

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیش‌گفتار

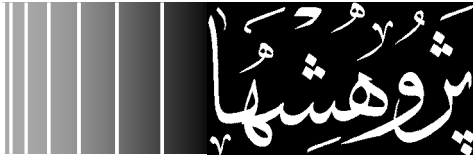
- ۳ بایدها و نبایدهای گفتار از دیدگاه قرآن کریم / ابوالفضل خوش‌منش و مجتبی محمدی انویق
- ۳۵ بررسی دلالت عبارت «تبیان کل شیء» بر جامعیت قرآن / محمدابراهیم روشن‌ضمیر
- ۶۱ شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم / محمدباقر سعیدی روشن
- ۸۳ طراحی الگوی «دولت» اسلامی با استفاده از آیات قرآنی / علی واعظ طبسی و رضا عباس‌پور
- ۱۰۷ نقش قرینه مقابله در تفسیر قرآن / حسن خرقانی و سیدعلی هاشمی
- ۱۳۱ معنای «نجد» و «نجدین» و مراد آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ / عباس اسماعیلی‌زاده
- تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصه آدم در تفاسیر برگزیده
- ۱۵۵ محمدرضا امینی حاجی‌آبادی و محمدرضا خدایی
- جایگاه حدیث در تفاسیر عصری با تأکید بر تفسیر الفرقان
- ۱۷۹ محمدعلی رضایی کرمانی و علی اسدی و مهدی جلالی و محمد مولوی

ترجمه چکیده‌ها

- ۲۰۷ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۲۲۲ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، ... و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتها به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های <razaviunmag@gmail.com> و <razaviunmag@yahoo.com> امکان‌پذیر است.



بایدها و نبایدهای گفتار از دیدگاه قرآن کریم*

- ابوالفضل خوش‌منش^۱
□ مجتبی محمدی انویق^۲

چکیده

قرآن کریم علاوه بر ذکر اهمیت گفتار و اصول کلی آن، معیارها و ملاک‌ها و بایدها و نبایدهای آن را بیان کرده است تا نشان دهد که چه چیزهایی را باید بر زبان جاری کرد و چه چیزهایی را نباید بر زبان آورد. اکثر بایدها و نبایدهای قرآنی در باب سخن، جنبه اخلاقی و تربیتی دارند. در این میان برخی نیز صرفاً بیان‌کننده قاعده‌ای فقهی هستند. بایدها و نبایدهای گفتار در قرآن کریم به سه گروه تقسیم شده است: ۱- بایدها و نبایدهای مربوط به ارتباط انسان با خدا ۲- بایدها و نبایدهای مربوط به ارتباطات بین انسان‌ها ۳- بایدها و نبایدهای مطلق و کلی‌تر. بایدها و نبایدهای مطرح‌شده در قرآن کریم حاوی مطالب و نکات ظریفی در بخش‌های مختلف فقهی، اخلاقی، تربیتی و در زمینه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره هستند که توجه به آن‌ها جامعه را به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. استادیار دانشگاه تهران (manesh88@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (mmohammadia@ut.ac.ir).

سوی رشد و بالندگی سوق می‌دهد.

واژگان کلیدی: تربیت گفتاری، گفتار قرآنی، معیارهای سخن، بایدهای گفتاری و نبایدهای گفتاری.

مقدمه

قرآن کریم، فراوان دربارهٔ زبان و اهمیت آن سخن گفته و چگونگی استفادهٔ صحیح از این نعمت بزرگ الهی را به بشر تعلیم داده است. علاوه بر این، در خلال آیات گران‌بهایش ویژگی‌های سخن صواب و اصول کلی آن را بیان فرموده و بایدها و نبایدهای گفتار و حد و مرزهای آن را نیز مشخص نموده است. اما تا کنون آن گونه که باید به بررسی مسائل گفتاری قرآن کریم آن هم در حوزهٔ بایدها و نبایدها پرداخته نشده است یا تنها به ذکر ابعاد خاصی از این مسئله همچون امرها و نهی‌های گفتاری در بخش‌هایی مانند فقه و اخلاق و غیره و در قالب موضوعاتی چون واجبات و محرمات بسنده کرده و بسیاری از مسائل ریز تربیتی در حوزهٔ بایدها و نبایدهای گفتار را که اهمیت به سزایی در زندگی انسان‌ها دارد، واگذاشته‌اند. به هر حال این بایدها و نبایدها مهم بوده و نقش شایانی در زندگی دارند.

هدف ما در این نوشتار، بیان شاخصه‌های سخن نیکو و شناسایی بایدها و نبایدهای گفتاری از نگاه قرآن کریم و تقسیم بندی آن‌ها به حوزه‌ها و بخش‌های گوناگون است. به عبارت دیگر شناخت این مطلب است که در حوزه‌های مختلف گفتار، با توجه به آیات قرآن کریم چه چیزهایی را باید یا نباید بر زبان جاری کرد.

اهمیت گفتار از دیدگاه قرآن کریم

مهم‌ترین ابزار ارتباط جمعی زبان است و نقش به سزایی در زندگی انسان‌ها دارد؛ چنانچه بسیاری از حکما و فلاسفه، انسان را به وسیلهٔ صفت ناطق بودنش از حیوان جدا کرده‌اند و تعریف آنان از انسان، همان حیوان ناطق است (ر.ک: صلیبا، ۱۹۷۸: ۱۵۶/۱). البته بیان دقیق‌تر در این زمینه این است که انسان، موجودی برخوردار از توانایی «بیان» است، زیرا قرآن کریم، نطق را برای حیوانات بلکه جمیع موجودات ذکر کرده است: «عَلَّمَنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ» (نمل/ ۱۶)؛ ما زبان پرندگان را آموخته‌ایم.

- «وَقَالُوا الْحُلُودُ هُمْ غَيْرُ شَهِدَتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت / ۲۱)؛ و به پوست [بدن] خود می گویند: «چرا بر ضد ما شهادت دادید؟» می گویند: «همان خدایی که هر چیزی را به زبان درآورده ما را گویا گردانیده است».

اما بیان، فضیلت و امتیازی است که آدمی بدان ممتاز گشته و همین امر در ردیف «آفرینش» و «تعلیم قرآن» ذکر شده است:

﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (رحمن / ۴-۱)؛ [خدای] رحمان قرآن را یاد داد. انسان را آفرید. به او بیان آموخت.

اهمیت این مطلب زمانی روشن تر می شود که توجه داشته باشیم قرآن به عنوان برترین معجزه پیامبر اکرم ﷺ و برترین معجزه انبیا در طول تاریخ، خود از جنس سخن و گفتار است (ر.ک: آل عمران / ۱۳۸؛ قصص / ۵۱؛ زمر / ۲۳؛ شعراء / ۱۹۲-۱۹۵؛ طور / ۳۴؛ مزمل / ۵؛ واقعه / ۸۱) ولی باید توجه داشت که اهمیت این مطلب بدان معنا نیست که انسان می تواند هر سخنی را چه پسندیده و چه ناپسند بر زبان آورد و از این نظر در زندگی خود آزاد باشد، بلکه باید در یکایک سخنان و اقوال خویش اندیشه کرده و آن ها را با معیار قرآن و آموزه های دینی و با میزان عقل سنجیده و در نهایت اگر با آن شاخصه ها و معیارها منطبق بود و سازگاری داشت آن را بر زبان بیاورد زیرا:

﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق / ۱۸)؛ [آدمی] هیچ سخنی را به لفظ در نمی آورد مگر اینکه مراقبی آماده نزد اوست [که آن را ضبط می کند].

سخن نیز درجات و مراتب مختلفی دارد و جایگاه هر کلامی با توجه به ارزش آن با دیگری متفاوت است. از سخنان سطحی و سخیف گرفته تا سخنانی که می توانند به عنوان مصادیق کلمه طيبة مطرح شده در قرآن کریم قرار بگیرند.

اهمیت گفتار نیک در قرآن کریم تا آنجاست که خداوند متعال فقط اجازه شفاعت کردن را به کسانی می دهد که از سخنان آنان در زمینه شفاعت و مشفوع له راضی باشد:

﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (طه / ۱۰۹)؛ در آن روز، شفاعت [به کسی] سود نبخشد، مگر کسی را که [خدای] رحمان اجازه دهد و سخنش او را پسند آید.

زشتی کلام لغو و بیهوده نیز از آنجا آشکارتر می‌گردد که خداوند، یکی از نعمت‌های بزرگ بهشتیان را دوری از شنیدن چنین اقوال گناه‌آلود و پوچ برمی‌شمارد (ر.ک: حج / ۲۴؛ طور / ۲۳؛ واقعه / ۲۵-۲۶). همچنین روایات بسیاری از ائمه علیهم‌السلام در این باب وارد شده که ما در اینجا به ذکر دو حدیث از امام علی علیه‌السلام بسنده می‌کنیم:

حدیث اول: «تَكَلَّمُوا تُعَرَفُوا فَإِنَّ الْمَرْءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۴۳۲)؛ سخن گویند تا شناخته شوید که آدمی زیر زبانش نهان است.

حدیث دوم: «لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ وَقَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ»^۱ (همان: ۳۶۷)؛ زبان خردمند در پس دل اوست، و دل نادان پس زبان او.

معیارهای گفتار پسندیده و نیکو در قرآن

قبل از پرداختن به مرزبندی‌ها و باید‌ها و نبایدهای قرآنی در باب سخن، لازم است در ابتدا معیارهایی کلی را که قرآن کریم برای «قول» برشمرده است، مدّ نظر قرار داد. این معیارها عبارت‌اند از:

۱- **سَدَاد و استواری** (ر.ک: نساء / ۹؛ احزاب / ۷۰): واژه سدید^۲ از «سَدَّ» و به معنای صواب است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳/۲۲۰). علامه طباطبایی، قول سدید را سخنی می‌داند که مطابق با واقعیت و خالی از لغو و بیهودگی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۴۷).

۲- **«معروف» بودن** (ر.ک: بقره / ۲۳۵ و ۲۶۳؛ نساء / ۵ و ۸؛ احزاب / ۳۲): واژه معروف از ریشه «عرف» و به هر گونه فعلی که حسن آن نزد عقل و یا شرع شناخته شده باشد، اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱). طبرسی، قول معروف را سخنی می‌داند که نیکو بوده و خشن نباشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹/۳).

۱. سید رضی می‌گوید: «و این از معنی‌های شگفت و شریف است و مقصود امام علیه‌السلام این است که خردمند زبان خود را رها نکند تا که با دل خویش مشورت کند و با اندیشه خود رأی زند و نادان را آنچه بر زبان آید و گفته‌ای که بدان دهان گشاید، بر اندیشیدن و رأی درست را بیرون کشیدن سبقت گیرد. پس چنان است که گویی زبان خردمند پیرو دل اوست و دل نادان پیرو زبان او» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۳۶۷).

۲. «وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب / ۷۰): و سخنی استوار گویند.

۳- **لین و نرمی** (ر.ک: طه / ۴۴): واژه **لَين**^۱ از «لین» (ضد خشونت) مشتق شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳/۳۹۴). پس «قول لَين» سخنی خواهد بود که نرم و خالی از خشونت باشد. خداوند متعال در آیه مورد نظر از موسی و هارون عليه السلام می خواهد که در دعوت و اصلاح اجتماعی و سیاسی در مقابل فرعون با زبانی نرم و ملایم سخن بگویند تا شاید سخن آنان در او مؤثر واقع شود.

۴- **رسایی** (ر.ک: نساء / ۶۳): **بليغ**^۲ از «بلغ» مشتق شده و حقیقت این ماده وصول به مرتبه نهایی و بالاترین حد است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱/۳۳۳). خداوند به پیامبر خود دستور می دهد که با منافقان به گونه بلیغ سخن بگوید، یعنی قولش آن چنان رسا باشد که در جان هایشان مؤثر افتد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۲۷).

۵- **برخورداری از اُیسر و سهولت** (ر.ک: اسراء / ۲۸): **میسور**^۳ از «یسر» و ضد معسور (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵/۲۹۵-۲۹۷) و به معنای سهل و آسان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۲). «قولاً میسوراً» یعنی سخنی که سهل و همراه با نرمی باشد (طوسی، بی تا: ۶/۴۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۸۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵/۴۰). خداوند متعال در این آیه پیامبر خویش را مخاطب قرار داده و می فرماید: اگر توانایی کمک به نزدیکان و بیچارگان و در راه ماندگان را نداری با زبان خوش با آنان صحبت کن (طیب، ۱۳۷۸: ۸/۲۴۲). از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

«إِنَّكُمْ إِنْ لَمْ تَسْعُوا النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ فَسَعَوْهُمْ بِأَخْلَاقِكُمْ» (مفید، ۱۴۱۴: ۲۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۴۲۵؛ ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۳: ۲/۷۴)؛ اگر توان آن را ندارید که مردم را با اموال خویش یاری کنید، پس با برخورد نیکتان آنان را خشنود سازید.

۶- **آراستگی به حسن و نکویی** (ر.ک: بقره / ۸۳): **حُسن**^۴ به معنای زیبایی و نیکویی است و در صحاح آمده است: «الْحُسْنُ ضِدُّ الْقُبْحِ»؛ **حُسن** ضد قبح و زشتی است (قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۱۳۴). احادیث زیادی از ائمه عليهم السلام در این باب وارد شده است، برای

۱. «قَوْلًا لَدَقَوْلًا لَيْنًا» (طه / ۴۴)؛ و با او سخنی نرم گوید.

۲. «وَقُلْ لَّهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا» (نساء / ۶۳)؛ و با آنها سخنی رسا که در دلشان [مؤثر] افتد. بگوی.

۳. «قُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مِّسُورًا» (اسراء / ۲۸)؛ پس با آنان سخنی نرم بگوی.

۴. «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره / ۸۳)؛ و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویید.

نمونه سلیمان بن مهران می گوید:

«دخلت علی الصادق جعفر بن محمد علیه السلام وعنده نفر من الشيعة وهو يقول: "معاشر الشيعة، كونوا لنا زيناً ولا تكونوا لنا شيناً، قولوا للناس حسناً واحفظوا ألسنتكم وكفوها عن الفضول وقبيح القول"» (طوسی، بی تا: ۴۴۰؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۴۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۱/۶۵)؛ خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم در حالی که عده ای از شیعیان نزد او بودند و آن حضرت [خطاب به آن ها] می گفت: شیعیان! همواره زینت ما باشید نه مایه بدنامی ما. با مردم به نیکی سخن گفته و زبان هایتان را حفظ کنید و آن را از زیاده گویی و زشت گویی بازدارید.

۷- «کریم» بودن (اسراء/ ۲۳): منظور از قول کریم، سخن ملایم و خوشایند است و در مقابل آن نهر و زجر قرار دارد که فریاد کشیدن و از خود راندن است (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۹/۶). زمخشری قول کریم را سخن زیبا به اقتضای حسن ادب دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۸/۲).

۸- «احسن» بودن (ر.ک: اسراء/ ۵۳؛ نحل/ ۱۲۵؛ قصص/ ۷۵): احسن، اسم تفضیل از ماده «حسن» است که در مقابل آن «قبح» قرار می گیرد (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۳۴/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۲/۲) و منظور از قول احسن، کلامی است که مؤدبانه و عاری از هر گونه خشونت و دشنام و فساد باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۱۳)؛ یعنی انسان از میان سخن ها و شیوه های گفتاری، بهترین ها را انتخاب کرده و بر زبان جاری سازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۱/۶).

۹- همراه با عدالت (انعام/ ۱۵۲): در این آیه خداوند، انسان ها را به عدالت در گفتار دعوت کرده است. شیخ طوسی می نویسد:

خداوند در این آیه اختصاصاً به عدالت در قول اشاره کرده و سخنی از عدالت در فعل به میان نیاورده است؛ زیرا اگر شخصی عدالت در گفتار را عادت خود قرار دهد همین، او را به عدالت در افعال دعوت خواهد کرد (بی تا: ۳۱۹/۴).

۱۰- استناد به برهان و خُلُق از تعصب و عناد (ر.ک: بقره/ ۱۱۱ و ۱۷۰؛ نمل/ ۶۴؛ انبیاء/ ۲۴؛ قصص/ ۷۵): خداوند متعال در قرآن کریم همواره انسان ها را به سوی تعقل و اندیشه در گفتار دعوت کرده و از آن ها می خواهد که هیچ گاه بدون دلیل و منطق سخنی را بر

زبان نیاورند. از طرف دیگر تمامی آیات قرآن بر پایه منطق و برهان استوار است. برای نمونه دلیلی که در آیه ۲۲ سوره انبیاء برای اثبات توحید و نفی خدایان دیگر مطرح می‌شود در عین سادگی و روشنی بیانگر یکی از براهین دقیق و مهم فلسفی است که از آن با عنوان «برهان تمناع» یاد می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۳/۳۸۱).

۱۱- همراه با آرامش (ر.ک: لقمان / ۱۹): انسان باید در سخن گفتن همواره اعتدال را رعایت کند. قرآن کریم افرادی را که این نکته را رعایت نمی‌کنند به الاغی تشبیه کرده است که صدایش زشت‌ترین صداهاست.

بایدها و نبایدهای گفتار از دیدگاه قرآن کریم

چنان که گذشت، قرآن کریم معیارها و ملاک‌های سخن شایسته را بیان کرده است تا بشر با در نظر گرفتن این معیارها، خود، بایدها و نبایدهای گفتاری را تشخیص داده و در زندگی خویش به کار بندد ولی چون برخی از این بایدها و نبایدها از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، قرآن کریم از باب تأکید بیشتر آن‌ها را به صراحت بیان نموده و انسان را در این خصوص امر و نهی کرده است تا راه روشن‌تر گشته و دیگر جای هیچ گونه توجیهی باقی نماند.

با تفکر در حول امر و نهی‌های گفتاری قرآن کریم مشخص می‌شود که برخی از آن‌ها، مشیر به ارتباط انسان با خداوند، برخی مربوط به ارتباطات بین انسانی و در نهایت برخی به شکل مطلق و کلی‌تر بحث می‌شود. حال ابتدا به بررسی نبایدهای گفتار از دیدگاه قرآن کریم پرداخته و سپس در مقابل آن، بایدهای گفتاری را بیان می‌کنیم.

الف) بررسی نبایدهای گفتاری در قرآن کریم

این نبایدها به سه گروه تقسیم می‌شوند که در ادامه به بررسی هریک از آن‌ها می‌پردازیم:

۱. نبایدهای مشیر به ارتباط انسان با خدا

منظور ما از این گروه، نبایدهایی هستند که به طور مستقیم به این رابطه اشاره دارند چرا که در غیر این صورت همه بایدها و نبایدها چه در حوزه گفتار و چه در سایر بخش‌ها و

به طور کلی همه هستی ارتباطشان با خداوند متعال روشن است. این گروه از نبایدها عبارت‌اند از:

۱-۱. سخنان مخالف با رضایت الهی

﴿يَسْتَحْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَحْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ﴾ (نساء / ۱۰۸)؛ [کارهای ناروای خود را] از مردم پنهان می‌دارند و [لی نمی‌توانند] از خدا پنهان دارند و چون شبانگاه به چاره‌اندیشی می‌پردازند و سخنانی می‌گویند که وی [بدان] خوشود نیست.

آیه مورد نظر در قالب یک گزارش تاریخی به مسئله رضایت الهی اشاره کرده و بیان می‌دارد که انسان همواره در محضر خداست و باید سخنانی بر زبان آورد که رضایت باری تعالی را به دنبال دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۴۹/۷). در این آیه تعبیر استخفا کنایه از استحیا به کار رفته است چرا که مخفی داشتن کاری از خداوند ناممکن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۵). البته برخی از مفسران، قول را در این آیه به معنای فعل گرفته‌اند که قابل ملاحظه است (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۷۰/۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۴۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۹/۱۷). همچنین آیات متعدد دیگری نیز در قرآن کریم داریم که به این مسئله اشاره دارند، چنانچه در سورة توبه می‌خوانیم: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (توبه / ۷۲)؛ و خشنودی خدا بزرگ‌تر است.

۲-۱. افترا به ذات الهی^۱

- ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ السِّنَّةَ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران / ۷۸)؛ و از میان آنان گروهی هستند که زبان خود را به [خواندن] کتاب [تحریف‌شده‌ای] می‌پیچانند تا آن [برباخته] را از [مطالب] کتاب [آسمانی] پندارید، با اینکه آن از کتاب [آسمانی] نیست و می‌گویند: «(آن از جانب خداست)»، در صورتی که از جانب خدا نیست و بر خدا دروغ می‌بندند، با اینکه خودشان [هم] می‌دانند.

۱. ر.ک: بقره / ۷۹؛ آل عمران / ۷۸؛ انعام / ۲۱؛ اعراف / ۳۷.

«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُغْلِبُ الظَّالِمُونَ» (انعام / ۲۱)؛ و کیست ستم کارتر از آن کس که بر خدا دروغ بسته یا آیات او را تکذیب نموده؟ بی تردید، ستم کاران رستگار نمی شوند.

کذب، اظهار امر خلاف واقع، و افترا، اخص از کذب و نسبت دادن دروغ به غیر است (طیب، ۱۳۷۸: ۳۲/۵). کذب، مراتبی دارد که بالاترین آن، کذب و افترا به خداوند متعال است چنانچه مشرکان، ملائکه را دختران خدا معرفی می کردند (ر.ک: انعام / ۱۰۰؛ زخرف / ۱۶). افترا به خداوند متعال عبارت است از اثبات شریک برای او یا دعوی پیغمبری و یا نسبت دادن حکمی از احکام به خداوند متعال از روی کذب و دروغ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۵/۷؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱۹۹/۳). این آیات، کسانی را که به خداوند دروغ و افترا می بندند ظالم ترین افراد دانسته که هرگز به رستگاری و فلاح نمی رسند و همان طور که می دانیم ظلم از شنيع ترین گناهان است بلکه با تحلیلی دقیق تر مشخص می شود که سایر گناهان هم به همان میزانی که در آن ها ظلم موجود است مذموم و ناپسندند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۷).

۲. نبایدهای مشیر به ارتباطات بین انسان ها

منظور از این نبایدها گونه ای از دستورات هستند که به ارتباط انسان با سایر افراد اشاره دارند. برای نمونه غیبت، سخن چینی و یا امثال این ها نبایدهایی هستند که با مطرح شدن آن ها خودبه خود پای افراد دیگر نیز به میان می آید. به عبارت دیگر این نبایدها در صورتی معنا پیدا می کنند که افراد دیگری نیز در میان باشند که در نبود این افراد، دیگر مصداقی برای آن ها باقی نمی ماند. این گروه از نبایدها عبارت اند از:

۱.۲. به کارگیری سخنانی که امکان سوء برداشت دارند^۱

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا» (بقره / ۱۰۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، نگویید: «راعنا» و بگویید: «انظرنا» و [این توصیه را] بشنوید.

قرآن کریم از مسلمانان می خواهد که در گفتارشان از واژگان دوپهلویی که منجر

به سوءاستفاده بدخواهان و کینه‌توزان می‌شود، استفاده نکنند. برای نمونه هنگام بیان مطالب دینی از سوی پیامبر ﷺ در سال‌های آغازین اسلام، برخی از مسلمانان برای درک بیشتر تعالیم اسلامی خطاب به رسول اکرم ﷺ واژه «راعا» از ماده «رعی» را به کار می‌بردند و منظورشان این بود که پیامبر ﷺ آنان را در این امر مراعات فرموده و به ایشان مهلت کافی بدهد ولی از سوی دیگر یهود از این ماجرا سوءاستفاده کرده و به همین لفظ را از ریشه «رعونة» که حامل معنای زشتی در لغت یهود بود به کار می‌بردند و از این طریق پیامبر اسلام را مسخره می‌کردند. لذا آیه نازل شد و مسلمانان ملزم شدند که دیگر لفظ «راعا» را به کار نبرده و برای رساندن منظورشان از واژه «انظرونا» که جامع آن مفهوم بوده و از سوءاستفاده دشمن جلوگیری می‌کرد استفاده نمایند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۷/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۵۰-۱۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۷۸/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۸۵/۱). در علم منطق به این گونه از سوءاستفاده‌ها، مغالطه اشتراک لفظ^۱ می‌گویند (خندان، ۱۳۸۴: ۴۵).

۲-۲. دشنام به مقدسات دیگران

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (انعام/۱۰۸)؛ آن‌هایی را که جز خدا می‌خوانند دشنام مدهید که آنان از روی دشمنی [و] به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد.

دین اسلام مخالف دشنام و ناسزاست، مخصوصاً در مواردی که فحش و بدگویی باعث ایجاد فتنه و دشمنی و جسارت به خداوند متعال و اولیا شود (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶/۲). آیه مورد نظر بیانگر نوعی از ادب دینی است که به وسیله آن کرامت مقدسات جامعه دینی حفظ می‌شود و ساحت مقدسش از آلودگی به سب و ناسزا و استهزا و امثال آن دور می‌ماند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۴/۷)؛ چرا که دشنام به مقدسات دیگران باعث می‌شود آنان نیز از روی جهل و تعصب به مقدسات مسلمانان جسارت کنند و در این صورت خود مسلمانان هستند که مقدمات این گفتار زشت را فراهم کرده‌اند (همان). به همین دلیل امام علی علیه السلام هنگامی که در جنگ صفین

1. Equivocation.

شنیدند که برخی از یارانشان شامیان را دشنام می‌دهند، آن‌ها را از این عمل بازداشتند و فرمودند:

«إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّائِينَ...» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۲۴۰)؛ من خوش ندارم که شما دشنام‌گو باشید.

۳-۲. تحریک حسد دیگران

«قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْضُ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا» (یوسف / ۵)؛ [یعقوب] گفت: «ای پسرک من، خوابت را برای برادرانت حکایت مکن که برای تو نیرنگی می‌اندیشند».

در این آیه حضرت یعقوب نبی از یوسف علیه السلام می‌خواهد که داستان خوابش را برای برادران خود بازگو نکند و نسبت به این امر رازدار باشد. در این سخن نکته‌های تربیتی زیبایی نهفته است از جمله اینکه انسان باید از سنن کودکی رازداری را از طریق والدینش بیاموزد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۰/۶) و دوم اینکه نسبت به سخنان خویش آینده‌نگر بوده و از گفتن سخنانی که تبعات بدی همچون مکر و حيله و حسادت دیگران را در پی دارند پرهیزد. به عبارت دیگر همان گونه که در اولین درس قرآنی سور مکی به استعاذه از «شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» امر می‌شویم، این حکمت را نیز از قرآن می‌آموزیم تا خود زمینه‌ساز بروز و غلیان حسد که زحمت آن گریبان حاسد و محسود را با هم می‌گیرد، نباشیم.

۴-۲. جدال بیهوده^۱

«وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَغْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حج / ۶۸)؛ و اگر با تو مجادله کردند، بگو: «خدا به آنچه می‌کنید داناتر است».

راغب اصفهانی، جدال را از ریشه «جدل» و به معنای گفتگوی همراه با نزاع و ستیزه‌جویی به منظور غلبه بر طرف مقابل می‌داند و بیان می‌دارد که این واژه از «جَدَلْتُ الْجَبَلَ» به معنای طناب را محکم تاباندم، گرفته شده است (۱۴۱۲: ۱۸۹) و در اصطلاح بدین معناست که انسان از مسلمات طرف مقابل علیه خود او و برای اثبات عقیده خویش بهره‌برداری کند (مهدوی کنی، ۱۳۷۱: ۶۸۹). جدال، دو بعد مثبت و منفی

۱. ر.ک: آل عمران / ۲۰؛ حج / ۶۷-۶۸؛ عنکبوت / ۴۶.

دارد چنانچه از انواع مثبت جدال می‌توان به مجادله حضرت ابراهیم علیه السلام با مشرکان عصر خویش (ر.ک: انعام/ ۷۴-۸۲) و به جدال احسن سفارش شده در قرآن اشاره کرد (نحل/ ۱۲۵) ولی روشن است که منظور از جدال در این آیات بعد منفی آن و گفتگوی باطلی است که مشرکان انجام می‌دادند تا بدین وسیله حق را ابطال کرده و باطل خود را اثبات کنند (طیب، ۱۳۷۸: ۳۳۸/۹). آن‌ها پس از ظهور حق و اتمام حجت از توجه به ادله محکم پیامبر صلی الله علیه و آله عدول کرده و راه مجادله را پیش گرفتند و خداوند به پیامبر خویش دستور داد از ادامه گفتگو با مشرکان متعصب پرهیز کند (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۸/۹). برخی از مفسران منظور از جدال در این آیات را مطلق جدال در امر دین دانسته‌اند و برخی، آن را فقط جدال در امر ذبیحه می‌دانند که این نظر صحیح نیست و با سیاق آیات سازگاری ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۶/۱۴). روایات زیادی نیز از معصومان علیهم السلام در نهی از جدال بیهوده وارد شده است. برای نمونه از عبدالعظیم حسنی روایت شده است که امام رضا علیه السلام فرمود:

«یا عبد العظیم أبلغ عني أوليائي السلام... ومُرهم بالسكوت وترك الجدل فيما لا يعنيههم...» (مفید، ۱۴۱۴: ۲۴۷)؛ ای عبدالعظیم! از طرف من به دوستانم سلام برسان و آنان را به سکوت و ترک جدال بیهوده دعوت کن.

۵-۲. بالا بردن صدا در حضور بزرگان دین

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (حجرات/ ۴-۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدایتان را بلندتر از صدای پیامبر نکنید و همچنان که بعضی از شما با بعضی دیگر بلند سخن می‌گویند با او به صدای بلند سخن مگویید، مبدا بی‌آنکه بدانید کرده‌هایتان تباه شود.

این آیه یکی دیگر از بنایدهای مهم اخلاقی و تربیتی را که انسان باید رعایت کند بیان می‌دارد و به مسلمانان تذکر می‌دهد که در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله ادب گفتاری را رعایت کنند و احترام وی را نگه دارند. بنابراین مسلمانان همواره در تمامی زمان‌ها باید احترام اولیا و بزرگان عصر را حفظ کنند و این منحصر به زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌شود.

۶۲. سخن مخالف حلم در برابر والدین

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَنْفَرَنَّ مِنْكَ الْكِبَرُ أَخَذَهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (اسراء/ ۲۳)؛ و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را مپرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید. اگر یکی از آن دو یا هر دو، در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آن‌ها [حتی] «أف» مگو و با آنان پرخاش مکن و به آن‌ها سخنی شایسته بگوی.

«أف» کلمه انزجار و برای اظهار تنفر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۱۳؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۸۹/۱). قرآن کریم فرزندان را امر می‌کند که با گفتاری سنجیده و لطیف با والدین سخن بگویند و حتی کوچک‌ترین حرفی را که باعث رنجش والدین می‌شود بر زبان نیاورند (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۹/۶). احادیث بسیاری در این باب در کتب فریقین وارد شده است؛ برای نمونه بحرانی روایتی را از کتاب کافی نقل کرده که بدین صورت است:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أدنى العقوق أفّ، ولو علم الله عزّ وجلّ شيئاً أهون إليه لنهى عنه» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۱۷/۳)؛ پایین‌ترین درجه عقوق، گفتن لفظ «أف» یعنی لفظ انزجار است و اگر چیزی کمتر از «أف» وجود داشت قطعاً خداوند از آن نهی می‌کرد.

۷۲. منت گذاردن

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ (بقره/ ۲۶۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت و آزار، باطل نکنید.

یکی از معانی «منت» که ما در اینجا با آن سروکار داریم، منت قولی و به رخ کشیدن کارهایی است که در قبال دیگران انجام داده‌ایم که بسیار قبیح و ناپسند شمرده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۹۳/۶) همانند منت فرعون به حضرت موسی عليه السلام که گفت:

﴿قَالَ أَرْبُوكَ فِينَا وَلَيْدًا وَلَيْتَ فِينَا مِنْ عُمَرِكَ سِنِينَ﴾ (شعراء/ ۱۸)؛ [فرعون] گفت: «آیا تو را از کودکی در میان خود نپروردیم و سالیانی چند از عمرت را پیش ما نماندی؟»

منت اعراب در برابر نبی اکرم صلی الله علیه و آله که در آیه هفدهم از سوره حجرات به آن اشاره شده، نمونه بارز دیگری از این نباید گفتاری است (ر.ک: حجرات/ ۱۷).

۸-۲. نسبت نامسلمانی به فرد مسلمان

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ آتَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (نساء / ۹۴)؛ و به کسی که نزد شما [اظهار] اسلام می‌کند مگویید: تو مؤمن نیستی.

اسامة بن زید که با سپاهی از ناحیه پیامبر ﷺ به سوی یهودیان نواحی فدک فرستاده شده بود یکی از یهودیان را که از ترس جاننش شهادتین بر زبان جاری کرده بود کشت. وقتی خبر به پیامبر رسید او را بازخواست کرده و فرمود: آیا مردی را که اقرار به یگانگی خدا و نبوت رسولش کرده بود کشتی؟! اسامة جواب داد: او به خاطر حفظ جاننش شهادتین گفت و شهادت او دروغین بود. رسول گرامی اسلام فرمود: نه پرده را از قلبش کنار زدی و نه گفته‌اش را قبول کردی و نه آنچه در دلش بود می‌دانستی. در این هنگام بود که این آیه نازل شد و یک اصل مهم و کلی را به مسلمانان گوشزد کرد (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۸۵).

۹-۲. افشای بدی‌های دیگران

﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (نساء / ۱۴۸)؛ خداوند، بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد، مگر [از] کسی که بر او ستم رفته باشد.

«جهر» به معنای آشکار شدن و آشکار کردن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۹/۲) و واژه «السوء» عام بوده و هر گونه بدی را شامل می‌شود. خداوند متعال خود، ستار العیوب است و آشکار کردن بدی‌های دیگران را دوست ندارد مگر در مورد ظالمانی که ضرر و مکرشان به جامعه بیشتر شده و از حد گذشته است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۳/۱۱).

۱۰-۲. تهمت و افترا و دروغ‌گویی و بهتان^۱

﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (نساء / ۱۱۲)؛ و هر کس خطا یا گناهی مرتکب شود سپس آن را به بی‌گناهی نسبت دهد، قطعاً بهتان و گناه آشکاری بر دوش کشیده است.

تهمت و افترا به یکدیگر، نوعی گسستگی را در جامعه اسلامی به وجود آورده و

فضای جامعه را به سمت بی‌اعتمادی و سوءظن می‌کشاند و بعضاً پیامدهای ناگواری در پی دارد. لذا شدت نهی از این امور در مجموعه آیات قرآن مشهود است.

۱۱-۲. بددهانی

﴿إِنْ يَتَّقُوا كُفْرَكُمْ أَغْدَاءُ وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُم بِالشُّوْءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ (ممتحنه/۲): اگر بر شما دست یابند، دشمن شما باشند و بر شما به بدی دست و زبان بگشایند و آرزو دارند که کافر شوید.

در این آیه، عبارت «بسط زبان به بدی» کنایه از فحش دادن و ناسزا گفتن است که اسلام از آن شدیداً نهی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۸/۱۹).

۱۲-۲. استهزاء^۱

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَخْزِقُوكُمْ مِنْ قَوْمٍ غَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءٍ غَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ﴾ (حجرات/۱۱): ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نباید قومی قوم دیگر را ریشخند کنند، شاید آن‌ها از این‌ها بهتر باشند و نباید زنانی زنان [دیگر] را [ریشخند کنند]، شاید آنان از اینان بهتر باشند.

منظور از مسخره کردن و استهزای کلامی، ذکر اقوالی است که موجب خوار شدن سایر افراد و اهانت به آن‌ها می‌شود (همان: ۳۲۱/۱۸). این آیات به روشنی انسان‌ها را از مسخره کردن یکدیگر نهی می‌کند تا روحیه عطوفت و همبستگی و همدلی در جامعه اسلامی حفظ شود.

۱۳-۲. عیب‌جویی^۲

﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (حجرات/۱۱): و از یکدیگر عیب‌مگیرید.

واژه «تَلْمِزُوا» از ماده «لَمَز» است. برخی گفته‌اند: «لَمَز» در لغت به معنای عیب است و «لَمَزَة» کسی را گویند که بسیار عیب‌جو باشد (جوهری، ۱۴۰۷: ۸۹۵/۳؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۲۰۹/۵). گروهی اصل «لَمَز» را اشاره با چشم و سر و لب‌ها و امثال آن همراه با

۱. ر.ک: نساء/۴۶؛ حجرات/۱۱.

۲. ر.ک: حجرات/۱۱؛ قلم/۱۱؛ همزه/۱.

کلام خفی دانسته‌اند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴۵/۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۳). زمخشری «لمز» را به معنای طعنه‌گویی و زخم زبان گرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۹/۴) و راغب اصفهانی آن را به معنای اغتیاب و عیب‌جویی دانسته و می‌گوید: «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» یعنی با عیب‌جویی از مردم زمینه عیب‌جویی آنان از خودتان را فراهم نکنید و بدین طریق در حکم کسی نباشید که از خویش عیب‌جویی کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۷). طباطبایی می‌نویسد:

لفظ «أَنْفُسَكُمْ» اشاره به این دارد که مسلمانان یک مجموعه واحد و به هم پیوسته و همه از یکدیگر هستند که عیب‌جویی یکی از دیگری در حقیقت به منزله عیب‌جویی او از خودش است پس باید از عیب‌جویی دیگران پرهیزد چنان که دوست ندارد از خود او عیب‌جویی شود. پس عبارت «أَنْفُسَكُمْ» اشاره به حکمت نهی از این کار است (۱۴۱۷: ۳۲۲/۱۸).

اما در اختلاف معنای «همز» و «لمز» می‌توان گفت برخی «لمز» را عیب‌جویی رودررو و «همز» را عیب‌جویی پنهانی و پشت سر فرد دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷۲/۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۰۶/۵) و برخی دیگر «لمز» را عیب‌جویی با زبان و اشاره و مثل آن و «همز» را عیب‌جویی فقط از طریق زبان دانسته‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۱۷/۹).

۱۴-۲. دادن القاب زشت

«وَلَا تَتَّبِعُوا بِالْأَلْقَابِ» (احزاب/ ۱۱)؛ و به همدیگر لقب‌های زشت مدهید. لقب نهادن به دیگران اگر موجب ناراحتی و کراهت آنان شود مورد نهی واقع شده است ولی نهادن القاب نیکو همواره در بین مسلمانان رواج داشته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۴؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۱۸/۹). پس منظور از تنازع القاب در آیه، نهادن القاب زشت و ناپسند به دیگران است.

۱۵-۲. سخن‌چینی و سخن‌پراکنی^۱

«وَلَا تَطْعَمْ كُلَّ حَلَاٍ مِمْهٍ * مِمَّا زَمَّاءِ بَنِمِ» (قلم/ ۱۰-۱۱)؛ و از هر قَسَم خورنده فرومایه‌ای فرمان مبر [که] عیب‌جوست و برای خبرچینی گام برمی‌دارد.

سخن چینی نوع خاصی از افشای راز و پرده‌داری و متضمن فساد و بدگویی و سعایت است (نراقی، ۱۴۰۸: ۳۶۷). تعبیر به «مشاء بنمیم» اشاره به کسانی دارد که کارشان سعایت و سخن چینی در میان مردم و بدبین نمودن آن‌ها نسبت به همدیگر است که یکی از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۹۹). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«أَلَا أُتَبِّحُكُمْ بِشَرِّكُمْ؟ ... الْمَشَاوُونَ بِالنَّمِيمَةِ، الْمَفْرَقُونَ بَيْنَ الْأَحْبَةِ، الْبَاغُونَ لِلْبَرَاءِ الْمَعَايِبِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۶۹/۲؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۱۸۳؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۴۵۹/۶؛ هیشمی، ۱۴۰۸: ۹۳/۸؛ طبرانی، بی‌تا: ۶۷/۲۴). آیا خبر بدهم که بدترین شما کیست؟ کسانی که سخن چینی می‌کنند و بین دوستان تفرقه می‌اندازند و برای بی‌گناهان، خواستار عیب می‌شوند.

۱۶-۲. نجوای به اثم و زمزمه‌های معاندانه^۱

نجوا به معنای گفتگوی پنهانی و سری است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۸/۷). ظاهر آیات مورد بحث دلالت بر این دارند که مخالفان اسلام در خصوص گناه و تعدی و مخالفت با رسول اکرم صلی الله علیه و آله با یکدیگر نجوا می‌کردند و جلسات مخفیانه و سری تشکیل می‌دادند و بدین گونه باعث ناراحتی مؤمنان بودند و حتی بعد از نهی شدن هم بدین کار مبادرت می‌ورزیدند. قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید:

﴿أَمَّا الْجَبَاوِيُّ مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَعُزَّزَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (مجادله / ۱۰): چنان نجوایی صرفاً از [القائات] شیطان است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند دلتنگ گرداند و [لی] جز به فرمان خدا هیچ آسیبی به آن‌ها نمی‌رساند و مؤمنان باید بر خدا اعتماد کنند.

۱۷-۲. غیبت

﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (حجرات / ۱۲): و بعضی از شما غیبت بعضی نکند آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در احادیثی که در کتب فریقین ثبت است معنای غیبت را

چنین بیان فرموده است: «الغیبة ذکر أخاك بما یکره» یعنی انسان پشت سر برادر مؤمن خود سخنی بگوید که او از ذکر آن سخن ناراضی است (ر.ک: مختاری، ۱۴۲۷: ۹۹/۳ و ۳۴۸). آیه مورد نظر، غیبت را به منزله خوردن گوشت برادر مؤمن دانسته است که قابل توجه است و ضرورت ترک آن را می‌رساند؛ زیرا غیبت موجب ایجاد فضای بدبینی و بی‌اعتمادی در جامعه می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

۱۸-۲. افشای سر^۱

﴿وَإِذَا سَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا...﴾ (تحریم / ۳)؛ و چون پیامبر با یکی از همسرانش سخنی نهانی گفت....

افشای اسرار خود یا دیگران موجب از بین رفتن حرمت‌ها در جامعه می‌شود که در آیات قرآن به شدت از آن نهی شده است. در آیات سوره مبارکه تحریم دو تن از زنان پیامبر ﷺ به دلیل فاش کردن راز آن حضرت به شدت مورد ملامت پروردگار قرار گرفته‌اند.

۱۹-۲. تحریم نامحرم

﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (احزاب / ۳۲)؛ پس به ناز سخن مگوئید تا آنکه در دلش بیماری است طمع ورزد و گفتاری شایسته گوئید.

منظور از خضوع در قول، نوعی خشوع و نرمی در سخن است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۹۶/۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۵-۲۸۶). ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ یعنی با مردان نامحرم به نرمی و با رقت سخن نگوئید تا مبادا موجب ایجاد شهوت در آن کسی شود که قلبش بیمار است. در ادامه همین سوره به نحوی دیگر همچنان نهی قرآن کریم را از سخن گفتنی که حتی به صورت غیر مستقیم مفسده‌انگیز است، این بار خطاب به مردان و همچنان با اشاره به موضوع طهارت قلب‌ها می‌بینیم:

﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ (احزاب / ۵۳)؛ و چون از زنان [پیامبر] چیزی خواستید از پشت پرده از آنان بخواهید. این برای دل‌های شما و دل‌های آنان پاکیزه‌تر است.

۱. ر.ک: آل عمران / ۱۱۸؛ انفال / ۲۷؛ یوسف / ۵؛ تحریم / ۳.

۳. نبایدهای مطلق و کلی

منظور از این نبایدها گونه‌ای از دستورات اخلاقی و تربیتی هستند که در آن‌ها به قید خاصی اشاره نشده است و در بخش وسیع‌تری مطرح می‌شوند و ارتباطشان با سایر افراد به صورت غیر مستقیم است. این دسته عبارت‌اند از:

۱-۳. سخنان منکر و خلاف حق

«وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُنَّ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا» (مجادله / ۲)؛ و قطعاً آن‌ها سخنی زشت و باطل می‌گویند.

منکر از «نکر» و منظور از آن هر گونه فعلی است که عقل و یا شرع به قبح آن حکم کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۳). صفت «منکر» در مقابل صفت «معروف» قرار می‌گیرد که تعریف آن پیشتر گذشت. منظور از «زور» در اینجا سخنان منحرف از حق و اقوال باطل است اعم از اینکه دروغ باشد و یا غیر آن (همان: ۳۸۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۹-۱۹۰).

۲-۳. اظهار نظر بدون علم^۱

«قَالَ يَأُوحَ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تُنَاسِلْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (هود / ۴۶)؛ فرمود: «ای نوح، او در حقیقت از کسان تو نیست، او [دارای] کرداری ناشایسته است. پس چیزی را که بدان علم نداری از من مخواه».

اظهار نظر شخص دربارهٔ اموری که نسبت به آن آشنایی کافی ندارد عقلاً قبیح است؛ زیرا در اکثر موارد منجر به اشتباهات فاحش می‌شود. بارها در قرآن کریم به این مطلب اشاره شده و از گفتار بدون علم نهی شده است. مجلسی در *بحارالانوار* بایی را تحت عنوان «النهی عن القول بغیر علم» آورده و به آیات و روایات مرتبط با این بحث اشاره کرده است (ر.ک: ۱۴۰۳: ۱۱۱/۲).

۳-۳. سخنرانی بدون عمل^۲

قرآن کریم بارها از این عمل نهی کرده و آن را در شمار بزرگ‌ترین گناهان آورده

۱. ر.ک: بقره / ۸۰، ۱۴۰ و ۱۶۹؛ انعام / ۱۰۰؛ اعراف / ۲۸ و ۳۳؛ هود / ۴۶؛ کهف / ۲۲؛ نور / ۱۵.

۲. ر.ک: شعراء / ۲۲۴-۲۲۶؛ صف / ۲.

است. چنانچه در سوره صف می‌خوانیم:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (صف / ۳-۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟ نزد خدا سخت ناپسند است که چیزی را بگویید و انجام ندهید.

۳-۴. سخنان منافقانه و خلاف باور شخصی^۱

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُحِبُّكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (بقره / ۲۰۴)؛ و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب وامی‌دارد و خدا را بر آنچه در دل دارد گواه می‌گیرد و حال آنکه او سخت‌ترین دشمنان است.

دورویی یا دوزبانی این است که انسان، میان دو شخص یا دو گروه متخاصم تردد کرده و با هر یک به گونه‌ای سخن بگوید که موافق او باشد و این عین نفاق است (غزالی، بی‌تا: ۷۷/۹). طبق آیات قرآن کریم منافقان هنگامی که با مؤمنان برخورد می‌کنند اظهار ایمان کرده و سعی دارند سخنانی بر زبان بیاورند که باب میل اهل ایمان باشد و از سوی مقابل در برخورد با مخالفان اسلام، علیه مسلمانان و در راستای دشمنی با آن‌ها لب به سخن می‌کشند. از رسول گرامی اسلام ﷺ نقل شده که فرمود:

«تجدون من شرّ عباد الله يوم القيامة ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه هؤلاء وهؤلاء بوجه هؤلاء» (صدوق، ۱۴۱۷: ۳۸؛ مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۹۹۱/۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۲۴۵/۲؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۵۴/۴؛ نیسابوری، بی‌تا: ۱۸۱/۷؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۴۵۰/۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۲۵۲/۳)؛ از بدترین بندگان خدا در روز قیامت دورو را می‌یابید که با گروهی رویی و با گروهی دیگر رویی دیگر دارد.

۳-۵. غلو در دین^۲

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ (مائده / ۷۷)؛ بگو: «ای اهل کتاب، در دین خود به ناحق گرافه‌گویی نکنید».

این آیه خطاب به یهود و نصارا است که در دین خود غلو می‌کردند. چنانچه قرآن کریم می‌فرماید:

۱. ر.ک: بقره / ۱۴، ۷۶ و ۲۰۴؛ فتح / ۱۱.

۲. ر.ک: نساء / ۱۷۱؛ مائده / ۷۷.

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزُّنَا ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ (توبه / ۳۰)؛ و یهود گفتند: «عزیز پسر خداست» و نصاری گفتند: «مسیح، پسر خداست». این سخنی است [باطل] که به زبان می آورند.

البته نهی از غلو برای هر کسی که مبتلا به این عمل باشد مصداق پیدا می کند چنانچه در خود اسلام هم از میان اهل سنت و نیز شیعه افرادی پیدا می شدند که نسبت به عده ای از شخصیت ها غلو می کردند. ائمه شیعه علیهم السلام در طول تاریخ با غالیان مبارزه کرده و انحراف آنان را برای مردم بازگو می کردند. در این باره از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمود:

«هَلَكَ فِيَّ رَجُلَانِ مُحِبُّ غَالٍ وَمُبْغِضٌ قَالِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۳۸۱)؛ دو تن به خاطر من تباه شدند: دوستی که از اندازه نگاه نداشت و دشمنی که بغض مرا در دل کاشت.

۳-۶. سخنان سطحی و سخیف^۱

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَبْظَاهِرُ مِنَ الْقَوْلِ﴾ (عد / ۳۳)؛ و برای خدا شریکانی قرار دادند. بگو: «نامشان را ببرید» آیا او را به آنچه در زمین است و او نمی داند خبر می دهید یا سخنی سطحی [و میان تهی] می گوئید؟

صدور سخنان سطحی و بی اساس معلول جهل و نیندیشیدن است. لذا انسان باید در سخنان خود تعقل کرده و تنها درباره اموری اظهار نظر کند که احاطه کامل علمی نسبت به آن ها داشته باشد. در غیر این صورت بهتر است که سکوت کند و سخنی نگوید.

امام علی علیه السلام می فرماید:

«وَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطَاؤُهُ وَمَنْ كَثُرَ خَطَاؤُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۴۲۳)؛ و هر که پر گفت راه خطا بسیار پویید و آن که بسیار خطا کرد شرم او کم و آن که شرمش کم پارسایی اش اندک و آن که پارسایی اش اندک، دلش مرده است و آن که دلش مرده است راه به دوزخ برده.

۱. ر.ک: رعد / ۳۳؛ احزاب / ۴.

۷-۳. پرسش از امور خالی از فایده معقول^۱

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَذِبٌ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَذِبٌ أُولَٰئِكَ يَلْمِزُكَ رَبُّكَ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَذِبٌ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (کهف / ۲۲)؛ به زودی خواهند گفت: «سه تن بودند [و] چهارمین آن‌ها سگشان بود» و می‌گویند: «پنج تن بودند [و] ششمین آن‌ها سگشان بود». تیر در تاریکی می‌اندازند و [عده‌ای] می‌گویند: «هفت تن بودند و هشتمین آن‌ها سگشان بود». بگو: «پروردگارم به شماره آن‌ها آگاه‌تر است، جز اندکی [کسی شماره] آن‌ها را نمی‌داند». پس دربارهٔ ایشان جز به صورت ظاهر جدال مکن و در مورد آن‌ها از هیچ کس جویا مشو.

سؤال کردن انسان از مسائلی که دربارهٔ آن آگاهی ندارد از ضروریات انکارناپذیر نیست، چنانچه در بخش بایدهای گفتار بدان خواهیم پرداخت، ولی مدت‌زمان زندگانی دنیا بسیار کوتاه‌تر از آن است که انسان بخواهد وقت خود را با سؤالات بی‌فایده و سخنان بیهوده تلف کند. بلکه باید در سؤال کردن و سخن گفتن هم فقط به دنبال مسائلی باشد که برای او سودمند است. شاید مهم‌ترین حکمت نهی قرآن کریم از سؤالات بیهوده همین باشد، سؤالاتی که دانستن و یا ندانستن آن نه تنها برای بشر فرقی نداشته بلکه در بعضی موارد حتی به ضرر او هم هست، چنانچه در سورهٔ مائده می‌خوانیم:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تَبْدَلُكُمْ يُسْأَلُ﴾ (مائده / ۱۰۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از چیزهایی که اگر برای شما آشکار گردد شما را اندوهناک می‌کند پرسید.

۸-۳. یاد کردن سوگندهای دروغ و بی‌مورد^۲

﴿لَا يَأْخُذُكَ اللَّهُ بِاللَّعْنَةِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ (مائده / ۸۹)؛ خدا شما را به سوگندهای بیهوده‌تان مؤاخذه نمی‌کند.

طبق این دسته از آیات، یاد کردن سوگند دروغ از لحاظ فقهی اشکال داشته و کفارهٔ خاص خود را دارد.

۱. ر.ک: مائده / ۱۰۱-۱۰۲؛ کهف / ۲۲.

۲. ر.ک: مائده / ۸۹؛ مجادله / ۱۴؛ قلم / ۱۰.

ب) بررسی بایدهای گفتاری در قرآن کریم

منظور از بایدهای گفتاری، آن دسته از سخنانی هستند که قرآن کریم نسبت به آنها سفارش کرده است. این دسته نیز همچون نبایدها به سه گروه زیر تقسیم می‌شوند:

۱. بایدهای مشیر به ارتباط انسان با خدا

این گروه از بایدها دقیقاً در مقابل آن دسته از نبایدهایی قرار می‌گیرند که مشیر به ارتباط انسان با خداوند بودند و تفاوتشان تنها در نفی و ایجاب است. این دسته عبارت‌اند از:

۱-۱. ذکر خداوند و حمد و تسبیح او^۱

﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ (بقره/ ۲۰۰)؛ و چون آداب و ویژه حج خود را به جای آوردید، همان گونه که پدران خود را به یاد می‌آورید، یا با یادکردنی بیشتر، خدا را به یاد آورید.

با توجه به آیات قرآن تمام هستی در مدار حمد و تسبیح الهی می‌چرخد. انسان چگونه می‌تواند از این موضوع غافل بوده و نسبت به آن احساس وظیفه نکند؟! وظیفه‌ای که بارها در قرآن کریم نسبت بدان تأکید شده است.

۲-۱. ابراز ایمان^۲

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ (بقره/ ۱۳۶)؛ بگوئید: «ما ایمان آورده‌ایم به خدا و به آنچه بر ما نازل شده است».

یکی از بایدهای گفتاری که باعث تجلی حق در جامعه می‌شود ابراز ایمان در برابر موافقان و مخالفان است. مگر در مواردی خاصی (تقیّه) که چون ارتباطی با بحث ما ندارد از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۳-۱. دعا و طلب آمرزش از خداوند^۳

دعاها و درخواست‌های قرآنی که از زبان گروه‌های مختلف مؤمنان بیان می‌شود یکی

۱. ر.ک: بقره/ ۲۰۰-۲۰۱؛ آل عمران/ ۲۶ و ۱۰۳؛ مائده/ ۱۱.

۲. ر.ک: بقره/ ۱۳۶؛ آل عمران/ ۸۴.

۳. ر.ک: بقره/ ۵۸ و ۲۰۰؛ آل عمران/ ۱۴۷؛ اعراف/ ۱۶۱.

از تکان‌دهنده‌ترین بخش‌های قرآن است که روح جامعه اسلامی را پالایش داده، آتش شوق به سوی پروردگار را در بشر شعله‌ورتر کرده و انسان را بیش از پیش متوجه نیاز خود می‌سازد. لذا یکی از بایدهای گفتاری که همواره از سوی قرآن و احادیث بدان تأکید شده همین مورد است. برای نمونه در حدیثی از امام باقر (علیه السلام) می‌خوانیم:

«ما من شيء أحب إلى الله من أن يسأل» (نوری، بی‌تا: ۱۶۳/۵)؛ در نزد خداوند چیزی دوست داشتنی‌تر از دعا و درخواست بندگان از او نیست.

۴-۱. ذکر «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» هنگام وعده دادن

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءِ اِنِّىْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا﴾ (کهف/ ۲۳-۲۴)؛ و زنهار در مورد چیزی مگوی که من آن را فردا انجام خواهم داد، مگر آنکه خدا بخواهد.

هیچ موجودی در جهان بی‌نیاز و مستقل از خداوند نیست. بلکه همه مملوک او بوده و قدرت و اختیار خویش را از آن سرچشمه نامحدود می‌گیرند. لذا انسان ضعیف‌تر از آن است که به طور قطع، تصمیم به انجام عملی در آینده بگیرد و حتی لحظه‌ای کوتاه وابستگی‌اش به خداوند متعال را فراموش کند. ذکر عبارت «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» در کلام، نشان از نهایت تسلیم بشر در مقابل خداوندگار خویش است. همچنین احتمال دروغ بودن کلام را از بین می‌برد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۷۰).

۵-۱. ذکر نام خداوند هنگام ذبح حیوانات

﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بَايَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (انعام/ ۱۱۸)؛ پس اگر به آیات او ایمان دارید از آنچه نام خدا [به هنگام ذبح] بر آن برده شده است بخورید.

این آیه بیانگر قاعده‌ای فقهی است که هنگام ذبح حیوانات حلال گوشت باید نام خداوند را بر آن جاری کرد. در غیر این صورت خوردن گوشت آن حیوان جایز نیست (طوسی، بی‌تا: ۲۵۲/۴).

۲. بایدهای مشیر به ارتباطات بین انسانی

این گروه نیز دقیقاً در مقابل دسته دوم از بنایدهای اخلاقی قرار می‌گیرند که ارتباط مستقیمی با دیگر افراد جامعه دارند و عبارت‌اند از:

۱-۲. طلب اجازه و گفتن سلام هنگام ورود به منازل دیگران^۱

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ (نور / ۲۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خانه‌هایی که خانه‌های شما نیست داخل مشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام گوید.

در جامعه‌ای که افراد آن غرق در جهالت و توحش و تجاوز به حقوق دیگران بودند آیاتی نازل شده و دستور می‌دهد که هنگام ورود به خانه‌های دیگران اجازه گرفته و به اهل خانه سلام کنند. این آیات بُعد تربیتی ویژه‌ای دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.

۲-۲. رجوع به متخصص

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل / ۴۳؛ انبیاء / ۷)؛ پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جویا شوید.

قرآن کریم اهمیت زیادی برای علم و دانش قائل شده و در جای جای آیاتش بشر را به فراگیری علوم مفید فراخوانده است. روشن است که این هدف فقط از طریق سؤال کردن و پرسیدن از آگاهان و متخصصان در زمینه‌های مختلف علمی میسر خواهد شد. ذکر این نکته نیز ضروری است که مفسران، معانی مختلفی را برای عبارت ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ گفته‌اند که به نظر می‌رسد همه از باب بیان مصادیق این عبارت است و ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ معنای عام‌تری داشته و شامل تمامی آگاهان و متخصصان در زمینه‌های مختلف علمی می‌شود. در احادیثی که از طریق ائمه علیهم‌السلام وارد شده آن بزرگواران خود را اهل ذکر معرفی کرده‌اند که باید محل رجوع مردم قرار گیرند. برای نمونه از امام رضا علیه‌السلام نقل شده که در تفسیر این آیه فرمود:

«نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»؛ اهل ذکر ماییم و ما هستیم که مورد سؤال قرار می‌گیریم (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۴۲۳).

۳-۲. امر به معروف و نهی از منکر / زبانی^۲

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ النُّكْرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل

۱. ر.ک: نور / ۲۷؛ احزاب / ۵۳.

۲. ر.ک: آل عمران / ۱۰۴؛ مائده / ۶۳ و ۷۹؛ لقمان / ۱۷.

عمران/۱۰۴)؛ و باید از میان شما، گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند و آنان همان رستگاران‌اند.

«أمر» در معنای دستور [به انجام کاری] و «نهی» در مقابل آن و به معنای زجر و بازداشتن [از انجام کاری] است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۶/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۶) و همان طور که قبلاً نیز بیان شد، «معروف» آن چیزی است که حسنش در نزد عقل یا شرع شناخته شده باشد و در مقابل آن «منکر» قرار دارد که مورد قبول عقل یا شرع نیست. همچنین در تعریف این دو عبارت گفته‌اند که معروف هر آن چیزی است که خدا و رسولش بدان امر کرده و منکر اموری است که خدا و رسول از آن نهی فرموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۷/۲). پس امر به معروف، دستور به انجام کاری است که عقل یا شرع آن را می‌پسندد و نهی از منکر، بازداشتن از کاری است که عقل و شرع، آن را قبیح می‌داند و آیاتی که در این باب وارد شده دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارند که به وسیله آن جامعه از انحراف نجات می‌یابد.

۴-۲. جواب سلام و تحیت^۱

﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أُوْرَدُوهَا﴾ (نساء/ ۸۶)؛ و چون به شما درود گفته شد، شما به [صورتی] بهتر از آن درود گوید یا همان را [در پاسخ] برگردانید.

اصل تحیت در لغت، از ماده «حیاة» و به معنای طلب حیات و زندگی برای دیگری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۰). اسلام، توحید را شعار عقیدتی خویش و سلام را تحیت مخصوص خود قرار داده است تا بدین نکته اشاره دارد که منهای و روشش در زندگی انتشار سلام و مبارزه با ظلم و ستم است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۹۵/۲). فقهای دینی با استدلال بر این آیه جواب سلام را واجب دانسته‌اند، طوری که سلام و تحیت تحیت‌کننده، همان گونه و یا بهتر از آن برگردانده شود (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۲۷۹/۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۹۵/۲). البته معنای تحیت محدود به سلام و تحیت زبانی نمی‌شود چنانچه در حدیثی از امام صادق (ع) می‌خوانیم:

«إِنَّ الْمَرَادَ بِالتَّحِيَّةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ﴾ السَّلَامُ وَغَيْرِهِ مِنَ الْبِرِّ وَالْإِحْسَانِ»

۱. ر.ک: نساء/ ۸۶؛ انعام/ ۵۴؛ نور/ ۲۷.

(عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۲۴/۱)؛ مراد از تحیت در آیه تحیت، سلام و همچنین هر گونه احسان و نیکویی غیر از آن است.

۵-۲. رد کردن تهمت‌های ناروا^۱

﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ (نور/ ۱۲)؛ چرا هنگامی که آن [بهتان] را شنیدید، مردان و زنان مؤمن گمان نیک به خود نکردند و نگفتند: «این بهتانی آشکار است»؟

تهمت‌های بی‌اساسی را که بعضاً به مردان و زنان مؤمن زده می‌شود باید همان ابتدا رد کرد و نسبت به همدیگر حسن ظن داشت مگر اینکه دلیلی قطعی بر اثبات آن در اختیار باشد. قرآن کریم در آیات دوازدهم تا شانزدهم از سوره نور مسلمانان را سرزنش می‌کند که چرا وقتی به همسر رسول گرامی اسلام ﷺ تهمت زده شد آن را رد نکردند با اینکه هیچ مدرکی در اختیار تهمت‌زنندگان نبود؟ و چرا این سخن بی‌پایه و اساس را بدون هیچ علمی دهان به دهان چرخاندند؟ این آیات نیز از جمله آیه‌هایی هستند که هرچند سبب نزول خاصی داشته ولی اعتبار عامی دارند؛ یعنی عموم لفظ آن‌ها مورد نظر است.

۶-۲. ابراز شهادت^۲

﴿وَلَا تَكُونُوا الشَّاهِدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۸۳)؛ و شهادت را کتمان نکنید و هر که آن را کتمان کند قلبش گناهکار است و خداوند به آنچه انجام می‌دهید داناست.

شهادت را نباید کتمان کرد زیرا ارتباط مستقیمی با حق و حقوق مردم دارد و کتمان آن موجب ظلم می‌شود. در این آیه خداوند متعال قلب کتمان‌کننده شهادت را گناهکار دانسته است.

۷-۲. کسب اجازه هنگام ورود به حریم والدین

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، باید غلام و کنیزهای شما و کسانی از شما که به

۱. ر.ک: نور/ ۱۶-۱۲.

۲. ر.ک: بقره/ ۱۴۰ و ۲۸۳؛ مائده/ ۱۰۶.

[سن] بلوغ نرسیده‌اند سه بار [در شبانه روز] از شما کسب اجازه کنند: پیش از نماز بامداد، و نیمروز که جامه‌های خود را بیرون می‌آورید، و پس از نماز شامگاهان. [این،] سه هنگام برهنگی شماست. نه بر شما و نه بر آنان گناهی نیست که غیر از این [سه هنگام] گرد یکدیگر بچرخید [و با هم معاشرت نمایید]. خداوند آیات [خود] را این گونه برای شما بیان می‌کند و خدا دانای سنجیده کار است و چون کودکان شما به [سن] بلوغ رسیدند، باید از شما کسب اجازه کنند همان گونه که آنان که پیش از ایشان بودند کسب اجازه کردند. خدا آیات خود را این گونه برای شما بیان می‌دارد و خدا دانای سنجیده کار است» (نور، ۵۸-۵۹).

در قرآن کریم تأکید خاصی بر رعایت حریم خصوصی افراد شده است تا همواره حدود و پرده‌ها نگه داشته شده و حرمت‌ها حفظ شود و حیا و ادب جای خود را به بی‌شرمی و بی‌ادبی ندهد. در آیه ۵۹ از سوره مبارکه نور خداوند از فرزندان بالغ خواسته است تا همواره هنگام ورود به مکان شخصی پدر و مادر از آن‌ها اجازه بگیرند و با این کار آرامش و حیا و عفت را در خانواده حفظ کنند.

۸-۲. دعا برای والدین

﴿وَ اخْفِضْ لَھُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ اَرْحَمَھُمَا کَمَا رَیَّانِی صَغِیرًا﴾ (اسراء/ ۲۴)؛ و از سر مهربانی، بال فروتنی بر آنان بگستر و بگو: «پروردگارا، آن دو را رحمت کن چنان که مرا در خُردی پروردند».

این آیه نیز یکی از باید‌های مهم اخلاقی و تربیتی را برشمرده و به فرزندان توصیه می‌کند تا به پاس زحمات بی‌شماری که والدین آن‌ها برایشان کشیده‌اند، نسبت به آن‌ها دعای خیر کرده و از خداوند متعال برای آن‌ها طلب بخشش و مغفرت نمایند. توجه به همین نکته انسان را متوجه عمق آموزه‌های دین اسلام می‌کند که چگونه قرآن کریم به ریزترین مسائل موجود در جامعه اشاره کرده و انسان‌ها را متوجه آن‌ها می‌سازد.

۹-۲. تأکید بر مشترکات ادیان و مذہب

﴿قُلْ یَا اَھْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ﴾ (آل عمران/ ۶۴)؛ بگو: «ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم».

این دسته از آیات در واقع یک راهکار گفتاری را به مسلمانان آموزش داده و بیان می‌دارد که بیش از همه باید بر مشترکات مکاتب و ادیان تأکید کرده و بدین صورت دیگران را بدون هیچ اختلاف و نزاعی به راه حق فراخواند. تأکید بر مشترکات موجب می‌شود تا پیروان مکاتب و مذاهب مختلف بیشتر احساس همبستگی کرده و نسبت به همدیگر احساس همدلی و نزدیکی داشته باشند.

۳. بایدهای مطلق و کلی

نمونه آن در قرآن کریم عبارت است از:

گفتن حقیقت^۱

﴿وَلَا تَلْسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۴۲)؛ و حق را به باطل درنیامیزد و حقیقت را - با آنکه خود می‌دانید - کتمان نکنید.

عصیت یا جبن و یا در برخی موارد، طمع موجب کتمان حقیقت می‌شود و منشأ آن ضعف نفس و خمود قوه غضبیه انسان است (نراقی، ۱۳۸۷: ۲۶۵). در این نمونه از آیات بر گفتن حق و حقیقت تأکید شده و کتمان‌کنندگان آن به شدت مورد سرزنش قرار گرفته‌اند؛ چرا که با کتمان حقیقت، باطل در جامعه ریشه افکنده و انسان‌ها را به انحراف می‌کشاند.

نتیجه‌گیری

۱- قرآن کریم علاوه بر ذکر ویژگی‌های سخن صواب، بایدها و نبایدهای گفتاری را نیز بیان کرده و حد و مرز بین گفتار پسندیده و گفتار ناپسند را مشخص کرده است. بایدها و نبایدهای مطرح‌شده در قرآن کریم از ظرافت و لطافت ویژه‌ای برخوردار بوده و حاوی نکات بسیار ارزشمندی در بخش‌های مختلف فقهی، اخلاقی، تربیتی و در زمینه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره هستند. نبایدهای گفتاری مطرح‌شده در قرآن کریم عبارت از سخنانی هستند که هیچ‌گاه نباید آن‌ها را بر

۱. ر.ک: بقره/ ۴۲، ۱۵۹ و ۱۷۴؛ آل عمران/ ۷۱؛ نساء/ ۵۱.

زبان جاری کرد و منظور از بایدهای گفتاری، آن دسته از سخنانی است که حتماً باید آن‌ها را ذکر کرد.

۲- اکثر بایدها و نبایدهای قرآنی در باب سخن، جنبه اخلاقی و تربیتی دارند. در این میان برخی نیز صرفاً بیان‌کننده یک قاعده مهم فقهی هستند.

۳- بایدها و نبایدهای گفتاری قرآن کریم به سه گروه تقسیم می‌شوند:

الف) بایدها و نبایدهای مشیر به ارتباط انسان با خدا؛

ب) بایدها و نبایدهای مشیر به ارتباطات بین انسانی؛

ج) بایدها و نبایدهای مطلق و کلی‌تر.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، عوالمی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه، قم، سیدالشهداء (علیه السلام)، ۱۴۰۳ ق.
۴. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۷. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۸. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بی جا، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. خندان، علی اصغر، مقالات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، تحقیق و تعلیق سعید محمد اللحام، بی جا، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الامالی، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، بیروت، دار الکتب، ۱۹۷۸ م.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق و تخریج حمدی عبدالمجید السلفی، قاهره، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۴. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۲۶. غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتاب العربی، بی‌تا.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *المعین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۲۹. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاهمرتضی، *التفسیر الصافی*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. همو، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۵. مالک بن انس، *الموطأ*، تصحیح و تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ق.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. مختاری، علی، *الاحلاق فی الاحادیث المشتركة بین السنة و الشیعه*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۳۸. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۹. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، ۱۳۸۵ ش.
۴۲. مهدوی کنی، محمدرضا، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۴۳. نراقی، احمد، *معراج السعاده*، قم، آیین دانش، ۱۳۸۷ ش.
۴۴. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات (علم اخلاق اسلامی)*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران، حکمت، ۱۴۰۸ ق.
۴۵. نوری، حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بی‌تا.
۴۶. نیسابوری، مسلم بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۴۷. هیشمی، نورالدین، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.

بررسی دلالت عبارت «تبیان کل شیء» بر جامعیت قرآن*

□ محمد ابراهیم روشن ضمیر^۱

چکیده

مسئله «جامعیت قرآن کریم» و گستره آن، از مباحث مهم قرآنی است که نقش بنیادین در فهم و تفسیر قرآن دارد. پژوهشگران برای تبیین قلمرو قرآن، به آیات و عباراتی استدلال کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۱ است. به رغم مباحث ارزشمندی که در این باره بیان کرده‌اند، واکاوی آن می‌تواند برخی زوایای آن را روشن‌تر کند. این جستار با روشی توصیفی - تحلیلی، دیدگاه‌های مفسران درباره تبیان بودن قرآن را بررسی کرده است. تأمل در مفهوم تبیان، چگونگی بیان آموزه‌ها و معارف در قرآن و روایات مربوط به جامعیت، نشان از آن دارد که قرآن مشتمل بر بیان هر چیزی است که نیاز به تبیین دارد. بنابراین، قرآن تبیان همه چیز است؛ اعم از آنچه مربوط به هدایت است و رنگ و بوی دینی دارد و هر آنچه غیر دینی است و به ظاهر مربوط به دین نیست. هرچند برخی جزئیات به صورت تفصیلی و برخی دیگر به

صورت اجمالی در قرآن آمده است و قرآن خود بیان آن‌ها را به سنت پیامبر و معصومان علیهم‌السلام و قواعد عقلایی، زبانی و عملی برگرفته از آن دو واگذار کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن، جامعیت، تبیان، قلمرو قرآن، علوم استنباطی از قرآن.

مقدمه

مسئله «جامعیت قرآن کریم» از مباحثی است که از دیرباز توجه دانشمندان و قرآن‌پژوهان را به خود جلب کرده و در شناخت قرآن و چگونگی فهم و تفسیر آن نقشی به سزا ایفا نموده است. نوع نگاه هر مفسری به گستره موضوعات و مسائل قرآن و نیز چگونگی و میزان بیان آن‌ها در برداشت او از معانی و مقاصد آیات و بالتبع، نحوه تعامل وی با این کتاب الهی و بهره‌گیری از آن تأثیرگذار است. با تفاوت نوع نگرش به جامعیت قرآن، چگونگی تفسیر بسیاری از آیات و در نتیجه، ترسیم محدوده رهنمودها، قوانین و احکام قرآن و میزان نقش‌آفرینی آن در زندگی انسان نیز متفاوت خواهد شد. اما اصطلاح «جامعیت قرآن» از واژگان نوپیدای حوزه علوم قرآنی است که شاید نتوان برای آن به معنایی که امروز در مباحث علوم قرآن و مبانی تفسیر رایج و مصطلح است، عیناً سابقه و کاربردی در آثار پیشینیان یافت، بلکه نظریات مربوط و مرتبط با این عنوان در ذیل مباحثی چون «علوم استنباطی از قرآن» (رک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۹۳/۲) و یا در کتب تفسیری (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۴؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۸/۶؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۸/۲۰) ذیل آیات مشتمل بر تعبیری چون «تَبَيَّنَّا الْكُلَّ شَيْءٍ» یا «تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ» یا «مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»، همواره در معرض توجه و بحث قرآن‌پژوهان و مفسران بوده و گاهی نیز با عنوان «قلمرو قرآن» یا «کمال قرآن» به آن پرداخته شده است.

در باب جامعیت قرآن موضوعات و مسائل مختلفی مطرح یا قابل طرح و بررسی است. به رغم بحث‌های گسترده درباره این موضوع نه تنها غبار کهنگی بر آن ننشسته بلکه با تحولات گسترده عصر کنونی طراوتی تازه یافته و همچنان موضوع کاوش و پژوهش دانشمندان علوم قرآنی قرار گرفته است. از سویی، ظاهر برخی آیات قرآن کریم و نیز انبوه روایات، نشان از جامعیت قرآن نه تنها در قلمرو موضوعات دینی که در همه عرصه‌ها دارد. از سوی دیگر، بیان نشدن همه جزئیات آموزه‌های دینی و غیر بشری

در قرآن، این گستره گسترده را بر نمی‌تابد.

میان مفسران قرآن اختلاف است که آیا آیات ۳۸، ۵۹^۱ و ۱۱۴^۲ سورة انعام مربوط به قلمرو بیانات قرآن کریم‌اند یا نه. این اختلاف درباره آیات ۳۸ و ۵۹ از آنجا ناشی می‌شود که مراد از «کتاب» در این دو آیه، «قرآن کریم» است یا «لوح محفوظ» و «علم خدا». گروهی از مفسران ترجیح داده‌اند «کتاب» را در این آیه به «قرآن» تفسیر کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۳۱/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۶/۱۲). کسانی این تفسیر را بعید دانسته و آن را به «لوح محفوظ» یا «علم الهی» تفسیر کرده‌اند (ابن عاشور، بی‌تا: ۹۰/۶). بیشتر مفسران تنها به یادکرد این دو احتمال بسنده کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۲۸/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۲/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۱/۳؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۵۸/۳).

اختلاف نظر درباره آیه ۱۱۴ سورة انعام ناشی از این است که «مفصلاً» را به معنای «روشن، بدون ابهام و غیر مختلط بودن احکام و معارف» آن بگیریم (طوسی، بی‌تا: ۳۴۰/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۶/۷) و یا همانند مرحوم طبرسی به معنای «بیان‌کننده تمام نیازهای بشر» بدانیم (۱۳۷۲: ۵۴۶/۴) که در این صورت، این آیه نیز هم‌مضمون با آیه ۸۹ سورة نحل می‌شود. اما نسبت به آیه ۸۹ سورة نحل^۴ اتفاق نظر وجود دارد که در باب قلمرو بیانات قرآن است.

روشن است که بررسی همه زوایای موضوع جامعیت قرآن از حوصله این جستار بیرون است و مجالی بس فراخ می‌طلبد. ما در این مقال در پی بررسی و مطالعه یکی از مهم‌ترین آیاتی هستیم که بسیاری از مفسران و پژوهشگران قرآنی با استناد به آن، بر جامعیت قرآن استدلال کرده‌اند. دلالت عبارت معروف و پربسامد «تبیان کل شیء» بر جامعیت قرآن، موضوع این جستار است.

۱. «وَمِمَّنْ دَاخِلُ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَنَرُ يَطْمُرُ بِجَنَاحَيْهِ الْأُمَمُ أَمْثَلُكُمْ مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ».

۲. «وَعَنْدَ مَقْلَعِ الْقَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْجَبْرِ وَمَا تُسْقِطُ مِنْ زَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

۳. «أَفَقَدْ لَبِثْنَا اللَّهُ أَبْنَىٰ حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ».

۴. «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ».

مفهوم‌شناسی واژگان

کتاب: ماده «کتاب» ۳۱۹ بار در قرآن کریم به کار رفته است. از این میان ۱۷۱ بار «الکتاب» و ۷۳ بار «کتاب» به صورت مضاف یا غیر مضاف است. هرچند برخی قرآن‌پژوهان برای واژه «کتاب» چهارده معنا همچون: نامه اعمال (ر.ک: اسراء/۱۳)، لوح محفوظ (ر.ک: بروج/۲۲)، حکم (ر.ک: نساء/۱۰۳)، مدت معین (ر.ک: بقره/۲۳۸)، دلیل استوار (ر.ک: حج/۸)، نوشته (ر.ک: اعراف/۱۴۵)، نامه (ر.ک: نمل/۲۹)، مکاتبه و قرارداد (ر.ک: نور/۳۳) و... برشمرده‌اند، به اتفاق مفسران مراد از «کتاب» در آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَیْءٍ» قرآن است.

تبیان: برخی واژه‌شناسان و مفسران بر آن‌اند که تبیان (به کسر تا) مصدر است هرچند نوعاً مصادر بر وزن «تَفْعَال» مانند تَدْکَر و تَکْراَر به فتح تا می‌آید (اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۸۲/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۵۴/۷؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۸/۲۰؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۰۴/۱۳). کسانی نیز آن را اسم می‌دانند که معنای مصدری دارد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۱۵/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۱/۱۱). چه آن را مصدر بدانیم یا اسم مصدر، جمعی بر آن‌اند که تبیان و بیان به یک معناست (ابن منظور، ۱۴۱۲: ۱، ماده بین: طوسی، بی‌تا: ۴۱۸/۶؛ شبر، ۱۴۱۲: ۲۷۵). از نظر برخی تبیان به معنای بیان امر مشکل (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۶/۶) و یا بیان روشن است (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۲۹۴/۲). برخی دیگر از مفسران، آن را مصدری می‌دانند که بر مبالغه دلالت می‌کند و از آنجا که از این مصدر، اسم فاعل اراده شده، مبالغه آن مضاعف شده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۰۴/۱۳). نصب تبیان یا بدان جهت است که مفعول لاجله است (همان) و یا حال (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۵۴/۷). براینده سخن مفسران و واژه‌شناسان آن است که مراد از «کتاب» قرآن و مقصود از «تبیان» بیان واضح و روشن است. دیدگاه مفسران درباره مفهوم «کُلّ شیء» در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

دلالت آیه بر جامعیت قرآن

اندیشمندان اسلامی و مفسران قرآن کریم برداشت‌ها و تفاسیر گوناگونی از دلالت این آیه بر جامعیت قرآن دارند که می‌توان آن‌ها را به چند گروه تقسیم کرد:

۱- دیدگاه بیشینه‌ای

طرف‌داران این نظریه، بر جامعیت قرآن و فراگیری گسترده مفهوم «تبیان کل شیء» تأکید می‌کنند. اما در چگونگی و توضیح این جامعیت و فراگیری دیدگاه‌هایی گوناگون بیان داشته‌اند از جمله:

الف) جامعیت مطلق قرآن

کسانی از مفسران بر این باورند که در قرآن از هیچ نکته و مسئله‌ای غفلت نشده است و هر آنچه نیاز انسان است - چه نیازهای دینی و چه نیازهایی که وصف دینی ندارند- در قرآن هست (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۵/۳). بنابراین، ظاهر اطلاق «تبیان کل شیء» مراد است؛ یعنی قرآن کریم نه تنها تمام احکام، معارف و آموزه‌های دینی را بیان کرده است بلکه جامع همه دانش‌های پیشین و پسین است. در نگاه آنان، آموزه‌های قرآن همه علوم دینی و مادی، اعم از نظری و تجربی، کلی و جزئی و حتی دانش‌هایی مانند شیمی، فیزیک و... را شامل می‌شود. طرف‌داران این نظریه معتقدند که «قرآن علوم اولین و آخرین را جمع کرده است». برخی از ایشان نیز با استناد به آیات قرآن در صدد اثبات برخی نظریه‌های علمی جدید برآمده‌اند.

سیوطی در تأیید این نظریه که پیش از او نیز وجود داشته است، به دو آیه «مَافَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام / ۳۸) و «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹) استناد می‌کند. او از روایات نیز مؤیداتی بر این قول می‌افزاید (۱۴۰۴: ۲۵/۳).

نیز ابن کثیر پس از نقل کلام ابن مسعود درباره نهفته بودن همه دانش‌ها و همه چیز در قرآن و نیز سخن مجاهد مبنی بر بودن هر حلال و حرام در آن می‌گوید:

سخن ابن مسعود گسترده‌تر و فراگیرتر است؛ زیرا هر دانش سودمند اعم از گزارش آنچه گذشته و دانستن آنچه در پیش است و هر حلال و حرام و آنچه مردم در کارهای دنیایی و دین و گذران زندگی و عالم رستاخیز بدان نیازمندند، در قرآن بیان شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۶۰۴/۲).

فیض کاشانی پس از یادکرد روایاتی که بر جامعیت قرآن دلالت دارند، خلاصه سخن کسی را می‌آورد که از او با عنوان «بعض أهل المعرفة» یاد می‌کند. وی پس از

تقسیم دانش انسان به دو نوع جزئی و حسی و کلی و مطلق می‌گوید:

هر کس چگونگی این دانش (علم کلی) را بداند، معنا و مفهوم آیه مبارکه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» را به حقیقت درمی‌یابد و به واقع گواهی می‌دهد که همه دانش‌ها و مفاهیم در قرآن کریم وجود دارد (۱۴۱۸: ۵۰/۱، المقدمة السابعة).

کسانی از دانشمندان علوم قرآنی و اسلامی همچون غزالی^۱ و زرکشی^۲ با اشاره به آیاتی از قرآن تلاش کرده‌اند دیدگاه جامعیت مطلق قرآن را استوار نمایند.

این دیدگاه به محی‌الدین عربی، اسکندرانی، طنطاوی^۳ و حسن البناء (البناء، ۱۴۲۳: ۲۲۳)، نسبت داده شده است.

عده‌ای از این هم فراتر رفته و مدعی شده‌اند که برخورد درست با قرآن می‌تواند ما را از کاروان پرشتاب جهانی علم هم جلوتر ببرد و می‌توانیم از طریق آن به کشفیات جدید علمی نائل آییم. از نظر ایشان اگر ما با آیات قرآنی ناظر به آفرینش همان گونه عمل می‌کردیم که با آیات فقهی، در این صورت می‌توانستیم همان گونه که احکام

۱. غزالی در پاسخ به این سؤال که آیا دانش‌هایی همچون پزشکی، نجوم، سحر و... در قرآن وجود دارد، می‌گوید: همه این دانش‌هایی را که برشمرديم بیرون از قرآن نیست؛ زیرا همه آن‌ها برگرفته از دریای شناخت افعال خداوند است. او در ادامه با یادکرد آیه «إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» می‌نویسد: این فعل خداوند را کسی می‌فهمد که طب را به طور کامل بشناسد؛ زیرا طب چیزی جز شناخت مرض، نشانه‌های آن و شناخت شفا و اسباب آن نیست. وی درباره «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ»؛ «وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِّتَعْلَمُوا عَدَدَ الشَّيْنِ وَالْحِسَابِ»؛ «وَحَسَفَ الْقَمَرُ» و «وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ»؛ «يَوْمَ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ»؛ «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّهَا» و... اظهار می‌دارد که مفهوم این آیات را کسی می‌فهمد که چگونگی ترکیب آسمان‌ها و زمین را بداند. او پس از یادکرد نمونه‌های دیگری می‌نویسد: بنابراین، قرآن دربردارنده همه دانش‌های پیشینیان و پسینیان است (غزالی، ۱۹۸۵: ۴۴-۴۷).

۲. زرکشی با اختصاص فصلی به این ادعا که دانش‌های پیشینیان و پسینیان در قرآن وجود دارد، می‌گوید: «آن کس که خداوند به وی فهم و درک عطا کرده باشد می‌تواند همه چیز را از قرآن استخراج کند تا آنجا که برخی مدت عمر پیامبر را که ۶۳ سال است از آیه «وَلَنُبَوِّخَنَّ اللَّهُ تَنْفَسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا» در سورة منافقین استنباط کرده‌اند؛ زیرا در آغاز سورة ۶۳ قرآن واقع شده و بعد از آن سورة تغابن واقع شده که بیانگر غبن امت به دلیل از دست دادن پیامبر است. نیز سخن عیسی: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ» إلى قوله «أَتَيْتُ حَبَا» ۳۳ کلمه است و مدت عمر عیسی ۳۳ سال بود. کسانی زلزله سال ۷۰۲ را از آیه «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ» دریافت‌ه بودند؛ زیرا الف برابر با ۲ و ذال برابر با ۷۰۰ است. نیز برخی پیشوایان عرب، فتح بیت المقدس و رهایی آن را از دست دشمنان، با حساب جمل از آغاز سورة روم فهمیده بودند» (۱۳۷۶: ۱۸۱/۲-۱۸۳).
۳. اشاره به دو کتاب معروف تفسیری است که به شکل افراطی به مسائل علوم و تجربی پرداخته‌اند: کشف الاسرار النورانیة از اسکندرانی و الجواهر فی تفسیر القرآن از طنطاوی.

فقهی جدید را از آن استخراج می‌کنیم، به کشفیات جدید علمی هم برسیم. شیخ طنطاوی جوهری، امت اسلام را به مطالعه و تأمل در آیات مربوط به اسرار عالم فرا می‌خواند و می‌نویسد:

دانش‌ها بر دو گونه‌اند: اول، دانش آفاق و انفس یعنی دانش جهان بالا و پایین؛ دوم، دانش شریعت. همچنان که پدرانمان در قضاوت تخصص داشتند ما باید در همه دانش‌ها متخصص شویم؛ زیرا دین ما چنین فرمان می‌دهد (۱۳۵۰: ۷/۱).

او در جایی دیگر می‌گوید:

تعداد کمی از آیات مربوط به میراث است در حالی که آیات مربوط به عجایب جهان، بیش از هفتصد آیه است. نمی‌دانم چرا آنچه پدرانمان درباره آیات میراث انجام دادند ما درباره آیات مربوط به هستی انجام نمی‌دهیم (همان: ۱۹/۳).

اگرچه این دیدگاه در میان پژوهشگران علوم قرآنی و مفسران متن وحیانی اقبال‌چندانی نیافت، همیشه در هر عصری طرف‌دارانی هرچند اندک داشته است.

نقد دیدگاه جامعیت مطلق قرآن

اگر آن‌چنان که از ظواهر سخنان طرف‌داران نظریه جامعیت مطلق قرآن برمی‌آید آن‌ها بر این باور باشند که همه دانش‌ها اعم از دینی و غیر دینی در قرآن و در قالب همین الفاظ بیان شده است، افزون بر اینکه آیات مورد استناد، دلالتی بر جامعیت ادعایی آن‌ها ندارد، سؤالات و ابهامات جدی درباره این نظریه وجود دارد:

۱. جای این پرسش هست که اگر همه این دانش‌ها در قرآن وجود دارد چرا هیچ‌یک از این مفسران و قرآن‌پژوهان، موفق به کشفی جدید در عرصه علوم تجربی نشده‌اند؟ چرا هیچ‌گاه در آغاز، به این دانش‌ها دست نیافتند و همیشه منتظر بودند تا غریبان و دیگران دست به نوآوری علمی بزنند و آنگاه آنان در صدد برآیند تا شاهدی قرآنی برای آن بیابند؟ طرف‌داران این نظریه نتوانسته‌اند نمونه‌ای عینی برای مدعای خود بیابند.

جالب اینکه برخی می‌گویند علت پیشرفت غریبان آن است که آنان به مطالعه قرآن پرداختند و این آموزه‌ها را فراگرفتند و از آن‌ها استفاده کردند. شگفتا! چگونه است که

بیگانگان، قرآن را بهتر از صحابه و تابعان و مفسران می‌فهمیدند و نکات آن را عمیق‌تر درمی‌یافتند.^۱

۲. اگر قرآن به زبان عربی آشکار بر پیامبر نازل شده است دلالت‌های آن نیز باید در چارچوب آن زبان باشد. دلالت الفاظ عربی محدود است و از هر لفظی نمی‌توان هر معنایی را برداشت کرد. بر این پایه، از الفاظ و عبارات قرآنی نمی‌توان همهٔ مسائل خرد و کلان یک دانش را که گاه افزون بر ده‌ها هزار مسئله است دریافت تا چه رسد به انبوه مسائل همهٔ دانش‌ها. نگاهی به آیات قرآن خود شاهد این مدعا است که از مطالعهٔ آیات و تأمل در تفسیر آن‌ها این حجم گسترده از دانش‌ها به دست نمی‌آید. اگر گفته شود که خداوند بر خلاف متفاهم عرفی و دستور و قواعد زبان عربی، الفاظ قرآن را به صورت رمز، نشانهٔ برخی دانش‌ها قرار داده است و بدین‌سان در قرآن همهٔ دانش‌ها آمده است، دلیل و شاهی بر این ادعا وجود ندارد و با بیان بودن قرآن ناسازگار است. یادکرد این نکته ضروری است که هرچند روایاتی با این مضمون که همه چیز در قرآن هست در ذیل آیهٔ ۸۹ سورة نحل وارد شده (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۷۵/۳) این روایات دلالت ندارد که همهٔ جزئیات این دانش‌ها در قالب همین الفاظ بیان شده باشد، به ویژه اینکه برخی از این روایات دلالت دارد که فهم چنین آیاتی اختصاص به ائمه علیهم‌السلام دارد.

۳. در بسیاری از موارد، تلاش برخی مفسران در جستجوی شواهد قرآنی بر تأیید یافته‌های علمی جدید، به تحمیل دیدگاه‌های آنان بر آیات قرآن انجامیده است و گاهی چنان رسواست که به طنز و شوخی بیشتر می‌ماند و از ساحت مقدس و الهی قرآن بسی دور است؛ برای نمونه، سیوطی از ابوبکر مجاهد نقل می‌کند که روزی گفت در جهان چیزی نیست که در قرآن نباشد. از او سؤال شد در کجای قرآن از کاروان‌سرا یاد شده است؟ گفت در این آیه: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ (نور/ ۲۹) (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۶/۴، نوع ۶۵: معرفت، ۱۴۱۷: ۱۴/۶) و یا از ابن عباس نقل می‌کند که

۱. این ادعا که همهٔ پیشرفت‌های غریبان به علت آشنایی آنان با قرآن بوده است در بیانات شفاهی و سخنرانی‌های برخی از گویندگان شنیده می‌شود (برای نمونه ر.ک: نشست روش‌شناسی تولید علم قرآنی، قابل دسترسی در وبگاه <http://www.quranexpo.com>).

اگر زمام شترم را گم کنم آن را در قرآن می‌جویم (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۶/۴).

۴. تفسیر آیات بر اساس فرضیه‌های علمی موجود، کاری بس دشوار و ظریف است؛ زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیشرفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می‌کند و چه بسا نظریه‌ای علمی -چه رسد به فرضیه- که روزگاری قطعیت داشته است، روز دیگر، خلاف آن اثبات شود. لذا اگر آیات قرآن را با فرضیه‌های ناپایدار علمی تفسیر کنیم، معانی قرآن را که ثبات و واقعیستی استوار دارند، متزلزل می‌کنیم و آن را نااستوار می‌سازیم. به این نکته باید توجه داشت که هرگز نباید میان دیدگاه‌های استوار دین و فراورده‌های ناپایدار علم پیوندی ناگسستنی ایجاد نمود.

به نظر می‌رسد این ادعا که قرآن جزئیات همه دانش‌ها را در بر دارد زمانی به اوج خود رسید که در عصر جدید، تمدن مادی پس از رنسانس و حاکمیت مطلق دانش تجربی، برتری بی‌چون و چرای خود را استوار کرد و مسلمانان در برابر پیشرفت‌های خیره‌کننده غربیان در دانش‌های تجربی و توفیق نسبی آنان در مهار طبیعت، دچار خودکم‌بینی و خودباختگی شده بودند. در این زمان، دانشوران مسلمان با سیل بنیان‌براندازی مواجه شدند که نه تنها ادعای کارآمدی در عرصه زندگی مادی را داشت بلکه دعوی کشف رازهای هستی در تمام عرصه‌ها و تعیین‌کننده تکلیف عالم و آدم را داشت و این همه در هنگامه‌ای رخ می‌نمود که سکه دین در غرب مسیحی و در جهان اسلام (پس از افول و انحطاطی که بدان مبتلا شده بود) روزه‌روز رواج خود را از دست می‌داد.

در چنین نبرد نابرابری بود که بار دیگر نواندیشان مسلمان به تکاپو افتادند تا فاصله ژرف میان سنت و دین‌داری را با تجدد و تمدن از میان بردارند. آنان چاره کار را در آن دیدند که دست پیش گیرند و ادعا نمایند که این دانش‌ها در قرآن آمده است و اگر غربیان پیشرفت کرده و مسلمانان دچار انحطاط علمی شده‌اند به جهت رویگردانی آنان از قرآن بوده است. آنان در این راه بسیار بزرگ‌نمایی کردند و به گرافه سخن گفتند و هر گاه از مغرب‌زمین، خبر از کشفی نو و ابتکاری تازه می‌رسید دست به کار می‌شدند تا شاهدی قرآنی بر آن بیابند و به تأویل‌های عجیبی دست می‌یازیدند. گفته شده است که گروهی از نواندیشان چون عبدالرحمن کواکبی (۱۳۲۰ ق.)،

سیداحمدخان هندی (۱۸۹۸ م.)، سیدامیرعلی (۱۳۴۷ ق.)، شیخ محمد عبده (۱۹۰۵ م.)، سید رشید رضا (۱۹۳۵ م.)، طنطاوی، مؤلف *جواهرالقرآن*، عبدالرزاق نوفل مصری، مؤلف *القرآن والعلم والحديث* و... در صدد برآمدند تا معارف و احکام اسلام را منطبق با قوانین علمی بدانند تا از قافله تمدن و دانش عقب نمانند!

این مرعوبیت باعث شد برخی از این نواندیشان تا آنجا پیش روند که در مقام تشریح فواید جسمانی و اجتماعی عبادات و فرایض شرعی برآیند و معیار حقانیت اسلام را توافق با قوانین علمی مربوط به طبیعت بدانند و به تطبیق آیات قرآن با علوم روز و حتی تأویل ناراست آن‌ها دست یازند (ر.ک: خرمشاهی، بی‌تا: ۶۲).

ب) جامعیت استقلالی و تفصیلی قرآن نسبت به همه آموزه‌ها و معارف دینی

طرفداران این نظریه به فراگیری آموزه‌های قرآن نسبت به موضوعات غیر دینی باورمند نیستند اما بر استقلال قرآن در بیان تفصیلی همه آموزه‌ها و معارف دینی پای می‌فشارند. آنان با استناد به برخی آیات قرآن به ویژه آیه ۸۹ سوره نحل، در دریافت آموزه‌های دینی، تنها بر قرآن تکیه می‌کنند و نقش سایر منابع دینی به ویژه «سنت» را نادیده می‌انگارند. اکنون از این جریان با عنوان «قرآنیون» یا «قرآن‌بسندگان» یاد می‌شود، هرچند هواداران این جریان بیشتر از عنوان «أهل القرآن» استفاده می‌کنند. پیشینه این جریان فکری را باید در گفته «حسبنا کتاب الله» دید که از آغازین روزهای نزول وحی گاه به طور صریح و زمانی با اشاره و کنایه مطرح شده است. در روزگاران پس از آن تا قرن سوم، نشانه‌هایی از آن را می‌توان یافت. این دیدگاه که برای دوران‌های پیاپی در کمون به سر می‌برد در دو قرن اخیر با تأثیرپذیری از جریان خاورشناسان، ابتدا در مصر و شبه قاره هند و سپس در میان سایر مسلمانان تا حدودی گسترش یافته است.^۱

این دیدگاه افراطی در رویکرد به قرآن و نادیده گرفتن سنت، در میان بیشتر مفسران

۱. از طرفداران مصری این نظریه می‌توان از: محمد توفیق صدقی، اسماعیل احمد ادهم، محمد شحرور و... نام برد. برخی از طرفداران این نظریه در شبه قاره عبارت‌اند از: عبدالله جکوالوی، احمدالدین امرتسری، غلام پرویز و... (برای اطلاع بیشتر درباره طرفداران و دیدگاه‌های این جریان، به کتاب *جریان‌شناسی قرآن‌بستگی* از نگارنده مراجعه شود).

ایشان ہمچنین می نویسد:

هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی از اعتقاد و عمل به آن نیازمند است در این کتاب به طور تام و کامل بیان شده است (همو، ۱۳۵۳: ۲۳).

البته بررسی کامل نظر علامه طباطبایی و دیگر کسانی که به بسنده بودن قرآن در تفسیر باور دارند یا دست کم برخی عبارات آنان ظهور در آن دارد، مجال دیگری می‌طلبد.

ج) جامعیت قرآن کریم با داشتن باطن

در روایات متعددی به ظهر و بطن آیات اشاره شده است. قرآن با داشتن باطن بیانگر همه چیز است و افراد عادی به دلیل تیرگی دل و نداشتن لیاقت لازم، از رسیدن به تمام آن معارف عاجزند و فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السلام می‌توانند به تمام آن برسند. برخی از قرآن‌پژوهان (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۱) این نظر را پذیرفته‌اند. برای این نظر، به روایات نیز استشهاد شده است؛ مانند «حقیقت قرآن را کسی که به او خطاب شده است، می‌فهمد» (کلینی، ۱۴۲۳: ۳۱۲/۸، ح ۴۸۵).

استاد حسن‌زاده آملی جامعیت را بر اساس فهم زبان قرآن و ذوبطون بودن آن معنا کرده است:

کلمه مبارکه کل شیء که انکر نکرات است چیزی را فروگذار نکرده است. پس چیزی نیست که قرآن تبیان آن نباشد. ولی قرآن، در دست انسان زبان‌فهم، تبیان کل شیء و زبان کلمات الله بی‌انتهاست. این انسان زبان‌فهم، راسخ در علم است (بی‌تا: ۳).

علامه طباطبایی می‌نویسد:

آنچه گفته شد بر پایه بیان متعارف است که عبارت است از بیان کردن مقاصد از طریق دلالت لفظی سخن؛ چون از طریق دلالت لفظی قرآن تنها به کلیات مربوط به هدایت راه می‌یابیم. اما روایاتی وجود دارد که بر فراگیری قرآن نسبت به همه دانش‌های پیشین، کنونی و پسین دلالت دارد. اگر این روایات درست باشد لازمه آن این است که معنای واژه تبیان را اعم از دلالت لفظی و اشارات پوشیده‌ای بدانیم که از اسراری پرده برمی‌گیرد و از راه دلالت لفظی و فهم متعارف راهی بدان نیست (۱۴۱۷: ۳۲۵/۱۲).

هرچند بیان همه چیز در قرآن با توجه به بطون آیات، با ظواهر برخی روایات

همان‌گونه است، با در نظر گرفتن آنچه در معنای تبیان (بیان روشن و آشکار) گفته شد، تفسیر تبیان کلّ شیء به بطون قرآن خلاف ظاهر است و روشن است که تفسیر آیات بر خلاف ظاهر، نیازمند دلیلی استوار است که نص و یا ظاهرتر نسبت به ظاهر آیه باشد و نمی‌توان با ظاهر برخی روایات دست از ظاهر آیه برداشت.

۲. دیدگاه کمینه‌ای

طرف‌داران این دیدگاه، تمامیت قرآن در ذکر کلیات و بیان ارزش‌ها را می‌پذیرند. آنان قرآن را در محدوده توصیف جهان‌بینی و عقاید و بیان ارزش‌های جامع می‌دانند و معتقدند که طرح مسائل علمی با قدسی بودن دین سازگار نیست. محمد عزه دروزه (۱۳۸۳: ۹۱/۶) و دکتر سروش (۱۳۷۰: ۴۸، ۵۸ و ۱۲۲) در این گروه جای دارند. اکمال دین در نظر این گروه عبارت است از تبیین کامل امور معنوی و آخرتی و واگذار کردن علوم انسانی و تجربی، از جمله شیوه حکومت، به مردم. برخی در تأیید این نظریه گفته‌اند:

افزودن سنت رسول الله ﷺ، توجه به سیره امامان علیهم‌السلام و توسل به اجتهاد در کنار قرآن دلیل واضح کامل نبودن قرآن به شمار می‌آید (پیمان، ۱۳۷۱: ش ۲۷/۵-۲۸).

این نظریه بر آن است که قرآن کمال دارد، همان گونه که خود قرآن بدان اشاره کرده است ولی جامعیت ندارد. این رأی مبتنی بر تفاوت گذاشتن میان دو مفهوم جامعیت و کمال است. برخی از طرف‌داران این نظریه تلاش کرده‌اند این تفاوت را در ضمن مثالی توضیح دهند: «برای مثال شما مثلثی رسم می‌کنید، این مثلث در مثلث بودن کامل است، ولی البته چهار ضلعی یا پنج ضلعی نیست و کسی نمی‌تواند بگوید که چون این مثلث چهار ضلعی یا صد ضلعی نیست پس ناقص است. هدف شما ترسیم یک مثلث بوده است و مثلثی که شما کشیده‌اید از این حیث کامل است، ولی البته سه ضلع، جامع الاضلاع مقدور و ممکن نیست».

اگرچه برای این نظریه می‌توان شواهدی بیان کرد؛ برای نمونه با اینکه در قرآن کریم با صراحت از کمال دین «أَكْمَلْتُ» و اتمام آن «أَتَمَمْتُ» سخن به میان آمده است اشاره‌ای به جامعیت آن نشده است.

اشکال عمده این نظریه، مستند نبودن آن به دلایل درون‌دینی است. ظاهر آیات متعدد قرآن، به ویژه آیه ۸۹ نحل و عبارت «تبیان کل شیء» و مفهوم گسترده جامعیت قرآن در روایات، این نگاه حداقلی به قرآن را برنمی‌تابد. افزون بر این، طرح مسائل علمی با هدف هدایت و تربیت نفوس ضرورت دارد و به قدسی بودن زیان نمی‌رساند. از سوی دیگر، نقدپذیری به دینی بودن موضوع آسیب وارد نمی‌کند، چنان که احکام شرعی به واسطه عنصر اجتهاد همیشه در معرض انتقاد قرار دارند.

۳. طرف‌داران دیدگاه میانه؛ فراگیری (اجمالی یا تفصیلی) قرآن نسبت

به همه آموزه‌های دینی

گروه دیگری از مفسران و دانشمندان اسلامی فراگیری مطلق آیه را پذیرفته و به نحوی آن را قید زده‌اند. بی‌تردید، قرآنی که در دست ماست، با دلالت لفظی، تمام امور دینی و هدایتی را شامل نمی‌شود تا چه رسد به اینکه همه چیز اعم از دینی و غیر دینی را در بر داشته باشد؛ مثلاً درباره نماز صدها حکم وجود دارد که بیشتر آن‌ها در قرآن نیامده است و یا در روایات آمده است که ۱۲۴ هزار پیامبر از سوی خداوند مبعوث شده‌اند، اما نام و احوال تعداد اندکی از آن‌ها در قرآن کریم آمده است. قرآن کریم خود به این مطلب اشاره دارد: «وَرَسُولًا قَدْ قَضَيْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْضِهُمْ عَلَيْكَ» (نساء/ ۱۶۴)؛ و پیامبرانی که آن‌ها را برای تو نقل کرده‌ایم و پیامبرانی را [نیز برانگیختیم] که ماجرای آن‌ها را برایت حکایت نکرده‌ایم.

بنابراین، باید از اطلاق «کتاب» در آیه مورد بحث دست برداشت و پذیرفت که مراد اعم از بیان اجمالی و بیان تفصیلی است. این دیدگاه که با توجه به فراوانی طرف‌داران آن شاید بتوان آن را دیدگاه مشهور درباره جامعیت قرآن دانست، دو ویژگی دارد که آن را از دیدگاه‌های پیش گفته متمایز می‌سازد:

۱- جامعیت قرآن در محدوده دین و شرع معنا می‌یابد و از آنجا که قرآن کتاب هدایت است هر چه در این راستاست در آن نمود یافته است.

۲- این جامعیت اعم از بیان تفصیلی و بیان اجمالی با احاله بر سنت است.

بیشتر مفسران و صاحب‌نظران عصر حاضر و برخی از مفسران پیشین در باب قلمرو

احکام و معارف قرآن، این قول را پذیرفته‌اند؛ مانند شیخ طوسی (بی‌تا: ۴۱۸/۶)،^۱ طبرسی (۱۳۷۲: ۵۸۷/۶)،^۲ فخر رازی (۱۴۲۰: ۵۲۷/۱۲)، ابن عطیة اندلسی در *المحرر الوجیز* (۱۴۲۲: ۴۱۵/۳)، ابوحیان اندلسی در *البحر المحیط* (۱۴۲۰: ۵۸۲/۶)، سید محمود آلوسی (۱۴۱۵: ۴۵۱/۷)، سید قطب (شاذلی، ۱۴۱۲: ۲۱۸۸/۴)، محمد عبده (۱۳۶۶: ۳۹۵-۳۹۴/۷)، ابن عاشور (بی‌تا: ۲۰۴/۱۳) صادقی تهرانی (۱۳۶۵: ۴۵۰/۱۶) سید محمد حسین فضل الله (۱۴۱۹: ۲۷۹/۱۳)، مکارم شیرازی (۱۳۷۴: ۱۱۰/۱۰) و استاد معرفت (۱۴۱۷: ۶/۶).

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۳۸ سورة انعام با یادکرد دو احتمال درباره مفهوم «کتاب» می‌نویسد:

از آنجا که قرآن کتاب هدایت است بر پایه بیان حقایقی که انسان برای رسیدن به حق و حقیقت از آن‌ها بی‌نیاز نیست، او را به راه راست رهنمون شده و در روشن ساختن آنچه سعادت دنیوی و اخروی انسان در گرو آن است کوتاهی نکرده است همچنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (۱۴۱۷: ۸۱/۷).

همچنین علامه در ذیل آیه ۸۹ سورة نحل می‌نویسد:

از آنجا که شأن قرآن هدایت همه مردم است ظاهر آن است که مقصود از «کُلّ شیء» هر آن چیزی است که با هدایت‌یابی انسان پیوند دارد و آن‌ها عبارت‌اند از آموزه‌های حقیقی مربوط به مبدا و معاد و اخلاق برتر و فرمان‌های الهی و قصه‌ها و اندرزها (همان: ۳۲۵/۱۲).

آیه الله مکارم در تفسیر این آیه می‌نویسد:

... با ملاحظه شأن نزول و مخاطبین مورد نظر آیه و نیز صدر و ذیل آیه، به خوبی روشن است که مقصود از ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ همان فراگیری و جامعیت احکام شرع است. اصولاً شعاع دایره مفهوم هر کلام، با ملاحظه جایگاهی که گویند در آن قرار

۱. معنی العموم فی قوله «لِّكُلِّ شَيْءٍ» المراد به من أمور الدین: إمّا بالنصّ علیه أو الإحالة علی ما یوجب العلم من بیان النبی صلی الله علیه وسلم و الحجج القائمین مقامه، أو إجماع الأمة أو الاستدلال، لأنّ هذه الوجوه أصول الدین وطریق موصلة إلى معرفته.
۲. ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ یعنی القرآن ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ أى بیانا لكل أمر مشكل ومعناه لیبین كل شیء یتحتاج إلیه من أمور الشرع فإنه ما من شیء یتحتاج الخلق إلیه فی أمر من أمور دینهم إلا وهو مبین فی الكتاب إمّا بالتنصيص علیه أو بالإحالة علی ما یوجب العلم من بیان النبی ﷺ والحجج القائمین مقامه أو إجماع الأمة فیکون حکم الجميع فی الحاصل مستفادا من القرآن.

گرفته، مشخص می‌گردد؛ مثلاً محمد بن زکریا که کتاب *من لایحضره الطیب* را نگاشت و یادآور شد که تمامی آنچه مورد نیاز است در این کتاب فراهم ساخته است، از جایگاه یک پزشک عالی‌مقام سخن گفته است، لذا مقصود وی از تمامی نیازها، در چارچوب نیازهای پزشکی است. بر همین شیوه مرحوم صدوق کتاب *من لایحضره الفقیه* را تألیف نمود تا مجموع نیازهای در محدوده فقاقت را عرضه کند. همچنین است آنگاه که خداوند بر کرسی تشریع نشسته، در رابطه با کتب و شرایع نازل شده بر پیامبران، چنین تعبیری ایفا کند که صرفاً به جامعیت جنبه‌های تشریعی نظر دارد و از آنجا که قرآن کتاب هدایت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است و هدف اصلی آن، جهت بخشیدن به زندگی انسان و آموختن راه سعادت به اوست، روشن می‌شود که منظور از همه چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه اینکه قرآن یک دائرة المعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و... در آن آمده است، هرچند قرآن همگان را به کسب همه علوم و دانش‌ها دعوت کرده و گاه‌گاهی به تناسب بحث‌های توحیدی و تربیتی، پرده از روی قسمت‌های حساسی از علوم و دانش‌ها برداشته است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۲/۱۱).

نقد

هرچند این نظریه به خوبی تبیین شده و بسیاری از اشکالاتی که بر دیگر نظریات وارد شده است بر این دیدگاه وارد نیست، همچنان ابهاماتی دارد.

۱- طرف‌داران این نظریه به گونه‌ای از عمومیت آیه دست برداشته و مفهوم عام کُلّ شیء را به هر چیز مربوط به محدوده شرع و هدایت فروکاسته‌اند. روشن است که دست برداشتن از عموم یا اطلاق آیات در صورت وجود قید یا مخصص لفظی یا لَبّی، نزد عقلا و عرف پذیرفته است اما این در صورتی است که تحفظ بر عموم و یا اطلاق، به جهت وجود قید یا مخصص روشن، ممکن نباشد و گرنه باید تا حد امکان تلاش کرد ظواهر آیات حفظ شود. اگر کمی دانش، محدودیت توانایی و وظایف، سهل‌انگاری در کاربرد واژگان و گاهی گزافه‌گویی بشر اقتضا می‌کند که هر جا واژه عامی همچون «کُلّ شیء» در سخن آنان به کار رود آن را محدود به قلمرو خاصی بدانیم و به

اصطلاح با مخصص لُبّی آن را تخصیص بزنیم آیا می‌توان درباره سخن خداوند قدیر و علیم که هیچ کدام از آن اقتضائات وجود ندارد و همه چیز محتاج هدایت تکوینی و تشریعی اوست این گونه سخن بگوییم؟ اگر نگوییم درباره سخن خداوند چنین مخصص لُبّی وجود ندارد دست کم می‌توان در آن تردید کرد.

۲- تخصیص مفهوم عام کُلّ شیء به امور مربوط به هدایت با ظهور انبوه روایات ناهمخوان است به گونه‌ای که با این تخصیص، باید از بسیاری روایات که در ذیل این آیه وارد شده است و مفهوم بسیار گسترده‌ای دارد و با ظاهر آیه هماهنگ است، دست برداشت. برای روشن شدن این مطلب شایسته است روایات را بررسی کنیم.

جامعیت قرآن در روایات

روایات متعددی از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام درباره قلمرو قرآن کریم و تفسیر آیات مربوط به جامعیت آن در کتب روایی و تفسیری نقل شده که ۱۹ روایت در تفسیر *نور الثقلین*، ذیل آیه ۸۹ سورة نحل آمده است. ۹ تای آنها در *اصول کافی* نیز آمده و دست کم پنج تا از آنها صحیح السند است و در مجموع، بر جامعیت گسترده قرآن دلالت دارند.

از برخی روایات استفاده می‌شود که خبر گذشته و آینده، بیان همه چیز و یا خبر آسمان‌ها و زمین در قرآن کریم وجود دارد. از میان ۱۹ روایت موجود در *نور الثقلین*، روایات ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۷ و ۱۹۰ از این قسم‌اند؛ مثلاً در روایت ۱۷۶ با سند صحیح از حضرت امام صادق علیه‌السلام نقل شده است:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ شَيْئًا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعُ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ»؛ همانا خداوند تبارک و تعالی قرآن را بیانگر هر چیزی قرار داده است. حتی به خدا سوگند که رها نکرده چیزی را که بندگان خدا به آن احتیاج داشته باشند تا آنجا که کسی نمی‌تواند بگوید: ای کاش خداوند آن را در قرآن بیان می‌کرد و نکرده است.

دسته‌ای از روایات اشاره دارند به اینکه همه چیز در کتاب و سنت و در بیانات ائمه علیهم‌السلام آمده است. روایات ۱۷۲-۱۷۴ و ۱۷۷-۱۸۷ و ۱۸۹ از این دسته‌اند. در روایت صحیح السند ۱۸۴ راوی می‌گوید:

از امام کاظم علیه‌السلام پرسیدم: آیا واقعاً همه چیز در کتاب و سنت موجود است یا مردم

چنین می‌گویند؟ حضرت فرمود: «بله، همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبرش هست».

در روایت ۱۷۷ آمده است:

هر چیزی که امت به آن نیاز دارد خداوند در قرآن کریم فرو فرستاده و برای پیامبرش بیان فرموده است.

در روایت ۱۸۹ امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

اگر از آنچه در قرآن است برای شما خبر دهم، تعجب می‌کنید.

در بخشی از روایت طولانی از امام کاظم علیه السلام درباره علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و انبیای

الهی و ائمه علیهم السلام که در اصول کافی و بصائر الدرجات نقل شده، آمده است:

خدا در کتابش می‌فرماید: «و اگر قرآنی بود که کوه‌ها روان می‌شد یا زمین بدان قطعه قطعه می‌گردید یا مردگان به سخن درمی‌آمدند» (رعد / ۳۱). ما وارث آن قرآن هستیم. علاوه بر آنچه خدا برای پیامبران گذشته اجازه فرموده [علمی که به آن‌ها داده است]، همه این‌ها را خدا در قرآن برای ما مقرر فرموده است. همانا خدا می‌فرماید: «هیچ نهانی در آسمان‌ها و زمین نیست، جز اینکه در کتابی آشکار است» (نحل / ۷۵) و باز می‌فرماید: «پس این کتاب را بر بندگان خود که آنان را برگزیده بودیم، به میراث دادیم» (فاطر / ۳۲) و ماییم کسانی که خداوند تعالی انتخابمان کرده و این کتاب را که بیان همه چیز در آن است، به ارثمان داده است.

از مجموع روایات استفاده می‌شود که همه چیز در قرآن و یا در قرآن و سنت پیامبر

و ائمه علیهم السلام بیان شده است و مفهومی بس گسترده‌تر از بیان احکام شرعی و امور مربوط به هدایت دارد.

۴. دیدگاه گزیده (بیان همه آنچه نیاز به تبیین دارد)

پیش از بیان این دیدگاه، برای روشن شدن موضوع، یادکرد چند نکته لازم است:

الف) با توجه به اینکه «تبیین» به معنای بیان روشن یا حل مشکل است این واژه در

جایی معنا می‌یابد که مشکلی وجود داشته باشد و نیاز به تبیین و روشنگری باشد. به

عبارت دیگر، تبیین یعنی «تبیین ما يحتاج إلى التبيين».

با توجه به آنچه گفته شد، بر این باوریم که قرآن به حق تبیان کلّ شیء است، اعم از آنچه مربوط به هدایت است و رنگ و بوی دینی دارد و هر آنچه غیر دینی است و به ظاهر مربوط به دین نیست. هرچند همه جزئیات احکام دین در قرآن نیامده و بیان آنان به سنت پیامبر و معصومان، اجماع، حکم عقل و بنای عقلا، قواعد زبانی و... واگذار شده است، از آنجا که قرآن خود تبیین آیات را به پیامبر و به تبع ایشان، به ائمه سپرده و دستور به تعقل و تدبیر داده و با اشاره به نزول قرآن به زبان عربی آشکار، بر حجیت قواعد زبانی صحه گذاشته است و از همه این ها صدها قاعده اصولی، فقهی، تفسیری و... استخراج می شود، همه این ها قرآنی اند. نسبت به امور غیر دینی هم همین طور است. همه مبانی و اصول آنها و برخی جزئیات و قوانین در قرآن و سنت بیان شده و بیان بیشتر جزئیات و قوانین آنها به عقل و تجربه بشری واگذاشته شده است. اصولاً وقتی خداوند به انسان نیروی عقل و قدرت اندیشیدن داده است و او را به پابندی به آموزه های عقلی ملزم کرده و دریافت های آن را حجت قرار داده است یعنی بناست که انسان در دایره درک عقل به دریافت های عقلی خود توجه نماید ضرورت ندارد که بار

دیگر به کمک وحی آن‌ها را بیان نماید و بیان مستقیم همه جزئیات و تفصیل امور علمی و غیر دینی از طریق وحی، غیر ممکن است. همان طور که در روایات بیان شده است، عقل حجت درونی و پیامبران حجت برونی برای هدایت‌اند. از آنجا که محدوده درک عقل محدود است نقش وحی دست‌گیری از عقل است نه اینکه عرصه را بر عقل تنگ کند و آنچه بر عهده عقل است خود عهده‌دار شود.

جامعیت قرآن به این معنا نیست که حاوی تمام تفصیل و فروع و جزئیات مقاصد خود باشد یا بدیهی و خالی از هر گونه پیچیدگی و عمق و دقت به حساب آید، بلکه بدان معناست که ابهام و پیچیدگی حل‌ناشدنی ندارد و در بیان مقاصدش گویا و رساست. ابهام و غموض لغوی آن در پرتو آگاهی از زبان عربی و قواعد آن حل‌شدنی است و غموض و پیچیدگی معنایی و تفسیری آن با ژرف‌نگری در قراین و شواهد قرآنی و آشنایی با فرهنگ قرآن حل می‌شود. «اجمال» قرآن که در برابر بیان تفصیل و جزئیات ناگفته قرار می‌گیرد، تنها در پرتو نگاه کلی و با اشراف کامل به سراسر دین و منابع دینی از جمله، سنت معصومان علیهم‌السلام و پیشوایان دینی و قواعد عقلایی و قوانین برگرفته از کتاب و سنت میسر است.

جامعیت قرآن نسبت به همه امور حتی قوانین علمی، نیز به این معنا نیست که قرآن دائرة المعارف بزرگی است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده است بلکه به این معناست که مبانی و اصول کلی برنامه‌های نظام سیاسی، اقتصادی و مدیریتی جهان را بیان کرده است. خلاصه سخن آنکه هیچ چیز را بلا تکلیف نگذارد و مجرای را که باید از آن طریق این برنامه‌ها تبیین شود، بیان کرده است (ر.ک: زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۲/۲۹۵). کسانی که در پی یافتن جزئیات قوانین و قواعد علمی به صورت مستقیم در قرآن هستند از این واقعیت مسلم غفلت کرده‌اند که بیان همه جزئیات امور غیر دینی و قوانین و قواعد علمی صرف نظر از اینکه در ظرف زمانی نزول وحی و در قالب یک یا چند کتاب ممکن نبوده و نیست، با آموزه‌های تعقل‌گرای قرآن و تشویق انسان به تدبیر و تفکر و کسب تجربه منافات دارد. اگر گاه در قرآن به برخی اشارات علمی و جزئیات قوانین برمی‌خوریم، از آن روست که این سخن از منبع سرشار علم و حکمت الهی نشئت

گرفته است و از سرچشمه علم بی پایان حکایت دارد: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فرقان/ ۶)؛ «بگو: آن را کسی نازل ساخته است که راز نهان‌ها را در آسمان‌ها و زمین می‌داند» و این، امری طبیعی است که هر دانشمندی وقتی سخن می‌گوید، از میان گفته‌هایش گاه تعابیری ادا می‌شود که حاکی از دانش و رشته تخصصی وی است، همانند آنکه فقیه درباره موضوعی معمولی سخن گوید، کسانی که با فقهات آشنایی دارند از تعابیر وی درمی‌یابند که صاحب سخن، فقیه است گرچه آن فقیه نخواسته است تا فقهات خود را در سخنان خود بنمایاند. اشارات علمی قرآن و بیان برخی جزئیات قوانین علمی نیز این گونه است. اگر گاهی قرآن نسبت به مطالبی تأکید کرده که عقل از درک آن‌ها ناتوان نیست از باب ارشاد به حکم عقل، هشدار نسبت به نادیده گرفتن واقعیات و مسلمات و جلوگیری از بهانه‌جویی افراد بهانه‌جوست.

به دیگر سخن، دین عقل و اندیشه آدمی را تعطیل نمی‌کند و او را از هر گونه کوشش فکری و تلاش معرفت‌جویانه باز نمی‌دارد و وحی را به جای عقل و حس قرار نمی‌دهد بلکه افق‌هایی از حقایق را که از دسترس عقل و حس بیرون است، برای انسان روشن می‌سازد. از این جهت، وحی مکمل عقل و حس است. هدف و مقصود وحی و دین این است که انسان را به سمت کمال واقعی و همه‌جانبه‌اش هدایت کند و متناسب با این هدف و رسالت در سرنوشت حیات مادی و معنوی انسان دخالت دارد. آیه الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

غرض آنکه آیات ناظر به تکوین همانند آیات راجع به تشریع می‌توانند مباحث مبنایی را تغذیه کنند تا متخصصان رشته‌های گوناگون تکوین همانند تشریع به استنباط فروع و رد آن‌ها به اصول و تطبیق آن اصول بر فروع فراوان پردازند و همان طوری که بحث پیرامون فقه، اصول فقه و مانند آن تطوراتی را به همراه دارد، بحث درباره علوم عقلی، تجربی و مانند آن نیز اطواری را به همراه دارد، یعنی در استظهار، استاد، قداست که درجات به هم پیوسته در علوم دینی‌اند، فرقی بین آیات تکوین و تشریع نیست... (۱۳۸۷: ۱/ ۱۸۲).

روشن است که هر گونه تحوّل و پیشرفتی بستگی به نوع نگاه انسان به جهان دارد و به اصطلاح مبتنی بر تطوّر جهان‌بینی انسان است. نگاه واقع‌بینانه به جهان شرط اول هر

پیشرفتی است (ر.ک: همو، ۱۳۸۵: ش ۶/۲۹۸) و قرآن اصول جهان‌بینی درست را به طور تام و تمام تبیین کرده است. این اصول عبارت‌اند از: وجود خالق و مدبّر عالم و قادر برای جهان هستی، آفرینش جهان بر پایه حق، آفرینش جهان برای انسان، بیان اهداف متعالی آفرینش انسان، تسخیر جهان آفرینش برای انسان، ضرورت آباد کردن جهان، نظم و قاعده‌مندی جهان آفرینش، به ودیعت نهادن استعداد و ابزار لازم در انسان برای تسخیر نیروها و امکانات عالم، آباد کردن و استفاده از نعمت‌های آن، الزام انسان به توجه به دستورات عقل و تفکر، توصیه به اندوختن تجربه و استفاده از تجربیات دیگران و ... همه دانش‌های بشری مبتنی بر این اصول است و از این آبشخور تغذیه می‌کند. حال چگونه می‌توان ادعا کرد که قرآن نسبت به امور علمی و غیر دینی توجه نکرده است!

بیان کلیات امور دینی و هدایتی

بیان برخی جزئیات امور دینی و هدایتی

قرآن

بیان مبانی و اصول امور غیر دینی (سنت پیامبر و ائمه علیهم‌السلام) (و به تبع آن اجماع)

واگذاری بیان سایر جزئیات به عقل و بنای عقلا

قواعد زبانی و محاوره‌ای

(قواعد اصولی، فقهی، تفسیری و ... مستخرج از سنت و ...)

بنابراین، همه داده‌های سنت، عقل، بنای عقلا، قواعد زبانی و محاوره‌ای، قواعد اصولی، فقهی، تفسیری و ... اعم از امور دینی و غیر دینی مستند به قرآن است؛ زیرا یا برگرفته از قرآن است و یا حجیت و اعتبار آن بر پایه قرآن است.

این دیدگاه با ظاهر آیه که تبیان هر چیزی است هماهنگ است و با روح کلی روایات ذیل آیه هماهنگی بیشتری دارد.

نتیجه‌گیری

دانشمندان علوم قرآنی و مفسران به آیاتی از قرآن برای «جامعیت قرآن کریم» استدلال کرده‌اند. مهم‌ترین آیه‌ای که مستند آنان است، آیه ۸۹ سوره نحل به ویژه عبارت «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» است. آنان برداشت‌ها و تفاسیر گوناگونی از این آیه بر جامعیت قرآن دارند

که در این جستار بررسی شد:

۱- دیدگاه بیشینه‌ای: طرف‌داران این نظریه، بر جامعیت قرآن و فراگیری گسترده مفهوم «تبیان کل شیء» تأکید می‌کنند، اما در چگونگی و توضیح این جامعیت و فراگیری، دیدگاه‌های گوناگونی دارند؛ از جمله:

الف) جامعیت مطلق قرآن: این نظریه که قرآن جامع همه جزئیات نیازهای دینی و مادی انسان است، افزون بر اینکه آیه مورد استناد بر آن دلالت ندارد واقعیت خارجی نیز آن را برنمی‌تابد.

ب) جامعیت استقلالی و تفصیلی قرآن نسبت به همه آموزه‌ها و معارف دینی: طرف‌داران این نظریه، نقش سایر منابع دینی به ویژه «سنت» را نادیده می‌انگارند. این نظریه با آیاتی که رسالت تبیین قرآن را بر عهده پیامبر می‌گذارد، ناسازگار است.

ج) جامعیت قرآن کریم با توجه به باطن آن: درباره این نظریه این پرسش مطرح است که با توجه به اینکه قرآن خود را «تبیان کل شیء» یعنی بیان روشن و واضح معرفی می‌کند، آیا می‌توان آنچه را که در باطن قرآن بیان شده است، بیان روشن و واضح دانست؟

۲- دیدگاه کمینه‌ای: طرف‌داران این دیدگاه بر این باورند که طرح مسائل علمی با قدسی بودن دین سازگار نیست. افزون بر مستند نبودن این نظریه به دلایل درون‌دینی، این اشکال بر این نظریه وارد است که طرح مسائل علمی در راستای هدایت انسان به قدسی بودن دین زیان نمی‌رساند.

۳- دیدگاه میانه: فراگیری (اجمالی یا تفصیلی) قرآن نسبت به همه آموزه‌های دینی. مهم‌ترین اشکال این نظریه، دست برداشتن از ظهور لفظی آیه و ناسازگاری آن با مفهوم گسترده جامعیت در روایات است.

۴- دیدگاه گزیده: قرآن مشتمل بر بیان همه چیزهایی است که نیاز به تبیین دارد. با توجه به اینکه «تبیان» در جایی معنا می‌یابد که نیازی به تبیین و روشنگری وجود داشته باشد و آنچه به گونه‌ای تفصیلی یا اجمالی تبیین شده (هرچند با احاله دادن بر تبیین مبتنی دیگر) نیاز به تبیین ندارد، بر این باوریم که قرآن به حق تبیان کل شیء است، اعم از آنچه مربوط به هدایت است و رنگ و بوی دینی دارد و آنچه غیر دینی است و به

ظاهر مربوط به دین نیست. از آنجا که قرآن خود تبیین آیات را به پیامبر و به تبع ایشان، به ائمه سپرده و دستور به تعقل و تدبر داده و با اشاره به نزول قرآن به زبان عربی آشکار، بر حجیت قواعد زبانی صحه گذاشته است و از همه این‌ها صدها قاعده اصولی، فقهی، تفسیری و... استخراج می‌شود، همه این‌ها قرآنی‌اند. بنابراین، قرآن در بیان مقاصد خود گویا و رساست و هر گونه ابهام و غموض لغوی و محتوایی با مراجعه به خود قرآن، سنت و قواعد برگرفته از آن دو حل شدنی است.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التئویر*، بی‌جا، بی‌تا.
۳. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۶. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، ۱۳۸۶ ش.
۸. البناء، حسن، *نظرات فی کتاب الله*، تحقیق عصام تلیمه، قاهره، دار التوزیع و النشر الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.
۹. پیمان، حبیب الله، «ثبات و تغییر در اندیشه دینی»، *مجله کیان*، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۷۱ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. همو، «علل پیشرفت و انحطاط جامعه از منظر آموزه‌های اسلامی»، *پاسدار اسلام*، شماره ۲۹۸، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، *انسان و قرآن*، قابل دسترسی در www.fawzolazim.mihanblog.com.
۱۳. خرّمشاهی، بهاء‌الدین، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران، کیهان، بی‌تا.
۱۴. دروزه، محمد عزّه، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. زحیلی، وهبه، *التفسیر الوسیط*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
۱۸. سروش، عبدالکریم، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران، صراط، ۱۳۷۰ ش.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. شاذلی، سید بن قطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. شبّی، سیدعبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. همو، *قرآن در اسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ ش.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد، چاپ سوم، تهران، مکتبه نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. طنطاوی جوهری، محمد، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، مصر، مکتبه مصطفی الالبانی، ۱۳۵۰ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۰. عبده، محمد، *تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)*، تألیف سید محمد رشید رضا، چاپ دوم، قاهره، دار المنار، ۱۳۶۶ ق.

۳۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، جواهر القرآن، تحقیق محمد رشید رضا القبانى، بیروت، دار احیاء العلوم، ۱۹۸۵ م.
۳۳. فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الاصفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، چاپ هشتم، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبّی الحسین (ع)، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ پانزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

شاخص‌های تمدن اسلامی

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم*

□ محمدباقر سعیدی روشن^۱

چکیده

مبنای اصلی منظومه فکری اسلام در اداره جامعه بر خلاف دیگر مکتب‌ها، نه صرف آسایش بلکه «سعادت» و «کمال» است. در نگاه قرآنی، یکی از شاخص‌های جامعه آرمانی، فرزاندگی مردم آن در بُعد معرفت و حکمت و برخورداری از درکی عمیق و همه‌جانبه از همه حقایق هستی است؛ همچنان که داشتن فلسفه زندگی و ایمان به یک تکیه‌گاه اعتقادی معیاری دیگر در ساخت تمدن توحیدی و جامعه مطلوب اسلامی و تمایزبخش تمدن اسلامی از تمدن‌های غیر اسلامی است. سومین شاخص در تمدن اسلامی، بسط فضیلت‌های والای انسانی و ارزش‌های اخلاقی است و سرانجام آنکه برتری جامعه اسلامی در مظاهر مادی و برخورداری از اقتدار اقتصادی، صنعتی و دفاعی، از دیگر معیارهای تمدن در نگاه اسلامی ملاحظه می‌شود. نکته اساسی در تحلیل و ارزیابی این شاخص‌ها آن است که سهم و وزن اصلی در این میان به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (mbsaeidi@gmail.com).

حوزه نرم افزار تعلق داشته و عناصر ذاتی یک جامعه مطلوب، پیشرفته و پویانده مسیر سعادت، بعد مغزافزار آن است و نه بعد سخت افزار آن. بدین روی در تأسیس تمدن نوین اسلامی که هدف نظام اسلامی و مورد تأکید رهبر فرزانه انقلاب است، آنچه در خور اهمیت اساسی است نگرشی استوار و متوازن و الهام یافته از اسلام و منابع اصیل اسلامی از سوی برنامه ریزان کلان کشور و ترسیم کنندگان نقشه این راه است.

واژگان کلیدی: قرآن، جامعه مطلوب، شاخص، تمدن اسلامی، اقتدار.

بیان مسئله

پیشرفت، توسعه، تمدن و رسیدن به یک جامعه مطلوب، مدینه فاضله و آرمان شهر هدف آرمانی یک نظام اجتماعی بالنده و از خواست ها و آرزوهای مکتوم یا مصرح مصلحان و خیرخواهان اجتماعی بوده است.

اما حل این معما که تمدن واقعی چیست؟ عناصر و اسباب پدیدآورنده آن کدام است؟ شاخص ها و معیارهای شناخت و سنجش جامعه مطلوب چیست؟ الزامات و عناصر پیدایی، پویایی و پایایی آن کدام است؟ پرسش هایی است که در این مجال به آن ها پرداخته می شود.

متفکران بشری از دیرباز، اهتمام ویژه ای به این مسئله داشته و به فراخور روی کرد و مجال فکری خویش، عناصری را برجسته دیده اند. عناصر لازم و ارکان هویت بخش یک جامعه پیشرفته و متمدن در فرهنگ مادی و سکولار و غیر الهی، بر حسب مبنای متافیزیکی آن، پیشرفت در علم و فناوری، سلطه بر طبیعت، اقتدار اجتماعی سیاسی و اقتصادی و مانند آن به منظور تأمین رفاه و آسایش همگان است. اما پیشرفت مقبول و تمدن مطلوب جامعه بر مبنای نگرش توحیدی در صورتی محقق است که افزون بر عناصر فوق ارزش های اساسی دیگری در آن جامعه جریان داشته، زمینه سعادت آحاد آن فراهم آید.

قرآن کریم در این میان، با روی کردی همه جانبه به جایگاه انسان در نظام هستی و روابط عینی او با مبدأ و معاد و ارتباط تنگاتنگ میان زندگی مادی و معنوی و دنیوی و اخروی، طرحی نو افکنده و با ارائه ویژگی هایی مشخص، سیمای جامعه مطلوب توحیدی را ارائه کرده است. در نگاهی کلی به جامعه مطلوب قرآنی دو گروه عناصر

اساسی با تعریف و جایگاهی ویژه ایفای نقش می‌نمایند. در این جامعه از سویی تمامی مظاهر مادی و اسباب سخت‌افزاری و نعمت‌های دنیوی (عوامل آسایش) با انگاره طّیبات دارای مطلوبیت و ارزش است و نه مطرود؛ اما به عنوان اهداف میانی و ابزار حرکت انسان به سوی افق‌های برتر. در این نگاه اصالت از آن ارزش‌هایی است که مربوط به بعد حقیقی وجود انسان و بخش نرم‌افزاری حیات مطلوب و انسانی انسان می‌شود. ارزش‌هایی چون: معرفت و حکمت، بینش و باور توحیدی، ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (بقره/۱۳۸)، تعمیم اخلاق ایمانی و ارزش‌های والای معنوی، فرهنگ و سنن متعالی، عدل و آزادی و امنیت و حسن فعلی و فاعلی، در انحای مناسبات انسانی (عوامل آرامش). اموری که منشأ زیست هدفمند آدمی و سعه وجودی او و متلبس شدن به لباس خلیفه الهی و تعالی همه‌جانبه و کمال و سعادت پایدار وی می‌شود. این مقال شرح مجملی از ویژگی‌های الهام‌یافته از قرآن کریم است.

۱. بیان مفاهیم

شاخص: به نوشته واژه‌پردازان، ریشه «ش‌خ‌ص» دربردارنده معنای برجستگی و ممتازی فرد یا چیزی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۶/۱). در لغت‌نامه‌های زبان فارسی نیز معانی «مرتفع»، «بلند و برآمده»، «برجسته»، «ممتاز»، «نمودار» و «نماینده» برای واژه «شاخص» یاد شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۹۶۲/۹؛ معین، ۱۳۷۱: ۱۹۹۳/۲). برخی دیگر در معنای «شاخص» نوشته‌اند: ارزشی است که می‌تواند برای تشخیص یک مقوله به کار برده شود (مشیری، ۱۳۷۴: ۶۲۶). منظور ما از این واژه، مفهوم اصطلاحی آن، یعنی «معیار» سنجش است.

تمدن: مصدر ثلاثی مزید از باب تفعّل است. به باور برخی واژه‌پژوهان، ریشه «مدن» معنای سکونت و اقامت در جایی را می‌رساند و واژه «مدینه» نیز برگرفته از آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۲/۱۳). برخی نیز معتقدند که «مدینه» تنها واژه مشتق از ماده «مدن» است (ابن فارس، بی‌تا: ۹۷۸). برخی واژه‌شناسان قرآنی، پس از اشاره به مفهوم اقامت در ریشه «مدن»، «تمدن» را به معنای تخلّق به اخلاق اهل مدینه دانسته و اشتقاق آن از واژه «مدینه» را انتزاع گرفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۵/۱۱). در دیگر کتب

لغت در تعریف «تمدن» چنین آمده است:

تخلُّق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و هجمیت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت (شرتونی، ۱۴۰۳: ۱۲۹۴/۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۹۷۲/۵).

برخی از محققان غربی در تعریف تمدن نوشته‌اند:

تمدن به معنای نظامی اجتماعی است که خلاقیت فرهنگی را به ارمغان می‌آورد (دورانت، ۱۳۷۸: ۳/۱).

تمدن در نگاه دانشمندان علوم اجتماعی، تعاریف گوناگونی دارد. برخی آن را مترادف با فرهنگ یا شکلی پیشرفته‌تر از آن می‌دانند. وجود سازمان و نظم اجتماعی و پیشرفت مادی و معنوی در جامعه، نقطه مشترک بسیاری از دیدگاه‌های دانشمندان علوم اجتماعی در زمینه بیان مفهوم تمدن است (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۹۵-۹۶). به باور برخی فیلسوفان اسلامی معاصر، تمدن به معنای تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول به همراه روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌ها در پیشبرد اهداف مادی و معنوی و دیگر ابعاد مثبت است (جعفری، ۱۳۶۲: ۵/۱۶۱؛ نیز ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۹: ۸/۶۲۸).

تمدن اسلامی: پیش از ظهور اسلام، هیچ تمدنی میان مردم سرزمین حجاز وجود نداشت و اعراب به سبب دوری از اجتماع، انسان‌هایی خشن، بی‌عاطفه و دور از فرهنگ و دانش اجتماعی بودند. اسلام با آموزه‌های ناب آسمانی برنامه‌ای استوار و همسو با خواست‌های فطری بشر به ارمغان آورد و برای تعالی و پیشرفت فرد و جامعه در حوزه‌های معرفتی و عقیدتی، اخلاقی و فرهنگی، اقتصادی و صنعتی و سیاسی و نظامی، احکام و تعالیمی را بیان فرمود که زمینه پیدایش جامعه‌ای نو، موسوم به جامعه اسلامی فراهم شد. این جامعه نوپا به رغم محرومیت از مدیریت مطلوب اسلامی، به میزان بهره‌مندی و پای‌بندی به تعالیم اسلامی شبحی از پیشرفت و تمدن اسلامی را به ظهور رساند (ر.ک: نصر، ۱۳۵۱: ۱۱).

۲. قرآن کریم و ظرفیت تأسیس جامعه مطلوب

قرآن زندگی مادی و معنوی انسان را به هم پیوسته و تفکیک‌ناپذیر دانسته و کوشش

دارد آن دو را به شیوه‌ای متوازن پوشش دهد. اهتمام قرآن آن است که به زندگی مادی انسان صبغه توحیدی بدهد: ﴿هُوَ الشَّاكِرُ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَغْمِرُكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ (هود/ ۶۱). نیز قرآن زندگی دنیا و آخرت آدمی را به هم وابسته می‌داند، هرچند یکی را هدف نزدیک و در عین حال وسیله و ابزار و دیگری را نوعی هدف و حیات حقیقی می‌شمارد: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۳۲)، ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر/ ۳۹).

از سوی دیگر در نگاه توحیدی قرآن، همه پدیده‌های هستی، از جمله دگرگونی‌های اجتماعی، افزون بر دایره مشیت تکوینی خدا، مشمول روابط علی معلولی بوده، نقش اراده انسانی در پیدایش آن‌ها پذیرفته است: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم/ ۳۹). این کژاندیشی بود که برخی منتحلان اسلامی به برداشت ناصواب، فاعلیت الهی را مساوی با انکار نقش انسان در حوادث فردی و اجتماعی پنداشتند و بدین گونه جامعه اسلامی را از بالندگی به رکود و از پیشرفت به عقب‌ماندگی مبتلا کردند و برخی دیگر به تفویض گراییده نقش ماورایی الهی در سرنوشت انسان و جامعه انسانی را به هیچ انگاشتند. این در حالی است که در بینش قرآن نه مشیت الهی جایگزین اراده انسان تلقی می‌شد و نه اراده انسان نافی مشیت و فاعلیت خداوند، بلکه این هر دو با سطح و شأن خود مؤثر بودند؛ فاعلیت الهی در مرتبه متقدم بر همه امور عالم و با هویت استقلالی و اراده انسان در طول فاعلیت الهی و باذن الله، دارای تأثیر عینی در امور به‌شمار می‌آمد.

بر پایه رهنمودهای قرآن، سنت الهی در سرنوشت جوامع بشری بر آن استوار است که اندیشه، باور و منش و کنش انسان‌ها، عامل مباشر و فاعل قریب رخدادها و تحولات زندگی فردی و اجتماعی‌شان محسوب می‌شود. از این رو جامعه اسلامی اگر بخواهد به وضع مطلوب برسد باید خود دست به کار شود و با اراده و عمل خود این راه را طی نماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِعُوا حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد/ ۱۱)، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف/ ۹۶). نکته مهم در این دو آیه وابستگی دگرگونی‌ها از جمله برکات به ایمان و تقوای اجتماعی و زان پس، تأثیر عامل الهی است

(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۱/۸).

آری، جهان‌بینی قرآنی، یک منظومه کلان معرفتی و ارزشی برای راهبرد حیات انسان در ابعاد گوناگون بینشی و رفتاری در خود نهفته دارد که منبعی مولّد برای ایجاد جامعه‌ای متمدّن و نمونه در تمامی جهات و ابعاد است: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (بقره/۱۴۲). البته گفتنی است که بهره‌گیری از معارف و آموزه‌های قرآن در راستای تمدن‌سازی اسلامی، وامدار نگرشی منسجم و به هم پیوسته به این تعالیم ناب و آسمانی است. با این وصف دریغ است که این نگاه الگویی و راهبرد متوازن قرآنی به حیات مادی و معنوی و فردی و اجتماعی با توجه به درجه اهمیت هر یک، کمتر مورد توجه و عمل مسلمانان قرار گرفته است. از همین روی از منظر نظریه‌پردازی در موضوع تمدن‌سازی توحیدی با تکیه بر تعالیم قرآنی، با خلأ جدی مواجهیم و این مهم امروز در انتظار تلاش‌های زیاد و نگاه‌های روشن است تا زیربنای حیات اجتماعی نوینی را برای امت اسلامی رقم زند.

۳. شاخص‌های جامعه متمدّن اسلامی

بی‌گمان، قرآن همه مفاهیم، عناوین و مسائل نوپدید حیات آدمی را که به تدریج در فرایند طولانی زندگی زمینی‌اش زاده و مقوله‌بندی می‌شود، با همان نام و عنوان بیان نکرده و این انتظار نیز از یک کتاب جاودانی نارواست. بر این اساس، باید در پی استخراج و استنتاج روی کرد قرآن کریم در مسائل و مفاهیم تازه‌ای مانند تمدّن و پیشرفت و جز آن بود. بر پایه مطالعه و بررسی آیات قرآن، یک رشته ارزش‌های فکری، اعتقادی، رفتاری و اخلاقی است که سبب تأمین آسایش و آرامش زندگی انسان‌ها بوده و می‌تواند آنان را در مسیر رشد و تعالی همه‌جانبه قرار دهد و به منزله قوام حیات اجتماعی انسان موجبات سعادت آنان را فراهم آورد. این امور را می‌توان معیارهای یک جامعه آرمانی و مطلوب از دید قرآن به شمار آورد.

۳-۱. فرزاندگی در بُعد معرفت و شناخت حقیقت هستی

کنجکاوی در شناخت حقایق هستی، از ویژگی‌های ذاتی بشر است. معرفت، پایه همه

ارزش‌ها و معرفت‌شناسی ریشه همه علوم است. اگر جامعه‌ای در روش‌شناسی علم، همه مبادی و مجاری علم و معرفت، چون تعقل و وحی و تجربه را بپذیرد، منشأ شناخت را در تجربه منحصر نسازد و اعتبار همه معرفت‌ها را به عقل بین یا مبین بداند، راه خویش را به روی فهم حقایق اصیل و والای هستی گشوده و زمینه را برای ایفای نقش عقل و وحی در کشف حقایق فیزیکی و متافیزیکی جهان و تأسیس بنیادهای یک جامعه مطلوب و شایسته، به ویژه در عرصه بنیادهای علوم انسانی فراهم می‌سازد و گرنه با روی کرد ناقص به عالم و آدم، ارکان اصلی تمدن خویش را دچار کاستی می‌کند.

مشکل پایه‌ای تمدن مادی جدید غرب، خطا در روش‌شناسی معرفتی است. این تمدن بنای خود را بر تک‌روشی یعنی متدولوژی تجربی نهاد. منطق تجربی جدید خود را از مجاری معرفت عقل برهانی و وحی الهی محروم ساخت. این روی کرد افراطی که در پی توفیقات روش تجربی در شناخت پدیده‌های فیزیکی از یک سو و یک رشته علل و مناسبات خاص فکری، فرهنگی و دینی در غرب از سوی دیگر رخ داد، نوعی خطای منطقی بود که آسیب‌های فراوانی را در دنیای پس از رنسانس بر جای نهاد. این نوع فلسفه علم، جهان مدرن را از جان علم و علم جان محروم نمود، صدف را گرفت و گوهر را وانهاد. این روی کرد متعلق معرفت را در جهان ماده محصور کرد و دریچه‌های درک غیب جهان و جهان غیب و ماورای طبیعت را به روی خود مسدود کرد: ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۵)، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (روم/ ۷) یعنی از یک سو، دانش اندک آن‌ها به امور دنیایی، محدود و منحصر است. از سوی دیگر، متعلق این علم ناچیز، ظاهر فریبنده دنیاست، نه باطن حقیقی آن (رازی، ۱۴۲۰: ۸۱/۲۵). این در حالی است که در روی کرد توحیدی قرآن، نه سقف معرفت همان است که تور تجربه صید می‌کند، نه سقف هستی آن است که در حیطه عالم ماده جای می‌گیرد.

بدین روی، از معیارهای اصیل در بنای یک جامعه مطلوب قرآنی آن است که مردمش از نظر روش معرفتی، انحصارگرایی معرفتی در شناخت هستی را وانهاد و شیوه‌های معتبر دیگری نظیر تعقل و وحی را در ادراک حقایق عالم به کار گیرند. شکل‌گیری

جامعه مطلوب قرآنی در گرو آن است که مردمش فهمی درست و جامع از حقایق عالم و آدم داشته باشند؛ زیرا بینش انحصاری در جهان‌شناسی و محدود ماندن در عالم ماده سبب می‌شود تا از آغاز، راه‌های دستیابی به حقایق اصیل هستی به روی انسان مسدود شود. فهم ناقص از جهان و انسان، به تجویز ناقص در چگونگی زیست آدمی در جهان و نقصان فرایند تکاملی و تمدنی جامعه می‌انجامد. قرآن کریم در نقد روی کرد جوامع روی گردان از واقعیات ماورایی، خاستگاه این کزروی را تنگ نظری علمی آنان دانسته، می‌فرماید:

﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (نجم / ۲۹-۳۰)؛ از روی گردانان یاد الهی و کسانی که جز زندگی مادی این جهان را نخواستند، اعراض کن؛ این، نهایت دانش آنهاست.

اگر این مادی‌اندیشان از عمق دریا تا اوج کهکشان را بدانند، ولی از ماورای طبیعت بهره‌ای نداشته باشند، باز هم محدوده علمشان بسیار تنگ است؛ زیرا همه دنیا نسبت به ماورای طبیعت ناچیز است و روزی که بساط معلوم آنان (دنیا) برچیده شود، علم به آن نیز بساطش برچیده خواهد شد. بر خلاف علمی که معلومش جاویدان است (جواد) آملی، ۱۳۸۳: ۶۴۴).

۲-۳. فرزاندگی در بعد ایمان و فلسفه زندگی

انسان فطرتی کمال‌جو و سعادت‌طلب دارد و بدون رسیدن به یک فلسفه معقول و معنادار از حیات، جانش آرام نمی‌یابد. او پیوسته با پرسش‌هایی اساسی روبه‌روست که من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ راز سرگشتگی و سراسیمگی انسان‌ها در دنیای پرغوغا، گم کردن حکمت و معنای واقعی زندگی و سرگرمی و شیفستگی دنیاست.

حکمت زندگی آدمی، حیات ایمانی و زیست توحیدی است. ایمان به مبدأ حیات، لنگرگاه زندگی انسان و نقطه اتکا و عنصر روشنی‌بخش حیات آدمی است. بدون تعمیم ایمان توحیدی در جامعه نمی‌توان بنای یک تمدن واقعی و ماندگار را پی‌ریزی کرد. در نگره قرآن مجید، زندگی کافران و بدون ایمان، به سان حیات مردگان است و زندگی

انسان تنها در پرتو ایمان به خدای یگانه معنا می‌یابد: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (انعام/ ۱۲۲). در این آیه کریمه، مقابله میان ایمان و کفر، مقابله نور و ظلمت شمرده شده است. پس همان گونه که فرد بی‌ایمان در تاریکی واقعی به سر می‌برد، جامعه بدون نگرش توحیدی نیز این گونه است.

فرهنگ غرب عصر جدید، خدا، یعنی محور اصلی ایمان را کنار گذاشت. در این دوره انسان از قامت انسانی خود فروکاسته شد و در حد کف انسان بودن یا حیوانیت بالفعل تعریف و همه خواست‌ها و نیازهای وی در راستای این ماهیت مادی مقوله‌بندی شد. اما آیا این نگاه برای موجود برخوردار از نفخه الهی، فرزند بالغ هستی و خلیفه خدا، و همه هستی، قانع‌کننده بود و می‌توانست موجد تمدنی مطلوب و جامعه‌ای آرمانی باشد؟

در جهان‌بینی سکولار، باور به حیات ابدی و حساب و کتاب و عدل و داد، جایگاهی نداشته، هستی به جهان طبیعت و ماده محدود و زندگی آدمی نیز در ظرف حیات دنیوی تعریف می‌شود.

اما زیرساخت اندیشه معادباورانه قرآن، حکیمانه بودن فعل الهی در آفرینش عالم و آدم جستجو می‌شود:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ﴾ (حجر/ ۸۵)؛ و ما آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است را جز به حق نیافریدیم و ساعت [قیامت] قطعاً فراخواهد رسید.

و در آفرینش انسان می‌گوید:

﴿الْحَسْبُكُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَادًا وَكُنْتُمْ إِيَّانَا لَا تَزْعُمُونَ﴾ (مؤمنون/ ۱۱۵)؛ آیا گمان برده‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگشت نخواهید کرد؟

و فرجام حرکت‌های جهان و انسان را بازگشت به سوی خدا و قیامت می‌داند:

- ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (قیامت/ ۱۲).

- ﴿أَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَبَعُ﴾ (نجم/ ۴۲).

- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَلِمَ أَقْبَاهُ﴾ (انشقاق/ ۶).

آری در تبیین هستی‌شناسانه قرآن، تنها تمدنی می‌تواند برای یک جامعه پویایی و

سودمندی همگانی و سعادت به بار آورد که بر شالوده ایمان به مبدأ و معاد و باور به حضور خدای حکیم در کارگاه هستی، و حیات ابدی انسان و لوازم آن بنا نهاده شده باشد.

۳-۳. فرزاندگی در بُعد ارزش‌ها و منش‌های اخلاقی و فرهنگی

از دیگر شاخصه‌های جامعه متمدن و مطلوب قرآنی، پای‌بندی به فضیلت‌های والا و ارزش‌های اخلاقی انسان‌ساز است. قرآن کریم در بیان کیستی و ویژگی‌های نیک‌باوران و نیکوکاران، افزون بر مسائلی نظیر ایمان به خدا و انبیا و کتب الهی، جایگاهی ویژه برای ارزش‌های اخلاقی و رفتاری مانند حسن نوع‌دوستی، صداقت، وفای به عهد، صبر و شکیبایی و مانند آن باز می‌نماید: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (بقره / ۱۷۷).

در رویکرد قرآن کریم، فلسفه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، خاستگاهی توحیدی داشته و در مفهوم تقرب به خدا جستجو می‌شود، نه ذوق و پسند و سلیقه دیگران. در نظام ارزشی قرآن، خدا مبدأ و مقصد همه کمالات است. در این نگاه غایت اخلاق نیز همچون دین، دگرگونی وجود آدمی از وضع موجود به مطلوب بیان شده و سرمنشأ همه فضیلت‌های اخلاقی، جلب رضای پروردگار و ساحت قرب اوست.

مکتب وحی، از انسان زمینی انتظار دارد که وجودی آسمانی و مظهر اوصاف الهی شود. قرآن پس از هشدار به انسان درباره رعایت اعتدال در دنیاخواهی و آخرت‌طلبی، می‌فرماید: تو نیز نیکی پیشه کن چنان که خدا به تو نیکی کرده است و در پی تباهی روی زمین مباش، چون خدا تبه‌کاران را دوست ندارد: ﴿وَاحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص / ۱۷). نیز در اشارت به انفاق و مهرورزی بر تهی‌دستان، محبوبیت الهی این رفتار را باز می‌نماید: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره / ۱۹۵).

در نگرش قرآن، ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی، مانند عفو و گذشت، مهرورزی و

مودّت، صبر و پایداری، عفت و شرافت، معاضدت در نیک‌ورزی، اموری گذرا و موقت نبوده، بلکه لازمه هویت انسانی و فطرت توحیدی اوست که هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم / ۳۰).

عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد آن قرن و امم
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای هم‌ام وین معانی برقرار و بر دوام
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم)

در این روی کرد پیامبران الهی، پیوسته در پیرایشگری انسان و رفع بیماری‌های نفس آدمی بوده‌اند تا در تباہی غوطه‌ور نماند: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس / ۹-۱۰).

این انسان‌های آسمانی مبعوث شدند تا در جان آدمیان رستاخیزی نو بیافرینند و زنجیرهای درون ایشان را بگسلند و آنان را از اسارت‌های پیدا و پنهان رهایی بخشند: ﴿يُضَعُّ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ وَالأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (اعراف / ۱۵۷). بر اساس آموزه‌های اسلامی آنگاه می‌توان از تمدن اسلامی نام برد که یکی از اضلاع اساسی آن یعنی ارزش‌ها و فضیلت‌های خدایی وجود انسان در آن جامعه تعمیم داشته، رفتار و سلوک آحاد آن بر مدار خصلت‌های انسانی صورت پذیرد. بی‌گمان تحقق این عنصر در نوبت خود سبب قوام و دوام جامعه اسلامی و مبدأ اقتدار نرم آن و باعث جلب نظر مردمان خواهد بود.

۴-۳. فرزاندگی در قلمرو مناسبات اجتماعی

بر پایه آموزه‌های قرآن کریم، روح تمدن‌راستین در جامعه‌ای دمیده و بارور می‌شود که ارکان قوام‌بخش حیات اجتماعی و عناصر اساسی آن، از صلاحیت‌های مطلوب و مقبول برخوردار باشد. مهم‌ترین ارکان و عناصر حیات‌بخش مناسبات و روابط اجتماعی سالم را می‌توان در این امور ملاحظه کرد:

۱-۴-۳. قانون حق

جامعه، متشکل از آحاد انسان‌هایی است که تمایلات فردی و منافع شخصی دارند. تأمین منافع، بر حسب مصالح واقعی همه اعضای جامعه و بدون تزاخم با منافع دیگران و پایمال کردن مصالح عمومی و نیز دستیابی به هر گونه پیشرفت مادی و معنوی، به

وجود قوانین استوار و کارآمد وابسته است. اما تدوین قوانین مبتنی بر واقعیات حیات اجتماعی و مصالح حقیقی انسان‌ها، تنها از عهده کسی ساخته است که شناخت کاملی از انسان و ساختار وجودی او داشته باشد و از دیگرسو، هیچ گونه اغراض شخصی و سودپرستانه و تأثیر از عوامل بیرونی نداشته باشد. تنها آفریدگار انسان و جهان، واجد همه این ویژگی‌هاست؛ اوست که افزون بر صفت آفریدگاری، مدبر همه هستی‌مندان و آگاه به همه حقایق و روابط امور است: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ/۳).

بر این اساس، عرف جامعه و انسان‌های عادی هرگز نمی‌توانند مرجع و خاستگاه چنین قانونی باشند. تشریع قانون، تنها حق خدای یگانه و از طریق وحی ممکن است: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یوسف/۴۰) و تنها قانون الهی، راه اختلاف‌زدایی میان مردم و تأمین یک زندگی مطلوب برای همگان است: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخْجَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره/۲۱۳).

بدین روی، انتظام امور اجتماعی و قوانین ملهم از وحی و شریعت الهی، از شاخص‌های مدنیت و رشد و پیشرفت یک جامعه مطلوب و عناصر شکوفایی تمدن است و بدون وجود قانون الهی در جامعه نمی‌توان به حد نصاب مدنیت دست یافت.

۳-۴-۲. مدیریت صالح

افزون بر قانون، رهبری و مدیریت جامعه نیز نقشی اساسی و اثرگذار در آهنگ کلی حرکت و رشد و تعالی یا افول و انحطاط آن دارد. از این رو دین مبین اسلام، مسئله پیشوایی امت و مدیریت جامعه را در کانون تعلیم خود قرار داده است.

در راهبرد هدایتی قرآن از جمله حکمت‌های بعثت پیامبران و نزول کتب آسمانی، مدیریت جامعه بر اساس آموزه‌های الهی است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (نساء/۱۰۵). این موضوع آن‌سان دارای اهمیت است که قرآن ویژگی‌ها و شرایط رهبر جامعه ایمانی و مؤمنان را به صراحت چنین بیان می‌نماید: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا

فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مانده / ۵۵-۵۶). پیشوای فاقد صلاحیت، نمی تواند بستر رشد، کمال و سعادت جامعه اسلامی را فراهم کند. رهبر امت اسلامی باید از آگاهی علمی و فضایل ایمانی و اخلاقی کافی برخوردار باشد تا بتواند جامعه اسلامی را به سوی کمالات سوق دهد. از این رو خداوند در پاسخ به سؤال حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «بِإِيمَانٍ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنْ هَدَىٰ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ الْفَرِيقَ الْبَاقِيَ»؛ یعنی تنها فرزندان پاک و معصوم تو شایستگی این مقام را دارند: «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴).

قرآن پیشوایانی را می ستاید که هنگام رسیدن به قدرت، نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه احیا می کنند؛ اعمالی که تجسم ارزش های الهی است: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج / ۴۱). در مقابل، کسانی را که در هنگامه اقتدار، به تبهکاری و نابودگری زمین و زمینیان روی می آورند، به شدت نکوهش می کند: «وَإِذْ أَوَّلَىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ» (بقره / ۲۰۵) و درباره نبود رهبران شایسته و خیراندیش در جامعه هشدار می دهد: «فَلَوْ لَا كَانُوا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةً يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أُخِجْنَا مِنْهُمْ» (هود / ۱۱۶).

بر این اساس، در نگرش قرآن کریم وجود حاکمیت شایسته و حکمران صالح از مؤلفه های ضروری در ایجاد جامعه ای مطلوب و برخوردار از رشد و تحقق تمدن اسلامی است.

۳-۴-۳. عدالت

قرآن، عدالت را در زمره ارزش های والا و برقراری آن را از حکمت های مهم بعثت پیامبران الهی و نزول کتاب های آسمانی می شمارد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید / ۲۵). پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خود را مأمور برقراری عدالت می داند: «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُم» (شوری / ۱۵).

در آموزه های اسلامی و پیشوایان دینی، عدالت اهمیت به سزایی در دوام و پایداری و رشد و پویایی جامعه دارد، آن سان که فقدان عدل و داد سبب زوال و افول جامعه

به شمار می آید: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (انبیاء / ۱۱)، ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ (هود / ۱۰۲). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سخن ارزشمندی فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْدَسُ أُمَّةٌ لَا يُعْطُونَ الضَّعِيفَ مِنْهُمْ حَقَّهُ» (نهج الفصاحه، ۱۳۶۱: ۳۰۰)؛ خدای والا امتی را که حق ضعیفان را پایمال می کند، سعادتمند نمی سازد.

نیز در گستره عدل و دادورزی در همه ابعاد اجتماعی آن فرمود: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته وحرمت غيبته» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۰۸/۱)؛ هر کس در دادوستد با مردم، ستم روا ندارد و در گفتارش با آنان دروغ نگوید و در وعده هایش مخالفت نکند، از جوانمردان کامل است؛ عدالتش آشکار و برادری با او بر دیگران واجب و بدگویی درباره اش حرام است.

امام علی علیه السلام می فرماید: «... لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوَى غَيْرَ مُتَّعِيعٍ» (سید رضی، بی تا: ۴۳۹)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله پیوسته می فرمود: جامعه ای که نتواند حق ضعیف را از قوی بازستاند، هرگز سعادتمند نمی شود.

پس جامعه متمدّن اسلامی، آن است که در اجرای عدالت و تأمین حقوق همه مردم بر اساس شایستگی های آنان می کوشد. بر این اساس، بهره مندی از نظام به پادارنده عدل و قسط در جامعه و پرهیز از ظلم و ستم به افراد جامعه، از معیارها و بایسته های جامعه و تمدّن اسلامی و عوامل رشد و شکوفایی جامعه به شمار می رود و نادیده انگاشتن آن، مخالفت با نظام طبیعی هستی است.

۳-۴-۴. آزادی

آزادی اجتماعی در چارچوب کلی مصالح واقعی انسان، از اموری است که سبب رشد و شکوفایی استعداد های فکری و خلاقیت های ذهنی افراد و زمینه ساز پیشرفت اجتماعی است. در مقابل، سلب آزادی های مشروع و ایجاد خفقان اجتماعی نیز مایه خمودگی و عقب ماندگی جامعه خواهد شد. در فرهنگ قرآن کریم، استقلال و آزادی از مهم ترین و برجسته ترین نعمت های

جوامع بشری به شمار می‌رود. قرآن در بیان سرگذشت قوم بنی اسرائیل و برشماری نعمت‌های خدای رحمان بر آنان، به روز سرنوشت‌ساز رهایی آنان از چنگ فرعونیان اشاره می‌کند: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ اُخْرَجْتُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (ابراهیم / ۶). بالندگی یک جامعه متمدن در گرو رهایی همه فرزندان آن از بردگی، استثمار و اسارت‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است. از این رو قرآن مجید، مبارزه با طاغوت‌ها و برداشتن بار سنگین رسوم سخت جاهلیت از دوش انسان‌ها و آزادسازی آنان از زنجیرهای اسارت را از نخستین رسالت‌های انبیای الهی می‌داند: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (اعراف / ۱۵۷). از سوی دیگر، سلب آزادی‌های خدادادی و برقراری خفقان در جامعه را شگرد طاغوتیان و فرعون‌های زمان جهت بردگی و اسارت مردم می‌داند: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَى أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (شعراء / ۲۲).

۳-۴-۵. امنیت

استقرار آرامش و امنیت در جامعه و ایمنی جان، مال و آبروی مردم از هر گونه آسیب و زیان، در زمره نخستین و مهم‌ترین بایسته‌های رشد و پیشرفت اجتماع است. از این رو قرآن حکیم، وجود امنیت و ثبات اجتماعی و نبود ترس و وحشت را از شاخص‌های جامعه مطلوب و از نعمت‌های الهی بر مردم می‌داند: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قریش / ۴). حضرت امیر مؤمنان (علیه السلام) در سخنی ارزشمند فرمود: «سَرُّ الْأَوْطَانِ مَا لَمْ يَأْمَنْ فِيهِ الْقَطَّانُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۷)؛ بدترین سرزمین‌ها برای سکونت، جایی است که ساکنانش امنیت ندارند.

بر اساس تمثیل قرآنی در بیان یک جامعه الگو، استقرار امنیت و آرامش همگانی، نشانه‌ای آشکار برای بلوغ و کمال جامعه به شمار می‌رود و در مقابل، زوال و سلب امنیت، نشانه سراسیمگی و سقوط تمدن آن است: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (نحل / ۱۱۲). همچنین هنگام یادکرد نعمت‌های فراوان قوم سبأ، پس از بیان عمران و آبادی بی نظیر سرزمینشان، به ویژگی برتر آنان در بهره‌مندی از امنیت کامل در شب و روز اشاره می‌کند: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِوَا فِيهَا لِيَالٍ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾.

(سبأ/ ۱۸). دعای مرضی ابراهیم علیه السلام نیای والای انبیای الهی در سرزمین تفتیده مکه و پیش انداختن امنیت بر دیگر نیازها، گویای این حقیقت است که امنیت و آرامش، پیش شرط هر گونه آبادانی و پیشرفت مادی و معنوی در جامعه است: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (بقره/ ۱۲۶). گفتنی است که امنیت، ابعاد گوناگون اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و مصونیت جامعه در برابر حمله‌های بیرونی و هرج و مرج اشرار دارد که این امر باید در جای خود تبیین شود.

۳-۴-۶. وحدت

زندگی اجتماعی از تعارضات و کشمکش‌ها و منازعات ایمن نیست. جامعه برخوردار از امکانات مادی، پیوسته در معرض طمع دشمنان بیرونی قرار دارد. در این میان، جامعه‌ای می‌تواند پایدار بماند که اعضا و افراد آن، وحدت و انسجام کافی داشته و برای دستیابی به مقاصد والای مادی و معنوی خود، یار و یاور یکدیگر باشند. بر این پایه، قرآن کریم مسلمانان را به چنگ زدن به ریسمان الهی فراخوانده و آنان را از تفرقه و چنددستگی پرهیز می‌دهد. قرآن اُلفت و اخوت ایمانی را قوام وحدت مؤمنان و از نعمت‌های خاص الهی بر آنان می‌داند که سبب رهایی ایشان از پرتگاه هلاکت می‌شود که پیش از اسلام به آن گرفتار بودند: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ (آل عمران/ ۱۰۳).

خداوند در برخی آیات، مؤمنان را برادر یکدیگر می‌خواند که باید در ایجاد آشتی و صلح و دوستی میان خود بکوشند: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ﴾ (حجرات/ ۱۰) و در آیاتی دیگر، تنازع و اختلاف را مایه سستی و زوال شوکت جامعه اسلامی برشمرده، از آن بر حذر می‌دارد: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (انفال/ ۴۶). آری، اعتلا و اقتدار و سعادت و پیشرفت هر جامعه‌ای در سایه اتحاد و انسجام افراد آن به دست می‌آید و در نقطه مقابل، اختلاف و چنددستگی، اسباب عقب‌ماندگی و خواری و در نهایت، انحطاط و نابودی جامعه را فراهم می‌سازد.

۴. فرزاندگی در اقتدار ظاهری و تمکّن مادی

از منظر فرهنگ قرآن، اقتدار ظاهری، بالندگی و برخورداری از تمکّن مادی که مایه عزت و استقلال جامعه ایمانی است، از عناصر مهم و بنیادین در شکل‌گیری جامعه متمدّن و مطلوب است. از آنجا که وابستگی در نیازهای مادی زندگی، زمینه‌ساز وابستگی فکری، فرهنگی و سیاسی جامعه به بیگانگان و موجب استیلای فکری و ارزش‌های فرهنگی آنان بر مسلمانان می‌شود، قرآن با صراحت تمام نسبت به این مسئله موضع‌گیری نموده است. در تعبیری اصل «عزت» را یک اصل راهبردی شمرده است و در بیانی دیگر اصل «نفی سلطه» را مطرح نموده است. از لوازم روی کرد قرآن مجید به پیشرفت همه‌جانبه و الگو بودن امت اسلامی آن است که جامعه اسلامی در همه جهات، دارای سرافرازی و برتری بوده: «وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون / ۸) و به هیچ روی وابسته به بیگانگان نباشد و سلطه آنان را نپذیرد: «وَلَنْ يَّجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء / ۱۴۱)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ» (نساء / ۱۴۱)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» (مائده / ۵۱)، «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (هود / ۱۱۳). قرآن در یک بیان روشن هشدار می‌دهد که یهود و نصارا جز به پیروی مسلمانان از آیین آنان راضی نمی‌شوند: «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره / ۱۲۰)، پس دوستی و نزدیکی با آنان، با روح عزت و اقتدار جامعه اسلامی سازگار نیست.

ارکان اساسی این تمکّن و برخورداری از مظاهر مادی زندگی را می‌توان در سه حوزه اقتدار و توانمندی اقتصادی، صنعتی و نظامی ارزیابی نمود.

۴-۱. اقتدار اقتصادی

پیشتر گذشت که حیات مطلوب ایمانی، جنبه‌های گوناگون وجود انسان را به گونه متوازن در نظر داشته و در پی تأمین خواستگاه‌های وجود مادی و معنوی انسان به صورت واقع‌بینانه است. بر این اساس، زندگی آخرتی انسان مؤمن، از دل زندگی دنیایی او شکل می‌گیرد و حیات معنوی‌اش در متن زندگی مادی ساخته می‌شود. از همین رو بر اساس عزت و استقلال همه‌جانبه مؤمنان و عدم وابستگی آنان به بیگانگان، زمینه‌سازی بهره‌مندی اقتصادی را امری الهی می‌داند: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ

فِيهَا مَعَايِشٌ﴾ (اعراف / ۱۰)؛ بی گمان شما را در زمین توانمند گردانیدیم و در آن برایتان توشه‌ها نهادیم. همچنین می‌فرماید: ﴿وَلَا تَنْسَ صَيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (قصص / ۷۷)؛ از امور دنیایی و بهره‌های مادی غافل مباش. در آیه دیگر نیز می‌فرماید: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود / ۶۱)؛ خدای توانا انسان‌ها را از زمین آفرید و در آن زندگانی داده و آبادانی آن را از آنان خواست. قرآن با یادکردی مثبت از جامعه‌هایی نام می‌برد که برخوردار از تمکن بودند و همه چیز داشتند و سرزمین آنان را پاک و پاکیزه می‌خواند: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسِبْإَ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةً جَنَّاتٍ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ بَلَدًا طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ﴾ (سبأ / ۱۵). بر این اساس، دارایی و رونق تجارت و شکوفایی اقتصادی نیز لازمه جامعه مطلوب و اسلامی است. البته در تربیت ایمانی اسلام، شکوفایی اقتصادی جامعه اسلامی دارای صبغه توحیدی ﴿نَحْنُ نَزَّلُكُمْ وَإِنَّا لَهُمْ﴾ (انعام / ۱۵۱)،^۱ ابزاری بودن (ر.ک: آل عمران / ۱۴)، مشروعیت (ر.ک: نساء / ۲۹)، عدالت (ر.ک: حشر / ۷) و روابط سالم اقتصادی، صورت‌بندی می‌شود و نه بی‌ضابطه همچون روابط اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری.

۲-۴. اقتدار صنعتی

صنعت و فناوری علمی، در برتری و کمال تمدن جوامع جایگاهی ویژه دارد. اقتدار صنعتی، خاستگاه و عامل برتری اقتصادی، نظامی، سیاسی و فرهنگی است. بر این اساس، نمی‌توان درباره رویکرد جامعه توحیدی به این واقعیت اجتناب‌ناپذیر بی‌اعتنا بود. قرآن هنگام بیان داستان شخصیت‌هایی مصلح و خداجو مانند ذوالقرنین، به توانمندی بالای او در زمین به سبب بهره‌مندی از ابزارهای طبیعت در صنعت سدسازی اشاره می‌کند: ﴿إِنَّا مَكَّنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيلًا﴾ (کهف / ۸۴). نیز بیان صنعت زره‌بافی حضرت داود علیه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحِصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (انبیاء / ۸۰) و فن کشتی‌سازی جناب نوح علیه السلام: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلَکَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَحْطَبْنِ فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرَقُونَ﴾ در همین راستا درخور بررسی است.

در نگره قرآن، همه پدیده‌های جهان هستی و نعمت‌های آشکار و پنهان الهی در

۱. رزق‌ها هم رزق خواران وی‌اند

میوه‌ها لب‌خشک باران وی‌اند

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم)

تسخیر انسان قرار گرفته است تا با کاوش علمی در آنها و به کار بستن عقل و اندیشه به صنعت و فناوری دست یابد و بتواند از این منابع خدادادی بهره برد: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان / ۲۰).

آری، از معیارهای ارتقای زندگی اجتماعی بشر، پیشرفت در صنایع، علوم و فنونی است که به عزتمندی و سرافرازی جامعه می‌انجامد و از این منظر نمی‌توان جامعه اسلامی را بدون این عنصر با اقتدار نگه داشت.

۳-۴. اقتدار نظامی

بر پایه تعالیم وحیانی، توانمندی جامعه اسلامی در ابعاد سیاسی و نظامی و دفاعی نیز از شاخص‌های مهم در پدیدار شدن جامعه آرمانی و مورد پسند اسلام است. بر اساس طبیعت نظام دنیا و تمایلات درونی انسان‌ها، رقابت و تکاثر، روش عادی در زندگی متعارف بشری است. از سوی دیگر، منازعه و مبارزه باطل‌گرایان با حق‌مداران، امری اجتناب‌ناپذیر در حیات اجتماعی است. بر این اساس، مکتب حیات‌بخش اسلام برای بنای یک جامعه پیشرفته و صالح و نیز حفظ و صیانت آن از مزاحمت‌های معاندان و زیاده‌خواهی طغیانگران، تدابیر ویژه‌ای را پی‌ریزی کرده است.

قرآن کریم به موضوع قدرت دفاعی و توان نظامی جامعه برای پاسخ‌دهی مناسب و به‌هنگام در برابر هجمه‌های بیگانگان، توجه ویژه‌ای داده است. این کتاب آسمانی برای پیشگیری از آسیب‌رسانی دشمنان و مصونیت‌بخشی به جامعه اسلامی، مسلمانان را از سستی و کاهلی پرهیز و به آنان، دستور آمادگی همه‌جانبه به ویژه در بعد نظامی و دفاعی می‌دهد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُهْيمُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (انفال / ۶۰). در آیه دیگر، این گونه آنان را به حفظ آمادگی نظامی در برابر دشمنان دین فرامی‌خواند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اخْذُوا حِزْبَكُمْ﴾ (نساء / ۷۱) و از امت اسلامی می‌خواهد تا به گونه‌ای رفتار کنند که اسلام‌ستیزان، صلابت و پایداری و استواری آنان را دریابند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيُعِدُّوا عَلَيْكُمْ غُلَظَةً﴾ (توبه / ۱۲۳).

همچنین در گامی فراتر، به آمادگی روانی و معنوی آنان نیز اشاره می‌کند و یشتیانی و امداد ویژه الهی را همراه مؤمنان شکبیا و متقی می‌داند: ﴿وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ يَصْرُكُمُ كَيْدَهُمْ

شَيْئًا» (آل عمران / ۱۲۰).

جهاد و دفاع قانونمند در راه خدا نیز از ارزشمندترین تلاش‌های یکتاپرستان برای حفظ کیان فرهنگی اعتقادی و اجتماعی آنان به شمار می‌رود. خدای سبحان در این باره می‌فرماید: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (حج / ۳۹): کسانی که به جنگ وادار شده‌اند، برای جهاد و نبرد اجازه دارند، زیرا به آنان ستم رفته است. بر این اساس، توان بالای دفاعی و نظامی جامعه اسلامی، فراهم‌کننده مؤلفه‌های زندگی سالم و همراه با آرامش و امنیت در جامعه اسلامی است که اسباب رشد و اعتلای امت را فراهم می‌سازد.

نتیجه‌گیری

۱. مبنای نظری و متافیزیکی قرآن کریم به عنوان مظهر کامل جهان‌بینی توحیدی و وحی آسمانی، در نظام‌های زندگی اجتماعی بشر «کمال و سعادت» است و نه صرف آسایش یا رفاه در زندگی.
۲. با توجه به مبنای فوق آموزه‌های قرآن در ساخت یک جامعه مطلوب، رشد متوازن و پیشرفت همه‌جانبه آن در ابعاد گوناگون تعریف می‌شود.
۳. بررسی مفاهیم و آموزه‌های قرآن کریم نشان‌دهنده ارائه شاخص‌های معین و معناداری در راستای تحقق جامعه پیشرفته و مطلوب قرآنی است.
۴. بازخوانی شاخص‌های مورد نظر قرآن می‌تواند جهت‌بخش حرکت نظام اسلامی به سمت اهداف آن تلقی گردد.
۵. بررسی شاخص‌های قرآنی نشان می‌دهد که این معیارها دو محور اساسی را پوشش می‌دهند: یک محور این معیارها مربوط به قلمرو نرم‌افزاری پیشرفت و تمدن و محور دیگر این شاخص‌ها متعلق به حوزه سخت‌افزار تمدن خواهد بود.
۶. شناخت درست حقایق هستی، ایمان اعتقادی به مبدأ الهی و داشتن فلسفه زندگی، برخورداری از فضیلت‌های والای انسانی و ارزش‌های اخلاقی، برقراری مناسبات صحیح اجتماعی، مانند: قانون منبعث از حق، مدیریت صالح، وجود عدالت، آزادی و امنیت و وحدت و همدلی میان افراد جامعه، بخش نرم‌افزار تمدن اسلامی و

اهرم نرم اقتدار جامعه مطلوب قرآنی را تشکیل می‌دهد و برتری در مظاهر مادی و برخورداری از سه حوزه اقتدار اقتصادی، صنعتی و دفاعی، از دیگر معیارهای تمدن در نگاه اسلامی و بخش سخت‌افزاری تمدن اسلامی را تشکیل می‌دهد.

۷. نکته اساسی و قابل درنگ در تحلیل و ارزیابی این شاخص‌ها آن است که سهم و وزن اصلی در این میان به حوزه نرم‌افزار تعلق داشته و عناصر ذاتی یک جامعه مطلوب، پیشرفته و پویانده مسیر سعادت، به شمار می‌رود؛ هرچند در این نگاه، بُعد سخت‌افزار پیشرفت و تمدن نیز به هیچ روی مغفول نیست.

۸. بدین روی آموزه‌های ناب و حیانی، در ترسیم معیارهای استوار یک جامعه مطلوب، راهبردی دقیق جهت بازسازی تمدن نوین اسلامی را پیش روی متفکران مسلمان و سیاست‌گذاران نظام اسلامی می‌گشاید که بر اساس آن می‌توانند برنامه‌های دستیابی به اهداف نظام اسلامی را تدوین نمایند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان، ۱۳۶۱ ش.
۲. ابن فارس بن زکریا، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳. ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۵. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش.
۷. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. ساروخانی، باقر، درآمدی بر دائرة المعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، دار الهجره، بی تا.
۱۲. شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.
۱۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دائرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. مشیری، مهشید، فرهنگ زبان فارسی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. مصطفوی، سیدحسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۰. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تهران، راستین، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. نصر، سیدحسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.

طراحی الگوی «دولت» اسلامی

با استفاده از آیات قرآنی*

- علی واعظ طبسی^۱
□ رضا عباس‌پور^۲

چکیده

ماهیت مفهوم دولت از منظر قرآن دربرگیرنده دو عنصر «امر و حکم» و «فرمانبری و پذیرش» بوده و از ارتباط آن دو با عنوان «عهد» و «ميثاق»ی که بین انسان و خداوند وجود دارد یاد می‌شود. با این مبنا که پذیرش انسان و اراده او برای قبول «حکم» خداوند شرط لازم تحقق دولت و جامعه است. قرآن برای جوامع انسانی میثاق‌هایی را ذکر می‌کند که مبنای اطاعت انسان‌ها از خداوند، پیامبران و اولوالامر در حوزه فردی و اجتماعی است.

نگارندگان در این مقاله تلاش می‌کنند تا ضمن بررسی مفاهیم مرتبط با ماهیت دولت، عهده‌داران و نحوه ظهور آن، الگوی دولت در جامعه اسلامی را با رویکرد قرآنی طراحی کرده و در نهایت آن را پیش روی حکومت‌مداران قرار داده تا زمینه را برای تشکیل دولت اسلامی محقق سازند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی مشهد (avt.vaez@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی گناباد (نویسنده مسئول) (abbaspor@yahoo.com).

واژگان کلیدی: قرآن، دولت، حکم، اطاعت، عهد.

مقدمه

آنچه در تفکر اسلامی به عنوان دولت یاد می‌شود از ریشه لاتین «Stare» به معنای ایستادن و یا «Status» به معنای وضع مستقر و پابرجا یا وضع ثابت و پایدار و شأن و منزلت است و همان گونه که این معنا درباره افراد به کار می‌رود، درباره نهادها و قدرت سیاسی نیز کاربرد دارد (وینسنت، ۱۳۷۱: ۳۶). با توجه به مفهومی که از واژه دولت به ذهن متبادر می‌شود (علی‌رغم تعاریفی که صورت گرفته و تطوری که در طول زمان داشته است و نیز مصادیق قدیم و جدید آن) مفهوم مشترکی وجود دارد که بر مصادیق آن اطلاق می‌شود. این مفهوم مشترک به خوبی در تعبیری که برای تعریف دولت به کار رفته است مشاهده می‌شود که به برخی از آن اشاره می‌شود: قدرت عمومی فعال، یگانه تشکل صاحب اقتدار، قدرت عام و مستدامی که بالاتر از حکام و اتباع ایشان قرار دارد، مدعی سلطه و تفوق بر کلیه سازمان‌ها، نهاد دارای بیشترین میزان سلطه بر منابع و وسایل اجبار، عالی‌ترین مرجع اقتدار، مدعی سلطه انحصاری در درون قلمرو، تنها منبع قواعد الزام‌آور، نهاد برخوردار از کاربرد انحصاری زور یا قدرت مشروع، بالاترین اراده‌ای که سایر اراده‌ها باید در مسیر آن قرار گیرند، برخوردار از قدرت برای اعمال سیاست، امر برتر و فائق در هر واحد سیاسی، قدرت عمومی کاملی که به حکومت شأن می‌بخشد (همان: ۳۷-۴۳).

با توجه به این تعاریف، مفهوم دولت شامل دو عنصر مهم و اساسی «امر و حکم» و «پذیرش و پیروی» است. البته تعاریفی نیز برای دولت وجود دارد که بیشتر معطوف به وظایفی است که برای دولت در نظر گرفته می‌شود، چنان که ایده آلیست‌ها آن را مؤسسه‌ای برای تأمین مصالح عمومی می‌دانند و در مکتب اصالت فایده آن را نهادی اجتماعی برای انجام آسیب‌شناسی‌هایی چون حل منازعات اجتماعی و تطبیق با شرایط جدید می‌خوانند و یا تعریفی که از دولت به عنوان نهادی دارای قدرت صلاح‌دید برای انجام اعمالی به نفع کل جامعه ارائه می‌شود.

علی‌رغم اینکه مفهومی مشترک بین تعاریف فوق وجود دارد اما به لحاظ آشکال مختلفی که برای دولت‌ها وجود دارد چه به لحاظ ملاک‌های بیرونی چون تعداد

حاکمان و یا ملاک‌های درونی چون شیوه اعمال قدرت و رابطه با مردم و امکان مشارکت دادن به مردم و یا ملاک‌های دیگری چون منابع مشروعیت و... می‌توان چنین ادعا کرد که نمی‌توان الگویی خاص از دولت ارائه نمود که تمامی اشکال آنچه را که می‌تواند به عنوان دولت خوانده شود در بر گیرد. اما مدعی هستیم که می‌توان الگویی را با توجه به آیات قرآنی طراحی کرد و نوع تعامل دولت با جامعه را در آن دید.

۱. مؤلفه «حکم» در مفهوم «دولت»

در قرآن به تکرار از کلماتی استفاده شده است که معطوف به مؤلفه «حکم» در مفهوم دولت می‌باشد. یکی از صریح‌ترین کلمات ناظر به مؤلفه حکم در مفهوم دولت، کلمه مُلْک و مَلِک است. ﴿ذَلِکُمْ اللّٰهُ یَرْکُزُکُمْ لَہُ الْمُلْکُ﴾؛ خدایی که پروردگار شماست ملک برای اوست. مَلِک در زبان عربی چنین تعریف شده است: «احتواء قادراً علی التصرف والاستبداد به» (معلوف: واژه ملک). و «ملک» از همین ریشه صاحب شدن و مالک شدن معنا می‌دهد و به فاعل آن مالک گفته می‌شود که در قرآن نیز به همین معنا استعمال شده است: ﴿قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلُکُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّیْ اِذَا لَمْ یَسْکُمْ خَشِیَۃَ الْاِتْقَانِ﴾ (اسراء/ ۱۰۰). اما «ملک» گفته شده از سنخ «ملک» است با این تفاوت که دارنده ملک آنچه را که افراد تحت فرماندهی او مالک هستند نیز مالک است و امکان تصرف را در آنچه آن‌ها مالک هستند دارد بدون آنکه مالکیت آن‌ها در تعارض و تزاخم با مالکیت دارنده ملک باشد. بلکه امکان مالکیت دیگران در طول مالکیت دارنده ملک که ملک نامیده می‌شود، می‌باشد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۹/۳). بدین جهت در تعریف ملک آمده است: «هو المتصرف بالأمر والنهی فی الجمهور» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: واژه ملک)؛ ملک کسی است که امکان امر و نهی را در توده‌های مردم دارد. چنان که برخی از مفسران نیز در معنای ملک گفته‌اند: «القادر الواسع القدرة الذی له السیاسة والتدیر» (قرشی، ۱۳۶۴: واژه ملک)؛ ملک توانایی است با گستره‌ای از قدرت که سیاست و تدبیر امور از آن اوست. از این رو ملک در عربی به معنای سلطه و عظمت آمده است (معلوف: واژه ملک) و در استعمال قرآن به معنای حکومت و اداره امور است چنان که درباره حکومت سلیمان از این تعبیر استفاده شده است: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّیَاطِیْنُ عَلٰی مُلْکِ سُلَیْمَانَ﴾ (بقره/ ۱۰۲).

بنابراین بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که «مُلک» به مبدأ و پروردگار هستی اختصاص داده شده است: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بقره/ ۱۰۷؛ مائده/ ۴۰؛ نیز ر.ک: نور/ ۴۲؛ زمر/ ۶؛ شوری/ ۴۹؛ فتح/ ۱۴؛ جاثیه/ ۲۷؛ حدید/ ۵). بر این مبنا خداوند مُلک و فرمانروای هستی خوانده می‌شود: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ (طه/ ۱۱۴؛ مؤمنون/ ۱۱۶). چنان که در آیه‌ای دیگر برای خداوند به عنوان فرمانروا صفات دیگری نیز ذکر می‌کند: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (حشر/ ۲۳) و در آیه‌ای دیگر فرمانروایی خداوند در راستای پروردگاری او ذکر می‌شود: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ﴾ (ناس/ ۱-۳). این مُلک و فرمانروایی صرفاً برای خداوند است و در آیاتی دیگر از قرآن بر این انحصار فرمانروایی برای خداوند تصریح می‌شود و هر گونه شریکی برای خداوند در موضوع فرمانروایی نفی می‌شود: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ (فرقان/ ۲؛ اسراء/ ۱۱۱). بر این مبنا آنچه از فرمانروایی در اختیار دیگران است از آن خداوند دانسته می‌شود: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِلُ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ الْخَبِيرُ﴾ (آل عمران/ ۲۶) که این فرمانروایی عطیه‌ای از سوی خداوند است و می‌تواند آثار نیکویی در جوامع انسانی بر آن مترتب باشد اگرچه ممکن است (به لحاظ تکوینی) این عطیه در اختیار افرادی شایسته و متناسب با آن قرار گیرد و یا افرادی که شایستگی آن را ندارند اما در هر حال اصل فرمانروایی از آن پروردگار می‌باشد که افراد می‌توانند به وسیله آن آزموده شوند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۱/۳). چنان که آیه‌ای بر اعطای این فرمانروایی به یوسف پیامبر به عنوان فردی شایسته دلالت دارد: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (یوسف/ ۱۰۱) و آیه‌ای دیگر صحبت از اعطای این فرمانروایی به نمرود دارد که در برابر ابراهیم پیامبر خدا قرار داشت: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (بقره/ ۲۵۸). همچنین قرآن این موضوع را با تعبیری رساتر و قوی‌تر چنین بیان می‌دارد: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَخْتَارُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس/ ۸۳) که «ملکوت» را مبالغه در «مُلک» تعریف نموده‌اند (قرشی، ۱۳۶۴: ۲۷۵/۶) و در این آیه برای نشان دادن تسلط پروردگار بر همه چیز حکومت و اداره هر چیزی را به شکل مبالغه به خداوند منسوب می‌نماید که منظور از ملکوت، حکومت و اداره و نظامی است که در آسمان‌ها و زمین وجود دارد.

امر

کلمه «امر» در دو معنا به کار رفته است؛ اول به معنای کار و موضوع که جمع آن «امور» است و دیگر به معنای دستور و فرمان که در مقابل «نهی» می باشد و جمع آن «اوامر» است و در قرآن امر به هر دو معنا برای خداوند اختصاص می یابد: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (یونس / ۳؛ نیز ر.ک: هود / ۱۲۳؛ رعد / ۲؛ روم / ۲۵؛ سجده / ۵). امر در این آیه به مقام تدبیری که تمام تدبیرها و اداره امور به آن منتهی می شود اشاره دارد و عرش به مقامی که در آن امور تدبیر و به عالم طبیعت نازل می شود تعریف شده است. در آیاتی نیز به این معنا اشاره شده است که نزول امر از جانب خداوند از این روست که دانسته شود خداوند بر همه چیز محیط است و اوست که بر همه چیز تواناست و علم دارد: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق / ۱۲). با توجه به این عمومیت که برای معنای «امر» در تدبیر عالم وجود دارد، برخی از آیات قرآن به موارد خاص آن در حوزه مدنی و سیاسی نیز اشاره دارد: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (احزاب / ۳۶)؛ ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (احزاب / ۳۸). همچنین در پاسخ کسانی که به دلیل عدم موفقیت در انجام بعضی امور شک می کنند که «امور» منتسب به خدا باشد اظهار می شود و چون امر به خداوند اختصاص دارد، تعیین و تعین آن از جانب دیگران نفی می شود: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ﴾ (حجرات / ۷).

ولی

یکی دیگر از کلمات مرتبط مفهومی است که از کلماتی چون ولیّ، مولی و ولایت، استنباط می شود. ریشه این سه کلمه «ولی» به معنای نزدیکی و قرب است و بر این مبنا ولاء و تولّی را چنین تعریف کرده اند که دو چیز چنان باشند که میانشان چیز دیگری نباشد. به شکل استعاره به نزدیکی، ولاء و تولّی می گویند؛ چه این نزدیکی در مکان باشد یا صداقت یا نصرت یا اعتقاد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: واژه ولی) و ظاهر این است که این نزدیکی که از آن به ولایت تعبیر می شود ابتدائاً در اجسام و مکان ها و زمان استفاده می شده است؛ اما به

شکل استعاره برای اقسام نزدیکی معنوی نیز استفاده می‌شود. در این حالت اگر به معنای نزدیکی خاص در امور معنوی فرض شود لازمه آن این است که «ولی» در آن فرد که به دنبال او می‌آید امکانی دارد که در غیر ولی این امکان وجود ندارد مگر به واسطه ولی (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲/۶). از این رو در تعریف «ولی» آمده است: «ولی الشیء وعلیه ولایة وولایة: ملک أمره وقام به» (شرتونی، ۱۳۶۱: ۱۴۸۷/۲). ولی هر چیزی، بر آن ولایت و ولایت دارد یعنی بر امر آن فرمانروایی دارد و به آن اقدام می‌نماید. چنان که راغب اصفهانی نیز پس از توضیح ریشه ولی می‌گوید: «و حقیقتہ تولی الأمر» (۱۳۶۲: واژه ولی). در آیات قرآن این ولایت برای خداوند نسبت به تمام هستی ذکر شده و تصرف در تمام هستی و تدبیر امر آفرینش آن گونه که خواست خداوند است بیان می‌شود: «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ» (کهف/ ۴۴). در اینجا آن را «مالکیت تدبیر» معنا کرده‌اند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۷/۳) و آیات فراوانی در قرآن از خداوند به عنوان «ولی» یاد می‌شود: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری/ ۹) و بر مبنای ولایت خداوند بر هستی، تنها او به عنوان ولی بر هستی معرفی می‌شود: «قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنْكَ وَاللَّهُ غَنِيٌّ غَنًى» (انعام/ ۱۴) و خداوند به عنوان «مولی» و «بهترین مولی» نامیده می‌شود: «هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (حج/ ۷۸؛ انفال/ ۴۰؛ آل عمران/ ۱۵) و به انحصار این ولایت برای خداوند تصریح می‌شود: «وَكُنِيَ بِاللَّهِ وَلِيًّا» (نساء/ ۴۵) و بر همین مبنا هر گونه ولایت از غیر خدا نفی می‌شود: «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ» (عنکبوت/ ۲۲؛ شوری/ ۳۱؛ نیز رک: هود/ ۱۱۳؛ کهف/ ۱۶). از این رو قرآن کسانی را که غیر از خدا را به عنوان ولی اختیار نمایند، مورد سؤال و عتاب قرار می‌دهد: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (عنکبوت/ ۲۳) و نفی ولایت غیر خدا بر مبنای ربوبیتی است که خداوند بر هستی دارد: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَتُخَذُكُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» (عد/ ۱۶).

همچنین این ولایت برای خداوند، مربوط به تمام مراحل هستی است. به عبارت دیگر آیاتی تصریح دارند که ولایت خداوند شامل هر دو عالم دنیا و آخرت می‌باشد: «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (یوسف/ ۱۰۱).

چون این ولایت مرحله دنیا را نیز شامل می‌شود، بر طبق آیات قرآن آنان که ایمان آورده و این ولایت را بپذیرند، مشمول هدایت الهی خواهند شد و از سوی دیگر قرار گرفتن در تحت این ولایت موجب نصرت و یاری و امداد الهی خواهد بود و به این

سبب در بسیاری از آیات، ولایت خداوند همراه با یاری او ذکر می‌شود: ﴿بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران / ۱۵۰)؛ ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (حج / ۷۸).

حکم

یکی از صریح‌ترین کلمات قرآنی مرتبط با مؤلفه «حکم» در مفهوم دولت، کلمه حکم است که در قرآن بارها به کار رفته است. کلمه حکم در اصل به معنای منع است و راغب اصفهانی آن را منعی دانسته که به منظور اصلاح می‌باشد (۱۳۷۲: واژه حکم). از این رو حکم در دستورات به این معناست که فرد مأمور از آزادی در اراده و عمل منع می‌شود. چنان که در مسائل قضایی به این معناست که حکم مانع می‌شود از اینکه موضوع نزاع در تزلزل قرار گیرد. بر این مبنا استحکام را چنین تعریف کرده‌اند که حالتی است که مانع از بروز فساد بین اجزای یک شیء می‌شود. از این رو احکام (حکم دادن) نقطه برابر تفصیل است که یک شیء را جدا جدا می‌سازد (قرشی، ۱۳۶۴: ۱۶۱/۲)؛ چنان که همین معنا در آیه‌ای از قرآن چنین بیان می‌شود: ﴿كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ (هود / ۱). با توجه به نگاه فوق حکم نیز چون ملک، امر و ولایت، در آیات متعددی از قرآن به خداوند اختصاص داده می‌شود: ﴿أَلَا لَهُ الْخُكْمُ﴾ (انعام / ۶۲)؛ ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ (مؤمن / ۱۲) و در آیاتی از قرآن این مفهوم صرفاً به خداوند اختصاص داده می‌شود: ﴿إِنَّ الْخُكْمَ لِلَّهِ﴾ (انعام / ۵۷؛ یوسف / ۶۷) و هر گونه دخالتی در این حکم نفی می‌شود (ر.ک: رعد / ۴۱) و هر گونه شریکی برای خداوند در این موضع نیز نفی می‌شود: ﴿وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (کهف / ۲۶) و خداوند است که در راستای حکم خویش این وظیفه را به افرادی واگذار می‌کند: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص / ۲۶)؛ ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (مائده / ۴۸).

علاوه بر کلماتی چون ملک، امر، ولی و حکم که متضمن مفاهیمی مرتبط با مؤلفه «فرمان» در مفهوم دولت هستند، مفاهیم دیگری نیز وجود دارند که مشعر به همین معنا باشند و از آن جمله: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ نَزَلَكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (یونس / ۳۲)، محیط: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾ (اسراء / ۶۰)، غالب: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ (مجادله / ۲۱) و عزت: ﴿الَّذِينَ يَخِذُّونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِيتُوا عِنْدَ هُمُ الْعِزَّةِ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (نساء / ۱۳۹).

۱. حق را به معنای مطابقت و وقوع شیء در محل خویش و در مقابل باطل معنا کرده‌اند (قرشی، ۱۳۶۴: ج ۱).

۲. عنصر «طاعت»

علاوه بر مؤلفه «فرمانروایی و حکم» که در مفهوم دولت وجود دارد، سوی دیگر آن، مؤلفه «فرمانبری و پذیرش» است که آیات فراوانی در قرآن، مشعر به آن است. مفهوم «پذیرش» و «فرمانبری» در قرآن در کلماتی چون «اطاعت»، «تبعیت»، «عبودیت»، «استیذان»، «ایمان»، «تسلیم»، «تقوا»، «عدم طغیان»، «عدم رویگردانی از اوامر» و... وجود دارد. چنان که برای مبدأ هستی ربوبیت و در راستای آن ملک، امر، حکم و ولایت قرار داده می شود در نقطه مقابل برای هستی و به خصوص انسان در برابر این مبدأ هستی «عبودیت» بیان می شود که لازمه آن ایمان به پروردگار و پیامبر اوست: ﴿قَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران / ۱۷۹؛ نیز ر.ک: نساء / ۶۵؛ حدید / ۸، ۱۶ و ۲۸؛ صف / ۱۱) و علامت ایمان را قبول حاکمیت خدا و پیامبر می داند: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (نساء / ۶۵).

عبودیت

عبودیت را اطاعت و نهایت تعظیم تعریف کرده اند که به عبارتی شکل عالی اطاعت می باشد (شرتونی، ۱۳۶۱: واژه عبد). بر مبنای ایمان به پروردگار، قرآن تصریح می کند که عبودیت نسبت به پروردگار تنها راه مستقیم در هستی است: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (مریم / ۳۶)؛ ﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس / ۶۱). آیات قرآن عبودیت را به عنوان پیامی الهی از سوی پیامبران برای تمام جوامع بشری بیان می کند: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل / ۳۶) و انسان ها در تمامی زمان ها و مکان ها به عنوان ملتی واحد به عبودیت در برابر پروردگار هستی امر می شوند: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء / ۹۲). قرآن این پیام را علاوه بر شکل عام آن از زبان بسیاری از پیامبران به مردم دوران ایشان بازگو می کند: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (مؤمنون / ۲۱۳). این پیام از سوی سایر پیامبران نیز در خطاب به مردم زمان خویش نقل می شود: ﴿وَالِي عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (هود / ۵۰)؛ ﴿وَالِي مُؤَدَّ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (هود / ۶۱) و در راستای دعوت به پرستش خداوند است که سایر دستورات مدنی و حکومتی نیز به مردم ابلاغ می شود: ﴿وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ

مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ ﴿٨٥﴾ (اعراف / ۸۵)؛ «وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾». وجود چنین فرمان‌هایی در حوزه‌های مدنی نشانگر امر به فرمانبری مردم در تمام شئونات زندگی است.

اطاعت

علاوه بر عبودیت که شکل عالی اطاعت تعریف شده است، آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که «اطاعت» از فرمانروای هستی را ذکر می‌کند و پیامبران الهی از نوح تا دیگر پیامبران همچنان که بر عبادت و پرستش خداوند تکیه داشتند بر اطاعت از خداوند نیز تأکید نموده‌اند: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ (نوح / ۳؛ شعراء / ۱۵، ۱۴۴ و ۱۷۹). بر این مبنا قرآن مؤمنان را مکرر توصیه به «اطاعت» می‌کند: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران / ۳۲؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۱۳۲؛ مائده / ۱۹۲؛ انفال / ۲۰؛ نور / ۵۴؛ مجادله / ۱۳؛ تغابن / ۱۲). چنان که ملاحظه می‌شود همراه با اطاعت و فرمانبرداری از پروردگار هستی به اطاعت از پیامبران الهی نیز «امر» می‌شود و اطاعت از پیامبر به مثابه اطاعت از پروردگار دانسته می‌شود: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (آل عمران / ۸۰). از این رو چنین ابراز می‌شود که هیچ پیامبری به میان مردم فرستاده نشده است، مگر اینکه مورد اطاعت قرار گیرد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَطَاعُ يَا ذُنُوبَ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۶۴) و این موضوع به تصریح از زبان برخی پیامبران به مردم خویش نقل می‌شود: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ﴾ (طه / ۹۰).

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که این اطاعت مطلق است و به حوزه مسائل فردی منحصر نمی‌شود، بلکه بخش عمده‌ای از آن مربوط به حوزه مسائل مدنی و سیاسی است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (نساء / ۵۹) و چنان که گفته شد علامت ایمان حاکم قرار دادن پیامبر در موضوعات مورد اختلاف بین آن‌هاست: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (نساء / ۶۵) و عدم اطاعت از خدا و پیامبر را موجب بطلان اعمال می‌داند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد / ۳۳) و در مقابل اطاعت و پیروی را موجب اصلاح امور و رستگاری می‌داند: ﴿يُضِلِّ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ

اللَّهِ وَرَسُولَهُ قَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (احزاب / ۷۱) و اطاعت از پروردگار و پیامبر را موجب نتیجه بخش دانستن عمل می داند: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ (حجرات / ۱۴) و رفتار مؤمنان را در دعوت به اطاعت از پروردگار هستی برای حکومت خداوند بر آنها رفتاری همراه با قبول و اطاعت و رستگاری ذکر می نماید: ﴿أَتَمَّا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (نور / ۵۱). علاوه بر این قرآن تأکید دارد که این اطاعت باید به طور کامل و در همه امور باشد و کسانی را که در برخی امور به جای خدا و پیامبر از کسانی دیگر اطاعت نمایند، گمراه و از راه بیرون شده می خواند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ (محمد / ۲۵). همچنین درباره کسانی که اطاعت را به شکل ظاهری ابراز می دارند آمده است: «و می گویند اطاعت می کنیم و شب چون از حضور تو دور شوند خلاف گفته تو را در دل گیرند و خدا اندیشه شبانه آنها را خواهد نوشت پس تو از آنها روی بگردان و به خدا اعتماد کن که تنها خدا تو را کافی است» (نساء / ۸۱). بر این مبنا قرآن کسانی را که از این اطاعت سربیزی نمایند به عذاب بیم می دهد و کسانی که اطاعت را پیشه نمایند به پاداش نیکو بشارت می دهد: ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا أَوْيُؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا*... وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ جَرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (فتح / ۱۶-۱۷).

تبعیت

یکی دیگر از مفاهیم قرآن که مشعر به مؤلفه «اطاعت» در مفهوم دولت می باشد، مفهوم «تبعیت» است. آیاتی از قرآن درباره فرمانبری نسبت به فرمانروای هستی وجود دارد که لزوم تبعیت از امر خدا را که به شکل شریعت قرار داده شده است، متذکر می شود: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (جاثیه / ۱۸) و از یک سو با تسمیه این مجموعه اوامر به «صراط مستقیم» به پیروی از آن «امر» می شود: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (انعام / ۱۵۳) و از سوی دیگر خود این «پیروی» نیز صراط مستقیم نامیده می شود: ﴿وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (زخرف / ۶۱)، بدین خاطر تبعیت و پیروی از تمام آنچه از جانب فرمانروای هستی نازل شده است فرض می گردد: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ (اعراف / ۳): ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾ (انعام / ۱۹).

(۱۵۵) و این دستور به پیروی همراه با بیم دادن به سرپیچی از آن می‌باشد: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ بَغْتَةً﴾ (زمر/ ۵۵) و پیامبران کسانی هستند که صرفاً فرمان‌های الهی را پیروی می‌نمایند و نسبت به سرپیچی از آن بیم می‌دهند: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (احقاف/ ۹) و به استقامت و پایداری بر انجام آنچه به آن‌ها امر شده است خوانده شده و از پیروی کردن از غیر دستورات الهی نهی شده‌اند. بر مبنای لزوم این اطاعت از خداوند و پیامبرانش و پیروی از دستورات الهی می‌باشد که تخلف از این اطاعت و پیروی پذیرفته نیست و به سرپیچی کنندگان از این اطاعت بیم و به پیروی کنندگان بشارت داده می‌شود (ر.ک: توبه/ ۱۲؛ نور/ ۶۳).

استیذان

اطاعت و پیروی از فرمانروای هستی که بر لزوم آن در آیات قرآن اشاره شد متضمن این معناست که پیروی از اوامر و دستورات پروردگار الزامی است، اما قرآن علاوه بر این پیروی بر نکته‌ای فراتر از آن نیز تأکید می‌نماید: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كُنُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمُيَدِّهِمْ أَصْحَابُ الْحَقِّ﴾ (نور/ ۶۲)؛ بدرستی که مؤمنان فقط کسانی هستند که به خدا و پیامبرش ایمان آورده باشند و به «امر جامع» مبادرت نمی‌نمایند مگر اینکه قبل از مبادرت به عمل اجازه لازم را اخذ نموده باشند. امر جامع را «امور عمومی» تعریف کرده‌اند چنان که در تفسیر آن آمده است: «الأمر الجامع هو الذي يجمع الناس للتدبير في أطرافه والتشاور والعزم عليه» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵/ ۱۶۶)؛ امر جامع امری است که مردم به منظور تدبیر در آن و مشاوره و تصمیم‌گیری نسبت به آن اجتماع می‌نمایند و مردم در امور عمومی برای تدبیر اجتماع می‌کنند.

علاوه بر آنچه آیات قرآن درباره لزوم اطاعت از پروردگار و پیامبر و تبعیت از حکم و فرمان آن‌ها دارد آیات فراوان دیگری در قرآن وجود دارد که هر گونه فرمانروایی و حکمرانی را از غیر خداوند نفی کرده و آن را باطل انگاشته است: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾ (حج/ ۶۲)؛ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (محمد/ ۳). بنابراین قرآن، به عنوان یک قاعده کلی ضمن اینکه حکم به تبعیت، اطاعت و عبودیت نسبت به خداوند می‌نماید، همزمان این امور را از غیر

خداوند نفی می نماید و عبودیت برای پروردگار را همراه با اجتناب از پیروی از غیر پروردگار شایسته می داند: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (زمر/ ۱۷)؛ ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى﴾ (اعراف/ ۳).

اما آنچه غیر خدا نامیده می شود و اطاعت و تبعیت از آن نفی می شود طیف گسترده ای است که از مصادیق متعددی برخوردار است و قرآن به تناسب این مصادیق را معرفی و بر عدم اطاعت از آن ها تأکید می نماید، همانند شیطان: ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُبِينًا﴾ (نساء/ ۱۱۹)، ﴿فَسَقَّ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفْتَحِدُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ (کهف/ ۵۰)؛ کافران: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/ ۱۴)؛ نیز ر.ک: نساء/ ۱۳۹ و ۱۴۳؛ منافقان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (احزاب/ ۱۵)؛ ستم پیشگان: ﴿وَلَا تَرْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا أَفْئِسْكُمْ التَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾ (هود/ ۱۱۳).

عهد: رابطه حکم و اطاعت

با توجه به دو مؤلفه حکم و اطاعت در مفهوم دولت یکی از سؤالات اساسی این است که رابطه این دو مؤلفه چگونه شکل می گیرد. در اندیشه های سیاسی مختلف پاسخ های متفاوتی برای آن توصیف و یا تجویز شده است. چنان که گفته شد قرآن حکم را فقط برای خدا می داند و تنها اطاعت از او را جایز می شمرد و رابطه حکم و اطاعت را بر مبنای مفهومی به نام «عهد» می داند: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/ ۱۷۲).

این آیه مبدأ هستی تمام آدمیان را بر فقر و احتیاجی که به رب دارند واقف نموده و آن ها نیز به این احتیاج به رب اذعان و اعتراف نموده اند. در این آیه منظور از ﴿أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ نشان دادن حقیقت نفس آدمیان به آن هاست؛ چرا که حقیقت انسان نشانگر احتیاج وی به رب است و اینکه انسان نیازهای ذاتی خود را می بیند و چون نیاز خود را احساس می کند کسی را می بیند که باید نیاز را متوجه او کند بدین خاطر در ادامه آیه چیزی که انسان ها بر آن شاهد گرفته شده اند ذکر می شود: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؛ آیا رب شما نیستم؟ و انسان ها بر این امر گواهی می دهند: ﴿قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾؛ گفتند: آری گواهی می دهیم. درباره نحوه این شهادت و گواهی دادن گفته شده است که شهادت به زبان

حال انسان است و یا شهادت به آنچه لازمه قول انسان می‌باشد چنان که چون اعتراف به حاجت نماید لازمه آن اعتراف به رفع کننده حاجت می‌باشد و یا اینکه این شهادت از نوع فعل و ایجاد می‌باشد و نه زبان و قول یعنی حقیقت نیاز انسان به رب به وی ارائه شده است و او نیز بر این حقیقت اعتراف دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۵/۸-۳۲۳).

از این گواهی انسان‌ها بر حقیقت احتیاج به رب، در آیات دیگر به عنوان عهدی که بین انسان و خداوند در موضوع حکم و اطاعت وجود دارد یاد می‌شود. بر مبنای این عهد و التزامی که انسان‌ها به مراعات آن بروز می‌دهند آیات قرآن برخی را وفاداران و ملتزمان به این عهد و برخی دیگر را نقض کنندگان این عهد می‌خواند و شاخص وفاداری به این عهد و یا نقض آن را در حوزه حکم و طاعت ذکر می‌کند:

۱- گروه اول که سعی در وفاداری به این عهد دارند کسانی‌اند که قرآن پاسداری از حکم و فرمان خدا را نشانه وفای به این عهد می‌داند: ﴿إِنَّمَا يَذْكُرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ * وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ (رعد/ ۲۱-۱۹). منظور از این عهد و میثاق به قرینه فراز اول که می‌گوید: «به یاد می‌آورند» آن چیزی است که با پروردگارشان به زبان فطرت عهد بسته‌اند یعنی توحید او را و آنچه مقتضای این توحید است، بپذیرند و این عهدی است که فطرت بر آن بسته شده است؛ لذا در ادامه آیه مصداق و نشانه این وفای به عهد را «اطاعت» از «حکم خدا» بیان می‌کند. چنان که ملاحظه می‌شود منظور از «امر» فرمان و حکم در این آیه، امر شرعی است؛ چرا که بعد از آن «حساب» گفته می‌شود که مربوط به احکام نازل در شریعت است؛ اگرچه این احکام به لحاظ فطری نیز درک می‌شود چرا که از دیدگاه قرآن اتمام حجت به انسان به صرف ادراک فطری حاصل نمی‌شود، مگر اینکه وحی نیز به آن ضمیمه شود.

۲- گروه دوم که ناقضان این عهدند، قرآن مصداق این نقض عهد را در حوزه حکم و اطاعت و در قطع امر خداوند بیان می‌کند: ﴿وَمَا نُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ * الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (بقره/ ۲۶-۲۷). چنان که در آیه‌ای دیگر درباره این پیمان شکنی و نقض عهد آمده است: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ (اعراف/ ۱۰۲).

در زبان عربی کلمه «عهد» به نگهداری و مراعات پی در پی نسبت به یک موضوع تعریف شده و فسق، خروج از عهد و عدم وفای به آن معنا شده است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۵/۸). چنان که در آیات دیگر این عهد از یک سو تبعیت از خداوند تا مرحله عبودیت به عنوان تنها راه مستقیم و از سوی دیگر عدم پیروی از شیطان عنوان می‌شود: ﴿لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ* وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس/ ۶۰-۶۱).

میثاق

عهدی که در فطرت تمام انسان‌ها نسبت به خداوند بر مبنای نیاز به مبدأ ربوبی قرار داده شده است و به خاطر آن انسان‌ها به ربوبیت خداوند شهادت می‌دهند و حکم را برای او می‌دانند. قرآن برای اینکه این عهد را در رابطه حکم و اطاعت مستحکم گرداند و انسان را به آن «متعهد» نماید و آنچه فطرت آدمیان بر آن سرشته شده است در عمل نیز عینیت یابد، از مفهوم «میثاق» برای استحکام این عهد استفاده می‌نماید. در زبان عربی «وثاق» به چیزهایی شبیه زنجیر و طناب اطلاق می‌شود که کارکرد آن‌ها «بستن» می‌باشد. از این رو میثاق عهد، به معنای محکم شدن عهد می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۲: کلمه وثاق).

در قرآن این میثاق و محکم شدن عهد چنین بیان می‌شود که از پیامبران علاوه بر عهد عمومی یک میثاق دیگر هم گرفته شده است که در حوزه حکم و اطاعت به حکم الهی بیش از دیگران مؤمن باشند و بر مبنای آن اطاعت، بیش از دیگران به دین یاری رسانند: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۸/۶). قرآن اخذ پیمان خاص از پیامبران را در جای دیگر چنین بیان می‌کند که ما از همه انبیا پیمان خاص گرفتیم و نیز از پنج پیامبر بزرگ الهی تا این اسرار صادقانه را در جامعه به عینیت برسانند: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا لَسَأَلُ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ (احزاب/ ۸-۷)، چون انسان‌ها به اندازه درجه وجودی خود تعهد می‌سپارند. انبیا که در این سیر از درجات برتری برخوردارند تعهد قوی‌تری دارند و پیامبران بزرگ اولوالعزم که

از دیگر انبیا برجسته‌ترند تعهدی محکم‌تر دارند که پیمان اکید را میثاق غلیظ عنوان کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۰/۶).

علاوه بر عهدی که قرآن برای همه انسان‌ها قائل است و نیز میثاق خاصی که برای پیامبران قرار داده شده است، قرآن برای جوامع و امم پیامبران نیز میثاق‌هایی را ذکر می‌کند که مبنای اطاعت انسان‌ها از پیامبران و خداوند در حوزه فردی و اجتماع و سیاست می‌باشد. چنان که در آیات متعددی از قرآن درباره میثاقی که برای بنی اسرائیل قرار داده شده بود تا مبنای عمل آن‌ها قرار گیرد سخن به عمل می‌آید: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (بقره/ ۸۳؛ نیز ر.ک: بقره/ ۴۰، ۶۳، ۸۴ و ۹۳). چنان که ملاحظه می‌شود بسیاری از مفاد این میثاق در حوزه‌های مدنی و سیاسی است و برای تخطی از آن علاوه بر عقوبت اخروی، ذلت و خواری در زندگی این جهان نیز اظهار می‌شود. چنان که ملاحظه می‌شود این میثاق نیز در حوزه حکم و اطاعت است و بر مبنای آن و عهدی که مؤمنان بسته‌اند از آن‌ها اطاعت خواسته می‌شود.

تحقق دولت

چنان که ملاحظه شد قرآن حکم و اطاعت را تنها برای او می‌داند. هر گونه حکم و اطاعتی را خارج از این حوزه نامشروع دانسته و نافرمانی از حکم خدا را مستوجب عقوبت در آخرت و دنیا می‌داند و این حکم و اطاعت را مبتنی بر عهدی می‌داند که فطرت انسان به لحاظ فقر ذاتی که به مبدأ ربوبی دارد بر آن گواهی داده است. سؤال این است که تحقق این حکم و اطاعت در زمین از منظر قرآن چگونه است؟ این حکم و اطاعت در زمین چگونه عینیت می‌یابد؟ قرآن اطاعت را تنها از خداوند روا می‌شمرد، این اطاعت چگونه در میان انسان‌ها محقق می‌شود؟

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که در هر دو مقوله حکم و اطاعت، برخی از این مفاهیم درباره افرادی غیر از خداوند نیز به کار رفته و تجویز شده است که از یک سو برای آن‌ها مفاهیمی چون ولایت، امامت، حکم و امر به کار رفته است و از سوی دیگر به اطاعت و تبعیت از آن‌ها فرمان داده شده است. این افراد آحادی از جوامع بشری هستند و انسانی

چون سایر انسان‌ها و از میان خود آن‌ها می‌باشند و بدین‌سان حکم و اطاعت در زمین و در میان انسان‌ها و جوامع نمود و عینیت می‌یابد. قرآن پیامبران را انسان‌هایی همانند سایر انسان‌ها می‌داند که به این موضوع هم مردم و هم مخالفان پیامبران اذعان داشتند: ﴿قَالُوا إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا...﴾ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (ابراهیم / ۱۰-۱۱).

اما برای این گروه از آحاد انسان‌ها، قرآن ویژگی‌ها و مسئولیت‌هایی را نیز ذکر می‌کند. قرآن ضمن اینکه «عبودیت» یعنی عالی‌ترین شکل اطاعت را تنها و تنها برای خدا می‌داند و برای هیچ کس دیگر، چنین مقامی قائل نیست، اما اطاعت و تبعیت از پیامبران را قائل شده است اگرچه آن را در راستای اطاعت و تبعیت از خداوند می‌داند و تعبیر قرآن در این باره گویای این امر است که تبلور و عینیت اطاعت از خداوند در زمین اطاعت از پیامبر می‌باشد: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (نساء / ۸)؛ چرا که قرآن پیامبر را صرفاً کسی که حکم و دستور خدا را به مردم ابلاغ می‌کند، معرفی می‌نماید: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَأْمَرَتَنِي بِهِ﴾ (مائده / ۱۱۷). از این رو اطاعت و تبعیت از پیامبران را در راستای اطاعت و تبعیت از خداوند می‌داند: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران / ۳۱) و فرجام اطاعت از خدا و پیامبر را رستگاری می‌داند: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (احزاب / ۷۱).

در مقوله حکم نیز قرآن ضمن اینکه حاکمیت را فقط برای خداوند می‌داند در امتداد ولایت خداوند پیامبران را نیز به عنوان «ولی» معرفی می‌کند: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده / ۵۵). از این رو پیامبر ولایتی را که در راستای ولایت خداوند است در زمین اعمال می‌کند و چون ولایت پیامبر نمود عینی و تحقق ولایت خداوند می‌باشد، قرآن چنین بیان می‌کند که ولایت پیامبر نسبت به انسان‌ها در مرتبه بالاتری از ولایت انسان‌ها بر خود ایشان می‌باشد: ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب / ۶) و به دلیل این اولویت است که قرآن فرمانبری از حکم و امر خداوند و پیامبر را برای انسان‌ها لازم می‌شمرد: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (احزاب / ۳۶).

همچنین قرآن مفاهیم ملک و حکم را ضمن اینکه تنها برای خداوند می‌داند، اما آیاتی از قرآن بر این امر دلالت دارد که این حکم و ملک برای برخی از انسان‌ها نیز قرار داده شده است، مانند اعطای ملک به بنی اسرائیل: ﴿إِذْ جَعَلْنَا فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلْنَاكُمْ مَلُوكًا

وَأَتَاكَ مَالَهُ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (مانده / ۲۰) و اعطای ملک به حضرت یوسف و فرمانروایی به طالوت و داوود: (ر.ک: بقره / ۲۴۷؛ بقره / ۲۵۱). همچنین درباره پیروی و فرمانبری در قرآن مفهوم امام نیز وجود دارد. امام در زبان عربی چنین تعریف شده است:

- آن است که از وی پیروی و به وی اقتدا شود؛ خواه انسان باشد یا کتاب یا غیر آن؛ حق باشد یا باطل (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: واژه امام).

- امام آن است که از وی پیروی شود (قرشی، ۱۳۶۴: ۸۵/۱).

با توجه به معنای عام امام در عبارات قرآن، امامان به معنای پیشوایان به دو دسته تقسیم می‌شوند: پیشوایان حق: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (نساء / ۷۳) و پیشوایان باطل: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْتَارِ» (قصص / ۴۱). اما درباره امام در مفهوم حق و مشروع آن شاهد هستیم که قرآن این مفهوم را چون مفاهیم حکم، ملک و امر منسوب به خداوند می‌داند و جعل این مقام را که باید از آن پیروی شود از سوی خداوند می‌داند: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴). چنان که آیه تصریح دارد، ابراهیم به عنوان پیشوا برای مردم قرار داده می‌شود و عهده‌دار شدن این مقام نیز مسبوق به شرایطی است. درباره ابراهیم گفته می‌شود آنگاه که به امتحان‌های مختلف آزموده شد و آن‌ها را تمام کرد، در مقام پیشوایی برای مردم قرار داده شد و چون ابراهیم این مقام را برای فرزندان خویش نیز سؤال کرد پاسخ شنید که ستم‌کاران نمی‌توانند این مقام را عهده‌دار شوند. برای مفهوم ستم‌کار در تفاسیر توضیحاتی ارائه شده است از جمله اینکه چون در آیه ستم‌کار به صورت مطلق آورده شده است پس تمام ستم‌کاران را شامل می‌شود از جمله کسانی که بر خویش ستم کرده باشند و یا کسانی که بخشی از عمر خویش را ستم نموده باشند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۴/۱).

عناصر دولت

واضح است که تفاوت آشکاری میان دولت اسلامی و دیگر دولت‌های موجود، وجود دارد. حکومت‌ها بر اساس تعداد حاکمان به حکومت فردی و گروهی و جمهوری تقسیم می‌شوند که مراد از حکومت اسلامی قسم سوم آن است. پایه حکومت اسلامی، حکومتی است که مردم در ایجاد آن به طور مستقیم و یا غیر مستقیم دخیل‌اند و حکام هیچ امتیاز

شخصی بر دیگران ندارند بلکه در مقابل قانون مسئول نیز هستند. مراد نویسندگان از دولت اسلامی، همان حکومت الهی با حفظ حدود و قوانین اسلام است که در قالب جمهوری جنبه عملی می‌یابد. طبق مطالب پیش گفته، طبیعی است که حاکمیت در چنین حکومتی از آن خداوند است و رجوع به آرای عمومی در چارچوب احکام دین صورت می‌گیرد.

این نکته حائز اهمیت است که آنچه به نظام، حکومت و دولت اسلامی مشروعیت می‌دهد رأی مردم نیست، بلکه رأی مردم می‌تواند نشان‌دهنده مقبولیت دولت اسلامی باشد. گرچه مفهوماً میان مشروعیت و مقبولیت تفاوت وجود دارد مصداقاً هیچ گاه مشروعیت از مقبولیت جدا نیست. مقبولیت در دل مشروعیت واقع است و در طول همدیگر قرار دارند (صدر، ۱۳۵۹: ۱۴۴). بر همین اساس است که شیعه اجماع به ما هو اجماع را یک دلیل مستقل در کنار کتاب و سنت نمی‌داند. شیعه اجماعی را حجت می‌داند که کاشف از قول معصوم باشد پس آنچه حجت است مکشوف است نه کاشف. اجماع صرفاً ابزار کشف است چه اینکه اتفاق امت یا اهل حل و عقد، گرچه درصد خطا را کاهش می‌دهد اما چون معصوم در میانشان نیست مصون از خطا نمی‌باشند (محقق حلی، بی‌تا: ۳/۱؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۴: ۶/۲۹۹؛ انصاری، ۱۴۱۹: ۱/۱۸۴). لذا حکومت‌های غربی که بر اساس دموکراسی یعنی حکومت مردم بر مردم شکل گرفته مشروعیت به آن حکومت نمی‌بخشد. از نظر اسلام حکومت یکی از شئون الهی است که بر عهده پیامبر ﷺ بوده است لذا از این جهت، مردم هیچ گونه دخالتی در امر ایشان ندارند، بلکه آن حضرت به حکم نبوت، مقام زعامت مسلمانان را داراست. از آنجا که مذهب حقه شیعه، امامت را جانشین نبوت می‌داند معتقد است که اساس امامت، مرجعیت دینی است که حکومت بخشی از آن را تشکیل می‌دهد لذا حکومت و زعامت امامان نیز امری الهی است که مختص به ایشان است. آنچه پس از این در دوران غیبت می‌آید نوعی تحمل نیابت از غیر و متعلق به مردم است که توسط مجتهد جامع الشرایط اعمال می‌گردد.

جدا از مؤلفه‌های حکم و اطاعت که در مفهوم دولت وجود دارد برای دولت چهار عنصر عینی و مادی وجود دارد که جمع این عناصر به یک دولت عینی می‌بخشد: حاکمیت، قدرت، قلمرو و جمعیت. تعریف دولت معطوف به عنصر حاکمیت است و ماهیت اصلی دولت را شکل می‌دهد و دو مؤلفه اصلی حکم و اطاعت را در بر می‌گیرد.

اما سه عنصر دیگر به عنوان شروط لازم برای تحقق دولت و ظرف مناسب برای اعمال حاکمیت است؛ چرا که مجموعه معانی مندرج در مفهوم مقام و جایگاه دولت، هم به وضعیت، هم به موقعیت و به طور کلی هم به نفس ثبات و تداوم و هم به لوازم استقرار و ثبات وضعیت دلالت دارند (وینسنت، ۱۳۷۱: ۲۷). به این سه عنصر دیگر اشاره می‌کنیم:

قدرت

با توجه به توضیحاتی که درباره حکم و اطاعت از منظر قرآن ذکر شد، برخی از آیات قرآن این حکم و اطاعت را همراه با «قوت»، «غلبه» و «نصرت» که نمودها و مؤلفه‌هایی از «قدرت» هستند ذکر می‌نمایند. از این رو آنگاه که مسئولیت «حکم» را متوجه فردی در زمین می‌نماید آن را ملازم با عناصر «قدرت» می‌سازد و از آن‌ها می‌خواهد آنچه را که قرار است مبنای عمل برای فرمان راندن باشد با مؤلفه‌های قدرت اتخاذ شود و سپس فرمان رانده شود: ﴿تُخَذُّهَا بِقُوَّةٍ وَأَمْرٍ قَوْمَكَ﴾ (اعراف / ۱۴۵). چنان که این موضوع به عنوان یک قاعده عام در قرآن مطرح می‌شود که لازمه تحقق فرمان خدا همراه بودن آن با جدیت و قوت می‌باشد: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (اعراف / ۱۷۱)؛ ﴿وَشَدِّدْنَا لَكُمُ﴾ (ص / ۲۰). قرآن مؤلفه‌های قدرت را در توانایی جسمی و مادی خلاصه ننموده و «دانش» را به عنوان یک مؤلفه عمده در این زمینه معرفی می‌نماید. همچنین درباره لزوم قدرت، آنگاه که موسی را در جهت تحقق حکم به سوی فرعون گسیل می‌دارد، به وی وعده تقویت و غلبه داده می‌شود: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾ (قصص / ۳۵).

قرآن «غلبه» خداوند و پیامبران را به عنوان یک قاعده و سنت الهی ذکر می‌کند: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ (مجادله / ۲۱) و بر این مبنا فرمانبران از خدا و پیامبر را نیز در زمره غالبین و یاری شدگان می‌خواند: ﴿إِنَّهُمْ لَكُمُ الْمُتَّصُونَ* وَإِنْ جُنَدْنَاهُمْ لَغَالِبُونَ﴾ (صافات / ۱۷۲-۱۷۳) و یاری و تأیید فرمانبران از خداوند و پیامبر را بر دشمنان نشان یادآور می‌شود.

قلمرو و جمعیت

در تعریف دولت ذکر شده است که مجموعه معانی مندرج در آن به لوازم استقرار و ثبات وضعیت دلالت دارند (وینسنت، ۱۳۷۱: ۳۷). از جمله لوازم استقرار این است که از

نظر جغرافیایی دولت در سرزمینی مشخص واقع شود و بر آن حکمرانی کند (همان: ۴۱). در قرآن مفهوم «تمکین در زمین» به معنای قدرت و ثبات پیدا کردن استفاده شده است و در موارد استعمال آن به عنوان لازمه و مقدمه تحقق حکم و طاعت به کار رفته است. همچنین «اسکان در زمین» به عنوان لازمه استقرار حکومت از اولین موضوعات مورد اختلاف پیامبران و مخالفان آن‌ها بوده است: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ * وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدٌ﴾ (ابراهیم/ ۱۳-۱۴). از این رو قرآن لازمه انجام برخی کارهای ویژه پیامبران را تثبیت و استقرار می‌داند: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (حج/ ۴۱). چنان که در جایی دیگر لازمه عبودیت و اطاعت را استقرار و وجود زمینه امن می‌داند: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور/ ۵۵). بر مبنای این قاعده کلی، قرآن مصادیق و مواردی از عینیت یافتن این استقرار و تثبیت را به عنوان لازمه تحقق حکم و اطاعت ذکر می‌کند، مانند فرمانروایی ذوالقرنین: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (کهف/ ۸۴) و یوسف: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا يُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوهُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (یوسف/ ۵۶) و موسی: ﴿وَمُكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (قصص/ ۶). تمام این آیات دلالت دارند که پیامبران تا سرزمین بستر اجتماعی پیدا ننمایند نمی‌توانند حکم خدا را عینیت و تحقق بخشند.

اکنون باید به این مسئله پرداخت که با توجه به اینکه حکم و اطاعت تنها برای خداوند است و هر گونه حکم و اطاعت دیگری نامشروع است، آیا خداوند متعال این حکم و اطاعت را برای افرادی دیگر نیز مشروع دانسته است؟ بررسی آیات، این نظریه را تقویت می‌کند که خداوند به برخی از افراد چنین مجوزی را اعطا نموده است. چنان که ذکرش رفت قرآن اطاعت و تبعیت از پیامبران را در راستای اطاعت و تبعیت از خداوند می‌داند و تبلور و عینیت اطاعت از خداوند را در زمین در اطاعت از پیامبر می‌داند: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (نساء/ ۸۰). همچنین در قرآن به صورت خاص دربارهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این تصریح وجود دارد که محمد پیامبر است که قبل از او نیز پیامبرانی آمده‌اند. آیا اگر او از دنیا رخت بر بندد به پیشینیاتان برمی‌گردد: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا

رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۴۴). در ادامه باید به آیاتی توجه کرد که نشانگر آن است که چون پیامبری مردم خویش را ترک می نمود وظیفه او به عنوان عهده دار حکم متوجه فرد دیگری می شد: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۱۲۴). چنان که در آیه ملاحظه می شود چون ابراهیم پس از گذراندن امتحان های مختلف از سوی خداوند به وی مسئولیت اطاعت داده می شود و او این مقام را برای فرزندان خویش نیز طلب می کند خداوند پیشوایی و امامت را به عنوان عهد خود معرفی می کند که ستم کاران نمی توانند عهده دار آن شوند و امام در زبان عربی به معنای کسی است که به وی اقتدا شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۰) و یا امام جامعه به معنای کسی که به وی اقتدا می نمایند و در رأس گروه قرار دارد تعریف شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۲). از آیه ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّائِيُونَ وَالْأَخْيَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ (مائده / ۴۴) دیگر چنین استفاده شده است که «سه دسته ای را که آیه متذکر می شود احبار علمای دین هستند و ربانیون دارای درجه ای میان پیامبران و عالمان دینی هستند یعنی مقام پیشوایان معصوم (صدر، ۱۳۵۹: ۲۰). انجام این وظیفه را بر طبق این آیه در مرحله اول پیامبران و در مرحله بعد پیشوایان معصوم و در مرحله بعد عالمان دین عهده دار خواهند شد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۲).

در قرآن علاوه بر اینکه حکم برای خداست و برای تحقق حکم در زمین فرمان به اطاعت از پیامبر داده می شود و پیروی از پیامبر در ردیف پیروی از خداوند قلمداد می شود و پیامبر را به عنوان عهده دار حکم در زمین معرفی می کند. در راستای اطاعت از خدا و پیامبر پیروی دیگری را نیز مطرح می نماید: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (آل عمران / ۵۹)؛ از خدا پیروی کنید و از پیامبر و صاحبان امر که از میان خودتان می باشند. چنان که ملاحظه می شود علاوه بر پیامبر از «صاحبان امر» نیز به عنوان کسانی که دستور به اطاعت از آن ها داده شده است یاد می شود. در آیه ﴿إِنَّمَا وَدَّعَ اللَّهُ رُسُلَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده / ۵۵) در کنار اینکه خداوند و پیامبر به عنوان ولی معرفی می شوند از ولایتی دیگر سخن به میان می آید که مفسران شیعه به اتفاق و حتی با استناد به منابع اهل سنت شأن نزول این آیه را درباره

حضرت علی علیه السلام ذکر نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۲: ۱۸۳/۳۵-۲۰۰). بر این مبنا علاوه بر خداوند و پیامبر از علی علیه السلام نیز به عنوان ولی و سرپرست مؤمنان یاد می‌شود که به تفصیل دربارهٔ اینکه این ولایت از نوع ولایت پیامبر می‌باشد، توضیح داده‌اند (طباطبایی، بی‌تا: ۶/۲۵-۶). در این امر که ولی چگونه انتخاب می‌شود آرای اهل سنت مختلف است (ماوردی، ۱۴۰۶: ۲۰) اما آنچه وجه مشترک در نظر آنان به نظر می‌رسد انتخاب ولی است (همان). برخی حتی معتقدند که این امر با اعمال زور و قدرت حاصل می‌گردد و نیاز به گزینش و انتخاب نیز ندارد (قرطبی، ۱۳۷۲: ۱/۲۶۹). در نهایت امامت را از مصالح همگانی می‌دانند که به نظر خود امت نهاده شده است که هر کسی را که انتخاب کردند او پیشوا خواهد بود (ابن خلدون، ۱۴۱۷: ۲۴۱). اما شیعه معتقد که به انتصاب است؛ به عبارت دیگر امامت مقامی الهی و انتصابی و فعلی از افعال خداوند است (طوسی، بی‌تا: ۱۱۱-۱۱۴؛ نصیرالدین طوسی، بی‌تا: ۴۵۷). متکلمان شیعه وجوب و ضرورت فعل انتصاب ولی بر خداوند را نیز از طرق مختلف اثبات کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۴).

آنچه که مسلم است آن بخش از سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در سند و صدورشان در میان محققان جای مناقشه نیست و البته به ادعای شیعه دلالت آن‌ها نیز مانند سندشان گویاست؛ مانند حدیث غدیر (امینی، ۱۴۰۳: ۱/۳۳-۳۵)، حدیث ثقلین (راضی، ۱۳۸۷: ۱۲-۲۳)، حدیث منزلت (شرف‌الدین، ۱۳۸۲: ۲۰۱-۲۱۲)، حدیث اثنا عشر خلیفه (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۸۳؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۵/۱۰۷)، دلالت بر انتصابی بودن ولایت در ضمن معرفی مصادیق دارند. بر اساس حدیث ثقلین، عترت پیامبر در هدایت امت، هم‌تراز قرآن کریم و تمسک به قول و فعل آنان، چون اطاعت قرآن، واجب است و مقتضای این وجوب اطاعت مطلق، عصمت و مصونیت از گناه و خطا در تبلیغ و عمل به دین است. شیعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله حکم خدا را در حکم و فرمان امامان معصوم می‌داند. سیوطی نیز ذیل آیه تطهیر به عصمت سه امام اول و حضرت زهرا علیها السلام تصریح می‌کند (۱۳۶۵: ۵/۱۹۸).

این مسئله مهم است که اساسی‌ترین مسئولیت «عهده‌داران حکم» گواهی به منظور هدایت انسان و حفظ انسان از انحراف در مسیر خلافتی که خداوند برای او تعیین نموده است می‌باشد و در این مقدار از مسئولیتی که متوجه عهده‌داران حکم می‌باشد، انبیا و امامان و علما با هم شریک هستند و در عین حال تفاوت‌هایی در ایفای این نقش وجود

دارد. برای نمونه، پیامبر پیام آسمانی‌اش را بر اساس وحی الهی می‌رساند و امام رسالت الهی را که از پیامبر به او سپرده شده ابلاغ می‌کند و عالم دینی انسانی است که بر اثر کوشش و تلاشی درازمدت کتاب خدا را شناخته و ارزش‌های حیاتی آن را که با حرکت زمان سازگار است دریافته و با تقوایی که در رفتارش قرار داده است با همه این ویژگی‌ها می‌تواند گواه و مراقب بر اعمال انسان‌ها باشد. بدین ترتیب مسئولیت خط‌گواهی و شهادت در زمان غیبت پیشوای معصوم متوجه عالم دینی می‌شود (صدر، ۱۳۵۹: ۴۲). از این رو متکلمان شیعی ضرورت نصب جانشینانی را از سوی امام عصر عجل الله تعالی فرجه مطرح کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۶: ۱۰۷). همچنین از دوازدهمین پیشوا پس از پیامبر اسلام که در حال حاضر عهده‌دار حکم می‌باشد و ولایت امر را از جانب خداوند عهده‌دار است دربارهٔ تکلیف مردم نسبت به مسائل روز این فرمان وجود دارد (ر.ک: حرّ عاملی، بی‌تا: ۱۸/باب ۱۱):

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۲: ۱۸۱/۵۳)؛ و اما در موضوعاتی که واقع می‌شود به کسانی که قول ما را نقل می‌کنند رجوع کنید که همانا اینان حجت من بر شما مردم هستند و من حجت خدا بر ایشانم.

منظور از حوادث واقعه، امور اجتماعی و رهبری جامعهٔ مسلمانان است (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۶۸) که خود دال بر ولایت فقیه جامع الشرایط در جامعهٔ کنونی ماست که در این مقال فرصتی برای تفصیل آن نیست.

نتیجه‌گیری

با طراحی الگوی جامع دولت در جامعهٔ اسلامی بر اساس آموزه‌های دینی و نهادهای ساختن آن در میان حکومت‌مداران و آحاد جامعه، سازوکار خودکاری به وجود خواهد آمد که جامعه را به سوی هدف‌های مورد نظر اسلام در حوزهٔ حکومت اسلامی هدایت می‌کند. رشد مادی و معنوی هدف کلان نظام اجتماعی اسلام است. سرمایه‌گذاری برای نهادهای کردن این الگوی قرآنی یک ضرورت برای دولت و حکومت‌مداران اسلامی است. الگوی جامع قرآنی مقاله حاضر مبتنی بر ملاحظات قرآنی، چارچوب مفید و مناسبی برای طراحی دولت و حکومت اسلامی در جامعهٔ اسلامی به دست می‌دهد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، *العبر*، تصحیح خلیل شحاده، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۴. امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۶. جمعی از نویسندگان، زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)، *امامت پڑوهی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تهران، رجا، ۱۳۷۲ ش.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۹. حلی (محقق)، ابوالقاسم جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، تهران، مؤسسه الاعلمی، بی‌تا.
۱۰. راضی، حسین، *سبیل النجاة فی تمهید المراجعات*، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲ ش.
۱۲. سید مرتضی (علم الهدی)، ابوالقاسم علی بن حسین، *المقنع فی الغیبه*، تحقیق سید محمدعلی حکیم، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان، *الدّر المنثور*، جده، دار المعرفه، ۱۳۶۵ ق.
۱۴. شرتونی، سعید، *اقرّب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. شرف‌الدین، عبدالحسین، *المراجعات*، قم، انصاریان، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. صدر، سید محمدباقر، *خلافت انسان و گواهی پیامبران*، ترجمه جمال موسوی، تهران، روزبه، ۱۳۵۹ ش.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الخصال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۱۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
۲۰. عاملی جبعی، زین‌الدین بن علی، *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۲. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تصحیح احمد عبدالعلیم بردونی، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۲ ق.
۲۳. ماوردی، محمد بن حسین، *لاحکام السلطانیه*، چاپ دوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.
۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الفصول العشره فی الغیبه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *ولایت فقیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۲۷. نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، بی‌تا.
۲۸. وینسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۱ ش.

نقش قرینه‌مقابله در تفسیر قرآن*

- حسن خرقانی^۱
- سیدعلی هاشمی^۲

چکیده

برای تعیین معنای دقیق واژگان یک سخن و فهم مراد گوینده، راه‌هایی وجود دارد که یکی از آن‌ها توجه به قرائن لفظی و غیر لفظی است که کلام را در بر گرفته است. در قرآن کریم نیز برای فهم معنای واژه‌ها و مراد خداوند همین مسیر پیموده می‌شود. یکی از این قرائن، «قرینه‌مقابله» است که لفظی و پیوسته می‌باشد. مقاله حاضر به شناسایی این قرینه و خاستگاه ادبی آن می‌پردازد و نمونه‌هایی از بهره‌مندی از این شیوه در روایات را یاد می‌کند. سپس کارکردهای قرینه‌مقابله را در تفسیر دنبال می‌کند و نقش آن را در فهم معنای واژه‌ها، فهم مصداق مراد، کشف بخش‌های محذوف کلام، فهم برخی نکات آیات الاحکام و نیز استخراج نکات ادبی و تفسیری به تصویر می‌کشد و برای هر کدام نمونه‌هایی بیان می‌کند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

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

۲. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (hashemi.ali4@gmail.com).

واژگان کلیدی: قرینه، طباق، مقابله، تفسیر، مفردات قرآن، آیات الاحکام،

قواعد تفسیر.

مقدمه

از جمله مباحثی که هم جنبه ادبی آن در قرآن برجسته است و هم در تفسیر و فهم مفاهیم قرآنی نقش به سزایی دارد بحث طباق (تضاد) و مقابله است. توجه به این نوع ادبی در آیات قرآن برخی ابهامات و پیچش‌های معنایی را که مفسران و قرآن‌پژوهان را به چند و چون واداشته است، از میان برمی‌دارد و مفهوم آیه را به روشنی باز می‌نماید. وجود صنعت طباق و مقابله در کلام، افزون بر زیباسازی سخن، گاهی قرینه می‌شود بر معنا و مقصود طرف مقابل یا حذف متعلق یکی از طرف‌های آن. این امر قرینه مقابله را تشکیل می‌دهد. برای مثال، کلمه «سینه» و «سینات» در قرآن در مطلق گناهان - چه صغیره و چه کبیره - به کار رفته است، ولی در آیه «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء / ۳۱) در برابر «کبائر» قرار گرفته است. این تقابل، قرینه می‌شود بر اینکه مراد از «سینات» در این آیه، خصوص گناهان صغیره است. در روایت نیز این مطلب استظهار شده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵/۳۳۵-۳۳۶).

تعریف مفاهیم

قرینه در لغت به معانی گوناگونی آمده است مانند: علامت، نشانه، علامت و نشانه که دلیل باشد برای پی بردن به چیزی، چیزی که از جهت پی بردن به امری یا رسیدن به مقصدی مانند دلیل باشد (دهخدا: واژه قرینه: عمید، ۱۳۸۹: واژه قرینه).

مقصود از قرائن اموری است که به نحوی ارتباط لفظی یا معنوی با کلام داشته و در فهم مفاد کلام و درک مراد گوینده مؤثر باشد (بابایی، ۱۳۷۹: ۱۱۰). قرائن گونه‌های مختلف دارد: گاه قرائن معینه است (تعیین‌کننده یکی از معانی حقیقی) و گاه صارفه (بازگرداننده از معنای حقیقی به مجازی). قرائن گاه پیوسته و همراه کلام است (متصله) و گاه ناپیوسته و جداست (منفصله). نیز قرائن یا مقالیه و درون‌متنی است و یا حالیه و برون‌متنی؛ یا لفظی است و یا عقلی (رک: همان). «قرینه مقابله» از قرائن لفظی و پیوسته است، ولی صارفه یا معینه بودن آن، به موارد بستگی دارد.

ابن عاشور درباره اهمیت قرینه مقابله در تفسیر قرآن کریم چنین می‌گوید:
 قرینه مقابله روشی بدیع در ایجاز است؛ ولی دانشمندان علم بلاغت و عالمان اصول
 درباره آن چیزی نگفته‌اند. باید آن را در تفسیر در نظر داشت و از مسائل بلاغی
 دانست (۱۴۲۰: ۵۱/۵).

در بلاغت به جمع میان دو معنای متضاد، «تضاد»، «طباق»، «تکافؤ» می‌گویند.
 این آرایه چنان است که دو معنایی که اجمالاً با هم تقابل و تنافی دارند در یک کلام
 ذکر شود، خواه این تقابل، حقیقی باشد یا اعتباری و خواه تقابل تضاد باشد یا ایجاب و
 سلب یا ملکه و عدم ملکه یا تضایف (ر.ک: مطلوب، ۲۰۰۰: ۳۶۷؛ تفتازانی، بی‌تا: ۱۳۶/۲).

طباق تقسیماتی دارد که گونه‌های مختلف آن را بهتر می‌شناساند (ر.ک: خرقانی،
 ۱۳۹۲: ۳۱۵-۳۱۸). طباق گاه میان دو اسم است؛ مانند: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾
 (حدید/۳)؛ گاه میان دو فعل است؛ مانند: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا (نجم/
 ۴۳-۴۴)؛ گاه میان دو حرف است؛ مانند: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره/۲۲۸) و
 گاه مختلف است؛ مانند: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (رعد/۳۳؛ زمر/۲۳ و ۳۶؛ غافر/۳۳؛
 ر.ک: لاشین، ۱۴۱۹: ۲۵-۲۸؛ ابن ابی‌الاصبع مصری، ۱۳۶۸: ۱۳۴-۱۳۶؛ حسینی، ۱۴۲۹: ۲۴۹-۲۷۵).

واژگان طباق گاه هر دو مثبت هستند؛ مانند: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران/
 ۱۰۶). گاه هر دو منفی هستند؛ مانند: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ (اعلیٰ/۱۳) و گاه یکی
 مثبت است و دیگری منفی؛ مانند: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾
 (نحل/۲۰) یا یکی امر است و دیگری نهی؛ مانند: ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي﴾ (مائده/۴۴).

تضاد با توجه به حقیقت و مجاز دو گونه است: تضاد حقیقی که الفاظ در معنای
 اصلی خود به کار رفته‌اند؛ مانند: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا * وَأَنَّهُ خَلَقَ
 الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (نجم/۴۳-۴۵) و تضاد مجازی که واژگان متضاد در غیر معنای
 حقیقی و لغوی خود به کار رفته باشند؛ مانند: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي
 النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (انعام/۱۲۲). در این آیه «موت» از گمراهی،
 «حیات» از ایمان و هدایت، «نور» از بینش و حکمت و «ظلمت» از جهالت استعاره
 گردیده است (ابن ابی‌الاصبع مصری، ۱۳۶۸: ۱۱۱).

مقابله در اصطلاح آن است که دو یا چند معنا یاد شود و سپس معانی موافق یا

مخالف آن به ترتیب آورده شود (ر.ک: مطلوب، ۲۰۰۰: ۶۳۶). حسین جمعه این آرایه را با عنوان «تقابل» شناسانده و آن را چنین دانسته است:

رابطهٔ برابری، در عرض هم بودن و هم‌شکلی میان چینش‌های ساختاری متوازی از نظر شکل و مضمون (۲۰۰۵: ۷۷).

در مقابله ممکن است دو، سه، چهار یا پنج معنا و حتی بیشتر، در برابر هم قرار گیرند.

برخی مقابله را در طباق داخل ساخته و بسیاری از بلاغت‌دانان مثل ابن ابی‌الاصبع مصری، حموی و مدنی میان مقابله و طباق دو فرق نهاده‌اند:

۱. طباق با دو ضد، و مقابله دست‌کم با چهار ضد و بیش از آن تشکیل می‌شود.
۲. طباق فقط میان اضداد است، اما مقابله میان اضداد و غیر آن صورت می‌پذیرد (ر.ک: مطلوب، ۲۰۰۰: ۶۳۷؛ ابن ابی‌الاصبع مصری، ۱۳۶۸: ۱۷۹؛ حموی، ۱۴۲۶: ۱۳۷/۱؛ مدنی، ۱۳۶۸: ۲۹۹/۱).

بدرالدین زرکشی سه نوع برای مقابله آن برمی‌شمرد:

۱. تقابل نظیری: برابر هم قرار گرفتن دو نظیر که در بحث مراعات نظیر مطرح می‌شود؛ مانند: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره/ ۲۵۵). سنه (غنودن) و نوم (خواب) هر دو از یک باب‌اند.

۲. تقابل نقیضی: مثل خواب و بیدار که مقابل هم‌اند: «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ زُقُودٌ» (کهف/ ۱۸).

۳. تقابل خلافی: مانند: «وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشْرَأُ رَيْدَ بَيْنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرْادُ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا» (جن/ ۱۰). «شَرٌّ» در برابر «رشد» قرار گرفته است و این دو خلاف هم‌اند، نه ضد هم. ضد شَرٌّ (بدی)، خیر (خوبی) و ضد رَشَد (هدایت)، غی (گمراهی) است. پس کلام به طور ضمنی بر این دو نیز دلالت دارد (زرکشی، بی‌تا: ۴۵۸/۳-۴۶۶).

مقصود ما از قرینهٔ مقابله در اینجا عام است و شامل هم طباق و هم مقابله می‌شود و به موارد وجود صنعت طباق یا مقابله در کلام نیز محدود نمی‌شود. در پایان به طور خلاصه قرینهٔ مقابله را چنین می‌توان تعریف کرد: «پرتوافکنی دلالی ناشی از برابر هم قرار گرفتن معانی نظیر یا نقیض در سیاق سخن، بر طرف مقابل».

قرینه مقابله در قرآن از منظر روایات



قرینه مقابله در فهم آیات قرآن کریم تأثیر به سزایی دارد. در اینجا پنج روایت یاد می‌شود:

۱. مأمون خلیفه عباسی از امام رضا علیه السلام پرسید: چه دلیلی بر خلافت جدت علی بن ابی طالب هست؟ امام علیه السلام فرمود: آیه «أنفسنا». مأمون گفت: اگر نبود «نساءنا». حضرت فرمود: اگر نبود «أبناءنا». پس مأمون سکوت اختیار کرد (بروجردی، ۱۴۱۰: ۳۰۲/۲).

توضیح آنکه امام در استدلال خود به آیه مباهله اشاره می‌کند: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران / ۶۱). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای مباهله چهار نفر را با خود همراه آورد: امیر مؤمنان، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام. مراد از «أنفسنا» در آیه، حضرت علی علیه السلام است. مراد از «نساءنا» حضرت فاطمه علیه السلام است و مراد از «أبناءنا» امام حسن و امام حسین علیهم السلام است. استدلال حضرت آن است که چون پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام را با عنوان «أنفسنا» در مباهله شرکت داد، پس علی نفس پیامبر است و پس از رحلت پیامبر نفس او از همگان به جانشینی او سزاوارتر است. مأمون در پاسخ می‌گوید: چون «أنفسنا» در مقابل «نساءنا» قرار گرفته از این مقابله فهمیده می‌شود که مراد از «أنفس» صنف ذکور است و معنای نفس این نیست که علی نفس پیامبر است. امام رضا علیه السلام این معنا را تأیید می‌کنند که طریقه مقابله می‌تواند مراد از «أنفس» را بیان کند، ولی قرینه‌ای روشن‌تر داریم که قرینه یادشده را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آن «أبناءنا» است؛ یعنی اگر مراد از «أنفسنا» از این رو که در مقابل «نساءنا» قرار گرفته، صنف ذکور باشد دیگر لازم نبود که «أبناءنا» ذکر شود؛ زیرا «أنفس» به معنای ذکور شامل أبناء نیز می‌شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۰/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷۸/۵).

۲. زراره روایت می‌کند که از امام باقر یا امام صادق علیه السلام درباره بول اسب و قاطر و الاغ پرسیدم. آن حضرت آن‌ها را ناخوشایند دانست. گفتم: مگر گوشتشان حلال نیست؟ حضرت فرمود: مگر خداوند در قرآن کریم نفرمود: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْافعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (نحل / ۵)؛ «و دام‌ها [گوسفند و گاو و شتر] را آفرید که در آن‌ها برای شما گرما و سودهایی است و از آن‌ها می‌خورید» و فرمود: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ

لَزَكِبُوها وَزِينَةً» (نحل / ۸)؛ «و اسبان و استران و خران را آفرید تا بر آن‌ها سوار شوید و برای شما تجملی باشد». پس خدا دام‌ها را - که در قرآن بیان فرمود- برای خوردن مقرر کرد و اسبان و استران و درازگوشان را برای سواری قرار داد. البته گوشتشان حرام نیست، ولی مردم آن را ناخوش می‌دارند (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۲۴/۱۲۴).

۳. برید بن معاویه گوید نزد امام باقر علیه السلام بودم، پس از سخن خدای متعال: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) پرسیدم. حضرت در ضمن پاسخ این آیه را مطرح کرد: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (نساء / ۵۴) و فرمود مراد از مردمی که به آنان حسادت برده شده ما هستیم به خاطر امامتی که خدا به ما عطا کرده مورد حسادت و رشک قرار گرفته‌ایم: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (نساء / ۵۴). خدای متعال به آل ابراهیم کتاب و حکمت و فرمانروایی بزرگ بخشید و از آنان رسولان و پیامبران و امامانی قرار داد، چگونه آنچه را خدای متعال به آل ابراهیم داده می‌پذیرند، ولی نسبت به آل محمد انکار می‌کنند (عیاشی، بی‌تا: ۲۴۶/۱).

توضیح اینکه واژه «الناس» شامل همه انسان‌ها می‌شود، ولی در آیه ۵۴ سوره نساء در برابر «آل ابراهیم» قرار گرفته است. این تقابل نشان از این دارد که مراد از «الناس» در این آیه همه انسان‌ها نیستند، بلکه کسانی از امت اسلامی هستند که عدل آل ابراهیم می‌باشند و خدای متعال چیز مهمی به آنان داده که مورد حسادت دیگران قرار گرفته‌اند. اینان کسانی جز آل محمد علیهم السلام نیستند.

۴. ابو حمزه گوید که از امام باقر علیه السلام پرسیدم: مردی با زنی ازدواج کرده و پیش از دخول، وی را طلاق داده است. آیا می‌تواند با دختر همان زن ازدواج کند؟ حضرت فرمود: امیر مؤمنان در این مورد قضاوت کرد که ازدواج با دختر آن زن مانعی ندارد؛ چون خدای متعال می‌فرماید: «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي جُحُورِكُمْ مَنْ نَسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» (نساء / ۲۳)؛ «و [از زنانی که ازدواج با آنان حرام است] دختران همسران آن که در دامان [و تحت کفالت] شما ایند از آن همسرانی که با آن‌ها هم‌بستر شده‌اید و اگر با آن‌ها هم‌بستر نشده‌اید پس گناهی بر شما نیست [که مادر را رها کنید و با آن‌ها ازدواج نمایید]». ولی اگر با دختری ازدواج کرد و پیش از دخول، وی را طلاق داد نمی‌تواند با مادر آن دختر ازدواج کند. به حضرت عرض کردم: آیا این

صورت با صورت قبلی یکسان نیست [پس چرا حکمش تفاوت دارد؟] حضرت فرمود: این دو مسئله یکسان نیست. از زنانی که خدای متعال ازدواج با آنان را حرام کرده مادرزن است. این مورد را به دخول مقید نکرده است؛ چنان که آن مورد به این شرط مقید شده بود. پس حرمت ازدواج با مادرزن مطلق است و دخول نکردن به دخترش شرط نیست اما در ازدواج با دختر عدم دخول با مادر شرط بود (حزّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۶۵/۲۰).

توضیح اینکه در آیه ۲۳ سوره نساء در ضمن ذکر زنانی که ازدواج با آنان حرام است دو مورد را با هم ذکر کرده است: ﴿أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي جُجُورِكُمْ﴾ (مادرزن و دخترخوانده). در دخترخوانده یک شرط ذکر شده است که دخول با مادر ربیبه است. از تقابل این دو مورد و ذکر شرط در یکی و عدم ذکر آن در دیگری، معلوم می‌شود که در دیگری چنین شرطی برای حرمت وجود ندارد.

تأثیر قرینه مقابله در فهم آیات

قرینه مقابله در عرصه‌های مختلف تفسیری و فهم آیات قرآن نقش ایفا می‌کند که تحت شش عنوان بیان می‌شود. برای هر یک از این شش عنوان، آیات فراوانی وجود دارد که ذیل هر عنوان به چند آیه بسنده شده است:

الف) نقش قرینه مقابله در فهم معنای واژه‌ها

از نگاه زبان‌شناسی، در حقیقت قابلیت ارائه مفاهیم مختلف به خود واژه به تنهایی مربوط نمی‌شود بلکه از رابطه هم‌نشینی آن با عناصر دیگر بر روی زنجیر گفتار ناشی می‌گردد. بنابراین هر واژه می‌تواند در معنای واژه‌های هم‌نشین با آن در یک جمله تأثیر داشته باشد (باقری، ۱۳۷۸: ۱۹۹). قرینه مقابله در واقع بر روی محور هم‌نشینی نقش آفرینی می‌کند و یکی از معانی حقیقی را تعیین می‌کند یا در تمییز معنای حقیقی از مجازی کمک می‌کند؛ نمونه‌ها:

۱. ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ (فرقان / ۴۷): «و اوست آن که شب را چون لباس، پوششی برای شما ساخت و خواب را باعث تعطیل قوا و آرامش اندامتان قرار داد و روز را زمان پراکنده شدن برای به دست آوردن روزی مقرر داشت».

برخی واژه «سبات» را به راحتی و آرامش معنا کرده‌اند؛ زیرا با خواب عمل قطع و بریده می‌شود و بدین روی، خواب سبب راحتی و آرامش است (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۴۹۵/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۰/۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۷۴/۵). برخی آن را مرگ معنا کرده‌اند؛ زیرا مرگ نیز موجب قطع و بریدن از عمل و دنیا است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۳/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۵/۲۴). کسانی که معنای دوم را برگزیده‌اند به قرینهٔ مقابله استناد جسته‌اند و گفته‌اند که واژه «سبات» در آیه مقابل واژه «نشور» قرار گرفته است و نشور به معنای برانگیختن مردگان است. در آیه تشبیه بلیغ صورت گرفته است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۳/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۵/۲۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۸/۱۹). واژه «نشور» مصدر است که به معنای لازم و متعدی به کار می‌رود (ر.ک: فیومی، ۱۴۰۷: ۶۰۵/۲؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۶۵/۷). این واژه در جمله «جَعَلَ التَّهَارُثُشُورًا» به قرینهٔ مقابله آن با صدر آیه «جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا» از ماده «نشر» به معنای «انتشار» می‌باشد (معنای لازم) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۵). از این رو مقصود از آن، پخش شدن انسان‌ها در روز برای کار و تلاش و به دست آوردن روزی است. بنا بر قرینهٔ مقابله، باید واژه «سبات» را به راحتی و آرامش معنا کنیم. در این آیه واژه «سبات» از ریشهٔ «سَبَتَ» است که به معنای قطع و بریدن می‌باشد (همان: ۳۹۲). بنابراین، آیه مذکور همانند آیه «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالتَّهَارُثِ ثُمَّ يَرْجِعُكُمْ فِيهِ لِقَاضَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام / ۶۰) است.

۲. «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (عنکبوت / ۶۲): «خداست که روزی را برای هر کس از بندگان که بخواهد فراخ می‌گرداند و بر هر کس که بخواهد تنگ می‌گیرد و جز بر اساس مصلحت اراده نمی‌کند، زیرا خداوند به هر چیزی داناست». همانند این آیه، آیات دیگری نیز هست که عبارت‌اند از: رعد / ۲۶؛ اسراء / ۳۰؛ قصص / ۲۸؛ روم / ۳۷؛ سبأ / ۳۶ و ۳۹؛ زمر / ۵۲ و شورا / ۱۲.

«قدر» به سه معناست: ۱. قدرت و توانایی، ۲. تنگ گرفتن، ۳. تقدیر و اندازه‌گیری و اندازه (همان: ۶۵۷-۶۵۹). مشتقات این واژه به هر سه معنا در قرآن به کار رفته است. معنای نخست مانند: طارق / ۸؛ مؤنون / ۱۸؛ قمر / ۴۲؛ حج / ۳۹. معنای دوم مانند: فجر / ۱۶؛ انبیاء / ۸۷. معنای سوم مانند: حجر / ۲۱؛ زخرف / ۱۱؛ عبس / ۱۹؛ قمر / ۴۹.

یکی از راه‌های تشخیص اینکه کدام یک از این معانی مراد است، قرینهٔ مقابله

می باشد. در آیه ۶۲ سورة عنكبوت به قرینه مقابله «يُقَدِّرُ» با «يَبْسُطُ»، معلوم می شود که معنای دوم مراد است؛ زیرا بسط در مقابل قبض است.

۳. ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ فَمِنْ مِمَّا لَكُمْ مِنْ قِيَّتِكُمْ الْمُؤْمَنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُ فَاذْكُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (نساء/ ۲۵)؛ «و هر کس از شما قدرت مالی ندارد که با زنان مؤمن آزاد ازدواج کند، از کنیزان باایمان که شما مسلمانان مالک آن ها هستید به همسری گیرد. خدا به ایمان شما دانایتر است و همه نمی توانند مؤمنان واقعی را از غیر واقعی باز شناسند پس باید به مقتضای ظاهر عمل کنید. شما همه، اعم از آزاد و برده، از یکدیگرید و نزد خدا باهم برابرید. بنابراین، کنیزان را به این شرط که پاکدامن باشند، نه پلیدکار و نه دوست گیرنده از مردان، با اذن سرپرستانشان به همسری گیرید و مهرشان را برحسب متعارف به آن ها پردازید و هنگامی که شوهر کردند، اگر مرتکب کار زشتی شدند، نیمی از کیفری که برای زنان آزاد است، برای آنان خواهد بود».

واژه «احصان» در چهار معنا به کار می رود: عقیف بودن، همسر داشتن، مسلمان بودن و آزاد بودن در مقابل برده بودن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۱۲۰).

در قرآن کریم نیز در این چهار معنا استعمال شده است. معنای اول، مانند: ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...﴾ (نساء/ ۲۴). در این آیه واژه «المحصنات» به معنای زنان شوهردار است و واژه «محصنین» به معنای مردان عقیف و پاکدامن است. در آیه محل بحث چهار بار مشتقات واژه «احصان» تکرار شده است. نخست «المحصنات» به معنای زنان آزاد است. دوم «محصنات» به معنای کنیزان عقیف و پاکدامن است. سوم «أُحْصِنَ» به معنای کنیزانی که مسلمان شدند یا کنیزانی که ازدواج کردند. چهارم «المحصنات» به معنای زنان آزاد.

یکی از راه های تعیین هر یک از این معانی، قرینه مقابله است. از آنجا که «المحصنات» در صدر آیه در برابر «فتیات» (کنیزان) قرار گرفته، به معنای زنان آزاد است (ر.ک: موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۵۷/۸) و از آنجا که «المحصنات» در ذیل آیه در

برابر «أَحْصَنَ» (کنیزانی که مسلمان شدند یا کنیزانی که ازدواج کردند) قرار گرفته، نیز به معنای زنان آزاد است. در وسط آیه «محصنات» در برابر «مسافحات» است و این قرینه است بر اینکه مراد از آن، کنیزان عقیف و پاکدامن است. نکته دیگر اینکه در این آیه «مسافحات» در برابر «مَتَّخَذَاتُ أَخْدَانٍ» قرار گرفته است. برخی از این مقابله استفاده کرده‌اند که مراد از «مسافحات» زنان آشکار است و مراد از «مَتَّخَذَاتُ أَخْدَانٍ» زنان پنهانی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۸/۴).

۴. «أَقَمْنَ يَمْنَىٰ مَكْبَأًا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمْنًا يَمْنَىٰ سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ملک/ ۲۲)؛ «آیا آن کس که بر چهره خویش درافتاده و واژگونه سیر می‌کند در نتیجه پیش روی خود را نمی‌بیند راهیاب‌تر است یا آن کس که استوار بر راهی راست حرکت می‌کند و راه و مقصد خود را نظاره‌گر است؟». در تفسیر «مَكْبَأًا عَلَىٰ وَجْهِهِ» احتمالات متعددی گفته‌اند: ۱. کسی که به رو افتاده و با دست و پا و سینه به پیش می‌رود (ر.ک: همان: ۳۶۰/۱۹). ۲. کسی که ایستاده راه می‌رود، اما سر به زیر افکنده و مسیر خود را به هیچ وجه مشاهده نمی‌کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۳/۱۰). ۳. کسی که تعادل خود را حفظ نمی‌کند، چند گام پیش می‌رود، به زمین می‌خورد و برمی‌خیزد و این وضع پی‌درپی تکرار می‌شود. ۴. کسی که تمام توجهش به وضع خویش است و از غیر خود غافل است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۰/۲۴). با توجه به اینکه «مَكْبَأًا» در مقابل «سَوِيًّا» قرار گرفته، قرینه مقابله احتمال نخست را تقویت می‌کند (همان: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۲/۲۹).

ب) نقش قرینه مقابله در فهم مصداق مراد

گاه معنای واژه به کار رفته در یک آیه را می‌دانیم، ولی این واژه مصداق گوناگونی دارد، نمی‌دانیم که همه مصداق مقصود متکلم است یا مصداق خاصی مراد اوست. یکی از راه‌های پی‌بردن به مراد متکلم قرینه مقابله است.

۱. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس/ ۱۰۰)؛ «هیچ کس نمی‌تواند جز به اذن خدا ایمان بیاورد و خداوند بر کسانی که تعقل نمی‌کنند و آیات خدا را از روی لجاجت دروغ می‌شمرند، پلیدی شک و تردید را قرار می‌دهد، از این رو درخور آن نیستند که به آنان رخصت ایمان دهد». واژه «رجس» به معنای شیء

پلید و قدر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۲؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۵۵/۳). طبرسی از زجاج نقل کرده که رجس نام هر کار تنفرآور است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۹/۳). این واژه می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد. در این آیه «الرجس» در برابر «ایمان» قرار گرفته است؛ به قرینهٔ مقابله، مراد از آن، شک و ریب است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۱۰) و یا مراد از آن، کفر است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱/۱۸۴). این آیه همانند آیات ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيْكُمُ زَادَتْهُ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾* و ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (توبه/۱۲۴-۱۲۵). در این دو آیه نیز «رجس» در مقابل «ایمان» قرار گرفته است که مراد از آن، کفر است (همان).

۲. ﴿وَيَسْجُدُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الثَّلَاثُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (رعد/۶)؛ «کافران پیش از درخواست رحمت و سلامت، از تو می‌خواهند که هر چه زودتر عذاب الهی را بر آنان فرود آوری، در حالی که پیش از آنان عقوبت‌هایی عبرت‌انگیز بر منکران رسالت پیامبران رفته است [و آنان از آن آگاه‌اند]. به یقین، پروردگار تو برای مردم با وجود ستمکاری‌شان صاحب مغفرت است و البته پروردگار تو سخت‌کیفر نیز هست». «مَثَلَات» جمع «مُثَلَّة» به معنای عقوبات است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۶/۶؛ طریحی، بی‌تا: ۴۷۰/۵). نعمت و درد و رنجی که به انسان می‌رسد، از آنجا که مثالی برای دیگران می‌شود به آن مُثَله می‌گویند مانند واژه «نکال» که به مجازات سختی گفته می‌شود که مایهٔ عبرت دیگران می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۷/۶). واژه «سَيِّئَة» و «سَيِّئَات» از واژه «سوء» اشتقاق یافته است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، «سوء» به معنای بدی و هر چیز اندوه‌آور است. به گناه، «سَيِّئَة» گفته می‌شود، چون بد است و موجب اندوه اخروی می‌شود. بنابر این، به هر بدی «سَيِّئَة» گفته می‌شود. در این آیه به قرینهٔ جملهٔ حَالِیَةُ ﴿وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الثَّلَاثُ﴾ مراد از «سَيِّئَة» عذاب است. «ال» در «الحسنة» عهد ذهنی است و اشاره به نویدهایی دارد که پیامبر ﷺ به اهل ایمان ابلاغ می‌کرد و به قرینهٔ مقابلهٔ آن با «السَّيِّئَة» - که به معنای عذاب است - دوری از عذاب دنیا و آخرت و رسیدن به آسایش و سعادت در دنیا و آخرت است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۴۸۳/۸).

۳. ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (اسراء/۸۲)؛ «و ما

قرآن را که برای مؤمنان مایه شفا و رحمت است فرو می‌فرستیم و ستمکاران [کافران و مشرکان] را چیزی جز زیان نمی‌افزاید». معنای اصلی واژه «ظلم»، جور و تجاوز از حد است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۳/۱۲). ظلم سه نوع است:

۱. ظلم میان انسان و خدا که بالاترین ظلم به حساب می‌آید، مانند کفر و شرک و نفاق: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان / ۱۳).

۲. ظلم میان انسان با هم‌نوعش، مانند: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (شوری / ۴۰): ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ (اسراء / ۳۳).

۳. ظلم بین انسان و نفسش، مانند: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ (فاطر / ۳۲): ﴿ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (نمل / ۴۴: ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۷-۵۳۸).

با توجه به قرینه مقابله «ظالمین» با «مؤمنین» معلوم می‌شود مراد از ظلم نوع اول آن است؛ بنابراین، مراد از «ظالمین» کافران و مشرکان می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۸۴).

۴. ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (حمد / ۷-۶): «ما را به راه راست هدایت فرما. راه کسانی که به آنان نعمت دادی، نه آنان که به بیراهه رفته‌اند و به خشم تو گرفتار شده‌اند و نه گم‌گشتگان که راه درست شناخته‌اند».

مفسران برای دریافت مراد از نعمت در «أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» به سراغ آیاتی می‌روند که در آن‌ها نعمت داده‌شدگان توضیح داده شده است، مانند: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (نساء / ۶۹). ولی با دقت در خود آیه و از طریق مقابله می‌توان به معنا و مفهومی روشن‌تر و عام‌تر دست یافت. «الذين أنعمت عليهم» در مقابل دو گروه «المغضوب عليهم» و «الضالین» قرار گرفته‌اند. از مقابله آن با غضب‌شدگان معلوم می‌شود که مراد از نعمت در «أنعمت عليهم» نعمت محبت الهی است و نعمت داده‌شدگان محبوبان درگاه خدایند و از مقابله آن با گمراهان معلوم می‌شود که مراد از نعمت، نعمت هدایت نیز هست و مقصود از نعمت داده‌شدگان کسانی‌اند که خداوند به آنان هدایت را ارزانی کرده است.

از سوی دیگر «المغضوب عليهم» مقابل «الضالین» قرار گرفته‌اند، از این تقابل و با توجه به اینکه «المغضوب عليهم» قطعاً خود از گمراهان‌اند معلوم می‌شود که در میان انسان‌ها گمراهانی وجود دارند که مورد خشم الهی نیستند. به عبارت دیگر گمراهان دو

قسم می‌شوند؛ گمراهانی که مورد غضب الهی هستند و گمراهانی که مورد غضب قرار نگرفته‌اند. دسته دوم کسانی‌اند که در گمراهی خود تقصیری ندارند و از سر لجاجت و عناد به گمراهی نیفتاده‌اند؛ یعنی کسانی که یا از نظر فکری چنان نیستند که حق را دریابند یا حق به آنان نرسیده است، ولی دسته اول حق را یافته‌اند و به آن نگرویده‌اند و یا توان رسیدن به حق را داشته‌اند و بر اثر عواملی از پی‌گیری آن کوتاهی کرده‌اند.

۵. ﴿وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنُكَ إِلَى مَأْتَعْنَابِهِ أَرْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَنُفِثَنَّهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (طه/ ۱۳۱)؛ «و چشم مدوز به سوی آنچه گروه‌هایی از کافران را بدان بهره‌مند ساخته‌ایم. ما زینت زندگانی دنیا را برای کافران مقرر کرده‌ایم تا آنان را در آنچه داده‌ایم بیازماییم و بدان که روزی پروردگارت [که در آخرت به تو ارزانی می‌دارد] بهتر و پاینده‌تر است». رزق پروردگار در دنیا و آخرت هست و مصادیق متعددی دارد. مراد از جمله ﴿رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ به قرینه مقابله با ﴿زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ رزق حیات آخرت است که بی‌تردید هم بهتر است و هم ماندنی‌تر (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۸/۱۴).

۶. ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ (سجده/ ۱۸)؛ پس آیا کسانی که مؤمن‌اند، همچون کسانی‌اند که فاسق و سرکش‌اند؟ نه اینان برابر نیستند». «فاسق» اسم فاعل از ماده «فسق» است و فسق به معنای خروج از طاعت می‌باشد (فیومی، ۱۴۰۵: ۴۷۳/۲). این معنا مصادیق متعددی می‌تواند داشته باشد. از مصادیق آن، منافقان‌اند که در آیه ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (توبه/ ۶۷) آمده است. در سوره سجده، به قرینه مقابله «مؤمناً» با «فاسقاً» مراد از «فاسقاً» کسانی است که ایمان ندارد (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۳/۲۱؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۲۹۷/۱۴).

ج) نقش قرینه مقابله در فهم محذوف

گاه در تقابل یک طرف یاد می‌شود و طرف دیگر با توجه به قرائن حذف می‌گردد یا ممکن است بخش‌ها و قیودی از جمله حذف شود که از راه‌های تشخیص محذوف قرینه مقابله است. نیز در مقابله یکی از اطراف تغییراتی می‌کند و افزوده‌هایی در آن وجود دارد که مفاهیم تازه‌ای را در معنای آیه وارد می‌سازد. با معادل‌سازی آن‌ها در طرف دیگر می‌توان مفاهیم مضاعفی را برداشت کرد (ر.ک: خرقانی، ۱۳۹۲: ۳۴۲-۳۴۴).

۱. ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر / ۸)؛ «آیا آن کس که زشتی کردارش برای او آراسته شده و آن را زیبا می‌بیند [مانند مؤمن نیکوکار است]؟ خداست که هر که را بخواهد بی‌راه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند. پس مبادا به سبب حسرت‌های گوناگون بر آنان جانت از کف برود، قطعاً خدا به آنچه می‌کند داناست». در این آیه کریمه طرف مقابل بخش نخست آن محذوف است و با قرینه‌سازی می‌توان آن را به دست آورد. بر این اساس خبر ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ﴾ چنین است: «أهو كمن علم الحسن والقيح وعمل بما علم ولم يزین له سوء عمله» و معنا چنین است: آیا آن کس که زشتی کردارش برای او آراسته می‌نماید و آن را زیبا می‌بیند، مانند آن کس است که خوب و بد را تشخیص می‌دهد و زشتی‌ها برایش آراسته نشده است. برخی تقدیر را چنین گرفته‌اند: «کمن هداه الله» یا «کمن زین له صالح عمله» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۴/۸).

۲. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان / ۱۲)؛ «و قطعاً به لقمان حکمت عطا کردیم؛ به او فرمان دادیم که خدا را سپاس بگزارد و هر کس پیوسته خدا را سپاس بگزارد، جز این نیست که سپاسش به سود خودش خواهد بود و هر کس کفران کند زبانی به خدا نمی‌رسد؛ چرا که خدا از همه چیز بی‌نیاز و همواره مورد ستایش است». جمله «(من کفر)» جمله شرطیه است که جواب آن حذف شده و جمله «(فإن الله...)» به جای جواب قرار گرفته است. به قرینه مقابله جمله «(من کفر)» با جمله «(من یشکر)» که جواب شرط ذکر شده است، جواب شرط «(من کفر)» مشخص می‌شود و «(فإن الله...)» تعلیل برای جواب مقدر است؛ یعنی هر کس کفران نعمت کند ضررش به خودش برمی‌گردد؛ چون خداوند نیازی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۵/۱۶).

۳. ﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (زمر / ۶۶)؛ پس تنها خداوند یکتا را پرستش کن و از سپاسگزاران باش. «(فاء)» در «(فاعبد)» جزای شرط مقدر است و تقدیر آن به قرینه مقابله با «(أيها الجاهلون)» در آیه ۶۴ می‌تواند چنین باشد: «(إن كنت عاقلاً فاعبد الله)» (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۲/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۱/۱۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۸/۲۴).

۴. ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران / ۵۷)؛ «و اما کسانی از پیروان تو که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، خداوند پاداش‌هایشان را

بی کم و کاست به آنان خواهد داد و کسانی که خود را پیرو تو شمردند ولی ایمان واقعی نداشتند و کار شایسته نکردند ستمکارند و خدا ستمکاران را دوست نمی‌دارد». عبارت «وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ» در مقابل عبارت «فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَعَذَّبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» در آیه قبل قرار گرفته است. به قرینه مقابله معلوم می‌شود که «فیوفیهم أجورهم» نیز به قید «فی الدنيا والآخرة» مقید است (گنابادی، ۱۳۸۰: ۲۶۸/۱).

۵. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ* وَالْجَبْنَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر/ ۲۶-۲۷)؛ «و به راستی ما انسان را از گلی خشک که از گلی سیاه و بدبو و دگرگون‌شده پدید آمده بود آفریدیم و جن را پیش از آفرینش انسان، از آتشی پدید آمده از بادی سوزان خلق کردیم». کلمه «قبل» از اسم‌هایی است که همیشه اضافه می‌شود. در جمله «خلقناه من قبل» مضاف‌الیه حذف شده است. به قرینه مقابله این آیه با آیه قبل، مضاف‌الیه «خلق الإنسان» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۳/۱۲). بنابراین، آفرینش جن پیش از آفرینش انسان بوده است.

۶. «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (قصص/ ۷۳)؛ «خداوند از پرتو رحمتش شب را برای شما قرار داد تا در آن آرامش یابید و روز را قرار داد تا در آن از پی روزی که فضل و بخشش اوست بروید و باشد که خدا را سپاس بگذارید». در این آیه «لتسكنوا فيه» در برابر «لتبتغوا من فضله» قرار گرفته است. به طریق لف و نشر، اولی مربوط به لیل است و دومی مربوط به نهار. بنابراین، ضمیر «فيه» به لیل برمی‌گردد. به قرینه مقابله «فيه» در جمله «لتبتغوا من فضله» حذف شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۰۱/۲۰).

د) نقش قرینه مقابله در فهم برخی نکات آیات الاحکام

۱. «وَإِنْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْغِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا» (نساء/ ۶)؛ «و یتیمان را بیاورید تا آنگاه که به حد ازدواج برسند؛ پس اگر در آنان بصیرتی یافتید که می‌توانند براساس آن در مصرف مال خردورزی کنند، اموالشان را به آنان بدهید و آن را به اسراف [بی‌آنکه حق و حقوقی در آن داشته

باشید] مخورید و مبدا از ترس اینکه چون بزرگ شوند و شما را از تصرف در اموالشان باز دارند، اینک فرصت را مغتنم شمرده از آن بهره‌برداری کنید و اگر اموالشان را در تجارت به کار می‌برید، هر که توانگر است، از گرفتن کارمزد خودداری کند و هر که بینواست، به قدر متعارف از آن بخورد و هنگامی که اموالشان را به آنان باز می‌گردانید بر آنان گواه بگیرید و خدا حسابرسی کافی است».

در این آیه «فلیستعفف» (باید از تصرف در مال یتیم پرهیزد)، بر معنای استحبابی حمل می‌شود؛ چون مقابل «فلیأکل» قرار گرفته که دلالت بر وجوب ندارد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۲۳۴/۳)؛ چون امر در مقام حذر یا توهّم حذر بر وجوب دلالت ندارد.

اختلاف است که آیا وجوبی است یا استحبابی (ر.ک: کاظمی، ۱۳۶۵: ۱۳۴/۳).^۱ قرینهٔ مقابله مؤید حمل بر معنای استحباب است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۲۳۴/۳). افزون بر قرینهٔ مقابله، روایتی را هشام از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که بر استحباب دلالت دارد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۵۱/۱۷).

۲. «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ وَالمُخَنَّفَةُ وَالمُؤَفَّذَةُ وَالمَرْدِيَّةُ وَالتَّطَيُّبَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذَبَحَ عَلَى الثُّنْبِ وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقٌ...» (مائده/ ۳)؛ بر شما حرام شده است مردار و خون و گوشت خوک و حیوانی که هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن برده شده و حیوانی که خفه شده یا با زدن مرده یا از بلندی پرتاب شده و جان داده یا به ضرب شاخ حیوان دیگر کشته شده و حیوانی که درندگان آن را خورده‌اند، مگر آنچه را که زنده بیابید و خود سر ببرید و حیوانی که بر آستان بت‌ها سر بریده شده و اینکه گوشت دام را با تیرهای قمار سهم‌بندی کنید. ای مؤمنان، این‌ها نافرمانی خداست...». چون عنوان «ما ذبح...» عنوان مستقلی است در مقابل «ما أهل...»، معلوم می‌شود که ذبح حیوان برای تقرب به بت‌ها، اگرچه نام غیر خدا بر آن برده نشود، حرام است.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...» (مائده/ ۶)؛ «ای کسانی

۱. علامه حلی می‌گوید که امر در آیه استحبابی است: «وَيَسْتَحِبُّ لَهُ التَّعَفُّفُ مَعَ الْغِنَى، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾» (بی‌تا: ۱۸۳/۱۲).

که ایمان آورده‌اید چون خواستید به نماز بایستید چهره‌ها و دست‌هایتان را تا آرنج‌ها بشویید و قسمتی از سرهایتان را مسح کنید و نیز پاهایتان را تا دو برآمدگی مسح نمایید و اگر جنب هستید تحصیل طهارت کنید و اگر بیمار بودید یا... پس آب نیافتید آهنگ زمینی پاک و پاکیزه کنید و از آن قسمتی از چهره‌ها و دست‌های خود را مسح کنید...». با توجه به قرینهٔ مقابله در این آیه، چند مطلب استفاده می‌شود:

الف) در این آیه مسئلهٔ وضو، غسل و تیمم مقابل هم قرار گرفته است. در مسئلهٔ وضو اندام خاصی تعیین شده که باید شسته شود: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» و اندامی باید مسح شود: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ». در مسئلهٔ تیمم نیز اعضای مشخص شده که باید مسح گردد: «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» ولی در مسئلهٔ غسل هیچ عضوی مشخص نشده فقط به جملهٔ «فَاظْهَرُوا» که مراد از آن غسل کردن است، اکتفا شده است. از این مقابله به روشنی استفاده می‌شود که در غسل همهٔ اندام باید شسته شود و اگر شستن همهٔ اندام لازم نبود، همانند وضو و غسل، اندام‌هایی خاص بیان می‌شد (ر.ک: سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲۳/۱). نظیر این مورد آیهٔ ۴۳ سورهٔ نساء است که در آن تعیین نکردن اعضای خاص برای غسل در مقابل تصریح به مواضع تیمم، بیانگر آن است که در غسل باید تمامی بدن شسته شود.

ب) در وضو به ترتیب شستن اعضا با تقدیم ذکری صورت بر دست‌ها و... اشاره فرمود. چنان که در روایت نیز آمده است «ابدأ بما بدأ الله» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۴/۳) و نیز در دستور تیمم با ترتیب ذکری، به مقدم بودن مسح صورت بر مسح دست‌ها اشاره کرد. ولی در غسل چنین ترتیبی بیان نفرمود. از این مقابله چنین برمی‌آید که در غسل، ترتیب شرط نیست.

ج) حرف «باء» در «برؤوسکم» به معنای بعض است. بنابراین «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» می‌رساند که مسح قسمتی از سر واجب است نه تمام آن. کلمهٔ «أَرْجُلَكُمْ» به نصب عطف بر محل «برؤوسکم» می‌باشد؛ یعنی مدخول حرف «باء» نخواهد بود و در نتیجه معنای تبعیض به «أَرْجُلَكُمْ» سرایت نمی‌کند و جمله بدین صورت خواهد بود: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَمْسَحُوا أَرْجُلَكُمْ» قسمتی از صورت‌هایتان را مسح کنید و پاهایتان را نیز مسح نمایید». از مقابلهٔ این دو جمله معلوم می‌شود که مسح همهٔ پا لازم است

وگرنه «أرجل» نیز مجرور می‌آمد و مدخول «باء» تبعیض قرار می‌گرفت چنان که در تیمم «أيدیکم» مجرور آمده و مدخول «باء» تبعیض در جمله «فَأَسْحَوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» قرار گرفته است و دلالت می‌کند که در تیمم فقط بخشی از صورت و بخشی از دست‌ها باید مسح شود (ر.ک: سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۱/۱۵۰). البته ممکن است برخی از این ظهورات که بر اساس موازین استفاده می‌شود محکوم دلیلی دیگر که صریح یا اظهر است قرار گیرد که در آن صورت مفاد دلیل اظهر یا صریح اخذ می‌شود و آن ظهور اولیه طرح می‌گردد.

۴. «فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا» (نساء/۱۰۳)؛ «و هنگامی که نماز را به جای آوردید، خدا را در هر حال، ایستاده و نشسته و بر پهلوئ خویشتن آرمیده، یاد کنید و چون به وطن بازگشتید و از هجوم دشمن در امان شدید نماز را به صورت کامل به پا دارید؛ زیرا نماز بر مؤمنان واجبى همیشگی و تبدیل‌ناپذیر است». از آنجا که تعبیر «اطمأننتم» در برابر «ضربتم فی الأرض» قرار گرفته است معلوم می‌شود که مراد از اطمینان بازگشت به وطن است. بنابراین مقصود از «أقيموا الصلاة» نیز تمام خواندن نماز در مقابل قصر (شکسته خواندن) آن است.

هـ نقش قرینه مقابله در فهم برخی نکات ادبی

گاهی برخی نکات ادبی مانند حصر، ساختار صرفی کلمه و... از طریق قرینه مقابله استفاده می‌شود:

۱. «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل/۱۰۰)؛ «تسلط شیطان فقط بر کسانی است که او را سرپرست خود می‌گیرند و بر کسانی است که با پیروی نمودن از او، وی را شریک خدا قرار می‌دهند». حصری که از واژه «إِنَّمَا» استفاده می‌شود به قرینه مقابله آیه قبل: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» حصر اضافی است؛ بنابراین، آیه ۱۰۰ تأکیدی بر آیه ۹۹ خواهد بود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/۲۲۴).

۲. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ جَلَائِلًا فَلْيَسْأَلْهُ فِيهَا مَا شَاءَ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا» (اسراء/۱۸)؛ «هر کس بهره زندگی دنیای زودگذر را بخواهد و از سرای آخرت چشم‌پوشد، در این دنیا به هر کس که بخواهیم و هر اندازه بخواهیم بی‌هیچ تأخیری عطا می‌کنیم،

آنگاه دوزخ را برای او مقرر می‌داریم تا ملامت شده و مطرود از رحمت خدا به آن درآید و به آتش آن بسوزد». ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ﴾ در برابر ﴿مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ﴾ در آیه بعدی قرار گرفته است. از این قرینه مقابلۀ حصر استفاده می‌شود، یعنی هر شخصی که فقط بهره زندگی دنیا را بخواهد. البته این حصر، حصر اضافی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۸/۱۴).

۳. ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوِكُمْ﴾ (محمد/۱۹)؛ «حقیقت این است که هیچ معبودی جز خدا نیست. تو این را می‌دانی؛ پس بر طبق دانش خود عمل کن و برای گناه خویش و برای مردان و زنان باایمان آمرزش بخواه تا از کسانی نباشی که خدا بر دل‌هایشان مهر می‌نهد که خدا به احوال شما آگاه است و جنب و جوش و آرام و قرارشان را می‌داند». در این آیه، «متقلّب» در برابر «مثوی» قرار گرفته است. از آنجا که واژه «مثوی» اسم مکان است به قرینه مقابلۀ معلوم می‌شود که «متقلّب» نیز اسم مکان است نه مصدر میمی (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۳/۲۱).

۴. ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ اثْنَيْ عَشَرَ لِيُخْرِشَ اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (رعد/۳)؛ «و اوست آن که زمین را گسترانید تا درخور رویش گیاهان و پدید آمدن جانداران باشد و در آن کوه‌هایی استوار برای ذخیره شدن آب‌ها و جویبارهایی برای روان ساختن آب به کشتزارها قرار داد و از هر میوه‌ای که رویش آن در زمین امکان داشت، انواع گوناگونی در آن آفرید. پیوسته تاریکی شب را بر روز می‌پوشاند تا زمینه آرامش مردم فراهم شود. به راستی در این‌ها برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی بر یکتایی خداست». «اغشاء» (مصدر «یغشی») به معنای پوشانیدن و سائر قرار دادن است. آوردن فعل «یغشی» به صیغه مضارع در مقابل آوردن «مدّ» و «جعل» به صیغه ماضی، برای رساندن استمرار پوشانیدن شب بر چهره روز است.

و) نقش قرینه مقابلۀ در فهم برخی نکات تفسیری

برخی نکات تفسیر از طریق قرینه مقابلۀ قابل استفاده است که برای نمونه، چند مورد یاد می‌شود:

۱. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (انعام/۱)؛ «ستایش از آن خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید و تاریکی‌ها و نور را پدید

آورد. با این حال کسانی که کافر شدند غیر او را با پروردگارشان برابر می‌کنند. «نور» اسم جنس است و اسم جنس، هم می‌تواند حاکی از کثرت باشد و هم قلت، اما آوردن «نور» به صورت مفرد در مقابل «ظلمات» به صورت جمع، به وحدت «نور» اشاره دارد.

۲. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَ اللَّهِ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (انعام / ۲)؛ «اوست آن که شما را از گلی آفرید سپس [برای شما] سرآمدی را گذرانید و سرآمدی معین شده نزد اوست آنگاه شما تردید می‌کنید». «أَجَلٌ» در دو معنا به کار می‌رود؛ تمام مدتی که برای کاری تعیین می‌شود و پایان یک مدت.^۱ از مقابله میان دو جمله «قضى أجلاً» و «أجل مسمى عنده» مطالبی استفاده می‌شود:

الف) تکرار «أجل» در دو فراز بیانگر دو سرآمد یا مدت عمر برای آدمیان است.
ب) «أجل» دوم چون به «مسمى» (تعیین شده) توصیف شده، می‌رساند که این اجل حتمی و تغییرناپذیر است، ولی «أجل» نخست معلق است؛ یعنی بر اثر شرایط و اسباب و علل ممکن است دگرگون شود.

ج) «أجل» دوم نزد خداست (عنده) و چون این قید در «أجل» اول نیامده است، معلوم می‌شود که «أجل» اول از نزد خدا به جایگاه فروتر، ابلاغ شده است، ولی «أجل» دوم یعنی «أجل مسمى» به وسایط میان خدا و خلق او ابلاغ نشده است. از این رو «أجل» اول با فعل «قضى» (گذراند) بیان شده و به این معنا اشاره دارد که خدا حکمش را به وسایط تدبیر رسانده است.

۳. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ...» (حج / ۱۸)؛ «آیا ندانسته‌ای که هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است و نیز خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان در برابر عظمت و شکوه خدا خضوع می‌کنند؟ و آیا ندانسته‌ای که بسیاری از مردم پیشانی به خاک می‌سایند و برای او سجده می‌کنند و بسیاری هم از سجده به

۱. مورد اول مانند سخن موسی عَلَيْهِ السَّلَام در داستان او و شعیب عَلَيْهِ السَّلَام: «أَيُّهَا الْأَجْلَيْنِ قَضَيْتَ فَلَا غَدْوَانَ عَلَيَّ» (قصص / ۲۸)؛ «هر یک از آن دو مدت را به پایان بردم، بر من هیچ تعدی نباشد». مورد دوم مانند: «فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره / ۲۳۴)؛ «پس چون آنان به سرآمدشان [عده وفات] رسیدند بر شما در آنچه درباره خود به گونه‌ای پسندیده انجام می‌دهند، گناهی نیست».

درگاه او خودداری می‌ورزند و به همین سبب عذاب بر آنان حتمی شده است؟ ...».
از تقابل «کثیر حقّ علیه العذاب» با «کثیر من الناس» معلوم می‌شود که عذاب و عقاب این دسته از مردم به علت ترک خضوع و سجده برای خدای بی‌همتا است.

۴. ﴿كَتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُوا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص/ ۲۹)؛ «[این قرآن] کتابی گران‌قدر و پرخیر و برکت است که آن را به سوی تو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند و تا صاحب‌خردان توجه کنند و متذکر شوند». واژه «تدبّر» به معنای اندیشیدن و فهمیدن و نیز دقت کردن در فرجام کار است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۲/۴). در این آیه «لیدبّروا» و «لینتذکر اولوا الالباب» در مقابل هم قرار گرفته‌اند. از مقابله میان آن دو معلوم می‌شود که مقصود از ضمیر در «لیدبّروا» عموم مردم است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۸/۱۷).

۵. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌ حَمِيدٌ﴾ (لقمان/ ۱۲)؛ «و قطعاً به لقمان حکمت عطا کردیم؛ به او فرمان دادیم که خدا را سپاس بگزارد و هر کس پیوسته خدا را سپاس بگزارد، جز این نیست که سپاسش به سود خودش خواهد بود و هر کس کفران و ناسپاسی کند زیانی به خدا نمی‌رسد، چرا که خدا از همه چیز بی‌نیاز و همواره مورد ستایش است». «کفر» به معنای پوشاندن است. «کفر» گاهی پوشاندن دین و انکار آن است و گاهی پوشاندن نعمت و انکار آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۴). به قرینه مقابله «من کفر» با «من یشکر» معلوم می‌شود که مراد از «کفر» در این آیه، پوشاندن و انکار نعمت است؛ یعنی به معنای ناسپاسی می‌باشد. بنابراین، نباید عبارت «من کفر» را به «آنکه کافر شد» ترجمه کرد (ترجمه ابراهیم عاملی).

علامه طباطبایی از مضارع آمدن «شکر» (یشکر) و ماضی آمدن «کفر» (کَفَرَ) این نکته را استفاده کرده است که شکر با استمرار مفید و نافع است، ولی کفر و ناسپاسی یک بارش نیز موجب ضرر است (۱۴۱۷: ۲۱۵/۱۶).

پاسخ یک اشکال

در قرینه مقابله از سویی در مانند آیات طهارت گفته شد که چون در مسئله وضو اندام‌های خاصی برای شستن و مسح تعیین شده و در مسئله تیمم نیز اعضای مشخص شده که باید مسح گردند ولی در مسئله غسل هیچ عضوی مشخص نشده، از این مقابله استفاده می‌شود

که در غسل همه اندام باید شسته شود و اگر شستن همه اندام لازم نبود، همانند وضو و تیمم، اندام‌هایی خاص بیان می‌شد. از سویی دیگر در نمونه‌هایی مانند آیه ۵۷ آل عمران گفته شد که چون در جانب کافران عذاب شدید به ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ مقید شد در جانب پاداش مؤمنان نیز که این قید وجود ندارد آن را به این قید مقید می‌کنیم. آیا این تناقض نیست و نهایتاً، اقتضای قرینه مقابله آوردن قیود در طرف مقابل است یا عدم آن؟ در پاسخ باید گفت: این امر به ظهور کلام بستگی دارد که آیا ظهور آیه در آن است که مطلق آن حمل بر مقیدش شود یا خیر مطلق به اطلاقش باقی باشد. در اینجا چهار حالت وجود دارد؛ اگر موضوع و حکم در دو طرف یکی باشد، معادل‌سازی و قرینه‌سازی در طرف مقابل انجام می‌شود و مطلق در آن بر مقید حمل می‌شود. اما اگر موضوع یا حکم و یا هر دوی آن‌ها مختلف باشد؛ مانند وضو و غسل که دو حکم جداست در اینجا اطلاق به حال خود باقی است (ر.ک: عنایت: ۱۴۱۶: ۱۷۷/۴-۱۸۰). البته برخی از مانند شافعی در تمامی این فروض مطلقات را حمل بر مقید می‌کنند (ر.ک: سیوطی: ۱۴۲۱: ۱۶/۲).

نتیجه‌گیری

- قرینه مقابله عبارت است از پرتوافکنی دلالی ناشی از برابر هم قرار گرفتن معانی نظیر یا نقیض در سیاق سخن، بر طرف مقابل.

- طباق و مقابله از جمله مباحثی است که جنبه ادبی آن هم در قرآن برجسته است و هم در تفسیر و فهم مفاهیم قرآنی نقش به سزایی دارد و توجه به آن برخی ابهامات و پیچش‌های معنایی را از میان برمی‌دارد و مفهوم آیه را به روشنی باز می‌نماید.

- از آیاتی که برای نمونه در نقش آفرینی قرینه مقابله، ذکر شد روشن می‌گردد که هر کس در صدد فهم، ترجمه و یا تفسیر آیات برمی‌آید، لازم است به قرینه مقابله توجه داشته باشد. بنابراین آن را می‌توان به عنوان یکی از قواعد تفسیری به شمار آورد.

- در زنجیر گفتار، قرینه مقابله بر روی محور هم‌نشینی نقش آفرینی می‌کند و در معنای واژه‌های مقابل تأثیرگذار است.

- قرینه مقابله در برداشت نکات تفسیری و در استنباط احکام نقش شایانی دارد و با معادل‌سازی در طرف دیگر می‌توان بخش‌های محذوف سخن را بازسازی کرد.

کتاب شناسی

۱. ابن ابی الاصبع مصری، *بدیع القرآن*، ترجمه سیدعلی میرلوحی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التتویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. بابایی، علی اکبر، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۵. باقری، مهری، *مقدمات زبان شناسی*، تهران، قطره، ۱۳۷۸ ش.
۶. بروجردی، سیدعلی، *طرائف المقال*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح*، با حواشی عبدالمعتال صعیدی، قم، مکتبه کتبی نجفی، بی تا.
۸. جمعه، حسین، *التقابل الجمالی فی النصّ القرآنی*، دمشق، دار النمیر، ۲۰۰۵ م.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. حسینی، سیدجعفر، *اسالیب البدیع فی القرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۹ ق.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، قم، بی تا.
۱۲. حموی، ابن حجه، *خزانة الادب و غایة الارب*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۶ ق.
۱۳. خرقانی، حسن، *زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲ ش.
۱۴. دهخدا، لغت نامه.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. زکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۸. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. سیوری حلّی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، بی جا، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فؤاد احمد زمزلی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۴. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۶. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، اشجع، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. عنایت، غازی، *هدی الفرقان فی علوم القرآن*، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۶ ق.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر* (معروف به تفسیر العیاشی)، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.

۲۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۱. کاظمی، جواد، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۳. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العباد، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. لاشین، عبدالفتاح، البدیع فی ضوء اسالیب القرآن، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. مدنی، علی صدرالدین بن معصوم، انوار الربیع فی انواع البدیع، تحقیق شاکر هادی شکر، نجف اشرف، ۱۳۶۸ ق.
۳۶. مطلوب، احمد، معجم مصطلحات البلاغیة و تطورها، بیروت، مکتبه لبنان، ناشرون، ۲۰۰۰ م.
۳۷. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه اهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۴۰. هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، تفسیر راهنما، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹ ش.

معنای «نجد» و «نجدین»

و مراد آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾*

□ عباس اسماعیلی زاده^۱

چکیده

درباره معنا و مراد آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد / ۱۰)، قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی اعم از مفسران، مترجمان قرآن، قرآن‌پژوهان و محدثان بر آن‌اند که «نجدین» به معنای راه خیر و راه شر بوده مراد آیه این است که خداوند متعال انسان را با سرمایه شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها آفریده و به او قدرت تشخیص این دو را از یکدیگر داده است. دلایل قرآنی و روایی و تبیین و توجیه‌هایی نیز در تأیید این تفسیر ارائه شده است. در این میان دو دیدگاه شاذ وجود دارد: یکی اینکه مراد آیه هدایت غریزی طفل به دو پستان مادر در بدو تولد است که واژه «نجد» در زبان عربی به این معنا نیز به کار رفته است. دیگر آنکه مقصود از «نجدین» راه سعادت دنیا و راه سعادت آخرت است. دقت نظر در ادله هر یک از این دیدگاه‌ها و بررسی سیاق آیات سوره نشان می‌دهد که چون از یک سو ادله روایی دیدگاه نخست علی‌رغم شهرت ضعف سندی دارند و حمل آیه بر این معنا

از جهاتی با تکلف همراه است و از سوی دیگر، دیدگاه دوم با ظاهر الفاظ آیه تناسب و هماهنگی بیشتری دارد بنابراین ترجیح با همین دیدگاه است.

واژگان کلیدی: سورة بلد، نجد، نجدین، خیر و شر، هدایت به نجدین.

طرح مسئله

درباره معنای «نجدین» و مراد از هدایت انسان به سوی آن در آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد/ ۱۰) میان قرآن‌پژوهان و مفسران قرآن کریم گفتگوست. قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی مراد آیه را هدایت انسان به راه خیر و راه شر دانسته‌اند، هرچند نسبت به چگونگی این هدایت، با توجه به سؤالات متعددی که در صورت ارائه چنین تفسیری از آیه مطرح شده یا به ذهن می‌رسد، توجیه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند. سؤال‌ها و اشکال‌هایی چون: چگونگی اطلاق نجد که در لغت به معنای بلندی و مکان مرتفع است، بر راه خیر و راه شر، به ویژه اطلاق آن بر شر که هیچ بلندی‌ای ندارد؛ سرّ تشبیه «نجدین» با وجود هم‌سنخ نبودن خیر و شر؛ مقصود از هدایت خدا به راه خیر و راه شر که آیا به معنای الهام است یا هدایت تکوینی و یا هدایت تشریعی؟

این دانشمندان در تأیید تفسیر پیش گفته به آیات دیگر و روایات استناد کرده‌اند، برای نمونه این آیه شبیه سخن خداوند در سورة انسان است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَأْكِرُوا مَا كَفَرُوا﴾ (انسان/ ۳) یا مانند این آیه سورة شمس است: ﴿فَالْحَمْدُ أَجْوَهاً وَتَقْواها﴾ (شمس/ ۸). نیز روایاتی را ذکر کرده‌اند که در ادامه ملاحظه خواهند شد.

در این میان در بیان و بنان تمام کسانی که متعرض تفسیر این آیه شده و به ویژه دیدگاه پیش گفته را ارائه کرده‌اند، تفسیر دیگری نیز آمده است و آن اینکه مراد آیه، هدایت غریزی طفل به دو پستان مادر در بدو تولد برای مکیدن شیر است. هرچند برخی تنها آن را به عنوان یک نظر بیان کرده و از کنار آن گذشته‌اند، ولی بیشتر این تفسیر را بعید دانسته و رد کرده‌اند.

شهرت دیدگاه نخست و کثرت مدافعان آن به گونه‌ای است که به سختی می‌توان در میان مفسران، مفسری را یافت که دیدگاه دوم را برگزیده باشد و احتمال قبول چنین دیدگاهی از جانب مفسران مشهور قرآن به صفر می‌رسد. همین مطلب نسبت به مترجمان قرآن نیز صادق است، چه در ۵۳ ترجمه مورد مراجعه نگارنده تنها در یک یا

دو ترجمه، آیه مورد بحث بر اساس دیدگاه دوم ترجمه شده است.

کاوش در آیه مذکور و دیدگاه‌های مختلف مطرح در تفسیر آن یا دیدگاه‌های دیگری که ممکن است درباره مراد آیه مطرح شده باشد یا طرح شود و اعتبارسنجی دلایل هر یک در جهت تعیین جایگاه هر دیدگاه و دیدگاه مختار، موضوع این نوشتار است که در سه بخش: ۱. دیدگاه‌ها و دلایل هر یک، ۲. اعتبارسنجی دلایل و ۳. دیدگاه مختار و دلایل آن از نظر می‌گذرد.

بخش اول: دیدگاه‌ها و دلایل هر یک

پیش از بیان آرای مختلف درباره تفسیر این آیه شایسته است که اشاره‌ای به معنای «نجد» داشته باشیم. «نجد» که مفرد کلمه «نجدین» در آیه «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» است، در لغت به معنای بلندی و ارتفاع (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۵) و خلاف پستی و فرورفتگی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸۳/۶) است. از این رو به مکان و راه بلند، «نجد» گفته می‌شود که مقابلش «تهامه» به معنای زمین پست و فرورفته است (جوهری، ۱۴۰۷: ۵۴۲/۲). برخی علاوه بر بلندی، ویژگی‌هایی دیگری چون: وضوح و روشنی (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴۰/۱)، سفت و سخت و مسطح بودن (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۱۳/۳؛ حسینی زبیدی، بی‌تا: ۲۶۸/۵) و شدت و غلظت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۹۱) را نیز در معنای این واژه مد نظر قرار داده‌اند که باید گفت بیشتر از لوازم اصل معنای «نجد» (بلندی و ارتفاع) هستند، چنان که مرحوم مصطفوی نیز همچون ابن فارس معنای بلندی را تنها اصل معنای این ماده ذکر کرده است (ابن فارس بن زکریا، ۱۳۶۰: ۳۵/۱۲).

دیدگاه‌های مطرح‌شده یا آنچه ممکن است در تبیین مراد این آیه گفته شود، به ترتیب اهمیت و کثرت قائلان آن‌ها از این قرارند:

۱. راه خیر و راه شر

الف) معتقدان: ملاحظه آثار مختلف و متعدد نگاشته‌شده، اعم از تفاسیر، ترجمه‌ها و تک‌نگاری‌ها، برای به دست آوردن معنا و مراد آیه «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» نشان می‌دهند که در قریب به اتفاق آن‌ها، «نجدین» به معنای «راه خیر و راه شر» دانسته شده است. در

ترجمه‌های قرآن کریم مانند مانند الهی قمش‌های، فیض الاسلام، رضایی، مجتبوی، فولادوند، مشکینی، مکارم، صفارزاده جز یک مورد که ذیل دیدگاه دوم می‌آید، «نجدین» این گونه ترجمه شده است. البته بعضی آن را به مطلق «دو راه» معنا کرده‌اند، مثل *روض الجنان و روح الجنان*، پاینده، آیتی، بهرام‌پور. همین گونه است ترجمه آن به «دو جای بلند» (شعرانی و صفی‌علی‌شاه) که در آن بیشتر معنای لغوی مدّ نظر قرار گرفته است. در یک مورد نیز به «راه راست» معنا شده (کاویان‌پور) که ناروا به نظر می‌رسد؛ زیرا دست کم هیئت تثنیه واژه نادیده گرفته شده است.^۱ به طور طبیعی با توجه به اقتضای ترجمه، دلیل خاصی برای این نحوه ترجمه آیه نمی‌توان یافت، جز آنچه در تفاسیر آمده و مورد توجه مترجمان نیز بوده است.

در تفاسیر فریقین نیز تا حدود زیادی وضع همین گونه است و قریب به اتفاق مفسران مراد آن را هدایت انسان به سوی خیر و شر دانسته‌اند. البته در بیان‌هایی شبیه به هم توجیه‌هایی برای تبیین بیشتر این معنا ارائه کرده‌اند.

در شماری از تفاسیر تنها، چیزی شبیه آنچه در بیشتر ترجمه‌های قرآن آمده، مشاهده می‌شود که آیه «وَهَدَيْنَاهُ الْجَدِينَ» را بدون ذکر دلیلی خاص، فقط معنا کرده‌اند که او را به راه خیر و راه شر راهنمایی کردیم (قمی، ۱۳۶۷: ۴۲۳/۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۵۶/۴؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۶۰۰/۱؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۴۶۶/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۹۴/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۶۸/۷).
ب) دلایل: آنچه را که دیگر صاحبان این دیدگاه در تأیید و دفاع از رأی خویش ارائه کرده‌اند، در دو دسته آیات و روایات می‌توان جای داد:

آیات: بعضی مفسران این آیه را با آیه «فَأَلَّهْمَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/ ۸) که از الهام فجور و تقوا به انسان سخن گفته است، هم معنا دانسته‌اند (راوندی، ۱۴۰۵: ۲۸۱/۲؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۹۱۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۲/۲۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۷/۳۰؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲۳۵/۱۲) و این گونه این آیه را مؤید معنای ارائه شده برای آیه سوره بلد دانسته‌اند. جمعی دیگر آن را همسنگ آیات «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/ ۲-۳) دانسته‌اند که در کنار اشاره به شنوا و بینا ساختن

۱. آمار ارائه‌شده بر اساس ۵۴ ترجمه فارسی موجود در نرم‌افزار جامع التفاسیر (۲) است.

انسان، بر هدایت الهی او نیز تأکید کرده است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۳۰: ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۰۹/۱۰: بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۵: رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۳۱: طالقانی، ۱۳۶۲: ۹۴/۴: ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۴/۳۰)، چنان که پیش از آیه مورد بحثِ سوره بلد نیز به اعطای چشم و زبان به انسان اشاره شده است: ﴿الْمَجْعَلُ لَهُ عَيْنَيْنِ*وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ (بلد/ ۸-۹). آیه الله جوادی آملی در بیانی این سه آیه را در کنار هم یاد کرده‌اند:

خدای سبحان نفْس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید: ﴿فَلَمَّا فَجَّرَهَا وَتَقَوَّاهَا﴾ و او را به هر دو «نجد» و طریق خیر و شر آشنا کرد: ﴿وَهَدَيْنَاهُ الْجَدَيْنِ﴾، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (۱۳۷۹: ۲۸۸/۲).

روایات: در شماری از تفاسیر شیعه روایتی به نقل از کتاب شریف کافی آمده که در آن امام صادق (ع) آیه را بر طبق این دیدگاه تفسیر کرده است:

عن أبي عبد الله (ع) قال: سأله عن قول الله عز وجل ﴿وَهَدَيْنَاهُ الْجَدَيْنِ﴾ قال: نجد الخير والشّر (فيض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳۱/۵: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵: بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۶۳/۵: مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۸۷/۱۴: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۵/۲۰: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۷/۳۰).

سند این روایت در نقل کلینی چنین است: «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن ابن بکیر عن حمزة بن محمد عن أبي عبد الله (ع)» (۱۳۸۸: ۱۶۳/۱). شیخ صدوق عین همین روایت را از طریق احمد، پسر علی بن ابراهیم و با همین سلسله سند نقل کرده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۱).

شیخ طوسی نیز سخن امام صادق (ع) را با سند دیگری این گونه آورده است:

أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم القزويني، قال: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن وهبان الهنائي البصري، قال: حدثني أحمد بن إبراهيم بن أحمد، قال: أخبرني أبو محمد الحسن بن علي بن عبد الكريم الزعفراني، قال: حدثني أحمد بن محمد بن خالد البرقي أبو جعفر، قال: حدثني أبي، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل: ﴿وَهَدَيْنَاهُ الْجَدَيْنِ﴾ قال: نجد الخير والشّر (۱۴۱۴: ۶۶۰).

صاحب تفسیر البرهان نیز نقل شیخ طوسی را ذکر کرده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۶۳/۵). شایان ذکر است که در تفاسیر اهل سنت نیز این تفسیر از آیه با همین تعبیر «نجد الخير

والشّر» به شماری از صحابه و تابعان نسبت داده شده است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۳۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۴۳۴/۱۰؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۹۴/۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴؛ سیوطی، ۱۳۶۵: ۳۵۳/۶؛ آلوسی، بی تا، ۳۵۲/۱۵)، چنان که شیخ طوسی آن را دیدگاه ابن عباس، ابن مسعود، حسن بصری، مجاهد، ضحاک و قتاده دانسته است (۱۴۰۹: ۱۴۰/۱۰). صاحب مجمع البیان روایت دیگری از علی علیه السلام نقل کرده است که حضرت در آن، ضمن نفی نظر تفسیری دیگر تأکید دارد که مراد از «نجدین» راه خیر و شر است:

فی روایة أخرى عن ابن عباس روی أنه قيل لأُمير المؤمنين عليه السلام: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ «وَهَذَيْنَا النَّجْدَيْنِ»: إِنَّهُمَا الثَّدْيَانِ فَقَالَ عليه السلام: لَا هُمَا الْخَيْرُ وَالشَّرُّ (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۸/۱۰-۷۴۹).

برخی مفسران شیعه و سنی همین نقل طبرسی را مستند به خود او آورده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳۱/۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵؛ آلوسی، بی تا: ۳۵۲/۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۵/۲۰). سیوطی نیز این سؤال را از حضرت امیر عليه السلام نقل کرده که البته در آن حرف نفی «لا» نیامده است:

أخرج الفريابي وعبد بن حميد عن علي عليه السلام أنه قيل له: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ: إِنَّ النَّجْدَيْنِ الثَّدْيَيْنِ. قال: الخير والشّر (۱۳۶۵: ۳۵۳/۳).

در این میان بعضی این نظر را به طور مطلق و بدون هیچ استنادی به حضرت علی علیه السلام نسبت داده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴).

سومین روایت مورد استناد مدافعان دیدگاه نخست، این نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ! هُمَا نَجْدَانِ: نَجْدُ الْخَيْرِ وَنَجْدُ الشَّرِّ، فَمَا جَعَلَ نَجْدَ الشَّرِّ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ نَجْدِ الْخَيْرِ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۲۷).

این روایت در تحف العقول به صورت مرسل ضمن نصایح امام کاظم علیه السلام به فضل بن یونس آمده که امام علیه السلام آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۱۳). شیخ مفید همین روایت را به صورت مسند نقل کرده که سندش چنین است:

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ الْقَمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (۱۴۱۳: ۲۱۱).

بعضی مفسران این سخن را به نقل از حسن بصری از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۵). سیوطی از افراد دیگری چون انس، ابوهریره، ابوامامه و قتاده نیز ذکر کرده است (۱۳۶۵: ۳۵۳/۶-۳۵۴).

ج) تبیین و توجیه: صاحبان این دیدگاه درباره اینکه چرا بر راه خیر و شر «نجد» اطلاق شده، به ویژه «نجد» خواندن شر که بلندی و رفعتی ندارد و نیز سرّ تشبیه آن دو و مراد خداوند متعال از هدایت انسان به آن‌ها تبیین‌هایی ارائه و توجیهاتی ذکر کرده‌اند: «نجد» خواندن راه خیر و راه شر، به دلیل ظهور و بروز و آشکار بودن راه خیر و شر به هدایت الهی برای عقل انسان است؛ همان‌گونه که یک سرزمین مرتفع (نجد) کاملاً نمایان است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۳/۴) یا به جهت دشواری و سختی طی کردن آن‌هاست، همان‌طور که راه رفتن بر زمین‌های بلند (نجد)، سخت و پرزحمت است. البته راه خیر سلوکش و راه شر عواقبش سخت است (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰). نیز گفته شده که اطلاق آن بر راه خیر برای نشان دادن عظمت و بهتری آن است، آن‌طور که زمین‌های مرتفع هوای بهتری دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۷).

در هر صورت، اطلاق «نجد» بر راه شر که در آن بلندی و رفعتی نیست، بیشتر سؤال‌برانگیز است و این مطلب مورد توجه مدافعان این دیدگاه نیز بوده و به تعبیر بعضی روشن است که در راه شر، انسان از ذروه و بلندای فطرت به حسیض و پستی ذلت قدم می‌گذارد (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵) و هدایت به چنین چیزی قابل منت‌گذاری نیست (عاملی، ۱۴۰۵: ۳۷۴-۳۷۵) که این آیه در سیاق امتنان آمده است: ﴿أَلَمْ يُجْعَلْ لَّعَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾. آلوسی خود برای رفع این اشکال «نجد» نامیدن راه شر را از باب تغلیب یا توهم و تخیل صعود در ذهن رونده راه شر می‌داند (بی‌تا: ۳۵۲/۱۵)، چنان که شیخ بهایی با توجه به ارائه طریق بودن معنای هدایت در این آیه، این اشکال را تنها زمانی روا می‌داند که «هدینا» به معنای رساندن به مطلوب باشد: «(لا امتنان فی الإیصال إلی طریق الشرّ) و از این رو «هدینا» را به معنای نصب دلایل عقلی جداکننده حق و باطل و صلاح و فساد می‌داند (عاملی، ۱۴۰۵: ۳۷۴-۳۷۵). نیز ممکن است که نامیده شدن راه شر به «نجد» بدین سبب باشد که از اجتناب سلوک آن بزرگی و شرف در انسان ایجاد می‌شود، همان‌طور که سلوک راه خیر چنین نتیجه‌ای دارد (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰).

مقصود از تغلیبِ پیش گفته که بعضی دیگر نیز اطلاق نجد بر شر را از همین باب می‌دانند (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۲۷) به بیان برخی، عادت عرب در تثبیه دو چیز متفق با هم از یک یا چند جهت است که لفظ یکی را بر دیگری جاری ساخته از آن مثنی می‌سازد، مانند کاربرد «قمرین» برای شمس و قمر (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۵۱/۱۲) «حسنین» برای حسن و حسین علیهما السلام و «عمرین» برای ابوبکر و عمر (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۸۶/۲۰).

همچنین مطابق نظر صاحبان این دیدگاه مراد از هدایت انسان به راه خیر و شر در «وَهْدِيَنَاهُ النَّجْدَيْنِ» این است که خداوند انسان را به نشانه‌های خیر و شر (انصاری قرطبی، بی‌تا: ۶۵/۲۱) یا خود خیر و شر آگاه کرد (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴) و این به مسئله وجود عقل و هدایت عقلانی و فطری اشاره دارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۷۸/۹؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۲۵۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷ و ۲۳) و اینکه انسان قدرت تشخیص خیر و شر، هدایت و ضلالت و حق و باطل را دارد (شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۹۱۰/۶). به تعبیر بعضی هدایت در اینجا به معنای الهامی است که خداوند به انسان کرده و انسان با آن خوب و بد و مضر و مفید را می‌شناسد و همین، اساس تمدن انسانی و اصل همه علوم است (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰).

وجه جامع این احتمال‌ها، هدایت تکوینی انسان است. اما برخی شمول این آیه را نسبت به هدایت تشریعی نیز جایز می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۷) و حتی برخی تنها آن را به هدایت تشریعی معنا کرده‌اند: «بَيْنَاهُمَا لَهُ بِمَا أَرْسَلَنَاهُ مِنَ الرِّسَالِ» (انصاری قرطبی، بی‌تا: ۶۵/۲۱).

۲. دو پستان مادر

دومین دیدگاه این است که مراد از «نجدین»، دو پستان مادر و معنای «وَهْدِيَنَاهُ النَّجْدَيْنِ» این است که انسان در بدو تولد به هدایت الهی برای شیر خوردن و ارتزاق به سمت پستان مادر می‌رود و آن‌ها را می‌مکد. ملاحظه مطالب گفته شده تا بدینجا نشان می‌دهد که این دیدگاه چندان مورد توجه قرآن‌پژوهان، مفسران و دانشمندان اسلامی نیست؛ چرا که جمعی بدون هیچ رد یا تأییدی تنها آن را به عنوان یک نظریه مطرح کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۲۸۸/۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۵۶/۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۳۷/۱۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳:

۳۵۳/۴. بعضی دیگر این گونه با تردید درباره آن سخن گفته‌اند:

اگر این تفسیر و تطبیق، اصل و سندی داشته باشد، گویا برای نشان دادن اولین کوشش اختیاری انسان در آغاز زندگی است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۹۳/۴).

برخی نیز به صراحت آن را بعید دانسته‌اند:

- اینکه بعضی آن را به دو پستان مادر که برآمدگی سینه‌هاست، تفسیر کرده‌اند بسیار

بعید است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۷).

- وفسراً بشدی الأُم وهو بعید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۲/۲۰).

در این میان بلاغی بدون اشاره به دیدگاه مشهور پیش گفته، آیه را بر اساس این نظر

چنین تفسیر کرده است:

﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ طریقی الثدیین لأنهما طریقان مرتفعان لنزول اللبن، سببان لحیة

المولود. مصّ الثدی وما یشبهها، سبب لحیة المولود (۱۳۸۶: ۲۳۲/۷).

در ترجمه انتشار یافته از این تفسیر نیز آیه، همین گونه ترجمه شده است: «و پس از

اینکه [به دنیا آمد] مکیدن از دو پستان را به او راهنمایی کردیم». چه بسا بتوان گفت

کسانی که «نجدین» را به «دو جای بلند» ترجمه کرده‌اند (شعرانی و صفی‌علی‌شاه)

نیز به همین معنا نظر داشته‌اند. در شماری از تفاسیر این دیدگاه به برخی از صحابه و

تابعان نیز نسبت داده شده است، افرادی چون ابن عباس، ضحاک (طبری، ۱۴۱۵:

۱۲۹/۳۰)، قتاده و سعید بن مسیب (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۴). در این میان روایت ابن

عباس دارای چند طریق دانسته شده است (سیوطی، ۱۳۶۵: ۳۵۴/۶). این قول به حضرت

علی (علیه السلام) نیز نسبت داده شده است (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵؛ انصاری قرطبی، بی‌تا: ۶۵/۲۱).

بر اساس این تفسیر ارتباط میان معنای لغوی (ارتفاع و بلندی) با اصطلاحی «نجد»

(پستان مادر) روشن است؛ زیرا بدن در زیر آن دو، فرورفتگی به حساب می‌آید:

«الارتفاع فیهما ظاهر والبطن تحتها کالغور» (آلوسی، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵).

۳. سعادت دنیوی و سعادت اخروی

صاحب کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن* ضمن بیان معنای «نجد»، دیدگاهی تازه

درباره مراد این آیه ارائه کرده است. وی معتقد است که این آیه و آیات هم‌سیاق آن:

﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ*وَلِسَانًاوَشَفَتَيْنِ*وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ*فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾، در صدد بیان این معنایند که خداوند برای انسان همه وسایل زندگی و رفاه و سیر را در بدنش قرار داده و همه اسباب خیر و سعادت را برای او خلق کرده است. بر پایه این سخن، «نجدین» را به دو مقام رفیع در دنیا و آخرت معنا کرده است؛ به این بیان که سعادت اخروی بر تحقق سعادت دنیوی در دنیا متوقف است و این دو ملازم یکدیگر بوده، همان دو مقامی‌اند که مؤمنان آن‌ها را از خداوند درخواست می‌کنند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره/ ۲۰۱). سپس با این توجیه که سعادت دنیوی و اخروی (نجدان) در معنا به یک حقیقت بازمی‌گردند، مقصود از «عقبه» را که انسان در آیه بعدی به درنوردیدن آن فراخوانده شده: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾، همان راه سعادت دانسته که در قبل «نجدین» خوانده شد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۶-۳۵/۱۲).

بخش دوم: اعتبارسنجی دلایل

دیدگاه نخست

دلایل قرآنی: مشابهت میان آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ با آیه ﴿فَالَهُمْ حُجُورُهَاوَتَقَوَّاهَا﴾ (شمس/ ۸) زمانی برقرار است که آیه سورة بلد را به هدایت تکوینی انسان مربوط بدانیم، چنان که بیشتر معتقدان به این دیدگاه نیز بر آن بودند؛ زیرا آیه سورة شمس تنها به معنای هدایت تکوینی انسان است و به هیچ وجه به هدایت تشریعی از طریق ارسال رسولان و کتاب‌های آسمانی اشاره ندارد. اما مشابهت این آیه با آیه ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًاوَأِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان/ ۳) از جهاتی محل تأمل است؛ آیه سورة انسان تنها به هدایت انسان به یک راه اشاره دارد: ﴿هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾، لکن در سورة بلد سخن از هدایت به دو راه است: ﴿هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ و به طور قطع نمی‌توان «سبیل» و «نجدین» را به یک معنا دانست. اینکه مطابق آیه سورة انسان، پس از هدایت الهی به راه فطرت، انسان‌ها به دو دسته شاکر و کافر تقسیم می‌شوند: ﴿إِمَّا شَاكِرًاوَأِمَّا كَافِرًا﴾ غیر از آن است که به دو راه، هدایت شده باشند. ملاحظه عبارات صاحبان این دیدگاه ذیل آیه مورد اشاره سورة انسان که «سبیل» را به معنای راه حق دانسته‌اند، شاهد گویایی است بر عدم مشابهت میان این

دو آیه، چنان که علامه طباطبایی چنین فرموده است:

والمراد بالسبیل السبیل بحقیقة معنی الکلمة وهو المؤدی إلى الغایة المطلوبة وهو سبیل الحق (۱۴۱۷: ۱۲۲/۲۰).

بنابراین صرف اینکه پیش از هر دو آیه مورد بحث، به اعطای اعضا و جوارح به انسان اشاره شده است: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (انسان / ۲) و ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ (بلد / ۸-۹) نمی تواند دلیل مشابعت خود این دو آیه باشد. **دلایل روایی:** سند روایت نخست، در نقل مرحوم کلینی: «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن ابن بکیر عن حمزة بن محمد عن أبي عبد الله (ع)»، در ارزیابی مرحوم مجلسی «حسن موثق» معرفی شده است (۱۴۰۴: ۲۲۶/۲). مجلسی پدر نیز در شرح من لایحضره الفقیه به مناسبت بحثی به همین روایت اشاره کرده و آن را موثق کالصحیح دانسته است (۱۴۰۶: ۱۸۷/۱۳). سند روایت در نقل شیخ صدوق نیز با توجه به مشابعت پیش گفته همین گونه است.

با وجود این ارزیابی ها، بررسی دقیق تر رجالی راویان سند نشان می دهد که همه آن ها به جز «حمزة بن محمد»، امامی و موثق اند. البته ابن بکیر با وجود فطحی مذهب بودن، موثق بوده و از اصحاب اجماع است. در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی، نام «حمزة بن محمد» نیامده که ظاهراً به جهت صاحب کتاب نبودن وی است. در رجال شیخ طوسی نام او در زمره اصحاب امام صادق (ع) آمده و تنها به کوفی بودن وی اشاره شده است (۱۴۱۵: ۱۹۰). البته در اصحاب امام باقر (ع) نیز نام «حمزة الطیار» را آورده است (همان: ۱۳۲). کشی تحت عنوان «ما روی فی الطیار و آیه» شش روایت آورده که دو روایت آن سخن امام صادق (ع) هنگام آگاه شدن از وفات حمزه است:

- حمدویه و ابراهیم قالا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عمير عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو عبد الله (ع): ما فعل ابن الطيار؟ قال: قلت: مات. قال: رحمه الله ولقاه نضرة وسروراً. فقد كان شديد الخصومة عنا أهل البيت.

- حمدویه و ابراهیم قالا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ يونس عن أبي جعفر الأحول عن أبي عبد الله (ع) فقال: ما فعل ابن الطيار؟ فقلت: توفي. فقال: رحمه الله أدخل الله عليه الرحمة ونضرة، فإنه كان يخاصم عنا أهل البيت (۱۳۴۸: ۳۴۹).

ترصّی و ترحم امام صادق علیه السلام و تأکید ایشان بر اینکه ابن طیار از مدافعان اهل بیت علیهم السلام بوده بر جلالت و حسن حال حمزه دلالت می‌کند، چنان که علامه حلی (۱۴۱۱: ۱۲۰)، ابن داود (۱۳۸۳: ۱۳۵/۱) و صاحب معالم (عاملی، ۱۴۱۱: ۱۵۹) نیز بدان روایات اشاره و استناد کرده‌اند. مرحوم آیه‌الله خویی در تحقیقی جامع درباره «حمزه بن محمد»، ضمن ذکر دو روایت پیشین کشی و تأیید قوی بودن آن‌ها، روایت دیگری نیز از رجال کشی بیان می‌کند که متضمن مدح ابن طیار است. این روایت گفتگویی است میان او و امام صادق علیه السلام که در آن امام، سخنان او در مخاصمه با مخالفان اهل بیت علیهم السلام را مطلوب و محبوب خود دانسته است:

عن الطیار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: بلغنی أنّک کرهت مناظرة الناس وکرهت الخصومة. فقال علیه السلام: أمّا کلام مثلك للناس فلا نکرهه. من إذا طار أحسن أن يقع وإن وقع یحسن أن یطیر، فمن کان هکذا فلا نکره کلامه (کشی، ۱۳۴۸: ۳۴۸-۳۴۹).

ایشان به روایات دیگر کشی توجه داده است که خلاف روایات مدح است، یکی از آن‌ها چند سؤال امام صادق علیه السلام از حمزه و پاسخ‌های اوست:

عن حمزة بن الطیار قال: سألتی أبو عبد الله علیه السلام عن قراءة القرآن؟ فقلت: ما أنا بذلك. قال: لكن أبوک. قال: فسألتی عن الفرائض؟ فقلت: أنا و ما أنا بذلك. فقال: لكن أبوک. قال: ثم قال: إن رجلاً من قریش کان لی صديقاً وکان عالمًا قارئاً فاجتمع هو وأبوک عند أبی جعفر علیه السلام وقال: ليقبل کُلّ واحد منكما علی صاحبه ویسأل کُلّ واحد منكما صاحبه. ففعلا. فقال القرشی لأبی جعفر علیه السلام: قد علمتُ ما أردت. أردت أن تُعلمنی أنّ فی أصحابک مثل هذا. قال: هو ذاک کیف رأیت؟ (همان: ۳۴۷-۳۴۸).

سپس آیه‌الله خویی تصریح می‌کند که مطابق این روایت، حمزه قرائت قرآن و احکام را نمی‌دانسته است و آنگاه نظر خویش را درباره او چنین بیان می‌کند: «إذن لا دلیل علی حسن الرجل فضلاً عن وثاقته» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۷۹/۶).

نسبت به روایات مادحه نیز نظر آیه‌الله خویی این است که آن روایات، درباره پدر حمزه، محمد بن طیار است نه خود حمزه. به بیان ایشان، «الطیار» لقب عبدالله، پدر محمد است که هم بر محمد و هم بر پسرش حمزه اطلاق می‌شده است (همان: ۲۸۰/۶). ایشان در تأیید این سخن، به روایاتی در مجامع مختلف روایی و غیر آن‌ها

ارجاع داده است که در آن‌ها «الطیّار» هم بر حمزه و هم بر محمد اطلاق شده است (همان). بنابراین باید دقت داشت که در سه روایت پیش گفته مدح، «الطیّار» و «ابن الطیّار» آمده که مراد از آن می‌تواند محمد، پدر حمزه باشد، اما در روایت جرح، گفتگوی امام صادق علیه السلام با «حمزة بن طیار» گزارش شده است. نیز ذیل همین روایت، جلالت والد را نزد امام باقر علیه السلام نشان می‌دهد که با روایات مدح نیز هماهنگ است. صاحب قاموس الرجال نیز بر آن است که روایات مدح، درباره محمد است و نه پسرش حمزه، آن گونه که برخی پنداشته‌اند: «والمراد بهما هذا لا ابنه كما توهمه القهپائی وتبعه المصنّف» (شوشتری، ۱۴۱۹: ۳۴۶/۹). مراجعه به تنقیح مرحوم مامقانی نشان می‌دهد که ایشان نیز روایات مدح را مربوط به حمزه می‌داند (۱۴۲۷: ۲۴/۲۲۰-۲۲۶)، همان‌طور که شوشتری بدان اشاره کرده است.

آیه الله خویی در تأیید نظر خویش نکاتی را بیان می‌کند که ورود روایات مدح را درباره حمزه نقض می‌کنند: یکی اینکه مطابق این روایات ابن طیار در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته است، حال آنکه حمزه از امام کاظم علیه السلام نیز روایت کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۱۹۴/۸). همچنین محمد بنسنان از جمله کسانی است که از حمزه روایت کرده‌اند (ر.ک: همان، ۱۶۸/۲) و ابن سنان اصلاً امام صادق را درک نکرده است، پس اگر حمزه در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته باشد، ابن سنان نمی‌تواند از او روایت کرده باشد. جمع‌بندی ایشان در خصوص روایات مدح چنین است:

فکیف یمکن أن تنطبق الروایات المادحه علی حمزة بل هی واردة فی أیه جزماً (همان: ۲۸۰/۶).

بر پایه این تحلیل، دیگر نمی‌توان نظر مجلسی پدر و پسر را در ارزیابی سند روایت نخست پذیرفت و باید این سند را به دلیل حمزه ضعیف دانست. چه بسا بتوان گفت که اشتباه رخ داده درباره مدح بودن حمزه، موجب صدور چنین نظری از سوی محمدتقی و محمدباقر مجلسی شده است.

تذکر این نکته لازم است که چنانچه وقوع راوی در سند اصحاب اجماع را در صورت صحیح بودن سند تا اصحاب اجماع بپذیریم که از توثیقات عام محسوب می‌شود (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۵۹/۱)، روایت مورد بحث ضعیف نبوده، صحیح خواهد بود،

چه یونس بن عبدالرحمن و عبدالله بن بکیر دو تن از اصحاب اجماع‌اند که در این سند قرار دارند و راویان پیش از آن‌ها نیز هم در طریق کلینی و هم در طریق صدوق، امامی و ثقه‌اند. شیخ حرّ عاملی از جمله کسانی است که این توثیق عام را پذیرفته است: فیحصل بوجودهم فی السند قرینة توجب ثبوت النقل والوثوق، وإن رووا بواسطة (۱۴۰۹: ۲۲۱/۳۰).

از این رو از نظر ایشان سند مورد بحث، ضعیف به شمار نمی‌آید، اما در صورتی که همچون آیه‌الله خویی این توثیق عام را معتبر ندانیم (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۶۱/۱)، سند مورد بحث همچنان ضعیف خواهد بود.

نیز باید توجه داشت که هرچند آیه‌الله خویی مدح «حمزة بن محمد» را نپذیرفته است، سند روایت بر اساس دیدگاه ایشان ضعیف نخواهد بود؛ زیرا در جای دیگری ایشان، «حمزة» را از راویان اسناد تفسیر علی بن ابراهیم ذکر کرده (همان: ۲۰۵/۲۳) که چون در دیدگاه ایشان وقوع راوی در سلسله سند راویان تفسیر علی بن ابراهیم در روایات متصل به معصوم از توثیقات عام محسوب می‌شود (همان: ۵۰-۴۹/۱)، باید او را ثقه دانست. روایت امام صادق (علیه السلام) که شیخ طوسی آن را در *امالی* خود ذکر کرده نیز به دلیل مجهول العین (مهمل) بودن «حسن بن علی بن عبد الکریم زعفرانی» ضعیف محسوب می‌شود. نام او در هیچ یک از کتاب‌های رجالی ذکر نشده است. آیه‌الله خویی نیز تنها به نام او و تک‌روایتی از او در *تهذیب* شیخ اشاره کرده است (همان: ۶۶/۵).

روایت صاحب *مجمع البیان* از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) مرسل است و از جمله *مرسلات* راویان قابل اعتنا در علم رجال هم نیست تا بیشتر درباره آن سخن بگوییم. در نقل سیوطی نیز همین گونه است.

ارزیابی راویان روایت سوم که تنها در نقل شیخ مفید مسند است، نشان می‌دهد که به جز احمد بن محمد، بقیه راویان از سوی برخی رجالیان توثیق شده‌اند: ابن ولید (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۱)، صفار (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۴/۱)، ابن معروف (همان: ۲۸۱/۱ و ۳۶۱)، ابن مهزیار (همان: ۲۵۳/۱)، ابن محبوب (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۲۳، ۳۳۵ و ۳۵۵: کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶)، فضل بن یونس (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۹).

آیه‌الله خویی در بررسی احمد پسر محمد بن حسن بن ولید که از مشایخ شیخ مفید

است، ضمن اشاره به توثیق عالمانی چون: علامه، شیخ بهایی، شهید ثانی و برخی دیگر، در آن‌ها مناقشه کرده و با توجه عدم ذکر نام او در کتاب‌های رجالی متقدم چون کتب نجاشی و شیخ و حتی رجال خود علامه و در نتیجه فاصله زمانی زیاد چند صدساله میان موثقان و احمد بن محمد، توثیق یادشده را اجتهادی و حدسی و نه حسی و سماعی و در نتیجه قابل اعتماد ندانسته است. سخن پایانی ایشان درباره احمد نیز عدم اثبات وثاقت وی است: «فحصل أنه لم تثبت وثاقة الرجل بوجه» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲/۲۵۶-۲۵۷). در این مورد نیز باید در نظر داشت که چنانچه از مشایخ اجازه بودن راوی از توثیقات عام را دلیل بر وثاقت بدانیم، احمد نیز موثق خواهد بود؛ ولی در صورتی که همچون آیه‌الله خویی آن را نه دلیل وثاقت و نه دلیل حسن حال بدانیم: «والصحيح أنَّ شيخوخة الإجازة لا تكشف عن وثاقة الشيخ كما لا تكشف عن حسنه» (همان: ۷۷/۱) چنین نخواهد بود.

نتیجه آنکه هرچند سند این روایت در زمره روایات صحیح قرار نمی‌گیرد، به دلیل نبود جرحی درباره «احمد بن محمد»، نمی‌توان آن را ضعیف نیز دانست. البته نباید مورد فراموش کرد که این روایت لزوماً تفسیر آیه مورد بحث در سوره بلد محسوب نمی‌شود، زیرا در آن پیامبر ﷺ هیچ اشاره‌ای به آیه «هَدَيْنَاهُ الْجَدِينَ» ندارد و صرف سخن گفتن درباره دو نجد باعث شده که برخی آن را تفسیر آیه بدانند، هرچند این سخن با تفسیر ارائه‌شده از آیه هماهنگ است.

توجیه و تبیین: ملاحظه توجیه‌ها و تبیین‌های ارائه‌شده پیش گفته نشان می‌دهد که در صورت تفسیر آیه بر اساس این دیدگاه چند سؤال و اشکال وجود خواهد داشت که مورد توجه صاحبان آن بوده است و البته پاسخ‌ها و توجیه‌هایشان تا حدودی محل تأمل است: اولین اشکال، چگونگی اطلاق «نجد» بر شر است که هیچ بلندی و رفعتی در آن نیست. به نظر می‌رسد که در گفتن توجیهاتی چون: بلند بودن بودن راه شر به جهت نمایان بودن آن در اثر اعلام و اخبار الهی همچون وضوح راه مرتفع یا دشواری و سختی پیمودن آن مثل طی کردن راه واقع در بلندی یا ایجاد بزرگی و شرف در انسان در اثر اجتناب از سلوک آن، به لوازم معنای بلندی و رفعت تمسک شده است؛ یعنی وضوح و روشنی، دشواری و سختی، بزرگی و شرف از لوازم معنای بلندی و رفعت‌اند نه خود آن و هیچ کدام از این‌ها موجب نمی‌شود که در خود شر بلندی و رفعتی وجود داشته باشد تا دلیلی بر اطلاق «نجد»

بر آن باشد. همچنین باید توجه داشت که بر اساس این توجیه باید بتوان به هر امر روشن و آشکار یا دشوار و سخت «نجد» گفت و بطلان چنین اطلاقی بدیهی است.

به بیان دیگر، در صورتی می‌توان واژه «نجد» را بر «راه شر» نیز اطلاق کرد که در آن، معنای بلندی و رفعت وجود داشته باشد، نه لوازم آن معنا؛ یعنی تنها در صورت اشتراک در معنای بلندی و رفعت است که می‌توان به چیزی «نجد» گفت، مثل راه واقع در ارتفاع و بلندی یا سرزمین بلند و مرتفع یا پستان زن که نسبت به شکم ارتفاع دارد و چنان که در بحث‌های گذشته ملاحظه شد در زبان عربی به همه این‌ها «نجد» گفته می‌شود. بنابراین این توجیه را نمی‌توان پذیرفت که چون به راه واقع در ارتفاع «نجد» گفته می‌شود به راه شر نیز می‌توان «نجد» گفت؛ بلکه باید گفت که چون به راه واقع در ارتفاع یا مکان مرتفع به جهت بلندی‌شان «نجد» گفته می‌شود، به راه شر نیز به جهت بلندی‌اش «نجد» باید گفت؛ حال آنکه چنین سخنی روا نیست. چنانچه به مطلق راه، «نجد» گفته می‌شد، آنگاه می‌توانستیم آن را بر راه شر نیز اطلاق کنیم.

اشکال دیگر این تفسیر، توجیه تغلیب است و شرایط تغلیب در اینجا وجود ندارد؛ زیرا در عادت عرب، تغلیب زمانی به کار می‌رود که میان دو چیز از یک یا چند جهت سنخیت وجود داشته باشد، همان طور که شمس و قمر ستاره‌اند و بدین جهت «قمرین» یا «شمسین» خوانده می‌شوند و دیگر موارد. اما میان خیر و شر نه تنها سنخیت و مجانستی نیست که ضدین محسوب می‌شوند و بر اساس برخی تعبیر گذشته «روشن است که در راه شر، انسان از ذروه و بلندای فطرت به حضیض و پستی ذلت قدم می‌گذارد» (آلوسی، بی‌تا: ۲۵۲/۱۵)، پس نمی‌توان آن‌ها را «نجدین» خواند، چنان که مورد مشابهی در زبان عربی نمی‌توان سراغ داد که دو ضد تنهیه بسته شده باشند.

دیدگاه دوم

از آنجا که این دیدگاه چندان مورد توجه مفسران نیست و تنها در یک تفسیر به عنوان نظر مختار در تفسیر آیه آمده است، ارزیابی خاصی نسبت به آن نمی‌توان داشت؛ چون در بیان پیشین بلاغی، دلیل قرآنی، روایی‌ای برای ترجیح این دیدگاه ذکر نشده است. انتساب این دیدگاه به بعضی از صحابه و تابعان و حتی نسبت دادن آن به امیرالمؤمنین

علی‌علیه السلام به جهت ارسال و داشتن روایات معارض چندان قابل اعتنا نیست. البته تناسب میان معنای لغوی «نجد» و پستان مادر را که مورد توجه صاحب حجة التفاسیر نیز بوده: «طریق الثدین لأنهما طریقان مرتفعان»، نباید از نظر دور داشت و باید این امر را به عنوان نقطه قوت این دیدگاه نسبت به دیدگاه نخست دانست. استعمال کلمه «نجد» به معنای پستان زن در زبان عربی نیز شایع است و آن گونه که آلوسی گفته است، عرب‌ها در مواردی به پستان مادرشان قسم یاد می‌کنند: «والعرب تقسم بشدی الأم فتقول: أما ونجدیها ما فعلت» (بی‌تا: ۳۵۲/۱۵).

نباید از انصاف دور داشت که در بیانات صاحبان و مدافعان دیدگاه نخست نیز نکته خاصی در ردّ این تفسیر ذکر نشده است و صرف بعید دانستن آن یا تردید در اصل و سند آن در این قبیل بحث‌های علمی کافی نبوده و بی‌اعتبار است؛ مگر آنکه گفته شود که این قبیل سخنان با نظر به روایت مرسل طبرسی از حضرت علی‌علیه السلام مطرح شده است که امام‌علیه السلام این تفسیر را رد کرده است: «فقال علی‌علیه السلام: لا هما الخیر والشر» (۱۴۱۵: ۷۴۹/۱۰)، هرچند در برخی نقل‌ها مثل نقل سیوطی، این سخن امام‌علیه السلام بدون حرف «لا» نقل شده است: «قال: الخیر والشر» (۱۳۶۵: ۳۵۳/۳).

دیدگاه سوم

آنچه در بیان مصطفوی آمده است از این جهت که نجدین را دو امر مثبت دانسته با چالش اطلاق «نجد» بر شر به مثل دیدگاه نخست مواجه نیست؛ زیرا بلندی و رفعت معنوی سعادت دنیوی و اخروی مجوز چنین استعمالی است و تشبیه آن‌ها نیز مانعی ندارد. اما در این سخن که مراد از «عقبه» در آیه «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» همان «نجدین» است، به این دلیل که معنایشان به یک چیز بازگشت دارد، به صواب نرفته است؛ زیرا در ادامه آیات سوره، «عقبه» آزاد کردن بنده و اطعام یتیم و مسکین معرفی شده است: «وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكَّرْ رَقَبَةً * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ» (بلد/ ۱۶-۱۲). البته مرجع واحد معنای سعادت دنیوی و سعادت اخروی، تلازم آن‌ها با هم و مترتب بودن سعادت اخروی بر سعادت دنیوی پذیرفته است، ولی با وجود آیات بعد هیچ کدام از این‌ها دلیل ارائه آن تفسیر از آیه نمی‌شوند. بنابراین هرچند سخن اخیر او در ارتباط

«عقبه» با «نجدین» صحیح به نظر نمی‌رسد، این امر دلیلی بر ردّ نظر وی در تفسیر «نجدین» به راه سعادت دنیوی و راه سعادت اخروی نیست.

بخش سوم: دیدگاه مختار و دلایل آن

پیش از بیان نتایج حاصل از ارزیابی‌های گذشته برای روشن‌تر شدن جایگاه هر یک از دیدگاه‌های پیش‌گفته ضروری است که نگاهی به سیاق آیات سوره و به ویژه آیه مورد بحث داشته باشیم تا هماهنگی یا عدم هماهنگی هر یک از اقوال با فهم سیاقی آیه و در نتیجه تفسیر صحیح یا صحیح‌ترین تفسیر آیه بهتر روشن شود.

فضای کلی آیات سوره بلد بدین گونه است که خداوند متعال ابتدا در سیاق قسم و جواب به این حقیقت اشاره می‌کند که انسان را در رنج و سختی آفریده است: ﴿لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَالْوَدَّ مَوْلَدٌ * لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد / ۱-۴). از آن پس با اسلوب استفهام، نخست خط بطلانی می‌کشد بر دو اعتقاد برخی انسان‌ها که نه کسی بر آن‌ها سخت می‌گیرد و نه کسی بر اعمال آن‌ها ناظر است: ﴿يَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ * يَقُولُ أَهْلَكَ مَا لَأُبْدَا * يَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ (بلد / ۵-۷) و سپس نعمت‌هایی را که به انسان ارزانی داشته، یادآوری می‌کند: ﴿أَلَمْ نُجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد / ۸-۱۰). بعد از بیان مقدمه قبلی می‌پرسد که با وجود این مطالب، چرا این انسان بر گردنه سخت اتفاق گام ننهاد است: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُفَّ رُقْبَةً * وَأُطْعِمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (بلد / ۱۱-۱۶). در ادامه در تکمیل مباحث پیشین می‌فرماید که اتفاق به تنهایی کافی نیست، بلکه باید ریشه در ایمان فردی و اجتماعی داشته باشد: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالرَّحْمَةِ﴾ (بلد / ۱۷) که در این صورت انسان جزء نیک‌بختان می‌شود: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْيَمِينَةِ﴾ (بلد / ۱۸) و در مقابل، کسانی که به نشانه‌های خدا کافر شدند جزء شوم‌بختان‌اند و مستحق عذاب: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَاهُمْ أَصْحَابُ الشَّامَةِ * عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّلَةٌ﴾ (بلد / ۱۹-۲۰).

ملاحظه ساختار کلی سوره نشان می‌دهد که آیه نهم مورد بحث، در فضای برشمردن نعمت‌های خداوند برای انسانی است که با تمسک به این اعتقاد نادرست که خدا هرگز بر او سخت نخواهد گرفت و بر او مسلط نیست، جاهلانه به دنبال تأمین سعادت مطلق در

این دنیای فانی است و به خاطر همین نگرش مادی، چنین می‌پندارد که اگر چیزی از اموالش را انفاق کند مالش تباه خواهد شد. از این رو به رغم توانگری، نه بنده‌ای را از بندگی رهانیده و نه یتیم و مسکین را در روز نیاز شدیدشان دستگیری می‌کند.

بر این اساس، دست کم باید آیه نهم را در کنار دو آیه پیش از آن دید که در مقام برشمردن نعمت‌هایی‌اند که خداوند به انسان ارزانی داشته است: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾. بر اساس دیدگاه اول و سوم، دو آیه نخست به موهبت‌های مادی و جسمانی و آیه سوم به موهبت معنوی و روحانی خداوند به انسان اشاره دارند. اما بر اساس دیدگاه دوم، هر سه آیه در یک راستا قرار دارند و به موهبت مادی خداوند به انسان از دادن اعضا و جوارح تا هدایت غریزی وی در بدو تولد به ارتزاق از پستان مادر اشاره می‌کنند. در این میان به نظر می‌رسد که در صورت پذیرفتن دیدگاه دوم، هماهنگی و تناسب بیشتر و بهتری میان عبارات سه آیه علاوه بر قرار داشتن آن‌ها در یک جهت، وجود خواهد داشت؛ چون ذکر دادن زبان و بعد از آن دو لب به انسان در آیه قبلی: ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ با توجه به اینکه طفل با بهره‌گیری از دو لب و زبان پستان مادر را می‌مکد با آمدن آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ پس از آن کاملاً هماهنگ است، اما بنا بر دو دیدگاه دیگر، این هماهنگی و تناسب میان دو آیه نهم و دهم وجود نخواهد داشت. در واقع نمی‌توان گفت که این سه آیه در دو جهت قرار دارند و دو آیه اول نعمت‌های مادی و آیه سوم نعمت معنوی خداوند به انسان را خاطرنشان می‌سازد؛ زیرا در این صورت تناسب ظاهری میان الفاظ سه آیه در نظر گرفته نشده است.

برخی از معتقدان به تفسیر نخست، به این سیاق توجه داشته و در برقراری ارتباط میان این آیات کوشیده و توجیهاتی ارائه کرده‌اند. در تفسیر نمونه ابتدا به دو جهت داشتن این سه آیه اشاره شده است:

در این چند جمله کوتاه به سه نعمت مهم مادی و یک نعمت بزرگ معنوی که همه از عظیم‌ترین نعمت‌های الهی است اشاره نموده است: نعمت چشم‌ها و زبان و لب‌ها از یک سو و نعمت هدایت و معرفت خیر و شر از سوی دیگر.

سپس به تفصیل به بیان اهمیت این نعمت‌ها پرداخته که برخی از آن‌ها چنین است:
- چشم مهم‌ترین وسیله ارتباط انسان با جهان خارج است. ...

- زبان مهم‌ترین وسیله ارتباط انسان با انسان‌های دیگر... است.
 - لب‌ها اولاً نقش مؤثری در تکلم دارند، چرا که بسیاری از مقاطع حروف به وسیله لب‌ها ادا می‌شود....

در پایان این بحث نیز درباره ارتباط این دو آیه با آیه نهم چنین می‌نگارد:
 و از آنجا که درک حقایق در درجه اول با چشم و زبان است و به دنبال این‌ها به مسئله وجود عقل و هدایت عقلانی و فطری اشاره می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۰/۲۷).

ابن عاشور نیز ارتباط این آیات را همین گونه برقرار کرده است:
 فاستكمل الكلام أصول التعلم والتعليم: فإن الإنسان خلق محباً للمعرفة محباً للتعريف
 فبمشاعر الإدراك يكتسب المشاهدات وهي أصول المعلومات اليقينية وبالنطق يفيد ما
 يعلمه لغيره وبالهدى إلى الخير والشر يميز بين معلوماته ويمحصها.

در این بیان وی تنها به نعمت چشم و زبان اشاره و ارتباط آن‌ها با هدایت به نجدین بیان شده است. البته خود او در ادامه با بیان مزایای لب همچون تعبیر تفسیر نمونه ارتباط آن را با زبان دانسته است:

والشفطان هما الجلدتان اللتان تستران الفم وأسنانه وبهما يمتص الماء ومن انفتاحهما
 وانغلاقهما تكيف أصوات الحروف التي بها النطق وهو المقصود هنا (۱۹۹۷: ۳۱۳/۳۰).

عزت دروزه، این ارتباط را به گونه‌ای دیگر توجیه کرده است. وی بر آن است که بیان ایجاد جوارح در دو آیه نخست یا برای اشاره به شاهد بودن آن‌ها بر اعمال انسان است یا اینکه انسان با آن‌ها می‌تواند خیر را از شر تمیز دهد:

هذه الجوارح أوجدها الله في الإنسان لشهد على أفعاله أو تجعله يميز بين الخير والشر
 (۱۳۸۳: ۲۵۷-۲۵۶/۲).

دقت و نکته‌سنجی در این بیان‌ها به ویژه دو مورد نخست نشان می‌دهد که هرچند در تبیین ویژگی‌های چشم و زبان و لب به نیکویی سخن گفته‌اند، هر دو مفسر به هنگام برقراری ارتباط دو آیه اول با آیه سوم، «شفتین» را نادیده گرفته‌اند: در عبارت تفسیر نمونه بر فرض که بپذیریم که «درک حقایق در درجه اول (!؟) با چشم و زبان است»، جایگاه لب‌ها در این میان لحاظ نشده است. هم ایشان در ادامه تفسیر این

آیات در بیان نکته‌های آن‌ها تحت عنوان «شگفتی‌های چشم» در چهار صفحه دوازده ویژگی و شگفتی ذکر کرده و ذیل عنوان «شگفتی‌های زبان» دربارهٔ زبان سخن گفته است، اما در اینجا نیز دربارهٔ لب‌ها مطلبی نیاورده است.

در توضیحات ابن عاشور هم هرچند ارتباط لب‌ها با زبان تبیین شده است، او نیز هنگام برقراری ارتباط این دو آیه با آیهٔ سوم، یادی از لب‌ها نکرده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید که دیدگاه دوم (هدایت انسان به دو پستان مادر هنگام تولد) در تفسیر آیه، نسبت به دو دیدگاه مطرح دیگر برتری دارد؛ چون علاوه بر حفظ هماهنگی و تناسب میان آیات هم‌سیاق آن، تناسب میان معنای اصل مادهٔ «نجد» با استعمال آن در معنای پستان مادر و نیز تشبیهٔ آن به «نجدین» برقرار است و از این جهت تکلف‌های دیدگاه اول در چرایی اطلاق «نجد» بر راه شر و چگونگی تشبیهٔ دو ضد در «نجدین» را ندارد. ترجیح دیدگاه دوم تا زمانی است که هیچ یک از روایات مؤید دیدگاه نخست را معتبر ندانیم و معتقد باشیم که آنچه به عنوان ضعف سندی روایات ذکر شد، موجب سقوط آن‌ها از حجیت می‌شود و نمی‌توان آن‌ها را به عنوان تفسیر آیه پذیرفت. اما چنانچه یکی از احتمالات پیش گفته را در اعتبار سندی برخی از آن روایات بپذیریم، دیگر به راحتی نمی‌توان از این نظر دست برداشت، بلکه باید به اشکال‌ها و ابهام‌های مطرح‌شدهٔ پیش پاسخ داد، البته به گونه‌ای غیر از آنچه از سوی مدافعان این دیدگاه مطرح و پاسخ آن‌ها داده شد.

در هر صورت، نگارنده معتقد است که امتیازها و ویژگی‌های مذکور در دیدگاه دوم از آن جهت که با ظاهر الفاظ آیات سوره هماهنگ و مطابق است، موجب می‌شود که آن را نسبت به دیدگاه مشهور در تفسیر آیه مناسب‌تر بدانیم. همچنین شایان ذکر است که در صورت قبول دیدگاه مشهور، بهتر این است که بگوییم سخن این آیه چیزی فراتر از راهنمایی انسان به راه خیر و راه شر است، بلکه به استناد آیهٔ ﴿فَالْتَمِمْ جُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/ ۸) و نیز آیات دیگر قرآن به این مهم اشاره دارد که خداوند متعال انسان را فطرتاً متمایل به خوبی‌ها و گریزان از شرور آفریده است.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، عربستان، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق محمد بن عبدالرحمان، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۴. ابن داود، تقی‌الدین حسن بن علی، *رجال ابن داود*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، چاپ دوم، تونس، دار سخنون، ۱۹۹۷ م.
۶. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۹. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی‌تا.
۱۱. بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. بلاغی، سیدعبدالحجه، *حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، قم، حکمت، ۱۳۸۶ ق.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. جواد آملی، عبدالله، *تسنیم*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. حائری تهرانی، میرسیدعلی، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، آل‌البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. حرّانی، حسن بن علی بن شعبه، *تحف العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، مکتبه الحیاء، بی‌تا.
۲۱. حقی بروسوی، اسماعیل، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۲۲. حلّی، حسن بن زین‌الدین بن علی، *التحریر الطاووسی*، تحقیق فاضل الجواهری، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف، *الخلاصه*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. دروزه، محمد عزت، *تفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.

۲۵. رازی، ابو عبدالله فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار العلم، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ ق.
۲۷. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل*، مصر، شركة و مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۸۵ ق.
۲۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. سید مرتضی (علم الهدی)، ابوالقاسم علی بن حسین، *امالی المرتضی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۹۹۸ م.
۳۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، دار المعرفة، ۱۳۶۵ ق.
۳۲. شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۴. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، جامعة مدرسين، ۱۳۹۸ ق.
۳۶. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، تحقیق لجنة من العلماء و المحققين، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۳۹. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دار الفكر، ۱۴۱۵ ق.
۴۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. همو، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب نصیر العاملی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. همو، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق. و نجف، حیدریه، ۱۳۸۱ ق.
۴۳. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۴۴. عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین، *مفتاح الفلاح*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۴۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. فراهیدی، ابو عبدالله خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، چاپ دوم، بی جا، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، تحقیق شیخ نصر الهورینی، بی تا.

۴۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل و عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۵۰. قرشی، سید علی اکبر، احسن الحديث، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۵۱. شاذلی، سید بن قطب، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۵۳. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۵۵. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق و استدراک محی الدین مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۷ ق.
۵۶. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۵۷. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، چاپ دوم، قم، کوشانبور، ۱۴۰۶ ق.
۵۸. مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۹. مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۶۰. مغنیه، محمد جواد، الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۶۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الامالی، تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۳. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
۶۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.

تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصهٔ آدم

در تفاسیر برگزیده*

- محمدرضا امینی حاجی‌آبادی^۱
□ محمدرضا خدایی^۲

چکیده

قصهٔ آدم علیه السلام در چند سوره از قرآن کریم بیان شده است. به طور کلی دو تفسیر از قصهٔ آدم بیان شده است. اول تفسیر تاریخی، حقیقی و واقع‌گرایانه و دوم تفسیر تمثیلی. تفسیر تمثیلی به اشکال مختلفی مانند فلسفی، علمی و تکوینی بیان شده است. در این مقاله به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا تفاسیر تمثیلی با تاریخی بودن قصهٔ آدم سازگار است و یا به نفی تاریخی‌نگری می‌انجامد؟ در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس داده‌ها و اطلاعات حاصل از مطالعات کتابخانه‌ای نگاشته شده است، از میان تفاسیر فلسفی دو نمونهٔ شاخص انتخاب شده است: تفسیر ابن عربی و ملاصدرا. از تفاسیر علم‌گرا نیز تفسیر المنار. تفسیر ابن عربی و ملاصدرا قصهٔ آدم را بر نفس انسان تطبیق داده است که با آدم تاریخی جمع‌پذیر است. اما تفسیر المنار با حقیقت‌گرایی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۳۰.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور (amini@pnu.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (mrkh46@yahoo.com).

تاریخی بودن سازگاری ندارد. در تفسیر المیزان و تسنیم بعضی از مقاطع قصهٔ آدم به صورت تمثیل تکوینی یاد شده است. امتیاز این دو تفسیر نسبت به تفاسیر قبلی یکی در مستدل بودن تأویل تمثیلی است و دیگری در حقیقت و واقعیت داشتن تمثیل.

واژگان کلیدی: تمثیل، حقیقت، قصهٔ آدم، تفسیر، واقعیت، قرآن.

مقدمه

قرآن کریم مقاطع متعددی از آفرینش آدم علیه السلام را ترسیم کرده است، از جمله: الف) گفتگو با فرشتگان دربارهٔ خلافت آدم علیه السلام و جانشینی او و اظهار نظر آنان دربارهٔ فساد و خونریزی چنین موجودی و نامزد کردن خویش به صورت ضمنی به علت اشتغال به تسبیح و تقدیس (بقره / ۳۰).

ب) آموزش «اسماء» به آدم علیه السلام و عرضهٔ آن بر فرشتگان و ناتوانی آنان از آموختن اسماء به صورت مستقیم از خداوند و ارائهٔ گزارشی از اسماء از سوی آدم به فرشتگان به دستور خداوند و اعتراف ملائکه به ناقص بودن علم و دانش خود (بقره / ۳۲-۳۳).

ج) آفرینش آدم از خاک (حجر / ۲۸) و دستور سجده بر آدم (حجر / ۲۹) و فرمان برداری فرشتگان از دستور سجده (حجر / ۳۰) و سرپیچی ابلیس از سجده (حجر / ۳۱) به علت تکبر (اعراف / ۱۳) و طرد او از مقامش (اعراف / ۱۳؛ حجر / ۳۴).

د) جای دادن آدم و همسرش در بهشت (بقره / ۳۵) و فرمان به استفاده از نعمت‌های آن و نهی از نزدیک شدن به درخت مشخص (بقره / ۳۵) و هشدار از وسوسه و فریب شیطان (اعراف / ۳۷) و عواقب آن؛ یعنی خروج از بهشت و گرفتاری‌های حیات دنیوی (طه: ۱۱۷-۱۱۹).

ه) فریب خوردن آدم و حوا از وعده‌های ابلیس مبنی بر خلود آدم و همسرش در بهشت (طه / ۱۲۰) و تبدیل شدن آن‌ها به فرشته در صورت استفاده از درخت ممنوعه (اعراف / ۲۰) و تأکید بر گفتهٔ خود با سوگند خوردن (اعراف / ۲۱) و خوردن آن‌ها از درخت ممنوعه و از دست دادن لباس بهشتی‌شان و پوشاندن خود با برگ‌های درخت (طه / ۱۲۱).

و) اخراج آدم و همسرش از بهشت (بقره / ۳۶) و دریافت کلمات از جانب خداوند

(بقره/ ۳۷) و توبه آن‌ها و پذیرش خداوند (بقره/ ۳۷) و فرمان هبوط به زمین (بقره/ ۳۸).

بیشتر مفسران این مقاطع را با تفسیری ظاهری و با نگاهی تاریخی و حقیقی و واقع‌نمایانه تبیین کرده‌اند. در مقابل برخی مفسران مقاطعی از این قصه و یا همه آن را تمثیلی شمرده‌اند. تفسیرهای تمثیلی به لحاظ روش تفسیری و پیش‌فرض‌ها، گونه‌های مختلفی از قبیل عرفانی، عقلی و علمی می‌یابند. دیدگاه مشهور آن است که تفسیر تمثیلی ملازم با نفی تاریخی‌نگری و واقع‌نمایی قصه است. در این جستار سعی شده است با بررسی چند تفسیر تمثیلی، جمع میان تمثیل و تاریخی‌نگری و واقع‌نمایی قصه آدم بررسی شود.

تمثیل و نماد

واژه‌های مثل، مَثَل و تمثیل از نظر ساختاری و معنایی با هم قرابت دارند. مَثَل به معنای نظیر و شبیه و مَثَل به معنای مانند، دلیل، صفت، عبرت، علامت، حدیث و ضرب‌المثل است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۴/۶). از نظر مؤلف قاموس قرآن واژه «مَثَل» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد که به صورت خلاصه از این قرار است: گاهی به معنای صفت و حال است، مانند: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...»^۱ (رعد/ ۳۵) و گاهی به معنای حدیث و سؤال مانند: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»^۲ (فرقان/ ۳۳) و گاهی به معنای مثل دائر که همان ضرب‌المثل است مانند: «فَجَعَلْنَاهُمْ سُلَاقًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ»^۳ (زخرف/ ۵۶: قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۴/۶). واژه تمثیل در لغت به معنای مثال آوردن، تشبیه کردن، صورت چیزی را مصوّر کردن، داستان یا حدیثی را با مثال بیان کردن است^۴ و از انواع استعارات به شمار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰۷/۴). تمثیل با تشبیه تفاوت دارد (مصطفوی،

۱. «وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده [این است که] از زیر [درختان] آن نهرها روان است...».

۲. «و برای تو مثلی نیاوردند، مگر آنکه [ما] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم».

۳. «و آنان را پیشینه‌ای [بد] و عبرتی برای آیندگان گردانیدیم».

۴. صاحب‌کشاف در تعریف مثل می‌گوید: «مثل در اصل کلام عربی به معنای مثل است یعنی نظیر و مَثَل و مَثَل و مثل مانند شَبّه و شَبّه و شبیه است و اگر کلامی را به شیوه تمثیل به کار برند آن را مَثَل گویند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲/۱).

۱۳۶۰: ۲۷/۱۱). خلیل بن احمد در تعریف تمثیل گفته است: «تمثیل، تصویر چیزی است به گونه‌ای که گویا به آن نگاه می‌شود» (فراهِیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۸/۸). ابن قیم جوزی با اعتقاد به ترادفِ مثل و تمثیل آن را سه نوع می‌داند: مثل سائر یا ضرب‌المثل، مثل قیاسی که اهل بلاغت آن را تمثیل مرکب خوانند و مثل خرافی یا افسانه‌ای (۱۹۸۱: ۱۸). به نظر جرجانی تمثیل از نوع تشبیهات مرکب است که وجه شبه آن عقلی و از مجموعهٔ اموری که در کنار یکدیگر فراهم آمده است، استخراج و انتزاع می‌شود. از این رو، قابل تأویل و تفسیر است (۱۳۶۱: ۶۰). فایدهٔ تمثیل این است که می‌توان معقولات را به صورت محسوس بیان کرد و فهم آن را برای تودهٔ مردم هموار ساخت. تفهیم مطلب و اقناع ذهن شنونده از فواید تمثیل است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۴/۸). جذب مخاطب، انتقال غیر مستقیم معنا و تحمل بار معنایی بیشتر، از فواید دیگر تمثیل شمرده شده است (شیری، ۱۳۸۹: ش ۳۶/۲۰). گاهی در تمثیل توصیف کردن با یک امر واقعی است و گاهی با امری غیر واقعی و خیالی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۸/۱۴).

یکی از روش‌های مختلف قرآن کریم برای بیان معارف تمثیل است. در اینکه قرآن کریم برای بیان معارف معقول از مَثَل استفاده کرده است، شکی نیست؛ زیرا خود به کاربرد تمثیل تصریح کرده است (ر.ک: حشر/ ۲۱؛ روم/ ۵۸؛ زمر/ ۲۷ و...) و اختلافی از این جهت میان صاحب‌نظران دیده نمی‌شود. اختلاف در این است که آیا زبان قرآن در همهٔ گزاره‌هایش از جمله قصص زبانی تمثیلی است. به عبارت دیگر، قرآن کریم دربردارندهٔ دو نوع تمثیل است: تمثیل جلی و تمثیل خفی. تمثیل خفی به این معناست که همهٔ حروف و کلمات قرآن با بیانی تمثیل‌گونه ادا شده‌اند و باید آن‌ها را به مثابهٔ تمثیل قرائت کرد. ویژگی گزاره‌های تمثیلی این است که گرچه گوینده، ظواهر آن‌ها را اراده کرده است، این ظواهر مقصود نهایی گوینده نیستند و مراد اصلی گوینده فراتر از آن است. دربارهٔ اینکه به چه دلیل زبان قرآن زبان تمثیل است، دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. از دیدگاه ملاصدرا و پیروان او قرآن کریم مشتمل بر ساحت‌های مختلفی است که به صورت طولی از غیب الغیوب آغاز گشته و تا پایین‌ترین مرحله که به صورت الفاظ و نقوش و خطوط مرتب شده است، ادامه یافته است. هر مرتبه‌ای نسبت به مرحلهٔ بالاتر مثال محسوب می‌شود و مرتبهٔ بالاتر نسبت به پایین‌تر حقیقت آن به شمار

می‌رود. از دیدگاه ایشان عوالم وجودی با مراتب قرآن متحاذی و متطابق‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶). علامه طباطبایی در تحلیل مشتمل بودن قرآن کریم بر «متشابه» آیاتی را که مربوط به بیان معارف حقه‌اند، به دلیل ژرف بودن آن‌ها از یک طرف و عمومی بودن فهم قرآن از طرف دیگر از نوع تمثیلی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۶۲-۶۳).

تمثیل گاهی به صورت موجز بیان می‌شود که به آن ضرب‌المثل گفته می‌شود و گاهی به صورت مفصل و مشروح که اصناف مختلفی می‌یابد: رمزی، اسطوره‌ای، دینی و تاریخی (حکمت، ۱۳۶۱: ۲۸/۲).

رابطه زبان تمثیلی و واقعیت

تمثیل در اصل ممکن است داستان واقعی و تاریخی یا خیالی و ساختگی باشد. نوع تمثیل به تنهایی نمی‌تواند تعیین‌کننده واقعیت داشتن تمثیل باشد؛ برای نمونه، تأویل فلسفی از قصه آدم می‌تواند هم با واقعی و تاریخی بودن قصه آدم سازگار باشد و هم با تخیلی بودن آن، زیرا از واقعه‌ای تاریخی می‌شود برداشتی تمثیلی داشت همچنان که از صحنه‌ای تخیلی می‌توان تمثیل ساخت. در نگاه رایج و سنتی، فرا رفتن از تفسیر تاریخی و ظاهرگرا به مثابه تخیلی بودن قصه انگاشته شده است. اما در رویکرد حاضر، برای تشخیص واقعی و تاریخی بودن قصه از منظر تفسیر مورد نظر، پیشنهاد شده است، در وهله اول، امکان تاریخی و حقیقی بودن قصه را ارزیابی کرد. این ارزیابی از طریق سنجش مفاد تأویل مورد نظر با تاریخی بودن قصه حاصل می‌شود؛ زیرا بعضی از تأویل‌ها به گونه‌ای هستند که با تاریخی بودن قصه تعارض دارند و مانند دو قضیه مانعة الجمع شمرده می‌شوند. اگر امکان حقیقی و تاریخی بودن تمثیل حاصل شد در وهله بعد با یافتن مبانی و پیش‌فرض‌های مؤلف و جمع قرائن و شواهد داخلی برای تعیین نظر وی، درباره واقعی بودن قصه و یا تخیلی بودن آن حکم می‌شود. این رویکرد بر مبنای زبان خاص قرآن در بیان معارف از جمله چندلایه بودن معنای آیات قرآن کریم و عدم تعارض میان معانی ظاهر و باطن و یا باطن و باطنِ باطن استوار است.

نماد و زبان نمادین

نماد واژه‌ای فارسی است که معادل سمبل^۱ انگلیسی و رمز عربی است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۰). گاهی میان زبان رمزی و نمادین تفاوت گذاشته شده است. در زبان رمزی، واژه‌ها در معنای اصلی خود به کار نمی‌روند، بلکه متکلم و مخاطب، به طور خصوصی، کلمات را نشانه‌هایی برای معانی خاصی قرار داده‌اند. در زبان نمادین، مطالب به صورت داستان و حکایت بیان می‌شود، ولی آنچه در ظاهر داستان می‌آید، از واقعیت بهره‌ای ندارد؛ مانند داستان‌های کلیله و دمنه که به زبان حیوانات بیان شده است. بنابراین، با آشنایی وضعی با کلمات نمی‌توان به مقاصد گوینده پی برد.

از آنجا که بحث زبان قرآن در میان اندیشمندان کشور به پختگی نرسیده است، میان صاحب‌نظران در تعاریف برخی از اصطلاحات اتفاق نظر وجود ندارد و هر کس به سلیقه خود تقسیم‌بندی خاصی را بیان کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ش ۷/۱۲). یکی از معروف‌ترین طرف‌داران نظریه زبان نمادین دینی در غرب پل تیلیش است. از دید وی گزاره نمادین ویژگی‌هایی دارد، ازجمله:

۱. مدلول غیر مطابقی در واژه نمادین اراده شده است.

۲. مدلول غیر مطابقی نماد، پیچیده است.

۳. گفتگو درباره نماد جز با زبان نمادین امکان‌پذیر نیست.

۴. زبان نمادین به گزاره‌های مربوط به خدا اختصاص دارد.

۵. دین عبارت است از ارتباط قلبی با خدا (تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۷).

از دیدگاه تیلیش اندیشه واقع‌نمایی گزاره‌های دینی نتیجه لفظ‌گرایی است و همین دیدگاه سبب تعارض علم و دین در تفسیر داستان خلقت شده است. راه حلی که وی در همه داستان‌های تاریخی کتاب مقدس بیان کرده است، نمادانگاری این داستان‌ها و پرهیز از ظاهرگرایی است و در این باره فرقی نمی‌کند که داستان مزبور تعارضی با علم داشته باشد یا خیر (همان: ۹۷).

در میان مفسران و اندیشمندان مسلمان کسی را سراغ نداریم که به معنای خاص تیلیش

1. Symbol.

گزاره‌های قرآنی را نمادین دانسته باشد، بلکه بیشتر به معنای عام یعنی مجاز، رمز و اشاره، گزاره‌های قرآن را نمادین دانسته‌اند. دکتر شریعتی زبان مذاهب سامی را سمبولیک می‌داند (۱۳۶۱: ۴/۲۴). دکتر سروش زبان دین را با تعبیر مختلف از قبیل رازآلود، زبان اشارت و زبان حیرت، نمادین دانسته است (۱۳۷۲: ۱۲۶ و ۱۶۵). مجتهد شبستری نیز به صراحت قائل به نمادین بودن زبان دین است. به نظر وی آنچه در کتاب و سنت و روایات داریم، داده‌های تاریخی است که به گونه‌ای نمادین، از واقعیات حکایت می‌کند (۱۳۷۹: ۱۱). نمادین خواندن گزاره‌های دینی از دید این افراد دلایل خاصی دارد که بررسی آن هدف این مقاله نیست (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۵۰). در این مقاله واژه تمثیل به معنای عام است که انواع مختلفی از جمله نمادین، رمزی، علمی و تکوینی دارد.

انواع تفسیرهای تمثیلی از قصه آدم

به طور کلی، درباره واقعی یا تمثیلی بودن قصه آدم چندین نظریه ابراز شده است:

الف) همه مقاطع قصه آدم، حقیقی، صادق و واقعی است. واقعی بودن قصه به معنای تحقق عینی آن است که در عالم مادی با تاریخی بودن آن ملازم است. این دیدگاه پیش فرض عموم تفاسیر فریقین است؛ این نگرش، حاصل پابندی به ظواهر قصه است که حوادث آن به سان قصه‌های تاریخی و اجتماعی در پی هم آمده‌اند.

ب) سراسر قصه آدم تمثیلی است. این نظریه به چند صورت تقریر شده است:

۱. دیدگاه‌هایی که قصه آدم را صرفاً تخیلی دانسته‌اند، مانند نظریه احمد خلف‌الله و خلیل عبدالکریم.

۲. دیدگاه‌هایی که از قصه آدم تأویل جامعه‌شناسانه ارائه کرده‌اند، مانند دیدگاه مؤلف تفسیر المنار.

۳. دیدگاه‌هایی که از قصه آدم تأویل فلسفی ارائه کرده‌اند، مانند دیدگاه صدر المتألهین و ابن عربی.

ج) بعضی از مقاطع قصه آدم تمثیلی است. این نظریه در تفسیر المیزان و تسنیم بیان شده است.

اثبات دیدگاه اول: گزاره‌های قرآنی، صادق، حقیقی و واقعی است.

سراسر قرآن کریم متصف به «حق» و «صدق» است. حق و صدق وصف خبر هستند با این تفاوت که خبر از جهت اینکه ما بازاء خارجی دارد، حق، و از جهت مطابق خارج بودن، به صدق توصیف می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳). این دو ویژگی در همه گزاره‌های قرآنی اعم از کلامی، فقهی، داستانی، وعده و وعید و دیگر گزاره‌ها ساری و جاری است. لازمه این دو ویژگی، واقع‌گرایی و مطابقت با واقع در همه گزاره‌ها از جمله داستان‌های قرآن است (حکیم، ۱۳۷۷: ۲۴؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۱۳۳/۶).

این دیدگاه مستظهر به دلایل عقلی و نقلی متعددی است که برای نمونه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

دلایل عقلی

۱. اصل اولی در مکالمات شفاهی و کتبی انسان‌های عاقل در گزاره‌های خبری، بیان سخن واقع‌نمایانه است. سیره عاقلان و عرف در بیان جمله‌های خبری چنین است. مقصود از واقع‌نمایی این است که اصل اولی در جمله‌های خبری، بیان جمله‌های واقع‌نماست که قابلیت صدق و کذب دارد. عاقلان در فهم کلام هر گوینده‌ای، این اصل را رعایت می‌کنند، مگر در مواردی که قرینه، اقتضای خلاف آن را داشته باشد. این مطلب درباره خدا و کلمات وی نیز صادق است؛ زیرا: اولاً فرض این است که او حکیم و عاقل‌ترین عاقلان است. بدین سبب، خلاف این سیره عمل نمی‌کند. ثانیاً شارع مقدس بارها بر تطابق مشی خود با سیره عاقلان تصریح کرده است. ثالثاً موارد خلاف این اصل، مواردی مانند کتاب‌های رمان، شعر، داستان‌های اسطوره‌ای و امثال آن است که بنای نویسنده در آن‌ها بر غیر واقع‌گویی است در حالی که قرآن کریم این گونه وصف‌ها را با صراحت از کتاب خود نفی کرده و به واقع‌نمایی آن هشدار داده است. در نتیجه، مطالب شارع مقدس نیز واقع‌نمایانه خواهد بود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۱: ش ۳۵-۳۴/۲۵).

۲. از دیگر ادله واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی ارسال معجزات پیامبران یا ظهور کرامات امامان علیهم‌السلام است. فلسفه معجزه، توجه به واقعی تلقی کردن محتوای این اعتقادات و رفع تردید از آن است. معجزات اغلب در مواردی تحقق یافته است که پیامبری ادعای حقیقی را دارد اما شنوندگان با واقعی ندانستن آن در حقانیتش تردید می‌کنند. به همین

دلیل، خداوند با شیوه‌ای غیر طبیعی یا ماورای طبیعی، چیزی را به مردم نشان می‌دهد تا حقانیت ادعای خویش را اثبات کند (همان).

اشکال: ممکن است گفته شود که دین امری همگانی است و سطوح معنایی متفاوت و متناسب با فهم‌های مختلف دارد و از طرف دیگر قرآن کتاب تنوری‌ها و نظریه‌ها نیست تا صرفاً تنویر افکار را عهده‌دار باشد، بلکه علاوه بر آن تحریضِ نفوس را نیز عهده‌دار است. بنابراین، لازمهٔ چنین رسالت‌هایی، مشتمل بودن قرآن بر انواع استعارات و مجاز است. به عبارت دیگر، کتابی که بخواهد برای اعصار متمادی باقی بماند، باید به زبان ادبی باشد. در پاسخ به این اشکال باید گفت: مشتمل بودن قرآن کریم بر استعارات و کنایات، نافی حقیقت‌گرایی آن نیست. همان طور که یک کتاب فلسفی و عقلی ممکن است که انواع استعارات را در بر گیرد و در عین حال گزاره‌های آن ناظر به واقع باشد.

دلایل نقلی

الف) شواهد قرآنی

۱. در آیات متعددی به این مطلب تصریح شده است که نزول آیات قرآن کریم برای تفکر و تعقل انسان‌ها بوده است (ر.ک: حشر / ۲۱؛ یوسف / ۲؛ عنکبوت / ۴۳) و در آیات دیگری مردم را به رفع شک و گمان و تبدیل آن به علم تشویق می‌کند (یونس / ۹۴؛ ابراهیم / ۱۰). سخن از به کارگیری علم و عقل، و رفع تردید و گمان در جایی به کار می‌رود و بر آن تأکید می‌شود که سخنان گوینده در مقام شناساندن واقعیت باشد، نه بیان مطالبی ساختگی، خیالی و دور از واقعیت.

۲. قرآن کریم برای اثبات آموزه‌های خود استدلال کرده است. زبان استدلال منطقی، زبان واقع‌نمایی است؛ برای مثال، قرآن کریم برای باور داشتن قیامت یا امکان زنده شدن دوبارهٔ مردگان و... شواهدی ذکر می‌کند (ر.ک: حج / ۵). سبک و سیاق این آیات نشان می‌دهد که وصف‌های قرآن دربارهٔ قیامت، بهشت، جهنم و... و صف‌هایی واقع‌نمایانه است.

۳. آیات تحدی (ر.ک: بقره / ۲۳-۲۴؛ یونس / ۳۷؛ هود / ۱۳ و...) نیز شواهدی بر واقع‌نمایی

نزول قرآن از طرف خداوند است و نشان می‌دهد که اولاً مدلول آن واقعی است؛ یعنی قرآن به واقع از طرف خداوند نازل شده است و چنین نیست که ساخته ذهنیات شخص پیامبر باشد. ثانیاً این سبک بیان نیز سبک بیانی واقع‌نمایانه است. کسی که استدلال می‌کند و اصرار دارد که اگر در واقع‌نمایی آن تردید دارید، آیه‌ای مثل آن بیاورید، در مقام بیان گزاره‌ای واقع‌نمایانه است.

۴. قرآن کریم در مواردی با صراحت بر واقع‌نما بودن برخی گزاره‌های اعتقادی تصریح دارد چنان که می‌فرماید:

- ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ (طور / ۷)؛ به راستی عذاب پروردگارت واقع‌شدنی است.
- ﴿يَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ (حاقه / ۱۵)؛ پس آن روز است که واقعه [آن‌چنانی] وقوع یابد.
- ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ (ذاریات / ۶)؛ و [روز] پاداش واقعیت دارد.

۵. آیات دالّ بر نفی شک در قیامت، مانند: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (نساء / ۸۷)؛ خداوند کسی است که هیچ معبودی جز او نیست. به یقین او در روز رستاخیز - که هیچ شکی در آن نیست - شما را گرد خواهد آورد و راست‌گوتر از خدا در سخن کیست؟

۶. موارد متعددی از آیات قرآن کریم که در آن‌ها کلمه صدق و مشتقات آن درباره کلام خدا یا پیامبر آمده است، به خوبی از واقع‌نمایی نشان دارد. صدق و کذب درباره گزاره‌های شناختاری کاربرد دارد. قرآن نه تنها خداوند را صادق، بلکه اصدق گویندگان می‌داند چنان که می‌فرماید:

﴿وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (نساء / ۸۷)؛ و راست‌گوتر از خدا در سخن کیست؟

خداوند در قرآن بر صدق گفتار خود و پیامبر خویش تأکید دارد و لازمه صدق، انطباق داشتن با واقع است. انصاف به صدق و کذب در گزاره‌هایی که زبان آن‌ها فقط زبان اسطوره و احساسات باشد، معنا ندارد. در قضایای اسطوره‌ای و احساسی، صدق و کذب جایی ندارد. صدق و کذب در جایی معنا دارد که سخن از واقع‌نمایی باشد (همان: ۳۵-۳۸).

از دیگر شواهد قرآنی دالّ بر واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی، توجّه به واژه «حق» است.

در این باره یکی از مفسران قرآن کریم فرموده است:

واژه «حق» در قرآن کریم ۲۴۷ مورد استفاده شده که فقط ۱۰ درصد آن در معنای حقوقی به کار رفته است و دیگر موارد آن در معانی دیگری است. سه معنا از آن معانی عبارت‌اند از: ۱. اعتقاد مطابق با واقع؛ ۲. خود واقعیت؛ ۳. سخن و کلام مطابق با واقع. وجه مشترک این سه معنا، نوعی لحاظ واقع و مطابقت با واقع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۷-۳۳).

دیدگاه تخیلی «خلف‌الله»

احمد خلف‌الله^۱ قصه‌های قرآن را به سه دسته تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم کرده است. داستان تاریخی به داستانی گفته می‌شود که محور آن شخصیت‌های تاریخی مانند پیامبران باشند (۱۹۹۹: ۱۵۲). داستان تمثیلی به داستانی اطلاق می‌شود که حوادث آن به صورت فرضی و خیالی باشد و نیازمند شرح و تفسیر (همان). داستان اسطوره‌ای، افسانه‌هایی هستند که برای اهداف خاصی استفاده شده‌اند (همان).

به نظر خلف‌الله، قصه‌های تاریخی تنها به سبک و سیاق حوادث تاریخی بیان شده‌اند نه اینکه دربردارنده حقایق تاریخی باشند. این قصه‌ها بر اساس باور مخاطبان است (همان). او قصه فرزندان آدم را در ردیف قصص تاریخی قرار داده است. اما خلیل عبدالکریم، نویسنده مقدمه‌ای تحلیلی بر کتاب خلف‌الله بر وی خرده گرفته است؛ زیرا به نظر او از جهت عقلی تحقق چنین حوادثی ممکن نیست. قصه تاریخی تنها مختص حکایاتی است که تحقق یافته است (همان: ۴۲۰). از نظر خلف‌الله قصه آدم و مقاطع مختلف آن قصه‌ای تمثیلی و یا خیالی است (همان: ۱۹۷).

صرف نظر از اشکالاتی^۲ که بر نظریه خلف‌الله وارد است، چنان که در این نظریه

۱. نویسنده معاصر مصری در کتاب *الفن القصصی فی القرآن*. این کتاب رساله دکتری وی بوده است.
 ۲. نظریه خلف‌الله اشکالات متعددی دارد: اول اینکه اگر بنا باشد ملاک و معیار پذیرش آموزه‌های وحیانی هماهنگی با فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی باشد به انکار همه معجزات انبیا و از جمله وحی و نبوت منجر می‌شود. دوم اینکه اگر هدف از قصه‌های قرآن عبرت‌آموزی و تربیت اخلاقی است - که پذیرفته مؤلف است- (۱۹۹۹: ۱۹۷) این هدف وقتی محقق می‌شود که داستان‌های قرآن واقعی باشد و در صورتی که واقعیت نداشته باشد، نمی‌تواند اسوه و الگوی مردم قرار گیرد. سوم اینکه از ویژگی‌های قصص قرآن کریم همانند سایر معارفش حق بودن است (کهف / ۱۳؛ اسراء / ۱۰۵) و اسطوره و تخیلی بودن بهره‌ای از حقیقت و واقعیت ندارد.

تصریح شده است، وی قصهٔ آدم را از نوع قصه‌های تخیلی دانسته است که تنها ظاهری تاریخی دارد. چنان که از عبارات فوق برمی‌آید، پیش‌فرض نظریهٔ تخیلی بودن قصهٔ آدم ناممکن بودن تحقق حوادث قصهٔ آدم است.

نظریهٔ تمثیلی - رمزی ابن عربی و صدرالمتألهین

تمثیل علمی از قصهٔ آدم در تفسیر المنار^۱

تاویل عبده از قصهٔ آدم متأثر از نظریات جامعه‌شناسان مبنی بر تطور جامعهٔ انسانی از مراحل ساده به مراحل پیچیدهٔ کنونی است (رشیدرضا، ۱۳۶۶: ۲۸۴/۱). تاویل عبده از قصهٔ آدم فراگیر است و همهٔ عناصر قصه را شامل می‌شود. تفسیر تمثیلی از قصهٔ آدم در تفسیر المنار از این قرار است:

الف) خبر دادن ملائکه مبنی بر جعل خلیفه در روی زمین عبارت است از آماده کردن زمین و قوا و ارواح برای سکونت انسان (همان: ۲۸۱/۱).

ب) سؤال ملائکه از جعل خلیفه‌ای که در زمین فساد می‌کند به این علت بوده است که انسان با اختیار و استعداد علمی و عملی که دارد، قابلیت فساد را دارد و بیان این حقیقت برای فهماندن عدم منافات میان چنین قابلیت با خلافت انسان است (همان).

ج) تعلیم همهٔ اسماء به آدم بیانگر استعداد انسان برای همهٔ علوم است و بهره بردن او در آبادانی زمین (همان).

د) عرض اسماء بر ملائکه و عاجز ماندن آن‌ها بیانگر این است که آگاهی هر یک از ارواح مدبره محدود است و از آن فراتر نمی‌رود.

ه) سجدهٔ ملائکه بر آدم (عَلَيْهِ السَّلَام) عبارت است از تسخیر این ارواح و قوا برای انسان تا به وسیلهٔ آن‌ها در شناخت سنت‌های الهی در آفرینش موفق شود (همان).

و) ابای ابلیس و استکبارش از سجود، تمثیل عجز انسان از خاموش کردن روح شرّ

۱. تفسیر المنار از اول قرآن تا آیهٔ ۱۲۶ سورة نساء به انشای شیخ محمد عبده (م. ۱۳۲۳ ق.) و املائی رشید رضا (م. ۱۳۵۴ ق.) تدوین یافته است و سپس رشید رضا به سبک استادش محمد عبده تا سورة یوسف را تفسیر کرده است (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۸۳/۲-۴۸۴).

و نیت سوء است که عامل تنازع و جنگ و تجاوز است (همان).

(ز) «بهشت» تمثیلی از حالت رفاه و نعمت است (همان: ۲۸۲/۱).

(ح) مراد از «آدم» نوع انسان است (همان).

(ط) مقصود از «شجره» شر و مخالفت است (همان).

(ی) «امر به سکونت» در بهشت کنایه از اولین دوره آفرینش انسان است که در آن

مرحله هیچ هم و غمی نداشته و مانند اطفال به بازی و سرگرمی مشغول بوده است.

(ک) «امر به خوردن» از نعمت‌های بهشتی و «نهی از نزدیک شدن» به درخت

ممنوعه عبارت است از الهام معرفت خیر و شر (همان).

(ل) «وسوسه شیطان» و گمراه کردن او عبارت است از روح خبیثی که در نفوس

بشری نفوذ می‌کند و انگیزه شرارت را در آن‌ها تقویت می‌کند (همان).

(م) «خروج از بهشت» تمثیل برای بلاها و رنج‌هایی است که انسان با خروج از

اعتدال فطری تحمل می‌کند (همان).

(ن) «تلقی کلمات» توسط آدم و «توبه» او عبارت است از وجود معرفتی که در

فطرت انسان درباره عقوبت افعال سیئه وجود دارد (همان).

(س) «توبه خداوند» بر آدم عبارت است از هدایت الهی (همان).

از این‌ها که بگذریم، هر انسانی به صورت طبیعی مراحل را طی می‌کند که

عبارت‌اند از:

- مرحله طفولیت و آن دوره راحتی و نعمت است (همان: ۲۸۳/۱).

- دوره تشخیص ناقص که انسان در آن به پیروی از هوای نفس و مشتهیات نفسانی

پرداخته است (همان).

- دوره رشد و شکوفایی که عواقب امور را مدّ نظر داشته و در سختی‌ها به قوه غیبی

پناه برده است (همان).

همان طور که هر شخص این سه مرحله را پشت سر می‌گذارد، جامعه انسانی نیز

دقیقاً این مراحل را گذرانده است:

- مرحله اول دوران سلامت فطرت و پاکی و بی‌آلایشی است که صرفاً به رفع

نیازهای اولیه بسنده می‌شود و بر محور عدالت مشی می‌گردد. بشریت در این دوران به

صورت دسته‌جمعی زندگی می‌کرده و اصل تعاون و همکاری بر زندگی وی حاکم بوده است (همان).

- در مرحله دوم، بعضی افراد به حق خود بسنده نکرده و به حقوق دیگران تعدی کرده‌اند. به همین دلیل، اختلاف و درگیری روی داده است. در این دوره، عقل و تدبیر بر زندگی انسان حاکم شده و شهوات بر اساس عقلانیت کنترل گردیده است. این دوره را دوره توبه و هدایت می‌نامند (همان).

- نهایت کمال انسان، دوره‌ای است که دین الهی بر اعمال و رفتار و زندگی انسان حاکم باشد (همان).

نقد و بررسی

به نظر عبده بعضی از آیات مربوط به قصه آدم مانند گفتگوی خداوند با فرشتگان جزء تشابهات قرآن است و نمی‌توان آن‌ها را بر ظاهرش حمل کرد (همان: ۲۵۱/۱). گفتگوی خداوند با فرشتگان اگر از نوع استشاره تلقی شود محال است و اگر از نوع اخبار محسوب شود با عصمت ملائکه منافات دارد. در این گونه موارد که بین عقل و ظاهر نقل تعارض روی می‌دهد، روش سلف ایمان به ظاهر، و روش خلف تأویل بوده است و روش المنار به ادعای عبده ترکیب این دو روش است (همان).

از نگاه عبده در آیات مربوط به قصه آدم، معانی معقول به صورت محسوس بیان شده است (همان). بنابراین، قصه، تمثیلی است (همان: ۲۶۳/۱). تأویل عبده از قصه آدم اشکالات متعددی دارد، از جمله:

تفسیر وی از ملائکه و تطبیق آن بر روح نباتی و حیوانی و قوای انسانی برای منطقی جلوه دادن اعتقاد به ملائکه در بحث با مادی‌گرایان صورت گرفته است (همان: ۲۷۴/۱). در صورتی که با این منطق به تفسیر وحی پرداخته شود به انکار همه امور غیبی و معجزات منجر می‌شود.

تفسیر المنار از قصه آدم به اعتراف رشید رضا، متأثر از نظریات علمی دانشمندان زیست‌شناس و باستان‌شناس بوده است (همان: ۲۸۰/۱). چنین کاری در واقع از نوع «تطبیق» است نه تفسیر؛ تطبیق نظریه‌ای علمی که اثبات نشده است و با برخی متون

دینی مغایرت دارد:

الف) بر اساس روایات، میان مسلمانان مشهور است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام اولین پیامبر است (طبرسی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۷/۲). بر اساس نظریه ارائه شده، انسان نخستین، نیازی به وحی و رسالت نداشته است.

ب) قرآن کریم به صراحت وجود «نذیر» را در هر امتی اعلام کرده است (ر.ک: فاطر/ ۲۴). مفاد نظریه مذکور تهی بودن سه دوره از تاریخ بشریت از هدایت الهی و وحی و نبوت است.

ج) بر اساس آیات مربوط به تعلیم اسماء و خلافت الهی، آدم عَلَيْهِ السَّلَام اولین انسان و جامع کمالات علمی و عملی بوده است. بر اساس تأویل ارائه شده، اولین انسان در مرتبه نازلی از انسانیت به لهُو و لَهَبِ کودکانه مشغول بوده است.

تأویل المنار و حقیقت گرایی

به لحاظ تضاد سلفی گری رشید رضا با عقل گرایی عبده در المنار، تفسیر ناهماهنگی از قصه آدم بیان شده است. رشید رضا تصریح کرده که استادش تحت تأثیر نظریات علمی، قصه آدم را تأویل کرده است (رشید رضا، ۱۳۶۶: ۲۸۰) و گرایش سلفی رشید رضا ظاهرگرایی است که نتیجه آن تاریخی نگری به قصه آدم عَلَيْهِ السَّلَام است (همان).

اما تأویل عبده با حقیقی و تاریخی بودن قصه آدم چه نسبتی دارد؟ میان تأویل عبده با تاریخی بودن قصه آدم و حقیقت و واقعیت داشتن آن شکاف عمیقی است، زیرا:

۱. در صورتی که مراد از «آدم» را آدم نوعی بدانیم (ر.ک: بندج) که شامل همه انسان‌ها بشود، قصه آدم از قصه شخصی به نوعی تغییر خواهد کرد و در این فرض دیگر آن شخص تاریخی که اولین انسان و پدر همه انسان‌هاست و خداوند او را مستقیم از خاک آفریده است، نخواهد بود.

۲. بر اساس تاریخی بودن قصه آدم، انسان از ابتدا با تعلیم وحی حتی از فرشتگان نیز برتر بوده است و بنا بر تأویل یادشده، اولین انسان موجودی نادان بوده است.

۳. تاریخی بودن قصه آدم مانند دو قضیه مانعة الجمع است که اگر تاریخی بودن قصه آدم صادق باشد، تأویل مذکور نفی می شود و برعکس.

دیدگاه ابن عربی

محمی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق.) در تفسیری که به او منسوب است،^۱ از همه عناصر قصه آدم تفسیر رمزی ارائه کرده است. در این تفسیر ابلیس به قوه «وهم» تفسیر شده است (۱۴۲۲: ۲۲۷/۱). قوه «وهم» از لطیف‌ترین اجزای روح حیوانی در قلب ایجاد می‌شود و این روح از نظر حرارت بالاترین عناصر بدن است و به این جهت گفته شده که ابلیس از آتش آفریده شده است (همان).

قوه وهم تنها قادر است که معانی جزئی را ادراک کند و از درک معانی کلی عاجز است. بنابراین، مطیع عقل نیست. سجده نکردن ابلیس بر آدم عبارت است از اطاعت نکردن قوه وهم از عقل (همان). پس مقصود از «آدم»، عقل یا قوه ناطقه است. «حوّا» یا همسر آدم عبارت است از «نفس» و به لحاظ ملازمت با جسم ظلمانی «حوّا»^۲ نامیده شده است (همان).

بهشت آدم، عالم روحانی است که روضه قدس است (همان). فرمان خداوند به خوردن از میوه‌های آن (بقره/ ۳۵) به معنای بهره گرفتن از معارف و حکمت است که روزی قلب است (همان). گمراهی آدم و حوّا توسط شیطان عبارت است از وارد کردن آن‌ها در سرای طبیعت جسمانی (همان).

دیدگاه صدرالمতألّهین (م. ۱۰۵۰ ق.)

صدرالمتألّهین آیات مربوط به خلافت آدم (ع) در آیات ۳ تا ۳۰ سوره بقره را ناظر به نفس انسانی و بیان ماهیت انیّت و کیفیت پیدایش آن دانسته است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۹۹/۲). در تفسیر تمثیلی صدرالمتألّهین، «آدم» بر «نفس ناطقه» تطبیق داده شده است. او خلیفه خدا در ارض بدن است (همان: ۳۰۴/۲).

«فرشتگان» قوای ادراکی و تحریکی‌اند که مطیع نفس ناطقه می‌باشند و سجده آن‌ها در برابر آدم اطاعت از نفس ناطقه است (همان).

آدم و حوّا دو نوع است: آدم و حوای کلی و آدم و حوای جزئی. آدم و حوای کلی

۱. برخی این تفسیر را به عبدالرزاق کاشی سمرقندی (م. ۷۳۰ ق.) نسبت داده‌اند (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۱۴/۲).

۲. حوّا: الحوة: سواد إلى الخضرة (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰۷/۱۴).

که از آن‌ها به «انسان کبیر» تعبیر می‌شود عبارت است از روح اعظم و نفس کلی (همان: ۲۹۹/۲). رابطهٔ آدم و حوای کلی با انسان بشری مانند رابطهٔ پدر و فرزند است (همان).

رابطهٔ رمزگرایی با تاریخی‌نگری

تفسیر رمزی ابن عربی و صدرالمতألهین از قصهٔ آدم هم با تاریخی بودن شخص آدم و حقیقی و واقعی بودن عناصر آن جمع‌پذیر است و هم با تخیلی بودن آدم و همهٔ صحنه‌های داستان. اما با در نظر گرفتن مبانی مؤلفان مبنی بر مشتمل بودن قرآن بر ظاهر و باطن و جمع میان ظاهر و باطن و با توجه به اینکه آنان آدم (ع) را در ردیف انبیای دیگر قرار داده‌اند و به آن حضرت همانند سایر اشخاص حقیقی سلام و تحیت فرستاده‌اند (همان) نظریهٔ اول مبنی بر تمثیل تاریخی فلسفی اثبات می‌شود.

پرسش دیگر این است که صدرالمتألهین و ابن عربی چگونه به این معنای رمزی رسیده‌اند؟

دربارهٔ تقسیم آدم به کلی و جزئی که صدرالمتألهین مطرح کرده است، محتمل است وی تحت تأثیر نظریهٔ «مُثَلَّ» افلاطون بوده باشد. اما دربارهٔ تطبیق عناصر قصه بر نفس انسانی و قوای مختلف آن و روابط بین نفس و قوا و منزلت نفس به بدن، فهم این مطلب به درک رابطهٔ انسان و جهان بستگی دارد. آنان انسان را «عالم صغیر» و جهان را «عالم کبیر» معرفی کرده‌اند (همان: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹).

از نظر صدرالمتألهین، عالم سه گونه است: دنیا، آخرت و عالم الوهیت. الفاظ قرآن نیز گاهی بر پدیده‌های آشکار و محسوس (دنیا) و گاهی بر سرّ و حقیقت و باطن (آخرت) و گاهی بر سرّ سرّ (باطنِ باطن) یا عالم الوهیت دلالت دارند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۸). به همین علت او از کسانی که تفسیر قرآن را فقط محدود به بحث‌های لغوی و ادبی و قرائت و نقل روایت می‌دانند، انتقاد کرده و آنان را «أهل القول والعبرة» خوانده است (همان: ۳۰).

تأویل صدرایی از قصهٔ آدم پس از او در آثار عده‌ای از پیروانش بسط داده شد (ر.ک: گنابادی، ۱۴۰۸: ۸۱/۱؛ موسوی غروی، ۱۳۷۵: ۲۰۴/۲).

تفسیر المیزان

علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان در تحلیلی که از وجود «تأویل» و «محکم و متشابه» در آیات قرآن بیان کرده است، نتیجه می‌گیرد که قرآن کریم از نظر معنا مراتب مختلفی دارد و این مراتب در طول یکدیگر قرار دارند و همه آن معانی، معانی مطابقی است که لفظ آیات به طور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد و هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است (۱۴۱۷: ۳/ ۶۳-۶۴).

نکته دیگر اینکه بیانات قرآنی مَثَل‌هایی است برای معارف آن (همان). از طرف دیگر، تمام معارف قرآنی مَثَل‌هایی است برای تأویل آن؛ زیرا تأویل از نوع حقایق خارجی است (همان). از دیدگاه ایشان، قصه منزل دادن آدم و همسرش در بهشت و هبوط آن حضرت مثلی است که خداوند برای وضعیت انسان‌ها قبل از این دنیا زده است تا سعادت و کرامت انسان را در جایگاه قرب و حظیره قدس بیان کند؛ سرائی که دار نعمت و سرور و انس و نور بوده و رفیقان پاک و دوستان روحانی را با آن مثل مجسم ساخته است (همان: ۱/ ۱۳۲). با وجود این، انسان به زندگی فانی دنیا تمایل داشته و آن را انتخاب کرده است و اگر به سوی پروردگار خود رجوع کند، خداوند او را به دار کرامت و سعادتش برمی‌گرداند و اگر به زمین دل بندد و از هواهای نفسانی پیروی کند، نعمت خداوند را به کفر بدل ساخته است و به دار هلاکت سقوط می‌کند (همان).

علامه طباطبائی در تحلیل ماهیت امر به ملائکه و شیطان و محذوراتی که هر کدام از اوامر تکوینی و تشریعی دارند فرموده است:

هرچند ساختار قصه، شبیه قصه‌های احتمالی متداول در بین ماست... چنان که قبلاً گفته شد این‌ها «تمثیل تکوینی» است؛ به این معنا که ابلیس در موقعیتی قرار داشت که حاضر نبود در مقابل مقام انسانیت خضوع کند و سخن خداوند به این مطلب اشعار دارد آنجا که می‌فرماید: «...مَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا» (اعراف/ ۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۳/۸).

وی در جای دیگر پس از بیان جمله‌ای از خطبه امیر مؤمنان علیه السلام درباره تعمیم امر به جنود ابلیس در سجده بر آدم علیه السلام فرموده است:

وفیه تأیید ما تقدّم أنّ آدم إنّما جعل مثلاً یمثل به الإنسانیّة من غیر خصوصيّة فی شخصه وأنّ مرجع القصّة إلى التکوین (همان: ۶۰/۸).

از آنچه گفته شد نتیجه می‌شود:

۱. قصه آدم در عین شخصی و تاریخی بودن تمثیلی نیز هست.
۲. تمثیلی دانستن بعضی از مقاطع قصه، ناشی از تعارض تفسیر ظاهری با دلایل عقلی و یا نقلی است.
۳. واقعیت داشتن، امری ذومراتب است و مطالب معقول اگر به صورت محسوس بیان شوند، تمثیلی خواهند بود.
۴. بخشی از قصه آدم مبتنی بر حیات انسان‌ها قبل از این دنیاست.
۵. تعمیم قصه آدم از قضیه شخصی به قضیه نوعی، مستند به قراین داخلی و دلایل عقلی است.
۶. در تفسیر المیزان به روش تفاسیر فلسفی و عرفانی، قصه آدم بر معرفت نفس تطبیق داده نشده است.

تفسیر تسنیم

آیه‌الله جوادی آملی در تفسیر ترتیبی تسنیم و در تفسیر موضوعی قرآن کریم نکاتی را در تفسیر قصه آدم بیان کرده است که به اختصار یاد می‌شود:

۱. قصه آدم **عَلَّامٌ** قصه‌ای کاملاً شخصی، عینی و خارجی بوده است نه نمادین (۱۳۸۰: ۱۳۷/۳).
۲. مفاد قصه آدم، همانند اصل انسانیت، فیض متصل و مستمر است و از قضیه شخصی عینی به داستان واقعی نوعی تغییر می‌کند (همان: ۲۲۹/۳).
۳. برخی عناصر قصه آدم طبیعی است و بعضی از آن‌ها فراطبیعی. برخی از آن‌ها تحقق عینی دارد و برخی از آن‌ها به صورت تمثیل بیان شده است. در هر حال، داستان آدم همراه با حقیقت است و هیچ گونه مجاز، افسانه، اسطوره و مانند آن به حریم آن راه ندارد (همان).
۴. تمثیل معانی مختلف دارد که برخی از آن‌ها درباره قرآن صادق است و برخی

باطل. معانی صادق عبارت‌اند از:

الف) ذومراتب بودن کتاب تدوینی خداوند مانند عالم تکوین که شامل چهار مرحله مادی، مثالی، عقلی و الهی است و مرتبه پایین نسبت به مافوق، مثل آن محسوب می‌شود. این مطلب شامل تمامی آیات قرآن می‌شود (همان: ۲۲۵/۳-۲۲۶).

ب) تمثیل منطقی در بحث معرف مانند اینکه در تعریف «روح» گفته شده که نفس نسبت به بدن مانند نسبت سلطان به مدینه و رُبَّان به سفینه است. در قرآن کریم از این نوع تمثیل استفاده شده است؛ مانند ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...﴾ (حشر / ۲۱).

معانی باطل عبارت‌اند از:

الف) تمثیل به معنای افسانه‌های مجعول (همان).

ب) تمثیل منطقی در بحث حجت و تصدیق به معنای استدلال از جزئی به جزئی که مفید قطع و یقین نیست و از همین رو در قرآن کریم راه ندارد.

تحقیق مانع حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است و چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای قالب آن‌ها و خصوصیت مصداق سهمی در محدوده مفاهیم ندارد، معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. بنابراین، در جریان تعلیم اسماء به آدم و گفتگوی خداوند با فرشتگان برای عناوین مطرح شده در این جریان، مانند تعلیم اسم، عرض، قول و انباء می‌توان مفاهیم جامعی را در نظر گرفت که شامل استشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ گونه تجوّزی لازم نیاید و در این حال دلیلی بر حمل بر تمثیل وجود ندارد (همان: ۲۲۳/۳).

امر به سجده را باید بر تمثیل حمل کرد؛ زیرا امر دو نوع است: تکوینی و تشریعی و خارج از این دو نیست و هر دو محذور دارد. محذور امر تکوینی این است که قابل عصیان نیست و محذور امر تشریعی درباره فرشتگان این است که اهل تکلیف نیستند (همان). تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور صادر نشده و در مقام داستان تخیلی و نمادین بازگو شده است و مطابق خارجی ندارد، بلکه تمثیلی بودن به این معناست که حقیقتی معقول به صورت محسوس بیان شده است مانند نزول قرآن

بر کوه و متلاشی شدن آن (حشر/ ۲۱).

اگر بخواهیم امر به سجده و اطاعت فرشتگان را به صورت مَثَل بیان کنیم، بدین سان باید گفت که خداوند بگوید: وقتی گل را آفریدم، به نسیم و طوفان گفتم بر گل سجده کنید. نسیم پذیرفت و طوفان نافرمانی کرد. این یک تمثیل است و معنایش این است که طوفان در خدمت غنچه نیست تا آن را شکوفا کند ولی نسیم در خدمت غنچه است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۸۳/۶).

اگر این واقعیت تکوینی به صورت امر و نهی بیان شود، تمثیل است نه امر تکوینی و تشریعی (همان).

نتیجه‌گیری

قصهٔ آدم عَلَيْهِ السَّلَام دو گونه قرائت شده است: تاریخی و تمثیلی. تفسیر تمثیلی قصهٔ آدم صبغه‌های مختلفی داشته است. در روش عرفانی و عقلی، قصهٔ آدم بر معرفت نفس تطبیق داده شده است. تفسیر تمثیلی ابن عربی و صدرالمُتألهین، تاریخی بودن شخص آدم و حقیقی بودن صحنه‌های آن را نفی نمی‌کند، هرچند با غیر واقعی بودن آن نیز سازگار است ولی با توجه به شواهد و قراین و در نظر گرفتن مبانی و پیش‌فرض‌های آن‌ها قصه از نوع تاریخی است. تطبیق قصهٔ آدم بر معرفت نفس در تفاسیر فلسفی و عرفانی با شرح و بسط بیشتری بررسی شده است.

تفسیر المنار که نمونه‌ای از تفاسیر روشنفکرانه است از قصهٔ آدم تأویلی جامعه‌شناسانه بیان کرده است که با واقعی بودن قصهٔ آدم سازگار نیست. نظریهٔ تخیلی خلف‌الله از این تفسیر اتخاذ شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بعضی از مقاطع قصهٔ آدم را مربوط به عالم قبل از دنیا دانسته است و این قصه را نه فقط برای آدم بلکه برای آدمیت می‌داند. طبیعی است که در این صورت، مطالب ارائه‌شده حقایق معقولی است که به صورت محسوس بیان شده است. در این صورت، تفسیر قصه نظیر آیهٔ میثاق (اعراف/ ۱۷۲) مربوط به عالم ملکوت خواهد بود. تفاوت تفسیر آیهٔ الله جوادی آملی در تفسیر قصهٔ آدم عَلَيْهِ السَّلَام با المیزان این است که وی تنها امر به سجده را بر تمثیل حمل کرده است و این تمثیل نیز عین

واقعیت و حقیقت است. از سه نظریه مذکور آنچه با تأکید قرآن بر «حق بودن» سازگارتر است نظریه سوم است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محی‌الدین محمد، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲. همو، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
۳. ابن قیم جوزی، ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر، الامثال فی القرآن الکریم، تحقیق سعید محمد نمر الخطیب، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۸۱ م.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغه، ترجمه جلیل تجلیل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۶. جواد آملی، عبدالله، تسنیم، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۷. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۸. حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.
۹. حکیم، سیدمحمدباقر، القصص القرآنی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. خلف‌الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، بیروت - قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۹ م.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. رشید رضا، سیدمحمد، تفسیر القرآن الحکیم، چاپ دوم، مصر، دار المنار، ۱۳۶۶ ق.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «قرآن و زبان نمادین»، مجله آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. ساجدی، ابوالفضل، «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی»، قیسات، شماره ۲۵، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. همو، زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. سروش، عبدالکریم، فربه‌تراز ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. شریعتی، علی، انسان، مجموعه آثار، ج ۲۴، تهران، الهام، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. همو، مفاتیح الغیب، تعلیقات علی نوری، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۴. شیرازی، قهرمان، «تمثیل و تصویری نواز کارکردها و انواع آن»، کاوش‌نامه، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العباد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.

۳۰. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی به قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه حقوقی اسلام*، به کوشش محمد مهدی نادری قمی و مهدی کریمی نیا، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. مصطفوی، سیدحسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۷، شبها و ردود، چاپ دوم، قم، تمهید، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. همو، *تفسیر و مفسران*، چاپ چهارم، قم، تمهید، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. موسوی غروی، محمدجواد، *آدم از نظر قرآن*، تهران، قلم، ۱۳۷۵ ش.

جایگاه حدیث در تفاسیر عصری

با تأکید بر تفسیر الفرقان*

- محمدعلی رضایی کرمانی^۱
- علی اسدی^۲
- مهدی جلالی^۳
- محمد مولوی^۴

چکیده

بهره‌گیری از احادیث و روایات در تفسیر قرآن در دو قرن اخیر کاهش داشته است. شاید بتوان دلیل این امر را در گسترش عقل‌گرایی، تفسیر قرآن به قرآن، دوری جستن از تفسیر مبهمات، ارائه تفسیری روان و بدون پیچیدگی، گسترش روش تفسیر علمی و توجه به مسائل اجتماعی و تربیتی قرآن دانست. این مقاله، پس از بررسی اجمالی تفاسیر عصری، به صورت موردی به بازکاوی دقیق جایگاه و میزان بهره‌گیری از حدیث، و علل و عوامل کاهش بهره‌مندی از آن در تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۳۰

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (rezai@um.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (asadi.ali14@gmail.com).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (mjalali13@yahoo.com).

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (molavi58@yahoo.com).

بالقرآن والسنة که یکی از مهم‌ترین تفاسیر عصری است می‌پردازد.
واژگان کلیدی: روایات تفسیری، تفاسیر عصری قرآن، تفسیر قرآن به قرآن،
 تفسیر الفرقان.

مقدمه

تفسیر روایی قرآن در دو قرن اخیر چالش‌هایی یافته است. آغاز این چالش‌ها به اواسط قرن نوزدهم برمی‌گردد که در آن غرب در سیاست و اقتصاد بر مسلمانان برتری یافت. از این رو، دانشمندان اسلامی به فکر اصلاح و تقویت بنیه مسلمانان افتادند و با بازنگری در منابع تشریع اسلامی که محور آن بررسی حجیت و اعتبار منابع حدیثی مسلمانان بود، دست به اصلاحات زدند. از یک طرف، تجربه پیروزی مسیحیان پروتستان و اعتراضات آنان علیه فرقه‌های ارتدوکس و کاتولیک، و از طرف دیگر تشکیکات خاورشناسان در اعتبار منابع حدیثی مسلمانان و تلاش آنان در تضعیف حدیث، و همچنین ظهور بدعت‌ها و رشد تفکرات صوفی، موجی اصلاح‌گرایانه را در هند و سپس در مصر از قرن نوزدهم به بعد در مخالفت با تقلید بی‌چون و چرا از مذاهب اربعه و به چالش کشیدن منابع حدیثی به وجود آورد (Brown, 1996: 21). سر سید احمدخان هندی نیز با هدف مبارزه با تقلید، در نهایت منکر بیشتر احادیث شد و به نقد قواعد نقد الحدیث و فقه الحدیث گذشتگان پرداخت. او فقط روایات اخلاقی را معتبر می‌دانست و روایاتی را که مربوط به امور دنیایی مردم می‌شد نامعتبر می‌شمرد (Jansen, 1974: 32). مسافرت‌های فراوان او به غرب و خواندن آثار خاورشناسان تأثیر فراوانی در دیدگاه‌های او درباره حدیث گذاشت. رویکرد افراطی او بر ضد حدیث در کتابش *تبیان الکلام* و مجموعه مقالات او درباره زندگی پیامبر ﷺ و سپس در تفسیر *القرآن و هو الهدی والفرقان* نمایان است (Ibid.: 34).

همزمان و کمی پس از سر سید احمدخان، محمد عبده در مصر شروع به تشکیک در حدیث و منابع حدیثی نمود. از نظر وی فقط احادیث «متواتر» الزام‌آور بود. او درباره روایات «آحاد» نظر خاص داشت. وی فقط دو شرط را برای خبر واحد معتبر می‌دانست: نخست آنکه ظن حاصل از خبر واحد به مرحله وثوق و اطمینان برسد و دیگر آنکه وثوق و اطمینان هر شخص برای خودش اعتبار دارد و به اصطلاح ظن شخصی در

حجیت خبر واحد لازم است نه ظن نوعی (عبده، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۱). به طور کلی، وی بر این باور بود که روایات مانع فهم قرآن می شود. حتی وی درباره آیات احکام معتقد بود که حکم آیه به وضوح مشخص است و نیازی به مأخذی خارج از متن قرآن برای به دست آوردن حکم فقهی آیه نیست (همان: ۱۲۰/۵). از همین رو، در تفسیر چند سوره اول در تفسیر المنار که با اشراف عبده به چاپ رسید، روایات به ندرت دیده می شود.

جنبش اصلاحی مصر در جستجوی راهی برای دستیابی به منابع معتبر اصرار داشت که باید قرآن و حدیث را از نو تفسیر کرد. مشکل نخست این جنبش آن بود که بازخوانی این متون دقیقاً باید به چه شکل باشد و چگونه باید آن‌ها را فهمید؟ پیروان این جنبش معتقد بودند که باید تفسیر قرآن به صورت کاملاً روشن و بدون پیچیدگی صورت گیرد و از هر گونه تأویل آیات روی گردان بودند. استدلال مفسران هم‌ردیف عبده و سید قطب چنین بود که باید آیات مشکل را دستور خداوند دانست، بدون اینکه تلاشی برای تفسیر و تأویل آن‌ها صورت گیرد. این در حالی است که مواجهه با حدیث و چگونگی فهم آن برای آن‌ها مشکل تر بود؛ زیرا برخورد آن‌ها با حدیث تقریباً دوسویه بود؛ آن‌ها از یک سو، بر اهمیت سنت حقیقی به مثابه دومین منبع تشریع تأکید می کردند و از سوی دیگر، به روش‌های نقد حدیث گذشتگان اعتماد کامل نداشتند و معتقد بودند که باید حدیث نیز از نو ارزیابی، تفسیر و فهمیده شود. از نظر آن‌ها انحراف از قرآن و سنت حقیقی پیامبر ﷺ بیماری جامعه است که باید درمان شود.

گروه دیگری موسوم به «قرآنیون» در بین اهل سنت ظهور کرد که قرآن را یگانه منبع تشریع می دانست و مرجعیت سنت را به کلی منکر بود. شبه قاره هند و پس از آن مصر، خاستگاه این جریان فکری است. اهل سنت غالباً پیروان این جریان را تکفیر می کنند و آنان هم دیگر فرقه‌ها و مذاهب اسلامی را به دلیل پذیرش سنت پیامبر ﷺ منحرف، و برخی از آنان همه مسلمانان را مشرک و خارج از اسلام حقیقی می دانند. اغلب تفاسیر و دیدگاه‌های آنان ذوقی، فاقد انسجام منطقی، تفسیر به رأی و استدلال‌هایشان مغالطه‌ای است. از مهم‌ترین طرف‌داران این اندیشه می توان به افراد ذیل اشاره کرد: محمد توفیق صدقی (۱۹۲۰ م.) نویسنده مقاله الاسلام هو القرآن وحده، احمد صبحی منصور، صاحب آثار فراوان مانند کتاب الصلاة بین القرآن الکریم والمسلمین، محمد

شحرور، مؤلف *الكتاب والقرآن*، ابوشادی احمد زکی (۱۹۵۷ م.) در کتاب *ثورة الاسلام*، محمد ابوزید الدمنه‌وری (۱۸۷۱ م.) در کتاب *تفسير القرآن بالقرآن* و....

در ایران و جامعه شیعی کنونی نیز نگرش به حدیث در حوزه نقد و بررسی کتاب‌های حدیثی تغییراتی یافته است. برخی محققان به بازنگری در منابع حدیثی و نقد و بررسی احادیث با معیارهای جدید پرداختند، مانند محمدتقی شوشتری، هاشم معروف الحسینی، محمدباقر بهبودی و.... برای نمونه محمدباقر بهبودی که سال‌ها به تحقیق و تصحیح *بحارالانوار* اشتغال داشت، کتب اربعه را پیراست. وی با نشر کتاب *صحیح الکافی* با ذکر دلایلی به ردّ بخش فراوانی از روایات *کافی* پرداخت. آثار محمدآصف محسنی و نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی نمونه‌ای دیگر از تلاش عالمان شیعی در این باره است (روشن‌ضمیر، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

نهضت‌های اصلاح‌گری مصر و تحولات حوزه تفسیر قرآن، در مطالعات تفسیری ایران نیز تأثیر گذاشت و باعث شد برخی قرآن‌پژوهان مانند آیه‌الله طالقانی، مهندس بازرگان، محمدحسن شریعت سنگلجی، محمدتقی شریعتی و برخی دیگر - که در ادامه فهرستی از این گونه از تفاسیر عرضه می‌شود - با رویکردی نو به سراغ قرآن روند. کاهش بهره‌گیری از روایات در برخی از این تفاسیر از مهم‌ترین تأثیرات جنبش‌های جدید در تفسیر است. دقت و توجه در تفاسیر قرن چهاردهم، به ویژه در تفاسیری که پس از انقلاب اسلامی نوشته شده‌اند نشان می‌دهد که توجه به ابعاد اجتماعی و هدایتی قرآن، عقل‌گرایی، روش اجتهادی، و پاسخ‌گویی به نیازهای زمان، روش غالب مفسران بوده است. در ادامه برای روشن‌تر شدن بحث به مهم‌ترین این تفاسیر و رویکرد مفسر در آن‌ها اشاره می‌شود:

- *المیزان فی تفسیر القرآن*: علامه طباطبایی، عربی، بیست جلد، تفسیر قرآن به قرآن با رویکرد کلامی، فلسفی، اجتماعی و تربیتی.

- *تفسیر نوین*: محمدتقی شریعتی (م. ۱۴۰۷ ق.)، فارسی، یک جلد (جزء سی‌ام قرآن)، با گرایش اجتماعی همراه با تحلیل و استدلال در مباحث علمی.

- *پرتوی از قرآن*: سید محمود طالقانی (م. ۱۳۵۸ ش.)، فارسی، از آغاز قرآن تا آیه ۲۸ سورة نساء و جزء سی‌ام قرآن، با رویکرد تربیتی، اخلاقی و اجتماعی و نیز با نگرش به نیازهای نسل حاضر.

- مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن: سید عبدالاعلی موسوی سبزواری (م. ۱۴۱۴ ق.)، عربی، ده جلد، اجتهادی.
- مناهج البیان فی تفسیر القرآن: محمدباقر ملکی میانجی (م. ۱۴۱۹ ق.)، عربی، با گرایش اجتماعی و کلامی.
- تفسیر روشن: حسن مصطفوی (م. ۱۴۲۶ ق.)، فارسی، شانزده جلد، با گرایش اجتماعی و تربیتی.
- تقریب القرآن الی الاذهان: سیدمحمد حسینی شیرازی (م. ۱۴۲۴ ق.)، عربی، ده جلد، با گرایش اجتماعی.
- تفسیر القرآن الکریم: محمد علی تسخیری و محمدسعید نعمانی، عربی، سه جلد با گرایش اجتماعی و تأکید بر ابعاد تربیتی و هدایتی قرآن کریم.
- تفسیر کاشف: سیدمحمدباقر حجتی و عبدالکریم بی آزار شیرازی، فارسی، پنج جلد با گرایش اجتماعی و علمی بر اساس تناسب آیات و سور.
- البیان فی تفسیر القرآن: سیدابوالقاسم خویی (م. ۱۴۱۳ ق.)، عربی، تفسیر سورة حمد، اجتهادی.
- من هدی القرآن: سیدمحمدتقی مدرسی، عربی، هجده جلد با گرایش اجتماعی.
- احسن الحديث: علی اکبر قرشی (متولد ۱۳۴۷ ق.)، فارسی، دوازده جلد، با رویکرد تربیتی و اجتماعی.
- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه: محمد صادقی تهرانی (۱۳۹۰ ش.)، عربی، سی جلد، با گرایش اجتماعی، تربیتی و بر اساس روش تفسیر قرآن به قرآن. همان طور که مشاهده می شود این تفاسیر ویژگی های مشترکی دارند که عبارت اند از:
- ۱. رویکرد اجتماعی، تربیتی، هدایتی، سیاسی و علمی
- ۲. کاهش بهره مندی از روایات تفسیری در شماری از تفاسیر یادشده و تکیه بر روش تفسیری اجتهادی
- ۳. کوشش برای خرافه ستیزی و افسانه زدایی از ساحت قرآن
- ۴. تلاش برای آسان سازی و قابل فهم تر کردن قرآن
- ۵. تلاش برای عقلانی ساختن بنیادهای نظری دین و....

البته این نکته شایان توجه است که در برخی از این تفاسیر، گزینشی از روایات و محتوای ویرایش شده آن‌ها دیده می‌شود، ولی وجود روایات و احادیث در تفسیر به شکل تفاسیر روایی و وابسته بودن معنای آیه به روایت - به گونه‌ای که متن روایات و اسناد آن‌ها مشاهده شود- دیده نمی‌شود؛ برای نمونه درباره روش تفسیری علامه طباطبایی در *المیزان* - که از مهم‌ترین تفاسیر عصری و از شاخص‌ترین تفاسیر شیعه در ایران است- گفته شده است که وی روش قرآن به قرآن را در پیش گرفته و به روایات اهتمام زیادی نداشته است. البته نمی‌توان این گفته را به طور مطلق پذیرفت و باید به تحلیل کلام علامه در این موارد پرداخت. علامه در جایی در مقدمه تفسیر می‌گوید:

خداوند جز به تدبّر در آیات کتابش دعوت نکرده است، پس هر اختلافی که از آیات به نظر آید، با تدبّر برطرف می‌شود و آن را هدایت و نور و تبیان برای هر چیزی قرار داده است و کتابی که تبیان برای هر چیزی است، چگونه به کمک چیزی غیر خود بیان و آشکار می‌شود! (۱۴۱۷: ۶/۱).

علامه همچنین درباره معنای روایات تفسیر به رأی آورده است:

آنچه در این روایات نهی شده، استقلال در تفسیر قرآن و اعتماد مفسر بر خودش بدون رجوع به غیر است و لازمه آن وجوب رجوع به غیر و استمداد از آن است و آن غیر یا کتاب است و یا سنت. اما اینکه سنت باشد، هم با قرآن و هم با روایاتی که رجوع به قرآن و عرضه روایات به آن را فرمان می‌دهد، منافات دارد. پس برای رجوع به آن و کمک گرفتن از آن در تفسیر قرآن جز خود قرآن باقی نمی‌ماند (همان: ۷۷/۳).

از نظر علامه شأن پیامبر ﷺ فقط تعلیم است و تعلیم فقط آسان کردن راه و نزدیک کردن به مقصد است (همان: ۸۵/۳). بنابراین، بعضی عبارات‌های یادشده از علامه، ظهور و برخی صراحت دارد که به اعتقاد وی معانی و مقاصد قرآن را با تدبّر در خود قرآن می‌توان به دست آورد و در تفسیر و توضیح معنا و مقصود آیات به چیزی جز خود قرآن نیاز نیست. حتی به بیان پیامبر اکرم ﷺ نیازی نیست. پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام معلمان خطاناپذیر قرآن‌اند، ولی نقش آنان تنها آسان کردن فهم معنا و مقصود آیات است و بدون تعلیم و تبیین آنان نیز به معنا و مقصود تمام آیات می‌توان دست یافت، هرچند در برخی موارد دشوار باشد و نیازمند تدبّر بیشتر.

اما با توجه به روش عملی علامه در تفسیر آیات و برخی نکات که در مقدمه المیزان و ضمن تفسیر آیات و برخی کتاب‌های دیگر وی به آن‌ها تصریح شده است، معلوم می‌شود که ظهور و اطلاق عبارت‌های یادشده مراد وی نبوده، و بلکه برعکس در مواردی به روایات استناد نموده است؛ برای نمونه گاهی در تبیین مفردات آیات به روایات، اشعار عرب، عرف و به طور گسترده به کتاب‌های لغت استناد کرده است (همان: ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۲۹). زمانی نیز در تعیین قرائت صحیح یا ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر، افزون بر آیات به عرف، لغت، روایات... نیز استناد کرده است (همان: ۲۱۲/۱ و ۲۳۹-۲۴۰). نکته مهم دیگر آنکه وی به صورت کلی تصریح کرده است که در تفصیل‌های احکام، داستان‌های قرآن، معاد و امثال آن‌ها به بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیاز است و بدون بیان آن حضرت نمی‌توان به تفصیل آن امور دست یافت (همان: ۸۴/۳). به علاوه، ضمن تفسیر برخی آیات، در مواردی به نقش انحصاری سنت در تبیین خصوصیات و جزئیات معنا و مقصود آیات اشاره و در مواردی برای توضیح مقصود آیات به روایات استناد کرده است (ر.ک: بقره/ ۱۹۷ و ۲۳۸؛ مائده/ ۶، ۳۳ و ۵۵؛ انفال/ ۴۱؛ احزاب/ ۳۳ و...). در نتیجه، ایشان در تفسیر قرآن، استفاده از روایات را نیز لازم می‌داند و ظهور و اطلاق برخی عبارت‌های گذشته ایشان در بی‌نیازی تفسیر از روایات، مراد وی نیست و ممکن است منظور از آن عبارات نفی دیدگاه کسانی باشد که هیچ تفسیری را بدون مستند روایی معتبر نمی‌دانسته‌اند. به دیگر سخن، منظور وی این است که در فهم معارف اساسی و احکام کلی دین از قرآن و تبیین دلالت آیات، به روایات نیازی نیست، نه اینکه در فهم و تفسیر هیچ مرتبه‌ای از معانی و معارف قرآن به روایات نیاز نباشد. پس از نظر علامه، وابستگی مطلق داشتن فهم قرآن به روایت نفی شده است نه اینکه در هیچ موردی نباید از روایت بهره گرفت.

پیش از بحث درباره تفسیر الفرقان - که هدف اصلی این جستار است - لازم است تفاوت تفسیر معاصر با تفسیر عصری روشن شود. همان‌گونه که در عنوان مقاله هم آمده است سخن بر سر جایگاه حدیث در تفاسیر عصری است و نه تفاسیر صرفاً معاصر. چه بسا شباهت لفظی دو واژه «عصری» و «معاصر» موجب اشتباه خواننده شود. تفاسیر معاصر به همه تفاسیری گفته می‌شود که در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم به نگارش

درآمده‌اند، ولی تفاسیر عصری به تفاسیری گفته می‌شود که ویژگی‌هایی داشته باشد که در تفاسیر معاصر وجود ندارد یا به صورت کم‌رنگ‌تر دیده می‌شود. برخی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها از این قرار است:

توجه زیاد به روش تفسیر قرآن به قرآن؛ کاهش بهره‌گیری از روایات در تفسیر؛ تفسیر روشن، روان و بدون پیچیدگی؛ دوری جستن از تفسیر مبهمات؛ گسترش عقل‌گرایی؛ توجه بیشتر به مباحث تربیتی و بعد هدایتی قرآن؛ نو بودن شیوه تبیین مباحث قرآنی؛ پاسخ‌گویی به شبهات و نیازهای عصر مفسر، به ویژه در حوزه مباحث اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی؛ توجه به پرسش‌ها و شرایط حاکم بر عصر؛ نواندیشی و مبارزه با عقاید سخیف و باطل (ایازی، ۱۴۱۴: ۲۸؛ خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۱۳۷)، در حالی که مفسر در تفاسیر معاصر ممکن است در صدد پاسخ‌گویی به شبهات و مسائل روز و عصر خود نباشد و به شکل کاملاً سنتی به تفسیر قرآن بپردازد. بنابراین، تفسیر عصری اخصّ از تفسیر معاصر است و پیشینه آن به زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده می‌رسد که شعار بازگشت به قرآن را سر دادند و در صدد حل مشکلات سیاسی، اجتماعی عصر خود برآمدند. این اندیشه پس از آن در هند و ایران و دیگر کشورهای مسلمان گسترش یافت و تحولاتی در تفسیر قرآن به وجود آورد. در ادامه، به بررسی جایگاه حدیث در تفسیر الفرقان و علل کاهش بهره‌گیری از حدیث در این تفسیر که از مهم‌ترین تفاسیر عصری است پرداخته می‌شود.

درباره تفسیر الفرقان نوشته آیه‌الله صادقی تهرانی

زیست‌نامه آیه‌الله صادقی تهرانی^۱

محمد صادقی تهرانی در سال ۱۳۰۵ ش. در خانواده‌ای روحانی در تهران متولد شد. هم‌زمان با تحصیل در حوزه علمیه قم به تحصیل در دانشگاه تهران پرداخت و دوره

۱. بسیاری از مطالب زیست‌نامه مفسر، از زندگی‌نامه خودنوشت وی که در خرداد ۱۳۷۳ ش. برای بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی به تحریر درآمده، گرفته شده است. این زندگی‌نامه در پایان بیشتر کتاب‌های نویسنده نیز موجود است. علاوه بر این، بسیاری از فایل‌های صوتی جلسات درسی مفسر الفرقان استماع شده و از آن‌ها بهره گرفته شده است.

دکتری خود را در رشته فلسفه و حقوق به پایان رساند و به امر آیه الله بروجردی سه سال در دانشگاه تدریس کرد.

آیه الله صادقی پس از سخنرانی سال ۱۳۴۲ ش. در قم علیه رژیم پهلوی و محکومیت وی به اعدام، به دستور امام خمینی رحمه الله به عربستان رفت و پس از مسافرت‌هایی به نجف، لبنان، فرانسه و برخی کشورهای دیگر پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به میهن بازگشت.

حدود سال ۱۳۶۷ ش. با وقوع ماجرای سلمان رشدی و کتاب *آیات شیطانی*، کتابی با نام *آیات رحمانی* را در پاسخ به گفته‌های او نوشت. همچنین تألیف ۲۵ جلد باقی‌مانده از تفسیر سی جلدی *الفرقان* را ضمن دو بار تدریس آن به زبان عربی و فارسی در قم به اتمام رساند. وی در این تفسیر نکات مغفول‌مانده تفسیری یا اشتباهات مفسران شیعی و سنی را تبیین کرده است. این تفسیر به تدریج در لبنان، عراق و ایران به چاپ رسید. از ایشان علاوه بر تفسیر *الفرقان*، بیش از صد اثر دیگر بر جای مانده است که بیشتر به زبان عربی و برخی هم فارسی است. او معتقد است که تمام آثارش تنها بر محوریت قرآن و فرعیت سنت قطعه نگاشته شده‌اند و با این مبنا شهرت‌ها و حتی ضرورت‌های مذهبی را در صورت مخالفت با کتاب و سنت قطعه، فرو نهاده است.^۱

از دیگر ویژگی‌های شخصیتی و علمی و اجتماعی نویسنده، می‌توان به طور خلاصه به موارد زیر اشاره کرد: احیای قانون «عرضه روایت بر کتاب» به صورت تحلیلی و در کل علوم حوزوی؛ تفسیر قرآن تنها با روش قرآن به قرآن و سنت قطعه؛ مخالفت با بیش از پانصد فتوای فقهی خلاف قرآن؛ منتقد بسیاری از مباحث اصول فقه

۱. برخی از مهم‌ترین آثار نویسنده عبارت‌اند از: *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة* (۳۰ جلد)، *التفسیر الموضوعی بین الكتاب والسنة* (۲۲ جلد)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، المناظرات، رسول الاسلام فی الكتب السماویة، علی و الحاکمون، تاریخ الفكر والحضارة، الفقه المقارن بین الكتاب والسنة* (۸ جلد)، *تبصرة الفقهاء بین الكتاب والسنة* (۲ جلد)، *تبصرة الوسيلة بین الكتاب والسنة، الفقهاء بین الكتاب والسنة، مقارنات فقهیه، اصول الاستنباط بین الكتاب والسنة، حوار بین الالهیین والمادیین، ترجمان فرقان* (ترجمه و تلخیص *الفرقان*) (۵ جلد)، *رسالة توضیح المسائل نوین* (تألیف ۱۳۷۳ ش.)، *ترجمان قرآن* (ترجمه قرآن کریم)، *فقه گویا، بشارات عهدین، ستارگان از دیدگاه قرآن، آفریدگار و آفریده، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ماتریالیسم و متافیزیک* (۴ جلد)، *نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام، مسافران* (نگرشی جدید بر نماز و روزه مسافر)، *آیات رحمانی، حکومت مهدی عج، مسیح ع از نظر قرآن و انجیل و ...*

سنتی؛ نافی برخی ارکان اصلی فلسفه التقاطی یونانی - اسلامی؛ ناقد بعضی از مبانی عرفان نظری حوزوی؛ منتقد به برخی مباحث علم نحو و حتی بعضی لغات عربی (صادقی تهرانی، *نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر*، ۱۳۹۰: ۴۱۴؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۴۷۲/۲؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۵۵۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۰-۱۳۸۱: ۳۳-۳۰؛ نیز ر.ک: خاتمه بسیاری از کتاب‌های صادقی تهرانی).

تفسیر الفرقان در یک نگاه

الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه در ۳۰ جلد و دوره کاملی از تفسیر ترتیبی قرآن کریم از آغاز تا پایان آن است. مطابق گفتار نویسنده، وی در آغاز از تفسیر جزء آخر قرآن شروع نموده و در ادامه از ابتدای قرآن تفسیر کرده و تا آخر ادامه داده است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷/۳۰). این تفسیر در قم در سال ۱۳۶۵ ش. به پایان رسیده است (صادقی تهرانی، *اجتهاد و تقلید از دیدگاه کتاب و سنت*، ۱۳۹۰: ۵۰). او خود درباره شیوه نگارش تفسیر می‌گوید:

روی خود قرآن تأکید و اصرار زیاد داشتم. بنابراین، پس از تدبر در خود آیه، در آیات قبل و بعد دقت می‌کردم، سپس در کل آیات سوره به صورت موضوعی دقت می‌نمودم. از این رو، اگرچه تفسیر الفرقان ترتیبی است ولی در بُعدی هم موضوعی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷/۱).

مفسر الفرقان تفسیر خود را پس از تدبر و تدریس کامل آن در مسجدالحرام و حوزه‌های نجف و قم نوشته است. روش کلی و عمومی مفسر این گونه است که در آغاز هر سوره ابتدا درباره نام سوره، محل نزول و تعداد آیات آن بحث می‌کند و بعد به تفسیر آیات می‌پردازد و هر جا رابطه قابل ذکری میان آیات وجود داشته باشد آن را بررسی می‌کند. این تفسیر همان گونه که از اسمش پیداست به شرح و توضیح تحلیلی آیات بر اساس قرآن و سنت پرداخته است. البته در این بین، قرآن نقش اصلی و اساسی را ایفا می‌کند. نویسنده گرچه همواره به روایات استناد می‌کند روش اصلی او در استنباطها، استفاده از تفسیر قرآن به قرآن است.

آیه‌الله صادقی تهرانی، تفسیر الفرقان را استفسار در برداشت مستقیم از قرآن و تفسیر آرا و اندیشه‌های دیگران می‌داند؛ زیرا خدای سبحان خود وظیفه تفسیر قرآن را به عهده

گرفته است آنجا که می‌فرماید: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان / ۳۳: صادقی تهرانی، ۱۳۸۰: ش ۱۲۵/۳۲).

تفسیر الفرقان را می‌توان تفسیری علمی، فقهی، اجتماعی و کلامی دانست که در این میان، دیدگاه‌های فقهی مفسر در نوع خود بی‌نظیر است. نویسنده معتقد است که در تفسیر کمتر آیه‌ای است که نکته‌ای مغفول و یا خطایی مشهود را در میان تفاسیر شیعه و سنی متذکر نشده باشد. او در فقه با بسیاری از دیدگاه‌های مشهور علمای شیعی و سنی اختلاف نظر دارد. بسیاری از این موارد را در ذیل آیات مربوط به احکام یادآوری کرده و همه آن‌ها را - که بیش از پانصد فتوا بر مبنای قرآن و سنت قطعی و مخالف با آرای مشهور است- در کتاب تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة^۱ آورده است (همو، اجتهاد و تقلید از دیدگاه کتاب و سنت، ۱۳۹۰: ۱۸).

یکی دیگر از مهم‌ترین مشخصه‌های تفسیر الفرقان، فراوانی و تنوع منابع مفسر در تفسیر است. از آنجا که مفسر در گزینش روایات، بر اساس صحت متن حدیث و سازگاری آن با محتوای آیات عمل کرده است و نه صحت سند آن‌ها، از استناد به مراجع گوناگون و گاه بدون سند خودداری نکرده است. از این رو، در میان منابع تفسیری وی صحاح و مسانید اهل سنت و ادعیه ائمه‌السلام^۲ دیده می‌شود به طوری که می‌توان گفت منابع روایی او به بیش از ۷۰ کتاب می‌رسد.^۳

کثرت منابع تفسیری که به بیش از ۱۰۰ تفسیر می‌رسد از دیگر خصوصیات این تفسیر است. تفاسیر نور الثقلین، تفسیر القمی، البرهان و الدر المنثور بیشترین تکیه‌گاه مفسر در نقل روایات تفسیری است. المیزان، تفسیر صدر المتألهین، تفسیر فخر رازی، المنار، و تفسیر طنطاوی از جمله تفاسیری هستند که مفسر به نقل و یا نقد نظریات آن‌ها پرداخته است (برای نمونه ر.ک: همو، ۱۳۶۵: ۹۲/۱، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۶ و ۱۷۳: ۱۷۱/۲؛ ۶۰/۳؛ ۳۴۶/۴؛ ۱۲۱/۵؛ ۳۶۷/۶ و...).

۱. کتاب تبصرة الفقهاء در دو جلد را می‌توان یک دوره بازنگری تطبیقی کامل ابواب فقهی بر محور قرآن به شمار آورد.

۲. برخی از این مأخذ عبارت‌اند از: نهج البلاغه، عیون اخبار الرضا^{علیه السلام}، معانی الاخبار، من لایحضره الفقیه، الامالی شیخ صدوق، الکافی، تحف العقول، مناقب، مرآة العقول، بحار الانوار، الاحتجاج طبرسی، جامع احادیث الشیعه.

مفسر با اینکه از رجوع به منابع لغوی مانند *لسان العرب*، *القاموس المحيط*، *المصباح المنیر*، *تاج العروس*، *المفردات* راغب، و *نهایه* ابن اثیر نیز غافل نبوده است به بحث لغت بیشتر به صورت آزاد و بدون استناد به منابع لغوی می‌پردازد. از این رو، مراجعه به منابع لغت و نقل گفته‌های لغت‌شناسان چشمگیر نیست.

رجوع به منابع پراکنده در موضوعات گوناگون مانند مباحث علمی، اجتماعی، تاریخی، و دائرة المعارف‌ها باعث غنای بیشتر تفسیر شده است. رجوع به این مآخذ بیشتر برای نقل نظریه و یا در تأیید مطلبی تفسیری است. تعداد این منابع به بیش از پنجاه مآخذ می‌رسد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۲/۲).

تبیین مبانی تأثیرگذار بر نقش حدیث در تفسیر الفرقان

تفسیر *الفرقان* از تفاسیری است که مفسر آن، علی‌رغم اینکه روایات فراوانی را در تفسیر نقل نموده، برای آن‌ها نقش کلیدی و مهمی را قائل نشده است. در ادامه، به بیان مبانی تفسیری آیه‌الله صادقی و علل بی‌اعتنایی ایشان به روایات در تفسیر قرآن پرداخته می‌شود.

تفسیر قرآن به قرآن، صحیح‌ترین روش تفسیر

نخستین کسانی که به تفسیر قرآن به قرآن پرداختند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ائمه علیهم السلام و صحابه بودند. مفسران در طول تاریخ اسلام به این روش همواره توجه داشتند. از نظر ابن تیمیه (۱۳۹۱: ۳۹) و ابن کثیر دمشقی (۱۴۱۹: ۸/۱) این روش بهترین روش تفسیری است. بعدها در قرن‌های اخیر علامه طباطبایی، محمدجواد بلاغی، محمد صادقی تهرانی، و محمدامین مالکی شنیطی این شیوه را احیا کردند.

مبنا قرار دادن تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر *الفرقان* و کافی دانستن قرآن برای تفسیر از مهم‌ترین و اصلی‌ترین عواملی است که در همه زوایای تفسیر *الفرقان* و از جمله بهره‌گیری مفسر از روایت در تفسیر تأثیر گذاشته است، به طوری که از نظر آیه‌الله صادقی تهرانی روایات در تفسیر *الفرقان* در حاشیه قرار گرفته و تا جایی که امکان داشته است مفسر با توجه به ظواهر قرآن و با رجوع به آیات دیگر به تفسیر قرآن پرداخته و در

موارد اندک، تبیین آیات را مبتنی بر روایت نموده است.

در نظر آیه‌الله صادقی تهرانی علوم لغت، معانی و بیان، به صورت مطلق بر محور قرآن ارزش دارد و اگر ادبیات عرب بر محور ادبیات قرآن نباشد شایان اعتماد نیست. هنگام اختلاف بین ادبیات و قواعد قرآن با کلام نحویان مانند سیویه، اخفش و... قرآن مقدم است؛ زیرا قرآن در کل ابعاد دلالتی، مدلولی، ظاهری، باطنی و حتی وزنی، در مرتبه فوق‌العاده اعجاز است؛ برای نمونه می‌توان به واژه «عِلْم» اشاره کرد. مفسر تمام آیاتی را که «عِلْم» را در بستر زمان به خدا نسبت می‌دهد مانند: «عِلْمَ الله، يَعْلَم و...» به معنای «آگاهی» نمی‌داند، بلکه از ریشه «علامت» و به معنای «علامت زدن» می‌گیرد و معتقد است که اگر به معنای «علم و آگاهی» بود، باید به دو مفعول متعدی می‌شد، در حالی که در تمام آیاتی که این واژه در آن‌ها به کار رفته، فعل به یک مفعول متعدی شده است. این نشان می‌دهد که واژه‌های یادشده از مصدر «عِلْم» نیست بلکه از مصدر «علامت» است (۱۳۶۵: ۱۲۹/۲۷).

نمونه دیگر واژه «عَصَى» است. غالباً مفسران «عَصَى» را در آیه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه / ۱۲۱) «ترک اولی» معنا کرده‌اند (برای نمونه رک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۷/۱۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۹/۲۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۴: ۱۹۳/۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۱۴) در حالی که از نظر مفسر الفرقان «عَصَى»، غیر از «ترک اولی» است؛ زیرا «عَصَى» به معنای «عصیان و گناه» است، همان‌طور که امام رضا علیه السلام در پاسخ مأمون که از وی سؤال کرد: شما که می‌فرمایید انبیا معصوم‌اند، پس «عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» چیست؟ حضرت فرمود: دنباله آیه را بخوان که خداوند فرموده است: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (طه / ۱۲۲). مطابق این آیه خداوند او را پس از عصیان‌ش برگزید و او بعد از توبه به مقام رسالت رسید (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۱۲/۱۹).^۱ بنابراین، مطابق دیدگاه آیه‌الله صادقی تهرانی قرآن کتابی خودکفاست که حتی قواعد ادبی هم در موارد فراوانی به آن محتاج است، ولی برای تبیین ادبیات و واژگان قرآن نیاز چندانی به کتاب‌های ادبی و لغوی نیست.

او همچنین معتقد است که هر جا واژگان قرآن از نظر لغوی چند معنا داشته باشد و

۱. برخی مفسران معاصر نیز در این باره با وی هم‌عقیده‌اند مانند: ابن عاشور، بی‌تا: ۱۹۷/۱۶؛ مغنیه،

با دستورهای ادبی و جایگاه کاربردی آن در آیه سازگار باشد، آن واژه بر همه آن معانی حمل می‌شود و همه آن‌ها جزء تفسیر آیه و در عرض هم پذیرفتنی است (همان: ۱۱۸/۲۷ و ۳۳/۳۰). بنابراین، مفسر تا زمانی که قیدی برای مفهوم آیه یا کلمه‌ای نیافته باشد، تمام معانی محتمل کلمه را به طور مطلق می‌پذیرد؛ برای نمونه ذیل آیه ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران/ ۹۶) معتقد است: نخستین بودن در اینجا مطلق است که شامل اول بودن در زمان، مکان و رتبه می‌شود. از این رو، اختصاص اولیت به برخی از این سه بی‌دلیل است (همان: ۲۵۶/۵) و یا در آیه ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبا/ ۱۷) می‌نویسد: این جدایی فیصله یافتن اختلافات، فاصله افتادن بین اختلاف‌کنندگان، جدا شدن دوستان و نزدیکان و بریدن از آرزوها و اعمال، جدا شدن حق از باطل و حق‌گرا از باطل‌گرا و بالاخره آشکار شدن هر گونه امر مبهم و ناشناخته را شامل می‌شود (همان: ۳۳/۳۰).

نمونه دیگر در تفسیر کلمه «نبا» در آیه ﴿عَمَّ يَسَاءُ لَوْ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ﴾ دیده می‌شود. بیشتر مفسران آن را به مورد مشخصی تفسیر می‌کنند، در حالی که صاحب الفرقان مفهوم آن را از جنس خبر می‌داند و واقعیت‌هایی چون توحید، نبوت، معاد، قرآن و پیامبر ﷺ و خبر جانشینی اهل بیت  را از نمونه‌های آن به شمار می‌آورد (همان: ۱۰/۳۰) در صورتی که در تفسیر المیزان «نبا عظیم» خبر مربوط به قیامت دانسته شده است و بقیه احتمالات به خاطر متناسب نبودن با سیاق رد گردیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۲۰).

محوریت تفسیر قرآن به قرآن در همه زوایای تفسیر الفرقان به وضوح مشهود است. علاوه بر مواردی که گفته شد، ملاک پذیرش روایات نیز در این تفسیر مطابقت آن با قرآن است. آیه‌الله صادقی تهرانی تفسیر قرآن به قرآن را راهی برای دستیابی به نخستین معانی و مفاهیم قرآنی در چارچوب دلالت مطابقی آیه می‌داند و روایات را وسیله و ابزاری برای تبیین نمونه‌ها و معانی پنهان آیات و بیان مصادیق به کار می‌بندد. از این رو، کمترین چیزی که باید نسبت به آن اقدام کرد فهم «عبارت» است که همان معنای مطابقی و ظاهری آیه است و پایه و اساس کشف زوایای دیگر معانی آیه قرار می‌گیرد؛ زیرا تفسیر چهار مرتبه دارد: تفسیر عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. پس همین معنای

ظاهری معیار عرضه حدیث بر قرآن است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶-۱۸/۱)؛ برای نمونه در تفسیر آیه ﴿وَمَا زَرَقْنَا لَهُمُ الْيُفُوقَ﴾ (بقره/ ۳) امام علیه السلام فرموده است: «مِمَّا عَلَّمْنَاهُمْ يَنْبُتُونَ»؛ چون «هُم» مجموعه روح و جسم را شامل می‌شود. بنابراین، امام علیه السلام از «رزق» به «علم» تعبیر کرده است که هر دوی جسم و روح را در بر می‌گیرد و علاوه بر رزق مادی، عقاید و علوم را هم شامل می‌شود. این گونه روایات هم که مطابقت با منطق وحی دارد نوعاً تفسیر آیات به آیات است (همان: ۱۷۵/۱).

حاشیه قرار گرفتن روایت در تفسیر

از دیگر عوامل کاهش بهره‌گیری از حدیث در تفسیر *الفرقان* نقش حاشیه‌ای آن در نظر مفسر است. از نظر ایشان، آنچه از روایات با متن قرآن سازگار باشد، شارح متن و پذیرفتنی است و آنچه سازگار نباشد، به دیوار زده می‌شود و آنچه مشکوک است، به قائل و راوی آن واگذار می‌گردد (همان: ۲۱-۱۹/۱). از این بیان مفسر، نگرش وی درباره کلیت روایات تفسیری روشن می‌شود. ایشان روایات را شارح و هامش متن قرآن می‌داند. او این باور را حتی در چگونگی نگارش روایات نیز دخالت می‌دهد و در حاشیه و پاورقی تفسیرش نقل می‌کند. در باور مفسر *الفرقان*، تفسیر قرآن با سنت، یعنی توضیح بخش‌هایی از قرآن که برای فهم‌های قاصر مجمل می‌ماند و این به خاطر قصور دلالت قرآن نیست؛ زیرا قرآن در دلالت خویش حتی در بخش متشابهات نیز آشکار است، و الفاظ قرآن در بلندترین قله‌های فصاحت و بلاغت قرار دارد و همین ژرفا و بلندای معانی است که فهم آن را دشوار می‌کند. از این رو، از دید وی روایتی که می‌گوید: تفسیر قرآن جز با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام جایز نیست، مقصود از آن منع از تفسیر به رأی است.

از نظر آیه‌الله صادقی تهرانی رابطه کتاب و سنت همچون کتاب قانون و اصل است ولی سنت ابعادی دارد. یک بُعدش این است که اگر احیاناً حکمی از احکام الهی در قرآن، نفی و یا اثبات نشده باشد ولی از طریق رسول صلی الله علیه و آله رسیده باشد به حکم آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۵۹) و روایت امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فِي سُنَّتِهِ الثَّابِتَةِ أَوْ الْجَامِعَةِ غَيْرِ

المفارقة» آن حکم را می‌پذیریم و از آنجا که اولوالامر یا امامان معصوم علیهم‌السلام هم راوی راستین روایات رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم هستند، حکم آنان مانند احکام رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم پذیرفته است.

نکته دیگر آنکه مفسر الفرقان منظور از «حَبَلِ اللَّهِ» را در آیه «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران/ ۱۰۳) فقط قرآن می‌داند و معتقد است:

مطابق آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹)، محور اطاعت «الله» است و اطاعت از «رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم» و «أولی الامر» که ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند در طول اطاعت «الله» بر مبنای «کتاب الله» به صورت حاشیه بر متن است و اگر حاشیه‌ای مخالف متن بود پذیرفتنی نیست. در این صورت، اگر از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم یا ائمه علیهم‌السلام چیزی بر خلاف نصّ و یا ظاهر مستقر قرآن نقل شود، پذیرفته نمی‌شود و این خود تهمتی ناروا به آن بزرگواران است (صادقی تهرانی، ۱۳۸۰: ش ۹۸/۳۱).

البته باید به این نکته توجه داشت که پیروی از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم در غیر مورد نسخ است؛ زیرا روایات رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم نمی‌تواند ناسخ باشد. نسخ آیات قرآن فقط با قرآن می‌تواند صورت گیرد.

مفسر الفرقان درباره روش به دست آوردن سنت قطعی می‌گوید:

بدون توجه به سند روایات، اگر متن حدیثی موافق قرآن است قبول می‌شود و اگر مخالف قرآن است ردّ می‌شود و آنچه نه موافق و نه مخالف قرآن است در صورت قطعی بودن صدور پذیرفته می‌شود و از این طریق، سنت قطعی به وسیله تطبیق با قرآن به دست می‌آید (همان).

نکته دیگر این است که مفسر الفرقان نقش تفسیری «سنت» را از «روایت» - که بیانگر سنت است - جدا می‌کند. در نظر صادقی سنت - که همان قول و فعل و تقریر معصوم علیه‌السلام است - مانند قرآن حجت است و می‌تواند مفسر قرآن باشد، در حالی که روایات و احادیث از آنجا که در معرض آفات زیادی مثل ضعف سند و یا نقل به معنا قرار دارد، حجت نیست و نمی‌تواند مفسر و شارح قرآن قرار گیرد، بلکه حجت روایات را باید از راه عرضه بر قرآن به دست آورد که در صورت موافقت با قرآن سنت بودن آن به اثبات می‌رسد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۰/۱-۲۱). بر این اساس، مفسر روایات بسیاری را

که از نظر او موافق با آیات بوده‌اند ذکر می‌کند ولو اینکه ضعف سندی داشته باشند. از طرف دیگر، روایات مخالف با قرآن را یا حمل بر معنایی غیر از ظاهر آن می‌کند یا به طور کلی مردود می‌داند، حتی اگر سند صحیحی هم داشته باشند (همان: ۲۹۹/۵).

بدین ترتیب، گرچه مفسر روایات فراوانی را در تفسیر نقل می‌کند، برای تمامی آن‌ها نقش حاشیه‌ای قائل است و بر این باور است که تنها روش صحیح تفسیر، همان روش قرآن به قرآن است و هر روش دیگری غیر از آن، تفسیر به رأی خواهد بود (همان: ۱۹/۱). وی در جایی دیگر معتقد است که به دو دلیل عقلی و نقلی برای تفسیر قرآن، به روایات نیاز نیست؛ دلیل عقلی آنکه قرآن کلام خداست و همان گونه که خداوند نیازی به دیگران ندارد، کتابش هم نیازی به دیگران ندارد و اگر نیازی در استفسار آیاتی از قرآن هست، همین نیاز را خود قرآن برطرف می‌کند. دلیل نقلی هم فراوان است؛ برای نمونه در آیه ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (فرقان / ۳۳)؛ منظور از «نا» در ﴿جِئْنَاكَ﴾ خداوند است که برای دفاع از پیامبر ﷺ در مقابل کسانی که می‌خواهند با مثل هایشان حقایق را وارونه جلوه دهند «حق» و ﴿أَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ را به ارمغان آورده است. پس همان طور که تمام قرآن حق است، خودش بهترین تفسیر را هم در بر دارد و نیازی به غیر ندارد (همان: ۳۰۸/۲۱).

بنابراین، از نظر مفسر الفرقان معصومان عليهم السلام مستفسرند نه مفسر؛ آنان قرآن را با قرآن تفسیر می‌کنند، چون به قرآن در کل ابعاد چهارگانه «عبارت» و «اشاره» و «لطایف» و «حقایق» احاطه دارند. بنابراین، آن‌ها آنچه را از قرآن فهمیده می‌شود به گونه‌ای معصومانه تبیین می‌کنند. پس اگر در حدیثی از معصوم عليه السلام ثابت شد که فلان آیه معنایش چنان است، به گونه‌ای که خود آیه نص در همان معناست دیگر کسی جرأت تخلف ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که نقش سنت در سه بُعد منحصر می‌شود: بُعد اول و دوم که بیان احکام شرعی قرآنی و حقایق قرآنی است و بُعد سوم بیان روش اجرای احکام در حکومت بر مبنای قرآن (صادقی تهرانی، ۱۳۸۰: ش ۱۱۸/۳۳).

از این رو، می‌توان گفت که در تفسیر الفرقان به همه قرائن متصل و منفصل آیات و از جمله به روایاتی که مخصص عمومات یا مقید اطلاقات یا مبین اجمال آیات است، توجه می‌شود، ولی باید دانست که تفسیر آیات و اعتبار آن منوط به روایات نیست و

معنایی که با توجه به قرائن بر اساس قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره از آیات فهمیده می‌شود، بدون توقف بر تبیین یا تأیید روایات، معتبر و قابل اعتماد است. از این رو، در تفسیر قرآن عمده‌ترین مستند خود قرآن است و تا جایی که امکان دارد، باید آیات را با تدبیر در خود آیات و استمداد از آیات دیگر تفسیر کرد (همو، ۱۳۶۵: ش ۳۲/۲ و ۲۷۵/۵).

حجت نبودن خبر واحد در دیدگاه مفسر الفرقان

از دیگر عوامل تأثیرگذار در کاهش بهره‌گیری از روایت در تفسیر الفرقان حجت نبودن خبر واحد در نظر مفسر است. این در حالی است که غالب فقها و دانشمندان علوم اسلامی معتقدند که ادله استنباط فقهی شامل کتاب، سنت، عقل و اجماع است. برخی دیگر شهرت، سیره و خبر واحد ظنی را هم می‌افزایند. اهل سنت به قیاس و استحسان و استصلاح هم نظر مثبت دارند. ولی صاحب الفرقان بر این باور است که پایه اصول استنباط فقهی، قرآن و سنت قطعی است که محور احکام عملی، اخلاقی، عقیدتی، فردی، اجتماعی، عبادی و سیاسی است و خبر واحد به دلیل ظنی بودن، علاوه بر اصول عقاید، برای کشف و استنباط احکام شرعی نیز حجت ندارد.

او معتقد است که بر حسب نصوص، فقط قرآن هم مشرع و هم دلیل شرعی است؛ چرا که خداوند در دو جای قرآن آن را تنها پناهگاه پیامبر ﷺ یاد می‌کند (همان: ش ۷۱/۱۸ و ۱۹۹/۲۹). از این رو، خبر واحد از نظر ایشان حجت ندارد، مگر آنکه به طور یقینی تأیید قرآنی داشته باشد

آیه الله صادقی تهرانی همچنین در کتاب اصول الاستنباط اصول عملیه را نه مورد دانسته که اولین آن‌ها درباره خبر واحد است. او ابتدا به تعریف خبر واحد می‌پردازد و آن را خبری می‌داند که به صدور آن از معصوم علیه السلام قطع نداریم هرچند در اصطلاح علم مصطلح الحدیث، آن خبر متواتر باشد. در نظر ایشان عمل به چنین خبری ممنوع است؛ زیرا خداوند در آیات فراوانی از پیروی غیر علم و عمل به ظن نهی می‌کند.^۱ سپس می‌افزاید: اینکه گفته شده است که نهی در این آیات به اصول عقاید مرتبط است نه فروع احکام، با نص و یا ظاهر این آیات مخالف است. از این گذشته، حکم

۱. مانند آیه ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا﴾ (یونس / ۳۶) و آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء / ۳۶).

بسیاری از آیاتی را که درباره اصول عقائد است می‌توان به فروع احکام نیز نسبت داد و حرمت تبعیت از غیر علم را می‌توان به آن‌ها نیز سرایت داد. وی در ادامه، مجموعه‌ای از آیات درباره اصول و فروع را گزارش می‌کند که همگی تبعیت از غیر علم را نهی می‌کنند. سپس نویسنده با اشاره به آیاتی که در آن‌ها از ظن سخن به میان آمده ولی قدحی بر آن وارد نشده است می‌نویسد:

هیچ یک از این آیات دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد و آیات «نبأ» و «نقر» نیز نمی‌توانند حجیت خبر واحد را ثابت کند.

آیه الله صادقی تهرانی همچنین معتقد است که عمل عرف به خبر واحد و مانع نشدن شارع نمی‌تواند موجب حجیت خبر واحد شود؛ زیرا مخالف آیات ناهی از عمل به غیر علم است و شارع تساهل در پذیرش خبر غیر علمی را نمی‌پذیرد، بلکه پذیرش آن را محدود به اخبار علمی و یا حداقل اطمینان بخش نموده است (بی‌تا: ۴۸).

در نتیجه، می‌توان گفت که هر حدیثی -چه متواتر و یا غیر متواتر- در صورت مخالفت با نصّ و یا ظاهر مستقرّ قرآن مردود است، اما حدیثی که اکثر امامیه آن را نقل کرده باشند و معارضی هم نداشته باشد و قرآن هم نفی و یا اثباتی درباره آن نداشته باشد از باب «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) پذیرفته است، ولی دلیل ظنی به دلیل مخالفت با آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء / ۳۶) مطرود است.

ایشان همچنین در جای دیگری در الفرقان با استناد به یازده روایت که مضمون همه آن‌ها نهی از عمل به ظن است بر گفته خویش تأکید دارد؛ از جمله از امام علی (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود:

«لو سكت من لا يعلم سقط الاختلاف»؛ اگر کسانی که نمی‌دانند ساکت باشند [و درباره آن چیز اظهار نظر نکنند] همانا اختلاف از بین می‌رود.

در روایت دیگری از امام باقر (علیه السلام) پرسیده شد که حق خداوند بر بندگان چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود:

«أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون» (همان: ۸۷)، اینکه آنچه را می‌دانند بگویند و در مقابل آنچه علم ندارند توقف کنند.

سپس می‌افزاید: تأسی به رسول خدا ﷺ و معصومان علیهم‌السلام اقتضا می‌کند که در فتوا و عمل از کتاب و سنت تجاوز نکنیم. او در این باره بیش از پنج روایت نقل می‌کند؛ برای نمونه در روایتی که از مأخذ علم امام علی‌السلام درباره احکام پرسیده شد امام علی‌السلام آن را در کتاب و سنت منحصر نمود؛ یا در روایتی که از امام ابوالحسن علی‌السلام در همین باره سوال شد که آیا هر چه شما می‌گویید از کتاب و سنت است یا با رأی و اجتهاد خودتان؟ امام علی‌السلام فرمود: «بل کل شیء نقوله، فی کتاب الله و سنته» (همان: ۸۸).

معیار تفسیر به رأی در الفرقان و تأثیر آن در کاهش بهره‌گیری از روایت

تفسیر قرآن از نظر آیة‌الله صادقی تهرانی ابعادی دارد که بعد اصلی آن تفسیر قرآن به قرآن و بعد فرعی‌اش تفسیر قرآن به سنت حقیقی، عقل مطلق، علم مطلق و ادبیات مطلق است و مقابل آن تفسیر به رأی نامیده می‌شود. ایشان معتقد است که تفسیر به رأی دو گونه است:

الف) تفسیر تحمیلی که از سه حالت ناشی می‌شود: یا تحمیل بر نصّ است یا تحمیل بر ظاهر قرآن، و یا زمانی است که نصّ و ظاهر قرآنی نه نفی دارد و نه اثبات. در این حالت تحمیل کردن به آن نیز تفسیر به رأی است. از این رو، این گونه از تفسیر به رأی ابعادی می‌یابد: تحمیل به نصّ، تحمیل به ظاهر، و تحمیل به آنچه نه نصّ و نه ظاهر است. ایشان همچنین در جای دیگری در این باره گوید:

در این نوع تفسیر، تحمیل گر، افکار و عقاید از پیش تعیین شده‌ای را در ذهن خویش آماده می‌سازد و هنگام استدلال برای تحکیم پندارهای خود آیات را مطابق میلش تفسیر می‌کند (صادقی تهرانی، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ۱۳۹۰: ۱۵۶).

ب) نوع دوم تفسیر به رأی، تحمیل مفروضاتی است که قرآن نه آن‌ها را سلب می‌کند و نه ایجاب، و در هیچ بعدی از ابعاد بر آن دلالت ندارد، ولی مطلب مورد نظر به گونه‌ای بر آن تحمیل شده است. سپس می‌افزاید: مطالبی که قرآن از بیان آن‌ها ساکت است چند گونه‌اند: نوع اول مسائلی‌اند مانند تعداد رکعات نماز که مبنای قرآنی دارند. در این حالت برای تبیین آن‌ها باید به سنت پیامبر ﷺ مراجعه کرد. نوع دوم مانند روایات خواص غذاها و میوه‌ها، درمان بیماری‌ها، چگونگی روابط زناشویی،

تاریخ موالید و شهادت ائمه علیهم السلام و این گونه روایات در صورت وجود تواتر صحیح پذیرفته می شوند اما اگر تواتر علم آور نداشتیم چنانچه صحت این احادیث با تجربه و علم بشری ثابت شود از باب پیش گویی های معصومان علیهم السلام پذیرفته می شود و اگر صحت و سقم مطلب روشن نبود چون در قرآن نیز درباره آن نفی و اثباتی وارد نشده است، در پذیرش یا رد آن توقف می کنیم تا زمانی که با علوم تجربی قطعی ثابت شود. سپس در پایان می گوید: راه صحیح تفسیر قرآن آن است که مفسر بدون توجه به مفروضات بیرونی و تنها با قرائن درونی به تفسیر پردازد (همان: ۱۵۸).

در نتیجه می توان گفت: پذیرش روایاتی که قطع به صدور آنها نداریم و یا با منطق قرآن هماهنگ نیستند و یا بر خلاف نصّ قرآن اند، تفسیر به رأی است. اقوال و روایات و دیدگاه ها و متواترات و حتی ضروریات هم که بر خلاف قرآن است پذیرفته نیستند و همین حکم را دارند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۱/۱). یک نمونه از تفسیر به رأی در نظر مفسر الفرقان درباره تعداد و موارد حرمت رضاعی است. ایشان معتقد است که موارد حرمت رضاعی طبق آیه «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ» (نساء/ ۲۳) دوتا است در حالی که مطابق روایت «يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ» بیش از هفت مورد را شامل می شود و آنچه از نظر نسب حرام است از نظر رضاعی و شیرخوارگی هم حرام است. این روایت نص نیست بلکه مطلق است ولی آیه نص در دو مورد است و نص آیه باعث تنقید موارد حرمت رضاعی به دو مورد می شود. پس نمی توان به روایت عمل کرد (همان: ۳۸۰/۱).

مفسر همچنین بر این باور است که تفسیر قرآن بر اساس آرای مفسران، به هر شکل که باشد، گونه ای از تفسیر به رأی است -مخصوصاً در برابر برخی اهل سنت که آرای مفسران متقدم را همچون روایت می پذیرند- و بر این نکته تأکید دارد که شیوه تفسیر الفرقان نپرداختن به آرا و اندیشه های تفسیری دیگران است. روش مفسر تکیه بر فهم و برداشت خود بر اساس ضوابط و معیارهای تفسیر و خودداری از پذیرش بی دلیل آرا و اندیشه های دیگران است. او با دقت و درنگ در مفردات و ترکیبات آیه و با استمداد از دیگر آیات یا روایات راهگشا به صورت مستقیم به تفسیر می پردازد. البته این بدان معنا نیست که هیچ گونه تحلیل و نقدی درباره دیدگاه های دیگران ندارد، بلکه مقصود آن

است که در فهم آیه و برداشت تفسیری از آن بر دیدگاه‌های دیگران تکیه نمی‌کند (همان: ۲۵/۱، ۲۸، ۳۱، ۴۸، ۵۴، ۳۰۹، ۳/۲۴۹؛ ۱۱/۲۳؛ ۲۷/۲۶۷؛ ۳۰/۶).

عقل‌گرایی در تفسیر الفرقان و تأثیر آن در کاهش بهره‌گیری از روایت

از دیگر عوامل کم‌توجهی مفسر الفرقان به حدیث در تفسیر، عقل‌گرایی وی است. در تفسیر الفرقان به عقل مطلق و بی‌شائبه اعتماد زیادی شده و در فهم لایه‌های درونی آیات ابزاری مهم شمرده شده است. اعتماد فراوان به عقل و دریافت‌های عقلی، تأثیر مهمی در کاهش بهره‌گیری از روایات در تفسیر الفرقان دارد؛ بدین معنا که مفسر تا جایی که امکان داشته است در مرحله اول با عقل بی‌شائبه و سلیم به سراغ آیات می‌رود و از تقابل آن‌ها با همدیگر به تفسیر می‌پردازد. سپس در مرحله بعد به سراغ روایات می‌رود و آن‌ها را با محک عرضه به قرآن و عقل می‌سنجد و در صورت تأیید و موافقت با قرآن و عقل بهره می‌گیرد.

آیه‌الله صادقی تهرانی ذیل آیه ﴿كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ (طه/۵۴) می‌نویسد:

«النُّهَى» جمع «النَّهْيَةُ» عبارت است از عقلی که بازدارنده از همه بدی‌هاست. از این رو، در تعبیرهای قرآنی «أُولَى الْعُقُول» نیامده است؛ چرا که عقل ممکن است آسیب‌دیده و ناقص باشد و توان تشخیص و بازدارندگی نداشته باشد. آیات الهی برای کسانی است که عقل کارآمد و بازدارنده از هوی و هوس داشته باشند. پس عقل راستین آن است که خدای رحمان به وسیله آن پرستش شود و مایه دستیابی به بهشت باشد، اما آنچه در معاویه یا هر انسان طغیانگری وجود دارد «نکراء» و «شیطنت» است که انسان را در خدمت هوای نفس قرار می‌دهد (همان: ۱۹/۱۲۴).

ایشان همچنین ذیل آیه ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۳) سه نوع عقل را به تصویر می‌کشد: عقل ایمانی، عقل علمی و عقل مجرد که می‌توان از آن به عقل فلسفی نیز تعبیر کرد. وی می‌نویسد:

«عالم» در این آیه، همان مؤمنان‌اند، چنان که در برخی آیات، ناآگاهان، کافر معرفی شده‌اند؛ زیرا ایمان به خداوند حجاب‌ها را از بینش انسان برمی‌دارد و آنان که بینش نافذ و بی‌پرده داشته باشند، می‌توانند آیات الهی را بفهمند، چنان که دانشمندان علوم

تجربی نیز می‌توانند اهل تعقل و ادراک باشند و اگر اهل ایمان نیز باشند، توان فزون‌تری خواهند داشت و اگر ایمان نداشته باشند، به دلیل برخورداری از علم، اگر در پی راه یافتن باشند، راه را خواهند جست؛ زیرا دانش به خودی خود راه هدایت است، به شرط آنکه با پستی آمیخته نشود. عقل آزاد نیز هر طور که باشد، می‌تواند مثل‌های قرآنی را دریابد. بنابراین، عقل ایمانی، عقل علمی و تجربی و عقل مجرّد، سه شریک همراه در ادراک مثل‌های قرآنی‌اند و فهم بیان الهی، ویژه عقل ایمانی و مؤمنان نیست؛ زیرا اگر به آنان اختصاص داشت، پیام‌های قرآن سبب هدایت غیر مؤمنان نمی‌شد (همان: ۶۸/۲۳).

بنابراین، عقل نردبان هدایت است همان‌طور که هدایت نیز محصول عقل محسوب می‌شود (همان: ۲۷۹/۲).

آیه‌الله صادقی تهرانی همچنین معتقد است که عقل برای شناخت صحیح، ناگزیر از وحی است و از سوی دیگر، وحی نیز برای جای گرفتن در فکر و روح آدمیان، نیازمند عقل است. پس ناگزیر باید تعقل انسانی با شعور وحی در هم آمیزد. از همین روست که قرآن، عقل انسان را به سوی حرکت فکری پیوسته درباره شئون دنیا و آخرت تشویق می‌نماید (همان: ۳۰۹/۲ و ۳۹/۷).

ایشان همچنین در جای دیگری می‌نویسد:

انسان باید در پرتو فروغ قرآن به اندیشه بنشیند؛ زیرا قرآن خاستگاه و محور تفکر است. بنابراین، اندیشه درباره زندگی این جهان، بدون بهره‌گیری از آیات قرآن ره به جایی نمی‌برد، چنان که جمود بر قرائت قرآن بدون اندیشه در آن سودی نمی‌بخشد. پس ناگزیر باید تعقل انسانی با شعور وحی -و با حفظ اصالت وحی- در هم آمیزد. از این رو، قرآن عقل انسان را به سوی حرکت فکری پیوسته درباره شئون دنیا و آخرت بسیج می‌کند و تهییج می‌نماید (همان: ۳۰۹/۲).

شایسته یادآوری است که مفسران قرآن همواره نگران آن بوده‌اند که در فهم کلام الهی گرفتار کاستی شوند و پیش‌فرض‌ها و خواسته‌ها و گرایش‌های خویش را آموزه‌های عقلی بینگارند و بر قرآن تحمیل کنند. این نکته سبب شده است که نویسندۀ *الفرقان* تصریح کند که عقل در رویارویی با وحی جز وفا و صفا نقشی ندارد؛ صفا در فهم وحی و وفا در تفهیم آن، اما اینکه عقل بخواهد رأیی برابر یا برتر داشته

باشد، نمی‌تواند درست باشد.

این سخن به معنای تهدید اندیشه و محدود کردن آن نیست، بلکه تعیین کردن قلمرو اوج و فرود آن است. معارضه و درگیری عقل با وحی یا چیرگی عقل بر وحی، خود عقلانی نیست. عقل از یک سو با مرزهای افراط روبه‌روست و از سوی دیگر، تفریط. افراطش آن است که به تعارض با وحی برخیزد و تفریطش به این است که به جمود و تعطیلی کشیده شود (همان: ۳۹/۷).

آیه‌الله صادقی تهرانی در جای دیگری درباره‌ی رویارویی عقل و وحی گوید: عقل باید بپذیرد که آموزه‌های وحی به نفع جامعه و بشر است و اگر منافع آن را تشخیص ندهد باید بپذیرد که جعل این حکم از سوی شارع، با هدف ابتلا و امتحان است و حکمت‌هایی در آن نهفته است (نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، ۱۳۹۰: ۴۰۰).

وی در جای دیگر با اشاره به جریان افراطی عقل‌گرایی می‌گوید: عده‌ای عقل را محور تمامی زمینه‌ها می‌دانند تا جایی که بتواند حکم جدیدی وضع کند یا بعضی احکام خدا را به تعطیلی بکشاند، در حالی که عقل به شرط اتصال به وحی، مطلق و عاری از خطا خواهد بود، حتی عقل پیامبر ﷺ که بالاترین عقل‌هاست بدون وحی، مطلق نخواهد بود. ائمه معصومین علیهم السلام نیز به خاطر اتصال به وحی همین حکم را دارند (همان: ۱۹۶ و ۴۰۳).

بنابراین، عقل از مهم‌ترین ابزارهای فهم قرآن در تفسیر الفرقان و یکی از عواملی است که باعث شده مفسر الفرقان خود را بی‌نیاز از برخی روایات بداند. اگرچه ایشان معتقد است که از افراط و تفریط در این باره پرهیز کرده است، تأثیر آن در تفسیر امری انکارناپذیر نیست.

مفهوم تأویل در تفسیر الفرقان و تأثیر آن در بهره‌گیری از روایت

بیان موارد تأویل از اموری است که نه تنها موجب کاهش بهره‌گیری مفسر الفرقان از روایات نشده، بلکه تنها موردی است که برای بیان تأویل آیات از روایات بیشترین بهره را برده است؛ زیرا بیان تأویل آیات در نظر آیه‌الله صادقی تهرانی بر مبنای دلالت ظاهری الفاظ نیست، بلکه فقط بر اساس آموزه‌های وحیانی است (همان: ۹۲/۱۵).

ایشان درباره مفهوم تأویل به حدیثی از امام علی علیه السلام استناد می کند که فرمود: کتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، الإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء.

سپس وی در تبیین مرحله چهارم آن را مختص به خاندان رسالت علیهم السلام می داند؛ چرا که صاحبان وحی نه از جهت لفظی بلکه از نظر وحیانی، تأویل قرآن را می دانند. سپس می گوید: تأویل از ریشه «أَوَّل» به معنای «بازگشت» است؛ یعنی «بازگشت دادن معنای لفظ یا غیر لفظ به حقیقت آغازین یا فعلی یا نهایی آن ها که از مبدأ حکمت عالی الهیه صادر شده است و هیچ گونه ارتباط دلالتی وضعی با لفظ یا غیر لفظ ندارد». پس تأویل تنها این حقیقت را بیان می کند که مرجع اصلی آیه مورد نظر در بُعد واقعیت، بدون دلالت ظاهری چیست؟ (همان: ۵۱/۱)؛ برای نمونه ذیل آیه «قَالَ لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُزْقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي» (یوسف / ۳۷) می نویسد:

حضرت یوسف برای آگاهی زندانیان از مقام رسالتی خود می فرماید: پیش از رسیدن طعامتان شما را به تأویل خوابتان آگاه می سازم و این از علومی است که پروردگارم به من آموخته است. کاملاً واضح است که طعام دلالتی ظاهری بر واقعیت آغازین یا فعلی و یا نهایی خود ندارد، بلکه فقط خاصیت طعام بودن را دارد، ولی حضرت یوسف به این نکته اشاره فرمود که تأویل علمی است ربّانی و من با عنایت خدای سبحان می توانم شما را از حقیقت طعامتان آگاه سازم که این طعام از کجا می آید، چگونه است و اثرش چیست؟ چنان که تأویل خواب را هم پیش از تحقق نتیجه اش بیان فرمود. بنابراین، روشن است که تأویل بر مبنای دلالت ظاهری الفاظ نیست بلکه فقط بر اساس آموزه های وحیانی است (همان: ۹۲/۱۵).

نمونه های فراوان دیگری در این باره می توان در تفسیر الفرقان دید که در آن از روایات بهره گرفته شده است؛ برای نمونه:

الف) مفسر ذیل آیه «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (نحل / ۱۵) با تمسک به برخی روایات اهل بیت علیهم السلام را اوتاد، رواسی و سبل و راه های زمین معرفی کرده است که اگر انسان ها به آن ها تکیه زنند و در مسیر و راه آن ها قرار گیرند به هدایت دست خواهند یافت (همو، ۱۳۶۵: ۳۰۳/۱۶).

ب) خداوند در آیات ۶۸ و ۶۹ سوره نحل درباره نحوه زندگی زنبور عسل و خواص شفابخش عسل سخن می‌راند. آیه الله صادقی تهرانی تأویل آیه را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت مکرم ایشان علیهم السلام که شفا و درمان دردهای بشرنده می‌داند. او همچنین اضافه می‌کند که منظور از این روایات نفی تأثیر عسل نیست؛ چرا که خود ائمه علیهم السلام با استناد به همین آیه و با توجه به خواص عسل برای آن خواص زیادی برشمرده‌اند.

ج) خداوند در آیه «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل / ۱۶)، «علامات» و «نجم» را دو نوع وسیله هدایت زمینی و آسمانی معرفی می‌کند. آیه الله صادقی تهرانی در تأویل آیه گوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله ستاره هدایت و ائمه علیهم السلام بارزترین نشانه و علاماتی‌اند که خود به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله هدایت یافته‌اند و باعث هدایت دیگران نیز می‌شوند.

سپس ایشان به چند روایت در این باب اشاره می‌کند؛ از جمله اینکه امام صادق علیه السلام فرمود: «النجم رسول الله صلی الله علیه و آله والعلامات الأئمة علیهم السلام». در روایتی دیگر و شاء می‌گوید: از امام رضا علیه السلام درباره آیه پرسیدم. امام فرمود: «مقصود رسول الله صلی الله علیه و آله است». سپس فرمود: «ما اهل بیت علیهم السلام علامات و رسول خدا صلی الله علیه و آله نجم است» (همان: ۳۰۴/۱۶؛ برای نمونه‌های دیگر ر.ک: همان: ۲۰۷/۲؛ ۲۶۶/۱۶؛ ۳۲/۲۸؛ ۵۴/۲۹).

مفسر الفرقان در برخی موارد نیز روایتی را هم از باب جری و تطبیق می‌داند و هم از باب تأویل؛ مانند آیه «وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبا / ۴۰). در روایت آمده است که «یا لیتنی كنتُ تراباً؛ اى من شیعة علی علیه السلام». پس از آن، آیه الله صادقی تهرانی می‌گوید:

أقول: وهذا من الجری والتطبیق والتأویل وليس تفسیراً، إنّما مثال لأکمل ما یجب علی المسلم، أن یضیف ولاية علی علیه السلام إلى ولاية الرسول صلی الله علیه و آله وكما عن شرف الدین النجفی بعد نقله الروایة الأخيرة: «وجاء فی باطن تفسیر أهل البيت علیهم السلام ما يؤید هذا التأویل» (همان: ۶۳/۳۰).

همان‌گونه که مشاهده شد بیان تأویل آیات در این گونه موارد با توجه به روایت است و اگر روایت نبود هیچ راهی برای بیان تأویل آیات وجود نداشت.

شایان ذکر است که تعریف نمودن تأویل به «تفسیر آیه بر خلاف ظاهر آیه» از نظر مفسر الفرقان همان تحریف و تفسیر به رأی است:

إِنَّ التَّأْوِيلَ الْمَصْطَلَحَ لِلآيَاتِ - وَهُوَ تَفْسِيرُهَا بِخِلَافِ ظَوَاهِرِهَا الْمُسْتَقَرَّةِ - هُوَ أَيْضًا تَحْرِيفٌ وَتَفْسِيرٌ بِالرَّأْيِ (همان: ۴۸/۱).

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گفته شد مهم‌ترین عوامل کاهش بهره‌گیری از روایات در تفاسیر عصری و از جمله تفسیر الفرقان را می‌توان چنین برشمرد: نظریه جامعیت قرآن برای همه امور زندگی؛ رشد و گسترش عقل‌گرایی و روش اجتهادی در فهم متون دینی، به ویژه توجه مفسران به روش تفسیر قرآن به قرآن و کافی بودن قرآن برای تفسیر؛ تردید در منابع حدیثی؛ ناسازگاری برخی روایات با قرآن و عقل قطعی و بی‌شائبه؛ احساس ضرورت بازنگری در میراث حدیثی؛ پژوهش‌های پرسش‌برانگیز خاورشناسان؛ رویکرد اجتماعی در تفسیر و دوری جستن از تفسیر مبهمات. آیه‌الله صادقی تهرانی معتقد است که مطابق آیه ۳۳ سوره فرقان خداوند خود وظیفه تبیین و تفسیر قرآن را بر عهده گرفته است و تنها قرآن و سنت قطعی پیامبر ﷺ - که آن نیز مانند قرآن حجت است - می‌تواند شارح و مبیین قرآن باشد و در این صورت، نیازی به روایات برای تبیین قرآن نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن تیمیه، احمد، *مقدمة فی اصول التفسیر*، تحقیق دکتر عدنان زرزور، کویت، دار القرآن الکریم، ۱۳۹۱ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بی‌جا، بی‌تا.
۳. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ایازی، محمدعلی، *المفسرون، حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷. روشن ضمیر، محمد ابراهیم، *جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی*، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۸. صادقی تهرانی، محمد، *اجتهاد و تقلید از دیدگاه کتاب و سنت*، قم، شکرانه، ۱۳۹۰ ش.
۹. همو، *اصول الاستنباط (جزوه درسی)*، بی‌جا، بی‌تا.
۱۰. همو، *البرهان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. همو، «گفتگو»، *مجله بینات*، قم، شماره‌های ۳۰-۳۳، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، *نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر*، قم، شکرانه، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۵. معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
17. Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 1st publication, United Kingdom, Cambridge University, 1996.
18. Jansen, *The Interpretation on the Koran in Modern Eygpt*, 1st publication, Netherland, Leiden, 1974.

موجز المقالات

«ما ينبغى» و«ما لا ينبغى» فى القول من منظور القرآن الكريم

□ أبو الفضل خوش منش (أستاذ مساعد بجامعة طهران)

□ مجتبى المحمدي الأنويق (طالب فى مرحلة الماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

لقد تعرّض القرآن الكريم إضافة إلى ذكر أهميّة القول والتكلم ومبادئه الكليّة إلى معايير وضوابط الكلام الصائب والجميل كما أشار إلى «ما ينبغى» و«ما لا ينبغى» فى الكلام وليس غرض القرآن من ذلك إلّا الإرشاد إلى الأمور التى يجب التكلم عنها أو التفوّه بها وكذلك الأمور التى لا يصحّ النطق بها إطلاقاً. فالقرآن الكريم يقسم ما ينبغى وما لا ينبغى التكلم عنه إلى قسمين: الف) ما ينبغى وما لا ينبغى التكلم عنه فى مجال الأخلاق والتربية، ب) ما ينبغى وما لا ينبغى التكلم عنه فى مجال الفقه والأحكام. وأمّا القسم الأول فهو ينشطر إلى أقسام ثلاثة وهى: ١. ما ينبغى وما لا ينبغى التكلم عنه المتعلّق بعلاقة الإنسان بالله تعالى، ٢. ما ينبغى وما لا ينبغى التكلم عنه المشير إلى العلاقات الموجودة بين الأناسى، ٣. ما ينبغى وما لا ينبغى التكلم عنه الجارى على مستوى مطلق وأعمّ كليّة. فالأمور التى تتعلّق إلى ما ينبغى وما لا ينبغى فى القول المذكورة فى القرآن الكريم تحتوى على مسائل وقضايا هامّة ودقيقة وذلك فى شتى المجالات الفردية، الاجتماعية،

الثقافية، السياسية وغيرها؛ أي الأمور التي تسوق المجتمع نحو التنمية والرفق.
المفردات الرئيسة: التربية القويّة، الكلام القرآني، معايير التكلم، ما ينبغي وما لا
ينبغي التكلم عنه.

دراسة دلالة عبارة «تبيان كلّ شيء» على جامعية القرآن

□ محمد إبراهيم روشن ضمير

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية

لا مجال للشكّ في أنّ مسألة جامعية القرآن الكريم ونطاقها من المباحث القرآنية الهامة ولها دور أساس في فهم القرآن وتفسيره. ولقد استدللّ الباحثون بآيات عدّة لتبيين نطاق القرآن وحقله. ومن أهمّ هذه الأدلّة هي عبارة «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» وبالرغم من المباحث القيمة التي جرت بهذا الشأن، فإنّ دراسة هذه القضية من جديد ستساعدنا على إزاحة بعض الشكوك والتساؤلات الواردة في هذا المجال. الدراسة الراهنة وعبر استخدام الأسلوب التوصيفي والتحليلي لقد ناقشت وعالجت وجهات نظر المفسرين حول كون القرآن تبياناً لكلّ شيء. والتأمل في مفهوم التبيان وكذلك نمط بيان التعاليم والمعارف في القرآن والروايات المتعلقة بجامعية القرآن تعرب عن أنّ القرآن يتضمّن على بيان كلّ شيء يحتاج إلى التبيين. فعليه، القرآن تبيان لكلّ شيء وهذا أعظم من الأمور المتعلقة بالهداية والتي لها لون ورائحة دينيّة والمسائل غير الدينيّة التي لا علاقة لها، على ما يبدو، بالدين. ولا يخفى على كلّ متأمّل أنّ قسم من الجزئيات سرد ذكرها بشكل مبسوط وقسم آخر منها ورد ذكره إجمالاً ولكن القرآن نفسه، قد فوّض بيانها وتفاصيلها إلى سنّة النبي ﷺ والأئمّة المصومين عليهم السلام وكذلك إلى القواعد العقلية واللغوية والعملية الناجمة منهما.

المفردات الرئيسة: القرآن، الجامعية، التبيان، نطاق القرآن، العلوم المستنبطة من القرآن الكريم.

سمات الحضارة الإسلامية مركزة على التعاليم الإسلامية

□ محمد باقر السعيد الروشن

□ أستاذ مشارك بمعهد بحوث الحوزة والجامعة

المبدأ الأساس لمنظومة الإسلام الفكرية فى إدارة المجتمع خلافاً للمبادئ الأخرى، ليست الرفاهية البحتة بل «السعادة والكمال». فإن فى الرؤية القرآنية، أحد السمات والمؤشرات للمجتمع المطلوب هى ثقافة جمهور الناس فى مجالى المعرفة والحكمة وكذلك فهمهم العميق والشامل من مختلف حقائق الكون. كما أن وجود فلسفة الحياة والإيمان بملجأ اعتقادى، ضابط آخر فى بناء الحضارة التوحيدية والمجتمع المطلوب الإسلامى، الأمر الذى تُميّز الحضارة الإسلامية عن الحضارات غير الإسلامية الأخرى. والضابط الثالث للحضارة الإسلامية هى بسط الفضائل الإنسانية السامية والقيم الأخلاقية. وفى الأخير، تفوق المجتمع الإسلامى فى المظاهر المادية وتمكّنه من القوة الاقتصادية والصناعية والدفاعية يعتبر من أخرى معايير الحضارة فى الرؤية الإسلامية. كما تجدر الإشارة إلى أن النقطة الهامة والأساسة فى تحليل هذه السمات والمعايير هى أن الحصّة الهائلة والثقيلة فى هذا الصعيد تتعلق بحقل البرمجة العقلانية، والعناصر الذاتية للمجتمع النامى والفاعل الذى يروم السعادة هى حقل البرمجة والعقلنة، ولا اعتبار بحقل الأدوات والآليات المادية. فعليه ما هو الهام والهدف الأساس للنظام الإسلامى والغاية التى يركّز عليها المرشد الأعلى للثورة الإسلامية فى تأسيس الحضارة الإسلامية الحديثة هى عرض نظرة راسخة ومتعادلة الملهمة من الإسلام والمصادر الإسلامية الوثيقة من ناحية الذين يرسمون برامج البلاد وكذلك العارضون لخريطة الطريق نحو التنمية والسعادة.

المفردات الرئيسة: القرآن، المجتمع المطلوب، المؤشر، الحضارة الإسلامية، القدرة.

برمجة أطروحة الدولة الإسلامية مستخدمة الآيات القرآنية

□ على الواعظ الطبسى (أستاذ مساعد بالجامعة الحرة الإسلامية بمشهد)

□ رضا عباس پور (أستاذ مساعد بالجامعة الحرة الإسلامية بجناباد)

لا شك أن ماهية مفهوم الدولة من منظور القرآن تشتمل على عنصرين «الأمر والحكم» و«الإطاعة والقبول» كما يطلق على العلاقة الكائنة بين الإنسان وبين الله تعالى «العهد» و«الميثاق». وهذا يعنى أن قبول الإنسان وإرادته شرط لازم لقبول حكم الله وتحقق الدولة والمجتمع. فالقرآن الكريم يذكر للمجتمعات الإنسانية موثيق، تلك المواثيق التى تُعدّ مبدأ

لإطاعة الله والأنبياء وأولى الأمر في المجالين الفردي والاجتماعي. لقد حاولا باحثا الدراسة الحالية وضمن دراسة المفاهيم المتعلقة بماهية الدولة والحاكمين وكيفية ظهورهم أن يقدموا نموذج الدولة في المجتمع الإسلامي معوّلاً على المنهج القرآني، ثم عرض هذا النموذج والأطروحة على الحاكمين كي يمهد الأرضية المناسبة لتكون الدولة الإسلامية. المفردات الرئيسة: القرآن، الدولة، الحكم، الإطاعة، العهد.

دور القرينة المقابلة في تفسير القرآن

□ حسن الخرقاني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ السيد علي الهاشمي (باحث بمعهد العلوم والثقافة الإسلامية)

توجد أساليب خاصة لفهم معنى الكلمات التي يجيء بها المتكلم في كلماته كما هي هنا طرق لفهم مراد المتكلم. وأحد هذه الطرق هو لفت النظر إلى القرائن المتصلة والمنفصلة والقرائن اللفظية والمعنوية. كما لنا أن نسلّك ذلك الطريق في القرآن الكريم وصولاً إلى فهم معنى الكلمات ومراد الله سبحانه وتعالى. وعلينا أن نركّز على أحد هذه القرائن وهي «قرينة المقابلة» التي تعتبر من القرائن اللفظية المتصلة. ونحن في الدراسة الحالية وبعد ذكر تعريف قرينة المقابلة وعلى غرض إلقاء الضوء على هذا التعريف، تعرّضنا إلى «الطباقي» الذي يُعدّ أحد المحسّنات البديعية كما أشرنا إلى أنّ المقابلة من أيّ أقسام القرائن. ثم درسنا قرينة المقابلة في الروايات مع ذكر خمسة نماذج لها من الروايات. وفي نهاية المطاف، أوعزنا إلى دور قرينة المقابلة في فهم وتفسير الآي القرآنية وقد تمّت ونوقشت هذه في فصول ستّة.

المفردات الرئيسة: القرينة، الطباقي، قرينة المقابلة، التفسير، آيات الأحكام.

معنى «النجد» و«النجدين»

والمراد من الآية الشريفة ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾

□ عباس إسماعيلي زادة

□ أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد

رأى كثير من العلماء الإسلاميين، الذي بلغ إلى درجة الإطباقي، حول معنى ومفهوم آية

«وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد / ٩) هو أنّ معنى «النجدين» هو الطريق الخير والطريق الشرّ - وهذا رأى المفسّرين، مترجمى القرآن، باحثى القرآن والمحدّثين - فعليه، الغرض من الآية هو أنّ الله تعالى خلق الإنسان وزوّده بثروة هى معرفة المحاسن والمساوئ وأقدره القدير المتعال على تشخيص وتمييز هذه الأمور بعضها عن الآخر. وقد ذُكرت أدلّة قرآنيّة وروائيّة وكذلك بيانات وتبريرات تؤيّد هذا التفسير. وجدير بالذكر أنّ ههنا تفسيران شاذّان آخران: أحدهما يشير إلى أنّ المراد من الآية هى الهداية الغريزيّة للطفل نحو ثديى أمّه عند ولادته، كما استعملت كلمة «النجد» فى اللغة العربيّة فى هذا المعنى أيضًا. والتفسير الثانى هو أنّ المراد من «النجدين» هو طُرُق السعادة فى هذه الدنيا وفى الآخرة. والحصيلة أنّ بعد إنعام النظر فى أدلّة كلّ من الاتجاهين ودراسة سياق آيات هذه السورة لنا أن نحكم أنّ الأدلّة الروائيّة المؤيّدّة للاتّجاه الأوّل مع شهرتها ضعيفة السند. كما حمل الآية على هذا المعنى بشكل أو آخر يستلزم التكلّف. والحال أنّ الاتّجاه الثانى أكثر ملائمة ومناسقة لظاهر الآية، فالمرجّح هو الاتّجاه الثانى.

المفردات الرئيسة: سورة البلد، النجد، النجدين، الخير والشرّ، الهداية نحو النجدين.

التأويلات التمثيلية التاريخية والخيالية عن قصّة آدم عليه السلام

فى التفاسير المختارة

- محمّد رضا الأمينى حاجى آبادى (أستاذ مساعد بجامعة پیام نور)
- محمّد رضا الخدائى (طالب فى مرحلة الدكتوراه بفرع المعارف الإسلاميّة)

لقد وردت قصّة آدم عليه السلام فى عدد من السور القرآنيّة. وقد عُرض تفسيران عن قصّة آدم عليه السلام بصفة عامّة. أحدهما، التفسير التاريخى والحقيقى والواقعى وثانيهما، التفسير التمثيلى. ولقد قدّم التفسير التمثيلى بشّى الأنماط وهى الفلسفيّة والعلميّة والتكوينيّة ولكن هل التفاسير التمثيلية تلائم مع تاريخيّة قصّة آدم عليه السلام أو تؤلّ إلى نفى تاريخيّة تلك القصّة؟ هذا هو السؤال الذى رامته الدراسة الحاليّة. فى المادّة الراهنة وعبر استخدام المنهج الوصفيّ - التحليلى وعلى أساس المعلومات والمعطيات الناجمة عن الدراسة المكتبيّة، لقد اختير من التفاسير الفلسفيّة تفسيران بارزان هما /بن العربى وملا صدرا/ ومن

التفاسير العلميّة تفسير المنار. والجدير بالذكر أنّ في تفسيري ابن العربي وملاً صدرًا قد طُبِّقَت قصّة آدم على نفس الإنسان وبالتالي قابلاً للجمع مع آدم التاريخي. والحال أنّ تفسير المنار لا يلائم مع النظرة الواقعيّة والنظرة التاريخيّة. ولكن في تفسيري الميزان والتسنيم لقد جاءت مواقف من قصّة آدم كتمثيل تكوينيّ. وأمّا ميزة وخصوصيّة التفسيرين الآخرين مقارنةً مع التفاسير السالفة، أمران: أحدهما كون أسلوب التأويل التمثيليّ المعروض استدلالياً وثانيهما كون التمثيل ذو حقيقة وواقعيّة.

المفردات الرئيسة: التمثيل، الحقيقة، قصّة آدم، التفسير، الواقعيّة، القرآن.

مكانة الحديث في التفاسير العصريّة مؤكّدة على تفسير الفرقان

- محمّد عليّ الرضائيّ الكرمانيّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- عليّ الأسدّي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)
- مهديّ الجلاليّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- محمّد المولويّ (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

لقد تقلّص مدى استخدام الأحاديث في تفسير القرآن في القرنين المنصرمين. من الممكن أن يعرب هذا الأمر عن أحد الأسباب التالية وهي: توسعة حقل النزعات العقليّة، تفسير القرآن بالقرآن، الابتعاد عن تفسير المبهمات، تقديم تفسير سلس بعيد عن الغموض، تنمية أسلوب التفسير العلميّ والانتباه إلى المسائل الاجتماعيّة والتربويّة الموجودة في القرآن الكريم. تستهدف الدراسة الحاليّة من خلال معالجة إجماليّة للتفاسير العصريّة، أن تدرس واحداً بعد واحد وبشكل دقيق، مكانة ومدى استخدام الحديث وكذلك أسباب ودوافع تقلّص كميّة استغلال الحديث في «تفسير القرآن بالقرآن والسنة» الذي يُعدّ أحد أهمّ التفاسير العصريّة في الفترة الحاليّة.

المفردات الرئيسة: الروايات التفسيريّة، تفاسير القرآن العصريّة، تفسير القرآن بالقرآن، تفسير «الفرقان».

it is because of expanding of rationalism, the commentary of the Quran by the Quran and keeping away from exegesis of ambiguities and presenting a clear and uncomplicated exegesis, expanding of scholarly exegetical method and attention to the social and training issues of the Quran. This paper aims carefully to reinvestigate the position and the value of using traditions (hadiths) and reasons and factors which make it be reduced to use in the exegesis (tafsir) of al-Furqan fi Tafsir al-Quran wa Sunnah which is one of the most important contemporary exegeses.

Key words: *Exegetical traditions, The contemporary exegeses of the noble Quran, The commentary of the Quran by the Quran, Tafsir al-Furqan (the Criterion).*

history of Adam story? This paper with descriptive - analytic method and according to the data and information resulted from librarian studies have been written. From the philosophical exegeses, two prominent ones have been chosen: Ibn Arabi and Mulla Sadra. From the scientism exegeses, al-Manar has been chosen. The story of Adam has been accorded with human soul by the exegeses of Ibn Arabi and Mulla Sadra and it is consistent with historic Adam. But al-Manar exegesis does not accord with realism and historicity. Some parts of the story of Adam have been mentioned as an creation allegory in the exegeses of al-Mizan and Tasnim. The privilege of these two exegeses over the previous ones is the cogency of presented an allegorical interpretation and the other one the reality and actuality of the allegory.

Key words: *The noble Quran, Allegory, Actuality, The story of Adam, Exegesis, Reality.*

The Position of Hadith (Tradition) in the Contemporary Exegeses with Emphasizing on Tafsir al-Furqan (the Criterion) of Ayatollah Sadeqi Tehrani

- *Muhammad Ali Rezaei Kermani (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Ali Asadi (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Mahdi Jalali (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Muhammad Mulawi (A PhD student of the Quran Sciences and Hadith)*

Using the Islamic traditions (Hadiths) in the exegesis of the Quran has been reduced over the past two centuries. Perhaps

of the verse is instinctive guidance of the baby towards mom's breasts as soon after his birth which the term of «نجدین» is used in Arabic language in this meaning. Second, the term of «نجدین» (two ways) means the path towards the fortune in the world life and hereafter. Close attention to the reasons of these two attitudes and studying the linguistic sense (siah) of the verses shows that because of the Islamic tradition reasons of the first view in spite of its famousness they comprise of the weakness of the sanad (the chain of narrators of the tradition). To convey this verse to this meaning confronts some problems and from other side, the second view is more harmony and coincidence with the literal meaning of the verse words. The second opinion is preferable.

Key words: *Surat al-Balad, Najd (way), Najdain (two high ways), Good and evil, Guidance to two high ways (good and evil).*

Allegorical, Historical and Imaginative Interpretations (Tawil) of the Story of Adam in the Selected Exegeses

- *M.R. Amini Haji Abadi (Assistant prof. at Payam Noor University of Qom)*
- *Muhammad Reza Khodaei (A PhD student of Islamic Studies)*

The story of Adam has been stated in the several chapters of the noble Quran. Generally, two exegeses of Adam have been clarified. The first is a historical, real and pragmatic exegesis and the second is allegorical exegesis. The allegorical exegesis has been presented in different forms such as philosophical, scientific and creation. Are the allegorical commentaries in harmony with the

of these indicators is muqabalah indicator which is attached and textual .The present paper aims to define this indicator and its literary origin and determines some examples while using this method in Islamic traditions. Then, it is followed by the applications of the muqabalah indicator and its role in the comprehension of terms and understanding the instance meaning and exploring the omitted parts of the discourse and understanding some ayat al-ahkam (the legal verses) and also excluding literary and exegetical points and presented instances for everyone.

Key words: *Indicator (circumstantial evidence), Antithesis, Ayat al-ahkam (the legal verses), The rules of the Quran exegesis.*

The Meaning of «نجد» و «نجدین» (Way and Two Ways) and the Meaning of “Shown Him the Two High Ways -Good and Evil-” «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»

□ *Abbas Esmailizadeh*

□ *Associate professor at Ferdowsi University*

Majority of Islamic scholars as the Quran exegetists and translators, the researchers of the noble Quran and Islamic traditionalists (muhaddithin) about the meaning and sense of the 9th verse of surat al-Balad (the city) believe that «نجدین» means “good and evil path”. The meaning of the verse reveals that almighty God has created man with endowment of recognition of good and evil and given him authority to recognize and figure out one from other. The Quranic and tradition reasons have been presented to prove this. But there are two rare (exceptional) opinions. First, the meaning

The quiddity of government concept from the Quran look consists of two elements: order and command and obedience and acceptance and the relationship of these two things are mentioned as a promise and covenant which are between God and man. According to this base, the acceptance of man and his intention to accept God's ordinance are essential provisions to establish the government and society. The Quran states covenants for human societies which are the foundation of man's obedience to God and prophets and those in authority in the individual and social field. Meanwhile studying the concepts relates to the quiddity of the government, officials and their manifestation, the authors of this paper try to plan the government model in Islamic society with the Quranic approach and at the end they put before rulers to provide the back ground to establish Islamic government.

Key words: *The noble Quran, Government, Command, Obedience, Covenant.*

The Role of the Muqabalah Indicator (Circumstantial Evidence) in the Quranic Exegesis

□ *Hasan Kharagani (Assistant professor at Razavi University)*

□ *A. Hashemi (Researcher of Research Institute of Islamic Sciences & Culture)*

There are several ways to understand the intentions of a speaker and the meaning of the terms which he states. One of these methods is attention to attached and detached indicators and, textual and non-textual Indicators. The same method is taken by the noble Quran in order to understand the terms and intentions of God. One

wisdom dimensions and having a profound perception of the reality of the existence in all aspects. As well having philosophy of life and trust to a religious leaning are another parameters for building a monotheism civilization and an Islamic favorite society and they differentiate the Islamic civilization from non-Islamic civilization. The third parameter of the Islamic civilization is the expanding of human worthy virtues. Finally, what causes the superiority of the Islamic society in material symbols and the privilege of the economy, industrial and defense authority is another parameter in the civilization from the Islamic look. The principal point to analyze and evaluate the parameters is belonging to the share and weight of software realm and the nature factors of a favorite society are the software dimension and not the hardware one. Therefore, establishing a new Islamic civilization which is the aim of the Islamic government and is emphasized by the supreme leader of Iran Ayatollah Khamenei, the main importance is a firm and balance outlook which is inspired from Islam and Islamic main sources which is adopted by the superior managers of the country and designers of the road map.

Key words: *The noble Quran, Favorite society, Parameter, Islamic civilization, Authority.*

Planning an Islamic Government Paradigm with Respect to the Quranic Verses

- Ali Vaez Tabasi (Assistant professor at Islamic Azad University of Mashhad)
- Reza Abbaspour (Assistant professor at Islamic Azad University of Gonabad)

analysis makes it be clearer on the angles. This note with analytic and descriptive method has studied the exegetists' opinions about clarifying the Quran. Considering the concept of «تبیان» the exposition (clarification), the way determining the teachings and knowledge in the Quran and the Islamic traditions relating to the comprehensiveness of the Noble Quran is a sign of everything which needs to be clarified (determined). Therefore, the Quran exposes everything including everything relates to the guidance and has religious signs and also everything which is non-religious and not connecting to the religious in appearance. Although, some details have been stated in detail and some others have been presented briefly (summarily) in the Quran and the Quran, itself, hands the explanation of them over to the sunnah -practice- of the prophet (peace be upon him) and Infallibles and the rational principles which are taken sayings and practical from them.

Key words: *The noble Quran, Comprehensiveness, Exposition, The scope of the Quran, Derived sciences from the Quran.*

The Parameters of Islamic Civilization according to the Teachings of the Noble Quran

□ *Muhammad Baqer Saeidi Roshan*

□ *Associate professor at Research Institute of Hawzah and University*

The main basis of Islam thought system to manage a society, in opposition to other schools, is not merely peacefulness but also fortune and perfection. In the Quranic look, one of the standards of the utopian society is the wisdom of its people in the knowledge and

three groups: 1. the obligations and prohibitions of discourses imply to the relationship between human beings and God. 2. The obligations and prohibitions of discourses imply to the relationship between human beings. 3. There are the obligations and prohibitions which are absolute and more general. The obligations and prohibitions which are mentioned in the noble Quran comprises of the considerable issues and points which cab seen in different parts such as jurisprudential, moral and training and different individual, social, cultural and political fields which make the society develop and be flourished.

Key words: *Discourse educating, The Quranic discourse, Speech parameters, Necessities of discourses and prohibitions of discourses.*

The Examination of the Indication of “The Exposition of Everything” to the Comprehensiveness of the Noble Quran

□ *Muhammad Ebrahim Roshanzamir*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

The problem of the comprehensiveness of the Quran and its scope is an important Quranic issue and has a pivotal role in its understanding and interpreting. For determining the realm of the Quran, the researchers have stated reasons from the Quranic verses. The most important of them is ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (and we have sent down to you the Book as clarification for all things). In spite of being presented the precious debates over this issue, its

Abstracts

Necessities and Prohibitions of Discourses from the Point of the Noble Quran

- *Abolfazl Khosh Manesh (Assistant professor at University of Tehran)*
- *Mujtaba Muhammadi (An M.A student of the Quran Sciences and Hadith)*

Besides mentioning the importance of discourses and its general principles, the noble Quran presents basis and standards for worthy and favorite speech and also states the obligations and prohibitions of discourses to show what should say and what should not say at all. According to the Quran, the obligations and prohibitions of discourses are two types: a. the obligations and prohibitions of discourses in the field of the ethic and training. b. the obligations and prohibitions of discourses in the field of the jurisprudence and Islamic decrees. The obligations and prohibitions of the discourse in the field of ethic and training are divided into

Table of contents

Researches:

Necessities and Prohibitions of Discourses from the Point of the Noble Quran	
Abolfazl Khosh Manesh & Mujtaba Muhammadi	3
The Examination of the Indication of “The Exposition of Everything” to the Comprehensiveness of the Noble Quran/ Muhammad Ebrahim Roshanzamir	35
The Parameters of Islamic Civilization according to the Teachings of the Noble Quran	
Muhammad Baqer Saeidi Roshan	61
Planning an Islamic Government Paradigm with Respect to the Quranic Verses	
Ali Vaez Tabasi & Reza Abbaspour	83
The Role of the Muqabalah Indicator (Circumstantial Evidence) in the Quranic Exegesis	
Hasan Kharaqani & Seyyed Ali Hashemi	107
The Meaning of «نجد» و«نجدین» (Way and Two Ways) and the Meaning of “Shown Him the Two High Ways -Good and Evil-” «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» / Abbas Esmailizadeh	131
Allegorical, Historical and Imaginative Interpretations (Tawil) of the Story of Adam in the Selected Exegeses/ Muhammad Reza Amini Haji Abadi & Muhammad Reza Khodaei	155
The Position of Hadith (Tradition) in the Contemporary Exegeses with Emphasizing on Tafsir al-Furqan (the Criterion) of Ayatollah Sadeqi Tehrani	
Muhammad Ali Rezaei Kermani & Ali Asadi & Mahdi Jalali & Muhammad Mulawi	179

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	207
English Translation/ Ali Borhanzahi	222