

مطالعات میان رشته‌های قرآن کریم روش‌ها، گونه‌ها و نمونه‌ها

(مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات
میان رشته‌های قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن)

به کوشش: قاسم درزی
(عضویت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

بهمن ماه ۱۴۰۱



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عنوان و پدیدآور: مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن: روش‌ها، گونه‌ها و نمونه‌ها به کوشش قاسم درزی؛
برگزارکننده: انجمن علمی اعجاز قرآن ایران و پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی.
شناسه افزوده: مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی
اعجاز قرآن.
شابک: 978-622-00-2345-6
شناسه افزوده: درزی، قاسم، ۱۳۶۳، گردآورنده.
شناسه افزوده: انجمن علمی اعجاز قرآن ایران (برگزارکننده همایش).
شناسه افزوده: پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی (برگزارکننده همایش).
ویراستار: ملیحه علیزاده بایگی.
صفحه آرا: عباس پورحسین یامی.
ناشر: قاسم درزی (ناشر مولف).
چاپ اول: ۱۴۰۱.
قیمت: ۳.۵۰۰.۰۰۰ ریال.
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه.
نشانی: تهران، ولنجک، میدان شهید شهریار، دانشگاه شهید بهشتی، ساختمان شهدا، طبقه اول، پژوهشکده
مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، کدپستی: ۱۹۸۳۹۶۹۴۱۱.
تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۳۱۸۷۲

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

برگزارکنندگان:

«انجمن علمی اعجاز قرآن ایران» و «پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی».



مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم؛ روش‌ها، گونه‌ها، و نمونه‌ها

(مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین
همایش ملی اعجاز قرآن)

به کوشش: قاسم درزی (عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

فهرست مطالب

مقدمه	۱
بخش اول: اعجاز قرآن	۴
المعجزات النبویه من خوارق للعادة إلى أحداث طبيعية: بين تفاسير الحداثيين والأحمدية	۶
سیر تطور دانش اعجاز قرآن کریم با تأکید بر جامعه شناسی معرفت ...	۲۹
بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی	۵۶
اعجاز تشریحی قرآن کریم در سوره انشراح	۸۹
صیحه ویرانگر	۱۰۵
اسرار آهن در قرآن	۱۱۹
مبانی، موازین و مصادیق زبان ریاضی قرآن	۱۳۷
رضیه تکامل شیمیایی و آیات قرآنی مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی) حیات	۱۶۳
شگفتی علمی سوره توحید از منظر شیء گرایی در مهندسی سیستم های نرم افزاری	۱۷۹
بازنگری در فوران آوایی و جاذبه های شنیداری قرآن به مثابه معجزه	۱۹۱
قرآن و متن شناسی رویکردهای اعجاز متن	۲۱۳
بخش دوم: روش شناسی	۲۳۵
امکان سنجی روان شناسی اسلامی بر مبنای عرفی بودن زبان متون دینی	۲۳۷
ابزار علوم انسانی دیجیتال و حاشیه نویسی نظام های قرآنی ...	۲۵۵
چاله های استشراقی پیش روی مطالعات مدرن و روشمند قرآن	۲۷۵
تفسیر موضوعی قرآن با قرآن: با تأکید بر انسجام، نظم شبکه ای و ...	۲۹۵
واگرایی مطالعات تفسیری معاصر از غایات انسان مدار قرآن کریم	۳۱۷
تبیین نقش افزوده های تفسیری در درک مفهوم جبر و اختیار ...	۳۳۹
Introduction: the context of the works and the thought of	371
بخش سوم: قرآن و علوم اجتماعی	۳۹۱

- کاربردی‌سازی الگوی قرآنی کرامت در گونه‌های رفتار ارتباطی ----- ۳۹۳
- مطالعه تطبیقی اصول حاکم بر روابط انسانی از دیدگاه قرآن و اعلامیه حقوق بشر --- ۴۲۵
- آیات طلاق: نگرشی نو و قرآن محور ----- ۴۶۵
- رویکرد مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز قرآن در مواجهه با تنوع ادیان ... ----- ۴۸۳
- جایگاه فرهنگ کار و گونه‌شناسی و کاربرد صنعت در قرآن کریم ----- ۵۰۳
- بررسی جایگاه فقر و ثروت (غنی) در قرآن کریم با استفاده از تکنیک تحلیل محتوا -- ۵۳۹
- درآمدی بر مطالعه تطبیقی «اقشعرار» در قرآن و «لرزش» زیبایی‌شناختی و روانشناختی ۵۷۵
- بررسی تحلیلی قرآنی = روان‌شناختی سنت گشایش برکت در قرآن کریم ----- ۵۹۳
- قواعد مذاکره در آیات قرآن ----- ۶۱۵
- تحلیل مؤلفه «مانع» در نظریه قرآنی آزادی ----- ۶۳۳
- تحلیل محتوای کمی نعمت‌های بهشتی و کاربردی‌سازی در سبک زندگی اسلامی -- ۶۵۳
- تبیین نقش قرآن کریم در دستیابی به سلامت روانی و اجتماعی ... ----- ۶۷۳
- نخ چهارم: قرآن و تاریخ ----- ۶۹۷
- معناشناسی اسم الهی «الصمد»: مسیرشناسی ساخت در پرتو روابط بینامتن قرآن ... -- ۶۹۶
- ارائه مدل ارزیابی وابستگی فهم آیات الاحکام به فرهنگ عصر نزول ----- ۷۲۲
- تفسیر معجزه حضرت عیسی در قرآن به واسطه آیات انجیل: زنده شدن ایلعازار ---- ۷۴۸
- دراسة قرآنیة تاریخیة مقارنۀ بین اسرائین ... ----- ۷۶۶
- ربوبیت خداوند بر ستاره شعری؛ تأملی بر نظام نزول عذاب اقوام ----- ۷۹۸
- بررسی و مقایسه مشکلات زبانی و فرهنگی ترجمه قرآن کریم در ... ----- ۸۲۰
- حکمت علمی سوگند به واژه‌های حاکی از اوقات در قرآن کریم ----- ۸۴۰
- Qur'ānic Identity Building: An Discourse Analysis of ... ----- 872**
- Explanation for Writing and not Writing the ALIF in ... ----- 894**
- نخ پنجم: قرآن و دانش‌های زبانی ----- ۹۱۷
- بومی‌سازی روش تحلیل گفتمان فرکلاف در تحلیل آیات قرآن با ... ----- ۹۱۹
- تبیین ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء با تمرکز بر ارتباط مضمونی و ... --- ۹۴۵

- معانی (کان) وبعض أحواتها اللاتی أخبارها طبائع المخلوقات وصفات الخالق ----- ۹۶۳
- کنش‌های گفتاری تعهدی سور جمعه و منافقون براساس ...----- ۹۹۷
- قرآن کریم و ادبیات انتقادی - هنری ----- ۱۰۱۵
- کانون‌های معنایی در سوره مبارکه یوسف(ع) ...----- ۱۰۳۳
- بررسی انتقادی شبهات مستشرقین بر اشکالات ساختاری قرآن ...----- ۱۰۵۱
- ارائه شبکه مفهومی واژگان مرتبط با کارکردشناختی آگاهی در قرآن کریم با ... --- ۱۰۶۹
- خوانش ترجمه سوره بقره و آل عمران (براساس نظریه زیبایی شناسانه آیزر) ----- ۱۰۸۵

مقدمه

مطالعات میان‌رشته‌ای در زمره کاراترین و اثربخش‌ترین نوع مطالعات در دوران معاصر محسوب می‌شوند. اهمیت فزاینده این دست از مطالعات سبب شده است که هر روز بیش از گذشته مورد توجه و نظر مجامع آکادمیک و دانشگاهی قرار بگیرند. نباید از نظر دور داشت که مطالعات میان‌رشته‌ای از پیچیدگی بسیار بیشتری نسبت به تک‌رشته‌ای‌ها برخوردار هستند. همان‌طور که بسیاری از صاحب‌نظران در این حوزه نیز ابراز داشته‌اند، گفتگو و تلفیق اصلی‌ترین ملاک برای تحقق میان‌رشته‌ای می‌باشد و به هر میزان که از تحقق آن کاسته شود با میان‌رشته‌ای ضعیف‌تری روبرو خواهیم بود. از طرف دیگر هرچقدر که میزان تمایز رشته‌ها با همدیگر بیشتر باشد، برقراری ارتباط و پیوند نیز میان آنها پیچیده‌تر خواهد بود. بر این اساس مرتبط با مطالعات قرآنی، ارتباط و دیالوگ با حوزه‌های تجربی و مهندسی بسیار سخت‌تر و پیچیده‌تر از حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی است. این قرابت و دوری هم ناظر است به تمایز روشی و هم تمایز موضوعی این حوزه‌ها با هم‌دیگر. محوریت موضوعی قرآن کریم با هدایت انسان است و متناسب با این موضوع نیز حوزه‌های تاریخ و علوم اجتماعی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کنند. از طرف دیگر متن‌بودگی قرآن سبب می‌شود ارتباط با آن ما را ناچار به مراجعه به دانش‌هایی همچون زبان‌شناسی، هرمنوتیک و تفسیر گرداند. این حوزه‌های دانشی از بیشترین ارتباط و تلازم با مطالعات قرآنی برخوردارند. اما از طرف دیگر حوزه‌های علوم طبیعی با فاصله بیشتری نسبت به این حوزه‌های دانشی قرار می‌گیرند و بالمآل روش تجربی نیز با پیچیدگی بیشتری در مطالعات قرآنی مورد نظر قرار می‌گیرد.

نباید از نظر دور داشت که هر چه به پیش آمده‌ایم ضرورت استفاده و بهره‌گیری از دیگر رشته‌های دانشی در مطالعات قرآنی بیشتر نمایان شده است. به‌شکل خاص در دوران اخیر حوزه‌های فرارشته‌ای همچون علوم شناختی در این ارتباط بسیار مورد توجه قرار گرفته و زیرشاخه‌های آن از قبیل عصب‌شناسی شناختی، روان‌شناسی شناختی و ... بیش از پیش در ارتباط با مطالعات قرآنی مورد نظر قرار گرفته‌اند. افزون بر گونه‌های پیشین، نباید از توجه به حوزه‌های کاربردی نیز در دهه‌های غافل بود؛ در

این ارتباط به شکل خاص می‌توان به استخراج سبک زندگی مبتنی بر آموزه‌های قرآن و ضرورت توجه به راهکارهای قرآنی برای حل معضلات و مسائل اجتماعی و روان-شناختی توجه نمود. جوامع اسلامی در دوران معاصر بیشتر متوجه نقایص و مشکلاتی که در شیوه حکمرانی و مدیریت اجتماعی داشته‌اند شده و همین موضوع نیز ضرورت کاربردی‌سازی را بیشتر نشان می‌دهد. البته باید توجه داشت که کاستی‌های روش‌شناختی بنیادینی در روی‌آورد به حوزه‌های کاربردی در مطالعات قرآنی وجود داشته است و ساده‌انگاری در ایجاد تلفیق و استفاده از اصطلاحات دانش مدرن سبب شده است که با گونه‌های معیوبی از این مطالعات روبرو باشیم. به شکل ویژه در حوزه سبک زندگی می‌توان فهرستی از آثار را مشاهده کرد که تمایز ویژه‌ای با کتابهای فقهی و اخلاقی و توصیه‌های رایج در کتاب‌هایی همچون اخلاق ناصری ندارند. اینکه یک اصطلاح و ترم مشخص در علوم اجتماعی مثل «سبک زندگی» به توصیه‌های اخلاقی و فقهی فروکاسته می‌شود ناشی از کژفهمی و بدفهمی پژوهش‌گران از مطالعات میان‌رشته‌ای است.

مجموعه‌ای که اکنون پیش‌رو داریم با توجه به ضرورت‌های پیش‌گفته و با هدف گردهم آوردن پژوهشگرانی که در حوزه‌های مختلف مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن صاحب‌نظر و صاحب‌ایده هستند گردآوری شده است. این کتاب، مجموعه مقالاتی است که در «اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن» که در سال ۱۴۰۰ در دانشگاه شهید بهشتی برگزار شد مورد پذیرش قرار گرفته‌اند و اینک بجهت اهمیت این موضوع، در قالب «مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن: روش‌شناسی، گونه‌ها، و نمونه‌ها» و در ۵ بخش مستقل منتشر شده است. بخش اول حاوی مقالاتی است که با مقوله «اعجاز قرآن» مرتبط می‌باشند. مقالاتی که به نحوی توانسته‌اند از جهت نظری و عملی ایده‌های نوینی را مرتبط با اعجاز قرآن مطرح نمایند در این بخش جای گرفته‌اند. شایان ذکر است که موضوعاتی که به «قرآن و علوم طبیعی» مربوط می‌شده‌اند نیز در همین قسمت مورد بحث قرار گرفته‌اند. بخش دوم به «روش‌شناسی» اختصاص پیدا کرده و در آن مقالاتی جای گرفته‌اند که به نحوی از انحاء با روش‌های نوین در مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن مرتبط هستند. سه بخش دیگر به ترتیب به «قرآن و علوم اجتماعی»، «قرآن و تاریخ» و «قرآن و دانش‌های زبانی» اختصاص پیدا کرده‌اند. به نظر

می‌رسد علاقه‌مندان به مباحث نظری و عملی در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن با توجه به تنوع مباحث و موضوعاتی که در این کتاب بدان‌ها پرداخته شده است، به یک مجموعه نسبتاً کامل و متنوع از طریق این کتاب دسترسی پیدا خواهند نمود.

لازم به ذکر است که «اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن» به اهتمام پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، انجمن علمی اعجاز قرآن ایران، معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و با همکاری بسیاری دیگر از دانشگاه‌ها و مراکز علمی کشور برگزار شد. دانشگاه کوفه در زمره مراکز مشارکت‌کننده خارجی و «انجمن بین‌المللی مطالعات قرآنی» (IQSA) نیز با حضور و سخنرانی رئیس هیئت مدیره خود، دکتر هولگر زلانتین در این همایش مشارکت نمود. در اینجا لازم می‌دانم از تمامی مراکز و نهادهای مشارکت‌کننده در این همایش و همچنین تمامی اشخاصی که بخصوص در کمیته اجرایی (خانم‌ها: راضیه شریف زاده، معصومه قاسمی، مرجان شهبازی، ستایش برادران، مرضیه پورمحمد، ملیحه علیزاده بایگی و لیلا طاهری‌فر) در پیشبرد همایش اثربخش بودند تشکر ویژه داشته باشم. به شکل خاص بر خود لازم می‌دانم از کمیته علمی همایش خصوصاً سرکار خانم دکتر فرزانه روحانی مشهدی، دبیر علمی همایش که در برگزاری شایسته همایش مشارکت نمودند نیز تشکر ویژه داشته باشم.

قاسم درزی (عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

بهمن‌ماه ۱۴۰۱

gh_darzi@sbu.ac.ir

بخش اول: اعجاز

قرآن

مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم؛ روش‌ها، گونه‌ها، و نمونه‌ها
(مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن)

المعجزات النبوية من خوارق للعادة إلى أحداث طبيعية: بين تفاسير الحدائيب والأحمدية

الدكتور نبيل حسين¹

ملخص

في نهاية القرن التاسع عشر، المستعمرون والمبشرون والمستشرقون صوروا الإسلام كدين جامد وخرافي وغير متلائم مع العالم الحديث الأوروبي. وبعد دراستهم اللغة الإنجليزية وزيارتهم أوروبا أجاب بعض المسلمين على هذه التصورات الهجومية ضد الإسلام وجادلوا بأن الإسلام هو دين متصالح مع التغييرات الفلسفية والثورة الصناعية التي ولدت وانتشرت في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهؤلاء المدافعون عن الإسلام نشروا كتاباتهم عبر المجالات الأدبية والجرائد العربية والفارسية والأوردية. أما موضوع بحثنا هو الكتابات الإنجليزية للمفكرين الإسلاميين الذين استخدموا تفسير القرآن كمدخل للتعبير عن آراءهم. بما أن معظم المسلمين لا يتحدثون الإنجليزية ولا يستعملونها لمناقشة العلوم الإسلامية، اختيار هؤلاء المؤلفين لكتابة أبحاثهم وترجمتهم القرآن إلى الإنجليزية يمثل انفصال عن الأنماط الكلاسيكية الإسلامية. ويمكننا أن نستنتج من هذا الاختيار أنه لم يكن المجتمع الإسلامي جمهورهم المستهدف الوحيد في كتاباتهم، بل قصدوا كل الناطقين باللغة الإنجليزية – المسلمين منهم وغيرهم.

بناءً على دراسة وليد صالح في تاريخ التفسير واتجاهاته في القرن العشرين في مصر، يمكن تصنيف تفاسير القرآن إلى ثلاثة مذاهب: الأشاعرة والسلفيين والحدائين. هذه الدراسة تبحث تفاسير الحدائين والتجديدين خصوصاً تأويلاتهم للمعجزات المنسوبة لأنبياء بنى إسرائيل المذكورة في القرآن. التفاسير الحدائية اختلفت عن التفاسير المعتمدة عند أهل السنة والجماعة بوجه. أولاً، المفسرون غالباً كانوا يفترضوا بأن المعجزات النبوية في القرآن وقائع تاريخية صحيحة. المعجزات المنسوبة لسليمان وموسى وعيسى حدثت في تواريخ محددة في الماضي والآيات القرآنية وثقت هذه المعجزات توثيقاً دقيقاً وصحيحاً. ثانياً، العلماء الأجلاء افترضوا أن الأحداث المستحيلة الحدوث يمكن أن تحدث بإذن الله وبأمره. بما أن الأحداث الخارقة للعادة تحدث بتدخلات إلهية، المعجزات لا تحتاج إلى أى تأويل إذ أنها أحداث تاريخية صحيحة.

أما الحدائون فسروا المعجزات بوجه لا تناقض النظريات العلمية الطبيعية السائدة، اتباعاً لأنماط العلماء المسيحيين في القرن التاسع عشر الذين فسروا معجزات السيد المسيح كأحداث تجريبية قابلة للحدوث. الحدائون المسيحيون افترضوا أن الحواريين اعتقدوا أنهم رأوا عيسى يمشى على الماء، بينما في الحقيقة عيسى مشى في أحجار مغمورة بالماء.

الدراسات التفسيرية لمعجزات الكتاب المقدس تمحورت حول نقد المسيحيين واليهود للكتاب المقدس من جهة ودراسة لتقبل نتائج النظريات العلمية ونماذج عصر التنوير الأوروبي من جهة أخرى. هذه الدراسة تعالج تفاسير المسلمين الحدائين في عصر بعض الكُتاب المسيحيين في أوروبا ناقشوا موضوع المعجزات في الإنجيل أيضاً. في عصر التنوير في أوروبا، بعض الكُتاب المشهورون اعتنقوا فكرة الألوهية الطبيعية والتي تعتبر المعجزات الإلهية الخوارق للعادة مستحيلة الحدوث. بينما اعتنقوا مبدأ أن الله خالق للكون والمسبب الأول، لم يعتقدوا أن الله يؤثر في أعمال الكون أو ينزل بكتاب أو يؤيد ديناً أو يحدث معجزات. العلماء الطبيعيون اعتقدوا أن المعجزات الطبيعية، مفهومه كأحداث تاريخية، يجب أن تفسر كأحداث لم تنتهك قوانين الطبيعة. لأن الأحداث التي تنتهك

قوانین الطبيعيةً اعتبرت مستحيلةً الحدوث، بعض العلماء فسروا المعجزات كأحداث طبيعية نادرة الحدوث أو كأحداث اعتيادية تحدث في أوقات مناسبة.

باروخ سبينوزا (المتوفى سنة ١٦٧٠) وديفيد هيوم (المتوفى سنة ١٧٤٨) جادلوا أن المعجزات هي انتهاك للقوانين الطبيعية الكونية إذ اعتقدا أن الطبيعية تمثل مَشِيئَةَ الله. وعلى هذا فإن الأحداث الفعلية المستحيلة الحدوث تنتهك قوانين الطبيعة والمَشِيئَةَ الإلهية. بما أن مَشِيئَةَ الله يستحال نقضها، فإن المعجزات مستحيلة الحدوث. هيوم أيضاً جادل أن الدليل الوحيد لحدوث المعجزات الخارقة للعادة هي الإشاعات والتي لا تعد دليلاً كافياً لإثبات حدوث المعجزات الاستثنائية لقوانين الطبيعة. لذلك هيوم يعتقد أن هذه الإشاعات خاطئة ودليله عدم حدوث هذه المعجزات من قبل ومن بعد الإشاعة. ثم اتخذ هيوم الشك وعدم ثبوت اشاعات منهجا لكثرتها عند أمم وملل مختلفة. وقال أن الدليل الوحيد لحدوث هذه المعجزات هو الإشاعة والتي تعد دليلاً غير قابل للتأكيد. سبينوزا استنتج أن المعجزات المذكورة في التوراة أو الكتاب المقدس إما أن تفسر كأحداث طبيعية أو كأسطورة أو حكاية رمزية. هيوم ناقش المعجزات نظرياً وتجنب مناقشة الكتاب المقدس.

بين الكتاب المسيحيين توماس والستون أشهر من رفض فهم معجزات السيد المسيح المذكورة في الإنجيل على ظاهرها في تأليفاته من عام ١٧٢٧ إلى ١٧٣٠، والتي حوكم لجحوده بمعجزات السيد المسيح، إذ أنه صور لهذه المعجزات أسباب طبيعية أو تأويلات أخلاقية والرمزية.

بعض المشككين اعتقدوا أن تاريخ جمع العهد الجديد أو الأناجيل الأربعة يحرم كل من خلف وغاب عنه تلك القرون من الحكم على معرفته حقيقة أمر المعجزات وسبب اشاعاتها. ربّما المسيح وتلاميذه كانوا وهميين أو كانوا من أوائل أطباء إذا بعض الحكايات كقصص العافية تحتوى على تأويل طبيعي وعلمي، أو ربّما بعض المسيحيين المتأخرين تصوروا وقدموا هذه الأساطير. هيرمان صمويل ريماروس (المتوفى سنة ١٧٦٨) رفض حدوث المعجزات كأحداث مستحيلة الحدوث، ولكنه شكك فيما أن السيد المسيح وتلاميذه مارسوا خديعةً بصرية، أو المسيحيون المتأخرون زوروا بعض الحكايات الخرافية عن عيسى بن مريم. إنها ليست مصادفة أن الأكاديميين الناقدین للتوراه والفلاسفة الملاحدة رفضوا المعجزات المذكورة في الكتاب المقدس، قبل وفي حين المسلمين الحدائين ألفو

مؤلفاتهم في القرآن وتفسيره. فعلى سبيل المثال، ديفيد ستراوس (المتوفى سنة ١٨٧٤) رفض إمكانية وجود معجزات بأمر الله خوارق للعادة وصحة التأويلات الطبيعية التي قدّمها مفكرو عصره ما بعد التنوير معاً. ستراوس رأى أنه ليست لقصص المعجزات المنسوبة إلى السيد المسيح أية حقيقة تاريخية لا بصفه خوارق للعادة ولا بتأويل طبيعي. بل إن هذه القصص في العهد الجديد استخدمت تصويريات وآيات ذكرت في العهد القديم شرحاً وتوضيحاً لحقيقته السيد المسيح ومنزلته عند الله ولرفع شأنه. رودلف بولتمان، أشهر عالم للعهد الجديد في القرن العشرين، أحث قُراء الكتاب المقدس أن يجردوا معجزات السيد المسيح وأن يعيدوا فهمهم للتك القصص ويعتبروها كعقائد في شكل قصص. يعنى في رأى بولتمان إن المسيحيين في القرون الماضية رروا قصص لتعليم وشرح عقائدهم. إنهم استعملوا قصص المعجزات كأدلة لصحة عقائدهم. مثلاً إذا كانت عقيدتهم أن السيد المسيح هو ابن الله رروا قصة فيها معجزة على يد السيد المسيح أو مسيحي متدين أو فيه طير أو حيوانات أخرى تنطق أو هاتف من السماء أو ما يشابهه وفي آخر القصة تُثبت تلك العقيدة على لسان هؤلاء الشخصيات في القصة أو الراوى.

قال بولتمان أن مقاصد دين المسيحية وقصص المعجزات هي مكارم الأخلاق والدعوة إليها. وهذه الدروس الأخلاقية لا تزال ثابتة لدين المسيحية وإن جردت الأساطير من النصوص المقدسة. قال بمعناه لا تزال الجود والحكمة والحلم والرحمة واللطف من الفضائل والبغض والبخل والقسوة من المثالب بعد تجريدنا أو تأويلنا تلك المعجزات. عبدالكريم سروش يبدوا أنه استخدم منهج ستراوس ومنهج بولتمان في فهم المعجزات عندما قال أنه ليست للحقائق الإلهية شكل في جوهرها، ولكن اللغة والرموز والأساطير هي عوامل تاريخية لفهم هذه الحقائق.

هذه الدراسة تقارن تفاسير المسلمين مع أقرانهم الأوروبيين لصياغة رفض المسلمين للمعجزات كاستمداد للنمط الموجود في الدراسات الأوروبية.

المفسرين المسلمين في هذه الدراسة عاشوا تحت سيطرة الإمبراطورية البريطانية على الهند وأتوا من عوائل نخبة تكفلت بدراساتهم للغة الإنجليزية كلغة ثانية. مختلفاً عن أقرانه الجنوب أسيويين، كان محمد أسد (ليوبولد فايس سابقاً) نمساويًا ومعتقًا للإسلام، ولكن مثل هؤلاء كان محظوظًا لتعلم اللغة الإنجليزية. التفاسير المكتوبة باللغة الإنجليزية تعترف

بفائدة اللغة الإنجليزية والتي تتمتع بجمهور قراء كبير. الإمبراطورية البريطانية ونفوذها فى القرنين التاسع عشر والعشرين دفع المسلمين فى جنوب آسيا أن يستخدموا اللغة الإنجليزية كلغة للتواصل لجمع الأغراض، حتى فى المجادلات الانفعالية مع المبشرين المسيحيين. النفوذ الأمريكى الاقتصادى والعسكرى والثقافى بعد الحرب العالمية الثانية حث المسلمين على النشر باللغة الإنجليزية للوصول إلى جمهور القراء الأمريكى. بينما الأوروبيون والأمريكيون المبشرون تمنوا أن ينشروا صورة حسنة عن المسيح، رغب المسلمون فى إقناع وتبسيط الإسلام للأمريكيين أيضاً. زيادة عدد المهاجرين المسلمين فى أمريكا مع تواجد الحركات الإسلامية من الأمريكيين الأفارقة ربما أدى إلى انتشار هذه التفسيرات.

ربما قراءة أفكار الأوروبيين فى موضوع المعجزات بشكل مباشر أو غير مباشر حث المسلمين المفسرين الحدائين للمجادلة بحجج مماثلة للطبيعيين والتأويلات المجازية لقصص المعجزات. بالرغم من أن سيد أحمد خان (أردو) ومحمد عبده (بالعربى) قدموا تأويلات مجازية للقرآن بلغات غير إنجليزية، لم تستمر التفسير الحدائى للقرآن والمعجزات كالاتجاه الرئيسى فى المجتمع الإسلامى. المؤلفات الحدائى المعالجه فى هذه الدراسة لا تمثل معظم الدراسات التفسيرية فى الموضوع أيضا بل إنها تمثل رأى الأقلية بين التفسير الإنجليزية المتنوعة فى هذا العصر.

معظم التفسير الكلاسيكية والجديدة تستند إلى آراء التراثية فى التفسير وتقبل قراءتهم للمعجزات، والتي اعتبرت خوارق للعادة حدثت بأمر الله. اعتقد المسيحيون والمسلمين بأن المعجزات هى أداة و تأييد من الله لأنبيائه فى مجتمعاتهم. حذف المعجزات من قصص الأنبياء، يؤدى إلى حذف الحجج والآيات من الله والأدلة المدعمة لدينه.

الكتاب فى هذه الدراسة يتضمنون مولانا محمد على (المتوفى سنة ١٩٥١)، مالك غلام فريد (المتوفى سنة ١٩٧٧)، غلام أحمد پرويز (المتوفى سنة ١٩٨٥)، ومحمد أسد (المتوفى سنة ١٩٩٢). كل كاتب لديه طلاب ومجتمع علمى من خلاله يطبعون وينشرون مؤلفاتهم التفسيرية. تفسير محمد أسد حظيت بقراءة واسعة لأنه أوروبى أعتنق الإسلام فى مطلع القرن العشرين والذى أنشئ علاقات مع شخصيات سياسية قوية فى العالم الإسلامى. محمد أسد صاحب عبدالعزيز بن سعود أول ملك للمملكة السعودية الحديثه والشاعر الأديب محمد إقبال والذى أصبح دبلوماسياً للأمم المتحدة لدولة باكستان والتي منحتة

الجنسية. محمد أسد كان كاتب غزير الإنتاج، لغوى موهوب، وصحفي. بالإضافة إلى تعليقاته القرآنية، رحلته الروحانية "الطريق إلى مكة" والتي نشرت في عام ١٩٥٩ والتي حظيت بشهرة بالغه ولا يزال يطبع. تميّزت ترجمته وتفسير أسد للقرآن بعدد من الخصائص؛ منها اللمسات الأدبية الجميلة وتعاليم أخلاقية للقارئ الحديث المشكك في المفاهيم التقليدية والقديمة للدين. ومنها التأويلات المجازية للقرآن وفتاوى حدائيه للأحكام الشرعية. وأضاف محمد أسد بتفسيره إشارات وآراء دينية الموافقة بالنظرات الإصلاحية. بسبب تأويلات أسد العقلانية، الملك فيصل ألغى رعايته العمل. شرع محمد أسد في كتابة تفسيره في عام ١٩٦٠ ونشر العمل في عام ١٩٨٠ ولكن السعودية حظرت كتاب أسد في عام ١٩٧٤.

بالرغم أن محمد إقبال ومحمد أسد ساندا بعضهم البعض وشاركا رغبة ملحّة لإصلاحات حدائية للفكر الإسلامي، إقبال ألهم مجموعة من المفكرين الحدائين في جنوب آسيا، كغلام أحمد پرويز وهو مفكر مستقل ومشكك في الأحاديث النبوية وسيطرة علماء المذاهب الكلاسيكية على الثقافة الإسلامية. مع ذلك فإن پرويز يعتقد أن الإسلام هو نظام ديني واقتصادي وسياسي يحل مشاكل البشرية. كان پرويز مثاليا في نظراته لدين الإسلام (يعنى رأى أن الدين هو الحل الكامل) المشبهه بالمدافعين عن الإسلام الآخرين في فترته. الكتاب الذين ألفوا مؤلفات للدفاع عن الإسلام في وسط القرن العشرين خصوصاً في اللغة الإنجليزية كتبوا خارج نطاق الحلقات التقليدية التعليمية. كتابات پرويز لا تظهر أى تدريب تقليدي في علم الأسانيد ولا في علم الدراسات الإسلامية التقليدية ولا في ثقافته حلقات علماء وفقهاء المذاهب الإسلامية. پرويز يشبه النخب اليسارية في باكستان والتي نظرت للإسلام كتراث نقى ضلله الفقهاء. بالرغم من رفض پرويز لحركة الإسلاميين كأبي علاء الماوردى وغيره، تأثر بأفكارهم ويمكن وصفه بإسلامي ليبرالي. تحاول فلسفته إصلاح بعض الأفكار المثالية الغربية الديمقراطية مع نظرة پرويز للدولة الإسلامية وتاريخ الإسلام. نشرت تفسير پرويز وأطروحاته عبر مجلة "طلوع الإسلام" وبقية الأوقاف التابعة للمجلة التي اهتمت بنشر وترجمة أعمال پرويز.

أراء پرويز الحدائية لم تمثل أراء إقبال وخان، بل مثلت أراء الكتب الجماعة الأحمدية الذين نشروا كتبهم بالإنجليزية والأردو في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

أول كتابات تفسيرية للقرآن أكملت لتلميذ ميرزا غلام أحمد مولانا محمد علي في ١٩١٧. شهره تفسير محمد علي يمكن أن تنسب لاستخدامها عند الجماعة الأحمديه اللاهورية (والتي رأت أن ميرزا غلام أحمد هو مجدد ومسيح والإمام المهدي الموعود ولكنه ليس بنبي) وفي حركة أمة الإسلام في الولايات المتحدة والذي قاده إلهام محمد ولويس فرخان. حركة أمة الإسلام استخدمت تفسير محمد علي لتصيغ عقيدتها وفلسفتها الكونية. محمد علي درس الرياضيات واللغة الإنجليزية والقانون في لاهور واستخدم هذه المهارات في حياته. علي كان دكتوراً لمادة الرياضيات قبل أن يفتح شركة قانون في لاهور. علي كرس حياته للحركة الأحمديه وكان ذا قيمة عالية في مجتمعه. علي عمل مع ميرزا غلام أحمد، وخليفته مولانا نور دين الدين وأنشئ مجموعة لاهور الأحمديه التي حدثت عند موت نور الدين. علي نشر مؤلفاته بالإنجليزية والأوردو.

مالك غلام فريد أكمل ترجمته وتعليقاته للقرآن في عام ١٩٦٣. كان فريد عضواً للطائفة المعروفة عالمياً بالجماعة الأحمديه والتي اعتقدت بأن ميرزا غلام أحمد كان نبياً والمسيح الموعود.

جميع الأحمديين (طائفتاي محمد علي وفريد) مقتنعون بأن شخصية عيسى بن مريم قد ماتت ولن تعود. في نهاية القرن التاسع عشر، ميرزا غلام أحمد نشر فكرة أن السيد المسيح قد نجى من الصلب ورحل شرقاً ومات في كشمير. وضع ميرزا غلام أحمد ادعاءات والتي أعدها كاستيفاء للنبوات المسيحية في اليهودية والمسيحية والإسلام، أحمد وضمف تأويلات مجازية للقرآن والأحاديث النبوية المختصة بعيسى بن مريم. جادلت بقية المسلمين مع الأحمديه أن عيسى بن مريم باشر معجزات في الماضي ومتوقع أن يباشر معجزات عند رجوعه كعلامة بعثته ونبوته. لتدعيم ادعاءاته المسيحية لزم علي ميرزا غلام أحمد أن يتغلب علي افتراضات وتوقعات تقليدية بخصوص المعجزات الخوارق للعادة والعلامات المتقدمة ليوم القيامة. وهكذا فإن المحفزات العقائدية للأحمديين أدهم ليصوروا الأنبياء كإصلاحيين أخلاقيين بدلاً من مبشرين للمعجزات وبدلوا قراءتهم الحرفية بقراءة مجازية للقرآن الكريم والأحاديث النبوية.

الأسئلة

هذه الدراسة تضع بعض الأسئلة: ما هو المستحل في فلسفة هؤلاء المؤلفين؟ ماذا يعتقد الكاتب عن تعريف وغرض المعجزة؟ كيف يقر ويرد هؤلاء الكتاب على التفاسير التقليدية للمعجزات في القرآن؟ هل يعتبرون أن المعجزات حقائق طبيعية وتاريخية أم لتلك الآيات القرآنية تأويل مجازي؟ هل يعتمد هؤلاء الكتاب على علماء العهد الجديد في دراستهم؟ إذا وجد الاختلاف، كيف تختلف الطائفة الأحمدية عن أقرانهم الحدائين من أهل السنة؟

دراسات حالات فردية

مثل الكتاب المقدس، القرآن يقص بعض المعجزات القرآنية التي حدثت في حياة الأنبياء. استعراض عام لجميع الطرق التي فهم بها كل كاتب مفهوم المعجزة هو خارج نطاق هذه الدراسة والتي حصرت لدراسات حالات فردية كأمثله. هذه الدراسة تدرس المعجزات المنسوبة لموسى وسليمان وعيسى بن مريم وعديد من المعجزات منسوبة لهؤلاء الأنبياء التي تعطى المفسرين فرصة لتطبيق معتقداتهم في تأويل المعجزات. القرآن يقدم أمثلة لأعمال إلهية في نجاه بعض المجتمعات التاريخية. ربما يظهر نبي في مجموعة يدعى وحياً من الله وأن كفرهم سيؤديهم إلى دمارهم المدهم. وفي هذه القصص كل ما يحدث هو بأمر الله وإرادته. الأحداث التي افتتحت في قصص الأنبياء تنسب إلى الله أيضاً، فمثلاً: نجاه من البلاء، انتصار عسكري، أو دمار لجماعة أو أفراد. كيف فهم الحدائون التدخلات الإلهية في مثل هذه الأحداث وإلى أي مدى تفاسيرهم متناسقة مع نظرياتهم تجاه المعجزات. أنا استعرض التفاسير حول طبيعة أعمال الله في تلك الحالات لكي نفهم الاتفاقات والتناقضات بين تأويلهم المعجزات النبوية وهذه الحوادث الأخرى، أفهموا بعضها تقليدياً أو أولوها كلها كأحداث طبيعية وأمثال رمزية. كذلك استعرض التفاسير الحدائية لقصة يونس وانمساخ البشر إلى قروود.

في نهاية المطاف، النظريات حول المعجزات والأحداث الرهيبة في تاريخ الأمم هي نظريات عن الله. هذه الدراسة تحاول فهم المشاركات من الحدائين للعقيدة الإسلامية.

أساليب شروح التفسير

بنو المفسرون الحدائون مجموعة من المناهج لفهم الآيات التي بصدد المعالجه. في بعض الحالات فهم الحدائون قصص المعجزات بظاهاها وبالمعنى الحرفي من دون تغيير. في تلك حالات، أقر الحدائون أن الله سبب أحداث عجيبة في حياة الأنبياء والطرق التي سببت هذه الأحداث لاتزال مجهولة. وفي أحيان أخرى الحدائون لا يشرعون في أي نقاش جاد حول هذه الأحداث كأن المعجزات لم تكن ملفتاً للنظر. في كل هذه الأحوال، قبل العلماء الحدائون حجج معظم علماء علم الكلام والعقائد الإسلامية. في العصور الوسطى إن المتكلمين بشكل عام قالوا أن هذه المعجزات في حياة الأنبياء حصلت لتشريع رسالتهم وتثبيت نبوتهم وكذلك لتقوية إيمان الجمهور. إن الحدائين أيضاً في بعض الأحوال قبلوا تلك القصص التي تصور الله كأنه حافظ أو مدمر لإمة ما نتيجة لإيمانهم أو كفرهم. استعداد الحدائين لقبول إمكانية التدخل الإلهي وأسباب غيبية للمعجزات يدل على أن انقسام الحدائين من التراث العقائدي غير صافي وغير كامل. بالمقابل، يبدو أن بعض الفلاسفة في العصور الوسطى انقسموا بشكل كامل من التفاسير الحرفية للنصوص المقدسة والعقائد المشهورة لعلماء السنة والشيعة الكلاسيكيين.

على سبيل المثال، بعض الفلاسفة من الطائفة الإسماعيلية قبلوا بفلسفة الأفلاطونية المحدثة حيث أن الله يمثل جوهر محير وغير قابل للوصف وغير قابل للعلم لأن الله خارج نطاق الشيء واللاشيء. القوات الكونية المسؤولة عن الوحي بالنصوص المقدسة وخلق الكون الفعلي منسوبة بشكل غير مباشر إلى الله والذي ذاته تتعدى الحاجة إلى الحركة بين الثبات والنشاط. المفهوم الأفلاطوني الحديث يرفض أي محاولة لنسب إلى الله أي أفعال فعلية لأنها توحى أن الكائن المتفوق يتصرف في كون محدد بزمن. السمو الإلهي هو أن الله عالي السمو كلي العلم لدرجة لا يحتاج إلى أعمال مخصصة لتحويل مشيئته إلى أعمال.

ربما تظهر تفاسير الإسماعيليين في العصور الوسطى أول تاريخ أدبي في التراث الإسلامي لمفهوم الأفلاطونية الحديثة، لقبول التأويلات المجازية للمعجزات كنظام شامل، ورفض الفهم الحرفي للمعجزات بل واعتبارها سخيفة. وهكذا كتب أبو منصور البغدادي (توفي سنة ٤٢٩) أن فلاسفة الإسماعيلية: قالوا برفع المعجزات الناقضات للعادات.^٢

2. Abū Maṣṣūr al-Baġhdādī, Kitāb Uṣūl al-dīn, p. 230.

الحدائون في هذه الدراسة لا يبدو أنهم يتبعون الإسماعيليين في هذا الاتجاه. المفاهيم التقليدية لله لم تتغير في تفاسير الحدائين. إن الله لا يزال يتدخل في مجريات التاريخ ويخلق كون وينزل وحيا وينصر المؤمنين ويدمر الأمم الكافرة. اتفق الحدائون مع الإسماعيليين على أن العالم الكوني لا يبدو أن يجرى بمعجزات خوارق للعادة ولهذا فالمعجزات المنسوبة للأنبياء لابد من إعادة تفسيرها لفهم معناها الحقيقي. يعتمد الحدائون على ست أساليب تأويلية لفهم المعجزات:

أولاً: تقليدي

في حالات نادرة الحدائون اتفقوا مع ظواهر الآيات والنصوص واعتبروا معجزة خارقة للعادة. مع ذلك، فإن الحدائون فسروا المعجزات في الخمس الطرق التالية.

ثانياً: طبيعي

الطبيعيين فسروا المعجزات بطرق لا تتعارض مع المشاهدات العملية للطبيعة. المعجزات موصوفة كأحداث طبيعية سواء نادرة أو معتادة والتي تساعد الأنبياء والمؤمنين. فعلى سبيل المثال، انشقاق البحر الأحمر فسر كحدث مصادف محظوظ والذي ساعد النبي موسى وبنى إسرائيل. جَزَّ البحر الأحمر لموسى وأمته، ولكن المدَّ أغرق جيش فرعون أُعِيقَ محاولتهم لاعتقال بني إسرائيل. النصوص المقدسة وصفت هذه الأحداث شعرياً وكحدث إلهي تاريخي في تاريخ بني إسرائيل.

وللحدائين أسلوب آخر لتأويل المعجزات طبيعياً وهي وصف المعجزة كرؤية أو حلم لنبي. المعجزة التي تظهر في الحلم هي رموز لأحداث ربما تحدث في حياة نبي أو تاريخ أمته. في هذه الحالة، المعجزات التي حدثت في العالم الخارجي ظاهراً هي تصورات أحلام في الواقعة. أمثلة على هذا قصة بعث وإحياء نبي بعد مئة عام (سورة البقرة آية ٢٥٩) وقصة إبراهيم والطيور الأربعة (سورة البقرة آية ٢٦٠). فريد وصف هذه القصص كرؤى جربت من قبل ذى الكفل وإبراهيم، تتاليا.³

3. Alī, p. 122 n. 348; Farid, pp. 328-331.

طبقاً لمحمد علي، في حالات نادرة يمكن لأمة أو جماعة أن يروا رؤية فيها عجائب ومعجزات أيضاً. مثل ذلك الرؤية الجماعية لموسى وفرعون والسحرة والمشاهدون الذين رأوا عصا موسى يبدو وكأنه يتغير إلى ثعبان لانتصار موسى على سحرة فرعون الذين واجهوه. على وضوح أن عصا موسى لم يتحول إلى ثعبان في الحقيقة {وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ} ذلك كما كان الأمر بمشاهدة صلب السيد المسيح (سورة النساء آية ١٥٧). مشابهةً للأنبياء الذين يجربون الرؤى من الله، يمكن لأمة بشكل جماعي أن تجرب رؤية معينة. شرح محمد علي أن هذه اللحظات تكون بين اليقظة والنوم.

الدروس الأخلاقية من القراءات والتفاسير التقليدية والطبيعية متطابقة؛ يجب أن تتأمل الأمة في الأحداث وتكون شاكراً للأيام التي جربت فيها المعجزة أو تفادوا مصيبة ما. يتعلم الجمهور أن الأمم المغموسة بالمعاصي يمكن أن تدمر نتيجة لعصيانها. في الحالات الانفرادية المدروسة آنفاً، عدا محمد أسد، يعتمد المفسرون الحداثيون على أسباب طبيعية للمعجزات. وظف محمد أسد تأويلات طبيعية في حالات قليلة مقارنةً بسابقه. بل يفضل أسد انقسام جذري من التراث التقليدي (مستخدماً الأساليب المشروحة آنفاً).

ثالثاً: مجازي

يفسر الحداثيون المعجزات كقصص مجازية والتي تشرح الغيبات والحقائق الأخلاقية. كسبيل المثال، القرآن يصف عيسى بن مريم كمحيي الموتى وعافي الأعمى. طبقاً لهؤلاء الحداثيين، القرآن يتحدث مجازياً عن دعوة عيسى بن مريم ونجاحه في مساعدة هؤلاء الذين جربوا الموت الروحي والعمى، والذي يجر إلى الكفر والضلال.

في قطعة واحدة، المسيح يتحدث في الشخص الأول لوصف نفس المعجزة {وَأَبْرِيُّ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأَحْيَى الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ} (آل عمران آية ٤٩). فهم الحداثيون بأن عيسى بن مريم يتحدث مجازياً، بمعنى أنه سيهديهم ويحيي إيمانهم بالله ليكونوا أتقياء. في بعض الحالات، النصوص تقص المعجزات النبوية في الشخص الثالث ولأنبياء آخرين بالشخص الأول. في كلا الحالتين، لا يُقرأ بظاهره بل يُفهم مجازياً.

رابعاً: أشعار روحانية

القرآن يعبر عن الكون شعرياً. الأكوان والمجرات وكل شيء في الأرض موصوفها أنها تسجد لله وتمتلك روحاً وعقلاً والوعى وأنهم يسبِّحون الله. أمثلة على ذلك:

(الحج: ١٨)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ
وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ.

(الأحزاب: ٧٢)

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا.

(فصلت: ١١)

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

(الرحمن: ٦)

وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

(الزلزلة: ١-٥)

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ
أَخْبَارَهَا، بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا!

في بعض الحالات، تجسم الجمادات والحيوانات كأناس في القرآن وقصص الأنبياء. في تفسيره لآية ٧٩ من سورة الأنبياء {وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ} قال محمد أسد أن القرآن يعبر عن الخلق شعرياً ليشير إلى منزلة الكون والحيوانات عند الله وأنهم يسبِّحون الله في تواجدهم. ومعناه أن الكون مخلوق مسخر مجرى بأمر الله وليس المفهوم أنه للجمادات عقول أو أرواح في الواقعة.

وأما الحيوانات فللحدائين أسلوب آخر. إنهم يتجهون إلى إعادة تفسير الآيات فيها تجسم الحيوانات لكي نفهمها كإشارات إلى رجال في الواقعة. ومعناه أن الحمام والخنزير والقردة والطيور في القرآن رموز مجازية لإصناف مختلفة من الرجال.

إذاً لظاهر الآیة مفهوم وهو تجسم أو أنسنة الحيوانات والجمادات. أما الحداثيون فيفسرون تلك الآيات لفهمها كقفاش عن حیونة الإنسان وأن القرآن يعبر عن بعض الرجال وأعمالهم كحيوانات مجازاً ورمزياً.

خامساً: دحض الأساطير

وقال غلام أحمد پرویز فی تفسیره أن القرآن یذكر الأساطیر والمعتقدات الباطلة التي لقت قبولاً فی المنطقه العربیه أحياناً لكي يرفضها. والأمتلة المشهوره هی أن الملائكة بنات لله وأسماء أصنام العرب كالكالات والعزى واتهام النبى سليمان بتعليم وممارسه السحر. قال پرویز أن المسلمین الأوائل والتقاليد المتأخره فهموا بشكل خاطئ بعض الأساطير والمعتقدات الباطلة كالتاريخ والمعتقدات الصحیحه والمؤكده فی القرآن. پرویز یستخدم هذا النوع من الجدل عندما یناقش قصة الملكین اللذین علّموا السحر هاروت وماروت. قال پرویز أن القرآن رفض الحكایة كاملة فضلاً من تأكیدها.^٤ معناه أنه ليس للسحر ولا لهذه المعتقدات حقیقه. لذلك یرفض پرویز قصة نزول الملائكة لتعليم السحر كأسطورة كما رفض القرآن اتهامات سليمان فی تلك الآیة (آیة ١٠٢ من سورة البقرة).

سادساً: الاعتماد على المعتقدات المشهوره

بین الحداثین، أكثر انقسام جذرى من العقائد الكلاسیكیه كان محمد أسد وهو آخرهم فی كتابه تفسیره. فی بعض المواضع، یقول محمد أسد أن القرآن یقص التراث الشعبى او قصص مشاع من أجل تدريس مكارم الأخلاق.^٥

والتراث الشعبى عبارة عن الفلكلور الشعبى، او مآثورات شعبیه يأخذها الابناء عن الأجداد والتي ربما تفقد مصداقیة تاریخیة. والقول بهذا یختلف عن التفسیر المجازى (المذكور سابقاً بالأسلوب الثانى) بوجوه.

یفهم من التفاسیر المجازیة أنه للقصص الإعجازیه كمعالجه وإحیاء السید المسیح لقومه واقع تاریخی وهو أنه كان طیبیب الإیمان یعالج الناس من أمراض أخلاقیة وروحانیة مثل النفاق

4. Parwez, p. 55.

5. Asad, p. 642; 77.Q21:82 n.

والكفر والبخر والكبر. هذه الأمثلة مبنية على لحظات تاريخية في دعوة عيسى بن مريم وإن كان لا يعد معالج معاصريه للأمراض البدنية لا يزال طبيهم رمزياً. القارئ لا يزال يؤكد أن القرآن يصف الشخص التاريخي عيسى بن مريم وإن كان وصف أعماله رمزياً. أما في تعليقات محمد أسد لبعض القصص كالنبي سليمان وسمعه التمل يتحدث عن جيشه، يقول المؤلف أنه أحداث بلا قواعد تاريخية. بل هذه القصص أساطير والأنبياء يلعبون الأدوار الأساسية. القرآن لا يقص هذه القصص لرفض أو تثبيت لحظة تاريخية بل ليدرس الأخلاق. بعض التراث مثل قصة يوسف وزليخة ربما تحكى لأغراض أخرى خارج القرآن لكن القرآن يستخدم هذه القصص كأمثال ومواقع تعليمية. وهكذا فإن محمد أسد يفهم المعجزات النبوية من ثلاث خطوات:

- ✓ واحد: فهم القصص حرفياً كالحظات في حياة الأنبياء.
- ✓ اثنين: فهم القصص مجازياً مشيراً إلى لحظات في حياة الأنبياء وتاريخ الأمم.
- ✓ ثلاثة: فهم القصص كأمثال وتراث شعبي والأنبياء يمثلون أدوار. لا يوجد مقارنة تاريخية أو أساس واقعي لها.

يوجد حدث مقارب في تبنى رموز ثقافية وممارسات سائدة في القرن السابع في المنطقة العربية لإصدار بعض أحكام وشعائر إسلامية. مناسك الحجّ وعبادات أخرى كالصلاة والصوم بلا شك تحتوى على سوابق قبل إسلامية. وقال العلماء أن رسول الله أعاد مشروعية هذه العبادات باستعادتها إلى أصلها الإبراهيمي وكما أرادها الله. أما المؤرخون العلمانيون فهم لا يقرون بوجود الله ولا أن الكعبة في أصلها من بنايات النبي إبراهيم وإسماعيل بل يرونه من آثار قديمة للمشركين. وإنما كان دور رسول الله أخذ هذه الشعائر والعادات المنتشرة في الحجاز وأزالها من أصولها والأساطير المربوطة بها ثم ربطها بقصص أنبياء الله وآل إبراهيم جديداً. في تلاوته القرآن الكريم وتعليمه قصص الأنبياء قد يكون رسول الله أول من ربط قصة بنائ الكعبة ومناسك الحج بالنبي إبراهيم وذريته.

ولذلك إذا لا يوجد أصل إبراهيمي لشعيرة معينة للحج، تتم شرعيتها بفعلها رسول الله نفسه. يعنى إذا تبنى رسول الله تلك الشعيرة كان كافياً لتبديل اعتبارها من أى أهمية كانت لها

للمشركين. ربما فرضية محمد أسد حول تبني التراث تفهم على نحو مماثل. القرآن تبني واعتبر قصص مشهورة للأنبياء بجذب انتباه القارئ إلى الحقائق الخالدة والدروس الأخلاقية المستنتجة والمستفادة من القصص. وهكذا فإن القرآن يصبح كتاب أمثال وليس كتاب تاريخ. بالنسبة لمحمد أسد، الأمثال التي تُبرز أنبياء بني إسرائيل تبتدي الرحلة الروحانية والتي كل البشر يجب أن يفعلوها: كل شخص يجب أن يتعارك مع النفس الأمارة بالسوء، المعاصي التي تتخذ، والتحديات للتقرب إلى الله. مسألة أصول هذه الأمثال وإذا كانت تحتوى على قصص تاريخية مقارنة هو خارج نطاق التحقيق وغير مهم للشروح التي توفرها بخصوص رحلة البشر الروحانية. هذه الأمثال تظهر البنية النفسية لكل من يشرع في هذه الرحلة الروحانية لفهم الله ولعيش حياة متدينة وصالحة. بحكم أن الأنبياء شرعوا في نفس الرحل الروحانية، كل مثل يمكن أن ينطبق بشكل عالمي لكل الأنبياء.

مقارنة لتفسير الحدائين للقرآن

آيات في موسى

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ

الأعراف آية ١٠٧ وطه آية ١٧-٢٠

وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ

الأعراف آية ١٠٨ وطه آية ٢٢

التفسير

محمد أسد يبدو أن يقبل قصص المعجزات بشكلها التقليدي والحرفي أحياناً.^٦ نظرة سريعة لشروحات محمد أسد تشير أنه ترك روايات وقصص المعجزات من غير تغيير في تأليفاته الأولية خصوصاً في الروايات المتعلقة بسيدنا موسى. على سبيل المثال، عندما موسى ضرب الحجر بعصاه وبشكل اعجازي {فَأَنفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا} (آية ٦٠ من سورة البقرة)، محمد أسد قبل هذه الرواية من غير أي تعليق.^٧

6. For example, see Asad, pp. 526-527 for commentary on the miracles that appear in Q20:17-22.

7. Asad, p. 20

ومحمد أسد وصف تحول عصا موسى ثعباناً في حاشية كـ "تحول حقيقي" بينما تحول السحرة كان وهماً.^٨ اليد البيضاء لموسى تلمع بـ "سُطُوعٍ متعالٍ خَصِيصَةٍ لنبوته."^٩ إنه غير واضح لماذا محمد أسد يقبل معجزات موسى في فهمها التقليدي. ربما محمد أسد قبل تاريخية هذه الأحداث نتيجةً لتربيته وتدريبه في قراءة الكتاب المقدس العبرى والتقليد الحاخامي.^{١٠} نشأته اليهودية وتعليمته الدينية ربما وفر أساس يقينى أن القصة حول حياة موسى كانت تاريخية أكثر من أنها أمثال. محمد أسد نشر شروحاته لتسعة فصول من القرآن من خلال دعم الملك فيصل السعودى واشتركا من اتحاد المسلمين العالمى.^{١١} ربما الدعم الأولى الذى حضى به محمد أسد جعله أن يتفادى التأويلات المجازية لبعض القصص التى ظهرت فى كتابته الأولى. إمكانيةً أخرى هو أن أفكار محمد أسد تغيرت إلى اتجاه مدنى جذرى ومشكك فى عقدين من الزمن فى خلالها عمل على شروحاته. قبول محمد أسد للمعجزات كخوارق للعادة فى بعض الأحيان يبقى أمراً غامضاً.

محمد على شرح معجزات عصا موسى بشكل طبيعى عن طريق تفسير الحوادث كروى.^{١٢} فى عصرنا الحالى نظريته تعتبر غريبة وهى أن فى حالات نادرة الأمم ربما تجرب رؤية جماعية. ولكن هذه النظرية كانت مشهورة عند علماء الاجتماع فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين. الأكاديميون العلمانيون الذين بحثوا لاكتشاف وتنظير السبب الرئيسى للأديان فى العالم ادعوا أن كل الأمم يمكن جماعياً تجرب حالات وروى متغيرة. الجماعة يمكن أن تشهد نفس الرؤية (لحيوان، روح، إلخ) والذى يعطى صعود لنوع معين من المعتقدات أو الشعائر التى تطورت بعد ذلك. محمد على ذكر القارئ أن لقصص عصا موسى واليد البيضاء اعتباراً رمزى.^{١٣} مثلت العصا الجماعة التى ستنتصر على أعدائها، بينما اليد البيضاء مثلت حجج موسى العقلية

8. Asad, p. 250 n. 89.

9. Asad, p. 249 n. 85.

10. See Martin Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)," pp. 225-247.

11. Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad," pp. 225-247.

12. 'Alī, p. 351 n. 926.

13. 'Alī, p. 627 n. 1582.

التي "تلمع بشكل واضح."^{١٤} من المهم التنبيه أن الموقف الجذري هو اعتبار أن لغة القرآن كلها لغة رمزية. پرويز يبدو أن يحتج بهذا الموقف، بينما محمد علي يحاول أن يقدم أسس تاريخية للصور المستخدمة في الآيات وهي أن بني إسرائيل وفرعون وقومه رأوا رؤية جماعية. فريد يتبع محمد علي في إنكار تحول العصا إلى ثعبان فعلياً ويشرح الأحداث كروية جماعية بأهمية رمزية أيضاً.^{١٥} قال محمد علي وفريد أن موسى واجه رجال خداعيين عندهم القدرة على خدع أعين الناس بأعاجيب كثيرة. وهذه معنى الآية ١١٦ من سورة الأعراف {فَلَمَّا أَتَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ} يعني هؤلاء ضلوا الناس بفن الوهم وهو فن قديم في الحضارة الفرعونية. يعتمد هذا الفن على إيهام المشاهدين بمجموعة من القدرات الخارقة للطبيعة عن طريق استخدام الخداع البصري وخفة اليد. وليس المراد من الآية أنه كانت للسحرة قدرة على الانتهاك للقوانين الطبيعية فعلياً.

پرويز فهم معجزات موسى كرموز للدعوة.^{١٦} قدرة سيدنا موسى على المجادلة المنطقية في محكمة فرعون تمثل اليد البيضاء والعصا التي تحولت إلى أفعى. وقال پرويز أن سحرة فرعون كانوا قسيسين ينشرون دين خاطئ.

آيات في سليمان

□ حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنْ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ (النمل: ١٧).
وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ (النمل: ٢٠-٢١).

التفسير

لمحمد علي، وجود الطير في جيش سليمان يلمح إلى عدة إمكانات وهو متردد في تأويله الآيات.^{١٧} لتفسير آية ١٦ من سورة النمل {وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ} يقول أن

14. 'Alī, p. 352 n. 926.

15. Farid, pp. 815-816, 1627-1628.

16. Parwez, pp. 241-242, 430-431.

17. For example, see 'Alī, p. 746 n. 1846.

سليمان استخدم طيور ناقلة لتنقل الرسائل "من مكان إلى مكان آخر"^{١٨}. ثم يحتمل في موقف آخر أن الطيور في جيش سليمان ربما تفهم كحصن سريعة.

محمد على يفهم الجن كإشارات مجازية لـ "الرجال المنتمين إلى قبائل جبلية تحت سيطرة سليمان"^{١٩}. في قصة سليمان والهدد، غضب سليمان لغياب الهدد وأعلن أنه سيعذب أو سيقتل الطير إذا كان غائباً من غير عذر مقبول. عندما الهدد أتى، وضح أنه تأخر بسبب عملية استكشافية في مملكة سبأ. الهدد وصف المواطنين كمشركين ووصف شركهم طبقاً لإيمانه بالله وتوحيده (القرآن سورة ٢٧ وآيات ٢٣-٢٤).

فهم محمد على وفريد وپرويز "الهدد" كاسم لشروطي المخبرات في جيش سليمان. وضح محمد على أن "إلقاء طير صغير في عذاب شديد بقوة ملكية عظيمة كسليمان، وشهادة طائر بالوحدانية هو أمر لا يعقل"^{٢٠} لهؤلاء الثلاثة المؤلفين، إنه غير معقول أن يفهم قصة الهدد على ظاهرها.

مثل محمد على، تردد فريد في تأويل الطيور في جيش سليمان. يحتمل أنهم رجال وصفوا بالطيور مجازياً أو طيور ناقلة.^{٢١} إذا فهموا كرجال، فهم رجال صالحون وصلوا إلى عليين والفردوس الأعلى بتقواهم. ويحتمل أن تفسر الطيور كخيالة أيضاً. أما الجن في جيش سليمان يقول فريد أنهم رجال من حجم كبير.

پرويز يفسر الحيوانات والجن في القرآن مجازياً كإشارات إلى أناس مختلفين.^{٢٢} پرويز يفهم "الطيور" كإشارة إلى الخيول وركابه. ويحتمل پرويز أن الطيور هي مجموعة قبائل اسمها "طير". ثم يفهم الهدد كاسم رئيس الخيالة أو سيد لقبيلة في جيش سيدنا سليمان. وأشار بعض الحدائين إلى عادات العرب في تسمية الأفراد والقبائل بأسماء الحيوانات أدلة لهذا التأويل.

18. 'Alī, p. 746 n. 1844.

19. 'Alī, p. 746 n. 1846.

20. 'Alī, p. 746 n. 1849; Farid, p. 1970, 1972.

21. Farid, p. 1966.

22. Parwez, pp. 579-580.

محمد أسد يعتبر القصص عن حياة سليمان والحيوانات كالتراث الشعبي المستخدم في القرآن لتدريس حقائق أخلاقية.^{٢٣} لكنه لا يحاول أن يؤول الآيات مجازياً. بل يفسر الآيات حول الهدد على ظاهر المعنى ويقول القارئ "مذكر بهذه القصة أنه يمكن لأصغر حيوان أن يمتلك معرفة يجهلها سليمان بكل حكمته."^{٢٤}

آيات في السيد المسيح

أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى. (آل عمران: ٤٩) و (المائدة: ١١٠).

الشرح

يتفق الحداثيون أن المعجزات المنسوبة إلى السيد المسيح كانت رموز مجازية عن دعوته.^{٢٥} الحداثيون متأكدون نتيجة إلى بعض نصوص دينية والتجربة الإنسانية العالمية أنه لا يرجع أحد من الموت.^{٢٦} معنى احياء السيد المسيح الموتى هو دوره في إحياء الإيمان وذكر الله لمن يعان من الخمود الروحاني او ضاع إيمانه. وأما الأعمى فهم الذين لم يروا الحق وضلوا عنها فشفاهم السيد المسيح بدعوته. وقال فريد: الأبرص من لم يكمل إيمانه.^{٢٧} وقال پرويز هم أفراد شنعوا لشخصياتهم السيئة وكيانهم الدني فوصفوا بالأبرص مجازاً.^{٢٨}

آيات في يونس

وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ، إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ، فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ، فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ، لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. (الصافات: ١٣٩-١٤٢) و (القلم: ٤٨).

التفسير

23. Asad, p. 642; Q21:82 n. 77.

24. Asad, p. 646 n. 19.

25. 'Alī, pp. 156-158; Asad; Farid, pp. 401-402; Parwez, pp. 117-118, 195

26. For example, see 'Alī, p. 157 n. 430; Farid, pp. 402-403.

27. Farid, p. 402.

28. Parwez, pp. 117-118.

يفهم كل مفسر قصة يونس والحوث بشكل مختلف. ولا يوجد أحد بين الحدائين يتفق مع التفاسير الكلاسيكية للكتاب المقدس أو القرآن. على طريقة طبيعية يقول پرويز أن الحوت لم يبلع يونس وإنما أخذ رجله بفمه قبل أن يتركه.^{٢٩} محمد على بنحو مماثل يقول أن الحوت لم يلتهم يونس وإنما جذب أكمابه إلى فمه.^{٣٠} القرآن يصف يونس بجملة شرطية: {فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ، لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ} يعنى لو لم يكن يونس من المسبحين لله لكان بطن الحوت قبره وبقي في البحر إلى يوم القيامة. فسر محمد على الآيات كعبارات شرطية افتراضية لا تدل بشكل شامل ولا صريح أن يونس دخل في بطن الحوت. في أسلوب مفاجئ وغير متنسق، محمد على فسر الطن مجازياً بالقبيلة. وهكذا يؤول القرآن لكي يقول أنه لو لم يكن يونس ممن ذكر الله، "لبقى رجل اعتيادي في قبيلته" ولم يصير نبياً.^{٣١}

فريد عرض تفسير تقليدي لأحداث يونس، ولكنه أضاف "قصة يونس كما ذكرت في القرآن ربما تكون وصف لصعوده الروحاني وربما تقرأ مجازياً وتفسر طبقاً لذلك."^{٣٢} هذا التعليق الأخير في قصة يونس يفتح أبواب للقراء ليفهموا قصة يونس كمثال لصعود ومعراج يونس الروحاني إلى الله.

كنقطة بداية، محمد أسد يفترض أن قصة الحوت كاملة هي قصة مجازية. عندما يونس التهم من قبل الحوت، الحدث "يرمز إلى ظلام عميق لروحانية مضطربة."^{٣٣} محمد أسد انفصل بشكل جذري عند وصف قصة الحوت كـ "قصة واسعة الانتشار" وكـ "أسطورة." لا يفترض المؤلف وجود يونس أو الحوت أصلاً. لمحمد أسد، القرآن يتبنى أمثلة تراثية لجلب ذهن القارئ إلى فضل كثرة ذكر الله والتوبة في أوقات الظلام الروحي. "أسطورة يونس" لا تحتاج أن تكون مبنية على أحداث تاريخية لكي يكون تعاليم النص مضبوط وصحيح. مثال يونس والحوث يحكي قصة عالمية تصف الرحلة الروحانية لكل من يرحل فيها.

التدخل الإلهي

29. Parwez, p. 742, 1006.

30. 'Alī, p. 876 n. 2122.

31. 'Alī, p. 876 n. 2123.

32. Farid, p. 2235 n. 3354.

33. Asad, p. 778 n. 56.

وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ (Q5:60)

(المائدة: ٦٠)

فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ.

(البقرة: ٦٥) و (الأعراف: ١٦٦).

هنالك اتفاق بين تفاسير الحدائين لفهم هذه الآيات مجازياً.^{٣٤} في عصيانهم لله، رجال هذه الجماعة عرضوا قلوب وعقول تشبه الحيوانات ولم يكونوا مؤمنين او عقلانيين. وهكذا في الغيب، يُعتبرون كحيوانات عند الله، لكنهم استمروا كأناس في الحياة الدنيا. كل التفاسير ماعدا پرويز بشكل حريص استندت على الروايات من السلف كمجاهد تلميذ ابن عباس الذي أول الحدث مجازياً. هذا ربما يقود القارئ ليعتقد أن التفاسير المشهورة فهمت الآية بشكل مجازي، ولكن العكس صحيح. معظم المفسرين اعتقدوا بمسخ جماعة من بنى إسرائيل بعد عصيانهم لأوامر الله في حفظ يوم السبت. هذا الحدث لم يعتبر مستحيلاً واتفق مع كل افتراضيات عصر ما قبل الحدائنة بنسبة إلى المعتقدات الدينية والسحر والأمور الغيبية. بما أن پرويز قدم شروحات مختصرة، هو غالباً يستغنى عن الإشارة إلى تفاسير ما قبل الحدائنة أو الروايات.

الخلاصة

بعد عصر التنوير اكتشف العلميون والعلماء انه لم يؤكد أحد أي ادعاءات خارقة للطبيعة بالطريقة العلمية. بل أساس كل ادعاءات بوقوع معجزة هو الإيمان بادعاءات طائفة دينية او كتبها. مشابهاً للمسيحيين الطبيعيين، بعض المسلمين اعتقدوا بما أن الله خلق العالم الطبيعي طبقاً لمشيئته، لذلك الخوارق للعادة تحتوى على انقطاعات لمشيئة وخلق الله فرفضوا الاعتقاد بوقوعها. ولاعتبار العلمانيين والملحدين الاعتقاد بخوارق للعادة سخيقة اضطر المسلمون الحدائين إلى تأويل معظم المعجزات المذكورة في القرآن مجازاً او طبيعياً لأن لا يُتهم القرآن بالخطأ. وقالوا إن القرآن يستخدم الرموز والاستعارة لترسيخ دروس أخلاقية.

34. 'Alī, p. 38 n. 107; Asad, p. 181 n. 77, 260 n. 133; Farid, pp. 132, 636; Parwez, pp. 47, 185.

وقال محمد أسد - بشكل خاص بين الحدائين - أن قصص المعجزات تبنت أساطير تراثية كموقع لتدريس مكارم الاخلاق. القرآن أحياناً يرفض تاريخية الأساطير وأحياناً يسكت عنها. في كلا الحالات، التعاليم الأخلاقية مستفادة. ويقول محمد أسد أن ثبوت تاريخية الأحداث ليس هو الهدف الرئيسي من رواية هذه القصص. يذهب بعض المفسرين إلى تأويل معجزة مجازاً ثم طبيعياً في حالة أخرى. والطبيعيون هم الذين فسروا المعجزات بطرق لا تتناقض مع المشاهدات التجريبية للطبيعية. في هذه الحالات، النصوص وصفت بشكل شعري ورمزى الظواهر الطبيعية والاعتيادية في حياة نبي أو جماعته. في حالات أخرى، اعتبروا المعجزات كأحداث نادرة الحدوث، ولكن مع ذلك أحداث طبيعية ناتجة من عمليات طبيعية. تناقض رئيسي لم يبدوا موجوداً بين تفاسير الأحمدية وغيرهم من الحدائين. ولا أحد من المسلمين الحدائين أعترف بأنه تأثر بأفكار الأوروبيين أو المسيحيين السابقين الذين ناقشوا موضوع المعجزات في القرن السابع عشر. لا توجد أدلة ملموسة أن المسلمين في هذه الدراسة اطلعوا على كتابات المسيحيين الذين سبقوهم بقرنين إلا ربما محمد علي. أشار محمد علي إلى موسوعة اليهود وبعض المقالات الأكاديمية في العهد الجديد ليوضح صحة الاستنتاجات وإثبات معتقداته التي يقدمها الباحثون غير المسلمين. مع ذلك، محمد علي لم يدعى أنه يتبع منهجية أو افتراضيات هؤلاء الكتاب. في عهد تصعد أوروبا سياسياً وتهيمن على الدول الإسلامية، سيكون مُخسّرٌ لهؤلاء الحدائين ليبثوا تهمة أقرانهم المسلمين المتحفظين والمقلدين لعلماء المذاهب الإسلامية أنهم متأثرين بفكر غربي. هذا ربما يشرح سكوت المفسرين الحدائين عن التشابه في أفكارهم مع بعض المسيحيين الذين كتبوا بضعة أجيال قبلهم.

فهرس المصادر

1. Ali, Maulvi Muhammad, *The Holy Qur'ān: Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary* (Surrey: Unwin Brothers, Gresham Press, 1917).
2. Asad, *Muhammad, The Message of the Qur'ān* (Dubai: Oriental Press, 2008).
3. Baghdādī, Abū Mansūr 'Abd al-Qāhir, *Kitāb Uṣūl al-dīn* (Istanbul: Madrasat al-Īlāhīyāt bi-Dār al-Funūn al-Türkiyya, 1928).

4. *The Holy Qur'ān with English translation and commentary*, ed. Mālik Ghulām Farīd, 5 vol. (Rabwah, West Pakistan: Oriental and Religious Publ. Corp., 1947-1963).
5. Kramer, Martin, “*The Road from Mecca: Muhammad Asad* (born Leopold Weiss),” *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, pp. 225-247 (Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999).
6. Parwez, Ghulam Ahmad, *Exposition of the Holy Quran* (Lahore, Tolu-e-Islam Trust, 2010).

سیر تطور دانش اعجاز قرآن کریم با تأکید بر جامعه‌شناسی معرفت مطالعه موردی قرن چهاردهم

حمدی حاجی اسمعیلی اردکانی^۱

چکیده

اعجاز قرآن کریم اصطلاحاً از اواخر قرن سوم هجری آغاز و دانش برآمده از این موضوع در طی قرن‌ها دچار تحولاتی شده و پس از افول فراگیر در قرن سیزدهم به تدریج، رشد کرده و در قرن چهاردهم ارتقاء کمی و کیفی بالایی می‌یابد. به نظر می‌رسد عوامل اجتماعی بیش از سایر عوامل در ایجاد تحولات مذکور نقش داشته است. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از رویکرد جامعه‌شناسی معرفت، و در راستای محورنظری همایش یعنی سیر تطور اندیشه اعجاز قرآن، برای دست‌یابی به صحت فرضیه فوق مولفه‌های اجتماعی موثر در روند دانش اعجاز قرآن کریم چون نهاد دین و سیاست و ساخت‌هایی مانند صوفیه و گفتمان‌های رایج دیگر بررسی شده و تاثیر این عوامل نهادی و ساختی و گفتمان‌ها بر دگرگونی دانش اعجاز قرآن کریم جهت تحلیل و استفاده برای آینده مورد توجه قرار گرفته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد تلاش نهاد دین در گسترش توجه به ابعاد جدید اعجاز قرآن همچون اعجاز علمی، نقشی بستر ساز را داشته اما استمرار سیاست زدگی علمی در ادامه، باعث تقویت توجه به مسایل علمی و ایجاد «احساس حقارت» شده و تلاش نهاد دین و ساخت علماء مختلف برای نشان دادن کارآمدی به روش‌های گوناگون، باعث گسترش «گفتمان پاسخگویی» می‌شود و ایجاد نهاد گسست‌گرایی و تلاش‌های نهاد سیاسی غرب‌گرای حاکم در کشور‌های اسلامی به آن کمک کرده و سرانجام به رواج ساخت‌های تفسیر تدبیری و انسان‌گرایانه می‌انجامد.

واژگان کلیدی

اعجاز قرآن؛ جامعه‌شناسی معرفت؛ نهاد دین؛ گفتمان؛ قرن چهاردهم.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، یزد، ایران.

۱. مقدمه

از هنگام ایجاد و تطور اصطلاح اعجاز قرآن کریم، این مفهوم، تغییرات مختلفی یافته که با بررسی تاریخی آن، به نقش مهم شرایط اجتماعی، سیاسی و... بر می‌خوریم که خود، باعث ایجاد جریان یا جریان‌های غالب در یک عصر - که می‌توان به آن عنوان گفتمان، داد- شده است. لذا بررسی این سلسله علل را در دانش جامعه‌شناسی معرفت مورد توجه قرار دادیم تا از نقش نهاد‌هایی چون دین، سیاست، علم و خرده‌نهادها و ساخت‌هایی چون مذهب و جریان‌های دینی - اجتماعی نوپدید مانند گسست‌گرایان و تدبر‌گرایان آگاه شویم و از این طریق حتی الامکان به علل تطورات در این دانش دست یافته و با این تحلیل، برای آینده این دانش پیش‌بینی کرده و پیشنهاد‌هایی برای چگونگی تقویت یا تضعیف برخی نهادها، ساخت‌ها، گفتمان‌ها و... ارائه دهیم به آن منظور که حتی الامکان خطاهای گذشته با درس گرفتن از آن، تکرار نشده و جریان به مسیری متعادل‌تر هدایت شود. به علاوه این مختصر می‌تواند، شروعی برای تحقیقات بعدی باشد.

۱.۱. پیشینه

با بررسی در منابع مجازی و فیزیکی مطلبی با ارتباط وثیق در این موضوع یافت نشد گرچه مطالبی در مورد جامعه‌شناسی معرفت از دیدگاه اسلام مانند: «درآمدی بر جامعه‌شناسی معرفت از دیدگاه اسلام»، اثر باقری بَنجار، و حمدی، ۱۳۹۳، دومین کنفرانس ملی جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، تهران، <https://civilica.com/doc/348799> یا «جامعه‌شناسی معرفت در قرآن» صادق گلستانی، معرفت ۱۳۸۵، شماره ۱۰۹، به چشم می‌خورد و همچنین به مطالب تحلیلی در مورد تاریخ اعجاز چون کتاب محسن قاسم پور، یعنی اعجاز قرآن، تاریخ و تحلیل، هستی‌نما، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۰ ش، فکره اعجاز القرآن از نعیم الحمصی، الرساله، بیروت، ۱۴۰۰ق، چاپ دوم و سیر تاریخی اعجاز قرآن از سید حسن سیدی، دفتر تبلیغات خراسان رضوی، ۱۳۹۲ ش، بر می‌خوریم اما تلفیق این دو یعنی معنای اصطلاحی اعجاز قرآن کریم و جامعه‌شناسی معرفت تا کنون دیده نشده است بنابر این در پژوهش حاضر، تلاش می‌شود با پی‌گیری سیر تحول معنای اصطلاحی و مصادیق اعجاز قرآن کریم، از ابتدای قرن چهاردهم هجری تا انتهای آن نشان

دهیم که : ۱- سویه های غالب از دید جامعه‌شناسی معرفت در بازه زمانی مورد نظر چه بوده است؟ ۲- مهم ترین مولفه های جامعه‌شناسانه در تحول دانش اعجاز قرآن کریم در طی دوران مذکور، اعم از نهاد ها و ساخت های اجتماعی- مذهبی و... کدام است؟ ۳- کدام ایده های نظری غالب وگفتمان ها در این دوره تاثیر جدی داشته است؟ ۴- چگونه این گفتمان ها با مولفه های جامعه‌شناسانه تعامل داشته و برهم تاثیر گذار بوده است؟ بررسی این موارد و سوالات دیگر مرتبط، ما را به زمینه های رشد کمی و کیفی مباحث اعجازی در قرن چهاردهم رهنمون می شود.

۱.۲. روش شناسی

روش شناسی^۱، دانشی درجه دوم، جهت شناخت روش یا روش هاست. یعنی روش شناسی به مطالعه روش های علوم، مقایسه و یافتن محدودیت ها و نقاط ضعف و قوت آنها می پردازد. (بی نا، ۱۳۹۰، ۱۲) در این راستا لازم است تا روش پژوهش حاضر را به وضوح برای تشخیص بستر بحث ذکر کنیم.

۱.۲.۱. روش پژوهش

روش ما در این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی از منابع مختلف درون دینی و برون دینی و عمدتاً کتابخانه ای خواهد بود در حوزه مطالعات درون دینی الگو واره هرمنوتیکی یعنی متوجه به متن و بافت کلام بیش از الگو واره سمانتیکی یعنی بدون توجه به متن برای ما مفید خواهد بود. در حوزه مطالعات برون دینی نیز حتماً از مطالعات تاریخی - تطبیقی در حوزه مطالعات جامعه‌شناسی معرفت بهره گرفته شده است.

۱.۲.۲. چارچوب نظری

در راستای فهم بهتر مفاهیم به کار برده شده در مقاله باید منظور از چند اصطلاح زیر را تبیین کرد تا به فهم بهتر نتایج کمک کرده و از هرگونه سوء تفاهم احتمالی جلوگیری شود:

الف: جامعه‌شناسی معرفت: در این مقاله جامعه‌شناسی معرفت یعنی «مطالعه رابطه بین اندیشه انسان، شخصیت او و زمینه اجتماعی که از آن ناشی می‌شود و همچنین مطالعه

آثار ایده‌های غالب یعنی گفتمان‌ها بر یک دیگر و سایر جوامع.» (خالدی، ۱۳۹۳: ۲۸ و توکل، ۱۳۷۰: ۱۲) البته به دلیل تعریف‌های مختلف از جامعه‌شناسی معرفت نیز در تعریف، جابه‌جایی‌هایی دارد اما آن‌چه به عنوان تعریف مطرح شد، تقریباً مورد اتفاق است. در این جهت عوامل و مولفه‌های مهم در جامعه‌شناسی معرفت به شرح زیر است: ساخت اجتماعی^۱: «در مقیاس کلان، ساخت اجتماعی «نظام» طبقه‌بندی اقتصادی، نهادهای اجتماعی یا دیگر روابط الگویی میان گروه‌های بزرگ اجتماعی و در مقیاس خرد، ساختار اجتماعی، «شبکه» ی روابط میان افراد یا سازمان‌ها محسوب می‌شود. بنابراین این ساختار اجتماعی به روابط و مناسبات پایداری اطلاق می‌شود که میان افراد یا گروه‌های اجتماعی یک جامعه، تحت مجموعه مشترکی از ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی، برقرار باشد.» (برگز، لاگمن، ۱۹۶۶، ۲۰) از تراکم ساخت‌های اجتماعی، می‌توان به یک «نهاد اجتماعی» رسید (لوپز، اسکات، قاضیان، ۱۳۹۷).

نهاد اجتماعی^۲: «ساختارها و سازوکارهای نظم و همکاری هستند که رفتار گروه‌های انسانی را در اجتماعات معین راهبری می‌کنند. نهادها، از طریق اهداف، پایداری اجتماعی، زندگی‌ها و مقاصد افراد انسانی بازشناسی می‌شوند و با ساختن و تقویت قواعد، رفتار افراد را در مناسبات اجتماعی هدایت می‌کنند.» (کوئن، ۱۳۷۶: ۱۵۱) همان‌گونه که بیان شد، نهادها می‌توانند از طریق ساخت‌های اجتماعی ایجاد شوند و یا مستقل از آنان باشند. البته نهاد از طرفی یک بار برای اشاره به آداب و رسوم و الگوهای رفتاری ای که برای جامعه و همچنین سازمان‌های رسمی خاص دولتی و خدمات عمومی اهمیت دارد، به کار می‌رود و از سویی «نهادها، به عنوان ساختارها و سازوکارهای نظم اجتماعی، در میان افراد جامعه، یکی از اصلی‌ترین موضوعات مطالعه در علوم اجتماعی و اقتصاد به‌شمار می‌آیند.» (حیدر، ۲۰۱۲: ۲۹۰؛ فلاح زاده، ۱۳۹۷: ۴) از این میان می‌توان به نهاد‌هایی اصلی چون سیاست، دین و اقتصاد، اشاره کرد نهاد البته واژه‌ای عمومی دربرگیرنده اداره، تعاونی، نهضت، انجمن، کانون، آموزشگاه، حزب، شورا، شرکت، خانه، هیات، و غیره است اما معنای مد نظر ما در این جا، معنایی فراتر است که هم آداب و رسوم و

1 Social Structure
2 Social Institution

الگوهای رفتاری را در بر می‌گیرد و هم ساختارها و سازوکارهای منظم (همان). به طور کلی باید گفت، در «جامعه‌شناسی معرفت، جامعه‌شناسان، به دنبال کشف ارتباط میان پدیدارهای اجتماعی اند؛ در یک سوی این رابطه، «معرفت» و در جانب دیگر «شرایط اجتماعی وجودی» - شامل عوامل نهادی، ساختی و ..- قرار دارد. جامعه‌شناسی معرفت می‌خواهد چگونگی این ارتباط را دریافته و فرآیندی را که از طریق آن انواع، معرفت شکل گرفته، ثبات و تحول می‌یابد، را بررسی کند. این مطلب که چگونه معرفت به لحاظ اجتماعی تشخیص و تعیین می‌یابد، همان است که به مسأله مهم "تعیین اجتماعی معرفت" موسوم است.» (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۵: ۴۱).

معرفت! منظور از معرفت، «گستره‌ی کاملی از محصولات تفکر، از فلسفه گرفته تا ایدئولوژی، از دکتترین سیاسی گرفته تا علم کلام است.» (سبزیان، ۱۳۷۳: ۱۸) اما «اکثر جامعه‌شناسان مدعی‌اند، «علم تجربی» بدان علت که واجد وضع معرفت‌شناختی خاصی است، مورد جامعه‌شناختی خاصی نیز محسوب می‌شود. به دلیل این استدلال، عمدتاً پذیرفته شده، جامعه‌شناسان، تحلیل دقیق دانش علمی را به فیلسوفان علم و مورخین اندیشه‌ها واگذارده‌اند.» (مایکل، ۱۳۸۴: ۱/۱۳) لذا در اینجا، سخن از جامعه‌شناسی علم به معنای تجربی آن نخواهد بود.

ب: گفتمان (discourse): گفتمان، «یک «روش صوری تفکر» را توصیف کرده که به واسطه‌ی «زبان» ابراز وجود می‌کند. البته زبان‌شناسی تا حدودی به گفتمان‌ها و تحلیل آن نزدیک است با این تفاوت که در تحلیل گفتمان به جای ساختار متن در پی کشف ویژگی‌های اجتماعی-روان‌شناختی - چون صداقت، آرامش، شفاف و ..- فرد یا افراد هستیم.» (رضایی پناه، شوکتی، ۱۳۹۵، ۸، سلطانی، ۱۲: ۱۳۸۳) در حالی که جامعه‌شناسی معرفت، تبیین و تفسیر ساختارهایی است که می‌تواند در ایجاد گفتمان‌ها موثر واقع شود، یا بررسی تاثیر و تاثرات این گفتمان‌ها بر یک دیگر است یا به تبیین ساختارهای متفاوتی می‌پردازد که منجر به تحولات اجتماعی دیگری شود که آن‌ها بر تفکر و منش

جوامع انسانی تأثیری مستقیم دارند. (همان) ۱ درست است که در این جا باید اعجاز قرآن کریم از دیدگاه کلیت جامعه شناسی معرفت، مورد توجه قرار گیرد؛ اما از گفتمان‌ها و تحلیل آن‌ها - به خاطر اقبال زیاد به آن - نیز سخن گفته می‌شود امری که بعدها به وجود آمده و از بحث جامعه شناسی معرفت جدایی پیدا کرده است (توکل و دیگران، ۱۳۹۵).

۱.۲.۳. روش جمع آوری داده‌ها

داده‌های مورد نظر ما به خاطر فاصله تاریخی موجود، عمدتاً از منابع مکتوب و کتابخانه‌ای به صورت فیش برداری قابل استخراج است به گونه‌ای که در هر جا از مجموع منابع برداشت دخالت عوامل اجتماعی شده، به جمع آوری و تدقیق در آن همت گماشته شده است.

۱.۲.۴. روش آماری

گرچه بررسی حاضر، چندان آمار محسوس و کمی ندارد اما برای برآورد شرایط و موقعیت‌ها، از درصد سنجی داده‌ها استفاده شده است داده‌هایی که در مجموع از جهت کمیت و کیفیت معنا دار بوده‌اند.

۲. یافته‌ها

در این مختصر دریافتیم که توجه به اعجاز علمی و محتوایی قرآن در قرن چهاردهم را باید حاصل تلاش نهاد قدرتمند سیاست علم زده دانست، نهادی که توسط عاملان دانسته یا نادانسته اش در داخل اعم از غرب زدگان و دانش‌آموختگان غربی به فعالیت پرداخته و مهم‌ترین عامل «احساس حقارت» جامعه مسلمان در برابر غرب و پیشرفت‌هایش به حساب آمده و همین امر سبب پاسخ‌گویی نهاد دین اعم از علماء و ساخت‌های دیگر به شیوه‌های مختلف شد و در کنار آن با دخالت نهاد‌های سیاسی غرب گرای حاکم در کشورهای اسلامی، جریان گسست‌گرایی اسلامی و تدبیر محوری را دامن زد.

۱. برای اطلاعات بیشتر رک:

جدول (۱): تاثیر مولفه های جامعه‌شناسی معرفت در گسترش کمی یا کیفی مفهوم اصطلاحی اعجاز قرآن کریم (قرن چهاردهم)

ردیف	قرن	عامل یا عوامل
۵	قرن سیزدهم هجری	رکود نیمه اول قرن سیزدهم
		تلاش نهاد دین و علماء (عامل بستر ساز) ادامه استمرار سیاست زدگی علمی (عامل اصلی)
۶	قرن چهاردهم	تاثیر نهاد علم سیاست زده (علم پرستی) (عامل اصلی) توسط نهاد غرب زدگان یا دانشمندان درس خوانده در غرب و « احساس حقارت توسط مفهوم پیشرفت » و سپس ایجاد گفتمان و نگاه این جهانی. تلاش نهاد دین و ساخت علماء در رشته های مختلف برای نشان دادن کار آمدی به روش های گوناگون از هماهنگی تا اصلاح طلبی سیاسی و اصلاح طلبی دینی (عامل درجه دوم). ایجاد نهاد سلفی‌گری (گسست‌گرایی) در میان شیعه و اهل سنت. تلاش های نهاد سیاسی غرب‌گرا حاکم در کشور های اسلامی از جمله ایران برای مقابله نرم با حوزه ها و نهاد دین. رواج ساخت تفسیر تدبری رواج ساخت تفاسیر انسان‌گرایانه

در این مقاله با استناد به مولفه های اصلی جامعه شناسی معرفت، به سیر تحولات دانش اعجاز قرآن کریم با تعریف اصطلاحی^۱، پرداخته شده به گونه ای که از توجه به شواهد تاریخی، هفت برهه متفاوت در مورد معنای اصطلاحی «اعجاز قرآن کریم»، قابل تشخیص است، هفت برهه ای که از عدم استفاده اصطلاحی معنای اعجاز قرآن کریم در قرون اولی الی اواخر سوم تا استفاده حداکثری با تمرکز بر اعجاز علمی در قرن چهاردهم ادامه یافته و نهایتاً به تعادل می رسد.

۳-۱. آغاز تحول و تغییر، نیمه دوم قرن سیزدهم

در انتهای قرن سیزدهم هجری ضعف نهاد حکومت به عنوان برقرار کننده ثبات در مقابل قدرت نهاد علم و قدرت سیاست سکولار^۲، خود نمایی می کند اما در این میان، نهاد دین به عنوان مدافع مهم جامعه مسلمان به پاسخ گویی در اشکال گوناگون دست می زند. اصلاح طلبانی چون سیدجمال^۳ (م ۱۲۷۵ ش) و شیخ محمد عبده (م ۱۳۲۳ ق) راه چاره عقب ماندگی و رخوتی را که مسلمانان به آن دچار شده بودند، در «احیاء دین» یافتند و این یعنی نقش مهم نهاد دین و شخصیت های دینی که با همفکران، ساخت

۱. اعجاز قرآن را اصطلاحاً خرق عادت- نه از نوع خرق عادت سایر انبیاء و به صورت صرفاً مادی- بی بدیل الهی دانستیم که موجب اثبات نبوت توسط پیامبر صلی الله علیه و آله شده است. این تعریف اصطلاحی از میان جمیع تعریف های دانشمندان در طول قرون مختلف انتخاب شده به گونه ای که جامع و مانع باشد.

۲. سیاست سکولار، سیاست جدای از دیانت است. برای اطلاعات بیشتر تر رک: سکولاریزم و اسلام، اکبر اسد علیزاده، مبلغان خرداد ۱۳۸۱، شماره ۲۹

۳. سید جمال الدین اسدآبادی یا سید جمال الدین افغانی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق) عالمی که برای تقریب مذاهب اسلامی کوشید و با همین هدف، سفرهایی به مناطق مختلف جهان اسلام و اروپا داشت. او از منتقدان حکومت های سلطنتی مانند عثمانی و قاجار بود. همچنین به سیاست استعماری انگلیس در کشورهای اسلامی اعتراض داشت. برای اطلاعات بیشتر رک: کتاب «سید جمال الدین اسدآبادی؛ بنیان گذار نهضت احیای فکر دینی»، محمدجواد صاحبی، بوستان کتاب، ۱۴۰۰ ش

۴. محمد عبده، از شاگردان و همفکران سیدجمال الدین، فقیه و حقوقدان مصری است. برای اطلاعات بیشتر رک: «شیخ محمد عبده» از مجموعه کتاب های جیبی آفرینندگان فرهنگ و تمدن اسلام و بوم ایران نوشته دکتر علی اکبر ولایتی که در سال ۹۱ برای نوبت اول از سوی انتشارات امیرکبیر منتشر شده و نیز اندیشه کلامی و سیاسی علامه محمد عبده، محمد حسنونند، جستارهای حقوق عمومی، ۱۳۹۶، سال اول، شماره ۲.

اجتماعی علماء تاثیر گذار را شکل داده بود. هدف این قشر، آن بود که مسلمانان ضمن حفظ هویت دینی و پایبندی به ارزش‌ها، از دستاوردهای جدید علمی نیز بهره‌مند شوند. این موج احیاگرانه در کشورهای اسلامی موجب بازگشت به قرآن شد تا سازگاری معرفت دینی و معرفت علمی شکل گرفته، توجه و بازگشت به نهاد دین رونق یافته و به تبع آن نگاه‌ها و علوم قرآنی خصوصاً مباحث محتوایی مربوط به اعجاز قرآن کریم با شدت بیشتر دنبال شود. امری که سرانجام در آثار محمدبن‌احمد اسکندرانی دمشقی (م ۱۲۹۹ق) در این قرن به اوج می‌رسد. وی در کتاب الاسرارالنورانیه آیاتی درباره آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌آورد و هدف وی از ذکر این آیات را اثبات قدرت خداوند می‌داند (الاسرار النورانیه، ۱۳۸۹ ق، صص ۱۲۲-۱۴۸) اسکندرانی هدف از تألیف این کتاب را اثبات این نکته می‌داند که خداوند قرآن را نازل کرده است؛ چون در آن فواید و اسراری است؛ وی هدف از نزول قرآن و ذکر مسائل علمی و کیهانی را ایمان‌آوردن مردم می‌داند. نتیجه دیگری که وی می‌گیرد اینکه مؤمن اندیشه‌ورز - که اسرار آفرینش و عظمت آفریننده را درمی‌یابد - از مؤمن نادان بهتر است. (همان) مشاهده می‌شود که تعبیرات به کار رفته توسط او نسبت به گذشتگان، نشان از حرکتی جدید و متفاوت دارد. حرکتی که می‌توان آن را آغازی برای پرداختن به مباحث اعجاز علمی دانست.

۳.۱. قرن چهاردهم

در این قرن میزان توجه به مباحث اعجاز قرآن رشدی بالا دارد به گونه‌ای که در ابعاد مختلف و خصوصاً در باب اعجاز علمی دانشمندان مختلف اقداماتی کردند در ابتدای این قرن همگرایی و کمک میان نهاد دین و نهاد علم دیده می‌شود امری که قبلاً در آثار اسکندرانی تا حد زیادی نمایان شده بود. در این راستا می‌توان تحولات گوناگون را در یک سیر تاریخی مشاهده کرد:

۳.۱.۱. تلاش برای همگرایی توسط نهاد دین و ساخت اندیشمندان دینی معتقد به

اصطلاحات سیاسی

ابتدای قرن چهاردهم هجری با آغاز قرن نوزدهم میلادی یعنی قرن پیشرفت‌های علمی همراه است که رشد علوم تجربی در مغرب‌زمین و تحوّل مستمر آن - به علاوه تلاش

استعمارگران و پیروان آن‌ها در تحمیل خود به جهان- موجب شده است تا نگاه انسان به جهان دگرگون شود و این یعنی غلبه نهاد سیاست و حکومت جهانی استعماری بر نهاد های دیگر با استفاده از نهاد اقتصاد و پیشرفت مادی اما این تحول تمام عرصه های زندگی بشر را فراگرفت. آشتی دادن میان معرفت دینی و علمی یعنی تاثیر متقابل هر دو نهاد و البته بیشتر تاثیر علم با پشتوانه هایی که ذکر شد، از اواخر قرن گذشته دغدغه بسیاری از مصلحان اجتماعی و اندیشمندان جهان اسلام شده بود. بزرگانی که به نوعی به نهاد دین تعلق داشتند. قصد آنها عمدتاً شفاف کردن معرفت دینی، امروزی کردن یا «کارآمدی» آن بوده است. بی‌جهت نیست که اندیشمندانی چون اقبال لاهوری (م ۱۳۱۷ ق) به تحلیل عقب‌ماندگی مسلمانان می‌پرداختند. سید جمال الدین نیز قرآن کریم را منبعی مقدس و در بردارنده تمامی حقایق و نیازهای زندگی بشری می‌دانست و معتقد بود در صورتی که قرآن به درستی فهم و عمل شود، می‌توان دریافت که مضامین آن کاملاً با عقل انطباق دارد. (صاحبی، ۱۳۷۵). این نوع اندیشه، طبعاً گسترش بررسی مباحث مربوط به اعجاز قرآن کریم را خصوصاً در ابعاد علمی و سپس اجتماعی به دنبال دارد. بنابر این «اصلاح طلبان سیاسی»، اولین گروه متأثر از نهاد علم و سیاست استعماری هستند که جهان اسلام را نیازمند اصلاحات سیاسی می‌دانند. آنان معتقدند اگر به سمت تعالیم دینی باز گردیم، این مشکل حل خواهد شد. بنابر این می‌توان نقش نهاد دین و بازگشت به آن را در تحولات مربوط به نگارش های اعجاز قرآن کریم در ابعاد مختلف دید. شروع این جریان فکری با «سید جمال» است و شاگردان او مثل «شیخ محمد عبده» در مصر و «شیخ عبدالرحمن کواکبی» (م ۱۳۲۰ ق) در سوریه نیز همین افکار را ادامه دادند در ایران نیز می‌توان از «میرزا محمد حسن آشتیانی» (م ۱۳۱۹ ش) نام برد. (پاکتچی، ۱۳۹۵). این جریان سعی کرد فهم و خوانش خود را از اعجاز قرآن و خصوصاً اعجاز علمی - که همان دیدگاه سنتی است - گسترش دهد. نمونه آن را می‌توان در جواب سید جمال به سر احمد خان هندی (اسدآبادی، ۹۳ : ۱۰۴-۹۷). یافت. همین گونه است اعتقاد اجمالی شیخ عبدالرحمن کواکبی به «شمس العلوم و کنز الحکم» بودن قرآن کریم در «طبائع الاستبداد» (معرفت، ۱۳۷۸ : ۲) که طبعاً از آن می‌توان در بحث اعجاز علمی بهره‌ها جست. به هر حال اعتقاد این گروه استفاده محکم و حداکثری

از مباحث قرآنی و عمل به آن است. تا جایی که مشاهده می‌شود از حد فاصل مشروطیت در ایران و جهان اسلام تا قبل از جنگ جهانی دوم نوعی همراهی میان جریان‌های اسلام‌گرا و غرب‌گرا در استفاده از دستاوردهای دانش بشری وجود دارد و تفوق محسوسی جز در برخی مسائل^۱ دیده نمی‌شود.

این در حالی است که از دوران رنسانس^۲، رشد خیره‌کننده علم جدید آغاز شده و در درون خود، نطفه تعارض با دین را - البته از خاستگاه آن یعنی رنسانس و مسیحیت - دارد. (محیطی اردکان، ۱۳۹۲) البته با ورود علوم مختلف به حوزه دانش اسلامی، با وجود زمینه‌های تعارض به تدریج همراهی میان این دو شکل گرفت چرا در غرب این چالش حاصل تعارض میان دستاوردهای علوم طبیعی و دین بود در حالی که این تعارض در اسلام وجود نداشته و ندارد. (رفیعی و دیگران، ۱۳۹۹).

۳.۱.۲. ورود مفهوم عقب ماندگی و حقارت و توجه بیشتر به مبحث اعجاز قرآن خصوصاً اعجاز علمی

ولی به تدریج با ورود مفهوم پیشرفت به معنای غربی و با احساس ضعف مسلمانان، حاصل از نهاد قدرت استعماری و سیاست و غرب زدگی نتیجه آن نهاد و ساخت‌های همراهش، با کمک نهاد علم و خصوصاً علم تجربی - که در اثر آگاهی‌های حاصل شده در عرصه‌های علمی و کلامی مستولی بود-؛ مفهوم «عقب ماندگی» به مفهومی پذیرفته شده در میان مسلمین تبدیل شد (همان) تا جایی که این مفهوم به «گفتمانی رایج» بدل

۱. اختلافات عمدتاً اخلاقی است؛ برای اطلاعات بیشتر رک: تحلیل جامعه‌شناختی از وقوع جنبش مشروطه با استفاده از نظریه فشارساختاری اسملسر، رحمه‌الله معمار، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۵، شماره ۵۹-۵۸.

۲. رنسانس، جنبش فرهنگی مهمی بود که آغازگر دورانی از انقلاب علمی و اصلاحات مذهبی و پیشرفت هنری در اروپا شد. این عصر، دوران گذار بین سده‌های میانه (قرون وسطی) و دوران جدید است. واژه رنسانس فرانسوی و به معنای تولد دوباره یا نوزایی است. برای اطلاعات بیشتر رک: تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، محمد ایلخانی، تهران: سمت، ۱۳۸۲.

شده و علماء مختلف را به «پاسخ گویی» بیشتر واداشت در واقع نهاد های قدرت سیاست و علم، احساس ضعف را با مفهوم عقب ماندگی به ارمغان آورد و این مفهوم، علم گرایی را گسترش داد اما، علم گرایی و در واقع نهاد علم ایجاد شده بر اثر ناتوانی، باز هم زمینه را برای توجه به نهاد دین را در نهایت فراهم کرد. در این راستا انگیزه ها برای پاسخ گویی متفاوت بود:

۳.۱.۳. تقویت نهضت پاسخ گویی با انگیزه های گوناگون

الف: جبران عطش معتقدان: بخشی از توجه بیش از حد به بحث اعجاز علمی قرآن را می توان حاصل احساس حقارت منتج از حس عقب ماندگی برخی مولفان مسلمان در برابر سیاست علم پرستی حاکم در غرب و نقد مستقیم مستشرقان (نفیسی، ۱۳۹۲) دانست. آن ها با نگارش تفاسیر علمی، در صدد «جبران این عطش» بودند و این روش تا حد زیادی آلام آنها را کاهش می داد اما زودگذر بود (همان، پاکتچی، ۱۳۹۳) از نمونه های این تلاش ها می توان به تفسیر محمد بن طنطاوی جوهری (م ۱۳۵۸ ق) با عنوان الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم و به نحو تعدیل شده ای به تفسیر نوین محمد تقی شریعتی (م ۱۳۶۶ ش) و تفسیر طالقانی (م ۱۳۵۸ ش) با عنوان پرتویی از قرآن اشاره کرد. ب: ذوق زدگی دانش آموختگان غربی: این گرایش به نگارشهای علمی در حوزه قرآن از سوی دیگر حاصل ذوق زدگی برخی از دانش آموختگان در غرب و متأثران از نحله های فکری آنان نیز بود چرا آنان تحت تاثیر نهاد قدرت مند علم سیاست زده، برتری را در علم می دیدند که به ناگاه مواردی را از آن چه آموخته بودند در قرآن مشاهده کرده و با اشتیاق به آن ها می پرداختند. (همان، همان) از نمونه این افراد می توان به رشاد خلیفه (م ۱۹۹۰ م) - آغاز گر بحث اعجاز عددی-، مهدی بازرگان (م ۱۳۷۳ ش) و ید الله سبحانی (م ۱۳۸۱ ش) اشاره کرد. این اقدام برای یک از فرنگ برگشته، می توانست حکم تثبیت عقاید را نیز داشته و ارتباط حداقلی او با دین را حفظ کند. بنابر این موارد یاد شده و اندیشه های مشابه همه حاصل همان علم گرایی یا علم زدگی و علم پرستی قبل از جنگ جهانی دوم بوده که جریان غالب بر جهان غرب نیز به شمار می رفت.

ج: جریان تفسیر اجتماعی و اندیشه گسست‌گرایی: از سویی گرایش به غرب، حاصل ایجاد این فکر در میان علمای جهان اسلام بود که چرا ما نباید مانند آنان چنین «تحولات اجتماعی» ای داشته باشیم؟ نکات مشترک ما و فرهنگ غرب در ایجاد این تحولات چیست؟ چگونه می‌توان میان این دو آشتی بر قرار کرد؟ (پاکتچی، ۱۳۹۳) مشاهده می‌شود این جا هم نقش نهاد علم، موثر بوده اما خود باختگی حاصل از سیاست زدگی، به دلیل دیدگاه اجتماعی وجود ندارد. این مهم علاوه بر توجه و اعتقاد به مباحث علمی و تجربی در قرآن کریم نگاه افراد را به جنبه اجتماعی در میان تعالیم اسلام متوجه کرد تا هم کارایی دین و قرآن کریم را نشان دهند و هم برای آینده خود تلاشی از جنس ارایه ی طریق کنند. بنابراین گرایشی که در این دوره به طور جدی در حوزه مطالعات قرآنی دیده می‌شود، «تفسیر اجتماعی» یا «تفسیر عصری» است که تمایل منطقی و ملایمی هم به مسایل علم تجربی دارد (ایازی، ج ۱، ۱۳۷۶) به گونه ای که نوع نگاه مسلمانانی که در قرن های جدید با غرب در تماس بوده اند را در آنها می بینیم نگاهی هابی که در آن رنگ و بوی این جهانی افزایش پیدا کرده و به طور کلی متاثر از نهاد قدرتمند سیاست جهانی با کمک نهاد علم تجربی است.^۱

از سویی در جهان اسلام، در اندیشه افرادی مانند محمد رشید رضا (م ۱۹۳۵ م)، نوعی توجه به بحث «عرب گرایی» یعنی ساخت ملی یا نهاد ملیت، در سطح علمی نیز وجود دارد زیرا افراد متعلق به این گروه بر این نکته اصرار دارند که فهم عرب از خطا های قرآنی، فهم عمیق تری است در واقع این توجه، از ویژگی های جریان گسست گراست که در عصر جدید ایجاد شده است. گسست گرایان معتقدند برای فهم نصوص قرآن و سنت باید تمام دوران ۱۴۰۰ ساله را نفی کرده و مستقیماً به سراغ سنت سلف اعراب زمان نزول برویم، درحالی که پیوست گرایان، سنتهای انتقال یافته در طول این قرون را به رسمیت می شناسند. (فرمانیان، ۱۳۸۹) از در کنار هم قرار گرفتن افکار «طه

۱. رشیدرضا در مقدمه تفسیر المنار بیان می‌کند که طرز تلقی سید جمال و عبده از آیات قرآنی مرتبط با اعاده مجد و عظمت به جامعه اسلامی و مقابله با استعمار و اصلاح اجتماعی مسلمانان وی را تحت تأثیر قرار داده و او آن را نوعی تفسیر از خردادهای اجتماعی دیده که او در هیچ یک از شیوه های تفسیری پیشینیان نمی‌یافته است. برای اطلاعات بیشتر رک: المنار، رشید رضا (م ۱۳۵۴ ق)، ج ۱، قاهره، دارالمنار، ۱۳۷۳ق، ص ۱۰ - ۱۲.

حسین» (م ۱۹۷۳ م) و افکار «شیخ محمد عبده» (م ۱۲۶۶ ق) یک جریان ادبی در جهان عرب ایجاد می‌شود که «تفسیر اجتماعی» و به تبع آن مباحث مربوط به اعجاز را در حوزه «ادب و زبان» توسعه می‌دهد و در واقع آغازگر روشی است که افراد دیگری چون «محمد خلف الله» (م ۱۹۸۳ م) این مسیر را ادامه دادند. شخصیت برجسته این جریان «امین خولی» (م ۱۹۶۶ م) است وی در قالب بیان نهضت ادبی خود، کاری در حوزه علوم انسانی و مباحث روان‌شناختی ارائه می‌دهد. (همان، طیب حسینی، مرتضوی، ۱۴۰۰) این حرکت نیز، تا حد زیادی تفسیر اجتماعی- ادبی را گسترش می‌دهد اما جریان ادبی ایجاد شده، به جریان تدبیرگرایی نیز کمک می‌کند.

یکی از چهره‌های همسو با جریان تفسیر اجتماعی در ایران «طالبوف تبریزی» (م ۱۲۸۹ ش) است. او برای تبیین مسائل اجتماعی سعی کرده برداشت جدیدی از آیات ارائه کند (طالبوف، شاه آبادی، ۱۳۹۷) بحث دیگر او، تأکید قرآن بر قانون و اجرای عدالت بوده چرا که با آغاز مشروطیت، مسأله قانون و عدالت به شدت در فضای جامعه مطرح است (همان، معتمد دزفولی، ۱۳۹۴). طالبوف به خاطر مطالعاتی که در مورد فرهنگ غرب از طریق آشنایی با روسیه و عثمانی داشته سعی کرده مسائل جهان اسلام را در قرآن پیگیری کند و به این واسطه از اسلام در برابر موج غرب‌گرایی به دفاع بر خیزد (همان). این چنین افکاری در جهان اسلام طبعاً به استفاده بیش از پیش از قرآن انجامیده و مباحث محتوایی قرآن را به ویژه در خصوص قانون‌گذاری و مسایل اجتماعی برجسته می‌کند و به طور طبیعی اثری قابل‌تامل در مبحث اعجاز قرآنی می‌گذارد. در واقع او را باید هم‌ردیف افراد دلسوزی چون طنطاوی، طالقانی دانست که در اثر تماس با غرب، از نهاد های اجتماعی آنها تاثیر پذیرفته است. شخصیت دیگر «ابوعبدالله زنجانی» (م ۱۳۶۰ ق) است که در اثر «اصول القرآن الاجتماعیه» سعی کرده مجموعه قانونهایی از قرآن استخراج کند که به تنظیم روابط اجتماعی بپردازد. (زنجانی، بی تا، و مدرس، ۱۳۴۷) در همین راستاست «ملا عبدالرسول کاشانی» (م ۱۳۶۶ ق) که در «رساله انصافیه» با موضوع مشروعیت مشروطه، اولین نمونه های طرح مباحث

«اومانیسیم ۱ اسلامی» را ارایه داده و سعی می‌کند مبانی اومانیسیم غربی را برای معتقدان، مورد نقد قرار دهد و در این رساله تلاش کرده مبانی اومانیسیم را از دیدگاه قرآن استخراج کند و نشان دهد که قرآن نیز برای انسان و افراد جامعه بشری ارزش قائل شده است. (رساله انصافیه، ۱۳۴۰).

از برجسته‌ترین افراد متعلق به جغرافیای هند که تجدد گرایی را به نحوی با استفاده از قرآن و در قالب مباحث دینی ارائه می‌کنند، «احمد خان هندی» (م ۱۸۹۸ م) است وی سعی می‌کند نهادهای مدنی و فرهنگ موجود در غرب را به نحوی در جهان اسلام «شبیه سازی» کرده و در عین حال مبانی اسلام را نیز حفظ کند. به همین دلیل روشهای کاری او هم در تفسیر علمی و هم در تفسیر اجتماعی اش مبتنی بر نوعی مطالعه تطبیقی و البته عمدتاً نادرست است و در واقع او آیه را با فکر و اندیشه ای که دارد منطبق می‌کند. این گونه «تحمیل» در مبانی قرآنی باعث نتایج خاصی شده است. مثلاً وی معجزه را به دلیل تخطی اش با قوانین طبیعت، منکر بوده و آن را به عنوان دلیلی بر نبوت و رسالت پیامبران نمی‌پذیرد. طبعاً برخوردی این چنینی با مبحث مهم اعجاز، واکنش‌های مختلفی را نیز در پی خواهد داشت. در واقع نقش نهاد قدرتمند استعمار سیاست زده با سلاح علم را در امثال او باید دید (ایازی، ۱۳۸۷ ش). روشن است که نقش این گونه افراد نیز در گسترش دفاع از قرآن و مباحث اعجاز، برجسته است. افرادی در جواب به این تفکر، تلاش می‌کنند هم به اصل مبانی پایند باشند و هم معجزه را به طریقی عقلی اثبات کنند. شاید بتوان اولین کسی را که به او نقد وارد کرد را خود سید جمال دانست (اسدآبادی، ۱۳۹۳، ۱۰۴-۹۷) مشاهده می‌شود که نگاه اجتماعی ای که در بالا نمونه هایش ذکر شد، نوع توجه به مباحث اجتماعی و انسان‌شناسانه در قرآن کریم

۱. اومانیسیم (HUMANISM) واژه ای آلمانی بوده که در قرن نوزدهم ابداع شده، اما معنی و مفهوم آن در دوران رنسانس به کار رفته و در اصطلاح عام کنونی عبارت است از: «یک شیوه فکری و حالت روحی که شخصیت انسان و شکوفائی کامل او را بر همه چیز مقدم می‌شمارد؛ و نیز عمل موافق با این حالت و شیوه و تفکر». برای اطلاعات بیشتر ر ک : فرهنگ واژه ها، عبدالرسول بیات، فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۸۶ و نیز نشریه معارف، اومانیسیم، مهر ماه سال ۱۳۸۲، شماره ۱۴.

را تغییر داده و ضمن تقویت مباحث مربوط به محتوای قرآن کریم، توجه به اعجاز محتوایی آن را نیز، لاجرم تقویت خواهد کرد.

د: اصلاح طلبان دینی: گروه دیگری از متاثران از شرایط اجتماعی «اصلاح طلبان دینی» هستند که بر خلاف گروه اصلاح طلبان سیاسی معتقدند اساساً در فهم از دین دچار مشکل اند و لذا باید به سمت فهم صحیح از دین بروند. «عبده» از جمله کسانی است که بعداً در گروه اصلاح طلبان دینی قرار گرفت. همین جاست که می‌توان در المنار او و رشید رضا ذیل آیات تحدی و اعجاز و سایر آیات مرتبط، آیات بحث اخبار از غیب و نیز آیات مربوط به اعجاز بیانی و ادبی، اعجاز سلامت از اختلاف، اعجاز تشریح و قانون گذاری اشاراتی به اعجاز علمی و... را یافت. ۱ از دیگر اندیشمندانی که در این گروه قرار می‌گیرند؛ «جمال الدین قاسمی» ۲ (م ۱۳۳۲ ق) و «ابو الکلام آزاد» (م ۱۳۷۹ق) ۳ هستند که صریحاً معتقد به اصلاحات دینی اند. این گروه دنبال فهم خالص تری از دین اند به گونه ای که افرادی مثل «سید قطب» که به این گروه تعلق دارد، به وضوح اسم کتابش را «فی ظلال القرآن» می‌گذارد تا نام تفسیر بر آن نگذارد و همین گونه است سید محمود طالقانی و نام گذاری «پرتویی از قرآن» (پاکتچی، ۱۳۹۵) در واقع اینجا ارتباط میان گسست‌گرایی و اصلاح طلبی دینی به نحو بارزی مشخص شده و نقش نهاد سیاست علم زده و نهاد ملیت، قومیت‌گرایی یا ساخت قوی مرتبط برجسته می‌شود. اکنون به نوعی مسأله بازگشت به دین آغاز شده است. بنابر این در مجموع، این حرکت‌ها، زمینه را برای پرداختن به مباحث اعجاز قرآن در محتوا از جمله اعجاز علمی و تشریحی و اجتماعی به شکلی نو و با نگرشی جدید هموار تر می‌کند.

۱. برای مثال می‌توان به آدرس‌های مقابل مراجعه کرد: المنار، رشید رضا، ج ۱، ص ۲۲۳، ج ۳، ص ۲۴۵، ج ۷، صص ۴۲۸-۴۲۷.

۲. عالم شافعی اهل دمشق و متبحر در فنون ادب برای اطلاعات بیشتر ر.ک: احمد العلوانه (۲۰۱۱). العلماء العرب المعاصرون ومآل مکتباتهم. بیروت: دارالبشائر الإسلامیه.

۳. محقق، سیاست پیشه، خطیب، روزنامه‌نگار، ادیب صاحب سبک، صاحب زبان اردو، هم‌رزم گاندی و نهرو، نخستین وزیر آموزش و پرورش هندوستان پس از استقلال، برای اطلاعات بیشتر ر.ک: سیری در اندیشه سیاسی عرب، حمید عنایت، تهران، جیبی، ۱۳۵۶ش. و نیز الموسوعه الاسلامیه، حسن امین، بیروت، ۱۳۹۵ق ج ۱.

گرایش اصلاح طلبی دینی در آثار شیعیانی چون «شریعت (محمد حسن) سنگلجی» (م ۱۳۲۲) نیز بروزمی یابد. مبنای اصلی آنچه که شریعت سنگلجی مطرح می‌کند، نوعی تهذیب‌گرایی است، یعنی معتقد است در طی قرون متمادی پیرایه‌هایی به دین بسته شده و اکنون باید این پیرایه‌ها را بزدا ییم و لازمه‌اش مراجعه مجدد به متون اصلی و قرآن است. وی معتقد است برای فهم قرآن، کلیدهایی لازم است که این کلیدها در خود قرآن وجود دارد و به این ترتیب برای اینکه شکل تحریف شده دین، ما را فریب ندهد، می‌بایست به سمت قرآن که یک متن اصیل است حرکت کنیم. شریعت سنگلجی، بی‌تا، خان محمدی، (۱۳۹۲) مشاهده می‌شود، گرایش اصلاح طلبی، نوگرایی و به نوعی گسست‌گرایی، به توجه بیشتر به قرآن کریم انجامیده و راه را برای تحقیقات بعدی آماده کرده است. تحقیقاتی از جنس توجه به معارف قرآن در ابعاد علمی، اجتماعی و اقتصادی که قبلاً به آن اشاراتی شد. البته همه این‌ها حاصل هجوم بی‌رحمانه نهاد قدرتمند سیاست علم زده بود که جریان دینی را چند پاره کرد اما به هر حال بازگشت به دین را شکل داد، بازگشت به دینی که حاصلش توجه بیشتر به قرآن و نو اندیشی در آن در ابعاد علمی، اجتماعی و سیاسی بود.

۳.۱.۴. اتفاقات فرهنگی پهلوی اول

در عین حال بعضی اتفاقات فرهنگی نیز در دوره پهلوی اول - یعنی نهاد حاکمیت و نظام سیاسی وابسته به غرب - در ایران رخ داده که ظاهراً نقش موثری در حوزه تفسیر و علوم قرآنی و مشخصاً اعجاز قرآن کریم داشته است. این اقدامات بی‌تأثیر از وابستگی شاه از جریان علم زدگی سیاسی نبود. شکل‌گیری وزارت فرهنگ و انتخاب افرادی مثل «علی اصغر حکمت» (م ۱۳۵۹ ش) به عنوان وزیر فرهنگ از جمله این موارد است که اقدام به انتشار مجموعه‌ای از کتب دینی و تفسیری و تأسیس دانشگاه کرده و به طور جدی به مسائل اسلامی و قرآنی می‌پردازند اما در راس مدرسان و مولفان این مجموعه‌ها افرادی از تحصیل کرده‌های حوزوی اند که ضمناً به نظام «حوزه» منتقد و به آن پایبند نبوده‌اند افرادی مثل علی اصغر حکمت و بدیع الزمان فروزانفر (م ۱۳۴۹ ش) که تحصیلات بومی در نظام سنتی ایران داشتند، اما رضاشاه طبیعتاً از کسانی استفاده کرد که جزو گروه منتقدات جدی شیوه معمول مطالعات دینی باشند (پاکتچی، ۱۳۸۶).

الف: توجه بیشتر به تفسیر و علوم قرآنی: عمده ترین انتقاد این افراد به نظام تک بعدی حوزه است که به فقه و اصول در آن خیلی پرداخته شده و به رشته های دیگر مثل فلسفه، علوم قرآن و حدیث و تاریخ توجه اندکی می شود ۱ و به همین دلیل است که پرداختن به مباحث قرآنی و علوم قرآنی جدی گرفته می شود و این مساله، راه را برای نگارش های بعدی فراهم می سازد تا افرادی مانند آیت الله طالقانی و محمد تقی شریعتی (م ۱۳۶۶ش) به نوشتن تفاسیر جدید اقدام کنند.

ب: بومی سازی و عمومی سازی تفسیر با تکیه بر زبان فارسی: گرایش مهم دیگر در این دوره، گرایش به «بومی و عمومی سازی تفسیر»، تکیه بر «زبان فارسی» توسط نهاد حکومت است که با ملیت همراه شده و بحث دیگر ترجمه قرآن کریم است. در همین راستا تفسیر ابوالفتوح رازی (م ۵۲۹ ق) انتشار می یابد و افرادی مانند میرزا ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۹۳ ق) مأمور به تصحیح آن می شوند و این موضوع نشان می دهد فارسی بودن تفسیر برای آنها دارای اهمیت است. همین گونه است تصحیح و انتشار تفسیر «کشف الاسرار»^۲ (همو، ۱۳۹۵) جریان دیگر، گرایش به ترجمه فارسی قرآن است. از جمله ترجمه ی تفسیری «زین العابدین رهنما» (م ۱۳۶۸ش) به نام «تفسیر رهنما» یعنی کار مشترک او و تعدادی از اساتید حوزوی و دانشگاهی و نمونه دیگر، ترجمه «بديع الزمان فروزانفر»، است او یک ترجمه کامل از قرآن تهیه کرده که مفقود شده و تنها دو بخش آن موجود است. آنچه اکنون منتشر شده است کتابی است با عنوان «آیات منتخب از کلام الله مجید» که منتخبی است از آیات قرآن

۱. البته این دیدگاه به احتمال زیاد، متأثر از شخصیت شخص وزیر فرهنگ و منسوب به رضا شاه بود، چرا که او،

از شاه بسیار می ترسید. برای اطلاعات بیشتر رک: دانشنامه جهان اسلام، عبدالحسین آذرنگ، ۱۳۹۳ و نیز: Elr (2003). "Hekmat, 'Ali-Aşgar". Encyclopædia Iranica. XII, Fasc.. New York: Bibliotheca Persica Press. 2 .145-149

۲. علی محمد هنر می نویسد که: «این تفسیر، مشتمل بر ده جلد است که هر جلد، دارای حدود ۸۰۰ صفحه است و دانشگاه تهران به اشارت علی اصغر حکمت، پی به ارزش این تفسیر شریف برد و تصویب نمود که هر ده مجلد به اهتمام ایشان، به زیور طبع آراسته گردد. این کتاب، توسط انتشارات امیر کبیر به صورت مکرر تجدید چاپ شده است...»، هنر، گشت و گذار در کشف الاسرار، ۱۳۷۶، ص ۲، برای اطلاعات بیشتر رک: همو، همان، آیین پژوهش ۱۳۷۶، شماره ۴۴.

مجید به ترجمه ی وی که میان سال‌های ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۷ و بعضاً از ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸ به مناسبت انجام یافته است (پاکتچی، ۱۳۷۶).

به علاوه، گاهی با «تفاسیر ابتدایی» مواجه می‌شویم یعنی مفسر، قرآن را به صورت ابتدا به ساکن تفسیر کرده و به تفاسیر

پیشین - ولو سلف - هیچ مراجعه ای نشده است. بنابر این همین بومی سازی و سهل الوصول کردن جریان تفسیر، باعث شد تا تفسیر دانی و تفسیر نویسی با جریان تدبر گرای - که به آن خواهیم پرداخت - همراه شده و زمینه را برای اظهار نظر های افرادی غیر از محققان حوزوی و درس خوانده و متتبع در قواعد تفسیر فراهم آورد. (همان) این تفاسیر را باید در دسته تفاسیر گسست گرا قلمداد کرد که به دنبال جریان های اجتماعی آن عصر هستند تا بدون توجه به سنت گذشته، برداشتی نو بیافرینند. افرادی در این زمینه کار کردند که به عنوان نمونه می توان به «سید ضیاء الدین طباطبایی»، (م ۱۳۴۸ ش) رئیس الوزرای ایران تا چهارم خرداد هزار و سیصد اشاره کرد. او کتابی به نام «تفسیر روشن» یا «تفسیر روشنی» دارد و در مقدمه آن هدف خود را از تفسیر و روش نوشتن آن را توضیح آسان آیات الهی به روشی ساده بیان کرده است. صدرالدین الهی نیز در بخش «گفته‌ها و نگفته‌هایی از سید ضیا» ی کتابش، از این تفسیر جزوه گونه یاد می کند (الهی، ۱۳۹۴).

ج : تلاش در جهت به کارگیری اهل سنت : انتقاد دیگری که «وزارت معارفی ها» به حوزه داشتند، دفاع تمام قد حوزه از تشیع بود، بنابر این حاکمیت، در صدد کاهش فاصله بین شیعه و اهل سنت برآمد و در این راستا از علمای اهل سنت در دانشگاه استفاده کرد^۱، مثلاً یک عالم شافعی یعنی «احمد ترجانی زاده» (م ۱۳۵۹ ش) به عنوان استاد دانشگاه تازه تأسیس تبریز در شهری تماماً شیعی منصوب می شود او پس از مدتی رئیس دانشکده ادبیات شده و سالها ریاست آن را بر عهده دارد اما در این مدت،

۱. البته شواهد نشان می دهد که حاکمیت در صدد تفرقه بوده و یا نسبت به روحانیت برنامه داشته و به مسأله وحدت، چندان توجهی نمی کرده است اما به هر حال برخی اقدامات مانند ازدواج ولیعهد با فوزیه در آشنایی دو اقلیم ایران و مصر و شیعه و سنی موثر بوده است. برای اطلاعات بیشتر ر ک: ازدواج ولیعهد با فوزیه و وحدت شیعه و سنی!، رسول جعفریان، فقه سیاسی، ۱۳۹۳ ش، موجود در آدرس: parsine.com/000wU4.

تفسیر جزء سی امی با عنوان « شگفتیهای آفرینش » می نویسد که در آن به اعجاز قرآن کریم توجه شده و همین جریان، مسیر نگارش های اعجازی را روشن تر می کند. (ترجانی زاده، ۱۳۵۰) در آثار دیگر او نیز، ما نوعی از توجه به اسلام و عظمت آن را می بینیم، مشابه کاری که علمای مصری در آیات علمی قرآن کریم انجام دادند تا نشان دهند، قرآن چیزی از تمدن جدید علمی بشر ندارد (قنبری، ۱۳۸۶) در واقع می توان وی را در قامت یک مصلح فرا مذهبی دید و این امری است که بر جریان رایج بازگشت به مجد و عظمت اسلام در آن دوران، دامن می زند. لذا این اقدامات دولت، به جای آن که به نفع نهاد قدرتمند علم زدگی سیاسی جهانی باشد، به ضرر آن ها تمام شد.

۳.۲. انسان قرن بیستم و تولد تدبر گرایی

البته عمومی سازی تفسیر و فهم قرآن کریم، به جز ایران در جهان اسلام هم به راه افتاد و بی تاثیر از نقش انسان تربیت شده در قرن بیستم توسط نهاد های مختلف نبود که ترجیح می داد به نحوی خودش هم در فهم، نقشی داشته باشد (طاهری، عزیز خانی، ۱۳۹۰) محققان علوم قرآنی هم تا حدی این نقش را به رسمیت شناخته اند، بنابر این طیفی از تفاسیر قرن حاضر با چنین روی کردی نوشته شده اند. در واقع عمومی سازی تفسیر متأثر از نهاد سیاست علمی بود و البته تفکر حاصل از علم گرایی یعنی نهاد علم که این دو با هم همراه شده و ابتدا توسط سید قطب به جهت عدم استفاده از روش های سلف و سنت تفسیری- مانند به کارگیری روایات و اخبار- به کار گرفته شده و در نهایت برای به دست آوردن ابزارهای تخصصی- به جز ابزار عمومی زبان- جهت این نوع از تفسیر، به جریانی ادبی در مصر منجر شد جریانی که در الازهر، دانشکده ای به نام دانشکده ادبیات به وجود می آورد (سرو قامت، ۱۳۸۲)، افرادی چون «طه حسین» ابزارهای جدیدی را در زمینه ی نقد و مطالعه ادبی ایجاد می کنند (الجندی، ۱۹۷۷) و «امین خولی» (م ۱۹۶۶ م) بزرگترین نظریه پرداز مطالعات ادبی در دوره معاصر نیز آثار متعددی در حوزه مباحث ادبی قرآن تألیف می کند (طیب حسینی، مرتضوی، ۱۴۰۰) بعد از او شاهد ادامه افکارش در «علی عبدالرزاق» (م ۱۹۶۶ م)، «محمد خلف الله» و «نصر حامد ابوزید» (م ۲۰۱۰ م) هستیم که به دنبال نوعی تحول در ابزارهای تدبرند. (پاکتچی، ۱۳۹۸) لازم به ذکر است که ایران بیش از هر جایی از مصر

پیشگام تاثیر گرفته است. (همان) بنابراین همین فضا در آن روزگار بر افرادی چون مرحوم طالقانی نیز موثر واقع شده و وی در تفسیر خود به کاربرد ساختاری واژگان و نقش آهنگ آنان و هماهنگی با مقاصد و معانی آیه توجه کرده و حتی در مواردی با هدف اثبات مطالب علمی آیات، از این رابطه بهره می‌جوید (طالقانی، ۱۳۴۸: ۳).

اما عدم پاسخ‌گویی کافی این نوع از روش تدبری مبتنی بر ابزارهای زبانی، نوع دیگری از تدبر، با عنوان تدبر مبتنی بر معنویت، سیر و سلوک - که می‌توان آن را اشرافی‌نامید - به وجود می‌آورد. تدبری که تهذیب نفس و دستیابی به درجات معنویت را مایه فهم قرآن می‌داند.^۱ اما این روش هم گویا نبوده و برای جبران، از ابزارهای علمی و معنوی در کنار هم حاصل می‌شود که می‌توان این روش را «روشی ترکیبی» دانست. اما باز در هیچ کدام از سه نوع تدبر ذکر شده، چهار چوب و مبنای قابل دفاعی ارایه نشده است. طبعاً شکل‌گیری این چنین شیوه‌ای به رونق مباحث قرآنی و خصوصاً جنبه‌هایی که نشان از برتری آن دارد به صورتی بی‌قاعده می‌انجامد. شاید حاکمان پهلوی هم مایل به رسیدن به چنین نتیجه‌ای بودند چرا که «رواج این نوع تدبر گسست‌گرا در میان عامه مردم موجب رواج «دین فردی» شده که عمدتاً روان‌شناختی است و تنش‌های فردی انسان را بر طرف کرده و زندگی معنا داری می‌آفریند ولی دین جمعی را تضعیف می‌کند. بنابر این تدبر گسست‌گرا نتیجه‌ای جز انهدام دین جمعی ندارد و عامل تفرقه است یعنی کارکرد مهم دین که میثاق اجتماعی و عامل وحدت است را از میان می‌برد» (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۳۲۵).

۳.۲.۱. گرایش به تفسیر انسان‌شناسانه

جریان توجه به قرآن و دین موجب شد مسلمانان به مسایلی چون انسان‌شناسی همراه با نگاه‌های علمی نیز متوجه شوند یکی از اولین نمونه‌های متفاوت آثار دکتر «محمد

۱. از شخصیت‌های برجسته در این زمینه «علی صفایی حائری» (م ۱۳۸۷ ش) «عین صاد» است که در کتاب «تطهیر با جاری قرآن» هرچند که بی‌توجه به ابزارهای علمی نیست و آشنایی با علوم همچون لغت را نفی نمی‌کند اما عمده‌ترین چیزی که به عنوان ابزار فهم قرآن بر آن تأکید می‌کند، «سیر و سلوک معنوی» است. (حائری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۲).

حمید الله حیدر آبادی^۱ (م ۲۰۰۲ م) است مهمترین اثر او در مورد موضوع مورد بحث، مقاله ای است به فرانسوی به نام «الایلاف» یا «روابط اقتصادی دیپلماتیک» در مورد آیه «لایلاف قُریش» که وی سعی کرده با مطالعه روابط اقتصادی مکه با سرزمینهای دیگر مفهوم ایلاف و سوره ی قریش را مورد بازبینی قرار داده و فهم جدیدی از سوره ی قریش ارائه دهد. از دیگر افراد موثر در این زمینه می توان به «محمد طالبی تونسسی» (م ۲۰۱۷ م) اشاره کرد که دو اثر او یعنی «عیال الله» و «امت الوسط» از جمله شاخص ترین کتب دهه ۸۰م در جهان اسلام در مورد انسان شناسی با روشی علمی است که از سوی منتقدین، مقالات مختلفی در نقد و ارزیابی آن ارائه شده است. (عصمتی و دیگران، ۱۴۰۰) شاید ظهور افرادی چون طالبی، حاصل سیاست آموزشی فرانسویان، در تونس باشد جریانی که بر بازخوانی میراث اسلامی به ویژه تفاسیر قرآنی کلاسیک تأکید دارد (همان) و این موضوع نشان از دخالت نهاد حاکمیت و سیاست در شکل گیری فهم جدید در قرآن دارد مساله ای که در مورد دکتر حمید الله هم تا حد زیادی قابل تعمیم است (همان)، و این فهم جدید حرکت به سوی برداشت های فوق العاده و اعجاز گون را هموار می سازد. «محمد ارغون (ارکون)» (م ۲۰۱۰ م) الجزایری نیز تحت تاثیر زندگی با مسیحان کاتولیک و فضای چند فرهنگی الجزایر (علیخانی و دیگران، ۱۳۹۰)، در زمینه مطالعات انسان شناسانه - از جمله مفهوم مسلمان - شهروند - آثار متعدد به جای گذاشته است. (همان) مجموعه این تحولات باعث رواج مباحث علمی و اجتماعی در جهان اسلام و به تبع آن گسترش مباحث مزبوط به اعجاز قرآن کریم شد. حجم و تنوع آثار معرفی شده در قبل، بازگو کننده این مساله است. اما باید تلاش بسیار نهاد سیاست و حکومت غربی در جوامع اسلامی از سویی و تلاش متنوع نهاد دین و دانشمندان را در واکنش به آن نهاد قدرت مند، مد نظر قرار داد. به هر حال، گفتمان علم

۱. محقق نامدار اسلامی، یکی از علمای بزرگ شبه قاره هند و نخستین مترجم قرآن به زبان فرانسه است. وی مسلط به ۱۷ زبان بوده و بیش از ۲۵۰ کتاب نوشته است. برای اطلاعات بیش تر رک : زیر نویس مقاله پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، پیام یونسکو، شهریور و مهر ۱۳۶۰ - شماره ۱۳۸ (۴ صفحه - از ۶ تا ۷، از ۹ تا ۱۰) و نیز تارنما ویکی نور و اصلاح نت به ترتیب با آدرس های: <http://islahnnet.com/> و wikinoor.ir

زدگی حاصل از رواج فکر علمی نهاد حاکمیت، بر گفتمان تفکر دینی چیره شده و جهان اسلام و مباحث مرتبط با علوم قرآنی و در مورد کار ما اعجاز قرآن کریم را دگرگون کرد.

۴. نتیجه‌گیری و پیشنهاد

با نگاهی اجمالی به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که نقش مهم نهاد سیاست علم زده و وابستگان آنان در ایجاد گفتمان پاسخ‌گویی و دفاع توسط نهاد دین و ساخت‌های مرتبط باید همواره مد نظر قرار گیرد نقشی که در اثر ضعف نهاد دین و ساخت‌های آن به دلایل مختلف، باعث واکنشی انحرافی و افراطی اولاً در زمینه اعجاز علمی و ثانیاً در سایر جنبه‌های آن خصوصاً اعجاز در زمینه‌های اجتماعی شد و متأثر از جهان غرب، باز هم در قرن معاصر، تغییر یافت، واکنشی که می‌توانست فعالانه‌تر بوده و در جهت تفکر علم زده نباشد. این امر لزوم توجه بیشتر به جریان‌های آینده ایجاد شده توسط نهاد استعمار و ضد دین را بیش از پیش روشن کرده و ضرورت تقویت نهاد دین و حکومت دینی - و نه دین حکومتی - را در جهت مقابله با آن، واضح می‌کند. بنابر این برای آن که سمت جریان مباحث اعجاز عوض شده و به جای دفاع و انفعال، فعالانه و با تسلط با جهان پیرامون در مباحث مهم اعجاز، به گفتگو بنشینیم، باید «همگرایی» علمی و عملی جهان اسلام - با همایش‌ها و مراودات علمی، فرهنگی، اقتصادی و .. افزایش یافته و در ضمن، «وحدت داخلی» کشورهای مسلمان موثر در بحث اعجاز قرآن مانند ایران، مصر، مالزی، ترکیه و هند نیز با هوشیاری و آگاهی بخشی ملت‌ها ارتقاء یابد، به علاوه با ارتقاء این وحدت، به تشکیل «هیاتی اندیشه ورز» داخلی و بین‌المللی - در راستای هدایت گفتمان پاسخ‌گویی یا ایجاد آن - منجر شود که حرکات و نقشه‌های دشمن حقیقت و اسلام را شناسایی کرده و با فرماندهی واحد و تقسیم کار، قدرت‌مندانه عمل کنیم. این اقدامات زمینه‌ی «دفاع فعالانه» را با تقویت نهاد دین به معنای واقعی و مبارزه با دین حکومتی و احیاء «حکومت دینی» به معنای درست کلمه فراهم می‌آورد امری که می‌تواند از وظایف آن هیات اندیشه ورز بوده و با توکل و کار مداوم، میسر خواهد شد.

۱. قرآن کریم
۲. اسد آبادی، سید جمال الدین، ۱۳۹۳ ش، (مقالات جمالیه)، جمالی، ابوالحسن، اسلامی.
۳. اسکندرانی، محمد بن احمد (۱۳۸۹ ق)، (الاسرار النورانیه)، بی نا.
۴. ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲ ش، (تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس)، تهران: سمت.
۵. آذرننگ، عبد الحسین، ۱۳۹۳ ش، (علی اصغر حکمت)، دانشنامه جهان اسلام،
۶. آشتیانی، منوچهر، ۱۳۸۴ ش، (جامعه‌شناسی شناخت) (مقدمات و کلیات)، قطره.
۷. آقاگل‌زاده، فردوس، ۱۳۸۵ ش، (تحلیل گفتمان انتقادی)، تهران، علمی و فرهنگی.
۸. برگر، یتر و توما الکتین، ۱۳۸۷ ش، (ساخت اجتماعی واقعیت)، مجیدی، فریبرز ج دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
۹. بیات، عبد الرسول، ۱۳۸۶ ش، (فرهنگ واژه‌ها)، فرهنگ و اندیشه دینی.
۱۰. پاکتچی، احمد ۱۳۸۹. تاریخ تفسیر. انجمن دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۱۱. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸ ش، (اعجاز القرآن)، بخش کتاب شناسی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. چالمرز الن، (۱۳۷۸)، (چیستی علم)، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی ترجمه سعید زیبا کلام، تهران سمت.
۱۳. حمصی، نعیم (نقد و تعلیق): (۱۴۰۰ ق) (تاریخ فکرة اعجاز القرآن منذ البعثه النبویه حتى عصرنا الحاضر)، الرساله، بیروت، الطبعه الثانيه،
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۵) مرزهای اعجاز. سبحانی، جعفر، موسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۵. رشید رضا، محمد، (۱۳۷۳ ق) (المنار)، قاهره، دارالمنار، ج ۱.
۱۶. رضایی‌پناه، امیر و شوکتی، مقرب، (۱۳۹۵ ش)، (تحلیل گفتمان سیاسی)، امر سیاسی به مثابه یک برساخت گفتمانی، ترجمه مقالاتی از ارنستو لاکلا، شنتال موف، نورمن فرکلاف، روث، تیسا.
۱۷. زنجانی، ابو عبدالله، (۱۳۴۸ ش)، (اصول القرآن الاجتماعیه)، بی نا.
۱۸. سلانیکی، مصطفی افندی، صالحی، نصرالله، بن علی، حسین، (۱۳۹۰ ش) (تاریخ سلانیکی)، طهوری.

۱۹. سلطانی، سید علی اصغر، ۱۳۸۳ش، (قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)، نی.
۲۰. سیدی، سید حسین، ۱۳۹۲ ش، (سیر تاریخی اعجاز قرآن)، مشهد، دفتر تبلیغات خراسان رضوی.
۲۱. سید قطب؛ سید ابراهیم حسین شاذلی، ۱۳۵۹ ش، (تصویر فنی؛ نمایش هنری در قرآن)، عابدی، محمد علی، تهران، مرکز نشر انقلاب.
۲۲. شریعت سنگلجی، محمد حسن، (بی تا)، (کلید فهم قرآن)، دانش.
۲۳. صاحبی، محمد جواد، (۱۴۰۰ش)، (سید جمال الدین اسدآبادی؛ بنیان‌گذار نهضت احیای فکر دینی)، بوستان کتاب.
۲۴. طالبوف، عبدالرحیم طالبوف؛ ۱۳۹۴ش، (کتاب احمد یا مسایل الحیات) به ضمیمه ترجمه قانون اساسی دولت ژاپن، فرامرز معتمدزفولی. تهران، شیرازه.
۲۵. طالبوف، عبدالرحیم بن ابوطالب (۱۳۹۷). سفینه طالبی. شاه‌آبادی. حمیدرضا، تهران: مدرسه.
۲۶. علیزاده، عبدالرضا و دیگران؛ (۱۳۸۵ش) (جامعه‌شناسی معرفت) (جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ دوم.
۲۷. عنایت، حمید، (۱۳۵۶ش)، (سیری در اندیشه سیاسی عرب)، تهران، جیبی.
۲۸. کاشانی ملاعبدالرسول، ۱۳۴۰ ش، (رساله انصافیه)، بی تا.
۲۹. کوهن، تامس، ۱۳۶۹ ش، (ساختار انقلاب‌های علمی)، آرام، احمد، سروش، تهران.
۳۰. کوئن، بروس، ۱۳۶۹ ش، (مبانی جامعه‌شناسی)، توسلی غلام عباس و فاضل، رضا، سمت، تهران، چ نهم.
۳۱. کیوان قزوینی، عباسعلی، ۱۳۶۳ ش، (گفتارهای کیوان) (در هفت رساله)، مدرسی چهاردهی، نورالدین، تهران.
۳۲. لاهوری، محمد اقبال، ۱۳۹۷ ش، (احیای فکر دینی در اسلام)، شرکت سهامی انتشار.
۳۳. لوپز، خوزه و اسکات، جان، ۱۳۸۵ ش، (ساخت اجتماعی)، قاضیان، حسین، نی.
۳۴. محسنی، منوچهر؛ ۱۳۷۲ ش، (مبانی جامعه‌شناسی علم)، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۵. مدرس محمد علی، ۱۳۴۷ ش، (ریحانه الادب)، ج ۲، تبریز، بی نا.

۳۶. مولکی، مایکل، ۱۳۸۴، (علم و جامعه شناسی معرفت)، کچوئیان، حسین، ج ۱، نی.
۳۷. نظام تهرانی، نادر ۱۳۸۷، (تاریخ آداب اللغه العربیه فی العصر الحدیث)، منهاج.
۳۸. نفیسی، شادی، ۱۳۹۷ ش، (جریان شناسی تفسیر علمی)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹. نقوی، علی محمد، ۱۳۶۱ ش، (جامعه شناسی غرب گرایی)، امیر کبیر، تهران.
۴۰. ولایتی، علی اکبر، ۱۳۹۱ ش، (آفرینندگان فرهنگ و تمدن اسلام و بوم ایران)، امیرکبیر.
41. Elr (2003). "Hekmat, 'Ali-Aşğar". Encyclopædia Iranica. XII, Fasc. 2. New York: Bibliotheca Persica Press. p. 145-149
42. Haidar, J.I. , 2012. "Impact of Business Regulatory Reforms on Economic Growth," Journal of the Japanese and International Economies, Elsevier, vol. 26(3), pages 285–307, September
۴۳. اسدعلیزاده، اکبر، ۱۳۸۱ ش، «سکولاریزم و اسلام»، مبلغان خرداد، شماره بیست و نه.
۴۴. توکل، محمد، منوری، نوح، (۱۳۹۵ ش)، «کاربرد نظریه گفتمان در جامعه شناسی معرفت»، معرفت فرهنگی، اجتماعی، سال هفتم، شماره سوم، پیاپی ۲۷.
۴۵. جعفرزاده کوچکی، علیرضا، شهریاری نسب، سروش، دهقانی، فرزاد، (۱۳۹۵ ش)، پژوهش های فلسفی - کلامی سال هفدهم شماره سوم (پیاپی ۶۷).
۴۶. حسنونند، محمد، (۱۳۹۶ ش)، اندیشه کلامی و سیاسی علامه شیخ محمد عبده، جستارهای حقوق عمومی سال اول، شماره ۲.
۴۷. شجاعی، حسین، هوشنگی، حسین، رضایی مقدم، محمد رضا، (۱۳۹۴ ش)، «گونه شناسی انتقادات بر تفسیر عرفانی و تحلیل آن»، مطالعات قرآن و حدیث، سال نهم.
۴۸. شرف الدین، سید حسین، (۱۳۸۹ ش) «دین و نهادهای اجتماعی»، معرفت فرهنگی اجتماعی سال دوم شماره ۱ (پیاپی ۵)
۴۹. طاهری سرتشنیزی، اسحاق، عزیزخانی، احمد، (۱۳۹۰ ش)، انسان شناسی پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه های دینی، انسان پژوهی دینی، دوره ۸ صفحه ۳۵-۶۴ ۲۵
۵۰. طیب حسینی، سید محمود، مرتضوی، ابراهیم، (۱۴۰۰ ش) اعتبار سنجی نظریه اعجاز روان شناختی با تاکید بر آراء امین الخولی، آموزه های قرآنی، دوره ۱۸، شماره ۳۳
۵۱. کوزر، لویس، ترجمه سبزیان سعید، (۱۳۷۳ ش)، «جامعه شناسی معرفت»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۷

۵۲. گلستانی، صادق (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی معرفت در قرآن صادق گلستانی، معرفت، ۱۰۹.
۵۳. محیطی اردکان، محمد علی، (۱۳۹۲ ش)، پیشینه رابطه علم و دین در اسلام و غرب، معرفت، سال بیست و دوم، شماره ۱۸۸.
۵۴. مصطفوی فرد، حامد، (۱۴۰۰ ش)، «بازتعریف مکتب اخباری‌گری»، کتاب قیم.
۵۵. ویسی، زاهد؛ (۱۳۸۴ ش)، اسلامی سازی دانش (طرحی برای گذار از سکولاریسم)، بازتاب اندیشه، شماره ۶۱.
۵۶. هنر علی محمد، (۱۳۷۶ ش)، گشت و گذار در کشف الاسرار، آینه پژوهش، شماره ۴۴. همایش:
۵۷. باقری بنجار، حمدی، یخی (۱۳۹۳ ش)، «درآمدی بر جامعه‌شناسی معرفت از دیدگاه اسلام»، دومین کنفرانس ملی جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، تهران، <https://civilica.com/doc/348799>
- مجازی:
۵۸. جعفریان، رسول، (۱۳۹۳ ش)، ازدواج ولیعهد با فوزیه و وحدت شیعه و سنی!، فقه سیاسی، پایگاه اینترنتی پارسین : parsine.com/000wU4 دسترسی در تاریخ ۱۴۰۰/۸/۱۸
۵۹. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۲ ش)، «علمای قرن سیزدهم»، پایگاه رایانه ای ویکی فقه: <http://wikifeqh.ir> دسترسی در تاریخ ۸ آبان ۱۴۰۰
۶۰. خالدی، سمانه (۱۳۹۳ ش)، «جامعه‌شناسی معرفت»، پایگاه اینترنتی پژوهش باقر العلوم، <http://pajoohe.ir> دسترسی در ۱۴/۰۷/۱۴۰۰ ش
۶۱. فلاح زاده، محمد هادی، (۱۳۹۷ ش). «نهاد اجتماعی چیست؟» نقش دین به مثابه یک نهاد اجتماعی، پایگاه اینترنتی تبیان زنجان. دسترسی در ۴ خرداد ۱۳۹۷: <http://tebyan-tabriz.ir/?MID=21&Type=News&ID=183746> ،
62. : Discourse Analysis – What Speakers Do in Conversation. Linguistic Society of America". www.linguisticsociety.org. Retrieved. 20-20-2016.

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی

محمدعلی زکی^۱

چکیده

یکی از شیوه‌های ظریف و متنوع در فهم و بیان اهداف و معارف قرآن کاربرد «قصه‌های قرآنی» است. بدون شک، قصص قرآنی یکی از وجوه برجسته اعجاز قرآنی و هم چنین از جالب‌ترین مباحث علوم قرآنی است. داستان‌های قرآنی، واقعیت‌هایی است تا خردمندان از آن‌ها عبرت گرفته و موجب هدایت مومنان شود. براین اساس هدف پژوهش حاضر بررسی کمی و آماری قصص قرآنی با رویکرد تنزیلی خواهد بود.

واژگان کلیدی

اعجاز قرآن؛ قصص قرآن؛ ترتیب نزول؛ بررسی کمی و آماری.

روش شناسی

تحقیق حاضر از نوع «استفاده از اسناد و مدارک موجود» در نظر گرفته شده است. مبنای اطلاعات اولیه با استفاده از پژوهش مرتضی کرباسی تنظیم شده است. با توجه به کلید واژه های اصلی و با مراجعه به «المعجم المفهرس» آیات دیگری نیز شناسایی گردید که در پژوهش کرباسی مورد غفلت واقع شده بود. علاوه بر آن گزارش داده های پژوهش «برحسب نزول» تنظیم خواهد شد.

یافته ها

آیات قصص قرآنی شامل ۱۴۷۲ آیه شمارش شده اند که در ۵۰ سوره قرآن جای گرفته اند. رویکرد تنزیلی معرف آن بوده که آیات قصص قرآنی از دومین سوره نازله (سوره قلم) تا آخرین سوره نازله (سوره توبه) مشاهده شده است. برحسب نزول، نتایج نشان از آن داشته که ۸۲ درصد مجموع آیات پژوهش در سور مکی (۴۱ سوره) و ۱۸ درصد در سور مدنی (۹ سوره) قرار داشته اند. ۹۲ درصد آیات مکی (شامل ۱۳۵۲ آیه) و ۸ درصد آیات مدنی (شامل ۱۱۲ آیه) شناسایی شده اند.

بحث و نتیجه گیری

سنخ شناسی سوره های پژوهش برحسب نزول در چهار دسته انجام شده است: الف) از ابتدای بعثت (سوره قلم) تا سوره ق (شامل ۷ سوره)، ب) از سوره قمر تا آغاز علنی شدن دعوت اسلامی (سوره حجر) (شامل ۱۵ سوره)، ج) از آغاز علنی شدن دعوت پیامبر (ص) (از سوره انعام) تا پایان دوره مکی (سوره عنکبوت) (شامل ۱۹ سوره) و د) سوره های مدنی (شامل ۹ سوره).

۱. مقدمه

قرآن تأکید فراوانی بر استفاده از قالب داستان، برای ارائه معارف، دارد... به داستان های قرآنی، قصص القرآن گفته می شود. قصص جمع قصه و به معنای داستان ها است. نزدیک به یک سوم آیات قرآن، درباره داستان های پیشینیان و نیز رویدادهای دوره نزول قرآن است. قرآن اهداف خود را از بیان داستان ها را اطمینان خاطر پیامبر (ص)، موعظه کردن، تذکر مؤمنان و درس گرفتن انسان ها معرفی کرده است. آیات فراوانی از قرآن به تأمل در

سرگذشت پیشینیان، سفارش کرده‌اند. براساس آیات قرآن، داستان‌های قرآنی ساختگی و افسانه‌ای نیست؛ بلکه واقعیت‌هایی است که خردمندان از آن‌ها عبرت می‌گیرند و موجب هدایت مؤمنان می‌شود. بنا به اشارات قرآن، مراد از بیان سرگذشت انبیاء آدمیان، اعمال امت‌ها و علل سقوط آن‌ها نیز تشویق به تحصیل تجربه و عبرت‌آموزی برای تهذیب اخلاق فردی و اجتماعی و جستن راه هدایت بوده است (هود: ۱۰۰؛ هود: ۱۲۰؛ آل عمران: ۱۴۰). اشارات تاریخی قرآن به اقوام و انبیای گذشته، مبین همان پیوستگی گذشته و آینده، تبیین هدف تاریخ و تجربه تاریخی، یعنی عبرت‌آموزی از تاریخ است و این معنی را در آیاتی چند، همچون «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱) و «كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَ قَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا» (طه: ۹۹) به صراحت بیان کرده است. «ثعلبی» در مقدمه کتابش «عرائس المجالس فی قصص الانبیاء» می‌نویسد: خداوند قادر، برای برگزیده خود [مصطفی، یعنی پیامبر اسلام] داستان‌هایی (قصص) از پیامبران گذشته و مردمان پیشین را برای پنج هدف یا حکمت حکایت می‌کند: نخستین حکمت، عرضه دلیلی بر صدق نبوت محمد است؛ زیرا او امی بود و از طریق دیگری نمی‌توانست این داستان‌ها را بیاموزد.

حکمت دوم فراهم‌آوردن اسوه‌هایی اخلاقی برای محمد و امت اوست. سومین حکمت نقل جزء به جزء این داستان‌ها تأکید بر برتری محمد و امتش بر امت‌های پیشین است. حکمت چهارم این است که خداوند از طریق نقل داستان‌های پیامبران و عاقبت آنان و دشمنانشان، قصد تعلیم و تربیت جامعه اسلامی را داشته است... پنجمین حکمت در بازگویی سرگذشت پیامبران و صالحان گذشته، حفظ نام و یاد و کارهای آنهاست

«برخلاف بسیاری از موضوعات قرآن، مبحث قصص به گونه شایسته‌ای مورد توجه مفسران قرار نگرفته است. هر چند حجم وسیعی از قرآن (قریب یک سوم) به قصص اختصاص یافته، اما بیشتر مفسران با رویکرد موضوعی به بررسی قصص قرآن نپرداخته‌اند، بلکه صرفاً در خلال تفسیر سوره‌ها، آیات مربوط به قصص را نیز تفسیر کرده‌اند. نگاه موضوعی به قصص قرآن یکی از راه‌کارهای اهمیت‌دهی به آنهاست؛ چنان‌که برخی از

دانشمندان حوزه علوم قرآنی مانند سید محمدباقر حکیم، قصص قرآنی را به عنوان یکی از انواع و اشکال تفسیر موضوعی دانسته که به طور مستقل مورد بحث قرار داده و قصه را یکی از مهم‌ترین شیوه‌های بیانی قرآن کریم می‌دانند» (حکیم، ۱۳۷: ۳۷).

هدف اصلی پژوهش عبارت است از «بررسی و شناسایی کمی/آماري آیات قصص قرآن باتکیه بر رویکرد تنزیلی». برای این اساس سوالات پژوهش شامل موارد ذیل خواهند بود:

۱) از نظر کمی/آماري چه تعداد از آیات و سوره های قرآن اختصاص به قصص قرآنی دارند؟

۲) آیات قصصی قرآن به تفکیک سوره های قرآن متکی بر رویکرد تنزیلی چگونه توزیع شده اند؟

۳) به لحاظ کمی/آماري، آیات قصصی قرآن به تفکیک سوره های مکی و مدنی قرآن چگونه می باشند؟

۴) به لحاظ کمی/آماري چگونه می توان آیات قصصی را به ترتیب سوره های قرآن رتبه بندی نمود؟

۵) نسبت آیات به سوره های قصصی قرآن به تفکیک و ترتیب سوره های نازل شده (برحسب رویکرد تنزیلی) چگونه گزارش شده اند؟

۶) چگونه می توان آیات قصصی قرآن را با توجه به رویکرد تنزیلی سنخ شناسی (دسته بندی) نمود؟

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش مرتضی کرباسی (۱۳۷۳، ۴۸) اختصاص به «جدول قصص و ماجراهای مورد اشاره در قرآن» داشته که در آن جداولی به ارائه اطلاعات مربوط به ۲۰۹ واقعه (قصه) به ترتیب مصحف شریف از سوره بقره تا سوره ناس گزارش شده که البته تعداد ۳۲ واقعه مربوط به دوران حیات رسول گرامی اسلام (ص) بوده و مابقی ۱۷۷ واقعه به مثابه قصص قرآن ثبت شده است. مهدوی (۱۳۸۱) در پایان کتاب «قصه و نکات تربیتی آن در قرآن» و همچنین بیات (۱۳۹۳) در پیوست کتاب «تربیت در قصص قرآن: مبانی، اصول و روش ها» از اطلاعات اولیه پژوهش کرباسی (۱۳۷۳) درباره آیات قصص قرآن را البته بدون ذکر

منبع مقاله مذکور مورد استفاده قرار داده اند؟! کتاب عابد الجابری (۱۳۹۳) با عنوان «رهیافتی به قرآن کریم: در تعریف قرآن» به بررسی قصص قرآن برحسب تاریخ نزول ملتزم بوده و با قصه قرآنی برحسب ترتیب نزول مواجه شده است. مقاله احمدی (۱۳۹۶، ۹۰) تحت عنوان «ساختار هندسی آیات تاریخی قرآن کریم»، آیات تاریخی قرآن را استخراج و به صورت موضوعی و در قالب سه عنوان تقسیم نموده است:

عنوان اول، مربوط به آیاتی است که به پیامبر و امت خاصی نیستند و مورد اصل تاریخ یا اشاراتی به پیامبران است (شامل ۲۱ سوره و ۵۸ آیه از سوره بقره تا سوره فصلت). عنوان دوم مربوط به رویدادهای مختلف تاریخی است که به صورت کوتاه و مفصل، اما بدون تکرار در قرآن آمده است (شامل ۲۳ موضوع مثل اصحاب فیل، اصحاب اخدود و غیره).

عنوان سوم شامل موضوعات پرتکرار، به عنوان یکی از شاخص‌های آیات تاریخی قرآن بررسی شده که معمولاً با تفصیل وقایع تاریخی همراه است که شامل سیزده داستان پیامبران بوده است.

۳. روش شناسی

تحقیق حاضر از نوع «استفاده از اسناد و مدارک موجود» در نظر گرفته شده است. مراحل جمع‌آوری و نهایی کردن اطلاعات عبارتند از:

- ۱) مبنای اطلاعات اولیه پژوهش با استفاده از مقاله کرباسی (۱۳۷۳) بوده است.
- ۲) پژوهش حاضر آیات مربوط به حوادث زمان پیامبر (ص) را در نظر نداشته و تاکید بر دو بخش قصص انبیاء و حوادث گذشته خواهد بود.
- ۳) البته لازم به ذکر است که برای کسب اطمینان در خصوص داده‌های مقاله کرباسی، با توجه به کلید واژه‌های اصلی و با مراجعه به «المعجم المفهرس» آیات دیگری شناسایی گردید که در مقاله کرباسی مورد غفلت واقع شده که شامل ۱۵ آیه در پنج سوره (البقره: ۹۲؛ ۹۳) (التوبه: ۷۰) (غافر: ۵؛ ۶) (الحج: ۴۵-۴۲) و (النجم: ۵۵-۵۰) شمارش شده است.
- ۴) گزارش کرباسی برحسب سوره‌های قرآن به ترتیب مصحف شریف بوده که پژوهش حاضر پس از تکمیل اطلاعات اولیه، اقدام به گزارش داده‌ها برحسب نزول سوره‌های قرآن خواهد نمود.

۴. یافته ها

مشخصات آیات قصص قرآنی به ترتیب نزول به تفکیک سوره های مکی (جدول شماره ۱) و سوره های مدنی (جدول شماره ۲) با مختصر شرح داستان گزارش شده است. اطلاعات مربوط به نام سوره، ترتیب نزول، ترتیب مصحف، آیات قصص، تعداد آیات قصص نیز در جداول مربوط آمده است. علاوه بر آن، براساس اطلاعات آمده می توان دریافت که در هر سوره چند داستان نیز وجود دارد. برای نمونه سوره قلم دومین سوره نازله، ۶۸ ام سوره در مصحف شریف، دربردارنده دو داستان شامل الف) اشاره به ماجرای اصحاب جنه (عده ای که صاحب باغ هایی بودند و مورد امتحان قرار گرفته و عذاب شدند) (آیات ۱۷ تا ۳۳) و ب) یادآوری ماجرای حضرت یونس و ماهی (آیات ۴۸ تا ۵۰) بوده است.

جدول (۱) مشخصات آیات قصص قرآنی در سوره های مکی به ترتیب نزول

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱	قلم	۲	۶۸	۱۷ تا ۳۳	۱۷	اشاره به ماجرای اصحاب جنه (عده ای که صاحب باغ هایی بودند و مورد امتحان قرار گرفته و عذاب شدند)
۲	قلم	۲	۶۸	۴۸ تا ۵۰	۳	یادآوری ماجرای حضرت یونس و ماهی
۳	مزمّل	۳	۷۳	۱۵ و ۱۶	۲	اشاره ای کوتاه به عصیان فرعون و عذاب خداوند
۴	فجر	۹	۸۹	۴ تا ۱۶	۱۳	اشاره به طغیان و کفران قوم عاد و ثمود و فرعون و عذاب خداوند
۵	نجم	۲۲	۵۳	۵۰ تا ۵۵	۶	اشاره به هلاکت اقوام عاد، ثمود، نوح و لوط (موتفکه)

۶۲ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و تفسیر همایش ملی اعجاز قرآن

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۶	شمس	۲۵	۹۱	۱۱ تا ۱۵	۵	تکذیب قوم صالح توسط قوم ثمود و کشتن ناقه ای او و عذاب خداوند
۷	بروج	۲۶	۸۵	۴ تا ۹	۶	اشاره ای به سوزانده شدن اصحاب اخدود
۸	ق	۳۲	۵۰	۱۲ تا ۱۴	۳	اشاره ای کوتاه به تکذیب قوم نوح، عاد، ثمود، فرعون، لوط، اصحاب رس و اصحاب ایکه
۹	قمر	۳۶	۵۴	۹ تا ۱۷	۹	اشاره به حضرت نوح و عذاب خداوند بقوم او
۱۰	قمر	۳۶	۵۴	۱۸ تا ۲۲	۵	اشاره به حضرت هود و قوم عاد
۱۱	قمر	۳۶	۵۴	۲۳ تا ۳۲	۱۰	اشاره به حضرت صالح و قوم ثمود
۱۲	قمر	۳۶	۵۴	۳۳ تا ۴۰	۸	اشاره به حضرت لوط و قوم او
۱۳	قمر	۳۶	۵۴	۴۱ تا ۴۶	۶	اشاره به فرعون و هلاک فرعونیان
۱۴	ص	۳۷	۳۸	۱۲ تا ۱۵	۴	اشاره به قوم نوح، عاد، فرعون، ثمود، لوط و اصحاب ایکه
۱۵	ص	۳۷	۳۸	۱۷ تا ۲۶	۱۰	یادی از داوود و ماجرای داوری اومیان دو برادر متنازع
۱۶	ص	۳۷	۳۸	۳۰ تا ۴۰	۱۰	اشاره به حضرت سلیمان و برخی از مسخرات او و داستان بازگشتن خورشید و.....
۱۷	ص	۳۷	۳۸	۴۱ تا ۴۴	۴	درباره حضرت ایوب

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۶۳

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۸	ص	۳۷	۳۸	۴۸ تا ۴۵	۴	یادی از حضرت ابراهیم، اسحاق، یعقوب، اسماعیل، الیسع و ذوالکفل
۱۹	ص	۳۷	۳۸	۸۵ تا ۷۱	۱۵	داستان خلقت آدم، سجده ملائکه براو، نافرمانی ابلیس و رانده شدن او
۲۰	اعراف	۳۸	۷	۱۸ تا ۱۱	۸	خلقت حضرت آدم، سجده فرشتگان، نافرمانی ابلیس و رانده شدن او
۲۱	اعراف	۳۸	۷	۶۴ تا ۵۹	۶	داستان حضرت نوح و دعوت او
۲۲	اعراف	۳۸	۷	۷۲ تا ۶۵	۸	داستان حضرت هود و دعوت و رسالت او در میان قوم عاد
۲۳	اعراف	۳۸	۷	۷۹ تا ۷۳	۷	داستان حضرت صالح و نبوت او در میان قوم ثمود
۲۴	اعراف	۳۸	۷	۸۴ تا ۸۰	۵	داستان حضرت لوط و قومش
۲۵	اعراف	۳۸	۷	۹۳ تا ۸۵	۹	داستان حضرت شعیب و رسالت او در میان اصحاب مدین
۲۶	اعراف	۳۸	۷	۱۱۲ تا ۱۰۳	۱۰	داستان دعوت حضرت موسی از فرعون
۲۷	اعراف	۳۸	۷	۱۲۶ تا ۱۱۳	۱۴	داستان ساحران فرعون و ایمان آوردن آنان به حضرت موسی
۲۸	اعراف	۳۸	۷	۱۳۷ تا ۱۲۷	۱۱	ماجراهایی از فرعونیان و موسی، بلاهای وارد شده بر فرعونیان، هلاکت فرعون و همراهانش و نجات بنی اسرائیل،

۶۴ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و تفسیر همایش ملی اعجاز قرآن

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
						درخواست بنی اسرائیل از حضرت موسی برای ساختن بت
۲۹	اعراف	۳۸	۷	۱۴۲ تا ۱۴۷	۶	رفتن موسی به کوه طور برای دریافت الواح تورات و سخنان خداوند با وی
۳۰	اعراف	۳۸	۷	۱۴۸ تا ۱۵۴	۷	گوساله پرستی بنی اسرائیل در غیبت موسی و بازگشت او از کوه طور و غیره
۳۱	اعراف	۳۸	۷	۱۵۵ و ۱۵۶	۲	انتخاب هفتاد نفر از بنی اسرائیل برای ملاقات با خدا و.....
۳۲	اعراف	۳۸	۷	۱۵۹ تا ۱۶۲	۴	یادآوری چند ماجرا از بنی اسرائیل
۳۳	اعراف	۳۸	۷	۱۶۳ تا ۱۶۶	۴	داستان اصحاب سبت
۳۴	اعراف	۳۸	۷	۱۷۵ تا ۱۷۷	۳	داستان بلعم باعورا
۳۵	یس	۴۰	۳۶	۱۳ تا ۲۹	۱۷	داستان مردم شهر انطاکیه و رسالت سه پیامبر در آن شهر
۳۶	فرقان	۴۱	۲۵	۳۵ و ۳۶	۲	اشاره به داستان حضرت موسی و هارون
۳۷	فرقان	۴۱	۲۵	۳۷ تا ۳۹	۳	اشاره به قوم نوح، عاد، ثمود و اصحاب رس
۳۸	مریم	۴۳	۱۹	۱ تا ۱۵	۱۵	داستان زکریا و دعای او، استجابات دعای او، بشارت به یحیی، تولد یحیی و مطالبی درباره او
۳۹	مریم	۴۳	۱۹	۱۶ تا ۳۶	۲۱	آمدن فرشته خدا نزد مریم، مژده تولد عیسی، تولد وی و سخنان اودر گهواره

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۶۵

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۴۰	مریم	۴۳	۱۹	۵۰ تا ۴۱	۱۰	داستان حضرت ابراهیم و بحث و احتجاج او با آزر درباره بت ها
۴۱	مریم	۴۳	۱۹	۵۳ تا ۵۱	۳	اشاره کوتاهی به رسالت حضرت موسی
۴۲	مریم	۴۳	۱۹	۵۷ تا ۵۴	۴	اشاره به نبوت حضرت اسماعیل و ادیس
۴۳	طه	۴۴	۲۰	۳۶ تا ۹	۲۷	داستان بعثت حضرت موسی در کوه طور
۴۴	طه	۴۴	۲۰	۴۱ تا ۳۷	۵	داستان وحی به مادر موسی مینی برگذاشتن فرزندش در درون صندوق و رها کردن او در آب
۴۵	طه	۴۴	۲۰	۷۶ تا ۴۲	۳۵	داستان رفتن موسی و هارون نزد فرعون، تکذیب وی و ایمان آوردن ساحران
۴۶	طه	۴۴	۲۰	۷۹ تا ۷۷	۳	خروج موسی و بنی اسرائیل از مصر و غرق شدن فرعونیان
۴۷	طه	۴۴	۲۰	۹۹ تا ۸۳	۱۷	داستان گمراهی بنی اسرائیل با گوساله پرستی و بازگشت حضرت موسی از کوه طور
۴۸	طه	۴۴	۲۰	۱۲۳ تا ۱۱۶	۸	داستان سجده فرشتگان بر آدم و وسوسه و نیرنگ ابلیس و هبوط آدم و حوا به زمین
۴۹	شعراء	۴۶	۲۶	۵۱ تا ۱۰	۴۱	داستان رفتن موسی و هارون نزد فرعون و اظهار رسالت، داستان

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
						ساحران و فرعون و ایمان آوردن آنها به موسی
۵۰	شعراء	۴۶	۲۶	۶۷ تا ۵۲	۱۶	فرار و خروج بنی اسرائیل از مصر و هلاکت فرعونیان در دریا
۵۱	شعراء	۴۶	۲۶	۸۹ تا ۶۸	۲۲	گفتگو و بحث حضرت ابراهیم با آزر و قومش، دعاهای ابراهیم
۵۲	شعراء	۴۶	۲۶	۱۲۲ تا ۱۰۵	۱۸	داستان حضرت نوح و قومش
۵۳	شعراء	۴۶	۲۶	۱۴۰ تا ۱۲۳	۱۷	داستان حضرت هود و قوم عاد
۵۴	شعراء	۴۶	۲۶	۱۵۹ تا ۱۴۱	۱۹	داستان حضرت صالح و قوم ثمود
۵۵	شعراء	۴۶	۲۶	۱۷۵ تا ۱۶۰	۱۶	داستان حضرت لوط و قوم لوط
۵۶	شعراء	۴۶	۲۶	۱۹۱ تا ۱۷۶	۱۶	داستان حضرت شعیب و قومش (اصحاب ایکه)
۵۷	نمل	۴۷	۲۷	۱۴ تا ۷	۸	بعثت حضرت موسی در کورطور و اشاره به دعوت او از فرعون
۵۸	نمل	۴۷	۲۷	۱۹ تا ۱۶	۴	گفتگوی سلیمان با پرنندگان و داستان مورچه و سلیمان
۵۹	نمل	۴۷	۲۷	۴۴ تا ۲۰	۲۴	داستان هدهد و سلیمان و دعوت او از بلقیس (ملکه سبأ)
۶۰	نمل	۴۷	۲۷	۵۳ تا ۴۵	۹	داستان حضرت صالح و قوم ثمود
۶۱	نمل	۴۷	۲۷	۵۸ تا ۵۴	۵	داستان حضرت لوط و قوم او
۶۲	قصص	۴۸	۲۸	۶ تا ۳	۴	وضعیت فرعون و فرعونیان و بنی اسرائیل پیش از رسالت حضرت موسی

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۶۷

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۶۳	قصص	۴۸	۲۸	۱۴ تا ۷	۸	گذاشتن موسی در صندوقی در آب، رسیدن موسی نزد فرعون و بازگشت او نزد مادرش
۶۴	قصص	۴۸	۲۸	۲۱ تا ۱۵	۷	کشته شدن یکی از قبطیان به دست موسی و خروج او از شهر
۶۵	قصص	۴۸	۲۸	۲۸ تا ۲۲	۷	ورود موسی به شهر مدین، کمک به دودختر شعیب و ماندن نزد شعیب ازدواج با یکی از دختران وی
۶۶	قصص	۴۸	۲۸	۳۵ تا ۲۹	۷	بازگشت موسی از مدین و بعثت او در میان راه در کوه طور
۶۷	قصص	۴۸	۲۸	۴۳ تا ۳۶	۸	رفتن موسی و هارون نزد فرعون، دعوت او به ایمان، تکذیب فرعون و هلاکت او
۶۸	قصص	۴۸	۲۸	۴۶ تا ۴۴	۳	سخن خداوند با پیامبر اکرم درباره موسی
۶۹	قصص	۴۸	۲۸	۸۲ تا ۷۶	۷	داستان موسی و قارون
۷۰	اسراء	۴۹	۱۷	۷ تا ۴	۴	اشاره به دوفساد و تباهی بنی اسرائیل و جزای آن
۷۱	اسراء	۴۹	۱۷	۶۵ تا ۶۱	۶	نافرمانی ابلیس از سجده بر آدم و رانده شدن از درگاه خداوند
۷۲	اسراء	۴۹	۱۷	۱۰۴ تا ۱۰۱	۴	اشاره به نه معجزه حضرت موسی و هلاکت فرعون
۷۳	یونس	۵۰	۱۰	۷۳ تا ۷۱	۳	داستان حضرت نوح

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۷۴	یونس	۵۰	۱۰	۸۶ تا ۷۵	۱۲	رفتن موسی و هارون نزد فرعون ودعوت از او و ایمان آوردن عده ای
۷۵	یونس	۵۰	۱۰	۹۲ تا ۸۷	۶	فرار و خروج بنی اسرائیل از مشرو و هلاکت فرعون و همراهانش در دریا
۷۶	یونس	۵۰	۱۰	۹۸	۱	نجات قوم یونس از هذاب خداوند
۷۷	هود	۵۱	۱۱	۴۸ تا ۲۵	۲۴	داستان حضرت نوح و قومش، ساختن کشتی و طوفان نوح
۷۸	هود	۵۱	۱۱	۶۰ تا ۵۰	۱۱	داستان حضرت هود و قوم عاد
۷۹	هود	۵۱	۱۱	۶۸ تا ۶۱	۸	داستان حضرت صالح و قوم ثمود
۸۰	هود	۵۱	۱۱	۷۳ تا ۶۹	۵	آمدن ملائکه نزد حضرت ابراهیم و همسرش و بشارت به تولد اسحاق
۸۱	هود	۵۱	۱۱	۷۶ تا ۷۴	۳	گفتگوی فرشتگان و حضرت ابراهیم درباره قوم لوط
۸۲	هود	۵۱	۱۱	۸۳ تا ۷۷	۷	داستان عذاب قوم لوط
۸۳	هود	۵۱	۱۱	۹۵ تا ۸۴	۱۲	داستان حضرت شعیب و اصحاب مدین
۸۴	هود	۵۱	۱۱	۹۶ و ۹۵	۲	ارسال حضرت موسی به سوی فرعون
۸۵	یوسف	۵۲	۱۲	۱۰۲ تا ۳	۹۹	داستان کامل حضرت یوسف

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۶۹

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۸۶	حجر	۵۳	۱۵	۴۴ تا ۲۸	۱۷	آفرینش حضرت آدم، سجده فرشتگان، نافرمانی ابلیس و روانه شدن او
۸۷	حجر	۵۳	۱۵	۶۰ تا ۵۱	۱۰	آمدن فرشتگان نزد حضرت ابراهیم و بشارت به تولد اسحاق و گفتگو درباره قوم لوط
۸۸	حجر	۵۳	۱۵	۷۷ تا ۶۱	۱۷	آمدن فرشتگان نزد حضرت لوط و نزول عذاب بر قوم لوط
۸۹	حجر	۵۳	۱۵	۸۴ تا ۷۸	۷	اشاره به مردم شهر ایکه (اصحاب ایکه) و اصحاب حجر
۹۰	انعام	۵۴	۶	۷۵ و ۷۴	۲	گفتگوی حضرت ابراهیم با آزر
۹۱	انعام	۵۴	۶	۸۳ تا ۷۶	۸	گفتگو و بحث حضرت ابراهیم با ستاره و ماه و خورشید پرستان
۹۲	صافات	۵۵	۳۷	۸۲ تا ۷۹	۴	داستان حضرت نوح و قومش
۹۳	صافات	۵۵	۳۷	۱۰۰ تا ۸۳	۱۸	داستان حضرت ابراهیم، ماندن او در روز عید در شهر و شکستن بت ها
۹۴	صافات	۵۵	۳۷	۱۱۳ تا ۱۰۱	۱۳	ماجرای رویای حضرت ابراهیم و ذبح اسماعیل، یادی از اسحاق پیامبر و فرزندان ابراهیم و اسحاق
۹۵	صافات	۵۵	۳۷	۱۲۲ تا ۱۱۴	۸	یاد و ذکری از موسی و هارون
۹۶	صافات	۵۵	۳۷	۱۳۲ تا ۱۲۳	۹	اشاره ای به حضرت الیاس و داستان قومش
۹۷	صافات	۵۵	۳۷	۱۳۸ تا ۱۳۳	۶	اشاره به حضرت لوط و قوم او
۹۸	صافات	۵۵	۳۷	۱۴۸ تا ۱۳۹	۱۰	قسمتی از داستان حضرت یونس

۲۰ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و تفسیر همایش ملی اعجاز قرآن

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۹۹	لقمان	۵۶	۳۱	۱۹ تا ۱۲	۸	اعطای حکمت به لقمان و سخنان و سفارش های او به فرزندش
۱۰۰	سبأ	۵۷	۳۴	۱۳ تا ۱۰	۴	نعمت های خداوند به داوود و سلیمان
۱۰۱	سبأ	۵۷	۳۴	۱۴	۳	اشاره به ماجرای وفات سلیمان
۱۰۲	سبأ	۵۷	۳۴	۲۱ تا ۱۵	۷	قوم سبأ و سیل عرم
۱۰۳	مومن (غافر)	۵۹	۴۰	۶ و ۵	۲	اشاره به تکذیب پیامبران توسط قوم نوح و اقوام پس از آن و بیان عاقبت امر کافران در دنیا و آخرت
۱۰۴	مومن (غافر)	۵۹	۴۰	۴۶ تا ۲۳	۲۴	برخورد فرعون و هامان با نبوت و رسالت حضرت موسی و داستان مومن آل فرعون
۱۰۵	زخرف	۶۲	۴۳	۲۸ تا ۲۶	۳	گفتگوی حضرت ابراهیم با آزر و قومش
۱۰۶	زخرف	۶۲	۴۳	۵۶ تا ۴۶	۱۱	ارسال موسی به سوی فرعون و واکنش و پاسخ وی
۱۰۷	زخرف	۶۲	۴۳	۶۰ تا ۵۷	۴	درباره حضرت عیسی
۱۰۸	دخان	۶۳	۴۴	۳۶ تا ۱۷	۲۰	بنی اسرائیل و یادآوری داستان نجات آنها از عذاب فرعون
۱۰۹	دخان	۶۳	۴۴	۳۷	۱	اشاره به قوم تبع
۱۱۰	احقاف	۶۵	۴۶	۲۶ تا ۲۱	۶	داستان حضرت هود و قوم عاد
۱۱۱	ذاریات	۶۶	۵۱	۳۷ تا ۳۴	۴	آمدن فرشتگان نزد ابراهیم و همسرش برای بشارت به تولد اسحاق و گفتگو درباره عذاب قوم لوط

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۷۱

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۱۲	ذاریات	۶۶	۵۱	۴۰ تا ۳۸	۳	آیات خداوند درباره ارسال موسی به سوی فرعون
۱۱۳	ذاریات	۶۶	۵۱	۴۶ تا ۴۱	۶	درباره قوم عاد، ثمود و نوح
۱۱۴	کهف	۶۸	۱۸	۲۶ تا ۹	۱۸	داستان اصحاب کهف
۱۱۵	کهف	۶۸	۱۸	۴۴ تا ۳۲	۱۲	داستان و ضرب المثلی ازدوانسان با اعمال متضاد
۱۱۶	کهف	۶۸	۱۸	۵۰	۱	نافرمانی ابلیس از سجده بر آدم
۱۱۷	کهف	۶۸	۱۸	۶۵ تا ۶۰	۶	داستان شروع سفر موسی و همراهش (یوشع بن نون) در جستجوی خضر
۱۱۸	کهف	۶۸	۱۸	۸۲ تا ۶۶	۱۷	داستان هم نشینی موسی با خضر
۱۱۹	کهف	۶۸	۱۸	۱۰۱ تا ۸۳	۱۹	داستن ذوالقرنین و یاجوج و ماجوج
۱۲۰	نحل	۶۹	۱۶	۱۲۳ تا ۱۲۰	۴	اشاره به برخی از ویژگی های حضرت ابراهیم
۱۲۱	نوح	۷۰	۷۱	۲۸ تا ۱	۲۸	رسالت حضرت نوح و اشاره به برخی از حوادث دوران نبوت او
۱۲۲	ابراهیم	۷۱	۱۴	۸ تا ۵	۴	بعثت حضرت موسی و گفتار او با قومش
۱۲۳	ابراهیم	۷۱	۱۴	۱۴ تا ۹	۶	رفتار و سخن قوم هود (عاد)، قوم صالح (ثمود) و قوم نوح با پیامبران شان
۱۲۴	ابراهیم	۷۱	۱۴	۴۱ تا ۳۵	۷	بخشی از زندگی حضرت ابراهیم و برخی از دعاهای او

۷۲ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و تفسیر همایش ملی اعجاز قرآن

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۲۵	انبیاء	۷۲	۲۱	۵۷ تا ۵۱	۷	گفتگوی حضرت ابراهیم با آزر و قومش و تهدید ابراهیم بر شکستن بت‌ها
۱۲۶	انبیاء	۷۲	۲۱	۷۳ تا ۷۸	۱۶	شکستن بت‌ها و احتجاج ابراهیم علیه قومش، انداختن اودر آتش و سرد شدن آتش بروی
۱۲۷	انبیاء	۷۲	۲۱	۷۴ و ۷۵	۲	اشاره به حضرت لوط و قومش
۱۲۸	انبیاء	۷۲	۲۱	۷۶ و ۷۷	۲	اشاره به حضرت نوح و قومش
۱۲۹	انبیاء	۷۲	۲۱	۷۸ تا ۸۲	۵	اشاره به حوادثی از زندگی داوود و سلیمان
۱۳۰	انبیاء	۷۲	۲۱	۸۳ و ۸۴	۲	اشاره به حضرت ایوب
۱۳۱	انبیاء	۷۲	۲۱	۸۵ و ۸۶	۲	اشاره به اسماعیل، ادريس و ذوالکفل
۱۳۲	انبیاء	۷۲	۲۱	۸۷ و ۸۸	۲	اشاره به یونس (ذوالنون)
۱۳۳	انبیاء	۷۲	۲۱	۸۹ و ۹۰	۲	اشاره به دعای زکریا، استجاب خداوند و تولد یحیی
۱۳۴	انبیاء	۷۲	۲۱	۹۱	۱	اشاره کوتاهی به حضرت مریم و فرزندش عیسی
۱۳۵	انبیاء	۷۲	۲۱	۹۶ و ۹۷	۲	اشاره به یاجوج و ماجوج و یکی از علامت‌های قریب الساعه
۱۳۶	مؤمنون	۷۳	۲۳	۲۳ تا ۳۰	۷	داستان حضرت نوح
۱۳۷	مؤمنون	۷۳	۲۳	۳۱ تا ۴۱	۱۱	داستان یکی از اقوام پس از قوم نوح
۱۳۸	مؤمنون	۷۳	۲۳	۴۵ تا ۴۹	۵	اشاره به دعوت حضرت موسی و هارون از فرعون، تکذیب او و هلاکتش

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۷۳

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۳۹	مومنون	۷۳	۲۳	۵۰	۱	اشاره کوتاهی به حضرت مریم و فرزندش عیسی
۱۴۰	فصلت	۷۴	۴۱	۱۸ تا ۱۳	۶	داستان قوم عاد و ثمود در برخورد با حضرت هود و صالح
۱۴۱	حاقه	۷۷	۶۹	۱۰ تا ۴	۷	سرنوشت قوم عاد و ثمود، درباره عصیان قوم لوط (موتفکات) و فرعون
۱۴۲	نازعات	۸۰	۷۹	۲۶ تا ۱۵	۱۷	دعوت موسی از فرعون و عناد و عصیان او
۱۴۳	عنکبوت	۸۴	۲۸	۱۵ و ۱۴	۲	رسالت حضرت نوح در میان قومش
۱۴۴	عنکبوت	۸۴	۲۸	۱۸ تا ۱۶	۳	گفتگوی حضرت ابراهیم با قوم خود
۱۴۵	عنکبوت	۸۴	۲۸	۲۷ تا ۲۲	۶	گفتگو و برخورد قوم ابراهیم با وی و الطاف خداوند بر او
۱۴۶	عنکبوت	۸۴	۲۸	۳۰ تا ۲۸	۳	سخن حضرت لوط با قومش و پاسخ آن ها
۱۴۷	عنکبوت	۸۴	۲۸	۳۲ و ۳۱	۲	آمدن فرشتگان نزد حضرت ابراهیم و گفتگو درباره قوم لوط
۱۴۸	عنکبوت	۸۴	۲۸	۳۵ تا ۳۳	۳	رفتن فرشتگان به میان قوم لوط و نزول عذاب
۱۴۹	عنکبوت	۸۴	۲۸	۳۷ و ۳۶	۲	داستان حضرت شعیب در میان مردم شهر مدین

۲۴ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و تفسیر همایش ملی اعجاز قرآن

شرح قصص	تعداد آیات	آیات قصص	ترتیب مصحف	ترتیب نزول	نام سوره	ردیف
قوم عاد، ثمود، قارون، فرعون و هامان	۲	۳۸ و ۳۹	۲۸	۸۴	عنکبوت	۱۵۰

جدول (۲) مشخصات آیات قصص قرآنی در سوره های مدنی به ترتیب نزول

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۵۱	بقره	۸۶	۲	۳۸ تا ۳۰	۹	خلقت آدم، سجده فرشتگان، خدعه شیطان و هبوط آدم و حوا از بهشت
۱۵۲	بقره	۸۶	۲	۶۱ تا ۴۹	۱۳	اشاره به نه قضیه درباره بنی اسرائیل و حضرت موسی
۱۵۳	بقره	۸۶	۲	۶۶ و ۶۵	۲	اشاره به داستان اصحاب سبت
۱۵۴	بقره	۸۶	۲	۷۳ تا ۶۷	۷	داستان ذبح گاودرمین بنی اسرائیل
۱۵۵	بقره	۸۶	۲	۹۳ و ۹۲	۲	اشاره به معجزات موسی، ماجرای گوساله پرستی و گرایش بنی اسرائیل به آن، یادآوری پیمان خداوند و نعمات الهی بر بنی اسرائیل
۱۵۶	بقره	۸۶	۲	۱۲۴	۱	تعیین ابراهیم به عنوان امام
۱۵۷	بقره	۸۶	۲	۱۲۹ تا ۱۲۵	۵	ساختن کعبه و دعاهای حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل
۱۵۸	بقره	۸۶	۲	۱۳۳	۱	گفتگوی حضرت یعقوب با فرزندانش در هنگام موت
۱۵۹	بقره	۸۶	۲	۲۵۱ تا ۲۴۶	۶	تجهیز سپاه طالوت و جنگ با فلسطینیان و کشته شدن جالوت در جنگ با بنی اسرائیل به دست داوود
۱۶۰	بقره	۸۶	۲	۲۵۸	۱	بحث و جدال نمرود با حضرت ابراهیم درباره خداوند
۱۶۱	بقره	۸۶	۲	۲۵۹	۱	داستان موت عزیر پیامبر وزنده شدن او پس از صد سال

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۶۲	بقره	۸۶	۲	۲۶۰	۱	یقین نمودن حضرت ابراهیم به روز حشر با کشتن چهار پرنده
۱۶۳	آل عمران	۸۸	۳	۳۷ تا ۳۵	۳	نذر کردن مادر حضرت مریم (همسر عمران) و تولد حضرت مریم
۱۶۴	آل عمران	۸۸	۳	۴۱ تا ۳۸	۴	دعای حضرت زکریا و تولد یحیی
۱۶۵	آل عمران	۸۸	۳	۴۳ و ۴۲	۲	گفتگوی ملائکه با حضرت مریم
۱۶۶	آل عمران	۸۸	۳	۴۴	۱	نزاع درباره تکفل و سرپرستی حضرت مریم
۱۶۷	آل عمران	۸۸	۳	۴۸ تا ۴۵	۴	بشارت ملائکه به حضرت مریم در مورد تولد عیسی
۱۶۸	آل عمران	۸۸	۳	۵۷ تا ۴۹	۹	اشاره به چند واقعه در زندگی حضرت عیسی و چند معجزه از وی
۱۶۹	ممتحنه	۹۰	۶۰	۶ تا ۴	۳	استغفار حضرت ابراهیم برای آزر و نهی خداوند از تاسی به آن
۱۷۰	نساء	۹۱	۴	۱۵۵ تا ۱۵۳	۳	یادآوری چند جریان از وقایع بنی اسرائیل
۱۷۱	نساء	۹۱	۴	۱۵۹ تا ۱۵۷	۳	اشاره به شبهه قتل حضرت عیسی
۱۷۲	حج	۱۰۳	۲۲	۴۵ تا ۴۲	۴	اشاره به نتایج تکذیب پیامبران الهی و هلاک شدن اقوام آنها به دلیل ظلم آنها به خودشان

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۲۷

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	ترتیب مصحف	آیات قصص	تعداد آیات	شرح قصص
۱۷۳	تحریم	۱۰۷	۶۶	۱۰ تا ۱۲	۳	مثال خداوند در باره همسران لوط، نوح، فرعون و دختر عمران
۱۷۴	صف	۱۱۰	۶۱	۵	۱	اشاره به سخنی از حضرت موسی با قومش
۱۷۵	صف	۱۱۰	۶۱	۶	۱	بشارت حضرت عیسی به رسالت پیامبر اکرم (ص)
۱۷۶	مائده	۱۱۲	۵	۱۲ و ۱۳	۲	گرفتن پیمان از بنی اسرائیل و پیمان شکنی آنان
۱۷۷	مائده	۱۱۲	۵	۲۰ تا ۲۶	۷	دعوت حضرت موسی از بنی اسرائیل برای جهاد و ورود به اریحا و بهانه گیری آنان و عذاب خداوند
۱۷۸	مائده	۱۱۲	۵	۲۷ تا ۳۱	۵	داستان هاییل و قایل (فرزندان حضرت آدم) و کشته شدن هاییل
۱۷۹	مائده	۱۱۲	۵	۱۱۰ و ۱۱۱	۲	سخن خداوند با حضرت عیسی و اشاره به چند معجزه و حادثه او
۱۸۰	مائده	۱۱۲	۵	۱۱۲ تا ۱۱۵	۴	درخواست حواریون از عیسی برای نازل کردن مائده ای آسمانی
۱۸۱	توبه	۱۱۳	۹	۷۰	۱	اشاره به اخبار اقوام پیشین نوح، عاد، ثمود، ابراهیم، مدین و موتفکات، آمدن پیامبران الهی به همراه معجزه برای هدایت اقوام ایشان، ظلم اقوام به خودشان موجب هلاکت ایشان شده است.
۱۸۲	توبه	۱۱۳	۹	۱۱۴	۱	استغفار حضرت ابراهیم برای آزر

توزیع فراوانی آیات قصص قرآنی به ترتیب نزول به تفکیک سوره های مکی (جدول شماره ۳) و سوره های مدنی (جدول شماره ۴) گزارش شده است. اطلاعات مربوط به نام سوره، ترتیب نزول، تعداد کل آیات سوره، تعداد کل آیات قصص هر سوره نیز در جداول مربوط آمده است. علاوه بر آن، براساس اطلاعات آمده می توان دریافت که در هر سوره چندآیه اختصاص به قصص قرآنی داشته است. اطلاعات این جداول درخصوص هر سوره گزارش شده است. علاوه بر آن در این جداول، از نظر کمی و آماری شاخصی محاسبه شده که معرف نسبت آیات قصصی هر سوره به تعداد کل آیات هر سوره بوده است. برای نمونه در سوره قلم (دومین سوره نازل) که دارای ۵۲ آیه بوده، دارای تعداد ۲۰ آیه قصصی شمارش شده است. نسبت مذکور در سوره قلم ۳۸ محاسبه شده است. با این توضیح که ۳۸ درصد سوره قلم دربردارنده قصص قرآن می باشد.

جدول (۳) توزیع فراوانی آیات قصص قرآنی در سوره های مکی به ترتیب نزول

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	تعداد آیات سوره	تعداد آیات قصص	نسبت
۱	قلم	۲	۵۲	۲۰	۳۸
۲	مزمّل	۳	۲۰	۲	۱۰
۳	فجر	۹	۲۰	۱۳	۶۵
۴	نجم	۲۲	۶۲	۶	۱۰
۵	شمس	۲۵	۱۵	۵	۳۳
۶	بروج	۲۶	۲۲	۶	۲۷
۷	ق	۳۲	۴۵	۳	۷
۸	قمر	۳۶	۵۵	۳۶	۶۵
۹	ص	۳۷	۸۸	۴۷	۵۳
۱۰	اعراف	۳۸	۲۰۶	۱۰۴	۵۰
۱۱	یس	۴۰	۸۲	۱۷	۲۱
۱۲	فرقان	۴۱	۷۷	۵	۶
۱۳	مریم	۴۳	۹۸	۵۳	۵۴

بررسی کمی و آماری قصص قرآنی از دو منظر وجوه اعجاز قرآن و رویکرد تنزیلی □ ۷۹

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	تعداد آیات سوره	تعداد آیات قصص	نسبت
۱۴	طه	۴۴	۱۲۵	۹۵	۷۶
۱۵	شعراء	۴۶	۲۲۷	۱۶۵	۷۳
۱۶	نمل	۴۷	۹۳	۵۰	۵۳
۱۷	قصص	۴۸	۸۸	۵۱	۵۸
۱۸	اسراء	۴۹	۱۱۱	۱۴	۱۳
۱۹	یونس	۵۰	۱۰۹	۲۲	۲۰
۲۰	هود	۵۱	۱۲۳	۷۲	۵۸
۲۱	یوسف	۵۲	۱۱۱	۹۹	۸۹
۲۲	حجر	۵۳	۹۹	۵۱	۵۱
۲۳	انعام	۵۴	۱۶۵	۱۰	۶
۲۴	صافات	۵۵	۱۸۲	۶۸	۳۷
۲۵	لقمان	۵۶	۲۴	۸	۳۳
۲۶	سباء	۵۷	۵۴	۱۲	۲۲
۲۷	غافر	۵۹	۸۵	۲۶	۳۰
۲۸	زخرف	۶۲	۸۹	۱۸	۲۰
۲۹	دخان	۶۳	۵۹	۲۱	۳۶
۳۰	احقاف	۶۵	۲۵	۶	۲۴
۳۱	ذاریات	۶۶	۶۰	۱۳	۲۲
۳۲	کهف	۶۸	۱۱۰	۷۳	۶۶
۳۳	نحل	۶۹	۱۲۸	۴	۳
۳۴	نوح	۷۰	۲۸	۲۸	۱۰۰
۳۵	ابراهیم	۷۱	۵۲	۱۷	۳۳
۳۶	انبیاء	۷۲	۱۱۲	۴۳	۳۸
۳۷	مومنون	۷۳	۱۱۸	۲۴	۲۰
۳۸	فصلت	۷۴	۳۰	۶	۲۰

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	تعداد آیات سوره	تعداد آیات قصص	نسبت
۳۹	حاقه	۷۷	۵۲	۷	۱۳
۴۰	نارعات	۸۰	۴۶	۱۷	۳۳
۴۱	عنکبوت	۸۴	۶۹	۲۳	۳۳

جدول (۴) توزیع فراوانی آیات قصص قرآنی در سوره های مدنی به ترتیب نزول

ردیف	نام سوره	ترتیب نزول	تعداد آیات سوره	تعداد آیات قصص	نسبت
۴۲	بقره	۸۶	۲۸۶	۴۹	۱۷
۴۳	آل عمران	۸۸	۲۰۰	۲۳	۱۱
۴۴	ممتحنه	۹۰	۱۲	۳	۲۵
۴۵	نساء	۹۱	۱۷۶	۶	۳
۴۶	حجج	۱۰۳	۷۸	۴	۵
۴۷	تحریم	۱۰۷	۱۲	۳	۲۵
۴۸	صف	۱۱۰	۱۴	۲	۱۴
۴۹	مانده	۱۱۲	۱۲۰	۲۰	۱۶
۵۰	توبه	۱۱۳	۱۲۹	۲	۲

سنخ شناسی سوره های قصص قرآنی:

(۱) برحسب نسبت آیات قصصی به سوره ها:

پژوهش درخصوص سنخ شناسی سوره های قصص قرآنی برحسب «نسبت آیات قصصی به کل آیات سورهای قرآن» نشان از آن داشته که سورتحقیق را می توان در پنج دسته طبقه بندی نمود (جدول شماره ۵):

الف) سوره نوح تنها سوره ای است که ۱۰۰ درصد آن اختصاص به قصص قرآن داشته است (۲ درصد)

ب) ۱۳ سوره پژوهش (۲۶ درصد) دارای حجم بالای ۵۰ درصد آیات قصص قرآنی شناسایی شده اند. سوره یوسف با ۸۹ درصد در صدر آنها قرار داشته و سوره اعراف با

۵۰ درصد در انتهای فهرست این دسته قرار گرفته است. اسامی ۱۳ سوره عبارتند از: یوسف (۸۹ درصد)، طه (۷۶ درصد)، شعراء (۷۳ درصد)، کهف (۶۶ درصد)، فجر و قمر (به طور مشترک و جداگانه هر کدام ۶۵ درصد)، قصص و هود (به طور مشترک و جداگانه هر کدام ۵۸ درصد)، مریم (۵۴ درصد)، نمل (۵۳ درصد)، ص (۵۳ درصد)، حجر (۵۱ درصد)، اعراف (۵۰ درصد).

ج) ده سوره پژوهش (۲۰ درصد) دربردارنده بیش از یک سوم آیات قصصی شمارش شده اند. سوره های انبیاء و قلم (به طور مشترک و جداگانه ۳۸ درصد)، صافات (۳۷ درصد)، دخان (۳۶ درصد)، شمس، لقمان، ابراهیم، نازعات، عنکبوت (به طور مشترک و جداگانه هر کدام ۳۳ درصد) و غافر (۳۰ درصد).

د) دوازده سوره (۲۴ درصد) دربردارنده بین ۲۰ تا ۲۸ درصد شمارش شده اند.

ر) چهارده سوره (۲۸ درصد) دارای کمتر از ۲۰ درصد محاسبه شده اند.

جدول (۵) رتبه بندی سوره های دارای آیات قصص قرآنی به ترتیب نسبت تعداد آیات

قصص به تعداد آیات سوره

ردیف	سوره	نسبت	ردیف	سوره	نسبت	ردیف	سوره	نسبت
۱	نوح	۱۰۰	۱۷	صافات	۳۷	۳۳	یونس	۲۰
۲	یوسف	۸۹	۱۸	دخان	۳۶	۳۴	فصلت	۲۰
۳	طه	۷۶	۱۹	شمس	۳۳	۳۵	مومنون	۲۰
۴	شعراء	۷۳	۲۰	لقمان	۳۳	۳۶	بقره	۱۷
۵	کهف	۶۶	۲۱	ابراهیم	۳۳	۳۷	مائده	۱۶
۶	قمر	۶۵	۲۲	نازعات	۳۳	۳۸	صف	۱۴
۷	فجر	۶۵	۲۳	عنکبوت	۳۳	۳۹	حاقه	۱۳
۸	قصص	۵۸	۲۴	غافر	۳۰	۴۰	اسراء	۱۳
۹	هود	۵۸	۲۵	بروج	۲۷	۴۱	آل عمران	۱۱
۱۰	مریم	۵۴	۲۶	ممتحنه	۲۵	۴۲	نجم	۱۰
۱۱	نمل	۵۳	۲۷	تحریم	۲۵	۴۳	مزل	۱۰
۱۲	ص	۵۳	۲۸	احقاف	۲۴	۴۴	ق	۷

ردیف	سوره	نسبت	ردیف	سوره	نسبت	ردیف	سوره	نسبت
۱۳	حجر	۵۱	۲۹	سباء	۲۲	۴۵	فرقان	۶
۱۴	اعراف	۵۰	۳۰	ذاریات	۲۲	۴۶	انعام	۶
۱۵	انبیاء	۳۸	۳۱	یس	۲۱	۴۷	حج	۵
۱۶	قلم	۳۸	۳۲	زخرف	۲۰	۴۸	نحل	۳
۴۹	نساء	۳	۵۰	توبه	۲			

(۲) بر حسب ترتیب نزول (رویکرد تنزیلی):

پژوهش در خصوص سنخ‌شناسی سوره‌های قصص قرآنی بر حسب رویکرد تنزیلی نشان از آن داشته که سورت تحقیق را می‌توان در چهار مرحله تاریخی طبقه‌بندی (دسته‌بندی) نمود:

مرحله اول نزول قرآن (ابتدای بعثت): شامل هفت سوره قلم، مزمل، فجر، نجم، شمس، بروج و سوره ق (۱۴ درصد) که در بردارنده ۵۵ آیه (۴ درصد) قصصی شمارش شده‌اند. به طور متوسط هر سوره مرحله اول دارای ۷/۸ آیه قصصی بوده است. در مرحله اول، به داستان برخی از اقوام گذشته به صورت «اشاره» (ذکر و یادآوری) بسنده شده است. اسامی اقوام گذشته به تفکیک سوره‌های مرحله اول در جدول شماره ۶ گزارش شده که بیشترین آنها اختصاص به قوم ثمود (در ۴ سوره) داشته و قوم فرعون و قوم عاد (به صورت مشترک هر کدام در سه سوره) و قوم نوح (در دو سوره) آمده است. اشاره ای کوتاه به عصیان فرعون و عذاب خداوند در سومین سوره نازل شده (مزمل) نشان از اهمیت تاریخی سوره مزمل و هم‌چنین اهمیت داستان فرعون و مقایسه آن با دعوت محمدی داشته است. در سوره فجر، علاوه بر ذکر داستان قوم فرعون، به یادآوری دو قوم عاد و ثمود اشاره شده است. ۶۵ درصد سوره فجر اختصاص به قصص قرآنی داشته که معرف اهمیت تاریخی سوره می‌باشد. دو سوره مزمل و فجر از نظر زمان نزول به یکدیگر نزدیک هستند (سومین و نهمین سوره نازل) و سه سوره نجم، شمس و ق نیز با فاصله اندکی در پی هم نازل شده‌اند (بیست و دومین، بیست و پنجمین و بیست و ششمین سوره نازل). داستان ذکر شده در دو سوره قلم و بروج (اصحاب اخدود) متمایز از سایر سوره‌های این مرحله بوده‌اند (جدول ۶).

جدول (۶) مشخصات اقوام گذشته مورد اشاره در سور ابتدایی بعثت به ترتیب نزول

ترتیب نزول	نام سوره	قوم نوح	قوم عاد	قوم ثمود	قوم لوط	قوم فرعون	اصحاب رس	اصحاب ایکه
۳	مزل					*		
۹	فجر		*	*		*		
۲۲	نجم	*	*	*	*			
۲۵	شمس			*				
۲۶	ق	*	*	*	*	*	*	*

مرحله دوم نزول قرآن شامل ۱۵ سوره از سوره قمر (سی و ششمین سوره نازل) تا آغاز علنی شدن دعوت اسلامی (سوره حجر، پنجاه و سومین سوره نازل) (۳۱ درصد) که دارای ۸۸۱ آیه قصصی (۶۰ درصد) محاسبه شده اند. به طور متوسط هر سوره مرحله دوم دارای ۵۸/۷ آیه قصصی بوده است. سوره قمر به منزله آغازین سوره های مرحله دوم پژوهش محسوب شده که ۶۵ درصد آن اختصاص به قصص قرآنی داشته و معرف اهمیت تاریخی سوره قمر می باشد. براساس بیان غرض و هدفمندی سوره قمر از زبان المیزان می توان پی به اهمیت تاریخی سوره قمر در مجموعه آیات قصص قرآنی برد:

«این سوره به جز دو آیه از آخرش که متقین را وعده بهشت و حضور در نزد خدای تعالی می دهد بقیه آیاتش یکسره مربوط به انذار و تهدید است. آنگاه دوباره به نقل پاره ای از آن داستان ها بر می گردد، اما پیداست که با خشم و عتاب آنها را نقل می کند (المیزان: ۱۰۹/۳۷).

* «آیات ۴۳ تا ۵۵ به منزله نتیجه گیری از مطالب و اخبار عبرت انگیزی است. پس در حقیقت این آیات در درجه اول انعطافی به اخبار امت های هالکه دارد، و در نتیجه خطاب است به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، که کفار شما بهتر از کفار امت های طاغی و جبار گذشته نیستند، و همان طور که خدای تعالی آنها را به ذلت بارتیرین وجه هلاک کرد» (همان، ۱۶۷)

مرحله سوم نزول قرآن: شامل ۱۹ سوره از آغاز علنی شدن دعوت پیامبر (ص) تا پایان دوره مکی (از سوره انعام تا سوره عنکبوت) (۴۰ درصد) که ۴۲۴ آیه قصصی (۲۹ درصد) را شامل شده است. به طور متوسط هر سوره مرحله سوم دارای ۲۲/۲ آیه قصصی بوده است.

مرحله چهارم نزول قرآن: نه سوره مدنی (۱۸ درصد) دارای ۱۱۲ آیه قصصی (۸ درصد) بوده اند. به طور متوسط هر سوره مرحله چهارم دارای ۱۲ آیه قصصی بوده است (جدول شماره ۷).

مشخصه اصلی آیات پژوهش «درپی هم بودن و فاصله زمان نزول اندک بین سوره های تنزیلی» از سوره های مرحله دوم و سوم (سوره های قمر تا پایان دوره مکی) سوره عنکبوت) گزارش می شود. فاصله محسوسی بین نزول سوره های پژوهش مشاهده نشده و این نتایج بازگوکننده طرح موضوع قصص قرآنی به صورت منظم و با فاصله اندکی بوده است. اگرچه بیشترین سوره های قصص قرآنی پژوهش مربوط به مرحله سوم بوده ولیکن بیشترین حجم آیات قصصی اختصاص به مرحله دوم داشته است.

جدول (۷) سنخ شناسی آیات و سوره های قصص قرآن به تفکیک مراحل نزول قرآن به تعداد و درصد

آیات قصص قرآنی		سوره های قصص قرآنی		مراحل چهارگانه نزول قرآن
درصد	تعداد	درصد	تعداد	
۴	۵۵	۱۴	۷	مرحله اول
۶۰	۸۸۱	۳۰	۱۵	مرحله دوم
۲۹	۴۲۴	۳۸	۱۹	مرحله سوم
۸	۱۱۲	۱۸	۹	مرحله چهارم
۱۰۰	۱۴۷۲	۱۰۰	۵۰	جمع کل

۵. نتیجه گیری

قرآن تأکید فراوانی بر استفاده از قالب داستان، برای ارائه معارف، دارد. قرآن اهداف خود را بیان داستان‌ها را اطمینان خاطر پیامبر(ص)، موعظه کردن، تذکر مؤمنان و درس گرفتن انسان‌ها معرفی کرده است. براین اساس هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی و شناسایی کمی/آماري آیات قصص قرآن باتکیه بر رویکرد تنزیلی بوده است. تحقیق حاضر از نوع «استفاده از اسناد و مدارک موجود» در نظر گرفته شد. مبنای اطلاعات اولیه با استفاده از پژوهش مرتضی کرباسی بوده که به «ترتیب مصحف شریف» تنظیم گردید. با توجه به کلید واژه های اصلی و با مراجعه به «المعجم المفهرس» آیات دیگری نیز شناسایی شد که در مقاله کرباسی مورد غفلت واقع شده بود. علاوه بر آن گزارش داده های پژوهش «برحسب نزول» تنظیم و گزارش شد. پژوهش دریافته که آیات قصص قرآنی شامل ۱۴۷۲ آیه شمارش شده اند که در ۵۰ سوره قرآن جای گرفته اند. بیشترین آیات قصص قرآنی در دو سوره شعراء و اعراف بوده اند. نتایج نهایی پژوهش به قرار ذیل گزارش می شوند:

اول: مشخصات آیات قصص قرآنی به ترتیب نزول به تفکیک سوره های مکی و سوره های مدنی با مختصر شرح داستان در جداول شماره ۱ و ۲ گزارش شد

دوم: توزیع فراوانی آیات قصص قرآنی به ترتیب نزول به تفکیک سوره های مکی و سوره های مدنی در جداول شماره ۳ و ۴ گزارش شد.

سوم: سنخ شناسی سوره های قصص قرآنی برحسب نسبت آیات قصصی به کل آیات سوره ها در پنج دسته طبقه بندی انجام گرفت.

چهارم: سنخ شناسی سوره های قصص قرآنی بر حسب ترتیب نزول (رویکرد تنزیلی) در چهار مرحله تاریخی طبقه بندی (دسته بندی یا سنخ شناسی) انجام گرفت:

الف) ابتدای بعثت (سوره قلم) تا سوره ق (شامل ۷ سوره)، ب) از سوره قمر تا آغاز علنی شدن دعوت اسلامی (سوره حجر) (شامل ۱۵ سوره)، ج) از آغاز علنی شدن دعوت پیامبر (ص) (از سوره انعام) تا پایان دوره مکی (سوره عنکبوت) (شامل ۱۹ سوره) و د) سوره های مدنی (شامل ۹ سوره).

پنجم: جمع بندی نهایی پژوهش:

رویکرد تنزیلی معرف آن بوده که آیات قصص قرآنی ازدومین سوره نازله (سوره قلم) تا آخرین سوره نازله (سوره توبه) مشاهده شده است. برحسب نزول، نتایج نشان از آن داشته که ۸۲ درصد مجموع آیات پژوهش در سور مکی (۴۱ سوره) و ۱۸ درصد در سور مدنی (۹ سوره) قرار داشته‌اند. ۹۲ درصد آیات مکی (شامل ۱۳۵۲ آیه) و ۸ درصد آیات مدنی (شامل ۱۱۲ آیه) شناسایی شده‌اند (جدول شماره ۸).

جدول ۸) نتایج نهایی پژوهش به تفکیک موضوع به تعداد و درصد

شرح	قصه قرآنی		سوره های قرآنی		آیات قرآنی	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
مکی	۱۵۰	۸۲	۴۱	۸۲	۱۳۵۲	۹۲
مدنی	۳۲	۱۸	۹	۱۸	۱۱۲	۸
جمع کل	۱۸۲	۱۰۰	۵۰	۱۰۰	۱۴۷۲	۱۰۰

منابع

۱. احمدی، محمدحسن. (۱۳۹۶). ساختارهندسی آیات تاریخی قرآن کریم، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، دوره ۲۳، شماره ۶۲، پاییز وزمستان، صفحات ۸۵ تا ۱۰۴.
۲. اشرفی، عباس. (۱۳۸۰). اهداف قصص قرآنی، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۲۵-۲۶، بهار و تابستان، صفحات ۳۴۴ تا ۳۵۷.
۳. بیات، مریم. (۱۳۹۳). تربیت در قصص قرآن: مبانی، اصول و روش ها، تهران، نشر سرمستان.
۴. حکیم، سید محمدباقر. (۱۳۷۸).، علوم قرآنی، تهران، تبیان.
۵. حکیم، محمدباقر. (۱۴۲۵ ق). القصص القرآنی، تهران، المرکز العالمی للدارسات الاسلامیه.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۷). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، جلد دوم، تهران، انتشارات دوستان و ناهید.
۷. عابدالجابری، محمد. (۱۳۹۳). رهیافتی به قرآن کریم: در تعریف قرآن، ترجمه محسن آرمین، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۸. کرباسی، مرتضی. (۱۳۷۳). جدول قصص و ماجراهای مورد اشاره در قرآن، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، پاییز، شماره ۲، صفحات ۴۸ تا ۵۷.
۹. کرباسی، مرتضی. (۱۳۸۰). جدول قصص و ماجراهای مورد اشاره در قرآن، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، بهار، شماره ۵، صفحات ۹۲ تا ۱۰۴.

۱۰. مهدوی، سعید (۱۳۸۱). قصه و نکات تربیتی آن در قرآن، قم، بوستان کتاب.
۱۱. نساجی زواره، اسماعیل. (۱۳۸۲). نگرشی بر داستان های قرآن و ویژگی های آن، مجله پاسدار اسلام، مهرماه، شماره ۲۶۲، صفحات ۳۸ تا ۴۱.
۱۲. مرویان حسینی، محمود. (۱۳۸۴). اهداف تربیتی در قصه های قرآن، مجله پژوهش های قرآنی، بهار، دوره ۱۱، شماره ۴۱، صفحات ۲۰۰ تا ۲۲۱.
۱۳. شجاع پوریان، ولی الله. (۱۳۹۲). تاملی در شاخص های قصه در قرآن، مجله ادب عربی، دوره ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان، صفحات ۱۱۳ تا ۱۳۴.

اعجاز تشریحی قرآن کریم در سوره انشراح

حجت‌الله عباس‌زاده^۱ محمدامین عبدالهی^۲
عباس علی آقایی شفیع‌آبادی^۳ مرتضی عبدالجباری^۴
محسن بهرامی^۵ رضا ماستری فراهانی^۶

چکیده

به دلیل آشنایی نسل جدید با مبانی علوم تجربی، بررسی آیات تجربی قرآن در افزایش سطح آگاهی‌های دینی و ارتقای سطح سلامت معنوی آنان موثر است. هدف این مقاله تبیین اعجاز تشریحی سوره انشراح است. زیرا ریشه و معانی واژه‌های کلیدی و استعاره‌های آیات آن حاکی از اشاره به ساختارهای تشریحی (کالبدشناسی) قفسه سینه و ستون فقرات و کارکرد ویژه آن در عمل تنفس، تکلم، تحمل وزن، تکیه‌گاه جمجمه، اتصال ماهیچه‌های ارادی اندام فوقانی و گردن است. شرح (تکه‌های باریک گوشت)، صدر (سینه)، وزر (بار سنگین بر ستون فقرات)، نقص (شکستن، صدای فشار مفاصل)، ظهر (ستون فقرات)، ذکر (نام بردن، تکلم)، شرح صدر (گشادگی قفسه سینه). مبانی تشریحی: کارماهیچه‌های بین‌دنده‌ای شرح و قبض قفسه سینه است، حجاب حاجز (دیافراگم) حجم فضای سینه را کم و زیاد می‌کند، چهار انحناي ستون فقرات، مقاومت آن را در تحمل نیروهای کششی-فشاری، هفده برابر بیشتر می‌نماید، فشار منفی پرده جنب ریه‌ها، فشارکمر شکن اتمسفر را خنثی کرده و ماده سورفکتانت ریه‌ها کشش سطحی عظیم صد مترمربعی هر ریه را بسیار کم می‌کند تا فرایند تنفس، تکلم و تحمل فشارانجام پذیر شود و انسان قادر باشد به آسانی به اعمال ارادی خود پردازد، در بیماری نفوذ هوا به پرده جنب (پنومو تراکس) عمل تنفس با درد و اختلالات تکلمی همراه بوده و در بیماری سندرم زجر تنفسی نوزادان ناشی از کمبود سورفکتانت، عمل تنفس با زجر و سختی انجام می‌گردد و حتی منجر به مرگ در اثر سختی تنفس می‌شود.

واژگان کلیدی

تشریح؛ کالبدشناسی؛ قرآن؛ انشراح؛ اعجاز.

۱. دانشیار، گروه بیولوژی و علوم تشریح، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران.

dr.abbaszadeh79@gmail.com, dr.abbaszadeh@sbmu.ac.ir

۲. استادیار، گروه بیولوژی و علوم تشریح، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران.

m_amin58@yahoo.com

۳. استادیار علوم اعصاب، گروه بیولوژی و علوم تشریح، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران.

sciences.aghaei60@gmail.com

abdoljabari@sbmu.ac.ir

۴. دانشیار، گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران.

۵. دانشیار طب سنتی، پژوهشگر طب ایرانی، دانشکده طب ایرانی دانشگاه علوم پزشکی ایران. mbahrmi@zums.ac.ir

realmastery@hotmail.com

۶. استاد، گروه بیولوژی و علوم تشریحی شهید بهشتی، تهران، ایران.

۱. مقدمه

بررسی علوم تجربی قرآن، تطبیق، یافته‌های مسلم علوم تجربی با آیاتی ایست که این علوم از آن استنباط می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۳)، یعنی اگر معانی ظاهری آیات قرآن با نتایج قطعی علوم تجربی موافق باشد می‌توان از آن نتایج علمی استفاده کرد، اما استفاده از تئوری‌های علمی متغییر موجب ایجاد شبه‌نابجا در اذهان می‌گردد، بررسی‌های علوم تجربی قرآن مورد توجه اساتید حوزه‌های علمیه قرار دارد (اصفهانی، ۱۳۸۷). اگر چه زمان، مکان و مخاطبان آیات در شناخت معنای آیات موثر است، اما تأثیری در اصل و هدف متن آیات ندارد، و می‌توان با درک شرایط و موقعیت‌های نزول قرآن، به فهم جامعی از آیات قرآن کریم دست یافت (رستمیان، طباطبایی، ۱۳۹۰)، مثلاً بعضی از مفسرین معاصر معتقداند که آیات پنج و شش سوره انشراح محدود به شخص پیامبر اکرم (ص) و زمان آن حضرت نبوده، بلکه یک قاعده کلی است و بشارت به همه انسان‌های مؤمن مخلص و تلاشگر می‌باشد (مکارم، ۱۳۵۳).

باید توجه نمود که تفسیرهای علمی کامل نیست زیرا علم در تحول و تکامل است، و بسیاری از رازهای علمی در آینده روشن‌تر می‌گردد، بنابر این برداشت علمی از آیات قرآنی و تطبیق آن بر مطالب علوم تجربی نباید قطعی تلقی شود (نور محمدی، ۱۳۸۸)، اما این کار هم نباید مانع از پژوهش‌های مورد نیاز طالبان علم و دین باشد. باید توجه نمود که استادان دانشگاه علاقه‌مند به بررسی علمی قرآن، از آخرین یافته‌های علمی اثبات شده رشته مربوطه آگاهی دارند و می‌کوشند تا اولویت حکیمانه جهان بینی قرآنی بر علوم تجربی رعایت شود (گلشنی، ۱۳۹۹) و در بررسی علمی قرآن هم ضروری میانه‌روی را مد نظر قرار می‌دهند (سبحانی، ۱۳۶۲)، امید است با رعایت نکات یاد شده نتایج این تحقیق موجب ارتباط بیشتر نسل جوان و به ویژه، دانشجویان و فرهیختگان با قرآن گردیده و سبب افزایش سلامت معنوی و آرامش قلبی ناشی از درک حقایق قرآنی آنان شود.

۱.۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های دهه‌های اخیر درباره ساختار مغز و ساقه مغزی و رابطه آن با آموزه‌های دینی و سلامت معنوی (fergosen, 2021) نشان می‌دهد که کارکرد روانی ایمان و اثرات زیست‌شناسی معنویت در ایجاد بهداشت و سلامت معنوی تأثیرات شگفت‌انگیزی

دارد (Clark, 2012)، فدراسیون جهانی بهداشت روان (WFMH) دهم اکتبر را به نام روز جهانی بهداشت روان نام گذاری کرده است (WHO, 2021) زیرا بر اساس اعلام جهانی بهداشت بدون سلامتی روانی، هیچ سلامتی وجود ندارد (WHO, 2021). سازمان جهانی بهداشت در سال ۲۰۱۳ برنامه اقدام جامع سلامت روان را برای سال های (۲۰۲۰-۲۰۱۳) تمدید نمود که حاکی از ضرورت توجه سلامت روانی همه جوامع انسانی است (WHO, 2021)، انتشار حدود چهار هزار مجله دانشگاهی الهیاتی (تئولوژیک) در جهان (wiki, 2021) نشانگر توجه جهانی به بهداشت و سلامت معنوی است، کارکرد منابع دینی در ایجاد و تقویت سلامت معنوی به اندازه ایست که پس از اختراع دستگاه چاپ، انجیل اولین کتابی ایست که چاپ شده است و چاپ اولین قرآن هم در سال ۱۵۳۰ در اروپا انجام گرفته است، بعد از ورود دستگاه چاپ به ایران اولین کتاب چاپ شده در ایران نیز قرآن است (Wiki, 2021) که حاکی از نیاز مبرم مردمان جهان به منابع دینی است، اولین ترجمه قرآن به زبان لاتین مربوط به قرن دوازدهم میلادی است که توسط (Robert of Ketton, 1143) انجام شده و مشهور به قرآن روبرت (Robert's 'Quran) است، در سال ۱۵۳۴ این ترجمه در دو جلد به چاپ رسید (Vigliano, 2016) و به تدریج قرآن به اکثر زبان ها ترجمه شد، در عصر حاضر و گسترش شبکه جهانی اینترنت، اصل و ترجمه قرآن به راحتی در دسترس همگان قرار دارد، بررسی منابع و مقالات نشان می دهد که در قرآن کریم آیات و بیناتی در زمینه علوم تجربی وجود دارد که علاوه بر پژوهشگران مسلمان، پژوهشگران غیر مسلمان هم بدان پرداخته اند (Bucaielle, 2003)، (L. Moore, 1983)، (Loukas, 2009)، پیام به جوانان اروپایی و آمریکایی و دعوت آنان به مطالعه مستقیم قرآن در راستای همین موضوع قابل تحلیل است (خامنه ای، ۱۳۹۳). از آنجائی که سوره انشراح حاوی نکات تشریحی است که تاکنون مورد بررسی علمی متخصصان دانشگاهی قرار نگرفته است، هدف این مقاله بررسی اعجاز نکات تشریحی سوره انشراح می باشد.

۱.۲. روش شناسی

این پژوهش از نوع توصیفی تحلیلی و مقایسه ایی است، پس از ترجمه سوره، ترجمه و تفسیر آیات گرد آوری و خلاصه شده و موارد مشابه ادغام گردید سپس ریشه ومعانی

واژه های آیات از فرهنگ ها استخراج شده و عصاره مطالب تشریحی (کالبد شناختی) مربوط به واژه های آیات هم از مراجع کالبد شناسی بیان گردیده و یافته ها در سه بخش: واژه شناسی، تفسیر، و مبانی تشریحی قفسه سینه و تنفس، دسته بندی شده و نتایج حاصل مورد بحث و نتیجه گیری قرار گرفته است..

۲. یافته ها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱) أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۲) وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ (۳) أَلَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ (۴) وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (۴) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (۶) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (۷) فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (۸) إِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ (۹). (سوره الشرح).

یه نام خداوند بخشنده ی مهربان. (۱) (ای پیامبر!) آیا به تو شرح صدر عطا نکردیم؟ (۲) و بار سنگینات را از (دوش) تو برداشتیم (۳)؟ آن (بار گرانی) که برای تو کمر شکن بود. (۴) و نام تو را بلند (آوازه) گردانیدیم. (۵) پس (بدان که) با هر سختی آسانی است. (۶) آری، با هر دشواری آسانی است. (۷) پس هر وقت (از کاری) فراغت یافتی (برای کار جدید) خود را به تعب انداز. (۸) و با رغبت و اشتیاق به سوی پروردگارت روی آورد. (قرائتی، ۱۳۷۱).

واژه شناسی

شرح: گوشت را به قطعات بلند بریدن، شرحه، شرحه کردن گوشت، تشریح. صدر: اعلای مقدم هر چیز، سینه مردم. وضع: موضع، موضوع، بنهادن، نهادن چیزی را بر جای، بار نهادن، خلاف رفع، وضع حمل، نهادن بار (زایمان). نقض: شکستن، عهد شکستن، گسستن، خراب کردن بنا، آواز بند (مفصل) اندام مردم. ظهر: پشت، ضد بطن. رفع: برداشتن و بلند کردن چیزی، خلاف وضع. ذکر: یاد کردن، گفتن، بر زبان راندن (دهخدا، ۱۳۷۳). اشْرَحُ والتَّشْرِیحُ: قَطَعَ اللَّحْمَ عَنِ الْعَضْوِ قَطْعًا (بریدن و جدا کردن گوشت از اندام)، والقَطْعَةُ منه شرحه و شریحه، الشرحه: هولحم مشروح، الشرح: الکشف (ابن منظور، ۱۹۹۹).

تفسیر

نشرح از ماده شرح در اصل به معنی گسترش دادن قطعات گوشت و تولید (ورقه های گوشتی) نازکتر است و شرح صدر در مقابل ضیق صدر است، انقض از ماده نقض، صدای

مهره های کمر است به هنگامی که زیر بار سنگینی قرار می گیرد، آیه می گوید خداوند آن بار سنگین و کمرشکن را از تو برداشت، گستردگی مفهوم آیات همه مشکلات را شامل می شود و آیات پنج و شش اختصاص به شخص پیامبر اکرم (ص) و زمان آن حضرت ندارد و بلکه به صورت یک قاعده کلی مطرح است و به همه انسانها نوید می دهد که همیشه در کنار سختی ها آسانی ها است (مکارم، ۱۳۵۳).

شرح گوشت را از هم جدا نمودن، وضع چیزی را بجای خود نهادن، وزر بار سنگین و تحمیل شده و انقض استخوان را درهم شکستن است، صدریه معنی بالای سینه، قفسه حافظ قلب، صندوقچه ریه، مجرای خون و هوا است که از استخوان ها و ماهیچه ها و پرده های نرم و کش داری ساخته شد که پیوسته در حال انقباض و انبساط است، و چون هر گونه تأثر فکری و نفسانی، در حرکات قلب و دوران خون و چگونگی تنفس ظاهر می شود، آن آثار معنوی را به این دستگاه ها نسبت می دهند، آیه اول: آیا با نور علم سینه ات را باز و قلبت را وسیع نکردیم؟ مفهوم وضع، برداشتن و فرو نهادن است و وزر عموماً به سنگینی های معنوی گفته می شود، نقض به معنای در هم شکستن یا صدای آنست، نسبت آن به ظهر (پشت) که محل تحمل بار سنگین است، استعاره از تحمل ناپذیر شدن این عضو می باشد، در این تفسیر آمده است که این وزر توان فرسا تعبیر دیگری از ضیق صدر است، گویا از این جهت که فشار و سنگینی راه تنفس آزاد را می بندد، به اثر آن ضیق صدر گفته می شود و از این جهت که اعضاء حمل را ناتوان می کند به اثر آن وزر کمر شکن گفته می شود، و مقصود از وزر همان سنگینی فشار وحی می باشد (طالقانی، ۱۳۶۲).

شرح در اصل لغت به معنای باز کردن گوشت است و شرح صدر رسول خدا (ص) وسعت نظر وی است و کلمه وزر به معنای بار سنگین است و انقاض ظهریه معنای شکستن پشت کسی است و مراد از انقاض ظهر غالباً معنای لغوی آن نیست، چون کسی پشت کسی را آنطور نمی شکند که صدای تخت و کرسی کند، بلکه منظور ظهور آثار سنگینی وزر بر آدمی است و وضع وزر به معنای از بین بردن آن سنگینی است (طباطبایی، ۱۳۸۲).

صدر اعم از قلب است، صدر و قلب کنایه از نفس انسان است و به صدای مفصل‌ها نقیض می‌گویند (رفسنجانی، ۱۳۸۶).

شرح صدر به معنای گشایش سینه و بالا رفتن ظرفیت انسان است تا بتواند نامایمات را تحمل کند، حذف حرف فاء در آیه ششم بیانگر آن است که این اصل عمومی است و مخصوص پیامبر نیست (قرائتی، ۱۳۸۵).

اعطای شرح صدر، بر طرف کردن مشکلات ابلاغ رسالت است (بهرام پور، ۱۳۸۷).

ای پیامبر سینه ات را به وسیله علوم و حکمت‌هایی که در آن به ودیعت نهاده ایم، گشایش دادیم (طبرسی، ۱۳۷۴).

یا محمد آیا ما سینه تو را به وسیله مقام نبوت و علم باز نکردیم و قلب تو را توسعه و خوشنودی ندادیم (نجفی، ۱۳۷۶).

شرح صدر، یعنی خدا روحی وسیع به پیامبر داده تا بتواند مشکلات را تحمل کند، بار کمرشکنی را از دوش پیامبر (ص) برداشت، (اصفهان‌ی، ۱۳۸۸).

آن ثقل و وزر آن چنان بود که پشت تو را شکسته بود، خداوند تو را یاری کرد و این بار سنگین را از دوش تو برداشت (طیب، ۱۳۸۶).

آیا برای تو، ما، سینه (یعنی دل) ترا باز نکردیم و منشرح نساختم، و بار سنگین را از دوش تو برداشتیم، آن باری که پشت ترا گران ساخته بود (خسروی، ۱۳۴۸).

این {آیات} اختصاصی به پیامبر ندارد گرچه در زمینه پیامبر وارد شده است؛ درباره انبیا {هم} این چنین بود، درباره امم این چنین است، درباره آینده {هم} این طور است، چه اینکه درباره گذشته همین طور بود، منتها آن مصداق برترش و مصداق برینش درباره پیامبر است (آملی، ۱۳۹۸).

مبانی تشریحی

دیواره ماهیچه‌ای استخوانی و قابل انعطاف قفسه سینه شامل ستون فقرات، دنده‌ها، استخوان جناغ و ماهیچه‌ها بوده و قاعده آنرا پرده دیافراگم تشکیل می‌دهد تنفس، یکی از مهمترین کارهای قفسه سینه است، جنبش دنده‌ها و بالا و پایین رفتن دیافراگم و تغییر

ابعاد دیواره های قفسه سینه، توسط ماهیچه های بین دنده ایی باریک و نواری شکلی انجام می شود (Gray's Anatomy, 2010)، در زبان عربی به این شکل از ماهیچه های باریک و بریده ها شریحه لحم (باریکه گوشت، نوار گوشت) می گویند. شش ها (ریه ها) دو اندام هرمی شکل با ساختاری اسفنجی (متخلخل) هستند که هر یک از کیسه نازک دولایه ای بنام پرده جنب پوشیده شده اند، فشار فضای بین دو لایه کیسه جنب نسبت به فشار هوا (اتمسفر) منفی است و به همین علت شرح و قبض ریه ها و عمل تنفس به آسانی انجام می شود (از بین رفتن این فشار منفی، منجر به جمع شدن شش ها و اختلال تنفسی می گردد)، عامل اصلی تغییر فشار درون پرده جنب، بالا و پایین رفتن دیافراگم و انقباض و انبساط عضلات بین دنده ایی و همکاری عضلات متصل به قفسه سینه است (Guyton, 2006)، همچنین ساختار اسفنجی ریه ها شامل حدود پانصد میلیون حبابچه میکروسکوپی است (Ochs, 2003) و عمل مبادله هوا با خون، در دیواره نازک این حبابچه ها انجام می شود، مساحت کل این حبابچه ها، حدود صد متر مربع است (Fröhlich, 2016)، از نظر مهندسی، نیروی حاصل از کشش سطحی این مساحت، بسیار زیاد است و برای خنثی کردن آن برای هر نفس کشیدن باید نیروی عظیمی صرف می شد تا بر این نیروی کشش غلبه پیدا کند، علت سهولت تنفس در نیمه دوم قرن بیستم با کشف ماده موثر کم کننده کشش سطحی (سورفکتانت) در ریه ها روشن گردید (Luca, 2021)، این ماده مانع از چسبندگی سطوح حبابچه ها می شود و به همین دلیل عمل تنفس با کمترین نیرو امکان پذیر می شود (Chen, 2019)، سورفکتانت از اواخر دوران رحمی در جنین ساخته می شود (Akella, 2013) تا شش های جنین آماده تنفس شوند، سندرم زجر تنفسی نوزادان نارس که دچار نقصان سورفکتانت هستند از عوامل مهم مرگ و میر نوزادان است. (Polin, 2013) مشاهدات بالینی نشان می دهد که اگر پرده جنب سوراخ شود و هوا وارد فضای جنب گردیده که این حالت را ورود هوا به سینه (استرواح الصدري یا پنومو تراکس) می گویند که موجب بروز تنگی نفس، آنژین صدری، نفس نفس زدن، سرفه، اضطراب و افزایش ضربان قلب می شود و حتی صحبت کردن بیمار نیز موجب دردناک است و صدای شخص بلند نمی شود، همچنین در بیماری سندرم زجر تنفسی نوزادان که ناشی از کمبود سورفکتانت است، عمل تنفس با سختی انجام می گردد که آن

را در پزشکی نشانگان زجر تنفسی نامیده اند که در حالت شدید منجر به مرگ بیمار می شود.

ستون فقرات، محور قفسه سینه، محل اتصال دنده ها و عضلات تنفسی و غیر تنفسی، حافظ نخاع، جاذب و ناقل نیروهای کششی فشاری به بدن است (Gray's Anatomy, 2010)، شکل انحنای دار ستون مهره ها بهترین شکل است؛ زیرا ضربه ها و آسیب ها را، از هر شکل دیگری بیشتر تحمل می کند (ابن سینا، ۱۳۶۵)، در اواخر قرن هجدهم مشخص گردید که مقاومت ستون فقرات تابع تعداد انحنایها به توان دو به علاوه یک می باشد $(N+1)$ تعداد انحنایها (و مقاومت ستون فقرات انسان (با چهار انحنای) هفده برابر بیشتر از حالت بدو انحنای است (Kapandji, 1974)، پژوهش های جدید نشان می دهد که ساختار بیومکانیکی انحنای ستون فقرات طوری است که مقاومت نهایی آن تا سی و هفت برابر افزایش یافته است. (Morningstar, 2005)، البته با وجود استفاده از مدرن ترین تکنولوژی ها مانند ام آر ای و مدل های سه بعدی ستون فقرات، روش های ژئومتریک، آنترپومتری و الگوریتم های کامپیوتری، به دلیل پیچیدگی های بیولوژیکی و بیومکانیکی برای شناخت دقیق میزان مقاومت ستون فقرات باید منتظر نتایج پژوهش های آتی بود (Hwang, 2016). اگر چه ظاهراً عمل تنفس شامل دم و بازدم (سرخ و قبض) قفسه سینه است اما در حقیقت هر عمل دم و بازدم حاصل فرایند بسیار پیچیده ایست که از همکاری و هم افزایی ساختار های تشریحی ستون فقرات، ریه ها، پرده جنب، ماهیچه های بین دنده ای و دیافراگم و هماهنگی دستگاه قلبی عروقی و کنترل دستگاه عصبی امکان پذیر می گردد (Guyton, 2006). تکلم از ویژگی های نوع انسان است و ابن سینا هزار سال پیش به رابطه گفتار و کلام با ساختار تشریحی حلق، حنجره و زبان پرداخته است (شفایی، مهدی، شریف عسکری، محمد صالحه، ۱۳۹۵) آغاز این فرایند با کنترل هوای بازدم توسط ماهیچه های ظریف حنجره و پردازش آن در دهان انجام می گیرد ولی برای توجیه ناشناخته های آن نظریاتی ابراز شده (Acheoah, 2017) که هنوز به اثبات نرسیده است.

۳. بحث و بررسی

بررسی منابع تفسیری نشان می دهد که بیشتر مفسران ریشه کلمه نشرح را مطابق قاموس های زبان عربی از واژه شرح به معنی بریدن گوشت به قطعات کوچک و باریک (شریحه لحم) در نظر گرفته و صدر را همان سینه، شرح صدر را گشادگی سینه و وسعت نظر (در مقابل ضیق صدر: گرفتگی و تنگی سینه و تنگ شدن راه تنفس)، و زر را سنگینی های مادی بر پشت و فشار روحی بر قلب، بار سنگین، نقص را شکستن و صدای ناشی فشار به مفاصل، نقص ظهر را شکستن پشت، ظهر را پشت، وضع را برداشتن بار سنگین کمر شکن، وضع وزر را برداشتن بار سنگین از پشت دانسته اند، و رفع ذکر را بلند آوازه گراندن بیان کرده اند (مکارم، ۱۳۸۸. طباطبائی، ۱۳۹۴. طالقانی، ۱۳۶۲)، همچنین تعدادی از مفسرین، آیات پنج و شش را مختص به شخص و زمان آن حضرت ندانسته و یک قاعده کلی برای همه انسان ها و همه اعصار در نظر گرفته است (مکارم، ۱۳۵۳). (قرائتی، ۱۳۵۸). و افرادی هم تاکید می نمایند که: اگرچه این آیات در زمینه رسالت پیامبر (ص) نازل شده، ولی مختص شخص ایشان نبوده و و درباره انبیا دیگر هم چنین بوده و در مورد مردمان دیگر و همه امت ها این چنین است، و در گذشته هم همین گونه بوده و در آینده هم همین گونه خواهد بود، منتها آن مصداق برترش پیامبر اسلام (ص) است (جوادی آملی، ۱۳۹۸).

احدی از مفسرین اظهار نموده اند که آیه های (۸) و (۹) مربوط به اقدام پیامبر (ص) به نصب خلافت امامعلی (ع) می باشد: پس تو چون از نماز و طاعت پرداختی برای دعا یا چون از تبلیغ نبوت پرداختی برنصب خلافت علی (ع) همت مصروف دار (۸) و به سوی خدای خود و قطع توجه از خلق همیشه متوجه و مشتاق باش و از کس میندیش (۹). (الهی قمشه ای، ۱۳۷۸). قرآن پژوهان عقیده دارند که بیشتر مثال های قرآن کریم از علوم طبیعی در باره پدیده های عینی و ملموس و قابل مشاهده است (کوهکمری، رورده، ۱۳۹۳).

و مسئله تنفس و انقباض و انبساط قفسه سینه و رابطه آن با تکلم و موضوع نقش ستون مهره ها و تحمل حمل بار بر پشت یکی از ملموس ترین مثال هایی است که هر انسانی به طور روز مره بان مواجه است، همان گونه که اشاره شد از نظر واژه شناسی، شرح در اصل به نوارهای گوشتی نازک گفته می شود و به معنی بازکردن و جدا کردن و

تشریح گوشت هم به کار می‌رود، و چون در رابطه با صدر آمده، پیوستگی تشریحی آن‌ها را مشخص تر می‌نماید، زیرا دانشجویان گروه پزشکی که درس تشریح قفسه سینه (قفسه صدری) را خوانده باشند، می‌دانند که در هر طرف قفسه دوازده دنده وجود دارد که فضای بین آن‌ها را ماهیچه‌های بین دنده‌ای پر نموده است، این ماهیچه‌ها دقیقاً به صورت نوارهای باریک و دراز مانند (شرحه، شرحه لحم، شرحه شرحه) هستند و اگر چه کار آن‌ها کم و زیاد کردن فاصله دنده‌ها و کمک به شرح و قبض قفسه سینه می‌باشد ولی عامل اصلی افزایش و کاهش حجم قفسه سینه، انقباض و انبساط پرده دیافراگم است، فشار منفی درون پرده‌های جنب، عمل شرح و قبض سینه را باز هم آسان تر می‌نماید، سطح کلی دیواره‌های حبابچه‌های ریوی حدود صد متر مربع است، از نظر مهندسی نیروی کشش سطحی این مساحت بسیار عظیم است، ماده سورفکتانت ریه‌ها، کشش سطحی ریوی را به حداقل رسانده تا ریه‌ها به آسانی اتساع و انقباض نموده و تبادل گازهای تنفسی به بهترین وجه انجام شود، البته آشکار است که در فرایند تنفس، برداشتن بار سنگین فشار آتمسفر، توسط مجموعه تشریحی هماهنگ و هم‌افزایی انجام می‌شود که شامل: انحنای ستون فقرات، عضلات بین دنده‌ای، دیافراگم، فشار منفی پرده جنب و اثر ماده سورفکتانت است، بطوریکه انسان حتی در حالت کار و حمل بارهای سنگین بر پشت خود می‌تواند به طور طبیعی تنفس و تکلم نماید و ستون فقراتش در زیر فشار کارهای سخت تا سی و هفت بار مقاومت بیشتری داشته باشد که اگر این انحناها نبود ستون فقرات در زیر فشارهای جو شکسته و خورد می‌شد (وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ، اَلَّذِي اَنْقَضَ ظَهْرَكَ)، اگر چه شان نزول و خطاب آیات مورد بحث در رابطه باز کردن سینه مبارک پیامبر عظیم الشان (ص) و برداشتن بار خصومت مشرکان و رسوم جاهلیت از پشت ایشان است ولی واژه‌ها و مفاهیم این آیات به طور شگفت‌انگیزی بر بستر ساختار تشریحی قفسه و فرایند تنفس و رابطه آن با تکلم استوار می‌باشد، با توجه به رهنمودهای علامه طباطبایی در تاکید بر روش تفسیر قرآن با قرآن (علامه، ۱۳۵۳) مشاهده می‌شود که ممکن است واژه شرح صدر هم در مورد پیامبران به کار رفته باشد، مانند سوره انشراح و سوره طه: قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَيَسِّرْ لِي اَمْرِي، وَاَحْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي، (موسی) گفت پروردگارا (اکنون که مرا به این کار

بزرگ مأمور فرمودی) سینه‌ام را برایم گشاده گردان (و بر صبر و حوصله‌ام بیفز) و کارم را برایم آسان فرما، و گره از زبانم باز نما، تا (آنها) سخنان مرا (خوب) بفهمند (قرائتی، ۱۳۸۳) و هم در رابطه با کفار باشد و سینه آنان هم باز شود ولی کفر در آن جای بگیرد: لکن من شرح بالكفر صدراً فعلیهم غضب من الله. نحل: ۱۰۶، بلکه کسی که سینه به روی کفر بگشاید (و بعد از ایمان با شادی به استقبال کفر برود) پس بر آنان از طرف خداوند غضبی است و برایشان عذابی بزرگ است ((قرائتی، ۱۳۸۳)، بامشیت الهی و قوانین آفرینش، عمل شرح و قبض سینه در هر فردی امکان پذیر است: فَمَنْ يَرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ، انعام ۱۲۵. خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام می‌گشاید و هر که را (به خاطر اعمال و خصلت‌های خلافش) بخواهد گمراه کند، سینه‌اش را (از پذیرفتن ایمان) سخت قرار می‌دهد، گویا به زحمت در آسمان بالا می‌رود (به دلیل فقدان هوادر بالای جو نفس تنگ می‌شود) (قرائتی، ۱۳۸۳). و حتی ضیق صدر و رابطه آن با تکلم در مورد انبیای الهی (حضرت موسی کلیم الله) هم بیان گردیده است: وَ يَضِيقُ صَدْرِي وَ لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ. ۱۴ شعرا. و سینه‌ام تنگ می‌گردد و زبانم باز نمی‌شود، پس هارون را (نیز) رسالت بده (تا مرا یاری کند) (قرائتی، ۱۳۸۳)، البته در این آیه به رابطه ساختار تشریحی قفسه سینه و تکلم هم دقیقاً اشاره شده است.

۴. نتیجه گیری

همچنان که پیامبر (ص) فرموده اند: قران ظهر و بطن دارد، ظاهر زیبایش فرمان خدا و باطنش عمیقش علم خدا است، و عجایبش بی شمار و هرگز گرد فرسودگی بر آن نمی‌نشیند (بحار الانوار، ۱۳۷۸). اگر از دیدگاه تشریحی به آیات مذکور توجه کنیم می‌توانیم این تذکر را هم به گوش جان بشنویم که: ای اشرف مخلوقات توجه کن که چه طرح‌های شگفت‌انگیزی که در آفرینش تو بکار بردم: آیا بار سنگین فشار اتمسفر را با انحناهای ستون فقرات از پشت تو برداشتم؟ آیا کشش سطحی جابجچه‌های ریوی را با ماده کم‌کننده کشش سطحی کم نکردم، آیا با ماهیچه‌های قفسه سینه و فشار منفی پرده جنب تنفس را آسان نکردم؟ فشارهای این اعمال را که ممکن بود ستون فقرات را درهم بشکند، از پشت تو برداشتم و تو را اشرف مخلوقات و خلیفه الله قرار ندادم و در جهان

بلند آوازه ات نکردم؟ و سختی همه کارهای تنفسی را به اعمال راحت و خودکار و آسان انجام شونده تبدیل نمودم؟ و آن سختی‌ها را بر تو آسان نکردم؟ بنابراین این تو بعد از رهایی از این همه سختی‌ها، با توکل بر خداوند بخشنده مهربان، با اراده قوی به کار و خدمت به بندگان خدا پرداز، چون هر نفسی که فرو می‌رود ممد حیات است و چون بر آید مفرح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود و بر هر نعمتی شکری واجب، بنده همان به که زتقصیر خویش عذر به درگاه خدای آورد ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که به جای آورد. فتبارک الله الاحسن الخالقین، الله اعلم به حقایق الامور.

منابع

۱. آملی، جواد، تفسیر سوره انشراح جلسه ۱-۱۳۹۸-۱۲-۲۴ <http://javadi.esra.ir>
۲. ابن منظور، جمال‌الدین ابوالفضل، ۱۹۹۹، الجرع السابع، لسان العرب، طبعه جدیده مصححه و ملونه اعتنی بتصحيحها امن محمد عبدالوهاب، محمد الصادق العبيدي، دارالاحيا التراث العربي، موسسه التاريخ العربي، بيروت، لبنان.
۳. المجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار: الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار علیهم السلام، مجلد ۷۴، نشرت فی الطبعه داراحياء التراث العربي، بيروت، رقمی الناشر: مرکز القائميه باصفهان للتحرير الکامبيوتريه .
۴. الهی قمشه ای، محی‌الدین مهدی، ۱۳۷۸، ترجمه قرآن کریم، ناشر چاپی: فاطمه الزهرا (س)، ناشر دیجیتالی مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.
۵. بهرام پور، ابوالفضل، ۱۳۸۷، نسیم حیات، چاپ ۲۳، ناشر: آوای قرآن، تهران.
۶. حسینی کوهکمری، اسماعیل. رورده، همت الله. پائیز ۱۳۹۳، اعجاز علمی قرآن از منظر جغرافیا، مطالعه موردی: آیات ۱۹ تا ۲۴ سوره الرحمن و آیات مرتبط با آن‌ها. فصل نامه قرآن و علوم بشری، سال سوم، شماره ۲، صص ۳۲-۱۳.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی، پیام مهم رهبر انقلاب به جوانان اروپا و آمریکای شمالی. ۱۱/۱۳۹۳/۱، <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id> Accessed: 12/27/2021
۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغت نامه دهخدا، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول از دوره جدید، جلد نهم، واژه شرح، ص ۱۲۵۳۲.

۹. رستمیان، مرضیه، طباطبایی، سید کاظم، بهار و تابستان ۱۳۹۰، بررسی تطبیقی بافت موقعیت (برون زبانی) از دیدگاه فرث، هایمز و لوئیس با سیاق حالیه، دوفصل نامه تخصصی پژوهشهای میان رشته ای قرآن کریم، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، سال دوم، شماره چهارم، ص ۳۲۳.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۳. در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ناشر: اسوه، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، تهران.
۱۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی. با همکاری جمعی از پژوهشگران قرآنی، ۱۳۸۸، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، انتشارات پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، قم.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۶۲، قرآن و اسرار آفرینش تفسیر سوره رعد، پیشگفتار، انتشارات توحید، ۱۳۶۲، قم.
۱۳. سینا، ابوعلی، (ابن سینا)، ۱۳۶۷، قانون در طب، چاپ چهارم، کتاب اول، فصل سیزدهم، گفتار نهایی در باره فایده ستون پشت به طور کلی، ترجمه عبدالرحمان شرفکندی (هزار)، انتشارات سروش، تهران.
۱۴. شفایی، مهدی، شریف عسکری، محمد صالحه، ۱۳۹۵، بررسی و تحلیل خاستگاه و حوزه عمل مباحث زبان شناسی و معناشناسی در قرآن کریم و متون دینی، همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دانشگاه یاسوج.
۱۵. طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲، پرتویی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، جلد ۴.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۲، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سید محمدباقر، دفتر انتشارات اسلامی، جلد ۲۰، قم.
۱۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. ۱۳۷۴، تفسیر جوامع الجامع، ترجمه احمد امیری شاد مهری، ناشر بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۸. طیب عبدالحسین، ۱۳۴۸، أطيّب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، کتابفروشی اسلام، ج ۱۴.
۱۹. قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
۲۰. قرائتی، محسن، ۱۳۸۵، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، سوره الشرح.

۲۱. قرائتی، محسن، ۱۳۷۱، ترجمه قرآن کریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۲. قرشی بنابی، علی اکبر. ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن. چاپ ششم. دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۳. گلشنی، مهدی. ۱۳۹۹ق، قرآن و علوم طبیعت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ ششم تهران.
۲۴. مکارمشیرازی. تنظیم: بابایی، احمد-علی. ۱۳۸۶، برگزیده تفسیر نمونه، دارالکتب اسلامی. جلد پنجم. الشرح (۹۴). آیه ۱. تهران.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، بقلم جمعی از نویسندگان. ۱۳۵۳، تفسیر نمونه، ناشر چاپی طهران، دارالکتب الاسلامیه، جلد ۲۷.
۲۶. میرزا خسروی، علیرضا، ۱۳۴۸، تفسیر خسروی، ناشر چاپی، اسلامی، تهران.
۲۷. نجفی، محمدجواد، ۱۳۷۶، تفسیر آسان، منتخب از تفاسیر معتبر، ج ۱۸، چاپ اول.
۲۸. نورمحمدی، غلامرضا. ۱۳۸۸، مراحل رشد جنین از منظر قرآن، فصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ای قرآنی، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸، صص ۱۶-۵.
۲۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر، و جمعی از محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۶، تفسیر راهنما، ناشر چاپی بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
30. Acheoah, John Emike, 2017. Searle's Speech Act Theory: An Integrative Appraisal. American Research Journal of English and Literature (ARJEL). Volume, Issue 1, 1-13 Pages. DOI:10.21694/2378-9026.17002. ISSN (Online): 2378-9026.
31. Akella, Parna. Deshpande, Shripad B, 2013, Pulmonary surfactants and their role in pathophysiology of lung disorders, Indian Journal of Experimental Biology, Vol. 51, January, pp. 5-22.
32. Bucaille, Maurice. 1981, Examined the Bible, the Qur'an and Science. 1st Edition. The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge, translated from the French by Alastair d. Pannell and the author, Seventh Edition, revised and expanded. Published by Tahrike Tarsile Qur'an, Inc. Publishers and Distributors of the Holy Qur'an, 80-08 51st Avenue Elmhurst, New York 11373.
33. Clark S. Aist, 2012, The Recovery of Religious and Spiritual Significance, in American Psychiatry, J Relig Health, Springer Science Business Media, LLC; 51(3):615-29. doi: 10.1007/s10943-012-9604-y.

34. Chen, Zhenglong, Ming Zhong, Luo, Yuzhou, Deng, Linhong, Hu, Zhaoyan, Song, Yuanlin.2019, Determination of rheology and surface tension of airway surface liquid: a review of clinical relevance and measurement techniques, *Respir Res*, 4;20(1):274. doi: 10.1186/s12931-019-1229-1.
35. De Luca, Daniele, 2021, Respiratory distress syndrome in preterm neonates in the era of precision medicine: A modern critical care-based approach. *Pediatrics and Neonatology*. 62, S3eS9.PS3.
36. Editor -in-chief, Susan Standing,2008, *Gray's Anatomy*, fortieth edition, Churchill Livingstone, Elsevier, international edition, printed in Spain.
37. Fröhlich, Eleonore, Mercuri, Annalisa. Wu, Shengqian. Salar-Behzadi, Sharareh. 2016, *Front Pharmacol*, Measurements of Deposition, Lung Surface Area and Lung Fluid for Simulation of Inhaled Compounds; 7:181. doi: 10.3389/fphar.00181.e Collection.
38. Guyton and Hall,2006, textbook of medical physiology, 11ed, unitive respiration, Elsevier Inc.
39. Halliday, HL. 2008, Surfactants: past, present and future, *Journal of Perinatology*. 28, S47 – S56.
40. Hwang, Jaejin. Knapik, Gregory G. Dufour, Jonathan S. Aurand, Alexander. Best, Thomas M., Khan Safdar N. Mendel, Ehud. Marras, William S. 2016, A biologically-assisted curved muscle model of the lumbar spine: Model structure, *Clinical Biomechanics* ,37 ,53–59.
41. Kapandji, IA1974, *The Physiology of the Joints: The Trunk and the Vertebral Column*, Volume 3. New York: Churchill Livingstone.
42. Moore, Keit L.1983, *the developing human, clinically oriented embryology*, Third ed. with Islamic additions. A. Azzidali, Abdul Majeed, W.B. Saunders company by Dar Al Qiblah.
43. List of theology journals:
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_theology_journals, accessed 12/12/ 2021.
44. Loukas M, et al, 2006, The heart and cardiovascular system in the Qur'an and Hadeeth, *Int J Cardiol*, PP:1-5 doi: 10.1016/j.ijcard.05.011.
45. Morningstar, Mark W. Pettibon, Burl R. Schlappi, Heidi. Schlappi, Mark. Ireland, Trevor V.2005, Reflex control of the spine and posture: a review of the literature from a chiropractic perspective, *Chiropractic & Osteopathy*, 13:16.
46. Ochs, Matthias. Nyengaard, Jens R. Jung, Anja. Knudsen, Lars. Voigt, Marion. Wahlers, Thorsten. Richter, Joachim. 2004, The Number of Alveoli in the Human Lung and Hans Jorgen G. Gundersen, *Am J Respir Crit Care Med*.Vol. 169. pp 120–124.
47. Polin, Richard A. Carlo, Waldemar A.2014, Surfactant Replacement Therapy for Preterm and Term Neonates with Respiratory Distress, *American Academy of Pediatrics*;133;156, DOI: 10.1542/peds.2013-3443.
48. Theological magazine,2017, <https://www.worldcat.org>,accessed 4/26/2017.

49. Vigliano, Tristan. Lamarque, Henri. Le Coran en latin et autres textes sur l'islam. 2016, HAL Id: halshs-01306446,
50. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01306446>, accessed 12/12/ 2021.
51. WHO, World Health Day.2021. <https://www.who.int/campaigns>, accessed. 2021/24/12.
52. WHO,2021, mental health is an integral part of health. <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>, accessed 12/12/ 2021.
53. WHO,2021,Comprehensive Mental Health Action Plan 2013-2030, <https://www.who.int/publications/i/item/9789240031029> ,accessed 12/12/ 2021.
54. WHO,2021, mental-health-day, <https://www.who.int/campaigns/world-mental-health-day>
55. , accessed 26/12/ 2021.

صیحه ویرانگر

مصطفی مرادی^۱

چکیده

در قرآن کریم داستان برخی از اقوام پیشین که در بیشتر موارد، پیامبرانی نیز برای آنها فرستاده شده، با ذکر سرنوشتشان روایت شده است. اگرچه هدف اصلی قرآن از نقل چنین حوادث تاریخی، عبرت‌گیری مخاطبان قرآن از ناسپاسی‌ها و تکذیب‌های گذشتگان است، اما دقت در ظرائف نقل چنین داستان‌هایی توسط خداوند متعال، می‌تواند دارای اشارات علمی برای پژوهشگران رشته‌های مختلف علوم باشد. از آنجا که روایت سرنوشت گذشتگان در قرآن کریم بیشتر جنبه انذار دارد، پایان داستان‌ها اغلب ختم به عذاب الهی شده که به حسب موقعیت جغرافیایی، نوع گناهان قوم و همچنین دلایل دیگر، این عذاب دارای بروزهای خارجی متفاوتی بوده است. خداوند متعال در سوره عنکبوت چهار نوع از عذاب‌های اقوام تکذیب‌کننده گذشته را طوفان، صیحه، فروبردن در زمین و غرق کردن در آب ذکر کرده است. یکی از انواع عذاب‌های الهی، عذاب به وسیله صیحه است که باعث نابودی اقوام مختلفی از جمله قوم ثمود شده است. با توجه به این نکته که صیحه در لغت به معنای صدای بلند و قوی ترجمه شده است، در این پژوهش، به دلیل شباهت‌های زیاد آن به موج صوتی (نوعی موج فشار)، صیحه متناظر با موج شاک (shock wave) - نوعی موج صوتی قوی با دامنه بزرگ - در نظر گرفته شده است. پیشرفت علم نشان داده که این نوع از امواج، می‌تواند توأمان با ایجاد صدای بسیار بلند، قدرت تخریب بسیار بالایی داشته باشد و همچنین قابلیت ایجاد آسیب‌های جدی در بافت‌های زنده بدن را نیز دارد.

در این مقاله ابتدا معانی مختلف واژه صیحه طبق لغت‌نامه‌های عربی بررسی شده و سپس آیات قرآن در مورد عذاب صیحه که بعضی از اقوام گذشته دچار آن شده‌اند، مورد مطالعه دقیق قرار داده شده است. پس از آن با مطالعه امکان ویرانگری صیحه، هم به لحاظ قرآنی و هم به لحاظ آخرین دستاوردهای علم فیزیک، به عنوان پیشنهادی برای تفسیر علمی، موج شاک که نوعی از امواج صوتی است، به عنوان مصداقی احتمالی برای عذاب صیحه مطرح شده است.

واژگان کلیدی

اعجاز علمی قرآن؛ مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن؛ تفسیر علمی؛ صیحه در قرآن؛ امواج شاک؛ قرآن و علم.

۱. مقدمه

روایت سرنوشت برخی از امت‌های پیشین، نقش پررنگی در قرآن کریم دارد. اگرچه پایان بسیاری از این اقوام گذشته، ختم به عذاب الهی شده است، با این وجود اقوامی نیز در قرآن کریم به عنوان اقوام نجات‌یافته ذکر شده‌اند که آن جمعیت صدواندی هزار نفره، تحت هدایت حضرت یونس(ع) بعد از خارج شدن از شکم ماهی، از این نمونه است(الصافات/ ۱۴۷ و ۱۴۸). بحث در مورد گذشتگان در قرآن کریم منحصر به امت‌های دارای فرستاده الهی (اعم از نبی یا رسول) که منجر به سعادت یا شقاوت شده باشند، نیز نمی‌شود که می‌توان به عنوان نمونه به روایت داستان دو پسر حضرت آدم(المائده: ۳۱-۲۷) اشاره کرد. طبق فرمایش مکرر خداوند در جای‌جای قرآن کریم و از جمله پس از نقل سرنوشت اقوام مختلف در سوره شعراء، هدف اصلی از بیان این داستان‌ها، عبرت گرفتن از نشانه‌های الهی است(الشعراء: ۶۸، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰). به همین دلیل است که خداوند متعال در روایت سرنوشت پیشینان، عموماً به نام سرزمین اقوام، نوع نژاد انسان‌های آن امت‌ها، زمان رخ‌دادن و حتی ذکر اسامی افراد، نپرداخته و اولویت را با نقل قسمت‌های عبرت‌آموز قرار داده است.

همانطور که اشاره شد، بیشتر اقوام و امت‌هایی که خداوند در قرآن کریم سرنوشتشان را روایت کرده، در نهایت به خشم و عذاب الهی دچار شده‌اند که این عذاب به صورت‌های مختلفی بروز داشته است. در آیه ۴۰ از سوره عنکبوت به چهار نوع از عذاب‌های الهی که دامن‌گیر اقوام گذشته شده اشاره‌ای شده است:

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنُبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (العنكبوت: ۴۰).

و هر یک [از ایشان] را به گناهش گرفتار [عذاب] کردیم از آنان کسانی بودند که بر [سر] ایشان بادی همراه با شن فرو فرستادیم و از آنان کسانی بودند که صیحه [مرگبار] آنها را فرو گرفت و برخی از آنان را در زمین فرو بردیم و بعضی را غرق کردیم و [این] خدا نبود که بر ایشان ستم کرد بلکه خودشان بر خود ستم میکردند.

شاید بتوان گفت اینکه عذاب‌های الهی در امت‌های پیشین بصورت‌های گوناگونی بوده، به نوع گناه آن قوم، سرزمینی که در آن زندگی می‌کرده‌اند و یا حتی امکاناتی که به

آن تفاخر می کرده‌اند، مرتبط بوده باشد که دلیل این تنوع، از موضوع بحث ما در این مقاله خارج است. یکی از عذاب‌هایی که خداوند متعال در قسمت‌های مختلف قرآن کریم به آن اشاره کرده است، عذاب از طریق صیحه است. در این پژوهش ابتدا معنای صیحه در لغت عرب و سپس آیات قرآن و همچنین اقوام دچار شده به چنین عذابی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. با روشن شدن معنای صیحه، به بررسی احتمالی مصادیق علمی آن پرداخته و پس از پاسخ دادن به سوال‌های زیر، به جمع‌بندی مطالب خواهیم پرداخت.

✓ برای صیحه چه مصادیق علمی‌ای می‌توان یافت؟

✓ آیا امواج صوتی، می‌توانند باعث ایجاد تخریب یا آسیب‌های حیاتی در انسان

شوند؟

۲. بررسی صیحه در لغت و قرآن کریم

واژه صیحه (دارای ریشه از حروف ص، ی، ح) را به معنای صدا (ابن منظور: ۵۲۱/۲) و صدای شدید (فراهیدی: ۲۷۰/۳) گفته‌اند. همچنین گفته شده که صیحه در اصل به معنای صدایی است که از شکستن چوب یا پاره شدن پارچه حاصل شود (راغب- اصفهانی: ۲۸۲). صاحب تفسیر نمونه، صیحه را به معنای «صدای عظیمی» می‌داند که معمولاً از دهان انسان یا حیوانی بیرون می‌آید ولی اختصاص به آن ندارد، بلکه هر گونه صدای عظیم را شامل می‌شود (مکارم شیرازی: ۲۰۰/۹).

از ریشه صیح (ص ی ح) فقط واژه صیحه در قرآن کریم به کار رفته است که تکرار آن به ۱۳ مرتبه می‌رسد. از یک منظر می‌توان آیات حاوی واژه صیحه را در سه دسته قرار داد؛ دسته نخست آیاتی که به هلاکت اقوام مختلف توسط صیحه اشاره دارد، دسته دوم آیاتی که از صیحه به عنوان یکی از وقایع پیش یا همزمان با قیامت (یس: ۴۹، ۵۳؛ ص: ۱۵؛ ق: ۴۲) سخن به میان آورده است و دسته سوم هم که فقط شامل یک آیه می‌شود به معنای سر و صدا یا صدای بلند آمده (المنافقون: ۴) که هیچ‌کدام از ویژگی‌های دو دسته قبلی را ندارد. اگرچه در آیات دسته دوم و سوم نیز صیحه به معنای صدا آمده است، ولی در این پژوهش، فقط آیات دسته نخست مورد بررسی و مطالعه قرار خواهند گرفت، چراکه هدف ما بررسی آیاتی است که صیحه را به عنوان عذاب اقوام گذشته مطرح کرده است.

در دسته نخست، ۸ آیه وجود دارد که نام اقوام هلاک شده در ۴ آیه از این آیات بصورت صریح آمده است و در بعضی دیگر به صورت غیرصریح یا بدون نام. آیات سوره هود(ع) و قمر به طور صریح مربوط به قوم ثمود است که پیامبرشان حضرت صالح(ع) بود؛ آیه ۹۴ سوره هود(ع) و همچنین آیه ۷۳ سوره حجر نیز به ترتیب به هلاک شدن قوم مدین (پیامبرشان حضرت شعیب(ع)) و قوم لوط(ع) اشاره صریح دارد. در ۴ آیه دیگر که واژه صیحه آمده، صراحتاً نام قومی ذکر نشده است که در اینجا به طور مختصر به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

آیه ۴۰ سوره عنکبوت، همانطور که در مقدمه نیز گذشت، به ۴ نوع از عذاب‌هایی که اقوام گذشته را به هلاکت کشانده اشاره کرده که یکی از این عذاب‌ها صیحه است. صاحب تفسیر المیزان، صیحه در این آیه را مربوط به قوم ثمود و قوم شعیب(ع) (مدین) دانسته (طباطبایی: ۱۲۷/۱۶) و صاحب تفسیر نمونه صیحه در این آیه را مرتبط با قوم ثمود و بعضی دیگر از اقوام ذکر کرده است (مکارم‌شیرازی: ۲۷۳/۱۶). بعضی از تفاسیر متقدم هم برای صیحه در این آیه قوم ثمود و قوم شعیب(ع) را ذکر کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، صاحب تفسیر جامع البیان ذیل روایاتی از بعضی صحابه همین مطلب را نقل کرده است (طبری: ۹۷/۲۰). با مراجعه به دیگر تفاسیر نیز مشاهده می‌شود که کم و بیش دیگران نیز همین اقوال را مطرح کرده‌اند. اما با نگاهی به آیات قبل (۳۸ و ۳۹) شاید بتوان چنین استفاده کرد که گویی عذاب‌های آیه ۴۰ به ترتیب مربوط به اقوام ذکر شده در آیات ۳۸ و ۳۹ است. از آنجایی که قبل از این آیه به ترتیب از عاد، ثمود، قارون و فرعون سخن به میان آمده، عذاب‌های ذکر شده در آیه ۴۰ نیز به ترتیب حاصب(تندباد)، صیحه، خسف(فروبردن در زمین) و غرق، به همان اقوام و شخصیت‌ها می‌توانند برگردند. با بیان این احتمال، صیحه آیه ۴۰ سوره عنکبوت نیز مرتبط با قوم ثمود خواهد شد؛ اگرچه همانطور که نظر مفسران نیز گذشت، همگی به مصداق بودن قوم ثمود(در بیشتر موارد همراه با قوم شعیب(ع)) در این آیه اشاره داشته‌اند. آیه دیگری که عذاب صیحه بصورت غیرصریح به قومی تعلق گرفته، آیه ۸۳ سوره حجر است. اگرچه در این آیه سخن از اصحاب حجر است، اما سیاق آیات، ویژگی مردمان (ساختن خانه‌ها در دل کوه) و همچنین عذاب آنها(صیحه)، مفسران برجسته را بر آن داشته که اصحاب حجر را نیز

همان قوم ثمود تلقی کنند. (طباطبایی: ۱۲ / ۱۸۵؛ مکارم شیرازی: ۱۱ / ۱۲۲؛ طبرسی: ۶ / ۵۲۸؛ فخررازی: ۱۹ / ۱۵۷؛ طبری: ۱۴ / ۳۴). آیه دیگری که محل بحث است، آیه ۴۱ سوره مؤمنون است که اقوال در مورد آن مختلف ذکر شده است. صاحب تفسیر نمونه دو احتمال را برای قوم ذکر شده در این آیات مطرح می‌کند که آن دو قوم عاد و ثمود است. در ادامه با اشاره به اینکه عذاب قوم عاد از طریق تندباد شدید بوده و به دلیل اینکه عذاب این قوم (قوم ذکر شده در سوره مؤمنون)، صیحه ذکر شده، احتمال قوم ثمود را تقویت می‌کند (مکارم شیرازی: ۱۴ / ۲۳۵). آخرین آیه‌ای که در آن واژه صیحه آمده و نامی از قومی ذکر نشده، آیه ۲۹ سوره یس است. عذاب صیحه در این سوره مرتبط با اصحاب قریه ذکر شده است. اینکه این شهر (قریه) کدامیک از شهرها بوده است معروف و مشهور در میان مفسران این است که انطاکیه از شهرهای شامات بوده است و این شهر یکی از شهرهای بسیار معروف روم قدیم بوده و هم اکنون از نظر جغرافیایی جزء قلمرو کشور ترکیه است (مکارم شیرازی: ۱۸ / ۳۳۹). به عنوان جمع‌بندی آیات صیحه می‌توان گفت که این آیات (۱۳ مورد) شامل سه دسته می‌شوند که فقط آیات یک دسته از آنها به عذاب اقوام گذشته اشاره دارد. در این دسته ۸ آیه وجود دارد که ۵ آیه آن به قوم ثمود، یک آیه به قوم مدین (شعیب (ص))، یک آیه به قوم لوط (ع) و یک آیه هم به اصحاب قریه (شهر انطاکیه) اختصاص دارد.

۳. مصادیق احتمالی صیحه در علم جدید

در علم فیزیک امواج، بسته به اینکه موج نیاز به محیط مادی برای انتشار داشته باشد یا خیر، امواج را به دو دسته امواج الکترومغناطیسی و امواج مکانیکی تقسیم می‌کنند. به عنوان نمونه، نور مرئی و اشعه X از امواج الکترومغناطیسی و موج صوتی و موج ایجاد شده در طناب، از امواج مکانیکی هستند. همچنین می‌توان امواج را نسبت به جهت جابجایی ذرات نوسان‌کننده، به دو دسته امواج طولی و امواج عرضی تقسیم کرد. موجی که ذرات محیط آشفته، عمود بر جهت انتشار موج، نوسان کنند، موج عرضی و موجی که ذرات محیط آشفته، موازی (هم‌راستا) با جهت انتشار موج، نوسان کنند را موج طولی می‌نامند.

صدا یک موج مکانیکی است که از ارتعاش رفت و برگشت ذرات محیطی که موج صوتی از آن عبور می‌کند، به وجود می‌آید. اگر یک موج صوتی از چپ به راست در هوا در حال حرکت باشد، ذرات هوا هم به سمت راست و هم به سمت چپ جابه‌جا می‌شوند، زیرا انرژی موج صوتی از آن عبور می‌کند. حرکت ذرات، در راستای جهت انتقال انرژی است. این همان چیزی است که امواج صوتی در هوا را به عنوان امواج طولی مشخص می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که امواج صوتی مهمترین مثال از امواج طولی هستند. آنها می‌توانند از طریق هر محیط مادی با سرعتی که به خواص محیط بستگی دارد حرکت کنند. همانطور که امواج حرکت می‌کنند، ذرات در محیط مرتعش می‌شوند تا تغییراتی در چگالی و فشار در جهت حرکت موج ایجاد کنند. این تغییرات منجر به ایجاد یک سری ناحیه‌های پرفشار و کم‌فشار می‌شود. امواج صوتی، خود به سه دسته تقسیم می‌شوند که محدوده فرکانسی متفاوتی را پوشش می‌دهند.

(۱) امواج قابل شنیدن: امواجی هستند که در محدوده حساسیت گوش انسان قرار دارند. آنها را می‌توان به روش‌های مختلفی مانند آلات موسیقی، تارهای صوتی انسان و بلندگوها تولید کرد.

(۲) امواج فروصوت: امواجی هستند که فرکانس آنها کمتر از محدوده قابل شنیدن است. فیل‌ها می‌توانند از امواج فروصوت برای برقراری ارتباط با یکدیگر استفاده کنند، حتی اگر کیلومترها از هم فاصله داشته باشند.

(۳) امواج فراصوت: امواجی هستند که فرکانس آنها بالاتر از محدوده قابل شنیدن است. سوت "بی صدا" که برای بازیابی سگ‌ها از آن استفاده می‌شود، از امواج فراصوت استفاده می‌کند. صدای فراصوت منتشر شده توسط آن به راحتی توسط سگ‌ها شنیده می‌شود، اگرچه انسان به هیچ‌وجه نمی‌تواند آن را تشخیص دهد. از امواج فراصوت در تصویربرداری پزشکی نیز استفاده می‌شود (Halliday et al, 2013, p.520).

از آنجایی که یک موج صوتی شامل یک الگوی تکرارشونده از مناطق پرفشار و کم‌فشار است که در یک محیط حرکت می‌کنند، گاهی اوقات به آن موج فشار نیز می‌گویند. اگر از یک آشکارساز، چه گوش انسان یا یک ابزار ساخته دست بشر، برای

تشخیص موج صوتی استفاده شود، نوسانات فشار را با برخورد موج صوتی به دستگاه آشکارساز تشخیص می‌دهد. در یک لحظه در زمان، آشکارساز فشار بالا را تشخیص می‌دهد؛ این با ورود یک فشار^۱ در محل آشکارساز مطابقت دارد. در لحظه بعدی، آشکارساز ممکن است فشار عادی را تشخیص دهد. در نهایت یک فشار کم، مربوط به ورود یک رقیق‌شدگی^۲ در محل آشکارساز، تشخیص داده می‌شود^۳.

امواج شاک^۴ که برای سال‌ها به عنوان یک پدیده صوتی شناخته شده‌اند، احتمالاً اولین بار در ارتباط با انفجارها مورد توجه قرار گرفته‌اند. موج شاک در واقع موج صوتی با دامنه بسیار بزرگ است که در آن حداکثر فشار ممکن است چندین پوند در هر فوت مربع از فشار معمولی اتمسفر بیشتر شود. این امواج، با سرعتی بیشتر از سرعت امواج صوتی معمولی مانند بوق و سوت، حرکت می‌کنند. هنگامی که یک موج شاک از منبع ثابت خود دور می‌شود، شدت و سرعت آن در مقایسه با امواج صوتی معمولی، قبل از اینکه به طور کامل از بین برود، به سرعت کاهش می‌یابد. وقتی یک موج شاک از یک ناظر عبور می‌کند، ممکن است وی صدایی مانند صدای یک انفجار از یک فاصله دور را بشنود و همچنین ممکن است که یک فشار لحظه‌ای و ناگهانی را در همان جهت انتشار موج شاک، در خود حس کند. مطالب ذکر شده، در مورد امواج شاک از یک منبع ثابت، مانند انفجار دیگ بخار، صادق است؛ اما امواج شاک به این محدود نمی‌شوند و توسط اجسامی مانند هواپیماها یا جت‌های سریع که با سرعت مافوق صوت حرکت می‌کنند، نیز تولید می‌شوند (Gerhard, 1967).

مقیاس و تنوع پدیده‌های ایجادکننده موج شاک به میزانی است که توجهات بسیاری را به خود جلب کرده است. امواج شاک در مقیاس‌های بسیار کوچک و نسبیتی فمتومتر (10^{-15} m) در مواد هسته‌ای تا امواج شاک در خوشه‌های کهکشانی با طول گیگاپارسک (10^{25} m) مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است (Davison, 2008).

1. Compression
- 2 Rarefaction
3. Sound is a Pressure Wave,
<https://physicsclassroom.com/class/sound/u1111c.cfm>
4. Shock Waves

موج انفجار^۱ یک نوع موج شاک است که به اندازه کافی قوی است که فشار هوای پس‌زمینه در مقایسه با فشار پشت موج شاک ناچیز است و اجازه می‌دهد معادلات حاکم ساده شوند. پاسخ‌های معادلات انفجار با جزئیات بیشتری در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مورد بررسی قرار گرفت. از آن زمان، پاسخ‌های معادلات امواج انفجار برای توصیف امواج شاک ناشی از بسیاری از پدیده‌های فیزیکی مختلف از جمله اختریفیک، امواج انفجاری که توسط الکتریسیته در لوله‌های شاک هدایت می‌شوند، امواج انفجار در دینامیک گاز مغناطیسی و دینامیک الکتروگاز، جریان گاز در شراره‌های خورشیدی و امواج انفجار ناشی از لیزر، استفاده شده است. (Hendijanifard, 2015)

در شکل (۱) نمونه تخریب توسط یکی از انواع موج شاک، مشاهده می‌شود. در چنین موجی که ناشی از یک انفجار است، هوای موجود در پشت جبهه شاک به سرعت-های بالا شتاب می‌گیرد و باد قدرتمندی ایجاد می‌کند. این بادهای به نوبه خود یک فشار دینامیکی در برابر اجسام روبروی انفجار ایجاد می‌کنند. امواج شاک باعث جهش آنی فشار در قسمت جلویی ضربه می‌شود. ترکیبی از پرش فشار (به نام فشار بیش از حد) و فشار دینامیکی باعث آسیب موج انفجار می‌شود. هم فشار بیش از حد و هم فشار دینامیکی با رسیدن موج شاک به حداکثر مقادیر خود می‌رسند؛ سپس بسته به قدرت انفجار، طی یک بازه زمانی، از چند دهم ثانیه تا چند ثانیه، موج شاک میرا می‌شود.^۲

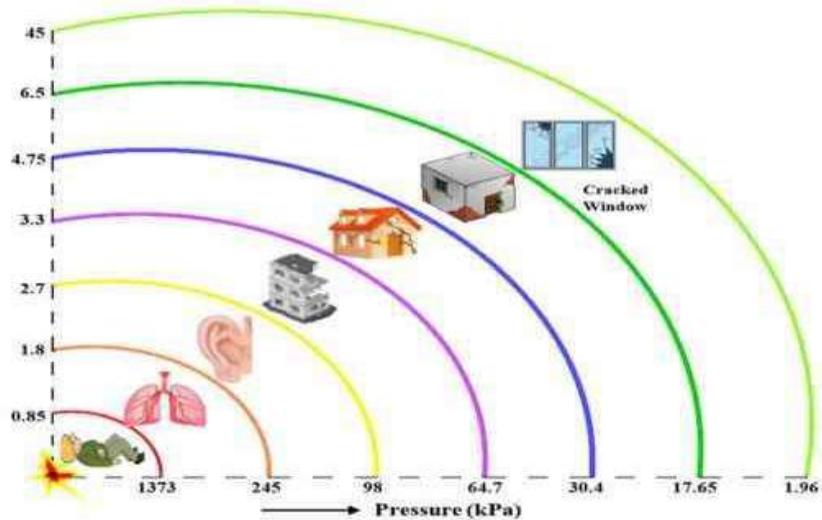
1. Blast Wave
3. <https://atomicarchive.com/science/effects/blast-wave.html>



شکل (۱) اثرات موج انفجار (نوعی از موج شاک) بر یک خانه معمولی با قاب چوبی.

دامنه‌های مختلف فشار بیش از حد موج انفجار بر حسب فاصله از منشأ موج، همراه با میزان صدمات وارده به محیط‌های مختلف توسط موج انفجار، در شکل (۲) نشان داده شده است. همانطور که در شکل مشاهده می‌شود، در نزدیک‌ترین محدوده که فشار تقریباً ۱۳۷۳ کیلوپاسکال است، موج انفجار می‌تواند صدمات کشنده‌ای را به انسان وارد کند و منجر به مرگ شود. با افزایش فاصله، میزان فشار بیش از حد، نیز کاهش می‌یابد. فشار ۲۴۵ کیلوپاسکال و بیشتر می‌تواند منجر به فروپاشی ریه‌ها شود در حالی که فشار ۹۸ کیلوپاسکال می‌تواند به پرده گوش آسیب برساند. فشار موج انفجار در فواصل بالاتر، تأثیر جزئی بر محیط خواهد داشت، مانند ترک‌های مشاهده شده در پنجره. در برخی

موارد، اجزایی مانند ستون‌ها، تیرها و دیوارها آسیب می‌بینند و در موارد شدید، ممکن است ساختار کلی یا بخشی از سازه فرو بریزد (shirbhate, 2021).



شکل ۲) صدمات ناشی از موج انفجار، بر حسب فشار و فاصله از منشأ موج

همان‌طور که مشخص شد، امواج شاک می‌توانند اثرات مخربی، هم بر محیط و هم بر اندام‌های زیستی بدن انسان داشته باشند. این تخریب زیاد ناشی از موج انفجار (شاک) می‌تواند توسط انفجار هسته‌ای، برخورد شهاب‌سنگ یا دیگر اجرام آسمانی با کره زمین و یا هر نوع منبع موج شاک قوی دیگری نیز رخ دهد. به عنوان یک نمونه عینی می‌توان به مقاله‌ای که اخیراً (در سال ۲۰۲۱ میلادی) در یکی از زیرمجموعه‌های مجلات نیچر (Scientific Report) به چاپ رسیده، اشاره کرد که در آن گزارش شده است: حفاری‌های جدید باستان‌شناسی در شهر تل‌الحمام واقع در غرب اردن کنونی نشان می‌دهد یک حادثه کیهانی باعث شده است تا حدود ۳۶۵۰ سال پیش، این شهر ساحلی در نزدیکی دریای مرده به طور کامل نابود شود. محققان تخمین می‌زنند انفجار این شهاب‌سنگ قدرت تخریبی معادل ۱۰۰۰ برابر قویتر از بمب اتمی هیروشیما ایجاد کرده است. تجزیه و تحلیل شواهد برجای مانده در ویرانه‌های تپه باستانی تل‌الحمام نشان می‌دهد یک شهاب‌سنگ

به عرض تقریباً ۵۰ متر در ارتفاع ۴ کیلومتر بالاتر از سطح زمین منفجر شده است و پس از یک نور خیره‌کننده، موجی از گرمای ۲ هزار درجه ایجاد کرده است. حرارت ایجاد شده به حدی بوده است که بلافاصله بدنه‌های چوبی خانه‌ها را سوزانده و اشیاء فلزی مانند شمشیر، نیزه و حتی سازه‌های سفالی و آجری را ذوب کرده است. با این حال این همه تخریب نبوده، چند ثانیه بعد یک موج شاک انفجار عظیم از راه رسیده و همه چیز از جمله مجموعه کاخ ۵ طبقه با دیواری مستحکم به ضخامت ۴ متر را ویران کرده است (Bunch, 2021).

به گزارش یورونیوز^۱ دکتر جیمز کنت، استاد زمین‌شناسی در دانشگاه سانتا باربارا در کالیفرنیا، می‌گوید: «ما سنگ‌های کوارتزی در این ناحیه یافتیم که با فشارهای شدیدی ضربه دیده‌اند و این بسیار عجیب است؛ چراکه سنگ کوارتز یکی از سخت‌ترین مواد معدنی است و ضربه زدن به آن بسیار دشوار است. محاسبات تیم ۲۱ نفره کارشناسان نشان داد این انفجار نمی‌توانسته حاصل از برخورد سیارک بوده باشد، چراکه دهانه برخوردی در محل وجود ندارد، بلکه انفجار ناشی از یک جرم آسمانی نظیر شهاب‌سنگ بوده است. دانشمندان می‌گویند انفجار، سطوح خارجی گلدان‌های سفالی را ذوب کرده و آجرها و اسکلت انسان‌های نزدیک به محل حادثه «تکه‌تکه» شده‌اند. دانشمندان معتقدند تل‌الحمام همان سدوم، یا شهر قوم لوط(ع)، است که مطابق روایات کتاب مقدس به دلیل «اعما این تحقیق با فیلیپ سیلویا، استاد باستان‌شناسی کتب مقدس در دانشگاه ساوت‌وست ترینیتی آمریکا همکار بوده می‌گوید: «همه مشاهدات ذکر شده در سفر پیدایش عهد عتیق با یک ضربه هوایی مطابقت دارد. وی اضافه کرد: «هرچند با اطمینان صددرصد علمی نمی‌توان گفت که شهر ویران شده همان شهر سدوم عهد عتیق است، با این حال توصیف شاهدان عینی از این حادثه فاجعه‌بار در ۳۶۰۰ سال پیش احتمالاً به یک سنت شفاهی تبدیل شده و در قالب یک گزارش مکتوب در کتاب مقدس تورات در مورد نابودی قوم لوط(ع) آمده است.»

1. <https://per.euronews.com/2021/09/23/scientists-say-found-cosmic-impact-evidence-that-destroyed-ancient-city-of-sodom-in-jordan>

هرچند نویسندگان مقاله مذکور، سخنی از قرآن و روایت آن در مورد هلاکت قوم لوط (ع) به میان نیاورده‌اند و فقط به گزارش سفر پیدایش تورات بسنده کرده‌اند، اما همانطور که در قسمت بررسی واژه صیحه در قرآن گذشت، یکی از اقوامی که توسط صیحه (یکی از مصادیق احتمالی آن موج شک)، به عذاب الهی دچار شده‌اند، قوم لوط (ع) است. نکته قابل توجه در اینجا آن است که برای عذاب قوم لوط (ع) در قرآن کریم، هم از لفظ صیحه استفاده شده (الحجر: ۷۳) و هم از باران سنگ (الأعراف: ۸۴؛ الشعراء: ۱۷۳؛ النمل: ۵۸) و هم از نوعی زلزله (هود: ۸۲؛ الحجر: ۷۴)، که با در نظر گرفتن تمامی این‌ها، مطابقت خوبی با یافته‌های باستان‌شناسان در این گزارش دارد. شایان ذکر است که با مطالعه مقاله مذکور و گزارش‌های باستان‌شناسی آن، شاید بتوان قوم ثمود را نیز به عنوان یک مصداق احتمالی برای این یافته باستان‌شناسی دانست، زیرا هم کاخ‌های ۵ طبقه مستحکم ذکر شده در مقاله، با ساختمان‌سازی‌های قوم ثمود در دل کوه‌ها (الأعراف: ۸۴؛ الحجر: ۸۲؛ الشعراء: ۱۴۹) سازگاری دارد و هم اینکه بحث صیحه، با تأکید بیشتری (پنج مرتبه) در مورد عذاب قوم ثمود در قرآن کریم به کار رفته است.

۴. نتیجه‌گیری

با بررسی واژه صیحه در لغت‌نامه‌ها و همچنین کاربردهای آن در قرآن کریم به عنوان یکی از انواع عذاب اقوام پیشین، پیشنهادی احتمالی بر پایه پیشرفت‌های جدید در جهان امروز، به عنوان تفسیر علمی آیات حاوی عذاب صیحه داده شد. در این پژوهش مشخص شد، اقوامی که در گذشته به وسیله عذاب صیحه (ذکر شده در قرآن) از بین رفته‌اند چهار قوم بوده‌اند؛ قوم ثمود، قوم مدین (شعیب (ع))، قوم لوط (ع) و اصحاب قریه (انطاکیه). با توجه به ویژگی‌های واژه صیحه و تشابه آن با موج صوتی (نوعی موج فشار)، احتمال اینکه موج شک (نوعی از امواج صوتی) بتواند یکی از مصادیق احتمالی عذاب صیحه در قرآن باشد، تقویت شد. با بررسی علمی موج شک و فیزیک مرتبط با آن، مشخص شد که امواج شک توأمان با ایجاد صدای بسیار بلند، توانایی تخریب بسیار زیادی را (در حالتی که منشأ ایجاد موج شک دارای انرژی بسیار باشد) نیز دارند. همچنین نشان داده شد که این تخریب‌ها محدود به تخریب اشیاء نبوده و قدرت ایجاد صدمات کشنده در انسان‌ها را نیز دارد. یک نمونه از این تخریب‌های شدید، امواج شک ایجاد شده توسط

برخورد اجرام آسمانی با کره زمین، که اخیراً توسط باستان‌شناسان کشف شده است، مورد بررسی و به عنوان شاهدهی بر مطالب ارائه شده در مقاله آورده شد. در نهایت، از آنجایی که هدف تفسیر علمی، استخدام علوم مختلف برای فهم بهتر آیات قرآن کریم است، در این پژوهش تلاش شد گامی در این راستا برای ایجاد روزه‌های جدید برای فهم ملمسوس‌تر آیات عذاب صیحه ارائه شود.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. بدون تاریخ. *لسان العرب*. ۱۵ ج. بیروت - لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، و داوودی، صفوان عدنان. (۱۴۱۲-۱۹۹۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. ۱ ج. بیروت - لبنان: دار الشامیة.
۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۲-۱۳۵۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ۲۰ ج. بیروت - لبنان: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
۴. طبرسی، فضل بن حسن، رسولی، هاشم، و یزدی طباطبایی، فضل الله. (۱۴۰۸). *مجمع البیان*. ۱۰ ج. بیروت - لبنان: دار المعرفة.
۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*. ۳۰ ج. بیروت - لبنان: دار المعرفة.
۶. فخر رازی، محمد بن عمر، و مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی. (۱۴۲۰-۱۹۹۹). *التفسیر الکبیر*. ۳۲ ج. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۵ق)، *کتاب العین*، ج ۲، قم: انتشارات هجرت
۸. مکارم شیرازی، ناصر، جمعی از نویسندگان، و آشتیانی، محمدرضا. (۱۳۷۴-۱۳۷۳). *تفسیر نمونه*. ۲۸ ج. تهران - ایران: دار الکتب الإسلامیة.
9. Gerhard, S.L., 1967. Shock-Wave Convergence Demonstrated by Surface Waves on Water. *American Journal of Physics*, 35(6), pp.509-513.
10. Halliday, D., Resnick, R., & Walker, J. (2013). *Fundamentals of physics*. John Wiley & Sons.
11. Davison, L., Horie, Y., & Graham, R. A. (2008). *Shock Wave and High Pressure Phenomena* (p. 111). Springer-Verlag, Berlin.
12. Hendijanifard, M., & Willis, D. A. (2015). Validity of the taylor-sedov theory for studying laser-induced phase explosion and shock waves. *Journal of nanoscience and nanotechnology*, 15(4), 3249-3253.

13. Shirbhate, P. A., & Goel, M. D. (2021). A critical review of blast wave parameters and approaches for blast load mitigation. Archives of Computational Methods in Engineering, 28(3), 1713-1730.
14. Bunch, T. E., LeCompte, M. A., Adedeji, A. V., Wittke, J. H., Burleigh, T. D., Hermes, R. E., .. & Silvia, P. J. (2021).

اسرار آهن در قرآن

علی مقدسی^۱

چکیده

در قرآن اشارات علمی بسیاری به کار رفته که برخی از آن‌ها از دیرباز و برخی نیز در سالیان اخیر با ابزار علم روشن شده و شاید بسیاری دیگر را گذشت زمان آشکار سازد. برخی آیات از جمله آیه ۲۵ سوره حدید، با ادبیاتی خاص به معرفی آهن و نسبت آن با انسان می‌پردازد. از این روتمرکز اصلی این پژوهش بر بخش "وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ" از آیه است. سپس بر مفاهیم کلمات «انزلنا»، «باس» و «منافع» تمرکز کرده و با به دست آمدن مولفه‌های معنایی فشار، مقدار، انتزاع (غیر مادی) و موقعیت ناملایم در کلمه «باس» و همچنین روشن شدن مفهوم «منافع» و تفاوت آن با «خواص»، به ویژگی‌های آهن که برای انسان منفعت محسوب میشود پرداخته میشود. بررسی واژه «منفعت» و ارتباط آن با آهن، در کنار برخی ویژگی‌های آهن از جمله نقش آن در میدان مغناطیسی زمین و محافظت موجودات زنده نسبت به پرتوهای کیهانی، نقش محافظتی از لایه اوزون و ویژگی‌های شیمیایی ترکیبات آلی-فلزی در سیستم‌های زیستی که در آن اتم آهن وجود دارد، همگی به نقش بی‌بدیل و انکارناپذیر آهن در حیات بشر اشاره کرده و به گونه‌ای هستند که بدون آن چرخه زندگی به نحو موجود برقرار نمیشد. همچنین مطابق با مولفه‌های معنایی فشار و موقعیت‌های ناملایم در واژه «باس»، روشن میشود که خواص و منافع آهن نیز تحت چنین شرایطی برای بشر رقم می‌خورد! کاربردهای آهن همگی به گونه‌ای هستند که قابلیت‌های فیزیکی همچون تحمل فشار، استحکام و سختی آن لحاظ شده است. همچنین خواص مغناطیسی آهن و پدیده "دینامو" که برای حیات بشر و میدان مغناطیسی زمین ضروری است تحت فشار و دمای بسار بالا ظهور و بروز میکنند. خواص شیمیایی آهن در سیستم‌های زیستی نیز اغلب تحت فشار و ممانعت فضایی مولکولهای "پورفیرینی" رخ داده و منافع بی‌بدیلی را برای حیات موجودات رقم می‌زند. همچنان که خداوند می‌فرماید: قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا؛ «بگو: آن را کسی نازل ساخته است که راز نهایانها را در آسمانها و زمین می‌داند، و هموست که همواره آمرزنده مهربان است». عبارات قرآن دقیق، بی‌نقص و کاملاً حساب شده آمده‌اند و اگرچه امروزه به کمک و ابزار علم میتوانیم به عمق مفاهیم و بعد علمی اعجاز قرآن پی ببریم، ولی امید آن می‌رود که با پژوهشهای بیشتر بتوان از قرآن به عنوان پیشران علمی و همچنین منبعی الهام بخش در نظریه‌های علمی بهره برد. نهایتاً اینکه نه تنها عبارات قرآن میتوانند به وسیله علم درک شوند، بلکه انگیزه کشفیات علمی به وسیله قرآن کریم نیز تقویت میشود.

واژگان کلیدی

اعجاز علمی قرآن؛ آهن در قرآن؛ نقش آهن در حیات؛ میدان مغناطیسی آهن؛ ترکیبات آلی-فلزی آهن.

۱ پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن کریم، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

مقدمه

قرآن کریم دارای ویژگی‌های بسیاری است که تأمل در آنها همگی می‌توانند معجزه بودن این کتاب آسمانی را به هر اندیشمندی ثابت کند. شگفت‌انگیزتر اینکه ویژگی‌های ظاهری و ساختاری در کاربرد واژگان و ارتباط میان آنها با یکدیگر و همچنین ابعاد علمی گوناگونی که در آن اشاره شده‌اند، نه تنها با یکدیگر منافاتی ندارند، بلکه در یک تعبیر پرمعنا و جامع، جمع پذیراند. چنین معانی جامعی، برخی ساده و همه فهم بوده و مطابق با فهم عامه مردم در زمانهای مختلف، و برخی نیز عمیق و ویژه زبندگان و خواص هر عصر می‌باشد. از چنین ژرفای نامحدود در روایات با عنوان « بطن » یا « بطون » یاد شده و حتی برخی روایاتی را متواتر میدانند. (خوئی، ۱۴۱۷ : ۲۱۴؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۹۹؛ بابایی، ۱۳۹۲: ۲۵۴).

آنچه که مفاهیم بطنی را از ظاهر قرآن متمایز میکند، ساز و کار ویژه‌ایست که برای استخراج مفاهیم و مطالب به کار می‌رود^۴. (معرفت، ۱۳۹۷: ۹۱)، و همانگونه که از سخنان گهربار امام باقر(ع) آمده، بطون قرآن رمز ابدیت و جاودانگی آن بوده و قرآن را همانند خورشید و ماه تشبیه میکنند و می‌فرمایند: « ظاهر قرآن همان نزول آن، و باطن قرآن تاویل آن است. برخی از قرآن تحقق یافته و برخی هنوز تحقق نیافته است. قرآن همانند خورشید و ماه همواره در حال جریان و پرتو افشانی است»^۵. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹، ۹۷) بنابراین قرآن همانند آثار بشری در تنگنای زمان و مکان نبوده و میتوان همچون چشمه جوشانی از معارف و لایه‌های پنهان آن بهره جست.

پیشینه پژوهش

بی تردید یکی از مهمترین مراحل در فهم متون قرآنی، فهم کلمات و واژگان است. این مرحله که ظهور آیات و معنی ظاهری آنها را میسر میکند، میتواند مقدمه‌ای برای پژوهش - های بیشتر و برای فهم عمیقتر باشد. اگرچه در گذشته برای درک مفاهیم بطنی، اغلب چاره‌ای جز رجوع به روایات نبود، ولی امروزه با پیشرفت و توسعه تخصصی در علوم مختلف میتوان ساز و کارهای نوینی در درک عمیقتر آیات یافت.

در ارتباط با موضوع «نزول آهـن»، در کنار پژوهشهای تخصصی در حوزه معنا شناسی کلمات و لغات قرآنی، توسعه روشهای نوین در این حوزه همچون تحلیل مؤلفه‌ای لغات

و همچنین توسعه و تعمیق در علم اصول فقه نیز نقش بسیار موثری در فهم لغات مرتبط با این بخش ایفا میکند. (عابدینی، ۱۳۹۳: ۹۳-۱۱۶؛ راستگو، ۱۳۹۷)

همچنین پیشرفت‌های علوم تجربی نیز فرصتی ویژه فراهم آورده تا بتوان مطالعات میان رشته‌ای را نیز به عنوان "سازوکار ویژه" در فهم لایه‌های پنهان معنایی آیات مرتبط با آهن توسعه داد. سد ذوالقرنین که در ساختار آن آهن و مس به کار رفته، میتواند نمونه مناسبی از کاربرد شیمی، فیزیک و علوم مواد در مطالعات میان رشته‌ای برای اثبات و توسعه اعجاز علمی قرآن محسوب شود. (Moghaddasi, 2021)

تمرکز اصلی این پژوهش بر بخشی از آیه ۲۵ سوره الحديد: "وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ" است. در همین راستا به مفهوم کلمه «انزلنا»، «باس» و «منافع» پرداخته خواهد شد. مطلب مهم اینجاست که آیا مراد از "انزال" همان معنی حسی و فیزیکی آن و نازل شدن از بالا به پایین است؟ مراد از «باس» چیست و چه ارتباط معنایی با «حديد»، «منافع» و خواص و ویژگی‌های آهن برقرار میکند؟ آیا میتوان از نتایج علوم تجربی در کنار بررسی‌های معنی شناختی کلمات به عنوان ساز و کار ویژه برای فهم بطون قرآنی بهره جست؟

اهمیت پاسخ به سوالات مذکور در این نکته است که اگر بتوان از علوم تجربی برای فهم بطون قرآنی بهره برد، پس متقابلاً استفاده از مفاهیم عمیق و چند لایه آیات برای ایده پردازی و نظریه پردازی در علوم تجربی نیز امری ممکن است. از این رو ویژگی‌های ظاهری و ساختاری به کار رفته در واژگان قرآن و ارتباط میان آنها با یکدیگر میتواند اشارات با ارزش علمی در پی داشته و تعبیر جامع از آنها نیز ابعاد علمی گوناگونی داشته باشد.

یافته‌ها

کلمه آهن (حديد) شش مرتبه در قرآن به کار رفته است؛ استعمال حديد در آیات: الاسراء: ۵۰، الکهف: ۹۶، الحج: ۲۱، سباء: ۱۰ و الحديد: ۲۵ به معنی آهن و در ق: ۲۲ (فبصرک الیوم حديد) به معنی تیز به کار رفته است.

حديد از ریشه «ح-د-د» و به معنی شدت و حدت و بر وزن مبالغه فعيل آمده و در آیه ۲۵ سوره حديد «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ

النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» نیز همانگونه که در معنی واژه «باس» خواهد آمد و با قرینه واژه «شدید»، اشاره به همین معنی در ریشه «ح-د-د» دارد.

همچنین در آیه مذکور، انزال آهن در ادامه انزال کتاب و میزان و به دنباله آنها آمده است. بنابراین در کنار کاربرد آهن برای برقراری قسط و عدل (سلاح و جنگ افزار)، در فلز آهن، آیات و بیناتی برای مردم و منافی نیز برای آنان قرار داده شده است.

همانگونه که خداوند می فرماید: قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا؛ «بگو: آن را کسی نازل ساخته است که راز نهایانها را در آسمانها و زمین می داند، و هموست که همواره آمرزنده مهربان است»؛ عبارات قرآن دقیق، بی نقص و کاملاً حساب شده آمده‌اند و دقت و کنکاش در ظرائف و عبارات دقیق آیات میتواند ما را به ابعاد علمی جدیدی رهنمون سازد. از سویی دیگر و به کمک ابزار علم میتوان بیشتر به عمق مفاهیم و بعد علمی اعجاز قرآن پی برد. اگرچه پژوهش‌های زیادی در زمینه علوم تجربی در مورد آهن صورت گرفته است، ولی همچنان جای خالی پژوهشی که بتوان نقش کلیدی کلمات به کار رفته در آیه مذکور را روشن کند احساس میشود.

در ادامه ابتدا مفردات آیه مورد بررسی قرار خواهد گرفت و سپس خواص و ویژگی‌های منحصراً آهن بررسی شده و نهایتاً ارتباط معنایی دقیق و واضح میان مفردات آیه و خواص اثبات شده آهن در متون علمی بیان خواهد شد.

واژه «نزل»

واژه «نزل» مصدر ثلاثی مجرد بر وزن «فَعَلَ-يَفْعَلُ؛ نَزَلَ-يَنْزِلُ» و در لغت به معنی «فرود آمدن چیزی از بالا به پایین» است. ولی بیشتر اهل لغت در نوع و کیفیت فرود آمدن اختلاف کردند. کاربرد های قرآنی نزول را میتوان در معانی نه گانه ذیل خلاصه کرد: نزول باران، نزول لباس، نزول انعام ثمانیه، نزول حدید، وارد شدن، ارسال، قول، نزول تورات و انجیل و نزول قرآن. (عابدینی، ۱۳۹۳)

در تعبیر برخی تلاش شده تا معانی مذکور به صورت نزول مادی و حسی تعبیر شوند. بنابر چنین تعبیری «انزلنا» نشان می دهد که آهن از کرات دیگر به زمین آمده

است. در این صورت میبایست نزول لباس، انعام ثمانیه و حدید را از باب اطلاق مسبب بر سبب در نظر گرفت. (عسگری، ۱۴۱۸: ۵۸).

هرچند برخی مفسرین از نزول نعمتهای خداوند تعبیر به نزول مقامی، از باب تشبیه معقول به محسوس، و به معنی «نعمتی که از شخص بزرگی به زیر دستان میرسد» کرده‌اند. (مکارم شیرازی: ۱/ ۵۹).

بنابراین نزول همیشه به معنی نزول مکانی یعنی از بالا به پایین آمدن و به معنی حسی آن نیست بلکه گاهی به معنای نزول مقامی است. مثلاً هر گاه نعمتی از شخص بزرگی به زیر دستان می رسد از آن تعبیر به «نزول» می شود به همین جهت در قرآن این کلمه در مورد نعمت های خداوند به کار رفته است اعم از آنهایی که از آسمان نازل می شود مانند باران و یا در زمین پرورش پیدا می کند مانند حیوانات چنان که می فرماید: «برای شما هشت زوج از چهار پایان نازل کرد» (زمر/ ۶). معلوم است که چهار پایان از آسمان فرود نیامده اند بنابراین انزلنا در این گونه موارد به معنای نزول مقامی است یعنی نعمتی که از یک مقام برتر به مقام پایین تر داده می شود. و یا می فرماید: «ای فرزندان آدم لباسی برای شما فرو فرستادیم که اندام شما را می پوشاند» (اعراف: ۲۶).

تعبیر به انزال در این گونه موارد اشاره به مواهبی است که از مقام بالایی به مقامات پایین تر داده می شود و از آنجا که خزائن همه چیز نزد خداوند است و او است که آهن را برای منافع گوناگونش آفریده تعبیر به انزال شده است چنان که حضرت علی فرمود: «منظور از نازل کردن آهن، خلقت آن است» (طبرسی، ۱۴۲۴: ۱/ ۵۹؛ مجلسی: ۱۱۴/۹۰).

بنابراین تعبیر نزول در این استعمالات نزول مقامی است و در استعمالات روزانه نیز زیاد به کار می رود و مثلاً می گوئیم از طرف بالا چنین دستوری صادر شده است. از آنجا که نعمتهای پرودگار از طرف مقام والای ربوبیت به بندگان ارزانی شده تعبیر به نزول در آن کاملاً قابل درک است. (مکارم شیرازی: ۱۳۴/۶).

واژه «باس»

باس در اصل به معنای شدت است. (ابن فارس، ۱۴۰۴) برخی اهل لغت از آن به شدت و سختی (ابن منظور، ۱۴۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹؛ طریحی، ۱۳۷۵؛ قرشی، ۱۳۷۱) و برخی دیگر آن را به معنی خوف نیز آورده‌اند. (ابوهلال عسگری، ۱۴۱۲) در قرآن کریم نیز «باس» در معانی مختلفی به کار رفته است: در «وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا» (نساء/۸۴) به معنی قدرت، در «فَأَخَذْنَا هُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» (انعام/۴۲) به معنی شدت و رنج، در «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ» (بقره: ۱۷۷) به معنی سختی و جنگ، در «بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ» (حشر: ۱۴) به معنی پیکار، در «بئس القرار» (ابراهیم: ۲۹) به معنی ناپسندی، در «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ» (انبیاء: ۱۲) و «فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا» (غافر: ۲۹) به معنی عذاب و در «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفَ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (نساء: ۸۴) به معنی آسیب به همراه چیرگی آمده است.

در کل باس و مشتقات آن ۷۳ بار در قرآن تکرار شده و همانگونه که بیان شد معانی مختلفی برای آن آمده است. برخی برای «باس» یک ریشه به معنی «شدت و سختی در نامالیقات» تعریف میکنند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق)

بررسی معنی شناختی واژه «باس» نیز گویای مولفه‌های معنایی فشار، مقدار، انتزاع (غیر مادی) و موقعیت نامالایم بوده که استعمال این واژه را در موقعیت‌هایی همچون فقر، جنگ، کفر و شرک و امثال آن که مردم برای برجسته سازی نامالیقات ممکن ساخته و در قرآن نیز در فضای کفر و عقوبات بشری با عقوبات الهی استعمال شده است. (راستگو، ۱۳۹۷)

بنابراین میبایست مولفه‌های معنایی فشار، مقدار، انتزاع (غیر مادی) و موقعیت نامالایم را در واژه «باس» که در «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (حدید/۲۵) آمده را در نظر گرفت..

واژه «منافع»

همانگونه که در بخش قبل آمد، به واسطه واژه «باس»، مولفه معنایی انتزاع (غیر مادی) برای واژه «حدید» که مادی است به کار رفته است. چنین ارتباطی را شاید بتوان برای ماده بی‌جان «حدید» و در استعمال واژه «منافع» که برای یک موجود زنده کاربرد دارد،

یافت. اگر شیء مادی «حدید» را به تنهایی لحاظ کنیم میبایست از «خاصیت» آن سخن گفت حال آنکه «نفع» برای یک موجود زنده و دارای حیات معنی پیدا میکند.

مفهوم «نفع» عموماً در مقابل «ضرر» می‌آید. «ضرر» اسم مصدر است و تقابل میان ضرر و نفع میتواند از نوع «تضاد» و یا «عدم و ملکه» باشد؛ بدین صورت که اگر از ضرر تعبیر به عدم منفعت کنیم تقابل تضاد، و اگر تعبیر به نقص در منفعت شود تقابل عدم و ملکه حاصل میشود.

تضاد به دو مفهوم وجودی و عدمی گفته میشود که اجتماع آنها در صدق محال، ولی ارتفاع آنها ممکن است؛ بدین صورت که ممکن نیست در یک لحظه و در رابطه با یک موضوع مشخص، همزمان منفعت و ضرر داشته باشیم ولی ممکن است هیچ کدام از منفعت و ضرر با هم رخ نداده باشند. حال آنکه عدم و ملکه به دو مفهوم وجودی در موضوعی خاص گفته میشود که قابلیت و شانیت ائصاف به آن دو مفهوم در آن وجود داشته باشد. بنابراین همانند تضاد، در لحظه‌ای که آن موضوع با منفعت توصیف میشود ممکن نیست که با همان جهت و حیثیت متّصف به ضرر شود؛ ولی برخلاف تضاد، اگر موضوعی نتواند با منفعت توصیف شود، حتماً از همان جهت و حیثیت متّصف به ضرر خواهد شد.

با قرینه استعمال «باس» با مولفه معنایی انتزاع و غیر مادی بودن برای واژه «حدید» میتوان اینگونه استدراک کرد که منفعت و ضرر مفاهیمی غیر از خواص و عدم آن خواص برای یک شیء مادی است. خاصیت را میتوان به هر ماده‌ای نسبت داد زیرا هر ماده ویژگی‌های منحصر به خود را دارد. در حالی که منفعت را نمیتوان به سادگی به هر ماده‌ای نسبت داد و حتماً میبایست ویژگی‌هایی در آن لحاظ شده باشد که مرتبط به نوعی ارتباط خاص میان آن ماده و چیزی که شانیت آن منفعت را دارد باشد.

بنابراین و با قرینه نزول آهن و وجود منافع برای مردم، میتوان برداشت کرد که مجری بسیاری از تدابیر و الطاف الهی برای بشر و امور مهم او از طریق آهن باشد و فقدان چنین عنصری نیز میبایست مانعی مهم در مسیر مسائل مهم بشری باشد.

در نتیجه خواص آهن میبایست چیزی بیش از فراهم آوردن برخی شرایط رفاهی برای انسان باشد و به نظر میرسد خواص آن ناظر و ملازم با شایستگی است که بشر آن را منفعت میبیند، یعنی اصل زنده بودن و حیات!

آهن، ماده‌ای به گستره توسعه

آهن نام یک عنصر شیمیایی با عدد اتمی ۲۶ و چگالی ۷.۸۷ است که در نخستین دوره از فلزهای واسطه قرار دارد. آهن از نظر جرمی، بزرگترین عنصر سازنده زمین است. آهن دارای سطوح صاف و نقره‌ای براق مایل به رنگ خاکستریست اما وقتی در هوا با اکسیژن ترکیب می‌شود به رنگ قرمز یا قهوه‌ای در می‌آید که به آنها اکسید درای ترکیبات آهن یا زنگ گفته می‌شود.

آهن و آلیاژهای آن از پرکاربردترین نوع فلزات می‌باشند. هسته اتم‌های آهن تقریباً دارای بالاترین انرژی‌های اتصال در هر نوکلئون است. بنابراین آهن با روش همجوشی، سنگین‌ترین و با روش شکافت اتمی، سبکترین عنصری است که بصورت گرمایی تولید می‌گردد.

به دلیل قیمت ارزان و مقاومت بالا و طیف گسترده خواص آهن نسبت به دیگر فلزات، کاربرد آن از تمامی فلزات بیشتر است. استفاده گسترده آهن در اسکلت‌های ساختمانی، بدنه اتوموبیل، کشتی‌های بزرگ، ریل آهن، چارچوب تجهیزات و استفاده از خواص مغناطیس آهن در کامپیوترها گویای این مطلب است.

همچنین در کنار خواص آهن، به دلیل ارزان بودن و در دسترس بودن، مصرف آهن در طول تاریخ همواره بیشتر شده و امروزه در کل میتوان اغلب صنایع را بر پایه آهن دانست. بنابراین پس از کشف آهن، این ماده موجب تحولاتی در اغلب مسائل زندگی بشر شده و این تحولات را میتوان مزیت و منفعت نامید و هیچ ضرری در به وجود آمدن فلز آهن وجود نداشته است. این خود سبب میشود تا توسعه پایدار و همچنین ادغام صنایع با یکدیگر بر پایه آهن امری شدنی و ممکن باشد.

بنابر مطالب مذکور روشن میشود که چرا علی رغم اینکه آهن به میزان زیادی وجود دارد و قیمت آن هم مناسب است، اما باز هم بسیار با ارزش است. حتی ناخالصی‌های این فلز هم به نوعی مفید بوده و سبب به وجود آمدن طیف وسیعی از خواص در آهن ناخالص و آلیاژهای آن میشود؛ و این نیز یکی از کاربردهایی است که برای فلز آهن وجود دارد، یعنی میتوان از تمام موادی که در فلز آهن وجود دارد به نحو موثر و ارزشمندی بهره برد.

خواص مغناطیسی

شفق قطبی (aurora) که به آن سپیده قطبی و نور قطبی هم می‌گویند یکی از پدیده‌های جوی بسیار زیبای کره زمین است. نورهایی بسیار زیبا که در آسمان حرکت کرده و معمولاً شکل‌های منحنی‌مانندی دارند. خورشید، الکترون‌ها و پروتون‌های زیادی را در فضا پراکنده میکند و هنگامی که به زمین نزدیک میشوند، توسط میدان مغناطیسی زمین به دام افتاده و با حرکتی مارپیچی به سمت قطب‌ها می‌روند. در قطب‌ها، میدان مغناطیسی وارد جو زمین شده و درون جو، این ذرات از طریق برخوردهای پرنرژی و مشابه تخلیه الکترونی در محفظه لامپ فلورسانس، سبب تابش نور در گازهای تراز یونوسفر زمین میگردند. به عبارتی دیگر، با برخورد ذرات بادهای خورشیدی به مولکول‌های جو، مولکول‌های آن تحریک شده و هر عنصر نسبت به چیدمان مداری e خود پس از دریافت انرژی، برانگیخته شده و به تراز انرژی بالاتر رفته و به دلیل آنکه در لایه بالاتر پایدار نیست انرژی دریافت شده را به صورت فوتون‌های مرئی یا نامرئی آزاد می‌کنند. در حقیقت برانگیختگی و تابش نور توسط ملکولهای جو سبب پیدایش شفق قطبیست. اتم‌های نیتروژن از خود نورهای مایل به قرمز و اتم‌های اکسیژن از خود نور سبز منتشر می‌کنند.

همچنین میدان مغناطیسی زمین به عنوان سد و پوششی محافظ در مقابل اشعه‌های کهکشانی و کیهانی نیز عمل میکند. هنگامی که چنین اشعه‌هایی از اتمسفر زمین عبور میکنند سبب تولید ذرات جدیدی همچون میون‌ها و پیون‌ها میشوند. هنگامی که چنین اشعه‌هایی به همراه مشتقات آن به سطح زمین میرسند، میتوانند به ملکولهای زیستی همچون DNA آسیب برسانند. مطالعات دقیق نشان میدهد که تاثیر تجمعی چنین اشعه-

هایی در میدانهای مغناطیسی ضعیف، میتواند برای حیات بالقوه خطرناک باشند. (Glassmeier, 2010)

میدان مغناطیسی زمین از یک طریق دیگر نیز نقش محافظتی برای حیات دارد. در صورت تضعیف چنین میدانی، اشعه‌های کیهانی و خورشیدی میتوانند با دو جزء مهم تشکیل دهنده اتمسفر، یعنی نیتروژن و اکسیژن، واکنش داده و تولید نیتروژن اکسید کنند. نیتروژن اکسید نیز در ادامه با اوزون استراتوسفر واکنش داده تا نیتروژن دی اکسید و مولکول اکسیژن تولید شوند. ادامه چنین روندی میتواند منجر به تخلیه استراتوسفر از اوزون شده و به راحتی میزان زیادی از امواج ماوراء بنفش، که آثار زیانبار آن برای حیات شناخته شده هستند، به سطح زمین میرسند. (Glassmeier, 2010)

همچنین وابستگی تکنولوژیکی بشر به ابزارهای الکترومغناطیسی و طیف وسیعی از خواص میدان محافظ مغناطیسی زمین اهمیت آن را بیشتر به نمایش گذاشته و تضعیف این میدان، خسارت‌های جبران ناپذیر در پی خواهد داشت. (Lingam, 2017; Lammer, 2009)

منشا چنین میدانی را میتوان در هسته داخلی کره زمین، که عمدتاً از آهن جامد تشکیل شده، و حرکت‌های همرفتی در هسته خارجی، که مذاب و آهنی میباشد، جستجو کرد. (Smirnov, 2016)

آهن در دمای معمولی در فرم BCC و دارای خاصیت فرومغناطیسی است. در دماهای بالاتر ساختار با خواص فرومغناطیسی آهن به هم ریخته و به فرم HCP تبدیل میشود. اگرچه مطالعات گذشته دانشمندان وجود فرم BCC را در شرایط هسته زمین تایید نمیکردند، (Soderlind, 1996) ولی مطالعات اخیر تشکیل مجدد ساختار BCC و فرومغناطیس را در شرایط دمایی و فشاری بسیار بالا تایید میکنند. (Anatoly, 2017) با لحاظ هسته جامد فرومغناطیس و نظریه دینامو (که حرکت آهن مذاب شبه پلاسما در هسته خارجی سبب ایجاد جریان و میدان مغناطیسی میشود)، وجود میدان مغناطیسی زمین به راحتی توجیه میشود.

منشا جریان دینامو نیز میتواند حرارت حاصل از واکنش‌های هسته‌ای در هسته زمین و در دمای نزدیک به سطح خورشید و همچنین انرژی حاصل از انجماد تدریجی هسته

خارجی دانست. از آنجایی که آهن پایدارترین هسته را در میان عناصر موجود دارد، خلوص و ترکیب آهنی هسته زمین در طی واکنش‌های همجوشی و واپاشی هسته‌ای تضمین میشود.

استعمال واژه «باس» با مولفه‌های معنایی فشار، مقدار، انتزاع (غیر مادی) و موقعیت ناملائیم، همگی با حضور همزمان فاز جامد و فاز مایع با خواص مغناطیسی (که میدان و غیر مادی محسوب میشود) و در شرایط دمایی و فشاری بسیار بالا از ویژگی‌های مثال زدنی عنصر آهن است که مطابقت دقیقی با عبارات استعمال شده در قرآن داشته و به طور همزمان نمیتوان در سایر عناصر فلزی یافت.

خواص شیمیایی و سازگاری با سیستم های زیستی

موجودات زنده به دلیل عملکردهایی که نمیتوانستند به واسطه ترکیبات آلی به دست آورند، از فلزات استفاده کردند. در میان فلزات، آهن از بیشترین اهمیت در فرایندهای زیستی برخوردار است. وجود آهن در جایگاه‌های فعال بسیاری از متالوپروتئین‌های دخیل در فرایندهای زیستی همچون انتقال و ذخیره اکسیژن و واکنش‌های انتقال الکترون در داخل سلول ضروری است. (Crichton, 2001)

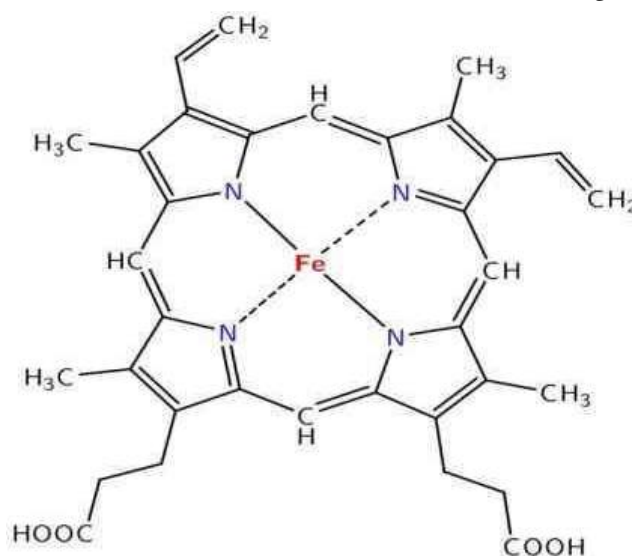
عنصر آهن به اندازه‌ای مهم است که تمام گیاهان، حیوانات، انسانها و باکتری‌ها برای زنده ماندن به آن نیاز داشته و عملاً بدون آن تمام زندگی از بین رفته و قادر به ادامه حیات نمیشاند.

از لحاظ تکاملی نیز موجودات زنده به دلیل فراوانی عناصر آهن مجبور به استفاده از آن نبودند؛ زیرا که از لحاظ فراوانی فلز آهن دومین عنصر، پس از آلومینیم، در کره زمین، و چهارمین عنصر در پوسته زمین میباشد. (Cox, 1989; Wedepohl, 1995) هرچند در آغاز شکل‌گیری حیات، به دلیل اتمسفر با اکسیژن کم، یون Fe^{2+} به فراوانی در آب دریاها وجود داشت (۳۵۰۰ میلیون سال قبل)؛ ولی پس از تولید فراوان اکسیژن توسط میکروارگانیسم‌ها و خاصیت اکسندگی آن (۲۵۰۰ میلیون سال قبل)، غلظت Fe^{2+} به سرعت کاهش یافته و به یون‌های نامحلول Fe^{3+} تبدیل شدند و این خود چالشی بزرگ برای انتخاب و مدیریت وجود عنصر آهن در فرایندهای زیستی بود. (Holland, 2006)

هرچند در برخی چرخه‌های کاتالیستی پیوند میان پروتئین‌ها و آهن شامل یون‌های Fe^{4+} و Fe^{5+} می‌باشند، ولی شیمی محلول‌های آبی آهن غالباً مبتنی بر دو تراز اکسایشی Fe^{2+} و Fe^{3+} می‌باشد. هر دو حالت Fe^{2+} و Fe^{3+} از لحاظ ترمودینامیکی پایدار و از نظر سینتیکی واکنش پذیر می‌باشند. از طرفی موجودات زنده همواره به ترکیباتی از فلزات نیاز دارند که خیلی پایدار و یا ناپایدار نبوده و بتوانند در تبدیلات مختلف مشارکت داشته باشند. تبدیل Fe^{2+} و Fe^{3+} برخی انتقالات الکترونی و واکنش‌های اسید-باز را در فرایند-های حیات تسهیل می‌کنند.

آهن به دلیل شیمی کوئوردیناسیون متنوع خود میتواند گزینه بسیار مناسبی برای سیستم‌های زیستی باشد. هر دو حالت Fe^{2+} و Fe^{3+} میتوانند حالت‌های کوئوردیناسیونی متنوعی را در کنار پتانسیل‌های کاهش و احیای گوناگون در اختیار قرار دهند. چنین ویژگی‌های شیمیایی، آهن را به یک گزینه بسیار عالی برای کاتالیست فرایندهای انتقال الکترون در سیستم‌های زیستی تبدیل کرده است. (Manu, 2017) حالت‌های مختلف یونی و اسپینی آهن روی شعاع اتمی و پتانیل اکسایش-احیاء آن موثر است. شعاع اتمی یونها پارامتری موثر در سیستم‌های زیستی محسوب میشود؛ به عنوان مثال غالب ترکیبات آهن و بسیاری از ترکیبات آلی-فلزی در داخل مولکولهایی به نام پورفیرین یافت میشوند. این حلقه آلی آروماتیک که در زنجیره انتقال الکترون، گروه هم (در هموگلوبین) و بسیاری از موقعیت‌های مهم دیگر یافت میشود، دارای یک موقعیت حفره گونه در داخل خود بوده و یونهای فلزات مختلف میتوانند در داخل این حفره به فعالیت بپردازند. (شکل ۱) صلب بودن حلقه پورفیرین از غیر مستقر بودن الکترونهای π در حلقه‌های پیرول ناشی می‌شود. اگر اتمهای فلز بیش از حد کوچک باشند، مثل پورفیرین نیکل، حلقه چین می‌خورد و باعث نزدیکی بیشتر اتمهای نیتروژن پیرول به فلز می‌شود. اگر اتم فلز بیش از حد بزرگ باشد نمیتواند در حفره جای بگیرد و در بالای حلقه می‌نشیند. حلقه پورفیرین در کنار واکنش متفاوت کوئوردیناسیونی (شیمیایی) با یونهای فلزی، به دلیل صلب بودن در صفحه و آروماتیک بودن، قابلیت انتخاب یونها بر اساس اندازه و سائز آنها را نیز دارد. به عنوان مثال Fe^{2+} با شعاع اتمی 78pm (پیکومتر) نمیتواند به درستی در حفره N_4 پورفیرین قرار گرفته و در صورت قرار گرفتن داخل حفره، ممانعت فضایی

و خروج حلقه از صفحه سبب ناپایدار شدن یون Fe^{2+} و تحریک آن برای تبدیل آسانتر به یون Fe^{3+} با شعاع یونی کمتر (55pm) میگردد. (Collman, 2004; Keiji, 2006) بنابراین اندازه شعاع اتمی آهن و میزان تغییرات آن در حالت‌های یونی و کوئوردیناسیونی، آهن را به بهترین گزینه در ارتقاء عملکرد زیستی پروتئین‌هایی همچون هموگلوبین و سیتوکروم‌ها تبدیل کرده است. (Liu, 2014; Dos Santos, 2010)



شکل ۱: ملکول پورفیرین و اتم آهن در حفره مرکزی آن.

در نهایت میتوان همخوانی و مطابقت دقیق و بی نقص میان اتم آهن و حلقه پورفیرین، که همانند یک قالب برای حضور اتم‌های فلزی در سیستم‌های زیستی عمل میکند، را دلیل بر خواص ویژه آهن در موجودات زنده برشمرد. همخوانی میان خواص و مشخصات اتم آهن با ماهیت و ساختار کربنی سیستم‌های زیستی، منجر به خواص اعجاب انگیز آن میشود. فشار و ممانعت فضایی حلقه پورفیرین بر یونهای Fe^{2+} سبب کاهش سومین انرژی یونیزاسیون و امکان تبدیل آسان و سریع یونهای Fe^{2+} به Fe^{3+} و بالعکس را به آسانی و در دمای بدن فراهم میکند. این مطابقت و همخوانی برای اتم‌های آهن بسیار بالا بوده و میتواند نقش موثر آهن در فرایندهای زیستی را به روشنی توصیف کند. در نتیجه، مطابق با بررسی معنایی واژه «منفعت» و «ضرر»، نه تنها میتوان وجود یک

موقعیت و رابطه شانی خاص میان آهن و موجودات زنده را به واسطه حلقه‌های پورفیرینی درک کرد، بلکه این منفعت را میتوان از مولفه‌های معنایی واژه «باس» که در آن فشار و موقعیت ناملایم است نیز درک کرد. زیرا که خواص یونهای آهن در فشار و ممانعت فضایی که حلقه پورفیرین اعمال میکند به گونه‌ای تنظیم شده و دقیق است که کاملا با نیازهای سیستم‌های زنده و زیستی همخوانی داشته و این همخوانی گواه بر شانیت «منفعت» برای عنصر آهن است!

بحث و بررسی

در آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ»، انزال آهن و منافع آن به دنبال انزال کتاب و میزان آمده است. توالی کلمات در آیه مذکور گویای آیات و بیناتی برای مردم در منافع آهن و ویژگی‌های آهن میباشد. بررسی مفردات آیه همچون واژه‌های «نزل»، «باس» و «منافع»، ارتباط معنایی دقیق و حساب شده میان این کلمات را نشان میدهد. واژه «نزل» در این آیه به معنی نزول حسی و از بالا به پایین آمدن نیست، بلکه به معنی نزول مقامی و به معنی «نعمتی که از شخص بزرگی به زیر دستان میرسد» میباشد. همچنین میبایست مولفه‌های معنایی فشار، مقدار، انتزاع (غیر مادی) و موقعیت ناملایم را در واژه «باس» در نظر گرفت. واژه «منافع» را نیز نمیتوان به سادگی به هر ماده‌ای نسبت داد و حتما میبایست ویژگی‌هایی در آن لحاظ شده باشد که مرتبط با نوعی ارتباط خاص میان آن ماده و چیزی که شانیت آن منفعت را دارد باشد.

بنابراین با قرینه استعمال «باس» با مولفه معنایی انتزاع و غیر مادی بودن برای واژه «حدید» و همچنین استعمال واژه «منافع» میتوان اینگونه استدراک کرد که مجری بسیاری از تدابیر و الطاف الهی برای بشر و امور مهم او از طریق آهن باشد و فقدان چنین عنصری نیز میبایست مانعی مهم در مسیر مسائل مهم بشری باشد. همچنین فهم چنین نقش مهمی، بازگو کننده آیات و بیناتی برای مردم و نقش در ارتقاء معنوی و تعالی اجتماعی مردم میباشد. همچنین کمی جستجو نشان میدهد که آهن و آلیاژهای آن پرکاربردترین نوع فلزات بوده و به دلیل فراوانی، مقاومت فیزیکی و خواص مغناطیسی نقش محوری در توسعه صنعتی جوامع دارد. بنابراین تحولاتی که این ماده در اغلب مسائل زندگی بشر به

وجود آورده را میتوان مزیت و منفعت نامید و هیچ ضرری در به وجود آمدن فلز آهن وجود نداشته است. این خود سبب میشود تا توسعه پایدار و همچنین ادغام صنایع با یکدیگر بر پایه آهن امری شدنی و ممکن باشد.

از سویی دیگر ویژگی‌های آهن سبب میشود تا بتواند دو لایه با خواص فیزیکی مختلف در هسته زمین تشکیل دهد؛ هسته داخلی اگرچه همانند هسته خارجی تحت شرایط عظیم فشاری و دمایی قرار دارد، ولی موقعیت آستانه‌ای در نمودار فاز آهن سبب میشود تا مجدداً وارد فاز BCC با خواص فرومغناطیسی شده و در کنار جریان عظیم دینامو در هسته خارجی، که در شرایط فشاری و دمایی بالا مذاب و شبه پلاسما میباشد، تولید میدان مغناطیسی مناسب و پایداری کرده که برای محافظت زمین از امواج و اشعه-های مخرب کیهانی و خورشیدی بسیار حیاتی میباشد. چنین شرایط دمایی و فشاری برای پدید آمدن منفعت بزرگ میدان مغناطیسی، مطابقت دقیقی با عبارات استعمال شده همچون «باس» در قرآن داشته و به طور همزمان نمیتوان در سایر عناصر یافت. در ابعاد اتمی نیز آهن مطابقت عجیبی با ساختارهای موجودات زنده داشته و حلقه‌های پورفیرینی، که همانند یک قالب و واسطه میان ساختارهای زیستی و مواد معدنی همچون فلزات و آهن عمل میکنند، با فشار و ممانعت فضایی که بر یون Fe^{2+} اعمال میکنند سبب تبدیل سریع و آسان یونهای Fe^{2+} به Fe^{3+} و بالعکس را در دمای بدن فراهم میکنند. این مطابقت و همخوانی برای اتم‌های آهن بسیار بالا بوده و میتواند نقش موثر آهن در فرایندهای زیستی را به روشنی توصیف کند. در نتیجه، مطابق با بررسی معنایی واژه «منفعت» و «ضرر»، نه تنها میتوان وجود یک موقعیت و رابطه شانی خاص میان آهن و موجودات زنده را به واسطه حلقه‌های پورفیرینی درک کرد، بلکه این منفعت را میتوان از مولفه‌های معنایی واژه «باس» که در آن فشار و موقعیت ناملایم است نیز درک کرد. زیرا که خواص یونهای آهن در فشار و ممانعت فضایی که حلقه پورفیرین اعمال میکند به گونه‌ای تنظیم شده و دقیق است که کاملاً با نیازهای سیستم‌های زنده و زیستی همخوانی داشته و این همخوانی گواه بر شانیت «منفعت» برای عنصر آهن است!

نتیجه گیری

نزول آهن، قوت شدید و منافع برای مردم، همگی واژه‌هایی دقیق و حساب شده هستند که خواص و ویژگی‌های آهن و ارتباط آن با موجودات زنده را به دقت توصیف میکند. امروزه و با توسعه تجربی علوم و تکنولوژی این امکان فراهم شده تا بتوانیم ارزش و بار معنایی جملات و واژه‌ها را در قرآن کریم سنجیده و عمیقاً آن را مورد کاوش قرار دهیم. واژه «انزل» اشاره به نزول مقامی آهن و موهبت بزرگی که از جانب خداوند در فلز آهن برای بشر قرار داده شده است دارد. همچنین واژه «باس» با مولفه‌های معنایی فشار، مقدار، انتزاع (غیر مادی) و موقعیت ناملایم، میتواند ارتباط میان یک شیء مادی «حدید» با واژه «منافع» که برای بشر وجود دارد را برقرار کند.

در نهایت بررسی‌های علمی از خواص آهن در زمینه خواص فیزیکی، مغناطیسی و خواص شیمیایی آهن، نه تنها به روشنی گویای ارتباط منفعت گونه با سیستم‌های زنده را روشن میکند، بلکه خواص و منافع آهن را کاملاً مطابق و هماهنگ با استعمال واژه «باس» در قرآن و مولفه‌های معنایی آن (فشار و موقعیت ناملایم) توصیف میکند.

چنین پژوهش‌های دقیق و موشکافانه علمی در مورد عبارات و مفاهیمی که در قرآن کریم آمده انگیزه برای باور و اقتناع علمی به اعجاز علمی این کتاب آسمانی را تقویت کرده و ضرورت بررسی‌های مفهومی شناختی در کنار توصیفات از طبیعت که در قرآن آمده را روشن میکند.

منابع

۱. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، مقایس اللغه، مکتب الاعلام الاسلامی
۲. ابن منظور، محمد ابن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۳. عسگری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویة، ۱۴۱۲، قم، موسسه النشر الاسلامیه.
۴. بابایی، علی اکبر، روش شناسی تفسیر قرآن، (۱۳۹۲)، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۵. خوئی، ابوالقاسم، المحاضرات، (۱۴۱۷ق)، نشر انصاریان.
۶. راستگو، کبری؛ مهدی زاده، مرضیه، ۱۳۹۷، بررسی معنا شناختی مفهوم "باس" در قرآن کریم با رویکرد مولفه‌ای، سومین همایش ملی زبان ادبیات و باز شناسی مشاهیر و مفاخر.
۷. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، ۱۳۷۴، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، تهران، مرتضوی.

۸. طبرسی، احمد ابن علی، ۱۴۲۴ق، الاحتجاج علی اهل اللجاج، قم، اسوه.
۹. طریحی، فخر الدین ابن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.
۱۰. عابدینی، ناصر، معنا شناسی نزول در قرآن با تاکید بر واژگان بیانگر نزول قرآن، (۱۳۹۳)، فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره بیست.
۱۱. عسگری، مرتضی، المصطلحات الاسلامیه، (۱۴۱۸ق)، نشر کلیه اصول الدین.
۱۲. فراهیدی، خلیل ابن احمد، ۱۴۰۹ق، العین، قم، هجرت.
۱۳. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، (۱۴۰۳ق)، دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۶. معرفت، محمد هادی، التفسیر المفسرون، (۱۳۷۷)، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۱۷. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، (۱۳۹۷)، التمهید.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۱۳۸۷، دارالکتب الاسلامیه.
19. Moghaddasi, A. (2021). Why the Dhul-Qarnayin's dam is impenetrable? Chemical and physical study. *Interdisciplinary Quranic Studies* 1, 1
20. Glassmeier, K.H. Vogt. J. (2010), Magnetic polarity transitions and biospheric effects, *Space Sci. Rev.*, 155, 387–410.
21. Lingam, M. Loeb.A. (2017), Risks for life on habitable planets from superflares of their host stars, *Astrophys. J.*, 848, 41.
22. Lammer, H. et al. (2009), What makes a planet habitable?, *Astron. Astrophys. Rev.*, 17, 181–249.
23. Smirnov. A. V. et al. (2016), Palaeointensity, core thermal conductivity and the unknown age of the inner core, *Geophys. J. Int.*, 205(2), 1,190–1,195.
24. Anatoly B. et al. (2017). Stabilization of body-centred cubic iron under inner-core conditions. *Nature Geoscience*, DOI: [10.1038/ngeo2892](https://doi.org/10.1038/ngeo2892)
25. Soöderlind, P. Moriarty, J. A.. (1996). First-principles theory of iron up to earth-core pressures: Structural, vibrational, and elastic properties. *Physical Review B*, 53, 14063-14072.
26. Crichton, R. Boelaert, J. R. (2001). *Inorganic biochemistry of iron metabolism: from molecular mechanisms to clinical consequences*. John Wiley & Sons.
27. Cox, P. A. (1989). *The elements. Their origin, abundance, and distribution*. Oxford University Press, Oxford (UK).
28. Wedepohl, K. H. (1995). The composition of the continental crust. *Geochim. Cosmochim. Acta* 59, 1217–1223.
29. Holland, H. D. (2006). The oxygenation of the atmosphere and oceans. *Philos. Trans. R. Soc. B* 361, 903–915.

30. Manu, S. Laura, S. Natividad, G. Merce, C. Jose M. Dominguez, V. (2017). Iron Chemistry at the Service of Life. IUBMB Life, 69, 382-388.
31. Keiji, S. (2006). Nature of the FeO₂ bonding in myoglobin and hemoglobin: A new molecular paradigm. Prog. Biophys. Mol. Biol. 91, (1-2), 83-162.
32. Liu, J., Chakraborty, S., Hosseinzadeh, P., Yu, Y., Shiliang, T., et al. (2014). Metalloproteins containing cytochrome, iron-sulfur, or copper redox centers. Chem. Rev. 114, 4366-4469.
33. Dos Santos, P. C., and Dean, D. R. (2010). Bioinorganic chemistry: Electrons.

مبانی، موازین و مصادیق زبان ریاضی قرآن

محمدحسین کمالی^۱

چکیده

حساب ابجد که از دیر باز مورد توجه متألهین بوده؛ حسابی اینبائی است که حسب آن، حروف ابجد، از «۱» تا «۱۰۰۰» شماره‌گذاری می‌شوند. و از آنجا که حروف، تشکیل دهنده عبارات هستند، بالتبع آنها نیز دارای مقادیر و از همین طریق نیز قابل استنتاج‌اند. استنتاج عبارات بوسیله حساب ابجد در میان اهل معرفت مسبوق به سابقه است؛ استنتاجی که اگر موضوع آن، عبارات قرآنی باشد، به تدریج موجب کشف زبان ریاضی قرآن نیز خواهد شد. ابن‌ترکه از جمله کسانی است که به زبان ریاضی قرآن معتقد؛ بلکه آنرا زبانی مشترک و لذا موجب انتقال اعجاز زبان قرآن به غیر عرب می‌دانسته است. البته ایشان و دیگران درباره ماهیت، مبانی و موازین زبان ابجد و بالتبع زبان ریاضی قرآن توضیحی ارائه نداده‌اند. اما از صغریاتی که در این زمینه خواهد آمد می‌توان فهمید، ماهیت این زبان مبتنی بر نوعی اشتراک دوگانه کمی، معنوی؛ مبنای تصدیقی آن براهین نظم و علیت؛ و موازین آن هر آن چیزی است، که لازمه تحقق یک نظم ریاضی غیر قابل استناد، به واضع و مستعمل، در مفردات و مرکبات است. بعنوان مثال ابجد عبارت «اسمه‌المسیح عیسی‌بن‌مریم» و «یگانه‌پرست»، هر دو برابر با عدد «۷۴۸» است؛ اشتراک معنوی آنها هم که روشن است؛ این اشتراکها، قابل استناد به واضع یا مستعمل این عبارات نیز نیست؛ پس فاعل این اشتراک، که برخوردار از نوعی نظم صوری و غایی است، خالق اللسان و منزل القرآن است، نه عرب یا فارسی‌زبانان؛ و این است اجمالی از بحث زبان ریاضی قرآن.

واژگان کلیدی

حساب ابجد؛ حساب احتمالات؛ حساب سنین؛ برهان نظم؛ زبان‌شناسی؛ زبان ریاضی قرآن؛ ابن‌ترکه.

مقدمه

حکماء زبان ریاضی را مختصاً به عالم ماده و مثال، و معقولات را خارج از این کمند می‌دانند. (جوادی، ۱۳۸۱: ۳۲) و بالتبع چنان زبانی نمی‌تواند، مفید صید و انتقال معانی مجرد و معقول، بویژه کلام الهی باشد.

چنانکه اجمالاً خواهد آمد، و تفصیلاً نیز در مقاله ای آماده انتشار (کمالی، تابستان ۱۴۰۲، معرفت فلسفی، ش ۸۰) به آن پرداخته شده، حساب أبجد، علمی انبائی و حقیقی است که موضوع آن «عبارات مشترک الکمّ و المعنی» است؛ لذا نه تنها نظریه اختصاص ریاضیات به عالم ماده و مثال را ابطال می‌کند، که می‌تواند راهی، برای صید و انتقال معانی مجرده، بوسیله اعداد نیز باشد، منتهی به واسطه الفاظ و حروف.

و ارزش این علم دقیقه الهی، زمانی بهتر شناخته می‌شود که با کتاب الهی پیوند یابد. پیوندی که یکی از ثمرات آن، جهانی تر شدن زبان قرآن، به واسطه زبان جهانی ریاضی است. و این همان معنایی است که عارف صاحب نظر، ابن ترکه نیز به آن اشاره کرده:

"أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ نَازِلًا لِعَامَّةِ النَّاسِ - وَ لَيْسَ لِلْعَرَبِ خَاصَّةً - فَلَا بَدَّ أَنْ لَا يَكُونَ الْإِسْتِفَادَةُ مِنْهُ مَخْصُوصًا بِلِسَانِ دُونَ لِسَانٍ، وَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ صَاحِبِ لِسَانٍ مِنْهُ نَصِيبٌ؛ وَ لَا يُمْكِنُ ذَلِكَ إِلَّا بِالِاسْتِنْتِاجَاتِ الْحَرْفِيَّةِ الْعَدَدِيَّةِ، فَإِنَّ الْعَدَدَ لَيْسَتْ خَاصَّةً أَى لِسَانٍ فَكُلُّ آيَةٍ يَفْسَّرُ بِالِاسْتِفَادَةِ مِنْ ذَلِكَ الْقَوَاعِدِ فِي كُلِّ لِسَانٍ مِنَ الْأَلْسِنَةِ، عَلَمَا أَنَّ ظَاهِرَهُ الْعَرَبِيَّةَ مُحْفُوظَةً حَجِّيَّتِهَا وَ عَرَبِيَّتِهَا - لَإِنْكَرَ -" (صائن الدين، ۱۳۷۸: ۴۷).

البته چنانکه خواهد آمد علم ابجد، و بالتبع زبان ریاضی قرآنی، یک علم میان رشته ای است، چون مبانی و موازین آن از علوم غیر ریاضی هستند، علمی مانند عرفان، فلسفه، کلام، حدیث، ادبیات، زبان شناسی، اصول، تقویم و... لذا ما بخشی از این مقاله را به بیان مبادی و موازین این علم دقیقه، که عمدتاً مربوط به دیگر علوم هستند اختصاص داده ایم. پس از آن به اهم اقسام مسائل این علم اشاره نموده و برای هر قسم مثالهای ذکر نموده ایم. و در ادامه، ضمن ترسیم سه جدول، حول سه موضوع توحیدی، بعد صغروی و تطبیقی مباحث را بسط داده ایم. سه تطبیق که علاوه بر زبان ریاضی، از زبانهای مشترک دیگری نیز برخوردارند؛ زیرا در تطبیق اول، به استنطاق آیات مربوط به حضرت مسیح ع و آئین جهانی مسیحیت پرداخته ایم؛ و در تطبیق دوم و سوم، به استنطاق

آیات نجومی قرآن، جهت رمزگشایی از دو پدیده نجومی، کلامی محیرالعقول. و آن دو پدیده عبارتند از:

- ۱- تقارن ۱۳۸۸/۸/۸ ه/شمسی با میلاد امام هشتم علیه السلام، ملقب به شمس الشموس.
- ۲- تناظر ساعه اللیل مَولِد الرضا، به افق مشهد الرضا، در سال ۱۳۹۲؛ با عدد شعری، منقول از آن حضرت، درباره «نطق الزمان».

دو پدیده که نشان می‌دهند، نه تنها حساب ابجد، بلکه حساب سنین و ساعات نیز، می‌توانند تجلیگاه زبان ریاضی قرآن باشند، منتهی به واسطه حساب ابجد آیات مربوطه؛ یعنی آیات مشترک‌الکَم، با آن سنین و ساعات؛ و مشترک‌المعنی، با حوادث واقعه در آنها. ضمن اینکه راست آزمایی کمی این صغریات نیز امروزه بسیار آسان است. زیرا هم منابع و نرم‌افزارهایی که مقارنات نجومی، کلامی مذکور را نشان می‌دهند، در دسترس همگان است- مانند سررسیدها، نرم‌افزار بادصبا و...؛ و هم نرم‌افزارهایی که محاسبات ابجدی را انجام می‌دهند. البته باید دقت کرد نرم‌افزارها، از قسمی که همزه یا گچپژ را محاسبه نمی‌کنند، نباشند.

پیشینه پژوهش

ارتباط راز آلود قرآن و حساب جمل از قدیم همواره مورد توجه مفسرین در همه مذاهب اسلامی بوده است. ابن مقاتل، متوفای ۱۵۰ هق، که اولین مفسر کل قرآن و زیدی مذهب بوده، در تفسیر خویش از ارتباط فواتح السور -حروف مقطعه- با حساب جمل سخن گفته و این حروف را با حساب ابجد کبیر، قابل استنتاج دانسته است. (ابن مقاتل، ۱۴۲۳: ۵/۲۰۴).

سیوطی و زرکشی نیز در الإتقان و البرهان چنان دیدگاهی داشته‌اند. (همان، ۲۰۹) ابن فارس هم ضمن تأیید این قول آورده: و هو قول حسن لطیف لان الله تعالى انزل علی نبیه الفرقان، فلم یدع نظاما عجیبا، و لا علما نافعا الا اودعه إیاه، علم ذلك من علمه و جهله من جهله. (همان، ص «۲۰۹») طنطاوی که از مفسرین متأخر اهل سنت است نیز زبان ریاضی فواتح سور را بعنوان یک زبان زمزی و مشترک پذیرفته و بر قدمت حساب ابجد کبیر، و مقبولیت آن نزد دیگر امم، بویژه یهود تصریح کرده. (همان، ۲۱۱).

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که ارتباط قرآن، بلکه همه کتب آسمانی، با حساب ابجد کبیر، مورد اتفاق ادیان و مذاهب، در همه اعصار بوده است و این نقطه اشتراک این پژوهش با پیشینه مذکور است. اما این پژوهش نقطه افتراقی نیز با پیشینه مذکور دارد که سبب شده است موضوعاً ارتباطی به حروف مقطعه قرآن پیدا نکند؛ و آن نقطه افتراق، که مقتضای مبانی تصویری و تصدیقی بحث، به شرح آتی می‌باشد، این است که موضوع زبان ریاضی قرآن «عبارات قرآنی مشترک الکم و المعنی» است؛ و از آنجا که حروف مقطعه، در معنای خاصی ظهور ندارند، اساساً نمی‌توانند با چیزی مشترک المعنی باشند و لذا موضوعاً از بحث ما خارجند؛ بر خلاف مفردات و مرکبات تام و ناقص قرآنی، که به دلیل معناداری، داخل در موضوع بحث ما هستند؛ و این همان نقطه افتراق ما با اندک پیشینه این بحث است که در ادامه باز هم به آن خواهیم پرداخت.

همچنین معلوم شد این پژوهش هیچ ارتباطی با پژوهشها و دعاوی رشاد خلیفه که مدعی اعجاز قرآنی بود نداشته، بلکه به نوعی نقد او است. چون پژوهشهای او نه مرتبط به تسری تعدید به معانی قرآن، که مربوط به تعداد حروف و کلمات قرآن، بویژه حروف مقطعه است (خلیفه، دانشنامه جهان اسلام)؛ و حال اینکه حروف مقطعه، به دلیل اجمال و فقدان ظهور، به نظر ما موضوعاً از بحث زبان ریاضی قرآن خارج است. و اما سؤالاتی که این پژوهش در ۷ بخش، به دنبال پاسخ دادن به آنها است عبارتند از:

۱. موضوع - و ماهیت - زبان ریاضی قرآن چی است؟
۲. مبانی تصویری زبان ریاضی قرآن چی است؟
۳. مبانی تصدیقی زبان ریاضی قرآن چی است؟
۴. موازین احراز و استظهار صغریات این علم دقیقه قرآنی کدام است؟
۵. عبارات قرآنی متناظر، به اعتبار طرفین تناظر و ...، به چه اقسام و اصناف مهمی تقسیم می‌شوند؟
۶. در چه مسئله مهمی، و چگونه، قرآن به زبان ریاضی سخن گفته است؟
۷. چه نتایج عام یا خاصی، بر علم زبان ریاضی قرآن، مترتب شده یا خواهد شد؟

شایان ذکر است در این مقاله، حدوداً ۴۰ تناظر قرآنی محصل، معرفی شده، که کماً و کیفاً در تاریخ این علم قرآنی بی نظیر است. دلیل اکتفاء به این مقدار هم، التزام به بیان تناظرات قابل انتقال، قابل استناد و قابل استنتاج بود، و الا این تعداد قابل افزایش بود.

موضوع

آنچه از تأمل در صغریات منقول و محصل «علم زبان ریاضی قرآن» استفاده می‌شود این است که موضوع این علم دقیقه، «عبارات قرآنی مشترک الکم و المعنی» است؛ مفهومی کلی که مانند موضوع دیگر علوم، بر موضوع تمام مسائل این علم منطبق است. زیرا تمام مسائل این علم در عین اشتراک عددی، با یک عبارت یا واقعیت دیگر، اشتراک معنوی نیز دارند مانند: «اسمه‌المسیح عیسی ابن مریم=۷۴۸» و «یگانه‌پرست=۷۴۸». از این بیان معلوم می‌شود، صرف احتساب کمیت آیات و سور، سبب دخول آنها در مسائل این علم نمی‌شود؛ کما اینکه استقراء و احصاء آنچه با عبارات قرآنی، صرفاً مشترک الکم هستند - و نه مشترک الکم و المعنی - نیز ارتباطی با این علم نداشته و تشکیل دهنده مسائل و مصادیق آن نخواهد بود.

۱. مبادی تصویری

جهت وضوح بیشتر موضوع، توضیح مختصری در باب اجزاء آن خالی از فائده نیست:

۱.۱. الکم

چنانکه اجمالاً گذشت مراد ما از کمیت عبارات قرآنی، عدد ابجدی آنها طبق حساب ابجد کبیر است؛ حسابی که به آن حساب جمل، و جفر نیز گفته می‌شود و در آن حروف، بالأجماع، به ترتیب ذیل شماره گذاری می‌شوند:

۱=ا/۱	۲=ب/پ	۳=ج	۴=د	۵=هـ	۶=و	۷=ز	۸=ح
۹=ط	۱۰=ی	۲۰=گ/ک	۳۰=ل	۴۰=م	۵۰=ن	۶۰=س	۷۰=ع
۸۰=ف	۹۰=ص	۱۰۰=ق	۲۰۰=ر	۳۰۰=ش	۴۰۰=ت	۵۰۰=ث	۶۰۰=خ
۷۰۰=ذ		۸۰۰=ض		۹۰۰=ظ		۱۰۰۰=غ	

۱.۲. معنی

مراد ما از معنی اعم از معانی موضوع له، مستعمل فیه، حقیقی، مجازی، مقرون به قرائن منفصل یا متصل و شخصی یا نوعی است. بنابر این هر مرتبه از مراتب معنا می‌تواند داخل در بحث ما بوده و در تشکیل اشتراک معنوی مذکور دخیل باشد. از این مطلب استفاده می‌شود که در موضوع ما، رکن «معنی» بر خلاف رکن «کمیت» مقول به تشکیک است، لذا گاهی اشتراک معنوی دو عبارات حداکثری است، مانند (التوبه: ۴۱۳) و «پشیمانی=۴۱۳» و گاه حداقلی.

۱.۳. اشتراک

چنانکه خواهد آمد، مراد ما از اشتراک کمی در موضوع بحث، اعم از تساوی است، لذا أمثال ۱۸:۳۸ و ۱۸۳۸ نیز مشترک الکم حساب می‌شوند. اما مراد از اشتراک معنوی اشتراک معنوی مصطلح نیست. بلکه هر گونه ارتباط معنوی بین دو عبارت است، خواه بر یکدیگر قابل حمل اولی باشند، یا قابل حمل شایع باشند، یا قابل حمل حقیقه و رقیقه باشند، و یا اصلاً قابل حمل نباشند، بلکه بین آنها نوعی تناظر، تلازم، یا تقارن و... باشد. بنابر این مراد از اشتراک معنوی، اعم از اشتراک در ذاتیات، یا در اعراض است. ضمن اینکه در بعضی مصادیق، علاوه بر اشتراک کمی و معنوی، بعضی از انحاء اشتراکات لفظی نیز دیده می‌شود، مانند اشتراک، در مفردات، قافیه، جناس، سجع، عروض و...

۱.۴. نظیر

چون موضوع این علم عبارات مشترک -یا متناظر- الکم و المعنی است، لذا به هر عبارت، به دلیل تناظر کمی و کیفی، با عبارت دیگر، «نظیر» اطلاق می‌کنیم.

۱.۵. نظم

اشتراک کمی و معنوی با آیات قرآن، در صورتی می‌تواند بعنوان یک مسئله در علم زبان ریاضی قرآن مطرح شود که برخوردار از یک نظم مادی، صوری و غایی باشد، و الا نمی‌تواند صغرای استدلال ما را که مبتنی بر برهان نظم است تشکیل دهد. مراد از نظم مادی، صوری و غایی هم بدین شرح است: نظم مادی - یا جنس نظم - یعنی نظم ریاضی

مبتنی بر حساب ابجد کبیر؛ نظم صوری- یا فصلِ نظم- یعنی همان اشتراک دوگانه؛ و نظم غایی یعنی تناسب و سنخیت نظم صوری مذکور، با غایات معلوم پرودگار، غایاتی مانند توحید، نبوت عامه و خاصه، امامت و امثال آن، به نحوی که از وجود آن نظم، - به تعبیر شهید مطهری- بتوان به وجود یک نقش، طرح و تقدیر قبلی پی برد. (یادداشت‌های استاد مطهری: ۸/ ۲۸۰).

از آنچه در مبادی تصویری گذشت معلوم می‌شود که چرا ما حروف مقطعه را موضوعاً از این علم خارج دانسته و بر خلاف ابن‌مقاتل و .. این حروف را با حساب‌ابجد، قابل استنتاج نمی‌دانیم. زیرا این حروف اگر چه از کمیّت و بالتبع از قابلیت اشتراک کمی با نظائر برخوردارند، اما به دلیل فقدان ظهور معنوی، از قابلیت اشتراک معنوی برخوردار نبوده و بالتبع نظیر و نظم ثنوی نیز درباره آنها بی‌معنی خواهد بود. لذا اساساً فاقد دلالت تصویری خواهند بود، و چون دلالت تصدیقی هم فرع بر دلالت تصویری است، پس موضوعاً از بحث زبان ریاضی قرآن خارج خواهند شد.

روایتی که در زمینه استفاده بی ربط بعضی از یهودیان، از کمیّت حروف مقطعه وارد است هم نشان می‌دهد که تفکیک ما، بین حروف مقطعه و غیر حروف مقطعه، تفکیک صحیحی است. زیرا منطوق روایت نشان می‌دهد، کمیّت حروف مقطعه، به دلیل فقدان هر گونه دلالت تصویری، قابلیت دلالت بر هیچ متکمم متناظری را ندارند؛ اما مفهوم تعلیل در آن نشانگر این است، که باب استفاده از کمیّت، در غیر حروف مقطعه باز است؛ چون بر خلاف حروف مقطعه، از معنی برخوردار بوده و لذا اینگونه نیست که هیچ دلالت تصویری بر هیچ معنایی نداشته باشند، بلکه فقط نسبت به معانی غیر متناظر ساکنند.

روایت هم این است که عده ای از یهودیان می‌گفتند ما از حروف مقطعه قرآن، مثلاً از (الم: ۷۱) می‌فهمیم که مدت حکومت اسلام ۷۱ سال است. حضرت علی علیه‌السلام از ایشان پرسید دلیلتان چی است؟ یکی از آنها جواب داد:

.. صواب رأینا دلیله انّ هذا حساب الجمل فقال علی ع کیف دل علی ما تقولون و لیس فی هذه الحروف إلا ما اقترحتم بلا بیان آرایتم ان قبل لکم ان هذه الحروف لیست دالة علی هذه المدّة لملک امة محمد و لکنها دالة علی ان کل واحد منکم قد لعن بعدد هذا الحساب او ان عدد

ذَلِكَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ وَمِنَّا بَعْدَ هَذَا الْحِسَابِ دَرَاهِمَ أَوْ دَنَانِيرَ أَوْ أَنْ لِعَلِيٍّ عَلَيَّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ دِينَ عَدَدُ مَالِهِ مِثْلُ عَدَدِ هَذَا الْحِسَابِ قَالُوا يَا أَبَا الْحَسَنِ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا ذَكَرْتَهُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ فِي الْمِصِّ وَالْمَرْ فَقَالَ عَلِيُّ ع وَ لَأَ شَيْءٌ مِمَّا ذَكَرْتُمُوهُ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْمِصِّ وَالْمَرْ وَالرِّ وَالْمِصِّ وَالْمَرْ فَقَالَ عَلِيُّ ع وَ لَأَ شَيْءٌ مِمَّا ذَكَرْتُمُوهُ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْمِصِّ وَالْمَرْ ... (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۶)

۲. مبانی تصدیقی

۲.۱. حساب ابجد

چون نگارنده در مقاله‌ای آماده انتشار (کمالی، تابستان ۱۴۰۲: ۸۰) مستقلاً به اثبات حقیقی بودن حساب ابجد پرداخته‌ام، در این مقاله فقط به بیان تطبیقاتی از میرداماد، خواجه نصیر، علامه حسن زاده و مرحوم حافظیان رحمهم‌الله اکتفاء می‌کنم، تطبیقاتی که نشان می‌دهد، موضوع این علم، از نظر ایشان نیز «عبارات مشترک الکم و المعنی» بوده است:

[...در عالم حقیقت "ایجاب" و "جوب"، و همچنین "ایجاد" و "وجود"، متحد بالذات و متغایر بالاعتبارند؛ در عالم حروف و أسماء نیز "وجود" و "ایجاد" متوافق‌العددند، هر یک به حساب جمل نوزده... و "جوب" و "ایجاب" نیز متوافق‌اند در عدد، هر یک به حساب جمل هفده که عدد رکعات صلوات یومیه است.] (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

[حق تعالی در قرآن کریم ذات خود را چنین ستوده است: رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ (المؤمن: ۱۷). کلمه مبارک رفیع به حساب ابجدی ۳۶۰ است؛ محیط دایره به ۳۶۰ قسم متساوی قسمت می‌شود؛ و هر قسم را درجه می‌نامند و جمع آن درجات است که رفیع الدرجات ۳۶۰ درجه است.] (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۴۲).

[مثال در کلمه چون تطابق لفظ علم با عمل، دیوانگی با آسودگی، زمزم با آب‌زندگی، توبه با پشیمانی، زبان با دهان، لعل با نگین، خواب با راحت، والد با ام، ملأ با سواد، قلعه با برج، نخود با کشمش، حق با میزان، و ماه با ولی؛ عارف شبستری گوید: نبی چون آفتاب آمد ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع الله و مثال در جمله چون: «اول من آمن» با «علی بن ابی طالب».] (حسن زاده، ۱۳۸۱: ۲/۲۰۴).

[ده آیه از قرآن مجید را که متعلق به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد یافتیم و فوق صفحه نوشتیم هر ده آیه را یکجا عدد گرفتیم اعداد آنها را که بحساب ابجد جمع

شده بود زیر آنها گذاردم و بعد شروع به انتخاب اشعار سعدی علیه‌الرحمه نمودم از کتاب بوستان او که قصیده ای در مدح حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه و آله‌وسلم در حال خوشی گفته که به یقین در آنوقت با تأثرات و ایمان کامل متوسل بآل و اهل بیت اطهار شده است این اشعار را ذیل آیات مبارکه قرآن نوشتم] (حافظیان، ۱۳۵۸: ۴۸).

[الف: وعلمک ما لم تکن تعلم + و یهدیهم الی صراط مستقیم = ۲۳۵۸

اگر دعوتم رد کنی ور قبول + من و دست و دامان آل رسول = ۲۳۵۸

ب: قل یا ایها الناس انما انا لکم نذیر مبین + قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم -

جمیعاً = ۲۵۴۴

خدایا به حق بنی فاطمه + که بر قول ایمان کنم خاتمه = ۲۵۴۴] (همان، ۲۲-۲۳)

۲.۲. برهان نظم

چنانکه گذشت و از صغریات آتی نیز پیدا است، موضوع زبان ریاضی قرآن، «آیات متناظر الکم و المعنی» است. و چون تناظر دوگانه مذکور، بعنوان یک نظم مکرر، قابل حمل بر صدفه و یا قابل استناد به واضع و مستعمل الفاظ نیستند، مصادیق برهان نظم محسوب می‌شوند. و چون این نظم با شناخت ما از صفات خداوند سنخیت دارد، و علاوه بر آن، مبتنی بر علوم و کتاب الهی است، بر خلاف عموم مصادیق برهان نظم، موجب تشکیل یک برهان لمی خواهد شد، نه ائی. چون علم به صفات و افعال ناظم، موجب کشف این نظم ریاضی قرآنی شده است، نه بالعکس.

"کسی که از برهان لمّ برای اثبات نظم و هماهنگی استدلال می کند، پیش از پی بردن به اصل نظام، به وجود مبدأ آگاهی یافته است و علم خود به نظم را از طریق علم به ذات واجب و صفات او به دست آورده است." (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۴۴).

۲.۳. تجمیع احتمالات

از آنجا که معنای تناظر، بویژه تناظر یا اشتراک معنوی، مفهومی مشکک و از حیث دقت، قوّت، فصاحت و معرفت دارای مراتب است؛ استفاده از کبرای «تراکم ظنون» و «تجمیع احتمالات» در بعضی استنتاجات اجتناب ناپذیر است و آن مواردی است که عبارت یا عبارات مشترک الکم و المعنی، با آیات قرآن، از کمیت و کیفیت لازم جهت احراز صغرای

یک نظم گویا، برخوردار نباشند. و چون در جای خودش ثابت شده که حساب احتمالات، می‌تواند مفید یقین معرفت شناختی باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۹-۳۱) لذا تطبیقات مبتنی بر این مبنا نیز ارزش معرفتی خواهند داشت.

۲.۴. تکلم

چگونگی ثبوت و اثبات صفت «تکلم» در خداوند، همواره یکی از مهمترین مباحث علم کلام بوده است. معتزله می‌گویند برای اثبات اینکه کلام از خداوند صادر شده است، دو راه وجود دارد: اول: نبی صادق خبر دهد که این سخن کلام خدا است؛ دوم: کلام طوری واقع شود که از هیچ قادری بر نیاید؛ برای مثال، کلام را در سنگ و درخت ایجاد کند. (لطفی، ۱۳۹۵، ص «۵») حال «زبان ریاضی قرآن» در کدام یک از این اقسام جای می‌گیرد؟ جواب این است: به لحاظ مبانی و موضوع در قسم اول - زیرا مبنای آن یعنی علم ابجد، و موضوع آن یعنی آیات قرآن اینبائی هستند؛ به لحاظ نتایج و مصادیق در قسم دوم - زیرا اشتراک ثنوی مذکور، بعنوان یک نظم خارق العاده، قابل استناد به متکلم بشری نیست.

۲.۵. تجلی

دانستیم که اشتراک مورد بحث ما از دو طرف تشکیل شده است؛ یک طرف آیات قرآن که استناد آن به خداوند روشن است؛ طرف دیگر کلمه، جمله، مصرع، بیت، یا تاریخی که علاوه بر اشتراک معنایی، با آیات قرآن، اشتراک عددی نیز دارند. و بدیهی است زمانی می‌شود اشتراک دوگانه مذکور را به خداوند نسبت داد که هر دو طرف آن مستند به خداوند باشد. و از آنجا که در طرف دیگر اشتراک، ما غالباً با منشآت بشری مواجه هستیم، استناد اشتراک به فاعل فرا بشری مشکل به نظر می‌رسد و نیاز به مساعدت مبانی خداشناسی، انسان شناسی و زبان شناسی خواهد داشت. حال آیا مبانی چنان مساعدتی را خواهند داشت؟ در پاسخ عرض می‌شود مسئله «تجلی» که یکی از مبانی عرفانی بوده و عموماً می‌مانند: «الله المتجلی لخلقه بخلقه». (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۵۵) نیز آن را تأیید می‌کند، می‌تواند استناد طرف غیر قرآنی اشتراک به خداوند را نیز تبیین کند. و چون طرف

دیگر اشتراک، یا مفرد است، یا مرکب است، یا عددی خاص مانند تواریخ است، و یا یک واقعیت خارجی است، لذا علاوه بر عامّ فوق، اجمالاً به ادله تجلی در هر ۴ مقام نیز اشاره می‌کنیم:

۲.۵.۱. تجلی در مقام وضع

افلاطون می‌گوید بعید نیست که پاره‌ای از نام‌ها ساخته خدایان باشند نه حاصل اندیشه آدمیان (افلاطون ۱۳۸۰: ۲/۷۰۷). بعضی اصولیین از جمله مرحوم نائینی ره نیز معتقدند واضح لغات خداوند است، منتهی از طریق الهام و یا تعلیم علم «وضع» به بشر. (خوئی، ۱۴۱۷: ۱/۳۳) مرحوم آیت‌الله العظمی بهجت ره هم دربارهٔ اوضاع لغات می‌فرمایند: «و لعل منشأها تعلیم الأسماء للبشر الذی أصله واحد معلّم ملهم بالکل» (مباحث الأصول: ۱/۳۸) و این همان معنایی است که ما از آن تعبیر به تجلی در مقام وضع می‌کنیم و اختصاصی به واضح عرب زبان هم ندارد؛ لذا است که دو واژه (التوبه: ۴۱۳) و «پشیمانی=۴۱۳» در عین اشتراک معنوی، اشتراک عددی نیز دارند. کما اینکه عبارت مشهور «الأسماء تنزل من السماء» نیز از مؤیدات تجلی در مقام وضع هستند، حتی در وضع اعلام شخصیه، چنانکه مثالهای مبتنی بر آن خواهد آمد.

۲.۵.۲. تجلی در مقام استعمال

چنانکه خواهد آمد، مرکبات، اعمّ از نظم و نثر، بیش از مفردات، با آیات قرآن تناظر ثنوی پیدا می‌کنند؛ تناظری که جز با مبنای تجلیات خداوند، در مقام استعمال الفاظ، قابل تبیین نیست. مبنایی که البته شواهدی نقلی نیز دارد. شواهدی مانند: «ما قال فینا شاعر بیتاً الا آیده الله بروح القدس»؛ «عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم» و نیز عموم آیه شریفه «انطقنا الله الذی انطق کلّ شیء»

۲.۵.۳. تجلی در مقام خلق و تربیت مستعمل فیه

گاهی استعملاتی با آیات قرآن تناظر پیدا می‌کنند که موطن صدق آن استعملات در خارج است. لذا در این موارد علاوه بر استعمال، ایجاد، تعلیم و تربیت مستعمل فیه نیز مستند به خداوند خواهد بود، مانند تمام مصادیقی که علاوه بر اسم، آیتیت مسمی نیز معلوم است، از جمله نظائر اعداد «۱۱۰۹»؛ «۱۱۱۹»؛ «۱۱۳۷»؛ «۱۱۴۵». ... در ادامه.

۲.۵.۴. تجلی در مقام تعدید و تشریح

یکی دیگر از تطبیقات قرآنی حساب ابجد، ارتباط کمی و معنوی آیات با پدیده های اعتباری، شمارشی مانند تواریخ است. نسبت به این موارد نیز علاوه بر نبوی بودن مبدأ تقویم هجری، ادله‌ای مانند عموم «من احصی کل شیء عدداً. جن: ۲۸» و نیز اطلاق «والله خلقکم و ما تعملون. الصافات: ۹۶» نیز می‌تواند، مصحح استناد موضوع آنها-تقویم و ساعت- به خداوند باشد. در علم ماده تاریخ نیز که همواره مورد توجه علماء ماضین بوده، و گاهی نتایج اعجاب انگیزی نیز در آن مشاهده می‌شده، همین مبنا مرتکز ماده تاریخ سرایان بوده است. کما اینکه تطبیقات قرآنی منطبق، بر مورخ ۱۳۸۸/۸/۸، در جدول ۲-۶ نیز بر همین مبنا استوار است. ممکن است گفته شود تقویم شمسی چنانکه علامه طهرانی ره نیز در رساله نوین آورده، اساساً بدعت و حرام است، لذا نه خود تقویم قابل استناد به مبادی عالیه است، و نه تقارنات و تناظرات آن. اما این قول صحیح نیست. و لذا نگارنده، در مقاله ای مستقل (کمالی، تابستان ۱۴۰۰: ۹) به نقد نظر ایشان پرداخته است، تا هر گونه مانع ثبوتی، بین زبان ریاضی قرآن، و زبان ریاضی سنین هجری شمسی، مرتفع شود.

نکته: اگر هر دو طرف تناظر قرآنی باشند-مانند مثالهای جدول «۶-۱»- استناد آن، مبتنی بر تجلیات مذکور نخواهد بود.

۲.۶. ظهور و بطون

اگر قرآن مانند غالب کتابهای بشری، مدالیل تصدیقی‌اش، در ظواهر آن خلاصه شده، و فاقد معانی و مدالیل باطنی بود، بحث زبان ریاضی از اساس منتفی شده و قابل استناد به صاحب قرآن نبود. اما خوشبختانه نه تنها فقهاء، محدثین و مفسرین شیعه، که تمام فرق اسلامی بر ذو بطون بودن قرآن اتفاق دارند. (کلانتری، قیسات ۱۳۸۲، شماره ۲۹).

۲.۷. تجرید معنایی

یکی دیگر از مبانی مرتبط با زبان ابجدی قرآن، مسئله وضع الفاظ برای ارواح معانی و یا نظریه تجرید معنایی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۰/۱۴) است. چون مراد ما از اشتراک معنوی در صغریات این علم، اشتراک تام نیست، و لذا در غالب موارد درک اشتراک نیاز به

تجريد جزئیات دارد، مانند اشتراك «من آیاته یریکم البرق=۱۱۲۰» و «خورشید=۱۱۲۰»، که اشتراك، با تجريد معنای برق از مصداق توأم با رعد حاصل می‌شود. همچنین است اشتراك آیات ساعتی قرآن، با ساعت ۱۸:۳۸ دقیقه، در ادامه- جدول ساعت توحید- که اشتراك، متوقف بر تجريد آیات ساعتی، از معنای قیامت، به معنای خاص است.

۲.۸. بیانیت فعل

زبان ریاضی قرآن، بر خلاف زبان خود قرآن، زبان فعلی است، نه قولی. زیرا اقوال الهی، جزء الموضوع آن است و جزء دیگر آن افعال و تجلیات الهی است. اما خوشبختانه، حسب مبانی اصولی، بیان، اختصاص به قول ندارد و شامل افعال نیز می‌شود: و من الناس من قال: إن الفعل لا يصلح لأن يكون بياناً و هو ضعيف غير ملتفت إليه. (نراقی، انیس المجتهدین: ۸۳۸).

۳. موازین احراز و استظهار صغریات

۳.۱. دارا بودن نظم مادی، صوری و غایی

از مباحثی که در بخش موضوع، مبادی تصویری، و مبادی تصدیقی گذشت معلوم شد که مسائل علم قرآنی مورد بحث، باید از یک نظم مادی، صوری و غائی خاص برخوردار باشند، و آلا از مسائل این علم نخواهند بود.

۳.۲. عدم قابلیت استناد نظم به ناظم بشری

همچنین معلوم شد که نظم مورد بحث، باید مکشوف باشد نه مصنوع. بنابر این هر تناظری که مستند، یا قابل استناد به فاعل بشری باشد، از مصادیق زبان ریاضی قرآن نخواهد بود. مانند تطبیق منقول ذیل:

"وفی علم الحساب: انما و لیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون و وزنه محمد المصطفی رسول الله و بعده المرثی علی بن ابیطالب-

وَعَثْرَتُهُ؛ وعدد حساب كل واحد منهما ثلاثة آلاف وخمسمائة و ثمانون.(۳۵۸۰)"
(طهرانی، ۱۴۱۶: ۱۰/۱۹۶)

زیرا اولاً الف «ابن» در «علی ابن ابیطالب» محاسبه نشده؛ ثانیاً بی الف هم جمعاً ۳۵۷۰ می‌شود؛ و ثالثاً - بر فرض قبول نظم - باز هم قابل استناد به ناظم بشری است، چون مرکب «مُحَمَّدُ الْمُصْطَفَى إِلَى... عَثْرَتُهُ» یک ترکیب تقریباً شخصی است نه نوعی و لذا نظم را - ولو احتمالاً - نظمی ساختنی می‌کند نه یافتنی.

از این مطلب معلوم می‌شود که هر گونه انشائات بشری؛ اعم از اسم، نثر و نظم و..؛ یا هر گونه تصرف یا انضمامی در آیات و روایات؛ که منتج به تناظر، با آیات قرآن شوند، در صورتی قابل استناد به زبان آفرین خواهند بود، که مطابق با گویش نوع مستعملین باشد نه شخص مستعمل، والا استناد آن نظم به مستعمل و متصرف اولی است.

۳.۳. رجوع به قواعد اصولی در احراز و استظهار

همچنان که هر برداشتی از ظواهر آیات قرآن، منوط به انطباق با قواعد اصولی است، و الا فاقد کاشفیت و حجیت خواهد بود؛ هر برداشتی از بواطن آیات قرآن نیز چنین است و قابل استناد به زبان آفرین نخواهد بود. از این مطلب استفاده می‌شود که عبارات مشترک الکم و المعنی، در صورتی مفید معرفت خواهند بود که مفید اطمینان باشند، نه ظن؛ مبین باشند، نه مجمل؛ با محکّمات کتاب، سنت، عقل، تاریخ، و علم، موافق باشد نه معارض؛ دلالت تصویری آنها نوعی باشد، نه شخصی؛ دلالت تصدیقی آنها کاشف از مراد جدی ناظم باشد نه مراد امتحانی یا تعلیمی و... و در نهایت هم اخذ به قدر متیقن می‌شود، چون دلالت در بحث ما اگر چه مبتنی بر الفاظ است، اما در نهایت دلالت لبی است نه لفظی. و این نکته، بویژه در باب تناظر آیات قرآن، با اَسْمَاء و اَعْلَام شخصی باید مورد توجه قرار گیرد؛ و الا ممکن است آیتت اسم و تسمیه، که قدر متیقن است، به آیتت مسمی سرایت داده شود که صحیح نیست و دلیلی غیر از اشتراک ثنوی می‌طلبد.

۴. اقسام تناظرات قرآنی

۴.۱. اقسام به لحاظ طرف قرآنی تناظر

حسب کشف و استقراء نگارنده، طرف قرآنی تناظر، می‌تواند یک کلمه، یا یک سوره کوچک، یا یک آیه، یا بعضی از یک آیه، یا جمع دو آیه متوالی و یا غیر متوالی باشد. همچنین می‌تواند یک عبارت قرآنی با انضمام، یا با تصرفی مجاز باشد. جهت وضوح بیشتر، مثالهایی برای این اقسام ذکر می‌شود:

✓ کلمه: ثلاثه=۱۰۳۶ غلو=۱۰۳۶ (در آیه ۱۷۱/نساء، «ثلاثه»، «غلو» شمرده شده.) و نیز مانند: توبه= پشیمانی

✓ تمام آیه: الشمس و القمر بحسبان(الرحمن/۵)=۹۳۱ ۱۱ ذی القعدة=۹۳۱

✓ بعض آیه: یا ايتها النفس المطمئنه ارجعی(فجر، ۲۷)=۱۱۰۹ ثالث الأئمه=۱۱۰۹

✓ جمع ۲ آیه متوالی: مانند کشف متناظر با عدد «۴۸۲۷» در جدول ۶-۲.

✓ جمع ۲ آیه غیر متوالی: مانند کشف منقول از استاد حافظیان، و کشفهای متناظر با عدد «۱۸۳۸» در جدول ۶-۳.

✓ سوره: مانند مثال و مصرعهای متناظر با کلّ سوره توحید، در ادامه.

✓ با ضمیمه مجاز: موحد! + وا ذکر فی الكتاب ابراهیم(مریم:۴۱)=۱۷۸۸ کلّ سوره توحید=۱۷۸۸

توضیح: انضمام کلمه «موحد» به آیه شریفه فوق، از آن جهت مجاز است که هم با «منضم به» که در میان انبیاء، نماد توحید است سنخیت دارد، و هم با نتیجه انضمام که تساوی مجموع، با سوره توحید باشد.

✓ با تصرف مجاز: سلام علیه یوم ولادته=۷۴۸ اسمہ المسیح عیسی ابن مریم=۷۴۸
توضیح: اصل آیه فوق «والسلام علی یوم ولدت». (مریم:۳۳) از زبان آن حضرت است که با تصرف، تبدیل به «سلام علیه یوم ولادته» شده است. وجه جواز تصرف هم، علاوه بر شرط عام انطباق با گویش نوع اهل لسان، تناسب معنایی پیش و پس از تصرف و دارا بودن مشابه - و سلام علیه یوم وُلِدَ (مریم/۱۵) - در قرآن است.
✓ غیر لفظی: گاهی طرف قرآنی یک تناظر، یک پیام قرآنی است نه یک لفظ قرآنی.

۴.۲. اقسام به لحاظ طرف غیر قرآنی تناظر

همچنان که طرف قرآنی تناظر دارای اقسام است، طرف غیر قرآنی تناظر هم به حسب استقراء و کشف، دارای اقسام و اصناف است. اقسام کلی این نظائر هم سه قسم است که

هر کدام می‌توانند اصنافی نیز داشته باشند و آن سه قسم عبارتند از نظیر زبانی، زمانی و عینی، بدین شرح و تطبیق:

۴.۲.۱. نظیر در زبان

از آنجا که نظائر زبانی آیات قرآن، خود اصناف گوناگونی دارند، ما هر صنف را با ذکر مثال بیان می‌کنیم:

✓ نظیر منظوم: یا ایته‌ها النفس المطمئنه ارجعی = ۱۱۰۹ حسین آرام جانم / حسین روح و روانم = ۱۱۰۹

✓ نظیر مسجّع: هذا ما توعدون لیوم الحساب (ص: ۵۳) = ۱۴۷۱

بشنو از شمس و قمر حرف حساب = ۱۴۷۱ ماه و خورشید را لب اللباب = ۱۴۷۱

✓ نظیر ترکیبی (عددی/حروفی): فی یوم کان مقداره الف سنه مما تعدون (۵/سجده) = ۱۴۰۴ پس از ۱۲۴۳ سال = ۱۴۰۴

✓ نظیر در اسامی اشیاء: من آیاته یریکم البرق (الرعد: ۱۲) = ۱۱۲۰ خورشید = ۱۱۲۰

✓ نظیر در اسامی اشخاص: الف: فاستمع لما یوحی (طه/۱۳) = ۷۵۶ سید امیر سیدشنوا^۲ = ۷۵۶

ب: ن والقلم وما یسطرون = ۶۳۹ فان الله سریع الحساب (آل عمران: ۱۹) = ۶۳۹ محمود سریع القلم^۳ = ۶۳۹

✓ نظیر در القاب دینی: اِنِّی عبد الله اتانی الكتاب (مریم/۳۰) = ۱۱۱۹ العبد محمد تقی - بهجت^۴ = ۱۱۱۹

✓ نظیر در احزاب دینی: لنعلم ای الحزین احصی لما لبثوا عددًا (الکهف: ۱۲) = ۱۱۳۷ اثناعشریّه = ۱۱۳۷

۱. فاصلهٔ میلاد امام هشتم ع در ۱۱ ذیقعد ۱۴۸ق، برابر با دیماه ۱۴۴۱ش، تا ۱۳۸۸/۸/۸، به شمسی، ۱۲۴۳ سال واندی بوده است.

۲. رتبه ۱ کشوری، در علوم تجربی، سال ۱۳۹۹. سایت قلم‌چی.

۳. نویسنده مشهور و مشاور رئیس جمهور وقت ۱۳۹۲-۱۴۰۰.

۴. عنوان خود نوشت آیت‌الله‌العظمی بهجت (ق) بر تألیفاتشان.

- ✓ نظیر در اخبار دینی: مرج البحرين يلتقيان (الرحمن: ۱۹) = ۱۱۴۵ عیسی احمد قاسم بحرینی است^۱ = ۱۱۴۵
- ✓ نظیر در روایات: وما امر الساعه الا كالمح البصر (نحل/ ۷۷) = ۹۰۸ ساعه يفكر فيها في صنع الله = ۹۰۸ (وافی، ۲۶ ص ۲۰۱)
- ✓ نظیر در ادعیه: فان الله سريع الحساب (آل عمران) = ۶۳۹ من احصى كل شئ عدداً (۸۴/ جوشن) = ۶۳۹
- ✓ نظیر در ضرب المثلهاى فارسی: و عندهم قاصرات الطرف اتراب (ص/ ۵۲) = ۱۸۹۱ کبوتر با کبوتر باز با باز کند همجنس با هم جنس پرواز = ۱۸۹۱

۴.۲.۲. نظیر در زمان

هر کمیّتی که علاوه بر کمیّت، حامل یک معنای ذاتی با عارضی نیز باشد، می‌تواند کماً و معنأً، با آیات قرآن متناظر شود. و از آنجا که معنا داری مخصوص حساب جمل نیست، و حساب سنین و ساعات نیز با توجه به تقارن با حوادث واقعه، می‌توانند معنی دار باشد؛ پس حساب سنین و ساعات نیز می‌توانند در این علم جزء الموضوع شده، و متناظر با آیات قرآن باشند. مثال برای این دو صنف:

✓ در حساب سنین:

- فی یوم کان مقداره الف سنه ممّا تعدون = ۱۴۰۴
- یوم یرجعون الیه فینبئهم بما عملوا والله بکلّ شئ عّلیم (نور/ ۶۴) = ۱۴۰۴
- ۱۴۰۴ = ۸ + ۸ + ۱۳۸۸

✓ در حساب ساعات:

مانند تناظر آیات ساعتی قرآن، با ساعت ۱۸:۳۸ دقیقه؛ به شرح مذکور، در ادامه، ۶-
۳، جدول ساعت توحید.

۴.۲.۳. نظیر در اعیان و علوم

۱. رهبر شیعیان بحرین که در سال ۲۰۱۶ میلادی، از میان انواع مجازاتهای ممکن، از قضاء، سلب تابعیت!! شد. با توجه به تعداد آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه، تعداد شهروندان بحرین حدود ۱ میلیون-، و تعداد مجازاتهای ممکن- حداقل ۱۰ گونه مجازات-؛ احتمال وقوع تصادفی این آیت سیاسی/شیعی در حد صفر است.

کلمه «رفیع» در «رفیع الدرجات. غافر/۱۵» = ۳۶۰ درجات دایره = ۳۶۰ نکته: اگر یک زمان معنی دار را، با کلمات بیان کنیم نه با اعداد، مصداق هر دو قسم نظیر زبانی و زمانی خواهد بود.

۴.۳. اقسام به لحاظ تناظرات کمی

روشن است که تناظر کمی در بحث ما از آن جهت اهمیت دارد که موجب دلالت تصویری، بر یک معنای دیگر می‌شود. و چون این دلالت، اختصاص به مفهوم «تساوی» ندارد، لذا همه اقسام ذیل در بحث ما جای می‌گیرند.

۴.۳.۱. تساوی دو عبارت: مانند اکثر مثالها

۴.۳.۲. تساوی با عبارتی دیگر + عددی رُند

مانند مثال «۴۰۰۰+۸۲۷» = «۴۸۲۷»، در جدول «روز توحید»، ۶-۲-۵.

۴.۳.۳. تناظر غیر مساوی

مانند هر جا که یک طرف تناظر، اعداد اعشاری باشند. زیرا اگر چه به دلیل اعشار نداشتن حساب ابجد، امکان تساوی با معدودات اعشاری نیست، اما امکان تناظر و دلالت هست. مانند آیات و روایات زمانی متناظر با عدد ۱۸۳۸، و بالتبع متناظر با ساعت ۱۸:۳۸ دقیقه، در ادامه، ۶-۳، جدول «ساعت توحید».

۵. بسط تطبیقات صغروی، حول سه موضوع ریاضی، توحیدی

موضوعاتی هستند که نگارنده، نه یک یا دو تناظر، بلکه چندین تناظر قرآنی- و دهها تناظر غیر قرآنی، که ذکر آنها مجال دیگری را می‌طلبد- درباره آنها کشف نموده و آنچه در این بحث صغروی می‌آید سه مورد از این موضوعات است. سه موردی که اتفاقاً ارتباطات لطیفی نیز با هم دارند، زیرا مورد اول مربوط به مولودی است که پیروانش او را «ضلع تثلیث» می‌دانند؛ و مورد دوم و سوم مربوط به مولد مولودی است که پیروانش

او را «شرط توحید» می‌دانند. شگفتی این تطبیقات هم این است که بدون توحید افعالی قابل تحقق و تحلیل نیستند.

۵.۱. حساب ابجد و زبان ریاضی قرآن

۵.۲. حساب سنین و زبان ریاضی قرآن

جدول ۱: «توحید»	
چند آیه عیسوی قرآن، که در آنها خداوند، به زبان تناظر ریاضی نیز، بر ۴ پیام مهم توجه داده است. آن ۴ پیام عبارتند از: ۱: حقانیت توحید ۲: بطلان تثلیث ۳: رسالت حضرت مسیح ع ۴: رسالت حضرت محمدص.	
۱۳۵۱ =	آتى عبدالله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً. «مریم/۳۰»
۱۳۵۱ =	انما أنا بشر مثلكم يوحى الى. «كهف/۱۱۰»
۱۵۹۷ =	انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته. «نساء/۱۷۱»
۱۵۹۷ =	مبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه احمد. «صف/۶»
۱۰۳۶ =	تلاشه «نساء/۱۷۱»
۱۰۳۶ =	غلو. «همان». ...نکته: «غلو» شماری قول «ثلاثه» در آیه-يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ.. و لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً-.
۷۴۸ =	اسمه المسيح عيسى ابن مريم. (آل عمران/۴۵)
۷۴۸ =	یگانه پرست
۷۴۸ =	لا اله الا هو وسع كل شیء علماً. (طه/۹۸)
۴۲۸ =	و انه لعلم للساعة. (زخرف/۶۱) (مرجع ضمیر در «أنه» حضرت عیسی ع است.)
۴۲۸ =	توحید

اینکه در تقویمی نبوی، آیتی ولوی؛ در تقویمی شمسی، آیتی شمس الشموسی؛ در تاریخی ایرانی، قبله جغرافیای ایران؛ در گاهشماری ۱۲ برج، آیتی مربوط به هشتم از دوازده امام؛ و در کشوری با اکثریت اثناعشری، آیتی اثناعشری ظاهر شود؛ طبق حساب احتمالات، نمی‌توانست محمول به اتفاق باشد. لذا نگارنده بر آن شد که علاوه بر حساب احتمالات، از حساب ابجد نیز در تحلیل این آیت کمک بگیرد؛ و نتایج حاصل شد، که مصادیق قرآنی ذیل، بخشی از آن نتایج دقیقه است:

<p>جدول ۲: «روز توحید» استنطاق آیات قرآن، در باب تقارن ۱۳۸۸/۸/۸ ه شمسی، با زاد روز حضرت شمس الشموس ع در سنه ۱۴۳۰ ه قمری</p>	
<p>۱-۱: یوم یرجعون الیه فینبئهم بما عملوا و الله بكلّ شیء علیم (نور، ۱۴۰۴=۶۴) ۱۳۸۸+۸+۸=۱۴۰۴ ۱-۲: فی یوم کان مقداره الف سنه مما تعدّون (سجده، ۱۴۰۴=۵) روز شمس الشموس و أنیس النفوس=۱۴۰۴</p>	<p>۱: تناظرات تاریخ عددی و توصیفی تقارن مذکور، با دو آیه از قرآن:</p>
<p>زمان+ الشمس و القمر کل یجرى الی اجل مسمی (رعد/۲)=۱۴۰۴ (وجه جواز انضمام کلمه «زمان» به آیه روشن است.)</p>	<p>۲: تناظر عدد مذکور، با آیه ای منضم از قرآن:</p>
<p>ان یوماً عند ربک کألف سنه ممّا تعدّون (حج، ۱۳۱۱=۴۷) أربعه الثمانیات=۱۳۱۱ علی ابن موسی الرضا=۱۳۱۱ متولد سنه ۱۴۸ هجری قمری=۱۳۱۱</p>	<p>۳: تناظر تاریخ توصیفی تقارن مذکور، با اشبه - الآیات به آیه (۵/سجده):</p>
<p>۱-۴: الشمس و القمر بحسبان (الرحمن، ۵)=۱۱۹۳۱ اذی القعه=۹۳۱ ۲-۴: الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین (یوسف/۴)=۱۶۳۲ ۸ بعلاوه ۸ ۱۶۳۲=۱۳۸۸ بعلاوه</p>	<p>۴: تناظر تاریخ ترکیبی تقارن، با دو آیه از قرآن:</p>
<p>فضربنا علی آذانهم فی الکهف سنین امداً* ثمّ بعثناهم لنعلم ای الحزبین - احصی لما لبثوا عدداً=۴۸۲۷ ۱۳۸۸ شمسی+۱۴۳۰ قمری+۲۰۰۹ میلادی=۴۸۲۷ «امام هشتم=۸۲۷»+ عدد رُند=۴۰۰۰=۴۸۲۷</p>	<p>۵: تناظر تاریخ فرا حزبی تقارن، با دو آیه متوالی از قرآن:</p>
<p>۱-۵: بسم الله الرحمن الرحیم قل هو الله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد=1788 هست گسر توحیدی اوّل حرکت=۱۷۸۸ آخر این است: ما به و منه و الیه الحركه=۱۷۸۸ در ولادت آیت توحید شد=۱۷۸۸ بود یکتا گوهر ارض عجم=۱۷۸۸ ۲-۵: (توبه، ۳۶) إن عدّه الشهور عند الله اثنا عشر شهراً=۲۴۹۰ ثامن از اثنا عشر ماه است و نور=۲۴۹۰ شد به شهر علم خاتم فتح باب=2490 تقویم هجری اعتباری بشری نیست=۲۴۹۰</p>	<p>۶: تناظر ناخودآگاه مصرعهای چند، که در توصیف تقارن مذکور سروده شده اند، با آیاتی از قرآن: {این مصرعها، جزئی از دوبیتی هایی نمادین اند، که جمع ابجد آنها برابر با عدد ۸۸۸۸ است.}</p>

<p>۳-۵: وإن تعدوا نعمه الله لاتحصوها (ابراهیم/۳۴)=1310 تمام نعمه، کونوا شاکرین=۱۳۱۰ پیدا جلوات بیشمارش=۱۳۱۰ ۴-۵: فی یوم کان مقداره الف سنه ممّا تعدون=۱۴۰۴ آیه هایش با حساب جمل استنطاق شد=۱۴۰۴</p>	
--	--

۵.۳. حساب ساعت و زبان ریاضی قرآن

يعيب النَّاسَ كُلَّهُمْ زماناً + و ما لزماننا عيب سوانا + نعیب زماننا و العیب فینا + ولو نطق
الزَّمان بنا هجانا= ۱۸۳۸

اینکه ابجد شعر فوق، منقول از حضرت رضاع (منتهی الآمال/ص ۱۰۲۱)، با مضمون
«نطق الزَّمان»، برابر با ۱۸۳۸ باشد؛ ساعت اولین لحظه حلول مولد الرضاع، به افق مشهد
الرضاع هم برابر با عدد ۱۸:۳۸ باشد؛ تناظری است که طبق حساب احتمالات نمی توانست
اتفاقی باشد. لذا نگارنده بر آن شد که علاوه بر حساب احتمالات، از حساب ابجد نیز در
تحلیل این پدیده نجومی کمک بگیرد؛ و نتایج حاصل شد، که مصادیق غالباً قرآنی ذیل،
بخشی از آن نتایج دقیقه است:

جدول ۳: «ساعت توحید»	
استنطاق آیات و روایات ساعتی، در رابطه با ساعه اللیل ۱۱ ذی قعدة ۱۴۳۴، برابر با ۲۵ شهریور ۱۳۹۲، به افق مشهد	
{این دقیقه دهری، با کمک منوی «برو به تاریخ...» در «نرم افزار باد صبا» و نیز در تقویم قدس همان تاریخ، قابل مشاهده است.}	
→ اولین لحظه دخول الیل میلاد الرضاع، سنه ۱۴۳۴، به افق مشهدالرضاع	۱۸:۳۸
و یوم تقوم ساعه الثامن یلبس المجرمون(روم/۱۲) {تصرف مجاز صورت گرفته، تبدیل «الساعه» به «ساعه الثامن» است.}	=۱۸۳۸
ساعه یفکر فیها فی صنع الله(وافی، ۲۶ص ۲۰۱)+ بل کذبوا بالسَّاعه	=۱۸۳۸
و ما امرالسَّاعه الا کلمح البصر(نحل/۷۷)+ بل کذبوا بالسَّاعه(۱۱فرقان)	=۱۸۳۸
و ما امرالسَّاعه ألا کلمح البصر أو هو أقرب+ لعل السَّاعه قریب.(شوری/۱۷)	=۱۸۳۸
جعل اللیل سکناً والشمس والقمرحسباناً(أنعام ۹۶)+ الیه یرد علم السَّاعه(فصلت ۴۷)	=۱۸۳۸

۱۸۳۸ =	الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ. (رسول اکرم ص، کافی، ج ۳، ص ۴۶۳)
۱۸۳۸ =	اشرقت شمس الشموس

۶. نتیجه گیری

در این مقاله، علاوه بر تبیین ماهیت، موضوع، مبادی و موازین «زبان ریاضی قرآن»؛ مصادیقی نیز برای آن معرفی شد. مصادیقی که علاوه بر دارا بودن جنبه اعجاز، نتایج عام و خاص مهمی به شرح ذیل نیز بر آنها مترتب است:

۱-۷ نتایج عام

مصادیق زبان ریاضی قرآن، فارغ از اینکه متضمن چه معنایی بوده، و چه پیامی را القاء می‌کنند، نتایج و فوائد ذیل را به دنبال دارند، لذا ما به این نتایج، نتایج عام می‌گوییم:

✓ اثبات مبانی ریاضی این علم: گذشت که علم ابجد علمی نقلی است؛ اما این تا زمانی است که نظم حاصل از کاربست آن مشاهده نشود. اما حال که به برکت تطبیقات قرآنی، نظم حاصل از آن قابل مشاهده است، علاوه بر مبانی نقلی، مبانی عقلی نیز خواهد یافت، زیرا برهان نظم و علیت، آن را پشتیبانی می‌کنند.

✓ اثبات مبانی خداشناسانه و انسان شناسانه این علم: یعنی توحید افعالی؛ و تجلی حق در انشائات و اعتبارات انسانی، اعم از اعتبارات زمانی-درحوزه زمانهای مقیاسی- و زبانی- در حوزه لغات عربی و فارسی-.

✓ اثبات مبانی زبان شناسانه این علم: مانند وضع الفاظ برای ارواح معانی؛ و نیز وضع الهی أسماء، حتی در اعلام شخصی.

✓ اثبات وحیانی بودن قرآن: زبان ریاضی قرآن، از وجوه اعجاز قرآن است، بنابر این «قرآن» را نیز اثبات می‌کند.

✓ اثبات وحیانی بودن الفاظ قرآن: یکی از مباحثی که در میان شیعیان، عبدالکریم سروش به آن دامن زده، نظریه بشری بودن الفاظ قرآن است که البته «زبان ریاضی قرآن» آن را رد می‌کند. زیرا اشتراکات محیر العقول مورد بحث، اگر چه اشتراکات معنوی است، اما به واسطه الفاظ قرآن شکل می‌گیرند، لذا اگر همان معانی با الفاظ دیگری بیان می‌شدند، تناظرات مذکور رقم نمی‌خورد. و این نشان می‌دهد که نه تنها

- الفاظ قرآن، بلکه الفاظ نظائر آنها نیز الهی اند نه بشری، با این تفاوت که استناد آیات به خداوند از باب وحی است، اما استناد نظائر آیات از باب الهام.
- ✓ اثبات فرا زبانی بودن مفاهیم قرآن: چنانکه گذشت، نظیر بسیاری از آیات، اعم از نظم، نثر و مفرد، به زبان فارسی هستند؛ مانند پشیمانی، یگانه پرست و... این مصادیق نشان می‌دهند که اگر چه قرآن به زبان عربی نازل شده است، اما به لحاظ ارواح معانی، با الفاظ فارسی نیز آمیخته است؛ و الا نمی‌توانست با واگویه های فارسی، کما و معنا متناظر شود.
- ✓ اثبات فرا زمانی بودن قرآن: از مصادیق متأخر زبان ریاضی قرآن، بویژه آنچه در باب حساب سنین گذشت، استفاده می‌شود که قرآن اختصاص به زمانی دون زمان ندارد. و این جاودانگی زمانی روشن تر می‌شود که می‌بینیم خداوند، در آیت آفاقی و انفسی ۱۳۸۸/۸/۸، زبان ریاضی قرآن را، به عدد سنین هجری، که یک عدد پویا است، پیوند زده است.
- ✓ اثبات استعمال مرکبات قرآنی، در ارواح معانی: اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده باشد، در میان بزرگان، قائلانی داشته و دارد. (فرزانه، ۱۳۹۷، ص «۱۱۳») اما استعمال مرکبات در ارواح معانی، قول بدیعی است که مرکبات قرآنی مشترک الکم و المعنی، به شرح و تطبیقی که گذشت، مصداق و مثبت آن است.

نتایج خاص

بدیهی است که صغریات این علم، اختصاصی به موارد مذکور در این مقاله ندارد. زیرا ثبوتاً مبتنی بر تجلیات لایتناهای الهی، و اثباتاً مبتنی بر کشف و استقراء است. لذا نمی‌توان نتایج خاص آن را منحصر در افراد، یا اصناف خاصی از مصادیق دانست. اما می‌توان اهم نتایج مستفاد، از صغریات این مقاله را، این امور دانست: توحید؛ نبوت عامه و خاصه؛ امامت؛ اثنا عشریت، مرجعیت؛ ارتباط حساب أبجد، با حساب سنین و ساعات؛ و یوم الله بودن ۸۸/۸/۸ و همه ایام الله ملازم با یوم الله مذکور، از جمله عید غدیر و میلاد دیگر ائمه اثنا عشرع.

در پایان لازم به ذکر است که طرح این مباحث، حول «زبان ریاضی قرآن»، به معنای وجود دلالت تصدیقی، در کم همه مفردات و مرکبات قرآنی نیست. زیرا نسبت کمیّت

عبارات قرآنی، به عبارات مشترک الکمّ و المعنی؛ مانند نسبت وضع است به استعمال؛ و نسبت وضع به استعمال، نسبت قوه به فعلیت: فنسبهُ‌الوضع إلى‌الاستعمال نسبةً‌مابالقوّة إلى‌مابالفعل؛ فالأوّل جعل للملازمه‌الشأنیه الاعتباریه، والثانی ایجاد للملازمه‌فعلا. (بهجت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص «۳۷»)

لذا اگر چه «کم» همه مفردات و مرکبات قرآنی، مانند لغات، شأنیت دلالت را دارند؛ اما فعلیت این دلالت، بستگی به تجلیات پرودگار، در مقامات مختلف، به توضیحی که گذشت دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سید رضی، ۱۴۱۴ق، نهج‌البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، هجرت.
۳. افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی.
۴. الهی خراسانی، علی‌اکبر، ۱۳۹۲، تقویم‌قدس، ۲۵ شهریور ۱۳۹۲، اوقات شرعی مشهد.
۵. بهجت، محمدتقی، ۱۳۸۸، مباحث‌الأصول، شفق.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، حیات عارفانه امام‌علی‌ع، نشر اسراء.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، تبیین براهین اثبات خدا، نشر اسراء.
۸. حافظیان، ابوالحسن، ۱۳۵۸، لوح محفوظ، چاپخانه پارت.
۹. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، بوستان کتاب.
۱۰. خلیفه، رشاد، بی‌تا، دانشنامه جهان اسلام، پژوهشگر معاصر مصری و مدعی نظریه اعجاز عددی قرآن.
۱۱. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، محاضرات فی‌أصول‌الفقه، دارالهادی للمطبوعات.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، بهار ۱۳۹۹، جایگاه یقین در برهان نظم، کلام اسلامی، شماره ۱۱۳، ص ۹-۳۱.
۱۳. صائِن‌الدین، علی‌ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، شرح‌فصوص‌الحکم، بیدار.
۱۴. صدوق، ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، معانی‌الأخبار، مصحح: غفاری، علی‌اکبر، انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان، مؤسسه علمی.
۱۶. طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۶ق، معرفه‌الإمام، دارالمحجّه‌البیضاء.
۱۷. طوسی، خواجه نصیر‌الدین، ۱۳۷۴، آغاز و انجام، فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۸. فرزانه، حسین؛ حیدری، داوود؛ ۱۳۹۷، «روح معنا»، تقریرها و نقدها، آموزه‌های فلسفه-اسلامی، شماره ۲۳، ص ۱۱۳-۱۳۸.
۱۹. کلانتری، ابراهیم، ۱۳۸۲، *ظهر و بطن قرآن*، قبسات، شماره ۲۹.
۲۰. کمالی، محمدحسین. تابستان ۱۴۰۰. *مهرتابان* ۱۴۰۰، *نقدی بر نظریه علامه طهرانی*، مبنی بر تحریم تقویم شمسی. تاجتهد، ش ۹.
۲۱. کمالی، محمدحسین. تابستان ۱۴۰۲، *حساب ابجد*، *کمند معقولات مجرد*؛ *نقدی بر دو دیدگاه «فلسفی، ریاضی» از شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی*. معرفت فلسفی، شماره ۸۰.
۲۲. لطفی، رحیم. بهار ۱۳۹۵، *حقیقت و اقسام تکلم الهی*. پژوهش نامه کلام تطبیقی. ش اول.
۲۳. مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل*، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، صدرا.
۲۵. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۰، *جذوات و موافقت*، میراث مکتوب.
۲۶. نراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۸، *انیس المجتهدین*، بوستان کتاب.

رضیه تکامل شیمیایی و آیات قرآنی مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی) حیات

قادر حبیبی^۱

چکیده

این پژوهش درصدد آن است تا با استناد به قرآن کریم، به بررسی مبحث مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی) پرداخته و با استخدام فرضیه تکامل شیمیایی (Chemical evolution)، آن را مورد مطالعه قرار دهد. بر اساس فرضیه تکامل شیمیایی، سنتز مولکولهای بیوشیمیایی مهم از مولکولهای کوچک و عناصر شیمیایی خاص در شرایط اولیه کره زمین در دوران ماقبل حیات، انجام گرفته است. در این تحقیق، با استفاده از فرآیندهای فیزیکی و شیمیایی درگیر در تکامل شیمیایی، توضیح دادیم که چگونه حیات بر روی کره زمین آغاز شده است. یافته‌های این پژوهش سازگاری آیات مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی) با فرضیه تکامل شیمیایی را نشان داد. اگر واقعیت تکامل شیمیایی را بپذیریم بایستی تلاش کنیم به این سوال پاسخ بدهیم که چگونه در طول تاریخ اولیه کره زمین از بی‌نظمی، نظم منشا می‌گیرد؟ شاید، حیات از هرج و مرج مطلق نشأت نگرفته و انرژی دریافت شده از خارج در جهت کاهش بی‌نظمی و حفظ نظم آن موثر بوده است. شواهد علمی ارائه شده در این تحقیق، نشان دادند که تولید خود به خودی و تصادفی مولکول‌های اولیه حیات ناممکن بوده و در نتیجه، طراحی هوشمندانه‌ای در کار بوده است.

واژگان کلیدی

نشأه الاولی؛ تکامل شیمیایی؛ زمین ماقبل حیات؛ حیات؛ پدیده تصادف؛ تکامل کلان.

۱. مقدمه

نمونه‌های فراوانی از توافق آموزه‌های قرآنی و دست‌آوردهای علمی وجود دارد: مانند حرکت کوه‌ها و زمین در آیه ۸۹ سوره نحل، لقاح گیاهان در آیه ۲۲ سوره حجر، زوجیت گیاهان در آیه ۳۶ سوره یس و... (خسروپناه، کلام جدید، ۱۳۷۹: ۱۶۰)، اگرچه بخاطر ناقص بودن و نسبی بودن علوم تجربی در هر برهه زمانی، این دست‌آوردهای علمی از درک کامل مفاهیم علمی نهفته در آیات قرآنی ناتوان هستند ولی با توجه به پرداخت قرآن به مفاهیم عمیق علمی (که بسیاری از آن مفاهیم بخاطر ناقص بودن علوم تجربی در حال حاضر برای ما مستتر می‌باشد و با پیشرفت علوم ابعاد جدیدی از شگفتی‌های آیات برای ما آشکار می‌شود) در ۱۴ قرن پیش، اعجاز علمی قرآن برای بشر آشکار می‌شود. توافق آموزه‌های قرآنی و دست‌آوردهای شاخه‌های مختلف علوم تجربی در آثار بزرگان مورد بررسی قرار گرفته است ولی سازگاری آیات مربوط به خلقت نخستین (نشأه‌الاولی) با فرضیه تکامل شیمیایی^۱ مورد غفلت واقع شده است. این تحقیق درصدد تطبیق یا تفسیر آیات مربوط به خلقت نخستین (نشأه‌الاولی) قرآن براساس دست‌آوردهای علم تکامل نمی‌باشد بلکه تلاشی برای بهره‌گرفتن از آخرین یافته‌های علم تکامل شیمیایی جهت فهم بهتر آیات کتاب الهی می‌باشد. خداوند در قرآن کریم انسان را به استفاده از حس و عقل (بعنوان ابزارهای کسب معرفت انسانی) برای شناخت کیفیت عالم هستی و قوانین خلقت فراخوانده است (طباطبایی، المیزان، ص ۳۱۲/۵-۳۰۸). این پژوهش درصدد آن است تا با استناد به قرآن کریم، به بررسی مبحث مربوط به خلقت نخستین (نشأه‌الاولی) پرداخته و با استخدام فرضیه تکامل شیمیایی، آن را مورد مطالعه قرار دهد. مطالعه ماهیت تکامل شیمیایی، شگفتی و ژرفای علمی آیات مربوط به خلقت نخستین (نشأه‌الاولی) را بیش از پیش برای ما آشکار می‌کند. و دلیل اینکه در کتاب خداوند این همه بر تفکر و تحقیق در خلقت نخستین تاکید می‌شود روشن می‌گردد. در این مقاله علاوه بر توضیح کامل پیدایش اشکال حیات در کره زمین از خاک همچنین توضیح داده خواهد شد که آیا تولید مولکول‌های اولیه حیات تصادفی بوده است و یا اینکه آفرینش هدفداری در کار بوده است.

۲. برخی از آیات قرآن مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی)

از نظر نگارنده مقاله، آیات مربوط به خلقت نخستین شامل دو گروه می باشند: آیات مربوط به خلقت نخستین ستارگان و زمین و گروه دوم آیات مربوط به پیدایش حیات و جانداران بر روی کره زمین. پیدایش «حیات» بر روی کره زمین پس از آفرینش و پیدایش زمین رخ داده است. در اینجا آیات مربوط به خلقت نخستین زمین و ستارگان مورد بحث ما نمی باشند. در این تحقیق آیات مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی) حیات مد نظر می باشند که برخی از آنها به شرح زیر می باشد:

«وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ؛ و بی شک شما از نشأه اول خود آگاه شدید (که از عدم به وجودتان آوردیم) پس چرا متذکر (عالم آخرت) نمی شوید؟» (الواقعه: ۶۲).

«فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ؛ از این منکران قیامت بپرس که آیا خلقت آنها سخت تر است یا موجودات (با عظمت) دیگر که ما خلق کرده ایم؟ و ما اینان را در اول از گل چسبیده بیافریدیم.» (الصافات: ۱۱).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنَقُرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ يُعَلِّمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ؛ ای مردم، اگر شما در (روز قیامت و قدرت خدا بر) بعث مردگان شک و ریبی دارید (برای رفع شک خود بدین دلیل توجه کنید که) ما شما را نخست از خاک آفریدیم آن گاه از آب نطفه، آن گاه از خون بسته، آنگاه از پاره‌ای گوشت با آفرینشی تمام و ناتمام، تا (در این انتقال و تحولات قدرت خود را) بر شما آشکار سازیم و (از نطفه‌ها) آنچه را مشیت ما تعلق گیرد در رحمها قرار می‌بخشیم تا به وقتی معین، آن گاه شما را به صورت طفلی (چون گوهر از صدف رحم) بیرون آریم تا (زیست کرده و) سپس به حد بلوغ و رشد خود برسید و برخی از شما (در این بین) بمیرد و برخی به سن پیری و دوران ضعف و ناتوانی رسد تا آنجا که پس از دانش و هوش خرف شود و هیچ فهم نکند، و (دلیل دیگر از ادله قدرت خدا بر معاد آن که) زمین را بنگری وقتی خشک

و بی‌گیا باشد آن گاه چون باران بر آن فرو باریم سبز و خرم شود و (تخم‌ها در آن) نمو کند و از هر نوع گیاه زیبا برویاند.» (الحج: ۵).

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو که در زمین سیر کنید و ببینید که خدا چگونه خلق را ایجاد کرده (تا از مشاهده اسرار خلقت نخست بر شما به خوبی روشن شود که) سپس خدا نشأه آخرت را ایجاد خواهد کرد، همانا خدا بر هر چیز تواناست.» (العنکبوت: ۲۰).

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد و آدمی را نخست از خاک (پست بدین حسن و کمال) بیافرید.» (السجده: ۷).

«وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ؛ کافران (از روی تعجب و انکار) گویند که آیا پس از آنکه ما در زمین (خاک و در خاک) نابود و گم شدیم باز از نو زنده خواهیم شد؟! (بلی البتّه زنده خواهید شد) بلکه آنها به شهود و لقاء خدایشان کافرند.» (السجده: ۱۰).

«أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ. وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ؛ و برای ما مثلی (جاهلانّه) زد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: این استخوانهای پوسیده را باز که زنده می‌کند؟ بگو: آن خدایی زنده می‌کند که اول بار آنها را ایجاد کرد و او به هر آفریده‌ای داناست.» (یس: ۷۷، ۷۸ و ۷۹).

«أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكَمْ يَكُ شَيْئًا؛ آیا آدمی (برای ایمان به معاد) متذکر آن نمی‌شود که اول که هیچ محض و معدوم صرف بود ما او را ایجاد کردیم؟» (مریم: ۶۷).

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ و او خدایی است که نخست خلایق را بیافریند و آن‌گاه (به عالم معاد) باز گرداند و این اعاده (مثل ایجاد) بر او بسیار سهل و آسان است و آن ذات یکتا را در آسمانها و زمین مظهر و مثالی عالی‌تر (از حد وصف و تعقل) است و مقتدر کامل و دانا (به حقایق امور) تنها اوست.» (الروم: ۲۷).

۲.۱. تعریف حیات

همواره یکی از دغدغه های اصلی و در عین حال وظایف مهم دانشمندان یافتن تعریف پدیده «حیات» است. واقعیت این است که تعریف مشخصی برای اصطلاح «حیات» که مورد پذیرش همه دانشمندان باشد، وجود ندارد (سلاند و چیا، ۲۰۰۲). در سال ۱۹۴۴ دانشمندی به نام اروین شرودینگر این سوال را مطرح کرد و کتابی نیز در این باره نوشت. کتاب او کوششی بود تا بتواند به این سوال پاسخ دهد که فرآیندهایی را که در مکان و زمان معین در محدوده بدن جانداران رخ می دهند توضیح دهد. بسیاری از محققان سه ویژگی اساسی را برای سیستم های زنده تعریف می کنند:

۱- «خود تکثیری» که امکان تولید سیستم های بعدی را فراهم می آورد.

۲- «جهش» که باعث توسعه و نمو گونه های زنده می شود.

۳- «متابولیسم» که امکان ایجاد تعادل در سیستم های زنده و تداوم نمو را فراهم میکند. بر اساس برنامه تعیین حیات در کرات دیگر که توسط ناسا (NASA) ارائه شده است، حیات با تعاریف زیر مشخص می شود (راچفس، ۲۰۰۸):

- حیات یک سیستم شیمیایی قائم به ذات است که توانایی تحمل تکامل مد نظر داروین را داشته باشد.

- حیات متشکل از جمعیتی از مولکول های RNA است که می تواند خود تکثیری انجام و فرآیندهای حیاتی را هدایت کند.

- حیات یک سیستم «متکی به خود» است که با دریافت انرژی و غذا از محیط بیرون، فرآیندهای درونی را در جهت تولید اجزاء خود پیش می برد.

- حیات سیستمی است که از طریق یک جزء نیمه تراوا از محیط بیرون مجزا شده و از طریق آن انرژی و غذا را با محیط بیرون مبادله میکند تا بتواند تولید اجزاء داخلی را انجام دهد.

اگر بخواهیم به دنبال کشف حیات در نظام هستی باشیم باید یک تعریف همه گیر از حیات ارائه گردد و در این تعریف ویروس ها، پرویون ها، آندوسپور ها، حیات در یک لوله آزمایش، ویروسهای کامپیوتر و حتی ربات ها که قادر به خود تکثیری هستند را مد نظر قرار داد. بالاخره ارائه یک تعریف مشخص از حیات جدال برانگیز است. امروزه

فرضیه «انفجار بزرگ» مورد پذیرش همگان است. بر اساس این فرضیه تشکیل عالم هستی به حدود ۱۵×۱۰۹ سال پیش بر می‌گردد. این فرآیند با یک حالت «منحصر به فرد» آغاز شد و با شروع زمان، مکان و ماده همراه بود و با آن رخداد بزرگ مفاهیمی همچون زمان، مکان و ماده متولد شدند (مونرو، ۲۰۰۰).

اصطلاح «تکامل شیمیایی» اولین بار توسط برنده جایزه نوبل کالوین مطرح شد. تکامل شیمیایی شامل فرآیند های مربوط به سنتز مولکول های بیوشیمیایی مهمی از مولکول های کوچک و عناصر شیمیایی خاص در شرایط اولیه کره زمین می باشد. مولکولهای ساختاری شامل اسیدآمینها و اسیدهای چرب و بازهای نوکلئوتیدی پس از شکل گیری دچار «بسپارش تراکمی» در مراحل اولیه گسترش حیات گردیده اند. فرضیه های درباره منشأ مولکول های اولیه حیات مطرح است که سه مورد از آنها عبارتند از (راچفس، ۲۰۰۸):

- این مولکولها منشأ داخلی دارند و مولکول های اسید آمینه، اسیدچرب و قند ها در اتمسفر، هیدروسفر و یا لیتوسفر کره زمین و از مولکول هایی نظیر NH_3 و H_2O ، N_2 ، CH_4 ، CO_2 ، CO به وجود آمده اند.

- این مولکول ها منشأ خارجی دارند و در کرات دیگر موجود در منظومه شمسی یا خارج از منظومه شمسی تولید شده اند و سپس از طریق سیاره های دنباله دار یا شهاب سنگ ها به زمین منتقل شده اند.

- و یا شاید هم منشأ بیرونی و هم منشأ درونی داشته باشند به این ترتیب که پس از انتقال از سایر کرات به کره زمین واکنش های شکل گیری را کامل کرده اند.

بطور کلی سه امکان برای بررسی راههای سنتز این مولکول های اولیه در دسترس می باشد: شبیه سازی واکنش ها در آزمایشگاه، مدل های تئوریک در کامپیوتر و بررسی شواهد مربوط به این واکنش ها در سیاره ها، قمرها، شهاب سنگ و حتی روی خود کره زمین. حقیقت این است که این سه روش در کنار هم می توانند به تعدادی از سوالات پاسخ داده نشده جواب دهند.

۲.۲. اثبات منشأ زمینی حیات: خلقت جانداران از خاک کره زمین

شاید منشأ حیات در کره زمین از یک سیاره دور دست که حول ستاره ای در چرخش است، باشد و توسط اسپورهای مقاوم در برابر اشعه یا با روش های دیگر، حیات از آنها خوانده شده و امروزه در بین «به کره زمین انتقال یافته باشد. این مفهوم به نام «پانسپریمیا دانشمندان طرفدارانی دارد.

برخی از طرفداران فرضیه فوق به کشف تعداد زیادی از ترکیبات آلی کربن دار در شهابسنگها استناد می کنند. این ترکیبات آلی میتوانند کربوهیدرات یا اسیدآمینهای دارای دو نوع ایزومر با فعالیت نوری متفاوت ولی به مقدار تقریباً برابر باشند و بنابراین ویژگی یک مخلوط با فعالیت جزئی نوری را نشان می دهند. با این حال، تعدادی از اسیدآمین‌های یافت شده در شهابسنگها در ساختار پروتئینها وارد نمیشود. این مشاهدات به همراه یافته‌های دیگر نشان میدهند که ترکیبات آلی احتمالاً از طریق واکنشهای شیمیایی تصادفی در شهابسنگها بصورت خودبه‌خودی تولید شده‌اند و یا اینکه متعلق به محلهای جدا شدن شهابسنگها هستند که در طی فرآیندهای زیستی بوجود آمده‌اند (راچفس، ۲۰۰۸).

مخالفان فرضیه «پانسپریمیا» اعلام میکنند که انتقال اسپور یا اشکال حیات از فضا به زمین بدون کمک سفینه امکان ندارد و شبیه یک خیال بافی است. اگر اشکال حیات خیلی بزرگ باشند انتقال آنها به سیاره زمین از طریق سفینه یا سیستم تابش خورشیدی امکان پذیر نیست. اگر آن عوامل و اشکال حیات خیلی کوچک باشند ورود آنها به میدان زمین بخاطر فشار خورشیدی مقدور نیست. ساگان (۱۹۹۷) پیشنهاد میکند که هرگاه اندازه ذرات بزرگتر از $0/6$ میکرومتر باشند، از فضای زمین رانده نمیشوند در حالیکه ذرات کوچکتر از $0/6$ میکرومتر از فضای زمین رانده میشوند. پس بایستی سیاره‌های دهنده‌ی این ذرات یا اشکال حیات برای مثال ذراتی در اندازه‌ی یک میکرومتر را رها کند تا سیاره مقصد آن را نراند. از طرف دیگر خورشید مربوط به سیاره‌ی دهنده بایستی خیلی داغ باشد (فشار تابش بالایی داشته باشد). اما اگر چنین خورشیدی با حرارت بالا وجود داشته باشد، در اثر فشار تابش بالا باعث نابودی ذرات پرتابی میگردد. علاوه بر این در هنگام گذر از میان سیاره‌ها، خطرات بسیارند به عنوان مثال پرتو فرابنفش حاصل از خورشید منظومه شمسی ما، ذرات را در مدت یک روز از بین میبرد. اگر قرار باشد ذرات حیاتی از پرتو فرابنفش محافظت شوند بایستی خیلی بزرگ و سنگین باشند. از جمله خطرات

دیگر وجود حرارت بالا، گازهای یونیز شده اطراف ستاره‌ها، حضور اشعه کیهانی و جذب این ذرات توسط جاذبه گرانشی خورشیدی است (راچفس، ۲۰۰۸).

اگر نظر برخی نویسندگان (مثل پارسونز، ۱۹۹۶) را بپذیریم که این ذرات توانسته‌اند جان سالم به در برند، باز مشکلات همچنان باقی میمانند. مانع جدی سرراه این ذرات مسافت فضایی است که قرار بود اسپورها آن را طی کرده و به زمین برسند. ساگان و همکارانش محاسبه کرده‌اند که اگر در کهکشان ما ۱۰۰ میلیون سیاره واجد حیات وجود داشته باشد و هر یک از آنها ۱۰۰۰ تن اسپور پرتاب کنند، در طی یک میلیارد سال فقط یکی از آنها (یک جاندار میکروسکوپی) به زمین خواهد رسید. مشکلاتی که متوجه فرضیه فوق است این سوال را تقویت میکند که آیا شکلگیری حیات در سیاره زمین نسبت به فرآیند انتقال حیات از سایر کرات امکان پذیرتر و آسانتر نیست؟ این شک و تردیدها در باره منشأ خارج زمینی حیات به همراه افزایش اطلاعات ما درباره زیست‌شناسی مولکولی و بیوشیمی، توجه بسیاری از دانشمندان را به زمینی بودن منشأ حیات جلب کرده است (راچفس، ۲۰۰۸). با پذیرش زمینی بودن منشأ حیات به این نتیجه می‌رسیم که پیدایش موجودات زنده در روی کره زمین از همان خاک موجود در کره زمین در دوران ماقبل حیات، بوقوع پیوسته است (خلقت موجودات زنده از خاک).

۲.۳. کیفیت خلقت موجودات زنده از خاک براساس فرضیه تکامل شیمیایی

سیاره ما دارای یک خورشید با اندازه متوسط است. این خورشید نرخ ثابتی از تابش را در طی یک دوره زمانی طولانی و در اندازه کافی برای توسعه حیات در زمین فراهم میکند. ویژگیهای شیمیایی منحصر به فرد عنصر کربن موجود در زمین شامل توانایی تشکیل چهار پیوند کوالانسی و ترتیب چهار ضلعی الکترونیهای آن، باعث شده است که تعداد زیادی از مولکولهای آلی پایدار با ساختارهای سه بعدی، پیچیده و خاص پدید آید. جالب توجه است که وجود چنین مولکولهایی محدود به کره زمین نبوده است و پژوهشگران با استفاده از روش طیفسنجی، به وجود انواعی از این مولکولها در ابرهای متراکم بین ستاره‌های پی برده‌اند.

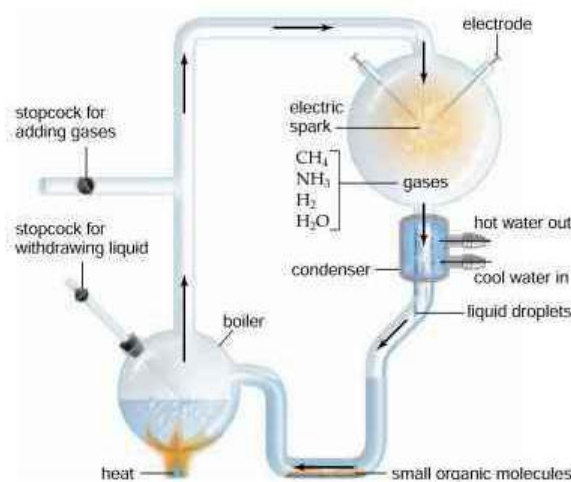
وجود مقادیر زیادی آب در زمین در گذشته‌های دور، از دیگر مزیت‌های زمین برای شروع تکامل شیمیایی بوده است. آب در طیف وسیعی از دما یک مایع پایدار بوده و به

اسیدها و بازهای مختلف اجازه یونیزه شدن را داده است. از مزیت های دیگر آب این است که به شکل بلور منجمد (یخ) در می آید، بطوری که اجسام حاوی مواد آلی بصورت محلول در آب در زیر یخ های شناور باقی میمانند. ساختار و ویژگیهایی که آب را برای شروع حیات در کره زمین مناسب ساخته است شامل موارد زیر میباشد: (۱) آب در دمای ۱۰۰ درجه سانتی گراد به حالت گاز در میآید. اگر در دمای پایین نیز به حالت گاز در میآید، امکان حیات وجود نداشت، (۲) با گرم شدن هوا و خروج آب از بدن، امکان خنک شدن بدن را فراهم میکند و (۳) تراکم یخ از آب کمتر است و بصورت لایه محافظتی در زمستان بر روی تالاب قرار میگیرد (راچفس، ۲۰۰۸).

بخاطر فراوانی هیدروژن و ترکیبات آن در کیهان، گازهای هیدروژندار به مدت طولانی در تاریخ اولیه کره زمین یافت میشده است. اگر چه در اوایل تاریخ زمین، هیدروژن آزاد وجود نداشته است، ولی خروج گازها به همراه انرژی حاصل از تابش خورشید و پرتو فرابنفش باعث شکلگیری مولکولهای آلی متنوعی مانند اسیدهای آمینه، قندها، اسیدهای چرب، پورینها و پیریمیدینها شدهاند که ساختار و انرژی لازم برای فرآیندهای حیاتی را فراهم آوردهاند. منافذ موجود در اعماق دریا با دمای آب ۳۵۰ درجه سانتی گراد محلهایی برای تولید انبوه آمونیاک حاصل از ترکیب نیتروژن یا اکسید نیتروژن با آب داغ در حضور آهن و دیگر کاتالیزورهای معدنی محسوب میشدند. بطور خلاصه میتوان گفت: قبل از آن که حیات ظهور کند، پیشسازهای مولکولی برای انجام واکنشهای بیوشیمیایی جهت شکلگیری زندگی وجود داشته اند. به عبارت دیگر منابع انرژی، مواد شیمیایی، دما و حلال های مناسب برای خلق یک جهان زنده در گذشته مهیا بوده است. اصطلاح «تکامل شیمیایی» اولین بار توسط برنده جایزه نوبل، کالوین مطرح شد. تکامل شیمیایی شامل فرآیندهای مربوط به سنتز مولکولهای بیوشیمیایی مهم از مولکولهای کوچک و عناصر شیمیایی خاص در شرایط اولیه کره زمین میباشد (راچفس، ۲۰۰۸). به اعتقاد میدر و همکاران (۲۰۱۰) تکامل شیمیایی توانسته باعث پیدایش پیش سلول ها در زمین ماقبل حیات گردد.

مدل سنتز مولکولهای بیوشیمیایی مهم از مولکولهای کوچک در شرایط اولیه کره زمین اولین بار توسط استانیلی میلر در حدود بیش از ۵۰ سال قبل در دانشگاه شیکاگو

عنوان شد. میلر این آزمایش را به توصیه استادش ایوری انجام داد و برای بررسی نحوه سنتز اوره شرایط اولیه کره زمین را با استفاده از تخلیه الکتریکی بازسازی کرد. برای این منظور میلر مخلوطی از متان، آمونیاک، آب و هیدروژن را مهیا ساخت و یا نیروی حاصل از تخلیه الکتریکی موفق به ساخت مولکول‌های آلی ساده شد. پس از گذشت یک هفته از اعمال مداوم تخلیه الکتریکی، او با کروماتوگرافی و تجزیه ترکیبات انباشته شده در فاز مایع به شناسایی آنها پرداخت. بسیاری از ترکیبات، مولکول‌های ساده‌ای مثل آمینو اسیدها و اوره بودند که در بدن جانداران یافت می‌شوند.



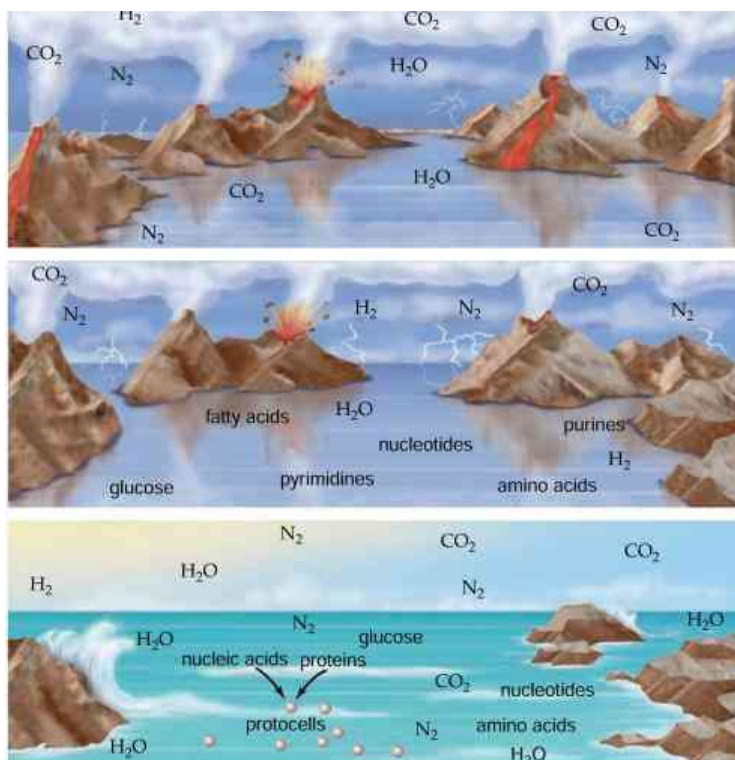
شکل (۱) بازسازی سازوکار تولید مولکول‌های آلی اولیه از گازهای موجود در جو اولیه کره زمین با استفاده از روشی که میلر ابداع کرد (راچفس، ۲۰۰۸).

در واقع بر اساس این مدل طیف وسیعی از واکنش‌های شیمیایی که باعث تولید بسیاری از ترکیبات مورد نیاز برای شکل‌گیری حیات شده‌اند، مورد شناسایی قرار گرفت. این قبیل از مدل‌ها به همراه دیگر آزمایش‌ها اثبات می‌کنند که محیط‌های شیمیایی لازم برای تولید ترکیبات آلی بروی کره زمین وجود داشته‌اند. قبل از آنکه حیات شکل بگیرد، زمین مقادیر زیادی از مولکول‌های آلی ساده را در خود داشت تا توسط آنها موجودات زنده تولید شوند. بعدها میلر توانست با این روش، اسید آمینه‌هایی

همچون گلايسين و آلانين را نیز سنتز کند. میلر در سال ۱۹۵۳ توانست مقاله خود با عنوان «تولید اسید آمینه ها در شرایط اولیه کره زمین» را در مجله ساینس به چاپ برساند. میلر با تغییر دما و زمان انجام واکنش ها توانست اسید فرمیک، اسید لاکتیک و اسید گلوتامیک را به راحتی سنتز کند. بررسی تکمیلی بر روی کیتیک این واکنش ها نشان داد که غلظت آمونیاک در طی واکنش کاهش می یابد در حالی که غلظت سیانید هیدروژن ابتدا افزایش یافته و سپس به مقدار ثابتی می رسد. با افزایش زمان واکنش، غلظت اسید آمینه ها افزایش می یابد در حالی که مقدار آلدهید ثابت می ماند. در این واکنش در حضور آلدهید، سیانید هیدروژن و آمونیاک، اسید آمینه گلايسين سنتز می شد. البته چنین واکنش هایی که منجر به تولید اسید آمینه می شوند در حضور اکسیژن ممانعت می شوند (راچفس، ۲۰۰۸).

آزمایشات بعدی با استفاده از تخلیه الکتریکی در یک جو کاهنده ($N_2+CH_4+H_2$) و با روش فشرده سازی گازها به شکل مایع منجر به سنتز اسید آمینه های دیگری همچون آلانین و β -آلانین و حتی آدنین و سایر پورین ها شد. آزمایشات ریوز (۲۰۰۷) نشان داد که بدون فشرده سازی گازها عملکرد سنتز اسیدهای آمینه نزدیک صفر است. این شرایط یعنی محیط کاهنده، انرژی گرمایی بالا و فشرده سازی گازها در دهانه های آتشفشان هایی که در عمق ۲-۳ کیلومتری اقیانوس ها هستند نیز مهیا می باشد. چند سال پس از میلر، شوارتز (۲۰۰۶) نشان داد که پلی مریزاسیون HCN میتواند در حضور فرمالدئیدها و آلدهیدهای دیگر تحریک شود و با دخالت اوره در نهایت سیتوزین نیز سنتز گردد. در اثر هیدرولیز محلول سیتوزین، اوراسیل به دست آمد. همچنین محققان دیگری موفق به سنتز آدنین شدند. حرارت دهی سیانید آمونیوم در دمای ۳۴۳ درجه کلوین و تولید آدنین پس از چند روز میسر شد. آدنین پیش ساز نوکلئوتیدها و ATP است و فرمول آن $H_5C_5N_5$ یا $(H_5C_5N_5)$ میباشد (راچفس، ۲۰۰۸).

شرایط تولید سلول از خاک، در دهانه های آتشفشان هایی که در عمق ۲-۳ کیلومتری اقیانوس ها بودند مهیا بود. شکل زیر کیفیت تولید پیش سلول ها از مواد معدنی خاک را در سه مرحله نشان می دهد.



شکل (۲) نحوه شکل‌گیری حیات در کره زمین. (تصویر بالا) اتمسفر اولیه زمین حاوی گازهای CO_2 ، N_2 و آب بود که از دهانه آتشفشانها خارج می‌شدند. با سرد شدن بخار آب مقداری از این گازها توسط آب باران شسته شده و به داخل اقیانوس وارد شدند. (تصویر وسط) انرژی حاصل از فوران آتشفشان و رعد و برق باعث تولید مولکولهای کوچک آلی (مثل نوکلئوتیدها و اسیدهای آمینه) از گازها شد. (تصویر پایین) مولکولهای کوچک آلی با تشکیل پیوند با همدیگر، اسیدهای نوکلئیک و پروتئین‌ها را ساختند. این سنتز در وزیکول‌ها یا حفره‌های غشایی انجام گرفت. این حفره‌های غشایی منشأ سلولهای اولیه (پروتوسولوها) قرار گرفتند. سلولهای اولیه در مراحل بعدی سلولهای کامل را ساختند که این سلولهای کامل قادر به تکثیر بودند (میدر، ۲۰۱۰).

بنابراین، تغییرات گسترده‌ای که در حیات کره زمین در مقیاسهای زمانی بزرگ اتفاق افتاده، منجر به تکامل کلان در حیات زمین شده است. از جمله تغییرات کلان که

در حیات کره زمین و در مقیاسهای زمانی بزرگ بوقوع پیوسته است، میتوان به وقوع تکامل شیمیایی برای تولید مولکولهای زیستی و سلولهای اولیه اشاره کرد. هر چند شواهد سنگواره‌های از دوران تکامل شیمیایی در دست نیست، ولی جزئیات وقوع تکامل شیمیایی برای تولید مولکولهای زیستی و سلولهای اولیه که در مقیاسهای زمانی بزرگ انجام شده است توسط دانشمندان روشن شده است (راجفس، ۲۰۰۸).

۲.۴. اثبات هدمندی تکامل شیمیایی

متأسفانه در مورد جزئیات مولکولی گذشته زمین اطلاعات کاملی نداریم و به خاطر اینکه سنگواره‌های مولکولی کمیاب هستند دانش ما درباره گذشته زمین اندک است. در بهترین حالت ما تلاش می‌کنیم خاصیت کلی برخی از رویداد های مولکولی گذشته را بر اساس واکنش‌ها و ساختارهای مولکولی حال حاضر تحت شرایط کنترل شده باز سازی کنیم. قبل از بررسی رویدادهای مولکولی گذشته، بهتر است چارچوب ذهنی افرادی را که در زمینی بودن منشأ حیات تامل می‌کنند را در نظر بگیریم. به این معنا که ما بایستی تلاش کنیم به این سوال پاسخ بدهیم که چگونه در طول تاریخ اولیه کره زمین از هرج و مرج مولکولی پدیده منظم به نام «زندگی» پدید آمد. به بیان دیگر چگونه از بی نظمی، نظم منشأ می‌گیرد؟ به زبان امروزی و مدرن یعنی باز تولید خود به خودی یک سلول از اجزاء بی نظم و بسیار ریز. برای فهم این مطلب بهتر است از یک مثال استفاده کنیم: آیا یک میمون می‌تواند با فشار دادن تصادفی کیلدهای ماشینی تحریر در طی میلیاردها سال آثار شکسپیر را خلق کند؟ حتی اگر ما نوشته‌های شکسپیر را به یک میلیون کلمه (۱۰۶) و تعداد حروف الفبای ماشین تحریر را به ۲۶ کلید محدود کنیم، احتمال چنین رویدادی محال است. این به این معنی است که حتی اگر یک میمون بتواند در هر ثانیه یک میلیون کلمه را تایپ کند، احتمال رخداد چنین واقعه‌ای یک بار در $10^{14} \times 7$ می‌باشد. با استدلال مشابه، شانس بوجود آمدن سازه‌های پیچیده آلی بصورت خود به خودی بسیار اندک است حتی احتمال ایجاد آنزیمی کوچک با ۱۰۰ اسید آمینه به صورت تصادفی برابر ۱۰۰-۲۰ می‌باشد چرا که در هر موقعیت از توالی آنزیم امکان دارد یکی از ۲۰ نوع اسید آمینه مستقر شود. بنابراین اگر ما بطور تصادفی بخواهیم با افزودن یک آمینو اسید در هر ثانیه آنزیمی کامل متشکل از ۱۰۰ آمینو اسید را تولید کنیم 4×10^{122} سال نیاز

خواهیم داشت. هرگاه امکانات مکانی برای انجام همزمان این اتفاقات تصادفی را مهیا سازیم، وسعت ۱۰ میلیارد سال نوری جهت تولید پیتیدی با طول ۱۰۰ اسید آمینه کفافی نخواهد کرد. برای تولید این آنزیم ۱۰۱۰۳ سال مورد نیاز است (مونرو، ۲۰۰۰). بنابراین با در نظر گرفتن طول عمر کره زمین و امکانات زمانی و مکانی آن، پیدایش خود به خودی مولکول‌های اولیه آلی حیات، ناممکن است.

حیات یک سیستم مجزا نیست که بتواند ساختارهای سازمان یافته را حفظ کند، ولی انرژی و موادی را از خارج دریافت می‌کند تا بتواند نظم را در ارگانیسم زنده حفظ کند. از اساسی‌ترین ویژگی‌های حیات در یک جاندار اولیه توانایی آن برای انجام واکنش‌های مربوط به رشد و تکثیر می‌باشد. بدیهی است که حلقه بین سوخت و ساز بدن و انتقال اطلاعات که در روابط پیچیده بین پروتئین‌ها و اسیدهای نوکلئیک گنجانده شده‌اند، از همان ابتدا این پیچیدگی را نداشته است. ترکیبات شبه پروتئین می‌توانند در مخلوط واکنش مشتمل بر اسیدهای آمینه و بدون حضور اسیدهای نوکلئیک تولید شوند. این ترکیبات می‌توانند در مسیرهای آنزیمی متنوع عمل کنند. هر چند پروتئین‌های تولید شده به روش شیمیایی ویژگی پروتئین‌ها از جمله توالی‌های منظم اسید آمینه‌ای را ندارند ولی وجود آنها به نوعی اثبات می‌کند که عملکردهای متابولیکی لازم برای بقا و رشد جانداران در گذشته بسیار ساده‌تر بوده است. تشکیل ساختارها و پیش‌سازهای حیات بدوی بویژه در شرایطی که رقابتی با جلوه‌های پیچیده حیات وجود نداشته است، معقول به نظر می‌رسد (مونرو، ۲۰۰۰).

نکات بالا نشان می‌دهند که زندگی از هرج و مرج مطلق نشأت نگرفته و انرژی دریافت شده از خارج در جهت کاهش بی‌نظمی آنها موثر بوده است. دانشمندان اشاره کرده‌اند که تکامل منظومه شمسی ما در جهتی بود که بتواند یک عده نیازهای ضروری برای توسعه حیات امروزی را مهیا سازد.

۳. نتیجه‌گیری

خداوندی که از مواد معدنی، مواد آلی و سلول‌ها را ساخته و پیکر جانداران را از سلول شکل داده است چگونه نمی‌تواند از مواد آلی بجا مانده از پیکره آنها دوباره آنها را با همان ویژگی‌های قبلی طراحی کرده و در عوالم جدید جای دهد. به تحقیق، دقت در

تکامل شیمیایی نشان می دهد که آفرینش نخستین سختتر از آفرینش دوباره جانداران است. مطالعه ماهیت تکامل شیمیایی، شگفتی و ژرفای علمی آیات مربوط به خلقت نخستین (نشأه الاولی) را بیش از پیش برای ما آشکار می کند و دلیل اینکه خداوند بر تحقیق در خلقت نخستین در آیات مختلف ذکر شده در این تحقیق از جمله آیه ۲۰ سوره عنکبوت («قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو که در زمین سیر کنید و ببینید که خدا چگونه خلق را ایجاد کرده سپس خدا نشأه آخرت را ایجاد خواهد کرد، همانا خدا بر هر چیز تواناست.») تأکید می کند، روشن می گردد. این تحقیق، علاوه بر توضیح پیدایش اشکال حیات موجود در کره زمین از خاک (خلقت جانداران از خاک)، اثبات می کند که تولید مولکول های اولیه حیات تصادفی نبوده و طراحی هوشمندانه ای در کار بوده است.

منابع

۱. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹ ش.
۲. قرآن کریم، الهی قمشه ای، مهدی، قم: عصر رهایی، ۱۳۹۳ ش.
۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
4. Cleland C, Chyba C (2002) Orig Life Evol Biosphere 32:387 Madar S (2010) Human biology Eleventh edition. Janice Roerig-Blong
5. Monroe S (2000) Evolution. Third Edition. Jones & Bartlett Publishers, Inc.
6. Parsons, P. (1996) Dusting off panspermia. Nature, 383, 221222.
7. Rauchfuss H (2008) Chemical Evolution and the Origin of Life. Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
8. Ruiz-Bermejo M, Menor-Salv'an C, Osuna-Esteban S, Veintemillas-Verdagure S (2007) Orig Life Evol Biosphere 37:123.
9. Sagan C, Chyba C (1997) Science 276:1217.
10. Schwartz AW, Goverde M (1982) J Mol Evol 18:351.

شگفتی علمی سوره توحید از منظر شیء‌گرایی در مهندسی سیستم‌های نرم‌افزاری

ابراهیم مه‌ری^۱

محمد رضا بشارتی^۲

چکیده

منطق شیء‌گرایی نظریه‌ای با قدمت نیم قرن در مهندسی نرم‌افزار و علوم رایانشی است که صدها پژوهشگر به صورت مستقیم و هزاران پژوهشگر به صورت غیرمستقیم در تکوین و تکامل آن نقش داشته‌اند و جزء معدود بنیان‌های نظری علمی در حیطه مهندسی سیستم‌های نرم‌افزاری است. بارزترین و مهم‌ترین دستاوردهای شیء‌گرایی، اولاً برنامه‌نویسی شیء‌گرا در زمینه فن‌پیاده‌سازی سیستم‌ها و در ثانی نمودار کلاس در زمینه مدل‌سازی سیستم‌هاست. منطق و رویکرد شیء‌گرایی (چه در برنامه‌نویسی شیء‌گرا و چه در مدل‌سازی شیء‌گرا) موفقیت خود را در زمینه ایجاد سیستم‌های نرم‌افزاری به صورت مکرر و متواتر ثابت نموده است. شیء‌گرایی (مانند هر نظریه دیگری)، بر روی ستون‌ها (یا اصول موضوعه‌ای) بنا شده است، مواردی مانند: انتزاع، توارث، مدل‌سازی ساختاری و مدیریت پیچیدگی. تمامی این ستون‌ها و اصول موضوعه، به روشنی و صراحت، در سوره مبارکه توحید، جمع آمده است و می‌توان کل نظریه شیء‌گرایی را بر اساس سوره توحید، بازتوصیف نمود. فی الواقع یکی از ابعاد شگفتی علمی یا اعجاز علمی در سوره توحید، در بیان کردن تمامی اصول موضوعه لازم برای روش توصیف صفات، هویتها و روش تعریف معانی برای مدل‌سازی و توصیف انواع موجودیتها و سامانه‌هاست. در حدیثی از امام سجاد(ع) به امکان تعمق در آیات سوره توحید در آخرالزمان اشاره شده است. بر اساس برداشت علمی علامه طباطبائی (ره) از این حدیث شریف، در این مقاله پیشنهاد شده است که شاید یکی از مصادیق تعمق علمی در سوره توحید، تدبر در زمینه اعجاز علمی این سوره در زمینه علوم نرم‌افزاری و روش توصیف موجودیت‌ها و سیستم‌هاست.

واژگان کلیدی

اعجاز علمی قرآن کریم؛ شیء‌گرایی؛ مهندسی نرم‌افزار؛ سوره توحید؛ انتزاع؛ توارث؛ مدل‌سازی

۱. دانش آموخته کاردانی برق، دانشکده مهندسی برق، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران.

ebrahim.mehri@gmail.com

besharati@ce.sharif.edu

۲. دانشجوی دکتری مهندسی نرم‌افزار، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران.

۱. مقدمه

شیء‌گرایی^۱ یکی از معدود بنیان‌های نظری مشترک و پذیرفته شده^۲ در زمینه مهندسی سیستم‌های نرم افزاری رایانه ای (و حتی بعضاً غیر رایانه ای) است. اگرچه تنها حدود نیم قرن از تاسیس و تکامل تدریجی این نظریه گذشته است، ولی می‌توان برخی ریشه‌های آن را به علوم منطق، معناشناسی، ریاضیات و روش فلسفی تحلیل مرتبط دانست. شیء‌گرایی یک رویکرد^۳، گفتمان^۴ و روش^۵ برای تحلیل، طراحی، ساخت و پیاده‌سازی^۶ سیستم‌های نرم افزاری (برای کل چرخه حیات شامل ایجاد^۷، نگهداری و تکامل سیستم) است.

از منظر شیء‌گرایی، هر سیستم نرم افزاری از سنگ بناهایی به نام "شیء" درست شده است. این اشیاء هستند که سیستم را می‌سازند. اشیاء را می‌توان واحدهای معنادار انتزاعی^۸ یا تصویری دانست که هر کدام از این واحدها، دربرگیرنده بخشی از محتوای سیستم (یا بخشی از تحقق و تصدیق سیستم) هستند. لذا مدل شیء‌گرایی (همانند ریاضیات جبری و منطق)، با پیوند دادن دو حوزه‌ی "تصور و تصدیق" یا همان "انتزاع"^۹ و پالایش^{۱۰} یا همان "اعلان"^{۱۱} و پیاده‌سازی^{۱۲} سروکار دارد. به دلیل وجه انتزاعی-تصوری-اعلانی خود، برای تحلیل سیستم بسیار مناسب است. به دلیل وجه پالایشی-تصدیقی-پیاده‌سازی خود، برای پیاده‌سازی سیستم هم بسیار مناسب است. چون هم وجه تحلیل و هم وجه پیاده‌سازی را توأمان پوشش می‌دهد، برای طراحی سیستم‌ها هم بسیار مناسب است. در واقع نوعی نظریه انسجام بخش برای مراحل و جنبه‌های مختلف چرخه ایجاد و تکامل نرم افزار است.

-
- 1 Object Orientation
 - 2 De facto Standard
 - 3 Approach
 - 4 Paradigm
 - 5 Methodology
 - 6 Implementation
 - 7 Development
 - 8 Abstractions
 - 9 Abstraction
 - 10 Refinement
 - 11 Declaration
 - 12 Implementation

همانند هر نظریه خوش ساخت دیگر، شیء‌گرایی بر روی چند ستون اساسی بنا شده است که از اهم آن می توان به انتزاع (کلاس ها و اشیاء)، توارث (شامل تخصیص^۱ و تعمیم^۲ (GenSpec))، مدلسازی ساختاری (مانند انواع روابط بین کلاس های اشیاء) و مدیریت پیچیدگی (مانند چندریختی^۳ و کلاس های واسط^۴) اشاره کرد. با رویکرد تفسیر و تدبر علمی در آیات سوره مبارکه توحید، این نظریه قابل پیشنهاد است که تمامی این ستونها و اصول موضوعه، به روشنی و صراحت، در سوره مبارکه توحید، جمع آمده است و می توان کل نظریه شیء‌گرایی را بر اساس سوره توحید، بازتوصیف نمود. فی الواقع یکی از ابعاد شگفتی علمی یا اعجاز علمی در سوره توحید، در بیان کردن تمامی اصول موضوعه لازم برای روش توصیف صفات^۵، هویتها^۶ و روش تعریف معانی^۷ برای مدلسازی و توصیف انواع موجودیتها^۸ و سامانه هاست.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعاتی وجود دارد که میان شیء‌گرایی و فلسفه صدرایی نگاشت برقرار کرده اند. از آنجائیکه فلسفه صدرایی، نوعی مطالعات تالهی است، و از آنجائیکه موضوع سوره توحید را می توان (به نوعی) تاله دانست، لذا این دسته از پژوهش ها به صورت ضمنی (و نه صریح) به موضوع این مقاله حاضر نزدیک شده اند. همچنین نظریاتی میان برخی از فقهای صدرایی (مانند علامه جوادی آملی) وجود دارد که علوم ریاضی و انتزاعی را با علوم توحید، به نوعی، مرتبط می دانند. این دست از نظریات هم همراستا با رویکرد این مقاله حاضر است. نظریه ای به نام "وضع الفاظ برای ارواح معانی" در میان فقهای صدرایی (منبعث از تفقه ایشان در اصول فقه) وجود دارد (مانند امام خمینی (ره)) که با رویکرد هستان نگاری و هستان شناسی و همچنین نحوه معناشناسی موجود در روش شیء‌گرایی دارای

-
- 1 Specialization
 - 2 Generalization
 - 3 Polymorphism
 - 4 Interfaces
 - 5 Attributes
 - 6 Identities
 - 7 Signature \ Definition
 - 8 Entities

مشابهت‌های جدی است. به دیگر سخن، قسمی از شیء‌گرایی و معناشناسی و هستان نگاری آن در قالب این نظریه منطقی-اصول فقهی صدرائون، تجلی یافته است. پس نه تنها نویسندگان مقاله حاضر، بلکه پیشتر از ایشان، علمای صدرایی موفق به استنباط یک منطق دارای مشابهت با شیء‌گرایی از دل معارف توحیدی اسلام و مکتب امام صادق (ع) (یعنی اصول فقه) شده‌اند. پس استخراج منطق شیء‌گرایی از دل معارف توحیدی، اینگونه که عرض شد، مسبوق به سابقه است.

برخی پژوهشگران میان آراء معناشناسی پاتنم (متفکر معاصر غربی-یهودی) با آراء برخی متالهان شرقی، شباهتهایی تشخیص داده‌اند. نظر به اینکه آراء پاتنم، بی ارتباط با روش معناشناسی در شیء‌گرایی نیست، می‌توان این یافته این پژوهشگران را در جهت رویکرد مقاله حاضر دانست.

از مرحوم علامه طباطبائی (ره) (که صاحب روش رئالیسم است و جالب اینکه شیء‌گرایی را دانشمندان فن، نوعی روش رئالیسمی می‌دانند) منقول است که کل معارف (اصولی و فروعی و اخلاقی) بر مبنای توحید قرآنی سوره توحید بنا شده است و می‌توان از محتوای سوره توحید آن‌ها را استنباط نمود. اگر روش رئالیسم علامه طباطبائی (ره) را بخشی از دیانت ایشان (یا مرتبط با آن دانست)، لذا می‌توان فرض کرد که از جمله اموری که از سوره توحید قابل استنباط است، روش رئالیسم است. این نزدیکترین رویکرد پیشین به رویکرد مقاله حاضر است.

۳. روش‌شناسی

در این مقاله ما به تحلیل مقایسه‌ای مفاهیم و محتوای سوره توحید با مفاهیم و محتوای اصول نظریه شیء‌گرایی می‌پردازیم و سپس ارتباط و اشتراکات مفهومی بین این دو سامانه محتوایی را تبیین می‌نماییم (این امر نوعی برقراری نگاشت بین مفاهیم و محتوای دو نظریه است و از این لحاظ در زمره مطالعات تحلیل و مدلسازی رسمی مفاهیم^۱ می‌گنجد). از این رهگذر نتیجه می‌گیریم که مفاهیم و محتوای اصول نظریه شیء‌گرایی را می‌توان با محتوای سوره توحید، بازتوصیف نمود. لذا به نظر می‌رسد که اصول و مفاهیم

بنیانی نظریه شیء‌گرایی برای تحلیل سیستم‌ها، در سوره توحید بیان شده است والله اعلم.

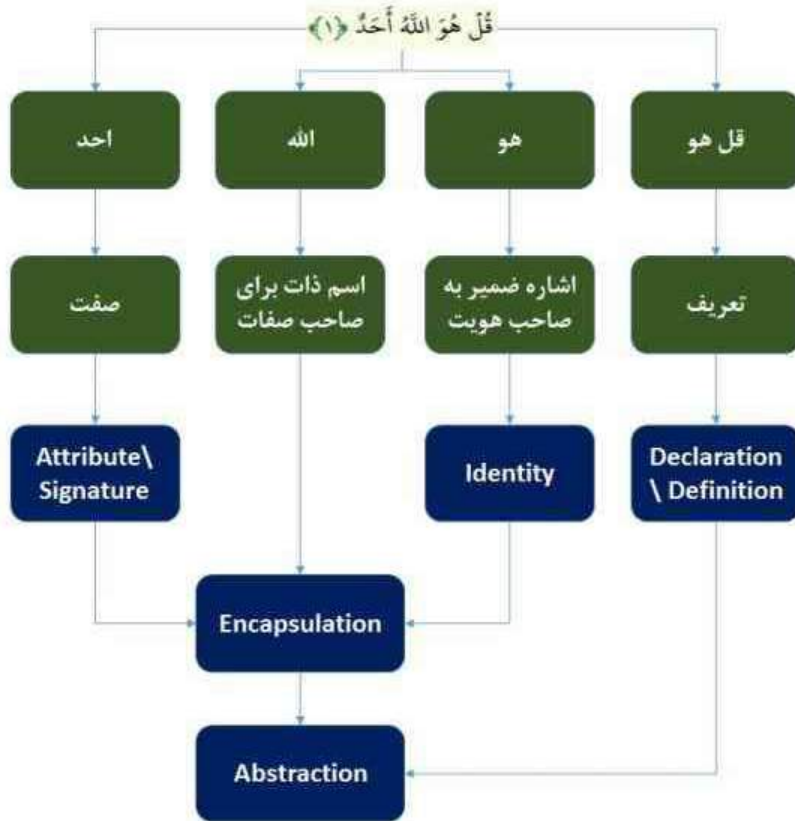
۴. یافته‌ها

از نص و مفاهیم آیه اول سوره مبارکه توحید می‌توان به مفهوم لفافه بندی^۱ که یکی از اصول شیء‌گرایی برشمرده می‌شود و همچنین مفهوم انتزاع که از اصول اساسی ریاضیات، علوم تجریدی و همچنین شیء‌گرایی به شمار می‌رود، دلالت‌یابی نمود. زنجیره دلالت‌یابی مفهومی بین نص آیه اول سوره مبارکه توحید و این مفاهیم در نمودار ۱ آورده شده است.

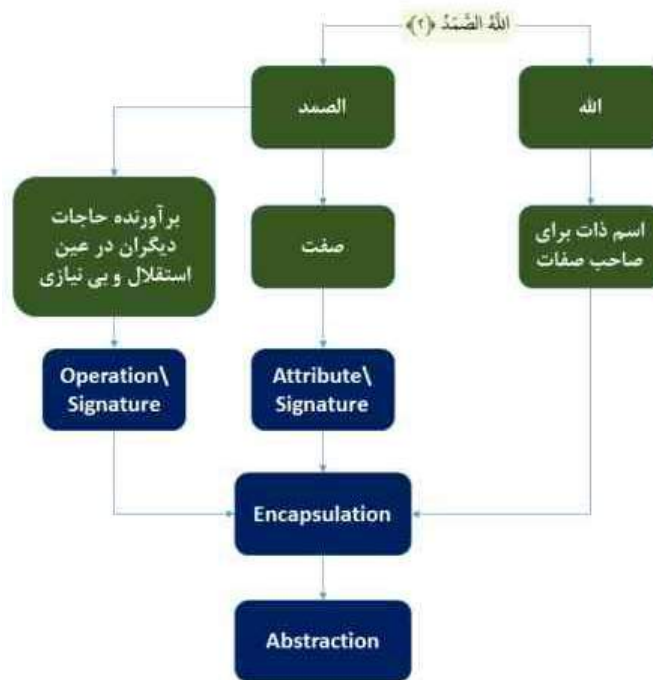
از نص و مفاهیم آیه دوم سوره مبارکه توحید، علاوه بر مفهوم لفافه بندی و همچنین مفهوم انتزاع، می‌توان به مفهوم فراهم‌آوری عملیات^۲ دلالت‌یابی نمود. زنجیره دلالت‌یابی مفهومی بین نص آیه دوم سوره مبارکه توحید و این مفاهیم در نمودار ۲ آورده شده است.

مفهوم ارث‌بری^۳ و در پی آن چندریختی، در نمودار ۳ از نص سوم سوره مبارکه توحید دلالت‌یابی شده است. مفاهیم چندی^۴، چندریختی، ارتباط هم‌نشینی^۵ و مدلسازی ساختاری^۶ از نص آیه چهارم سوره مبارکه توحید در نمودار ۴ دلالت‌یابی شده است. همچنین لازم به ذکر است که انتزاع، چندریختی، ارث‌بری و مدلسازی ساختاری همگی نمونه‌هایی از الگوهای مدیریت پیچیدگی هستند. لذا از طریق دلالت‌یابی این مفاهیم، می‌توان نهایتاً مدیریت پیچیدگی را نیز دلالت‌یابی نمود.

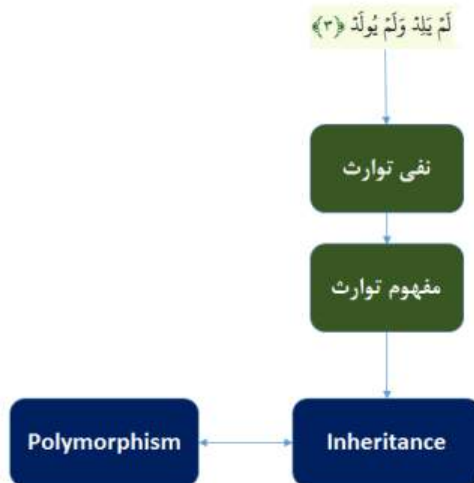
-
- 1 Encapsulation
 - 2 Operation
 - 3 Inheritance
 - 4 Multiplicity
 - 5 Association
 - 6 Structural Modeling



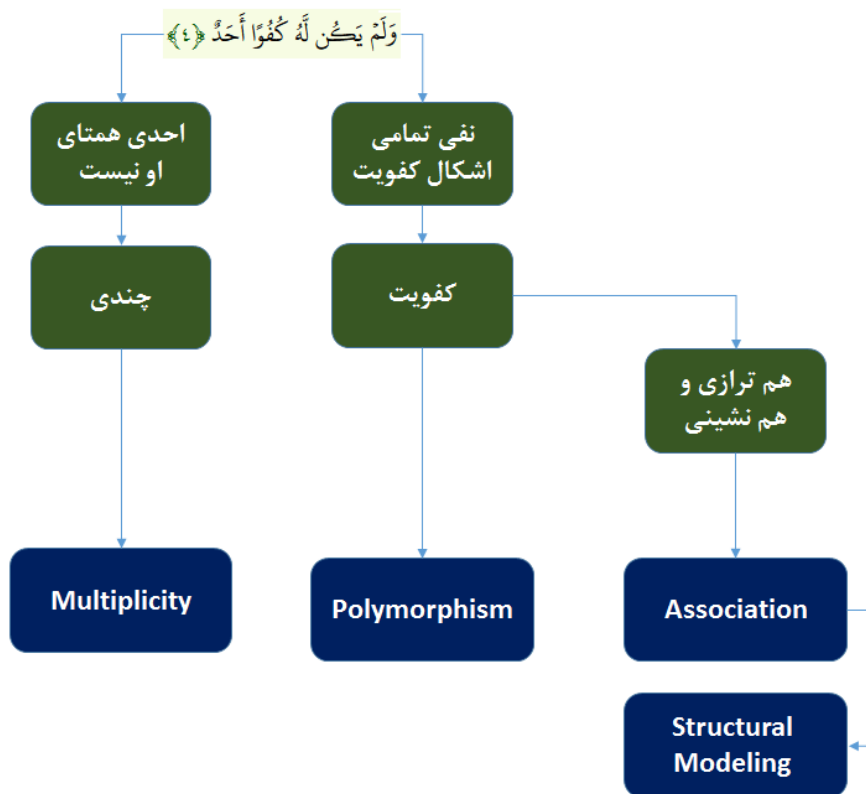
نمودار (۱): دلالت یابی برخی مفاهیم و اصول شیء‌گرایی از آیه اول سوره توحید.



نمودار (۲): دلالت یابی برخی مفاهیم و اصول شیء‌گرایی از آیه دوم سوره توحید.



نمودار (۳): دلالت یابی برخی مفاهیم و اصول شیء‌گرایی از آیه سوم سوره توحید.



نمودار (۴): دلالت یابی برخی مفاهیم و اصول شیء‌گرایی از آیه چهارم سوره توحید.

۵. بحث و بررسی

همان‌طور که در بخش پیشین دیدیم، اصول و مفاهیم اساسی شیء‌گرایی (یعنی لفافه‌بندی، انتزاع، ارث‌بری، چندریختی، مدلسازی ساختاری و مدیریت پیچیدگی) را می‌توان از آیات سوره توحید با روش دلالت‌یابی، استخراج نمود. آیا دیگر جزئیات نظریات تالهی و توحیدی را نیز می‌توان با دیگر جزئیات شیء‌گرایی، مرتبط یافت؟ در این مجال به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنیم تا نشان دهیم که جزئیات دیگر نیز در این دو نظریه، با یکدیگر قابل ارتباط اند.

علم الله، امر الله، روح الله، خلق الله و.. از مفاهیمی هستند که اگرچه منتسب به خداوند هستند ولی می‌توان آن‌ها را مستقلاً نیز توصیف و ادراک نمود (ولو جزئی یا از طریق تجلیات آنها). شبیه این ساختار مفهومی، می‌توان به کلاس‌های انتزاعی^۱ و واسطها^۲ در شیء‌گرایی اشاره نمود که جنبه‌ای قابل توصیف مستقل یا ادراک مستقل از یک شیء ارائه می‌کند که اگرچه تصدیقاً بین آن جنبه و شیء، وحدت در ذات شیء وجود دارد (یعنی به نحوی یکپارچه درون شیء یا کلاس مربوطه پیاده‌سازی شده است)، ولی به صورت مستقل هم قابل تصور (و ارجاع) است. مثلاً شیء کبوتر از کلاس پرنده، دارای واسطی به نام "پریدنی" است که اگرچه پیاده‌سازی آن (تصدیق آن) با ذات شیء کبوتر دارای وحدت است، اما تصوراً می‌توان امضاء^۳ واسط "پریدنی" را توصیف نمود.

مثال دیگر، کلاس Object در زبان‌های شیء‌گرایی است که تمامی کلاس‌های دیگر، از آن مشتق شده‌اند. در مفاهیم توحیدی هم با مفهوم "امر واحده الهی" و "بسیطه الحقیقه کل الاشیاء" روبرو هستیم که تمامی اشیاء را از حیث حقیقت وجودی، یک خلق واحد الهی و هم‌سنخ می‌داند که "از واحد جز واحد صادر نمی‌شود".

با لحاظ "رحمتی وسعت کل شیء"، می‌توان صفت الهی "رحمه الله" را به صورت یک کلاس تکین^۴ مدلسازی نمود که تحت فراخوانی دیگر اشیاء قرار می‌گیرد و از این طریق، اشیاء "نعمت" و "رزق" را در اختیار دیگر اشیاء قرار می‌دهد. فراخوانی تابع "دریافت" این شیء تکین، در تابع سازنده^۵ کلاس‌های دیگر (و دیگر توابع آنها) انجام می‌شود. اما جندالله را می‌توان به صورت یک کلاس انتزاعی دارای تعداد بسیار زیادی نمونه^۶ مدلسازی نمود.

از رهگذر این مدلسازی‌ها می‌توان به مدلسازی معارف اسلامی با شیء‌گرایی و همچنین مدلسازی مسائل جهان واقع^۷ با تکیه بر الگوها^۸، معماری‌ها و مدل‌های منتزع از

-
- 1 Abstract Classes
 - 2 Interfaces
 - 3 Signature
 - 4 Singleton
 - 5 Constructor
 - 6 Instance
 - 7 Real World Problems
 - 8 Patterns

ساختارها و ساختمانهای ملکوت (بر اساس معارف اسلامی) پرداخت. یعنی به استنباط^۱ مدلها و الگوهایی از نظام پیچیده ملکوت (بر اساس معارف توحیدی و اسلامی) پرداخت و از آنها برای سازماندهی سیستم های پیچیده الهام گرفت. در علوم مهندسی معمول است که از طبیعت الگو می گیرند و می توان با تکیه بر معارف توحیدی، از ملکوت هم برای سازماندهی سیستم های مهندسی، الگو برداری کرد. در اینجا به سه نمونه اشاره می کنیم:

مورد اول) در ادعیه صحیفه سجادیه هنگام فراخوانی و دعا به درگاه الهی، دعا معمولاً با صلوات آغاز می شود. می توان از این موضوع الگو برداشت و یک روش یا الگوی جدید فراخوانی را برای سیستم های مهندسی نرم افزار و همچنین برنامه نویسی پیشنهاد نمود. به این نحو که هر مولفه‌ی^۲ نرم افزاری یا هر شیء که می خواهد یک فراخوانی^۳ را انجام دهد، بایستی ابتدا یک بافت معنایی^۴ را مشخص کند که به آن پایبند^۵ است و علاوه بر متغیرها و بافت شامل ایشان، بایستی آن بافت معنایی که به آن پایبند است را نیز به مقصد فراخوانی معرفی یا ارسال نماید (مثلاً از طریق ارسال یک هستان شناسی^۶ یا گراف دانش^۷). چنین الگو یا مدلی می تواند برخی از مشکلات و مسائل سیستم های نرم افزاری خصوصاً در زمینه بررسی پایبندی^۸ را حل نماید.

مورد دوم) نقش ولی الله الاعظم از نظر واسطه خیر و رحمت الهی بودن و جایگاه توسلی ایشان برای مومنین، می تواند الهام بخش یک معماری چندعاملی برای سیستم های پیچیده باشد.

1 Inspiration
2 Component
3 Method Call \ Function Call
4 Semantic Context
5 Compliance
6 Ontology
7 Knowledge Graph
8 Compliance Checking

مورد سوم) زبان برنامه نویسی Reo^۱ که برای مدلسازی هماهنگی^۲ در سیستم های طراحی شده است [۹]، لایه پروتوکل کنترلی (امر)^۳ را از لایه پردازش داده ای (خلق) در سیستم های کامپیوتری هم روند^۴ جدا می کند. این تفکیک، کاملاً مشابه با ساختار تفکیکی ملک و ملکوت و وظیفه ملائکه نسبت به دنیای مادی است. می توان از جزئیات معارف اسلامی پیرامون این تفکیک برای تکامل زبان Reo، الهام مهندسی گرفت.

۶. نتیجه گیری

در حدیثی از امام سجاد (ع) به امکان تعمق در آیات سوره توحید در آخرالزمان اشاره شده است [۸]. بر اساس برداشت علمی فقهای صدرایی از این حدیث شریف می توان تصور نمود که مردمان متمعم آخرالزمان بتوانند نکاتی در تدبر و تفسیر سوره توحید بیابند که تا حدی جدید باشد. بر اساس روش تحلیل رسمی مفاهیم با کمک مدلسازی زنجیره دلالت مفاهیم، دیدیم که اصول و مفاهیم اساسی شیء‌گرایی (یعنی لفافه‌بندی، انتزاع، ارث‌بری، چندریختی، مدلسازی ساختاری و مدیریت پیچیدگی) را می توان از آیات سوره توحید با روش دلالت‌یابی، استخراج نمود. همچنین هم در ادبیات پیشین و هم در دو نمونه ای که در این مقاله ارائه شد، دیدیم که برخی از دیگر جزئیات نظریات متالهین (خصوصاً صدرایی) با نظریه شیء‌گرایی دارای قرابت و ارتباط است.

منابع

۱. علامه طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن.
۲. متولیان، محمد رضا، ایزدی، محمد، پروژه کارشناسی مهندسی نرم افزار، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۹۰.
۳. علامه جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، انتشارات اسراء، ۱۳۹۵.
۴. خمینی، سید حسن، مخبر، سیدمحمدحسن، صادقی، سیدمحمود، گوهر معنا: بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۶.

1 Reo Coordination Language

2 Coordination

3 Control

4 Concurrent

۱۹۰ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن

۵. اکبری تختمشلو، جواد، گلشنی، مهدی، رئالیسم درونی: جایگزین پاتنم برای رئالیسم متافیزیکی، متافیزیک، سال پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، شماره ۱۶.
۶. عسکری سلیمانی، ژرف‌نگران در حدیث امام سجاد(ع)، نقد و نظر، دوره ۹، شماره ۳۳-۳۴، بهار ۱۳۸۵.

بازنگری در فوران آوایی و جاذبه‌های شنیداری قرآن به مثابه معجزه زهررا اخوان صراف^۱

چکیده

قرآن پژوهی مدرن با تأثر از مطالعات جدید کتاب مقدس، قرآن را «به‌مثابه یک متن» مینگرد و به تبع کنش‌های مؤمنانه نیز به رد شبهات مربوطه فروکاسته‌است. حال آنکه پیامبر ص هرگز مکتوبی دریافت نکرد بلکه مأمور بود آنچه شفهاً به او ابلاغ می‌شد به نظم و زیبایی برای قومش بخواند. «دوگانه استماع و انصات» که قرآن رسماً به آن فرامی‌خواند، اولاً به شنیدن و اثرپذیری از تلاوت مربوط است و نفوس بسیاری که خود را به صوت قرآن گشوده‌اند، با استماع آن متأثر، متحول، مؤمن یا مدهوش شده و یا حتی جان‌باخته‌اند. با این‌همه مطالعات اعجاز بیانی حتی در قرون طلایی خود به وجوه نوشتاری قرآن نظر داشته و اهم وجوه اثربخشی قرآن، یعنی وجه زیباشناختی شنیداری و تأثیرگذاری آوایی آن در اهمال مانده‌است. پژوهش حاضر «اصالت و اولویت وجه شنیداری قرآن» را از سنت دینی نشان می‌دهد، از فوران آوایی که از استماع خاموش و متأمل تلاوت‌های زیبا و معناگرا حاصل می‌شود، تحلیل زیباشناختی عرضه می‌کند و از تجارب مستمعان و اجراکنندگان تلاوت بر آن شاهد عملی می‌آورد. در نتیجه افزون‌بر یادآوری و بازخوانی این جاذبه‌های اعجازگون، آشکار می‌کند فروگاهش مطالعات قرآنی از "مجاهدت برای بسط و بارورکردن گونه‌های مشارکت با پیام الهی" - که استماع و انصات برای حتی یک قطعه آن، در عمیق‌ترین لایه‌های فطری مؤثر می‌افتد - به مسئله‌سازی‌های بیمارگون و نزاع‌های شبه‌علمی بر سر تاریخ رسمی‌سازی متن مکتوب و اصالت نسخه موجود پیام الهی و امثال آن، که شاکله عمومی قرآن پژوهی مدرن است، تا چه پایه بی‌مایه و بی‌راهه است.

واژگان کلیدی

جاذبه شنیداری قرآن؛ قرائت؛ تلاوت؛ استماع قرآن؛ انصات؛ طنین الهی؛ اعجاز آوایی قرآن.

مقدمه

موضوع شنیدن - یا سماع و استماع قرآن- را بیشتر به فهم و تدبر در آیات و تأثر از محتوای آن پیوند می‌زنند حال آنکه این تنها یک جنبه از تأثیر شنیدن قرآن است و از این نظر شاید استماع با قرائت چندان تفاوتی نداشته باشد. موضوع پژوهش حاضر به وجه اصیل تکیه بر استماع و انصات یعنی گوش سپردن به قرآن و تأمل در آن یا اعجاز نهفته در اصوات و آوای قرآن نظر دارد و به دنبال این است که نشان‌دهد در مقابل نوشتار و یا حتی گفتار قرآنی، اصالت و اولویت با وجه شنیداری قرآن است و بر جاذبه اعجازگون تلاوت یا ترتیل یعنی قرآن نیکوخوانده، انگشت بگذارد و از این رهگذر بر ضرورت احیا، بسط علمی و بارورسازی این وجه اعجازی با تکیه بر رویکردها و ابزارهای جدید علمی و پژوهشی تأکید کند.

غایت این پژوهش حتی اثبات جاذبه‌های فوق‌العاده یا اعجاز شنیداری قرآن نیست؛ بلکه منظور نهایی ایجاد تنبهی است که معاصران را به جای بازی بر صحنه‌های پیش-ساخته نفی یا اثبات اصالت و اعجاز قرآن، به چشمداشت بهره و وجه اعجاز شنیداری به مجلس استماع و انصات بنشانند؛ که امید است خیزش‌گاه سلوک و اصلاح عملی فرد و جامعه در دوره معاصر باشد.

اهمیت این بحث افزون بر پرده‌برداری از اصیل‌ترین وجه اعجاز قرآن و فعال کردن تمامی پتانسیل‌های بالقوه این نهاد در اثربخشی و تحول‌آفرینی بیشتر با توجه به این امر روشن می‌شود که در قرآن پژوهی مدرن تمامی توان و انرژی جویندگان را نزاع‌های شبه‌علمی می‌مکد و توجه و رمقی برای آنان باقی نمی‌گذارد تا بر مشارکت با پیام الهی و بازآزمایی تجربه خطاب تمرکز و اندیشه‌ورزی کنند.

رمانی (متوفای ۳۸۴) در رساله «النکت فی اعجاز القرآن» و خطابی (متوفای ۳۸۸) در «بیان اعجاز القرآن»، به‌نوعی از این جاذبه‌های بیانی قرآن سخن گفته‌اند. زمخشری در رساله «اعجاز القرآن فی سورة الكوثر» و سیوطی در «معترك الاقران فی اعجاز القرآن» شیفتگی و شیدایی و تحیر ادیبان و بلیغان عرب در برابر شکوه آیات قرآن را حکایت کرده‌اند. ابواسحاق ثعلبی (متوفای ۴۲۷) در کتاب «قتلی القرآن» حکایات جان‌باختگان قرآن حکایت کرده، حبیب الله عباسی و همکارش در کتاب سماع قرآن و کشتگان تأثیر

اعجازگون موسیقی قرآن را حکایت کرده، ثعلبی را معرفی و کتاب قتلی القرآن او را ترجمه کرده‌اند. نوید کرمانی در آثار متعدد از جمله در کتاب «زبان به مثابه معجزه» توجهات بنیادینی در این باب مطرح می‌کند. مقالاتی نیز در موضوع اعجاز تأثیری قرآن نوشته شده‌است از جمله «بررسی نظریه خطابی درباره اعجاز تأثیری قرآن کریم»، نوشته سیدمحمدحسن جواهری و «اعجاز تأثیری قرآن» از شمس الحق افغانی، «اعجاز تأثیری قرآن با تاکید بر واکاوی «قتلی القرآن» ثعلبی» نوشته سیدمحمدعلی ایازی.

اما هیچیک از این آثار به منظور استدلال بر اصالت و اولویت وجه شنیداری نسبت به سایر وجوه و شاهدآوری عملی بر آن از تجارب مستمعان و قاریان و فراخوانی جویندگان به بازآزمایی آن تجارب شگفت، سامان نیافته و پس اثر حاضر از این حیث بی سابقه است.

نظر در لحن و موسیقای قرآن دو وجه دارد که نوشتار حاضر به وجه دوم توجه دارد: وجه اول- ریتمیک بودن و جذابیت وزن موسیقایی قرآن؛ یعنی شگفتی‌هایی که مربوط به فعل گوینده قرآن است نه انفعال شنونده آن. این وجه هنگام تحلیل موسیقایی قرآن تجلی می‌کند و ربط چندانی به شنیدار آن ندارد. درست مثل آنکه یک قطعه موسیقی را از روی نت نوشته شده بر کاغذ تحلیل کنیم و دریابیم که بسیار استادانه و شگفت تنظیم شده‌است. شگفتی ظاهر شده در این حالت با آثار و عجائبی که هنگام اجرا جلوه می‌کند فرق دارد.

وجه دوم - تأثیر آوای قرآن در نفوس؛ یعنی آن شگفتی که در انفعال شنونده تجلی می‌کند. این وجه صرفاً آوایی است و با مطالعه از نوشتار قابل بررسی نیست. این وجه محل بحث جستار حاضر است. از آنجا که اعجاز آوایی آیات قرآن حسی و لمس‌کردنی است و برای ادراک و اذعان باید تجربه شود، تنها راه تحلیل و اثبات آن، تجربه یا تکیه بر تجارب معتبر دیگران است.

جستار حاضر در گفتار اول به اثبات نظری اصالت و اولویت وجه شنیداری قرآن می‌پردازد و در گفتار دوم با تکیه بر شواهد و تجارب عینی، از میزان و انحاء اثرگذاری و جایگاه آن در اعجاز پرده‌می‌دارد و در نهایت نتایج را ارائه خواهد کرد.

۱. گفتار اول-وجه نظری اعجاز شنیداری قرآن

اصالت و اولویت وجه شنیداری قرآن در سنت دینی
مروری فشرده بر قرآن، روایت و سنت فقهی و عرفانی و اصول و آداب تلاوت قرآن،
جایگاه استماع قرآن را در سنت دینی ما آشکار می‌کند:

از نظر قرآن، سمع و وعی در خصوص دریافت آیات الهی، اهمیت ویژه دارد؛ غایت قرآن-که آیه بودن و تذکر است- برای کسانی حاصل می‌شود که بشنوند؛ ذکری برای آنهاست که قلب-یعنی مرکز تعقل- داشته باشند یا گوش بیفکنند(ق:۳۷). درک برخی از آیات الهی برای آنان که گوش شنوا دارند شدنی است(یونس:۶۷؛ النحل:؛ الروم:۲۳)، نیوشیدن از عوامل زمینه‌ساز رستگاری است(التغابن:-۱۶)؛ جهنمیان بر نشنیدن خود حسرت می‌برند(الملک-۱۰)؛ سمع با وعی - یعنی دریافت با هضم- است که اثر دارد(الحاقه:۱۲)؛ شنیدن مؤثر قرین اندیشه است(الانعام:۴۴)؛ اجنه در بازنمایی تأثر خود از قرآن، بر سمع تأکید می‌ورزند(الاحقاف:۲۹ و ۳۰؛ الجن:۱) و اینکه شنیدن، مقدمه باور است(الجن:۱۳)؛ سبب عدم پذیرش از انبیا و نافرمانی از ایشان، نشنیدن است(الانبیاء-۴۵)؛ استماع قرآن و انصات در مقابل آن باب رحمت را می‌گشاید(الاعراف:۲۰۴).

از پیامبر ص نقل شده که تلاوت‌کننده قرآن و گوش فرادهنده به آن، در پاداش مساوی هستند.(نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۴). نیز هر کس آیه‌ای از کتاب خدا را استماع کند، سود آن برای او از کوهی از طلا بیشتر است.(نوری، ۱۴۰۸: ۲۵۹/۴) از حضرت صادق ع نقل شده هر آنکه حرفی از کتاب خدا را بشنود بی‌آنکه بخواند، خداوند حسنه‌ای برای او می‌نویسد و گناهی را از او می‌بخشد و یک درجه او را بالا می‌برد(کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۲/۲). خود پیامبر یعنی تلقی‌کننده و حامل و مبلغ قرآن، نیز مشتاق استماع و تأثر از آن بودند. به ابن مسعود فرمودند: برایم قرآن بخوان. عرض کرد: من برایتان قرآن بخوانم حال آنکه به شما نازل شده است؟ فرمودند: من دوست دارم آن را از دیگری بشنوم. سوره نساء را خواند تا به آیه «فکیف اذا جئنا» رسید فرمودند نگه‌دار، و دیدگان‌شان پر از اشک شد.(بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۰/۵).

در احادیثی از لزوم سکوت و انصات هنگام خوانده شدن قرآن سخن گفته شده است.(عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۲). فقها استماع «حمد» و «سوره» را که امام جماعت قرائت می‌کند، بر مأمومین واجب می‌دانند(خوئی، ۱۴۱۸: ۲۰۹/۱۷). اگر امام جماعت

مشغول قرائت باشد و فرد دیگری، آیه‌ای از قرآن تلاوت کند، مستحب است سکوت کند تا او آیه را پایان دهد، سپس امام قرائت را تکمیل کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/۷۱).
چهر به قرائت قرآن در نماز، باعث می‌شود هم خود نمازگزار بشنود و هم کسانی که صدای او به ایشان می‌رسد.

از نظر سنت عرفانی سماع قرآن برترین شیوه معرفت خدا است. صوفیه به دلیل حقیقت مطلقه دانستن قرآن از یک‌سو، انس با سماع از سوی دیگر از استماع قرآن بسیار متأثر شده‌اند. حکایات جان‌باختن و بیهوشی و تأثرات عمیق و شدید آنان در آثاری چون کتاب «سماع قرآن و کشته‌های آن» فراوان است. آنان از تلاوت قرآن به مثابه سلاحی برنده علیه رقبای خویش استفاده می‌کردند. صوت خوش و سماع، نقش اساسی در فرآیند دریافت عرفانی ایفا کرده، عرفا را به وجد و بی‌خودی وارد می‌ساخت. گاه صوفیه قرآن و تلاوت آن را برای نوعی «انتحار نیکو» بکار می‌بردند (عباسی و پوراکبر، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۷).
اهمیت نهادهای ترتیل، اجازه قرائت قرآن، تحمل آن با سماع یا قرائت، تجوید و امثال آن در بین مسلمانان نشان از حساسیت اجرای تلاوت و تأثیر شنیداری قرآن نزد اصحاب قرآن دارد. قرآن کریم، سفارش به ترتیل قرآن کرده است. (المزمل: ۴) گفته‌اند مراد از ترتیل آن است که قرآن را با تأنی، شمرده و واضح بخوانند به طوری که شنونده بتواند کلمات را بشمرد. (طاهری، ۱۳۷۷: ۵۵/۱) از امیرالمؤمنین ع نقل شده که مقصود از ترتیل، محافظت حروف و ادای آن از مخارج خود است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۳/۶۴) از نظر مسلمانان قرائت قرآن، امری بسیار مهم تلقی می‌شود؛ با وجود شهرت و تواتر قرآن، این شیخ قرائت است که به قاری اجازه روایت کردن به قرائتی از قرائات قرآن با سند متصل - از قاری به قاری - تا رسول خدا ص، را می‌دهد با این مفاد که شخص مُجاز، قرآن را به‌طور کامل و به درستی - از حفظ یا بدون حفظ - با رعایت تجوید و اشراف بر نقاط مشابه در قرائات، برای استاد خوانده است. (نک: الجرمی، ۱۴۲۲: ۱۳) یکی از شروط اساسی در اجازه برای قرائت، رعایت تجوید است. تجوید را زیور قرائت دانسته، اینگونه تعریف کرده‌اند: ترتیب ادا کردن حقوق حروف و بازگرداندن آنها به مخارج و اصولشان و با لطف و نرمی به زبان آوردنشان، بی آنکه در این امر زیاده‌روی یا بیراهه رفتن یا تکلف شود. (سیوطی، ۱۳۸۰: ۳۲۶/۱).

۲. تحلیل زیبا شناختی زبان قرآن و تلاوت آن

هسته اولیه مؤمنان که با همان بسته‌های اولیه نزول ایمان می‌آوردند؛ به خاطر سرسپرگی به معارف قرآن یعنی اسرار هستی و نظام نوینی که در زندگی فرد و جامعه بنیان می‌نهاد و اصلاحات بنیادینی که نسبت به ناراستی‌ها اعمال می‌کرد، چه، در باره بسیاری از این امور هنوز چیزی نازل یا نهادینه نشده بود؛ بلکه با زبان حیرت‌انگیز قرآن که همگان را به تحدی می‌خواند، هستی آنان از درون سخت دگرگون شد و زندگی‌شان تحول یافت. یکی از مهمترین جلوه‌های هنری قرآن موسیقی آن است. پیامبر ص به پیروان سفارش کرد «زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ» با صوت نیکو زیبایی قرآن بیشتر می‌شود. (نوری، ۱۴۰۸: ۲۷۳/۴) زیبایی و زیور قرآن را صوت حسن خوانده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۵/۲) برخی مفسران همین موسیقی را عامل شادی و طراوت مؤمنان در بهشت می‌دانند. از همین رو تأکید شده که وقتی در محضر قرآن حاضر می‌شوید گوش جان بسپارید. عناوین پیش‌رو به تحلیل و ریشه‌یابی این جذب و تأثیر می‌پردازد.

۲.۱. قابلیت‌های زبان عربی و ساختار خاص قرآن برای تجلی جاذبه‌های شنیداری

برای درک اینکه زبان عربی نیرویی سحرانگیز از خود ساطع می‌کند و صرف آوا و تلفظ دقیق کلماتش این قابلیت را دارد که فراتر از اهمیت معنایی، فضایی باشکوه، قدسی و پرانرژی پدید آورد، باید در محفل قرائت قرآن شرکت کرد. تنوع و تفاوت زیاد مخارج و کیفیت ادای صامت‌ها، توالی و تراکم صامت‌های بسیار پیچیده، تفاوت‌های ظریف آوایی، کشش‌ها و مکث‌ها و انتقال صوت از مخرجی به مخرج دیگر، عناصری چون غنه و قلقله، امکان مانوری که صفات حروف مثل تکریر و اطباق و استعلا و... ایجاد می‌کند و همه آنچه در علم تجوید بر آن تأکید می‌شود از یک‌سو، و ساختار زبانی قرآن یعنی مؤلفه‌هایی مانند تکرار، ترجیع‌بند یا فراز و فرودها در بند پایانی آیات از سوی دیگر است که اثرگذاری شگرف قرآن را توجیه می‌کند. در قرائت معمولی بسیاری از این عوامل که در اجرای تلاوت‌های استادانه بارز می‌شوند، ناکارآمد شده، آزارنده به نظر می‌رسند. در قرائت متکی به صوت، نشان‌های موسیقایی نقش عمده‌ای در اثرگذاری شاعرانه دارد. حین تلاوت قرآن در ظرفیتی که تنوع و تراکم صامت‌ها و فراز و فرودها و مصوت‌های

ممتد به آن می‌دهد، معانی با چنان فوران آوایی در الفاظ جاری می‌شوند که ذات الفاظ جان‌دار شده - ولو ناخودآگاه و بدون آگاهی آموخته از معنا-، نغمه‌ای به غایت باشکوه و تأثیرگذار می‌آفریند. این جاذبه و تأثیر در عربی محاوره‌ای و اجرای عامیانه گفتار، ظاهر نمی‌شود چون تفاوت صامت‌ها و خوش‌آهنگی مصوت‌ها و نیز تفاوت‌های ظریف آوایی در ادای عامیانه از میان می‌روند و در واقع بدنه آوایی عربی در کلیت کل خود فقط در شعر و به صورتی جامع‌تر در تلاوت قرآن حفظ شده است.

۲.۲. کلام خدا را تنها می‌توان شنید

قرآن کریم در اصل خواندنی است. مورد اتفاق قرآن‌پژوهان است که پیامبر اکرم ص هیچ متن مکتوبی دریافت نکردند و بسته‌های وحی را به شکل شفاهی دریافت کرده همانطور که خود قرآن بدیشان امر کرده است- «و رتل القرآن ترتیلاً» (المزمل-۴)- برای مخاطبان خوانده‌اند. سایر متون مقدس هم در ابتدا خواندنی بودند و در زمان پیامبر عهدین هم در مکه و مدینه تلاوت می‌شدند و بی‌صدا خوانده نمی‌شدند اما ساختار زبانی قرآن تفاوت کلی داشت چون گفتار پیامبرانه از سنخ عبری کهن یا وعظی درباره خداوند یا شعری معنوی نبود. حسب تصویری که خود به دست داده است قرآن گفتار بی‌واسطه خداوند است و برای همین به خلاف عهدین حتی پس از اختراع دستگاه چاپ و امکان نشر انبوه، متنی خواندنی باقی‌ماند. متن مکتوب قرآن امری فرعی است و نقشی بیش از کمک به حفظ کردن آن ندارد. ترجمه قرآن، هر چند ابزاری کمکی است اما هرگز خود آن کلام نیست. مهم اینکه وقتی قرآن تلاوت می‌شود، در حقیقت خداوند سخن می‌گوید. در واقع کسی نمی‌تواند کلام او را بخواند او خود با ما سخن می‌گوید بلکه تنها می‌توان آن را شنید. این راز مهم اهمیت و معجزگی وجه شنیداری است. نمازهای پنجگانه اولاً تکرار سوره‌های قرآن، جاری کردن کلام خداوند بر زبان، گوش فرادادن به آن، حاضرکردن آن در قلب و عملی قدسی است. به همین دلیل نظافت دهان پیش از نماز اکیداً توصیه شده تا تجلی‌گاه کلام الهی باشد. پس گوش سپردن به تلاوت قرآن صرفنظر از دریافت محتوا، به خودی خود ارزشمند است چون این کلام الهی است که بر زبان موجودات فانی جاری می‌شود. نقل است احمد بن حنبل در در رؤیایی از خداوند پرسید

که به قرآن «با فهم» گوش بسپارند یا «بدون فهم»؟ پاسخ شنید: «با فهم یا بدون فهم». (نک: کرمانی، ۱۳۹۹: ۴۱).

۲.۳. تلقی زیباشناختی مسلمانان از قرآن

در مطالعه قرآن مثل یک کتاب عادی، از روی متن و مثلاً در کتابخانه یا پشت میز تحریر، جلوه‌های متن مثل طنین‌های متنوع و ضرباهنگ قرآن، چندان آشکار نمی‌شود این است که هم‌خوانی ظاهری اجزای جمله، عملکردهای مختلف آیات، جزئیات تأمل برانگیز و ترجیع‌بندهای متناوب برای مثلاً خاورپژوهی که صرفاً خواننده قرآن است حشو، ملال‌آور و ابتدایی به نظر می‌رسند. برای شنونده مسلمان دقیقاً همین نشان‌های متن، جذبه زیباشناختی ایجاد می‌کنند: طرز تلاوت باعث تغییر فراوان شخص دستوری جملات ناتمام و تعیین کل گستره این سخن پرشور می‌شود؛ کم نیستند حکایاتی در قرآن که در قالب گفتگو بیان شده‌اند بی آنکه تغییر گوینده و نیز آغاز و پایان نقل قول مستقیم را در آنها تعیین کند؛ این قالب است که کار قاری را برای مدیریت اجرا آسان می‌کند و نیز به شنونده برای فهم متن کمک می‌کند. اما خواننده امروزی و بیرونی متن قرآن، از همین خصوصیات رشته افکارش گسسته می‌شود و بر عدم انسجام منطقی و نبود فرم مطلوب در این کتاب خرده می‌گیرد. در مقابل برای مسلمانان دقیقاً همین ویژگی موسیقایی قرآن مهم‌ترین معجزه و در واقع معجزه اصلی آن است. اما این عقیده مسلمانان که قرآن بتواند به لحاظ زیبایی‌شناختی، متقاعدکننده و از جنبه ادبی، بهترین کتاب و حتی فراتر از این، در نظر همه افراد و اقوام، بی‌همتا باشد و همین ویژگی، قاطع‌ترین برهان در تأیید اصالت وحی باشد، از نظر بسیاری از محققان غربی نامعقول و تعصب دینی محسوب است. نیز اینکه با استفاده از ترجمه نمی‌توان محتوای این کتاب را کاملاً درک کرد، شاهدی برای تنگ‌نظری و حتی بنیادگرایی مسلمانان تلقی می‌شود. قبول اینکه قرآن متنی برای تلاوت است که نه فقط به لحاظ نظری بلکه به ویژه به لحاظ زیبایی‌شناختی هم منتقل‌کننده معناست، پیشرفت مهمی در مطالعات قرآنی محسوب است.

۲.۴. نسبت متن پذیرنده تلاوت و اجرا کننده آن

متن قرآن به دلیل ظرفیت‌های متعددی که به آنها اشاره رفت، قابلیت اجرای هنری دارد. قاری نه تنها بسته به طبع خود تمام امتیازات اجراهای هنری و خلاقانه را لحاظ می‌کند بلکه بالاتر، بدیهه‌سرایی می‌کند و نه تنها خود با متن و ماتن مشارکت می‌کند، بلکه شنونده را نیز در این فرآیند اجرا مشارکت می‌دهد. یعنی با بهره‌گیری از قابلیت‌هایی مثل تکرارپذیری قطعات، رفت و برگشت بر آنها، تکرار با قرائات یا نغمات مختلف، و عناصری که در قالب نهادهایی مثل وقف و ابتدا در تلاوت شکل می‌گیرد به شنونده امکان می‌دهد با تلاوت وی مشارکت موسیقایی کند. مثلاً آیه مدنظر را قطع می‌کند، فرازی را تکرار می‌کند، دوباره به متن برمی‌گردد تا تمام قطعه را با شور و اشتیاقی تازه تلاوت کند. وقتی صدای قاری برانگیخته از ابراز احساسات شنوندگان با عبارات تشویقی همانند «الله یفتح علیک»، «ما شاء الله»، «سبحان الله» و... اوج می‌گیرد، وقتی که شنوندگان با شور و شغف خودجوش از او می‌خواهند آیه را دوباره تکرار کند، وقتی قاری می‌خواند و حاضران با هم‌سرایی به گونه‌ای پاسخ می‌دهند «الله الله» که ضرباهنگ آن همه مجلس را پر می‌کند، این‌ها همان مشارکت موسیقایی است. میان فقیهان همواره این بحث مطرح بوده که زیبایی آوای قرآن نباید توجه را از معنای کلام منحرف کند اما عارفان مسلمان از همان اوایل با نوای قرآن به وجد آمدند و در مواجهه با این اعتراض که جاذبه شنیداری، مبتنی بر تغنی و خلاف اصول اسلامی است، عارفانی چون عمر سهروردی در قرن هفتم گفتند «آنکه در طبیعت خود بی‌احساس و عاطفه است، سماع را رد می‌کند به او باید گفت عین لذت مقاربت را در نمی‌یابد و نایبنا از شکوه زیبایی لذت نمی‌برد.» (نک: کرمانی، ۱۳۹۹: ۴۴).

۲.۵. گشودگی و پذیرابودن متن در مقابل ابتکار عمل قاری

حسب شواهد، نخستین نسخه‌های قرآن که بدون اعراب‌گذاری و نقطه‌گذاری‌های مرسوم امروز با نظارت شخص پیامبر ص کتابت شد، تقریباً چیزی بیش از طرحی ترسیمی که با تفسیر و روایاتی شفاهی قابل فهم می‌شد، نبود. خود پیامبر ص گاه یک آیه را در موقعیت‌های مختلف به اشکال متفاوت قرائت کردند و یا قرائت‌های مختلف

را از قاریان پذیرفتند. مصاحف عثمانی تحمل قرائات مختلف را داشت تا جایی که یکی از شروط اعتبار قرائت تا به امروز آنست که رسم‌الخط مصاحف عثمانی تحمل آن را داشته باشد. تفاوت‌های متنی در قرائات را نمی‌توان آن گونه که برخی مستشرقان معتقدند با فراموشی پیامبر ص توضیح داد. این تفاوت‌ها تحریف‌هایی از نسخه بی‌ابهام اصلی نیستند؛ بلکه برآمد تاریخی هستند که در آن، قرآن اولاً به‌مثابه متن شفاهی تلقی می‌شد و قاری قرآن همانند سراینده یا نوازنده صرفاً خواننده متنی نبود که تمامی جزئیات آن کتابت شده باشد. بلکه مفسر خبره متنی بود که به‌طور شفاهی بیان‌شده و انتقال یافته‌بود. گفته‌اند قرائات اجتهادات صاحبان آن‌ها هستند و گرنه چنانچه از پیامبر ص مأثور بودند قاریان نبایستی برای درستی آن‌ها به وجوه ادبی و بلاغی و محتوایی استدلال کنند و کافی بود به شهرت قرائتشان یا اسناد صحیح آن به پیامبر ارجاع دهند. (نک: معرفت، ۱۳۹۱: ۱۷۹-۱۸۱) این حرف، هم درست است هم درست نیست. درست است چون قاریان واقعاً بر قرائاتشان حجت اقامه می‌کردند. اما این بدان معنا نیست که قاری با این حجت‌آوری در پی اثبات این بود که قرائت معین تأیید شده همین قرائت اوست؛ بلکه - چه بسا در کنار اسانید قرائتش - در مقابل اشکال‌کنندگان به آن، بر موجه بودن قرائت و گزینش خود دلیل اقامه می‌کرد. پس بر بستر توقیفی متن، قرائت‌های مختلف با اجتهاد و گزینش راویان شکل گرفته است. افزون بر ادای حروف و کلمات، این اجتهاد در گزینش شیوه خواندن و وقف و ابتدا و .. هم جاری است و متن توقیفی شفاهی اولیه، با گشودگی پذیرای این اختیارات و اجتهادات است. نیز گفته‌اند در عصر نزول و زمان‌های نزدیک به آن، قاری به کسی اطلاق می‌شد که مفسر هم بود و قرائت قرآن اعم از تلاوت و تفسیر بود. (عسکری، ۱۴۱۶: ۱/۲۹۰) به گمانم این لزوم مفسر بودن قاری، به اجتهاد و تفسیرگری او در متن و قرائت آن مربوط باشد نه کشف معنای آن؛ و تفسیر برای معنایابی، مقوله دیگری باشد که قاری می‌تواند واجد آن هم باشد. این بیان، تعارض حدیث احرف سبعة^۱ که فی‌الجمله اختلاف قرائات را توجیه می‌کند، با حدیثی که می‌گوید قرآن واحد است و از جانب واحد فرو فرستاده

۱. إن القرآن نزل علی سبعة أحرف (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۲۱)

شده اما اختلاف‌ها از طرف راویان آن پدید آمده است^۱، را هم حل می‌کند. اختلافات اجتهادی قاریان در طول بستر پذیرا و ظرفیت‌دار اولیه قرار دارد نه در عرض آن. قاری با مشارکتی که با متن اولیه می‌کند، یک نمونه نهایی از آن ارائه می‌کند که به خود او منسوب است. از اینجا معلوم می‌شود در بستر فرهنگی که ماهیتاً جهت‌گیری شفاهی دارد، مطالبه و پی‌جویی نسخه‌ای قطعی از متن قرآن، منطقی نیست و از واقعیت شکل‌گیری قرائات در دامان قرآن کریم، دور است.

۳.۶. نتیجه‌گیری

به دلیل مختصات زبان عربی و نیز ساختار ویژه قرآن، این متن قابلیت اجرای موسیقایی دارد که آن را ظرف تجلیات اعجازگون و جاذبه‌های شنیداری ممتاز قرار می‌دهد. سنت دینی وجه سمعی قرآن را مطرح و تأکید می‌کند.

مسلمانان اولیه از قرآن تلقی زیباشناختی داشتند و بر همان اساس با این متن متحول شدند، ایمان آوردند، عمل و زندگی‌شان را تغییر دادند، فداکاری کردند، خود را معرض تحولاتی عظیم مثل هجرت و جهاد گذاشتند و جان‌باختند.

قرآن کلام خداوند است و تنها می‌شود آن را شنید. هربار که قاری این پیام را می‌خواند، کلام خداوند در حنجره و دهان او جاری می‌شود و به گوش مستمعان می‌رسد، و به هر میزان که قاری متبحر و آگاه به ظرفیت‌های زبان عربی و ساختار قرآن و عناصر انعطاف‌پذیر آن، در اجرای معناگرای نغمه قرآن موفق‌تر باشد، جاذبه‌های شنیداری و تأثیر آن در دل‌ها، افزون خواهد شد.

۲. گفتار دوم: وجه تجربی اعجاز شنیداری قرآن

از آنجا که اعجاز آوای قرآن حسی و لمس‌کردنی است و برای ادراک و اذعان باید تجربه شود، راه تحلیل و اثبات آن، تجربه یا تکیه بر تجارب معتبر دیگران است. در نمونه‌های ذیل، حتی اگر رخداد پس از تلاوت – مثلاً بیهوش شدن یا مرگ شخص –، اثر اندیشیدن

۱. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ الرُّوَاةِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲)

به معنا به نظر بیاید نه شنیدن لفظ؛ باز هم مهم آن است که آیه از خود شخص یا دیگری، شنیده شده نه اینکه مثلاً از بر یا از روی متنی بدون صوت خوانده شده باشد.

۲.۱. تجارب تأثرات شدید و شیدایی و شیفتگی شنوندگان از نغمه قرآن

تحلیل و طبقه‌بندی حکایات در باب متأثر و مجذوب شدن، از بدی منصرف شدن، به خوبی گراییدن، ایمان آوردن، مدهوش و بیهوش شدن، در دم جان دادن و یک‌باره پرکشیدن در اثر نغمه قرآن، در واقع شاهدآوری برای ایده مورد بحث، در بعد عینی و تجربی آن است.

میزان صحت و ضعف این روایات تاریخی، محل بحث این نوشتار نیست چرا که ما در اینجا نه از تاریخ که از پدیده‌ای فرهنگی سخن می‌گوییم. اینکه در حافظه تاریخی مسلمانان حکایاتی راجع به زیبایی اعجاز‌آمیر قرآن جا افتاده باشد، جنبه بسیار مهمی از جایگاه قرآن یعنی جنبه زیباشناسی و تأثیر تلاوت آهنگین قرآن را در جامعه مؤمنان نشان می‌دهد و اینکه تلقی مسلمانان از کتاب مقدس خود سرمایه‌ای ادبی و هنری و ظرفی برای تجلیات الهی با جاذبه‌های اعجاز‌گون بوده است.

۲.۲. ایمان گروندگان نخستین و مقوله زیباشناختی قرآن

چنانکه از منابع سنن و سیره برمی‌آید اصلی‌ترین و مؤثرترین عامل برای ایمان آوردن و گرویدن به دین پیامبر ص، وجه استدلالی کلام یا مواعظ او نبوده بلکه نقش سلوک و جاذبه‌های معنوی و فوق‌العاده او و سخنی که عرضه می‌فرمود، در سرسپردن به دین او به مراتب قوی‌تر بوده است و در بیشتر موارد اشخاص هنگامی به اسلام می‌گرویدند که تلاوت قرآن را در نماز یا غیر آن می‌شنیدند. در کتب سیره آورده‌اند که رسول خدا ص سخن گفت و مردم را به خدا دعوت کرد و برای آن‌ها قرآن خواند - تلا القرآن - و مردم را به اسلام ترغیب می‌کرد در نتیجه آنان به او پیوستند. (نک: ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۱). آورده - اند که پیامبر برای عثمان بن مظعون تلاوت کرد: «خدا به عدل و احسان فرمان می‌دهد. (النحل - ۹۰) عثمان می‌گوید همان جا ایمان در قلبم ریشه دواند و عشق به محمد ص در من آغاز شد. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۳۸/۱) گاه گروندگان عباراتی حاکی از شگفتی

همراه با شادمانی به زبان آورده‌اند. یک عرب بدوی وقتی می‌شنود مسلمانی این آیه را تلاوت می‌کند: پ

«فَلَمَّا اسْتَيْسُّوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا» (یوسف-۸۰)، فریاد بر می‌آورد که گواهی می‌دهم هیچ مخلوقی نمی‌تواند چنین سخنی بگوید. (عیاض، ۱۴۰۹: ۲۶۲:۱)

ایاس بن معاذ جوانی از بنو عبدالاشهل بود که با ابوالحیسر انس بن رافع از یثرب به مکه آمده بود تا از قریش در برابر خزرچ پیمان بگیرند. هنگامی که محمد ص آنان را فراخواند و آیاتی از قرآن را برایشان خواند، ایاس گفت: ای مردم! به خدا قسم، این بهتر است از آن چیزی که شما به خاطرش آمده‌اید و به اسلام گروید. (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۱). از مجموعه حکایاتی از این دست می‌توان استنتاج کرد که ایمان و تسلیم در مقابل قرآن به منزله یک پدیده زیبایی‌شناختی واقع شده به‌ویژه آنکه ایمان آورندگان در تعبیر از سبب تحول خود تعبیری مثل احسن، حسن و جمیل به کار برده‌اند که ناظر به مقوله زیباشناختی است.

ذات تأثیر دعوت پیامبر ص بر شاعران و ادیبان، نیز نحوه تأثر آنان از سماع قرآن و اظهارات آنان، نشان از آن دارد که عرضه و جلوه قرآن کریم وجهه زیباشناختی داشته و مصدر وحی روی این وجه اصیل در پیشبرد دعوت قرآن، حساب کرده است.

۲.۳. اقسام تأثرات شدید از شنیدن قرآن

بیشترین حکایات کشتگان قرآن را در آثار صوفیه می‌توان پی‌جست. این باور صوفیان که قرآن حقیقتی مطلق است در این تأثیرپذیری دخیل بوده و همچنین پیوند صوفیه با موسیقی و سماع، تأثر بیشینه و بروز حالات شگفت در این موضوع را رقم زده است. در این تجارب، سبب قالب تهی کردن، هیجان روح از نغمه الهی باشد یا فرع و بی‌تابی و دهشت روز قیامت، عموماً شخص با تحمل تکانه‌ای شدید و جان‌برافکن، تجربه‌ای حدی ۱ را پشت سر گذاشته و گام به اقلیم و ساحتی دیگر زده است. از جمله:

۱. موقعیت‌های مرزی (Limit situation) در فلسفه اگزیستانسیال رخدادهای بحرانی و یا خاصی هستند که انسان در آنها، خود اصیل وجودش را بروز می‌دهد. موقعیت‌هایی چون مرگ، شانس‌های بزرگ، بحران‌های سخت و حوادث ناگوار زندگی، کشمکش‌های شدید و... (نک: خردمند و نظر نژاد، ۱۳۹۲: ۵۱-۷۴)

در دم جان سپردن در اثر استماع قرآن؛ از قناده نقل است که گفت در همسایگی عتبه، پیرمردی بود که او را مسور می‌گفتند و او را از شدت خوف، تاب شنید قرآن نبود و چون حرفی یا آیه‌ای را نزدش می‌خواندند فریادی سر می‌داد. و چند روز بیهوش بودی تا آنکه مردی از خثعم بر او وارد شد و این آیات را تلاوت کرد: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَانِ وَفِدًا * وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا» (مریم-۸۵ و ۸۶) پس گفت: من از گناهکارانم نه از پرهیزکاران. ای قاری! آنچه را خواندی دوباره برخوان. پس دوباره خواندمش، فریادی برآورد و به آخرت پیوست. (عباسی و پوراکبر، ۱۳۹۰: ۲۱۸)

مدهوشی و هوش‌باختن؛ نقل است چون نزد شبلی خواندند: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» (الکهف: ۲۴)، گفت: شرط ذکر، نسیان است و همه عالم اندر ذکر مانده. نعره‌ای زد و بی‌هوش شد. چون به هوش آمد گفت: عجب از آن دلی که کلام وی بشنود و برجای ماند و عجب از آن جانی که کلام وی بشنود و برنیاید. (هجوی، ۱۳۰۴: ۵۱۲-۵۱۳).

تحول عظیم و ترک معصیت؛ فضیل بن عیاض عیار بود و آنگاه که شنید کسی می‌خواند: «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (الحدید: ۱۶). گفت: یا رب! گاه آمد. و توبه کرد. (نک: قشیری، ۱۳۶۷: ۲۸).

به طاعت و اعمال صالح روی آوردن- حتی دست از دنیا برداشتن و به عبادت و دعوت روکردن-؛ نقل شده مردی بود از ابناء دنیا و خلق را وعظ گفتمی. یک روز این آیه می‌خواند که «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (الزمر: ۳). دست از دنیا و اسباب برداشت و روی به خدا آورد و عبادت می‌کرد و خلق را به اخلاص می‌خواند و دعوت می‌کرد. چنان شد که در روزگار وی، به زهد و اخلاص مثل او کسی نبود. (عباسی و پوراکبر، ۱۳۹۰: ۱۵۰).

این تأثرات شگرف از تلاوت قرآن، به‌ویژه آنگاه که فارغ از نقدهای تاریخی به آن‌ها به‌مثابه پدیده‌ای در حافظه فرهنگی مسلمانان توجه شود، جاذبه شنیداری قرآن را تا صدر و جوه فوق‌العادگی آن بالا آورده، آن را در افق اعجاز قرآن به‌نحو برجسته‌ای مطرح می‌کند و به استمرار جریان تحدی پیوند می‌زند.

۲.۴. رویکردها و تجارب معاصر در اعجاز شنیداری قرآن

تلاوت‌های زیبا و بسط دیدگاه معجزه انگاری زبان

عنایت مطالعات اعجاز‌پژوهانه به جاذبه‌های شنیداری قرآن بواقع غریب و تحسّرآور است. دغدغه این جستار تنها این نیست که چرا نگاه زیباشناختی که می‌توانسته فوق بشری بودن قرآن را ثابت کند دست‌کم در سده‌های اخیر اینچنین مغفول است. امر مهم‌تر آنست که قرآن اساساً متنی شنیدنی و غایات واقعی آن اولاً با استماع و انصات تحصیل‌شدنی باشد و شنیداری بودن آن تحت‌الشعاع رویکردهای ثانوی، این‌طور به محاق رفته‌باشد. با همه قصوری که به نظر می‌رسد در این باره وجود دارد، بعضی از دانشیان هم‌روزگار ما در دهه‌های اخیر رویکرد زیباشناختی به متن قرآن را مدنظر قرار داده در آثار علمی و رساله‌های دانشگاهی خود، پرورده و برگ‌وبار داده‌اند.

از جمله نویدکرمانی داستان‌نویس، پژوهشگر و روزنامه‌نگار آلمانی ایرانی‌تبار، در آثار خود از رساله، مقاله، مصاحبه و سخنرانی، به جنبه‌های زیباشناسی و تأثیر تلاوت آهنگین قرآن و تلقی مسلمانان از این کتاب به مثابه سرمایه‌ای ادبی و هنری پرداخته‌است.^۱ او ریشه این توجه خود را در دورانی می‌داند که در جلسات تلاوت قرآن از قاریان به نام مصر قرآن شنیده و تجربه مشارکت مستمع با متن و قاری و گوینده را به طور زنده شاهد و چه بسا خود تجربه‌گر بوده، در متن تلقی زیباشناختی مسلمانان واقع شده‌است. وی می‌گوید هر بار که از رانندگان تاکسی در مصر می‌پرسیدم دقیقاً چرا وسط ترافیک و در زیر گرمای سوزان کاست قرائت قرآن گذارند پاسخ‌شان حیرت‌آور بود دلیل آن‌ها نه روح‌افزایی کلام قرآن بود و نه ژرفای معنای آن و نه بر دینداری خود تکیه می‌کردند بلکه برعکس همواره این پاسخ را از آن‌ها می‌شنیدم «جمیل جداً» بسیار زیباس (کرمانی، ۱۳۹۹).

کرمانی به امتیازات زبان عربی به‌عنوان ظرفی که می‌تواند معانی را با جاذبه‌های سحرانگیز شنیداری عرضه‌کند، تأکید می‌کند؛ با مطرح کردن قرآن به‌عنوان کتابی دشوار، بر ضرورت دانستن زبان عربی برای نیل به معانی قرآن پای می‌فشارد؛ اینکه قرآن متنی برای تلاوت و استماع است را با توجهات زیباشناختی تقریر می‌کند؛ جاذبه و تأثیر قرآن را به این امر مربوط می‌کند که وقتی قرآن را استماع می‌کنیم، در واقع کلام مستقیم خداوند

۱. برخی مکتوبات وی عبارتند از: وحی به مثابه فرایند ارتباط، خدا زیباست: تجربه زیباشناختی قرآن، ترس از خدا: عطار، ایوب و شورش متافیزیکی، ما کیست؟ آلمان و مسلمانانش، بین قرآن و کافکا: کاوش‌های غربی-شرقی، وجه زیباشناختی قرآن در تاریخ صدر اسلام (نک: کرمانی، ۱۳۹۹: «۱-۱۰»؛ «۹۱-۱۲۹»)

را می‌شنویم؛ قرآن را متنی می‌داند که اولاً جنبه خواندنی دارد و از لحاظ ساختاری به وضوح برای تلاوت کردن تنظیم شده‌است و تنها زمانی می‌تواند به فراخور بوطیقای خود تحقق یابد که به اجرا در آید؛ این متن را بیشتر با پارتیتور^۱ قابل مقایسه می‌یابد تا با اثری ادبی؛ وی قائل به قرابت بین متن قرآن با شاعرانگی است؛ به خواندنی بودن قرآن و جنبه شفاهی آن و بر جذابیت تلاوت قرآن و زیبایی بی‌نظیر زبان عربی آن-که به هیچ زبان دیگری قابل ترجمه نیست-اصرار می‌ورزد.

وی معتقد است بررسی تلقی زیباشناختی مسلمانان اولیه باید تا دستیابی به فرهنگ و فهم فرهنگی امی به گونه‌ای که خود مسلمانان می‌فهمند ادامه یابد و ارتباط میان هنر و دین به صورتی که در اسلام پدیدار شده را به‌ویژه در دوره پست مدرن که جنبه استعدادی هنر به حقیقتی جدید بدل شده، شایسته پژوهش می‌داند. (کرمانی، ۱۳۹۹).

تجربه سید قطب در درخشش تأثیرگذار آیات الهی برای شنوندگان غیر مسلمانان سید قطب ذیل آیه ۳۸ سوره یونس کلام را به غلبه و تأثیر ادای قرآنی بر قلوب و امتیاز چشمگیر آن نسبت ادای بشری می‌برد و اینکه حتی گاهی کار به جایی می‌رسد که مجرد تلاوت قرآن بر کسانی که حتی یک حرف هم از عربی نمی‌فهمند مؤثر می‌افتد و به حوادث عجیبی که در این باره هست اشاره می‌کند. آنگاه تجربه‌ای شخصی از یک سفر دریایی نقل می‌کند که برای اقامه نماز جمعه در کشتی از ناخدا اجازه می‌گیرد و در جمع ۱۲۰ مسافر کشتی که فقط ۶ نفر از آنان مسلمان بوده‌اند، به همراه کارکنان مسلمان آفریقایی کشتی بر عرشه آن، خطبه و نماز جمعه می‌خواند؛ در حالی که مسافران غیر مسلمان اطراف آنان حلقه زده فریضه اسلامی را می‌نگریستند. وی می‌نویسد: «پس از پایان نماز، گروه زیادی از آن‌ها نزد ما آمدند و این موفقیت را تبریک گفتند در میان این گروه خانمی بود که بعداً فهمیدیم یک زن مسیحی اهل یوگسلاوی است که از جهنم تیتو و کمونیسم فرار کرده است. او فوق‌العاده تحت تأثیر نماز ما قرار گرفته بود. .. گفت «بگوئید بینم کشیش شما به چه زبانی سخن می‌گفت...؟» سرانجام به او گفتم که ما به لغت عربی

۱. پارتیتور، اصطلاحی در موسیقی است به معنای دست‌نوشته‌ای که در اختیار رهبر ارکستر و نوازندگان قرار می‌گیرد و در آن شرح وظایف و ترتیب اجرای قطعات نت‌نویسی شده‌است (نک: کرمانی، ۱۳۹۹: ۴۷).

صحبت می‌کردیم. ولی او گفت: من هر چند یک کلمه از مطالب شما را نفهمیدم، اما به وضوح دیدم که کلمات، آهنگ عجیبی داشت، و از این مهم‌تر چیزی که نظر مرا فوق‌العاده به خود جلب کرد این بود که در لابه‌لای خطبه امام شما، جمله‌هایی وجود داشت که از بقیه ممتاز بود. این جمله‌ها دارای آهنگ فوق‌العاده مؤثر و عمیقی بود، آن چنان که لرزه بر اندام من می‌انداخت، گویا این‌ها مطالب دیگری بود، فکر می‌کنم هنگامی که امام شما این جمله‌ها را ادا می‌کرد، مملو از روح‌القدس می‌شد! کمی فکر کردم و متوجه شدم این جمله‌ها همان آیات قرآن بود که من در لابه‌لای خطبه و ضمن نماز، آن‌ها را می‌خواندم. این جریان ما را تکان داد، و متوجه این نکته ساخت که آهنگ مخصوص قرآن آن چنان مؤثر است که حتی بانویی را که یک کلمه از معنای آن را نمی‌فهمد تحت تأثیر شدید خود قرار می‌دهد» (شاذلی، ۱۴۱۲: ۳/۱۷۸۵-۱۷۸۷).

اهمیت تجربه فوق از آن رو است که یک مفسر برجسته قرآن که به نوعی نواندیش است آن را به‌طور جدی درخور ذکر و تأمل در اثر تفسیری خود می‌یابد، مفسری که به جلوه‌های زیباشناختی آیات الهی توجهی ویژه دارد و در اثر دیگرش «التصویر الفنی فی القرآن» حول نمایش هنری در قرآن قلم می‌زند.

۲.۵. بازخورد غیرمسلمانان به تلاوت عبدالباسط

عبدالباسط^۱، در پاسخ به پرسش از تأثیر تلاوت وی بر غیرمسلمانان که از جانب یک شبکه مصری در بازگشت وی از سفر پاریس مطرح شده بود، می‌گوید: «در حقیقت هنگام تلاوت قرآن کریم، سکوت ترسناکی حکم فرما بود، گویی به‌هنگام استماع‌شان (گوش‌دادن‌شان) پرندگان روی سرهایشان نشسته‌اند... دو یا سه روز بعد در روزنامه‌های فرانسوی خواندیم که: "گویی تلاوت پنج دقیقه طول کشید در حالی که قاری یک ساعت تمام تلاوت کرد. گذر زمان را در این تلاوت حس نکردیم و به سرعت سپری شد."^۲

۱. عبدالباسط محمد عبدالصمد (۱۹۲۷-۱۹۸۸) را یکی از چهار قاری مهم تأثیرگذار در دوران معاصر می‌دانند.

۲. فیلم مصاحبه مزبور در پیج اینستاگرام نگارنده موجود است:

نقل تجربه این تلاوت توسط خود قاری، دست‌کم دو دستاورد قابل توجه دارد. یکم-توصیف قاری از واکنش و نحوه حضور مستمعان نشان از این واقعیت دارد که برای خود قاری هم قابل پیش‌بینی نیست که تلاوت به چه راهی خواهد رفت و مستمعان را به کجا خواهد برد. گویا مدیریت قاری بر تلاوت خود صوری است و شعوری دیگر تلاوت و تأثیر آن را مدیریت می‌کند. دوم-برای مستمعان یک ساعت تلاوت به اندازه ۵ دقیقه نمود کرده‌است. یعنی دست‌کم در حد حس و شعور شنوندگان، تلاوت، جلسه را در جلسه‌ای فرازمانی فرو برده‌است. و این هر دو بهره‌ای از فوق‌العادگی شنیداری قرآن دارد.

نتیجه آنکه هرچند اعجاز شنیداری قرآن سده‌هاست چندان جدی گرفته نشده و دفتر مطالعات قرآنی در این فصل، کم برگ‌وبار است، اما افسونگری و جذابیت‌های سمعی قرآن کریم همچون پری‌رویی که تاب مستوری ندارد، با قوت به آثار جدید برخی از معاصران و نیز تلقی‌ها و تجارب مفسران و قاریان در دوره طلایی تلاوت‌های موسیقایی مصری و حتی گرایش‌های جدیدتر در تلاوت و ترتیل قرآن، راه یافته‌است. به گمان، وقت آن است که با ادبیات و عناصر نوین عرصه زیباشناسی، شکوه شنیداری قرآن باز بال و پر بگیرد و به میدان بیاید.

۳. نتایج

در خود قرآن کریم، روایات اسلامی، سنت فقهی و تراث عرفانی ما شواهد و قرائن بسیار زیادی وجود دارد که اصالت وجه شنیداری قرآن و اولویت آن را بر وجه گفتاری و نوشتاری آن نشان می‌دهد.

حسب شواهد تاریخی جاذبه شنیداری و آوای تلاوت قرآن و شگفتی‌های بیانی آن بود که مسلمانان اولیه را به سوی این پیام کشید، و تحت تربیت آن قرار داد. آنان که ایمان نیاوردند کسانی بودند که به لطایف‌الحیل کوشیدند خود را در معرض تأثیر آن نگذارند و از اعجاز و دلربایی آن بگریزند.

نهادهای سمع‌محور فراوانی - از قبیل زیباخوانی قرآن (تلاوت یا ترتیل)، حفظ، تجوید، تلقی و اجازه با سماع و قرائت- که از ابتدای تاریخ قرآن، حول قرائت آن به‌طور بسیار جدی شکل گرفت و تأکید شد، نشان از آن دارد که بازآفرینی متن قرآن با صوت

خوش، بستر جریان و اتصال وحی است و در قالب اصوات و الحان حامل قرآن است که می‌شود شاهد و حیانی را در آغوش کشید یا خود را به دامان او درانداخت چون در این ظرف است که او خود را رها و جاری می‌کند.

در تراث اسلامی به‌خصوص صوفی و عرفانی ما حکایاتی فراوان درباره کسانی که خود را به صوت قرآن گشوده‌اند، وجود دارد که با استماع آن متأثر، متحول، مؤمن یا مدهوش شده و یا حتی جان‌باخته‌اند. این تأثرات شگرف مربوط به مضمون و محتوای پیام نبود چون بسیاری از آن‌ها پیشتر از آن هم از آن مضمون آگاه شده بودند و بعضی از آن‌ها اصلاً امکان فهم محتوای پیام را نداشتند. فلذا این جاذبه و کشش اعجاب‌انگیز مربوط به اعجاز جاری در صوت قرآن است.

تأثرات شگفت از سماع قرآن، به‌ویژه آنگاه که فارغ از نقدهای تاریخی به آن‌ها به‌مثابه پدیده‌ای در حافظه فرهنگی مسلمانان توجه شود، جاذبه شنیداری قرآن را تا صدر و جوه فوق‌العادگی آن بالا آورده، آن را در افق اعجاز قرآن به‌نحو برجسته‌ای مطرح می‌کند و به استمرار جریان تحدی پیوند می‌زند.

در دوران معاصر رویکردهایی پدید آمده است که اثر را به وجه زیباشناختی قرآن مربوط می‌داند، خدای کلام زیبا را زیبا می‌بینند و از زبان حامل پیام و حیانی، به‌مثابه معجزه یاد می‌کنند. ریشه این رویکردها آنست که صاحبان آن‌ها خود تلاوت‌های زیبای قرآن - از خود یا دیگران- نیوشیده و حلاوت آن را چشیده‌اند.

توجه به جاذبه شنیداری قرآن افزون بر جهت اعجاز‌پژوهانه، ضرورت انصراف نظر از نزاع‌های علمی‌نمای فروکاسته و دست‌پایینی، که شاکله قرآن‌پژوهی مدرن است، را معین می‌کند و نشان می‌دهد که افتادن جریان عام مطالعات قرآنی، در تله مسئله‌سازی‌های افراطی و بیمارگونه از قبیل جدال بر سر تاریخ رسمی‌سازی متن مکتوب و اصالت نسخه موجود پیام الهی که آورده‌ی سمی و فخرفروشانه بخشی از استشراق مدرن است، یکسره بیهوده و خسارت است. چراکه هرچند پرداختن به این مسائل به‌صورت محدود و متعادل می‌تواند یک شعبه تخصصی موجه و سودمند باشد اما نیل به غایات هدایتی و سلوکی قرآن نیازمند پژوهش‌های پرحاشیه و پردامنه بر متن مکتوب نیست. استماع صوت قرآن و بلکه بخشی از آن و حتی آیه یا بسته‌ای کوتاه از آن، به‌وجهی اعجازی برای ایجاد

عظیم‌ترین آثار و اهتمام فارغ‌دلانه به کشف و کاربست روزآمد معارف قرآن، کافی بوده و هست. اگر این را دانستیم، تازه می‌توان گفت بر گوشه‌ای از رازهای پرده‌نشین اعجاز قرآن واقف شده‌ایم.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰). الطبقات الکبری، دارالکتب العلمیه.
۳. البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱). صحیح البخاری، دارالفکر.
۴. الجرمی، ابراهیم محمد. (۱۴۲۲). معجم علوم القرآن، دارالقلم.
۵. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸). موسوعه الامام الخوئی، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی (ره).
۶. الذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳). تاریخ الاسلام، دارالکتب العربی.
۷. شاذلی، سید بن قطب. (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن، دارالشروق.
۸. السیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰). الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، امیر کبیر.
۹. طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۷۷). درس‌هایی از علوم قرآنی، اسوه.
۱۰. عباسی، حبیب‌الله و پورا کبر کسمایی، صدیقه. (۱۳۹۰). سماع قرآن و کشته‌های آن، سخن.
۱۱. عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۶). القرآن الکریم و روایات المدرستین، مجمع علمی الاسلامی.
۱۲. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، المطبعة العلمیه.
۱۳. عیاض الیحصبی، ابوالفضل. (۱۴۰۹). الشفا بتعریف حقوق المصطفی، دارالفکر.
۱۴. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، علمی فرهنگی.
۱۵. کرمانی، نوید. (۱۳۹۹). زبان به مثابه معجزه، کرگدن.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار العترة الطاهرة، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. معرفت، محمد هادی. (۱۳۹۱). علوم قرآنی، تمهید.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه.

بازنگری در فوران آوایی و جاذبه‌های شنیداری قرآن به مثابه معجزه □ ۲۱۱

۲۰. نوری، حسین. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲۱. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۰۴). کشف المحجوب، دارالعلوم.

مقالات:

۲۲. ایازی، سیدمحمدعلی و همکاران. (۱۳۹۹). اعجاز تأثیری قرآن با تاکید بر واکاوی «قتلی القرآن» ثعلبی، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۱۱، شماره ۴۱، صص ۷-۳۰.

۲۳. جواهری، سیدمحمدحسن. (۱۳۹۳). بررسی نظریه خطابی درباره اعجاز تأثیری قرآن کریم، قبسات، سال نوزدهم، شماره ۷۳، صص ۱۳۵-۱۶۶.

۲۴. خردمند، مریم و نظرنژاد، نرگس. (۱۳۹۲). موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های اگزیستانس و نهج‌البلاغه، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، دوره ۲، شماره ۵، صص ۵۱-۷۴.

۲۵. کرمانی، نوید. (۱۳۸۲). وجه زیباشناختی قرآن در تاریخ صدر اسلام، ترجمه اعظم پویا، آیینه پژوهش، شماره ۸۲.

قرآن و متن‌شناسی رویکردهای اعجاز متن

سید حسین سیدی^۱

مأئده بیگم شیرازی^۲

چکیده

تردید نیست که تمام پژوهش‌های متن‌شناختی در فرهنگ اسلامی در پرتو متن قرآن به وجود آمده است. تلاش بلاغت دانان، ادیبان، ناقدان و شعرشناسان در راستای فهم و درک از قرآن و پژوهش‌های اعجاز توسط بلاغت دانان و متکلمان نیز، همگی در حوزه متن قرآن شکل گرفته است. قرآن کریم، به مثابه یک متن و به طور خاص متن ادبی، ظرفیت بالایی در شکل‌گیری پژوهش‌های متن محور در جهان اسلام داشته است. و این امر همواره برای پژوهشگران مسئله‌آفرین بوده است. بدین معنا که هریک از پژوهشگران به ویژه متن‌شناسان و کسانی که به حوزه تحلیل متن علاقه مند بوده و هستند، به قرآن به عنوان متن توجه ویژه نشان داده‌اند. پیش فرض این رویکرد به متن قرآن بر این اصل مبتنی است که قرآن دارای ویژگی‌های یک متن می‌باشد بنابراین بایسته است تکلیف این موضوع، یعنی متن بودن قرآن روشن شود. آیا معیارهای متن‌بودگی را در قرآن می‌توان یافت؟ و بنابر نظر متن‌شناسان آیا متن قرآن به عنوان یک رخداد کلامی-ارتباطی با ویژگی‌هایی مثل انسجام، پیوستگی، تناسب، قصد، پذیرش و مقبولیت، بافت و بینامتنیت در ارتباط است؟ و آیا این معیارها با متن قرآن سازگار است؟ رهیافت مقاله به اعجاز رویکرد متن‌شناسانه است. بدین معنا که متن قرآن یک متن ویژه با سازوکارهای خاص خود است که درک بی‌بدیل بودن آن در سنت زبان‌شناختی عرب تنها از راه مطالعه متن‌شناختی ممکن است.

واژگان کلیدی

قرآن، متن، اعجاز، متن‌بودگی.

seyedi@um.ac.ir

۱ استاد، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

maedeh.shirazi61@gmail.com

۱. مقدمه

اگر بگوییم که متن قرآن، نخستین و مهم‌ترین عامل شکل‌گیری نظریه‌ی متن در میان مسلمانان بوده است، سخنی به‌گراف نگفته‌ایم؛ چون مسئله‌ی محوری مسلمانان فهم متن مقدّس یعنی قرآن بوده است و چون قرآن بیش از هر چیز، از نظر آنان یک متن بوده است و دارای نشانه‌های زبانی؛ بنابراین، تحلیل مؤلفه‌های این متن به تدریج موجب شکل‌گیری دیدگاه‌هایی در باب متن و چیستی آن شده است.

آن چه در این پژوهش مدنظر است، گونه‌ی نوشتاری متن است. به عبارت دیگر، مراد از متن همان text است که ناظر بر بررسی چیستی متن، معنای متن و فهم متن می‌باشد. متن از این منظر، پیوستگی ذاتی با زبان دارد. از این رو، در زبان‌شناسی به مسئله‌ی متن و چیستی آن اهمیت ویژه‌ای می‌دهند. اصطلاح زبان‌شناسی متن^۱ ناظر بر آن است که از حوزه‌ی بررسی‌های زبان‌شناخت توصیفی، آوایی، ترکیبی و حتی جمله نیز فراتر رفت و به متن به مثابه کلیتی فراتر از جمله نگریست. به واسطه‌ی ظهور دانش زبان‌شناسی متن میان دو گونه بررسی، یعنی نحو جمله و نحو متن، تمایز افکنده شد. یعنی در زبان‌شناسی جدید از حدود و مرزهای جمله فراتر رفته و به ساخت بزرگ‌تری از آن یعنی متن توجه شده است. بنابراین انتقال از مرحله‌ی زبان‌شناسی جمله به زبان‌شناسی متن، یعنی انتقال در روش، ابزار، کاربست و اهداف. به عبارت دیگر در زبان‌شناسی متن، هدف تبیین این مسئله است که چه ابزاری، جمله‌ها را بهم پیوند می‌دهد و از آن یک واحد معنایی به‌هم پیوسته و منسجم می‌سازد؟ پس این مرحله انتقالی، یعنی انتقال نحو جمله به نحو متن، تنها انتقال و تغییر ناچیز در سطح اسم یا موضوع آن نبوده است، بلکه انتقال و تغییر در نگرش به متن بوده است. در زبان‌شناسی متن، به توصیف و چیستی متن، تحلیل متن، مسئله‌ی دریافت در متن و مسئله‌ی قصد در متن پرداخته می‌شود.

بنابراین آنچه اکنون در پی بررسی آن هستیم، متن نوشتار است؛ چون در متن نوشتاری به واسطه‌ی قطع رابطه و گسست میان آن و گوینده، معانی متکثر است و می‌توان از اعمال معنایی گسترده سخن گفت، چنان‌که ریکور هم به آن اشاره کرده است. او می‌گوید: «متن به روی هر کس که می‌تواند بخواند، گشوده است و همگان می‌توانند خواننده‌ی بالقوه آن

باشند. پس در قیاس با بسته بودن مکالمه، متن گشوده است و همین نکته به اثر ادبی امکان می‌دهد که در نهایت اثری باشد گشوده، یعنی تعداد بی‌پایان خوانش‌ها باشد؛ به نظر من هریک از خواندن‌ها رخدادی است تازه در گفتن که متن را دربرمی‌گیرد تا بدان فعلیتی تازه بخشد» (ریکور، همان، / ۲۳).

با توجه به مطلب پیش گفته، یعنی رویکرد این پژوهش به متن نوشتار، بررسی متن با تکیه بر دانش زبان‌شناسی متن^۱ خواهد بود. مسئله متن با این نگاه در حوزه دانش زبان‌شناسی متن جای می‌گیرد که از دهه پنجاه میلادی درین باره تلاش‌هایی صورت گرفته است تا مطالعات زبانی متن از مرز زبان‌شناسی توصیفی، رفتاری، آوایی، ترکیبی و جمله فراتر رود. تا اینکه در ۱۹۵۲ مسئله تحلیل گفتمان^۲ به‌عنوان روشی برای تحلیل متن مطرح شود. ولی با به‌کارگیری زبان‌شناسی توصیفی^۳ که هدفش کشف ساختار متن^۴ بوده است، زبان‌شناسی مدرن از این روزگار به بعد از مرز جمله به ساخت بزرگ‌تری، یعنی متن، روی می‌آورد.

۲. نحو جمله و نحو متن

زبان‌شناسی متن، یعنی از سطح تحلیل جمله به سطح متن رسیدن. به عبارت دیگر، بررسی متن به عنوان یک واحد کامل.

تفاوت نحو جمله با نحو متن آن است که در متن‌شناسی به بررسی جمله بسنده نمی‌شود، بلکه به بررسی روابط بین جمله‌ها و جلوه‌های انسجام متن هم توجه می‌شود. در زبان‌شناسی جدید، بر متن به‌عنوان یک واحد بزرگ‌تر از جمله تکیه می‌شود و متن هم از نظر آنان، کلامی است به هم‌پیوسته با آغاز و انجام و منسجم و دارای ارتباط درونی و درعین حال با فرهنگ حاکم بر آن که در آن تولید شده است، پیوند دارد. بنابراین زبان‌شناسی متن که از شاخه‌های زبان‌شناسی است، به متن به عنوان پدیده قابل تحلیل می‌نگرد و از وظایف زبان‌شناسی متن گردآوری ادوات و روابط دخیل در تحلیل متن

-
1. Textual Linguistics
 2. Discourse Analysis
 3. Descriptive Linguistics
 4. Structure of The text

است. تحقّق «این امر با نشان دادن نقش آن روابط در تحقّق انسجام متن با توجّه به بافت و ارتباط است» (الفقی، ۲۰۰۰: ۵۶).

زبان‌شناسی متن به بررسی روابط درون متن و ادغام سطوح مختلف زبان می‌پردازد. در این دانش، متن به عنوان یک پدیده قابل تحلیل بررسی می‌شود و بر امور زیر تأکید دارد:

۱. توصیف متن: یعنی بیان مؤلفه‌های متن، موضوع متن، روابط زبانی و معنایی موجود در متن و انسجام بین جمله‌ها
۲. تحلیل متن: بررسی روابط بیرونی متن و توجّه به بافت
۳. نقش متن در ارتباط از طریق بیان احوال تولیدکننده و دریافت‌کننده متن
۴. تعیین گونه، هدف و غایت متن
۵. آگاهی از ساخت متن در سطوح سه‌گانه آوایی، ترکیبی و معنایی (فضل، ۱۹۹۲: ۲۴۷).

متن‌شناسان از تحلیل جمله به سوی واحد بزرگ‌تری به تمام متن روی آوردند و آن را مبنای تحلیل آثار نوشتاری قرار دادند. اما مرادشان آن نبود که متن صرفاً از جمله بزرگ‌تر است، بلکه آن را نوع متفاوتی می‌دانستند. «اگر جمله، وحدت نحوی بوده است، متن یک وحدت نحوی بزرگ‌تر^۱ یا صرف مجموع جمله‌ها یا جمله بزرگ‌تر نیست، بلکه وحدتی از نوع متفاوت است. یعنی وحدت معنایی^۲ است؛ واحدی معنادار^۳ در یک بافت^۴ (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۱۶۸). البتّه این واحد معنایی به شکل جمله‌هایی تحقّق می‌یابد و یا در متن ظهور و تجلّی دارد.

۲.۱. مؤلفه‌های متن

-
1. Large Grammatical Unite
 2. Semantic
 3. Meaning
 4. Context

هر متن از سه بخش نحو^۱ و معناشناسی^۲ و کاربردشناسی^۳ تشکیل شده است. بنابراین در بررسی متن در زبان‌شناسی هم به تحلیل ساختار نحوی در متن پرداخته می‌شود و هم به جنبه‌های کاربردشناختی متن در موقعیتی که پدید آمده است. برای تحلیل متن مانند هر پدیده دیگر باید به تحلیل مؤلفه‌های آن پرداخت. بررسی مؤلفه‌های متن ما را به مفهوم متن‌بودگی^۴ توجه می‌دهد. «مراد از متن‌بودگی، یعنی کلیه ویژگی‌هایی که متنی را به متن تبدیل می‌کنند» (البرزی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

۲.۲. بافت

بافت^۵ از مؤلفه‌های مهم فهم متن است و خود نیز از مؤلفه‌های متن می‌باشد. پیداست که معنا و پیام را واژه در زبان بر دوش می‌کشد و بنابراین برای تحلیل متن باید زبان را فهمید و سپس با تحلیل زبانی به مراد و مقصود متن رسید. بنابراین متن یا خود به تنهایی و به واسطه واژگان آن فهمیده می‌شود و یا به قرینه‌های بیرونی درک می‌گردد. فهم متن به واسطه خود متن را «بافت متن» می‌نامیم که معادل آن در زبان انگلیسی^۶ می‌باشد و شبکه روابطی است که میان صورت (دستور واژگان) و جهان بیرون وجود دارد و در حقیقت معنای خارجی زبان را تشکیل می‌دهد» (ساغروانیان، ۱۳۶۹: ۴۲۵).

پس در فهم متن شناخت این مؤلفه، بسیار مهم است و در مباحث معناشناسی فهم متن، کشف مرکزیت آن و دستیابی به معنا از اهمیت بسیاری برخوردار است. متن‌شناسان به تدریج دریافتند که دیگر بررسی واژگان و ساختار دستوری برای فهم متن کفایت نمی‌کند و توجه به بافت برای فهم متن پررنگ تر شد و جایگاه ویژه‌ای یافت. بافت که همان سبک روابط در متن است، به دو نوع تقسیم می‌شود.

۱- بافت متن: اینکه یک عنصر زبانی در چارچوب چه متنی قرار گرفته است و جمله‌های قبل و بعد از آن عنصر در درون متن، چه تأثیری در تبلور نقش و معنای آن و به عبارت دیگر چه تأثیری در تبلور صوری، کارکردی و معنایی آن دارند.

-
1. Syntax
 2. Semantics
 3. Pragmatics
 4. Textuality
 5. Context
 6. Context

۲- بافت موقعیت 1: یعنی بررسی معنا در بافتی که در زبان در آن بافت به کار رفته است (سیدی، ۱۳۹۰: ۱۱۷). در این بافت که به آن بافت غیر زبانی هم گفته می‌شود، بررسی متن در چهارچوب موقعیتی که متن در آن تولید شده است، صورت می‌گیرد. بافت‌گرایان بر این باورند که هیچ متنی بدون زمینه پدید نمی‌آید. بنابراین فهم متن مبتنی بر فهم زمینه‌ها و موقعیت‌هایی است که آن متن با تأثیرپذیری از آن‌ها نوشته شده است. این دیدگاه نقطه مقابل متن‌گرایان است که تنها به خود متن تکیه می‌کردند و می‌گفتند: «هستی خود متن در تک تک کلمات نهفته است. یعنی در ترتیب آن‌ها و در معانی‌اش به منزله وجودی از نوع خاص» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۵).

۲.۳. مؤلفه‌های متن‌بودگی

- ۱- پیوستگی cohesion: مراد از پیوستگی آن است که جنبه‌های روساختی متن را آن‌گونه که ما آن را می‌شنویم و می‌بینیم، به یکدیگر پیوند می‌دهد (دی‌بوگراند: ۳).
- ۱- هالیدی در بحث ابزارهای انسجام‌بخش در متن، آن‌ها را به دو بخش عمده تقسیم می‌کند: ۱- ابزار انسجام دستوری، ۲- ابزار انسجام واژگانی (هالیدی، ۱۳۹۳: ۳۵).
- ۲- مسئله انسجام متن^۲ از دومین معیار متن‌بودگی به‌شمار می‌آید. برای دستیابی به انسجام متن دو طریق وجود دارد: نخست، ارجاع مکرر به اشیای واحدی در درون یک متن؛ دوم از طریق پیوند اجزای متن به‌کمک روابط انسجام متن علت و معلول و تضاد؛ یعنی از طریق انسجام رابطه‌ای (البرزی: ۱۷۱).
- ۳- قصد^۳ که به آن قصدی بودن معنا هم گفته می‌شود، هم در حوزه معرفت‌شناسی از آن بحث می‌شود و هم در حوزه تفسیر متن. بسیاری از متن‌شناسان معتقدند که قصد و نیت نویسنده یا گوینده در شکل‌گیری متن تأثیرگذار است. اما کسانی هم هستند که رابطه میان معنای متن و قصد مؤلف را انکار می‌کنند. مسئله قصد با مسئله مهم و جنجالی «مرگ مؤلف بارت در پیوند است. از نظر بارت، برای فهم متن باید مؤلف را به‌کناری زد. وی در کتاب مرگ مؤلف^۴ می‌گوید: در فرهنگ عمومی، یک تصور

1. Context of situation
2. Coherence
3. Intention
4. The Death of the Author

از ادبیات وجود دارد که به‌طور ظالمانه بر محور مؤلف و زندگی و تمایلات وی متمرکز شده است. (بارت، ۱۳۸۴، ص ۵۶)

۴- مقبولیت^۱: منظور از مقبولیت، نگرش گیرنده متن است نسبت به متن تا متنی پیوسته و منسجم را دریافت کند (دی‌بوگراند، ص. ۹). به عبارت دیگر، گیرنده متن در پی مفید بودن یا متناسب بودن است. گیرنده متن که در متن نوشتاری، خواننده است و در متن گفتاری، شنونده، هر دو در پی حفظ پیوستگی و انسجام متن هستند. گیرنده متن باید متن را در ذهن خود چنان سامان‌دهی کند که بتواند آن را فهم نماید.

۵- پیام‌رسانی^۲: مراد، انتظار یا عدم انتظار، آشنایی یا ناآگاهی و بی‌اخلاقی در عناصر متن است (دی‌بوگراند، ص. ۱۰). اما مسئله در ویژگی متن این است که اگر متن آنچه را که شنونده یا خواننده می‌داند به او اطلاع دهد، آن متن دارای ویژگی پیام‌رسانی است و یا اگر نادانسته‌های خواننده را به وی گوشزد کند، دارای ویژگی پیام‌رسانی است؟ البته اگر متن به عنوان نشانه‌هایی برای خواننده یا گیرنده به کار رود و برای او آشنا باشد، در فهم متن بسیار تاثیرگذار است. اما اگر علاوه بر این، نادانسته‌های گیرنده را هم تکمیل کند، مفید خواهد بود.

۶- موقعیت^۳ از ویژگی‌های معیار در متنیّت است. مراد از موقعیت، زمان، مکان، شرایط فرهنگی و... است. تأکید کسانی چون هالیدی بر مطالعات اجتماعی زبان و بررسی آن از منظر اجتماعی نشانه‌شناختی^۴ بر مسئله موقعیت و نقش آن در متنیّت دلالت دارد. چنان‌که هالیدی می‌گفت: ما به‌طور ویژه‌ای با روابط میان زبان و ساختار جامعه که جنبه‌ای از نظام اجتماعی است، در ارتباط هستیم (هالیدی، ۳۷).

۷- متن‌بودگی درونی^۵ یعنی اینکه یک متن با متن‌های دیگر نیز در ارتباط است و دو شیوه در بررسی آن پیشنهاد شده است:

○ به اعتبار انواع متون

○ به اعتبار سایر متون (دی‌بوگراند، ۱۳).

1. Acceptability
2. Informativity
3. Citationality
4. Social-Semiotic
5. Intertextuality

۲.۴. نظریه دریافت^۱

در بحث خوانش و تأویل متن، مسئله دریافت در متن ادبی یا متون مقدس از مسائل فهم حوزه متن‌شناسی است. ریشه نظریه دریافت را باید در دیدگاه ارسطو جست‌وجو کرد. «او مسئله کارتاسیس^۲ را به مثابه یک تجربه زیبایی‌شناختی مطرح کرده بود» (هولب، ۱۹۹۴: ۶۵). اما در دوران جدید مسئله نظریه دریافت را می‌توان در مکاتبی چون صورت‌گرایان روس، ساخت‌گرایان پراگ، پدیدارشناسی رومان انگاردن، هرمنوتیک گادامر و جامعه‌شناسی ادبیات یافت. در نظریه دریافت به نقش خواننده اهمیت داده می‌شود و عبارت^۳ (پاسخ خواننده یا واکنش خواننده) بر این مسئله اشاره دارد. در این نظریه نقش خواننده هم‌سنگ نقش نویسنده ارزیابی می‌شود.

تودوروف هم بر آن بود که سه رویکرد سنتی در خوانش متن ادبی داریم:

۱- فرافکنی^۴

۲- تفسیر^۵

۳- بوطیقا

فرافکنی قرائتی است که از طریق متون ادبی می‌خواهد به مؤلف یا جامعه یا موضوع دیگری برسد که موردعلاقه منتقد باشد. تفسیر، مکمل فرافکنی است. فرافکنی در صد حرکت از متن و فرا رفتن از آن است، اما تفسیر اصرار دارد در درون متن بماند. اما در بوطیقا به جست‌وجوی اصول عامی هستیم که در آثار خاص متجلی می‌شوند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۲۰۳).

۲.۵. تأویل^۶

طبیعی است وقتی از خوانش متن سخن می‌رود، از تأویل هم سخن بگوییم. سخن از تأویل قبل از هرچیز به سرشت متون بازمی‌گردد. اگر در یک تقسیم‌بندی کلی، متون را به سه دسته متون گزارشی علمی، متون ادبی و متون مقدس تقسیم کنیم، روشن است که

-
1. Reception Theory
 2. Catharsis
 3. Reader Response
 4. Projection
 5. Commentary
 6. Interpretation

قسم نخست این متون، تأویل‌پذیر نیستند. متون علمی لایه‌های معنایی نیستند و بنابراین تأویل در آن متون راه نمی‌یابد. اما آن دو گونه، یعنی متون ادبی و متون مقدّس، تأویل‌پذیرند اما وقتی به متون مقدّس می‌رسیم، مسئله تأویل بیشتر رخ می‌نماید. چون متون مقدّس، متونی چند لایه و طبعاً دارای تعدّد معنایی هستند، چه در سطح واژگان و چه در سطح ترکیب و چه در سطح معنا. «تأویل در متون دینی از سازوکارهای رسیدن به فهم متن است. این مسئله از چنان اهمیتی برخوردار است که «تأویل را روی دیگر متن دانسته‌اند» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۶۴).

۲.۶. قرآن و متن‌شناسی

تردید نیست که تمام پژوهش‌های متن‌شناسی در فرهنگ اسلامی در پرتو متن قرآن به وجود آمده است. تلاش بلاغت‌دانان، ادیبان، ناقدان و شعر شناسان همگی در راستای فهم و درک از قرآن و پژوهش‌های اعجاز توسط بلاغت‌دانان و متکلمان نیز در حوزه متن قرآن شکل گرفته است.

مراد از متن بودن قرآن، نافی این نکته نیست که قرآن از حیث محتوا و مضمون مدّنظر متن پژوهان نبوده است، بلکه مراد زبان ویژه و زبانی متفاوت با زبان متعارف عرب است. متن قرآن از حیث ساخت و صورت، وجه ادبی دارد و به عبارت دیگر ادبیت متن در آن به وضوح روشن و غالب است. وجه غالب متن قرآن، وجه ادبی، تأویل‌پذیر و با ویژگی شعریت متن است. بنابراین در فرهنگ اسلامی، تلاش متن‌پژوهان قرآنی معطوف به آشکارسازی ویژگی‌های متنی آن بوده است. نه تنها متن‌پژوهان مسلمان، بلکه متن‌پژوهان غیرمسلمان نیز به بررسی ادبی این متن توجه داشته‌اند. بررسی حوزه‌های مختلف متن‌پژوهی در فرهنگ اسلامی در گذشته مانند بدیع، بیان، معانی، تجوید، مطالعات معنایی، فقه اللّغهای، زبان‌شناختی و بالاخره ادبیت متن، همگی نشان از آن است که قرآن به مثابه متن ادبی مورد توجه متن‌پژوهان بوده است. در مطالعات جدید قرآن‌پژوهی نیز پیرامون سطوح آوایی، صرفی، نحوی، واژگانی، کاربردشناسی زبان و تحلیل گفتمان نیز نشان از این رویکرد دارد.

۳. رویکردها در متن‌پژوهی قرآن

از مجموع پژوهش‌های صورت‌گرفته دربارهٔ اعجاز قرآن از قرن دوم هجری تاکنون، دو رویکرد عمده در بحث اعجاز مطرح بوده است:

۱- رویکرد متن‌محور

۲- رویکرد معنا محور (سیدی، ۱۳۹۲: ۱۶).

در رویکرد نخست، قرآن‌پژوهان وجه همّت خود را کشف زیبایی‌ها و شگفتی‌ها و جنبه‌های بدیع و اعجازگونهٔ متن قرار دادند. از نظر آن‌ها آنچه وجه امتیاز این کتاب بر دیگر کتاب‌های آسمانی است، جنبهٔ زیبایی‌ها و شگفتی‌ها و انسجام متن و ساختار زبانی قرآن است. اما در رویکرد دوم تلاش می‌شود با تبیین معارف قرآن، از خداشناسی و معارف عقلانی تا کشف جنبه‌های علمی و اخبار عینی، به آن توجه شود.

از منظر دیگر، با توجه به زبان ادبی قرآن و با عنایت به اینکه زبان ادبی، زبانی رمزآلود است، بررسی متن قرآن رویکرد درون‌متنی خواهد داشت. در این رویکرد به ویژگی‌های بلاغی، سبک‌شناختی و به‌ویژه کاربردشناختی و گفتمان قرآنی پرداخته می‌شود و هدف از این‌گونه بررسی، اثبات انسجام و یکپارچگی متن قرآن است. این رویکرد در برابر رویکرد مذهبی قرار می‌گیرد. بدین معنا که «تفاوت اصلی میان رویکرد ادبی و مذهبی به قرآن این است که رویکرد ادبی در پی یافتن پیوستگی و رویکرد مذهبی در پی ناپیوستگی متن است» (میرو عبد الرؤف، ۱۳۹۵، ص. ۲۵). اما در فرهنگ اسلامی، قرآن‌پژوهان رویکردهای دیگری را نیز در بررسی متن قرآن به‌کار بستند. ویژگی عمدهٔ این رویکردها آن است که همگی درون‌متنی هستند و توجهی به جنبه‌های برون‌متنی ندارند. این رویکرد را می‌توان به صورت زیر تقسیم‌بندی کرد (سیدی، ۱۳۹۲، ۴۶-۶۹).

۳.۱. رویکرد ذوقی

مراد آن است که برای درک زیبایی‌های یک متن، باید از قوهٔ تشخیص حُسن و قبح و نقد زیبایی‌شناختی برخوردار بود. در این رویکرد، متن‌شناسی باید هم از قریحهٔ زیبایی‌شناختی برخوردار باشد و هم از معیارها و قواعد سنجش کلام، آگاه باشد؛ چنان‌که ابن‌خلدون می‌گفت: «برخی از جنبه‌های اعجاز را کسانی درمی‌یابند که علاوه بر همزیستی با زبان عربی و کسب ملکهٔ زبانی، دارای ذوق هم باشند و بنا به ذوق خود اعجاز را درک کنند».

رویکرد باقلانی در بررسی متن قرآن، رویکرد ذوقی است. او می‌گفت: «طالب اعجاز باید دارای ذوقی در درجه‌عالی از احساس و حساسیت باشد. چنین کسی هرگاه به قرآن گوش سپارد، درمی‌یابد قرآن معجزه است» (باقلانی، ۱۹۵۴: ۳). باقلانی بر آن است با ذوق ادبی می‌توان به نظم شگفت و تألیف عجیب و اوج بلاغت قرآن پی برد.

۳.۲. رویکرد زبانشناختی

از قرن دوم هجری تمام تلاش‌های قرآن‌پژوهان درحوزه زبان‌شناسی بوده است. آثاری چون مجاز القرآن ابو عبیده معمر بن مثنی، معانی القرآن فراء و تاویل مشکل القرآن ابن قتیبه و جاحظ و ابن معزز و واسطی و نظام معتزلی، جرجانی و طرح مسئله نظم. در این رویکرد، به سبک زبانی متن توجه می‌شود.

۳.۳. رویکرد هنری

علت توجه به رویکرد هنری را می‌توان در کاستی‌های رویکرد زبان‌شناختی جست‌وجو کرد. چنان‌که گفته‌اند، عموم مردم از سبک زبان‌شناسان در بررسی مسائل بیان و نظریه ادبیات و بلاغت، به‌ویژه در قرآن، راضی نبوده‌اند و تلاش زبان‌شناسان را تلاش ظاهری می‌دانسته‌اند که به ژرف‌کاوی در معنا نمی‌پردازد و از ماورای واژگان پرده بر نمی‌دارد و در نهایت، ادبیات را به ساخت‌ها و امور صوری و جمود و بیان را در قرآن به فهم مجرد و ساده و خشک و محدود به مسائل احکام و شریعت سوق می‌دهد و از ذوق ادبی و درک تصویرهای هنری و شگفتی‌های سبکی که جان را از شکوه سرشار می‌کند و از نردبان‌های اعجاز بالا می‌برد، خالی است (سلام، ۱۹۶۱: ۷۴).

۳.۴. رویکرد نقد ادبی

در قرن اول و بخش زیادی از قرن دوم، پژوهش‌های نقدی درباره‌ی مباحث زبانی قرآن صورت گرفت و از نیمه‌پایانی قرن دوم، قرآن‌پژوهان و ناقدان عرب به قرآن به‌مثابه یک متن توجه کرده‌اند و آثاری در این زمینه پدید آورده‌اند که پایه‌های نقد ادبی با رویکرد قرآنی را بنیان نهاد. قرآن‌پژوهان در حوزه متن قرآنی در رویکرد نقد ادبی از همان آغاز به دو جریان تقسیم شدند.

۱- معناگرایان که درحوزه فکری اهل سنت بودند و بر این باور بودند که کلام عبارت است از معنای موجود در نفس و در نتیجه کلام خداوند، قدیم و معنایی در ذات خداوند است.

۲- ساخت‌گرایان؛ در میان معتزله و شیعیان که بر این باور بودند، کلام همان واژگان و اصوات است و کلام خداوند هم مخلوق است (زیتون، ۱۹۹۲: ۳۲).
در رویکرد نقدی هم دو جریان شکل گرفت: ۱- زبان‌شناختی، ۲- زیبایی‌شناختی.
سرآغاز مباحث زبانی در هر دو جریان مذکور، مجاز بوده است. آثاری چون مجاز القرآن ابو عبیده و مجاز القرآن فرّاء در این دو جریان قرار می‌گیرند. در رویکرد نقد ادبی، مفهوم‌سازی و شکل‌گیری اصطلاحات توسط متن‌پژوهان چون رمّانی، خطّابی، باقلانی و عبدالجبار معتزلی، پدید آمد: مانند لفظ، معنا، ترکیب، سطح آوایی، سطح معنایی، فاصله، رابطه لفظ و معنا، نظم و تألیف.

۴. مطالعه زبان‌شناختی متن قرآن

قرآن به‌مثابه یک متن شگفت در تمدن اسلامی همواره برای پژوهشگران مسئله‌آفرین بوده است. در میان قرآن‌پژوهان از گذشته عموم آن‌ها بر متن قرآن، به‌عنوان یک متن ادبی تکیه می‌کردند. از جمله عبدالقاهر جرجانی که با رویکرد ادبی به متن قرآن، اعجاز آن را بررسی کرده است. در دوران جدید، امین الخولی رویکرد ادبی در متن قرآن را دوباره مطرح کرده است. به هر روی، بررسی ادبی متن قرآن و مطالعات زبان‌شناختی در متن آن، نشان می‌دهد که قرآن، متن ویژه‌ای است با سازوکارهای ویژه برای فهم آن. به‌همین روی، قرآن‌پژوهان با توجه به ادبی بودن متن قرآن به بررسی آن پرداختند. بنابراین «نقطه عزیمت آن‌ها (قرآن‌پژوهان کلاسیک) کاملاً ادبی بود. با وجود بداهت و روشنی این امر، آیا به توضیحات و استدلال‌های بیشتری هم نیاز داریم که ویژگی ادبی قرآن را ثابت کنیم؟ حتی اگر از منظری صرفاً عینی و علمی بنگریم، آیا متون دینی و از جمله قرآن کریم، در درجه نخست، متونی زبانی و دارای ساخت‌های روایی، تمثیلی (یعنی داستانی و شعری) نیستند؟ و اگر چنین است، آیا جز همین روش برخاسته از سرشت متن، هیچ روش دیگری برای فهم آن در اختیار داریم؟» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص. ۲۴).

قرآن همچون دیگر کتاب‌های مقدّس، تن به مطالعات متن‌شناسیک می‌دهد و بنا به قول ریچارد مولتون در کتاب مطالعه ادبی کتاب مقدّس، کتاب مقدّس برخلاف آثار ادبی یونانی، عبری و آلمانی، تافته جدا بافته از تار و پود حماسه، غنا و نمایش است که به خودی خود شایسته بررسی است و این‌گونه مطالعه، طرحی نو در انداختن است» (میر، ۱۳۹۰: ۲۳). بنابراین قرآن کریم هم با ویژگی‌های متنی‌ای که دارد، به‌عنوان تنها متن موثق مقدّس، تن به تحلیل‌های متن‌شناسیک می‌دهد. «متن قرآنی با قرار دادن خود در معرض تأویل‌ها و تفسیرهای مختلف، خویش را در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها، محور و اساس فرهنگ عربی-اسلامی می‌سازد. متون دارای دلالت معین و روشن، دارای کارکرد خبری صرف هستند که وظیفه اصلی‌شان رمزگشایی از پیام و رسانیدن گیرنده به مضمون و محتوای پیام به‌گونه کامل و نهایی است. این‌گونه متون تقریباً به تمامی از داده‌های زبان عادی پیروی می‌کنند و به هیچ وجه زبان ویژه خود ابداع نمی‌کنند. این امر برخلاف وضعیت متون برجسته و ممتاز است. در قرآن کریم، سطوح زبانی مختلفی می‌یابیم؛ برخی آیات کارکرد خبری و اطلاعاتی صرف دارند، اما در دیگر آیات زبان ادبی می‌یابیم که دلالت‌های توبرتو و سازوکارهای ابداعی ویژه خود را دارند» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۱۲).

درباره زبان متن قرآن که آیا گزاره‌های آن ناظر بر واقع است یا خیر، باید به سراغ دسته بندی متون در زبان‌شناسی و ویژگی‌های متون رفت. سخن بر سر ادبیّت متن قرآن است که آیا همچون متون ادبی دارای ابهام است و ابهام معنایی دارد؟ یا اینکه گزاره‌های خبری هستند و در خدمت ابلاغ یا اطلاع‌رسانی؟ شأن کتاب آسمانی آن است که چون برای هدایت‌گری نازل شده است، ابلاغ پیام باشد؛ ولی متن کتاب مقدّس نمی‌تواند از ویژگی‌های ادبی متن بهره نبرد. متون از این حیث می‌توانند چنین تقسیم شوند:

«متون دو دسته‌اند: یک دسته متونی که اساساً موقع خواندن آن‌ها متوجه زبان آن نمی‌شویم و تا حدّ امکان زبانی روشن و ساده به دور از هرگونه پیچیدگی دارند. این زبان، شفاف است و شاید بتوان گفت زبان حذف می‌شود. توجه ما صرفاً به معنای نهایی پیام است و زبان چیزی بیش از ابزاری برای درک پیام نیست. متون علمی در این دسته جای می‌گیرند.

در متون دسته دوم، پیام به شیوه بیان وابسته است. پیچیدگی‌ها و حتی رازهای زبانی اینجا امتیاز به‌شمار می‌آید؛ زیرا پیام چیزی جز این پیچیدگی نیست. در این متون، معنای نهایی یا وجود ندارد یا در پشت تأویل‌های بی‌شمار پنهان می‌شود. در زمان خواندن این متون، زبان حضور دارد، زنده است و ما را وادار می‌کند به آن بیندیشیم. گاه نا‌متعارف و دشوار است. در متون دسته نخست، آفرینندگی خواننده در کمترین حد وجود دارد، تنها باید دانش تخصصی یا هوش متعارف داشت تا پیام را فهمید. اما خواننده در متون دسته دوم، خود باید معنا را از راه تأمل و دقت به پیچیدگی‌های زبان بیافریند. در هر حال، یاکوبسون ابهام و ابهام‌معنایی را مهم‌ترین عنصر متن ادبی می‌داند» (احمدی، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۹).

باید یادآور شد که از همان آغاز، سه گروه به مسئله متن قرآن به‌قصد اعجاز متنی پرداختند: گروه ادیبان، متکلمان و مفسران. علت اینکه وجه ادبی متن قرآن در میان قرآن‌پژوهان غلبه یافت، به طبیعت معجزه قرآن برمی‌گردد. یعنی تفاوتی که میان معجزه قرآن با دیگر معجزات پیامبران دیگر وجود دارد، آن است که معجزات دیگر پیامبران، حسّی بوده است، ولی معجزه پیامبر اسلام (ص)، عقلی و ادبی است. قرآن‌پژوهان برای بررسی متن قرآن، تلاش‌های زیادی در زمینه معیارهای متن در حوزه‌های دانش متعددی انجام داده‌اند که به اختصار بررسی می‌شود.

معیارهای متن در سنت ادبی مسلمانان بر این رویکردها مبتنی است:

۱- رویکرد نقدی

- انسجام‌بندی‌های متن شعری
- تناسب شیوه نظم با غرض شعر
- رعایت چینش و ترتیب
- انسجام فصل‌ها
- ادامه فصل پیشین در فصل بعدی
- ارتباط فصل‌ها در بیان و هدف
- ارتباط فصل‌ها از حیث عبارات، نه اهداف
- ارتباط فصل‌ها از حیث اهداف، نه عبارات

- روابط میان فصل‌ها
 - انتقال از جزئی به کلی و برعکس
 - دلالت عنوان فصل بر تعیین اجزای فصل
 - پایان قصیده، استدلالی باشد بر آغاز آن
- ۲- رویکرد بلاغی
- سطح واژگانی: مطابقت، تکرار، تناسب، ردالعجز الی‌الصدر
 - سطح معنایی: پیوستگی عقلانی، جامع عقلی، جامع توهمی، تمثیل، تأکید، ایضاح
 - سطح کاربردشناسی: پیوستگی روانی، پیوستگی خیالی، اختلاف افعال کلامی، دخالت موقعیت برای رفع اختلاف
- ۳- رویکرد تفسیری
- سطح نحوی: عطف، إرجاع، اشاره
 - سطح معنایی: موضوع گفتمان، سازمان‌دهی گفتمان، چینش گفتمان
 - روابط: بیان و تفسیر اجمالی، تفصیل، عموم و خصوص
- ۴- رویکرد زبان‌شناختی
- سطح واژگانی: تفسیر واژگان، تکرار، اعراب
 - سطح نحوی: عطف، اشاره
- ۵- رویکرد اعجاز متن
- سطح واژگانی: عموم و خصوص، تکرار، اجمال، ایجاز، اطناب
 - سطح نحوی: خبر، انشاء، تألیف، پیوستگی، ایهام
 - سطح معنایی: عدول، رجا، بیم دادن، حصر، اختصاص، آغاز سوره‌ها، مناسبت، ناسخ و منسوخ (خطّابی، ۱۹۹۱: ۲۰۵).
- در میان مؤلفه‌های چندگانه متن، انسجام متن در قرآن بیش از سایر مؤلفه‌ها حائز اهمیت است چون اساساً متن را به انسجام آن، متن اطلاق می‌کنند. از طرف دیگر، با توجه به متن قرآن، بیشترین چالش نزد مسلمانان و غیرمسلمانان در حوزه بررسی متن قرآن، انسجام متن آن بوده است.

در تبیین مطالب ذکر شده نگاهی تاریخی به مطالعات ادبی یا زبانی و به تعبیر این پژوهش، متن‌شناسیک در قرآن داشته باشیم تا روشن شود که مطالعات این حوزه در مطالعات سنتی متن قرآن و مطالعات جدید به چه میزان بوده است.

رویکرد سنتی

با بررسی انجام‌شده در کتاب سیر تاریخی اعجاز قرآن کریم، جز نظریه صرف ه که نگاه برون‌متنی به اعجاز قرآن داشته است، از «نظام» به‌عنوان نخستین دیدگاه درباب اعجاز متنی در نظریه نظم و بعد توسط جاحظ و ادامه آن توسط جرجانی و واسطی و خطابی و باقلانی و دیگران، همه در حوزه درون‌متنی اعجاز سخن گفته‌اند. توجه به متن قرآن از قرن دوم به‌مثابه یک متن ادبی آغاز شد و این رویکردها از همان آغاز دو جنبه داشت:

۱- توجه به زبان قرآن در آثار کسانی چون فرآء و ابو عبید و ابن قتیبه

۲- توجه به ادبیات و بیان آن در آثار نظام، جاحظ و جرجانی (سیدی، ۱۳۹۲: ۶۲).

این بررسی‌های متن‌محور هم از جانب بلاغت‌دانان بوده است و هم متکلمان. نخستین متکلم اشعری که به اعجاز متن‌محور قرآن پرداخته است، ابوبکر باقلانی است. اما رویکردهای اعجاز با توجه به این آمار در قرن‌های مختلف چنین است:

- قرن اول و دوم و چهارم: رویکرد لغوی و زبان‌شناختی

- قرن هفتم و هشتم و دهم: رویکرد بلاغی و زیبایی‌شناختی

- قرن چهارم: رویکرد لغوی

به طور کلی گذشتگان تلاش کرده‌اند تا در حد توان دانش خرد و سطح آگاهی‌های روزگارشان به متن قرآن توجه کنند و معمولاً بر جنبه‌های متن‌شناسیک تکیه می‌کردند.

رویکرد جدید

در دوران جدید، در قرآن‌پژوهی با دو رویکرد مواجه هستیم:

رویکرد نخست که تحت‌تأثیر مسائل علمی در جهان غرب به رویکرد علمی در اعجاز معروف است. در این رویکرد به متن و ویژگی‌های آن توجهی نمی‌شود، بلکه هدف اثبات و استخراج مطالب علمی از آیات است که در تفسیر الجواهر طنطاوی به اوج خود می‌رسد و در آثار کسانی چون علی فکری با کتاب القرآن ینبوع العلوم و العرفان

(۱۹۵۱) و رشاد خلیفه در اعجاز عددی و محمد متولّی الشعراوی (۱۹۷۸) و دیگران ظهور و بروز یافته است.

اما در رویکرد دوم که متن‌محور است، بسیاری از قرآن‌پژوهان به متن قرآن و ادبیّت متن توجّه کرده‌اند. کسانی چون مصطفی صادق الرافیعی با کتاب اعجاز القرآن، سید قطب در التصوير الفنی و درآز در النبأ العظیم و رمضان البوطی در من روائع القرآن به ویژگی‌های متنی اشاره کرده‌اند.

درآز در النبأ العظیم به زبان و سبک قرآن می‌پردازد و به نقش آوا در ساخت واژگان و آهنگ عجیب و زیبایی آهنگین و ریتمیک پرداخته است و ویژگی‌های بیانی قرآن را در چهار مرتبه برمی‌شمارد:

۱- قرآن دربارهٔ پارهٔ اجزایش

۲- قرآن در یک سورهٔ آن

۳- قرآن در برخی سوره‌ها

۴- قرآن به‌طور کلی

وی اعجاز را به سبک قرآن ارجاع می‌دهد و آن را در امور زیر می‌داند:

۱- اعتدال در لفظ

۲- وفای به معنا

۳- تفاوت خطاب عام و خاص

۴- توجّه به عقل و عاطفه

۵- بیان تفصیلی

۶- بیان اجمالی (درآز، ۱۹۶۰: ۱/۴۵).

محمد رمضان البوطی در من روائع القرآن، به سبک قرآن می‌پردازد و به سبک ویژه و انحصاری قرآن نیز اشاره می‌کند و بر آن است سبک قرآن دارای ویژگی‌های زیر است:

۱- نظم شگفت و زیبایی که نه از نوع شعر است و نه نثر

۲- سطح والا و یگانه در تمام مطالب و موضوع‌ها

۳- تکرار معانی در قالب‌های مختلف

۴- خطاب به همهٔ مردم با واژگان خاص خود (البوطی، ۱۹۷۷: ۸۵).

وی از تصویر در قرآن با ابزارهای متعدّد و جلوه‌های گوناگون آن سخن می‌گوید و بر آن است تمام این‌ها گاه در یک متن و گاه در متون متعدّد آمده است. این جمله‌ها به‌قرار زیر است:

۱- خارج کردن مدلول لفظ از حوزه معنای مجرد به حوزه تصویر محسوس

۲- تغییر و تحوّل تصویرها از شکل صامت به صحنه‌ای متحرک و پویا

۳- برجسته‌سازی صحنه با توجه به اقتضای آن (همان، ۲۰۱).

خاورشناسان به اعجاز متنی و سبک قرآن هم توجه داشته‌اند. آربری^۱ در مقدمه ترجمه‌اش بر اعجاز ادبی وقتی قرآن تأکید دارد و از همین رهگذر آن را ترجمه‌ناپذیر توصیف می‌کنند. او می‌گوید: «من ترجمه خود را تفسیر نامیدم تا این عقیده قدیمی را تصدیق کنم که قرآن (همچون هر شاهکار ادبی دیگر) ترجمه‌پذیر نیست» (اربری، ۱۹۵۵: ۴۱).

کربن هم درباره لایه‌مندی متن قرآن می‌گوید: «قرآن معانی باطنی دارد. تأویل، فهم آن بطون است. پس تأویل، یعنی سطح معنایی که با انسان‌شناسی فلسفی، یعنی درجات آمادگی افراد پیوند نزدیک دارد. قرآن کتاب زنده است؛ زیرا همواره در روان‌ها جاری است و این جریان تا روز قیامت ادامه خواهد داشت. معانی درونی قرآن به‌هیچ‌وجه به رویدادهای تاریخی یا به نظام اجتماعی دوران تولّد قرآن ارتباط ندارد» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۰۶).

کارلنون. اس. گون^۲، استاد دانشگاه پنسیلوانیای امریکا، درباره بلاغت قرآن می‌گوید: «یکی از مزایای عظیم قرآن، بلاغت آن است. قرآن هنگامی که درست تلاوت می‌شود، چه شنونده به لغت عربی آشنا باشد و یا نباشد، آن را بفهمد یا نفهمد، تأثیر شدید در او می‌گذارد و در ذهنش جای می‌گیرد. این مزیت بلاغی قابل ترجمه نیست» (علیقلی، ۳۶).

۵. نتیجه‌گیری

1. Arbery
2. k. s Geon

- ۱- قرآن به مثابه متن، سازوکارهای ویژه ای می‌طلبد تا به راز متن از حیث متن‌بودگی رسید، این کار با توجه به کیفیت ویژه نزول آن، تنها به واسطه زبان‌شناسی متن ممکن است.
- ۲- با توجه به گزارش ارائه شده در رویکردهای بررسی اعجاز متن قرآن مشخص شد مهم‌ترین دغدغه قرآن‌پژوهان چه در حوزه فرهنگ اسلامی و چه در فرهنگ غربی، مسئله انسجام متن قرآن است.
- ۳- بدون توجه به ویژگی‌های متنی قرآن کریم با معیارهای متن‌بودگی در زبان‌شناسی جدید، دو چالش عمده هم‌چنان سر راه باورمندان به این کتاب مقدس وجود خواهد داشت؛ یکی در حوزه تفسیر متن و دیگری در حوزه ترجمه.
- ۴- برای ارائه یک ترجمه روان و کارآمد و تفسیر مطلوب، بهترین راه توجه به معیارهای متن‌بودگی قرآن و نشان دادن انسجام متن است.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. چاپ اول. تهران: طرح نو.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۰). حقیقت و زیبایی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
۳. البرزی، پرویز. (۱۳۸۶). مبانی زبان‌شناسی متن. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. بارت، رولان. (۱۳۸۴). لذت متن. ترجمه پیام یزدانجو. چاپ اول. نشر مرکز.
۵. باقلانی، ابوبکر محمدبن الطیب. (۱۹۵۴). اعجاز القرآن. به کوشش السید احمد صقر. قاهره: دار المعارف.
۶. البوطی، محمدسعید رمضان. (۱۹۷۷). من روائع القرآن. الطبعة الخامسة. دمشق: مكتبة الفارابی.
۷. پالمر، فرانک. (۱۳۶۶). نگاهی تازه به معناشناسی. ترجمه کورش صفوی. چاپ اول. نشر مرکز.
۸. الخولی، امین. (۱۹۶۱). مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب. الطبعة الاولى. قاهره: دار المعرفة.
۹. دراز، محمد. (۱۹۶۰). النبأ العظیم. مصر: مطبعة السعادة.

۱۰. دی‌بوگراند، روبرت. (۱۹۹۸). *النص والخطاب والاجراء*. ترجمه تمام حسان. الطبعة الاولى. قاهره: عالم الكتب.
۱۱. ریکور، پل. (۱۳۷۳). *زندگی در دنیای متن*. ترجمه بابک احمدی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
۱۲. زیتون، علی محمدی. (۱۹۹۲). *اعجاز القرآن و اثره فی تطوّر النقد الادبی*. بیروت: دار المشرق.
۱۳. سلام، محمدزغلول. (۱۹۶۱). *اثر القرآن فی تطوّر النقد العربی الی آخر القرن الرابع الهجری*. الطبعة الثانية. مصر: دار المعارف.
۱۴. سیدی، سید حسین (۱۳۹۰). *زیبایی‌شناسی آیات قرآن*. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. سیدی، سید حسین. (۱۳۹۲). *سیر تاریخی اعجاز قرآن*. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام*. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آگاه.
۱۷. عبدالمجید، جمیل. (۱۹۹۸). *البدیع، بین البلاغة العربیه واللسانیات النصیة*. الطبعة الاولى. الهيئة المعریة للکتاب.
۱۸. علیقلی، محمد مهدی. (۱۳۷۵). *قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان*. قم: انتشارات سینا.
۱۹. فضل، صلاح. (۱۹۹۲). *بلاغة الخطاب و علم النص*. الطبعة الاولى. کویت: عالم المعرفة.
۲۰. الفقی، صبحی ابراهیم. (۲۰۰۰). *علم اللغة النصی بین النظریه والتطبیق*. الطبعة الاولى. قاهره: دار قباء.
۲۱. میر، مستنصر و عبدالرؤف، حسین. (۱۳۹۰). *مطالعة قرآن به مثابه اثر ادبی*. ترجمه ابو الفضل صرّی. چاپ اول. تهران: انتشارات نیلوفر.
۲۲. هالیدی، مایکل و حسن، رقیه. (۱۳۹۳). *زبان، بافت و متن*. ترجمه مجتبی منشی‌زاده و طاهر ایشانی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی.
۲۳. هولب، روبرت. (۱۹۹۴). *نظریه التلقی*. ترجمه عزالدین اسماعیل. الطبعة الاولى. جدّه: النادی الادبی الثقافی.

بخش دوم: روش

شناسی

امکان‌سنجی روان‌شناسی اسلامی بر مبنای عرفی بودن زبان متون

دینی^۱

آرشام زاده‌عبداللّهی^۲

زهرا محققیان^۳

چکیده

ایضاح کیفیت ارتباط علوم تجربی و متون دینی، در گرو تبیین بعضی از پیش‌فرض‌های زبان‌شناختی درباره آن متون است. آنچه در این مقاله خواهد آمد، تبیین یک نظریه در باب «زبان قرآن» و نیز لوازم پذیرش آن در موضوع «روان‌شناسی اسلامی» است. نظریه مذکور، حجیت معرفت‌شناختی وحی را مفروض می‌گیرد و زبان آن را «عرفی» می‌داند. در نتیجه، چنین می‌انگارد که گزاره‌های روان‌شناسانه‌ی قرآن به زبان عرفی بیان شده؛ یعنی به معنای معهود میان مشافهان دلالت دارد. لذا صادق بودن آن‌ها، تابعی از صادق بودن آن معانی معهود است. آن معانی، تصوّراتی است که از تجارب ساده‌ی مشافهان پدید آمده و آن تجارب، محصول به‌کارگیری ابزار و روش‌های علمی در مطالعه‌ی ذهن و رفتار انسان نبوده است. به همین جهت، آن تجارب الزاماً با واقعیت مطابقت ندارد و لذا معانی و تصوّراتی که از آن‌ها سرچشمه گرفته نیز الزاماً با واقعیت مطابقت نخواهد داشت. از این رو، الفاطی که به آن معانی و تصوّرات اشاره دارد نیز الزاماً با واقعیت مطابق نخواهد بود. لازمه‌ی این پیش‌فرض زبان‌شناختی، این است که در شناخت موضوع علم روان‌شناسی به گزاره‌های مندرج در متون دینی «مرجعیت» داده نشود و آن گزاره‌ها با روش علمی و فلسفی، مستقل از اعتبار آن متون، مورد ارزیابی قرار گیرند. روش تحقیق استفاده‌شده برای نوشتن این مقاله، روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی

واقعیت؛ ذهن؛ علم؛ زبان؛ روان‌شناسی.

۱ این مقاله، از طرح مشترک نویسندگان به شماره ۹۹۰۲۸۵۰۱ برگرفته شده که با حمایت «پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی» و «صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور» انجام می‌شود.

۲. کارشناسی ارشد، مشاوره مدرسه، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

a.z.a@chmail.ir

۳ استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران

z.mohaghegh@gmail.com

۱. بیان مسئله

علوم گوناگون به وجوه عدیده از یک‌دیگر تمایز می‌یابند. یکی از آن وجوه، موضوع علوم، دیگری روش توجیه گزاره‌ها در آن‌ها، و سومی غایتی است که هر علم در پی آن است (سروش، ۱۳۸۷: ۲۴).

روانشناسی، علمی است که به مطالعه رفتارها و فرایندهای ذهنی انسان می‌پردازد (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۲۹). روش دست‌یابی به گزاره‌ها و نظریات در این علم، و به طور عام در هر علم تجربی دیگر، رجوع به واقعیت^۱ است (باربور، ۱۳۷۹: ۲۰۴). کسی که در حیطه‌ی روان‌شناسی به تحقیق می‌پردازد، می‌کوشد که از طریق مشاهده علمی انسان‌ها، مصاحبه با آن‌ها و آزمایش، داده‌هایی به دست آورد. او در پی کمیّت‌مند کردن این داده‌ها و استنتاج از آن‌ها به نحوی سامان‌مند است. هدف محقق این رشته در پژوهش‌های بنیادی این است که از موضوع مورد مطالعه، توصیف عینی به دست دهد و بتواند به تبیین آنچه که توصیف کرده، بپردازد. در اثر تبیین مشاهدات، او قدرت پیش‌بینی پدیده‌های انسانی مورد مطالعه، و ضبط و مهار آن‌ها را به دست می‌آورد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: بونژه و آردیلا، ۱۳۹۶: ۱۷۷-۲۰۵).

چنان‌که از قرآن استنباط می‌شود، این کتاب، محصول برقراری «ارتباط زبانی» خداوند با حضرت محمد(ص) است. قرآن کلامی است که «خطاب» به پیامبر(ص) و قوم او القاء شده و وی «واسطه»ای برای ابلاغ این خطاب به آن‌هاست. در این کتاب آمده که قرآن را «جبرئیل» به اذن خدا بر قلب پیامبر(ص) نازل می‌کند (البقره: ۹۷). آنچه دعوی نبوت حضرت محمد(ص) را «درخور اعتنا» می‌سازد، یکی این است که او پیش از ادعای نبوت، هیچ ارتباط آموزشی‌ای با کسی نداشته تا مضمون فصیح و بلیغ قرآن را از وی بیاموزد؛ یعنی «امّی» بوده است (العنکبوت: ۴۸). دیگری این است که او قبل از ادعای نبوت و بعد از آن به صداقت و امانت شهره بوده و کسی وی را به کذب و خیانت متهم نکرده است (جز کسانی که فقط در دعوی نبوت تکذیب‌اش کرده‌اند) (یونس: ۱۵-۱۷). نیز او در پی‌گیری دعوی خویش و پای‌داری بر آن، جدّیت فوق‌العاده‌ای به خرج داده که بر

اطمینان وی به صدق این دعوی دلالت دارد (الکهف: ۶؛ الشعراء: ۳). هم‌چنین پیش و پس از او انسان‌هایی بوده‌اند (یعنی سایر انبیاء، اوصیاء، اولیاء و عرفا) که ادعاهای محوری وی را تکرار، و بعضی از آموزه‌هایش را تجربه و تصدیق کرده‌اند که تبانی همه‌ی این اشخاص بر دروغ‌گویی و ابتلائی همه‌ی آنان به اختلالات ادراکی، بعید می‌نماید؛ به‌ویژه که آن‌ها، با توجه به مآثوراتی که از ایشان باقی مانده، از یک زندگی سالم و اخلاقی برخوردار بوده‌اند. نیز حضرت محمد(ص) به خاطر دعوی خویش از مخاطبان خود مزد و مزیتی نخواسته که از این راه، محرومیت خویش را در دوران پیش از دعوی نبوت جبران کند (یوسف: ۱۰۳-۱۰۴؛ ص: ۸۶-۸۷؛ سبأ: ۴۶-۴۷). و پیشنهاد اختصاص مزایا را از سوی کسانی که با این دعوی مخالفت می‌کردند، نپذیرفته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷، ۲۸۴). هم‌چنین، حتی «احتمال صدق» دعوی وی نیز بر شناخت انسان از عالم و آدم اثر می‌گذارد و انسان را به بعضی از منافع و مضار بلندمدت (یعنی سعادت و شقاوت ابدی) خود توجه می‌دهد که موجب تغییر در سبک زندگی او می‌شود. و در آخر، از حیث متافیزیکی، وجود خداوند و ملائکه و سخن‌گفتن ایشان امر ممتنع و محالی نیست و عقلاً ممکن است (نراقی، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۴). با توجه به این شواهد و قرائن، چنین می‌نماید که جدی گرفتن دعوی رسالت رسول اکرم(ص) و اعتنا به آن، امری «معقول» است.

آنچه روان‌شناسی را به عنوان یک رشته‌ی علمی^۱، با محتوای وحی و سایر منقولات دینی پیوند می‌بخشد و وجود یک «نظریه» را برای تبیین نسبت میان آن دو ضروری می‌سازد، موضوعات مشترکی است که مورد اعتنای هر دو آنهاست. گفته شد که موضوع روان‌شناسی، رفتارها و فرایندهای ذهنی انسان است. قرآن نیز در آیاتی به این موضوعات اشاره کرده و برای آن‌ها توصیف، تبیین، پیش‌بینی و مهار، عرضه داشته است. با مشاهده‌ی این گزاره‌ها در متون دینی، چنین پرسش‌هایی پدید می‌آید:

- ۱- آیا چنین گزاره‌هایی با واقعیت رفتار و ذهن آدمی مطابق‌اند؟
- ۲- چه استدلال‌های معتبری برای توجیه مطابقت آن گزاره‌ها با واقعیت رفتار و ذهن آدمی، عرضه شده است؟

۳- رابطه‌ی این گزاره‌ها با گزاره‌هایی که درباره‌ی همان موضوعات هستند، اما از راه‌هایی جز وحی، تحصیل و توجیه شده‌اند، چیست؟

۴- اگر میان گزاره‌های مأخوذ از وحی و گزاره‌های نامأخوذ از وحی، تعارضی وجود داشته باشد، چه راهی برای حل و رفع آن وجود دارد؟

این سؤالات را درباره‌ی نسبت همهی «یافته‌های انسانی» و «داده‌های وحیانی» می‌توان پرسید. برای پاسخ‌گویی به آن‌ها، تنقیح و توجیه پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه و زبان‌شناختی مربوط به این موضوع، لازم است. تا کنون تلاش‌های بسیاری در راستای تبیین نسبت میان این دو انجام شده (از جمله، ر.ک: باقری، ۱۳۸۲؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶)؛ هرچند در اکثر قریب به اتفاق این تلاش‌ها، عرفی بودن زبان متون دینی، به عنوان مبنائی برای امکان‌سنجی دست‌یابی به علم دینی، و به طور خاص «روان‌شناسی اسلامی»، مورد توجه قرار نگرفته است. در این مقاله بعضی از مفروضات معرفت‌شناختی و زبان‌شناسانه‌ی این موضوع ایضاح خواهد شد.

آنچه در ادامه خواهد آمد، صرفاً به نسبت میان گزاره‌های توصیفی^۱ مندرج در متون دینی و گزاره‌های توصیفی روان‌شناسی تجربی، که از موضوع واحدی حکایت دارند، توجه خواهد داشت؛ هرچند مدعیات و ادله بر نگرش محقق به نسبت میان گزاره‌های تجویزی^۲ این دو نیز اثر خواهد گذاشت. در موضوع مورد بحث، گزاره‌های توصیفی به گزاره‌هایی گفته می‌شود که به «توصیف» و «تبیین» (و احیاناً «پیش‌بینی») فرایندهای ذهنی و رفتارهای انسان می‌پردازد و گزاره‌های تجویزی، گزاره‌هایی است که به کیفیت «ضبط و مهار» آن پدیده‌ها سمت‌وسو می‌بخشد.

برای ورود به موضوع، نویسنده در ابتدا مراد خود را از «روان‌شناسی اسلامی» ایضاح می‌کند؛ سپس یکی از ویژگی‌های علم (عینیت) را مورد بحث قرار می‌دهد؛ آن‌گاه اثرگذاری و فعالیت ذهن را در فرایند شناخت می‌کاود؛ و بعد، مقتضای این اثرگذاری و فعالیت را در ادراکات وحیانی برمی‌رسد؛ نیز می‌پردازد به این که ذهن و زبان در هم تنیده‌اند و زبان قرآن متناسب با ذهنیت مخاطبان آن است؛ و در آخر، به جهت تناسب

یادشده، ورود گزاره‌های خلاف واقع را به قرآن ممکن می‌داند و لوازم این امکان را برمی‌شمارد

مراد از «روان‌شناسی اسلامی»

در این مقاله، مراد از روان‌شناسی اسلامی، محصول تفسیر گزاره‌هایی است که در متون اسلامی معتبر درباره‌ی موضوعات روان‌شناسی آمده است. به عبارت دیگر، هر گاه موضوعاتی که در روان‌شناسی مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌گیرد، از راه رجوع به متونی که انتساب‌شان به پیامبر اسلام (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع) موجه است، شناخته شود، محصول آن، «روان‌شناسی اسلامی» خواهد بود (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۷: ۱۸۵-۱۸۸). در این فرایند، محقق از طریق تفحص در قرآن و احادیث معتبر، گزاره‌هایی را که درباره‌ی رفتارها و فرایندهای ذهنی انسان است، گرد می‌آورد و می‌کوشد که از راه تفسیر آن گزاره‌ها، واقعیت آن موضوعات را بشناسد.

«عینیت» در علم

برای فهم رأی مختار درباره‌ی ماهیت زبان متون دینی، عرضی توضیحی درباره‌ی مفهوم علم و خصائص آن، ضروری می‌نماید. «عینیت»^۱ از خصائص «علم» است. پذیرش این خصیصه برای علم، بر این پایه است که واقعیتی مستقل از ذهن فاعل شناسا وجود دارد که علی‌الأصول شناختنی است و معیارهایی عام و کلی هست که با بهره‌گیری از آنها می‌توان صحت و سقم باورها را سنجید و یک باور ناظر به واقع را بر باور دیگر ناظر به واقع، ترجیح داد (نراقی، ۱۳۷۳: ۲۰).

در علم روان‌شناسی، باور محقق این است که واقعیتی مستقل از ذهن او وجود دارد که علی‌الأصول شناختنی است و این واقعیت، رفتارها و فرایندهای ذهنی انسان‌هاست. نیز روش‌هایی عام و کلی هست (مانند مشاهده، مصاحبه، آزمایش، اندازه‌گیری و استنتاج) که با بهره‌گیری از آنها می‌توان شناخت‌هایی را در اثر مواجهه با این واقعیت به دست می‌آورد و اعتبار آنها را سنجید (بونژه و آردیلا، ۱۳۹۶: ۴۸).

در ادراک و حیانی نیز، که شخص در آن به «علم» دست می‌یابد (النجم: ۳-۵؛ یوسف: ۳؛ طه: ۱۱۴)، باور نبی این است که واقعیتی مستقل از ذهن او هست که علی‌الأصول قابل شناخت است و این واقعیت در فرایند تکلم یا وحی (ارتباط مفهومی از طریق نشانگان زبانی) مراد خود را بر وی آشکار می‌کند. اطمینان نبی به واقعی بودن آنچه که تجربه کرده، مبنای معتبری برای اعتماد او به ادراک خود و پذیرش صدق آن - یعنی مطابقت آن با واقع - است (تا زمانی که قرینه‌ای بر کذب و وهم‌آمیز بودن ادراک خود نیافته است) (نجم: ۱-۱۸). نیز قرائنی که در مقدمه به آن‌ها اشارت رفت، باور مخاطبان نبی را به صدق و اصالت ادراک او معقول می‌سازد (تا زمانی که قرینه‌ای بر کذب و وهم‌آمیز بودن ادراک وی نیافته‌اند).

بر اساس این تحلیل، به نظر می‌آید که علوم تجربی (در این‌جا: روان‌شناسی) و وحی از ساختار واحدی برخوردارند که سه جزء را دربرمی‌گیرد: کسی که می‌شناسد (محقق یا نبی)، واقعیتی که شناخته می‌شود (موضوع تحقیق یا محتوای وحی)، و فرایند شناخت (مراحل تحقیق یا واقعه‌ی وحی).

«فعالیت ذهن» در فرایند ادراک

بعضی از خصائص ادراکات، آشکار می‌سازد که ذهن انسان در فرایند ادراک، منفعل محض نیست و به نحوی بر این فرایند اثر می‌گذارد. تبیین صحیح این خصائص، جز با پذیرش بازیگری و فعالیت ذهن در فرایند ادراک، میسر نیست. از این خصائص، می‌توان به وقوع «خطا» در ادراکات، «اختلافات» آدیان با یک‌دیگر در ادراک واقعیات، و «تفاوت» و «تنوع» ارزش و اعتبار معرفت‌شناسانه‌ی ادراکات بشری اشاره کرد (فنائی، ۱۳۹۲: ۱۴۳ و ۲۲۹).

در معرفت‌شناسی، به روی‌کردی که وجود واقعیت مستقل از ذهن را می‌پذیرد و ذهن را در ادراک واقعیت، فعال و اثرگذار می‌داند، «واقع‌گرایی منتقدانه» گفته می‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همو، همان ۲۲۸-۲۳۳). این روی‌کرد، داده‌ها را یک‌سره مسبوق و مصبوغ به نظریه‌ها می‌داند و در نتیجه، مشاهده‌ی فارغ از تعبیر را محال می‌انگارد؛ بلکه می‌پندارد که در فرایند شناخت، اساساً «مشاهده»‌ای در کار نیست و هر چه هست، «فهم» است (نراقی، ۱۳۷۳: ۲۱). مشاهده‌ی آدیان در خلأ اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه آن‌ها «علی-

الأصول، آن چیزهایی را مشاهده می‌کنند که نظریه‌های مقبول‌شان بدان فرمان می‌دهند» (همو، ۱۳۷۲: «۱۲»). به تعبیر دیگر، آدمی هیچ‌گاه با ذهن خالی واقعیت را نمی‌شناسد؛ بلکه همواره ذهن او به معلوماتی آغشته است که از قبل در ذهن او وجود داشته و اصولاً «مکانیزم شناخت، عبارت است از ترکیب داده‌های تازه با دانسته‌های پیشین» (فناپی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). یعنی این فرایند فقط متأثر از متعلق ادراک نیست؛ بلکه به نحوی، از محیط، ذهنیت، احساسات، معلومات و تجارب پیشین مُدرک، اثر می‌پذیرد (همو، همان: ۲۳۳). هر کس از منظری^۱ به واقعیت نظر می‌کند و به وجهی^۲ از واقعیت توجه دارد، و نظر از همه‌ی مناظر و توجه به همه‌ی وجوه، از خصائص «عالم مطلق» (خداوند) است؛ نه «جاهل مقید» (انسان) (همو، همان: ۵۶۲-۵۷۱).

مقتضای «واقع‌گرایی منتقدانه»^۳ در ادراک و حیانی

همان‌طور که گفته شد، در ادراک و حیانی، باور نبی این است که واقعیتی مستقل از ذهن او هست که علی‌الأصول قابل شناخت است و این واقعیت در فرایند تکلم یا وحی (ارتباط مفهومی از راه نشانگان زبانی) مراد خود را بر او آشکار می‌کند. مقتضای «واقع‌گرایی منتقدانه» این است که گفته شود ذهنیت نبی در فرایند این ادراک، منفعل محض نیست و به نحوی بر این فرایند اثر می‌گذارد. لازمه‌ی این تأثیر، این نیست که «منشأ» ادراک و حیانی، ذهن نبی تلقی شود و وحی از ذهن او «سرچشمه» بگیرد؛ بلکه باور به این واقعیت است که ذهن نبی در شکل‌بخشی به «مضمون» این ادراک اثرگذار است و در «چارچوب» ظرفیت‌های ذهن او این ادراک صورت می‌پذیرد (همو، همان: ۴۰۷-۴۰۸). روشن‌ترین جلوه اثرپذیری ادراک و حیانی از ذهن نبی، این است که وحی، «صورت زبانی» دارد. «وحی عربی»، پدیده‌ای زبان‌مند و لذا واجد ویژگی‌های پدیده‌های زبانی است. از جمله این ویژگی‌ها، این است که اهل هر زبان، در اثر مواجهه‌ی خویش با واقعیات هستی و شناختی که از آن‌ها به دست می‌آورند، الفاظ و «گشتاری از نسبت‌ها» (فراستخواه، ۱۳۹۶: ۵۹) را برای اشاره به شناخت‌ها و تصورات خویش به‌کار می‌گیرند

1. Perspective
2. Aspect
3. Critical Realism

که بر همان تصوّرات و معهودات ذهنی ایشان دلالت دارد. الفاظ مانند ظروف توخالی نیستند که بتوان آن‌ها را با هر معنایی پر کرد. معانی آن‌ها تابع ذهنیت اهل زبان درباره واقعیّاتی است که با آن الفاظ به آن‌ها اشاره می‌کنند.

مقتضای این تلقی از ارتباط ذهن و زبان، این است که معنای الفاظ و عبارات قرآن (و متون دینی دیگر) الزاماً بر واقعیّت، چنان که واقعاً هست، دلالت ندارد؛ بلکه بر تصوّر و ذهنیت مشافهان قرآن (و متون دینی دیگر) درباره‌ی آن واقعیّت‌ها دلالت می‌کند. در مواردی که تصوّرات ایشان با واقعیّت مطابق باشد، الفاظ و عبارات قرآن (و متون دینی دیگر) نیز با واقعیّت مطابق خواهد بود؛ و اگر در مواردی تصوّرات ایشان با واقعیّت مطابق نباشد، الفاظ و عبارات قرآن (و متون دینی دیگر) نیز با واقعیّت مطابق نخواهد بود. به عبارت دیگر، معنای الفاظ و عبارات قرآن، تابع ادراک مشافهان این کتاب از واقعیّت است و در شکل‌گیری این معانی، ذهنیت ایشان بازیگر و فعّال بوده و در شناخت واقعیّت صرفاً از متعلّق ادراک اثر نپذیرفته و الزاماً آن را به طور «کامل» نشناخته است. ذهن و زبان انسان واجد محدودیتی نازدودنی است.

بر این اساس، در مواردی که الفاظ و عبارات قرآن به موضوعات روان‌شناسی (یعنی ذهن و رفتار انسان) اشاره دارد، از واقعیّت چنین پدیده‌هایی خبر نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً بر ذهنیات و تصوّرات مخاطبان این کتاب از آن‌ها دلالت می‌کند.

«عرفی» بودن زبان قرآن

گفته شد که ذهن نبی در شکل‌بخشی به «مضمون» ادراک و حیانی اثر می‌گذارد و در «چارچوب» ظرفیّت‌های ذهن اوست که این ادراک صورت می‌پذیرد. باید توجه داشت که ظرفیّت‌های ذهن پیامبر اسلام (ص) و امکانات زبانی‌ای که در اختیار وی قرار داشت، ساخته و پرداخته‌ی او نبود. او به زبان «متعارف» «قوم خود» سخن می‌گفت. عرفی بودن زبان قرآن متضمّن این معناست که این کتاب، خطاب به کسانی سخن می‌گوید که رسول اکرم (ص) در ۲۳ سال رسالت خویش به طور رودررو [= مشافهه] با ایشان مواجهه داشته است.

برای تبیین بهتر این موضوع، شواهدی می‌توان اقامه کرد:

۱. وقتی که مخاطب هنوز به وجود نیامده، خطاب با او قبیح، بلکه محال، است و خداوند کار قبیح یا محال انجام نمی‌دهد.
۲. تکلیف کردن، یعنی طلب کردن انجام یا ترک یک کار از کسی (امر و نهی)؛ و تا وقتی که کسی که تکلیف، متوجه اوست، به وجود نیامده، طلب کردن انجام یا ترک یک کار از او امکان تحقق ندارد.
۳. تکلیف کردن، متوقف بر این است که کسی که تکلیف می‌شود، تکلیف خود را فهم کند. کسی که به وجود نیامده، توان فهم ندارد تا به او تکلیف شود؛ پس به او تکلیف نمی‌شود.
۴. الفاظ، برای شخص حاضر، وضع شده‌اند. شواهدی که این مدعا را تقویت می‌کند، از جمله، عبارت است از «نص واضح»، «تبادر» و «عدم صحّت مخاطبه با معدوم یا مخاطبه با معدوم و موجود، هر دو» (میرزای قمی، ۱۴۳۱: ۱/ ۵۱۸-۵۱۷).

اگر پذیرفته شود که «قرآن، خطاب به مشافهان است»، زبان آن هم زبان مشافهان به حساب خواهد آمد؛ یعنی الفاظ و عبارات مندرج در آن بر معانی و تصوّراتی دلالت خواهد کرد که میان مشافهان معهود و رایج بوده است؛ وگرنه، لوازم ذیل در پی خواهد بود:

۱. اگر متکلم مراد خود را از طریق تکلم به مخاطب «نفهماند»، گویی با او سخن نگفته است. سخن گفتن به قصد «تفهیم» انجام می‌شود و بدون تحقق آن، عملی عبث است.
۲. اگر متکلم مراد خود را از طریق تکلم به مخاطب «نفهماند» و آن‌ها را تکلیف کند، آن‌ها را به کاری تکلیف کرده از آن بی‌خبرند.
۳. اگر متکلم برای تکلم از الفاظ معهود مخاطب بهره بگیرد، ولی معانی معهود او را قصد نکند، موجب شده که او مراد وی را نفهمد. چه، مخاطب برای کشف مراد متکلم، جز کلماتی که میان ذهن آن دو، واسطه است، راه دیگری در اختیار ندارد.
۴. اگر متکلم به گونه‌ای سخن بگوید که مخاطب آن را نفهمد و آن سخن، بر امر و نهی مشتمل باشد، مخاطب به آن اوامر و نواهی ملتزم نخواهد بود. و عدم تقید مخاطب به نهی و امری که فهمانده و فهمیده نشده، عقابی در پی نخواهد داشت و

اگر برای چنین موردی عقابی وجود داشته باشد، عقاب بلا بیان خواهد بود؛ چه، مخاطبان هنوز معذورند و حجت بر ایشان تمام نشده است. و همه این چهار مورد، قبیح و محال است که از خداوند سربزند (نکونام، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۳). لذا خداوند، الفاظ و عبارات قرآن را به همان معنایی استعمال کرده که میان مشافهان معهود و رایج بوده است؛ تا کلام‌اش برای ایشان قابل فهم باشد و لوازم باطل مذکور در پی نیاید.

شاهد دیگری که نکونام برای عرفی بودن زبان قرآن می‌آورد، «فصاحت و بلاغت» آن است. کلام فصیح و بلیغ، کلامی است که از لفظ غریب یا تعقید معنوی، خالی، و متناسب با حال و فهم مخاطب باشد (همو، همان: ۷۴). اگر قرآن، فصیح و بلیغ باشد، «باید زبان قرآن را عرفی، یعنی به زبان متعارف عرب عصر نزول، دانست» (همو، همان: ۷۵). به عبارت دیگر، فصاحت و بلاغت قرآن اقتضاء دارد که الفاظ عبارات مندرج در آن برای مشافهان شناخته‌شده، ساده و قابل فهم باشد.

در ره‌یافتی برون‌دینی، بعضی از فلاسفه‌ی مسلمان به قابل فهم بودن کلام رسولان برای قوم‌شان اشاره کرده‌اند و این واقعیت را پیش‌فرض تفسیر کلام آن‌ها قرار داده‌اند. به عنوان نمونه، ابن‌رشد اشاره دارد که شرع به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم شده: ظاهر، عبارت است از مثل‌هایی که برای تفهیم معانی مجرد غیبی مورد استفاده قرار گرفته؛ و باطن، همان معانی موردنظر است که چنان‌که واقعاً هست، جز برای اهل برهان تجلی نمی‌یابد. و سبب ورود امثال و بیان ظاهری به شرع، این است که «بعضی از مردم فقط چیزی را تصدیق می‌کنند که قبلاً در تخیل ایشان گنجیده باشد» و چنین انسان‌هایی نیز مخاطب شرع هستند (ابن‌رشد، ۱۹۸۶: ۴۵-۴۷). نیز ابن‌سینا می‌نویسد: «پس، از این سخن ظاهر شد که نهاد شریعت بر آن است که با جمله‌ی خلاق نتوان گفت. و آنچه ایشان در توانند یافت چنان‌که هست، صاحب شریعت بیان کند و آنچه در نتوانند یافت، فرانخور فهم ایشان، به تمثیلات و تشبیهات بیان کند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۶۲). و می‌گوید: «و این چنین، لازم است که [پیامبر] موضوع معاد را برای ایشان به گونه‌ای توضیح دهد که کیفیت آن را تصور کنند و نفوس‌شان به آن آرام گیرد. و برای سعادت و شقاوت نیز مثل‌هایی بزند از چیزهایی که آن را می‌فهمند و تصور می‌کنند» (همو، ۱۳۸۵: ۳۸۴). آنچه

از کلام شیخ‌الرئیس محلّ توجه است، تأکیدی است که وی بر قابل‌فهم بودن کلام الهی برای مخاطبان آن دارد.

در ره‌یافتی درون‌دینی، برای توجیه این مدّعا به آیاتی از قرآن می‌توان استشهاد کرد: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم؛ باشد که تعقل کنید» (یوسف: ۲).

«فَإِنَّمَا يَسِرَّنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ قطعاً آن [قرآن] را به زبان تو آسان کردیم؛ باشد که تذکر بپذیرند» (الدخان: ۵۸).

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ و هیچ پیامبری را جز به زبان قوم‌اش نفرستادیم تا برای آنان تبیین کند. پس خدا هر که را که بخواهد، بی‌راه می‌گذارد و هر که را که بخواهد، هدایت می‌کند و اوست عزیز حکیم» (ابراهیم: ۴).

واضح است که در صورتی که قرآن برای مخاطبان قابل‌فهم نباشد، «یسر» بودن آن، معنا و مفهوم نمی‌یابد و بالتبع، نمی‌تواند مایه‌ی تعقل، تذکر و هدایت ایشان شود. نیز «زبان قوم» یعنی «زبان قابل‌فهم برای قوم» (جعفری، ۱۳۷۶: ج ۵، «۵۸۴-۵۸۶»); و گرنه، اگر رسولان الفاظ معهود و مستعمل قوم را به کار بگیرند و معانی معهود، مفهوم و مستعمل قوم را از آن الفاظ مراد نکنند، «تبیین» انجام نمی‌پذیرد و مراد ایشان به مخاطبان منتقل نمی‌شود.

مفسران بسیاری استنباط مذکور را در آثار خود آورده‌اند. بسیاری از ایشان در تفسیر آیه‌ی چهارم سوره‌ی ابراهیم خاطر نشان کرده‌اند که ارسال رُسل به لسان قومی که در میان آن‌ها مبعوث شده‌اند، به این جهت است که مخاطبان ایشان کلام‌شان را بفهمند (مقاتل - بن‌سلیمان، ۱۴۲۳: ۲/ ۳۹۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۳/ ۱۲۱). و علاوه بر این که خودشان بفهمند، بتوانند به دیگران - یعنی کسانی که مخاطب بی‌واسطه‌ی انبیاء نبوده‌اند - نیز بفهمانند (ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۲/ ۱۳۶؛ شبر، ۱۴۱۰: ۲۵۷). بعضی از مفسران اشاره داشته‌اند که به لسان قوم بودن کلام انبیاء، به جهت ادراک آسان‌تر و وقوف کامل‌تر مخاطبان بر مراد ایشان است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۹/ ۶۳؛ نه‌اوندی، ۱۳۸۶: ۳/ ۵۰۱). حتی بعضی گفته‌اند که این ادراک بایستی به «سرعت» انجام گیرد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/ ۱۹۲؛ فیض‌کاشانی،

۱۴۱۵: ۳/ ۷۹). اگر کلام ایشان مشتمل بر مفاهیمی نباشد که مورد توافق مخاطبان قرار گرفته و برای آن‌ها در ضمیرشان قابل‌تصور است (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۲/ ۴۲۹-۴۳۱)، حجت بر ایشان تمام نمی‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۸۰/۱۳). و اگر انبیاء حقیقتی را بر زبان آورند که فراتر از معرفت مخاطبان‌شان است، آن‌ها به هلاکت می‌افتند (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۲/ ۲۵۳). از این رو، زبان مستعمل متون دینی، زبانی عادی (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۲/ ۱۶-۱۵)، معمولی و رایج (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰/ ۲۶۹) است که مخاطبان با آن الفت داشته‌اند (حجازی، ۱۴۱۳: ۲/ ۲۴۵).

امکان ورود «کذب» به کلام و حیانی

گفته شد که معانی الفاظ و عبارات در هر زبان، محصول مواجهه‌ی اهل زبان با واقعیات و فهم ایشان از آن‌هاست. «معنا»، «محصول فهم» است و از آن‌جا که فهم الزاماً به واقع اصابت نمی‌کند و همواره امکان دست‌یابی به «فهم بدیل بهتر» وجود دارد، معنا هم الزاماً بر واقع دلالت ندارد و همواره در معرض تغییر است. معانی الفاظ و عبارات قرآن نیز محصول مواجهه‌ی مخاطبان قرآن با واقعیات و فهم ایشان از آن‌هاست. یعنی «معنای الفاظ و عبارات قرآن»، «محصول فهم مخاطبان قرآن از واقعیت» است که خداوند آن‌ها را برای القاء مقاصد خود به کار گرفته و از آن‌جا که فهم ایشان از واقعیات الزاماً به واقع اصابت نمی‌کند، معنای الفاظ و عبارات قرآن نیز، که بر وفق فهم آن‌هاست، الزاماً بر واقع دلالت ندارد. به تعبیر دیگر، ممکن است که در قرآن گزاره‌هایی وجود داشته باشد که کاذب، یعنی خلاف واقع، باشد. و نیز ممکن است که این گزاره‌های خلاف واقع، به موضوعات علم روان‌شناسی، یعنی ذهن و رفتار انسان، راجع و معطوف باشد. به بیان دیگر، ممکن است که در قرآن گزاره‌هایی درباره‌ی ذهن و رفتار انسان وجود داشته باشد که با واقعیت این پدیده‌ها مطابقت نداشته باشد. از این رو، امکان ندارد که این کتاب، برای شناخت موضوعات روان‌شناسی، مرجعیت یابد و رأی مندرج در آن، فصل‌الخطاب پژوهش‌های روان‌شناختی باشد. به عبارت دیگر، در چهارچوب این تلقی، «روان‌شناس اسلامی»، به تعریفی که در آغاز مقاله آمد، امکان تحقق ندارد.

باید خاطر‌نشان ساخت که نقدهای الاهیاتی وارد بر این نظر، قابل حل است. به عنوان نمونه، نراقی پس از تفکیک سه مفهوم «کذب»، «خطا» و «دروغ» از یک‌دیگر، وجود خطا

و دروغ را در قرآن منتفی، و وجود کذب را در آن ممکن می‌داند: «آنچه با خیریت خداوند ناسازگار است، قصد فریب است [= دروغ]، و آنچه با علم او ناسازگار است، قصد اصابت به واقع و ناکامی در آن [= خطا]... بنا بر این، کاملاً می‌توان فرض کرد که خداوند در پیام خود پاره‌ای گزاره‌های کاذب را گنجانیده باشد؛ اما قصد او بیان ناکام حقیقت یا فریفتن مخاطبان نبوده باشد. در این صورت، وجود آن گزاره‌های کاذب لزوماً با خیریت و علم باری ناسازگار نخواهد بود» (نراقی، ۱۳۹۳: ۱۶۶). و در مقام توجیه ورود کذب به کلام خدا چنین استدلال می‌کند: «در پاره‌ای موارد، گوینده پیام خود را با استفاده از مفروضات و باورهای مخاطبان بیان می‌کند؛ هرچند که خود لزوماً به آن مفروضات باور ندارد. در این موارد، فرض گوینده آن است که محتوای آن پیام در قالب مفروضات مخاطبان به نحو مؤثرتری نزد ایشان مفهوم و مقبول می‌افتد» (همو، همان: ۱۶۷).

نکونام از این موضوع، با عنوان «نزول قرآن بر طبق نگاه ظاهری» یاد می‌کند و می‌نویسد: «قرآن به زبان متعارف عرب حجاز عصر پیامبر(ص) سخن گفته و نظر به این که دانش آن‌ها از جهان بر نگاه ظاهری آنان مبتنی بود، بیانات قرآن هم با همین نگاه است» (نکونام، ۱۳۹۲: ۱).

تصوّرات و مفاهیمی که در اثر مواجهه با واقعیات در ذهن مخاطبان قرآن ایجاد شده بود، محصول «فهم علمی» آن‌ها از واقعیات، که از طریق بهره‌گیری از «ابزار» پژوهش علمی^۱ پدید می‌آید، نبود؛ بلکه محصول «فهم عرفی»^۲ آن‌ها از واقعیات (چه واقعیات غیبی و چه واقعیات مشهود) بود که در دریافت‌های حسّی ساده‌ی ایشان و تصرف خیال‌شان در آن دریافت‌ها ریشه داشت. بعضی از مفسران اشاره کرده‌اند که ممکن است «خیالات» مخاطبان نیز به مضمون آیات قرآن شکل دهد؛ یعنی تشبیهات و تمثیلات قرآن بر وفق تصوّرات مخاطبان است که شاید در واقعیت ریشه نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷/ ۲۱۲-۲۱۱).

سراسر قرآن درخور ذهنیت مخاطبان است. از نمونه‌های مربوط به «روان‌شناسی» (یا به تعبیر بهتر: «انسان‌شناسی»)، می‌توان به خلق آدم از «گل» و «دمیدن روح» در او

اشاره کرد (ص: ۷۲، الحجر: ۲۹، السجده: ۹). باور به خلق آدم از خاک، آب و باد (نفخ نَفَس)، که از معهودات ذهنی مخاطبان بوده، در این آیات به قوت بازتاب یافته است. نکته‌ی مهم، این است که واژگانی چون «روح»، «نفس» و «طین» در قرآن، جز بر آنچه مخاطبان از آن‌ها می‌فهمیده‌اند، دلالت ندارد و نمی‌توان آن‌ها را بر معانی‌ای حمل کرد که در قرون بعدی، در متون فلسفی و عرفانی یافته‌اند.

بنا بر آنچه گفته شد، از آن‌جا که امکان وجود کذب (:خلاف واقع) در کلام خداوند (:قرآن)، منتفی نیست، صرف ورود توصیف و تبیین موضوعات روان‌شناسی (:ذهن و رفتار انسان) در قرآن (یا هر متن دیگری که انتساب آن به پیشوایان دینی معتبر است)، دلیلی برای مطابقت آن‌ها با واقع نیست و صدق آن‌ها را توجیه نمی‌کند و باید صحت و سقم آن گزاره‌ها را با صرف‌نظر از وجود آن‌ها در قرآن (و متون دینی معتبر دیگر)، مستقلاً، آزمود و به سود آن‌ها قرینه عرضه کرد. ممکن است که آن گزاره‌ها بر سبیل مماشات با نگاه ظاهری مخاطبان و بر وفق نظریات قابل‌فهم برای ایشان در قرآن (و سایر متون دینی) ورود یافته باشد. صرف «امکان» این موضوع، بررسی مستقل آن گزاره‌ها را ضرورت می‌بخشد.

۲. نتیجه‌گیری

اگر ادله این مقاله معتبر باشد، این نتایج به دست می‌آید که شناخت انسان از واقعیت، درخور ذهنیت اوست و از آن، اثر می‌پذیرد. این تأثیر، بر زبان انسان اثر می‌گذارد و معانی الفاظ مستعمل او را در نسبت مستقیمی با فهم او از واقعیات قرار می‌دهد. یعنی زبان او همواره حاکی از فهم او، و بل‌که شکل‌دهنده‌ی فهم اوست. قرآن خطاب به مشافهان خود سخن می‌گوید و زبان‌اش زبان آن‌هاست؛ لذا درخور فهم آن‌ها و مشتمل بر نگاه ظاهری آن‌ها به پدیده‌ها، از جمله ذهن و رفتار انسان، است. و از آن‌جا که فهم مخاطبان قرآن الزاماً صادق نبوده، ممکن است گزاره‌های کاذبی که درخور ذهنیت آن‌هاست، از جمله در حیطه‌ی موضوعات روان‌شناسی، به این کتاب راه یافته باشد. لذا گزاره‌های روان-شناختی موجود در قرآن و احادیث معتبر، در بادی امر، «حجیت» ندارد و به آزمون و

ارزیابی مستقل نیازمند است و نمی‌توان به صرف وجود آن‌ها در متون دینی به صدق‌شان (یعنی مطابقت آن‌ها با واقع) باور آورد. به بیان دیگر، «مرجعیت» متون دینی معتبر برای ارزیابی یافته‌های «تجربی» درباره‌ی پدیده‌های روانی، امری ناموجه است و در این حوزه، مرجعیت با پژوهش‌های تجربیِ روشمند است. و در صورت تعارض یافته‌های آن‌ها با آموزه‌های قرآنی و روایی، یافته‌هایی پذیرفته می‌شود که «روش تجربی» پشت‌بان آن-هاست. به بیان کوتاه‌تر، «روان‌شناسی اسلامی»، یعنی شناخت واقعیت ذهن و رفتار انسان با صرف رجوع به قرآن و سایر متون دینی معتبر، امکان تحقق ندارد. چه، بعضی از گزاره‌های روان‌شناختی مندرج در متون دینی، مطابق با واقع نیستند (یا دست‌کم امکان عدم مطابقت آن‌ها با واقع هست) و بعضی از گزاره‌های روان‌شناختی مطابق با واقع نیز در متون دینی نیامده‌اند و باید از راه‌های دیگر کسب معرفت به دست آیند.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن‌ابی‌جامع، ع؛ ۱۴۱۳ق؛ *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)*؛ دارالقرآن‌الکریم.
۳. ابن‌رشد، م؛ ۱۹۸۶م؛ فصل‌المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الإیتصال؛ دارالمشرق.
۴. ابن‌سینا، م؛ ۱۳۸۵؛ ترجمه و شرح الهیات نجات؛ سیدیحیی یثربی؛ بوستان کتاب.
۵. ابن‌سینا، م؛ ۱۳۸۸؛ مجموعه رسائل فارسی (۱۷ رساله)؛ سیدمحمود طاهری؛ آیت اشراق.
۶. ابن‌عربی، م؛ ۱۴۱۰ق؛ *رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن*؛ مطبعة نصر.
۷. اتکینسون، آر.ال. و دیگران؛ ۱۳۹۱؛ *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*؛ محمدنقی براهنی و دیگران؛ رشد.
۸. باربور، آی؛ ۱۳۷۹؛ *علم و دین؛ بهاء‌الدین خرمشاهی*؛ مرکز نشر دانشگاهی.
۹. باقری، خ؛ ۱۳۹۰؛ *هویت علم دینی (نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی)*؛ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. بقلی، ر؛ ۲۰۰۸م؛ *عرائس البیان فی حقائق القرآن*؛ دار الکتب العلمیة.
۱۱. بونژه، ام. و دیگران؛ ۱۳۹۶؛ *فلسفه‌ی روان‌شناسی و نقد آن*؛ محمدجواد زارعان و دیگران؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. بیضاوی، ع؛ ۱۴۱۸ق؛ *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*؛ دار إحياء التراث العربی.

۱۳. جعفری، ی.؛ ۱۳۷۶؛ تفسیر کوثر؛ هجرت.
۱۴. جوادی آملی، ع.؛ ۱۳۸۶؛ منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی؛ احمد واعظی؛ اسراء.
۱۵. حجازی، م.؛ ۱۴۱۳ق؛ التفسیر الواضح؛ دار الجیل.
۱۶. سروش، ع.؛ ۱۳۸۷؛ تفرّج صنّع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی)؛ فرهنگی صراط.
۱۷. شبیر، ع.؛ ۱۴۱۰ق؛ تفسیر القرآن الکریم (شبیر)؛ دار الهجرة.
۱۸. طباطبائی، م.؛ ۱۳۹۰ق؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. طباطبائی، م.؛ ۱۳۷۴؛ تفسیر المیزان؛ سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ اسلامی.
۲۰. طبری، م.؛ ۱۴۱۲ق؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)؛ دار المعرفة.
۲۱. فخررازی، م.؛ ۱۴۲۰ق؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)؛ دار إحياء التراث العربی.
۲۲. فراستخواه، م.؛ ۱۳۹۶؛ زبان قرآن؛ علمی و فرهنگی.
۲۳. فضل‌الله، م.؛ ۱۴۱۹ق؛ من وحی القرآن؛ دار الملائک.
۲۴. فنایی، ا.؛ ۱۳۹۲؛ اخلاق دین‌شناسی (پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه)؛ نگاه معاصر.
۲۵. فیض کاشانی، م.؛ ۱۴۱۵ق؛ تفسیر الصّافی؛ مکتبه الصّدر.
۲۶. قمی، ا.؛ ۱۴۳۱ق؛ القوانین‌المحکمہ فی الأصول‌المتقنه؛ رضا حسین علی صبح؛ دار المحجّة‌البیضاء.
۲۷. مصباح یزدی، م.؛ ۱۳۹۷؛ رابطه‌ی علم و دین؛ علی مصباح؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۸. مقاتل‌بن سلیمان؛ ۱۴۲۳ق؛ تفسیر مقاتل‌بن سلیمان؛ دار إحياء التراث العربی.
۲۹. مکارم شیرازی، ن. و دیگران؛ ۱۳۷۱؛ تفسیر نمونه؛ دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. نراقی، ا.؛ ۱۳۷۲؛ منطق‌احیای اندیشه‌ی دینی؛ کیان؛ ش ۱۷؛ صص ۷-۱۳.
۳۱. نراقی، ا.؛ ۱۳۷۳؛ عینیت در علم و رابطه‌ی آن با آموزه‌های دینی (آیا علم دینی ممکن است؟)؛ کیان؛ ش ۲۰؛ صص ۲۰-۲۳.
۳۲. نراقی، آ.؛ ۱۳۹۳؛ حدیث حاضر و غایب (مقالاتی در باب الهیات غیبت)؛ نگاه معاصر.
۳۳. نراقی، آ.؛ ۱۳۹۵؛ سنت و افق‌های گشوده؛ نگاه معاصر.
۳۴. نکونام، ج.؛ ۱۳۹۰؛ درآمدی بر معناشناسی قرآن؛ دانشکده اصول‌الدین.

۳۵. نکونام، ج.؛ ۱۳۹۲؛ حَقَانِیَّتِ علمِ ظاهری در قرآن؛ مجموعه مقالات نخستین کنگره‌ی بین-المللی قرآن کریم «انسان و جامعه»؛ صص ۶۷۰-۶۹۲.
۳۶. نهاوندی، م.؛ ۱۳۸۶؛ *نفحات الرَّحمن فی تفسیر القرآن؛ البعثة.*
37. The Holy Quran.
38. Ibn Abi Jame ', A; (1992); *Al-Vajeez Fi Tafsiro Al-Quran Al-aziz* (compendious of Quran interpretation); Daar Al-Quran Al-Karim.
39. Ibn Rushd (Averroes), M; (1986); *Fasl Al-Maqal V Taqirir Mabain Al-Shari'a V Al-Hekma' Men Al-Ettesal* (Chapter of the article and our report between the Shari'a and the wisdom from the connection); Dar Al-Mashreq.
40. Ibn Sina (Avisina), M; (2006); *Tarjomeh v Sharh-e Elahyat-e Nejat* (Translation And Explanation Of The Theology Of Salvation); Seyyed Yahya Yathribi; Boostan-e Ketab Institute.
41. Ibn Sina, M; (2009); *Collection of Persian treatises (seventeen treatises)*; Seyyed Mahmoud Taheri; Ayat-e Ishraq Publications.
42. Ibn Arabi, M; (1989); *Rahmaton-men Al-rahman Fi Tafsiro v Esharat-el Quran* (Mercy of the Most Merciful in the interpretation and signs of the Quran); Nadr Press.
43. Atkinson, R.L. and others; (2012); *Hilgard's field of psychology*; Mohammad Naqi Barahani and others; Roshd Publications.
44. Barbour, I; (2000); *Science and religion*; Bah-o-din Khorramshahi; University Publication Center.
45. Bagheri, Kh; (2011); *The identity of religious science (an epistemological view of the relationship between religion and the humanities)*; Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
46. Baghli.R; (2008); *Arayes Al-Bayan Fi Haqayeq Al-Quran* (The neatness of the statement in the reality of the Quran); Daar-ol-Kotob Al-Elmiyyeh pub.
47. Bonje, M.and others; (2013); *Philosophy of Psychology and its Critique*; Mohammad Javad Zarean and others; Hawzeh & Daneshgah Research Institute.
48. Beyzavi, A; (1997); *Advar Al-Tanzil v Asrar Al'Ta'avil* (Beyzavi interpretation); Daar Al-Ehyaa Al-Torath Al-Arabi.
49. Ja'afari, Y; *Kowsar Interpretation*; Hijrat Publishing Institute.
50. 14. Javadi Amoli, A; (2007); *The status of reason in the geometry of religious knowledge*; Ahmad Vaezi; Esra'a pub.
51. Hejazi, M;(1992); *Al'Tafsir Al-Vazeh*; Daar Al-jabal
52. Soroush, A; (2008); *Tafaraj-e Son'a* (discourses in ethics, industry and humanities); Serat Cultural Institute.
53. Shobbar, A; (1989); *interpretation of Quran*; Al-A'lami le Matbou'at pub
54. Tabatabai, M; (2011); *Al-Mizan Fi Tafsiro Al-Quran* (Balance in the interpretation of the Quran); Al-A'lami le Matbou'at pub.
55. Tabatabai, M; (2011); *Al-Mizan Fi Tafsiro Al-Quran (Balance in the interpretation of the Quran)*; Sayyed M.Baqer Mousavi. Daftae-e Entesharat-e Eslami
56. Tabari, M; (1991) ; *Jame'a Al-Bayan Fi Tafsiro Al-Quran* (Tabari interpretation); Daar Al-Ma'arafat
57. Fakhr Razi, M; (1999); *Al-Tafsir Al-kabir (Mafatih Al-Qayb)*; Daar Al-Ehyaa Al-Torath Al-Arabi.
58. Farasatkah, M, (20017); *The Language of Quran*; Elmi Farhangi pub

59. Fazlollah, M; (1998); *Men Wahy Al-Quran* (The relevation of Quran); Dar Al-Melak
60. Fanaiei, A; (2013); *Akhlaq-e dinshanasi* (ethics of Theology), negah-e Mo'aser
61. Feyz Kashani, M; (1994); *Tafsir al-safi*. Maktabat al-sadr
62. Qomi, A, (1992); *Al-Qavanin Al-Mahkama'h Fi Osoul Al-Motqana'h*, Reaza H.Sobh; Dar Al-mahaja'h Al-Bayza'a
63. Mesbah, M; (2018); *The relation between religion and science*; Emam Khomeini inst
64. Maqatel Ibn Solayman; (2002); *Daar Al-Ehyaa Al-Torath Al-Arabi*.
65. Makarem, N & others; (1992); *Tafsir Nemouneh (The great interpretation)*; Dar Al-kotob
66. Naraqi, A; (1993); *The logic of the revival of religious thought*; *Kian Mag*, No.18
67. Naraqi, A; (1994); *Objectivity in science and its relation to religious teachings*; *Kian mag*, No.20
68. Naraqi, A; (2014); *hadith-e Hazer o Qayeb (The Narrative of Present and absent)*; Negah-e mo'aser pub
69. Naraqi, A; (2016); *Sonnat v Ofoq-hay Goshodeh (Tradition and obvious horizons)*; Negah-e mo'aser pub
70. Nekounam, J; (2011); *Daramadi Bar Ma'anashenasi-e Quran (An Introduction to the Semantics of the Quran)*; Osoul-e Din Faculty
71. Nekounam, J; (2013); *The legitimacy of apparent knowledge in the Qur'an (The collection of articles in the Conference of Quran, Human & Society)*.
72. Nahavandi, M; (2007); *Nafahat Al-rahman Fi Tafsir Al-Quran*; Al-be'aseh pub.

ابزار علوم‌انسانی دیجیتال و حاشیه‌نویسی نظام‌های قرآنی - مطالعه موردی پلتفرم اینسپشن

اکرم طیبی^۱

علی کاظمی^۲

چکیده

از پلتفرم‌هایی که برای حاشیه‌نویسی متون در حوزه علوم‌انسانی دیجیتال تولید شده‌اند می‌توان به اینسپشن (پلتفرم حاشیه‌نویسی معنایی) اشاره کرد که در آزمایشگاه یوکی‌پی دانشگاه دارمشتاد - آلمان توسعه‌یافته و در مؤسسه‌های پژوهی عضو کلارین به کار می‌رود. از این ابزار می‌توان در پروژه‌های فردی، گروهی و یا جمع‌سپاری پروژه‌ها استفاده کرد. هدف پژوهش حاضر به‌کارگیری این ابزار در حاشیه‌نویسی نظام‌های قرآنی (به‌طور خاص دو نظام ارجاع و دانش عرفی)، یافتن نقاط قوت و ضعف استفاده از آن در متون عربی و فارسی قرآنی، و ارائه راه کارهایی برای رفع چالش‌هاست. برای این منظور، مطالعه موردی‌ای تعریف شد و آیات سوره مبارکه صافات (متن عربی و تفسیر فارسی) با این ابزار برای نظام ارجاع و نظام دانش عرفی حاشیه‌نویسی شدند. از یافته‌های این پژوهش می‌توان برای محلی‌سازی ابزارهای حاشیه‌نویسی متناسب با نیازهای کاربران ایرانی حوزه علوم قرآنی و دانش‌های وابسته استفاده کرد.

واژگان کلیدی

قرآن؛ پلتفرم اینسپشن؛ علوم‌انسانی دیجیتال؛ حاشیه‌نویسی؛ نظام ارجاع؛ دانش عرفی.

۱. دانش‌آموخته دکتری مطالعات ترجمه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

akram.tayyebi@iran.ir

ایران.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مهندسی مکانیک، دانشگاه صنعتی امیرکبیر، تهران، ایران.

alikalzemi@parzanco.ir

۱. مقدمه

منابع علوم قرآنی حاوی اطلاعات ارزشمندی برای بازسازی دانش عرفی مخاطبان اولیه قرآن مجید و هم مرجع یابی و تعیین مرجع هستند. اما ماهیت بدون ساختار این داده‌ها چالشی برای بازیابی و استفاده از داده‌های جای گرفته در متون ایجاد می‌کند. ابزارهای حاشیه‌نویسی می‌توانند با ضبط و تبدیل دقیق متون بدون ساختار به متون ساختاریافته به این فرایند کمک کند و به‌صورت جداگانه یا به‌عنوان بخشی از پایپ لاین پردازش زبان طبیعی بزرگ‌تر استفاده شوند. می‌توان از تکنیک‌های پردازش زبان طبیعی برای استخراج اطلاعات استفاده کرد، لیکن یکی از پیش‌نیازهای آن مجموعه‌داده‌های حاشیه‌نویسی استاندارد طلایی است که هنوز برای آموزش و اعتبارسنجی برنامه‌ها ضروری هستند. بنابراین لازم است ابزارهایی کاربرپسند برای حاشیه‌نویسی سریع و دقیق این‌گونه متون بدون ساختار تولید شود و در اختیار متخصصان آشنا به منابع فوق‌الذکر قرار گیرد تا آنها متون را به‌صورت دستی حاشیه‌نویسی و این مجموعه‌داده‌ها را تولید نمایند.

حاشیه‌نویسی از فعالیت‌هایی است که در علوم‌انسانی دیجیتال انجام می‌شود. در اینجا به علوم‌انسانی دیجیتال و ارائه دهندگان خدمات به این حوزه خواهیم پرداخت. علوم‌انسانی دیجیتال که قبلاً به‌عنوان علوم‌انسانی محاسباتی شناخته می‌شد، مجموعه‌ای از روش‌شناسی‌هایی است که پایگاه‌های داده دیجیتالی و نرم‌افزارهای رایانه‌ای را به کار می‌گیرد تا حجم عظیمی از داده‌ها را به روش‌هایی بررسی کند که به‌صورت دستی انجام‌شدنی نیست. علاوه بر رشته‌ای دانشگاهی شدن، این حوزه در مراجع آکادمیک هم جایگاهی یافته است و هر ساله کنفرانس‌های بین‌المللی در حوزه علوم‌انسانی دیجیتال برگزار می‌شود، ناشران علمی معتبر مجموعه‌هایی با این عنوان منتشر می‌کنند و مجلاتی به نشر آخرین دستاوردهای این حوزه اختصاص یافته‌اند. علوم‌انسانی دیجیتال، محلی برای مطالعه، تحقیق، تدریس و ابداع ابزارهایی است که محل تلاقی علوم رایانه‌ای (محاسباتی) و رشته‌های علوم‌انسانی هستند. ماهیت آن روش‌شناختی است و دامنه آن بین‌رشته‌ای؛ یعنی بررسی، تجزیه و تحلیل، ترکیب و ارائه اطلاعات به شکل الکترونیکی. در علوم‌انسانی دیجیتال تأثیر و تأثر دو حوزه علوم‌انسانی و علوم محاسباتی را مطالعه می‌شود. چگونه این رسانه‌های دیجیتالی وقتی در حوزه‌های علوم‌انسانی به کار گرفته

می‌شوند بر این حوزه‌ها تأثیر می‌گذارند، و این علوم انسانی متقابلاً چه چیزهایی را به دانش محاسباتی می‌افزایند؟ (آنسورث، مک‌کارتی، ۲۰۰۵ و ۲۰۱۰ و ۲۰۱۶؛ سونسن ۲۰۰۹؛ گلد، ۲۰۱۱، راکول، ۲۰۱۳؛ گلد و کلاین، ۲۰۱۶ و ۲۰۱۹). برخی علوم انسانی دیجیتال را تعهدی اجتماعی می‌دانند که به تولید ابزارهایی برای رومی کردن منابع علوم انسانی پرداخته است. آنان شبکه‌هایی ایجاد کرده‌اند و نتایج تحقیقات را به اشتراک می‌گذارند؛ حتی ابتکار رمزگذاری متن یا پروژه اورلاندو (TEI) را هم از جمله دستاوردهای کلیدی این جامعه برمی‌شمارند (کرشنام، ۲۰۱۱).

از میان ارائه دهندگان خدمات به حوزه علوم انسانی دیجیتال می‌توان به کلارین اشاره کرد. کلارین (سرواژه: منابع زبانی مشترک و زیرساخت فناوری) ^۱ نهادی اروپایی است که در سال ۲۰۱۲ تأسیس شد. مأموریت آن ایجاد و حفظ زیرساخت‌ها برای حمایت از به اشتراک گذاری، استفاده و پایداری داده‌های زبانی دیجیتال (به صورت نوشتاری، گفتاری یا چندرسانه‌ای) و ابزارهای زبانی برای تحقیق در علوم انسانی و اجتماعی است. کلارین ابزارهای پیشرفته‌ای را برای کشف، کاوش، بهره‌برداری، حاشیه‌نویسی، تجزیه و تحلیل یا ترکیب این مجموعه داده‌ها ارائه می‌دهد. این کار از طریق شبکه‌ای از مراکز فعال انجام می‌شود: مخازن داده‌های زبان، مراکز خدمات و مراکز دانش. همه اعضای جامعه دانشگاهی در کشورهای شرکت‌کننده به این شبکه دسترسی دارند. ابزارها و داده‌های مراکز مختلف همکاری متقابل دارند، به طوری که می‌توان مجموعه‌های داده را با هم ترکیب کرد و ابزارها را جهت انجام عملیات پیچیده و پشتیبانی از کار پژوهشگران به یکدیگر متصل کرد. کلارین طیف گسترده‌ای از ابزارها و خدمات حاشیه‌نویسی، تجزیه و تحلیل یا ترکیب داده‌های زبان ارائه می‌دهد.

از فعالیت‌های کلارین می‌توان به سفارش ساخت نرم‌افزار اشاره کرد. وب‌آنو ^۲ یکی از نرم‌افزارهایی بود که به سفارش آنها در دانشگاه دارمشتاد ساخته شد و با استقبال محققان مواجه شد. پس از اتمام آن پروژه، نرم‌افزار دیگری به پژوهشگران آن دانشگاه سفارش داده شد. از سال ۲۰۱۸ پلتفرم اینسپشن ^۳ در اختیار مجموعه کلارین و همکاران

1. CLARIN- 'Common Language Resources and Technology Infrastructure'

2. WebAnno

3. Inception

آنها قرار گرفت. علاوه بر رفع باگ‌های سیستم قبلی، امکانات جدیدی به اینسپشن افزوده شده است. از مهم‌ترین آنها می‌توان به پایگاه دانش اشاره کرد. سفارش دهندگان آن مدعی‌اند اینسپشن محیط حاشیه‌نویسی چندکاربره عمومی است. آنها دو هدف برای نرم‌افزار خود تعیین کرده‌اند: (الف) تجمیع سه جنبه اساسی حاشیه‌نویسی متن (ساخت پیکره، مدل‌سازی دانش و حاشیه‌نویسی) در ابزاری واحد، (ب) ترکیب آنها با مکانیسم‌های کمکی مبتنی بر یادگیری ماشین برای بهبود کارایی و کیفیت حاشیه‌نویسی. ویژگی‌های این ابزار عبارت‌اند از: رابط کاربری همه‌کاره و درعین حال بصری، پیکربندی انعطاف‌پذیر طرح حاشیه‌نویسی، توانایی اجرای هم‌زمان چند پروژه حاشیه‌نویسی، پشتیبانی از گردش کار در مراحل حاشیه‌نویسی و مقایسه توافق برون‌دادها. سیستم مدیریت دانش عمومی اینسپشن شناسایی موجودیت‌های اسمی، ابهام‌زدایی و پیوند، و در نتیجه هم‌مرجع‌یابی اسناد را امکان‌پذیر می‌سازد. علاوه بر این، باتوجه‌به انعطاف‌پذیری اینسپشن، مدل‌سازی وظایف پیشرفته هم ممکن است و همچنین، می‌تواند از انواع فرمت‌های فایل پشتیبانی می‌کند.

بنابر مراتب بالا، هدف پژوهش حاضر معرفی و به‌کارگیری اینسپشن در حاشیه‌نویسی نظام‌های قرآنی (به‌طور خاص دو نظام ارجاع و دانش عرفی)، یافتن نقاط قوت و ضعف استفاده از آن در متون عربی و فارسی قرآنی، و ارائه راه‌کارهایی برای رفع چالش‌هاست. حاشیه‌نویسی فرایند زمان‌بر و فرسایشی است که گاه منجر به خطا در برچسب‌گذاری و اشتباهات دیگر می‌شود. استفاده از ابزار کاربرپسند دارای قابلیت‌های گوناگون از جمله یادگیری و برچسب‌گذاری خودکار، ارائه پیشنهاد به حاشیه‌نویس، نشان‌دادن خطاهای به‌مصحح و فراهم‌آوردن امکان اصلاح آنها به روش‌های ساده و سریع می‌تواند حاشیه‌نویسی متون قرآنی را بهبود بخشد. از یافته‌های این پژوهش می‌توان برای محلی‌سازی ابزارهای حاشیه‌نویسی متناسب با نیازهای کاربران ایرانی حوزه علوم قرآنی و دانش‌های وابسته استفاده کرد.

۲. پیشینه تحقیق

مطالب این بخش به زیر مجموعه‌های علوم‌انسانی دیجیتال، ابزارهای حاشیه‌نویسی متون، و معناشناسی قالب فیلمور تقسیم شده است. علوم‌انسانی دیجیتال. فینلیسن و اریاویک

(۲۰۱۷) چرخه فرایند حاشیه‌نویسی هفت‌مرحله‌ای را (ایده، مدل، ابتیاع، حاشیه‌نویسی، آموزش و تست، ارزیابی و تجدیدنظر، توزیع) پیشنهاد دادند. این چرخه با چارچوب مفهومی مَتر (پاستاجوسکی و استابز، ۲۰۱۳) تفاوت‌هایی دارد: در فرایند پیشنهادی فینلیسن و اریاویک قبل از ایجاد مدل اولیه، با توجه به نوشتگان هر حوزه لازم است نظریه زبانی مبنای پژوهش مشخص شود و ایده‌ای کلی از داده‌های زبانی محتمل در پروژه بیان شود. پس از ایجاد مدل، و قبل از شروع حاشیه‌نویسی، باید ابزارهای حاشیه‌نویسی مناسب وظایف پروژه را تهیه کرد. پس از تکمیل مراحل حاشیه‌نویسی و ارزیابی، پروژه باید در قبال هزینه یا رایگان در دسترس عموم قرار گیرد و توزیع شود.

از ابتدای پروژه حاشیه‌نویسی به موضوع کسب مجوزهای لازم (مالکیت معنوی)، امکانات ابزار برای پاک‌سازی اطلاعات اضافی، بسته‌بندی داده‌ها، تولید و صدور نسخه‌های (فرمت‌های) سازگار با آرشیوها و مخزن(های) هدف به‌طور جدی پرداخته شود. همچنین به دلیل مشکلات ساخت ابزار حاشیه‌نویسی معمولاً توصیه می‌شود از ابزارهای آماده استفاده شود. در مرحله انتخاب ابزار مناسب باید دقت و وسواس لازم به خرج داده شود تا از مشکلات بعدی تا حد ممکن نظیر توسعه‌پذیری، پشتیبانی، ورود، صدور یا تبدیل ناکافی، عدم وجود مستندات یا پشتیبانی، یادگیری دشوار، رابط کاربری ضعیف، نصب سخت، ناپایداری، کندی و باگ‌های سیستم پیشگیری شود. البته باید هزینه بر بودن، را به این موارد افزود (فینلیسن و اریاویک، ۲۰۱۷).

علی‌رغم جستجوی فراوان، نگارندگان نتوانستند پلتفرم جامعی که برای حاشیه‌نویسی متون عربی یا فارسی طراحی شده باشد بیابند.

ابزارهای حاشیه‌نویسی متون. آنچه در پی می‌آید نمونه‌ای از پژوهش‌هایی است که به ابزارهای حاشیه‌نویسی متون اشاره کرده‌اند. کامیابی گل، اخلاقی، عسگریان و حبیبی (۱۳۹۷) در مقاله خود به معرفی و توصیف چگونگی ساخت پیکره مقاله‌های علمی‌پژوهشی دانشگاه مشهد پرداخته‌اند. نرم‌افزار پیکره‌سازی که طراحی و ساخته‌اند می‌تواند پیکره را در فایل‌های مجزا به جمله‌های تشکیل‌دهنده آن تجزیه کند، ریشه کلمات را استخراج کرده و برچسب نحوی بر کلمات بزند. آنها معتقدند ابزارهای استاندارد پیش‌پردازش ایجادشده برای متون زبان فارسی یا رایگان منتشر نشده‌اند؛ مانند

شمس‌فرد (۲۰۱۰)، سرابی، مهیار و فرهودی (۲۰۱۳)، سراجی، مقیسی و نور (۲۰۱۲) یا از دقت مناسب برخوردار نیستند (مانند ابزارهای کدباز خلش و ایمانی (۲۰۱۴)، جدیدنژاد، محمودی و دهداری (۲۰۱۰) و منشادی (۲۰۱۵)).

پایگاه‌داده‌های (دادگان) زبان فارسی با کمک رایانه در پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی کار خود را در دهه ۷۰ شمسی آغاز کرد و فاز چهارم آن با حجم داده‌ها تا ۳۵۰ میلیون واژه در ۱۳۹۸ رونمایی شد. در بخشی از سایت از ابزارها و نرم‌افزارهای مستقل برای پردازش زبان فارسی نام‌برده شده است مانند: ابزارهای درون‌داد و ویرایش متن فارسی، ابزارهای پردازش متن فارسی (جستجوگرها، واژه‌شمارها، واژه‌نامه‌های بسامدی، آماری، باهمایی و چندتایی)، ابزارهای یکسان‌سازی متن‌های فارسی، یکدست‌سازی کدها و کاراکترهای متون فارسی، تقطیع‌گرها و تحلیل‌گرهای نحوی و نمودار درختی برای جملات فارسی، ابزارهای آوانگاری و برچسب‌زنی خودکار متن‌های فارسی (عاصی، ۱۳۹۸). اما ابزارهای مورد استفاده معرفی شده در دسترس نیستند.

فلاحی (۱۴۰۰) گزارشی از تهیه سامانه و پیکره معنایی افعال زبان فارسی بر پایه مؤلفه‌های معنایی افعال ارائه کرده است. طبق گزارش این پیکره (در دو مرحله فهرست فعل‌ها و فهرست جمله‌ها) در قالب فایل اکسل تهیه شده است و برای تولید رابط کاربری سامانه یا اجزای دیگر آن از ابزار دیگری نام برده نشده است.

اسماعیل، یقی و همو (۲۰۱۴) به معرفی مجموعه‌ای از ابزارهای زبان‌شناختی که برای مطالعات معناشناسی تاریخی زبان عربی تولید شده اند پرداخته‌اند. درباره برنامه پیکره‌سازی خود آورده‌اند: یک سند را همراه فرا داده‌های آن آپلود می‌کند، متن سند را پردازش و توکن می‌کند، با استفاده از ریشه‌یاب عربی اصلاح شده خوجه ریشه کلمات را استخراج می‌کند، الگوی صرفی و ریشه هر کلمه در متن را بازیابی می‌کند، برای برچسب‌گذاری اجزای کلام از برچسب‌گذار استنفورد استفاده می‌کند، تمام اطلاعات را در XML کامپایل می‌کند، و نهایتاً یک فایل XML دارای حاشیه‌نویسی صرفی و نحوی از سند پردازش شده ارائه می‌دهد. آنها برنامه HACSS را برای تسهیل ردیابی توسعه زبانی تولید کرده‌اند که از چهار ماژول اصلی تشکیل شده است: نمایه‌ساز اصطلاح، موتور جستجوی اصطلاح، هماهنگ‌کننده، ویرایشگر فرهنگ لغت.

معناشناسی قالب فیلمور. در پژوهش‌های قرآنی دانشگاه لیدز هم از معناشناسی قالب مانند شرف و اتول (۲۰۰۹) استفاده شده است. الشهري (۲۰۱۴) هم از معناشناسی قالب برای مقایسه و نمایش ویژگی‌های افعال عربی و انگلیسی استفاده کرده است. در فارسی هم برای نمایش ویژگی‌های فعل از معناشناسی قالب استفاده شده است؛ برای نمونه: نایب لوئی، عاصی و افراشی (۱۳۹۴)، رحمتی نژاد و همکاران (۱۳۹۸).

به‌عنوان نمونه‌ای از کاربرد معناشناسی قالب در حاشیه‌نویسی دانش عرفی می‌توان به مودی (۲۰۱۷) اشاره کرد. او به مدل‌سازی دانش عرفی درباره فعالیت‌های روزمره (ترتیب، بازنویسی، و پیش‌بینی رویداد) با استفاده از اسکرپیت‌ها و بهره‌گیری از تکنیک‌های آمار و احتمالات مبتنی بر شبکه پرداخته است. او معتقد است حاصل کار برای پردازش زبان طبیعی و هوش مصنوعی در زمینه‌هایی مانند استدلال زمانی، هم‌مرجع یابی، درک داستان و سیستم‌های پاسخگویی به سؤالات مفید خواهد بود. مبنای نظری به کار گرفته شده در این پایان‌نامه نظریه معناشناسی قالب فیلمور است و از بازنمودهای به سبک فریم‌نت استفاده شده است. تاکید بر سهم قابل توجه دانش اسکرپیت در درک زبان و پیش‌بینی گفتمان از دیگر نتایج این پژوهش است.

مودی، آنیکینا، اوسترمین و پینکال پیکره اینسکرپیت (ساختار متن روایی) ساخته‌اند؛ مجموعه‌ای از ۹۱۰ داستان. هر داستان سناریوی واحدی را نشان می‌دهد که حول محور ۱۰ سناریو مختلف متمرکز شده است؛ مانند پختن کیک، کوتاه‌کردن مو، و غیره. افعال و عبارات اسمی هر داستان به صورت دستی با انواع رویدادهای خاص اسکرپیت و انواع شرکت‌کنندگان و متن نیز با اطلاعات هم‌مرجع یابی حاشیه‌نویسی شده‌اند. تهیه‌کنندگان آن معتقدند این مجموعه تنوع و ازگانی غنی‌ای را نشان می‌دهد و منبعی منحصر به فرد برای مطالعه نقش دانش اسکرپیت در پردازش زبان طبیعی است.

چارچوب نظری. برای بررسی ویژگی‌های پلتفرم از مدل پیشنهادی فینلیسن و اریاویک (۲۰۱۷) استفاده شد. برای تهیه طرح^۱ نظام ارجاع از نظریه هلیدی و متیسون ۲۰۱۴ استفاده شد. برای تهیه طرح نظام دانش عرفی از نظریه معناشناسی قالب فیلمور

استفاده شد. نظام ارجاع و نظام دانش عرفی با هم در ارتباط هستند. تعیین مرجع ضمیر به شناسایی فاعل/قائل به دانش کمک می‌کند.

حال این پرسش‌ها مطرح می‌شود آیا می‌توان از اینسپشن در حاشیه‌نویسی نظام‌های قرآنی (به طور خاص دو نظام ارجاع و دانش عرفی) به کار گرفت. نقاط قوت و ضعف استفاده از آن در متون عربی و فارسی قرآنی کدام‌اند؟ چگونه می‌توان مشکلات را برطرف کرد؟ راه کارها؟

۳. روش‌شناسی تحقیق

این پژوهش از نوع مطالعه کیفی است و برای بررسی دقیق‌تر ویژگی‌های پلتفرم موردنظر یک مطالعه موردی در آن تعریف شده است. در ادامه این بخش ابتدا توصیف مختصری از پلتفرم منتخب (اینسپشن) ارائه می‌شود و سپس سیاهه (چک‌لیست) بررسی و مقایسه ابزارهای حاشیه‌نویسی و روش کار معرفی می‌شود. این سیاهه به منظور پاسخ به سؤالات پژوهش تدوین شده و برگرفته از ادبیات پژوهش در این حیطه خصوصاً فینلیسن و اریاویک (۲۰۱۷) و باتوجه به تجربیات پژوهشگران است.

اینسپشن حاشیه‌نویسی تعاملی و مدیریت دانش را در پلتفرم واحدی ادغام می‌کند. در مرحله قبل از حاشیه‌نویسی، می‌توان پیکره را با استفاده از قابلیت موجود در پلتفرم تهیه کرد یا از قابلیت پذیرش پیکره‌های آماده (ساده یا حاشیه‌نویسی شده) بهره جست؛ علاوه بر روش مستقیم بارگذاری اسناد در اینسپشن، جستجو و انتخاب اسناد از مخازن اسناد خارجی هم امکان‌پذیر است. پس از تهیه پیکره، یا طرح حاشیه‌نویسی محقق ساخته ایجاد می‌شود یا از انواع عناصر از پیش تعریف‌شده‌ای مانند پایگاه‌های دانش، لایه‌ها و مجموعه برچسب‌ها تعبیه شده در ابزار استفاده می‌شود. پس از طراحی‌های لازم می‌توان از امکانات مدیریت پروژه ابزار بهره جست و کار به حاشیه‌نویس‌ها و مصحح‌ها اختصاص داد. امکان اصلاح و ادغام حاشیه‌نویسی‌هایی مختلف وجود دارد. طبق اظهارات سازندگان آن، این پلتفرم از قالب‌ها و استانداردهای رایج نمایش حاشیه‌نویسی و نمایش دانش پشتیبانی می‌کند، و امکان همکاری گروهی و جمع‌سپاری را فراهم می‌آورد. این ابزار بخشی تحت عنوان "توصیه‌کنندگان" دارد که از حاشیه‌نویسی کاربر یاد می‌گیرد و حاشیه‌نویس‌ها و مصحح‌ها پیشنهادهای نویسی ارائه می‌دهد. اجزای اصلی هر پروژه در

اینسپشن عبارت‌اند از: یک یا چند سند برای حاشیه‌نویسی، یک یا چند کاربر برای کار روی پروژه، یک یا چند لایه برای حاشیه‌نویسی (مانند اجزای کلام، موجودیت‌های اسمی، هم‌مرجع...). اجزای اختیاری عبارت‌اند از: یک یا چند پایگاه دانش، توصیه‌کنندگان برای پیشنهاد خودکار حاشیه‌نویسی، رهنمودهایی برای مدیر پروژه و گروه او، مجموعه برچسب‌ها، مخزن اسناد و غیره (گروه اینسپشن، ۲۰۲۱).

در سیاهه بررسی و مقایسه ابزارهای حاشیه‌نویسی پیش‌گفته، مشخصه‌های ابزار مناسب حاشیه‌نویسی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف. مشخصه‌های معمول که عبارت‌اند از: ورود و صدور فرمت‌های فایل‌های مختلف، حاشیه‌نویسی چندلایه، حاشیه‌نویسی چندرسانه‌ای، واسط کاربری حاشیه‌نویسی قابل تغییر با نیازهای مشتری، محاسبه توافق میان حاشیه‌نویس‌ها، رابط تجمیع حاشیه‌نویسی‌ها، تهیه فراداده، تجزیه و تحلیل پیکره و تجزیه و تحلیل الگو، ایجاد طرح‌های دلخواه تگ مسطح، حاشیه‌نویسی مبتنی بر وب، دسترسی به منابع خارجی.

ب. مشخصه‌های ویژه که عبارت‌اند از: ایجاد طرح‌های حاشیه‌نویسی دلخواه، مصورسازی ماهرانه، بررسی صحت فایل با توجه به مشخصات، پشتیبانی از گردش کار (کاربر، نقش، فایل و مدیریت وظایف)، پایپ لاین حاشیه‌نویسی قابل تنظیم، حاشیه‌نویسی دستی و خودکار به هم پیوسته، آموزش آنلاین، جمع‌سپاری، پرس و جو.

ج. مشخصه‌های خاص که عبارت‌اند از: قابلیت تصحیح متن اصلی، تشخیص و تصحیح خطای حاشیه‌نویسی، ویرایشگر طرح حاشیه‌نویسی، سازنده رابط کاربری، مدیریت مشخصات، دستورالعمل‌ها و نسخه‌های مجموعه، مدیریت و اندازه‌گیری آموزش حاشیه‌نویس، پشتیبانی از بسته‌بندی در آرشیوها، توزیع در مخازن و مدیریت مجوزها، صدور به قالب‌های (فرمت‌های) با قابلیت انتشار.

همان‌طور که گفته شد نگارندگان پژوهش حاضر از چرخه فرایند حاشیه‌نویسی هفت‌مرحله‌ای (ایده، مدل، ابتیاع، حاشیه‌نویسی، آموزش و تست، ارزیابی و تجدیدنظر، توزیع) استفاده کرده‌اند. قبل از ایجاد مدل اولیه، با توجه به نوشتگان لازم است نظریه‌زبانی مبنای پژوهش در دو زیربخش نظام ارجاع و نظام دانش عرفی مشخص شد (به ترتیب نظریه‌هیلیدی و متیسون ۲۰۱۴ معناشناسی قالب فیلمور) تا شمایی از داده‌های زبانی پروژه

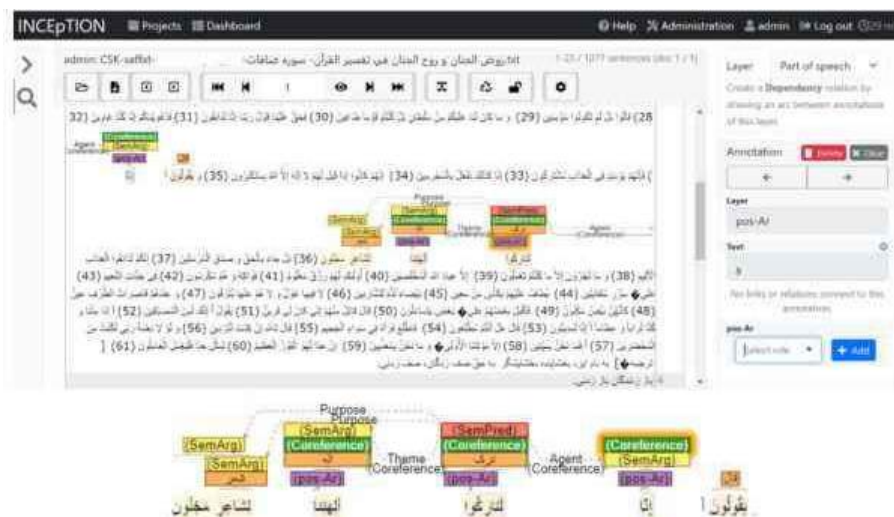
به دست آید. آنگاه طرح‌های حاشیه‌نویسی تدوین شد. در مرحله بعد این طرح‌ها در پلتفرم حاشیه‌نویسی اینسپشن اجرا شدند. برای مثال عبارت‌های حاوی دانش عرفی شناسایی شدند. برای طرح برچسب‌گذاری از معناشناسی قالب استفاده شد. واژه برانگیزنده قالب شناسایی شد و اجزای قالب برچسب‌گذاری خوردند. حاشیه‌نویسی متن قدمی به سوی بازسازی دانش عرفی است. این کار پیکره‌بنیاد است و درصدد ساخت انتولوژی نیست؛ اما با پیشرفت کار و آشکار شدن سلسه‌مراتب ممکن است به این نتیجه رسید که اغلب قالب‌ها را می‌توان در چند قالب بالاتر گنجانند.

هنگام حاشیه‌نویسی بخش‌های سه‌گانه سیاهه فوق به‌دقت مدنظر قرار گرفت. مقاله حاضر به گزارش یافته‌ها حاصل از بررسی سیاهه خواهد پرداخت.

۴. یافته‌ها

به‌کارگیری ابزار و بررسی آن با استفاده از سیاهه بررسی و مقایسه ابزارهای حاشیه‌نویسی نتایج زیر را نشان داد. در اینجا به یافته‌های پژوهش برای هر یک از مشخصه‌های چک‌لیست ابزار مناسب حاشیه‌نویسی ارائه شده در بخش قبل می‌پردازیم. بعضی مشخصه‌ها را که مستقیماً موردنیاز نبود حذف و برخی ادغام شده‌اند.

رابط کاربری حاشیه‌نویسی اینسپشن به حاشیه‌نویس‌ها اجازه می‌دهد متون زبانی را حاشیه‌نویسی کنند. رابط کاربری بصری است و استفاده از آن نسبتاً آسان است، که می‌تواند بر سرعت و کیفیت حاشیه‌نویسی تأثیر گذارد. این ابزار از طرح‌های حاشیه‌نویسی انتخاب شده (نظام ارجاع و دانش عرفی) پشتیبانی می‌کند. همچنین قابلیت مهم دیگر آن پشتیبانی از زبان‌های عربی و فارسی و خصیصه راست‌نویسی در آنها است. شکل ۱ نمایی از رابط کاربری و حاشیه‌نویسی (نظام ارجاع و دانش عرفی) انجام شده برای آیه سوره صافات را نشان می‌دهد. توکن سازی به‌صورت خودکار انجام شده و د بن واژه سازی، برچسب‌گذاری اجزای کلام، هم مرجع و روابط معنایی به‌صورت دستی انجام شده است.



شکل (۱): محیط حاشیه‌نویسی آیه در پلتفرم اینسپشن

باتوجه‌به ویژگی زبان عربی در بخش ضمائر، امکان انتخاب از یک حرف و تا کلمه برای حاشیه‌نویسی وجود دارد. همین‌طور حاشیه‌نویسی در چندلایه بر یک زنجیره از حروف یا کلمات امکان‌پذیر است. واحد پیش‌فرض حاشیه‌نویسی کلمه است اما می‌توان تنظیمات جزئیات لایه را تغییر داد و سطح کاراکتر یا دیگر سطوح را انتخاب کرد. اگر از لایه‌های از پیش تعیبه شده استفاده شود امکان حذف آنها وجود ندارد اما به هر پروژه لایه‌های جدید با ویژگی‌های دلخواه می‌توان افزود. حاشیه‌نویسی هم مرجع می‌توان روی چند توکن در یک جمله انجام شود. یک توکن می‌تواند هم‌زمان چندین اسپن هم مرجع بپذیرد. شکل ۲ نمایی از رابط کاربری و حاشیه‌نویسی چند لایه برای آیه سوره صافات را نشان می‌دهد. علاوه بر حاشیه‌نویسی امکان افزودن پایگاه‌های دانش به پروژه هم وجود دارد. پژوهشگران ویکی قرآن را به پروژه افزودند تا آیات به آن متصل شوند (نمونه‌ای از اتصال پایگاه‌های دانشی موجود در وب). امکان ساخت پایگاه‌های دانش جدید

(پایگاه‌های دانش محلی) و ذخیره آنها در پلتفرم فراهم بود ولی در این فاز از پروژه به آنها پرداخته نخواهد شد.

شکل (۲): حاشیه‌نویسی هم‌مرجع‌یابی در پلتفرم اینسپشن

۵. مشخصه‌های بررسی شده

ورود و صدور فرمت‌های فایل‌های مختلف. اینسپشن فایل با فرمت‌های متنوع را می‌پذیرد. هنگام طراحی گردش کار حاشیه‌نویسی این پروژه، فایل‌هایی با فرمت txt, pdf



و... در اختیار بود که اینسپشن آنها را می‌پذیرفت. برای صدور متن حاشیه‌نویسی شده هم فرمت XML 1.0 مدنظر بود که در اینسپشن موجود است.

حاشیه‌نویسی چندلایه: شکل ۱ نمایی از این امکان اینسپشن را نمایش می‌دهد. محاسبه توافق میان حاشیه‌نویس‌ها. اینسپشن این قابلیت را دارد که یکی از عملیات اساسی که در بررسی مجموعه‌های حاشیه‌نویسی شده و تضمین کیفیت آنها است. توافق بر اساس هر ویژگی بین حاشیه‌نویس‌ها در تمام اسناد محاسبه می‌گردد. می‌توان لایه‌ها و ویژگی‌هایی را انتخاب کرد تا برای آنها توافق محاسبه شود. ضریب‌ها عبارت‌اند از کاپای کوهن، کاپای فلیس، آلفای کریپندورف (اسمی) و آلفای کریپندورف (واحد‌کننده). در این فاز از پروژه از این قابلیت استفاده نشد اما به دلیل اهمیت آن ذکر شد که این قابلیت در پلتفرم وجود دارد.

رابط تجمیع حاشیه‌نویسی‌ها. این قابلیت را دارد. این قابلیت اینسپشن به داور اجازه می‌دهد تا به سرعت و به راحتی حاشیه‌نویسی‌ها را از حاشیه‌نویس‌های مختلف ادغام کند تا یک استاندارد طلایی تولید کند. داور کار را در یک پنجره واحد انجام می‌دهد و می‌تواند حاشیه‌نویسی‌های جدیدی در آن صفحه؛ دقیقاً مانند صفحه حاشیه‌نویسی، ایجاد نماید. در این فاز از پروژه از این قابلیت استفاده نشد اما به دلیل اهمیت آن ذکر شد که این قابلیت در پلتفرم وجود دارد.

تهیه فراداده. یکی از کارهایی که اغلب در پروژه‌های حاشیه‌نویسی نادیده گرفته می‌شود، تهیه فراداده درباره خود فرایند حاشیه‌نویسی است. اینسپشن این امکان را فراهم کرده است تا مدیران پروژه به اطلاعاتی نظیر این که کدام حاشیه‌نویس چه سندی را حاشیه‌نویسی کرده است، یا کدام اسناد قبلاً حاشیه‌نویسی شده‌اند، یا مدت زمانی که یک حاشیه‌نویس روی یک سند خاص کار کرده است یا منشأ یک سند حاشیه‌نویسی فردی در ابتدا چگونه ایجاد شده است، و به چه ترتیبی اصلاح شده است، توسط چه کسی و چگونه انجام شده است، دسترسی داشته باشند. این اطلاعات را می‌توان برای تجزیه و تحلیل فرایند حاشیه‌نویسی برای بهبودهای بعدی، یا اندازه‌گیری بهره‌وری و کارایی حاشیه‌نویس استفاده کرد.

تجزیه و تحلیل پیکره و تجزیه و تحلیل الگو. کاری رایج هنگام شروع یک پروژه حاشیه‌نویسی زبانی، تعیین مشخصات مجموعه‌ای است که قرار است حاشیه‌نویسی شود. برای مثال می‌شود به شمارش انواع سند، واژه‌ها، جمله‌ها تجزیه و تحلیل کلمات کلیدی در زمینه (KWIC) و... اشاره کرد. در اسناد راهنمای اینسپشن به این قابلیت اشاره نشده است.

ایجاد طرح‌های حاشیه‌نویسی دلخواه. اینسپشن توانایی تعریف یک طرح برچسب دلخواه و اعمال آن بر داده‌ها را فراهم می‌کند. علاوه بر آن طراح می‌تواند از محدوده‌های متنی (نشان‌ها، جملات، پاراگراف‌ها، نمی‌توان از مرزهای جمله) عبور کند. دانه‌بندی در سطوح مختلف ممکن است. وقتی روی سطح کاراکتر تنظیم شود، حاشیه‌نویسی را می‌توان در هر جا ایجاد کرد. حاشیه‌نویسی با عرض صفر مجاز است.

حاشیه‌نویسی مبتنی بر وب. توانایی انجام و جمع‌آوری حاشیه‌نویسی از طریق رابط مبتنی بر وب از دیگر قابلیت‌های اینسپشن است.

دسترسی به منابع خارجی. توانایی دسترسی به منابع خارجی مانند فرهنگ لغت الکترونیکی، اصطلاحات، یا پایگاه‌های دانش (هستی‌شناسی) می‌تواند یک قابلیت کلیدی برای بسیاری از پروژه‌های حاشیه‌نویسی باشد. دسترسی به پایگاه‌های دانش هم از قابلیت‌های اینسپشن است.

مصورسازی. اینسپشن قابلیت مصورسازی حاشیه‌نویسی‌ها را دارد.

پشتیبانی از گردش کار و مدیریت آن از قابلیت‌های اینسپشن است که به‌ویژه برای مدیر پروژه حاشیه‌نویسی مفید است. منظور از گردش کار، فرایند برنامه‌ریزی برای ایجاد پروژه حاشیه‌نویسی، توزیع وظایف و فایل‌ها میان حاشیه‌نویس‌ها، و نظارت بر پیشرفت کار آنها از طریق پیگیری اینکه چه فایل‌هایی در چه زمانی و توسط چه کسی حاشیه‌نویسی می‌شوند، آیا محدودیت‌هایی وجود دارد که باید رعایت شوند (به‌عنوان مثال، یک حاشیه‌نویس باید ابتدا حاشیه‌نویسی کند، یا یک فایل باید قبل از دیگری حاشیه‌نویسی شود) و غیره.

پایپ لاین حاشیه‌نویسی قابل تنظیم. گاه پروژه‌ها قبل از شروع حاشیه‌نویسی اصلی ابتدا چندلایه خودکار حاشیه‌نویسی روی متن اعمال می‌کنند مانند: توکن‌سازی، تقسیم‌بندی جمله، برچسب‌گذاری جزء کلام، بن‌واژه‌سازی و تجزیه نحوی. اینسپشن یک برنامه یادگیری ماشین عمومی دارد که به مدیران اجازه می‌دهد تا نوع حاشیه‌نویسی را تعریف کنند، داده‌های آموزشی را وارد کنند، و یادگیرنده را بر اساس این داده‌ها آموزش دهند. سپس داده‌های جدید را می‌توان به طور خودکار با مدل آموزش دیده حاشیه‌نویسی کرد. استفاده از قابلیت پایپ لاین حاشیه‌نویسی قابل تنظیم اما در حال حاضر برای فارسی و عربی کاربرد ندارد.

قابلیت تصحیح متن اصلی دیگر قابلیت اینسپشن است. متن تصحیح شده به سه صورت (بعد از غلط، قبل از غلط، جایگزینی با غلط) درج می‌شود.

ویرایشگر طرح حاشیه‌نویسی. نیز از قابلیت‌های اینسپشن است. یکی دیگر از ویژگی‌های موردنیاز، امکان ویرایش طرح‌ها و مشخصات حاشیه‌نویسی از طریق یک

رابط کاربری اختصاصی، به جای ویرایش مستقیم آنها در فایل است. اینسپشن اجازه ایجاد لایه‌های حاشیه‌نویسی جدید را می‌دهد که می‌تواند حاشیه‌نویسی برای هر نشانه باشد، با یا بدون مجموعه‌ای از مقادیر از پیش تعریف شده، حاشیه‌نویسی‌های روی کلمه یا ایجاد قوس برای حاشیه‌نویسی مرجع یا وابستگی.

راهنما کاربر جامع دارد و چندین پروژه حاشیه‌نویسی نمونه ایجاد شده تا کاربران بتوانند مطالب راهنمای کاربر را در آن پروژه‌ها تمرین کنند. فیلم‌های کوتاه آموزشی برای تشریح بخش‌های مختلف در وبسایت آن موجود است.

۶. بحث و بررسی

آیا می‌توان از ابزار اینسپشن در حاشیه‌نویسی نظام‌های قرآنی (به طور خاص دو نظام ارجاع و دانش عرفی) به کار گرفت؟ نقاط قوت و ضعف استفاده از آن در متون عربی و فارسی قرآنی کدام‌اند؟ چگونه می‌توان مشکلات را برطرف کرد؟ راه کارها؟

اینسپشن ابزار حاشیه‌نویسی همه‌منظوره، منبع‌باز و مبتنی بر وب است. این ابزار طیف وسیعی از ویژگی‌ها را برای بهبود تجربه حاشیه‌نویسی، رفع محدودیت‌های ابزارهای موجود و کاهش زمان حاشیه‌نویسی ارائه می‌دهد. پلتفرم را می‌توان به صورت محلی نصب کرد یا از نسخه آنلاین آن بدون نیاز به نصب نرم‌افزار استفاده کرد. البته سایت اصلی اینسپشن نسخه آنلاین را برای پروژه‌ها توصیه نمی‌کند. اما برای آموزش همکاران طرحی مناسب است. امکان ایجاد حساب کاربری با سطوح دسترسی متفاوت (مدیر، مصحح، حاشیه‌نویس) وجود دارد. به این ترتیب، اشتراک‌گذاری پیکربندی‌ها، اسناد، حاشیه‌نویسی‌ها و هستی‌شناسی‌ها در گروه حاشیه‌نویسی امکان‌پذیر می‌شود. نکته مثبت دیگر پشتیبانی از انواع فرمت‌ها برای ذخیره و بازیابی است. مدیریت گردش کار از دیگر قابلیت‌های اینسپشن بود که به عنوان یک کارکرد عمومی فارغ از ویژگی‌های زبان خاص در طراحی و نظارت بر کار حاشیه‌نویسی نظام‌های قرآنی قابل استفاده است.

لایه‌های برجسب‌گذاری آماده سرعت کار آماده‌سازی پروژه را بیشتر می‌کند. امکان افزودن لایه‌های خاص متناسب با نیاز پژوهشگران فراهم است. امکان حاشیه‌نویسی برای نظام ارجاع و دانش عرفی وجود دارد. حاشیه‌نویسی پیکره‌ها عموماً بر اساس یک طرح حاشیه‌نویسی از پیش تعیین شده انجام می‌شود. امکان تعریف طرح و انتخاب لایه‌ها و

مجموعه برچسب‌ها در اینسپشن وجود دارد. اما با توجه به این که طرح حاشیه‌نویسی پیشنهاد شده مبتنی بر نظریات موجود است، ممکن است در عمل با موضوعات جدیدی مواجه شد که اینسپشن این امکان را فراهم می‌آورد تا حاشیه‌نویسان در حین برچسب‌زنی، برچسب‌های جدیدی به مجموعه اضافه کنند و دلیل خود را ذکر کنند. در مرحله بعد مصحح می‌تواند درباره پذیرش آن تصمیم‌گیری کند.

اینسپشن از زبان فارسی و عربی (زبان متون مورد بحث) و ویژگی از راست به چپ بودن خط آنها پشتیبانی می‌کند. توکن‌سازی به خوبی انجام می‌شود اما امکان بن‌واژه‌سازی و برچسب نحوی خودکار برای عربی یا فارسی وجود ندارد. ابزارهای کاربرپسندی در زبان فارسی یا عربی که بتوان آنها را به مجموعه اینسپشن اضافه کرد در دسترس نبود. اگر در حال حاضر امکان تولید پلتفرم‌های همه‌کاره وجود ندارد بهتر است حداقل ابزارهای پردازش متن پایه به صورت آزاد در دسترس قرار گیرند تا سرعت کار حاشیه‌نویسی بیشتر شود.

ویژگی دیگر امکان انتخاب سطح کاراکتر برای حاشیه‌نویسی است. این ویژگی در حاشیه‌نویسی ضمائر عربی برای پژوهشگران مهم است زیرا گاه لازم است تنها یک حرف به عنوان ضمیر انتخاب شود و گاه ضمیر محذوف است. در مورد دوم می‌شود از قابلیت درج عرض صفر در اینسپشن استفاده کرد اما این قابلیت به خوبی عمل نمی‌کند و استفاده از آن با مشکلاتی همراه است.

همین‌طور امکان حاشیه‌نویسی در چندلایه بر یک زنجیره از حروف یا کلمات امکان‌پذیر است که در حاشیه‌نویسی هم‌مرجع یابی مهم بود.

قابلیت تصحیح متن اصلی از قابلیت‌های مفید اینسپشن است که اجازه می‌داد اشتباهات ایجاد شده در مرحله اول دیجیتال کردن متون تصحیح شود.

رابط کاربری به زبان انگلیسی است. با توجه به تجربه نگارندگان این سطور در سفارش کار به کارپذیران حوزه علوم انسانی نکته منفی به حساب می‌آید و باعث عدم استقبال و کاهش چشمگیر تعداد داوطلبان کار در پروژه می‌شود. فارسی کردن رابط کاربری می‌تواند این مشکل را رفع کند و هزینه‌های آموزش کارپذیران را نیز کاهش دهد.

۷. نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان داد از پلتفرم اینسپشن می‌توان برای حاشیه‌نویسی متن عربی و فارسی تفسیر سوره صافات استفاده کرد؛ اما این که استفاده از آن با سهولت و سرعت انجام‌پذیر باشد نیاز به بررسی‌هایی با تعداد شرکت‌کننده بیشتر دارد. استفاده از ابزار مناسب می‌تواند فرایند دیجیتال کردن متون را تسریع و تسهیل کند. ماشین می‌تواند امکان بررسی وسیع و عمیق منابع علوم قرآنی را فراهم آورد اما لازم است ابتدا متن‌ها برای ماشین قابل خواندن و فهمیدن باشند. قدم اول تهیه نسخه الکترونیکی از این متون است که تا حد زیادی با موفقیت انجام شده است. مرحله بعد برچسب‌گذاری آنها و قابل‌فهم کردن آنهاست تا ماشین بتواند طبق درخواست عملیات جستجو، پرسش و پاسخ، و .. را انجام دهد. با توجه به آنچه در حال حاضر در دسترس عموم قرار دارد به نظر نمی‌رسد در بخش دوم موفقیت‌چندانی حاصل شده باشد. شاید بتوان حجم زیاد متون را از یک سو و طاقت‌فرسا بودن فرایند حاشیه‌نویسی را از سوی دیگر از دلایل این عدم موفقیت دانست. وجود ابزارهای کاربرپسند حاشیه‌نویسی می‌تواند تسهیل‌گر قدم دوم در فرایند دیجیتال کردن این متون باشد ولی تا جایی که جستجوهای نگارندگان این مقاله نشان می‌دهد ابزارهای حاشیه‌نویسی مناسبی برای کاربران فارسی‌زبان در دست نیست. در نبود چنین ابزارهایی نمی‌توان انتظار داشت منابع زبانی کافی برای پردازش ماشینی منابع علوم قرآنی تولید و منتشر شود؛ لذا پیشنهاد می‌شود در قدم اول از پلتفرم‌های موجود مانند اینسپشن استفاده شود و با توجه به ویژگی‌های خاص مخاطبان حوزه علوم انسانی در ایران برای اینسپشن رابط کاربری فارسی طراحی شود. امید می‌رود به این ترتیب کاربران بیشتری به استفاده از این ابزار ترغیب شوند و حاشیه‌نویسی سرعت بیشتری پیدا کند.

نکته قابل‌توجه درباره این ابزار متولی آن یعنی نهاد اروپایی کلارین است که وظیفه فراهم‌آوردن زیرساخت‌های لازم برای دیجیتال کردن منابع علوم انسانی را برعهده دارد. این نهاد در اجرای بخشی از وظایف خود ساخت نرم‌افزارهای جدید متناسب با نیازهای پژوهشگران حوزه علوم انسانی را به دانشگاه‌ها سفارش می‌دهد و از سوی دیگر مراقبت می‌کند که ابزارهای تولید شده از حاصل کارهای قبلی پشتیبانی کنند. زیرا این موضوع در تداوم کار دیجیتال کردن منابع بسیار مهم و اساسی است. کلارین همچنین مخازنی را برای نگهداری و در دسترس قرار دادن متون دیجیتال شده فراهم کرده است. این خدمت

همواره از دغدغه‌های فعالان حوزه علوم انسانی دیجیتال بوده است. پیشنهاد می‌شود نهادهای فعال در حوزه علوم قرآنی بخشی از منابع خود را به تولید و یا سازگارسازی نرم‌افزارهای موجود با ویژگی‌های مخاطبان ایرانی علوم قرآنی دیجیتال اختصاص دهند. قدم اول، همان‌طور که در بالا اشاره شد، می‌تواند تهیه رابط کاربری فارسی و استفاده از توضیحات و برچسب‌های فارسی در لایه‌ها و .. باشد.

به دلیل محدودیت‌هایی مانند زمان و غیره برخی از قابلیت‌های اینسپشن که در این فاز از پژوهش بررسی نشد عبارت‌اند از: محاسبه توافق میان حاشیه‌نویس‌ها. رابط تجمیع حاشیه‌نویسی‌ها. حاشیه‌نویسی دستی و خودکار به‌هم‌پیوسته، جمع‌سپاری، پرس‌وجو، تشخیص و تصحیح خطای حاشیه‌نویسی، پشتیبانی از بسته‌بندی در آرشیوها، توزیع در مخزن اسناد و مدیریت مجوزها.

پیشنهاد برای تحقیقات آتی. به دلیل ماهیت زمان بر و هزینه فرایند حاشیه‌نویسی موجب می‌شود فرد محقق یا دانشجو نتواند به‌تنهایی تعداد اسناد لازم برای آموزش سیستم‌های هوش مصنوعی در مقیاس بزرگ و دقیق را حاشیه‌نویسی کند. لازم است ابزارهای مناسب رایگان، منبع‌باز و مبتنی بر وب با پشتیبانی و به‌روزرسانی مداوم در اختیار قرار گیرد تا به تدریج بر حجم داده‌های حاشیه‌نویسی شده اسناد بدون ساختار افزوده شود و زمینه برای استفاده پردازش زبان طبیعی و هوش مصنوعی در پژوهش‌های بزرگ مقیاس در منابع علوم قرآنی فراهم گردد؛ لذا پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی درباره ویژگی‌های ابزار حاشیه‌نویسی روزآمد با توجه به ویژگی زبان‌های فارسی و عربی و نیز نیازهای مخاطبان ایرانی انجام پذیرد.

حاشیه‌نویسی ساختاریافته حاصل حاشیه‌نویسی متن با ابزار حاشیه‌نویسی اساس مجموعه داده‌ها برای آموزش و توسعه ابزارهای پردازش زبان طبیعی و سیستم‌های هوش مصنوعی را بنا می‌کنند. اما فرایند حاشیه‌نویسی حتی برای افراد تجربه‌زمان بر است و به‌کندی انجام می‌شود. در برخی زبان‌ها تحقیقاتی درباره متوسط زمان لازم برای حاشیه‌نویسی طبق تعداد عنصر داده جای گرفته در متن انجام شده است اما از تحقیقات برای زبان فارسی و عربی اطلاعی در دسترس نبود لذا پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی در این باره انجام پذیرد.

مناسب است نظر کاربران در شرایط واقعی (و نه پژوهشی) درباره سهولت و سرعت کار با اینسپشن سنجیده و با شرایط کار با سایر ابزارهای موجود مقایسه شود که بخشی از این کارها را انجام می‌دهند مانند ابزار پرت که برای حاشیه‌نویسی متون زبان‌شناسی در سطح آوایی، واجی، صرف و نحو کاربرد دارد.

منابع

۱. رحمتی نژاد، س. م. عاصی، ع. قلی فامیان، م. قیومی. (۱۳۹۸). تحلیل معنایی فعل «گفتن» در چارچوب نظریه معناشناسی قالبی: یک بررسی پیکره بنیاد. جستارهای زبانی دوره ۱۰ شماره ۴ (پیاپی ۵۲) ۵۵-۸۹.
۲. عاصی، س. م. (۱۳۹۸). معرفی پایگاه متون. پایگاه‌داده‌های زبان فارسی. https://pldb.ihcs.ac.ir/Intro#_ftn8
۳. فلاحی، م. ه. (۱۴۰۰). تهیه سامانه و پیکره معنایی افعال زبان فارسی بر پایه مؤلفه‌های معنایی افعال. گزارش نهایی طرح پژوهشی.
۴. کامیابی گل، ع. ا. اخلاقی باقوجری، ا. عسگریان، ه. حبیبی. (۱۳۹۷). استخراج اطلاعات از پیکره زبانی: معرفی پیکره مقاله‌های علمی پژوهشی دانشگاه فردوسی مشهد. کتابداری و اطلاع‌رسانی. دوره ۲۱ شماره ۲، ۳-۲۵.
۵. نایب لوثی، ف. س. م. عاصی، آ. افراشی. (۱۳۹۴). شبکه معنایی قالب بنیاد (فریم نت) در زبان فارسی. نشریه پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی. سال پنجم، شماره ۹. ۲۷۵-۲۵۷.
6. Alshehri, A. M. (2014). *The Frame Semantics of 'SelfMotion' Frame in Arabic and English*. Unpublished MA thesis. San Francisco State University.
7. Castilho, R., C. Biemann, I. Gurevych, S. M. Yimam. (2014). *WebAnno: a flexible, web-based annotation tool for CLARIN*.
8. https://www.clarin.eu/sites/default/files/cac2014_submission_6_0.pdf
9. Finlayson, M. A., & T. Erjavec. (2017). *Overview of Annotation Creation-Processes and Tools*. In James Pustejovsky & Nancy Ide (eds.) *Handbook of Linguistic Annotation*. New York: Springer. Pp 167-191.
10. Gold, M. & L.F. Klein. (2016). *debates-in-the-digital-humanities*. <https://dhdebates.gc.cuny.edu/projects/debates-in-the-digital-humanities-2016>.
11. Gold, M. (2011). *debates-in-the-digital-humanities*. <https://dhdebates.gc.cuny.edu/projects/debates-in-the-digital-humanities>.
12. <https://inventory.clarin.gr/tool-service/844>
13. <https://www.clarin.eu/>
14. Ismail O., S. Yagi & B. Hammo. (2014). *Corpus Linguistic Tools for Historical Semantics in Arabic*. In International Journal of Arabic-English Studies (IJAES) Vol. 15, 2014 135.

15. Kirschenbaum, M. (2011). *What Is Digital Humanities and What's It Doing in English Departments?*, In M. Gold. *debates-in-the-digital-humanities*. <https://dhdebates.gc.cuny.edu/projects/debates-in-the-digital-humanities>
16. Klie, J., M. Bugert, B. Boullosa, R. Castilho, & I. Gurevych. (2018). The INCEPTION Platform: *Machine-Assisted and Knowledge-Oriented Interactive Annotation*. In *Proceedings of the 27th International Conference on Computational Linguistics: System Demonstrations*, pp 5–9, Association for Computational Linguistics.
17. McCarty, W. (2016). *Becoming Interdisciplinary*. In *A New Companion to Digital Humanities*. (Eds.) S. Chreibman, R Siemens, & A. J. Unsworth. John Wiley & Sons, Ltd.
18. McCarty, W. (2005). *Humanities Computing*. New York: Palgrave Macmillan.
19. McCarty, W. (2010). *The Landscape of Digital Humanities*. In *Digital Humanities Quarterly* 4, no. 1 <http://digitalhumanities.org/dhq/vol/4/1/000080/000080.html>.
20. Modi, A. (2017). *Modeling Common Sense Knowledge via Scripts*. Unpublished PhD dissertation, Saarland University.
21. Ohman, E. (2020). *Challenges in Annotation: Annotator Experiences from a Crowdsourced Emotion Annotation Task*.
22. Rockwell, G. (2013). *Is humanities Computing an academic Discipline?* In *Defining Digital Humanities: A Reader*. (Eds.) M. Terras, J. Nyhan, E Vanhoutte. Ashgate Publishing limited.
23. Sharaf, A. & E. Atwell. (2009). *Knowledge representation of the Quran through frame semantics A corpus-based approach*. *Proceedings of the Fifth Corpus Linguistics Conference*.
24. Svensson, P. (2009). "*Humanities Computing as Digital Humanities*." *Digital Humanities Quarterly* 3, no. 3 <http://digitalhumanities.org/dhq/vol/3/3/000065/000065.html>.
25. Unsworth, J. "*What Is Humanities Computing and What Is Not?*" *Graduate School of Library and Information Sciences*. Illinois Informatics Institute, University of Illinois, Urbana. November 8, 2002. <http://computerphilologie.uni-muenchen.de/jg02/unsworth.html>.

چاله‌های استشرافی پیش روی مطالعات مدرن و روشمند قرآن

زهرا اخوان صراف^۱

چکیده

مهم‌ترین خصیصه علمی دوره مدرن، درک ضرورت بازیابی و باززایی دانش‌های بشری از جمله تفسیر و علوم قرآن است. محققانی که از آغاز نیمه دوم قرن بیستم به مطالعات قرآنی مشغول شدند، توصیه کردند این مطالعات بر اساس دستاوردهای علوم انسانی معاصر غرب بازنگری شود و عناصری چون لزوم روشمندی تفسیر، نقد تاریخی، نقد ادبی، نقد فرمی، مباحث هرمنوتیک و اعتبارسنجی سنت تفسیری مسلمانان با این ابزارها را به میدان آوردند. پارادایم جدید، بر لزوم روشمندی تأکید دارد که منظور از آن فرآیندی است که فهم متن را موجه می‌سازد و معین می‌کند طی چه فرآیندی معنا از متن به دست می‌آید. این همان «الگوریتم» پرسابقه مطرح در علوم تجربی است. پرسش این است که آیا تجربه کلیسا بر قرآن قابل تکرار است و مطالعات قرآنی و تفسیری نیز امکان تبدیل شدن به کُنشی غیردینی و تجربی را دارد؟ پژوهش حاضر اولاً با ریزش در ماهیت روشمندی به معنای مدرن آن، عدم کفایت نوع الگوریتم‌های مورد توصیه را آشکار می‌کند که فقط گام اول را به سوی هدف متن برمی‌دارد. یعنی با نگاه سرد آفاقی، در نهایت فهمنده را از جهان اول متن عبور می‌دهد اما با غایت متن و حیاتی که جهان دوم متن است، فاصله دارد. سپس ضمن نشان دادن ناکامی پاره‌ای از نمونه‌ها، آشکار می‌کند که مطالعات مبتنی بر این روش‌ها، آفت بیرونی‌گری – که به شکل نقص معرفتی و عدم همدلی آشکار می‌شود – دارد و پس هر چند گزیری از گذار به تفسیر مدرن نیست اما شتابزدگی و نگرانی برای مدرنیزه کردن تفسیر بر اساس چنین یافته‌هایی لزومی ندارد.

واژگان کلیدی

مطالعات مدرن کتاب مقدس؛ روش تفسیر مدرن قرآن؛ خاورپژوهان؛ علمانی شدن تفسیر؛ نقص بیرونی‌گری؛ متد؛ الگوریتم.

۱. مقدمه

قرآن کریم، پیام و حیانی خداوند و تفسیر آن، از جمله دانش‌های بشری است. مهم‌ترین خصیصه علمی دوره مدرن، درک ضرورت بازبایی و باززایی دانش‌های بشری از جمله تفسیر و علوم قرآن است. خاورپژوهانی که از آغاز نیمه دوم قرن بیستم به مطالعات قرآنی مشغول شدند، توصیه کردند که این مطالعات بر اساس دستاوردهای علوم انسانی معاصر غرب بازنگری شود. آنان تحقیقات قرآنی خود را بر مبنای روش‌هایی سامان دادند که در مطالعات مدرن کتاب مقدس مؤثر افتاده اما تفسیر متن مقدس را از قدسیت خود به زیر آورده، ذیل دانش‌های تجربی قرار داده بود. در این تحقیقات تجدیدنظرطلبانه، از قیاس قرآن به کتاب مقدس نتایجی به دست آمده که بعضاً با مختصات کتاب مسلمانان و غایات قرآن و قرآن‌باوران، هم‌خوان نیست. پژوهش حاضر نقد آن روش‌ها و نتایج حاصل از آن‌ها را هدف نگرفته بلکه هدف، ژرف‌کاوی در روند اصلاح و بازسازی تفسیر مسلمانان در دوره مدرن و نقد و تحلیل تأثیرهایی است که در این راستا تفسیرپژوهان معاصر از محققان غربی پذیرفته‌اند یا ممکن است بپذیرند. موضوع این بحث، آسیب‌های عمده‌ای است که جریان تجدید نظرطلبی استشراقی می‌تواند به فرآیند گذار ما -مسلمانان- از تفسیر سنتی به تفسیر مدرن وارد کند.

پیش‌فرض این بحث، ضرورت گذار و بایستگی بازسازی چارچوب‌های تفسیر اسلامی است. بسیاری از آنچه که گذشتن از سنت تفسیری به سمت تفسیر عصری و امروزی ایجاب می‌کند، درون‌دینی است؛ ضرورت‌هایی مثل لزوم تفسیر عصری، حی بودن قرآن، جریان داشتن آن مثل جریان ماه و خورشید، غضّ طری بودن کلام خداوند و.... بخش دیگری از این ضرورت هم در سایه مطالعات قرآن‌پژوهی غربی و نیز شکاکیت مدرن جهان علم به سمت بازسازی و باززایی دانش بشری پدید آمده است. توجه بحث حاضر به بخش دوم معطوف است و بایسته‌های مواجهه علمی آگاهانه و با بصیرت، گشوده و تعامل‌پذیر مفسران مسلمان را با تحقیقات و توصیه‌های استشراقی جدید، می‌کاود.

اهمیت ویژه این بحث، افزون بر لزوم تعامل مثبت و سکینه‌دار با پژوهش‌گران غربی و غیرمسلمان به منظور بهره‌وری از دستاوردهای آنان، در ارزش راهبردی است که این بحث در بازپژوهشی تفسیر توسط خود مسلمانان در دوره معاصر دارد.

پژوهش حاضر که می‌خواهد توصیه و آورده‌ی مطالعات مدرن کتاب مقدس و استشراق جدید را بر تفسیرپژوهی معاصر پایش و ردگیری کند، با ریزش‌دن در بسیاری از این تحقیقات، در گام اول با نگاهی کلی عصاره این توصیه‌ها و آورده‌ها را مدون و تحلیل و با ذکر نمونه‌هایی ضمن این نوشتار، بررسی می‌کند که "این دستاوردها تا چه میزان و با چه قیودی می‌تواند به حوزه تفسیرپژوهی مسلمانان وارد شود و همچنان غایات قرآن محفوظ باشد و مطالبات تفسیرپژوهانه باورمندان تحصیل و تأمین شود؟" و در گام دوم با ریزش‌دن در برخی آیه‌پژوهی‌های مستشرقان آشکار خواهد کرد که آن دسته از یافته‌های تفسیری آنان که بواسطه آن برای تفسیر اسلامی، القای نگرانی می‌کند و مطالعات روشمند و منتج را در شیوه‌های مدرن آنان منحصر می‌داند، سست است و اعتنای جدی نیاز ندارد و مشخص می‌کند چرا در عین اینکه بازپژوهی تفسیر و روش‌های آن ضروری است، از تنور محققان غربی، چندان آبی برای این منظور گرم نخواهد شد.

گفتار اول نوشتار حاضر به گام اول پیش‌گفته و گفتار دوم به گام دوم خواهد پرداخت و برآمد این تحقیق در نتایج و پیشنهادات بازتاب خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

ژرف‌کاوی و آسیب‌شناسی مطالعات قرآنی خاورپژوهان سابقه‌ای به درازای تاریخ استشراق دارد و همه آثار این عرصه به‌نوعی پیشینه‌های بحث حاضر محسوب هستند. این موضوع از منظرهای مختلف به‌ویژه در سده اخیر بارها و بارها پژوهیده شده و کمتر کتاب، پایگاه، کنفرانس و فعالیت علمی در این عرصه وجود دارد که گریزی هم به نقد و آسیب‌شناسی این دست مطالعات نداشته باشد. لذا با وجود شناخته بودن موضوع در فضای آکادمیک مطالعات قرآن، پیشینه‌نگاری تفصیلی برای این بحث مختصر، زیاده و ملالت‌زا خواهد بود. نمونه‌وار از آن میان می‌توان به کتاب «آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره» تألیف عمر بن ابراهیم رضوان بسنده کرد. کتاب مذکور، ابتدا استشراق را تعریف نموده، در باب اول، آثار و نوشته‌های آنان پیرامون قرآن، در باب دوم، نظرات

مستشرقین پیرامون قرآن کریم و جواب آن‌ها و در باب سوم به نظرات مستشرقین پیرامون تفسیر قرآن و روش‌های تفسیری و شبهاتی که در این باره وارد کرده‌اند پرداخته، سعی نموده اشکالات مختلف مستشرقین را پیرامون قرآن کریم اعم از مصدر قرآن که وحی است و یا مضمون و دلالت آیات و یا تفسیر قرآن مطرح و پاسخ آن‌ها را به طور مبسوط ارائه نماید. در این زمینه، نظریه‌پردازان استشراق و بعضی از تألیفات آن‌ها را معرفی و در بعضی از موارد لغزشگاه‌های آنان و عوامل لغزش آن‌ها را نیز بررسی نموده است. نگارنده نیز دو دهه قبل در مقاله‌ای با عنوان «آسیب‌شناسی مطالعات قرآنی خاورپژوهان»^۱ به تفصیل این موضوع را ریشه‌یابی کرده‌است.

با این همه، کاوش در تأثیرات بالقوه مطالعات مدرن کتاب مقدس و رویکردهای تجدیدنظرطلبانه مستشرقان معاصر بر تفسیر اسلامی از منظری که پژوهش حاضر به آن پرداخته، سابقه‌ای ندارد به‌خصوص به دلیل آنکه، علاوه بر تتبع کتابخانه‌ای و مطالعه آثار چهره‌های این عرصه، بخش عمده داده‌های این تحقیق از رهگذر تعامل مستقیم نگارنده با محققان غربی معاصر برای تدارک نشست‌های علمی انجمن مباحثات قرآنی یا ضمن ارتباطات علمی شخصی، پدید آمده‌است.

۱. گفتار اول: برآمد عمده تفسیر پژوهی خاورپژوهان

از میان جنبه‌های مختلف مطالعات قرآنی محققان غربی (غیر مسلمان)، تفسیر پژوهی حوزه‌ای جدیدتر است و سابقه آن به قرن بیستم برمی‌گردد. برآمد عمده پژوهش‌های این عرصه در دو محور اصلی آیه‌پژوهی و فراتفسیر^۲، عدم اعتبار سنت تفسیری مسلمانان و منحصر دانستن مطالعات قرآنی موفق و معتبر به روش‌ها و پژوهش‌های خود خاورپژوهان است که مبتنی بر مطالعات جدید کتاب مقدس است. ذیلاً چرایی عدم اعتبار تفسیر اسلامی از آن دیدگاه، واکاوی و مراد آنان از لزوم روشمندی تحلیل و بررسی می‌شود.

۱.۱. دلایل عدم اعتبار تفسیر اسلامی از دید خاورپژوهان

۱. منتشر شده در فصلنامه مشکوه، شماره ۸۱، زمستان ۱۳۸۲.

۲. مراد از بحث‌های فراتفسیری پرداختن به مباحثی چون منابع تفسیر، مناہج تفسیر، و متد تفسیری است.

نقدها و ملاحظاتی که نسبت به تفسیر مسلمانان از دل تفسیرپژوهی محققان غربی بر می‌آید به دو محور تفسیر روایی -مأثور- و تفسیر اجتهادی برمی‌گردد. از نظر آنان هر یک از این دو رسته تفسیر به دلایلی مخدوش است و لذا تفاسیر مسلمانان فاقد روش علمی است:

بی‌اعتباری تفسیر مأثور از دید آنان به این بر می‌گردد که گزیش و گزارش روایات تفسیری در تفسیر نقلی مسلمانان شدیداً از گرایش‌های کلامی متأخر از نزول متأثر است. بارون کارا دی وو (م ۱۹۵۳) در ویرایش اول از دایرةالمعارف اسلام در مدخل تفسیر نوشته‌است: «به ظاهر اغلب این روایات ساختگی هستند که برای بیان مسئله شرعی، اهداف اعتقادی- کلامی و یا صرف ارائه توضیح و تبیین مطلبی و گاه به هدف لهو و تفریح خاطر جعل و وضع شده‌اند. از همین روی، ناقدان دوره معاصر بر این باورند که از این تفاسیر نمی‌توان اخبار صحیحی از اسباب نزول قرآن و چگونگی شیوع آن در میان مردم به دست آورد.» (Carra de Vaux, (1913-1936), Tafsīr)

بی‌اعتباری تفسیر اجتهادی از دید آنان به روشمند نبودن آن برمی‌گردد و اینکه این قسم تفسیر حتی حسب مبانی و آرای خود مسلمانان واجد اعتبار نیست و اشکالاتی بر آن وارد است. کلود ژیلو در مقاله "آغاز علم تفسیر قرآن" چاپ شده در دایرةالمعارف قرآن وثاقت متون تفسیری قرون نخستین و مشروعیت روش‌های تفسیری را بررسی کرده و و آن را به دلایل زیر بی‌اعتبار دانسته‌است:

- شروع تفسیر اجتهادی از اواخر سده دوم و مستند نبودن به سیره پیامبر ص، صحابه و تابعان و سایر دانشمندان اسلامی تا قبل از زمان مذکور؛
 - مخالفت اندیشمندان اسلامی با تفسیر اجتهادی؛
 - مخالفت روایات با تفسیر اجتهادی؛
 - عدم موافقت قرآن با تفسیر اجتهادی. (Gilliot, 2002: vol.2)
- لذا توصیه نهفته خاورپژوهان به مفسران معاصر، روشمند کردن تفسیر و بهره‌وری آن از دستاوردهای نوین علوم انسانی در غرب یعنی علمانی کردن آن است.

۱.۲. توصیه محققان غربی در تفسیر پژوهی

محققانی که از آغاز نیمه دوم قرن بیستم به مطالعات قرآنی مشغول شدند، بازنگری در تفسیر قرآن مبتنی بر داده‌های علوم انسانی معاصر غرب را توصیه کردند. نکته‌ای که در آثار قرآنی سه ده اخیر مستشرقان به خوبی آشکار است، بهره‌مندی از شیوه‌های بررسی و تحلیل حوزه علوم انسانی در اغلب پژوهش‌های تفسیری آنان است. برای پی‌گیری این امر اولاً باید دید منظور آنان از روشمند نبودن تفسیر اسلامی چیست؟ آنگاه سنجد که معنایی که از روشمندی تفسیر قرآن مد نظر است تا چه حد با باور و توقع مسلمانان نسبت به این کتاب سازگار و بنابراین تحقق‌یافتنی است؟ و نیز آثار تفسیرپژوهی خود این محققان - که معیارهای ایشان در آن‌ها اعمال شده‌است - تا چه پایه علمی و موفق بوده‌است؟

منظور از نبود روش در تفسیر: منظور از فقدان روش این نبود که هیچ یک از تفاسیر مسلمانان تابع قواعدی مدون در استنباط متون نیست؛ یا صبغه‌ها و گرایش‌های گوناگون ندارد؛ یا سبک (استایل) و پیکربندی معینی ندارد. روشن است که تفاسیر اسلامی تابع قواعد استنباط از متون - مثل آنچه در مباحث الفاظ گفته می‌شود - هست و صبغه‌های مختلفی مانند عرفانی، روایی، .. دارد و هر کدام سبک خاصی دارد مثلاً به ترتیب به قرائت، شأن نزول، توضیح لغات مشکل و... می‌پردازد. دقت در کلام قرآن‌پژوهان غیرمسلمان مشخص می‌کند که منظور آن‌ها لزوم الگوریتمیک کردن تفسیر است؛ الگوریتم‌هایی که معین می‌کند "مفسر دقیقاً طی چه گام‌های علمی از این الفاظ به آن معانی می‌رسد؟"

۱.۳. متد در تفسیر قرآن یا الگوریتم

الگوریتم مجموعه‌ای متناهی از دستورالعمل‌ها است، که به ترتیب خاصی اجرا می‌شوند و مسئله‌ای را حل می‌کنند. به عبارت دیگر یک الگوریتم، روشی گام به گام برای حل مسئله است. شیوه محاسبه معدل در مدرسه، یکی از نمونه‌های الگوریتم است. الگوریتم - یا دستورالعمل گام به گام برای حل - بایست چهار شرط زیر را داشته باشد:

- شروع و پایان آن مشخص باشد؛ مثلاً در حوزه تفسیر حد استیعاب اقوال تفسیری باید معلوم باشد.

- ترتیب و اجرای مراحل مشخص باشد؛
- با زبان دقیق و کاملاً بدون ابهام بیان شود؛ اگر زبان شفاف نباشد یک دستور برداشت‌های مختلف خواهد داشت و خاصیت الگوریتمی از دست می‌رود.
- تمام شرایط مختلف حل مسأله را دربرگیرد؛ یعنی باید بر اساس همه مبانی جواب دهد و هیچ پیش‌فرضی نباید در خصوص اعمال کننده الگوریتم وجود داشته باشد، پس اگر داده‌ای در این فرایند نیاز است که امکان دارد نوع مخاطبان الگوریتم آن را ندانند باید توضیح داده شود. (هوروویتس: ۱۳۹۳).

مثالی از الگوریتم معنایابی کتاب مقدس

جدیدترین و پرطرفدارترین روش‌های معنایابی کتاب مقدس شاید نقد^۱ فرمی^۲ به مثابه پیوندی میان نقد تاریخی^۳ و نقد ادبی^۴ باشد که توجه نواندیشان مسلمان را هم جلب کرده‌است.^۵

نقد فرمی یک شیوه نقد کتاب مقدس است که به دنبال طبقه‌بندی واحدهای متن مقدس بر اساس الگوهای ادبی است (الگوهایی مانند اشعار عاشقانه، مثل‌ها، گفته‌ها، سوگنامه‌ها و اساطیر). این شیوه سپس تلاش می‌کند هر دسته را به بازه زمانی نقل شفاهی خود برگرداند. هدف این است که صورت اصلی نقل شده مشخص گردد و نیز رابطه بین زیست و تفکر آن زمان با توسعه سنت ادبی دانسته‌شود. بعضی این شیوه را بر قرآن نیز قابل پیاده‌سازی دانسته‌اند. (Neuwirth, 2009)

مراحل نقد فرمی

نقد فرمی چهار مرحله دارد و دقیقاً یک الگوریتم است:

۱. نقد یعنی تحلیل به منظور دریافت معنا و نه نقد به معنای انتقاد.

2. form Criticism

3. Criticism Historical

4. Literary Criticism

۵. در نقد تاریخی شرایط و زمینه‌هایی که در اجتماع وجود داشته و براساس آن عادت‌های شکل گرفته و براساس آن

آیاتی نازل شده است لحاظ می‌شود. در نقد ادبی به متن مقدس به‌مثابه یک متن ادبی نگاه می‌شود و برای

استخراج معنا از اصول فهم متن ادبی استفاده می‌شود.

۱- جدا کردن تکه‌های متن یا جدا کردن واحدها؛ که واحدهای متنی معمولاً بر مبنای شکل ادبی‌شان جدا می‌شوند. برای مثال در قرآن، واحدهایی که شکل خاص و هماهنگ و پایان مشخصی دارند، یا واحدهایی که با استنتاج همراه است در یک واحد قرار می‌گیرند. هر واحد می‌تواند یک یا چند آیه باشد. دسته‌بندی واحدها بر مبنای گونه ادبی آن‌ها صورت می‌گیرد. واحدهای فرمی کتاب مقدس معمولاً با عبارات «واقع شد که...»، «در سالی که...»، «یهوه چنین می‌گوید...»، «اینها کلمات... هستند» و امثال آن آغاز می‌شوند و معمولاً با عباراتی چون آن «زمین چهل سال آرام بود»، «و الف با پدران‌ش خوابید» و «ب به جای او حکومت کرد»، «سخنان یهوه»، «این تورات برای... است»، «در آن روزگار...» پایان می‌پذیرند. درون‌مایه متن یا تغییر شخصیت یا رخداد یا موقعیت در تعیین فرم نقش دارد. هر واحد فرمی خودش قابل تقسیم به واحدهای فرمی کوچک‌تر است.

۲- تحلیل و تعیین ژانر ادبی تکه؛ اینکه آیا با یک متن نبوی سر و کار داریم یا مناجات یا آواز یا موعظه یا نامه یا سروش یا تمثیل و جز این‌ها؟ (باید توجه داشت که هر قطعه ادبی می‌تواند بیش از یک گونه ادبی داشته باشد یا می‌تواند شامل قطعات خردتر با گونه ادبی متمایز باشد).

۳- تعیین موقعیت در زندگی؛ به این معنا که گونه ادبی چه ربطی با وضعیت خارجی در جامعه مخاطب داشته است؟ این متن حاصل چه رخدادی می‌تواند باشد؟ شکست در جنگ یا فاجعه طبیعی یا بی‌اعتمادی و نزاع در جامعه یا عبادت؟ مناسکی تکرار شونده یا رخدادی استثنایی؟

۴- یافتن معنا پس از دانستن ارتباط بین ژانر ادبی و بستر اجتماعی و پیش‌زمینه فرهنگی؛ در این مرحله قصد مؤلف و پیام اثر بر مبنای ویژگی‌های ادبی و تاریخی جمع‌بندی می‌شود.

۵- طرح پرسش و نتیجه‌گیری (h.h.,1987:106-108)

۱.۴. پرسش و نظر

اگر با مواجهه نقادانه- و در صورت امکان همدلانه- با این بازنگری و الگوریتمیک کردن تفسیر قرآن، به مجموعه‌ای از پرسش‌ها پاسخ علمی بدهیم می‌توانیم پلی میان سنت تفسیری و تفسیر جدید که مبتنی بر شکاکیت مدرن است ایجاد کنیم:

- چه کسی و چگونه الگوریتم را طراحی می‌کند؟
- چه کسی و با چه معیاری الگوی طراحی شده را ارزش‌سنجی و راستی‌آزمایی می‌کند؟

○ از نظر علمی هر الگوریتمی حتماً خروجی خواهد داشت، اما آیا هر تفسیری از کتاب خدا که در نتیجه اعمال یک الگوریتم ولو کاملاً دقیق به دست آید، تفسیری معتبر و در راستای مرادات الهی است؟ یا از کجا مطمئن باشیم که خروجی یک الگوریتم دارای اعوجاج و تحریف یا حتی ضد معنا و مقصود و حیانی نباشد؟

پرسش‌های بنیادی‌تری هم وجود دارد که فرآیند حرکت سریع به سمت متد مدرن را به "ثانی و گام‌هایی آهسته‌تر" بدل می‌کند:

- آیا تنها مواجهه‌ی بایسته با متن مقدس، مواجهه معنایی‌ی الفاظ است؟ در این فرآیند جایگاه بطون قرآن کجاست؟ آیا این روشمندی پس از عبارات، راهی به اشارات و لطایف قرآن نیز می‌گشاید؟^۱ بالاتر از آن، مطابق بعضی رویکردهای مدرن، متون مقدس جهان‌هایی هستند برای زیستن نه کتاب‌هایی برای خواندن، باید با ابزارهایی چون دانش‌های زبانی از جهان اول متن عبور کرد و پای به جهان دوم گذاشت و در درون آن زیستنی جدید آغازید.^۲ آیا آن متدها راهی به این مهم دارند؟

۱. از امامان معصوم ع روایت شده است که کتاب خدا بر چهار صورت است؛ عبارت، اشاره، لطایف و حقایق.

عبارت برای عوام است، اشاره برای خواص، لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا علیهم‌السلام. (شعیری، بی‌تا:

«۴۱»؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق: «۱۰۵:۴»)

۲. برخی از اندیشوران معاصر اندیشه‌ای ارائه کرده‌اند که در شناخت گسست میان محصول تفسیر علمانی شده با مواجهه مطلوب با قرآن سودمند است. حسب این اندیشه جهان متن مقدس، یعنی قرآن، در واقع شامل دو جهان

- آیا خروجی فرآیند تفسیر الگوریتمیک متن مقدس، نسبت به اهداف آن کارآ خواهد بود؟ توضیح آنکه: شرط اول نقد ادبی در تفسیر مدرن این است که صرفنظر از خصوصیات متن انجام می‌شود و حتی نواندیشان مسلمان عرصه تفسیر - مثل طه حسین و امین الخولی - بر آنند که اصلاً لازم نیست تفسیر ادبی را مفسر مسلمان انجام دهد و یا با ملاحظات دینی انجام شود. (نک: طه حسین، ۱۹۷۴: ۲۱۶/۱۴) اما باید توجه داشت که در این صورت آنچه از این الگوریتم بدست می‌آید تفسیر متن نامقدس است چون خصوصیات مقدس بودنش از آن گرفته شده است. حال پرسش این است که آیا چنین روشی نسبت به توقعاتی که مفسر مسلمان دارد پاسخگو هست؟ اموری مثل علم الموهبه، الهام ارتباط با متن، وحی شخصی، و از همه مهمتر معنای تأثر از قرآن - که تفسیر بنا بوده طریقی آن باشد - در این الگوریتم کجا لحاظ شده‌اند؟ آیا باید نتیجه و خروجی الگوریتم به ماشین محاسباتی دیگری داده شود تا آن علم الموهبه و الهام .. القا شود؟ یا این‌ها مراحل از طراحی الگوریتمی است که ما مسلمان‌ها تهیه می‌کنیم؟
- آیا اساساً ما مسلمانان واقعاً می‌خواهیم متن مقدس مان را تفسیر الگوریتمیک کنیم؟ توضیح آنکه: شکاکیت مدرن، ما را ناگزیر از گذار از تفسیر سنتی به تفسیر مدرن می‌کند اما خود محققان غربی در پرتو همین داده‌های علوم انسانی معاصر به این نتیجه رسیده‌اند که جهان مدرن راززدایی شده است. از منظر ماکس وبر راز زدایی یا تقدس زدایی از جهان، بارزترین ویژگی جهان مدرن است که بشر را در بیچارگی و بحران قرار داده است. (وبر، ۱۳۹۴: «۱۷۹») مارتین

تمایز است. جهان اوّل بازتابنده فرهنگ اعراب در عصر تنزیل وحی است، اما جهان دوّم جهانی است که حقایق الهی را بازمی‌تاباند و تقدّس متن قائم به آن است. بنابراین، جهان اوّل متن نقشی صرفاً ابزاری دارد و پلی است که خواننده را از جهان خود به جهان مقدّس متن، یعنی جهان دوّم، می‌رساند. آموزه "بازگشت به قرآن" را باید به معنای بازگشت به جهان دوّم متن مقدّس، یعنی بازآزمایی تجربه خطابی دانست که در قرآن و بر قلب پیامبر اسلام تجلّی کرد. مسلمان راستین دین‌ورز آن است که از طریق زیستن در جهان مقدّس قرآن، تجربه وحیانی پیامبر را در وجود خود می‌آزماید، و همگام با او به معراج برمی‌آید: به معراج برآید چو از آل رسولید/رخ ماه بوسید چو بر بام بلندید. (نراقی، ۱۳۹۰: صص ۱۵۱-۱۶۳).

بوبر در کتاب کسوف یا غیبت خدا می‌گوید دوران معاصر دوران مدرن، دوران غیبت خداوند یا دوران کسوف است (Buber, 1999, pp. 65-92). به زبان ادبیات عرفانی اسلامی، تا دوران پیشامدرن، معنویت نداشتن و عدم برقراری ارتباط با امر قدسی نتیجه نپرداختن به خود بود، شخص باید سر در درون خود فرو می‌برد و تزکیه می‌کرد. اما از نظر محققان غربی، انسان مدرن با وجود رعایت همه این موارد، باز با غیبت خدا مواجه می‌شود. گویی ذات وجود به گونه‌ای شده که خداوند دیگر در آن تجلی ندارد. آن‌ها این را به مختصات نتایج علوم مدرن مربوط می‌دانند و می‌گویند پیش از این، سه پنجره بود که خداوند از آن تجلی می‌کرد:

۱- طبیعت؛ چنان که حسب منطق قرآن « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ » (الغاشیة- ۱۷ و ۱۸)، انسان چون به شتر یا به آسمان و زمین و ... نگاه می‌کرد، همه برایش آیه بود. اما امروزه اجزای جهان پیرامون، راززدوده شده و خاصیت آیه بودن خود را از دست داده است، چون همه چیز تحلیل علمی می‌شود و با فرمول قابل بیان است.

۲- درون انسان؛ طبق منطق « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۸۸) انسان اگر سر به درون خود فرو می‌برد در اعماق وجودش با امر قدسی ملاقات می‌کرد. اما امروز غیر از فعل و انفعالات فیزیولوژیک، آنزیم‌ها و هورمون‌ها و ... چیزی نمی‌بیند.

۳- کتب مقدس - کلمه؛ طبق قطعاتی نظیر « وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا » (النساء: ۱۶۴)، کلمه و کتاب پنجره‌ای بود که خداوند از طریق آن در جهان نورافشانی می‌کرد. تا زمانی که بحث‌های پیچیده تفسیر تاریخی پیش نیامده بود، وقتی که کسی آیه‌ای می‌خواند به محض اینکه متوجه می‌شد که این، پیام و نامه‌ای از ماوراء است تمام هستی‌اش زیر و زبر می‌شد. اما امروز وقتی که متن را نگاه می‌کند باید ژانرش را تشخیص بدهد، تکه تکه‌اش کند و ... این است که می‌گویند متن مقدس هم راز زدوده شده است بلکه تصریح و تأکید می‌شود که این متن، متنی ادبی به‌مثابه هر متن ادبی دیگری است.

پرسش آخر آنکه در این میان که آخرین روزنه از پنجره متن یا کلمه - یعنی قرآن کریم - هنوز علمی نشده است، آیا مایلیم آخرین روزنه‌ی این آخرین پنجره را هم با علمانی کردن، قیراندود کنیم؟

در گفتار بعدی با بررسی بعضی از نمونه‌های آیه پژوهی خاورپژوهان معاصر، آشکار می‌شود که افزون بر این چالش‌های بنیادین، اعمال روش‌های مذکور حتی در معنایابی مجرد و سرد هم توفیق قابل قبول ندارد، آنگاه ریشه‌های این ناکامی نشان داده خواهد شد.

۲. گفتار دوم: ارزیابی متدهای پیشنهادی محققان غربی برای مسلمانان

با این پیش فرض که بازسازی سنت اسلامی حتماً لازم است، بررسی نمونه‌هایی از نقادی‌های محققان غیر مسلمان در آیه پژوهی و نیز مباحث فراتفسیری آشکار می‌کند که صرفنظر از ارزش علمی خود آن مطالعات، از منظر علمی روش‌هایی که آنان پیشنهاد می‌کنند و آنچه در آن نمونه‌ها حساسیت آن محققان را برانگیخته است، مد نظر مسلمانان نبوده و کشف‌های تازه‌یاب و خلاف جریان تفسیری مسلمانان نمی‌تواند برای تفسیرپژوهان مسلمان چندان نگران‌کننده باشد چرا که به آفت بیرونی‌گری یا فقدان insider info^۱ مبتلاست. از زاویه دیگر واضح می‌شود این الگوریتم و متد پیشنهادی نمی‌تواند توقعی که مسلمان از کتاب مقدس خود دارد را برآورد.

پس این نتیجه حاصل می‌شود که لازم نیست مسلمانان با عجله دست به کار بازپژوهی تفسیر بر اساس داده‌های علوم انسانی معاصر غرب شوند چرا که در نهایت جستجوهای آیه به آیه اشکالاتی را گزارش و برای رفع آن متد پیشنهاد کرده است که از اساس جدی و واقعی نیست.

نمونه‌هایی از آن جستجوها در ذیل می‌آید.

۲.۱. تفسیر «المزمل» و «المدثر»

۱. داده‌های طبقه‌بندی شده داخل یک سازمان که به سبب صمیمیت و انس برای افراد داخل آن سازمان دانسته به‌شمار می‌رود و افراد بیرونی از آن بی‌اطلاع‌اند.

در باره دو تعبیر مزمل و مدثر در آیات «یا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ» (المزمل-۱) و «یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ» (المدثر-۱)، آری ربین - خاورپژوه معاصر یهودی-، تفاسیر در این دو وصف را سه دسته می‌داند؛ تبیین‌های خشتی، تبیین‌های ستایشی و تبیین‌های مذمتی. تبیین‌های خشتی بدون ذکر هیچ دلیلی تنها به بیان لغوی این واژگان می‌پردازد. در تبیین‌های ستایشی پیامبر ص بنابر غرضی مقدس و الهی فرمان می‌یابد که خود را در ردایی بپوشاند. تبیین‌های مذمتی علت پوشیده بودن حضرت محمد ص را قصور یا ناتوانی حضرتش در ادای رسالت نبوی می‌داند و این نشانه عدم فعالیت، گوشه‌گیری و انزوا، و عدم تمایل او به رویارویی با مشکلات موجود در انجام وظایف رسالت است. مزمل به کسی اطلاق می‌شود که در حال خواب، خود را در پتویی پوشانیده است و این واژه به نحو استعاره در بیان کاهلی و عدم فعالیت به کار می‌رود. فرمان‌های بعدی (قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً.. / قُمِ فَأَنْذِرْ) دستوراتی هستند در جهت تغییر این حالت نابجا و انجام وظایف با شجاعت و فداکاری.

از نظر وی، دسته سوم تفاسیر عموماً قدیمی‌تر از دو دسته دیگرند و بر این فرض مبتنی هستند که پوشیدگی حضرت، حالتی نابجا بوده که وی می‌بایست از آن خارج می‌شده است. این نگرش ظاهراً مولود آن بستر و محیط قدیمی است که در آن هنوز اندیشه عصمت حضرت محمد ص به‌طور کامل حاکم نشده بود. در دوران بعد این پوشیدگی چنان تفسیر شد که بیانگر حالت موجه‌تری از پیامبر یا دست کم حالتی خشتی باشد.

وی می‌گوید: مؤلفان مسلمان واقف بوده‌اند تا پیش از نزول نخستین وحی، حضرت محمد [ص] هیچ نوع از رسالت نبوی را ابلاغ نمی‌کرده است و به همین دلیل قرآن، او را صرفاً با عناوین «المزمل» یا «المدثر» و نه با عنوان «النبی» یا «الرسول» خطاب کرده است. در تفسیر سهیلی، به پیامبر منسوب شده است که فرموده‌اند: «انا النذیر العریان». سهیلی می‌گوید تعبیر «نذیر عریان» به معنای کسی است که مصصم و فعالانه اقدام می‌کند آنگاه می‌افزاید که عادت و شیوه هشدار دهندگان عرب این بود که در حال اعلام خطر لباس خویش را درآورده و آن را تکان می‌دادند تا نسبت به هشدار خود جلب توجه کنند. پس هشداردهنده‌ای که خود را در جامه‌هایش پوشانیده است، نمی‌تواند

هشداردهنده برهنه (النذیر العریان) باشد. محتوای سخن سهیلی این است که عنوان مدثر، کوتاهی حضرت محمد را در ادای وظیفه‌اش به‌عنوان نذیر و هشداردهنده قومش نشان می‌دهد. او را به دلیل عدم فعالیت و سستی، مدثر خوانده‌اند. فرمان « قُمْ فَأَنْذِرِ » دستوری است به کنار نهادن «تدثر» و رو آوردن به «انذار عریان».

او چنین نتیجه می‌گیرد که مسلمانان آیات را تفسیر کلامی کرده‌اند و نقل‌هایی که ممکن بوده‌است آیه را توضیح دهد چنان‌گزینهش و پالایش کرده‌اند که با دیدگاه کلامی خود سازگار باشد لذا در تفسیر این آیه از «انا النذیر العریان» سخن نگفته‌اند. (نک: ربین، ترجمه کریمی‌نیا، ۱۳۸۸، ۱۸-۲۵).

نقد و نظر

نویسنده فوق تفسیرهای قدیمی مانند تفسیر سهیلی که دیدگاه کلامی عصمت را قائل نبودند را درست می‌داند و می‌گوید دیگر مفسران، این تفسیر قدیمی را نادیده انگاشته، در تاریخ تفسیر گم کرده‌اند. این آیه پژوهی ربین، به آفت بیرونی‌گری یا نقص insider info مبتلاست. توضیح آنکه insider info اطلاعاتی داخلی است که از جایی قابل کسب نیست و تنها افراد داخل یک مجموعه در اثر انس با آن فضا به آن دسترسی دارند و بسیار طبیعی است که کسی که از بیرون یک مجموعه به آن نگاه می‌کند چیزهایی از دیدش مخفی بماند. اگر او این اطلاعات داخلی را داشت متوجه می‌شد که در آن قرن‌ها - و حتی تا همین امروز - اصلاً چنان تلقی‌ای از عصمت وجود نداشت که با اینگونه عتابی که خود مسلمان‌ها ملاطفت آمیزش دیده‌اند و مجموع قبل و بعدش هم همین را می‌گوید مخالف باشد. اساساً آن‌ها به چنین عصمتی قائل نبودند که عتاب لطیف ارشادی را منافی معنای عصمت بدانند بلکه اصلاً همین موارد است که مکانیزم و چگونگی عصمت را نشان می‌دهد. تصور آن‌ها از عصمت حتی با چنین عتابی سازگار بود لذا وجهی ندارد که از حدیث سخن نگویند تا تفسیر قدیمی را نادیده بگیرند. آگاهی از دیدگاه‌های مسلمانان در تفسیر نشان می‌دهد که حتی در قرن‌های چهارم و پنجم نیز دیدگاه امکان توجیه عتاب به پیامبر وجود داشته است و اینطور نیست که این تفسیر را مخفی کرده‌باشند و ربط ندادن آن به حدیث «انا النذیر العریان» به سبب منع کلامی بوده باشد.

نیز گفتنی است که پوشیدگی مورد بحث هم، سستی از انجام رسالت و مسئولیت نبوده بلکه حالت طبیعی کسی است که با چنین رسالت سنگینی مقابل شده است. جالب اینکه رسول خدا ص به هدایت خود وحی، از آن پوشیدگی به در آمده، در وقت ابلاغ رسالت به آن اهتمام کرده است. مسلمانان با این حد از عتاب نسبت به پیامبر ص مشکلی ندارند.

از جمله رویکردهای مسلمین که از قضا در بعضی از قرون، رویکرد غالب هم هست اصل وقوع عتاب ملاطفت‌آمیز نسبت به پیامبر ص است و آنرا راهی برای اعصام ایشان می‌دانند که توجه به آن، مکانیزم عصمت را توضیح می‌دهد. از طریق همین عتاب‌ها است که رسالت انجام می‌شود و پیام، مصون می‌ماند و این بهترین دلیل بر مصونیت وحی است.

اری ربین همچنین گفته است: «توضیح زمخشری در باب سستی حضرت محمد به دلیل خوابیدن در تحت پوشش جامه‌هایش بارها مورد انتقاد آلوسی قرار می‌گیرد.» (ربین، ۱۳۸۸: ۲۵) اما آنچه عمده مسلمانان با آن موضع گرفته‌اند بیان آن عتاب با تقریر و تعبیری است که مستلزم منقصت پیامبر ص باشد. چنان که آلوسی بر سوء تعبیر زمخشری انتقاد کرده است نه اصل بیان عتاب ممزوج به رأفت. (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۴/۱۵).

۲.۲. تفسیر «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ»

بیشتر تفاسیر مسلمانان در تفسیر آیه اول سوره مسد گفته‌اند وقتی ابولهب نخستین دعوت علنی پیامبر را شنید، به وی گفت: تَبَّالْك، (لعنت بر تو) و سوره مسد ناظر به همین ماجرا نازل شد. (برای نمونه: طبری، ۱۴۱۲ق: «۲۱۸/۳۰») پرسش خاورپژوهان از این تفسیر این است که چرا نفرینی متوجه دستان ابولهب شده است. به زعم آنان روایتی وجود دارد که مسلمانان آن را مخفی کرده و به تفسیر ربط نداده‌اند. آن روایت، خبر غزال کعبه است که مطابق آن ابولهب که فردی عیاش و خوش‌گذران بود و با رفیقانش قمار بازی می‌کرد، روزی پول کم آورد و تصمیم گرفت غزال طلایی کعبه که عبدالمطب در حفر چاه زمزم آن را پیدا کرده بود برآید. دستان سارقان قطع شد اما ابولهب از عقوبت گریخت.

از نظر آن‌ها این آیه در صدد بیان این مطلب است که ابولهب - که اکنون با دعوت پیامبر مخالفت می‌کند - در دزدی و در گریختن از عقوبت سابقه‌ای دارد و در این قالب او را تغییر نموده است؛ اما مسلمانان این خبر را به انگیزه کلامی پنهان کرده‌اند. در این مورد افزون بر مخدوع و ساختگی بودن، تحریف مسلمان نسبت به آموزه‌های قرآن هم مطرح است. انگیزه کلامی این است که در سده نخست قصه بت‌شکنانه بودن رسالت حضرت محمد ص اوج گرفته بود. او همه مجسمه‌ها را از کعبه بیرون ریخت و حتی نقاشی‌ها را پاک نمود و به همین خاطر مسلمانان نمی‌توانستند بپذیرند که پیامی که او آورده برای بت‌ها احترامی قائل بوده و سرقت رفتن غزال کعبه را طعنی برای ابولهب دانسته‌است، لذا این خبر را کتمان کردند تا همان عقیده نادرست را درست کنند و بعد روایت را پنهان کردند. (نک: ربین، ۱۳۷۹: ۶۵).

صرفنظر از اینکه این خبر از دو مصدری است که یکی از آنها سند ندارد و دیگری سند ضعیف دارد، و صرفنظر از اینکه یک دلیل تضعیف آن از جانب مسلمانان این بوده که شبیه به نقلی یهودی است و لذا احتمال داده شده که خبری دخیل باشد، حتی اگر این روایت قابل پذیرش بود، Insider Info مشخص می‌کند که در سوره‌ای که در صدد بیان مخالفت ابی لهب با رسالت پیامبر و شدت برخورد با این قضیه است به مسائلی که در آن جامعه مطرح بوده و همه می‌دانسته‌اند پرداخته نمی‌شود. همانطور که در گزارش یک سخنرانی مطالب ارائه شده سخنران نوشته می‌شود نه امور جانبی مثل گرم بودن محیط یا خصوصیات راننده‌ای که سخنران را به محل رسانده‌است. چون گزارش وضعیت راننده یا اصلاً در دستور کار نیست، یا واضح است و یا اهمیتی ندارد. بنابراین این روش به خاطر ابتلا به "نقص بیرونی‌گری" که در اثر آن بسیاری از داده‌ها از دست می‌روند صلاحیت ندارد.

از این رو با تأکید بر ضرورت بازسازی چارچوب‌های فهم و رهانیدن متن از سنت فهم، باید گفت:

- هم آن بی‌روشی و بی‌اعتباری منسوب به سنت تفسیری که از چنین مطالعاتی برآمده چندان نگران‌کننده نیست که یک‌باره از سنت تفسیری به درآییم و به دنبال متد مدرن

بیفتیم چرا که مبتنی بر حساسیت‌هایی است که عمدتاً از آفت بیرونی‌گری حاصل شده- است.

- هم این روشی که از این تحقیقات پیشنهاد می‌شود، از منظر علمی، نمی‌تواند پاسخگوی مطالبات تفسیرپژوهی اسلامی باشد.

۳. نتایج و پیشنهادات

۱- گذار از سنت تفسیری به تفسیری که پاسخگوی شکاکیت مدرن و مطالبات تفسیرپژوهی معاصر باشد و متن مقدس را از سنت فهم آزاد کند، لاًبدمنه است اما در این فرآیند باید مراقب تله‌ها و چاله‌های ناشی از اعمال متدهای محققان غربی بود.

۲- مطالعات تفسیرپژوهانه خاورشناسان تجدید نظر طلب، در دو شاخه آیه‌پژوهی و مباحث فراتفسیری دو دسته برآمد عمده دارد. اینکه تفسیر مسلمانان فاقد اعتبار است. اینکه روش‌های اعمال شده در تفسیر مدرن کتاب مقدس در مورد قرآن هم توصیه می‌شود و برای رفع نقیصه اول بایستی تفسیر اسلامی به کمک داده‌های علوم انسانی جدید در غرب، بازسازی شود.

۳- این مطالعات به دو دلیل عمده تفسیر مسلمانان را بی اعتبار می‌داند. اینکه تفسیر اجتهادی روشمند نیست و تفسیر روایی از رویکردهای کلامی متأثر است.

۴- مهم‌ترین توصیه این مطالعات آنست که تفسیر قرآن باید روشمند باشد و قرآن را به مثابه یک متن ادبی بنگرد و از ابزارهای نقد تاریخی و سایر متدهای مدرن بهره بگیرد.

۵- منظور از متد به معنای مدرن آن که در حوزه تفسیر مطرح می‌شود چیزی از قبیل الگوریتم‌های حل مسائل علمی است. نقد فرمی متن مقدس، نمونه‌ای از این الگوریتم‌ها است.

۶- دقت در خصائص و غایات قرآن کریم از یک سو، انتظار و مطالبات باورمندان از تفسیر قرآن کریم از سوی دیگر مجموعه‌ای پرچالش فراروی این امر قرار می‌دهد که تفسیر قرآن تابع الگوریتم‌های علمی حل مسئله شود و یا از نتایج چنین روش‌هایی سیراب شود. جا دارد در پرسش‌هایی که این پژوهش مقابل تفسیر علمانی شده قرآن

قرار داده است، تأملات علمی دقیق انجام شود و این مهم آن‌وقت با غایات قرآن و انتظارات باورمندان همسو خواهد بود که الگوریتم مد نظر توسط و به نظارت باورمندان طراحی شده باشد تا مختصات، غایات و انتظارات و سطوح تفسیر قرآن در آن لحاظ شده باشد و راهی به تفسیر متنی مقدس بگشاید تا از طریق آن از جهان اول متن عبور شود و مخاطب پا به جهان دوم متن بگذارد و اصلی‌ترین غایت قرآن یعنی تجربه خطاب را بازآزماید.

۷- بررسی مصداقی مطالعات قرآنی جدید خاورپژوهان آشکار می‌کند که حتی خود آنان در اعمال این روش‌ها برای معنایابی آیات به توفیق قابل قبولی دست نیافته‌اند و پس افزون بر اشکال کلی، انحصار و بلکه اصل تبعیت تفسیر مدرن اسلامی از الگوهای پیشنهادی، با اشکال صغروی عدم توفیق در مصداق روبرو است.

۸- عدم توفیق پیش‌گفته به آفت بیرونی‌گری یا نقص Insider Info برمی‌گردد که ریشه دو نقیصه ضعف معرفتی و عدم همدلی است.

۹- با این اوصاف هر چند ضروری است که مسلمانان در دوره مدرن تفسیر قرآن را روشمند کنند اما شتابزدگی و نگرانی برای مدرنیزه کردن تفسیر بر اساس چنین یافته‌هایی لزومی ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، دار سید الشهداء للنشر.
۳. اخوان صراف، زهرا. (۱۳۸۲). *آسیب‌شناسی مطالعات قرآنی خاورشناسان*، مشکوه، ۲۲، ۸۱، ۴-۱۶.
۴. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دارالکتب العلمیه.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، دارالکتب الإسلامیه.
۶. ربین، اری. (۱۳۷۹). *دستان ابولهب و غزال کعبه: نگاهی به تفسیر سوره مسد*. مرتضی کریمی‌نیا، ترجمان وحی، ۲۵، ۶۶-۶۰.

۷. ربین، اری. (۱۳۸۸). رسول پوشانیده (تفسیر کلمات مزمل و مدثر)، مرتضی کریمی نیا. بینات، سال هفتم، ۲۷، ۱۶-۲۸.
۸. رضوان، عمر ابراهیم. (۱۴۱۳ق). آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، دارطیبه.
۹. شعیری، محمد بن محمر. (بی تا). جامع الأخبار، مطبعه حیدریه.
۱۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، دارالمعرفه.
۱۱. طه حسین. (۱۹۷۴). المجموعه الكامله لمؤلفات الدكتور طه حسین (فی الصیف)، دارالکتاب.
۱۲. نراقی، آرش. (۱۳۹۰). حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبت، نشر نگاه معاصر.
۱۳. وبر، ماکس. (۱۳۹۴). دین قدرت جامعه، احمد تدین، تهران: هرمس.
۱۴. ویلانت، رتراود. (۱۳۸۳). جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر، مهرداد عباسی، آینه پژوهش، ۸۶، ۱۳۰-۱۴۵.
۱۵. هوروویتس، آلیس. (۱۳۹۳). طراحی الگوریتم‌ها، امیر علیخانزاده، پرتونگار.
16. Carra de Vaux, Barron. (1913-1936). "Tafsīr", in: Encyclopaedia of Islam, Brill.
17. Gilliot, Claude. (2002). "Exegesis of the Qurān: Classical and Medieval". Encyclopaedia of the Quran. Brill. Pp. 99-123.
18. Hayes, John H. Holladay, Carl R. (1987). *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*.
19. Martin Buber. (1999). *Eclipse of God*, Humanity Books, esp. Ch. V "Religion and Modern Thinking", pp. 65-92.
20. Neuwirth, Angelika. (2009). *Qur'anic Readings of the Pslams*. In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations Into the*
21. *Qur'ānic Milieu*, Brill. 733-777.

تفسیر موضوعی قرآن با قرآن؛ با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن: راهکاری برای فهم روشمندان و کاربردی قرآن فاطمه‌سادات حسینی^۱

چکیده

بهره‌مندی از آموزه‌های قرآن کریم، به عنوان کتابی انسان‌ساز، زنده و پویا، مستلزم فهمی صحیح و تفسیری کاربردی از آن است. راهکاری که در این مقاله برای فهم روشمندان قرآن معرفی شده است، بدون پیشینه نیست؛ «استنطاق قرآن» نام دارد که نخستین بار از سوی امام علی (ع) مطرح گردیده است. همچنین، در علوم روز، از «سخن برآوردن از متن» یا استنطاق، به عنوان یکی از سطوح هرمنوتیک یاد می‌شود. نویسنده، با به کار بستن این راهکار، کتابی به نام «جنسیت و پیوندهای انسانی: نگرشی نو و قرآن محور» نگاشته که آماده چاپ است. بسیاری از یافته‌های کتاب جدید است و از آن مقالاتی نیز استخراج شده است. از آنجا که نگرش نویسنده به قرآن کاربردی است، چکیده‌ای از نتایج کتاب را، گرد هم آورده است؛ تا فارغ از اینکه مطالب به دست آمده را چه کسی، از کدامین کتاب و با کدامین شیوه به دست آورده است، خواننده را به داوری درباره کارآمدی قرآن، در موضوعات مرتبط با جنسیت فراخواند. بدیهی است اگر قوانین و برنامه‌های برآمده از کتابی با قدمتی ۱۴۰۰ ساله، برای بهینه‌سازی زندگی انسان معاصر کارساز باشد، خود دلیل محکمی بر اعجاز آن خواهد بود. همچنین، اگر استفاده از این راهکار در موضوعات مربوط به جنسیت کارآمد باشد، امید آن می‌رود به کار بستن آن در دیگر موضوعات، زمینه را برای اسلامی نمودن علوم انسانی، که سال‌هاست رهبری نظام برای به تحقق پیوستن آن فراخوان داده‌اند، فراهم سازد.

واژگان کلیدی

اعجاز؛ تفسیر موضوعی قرآن با قرآن؛ جنسیت و پیوندهای انسانی.

۱. مقدمه

موضوع زن و خانواده یکی از ده چالش مهم دنیاست که سال‌هاست ذهن بسیاری از اندیشمندان ایران و جهان را به خود مشغول ساخته است. اکنون که چهل سال و اندی از پیروزی انقلاب می‌گذرد، توقع آن می‌رود که نظام مقدس جمهوری اسلامی، پاسخی شایسته برای بسیاری از ابهامات و شبهات در زمینه قوانین و احکام اسلامی مربوط به زن و خانواده داشته باشد. اگرچه از برکت نگاه نواندیشانه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، بسیاری از زنان مسلمان فرصت حضور در محافل علمی، فرهنگی و سیاسی را یافتند؛ اما قوانین موجود نتوانسته است پاسخگوی بسیاری از نیازهای جامعه باشد؛ آمار بالای طلاق، آمار پایین ازدواج و ... گواه این ادعاست. خوشبختانه، رهبر فرزانه نظام نیز به این موضوع توجه ویژه‌ای داشته و نه تنها در موضوع زن و خانواده، بلکه برای اسلامی‌سازی علوم انسانی، سال‌هاست که به مراکز حوزوی و دانشگاهی کشور فراخوان داده‌اند. در پی این فراخوان، مراکز پژوهشی زیادی برای یافتن پاسخی مناسب برای مشکلات جامعه در تلاشند. برای دیدن فهرستی از این تلاش‌ها و همچنین ضرورت آن، مقالات (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۷؛ قرائی: ۱۳۹۴) را ببینید.

از آنجا که این کتاب، به صورتی روشمند و با نگرستن به قرآن به عنوان یک متن، به نتایج بسیار جدیدی دست یافته است، توجه خواننده محترم را به برخی نکات جلب می‌نماید:

۱- از آنجا که در متن قرآن اختلاف نظر جدی وجود ندارد و پژوهش بسیار روشمند انجام شده است، امکان نقد علمی آن وجود دارد.

۲- نگاه نویسنده به قرآن، فراسیاسی، فراجنسیتی و حتی فراملی است. موضوع کتاب هم، اسلام نیست؛ قرآن است؛ قرآن به عنوان کتابی برای همه جهانیان؛ نه فقط مسلمانان. (آل‌عمران: ۱۳۸). از این رو، نتایج به دست آمده نیز قابلیت سازگاری با همه فرهنگ‌ها را دارد.

امید آن می‌رود که کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی» که اثری پژوهشی است، بتواند زمینه را برای یافتن پاسخی مناسب برای پرسش‌های موجود در حوزه زن، مرد و خانواده

فراهم نماید. گفتنی است سه مقاله استخراج شده از کتاب، در پنجمین همایش ملی اعجاز قرآن پذیرفته شده است.

۲. پیشینه پژوهش

تاریخ تفسیر در یک قرن اخیر با نهضت‌های اجتماعی، به‌ویژه نهضت‌های اصلاح دینی در سراسر جهان اسلام همراه بوده است. به جرأت می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین ابعاد تأثیرگذاری اندیشه اصلاحی در تفسیر قرآن، تنزل جایگاه تفسیر نقلی، و اهمیت یافتن تفسیر قرآن بر اساس خود قرآن بوده است؛ تفسیر قرآن با قرآن، نه فقط به عنوان یک روش تفسیری، بلکه به عنوان رویکردی مستقل که خواستار مبنا قرار گرفتن قرآن در تفسیر است. (کشیک‌نویس و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۱۲ و ۱۱۳). مبنا قرار گرفتن قرآن در تفسیر نیز، خواسته یا ناخواسته، به مبحث استنطاق قرآن گره می‌خورد. به اختصار می‌توان گفت:

۱- «تفسیر قرآن به قرآن، به معنای رفع ابهام و توضیح معانی آیات در پرتو آیات مرتبط با آن است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۳۶۱). این روش در چشم‌انداز تاریخ تفسیر، پویاترین رهیافتی است که برای فهم و تفسیر آخرین کتاب آسمانی مورد استفاده قرار گرفته و پیشینه آن به زمان معصومین برمی‌گردد.» (شریفی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۳۰).

۲- «تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر موضوعی، تأویل و استنباط، هر یک، جنبه‌ای از استنطاق قرآن را در برمی‌گیرد و اطلاق «استنطاق قرآن» بر هر یک از آنها درست است.» (صفره و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۵۹).

۳- «روش «تفسیر قرآن به قرآن» و روش «تفسیر موضوعی» مکمل و متمم یکدیگرند و حاصل اجرای آن دو به «استنطاق» نظر قرآن می‌انجامد که پاسخ سؤالات و حل مشکلات گوناگون بشر در عرصه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی در حوزه‌های فردی و اجتماعی است.» (صفره و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

۴- «امروزه از سخن برآوردن از متن یا استنطاق، به عنوان یکی از سطوح هرمنوتیک - فن تفسیر و فهم معنای متن - یاد می‌شود.» (ایزدی و اخوان‌مقدم، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

۵- «اساس استنطاق بر این است که یک متن ممکن است با سپری شدن زمان و پیدا شدن شرایط فرهنگی و اجتماعی جدید، در مقابل پرسش‌های جدیدی قرار گیرد که در

زمان ایجاد متن مطرح نبوده است. این‌گونه سؤالات در متن مطرح نیستند اما ممکن است بالقوه متن برای آن‌ها پاسخی داشته باشد (باقری، ۱۳۸۷: ۹۱). (ایزدی و اخوان‌مقدم، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

۶- بهره‌گیری دانشمندان مسلمان از روش تفسیری قرآن با قرآن در سده‌های پیشین وجود داشت؛ اما در سده چهاردهم هجری تحول شدیدی یافت و به رویکردی جدی در تفسیر کلام خداوند تبدیل شد. مفسران طرفدار این رویکرد تفسیری، «علامه سیدمحمدحسین طباطبایی» در «المیزان فی تفسیر القرآن» و «الشیخ محمد الامین الشنقیزی»، در «أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن» بوده‌اند. (کشیک‌نویس و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۱۱ و ۱۲۲).

«در حال حاضر، با توجه به روش‌های نوینی که در عرصه فهم متن به وجود آمده و همچنین با عنایت به نیازهای عصر کنونی، فهم و تفسیر قرآن در کنار استفاده از روش سنتی، نیازمند بهره‌گیری از شیوه‌های نوین و کارآمد است.» (شریفی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۸). می‌توان گفت: در این مقاله، روشی که برای فهم قرآن معرفی شده است، تلفیقی از روش‌های سنتی و نوین فهم قرآن است. تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن با قرآن از روش‌های سنتی و بررسی قرآن به عنوان یک متن از مباحث هرمنوتیک که روشی نوین است، به حساب می‌آید. از آنجا که در کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی» متن قرآن منسجم و دارای نظم شبکه‌ای فرض شده است، برای یافتن معنای برخی واژگان و یا عبارات، به دیگر کاربردهای آن واژه یا عبارت و همچنین، ساختارهای زبانی و دستوری مشابه در آیات دیگر، توجه ویژه‌ای شده است؛ همچنین، تا جای ممکن، از پژوهش‌های معناشناسی نیز بهره گرفته است. یادآوری می‌کند که تلفیق شیوه‌های سنتی و نوین فهم قرآن، بدون پیشینه نیست. در این دو مقاله، از کارآمدی تلفیق شیوه‌های سنتی و نوین فهم قرآن، سخن به میان آمده است: (یساقی، ۱۳۹۴؛ شریفی و دیگران، ۱۳۹۹).

همچنین، نظریه نویسنده برای روشمند نمودن فهم قرآن، در جمهوری اسلامی نیز، بدون پیشینه نیست. رضایی اصفهانی در مقاله‌ای به معرفی نظریه‌های متعددی در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم پرداخته است که از این قرارند:

۱- نظریه‌های آیت‌الله محمدهادی معرفت

الف: نظریه بطن قرآن

ب: نظریه نسخ مشروط، تمهیدی و تدریجی آیت‌الله معرفت

۲- نظریه تفسیر موضوعی میان رشته‌ای قرآن و علوم، محمدعلی رضایی اصفهانی

۳- نظریه اعجاز شناختی قرآن، علیرضا قائمی‌نیا

۴- نظریه منطق گفتمان قرآن، محمدباقر سعیدی روشن

۵- نظریه ابتناء علوم انسانی بر قرآن

درباره ارتباط این نظریه‌ها و روش کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی» می‌توان گفت: نویسنده برای یافتن بطن قرآن، از روش آیت‌الله معرفت استفاده نموده است. همچنین، از آنجا که کتاب به موضوع حقوق و ارتباطات زن و مرد در خانواده و جامعه، به صورت موضوعی، پرداخته است، احتمال بسیار می‌رود که نتایج کتاب همان علمی باشد که رضایی اصفهانی در نظریه‌اش، از تولید آن سخن به میان آورده است. او می‌نویسد: «تفسیر موضوعی میان رشته‌ای، راه دیگر روشمند کردن تعامل دانش قرآنی با علوم جدید در مورد یک مسأله یا موضوع است و می‌تواند منتهی به جهت‌دهی به علوم انسانی و حتی تولید علم در این زمینه شود». (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۳۷). اگرچه، کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی» از پژوهش‌های زبان‌شناختی بهره فراوان برده است و پیش‌فرض‌هایی درباره شیوه گفتمان قرآن دارد، اما نمی‌توان درباره ارتباط نظریه قائمی‌نیا و سعیدی روشن با روش کتاب، نظر دقیقی ارائه داد. نظریه ابتناء علوم انسانی بر قرآن نیز، از پیش‌فرض‌هایی است که منجر به نگارش کتاب شده است. درباره این نظریه در مقاله رضایی اصفهانی چنین آمده است: «از توصیه‌های اکید مقام معظم رهبری، انجام پژوهش‌های قرآنی در زمینه علوم انسانی و پایه‌گذاری این علوم بر مبانی قرآن است. از آنجا که قرآن کتاب هدایت انسان است او را از جهات مختلف مورد توجه قرار داده است. بنابراین توجه به آموزه‌های قرآنی و ابتناء نظریه‌های مربوط به علوم انسانی بر قرآن نه تنها ممکن، بلکه بسیار ضروری می‌باشد. ایشان در دیدار با بانوان قرآن‌پژوه می‌فرمایند: «این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم تو دانشگاه‌های خودمان و در

بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم؛ در حالی که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا کرد. این یک کار اساسی و بسیار مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد» (دیدار با جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور، ۸۸/۷/۲۸). (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۴۳).

یادآوری می‌کند که نویسنده کتاب که کارشناس ارشد ریاضی است، در هنگام نگارش کتاب، با مباحث مرتبط به علوم قرآنی و زبان‌شناسی آشنایی نداشته است. از این رو، نویسنده هیچ ادعایی از نظر تسلط بر آن علوم ندارد. همچنین، شیوه بیان نویسنده و روش انجام آن نیز، پیچیدگی‌های بیان و روش متخصصان آن رشته‌ها را ندارد. شباهت متن قرآن به ساختارهای ریاضی از نظر دقت و اصل موضوعی بودن، و انگیزه فراوان برای فهم قرآن، منجر به نگارش چنین کتابی شده است. نویسنده بر این باور است که با این روش می‌توان فهم قرآن را علمی نمود. شاهد او بر این ادعا نیز، کتابی است که نگارش آن از بیست و یک سال پیش، آغاز شده است. اگرچه، وجود نظمی ریاضی‌وار در یک متن غیرریاضی، به‌تنهایی نیز می‌تواند نشان اعجاز آن باشد؛ اما اگر بتوان از متنی که قدمتی ۱۴۰۰ ساله دارد، به اصولی دست یافت که بتواند به عنوان پایه‌ای برای علوم روز به کار رفته و در زندگی انسان معاصر نیز کارآیی داشته باشد، جنبه دیگری از اعجاز قرآن را به اثبات خواهد رساند.

از آنجا که نویسنده دانش‌آموخته ریاضی است، ناخودآگاه، همان نگاه مسأله‌محور ریاضیات و استفاده از شیوه‌های گوناگون حل مسأله را در فهم قرآن نیز به کار بسته است. این موضوع در بین کارشناسان علوم دینی نیز، بدون پیشینه نیست و در این زمینه مقالاتی نیز نگاشته‌اند. حاتمی، روش تفسیر موضوعی را با رویکرد حل مسأله تبیین نموده است؛ (حاتمی، ۱۳۹۹). قرائی نیز به اهمیت استفاده از تخیل خلاق در فهم قرآن توجه

نموده است؛ (قرائی، ۱۳۹۹). گفتنی است تخیل خلاق، کاربرد مهمی در فرآیند حل مسأله در هر موضوعی دارد. همچنین، کریمی با هدف فراهم‌سازی زمینه استخراج صحیح نظریه قرآن در مسائل گوناگون، فرآیند نظریه‌پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی را تبیین نموده است. از نظر او فرآیند نظریه‌پردازی قرآنی دوازده مرحله دارد. (کریمی، ۱۳۹۸)؛ از نظر نگارنده، اگر در نظر گرفتن قرآن به عنوان یک متن منسجم، دارای نظم شبکه‌ای و فراعصری را به مفروضات کریمی بیفزاییم، دوازده مرحله‌ای که او برای نظریه‌پردازی قرآنی معرفی نموده است، کاملاً قابل انطباق با روش نویسنده برای فهم قرآن خواهد بود. مطلب دیگری که در باب پیشینه پژوهش می‌توان افزود آن است که: فهم روشمندان قرآن، همان علم تحلیل گفتمان است که می‌توان آن را تلفیقی از همه علوم دانست. (نامداری و عبادی، ۱۳۹۶: ۲۱۹).

۳. معرفی کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی: نگرشی نو و قرآن‌محور»

در این کتاب، نویسنده کوشش نموده تا در هنگام بررسی قرآن در هر موضوعی، همه باورهای خود در آن موضوع را کنار گذاشته و به عنوان انسانی که از هیچ فرقه یا تفکر خاصی دفاع نمی‌کند، به قرآن فقط به عنوان یک متن تحریف نشده که مدعی است اگر بر کوه فرود آید، کوه را خاشع خواهد نمود؛ (فرقان: ۳۰)، نگریسته و بدون سندیت دادن به هیچ منبع دیگری، غیر از خود متن، و فقط با در نظر گرفتن اصولی که از خود قرآن استخراج شده است، به شیوه‌ای روشمند به فهم قرآن بپردازد.

این پژوهش، میان همه اجزای قرآن، شامل حروف، واژه‌ها، عبارات، آیات و سوره‌های آن، پیوند معنایی و ارتباطات گسترده و گوناگونی قائل است. از این رو، به متن قرآن به عنوان یک سازمان بسیار نظام‌مند، هماهنگ و به هم پیوسته می‌نگرد. (صفره و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۵۳؛ قرائی، ۱۳۹۴). کلیت روش این تفسیر آن است که ابتدا همه آیات مربوط به یک موضوع را گرد هم آورده است و سپس با در نظر گرفتن اصولی مشخص، نظر قرآن در آن موضوع، از آنها استنتاج شده است.

نویسنده از نوشتن این کتاب، سه هدف اساسی را پی گرفته است:

- ۱- نشان دهد که بسیاری از احکام رایج در فرقه‌های گوناگون از مردمان مسلمان، که به عنوان احکام اسلام شناخته می‌شود، ریشه قرآنی ندارد.

- ۲- با نقد برخی از نظریات رایج در هر موضوع و ارائه برهان بر اینکه این نظریات نمی‌توانند به تنهایی از قرآن استخراج شوند، معتقدان به این نظریات را به تفکر عمیق‌تر در نظریات ارائه شده فراخواند.
- ۳- با بیان نظریه‌ای که به شیوه‌ای روشمند و به طور مستقل، از قرآن استخراج شده است، زمینه را برای فهم بهتر قرآن فراهم سازد.

۴. اصولی برای فهم روشمندان و کاربردی قرآن

نویسنده برای فهم قرآن به اصولی پایبند است. بیشتر این اصول از کتاب «قرآن در اسلام» علامه طباطبایی گرفته شده است. گفتنی است گاهی این شیوه فهم قرآن، «استنطاق قرآن» نیز نامیده شده است. (صفره و دیگران؛ ایزدی و اخوان‌مقدم). برای نشان دادن اعتبار علمی هر اصل، به آیات، مقالات و یا کتاب‌هایی استناد شده است که نشانی آن آمده است. این اصول از این قرارند:

- اصل اول: هر ابهامی که در فهم یک آیه یا هر دسته از آیات وجود داشته باشد، باید با استفاده از لفظ خود قرآن حل شود. به بیانی دیگر، قرآن باید در دلالت خود مستقل باشد. (النساء: ۸۲؛ طباطبایی، ۱۳۵۳: ۲۹-۳۳)
- اصل دوم: پیامبر (ص)، آیات قرآن را به مرور زمان و تدریجی برای مردم بیان نموده است. (الفرقان: ۳۲؛ الاسراء: ۱۰۶). با پذیرش این اصل، در برخی موضوعات، ترتیبی برای آیاتی که موضوع یکسانی دارند، پیشنهاد شده است. این ترتیب، با توجه به ارتباط منطقی مطالب بیان شده در آیات به دست آمده است.
- اصل سوم: برای فهم نظر قرآن در یک موضوع خاص، باید همه آیات مربوط به آن موضوع بررسی شوند. با توجه به نزول تدریجی قرآن و وجود نسخ در آیات آن، ممکن است آیه‌ای مفهوم آیه دیگری را کامل کند. از این رو، برای رسیدن به فهمی درست از آیات قرآن، این کار ضروری است.
- اصل چهارم: از قرآن، کلیات برنامه زندگی بشر به دست می‌آید. (النحل: ۸۹؛ اسراء: ۹).

- **اصل پنجم:** برای فهم قرآن، لازم است دانش بشری از دو منظر مورد توجه قرار گیرد؛ یکی در فهم قرآن و دیگری در یافتن جزئیات موضوعاتی که کلیات آن در قرآن بیان شده است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷: ۶۱؛ یساقی، ۱۳۹۴: ۱۰۵ و ۱۰۶).
- **اصل ششم:** زبان قرآن، چندساختاری (نوشتاری - گفتاری) است؛ زبان قرآن، از نظر شیوه بیان، گفتاری است، نه نوشتاری. (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۸ و ۴۹؛ شاکرین، ۱۳۹۱؛ آجیلیان و دیگران، ۱۳۹۷).
- **اصل هفتم:** قرآن متنی منسجم و دارای نظم شبکه‌ای است. به دیگر سخن، وحدت و یکپارچگی متن قرآن، بر همه اجزایش سایه افکنده است. (قرائی، ۱۳۹۴). با پذیرش این اصل، افزون بر استفاده از فرهنگ واژگان، گاهی برای فهم معنای برخی واژه‌ها و یا عبارات، به دیگر کاربردهای آن واژه یا عبارت و همچنین، ساختارهای زبانی و دستوری مشابه در آیات دیگر نیز، توجه ویژه‌ای شده است. (فعالی، ۱۳۹۲).
- **اصل هشتم:** حکمی که از قرآن به دست می‌آید، نباید محدود به زمان خاصی باشد و باید در همه زمان‌ها، معنا داشته و قابل اجرا باشد. (الانبیاء: ۱۰۷؛ راد و مؤمن‌نژاد، ۱۳۹۴).
- **اصل نهم:** در دستورهای قرآن هدف‌ها مهم است و نه ابزار. در آیه ۶۰ سوره انفال واضح است که مقصود قرآن، عمل به ظاهر آیه نیست. اگر به قرآن به عنوان یک ساختار به هم پیوسته و هماهنگ بنگریم، نتیجه می‌شود که در همه جای قرآن این‌گونه است و انتظار خداوند از ما هدف آیات است و نه عمل به ظاهر آنها. در این باب، آیت‌الله معرفت مراحل چهارگانه‌ای را برای به دست آوردن باطن آیات معرفی می‌کند:
 - ۱- به دست آوردن هدف آیه؛
 - ۲- الغای خصوصیت از زمان و مکان و افرادی که در اصل تحقق هدف دخالت ندارند؛

۳- استنباط قاعده کلی؛

۴- تطبیق قاعده کلی مذکور بر مصادیق جدید. (جعفری و باکویی، ۱۳۹۷: ۸۸).

۵- پایبندی به این اصل، برای یافتن قوانینی سازگار با زندگی امروز و قابل اجرا در دنیای مدرن، یک ضرورت است.

○ اصل دهم: در زبان قرآن، به کار بردن ضمائر و افعال مذکر، بر هیچ جنسی دلالت نمی‌کند؛ برای دلالت افعال و ضمائر مذکر، بر جنس مذکر، نیاز به شاهی در متن است. (ودود، ۱۳۹۳: ۴۳ و ۴۴؛ زاهدی، ۱۳۸۷؛ خیری و دیگران، ۱۳۹۹).

○ اصل یازدهم: در حکمی که از قرآن به دست می‌آید، نباید سختی و مشقت باشد. (الحج: ۷۸).

○ اصل دوازدهم: آیاتی هستند که آیات دیگری را نسخ می‌کنند. (البقره: ۱۰۶؛ النحل: ۱۰۱ و ۱۰۲).

○ اصل سیزدهم: قرآن برای کسانی که با قصد بد به سراغ آن می‌روند، قابل فهم نیست. (فصلت: ۴۴؛ واقعه: ۷۹؛ اسراء: ۴۵ و ۴۶؛ فراستخواه، ۱۳۷۳). پ

○ اصل چهاردهم: دو نوع آیه وجود دارد: محکم و متشابه؛ از آیات محکم، برای روشن شدن آیات متشابه استفاده می‌شود. (آل عمران: ۷؛ زمر: ۲۳؛ خرمشاهی: ۱۳۷۶: ۷۴۵-۷۳۲).

و یادآوری می‌شود که:

الف) اینکه کدامین موضوع را می‌توان بدین روش بررسی کرد و به نتایج کارآمدی رسید، در آغاز پژوهش مشخص نیست. می‌توان گفت: موضوع مورد نظر باید در قلمرو قرآن باشد و قرآن به اندازه کافی درباره آن سخن گفته باشد. (کریمی، ۱۳۹۸).

ب) مرزبندی میان کلیات و جزئیات، پیش از بررسی هر موضوع، ممکن نیست. منظور از کلیات همان موضوعاتی است که از آن در قرآن سخن به میان آمده است و منظور از جزئیات، مطالبی است که به آنها اشاره‌ای نشده است. تأکید می‌شود که هدف نگارنده، فقط یافتن کلیات است.

پ) یافتن اصولی از قرآن در یک موضوع، تازه آغاز راه است. بر عهده متخصصان شاخه‌های مختلف علوم انسانی است که با در نظر گرفتن این اصول، جزئیات مربوط به هر موضوع را به گونه‌ای قابل اجرا در عصر کنونی ارائه کنند.

۵. چکیده نتایج کتاب

بخش ۱: حقوق و فعالیت‌های اجتماعی زنان

الف: مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی: در باب میزان انتظار قرآن از زنان، در زمینه مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی، نه تنها هیچ منعی مشاهده نمی‌شود، بلکه بیعت پیامبر با زنان، و مهم‌تر از آن، اختصاص بخشی از آیات قرآن، به سخن گفتن از رفتار و منش ملکه سبا در آیات سوره نمل، مؤید پذیرش حضور زنان در فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است. افزون بر آن، موضوعاتی همچون، آفریده شدن حوا از آدم و نقصان عقلی زنان ریشه قرآنی ندارد.

ب: ارائه فهمی متناسب با زمان برای آیات مربوط به شهادت: موضوع اصلی عبارت جنجالی آیه ۲۸۲ سوره بقره، بیان تفاوت ارزش شهادت زن و مرد نیست؛ بلکه موضوع اصلی آن، اهمیت توجه به میزان آگاهی افراد در موضوعاتی است که اظهار نظر آنان ارزش حقوقی دارد. امروزه، با توجه به افزایش جمعیت و گسترش معاملات، استفاده از شاهد برای محکم‌کاری در امور گوناگون کارساز نیست و برای برآورده نمودن هدف آیه، لازم است از روش‌های سازگار با زندگی امروز استفاده شود. نمونه‌هایی از این روش‌ها ثبت اسناد و .. است که ممکن است در آینده روش‌های دیگری نیز جایگزین آن شود. (حسینی، ۱۳۹۷).

پ: تفاوت قصاص و دیه زن و مرد در قرآن:

- ۱- در قرآن، در صورت قتل عمد، اجازه قصاص داده شده است؛ اما به گذشت تشویق شده است.
- ۲- این قانون که اگر مردی زنی را بکشد، اولیای مقتول باید نصف دیه را به قاتل بپردازند تا بتوان قاتل را کشت، ریشه قرآنی ندارد.

۳- در قرآن هیچ سخنی از مقدار دیه نیامده است و از این رو، نصف بودن دیه زنان نسبت به مردان ریشه قرآنی ندارد.

ت: شیوه تقسیم ارث: روش کلی تقسیم ارث، تسهیم به نسبت است. دلیل تفاوت زنان و مردان در سهم ارث، جنسیت آنان نیست. (حسینی، ۱۳۹۷)

بخش ۲: روابط اجتماعی زنان و مردان

الف: ارتباط زن و مرد در جامعه: در آیات قرآن هیچ‌گونه تقسیم بندی به صورت محرم و نامحرم دیده نمی‌شود. می‌توان گفت در قوانین مربوط به روابط انسان‌ها از دیدگاه جنسیتی، شش قانون برای گروه‌های گوناگون افراد بیان شده است که عبارتند از:

۱- سفارش‌های یکسانی به دو جنس، بر رعایت حیا و پاک‌دامنی و در نتیجه پوشش شده است.

۲- سفارش یکسانی به دو جنس، در چگونگی نگاه کردن آمده است.

۳- افرادی مشخص شده‌اند که در حضور آنان، زنان به رعایت نکاتی درباره چگونگی پوشش سفارش شده‌اند و افرادی که چنین سفارشی برای آنها وجود ندارد.

۴- افرادی مشخص شده‌اند که نباید همسران را در حالت نیمه‌برهنه ببینند و افرادی که چنین محدودیتی ندارند. به دیگر سخن، دسته‌ای که محدودیت کمتری در رعایت حیا دارند.

۵- افرادی مشخص شده‌اند که ازدواج با آنها حرام و کسانی که ازدواج با آنها حلال است.

۶- ارتباط بین همسران که - اگرچه روابط جنسی، بخشی از این نوع ارتباط است - در روزهای خاصی، برای آن نیز قوانین و محدودیت‌هایی وجود دارد.

این نوع تقسیم بندی، گواه آن است که هدف از سفارش‌های خداوند در ارتباط زنان و مردان در جامعه، ایجاد محدودیت برای آنان نیست؛ بلکه هدف، سامان بخشی روابط بین دو جنس است. در فرهنگ قرآن، تا آنجا که در روابط انسان‌ها (غیر از همسران)، اثری از روابط جنسی و هوسبازی دیده نمی‌شود، ارتباط آنها مجاز و خارج از آن نهی شده است. در این فهم از قرآن:

- ۱- ازدواج موقت، ازدواج سفید و هرگونه رابطه مدت‌دار دیگری حرام است.
 - ۲- شرط چندهمسری، رسیدگی بیشتر به امور مالی یتیمانی است که مرد از قبل سرپرستی آنان را به عهده گرفته است؛ و شرایط آن آنچنان سنگین است که به آسانی پیش نمی‌آید.
 - ۳- ازدواج‌های پیامبر (ص) به دستور خداوند بوده و در آنها هیچ‌گونه شائبه هوسبازی یافت نمی‌شود. جواز چنین ازدواج‌هایی، ویژه شخص ایشان بوده و قابل گسترش به دیگر مردان نیست.
- ب: پوشش زنان و مردان:
- ۱- تقوا بهترین پوشش برای زنان و مردان است. (برای درک بهتری از مفهوم تقوا، مقالات (رام و دیگران، ۱۳۹۶؛ و قائمی‌نیا و دیگران، ۱۴۰۰) را ببینید.
 - ۲- مهم‌ترین هدف از سفارشات برای چگونگی و مقدار پوشش زنان، پیشگیری از فحشا است.
 - ۳- در قرآن، بیشتر تأکید بر چگونگی پوشش است؛ نه مقدار آن.
 - ۴- در قرآن، پوشیدن لباس، رفتاری طبیعی است، یعنی مخاطب قرآن انسان‌های برهنه نیستند؛ انسان‌هایی هستند که با هدف محافظت در برابر گرما، سرما و زیبایی، پوششی بر تن دارند.
 - ۵- هدف از سفارش‌های مربوط به پوشش زنان، این است که زن در جامعه به صورتی ظاهر شود که جنبه جسمی و زیبایی‌های اندامش به چشم نیاید.
 - ۶- در قرآن، گریبان باز زنان، دارای جاذبه جنسی دانسته شده است.
 - ۷- برای پوشش دیگر بخش‌های بدن، هم برای زنان و هم برای مردان، پوشش عرف جامعه ملاک است. تأکید می‌کند که عرف کنونی پوشش زنان در ایران، شامل پوشش موی سر نیز هست.

بخش ۳: روابط همسران

یادآوری می‌شود که نگاه قرآن به رابطه همسران، اخلاقی- حقوقی است. از آنجا که درباره سفارش‌های اخلاقی قرآن، اختلاف نظر جدی وجود ندارد، کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی» به بررسی اجمالی آنها بسنده نموده است. برای سفارش‌های اخلاقی

قرآن برای ارتباط همسران، مقالات زیر را ببینید: (ملکوتی خواه، ۱۳۹۵؛ گرجی و معارف: ۱۳۹۹).

الف: چکیده‌ای از قوانین اقتصادی خانواده در قرآن

- ۱- در قوانین اقتصادی قرآن، همه مسئولیت‌های اقتصادی خانواده که شامل خوراک، پوشاک و مسکن است، به عهده مرد است. این موضوع، تا اندازه‌ای مورد توجه قرآن است که حتی مرد موظف به تهیه شیر برای فرزند زیر دو سالش هست، حتی اگر خود مادر فرزندش را شیر دهد.
- ۲- در صورت طلاق، مسئولیت‌های مالی کودک بر عهده پدر است.
- ۳- مرد متعهد می‌شود برای بهره‌مندی جنسی از همسر دائمی و قانونی خود، به همسرش اجری بپردازد.
- ۴- در صورت تصمیم بر طلاق، مسئولیت‌های مالی زن در زمان عده نیز به عهده مرد است، مگر اینکه زن خودش از این حق بگذرد.
- ۵- در صورت فوت مرد، ورثه موظفند تا یک سال، هزینه‌های زندگی زن را از دارایی شوهرش تأمین کنند؛ (لازم است مردان این‌گونه وصیت کنند).
- ۶- پذیرش مسئولیت‌های اقتصادی خانواده، سبب یک درجه برتری مرد نسبت به همسرش است. کارکرد اساسی این درجه، مدیریت بحران در شرایطی است که خودخواهی زن، ممکن است سبب از هم پاشیدن نظام خانواده گردد؛ (آیه ۳۴ سوره نساء).
- ۷- از آنجا که مسئولیت‌های اقتصادی خانواده بر دوش مردان جامعه گذاشته شده است، در مواردی سهم ارث زنان، نصف مردان است. به عنوان نمونه، اگر ورثه، خواهران و برادرانی باشند، سهم هر دختر نصف سهم هر پسر است. ناگفته نماند که در قوانین مربوط به ارث، تفاوت‌های میراثی، صرفاً ریشه در جنسیت ندارد، زیرا پدر و مادر از فرزند خود به یک اندازه ارث می‌برند.

ب: مقایسه قانون نفقه کنونی و نفقه در کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی»

در قوانین کنونی نفقه، مرد موظف است هزینه زندگی همسر و فرزندان را بپردازد. از آنجا که این مطلب را به آیه ۳۴ سوره نساء مستند می‌کنند و این آیه را آیه‌ای حقوقی می‌پندارند، به نفقه نیز با دید حقوقی می‌نگرند و می‌گویند: در برابر پرداخت نفقه، زن موظف به تمکین از شوهر است. در قوانین کنونی، تنها وظیفه زن در برابر شوهر، تمکین و یا برطرف نمودن نیازهای جنسی اوست. در این کتاب نیز، مرد هزینه‌های زندگی همسر و فرزندان را می‌پردازد؛ اما این مطلب، از آیات طلاق نتیجه شده است. با این استدلال که وقتی پس از طلاق، تکلیفی بر عهده مرد قرار گرفته است، لزوماً در دوران زندگی نیز، چنین مسئولیتی بر عهده او خواهد بود. جالب است که خداوند همان‌گونه که همسران را از نگاه حقوقی به یکدیگر پرهیز داده است، در بیان آیات نیز، مسائل حقوقی را در هنگام بیان قوانین طلاق مطرح نموده است و در دوران زندگی، حتی به بیان قوانین حقوقی نپرداخته است. در این کتاب، آیه ۳۴ سوره نساء، آیه‌ای اخلاقی است. (حسینی، ۱۳۹۷).

در این کتاب، به این نکته توجه شده است که در قوانین قرآن، گاهی سهم ارث زن، نصف مرد است. در نتیجه، ثروت جامعه بیشتر در دست مردان قرار می‌گیرد؛ پس پرداخت نفقه، حق آنچنان ویژه‌ای برای مردان، نسبت به همسر، ایجاد نمی‌کند؛ چون به شیوه دیگری جبران می‌شود. جامعه مردان، نفقه را زودتر و به صورت نقدی پرداخت نموده و به صورت نسبی، با ارث بیشتر، دریافت می‌کنند. این پیشگام بودن، برای آنان حقی ایجاد می‌کند؛ آنان در خانواده، یک درجه بر همسر خود برتری دارند و خداوند از زنان خواسته که این حق را بپذیرند.

همانا موضوعی در آیات قرآن مشهود است و آن اینکه در این قوانین، خداوند بیشتر دغدغه حقوق زنان را دارد. در آیات طلاق، ده بار از عبارت «حدودالله» استفاده شده است. مهم‌تر اینکه در آیه ۲۱ سوره نساء، به زنان سفارش شده است که در هنگام ازدواج، از مردان پیمان محکمی بگیرند.

پرداخت اجر، یکی از راهکارهایی است که در قرآن، برای سامان بخشی به روابط جنسی زن و مرد، بیان شده است. در قرآن، موضوع ازدواج و تشکیل خانواده، بسیار با اهمیت است و تنها روش مجاز برای تنظیم روابط جنسی است. در قرآن، راهکارهای

زیادی برای تشکیل خانواده و همچنین حفظ نظام خانواده و پیشگیری از هرج و مرج جنسی ارائه شده است که در اینجا خلاصه‌ای از این راهکارها بیان خواهد شد.

الف: راهکارهای اجتماعی

۱- فراهم کردن شرایط ازدواج برای همگان؛

۲- تعیین مجازات سنگین برای ارتکاب انواع فحشا؛

۳- تعیین مجازات سنگین برای رواج فحشا؛

۴- ارائه قوانینی محکم برای ازدواج و طلاق.

ب: سفارش‌هایی به زنان و مردان

۱- پرهیز از هرگونه روابط شهوانی در جامعه؛

۲- سفارش به حیا و پاک‌دامنی در جامعه؛

۳- سفارش به حیا و پاک‌دامنی در خانواده؛

۴- مراقبت بر نگاه و دیدن؛

۵- پرهیز از رقابت با همسر؛ (از منظر قرآن، همسران مکمل یکدیگرند).

۶- مدارا با همسر؛

۷- تلاش برای استحکام و حفظ نهاد خانواده.

پ: قوانینی ویژه مردان

۱- پرداخت اجر به همسر در هنگام ازدواج؛

۲- پذیرفتن مسئولیت‌های مالی خانواده؛

قوانین اقتصادی خانواده، برای زنان ایجاد استقلال مالی می‌کند و سبب می‌شود زنان در هیچ شرایطی، به سبب مشکلات اقتصادی، مجبور به فحشا نشوند. مردان با ایمان، مسئول ایجاد چنین امنیتی برای زنان جامعه هستند.

ت: قوانین و سفارش‌هایی ویژه زنان

۱- سفارش‌هایی درباره پوشش و شیوه رفتار، با هدف نداشتن جذابیت جنسی

در جامعه؛

۲- گرفتن پیمانی محکم از مردان هنگام ازدواج؛

۳- پذیرفتن یک درجه برتری شوهر بر زن در خانواده؛

۴- مراقبت بر چگونگی ارتباط با همسر، در چارچوب قوانین قرآن. ملاحظه می‌شود که قوانین حقوقی و سفارش‌های اخلاقی قرآن، منسجم و هدفمند است و همگی در صدد سامان‌بخشی به روابط زن و مرد در جامعه است.

بخش ۴: قوانین ازدواج، طلاق و مرگ

بند ۱: پیش از ازدواج

- سن ازدواج: در قرآن سن مشخصی برای ازدواج تعیین نشده است. اما با توجه به قوانینی که درباره ازدواج وجود دارد، شرایط زیر از ضروریات ازدواج است.
- شرایطی که هم برای مرد و هم برای زن، لازم است:
 - ۱- به آن اندازه از رشد فکری و اجتماعی رسیده باشند که عهد و پیمان برای آنان معنا داشته باشد. زیرا با توجه به آیه ۲۱ سوره نساء، قرارداد ازدواج، پیمان محکمی است که زن از مرد می‌گیرد؛
 - ۲- آمادگی جنسی داشته باشند؛
 - ۳- با توجه به آیه ۶ سوره نساء، از رشد کافی برخوردار باشند و توانایی نگهداری مال خود را داشته باشند.
- شرط ویژه برای مرد: توانایی تأمین مخارج زندگی همسر و پرداخت اجر به او را داشته باشد (آیات ۲۴ و ۳۴ سوره نساء).
- نکته: شرایط بالا، اغلب برای دختر ۹ ساله و حتی ۱۳ ساله وجود ندارد. از این رو، قرار دادن این سنین، به عنوان سن قانونی ازدواج دختران، ریشه قرآنی ندارد.
- اجازه پدر در ازدواج دختر: در قرآن فقط برای ازدواج ملک‌یمین نیاز به اجازه صاحبش هست؛ بیان نشدن این شرط برای ازدواج دیگر دختران، نشانگر آن است که چنین اجازه‌ای برای ازدواج آنان لازم نیست. بی‌شک، این موضوع با احترام قائل شدن فرزندان برای خانواده و مشورت با آنان منافاتی ندارد.

بند ۲: ازدواج

با توجه به آیات قرآن، ازدواج یک پیوند و پیمان انسانی است که زن و مرد را در کنار هم قرار می‌دهد تا در پرتوی آن به اهداف بلندی همچون آرامش و سکونت، بقای نسل

انسانی، رفع نیازهای جنسی، همراهی در امور زندگی و مشارکت در زندگی معنوی دست یابند. از آنجا که بیشترین بار بقای نسل بر عهده زن است و دشواری‌های این مقصد عظیم را او به دوش می‌کشد، مرد نیز باید باری سنگین به همان میزان بر دوش گیرد تا در تقسیم مسئولیت‌ها تعادل به وجود آید. این تفاوت زن و مرد در آفرینش، ریشه تفاوت‌های زن و مرد در قوانین خانواده است.

بند ۳: طلاق

مهم‌ترین مطالبی که نویسنده از آیات طلاق استخراج نموده است، از این قرار است:

- ۱- فقط یک نوع طلاق وجود دارد که در دو مرحله انجام می‌گیرد:
 - ✓ **مرحله اول:** با شروع دوران عدّه، روابطی که با ازدواج حلال شده بود، قطع می‌شود.
 - ✓ **مرحله دوم:** پس از سپری شدن دوران عدّه، جدایی به طور کامل انجام می‌شود.
 - ✓ پس از گذراندن دو مرحله طلاق، آن مرد و زن، حق ازدواج با یکدیگر را نخواهند داشت، مگر اینکه زن با فرد دیگری ازدواج کند و از او طلاق بگیرد.
- ۲- در این دیدگاه، مفاهیم طلاق دوم، سوم، بائن، مبارات، خلع و سه طلاقه کردن زن، هیچ جایگاهی ندارد.
- ۳- درجه‌ای که خداوند در آیه ۲۲۸، از آن سخن گفته است، ربطی به همه زنان و مردان ندارد؛ فقط درجه‌ای است که هر مرد نسبت به همسرش دارد و در ازای آن، مسئولیت‌های زیادی بر عهده مرد گذاشته شده است.
- ۴- ازدواج از نظر حقوقی، پیمانی است بین یک زن و یک مرد که هر دو طرف پیمان تعهداتی می‌پذیرند. طلاق نیز شکستن پیمان ازدواج است. هر دستوری که در قرآن، برای دیگر پیمان‌ها وجود دارد، در این پیمان ویژه نیز وجود دارد.
- ۵- ازدواج پیمانی است که زن و مردی با هم بسته‌اند و هر زمان یکی از آنها تمایل داشته باشد، می‌تواند برای شکستن پیمان اقدام کند. به دیگر سخن، زن و مرد حقوق یکسانی برای شکستن پیمان ازدواج که همان طلاق است، دارند.
- ۶- با توجه به اینکه در هنگام ازدواج، قرار است استمتاع تا پایان عمر ادامه داشته باشد و در صورت طلاق، گاهی ممکن است این توقف بسیار زود اتفاق افتد؛ یا در مواردی

- که زن مرتکب فحش‌های آشکاری شده است، شکستن حدود الهی از طرف زن صورت گرفته باشد و...؛ در هنگام طلاق، دادن مقداری پول از طرف زن به مرد، و پس گرفتن مقداری از آن، از طرف مرد ایرادی ندارد.
- ۷- افزون بر قوانین حاکم بر دیگر پیمان‌ها، این پیمان ویژه که وجود فرزند، آن را ویژه‌تر نیز می‌کند، شرایطی دارد که در آیات مربوط به ازدواج و طلاق بیان شده است.
- ۸- پس از طلاق، اگر مادر بخواهد کودکش را شیر دهد، پدر نمی‌تواند مانع این کار شود. در این مورد تفاوتی بین فرزند دختر و پسر وجود ندارد.
- ۹- پس از طلاق، مسئولیت‌های مالی فرزند، همچون دوران زندگی مشترک، بر عهده پدر است. مادر، بخش مهمی از مسئولیت مادری خود را، با نه ماه بارداری - که قرآن نیز برای آن ارزش ویژه‌ای قائل است - انجام داده است. از این رو، چنین مسئولیتی برای پدر، حق ویژه‌ای برای او نسبت به فرزند مشترکشان ایجاد نمی‌کند، که در برابر آن، به او حق ویژه‌ای همچون حضانت داده شود.
- ۱۰- قرآن، در اینکه پس از طلاق، حضانت کودک با چه کسی باشد، سکوت کرده است.

بند ۴: فوت شوهر

- ۱- به مردان سفارش شده است که وصیت کنند پس از مرگشان همسرشان را تا یک سال از خانه شوهر بیرون نکنند؛ اگر خود زن خارج شود ایرادی ندارد.
- ۲- زن باید چهار ماه و ده روز پس از فوت شوهر، صبر نموده و ازدواج نکند.
- ۳- اگرچه در دوران عدّه از روابط پنهانی و ازدواج زن نهی شده است، اما خواستگاری از زن ایرادی ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

- ۱- به نظر می‌رسد که قوانین استخراج شده از قرآن در زمینه حقوق و ارتباطات زن و مرد در خانواده و جامعه، جامع، معقول و کارآمد باشد؛ و این ظرفیت را داشته باشد که به عنوان پایه‌ای برای پی‌ریزی حقوق خانواده با مبنای قرآنی، استفاده شود. البته، تشخیص نهایی، بر عهده کارشناسان علوم انسانی است.

- ۲- ملاحظه می‌شود که قوانین اعتراض‌آمیز در حوزه جنسیت، ریشه قرآنی ندارد.
- ۳- بررسی دیگر موضوعات، به‌ویژه موضوع اقتصاد در قرآن، با استفاده از این روش، به قرآن‌پژوهان پیشنهاد می‌شود.

منابع

۱. آجیلیان مافوق، م. م؛ اسماعیلی‌زاده، ع؛ طباطبائی‌پور، س. س. ک. (۱۳۹۷). نوشتاری بودن زبان قرآن در مقایسه با شاخصه‌های دیسکورس گفتاری و نوشتاری، آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۸، ۱۰۵-۱۳۲.
۲. ایزدی، م؛ اخوان‌مقدم، زهره. (۱۳۹۲). ضرورت، ماهیت و روش استنتاج از منظر روایات اهل بیت (ع)، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۱۲، ۱۰۳-۱۲۶.
۳. باقری، خ. (۱۳۸۷ش). هویت علم دینی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. جعفری، ن؛ باکوویی، م. (۱۳۹۷). اصول و راهکارهای تفسیر قرآن بر اساس مقتضیات زمان، قرآن و علم، سال ۱۲، شماره ۲۳، ۷۹-۱۰۸.
۵. حاتمی، م. ر. (۱۳۹۹). رویکرد حل مسأله در گستره قرآن‌پژوهی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، سال ۱، شماره ۱، ۱۲۴-۱۳۴.
۶. حسینی، ف. س. (۱۳۹۸). راهکارهایی برای حفظ نظام خانواده با توجه به آیه ۳۴ سوره نساء و آیات وابسته به آن، پنجمین همایش ملی اعجاز قرآن، دانشگاه شهید بهشتی.
۷. حسینی، ف. س. (۱۳۹۸). روش تقسیم ارث در قرآن، پنجمین همایش ملی اعجاز قرآن، دانشگاه شهید بهشتی.
۸. حسینی، ف. س. (۱۳۹۸). مقایسه ارزش شهادت زن و مرد در قرآن، پنجمین همایش ملی اعجاز قرآن، دانشگاه شهید بهشتی.
۹. خرمشاهی، ب. (۱۳۷۶). قرآن‌پژوهی، تهران: ناھید.
۱۰. خیری، م؛ نیازی، ش؛ سرشار، م. (۱۳۹۹). پژوهشی درباره زبان جنسیت‌زده عربی و بازنمایی آن در قرآن کریم، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۷(۴)، ۷۳-۱۰۸.
۱۱. راد، ع؛ مؤمن‌نژاد، ا. (۱۳۹۴). مبانی ادبی و زبان‌شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۴(۳۳)، ۵۷-۷۹.

۱۲. رام، س؛ مهرمحمدی، م؛ صادق‌زاده قمصری، ع؛ طلایی، ا. (۱۳۹۶). تبیین مفهوم تقوا از منظر انسان‌شناختی با تأملی در آیات قرآن و دلالت‌های آن در پرورش تقوا، پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، ۷(۱)، ۱-۱۰۳-۱۲۵.
۱۳. رجیبی، ا. (۱۳۹۹). چالش‌ها و پیامدهای تحجر علمی از دیدگاه مقام معظم رهبری و راهکارهای برون‌رفت از آن، مطالعات معرفتی ۲۴(۸۵)، ۷۸۹-۸۲۰.
۱۴. رضایی اصفهانی، م.ع. (۱۳۹۷). نقش انقلاب اسلامی در پیدایش و گسترش مطالعات میان رشته‌ای قرآن و علوم، قرآن و علم، ۱۲(۲۳)، ۱۳-۴۶.
۱۵. زاهدی، ک. (۱۳۸۷). جنسیت و جنس زبانی در قرآن کریم، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، سال ۱۱، شماره ۴۲، ۷۹-۱۰۲.
۱۶. شاکرین، ح. ر. (۱۳۹۱). جامعیت چهار وجهی زبان قرآن و برون‌داد روش‌شناختی آن، فصلنامه علمی- پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۸، شماره ۲۸، ۹-۲۴.
۱۷. شریفی، ص؛ قائمی‌نیا، ع. ر؛ شریفی، غ. م. (۱۳۹۹). بررسی قواعد مشترک تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی بر اساس روش علامه طباطبایی و ایزوتسو، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۴۵، ۱۲۷-۱۵۸.
۱۸. صفره، ح؛ معارف، م؛ پهلوان، م. (۱۳۸۹). استنطاق قرآن. مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۳، شماره ۱، ۱۳۹-۱۶۳.
۱۹. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۸۰). تفسیر المیزان، موسوی همدانی، س. م. ب؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. فراستخواه، م. (۱۳۷۳). قرآن را تنها با زبان ایمان می‌توان خواند و نیوشید و فهمید، فصلنامه بینات، سال ۱، شماره ۲، ۵۲-۵۸.
۲۲. فعالی، م. ت. (۱۳۹۲). منطق صوری فهم معنای واژه‌های قرآن، اندیشه نوین دینی، سال ۹، شماره ۳۲، ۷-۲۲.
۲۳. قائمی‌نیا، ع؛ خلجی، س؛ شیرافکن، م. ح. (۱۴۰۰). تحلیل میدان معنایی هم‌نشینی تقوا و ایمان در ساختار معنایی قرآن با تأکید بر روش ایزوتسو، ذهن، شماره ۸۶، ۳۵-۶۲.
۲۴. قرائی سلطان‌آبادی، ا. (۱۳۹۴). اسلامی‌سازی علوم، ضرورتی چالش‌برانگیز، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۱۹، شماره ۱، پیاپی ۶۲، ۵-۲۲.

۲۵. قرائی سلطان‌آبادی، ا. (۱۳۹۷). بررسی اعتبار معرفت‌شناختی تخیل خلاق در حوزه فهم آیات قرآن، کتاب قیم، سال ۸، شماره ۱۸، ۱۸۵-۲۰۷.
۲۶. قرائی سلطان‌آبادی، ا. (۱۳۹۴). فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ۴، شماره ۱، پیاپی ۷، ۴۱-۶۰.
۲۷. کریمی، م. (۱۳۹۸). فرآیند نظریه‌پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۱۳، شماره ۱، پیاپی ۲۵، ۱۸۹-۲۱۷.
۲۸. گرجی، ف؛ معارف، م. (۱۳۹۹). جهت‌گیری‌های اخلاقی آیات طلاق در قرآن، پژوهش دینی، شماره ۴۰، ۱۷۷-۲۰۵.
۲۹. مجتهد شبستری، م. (۱۳۷۷). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
۳۰. معرفت، م. ه. (۱۳۸۸). علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
۳۱. معماری، د؛ خامدا، ف. (۱۳۹۳). مفسران و فهم روشمندان از متن، سراج منیر، ۵(۱۶)، ۷-۳۴.
۳۲. مهریزی، م. (۱۳۹۰). شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. نامداری، ا؛ عبادی، ز. (۱۳۹۶). تحلیل گفتمان بشارت در قرآن، دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۱۲، ۲۱۷-۲۳۶.
۳۴. ودود، آ. (۱۳۹۳). قرآن و زن، پویا، ا؛ آگاهی، م؛ تهران: حکمت.
۳۵. یساقی، ع. ا. (۱۳۹۴). شباهت مبانی تفسیر موضوعی برون‌گرایانه و هرمنوتیک، فقه و تاریخ تمدن، سال ۱۱، شماره ۴۳، ۱۰۳-۱۲۱.

واگرایی مطالعات تفسیری معاصر از غایات انسان‌مدار قرآن کریم زهرا اخوان‌صراف^۱

چکیده

تأثیرپذیری مطالعات تفسیری معاصر مسلمانان از تحقیقات متأخر مستشرقان که براساس دستاوردهای علوم انسانی معاصر غرب و با قیاس به روش‌های مطالعات مدرن کتاب مقدس صورت پذیرفته بایستی با غایات قرآن کریم تراز شود. پژوهش حاضر با ریز شدن در متدهای مدرن تفسیری نشان می‌دهد که بسنده کردن به تفسیر آفاقی که محصول نهایی تفسیر مدرن است با هدف متکلم و مخاطب این کلام تطابق ندارد؛ با صرف توان فهمنده در عناصر تاریخی و ادبی و...، مقابل تجلی الهی از دریچه کلام مقدس حجاب می‌شود؛ آیات الهی را به عبارات ادبی تنزل می‌دهد؛ مراد الهی را تا حد فهم معاصران قرآن به زیر می‌کشد؛ به ذوب‌طون بودن قرآن و هم‌صنف نبودن آیات و اقتضائات تفسیری هر صنف و ذومراتب بودن فهم‌ها و لزوم رجوع به منابع معتبر فهم، بی‌توجه است؛ از فرآیندهای تفکر و تطبیق و از همه مهمتر تأویل قاصر است و با محدود کردن فهمنده به سطح متن او را از مزایای عرفانی و ایمانی آن محروم می‌کند فلذا متدهای جدید تفسیر متون مقدس آن‌وقت برای باورمندان به قرآن کریم در فهم قرآن سودمند است که اولاً تحت نظارت قرآن‌پژوهان مسلمان طراحی شود تا اهداف، نقش و جایگاه این کتاب در آن ملحوظ باشد و ثانیاً بعد از این گام ابتدایی، توجه اصلی بایست معطوف به مراتب بعدی باشد که با سیر انفسی و تطبیق و تأویل آیات آغاز می‌شود تا شخص در جهان متناظر آن یعنی درون خویش گام‌زند و به مواجهه مطلوب نهایی با متن مقدس یعنی شریک‌الاذواق نبی شدن و مشارکت در بازآزمایی تجربه خطاب، نائل آید.

واژگان کلیدی

سنت تفسیری؛ تفسیر مدرن؛ خاورپژوهان؛ متد علمی؛ تفسیر آفاقی؛ سیر انفسی.

۱. مقدمه

تفسیر متون مقدس از آنجا که دانشی بشری است از آثار شکاکیت مدرن که از شعب شکاکیت دکارتی است که بازنگری و بازسازی در همه شاخه‌های دانش‌های بشری را ضروری می‌کند، منفک نیست و بنابر این در بایستگی آزادسازی متن مقدس از سنت فهم به معنای گذار از سنت تفسیری به تفسیر جدید تردیدی نیست. این بایستگی تنها لزومی تئوریک نیست و معضلات و چالش‌هایی - از قبیل ناسازگاری ظاهری با گرایش‌های انسان امروزی، با بعضی از داده‌های علوم طبیعی، حقوق حیوانات و زنان و همه انسان‌ها، معضلات اقتصادی و... - که در دهه‌های اخیر عملاً پیش روی فهم متن پدیدار شده، گواه این ضرورت در میدان واقع است. چیزی که هست فرآیند علمی این گذار بایست تئوریزه شود و آنچه از سنت تفسیری ما مسلمانان به دوران حاضر قابل انتقال است و نیز عناصر و آن ارکان تحول‌خواه و روش‌ها و نهادهای جدیدی که به این عرصه وارد می‌شوند باید مشخص گردند.

در سده اخیر، تفسیر مدرن کتاب مقدس توسط پروتستان‌تیزم و دیگر رویکردها از یک سو و مطالعات قرآنی مستشرقان از سوی دیگر و تأثیر این دو بر مفسران مسلمان، تفسیر قرآن را به آستانه تحولی سترگ برد که به تبعیت از روش‌ها و توصیه‌های مطالعات مدرن کتاب مقدس، می‌رود تا تفسیر قرآن را هم از کنشی الهیاتی به فرآیندی علمانی و الگوریتمیک که قرآن را به مثابه یک متن ادبی می‌نگرد و با ابزارهایی چون نقد تاریخی و ادبی و فرمی به کاوش در متن می‌پردازد، تغییر ماهیت دهد.

پژوهش حاضر با هدف برداشتن گامی در علمی‌سازی تحول در عرصه تفسیر و این پیش‌فرض که چنین تحولی ضروری است، در نظر دارد فاصله‌ها و زاویه‌های تفسیر مدرن متون مقدس را با دیدگاه‌های قرآنی و تفسیری سلوکی و مبتنی بر محور هدایت انسان واکاوی کند. فرضیه پژوهش حاضر این است که تفسیر پژوهی مدرن که از روش‌های نوین تفسیر کتاب مقدس در غرب متأثر است - هر چند در عرصه پژوهش و روشمندی آن می‌تواند برای تفسیر پژوهی باورمندان هم دستاوردهای ارزشمند داشته باشد اما - با غایات انسان‌مدار قرآن کریم زاویه‌هایی قابل توجه دارد که به موازات تطورات جدید شدیدتر و به واسطه آن‌ها تفسیر مدرن روزبه‌روز از آن غایات دورتر خواهد شد و اینجا

اهمیت بیشینه این دست پژوهش‌ها آشکار می‌شود. از دل این پژوهش این نتیجه مهم به دست می‌آید که متد علمانی مدرن تفسیر متون مقدس آن‌وقت می‌تواند به کار باورمندان به قرآن کریم بیاید که اولاً الگوریتم‌های مربوط به تفسیر روشمند قرآن، تحت نظارت قرآن‌پژوهان مسلمان طراحی شود تا اهداف و نقش و جایگاه این کتاب در آن ملحوظ شود و ثانیاً تنها مرتبه و گامی ابتدایی در فهم قرآن به شمار رود و توان و توجه عمده معطوف به مراتب بعدی شود که با سیر انفسی تطبیق و تأویل آیات آغاز می‌شود. تأویل - های قرآن‌پژوهانه بزرگانی چون امام خمینی ره شواهد اثبات این فرضیه است.

این نوشتار در مرحله اول چکیده‌ای از رویکردهای تفسیرپژوهان نواندیش و ریشه - های این رویکردها را عرضه می‌کند و ماهیت و شاخص‌های اصلی آن‌ها را می‌کاود و در مرحله دوم با روش تحقیق کتابخانه‌ای در افادات تفسیری - که رویکرد سلوکی و انسان‌محور دارند - به مقایسه این دو خواهد پرداخت و اسباب واگرایی آن دو و آسیب‌های منحصرکردن فهم متون مقدس در مواجهه علمانی با آن را، حتی از نظر خود محققان غربی مطرح و در پایان نتایج و پیشنهادات پژوهش را عرضه خواهد کرد.

۲. پیشینه پژوهش

در حد اطلاع نگارنده در میان آثار تفسیرپژوهانه تا کنون اثری با این غایت پدید نیامده - است. اما از میان آنچه به‌عنوان پیشینه، پشتوانه و منابع پژوهش حاضر می‌تواند قلمداد شود دو دسته آثار مهم هستند:

۱- آثار قرآنی صاحبان تفاسیر عرفانی و سلوکی و بزرگانی چون امام خمینی از میان متأخران - اعم از آنچه نگاشته خود ایشان است مثل آداب الصلاة و تفسیر سوره‌های حمد، توحید و قدر و آنچه از بیانات ایشان که توسط دیگران مدوّن شده است مانند تفسیر و شواهد قرآنی در آثار امام خمینی، قرآن کتاب هدایت و کتاب فهم القرآن - و ابو حامد غزالی از میان متقدمان - مثل مشکاة الانوار، و جواهر القرآن و دره - که

در عین تفکر سنتی به نوعی نواندیش نیز محسوب هستند و به غایات انسان‌مدار قرآن کریم توجه دارند.^۱

۲- آثار مفسران نواندیش قرآن و پژوهش‌های محققان غربی یا غیرمسلمان که به کاوش در متون مقدس از جمله قرآن اهتمام کرده‌اند. «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» نوشته شیخ طنطاوی جوهری-، کتاب «مناهج تجدید فی النحو و البلاغۃ و التفسیر» از امین الخولی، «التفسیر الیبانی للقرآن الکریم» اثر عائشه بنت الشاطی، «اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری» نوشته فضل الرحمن عالم پاکستانی و «مفهوم النص» از دانشمند مصری نصر حامد ابوزید نمونه‌ای از آثار نواندیشان مسلمان است. از میان محققان غربی نیز، جان. اچ. هایس در «تفسیر کتاب مقدس: کتاب راهنمای یک مبتدی» شیوه نقد فرمی را به‌عنوان شیوه‌ای نوین برای فهم متون مقدس معرفی نموده است.

رتراود ویلانت خاورشناس آلمانی، مقاله «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر» را برای جلد دوم دایرة المعارف انگلیسی قرآن نگاشته است. این مقاله که توسط مهرداد عباسی به فارسی ترجمه شده، به معرفی مهم‌ترین گرایش‌های تفسیر قرآن به‌ویژه در کشور مصر از نیمه قرن نوزدهم تا به امروز پرداخته است و گرایش‌های اصلی در تفسیر (عقل‌گرایی، تفسیر علمی، تحلیل ادبی، تحلیل تاریخی و تفسیر در پی رابطه‌ای نو و مستقیم با قرآن) را همراه با ذکر نمونه‌هایی بررسی کرده است.

گفتنی است که در روند این پژوهش دسترسی چندان مستقیمی به تفاسیر مدرن کتاب مقدس و آثار پروتستان‌تیزم در اختیار نبوده و لذا عمدتاً به پاره‌ای از گزارش‌ها در این باب تکیه شده است و نیز به دلیل نو بودن موضوع و نبود آثار مترجم فراوان، امکان تحقیق درخور فراهم نبوده و پس در این باب استیعاب همه رویکردهای جدید تفسیری میسر نبوده و این عمده محدودیت این پژوهش است.

۱. گفتار اول: رویکردها و توصیه‌های تفسیر پژوهی مدرن

۱. در این مقاله برای پرهیز از پراکندگی پژوهش برای استشهداد، از میان مفسران سنتی بر دیدگاه‌های امام‌خمینی (ره) تمرکز شده است.

تفسیر قرآن از سویی یک دانش بشری است و مثل همه این دست دانش‌ها، حتی حسب تشخیص خود قرآن‌پژوهان مسلمانان نیازمند باززایی و بازیابی حسب مقتضات دوران جدید است. تفسیرپژوهی خاورپژوهان و محققان غیرمسلمان، بازنگری در سنت تفسیری مسلمانان را توصیه می‌کند و برای بازسازی تفسیر قرآن - مثل تفسیر کتاب مقدس - راه‌کارهایی مبتنی بر یافته‌های علوم انسانی معاصر غرب ارائه می‌کند. گرایش‌های نواندیشانه و رویکردهای جدید مفسران مسلمان به تفسیر قرآن در دوران معاصر، بیشتر در کشورهای عربی به ویژه مصر شکل گرفته و از دهه‌های اخیر در میان اندیشوران ایرانی نیز راه یافته‌است. پرسش‌های برآمده از دوران جدید، یافته‌های جدید علمی و تأثیر غرب بر فرهنگ و سیاست جامعه مسلمانان و تأثیر مطالعات قرآنی مستشرقان یا محققان غیرمسلمان که خود متأثر از رویکردهای مدرن در تفسیر کتاب مقدس و تأثیر نهضت پروتستان‌تیزم در این باره است، در شکل‌گیری محتوای این تفاسیر نقش داشته‌اند.

رویکردها و گرایش‌های مفسران مسلمان نواندیش

برخی از مهم‌ترین گرایش‌های مفسران نواندیش عبارتند از:

- ۱- عقل‌گرایی با اندیشورانی چون سید احمدخان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) و محمدعبده مصری (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م) که هر دو تحت تأثیر برتری سیاسی و اقتصادی تمدن جدید غرب در دوران استعمار بودند و رویکرد عقلی در فهم آیات را مطرح کردند.
- ۲- تفسیر علمی با میدان‌داری «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» نوشته شیخ طنطاوی جوهری - م ۱۳۵۸ ق- که با هدف دفاع از اعجاز قرآن مفصلاً به توضیحاتی پیرامون علومی که مدعی است پیشتر در آیاتی از قرآن ذکر شده پرداخته‌است. تفسیر علمی از سوی مسلمانان با اقبال مواجه نشد؛ مثلاً امین الخولی در «مناهج تجدید» ردیه مفصلی بر آن نوشت.
- ۳- تفسیر ادبی که با رویکرد ادبی امین الخولی - استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه مصر، - م ۱۹۶۷- آغاز شد و بنیادهای آن از جمله عناصر مطرح در این پژوهش است که بعضاً به واگرایی تفسیر جدید با غایات قرآن می‌انجامد. همکار او طه حسین در رساله

«فی الصیف» اشاره کرده بود که کتب مقدس میراث ادبی همه انسان‌ها است، قرآن هم باید تحلیل ادبی شود و از تحقیقات جدید ادبی در آن بهره برند، دلیلی ندارد که تحقیق در باره کتب مقدس فقط به علمای ادیان سپرده شود. از نظر امین الخولی که این ایده را به طرحی عملی تبدیل کرد، مطالعه قرآن به مثابه کتابی مشتمل بر فنون ادبی، تفاوتی با روش‌های مطالعه هر اثر ادبی دیگری ندارد؛ او تأکید داشت که به دست آوردن معنای صحیح متن می‌تواند بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی انجام شود. عائشه بنت الشاطی (م ۱۹۹۸)، «التفسیر البیانی للقرآن الکریم» را براساس بخش‌های اصلی مفاهیم روش‌شناختی خولی نگاشت. آثار تفسیری بنت‌الشاطی حتی بین محافظه‌کاران مقبولیت دارد چون او به مسائل حساس اعتقادی نمی‌پردازد و کاری جز اثبات اعجاز سبک‌شناختی قرآن از طریق روش‌های پیشرفته زبان‌شناسی نمی‌کند. محمداحمدخلف الله (م ۱۹۹۱) کوشید ابزارهایی برای به‌روز شدن قصص قرآن بیابد. از نظر او داستان‌ها باید با زبان رایج مخاطبان، مرتبط و با احساسات و شرایط ذهنی آن‌ها هماهنگ باشد و پس داستان پیامبران از نظر تاریخی تا حد زیادی واقعیت ندارد هرچند اعراب عصر نزول به واقعی بودن آن‌ها یقین داشتند. وی همچنین وضعیت روحی پیامبر در شرایط مختلف را در قصص پیامبران گذشته منعکس می‌بیند. همین نتایج سبب عدم تصویب رساله او در هیأت بررسی و گناهکار شناخته شدن او توسط برخی علمای الازهر شد.

۴- رویکرد تاریخی بودن قرآن؛ پس از این ایده که قرآن به مثابه یک متن ادبی باید در بافت تاریخی خود تفسیر شود، دانشمندانی به این نتیجه رسیدند که ارتباط متن قرآن با تاریخ بسیار گسترده‌تر است و این تغییری بنیادین در روش‌های تفسیری ایجاد می‌کند. از جمله محمد داود رهبر عالم پاکستانی (م ۲۰۱۳) تأکید داشت که قرآن به‌طور خاص درباره شرایط و وقایع بشری بیست‌وسه‌سال پایانی زندگی پیامبر سخن می‌گوید. از نظر فضل‌الرحمن (م ۱۹۸۸) عالم دیگر پاکستانی نیز قرآن شامل بیاناتی اخلاقی، دینی و اجتماعی است که پاسخگوی مسائلی خاص در شرایط تاریخی معینی است. به همین خاطر فرایند تفسیر امروزه نیازمند حرکت از وضع حاضر به عصر نزول و سپس بازگشت به دوره حاضر است. او سه مرحله استخراج معنای تاریخی، تعمیم و تطبیق را تصویر کرد. دانشمند مصری نصر حامد ابوزید (م ۲۰۱۰)، نگاه خولی به قرآن به مثابه یک متن

ادبی را تعمیم داد و به صراحت قرآن را یک متن - نص - دانست که باید طبق اصول علمی - به‌طور خاص الگوی ارتباط سی‌ای. شانون - فهمیده شود. او نتیجه گرفت مفسران امروزی هم باید با رموز مخاطبان عصر نزول آشنا شوند و هم آن‌ها را به رموزی قابل فهم برای شرایط فرهنگی زمانه خود تبدیل کنند و بدون نگاه نقادانه نمی‌توانند به سنت تفسیری تکیه کنند چون بازگشایی رموز هر زمان فقط به کار همان دوران می‌آید. از نظر محمد ارکون - دانشمند الجزایری - نیز واقعیت قرآنی، گفتار شفاهی پیامبر است که به اعتقاد خود پیامبر و مخاطبانش وحی الهی بوده است. این گفتار که در متن مکتوب مصحف عثمانی تجلی یافته در گونه‌های زبانی و متنی گره خورده با شرایط ویژه تاریخی و در قالب اسلوب‌های بیانی اسطوره‌ای و نمادین شکل گرفته است. این متن تا آنجا که تاریخ ادامه یابد دریچه‌ای به دامنه‌ی بالقوه نامحدودی از هر تفسیر جدید است. البته آنچه از حقیقت دینی که فهمیده می‌شود به این شرط معتبر است که در رابطه‌ای دیالکتیکی بین متن و حیانی و تاریخ قرار بگیرد. (نک: ویلانت، ۱۳۸۳: ۱۳۸-۱۴۰)

- رویکردهای تفسیری جدید دیگری نیز در خلال سده اخیر پدید آمدند که با هسته بحث حاضر ارتباط مستقیم ندارند و از طرح آن‌ها صرف‌نظر می‌شود.

دیدگاه‌های خاورپژوهان در تفسیر پژوهی جدید

نگاهی^۱ به مطالعات تفسیری خاورپژوهان آشکار می‌کند که - صرف‌نظر از سایر نقدها و آسیب‌ها - تفسیر پژوهی آنان آفت «بیرونی‌گری» دارد به این معنا که بسیار طبیعی است که کسی که از بیرون به تراش یک دین می‌نگرد اطلاعات همه‌جانبه‌کسانی که در دامان آن دین بالیده‌اند را ندارد و نیز فاقد همدلی کافی با آن موضوعات و مسائل داخلی است، هر قدر هم روش‌های علمی ممتازی به کار گیرد، تفسیری که به دست می‌آورد خطاهای فاحش دارد. لذا حتی در نگاه علمی و آکادمیک و بیرونی به متن نیز مد نظر داشتن ملاحظات معرفتی باورمندان ضروری است. توضیح این موارد را نگارنده هم ضمن

۱. برای نمونه تفسیر اری ربین از سوره مسد (Rubin, 2007: pp 93-98) و از کلمات مزمل و مدثر (Rubin, 1993: pp 96-107).

نوشتار دیگری به تفصیل بیان کرده است.^۱ بعلاوه فهم قرآن به مثابه یک متن ادبی، مادام که مقدمه‌ای برای عبور از جهان اول متن^۲ - یعنی همان متن ادبی و خطاب عصر نزول - و رسیدن به آستان جهان دوم متن نباشد که اغراض سلوک و تربیت نفس را تأمین و فرصت بازآزمایی تجربه خطاب را فراهم می‌کند چندان به کار تأمین غرض مسلمانان از تفسیرپژوهی نمی‌آید.

در کل از نظر خاورپژوهان جدید، که طلایه‌داران و توصیه‌کنندگان به تفسیرپژوهی جدید هستند، تفسیر اسلامی فاقد اعتبار است چون این تفسیر یا متأثر است یا اجتهادی؛ که هر یک به دلایلی مخدوش است و لذا تفاسیر مسلمانان فاقد روش علمی است: گزینش و گزارش روایات تفسیری در تفسیر نقلی مسلمانان از گرایش‌های کلامی متأخر از نزول، متأثر است (Carra de Vaux, (1913-1936), Tafsīr) و تفسیر اجتهادی فاقد روش علمی بوده، حتی حسب مبانی و آرای خود مسلمانان واجد اعتبار نیست و اشکالاتی بر آن وارد است. (Gilliot, 2002: vol.2) منظور از فقدان روش این نیست که سنت تفسیری مسلمانان قواعدی مدون ندارد یا صبغه‌ها و گرایش‌های گوناگون ندارد یا استایل و پیکربندی ندارد، بلکه منظور لزوم الگوریتمیک کردن تفسیر است؛ الگوریتم‌هایی که معین می‌کند مفسر دقیقاً طی چه گام‌هایی از این الفاظ به آن معانی می‌رسد.^۳

۱. نک: مقاله «چاله‌های استشرافی پیش روی مطالعات مدرن و روشمند قرآن». نگارنده این موضوع را در انجمن مباحثات قرآنی نیز ارائه داده و فایل صوتی آن در کانال تلگرامی آرشیو این انجمن قابل دسترسی است.
۲. برخی از اندیشوران معاصر اندیشه‌ای ارائه کرده‌اند که در شناخت گسست میان محصول تفسیر علمانی شده با مواجهه مطلوب با قرآن سودمند است. حسب این اندیشه جهان متن مقدس، یعنی قرآن، در واقع شامل دو جهان متمایز است. جهان اول بازتابنده فرهنگ اعراب در عصر تنزیل وحی است، اما جهان دوم جهانی است که حقایق الهی را بازمی‌تاباند و تقدس متن قائم به آن است. بنابراین، جهان اول متن نقشی صرفاً ابزاری دارد و پلی است که خواننده را از جهان خود به جهان مقدس متن، یعنی جهان دوم، می‌رساند. (نراقی، ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۶۳).

۳. الگوریتم مجموعه‌ای متناهی از دستورالعمل‌ها است که به ترتیب خاصی اجرا می‌شوند و مسئله‌ای را حل می‌کنند. الگوریتم بایست چهار شرط داشته باشد: شروع و پایان آن مشخص باشد؛ ترتیب اجرای مراحل مشخص باشد؛ به زبان دقیق و بدون ابهام بیان شود؛ تمام شرایط حل مسئله را در بر بگیرد. (نک: هورویتس، ترجمه علیخانزاده، ۱۳۹۳: «فصل اول»)

این توصیه‌ها مبنای تأثراتی در مسلمانان امروزی است که مد نظر این پژوهش است؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم تفسیری از قرآن کریم که خروجی چنین الگوریتم‌هایی است - یعنی محصول تفسیر علمانی قرآن-، تا چه حد غایت مطلوب و منظور از مواجهه با قرآن را برای باورمندان ارضا می‌کند.

۲. گفتار دوم: عرضه شاخص‌های تفسیر پژوهی مدرن به رویکرد سلوکی و انسان‌مدار در مواجهه با قرآن کریم

مفسران مسلمان معاصر در عین گشودگی نسبت به آن پیشنهادها و داده‌های پشتوانه آن‌ها، بایستی این تأثیر را بر اساس هویت، اصول و نیازمندی‌های خود تراز و تعدیل کنند. یک راه وصول به این مهم ارائه و تطبیق دقیق و عمیق عناصر این تحول به ارکان هویتی خود است. مقایسه شاخصه‌های متد تفسیری علمی مدرن با غایات انسان‌مدار قرآن کریم - که فی‌الجمله در افادات قرآنی و تفسیری کلاسیک و مدرنی که رویکرد سلوکی و انفسی دارند، منعکس است، تفاوت‌ها و ضرورت‌ها و پیشنهادات گذار از تفسیر سنتی به تفسیر جدید را آشکار می‌نماید.

۲.۱. تفاوت در هدف

هدف تفسیر مدرن صرفاً به دست آوردن معنای متن است. این هدف با مواجهه علمی و فرمولیزه با متن به دست آمدنی است و به تأمل و تفکر عمیق فهمنده نیاز ندارد. بر این اساس این قسم تفسیر با آنچه مد نظر باورمندان به این متن است تفاوت ماهوی دارد. از نظر امام‌خمینی در مواجهه با متن باید عمیقاً تفکر کرد. مقصود از تفکر آن است که از آیات شریفه جست‌وجوی مقصد و مقصود کند و چون مقصد قرآن، چنانچه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سبیل سلامت و اخراج از همه مراتب ظلمات به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانه تا منتهی‌النهایی آن، به تفسیری که از اهل بیت وارد شده به دست آورد و سلامت قوای ملکیه و ملکوتیه، گم‌شده قاری قرآن باشد. (نک: امام‌خمینی، ۱۳۹۴: ۲۰۳-۲۰۴) تفسیر باید کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دارالغرور به دارالسرور والخلود را همانطور که در این کتاب به ودیعت گذاشته شده است بیان کند و مفسر باید

شئون الهیه را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلّم شئون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود. (امام خمینی، همان، «۱۹۵») یعنی وظیفه تفسیر از بیان معنای متن به بیان کیفیت تعالی و ارتقای انسان توسعه می‌یابد و با این حساب بسنده کردن به رویکرد مدرن، اساساً معنای تفسیر را محقق نمی‌کند.

۲.۲. ناسازگاری نگره «قرآن به‌مثابه یک متن ادبی» با رسالت تفسیر و مفسر

در تفسیر جدید به متن قرآن کریم به‌مثابه یک متن ادبی و صرفنظر از ویژگی قدسی آن نظر می‌شود (نک: ویلانت، ۱۳۸۳: ۱۳۶)، و لذا به‌واقع در رویکرد جدید «متن نامقدس» تفسیر می‌شود. این رویکرد با آنچه در رویکرد سلوکی برای دست یافتن به حقیقت قرآن ضروری است، همگرایی ندارد چون برداشتن دو گام برای دستن یافتن به حقایق باطنی قرآن ضروری است: باور به وجود مقامی دیگر ماورای این مقام حیوانی؛ ملتزم شدن به آداب شریعت، عبادات و انس گرفتن با ادعیه (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۶۶ و ۱۷۱) و این دو گام هیچ‌یک با مختصه مذکور تفسیر مدرن همخوان نیست.

در این باب حتی به مفسران سنتی که تلاش قابل توجه خود را معطوف الفاظ و ظاهر متن می‌کنند، تعریض وارد است که به قرآن نمی‌شود صرفاً به‌مثابه یک متن ادبی نگریست چون «صاحب این کتاب سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد؛... مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند[...]. بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیوة ابدی علم و معارف الهیه است.» (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۹۴) توقع اصلی از مفسر و تلاش تفسیری کشف و آشکارسازی جهت اهتدای آیات به عالم بالا و حیث دستگیری و هدایتگری آن به طرق سعادت و فهماندن سلوک طریق معرفت و انسانیت به متعلّم استز (نک: همان، ۱۹۲) رسالت مفسر به‌واقع شرح و تفهیم مقاصد قرآن است (نک: همان، ۱۹۳) و چنان نگاهی ناکافی بلکه موجب احتجاج از قرآن و غفلت از ذکر الهی است (نک: همان، ۱۹۱ و ۱۹۲).

لذا از منظر سلوکی تفسیر آن‌وقت برای مسلمانان مفید است که با چشم‌داشت به نقش تربیتی و ربانی آن انجام شود و به متن به‌مثابه صحیفه و نسخه الهی نگریسته شود نه صرفاً به‌مثابه متنی ادبی.

۲.۳. مواجهه سرد معناشناسانه به متن، بستن پنجره تجلی الهی

از نظر باورمندان به قرآن مواجهه با قرآن سطوح و مراتبی دارد که هر کدام از آن‌ها در تأثیر بر مخاطبان و وصول به غایت نزول قرآن جایگاهی دارد. قرآن را می‌شود به زیبایی تلاوت کرد و از وجوه هنری آن بهره‌برد، می‌شود خود را به آن سپرد و در الفاظ و معانی آن غرق شد و از آن لذت برد و شفا گرفت، می‌شود به قصد معناشناسی متن آن را تحلیل و بررسی کرد، این‌ها همه به جهان اول متن مربوط است. با عبور از جهان اول متن که در کمند زیست و هستی مخاطبان زمان نزول است می‌توان در آستان جهان دوم ایستاد و پیام هدایتی و سلوکی قرآن را آشکار کرد، جهان دوم متن که به حقیقت قرآن نزدیک‌تر است، جهانی است برای زیستن نه متنی برای خواندن؛ باید به آن پای نهاد و در آن گام زد و با آن به حیات رسید و شریک‌الاذواق نبی ص و مخاطب مستقیم پیام قرآن کریم شد.

هرچند جمله‌ی تفاسیر موجود از دخالت جدی پیرامون این مهم قاصر هستند، اما تفسیر مدرن با نگاه بی‌تفاوت علمی‌اش این نقیصه را بارزتر می‌کند. گویی نگاه علمی، حجابی در مقابل نورانیت و معنویت آیات است و نور الهی که پیشتر از دریچه کلمات این کتاب مقدس بیرون می‌تراوید، دیگر به قلب نمی‌رسد؛ آیات دیگر در معنای اصلی خود یعنی اشاره و نشانه و آیت به گوینده نیستند و تنها در بافت متن ایفا کننده نقشی در تشکیل معنا هستند. به عبارت دیگر کلمه مقدس که پیشتر پنجره‌ای برای تجلی پروردگار بر بندگان بود، با علمانی شدن تفسیر، قیراندود شده است.^۱

در نگرش مدرن گفته می‌شود متن، تن معنا است همانطور که پزشک به بیمار به‌مثابه یک تن می‌نگرد بدون آنکه توجه کند که او نیکوکار است یا بدکار و توقعی از او ندارد، تنها پیکر او را پاس می‌دارد و درمانی می‌جوید. در حالی که غایت اصلی باورمندان به

۱. این همان اتفاقی است که از منظر محققان غربی برای انسان مدرن در سه زمینه رخ داده و منجر به طرح ایده غیبت یا کسوف خداوند شده است. از نظر ماکس وبر «راز زدایی یا تقدس زدایی از جهان بارزترین ویژگی جان مدرن است» (وبر، ۱۳۹۴: ۱۷۹). بر اساس این ایده، در تفسیر کلام مقدس با بازشدن پای نقدهای تاریخی و ادبی به حوزه‌ی کتاب‌های مقدس، دریافت قدسی و دیگر مکالمه‌ی عمیق وجودی که میان روح فرد دین‌ورز و خداوندی که این کلام، سخن او محسوب می‌شد، دیگر صورت نمی‌گیرد (Buber, 1999, pp. 65-92).

قرآن - مخصوصاً عارفان - این است که شریک‌الاذواق نبی ص بشوند و تجربه خطاب را بازآزمایی کنند. تفسیر مدرن هرگز نه می‌تواند نه ادعا دارد که چنین غایتی را تحصیل خواهد کرد. امام در این باره می‌نویسد: «کسی که خود را عادت داد به قرائت آیات و اسمای الهیه از کتاب تکوین و تدوین الهی، کم‌کم قلب او صورت ذکری و آیه‌ای به خود گیرد و باطن ذات محقق به ذکر الله و اسم الله و آیت الله شود...» (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۲۱۷) نیز می‌گوید: «کسی که تفکر و تدبر در معانی قرآن کرد، در قلب آن اثر کند و کم‌کم به مقام متقین رسد و اگر توفیق الهی شامل حالش شود، از آن مقام نیز بگذرد و هر یک از اعضا و جوارح و قوای آن آیه‌ای از آیات الهیه شود و شاید جذوات و جذبات خطابات الهیه، او را از خود بی‌خود کند و حقیقت «إقرأ واصعد» را در همین عالم دریابد تا آنکه کلام را بی‌واسطه از متکلمش بشنود و آنچه در وهم تو و من ناید، آن شود.» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۰۰).

۲.۴. بسنده کردن به فهم بالفعل یا بالقوه عصر نزول

ظاهراً تفسیر مدرن با مختصات پیش‌گفته فقط قادر است قرآن را از دیدگاه مخاطب اولیه آن تفسیر کند. توجه دارم که شیوه‌های نوین فهم متون می‌تواند داده‌هایی در باره متن به ما بدهد که در آن زمان به دست نمی‌آمد اما در هر صورت توان رویکرد تفسیر جدید این است که به دست آورد این متن از آن گوینده در آن شرایط برای آن مخاطبان اقتضای چه معنایی را دارد. در حالی که هدف غالب باورمندان به قرآن کریم از تفسیر قرآن صرفاً وصول به آن معانی نیست که بالفعل یا بالقوه آن متن برای آن شرایط در بر داشت. از نظر باورمندان قرآن پیام هدایتی جاویدان است و همه ما مخاطب آن هستیم تا مسائل مهم حیاتی را زنده نگه‌دارد و بفهماند. (نک: امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹۳: ۲۰) و «این از خصوصیات کتاب آسمانی ماست که هم باب معرفت را باز کرده است تا حدودی که در حد انسان است و هم باب مادیات را و اتصال مادیات به معنویات را و هم باب حکومت را و هم باب خلافت را و همه چیز را» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۳۳: ۱۷).

مقتضای زنده بودن و جاری بودن قرآن در حیات مسلمانان در همه عصرها، زنده و پویا بودن تفسیر است و اینکه هر شخص و قومی بتواند حسب شرایط و زمان و مکان خود، فهمی متناسب از آن به دست آورد. این مهم، نیازمند دوباره خوانی و باززایی متن

و بلکه بازآزمایی تجربه خطاب در هر شرایط جدید است. این توقع هرگز با تفسیر علمانی شده الگوریتمیک برآورده نمی‌شود.

۲.۵. غفلت از ذوبطون بودن ذات قرآن

اعمال الگوریتم - از قسمی که تا کنون پیش‌نهاد شده‌است - تنها یک سطح خروجی دارد پس به تعدد بطون و سطوح مختلف فهم توجهی ندارد. از نظر باورمندان به این کتاب، قرآن سطوح مختلفی از معنا و بطون مختلف دارد. تفسیر مدرن با حدی از بیان آن که تا کنون تدوین و ارائه شده‌است به فراسوی عبارات یعنی اشارات و لطایف و حقایق قرآن^۱ راهی ندارد. امام می‌گوید: «برای قرآن، منازل و مراحل و ظواهر و باطن‌هایی است که پایین‌ترین مرحله آن در پوسته الفاظ و گوره‌های تعینات قرار دارد» (امام خمینی، ۱۳۹۵: ۳۷) و «۳۸». توقف در ظاهر قرآن و نرفتن به باطن آن، مرگ و جهالت است. (نک: همان، «۵۹») بخصوص آنکه به خاطر ویژگی‌های پیام وحیانی و کیفیت تلقی آن از مصدر وحی توسط پیامبر ص، این متن آکنده از رموز است. دریافت قرآن توسط پیامبر ص از نظر عارفان ما به صورت مشاهده غیبی بوده‌است و با ادراک عقلی صورت نگرفته‌است. لذا اقتضای این دریافت شهودی این است که جز در لفافه الفاظ و امثله نمی‌توانسته برای دیگران بیان شود. (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: «۱۳۷»)

۲.۶. قصور از فرآیند تأویل

آنچه الگوریتم‌های تفسیر مدرن به دست می‌دهد در نهایت چیزی است که در تراش قرآن‌شناسانه ما تنزیل نام دارد. مقابل این معنا، تأویل^۲ مطرح است. غایت فهمنده قرآن از نظر باورمندان وصول به تأویل قرآن یا تحقق آن است. از دید عارفان ما حقیقت قرآن برای اینکه بر قلب پیامبر وارد شود تنزل کرده‌است و در مرتبه‌ای دیگر باز هم نازل شده

۱. از امامان معصوم علیهم السلام روایت شده است که کتاب خدا بر چهار صورت است: عَلَى الْعِبَارَةِ، وَالْإِشَارَةِ، وَاللُّطَائِفِ، وَالْحَقَائِقِ؛ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَاللُّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ، وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. (شعیری، بی تا: «۴۱»)

۲. از امام باقر(ع) روایت شده است: «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ...» (صفار، ۱۴۰۴: «۱۹۶»).

و لباس لفظ پوشیده تا برای دیگران هم قابل فهم گردد. (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: «۱۶۲»)

در مقابل این سیر نزولی مخاطب باید به کمک سیر و سلوک، سیری صعودی انجام دهد تا در هر گام و منزلی به فهم مراتب بالاتر و باطنی‌تری از قرآن نائل آید (نک: امام خمینی، بی‌تا، «۵۰»). این همان فرآیند تأویل یا بازگرداندن کلام به مرجع اصلی خود است. که از نظر امام خطاب اقرأ و اصعد (بخوان و بالا برو) را در همین دنیا محقق می‌کند. (نک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۰۰) تفسیر علمانی مدرن به این امور هیچ توجهی ندارد.

۲.۷. قصور از فرآیندهای تفکر و تطبیق

در رویکرد سلوکی مواجهه بایسته بسیار مهم با متن «تطبیق» است. در این دیدگاه قرآن، ملاک درست یا نادرست بودن رفتار سالکان است «پس، وظیفه سالک الی الله آن است که خود را به قرآن شریف عرضه دارد». (امام خمینی، ۱۳۹۴: «۲۰۸») امام در توضیح تطبیق چنین می‌نویسد: «آنچنان است که در هر آیه از آیات شریفه که تفکر می‌کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد [...] ما از اول عمر شیطان را ملعون و مطرود خواندیم و خود به اوصاف خبیثه او متصف هستیم... .. شیطان خصوصیتی ندارد، آنچه او را از درگاه قرب دور کرد ما را نگذارد که به آن درگاه راه یابیم. می‌ترسم لعن‌هایی که به ابلیس می‌کنیم خود نیز در آن شریک باشیم.» (امام خمینی، ۱۳۹۴: «۲۰۶») ایشان می‌نویسد بالجمله، کسی که بخواهد از قرآن شریف حظ وافر و بهره کافی بردارد، باید هر یک از آیات شریفه را با حالات خود تطبیق کند تا استفاده کامله کند. (همان) قدر مسلم این مهم با تفسیر علمانی شده قرآن کریم به دست نمی‌آید.

۲.۸. بی توجهی به هم صنف نبودن همه آیات قرآنی

متد علمی در تفسیر مدرن علاوه بر اینکه بطون مختلف آیات را از چشم می‌اندازد، به اصناف مختلف آیات و اقتضائات مختلف تفسیری هر صنف نیز بی توجه است. چون الگوریتم‌های پیشنهادی در تمامی آیات یکسان اعمال می‌شود و همه را به یک چشم می‌بیند. در حالی که نزد باورمندان به این کتاب آیات در دستجات مختلفی طبقه‌بندی می‌شوند که مواجهه بایسته تفسیری با هر صنف متفاوت است: «این کتاب شریف برای

سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمه و امکانه مختلف هستند. .. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشسته مردم را دعوت فرموده». (امام خمینی، ۱۳۹۴: «۱۸۷») امام قرآن را به دو دسته عملی و علمی تقسیم نموده است. دسته اول عمومی و برای عمل کردن است و باید برای عموم قابل فهم باشد اما آیات علمی نه تنها لازم نیست برای همه قابل فهم باشد بلکه اصلاً بیان آن مطابق فهم عموم توده ممکن نیست. (امام خمینی، ۱۳۹۱: «۱۲۸») ایشان برای فهم آیات دسته اول را تفسیر آفاقی را کافی می‌داند اما نسبت به دسته دوم که بعضاً لسان تمثیل و رمز هم دارد، تفسیر انفسی را ضروری می‌شمرد. همه این‌ها مواردی است که تفسیر علمانی شده جدید به آن توجهی ندارد.

۲.۹. ذو مراتب بودن فهم قرآن حسب مخاطبان

مهم‌ترین مختصه تفسیر مدرن توصیه به روش مندی است. اینکه معلوم باشد مفسر طی کدام فرآیند و ضمن چه گام‌ها و مراحل از آن الفاظ به این معانی رسیده است. این تفسیر الگوریتمیک چندان بر حسب مراتب فهم و درک فهمندگان منعطف نیست. به‌ویژه خصوصیات روانی و تزکیه روحی و طهارت باطن نقشی در آن ندارد نیز به فهم‌ویژگان که می‌تواند منبع الهام‌بخش فهم دیگران باشد، توجهی ندارد. از نظر عارفان ما قرآن ذو مراتب است که بر قلب وارد می‌شود (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: «۱۶۲») امام در تبیین تفاوت مراتب فهم از قرآن می‌گوید: «از کریمه شریفه: "فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا..." مثلاً، اهل معرفت کیفیت سلوک و سیر معنوی حضرت ابراهیم علیه السلام را ادراک می‌کنند... و دیگران از آن سیر آفاقی و کیفیت تربیت و تعلیم جناب خلیل الرحمن امت خود را، ادراک کنند، و بدین منوال، سایر قصص و حکایات، مثل قصه آدم و ابراهیم و موسی و یوسف و عیسی و ملاقات موسی و یوسف و خضر، که استفادات اهل معارف و ریاضات و مجاهدات و دیگران هر یک با دیگری فرق دارد» (نک: امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۸۸-۱۸۹). اما حقیقت قرآن فوق فهم‌پذیر بودن است و قرآن کتابی نیست که توسط بشر به‌طور تمام و کمال قابل تفسیر باشد چون برای این کار علوم دیگری در ماورا نیاز است که انسان‌های عادی فاقد آن‌ها هستند و تنها معصومان علیهم السلام آن‌ها را واجدند و باید

از ایشان استفسار کرد (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ۹۲). این است که تلاش‌های تفسیری در همه انواع رویکردهایش، تلاش‌هایی ناتمام است و تفسیر و فهم جامعی از قرآن وجود ندارد. هر یک از مفسران بنابر تخصص و فن خود، پرده‌ای از پرده‌های قرآن کریم را تفسیر کرده‌است. آنچه مفسران نوشته‌اند به تعبیر امام اوراق و پرده‌های قرآن است و نه تفسیر قرآن به همه معانی. (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ۹۱-۹۲). با توجه به اینکه سنت تفسیری غیر عرفایی بیشتر با توجه به عالم آفاقی شکل گرفته و در مقابل روش عرفا در تفسیر قرآن روش انفسی است گروه اول به وجه فردی و سلوکی قرآن کمتر توجه کرده‌اند و گروه دوم به وجه اجتماعی آیات کمتر پرداخته‌اند در حالی که از نظر امام توجه به رسالت قرآن در هر این دو جنبه ضروری است و غفلت امثال فیلسوفان و عارفان از جهات دنیای آیات و در سوی مقابل تخطئه برداشت‌های معنوی و عرفانی از آیات در دوران‌ها مختلف هر دو خلاف واقع بوده است. (نک: امام خمینی، ۱۳۷۸: «۳:۲۲۱»)

تفسیر علمانی شده، قرآن را بسان متنی می‌نگرد که در بستر تاریخی ویژه‌ای بیان شده‌است، به من خوطب به و نقش ایشان در تفسیر توجهی ندارد اما بنابر «أَمَّا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ» تنها رسول الله استفاده‌ای که بایسته است را از قرآن می‌برد و دیگران از این استفاده محرومند «مگر به تعلیم او، اولیا هم با تعلیم او» (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). لذا است که فهم جمیع مراتب متن بدون مراجعه به مخاطبان ویژه آن یعنی معصومان ع دست نیافتنی است.

۲.۱۰. محدودیت به سطح متن و محرومیت از فوائد ایمانی و عرفانی آن

الگوریتمی کردن تفسیر دست و پای مفسر را می‌بندد و او را محدود به چارچوب متد علمی می‌کند و سایر روش‌های فهم را به ناروشمندی و غیر علمی بودن متهم می‌کند، این امر حتی اگر در مرتبه تفسیر آفاقی مطلوب و مفید باشد، نباید پای‌بند تفکر و تدبیر در قرآن باشد. لذا محدود کردن تلاش تفسیری و عدم توجه به نقیصه‌ای که از این رهگذر دامن‌گیر مفسر می‌شود، حرمان‌های بزرگ می‌آفریند. عارفان ما این اعتقاد که جز آن‌که مفسرین نوشته یا فهمیده‌اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست را از حجاب‌هایی می‌دانند که مانع استفاده از این صحیفه نورانیه است. امام نسبت به محدودکنندگان مواجهه با قرآن به مواجهه سرد علمی، می‌گوید تفکر و تدبیر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی،

که ممنوع است، اشتباه نموده‌اند؛ و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را بکلی مهجور نموده‌اند؛ در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۹۹) واضح است که مراد از خارج کردن استفاده‌های اخلاقی و ایمانی و عرفانی از حوزه تفسیر، این است که حصارهایی که به‌عنوان محدوده مجاز تفسیر، دست و پای مفسر را در سطح الفاظ متن می‌بندد بشکند. وگرنه تفسیر همه این فعالیت‌ها از سطح الفاظ متن گرفته تا آخرین مرحله یعنی تجربه خطاب را در بر می‌گیرد.

۳. نتیجه

به نظر می‌رسد تفسیر آفاقی ما را به آستانه جهان انفسی متن می‌رساند و با تحقق بخشیدن آن‌ها، کلام الهی تأویل می‌شود. تأویل فرآیند تحقق بخشیدن انفسی به آیات است. اینکه مرتبه انفسی بیان نیاز دارد یا نه، یعنی اینکه چیزی به اسم تفسیر انفسی وجود دارد یا در این مرحله فقط تحقق بخشی و تأویل مطرح است جای سخن دارد. به نظر می‌رسد پایان تلاش آفاقی ما در عبور از جهان اول متن آگاهی به تفسیر انفسی است. اینجا آستانه جهان دوم متن است؛ شاید بتوان گفت تا اینجا خطاب استمعوا تأویل شده و نوبت به تحقق بخشی خطاب انصتوا و گام زدن در نفس رسیده است. ۱. با تحقق بخشی آیات در نفس، مآل آن‌ها محقق می‌شود یا آیات تأویل می‌شود و تجربه خطاب بازآموده می‌شود و ملاقات با امر قدسی به فراخور هر مرتبه رخ می‌دهد. چه بسا پس از رفع حجاب از متن یا آگاهی از تفسیر انفسی تلاش بیشتری نیاز نباشد و همانجا باشد که شخص به جهان دوم در آمده و به زیست و تفرج در آن می‌پردازد در این صورت ریاضات و رنج‌ها مربوط به قبل رفع حجاب است و همان هم چه بسا همه موهوبی باشد یعنی انسان به متن گشوده می‌شود، معرفت به او اعطا می‌شود، او شریک‌الاذواق نبی می‌شود و پیام‌گیری را تجربه می‌کند. آنچه از افادات تفسیر پژوهانه امام به دست می‌آید با ملاحظه تمامی این مراتب است؛ چیزی که با بسنده کردن به تفسیر علمانی در بهترین حالت فقط اولین سطح

۱. وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الأعراف - ۲۰۴).

آن یعنی تفسیر آفاقی حاصل خواهد شد و پس از آن تا وصول به غایت آیات الهی راهی طولانی در پیش است.

۴. پیشنهادات

بازنگری در تفسیر متون مقدس در مسیحیت که از نتایج شکاکیت مدرن در جهت آزادسازی متن مقدس از سنت فهم بود، منجر به تبدیل شدن فرآیند فهم کتاب مقدس از یک کُنش الهیاتی به یک رفتار علمی شد. با راه‌یابی دغدغه‌ها و توصیه‌های تفسیر مدرن کتاب مقدس به عرصه تفسیر قرآن و با ظهور جریان هرمنوتیک مدرن و به چالش کشیده شدن قدسیّت اصل متن در حوزه تفسیر اسلامی نواندیشان به متن قرآن به مثابه یک متن بشری نگریستند.

از آنجا که اصل حرکت اصلاح و بازسازی سنت تفسیری ریشه‌های صحیحی دارد و اقتضای مواجهه آن با مختصات دوره مدرن است، مسلمانان بایست خود برای گذار از این سنت به تفسیر جدید پیش‌قدم باشند. لذا تأمل در تحولات تفسیرپژوهی و آثار مثبت و منفی آن می‌تواند به تراز و تعدیل شدن حرکت‌های اصلاحی در حوزه تفسیر بینجامد. برآمد تفسیرپژوهی مستشرقان در سده اخیر و اندکی پیش از آن، حکم به بی‌اعتباری سنت تفسیری مسلمانان، احتمال مخدوع بودن آن و نابرداری از متد علمی بود. پیشنهاد شد تفسیر اسلامی نیز در سایه داده‌های علمی جدید بازسازی شود. لذا می‌بایست با الگوریتم‌های علمی روش‌مند شود.

طراحی و پیاده‌سازی الگوریتم‌های علمی برای تفسیر قرآن توسط محققان غیرمسلمان، هرچند می‌تواند از جهاتی روشنگر و افق‌گشا باشد اما به دلیل آنکه نقص طبیعی بیرونی‌گری دارد یعنی توسط کسانی انجام شده که در دامان این دین نبالیده‌اند و لذا به‌طور طبیعی فاقد معرفت و همدلی لازم برای فهم دقیق هستند، حتی در مرحله تفسیر آفاقی هم، همواره توفیق علمی ندارد. تفسیر قرآن به مثابه یک متن با الگوریتم‌های علمی مشروط بر آنکه توسط باورمندان طراحی و نظارت شود، هرچند در استخراج پیام سطحی و اولیه متن می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد، اما فقط گام اول را به سوی هدف متن برمی‌دارد. این گام علمی با نگاه سرد آفاقی در نهایت فهمنده را از جهان اول متن عبور می‌دهد و به آستان جهان دوم که حامل غایت اصلی متن و حیانی است، می‌رساند.

هدف قرآن ترسیم مسیر تعالی نهاد مخاطب - از کلی انسان، فرد با عنوان نبی، امام، قائد، عالم، متعلم، پدر، مادر، فرزند؛ جمع با عناوین خانواده، جامعه، امت، حکومت - با طی مدارج ابتغاء وجه الله، از طریق بیان حقایق تکوینی (واقعیات جهان و سنت‌ها)، تبیین بایسته‌های فکری و عملی (از بیان ارزش‌ها و هنجارها تا برنامه‌ها و احکام و آیین‌ها و مناسک) است.

با ریز شدن در متدهای مدرن تفسیری و نیز تعمق در تراث تفسیرپژوهانه با رویکرد سلوکی به تفصیل آشکار شد که بسنده کردن به تفسیر آفاقی که محصول نهایی تفسیر مدرن است، با هدف متکلم و مخاطب این کلام تطابق ندارد؛ با صرف توان فهمنده در عناصر تاریخی و ادبی و...، مقابل تجلی الهی از دریچه کلام مقدس حجاب می‌شود؛ آیات الهی را به عبارات ادبی تنزل می‌دهد؛ مراد الهی را تا حد فهم مخاطبان عصر نزول به زیر می‌کشد؛ به ذوبتون بودن قرآن و هم صنف نبودن آیات و اقتضائات تفسیری هر صنف و ذو مراتب بودن فهم فهمندگان و لزوم توجه به منابع فهم - یعنی معصومان علیهم السلام و ادعیه مأثوره و... بی توجه است؛ از فرآیندهای تفکر و تطبیق و از همه مهمتر تأویل قاصر است و با محدود کردن فهمنده به سطح متن او را از مزایای عرفانی و ایمانی آن محروم می‌کند و در حد سیر آفاقی توقف می‌دهد. درحالی که از نظر باورمندان همه این‌ها در نهایت برای عبور از جهان اول متن سودمند است و با کشف مقاصد آیات نهایتاً شخص به آستانه جهان دوم می‌رسد که باید سیر انفسی آغاز کند و در جهان متن زیستی دیگر بیاغازد و در جهان متناظر آن یعنی درون خویش گام زند و به مواجهه مطلوب نهایی با متن مقدس نایل شود که همانا شریک الاذواق نبی شدن و مشارکت در بازآزمایی تجربه خطاب است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۴). *آداب الصلوة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳. موسوی خمینی، روح الله. (بی تا). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، پاسدار اسلام.
۴. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۴). *تفسیر سوره حمد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۵. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۵). شرح دعای سحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۱). قرآن کتاب هدایت از دیدگاه امام خمینی (س). صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. موسوی خمینی، روح‌الله. (۲۰۱۵). القرآن فی کلام الامام‌الخمينی. ترجمه مرکز النون للتألیف و الترجمة، جمعیه المعارف الاسلامیه الثقافیه.
۱۰. ربین، اری. (۱۳۷۹). دستان ابولهب و غزال کعبه: نگاهی به تفسیر سوره مسد. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. ترجمان وحی، ۲۵، ۶۶-۶۰.
۱۱. ربین، اری. (۱۳۸۸). رسول پوشانیده (تفسیر کلمات مزمل و مدثر). ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. بینات، ۲۷، ۱۶-۲۸.
۱۲. الخولی، امین. (۱۹۶۱). مناہج تجدید فی النحو والبلاغه والتفسیر والأدب، دارالمعرفه.
۱۳. شعیری، محمدبن محمد. (بی‌تا). جامع‌الانخبار، مطبعه حیدریه.
۱۴. صفار، محمدبن حسن. (۱۴۰۴). بصائرالدرجات فی فضائل آل محمد صلی‌الله‌علیهم، مکتبه آیة‌الله المرعشی‌النجفی.
۱۵. طه حسین. (۱۹۷۴). المجموعه الكامله لمؤلفات الدكتور طه‌حسین (فی‌الصیف)، دارالکتاب.
۱۶. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. (۱۳۸۸). مجموعه مقالات همایش اندیشه‌های قرآنی امام خمینی (س)، عروج.
۱۷. نراقی، آرش. (۱۳۹۰). حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبت، نگاه معاصر.
۱۸. وبر، ماکس. (۱۳۹۴). دین قدرت جامعه، احمد تدین، هرمس.
۱۹. ویلانت، رتراود. (۱۳۸۳). جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر، مهرداد عباسی، آینه پژوهش، ۸۶، ۱۳۰-۱۴۵.

20. Buber, Martin. (1999). *Eclipse of God*, Humanity Books. Ch. V "Religion and Modern Thinking", pp. 65-92.

21. Carra de Vaux, Barron. (1913-1936). "Tafsīr", in: *Encyclopaedia of Islam*, Brill.

22. Hayes, John H. Holladay, Carl R.)1987). *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*.
23. Neuwirth, Angelika. (2009). *Qur'anic Readings of the Pslams*. In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations Into the Qur'ānic Milieu, 733-777*. Brill.
24. Rubin, Uri. (2007). *The Hands of Abu Lahab and the Gazalle of the Kaba* , in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33.
25. Rubin, Uri. (1993). *The shrouded messenger: on the interpretation of al Mazzammil and al-Muddaththir in Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16.

تبیین نقش افزوده‌های تفسیری در درک مفهوم جبر و اختیار (مطالعه موردی: سوره انعام)

رقیه رنگین کمان^۱

فرزانه تاج‌آبادی^۲

چکیده

موضوع حاکمیت اراده خداوند بر عالم از جمله مسائلی است که در تعدادی از آیات قرآن کریم بر آن تأکید شده است. مطالعه این آیات به ویژه برای مخاطبینی که زبان اصلی آنها عربی نیست، گاهی اوقات کژفهمی‌های فلسفی و کلامی در رابطه با موضوع جبر و اختیار را به همراه می‌آورد. به‌کارگیری افزوده‌های تفسیری در زمان ترجمه این آیات، یکی از راهکارهای است که می‌تواند تا حدودی مانع از این سوء برداشت‌ها شود. به همین دلیل جستار حاضر تلاش دارد تا با واکاوی هشت ترجمه فارسی معاصر قرآن (طباطبایی، انصاریان، مکارم شیرازی، الهی قمشه‌ای، فولادوند، حجتی، آدینه‌وند و رضایی اصفهانی)، تبیینی برای میزان تأثیر این افزوده‌های تفسیری در درک درست مقصود کلام الهی در این سری از آیات ارائه دهد. به این منظور، ابتدا آیاتی از سوره انعام که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم دلالت بر مشیت الهی و مسأله جبر دارند، انتخاب و سپس برگردان آنها از ترجمه‌های مذکور استخراج گردید. در ادامه بر اساس تحلیل‌های فلسفی و کلامی و با بهره‌گیری از کتب تفسیری، درباره مضمون این آیات توضیحی ارائه شد و در نهایت احتمال ایجاد یا تقویت شائبه جبر در ذهن مخاطب به دلیل وجود یا عدم وجود افزوده تفسیری مورد مطالعه قرار گرفت. علاوه‌براین، تلاش شد تا میزان دقت مترجمین در برگردان مفهوم اصلی این آیات سنجیده شود. نتایج نشان می‌دهد که (۱) افزوده‌های تفسیری نقش پررنگی در رفع کژفهمی مسأله جبر از آیات ایفا می‌کنند؛ (۲) مترجمین تلاش کرده‌اند که در برگردان این آیات، تنها بر اساس مباحث تفسیری موجود و قراین عقلی و نقلی عمل کنند و تا حد امکان از اعمال باورها و دیدگاه‌های شخصی خود در رابطه با مفهوم جبر و اختیار پرهیزند؛ (۳) رضایی اصفهانی، انصاریان و حجتی با ارائه ترجمه‌های دقیق‌تر و به‌کارگیری افزوده‌های تفسیری جامع‌تر توانسته‌اند تا حد زیادی شبهه جبر را در این برطرف کرده‌اند.

واژگان کلیدی

آسیب‌شناسی ترجمه؛ قرآن؛ افزوده‌های تفسیری؛ جبر و اختیار.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته اعجاز قرآن، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی،

r.ranginkaman99@gmail.com

تهران، ایران.

۲. استادیار، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. f_tajabadi@sbu.ac.ir

۱. مقدمه

بررسی نظام جبر و اختیار به‌ویژه از جنبه قرآنی آن از موضوعاتی است که از دیرباز همواره مورد توجه اندیشمندان و قرآن‌پژوهان بوده است و مکاتب فکری مختلفی حول آن شکل گرفته است. برخلاف دیدگاهی که در قرن‌های گذشته دربارهٔ مسألهٔ جبر در افکار عموم جریان داشت، امروزه رویکرد اختیار مطلق، تکیه بر عقل، تحقیق، مشورت و سپس تصمیم‌گیری و ساختن سرنوشت آیندهٔ خود جریان دارد و تأثیر عوامل غیرمادی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. با این وجود در بسیاری از آیات قرآن کریم صراحتاً بر نفوذ مطلق مشیت الهی تأکید شده است و ظاهر آیات متناسب با رأی و نظر جبرگرایان است. فرد در مواجهه با این آیات در درک مرز میان جبر و اختیار دچار سردرگمی می‌شود. این سرگشتگی به‌ویژه زمانی که او گویشور زبان عربی نیست و باید به واسطه ترجمه این آیات به مضمون درست و واقعی آن دست یابد، دو چندان می‌شود. در ترجمه این گروه از آیات با توجه به موضوع چالش‌برانگیزی که دارند، نقش خطیر مترجم قرآنی و شیوه‌ای که وی برای انتقال و بیان معانی قرآن برمی‌گزیند، بیش از پیش مشخص می‌شود. اولین و ضروری‌ترین قدم برای ترجمه این آیات، شناخت درست موضوع جبر و ابعاد آن توسط مترجم است. گام بعدی استفاده از روش‌های مختلف برگردان متن برای انتقال درست مفاهیم است که یکی از آنها استفاده از اضافات و توضیحات تفسیری است. بدون تردید ترجمه قرآن بدون بهره‌گرفتن از این افزوده‌ها امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ترجمه قرآن خلاصه‌ای از تفسیر است و ترجمه فاقد این‌گونه از افزوده‌ها، ترجمه‌ای مبهم و نارسا خواهد بود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۳۰۵). استفاده از این افزوده‌ها اگر چه در بسیاری از موارد راهگشا است اما آسیب‌هایی را ممکن است به همراه داشته باشد از جمله این که ممکن است مترجم پیش‌فرض‌های ذهنی و دیدگاه خاص کلامی خود را به متن بیفزاید یا اینکه افزوده‌های توضیحی وی به واسطه استفاده از کلمات و تعابیر خاص منجر به ایجاد شبهه و برداشت نادرست از متن شود. با توجه به مقدمه کوتاهی که ذکر شد تحقیق حاضر در صدد یافتن پاسخی برای پرسش‌های ذیل است: (۱) آیا خواننده با مطالعهٔ ترجمه آیاتی که به‌ظاهر دلالت بر جبر دارند، رابطهٔ مشیت، قدرت و علم الهی را با اختیار انسان خواهد دانست یا نیاز به افزوده‌های تفسیری است؟ (۲) کدام-

یک از هشت مترجم منتخب (طباطبایی، انصاریان، مکارم شیرازی، الهی قمشه‌ای، فولادوند، حجتی، آدینه‌وند و رضایی اصفهانی) با استفاده از افزونه‌های توضیحی، بازگردان دقیق‌تری برای این آیات ارائه کرده‌اند؟ در ادامه پس از مرور پیشینه مطالعات و روش انجام پژوهش، داده‌های منتخب مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت جمع‌بندی مباحث مطرح شده ارائه می‌شود.

۱.۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی درخصوص ارتباط مشیت، قدرت و علم الهی با اختیار انسان انجام شده است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

کوهی شمسیر (۱۳۹۲)، به مطالعه مفهوم‌شناسی مشیت در قرآن کریم و رابطه آن را با اختیار انسان پرداخته‌اند. آنها مشیت خداوند را ناشی از علم و قدرت او دانسته که از لوازم دیگر آن حکمت، رحمت و عدل خداوند است. علاوه‌براین، بیان کرده‌اند که خواست خدا این است که انسان توان خواستن و انتخاب را داشته باشد. بنابراین، فعالیت‌های ارادی انسان جبراً از او صادر نمی‌شود، بلکه به اراده و مشیت خدا استناد دارد. در این پژوهش، هدایتی که در بسیاری از آیات مربوط به مشیت خداوند دانسته شده، هدایت تکوینی ویژه دانسته شده که شامل افراد خاص می‌شود و اضلال الهی، امری کیفری است که نتیجه سوء اختیار خود اهل ضلال است.

ترابی و نصیری (۱۳۹۳)، به موضوع سیر اندیشه مفسران در مورد آیه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» پرداخته‌اند. برخی مفسران و متکلمان این آیه را ناظر بر جبر و برخی آن را شاهدی بر اختیار انسان در پرتو اراده الهی دانسته‌اند. نتایج پژوهش آنها حاکی از آن است که فهم و برداشت مفسران از این آیه در ادوار مختلف تفاوت داشته و متأثر از مباحثات کلامی و فلسفی مطرح در محافل دینی بو به ظهور رسیده که با الهام از مکتب اهل بیت علیهم السلام به بیانی روشنی از امر بین الامرین نایل آمده‌اند. این مقاله نیز به آسیب‌شناسی ترجمه‌ها پرداخته بلکه هدف آن بررسی سیر اندیشه مفسران در تفسیر آیه مزبور بوده است.

سرشار و محمدی (۱۳۹۴)، رابطه مشیت الهی در هدایت و اضلال را با مسئله اختیار انسان با مقایسه نظر طباطبایی و بهبودی مورد تحقیق قرار داده و در پی پاسخی نوین

برای مسئله جبر و اختیار انسان بوده‌اند. آنها در ابتدا در پی تعریفی مناسب برای مشیت خدا و سپس نوع ارتباط مشیت انسان با خواست خدا و نقش مشیت خدا در القای ایمان یا شرک به انسان‌ها برآمده‌اند و در نهایت چنین نتیجه گرفته‌اند که اگر مشیت را عبارت از نوامیس و فرمول‌های طبیعت بدانیم، آنگونه که بهبودی گفته است، زمانی مشیت خدا به منصف ظهور می‌رسد که با قوانین طبیعت همراه و همگام شود. اما اگر مشیت را بنا به تعریف طباطبایی به دو صورت تکوینی و تشریحی در نظر بگیریم، هدایت و اضلال الهی در بخش هدایت و مشیت تشریحی بر اساس حکمت خدا قرار می‌گیرد و انسان از روی اختیار خواست خود را با خواست خدا یکی می‌کند یا برعکس.

اکبرنژاد و توحیدی (۱۳۹۶)، رابطه مشیت الهی و اراده انسان را در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف و اکاوی نموده و کوشیده‌اند با سنجش آراء تفسیری درباره آیات ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ از منظری متفاوت به این آیات بنگرند. در این راستا آنها پس از بحث مفهوم‌شناسی و بررسی تفاسیر قائل بر تسلط اراده خداوند و نیز تفاسیری که قائل بر این هستند که این آیات در تضاد با اراده انسان نیستند، به این نتیجه رسیده‌اند که باور به تحقق مشیت الهی در عالم هستی می‌تواند به تقویت اراده انسان در انجام دستورات دینی نقش بسیار مهمی ایفا نماید و این دقیقاً عکس برداشتی است که گروهی از این آیات و آیات مشابه داشته‌اند. اگر انسان چنین باور داشته باشد که اختیاردار و حاکم مطلق عالم، خداوندی است که مقدر فرموده که غلبه با رسولان و ابلاغ‌کنندگان پیامش باشد، یقیناً به این نتیجه خواهد رسید که با اطاعت از پیام‌آوران او - و تنها با اطاعت از پیام‌آوران او - می‌توان به فلاح و رستگاری دست یافت و این امر او را راغب‌تر خواهد ساخت که به حزب خدا بپیوندد. حزبی که پروردگار عالم پیروزی‌اش را مقدر فرموده است.

در رابطه با نقش افزوده‌های تفسیری نیز تحقیقات بسیار اندکی از جمله عزیزی (۱۳۹۰)؛ محمدی نبی‌کندی (۱۳۹۰)؛ نصحی دهنوی (۱۳۹۰)؛ ابراهیمی و همکاران (۱۳۹۳) و زندرجمی (۱۳۹۵) صورت گرفته که در هیچ یک از آنها نیز به موضوع مورد بحث این تحقیق پرداخته نشده است. به این ترتیب نگاهی گذرا به پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که تمامی این آثار در راستای تعریف مفهوم‌شناسی جبر و اختیار، بررسی موردی

برخی آیات و مباحثی از این دست بوده‌اند و توجهی به موضوع ترجمه آیات حاوی مضامین جبر و اختیار و آسیب‌شناسی این قبیل از ترجمه‌ها و تأثیری که این ترجمه‌ها می‌تواند بر روی فهم مخاطب از مساله داشته باشد، نشده است. علاوه بر این، در پژوهش‌هایی که در رابطه با نقش افزوده‌های تفسیری صورت گرفته نیز موضوع جبر و اختیار به چشم نمی‌خورد که همین موضوع نوآوری و ضرورت انجام تحقیق حاضر را به خوبی نشان می‌دهد.

۱.۲. روش شناسی

پژوهش حاضر تلاش دارد به شیوه توصیفی-تحلیلی نقش افزوده‌های تفسیری را در درک مفهوم جبر مورد بررسی قرار دهد. به همین منظور ابتدا به روش کتابخانه‌ای ۱۲ آیه از متن سوره انعام که به طور مستقیم یا غیرمستقیم دلالت بر مشیت الهی و نفوذ آن بر افعال و سرنوشت انسان دارد، انتخاب شد. در ادامه پس از استخراج برگردان فارسی این آیات از متن هشت ترجمه فارسی معاصر قرآن، یعنی ترجمه آقایان طباطبایی، انصاریان، مکارم شیرازی، قمشه‌ای، فولادوند، حجتی، آدینه‌وند و رضایی اصفهانی، تلاش شد بر اساس کتب تفسیری و همچنین بر پایه تحلیل‌های فلسفی و منطقی، توضیحی برای مضمون آیات ارائه شود. در نهایت نیز نقش افزوده‌های تفسیری در ترجمه‌های مذکور در رفع یا ایجاد شبهه جبر مورد بررسی قرار گرفت و میزان دقت و موفقیت مترجمین در رفع شبهه مربوط به جبر سنجیده شد.

۲. یافته‌ها و بحث و بررسی

در این بخش به منظور پاسخگویی به پرسش‌های تحقیق به بررسی داده‌های موجود برگرفته از سوره انعام می‌پردازیم. به منظور انسجام مطالب، هر آیه به طور مجزا مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ابتدا برای هر آیه، ترجمه‌های هشت‌گانه ارائه می‌شود و در صورت وجود افزوده‌های تفسیری، این موارد به بحث گذاشته می‌شود و در نهایت برای هر آیه بر اساس مباحث مطرح شده، نتیجه‌گیری ارائه می‌شود.

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۷)

طباطبایی: ای محمد! اگر خداوند تو را به فقر و یا مرض و یا مکروه دیگری مبتلا کند، کسی جز او نیست که بلا را از تو بگرداند، و اگر خیری بتو برساند کسی نیست که از آن جلوگیری کند، تنها او است که بر هر چیزی قادر است.

انصاریان: و اگر خدا تو را آسیب و گزند رساند، کسی جز او برطرف کننده آن نیست، و اگر تو را خیری رساند [حفظ و دوامش فقط به دست اوست]؛ پس او بر هر کاری تواناست.

مکارم شیرازی: اگر خداوند زبانی به تو برساند، هیچ کس جز او نمی‌تواند آن را برطرف سازد! و اگر خیری به تو رساند، او بر همه چیز تواناست؛ (و از قدرت او، هر گونه نیکی ساخته است).

الهی قمشه‌ای: و اگر از خدا به تو ضرری رسد هیچ کس جز خدا نتواند تو را از آن ضرر برهاند، و اگر از او به تو خیری رسد (هیچ کس تو را از آن منع نتواند کرد) که او بر هر چیز تواناست.

فولادوند: و اگر خدا به تو زبانی برساند، کسی جز او برطرف کننده آن نیست، و اگر خیری به تو برساند پس او بر هر چیزی تواناست.

مسئله: اگر خداوند به تو شری بدهد، کسی نمی‌تواند آن را دور کند. آیا از خداوند شر صادر می‌شود؟

بر اساس رویکرد فلسفی و عرفانی، خدا هستی مطلق و نامحدود است و هستی مطلق، خیر محض و کمال صرف است. هیچ گونه نقص و محدودیتی در ساحت قدسی او راه ندارد. بنابراین، همه خیرها به فیض الهی باز می‌گردد و فیض الهی (وجود) منزله از نقایص و کاستی‌هاست. (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۲/۳۵۳). نتیجه مهم این بحث این است که وجود اصیل و مساوق خیر است و ماهیت اعتباری و شر به آن برمی‌گردد. بنابراین، ترجمه عبارت «و این یمسک الله بضر...» در آیه ۱۷ سوره مبارکه انعام و آیات مشابه نباید حامل این معنا برای خواننده باشد که از سوی خدا سختی، محنت، زیان یا ضرری به بندگان می‌رسد و سپس نتیجه بگیرد که این سختی و محنت نوعی شر از سوی خدا برای بندگان است! در حالی که با مطالعه ترجمه انصاریان، مکارم، قمشه‌ای، فولادوند، حجتی و آدینه‌وند احتمالاً خواننده به همین نتیجه می‌رسد؛ اما در ترجمه طباطبایی

به‌کارگیری واژه «مبتلا» که معنای آزمایش و امتحان را دارد، خواننده را به تفکر وامی‌دارد که احتمالاً این بیماری یا محنت بر اساس حکمت و نوعی آزمون الهی است و محکی است برای آشکار شدن حقیقت انسان (قرائتی، ۱۳۸۸: ۶۳۰/۳). رضایی اصفهانی با آوردن افزوده تفسیری [امتحان یا مجازات] به روشنی تأکید کرده است که اگر به ظاهر زیبایی از سوی خدا به بنده برسد برای امتحان یا مجازات عمل خود او است. البته در آیه ۱۰۷ سوره یونس نیز همین عبارت «و این یمسک الله بضر...» آمده است و آدینه‌وند با آوردن افزوده تفسیری [برای امتحان یا کیفر گناه] این توضیح را به مخاطب القا می‌کند که اگر سختی یا زیبایی به تو برسد برای امتحان یا برای کیفر گناهت است، مسأله جبر را برطرف می‌کند؛ در حالی که وی در ذیل آیه ۱۷ سوره انعام به این مطلب اشاره نکرده است.

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ يَرَوْا كَلِمًا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۲۵)

طباطبایی: از آنان کسانی هستند که به کلام تو گوش می‌دهند، لیکن ما بر دل‌های آنان پرده‌ای که از فهمشان جلوگیری کند افکنده و گوش‌هایشان را سنگین کردیم. انصاریان: گروهی از آنان به سخنان تو گوش می‌دهند، و ما [به کیفر لجاجت و کفرشان] بر دل‌هایشان پوشش‌هایی قرار دادیم که آن را نفهمند، و در گوش‌هایشان سنگینی نهادیم [تا نشنوند].

مکارم شیرازی: پاره‌ای از آنها به (سخنان) تو، گوش فرامی‌دهند؛ ولی بر دل‌های آنان پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن را نفهمند؛ و در گوش آنها، سنگینی قرار داده‌ایم.

قمشه‌ای: و بعضی از آنان به سخن تو گوش فرا دارند، ولی ما پرده بر دل‌هایشان نهاده‌ایم که فهم آن نتوانند کرد و در گوش‌های آنها سنگینی نهاده‌ایم. ...

فولادوند: و برخی از آنان به تو گوش فرا می‌دهند، و [لی] ما بر دل‌هایشان پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن را نفهمند، و در گوش‌هایشان سنگینی [قرار داده‌ایم].

حجتی: ای پیامبر، گروهی از مشرکان، به تو گوش فرا می‌دهند اما به علت نافرمانی و غوطه‌ور شدن در معاصی و فاصله گرفتن از هدایت شدن، بر دل‌های آنها پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن حقایق را درک نکنند و در گوش آنان سنگینی قرار داده‌ایم.

آدینه‌وند: پاره‌ای از آن‌ها به تو گوش فرامی‌دهند، ولی بر دل‌های آنان پرده‌ها افکنندیم، تا آن را نفهمند و در گوش آن‌ها سنگینی [قرار داده‌ایم].

رضایی اصفهانی: و برخی از آنان کسانی هستند که به (سخنان) تو، گوش فرا می‌دهند؛ در حالی که بر دل‌های آنان پرده‌هایی افکنده‌ایم. تا آن را بطور عمیق نفهمند؛ و در گوش‌های آنان، سنگینی [قرار داده‌ایم].

مسأله: خداوند بر دل عده‌ای پرده و برگوش آنها سنگینی قرار می‌دهد تا نفهمند! آیا این پرده بر دل و سنگینی بر گوش برای عدم درک حقیقت به جبر از سوی خداست؟ اولین چالشی که پژوهشگر با مطالعه ترجمه آیه فوق دچار می‌شود این است که اگر خداوند بر دل عده‌ای پرده و برگوش آن‌ها سنگینی قرار می‌دهد تا حقیقت را درک نکنند و با دیدن آیات و نشانه‌ها ایمان نیاورند، به یقین جبری از سوی خداست. در حالی که در رویکرد عقلی و فلسفی آنچه باعث عدم درک حقیقت می‌شود صفات و خصوصیتی همچون عناد (در بعد نظری) و استکبار (در بعد عملی) است که قدرت و توان معرفت به حقایق و واقعیات را از دست می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۳۳۱/۹). طباطبایی، مکارم شیرازی، الهی قمشه‌ای، فولادوند و آدینه‌وند توضیحی برای رفع این چالش نداده‌اند. تفاوت ترجمه رضایی اصفهانی در این است که برای فعل «یفقهون»، معادل «فهم عمیق» را برگزیده است و اندکی موجب تأمل خواننده می‌شود که مطلق فهم از این گروه گرفته نمی‌شود بلکه احتمالاً به دلایلی از فهم عمیق حقائق منع خواهند شد. اما انصاریان با آوردن افزوده تفسیری [به کیفر لجاجت و کفرشان] توضیح می‌دهد که این پوشش قلب و عدم درک حقیقت، اثر لجاجت و کفر خود آنان است. نکته مهم در ارجاع ضمیر «منهم» است که اگر با افزوده تفسیری توضیح داده شود بخش قابل توجهی از این شبهه برطرف می‌شود که حجتی این اشاره را نموده است؛ لذا برای خواننده قابل فهم می‌شود که پرده بر دل و سنگینی بر گوش "مشرکین" قرار داده می‌شود نه بر هر فردی. همچنین وی با توضیح بیشتر افکننده شدن پرده بر دل‌ها، عدم درک حقایق را به علت نافرمانی و غوطه‌ور شدن در معاصی و فاصله گرفتن از هدایت دانسته است که بدین ترتیب ترجمه آیه برای خواننده بدون ابهام می‌شود. بقیه مترجمین هیچ توضیحی برای این مسأله جبر که در ذهن خواننده ایجاد می‌شود نداده‌اند. البته در آیات دیگر قرآن کریم نیز همچون آیه ۷ سوره

بقره، آیه ۱۵۵ سوره نساء و آیه ۲۳ سوره جاثیه، عواملی همچون نقض پیمان، کفر به آیات خدا و قتل انبیاء به غیر حق در نص صریح آیه موجب مهرزدن خدا بر دل بعضی عنوان شده است.

إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بَايَةٌ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (۳۵)

طباطبایی: (حاشا) خدا است که اگر بخواهد همه آنان را بر هدایت مجتمع می‌سازد، پس زنهار که از جاهلان نباشی.

انصاریان: و اگر خدا می‌خواست همه آنان را [به جبر و زور] به راه هدایت گرد می‌آورد؛ [ولی هدایت اجباری فاقد ارزش است] پس هرگز [نسبت به روحیات و اوصاف کافران لجوج که خواستار هدایت نیستند] از بی‌خبران مباش.

مکارم شیرازی: اما اگر خدا بخواهد، آنها را (به اجبار) بر هدایت جمع خواهد کرد. (ولی هدایت اجباری، چه سودی دارد؟) پس هرگز از جاهلان مباش!

الهی قمشه‌ای: و اگر خدا می‌خواست همه را مجتمع بر هدایت می‌کرد؛ پس تو البته از جاهلان مباش.

فولادوند: و اگر خدا می‌خواست قطعاً آنان را بر هدایت گرد می‌آورد، پس زنهار از نادانان مباش.

حجتی: و اگر خدا بخواهد می‌تواند آنها را اجباراً بر هدایت جمع کند اما هدایت اجباری سودی نخواهد داشت پس هرگز از جاهلان مباش.

آدینه‌وند: و اگر خدای خواست، قطعاً آنان را بر هدایت گرد می‌آورد، پس زنهار از نادانان مباش.

رضایی اصفهانی: و اگر (بر فرض) خدا می‌خواست، حتماً آنان را بر هدایت جمع آوری می‌کرد؛ پس هرگز از نادانان مباش!

مسأله: اگر خدا بخواهد همه را هدایت می‌کند. آیا هدایت اجباری مطابق با حکمت است؟

در این آیه، عبارت «و لو شاء الله لجمعهم على الهدى» این پرسش را در ذهن خواننده ایجاد می‌کند که اگر خدا بخواهد همه را هدایت می‌کند، پس چرا هدایت نکرد؟

پاسخ این است که هدایت اجباری، بیهوده و منافی حکمت و مصلحت عالم اختیار است (کاشانی، ۱۳۶۳: ۴۰/۲). تکامل و سعادت بشر فقط با اختیار معنا می‌یابد؛ درضمن، هدایت اجباری با نظام علت و معلول و استعدادها و ظرفیت‌های اشخاص منافات دارد. کسانی می‌توانند در مسیر حق قرار بگیرند که گوش شنوا و قلبی آماده داشته باشند. از طرف دیگر، تعلق اراده الهی به هدایت هر شخص، مشروط بر اراده خود بنده است و بستگی به انتخاب هدایت یا گمراهی توسط او دارد. از میان هشت مترجم مذکور، انصاریان با عبارت «هدایت اجباری فاقد ارزش است»، مکارم با عبارت «هدایت اجباری، چه سودی دارد؟» و حجتی با عبارت «هدایت اجباری سودی نخواهد داشت»، ابهام نهفته در مسأله هدایت اجباری را پاسخ گفته‌اند و بقیه مترجمین به این موضوع اشاره‌ای نکرده‌اند.

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

طباطبایی: و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند کر و کورانی در ظلمت‌اند، کسی را که خدا بخواهد گمراه می‌کند و کسی را که بخواهد در راه راست قرارش می‌دهد. انصاریان: کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، کرها و لال‌هایی فرو رفته در تاریکی‌های جهل و گمراهی‌اند؛ خدا هر که را بخواهد [به کیفر تکذیب آیاتش] گمراه می‌کند، و هر که را بخواهد [به پاداش تصدیق آیاتش] بر راه راست قرار می‌دهد. مکارم شیرازی: آنها که آیات ما را تکذیب کردند، کرها و لال‌هایی هستند که در تاریکی‌ها قرار دارند. هر کس را خدا بخواهد (و مستحق باشد)، گمراه می‌کند؛ و هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، بر راه راست قرار خواهد داد. الهی قمشه‌ای: و آنان که تکذیب آیات ما کردند کر و گنگ در ظلمات (جهل) به سر برند. مشیت الهی هر کس را خواهد گمراه سازد و هر که را خواهد به راه راست هدایت کند.

فولادوند: و کسانی که آیات ما را دروغ پنداشتند، در تاریکی‌ها [ی کفر] کرولال‌اند، هر که را خدا بخواهد گمراهش می‌گذارد؛ و هر که را بخواهد بر راه راست قرار می‌دهد. حجتی: آن‌ها که آیات ما را تکذیب کردند بخاطر اعراض از حق و غوطه‌ور شدن در دنیای تاریک و ظلمانی گناه و معصیت و بوجود آمدن موانعی در جهت شنیدن حقایق و

بازگو کردن آیات پروردگار و نعمتهای او و شکر و سپاس به درگاه خدا کر و لال شده‌اند که دائما در تاریکی‌های جهل و بی‌خبری قرار گرفته‌اند و هر کس را خداوند صلاح بداند بخاطر سرکشی او گمراه می‌کند و هرکس را شایسته بداند بخاطر گرایش او به حق هدایت می‌کند و بر راه راست قرار خواهد داد.

آدینه‌وند: آنها که آیات ما را دروغ پنداشتند در تاریکی‌های [کفر] کر و لال‌اند هرکس را خدا بخواهد [و مستحق باشد] گمراه می‌گذارد و هرکس را بخواهد [و شایسته ببیند] بر راه راست قرار خواهد داد.

رضایی اصفهانی: و کسانی که نشانه‌های ما را دروغ انگاشتند، ناشنویان و گنگ‌هایی هستند که در تاریکی‌ها [قرار دارند]. خدا هر کس را بخواهد (بخاطر کارهای او)، گمراهش می‌کند؛ و هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، بر راه راست قرارش خواهد داد.

مسأله: خداوند هر کسی را که بخواهد گمراه می‌کند و هر کسی را بخواهد بر صراط مستقیم قرار می‌دهد. آیا هدایت و گمراهی بی‌دلیل و به جبر خواهد بود؟ اولین چیزی که به ذهن پژوهشگر پس از مطالعه این آیه خطور می‌کند این است که مگر خدا عادل نیست؟! اینکه هر کسی را بخواهد گمراه می‌کند و هر کسی را بخواهد بر صراط مستقیم قرار می‌دهد، اگر ارتباطی به عملکرد خود انسان نداشته باشد که خلاف عدالت خواهد بود. در اینجا ابتدا باید معنای عدل را مرور کنیم که بعضی به معنی مساوات و برابری گرفته‌اند. اما آیا همواره عدالت همان مساوات است؟ شاید تعریف مناسب‌تری از عدالت این باشد که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد به گونه‌ای که سهم مناسب و شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند. حضرت علی (ع) نیز در تعریف عدل فرموده است: «العدل یضع الامور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) که دقیق‌ترین تعبیر در این باره است. عبارت: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» را نیز فلاسفه در تعریف عدل به کار برده‌اند، (سبزواری، ۱۳۹۱: ۵۴). آنچه بدیهی است این است که تا در نظام خلقت، اهلیت برای هدایت پیدا نکند، هدایت صورت نمی‌گیرد و تا زمینه‌های گمراهی توسط

خود فرد آماده نشود، اهلیت برای گمراهی پیدا نمی‌کند. «فیضاً لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْهُدَى» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۲).

انصاریان در ذیل ترجمه این آیه، توضیح داده که گمراهی انسان مربوط به کیفر تکذیب آیات و هدایت او به راه راست، نتیجه و پاداش تصدیق آیات خواهد بود. مکارم شیرازی برای توضیح عبارت مزبور اشاره به "استحقاق" او نموده است؛ یعنی تا کسی زمینه‌های گمراهی را برای خود فراهم نکند خدا او را گمراه نمی‌کند و در مقابل تا فردی شایسته نباشد در صراط مستقیم هدایت قرار نخواهد گرفت و بدینوسیله مسأله جبر توضیح داده شده است. حجتی، دلیل کر و لال بودن انسان در برابر حقائق را اعراض وی از حق و غوطه‌ور شدن در دنیای تاریک و ظلمانی گناه و معصیت و به وجود آمدن موانع دانسته و تأکید کرده است که فردی طبق مشیت خدا گمراه می‌شود که سرکش باشد و فردی که شایسته باشد و گرایش به حق داشته باشد طبق مشیت خدا بر راه راست قرار خواهد گرفت. آدینه‌وند در ترجمه خود تأکید می‌کند استحقاق خود انسان‌ها موجب گمراهی و شایستگی آن‌ها موجب هدایت آن‌ها در راه راست خواهد بود. رضایی اصفهانی نیز گمراهی انسان را بخاطر کارهای خود او و هدایت او را بخاطر شایستگی‌اش دانسته است. با ارائه این توضیحات، خواننده این ترجمه‌ها تاحدی در این زمینه قانع خواهد شد؛ اما مابقی مترجمین توضیحی برای دلیل این فعل خدا ارائه نکرده‌اند.

بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَسْأَلُونَ مَا تُشْرِكُونَ (۴۱).

طباطبایی: و او است که اگر بخواهد آن گرفتاری را از شما می‌برد.

انصاریان: و او هم اگر بخواهد آسیب و گزندگی که به سبب آن او را خوانده‌اید، برطرف می‌کند.

مکارم: و او اگر بخواهد، مشکلی را که بخاطر آن او را خوانده‌اید، برطرف می‌سازد.

الهی قمش‌ای: تا اگر مشیت او قرار گرفت شما را از سختی برهاند.

فولادوند: و اگر او بخواهد رنج و بلا را از شما دور می‌گرداند.

حجتی: و تنها خداست که اگر بخواهد مشکلی را که به بخاطر آن او را خوانده‌اید

برطرف می‌سازد.

آدینه‌وند: [و اگر او بخواهد، رنج و بلا را از شما دور می‌گرداند.

رضایی اصفهانی: و اگر [خدا] بخواهد، آنچه را به خاطر آن (او را) خوانده‌اید، برطرف می‌سازد.

مسئله: اگر او بخواهد شما را از سختی برهاند... این خواسته و مشیت خدا بر نجات انسان از گرفتاری و استجابت دعای او آیا بی‌دلیل و بی‌حکمت و از روی جبر است؟ مشیت‌های الهی، خواسته‌های حکیمانه الهی است. ناگفته پیداست که تعبیر "من یشاء" (هر کس را بخواهد) مفهومی نیست که خدا بی‌حساب، فضل و مرحمت خود را به کسی می‌دهد، بلکه مشیت در اینجا توأم با حکمت است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱۰/۲۴). اگر خدا بخواهد شما را از گرفتاری نجات می‌دهد، در این خواسته و مشیت خدا به یقین حکمت ساری و جاری است. اما ظاهراً مترجمین نیازی به توضیح عبارت «إن شاء» در این آیه ندیده‌اند زیرا بازتاب جبر در این آیه قوی نیست. اما مخاطب پس از تلاوت آیه و توجه به ترجمه آن که «اگر او بخواهد گرفتاری شما را برطرف می‌کند» این پرسش برای او ایجاد می‌شود که این خواستن آیا بی‌دلیل و بی‌حکمت است؟ در چه زمانی و چه شرایطی مشیت خدا تعلق می‌گیرد که پاسخ درخواست انسان را بدهد؟ شاید به عبارت «اگر خدا بخواهد» عبارت «و اگر حکمت بدانند» در پرانتز اضافه می‌شد، مفهوم جبر از آیه برداشت نمی‌شد.

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (۴۴).

طباطبایی: پس وقتی عذاب ما را به کلی از یاد بردند درهای همه لذائذ مادی را به روی‌شان گشودیم و وقتی سرگرم و شادمان به آن شدند بناگاه گرفتیمشان، پس آنگاه ایشان فرومانده و خاموشانند.

انصاریان: پس چون حقایقی را که [برای عبرت گرفتنشان] به آن یادآوری شده بودند، فراموش کردند، درهای همه نعمت‌ها را به روی آنان گشودیم، تا هنگامی که به آنچه داده شدند، مغرورانه خوشحال گشتند، به ناگاه آنان را [به عذاب] گرفتیم، پس یکباره [از نجات خود] درمانده و نومید شدند.

مکارم شیرازی: (آری،) هنگامی که (اندرزها سودی نبخشید، و) آنچه را به آنها یادآوری شده بود فراموش کردند، درهای همه چیز (از نعمتها) را به روی آنها گشودیم؛

تا (کاملاً) خوشحال شدند (و دل به آن بستند)؛ ناگهان آنها را گرفتیم (و سخت مجازات کردیم).

الهی قمشه ای: پس چون آنچه به آنها تذکر داده شد همه را فراموش کردند ما هم ابواب هر چیز را به روی آنها گشودیم تا چون به نعمتی که به آنها داده شد شادمان و مغرور شدند ناگاه آنها را (به کیفر اعمالشان) گرفتار کردیم. ..

فولادوند: پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمتها] را بر آنان گشودیم، تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند؛ ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم.

حجتی: ما هم، چون اندرزهای پیامبران برای هدایت آنها سودی نبخشید و آنچه که به آنها یادآوری شده بود فراموش کردند، درهای همه نعمتها را به روی آنها گشودیم تا کاملاً خوشحال شدند و دل به آنها بستند و در دریای غفلت غرق شدند آنگاه ناگهان آنان را گرفتیم و سخت مجازات نمودیم.

آدینه‌وند: پس چون آنچه را که به آنها یادآوری شده بود، فراموش کردند، درهای همه چیز [از نعمتها] را به روی آنها گشودیم، تا [کاملاً] خوشحال شدند [و دل به آنها بستند]، ناگهان [گریبان] آنها را گرفتیم.

رضایی اصفهانی: و هنگامی که آنچه را بدان یادآوری شده بودند، فراموش کردند، درهای همه چیز (از نعمت‌ها) را به روی آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند، شادمان گردیدند؛ ناگهان (گریبان) آنان را گرفتیم....

مسأله: آیه پس از طرح نسیان مردم می‌فرماید: "خدا درهای نعمت را باز می‌کند و موجب شادمانی می‌شود و سپس ناگهان انسان را گرفتار و دچار خموشی و ناامیدی می‌کند." دلیل این افعال خدا چیست؟

در این آیه دلیل اصلی روش خدا برای بندگانی که اصول یادآوری شده توسط خدای متعال را به فراموشی سپردند ذکر شده است. در آغاز آیه به صراحت آمده: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ». یعنی وقتی مردم حقایقی را که به آنها تذکر داده شده بود فراموش کردند، در مرحله اول خداوند در نعمت را به روی آنها گشوده، آنها شادمان شدند و ناگهان خدا آنها را کیفر کرده است. مناسب است که مترجم در ترجمه آیه با آوردن

افزوده‌های تفسیری، توضیح مناسبی از این روش خدای متعال ارائه کند. در این آیه دو گزینه نیاز به توضیح دارد؛ گزینه اول دلیل مذموم بودن شادمانی بر اثر دریافت نعمت و نیز مجازات پس از اعطای نعمت، که از بین هشت ترجمه انتخاب شده، طباطبایی دلیل مذموم بودن شادمانی را واژه «سرگرم» شدن آورده است و برای بخش دوم که مجازات الهی است، توضیحی ندارد. انصاریان دلیل مذموم بودن شادمانی در برابر نعمت را «مغرورانه خوشحال شدند» آورده و برای بخش دوم توضیحی ندارد. مکارم «دلبستگی به نعمت‌ها» را دلیل مذموم بودن شادی آورده است و پس از آن بروز «مجازات سخت» را مطرح کرده است. حجتی نیز «دلبستگی و غرق شدن در دریای غفلت» را موجب مذموم بودن شادمانی و نزول عذاب دانسته، اما در این میان الهی قمشه‌ای ترجمه کامل‌تری نسبت به بقیه ارائه داده است زیرا علاوه بر اینکه موضوع غرور را در کنار شادمانی مطرح کرده برای بخش دوم که گرفتاری پس از شادمانی است نوشته است: «آن‌ها را به کیفر اعمالشان گرفتار نمودیم» و بدین ترتیب شبهه احتمالی بروز مجازات بی دلیل از سوی خدا برطرف شده است.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (۴۶).

طباطبایی: بگو خبر دهید مرا که اگر روزی خداوند گوش و چشم‌هایتان را از شما گرفته و بر دل‌هایتان مهر نهد آیا کیست آن خدای دیگری که گوش و چشم و دل دیگری به شما بدهد، ببین چگونه تکرار می‌کنیم آیات خود را برای ایشان و با این حال باز هم آنان اعراض می‌کنند.

انصاریان: [به آنان که برای خدا به خیال باطلشان شریکانی قرار داده‌اند] بگو: به من خبر دهید اگر خدا گوش‌ها و چشم‌هایتان را بگیرد، و بر دل‌هایتان مهر [تیره‌بختی] نهد، کدام معبودی جز خداست که آنها را به شما دهد؟! با تأمل بنگر چگونه آیات خود را به صورت‌های گوناگون [برای هدایت اینان] بیان می‌کنیم، سپس آنان روی می‌گردانند.

مکارم: بگو: «به من خبر دهید اگر خداوند، گوش و چشم‌هایتان را بگیرد، و بر دل‌های شما مهر نهد (که چیزی را نفهمید)، چه کسی جز خداست که آنها را به شما بدهد؟!»

ببین چگونه آیات را به گونه‌های مختلف برای آنها شرح می‌دهیم، سپس آنها روی می‌گردانند!

الهی قمش‌های: بگو: مرا گوید، اگر خدا گوش و چشم‌های شما را گرفت و مهر بر دل شما نهاد (تا کور و کر و جاهل شدید) کدام خدایی غیر از خدا هست که این نعمت‌ها را به شما باز دهد؟! بنگر که ما چگونه آیات را به انواع گوناگون بیان می‌کنیم باز آنها اعراض می‌کنند!

فولادوند: بگو: «به نظر شما، اگر خدا شنوایی شما و دیدگانتان را بگیرد و بر دل‌هایتان مهر نهد، آیا غیر از خدا کدام معبودی است که آن را به شما بازپس دهد؟» بنگر چگونه آیات [خود] را [گوناگون] بیان می‌کنیم، سپس آنان روی برمی‌تابند؟

حجتی: ای پیامبر، به کافران و مشرکان بگو: آیا تاکنون هیچ فکر کرده‌اید که اگر خداوند گوش و چشم‌های شما را بگیرد و بر دل‌های شما مهر نهد و دیگر چیزی درک نکنید چه کسی جز خداست که آنها را به شما بازگرداند؟ ببین، ما چگونه آیات را به گونه‌های مختلف برای آنها شرح می‌دهیم اما آنها از قبول دعوت ما روی بر می‌گردانند. آدینه‌وند: بگو: به نظر شما، اگر خدا شنوایی شما و دیدگانشان را بگیرد و بر دل‌هایتان مهر نهد، آیا غیر از خدا که معبودی است که آن را به شما بازپس دهد؟» بنگر چگونه آیات [خود] را [گوناگون] بیان می‌کنیم، سپس آنان روی برمی‌تابند؟

رضایی اصفهانی: بگو: «آیا ملاحظه کردی اگر خدا، شنوایی شما و دیدگانتان را بگیرد، و بر دل‌های شما مهر نهد، چه معبودی غیر از خدا، آن [ها] را به شما می‌دهد؟! «بنگر چگونه نشانه‌ها را بگونه‌های مختلف بیان می‌کنیم، سپس آنان روی بر می‌تابند!

مسأله: «اگر خداوند گوش و چشم‌ها را از انسان بگیرد و بر دل‌ها مهر بزند چه کسی این نعمت‌ها را خواهد داد؟» آیا این آیه دلالت بر جبر دارد؟

یکی از کلمات پرکاربرد در زبان عرب، حرف «إن» است که یکی از معانی آن شرطیت است. «إن» شرطیه وجود جزا را بر وجود شرط مشروط می‌کند (صفایی، ۱۳۸۷: ۲۴۹/۱). نکته مهم اینکه بر خلاف «لو» شرطیه که جملات شرطی ناظر به زمان گذشته را ایجاد می‌کند، آن دسته از جملات شرطی که با استفاده از «إن» تشکیل شده‌اند، همواره معنای آینده در آنها مراد خواهد بود، هرچند فعل موجود در آن فعلی ماضی

باشد. در این آیه (ان) حرف شرط است و جواب این شرط محذوف است و تقدیر کلام چنین است: «ان اخذ الله سمعکم و ابصارکم و ختم علی قلوبکم "فأخبرونی" من اله غیر الله»؛ یعنی، جمله "فأخبرونی" من اله غیر الله جواب «ان» یا جواب "فلا احد یأتیکم به غیر الله" است. نکته دیگر اینکه باید شرط «ان» موضوعی احتمالی باشد؛ یعنی، به واقع شدن شرط در آینده، قطع و یقین نداشته باشد. بر خلاف جمله شرط «إذا» که وقوع آن حتمی است (صفایی، ۱۳۸۷: ۱/۲۴۹)؛ که این مورد هم نشان می‌دهد گرفتن شنوایی و بینایی و مهر زدن بر دل‌ها امری قطعی نیست بلکه مشروط است. از سوی دیگر، آیه با توجه به سیاق، نشان‌دهنده قدرت و احاطه خدا بر امور است؛ خداوند می‌تواند قدرت دیدن و شنیدن و درک حقائق را از شما بگیرد، این که خداوند "می‌تواند" دلالت بر قدرت خدا دارد نه بر جبر. در آیه بعد هم این موضوع روشن‌تر می‌شود که می‌فرماید: «اگر عذاب خدا ناگهان و پنهانی و یا به صورت آشکار به سراغ شما بیاید آیا به جز خدا کسی قادر به نجات شما خواهد بود؟». در تعریف قدرت خدا صدرالمتألهین می‌گوید: «فالقادر من ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» (ملاصدرا، ۳۷۹: ۶/۳۰۷). قادر کسی است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد. باید توجه داشت که شرط صحت قضیه شرطیه صدق مقدم و تالی آن نمی‌باشد و چه بسا با نفی یکی از دو طرف شرطیه ملازمه در قضیه صحیح باشد. بنابراین، وقتی می‌گوید اگر بخواهد انجام می‌دهد لازمه‌اش این نیست که حتما می‌خواهد و انجام می‌دهد. بنابراین، مترجمین منتخب در مورد این آیه دلالتی بر جبر نیافته و نیازی به افزودن توضیح تفسیری ندیده‌اند.

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا
يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۵۹).

طباطبایی: و نزد خدا است خزینه‌های غیب، و نمی‌داند آنها را مگر خودش، و می‌داند هر چه را که در بیابان و دریا است، و نمی‌افتد برگ‌ی از درختان، مگر اینکه او از افتادنش با خبر است، و نیست دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و نیست هیچ تری و خشکی، مگر اینکه در کتاب مبین خدا است.

انصاریان: و کلیدهای غیب فقط نزد اوست، و کسی آنها را جز او نمی‌داند. و به آنچه در خشکی و دریاست، آگاه است، و هیچ برگ‌ی نمی‌افتد مگر آنکه آن را می‌داند، و هیچ

دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و هیچ‌تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن [ثبت] است.

مکارم شیرازی: کلیدهای غیب، تنها نزد اوست؛ و جز او، کسی آنها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند؛ هیچ‌برگی (از درختی) نمی‌افتد، مگر اینکه از آن آگاه است؛ و نه هیچ‌دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و نه هیچ‌تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [در کتاب علم خدا] ثبت است.

الهی قمش‌های: و کلیدهای خزائن غیب نزد اوست، کسی جز او بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست همه را می‌داند و هیچ‌برگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه او آگاه است و نه هیچ‌دانه‌ای در زیر تاریکی‌های زمین و نه هیچ‌تر و خشکی، جز آنکه در کتابی مبین مسطور است.

فولادوند: و کلیدهای غیب، تنها نزد اوست. جز او [کسی] آن را نمی‌داند، و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند، و هیچ‌برگی فرو نمی‌افتد مگر [اینکه] آن را می‌داند، و هیچ‌دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و هیچ‌تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است.

حجتی: کلیدهای غیب، تنها نزد اوست و جز او کسی آن را نمیداند، آنچه در خشکی و دریاست می‌داند، هیچ‌برگی از درختی نمی‌افتد مگر اینکه از آن آگاه است، و نه هیچ‌دانه‌ای در مخفیگاه زمین و نه هیچ‌تر و خشکی وجود دارد جز اینکه در کتاب آشکار که همان کتاب علم خداست ثبت است.

آدینه‌وند: و کلیدهای غیب، تنها نزد اوست و جز او [کسی] آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ‌برگی [از درختی] نمی‌افتد، مگر [اینکه] از آن آگاه است، و هیچ‌دانه‌ای در مخفیگاه زمین، و هیچ‌تر و خشکی نیست، جز اینکه در کتاب آشکار [در کتاب علم خدا] ثبت است.

رضایی اصفهانی: و کلیدهای (منابعی که از حس) پوشیده است تنها نزد اوست؛ جز او کسی آنها را نمی‌داند. و آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند؛ و هیچ‌برگی فرو نمی‌افتد، مگر (اینکه) از آن آگاه است؛ و هیچ‌دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و هیچ‌تر و هیچ‌خشکی نیست جز اینکه در کتاب روشنگر (علم خدا ثبت) است.

مسأله: آیا علم خدا بر وقایع، پیش از وقوع آن‌ها دلیل بر جبر نیست؟ آیا اینکه خدا می‌داند که چه کسی شقی و سعید خواهد بود، یعنی سرنوشت انسان‌ها از قبل تعیین شده است؟ مسأله سازگاری علم الهی با اختیار انسان یکی از مسائل عمیق و پیچیده فلسفی است. خداوند به همه امور گذشته و حال، بلکه بر تمام حوادثی که در آینده نیز رخ خواهد داد واقف است. حال، این پرسش مطرح می‌شود که آیا باور به علم پیشین الهی موجب جبر در عالم نمی‌شود؟ آیا این باور با اعتقاد به اختیار و آزادی انسان سازگار است؟ گروهی معتقدند: اگر خدا قبل از عمل انسان بداند که شخص خاصی عمل معینی را در آینده انجام خواهد داد، انجام آن عمل ضرورت می‌یابد و خودداری از آن ناممکن می‌گردد و این معنایی جز مجبور بودن آن شخص در انجام آن عمل نخواهد داشت و این یکی از مبانی جبرگرایی بوده است.

علامه حلی در کشف المرادش گوید: «علم به علت از آن جهت که علت است، علم به معلول نیز هست. برای مثال این که یک منجم می‌گوید در چه زمانی خسوف یا کسوف اتفاق می‌افتد، به این دلیل است که وی به قوانین و محاسبات فلکی علم دارد. به عبارت دیگر چون به علل خسوف و کسوف علم دارد، به زمان و چگونگی وقوع آن‌ها نیز علم دارد؛ یا این که یک پزشک چون به علل یک بیماری علم دارد، هنگامی این علل را در یک بیمار دید، تشخیص می‌دهد که این بیمار تا چند روز دیگر با چه مشکلاتی مواجه می‌شود؛ مثل همین استدلال را نیز برای خداوند می‌گوییم. به این شکل که همه موجودات عالم معلول وجود خداوند هستند و هیچ علتی به جز خداوند ندارند؛ بنابراین علم خداوند به ذات خود، عین علم به حیثیتی است که سبب تحقق آنها شده است. به عبارت دیگر علم خداوند به ذات خودش، علم به حیثیتی است که همه جهان از آن صادر شده است و علم به آن حیثیت، ملازم است با علم به معلول (سبحانی، ۱۳۳۴: ۱۱۴-۱۱۳). ولی ملاصدرا به تبعیت از میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۱) معتقد است که علم پیشین الهی به عالم ممکنات و نیز افعال اختیاری انسان از سنخ علم انفعالی (مانند علم منجم به خسوف و کسوف که مؤثر بر معلول نیست) نیست. علم پیشین خداوند از سنخ علم فعلی است و علم علت به معلول از سنخ علم فعلی است. از آنجا که خداوند به ذات خویش عالم است و ذات الهی علت تحقق عالم ممکن است، علم الهی به ذات خود سبب علم به

معلول‌های آن امور نیز خواهد بود. از این رو مقایسه علم الهی با علم انسان (نظیر مثال منجم) مقایسه صحیحی نیست؛ زیرا علم پیشین الهی از سنخ علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌شود، در حالی که علم انسان (نظیر علم منجم) از سنخ علم انفعالی است. نکته مهم این است که اگر چه علم الهی سبب فعل انسان است، لکن اقتضاء کننده وجود فعل با در نظر گرفتن این نکته است که فعل انسان مسبوق به قدرت و اختیار وی است؛ زیرا قدرت و اختیار انسان از جمله اسباب و علل تحقق فعل می‌باشند. لذا اینکه در آیه تأکید شده است خداوند آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند؛ و هیچ برگی نمی‌افتد مگر اینکه خدا آن را می‌داند که چگونه بوده و در کجا افتاده و چه سرنوشتی در کمین آن است، دلالت بر جبر پیدا نمی‌کند.

وَ حَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ أَ تَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَ قَدْ هَدَيْنَا وَ لَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَ فَلَا تَتَذَكَّرُونَ (۸۰).

طباطبایی: ... و من از کسانی که شریکش قرار می‌دهید نمی‌ترسم مگر اینکه پروردگار من چیزی بخواهد، علم پروردگارم به همه چیز وسعت دارد...

انصاریان: ... و من از آنچه که شما شریک او قرار می‌دهید نمی‌ترسم مگر آنکه پروردگارم چیزی را [درباره من] بخواهد، دانش پروردگارم همه چیز را فراگرفته است... مکارم شیرازی: ... و من از آنچه شما همتای (خدا) قرار می‌دهید، نمی‌ترسم (و به من زیانی نمی‌رسانند)! مگر پروردگارم چیزی را بخواهد! وسعت آگاهی پروردگارم همه چیز را در برمی‌گیرد.

الهی قمشه‌ای: و هیچ از آنچه شما شریک خدا می‌خوانید بیمی ندارم مگر آنکه خدا بر من چیزی بخواهد، پروردگار من علمش به همه موجودات محیط است...

فولادوند: ... و من از آنچه شریک او می‌سازید بیمی ندارم، مگر آنکه پروردگارم چیزی بخواهد. علم پروردگارم به هر چیزی احاطه یافته است...

حجتی: ... و من از آنچه شما شریک خدا قرار می‌دهید نمی‌ترسم و به من زیانی نمی‌رسد مگر پروردگار چیزی را بخواهد، آگاهی پروردگار من آنچنان وسیع است که همه چیز را در بر می‌گیرد.

آدینه‌وند: و من از آنچه شما شریک [خدا] قرار می‌دهید بیمی ندارم [و به من زبانی نمی‌رسد] مگر پروردگارم چیزی را بخواهد، پروردگار من، علمش بر همه موجودات و همه چیز احاطه دارد.

رضایی اصفهانی: ... و من از آنچه شریک او قرار می‌دهید، ترسی ندارم (و به من زبانی نمی‌رسانند)، مگر پروردگارم چیزی را بخواهد؛ علم پروردگارم بر هر چیز گسترده است؛ آیا (غافلید) و متذکر نمی‌شوید؟!

مسئله: با توجه به جملات «از آنچه شریک خدا قرار می‌دهید نمی‌ترسم مگر اینکه خدایم بخواهد»، مشیت خدا چیست؟ آیا مشیت خدا این است که حضرت ابراهیم(ع) بترسد یا مشیت این است که به او ضرر وارد شود یا این که بت‌ها قادر به نفع و ضرر شوند؟

مطالعه این آیه برای پژوهشگر ایجاد ابهام می‌کند که آیا مشیت خدا بر این تعلق می‌گیرد که حضرت ابراهیم(ع) از بت‌های آن‌ها بترسد یا ممکن است مشیت خدا بر این تعلق گیرد که بت‌ها قادر شوند نفع یا ضرری داشته باشند؟! که وجه اول نشان جبر است و وجه دوم نیز بر مبنای عدم تعلق مشیت و قدرت حق به امر محال باطل به نظر می‌رسد. توضیح طباطبایی در المیزان ذیل این آیه دقیقاً بر وجه اول است. وی می‌نویسد: «شما می‌خواهید به ملاک ترس مرا وادار به پرستش بت‌هایتان کنید، اولاً من از این بت‌ها نمی‌ترسم، و در ثانی به فرضی هم که بترسم تازه همین ترسم خود دلیل بر ربوبیت پروردگار من است، نه ربوبیت بت‌های شما؛ زیرا او خواسته است که من از شرکای شما بترسم...» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۳/۷). اما زمخشری در این آیه مشیت خدا را به ترس حضرت ابراهیم(ع) ارجاع نمی‌دهد بلکه تعلق مشیت خدا را به تواناشدن بت‌ها می‌داند. «از معبودهای شما نمی‌ترسم زیرا نمی‌توانند نفع یا ضرری برسانند مگر آنکه خدایم بخواهد و آن‌ها را قادر سازد که اگر گناهی کردم و مستوجب انزال مکروه شدم، مثلاً به ستاره یا شقه‌ای از ماه یا خورشید رجم کند یا اینکه خدا آنها را قادر سازد که به من ضرر برساند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۲/۲). فخر رازی سه وجه را ذیل این آیه بررسی نموده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۸/۱۳).

الف) و من از آنچه شریک او قرار می‌دهید ترسی ندارم إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي؛ مگر اینکه گناهی بکنم و خدا بخواهد عقوبتم کند.

خدا بخواهد مرا به مکروه دنیا مبتلا کند و بعضی نعمش را از من قطع کند. مگر اینکه خدایم بخواهد و من از آنچه شما به آن شرک می‌ورزید بترسم. یعنی خدا آن بت را زنده کند و به آن این امکان را بدهد که به ضرر یا نفع من کاری انجام دهد و قادرش کند که خیر یا شری را به من برساند. نتیجه اینکه بعید نیست که انسان در طول عمرش مکروهی به او برسد و انسان نادان بر این باور شود که چون به الهیت بت‌ها طعنه زده، این مکروه به او رسیده است. ابراهیم (ع) این را بیان نمود تا اگر مکروهی هم به او رسید به این دلیل حمل نشود. وی سپس نتیجه می‌گیرد که ظاهر آیه به هر سه این وجوه دلالت می‌کند و نتیجه این است که بعید نیست انسان در طول عمرش رنج و حادثه‌ای برسد و نادانان گمان می‌کنند به دلیل اعراض از بت‌ها بوده است. لذا ابراهیم این مطلب را بیان کرد تا از این امر پیشگیری شود. اما در مورد وجه سوم نکته این است کاری که مشیت و قدرت بر آن تعلق می‌گیرد باید امکان تحقق داشته باشد. پس چیزی که ذاتاً محال است مورد تعلق قرار نمی‌گیرد و مشیت و قدرت داشتن خدا بر هر کاری بدین معنا نیست که برای مثال بتواند خدای دیگری بیافریند زیرا خدا آفریدنی نیست. لذا وجه سوم که خدا بخواهد بت‌ها را قادر سازد سخن مصابی به نظر نمی‌رسد. در تفسیر نمونه با بیان بهتری این مطلب توضیح داده شده است. درباره «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا» در حقیقت این استثناء شبیه استثناء منقطع است، زیرا قدرت بر سود و زیان از بت‌ها به کلی نفی شده و برای خداوند اثبات گردیده است، گرچه در معنی این جمله مفسران احتمالات دیگری نیز داده‌اند، اما این توضیح از همه صحیح‌تر به نظر می‌رسد: «گویا ابراهیم با این جمله می‌خواهد یک پیشگیری احتمالی کند و بگوید اگر در گیرودار این مبارزه‌ها فرضاً حادثه‌ای هم برای من پیش بیاید هیچگونه ارتباطی به بت‌ها ندارد، بلکه مربوط به خواست پروردگار است برای اینکه بت بی‌شعور و بی‌جان مالک سود و زیان خود نیست تا چه رسد به اینکه مالک سود و زیان دیگری باشد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵/ ۳۱۸). نتیجه اینکه پژوهشگر با مطالعه ترجمه طباطبایی، الهی قمشه‌ای و فولادوند مشیت خدا را به ترس حضرت ابراهیم (ع) ارجاع می‌دهد. مکارم شیرازی و رضایی اصفهانی با آوردن

افزوده تفسیری (به من زیانی نمی‌رسانند) ذهن مخاطب را به این سمت سوق می‌دهند که خدا به بت‌ها توانایی می‌دهد که موجب نفع و ضرر بندگان باشند. حجتی و آدینه‌وند با آوردن افزوده تفسیری (به من زیانی نمی‌رسد) مگر پروردگارم چیزی بخواهد، مشیت خدا را مربوط به تعلق زیان به بندگان می‌دانند. که هر سه وجه به نوعی حامل ابهام جبر است.

وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ إِنَّ رَبِّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (۸۳)

طباطبایی: این است حجت ما که به ابراهیم علیه قومش دادیم هر که را بخواهیم درجاتی بالا می‌بریم زیرا پروردگار تو حکیم و علیم است.

انصاریان: و آن [دلایل استوار و محکم] حجت و برهان ما بود که به ابراهیم در برابر قومش عطا کردیم؛ هر که را بخواهیم [به] درجاتی بالا می‌بریم؛ زیرا پروردگارت حکیم و داناست.

مکارم شیرازی: اینها دلایل ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم! درجات هر کس را بخواهیم (و شایسته بدانیم)، بالا می‌بریم؛ پروردگار تو، حکیم و داناست. الهی قمشه‌ای: این است حجتی که ما ابراهیم را بر قومش دادیم. ما هر که را بخواهیم به درجات رفیع بالا می‌بریم، که خدای تو به نظام و صلاح عالمیان آگاه و داناست. فولادوند: و آن حجت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم. درجات هر کس را که بخواهیم فرا می‌بریم، زیرا پروردگار تو حکیم داناست.

حجتی: اینها دلایل ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم، درجات هر کس را بخواهیم و شایسته باشد بالا می‌بریم، پروردگار تو دانا و حکیم است.

آدینه‌وند: و آنچه گذشت از بیانات و گفتار ابراهیم (ع) حجت و برهان ما بود که آنرا به او دادیم که حجت باشد بر قوم او بالا می‌بریم درجات هر که را که بخواهیم همانا پروردگار تو حکیم و دانا است.

رضایی اصفهانی: و این [ها] دلیل ما بود که آنها را به ابراهیم در برابر قومش دادیم! رتبه‌های هر کس را بخواهیم (و شایسته باشد) بالا می‌بریم؛ برآستی که پروردگار تو، فرزانه‌ای داناست.

مسأله: «هر که را بخواهیم ترفیع درجه می‌دهیم» مشیت خدا در این آیه برداشت جبر دارد؟

ترجمه آیه فوق دلالت بر جبر دارد. به نظر می‌رسد رفع درجه باید با شرایط باشد. واژه درجه، به طور مجاز در مراتب کمالات معنوی مانند علم، ایمان، کرامت، شوکت و جاه و امثال آن استعمال شده است. بنابراین، معنای اینکه خداوند هر که را بخواهد به درجاتی بالا می‌برد، این است که هر که را بخواهد به مراتبی از کمالات معنوی و فضایل واقعی رسانیده و اگر مانند علم و تقوا کسبی باشد، توفیق تحصیل آن را روزیش می‌کند و اگر مانند نبوت، رسالت و رزق غیر کسبی و غیر اختیاری باشد به مقتضای مصالحی که خودش می‌داند، اختصاصش می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۴/۷). اما اغلب مفسرین توضیح دیگری را افزوده‌اند: برای اینکه اشتباهی پیش نیاید که گمان کنند خداوند در این ترفیع درجه تبعیضی قائل می‌شود می‌فرماید: "پروردگار تو، حکیم و عالم است" و درجاتی را که می‌دهد روی آگاهی به شایستگی آنها و موافق موازین حکمت است و تا کسی شایسته نباشد از آن برخوردار نخواهد شد (إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۸۶/۷). مکارم شیرازی، حجتی و رضایی اصفهانی با افزوده تفسیری (و شایسته بدانیم) یا (و شایسته باشد)، ابهام و احتمال برداشت جبر در ترفیع درجه بعضی نسبت به بعضی را از آیه منتفی نموده‌اند. طباطبایی، انصاریان و فولادوند با تأکید بر بخش پایانی آیه «زیرا پروردگارت حکیم و داناست»، شبهه را تا حدی برطرف نموده و تفهیم کرده‌اند که این ترفیع درجه با توجه به حکمت و علم باری تعالی خواهد بود.

وَ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُونُسَ وَ لُوطًا وَ كَلَّا فَضَلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (۸۶)؛ وَ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۸۷)؛ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۸۸)

طباطبایی: و همچنین اسماعیل و یسع و یونس و لوط از شایستگانند و ما همه آن پیغمبران را بر اهل زمانه برتری داده بودیم (۸۶)؛ و بعضی پدران و نوادگان و برادرانشان را، و (این پیغمبران) را برگزیدیم و به راه راست هدایت کردیم (۸۷)؛ آن هدایت خدا است که هر که از بندگان خویش را بخواهد بدان هدایت می‌کند و اگر آنان شرک آورده بودند اعمالی که می‌کردند حبط می‌شد (۸۸).

انصاریان: و اسماعیل و یَسَع و یونس و لوط را [هدایت کردیم]، و همه را بر جهانیان برتری دادیم. (۸۶)؛ و از پدران و فرزندان و برادرانشان برخی را [برتری عطا کردیم]، و آنان را برگزیدیم و به راهی راست هدایت نمودیم. (۸۷)؛ این هدایت خداست که هر کس از بندگانش را بخواهد به آن هدایت می‌کند، و اگر [آنان با همه عظمت و مقامی که داشتند برای خدا] شریک قرار داده بودند، یقیناً آنچه عمل شایسته انجام می‌دادند، تباه و بی‌اثر می‌شد. (۸۸)

مکارم شیرازی: و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط را؛ و همه را بر جهانیان برتری دادیم. (۸۶)؛ و از پدران و فرزندان و برادران آنها (افرادی را برتری دادیم) و برگزیدیم و به راه راست، هدایت نمودیم. (۸۷)؛ این، هدایت خداست؛ که هر کس از بندگان خود را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند! و اگر آنها مشرک شوند، اعمال (نیکی) که انجام داده‌اند، نابود می‌گردد (و نتیجه‌ای از آن نمی‌گیرند). (۸۸)

الهی قمشه‌ای: و نیز اسماعیل و یسع و یونس و لوط را (هدایت کردیم) و ما همه آن پیغمبران را بر عالمیان شرافت و برتری دادیم. (۸۶)؛ و نیز برخی از پدران و فرزندان و برادران آنها را فضیلت داده و آنان را بر دیگران برگزیدیم و به راه راست هدایت نمودیم. (۸۷)؛ این است راهنمایی خدا که به آن هر یک از بندگانش را بخواهد هدایت می‌کند، و اگر به خدا شرک می‌آوردند اعمال آنها نابود می‌شد. (۸۸)

فولادوند: و اسماعیل و یسع و یونس و لوط، که جملگی را بر جهانیان برتری دادیم. (۸۶)؛ و از پدران و فرزندان و برادرانشان برخی را [بر جهانیان برتری دادیم]، و آنان را برگزیدیم و به راه راست راهنمایی کردیم. (۸۷)؛ این، هدایت خداست که هر کس از بندگانش را بخواهد بدان هدایت می‌کند. و اگر آنان شرک ورزیده بودند، قطعاً آن چه انجام می‌دادند از دستشان می‌رفت. (۸۸)

حجتی: و ما اسماعیل و السیع و یونس را بر مردم عصر خود برتری بخشیدیم (۸۶)؛ و از پدران و فرزندان و برادران آنها افرادی را برگزیدیم و به راه راست هدایت نمودیم. (۸۷)؛ این هدایت خدا است که هر کس از بندگان خود را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند و اگر آنها نیز که پیامبرند مشرک شوند آنچه را عمل کرده بودند نابود می‌گردد.

آدینه‌وند: و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط [نیز، همه از شایسته‌گان و نیکوکاران هستند] و ما همه آنان [پیامبران] را بر جهانیان برتری دادیم. (۸۶)؛ و برخی از پدران و فرزندان و برادرانشان را [فضیلت داده] و بر دیگران برگزیدیم و به راه راست هدایت نمودیم. (۸۷)؛ این است رهنمونی الهی که به وسیله آن هریک از بندگانش را که بخواهد، هدایت می‌کند و اگر به خدا شرک آورند اعمال آنها را نابود می‌گرداند.

رضایی اصفهانی: و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط (را راهنمایی کردیم)؛ و همگی را بر جهانیان برتری دادیم. (۸۶)؛ و از پدرانشان و نسل آنان و برادرانشان (برخی را بر جهانیان برتری دادیم) و آنان را برگزیدیم؛ و ایشان را به راه راست، راهنمایی کردیم. (۸۷)؛ این، رهنمود خداست؛ که هر کس از بندگانش را (شایسته بداند و) بخواهد، با آن راهنمایی می‌کند! و اگر (بر فرض) شرک ورزند، آنچه همواره انجام داده‌اند حتماً از ایشان تباہ می‌شود. (۸۸)

مسأله: انتخاب و گزینش پیامبران از میان انسان‌ها آیا دال بر عنایت خاص خدا و جبر دارد؟

یکی از پرسش‌های مهمی که در بحث نبوت مطرح می‌شود، این است که چرا در میان همه انسان‌ها تنها افراد خاصی به عنوان پیامبر انتخاب می‌شوند و به آنان مقام عصمت داده می‌شود؟ آیا این انتخاب بر اساس لیاقت و شایستگی خود آنان بوده، یا صرفاً موهبتی الهی است که خداوند به آنان داده و به دیگران نداده است؟ براساس ادله نبوت عامه، خداوند افرادی را از جنس خود بشر به عنوان الگو و هادی برای نوع بشر برمی‌گزیند و به آن‌ها علم و عصمت می‌دهد. بنابر این، بدون شک پیامبران و امامان (ع) مورد عنایت الهی هستند. اما این موهبت ناشی از قابلیت و شایستگی اراده معصومین (ع) است؛ در واقع، خداوند با علم مطلق خود می‌داند که عده‌ای از بندگانش در بالاترین حد ممکن از استعداد خود بهره می‌گیرند و مطیع محض خداوند خواهند بود، لذا آنان را برگزید و موهبت ویژه به آنها عطا نمود و آنان را از علم و اراده‌ای برخوردار کند که به مصونیت کامل و مطلق (عصمت) برسند تا در پرتو آن راهنمایی موثق و مطمئن برای همه افراد بشر شوند. چنانی که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: چون شکیبائی کردند و به آیات ما یقین داشتند برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما مردم را هدایت می

کردند. (سجده، ۴). امام صادق (ع) هم می‌فرماید: به درستی که خداوند متعال انسان‌هایی را از فرزندان آدم انتخاب کرد و تولد آن‌ها را پاک و بدن‌های آنان را پاکیزه گردانید و آن‌ها را در پشت مردان و رحم زنان در حفظ خویش قرار دارد نه به جهت طلبی که از خداوند داشته باشند، بلکه از آنجا که خداوند در هنگام خلقت می‌دانست که از او فرمانبرداری می‌کنند و او را عبادت می‌کنند و هیچگونه شرکی [حتی شرک خفی] نسبت به او روا نمی‌دارند. پس اینان بواسطه فرمانبرداری از خداوند به این کرامت و منزلت والا در نزد خداوند نائل شده‌اند (مجلسی، ۱۰/۱۷۰).

از هر جهت، مطالعه ترجمه آیات ۸۶، ۸۷ و ۸۸ پژوهشگر را به تأمل ذیل نقش جبر یا اختیار در خصوص گزینش انبیاء خواهد کشاند. در میان ترجمه‌های منتخب، آدینه‌وند ذیل آیه ۸۶ با افزوده تفسیری (همه از شایسته‌گان و نیکوکاران هستند) دلیل برتری اسماعیل و یسع و لوط را توضیح داده است. رضایی اصفهانی ذیل ترجمه آیه ۸۸ با افزوده تفسیری (شایسته بداند) هدایت خاص انبیاء را توضیح می‌دهد و مابقی مترجمین به این مساله اشاره‌ای نداشته‌اند زیرا احتمالاً به دلیل نص آیه ۸۸ است که ابهام جبر را از بین می‌برد. «و اگر شرک ورزند، آنچه همواره انجام داده‌اند حتماً از ایشان تباہ می‌شود.» (وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)؛ یعنی «گرچه آن‌ها مردان صالحی بودند و با نیروی عقل و اندیشه و با تمام وجود خود در طریق هدایت گام برمی‌داشتند، ولی باز اگر توفیق الهی شامل حال آن‌ها نمی‌شد و دست پر مهر او، زیر بازوی آن‌ها را نمی‌گرفت، امکان لغزش درباره همه آن‌ها و هر کس وجود داشته و دارد. برای اینکه کسی تصور نکند آنها به اجبار در این راه گام گذاشتند و همچنین کسی تصور نکند که خداوند نظر خاص و استثنایی و بی‌دلیل در مورد آنها داشته است، می‌فرماید: "اگر فرضاً این پیامبران با آن همه مقام و موقعیتی که داشتند مشرک می‌شدند، تمام اعمالشان بر باد می‌رفت." یعنی آنها نیز مشمول همان قوانین الهی هستند که درباره دیگران اجرا می‌گردد و تبعیضی در کار نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳۲/۵).

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بَوَكِيلٍ (۱۰۷).

طباطبایی: اگر خدا می‌خواست شرک نمی‌آوردند، ما ترا نگهبان نکرده‌ایم و عهده‌دار امور ایشان نیستی (۱۰۷).

انصاریان: اگر خدا می‌خواست آنان [به طور اجبار] شرک نمی‌آوردند، [ولی خواست خدا آزادی انسان در انتخاب است] و ما تو را بر آنان نگهبان و کارساز قرار ندادیم [تا آنان را به اجبار به پذیرش دین وادار کنی]. (۱۰۷).

مکارم شیرازی: اگر خدا می‌خواست، (همه به اجبار ایمان می‌آوردند،) و هیچ یک مشرک نمی‌شدند؛ و ما تو را مسئول (اعمال) آنها قرار ندادیم؛ و وظیفه نداری آنها را (به ایمان) مجبور سازی! (۱۰۷)

الهی قمشه‌ای: و اگر خدا می‌خواست آنها شرک نمی‌آوردند، و ما تو را نگهبان ایشان نکردیم و تو وکیل آنها نیستی. (۱۰۷).

فولادوند: و اگر خدا می‌خواست آنان شرک نمی‌آوردند، و ما تو را بر ایشان نگهبان نکرده‌ایم، و تو وکیل آنان نیستی. (۱۰۷).

حجتی: اگر خدا می‌خواست همه به اجبار ایمان می‌آوردند و هیچکس مشرک نمی‌شد، ما تو را مسئول اعمال آنها قرار ندادیم بنابر این وظیفه تو مجبور نمودن آنان به ایمان آوردن نیست. (الی ۱۰۷).

آدینه‌وند: و اگر خدا می‌خواست [همه به اجبار ایمان می‌آوردند] و آنها را از شرک بازمی‌داشت و ما تو را نگاهبان و مسئول [اعمال] ایشان قرار ندادیم.

رضایی اصفهانی: و اگر (بر فرض) خدا می‌خواست، (آنان) شرک نمی‌ورزیدند؛ و تو را بر آنان نگهبان قرار ندادیم؛ و تو حمایتگر آنان نیستی. (۱۰۷).

مسأله: اگر منشأ ایمان و شرک از خدا باشد، آیا این موضوع دلالت بر جبر دارد؟
به گفته طباطبایی «این آیه تسلی می‌دهد رسول خدا (ص) را به اینکه از شرک مشرکین و اینکه می‌بیند زحماتش در باره هدایت آنان به جایی نمی‌رسد، اندوهناک نشود، چون هدایت و ضلالت ایشان به مشیت خدای تعالی بستگی دارد و ایشان اگر تو را به تنگ آورده‌اند خدا را نمی‌توانند به تنگ آورند، لذا می‌بینی که خداوند آنان را به جرم اینکه در زمین استکبار می‌نمایند و خودشان را از خدا بزرگتر می‌شمارند و با او مکر می‌کنند از نعمت ایمان و هدایت محروم داشته برای همیشه هلاکشان ساخت، و بدین وسیله مکرشان را به خودشان برگردانید و ایشان را از توفیق ایمان و هدایت محروم ساخت.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۱/۷). اما توضیح تفسیر نور در ذیل این آیه این است:

«مشیت و اراده‌ی الهی بر آزاد گذاشتن انسان‌هاست و وجود مشرکان، نشانه‌ای از این آزادی است. «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا» (قرائتی، ۱۳۸۳: ۵۲۷/۲).

فاینی لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت، و لكنی تركتهم مع كفرهم، فلا ينبغي أن تشغل قلبك بكلماتهم. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۱۳). "اگر می‌خواستم کفر را از آن‌ها بردارم می‌توانستم ولی من آن‌ها را با کفر رها کردم پس تو قلبت را با کلماتشان مشغول نکن." هم فخر رازی و هم آلوسی در تفسیر خود با توجه به «لو» شرطیه آیه را توضیح می‌دهند. «و لو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا، و حيث لم يحصل الجزاء علمنا أنه لم يحصل الشرط، فعلمنا أن مشيئة الله تعالى بعدم إشراكهم غير حاصله» اشاره به «لو» از ادات شرط است. وقتی جزای شرط (عدم شرک) حاصل نشود، شرط (عدم مشیت بر شرک) حاصل نمی‌شود. لذا مشیت خدای متعال به عدم شرک آن‌ها حاصل نشده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۳۶/۴). در این آیه انصاریان با آوردن افزوده تفسیری (به‌طور اجبار) شرک نمی‌آوردند (ولی خواست خدا آزادی انسان در انتخاب است) به خوبی آیه را توضیح و ابهام را برای خواننده برطرف کرده است. مکارم شیرازی نیز با آوردن افزوده تفسیری (همه به اجبار ایمان می‌آوردند) و ما تو را مسئول (اعمال) آن‌ها قرار نداده‌ایم تلاش بر توضیح آیه کرده است. رضایی اصفهانی به «لو» شرطیه توجه کرده و با آوردن افزوده تفسیری (بر فرض) برداشت جبر را منتفی کرده است. اگر (برفرض) خدا می‌خواست. اما مابقی مترجمین تلاشی در زمینه رفع این ابهام انجام نداده‌اند.

۳. نتیجه گیری

در این نوشتار ۱۲ آیه از متن سوره انعام که به طور مستقیم یا غیرمستقیم دلالت بر مشیت الهی و نفوذ آن بر افعال و سرنوشت انسان دارد انتخاب و افزوده‌های تفسیری هشت مترجم (طباطبایی، انصاریان، مکارم، قمشه‌ای، فولادوند، حجتی، آدینه‌وند، رضایی اصفهانی) بررسی شد. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که ترجمه این آیات به صورت لفظ به لفظ این باور را در ذهن خواننده تقویت می‌کند که انسان در تصمیم‌گیری‌ها و افعال خود نقشی ندارد؛ باید تسلیم مشیت خدا باشد و این مشیت ارتباطی با تلاش او ندارد. این در حالی است که طبق بسیاری از آیات قرآن اگر هم مشیت الهی بر امری تعلق می‌گیرد بنا به حکمتی مانند آزمون الهی است. در این موارد که معنی آیه روشن و دقیق

نیست، بهره‌گیری از شیوه ترجمه تفسیری یا همان آوردن افزوده‌های تفسیری این نقصان را جبران می‌کند. به بیان دیگر، با افزودن واژه یا جمله‌ای به متن، ابهامی که واژه در زبان مقصد برای خواننده ایجاد کرده است، برطرف می‌شود. البته باید به خاطر داشت که در مورد آیاتی مانند آنچه در جستار حاضر مورد بررسی قرار گرفت، افزودن این افزوده‌ها مستلزم آشنایی مترجم با مفاهیم فلسفی و کلامی است. با اندکی کنکاش در داده‌های تحقیق حاضر می‌توان به این نکته پی برد که مترجمان در ترجمه این آیات روند یکسانی را در پیش نگرفته‌اند و در برخی موارد با همه تلاشی که کرده‌اند، گاهی ترجمه ارائه شده برای آیه مورد نظر منجر به ایجاد کژفهمی‌های فلسفی و کلامی برای خواننده متن می‌شود. در رابطه با سنجش میزان دقت مترجمان در برگردان درست مفهوم این آیات، می‌توان گفت که از بین مترجمین منتخب، آقایان رضایی اصفهانی، حجتی و انصاریان بیش از دیگران به این موضوع توجه داشته‌اند و با افزودن افزوده‌های تفسیری مناسب در رساندن مفهوم آیات، شفاف‌سازی معنایی و رفع ابهام از آیات موفق‌تر عمل کرده‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی، ابراهیم، طهماسبی بلداجی، اصغر و محمدی نبی‌کندی، باب‌الله. (۱۳۹۳). تحلیل و بررسی افزوده‌های تفسیری در شش ترجمه معاصر قرآن کریم (با محوریت سوره اسراء). پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی. ۴(۱۱)، ۸۳-۱۱۲.
۳. آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا. (۱۳۷۷). کلمه الله العلیا. تهران: اسوه. جلد ششم. چاپ اول.
۴. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه. جلد شانزدهم. چاپ اول.
۵. اکبرنژاد، مهدی و توحیدی، فرح. (۱۳۹۶). واکاوی رابطه مشیت الهی و اراده انسان در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. ۶(۱)، ۱۲۹-۱۴۶.
۶. الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰). ترجمه قرآن. قم: فاطمه الزهراء. چاپ ۲.
۷. انصاریان، حسین، (۱۳۸۳). ترجمه قرآن. قم: اسوه. جلد ۱. چاپ ۱.
۸. ترابی، احمد و نصیری، علی. (۱۳۹۳). بررسی سیراندیشه مفسران در تفسیر آیه «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». مطالعات تفسیری، ۵(۲۰)، ۵-۲۴.
۹. حجتی، مهدی. (۱۳۸۴). گلی از بوستان خدا (ترجمه قرآن). قم: بخشایش. چاپ ششم.

۱۰. رضائی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۶). منطق ترجمه قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی. چاپ ۲.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی. جلد چهارم. چاپ سوم.
۱۲. زند رحیمی، مینا. (۱۳۹۵). بررسی مقایسه‌ای افزوده‌های تفسیری در پنج ترجمه معاصر فارسی و انگلیسی. زبان پژوهی دانشگاه الزهراء، ۱۰(۲۹)، ۱۱۷-۱۴۹.
۱۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۲). محاضرات فی الهیات. قم: جماعه المدرسین الحوزه العلمیه. چاپ ۱.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۹۱). شرح الأسماء الحسنی. قم: نوید اسلام. چاپ ۱.
۱۵. سرشار، مژگان و محمدی، زهرا. (۱۳۹۴). رابطه مشیت الهی در هدایت و اضلال با مسئله اختیار انسان. آیین حکمت، ۷(۲۴)، ۳۱-۵۷.
۱۶. صفایی، غلامعلی. (۱۳۸۷). ترجمه و شرح معنی الأدیب. قم: قدس. جلد ۱، چاپ ۸.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمد باقر موسوی. قم: انتشارات اسلامی. چاپ ۵.
۱۸. عزیزی، جمشید. (۱۳۹۰). بررسی افزوده‌های تفسیری در ترجمه‌های معاصر قرآن کریم جزء ۲۵ و ۲۶. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علوم قرآنی تهران.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی. جلد ۳۲. چاپ سوم.
۲۰. فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۸ق). ترجمه قرآن. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. چاپ ۳.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر. جلد ۵. چاپ دوم.
۲۲. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. چاپ ۱.
۲۳. قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ملاصدرا. (۱۴۱۰ق). اسفار اربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ ۴.
۲۴. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۶۳). تفسیر خلاصه منهج الصادقین. تهران: اسلامیه. چاپ ۱.
۲۵. کوهی شمسیر، سمیه. (۱۳۹۲). مفهوم‌شناسی مشیت در قرآن کریم و رابطه آن با اختیار انسان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء (س).
۲۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی. چاپ ۳.

۲۷. محمدی نبی‌کندی، باب‌الله. (۱۳۹۰). تحلیل و بررسی افزوده‌های تفسیری اجزاء پانزدهم و شانزدهم قرآن کریم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علوم قرآنی تهران.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة. جلد ۲۸. چاپ ۱۰.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). ترجمه قرآن. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. چاپ ۲.
۳۰. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷). القیاسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران. چاپ ۳.
۳۱. نصوحی دهنوی، علیرضا. (۱۳۹۰). بررسی و تحلیل افزوده‌های تفسیری در ترجمه‌های معاصر در جزء سی قرآن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علوم قرآنی تهران.

Introduction: the context of the works and the thought of Muḥammad Bāqir al-Ṣadr.¹

Peitro Menghini (University of Naples, Italy)

Abstract

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (1935-1980) is probably one of the most influential Muslim thinkers of the 20th century, according to the Lebanese scholar Chibli Mallat.² His vast production and collection of works had a strong influence over prominent thinkers and political leaders, such as Ayatollah Ruhollah Khomeini, to quote probably the most important, and the whole circle of Muslim intellectuals gathered in Iraq during the 60s and the 70s, labelled by Mallat as the Shi'i International of Najaf.³ Bāqir's influence also extends beyond the field of intellectual production to the field of political activism, taking part in the foundation of the party al-Da'wah al-Islāmiyyah in Iraq.⁴

His intellectual and political activities can be inserted in the long and broad current defined as Islamic Reformism. This current can be traced back as far as the end of the 18th century and the early 19th century, spanning up to the second half of the 20th century and even the beginning of the 21st. As already widely highlighted, Islamic Reformism is strictly linked to the response to European Colonialism and Imperialism as one of its main driving factors.⁵ Bāqir al-Ṣadr's work makes no difference, integrating itself within the already strong, as he writes in the 1950s, movement of Islamic Reformism, itself inextricably connected with the longer discursive tradition of Islam, as Talal Asad has defined it.⁶

-
1. Word in Arabic in the Online Oxford Dictionary will follow the transcription found in the aforementioned dictionary. Names, titles of books, publishing houses or terms not present in Oxford Dictionary will be transliterated following the system found in Durand, Olivier. *Dialectologia Araba*. Roma: Carocci editore, 2009, pp. 29-31. The title of books and words in Arabic will be in italics as well.
 2. Mallat, Chibli. *The Renewal of the Islamic Law: Baqer al-Sadr, Naḡaf and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 7.
 3. *Ibid.*, pp. 7, 19, 45.
 4. Aziz, Talib M. The Role of Muhammad Bāqir al-Ṣadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980. *International Journal of Middle East Studies*, n. 25, 1993, pp. 207-222. Rizvi, Sajjad. Political Mobilization and the Shi'i Religious Establishment "(marja'iyya)". *Royal Institute of International Affairs 1944-*, Vol. 86, No.6, Post-American Iraq, November 2010, pp. 1299-1313. Shanahan, Rodger. Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da'wa Party. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 5, 2004, pp. 943-954. Yamao, Dai. Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era. *Asian and African Area Studies*, vol.7, n.2, 2008, pp. 247-248.
 5. Pink, Johanna. Modern and Contemporary Interpretation of the Quran. In Rippin, Andrew and Mojaddedi Jawid (Eds.). *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2017, pp. 479-493. <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.
 6. *Ibid.*, p. 490.

The environment in which Bāqir al-Ṣadr has elaborated his work and carried on his political activities was one marked by the consequences of the British colonial occupation of Iraq, under the form of a League of Nations Mandate of type A from 1914 – 1932 and indirect influence up to 1958. Among these consequences, at least according to Bāqir's vision, was the widespread rise of Left-wing political movements, in particular after 'Abd al-Karīm Qāsim 1958 Revolution. The growth in popularity of the Left-wing political movements, particularly among dispossessed and oppressed masses and university students and middle-class, brought Bāqir and other young clerics to conclude that the quietism practised by clerics in Iraq was not an option anymore.¹ Consequently, in 1957-58, they decided to create the al-Da'wah party to counter Left-wing movements and bring back Islam as a relevant element in the political life of Iraq. This situation was not confined just to Iraq but was widespread among the countries of the Islamic World.

In her article on the shift of the economic focus of the Tunisian party Ennahda from social and economic justice to neo-liberalism, Ben Salem highlights how Islamist parties in their history have put particular stress on social and economic justice to compete with socialist and Left-wing ideologies and political movements.²

Henceforth, Bāqir al-Ṣadr was also involved in creating a political movement to confront the growing competition of Left-wing and socialist political movements. Nevertheless, the Iraqi thinker was also involved in the intellectual elaboration aiming at countering the ideologies of these Left-wing movements.

This opposition to Left-wing political movements was only the immediate manifestation of Western Influence, according to Bāqir.³ The formally ex-colonial environment of Iraq during the 1950s and early 1960s reminded Bāqir and other Muslim thinkers that the influence of Western Imperialism could manifest itself in different forms. For this reason, Bāqir hoped to create a comprehensive theory of the Islamic State and to counter, through the reconstruction of an Islamic Method, Western Influence, as stated by Mallat.⁴ It is not a case that Bāqir in *Iqtisādunā* elaborates a critique of both capitalism and Marxism, expressing in such a way its consciousness of the broader

-
1. Abdul-Jabar, Faleh. *The Shi'ite Movement in Iraq*. London: Saqi Books, 2003, pp. 78-98.
 2. Ben Salem, Maryam. "God Loves the Rich." *The Economic Policy of Ennahda: Liberalism in the Service of Social Solidarity*. *Politics and Religion*, vol 13, N. 4, 2020, pp. 695-718. <https://www.cambridge.org/core/journals/politics-and-religion/article/abs/god-loves-the-rich-the-economic-policy-of-ennahda-liberalism-in-the-service-of-social-solidarity/2DF08A6647AC7D7F3B083012CBAF56ED>. Last Accessed: 15/12/21. doi:10.1017/S1755048320000279
 3. al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Iqtisādunā*, vol. 1. Tehran: Muhammad Kazim Miisavi ed., 1971, p. xxiii.
 4. Mallat. *The Renewal of the Islamic Law*. pp. 7-14.

context of Epistemic Colonisation and Decolonisation, not focusing only on the contingent problems and treats.

Thus, to sum up, the ex-colonial environment of Iraq during the 1950s and the early 60s is the backdrop against which Bāqir al-Ṣadr elaborated his thought and his profound critique of Western thought. With the Revolution of 1958 in Iraq and the growth in strength of secular forces, close to socialism on one side, and on the other, the memory still fresh of direct British influence on the country since 1914 up to 1932, and then indirect influence up to 1958, in his whole work Bāqir is striving to shake off Western Imperialism.

Furthermore, Ṣadr's work is also inscribed in a more specific discourse, which Hamid Mavani theorises as the shift in Shi'i *iḥtihād* from Individual-oriented to Society-oriented. Mavani argues that Shi'i scholars mainly focused on day-to-day problems at an individual level instead of a societal level due to their political history as a minority rarely in power.¹ Therefore, Mavani argues that we can outline a shift in this trend in the period preceding the Iranian revolution of 1979, moving towards a society-oriented exegesis. Whether Mavani analysis is accurate or not, what is interesting, as we will see continuing with our study, is that his critique of Shi'i practices of interpretation is very similar to that of Bāqir al-Ṣadr, as also highlighted by Mallat, who outlines the will of the Iraqi thinker to elaborate a comprehensive Islamic approach to different fields of societal life.²

Thus, framed within the context of Islamic reformism as a reaction to European Imperialism, and British imperialism in Iraq and the growth of secular forces stemming from the Qāsem revolution of 1958, Bāqir's work is deeply connected and aware of the different types of influence that European imperialism can employ, both in political, economic and cultural terms. At the same time, it is deeply aware of the need for change within the Shi'a interpretation practices. Keeping in mind this context and its influence on Ṣadr's work can help us understand his work and our analysis of it.

Bāqir expressed his project in his principal works, such as *Falsafatunā*, where he offered an epistemological critique of capitalism and the materialist school of thought.³ In *Iqtiṣādunā*, the work we will analyse in this presentation, he continues this critique, moving it on the economic field.

1. Mavani, Hamid. *Ijtihad in Contemporary Shi'ism: Transition to Individual Oriented to Society Oriented*. American Journal Of Islamic Social Sciences, Vol. 27, N. 3., 2010, pp. 24-40.

https://books.google.it/books?hl=it&lr=&id=wHI3DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA24&dq=baqir+al-Sadr+ijtihad&ots=QbHZcoeMpr&sig=pZBU5wujfJI4LOs9o5K3alBMg8E&redir_esc=y#v=onepage&q=baqir%20al-Sadr%20ijtihad&f=false. Last Accessed: 20/12/21.

2. Mallat. *The Renewal of the Islamic Law*. pp. 7-14.

3. Aziz, Talib M. *The Islamic political theory of Muhammad Baqir al-Sadr of Iraq*. Unpublished PhD Dissertation, 1991, pp. 28 - 37. al-Ṣadr, Bāqir. *Falsafatunā*. Beirut: Dar al-Ta'rif, 1980.

Finally, in works as *Muqadimah fī-l-Tafsīr al-Mawḍūʿī li-l-Qurʾān* and *al-Durūs fī-l-ʿIlm al-Uṣūl al-Fiqh*, he develops a new Islamic methodology.¹

Notwithstanding the importance of these works and their influence on other thinkers, the thought of Bāqir al-Ṣadr is still relatively understudied, with only one major published work by the aforementioned Chibli Mallat *The Renewal of Islamic Law: Bāqir al-Ṣadr, Najaf and the Shiʿi International* and an unpublished PhD thesis on his *Islamic Political theory* by Talib Aziz.² Several articles have also been published by Mallat, Aziz, and Hanna Batatu on Ṣadr's political thought and activities, contributing to studying his involvement in politics and the growth of the Shi'a political movements in Iraq since the end of the 50s³. Of course, more attention has been devoted to this thinker by scholarship in Arabic, as far as my knowledge goes. Significant works by Āḥmad ʿAbdallah Abū Zayd al-ʿĀmilī, *Bāqir al-Ṣadr: al-Sīra wa al-Masīra fī ḥaqāʾiq wa waṭāʾiq*, by Muḥammad Ḥusseīnī 1989, *al-Imām al-Ṣahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr* and by Ṭālib ʿAzīz al-Ḥamadānī *al-Ḥayāh al-siyāsīyah la-l-Sayyid al-Ṣahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr min 1958 ilā 1980* has been published on Bāqir's thought.⁴

The attention of scholars has also been devoted to Bāqir al-Ṣadr's work on economics, but without one major work on the topic. Scholars such as Nasir Nabi Bhat, Rodney Wilson, Nejatullah Siddiqi, Mohamed Aslam Haneef, Syed

-
1. Bhat, Nasir Nabi. The Economic Thought of Muhammad Baqir al Sadr. Asian Journal of Multidisciplinary Studies, Vol. 3, N. 5, 2005, pp. 55 – 59. Mallat. The Renewal of Islamic Law. p. 152. Furqani, Hafas. What is Islamic economics? The view of Muhammad Baqir al-Sadr. Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam, Vol. 1, 2019, pp. 63 – 71. <https://journal.uui.ac.id/JEKI/article/view/12855>. Last Accessed: 29/12/21. <https://doi.org/10.20885/jeki.vol5.iss2.art3>.
 2. Mallat, The Renewal of Islamic Law, p. 7. Talib. The Islamic political theory of Muhammad Baqir al-Sadr of Iraq.
 3. Mallat, Chibli. Religious militancy in contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shi'a paradigm. Third World Quarterly, Vol. 10, N. 2., 2007, pp. 699 – 729. 10.1080/01436598808420078. Batatu, Hanna. Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects. Middle East Journal, Vol. 35, N. 4, 1981, pp. 578 – 594. Aziz. The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980. But also: Abdul-Jabar. The Shi'ite Movement in Iraq. Walbridge, Linda S. The Most Learned of the Shi'a: the Institution of the Marja' Taqlid. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 131 – 140. Euben, Roxanne L. and Zaman, Muhammad Qasim (Eds.). Princeton Readings in Islamist Thought. Princeton: Princeton University Press, 2021, pp. 181-206. Yamao. Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq. Rizvi. Political Mobilization and the Shi'i Religious Establishment "(marja'iyya). Shanahan. Shi'a Political Development in Iraq.
 4. Ḥusseīnī, Muḥammad. al-Imām al-Shahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Beirut: Dār al-Furat la-l-Nashir wa al-Tawāzī, 1989. al-ʿĀmilī, Āḥmad ʿAbdallah Abū Zayd, Bāqir al-Ṣadr: al-Sīra wa al-Masīra fī ḥaqāʾiq wa waṭāʾiq. Beirut: mu'assasah al-ʿārif la-l-maṭbūʿāt, 2006. al-Ḥamadānī, Ṭālib ʿAzīz. al-Ḥayāh al-siyāsīyah la-l-Sayyid al-Ṣahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr min 1958 ilā 1980. Beirut: Dār al-muḥāḡa al-bayḡāʾ l-l-ṭabāʿa, 2005.

Nawab Haider Naqvi, Talib Aziz, Hafas Furqani have worked on the economic thought of Bāqir al-Ṣadr. They focused on various aspects of his work and the new solutions he provides for an Islamic economic doctrine¹.

What has not been highlighted in these works on Bāqir al-Ṣadr's *Iqtiṣādunā*, and what we will try to argue in this article, is the anti-imperialist nature of Bāqir's work and the focus that he puts in it on the fight against Epistemic Colonisation as a central moment to overcome economic dependency. Furthermore, none of the aforementioned authors has stressed the importance of *Tafsīr Mawḍūʿī* in the construction of Bāqir's new Islamic method and consequently also his Economic doctrine.

Henceforth, the study will argue for the central role of the fight against Epistemic Colonisation, of which we will give a definition continuing with the article, in building Bāqir's critique of Western Economic domination of the Islamic world in *Iqtiṣādunā*. In doing this, we will highlight how the economic dimension of subordination is deeply connected in Sadr's work to a broader kind of subordination that we can define as cultural subordination, subsumed in Epistemic Colonisation.

Furthermore, the study will argue for the use of *Tafsīr mawḍūʿī* as a tool to fight Epistemic colonisation and thus economic subordination.

To better understand and outline Bāqir's thought dynamics, we will analyse *Iqtiṣādunā* within the framework of the construction of counter-hegemony and Epistemic Decolonisation. We will argue that such a framework allows us to understand the scope of Bāqir's critique in *Iqtiṣādunā* fully, not just limited to an economic critique *strictu senso*, but a more comprehensive critique of general European domination Islamic countries. Furthermore, this is also connected with the conference's more general topic putting in contact with Quranic Exegesis with other disciplines such as Decolonial studies and economic decolonisation.

The paper will be structured in five parts. Following this brief introduction to the context of Bāqir's work, the framework of this study, and a short review of the literature on his thought, particularly regarding *Iqtiṣādunā*, the article will present its theoretical framework. The theoretical framework will be explained, and its importance and usefulness highlighted. In the third part, we

1. Bhat. The Economic Thought of Muhammad Baqir al Sadr. Wilson, Rodney. The Contribution Of Muhammad Baqir al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought. Journal of Islamic Studies, Vol. 9, N. 1, 1998, pp. 46 – 59. Siddiqi, M. Nejatullah. Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature. Leicester: Islamic Foundation, 1981. Haneef, Mohamed Aslam. Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co. for Iqra, 1995. Naqvi, Syed Nawab Haider. Islam, Economics and Society. London: Kegan Paul International, 1994. Aziz, Talib. An Islamic Perspective of Political Economy: The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr. <https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol10-n1/islamic-perspective-political-economy-views-m-b-al-sadr-aziz>. Last Accessed 14/12/21. Furqani, What is Islamic economics?.

will present Bāqir's theory on the Economic subordination of the *Ummah*. In the fourth, the role of *Tafsīr Mawḍū'ī* in building an alternative will be presented, and it will be analysed within the aforementioned theoretical framework. Finally, I will conclude the work, outlining some partial results and possible paths for future research development.

The theoretical framework of Cultural hegemony and Epistemic Decolonisation.

As we highlighted in the introduction, Bāqir was preoccupied with countering the ideologies of such Left-wing movements and the influences and the supremacy of what he identified as Western ideologies more in general. In this paper, we will frame this effort in two ways; the first one will explore how this effort can be read as constructing an alternative Cultural Hegemony to that proposed through European Colonialism and Imperialism. The second frame we will suggest is the struggle for an Epistemic Decolonisation, as the contextual frame in which the construction of Cultural Hegemony can be inserted. As understood by Asef Bayat in his work *Making Islam Democratic*,¹ the construction of Cultural Hegemony draws on Gramscian theory of Cultural Hegemony. Gramsci, in his work *Quaderni del Carcere*, defines Cultural Hegemony as:

La supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come dominio e come direzione intellettuale e morale. Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a liquidare o a sottomettere anche con la forza armata, ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere ed anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche dirigente.²

Thus, Gramsci explains how a social group, to reach political power, has first to reach intellectual and moral domination, imposing its vision of the world, its *cultural hegemony*, in Gramsci's terms.³ Cultural Hegemony means the capacity of a social group to shape mentalities, symbols, lifestyle,

1. Bayat, Asef. *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 18, 19.

2. The supremacy of a social group is expressed in two ways: as domination and as a moral and intellectual guidance. A social group dominates adversaries, tending to eliminate or submit them, even recurring to violence, and it is also the guide of allies and similar groups. A social group can and must guide before it conquers power to govern (and guiding is one of the main conditions to conquer power). Afterwards, when the social group has conquered power, it must continue to guide its allies and similar groups even if it holds it firmly. (Translated by the author). Gramsci, Antonio. *Il Risorgimento: I Quaderni del carcere*. Milano: Sinapsi Editore, 2018, p. 70. The concept of Cultural Hegemony is reconnected to the moral and intellectual direction. Vacca, Giuseppe. *Egemonia Culturale*. Italianieuropei, 2010. <https://www.italianieuropei.it/en/la-rivista/archivio-della-rivista/item/1621-egemonia-culturale.html>. Last Accessed: 27/12/21.

3. Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*, Vol. 3. Torino: Einaudi Editore, 1977, p. 2346.

language, theoretical elaboration and epistemologies of other social groups. This hegemony consolidates political supremacy, making it near-impossible even to think and elaborate rebellion and subversion of the social group in power. Asef Bayat, drawing on this theory, explores the idea that social movements have to build an alternative to the current cultural hegemony existing in their society before reaching political power. Bayat explores how social movements focus on creating alternative value systems and institutions before attempting to conquer political power.¹ This attempt can be defined as the construction of a counter-hegemony, opposed to the existing one. In the context we are exploring, the current hegemony, according to Bāqir's preoccupation, is that of Western Imperialist powers. Henceforth, Bāqir's work moves within this theoretical universe, trying to elaborate a counter-hegemony to oppose Western Imperialist hegemony. By attempting to build comprehensive theories on economy and philosophy, as Mallat states, Bāqir understands the necessity of defying Western Cultural hegemony to rebel against it and gain independence.

The condition defined by Gramsci as cultural hegemony is to be seen in this context as the effort by Imperialist powers to dominate their colonies not only politically and economically but also at a deeper level, intellectually and morally, as the key to conquer power. This situation can be defined as Epistemic Colonisation. The relationship of power and the possible shift in it defined by the concepts of cultural hegemony and counter-hegemony is thus also explorable within the more precise concepts of Epistemic Colonisation. These concepts explain how the relationship of power generally described by Gramsci and Bayat are analysed by Bāqir al-Ṣadr in his works. Precisely as in the relationship between Hegemony and Counter-Hegemony, Epistemic Colonisation finds its opponents in Epistemic Decolonisation.

The first of these two concepts, Epistemic Decolonisation, strictly connected with the second, is defined by Ngũgĩ wa Thiong'o (1938 -), his book *Decolonising the Mind*.²

Defined as the fight against the imposition, in a Colonial/Imperialist context, of ways of thinking, theorising, interpreting the world and building methodologies, Epistemic Decolonisation includes concepts such as intellectual and Economic Extraversion that we are going to outline.³ The presentation argues that integrating and studying the economic thought of Bāqir al-Ṣadr in the framework of Epistemic Decolonisation can provide us with a much more nuanced and yet understudied approach to Bāqir al-Ṣadr's economic thought. Therefore, instead of exploring and explaining it only in

1. Bayat. *Making Islam Democratic*. p. 19.

2. Thiong'o, Ngũgĩ wa. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Melton: James Currey, 1986.

3. Ndlovu-Gatshemi, Sabelo J. *The Dynamics of Epistemological Decolonisation in the 21st Century: Towards Epistemic Freedom*. Strategic Review for Southern Africa, Vol. 40 N. 1, 2020, pp. 16-45.

terms of what he proposed as a new Islamic economic system, we will highlight the more general objective of his efforts and the relationship of this effort with the contingent historical condition. Furthermore, this approach can help us successfully highlight the connections present in Bāqir's work between Epistemic Colonisation and Economic Subordination, as Bāqir explains in the introduction of *Iqtisādunā*.

In this framework, the concepts of Epistemic colonisation, Intellectual Extraversion and Economic Extraversion will help us frame Bāqir's theories. In particular, the notion of Epistemic Colonisation is defined by Ngugi wa Thiong'o as:

[...] annihilate a people's belief in their names, in their languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities and ultimately in themselves. It makes them see their past as one wasteland of non-achievement, and it makes them want to distance themselves from that wasteland. It makes them want to identify with that which is furthest removed from themselves, for instance, with other peoples' languages rather than their own. It makes them identify with that which is decadent and reactionary, all those forces that would stop their own springs of life.¹

Thus, according to the author, the most critical step in colonisation is controlling the culture, which means the way he produces knowledge, the way one defines himself and, finally, the control of the mental universe of the colonised leads to a deeper kind of control.² With this kind of Epistemic Colonisation, culture, philosophy, the tradition of the coloniser is systematically undervalued and discredited.³

Thus, discrediting and destroying ways of thinking, producing knowledge and methodologies is defined as Epistemic Colonisation by Ngugi. Furthermore, Ngugi builds a connection between this kind of colonisation and political and economic subordination.⁴ He states that without Epistemic

1. Thiong'o, Ngugi wa. *Decolonising the Mind*. p. 3.

2. *Ibid.*, p. 30. The real aim of colonialism was to control the people's wealth: what they produced, how they produced it, and how it was distributed; to control, in other words, the entire realm of the language of real life. Colonialism imposed its control of the social production of wealth through military conquest and subsequent political dictatorship. But its most important area of domination was the mental universe of the colonised, the control, through culture, of how people perceived themselves and their relationship to the world. P. 30 Cultural control, and here literary scholarly practice, irrespective of any individual interpretation and handling of the practice. P. 30 For colonialism this involved two aspects of the same process: the destruction or the deliberate undervaluing of a people's culture, their art, dances, religions, history, geography, education, orature and literature, and the conscious elevation of the language of the coloniser.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 30. Economic and political control of a people can never be complete without cultural control. P. 30 Economic and political control can never be complete or effective without mental control. To control a people's culture is to control their tools of self-definition in relationship to others.

Colonisation, colonial economic or political control can not be complete, reconnecting with Gramsci's idea of the importance of Cultural Hegemony as the first step in political domination.

The entanglement of knowledge, politics and economics in colonial or imperial contexts is also noticed by Samir Amin (1931-2018), who theorised the idea of Economic Extraversion in his work. It explores the concept of an economy totally subordinated to the whims of a colonial or imperial power, which imposes the idea of *underdevelopment* on the colonised people, to justify intervention in the name of development and civilisation. After the colonisation, the colonial power uses this idea to describe the reality created by the same intervention.¹ Furthermore, applying the concept of economic extraversion to Epistemic Colonisation, Paulin Houtondji (1942 -) defines cultural extraversion as the dependence in terms of culture, knowledge, and epistemology on the European powers.²

Henceforth, Epistemic Decolonisation is deployed to fight against the imposition of colonial Epistemologies and the destruction of other ones. These theories, set within the broader frame of hegemony and counter-hegemony, help us read in the work of Bāqir al-Ṣadr the deep relationships of power supporting Colonial and Imperialist rule. Against these relationships of power, more profound and less evident than political or economic subordination but still deeply connected with them, Bāqir al-Ṣadr developed his work and thought.

Bāqir al-Ṣadr's fight on Epistemic Colonisation.

As we highlighted in the introduction, *Iqtisādunā* is the main focus of this study, among the works of Bāqir al-Ṣadr. The book is structured in three parts. The first two deal with the critiques of Marxism and capitalism, while the third focuses on providing an Islamic alternative. Before these three parts, Sadr delivers to the reader an introduction dense with concepts, which sets the stage for the rest of the book and deals with the aforementioned ideas.

In this introduction, Sadr describes how the Islamic countries came to perceive themselves as backwards and underdeveloped. That happened as European countries, after ideally dividing the world between rich and poor countries, found in this division a justification to interfere in the affairs of countries defined as poor and underdeveloped with the excuse of helping them develop.³ But this development was an excuse to exploit resources in the so-

1. Amin, Samir. *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. New York: Monthly Review Press, 2009.

2. Houtondji, Paulin. *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Research in International Studies Africa Series, N. 78, 2009.

3. They [the European countries] had divided up the world into countries that were economically advanced and those which were economically poor or backward, on the basis

called poor countries and expand the power and domination of European Powers, according to Bāqir.¹ This exploitation led to actual underdevelopment. Such a situation was coupled with the previous idea of underdevelopment spread by European countries, as they needed a justification to meddle in the affairs of other countries.

Henceforth, Sadr articulates this subordination process to European countries in three phases. The first is the political subordination which implies the direct rule of European countries over the so-called backwards nations.² The second phase of subordination is economical and is the prosecution of the political subordination even if countries have independent governments. In the second stage, as in the first, but in a different way, the European economy is free to exploit the Islamic countries and monopolise its resources.³ The third and most crucial phase is subordination in the method (*Minhağ*). The backwards countries can not frame their problems and find solutions or fight for independence outside of the European understanding of their problems. Henceforth, they can not eliminate European domination, both in political and economic fields.⁴ These three phases can intertwine, but the stage that most countries in the *Ummah* are living in right now, experiencing as a *colonial reality*, is the second stage of economic subordination.⁵

of their economic level and productivity potential. The countries of the Islamic world were all in the latter category, which, according to European logic, had to acknowledge the leadership of the advanced countries and give them free scope to infuse their spirit in them and map out for them the road to advancement. (Author's translation). al-Şadr. *Iqtisādunā*. pp. xviii, xix.

1. [...] to exploit their chief resources, to fill their vacuum with foreign capitalism and to monopolize a number of economic conveniences on the pretext of training the natives of the various countries to shoulder the burden of the economic development of their countries. (Author's translation). *Ibid.*, p. xix.
2. The first is political subordination which found visual expression in the economically advanced European Nations exercising of direct rule over the backward nations. (Author's translation). *Ibid.*, p. xix.
3. The second is Economic subordination, which went hand in hand with the rise of politically independent governments in the backward countries. This subordination found expression in the European economy being given full scope to play on the scene of these countries in different ways: to exploit their chief resources, to fill their vacuum with foreign capitalism and to monopolize a number of economic conveniences on the pretext of training the natives of the various countries to shoulder the burden of the economic development of their countries. (Author's translation). *Ibid.*, p. xix.
4. The third is subordination in method which was practised by the people of the Islamic world in numerous experiments. Through these experiments, they tried to gain political independence and get rid of the domination of the European economy. They began to think of reliance on their own power to develop their economy and overcome their backwardness. However, they were only able to understand the nature of the problem shown by their economic backwardness within the framework of the European understanding of it. (Author's translation). *Ibid.*, pp. xix, xx.
5. *Ibid.*, p. xxi.

For this reason, Bāqir focuses so much on economics in his general work. But he knows that this subordination is connected with a more profound one, the one expressed by the third phase of subordination, the subordination in the method. In describing the idea of a need in the first place for liberation in terms of methodology, before economic and political independence, we understand how this line of reasoning corresponds precisely to the fight on Epistemic Colonisation, as also containing a struggle to rebuild methodologies not influenced by Imperialist cultural influence. This struggle is the one outlined as part of our theoretical framework. Exactly like Ngugi wa Thiong'o, Bāqir states that there can not be economic liberation if, in the first place, there is no Epistemic decolonisation and subsequent liberation. The Iraqi thinker defines his attempt at Epistemic Decolonisation and his fight against cultural imperialism as the attempt to build a new Islamic methodology. Furthermore, in describing the economic subordination of the Islamic countries, Bāqir explains how the economy in Islamic countries is extroverted, following Samir Amin's definition, toward the development of European countries and under their monopoly in terms of resources.

The second is Economic subordination, which went hand in hand with the rise of politically independent governments in the backward countries. This subordination found expression in the European economy being given full scope to play on the scene of these countries in different ways: to exploit their chief resources, to fill their vacuum with foreign capitalism and to monopolise a number of economic conveniences on the pretext of training the natives of the various countries to shoulder the burden of the economic development of their countries.¹

Consequently, he also identifies Intellectual extraversion as defined by Houtondji as linked to the economic extraversion and its cause.

By analysing Sadr's work within the framework of Epistemic Decolonisation, we could define the fight against *subordination in the method* as part of a fight against imperialism in general. At the same time, concepts of economic and intellectual extraversion can help us analyse the connection made by Bāqir between the economic and the methodological or epistemological levels of subordination.

Bāqir focuses on building an Islamic Economic System, and he does that by trying to use an Islamic method. By focusing on these two aspects, he understands how without an Epistemic Decolonisation, Economic liberation is not possible. At the same time, he realises how Islamic countries are mainly under the economic domination of western powers, at the moment he writes. Furthermore, by connecting economic and methodological subordination, Bāqir shows excellent consciousness of the process of knowledge production. Paulin Houtondji has described this connection:

Intellectual extraversion henceforth seemed to me a result, indeed a particular feature of economic extraversion. Of course, the former could not

1. Ibid., p. xix.

be reduced to the latter. More than ever, the temptation of economism had to be resisted, and the specificity of scholarly activity, in relation to the process of production and exchange of material goods, acknowledged. Nonetheless, I found an approach that situated the production of knowledge in the general context of production *tout court* and that examined North/South relations in the field of science and technology on this basis both illuminating and heuristically fruitful.¹

Houtondji explains how situating knowledge production within the discourse of economic production is a fruitful intuition, which we also find in Bāqir's work. In this context, Bāqir's introduction to *Iqtisādunā* and his intuition that without liberation in method, there is no economic and political liberation are broader intuition on how relationships of power work in a society. This intuition makes his work not just a treatise on the Islamic Economy but also an exploration of broader concepts such as hegemony and counter-hegemony.

As a matter of fact, Bāqir deals with these issues but does not theorise them. However, using the Epistemic Decolonisation framework, we can theorise and highlight these concepts in Bāqir al-Şadr's thought.

Francois Burgat and William Dowel, in their study on Islamism in Egypt and North Africa, explain how the construction of an independent Islamic discourse is to be considered the third phase of decolonisation, focusing on cultural and discursive liberation, after the political and economic one.²

This consideration perfectly fits Bāqir's works and our framework for its analysis, highlighting how the work of the Iraqi thinker responds to this phase of the decolonisation, trying to liberate discourse and culture in order to complete the economic and political decolonisation.

The method that Bāqir is trying to develop or to rediscover, as he thinks that principles of Islamic economics are already present in the Qur'an and the Sunna,³ is the *Islamic method (Minhağ)* and the economic doctrine in Islam (*niżāriyyah al-iqtisādiyyah al-islāmiyyah*).⁴

To develop or rediscover this Islamic method and thus fight against Epistemic Colonisation, Bāqir uses various tools to draw on the Qur'an and the Sunna, one of the most important is the Thematic Qur'anic exegesis (*Tafsīr Mawḍū'ī*).

1. Houtondji. *The Struggle for Meaning*. p. 225.

2. Bayat. *Making Islam Democratic*. p. 18. Burgat, Francois and Dowel, William. *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: University of Texas Press, 1993.

3. al-Şadr. *Iqtisādunā*. p. xxii.

4. There is a whole debate about the stress that Muḥammad Bāqir puts on the fact that he is working on a doctrine and not on a science of Islamic economics. Furqani. *What is Islamic Economics*. p. 2. Bāqir says also that Islamic economics is a framework for society to work in. al-Şadr. *Iqtisādunā*. pp. xxiii-xxiv.

The Thematic Exegesis in the Work of Bāqir al-Ṣadr.¹

As already highlighted by some studies, the Thematic Exegesis (*Tafsīr Mawḍūʿī*) is one of the innovative genres in contemporary Qurʾanic Exegesis.² This kind of Exegesis attempts to bring together the analysis of different verses from the Qurʾan, focusing on a specific theme. As the traditional types of *Tafsīr*, this one also provides elucidation, explanation, interpretation, context or commentary for a clear understanding of God's word. The difference is the focus on a specific subject and the wide use of rational reasoning and interpretation (*Ijtihād*).

Bāqir al-Ṣadr uses this kind of Exegesis to produce a coherent and comprehensive account of the Qurʾanic perspective on Economics while also providing a critique of Capitalism and Socialism.³ Moreover, the Thematic Exegesis allows Bāqir to offer a complete picture of the Islamic doctrine (*niẓāriyyah*) on Economics, which was needed according to the Iraqi thinkers to counter Western influences.⁴ As we have examined in the previous section of the article, the Iraqi thinker argues that Economic and Political Liberation from Imperialist Powers is not possible without liberation in the method. Through *Tafsīr Mawḍūʿī*, he proposes to find in the Qurʾan itself a new Islamic Method to solve the economic and political problems, focusing in this book on the first ones.

There is a need for studying the concepts of the Qurʾan and Islam. This need has become more pressing with the emergence of new views and ideas resulting from the interaction between the Islamic world and the West, with their vast, variegated cultural experience in different fields. As a result of this interaction, a Muslim finds himself confronted with numerous ideas related to various spheres of life. Therefore, it is necessary to determine the Islamic viewpoint regarding them. Furthermore, the Islamic texts must be studied intensively and *made to speak* to discover the Islamic standpoint, affirmative or negative, in regard to them. These viewpoints of Islam, when determined,

-
1. al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. Thematic Approach to Qurʾanic Exegesis. Islamic Sources, 1988-89, pp. 17- 29. <https://www.islamic-sources.com/>. Last Accessed: 29/12/21. al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *qaddimah fi-l-Tafsīr al-Mawḍūʿī la-l-Qurʾan*. Amman: The Prince Ghazi Trust for Qurʾanic Thought. 2020. <https://www.quranicthought.com/ar/books/>. Last Accessed: 30/12/21. pp. 13-8.
 2. Pink, Johanna. Striving for a New Exegesis of the Qurʾan. Oxford Handbooks Online, 2017, pp. 1-14. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-013>. Last accessed: 10/12/21. 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.013.
 3. al-Ṣadr elaborates on the theme in his works. al-Ṣadr. Muḥammad Bāqir. *al-Durūs fi-l-ʿIlm al-Uṣūl al-Fiqh*. Baġdād: Markaz al- ʿAbhāt wa al-Dirāsāt al-Taḥaṣṣūsiyyah la-l-Šahīd al-Ṣadr, 2015. al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Muqaddimah fi-l-Tafsīr al-Mawḍūʿī la-l-Qurʾan*.
 4. al-Ṣadr. Thematic Approach to Qurʾanic Exegesis. p.14.

would enable us to solve the problems in diverse fields of human existence that human intellectual experience has sought to address.¹

In supporting this kind of Exegesis, Bāqir criticises what he calls *Divisive Exegesis* (*al-tafsīr al-taǧzīrī*). According to the Iraqi thinker, this divisive Exegesis is close to the traditional forms of Exegesis, studying one verse at a time. However, he criticises it for not being able to structure the knowledge it gathers and focusing on everyday problems, incapable of providing a more comprehensive societal approach.² Bāqir's critique of Divisive Exegesis also helps us position his work within the shift in contemporary Shi'a *Ijtihād* highlighted by Mavani.³ As we have explained in the introduction, the shift marks a change from an individual-oriented Exegesis to one focused on society's problems. Bāqir works precisely within this framework, trying to offer an answer to broad issues of society with his Exegesis, such as rediscovering the Islamic methodology and creating a new Islamic Economic theory.

The result of the analytic method of Tafsīr at its best is the vast collection of Qur'anic meanings taken into consideration separately. That is, we become aware of a large number of ideas and teachings of the Qur'an, which are disconnected and piled up in such a motley manner that it is not possible for us to identify the link existing between them or to discover their pattern of arrangement. After going through this exercise, we can't understand the view of the Qur'an regarding the different spheres of human activity.⁴

On the other hand, as we said, the *Tafsīr Mawḍū'ī* can answer a specific question, approach a topic and focus on one issue in response to a question of the exegete. According to Bāqir, in this kind of Exegesis, the scholar has a different approach to the text. He starts from a problem in society, gathering information and theories about that problem and structuring his ideas. Only afterwards, the scholar approaches the Quranic text with questions and deliberates on the information he gets from the text, does not just listen.⁵

In contrast [to the Divisive Exegesis], following the thematic method, the exegete does not start his activity from the Qur'anic text but the reality of life. Instead, he focuses on a particular subject from among the various problems relating to the ideological, social or cosmological aspects of life, employing

1. Ibid. p. 29.

2. Ibid. p. 14. al-Ṣadr. *al-Durūs fī-l-'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*. p. 11. Nayed, Aref Ali. *The Unitary Qur'anic Hermeneutics of Muhammad Baqir al-Ṣadr*. *Islamic Studies*, Vol. 31, N. 4, 1992, pp. 443 – 449. Namazi, Mahmood. *Thematic Approach to Qur'an Exegesis*. *Ahlul Bayt World Assembly*, Vol. 10, N. 4, 2010, pp. 37 – 56. <https://www.al-islam.org/message-thaqalayn/vol-10-no-4-winter-2010/thematic-approach-quran-exegesis-mahmood-namazi>. Last Accessed: 30/12/21.

3. Mavani. *Ijtihad in Contemporary Shi'ism*.

4. al-Ṣadr. *Thematic Approach to Qur'anic Exegesis*. p. 5.

5. Nayed. *The Unitary Qur'anic Hermeneutics of Muhammad Baqir al-Ṣadr*. al-Ṣadr. *al-Durūs fī-l-'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*. p. 20. Namazi. *Thematic Approach to Qur'an Exegesis*. p. 15.

the accumulated results of human thought and experience concerning that subject, the questions raised, and the solutions suggested regarding it the gaps present therein. Thereafter, he turns to the Qur'anic text, though not in the role of a passive listener and a recorder.¹

The exegete studies his topic by relating it, within the limits of his capacity, the imperfect intellectual experience of humankind as represented by various thinkers' correct and incorrect viewpoints, focusing the light shed by them on the problem at hand. Then set aside the results of his enquiry, he turns to the Qur'an, not as a mute listener but as one entering a dialogue. In an inquisitive and contemplative spirit, he questions the Qur'an, beginning with the Qur'anic texts concerning the subject of his study. His aim here is to discover the Qur'an's standpoint concerning the topic under research and arrive at a conclusion inspired by the text while comparing it with the ideas and viewpoints relating to the subject.²

Sadr describes the practice of entering into a dialogue with the Qur'an as *Istintāq* (to make the text speak), referring to a tradition of the Imam 'Alī ibn Abī Ṭālib. This reference confirms a relationship with a tradition beyond the mere connection with reformism, setting Bāqir within Islam discursive tradition in continuity with the past. This continuity is evident even with Bāqir's innovations and changes.³

The expression *Istintāq* used by 'Alī, the son of the Qur'an, is the most splendid term describing the function of thematic Tafsīr as a dialogue with the Qur'an, posing the problems of a particular subject to it with the purpose of eliciting Qur'anic replies to them.⁴

This kind of Exegesis starts from a social problem, real-life experience, and then derives the solution from the Qur'anic text and not the opposite way around. In this way, the Exegesis does not become an operation secluded from reality and separated from human experience.⁵ By drawing on all these elements, the possibility of facing society-oriented problems, the real-life experience point of view and the comprehensive approach, Bāqir tries to provide the Islamic method he is attempting to find.

In the introduction to his book, *Iqtisādunā*, Baqī presents the method of Exegesis he is using to deduce from the Qur'anic text the methodology mentioned above and Islamic Economic doctrine.

1. al-Ṣadr. Thematic Approach to Qur'anic Exegesis. p. 8.

2. Ibid., p. 9.

3. Nayed. The Unitary Qur'anic Hermeneutics of Muhammad Baqir al-Sadr. p. 3. al-Ṣadr. Muqaddimat fi al-Tafsīr al-Mawdū'i lil-Qur'an. p. 20.

4. al-Ṣadr. Thematic Approach to Qur'anic Exegesis. p. 9..

5. Nayed. The Unitary Qur'anic Hermeneutics of Muhammad Baqir al-Sadr. al-Ṣadr. al-Durūs fi-l-'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh. P. 22. al-Ṣadr. Muqaddimat fi al-Tafsīr al-Mawdū'i lil-Qur'an. p. 20.

However, we believe that the reality of Islamic legislation in economics is neither produced extempore nor is born of views separated and isolated from each other. On the contrary, the Islamic reality in these fields is built upon a unified base and common balance of conceptions. It emerges from the theories and generalities of Islam in the affairs of economic life.¹

However, Bāqir does not mention the use of Thematic Exegesis in *Iqtiṣādunā* directly. Nevertheless, his frequent stress over the need for a comprehensive vision of Islamic economic doctrines and the need to understand specific issues, such as *riba'* or private property, in the general context of these theories, pushes us to consider the use he made of thematic Exegesis in this work.

The thematic method strives, for instance, to arrive at the Qur'anic view about prophethood, the view of the Qur'an regarding economic theory, its view about the laws which fashion the course of history, and its view concerning cosmology.²

Furthermore, in his lesson about thematic Exegesis, Bāqir explicitly draws a connection between this kind of Exegesis, the possibility of exploring new doctrines of Islam, such in economics, and opposing, with these new doctrines, Western's cultural influence.³ From this last particular connection, we can see what role has this kind of Exegesis in the fight against Epistemic colonisation that Bāqir has put up and its role in the fighting, in this specific case *Iqtiṣādunā*, against economic extraversion.

Thus, the Thematic *Tafsīr* is the new method meant to free the Islamic countries from subordination in the methodology of the Western powers. Through this liberation also liberation on the Economic and political level is possible. The struggle for a new methodology thus has to be seen as the attempt to create a counter-hegemony as the first step to reach political power.

Conclusions

In this paper, we have analysed how the concepts presented by Bāqir al-Ṣadr in his work *Iqtiṣādunā* can be read through the lens of Epistemic Decolonization, setting this theory within the framework of Gramscian Cultural Hegemony.

Using such theories, we analysed and defined Bāqir's ideas in the introduction to *Iqtiṣādunā* while highlighting their Anti-Imperialist potential. In highlighting the need for a new method to be used against Western method domination, as Part of a general struggle for Epistemic Decolonisation, we also pointed out one of the tools Bāqir uses to rediscover or discover this method is *Tafsīr Mawḍū'ī*. Subsequently, we analysed the use and the conception that Bāqir has of this kind of *Tafsīr*. Finally, we outlined its central role in building a comprehensive method against Epistemic Colonisation and,

1. al-Ṣadr. *Iqtiṣādunā*, vol. 2 part 1. p. 47.

2. al-Ṣadr. Thematic Approach to Qur'anic Exegesis. p. 10.

3. al-Ṣadr. Thematic Approach to Qur'anic Exegesis. p.14.

in this particular case, in rediscovering or discovering the Islamic Economic Doctrine in the general contest of the Islamic reformist movement and, more specifically, within the shift highlighted by Mavani of Shi'a exegesis from individual-oriented issues to societal-oriented ones.

This exploration of Muḥammad Bāqir al-Ṣadr's thought through the lens of Gramscian theories and the framework of Epistemic Decolonisation allows us to highlight the importance of Bāqir's work not only in terms of Islamic Political Thought but also within the development of social sciences. As recently argued by El Sharky, there is a need to rediscover intellectuals of the Arab world and their works as original theories and not just as an *afterthought*, as she defines the mainstream view on their works.¹ She calls for the rediscovery of the potential of creating epistemologies in the works of these intellectuals. In this sense, the work of Bāqir al-Ṣadr has to be read not just as an expression of Islamic philosophy but as a work of philosophy *tout court*. It has to be considered among the works reflecting on issues of hegemony and counter-hegemony within the context of colonisation and imperialism, opening the way to the construction of epistemologies based on this work.

Bibliography

1. Abdul-Jabar, Faleh. *The Shi'ite Movement in Iraq*. London: Saqi Books, 2003.
2. Amin, Samir. *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. New York: Monthly Review Press, 2009.
3. Aziz, Talib M. *The Islamic political theory of Muhammad Baqir al-Sadr of Iraq*. Unpublished PhD Dissertation, 1991.
4. al-ʿĀmilī, Āḥmad ʿAbdallah Abū Zayd. *Bāqir al-Ṣadr: al-Sīra wa al-Masīra fī ḥaqāʾiq wa waṭāʾiq*. Beirut: muʿassasah al-ʿārif la-l-maṭbūʿāt, 2006.
5. ---. The Role of Muhammad Bāqir al-Ṣadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980. *International Journal of Middle East Studies*, n. 25, 1993, pp. 207-222.
6. ---. *An Islamic Perspective of Political Economy: The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr*. <https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol10-n1/islamic-perspective-political-economy-views-m-b-al-sadr-aziz>. Last Accessed 14/12/21.
7. Batatu, Hanna. Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects. *Middle East Journal*, Vol. 35, N. 4, 1981, pp. 578 – 594. Aziz. *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*.
8. Bayat, Asef. *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
9. Ben Salem, Maryam. "God Loves the Rich." *The Economic Policy of Ennahda: Liberalism in the Service of Social Solidarity*. *Politics and Religion*, vol 13, N. 4, 2020, pp. 695-718. <https://www.cambridge.org/core/journals/politics-and-religion/article/abs/god-loves-the-rich-the-economic-policy-of-ennahda-liberalism-in-the-service-of-social->

1. El Shakry, Omnia. Rethinking Arab Intellectual History: Epistemology Historicism, Secularism. *Modern Intellectual History*, Vol. 18, pp. 547 – 572.

- solidarity/2DF08A6647AC7D7F3B083012CBAF56ED. Last Accessed: 15/12/21. doi:10.1017/S1755048320000279.
10. Bhat, Nasir Nabi. *The Economic Thought of Muhammad Baqir al Sadr*. Asian Journal of Multidisciplinary Studies, Vol. 3, N. 5, 2005, pp. 55 – 59.
 11. Burgat, Francois and Dowel, William. *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: University of Texas Press, 1993.
 12. Durand, Olivier. *Dialettologia Araba*. Roma: Carocci editore, 2009.
 13. El Shakry, Omnia. Rethinking Arab Intellectual History: Epistemology Historicism, Secularism. Modern Intellectual History, Vol. 18, pp. 547 – 572.
 14. Euben, Roxanne L. and Zaman, Muhammad Qasim (Eds.). *Princeton Readings in Islamist Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
 15. Furqani, Hafas. *What is Islamic economics? The view of Muhammad Baqir al-Sadr*. Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam, Vol. 1, 2019, pp. 63 – 71. <https://journal.uin.ac.id/JEKI/article/view/12855>. Last Accessed: 29/12/21. <https://doi.org/10.20885/jeki.vol5.iss2.art3>.
 16. Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*, Vol. 3. Torino: Einaudi Editore, 1977.
 17. ---. *Il Risorgimento: I Quaderni del carcere*. Milano: Sinapsi Editore, 2018.
 18. al-Ḥamadānī, Ṭālib ‘Azīz. *al-Ḥayāh al-siyāsiyah la-l-Sayyid al-Ṣahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr min 1958 ilā 1980* (1991) Beirut: Dār al-muḥaḡa al-bayḡā’ l-l-ṭabā’ a, 2005.
 19. Haneef, Mohamed Aslam. *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co. for Ikraq, 1995.
 20. Houtondji, Paulin. *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Research in International Studies Africa Series, N. 78, 2009.
 21. Ḥusseīnī, Muḥammad. *al-Imām al-Ṣahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. Beirut: Dar al-Furat la-l-Nashir wa al-Tawazi’, 1989.
 22. Mallat, Chibli. *The Renewal of the Islamic Law: Baqer al-Sadr, Naḡaf and the Shi’i International*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
 23. ---. *Religious militancy in contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shi’a paradigm*. Third World Quarterly, Vol. 10, N. 2., 2007, pp. 699 – 729. 10.1080/01436598808420078.
 24. Mavani, Hamid. *Ijtihad in Contemporary Shi’ism: Transition to Individual Oriented to Society Oriented*. American Journal Of Islamic Social Sciences, Vol. 27, N. 3., 2010, pp. 24-40. https://books.google.it/books?hl=it&lr=&id=wHI3DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA24&dq=baqir+al-Sadr+ijtihad&ots=QbHZcoeMpr&sig=pZBU5wujfJI4LOs9o5K3alBMg8E&redir_esc=y#v=onepage&q=baqir%20al-Sadr%20ijtihad&f=false. Last Accessed: 20/12/21.
 25. Namazi, Mahmood. *Thematic Approach to Qur’an Exegesis*. Ahlul Bayt World Assembly, Vol. 10, N. 4, 2010, pp. 37 – 56. <https://www.al-islam.org/message-thaqalayn/vol-10-no-4-winter-2010/thematic-approach-quran-exegesis-mahmood-namazi>.
 26. Naqvi, Syed Nawab Haider. *Islam, Economics and Society*. London: Kegan Paul International, 1994.

27. Ndlovu-Gatschumi, Sabelo J. The Dynamics of Epistemological Decolonisation in the 21st Century: Towards Epistemic Freedom. *Strategic Review for Southern Africa*, Vol. 40 N. 1, 2020, pp. 16-45.
28. Pink, Johanna. *Modern and Contemporary Interpretation of the Quran*. In Rippin, Andrew and Mojaddedi Jawid (Eds.). *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2017, pp. 479-493. <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.
29. *Striving for a New Exegesis of the Qur'an*. Oxford Handbooks Online, 2017, pp. 1-14. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-013>. Last accessed: 10/12/21. 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.013.
30. Rizvi, Sajjad. *Political Mobilisation and the Shi'i Religious Establishment "(marja'iyya)"*. *Royal Institute of International Affairs 1944-*, Vol. 86, No.6, Post-American Iraq, November 2010, pp. 1299-1313.
31. al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Iqtisādunā, vol. 1*. Tehran: Muhammad Kazim Miisavi Editor, 1971.
32. ---. *Falsafatunā*. Beirut: Dar al-Ta'ruf, 1980.
33. ---. *Thematic Approach to Qur'anic Exegesis*. *Islamic Sources*, 1989, pp. 17- 29. <https://www.islamic-sources.com/>.
34. ---. *al-Durūs fi-l- 'Ilm al-Uṣūl al-Fiq*. Baḡdād: Markaz al-Ābhāt wa al-Dirāsāt al-Taḥaṣṣūsiyyah la-l-Šahīd al-Ṣadr.
35. ---. *Muqddima fi-l-Tafsīr al-Mawḏū'ī la-l-Qur'an*. Amman: The Prince Ghazi Trust for Qur'anic Thought. 2020. <https://www.quranicthought.com/ar/books>.
36. Shanahan, Rodger. *Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da'wa Party*. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 5, 2004, pp. 943-954.
37. Siddiqi, M. Nejatullah. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: Islamic Foundation, 1981.
38. Thiong'o, Ngugi wa. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Melton: James Currey, 1986.
39. Vacca, Giuseppe. *Egemonia Culturale*. *Italianieuropei*, 2010. <https://www.italianieuropei.it/en/la-rivista/archivio-della-rivista/item/1621-egemonia-culturale.html>.
40. Walbridge, Linda S. *The Most Learned of the Shi'a: the Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 131 – 140.
41. Wilson, Rodney. The Contribution Of Muhammad Baqir al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought. *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9, N. 1, 1998, pp. 46 – 59.
42. Yamao, Dai. Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era. *Asian and African Area Studies*, vol.7, n.2, 2008, pp. 247-248.

بخش سوم: قرآن و

علوم اجتماعی

کاربردسازی الگوی قرآنی کرامت در گونه‌های رفتار ارتباطی^۱

احمد فرامرز قراملکی^۱

مریم قاسم احمد^۲

چکیده

کاربردسازی مفاهیم اخلاقی قرآن یکی از نیازهای مهم جامعه امروز است که پاسخگویی به آن با توجه به گستره چندتباری این مفاهیم، غالباً نیازمند بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای و شیوه‌هایی روشمند است. در همین رابطه در این جستار کوشیده‌ایم تا از طریق رویکرد معناشناسی تاریخی و دستاوردهای انسان‌شناسی، کاربردهای ریشه‌واژه «کرم» را، در زبان‌های سامی مورد واکاوی قرار دهیم و با آگاهی از تحول و توسعه معنایی در فضای عصر نزول و نیز به کمک مطالعه معناشناسانه ساختار قرآن و از خلال روابط همنشینی و جانشینی، خوانشی دقیق‌تر از کاربردهای متنوع این ریشه‌واژه ارائه نمائیم. همسو با این هدف، می‌توان این داده‌ها را در دو گروه مفاهیم و مصادیق دسته‌بندی و سپس از طریق رویکرد تحلیل منطقی مورد تحلیل قرار داد. حاصل این کاوش دست‌یابی به مؤلفه‌های سه‌گانه «دهش توأم با شرافت ذاتی در یک رفتار ارتباطی» خواهد بود. مؤلفه «ارتباط و نسبت داشتن» ضرورت بررسی «کرامت» را به مثابه یک رفتار ارتباطی و همچنین آگاهی از ویژگی‌های ارکان اصلی یک ارتباط یعنی فرستنده، گیرنده و پیام را در برقراری یک ارتباط مؤثر آشکار می‌سازد. بررسی تحلیل کاربردهای قرآنی ریشه‌واژه «کرم»، حاکی از ترسیم الگویی عالی در این رابطه است که بر پایه ارتباط «رب» در قالب ربوبیت و با بیشترین بسامد از یک سو و رسولان الهی از سوی دیگر ارائه شده‌است. این الگو در دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی می‌تواند مورد مذاقه قرار گیرد و به رضایت‌بخشی و در نتیجه بهبود روابط انسان با خالق، با خود، با دیگران و با محیط زیست منجر شود. اینکه طرفین ارتباط (ارتباط‌گر و ارتباط‌گیر) بر مبنای الگوی قرآنی باید دارای چه ویژگی‌هایی باشند و دستاوردهای این الگو برای دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی چیست؟ سؤالاتی است که این پژوهش از طریق مطالعه‌ای توصیفی-تحلیلی و با هدف کاربردسازی مفهوم قرآنی کرامت درصدد پاسخگویی به آنهاست.

واژگان کلیدی

کرامت، رب، معناشناسی، انسان‌شناسی، رفتار ارتباطی، پیام، دهش، شرافت، اثربخشی، احترام؛

۱. استاد، فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران. gh-maleki@ut.com

۲. استادیار، گروه علوم قرآنی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، تهران، ایران. ghasemahmad@ut.ac.ir

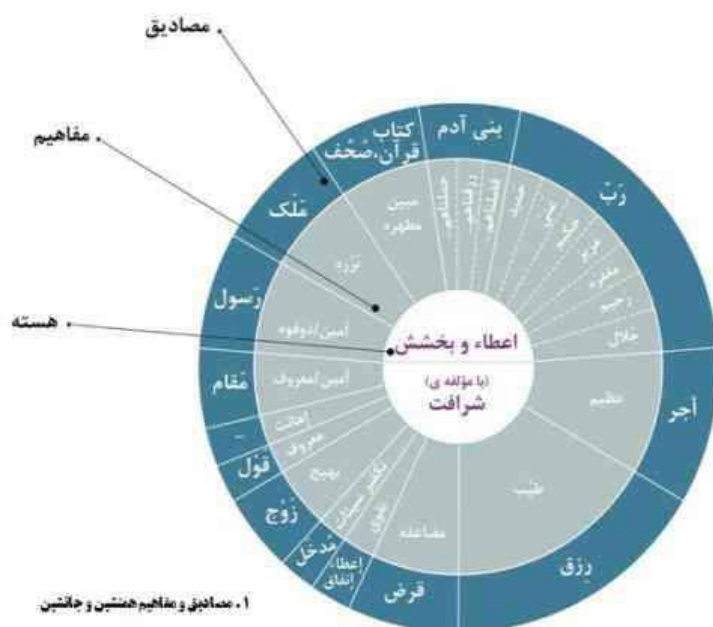
۱. بیان مسئله

کاربردسازی مفاهیم اخلاقی قرآن در زندگی فردی و اجتماعی از طریق بهینه‌سازی-ارتباط با خالق(رفتار فردی)، با خود فرد(رفتار درون فردی)، با افراد جامعه(رفتار میان-فردی) و با محیط زیست (رفتار برون فردی) یکی از مهمترین طرق دستیابی انسان به سعادت است. اما دستیابی به چنین هدفی غالباً نیازمند استفاده از بررسی‌های میان‌رشته‌ای و شیوه‌هایی روشمند برای کاربری این مطالعات است. آگاهی و احاطه به زوایای یک ریشه‌واژه قرآنی و مفاهیم برآمده از آن که طی یک فرایند تاریخی ۱۴۰۰ ساله و حتی غالباً بسیار قبلتر از آن به دست مارسیده‌است و در این فراز و فرود دستخوش تحولات بسیار شده است، نیازمند تحلیل‌هایی معناشناسانه و کاربری این تحلیل‌ها در کاربردهای متنوع آن است. فقدان چنین رویکردهای روشمندی باعث شده است که اگرچه پژوهش‌های متعددی در خصوص مفاهیم قرآنی و باهدف کاربردسازی انجام می‌شود، اما غالباً چنین پژوهش‌هایی از حیث «توصیف» فراتر نرفته‌اند و به «کاربردسازی» این مفاهیم در روابط انسانها منجر نشده‌اند. چنانکه دستاورد پژوهشی رساله‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقاله‌هایی که در خصوص مفهوم قرآنی کرامت نیز انجام شده‌اند، غالباً یافته‌هایی کاربردی ارائه نکرده‌اند. درحالی که وجود مؤلفه «نسبت‌داشتن و ارتباطی بودن»، مفهوم کرامت را با حوزه ارتباطات مرتبط می‌سازد و می‌تواند در بهبود رفتارهای ارتباطی که یکی از بحران‌های جامعه امروز است، بسیار نقش‌آفرین باشد و حتی در شرایطی که تغییرات اجتماعی، اقتصادی و بخصوص سیاسی دوسه قرن اخیر بر پیچیدگی روابط و حفظ و تداوم مطلوب آنها افزوده و ارتباطات را در زمره مهمترین دغدغه‌های بشر امروز قرار داده‌است، دستورالعمل‌هایی کاربردی برای بهبود روابط ارائه کند. حوزه‌ای که دانشمندان عمده این مشکلات روحی-روانی ده‌های اخیر را متأثر از آن می‌دانند و به فقدان اثربخشی در نتیجه عدم رضایت‌مندی در روابط متناسب می‌سازند. این بدان معناست که روابط انسان امروزی و رضایت‌مندی در ارتباطات او مهمترین مسئله انسان معاصر است که باید دستورالعمل‌هایی برای چگونگی تداوم و اثربخشی آن جستجو و ارائه نمود. با توجه به این ضرورت در این پژوهش کوشیده‌ایم تا بر اساس بررسی‌های معناشناسانه و از طریق رویکردهای تاریخی، قومی و با استفاده از روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی در ساختار قرآن

و سپس تحلیل منطقی این یافته‌ها، الگویی کاربردی از مفهوم قرآنی کرامت در رفتارهای ارتباطی ارائه دهیم. اینکه طرفین ارتباط بر مبنای الگوی قرآنی باید دارای چه ویژگی‌هایی باشند و دستاوردهای این الگو برای دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی چیست؟ سوالاتی است که این پژوهش از طریق مطالعه‌ای توصیفی-تحلیلی و با هدف کاربردسازی مفهوم قرآنی کرامت درصدد پاسخگویی به آنهاست.

کاربردهای تاریخی، قومی کرامت و تحلیل مفهومی آن بر اساس روابط ساختاری آن در قرآن.

بررسی‌های تاریخی کاربرد ریشه کرم که از آن به معناشناسی تاریخی تعبیر می‌شود، حاکی از فرایند شکل‌گیری این ریشه در زبان‌های سامی است. این ریشه در زبان‌های اکدی، آرامی، حبشی و عبری، در معانی انگور، شراب، زمین حاصلخیز و بارش باران (Dillman/834؛ Leslau/787؛ Gesenius/۴۴۵؛ Black/148؛ CAD/v8 200-206) و در زبان عربی به معنای بخشش، سخاوت، احترام و اعتبار آمده است که براساس بررسی‌های حاصل از معناشناسی «قوم، فرهنگی»، می‌توان تغییر کاربردهای مفهوم بخشش ابر و بارش باران را به مفاهیم سخاوت، بخشش، اعتبار و احترام در زبان عربی به وضوح دریافت که بر اساس تحلیل‌های انسان‌شناسی قابل بررسی است.



بر این اساس این تحلیل‌ها حاکی از ارتباط تنگاتنگ «بخشش» - یکی از کاربردهای اصلی ریشه کرم - با کسب «قدرت»، «اعتبار» و «احترام» هستند^۱. چنان‌که در فضای قبیله‌گرایی جاهلی شواهدی از بخشش‌های افراط‌گونه و به قصد دستیابی به جایگاه قدرت و در نتیجه کسب اعتبار و احترام قابل پیجویی است (برای اطلاع از انگاره بخشش در عصر نزول، نک: قاسم‌احمد و دیگران، ۱۳۹۷).

بررسی ساختاری ریشه «کرم» در قرآن با ۴۷ بار کاربرد در کنار واژگان دیگری در قالب روابط همنشینی^۲ و روابط جانشینی^۳ شبکه معنایی ریشه را تا حدودی آشکار می‌سازد. پس از استخراج همنشین‌ها و جانشین‌های ریشه کرم در قرآن و برای دستیابی به

۱ مارسل موس در کتاب مشهور خود، THE GIFTS، تاکید می‌کند در بخشش سه مولفه «دادن، گرفتن و پس دادن» وجود دارد که این پدیده را با انگیزه و الزامی برای دستیابی به اعتبار و احترام مواجه می‌سازد (نک: Mauss.2000).

2. Relation syntagmatic
3. Relation paradigmatic

مؤلفه‌های معنایی، می‌توان به کمک رویکرد تحلیل منطقی، این داده‌ها را در دو گروه مفاهیم و مصادیق دسته‌بندی نمود. تصویر شماره ۱، تمامی هم‌نشین‌ها و جانشین‌های ریشه کرم را که ما در دو بخش مصادیق و مفاهیم تفکیک کرده‌ایم، نمایش می‌دهد. در ادامه تمامی مصادیق پانزده‌گانه استخراج‌شده ریشه «کرم» در قرآن را، در هر می هستی‌شناسی (تصویر ۲)، ارائه کرده‌ایم. توجه به تنوع این مصادیق و نسبت آنها با یکدیگر می‌تواند مبنای رتبه‌بندی جایگاهی هر کدام از این مصادیق باشد. بر اساس آن می‌توان به نگرشی سیستمی از یک کل دست یافت که اجزا و عناصر آن همه با یکدیگر در ارتباط بوده، هر دسته دارای رتبه‌ای متمایزند. در رأس این هرم مصداق «رب» به عنوان پربسامدترین مصداق «کرم» در قرآن واقع شده که در جهانبینی قرآن خالق و علت اشرف سایر مصادیق است و حتی در جهانبینی جاهلی نیز از جایگاه متمایزی برخوردار است. مصداق «بنی آدم» و سپس «زوج» را نیز در پائین‌ترین لایه‌های این هرم می‌توان مشاهده نمود که هم از لحاظ بسامد و هم رتبه در درجه نازلتری به شمار می‌آیند. در لایه‌های میانی نیز با سه مصداق ملک، رسول و کتاب مواجهیم که اگرچه با یکدیگر متفاوتند اما، از آنجا که هر سه به نوعی پیام‌رسان پروردگار برای هستی محسوب می‌شوند، هر سه را در کنار یکدیگر و در یک رتبه قرار داده‌ایم که از نظر رتبه پائین‌تر از «رب» و بالاتر از بنی آدم هستند.



۲. مصادیق هم‌نشین و جانشین کرامت در قرآن دو هرم «کرم»

در لایه سوم با مصداق‌هایی که خود گونه‌هایی از إعطاء و بخشش‌اند، مواجهیم. «زوج» که در قرآن رابطه‌ی جانیشینی با مفهوم «بهیج» دارد، به بخشش و روزی خداوند در قالب گیاهان و درختان پربازده و پرمحصول اشاره دارد که در کاربردهای تاریخی واژه و در زبان‌های آرامی و عبری نیز مشاهده می‌شود. «زوج کریم»، گیاهی است که در اثر بازدهی بسیار پرمحصول شده و اعطاء و بخشش آن (به معنای دهش) به بندگان، در نتیجه فراوانی و غنای محصولی آن است. تحلیل دقیق‌تر این مصداق در هرم (تصویر ۲)، به خوبی گویای آن است که مصداق ریشه «کرم»، اگرچه در رتبه‌های مختلفی قرار دارند، با وجود این می‌توان مفهومی جامع و مشترک میان آنها در نظر گرفت که ما پس از بررسی‌های متعدد به «ربوبیت» به عنوان مفهوم جامع و نوعی همبستگی معنایی میان این مصداق، دست یافتیم؛ به این معنا که مفهوم «ربوبیت» در «کرامت» مدخلیت دارد. مصداق «رب» یک طرف ربوبیت است. و سایر مربوب‌ها مانند مَلک، رسول، بنی آدم و زوج در سوی دیگر قرار دارند. در فرایند ربوبیت، «ملائکه» که خود مربوبند، و در سطوح بعد «رسول و کتاب»، از نظر تربیت و رشد، نقش واسطه‌ای میان رب و سایر مربوب‌ها را نیز عهده‌دار هستند. از این جهت می‌توان رابطه‌ی ربوبیت و یا تربیت و رشد را در این هرم به وضوح ملاحظه نمود که خود نوعی دهش ربوبی و در نهایت اشرفیت (دو مؤلفه کرم) است که در این هرم در رتبه‌بندی مصداق از بالا به پائین، قابل مشاهده است. هر مرتبه نسبت به مرتبه‌ی بعد دارای نوعی اشرفیت و دهش است و این دهش در قالب گونه‌های آن در مرتبه سوم هرم انجام می‌گیرد. گیاهان از این حیث که دهش دارند و از این حیث که دارای ارزش‌افزایی و ثمردهی هستند و «قول» نیز از دو جهت حاصل و اثر نیک دارای نوعی دهش‌اند. زیرا مقصود ما تنها دهش مادی مانند جهانبینی جاهلی نیست؛ بلکه دهش می‌تواند در قالب امری سودمند و یا به عبارت دیگر کمال باشد که برای آن می‌توان شرافت و شایستگی نیز متصور شد. کمالی که می‌تواند کمال وجودی، علم، حیات و... باشد که، همه نوعی رشد هستند.

از سوی دیگر اطلاق لفظ «کریم» برای سایر مصداق را باید از سنخ اشتراک معنا نامید که همراه با مراتب یا گونه‌های مختلف آن در این هرم بیان شده است. اگرچه تمایزهایی میان این گونه‌ها و مراتب وجود دارد، اما می‌توان چنان که اشاره شد، معنای

«ربوبیت» را جامع مشترک مصادیق همنشین و جانشین ریشه «کرم» در یک فرایند ارتباطی در قرآن دانست که خود محمولی دو موضعی و حاصل ارتباط دوسویه «رب و ربوب» است و رسولان الهی شامل پیامبران، ملائکه و کتب آسمانی نیز که از مصادیق همنشین و جانشین ریشه کرم هستند، به عنوان واسطه در این ارتباط دوسویه حضور دارند که از رأس به پائین و بر مبنای قاعده «الأشرف»، در دو قالب معطی و اشرف بودن چیزی که إعطاء می‌شود، نمود می‌یابند.

«شرافت و إعطاء» که در جهان بینی قرآن دو مؤلفه‌ی بسیار مهم و لازم و ملزوم ریشه «کرم» به شمار می‌آیند، در جهان بینی عرب جاهلی، از مقوله اشتراک لفظی ریشه «کرم» به شمار می‌آمدند. در حالیکه با طبقه‌بندی مصادیق بکاررفته این ریشه در قرآن که ما در هرم کرم ارائه کردیم، وجود هردو مؤلفه را در قالب ربوبیت به تصویر کشیدیم. چنانکه قرار گرفتن مصداق «رب» در صدر هرم، حاکی از شرافت توأم با إعطاء، به عنوان هسته‌ی اصلی کرامت بوده، نمی‌توان این دو را اشتراک لفظی نامید. بلکه شرافت، یک بُعد ربوبیت و إعطاء نیز بُعد دیگر آن است که ما ممکن است هردو بُعد را فقط به دلیل ارتباط آنها باهم، به یک نام بنامیم. هنگامی که این دو در مصداق قرار می‌گیرند، می‌توان ادعا نمود که در مفهوم، اشتراک لفظی رخ نداده، بلکه شرافت و إعطاء، دو مؤلفه‌اند که ما از طریق تحلیل مصادیق ریشه «کرم» به آنها دست‌یافته‌ایم. این دو تفکیک‌ناپذیر و لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چنان‌که لازمه‌ی ربوبیت، شرافت رب از یک سو و معطی بودن آن از سوی دیگر است که در یک نسبت (ارتباط) رخ می‌نماید.

در دستیابی به این مؤلفه سوم یعنی «نسبت‌داشتن» که از مؤلفه‌های لاینفک این ریشه است، می‌توان به مبنای منطق محمول‌ها و تمایز محمول‌های یک‌موضعی و چند موضعی توجه نمود. برای مثال در عبارت: «حسن برادر حسین است»، برادر بودن نوعی ارتباط (relation) است. در اینجا ما نیازمند حداقل دو طرف برای شکل‌گیری این ارتباط هستیم. در حالی که در عبارتی مانند: «دیوار سفید است»، سفید بودن قائم به دو طرف نبوده و محمولی یک موضعی (concept) به شمار می‌آید. به این طریق محمول یک موضعی بیانگر مفاهیم و صفات و محمول دو یا چند موضعی مانند کرامت نشانگر نسبت‌هاست. یعنی فردی نسبت به فردی یا چیزی کرامت دارد. مانند رابطه‌ی رب و

مربوب که در رابطه میان رب و ملائکه و رسولان و کتاب، رب و انسان، رب و گیاهان نیز مشهود است. ما از طریق منطق محمولها به دو یا چند موضعی بودن محمول «کرم» در قرآن و به عبارتی نسبت‌داشتن و ارتباطی بودن آن به عنوان یک مؤلفه دست می‌یابیم. در اینجا ذکر این نکته خالی از لطف نیست که منابع وجوه‌القرآن، به عنوان حاصل اندیشه‌های علمای مسلمان درباره وجوه متعدد واژگان قرآن نیز، اگرچه اشاره‌ای به این مؤلفه‌ها نداشته‌اند اما، با هوشمندی تمام شرافت و اعطاء را از وجوه ریشه «کرم» دانسته‌اند. اطلاق وجوه و نه معانی برای مفاهیمی که ذیل واژه «کرم» ذکر شده‌اند، حاکی از دقت نظر اندیشه‌های وجوه‌نویسان است. به بیان دیگر این اندیشمندان به درستی از ارتباط این مفاهیم آگاه بوده‌اند، تا آنجا که شرافت و نفاست را، ذیل وجوه متعدد ریشه «کرم» و از معانی محوری این واژه در نظر گرفته‌اند (نک برای مثال: مقاتل، ۱۳۸۱: ۲۲۸؛ دینوری، ۱۳۸۴: ۴۵۶؛ تفسیری، ۱۳۷۸: ۲۴۹؛ نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۹۴؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۶ / ۱۰۵). نتایج حاصله از این اندیشه‌ها نیز اگرچه به صراحت اشاره نکرده‌اند، اما مؤید دستاوردهای معناشناسی تاریخی این پژوهش‌ند؛ زیرا شرافت و نفاست را بدون در نظر گرفتن مؤلفه‌ی بخشش و اعطاء، نمی‌توان معنای محوری ریشه «کرم» دانست. چنانکه پیشتر نیز گفتیم، بر مبنای یافته‌های معناشناسی تاریخی، قومی و ساختاری، دو مؤلفه‌ی اعطاء و بخشندگی توأم با شرافت در تمامی فرایندهای معناشناسی ریشه «کرم» با درجات شدت و ضعف به چشم می‌خورد. از این‌رو می‌توان هسته‌ی اصلی اعطاء و بخشش توأم با شرافت را، به وضوح در تمامی آیاتی که ریشه «کرم» در آن به‌کاررفته‌است، می‌توان مشاهده نمود. بر این اساس دو مفهوم اعطاء (دهش) و شرافت - در تمامی کاربردهای ریشه کرم -، مولفه‌های لازم و ملزوم و تفکیک‌ناپذیر کرامت هستند که در یک رفتار ارتباطی (مولفه سوم) نمود می‌یابند!

۱. برای مطالعه بیشتر این مبحث در خصوص بررسی ریشه «کرم» بر پایه رویکردهای معناشناسی تاریخی، قومی و ساختاری و تحلیل داده‌های مستخرج، نک: قاسم‌احمد، مریم، تحلیل مفهومی کرامت در قرآن و روایات در پرتو دانش معناشناسی و ملاک‌های سنجش آن در رفتار ارتباطی؛ رساله دکتری به راهنمایی دکتر احدفرامرز قراملکی، دکتر عبدالهادی فقهی‌زاده و مشاوره دکتر احمد پاکتچی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۶، فصل دوم و سوم.

۲. الگوی قرآنی کرامت

واکاوی ریشه کرم در قرآن بر مبنای روابط ساختاری (همنشینی و جانشینی) آن، که پیش از این به تحلیل آن پرداختیم، در حقیقت شبکه‌ای معنایی از کاربرد مفهوم کرامت با سه مؤلفه دهش توام با شرافت ذاتی در یک رابطه یا رفتار ارتباطی ارائه می‌کند که با توجه به صدور آن از منبع ذات عالی ربوبی، می‌تواند به عنوان الگویی برای تقویت و ارتقای روابط فی‌مابین انسانها (فردی، میان‌فردی و برون‌فردی) مطرح شود. کاربردهای قرآنی این ریشه حاکی از اوصاف و ویژگی‌هایی است (حمید، غنی، حکیم، عزیز) است که اگرچه به نحو اتم در ذات باری تعالی ظهور یافته‌اند، اما انسانها نیز در روابط خود می‌توانند به پرورش این اوصاف پردازند. زیرا اگرچه سبک رفتار ربوبی از حیث ذاتی و عرضی بودن، با سبک رفتاری انسان متفاوت است و اتصاف رب به کرامت به نحو ازلیه و ناشی از ذات غنی باری تعالی است، با وجود این تحقق کرامت غیر ربوبی نیز هرچند به صورت عارضی، اما امکان‌پذیر است. البته عرضی بودن سبک رفتار غیرربوبی باعث می‌شود تا شخصیت صاحب رفتار (کنشگر) نیز از حیث اتصاف به کرامت متفاوت باشد. از این رو در دوگونه «نادر» یا «پایدار» ظهور می‌یابد. و تنها در صورتی که کرامت به صورت شاکله و منش نمود و عرض یابد و در وجود انسان به ملکه‌ای پایدار مبدل گشته و هویت و نحوه وجودی او را تشکیل دهد، فرد کریم نامیده می‌شود و در صورتی که اتصاف فرد به شکل نادر باشد، نمی‌توان او را کریم نامید.

این تحلیل‌ها به وضوح حاکی از مشکک بودن مفهوم کرامت است. زیرا بسته به شرایط و آموزه‌های افراد اتصاف به کرامت قابل ارتقا یا تنزل خواهد بود. در اینصورت با ارتقای این خصیصه در وجود انسان به خوی ثابت و پایدار تبدیل خواهد شد (برای مطالعه بیشتر در خصوص رفتارهای پایدار و نادر نک: قراملکی).

بر اساس آنچه گفته شد، تبیین مدل ربوبی کرامت در قرآن در حقیقت می‌تواند الگویی در اتصاف پایدار به این خصیصه و ارتقای آن باشد. این مدل با ارائه مصادیقی از گیرندگان اصلی پیام ربوبی (رسول، ملک، کتاب) و اوصاف و ویژگی‌های فرایند دهش توام با شرافت ذاتی در یک ارتباط دوسویه (کرامت)، الگویی در بالاترین سطح و مرتبه ترسیم می‌کند. در این مدل، پیام ربوبی در نهایت اطاعت‌پذیری، امانت‌داری و قوت و

اقتدار (از مفاهیم همنشین و جانشین ریشه کرم در قرآن) و دقیقاً منطبق با مراد و هدف رب (فرستنده) و توسط رسولان دریافت می‌شود. همچنین این مدل گونه‌هایی از مصادیق دهش را در قالب قرض، صدقه، انفاق معرفی می‌کند که خود ویژگی‌هایی چون معروف و طیب بودن، شایسته تمجید و تحسین بودن (حمید از مفاهیم همنشین و جانشین ریشه کرم در قرآن) را دارا هستند که در نهایت دستاوردهای ارزشمندی را در یک رفتار ارتباطی را ارائه می‌کند.

۲.۱. مؤلفه ارتباط و دوسویه بودن در الگوی قرآنی کرامت

همانگونه که در تحلیل مولفه‌های ریشه کرم در قرآن بیان شد، دهش توأم با شرافت ذاتی دو مؤلفه مفهوم کرامت هستند که در قالب ارتباطی دوسویه و به عنوان سومین مؤلفه این ریشه تعریف می‌شود. وجود مولفه ارتباط که از آن به رفتار ارتباطی تعبیر می‌شود، ضرورت بررسی مفهوم کرامت را از وجهه نظر یک رفتار ارتباطی آشکار می‌سازد. قبل از آن می‌خواهیم بدانیم رفتار ارتباطی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد و در مفهومی چون کرامت و به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم آن چگونه کارکردی خواهد داشت؟

ارتباط از آنجا که یکی از حوزه‌های بسیار مهم دانش است، در ساحت علوم مختلف و از زوایای متفاوت مورد بررسی قرار گرفته‌است. ارتباط از ریشه واژه Communication از muni به مفهوم خدمت و در اصل بیانگر اشتراک در دو نقطه و یا دو فرد است. رفتار ارتباطی که گاه از آن به relationship و گاه نیز به communication تعبیر می‌شود، مفهومی چند تباری است که در علوم مختلفی همچون اقتصاد، مدیریت، جامعه‌شناسی، روانشناسی و حتی پزشکی مورد بررسی قرار می‌گیرد. پژوهشگران حوزه‌های گوناگون درمانی (Therapeutic)، ریشه توانایی‌ها و ناتوانی‌های بشری را در تداوم ارتباط و پیوند او با دیگران و بکارگیری الگوهای ارتباط موثر می‌یابند.

دانشمندان، اصلی‌ترین اجزای یک فرایند ارتباطی را شامل سه جزء می‌دانند: منبع مولد دارای قصد و نیت در برقراری ارتباط، فرایندی نمادین و متکی بر نمادهای وضع شده از سوی فرستنده و هدفمندی پیام، که البته هدف همان القا مفهوم به گیرنده پیام است (فرهنگی، ۱۳۶۳: ۴۸-۵۰). به این ترتیب باجمع‌بندی تعاریف متعدد می‌توان گفت ارتباط، فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده است؛ مشروط بر آنکه در گیرنده

پیام مشابهت معنا با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود (محسنیان راد، ۱۳۶۹: ۵۷). این ویژگی و در اصطلاح مشابهت فی مابین فرستنده و گیرنده، در نهایت به رضایت‌مندی دو طرف منجر خواهد شد و طبیعتاً جامعه‌ای که بر پایه روابطی رضایت‌بخش میان اعضا آن شکل گرفته باشد، جامعه‌ای سالم و متعالی خواهد بود.

۲.۱.۱. شاخصه‌های ارتباط‌گر در الگوی قرآنی کرامت

بر اساس بررسی ساختاری ریشه-واژه کرم در قرآن، از آنجا که بالاترین بسامد اختصاص به مصداق رب دارد، طبیعتاً بیشترین ارتباط توسط رب به عنوان ارتباط‌گر - یکی از طرفین اصلی یک ارتباط - با هستی شکل گرفته است. به همین دلیل می‌توان الگوی قرآنی کرامت را از حیث شاخصه‌های ارتباط‌گر «رب» مورد واکاوی قرار داد. قرآن ارتباط‌گر رب را در شبکه معنایی «کرامت» حکیم، جلال، حمید، غنی و عزیز، دانسته است. این مفاهیم که همه همنشین و یا جانشین عبارت «رب کریم» به شمار می‌آیند و از نظر نحوی مرکب و مشتق از ذات و مبدأ اشتقاق و به معنای ذاتی دارای جلال، غنا و حکمت و عزتند، در رابطه با خداوند عین ذات او هستند. البته در صورتی که درخصوص فرستنده‌ای مانند انسان بکار روند، زائد بر ذات اویند. ذاتی فقیر که بخشش عارض بر ذات اوست. ویژگی غنی بودن در تقابل با فقیر، هم برای رب و هم رای غیر او قابل بررسی است، زیرا به نوعی برتری اشاره دارد که دو گونه قابل تحلیل است:

الف) - برتری نفسی (ذاتی یا عرضی) ب- برتری در نگاه دیگران. برای مثال غنی بودن، حاکی از شرافت و نوعی برتری درونی است که رأی و نظر دیگران در آن دخالتی ندارد و درونی است و خود دو گونه ذاتی (برای خداوند) و عرضی (برای انسان) است. در نقطه مقابل، به نوعی دیگر از شرافت و برتری می‌توان اشاره داشت که حاصل نگاه دیگران است. مانند «حمید» که حاصل برتری و شرافتی است که از نظر و رأی دیگران شایسته احترام و اعتبار می‌شود. و هر دو ویژگی شرافت نفسی و شرافت از نگاه دیگران را می‌توان در مفهوم کریم برای رب مشاهده نمود. به این ترتیب غنا لازمی منطقی دهش‌گری است و دهش در گرو غناست و جوشش بخشش برآمده از ذاتی غنی است که در نگاه دیگران نیز شایسته تحمید و تحسین است. ذاتی که مانع از بروز ایذاء و یا چشم‌داشتی مانند احترام و اعتبار در انجام دهش خواهد شد.

«حکمت» دیگر شاخصه مهم دهش‌گری رب و مربوط به بدفرجامی و بی‌هدفی و یا نیک‌فرجامی و هدفمندی آن است. زیرا دهش‌گری خداوند براساس اوصاف کرم در قرآن متصف به حکمت، هدفمندی و نیک‌فرجامی یک فعل است و این ویژگی ذاتی رب و الگویی است که قرآن از رب دهشگر و متفاوت از کرامت جاهلی ارائه می‌دهد. زیرا الگوی جاهلی کرامت بر مدار انسان و با هدف ارتقای قبیله و تفاخر و دریافت اعتبار و احترام شکل می‌گرفت، در حالی که قرآن رمز هدفمندی دهش را در رفتار ارتباطی انسان، عنصر تقوای الهی می‌داند و بر هر انگیزه‌ای مانند ریاکاری، دست یافتن به مقام و ثروت و احترام در دهشگری خط بطلان می‌کشد.

۲.۱.۲. ارتباط‌گیران یا صیدکنندگان مفهوم در الگوی قرآنی کرامت

چنان که اشاره شد، در هر فرایند ارتباطی، فرستنده، ارتباط‌گیر و معنایی که از مقصد به مبدأ ارسال می‌شود، سه رکن اصلی به شمار می‌آیند. اگر معنی موردنظر در فرستنده پیام را با M و معنی متجلی شده در گیرنده پیام را با M' نشان دهیم، ارتباط هنگامی به صورتی کامل برقرار خواهد شد که M' مساوی M باشد یا به عبارتی نسبت M' بر M برابر باشد (محسنیان‌راد، ۱۳۹۶: ۱۴۰-۱۴۱). بر این اساس مشابهت در معنی صادرشده از سوی فرستنده و معنی دریافت شده توسط گیرنده، شرط اصلی شکل‌گیری موفق ارتباط خواهد بود.

بازخوانی الگوی قرآنی کرامت حاکی از وجود این نسبت برابر در ارتباط میان منبع ربوبی با برخی از مصادیق ارتباط‌گیران است. این گروه را که ما پیش از این در «هرم کرم» (شکل شماره ۲)، در رتبه دوم، رسولان الهی نامیدیم، دارای ویژگی‌هایی هستند که معنی متجلی شده از مصدر ربوبی با آنچه آنها دریافت می‌کنند مشابهت کامل دارد به همین دلیل نیز آنها نیز به وصف «کریم» نامیده شده‌اند. به بیان دیگر این گروه دارای بهترین و عالی‌ترین نوع ارتباط با منبع ربوبی‌اند و به همین دلیل نیز تعامل و نوع ارتباط آنها با مصدر ربوبی می‌تواند به عنوان الگویی عالی مطرح شود. در این ارتباط خداوند کنشگر (ارتباط‌گر یا فرستنده) و رسولان (ملائکه، پیامبر و کتاب) طرف کنش هستند که پیام صادرشده از مبدا را با نهایت مشابهت دریافت می‌کنند. واکاوی کاربرد وصف «کریم» در آیات مربوط به کاربرد ریشه واژه کرم، اوصاف و ویژگی‌هایی را از نوع ارتباط رسولان

با منبع ربوبی آشکار می‌سازد که در دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی می‌تواند به مثابه یک الگو مطرح شود این اوصاف عبارتند از:

الف) اطاعت و فرمانبرداری: یکی از ویژگی‌هایی را که در این دسته آیات، در توصیف رابطه رسولان به عنوان گیرندگان پیام ربوبی، باید مورد توجه قرار داد، چنین است: وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ، لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ، يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَ هُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ» (الانبیاء: ۲۶ تا ۲۸). این آیات در حقیقت به ویژگی اطاعت و فرمانبرداری ملائکه با عنوان عباد مکرمون اشاره دارد که، رابطه‌ای اشتدادی ۱ با وصف «مکرمون» دارند. بر این اساس دریافت و صید معنی ارائه شده خداوند به عنوان کنشگر توسط ملائکه به بهترین شیوه انجام شده است. زیرا آنها، آنچه را که انجام می‌دهند دقیقاً با پیام و هدف ربوبی (به معنای کلی) منطبق است و مشابهت کامل در دریافت معنی میان منبع فرستنده (خداوند) و گیرنده (رسولان)، محقق شده است.

ب) امانت‌داری توأم با قوت و قدرت: علاوه بر ویژگی اطاعت و فرمانبرداری رسولان، باید به وصف «امین» نیز اشاره کرد که پیامبر به آن ستوده شده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (التکویر: ۱۹ تا ۲۱). «امین» در این آیات و موارد دیگری در قرآن، به عنوان جانشین کریم به کار رفته است. این بدان معناست که رسولان در رفتار ارتباطی خود با پروردگار در نقش ارتباط‌گیر، دارای امانتند. از این رو، معنی دریافت شده از منبع پیام را علاوه بر آنکه در کمال اطاعت و فرمانبرداری دریافت می‌کنند، به دلیل امانت‌داری بدون هیچگونه محدودیتی دریافت و در آن تصرفی نخواهند داشت. همچنین وصف «ذی قوه» در ادامه این آیات نیز ویژگی مهم امانت‌داری توأم با قوت و قدرت را در دریافت معنی از مصدر ربوبی بیان می‌دارد.

۱. در معناشناسی ساختاری، زوج‌واژه‌ها می‌توانند با یکدیگر چند نوع ارتباط داشته باشند که ارتباط اشتدادی به معنای تقویت و تایید یکدیگر یکی از این رابطه‌هاست (برای مطالعه بیشتر نک: مؤلفه‌های معنایی مادهی «کرم» در قرآن بر اساس معناشناسی ساختاری و رویکردهای تحلیلی-منطقی، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۵۰، شماره (۱)، بهار و تابستان ۹۶.

این درحالیست که بنی‌آدم، از دیگر مصادیق ریشه‌واژه کرم -درهرم کرم (تصویر ۲ شماره)، در رتبه نازلتر از رسولان الهی قرار داده شده است - در دریافت معنی از منبع ربوبی، فاقد ویژگی‌های رسولان هستند. حجم انبوه تفاسیر قرآن که از سوی انسانها به عنوان مراد و معنی صادر شده از منبع ربوبی در قرن‌های متمادی از صدر اسلام تاکنون نگاشته شده است، گواه این حقیقت است که صید مفاهیم و دریافت معنی خداوند (کنشگر)، فراز و نشیب‌های بسیاری را از سوی مخاطبان (ارتباط‌گیران)، طی نموده است و حتی هنوز نمی‌توان به درستی اذعان داشت که توانائی‌های مفسران، فرضیه‌سازی‌ها و درک و فهم آنها از کلام خدا تا چه اندازه به مفاهیم و معانی صادر شده از سوی خداوند (فرستنده) نزدیک بوده است.

بر این اساس انبوه آیاتی را که قرآن، مخاطبان وحی را به دلیل عدم اطاعت صحیح از فرامین الهی و یا نافرمانی مورد نکوهش قرار می‌دهد، می‌توان تبیین این حقیقت دانست که این دسته از مخاطبان، به مثابه ارتباط‌گیران در رابطه با منبع صادرکننده ربوبی، در درک معنی و محتوای آن به خطا رفته‌اند، چنان که آیات «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، أَقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ، كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْفَى، أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَى» (العلق: ۱ تا ۷)، حاکی از نحوه تعامل نادرست و درک توأم باخطای انسان در رفتار ارتباطی با خداوند است. بر مبنای رفتار ارتباطی کریمانه، خداوند به انسان نعمت حیات بخشیده و آنچه را که نمی‌دانسته به او آموخته است (۱ تا ۵ سوره قلم) در حالی که مواجهه انسان به عنوان گیرنده پیام ربوبی، نه از جنس درک و دریافت این دهش توأم با شرافت ربوبی، که از جنس طغیان و نافرمانی است (۶ و ۷ سوره قلم). تصریح به نادرستی درک و دریافت پیام کریمانه خداوند به عنوان کنشگر از سوی انسان در سوره مبارکه انفطار نیز بیان شده است. این آیات مواجهه انسان با پیام الهی را «تکذیب» خوانده‌اند که خود حاکی از عدم دریافت و صید معنی مورد نظر خداوند در این ارتباط از سوی انسان است.

همچنین بر مبنای آیات سوره مبارکه فجر که از دیگر موارد کاربرد ریشه-واژه کرم در قرآن نیز هست، انسان هنگامی که با رفتار کریمانه پروردگار و بخشش نعمات بسیار او مورد آزمایش قرار می‌گیرد، به درستی پیام پروردگار را درک و دریافت نکرده و در

پاسخ به این منت و بخشش، از اکرام یتیمان و توجه به اطعام نیازمندان سرباز می‌زند. در این هنگام به جای درک و صید مفهوم اصلی مورد نظر خداوند (فرستنده)، که باید به صورت کنش توام با سپاس از سوی انسان برای امانتی باشد که رب به او داده است، می‌پندارد خداوند او را خوار نموده است: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ، كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرَمُونَ الْيَتِيمَ، وَ لَّا تَحْضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ، وَ تَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا، وَ تَحِبُّونَ الْآمَالَ حُبًّا جَمًّا» (الفجر: ۱۵-۲۰).

بررسی آیات قرآن، ما را با انبوهی از این گونه دریافت‌های نادرست از سوی مخاطبان مواجه می‌سازد که حاکی از درک نادرست پیام‌های الهی و عدم صید درست مفهوم توسط انسان‌هاست؛ این در حالی است که قرآن با استعمال وصف کریم برای ملائکه، رسول و کتاب، الگویی عالی از دریافت و صید دقیق مفهوم را با ویژگی‌هایی برای مخاطبان خود به تصویر می‌کشد که اثربخشی رفتار ارتباطی در دیگر گونه‌ها مستلزم توجه به این ویژگی‌هاست.

۲.۱.۳. دستاوردهای الگوی قرآنی کرامت بر پایه شبکه معنایی کرامت در قرآن

اکنون پس از واکاوی کاربردهای قرآنی کرامت و بررسی شاخصه‌های ارتباط‌گر و ارتباط‌گیر در یک رفتار ارتباطی کریمانه، می‌توان دستاوردهای این الگوی قرآنی را ارائه نمود. این دستاوردها که برآمده از روابط همنشینی و جانشینی ریشه کرم در قرآن هستند، در هریک از گونه‌های رفتار ارتباطی و میان انسان و خود او (درون‌فردی)، افراد جامعه (میان‌فردی)، امور قدسی (فرافردی) و یا محیط زیست (برون‌فردی) و نیز بر اساس تنوع طرفین کنش می‌تواند کارکردهای متعددی داشته باشد. در الگوی پیشنهادی این پژوهش که بر پایه کرامت ربوبی ارائه گردید، کوشیدیم تا به تشریح ابعاد رفتار ارتباطی میان رب و هستی پردازیم. این الگو می‌تواند مبنای دستیابی به شاخصه‌های رفتار ارتباطی کریمانه در دیگر گونه‌ها باشد. اکنون به مهمترین دستاوردهای شاخصه کرامت در رفتار ارتباطی می‌پردازیم که بر مبنای روابط همنشینی و جانشینی از شبکه معنایی کرامت در ساختار قرآن به دست آمده است:

۲.۱.۳.۱. خودآگاهی

«خودآگاهی» یکی از شاخصه‌های بسیار مهم در شکل‌گیری یک ارتباط و ناشی از مولفه شرافت ذاتی در مفهوم «کرامت» به شمار می‌آید؛ این ویژگی علاوه بر رفتار ارتباطی درون‌فردی یعنی ارتباط میان انسان و خود او، در اثربخشی دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی نیز مانند رفتار ارتباطی میان‌فردی، برون‌فردی و حتی فرافردی بسیار نقش‌آفرین خواهد بود. فرمایش پیامبر گرامی اسلام (ص): «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» که آگاهی و شناخت انسان از خود را مقدمه‌خداشناسی معرفی نموده به این حقیقت اشاره دارد.

تعریف ما از کرامت مبنی بر دهش توام با شرافت ذاتی، نقش این مؤلفه را در تعیین نوع تعامل و ارتباط میان انسان و خود او (درون‌فردی) و حتی با دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی مشخص می‌سازد؛ زیرا به میزان شناخت و آگاهی از خود، می‌توان نوع دهش را برگزید. اینکه درقبال خود دهش توام با شرافت و در نتیجه احترام و عزت داشته باشیم و یا از جنس رذیلت و خودکم‌بینی، بر اساس میزان شناخت از خود تعیین می‌شود. خودآگاهی به ما این امکان را می‌دهد که در رفتار ارتباطی با دیگران، دهشی کریمانه داشته باشیم، در دهش چه از نوع رفتاری و چه گفتاری بر مطلوبیت بیفزاییم و آنچه را شایسته و بایسته درون ارزشمند و عزتمند ماست به دیگران تقدیم کنیم. نفس خودآگاه آنچه را که برای خویشتن عزتمند می‌پسندد، به دیگران نیز اعطا می‌کند. این امر در زندگی، فعالیت‌های شغلی و در تمام ابعاد زندگی به تقویت و اثربخشی روابط منجر می‌شود.

خودارزشی حاصل از خودآگاهی نه تنها از نظر قرآن که از نظر روانشناسی به عنوان اصلی بنیادین در اصلاح انگاره‌های انسان از خود، دیگران و محیط پیرامونی به شمار می‌آید. حرمت خود، عزت‌نفس و احترام، از دستاوردهای خودارزشی حاصل از خودآگاهی به شمار می‌آید.

بندورا^۱ آغازگر نظریه «شناختی اجتماعی»، این مفهوم را با عنوان «خودکارآمدی^۲» تعبیر نموده است. و خودکارآمدی عبارت است از احساس ما از عزت نفس و ارزش

1. Albert Bandura

2. Self Efficacy

خود، احساس کفایت و کارایی در کنار آمدن با مسائلی که در روابط ارتباطی ما شکل می‌گیرد. کارکرد اصلی چنین خصیصه‌ای خودمهارگری است که یکی از مبانی و الزامات اصلی کرامت در قرآن به شمار می‌رود. زیرا چنان که پیش از این اشاره شد، کرامت قرآنی بر خلاف کرامت جاهلی که به معنای دهش‌های افراط‌گونه و با چشمداشت اعتبار و احترام به قبیله است، تنها بر محور «تقوا» و به تعبیر دیگر خصیصه خودمهارگری شکل می‌گیرد و برخلاف کرامت جاهلی که به استخفاف و ذلت منجر می‌شود، به اطاعت‌پذیری از خالق توأم با حسی از عزت و اعتبار در معیت الله خواهد انجامید. زیرا کهنتری در پیشگاه رب، مهتری در مقابل دیگران است.

دستاورد چنین خصیصه‌ای، ممانعت از رفتار توأم با تحقیر و آزار و ریا و تزویر در هنگام دهش خواهد بود. قرآن عنصر تقوا را ضامن اثربخشی رفتار ارتباطی و مطلوبیت آن در طرفین ارتباط می‌داند. چنانکه در آیه ۱۷۷ از سوره مبارکه بقره، تصریح شده است که متقین کسانی هستند که علاوه بر اصلاح روابط فرافردی خود (ایمان به خدا و روز قیامت، ملائکه، کتب آسمانی و پیامبران الهی)، در اصلاح رابطه میان‌فردی خود نیز از طریق انفاق مال توأم با گذشت و بدون چشمداشت و به قصد تقوای الهی، کوشیده‌اند. ایزوتسو معنای پایه و اساسی تقوا را حائل و سپر قراردادن چیزی برای مصونیت از چیزی که از آن هراس داریم، می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۳۰۵). براین اساس می‌توان چنین تحلیل نمود که عنصر تقوا به مانند سپری، به خودکنترلی منجر شده، فرد را از انجام اموری که با خود عزتمند، چه در رفتار ارتباطی با خداوند و چه با دیگران و حتی محیط زیست منافات دارد، بر حذر می‌دارد که در نهایت به رعایت حقوق متقابل در روابط و حس احترام منجر خواهد شد.

پایندی به تقوا از عوامل خودکنترلی در تمامی گونه‌های رفتار ارتباطی و از الزامات رفتار کریمانه به شمار می‌آید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات: ۱۳) که علاوه بر تقویت انگیزه برای یاری نیازمندان و انجام هدفمند نیکی‌ها، مانع از شکل‌گیری رفتار ارتباطی توأم با اذیت و منت و اهانت با دیگران بوده، روابط میان افراد را به انگیزه‌ی الهی پیوند داده، باعث خلوص و شتاب بیشتری در اعمال دهش‌گونه و نیز گسترش و تعمیق روابط میان‌فردی در جامعه می‌شود. که البته اطمینان خاطر از جبران صدقات و بخشش‌ها

از سوی خداوند آن هم به میزان چندین برابر، که خداوند در قرآن از آن با تعبیر «قرض حسن» و یا «مضاعفه» یاد می‌کند، علاوه بر ممانعت از خدشه‌دار شدن حیثیت و آبروی افراد به رواج بخشش‌ها نیز منجر می‌شود. در مقابل عدم پابندی به عنصر تقوا و انگیزه‌ی الهی، انگاره‌ی شریف‌پنداری خود و پست‌انگاری دیگران را مانند جهانبینی جاهلی، تقویت و به کبر، غرور، نخوت و استخفاف منجر خواهد شد. شکل‌گیری انگاره‌ی استکبار و غرور در رفتار ارتباطی فرد با خداوند (رفتار ارتباطی قدسی)، مانع از تواضع و فروتنی در انسان شده و او را به سوی ناسپاسی پروردگار و در نتیجه ناسپاسی در دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی نیز سوق خواهد داد. زیرا غرور و تکبر عامل اصلی بزرگ‌پنداری خود و ناچیز شمردن نعمات بی‌شمار پروردگار خواهد بود. چنین انگاره‌ای، حتی تعامل فرد با طبیعت و محیط زیست را نیز تحت‌الشعاع قرار خواهد داد و مانع از شکل‌گیری جهان‌بینی انسان، به مثابه قلمرو مقدس و محلی برای انعکاس نیروهای خلاق الهی خواهد شد (بنگرید به: نصر، سید حسن، دین و نظم طبیعت).

۲.۱.۳.۲. احترام

مؤلفه احترام در شکل‌گیری یک رفتار کریمانه یکی از تعیین‌کننده‌های اصلی در شکل‌دهی الگوهای رفتار ارتباطی به شمار می‌آید که به دلیل اهمیت به تحلیل آن در گونه‌های مختلف رفتار ارتباطی می‌پردازیم:

الف) نقش مؤلفه احترام در رفتار ارتباطی میان‌فردی: «خودحرمتی» یا احترام به خود به معنای «برای خود ارزش قائل شدن و خود را پست و حقیر ندیدن» است. احترام به خود و خودارزشی که از آن به عزتمندی نیز یاد می‌شود، در مقابل «از خودبیگانگی» قرار دارد. از دیدگاه قرآن، انسان زمانی از خود بیگانه می‌شود یا خود را فراموش می‌کند، که دچار خدافراموشی شود؛ یعنی قطع ارتباط انسان با خالق و پروردگار، موجب می‌شود خود را نیز از یاد ببرد و توجهی به خود نداشته باشد: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (الحشر: ۱۹). این مفهوم در ادبیات روان‌شناسی و برخی علوم دیگر، از جمله مفاهیم رایج و بحث‌برانگیز به شمار می‌آید. انگاره احترام به

خود و یا «حرمت خود»^۱، یکی از تعیین‌کننده‌های اصلی در شکل‌دهی الگوهای رفتاری، عاطفی و بازتاب نگرش فرد به خود و دنیای بیرونی به شمار می‌آید. این مفهوم از مفاهیم مورد تاکید روانشناسان و جامعه‌شناسان نیز به شمار می‌آید و به باور آنان مبتنی بر ارزیابی قضاوت‌هایی است که شخص درباره خصوصیات خود به عمل می‌آورد و از ارکان هسته اصلی سازگاری اجتماعی است (نک: اسلامی نسب (۱۳۷۳) که می‌تواند اساس نگرش و باورهای فرد، چه در رفتار ارتباطی درون‌فردی و چه در روابط برون‌فردی باشد).

از نظر روان‌شناسی عزت نفس، عبارت است از احساس ارزشمندبودن، این احساس از مجموع افکار، احساس‌ها، عواطف و تجربیات مان در طول زندگی ناشی می‌شود. به همین دلیل نیز مازلو (۱۹۷۰-۱۹۰۸) یکی از نیازهای اساسی انسان را نیاز به عزت نفس یا احترام به خود می‌داند که شامل احساس شایستگی، کفایت و مهارت، یعنی نیاز فرد به ایجاد تصویر مثبتی در دیگران نسبت به خودش می‌شود (سیف، ۱۳۷۶).

فقدان عزت نفس، به تعبیر برخی از روان‌شناسان، اولین محرک برای ارتکاب خطا و گناه است؛ زیرا اگر فردی برای خود، احترام و ارزش قایل نباشد، تن به هر پستی و خفتی خواهد داد. زشتی و خطا، انسان را سخیف و ذلیل می‌کند و با عزت نفس همخوانی ندارد. خود ارزشمند، همیشه در محافظت خویش می‌کوشد و هرگز آن را آلوده نمی‌کند (مسعد و منطقی، ۱۳۹۱، ۱۱۰). فردی که بی‌ارزشی به خود، به عنوان سبک رفتاری و یا منش پایدار او درآمده است، با دیگران نیز به همین سبک، رفتار می‌کند و کسی که نتواند به رفتارهای خودارزشی پایبند باشد، قطعاً نمی‌تواند به ارزشمندی در روابط میان‌فردی و برون‌فردی ملتزم باشد. زیرا رفتار ما با دیگران غالباً به همان سبکی است که با خود تعامل می‌کنیم چنانکه اگر فردی نتواند اسرار خویش را حفظ کند، هرگز

۱. این پژوهش حاصل راهنمایی دکتر ماریا کالیاس (Maria Callias) است که، در انستیتو روانپزشکی لندن طی سال‌های ۱۹۹۳-۱۹۹۶ تحت عنوان «بررسی حرمت خود در نوجوانان مبتلا به مشکلات رفتار ارتباطی و افسردگی» انجام گرفته است.

نمی‌تواند به صورتی نسبتاً پایدار، اسرار دیگران و یا اسرار سازمانی را حفظ کند (قراملکی، ۱۳۹۵: ۱۲۷).

برخی دانشمندان روانشناس بر این باورند که هرچه فرد بیشتر احساس بی‌ارزشی را در خود تجربه نماید، به همان نسبت، احتمال درگیر شدن او در رفتارهای انحرافی افزایش می‌یابد. و حتی بر اساس نظریه «خودشکفتگی ۱» (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۴: ۳۹۶)، از آنجا که افراد به طور کلی در صدد کسب رشد و تکمیل توانایی‌های مثبت و ذاتی خود هستند، افراد دارای نگرش منفی به خود (نوعی دهش) که مرتکب رفتارهای انحرافی نیز شده‌اند، در جستجوی راه‌های جایگزینی برای کسب خودارزشی مثبت هستند. در چنین فضایی پیشنهاد همگنان و تشویق گروه، افراد را به ارتکاب رفتارهای انحرافی با دیدگاه‌های متفاوت و دربرگیرنده‌ی ارزش‌گذاری مثبت به خود، دعوت می‌کند (کاپلان ۱۹۸۰، ولز و رنگین: ۱۹۸۳).

تعامل میان خودارزشی و رفتارهای انحرافی در دو مرحله شکل می‌گیرد. در مرحله نخست باعث به وجود آمدن رفتار انحرافی می‌شود و در مرحله دوم همبستگی مثبت میان رفتارهای انحرافی و حرمت خود به وجود می‌آید. زیرا جستجو برای دستیابی به تسکینی برای بی‌ارزشی، فرد را به گروه‌هایی که دارای رفتارهای انحرافی هستند سوق خواهد داد تا از این طریق مورد حمایت گروه همگنان قرار گرفته و به میزان مناسبی از احترام دست‌یابد.

ب) نقش مؤلفه احترام در رفتار ارتباطی میان‌فردی: احترام به طور کلی از دستاوردهای رفتار ارتباطی کریمانه در تمامی گونه‌های آن است که در نتیجه دهش توام با شرافت ذاتی محقق می‌شود. به این ترتیب مانع از دهش توام با استخفاف و ناسپاسانه می‌شود. قرآن حتی در رفتار ارتباطی ناشایست نیز اجازه رفتاری توام با بی‌حرمتی و دهشی توام با استخفاف را روا نمی‌دارد: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (الفرقان: ۷۲). این آیه به صراحت، بر التزام به احترام در رفتار ارتباطی با دیگران تأکید دارد و حتی در صورتی که از سوی طرف کنش رفتاری مغایر با احترام سربرزند، کنشگر مجوز رفتاری خلاف احترام نخواهد داشت و باید خویشتن‌داری را نصب‌العین

خود قرار دهد. در بسیاری از فرامین امام علی(ع) نیز، به منظور رعایت احترام در یک رفتار ارتباطی به چشم‌پوشی و خویشتن‌داری، در مقابل رفتارهای دیگران تصریح شده- است: «مَنْ أَشْرَفَ [أَفْعَالِ] أَعْمَالِ الْكَرِيمِ غَفَلَتْهُ عَمَّا يَعْلَمُ» (سیدرضی، ۲۱۳).

علاوه بر این قرآن به طور ویژه در دهش با یتیمان و فقرا بر رعایت اصل احترام توجه و تاکید دارد «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ» (الفجر: ۱۷). به همین دلیل نیز گاه سخنی نیک را به مراتب برتر از دهش توأم با اذیت و آزار و تحقیر طرف ارتباط می‌داند و در مقابل، تحقیر و منت گذاشتن را در یک رفتار ارتباطی، باطل‌کننده دهش‌های افراد می‌داند. فقدان عنصر کرامت در رفتار ارتباطی میان‌فردی به اهانت و آزار و اذیت و در نتیجه قطع ارتباط منجر خواهد شد و در این صورت حتی بخشش‌های انسانها را نیز چنانکه قرآن به آن اشاره دارد، باطل خواهد ساخت (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... البقره: ۲۶۴). رهنمودهای قرآن درباره اصلاح انفاق و صدقات هم از بعد انگیزشی و هم از بعد شیوه انجام آن در همین راستا ارائه شده‌است و هر نوع منت و آزاری را باعث ابطال انفاق و صدقات می‌داند و در مقابل، قولی که به نیکی بر زبان رانده می‌شود، «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى» (البقره: ۲۶۳)، به مثابه نوعی رفتار ارتباطی کلامی و دهش کریمانه در گفتار، می‌تواند به رضایت‌مندی و مطلوبیت طرف کنش بیانجامد و حتی به تعبیر قرآن برتر از دهشی از نوع صدقات و انفاق باشد.

در همین رابطه دستورالعمل قرآن در اصلاح رفتار ارتباطی کلامی با والدین نیز قابل توجه است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء/۲۳). این آیه به صراحت یکی از مصادیق رابطه خوب را در نوعی ارتباط کلامی می‌داند که در آن احترام و ارزشمندی را به طرف کنش (در این آیه والدین)، منتقل سازد. در قرآن می‌توان واژگان دیگری مانند «معروف»، را به عنوان جانشین «کریم» در این بافت در نظر گرفت که از مخاطبان خواسته شده تا در ارتباط کلامی خویش «قول معروف» به کار گیرند. قرآن حتی در رابطه با مخاطبی چون فرعون نیز، از دو پیامبرخویش (موسی و برادرش) می‌خواهد به منظور اثرگذاری بیشتر با او به نرمی سخن بگویند: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا أَعْلَهُ»

يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴). واژه «لَيْن» در این آیه نیز می‌تواند جانشین دیگری برای «قول کریم» باشد.

از مجموعه آیاتی که در آنها از ترکیب واژه «قول» با واژه‌های دیگری نظیر «معروف، لَيْن، ميسور، سدید، حَسَن» در قرآن به کار رفته است و می‌توان از جانشینی آنها با عبارت «قول کریم» یاد کرد، به خوبی می‌توان دریافت که قرآن در هر موقعیتی با توجه به شرایط موجود، بهترین روش را در نحوه بیان و گفتار به مثابه رفتاری ارتباطی توصیه می‌کند و به کلامی که بیشترین تأثیر را در مخاطب داشته باشد، سفارش می‌کند (برای مطالعه روابط همنشینی و جانشینی قول در قرآن، نک: مهدوی‌کنی، ۱۳۸۸: ۱۷۰). توجه به این حد از مطلوبیت و تأثیرگذاری کلام در رفتار ارتباطی میان‌فردی را می‌توان یکی از مصادیق احترام و ارزش‌گذاری در روابط هم از نقطه نظر کنشگر و هم طرف کنش به شمار آورد.

مؤلفه احترام در دیگر مصادیق یک رفتار ارتباطی و همنشین‌های ریشه-واژه کریم در قرآن، مانند اجر و پاداش به مثابه دیگر مظاهر دهش اگر با انتقال احساس ارزشمندی و برخواسته از شرافت درونی به طرف کنش توأم شود می‌تواند موجب اثربخشی و تداوم ارتباط شود. بر همین اساس قرآن اجر و پاداش الهی را با ویژگی مضاعفه توصیف نموده و به این ترتیب با وعده دوبرابر ساختن پاداش بخشندگان، بر اثربخشی ارتباط می‌افزاید. در شبکه معنایی کرامت قرآنی و همسو با مؤلفه احترام، با مفهوم دیگری به نام «عزت» نیز مواجه هستیم. عزت از نظر معنا در مقابل ذلت و به معنای رفعت و برتری یافتن آمده است (ابن منظور: ۵ / ۳۷۴). «عزیز» در آیه ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (الدخان: ۴۹)، اگرچه در قالب استهزاء به کار رفته (برای نمونه نک: رازی: ۲۷ / ۶۶۴)، با این وجود یکی از اوصاف بخشنده است که داده‌های انسان‌شناسی اقتصادی نیز مؤید آن است. مفهوم عزت در آیه فوق در حقیقت به عزت و کریم‌پنداری اشاره دارد که هر فردی ممکن است به آن دچار شود و آنچه را در نظر دیگران کریم و عزیز تلقی می‌شود، به عنوان انگاره‌ی آنها از خود و جایگاهش باور کند. در حالیکه عزیز واقعی از دیدگاه قرآن، تنها خداوند و به تبع او پیامبر و مؤمنان هستند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (المنافقون: ۸). عزیز نیز از مفاهیمی است که در مواجهه با

جهانبینی قرآنی دچار تغییر شد و از الگوهای مادی به الگوهای معنوی، توسعه کاربرد یافت. قرآن به صراحت دستیابی به کرامت را به قصد دستیابی به عزت و اعتبار قبیله و تفاخر با آن مورد نکوهش قرار داده و کرامت را تنها در صورت التزام با تقوای الهی شایسته می‌داند. اگرچه مفهوم عزت با کبر در مصداق بسیار به هم نزدیک هستند و غالباً در نظر دیگران به اشتباه، به جای یکدیگر تصور می‌شوند، باوجود این، باید عزت را متفاوت از نخوت و کبر دانست؛ زیرا برخلاف عزت که پس از خداوند، رسول و مؤمنان را نیز دربر می‌گیرد، کبر تنها از آن خداست و هیچ کس در این ویژگی با خداوند شریک نیست. در جهانبینی جاهلی، از آنجا که محور کرامت، انسانی است و نه ربوبی، ارتباطی تنگاتنگ با کبر، فخر و نخوت ملاحظه می‌شود، در حالی که در جهانبینی قرآنی کبر برای بنده معنایی نداشته، تنها از آن خداست.

ج) نقش مولفه احترام در رفتار ارتباطی با محیط زیست: چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، در بررسی تاریخی کرامت در زبان‌های عبری و آرامی با کاربرد بازدهی و سرسبزی برای گیاهان مواجهیم. در قرآن نیز عبارت « زَوْجِ کریم» به کار رفته‌است که جانشینی ترکیب « زَوْجِ بهیج» در قرآن، مؤید این کاربرد تاریخی است. از آنجا که کرامت در جهانبینی قرآن، در بالاترین مرتبه خود از آن «رب» است که علاوه بر انسان با تمامی موجودات و گونه‌های هستی مانند زَوْجِ (گیاه)، رفتاری ارتباطی از جنس ربوبیت دارد و همه در پرتو انوار اعطاء و شرافت ربوبی هستند، شایسته احترام و توجهند. بر این اساس قرآن، طبیعت و محیط زیست را نیز نشانه‌ای از قدرت خداوند و هماهنگی با انسان در تقدیس خداوند می‌داند و با تأکید بر ابعاد معنوی طبیعت، پنداشت صحیح و روشنی از طبیعت را جایگزین نگرش اعراب جاهلی می‌کند. بررسی آیات مکی به وضوح از اهداف این آیات که همانا آگاهی‌بخشی انسان از ارتباط او با خداوند و جهان هستی است، پرده برمی‌دارد. پیامد چنین رهنمودهایی در گام نخست، تغییر جهانبینی انسان و پس از آن درک جایگاه او در جهان هستی و در نهایت نیز تغییر نگرش انسان و الگوهای ارتباطی اوست (فولتز و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵).

قرآن همواره در رفتار ارتباطی انسان در قبال محیط زیست به تدبیر و تفکر دعوت می‌کند و همچنان که آیات قرآن را تبیین مظاهر پروردگار در طبیعت می‌داند، جهان

طبیعت را نیز، بیانگر رحمت و قدرت بیکران الهی و شایسته تفکر و تدبیر می‌خواند که باید به قوانین و قواعد آن پایبند بوده و احترام گذاشت.

تعبیر قرآن از تسبیح‌گری طبیعت و آفریده‌های آن: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الاسراء: ۴۴)، به نوعی از هم‌سرایی آفرینش در ستایش خداوند اشاره دارد که بنا به تصریح لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ، انسان از درک آن عاجز است. بنابراین، آئین و مناسکی که انسان‌ها به جای می‌آورند هم، بخشی از مناسک عظیمی است که در حلقه تسبیح آفرینش در حال اجراست. از این‌رو هرگونه آسیب و بی‌حرمتی که به تخریب طبیعت و نابودی گیاهان و حیوانات منجر شود، درحقیقت به معنای پاره کردن زنجیر این تسبیح و نابودکردن پرستندگان خداوند و خاموش ساختن صدای نیایش مخلوقات به پیشگاه عرش الهی است و حتی به معنای نفی غایتی است که عالم طبیعت به خاطر آن آفریده شده‌است؛ زیرا بر اساس روایتی معروف، خداوند عالم را برای آن آفرید تا حضرتش شناخته شود و نیایش‌های آفریده‌های طبیعی چیزی جز خداشناسی آنها نیست. این در نهایت بدان معناست که تخریب طبیعت، هم با تخریب جماعتی بشری که چنین گناهی را مرتکب می‌شود و هم با تخریب فضای طبیعی چنین جماعتی مساوی است (برای مطالعه در خصوص پیامدهای تخریب طبیعت نک: نصر، ۱۳۸۵: ۳۶۷ و ۳۶۶).

فهم دینی نظم طبیعت و درک دهش سخاوتمندانه آن، ما را در قرائت مهر و نشان خداوند بر چهره موجودات و استماع نیایش‌های آن و رؤیت امر قدسی در طبیعت توانا می‌سازد. امری که نه تنها از سر احترام انجام خواهد شد، بلکه تلقی آن به عنوان بخشی از خود بزرگ‌ترمان را، به ما اعطا می‌کند و به ما یادآور می‌شود که هر موجود آفریده خداوند، چه اندازه ارجمند است و گناه تباہ‌سازی بی‌دلیل و منطقی هر مخلوقی که به فضل وجودش بر نقش و نشان الهی گواهی می‌دهد، چه گناه عظیمی است (همان).

(د) امانت‌داری و مسؤلیت‌پذیری: امانت‌داری و مسؤلیت‌پذیری از دیگر دستاوردهای الگوی قرآنی کرامت است که از شبکه معنایی «کرم» در قرآن به دست می‌آید.

امانت‌داری مفهومی فراخ‌دامن به معنای نوعی مسؤلیت‌پذیری در رفتار ارتباطی درون شخصی و میان شخصی و نسبتی بین X و Y است. در امانت‌داری X در قبال Y نسبت به

Z مسئولیت دارد. Z امری متعلق به Y است. بر حسب اینکه مراد از X و Y چه کسی باشد و نیز بر حسب تنوع Z ابعاد امانت‌داری متفاوت می‌شود (قراملکی و همکاران، ۱۳۸۶، مقالات ۱۱ و ۱۲). امانت‌داری در تمام گونه‌های رفتار ارتباطی دستاوردهای مهمی را به ارمغان می‌آورد؛ در رفتار ارتباطی درون‌فردی به مسئولیت‌پذیری در قبال خود منجر می‌شود و مانع خودفراموشی، خودآزاری و یا خودکشی خواهد شد. زیرا تمامی اعضای بدن انسان به صورت امانت در اختیار او هستند و به فرموده امام سجاده (ع) مستلزم حقوقی هستند که باید حق آنها ادا شود. به همین دلیل نیز انسان در قبال رفتاری که با خود انجام می‌دهد، مسئول بوده، باید پاسخگو باشد. تعبیر شهادت‌دادن اعضا و جوارح انسان در روز قیامت، ناظر به همین ویژگی مسئول‌بودن انسان در قبال خود است (الفصلت: ۲۱). بر این اساس دارایی‌های انسان، صرفاً امانتی از جانب خداوند است که برای رسیدن به کمال در اختیار او قرار داده شده است و هیچ‌کس حق ندارد از این امانت در جهت خلاف مصالح خود بهره‌برداری کند، شهادت اعضا و جوارح در قیامت علیه انسان، نشان از امانت این اعضا در نزد انسان دارد و اینکه انسان مالک تام‌الاختیار آنها نیست و گرنه شهادت آنها علیه انسان و مالک خود، امر معقولی نخواهد بود (مساعد، ۱۳۹۴).

توجه به اصل امانت‌داری موجب بهبود رابطه بندگی و افزایش معرفت انسان در مواجهه با رب و هستی خواهد شد و مانع از هر نوع تصرفی در حدود الهی و نظام هستی شده، به ایجاد حس احترام و مسئولیت‌پذیری در رفتار ارتباطی میان‌فردی با خانواده، همکاران و... منجر می‌شود.

دست‌آورد امانت‌داری و مسئولیت‌پذیری در رفتار ارتباطی انسان با محیط زیست نیز موجب شکل‌گیری انگاره احترام به محیط زیست و مسئولیت‌پذیری در قبال آن می‌شود. زیرا بر اساس مبانی اسلام، هستی هر موجود زنده‌ای از فضائل حق و دهش ربوبی است و از این رو دارای ارزش و حقوقی فراخور طبیعت خود می‌باشد. درختان، حیوانات، حتی رودخانه‌ها و کوه‌ها دارای ارزش و حقوقی هستند که انسان در ارتباط خود باید به حقوق آنها مانند تمامی مخلوقات احترام بگذارد. زیرا حقوق آنها توسط خداوند و نه انسان، به آنها داده شده است، از این رو انسان نمی‌تواند هر زمان که بخواهد این حقوق

را زیرپا گذارد. به دیگر سخن تمامی هستی دارای وجودی ربطی^۱ با خداست، از این رو باید به پاسداشت آن همت گمارد. پرورش چنین انگاره‌ای، دستاورد دیگری چون امانت و مسئولیت‌پذیری را در رفتار ارتباطی انسان با طبیعت، پررنگ خواهد ساخت و دخل و تصرف انسان را به حداقل خواهد رساند. از این رو استفاده بهینه و مطلوبیت بهره‌وری و به دور از اسراف ارمغان مواجهه توأم با احترام با طبیعت خواهد بود که به دهش مداوم طبیعت در قبال انسان و کاهش بلایای طبیعی منجر خواهد شد.

رفتار ارتباطی پیامبر گرامی اسلام که مردم را به کاشت نهال درختان تشویق نموده، تخریب مراتع را در هنگام جنگ منسوخ می‌کرد، حیوانات را دوست می‌داشت و مانع از آزار آنها می‌شد، از الگوهای زیبای رفتاری با محیط زیست در همین رابطه است.

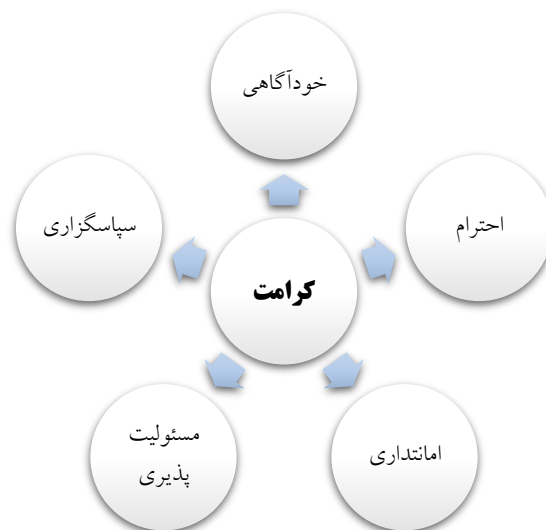
ه) سپاسگزاری: این نگرش و باور درونی که نعمات پروردگار همه امانت الهی در دست او هستند، روحیه سپاسگزاری و در نتیجه رضایت‌مندی از نعمات الهی را در درون انسان بارور ساخته و علاوه بر اصلاح رابطه فرد با خداوند و تواضع و فروتنی او و سپاسگزاری در برابر ذات الهی، درک فقر و نیازمندی و اقرار به غنا و بی‌نیازی خداوند (یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ فرقان/۱۵)، به اصلاح رابطه بین‌فردی نیز از طریق انفاق و صدقات که خود در جهان بینی قرآن از الزامات رفتار ارتباطی کریمانه هستند، منجر خواهد شد.

برخی انسان‌شناسان مانند موس^۲ که پژوهش ارزشمندی در خصوص پدیده‌ی دهش، به مثابه نوعی مبادله، از خود به یادگار گذارده‌است، لزوم عنصر «جبران» را جزء لاینفک دهش می‌داند و براین باور است که همواره گیرنده‌ی دهش با الزام «جبران هدیه» مواجه است. و از آنجا که هر دهشی با این الزام توأم خواهد بود، در پدیده‌ی بخشش، تعاملی زنجیروار در یک رفتار ارتباطی رقم خواهد خورد. به همین دلیل نیز انگیزه و مواجهه کنشگر و طرف کنش و حتی کنش دهش باعث می‌شود تا ارتباط، از امری منفرد خارج

۱. اصطلاح وجود ربطی از نوآوری‌های ملاصدرا است، بر اساس بحث «اصالت الوجود»، وجود معلول‌ها و ممکن‌ها، «وجود فقری» برشمرده می‌شوند و عین اضافه اشراقی و ربط به علت خویش به شمار می‌آیند.

2. Marcel Mauss

شده و حالتی وابستگانه^۱ به خود بگیرد. در مضامین قرآنی به وضوح با چنین الزامی مواجهیم. در قرآن جبران هدیه از طریق الزام به سپاسگزاری در قالب‌های متنوعی ترسیم شده است: دادن سهم نیازمندان و در راه‌ماندگان، انفاق، صدقه و زکات و آنهم با رعایت اصل تقوا و پرهیز از اهانت و آزار و اذیت در بخشش و اعطا بر همین مبنا مورد توجه قرار گرفته است. حتی خداوند خود را نیز از قاعده الزام به جبران دهش مستثنی ننموده- است و دهش بندگان را که از امانت‌های در اختیار آنها انجام می‌شود (هرچه در اختیار انسان است از سوی پروردگار به امانت به انسان اعطا شده است)، به صورتی مضاعف جبران می‌کند. تحقق چنین دستاوردی نوعی ارتباط تراکنشی را میان انسان و رب شکل می‌دهد. چنانکه خداوند از سر شرافت به بندگان می‌بخشد و سپس از بندگان می‌خواهد این بخشش را با دادن سهم نیازمندان، از طریق قرض، انفاق و صدقه، جبران کنند. سپس خود این بخشش بندگان را که در حقیقت امانت او در نزد بندگان است چندین برابر جبران می‌کند دهش‌های بیشتر را محقق می‌کند و رضایت و در نتیجه اثربخشی در رفتار ارتباطی برای کنشگر و طرف کنش را به دنبال خواهد داشت.



۳. نتیجه‌گیری

کاربردسازی مفاهیم قرآنی از جمله نیازهای مهم جامعه امروز است که پاسخگویی به آن نیازمند بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای و شیوه‌هایی روشمند است. این ضرورت موجب شد تا کاربردسازی مفهوم قرآنی کرامت از طریق رویکردهای معناشناسی تاریخی و دستاوردهای انسان‌شناسی و معناشناسی ساختاری مورد واکاوی قرار گیرد. بر این اساس شبکه معنایی کرامت از طریق روابط همنشینی و جانیشینی ریشه واژه «کرم» در قرآن استخراج گردید و با کمک رویکرد تحلیل منطقی در دو گروه مفاهیم و مصادیق دسته‌بندی گردید که تحلیل‌ها حاکی از وجود سه مولفه دهش توام با شرافت ذاتی در یک رفتار ارتباطی بود.

ارتباط و نسبت داشتن، به عنوان مؤلفه ذاتی کرامت، نقطه عزیمت این پژوهش در بررسی کرامت به مثابه یک رفتار ارتباطی شد و از آنجا که در هر ارتباط، فرستنده، گیرنده و پیام سه رکن اصلی برقراری ارتباط هستند، ما نیز به استخراج این سه رکن در رفتار ارتباطی کریمانه در قرآن و ویژگی‌های آن‌ها پرداختیم. بررسی کاربردهای این ریشه‌واژه حاکی از وجود بیشترین بسامد برای واژه «رب» و ارتباط کریمانه رب با هستی بود. بر این اساس الگوی قرآنی ما برپایه فرستنده (ارتباط‌گر) رب ترسیم گردید. همچنین بیشترین بسامد در میان مصادیق پس از رب به «رسولان الهی» در قالب ملائکه، پیامبر و کتاب و پس از آن نیز کمترین بسامد به بنی‌آدم و زوج (گیاهان) اختصاص داشت. هدفمندی (حکمت)، غنی و دارای عزت بودن از مهمترین ویژگی‌های رب برای ارتباط‌گر دریک رفتار ارتباطی کریمانه است که اگرچه به صورت ذاتی در خصوص رب ظهور می‌یابد، برای ارتباط‌گرانی مانند انسان، عارضی و قابل ارتقا است. بیشترین میزان هدفمندی در رفتار ارتباطی انسان در خصیصه «تقو»^۱ به چشم می‌خورد. همچنین ویژگی‌های «اطاعت‌پذیری و امانتداری توام با قوت» در «دریافت و صید مراد و مفهوم» صادرشده، از مهمترین ویژگی‌های گیرندگان پیام ربوبی محسوب می‌شود که مشابهت و مفاهمه در دریافت پیام را به بالاترین درجه می‌رساند و این ویژگی به رسولان اختصاص یافته است. قرآن رفتار ارتباطی کریمانه را بر پایه مدل ارتباط رب با رسولان و با اوصاف و ویژگی‌هایی به تصویر کشیده است که می‌تواند به عنوان الگوی عالی رفتار ارتباطی به رضایت‌بخشی و بهبودی روابط که از مهمترین دغدغه‌های جامعه کنونی است، منجر شود. اتصاف به لوازم یک رفتار ارتباطی کریمانه مبنی بر دهش توام با شرافت ذاتی که در الگوی قرآنی در قالب رابطه رب و رسولان به تصویر کشیده شده است،

دستاوردهای مهمی تحت عنوان خودآگاهی و خودکنترلی، احترام، مسئولیت‌پذیری، امانت-داری و سپاسگزاری را پیش روی روابط انسان قرار خواهد داد که می‌تواند در دیگر گونه‌های رفتار ارتباطی او شامل: انسان با خداوند و امور ماورایی، انسان با محیط زیست، انسان با دیگران (خانواده، همکاران، فرزندان، ...) و انسان با خود، مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، شرح ابن ابی‌الحدید؛
۳. اسلامی نسب، (۱۳۷۳)، روانشناسی اعتماد به نفس. تهران: مهرداد؛
۴. آذربایجانی، مسعود، (۱۳۹۱)، سنجش مفاهیم اخلاقی، مجله اخلاق و حیانی، ۱(۲).
۵. بدار، لوک و همکاران (۱۳۹۳)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حمزه گنجی، تهران، ساوالان؛
۶. پالمرفرانک (۱۳۶۶)؛ نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، کتاب‌ماد؛
۷. جابروزرنه، علیرضا (۱۳۸۸)، «بررسی تحلیلی کرامت و عزت نفس در قرآن و روان‌شناسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛
۸. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰)، تفسیر المنار، الهیئة المصریة العامه للکتاب؛
۹. ریون، ویم (۱۳۹۲)، ثواب و عقاب، ترجمه محمد طاهر ریاضی ارسی، دائره‌المعارف قرآن لیدن، تهران، حکمت؛
۱۰. سانج، لامین (۱۳۹۴)، شکر و کفران، ترجمه حسین خندق‌آبادی، دائره‌المعارف قرآن، جلد ۳، تهران، حکمت، ۵۳۱-۵۳۴؛
۱۱. سبحانی‌نیا، محمدتقی، ارکان تلقی انسان از خود و تأثیر آن در رفتارهای اخلاقی او، دوره ۸، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ۸۵-۱۰۱؛
۱۲. سرمد، زهره؛ بازرگان، عباس؛ حجازی الهه. (۱۳۸۱). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری. تهران، آگاه؛
۱۳. سیف، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، روانشناسی پرورشی، تهران، آگاه؛
۱۴. شعاری نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۶۴). فرهنگ علوم رفتاری. تهران: امیرکبیر؛
۱۵. صادقی، هادی؛ سبحانی‌نیا، محمدتقی (تابستان ۱۳۹۰)، جایگاه شناخت خود در رفتار اخلاقی انسان، پژوهشنامه اخلاق، ۳۲، ۹-۳۲؛

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو؛
۱۷. غباری بناب، باقر (۱۳۷۷)، طرح تهیه مقیاس اندازه‌گیری توکل به خدا، بهار، شماره ۴؛
۱۸. فرامرز قراملکی، أحد (۱۳۷۳)، منطق ۱، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور؛
۱۹. فرامرز قراملکی، أحد و همکاران (۱۳۸۸)، اخلاق حرفه‌ای در تمدن ایران و اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ ۲؛
۲۰. فرامرز قراملکی، أحد (۱۳۹۵)، قدرت انگاره، تهران، مجنون؛
۲۱. فرامرز قراملکی، أحد (۱۳۸۵)، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی؛
۲۲. فرامرز قراملکی، أحد؛ فقهی‌زاده، عبدالهادی، قاسم‌احمد، مریم، مؤلفه‌های معنایی ماده‌ی «کرم» در قرآن بر اساس معناشناسی ساختاری و رویکردهای تحلیلی -منطقی، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۵۰، شماره (۱)، بهار و تابستان ۹۶؛
۲۳. فرگاس، جوزف، پی (۱۳۹۴)، روان‌شناسی تعامل اجتماعی (رفتار میان‌فردی)، ترجمه خشایاربیگی و فیروزبخت، تهران، ابجد؛
۲۴. فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۶)، شماره ۲ و ۳، رفتار ارتباطی و سازمان، تحول اداری، ۱۲ تا ۲۱؛
۲۵. فرهنگی، علی اکبر؛ رستگار، عباس‌علی (دی ۱۳۸۵)، ارائه و تبیین مدل انگیزشی مبتنی بر معنویت کارکنان، دو ماهنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، صص ۱-۲۴؛
۲۶. فرهنگی، علی اکبر (۱۳۶۳ شماره ۳۷)، ادراک و رفتار اجتماعی. دانشگاه انقلاب، ۴۸-۵۰؛
۲۷. فرهنگی، علی اکبر (۱۳۸۷)، مبانی ارتباطات انسانی (ج ۱)، تهران، رسا؛
۲۸. فرهنگی، علی اکبر (۱۳۹۲)، ارتباطات انسانی (ج ۲)، تهران، رسا؛
۲۹. فولتز، ریچارد؛ دنی فردریک؛ بهار الدین عزیزان (۱۳۹۳)، اسلام و محیط زیست، ترجمه خواجه حسینی؛
۳۰. محمد؛ معین الدینی، شهاب الدین، مشهد، جهاددانشگاهی؛
۳۱. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تهران، الصدر؛
۳۲. قاسم احمد، مریم (۱۳۹۶)، تحلیل مفهومی کرامت در قرآن و روایات در پرتو دانش معناشناسی و ملاک‌های سنجش آن در رفتار ارتباطی، دانشگاه تهران. رساله دکتری؛

۳۳. قراملکی و همکاران (۱۳۸۶)، اخلاق حرفه‌ای در تمدن ایران و اسلام، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران؛
۳۴. کارگر حاجی آبادی، محمد حسین (بی‌تا)، رویکرد جامعه‌شناختی به اقتصاد در چارچوب «نظریه عمومی کنش»، اندیشه صادق شماره ۱۱ و ۱۲؛
۳۵. محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۹۵)، ارتباط‌شناسی، چاپ شانزدهم، تهران: سروش؛
۳۶. مساعد علی و همکاران (بهار ۱۳۹۱)، ارتباطات درون‌فردی از نظر اسلام. اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، ۱۰۵-۱۳۰؛
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۸. مطیع، مهدی، حسینی، اعظم‌السادات، تبیین معناشناختی آثار قول از دیدگاه قرآن کریم، مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره دوم - بهار و تابستان ۱۳۹۱، پیاپی ۱۰، ۳۵؛
۳۹. میدی، احمد بن محمد (۱۳۵۲). خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید بفارسی از کشف الاسرار. تهران، اقبال؛
۴۰. مهدوی کنی، صدیقه (۱۳۸۸)، ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن. تهران: دانشگاه امام صادق؛
۴۱. ناصحی، محمدتقی (۱۳۷۸)، ملاک‌های کرامت و فضیلت انسان در قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ازاد اسلامی، واحد تهران‌مرکز؛
۴۲. نانجی، عظیم (۱۳۹۲)، انفاق، دایره‌المعارف قرآن لیدن، ترجمه امیر مازیار، تهران، حکمت؛
۴۳. نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، دین و نظم طبیعت، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، نشر نی؛
۴۴. نورمحمدیان، علی (۱۳۹۵)، مقایسه تقوا در اسلام (المیزان) با خودمهارگری در روانشناسی (مکتب رفتارگرایی با تأکید بر دیدگاه آلبرت بندورا)، کنفرانس بین‌المللی نوآوری و تحقیق در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۴۵. وارث و دیگران (۱۳۸۸)، رابطه فرافردی و رفتار شهروندی، نشریه مدیریت دولتی؛
۴۶. هارجی، اون و همکاران (۱۳۹۳)، مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی، ترجمه خشاربیگی و فیروزبخت، تهران، رشد؛
47. Beeston & Muller (1982), Sabaic Dictionary, Beyrouth: Librairie du Liban؛
48. Black.J & George.A & Postgate.N (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Otto Harrassowitz verlag & Wiesbaden؛
49. Brun.S (1895), Dictionarium Syriaco – Latinum, Beirut؛
50. Costaz, L.(1984), Dictionnaire syriaque- français, Beirut: Dar El-Machreq؛

51. 43. Dillmann, A. (1865) *Lexicon Linguae Aethiopicae*. Lipsiae؛
52. 44. Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, Oxford؛
53. *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* Landberg؛
54. Jastrow, M (1950). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and Yerushalmi and the Midrashic literature*. (Reprint) New York: Pardes Publishing House؛
55. Leslau, W. (1987) *Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz

مطالعه تطبیقی اصول حاکم بر روابط انسانی از دیدگاه قرآن و اعلامیه حقوق بشر

فرزانه روحانی مشهدی^۱

زهرا عزیزی^۲

چکیده

تنظیم آداب در روابط انسانی به منظور فراهم کردن نیازهای اجتماعی انسان، در نیل به تکامل و سعادت انسان‌ها موثر است. هدف از این پژوهش بهره‌مندی از کتاب هدایت الهی و استخراج اصول حاکم بر روابط انسانی است که با نگرشی کل‌نگر و به صورت مبحثی فرارشته‌ای با اعلامیه حقوق بشر مقایسه و به صورت تفسیری اجتماعی مبتنی بر جامعه واحد جهانی ارائه خواهد شد. پژوهش حاضر با نگاه جامع به آیات مربوط به روابط انسانی در قرآن کریم در شش حوزه اعتقادی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و علمی، مورد بررسی قرار می‌دهد. برای نمونه در این پژوهش اصول متعددی در حوزه‌های پیش گفته استنباط شد. مانند اصل آزادی عقیده و اختیار، اتحاد در ادیان الهی در روابط اعتقادی، اصل رعایت کرامت انسانی، اخلاق‌مداری، مسئولیت‌پذیری، توجه به عدم خطای راهبردی در روابط اجتماعی، اصل معاشرت با نیکی، تکریم زنان، توازن در حق و تکلیف، داشتن قلمرو خصوصی در روابط خانوادگی، اصل توسعه اقتصادی، مالکیت و عدم تصرف در اموال غیر در روابط اقتصادی، اصل ولایت‌مداری، تقدم صلح بر جنگ، عدالت‌محوری، وفای به عهد در روابط سیاسی و اصل ضرورت همراهی تعلیم و تعلم با تزکیه، مسئولیت صاحبان علم در روابط علمی. قرآن کریم با ارائه الگو و روش برای تعاملات انسانی در حوزه‌های گوناگون، مویذ تکفل آموزه‌های الهی برای هدایت بشر است.

واژگان کلیدی

روابط انسانی در قرآن، اصول حاکم بر روابط انسانی، حقوق بشر.

۱. استادیار، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. f_rohani@sbu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته اعجاز قرآن، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. zahra.azizi1394@gmail.com

۱. مقدمه

اجتماع و روابط انسانی در یک رابطه دوسویه با کمالات مادی و معنوی و ادراکات انسان در مسیر رشد و تکامل در حال حرکت هستند. اهمیت روابط انسانی به این جهت می‌باشد که انسان موجودی اجتماعی است. لذا تنظیم روابط و تعاملات بشری جهت فراهم کردن نیازهای انسانی، اعم از روحی یا جسمی، مورد توجه است. بر همین اساس انسان نیازمند آداب یا ضوابطی برای معاشرت با اطرفیان، اقوام، هم‌کیشان، و حتی غیر هم‌کیشان خود به جهت این تعاملات است. خداوند تبارک و تعالی برای نیل به غایت این تکامل و سعادت ابناء بشر، اصول و قواعدی را برای تعاملات انسانی و اجتماعی طراحی و به واسطه انبیاء الهی (ع) بیان فرموده است. در پژوهش حاضر روابط دوسویه انسانی از کل آیات قرآن کریم را واکاوی نموده و اصول حاکم بر روابط انسانی در حوزه‌های مختلف اعتقادی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و علمی را ارائه و با اعلامیه حقوق بشر به عنوان طرحی انسانی مقایسه می‌نماییم.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به دو بخشی بودن پژوهش حاضر مبنی بر استخراج روابط انسانی از قرآن کریم و مقایسه آن با اعلامیه حقوق بشر، پژوهش‌هایی با موضوع روابط انسانی در قرآن کریم که ارتباطی کلی یا جزئی با پژوهش حاضر دارند مورد بررسی قرار گرفته شد و به منظور تبیین جایگاه، وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر معرفی اجمال این آثار صورت پذیرفته است.

سابقه توجه به تعاملات اجتماعی انسان‌ها از دیرباز و در واقع با نزول وحی الهی مورد توجه بوده است. در عصر حاضر نیز کتب ارزنده و پژوهش‌های متعددی در ارتباط با روابط انسانی تنظیم و تالیف گردیده است. از پژوهش‌های مورد توجه در این زمینه تألیف عبدالهادی مسعودی با عنوان "روابط اجتماعی از نگاه قرآن" است که به آثار روابط اجتماعی از جمله: برادری بین افراد، عزت و اقتدار در سایه روابط اجتماعی و اتحاد، نشاط روحی و سعادت انسان اشاره نموده است. همچنین ده اصل را به عنوان اصول حاکم بر روابط اجتماعی از جمله: برادری و برابری، به یاد دیگران بودن، هوشیاری، صداقت و وفاداری، رفق و مدارا، ادب، آراستگی، کاستن از نامهربانی و پاکی در ارتباطات

بیان نموده‌اند. سپس بخش‌های تالیف خود را با یک دسته‌بندی دوازده‌گانه با عناوین همیاری اجتماعی، همدردی و ایثار، همراهی و مدارا، احسان، حلم و بردباری، عفو و گذشت، خیرخواهی و نصیحت، همنشینی با عالمان و محرومان، همسخنی (اهمیت سخن در زندگی)، پیروی و فرمان‌پذیری از پیامبر و امامان (ع)، ارتباط علمی با افراد شایسته و یادگیری، و در نهایت همسررداری بر اساس مودت و رحمت و اخلاق نیکو را با استناد به آیات کتاب الهی ارائه کرده‌اند (مسعودی ۱۳۹۳).

در بخش‌هایی از تالیف ارزشمند دیگری با عنوان "قرآن و علوم انسانی" به نقش روابط خانوادگی و اجتماعی در بهداشت روان پرداخته شده است. در بخش روابط خانوادگی به ذکر صله ارحام و روابط خویشاوندی در قرآن و همچنین نقش پدر و مادر و انجام وظایف اسلامی نسبت به آنان را بررسی نموده و عوامل بهبود دهنده روابط اجتماعی (رفتار مناسب و صفات مناسب اخلاقی و اجتماعی) به جهت برخوردارگی از جایگاه مناسب اجتماعی و همچنین نقش این موارد در سلامت روان انسان را بیان می‌دارد. در بخش دیگری از این کتاب با ۴۰ عنوان از انواع روابط انسانی با استناد به آیات قرآن، ذیل روابط اجتماعی اشاره شده است که عبارتست از: اتحاد در جامعه، جهاد و هجرت، صلح، سیاست خارجی اسلام، اندیشه رهبری و حاکمیت، عدالت اجتماعی، مسائل مربوط به زنان و مردان و کودکان بی‌سرپرست، فقر و انفاق و صدقه، همنشینان، پیمان‌های اجتماعی، آداب و معاشرت، تقلید کورکورانه، کار و شغل، امنیت و رفاه و... است (رضایی اصفهانی ۱۳۹۱). شایان ذکر است که در بیان وجه تمایز پژوهش حاضر با تالیف فوق، باید گفت که پژوهش حاضر بصورت یک پیکره جامع ۱۹۷۰ آیه از قرآن کریم که حاوی روابط انسانی است ارائه نموده و تعداد ۳۲۲۷ نوع رابطه از انواع روابط انسانی با دسته‌بندی در شش حوزه مجزا (که در مقاله دیگری ارائه خواهد شد) دسته‌بندی شده است.

در ارتباط با موضوع پژوهش حاضر، مقالات متعددی وجود دارد که هر یک به ابعاد مختلفی از روابط انسانی پرداخته‌اند. پژوهشی با عنوان "روابط انسان در قرآن" (خطیبی ۱۳۸۷) به نحوه تعامل انسان با دیگر موجودات که در فطرت انسان به ودیعه نهاده شده است، پرداخته است و روابط انسان در قرآن را به سه دسته که در ذیل بیان شده است،

تقسیم کرده اند: _ رابطه انسان با خودش _ رابطه انسان با خدا _ رابطه انسان با محیط. نویسنده در رابطه انسان با خود به موضوع ارزش خودشناسی و بازگشت هر عمل به خود اشاره نموده است. در رابطه انسان با خداوند به ارتباط تکوینی و تشریحی اشاره نموده است و رابطه انسان با محیط نیز به دو دسته تقسیم شده است، محیط طبیعی و محیط انسانی. در رابطه انسان با محیط طبیعی به مفهوم دنیا پرداخته شده است که به دو گونه مذموم و ممدوح قابل تقسیم است و جهان پیرامون ما به علت این که مخلوق و آیه خداوند است نمی‌تواند مذموم باشد و آنچه مذموم و قابل نکوهش است نحوه تعامل ما با جهان است. همچنین در رابطه انسان با محیط همه پدیده‌های پیرامون انسان اعم از ارتباط با انسان‌های دیگر یا دیگر موجودات را نام برده‌اند. در نهایت با درج یک نمودار، سه نوع رابطه دسته‌بندی شده و آیات مربوطه را ذکر نموده است.

در مقاله دیگری با عنوان "قرآن و بازتاب تربیتی روابط چهارگانه انسان" (سجادی ۱۳۸۸) روابط چهارگانه انسان و رشد و تربیت در سایه این ارتباط اشاره شده است و خودشکوفایی و رشد اخلاقی در بستر باور به فطرت صورت می‌پذیرد که در دوره پس از رنسانس جایگاه فطرت انسانی نادیده گرفته شد و به خودشکوفایی در پناه علم تجربی پرداخته شد. روابط چهارگانه عبارتست از: _ ارتباط با خدا، در قالب ایمان، پرستش، توکل و استغفار _ ارتباط با خود، به معنای خداگونه شدن و در نتیجه تکامل بی نهایت انسان _ ارتباط با جامعه، در این مورد اشاره شده است که خودشناسی حقیقت نوع شناختی است و این مبنای تکامل اجتماعی در قالب عدالت خواهی و پاسخگویی به نیاز نیازمندان و همچنین مشارکت در خیر خواهی و مدد رسانی است که با الگوگیری از خوبان و دوری از بدان تاریخ ارتباط دارد. _ ارتباط با طبیعت، با سه نوع تعامل سود خواهی، اشباع حسن زیبایی دوستی و استفاده از نعمتهای نامحدود در راستای تثبیت عقاید خود تقسیم‌بندی گردیده است. ارتباط واقعی با طبیعت انسان را به خدا می‌رساند و در نهایت پیگیری حکیمانه این تعامل، تعالی همه جانبه انسان و سعادت دو جهان را تأمین می‌کند.

در پژوهشی دیگری با عنوان "روابط خانوادگی از منظر تفسیر المیزان" (بروجردی علوی، اشرفی، رزمیان ۱۳۹۳) نحوه تشکیل خانواده، نحوه سرپرستی و مسئولیت‌های

مرتب بر اعضاء و حقوق افراد خانواده نسبت به یکدیگر را در قرآن مورد بررسی قرار داده است و ارتباطات در خانواده به سه دسته زیر تقسیم بندی شده است: - ارتباط بین زن و شوهر (رفتار و اخلاق همسران نسبت به یکدیگر - تأمین اقتصادی و خوراک و پوشاک - حفظ اسرار همسر و...). - ارتباط والدین با فرزندان (تأمین نیازهای مادی، معنوی و روحی - رعایت قوانین بهداشتی جسم و محیط زندگی) - ارتباط فرزندان با والدین (اطاعت - احسان به پدر و مادر - دعا در حق پدر و مادر و...)

پژوهشی نیز با عنوان "همزیستی مسالمت آمیز انسان از دیدگاه قرآن و نظام بین المللی حقوق بشر" (موحدی ساوجی ۱۳۹۳) به مقایسه اجمالی آموزه‌های قرآنی و نظام بین‌المللی حقوق بشر پرداخته است. هدف از نگارش این مقاله، ردی بر ادعای نخستین دعوت به صلح در مغرب زمین بیان شده است و همچنین تبیین مفهوم صلح و همزیستی در اسلام و حتی فراتر از صلح در برابر جنگ، یعنی تعاون و احسان به دیگران است. نویسنده پس از بیان تاریخچه مختصری از زمان تشکیل انجمن حقوق بین‌الملل و تالیف اعلامیه حقوق بشر به مقایسه تطبیقی اصول ذکر شده در این اعلامیه با آیات قرآن می‌پردازد. این قیاس مبنی بر توصیه‌های قرآن بر یک همزیستی مسالمت‌آمیز در برابر اصول نگاشته شده در اعلامیه حقوق بشر است. نتیجه این قیاس و تحلیل آیات این است که آنچه در جهان پس از تجربه‌های طولانی جنگ حاصل شده است و گام‌هایی برای همزیستی مسالمت‌آمیز و آزادی بشر و رعایت حقوق انسانی برداشته شده است، قرن‌ها پیش توسط ادیان الهی و به خصوص اسلام به آن سفارش شده است. نویسنده پژوهش، توجه به این اصول و راهنمایی جستن از آموزه‌های اصیل دینی و ارضاء نیازهای معنوی انسان را راهی برای تأمین صلح و تسالم در جهان دانسته‌اند.

پژوهش دیگری با عنوان "راه‌های مسالمت‌آمیز همزیستی ادیان از دیدگاه قرآن کریم/کینه‌توزی و دشمنی نسبت به پیروان ادیان دیگر ممنوع" (فرهنگ سدید ۱۳۹۷) در یک دسته‌بندی ده تایی آیات مربوط به همکیشان و غیر همکیشان ذکر شده است که این دسته‌بندی عبارتست از: - آزادی عقیده و فکر - توجه به اصول مشترک - نفی نژادپرستی - گفت و گوی مسالمت‌آمیز - استقبال از پیشنهاد صلح - پذیرش حقوق اقلیت‌ها - به رسمیت شناختن انبیاء و کتب آسمانی - صلح بین‌الملل - مبارزه با توهّمات برتری

جویانه ادیان دیگر - تعاون در مسائل بین‌الملل. این پژوهش می‌تواند رهنمای خوبی برای پژوهش حاضر باشد.

مقالات متعدد دیگری که عناوین آن به صورت اجمالی ذکر خواهد شد، همانند پژوهش‌هایی که توضیح مختصری در ارتباط با آنها گذشت، هر یک روابط انسانی را در حوزه خاصی از کتاب الهی مورد پژوهش قرار داده و تعاملات انسانی را در همان حوزه خاص مانند خانوادگی، سیاسی و یا اقتصادی و غیره مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. از جمله این مقالات: "اصول سیاست خارجی در قرآن" (سجادی ۱۳۸۰)، "راهکارهای قرآن برای رونق اقتصادی" (عبداللهی عابد و قبادی ۱۳۹۳)، "مرزها و اصول روابط خانواده در قرآن" (سقای بی ریا ۱۳۷۱)، "تاثیر قرآن بر روابط اجتماعی در اندیشه مفسران" (نجفی ۱۳۹۶)، "اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان در اسلام" (امینی ۱۳۹۰)، و نمونه‌های متعدد دیگر که هر یک منحصرًا به بعد خاصی از روابط انسانی پرداخته‌اند.

در بیان وجه تمایز پژوهش حاضر با تمامی پژوهش‌هایی که ذکر گردید، باید گفت که در پژوهش پیش رو برآنیم تا انواع روابط انسانی در حوزه‌های مختلف اعتقادی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و علمی را از کل آیات قرآن استخراج نموده و امکان ارائه الگویی از قرآن در ابعاد مختلف روابط دوسویه انسانی در قیاس با اعلامیه جهانی حقوق بشر فراهم نماییم. جامعیت در استخراج آیات مربوط به روابط دوسویه انسانی از ابتداء تا انتهای قرآن کریم و عدم انتخاب گزینشی آیات در جهت بررسی صرف یک حوزه از روابط انسانی از نکات مورد توجه و مهم‌ترین وجوه تمایز پژوهش حاضر است. همچنین در پژوهش پیش‌رو دسته‌بندی جدیدی با رویکرد تمایز میان اصل و فرع، با عنوان اصول حاکم بر روابط انسانی در حوزه‌های ارائه شده است.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی صورت پذیرفته است. در این پژوهش استخراج روابط انسانی از تمامی آیات قرآن کریم با استفاده از ترجمه لغوی و تفاسیر مختلفی چون تفسیر شریف المیزان، تفسیر فی ظلال القرآن، تفسیر نمونه و... در قالب پیکره‌ای با ۱۹۷۰ آیه حاوی روابط انسانی و ۳۲۲۷ نوع رابطه از انواع روابط انسانی و دسته‌بندی در شش

حوزه اعتقادی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و علمی مورد واکاوی قرار گرفت و اصول حاکم بر روابط انسانی مستخرج از این روابط با اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد قیاس قرار گرفت.

۳.۱. سوال پژوهش

- ۱- اصول حاکم بر روابط انسانی در قرآن کدام است؟
- ۲- شباهت و تفاوت‌ها در اصول حاکم بر روابط انسانی از منظر قرآن کریم با اعلامیه حقوق بشر کدام است؟

۳.۲. داده های پژوهش

داده‌های پژوهش حاضر شامل یک پیکره جامع، با ۱۹۷۰ آیه حاوی روابط انسانی از قرآن کریم است و تعداد ۳۲۲۷ نوع رابطه از انواع روابط انسانی در شش حوزه اعتقادی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و علمی (که در مقاله دیگری ارائه خواهد شد) دسته‌بندی شده است.

تعداد کل روابط انسانی مستخرج از آیات قرآن کریم در حوزه اعتقادی ۱۳۲۴، در حوزه اجتماعی ۱۷۷۵، در حوزه خانوادگی ۲۵۰، در حوزه اقتصادی ۱۵۶، در حوزه سیاسی ۱۵۴ و در حوزه علمی ۱۰۶ رابطه است.

اصول حاکم بر روابط انسانی با استفاده از این پیکره استخراج شده است. اصول مستخرج از روابط ذکر شده و اعلامیه جهانی حقوق بشر از منابع این پژوهش خواهند بود.

۳.۳. روش جمع آوری داده ها

در پژوهش حاضر برای جمع‌آوری داده‌ها، در گام نخست استقصاء کامل آیات قرآن از ابتداء سوره حمد تا انتهای سوره ناس با بهره‌مندی از ترجمه‌هایی با روش‌های متفاوت، مانند ترجمه لغوی، ترجمه معنایی و محتوایی و همچنین با مراجعه به تفاسیر، تمامی آیاتی که در آن روابط دوسویه انسانی وجود داشت، در جدولی جایگذاری و سپس نمونه‌هایی از اصول حاکم بر روابط انسانی استخراج گردید. موارد مستخرج از قرآن کریم با مفاد اعلامیه حقوق بشر مورد مقایسه قرار گرفت.

۴. یافته‌ها و بحث و بررسی

۴.۱. اصول حاکم بر روابط اعتقادی

رابطه حوزه اعتقادی بر سایر روابط اعم از اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، سیاسی و علمی به صورت نسبت عموم و خصوص مطلق است. به این جهت که کلیه نکات مستخرج از روابط انسانی که ذیل حوزه‌های مختلف به آن پرداخته می‌شود، به جهت استنباط از آیات کتاب الهی، در واقع زیر مجموعه‌ای از روابط اعتقادی محسوب می‌گردد. زیرا اثر عقیده بر عمل هویدا می‌شود.

۴.۱.۱. اصل آزادی عقیده و اختیار

در طرح الهی، نبی مکرم (ص) که مسئولیت ابلاغ دین را برعهده داشتند، به وسیله انذار و بشارت مردم را آگاه می‌نمودند، آنچه از آیات متعدد انذار و بشارت (المائده: ۱۹؛ هود: ۲؛ الحجر: ۸۹؛ الحج: ۴۹؛ الفرقان: ۵۶؛ الشعراء: ۱۱۵؛ فاطر: ۲۴؛ یس: ۱۱؛ القمر: ۳۶؛ نوح: ۲؛ النازعات: ۴۵) قابل استنباط است، حق انتخاب افراد و آزادی عقیده و اختیار آنان در امر دین است. چرا که در نظر گرفتن تشویق و تنبیه برای راهیابی بعنوان محرک‌های انسانی، نشانه عدم وجود جبر می‌باشد. پذیرش سرپرستی طاغوت توسط کافران نشانگر آزادی علنی آیین و عقیده است (البقره: ۲۵۶ و ۲۵۷؛ الانعام: ۳۵؛ الانسان: ۳). علامه طباطبایی (ره) در تفسیر "لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" دو احتمال در نظر گرفته‌اند، اولین احتمال خبری بودن جمله و نفی اکراه در دین است و حکم مستخرج از آن این است که، اجبار و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست. و احتمال دوم انشایی بودن جمله و بیان یک حقیقت تکوینی است و نهی از عمل اجبار و اکراه در دین است، چرا که اعتقاد و ایمان قلبی به محصول کسب معارف علمی است و در اعتقادات و ادراکات و امور قلبی اکراه و اجبار راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۵۲۴).

احترام به اراده و قدرت تفکر و حق انتخاب و آزادی عقیده انسان در این اصل هویداست چرا که گزینش هدایت و ضلالت و مسئولیت ناشی از این انتخاب نیز بر عهده انسان است.

در ماده ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر بر آزادی بیان و عقیده و حق جستجو و دریافت و انتشار اطلاعات و همچنین آزادی اندیشه، وجدان و دین، آزادی دگراندیشی، آزادی علنی آیین و عقیده و همچنین تغییر مذهب اشاره شده است، همه موارد ذیل اصل آزادی عقیده و اختیار که در طرح الهی به صورت مطلق ذکر شده است، قرار می‌گیرد.

۴.۱.۲. اصل اتحاد در ادیان الهی (با محوریت انسانیت)

در طرح الهی روابط گسترده بین انسان‌ها در همه ادیان و کتب آسمانی به رسمیت شناخته شده است و همه انبیاء در طول مسیر حرکت خود مکمل و مویذ یکدیگر بوده‌اند (البقره/۲۸۵).

با عنایت به این مطلب که ادیان الهی جملگی از یک مبدأ و منبع سرچشمه گرفته‌اند، منطقی است که اشتراکاتی در عقاید، احکام و یا اخلاق در آنها یافت شود. موضوع دعوت همه انبیاء الهی اتحاد برای ایجاد جامعه جهانی با هدف مشترک توحید بوده است (فصلت: ۱۴). چنانچه در قرآن به دعوت عده‌ای از فرستادگان الهی اشاره شده است: دعوت مردم توسط حضرت ابراهیم (ع) (البقره: ۲۵۸؛ العنکبوت: ۱۶)، حضرت نوح (ع) (نوح: ۳؛ هود: ۲۶ و ۲۵)، حضرت هود (ع) (هود: ۵۰؛ الاحقاف: ۲۱)، حضرت صالح (ع) (هود: ۶۱؛ النمل: ۴۵)، حضرت شعیب (ع) (هود: ۸۴؛ العنکبوت: ۳۶)، حضرت موسی (ع) (طه: ۴۹ و ۵۰) و حضرت عیسی (ع) (مریم: ۳۰؛ الزخرف: ۶۴). همگی با بیانی به مقتضای فضای جامعه و با هدف مشترک، به توحید و ایمان به خداوند متعال دعوت می‌نماید (البقره/۱۳۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۷۳). این خانواده عظیم که بر پایه عقیده واحد بنا شده است و در آن رنگ و نژاد و نسب ملاک نیست، تنها یک عامل را در گسست از خانواده اسلام مؤثر می‌داند و آن عدم اتصال به عقیده و انحراف از آن است، که در این صورت حتی در یک گروه و نژاد و یا نسب مشترک نیز رابطه و پیوند نزدیکی گسسته می‌شود (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱/۱۱۳). و راهکار پیشنهادی در طرح الهی برای رفع اختلافات و نزاعات بین ادیان الهی، ترغیب به اتحاد بر اساس مشترکات دینی است (البقره: ۱۳۹؛ آل عمران: ۵۱ و ۶۴؛ عنکبوت: ۴۶). با توجه به سیر حیات بشر از جهل و عناد به سوی تعقل و تحمل، و با بهره‌مندی از ابزار زبان و ذهن در سایه رشد عقلانی و ارتقاء تفکر، به واسطه توسعه فناوری شبکه ارتباطی بین انسان‌ها به عنوان یک جامعه جهانی، تقارب و تعامل هر چه

بیشتر ادیان امکان پذیر خواهد بود، چرا که به واسطه محاوره و مراوده اندیشه ورزان و رفع ابهامات و دفع اتهامات، سیمای حقیقت رخ نموده و چه بسا دستاوردی فراتر از اتحاد در ادیان، بلکه به دین واحد و مشترک جهانی دست یابیم (رشاد: ۱۳۸۶).

در ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر که به حقوق برابر و عدم تمایز همه افراد از هر رنگ و نژاد و جنسیت و زبان و مذهب و عقاید سیاسی را بیان نموده و همچنین ماده ۲۸ به محق بودن اشخاص، در برخورداری از نظم اجتماعی و بین‌المللی اشاره شده است که در طرح الهی نفی نژادپرستی و تقارب و تعامل هر چه بیشتر ادیان بر اساس مشترکات دینی در سایه اصل اتحاد ادیان الهی با محوریت انسانیت قابل دستیابی خواهد بود.

۴.۲. اصول حاکم بر روابط اجتماعی

در طرح الهی هدف از بیان روابط بین انسان‌ها، نظام بخشیدن و تحقق تربیت افراد بشر در شئون مختلف است که هدف آن تضمین سعادت دنیا و آخرت افراد بشر است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۸۸/۲).

۴.۲.۱. اصل رعایت کرامت انسانی (در سایه تساوی)

در طرح الهی کرامت انسانی به عنوان سر لوحه تعالیم اسلام مطرح شده است (الاسراء ۷۰/). تا جایی که کشتن یک انسان بی‌گناه به مثابه قتل همه انسان‌ها و نجات یک انسان (از مرگ یا انحراف) به مثابه نجات همه انسان‌ها ذکر شده است (المائده: ۳۲؛ قرائتی ۱۳۸۳). لذا در طرح الهی به جهت مبارزه با برتری جویی افراد و رد انحصارطلبی کسانی که خود را ویژه و شایسته‌تر از دیگران معرفی می‌کردند و برای خود امتیازاتی قائل بودند، درخواست ارائه برهان می‌نماید که مصداقی از عدالت اجتماعی است (البقره: ۱۱۱ و ۱۳۵ و ۱۴۰ و ۲۵۸؛ آل عمران: ۷۳؛ المائده: ۱۸). با عنایت به یگانگی در هدف ادیان الهی که به واسطه انبیاء الهی به مردم انتقال یافته است، نمی‌توان دین را مختص گروه و یا نژاد خاصی دانست. اعتقاد و عقیده متعلق به کسی است که ایمان دارد و نمی‌تواند متعلق به قرابت خونی و نژادی و محصور در گروه یا نژاد خاصی باشد (البقره: ۱۳۵). لذا هر انسانی که در رعایت عقیده و ایمان استوارتر باشد، از هر گروه و نژادی شایستگی وراثت عقیده را دارد. بدون اینکه میان خداوند تعالی و هیچ یک از انسان‌ها قرابت و نسبتی

وجود داشته باشد. موید این گفتار آیات متعددی است که به تفکر برتری جویانه و برگزیدگی یهود و نصاری به واسطه انحراف از عقیده، خط بطلان می‌کشد. در تبیین مسئله با استناد به آیه "إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" (البقره: ۱۲۴) که پس از مژده پیشوایی قوم به حضرت ابراهیم (ع)، در پاسخ سوال ایشان در ارتباط با پیشوایی ذریه و فرزندشان "قَالَ: وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟" پاسخ ردی به ایشان فرمود: "قَالَ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" که حاوی این پیام مهم به همه انسان‌هاست که در جهان بینی اسلامی، امامت و پیشوایی مردم، امری موروثی نبوده و نژاد و نسب در آن مؤثر نیست، بلکه عامل مؤثر در دریافت امانت الهی، استحقاق افراد بر اساس پیوند دین و عقیده و عمل است. و این همان مبارزه با برتری جویی بر اساس نژاد و نسب و قرابت خونی است. و حاصل سخن اینکه در طرح الهی همه روابط و پیوندها در سایه تساوی و عدم برتری انسانها بر اساس عقیده و عمل بنا شده است و هرگونه ضوابط و روابطی که متکی به عقیده و عمل نباشد، به رسمیت نمی‌شناسد (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱/ ۱۱۲-۱۱۳).

برای تحقق امر کرامت و حفظ حرمت، روابط بین انسان‌ها بر اساس عدالت بنا شده است و علاوه بر آن به نیکی با یکدیگر تشویق و ترغیب نموده است و ظلمی در آن پذیرفته نیست (النحل: ۹۰). نکته قابل تأمل در این طرح برای حفظ حرمت انسان‌ها و اجرای عدالت، در نظر گرفتن تکلیفی برابر با توان هر فرد است (و نه تساوی مطلق بین افراد) (البقره: ۲۳۳ و ۲۸۶).

در ماده ۱ اعلامیه حقوق بشر مبنی بر اینکه تمام ابنای بشر آزاد زاده شده و در حرمت و حقوق برابرند، و همچنین ماده ۷ که عدم تبعیض و تساوی همه افراد در برابر قانون را مد نظر قرار داده است، جملگی موارد ذیل اصل کرامت انسانی در سایه تساوی، با در نظر گرفتن تمامی جزئیات قرار می‌گیرند. نکته حائز اهمیت در قرآن، عدم موروثی بودن پیشوایی و عدم تاثیر نژاد و نسب در این امر است. استحقاق و شایستگی افراد برای پیشوایی جامعه مد نظر طرح الهی است که ماده و بند مشخصی از بیانیه حقوق بشر به این مهم نپرداخته است.

۴.۲.۲. اصل اخلاق مداری (اخلاق محوری)

زیبایی‌های اخلاقی توصیه شده در طرح الهی نباید در پس احکام و قوانین نادیده انگاشته شود. خداوند برای اینکه انسان‌ها در مرتبه الفاظ ذهنی و انتزاعی باقی نمانند، الگوهای برای غنای بیشتر و بالا بردن کیفیت زندگی معرفی می‌نماید که اخلاق و هنجار و ناهنجار و خوبی و بدی به عنوان شخصیتی که ظهور و عینیت یافته است به نمایش گذارد "وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا" (الانسان: ۸) منظور از "حب طعام" اشتیاق و اشتهای زیاد به خاطر شدت احتیاج به طعام است، مؤید معنای این آیه را می‌توان آیه شریفه "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ" هرگز به خیر و خوبی نمی‌رسید مگر وقتی که از آنچه دوست می‌دارید انفاق کنید (آل عمران: ۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۰۳).

در طرح الهی روابط بین انسان‌ها را نمی‌توان با خشونت و ستیز سامان داد. "وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ" (الشوری: ۳۷). علامه (ره) در تفسیر این آیه بیان نمودند که خداوند تعالی بعد از اشاره‌ای اجمالی به احکامی که درباره تحریم گناهان کبیره و فواحش تشریح فرمودند در ادامه "وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ" را متذکر شدند که به فضیلت عفو و گذشت در هنگام خشم و غضب اشاره شده و از بارزترین صفات در مؤمنین است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۹۲). همچنین آیه "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" (الاعراف: ۱۹۹) در مورد بخشش و چشم پوشی می‌باشد که به عنوان سیره حسنه و رفتار ملایمی است که پیامبر (ص) را بدان امر می‌کند که نتیجه این سیره و ملاحظت، توجه و گرایش دل‌ها و نفوس به سوی حضرتش باشد. آنچه مسلم است، اغماض و چشم پوشی از بدی‌هایی است که مربوط به شخص حضرت بوده، و نه مواردی که حق دیگران با اسائه به ایشان تضییع گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۴۹۷).

در ماده ۵ اعلامیه حقوق بشر به عدم شکنجه و آزار و مجازاتی که منجر به تنزل مقام انسانی گردد، اشاره شده است. وقتی اخلاق نادیده انگاشته شود و امیال ناصواب مدیریت نگردد، عواطف و احساسات کنترل نشده و هوس‌ها در صحنه زندگی میدان داری می‌کنند، و در نتیجه با افزایش چشم‌گیر خرد و دانش در قرن بیستم، ده‌ها میلیون انسان با جنگ و اسلحه و .. کشته می‌شوند.

بخشش به معنای بخشودگی و بخشندگی

بخشش به معنای بخشودگی

در طرح الهی برای اصلاح در روابط انسانی با وجود جواز انتقام، تشویق انسان‌ها بر چشم پوشی از خطای دیگران و گذشت از عقوبت خطا یا گناه افراد شده است. " وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ. .." (الشوری ۴۰) در این آیه خداوند تبارک و تعالی پس از بیان حکم مظلوم در بازپس گرفتن حق خود در مقابل ظالم به همان میزانی که به او ظلم شده است، او را به فضیلت برتری از جمله عفو و گذشت و اصلاح دعوت نموده و وعده اجرش می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۹۵).

از جمله " فَاصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" (الحجر: ۸۵) خداوند تبارک و تعالی به رسول رحمت (ص) دستور صفا به معنای گذشت و بخشش با ترک مؤاخذه و عتاب را فرمودند. در واقع در معنای واژه صفا علاوه بر عفو، معنای روی خوش نشان دادن یا پس از عفو به روی خود نیاوردن در رویارویی با خطاکار نهفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۸۰). همچنانکه امام رضا علیه السلام صفا جمیل را به عفو بدون مؤاخذه تفسیر نموده‌اند (قرائتی ۱۳۸۳). " فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقره ۱۰۹) در این آیه خداوند تعالی به مسلمانان دستور می‌دهد که در برابر تلاش‌های انحرافی یهود به جهت بازگرداندن از ایمان به کفر، شما آنان را عفو و صفا نمایید، تا فرمان الهی برسد. این امر الهی در شرایط فشار شدید دشمن بر مسلمانان به عنوان راهکاری برای سازندگی در خویشتن و همچنین جامعه اسلامی بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱/۳۹۹).

در جمله " قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا" (الجاثیه: ۱۴) خداوند تعالی به رسول خود امر فرمود که به مومنانی که در صدد دفاع از حق برمی‌خیزند، بگو رفتار و گفتار دشمنان را نادیده گرفته و عفو کنند. در واقع با آنان به مخاصمه و بگومگو نپردازند و متعرض حال ایشان نشوند. در انتهای این آیه به علت عفو و اغماض اشاره شده است، " لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" به زودی به کیفر آنچه عمل نموده‌اند خواهند رسید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۲۴۹) " وَ لَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لِيَعْفُوا وَ لِيَصْفَحُوا" (النور: ۲۲) در معنای آیه با توجه به آیات قبل و بعد به افرادی که تهمت می‌زنند، انتقاد شدیدی شده است. این آیه در راستای

سوگندی است که برخی از اصحاب برای عدم انفاق به تهمت زندگان یاد کردند، آنان را به "عفو" به معنای بخشیدن و "صَفْح" به معنای نادیده گرفتن که مرحله‌ای بالاتر از عفو است، دعوت کرده است. در واقع نادیده گرفتن لغزش‌های قبلی افراد و بهره‌مندی محرومان از وسعت مالی را یادآور شده است. در انتهای این آیه "أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ" بخشش دیگران را موجب نزدیکتر شدن و جلب بخشش و مغفرت الهی بیان نموده است (قرآنی: ۱۳۸۳).

بخشش به معنای بخشندگی

در طرح الهی با هدف رهایی از فقر راهکارهایی عملی در قالب بخشش قسمتی از اموال، تاکید بر انفاق و ایجاد برادری بین مسلمانان ارائه شده است. این راهکارها جهت تعدیل ثروت و نزدیک کردن افق زندگی طبقات مختلف جامعه، و در نتیجه ایجاد وحدت و همبستگی افراد اجتماع است که در این شرایط، انگیزه‌های کینه و دشمنی نیز از بین رفته و با حاکم شدن فضائل اخلاقی، سعادت دنیا و آخرت افراد جامعه نیز تامین و تضمین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۵۸۸).

"وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ، وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ.. (البقره: ۲۷۲) در این جمله از آیه متذکر می‌شود که نفع حاصل از انفاق عاید انفاق‌گران می‌شود و به سود خود شماست. لذا فرمود: "وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ" هر مالی که انفاق می‌کنید به تمامی به شما داده می‌شود و کوچکترین ستمی بر انفاق‌کننده نخواهد شد، و این منفعت امری است حقیقی که خداوند تعالی آن را بدون کم و کاستی به تمامی به شما باز خواهد گرداند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۶۱۲).

"مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ.. (البقره ۲۶۱) در این آیه شریفه، مثل کسانی که مالی در جهت کسب رضایت خداوند تعالی انفاق می‌کنند، همانند کسی تشبیه شده است که دانه‌ای بکارد و از آن دانه هفت سنبل برآید، "أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ، فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" و در هر سنبل صد دانه باشد و خداوند تعالی به هر کس که بخواهد چند برابر می‌دهد، به این علت که خداوند واسع است و مانعی برای محدود ساختن فضل الهی وجود ندارد. موبد این آیه در کثرت فضل و کرم الهی، آیه "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا، فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا

کَثِيرَةً" (البقره ۲۴۵) است، که کثرت را محدود به عدد معینی نفرموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۵۹۳).

در طرح الهی مؤمنین را تشویق به انفاق از مال خود به عنوان تجارتنی ماندگار می‌کند (فاطر: ۲۹). که حاصل تلاش افراد برای رفع نیاز نیازمندان علاوه بر تاثیر اجتماعی، موجب رشد و بالندگی درونی افراد نیز می‌گردد (البقره: ۲۶۵). البته شرط پذیرش و مقبولیت انفاق در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی، کیفیت عمل و همراهی انفاق با اخلاق و منش انسانی است که موجب ارزندگی آن می‌گردد، بدین معنا که منت، آزار، اذیت و ریاء ارزش این کوشش را از بین خواهد برد و برای مالی که به جهت ریاء و غیر خدایی انفاق شده

است، بهره و برکت و ازدیادی وجود ندارد (البقره: ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۶۴). در این طرح کیفیت اموالی که از آن انفاق صورت می‌پذیرد نیز مورد توجه واقع شده است و به مومنان یادآور می‌شود که از روزی و اموال پاکیزه‌ای که کسب کرده‌اند انفاق نمایند، نه اینکه به جهت تنگ نظری و بخل از اموال ناپاک و پست انفاق نمایند (البقره: ۲۶۷). در ادامه به معرفی افرادی که استحقاق دریافت انفاق را دارند می‌پردازد، آنان تهیدستانی هستند که در راه خدا به تنگنا افتاده‌اند و به خاطر مناعت طبع از مردم با اصرار چیزی درخواست نمی‌کنند (البقره: ۲۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۵۸۷)..

آیات مربوط به بخشش و آزادی بردگان در ازای کفاره برخی گناهان (البقره: ۱۷۷؛ النساء: ۹۲؛ المائده: ۸۹؛ التوبه: ۶۰؛ البلد: ۱۲ و ۱۳) نشانگر این موضوع است که آزادی بردگان مورد هدف و توجه در طرح الهی بوده است ولیکن با توجه به فضای موجود در بافت جامعه که برده‌داری سابقه طولانی داشته، می‌بایست این مهم در بستر زمان و با فراهم شدن زمینه‌های لازم فردی و اجتماعی صورت پذیرد، در طرح الهی برای حل مسئله اجتماعی لازم بود که حکمی در بستر واقعیات موجود در جامعه ارائه گردد و نه آرمان قرآن. در واقع قرآن از واقعیت موجود در اجتماع (برده‌داری) جهت تبیین مفهوم خیرخواهانه دستگیری از نیازمندان بهره می‌جوید نه اینکه نظام برده‌داری را تایید یا پذیرش نماید، بلکه از موارد مورد پذیرش قوم جهت استدلال بهره می‌جوید. (ایازی، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

در ماده ۲۲ اعلامیه حقوق بشر به امنیت اجتماعی افراد با حفظ حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای رشد آزادانه شخصیت و همچنین در ماده ۴ این بیانیه به منع بندگی و بردگی افراد اشاره شده است. در اصل اخلاق مداری نه تنها امنیت اجتماعی افراد در هر عرصه محفوظ خواهد ماند، بلکه رشد و بالندگی درونی افراد نیز میسر می‌گردد. شایان ذکر است که رشد شخصیت افراد صرف اجرای قوانین صورت نخواهد پذیرفت و در سایه‌سار فضائل اخلاقی از جمله بخشش (بخشودگی - بخشندگی) می‌توان به غنای زندگی و تعاملات بهتر دست یافت.

همکاری و تعاون

در طرح الهی روابط انسانی فارغ از هر نوع ملیتی به همکاری، تعاون، حمایت و یاری یکدیگر در عمل خیر تشویق نموده و از همکاری در گناه و دشمنی باز می‌دارد. " وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ .. " (المائدہ: ۲) این جمله بیانگر اساس سنت اسلامی است و موید معنای "بر" در آیه " وَ لَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ " نیکی تنها نزد کسی است که به خدا و روز جزا ایمان دارد (البقره: ۱۷۷). در این آیه همچنین کلمه "تقوا" به معنای تسلیم امر و نهی خدا بودن است، در نتیجه معنای برآمده از تعاون و همکاری بر "بر و تقوا" می‌توان دریافت که افراد جامعه برای رسیدن به صلاح و تقوای اجتماعی بر "بر و تقوا" و یا به عبارت دیگر بر "ایمان و عمل صالح" اجتماع کنند، و در مقابل آن تعاون بر گناه و تعدی بر حقوق حقه مردم، موجب عقب افتادگی از زندگی سعادت‌مند خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۲۶۶).

در ماده ۲۰ اعلامیه حقوق بشر به تشکیل انجمن‌های مسالمت‌آمیز و آزادی گردهمایی اشاره شده است. در طرح الهی نه تنها منعی برای همکاری و تعاون وجود ندارد بلکه تشویق به همکاری در امور خیر شده است و البته از همکاری در گناه و تعدی بر حقوق دیگران باز می‌دارد.

۴.۲.۳ اصل مسئولیت‌پذیری (انحصار مسئولیت عمل)

در روز قیامت میزان سنجش خداوند با میزان سنجش انسان‌ها متفاوت است "خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ" (الواقعه: ۳) و انسان‌ها براساس سعی و تلاش و دستاوردهای خویش مورد سنجش

قرار می‌گیرند (البقره: ۱۳۴). سنجش هر فردی به میزان و نحوه عملکرد اوست و با توجه به اینکه چه عملی انجام داده است مورد توجه و ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد و مهم نیست که همراه با چه کسانی باشید (مثل زن فرعون یا زن لوط) یا جد شما چه کسانی باشند (مانند یهودیان که به گذشتگان خود می‌بالیدند). نکته حائز اهمیت در طرح الهی به رسمیت شناختن هر انسان در برابر قانون و با در نظر گرفتن شعور و حق انتخاب و در نتیجه انحصار مسئولیت عمل هر فرد به خود می‌باشد.

"وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" (فاطر: ۱۸؛ النجم: ۳۸) هیچ نفسی که حامل وزر و بار گناه خود باشد، غیر از وزر و بار گناه خود، بار گناه کس دیگری را به دوش نمی‌کشد، در واقع هیچ نفسی جز آنچه خود به دوش می‌کشد بازخواست نمی‌شود و تنها کیفر گناه خود را خواهد دید. "وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ" اگر کسی که از بار گناه خود به ستوه آمده باشد و از دیگری درخواست به دوش کشیدن مقداری از بار خود را کند، احدی درخواست وی را نپذیرد، "وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ" هر چند درخواست کننده خویشاوند باشد، مثل پدر یا مادر یا برادر یا خواهر (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸/۱۷).

در ماده ۶ اعلامیه حقوق بشر به رسمیت شناختن افراد در برابر قانون مورد توجه قرار گرفته است و همچنین در ماده ۲۹ همین بیانیه به مسئولیت افراد در قبال جامعه‌ای که در آن رشد یافته‌اند، مطرح شده است. این موارد ذیل اصل مسئولیت‌پذیری و انحصار مسئولیت عمل هر فرد به خود قرار می‌گیرد.

۴.۲.۴. اصل توجه به عدم خطای راهبردی

در طرح الهی خاطر نشان می‌نماید که با توجه به تعاملات انسانی در اجتماع، گاهی افراد اعمال زشت را با پوششی زیبا، زینت می‌دهند. افراد مغرض به واسطه مجادلات باطل موجب مشته ساختن آیین و عقاید افراد می‌شوند. همچنین افراد ذی‌نفع برای نیل به اهداف خود، با ایجاد تغییراتی در الفاظ دینی و تعویض عناوین، اعمال زشت را زینت داده و موجب خطاهای راهبردی در افراد اجتماع می‌شوند، مثلاً ربا را بیع خواندن، یا رشوه را هدیه خواندن از جمله این خطاهاست.

به عنوان نمونه "من الذین هادوا یحرفون الکلم عن مواضعه و یقولون سمعنا و عصینا و اسمع غیر مسمع و راعنا لیا بالستهم و طعنا فی الدین و لو أنهم قالوا سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا لکان خیراً لهم و أقوم و لکن لعنهم الله بکفرهم فلا یؤمنون إلا قليلاً" (النساء: ۴۶) در این آیه طایفه از یهود این‌طور توصیف شده‌اند که کلماتی را در غیر آنجایی که باید به کار رود استعمال کنند، مثلاً وقتی بخواهند اعلام اطاعت کنند از واژه "سمعنا" استفاده می‌شود و غالباً پس از آن باید بگویند: "و اطعنا" نه این که بگویند: "سمعنا و عصینا"، و با اینکه قصد اطاعت ندارند، به عنوان استهزا: "سمعنا" می‌گویند. همچنین زمانیکه به فردی گفته می‌شود (اسمع - گوش بده) غالباً پس از آن باید بگویند: (اسمعک الله - خدا شنوایت کند) نه این که بگویند "اسمع غیر مسمع" یعنی بشنو که خدا شنوایت ندهد، و کلمه "راعنا" در لغت یهود معنای "اسمع غیر مسمع" را می‌دهد. یهودیان مورد بحث آیه، با تغییراتی در نحوه بیان خود موجب می‌شدند تا سخن باطل خود را به صورت حق جلوه دهند درحالی‌که قصد آنان اهانت بود که به صورت ادب و احترام عرضه می‌کردند. (راعنا) به معنی (اجازه بده) یا درخواست مهلت است، در حالی که در زبان یهود معنای زشتی داشت - معنایی که لایق به ساحت مقدس رسول خدا (ص) نبود - به همین جهت فرصت را غنیمت شمرده و هرگاه قصد طعن و بی‌احترامی نسبت به حضرت داشتند، این کلمه را استعمال می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۵۸۰).

و البته در طرح الهی راهکار و پیشنهاد جایگزین مناسب در انتهای آیه برای دریافت خیر و قوام بیشتر ارائه شده است. "و لو أنهم قالوا سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا لکان خیراً لهم و أقوم" (النساء: ۴۶) اینکه فرموده: استعمال واژگان جایگزین موجب ادب در برابر دین و خضوع در مقابل حق می‌شود، که مسلماً بهتر و با قوام‌تر است از آنچه در اراده واژگان برای طعن فرض می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۵۸۱).

همچنین در آیه "یا ایها الذین آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا و اسمعوا و للکافرین عذاب الیم" (البقره / ۱۰۴) در طرح الهی خداوند تبارک و تعالی واژه (انظرنا)، را بجای (راعنا) به عنوان جایگزین مناسب ارائه فرموده است. منع شدید از گفتن این کلمه تا جایی است که سرپیچی از امر الهی موجب کفر می‌گردد. معنای این کلمه در آیه (النساء / ۴۶) ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۳۷۳).

نکته حائز اهمیت در طرح الهی روابط بین انسان‌ها، توجه به انعکاس سخنان برای جلوگیری از سوء استفاده دشمنان است. در استفاده از الفاظی که وجوه مشترکی برای آن قابل تصور است، می‌بایست توجه نمود تا از ساده انگاری افراد برای رسیدن به مقاصد ناصواب سوء استفاده نگردد. البته توجه به این مطلب که در نهی از عمل یا رفتاری، ابتدا پیشنهاد جایگزین مناسب (استفاده از واژه نظرنا بجای راعنا) را ارائه و سپس از سخن یا رفتار مورد نظر که ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد، نهی نماییم. در ماده ۳۰ اعلامیه حقوق بشر به عدم تفسیر این بیانیه به نحوی که مغایرت و تضادی با مفاد آن به وجود آید، اشاره شده است که این مورد ذیل اصل توجه به عدم خطای راهبردی در طرح الهی قرار می‌گیرد.

۴.۳. اصول حاکم بر روابط خانوادگی

اساس زندگی بشر بر نهاد خانواده بنا شده است، چرا که به واسطه اراده الهی همه ابناء بشر از یک نژاد واحد و به واسطه پیوند خانوادگی واحد زاده و تکثیر شده‌اند. لذا حفظ حیات اجتماع در گرو حفظ روابط خانوادگی و خویشی است (النساء: ۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۱/ ۵۷۴). در طرح الهی تشویق به ازدواج برای ایجاد آرامش روانی و همچنین دریافت دوستی و مودت و محبت توصیه شده است (الروم: ۲۱).

۴.۳.۱. اصل معاشرت با نیکی

خانواده اولین مکانی است که هر انسانی به آن تعلق دارد، لذا خانواده میبایست به عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی، محیطی امن و مستعد برای نیل به اهداف عالی انسانی فراهم نماید (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۰۵). برای دستیابی به این مهم توصیه‌های متعددی در ارتباطات افراد این نهاد اجتماعی در طرح الهی مطرح شده است که از مهمترین موارد آن نحوه معاشرت با اعضاء خانواده است:

معاشرت با والدین؛ در طرح الهی نحوه معاشرت با والدین در آیات متعدد مورد توصیه و توجه قرار داده شده است (البقره: ۸۳؛ الانعام: ۱۵۱؛ الاسراء: ۳۶ و ۲۳؛ العنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۴؛ الاحقاف: ۱۵).

معاشرت با همسر؛ در طرح الهی به رفتار شایسته با همسر در هر شرایطی توصیه شده است (النساء: ۱۹) تا جایی که حتی در صورت طلاق و جدایی، می‌بایست زنان را با هدیه‌ای به قدر توانایی و وسعت مالی بهره‌مند ساخت (البقره: ۲۳۶؛ الاحزاب: ۴۹). علامه (ره) در این باب آورده‌اند که حتی اگر مهری تعیین نشده باشد، از چیزی مطابق آنچه عرف می‌پسندد، زنان را بهره‌مند نمایند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۶۷/۲). دکتر نوبهار در باب رفتار متقابل زن و شوهر در مقاله‌ای با عنوان "قاعده لزوم معاشرت به معروف در روابط زن و شوهر" آورده‌اند که علاوه بر آموزه‌های مستخرج از کتاب و سنت، عرف‌های عقلانی که به صورت نص صریح یا ضمنی در کتاب الهی نهی نشده است، با در نظر گرفتن عرف جامعه و اقتضائات زمان هماهنگ با آموزه‌های دینی می‌توان نظامی معقول و کارآمد را با توجه به قاعده معاشرت به معروف تبیین نمود (نوبهار ۱۳۹۴).

معاشرت با فرزند؛ والدین نقش موثری در شکوفایی استعداد فرزندان و به فعلیت رساندن قوای نهفته در وجود آنان دارند، در نتیجه می‌بایست علاوه بر تامین مادیاتی مانند خوراک و پوشاک فرزندان، از جهت معنوی نیز به تربیت و پرورش استعدادها و فرزندان و آشنایی با فضائل انسانی اهتمام ورزند (بهشتی، ۱۳۸۲: ۲۱۱).

۴.۳.۲. اصل تکریم زنان

در طرح الهی الگو و اسوه قرار دادن زنی برای تمام مومنان اعم از زن و مرد، نشانگر امکان ارتقاء جایگاه یک زن و اکرام اوست (التحریم: ۱۱ و ۱۲). در قرآن به طور خاص و مجزا بر کرامت زنان تاکید شده است. برای نمونه منع از تهمت زدن به زنان پاکدامن و عواقب این عمل در دنیا و آخرت قابل تامل است (النور: ۲۳). در طرح الهی حتی در صورت طلاق و جدایی و یا رجوع و زندگی با یکدیگر، در هر صورت توصیه به نیکی و احسان با زنان شده است (البقره: ۲۲۹) با عنایت این که طرح قوانین الهی و ابلاغ آن در میان افرادی صورت پذیرفت که به رسومات دوره جاهلیت هرگاه مردی درمی‌گذشت، خویشان وی همسرش را بسان اموال و انعام او به ارث می‌بردند و یا اینکه از ازدواج او ممانعت نموده و او را در منزل نگاه می‌داشتند تا زمانی که آن زن با دادن فدیة خود را بازخرید

و آزاد می‌نمود، اسلام در چنین شرایطی با یک جهان بینی متفاوت از عرف جامعه، به زنان کرامت و منزلتی والا بخشید که از مصادیق آن حرام اعلام کردن به ارث بردن زنان است، همچنین حق آزادی عملکرد در ازدواج مجدد به زنان پس از مرگ همسر و یا طلاق را داده است (البقره: ۲۳۴). معاشرت محترمانه و شایسته با زنان را در هر شرایطی توصیه می‌نماید (النساء: ۱۹) و فراتر از آن دعوت از مردان به شکیبایی و تلاش برای ایجاد صلح و مودت در سایه باور ایمانی و انسانی است (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱/۶۰۵). از مصادیق دیگر توجه به جایگاه زنان در حوزه‌های مختلف اجتماع موارد زیر را می‌توان بیان نمود:

توجه به تامین اقتصادی زنان و توصیه به نفقه و انفاق، به اندازه وسعت و توانمندی مالی نشانگر اکرام و توجه به زنان است (الطلاق: ۷؛ النساء: ۳۴). عطیه مهریه به زنان و اختیار زنان در بخشش توام با رضایت و یا عدم بخشش آن نمونه دیگری از توجه و اکرام زنان است (النساء: ۴ و ۱۹ و ۲۰) و همچنین پرداخت مهریه (النساء: ۴) و وصیت به بهره‌مندی زنان پس از مرگ همسران، از اموال وی (البقره: ۲۴۰؛ النساء: ۷) جملگی نشانگر توجه به تامین اقتصاد زنان و در نهایت حفظ کرامت اوست. در این زمینه در آیات قرآن به موارد متعددی اشاره شده است که به عنوان نمونه:

مسئولیت اجتماعی و اقتصادی زنان در ارتباط با امر به معروف و نهی از منکر و پرداخت زکات اموال (التوبه: ۷۱).

فعالیت اجتماعی و حضور در جنبش‌های سیاسی و درخواست بیعت با پیامبر(ص) (الممتحنه: ۱۲) و یا مهاجرت زنان بعثت پذیرش اسلام (الممتحنه: ۱۰). آزادی عملکرد زنان در امر ازدواج پس از طلاق و یا مرگ همسر با در نظر داشتن مناسبات اجتماعی (البقره: ۲۳۲ و ۲۳۴).

مالکیت و بهره‌مندی زنان از اموالی که کسب کرده‌اند (النساء: ۳۲).

تساوی زنان و مردان در انجام عمل و دریافت اجر (غافر: ۴۰).

ارث بردن زنان از اموال والدین و همسر (النساء: ۱۱ و ۱۲).

در ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر بیان می‌دارد که هر فردی سزاوار و محق به زندگی، آزادی و امنیت فردی است. همچنین در ماده ۱۶ این بیانیه به عدم محدودیت افراد در

امر ازدواج و فسخ آن اشاره شده است و ذیل این ماده حفاظت از خانواده به عنوان زیربنای جامعه توسط حکومت‌ها را متذکر شده است. در طرح الهی و در فضای جامعه نزول، نحوه معاشرت و آزادی عملکرد و همچنین برای نخستین بار ارث بردن زنان مطرح شده است، اهمیت به حقوق اقتصادی زنان در جامعه‌ای که خود زنان به ارث برده می‌شدند، گام‌های مهم و ارزشمندی در جهت ارتقاء جایگاه زنان و حفظ کرامت و امنیت آنان بوده است

۴.۳.۳. اصل توازن در حق و تکلیف (تساوی در حقوق انسانی)

با عنایت به اینکه نهاد خانواده به عنوان اساسی‌ترین رابطه در اجتماع مطرح است و متشکل از دو رکن اصلی زن و مرد می‌باشد، لذا پذیرش تعامل در این نهاد، حقوقی بر عهده هر یک نسبت به دیگری ایجاد می‌نماید. البته باید خاطر نشان کرد که اختلاف در نظام خلقت زوجین به جهت تکامل یکدیگر، سبب تفاوت‌هایی در تکالیف آنان شده است (البقره: ۲۸۸) از جمله این مسئولیت‌ها قیومیت و سرپرستی خانواده و تهیه خوراک و پوشاک توسط مردان است (النساء: ۳۴) همچنین پرداخت مهریه و صدق زنان توسط مردان (النساء: ۴ و ۲۵) شرکت در جهاد و پرداخت نفقه خانواده در این ایام بعلاوه پرداخت نفقه همسر در ایام عده همگی بر عهده مردان است. تفاوت در تکلیف با توجه به استعداد و توانمندی به جهت تفاوت در خلقت زنان و مردان قرار داده شده است. این تفاوت در جنسیت و به تبع آن در تکالیف است و اما همه انسان‌ها از نظر انسانیت برابرند. با توجه به لزوم تناسب حق و تکلیف و وجود تکالیف

بیشتر در مردان، خداوند متعال اختیارات بیشتری برای مردان قائل شده است. البته کتاب الهی با تساوی حقوق زنان و مردان مخالفتی ندارد بلکه با تشابه و یکسانی حقوق مخالف است (مطهری: ۱۳۶۹؛ به نقل از دارانی، ملکی، و سهیلی: ۱۳۹۶).

در طرح الهی تساوی زن و مرد در شأنیت و همسانی آنان در کرامت‌های انسانی است، خداوند متعال هیچ برتری و امتیازی برای مرد و زن قائل نشده است و تنها ملاک برتری و ارجحیت در نزد خداوند تعالی "تقوی" معرفی شده است (الحجرات: ۱۳). مرد و زن با ماهیت و سرشت یگانه هر یک به منزله نیمی از پیکره آدمیت، مکمل یکدیگر در امر خانواده هستند. توجه به این نکته مهم در طرح الهی حائز اهمیت است که این

همنوعی و یگانگی در سرشت و ماهیت به معنی همسانی در استعداد و وظیفه نیست (سید قطب ۱۴۲۵، ۱: ۵۷۵).

در طرح الهی تساوی حقوق زنان و مردان علاوه بر شانیت انسانی در ابعاد گوناگونی مطرح شده است. در حوزه اعتقادی آیات متعددی به تساوی حقوق زنان و مردان اشاره کرده است. تساوی در انجام عمل و دریافت اجر و همچنین ضایع نشدن عمل هیچ عاملی، اعم از زن و مرد اشاره شده است (غافر / ۴۰؛ آل عمران / ۱۹۵؛ النساء / ۱۲۴؛ النحل / ۹۷؛ الاسراء / ۱۹). در حوزه اجتماعی نیز به انحصار مسئولیت هر یک از زنان و مردان نسبت به عمل خود اشاره شده است (فصلت / ۴۶؛ المدثر / ۳۸). در حوزه اقتصادی، مالکیت و بهره‌مندی هر یک از زنان و مردان از آنچه کسب نموده‌اند، مطرح شده است (البقره / ۲۸۶؛ النساء / ۳۲). همچنین برابری حقوق زنان و مردان در موارد متعددی مانند: حق حیات، حق آزادی بیان، حق پرسشگری، حق انتخاب همسر، حق فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و تجاری و همچنین حق حضور در جنبش‌های سیاسی جملگی نشانگر تساوی در حقوق زن و مرد است. به عبارت دیگر زنان و مردان در اصل نخست انسانیت و جنبه‌های فطری برابرند. آنچه موجب چالش تبعیض در افراد است، قواعد و مقررات (ارث، دیه، قصاص، حضانت و ..) مربوط به نقش اجتماعی و تنظیم روابط در اجتماع، متناسب با استعداد و توانمندی افراد است. قرار دادن تکلیف متناسب با توان انسان، عین عدالت است (البقره / ۲۸۶).

با توجه به اینکه مفهوم تساوی با تشابه متفاوت است، باید گفت حقوق زنان مساوی حقوق مردان است اما لزوماً مشابه نیست و باید خاطر نشان کرد که تفاوت، ملاک و معیار برتری یا ارزش‌گذاری نیست (دارانی، ملکی، و سهیلی ۱۳۹۶).

در اعلامیه حقوق بشر مفهوم تساوی و تشابه مترادف هم گرفته شده است. تساوی به معنای تشابه نیست و صرف ایجاد تساوی نمی‌توان مدعی برقراری عدالت شد. در طرح الهی با عنایت به اصل توازن در حق و تکلیف، تساوی در شانیت انسانی و نه لزوماً تشابه در وظیفه اشاره شده است. بدین معنی که حق و تکلیف هر فرد برابر با توانمندی، استحقاق و استعداد هر فرد قرار داده شده است که در این شرایط می‌توان مدعی رعایت عدالت شد.

۴.۳.۴. اصل داشتن قلمرو خصوصی و عدم تعرض به آن

در طرح الهی رعایت حریم خصوصی و اجازه گرفتن برای ورود به آن از مواردی است که مورد توجه است. بخشی از آداب معاشرت و اجازه قبل از ورود به خانه افراد و سلام کردن بعد از ورود را بیان نموده است "یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُیُوتًا غَیْرَ بُیُوتِکُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَیْ أَهْلِهَا" (النور: ۲۷). در این آیه علاوه بر طرح موضوع لزوم اجازه برای ورود به حریم خصوصی، نحوه انجام این عمل را نیز با واژه "تَسْتَأْذِنُوا" که بر گرفته از ماده "انس" است، یادآور می‌شود که این اجازه گرفتن همراه با الفاظ یا رفتار خشن نیست بلکه اجازه گرفتن همراه با ادب و محبت و در محیطی دوستانه صورت می‌پذیرد و عاری از هر نوع خشونت است. موید این مطلب توصیه به سلام کردن بعد از اذن ورود است که نشانه‌ای از صلح و دوستی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۴۲۷/۱۴). در آیه بعد نیز متذکر می‌شود که در صورت عدم دریافت اجازه و یا عدم پذیرش و پاسخ رد از سوی صاحب خانه، داخل نشوید (النور: ۲۸). در این طرح به حریم خلوت‌گه همسران نیز توجه شده است و توصیه‌ای برای اوقات خلوت و اجازه کودکان در ارتباط با این حریم خصوصی نیز شده است (النور: ۵۸).

در طرح الهی علاوه بر توجه به قلمرو مادی افراد به قلمرو معنوی و شخصیتی انسان‌ها هم توجه شده است و تجسس در امور فردی انسان‌ها را نهی می‌نماید "یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا یَغْتَبَ بَعْضُکُمْ بَعْضًا ۗ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مِیْتًا فَکَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِیمٌ" (حجرات: ۱۲) سوء ظن به دیگران و تجسس و تفحص در اموری که مردم مایلند پوشیده بماند. و همچنین غیبت - که با عبارات مختلفی آن را تفسیر کرده‌اند و از مجموع عبارات استفاده می‌شود که به این معناست که در غیاب فردی درباره او چیزی بگویی که اگر بشنود ناراحت شود (مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۱۳۷/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸۵/۱۸) درحالی‌که خداوند عیوب انسان‌ها را بر دیگر افراد در پس پرده می‌پوشاند و با افراد از روی ظاهرشان رفتار می‌نماید، مردمان نیز در تعاملات اجتماعی خود اجازه پرده‌داری و تجسس و ظاهر نمودن عیوب نهانی یکدیگر را ندارند، در جامعه و نظام اسلامی همه افراد دارای حق آزادی و

کرامت هستند که تعدی به حریم آنان به هیچ وجه جایز نیست. برای حفظ حریم هر فرد می‌بایست امنیت در کلیه امور از جمله حریم خانه‌ها، حریم رازها، اعتقادات و عیوب و .. برقرار باشد و هیچ رخنه‌ای برای تعدی به این حریم جایز نیست جز این که شخصی خود آشکارا گناه یا بزه‌ی انجام دهد که شامل ضمانت‌های اجتماعی برگرفته از نص صریح گردد (سید قطب، ۱۴۲۵: ۶/۳۳۴۶؛ خرم دل، ۱۳۸۷: ۵/۹۵۵).

در ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر عدم مداخله و مزاحمت در قلمرو خصوصی افراد و در ماده ۲۴ محق بودن افراد به داشتن استراحت و اوقات فراغت را بیان می‌دارد که این موارد با رعایت تمام جزئیات در طرح الهی مطرح شده است.

۴.۴ اصول حاکم بر روابط اقتصادی

در طرح الهی با هدف فقرزدایی و تعدیل ثروت در بین افراد و ایجاد برادری، وحدت و همبستگی بین افراد اجتماع با عناوین مختلفی به انفاق و بخشش قسمتی از اموال به والدین، نزدیکان، یتیمان، مستمندان و در راه ماندگان توصیه و تشویق شده است (البقره: ۲۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۵۸۸).

۴.۴.۱ اصل توسعه اقتصادی (با محوریت پرهیز از فساد)

اهمیت مسئله اقتصاد بدان جهت است که در آیات متعدد، پس از طرح اصول دین همچون توحید و معاد به مسئله مسئولیت فردی و عبادی مانند نماز و سپس به مسئولیت اقتصادی در اجتماع یعنی زکات و انفاق پرداخته شده است (البقره: ۳) و رابطه بین امور دینی و عبادی و مسئله اقتصاد در برخی آیات قابل تامل است، به طوری که در آیاتی از کتاب الهی توصیه به ایمان و تقوا برای دریافت برکات الهی شده است (الاعراف: ۹۶ و ۱۵۶). همچنین در کتاب الهی آموزش دعا برای درخواست توأمان نعمات الهی در دنیا و آخرت نشانگر جایگاه و ارزش رشد اقتصادی در آموزه‌های کتاب الهی است (البقره: ۲۰۱). ماحصل رشد اقتصادی و توجه به مسئله زکات و انفاق در جامعه عباتند از:

۱. ایجاد آسایش و رفاه اجتماعی (البقره: ۱۷۲؛ النحل: ۷؛ ۸؛ ۸۰؛ ۸۱)
۲. ایجاد تعادل در ثروت و فقرزدایی و همبستگی بین افراد اجتماع (التوبه: ۶۰؛ البقره: ۲۶۸؛ الاسراء: ۲۶).

۳. ایجاد اقتدار و بازدارندگی دشمنان در امور سیاسی (الانفال: ۶۰؛ هود: ۱۱۳). البته آنچه که در نحوه عملکرد جهت نیل به اهداف رشد اقتصادی در این طرح حائز اهمیت و قابل تأمل است توجه به عدم فساد، معامله حلال، رعایت میزان و عدل و قسط در روابط اقتصادی است (البقره: ۲۷۵؛ آل عمران: ۱۳۰؛ المائده: ۸۸؛ الانعام: ۱۵۲؛ الاعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴ و ۸۵). اقتصاد سالم در اجتماع به قدری حائز اهمیت است که پس از بیان ایدئولوژی و مسائل اعتقادی و توحید، به آن پرداخته شده است. توصیه به کسب روزی حلال و عدم تضييع حقوق دیگران و رعایت حقوق افراد در روابط اقتصادی در همه وجوه فردی و اجتماعی قابل بهره‌برداری برای همه اعصار است و منع از فساد در همه ابعاد از جمله اقتصاد قابل تأمل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۹/۲۰۲).

در ماده ۲۳ اعلامیه حقوق بشر آزادی در انتخاب شغل و شرایط منصفانه کاری و حفظ کرامت انسانی را بیان می‌دارد. همچنین در ماده ۲۵ بهره‌مندی از خدمات اجتماعی برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده مطرح شده است. در طرح الهی توجه به مسئله اقتصاد چنان حائز اهمیت است که پس از بیان مسائل اعتقادی و توحید، به آن پرداخته شده است.

۴.۴.۲. اصل مالکیت و عدم تصرف در اموال غیر

در طرح الهی ممنوعیت تصرف در اموال دیگران به ناحق و داد و ستد با رضایت طرفین معامله برای تجارتی صحیح از نکات مورد توجه است (النساء: ۱)، در این آیه خداوند متعال مقتضیات ایمان را به مومنان خاطر نشان می‌سازد که از خوردن اموال یکدیگر به ناحق حذر کنند و در اموال یکدیگر تصرف ننمایند که شایسته مومنان نیست. خوردن اموال همه مصادیق آن از جمله: ربا خواری، رشوه خواری، قمار بازی، خیانت در امانت و معاملات حرام را شامل می‌شود. البته در آیه مورد نظر تجارت و داد و ستدی که با رضایت طرفین معامله انجام پذیرد، مستثنی شده است (سید قطب، ۱۴۲۵: ۶۳۹/۲).

پرداخت حق و عطیه زنان و تصرف در صورت بخشش زنان با رضایت، نشانگر اصل مالکیت در اموال و ممنوعیت تصرف در اموال غیر است (النساء: ۴).

در طرح الهی از ایجاد انحراف برای تصرف در اموال دیگران به شیوه ناحق منع می‌نماید (البقره: ۱۸۸). بهره‌مندی مردان و زنان از اموالی که کسب کرده‌اند، نشانه‌ای از

فعالیت اقتصادی و کسب مشروع برای زنان و مردان در اجتماع و مالکیت هر یک بر اموال کسب شده است (النساء: ۳۲؛ ابراهیمی: ۱۳۷۵).

در ماده ۱۷ اعلامیه حقوق بشر به حق مالکیت افراد و عدم محرومیت از این حق اشاره شده است و همچنین در ماده ۲۷ افراد حق برخورداری از پیشرفت علمی و حیات هنری داشته و همچنین حق حفاظت از منافع مادی و معنوی تولیدات علمی و آثار ادبی و هنری خویش را دارند. در طرح الهی اصل مالکیت و بهره‌مندی افراد از آنچه کسب کرده‌اند و ممنوعیت تصرف در اموال غیر مطرح شده است.

۴.۵. اصل ولایت مداری (در سایه اتحاد)

در آیات متعددی پس از اطاعت از خداوند، به اطاعت از رسول گرامی توصیه شده است (الانفال: ۴۶) و در صورت اختلاف نظر در امری، آن را به خداوند تبارک تعالی و پیامبر گرامی (ص) ارجاع دهید (النساء: ۵۹). حتی در آیاتی (حدود ۱۱ مرتبه) "اطیعوا الرسول" به تنهایی آمده است و با این احتساب آمار توصیه به اطاعت از رسول بیشتر است. همچنین در آیه "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ" (الانفال: ۴۶) بعد از توصیه به اطاعت از رسول، "ولاتنازعوا" ذکر شده است.

البته نداشتن اختلاف به معنی نداشتن سلائق مختلف نیست. دین در جریان برخورداری از اتحاد، عدم هوشمندی (جهل) را نمی‌پسندد و در جامعه‌ای که از پویایی لازم برخوردار باشد احتمالاً تعارض منافع و اختلاف نظر هم وجود خواهد داشت. ولی در میان همین اختلافات، اتحاد که لازمه پایداری و تداوم یک ملت است را نمی‌توان نادیده انگاشت. آنچه موجب جدال و نزاع می‌گردد اختلاف در آراء نیست بلکه پیروی از هوی و هوس باعث نادیده انگاری حق می‌شود. تذکر به امر اطاعت از خداوند و رسولش موجبات خویشنداری و صبر در هر کارزاری را فراهم می‌سازد (خرم دل، ۱۳۸۷: ۳/۳۳۰). پیشنهاد طرح الهی در آیه مذکور برای رفع اختلافات در روابط انسانی "ولاتنازعوا" است.

در طرح الهی به دستوری جامع برای افرادی که در انتظار دستیابی به هدف غایی و ولایت تام حقیقی هستند اشاره شده است (آل عمران / ۲۰۰). التزام به ولایت در جامعه

بعد از اطاعت از خداوند و به عنوان اصل، مینا و منشور اجتماعی به نام دین و دستورات صامت، نیاز ضروری به دستورات ناطق و قرار دادن ولایت به عنوان محور وجود دارد. توصیه به "اصبروا" و "صابروا" که صبر مطلق است و تمام مصادیق صبر فردی و صبر اجتماعی را در بر می‌گیرد، که برای ایجاد صلاحیت در تحقق این ارتباط یعنی "رابطوا" که مطلق بیان شده است و انواع ارتباط را در بر می‌گیرد، لازم است. گستره این ارتباط شامل مراتب اعتقادی و ارتباط قلبی نسبت به اهل بیت (ع)، رابطه در تمام شئون کلان اجتماعی، اقتصادی و تمام مصادیق سیاسی است. مومنان برای نیل و دستیابی به حاکمیت ولایی اهل بیت (ع) که همان حاکمیت مطلق امام زمان (عج) است، می‌بایست از دو مرحله عبور کنند: اصبروا و دیگری صابروا (صبر فردی و صبر اجتماعی). صبر هر فرد با تکیه و پیوند با صبر دیگری در اجتماع موجب اتصال نیروها خواهد شد و رابط و اتصال این نیروهاست که سعادت دنیا و آخرت جامعه و دستیابی به هدف نهایی که همان ظهور و غلبه کامل اسلام است، حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۴/۴).

نکته حائز اهمیت در طرح الهی توجه به مسئله اتحاد در بین افراد اجتماع و مصلحت اندیشی و عدم ایجاد تفرقه حتی به صورت مقطعی می‌باشد. همانطور که در آیه "إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَمْ تَرَفُّبُ قَوْلِي" (طه: ۹۴) برادر موسی علت عدم ممانعت از پرستش گوساله را دو دستگی در قوم و ایجاد تفرقه و اختلاف در اتفاق ظاهری مطرح نمود که موجب عدم اطاعت آنان جز عده معدودی می‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۰/۱۴). خداوند تعالی در آیات متعدد مومنان را به عدم تفرقه و ایجاد رابطه برادری تشویق می‌نماید (آل عمران: ۱۰۳) و از اختلاف و نزاع نهی می‌فرماید (آل عمران: ۱۰۵) به این جهت که اختلاف موجب سستی و از بین رفتن شکوه و عظمت اهل ایمان می‌گردد (الانفال: ۴۶) در نتیجه عدم همیاری، فتنه و فساد گسترش می‌یابد (الانفال: ۷۳).

در ماده ۲۱ اعلامیه حقوق بشر به انتخاب آزادانه نمایندگان برای اداره امور کشور اشاره شده است. در طرح الهی به اصل ولایت‌مداری برای ایجاد اتحاد و رفع تنازع و اختلافات و فتنه و فساد در سایه ایشان اشاره شده است.

۴.۵.۱. اصل تقدم صلح بر جنگ (جنگ برای دفاع)

در طرح الهی پس از دعوت به تقوی الهی، توصیه به صلح در روابط انسانی نموده است (الانفال: ۱). در موارد متعددی برای ایجاد ارتباطات مسالمت‌آمیز و برقراری صلح، مذاهب مختلف را به مشترکات دینی و انسانی ترغیب می‌نماید (البقره: ۱۳۹؛ آل عمران: ۶۴؛ الشوری: ۱۵). همچنین کناره‌گیری افراد از جنگ و ارائه پیشنهاد صلح از سوی حکومت‌ها را مورد استقبال و پذیرش قرار داده است (النساء: ۹۰). علامه (ره) در تفسیر این آیه و عدم تعرض به مشرکینی که به هم‌پیمانان مسلمانان می‌پیوندند و یا افرادی از کفار که تمایلی به قتال با مسلمانان نداشته و اعلام می‌دارند که نه بر علیه مسلمانان بوده و موجب ضرر می‌شوند و نه همراه با آنان بوده و سودی می‌رسانند، به موضوع پیشنهاد "سلم" پرداخته‌اند و با اشاره به آیات (الزخرف: ۸۹؛ الفرقان: ۶۳) به این نکته از طرح الهی اشاره کرده‌اند که رسول خدا (ص) و مومنین به اقتضای مصلحت مامورند که برای تبلیغ دین خداوند تعالی و رساندن کلمه حق به گوش ستمکاران، با سلام کردن به غیر مسلمانان با آنان مانوس و با دل‌های آنان ممزوج شده و تقرب جویند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۲/۵).

البته در طرح الهی جنگ با قواعد منطقی مشخص بیان شده است: جنگ و قتال در زمان اشاعه مفسده و تهاجم دشمن که در صورت جنگ افروزی از جانب دشمنان و برای از بین بردن فتنه و فساد است (البقره: ۱۹۱ و ۱۹۳) و یا افرادی که نقض پیمان می‌کنند (التوبه: ۱۳-۱۴). جنگ در مقابل ظلم (الحج: ۳۹) و دفاع از مظلوم (الفتح: ۲۹) و همچنین جهت دفع شر است (الحج: ۴۰). در صورت باز ایستادن طرف مقابل از جنگ، دشمنی با آنان به پایان می‌رسد و دشمنی فقط با ستمکاران است، در واقع جنگ با کسانی که قصد جنگ دارند مجاز است و حتی در این شرایط نیز توصیه به عدم تجاوز و تعدی شده است (البقره: ۱۹۰). در واقع در طرح الهی تنها استثناء در اصل اصیل صلح و تسالم، مقابله به محاربان و متجاوزان به حقوق انسانها است، که راهی جز مقابله با آنان نیست (موحدی ساوجی: ۱۳۹۳).

علامه (ره) در تفسیر آیه "وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ" (البقره: ۱۹۰) آورده‌اند که آیات قتال مقید به قتال از سوی مشرکین است. لذا قتال در اسلام جنبه دفاع از حق انسان‌ها را دارد همانطور که در آیات (الحج: ۳۹-۴۰) اذن به قتال در مقابل مشرکینی داده شده است که مقاتله می‌کنند. بر خلاف جنگ به معنای تجاوز به حد و مرز

دیگران، دفاع محدود به زمانی است که افراد مورد هجوم قرار می‌گیرند، لذا در انتهای آیه و به دنبال فرمان قتال با ذکر "وَلَا تَعْتَدُوا" و نهی مطلق به معنی خروج از حد و تجاوز، هرگونه تجاوزی را نهی فرموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۸ / ۲). در آیات دیگر توصیه به سختگیری و قتل مشرکینی شده است که به جهت فتنه (شُرک)، رفتار سخت‌تری با مسلمانان داشته‌اند و با آزار، رسول خدا (ص) و مسلمانان را مجبور به ترک وطن نمودند (البقره: ۱۹۲) و البته مدت قتال را با وجود فتنه (شُرک) تحدید می‌نماید که در صورت کناره‌گیری از فتنه، عدوان و قتالی نخواهد بود مگر با ستمگران (البقره: ۱۹۳) همانطور که در آیه (الانفال: ۴۰) دلالت بر دعوت مردم به دین خداوند قبل از قتال دارد و در صورت پذیرش دعوت، قتالی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۰ / ۲). در ادامه اشاره به هتک حرمت مشرکین در ماه‌های حرام و حریم مکه و مسجدالحرام نموده است و اذن تعدی برای مقابله به مثل داده شده است. تشریح قصاص به جهت تجاوز طرف مقابل با رعایت برابری و عدم خروج از حد و حفظ جانب عدالت صورت پذیرفته است (البقره: ۱۹۴).

در طرح الهی تنها از دوستی و رابطه با کسانی باز می‌دارد که در ارتباط با دین به جنگ برخاسته و افراد را به بهانه دین‌داری از شهر و دیارشان اخراج می‌کند (الممتحنه: ۹) یا در مواردی پیامبر خدا و خانواده‌اش را به خاطر پاکدامنی از شهر و دیارشان اخراج می‌کنند (النمل: ۵۶) و البته در شیوه کفار، افراد را به پذیرش آیین خود اجبار نموده و یا تهدید به اخراج از شهر و دیار می‌کند (ابراهیم: ۱۳). ماحصل بحث فوق مذموم و ممنوع بودن تجاوز ابتدایی به دیگران است و تعدی و تجاوز برای مقابله به مثل و در مقابله به تجاوزگران است. بنابراین دفاع مذموم نبوده و خروج جامعه از زیر بار ظلم و ستم و ذلت و خواری فضیلت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۲ / ۲).

در ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر به حق زندگی و آزادی و امنیت فردی افراد و همچنین در ماده ۹ و ۱۵ به حق تابعیت افراد و عدم تبعید از شهر و دیار اشاره شده است. در طرح الهی نیز تجاوز و تعدی به دیگران به هر نحوی مذموم و البته دفاع محدود به زمانی است که افراد مورد هجوم قرار می‌گیرند. نکته پیشنهادی طرح الهی برای کناره‌گیری از جنگ،

استقبال از پیشنهاد صلح است که به نظر می‌رسد استقبال و پذیرش پیشنهاد صلح از لوازم ایجاد امنیت فرد و اجتماع است که در بیانیه مذکور بدان پرداخته نشده است.

۴.۵.۲. اصل عدالت محوری

جامع‌ترین قانونی که در طرح الهی می‌توان متصور شد قانون عدل است که تمام نظام هستی بر محور آن بنا شده است (بالعدل قامت السماوات و الارض). جامعه انسانی نیز به عنوان جزئی از مجموعه عظیم عالم هستی، ناگزیر به پیروی از قانون عالم شمول عدل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۱ / ۳۳۶). برپایی عدالت در اجتماع و در روابط بین افراد در آیات متعددی اشاره شده است (النحل: ۹۰؛ الحديد: ۲۵). از موارد حائز اهمیت در طرح الهی توصیه و موعظه خداوند تبارک و تعالی به عدالت در داوری است (النساء: ۵۸)، رعایت عدالت هر چند خویشاوند باشند (الانعام: ۱۵۲). عدالت در حکم، حتی در صورت پذیرش داوری غیرهم‌کیشان، در طرح الهی مورد توجه است (المائده: ۴۲)، رعایت عدالت در طرح الهی چنان حائز اهمیت است که در صورت وجود دشمنی و خصومت نیز توصیه به عدالت شده است (المائده: ۸)، در این آیه مومنینی مورد خطاب قرار دارند که در مقام شهادت در مقابل مشهود علیه با سابقه دشمنی و انگیزه بغض قرار گرفته‌اند، لذا متذکر می‌شود که این امر موجب انحراف از مسیر حق و عدالت در آنان نگردد و از ظلم نسبت به مشهود علیه با غرض‌های شخصی نهی می‌کند و شهادت را مقید به لفظ قسط نموده است. در انتهای آیه عدالت را وسیله‌ای برای نیل و قرب به تقوی معرفی می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۳۸۵).

در طرح الهی به برقراری عدالت و همچنین نیکی و برقراری روابط مبتنی بر دوستی و صلح با افرادی که قصد جنگ و تعرض ندارند توصیه شده است (الممتحنه: ۸-۹). مراعات جانب عدالت تا به اندازه‌ای مورد تاکید است که خداوند تعالی متذکر می‌شود، در شهادت جانب عدالت را رعایت کنید حتی اگر به زیان خود یا والدین و نزدیکانتان باشد (النساء: ۱۳۵). علامه (ره) در باب رعایت عدالت در شهادت دادن به حق آورده‌اند که اگر در جایگاهی حضور یابی که بیان آنچه که دیده‌ای یا شنیده‌ای، خلاف منافع شخصی یا منافع والدین و یا خویشاوندان باشد، نباید از ادای آن مضایقه و یا تحریفی بنمایی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۷۶).

در ماده ۸ اعلامیه حقوق بشر به دسترسی موثر به مراجع دادرسی در برابر نقض حقوق اولیه و همچنین در ماده ۱۰ این بیانیه برابری افراد در دادرسی و رعایت عدالت در دادگاهی بی‌طرف و مستقل اشاره شده است. در طرح الهی موضوع عدالت در داوری و شهادت در مورد هم‌کیشان و غیرهم‌کیشان چنان مورد توجه است که رعایت آن حتی در زمانی که خلاف منافع شخص و یا نزدیکان وی شود، توصیه شده است و حتی در صورت وجود سابقه دشمنی و انگیزه بغض متذکر می‌شود که این امر موجب انحراف از مسیر حق و عدالت در آنان و سبب ظلم نگردد.

۴.۵.۳. اصل وفای به عهد (یا نقض پیمان شکنی)

طبق نظر غالب مفسران لفظ عهد مطلق و عام است و کلیه عقود و معاهدات در حوزه اجتماعی (الاسراء: ۳۴)، سیاسی (التوبه: ۴)، اقتصادی (المائده: ۱) و خانوادگی (المومنون: ۸) و اعتقادی (البقره: ۲۷؛ النساء: ۱۵۵؛ الرعد: ۲۰) را شامل می‌شود. علامه (ره) در تفسیر آیه "أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" آورده‌اند که پایبندی به عقد یا همان عهد، یک دستور عمومی است و شامل همه پیمان‌ها و همه مصادیق آن و هر چیزی که در عرف زندگی فردی و اجتماعی عقد و پیمان محسوب گردد از جمله: پیمان‌های دینی و الهی، اصول عقاید، اعمال عبادی، احکام تشریحی و امضائی و همچنین معاملات، معاهدات، عقد نکاح و غیره می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۸/۵).

در طرح الهی وفای به عهد مورد تاکید و نقض پیمان مذموم است (الانفال: ۵۶) و تنها جواز نقض پیمان در صورت عدم پایبندی از جانب طرف مقابل معاهده داده شده است (الانفال: ۵۸؛ التوبه: ۴). همچنین به کسانی که با هم‌پیمانان ما هم‌پیمان شده‌اند و به سوی ما می‌آیند در حالی که از پیکار کناره جویی نموده و پیشنهاد صلح دارند، اجازه تعرض داده نشده است (النساء: ۹۰).

با عنایت به اینکه هیچ وثوقی به پایبندی مشرکین به مراعات حرمت عهد و پیمان وجود ندارد، خداوند تعالی مجوز نقض پیمان را به مسلمانان داده است و البته این مجوز که به واسطه مقابله به مثل با عهد شکنی مشرکان صادر شده است، بدون اعلام و اطلاع

نباید عملی گردد و مسلمانان به هر نحوی از خیانت حتی به مقدار نقض پیمان بدون اطلاع منع شده‌اند (الانفال: ۵۸). مجوز نقض پیمان مسلمانان با کفار در پاسخ به نقض پیمان از جانب آنهاست، چرا که در طرح الهی میان افراد عهدشکن و افراد متعهد و وفادار به عهد خود، استثناء قائل شده است. مشرکینی که به عهد خود پایبند بوده‌اند و به هیچ وجهی نقض پیمان نکرده‌اند، حفظ و محترم شمردن پیمان با چنین افرادی تا سررسید مدت آن واجب است. در انتهای آیه نیز علت وجوب وفای به عهد و محترم شمردن آن، به عنوان مصادیقی از تقوی اشاره شده است (التوبه: ۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱/۹).

در اعلامیه حقوق بشر در ماده و بند مشخصی به اصل وفای به عهد و حفظ و محترم شمردن معاهدات و عدم نقض پیمان پرداخته نشده است.

۴.۶. اصول حاکم بر روابط علمی

در طرح الهی هدف از آفرینش همه پدیده‌های هستی، علم و دانش معرفی شده است (الطلاق: ۱۲) و خداوند متعال در میان همه پدیده‌های جهان هستی بر ابناء بشر منت نهاده است و وجود او را به زیور علم و دانش زینت بخشیده است. لذا در اولین سوره‌ای که کتاب آسمانی را با آن افتتاح فرمود پس از سخن از نعمت ایجاد عالم و آدم، نعمت علم و دانش را یادآور شده است و ارزش و جایگاه این نعمت علم و بینش را به نمایش گذارده است. ذکر کرامت خداوند متعال در این آیات با صیغه (افعل تفضیل) این نکته را گوشزد می‌نماید که اعطاء علم و دانش به آدمی والاترین کرامت الهی است (العلق: ۵-۱؛ حجتی، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۳).

۴.۶.۱. اصل ضرورت همراهی تعلیم و تعلم با تزکیه

در طرح الهی برای نیل به هدف غایی آفرینش، توجه به امر تعلیم و تربیت در جهت رشد و شکوفایی افراد به سوی کمال و عبور از جهل و تاریکی به سوی عالی‌ترین حقایق عالم صورت پذیرفته است. در واقع خداوند تبارک و تعالی بر انسان منت نهاد و فرستاده‌ای از بین مردم برگزید تا انسان را تزکیه و به واسطه کتاب الهی تعلیم نماید (آل عمران: ۱۶۴؛ الجمعة: ۲)، تربیت ملکات اخلاقی در انسان و تزکیه نفوس هدف اصلی و غایی از تربیت و محصول تعلیم و تعلم است. با توجه به این مطلب که به صورت طبیعی تعلیم

مقدم و لازمه تربیت و تزکیه است، در آیات مذکور تزکیه قبل از تعلیم ذکر شده است که محتمل است که منظور از تزکیه قبل از تعلیم در این آیات پاک شدن از شرک و عقاید باطل و خرافی می‌باشد تا آمادگی برای تعلیم الهی ایجاد گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۳/۱۵۹).

در طرح الهی انسان‌ها به خردورزی و اندیشه دعوت شده‌اند (یوسف: ۲؛ النحل: ۴۴). رسالت همه انبیاء الهی تبیین و آگاه‌سازی بشر از وظایف و مسئولیتش در برابر خداوند تبارک و تعالی و تعامل با افراد دیگر و همچنین در برابر خویشتن است و نبی مکرم اسلام (ص) نیز به جهت تبیین مفاهیم و تعلیم الهی با محوریت اندیشه و خردورزی برای گام نهادن در مسیر حق و تکامل و البته در سایه اختیار و انتخاب و نه اجبار، در میان مردم مبعوث شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۱/۲۴۳). افزایش علم و آگاهی در موارد متعدد از توصیه‌های این طرح الهیست (الزمر: ۹)، آغاز این آیه با استفهام انکاری موجب شفاف‌سازی موضع اسلام در خصوص مقام علم و عالم در مقابل جهل و جاهلان است. مطلق ذکر شدن عدم تساوی این دو گروه موید این مسئله است که عدم تساوی آنان در نزد خداوند تعالی، مردم آگاه و همچنین در دنیا و آخرت و حتی در ظاهر و باطن می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۹/۳۹۴). عدم تعقل به عنوان بدترین عمل یاد شده است (الانفال: ۲۲) همانطور که پیروی کورکورانه از نیاکان مورد مذمت واقع شده است (الاعراف: ۲۸؛ الزخرف: ۲۲-۲۳).

در ماده ۲۶ اعلامیه حقوق بشر آموزش و پرورش افراد به صورت عمومی عنوان حق همگانی و در جهت رشد همه جانبه شخصیت انسان و گسترش حسن تفاهم، دگرپذیری و دوستی میان تمام ملت‌ها و گروه‌های نژادی و دینی مطرح شده است. در طرح الهی تبیین مفاهیم و تعلیم الهی با محوریت اندیشه و خردورزی جهت تربیت ملکات اخلاقی در انسان و تزکیه نفوس هدف اصلی و غایی از تربیت و محصول تعلیم و تعلم است.

۴.۶.۲. اصل مسئولیت صاحبان علم

همانطور که تربیت و تعلیم از اهداف مهم پیامبران الهی بوده، نیاز به انواع تربیت دینی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، جنسی و... در جامعه محسوس است. توجه به آموزش و تربیت در زمینه روابط انسانی می‌تواند راهگشای بسیاری از معضلات امروز جامعه باشد.

چرا که ریشه تمام باورها، منش، طرز تفکر و نحوه عملکرد هر فردی اکتسابی است و با تغییر در یکی از آیتم‌های سیستم می‌توان در کل سیستم تغییراتی ایجاد نمود. سکوت عالم موجب انحراف جامعه می‌شود، مسئولیت عالم در جامعه عدم سکوت و روشننگری است و مسئولیت جاهل سکوت می‌باشد تا جامعه به بیراهه کشانده نشود. "وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ" (القصص ۸۰) مؤمنین بنی اسرائیل که به خدا علم داشتند، خطاب به افراد نادان که آرزو داشتند که ای کاش همانند ثروت قارون، سعادت عظیم نصیب آنان نیز می‌شد، توبیخ و راهنمایی می‌کردند که ثواب خداوند که شامل افرادی با ایمان به همراه عمل صالح می‌شود، بهتر و ارزشمندتر است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۷/۱۶). همچنین در آیه "وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (سبأ ۶) افراد عالم بالله و عالم به آیات الهی معرفی می‌کند و در بیان تفاوت دیدگاه عالمان، در مقابل کافرانی که از روی جهل قیامت را انکار می‌کنند، بیان می‌دارد که به حقایق قرآن علم و آگاهی داشته و درک می‌نمایند قرآن و قیامتی که از آن خبر داده شده، حق است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۴۰). همچنین آیات دیگری "أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ" (الرعد: ۱۹) در ارتباط با تفاوت عالم و جاهل از استفهام انکاری برای نفی تساوی این دو گروه استفاده شده است. در طرح الهی علم به حق، بصیرت بوده و متذکر شدن مختص به صاحبان خرد است و جهل به حق مصداق کوری ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۴۶۷).

در آیات (الاسراء: ۱۰۷-۱۰۸) به آگاهی و تشخیص صاحبان علم به حقانیت آیات الهی و مسئولیت هدایتگری آنان در میان مردم اشاره شده است. نبی مکرم اسلام (ص) در باب مسئولیت همگانی فرمودند: «كلکم راع، و کلکم مسؤول عن رعیتہ» هر کدام از شما مسئول هستید و درباره افرادی که به سخن شما گوش می‌دهند بازخواست خواهید شد. از کلام نبوی درک می‌شود که هر کدام از اهل ایمان در رابطه با آن چه می‌دانند، اگر چه یک کلمه باشد، باید معلم دیگران باشد، یعنی به اهلش برساند و تبلیغ کند و از نا اهل احتراز و کتمان نماید و نسبت به کلمه‌ای که نمی‌داند متعلم باشد (رخشاد، ۱۳۸۵: ۲/۶۸؛ منیه المرید، ۱۴۰۹: ۳۸۱).

در اعلامیه حقوق بشر با توجه به محق بودن همه افراد از دریافت آموزش و پرورش در جهت رشد همه جانبه شخصیت، ماده و بند مشخصی به اصل مهم مسئولیت هدایتگری صاحبان علم و نحوه کسب تعلیم و تعلم پرداخته نشده است.

۵. نتیجه گیری

استخراج اصول حاکم بر روابط انسانی در شش حوزه مجزا مورد تحلیل و تفسیر قرار گرفته است. این قسمت مربوط به سوال اول پژوهش _ اصول حاکم بر روابط انسانی در قرآن کدام است _ می‌باشد. این اصول عبارتند از:

۱. اصول حاکم بر روابط اعتقادی: اصل آزادی عقیده و اختیار، اصل اتحاد در ادیان الهی.
۲. اصول حاکم بر روابط اجتماعی: اصل رعایت کرامت انسانی، اصل اخلاق‌مداری، اصل مسئولیت‌پذیری و اصل توجه به عدم خطای راهبردی.
۳. اصول حاکم بر روابط خانوادگی: اصل معاشرت با نیکی، اصل تکریم زنان، اصل تساوی در حقوق، اصل داشتن قلمرو خصوصی و عدم تعرض به آن.
۴. اصول حاکم بر روابط اقتصادی: اصل توسعه اقتصادی با محوریت پرهیز از فساد، اصل مالکیت و عدم تصرف در اموال غیر.
۵. اصول حاکم بر روابط سیاسی: اصل ولایت‌مداری در سایه اتحاد، اصل تقدم صلح بر جنگ، اصل عدالت‌محوری، اصل وفای به عهد.
۶. اصول حاکم بر روابط علمی: اصل ضرورت همراهی تعلیم و تعلم با تزکیه، اصل مسئولیت صاحبان علم که به عنوان نمونه‌هایی از تعداد کثیری از توصیه‌های الهی فراهم شده است.

در تطبیق اصول ذکر شده از قرآن کریم در حوزه‌های مختلف با ۳۰ ماده و ۲۰ زیر ماده موجود در اعلامیه جهانی حقوق بشر آنچه حاصل شد این است که؛ نسبت اصول مستخرج از قرآن و مفاد ذکر شده در اعلامیه، نسبت عموم و خصوص مطلق است. موارد ذکر شده در بیانیه هر کدام به صورت زیر مجموعه‌ای از کل است که با توجه به استخراج

تعدادی محدودی از اصول حاکم بر تعاملات انسانی از قرآن منتج شده است. این قسمت مربوط به سوال دوم پژوهش - شباهت و تفاوت‌ها در اصول حاکم بر روابط انسانی از منظر قرآن کریم با اعلامیه حقوق بشر کدام است - می‌باشد. شایان ذکر است که مواردی از مفاد این اعلامیه مانند ماده ۱۱ که به موضوع عطف به ماسبق نشدن حکم افراد اشاره شده است، در قرآن نیز در باب مسئله ربا (البقره: ۲۷۵) و همچنین مسئله ازدواج با محارم قبل تشریح حکم (النساء: ۲۳) ذکر شده است که این مورد به عنوان اصل شناسایی نشده است.

در طرح الهی موارد متعددی از روابط فردی و اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر منظور نشده است. از جمله این موارد؛

۷. عدم موروثی بودن و عدم تأثیر نژاد و نسب در امر پیشوایی و رهبری مردم.
 ۸. نادیده انگاری اخلاق که از موارد ضروری رشد و بالندگی شخصیت افراد است، که این مهم در سایه توجه به فطرت انسانی در نیاز به معنا و معنویت محقق می‌گردد.
 ۹. مترادف انگاشتن مفهوم تساوی و تشابه؛ تساوی به معنای تشابه نیست و صرف ایجاد تساوی نمی‌توان مدعی برقراری عدالت شد. تساوی در شأنیت انسانی است نه لزوما تشابه در وظیفه. بدین معنی که در قرآن حق و تکلیف هر فرد برابر با توانمندی، استحقاق و استعداد هر فرد قرار داده شده است که در این شرایط می‌توان مدعی رعایت عدالت شد.
 ۱۰. استقبال از پیشنهاد صلح؛ که به نظر می‌رسد استقبال و پذیرش پیشنهاد صلح از ملزومات ایجاد امنیت فرد و اجتماع است.
 ۱۱. وفای به عهد و عدم نقض پیمان؛ حفظ و محترم شمردن معاهدات فردی، اجتماعی و بین‌المللی که از مبانی ایجاد صلح و امنیت است.
 ۱۲. مسئولیت هدایتگری صاحبان علم و نحوه کسب تعلیم و تعلم؛ دریافت آموزش و پرورش در جهت رشد همه جانبه شخصیت، نیازمند مسئولیت‌پذیری و هدایتگری صاحبان علم است.
- به نظر می‌رسد برای دستیابی به صلح جهانی، قوانین وضع شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر، شایسته بازنگری است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر.
۳. ابراهیمی، محمدحسین. ۱۳۷۵. *اقتصاد در قرآن: تولید، توزیع، مصرف، رشد*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. الهی قمشه‌ای، مهدی. ۱۳۸۰. *ترجمه قرآن کریم*. ایران. قم: فاطمه الزهراء.
۵. امینی، محمد امین. ۱۳۹۰. «اصل همزیستی مسالمت آمیز با غیرمسلمانان در اسلام». نشریه معرفت ۶۶: ۱۶۵.
۶. ایازی، سید محمد علی. ۱۳۷۸. *قرآن و فرهنگ زمانه*. رشت: انتشارات کتاب مبین.
۷. ایمانی‌فر، حمیدرضا، جمیله فاطمی، و فاطمه امینی. ۱۳۹۱. «بخشش از دیدگاه روانشناسی و قرآن کریم». انسان پژوهی دینی ۲۷: ۱۴۹-۱۷۵.
۸. باقرشاهی، علی‌نقی. ۱۳۹۰. «قانون کارما و فرضیه بازپیدایی در آیین هندو». نشریه پژوهش‌های علم و دین ۳: ۱-۱۶.
۹. بهشتی، احمد. ۱۳۷۷. *خانواده در قرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. بهرام‌پور، ابوالفضل. ۱۳۷۸. *ترجمه قرآن کریم*. تهران: آوای قرآن.
۱۱. حاجتی، محمد باقر. مترجم. ۱۳۷۸. *آداب تعلیم و تعلم در اسلام* "منیة المرید فی آداب المفید و المستفید" نوشته شهید ثانی. ۹۵۴
۱۲. ه. ق. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. خرم دل، مصطفی. مترجم. ۱۳۸۷. *فی ظلال القرآن*. نوشته سید قطب. ۱۴۲۵. تهران: نشر احسان.
۱۴. خطیبی کوشکچی، محمد. ۱۳۸۷. «روابط انسان در قرآن». مجله پیام ۹۳: ۶۵-۷۷.
۱۵. رشاد، علی‌اکبر. ۱۳۸۶. «آینده مناسبات ادیان». قیسات. ۴۳: ۵-۱۴.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی. ۱۳۸۷. *تفسیر قرآن مهر*. ایران. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی. ۱۳۹۱. *قرآن و علوم انسانی*. قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۱۸. رخشاد، محمد حسین. ۱۳۸۵. *در محضر بهجت*. قم: موسسه فرهنگی سما.

۲۰. سجادی، سیدابراهیم. ۱۳۸۸. «قرآن و بازتاب تربیتی روابط چهارگانه انسان». فصلنامه پژوهش‌های قرآنی ۵۹: ۹۰-۱۳۹.
۲۱. سجادی، سیدعبدالقیوم. ۱۳۸۰. «اصول سیاست خارجی در قرآن». علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع) ۱۵: ۱۸۳-۱۶۹.
۲۲. فرهنگ سدید. ۱۳۹۷. "راه‌های مسالمت‌آمیز هم‌زیستی ادیان از دیدگاه قرآن کریم/ کینه‌توزی و دشمنی نسبت به پیروان ادیان دیگر ممنوع". snn.ir/0037Dr
۲۳. قرائتی، محسن. ۱۳۸۳. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۴. قطب، سید. ۱۴۲۵ ه. ق. فی ظلال القرآن. لبنان. بیروت: دارالشروق.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۹۰ ه. ق. المیزان فی تفسیر القرآن. لبنان. بیروت: موسسه علمی المطبوعات.
۲۶. مسعودی، عبدالهادی. ۱۳۹۳. روابط اجتماعی از نگاه قرآن. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۲۷. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۹. نظام حقوقی زن در اسلام. انتشارات صدرا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر ۱۳۷۱. تفسیر نمونه. ایران. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۹. موحدی ساوجی، محمد حسن. ۱۳۹۳. «همزیستی مسالمت‌آمیز انسان از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر». فصلنامه حقوق بشر ۹ (۱۷ و ۱۸): ۱۳۱-۱۵۸.
۳۰. مهدخت، بروجردی علوی، عباس اشرفی، و راضیه رزمیان. ۱۳۹۳. «روابط خانوادگی از منظر تفسیر المیزان». اندیشه علامه طباطبایی: ۷۰-۵۱.
۳۱. نوبهار، رحیم. سیده ام البنین حسینی ۱۳۹۴. «قاعده لزوم معاشرت به معروف در روابط زن و شوهر». فصلنامه خانواده‌پژوهی. ۴۱: ۵۳-۷۲.

آیات طلاق: نگرشی نو و قرآن محور

فاطمه سادات حسینی^۱

چکیده

با وجود اینکه قوانین خانواده در ایران برگرفته از قرآن و روایات است، و در چهل سال گذشته نیز بیش از پیش بر اجرای آن‌ها تأکید شده، اما آمار طلاق روزه‌روز افزایش و آمار ازدواج کاهش می‌یابد. بدون شک، این وضعیت در خانواده ایرانی، در تناقض با اهدافی است که قرآن برای تشکیل خانواده بیان نموده است. در چنین شرایط نابسامانی، طبیعی است که به این موضوع بیندیشیم که شاید فهم ما از آیات و روایات ایرادی دارد که نتایج وارونه‌ای به دست آمده است. در این پژوهش، با ارائه فهمی نو از آیه ۱ سوره طلاق و آیات ۲۲۹ و ۲۳۰ سوره بقره، نشان می‌دهیم که قوانین رایج طلاق، همچون دادن حق طلاق به مرد، طلاق خلع و سه طلاقه کردن، ریشه قرآنی ندارد. گفتنی است این قوانین، از نظر ریشه قرآنی، به آیات ۲۲۹ و ۲۳۰ سوره بقره منسوب شده‌اند. در این مقاله نظریات رایج تفسیری درباره این آیات، با توجه به دقت، انسجام و استقلال متن قرآن، نقد شده است. مهم‌ترین ایرادی که به نظریات رایج تفسیری وارد است، تناقض با این اصل است که قرآن باید در دلالت خود مستقل باشد. افزون بر این، پذیرفتن نظریات رایج تفسیری، در تناقض با دقت و انسجام متن قرآن است. گفتنی است در فهم ارائه شده از این آیات، هیچ اثری از برخی قوانین طلاق، همچون دادن حق طلاق به مرد، طلاق خلع و سه طلاقه کردن دیده نمی‌شود؛ فقط یک نوع طلاق وجود دارد که در دو مرحله انجام می‌شود:

- ✓ مرحله اول: با شروع دوران عده، روابطی که با ازدواج حلال شده بود، قطع می‌شود.
- ✓ مرحله دوم: پس از سپری شدن دوران عده، جدایی به طور کامل صورت می‌پذیرد.

واژگان کلیدی

تفسیر موضوعی؛ حق طلاق؛ طلاق خلع؛ سه طلاقه؛ قرآن.

۱. مقدمه

«گذار به مدرنیته، نابسامانی‌های مختلفی به همراه آورده است. زنان و مردان بعضاً دارای خواسته‌های خاص خود هستند که این خواسته‌ها در تناقض با فرهنگ سنتی خانواده‌ها قرار گرفته و تنش بین اعضای خانواده‌ها را افزایش می‌دهد. از این رو، بی‌پایه نیست اگر ادعا کنیم بازنگری در باورها و برساخت بهینه محیط اجتماعی از آغاز تولد افراد تا دوران کودکی و بزرگسالی می‌تواند به کاهش طلاق و استحکام خانواده‌ها منجر گردد.» (زارعان، ۱۳۹۵: ۱۳۴). کاهش آمار ازدواج و افزایش آمار طلاق، نشان می‌دهد سیاست‌هایی که تاکنون در ارتباط با قوانین خانواده اعمال شده و نگاهی که به خانواده در ایران امروز می‌شود، نگاه درستی نیست. به جرأت می‌توان گفت که جایی از کار می‌لنگد که ما چنین آماري داریم. اگر برایمان حفظ بنیان خانواده مهم است؛ اگر به خانواده مقدس اعتقاد داریم، لازم است به بازنگری جدی در قوانین خانواده بها دهیم؛ و این بازنگری، جدی نخواهد شد، مگر با بازنگری در بنیادهای قوانین، که همان فهم ما از آیات و روایات است.

اگرچه قوانین طلاق، همچون دادن حق طلاق به مرد، سه‌طلاقه کردن و طلاق خلع، همگی ریشه در احادیث دارند، در نظریات رایج تفسیری، از نظر ریشه قرآنی، به آیات ۲۲۸ تا ۲۳۲ سوره بقره، به‌ویژه، آیات ۲۲۹ و ۲۳۰ منسوب شده‌اند. مهم‌ترین ایرادی که با اصول این مقاله، به نظریات رایج تفسیری وارد است، تناقض با این اصل است که قرآن باید در دلالت خود مستقل باشد. پرواضح است که نظریات رایج تفسیری شیعه و سنی، بیش از اندازه وابسته به روایات است و بیراه نگفته‌ایم اگر بگوییم: در تفسیر آیات طلاق، تحمیل روایات بر قرآن، آشکارا دیده می‌شود.

در این مقاله، ابتدا اصولی که نویسنده برای فهم قرآن به آنها پایبند است، بیان خواهد شد. از آنجا که قوانین به دست آمده درباره طلاق، با نظریات رایج تفسیری تفاوت اساسی دارد، ابتدا فهم نویسنده از کلیت آیات طلاق بیان می‌شود تا خواننده مطمئن شود که آیات طلاق بدون روایات نیز قابل فهم است. سپس کلیت دیدگاه تفاسیر شیعه و سنی که مبنای آنها روایات است، بیان و نقد خواهد شد. در پایان، ترجمه استاد فولادوند که مبنای آن نظریات رایج تفسیری است، نقد می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

در موضوع طلاق پژوهش‌های فراوانی انجام شده است، اما بیشتر این پژوهش‌ها، رویکرد جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، یا اخلاقی دارند. مقاله (عابدی و امینی: ۱۴۰۰) از دیدگاه حقوق بشر به موضوع حق طلاق نگریده است و مقاله (بهرامی‌نژاد و معیرمحمدی: ۱۳۹۴) نگرشی فقهی-تاریخی به حق طلاق دارد. می‌توان گفت دو مقاله اخیر، به سبب انتساب به شرع، در صدد توجیه «دادن حق طلاق به مرد» برآمده‌اند؛ اما از متن مقالات مشخص است که این قانون را ظالمانه می‌دانند و موافق تغییر این قانون هستند. در باب طلاق، مقالات و پایان‌نامه‌هایی با رویکرد حقوقی نیز، فراوان است؛ اما بیشتر این مقالات نیز، به تحلیل جزئیات و یا اقناع دیگران برای اعتبار شرعی قوانین موجود پرداخته‌اند. در بررسی انجام شده، فقط مقاله خدادادپور و دیلمی، به کلیت قوانین طلاق، توجه داشته و با نگاه حقوقی به موضوع سوء استفاده مردان از حق طلاق پرداخته است. با وجود آنکه طلاق از موضوعاتی است که قرآن بسیار مفصل به آن پرداخته است، در میان پژوهش‌های انجام شده، جای پژوهش‌های حقوقی قرآن‌محور بسیار خالی است. البته، برخی پژوهش‌های قرآنی، با رویکرد اخلاقی انجام شده است؛ از جمله: (گرجی و معارف: ۱۳۹۹؛ صفری و مظفراف:؛ ۱۳۹۹؛ فدایی: ۱۳۹۸؛ حکمت‌نیا و احمدیه: ۱۳۹۸)؛ اما در شرایطی که قوانین طلاق، همچون دادن حق طلاق به مرد و طلاق خلع، از اعتراض‌آمیزترین قوانینی است که درباره حقوق زنان وجود دارد، چنین پژوهش‌هایی پاسخگوی نیاز جامعه نیستند؛ اگرچه می‌توانند مکمل پژوهش‌های حقوقی قرآن‌محور باشند. بدیهی است وقتی در جامعه‌ای افراد زیادی قانونی را ظالمانه بدانند، نمی‌توان از افراد آن جامعه توقع داشت، به سفارش‌های اخلاقی کسی که آن قوانین بدو منسوب شده است، گوش فرادهند.

پژوهش قرآن‌محور دیگری که به کلیت قوانین طلاق پرداخته است، مقاله مستقیمی است که می‌نویسد: «مسأله طلاق از اهم مسائلی است که باید بر مبنای اصل (إنَّ القرآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ) در همه لایه‌ها و جهات ارتباطی آیات مورد بازبینی قرار گیرد.» (مستقیمی، ۱۳۸۸: ۹۳)؛ در مقاله پیش رو، نگارنده تلاش نموده است که در چنین مسیری گام بردارد و از قرآن اصولی استخراج کند که بتواند به عنوان پایه‌ای برای قوانین حقوقی

طلاق به کار آید. یادآوری می‌شود که کتاب مهریزی به سبب نگاه انتقادی به فهم مفسران از آیات، و همچنین روایات طلاق و مقاله حق‌پور به سبب ترجمه جدیدش برای «الطلاق مرتان» در یافته‌های این مقاله، تأثیر جدی داشته‌اند.

۳. اصولی برای روشمند کردن فهم قرآن با قرآن

نویسنده برای فهم قرآن به اصولی پایبند است. این اصول در مقاله جداگانه‌ای با عنوان «تفسیر موضوعی قرآن با قرآن؛ با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن: راهکاری برای فهم روشمندان و کاربردی قرآن» به ششمین همایش اعجاز قرآن فرستاده شده است. بیشتر این اصول از کتاب «قرآن در اسلام» علامه طباطبایی گرفته شده است. گفتنی است گاهی این شیوه فهم قرآن، «استنطاق قرآن» نیز نامیده شده است. (صفره و دیگران؛ ایزدی و اخوان‌مقدم). گفتنی است نگارنده، با استفاده از این روش، که تلفیقی از روش‌های سنتی و مدرن فهم قرآن است، کتابی با عنوان «جنسیت و پیوندهای انسانی: نگرشی نو و قرآن‌محور» نگاشته که آماده چاپ است.

۴. بررسی آیات طلاق با دیدگاه نویسنده

هفت گروه از آیات که به موضوع طلاق پرداخته‌اند، عبارتند از:

۱. طلاق / ۱ تا ۳

۲. طلاق / ۴ تا ۷

۳. بقره / ۲۲۸ تا ۲۳۲

۴. احزاب / ۴۹

۵. بقره / ۲۳۶ و ۲۳۷

۶. بقره / ۲۳۳

۷. بقره / ۲۲۴ تا ۲۲۷

در این آیات، که بخش قابل توجهی از قرآن را به خود اختصاص داده‌اند، به مهم‌ترین موضوعات حقوقی و اخلاقی که ممکن است پس از طلاق به وجود آید، پرداخته شده است. این موضوعات، شامل قوانین طلاق، حقوق و تکالیف زن و مرد پس از طلاق و تکلیف فرزندان حاصل از طلاق است. این قوانین بسیار جامع است و به مهم‌ترین اختلاف

نظریه‌هایی که ممکن است پس از طلاق به وجود آمده و نیازمند قانون‌گذاری باشد، پرداخته است. از این رو، می‌تواند به عنوان پایه‌ای برای نوشتن قوانین طلاق، مورد استفاده حقوق دانان قرار گیرد. همچنین، سفارش‌های اخلاقی قرآن در باب طلاق، بسیار معقول و کارآمد بوده و در آنها اثری از تبعیض بین زن و مرد دیده نمی‌شود؛ مقاله (گرچی و معارف: ۱۳۹۸) بسیار جامع و قرآن‌محور به بررسی ظرافت‌های اخلاقی بیان شده در آیات طلاق پرداخته است.

در این مقاله فقط به بررسی آیه ۱ سوره طلاق و آیات ۲۲۹ و ۲۳۰ سوره بقره که به کلیت قوانین طلاق پرداخته‌اند، بسنده خواهد شد.

۱- طلاق: ۱

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾

لغات:

عده: مدت مشخصی پس از تصمیم بر جدایی است که در آن مدت، زن حق ازدواج با فرد دیگری ندارد.

أَحْصُوا: شمارش را تمام کنید.

فَارَقُوهُنَّ: از آنها جدا شوید. فَرَّقُ: جدا شدن.

ترجمه: ای پیامبر! هنگامی که خواستید زنان را طلاق گوئید، با [نگاه داشتن] عده طلاقشان گوئید و حساب عده را داشته باشید و از خدا پروردگارتان بترسید. آنان را از خانه‌هایشان بیرون مکنید، و بیرون نروند مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند. این است احکام الهی! و هر کس از مقررات خدا [پای] فراتر نهد، قطعاً به خودش ستم کرده است. نمی‌دانی، شاید خدا پس از این، پیشامدی پدید آورد. (۱)

توضیحات:

الف: اینکه آیه با خطاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» شروع شده است، اشاره می‌کند که طلاق باید در نزد پیامبر و در نتیجه در دوران کنونی از طریق قانون انجام پذیرد.

ب: إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ: منظور از «إِذَا طَلَّقْتُمُ» این است که «چون خواستید طلاق دهید، با نگاه داشتن عدّه طلاق دهید»؛ همانند آیه ۹۸ سوره نحل که می‌گوید: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»؛ یعنی: «چون خواستی قرآن بخوانی..»، یا آیه ۶ سوره مائده که می‌گوید: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...»؛ یعنی: «چون خواستید نماز بخوانید...».

پ: «ل» در «لِعَدَّتِهِنَّ» به معنی «با» است؛ یعنی با نگاه داشتن عدّه طلاق دهید. سپس می‌گوید: «وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ»؛ یعنی: «حساب عدّه را داشته باشید». به دیگر سخن، یعنی: «تا پایان مدت عدّه صبر کنید».

ج: فقط در صورتی که دلیل طلاق، فحشای آشکار زن باشد، نیازی به نگاه داشتن عدّه نیست.

چ: «لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أُمْرًا»؛ یعنی: «نمی‌دانی، شاید خدا پس از این پیشامدی پدید آورد». در این قسمت با اشاره لطیفی، فلسفه عدّه را بیان می‌کند؛ بی‌شک، با هم زندگی کردن پس از طلاق، از تصمیم‌های شتاب زده جلوگیری می‌کند، و فرصتی برای اندیشیدن بیشتر است.

۲- طلاق: ۲۲۹ و ۲۳۰

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمِاسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿۲۲۹﴾ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يَبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿۲۳۰﴾

لغات:

طلاق: از نظر راغب، اصل معنی طلاق، نداشتن عهد و پیمان است.

إمساك: مسك و إمساك به معنی گرفتن و نگاه داشتن است.

معروف: شناخته شده؛ کار خوب.

تسريح: سرح و تسريح هر دو به معنی رها کردن است.

حد: مرز. واسطه میان دو چیز که از اختلاط آن دو جلوگیری می‌کند. «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا» (بقره / ۱۸۷)؛ یعنی: «آنهاست مرزهای خدا، پس به آنها نزدیک نشوید». حدودالله، حرام و حلال یا خط قرمزهای خداست. «حدودالله در این آیات به معنای مرزهای خانوادگی و زوجینی است»؛ (هوشیاری، ۱۳۹۹: ۱۱).

اَفْتَدَتْ بِهِ: عوض داده شود با آن. فدی: عوض.

ترجمه: طلاق دو [مرحله‌ای] است. پس از آن یا [باید زن را] به خوبی نگاه داشتن یا به شایستگی [همراه با نیکی به آنان] رها کردن. و برای شما روا نیست که از آنچه به آنان داده‌اید، چیزی بازستانید. مگر آنکه [طرفین] در به پا داشتن حدود خدا بیمناک باشند. پس اگر بیم دارید که آن دو، حدود خدا را برپای نمی‌دارند، در آنچه که زن به عنوان عوض پردازد، بر آن دو گناهی نیست. این است حدود خداوند؛ پس، از آن تجاوز نکنید. و کسانی که از مرزهای خداوند تجاوز کنند، آنان همان ستمکارانند. (۲۲۹) و اگر [شوهر] او را طلاق گفت، پس از آن دیگر [آن زن] برای او حلال نیست، تا اینکه با شوهری غیر از او ازدواج کند. پس اگر [شوهر دوم] وی را طلاق گفت، اگر آن دو [همسر سابق] پندارند که حدود خداوند را برپا می‌دارند، گناهی بر آن دو نیست که به یکدیگر بازگردند. و اینها حدود خداوند است که آن را برای قومی که می‌دانند، بیان می‌کند (۲۳۰).

توضیحات:

الف: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ»، یعنی: «طلاق دو مرحله‌ای است»؛ مرحله اول، اعلام قصد جدایی است، که پس از آن باید زن عده نگهدارد؛ و مرحله دوم وقوع جدایی است.
ب: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»؛ یعنی: «طلاق دو [مرحله‌ای] است؛ پس از آن یا [باید زن را] به خوبی نگاه داشتن یا به شایستگی [همراه با نیکی به او] رها کردن».

پس از پایان دو مرحله طلاق، یا زندگی مشترک ادامه می‌یابد و یا از یکدیگر جدا می‌شوند.

پ: «وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ یعنی: «و برای شما حلال نیست که از آنچه به آنان

داده‌اید چیزی بازستانید، مگر آنکه [طرفین] از به پا داشتن حدود خدا بیمناک باشند؛ پس اگر بیم دارید که آن دو حدود خدا را برپای نمی‌دارند، در آنچه که زن به عنوان عوض بپردازد، بر آن دو گناهی نیست. این است حدود احکام الهی. پس از آن تجاوز نکنید و کسانی که از حدود احکام الهی تجاوز کنند، آنان همان ستمکارانند».

۱. منظور از «مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ» همه هزینه‌هایی است که مرد در هنگام زندگی با همسرش به او پرداخته است و یا به پرداخت آن متعهد شده است؛ مانند اجر، مخارج زندگی زن و یا هر دارایی دیگری که از روی احسان و علاقه به همسرش داده است.

۲. آوردن عبارت «إِنْ خِفْتُمْ» که مخاطب آن همه افراد و در نتیجه قانون است، نشان می‌دهد که تشخیص اجرا شدن یا نشدن حدود الهی در بین همسران، بر عهده قانون است.

۳. با توجه به اینکه در هنگام ازدواج، قرار است استمتاع تا پایان عمر ادامه داشته باشد و در صورت طلاق، گاهی ممکن است این توقف بسیار زود اتفاق افتد، یا در مواردی که زن مرتکب فحشای آشکاری شده است، شکستن حدود الهی از طرف زن صورت گرفته باشد و... در این آیه بیان شده است که در هنگام طلاق، نه دادن مقداری پول از طرف زن به مرد ایرادی دارد و نه پس گرفتن مقداری از آن، از طرف مرد.

۵. کلیت دیدگاه تفاسیر شیعه و سنی در باب طلاق

پیش از بیان نظریات تفسیری، برخی از اصطلاحات رایج در قوانین طلاق و نظریات تفسیری را تعریف می‌کنیم. گفتنی است که هیچ یک از این اصطلاحات در متن قرآن نیامده است؛ همه آنها ریشه در روایاتی دارند که به موضوع طلاق پرداخته‌اند. مفسران شیعه و سنی، که بنا بر شیوه رایج، روایات را مکمل قرآن فرض نموده‌اند، در تفاسیرشان، برای فهم قرآن، از این قوانین بهره جسته‌اند. در این کتاب، که به قرآن به عنوان یک متن کامل، منسجم و هماهنگ نگریسته شده است، هیچ کدام از این عبارات و قوانین مرتبط با آنها جایگاهی ندارند. در اینجا، برای فهم بهتر نظریات تفسیری، این اصطلاحات و قوانین بیان می‌شود:

حق طلاق مرد: اختیار طلاق در دست مرد است؛ مرد هر وقت بخواهد می‌تواند همسر خود را طلاق دهد و لزومی ندارد که دلیل خاصی برای تصمیم خود بیان کند.

طلاق رجعی: کلمه «رجعی» از رجوع به معنای بازگشت می‌آید و به این معناست که در طلاق رجعی، پس از طلاق، تا پایان مدت عدّه، برای شوهر حق رجوع و بازگشت به وضعیت زوجیت وجود دارد. یعنی شوهر می‌تواند پس از طلاق، در ایام عدّه، به قصد رجوع، با نوشتن چیزی یا انجام کاری مثل خریدن هدیه برای همسرش، بگوید از طلاق منصرف شده است و می‌خواهد با همسرش همچنان زندگی کند.

طلاق بائن: طلاق بائن، در نقطه مقابل طلاق رجعی قرار دارد؛ یعنی برعکس طلاق رجعی، بعد از طلاق، هر چند زن باید عدّه نگهدارد، اما در مدت عدّه، زن و شوهر نمی‌توانند از جدایی پشیمان شوند.

طلاق خلع: اگر مردی نخواهد همسر خود را طلاق دهد و همسر او مایل به طلاق باشد، اگر مرد با بخشیدن مهریه از طرف همسرش نیز راضی به طلاق نشود، زن می‌تواند مقدار دیگری پول به مرد بپردازد تا همسرش او را طلاق دهد.

طلاق مبارات: مبارات به معنی بیزار شدن از یکدیگر است. تفاوت این طلاق با طلاق خلع این است که در مبارات بیزاری زن و شوهر دو جانبه است. در این شیوه جدید طلاق، همسران باید بر سر همه موضوعات، مانند مهریه، جهیزیه، حضانت و... توافق کنند.

سه طلاقه کردن: حکم سه طلاقه کردن زن این است که اگر مردی سه بار همسرش را طلاق دهد، آن دو نمی‌توانند به یکدیگر رجوع کنند، مگر اینکه زن با مرد دیگری ازدواج کند و از او طلاق بگیرد.

مقایسه نظریات تفسیری شیعه و سنی: در دادن حق طلاق به مرد، طلاق خلع و سه طلاقه کردن، بین مفسران شیعه و سنی اختلاف نظر جدی دیده نمی‌شود؛ فقط برخی از فرقه‌های اهل تسنن بر این باورند که هنگام سه طلاقه کردن زن، هر سه طلاق را می‌توان در یک جلسه انجام داد. البته، در جزئیات قوانین، اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ که به

موضوع این مقاله ربطی ندارد. از این رو، منظور از نظریات رایج در این مقاله، نظریات رایج شیعه (نظر علامه طباطبایی) و سنی (نظر امام فخر رازی) است.

۶. نظریات رایج درباره آیات طلاق و نقد آنها

الف: طلاق: ۱

درباره عبارت «فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ»، در تفاسیر گوناگون، به استناد روایات، حرف «ل» در «لِعَدَّتِهِنَّ» را به معنی زمان و وقت دانسته و گفته‌اند: «مقصود این است که زن در زمانی طلاق داده شود که به محض وقوع طلاق وارد زمان عدّه شود». با مفروضات تفاسیر یاد شده، لازم است طلاق نیز در این آیه به معنی «طلاق رجعی» باشد. زیرا نگاه داشتن عدّه، برای انواع دیگر طلاق مفهومی ندارد. این آیه در «ترجمه خواندنی قرآن» به صورت زیر ترجمه شده است: «پیامبر، وقتی تو و مسلمانان می‌خواهید زنانتان را طلاق رجعی بدهید، در روزهای پاکِ بی‌آمیزش طلاقشان بدهید. حساب عدّه را هم دقیق نگهدارید. صاحب اختیاران خدا را در نظر بگیرید و شرط‌های طلاق را رعایت کنید...».

در این آیه، برای جور درآمدن مفهوم آیه، در ترجمه آیه، کلمه رجعی، صرفاً به سبب وجود حرف «ل» در «لِعَدَّتِهِنَّ» در ترجمه «فَطَلَّوْهُنَّ» اضافه شده است؛ این در تناقض با این اصل است که قرآن را در دلالت خود مستقل می‌داند.

پرسش: از پژوهشگران محترم خواهشمند است به این نکته بیندیشند که اگر آن پیش‌فرض‌های روایی نبود، آیا امکان داشت که مترجم و مفسر قرآن، از وجود حرف «ل» در «لِعَدَّتِهِنَّ» چنین نتیجه‌ای بگیرد؟!

ب: طلاق: ۲۲۹ و ۲۳۰

این نظریات در قالب چند پرسش نقد خواهند شد:

پرسش ۱: در عبارات «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...» در آیه ۲۲۹، برخی «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» را به صورت «طلاق دو بار است» ترجمه کرده و به استناد روایات، کلمه «طلاق» در این قسمت آیه را، به معنی «طلاق رجعی» گرفته‌اند. ایرادات این ترجمه چیست؟

پاسخ: این ترجمه دو ایراد دارد:

الف: کلمه طلاق با «ال»، بر عموم دلالت دارد. از این رو، نسبت دادن نوع خاصی از طلاق به آن - اگر وجود داشته باشد - جای بحث دارد.

ب: با این دیدگاه، هیچ ارتباط منطقی بین «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» و «فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ» وجود ندارد؛ حال آنکه عبارت دوم با حرف عطف «ف» شروع شده است. اما، با ترجمه پیشنهادی این مقاله، ارتباط منطقی دو قسمت آیه، به خوبی حفظ می‌شود.

پرسش ۲: از عبارات «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» در آیه ۲۲۹، برخی به استناد روایات گفته‌اند که از این آیه «طلاق خلع» نتیجه می‌شود؛ ایراد این برداشت چیست؟

پاسخ: از متن این آیه، چیزی درباره طلاق خلع نتیجه نمی‌شود؛ اینکه حق طلاق با مرد است نیز نتیجه نمی‌شود؛ حتی هیچ اشاره‌ای وجود ندارد که نشان دهد، پس دادن مال از طرف زن به مرد، در ازای گرفتن طلاق است.

پرسش ۳: در عبارات «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يَبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» در آیه ۲۳۰، عبارت «فَإِنْ طَلَّقَهَا»، یعنی: «پس اگر شوهر او را طلاق گفت»، «طلاق» را به معنی «طلاق سوم» گرفته‌اند. ایراد آن چیست؟

پاسخ: هیچ شاهد متنی که کلمه «طلاق» در این قسمت آیه را، به معنی «طلاق سوم» بگیریم، وجود ندارد و فقط برای اینکه حکم سه طلاقه کردن زن - که در روایات آمده است - از آن نتیجه شود، این قسمت آیه، بدین گونه ترجمه شده است.

پرسش ۴: با در نظر گرفتن ترجمه مورد نظر نویسنده برای آیات طلاق، می‌توان برای طلاق، به قانونی معقول دست یافت که در آن سخن از انواع طلاق نیست. با این وصف، چه نیازی است به اینکه، بدون هیچ شاهد متنی، در بخش‌های مختلف آیات، طلاق را به معانی گوناگون در نظر بگیریم!؟

۷. رد دلایل قرآنی برای دادن حق طلاق به مرد

در هیچ جای قرآن، سخنی از دادن حق طلاق به مرد به میان نیامده است. در کتاب «شخصیت و حقوق زن در اسلام» روایات و دلایل قرآنی بیان شده در تفاسیر، برای دادن حق طلاق به مرد، بیان شده است؛ گفتنی است دلایل روایی نیز در همان کتاب بررسی و نقد شده است. (مهریزی، ۱۳۹۰: ۴۴۳-۴۶۳). در این کتاب، فقط دلایل قرآنی مفسران را بیان می‌کنیم؛ سپس با اصول این کتاب رد می‌کنیم. این دلایل از این قرارند:

دلیل اول: «بسیاری از آیات قرآن، ضمن بازگو کردن احکام طلاق، مردان را مخاطب و آنها را مورد امر و نهی قرار داده است. این آیات به صورت ضمنی گوشزد می‌کند که مرد حق طلاق دارد؛ وگرنه می‌بایست از خطاب مشترک استفاده شود، یا زنان نیز مانند مردان مورد خطاب قرار گیرند» (همان: ۴۴۳).

پاسخ: برای رد این دلیل، کافی است نگاهی به آیات طلاق بیندازیم و ببینیم که: الف: آیه ۱ طلاق که بیان کلیت قانون طلاق است، با عبارت «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ» شروع شده است و از همان آغاز، خیال همه را راحت کرده است که در زمان پیامبر، شخص پیامبر مسئول اجرای حکم طلاق بوده است. از این رو، در زمان کنونی مسئول اجرای طلاق قانون است و از این آیه نمی‌توان چنین حقی را برای مردان نتیجه گرفت.

ب: آیه ۴۹ سوره احزاب با عبارت «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» شروع شده است و مخاطب آیه، هم زن و هم مرد است؛ سفارش‌های آیه نیز، مرتبط با هر دو جنس است. پ: در آیه ۲۲۹ سوره بقره، عبارت «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» حالت مصدری دارد.

ت: در آیات مربوط به طلاق، ده بار از عبارت «حُدُودَ اللَّهِ» استفاده شده است. گویی، درباره طلاق، نگرانی جدی از اجرا نشدن عدالت از طرف مردان، نسبت به همسر مطلقه وجود دارد. همچنین، در موارد گوناگونی به مردان سفارش شده است که در هنگام طلاق، مراعات حقوق و حتی احساسات زنان را بنمایند؛ وقتی به مردان سفارش می‌شود که مراعات حقوق زنان را بنمایند، آیا می‌شود که زنان را مخاطب آیه قرار دهد؟!

دقت شود که در سرتاسر قرآن فقط دوازده بار از عبارت «حدودالله» استفاده شده است؛ و ده بار آن در آیات طلاق است.

دلیل دوم: در آیات قرآن، برای زنی که طلاق گرفته است، از واژه «مُطَلَّقه» با صیغه اسم مفعول یاد شده است که نشان می‌دهد طلاق دهنده مرد است. (همان: ۴۴۴)

پاسخ: از موافقان این نظریه می‌توان پرسید که: در آیه ۲۱ سوره نساء می‌گوید: «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا»؛ و بیان می‌کند که زن از شوهرش پیمان محکمی گرفته است. آیا از اینکه در هنگام ازدواج، زن از مرد پیمان می‌گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که حق ازدواج با زن است؟!

واقعیت امر این است که ازدواج پیمانی عاطفی - حقوقی است که بین زن و مردی بسته می‌شود. در قرآن، برای بخش عاطفی آن به سفارش‌های اخلاقی بسنده شده است. برای بخش حقوقی است که قانون و ضابطه وجود دارد. از نظر حقوقی، مرد است که تعهدات مالی را می‌پذیرد. از این رو، در هنگام ازدواج، زن گیرنده پیمان است و نقش فاعلی دارد؛ اما مرد کسی است که از او تعهد گرفته می‌شود و نقش مفعولی دارد. در هنگام طلاق، برعکس است؛ مرد فاعل است و زن مفعول؛ زیرا مرد از تعهداتی که نسبت به همسرش پذیرفته بود، دست می‌کشد و از این رو «طالق» نامیده می‌شود؛ اما زن فردی است که تعهداتی که نسبت به او پذیرفته شده بود، از بین می‌رود. از این رو «مطلّقه» نامیده می‌شود.

۸. نقد ترجمه‌ها در نظریات رایج

از آنجا که ترجمه استاد فولادوند، بر پایه نظریات رایج تفسیری انجام شده است، برای نقد نظریه رایج، ایرادات وارد بر ترجمه استاد فولادوند بیان می‌شود. دقت شود که استاد فولادوند، بخش‌هایی که در متن آیات نیست و به منظور فهم آیات، به ترجمه اضافه شده است را، داخل کروشه قرار داده است.

۱- طلاق: ۱

ای پیامبر، چون زنان را طلاق گویند، در [زمان بندی] عده آنان طلاقشان گویند و حساب آن عده را نگهدارید، و از خدا، پروردگارتان بترسید. آنان را از خانه‌هایشان بیرون مکنید، و بیرون نروند مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند. این است احکام الهی. و هرکس از مقررات خدا [پای] فراتر نهد، قطعاً به خودش ستم کرده است. نمی‌دانی، شاید خدا پس از این، پیشامدی پدید آورد. (۱)

ایرادات:

- ۱- طلاق دادن در زمان بندی عده، فقط در طلاق رجعی مفهوم دارد، زیرا در طلاق خلع، مبرات و بائن که در نظریات رایج تعریف شده است، عده هیچ مفهومی ندارد.
- ۲- با توجه به مطالب بند پیشین، در این آیه، برای کامل شدن مفهوم آیه باید گفته می‌شد: «ای پیامبر! چون زنان را طلاق [رجعی] گوئید، در [زمان بندی] عده طلاقشان گوئید و...». یعنی، لازم است که بدون هیچ شاهی در متن، دو کلمه کلیدی به آیه اضافه شود تا مفهوم آن با برداشت‌های رایج سازگار شود. این در تناقض با این اصل است که قرآن باید در دلالت خود مستقل باشد.

۲- بقره/ ۲۲۹ و ۲۳۰

طلاق [رجعی] دو بار است. پس از آن یا [باید زن را] به خوبی نگاه داشتن یا به شایستگی آزاد کردن. و برای شما روا نیست که از آنچه به آنان داده‌اید، چیزی بازستانید. مگر آنکه [طرفین] در به پا داشتن حدود خدا بیمناک باشند. پس اگر بیم دارید که آن دو، حدود خدا را بر پای نمی‌دارند، در آنچه که [زن برای آزاد کردن خود] فدیة دهد، گناهی بر ایشان نیست. این است حدود [احکام] الهی؛ پس، از آن تجاوز مکنید. و کسانی که از حدود [احکام] الهی تجاوز کنند، آنان همان ستمکارانند. (۲۲۹) و اگر [شوهر برای بار سوم] او را طلاق گفت، پس از آن، دیگر [آن زن] برای او حلال نیست، تا اینکه با شوهری غیر از او ازدواج کند [و با او همخوابگی نماید]. پس اگر [شوهر دوم] وی را طلاق گفت، اگر آن دو [همسر سابق] پندارند که حدود خدا را بر پا می‌دارند، گناهی بر آن دو نیست که به یکدیگر باز گردند. و اینها حدود احکام الهی است که آن را برای قومی که می‌دانند، بیان می‌کند (۲۳۰).

ایرادات:

- ۱- در آیه ۲۲۹، هیچ شاهد متنی که نشان دهد منظور از طلاق، طلاق رجعی است وجود ندارد.
- ۲- کلمه طلاق با «ال»، بر عموم دلالت دارد. از این رو، نسبت دادن نوع خاصی از طلاق به آن - اگر وجود داشته باشد- جای بحث دارد.

۳- در دو آیه پشت سر هم، بدون هیچ شاهد متنی، کلمه «طلاق» یک بار به معنی «طلاق رجعی» و یک بار به معنی «طلاق سوم» گرفته شده است. چنین ترجمه و برداشتی، بدون استناد به احادیث، ناممکن بوده و محال است که کسی بتواند از متن آیات، به چنین نتیجه‌ای دست یابد. این شیوه، نه تنها در تناقض با اصل اول است، بلکه، به فرض بلاغت قرآن نیز، خدشه وارد می‌کند.

۴- غیر از عبارت «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» که به نوعی به عدد ۲ اشاره دارد و تکلیف آن مشخص شد، نگاهی کلی به آیات نشان می‌دهد که این آیات - حتی اگر انواعی از طلاق و تعددی در دفعات آن وجود داشته باشد - اصلاً در صدد بیان تعداد طلاق‌ها و انواع آن نیست. از نظر مفهومی، وقتی هنوز سخن از نگاه داشتن عده است، چه جایی برای بیان انواع طلاق است؟!

۹. نتیجه‌گیری

۱- برای روشن‌تر شدن مطلب، در این بخش مهم‌ترین مطالبی که نویسنده از آیه ۱ طلاق و آیات ۲۲۹ و ۲۳۰ بقره استخراج نموده است، فهرست می‌شود:

الف: فقط یک نوع طلاق وجود دارد که در دو مرحله انجام می‌گیرد:

✓ **مرحله اول:** با شروع دوران عده، روابطی که با ازدواج حلال شده بود، قطع می‌شود.

✓ **مرحله دوم:** پس از سپری شدن دوران عده، جدایی به طور کامل انجام می‌شود. پس از گذراندن دو مرحله طلاق، آن مرد و زن، حق ازدواج با یکدیگر را نخواهند داشت، مگر اینکه زن با فرد دیگری ازدواج کند و از او طلاق بگیرد.

ب: در این دیدگاه، مفاهیم طلاق دوم، سوم، بائن، مبارات، خلع و سه طلاقه کردن زن، هیچ جایگاهی ندارد.

پ: ازدواج پیمانی است که زن و مردی با هم بسته‌اند و هر زمان یکی از آنها تمایل داشته باشد، می‌تواند برای شکستن پیمان اقدام کند. به دیگر سخن، زن و مرد حقوق یکسانی برای شکستن پیمان ازدواج که همان طلاق است، دارند.

ت: با توجه به اینکه در هنگام ازدواج، با توجه به فهم نویسنده از آیه ۲۴ سوره نساء، مرد برای استمتاع به زن اجری می‌پردازد، و قرار است استمتاع تا پایان عمر ادامه داشته باشد و در صورت طلاق، گاهی ممکن است این توقف بسیار زود اتفاق افتد؛ یا در مواردی که زن مرتکب فحش‌های آشکاری شده است، شکستن حدود الهی از طرف زن صورت گرفته باشد و...؛ در هنگام طلاق، دادن مقداری پول از طرف زن به مرد، و پس گرفتن مقداری از آن، از طرف مرد ایرادی ندارد.

یادآوری می‌شود که نگارنده، با استفاده از روش این مقاله، در کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی: نگرشی نو و قرآن‌محور»، همه آیات مربوط به حقوق و ارتباطات زن، مرد و خانواده و همچنین همه آیات طلاق را بررسی نموده است؛ و برخی پرسش‌هایی که ممکن است به ذهن برسد، در آن کتاب پاسخ داده شده است.

۲- از پژوهشگران محترم، خواهشمند است:

الف: نیم‌نگاهی به مقالات (پروین و دیگران: ۱۳۹۹؛ بهرامی‌نژاد و معیرمحمدی، ۱۳۹۴) بیندازند. در این مقالات، از قوانین طلاق در جاهلیت، سخن به میان آمده است؛ و ملاحظه می‌شود که قوانین کنونی طلاق، همچون دادن حق طلاق به مرد، طلاق خلع، و رجعی همگی رد پای محکم در قوانین جاهلیت قبل از اسلام دارند.

ب: به این نکته نیز توجه فرمایند که بدون روایات طلاق، محال است که کسی از متن قرآن، به تنهایی، بتواند قوانین کنونی طلاق را استخراج کند. و سپس، از خود بپرسند که: آیا این امکان وجود ندارد که سنت‌های دوران جاهلیت، از طریق روایات، وارد فرهنگ مسلمانان شده و بر فهم مفسران از آیات قرآن اثر گذاشته باشد؟

۳- به منظور برطرف شدن دغدغه علاقه‌مندان به روایات، به کارشناسان علوم قرآن و حدیث پیشنهاد می‌شود، به بازبینی دوباره منابع روایی خود بپردازند. بعید نیست اگر با نگاهی نو به همان منابع پیشین بنگرند، تأییداتی بر نظریه بیان شده در این مقاله نیز بیابند.

منابع

۱. ایزدی، م؛ اخوان مقدم، زهره. (۱۳۹۲). ضرورت، ماهیت و روش استنتاج از منظر روایات اهل بیت (ع)، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۱۲، ۱۰۳-۱۲۶.
۲. بهرامی نژاد مغویه، ع؛ معیرمحمدی، م. ع. (۱۳۹۴). بررسی تاریخی طلاق با توجه به حق طلاق، جستارهای فقه و حقوق خصوصی، سال ۲، شماره ۳، ۱۰۹-۱۲۶.
۳. پروین ج؛ نوری خسروشاهی، پ؛ مهدوی راد، م. ع؛ صفری، ع. (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی طلاق در فرهنگ جاهلیت و قرآن با تکیه بر بسترهای معرفتی، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۸، ۴۵-۷۳.
۴. جوادی آملی، ع. (۱۳۸۵). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حق‌پور، ن. (۱۳۹۵). اثبات حق طلاق زنان در قرآن و توضیح معنای الطلاق مرتان، <http://www.3danet.ir/>. ۱۳۹۵.
۶. حکمت‌نیا، م؛ احمدیه، م. (۱۳۹۸). بررسی شرط «معروف» و «احسان» در حکم طلاق، دوفصلنامه مطالعات زن و خانواده (پژوهشکده زنان دانشگاه الزهرا)، دوره ۷، شماره ۲، ۶۹-۸۸.
۷. خدادادپور، م؛ دیلمی، ا. (۱۳۸۸). سوء استفاده از حق طلاق و راهکارهای قانونی مقابله با آن، فصلنامه خانواده‌پژوهی، سال ۵، شماره ۱۷، ۷۳-۹۲.
۸. رازی، ف. (۱۳۷۱). تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب، علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۹. زارعان، م. (۱۳۹۶). فراتحلیل عوامل مؤثر بر طلاق، پژوهش‌های مشاوره، ج ۱۶، شماره ۶۱، ۱۳۴-۱۴۶.
۱۰. صفره، ح؛ معارف، م؛ پهلوان، م. (۱۳۸۹). استنتاج قرآن. مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۳، شماره ۱، ۱۳۹-۱۶۳.
۱۱. صفری، ع. آ؛ مظفراف، م. مظفراف. (۱۳۹۸). راهکارهای اجتماعی پیشگیری از طلاق از منظر قرآن، دوفصلنامه علمی - تخصصی مطالعات قرآن و علوم، سال ۳، شماره ۵، ۱۱۰-۱۴۶.
۱۲. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۸۰). تفسیر المیزان، موسوی همدانی، س. م. ب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. عابدی، م؛ امینی، ا. (۱۴۰۰). حق طلاق زنان: حکم شرعی، ضرورت حقوق بشری، دوفصلنامه حقوق بشر، سال ۱۶، شماره ۱، پیاپی ۳۱، ۲۱۷-۲۳۴.

۱۵. فدایی، ا. (۱۳۹۸). بررسی تحلیلی الگوی رفتارهای پیشنهادی قرآن در موضوع طلاق، فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ، سال چهارم، شماره ۱۵ و ۱۶، ۸۰-۹۴.
۱۶. فولادوند، م. م. (۱۳۷۶). ترجمه قرآن مجید، تهران: دارالقرآن‌الکریم «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی».
۱۷. مستقیمی، م. س. (۱۳۸۸). ارتباط معنایی آیات در مسئله طلاق؛ در سه حوزه اصول فقه، تفسیر و زبان‌شناسی، فصلنامه شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، سال ۱۱، شماره ۴۳، ۹۳-۱۲۴.
۱۸. مکارم شیرازی، ن. و دیگران. (۱۳۷۹). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. ملکی، ع. (۱۳۹۷). ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیام‌رسان، تهران: ستاره سبز.
۲۰. مهریزی، م. (۱۳۹۰). شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. هوشیاری، ج؛ شکوری، ح؛ حسینی کوهساری، س. س. م. (۱۳۹۹). حدود و مرزهای روان‌شناختی خانواده با تأکید بر آیات مشتمل بر واژه «حدودالله»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اسلامی زنان و خانواده، سال ۷، شماره ۱۳، ۷-۳۰.

رویکرد مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز قرآن در مواجهه با تنوع ادیان (بررسی نقادانه شمول‌گرایی کارل رانر)

سید هادی هاشمی‌نیا^۱

چکیده

به گواهی تاریخ، اعتقاد به انحصار حقانیت و رستگاری دین خاص و بطلان سایر ادیان و مذاهب، خاستگاه خشونت‌ها و جنگ‌های دینی بسیاری شده است. در مسیحیت تاکید بر این است که خارج از کلیسا رستگاری وجود ندارد. این رویکرد انحصار‌گرایانه، جنگ‌های بسیاری را به دنبال داشته است. هرچند پس از ۲۰ قرن از آغاز پیدایش آن، کلیسای کاتولیک در نیمه دوم قرن بیستم نجات بخشی سایر ادیان را به صورت تلویحی و مشروط پذیرفت. اما از آغاز ظهور اسلام، قرآن کریم بر همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان الهی تاکید دارد و برای تحقق آن، رویکرد منحصر به فردی دارد که می‌توان آن را تکثرگرایی در نجات نامید. عمل به این آموزه قرآنی نوید بخش صلح پایدار در جوامع بشری خواهد بود. این تحقیق با مقایسه میان آموزه‌های دو دین اسلام و مسیحیت، برجستگی و مزیت رویکرد قرآن در مقایسه با مسیحیت در نوع مواجهه با تنوع ادیان به هدف تحقق جامعه‌ای عاری از خشونت‌های مذهبی را به اثبات می‌رساند. در این پژوهش منظور از اسلام، مذهب شیعه و از مسیحیت، فقط شاخه کاتولیک است.

واژگان کلیدی

انحصارگرایی؛ پلورالیزم؛ شمول‌گرایی؛ کلمه سواء؛ نجات؛ همزیستی مسالمت‌آمیز.

۱. دانشجوی دکتری الهیات مطالعات تطبیقی ادیان گرایش الهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

۱. مقدمه

در مسیحیت نوع نگاه به سایر ادیان، رویکرد تاکتیکی و مصلحت‌اندیشانه، و واکنشی در قبال عوامل خارجی است؛ به همین دلیل ورود نگرش مدارا محور به مسیحیت، طی فرایندی طولانی در گذر تاریخ و در پی وقوع حوادث متعدد، همراه با مقاومت سرسختانه کلیسای کاتولیک بود. اما در اسلام، قرآن کریم آموزه‌های فراوانی دارد که به روشنی رویکرد صلح محورانه و هدف‌غایی و عالی همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه انسانی را توصیه می‌کند. قرآن کریم به منظور تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه انسانی و تحقق صلح پایدار، نجات بخشی حداکثری (تکثرگرایی در نجات) را ارائه می‌دهد که متمایز و برتر از نوع مواجهه مسیحیت با مسئله تنوع ادیان است. در این پژوهش مقصود از نجات بخش بودن دین، رهایی از عذاب و رستگاری اُخروی است.

اختلاف انسان‌ها و مظاهر طبیعی این عالم مورد تأیید قرآن کریم است و از آیات الهی شمرده شده است. (روم: ۲۲-۲۴) اما اختلاف، نباید دستمایه خشونت و انحصار طلبی قرار گیرد؛ به همین دلیل خداوند بر همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان مختلف الهی تأکید می‌کند. همزیستی مورد نظر قرآن کریم واقع‌گرایانه است نه مصلحت‌آمیز. رویکرد واقع‌گرایانه، مبتنی بر این اعتقاد است که رفتار دوستانه با پیروان سایر ادیان الهی بر اعتقاد به نجات بخش بودن سایر ادیان استوار است، و نوع نگرش ما به رستگاری پیروان سایر ادیان الهی، تنظیم‌کننده رفتار ما با آنهاست. وقتی همه ادیان آسمانی نجات بخش تلقی شوند، دلیلی بر جنگ و خشونت میان پیروان این ادیان وجود ندارد. این رویکرد قرآن، علاوه بر جنبه کارکردگرایانه آن، همزیستی صلح‌آمیز در جامعه انسانی را مستحکم‌تر، و صلح مبتنی بر آن را پایدارتر می‌کند. بنابراین بررسی و تبیین این آموزه قرآنی در شرایط فعلی و به‌ویژه در پاسخ به الحاد جدید، از اهمیت بسزایی برخوردار است. این پژوهش به روش مقایسه‌ای و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و منابع اینترنتی انجام گرفته است.

در مورد نوع مواجهه قرآن با مسئله تنوع ادیان تاکنون تحقیقات فراوانی شده است، لیکن این تحقیق از سه جهت متمایز است. اول اینکه در این تحقیق توجه اصلی به کارکرد نوع مواجهه قرآن با مسئله تنوع ادیان است. جهت دیگر اینکه، مسیحیت در پناه

شمول‌گرایی، مدعی است دینی را بر جامعه بشری عرضه می‌کند که بستر ساز همزیستی مسالمت‌آمیز و محبت بین انسان‌ها است. برخلاف مسیحیت، قرآن از زمان نزولش در صدر اسلام، حامل پیام صلح و آشتی برای بشریت و همزیستی مسالمت‌آمیز واقعی میان انسان‌هاست. تاکنون تحقیقی در نقد رویکرد شمول‌گرایی کاتولیکی که کارل رانر (Rahner, Karl) از آن نمایندگی می‌کند، در مقایسه با رویکرد قرآن نشده است. بنابراین در واقع این پژوهش نگاهی به تمایز و برجستگی نگاه قرآنی بر نظریه کلیسای کاتولیک در خصوص مسئله تنوع ادیان و همزیستی مسالمت‌آمیز دارد.

۲. طرح مسئله

در پاسخ به نحوه تعامل با سایر ادیان به طور معمول به سه رویکرد انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی اشاره می‌شود. رویکرد اول بر این اعتقاد است که نجات فقط در انحصار یک دین و اعتقاد خاص است و در سایر ادیان نجات نیست. رویکرد دوم به وجود فی‌الجمله نجات در سایر ادیان و محوریت آن در یک دین خاص اشاره می‌کند. رویکرد سوم به نسبت حق و نجات در همه ادیان معتقد است. نسبی‌گرایی حقیقت در این رویکرد، به عدم ترجیح هیچ دینی بر دیگری اشاره می‌کند. سؤال این است که شباهت و تفاوت رویکرد اسلام و مسیحیت در مواجهه با تنوع ادیان چیست؟

اگر هدفمان تحقق جامعه‌ای صلح‌مدار، بین انسان‌ها باشد، بر اساس رویکرد اول همزیستی مصلحت‌اندیشانه خواهد بود، زیرا وقتی پیروان یک دین خاص، ادیان دیگر را باطل می‌دانند، انگیزه و عامل درونی بر تعامل دوستانه با پیروان سایر ادیان ندارند؛ بنابراین به منظور پیشگیری از هرگونه ناهنجاری و خشونت مذهبی از اهرم‌های قانونی و اخلاقی استفاده می‌شود. رویکرد سوم مستلزم نسبت در حقیقت است و لوازم نظری غیر قابل قبول دیگری دارد که با مبانی و اصول قرآنی ناسازگار است به همین دلیل در میان اندیشمندان مسلمان، گروه اقلیتی معتقد به آن هستند و در کلیسای کاتولیک نیز پیرو چندانی ندارد. اما رویکرد دوم (شمول‌گرایی) در مسیحیت، راهکاری قابل توجه برای تنظیم نحوه تعامل و مواجهه با پیروان سایر ادیان در نظر گرفته شده است. «در این قرائت، طرفداران آن منکر هرگونه حقیقتی در سایر ادیان هستند لیکن بر این باورند که پیروان ادیان دیگر در صورت عمل به دین خود مشمول لطف و عنایت و فیض حق تعالی

خواهند شد و به تعبیر کارل رانر پیروان صادق خدا جوی ادیان دیگر مسیحیان بی‌نام هستند.» (قدردان قراملکی، ۱۳۹۷: ۱۸) همچنین بر اساس این دیدگاه، شناخت مبانی رستگاری برای پیروان هر دین ضروری است. به عبارت دیگر رهایی و نجات محصول معرفت است لذا رانر و مسیحیان شمول‌گرا آگاه‌سازی مسیحیان گم‌نام را وظیفه خود می‌دانند. کارل رانر با طرح نظریه مسیحیت گم‌نام (Anonymous Christianity) ابداع‌کننده این نظریه است.

۳. قرآن و کثرت ادیان

با بررسی آیاتی که اندیشه‌وران مسلمان بر اثبات انحصارگرایی و یا کثرت‌گرایی استناد کرده‌اند به نتایج ذیل می‌رسیم:

- ✓ به نظر بسیاری از مفسران واژه «اسلام» در قرآن کریم به معنای تسلیم در مقابل حق بودن است، لذا هیچ دلالتی بر انحصار نجات در دین اسلام ندارد
- ✓ آیاتی که اعمال کفار را باطل و بی‌نتیجه دانسته است، دلیل بر انحصارگرایی قرآن نیست زیرا در قرآن کریم کافر به دو معنی به کار رفته است؛ یکی کسی که به حق نرسیده است و دوم کسی که حق را دریافته اما از روی عناد دشمنی می‌کند. این آیات ناظر به گروه دوم است و نسبت به گروه اول، آیات فراوانی در قرآن، عمل آن‌ها را ولو ذره‌ای باشد، هدر نمی‌داند و به پاداش می‌رساند.
- ✓ رد انحصارگرایی، لزوماً به مفهوم پذیرش کثرت‌گرایی در قرآن نیست. همچنین مؤاخذه انحصارگرایان و تعبیر نور و هدایت از تورات و انجیل، دلالتی بر نگرش متکثرانه قرآن ندارد.
- ✓ ویژگی مشترک انحصارگرایی و کثرت‌گرایی، این است که هر دو معتقد به پیوند و ارتباط تام میان نجات و حقانیت هستند. بنابراین طبق رویکرد اول چون حقانیت را منحصر در یک دین می‌داند سایر ادیان را فاقد ویژگی نجات بخشی دانسته و پیروان آن را سعادتمند نمی‌داند. رویکرد کثرت‌گرایانه نیز به لحاظ اینکه همه ادیان را به نحو تساوی و در عرض هم دارای حقانیت می‌داند، معتقد به نجات بخشی همه ادیان است و هیچ دینی را در سعادتمند کردن بشر بر دین دیگر ترجیح نمی‌دهد.

✓ با جمع آیات مورد استناد انحصارگرایان و کثرت‌گرایان می‌توان نتیجه گرفت که قرآن در مواجهه با مسئله تعدد ادیان، رویکردی متعالی دارد و آن را کثرت‌گرایی در نجات نامیده‌اند. خداوند در قرآن کریم اهل کتاب را دعوت به توحید به مثابه امر مشترک بین ادیان ابراهیمی کرده است: «بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. هرگاه (از این دعوت) سرباز زنند، بگویید: گواه باشید که ما مسلمانییم.» (آل عمران: ۶۴). در ادامه به مشخصات رویکرد قرآن به این موضوع می‌پردازیم.

۴. رفتار مسالمت آمیز با تکیه بر مشترکات

آیه ۶۴ سوره آل عمران از مهم‌ترین آیات قرآن کریم در ارتباط با موضوع این پژوهش است. بر اساس نوع تفسیر واژه محوری «سواء» در این آیه، موضع انحصارگرایانه یا کثرت‌گرایانه مفسر معلوم می‌گردد. برخی از قرآن پژوهان ضمن اشاره به خصیصه فرقه‌گرایی انسان با اشاره به این آیه شریفه دعوت قرآن به تمسک به کلمه سواء را وجه نجات بخشی آن می‌دانند: «اینجاست که رحمت فراگیر الهی به داد بندگان فرقه‌گرا و تفرقه‌گرا می‌رسد و توحید و عمل صالح را مبنای ارزیابی کارنامه هر فرد یا هر فرقه قرار می‌دهد. در پرتو این نگاه و این منظر باید به آیه ۶۴ سوره آل عمران نگریست که وحدتی را که در میان این همه کثرت هست، برجسته می‌سازد و ملاک و معیاری برای ارزیابی کارنامه انسان فرقه‌گرا و تفرقه‌گرا به دست می‌دهد. اگر چنین معیاری نباشد جایش را فقط ادعا و داعیه هر فرقه‌ای که خود را ناجیه یا قوم برگزیده می‌شمارد خواهد گرفت.» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۲: ۵۵۳)

بنابراین، آیه شریفه موحدانه بودن اعتقاد اهل کتاب را تأیید می‌کند. از طرفی دعوت اهل کتاب به عمل به این اعتقاد، جنبه نجات بخش بودن آن را نشان می‌دهد، نه اینکه صرفاً دعوتی مصلحت‌اندیشانه تلقی گردد. بنابراین آیه شریفه صرفاً در حدّ دعوت به مدارا با اهل کتاب (پلورالیزم اجتماعی) نیست. گرچه نمی‌توان از این آیه شریفه، پلورالیزم دینی را استنباط کرد؛ لیکن تنزل دلالت آیه شریفه بر پلورالیزم اجتماعی و محدود کردن

معنای آن به دعوت به مدارا نیز خلاف ظاهر و دلالت روشن آیه شریفه است. اگر تمسک به کلمه سواء که همان توحید است و در ادیان ابراهیمی به نحو مشترک وجود دارد، در نجات بخشی پیروان این ادیان نقشی ندارد، چرا خداوند دعوت به عمل به آن کرده است. بر اساس دیدگاه قرآن که سنت معصومین علیهم‌السلام نیز مؤید آن است گرچه نمی‌توان همه ادیان را در عرض هم‌دیگر بر حق دانست، اما این امر به مفهوم انحصار نجات در اسلام محمدی (ص) نیست؛ بلکه سایر ادیان الهی نیز بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایات، مشمول نجات هستند. قرآن فی‌الجمله حقانیت تورات و انجیل را تأیید کرده است و کسانی که صادقانه اعتقاد به حقانیت کتب آسمانی خود دارند را اهل نجات می‌داند. بنابراین نجات اهل کتاب و رستگاری آن‌ها مبتنی بر حقانیت آن‌ها است.

البته نمی‌توان نجات را به طور کلی به حقانیت پیوند زد بلکه آنان که صدق در اعتقاد دارند نیز مشمول نجات‌اند و مشمول لطف و فیض الهی خواهند بود و ما مامور به همزیستی مسالمت‌آمیز با آنان شده‌ایم. این امر الهی، بر مبنای مدارا (پلورالیزم اجتماعی) نیست بلکه بر اساس اعتقاد بر نجات یافتگی آن‌ها است. قرآن کریم در آیه ۱۰۶ سوره توبه پس از اینکه منافقین را همچون کفار معاند، اهل عذاب معرفی می‌کند از گروه دیگری نام می‌برد که «مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» هستند و امر آن‌ها را به خود واگذار کرده است، یعنی ما حق قضاوت در مورد آن‌ها به مثابه افراد معذب نداریم، بلکه چون قضاوت در مورد آن‌ها به خداوند واگذار شده است لذا با تکیه بر لطف و رحمت و اسعه الهی نباید آنها را معاند تلقی کنیم. در تأیید این مطلب به یک اختلاف دیرینه کلامی میان فرق اسلام اشاره می‌کنیم. بر خلاف اشاعره که معتقدند تفاوتی میان عدل و فعل خدا نیست و هرچه خدا انجام دهد عین عدل است ولو انسان نیکوکار را عذاب کند و در مقابل معتزله که خداوند را ملزم به عمل به وعد و وعیدش می‌دانند، شیعه معتقد است، لطف و رحمت الهی از عدلش پیشی گرفته است و لذا خداوند می‌تواند به وعیدش عمل نکند. بنابراین به اعتقاد شیعه ولو خداوند وعده عذاب داده باشد، لطف و رحمت الهی اقتضا دارد کسانی را که صدق در اعتقاد داشته‌اند و جاهل قاصر محسوب می‌شوند و افراد مشمول «مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» را از عذاب خود نجات دهد، با این فرض تکلیف ما در نوع مواجهه با اهل‌الکتاب که معتقد به نجات یافتگی آن‌ها هستیم معلوم است.

۵. مبانی رویکرد قرآن به تنوع ادیان

برای درک صحیح و کامل همزیستی مسالمت‌آمیز مورد نظر قرآن باید مبانی رویکرد قرآن به مسئله تنوع ادیان را در نظر گرفت. این مبانی را می‌توان به شرح ذیل فهرست کرد:

- اصل وحدت در مقابل الحاد: آیات متعددی از قرآن کریم بر وحدت خدا پرستان حول محور خدای واحد تأکید می‌کند. اساس و محور دین الهی بر توحید است. توحید عامل وحدت بخش پیروان ادیان آسمانی است که همگان را دعوت به تمسک به آن و یگانگی در مقابل الحاد و کفر می‌کند. در فرهنگ اسلامی وحدت از چنان اهمیت والایی برخوردار است که برخی آن را مطابق با فطرت انسانی معرفی می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۲۴/۲).

- صلح به مثابه اصل اولیه: همزیستی مبتنی بر صلح، مبنا و اصل پذیرفته شده قرآنی است. تأکید قرآن بر صلح، نشان دهنده اهمیت آن در اسلام است. اسلام برای نهادینه سازی صلح در جامعه از نهاد مشترک میان ادیان ابراهیمی یعنی توحید و نهاد ابداعی اخوت و توجه به کرامت انسانی بهره فراوان می‌برد.

- معنای عام اسلام در عرف قرآن: واژه اسلام از «سلم» به معنای درستی و تندرستی و آسایش است *راغب اصفهانی* می‌گوید: «السلام و السلامه: التعری من الافات الظاهره و الباطنه» (*راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲: ۴۲۲). در بسیاری از آیات قرآن این واژه و مشتقات آن به معنای لغوی به کار رفته است مانند: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵).^۱ زمخشری، اسلام در این آیه را به معنای توحید و تسلیم داشتن خود به خداوند تعالی ترجمه کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۱/۱) از منظر قرآن کریم یک دین خدایی بیشتر وجود ندارد و تمامی پیامبران برای ترویج همین یک دین آمده‌اند و آن دین چیزی نیست جز دین توحید. همین روست که قرآن کریم اسلام و مسلمان بودن را به پیامبران پیشین نیز نسبت داده است صاحب تفسیر المیزان ذیل آیه ۸۰ سوره آل عمران می‌گوید: «مراد از اسلام در جمله «اذ انتم مسلمون» دین توحید است که همان دین

۱ همچنین آیات: بقره: ۱۳۱، آل عمران: ۲۰، ۸۳، ۸۵، نمل: ۴۴، مائده: ۳، انعام: ۱۲۵، توبه: ۷۴، زمر: ۲۲، حجرات: ۱۷،

- خدا از نظر همه انبیا است.» (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۴۴۰/۳). بنابراین مراد از اسلام در فرهنگ قرآنی دین توحید است و شامل همه ادیان الهی ابراهیمی می‌شود.
- رحمت بودن اختلاف امت‌ها: حدیث معروفی از پیامبر خدا (ص) نقل شده است که: «اختلاف اُمّت من، رحمت است.» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۵۵) صرف‌نظر از مباحث سندی این روایت، نسبت به معنای دلالتی آن نظریات مختلفی بیان شده است. از جمله اینکه، اختلاف به معنای تنوع و تکثر ادیان است زیرا از نظر دلالتی نمی‌توان این حدیث را به رحمت بودن تفرقه و درگیری و مطلوبیت ذاتی آن تفسیر کرد؛ زیرا با حکم عقل و منطق و نیز نصّ بسیاری از آیات و احادیث متعدد و معتبری که بر وجوب اجتناب از تفرقه تأکید می‌کنند، منافات دارد. بنابراین می‌توان اختلاف در این روایت را به تنوع و تکثر ادیان و تفاوت افکار و سلیقه‌ها تفسیر کرد. این تفاوت نه تنها مذموم نیست بلکه موجب رشد و تعالی افکار و جذابیت حیات طبیعی انسانی می‌شود. واژه اختلاف به این معنی، (تنوع و تکثر) در برخی آیات قرآن از جمله سوره روم آیه ۲۲ نیز به کار رفته است.
 - همچنین «رویکرد محترمانه به ادیان ابراهیمی»، «معرفی عوامل خصومت ادیان به هدف مبارزه با آن‌ها و برجسته کردن مشترکات ادیان در راستای تقویت آن‌ها»، «توصیه به جدال احسن»، «نفی نژاد پرستی»، «تکلیف به میزان وسع و توان انسان‌ها»، «تکیه بر عدل، حکمت و رحمت واسعه الهی»، «ناممکن بودن تحمیل عقیده به دیگران» و «توجه به محدودیتهای زبان» از دیگر مبانی رویکرد قرآن به مسئله تنوع ادیان است.

با توجه به آنچه گفته شد و با لحاظ مبانی رویکرد قرآن به مسئله تنوع ادیان، نمی‌توان همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان مورد تأکید قرآن کریم را راهبردی تاکتیکی و مصلحت‌اندیشانه (پلورالیسم اجتماعی مبتنی بر مدارا) تفسیر کرد. آیا می‌توان معتقد بود که قرآن با این همه تأکید بر صلح میان انسان‌ها به خصوص میان پیروان ادیان فقط مدارای با دیگران را مدّ نظر داشته است؟ در بسیاری از آیات قرآن که ملاک نجات را ایمان و عمل صالح می‌داند و با خطاب محترمانه اهل کتاب، آن‌ها را مؤمن معرفی می‌کند و کتاب آن‌ها را تصدیق می‌کند، آیا پذیرفتنی است که بگوئیم آن‌ها بر باطل هستند ولی باید با

آن‌ها بر اساس مدارا، همزیستی سلم‌آمیز داشت و اگر چنین است پس چرا قرآن کریم آن‌ها را تصدیق کرده است و چگونه این رویکرد، با عدالت و حکمت الهی سازگار است؟ چگونه می‌توان معتقد به احسان الهی و رحمت واسعه خدا بود با این وجود، فقط عدّه‌قلیلی و پیروان فرقه‌ای خاص، اهل نجات باشند؟ فرض کنیم که خداوند به ما دستور مدارا با اهل کتاب و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان ابراهیمی، بر اساس یک تاکتیک اجتماعی مصلحت‌اندیشانه داده باشد، با این فرض، دعوت اهل کتاب به عمل به «کلمه سوا» (آل عمران: ۶۴) بین اسلام و یهود و مسیحیت چه معنی و مفهومی دارد؟ بنابراین گرچه می‌توان بر هر یک از این مبانی و دامنه دلالت آن‌ها مناقشه کرد، اما با نگاه کلی به آیات مرتبط با آن‌ها و لحاظ مجموع مبانی این رویکرد، نمی‌توان تفسیری جز این داشت که قرآن کریم بر همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان ابراهیمی تأکید دارد و این همزیستی واقع‌گرایانه است و بر محور این واقعیت اعتقادی استوار است، که اکثر پیروان اهل کتاب، اهل نجاتند. چنانچه پیروان ادیان ابراهیمی در تعاملات اجتماعی و زیستی خود، این آموزه و دستور قرآنی را ملاک عمل قرار دهند و رفتار خود را بر این بنیان و اعتقاد تنظیم کنند، دیگر شاهد هیچ خشونت دینی میان پیروان این ادیان نخواهیم بود. چگونه می‌توان شاهد نزاع پیروان دو دینی بود که هر دو یکدیگر را اهل نجات می‌دانند.

۶. مسیحیت و تنوع ادیان

مسیحیت دینی است که بنیان تعالیم خود را بر محبت بنا نهاده است. فقط در عهد جدید کتاب مقدس واژه محبت ۲۰۰ بار تکرار شده است. مفصل‌ترین تعریف از محبت در نامه اول قرنتیان بیان شده است. «محبت حلیم و مهربان است؛ محبت حسد نمی‌برد؛ محبت کبر و غرور ندارد؛ اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود؛ خشم نمی‌گیرد و سوءظن ندارد؛ از ناراستی خوشوقت نمی‌گردد، ولی با راستی شادی می‌کند؛ در همه چیز صبر می‌کند و همه را باور می‌نماید؛ در همه حال امیدوار است و هر چیز را متحمل می‌باشد». (قرنتیان ۱۳: ۴-۷) با این وجود در تاریخ مسیحیت شاهد خشونت‌های فراوانی هستیم که مبتنی بر آموزه‌های مسیحی و نگرش پاپ‌ها است که نشان‌دهنده تئوریزه کردن خشونت در مسیحیت است. جنگ‌های دویست ساله صلیبی و چهل ساله فرانسه در قرن

۱۶ م بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و جنگ‌های سی‌ساله اروپا در قرن ۱۷ م از نمونه‌های این خشونت مذهبی مسیحیت است. این خشونت‌های در پناه مسیحیت مدعی محبت، ناشی از آموزه‌هایی در این دین است که نجات را منحصرأ متعلق به پیروان مسیحیت کاتولیک می‌داند و صراحتاً اعلام می‌کند که خارج از کلیسا رستگاری نیست.

۷. مفهوم نجات

اجازه دهید ابتدا نگاهی اجمالی به این مفهوم در مسیحیت داشته باشیم. «بنابر تعالیم سنتی مسیحیت، نجات عبارت است از بخشش الهی گناهان ما، بخششی که، با توجه به سهم همه انسان‌ها در گناه نخستین حضرت آدم، صرفاً بارنج کشیدن حضرت مسیح و فداکاری او بر صلیب میسر است.» (لگنهاوزن ۱۳۸۴: ۳۹). آموزه نجات در مسیحیت شامل دو معناست یکی فرایند نجات در طول تاریخ بشریت و دیگری نجات از طریق فدا شدن مسیح. بی‌همانندی عیسی مسیح در نجات از جمله آموزه‌هایی است که بدون ایمان به آن، نجات ممکن نیست. لذا در طول ۲۰۰۰ سال تاریخ مسیحی، مسیحیت رویکرد انحصارگرایانه داشته است و همین نگرش، عامل اصلی بسیاری از نزاع‌های خونین حتی با همکیشان خود بوده است. این رویکرد تا حدود نیم قرن قبل، در کلیسای کاتولیک ادامه داشت؛ اما در دوران معاصر، این رویکرد مخالفان زیادی داشت و کلیسای کاتولیک را با تنگنای شدیدی مواجه کرده بود، لذا نهایتاً با تغییر نگاه کلیسای کاتولیک به سمت همزیستی مسالمت‌آمیز و بسط آموزه محبت در سایر فرق مسیحی و دیگر ادیان، مواجه شدیم. این رویکرد جدید برخاسته از آموزه‌های مسیحی نیست بلکه متأثر از جبر اجتماعی دوران معاصر است. در مسیحیت مسئله همزیستی مسالمت‌آمیز، واکنشی است در برابر عواملی که ریشه در دوره رنسانس دارد. این موضوع اولین بار ذیل واژه مدارا و به تدریج از قرن شانزدهم وارد الهیات مسیحی شد. «در جنگ‌های مذهبی سده شانزدهم این کلمه وارد زبان انگلیسی شد جنگ‌هایی که تنها ثمره عقلانی آن‌ها این بود که پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها باید در برابر یکدیگر تساهل روا دارند (یعنی یاد بگیرند یکدیگر را تحمل کنند)... سازش دینی سه مرحله را از سرگذراند (الف) سرزمین‌گرایی یعنی دوره‌ای که هر منطقه، مذهبی برای خود در نظر گرفت اما به مخالفان اجازه مهاجرت می‌داد. (ب) اصل روا داری یا مشارکت مخالفان کلیسای رسمی که در آن یک دین به

عنوان دین رسمی شناخته می‌شد اگر چه الزامات دینی برای عامه مردم حداقل بود. و (ج) پایبندی به صلح و همزیستی با مخالفان عقیدتی که در آن آزادی کامل مذهبی اجازه داده می‌شد. (اعوانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸۲) بنابراین اصل همزیستی مسالمت‌آمیز بعد از حدود ۱۷ قرن از تاریخ مسیحیت و به تدریج و بر اثر الزامات برون دینی، در مسیحیت مطرح شد. این رویکرد در مسیحیت تاکتیکی مصلحت‌اندیشانه برای همگامی با جهان معاصر است؛ اما قرآن از صدر اسلام و زمان نزول خود بر همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید می‌ورزد.^۱ رویکرد فعلی کلیسای کاتولیک، دغدغه بشری بر ریشه‌کنی خشونت‌های دینی و جنگ میان پیروان ادیان را برطرف نمی‌کند. نتیجه اقدامات کلیسای کاتولیک با تلاش الهی‌دانانی چون کارل رانر در راستای رفع خشونت‌های مذهبی و دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز مبتنی بر مدارا و یا تفسیر اعتقادات دینی و مذهبی سایر ادیان به نفع آموزه‌های مسیحی است. این نگرش مدارا محور، حاوی دستور اخلاقی متضمن تحمل دیگری است و در باطن این دستور، بطلان اعتقاد دیگری نهفته است. بنابراین گرچه رویکرد فعلی، نسبت به موضع قبلی کلیسای کاتولیک گامی به جلو محسوب می‌شود، اما نمی‌تواند همزیستی مسالمت‌آمیز واقعی مورد خواسته بشر را فراهم کند. کارل رانر با ابداع نظریه مسیحیان گم‌نام گامی مهم در تحقق صلح پایدار میان ادیان برداشت. نظریه وی که اغلب شمول‌گرایی خوانده می‌شود و رویکرد رسمی کلیسای کاتولیک تلقی می‌شود در مقایسه با نگاه قرآن به تنوع ادیان و نحوه مواجهه با پیروان ادیان دیگر قرابت زیادی دارد.

۸. کارل رانر

در سال ۱۹۰۴ م در فرایبورگ آلمان متولد شد. از الهی‌دانان تاثیرگذار شورای جهانی واتیکان دو بود. مجموعه چند جلدی کنکاش‌های الهیاتی و بنیان‌های ایمان مسیحی از مهمترین آثار وی است. شهرت وی بیشتر به لحاظ طرح نظریه مسیحیت گم‌نام است. در پاسخ به این سؤال که چه عامل و یا عواملی موجب طرح نظریه شمول‌گرایی از سوی

۱ برای اطلاعات بیشتر ر. ک مقاله: «شکل‌گیری مدارای دینی در مسیحیت در مقایسه با اسلام»، حدادی، بهروز.

رانر را شد، فرضیات مختلفی مطرح شده است. بر اساس یکی از این نظریات: «رانر تکثرگرایی را تهدیدی بر ضد مسیحیت می‌داند، برای این که به قول او هیچ دین دیگری به طور مطلق چنین ادعایی ندارد که یگانه تجلی خدا است» (ریچاردز، ۱۳۸۴: ۱۱۰) اما از طرفی دوران جدایی و رقابت سایر ادیان با مسیحیت به سر آمده و تعامل با پیروان ادیان دیگر در گستره جهان، شرایط را به نحوی رقم زده است که توجه به تنوع و تکثر ادیان را اجتناب ناپذیر کرده است، به تعبیر رانر «تمام مردم جهان همسایه دیوار به دیوار معنوی یکدیگرند» (Darton, 1966: 117) بنابراین تجدیدنظر در نحوه تعامل با سایر ادیان ضرورتی غیر قابل انکار بود.

به اعتقاد رانر بر اساس کتاب مقدس «خدا می‌خواهد تا همه انسان‌ها نجات یابند» (اول تیموتائوس ۲: ۴) لذا نجات جهان شمول مسیحی لازم است رویکرد خود را نسبت به پیروان سایر ادیان در مقوله نجات مشخص کند. از طرفی یگانگی عیسی مسیح در نجات و ضرورت ایمان به عیسی مسیح برای نجات امری است که نباید مورد غفلت قرار می‌گرفت. «طبق دیدگاه رانر این دو فرض تنها در صورتی قابل جمع‌اند که بگوییم تمام بشر مشمول لطف فراطبیعی خدا می‌شوند» (ریچاردز، ۱۳۸۴: ۱۱۲) بنابراین رانر چاره‌ای نداشت جز اینکه، یا پیروان سایر ادیان را نیز به نحوی وارد مسیحیت کند و یا از بی‌همانندی عیسی مسیح به عنوان تنها مسیر نجات بشری صرف‌نظر کند. فرض دوم امکان پذیر نبود، بنابراین تلاش وی برای هماهنگی بین این دو گذاره، در نهایت وی را به طرح نظریه مسیحیت گم‌نام رسانید. دایره شمول این نظریه ابداعی به قدری گسترده بود که حتی ملحدان را شامل می‌شد.

رانر با مشکل دیگری نیز مواجه بود. گناه اولیه، تجسد، آموزه تثلیث و فدیه از آموزه‌هایی هستند که پیوند عمیقی با مقوله نجات مسیحی دارند، لذا طرح نظریه شمول‌گرایی رانر نیازمند تفسیر مجدد این آموزه‌ها بود. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که خدا در کانون الهیات رانر قرار دارد؛ بنابراین علاوه بر آموزه‌های قبلی، بازخوانی آموزه خدا نیز ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. بر این اساس رانر به تفسیر مجدد آموزه‌های مسیحی و قرائتی هماهنگ با دوران معاصر پرداخت. تفسیر مجدد خدا به لحاظ انکشاف الهی ذات بشری، در کانون توجهات رانر بود. برای فهم شمول‌گرایی مورد نظر رانر و

تاثیر آن در فهم نجات و نحوه تاثیر آن بر همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان دیگر، لازم است نگاهی گذرا به مبانی نظریه وی داشته باشیم.

شروع تحقیقات رانر از انسان شناسی است. یکی از بخش های مهم تفکر کاتولیکی رانر دیدگاه وی مشهور به «اگزیزتانسیل فراطبیعی» است. استنلی گرنز به نقل از مایکل جی، باکلی اگزیزتانسیل را چنین تعریف می کند «اگزیزتانسیل اسم عامی است که برای اشاره به آن دسته از ویژگیها یا توانائی های انسان به کار می رود که سبب انسانیت او هستند و او را از سایر حالت های وجود متمایز می سازند» (گرنز، ۱۳۸۹: ۳۷۰) بر اساس این دیدگاه، فیض خدا از طریق خلقت بر تمام عالم، تجلی پیدا کرده است و تمام انسان ها بدون در نظر گرفتن نژاد، دین یا مکان، ذاتشان دارای ظرفیتی است که خود انکشافی خدا را دریافت می کند؛ این ظرفیت عنصری اساسی در وجود انسانی است. رانر گام اول در اثبات نظریه خود را به توضیح عنصر ذاتی انسان قرار داد تا ظرف پذیرنده فیض را تبیین کند، زیرا آموزه فیض در تبیین مکاشفه الهی نقشی بنیادین دارد.

آموزه فیض (Grace) در تفکر مسیحی جایگاه ویژه ای دارد. ارتباط تنگاتنگ این آموزه با رستگاری در تفکر مسیحی و غامض بودن

آن موجب توجه ویژه به آن شده است. فیض خاستگاه شقاق در مسیحیت در آغاز دوره نهضت اصلاح دینی است. دلیل اختلاف بین مارتین لوتر و کلیسای کاتولیک، تفسیر همین آموزه بود.

«فیض درالهیات مسیحی لطف پروردگار است که برای رستگاری انسان ضروری است. فیض های طبیعی (چون موهبت حیات) و ماورا

طبیعی را متمایز شناخته اند. پروردگار به وسیله فیض های ماوراء طبیعی انسان را که به علت گناهکاری ذاتی از حیات جاودانی محروم

شده است برای برخورداری از این حیات آماده می سازد. فیض ماوراء طبیعی اساس الهیات مسیحی است... در مورد نحوه کسب فیض با توسل به آیین های مقدس مسیحیان اختلاف نظر دارند. کاتولیکها آیین های مقدس را اعطا کننده فیض می دانند. پروتستان ها آن ها را فقط آیاتی از فیض الهی می شمارند.» (مصاحب، ۱۳۸۱: ۱۴/۱۵۲)

رانر به منظور اثبات نظریه ابداعی خود چاره‌ای نداشت جز اینکه آموزه فیض در کلیسای کاتولیک را مورد بازخوانی قرار دهد. تفسیر مجدد رانر از این آموزه، حاصل تلفیق انسان‌شناسی و مکاشفه الهی، است. رانر معتقد به ۴ نوع مکاشفه است:

۱. مکاشفه فرابودی: بر اساس این نوع مکاشفه انسان گرایش طبیعی و ما فوق طبیعی به سوی خدا دارد. این مکاشفه از طریق تجربیات فرابودی به انسان می‌رسد، شناختی ضمنی از خدا پدید می‌آورد، اما اطلاعات خاصی به انسان نمی‌دهد.

۲. مکاشفه واقعی یا مقوله‌ای: مکاشفه مقوله‌ای از خدا در زمان و مکانی صورت می‌پذیرد که انسان‌ها از طریق فیض خدا، فرابودگی طبیعی و ماوراء طبیعی خویش را فعلیت می‌بخشند. رانر معتقد بود که در تمام ادیان ممکن است چنین شرایطی بوجود آید که فرابودگی خدا و انسان از طریق خود انکشافی خدا به‌وجود آید و در چنین لحظاتی پیروان هر دینی یا کسانی که پیرو هیچ دینی نیستند تبدیل به مسیحیان گم‌نام می‌شوند.

۳. مکاشفه واقعی‌تر: این نوع مکاشفه مشاهده پذیرتر، رسمی و خاص، در قالب کلیسایی شکل می‌گیرد و کلیسای مسیحی بر بنیاد آن قرار دارد. تفاوت مکاشفه نوع دوم و سوم صرفاً از لحاظ درجه است. آموزه فیض در این دو نوع مکاشفه نقشی محوری ایفا می‌کند.

۴. مکاشفه مطلق: تجسم خدا در عیسی مسیح عالی‌ترین نقطه خود انکشافی خدا و بی‌واسطه‌ترین حضور خدا در تاریخ و تجربه بشر است.

به دنبال این بینش، رانر مفهوم فیض خدا را وسعت داد و نظریه مسیحی گم‌نام را ابداع کرد. مسیحی گم‌نام به کسی گفته می‌شود که ولو خود نداند مشمول فیض خدا شده و مکاشفه الهی برای وی محقق شده است. این مکاشفه الهی موجب می‌شود که فرد را (هرچند خود او نداند) در دایره ایمان‌داران به مسیح تلقی کنیم و لذا چنین فردی نجات یافته خواهد بود. بنابراین، طبق این دیدگاه، همه مردم می‌توانند از طریق مسیح نجات یابند، حتی اگر در مورد مسیح یا انجیل چیزی نشنیده باشند.

گلین ریچاردز، شمول‌گرایی رانر را در چهار نظریه ذیل خلاصه کرده است:

۱. مسیحیت خود را دین مطلق می داند که همه آدمیان را در نظر دارد؛ دین حقیقی و مشروعی است که انسان را به خدا متصل می کند.
۲. ادیان غیر مسیحی وسیله شناخت طبیعی خدای اند اما آن‌ها نیز ناشی از لطف فراطبیعی خدا هستند که به خاطر مسیح آزادانه به آدمی اعطا شده است.
۳. پیروان ادیان غیر مسیحی به عنوان دریافت‌کنندگان لطف فراطبیعی خدا باید مسیحیان گمنام تلقی شوند.
۴. اگر ادیان غیر مسیحی صورتی از مسیحیت گم‌نام به وجود آورند در این صورت کلیسا نمی‌تواند خود را مدعی انحصاری نجات بداند، بلکه باید کلیسا را طلایه دار یا جلوه صریحی از یک واقعیت پنهانی دانست که نزد ادیان غیر مسیحی وجود دارد (ریچاردز، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۲).

۹. نقد و بررسی

گرچه در مقایسه با رویکرد گذشته کلیسای کاتولیک نسبت به سایر ادیان، دیدگاه رانر گامی به سوی تعامل با سایر ادیان محسوب می‌شود اما مناقشاتی نیز به آن وارد شده است:

۱. یکی از اندیشوران معاصر به نقل از جان هیک در مناقشه بر نظریه مسیحیان گم‌نام کارل رانر می‌گوید: «مسیحی گم‌نام بودن کمی مانند اخذ مدرک افتخاری از دانشگاه است یعنی بدون اینکه فرد تحت تعلیمات دانشگاهی قرار گیرد مدرک افتخاری به او اعطا می‌گردد. از نظر هیک این دیدگاه به چند دلیل قانع‌کننده نیست زیرا این دیدگاه غیر مسیحیان را حقیر می‌شمارد و قادر به تشخیص این امر نیست که ایمان فرد غیر مسیحی می‌تواند در تغییر از خود محوری به حقیقت محوری نقش مثبت داشته باشد و نیز اساساً معنای نجات از طریق ایمان به مرگ و رستاخیز مسیح را کم‌رنگ می‌کند. اگر دانشگاه بی‌اندازه مدرک افتخاری اعطا کند ارزش مدرک خود او تنزل می‌یابد.» (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ۹۴).
۲. ایراد دیگری که بر این نظریه وارد شده، تعارض آن با رویکرد کتاب مقدس است. اگر نظریه مسیحیان گم‌نام را به مثابه یک قاعده بنگریم، «مهمترین نقطه ضعف نظریه رانر تبدیل و دگردیسی احتمالی استثنایی (یعنی این احتمال که

فردی که انجیل را نشنیده است ممکن است در قلمرو فیض قرار داشته باشد) تا سطح یک قانون و معیار است تا بر اساس آن کلیسا به همه انسان‌ها به گونه‌ای بنگرد که گویی همه، مسیحیان بی‌نام هستند، در حالی که رویکرد کتاب مقدس این است که گویی همه انسان‌ها گم‌گشته‌اند و با ایمان به مسیح نجات یابند.» (لین، ۱۳۹۶: ۵۱۱).

۳. رانر بین نجات و حقانیت انحصاری مسیحیت پیوند می‌زند و فقط کسی را نجات یافته می‌داند که بر این حقیقت که عیسی مسیح خدای متجسد، برای نجات بشر آمده، ایمان داشته باشد. به عبارت دیگر رانر چاره‌ای جز این برای خود نمی‌بیند: «اگر معتقد به مسیحی گمنام نباشم، باید این پیش‌فرض را داشته باشم که راهی واقعی برای نجات وجود دارد که واقعاً به نجات می‌رسد، ولی هیچ ارتباطی با عیسی مسیح ندارد. اما من نمی‌توانم چنین پیش‌فرضی داشته باشم. بنابراین اگر همزمان با اعتقاد به اینکه هر فرد وابسته به مسیح نجات می‌یابد، معتقد باشم که برخی افراد در این عالم [که از وجدان خود پیروی می‌کنند و] صریحاً عیسی مسیح را به رسمیت نشناخته‌اند، هیچ ایده دیگری جز تمسک به نظریه مسیحیت گمنام به ذهن من نمی‌رسد.» (Meister, 2010: 466).

۴. اگر هانس کونگ در مورد ارزیابی جایگاه ادیان غیر مسیحی به رویکرد خدامداری در مقابل رویکرد کلیسامداری می‌پردازد رانر همچنان معتقد است که خارج از کلیسا، رستگاری نیست بنابراین رانر با تمرکز بر کلیسامداری، به تفسیر جدید این آموزه می‌پردازد و کلیسا را برای تمام افراد دارای حُسن نیت (مسیحی گمنام) می‌داند که از آغاز داخل در کلیسا بوده‌اند ولو خود ندانند. ایراد این رویکرد این است که تلقی متدینان به سایر ادیان به عنوان مسیحی گمنام با حقیقت اعتقاد آنان سازگاری ندارد. هانس کونگ می‌گوید هیچ مسلمان یا یهودی اصیل و دارای عزت نفس با طیب خاطر نمی‌پذیرد که از او به‌عنوان مسیحی گمنام یاد شود؛ مسیحیان نیز با طیب خاطر نمی‌پذیرند بودایی گمنام نامیده شوند. بنابراین باید پذیرفت که این گونه تحریف کردن معنای مفاهیم کلیسا و نجات پاسخی غیر قابل قبول به چالش ادیان غیر مسیحی است. بهتر

است صادقانه بپذیریم که خارج از کلیسا نیز رستگاری هست، و سپس در پرتو این اعتراف دعاوی صدق مسیحیت را بررسی کنیم (ریچاردز، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

۵. رویکرد رانر اساساً به مسئله صدق معتقدات ادیان دیگر نمی‌پردازد و این مسئله را بدون پاسخ باقی می‌گذارد. تلاش برای توسعه مفهوم فیض و گسترده کردن مفهوم کلیسا به نحوی که پیروان سایر ادیان را مؤمن به بی‌همانندی عیسی مسیح در نجات بشر تلقی کنیم، پاسخی در خور برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز نیست. طرح نظریه شمول‌گرایی به نحوی تغافل از پاسخ به این سؤال است و تلویحاً این ادعای دیرینه کلیسای کاتولیک را مجدداً و به زبانی دیگر تکرار می‌کند که نجات فقط از طریق ایمان به عیسی مسیح است و خارج از کلیسا رستگاری و نجاتی وجود ندارد.

۱۰. نتیجه‌گیری

بر اساس رویکرد قرآن کریم، پیروان سایر ادیان نیز از حقانیت نسبی دارند (انحصار حقانیت کامل در اسلام) و از رستگاری و نجات برخوردار خواهند بود. این امر به مفهوم بسته شدن باب گفتگو بر اساس جدال آحسن نیست. اما نباید همزیستی صلح محور مبتنی بر اعتقاد به اهل نجات بودن پیروان ادیان آسمانی را منوط به نتایج گفتگوی پیروان این ادیان کرد. تمسک به توحید به مثابه «کلمه سواء» و اصل مشترک ادیان الهی، بنیان اعتقاد به اهل نجات بودن است و تعامل با پیروان این ادیان باید بر محور این اعتقاد باشد. در این صورت اساس همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان الهی، بسیار مستحکم خواهد شد و شاهد خشونت‌های مذهبی نخواهیم بود. آیا می‌توان میان پیروان ادیانی که معتقد به نجات و رستگاری یکدیگرند، خشونت دینی را تصور کرد؟ همزیستی پیروان ادیان بر محور مدارا و التزام اخلاقی به تحمل یکدیگر، نمی‌تواند صلح پایدار جوامع بشری را به ارمغان آورد. با اینکه در همه این ادیان توصیه به محبت و مدارا شده است، تاریخ بر وقوع خشونت‌ها و جنگ‌های خونین پیروان ادیان آسمانی گواهی می‌دهد. شمول‌گرایی و نظریه ابداعی مسیحیان گم‌نام نیز فاصله‌چندانی از انحصارگرایی نگرفته است زیرا در واقع پیروان سایر ادیان را ایمان‌داران به مسیح متجسد معرفی می‌کند، ایمانی که پیروان اسلام و یهود آن را انکار می‌کنند. بنابراین گرچه در قرن اخیر به مدد الهی‌دانانی چون

کارل رانر و به هدف تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز واقع‌گرایانه در مسیحیت کاتولیک تلاش‌هایی شده است، اما رهاورد آن با رویکرد متعالی قرآن کریم بر همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان الهی فاصله بسیار دارد. با این وجود لازم است، مسئله دعوت به کلمه سواء، جوانب فقهی، و اعتقادی آن و لوازم این دعوت الهی مورد بررسی بیشتری قرار گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس
۳. اعوانی، غلامرضا، اعتماد، شاپور، اعوانی، شهین، پازوکی، شهرام، خرمشاهی، بهاء‌الدین، ساسانی، کامران و «همکاران» (۱۳۹۹) فرهنگ فلسفه، به سرپرستی غلامرضا اعوانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول
۴. اکبری، محمد تقی (۱۳۹۰ش) فرهنگ اصطلاحات علوم و تمدن اسلامی، با همکاری علی آخشینی، احمد رضوانی، عبدالله عظیمایی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ سوم
۵. پترسون، مایکل. و دیگران (۱۳۹۸ش) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه آرش نراقی، ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، چاپ هشتم
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش) دین شناسی، قم: اسراء
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۲ش) قرآن پژوهی، تهران: نشر فرهنگی مشرق.
۸. رشاد، علی اکبر، (۱۳۹۱ش) مباحثه با جان هیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. زمخشری، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۰. ریچاردز، گلین. (۱۳۸۴ش) رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی، مترجمین رضا گندمی نصر آبادی و احمد رضا مفتاح. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
۱۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۹۳ش) مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق) محاضرات فی الالهیات، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۳. سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۹۸ش) ادیان در قرآن، قم: دانشگاه مفید.

۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶ش) المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.
۱۵. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب (۱۴۰۳ ق) الاحتجاج، مشهد: نشر المرتضی.
۱۶. فولادوند، عزت الله، (۱۳۷۷ ش)، خرد در سیاست، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
۱۷. قاسم نژاد، زهرا و دیگران (۱۳۹۳ش) اثر سیاق در اختیار قراءات، قم: مجمع ذخائر اسلامی، چاپ اول.
۱۸. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۹۷ش) قرآن و پلورالیزم، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ دوم.
۱۹. گرنز، استنلی جیمز، (۱۳۸۹ش) الهیات مسیحی در قرن بیستم، مترجمین آسریان، روبرت، آقامالیان، میشل، تهران: نشر ماهی.
۲۰. لئون دوفور، گزایوه، فرهنگ الهیات کتاب مقدس، تهران: کانون یوحنا رسول، بی تا.
۲۱. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۴ش) اسلام و کثرت گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم: نشر طه، چاپ دوم.
۲۲. لین، تونی (۱۳۹۵ش) تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران: نشر فروزان، چاپ نجم.
۲۳. محی الدین الهی قمشهای، حسین. (۱۳۹۰ش) ۳۶۵ روز با قرآن، تهران: سخن، چاپ چهارم.
۲۴. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱) دایره المعارف فارسی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰ش) جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ش) مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا چاپ سوم.
۲۷. مک گراث ادگار، لیستر. (۱۳۹۵ش) الهیات، ترجمه اسوار قم: نشر ادیان، چاپ اول.
۲۸. موراتا، ساچیکو. چیتیک، ویلیام. (۱۳۷۸ش)، سیمای اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۹. میشل، توماس. (۱۳۹۵ش) کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ چهارم.
۳۰. نصر، سید حسین، (۱۳۸۰ش) معرفت و معنویت، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی، چاپ اول.

۳۱. وان وورست، رابرت ای، (۱۳۸۴ش) مسیحیت از لابلائی متون، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول زاده، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
۳۲. همتی، همایون. (۱۳۹۴ش) شناخت دانش الهیات، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
۳۳. همتی، همایون. (۱۳۷۹ش) مقدمه ای بر شناخت مسیحیت، تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
۳۴. هیک، جان (۱۳۸۴ش) پلورالیسم دینی و اسلام، مترجم محمد محمد رضایی، قسبات، دوره ۱۰، شماره ۳۷، صفحه ۵۵-۷۶.
35. Longman, Darton & Todd. (1966). Christianity and the Non-Christian Religions', in Karl Rahner, Theological Investigations, vol. 5. London, p. 117.
36. Meister, Chad. Stump, J. B. (2010). Christian Thought A Historical Introduction, Routledge
37. pikkert, peter.(2020), A COMPARATIVE DICTIONARY OF RELIGIOUS TERMS IN ISLAM & CHRISTIANITY, Canada: ALEV Books, 1st edition
38. Nicholas, lossky. jose miguez, bonino. john, pobe. tom f. stiansky. geoffrey, wainwright. pauline, webb.(2002), Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva:WCC Publications, 2nd Edition
39. ENCYCLOPEDIA OF RELIGION, SECOND EDITION Lindsay Jones, Editor in Chief.

جایگاه فرهنگ کار و گونه‌شناسی و کاربرد صنعت در قرآن کریم رضا تاج‌آبادی^۱

چکیده

اگر با تفکر، دقت و تیز بینی در قرآن کریم بنگریم خواهیم دید که در بسیاری از آیات این کتاب بزرگ آسمانی به زحمت تلاش و تولید و حتی سرمایه به زیبایی اشاره شده است. آنچه آشکار و قابل توجه است واژه‌هایی مثل عمل، کسب، شغل، صنع، سعی، زرع، جهد، کدح در قرآن کریم حدود ۶۰۰ بار ذکر گردیده است وقتی انسان در آیات قرآن کریم دقت و کنکاش می‌کند به این نکته اساسی می‌رسد که به راستی در کدام کتاب آسمانی این همه راجع به کار و تولید و صنعت، به دقت موارد بیان شده است. از آنجا که کار و تلاش با داشتن و به کار بردن تخصص و مهارت، مهمترین عامل پیشرفت مادی و حتی معنوی انسان و جامعه است، خداوند در قرآن دستور به استفاده عملی از دانش و مهارت‌ها را به انسان می‌دهد. همان‌گونه که برخی از پیامبران را به این امر برای ساختن وسایل مورد نیازشان راهنمایی کرد. صنایع در زندگی بشر تاثیر فراوانی داشته است. یکی از چیزهایی که شاید کمتر مورد توجه مردم قرار گرفته باشد، توجه خداوند متعال بر فرهنگ کار و رشته صنعت و یادگیری آن در جهت افزایش قدرت اقتصادی و نظامی ملتهای مسلمان بوده است. خداوند در آیات قرآن کریم بر لازم و مهم بودن، اقتدار مسلمانان در موارد و صحنه‌های مختلف برای مبارزه و مقابله با دشمنان تأکید کرده است که یکی از موارد مهم، تقویت و اقتدار صنعتی مسلمانان است.

واژگان کلیدی

سبک زندگی؛ فرهنگ کار در اسلام؛ صنعت در قرآن کریم؛ گونه‌شناسی؛ تولیدات صنعتی.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد کتابداری و اطلاع‌رسانی، مرکز تحقیقات و آموزش کشاورزی و منابع طبیعی استان مرکزی، ایران.
tajabadireza@yahoo.com

۱. مقدمه

انسان گل سرسبد آفریده های خداوند و خلیفه او بر روی زمین است، از اینرو خداوند متعال نیز زمینه و استعداد شکوفایی، بالندگی و تکامل را به آدمیان عنایت کرده تا بتوانند به وظیفه خلیفگی خود در زمین عمل کنند. بدین ترتیب خداوند متعال طبیعت را به گونه ای آفریده که همه نیازهای آدمی را برآورد و به انسان ویژگی‌هایی بخشیده که بتواند از این مواهب بهره برده، در جسم و جان خود نشاط و شادابی پدید آورد. انسان در تعامل با طبیعت همواره باید متوجه باشد که جانشین خدا در روی زمین است، از اینرو خدا گونه در زمین زیست کرده و با مخلوقات برخورداردی خدا پسندانه داشته و از سر حکمت، مصلحت و خردورزی از طبیعت بهره برد، نه انجام گسیخته، ظالمانه و مطابق خواسته های نفسانی. در تعالیم اسلامی و از جمله قرآن کریم در این باره مطالب مختلف، سودمند و راهگشایی وجود دارد که از آنها در این مقاله آمده است. قرآن کریم، از هنگام نزول تا هم اکنون، سرچشمه پیدایش و سرمایه پرورش بزرگترین و پاک ترین روحها، بلندترین همتها، استوارترین اراده ها، عمیق ترین افکار، عالی ترین معارف، نغز ترین ادبیات و دل انگیزترین هنرها در عرصه های گسترده و حوزه های حیات فکری، فرهنگی، علمی، اجتماعی، ادبی و هنری مسلمانان در همه اکناف عالم و در پهنه تاریخ پر افتخار فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۹) از آنجا که کار و تلاش با داشتن و به کار بردن تخصص و مهارت، مهمترین عامل پیشرفت مادی و حتی معنوی انسان و جامعه است، خداوند در قرآن دستور به استفاده عملی از دانش و مهارتها را به انسان می دهد. همان گونه که برخی از پیامبران را به این امر برای ساختن وسایل مورد نیازشان راهنمایی کرد. (اخوان مقدم و خلجی، ۱۳۹۷: ۷۱-۷۲) صنایع در زندگی بشر تاثیر فراوانی داشته است. یکی از جیزهایی که شاید کمتر مورد توجه امت قرار گرفته باشد، توجه خداوند متعال بر رشته صنعت و یادگیری آن در جهت افزایش قدرت اقتصادی و نظامی ملل مسلمان بوده است. خداوند در آیات قرآن کریم بر لازم و مهم بودن، اقتدار مسلمانان در موارد و صحنه های مختلف برای مبارزه و مقابله با دشمنان تأکید کرده است که یکی از مواردی که در حال حاضر به آن می پردازیم، تقویت و اقتدار صنعتی مسلمانان است.

۱.۱. بیان مسئله

قرآن اساس جامعه اسلامی و پایه گذار تمدن اسلامی و منبع اولای تشریحی فقه و منشا تفکرات و تدبریات مذهبی است. قرآن به مثابه قانون اساسی اسلام و مهمترین سند دینی مسلمانان، کتاب هدایت انسانها در حوزه زندگی فردی و اجتماعی در همه اعصار می باشد که گذر زمان نتوانست غبار کهنگی بر آن بنشانند و از طراوت آن بکاهد و همراهی با او سبب زیادت در هدایت و نقصان در گمراهی است. بی تردید آشنایی با این کتاب آسمانی و فهم آن وظیفه دینی هر مسلمان است، از اینرو انسان عصر حاضر با احساس فقر و نیاز و دور افتادگی از خویشتن خویش و فاصله گرفتن از فضایل اخلاقی و عواطف انسانی و محبوس شدن در اضطراب ها و نگرانی ها، علی رغم گذر ایام و پیشرفت علم و دانش امکان بهره مندی بیشتر از ساحت این کتاب آسمانی برای هدایت گری به مراتب نیازمند تر است و انسان عصر مدرن برای رسیدن به حقیقت ناب، آن را جز در دین سراسر معنویت اسلام و کتاب ارزشمند و هدایت گر قرآن نخواهد یافت. (رحیمی و مسلمی پطرودی، ۱۳۹۴ : ۱۹) و با توجه به اینکه در جوامع امروزی و صنعتی، صنایع مختلف یکی از تاثیر کار گذارترین و مهمترین مسائل بشر بوده است، وجود الگو و راهنماها، تذکرات و قوانین در این رشته، لازم و ضروری به نظر می رسد. وجود انحرافات، گرفتاریها و موانع و چالشها در فعالیتهای صنایع و اشتغال و کسب و کار در بین مردم جامعه، نیاز به رجوع و بررسی در راهنما و منبعی مهم می باشد که همانا در این مقوله، قرآن کریم می باشد.

در این تحقیق به دنبال این سوال هستیم که بررسی نماییم فرهنگ کار و صنعت در قرآن کریم به چه معنایی به کار برده شده است و دارای چه اهداف و گونه هایی می باشد ؟

۱.۲. بیان اهمیت و ضرورت موضوع

پاسخ به سوالات و گرفتاریها و معضلات بشر در زندگی صنعتی کنونی در آیات قرآن کریم وجود دارد که راهنمای آنها در زندگی کاری و اشتغال می باشد. لذا بایستی به درستی در آیات قرآن کریم، غور و تدبر و تفکر کرد.

۱.۳. پیشینه تحقیق

عصیانی (۱۳۸۱) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان " فرهنگ کار در اسلام" اشاره کرده است که پژوهش ایشان درصدد پاسخ به سوالات زیر است: ۱- آثار فردی و اجتماعی کار چیست؟ ۱- کار به غیر از تامین معاش چه آثار و برکاتی برای شخص کارگر و جامعه در بردارد؟ ۳- اخلاق کاری چیست؟ چگونگی انجام کار، احکام اخلاقی و ارزشی آن، بایدها و نبایدهای کار چیست؟ چون هدف اصلی دین اسلام هدایت انسانها به صلاح و فلاح آنان در دنیا و آخرت است و کار و مسائل مربوط به آن نقش مهمی در رستگاری انسان دارد، لذا قرآن و سفیران این مکتب توجه خاصی به تبیین خطوط این مساله داشته اند.

تروپو (۱۳۸۵) در مقاله ای تحت عنوان " قرآن و دانش: فلزات و مواد معدنی " بیان کرده است که موادی جلادار، غیرشفاف و قابل گداختن و عناصر یا ترکیب‌هایی شیمیایی که محصول فرآیندهای غیر آلی‌اند و در طبیعت یافت می‌شوند. در قرآن کلمات فلز و معدن به کار نرفته است، اما به دو فلز بسیار پرکاربرد در سیاره زمین اشاره می‌شود، به طوری که آهن (حدید) شش بار، مس (نحاس) یک بار و نیز مس گداخته (قطر) دو بار به کار رفته است. و انزلنا الحدید فیہ بأس شدید و منافع للناس؛ آهن استحکام بسیار و منافع فراوان برای بشر دارد. (الحدید: ۲۵) "آتونی زبر الحدید؛ آهن به شکل قطعه‌هایی در می‌آید". (الکھف: ۹۶) "و لهم مقامع من حدید؛ گرزها را از آن می‌سازند". (الحج: ۲۱) " و أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ؛ و خداوند آهن را برای داوود نرم ساخت ". (سوره سبأ، آیه ۱۰) «یرسل علیکما شواظ من نار و نحاس فلا تتصران؛ مس (دودی بی‌شعله) در روز قیامت بر گناهکاران فرو فرستاده می‌شود». (الرحمن: ۳۵) «... حتی اذا ساوی بین الصدفین... "ذوالقرنین مس گداخته را برای ایجاد سدی، میان دو کوه ریخت ". (الکھف: ۹۶) «... و اسلنا له عین القطر؛ و خداوند چشمه مس را برای سلیمان روان ساخت». (سبا: ۱۲).

علی محمدی (۱۳۹۰) در مقاله ای تحت عنوان " اهمیت کار از دیدگاه قرآن و روایات " بیان کرده است که از دیدگاه اسلام کار از ارزش والایی برخوردار می‌باشد تا جایی که به عنوان راز آفرینش و حکمت وجود مطرح است و جوهره وجودی انسان با سعی و تلاش نمایان می‌گردد و گستره کار از جهت زمان و مکان وسیع می‌باشد چون خداوند

بزرگ با لطف بی انتهایش، آسمان و زمین و نعمت‌های موجود در آن‌ها را مسخر انسان کرده است و انسان را مأمور به استفاده از آن‌ها نموده است چون ابزار فکری و عملی در وجود انسان نهاده است لذا خداوند متعال جهادگران اقتصادی را هم ردیف مجاهدین نظامی معرفی کرده است و در آیات و روایات به کسب تجارت و کار و تلاش دستور داده شده است و کار بهترین جزء عبادت نامیده می‌شود و عبادت نیز در قرآن هدف خلقت گفته شده است. در روایات متعدد کار و تلاش را عامل عزت و شرافت و کرامت می‌دانند لذا باشرف و کریم‌ترین انسان‌ها که انبیاء و اوصیاء آن‌ها باشند از کارگران طول تاریخ بودند و به کارهای مختلف می‌پرداختند و در کار نباید کم گذاشت که از اصول همه انبیاء این است که کار و تولید بایستی صحیح و کامل انجام گیرد و اموری که مانع تلاشند مثل جهل و رکود و کسالت و سستی و خواب بیشتر بایستی اجتناب کرد. کرمی (۱۳۹۰) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان " کار و فرهنگ گسترش آن در قرآن و حدیث " بیان کرده است که حیات بشر بر اساس حرکت و کار بنا نهاده شده است و این امر مهم ریشه در فطرت وجودی انسان دارد. خداوند در قرآن کریم آیات متعددی نازل نموده که هدایتگر بشر به سوی این امر فطری می‌باشند. از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصوم (ع) نیز که راهنمایان حقیقی بشر به سوی کمال بعد از کلام وحی هستند؛ سخنان گهر باری در این زمینه روایت شده است که نشان دهنده اهمیت این موضوع می‌باشد. ما در این رساله به بررسی ابعاد مختلف کار و تلاشگری و روشهای گسترش آن بر مبنای قرآن کریم و احادیث مختلفی که در این زمینه وجود دارد؛ پرداخته ایم. این رساله مشتمل بر سه فصل است که در فصل اول آن به کلیات پرداخته ایم. در فصل دوم به مطالعه فرهنگ کار و نگرش اسلام به بیکاری با زیر شاخه‌هایی همچون جایگاه فرهنگ کار در اسلام، ارزش و اهمیت کار در قرآن و روایات، عوامل کم کاری و .. و در فصل سوم به تقسیم بندی کار و راههای گسترش آن یا زیر شاخه‌هایی همچون انواع کار، کارهای شایسته و ناشایست، آثار آنان و روشهای گسترش فرهنگ کار و .. پرداخته ایم. این رساله به روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای انجام گرفته است. امید است که بتوان از آن به عنوان راهنمایی برای گسترش فرهنگ کار و تلاشگری در میان افراد جامعه از آن استفاده نمود و مثمر ثمر واقع شود.

رضایی هفتادر و هم‌تیمان (۱۳۹۱) در مقاله یا تحت عنوان " بررسی مقاله «کشاورزی و گیاهان در قرآن» دیوید وینز " بیان کرده اند که نوشتار حاضر به بررسی و نقد مدخل " کشاورزی و گیاهان " در دایره‌المعارف قرآن لیدن می‌پردازد. نویسنده ضمن بررسی مفصل کشاورزی و گیاهان در قرآن به معرفی کتبی می‌پردازد که در زمینه کشاورزی و گیاهان به رشته تحریر درآمده و یا از زبان‌های غیرعربی به عربی ترجمه شده‌اند. ذخیره محصولات کشاورزی، نظام‌های آبیاری زیرزمینی، باد سرد و سوزان، مزارع سرسبز آخرت، دو باغ سرسبز و پر آب، گیاهان روئیده در جهنم مواردی است که در مقاله آسیب‌شناسی شده و مورد بررسی و نقد قرار گرفته است

میری زهره اکبری (۱۳۹۳) در پژوهشی تحت عنوان " شگفتی اعجاز‌آمیز قرآن در اشاره به سازه مستحکم آهن و مس در عملیات سدسازی ذوالقرنین " اظهار کرده است که قرآن کریم معجزه الهی است که با رشد و توسعه توانایی های علمی بشر، جنبه‌هایی از اعجاز علمی یا شگفتی های علمی آن پدیدار شده است. آیات ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف ضمن بیان داستان ذوالقرنین و ماجرای ساختن سد توسط او، به برخی از نکات و حقایق علمی درباره صنعت ایمن سازی، نفوذ ناپذیری و محکم ساختن فلز آهن از طریق قرار دادن روکشی از مس روی آن یا به عنوان نوعی بندکشی اتصال دهنده آهن به مس به عنوان یک فناوری مستحکم و نفوذ ناپذیر اشاره شده است. این در حالی است که امروزه ضرورت استفاده از این عناصر از جمله نوآوری های پذیرفته شده علمی به حساب می‌آید. افزون بر اینکه استفاده از این فناوری دست کم در رویه دیوارهای سدهای غیر آبی می‌تواند به عنوان یکی از کاربردهای محتمل آن در نفوذ ناپذیر کردن و استحکام ویژه دیوارها و اشیایی که از این آلیاژ استفاده می‌کنند یا به عنوان ابزار و تکنیکی به منظور تقویت اتصال برخی از انواع عناصر فلزی به ویژه آهن مورد استفاده قرار گرفته، باعث ایجاد تحول در برخی صنایع گردد .

ابراهیمی جویباری و میری و مسعودی ثانی جویباری (۱۳۹۳) در پژوهشی تحت عنوان " بررسی گردشگری در قرآن کریم " بیان کرده اند که در تکاپوی زندگی به ویژه در ابعاد اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی، سفر و گردشگری و سیر و جهانگردی دارای نقشی تعیین کننده و سرنوشت ساز است. از دیر زمان مردمان خردمند برای سیر

و سفر جایگاه ویژه ای قائل بوده اند و آن را بخشی از زندگی اجتماعی و انسانی خویش می‌شمرده اند. قرآن کتابی است جامع و فراگیر که به عنوان منبع بنیادی و اساسی در فهم و دست‌یابی به احکام شرعی سخن نخستین را می‌زند. هر پژوهشگری از هر زاویه و افقی به این گنجینه خداوند بنگرد به مقصود و مطلوب مورد نظر خویش دست می‌یابد. در این مقاله با استفاده از روش توصیف و تحلیل به بررسی سیر و سیاحت و انگیزه های آن در قرآن کریم و روایات پرداخته شده است. بررسی های موجود در این مقاله نشان داده است که اصل مساله گردشگری و سیر و جانگردی و نیز برداشت و دریافت ژرف و عمیق از این سیر و سفر، مورد عنایت و توجه خداوند متعال در قرآن کریم است. میرجلیلی و یوسفی (۱۳۹۴) در مقاله پژوهشی خود تحت عنوان " اولویت‌های تولید از دیدگاه قرآن و روایات " بیان کرده اند که اسلام خواهان عزت و اقتدار مسلمانان در تمامی عرصه‌ها از جمله عرصه اقتصادی است و تولید مقدمه رسیدن به این هدف بزرگ است. از این‌رو، اسلام برای تولید اهمیت ویژه‌ای قائل شده و مسلمانان و پیروان خود را به فعالیت‌های مختلف تولیدی چون تولیدات کشاورزی، دامداری، صنعتی و نیز تجارت تولیدات این بخش‌ها در راستای توزیع و ترویج این سه بخش دعوت می‌کند. با توجه به اینکه رسیدن به رشد تولید و خودکفایی مسلمانان و بی‌نیازی جستن از کشورهای کفر، روش‌ها و راهکارهای بی‌عیب و نقصی را می‌طلبد که از جمله آنها رعایت اولویت‌ها در تولید است، در این مقاله سعی بر آن است تا با استفاده از آیات قرآن و سخنان گهربار پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) به معرفی اولویت‌های تولید از دیدگاه اسلام در راستای رسیدن به رشد و اقتدار اقتصادی مسلمانان پردازیم. هدف از این نوشتار تشویق تولیدکنندگان به رعایت اولویت‌های تولیدی است.

غفاری کهیایی (۱۳۹۶) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان " تاریخ کشاورزی و دامداری در قرآن " بیان کرده است که موضوع این پژوهش، بررسی تاریخ کشاورزی و دامداری با استناد به آیات قرآنی است تا بدین‌وسیله بتوان از رشد و توسعه کشاورزی و دامداری در دوره‌های مختلف آگاهی و اطلاع پیدا کرد. در این تحقیق تاریخ کشاورزی و دامداری با استفاده از آیات قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس به ارائه نحوه دلالت آیه بر رشد و توسعه کشاورزی و دامداری در دوره‌های مختلف و در میان

برخی اقوام پرداخته می‌شود. پس از آن، نظرات مفسران پیرامون آیه مورد بحث آورده شده و در آخر هر مبحث از مجموعه مطالب مطرح شده در آن، نتیجه‌ای گرفته شده است. فصل اول کلیات است که شامل دو بخش مقدمات تحقیق و مفهوم شناسی موضوع می‌شود. فصل دوم به بررسی تاریخ کشاورزی در قرآن کریم معطوف شده است که بررسی کشاورزی در میان برخی پیامبران، کشاورزی در سرزمین‌های مختلف و انواع محصولات کشاورزی محورهای اصلی این فصل می‌باشد. فصل سوم شامل تاریخ دامداری در قرآن کریم می‌باشد که دامداری در دوران برخی از انبیای مهم الهی در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد. فصل چهارم، خلاصه و نتیجه‌گیری از مباحث مطرح شده در دو فصل گذشته است. تاریخ کشاورزی و دامداری در بردارنده پاره‌ای اطلاعات درباره زندگی انسانهای گذشته می‌باشد. بررسی تاریخ مذکور می‌تواند یکی از ابعاد تمدن بشر که همان کشاورزی و دامداری بوده و بشر از آغاز تا کنون همواره به آن احتیاج داشته و دارد را برای همگان آشکار نماید و آیندگان با استفاده از آیات قرآن بر رشد و توسعه این دو شغل مقدس پرداخته و از نکات و رهنمودهای آن کمال استفاده را بنمایند. رسالت سنگین در بخش کشاورزی و دامداری، با توجه به ازدیاد جمعیت و اهداف رشد و توسعه اقتصادی، حرکت به سمت خودکفایی و بی‌نیازی از واردات خواهد بود. بنابراین با آگاهی و اطلاع از تاریخ کشاورزی و دامداری به نقش و اهمیت آن در زندگی بشر از آغاز تاکنون و تا آینده پی برده می‌شود.

منصوری (۱۳۹۶) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان " رویکرد اخلاقی کار و تلاش در قرآن کریم " بیان کرده است که معرفی دقیق مسأله همراه با تشریح ابعاد و حدود آن. قرآن کریم که یک آیین زندگی است در آیات متعدد خود و در مناسبت‌های فراوان عمل و تلاش را در حیطه‌های اخلاقی در دو بعد فردی و جمعی جهت معیشت و کسب حلال، مورد تایید، تمجید و نیز دستور کار پیامبران و دیگر بندگان خود قرار داده است. و مقدار پاداش اخروی را بر اساس عملی که فرد انجام می‌دهد تعیین نموده است. در این راستا فرموده است «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم: ۳۹) و اینکه برای انسان جز سعی در قرآن کریم به خیر گرایشی انسان نیز اشاره شده است و در روز رستاخیز کرده‌های خود را به یاد می‌آورد: «يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى» (نازعات/۳۵) آن روز

است که انسان آنچه را که در پی آن کوشیده است به یاد آورد. آیات قرآن کریم در گزاره های اخلاقی و عملی خود بیانگر آن است که منشأ الزامات اخلاقی، وحی و اراده تشریحی خداوند است زیرا خداوند متعال نه تنها خالق جهان هستی است، بلکه به تنهایی و بی هیچ شریکی، جهان را تدبیر می‌کند و اوست که قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را نیز جعل و اعتبار می‌نماید و از آنها خواسته تا به روش نیکو این جهان را آباد سازند: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» او شما را از زمین پدید آورد و در آن شما را استقرار داد و در سوره انبیاء نیز خداوند می‌فرماید: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم. در قرآن کریم حدود ۴۰۰ آیه در تشویق به کار و تلاش و بیان ارزش و اهمیت کار و عمل در چارچوب موازین اخلاقی و شرعی نیز وارد شده است. و همچنین تعدادی از آیات به مشاغل پیامبران بزرگوار الهی پرداخته که آنها در کنار رسالت مندی و هدایت‌گری برای جامعه اسلامی اشتغال به کار و فعالیت داشته تا هم معاش خویش را تأمین نمایند و هم دیگران را در این مسیر تشویق به کار و تلاش کنند به همین جهت به مشاغل برخی از آنان اشاره می‌شود.

نجاتی (۱۳۹۸) در مقاله ای تحت عنوان "بازخوانی مفهوم قرآنی ب‌أس در آهن براساس یافته‌های فیزیک هسته‌ای" بیان کرده است که قرآن کریم معجزه‌ای الهی است که با پیشرفت دانش، جنبه‌هایی از شگفتی‌های علمی آن پدیدار می‌شود. امروزه اهمیت آهن در حوزه‌های گوناگون از جمله: پزشکی، نجوم، فیزیک و زمین‌شناسی به اثبات رسیده است. به عنوان مثال، آهن در بدن انسان کاربردی حیاتی دارد و همچنین وجود آن در لایه‌های درونی زمین باعث ایجاد یک میدان مغناطیسی می‌شود که از اتمسفر زمین در برابر پرتوهای کیهانی محافظت می‌کند. علاوه بر این، اهمیت آن در نجوم و منحصراً در ساز و کار سوختن ستارگان غیر قابل انکار است. آیه ۲۵ سوره حدید ضمن اشاره به منافع عنصر آهن از شدت و سختی آن سخن می‌گوید. این پژوهش در صدد آن است تا با استناد به آیه ۲۵ سوره حدید، منافع آهن و مباحث مربوط به نزول آن از آسمان را مورد بررسی قرار دهد. علاوه بر این، با توصیف ساختار هسته به موضوع می‌پردازد که شدت و سختی آهن منحصر در تولید اجسام نیست. اشاره قرآن کریم به سختی و شدت آهن در کنار منافع آن را شاید بتوان یک جنبه از شگفتی علمی قرآن کریم دانست.

عسگری و فرشادنی (۱۳۹۹) در مقاله ای تحت عنوان " اهتمام راهبردی قرآن و روایات به صنعت دام " بیان کرده اند که دام و دام‌پروری، نقش حیاتی و تعیین کننده در خودکفایی یک جامعه ایفا می کند. دیدگاه قرآن به عنوان کتاب آسمانی و اهل بیت (ع) به عنوان مفسران آن در خصوص این موضوع، راهگشا و راهنمای جامعه اسلامی محسوب می شود. در پژوهش حاضر، با هدف حصول راهبردهای منابع دینی در مدیریت این صنعت، به توصیف و تحلیل آیات قرآن و روایات معصومان پرداخته شده است. قرآن، موضوع دام و دام‌پروری و بهره وری از چهارپایان را با دو رویکرد مادی و معنوی، گاه در بطن هم و گاه در کنار هم بیان کرده و به هر دو بعد اهمیت داده است. همچنین با بررسی روایات مشخص می شود که حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) به مسئله دام و دام‌پروری و نقش آن ها در تأمین غذای انسان و پایدار بودن اقتصاد خانواده و جامعه اهمیت بالایی داده اند و در برخی موارد به اشتغال به دام‌پروری و دامداری دستور داده شده، به گونه‌ای که دام‌پروری جزء اصول مدیریت جامعه انسانی شمرده شده است. نگاه تطبیقی این تحقیق میان متون دینی و صنعت دام، حاکی از آن است که قرآن و روایات همانند علوم تجربی و صنعت دام، تولیدات دامی را راهبرد جامعه انسانی دانسته، ولی افزون بر آن، به جنبه های غیرمادی دامداری اهمیتی ویژه بخشیده که امتیاز منابع دینی نسبت بدین علوم است.

۱.۴. هدف اصلی تحقیق

بررسی جایگاه و اهمیت فرهنگ کار و انواع صنعت در قرآن کریم

سوال اصلی

حوزه های صنعت (کار و اشتغال) در قرآن کریم کدامند؟

۱.۵. روش تحقیق

جمع آوری اطلاعات و مطالب در این پژوهش، به صورت اسنادی و کتابخانه ای و با استفاده از منابع معتبر استفاده شده است.

۲. بررسی واژه صنع در کتب و جوه و فرهنگ لغت

۲.۱. صنعت در لغت

صنع در لغت به معنی ساختن، ساخته شده، انجام دادن، نیکی کردن، احسان و روزی می باشد و رجل صنع الیدین به معنی مرد ماهر، زبر دست، چیره و استاد کار می باشد (بستانی، ۱۳۷۸: ۳۱۳). صنعت از ریشه صنع هرگاه در قالب فعل به کار می رود تنها به انسان نسبت داده می‌شود. این کلمه در عربی، بیشتر معنای انجام کاری که با ممارست، تمرین و مهارت توأم و همچنین توأم با دقت نظر است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶/۳۴۷). صنُع انجام نیکوی فعل است، پس هر صنُعی فعل است، اما هر فعلی صنع نیست. صنع به حیوانات و جمادات نسبت داده نمی شود، اما آنها منسوب به فعل می گردند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۳).

اصل واحد در ماده ی صنع عمل کردن با مهارت و علم و دقت است، این قیدها در جمیع مشتقات آن علاوه بر اختصاصاتی که هر صیغه از هیئت و دیگر خصوصیاتش دارد، لحاظ شده است. بنابراین صنع عملی است که با مهارت و دقت انجام می شود. تصنیع دلالت بر زیادی در دقت عمل می کند و مصانعه دلالت بر استمرار در صنع می کند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶/۲۸۵). گفتنی است که ریشه فعلی صنع هرگاه در صورت صرفی فعل به کار رود، فقط به انسان نسبت داده می‌شود نه به حیوان و جماد. این کلمه در عربی قدیم، بیشتر معنای انجام کار می دهد تا آفریدن همان گونه که تحقیق در استعمال قرآنی آن را تأیید کرده است. منتها نه هرکاری، بلکه کاری که با ممارست، تمرین و مهارت توأم و همچنین توأم با دقت نظر است (ابن منظور، ۱۹۸۷). و نیز صنعه به معنی کار، پیشه، هنر صنعت یکبار کارکردن و انجام دادن است و صنعه الفرس به معنی پرورش و خوب نگه داشتن اسب است (بستانی، ۱۳۷۸: ۳۱۳). امراه صناع الیدین و امراتان صناعات و نسوه صنع به معنی زن یا زنهای چیره دست و استادکار می باشد (بستانی، ۱۳۷۸: ۳۱۳). الصناعه به معنی حرفه، پیشه، هنر مثل خیاطی، بافندگی و غیره، صنعت می باشد. و الصناعی به معنی ساختگی، صنعتی و مصنوعی می باشد (مختار عمر، ۱۴۲۹: ۲۰۰۸: ۱۳۲۳؛ بستانی، ۱۳۷۸: ۳۱۳). همچنین در منبعی دیگر، الصناعه و الصنع به معنی صناعت، صناعات و حرف، مهن و فنون به معنی صنایع و صناعات الیدویه به معنی صنایع دستی، نیز الاحسان به معنی صنع، الصناعه والفن و الحرفه به معنی صنعت، لغت صانع و عامل

به معنی صنعتکار، فنان ذوفن و ماهر به معنی صنعتگر، منسوب الی الصنعه به معنی صنعتی و بلاد الصنایع به معنی کشور صنعتی، صنعتی به معنی صنعتی و نیر التصنیع به معنی صنعتی کردن می باشد (المنجد: ۲/ ۴۹۹). در جای دیگر، العمل والصنعه به معنای صنع می باشد. همینطور الصنعه، صنائع، المصنوعات و الصناعات به معنی صنعت می باشد (رووف سبھانی، ۱۴۲۹: ۲۰۰۸؛ ۴۴۱). صنعه جمع صناعات (مختار عمر، ۱۴۲۹؛ ۲۰۰۸: ۱۳۲۴).

در لغت نامه دهخدا و معین، صنعت معادل پیشه و کار و حرفه و صنعت آمده است و جمع آن صناعات می باشد. در فرهنگ معین واژه صنعت (ع، صنعه)، بدین گونه تعریف شده است: " وسیله ای است که بشر بدان عقیده خود را راجع به کمال بیان می کند، هنر، کار، پیشه، حرفه، حیل، چاره، کلیه تغییراتی که بشر در مواد طبیعی می دهد، تا بهتر و بیشتر از آنها استفاده کند " (معین، ۱۳۷۱: ۲۱۶۷).

۲.۲. صنعت در اصطلاح

شیخ صدوق در کتاب المَعِيشَةُ، بَابُ الْمَعَايِشِ وَالْمَكَاسِبِ وَالْفَوَائِدِ وَالصَّنَاعَاتِ، کتاب من لایحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳، ۳، ۱۵۶) از جمله قدیمی ترین آثار در حوزه کسب و کار و آداب و احکام آن را پدید آورده که زیربنای بسیاری از پژوهش های فقهی، اخلاقی بعدی در این باب است، کتاب مکاسب محرمه، جامع ترین اثر فقهی در حوزه کسب و کار، از آثار گران سنگ شیخ اعظم مرتضی انصاری است و بخش نخست آن به کسب و کارهای حرام اختصاص یافته و انواع گوناگون این گونه کسب ها بررسی شده است (انصاری، ۱۴۱۵: ۵/۱).

در حوزه مطالعات اخلاق صنعت نیز، فرامرز قراملکی در کتاب اخلاق حرفه ای (قراملکی، ۱۳۸۵) به نقش اخلاق حرفه ای در موفقیت سازمان ها می پردازد. او با طرح چستی اخلاق حرفه ای به تبیین مسؤلیت های اخلاقی سازمان پرداخته، آشنایی با مسائل اخلاقی سازمان و شیوه های مواجهه با آنها در کسب و کار و مهارت حل اثربخش آنها و طرح مطالبی درباره ی ترویج اخلاق در سازمان را بررسی کرده است (آقاشریفیان اصفهانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲).

مفهوم صنعت و صناعت (صناعه) در آثار دانشمندان اسلامی در دو حوزه کلی به کار گرفته شده است. دانشمندان و مهندسانی مانند سنان بن ثابت در رساله اصول خمسه و جزری در کتاب الجامع بین العلم و العمل النافع فی صناعه الحیل، مبحث خود را در حوزه صناعه الحیل تعریف کرده اند. در این معنا، صناعت بخشی از علوم کاربردی و به ویژه مهندسی است (رحیمی، ۱۳۸۹: ۷۸). دانشمندان دیگر مانند ابن سینا، جلال الدین دولی، میر فندرسکی، و نیز اخوان الصفا، صنعت در معنای عمومی تری به کار گرفته اند که نه تنها شامل علوم کاربردی و مهندسی می شود بلکه هنر و معماری نیز، تحت این نام قرار می گیرند. در آثار متفکران مسلمان، بیش از صنعت، واژه صناعت به کار برده شده است. صناعت از ریشه صنع، به معنای ساختن است. صناعت به معنی پیشه صانع است و عمل صانع، صنعت گفته می شود. مصنوع، شیء ساخته شده است. (رحیمی، ۱۳۹۳: ۳۷).

۲.۳. صنعت در لسان قرآن

کلمه صنع و مشتقات آن در قرآن ۲۰ مرتبه آمده از جمله در آیات ذیل: "صُنِعَ" به معنای انجام کار همراه با به کار بردن مهارت و رعایت دقت می باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۷/۶). و موارد کاربرد آن بدین صورت است: ۱- تنها یک بار به صورت صنع در قالب ترکیبی صنع الله در آیه ۸۸، سوره نمل آمده است. ۲- در آیه ۱۰۴ سوره کهف به صورت مصدری صنعاً برای اشاره به کارهای جهنمیان در دنیا آمده است. ۳- به صورت مصانع به معنای کاخها در آیه ۱۲۹ سوره شعراء وارد است. ۴- به صورت صنعه لبوس در اشاره به زره ساختن حضرت داوود، در آیه ۸۰ سوره انبیاء وارد است. در سایر موارد از لحاظ صرفی به صورت فعل به کنار رفته است. در این موارد به صورت مشترک هم برای اشاره به کارهنای کسانی که افعالشان مستحق صواب یا عقاب است به کار رفته است (نجفی، ۱۳۹۹: ۱۹۴). به این صورت که در آیات ۵ و ۶۳ سوره مائده، ۱۳۷ اعراف، ۱۶ هود، ۳۱ رعد، ۱۱۲ نمل، ۱۰۴ کهف، ۱۳۹ شعراء و ۸ فاطر به ترتیب فعل صنع در رابطه با پیمان شکنان، گناهکاران حرامخور، فرعون و قومش، جهنمیان و دشمنان پیامبر (ص) و ناسپا سان، زیانکارترین مردمان، ساحران دشمن موسی، قوم عاد و اهل جهنم

استعمال شده است. این تعداد کاربرد بیشتر است از تعداد کاربردهایی که فعل صنع در رابطه با درستکاران استفاده شده است (نجفی، ۱۳۹۹: ۱۹۵).

در آیه ۸۰ سوره انبیاء که به زره سازی حضرت داوود اشاره شده، در آیات ۳۹ و ۴۱ سوره طه به اصطناع و پرورش دادن و برگزیده شدن حضرت موسی به وسیله خداوند متعال اشاره شده و در آیه ۱۴۵ سوره عنکبوت فاعل فعل صنع، پیامبر (ص) و مؤمنان است. همچنین در آیه ۳ سوره نور به مؤمنان فعل صنع نسبت داده شده است. با این توصیفات باید گفت که در قرآن کریم فعل صنع هم در مورد ساختن و آفریدن، چه ساختن و آفرینش الهی و چه بشری مانند کشتی سازی حضرت نوح (ع) - بنه کنار رفته است و هم به معنی انجام دادن کار کنه البته بیشترین معنایی کنه از ریشه این فعل و مشتقات آن در قرآن کریم مستفاد می‌شود، همین معنا است نه آفریدن و خلق کردن (نجفی، ۱۳۹۹: ۱۹۵). ناگفته نماند: آن در قرآن در معصیت و کارهای بیهوده نیز استعمال شده. می‌شود گفت که در آن دقت و محکمی و اهمیت منظور است نه جودت و فرقی با فعل همین است.

" وَ دَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ " (الاعراف: ۱۳۷).

آنچه فرعون و قومش می‌ساختند و آنچه از بناها بالا می‌بردند تباه ساختیم. (لِصْنَعِ) " وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي " (طه: ۳۹). " تُصْنَعُ " بصیغه مجهول بمعنی تربیت شدن است یعنی بر تو محبت انداختم و طوری کردم تا تو را فرعون و زنش دوست دارند و تا زیر نظر من تربیت شوی.

" وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي " (طه: ۴۱).

اصطناع به معنی تربیت و اختیار بکار می‌رود در اقرب الموارد هست: " اصْطَنَعَهُ لِنَفْسِهِ: اختاره " یعنی: ای موسی تو را برای خودم و اینکه رسول من باشی تربیت کردم یا برای خودم اختیار نمودم. راغب آنرا مبالغه در اصلاح شیء گفته است. " وَ عَلَّمْنَاهُ صِنْعَهُ " لِبُيُوتِكُمْ لَتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ " (انبیاء: ۸۰). منظور از صنعت لبوس زره بافی حضرت داود است. چنانکه از " لَتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ " ظاهر می‌شود. کلمه مصانع در این سوره به کار برده شده است. " أَ تَبْنُونَ بُكُلًّا رِيعَ آيَةٍ تَعْبَثُونَ. وَ تَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ " (شعراء: ۱۲۸ و ۱۲۹).

۲.۴. فرهنگ کار از دیدگاه اسلامی

گفتیم که هر فرهنگی را باید از دو جنبه بررسی کرد: نظری و عملی. فرهنگ نظری کار از دیدگاه اسلامی، همان نگرشی است که یک مسلمان بر اساس باورهای اسلامی، به کار پیدا می‌کند. این نگرش، با توجه به دید کلی اسلام درباره انسان، مبدأ و معاد، کار و زندگی و توصیه‌های خاصی که نسبت به کار و تلاش در منابع اسلامی شده است حاصل می‌شود. (نیک فر، ۱۳۸۳: ۱۸۹) آن چه از اسلام در زمینه کار و زندگی به دست ما رسیده است، برای عمل کردن و نمود یافتن در رفتار و روابط کاری است نه این که از دیدگاه نظری چیزی را بپذیریم و در عمل راه دیگری را بیماییم. بنابراین، جنبه عملی فرهنگ کار از دیدگاه اسلامی چیزی جز انطباق عملکردها با دستور العمل‌هایی که در بینش اسلامی وجود دارد، نیست. رفتار انبیا و اولیای الهی که بهترین الگوی انسان‌ها هستند، همواره مؤید گفتار آنان بوده و جز بر اساس باورهای خداپسندانه، چیزی نمی‌گفتند. ولی این که آیا فرهنگ کار در جوامع اسلام این گونه است یا نه، نیازمند پژوهش میدانی و کسب اطلاعات و آمار عملکرد مسلمانان در کشورهای گوناگون است که به صورت‌های فرضی آن اشاره می‌گردد (نیک فر، ۱۳۸۳: ۱۸۹).

۲.۵. نمود فرهنگ کار در جوامع اسلامی

اگر آمار دقیقی از عملکرد مسلمانان به دست آید، احتمالاً فرض‌های زیر را می‌توان تأیید کرد:

۱. در برخی از جوامع، اساساً به بینش اسلامی نسبت به کار توجهی ندارند یعنی از جنبه نظری با فرهنگ کار از دیدگاه اسلامی آشنایی ندارند بلکه گفته‌های بیگانگان درباره کار و زندگی را پذیرفته‌اند و بر همان اساس نیز عمل می‌کنند. در نتیجه، در نظر و عمل نسبت به فرهنگ اسلامی در این زمینه بیگانه هستند.
۲. در برخی جوامع، از لحاظ نظری کمابیش نسبت به فرهنگ کار از دیدگاه اسلامی آشنا هست، ولی در عمل راهی را پیمودند که گروه اول رفتند.

۳. شاید امروزه نتوان جامعه ای اسلامی یافت که در نظر و عمل بر اساس بینش اسلامی با کار و زندگی برخورد کنند گرچه افراد کمی پیدا می شوند که این چنین باشند. آن چه مطلوب است، حاکمیت فرهنگ اسلامی در نظر و عمل می باشد که مستلزم تلاش جدی برای نهادینه کردن فرهنگ اسلامی در تمامی ابعاد زندگی است (نیک فر، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰).

۳. بررسی کلمات مرتبط با صنعت در قرآن

۳.۱. واژه حدید در قرآن

در قرآن کریم واژه حدید (آهن) شش بار، نحاس (مس) یک بار و نیز قطر (مس گداخته شده) دو بار به کار رفته است. همچنین ماهیت دقیق فلز گداخته ای موسوم به مهل که در قرآن سه بار از آن نام برده شده، نامعلوم است. از میان فلزات گرانبها، ذهب (طلا) هفت بار و فضه (نقره) شش بار در قرآن ذکر شده است. (به نقل از نجاتی، ۱۳۹۸: ص ۱۴۸) واژه حدید در شش سوره از قرآن کریم بیان شده است:

- ۱- وَ أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ. آهن را برای او نرم کردیم (سباء: ۱۰).
 - ۲- أَتَوْنِي زُبْرَ الْحَدِيدِ. قطعات بزرگ آهن برایم بیاورید (الکهف: ۹۶).
 - ۳- وانزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس. و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است (الحديد: ۲۵).
 - ۴- قل كونوا حجارة او حديدا. بگو: شما سنگ باشید یا آهن (الاسراء: ۵۰).
 - ۵- و لهم مقامع من حديد. و برای آنان گرزهایی از آهن (سوزان) است. (الحج: ۲۱).
 - ۶- فبصرک اليوم حديد. و امروز چشمت کاملا تیزبین است (ق: ۲۲).
- حدید در آیه ۲۵ سوره حدید، جامد است هر چند بر وزن فعلیل است اما در آیه ۲۲ سوره ق، مشتق و صفت مشبه است زیرا معنای وصفی دارد و مفهوم تیزبینی را می رساند.

۳.۲. واژه سیر و سفر و مشتقات آن در قرآن

واژه سیر و سفر و مشتقات آن و واژه های دیگر در قرآن کریم در آیات متعدد نام برده است که در کلیات مشابه هستند اما در مفهوم هدف خاصی را دنبال می کند. این کلمات عبارتند از:

۱- سیر: در قرآن کریم ۲۷ بار سیر و مشتقات آن به کار رفته است که از دیدگاه قرآن عاملی برای بعثت انبیاء، پرستش خدای یکتا و اجتناب از طاغوت است. درباره سیر روی زمین در قرآن بسیار سفارش شده است. ۱۴ آیه یا مستقیماً امر به گردشگری نموده است. با "سیر و فی الارض" تاکید شده و یا با طرح سوال مانند افلم یسیروا فی الارض خداوند غیر مستقیم امر به گردشگری می فرماید (شالچیان، ۱۳۸۵: ۱۱۶).

۲- سفر: آیاتی که در آنها واژه سفر یا مشتقات آن به کار رفته ۱۲ مورد است. در سفر مادی، جسم از مکانی حرکت را آغاز و طی مسافتی در مکانی دیگر حضور می یابد اما در سفر معنوی روح در ملکوت زمین و آسمان طیران نموده و مسافر را به مقصد می رساند.

۳- سیاحت: فقط در قرآن ۳ آیه درباره سیاحت ذکر شده است، سیاحت به معنی جریان و سیر است و آن را سیر با مهلت معنی کرده اند.

۴- هجرت و مشتقات آن ۳۱ مرتبه در قرآن آمده است. در عرف هجرت از محلی به محل دیگر و در مفاهیم قرآنی، هجرت سفر از دیار کفر به سرای ایمان است و بیش از سایر واژه هادر قرآن ذکر شده است.

۵- عروج با مشتقات آن در ۹ آیه شریفه ذکر شده است، عالی ترین نوع سفر در مرحله کمال سیر و سلوک است.

۶- رحل و رحله، این واژه مترادف سفر، ۴ مرتبه در قرآن ذکر شده است رحل به معنی سفر است.

۷- سری، این واژه و مشتقات آن ۱۰ مرتبه در قرآن ذکر شده است و به مفهوم حرکت شبانه است.

۸- ذهب، در قرآن کریم ۲۸ مرتبه با مفهوم حرکت و رفتن آمده است. (سقائی و آبدار اصفهانی، ۱۳۹۳) گردش گری: سیروا فی الارض (آل عمران: ۱۳۷ و حج: ۴۶)

۳.۳. زراعت و کشاورزی

الزَّارِعُونَ وَ تَحْرُثُونَ (الواقعه: ۶۳ و ۶۴).

به طور کلی به تولید محصولات و گیاهان، کشاورزی و زراعت گفته می شود. ف ل ح، واجد معنای اصلی، دو نیم کردن یا شکافتن است. این واژه در اطلاق به زمین به

معنای شیار کردن، کشتن، یا شخم زدن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳ / ۹۰). اطلاق فلاح بر کشاورز و فلاحت بر کشاورزی از آن روست که زمین با زراعت از بوار (بایر بودن) می‌رهد و آباد می‌گردد. چنانکه شکاف و گشایش نیز در آن ملحوظ است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۰۷). دیگر ریشه‌هایی که در قرآن به معنای کاشتن به کار می‌روند، ح رث هستند که در آیه ۶۳ و ۶۴ سوره مبارکه واقعه به آن اشاره شده است و با کلمه زرع هر دو با هم به کار رفته‌اند.

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ. (الواقعه، ۶۳) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (الواقعه: ۶۴). خداوند، حرث را به کشاورز و زرع را به خود نسبت می‌دهد. قد افلح من زکاه (الشمس: ۹).

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه فلاح به فتحه فاء و سکون لام به معنای شکافتن است و لذا می‌گویند الحديد بالحديد يفلح - آهن با آهن شکافته می‌شود. و کلمه فلاح به معنای ظفر یافتن و به دست آوردن و رسیدن به آرزو است. و این به دو نحو است: یکی دنیوی و دیگری اخروی، اما ظفر دنیوی رسیدن به سعادت زندگی است یعنی به چیزی که زندگی را گوارا سازد و آن در درجه اول بقاء و سپس توانگری و عزت است. (رضازاده، ۱۳۹۴: ۱۶۰) همچنین راغب در مفردات خود گفته: الفلاح به معنای شکافتن است و در مثل گفته شده است. " الحديد بالحديد يفلح - یعنی آهن با آهن شکافته می‌شود و اگر بزرگان را هم فلاح می‌گویند به همین عنایت است که آنان زمین را می‌شکافند.

۳.۴. صنعت دامداری

الرَّعَا (القصص: ۲۳)؛ أنعام (یس: ۷۱ - ۷۳)؛ نحل (النحل: ۶۸).

دامداری به معنای عمل دامدار، دام داشتن، پرورش و نگهداری دام و استفاده از دام مانند گاو داری و گوسفند داری، داشتن و پرورش حیوانات اهلی مانند بز، گوسفند و گاو و نظایر آن.

دامداری به معنای حفظ دام و نگهداری و پرورش آن است مانند گاو داری و گوسفند داری، و از واژه‌هایی مثل غنم، رعاء، نعجه و انعام استفاده شده است. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۳ / ۳۱۲)

کلمه دام در قرآن کریم به کار نرفته است، اما کارشناسان رشته تفسیر، دام را معادل انعام و چهار پایان گرفته‌اند. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۳ / ۱۱۶)؛ (هاشمی رفسنجانی،

۱۳۸۳: ۳۱۲/۱۳؛ (دشتی، ۱۳۸۲: ۴۲/۱) طبق آیه ای از قرآن که بر اساس راه رفتن حیوانات، آنها را طبقه بندی کرده است (النور: ۴۵) می توان این دیدگاه را قابل قبول دانست.

آیات قرآن (النحل: ۶۵) با یادآوری منافع حیوانات در ابعاد گوناگونی مانند پوشاک، حمل و نقل، باربری، خوراک و اثاث منزل، مردم را به دامداری و تهیه فراورده های دامی فرا می خواند.

در قرآن کریم از واژه هایی مانند رعاء، نعجه، و غنم در معنای دام استفاده شده است به معنای ذیل می باشند:

۱- نعجه: به معنی میش است. جمع آن نجاج است.

راغب، گاو ماده و آهوی ماده را نیز در آن وارد دانسته است:

إِنَّ هَذَا أُخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (ص: ۲۳).

گفت: این برادر من است. نود و نه میش دارد و من فقط یک میش دارم. داوود گفت: "مسلم او با درخواست یک میش تو برای افزودن آن به میش هایش بر تو ستم نموده."

۲- الرعی: در اصل نگه داشتن حیوان است یا با غذایی که جانش را حفظ کند یا با دور کردن دشمن از او می گویند: رعیته: حفظش کردم، ارعیته: گذاشتم تا بچرد و چراندم.

الرعی: علف و خوراک دام. مرعی: چراگاه.

و همه این واژه ها در امور مربوط به دامپروری و دامداری مورد استفاده قرار می گیرد (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۱۴۱۲: ۸۲/۲).

۳- الغنم: (گوسفند) که معروف است که در آیه گفته شده: و من البقره و الغنم؛ رسیدن به گوسفند یا غنم و دسترسی یافتن به آن، سپس درباره هر غنیمی که از دشمنان و غیر ایشان در دسترس قرار گیرد و به دست آید به کار رفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۷/۲)

مصدر انعام - به کسر همزه - از نعم، و به معنای خوشگوارى زندگى و نیکو بودن حال مى آید. انعام - به فتح همزه - نیز از همین ریشه است و بر بهانم و چهارپایان اطلاق مى شود زیرا انسان ها در زندگى و معاش خود از آنها بهره مند مى شوند و راه رفتن آنها نیز با نعومت (نرمی) است (جوادى آملی، ۱۳۸۸: ۵۰/۲۱).

خداوند در این مورد مى فرماید: "والانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع و منها تاکلون." (نحل، آیه ۵) و چهارپایان را آفریده است که در آنها برای شما، وسیله گرما و سودهایی موجود است و از آنها مى خورید. مصادق انعام از منظر صاحبان تفسیر، حیواناتی مانند گوسفند، گاو و شتر است. علامه طباطبایی، کلمه انعام را که جمع نعم است شامل گوسفند ریال گاو و شتر مى داند که چون پوست بدنشان نرم است، آنان را نعم گویند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۰/۱۲). آیت الله جوادی آملی هم ذیل آیه "والانعام و الحرث" انعام را در شمار نعمتهای الهی و ابزارهای ضروری زندگى دانسته که طبق آیات قرآن، نافع بسیار دارند. پوست، کرک و پشم حیوانات اهلی، انسان را از سرما ننگه مى دارد و گوشتشان ماده غذای آدمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۲/۱۳).

بهیمه

بهیمه هر چیزی است که نطق و سخن ندارد و در صدایش گنگی و ابهام هست اما در عرف، پرندگان و وحوش را هم بهیمه گویند. خدای تعالی فرموده: "احلت لکم بهیمه الانعام (المائده: ۱). از میان وحوش، ستوران چرنده اش بر شما حلال شده است. مصادیق بهیمه را اهل لغت، گوسفندان و شتران و مشابه آن - که در قرآن ذکر شده - دانسته اند. (راغب اصفهانی، بی تا: ۳۱۲/۱).

طبرسی در تفسیر آیه ۱ سوره مائده در تعریف بهیمه دو قول را بیان مى کند: ۱- مقصود از بهیمه الانعام، چارپایان (انعام) است و ذکر بهیمه برای تاکید است. یعنی شتر، گاو و گوسفند بر شما حلال است، مقصود جنینی است که در شکم حیوانات است. هر گاه جنین، مویش روییده باشد، بر سر بریدن مادرش ول اینکه مرده از شکم مادر خارج شود، حلال است. این مطلب، از امام باقر (ع) امام صادق (ع) نیز روایت شده است. ۲- مقصود از بهیمه الانعام، حیوانات وحشی مانند خر وحشی، آهو و گاو وحشی است. نهایتاً

آیه را بر همه این اقوال قابل تطبیق می‌داند مگر چیزهایی که در قرآن کریم حرام شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۳/۶).

قرائتی صاحب تفسیر نور به روایت امام صادق (ع) که فرمودند: "مراد از بهیمه الانعام، جنین حیوان ذبح شده است که تزکیه مادرش، تزکیه او نیز به شمار می‌رود. نتیجه می‌گیرد که بهیمه الانعام که سه بار در قرآن آمده، به معنای حلال بودن گوشت این چهارپایان است و شامل گوسفند، گاو و شتر است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۲۲۸/۲) نیز معانی مشابهی ذکر کرده اند چنانچه در جمع بندی این قسمت می‌توان گفت که انعام و بهیمه بیشتر اشاره به شتر، گوسفند و چهارپایان است، هر چند در برخی آیات مصادیق دیگری مد نظر است.

۳.۵. صنعت کشتی سازی (الفُلک)، جاریه، سفینه و دریانوردی

این واژه بیست و سه بار در قرآن کریم استعمال شده که هشت مورد آن درباره داستان حضرت نوح (ع) و یک مورد درباره حضرت یونس (ع) و چهارده مورد آن عام و درباره مزیت و اهمیت بهره برداری از کشتی است. (شیرازی و آبین، ۱۳۹۶: ۱۱) یکی از قرینه ها و دلالت‌های لفظی قرآن کریم، که کمک می‌کند تا در حوزه کشتی و کشتی رانی، نوع کاربرد و بهره برداری فلم مشخص می‌شود، همراه شدن افعالی چون اصنع، یصنع، جرین و تجری با فلک در سیاق آیات است، که این موضوع با توجه به معنی و قواعد صرفی و نحوی، و با نگاه بلاغی، مفاهیم خاصی را در باره نوع کارکرد و بهره برداری کشتی را به مخاطب القاء می‌کند. (شیرازی و آبین، ۱۳۹۶: ۱۴) بحث صنعت و صنعتی شدن ساخت کشتی، برای اولین بار با فرمان الهی آغاز می‌شود. خداوند به صراحت دستور ساخت کشتی را تحت نظارت و کنترل مستمر خود می‌دهد. (شیرازی و آبین، ۱۳۹۶: ۱۷) خداوند موضوع صنعتی شدن کشتی در سه جای قرآن مطرح می‌کند که سه مورد، در سوره های هود، آیات ۳۷ و ۳۸ و المومنون، آیه ۲۷ مشاهده می‌شود.

" وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ. وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ" (الهود: ۳۷-۳۸).

و زیر نظر ما و وحی ما کشتی را بساز و در باره کسانی که ستم کرده اند با من سخن مگوی، چرا که آنان غرق شدنی اند. و [نوح] کشتی را می ساخت و هر بار که اشرافی از قومش بر او می گذشتند، او را مسخره می کردند. می گفت: " اگر ما را مسخره می کنید، ما [نیز] شما را همان گونه که مسخره می کنید، مسخره خواهیم کرد."

هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَ تَهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لئنِ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (يونس: ۲۲).

اوست آن که شما را در بر و بحر سیر می دهد تا آن گاه که در کشتی نشینید و کشتی با باد ملایمی سرنشینان را به حرکت آرد و آنها بدان شادمان و خوشوقت باشند ناگاه باد تندی بر کشتی بوزد و سرنشینان از هر جانب به امواج خطر در افتند و خود را در ورطه هلاکت ببینند آن زمان خدا را به اخلاص و دین فطرت بخوانند که (بار الها) اگر ما را از این خطر نجات بخشی دیگر همیشه شکر و سپاس تو خواهیم کرد.

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (هود: ۴۲).

و آن کشتی آنان را در میان امواجی مانند کوه گردش می داد که در آن حال نوح فرزندش را که به کناری رفته بود ندا کرد که ای پسر، تو هم با ما بدین کشتی در آی و با کافران همراه مباش.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. (البقره: ۱۶۴).

محققا در خلقت آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز، و کشتی‌ها که بر روی آب برای انتفاع خلق در حرکت است، و بارانی که خدا از بالا فرو فرستاد تا به آن آب،

زمین را بعد از مردن زنده کرد و سبز و خرم گردانید، و در پراکندن انواع حیوانات در زمین، و گردانیدن بادهای (به هر طرف) و در خلقت ابر که میان زمین و آسمان مسخر است، در همه این امور ادله‌ای واضح برای عاقلان است.

رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (الاسراء: ۶۶).

پروردگار شما همان است که به دریا برای شما کشتی‌ها را به حرکت می‌آورد تا از فضل خدا (یعنی روزی) طلبید، که او درباره شما بسیار مهربان است.

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلُكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ (المومنون: ۲۷).

ما هم به او وحی کردیم که در حضور ما و به وحی و دستور ما به ساختن کشتی پرداز، تا آن‌گاه که فرمان (طوفان از جانب) ما آمد و آب از تنور فوران کرد پس در آن کشتی با خود از هر نوع جفتی (نر و ماده) همراه بر و اهل بیت خود را هم جز آن کس که در علم ازلی ما هلاک او گذشته (یعنی زن و فرزند نا اهل را) تمام به کشتی بنشان، و به شفاعت ستمکاران با من سخن مگو، که البته آنها باید همه غرق شوند.

فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلُكَ الْمَشْحُونِ (شعراء: ۱۱۹).

ما هم او را با همه آنان که در آن کشتی انبوه در آمدند به ساحل سلامت رساندیم. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلُكَ الْمَشْحُونِ (الصافات: ۱۴۰).

آن‌گاه که به کشتی پر جمعیتی گریخت (زیرا به قومش وعده عذاب داد و آنها از دل توبه و انابه کردند و خدا رفع عذاب کرد. او به دریای روم گریخت تا نزد قوم خجل و شرمنده نرود).

وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا دُورِيٍّ فِي الْفُلُكَ الْمَشْحُونِ (يس، آیه ۴۱).

و برهان دیگر برای آنان آن که ما فرزندان آنان (یعنی بشر) را در کشتی پربار سوار گردانیدیم.

وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ (غافر، آیه ۸۰).

و نیز نفع بسیار دیگر از آنها ببرید و (از سواری و باربری و شیار زمین) حوائج و اغراضی که در دل دارید با آنها (در سفر و حضر) انجام دهید و بر آنها (در خاک) و بر کشتی‌ها (در آب) سوار می‌شوید.

وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (الزخرف: ۱۲).
فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (الذاریات: ۳).

و سوگند به کشتیهایی که به آسانی به حرکت درمی‌آیند.

۳.۶. صنعت زره سازی در قرآن

وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَهُ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحِصِنَكُمْ مِّنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ (انبیاء: ۸۰).

و ساختن زره را به خاطر شما به او آموختیم، تا شما را در جنگ هایتان حفظ کند؛ آیا شکر گزار (این نعمت‌های خدا) هستید؟ و لقد آتینا داود منا فضلا. و الفاله الحديد. ان اعمل سايغات و قدر في الفرد و اعملوا صالحا اني بما تعملون بصير. " (سبا : ۱۲-۱۱) و ما به داود از سوی خود فضیلتی بزرگ بخشیدیم. و آهن را برای او نرم کردیم [و به او دستور دادیم] که از آهن زره فراخ و گشاد بساز و حلقه زره به اندازه و یک شکل گردان و خود با قومت همه نیکوکار باشید که من کاملا به هر چه کنید بینایم". بر اساس آیه ۶۰ سوره انفال، یکی از تولیدات اساسی بخش صنعت، ابزارهای نظامی است که هر جامعه‌ای برای حفظ اقتدار و امنیت خود به آن نیاز مبرم دارد و تولید آن در کمیت و کیفیت از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند متعال در آموزش یک فن و صنعت به پیامبرش، ساخت یک وسیله دفاعی را در نظر گرفته و آموزش آن را خود بر عهده می‌گیرد: وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِّنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَاللَّنَّا لَهُ الْحَدِيدَ. أَنْ أَعْمَلُ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرُ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ " و ما به داود از سوی خود فضیلتی بزرگ بخشیدیم. و آهن را برای او نرم کردیم [و به او دستور دادیم] که از آهن زره فراخ و گشاد بساز و حلقه زره به اندازه و یک شکل گردان و خود با قومت همه نیکوکار باشید که من کاملا به هر چه کنید بینایم" (سبا : ۱۱-۱۲).

در آیه دوم که خطاب به حضرت داود (ع) است، برای اینکه بتواند از دسترنج خود استفاده کند، چگونگی ساختن زره به او تعلیم داده شده است. این آیه به ما می‌آموزد که پیامبر خدا که رئیس کشور دینی است، صنعتگری سازنده است و فایده صنعت وی تنها به خود او باز نمی‌گردد بلکه سود اجتماعی دارد و به مردمان دیگر نیز می‌رسد، چه زرهی که پیامبر صنعتگر می‌سازد، برای امت او فایده‌ای بزرگ دارد و آنان را از شر دشمن در جنگ محافظت می‌کند. پس جامعه زنده در حال رشد، همواره نیازمند به تقویت صنایع، تشویق صنعت‌گران، گشودن راههای اکتشافات صنعتی و توجه کامل به استفاده از فنون جدید می‌باشد (حکیمی، ۱۳۸۰: ۴/ ۴۸۵).

بنابراین استفاده از ابزارهای نظامی در دفاع از ارزشهای اسلامی در برابر مخالفان خارجی و داخلی و اجرای عدالت در جامعه امری اجتناب‌ناپذیر است، چنانچه خداوند در سوره حدید پس از اینکه هدف خود را از ارسال پیامبران، برقراری عدالت در جامعه می‌داند، از منافع آهن سخن به میان می‌آورد: " لَقَدْ اَرْسَلْنَا رَسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ اَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَاسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رَسُلَهُ بِالْغَيْبِ اِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ.

" ما پیامبرانمان را با دلیلهای روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو را نیز نازل کردیم تا مردم به عدالت عمل کنند و آهن را که در آن نیرویی سخت و منافی برای مردم است، فرو فرستادیم تا خدا بداند چه کسی به نادیده، او و پیامبرانش را یاری می‌کند، زیرا خدا توانا و پیروزمند است (الحدید: ۲۵).

با توجه به این آیه، پیامبران به سه وسیله مجهز بودند: دلایل روشن، کتب آسمانی و معیار سنجش حق از باطل و خوب از بد.

ولی از آنجا که به هر حال در یک جامعه انسانی هر قدر سطح اخلاق و اعتقاد و تقوا بالا باشد، باز افرادی پیدا می‌شوند که سر به طغیان و گردن‌کشی بر دارند و مانع اجرای قسط و عدل شوند. در ادامه آیه می‌فرماید: " و اَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَاسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ. " ما آهن را نازل کردیم که در آن قوت شدیدی است و نیز منافی برای

تجهیزات سه گانه انبیای الهی برای اجرای عدالت وقتی می تواند به هدف نهایی برسد که از ضمانت اجرایی آهن و باس شدید آن برخوردار باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱ : ۵ / ۱۱۰).

حضرت داود علیه السلام، موظف به ساختن زره‌هایی کامل، فراخ و به اندازه، بود ان اعمل سبغت و قدر فی السرد...؛ (سبا، ۱۱) و به او گفتیم: زره‌های کامل و فراخ بساز، و حلقه‌ها را به اندازه و متناسب کن! و عمل صالح بجا آورید که من به آنچه انجام می‌دهید بینا هستم.

تناسب در بافت زره

کلمه "سابغات" جمع سابعه است، که به معنای زره فراخ است. و کلمه "سرد" به معنای بافتن زره است. و اینکه فرمود: "قدر فی السرد - در بافتن زره تقدیری بگیر" معنایش این است که حلقه‌های زره را اندازه گیری کن، تا با هم مناسب شوند. و جمله "ان اعمل... " یک نوع تفسیر است برای جمله " و النا له الحدید (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶ / ۵۴۶). صنعت زره‌سازی، کاری مشروع در آیین حضرت داود (ع) بود.

ان اعمل سبغت و قدر فی السرد...؛ (سبا: ۱۱) و به او گفتیم: زره‌های کامل و فراخ بساز، و حلقه‌ها را به اندازه و متناسب کن! و عمل صالح بجا آورید که من به آنچه انجام می‌دهید بینا هستم.

محکم کاری در صنعت

در واقع خداوند به داود دستوری می‌دهد که باید سرمشقی برای همه صنعتگران و کارگران با ایمان جهان باشد، دستور محکم کاری و رعایت دقت در کیفیت و کمیت در مصنوعات، آن چنان که مصرف کنندگان به خوبی و راحتی بتوانند از آن استفاده کنند، و از استحکام کامل برخوردار باشد. به داود می‌گوید: زره را گشاد و راحت درست کن، تا جنگجو به هنگام پوشیدن در زندان گرفتار نشود، نه حلقه‌ها را بیش از اندازه کوچک و باریک کن که حالت انعطاف خود را از دست بدهد، و نه زیاد درشت و بی‌قواره که گاه

نوک شمشیر و خنجر و نیزه و تیر از آن بگذرد، همه چیزش به اندازه و متناسب باشد. خلاصه اینکه خداوند هم " ماده " اصلی را به مقتضای " لنا له الحديد " در اختیار داود گذاشت، و هم طرز صورت بخشیدن و ساختن زره را به او آموزش داد، تا محصولی کامل از این " ماده " و " صورت " فراهم گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۸ / ۳۱).
وَ اَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ (۱۰/سبا) اَنْ اَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَ قَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَ اَعْمَلُوا صَالِحًا اِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (سبا:۱۱).

... و آهن را برای او نرم کردیم (۱۰) (و به او گفتیم): زره های کامل و فراخ بساز، و حلقه ها را به اندازه و متناسب کن! و عمل صالح بجا آورید که من به آنچه انجام می دهید بینا هستم.

علامه طبرسی در مجمع البیان می فرماید: خداوند تعالی آهن را برای داود نرم ساخت برای آنکه دوست میداشت که از زحمت و دست رنج خود بخورد و زندگی کند، پس آهن را نرم کرد برای او و صنعت زره سازی را با او آموخت و او اول کسی بود که زره و لباس رزم را اختراع کرد و آن را میفروخت و از بهاء آن خودش و عیالاتش خورده و زیادی آن را تصدق میداد.

از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که فرمود، خدا بد اود وحی نمود تو خوب بنده ای هستی مگر آنکه تو از بیت المال میخوری، پس داود چهل روز گریه کرد، پس خدا آهن را برای او چون موم نرم ساخت و هر روز یک زره می ساخت و به هزار درهم میفروخت... و از بیت المال بی نیاز گشت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰ / ۲۲۵).

۳.۷. صنعت سد سازی در قرآن

ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا. (باز) از اسباب مهمی (که داشت) استفاده کرد.
حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا.
تا به میان دو کوه رسید و در کنار آن دو (کوه) قومی را یافت هیچ سخنی را نمی فهمیدند (و زبانشان مخصوص خودشان بود)
قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا.

(آن گروه به او) گفتند: ای ذوالقرنین! یاجوج و ماجوج در این سرزمین فساد می‌کنند، آیا ممکن است ما هزینه‌ای برای تو قرار دهیم که میان ما و آنها سدی ایجاد کنی؟
قَالَ مَا مَكَّنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا.
گفت: آنچه پروردگارم در اختیار من گذارده، بهتر است، مرا با نیروئی یاری دهید تا میان شما و آنها سد محکمی قرار دهم.
آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا.

قطعات بزرگ آهن برایم بیاورید (وروی هم بچینید) تا وقتی که میان دو کوه را پوشانید، گفت: (آتش بیفروزید و) در آن بدمید تا آتش قطعات آهن را سرخ کرد، گفت: مس مذاب برایم بیاورید تا بر روی آن بریزم.

فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا. (سر انجام سدی ساخت) که آنها قادر نبودند از آن بالا روند و نمی‌توانستند سوراخی در آن ایجاد کنند.

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا. (آنگاه) گفت: این از رحمت پروردگار من است! اما هنگامی که وعده پروردگارم فرا رسد، آن را در هم می‌کوبد و وعده پروردگارم حق است. آیات فوق به یکی از سفرهای ذوالقرنین اشاره کرده می‌گوید: "بعد از این ماجرا باز از اسباب مهمی که در اختیار داشت بهره گرفت." "ثم اتبع سببا" همچنان راه خود ادامه داد تا به میان دو کوه رسید و در آنجا گروهی غیر از آن دو گروه سابق یافت که هیچ سخنی را نمی‌فهمیدند. حتی اذابلغ بین السدین وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولاً.

اشاره به اینکه او به یک منطقه کوهستانی رسید و در آنجا جمعیتی (غیر از د و جمعیتی که در شرق و غرب یافته بود) مشاهده کرد که از نظر تمون در سطح بسیار پائینی بودند چرا که یکی از روشن‌ترین نشانه‌های تمدن انسانی، همان سخن گفتن او است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۶). بعضی نیز این احتمال را داده‌اند، منظور از جمله "لا يكادون يفقهون قولاً". این نیست که آنها به زبانهای معروف آشنا نبودند بلکه آنها محتوای سخن را درک نمی‌کردند یعنی از نظر فکری بسیار عقب مانده بودند.

در این هنگام، آن جمعیت که از ناحیه دشمنان خونخوار و سرسختی به نام یاجوج و ماجوج در عذاب بودند، مقدم ذوالقرنین را که دارای قدرت و امکانات عظیمی بود، غنیمت شمردند، دست به دامن او زده، گفتند: ای ذوالقرنین! یاجوج و ماجوج در این سرزمین فساد می‌کنند، آیا ممکن است ما هزینه‌ای در اختیار تو بگذاریم که میان ما و آنها سدی ایجاد کنی؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۷). قالوا یا ذا القرنین ان یاجوج و ماجوج مفسدون فی الارض فهل نجعل لک خرجا علی ان تجعل بیننا و بینهم سدا این گفتار آنها، با اینکه، حداقل زبان ذوالقرنین را نمی‌فهمیدند ممکن است از طریق علامت و اشاره بوده باشد و یا لغت بسیار ناقصی که نمیتوان آن را به حساب آورد. این احتمال را نیز داده اند: تفاهم میان آنها به وسیله بعضی از مترجمین یا به الهام الهی، همچون سخن گفتن بعضی از پرندگان با سلیمان بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۷). به هر حال، از این جمله استفاده می‌شود، آن جمعیت از نظر امکانات اقتصادی، وضع خوبی داشتند اما از نظر صنعت، فکر و نقشه ناتوان بودند لذا حاضر شدند هزینه این سد مهم را بر عهده گیرند مشروط بر اینکه ذوالقرنین طرح و ساختمان آنرا پذیرا گردد.

اما ذوالقرنین در پاسخ آنها، چنین اظهار داشت؛ آنچه را خدا در اختیار من گذارده (از آنچه شما می‌خواهید بگذارید) و نیازی به کمک مالی شما ندارم. قال ما مکنی فیه ربی خیر.

مرا با نیروئی یاری کنید، تا میان شما و این دو قوم مفسد، سد نیرومندی ایجاد کنم. فاعینونی بقوه اجعل بینکم و بینهم ردما.

ردم (بر وزن مرد) در اصل به معنی پر کردن شکاف به وسیله سنگ است، ولی بعدا به معنی وسیع تری که شامل هر گونه سد و حتی شامل وصله کردن لباس می‌شود گفته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۸).

جمعی از مفسران معتقدند: "ردم" به سد محکم و نیرومند گفته می‌شود. (آلوسی در روح المعانی و فیض کاشانی در تفسیر صافی و فخر رازی در تفسیر کبیر) و طبق این تفسیر ذوالقرنین به آنها قول داد: بیش از آنچه انتظار دارند بنا کند. ضمنا باید توجه داشت: "سد (بر وزن قد) و سد (بر وزن خود) به یک معنی است و آن حائلی است

که میان دو چیز ایجاد می‌کنند ولی به گفته راغب در مفردات، بعضی میان این دو فرق گذاشته‌اند، اولی را مصنوع انسان و دومی را حائل‌های طبیعی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۸).

سپس چنین دستور داد: "قطعاً بزرگ آهن برای من بیاورید. آتونی زبر الحديد. زبر جمع زبره (بر وزن غرفه) به معنی قطعات بزرگ و ضخیم آهن است. هنگامی که قطعات آهن آماده شد، دستور چیدن آنها را به روی یکدیگر صادر کرد تا کاملاً میان دو کوه را پوشانند. حتی اذا ساوی بین الصدفین.

صدف در اینجا به معنی کناره کوه است، و از این تعبیر روشن می‌شود که میان دو کناره کوه، شکافی بوده که یاجوج و ماجوج از آن وارد می‌شدند، ذوالقرنین تصمیم داشت آنها را ببرد. سومین دستور ذوالقرنین این بود که به آنها گفت: مواد آتش را (هیزم و مانند آن) بیاورید و آن را در دو طرف این سد قرار دهید و با وسائلی که در اختیار دارید در آن آتش بدمید تا قطعات آهن را سرخ و گداخته کرد. قال انفخوا حتی اذا جعله نارا (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۹).

در حقیقت، او می‌خواست از این طریق، قطعات آهن را به یکدیگر پیوند دهد و سد یکپارچه‌ای بسازد، با این طرح عجیب، همان کاری را که امروز به وسیله جوشکاری انجام داد یعنی به قدری حرارت به آهن‌ها داده شد که کمی نرم شدند و به هم جوش خوردند! سرانجام آخرین دستور را چنین صادر کرد: "گفت: مس ذوب شده برای من بیاورید تا به روی این سد بریزم." قال آتونی افرغ علیه قطرا. و به این ترتیب، مجموعه آن سد آهنین را با لایه‌ای از مس پوشانید و آن را از نفوذ هوا و پوسیدن حفظ کرد!

بعضی از مفسران نیز گفته‌اند: در دانش امروز، به اثبات رشیده، اگر مقداری مس به آهن اضافه کنند، مقاومت آن را بسیار زیادتر می‌کند، ذوالقرنین چون از این حقیقت آگاه بود، اقدام به چنین کاری کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۷۹).

ضمناً مشهور است در معنی قطر، همان است که گفته شد (مس مذاب) ولی بعضی از مفسران آن را به روی مذاب تفسیر کرده‌اند که خلاف معروف است. سرانجام، این سد به قدری نیرومند و مستحکم شد که آن گروه مفسد، قادر نبودند از آن بالا بروند و

نه قادر بودند در آن نقبی ایجاد کنند. فما اسطاعوا ان یظهروه و ما استطاعوا له نقبا (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۵۸۰).

محکم کاری از هر نظر در این داستان مدنظر بوده است. ذوالقرنین در بنای سد از قطعات بزرگ آهن استفاده کرد و برای اینکه این قطعات کاملاً به هم جوش بخورند، آنها را در آتش گداخت و برای اینکه عمر سد ولانی باشد و در برابر تصرف هوا، رطوبت و باران مقاومت کند آن را با لایه ای از مس پوشاند تا از پوسیدگی آهن جلوگیری کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۵۸۵).

۴. نتیجه گیری

با تأمل در آیات قرآن و روایات در زمینه فرهنگ کار و صنعت، نکات قابل توجه و راهبردی دیده می‌شود. قرآن، فواید و منافع و شگفتی‌های صنعت را بیان می‌کند و این منافع و فواید را به دو شکل مادی و معنوی بیان شده است که همه نشان از جایگاه ویژه کار و صنعت و نقش آن در تأمین احتیاجات اساسی بشر است که خود نشان دهنده نقش راهبردی آن است. اثر وجودی صنعت گران این است که کار مردم را کفایت می‌کنند، زیرا به یاری فکر و بازوی خود، مصنوعات (کالاها و سرمایه ای و مصرفی) می‌سازند که دیگران توان ساخت آن را ندارند. فلسفه وجودی بازرگانان آن است که این مصنوعات را به بازارهای مصرف رسانند و چرخه تولید را استمرار بخشند. اگر مصنوعات صاحبان صنعت به یاری تجارت به بازارهای مصرف روانه نگردد، تولید صنایع ادامه نمی‌یابد و طبقاتی چون کشاورزان، نظامیان، قضات و کارمندان به کالاهای ابراری و مصرفی مورد نیاز دست نمی‌یابند در نتیجه ادامه کار آن‌ها ممکن نیست.

اسلام تمام امکانات و شرایط لازم جهت تحقق اصل رشد، و بهره برداری کامل از طبیعت را در نظر گرفته است. این امکانات و وسائل را به دو دسته تقسیم کرده، بعضی ریشه تربیتی داشته و مکتب اجتماعی باید آنها را در ایجاد و تضمین کند و برخی دیگر که وسائل اجراست، توسط دولت و با رعایت مقررات عمومی مکتب، به مرحله عمل در می‌آید، اسلام به عنوان یک تمدن بزرگ و سیستم اجتماعی حداکثر بیش بینی را در این زمینه به کار برده است. اسلام، حکومت اسلامی را ملزم نموده تا نهایت تلاش و کوشش خود را در راه تهیه ابزار و بالا بردن سطح تولید و توزیع آن مبذول و نظارت

کامل بر آن داشته باشد. و روشن است نظارت در این دو زمینه که نقش بسیار مهمی در اصلاح جامعه دارد، به دستگاه‌های اداری نیرومند که این کارهای مهم و حساس را انجام دهند نیاز دارد. با بهره‌وری از مواهب طبیعی الهی و رعایت اخلاق و ارزشهای اسلامی در تولید و استفاده از ابزار و وسائل تولید و حمایت‌های حکومت اسلامی، همراه با برنامه‌ریزی و مدیریت عالی و بهره‌گیری از اساتید و متخصصان ما هر دودلسوز و گسترش فرهنگ تولید در جامعه و تربیت و آموزش نیروی انسانی ماهر، زمینه را برای ارتقای کیفیت کالاها و مصنوعات و صنایع ایرانی و اشتغالزایی بیشتر و موجبات قطع وابستگی به بیگانگان و استقلال اقتصادی کشورمان را فراهم می‌نمائیم.

قرآن کریم به بیان صنایع و حوادث موجود در زمان انبیاء پرداخته است و نقل تاریخ نموده است. برخی از صنایع موجود در قرآن کریم، صنایع گذشته‌ای است که به دست انبیاء بزرگ الهی یا در خدمت آنها بوده است. مثل صنعت زره‌سازی، تسخیر باد، ذوب فلز، صنایع استخراج معادن مس مذاب و غیره. بنابراین، نقل تاریخی آن بشر امروز را با تاریخچه تمدن و صنعت آشنا می‌کند. ولی برخی دیگر از صنایع مندرج در قرآن، زمان خاصی ندارد. مثل آیات مربوط به گردشگری و تشویق به سیر و سیاحت. آیه ۲۰ سوره عنکبوت در این زمینه می‌فرماید: بگو در زمین سیر کنید. پس بنگرید که چگونه خلقت شروع شد. به علاوه پاره‌ای از حوادث تکنیکی اساساً خبر از آینده است، آن هم آینده‌ای بسیار دور. مثل وقوع قیامت و توان تکنیکی که بتواند همه استعدادهای زمین را آشکار سازد. بنابراین، نمی‌توان گفت که قرآن کریم فقط به بیان تاریخچه صنعت پرداخته است. یا فقط به آینده صنعت اشاره کرده است. قرآن کریم به بیان گذشته و آینده و فرمولهای علمی و صنعتی که همیشگی هستند، اشاره نموده است. بنابراین، اگر خود قرآن ما را دعوت به تعقل و تفکر در خلقت و آیات آن نموده است برای به کار بستن فکر و تعقل است و یکی از روشهای به کار بستن تفکر در خلقت، الگوگیری از خلقت و طراحی مشابه در ایجاد مصنوعات و صنعت است. (سلیمی و دیگران: ۱۳۹۸ / ۲۳۱).

منابع

۱. قرآن کریم

۲. آقاشریفیان اصفهانی، مهرداد؛ رستگار جزی، پرویز و محسن قاسمپور راوندی (۱۳۹۶) / اخلاق حرفه ای صناعات در فقه شیعه و متون صنفی (مطالعه موردی حق نظارت بر اصناف)، فصلنامه پژوهشهای فقه و حقوق اسلامی، سال چهارم، شماره پنجاه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق.). لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۴. ابراهیمی جویباری، عسگر؛ میری، سیده زهره؛ مسعودی ثانی جویباری، هما (۱۳۹۳). بررسی گردشگری در قرآن کریم، همایش ملی گردشگری، سرمایه های ملی و چشم انداز آینده، اصفهان.
۵. انصاری دزفولی (شیخ اعظم)، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵) کتاب المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
۶. بستانی، فوادافرام (۱۳۷۶) فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی: ترجمه کامل المنجد الابیجدی، ترجمه رضا مهباری، بی جا: نشر اسلامی.
۷. تروپو، ژوار (۱۳۸۵) قرآن و دانش: فلزات و مواد معدنی، مجله بشارت، شماره ۵۲.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء.
۹. حکیمی، محمد رضا؛ حکیمی، محمد و علی حکیمی (۱۳۸۰) الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۳.
۱۰. دشتی، سید محمود (۱۳۸۲) آب، دایره المعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. رووف سبھانی، و (۱۴۲۹ ه: ۲۰۰۸ م) المعجم الفرضی، بیجا: دارالمحجّه ابیضاء، مکتبه مومن قریش.
۱۳. رحیمی، احد و حمید رضا مسلمی پطودی (۱۳۹۴) تفسیر موضوعی قرآن با رویکرد آموزشی، قم: موسسه پاد اندیشه.
۱۴. رحیمی، غلامحسین (۱۳۸۹) صنعت از دیدگاه امام جعفر صادق (ع)، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال اول، شماره ۱.
۱۵. رضایی هفتادر، حسن و مهدی همتیان (۱۳۹۱) بررسی مقاله کشاورزی و گیاهان در قرآن» دیوید وینز، دوره ۶، شماره ۱۱
۱۶. راغب اصفهانی حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.

۱۷. رضا زاده، یاسر (۱۳۹۴) کلمات المیزان: مجموعه آثار از نگاه المیزان علامه سید محمد حسین طباطبایی، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت پیامبر (ص).
۱۸. رضائی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۰) پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت: انتشارات کتاب مبین، ج ۲.
۱۹. سلیمی، زینب؛ ایازی، سید محمد علی؛ قاضی زاده، کاظم (۱۳۹۸) بررسی تطبیقی جایگاه و تقدس آب در قرآن و عرفان اسلامی، نشریه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، دوره ۱۶، شماره ۶۱.
۲۰. سقائی، محسن و مهدی آبدار اصفهانی (۱۳۹۳) گردشگری از دیدگاه قرآن و روایات، فصلنامه علمی - تخصصی قرآن و علوم بشری، سال سوم، شماره ۲.
۲۱. شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹) دره التاج، به تصحیح سید محمد مشکوه، تهران: انتشارات حکمت، ج ۱.
۲۲. شالچیان، طاهره (۱۳۸۵) آداب و فرهنگ سفر، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۳. قرائتی، محسن (۱۳۸۸) تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۴. عصیانی، علیرضا (۱۳۸۱) فرهنگ کار در اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم انسانی، استاد راهنما: محمد ذبیحی؛ استاد مشاور: محمد تقی دیاری بیدگلی، دانشگاه قم.
۲۵. عسکری، انسیه و یوسف فرشاد نیا (۱۳۹۹) اهتمام راهبردی قرآن و روایات به صنعت دام، دو فصلنامه علمی قرآن و علم، سال چهاردهم، ش ۲۶.
۲۶. علی محمدی، کریم (۱۳۹۰) اهمیت کار از دیدگاه قرآن و روایات، چهارمین همایش ملی قرآن کریم سفینه النجاة عصر، تبریز.
۲۷. غفاری کهیایی، منیره (۱۳۹۶) تاریخ کشاورزی و دامداری در قرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث - الهیات و معارف اسلامی، استاد راهنما: حیدرعلی رستمی، دانشکده اصول الدین.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه و دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. کرمی، الهام (۱۳۹۰) کار و فرهنگ گسترش آن در قرآن و حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث، استاد راهنما: مهدی اکبرنژاد استاد مشاور: جمال فرزند وحی، دانشگاه ایلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۳۱. میری زهره اکبری، سید سعید (۱۳۹۳) شگفتی اعجاز آمیز قرآن در اشاره به سازه مستحکم آهن و مس در عملیات سدسازی ذوالقرنین، مجله علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری سال پنجم، شماره ۱۸.
۳۲. منصوری، جمیله (۱۳۹۶) رویکرد اخلاقی کار و تلاش در قرآن کریم، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی علوم قرآن و حدیث، استاد راهنما: سید علوان نجاتی موسوی، دانشکده اصول الدین، دانشکده اصول الدین مرکز دزفول.
۳۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۴. میرجلیلی، علی محمد و سمیه یوسفی (۱۳۹۴) اولویت‌های تولید از دیدگاه قرآن و روایات، دوفصلنامه علمی قران و علم، دوره ۹، ش ۱۶
۳۵. مختار عمر، احمد (۱۴۲۹ ه: ۲۰۰۸ م) معجم اللغة العربیه المعاصره، القا، نشر عالم الکتب.
۳۶. معین، محمد (۱۳۷۱) فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸) تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. نیک فر، مختار (۱۳۸۳) کار در زندگی فردی و اجتماعی از دیدگاه قرآن، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما
۳۹. نجاتی، ساناز (۱۳۹۸) بازخوانی مفهوم قرآنی "بأس در آهن" براساس یافته‌های فیزیک هسته‌ای، دوفصلنامه علمی قران و علم، دوره ۱۳، ش ۲۴، ص ۱۴۵-۱۶۶
۴۰. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶) تفسیر راهنما، قم: نشر بوستان کتاب.
۴۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳) فرهنگ قرآن، قم: نشر بوستان کتاب.

بررسی جایگاه فقر و ثروت (غنی) در قرآن کریم با استفاده از تکنیک تحلیل محتوا

مهدی امامی میبیدی^۱

چکیده

در مکتب اقتصاد اسلامی، فقر و توزیع ثروت یکی از مسائل محوری این مکتب بوده به طوری که با استناد به آیات و روایات اسلامی، انفاق، زکات، خمس، صدقات و... به عنوان راه‌کارهایی برای بازتوزیع درآمد در اقتصاد و کاهش فقر مطرح شده است. از آنجایی که در مبانی اقتصاد اسلامی، محتوای آیات قرآن کریم اصلی‌ترین مبنای فکری این نظام است، تحلیلی بر جایگاه فقر و ثروت در آیات کریمه از حیث فراوانی آن‌ها و نیز ارتباط این دو کلید واژه اصلی با کلمات دیگر می‌تواند دیدگاه جامعی را ارائه نماید. در این راستا، هدف اصلی این مقاله، بررسی جایگاه «فقر و ثروت (غنی)» در آیات قرآن با استفاده از تکنیک تحلیل محتوا می‌باشد. این تکنیک، امکان بررسی فراوانی واژه‌ها و نیز هم‌رخدادی واژه‌های مورد نظر را با دیگر واژه‌ها فراهم می‌نماید. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که، بالاترین هم‌رخدادی واژه فقر با واژه غنی و همچنین بیشترین هم‌رخدادی واژه غنی با واژه فقر بوده است. به عبارتی زوج واژه «فقر و غنی» در آیات قرآن کریم شکل گرفته است. همچنین، واژه اموال را می‌توان محور اصلی تعامل میان این واژه قلمداد کرد. بیشترین هم‌رخدادی‌های واژه «غنی» با فقر، کفر ورزیدن، اموال و نفس انسان است. به عبارتی، در آیات قرآن کریم، نوعی نگاه احتیاطی و خطر برای افراد برخوردار از این شرایط وجود دارد. در نهایت، یکی از نتایج مهم دیگر این مقاله آن است که، مفهوم فقر بسیار گسترده‌تر از واژه مسکین است و لازم است تمیزی میان این دو واژه در نظر گرفته شود.

واژگان کلیدی

فقر، ثروت، غنی، اموال، آیات قرآن کریم، تحلیل محتوا.

۱. مقدمه

پدیده فقر با مسائل و موضوعات مختلف در حیات اجتماعی و اقتصادی یک جامعه ارتباطی محکم و گسترده دارد، به طوری که، ریشه بسیاری از ناهنجاری‌های اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و... است. نظریه پردازان متعدد از جمله اقتصاددانان (نظیر سن^۱، ۱۹۸۵؛ رابینز^۲، ۲۰۰۲؛ راونتری^۳، ۱۹۱۰؛ درز^۴، ۱۹۹۵)، جامعه‌شناسان (لویس^۵، ۱۹۵۹؛ کوهن^۶، ۱۹۷۲)، روانشناسان، سیاست‌مداران و... سعی در ارائه راه‌کارهایی برای رهایی بشر از آسیب‌های فقر و محرومیت و در نهایت ریشه‌کنی آن بوده‌اند (امانی‌پور و همکاران، ۱۳۹۶). با این حال، یک مرحله اساسی در راستای کاهش پیامدهای پدیده فقر و محرومیت، فهم دقیق از این واژه و دیگر کلیدواژه‌های مرتبط با این مفهوم نظیر گزاره‌های «ثروت» و «غنا» است. برای دستیابی به این هدف می‌توان از منابع معتبر به خصوص در حوزه علم اقتصاد استناد نمود. اما، منابع غنی اسلامی به ویژه آیات قرآن کریم یکی از منابع پرمحتوایی است که می‌توان به فهم عمیقی از این کلیدواژه‌ها دست یافت.

در قرآن کریم، مسأله فقر و ثروت به شکل‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است. از یک سو، مال و ثروت به عنوان یک امانت مطرح شده است که در اختیار انسان قرار دارد و مالک اصلی تمامی اموال، ثروت‌ها و نعمت‌های دنیوی خداوند ذکر شده است^۷. از سوی دیگر، مال و ثروت به عنوان وسیله‌ای برای قوام و قیام همه انسان‌ها به شکل‌های مختلف مطرح شده است (اصغری، ۱۳۹۶). مال از این دیدگاه می‌تواند وسیله‌ای برای آزمایش انسان قرار گیرد. به عنوان مثال این موضوع را می‌توان در آیات ۱۵۵ سوره بقره،

1 Sen, 1985

2 Robyns, 2002

3 Rowntree, 1910

4 Drez, 1995

5 Lewis, 1959

6 Cohen, 1972

۷ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ؛ مگر ندانستی که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن خداست و شما جز خدا سرور و یابوری ندارید (بقره، ۱۰۷).

۲۸ سوره انفال و ۱۵ سوره تغابن مشاهده کرد.^۱ در صورتی که انسان نگاهش به دارایی و اموال، به عنوان برتری بر دیگران باشد و آن‌ها را نوعی دوستی خدا بر خود بداند، قطعاً ابتلا به فقر و نیاز را موجب خواری و ذلالت خود می‌پندارد، اما اگر مطابق آیات قرآن کریم، نگاهش به اموال و ثروت‌های دنیوی، وسیله آزمایش انسان‌ها باشد، نه تنها احتیاج و نیاز او را آزار نداده، بلکه سعی و تلاش نموده در میدان آزمایش که سنت الهی است، سربلند و سرفراز بیرون آید (پاکزاد، ۱۳۸۸).

در نقطه مقابل غنا، قرآن کریم فقر را به عنوان تهدیدی برای عقاید و اخلاق بشر و نیز خطری برای امنیت و ثبات جامعه مطرح شده است. همچنین این پدیده می‌تواند با دخالت شیطان، مردم را از راه راست منحرف نموده و زمینه روی‌گردانی آن‌ها از دین را فراهم نماید.^۲ در شرایطی افراط‌گونه، فقر حتی می‌تواند منجر به قتل اولاد شود^۳ (همان). در روایات نیز پدیده فقر و نیاز مالی به عنوان پدیده‌ای مطرح شده است که می‌تواند انسان را از مسیر فطری خود خارج و در راه رسیدن به سعادت و رستگاری باز دارد. بر اساس روایاتی از پیامبر اسلام (ص)، «كاد الفقرُ انْ يَكُونَ كُفْرًا؛ نزدیک است که فقر به کفر انجامد» و «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ فَقَالَ رَجُلٌ: أَيْعَدِلَانِ؟ قَالَ: نَعَمْ؛

۱. وَ لَنْبَلُونَكُمْ بَشِيءٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَتَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، زیان مالی و جانی، و کمبود میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت‌کنندگان (بقره، ۱۵۵).

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ؛ و بدانید اموال و اولاد شما وسیله آزمایش است و پاداش عظیم (برای آن‌ها که از عهده امتحان برآیند) نزد خدا است (انفال، ۲۸).
إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ؛ اموال و فرزندان شما وسیله آزمایش شما هستند، و اجر و پاداش عظیم نزد خدا است (تغابن، ۱۵).

۲. الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ شیطان، شما را (به هنگام انفاق)، وعده فقر و تهیدستی می‌دهد، و به فحشا (و زشتی‌ها) امر می‌کند، ولی خداوند وعده آمرزش و فزونی به شما می‌دهد، و خداوند، قدرتش وسیع، و (به هر چیز) داناست. (به همین دلیل، به وعده‌های خود، وفا می‌کند) (بقره، ۲۶۸).

۳. وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَتْ خَطِيئَةً كَبِيرًا؛ و فرزندان را از ترس فقر به قتل نرسانید، ما آن‌ها و شما را روزی می‌دهیم، مسلماً قتل آن‌ها گناه بزرگی است (اسراء، ۳۱).

بارخدا یا، من از کفر و فقر به تو پناه میبرم. مردی عرض کرد: آیا این دو با هم برابرند؟ فرمود: آری» (پاکزاد، ۱۳۸۸). بنابراین، آسیب‌های فقر و محرومیت موضوعی انکارناپذیر است که می‌تواند پیامدهای جبران‌ناپذیر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و عقیدتی در جامعه به دنبال داشته باشد.

قرارگیری واژه‌های «فقر» و «ثروت» در آیات قرآن کریم عموماً در تقابل با یکدیگر مطرح شده است. به عبارتی، یک زوج واژگانی از مصدرهای مختلف این دو واژه (نظیر، مال، ثروت، مترف، مسکین و ..) در آیات وحی شکل گرفته است. مروری بر این آیات (مانند بقره: ۲۷۳؛ آل عمران: ۱۸۱؛ نساء: ۶؛ نور: ۳۲؛ محمد: ۳۸) نشان می‌دهد که این زوج واژگان در برخی آیات در نگاه اعتقادی برای بیان بی‌نیازی خداوند و فقیر بودن بندگان و در برخی آیات در نگاه مسائل فقهی، حقوقی و اخلاقی به کار گرفته شده‌اند (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸). هم‌نشینی دو واژه «فقیر» و «غنی (یا ثروت)» در بسیاری از آیات نشان از وجود یک رابطه قابل تأمل میان این دو واژه دارد. این در حالی است که در بسیاری از مطالعات اعم از اقتصادی و اسلامی بر مفهوم انتزاعی آن‌ها تأکید شده است. بررسی جایگاه این دو واژه در قرآن کریم از حیث ارتباط معنایی با دیگر واژه‌های کلیدی می‌توان بستر فهم بهتری از رابطه تعاملی میان این زوج واژه را فراهم نماید.

با توجه به مسائل مطرح شده، تحلیل جایگاه زوج واژه «فقر و ثروت (غنا)» در قرآن کریم می‌تواند اهمیت بسزایی در نگرش به این دو مسأله در جامعه اسلامی داشته باشد. تکنیک تحلیل محتوا یکی از تکنیک‌های مهم در حیطه متن‌کاوی و تحلیل یک متن است. این روش، قابلیت‌های مهمی دارد که می‌تواند ارتباط معنایی واژگان، هم‌خدادی کلیدواژه‌ها، فراوانی موضوعات و .. را مورد بررسی قرار دهد. با توجه به ویژگی‌های این تکنیک، در مطالعه حاضر برای بررسی جایگاه زوج واژه «فقر و غنا» در آیات قرآن کریم، از روش تحلیل محتوا استفاده شده است.

در ادامه، بخش بعدی، به مروری بر پژوهش‌های انجام شده در حوزه جایگاه فقر و ثروت در متون اسلامی و نیز کاربردهای روش تحلیل محتوا در معارف اسلامی پرداخته است. پس از آن، روش پژوهش مورد استفاده در این مطالعه تشریح شده و در بخش

چهارم یافته‌های حاصل تحلیل شده است. بحث و بررسی یافته‌های به دست آمده و جمع‌بندی از آن‌ها به ترتیب در بخش‌های پنجم و ششم مورد توجه قرار گرفته‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

موضوع فقر و ثروت، یکی از موضوعات جذابی است که به شکل‌های مختلف در مطالعات اسلامی مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. شیوه‌های توصیفی، اجتهادی، استنباطی و... مهم‌ترین شیوه‌هایی است که برای تحلیل این مسأله در آیات قرآن کریم، تفسیرهای ارائه شده از آن و احادیث ائمه اطهار (علیهم السلام) به کار گرفته شده است. در این بخش سعی شده است تا به مروری بر پژوهش‌های پیشین صورت گرفته در این حوزه پرداخته شود.

با توجه به موضوع مورد بررسی در این مقاله، مطالعات پیشین به دو دسته تقسیم‌بندی می‌شوند. دسته اول به مروری بر مطالعات پیشین در حوزه بررسی جایگاه فقر و ثروت در قرآن کریم و دسته دوم به مروری بر مطالعات در زمینه کاربرد و قابلیت‌های تحلیل محتوای متون اسلامی می‌پردازد.

۲.۱. مطالعات پیشین در حوزه بررسی جایگاه فقر و ثروت در قرآن کریم

عباسی (۱۳۹۹) در مطالعه خود با بهره‌گیری از روش عنوان شده تعامل میان دو مفهوم فقر و ثروت بر اساس متون اسلامی شامل آیات و روایات با تأکید بر خطبه‌های نهج البلاغه پرداخته است. با در نظر گرفتن واژه مال به عنوان حد مشترک در این تعامل، نتایج مطالعه نشان می‌دهد که، ثروت و فقر بر اساس مفهومی مقابل هم هستند و واژگان دیگری به عنوان واژگان جانشین وجود دارند که نشان‌دهنده درجات فقر و ثروت می‌باشند.

ربانی عارف و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعه‌ای به بررسی شاخص‌هایی نظیر حد کفاف، شأن، جایگاه و حد توسعه در زندگی، به دنبال تبیین تفاوت میان رفاه و رفاه‌زدگی در نگاه اسلام با تأکید بر آیات و روایات است. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که، اشرافی‌گری یکی از مصادیق دنیاگرایی است و در دایره اسراف و اتراف قرار دارد.

پاکتچی و همکاران (۱۳۹۸) در مطالعه خود با استفاده از داده‌های زبان‌شناسی تاریخی و الگوهای عمومی در دانش انسان‌شناسی، زمینه‌های شکل‌گیری زوج واژه فقر

و غنا را در آیات قرآن کریم با توجه به شرایط زندگی در شبه جزیره عربستان در آستانه ظهور اسلام بررسی نموده‌اند. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که، زوج واژگانی مذکور شکل گرفته از طرز فکر مردمان حاضره‌العرب (و نه بادیه‌العرب) نسبت به تنگدستی و ثروت‌اندوزی در بافت فرهنگی - اقتصادی شبه جزیره بوده است.

عترت دوست و همکاران (۱۳۹۸) در مطالعه‌ای با روش تحلیل مضمون به بررسی عوامل ایجادکننده فقر از دیدگاه اسلام پرداخته‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که، در آموزه‌های دین مبین اسلام، به طور کلی ۳۰ مضمون به عنوان عوامل مؤثر بر ایجاد فقر شناسایی شده‌اند که می‌توان آن‌ها در دو دسته عوامل کلان (حکومتی و اجتماعی) و عوامل خرد (فردی - معنوی و فردی - معیشتی) تقسیم‌بندی نمود.

رجایی و محمدیان (۱۳۹۶) در مطالعه خود با روش تحلیلی به دنبال بررسی مبانی عدالت توزیعی در قرآن کریم می‌باشند. نتایج نشان می‌دهد که، انسان مکلف است در هر فعالیت اقتصادی، استفاده بهینه از امکانات داشته به طوری که در برابر خداوند، هموعان و طبیعت مسئول است.

قائمی اصل و همکاران (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای با رویکرد توصیفی به تبیین مفهوم غنای کفافی مستخرج از ادبیات فقه امامیه در مقایسه با مفهوم فقر در اقتصاد متعارف پرداخته‌اند. نتایج نشان می‌دهد که، شاخص‌های تأمین هزینه‌های فرد و افراد واجب‌النفقه وی، متناسب با شأن آن‌ها در طول یک دوره یکساله با بهره‌گیری از درآمد بالفعل و بالقوه، شاخص‌های غنای کفافی را تشکیل می‌دهند.

اصغری (۱۳۹۶) در تحقیقی با رویکرد تحلیلی - توصیفی به بررسی نقش و اهمیت زکات در تولید ثروت از نگاه قرآن کریم پرداخته است. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که، در صورتی که گردآوری و هزینه کردن زکات با مدیریت صحیح انجام شود، زکات توان تأمین مالی بالایی برای حذف فقر ایجاد اشتغال برای ارتقای نیروی کاری و مهارتی فقرا دارد.

امانی‌پور و همکاران (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای به روش توصیف و تحلیل محتوا به تبیین تطبیقی دیدگاه امام علی (ع) در خصوص حد فقر و عوامل مؤثر بر آن پرداخته‌اند. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که، حد فقر از دیدگاه امام علی (ع) کفاف است که مبنای آن نیاز،

میانه‌روی و اعتدال است. همچنین ویژگی‌های جسمی و روحی، جایگاه حقیقی و حقوقی از جمله عوامل مؤثر بر حد کفاف است.

حسینی و احمدی‌فر (۱۳۹۵) در مطالعه‌ای با روش کتابخانه‌ای، موضوع رفاه اقتصادی و شاخصه‌های آن مانند فقر، ثروت، تکاثر و .. را در آیات و روایات مورد بررسی قرار داده‌اند. محققان به این نتیجه رسیده‌اند که، رفاه اقتصادی در زندگی نتیجه ایمان و تقوا، بهترین یاور انسان برای عبادت و بندگی و رشد فرهنگی فردی و اجتماعی است.

عسکری و غفورزاده (۱۳۹۳) در مطالعه خود به مقایسه رویکردهای فقر چندبعدی در اسلام و اقتصاد متعارف با رویکرد تحلیل توصیفی پرداخته‌اند. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که، در اسلام یک رویکرد و یک خط فقر مدنظر نمی‌باشد، بلکه، معیارهای فقر شرعی بیشتر به بُعد فقر نسبی توجه دارد و اسلام به دنبال رفع نابرابری و همگرایی طبقات مختلف اجتماعی به یکدیگر است.

سیدنورانی (۱۳۹۳) در تحقیقی دو گروه مهم از شاخص‌های توزیع درآمد شامل شاخص‌های سنجش فقر و سنجش نابرابری را جهت انطباق محتوای آن‌ها با اقتصاد اسلامی مورد بررسی قرار داده است. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که، تنها دو گروه از شاخص‌های مورد بررسی با عنوان فقر مطلق و فقر فرصت‌ها هستند که از نظر حقوق اقتصادی در اسلام دارای تناسب بیشتری می‌باشند.

عبداللهی عابد و قبادی (۱۳۹۳) در مطالعه‌ای سعی نموده‌اند با استفاده از تحلیل توصیفی قرآن کریم، نشان داده‌اند که، قرآن کریم با تأکید بر اهمیت جهاد و رونق اقتصادی، در آیات بسیاری، شیوه‌های بهره‌گیری از مواهب طبیعی را عمران و آبادانی زمین و دستیابی به پیشرفت اقتصادی افراد و جوامع پیش روی آنان نهاده است.

پاکزاد (۱۳۸۸) در تحقیقی با تحلیل توصیفی به بررسی مهارت‌هایی در قرآن کریم برای غلبه نمودن بر فقر مالی فردی پرداخته است. محقق معتقد است، از آنجایی که سختی و گرفتاری لازمه لاینفک زندگی آدمی است، بشر ناگزیر از بهره‌گیری مهارت‌های سه‌گانه (شناختی، رفتاری، معنوی) ارائه شده قرآنی در غلبه نمودن بر فقر مالی می‌باشد.

عسگری و غفورزاده (۱۳۸۸) در مطالعه‌ای بر اساس یک روش تحلیلی-توصیفی و استفاده از منابع تفسیری و فقهی، پدیده فقر و اقسام آن را در اسلام مورد بررسی قرار داده‌اند. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که، در قرآن کریم و روایات متعددی، فقر به عنوان عامل منفی در زندگی انسان معرفی شده است که باید به زودی رفع گردد. اما در مقابل، در برخی از روایات عباراتی پیرامون ستایش فقر و جایگاه فقرا نزد خداوند دیده می‌شود که ایجاد یک نوع تعارضی در این زمینه می‌نماید، لذا حل تعارض روایات و تبیین موضع اسلام و شیوه مواجهه آن با مقوله فقر ضرورتی انکارناپذیر است. بررسی منابع اسلامی نیز مشخص می‌کند که، فقر و ثروت هر یک به نوبه خود نعمتی الهی است که بنده وظیفه دارد به مقتضای آن عمل کند.

رستم‌نژاد (۱۳۸۷) در تحقیقی به بررسی اهداف توزیع ثروت از منظر قرآن کریم پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که، مشکلات اقتصادی بشر ناشی از کمبود مواد اولیه یا بخل طبیعت نیست، بلکه علت اساسی آن توزیع ناعادلانه و بهره‌وری نادرست از امکانات موجود است.

دادگر و باقری (۱۳۸۶) در مطالعه خود پدیده فقر را نتیجه بی‌قاعدگی‌ها و فضاهای اقتصادی و اجتماعی غیراستاندارد دانسته‌اند و معتقدند که، لازم است در جامعه اسلامی موضوع فقر از دیدگاه شریعت باید مورد بررسی قرار گیرد. مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیل وصفی صورت پذیرفته است. نتایج مطالعه به مقایسه حد فقر شریعت در منابع اسلامی مختلف پرداخته است.

شاکر (۱۳۷۸) در کتاب خود، اصول و کلیات روش استنباط پدیده‌های اجتماعی به‌ویژه فقر و غنا از قرآن و حدیث را بررسی نموده است. نگارنده اهمیت مال و ثروت و درجه‌اعتبار آن را از نظر اسلام و اقتصاد اسلامی بررسی نموده و با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم، شیوه مواجهه اسلام با مال و ثروت را بیان کرده است.

۲.۲. مطالعات پیشین در حوزه کاربرد تکنیک تحلیل محتوا در متون اسلامی

حبیبی و فتاحی‌زاده (۱۴۰۰) در تحقیقی با روش تحلیل متن‌کاوی به بررسی ارتباط اخلاق و اقتصاد پرداخته‌اند. نتایج مطالعه با بررسی کلیدواژه «مال» نشان می‌دهد که، قرآن کریم به هر دو بُعد فردی و جمعی اخلاق در اقتصاد پرداخته و بیشترین مفاهیم مورد

بررسی، به ترتیب مرتبط با راه‌های صرف اموال، آثار حبّ مال و ارزش‌گذاری بر پایه ثروت بوده است.

ملک و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعه خود به شناسایی و تحلیل مؤلفه‌های خودکنترلی و معیارهای آن و تعیین میزان توجه به آن پرداخته‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که، این مؤلفه‌ها در کلام امام رضا (ع) شامل ۹۲ مضمون روایت و ۳۰ درصد از مجموع روایت‌های رضوی است. همچنین بُعد شناختی خودکنترلی علاوه بر تأثیر بر بُعد عاطفی و رفتاری به رشد آگاهی‌ها و اعتلای مهارت‌های عقلانی، تحلیل و تفکر در کنترل نفس و در نهایت سعادت بشر منجر می‌شود.

عترت دوست (۱۳۹۸) در مطالعه‌ای به دنبال معرفی روش‌های تحقیق متعدد در حوزه متون اسلامی بر مبنای منطق خاص بوده است. مطالعه حاضر سعی در ارائه الگویی برای فرایند فهم حدیث پرداخته و گامی در راستای بومی‌سازی کاربردی این روش‌ها در علوم اسلامی برداشته است. مثال‌هایی نیز در این تحقیق با استفاده از روش‌های سه‌گانه مذکور ارائه شده است.

بخشی‌زاده و تقوی (۱۳۹۸) در مطالعه‌ای به بررسی ابعاد روان‌شناسی موجود در نامه مذکور و ترسیم الگویی اسلامی از رفتار حاکم با معناکاوی واژگان پرداخته‌اند. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که، مجموع گزاره‌های رفتاری استخراج شده از متن نامه با روش پیش‌گفته، جامعه و نظام اداری سالم را ترسیم می‌کند که در صورت رعایت آن‌ها می‌توان جامعه‌ای رشید، فعال، فضیلت‌محور، مسئولیت‌پذیر و در حال رشد و حرکت برخوردار بود.

قاسم‌نژاد و امیدی (۱۳۹۸) در مطالعه خود به بررسی تطبیقی دو منبع معتبر مذکور در موضوع محبت و مشتقات آن پرداخته‌اند. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که، واژه حب در اصول کافی دارای لایه‌های معنایی متعددی نظیر حب معبود و عبد، حب رسول خدا و اهل بیت (علیهم السلام) و حب انسان‌ها و همونوعان و مؤمنان است. با این وجود، این واژه در صحیح بخاری دارای لایه‌های معنایی شامل حب معبود و عبد، حب رسول خدا و انسان‌ها را شامل می‌شود اما اشاره‌ای به حب اهل بین نشده است.

فتاحی‌زاده و بابازاده (۱۳۹۷) در تحقیقی با تکنیک تحلیل محتوا به بررسی این حدیث و رازگشایی از آن در خصوص موضوع جبر پرداخته‌اند. تحلیل کمی نشان می‌دهد که، توصیه‌های اخلاقی و مسئولیت انسان در قبال اعمال خود در روز قیامت که دلالت بر مسأله اختیار دارد، بیشترین موضوعات مطرح شده در حدیث هستند.

جانی‌پور (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای به بیان مصداق‌هایی از کاربرد روش تحلیل محتوا و قابلیت‌های آن در حوزه حدیث پژوهی پرداخته است. این مطالعه نشان داده است که تاکنون این روش از قابلیت‌های بسیار خوبی جهت فهم و نقد احادیث برخوردار بوده و از همین روی پیشنهاد نموده است که، محققان و پژوهشگران عرصه علوم دینی به جهت استفاده بهینه از دانش خود و عرضه بهینه آن به گروه‌های مختلف جامعه، از این روش در تحقیقات خود نیز بهره بگیرند.

جانی‌پور و شکرانی (۱۳۹۲) در مطالعه خود به ارائه مباحث نظری و تجربی در خصوص کارکرد روش‌های تحلیل متون با تأکید بر احادیث معتبر اسلامی پرداخته‌اند. نتایج نشان داده است که، این روش از قابلیت‌های بسیار خوبی جهت فهم و نقد احادیث دارا می‌باشد. همچنین برخی قابلیت‌های روش تحلیل محتوا در فهم احادیث به طور مستند در این مقاله بدان‌ها اشاره شده است.

باقری و همکاران (۱۳۹۲) در مطالعه‌ای با رویکرد تحلیل کمی و کیفی به مقایسه اهداف تغییر در نظریات روان‌شناسی با دیدگاه امام علی (ع) پرداخته‌اند. نتایج نشان می‌دهد که، اهداف تغییر از دیدگاه امام علی (ع) ضمن شمول اهداف روان‌شناسی تجربی، اهداف جدیدی چون ذکر و انتخاب آزادانه را مطرح می‌کند.

رنجبریان و همکاران (۱۳۹۰) در تحقیقی به تبیین رابطه اصول اخلاقی، آگاهی، ملاحظات اجتماعی و عمل با حکمت در نهج‌البلاغه با تکنیک مذکور پرداخته‌اند. با بررسی ۲۳۸ مورد از سخنان کوتاه حکمت‌آمیز در متن نهج‌البلاغه، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که، اصول اخلاقی بیشترین رابطه را با حکمت دارد به طوری که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن بوده است.

در مجموع، مروری بر مطالعات پیشین در حوزه جایگاه فقر و ثروت در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که، با توجه به گستردگی موضوع فقر در جهان، بررسی این مسأله در

دیدگاه تعالیم اسلامی موضوعی است که در سال‌های اخیر توجه ویژه‌ای به آن شده است. با این حال، همچنان مطالعات و پژوهش‌های متعددی لازم است تا در این حوزه به تبیین صحیح و دقیق جایگاه فقر و ثروت، مال‌اندوزی، رهایی از فقر و... در متون اسلامی به ویژه قرآن کریم پرداخته شود. نکته دیگری که از بررسی مطالعات پیشین به دست می‌آید، آن است که، عمده مطالعات با روش زبان‌شناسی تاریخی، الگوهای عمومی و تحلیل توصیفی موضوع را بررسی کرده‌اند. اما عمده مطالعات صورت گرفته در متون اسلامی با روش تحلیل محتوا عمدتاً مربوط به احادیث و روایات بیان شده از ائمه اطهار (علیهم السلام) می‌باشد و مطالعه‌ای که موضوع فقر و ثروت را قرآن کریم و ارتباط‌های آن را بررسی کرده باشد، بر اساس اطلاعات محقق یافت نشد.

نکته حائز اهمیت دیگر از مطالعاتی که با روش تحلیل محتوا به بررسی متون اسلامی پرداخته‌اند، آن است که، تمامی این مطالعات، در روش تحلیل محتوا صرفاً بر فراوانی واژگان متمرکز شده‌اند، در حالی که، یکی از قابلیت‌های مهم روش تحلیل محتوا، بررسی هم‌رخدادی واژه‌های کلیدی در متن مورد بررسی است. بررسی این موضوع که واژه‌های کلیدی مورد نظر، بیشتر همراه با کدام واژه‌ها در آیات آمده‌اند، می‌تواند یافته‌های ارزشمندی را ارائه نماید. نکته قابل تأمل دیگر آن است که، در مطالعات این حوزه عمدتاً از ترجمه و یا تفسیر آیات برای تحلیل استفاده شده است، در حالی که، بررسی و مقایسه تحلیل محتوای هر دو متن عربی و فارسی آیات می‌تواند نتایج مهمی را ارائه نماید. بنابراین مهم‌ترین نوآوری و دستاورد این مطالعه را می‌توان به صورت زیر دانست:

- ۱- تحلیل محتوای آیات قرآن کریم برای بررسی جایگاه فقر و ثروت در آن
- ۲- ترسیم ماتریس‌های هم‌رخدادی واژگان کلیدی برای تحلیل هم‌رخدادی واژه‌های مهم و کلیدی با یکدیگر
- ۳- مقایسه تحلیل محتوای متن عربی و فارسی آیات قرآن کریم مرتبط با پدیده «فقر و ثروت (غنا)»

در این راستا و با توجه به اهدافی که در پژوهش حاضر در خصوص جایگاه فقر و ثروت در قرآن کریم مدنظر است، مهم‌ترین سؤالات پژوهش به صورت زیر خواهد بود:

- ۱- جایگاه واژه‌های کلیدی فقر و ثروت و کلیدواژه‌های مرتبط با آن (نعمت، روزی، مال، مسکین، غنی و ..) در آیات قرآن کریم چیست؟
- ۲- کدام واژه‌های مهم در کنار کلیدواژه‌های اصلی فقر و ثروت (و کلیدواژه‌های مرتبط با آنها) بیشتر از سایر واژه‌ها در آیات قرآن کریم هم‌رخداد بوده‌اند؟

۳. روش‌شناسی

با توسعه جوامع انسانی و رشد علم و فناوری، نظریه‌پردازان علوم انسانی و اجتماعی به محدودیت‌های مهم و اساسی در روش تحقیق در حوزه‌های مرتبط با این علوم به ویژه موضوعات مرتبط با رفتار انسان‌ها پی بردند. تلاش‌های متعددی صورت گرفته است تا بتوان با ابداع و به کارگیری روش‌های نوین پژوهشی، تحلیل شناختی صحیح‌تری را از مسائل مرتبط در حوزه علوم انسانی و اجتماعی ارائه نمود. در این میان، یکی از روش‌های مهم در شناسایی و جمع‌آوری اطلاعات با توجه به موضوع و اهداف تحقیق در حوزه علوم انسانی، روش «تحلیل محتوا» است که دارای کارکردهای متنوعی بوده و نتایج آن از قابلیت اثبات و روایی بالایی برخوردار است. در این روش، این امکان برای محقق فراهم می‌شود که، بتواند به دور از هرگونه پیش‌داوری و قضاوت، به تحلیل خالص متن بپردازد و نتایج آن را در قالب‌های متنوع عرضه نماید (جانی‌پور و شکرانی، ۱۳۹۲).

استفاده از این روش در تحلیل متونی که از بار معنایی و محتوایی بالایی برخوردار هستند، می‌تواند نتایج ارزشمند و قابل تأملی را ارائه نماید. آیات قرآن کریم، مهم‌ترین منبع فکری و اندیشه‌ای در دین مبین اسلام است که تحلیل محتوای آن در موضوعات و پدیده‌های مختلف می‌تواند دریچه تازه‌ای را پیش‌روی مفسران و تحلیل‌گران قرآنی و معارف اسلامی بگشاید. از این‌روست که در این مطالعه، روش تحلیل محتوا برای متن کاوی آیات وحی در زمینه فقر و ثروت انتخاب شده است.

۳.۱. روش پژوهش

این پژوهش دارای ماهیت تحلیلی-توصیفی می‌باشد که از تکنیک تحلیل محتوا^۱ برای بررسی جایگاه فقر و ثروت در قرآن کریم استفاده شده است. اساس این نوع از تحلیل،

بررسی فراوانی واژگان کلیدی و همچنین تحلیل هم‌رخدادی واژه‌ها و گزاره‌های مهم در متن مورد بررسی است. محتوای متن مورد نظر برای استخراج اطلاعات مورد نیاز تکنیک، آیات قرآن کریم و ترجمه فارسی آن‌ها است که این آیات بر اساس مطالعات پیشین صورت گرفته در این حوزه جمع‌آوری شده‌اند. محتوای این آیات در ارتباط با پدیده فقر و غنا (ثروت) و راه‌های آسیب‌های ناشی از آن می‌باشد.

اولین قدم در تحلیل محتوا، استخراج کلیدواژه‌ها از رکوردهای اطلاعاتی (متن آیات قرآن کریم) است. در مرحله بعدی به نمایه‌سازی موضوعی متن مورد بررسی پرداخته می‌شود. برای انجام این کار از نرم‌افزار «پری مپ»^۱ استفاده شده است. مبنای الگوریتمی این نرم‌افزار، الگوریتم «شکاف-گلچین»^۲ می‌باشد. بر اساس این الگوریتم، هر آنچه که در متن مفهومی ندارد (مانند حروف اضافه، افعال و...) با یک علامت ستاره جایگزین می‌شوند که به آن‌ها شکاف‌دهی گفته می‌شود. سپس، هر چیزی که بین دو ستاره قرار می‌گیرد به عنوان یک اصطلاح احتمالی در نظر گرفته می‌شود. این اصطلاحات احتمالی با تلفیقی از چهار پارامتر فراوانی اصطلاحات در متن، میانگین فراوانی واژه‌های تشکیل‌دهنده اصطلاح موضوعی، تعداد واژه‌های تشکیل‌دهنده آن اصطلاح و تعداد حضور آن اصطلاح به عنوان جزئی از اصطلاحات دیگر، وزن‌دهی می‌شوند. در آخر با یک تابع لگاریتمی، تعداد کلیدواژه‌هایی که باید از آن متن استخراج شود، تعیین شده و مهم‌ترین کلیدواژه‌ها انتخاب (گلچین) می‌شوند. پس از این فرایند، ماتریس هم‌رخدادی میان کلیدواژه‌ها ترسیم و نتایج حاصل تحلیل می‌شوند.

در شکل ۱، نمای شماتیک از مراحل انجام و روش پژوهش حاضر ترسیم شده است.

بر طبق این شکل، مراحل انجام پژوهش به شرح زیر است:

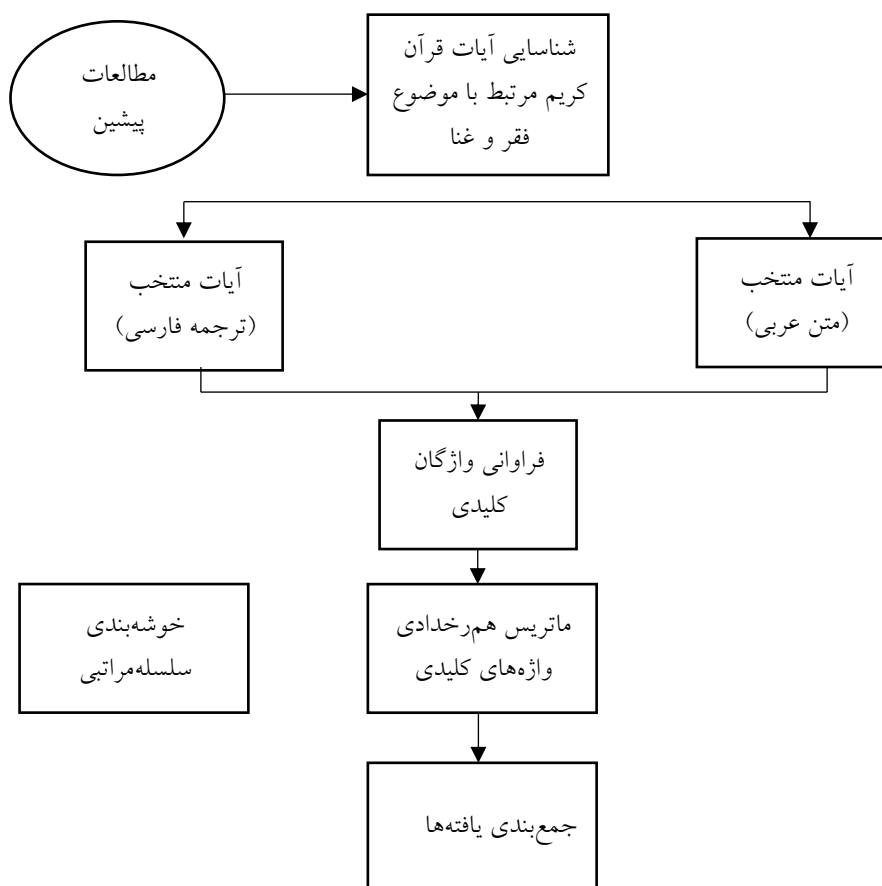
۱- شناسایی آیات قرآن کریم مرتبط با پدیده «فقر و غنا (ثروت)» از مطالعات

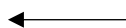
پیشین،

1. Ravar PreMap

۲. نرم‌افزار پری‌مپ و الگوریتم آن توسط دکتر محمد توکلی‌زاده راوری، عضو هیأت علمی دانشگاه یزد طراحی شده است.

- ۲- نمایه‌سازی متن فارسی و متن عربی آیات منتخب در نرم‌افزار به صورت مجزا برای تحلیل محتوا
- ۳- استخراج فراوانی واژگان کلیدی از دو نوع متن مرحله دوم، با تکنیک تحلیل محتوا و تعیین گزاره‌های اصلی موضوعی
- ۴- ترسیم ماتریس هم‌رخدادی گزاره‌های اصلی منتخب با توجه به نتایج مرحله قبل،
- ۵- خوشه‌بندی سلسله‌مراتبی گزاره‌های اصلی برای دستیابی به طیف موضوعی منسجم در خصوص پدیده مورد بررسی
- ۶- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بحث





شکل (۱): نمای شماتیک روش انجام پژوهش

۳.۲. چارچوب نظری

ادبیات نظری بسیار غنی در مفهوم فقر و ثروت وجود دارد. فقر در لغت به معنای ضد غنی و به معانی مختلف از جمله، نیاز، ضعف، نداشتن دارایی و کمبود دارایی و اموال در منابع متعدد آمده است.^۱ در مقابل واژه غنی به معنای کفایت، بی‌نیازی، کم‌نیازی، توان‌گری، برخوردار از رفاه و دارایی بیان شده است (امانی‌پور و همکاران، ۱۳۹۶). در حوزه‌های اقتصادی-اجتماعی نیز تعریف واحد و یکپارچه‌ای از مسأله فقر و غنا وجود ندارد. مهم‌ترین تعاریف رایج از فقر را می‌توان «ناتوانی در تأمین نیازهای اساسی»؛ ناتوانی در تأمین حد کافی نیازهای اساسی برای رسیدن به یک زندگی آبروومند و شایسته به عنوان شرط لازم در رسیدن به کمال» دانست^۲ (همان). فقر در واقع، پدیده‌ای چند عاملی و پیچیده است. پیچیدگی این پدیده، از ابعاد مختلف و متعدد بودن عوامل ایجادکننده آن ناشی می‌شود. به همین دلیل، علوم مختلف انسانی و اجتماعی با رویکردهای گوناگونی به این پدیده نگریسته‌اند (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱ و عترت‌دوست و همکاران، ۱۳۹۸). در کتاب مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی فقر را به چهار صورت معنا کرده است: نیازمندی‌های مادی و زیستی موجودات زنده، عدم برخورداری از وسایل و

۱. رجوع شود به: فراهیدی، ۱۴۰۹ق؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق؛ مصطفوی،

۱۳۶۸ق؛ فیومی، ۱۴۱۴ق؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۴ق

۲. به زیاری، ۱۳۷۵؛ کتابچی، ۱۳۷۵؛ اسدی، ۱۳۶۹؛ کارشناس، ۱۳۷۵ رجوع شود.

امکانات اولیه و اساسی زندگی، آزمندی و بسنده نکردن به امکانات موجود و بالاخره به معنی احساس همیشگی نیاز به خدا آورده و بدیهی است که از چهار مورد یاد شده، نخستین آن‌ها ضروری و فطری است، دومی امری منطبق با واقعیت است، سومی صفتی است ناپسند و نکوهیده و چهارمی صفتی است پسندیده و ضروری برای هر فرد موحد و مؤمن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق و عسگری و غفورزاده، ۱۳۸۸).

در نقطه مقابل، «ثروت» پرتکرارترین واژه‌ای است که بر مفهوم «غنی و غنا» دلالت دارد. بررسی لغوی این واژه‌ها نشان می‌دهد که، اصیل‌ترین معنای ماده غنی، توان‌گری و ثروتمندی است. همچنین واژه‌شناسان بسیاری برای تبیین این واژه از مفهوم مقابل آن بهره برده‌اند، به طوری که، در تعریف این واژه عبارت «الغنی ضد الفقر (ابن درید، ۱۹۹۸م)» به کار برده‌اند. برخی واژه‌های دیگری نیز وجود دارند که به عنوان جایگزین برای ثروت و غنا استفاده می‌شود. «منعم»، «مترف» و «متاع» از جمله این واژه‌ها است (عباسی، ۱۳۹۹).

مهم‌ترین عاملی که جامعه انسانی را بر اساس خود پایدار می‌دارد، اقتصاد است که خداوند آن را مایه قوام جامعه قرار داده است. مال و ثروت در زندگی فردی و اجتماعی انسان، نقش بسیار بااهمیتی ایفا می‌کند. چنان‌که، قرآن کریم، ثروت را عامل پایایی و قیام فرد و جامعه می‌داند.^۱ در واقع، از آنجایی که، مال سبب قیام و استقلال است، آن را بنا بر اطلاق مسبب بر سبب برای مبالغه به قیام نامیده است (عبداللهی عابد و قبادی، ۱۳۹۳). در جهان، مطالعات فقر به دلیل بحران‌های سال ۱۹۱۹ و ۱۹۲۹ میلادی در راستای بهبود توزیع درآمد به طور جدی مطرح شد. شروع این دسته مطالعات را می‌توان به اقتصاددانانی نظیر بوت^۲ (اندازه‌گیری میزان فقر در لندن) و راونتری^۳ (تبیین شاخص‌های فقر) در اواخر قرن ۱۹ میلادی دانست. شدت توجه به مطالعات فقر را می‌توان از دهه ۱۹۸۰ میلادی به دلیل پذیرش برنامه اصلاح ساختاری، آزادسازی و خصوصی‌سازی در

۱. وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا؛ و اموال خود را که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده به دست سفیهان ندهید و از آن، به آن‌ها روزی دهید، و لباس بر آن‌ها بپوشانید و سخن شایسته به آن‌ها بگوئید (نساء، ۵).

2. Booth

3. Rowntree

جهان دانست، به طوری که، سازمان ملل دهه ۱۹۹۷-۲۰۰۶ را دهه ریشه‌کنی فقر نامید (عسکری و غفورزاده، ۱۳۹۳).

در ادبیات اقتصاد کلان متعارف، دو نوع فقر به طور کلی مطرح می‌شود:

۱- **فقر مطلق:** این نوع فقر به وضعیتی اطلاق می‌گردد که فرد در تأمین حداقل نیازهای اساسی اولیه خود که برای حیات ضروری است مانند خوراک، پوشاک و مسکن، ناتوان است. سازمان بین‌المللی کار، با توجه به منطقه زندگی، نیازهای پایه هر فرد در روز را ۲۱۸۰ تا ۲۳۸۰ کیلو کالری و ۷/۵ تا ۷/۵ متر مربع فضای مسکونی اعلام کرده است (گریفین، ۱۳۷۷).

۲- **فقر نسبی:** این گونه فقر به وضعیتی گفته می‌شود که در آن فرد، از دستیابی به سطح معیشت متعارف در حد متوسط جامعه ناتوان باشد. این نوع فقر در واقع بر نوعی مقایسه میان افراد جامعه و طبقات درآمدی وابسته است. به عبارت دیگر، نوعی نابرابری میان طبقات مختلف مردم جامعه را مدنظر قرار می‌دهد^۱ (امانی‌پور و همکاران، ۱۳۹۶). خط فقر نسبی، معمولاً به صورت درصد معینی میانه توزیع درآمد (هزینه) جامعه در نظر گرفته می‌شود. افرادی که درآمد آن‌ها پایین‌تر از این آستانه قرار گیرد، فقیر محسوب می‌شود (راولینون، ۱۳۷۶).

در رویکردی اسلامی و آنچه از آیات و روایات برداشت می‌شود، فقر را دارای چهار وجه دانسته‌اند (عترت‌دوست و همکاران، ۱۳۹۸):

الف) وجه اول فقر در واقع همان نیازهای ضروری زندگی است که در میان تمام موجودات وجود دارد. در قرآن کریم با اشاره به نیازهای اولیه زندگی انسان مثل غذا، لباس، خواب و تأمین نیازهای جنسی به این موضوع اشاره شده است^۲.

۱. برای مطالعه بیشتر، به دادگر، ۱۳۸۶؛ فیثس پاتریک، ۱۳۸۳؛ رئیس دانا، ۱۳۷۹؛ زیاری، ۱۳۷۵؛ یوسفی، ۱۳۷۷؛ زاهدی اصل، ۱۳۸۱ رجوع شود.

۲. يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُفُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ؛ ای مردم از آنچه در زمین است حلال و پاکیزه بخورید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، چه اینکه او دشمن آشکار شما است (بقره، ۱۶۸).

ب) وجه دوم فقر، فقری است که از عدم تلاش برای کسب و کار و ایجاد درآمد ناشی می‌شود.^۱

ج) وجه سوم فقر، فقر روحی و معنوی انسان است. در آیات متعددی از قرآن کریم، عدم بهره‌مندی از اعتقادات صحیح و سالم و نیز عدم برخورداری از دین و مسلک و مذهب به مثابه نوعی فقر و کمبود دانسته شده و پاسخ صحیح به این نوع از نیاز انسان را در فطرت بشر معرفی کرده است.^۲

د) وجه چهارم فقر، فقر در مقابل ذات باری تعالی و نیازمندی انسان به قُرب الهی می‌باشد.

در مجموع، مسأله فقر و محرومیت، موضوعی است که از حدوداً دو قرن گذشته در جهان مورد توجه قرار گرفته است با این حال، مطالعات موجود نشان از وجود ادبیات غنی و پرمحتوا در خصوص پدیده «فقر و ثروت (غنا)» در آیات قرآن کریم است که ۱۵ قرن پیش بر پیامبر اسلام نازل شده است. بنابراین، تحلیل محتوای زوج واژه فوق در آیات وحی می‌تواند نتایج ارزشمندی را ارائه نماید.

۳.۳. روش تحلیل محتوا

روش «تحلیل محتوا» از جمله روش‌های تحلیل کیفی و علم‌سنجی است که متن محور بوده و در آن، «مفهوم» و «معنای» متن در کنار «عدد» و «شمارش»، از اهمیت والایی برخوردار بوده به گونه‌ای که از تحلیل تک تک کلمات و سپس استخراج مقوله‌ای کلی از متن، معنایی فراتر از آنچه در نگاه اول حاصل شده بود، ایجاد می‌شود. در این روش تلاش می‌شود در فرایندی معکوس، مراحل تکون و ایجاد یک متن شناسایی شده، و از این طریق به واکاوی ماهیت متن پرداخته و متن را تحلیل نمود. پژوهش‌های

۱. وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مردان و زنان بی‌همسر را همسر دهید و همچنین غلامان و کنیزان صالح و درستکاران را، اگر فقیر و تنگدست باشند خداوند آنان را از فضل خود بی‌نیاز می‌سازد، خداوند واسع و آگاه است (نور، ۳۲).

۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش خدا نیست، این است دین و آئین محکم و استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند (روم، ۳۰).

انجام شده بر مبنای این روش در حوزه علوم دینی و به ویژه متون حدیثی نشان داده است که این روش از قابلیت‌های بسیار خوبی جهت فهم و نقد احادیث برخوردار بوده و از همین روی است که محققان و پژوهشگران عرصه علوم دینی به جهت استفاده بهینه از دانش خود و عرضه بهینه آن به گروه‌های مختلف جامعه، از این روش در تحقیقات خود بهره می‌گیرند (جانی‌پور، ۱۳۹۶).

به اعتقاد لورنس باردن، به عنوان یکی از پیشگامان روش تحلیل محتوا، این روش را در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتوای یک متن می‌داند، به طوری که، تفکر بنیادی آن عبارت است از قرار دادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و مانند آن بر حسب واحدهایی که انتخاب می‌شوند) در مقولاتی که از پیش تعیین شده‌اند (باردن، ۱۳۷۵). در حقیقت تحلیل محتوا در رابطه با متنی معنی پیدا می‌کند که آن متن برای انتقال پیام‌ها و مفاهیم معینی نوشته شده باشد و دارای ماهیتی مشخص باشد؛ لذا تحلیل محتوا در مورد کلمات عامیانه‌ای که دارای مفاهیم ساده بدیهی و مشخصی هستند به کار نمی‌رود. (جانی‌پور، ۱۳۹۶).

روش تحلیل محتوا، مزیت‌های خاصی در پژوهش و تحلیل داده‌ها دارد، برای مثال استناد دقیق و استفاده آسان از این روش، به طوری که به کارگیری آن به تخصص ویژه‌ای نیاز نداشته و بخش زیادی از اطلاعات لازم جهت شناسایی موضوع، با این روش قابل گردآوری است (کریندورف، ۱۳۷۸). در سال‌های اخیر پژوهشگران علوم اسلامی کوشیده‌اند تا با بهره‌گیری از روش‌های نوین علمی تحلیل متن، آیات قرآن کریم را بازخوانی کرده و وجوه دیگری از اعجاز محتوایی کلام الهی را بازنمایی کنند (حبیبی و فتاحی‌زاده، ۱۴۰۰).

یکی از ویژگی‌های مهم روش تحلیل محتوا، امکان ترسیم ماتریس هم‌رخدادی واژگان کلیدی استخراج شده از متن است. ترسیم ماتریس هم‌رخدادی^۱ واژگانی، اساس تحلیل محتوا با استفاده از خوشه‌بندی و تحلیل شبکه‌های اجتماعی است. به این معنا که پس از استخراج اصطلاحات موضوعی مدارک مورد نظر و اصلاح آن‌ها، باید هر اصطلاح

را یک به یک با سایر اصطلاحات جستجو کرد تا مشخص شود که اصطلاح مورد نظر با هر یک از اصطلاحات دیگر، در چند مدرک به صورت مشترک آمده‌اند. ایده «تحلیل هم‌رخدادی کلیدواژه‌ها» که در سال ۱۹۸۳ توسط کالون مطرح شد، این بود که آمدن کلمات با همدیگر در یک مدرک، نشان‌دهنده محتوای آن مدرک است. بنابراین، اگر میزان این هم‌رخدادی اندازه‌گیری شود، میتوان شبکه مفاهیم یک زمینه علمی را ترسیم کرد. این شبکه، با شمارش تعداد دفعات با هم مطرح شدن هر گزاره موضوعی با موضوعات دیگر ترسیم می‌شود (الهی و همکاران، ۱۳۹۱ و توکلی‌زاده راوری، ۱۳۹۴).

در شبکه هم‌رخدادی، هر گره بیان‌گر یک گزاره موضوعی است که به دلیل یک یا چند وابستگی موضوعی در کنار سایر گزاره‌ها قرار گرفته‌اند. این وابستگی‌ها می‌تواند شامل ارزش‌ها، دیدگاه‌ها، روابط معنایی میان واژگان، هم‌ترازی آن‌ها و... باشد (سرات^۱، ۲۰۰۹). هرچند برقراری ارتباطی اجتماعی میان اصطلاحات موضوعی، امر منطقی به نظر نمی‌رسد، اما امکان سنجش هم‌رخدادی میان واژگان، این فرصت را فراهم نموده است که، پیوند میان موضوعات را به شیوه فنونی که برای تحلیل روابط اجتماعی به کار می‌رود، مورد مطالعه قرار داد. (آرورا^۲، ۲۰۰۸). با توجه به مزیت‌های تکنیک «تحلیل محتوا» که در بالا اشاره شد، این روش، به عنوان روش انجام پژوهش حاضر برای بررسی جایگاه زوج واژه «فقر و ثروت (غنا)» در آیات قرآن کریم استفاده شده است.

۳.۴. داده‌ها و روش جمع‌آوری

بر اساس روش پژوهش این مطالعه و نمای شماتیک انجام آن در شکل شماره ۱، مرحله اول، شناسایی آیات قرآن کریم مرتبط با پدیده زوج واژه «فقر و ثروت (غنا)» می‌باشد. در این مرحله از ۱۷ مطالعه مرتبط با این حوزه که شرح آن‌ها در بخش ۲-۱ به تفسیر بیان شد، آیات مرتبط استخراج شد و سپس ارتباط آن‌ها با موضوع توسط محقق بررسی گردید. نتایج حاصل در جدول شماره ۱ آورده شده است. همان‌گونه که از جدول مذکور مشاهده می‌شود، ۵۵ سوره دارای آیاتی مرتبط با موضوع «فقر و ثروت» می‌باشند. به عبارتی، حدود ۵۰ درصد از سوره‌های قرآن کریم به این مسأله توجه نموده‌اند که نشان

1. Serrat, 2009
2. Arora, 2008

از اهمیت این مسأله در این کتاب وحی دارد. همچنین در مجموع، ۱۷۱ آیه از آیات وحی در ارتباط مستقیم با پدیده «فقر و ثروت» بوده‌اند. بر اساس این نتایج، در مرحله بعد، تحلیل محتوا در دو قسمت «متن ترجمه آیات منتخب» و «متن عربی آیات منتخب» صورت گرفته است.

جدول (۱): لیست سوره‌های قرآن کریم به همراه تعداد آیات مرتبط آن‌ها با موضوع «فقر و ثروت (غنا)»

ردیف	نام سوره	تعداد آیه	ردیف	نام سوره	تعداد آیه	ردیف	نام سوره	تعداد آیه	ردیف	نام سوره	تعداد آیه
۱	بقره	۲۰	۲	همزه	۲۹	۳	ذاریات	۱۵	۴	فاطر	۴۳
۲	توبه	۱۵	۳	یوسف	۳۰	۴	لیل	۱۶	۵	یس	۴۴
۳	نسا	۹	۴	یونس	۳۱	۵	قلم	۱۷	۶	لقمان	۴۵
۴	مائده	۷	۵	نحل	۳۲	۶	نمل	۱۸	۷	حاقه	۴۶
۵	قصص	۷	۶	طه	۳۳	۷	کهف	۱۹	۸	حج	۴۷
۶	آل عمران	۵	۷	واقعه	۳۴	۸	محمد	۲۰	۹	مدثر	۴۸
۷	سبأ	۵	۸	ابراهیم	۳۵	۹	مؤمنون	۲۱	۱۰	زمر	۴۹
۸	اعراف	۴	۹	م	۳۶	۱۰	حشر	۲۲	۱۱	ص	۵۰
۹	انفال	۴	۱۰	حجر	۳۷	۱۱	عنکبوت	۲۳	۱۲	فرقان	۵۱
۱۰	اسرا	۴	۱۱	رعد	۳۸	۱۲	نور	۲۴	۱۳	بلد	۵۲
۱۱	حدید	۴	۱۲	شوری	۳۹	۱۳	منافقون	۲۵	۱۴	جمعه	۵۳
۱۲	معارج	۴	۱۳	انسان	۴۰	۱۴	فجر	۲۶	۱۵	ضحی	۵۴

تعداد آیه	نام سوره	ردی ف	تعداد آیه	نام سوره	تعداد آیه	نام سوره	تعداد آیه	نام سوره	تعداد آیه	نام سوره
۱	مجاد له	۵۵	۱	صف	۴۱	۲	تغابن	۲۷	۴	روم
۱۷۱	مجموع	۱	فتح	۴۲	۲	انعام	۲۸	۳	هود	۱۴

منبع: یافته‌های تحقیق

۴. یافته‌ها

در این بخش، به ارائه نتایج نهایی از تحلیل محتوای آیات منتخب قرآن کریم مرتبط با زوج واژگان «فقر و ثروت (غنی)» پرداخته شده است. مطابق روش پژوهش، تحلیل محتوا در دو بخش بر اساس متن فارسی آیات منتخب و متن عربی آن‌ها به طور مجزا انجام خواهد شد. بر این اساس، یافته‌ها در دو بخش مجزا ارائه شده‌اند.

۴.۱. یافته‌های مربوط به قسمت اول: متن فارسی آیات منتخب

در این قسمت، به ارائه یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای متن فارسی آیات منتخب قرآن کریم در ارتباط با پدیده «فقر و ثروت (غنی)» پرداخته شده است. در هر بخش، نتایج حاصل به سه صورت ارائه شده است. ابتدا فراوانی واژگان کلیدی استخراج شده از متن آورده شده است. با توجه به تعداد بالای واژگان استخراج شده که گزارش تمامی آن‌ها در مقاله امکان‌پذیر نمی‌باشد، تنها ۳۰ واژه با بالاترین فراوانی در جدول گزارش شده است. پس از آن، ۵ گزاره کلیدی بر اساس نتایج فراوانی واژگان انتخاب شده و سپس ماتریس هم‌رخدادی آن‌ها از نرم‌افزار استخراج و نتایج آن به شکل نمودارهای تارنکبوتی ترسیم شده است. در نهایت، با استفاده از خوشه‌بندی سلسله‌مراتبی، ۳۰ گزاره با بالاترین فراوانی، خوشه‌بندی شده‌اند.

مطابق جدول ۲، واژه‌های «پروردگار»، «اموال»، «روزی»، «ایمان» و «انفاق» ۵ گزاره‌ای هستند که بالاترین تکرار را در آیات منتخب بر اساس متن فارسی داشته‌اند. واژه‌های «فقر» و «بی‌نیازی» (در ترجمه فارسی کلمه غنی در آیات بوده است) به ترتیب در جایگاه‌های ۱۱ و ۱۵ قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر، بر اساس نتایج این جدول، گزاره

«اموال» را می‌توان کلیدی‌ترین واژه در ارتباط با موضوع فقر و ثروت در آیات قرآن دانست که تکرار بالای واژه‌های «ایمان» و «انفاق» در کنار آن نشان از اهمیت بالای قرارگیری اموالی که خداوند به صورت نعمت و امانت در اختیار انسان قرار داده است، در مسیر صحیح ایمان و انفاق دارد.

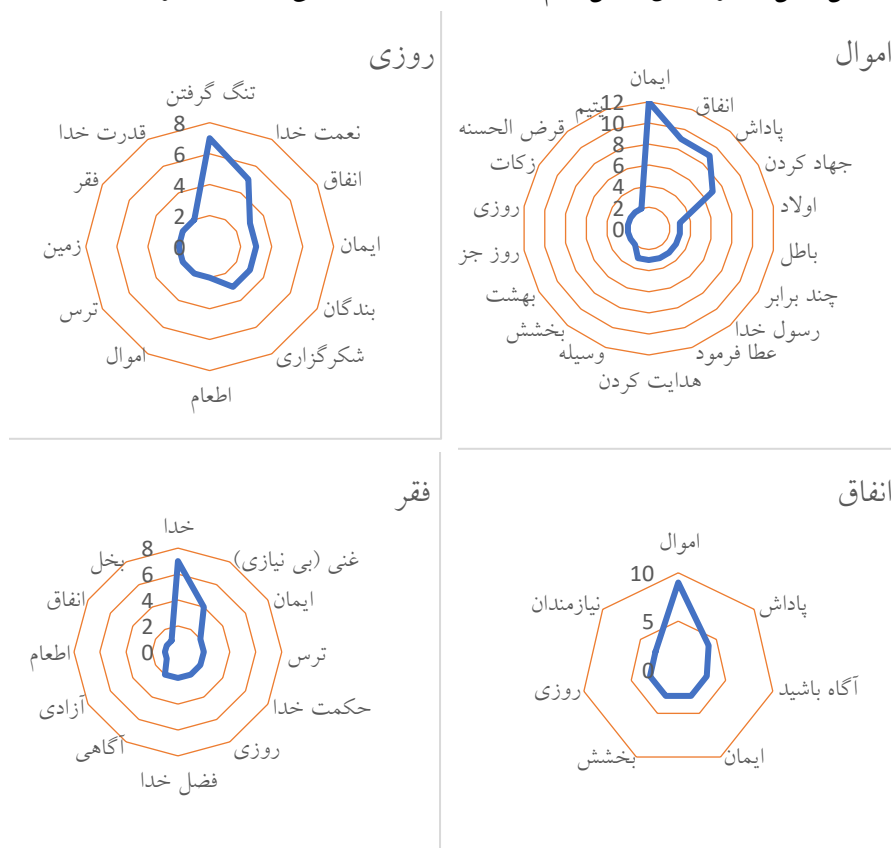
جدول (۲): فراوانی گزاره‌های استخراج شده از متن فارسی آیات منتخب مرتبط با موضوع «فقر و ثروت (غنا)»

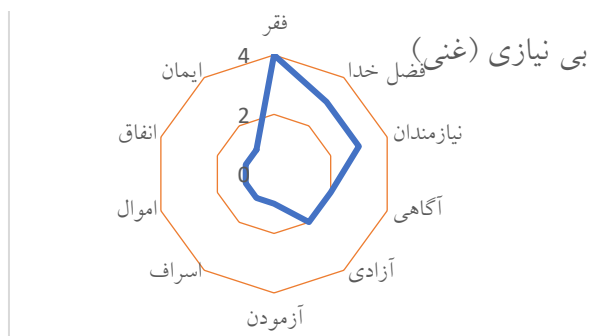
تعداد فراوانی	گزاره	تعداد فراوانی	گزاره	تعداد فراوانی	گزاره	تعداد فراوانی
۷	شکرگزار ی	۲۱	۱۱	فقر	۱۱	۸۹
۷	فضل خدا	۲۲	۹	ترس	۱۲	۴۴
۷	مردم	۲۳	۹	جهاد کردن	۱۳	۲۹
۷	نیازمندان	۲۴	۸	اطعام	۱۴	۲۷
۶	پرهیزکاران	۲۵	۸	غنی (بی‌نیازی)	۱۵	۲۱
۶	پیامبر	۲۶	۸	مستحقان	۱۶	۱۶
۶	روز جزا	۲۷	۷	تنگ گرفتن	۱۷	۱۵
۶	قدرت خدا	۲۸	۷	حکومت	۱۸	۱۴
۶	کافران	۲۹	۷	رسول خدا	۱۹	۱۴
۶	هدایت کردن	۳۰	۷	زندگی دنیا	۲۰	۱۲

منبع: یافته‌های تحقیق

با توجه به موضوع مورد بررسی، ۵ واژه «اموال»، «روزی»، «انفاق»، «فقر» و «غنی» به عنوان گزاره‌های کلیدی انتخاب و نمودار تار عنکبوتی ماتریس هم‌رخدادی آن‌ها در شکل شماره ۲ ترسیم شده است. مطابق این شکل، به عنوان مثال، گزاره کلیدی «اموال» به ترتیب با واژه‌های «ایمان»، «انفاق»، «پاداش» و «جهاد کردن» بالاترین هم‌رخدادی را داشته است.

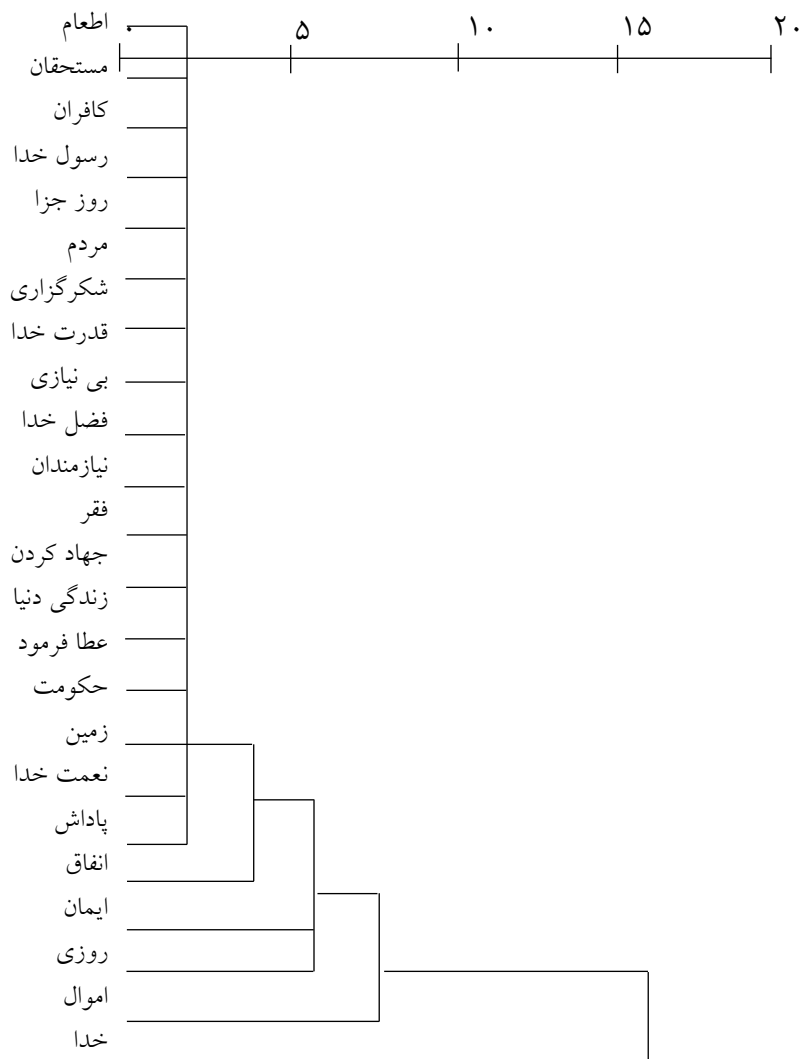
عبارتی، مفاهیمی چون، تقویت ایمان به خدا در میان صاحبان مال، انفاق کردن اموال، کسب پاداش و اجر در این مسیر و جهاد کردن در راه خدا از طریق بخشش اموال در مسیر صحیح می‌توان مهم‌ترین مفاهیمی دانست که در کنار اموال از نگاه خداوند متعال بیان شده است. نکته قابل تأمل دیگر از این شکل، هم‌رخدادی بالای واژه «غنی» با واژه «فقر» است.





شکل (۲): مدل های تار عنکبوتی ماتریس هم‌رخدادی واژگان کلیدی بر اساس متن فارسی آیات منتخب منبع: یافته‌های تحقیق

در شکل (۳)، گزاره‌های کلیدی مستخرج از متن فارسی آیات منتخب، با روش سلسه‌مراتبی، خوشه‌بندی شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که، در سطحی قابل قبول، موضوعات را می‌توان در ۶ خوشه طبقه‌بندی نمود. خوشه اول موضوعات مربوط به نعمت‌های خداوند، حکمت و قدرت خداوند در بی‌نیاز یا نیازمند کردن مردم را شامل می‌شود. خوشه‌های بعدی، به ترتیب، انفاق کردن، ایمان، روزی، اموال و خداوند را شامل می‌شود.



شکل ۳: نمودار سلسله‌مراتبی خوشه‌بندی موضوعات اصلی با توجه به ماتریس هم‌رخدادی

واژگان کلیدی بر اساس متن فارسی آیات منتخب

منبع: یافته‌های تحقیق

۴.۲. یافته‌های مربوط به قسمت دوم: متن عربی آیات منتخب

پس از ارائه نتایج حاصل از تحلیل محتوای متن فارسی آیات منتخب، در این قسمت به تحلیل محتوای متن عربی آیات پرداخته خواهد شد. در جدول شماره ۳، تعداد ۳۰ گزاره‌ای که بیشترین فراوانی را در آیات منتخب داشته‌اند، آورده شده است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، واژه‌های «الله»، «اموال»، «رزق»، «الارض» و «یشاء» بالاترین فراوانی را داشته‌اند. همچنین واژه‌های «انفاق»، «مسکین»، «غنی» و «فقر» از واژه‌های کلیدی دیگر مرتبط هستند که به ترتیب در جایگاه‌های ۱۲، ۱۶، ۱۷ و ۱۹ جای گرفته‌اند. مقایسه نتایج این جدول با جدول شماره ۲ نشان از تطابق قابل انتظار گزاره‌ها (البته با فراوانی متفاوت به دلیل ترجمه از عربی به فارسی) دارد. با این حال، نتایج نشان می‌دهد که، گزاره‌های مطرح شده در تحلیل محتوای متن عربی آیات با جزئیات بهتری نسبت به متن فارسی، ارتباط مسائل را با پدیده «فقر و ثروت (غنی)» نشان می‌دهند. قاعدتاً در ترجمه عبارات عربی ممکن است دخل و تصرفی در فهم عبارت اصلی کلام وحی به وجود آید.

از آنجایی که ۵ گزاره «اموال»، «رزق»، «مسکین»، «غنی» و «فقر» بالاترین ارتباط مفهومی با پدیده مورد بررسی را دارند، لذا در ادامه و مطابق شکل شماره ۴، ماتریس هم‌رخدادی این گزاره‌ها به صورت نمودارهای تار عنکبوتی ترسیم شده است. یکی از نکات قابل تأمل از این شکل آن است که، بیشترین هم‌رخدادی واژه «اموال» به عنوان اصلی‌ترین گزاره، با واژه «سبیل» به معنی راه بوده است. این موضوع نشان از اهمیت بالای صرف و بهره‌برداری از اموال در اختیار انسان در راه درست آن است که در غیر این صورت مطابق آیات قرآن کریم، می‌تواند موجب بدبختی و فقر را برای صاحب آن به دنبال داشته باشد. نکته دیگر در مورد هم‌رخدادی بالای واژه «رزق» با واژه «یشاء» است. به عبارتی، خداوند به هر که بخواهد رزق و روزی می‌دهد. بعد از آن بیشترین هم‌رخدادی این واژه با واژه «بیسط» به معنی گسترش و وسعت دادن رزق است. نهایتاً هم‌رخدادی بالای دو واژه «فقر» و «غنی» نشان از تشکیل این زوج واژه در آیات قرآن کریم دارد. گزاره‌های ۳۰گانه جدول ۳، در مرحله آخر به شیوه سلسله‌مراتبی، خوشه‌بندی شده‌اند که نتایج آن در شکل ۵ ترسیم شده است. خوشه‌بندی ارائه شده که توسط نرم‌افزار

انجام شده است، در مقایسه با شکل ۳ (خوشه‌بندی بر اساس متن فارسی آیات منتخب) نشان از دقت و کیفیت بالاتر خوشه‌بندی دارد.

در پایین‌ترین سطح، موضوعات را می‌توان در ۹ خوشه زیر دسته‌بندی نمود:

- ۱- امور مربوط به حیات دنیا
- ۲- کارهای خیر و نیکی
- ۳- نوع اعمال که مسیر حرکت را نشان می‌دهد نظیر انفاق و ایمان
- ۴- شرایط زندگی که می‌تواند به صورت فقر یا غنی بوده و مسائل مربوط به آن
- ۵- حالت مسکین شدن
- ۶- مال الله که در آسمان و زمین در اختیار انسان قرار گرفته است.
- ۷- اراده خداوند در اعطا و گسترش روزی به انسان‌ها
- ۸- مال و اموال در اختیار انسان
- ۹- خداوند که در رأس همه امور است.

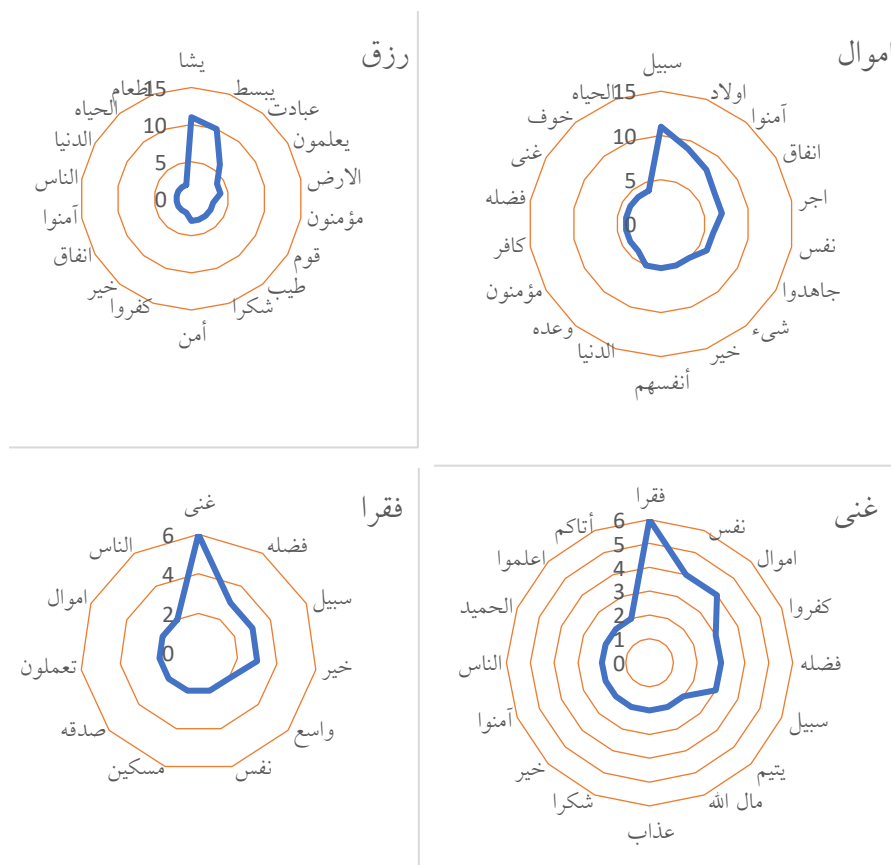
جدول (۳): فراوانی گزاره‌های استخراج شده از متن عربی آیات منتخب مرتبط با موضوع «فقر و ثروت (غنا)»

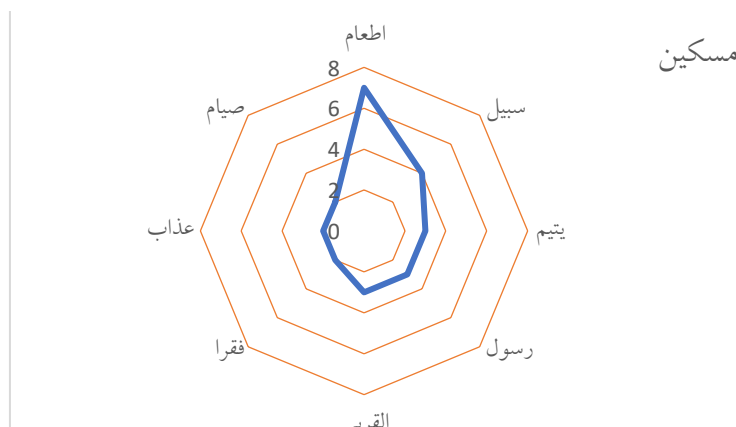
تعداد فراوانی	فراوانی	تعداد	گزاره	تعداد	گزاره	تعداد	گزاره
۱۲	یعلمون	۲۱	مال الله	۱۱	الله	۹۷	۱
۱۲	مُلک	۲۲	انفاق	۱۲	اموال	۴۴	۱
۱۲	قوم	۲۳	الناس	۱۳	رزق	۲۸	۳
۱۲	عذاب	۲۴	السموات	۱۴	الارض	۲۴	۴
۱۲	اعلموا	۲۵	نفس	۱۵	یشا	۱۹	۵
۱۲	اجر	۲۶	مسکین	۱۶	خیر	۱۹	۶
۱۱	مؤمنون	۲۷	غنی	۱۷	سبیل	۱۸	۷
۱۱	شکرا	۲۸	الدنیا	۱۸	رب	۱۸	۸
۱۱	رسول	۲۹	فقرا	۱۹	شیء	۱۷	۹

بررسی جایگاه فقر و ثروت (غنی) در قرآن کریم با استفاده از تکنیک تحلیل محتوا □ ۵۶۷

۱۱	الحیاه	۳۰	۱۳	فضله	۲۰	۱۶	آمنوا	۱۰
----	--------	----	----	------	----	----	-------	----

منبع: یافته‌های تحقیق





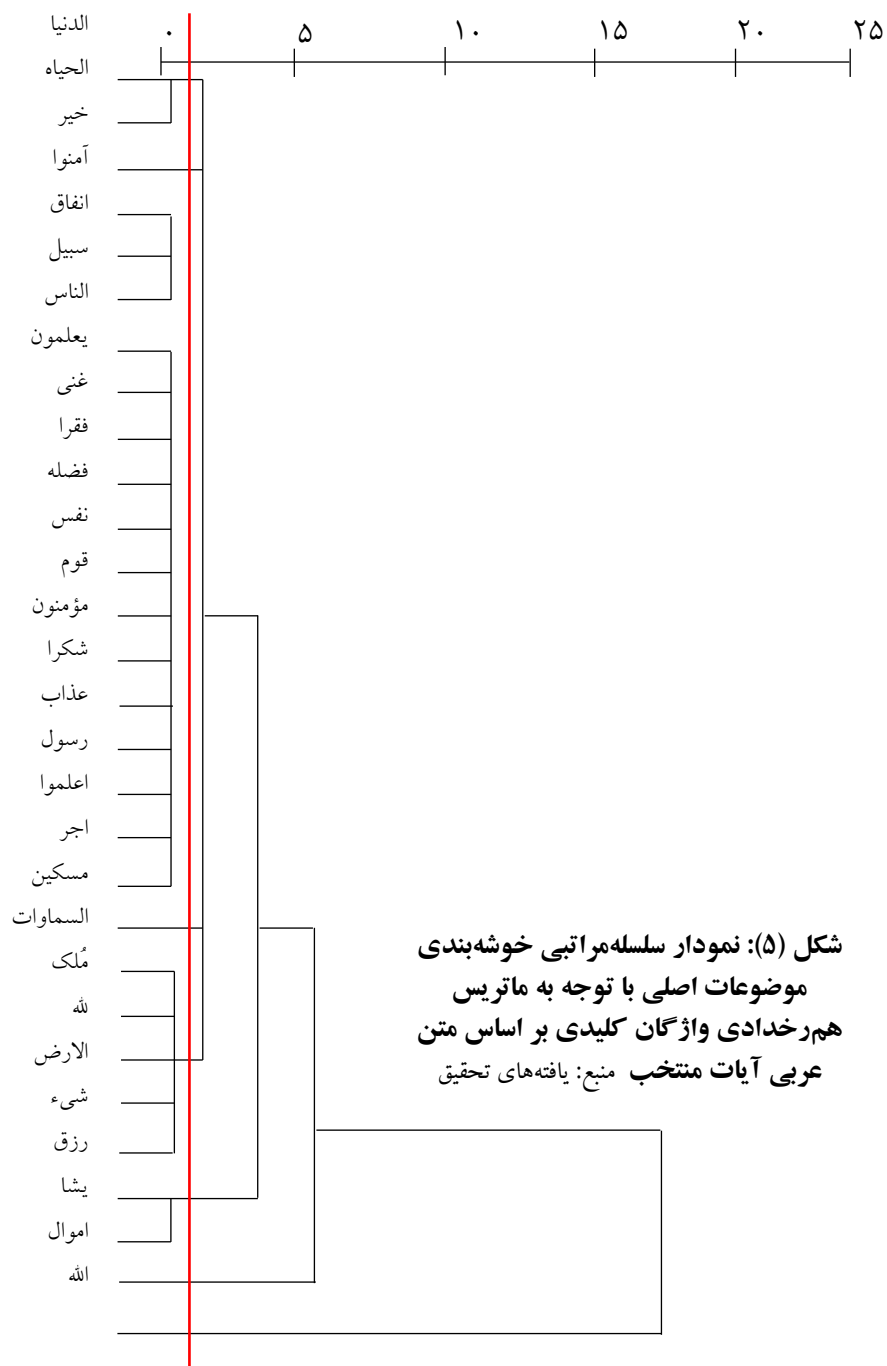
شکل (۴): نمودار تار عنکبوتی ماتریس هم‌رخدادی واژگان کلیدی بر اساس متن عربی آیات منتخب منبع: یافته‌های تحقیق

۵. بحث و بررسی

مطالعه حاضر با هدف بررسی جایگاه زوج واژگان «فقر و ثروت (غنی)» در آیات قرآن کریم طراحی شده است. برای دستیابی به این هدف نیز از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. با توجه به یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای آیات منتخب قرآن کریم بر اساس دو بخش متن فارسی و متن عربی آن‌ها، در پاسخ به دو سؤال اصلی پژوهش، می‌توان نتایج را بدین صورت خلاصه نمود:

۱- مقایسه نتایج این مطالعه با دیگر مطالعات در بخش پیشینه پژوهش نشان از نوعی همسویی نتایج دارد. به عنوان مثال، در مطالعه عباسی (۱۳۹۹)، تعامل میان واژه‌های فقر و ثروت بر محور واژه «اموال» انجام شده است. نتایج این مطالعه نیز نشان می‌دهد که، واژه اموال اصلی‌ترین گزاره کلیدی مرتبط با موضوع فقر و ثروت بوده است. همچنین مطالعه رجایی و محمدیان (۱۳۹۶) نشان داده‌اند که انسان مکلف است در هر فعالیت اقتصادی، استفاده بهینه از امکانات داشته و در برابر خدا و هموعانش و طبیعت مسئول است. تحلیل محتوای به دست آمده در این مطالعه نیز از هم‌رخدادی بالای واژه اموال با واژه‌هایی نظیر «سبیل» (مسیر استفاده از اموال)، «خداوند» و «انسان» دارد که مفهوم فوق را تداعی می‌کند.

- ۲- در برخی مطالعات، بر تفاوت مفهومی دو واژه «فقر» و «مسکین» تأکید شده است. برخی نظریه پردازان فقر را مرحله‌ای پایین‌تر از مسکین و برخی نظری عکس دارند. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که، در خوشه‌بندی موضوعات، فقر و مسکین به لحاظ مفهومی، در دو خوشه مجزا دسته‌بندی شده‌اند که به نوعی موضوع تفاوت محتوایی فقر و مسکین را تأیید می‌کنند. همچنین در ماتریس‌های هم‌رخدادی، واژه «مسکین» با اطعام و یتیم بیشترین هم‌رخدادی داشته است، در حالی که، واژه «فقر» با غنی، فضل خدا، سبیل، اموال، تعلمون و... بیشترین هم‌رخداد داشته است. این بدین معنی می‌تواند باشد که، مفهوم فقر بسیار گسترده‌تر از مسکین است.
- ۳- شکرگزاری از نعمت‌های خداوند یکی دیگر از واژه‌های پرتکرار بوده است که نشان از اهمیت این مسأله در مواجهه با پدیده فقر و ثروت دارد. نکته قابل تأمل از این واژه آن است که، شکرگزاری در میان واژه‌های کلیدی مورد بررسی هم‌رخدادی اصلی آن با دو واژه غنی و رزق بوده است. این موضوع اهمیت تبیین نگاه خضوع و فروتنی به نعمت‌هایی که خداوند اعطا نموده است برای جلوگیری از اسراف اموال را نشان می‌دهد.
- ۴- یافته‌ها نشان می‌دهد که، عمق مفهومی گزاره‌های مستخرج از متن عربی آیات بسیار بیشتر و دقیق‌تر از متن فارسی است.
- ۵- بیشترین هم‌رخدادی‌های واژه «غنی» با فقر، کفر ورزیدن، اموال و نفس انسان است. به عبارتی، در آیات قرآن، نوعی نگاه احتیاطی و خطر برای افراد برخوردار از این شرایط وجود دارد. به عبارتی، توجه به واژه غنی بیشتر از واژه فقر بوده است. از طرفی، مدیریت شرایط غنی، از جمله عمل به انفاق، زکات، مصرف اموال در راه صحیح، عدم کفر ورزیدن و اسراف منابع می‌تواند خود زمینه برای رفع فقر و محرومیت را ایجاد نماید.



شکل (۵): نمودار سلسله‌مراتبی خوشه‌بندی
موضوعات اصلی با توجه به ماتریس
هم‌خدادی واژگان کلیدی بر اساس متن
عربی آیات منتخب منبع: یافته‌های تحقیق

۶. نتیجه‌گیری

فقر و آسیب‌های ناشی از آن باعث شده است تا این موضوع به یکی از موضوعات و چالش‌های همیشگی پیش‌روی بشر تبدیل شود. در کنار نظریات مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برای رفع این مسأله، توجه به منابع غنی و پرمحتوای دین مبین اسلام می‌تواند نتایج ارزشمندی را برای سیاست‌گذاران این حوزه فراهم نماید اگرچه مطالعاتی در بررسی این پدیده در معارف اسلامی صورت گرفته است، اما مطالعه‌ای که با روش متن‌کاوی و تحلیل دانش به بررسی این موضوع پرداخته باشد، مشاهده نشد. از این‌رو، مطالعه حاضر به بررسی جایگاه فقر و ثروت (غنی) در آیات قرآن کریم با روش تحلیل محتوا پرداخته است. مهم‌ترین سؤال پژوهش حاضر آن است که، تشکیل زوج واژه «فقر و ثروت (غنی)» در آیات قرآن کریم در کنار دیگر واژه‌ها به چه صورت بوده است؟ برای پاسخ به این سؤال و دیگر سؤالات پژوهش، در مرحله اول، آیات مرتبط با زوج واژگان مذکور از مطالعات این حوزه استخراج گردید. سپس در دو بخش مجزا فراوانی واژگان، هم‌رخدادی گزاره‌های کلیدی و خوشه‌بندی سلسله مراتبی آن‌ها با روش تحلیل محتوا بر اساس متن فارسی و متن عربی آیات منتخب صورت پذیرفت. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که، بالاترین هم‌رخدادی واژه فقر با واژه غنی و همچنین بیشترین هم‌رخدادی واژه غنی با واژه فقر بوده است. به عبارتی زوج واژه «فقر و غنی» در آیات قرآن کریم شکل گرفته است. همچنین، واژه اموال را می‌توان محور اصلی تعامل میان این واژه قلمداد کرد.

در نهایت، با خوشه‌بندی و خلاصه نمودن موضوعات و گزاره‌های بیان شده در متن آیات قرآن کریم، موضوعات ذیل را می‌توان محوری‌ترین مسائل مطرح شده در این کتاب وحی در خصوص پدیده «فقر و غنی (ثروت)» از بالاترین سطح به پایین‌ترین سطح دانست:

- ۱- خداوند (الله) در رأس همه امور است.
- ۲- شرح مال الله و نعمت‌هایی که خداوند کریم در آسمان‌ها و زمین در اختیار انسان قرار داده است.

- ۳- اراده خداوند در اعطای رزق و روزی به هر که بخواهد و همچنین در وسعت دادن و گسترش آن‌ها
- ۴- انواع حالت‌هایی که انسان در برخورد با نعمت‌های خداوند دارد نظیر شکرگزاری، کفر ورزیدن، عذاب، نقش رسول خدا و .. که می‌تواند منجر به رسیدن به حالت فقر، مسکین و یا غنی بشود.
- ۵- تبیین مسیر حرکت انسان در استفاده از اموال شامل انفاق، ایمان به خدا و عدم انحراف از مسیر حق
- ۶- توجه به حیات دنیا و امور خیر و نیکی

منابع

۱. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۹۸م). *جمهره اللغه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲. اصغری، محمود. (۱۳۹۶). نقش زکات در تولید ثروت در نگرش قرآن کریم، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۳ (۱)، ۳۹-۶۰.
۳. امانی پور، مونا؛ نیلساز، نصرت و جواد ایروانی. (۱۳۹۶). بررسی حد فقر و عوامل مؤثر بر آن از دیدگاه امام علی (ع)، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ۱۶ (۵۲)، ۴۵-۶۴.
۴. باردن، لورنس. (۱۳۷۵). *تحلیل محتوا، ملبحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۵. بخشی‌زاده، سمیه و هدی تقوی. (۱۳۹۸). رفتارشناسی حاکم در نامه امام علی (ع) به مالک اشتر، تحلیل متنی گزاره‌های رفتاری با روش تحلیل محتوا، علوم سیاسی، ۲۲ (۸۵)، ۹۶-۷۳.
۶. پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسن و محمدحسین شیرزاد. (۱۳۹۸). بازتفسیر واژگان «فقر/غنا» در قرآن کریم با تکیه بر زمینه‌های انسان‌شناختی‌ساخت مفهوم، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۳ (۱)، ۲۵-۴۸.
۷. پاکزاد، عبدالعلی. (۱۳۸۸). مهارت غلبه بر فقر مالی در قرآن، پژوهش‌های قرآنی، ۱۵ (۵۷)، ۱۷۷-۲۰۹.
۸. توکلی‌زاده راوری، محمد؛ چشمه سهرابی، مظفر و وجیهه ابراهیمی. (۱۳۹۴). تحلیل واژگانی مقالات اولین همایش ملی سنجش علم: ارزیابی و آسیب‌شناسی بروندهای علمی، اولین همایش ملی سنجش علم، دانشگاه اصفهان.

۹. جانی پور، محمد و رضا شکرانی. (۱۳۹۲). رهاوردهای استفاده از روش «تحلیل محتوای کمی» در فهم احادیث، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۶ (۲)، ۵۷-۲۷.
۱۰. جانی پور، محمد. (۱۳۹۶). کارکردهای کیفی استفاده از روش «تحلیل محتوا» در فهم احادیث، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، ۴۹ (۱)، ۵۲-۲۹.
۱۱. حبیبی، فاطمه و فتحیه فتاحی‌زاده. (۱۴۰۰). اخلاق اقتصادی از نگاه قرآن کریم با رویکرد تحلیل محتوا، مطالعات تفسیری، ۱۲ (۴۶)، ۸۰-۵۹.
۱۲. حسینی، سیدعلی و مصطفی احمدی‌فر. (۱۳۹۵). رفاه اقتصادی از منظر قرآن و آموزه‌های رضوی. فرهنگ رضوی، ۴ (۱۴)، ۱۴۴-۱۲۳.
۱۳. دادگر، یدالله و مجتبی باقری. (۱۳۸۶). مطالعه تطبیقی حد فقر شریعت، اقتصاد اسلامی، ۷ (۲۵)، ۶۰-۳۷.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
۱۵. راولیون، مارتین. (۱۳۷۶). مقایسه فقر، حمیدرضا اشرف‌زاده، تهران: وزارت جهاد کشاورزی.
۱۶. ربانی عارف، هادی؛ رزاقی، صادق و علی‌رضا دهقان‌پور. (۱۳۹۹). رفاه و اشرافی‌گری در اسلام، اقتصاد و بانکداری اسلامی، (۳۲)، ۱۴۶-۱۲۳.
۱۷. رجایی، سیدمحمدکاظم و مهدی محمدیان. (۱۳۹۶). مبانی توزیع ثروت و درآمد در قرآن کریم: نگاه مقایسه‌ای؛ مقدمه‌ای بر الگوی توزیع اقتصاد مقاومتی، پژوهش‌های اقتصاد مقاومتی، ۲ (۳)، ۳۷-۹.
۱۸. رستم‌نژاد، مهدی. (۱۳۸۷). قرآن و نظام توزیع ثروت، مجله قرآن و علم، ۲، ۱۳۵-۱۵۰.
۱۹. رنجبریان، بهرام؛ علامه، سیدمحسن؛ رشید کابلی، مجید و محمود غلامی کرین. (۱۳۹۰). تحلیل مؤلفه‌های حکمت در نهج‌البلاغه با استفاده از تحلیل محتوا، چشم‌انداز مدیریت دولتی، (۵)، ۴۸-۳۳.
۲۰. سیدنورانی، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۳). ارزیابی روشی شاخص‌های فقر و نابرابری با تأکید بر حقوق اقتصادی در اسلام، مجلس و راهبرد، ۲۱ (۷۷)، ۲۲۶-۱۹۵.
۲۱. شاکر، محمدکاظم. (۱۳۷۸). فقر و غنا در قرآن و حدیث، تهران: رایزن.
۲۲. عباسی، آزاده. (۱۳۹۹). نشانه‌شناسی گفتمان «ثروت و فقر» در روایات علوی با تکیه بر مربع نشانه‌شناسی گریماس، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ۱۹ (۶۴)، ۱۷۲-۱۴۵.

۲۳. عبداللهی عابد، صمد و مهری قبادی. (۱۳۹۳). راه‌کارهای قرآن برای رونق اقتصادی، سراج منیر، ۵ (۱۶)، ۱۰۹-۱۲۹.
۲۴. عتت دوست، محمد. (۱۳۹۸). روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه‌گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان، حدیث‌پژوهی، ۱۱ (۲۱)، ۳۲۰-۲۹۱.
۲۵. عتت دوست، محمد؛ نصیری، امید و هادی غیاثی. (۱۳۹۸). شبکه مضامین عوامل ایجاد فقر در جامعه اسلامی از منظر آیات قرآن و احادیث اهل بیت، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳ (۱)، ۱۵۹-۱۸۷.
۲۶. عسری، محمد مهدی و حسین غفورزاده. (۱۳۸۸). بررسی مفهوم فقر از منظر قرآن و روایات ائمه اطهار، مطالعات قرآن و حدیث، ۳ (۱)، ۱۲۳-۸۹.
۲۷. عسری، محمد مهدی و حسین غفورزاده. (۱۳۹۳). تحلیل مقایسه‌ای شاخص فقر چندبعدی در اسلامی و اقتصاد متعارف، مطالعات اقتصاد اسلامی، ۶ (۲)، ۸۲-۵۳.
۲۸. فتاحی‌زاده، فتحیه و حمیده بابازاده. (۱۳۹۷). تحقیق در اسناد و متن حدیث «جف القلم بما هو کائن» با روش تحلیل محتوا، حدیث‌پژوهی، ۱۰ (۱۹)، ۲۰۶-۱۷۳.
۲۹. قاسم‌نژاد، زهرا و آمنه امیدی. (۱۳۹۸). مفهوم‌شناسی تطبیقی و تحلیلی حب در روایات کافی و صحیح بخاری به روش تحلیل محتوا، حدیث‌پژوهی، ۱۱ (۲۲)، ۴۱۶-۳۸۷.
۳۰. قائمی اصلی، مهدی؛ سلطانی، عباسعلی؛ مصطفوی، سیدمهدی و علی زبرجدی مشفق. (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی مفهوم فقر در فقه امامیه و اقتصاد متعارف؛ معرفی مفهوم غنای کفافی در ادبیات فقه امامیه، مطالعات اقتصاد اسلامی، ۹ (۲)، ۸۶-۵۹.
۳۱. کرپیندورف، کلوس. ۱۳۷۸. مبانی روش‌شناسی تحلیل محتوا، هوشنگ نائینی، تهران، روش.
۳۲. گریفین، کیت. (۱۳۷۵). راهبردهای توسعه اقتصادی، حسین راغفر و محمدحسین هاشمی، تهران: نشر نی.
۳۳. ملک، فاطمه؛ اخوان‌مقدم، زهره و ثریا قطبی. (۱۳۹۹). مؤلفه‌های شناختی خودکنترلی در روایات امام رضا(ع) با روش تحلیل محتوا، فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۸ (۴)، ۲۰۸-۱۷۵.

34. Arora, M. (2008). Social Networking Model for Semantic Web, Apeejay Business Review, 9 (1 & 2), 30.
35. Dreze, J, et al. (1995). *The Political Economy of Hunger*, Oxford, Clarendon.
36. Sen, A. (1985). *Poverty and Famines*, Oxford, Oxford university press.
- Serrat, O. (2009). *Social Network Analysis, Knowledge Solutions*, Asian Development Bank, Manila.

درآمدی بر مطالعه تطبیقی «اقشعرار» در قرآن و «لرزش» زیبایی‌شناختی و روان‌شناختی

محمدجواد دانیالی^۱

علی اسماعیلی ایولی^۲

چکیده

قرآن لرزش بدن مومنان در هنگام مواجه شدن با آیات قرآن را یکی از ویژگی‌های قرآن و نشانه‌ای از هدایت الهی معرفی کرده است. این واکنشی تجربی و غیرارادی است که از جنبه‌های روانی، زیبایی‌شناختی و فیزیولوژیک قابل بررسی است. با وجود اشاره مستقیم قرآن به این حالت روانی توجه کمی به علل و فرایندهای تجربی همراه با آن شده است. ایمان حالتی معنوی و لرزش بدن و پدیده‌های همبسته با آن همگی مادی هستند. به همین دلیل تحقیق بر این پدیده، راهی برای کشف روزه‌هایی از ارتباط عمیقی میان ماده و معنا می‌گشاید. این مطالعه به روش مقایسه‌ای میان مباحث قرآنی و تفسیری در خصوص این پدیده و ویژگی‌های روان‌شناختی، زیبایی‌شناختی، جامعه‌شناختی و نیز زیست‌شناختی و فیزیولوژیک لرز مطالعه‌ای تطبیقی برقرار کرده است. البته به دلیل گستردگی مباحث و نیز عدم وجود ادبیاتی در این حوزه میان رشته‌ای این مطالعه فقط جنبه درآمد و ارائه برخی جنبه‌های تحقیقاتی را به عهده گرفته است. این مطالعه پس از بررسی نتایج تحقیقات مختلفی که بر این پدیده در حوزه‌های مطالعاتی گوناگون انجام شده است، نتیجه گرفته که اقشعرار در قرآن شباهت‌ها و اتحادهای عمیقی با لرزهای روانی، زیبایی‌شناختی و اجتماعی دارد و آثار زیستی آن نیز در تمام این موارد تا حدودی مشترک است اما وجوه افتراق و تفاوت نیز در میان تمام آنها وجود دارد، با این وجود ارتباط این پدیده‌ها به صورت تشکیکی و شدت و ضعفی از یک حقیقت را بیان می‌دارد.

واژگان کلیدی

لرزش بدن؛ اقشعرار؛ لرز زیبایی‌شناختی؛ لرز روان‌شناختی؛ قرآن.

۱. مقدمه

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

mjdani@semnan.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

a_esmaeli@semnan.ac.ir

سنخ ایمان و هدایت الهی از امور ماورای مادی است و شناسایی ارتباط میان امور ماورای مادی و امور مادی یکی از دشواری‌های علوم است. در این میان برخی روزنه‌ها میان علوم مادی تجربی و علوم ماورای مادی قلبی وجود دارد که بسیار ارزشمند و غنیمت هستند. از جمله این روزنه‌های ارتباطی که کمتر اندیشمندی مخصوصاً در جهان اسلام بدان پرداخته است، مسئله لرزش بدن در هنگام مواجهه با قرآن یا هر حالت معنوی دیگر است که در قرآن نشانه هدایت الهی و در روایت نشانه ریزش گناهان دانسته شده است. این نشانه در حالت‌های روانی دیگری از جمله مواجهه با یک هنر موسیقایی، شعر عمیق، یک اتحاد اجتماعی و همدلی اینارگرانه و بسیاری از حالت‌های دیگر نیز رخ می‌دهد. این پدیده در حوزه‌های جامعه‌شناسی، روانشناسی و فیزیولوژی و عصب‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است. این دستاوردها فرصت مناسبی را دست می‌دهد تا ابعاد ناشناخته لرزش بدن که در قرآن با اصطلاح اقشعرار بیان شده است را واکاوی نماییم و شباهت‌ها و تفاوت‌های این روزنه ارتباطی میان عالم ماده و عالم معنا را بشناسیم. یکی از فواید این تحقیق یافتن رابطه قابل تجربه و آزمایش پذیر میان ایمان و هدایت الهی و سیستم عصبی و روانی انسان است.

۲. تحلیل قرآنی اقشعرار

آیه ۲۳ سوره مبارکه زمر به اثری از قرآن بر اندام و قلب مومنان اشاره می‌کند. این اثر به دلیل اینکه قابل بررسی تجربی است نشانه بسیار قابل توجهی است. آیه ۲۳ می‌فرماید:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَنَانِي تَقْشَعْرُهُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش (در لطف و زیبایی و عمق و محتوا) همانند یکدیگر است آیاتی مکرر دارد (با تکراری شوق‌انگیز) که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند می‌افتد سپس برون و درونشان نرم و متوجه ذکر خدا می‌شود این هدایت الهی است که هر کس را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند و هر کس را خداوند گمراه سازد، راهنمایی برای او نخواهد بود!

در این مقاله ابتدا به بررسی واژه تقشعر و اثر آن که به صورت نرمی پوست و قلب ظاهر می‌شود خواهیم پرداخت.

۲.۱. بررسی لغوی

تقشعر از اقشعر یقشعر اقشعرار بر وزن لفععل یفععل افعلال از ابواب ثلاثی مزید است و رباعی مجرد ندارد و معنای خود را با مبالغه می‌رساند، اقشعر یعنی به شدت لرزید، یا لرزه بر اندامش افتاد (محمد الخطیب، ۱۴۲۴، ۳۷۰) اما از نظر راغب اصفهانی و فراهیدی اصل آن قشعر و القشعر بوده و رباعی مزید دارد و قشعر که رباعی مجرد آن است به معنای لرزه اندام آن‌ها را فرا گرفت، می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ۶۲۲) فراهیدی گفته است: القشعریره: اقشعرار الجلد من فزع و نحوه و کل شی تغییر فهو مقشعر واقشعرت السنه من شده المحل واقشعرت الارض من المحل و الجلد من الجرب واقشعرت البنات اذا لم يوجد رياه (فراهیدی، ۱۴۰۹ / ۲ / ۲۸۷) طریحی هم می‌گوید: «تقشعر منه جلود..» ای تنقبض منه، يقال اقشعر جلد فلان فهو مقشعر اذا اخذته قشعریره و الجمع القشاعر (طریحی، ۱۳۸۶ / ۳ / ۴۵۸)

۲.۲. اصطلاح تقشعر در قرآن

کلمه «تقشعر» فقط یک بار در قرآن آمده است (زمر: ۲۳) در این سوره هم «اقشعر» به همراه «جلود» به معنای پوست‌ها آمده است. بنابراین گفته‌اند کلمه قشعر در قرآن از قشعریره به معنای لرزه است «اقشعر جلده» یعنی پوستش لرزید و منقبض شد، جمع شدن پوست تن حالتی که هنگام ترس به انسان دست می‌دهد و لرزشی که بر اندام در هنگام ترس ایجاد می‌شود و راست شدن مو بر بدن هم گفته می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۲، ۸/۶) از نظر زمخشری بیان تمثیل و به تصویر کشیدن اوج خشیت انسان‌های خاشع است (زمخشری، ۱۳۷۰، ۱۵۷/۴).

۲.۳. شأن نزول آیه

در شان نزول آیه شریفه از ابن عباس نقل شده که یاران رسول خدا دلتنگ شدند و به آن حضرت عرض کردند برای ما سخن بگو و این آیه نازل شد. نام خدا مبتدا واقع شد و نزول بر پایه آن قرار گرفته است که دلیلی بر عظمت و سترگی « احسن الحدیث » و گواهی بر نیکویی و تاکید بر این است که از جانب خدا نازل شده است. (زمخشری، ۴، ۱۵۸)

چون این آیه شریفه با آیه قبل ارتباط معنایی دارد ضروری است که به مفهوم آیه مقابل توجه نمائیم. « افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه. ... »، هدایت با لازمه اش تعریف شده که همان شرح صدر و نورانیت قلب است و ضلالت هم با لازمه اش که قساوت قلب از ذکر خداست، تعریف شده است. « فمن شرح الله. ... » مبتدا است و خبر آن در تقدیر است؛ یعنی کسی که خداوند با شرح صدر و نور که آن قرآن است هدایتش کرده مثل کسی است که دارای قساوت قلب است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ۸ / ۱۶۶)
« الله نزل احسن الحدیث. ... »، این آیه نسبت به آیه قبل اجمال بعد از تفصیل است، چون در آن جا هدایت را به طور مفصل بیان کرده بود و در این آیه بطور اجمال بیان می کند که بیان قرآن و توصیف آن نیز هست. منظور از بهترین سخن قرآن کریم است (طور: ۳۴ و مرسلات: ۵۰)

در ادامه سه توصیف از امتیازات قرآن بیان می گردد که عبارتند از :

۱. « کتابا متشابها »، کتابی که قسمت های مختلف آن با آن هماهنگ می باشد و تضادی در میان آن ها نیست، برخلاف کلام انسان که وقتی گسترده می شود اختلاف و تناقض هایی در آن پیدا می شود. همانندی معانی آن در درستی و استواری و برحق و سودمند بودن برای مردم و تناسب الفاظ آن و همخوانی در چینش و تناسق و نظم در اعجاز و خاموش کردن خصم را در بر می گیرد.

علامه طباطبایی در المیزان می گوید: این تشابه غیر از تشابهی است که در مقابل محکم استعمال شده، چون تشابه دومی صفت بعضی از آیات قرآن است (آل عمران: ۷) اما در اینجا همه آیات را متشابه خوانده است. تشابه مقابل محکم به معنای واضح نبودن است و این تشابه به این معنا است که سراسر قرآن از این جهت که اختلافی با هم ندارند و هیچ آیه اش با آیه دیگر ضدیت ندارد، مشابه هم هستند (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۷/۴۰۶).

۲. «مثنائی»، جمع مثنیه به معنای معطوفه و مکرر است و قرآن را «مثنائی» خوانده چون بعضی آیاتش انعطاف به بعضی دیگر دارد و هر یک دیگری را شرح و بیان می‌کند بدون این که اختلافی در آن‌ها یافت شود (نساء: ۸۲)

این وصف اشاره به تکرار مباحث قصص و مواعظ و اندرزها دارد که هرگز ملال‌آور نیست بلکه نشاط‌آفرین است. این تکرار از اصول مهم فصاحت است که انسان به هنگام لزوم چیزی را برای تاثیر عمیق بخشیدن تکرار کند اما به شکلی تازه و صورتی نو که ملامت خیز نباشد. مطالب مکرر قرآن تفسیر یکدیگر است و یا این که اشاره به تلاوت قرآن و کهنه نشدن بر اثر تکرار دارد و یا تکرار نزول که یک بار دفعی و بار دیگر تدریجی و در طول بیست و سه سال بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸: ۱۹/ ۴۳۲).

۳. نفوذ عمیق قرآن بر انسان

این بحث که در دو مرحله است:

✓ الف) «تقشعر منه جلود الذین..»

«تقشعر منه»، طبرسی در معنای آن می‌گوید: «ای تاخذهم قشعریره خفوفاً مما فی الارض من الوعید»، جمع شدن شدید پوست بدن است از ترسی که در اثر شنیدن خبر دهشت‌آور و یا دیدن صحنه‌ای دهشت‌آور دست می‌دهد، و این جمع شدن پوست بدن اشخاص در اثر شنیدن قرآن، تنها بخاطر این است که خود را در برابر عظمت پروردگارشان مشاهده می‌کنند و در چنین وضعیتی با شنیدن کلام خدا متوجه عظمت و کبریایی او گشته و خشیت بر دل‌هایشان احاطه می‌یابد و پوست بدن شان شروع به جمع شدن می‌کند. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۶۸/۸)

در روایتی از پیامبر(ص) درباره اثر حاصل از اقشعراری که از خشیت خداوند به وجود می‌آید چنین آمده است:

«عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَقْشَعَرَ جِلْدُ الْمُؤْمِنِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ تَحَاتَّتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ»

هنگامی که پوست مومن از خشیت خدا می‌لرزد گناهانش فرومی‌ریزد. (نوری،

نفوذ عمیق قرآن بر انسان، در او ایجاد خوف و ترس می‌کند، خوفی که مایه بیداری و آغاز حرکت است و انسان را متوجه مسئولیت‌های مختلف می‌کند و در مرحله بعد حالت نرمش و پذیرش سخن حق را به او می‌بخشد و به دنبال آن آرامش می‌یابد. طبری در توضیح می‌گوید: « هذا نعت باولياء الله ينعتهم بان تقشعر جلودهم و تطمئن جلودهم و تطمئن قلوبهم الى ذكر الله و لم ينعتهم بذهاب عقولهم و الغشيان عليهم انما ذالك في اهل البدع و هومن الشيطان » (همان) ✓ ب) « ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله. .. »

کلمه « تلین » متضمن معنای سکون و آرامش است چون اگر چنین نبود، احتیاجی نداشت که حرف الی متعددی شود و معنایش این است: پس از جمع شدن پوست‌ها از خشیت خدا، بار دیگر پوست بدن شان نرم می‌شود و دل‌هایشان آرام می‌گیرد و با ذکر خدا، بار دیگر آرامش می‌یابند. در جمله قبلی که جمع شدن پوست‌ها را بیان می‌کرد سخنی از قلوب به میان‌نی‌آورد چون مراد از قلوب جان‌ها و نفوس است و جان‌اقشعرا (جمع شدن پوست) ندارد و عکس‌العمل جان‌ها در برابر قرآن خشیت و ترس است. (طباطبایی: ۴۰۸/۱۷)

« ذلک هدی الله یهدی من یشاء »

در ادامه آیه این ویژگی قرآن را مطابق با همان هدایت الهی معرفی می‌کند. به معنای دیگر این تأثیرات قرآن بر مومنان شامل لرزش و سپس آرامش همان هدایت الهی است که به این صورت بر جان‌های مومنان خود را نمایان می‌کند.

۳.۱. بررسی تجربی لرزش حاصل از تحول روانی

در تحقیقات علمی حوزه‌های زیبایی‌شناسی، موسیقی، روانشناسی و عصب‌شناسی احساس لرزش حاصل از یک تحول احساسی، زیبایی‌شناختی یا معنوی مورد بررسی قرار گرفته است. این احساس به دلیل اینکه تا حد زیادی درونی است با عناوین مختلف بیان می‌شود و تعاریف کلی و درونی (Subjective) برای شناسایی آن به کار برده می‌شود. اصطلاح‌های (Frisson, Chills, Goosebumps) و حتی به طور غیررسمی (Skin Orgasm) برای توصیف این حالت به کار گرفته شده است و لرزش زیبایی‌شناختی (Aesthetic Chills) و لرزش موسیقایی (Music Chills) و لرزه روانی

(Psychogenic shivers) و حتی تجربه لذت بخش لرز (euphoric experience of chills) اصطلاح‌های به کار گرفته شده در مقالات علمی حوزه‌های مختلف است و در برخی مطالب روحی و معنوی نیز از اصطلاح بدن لرزه معنوی و (Spiritual Chills or Goosebumps) استفاده شده است.

اسکات بنیستر که تز دکتری‌اش درباره لرزهای زیبایی‌شناختی بوده است لرز را اینگونه تعریف می‌کند: «لرز اغلب به عنوان نشانه اوج لذت شناخته می‌شود... با این حال، لرز را می‌توان در حوزه‌های زیبایی‌شناختی مختلف احساس کرد و ممکن است به روش‌های مختلف مفهوم‌سازی شود.» (Bannister, Scott. (2020), 2) به هر حال برای شناسایی ماهیت و منشأ پدید آمدن بدن لرزه ای که حاصل از درک معنوی است به وجه مشترک لرزهایی که عواملی غیر از سرما و بیماری آنها را به وجود می‌آورند خواهیم پرداخت.

۳.۲. زیست‌شناسی لرز

از نگاه زیست‌شناختی لرز عضلات گرما تولید می‌کند و به بدن اجازه می‌دهد تا دمای مرکزی خود را در دنیای در حال تغییر حفظ کند. دمای هسته انسان می‌تواند به طور موقت بین ۲۸ تا ۴۲ درجه سانتیگراد تغییر کند. خارج از این آستانه‌ها، مرگ رخ می‌دهد. انسان‌ها همچنین در صورت تب می‌لرزند، زیرا گرما سرعت رشد پاتوژن را کاهش می‌دهد و پاسخ ایمنی بدن زنده را بهبود می‌بخشد. راست شدن موها نیز می‌تواند عوارض جانبی لرز باشد، زیرا لرزش عضلانی باعث برآمدگی مو می‌شود که لایه نازکی از هوا ایجاد می‌کند و در نتیجه از دست دادن گرما به حداقل می‌رسد. (Schoeller, F., Encyclopedia Britannica) به علاوه هماهنگی بسیاری میان احساسات ذهنی و واکنش فیزیولوژیک وجود دارد و این باعث ارتباط مستقیم لرز با میزان هدایت پوست (Bannister, 2020, P.2) و گشاد شدن مردمک چشم می‌شود. آزمایش‌ها نشان داده است لرز زیبایی‌شناختی که در نتیجه قسمت‌هایی از موسیقی ایجاد می‌شود همبستگی مستقیمی با نشانه زیستی تغییر سایز مردمک چشم دارد. (BrunoLaeng, 2016, P.172) تغییرات زیست‌شناختی دیگری در نتیجه لرزهای زیبایی‌شناختی به اثبات رسیده است. البته به دلیل اینکه تحقیقات در زمینه لرزهای زیبایی‌شناختی بیشتر در لرزهای

حاصل از موسیقی گسترش پیدا کرده است، بیش از همه ابعاد، نتایجی از تغییرات زیست-شناختی حاصل از لرزهای موسیقایی در دسترس است. لرزهای زیبایی شناختی حاصل از موسیقی با افزایش ضربان قلب^۱، نشانه الکترومایوگرام^۲ و عمق تنفس^۳ همراه است. این تغییرات نشان دهنده تغییر در فعالیت خودمختار و سایر فعالیت های روانی فیزیولوژیکی است. تحلیل رابطه میان شدت لرز و میزان جریان خون در مناطقی از مغز^۴ نشان دهنده تغییرات در ساختارهایی از مغز است که با مدارهای پاداش مغز^۵ مرتبط است. با تشدید لرز افزایش جریان خون در مناطق پارالیمبیک مغز و مناطق مرتبط با فرآیندهای برانگیختگی (تالاموس) و حرکتی و مخچه نیز مشاهده می‌شود. الگوی فعالیت مشاهده شده در ارتباط با لرزهای ناشی از موسیقی مشابه آنچه‌ای است که در مطالعات تصویربرداری مغزی در خصوص سرخوشی و احساسات خوشایند مانند نمونه تجویز کوکائین به افراد معتاد به کوکائین مشاهده شده است (Blood, 2001, P.11821).

۳.۳. منشأهای غیرمادی لرز

نکته مورد بحث این مقاله اینست که انسان‌ها مستقل از علت‌های زیستی در شرایط خاص روانی بدون وجود علتی از جمله دما، بیماری و تب دچار لرز می‌شوند. به طور کلی می‌توان لرزهای روانی را در یک دسته بندی کلی در مقابل لرزهای ناشی از تغییر دما و بیماری دسته بندی کرد. این لرزها مقطعی و کوتاه مدت است و به صورت گذرا در قسمت سینه ایجاد می‌شود و از طریق ستون فقرات منتشر می‌شود و گاه اثر آن در کل بدن منتشر می‌شود و پایان می‌پذیرد.

انسان‌ها در موقعیت های مختلفی این لرزهای روانی را تجربه می‌کنند:

۱. در مقالات علمی به عدم شناخت الگوی غیرمادی مشخص لرز روانشناختی و زیبایی شناختی اذعان شده است.

-
1. Heart Rate
 2. Electromyogram
 3. Respiration Depth
 4. Regional Cerebral Blood Flow
 5. Brain Reward Circuitry

۲. برخی عوامل کلیدی در لرز حاصل از موسیقی را اینگونه نتیجه‌گیری کرده‌اند: توالی منظم، ورود صدا و آغاز یک بخش جدید که خلاف انتظار است (Grewe & Others, 2011, 448).

۳.۴. لرزهای اجتماعی

برخی موقعیت‌های اجتماعی باعث ایجاد لرز می‌شود. زمانی که گروهی به طور همزمان یک کار را انجام می‌دهند یا به آن فکر می‌کنند، انسان‌ها مستعد لرز هستند. وقتی یک جمعیت هدف مشترکی دارند. وقتی به سرود ملی گوش می‌دهند یا شاهد از خود گذشتگی هستند. وقتی برای عقایدشان جانفشانی می‌کنند. وقتی فکر جمعی مهمتر از زندگی فردی می‌شود. اما انسان‌ها از موقعیت‌هایی که ماهیت اجتماعی ندارند نیز می‌لرزند (Schoeller, F, Encyclopedia Britannica).

در برخی موارد انسان‌ها در صورت موفقیت‌های فردی‌شان مثل حل یک مسئله ریاضی یا فیزیک نیز می‌لرزند. بنابراین نمی‌توان لرزش را فقط ناشی از یک مکانیسم اجتماعی دانست و بهتر است آن را حاصل از یک موفقیت عمیق درونی و درک ارزش آن دانست.

۳.۵. همبستگی لرزها با ویژگی‌های روانی و اجتماعی

نتایج آزمایش‌های تجربی نشان می‌دهد میان احساس لرز در موقعیت‌های روانی و ویژگی‌های روانی افراد همبستگی‌های قابل تأملی وجود دارد. مک کری یک روانشناس شخصیت است که در خصوص ارتباط لرزهای روانی با ویژگی‌های شخصیتی پژوهش کرده است. او می‌گوید لرزهای زیبایی‌شناختی با «گشودگی به هستی» که یکی از پنج گروه شخصیتی است، همبستگی روشنی دارند. افرادی که سطح بالایی از گشودگی به هستی دارند، در برابر ابهام مدارا می‌کنند و می‌توانند ارتباط‌های دور و غیرعادی ایجاد کنند. گشودگی در وسعت، عمق و نفوذپذیری آگاهی و در نیاز مکرر به بزرگ شدن و بررسی تجربه دیده می‌شود. این افراد بیشتر متوجه جهان و همچنین کنجکاو، مبتکر و تخیلی هستند. افرادی که سطح بالایی از گشودگی دارند از هنرها لذت می‌برند و از آنها قدردانی می‌کنند. آن‌ها در واقع شعر می‌خوانند و به نقاشی‌ها نگاه می‌کنند، و وقتی این کار را انجام می‌دهند، مستعد لرز زیبایی‌شناختی هستند (McCrae, 2007 P.6-10).

اسکات بنیستر در تحقیقی تلاش کرده تنوع گسترده‌ای از احساسات، موقعیت‌ها و موسیقی‌ها و مفاهیم را در تاثیرگذاری بر لرزهای زیبایی شناختی بررسی کند. در نتیجه این تحقیق او می‌گوید به راحتی نمی‌توان ویژگی‌های مشترکی که لرزهای زیبایی شناختی را ایجاد می‌کنند را شناسایی کرد. وی با توجه به تنوع پاسخ‌ها، لرزهای موسیقایی را یک پاسخ عاطفی منحصر به فرد نمی‌داند بلکه به نظر وی این تجربیات ممکن است از نظر پدیدارشناختی، متفاوت و وابسته به این باشد که آیا لرز توسط تغییرات لحن به وجود آمده یا متن ترانه یا صدای خواننده یا حالت انتظار شخص. واکنش جسمی همراه با لرز از اشک تا احساس گرما در قفسه سینه متفاوت است و جالب اینکه هر دو پاسخ و احساس با هیبت زیبایی شناختی و اجتماعی مرتبط هستند. بنیستر دو پژوهش آگوا و براود^۲ را برای اثبات این رابطه معرفی می‌کند. وی بسیاری از لرزها را بر حسب نشانه‌ها و فرآیندهای اجتماعی مانند همدلی با اجراکنندگان یا شخصیت‌های یک روایت قابل تفسیر می‌داند (Bannister, 2020).

بنیستر اما با وجود این همبستگی می‌گوید بسیاری از این واکنش‌ها معمولاً اتحاد انحصاری با لرز ندارند و می‌توانند سرخ‌های مهمی در رابطه با تفاوت‌های تجربه عاطفی ارائه دهند. او به‌ویژه به تحقیقی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد چگونه احساسات مختلف ممکن است در مکان‌های مختلف بدن احساس شوند،^۳ و نیز پژوهشی که تمایزهای پدیدارشناختی اشک و لرز را مورد بررسی قرار داده است.^۴ (Ibid)

بنابراین با وجود همراهی لرزهای روانی و زیبایی شناختی با بسیاری از واکنش‌های زیستی، تحقیقات گسترده‌تر نشان می‌دهد که نمی‌توان میان این واکنش‌ها اتحاد کاملی یافت و آنها را به یک عامل منتسب کرد. بلکه پیچیدگی و وجود عوامل بسیار مختلف

-
1. Algoe, S. B., and Haidt, J. (2009). Witnessing excellence in action: the 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration. *Journal of Positive Psychology*, 4(2), 105-127. Doi: 10.1080/17439760802650519.
 2. Braud, W. (2001). Experiencing tears of wonder-joy: Seeing with the heart's eye. *Journal of Transpersonal Psychology*, 33(2), 99-111.
 3. Nummenmaa, L., Glerean, E., Hari, R., and Hietanen, J. K. (2013). Bodily maps of emotions. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(2), 646-651. Doi: 10.1073/pnas.1321664111.
 4. Mori, K., and Iwanaga, M. (2017). Two types of peak emotional responses to music: The psychophysiology of chills and tears.

در انواع لرز و پدیده‌های همراه با آنها روشن است و شناسایی دسته‌های مختلف آنها نیازمند تحقیقات بسیار دقیق و ظریفی است.

۳.۶. نظریات تجربی توجیه‌کننده لرزهای غیرمادی

نظریات مختلفی در توضیح و تبیین علت و منشأ و فرایند پدید آمدن لرزهای روانی و زیبایی‌شناختی مطرح شده است. دست کم سه راه برای مطالعه تجربی لرزهای زیبایی‌شناختی و کشف فرایندهای مؤثر بر آن وجود دارد: (۱) بررسی ساختار بیولوژیک پدیده، فیزیولوژی عصبی، تحولات هورمونی آن و اموری از این دست، (۲) بررسی عملکرد روانی لرز و رابطه بین لذت، کنجکاو و یادگیری و غیره، و در نهایت (۳) بررسی برانگیزاننده‌ها اینکه چه نوع رویدادهایی باعث لرزهای منفی یا مثبت در بیشتر انسان‌ها می‌شوند و ویژگی‌ها و اشتراکات یا تفاوت‌های چنین برانگیزاننده‌هایی چیست (Schoeller.F, 2015, 2).

اما اینکه چه ارتباطی میان انگیزاننده‌های روانی و شناختی با واکنش‌هایی از جنس واکنش به دما وجود دارد، سوالی است که برخی توجیحات فیزیولوژیکی، فیزیکی و بیولوژیکی برای آن گفته شده است:

«توضیح فیزیولوژیکی، لرزهای روانی را مانند تب می‌داند. رابطه بین احساس و دما در واقع بسیار قدیمی است و حتی خزندگان نیز شواهدی از افزایش گرمای بدن ناشی از استرس را نشان می‌دهند. توضیح فیزیکی، پخش کردن گرما در هنگام لرز را به پردازش اطلاعات در مغز مرتبط می‌کند. در سال ۱۹۶۱، فیزیکدان رولف لندر^۱ در IBM این اصل را مطرح کرد که هر گونه پاک کردن اطلاعات باید با پخش کردن گرما همراه باشد. این چند سال پیش در لیون به صورت تجربی تأیید شد. ... توضیح بیولوژیکی، منشأ تفکر انسان را به تغییرات شدید دما در بدو تولد مرتبط می‌کند. ممکن است بتوانیم به دلیل زمینه خاصی که در آن، اندیشه انسان روشن شده، این رابطه را بین مکانیسم‌هایی که شناخت را تنظیم می‌کنند و مکانیسم‌هایی که دما را تنظیم می‌کنند، مشاهده کنیم. به عبارت دیگر، یک لرز ممکن است به خوبی با اولین ایده انسانی همراه باشد. از آن زمان،

هر بار که چیزی مهم را درک می‌کنیم، شاید آن ژست را تکرار می‌کنیم.» (Schoeller, F.,)
(Encyclopedia Britannica)

اما تبیین شناختی‌ای که توسط شولر متخصص علوم شناختی ارائه شده است می‌تواند دقیق‌تر از تبیین‌های دیگر باشد. شولر می‌گوید: «فرضیه کارآمد این است که لرزهای زیبایی شناختی با ارضای انگیزه درونی انسان برای کسب دانش در مورد دنیای بیرون و درک معنادار اشیا و موقعیت‌ها مرتبط است. در انسان، این نیاز به کشف و درک شرایط محیطی پیش‌نیازی بیولوژیک برای بقا است. در واقع، حتی در حیوانات پایین‌تر، شواهد قوی برای وجود یک رابطه رقابتی میان واکنش‌های اکتشافی و خوردن وجود دارد. نظریه‌های اخلاق‌شناسی و روان‌شناسی حیوانات نشان می‌دهند که رفتار اکتشافی در پستانداران بالاتر، با انگیزه درونی به سمت اکتشاف برانگیخته می‌شود. در انسان‌ها، کسب دانش می‌تواند به صورت افزایش شباهت میان بازنمایی ذهنی و دنیای بیرونی مدل‌سازی شود.» (Schoeller F (2015), 1)

شولر در مقاله دیگری در توضیح این دیدگاهش می‌گوید ادراک نوعی کاوش است و اصولاً اگر می‌توانیم چیزی را درک کنیم، به این دلیل است که دائماً سیگنال‌های حسی دریافتی را با مدل‌های ذهنی خود تطبیق می‌دهیم. این عملیات انطباق ذهن با خارج همواره در اجراست به طوری که گاه یک تصویر با یک مدل ذهنی دیگر اشتباه می‌شود. وقتی بخش بزرگی از فکر با بخش بزرگی از جهان منطبق باشد، فرد احساس آگاهانه‌ای پیدا می‌کند که ما آن را احساسات زیبایی شناختی می‌نامیم. این فرایند دائماً در حال رخ دادن است و در بسیاری موارد ناآگاهانه اتفاق می‌افتد اما اگر در یک احساس مهمی، ادراک شما با شکل ذهنی شما انطباق داشته باشد، احساس زیبایی شناختی آگاهانه است و این از طریق تغییرات بدن مانند اشک، افزایش ضربان قلب، عرق کردن - یا لرز اتفاق می‌افتد. نکته عجیب در مورد لرزیدن این است که به نظر می‌رسد انسان‌ها هم وقتی رفتار اجسام خارجی را به موقع پیش‌بینی کنند و همه چیز به خوبی در کنار هم قرار می‌گیرند، می‌لرزند و هم وقتی که هیچ چیز قابل پیش‌بینی نیست و وضعیت از کنترل خارج می‌شود. فرضیه پیشنهادی اینست که لرزهای روانی در موقعیتی رخ می‌دهد که در آن میزان شباهت کلی سیگنال‌های حسی با مدل‌های ذهنی به نقطه عطف یا اوج خود

می‌رسد. این را می‌توان به صورت ریاضی بر حسب نرخ تغییر تابع تشابه شرطی بیان کرد. در این زمینه، هر تغییری در یادگیری با یک احساس زیباشناختی مطابقت دارد. وقتی تابع به نقطه عطف می‌رسد، مشتق آن به سمت صفر میل می‌کند و یادگیری کند می‌شود. این با یک نقطه عطف در کل دانش شما مطابقت دارد.» (Schoeller, F.,) (Encyclopedia Britannica)

به نظر وی لرز ممکن است مربوط به رویدادی باشد که در آن، شباهت کلی سیستم شناختی به حداکثر خود می‌رسد (منفی یا مثبت)، زمانی که مشتق تابع به سمت صفر میل می‌کند. به عبارت دیگر، لرز وقتی توسط یک فعالیت ایجاد می‌شود که ۱) فرد به طور کامل رویدادهای خارجی و پیامدهای آتی آنها را درک می‌کند یا ۲) هیچ اطلاعی در مورد آنها ندارد. یعنی زمانی که هیچ چیز دیگری غیر از محیط فعلی قابل پیش بینی نبود یا زمانی که هر اتفاقی می‌تواند رخ دهد و هیچ چیز توسط سوژه قابل پیش بینی نیست. این توضیح می‌دهد که چرا لرز با نشانه‌های بسیار مثبت (لرزه‌های زیبایی‌شناختی) و نشانه‌های بسیار منفی (لرزه‌های ترسناک) برانگیخته می‌شود. در هر دو مورد، همبستگی بین مدل‌های درونی سوژه و دنیای بیرونی به اوج خود می‌رسد. (Schoeller F (2015),) (1)

شولر معتقد است این فرضیه که احساسات زیباشناختی با ارضای (یا عدم ارضای) نیاز انسان به شناخت مطابقت دارد، به طور آزمایشگاهی در زمینه احساسات موسیقی تایید شده است و دو پژوهش کاباناک^۱ و ماساتاکا^۲ را برای تأیید این ارتباط معرفی می‌کند. البته شولر اذعان می‌کند که مطالعه در زمینه ارتباط حس زیبایی با کسب شناخت بسیار دشوار است و ابزارهای روان‌سنجی کافی برای شناخت رفتارهای کشفی وجود ندارد.

۳.۷. آرامش بعد از لرزش از نگاه تجربی

در قرآن پس از لرزش سخن از نرم شدن پوست و قلب می‌شود. دقیقاً در پدیده شناسی لرزش روانی گفته شده است که اکثر افرادی که این لرز را تجربه کرده اند بعد از آن

-
1. Cabanac, A., Perlovsky, L., Bonniot-Cabanac, M.-C., and Cabanac, M. (2013). Music and academic performance. *Behav. Brain Res.* 256, 257–260. doi: 10.1016/j.bbr.2013.08.023
 2. Masataka, N., and Perlovski, L. (2013). Cognitive interference can be mitigated by consonant music and facilitated by dissonant music. *Sci. Rep.* 3:2028. doi: 10.1038/srep02028

احساس آرامش می‌کنند. شولر در توضیح این آرامش می‌گوید: «داستان‌هایی که باعث برانگیختن لرز می‌شوند، ممکن است با اجازه دادن به انسان‌ها برای غلبه بر تعارض‌های میان بخش‌های اساسی ذهن، باعث کاهش تنش شوند. چنین داستان‌هایی ممکن است به ما کمک کند تا در جایی که هر دو عنصر به یک اندازه در برابر تغییر مقاوم هستند، با تضادهای درونی مقابله کنیم. لئون فستینگر^۱، که در سال ۱۹۵۷ نظریه ناهماهنگی شناختی^۲ را ابداع کرد، این را ناهماهنگی حداکثر دامنه^۳ نامید. ذهن برای غلبه بر تضادهای خود داستان می‌آفریند. مردم شناسان این را یک افسانه^۴ می‌نامند، و ما از کارهای بسیار در انسان‌شناسی می‌دانیم که آیین‌ها احتمالاً باعث ایجاد لرز در ستون فقرات می‌شوند.» (Schoeller.F, Encyclopedia Britannica)

شولر در ادامه دو مثال برای توجیه لرز اجتماعی به دلیل مواجه شدن با تعارضات درونی بیان می‌کند: «ما دو مثال برای این گونه تعارضات اساسی می‌آوریم. یکی بیولوژیکی و دیگری فرهنگی. تضاد بیولوژیکی از این واقعیت ناشی می‌شود که، در حالی که ما به عنوان یک گونه با اهداف مشترک بقا می‌یابیم، ممکن است هرگز مستقیماً به هدف ذهن‌های دیگر دسترسی نداشته باشیم. بنابراین ما در مواردی که به نظر هماهنگی کامل با دیگران داریم می‌لرزیم. مثال دیگر ناشی از ناهماهنگی اساسی بین ماهیت نوع دوستانه حیوان انسانی از یک سو و منطق نظام اجتماعی حاکم کنونی از سوی دیگر است. این فرضیه‌ها توضیح می‌دهند که چرا وقتی همدلی شرط لازم برای کاهش تنش روایت به حداقل می‌شود، ممکن است در طول فیلم بلرزید. وقتی مرد بد در نهایت پسر خوب را نجات می‌دهد.» (Ibid)

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

از آیه ۲۳ سوره زمر و توضیح مفسران روشن می‌شود لرزش بدن در نتیجه یاد خدا که در آیات قرآن به طور بارزی وجود دارد، یکی از نتایج محسوس و قابل تجربه هدایت الهی است. این ویژگی ایمانی در روایتی از رسول خدا(ص) نیز آمده که نشانه ریزش

-
1. Leon Festinger
 2. Cognitive Dissonance
 3. Dissonance of Maximum Amplitude
 4. Myth

گناهان است. این پدیده شباهت بسیار زیادی با لرزهای روانی، اجتماعی، شناختی و زیبایی‌شناختی دارد. ویژگی‌های لرزهای روانی از جمله احساس اوج لذت از موفقیتی درونی حاصل می‌شود یا لرز اجتماعی که از احساس اتحاد و همدلی متعالی با یک جمع یا یک ایثار جمعی به وجود می‌آید، یا لرزهای شناختی که از انطباق ذهنیات عمیق انسان با آنچه در واقع می‌یابد پدید می‌آید یا لرزهای زیبایی‌شناختی که در نتیجه رویارویی با زیبایی متعالی و غافلگیرکننده یا زیبایی مورد انتظار انسان حاصل می‌شوند، همگی به نوعی بیان‌کننده مواجهه قلبی انسان با نشانه‌های قدسی و متعالی خداست. به ویژه وقتی به حالت آرامش بخش بعد از این لرزها توجه می‌شود شباهت آنها با اقشعرار قرآنی که بعد از آن لینت و نرمی جسم و قلب حاصل می‌شود، کاملاً واضح می‌شود. بنابراین می‌توان به خوبی انتظار داشت که نتایج فیزیولوژیکی مانند عمیق شدن تنفس، کم و زیاد شدن جریان خون در قسمت‌هایی از مغز، و گشاده شدن مردمک چشم که در لرزهای روانی و زیبایی‌شناختی حاصل می‌شود در اقشعرار هم به وجود می‌آید. با این وجود وجوه افتراق و تفاوت نیز در میان تمام آنها وجود دارد، اما وابستگی و استقلال این پدیده‌ها به گونه‌ای است که همگی به نوعی شدت و ضعفی از یک حقیقت واحد هستند که در موقعیت‌های مختلف به شکل‌های گوناگون خود را نشان می‌دهند. توضیح بررسی این نکته تحقیق مجزایی را می‌طلبد.

نکته جالب توجه از این مطالعه تطبیقی اینست که لرزهای زیبایی‌شناختی با حالت شخصیتی «گشودگی به هستی» همبستگی داشت. قرابت میان این لرزها با اقشعرار می‌تواند نشان‌دهنده همبستگی حالت شخصیتی «گشودگی به هستی» با ویژگی ایمانی منجر به اقشعرار باشد. از تطبیق بیشتر این یافته‌ها با آزمایش‌های تکمیلی و گسترده‌تر می‌تواند به دستاوردهایی درخصوص بهره‌گیری از ایمان در جهت بهبود زندگی و درمان مشکلات عصبی و روانی استفاده کرد و نیز می‌توان از کنترل‌های عصبی و روانی به نفع ایمان بهره‌هایی برد.

منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی)

۲. راغب اصفهانی، حسین، (۱۳۸۸) *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خداپرست، نشر نوید اسلام، قم، چاپ اول.
۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۹) *تفسیر کشاف*، ترجمه مسعود انصاری، انتشارات ققنوس تهران، ج ۴، چاپ اول.
۴. طباطبائی سید محمد حسین، (۱۳۷۰) *المیزان تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۷، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ چهارم.
۵. طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن، (۱۴۱۵) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، چاپ اول.
۶. طریحی، فخرالدین، (۱۳۸۶) *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتوی، چاپ اول.
۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹) *العین*، تحقیق: ذکر مهدی المخزومی و دستور ابراهیم السامرائی، ج ۲، موسسه دارالهجره، چاپ دوم در ایران.
۸. مکارم شیرازی، (۱۳۸۰) *تفسیر نمونه*، ج ۱۹ تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیستم.
۹. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸) *مستدرک الوسائل*، قم، موسسه آل البيت عليهم
10. Algoe, S. B., and Haidt, J. (2009). *Witnessing excellence in action: the 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration*. Journal of Positive Psychology, 4(2), 105-127. Doi: 10.1080/17439760802650519.
11. Bannister S. (2020). A survey into the experience of musically induced chills: Emotions, situations and music. *Psychology of Music*. 48(2):297-314. doi:10.1177/0305735618798024
12. Bannister, Scott. (2020). A Vigilance Explanation of Musical Chills? Effects of Loudness and Brightness Manipulations. *Music & Science*. 3. 10.1177/2059204320915654.
13. Blood, A. J., & Zatorre, R. J. (2001). *Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 98(20), 11818–11823. <https://doi.org/10.1073/pnas.191355898>
14. Braud, W. (2001). *Experiencing tears of wonder-joy: Seeing with the heart's eye*. Journal of Transpersonal Psychology, 33(2), 99-111.
15. Bruno Laeng, Lise Mette Eidet, Unni Sulutvedt, Jaak Panksepp, (2016) *Music chills: The eye pupil as a mirror to music's soul*, Consciousness and Cognition, Volume 44, Pages 161-178, ISSN 1053-8100, <https://doi.org/10.1016/j.concog.2016.07.009>. (<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1053810016302045>)
16. Grewe O, Katzur B, Kopiez R, Altenmüller E. (2011) *Chills in different sensory domains: Frisson elicited by acoustical, visual, tactile and gustatory stimuli*. Psychology of Music; 39(2):220-239. doi:10.1177/0305735610362950

17. McCrae, R.R. (2007) *Aesthetic Chills as a Universal Marker of Openness to Experience*. *Motiv Emot* 31, 5–11. <https://doi.org/10.1007/s11031-007-9053-1>
18. Schoeller F (2015) Knowledge, curiosity, and aesthetic chills. *Front. Psychol.* 6:1546. doi: 10.3389/fpsyg.2015.01546.
19. Schoeller, F. (2015). The shivers of knowledge. *Human and Social Studies*, 4(3), 26-41.
20. Schoeller, F. (Invalid Date). *Psychogenic shivers: why we get the chills when we aren't cold*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/story/psychogenic-shivers-why-we-get-the-chills-when-we-arent-cold>

بررسی تحلیلی قرآنی - روان‌شناختی سنت گشایش برکت در قرآن کریم

احمدرضا دردشتی

رمضانعلی حسنی

چکیده

یکی از سنت‌های تکوینی خداوند که در قرآن کریم توصیف و تبیین شده، سنت برکت است. بنابه این سنت، خداوند برکت‌ها را در جامعه‌ای فرو می‌بارد که اهل آن از ایمان و تقوا برخوردار باشند. با توجه به اینکه از یک سو ارتباط ایمان و تقوای مذهبی با برکت‌های مادی از لحاظ علمی روشن نیست و از دیگر سو ظاهراً برخورداری‌های مادی کشورهای غربی از کشورهای اسلامی بسیار بیش‌تر می‌نماید، این پرسش/شبهه مطرح شده که اگر شرط نزول برکات، ایمان و تقواست، پس چرا کشورهای غربی و سکولار از برکات بیش‌تری برخوردارند و کشورهای اسلامی که ظاهراً از ایمان و تقوای بیش‌تری بهره می‌برند و طبق این سنت، باید برکات افزون‌تری بر آنان نازل شود، از انواع عقب‌ماندگی‌ها و مشکلات در رنج‌اند. این واقعیت چگونه با سنت برکت سازگار است؟ مضاف بر اینکه اساساً رشد و پیشرفت جوامع، بیش از هرچیز معلول ویژگی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی (هوشمندی، برنامه‌ریزی، تلاش، خرد جمعی، مدیریت تولید و مصرف و غیره) سیاستمداران و مردم آن جوامع است و ایمان و تقوای مورد نظر قرآن، اگر مانع نباشد، تأثیرگذار نیست! در این نوشتار با بررسی مفاهیم ایمان، تقوا و برکت و تبیین شاخصه‌های زندگی بابرکت از نگاه قرآن، سنت اسلامی و رهیافت‌های علمی و نیز آسیب‌شناسی جوامع غربی و اسلامی از لحاظ برخورداری از شاخصه‌های نزول برکات، به این پرسش/شبهه پاسخ داده‌ایم.

واژگان کلیدی

برکت؛ ایمان؛ تقوا؛ سنت‌های الهی؛ رفاه مادی؛ پیشرفت.

۱. مقدمه

در قرآن کریم از قوانین و سنت‌های پرشماری در گستره حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها سخن گفته شده است. این سنت‌ها یا همان قوانین تکوینی، بر زندگی تک تک افراد یا حیات جمعی گروه‌های انسانی و یا مجموعه انسان‌ها در طول حیات بشر حاکم و جاری است و همه امور آفرینش در چارچوب مفهومی آن‌ها تفسیر می‌شود (بنگرید به: الفتح: ۲۲؛ الاسراء: ۷۳-۷۷؛ عنکبوت: ۱-۲). از منظر قرآن کریم سنت‌های الهی تغییرناپذیر و تحویل‌ناپذیر بوده و از آفرینش نخستین انسان تا پایان حیات آخرین آن‌ها استمرار دارد (الفتح: ۲۳ و الاسراء: ۷۷). در این راستا می‌توان به سنت‌هایی مانند آزمایش (العنکبوت: ۱)، پاداش و کیفر (الزلزال: ۷-۸)، عدالت (الاسراء: ۲۰)، عکس‌العمل (الاسراء: ۷)، امهال و استدراج (الاعراف: ۱۸۲) و توبه (زمر: ۵۳) اشاره کرد. یکی از سنت‌هایی که در قرآن کریم توصیف و تبیین شده، سنت برکت است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»: و اگر اهل آبادی‌ها ایمان آورده و تقوا ورزیده بودند، یقیناً برکت‌هایی از آسمان و زمین بر آن‌ها می‌گشودیم؛ ولی (افسوس که آیات و رسولان ما را) تکذیب کردند، پس آنان را به کیفر دستاوردهایشان گرفتار و هلاکشان کردیم! (الاعراف: ۹۶) بر اساس این آیه کریمه علت فروریختن برکت‌ها از زمین و آسمان، ایمان و تقواست و فقدان این دو عنصر، جوامع انسانی را با فلاکت و هلاکت مواجه می‌کند. دیربازی است که شرق‌شناسان و روشنفکران متأثر از آن‌ها در کتاب‌ها، مقالات، سخنرانی‌ها و فضا‌های مجازی پرسش/شبهه‌ای را مطرح می‌کنند که هم اعتبار قرآن کریم را فروکاهند و هم به تلویح یا تصریح اسلام و مسلمانی را عامل نابسامانی‌ها و عقب‌ماندگی‌های مادی و معنوی مسلمانان معرفی کنند. در این پرسش/شبهه گفته می‌شود که بنابه تصریح قرآن، سنت الهی درباره جوامع این است که اگر ایمان آورند و تقوا پیشه کنند، برکات آسمانی و زمینی بر آنان گشوده می‌شود. اگر این سنت از حقیقت برخوردار است، پس چرا بسیاری از جوامع بی‌ایمان و بی‌تقوا، یعنی جوامع سکولار و لاییک نسبت به جوامع مسلمان و مؤمن، از نزولات آسمانی، برکات زمینی و رشد و پیشرفت مادی و حتی اخلاقی، بیش‌تری برخوردارند! سرّ این واقعیت در چیست؟ اگر ملاک نزول برکات و بارش نعمت‌های الهی، میزان ایمان،

رعایت تقوا و تحفظ بر احکام و ارزش‌های اسلامی است، پس چرا کشورهای غربی با عدم رعایت این مسائل، از برکات آسمانی و زمینی و دیگر پیشرفت‌ها برخوردارند و کشورهای اسلامی، که ظاهراً در مراقبت بر احکام اسلامی، رعایت تقوا و دارا بودن ایمان دینی پیشقدم‌اند، نه تنها از بسیاری از این برکات محروم‌اند، بلکه به انواع مشکلات و نابسامانی‌ها گرفتار و از آسیب‌ها و کاستی‌های مختلفی رنج می‌برند. مضاف بر اینکه عقب‌ماندگی یا پیشرفت فرد یا جامعه، بیش از هر چیز به ویژگی‌ها و شرایط روان‌شناختی و فرهنگ عمومی جامعه (هوشمندی، برنامه‌ریزی، تلاش، خرد جمعی، مدیریت تولید و مصرف و غیره) مدیران، سیاست‌گذاران و همه مردم آن جامعه بستگی دارد و ایمان و تقوای اسلامی، به سبب تأکید بر اجتناب از لذت‌های مادی و دنیاگرایی، اگر مانع نباشد، یقیناً حرکت دهنده نخواهد بود. بنابر این در پاسخ به این پرسش یکی از دو تحلیل قابل‌تصور است: یا آنچه قرآن به عنوان سنت الهی گفته، نادرست و خرافه است و یا اگر گفته قرآن حق است، کشورهای سکولار از ایمان و تقوای بیش‌تری برخوردار بوده و کشورهای مسلمان فاقد ایمان و تقوا هستند؛ که در این امر خود دلیل محکمی بر بی‌اعتباری و عدم حقانیت اسلام است!

در همه کتاب‌های تفسیری به توضیحی درباره این سنت الهی پرداخته شده و برخی از لایه‌های مفهومی این آیه تبیین شده است، اما هنوز تبیین دقیق و همه‌جانبه‌ای، خصوصاً با نگاه علمی، از این سنت الهی ارائه نشده است. در پژوهش حاضر با تحلیل مفهومی و مصداقی واژه‌های ایمان، تقوا، برکت و پیشرفت در منابع اسلامی و علمی، سه هدف را دنبال می‌کنیم: یکی تبیین صحیح و جامع سنت برکت، دوم تفسیر صحیح آیه و سوم پاسخ به پرسش/شبهه‌ای که تقریر آن در مقدمه ارائه شد. ضرورت این دست پژوهش‌ها بر اهل اندیشه و اصلاح فرهنگی و اجتماعی پوشیده نیست. از یک سو لزوم دفاع از اعتقادات و آموزه‌های اسلامی، تفسیر و تبیین صحیح آن را مدلل می‌سازد و از دیگر سو تفسیر و تبیین صحیح این آموزه‌ها، به عنوان چراغ راه و شاخص صلاح و فلاح جوامع اسلامی، راه را بر پیشرفت همه‌جانبه، حل مشکلات و رفع نابسامانی‌های آن جوامع می‌گشاید؛ زیرا تفسیرها و تحلیل‌های غلط و ناقص مفاهیم و آموزه‌های دینی نه تنها کمکی به حل مشکلات مسلمانان نمی‌کند، بلکه خود به عامل نیرومندی در برابر کمال و

بالندگی فرد و جامعه بدل می‌شود؛ چنانکه متأسفانه تاکنون نیز چنین بوده است (رک: مطهری، ۱۳۷۷).

۲. لزوم توجه به روش‌شناسی صحیح تفسیر قرآن

شبهه موردبحث از شبهاتی است که حتی اذهان بسیاری از مردم را درگیر کرده است. به نظر می‌رسد ریشه و منشأ این گونه شبهات و پرسش‌ها، بیش از هرچیز بی‌توجهی و غفلت از روش صحیح و معتبر تفسیر قرآن کریم است. فهم هرمتنی، اعم از دینی و غیردینی، مستلزم رعایت چارچوب‌ها و قواعدی تفسیر متون است (رک: بابایی، ۱۳۹۶: ۱، فصل اول). بر این اساس هر تفسیری از آیات و مفاهیم قرآنی که بدون در نظر داشت اصول و قواعد تفسیر متن قرآنی باشد، نامعتبر بوده و قابل استناد نیست (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۸). در مسأله موردبحث فهم اصطلاحات و مفاهیم قرآنی (ایمان، تقوا و برکت)، ارائه ملاک جامع برکت و تبیین همه شاخص‌ها و عوامل فردی و اجتماعی خوش‌بختی و بدبختی جوامع و نیز ارزیابی عینی و مصداقی جوامع غربی و اسلامی از لحاظ آن شاخص‌ها، ضروری است. تمرکز سهوی یا عمدی بر برخی از آیات و آموزه‌های قرآنی و غفلت و نادیده‌انگاشتن برخی دیگر (به خصوص تفسیرها و تفصیلهایی که در سنت اسلامی و کلام معصومان (علیهم السلام) بیان شده)، این توهم را دامن زده که عامل نیک‌بختی جوامع، از نگاه قرآن، تنها در برپایی شعائری چون نماز، روزه، اعتکاف و دیگر اعمال عبادی خلاصه می‌شود و بر این اساس، اگر جامعه‌ای صرفاً به این مناسک پایبندی نشان داد، جامعه‌ای با ایمان و با تقواست و طبق سنت الهی باید برکات آسمانی و زمینی بر آن گشوده شود. نکته مهم دیگر اینکه ملاک‌ها و شاخصه‌های تعیین خوشبختی، یعنی همان مبارک بودن یک جامعه، و به عبارت دیگر مصادیق برکت‌های آسمانی و زمینی هم در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. از این رو تمسک به شاخص‌هایی مانند نرخ نزول باران، وجود زمین‌های حاصل‌خیز، سود ناخالص ملی و غیره، اگر چه در شرایط خاصی می‌تواند به عنوان بخشی از مصادیق برکت به شمار رود، اما معمولاً از ملاک‌های مهم‌تر و انسانی‌تر در تعیین برکات جوامع غفلت شده است.

۲.۱. مفهوم شناسی ایمان، تقوا و برکت

در یک پژوهش علمی، خصوصا از نوع تحلیلی، نخستین و مهم‌ترین بخش تحلیل و بررسی پرسش و فرضیه‌های مطرح شده در ذیل آن، تجزیه و تحلیل مفاهیم کلیدی پرسش در دانش لغت شناسی و متفاهم عرفی و احیانا اصطلاح خاص آن دانش است. از این رو پیش از ورود به بررسی پرسش اصلی واژگان ایمان، تقوا و برکت را از لحاظ لغوی و در اصطلاح قرآنی بررسی می‌کنیم:

۲.۲. واژه ایمان

از ریشه واژگانی امن، به معنای آرامش و امنیت خاطر گرفته شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۵۰). در اصطلاح قرآنی به معانی متعددی آمده است. در برخی از آیات قرآن، ایمان به معنای تصدیق قلبی به وجود، یگانگی و عدالت خداوند (نساء: ۱۳۶)، پیامبری محمد بن عبدالله و همه پیامبران پیش از او (صلی الله علیهم اجمعین) (النساء: ۱۷۱) و نیز تصدیق قلبی قطعی بودن روز قیامت (المجادله: ۲۲) استعمال شده است (شیروانی، ۱۳۸۵: ۱۵۷). البته ایمان در اصطلاح قرآنی به صرف تصدیق قلبی اطلاق نمی‌شود، بلکه همراهی تصدیق قلبی با عمل جوارحی و اقرار زبانی لازم است. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «الایمان عقد بالقلب و نطق باللسان و عمل بالارکان»: ایمان همانا گره خوردن باور با قلب و اقرار با زبان و عمل با اندام‌های بیرونی (جوارحی) و درونی (جوانحی) است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۶۶). از این رو ایمان به خدا، شعورمندی هستی، عدم واکنش یکسان هستی در برابر خوبی و بدی، پیامبری محمد و دیگر پیامبران (علیهم السلام)، وجود و ثبوت ارزش‌های اصیل الهی، مانند عدالت، آزادی معنوی، صداقت، سخاوت و غیره، ایمان به رستاخیز انسان‌ها و حتمیت سرانجام نیک و بد آنان در بهشت و دوزخ از متعلقات ایمان دینی به شمار می‌رود. ایمان به معنای اعتقاد قلبی به حقانیت این امور و التزام عملی به لوازم این اعتقادات است.

۲.۳. واژه تقوا

واژه تقوا در اصل «وقوا» و از ریشه واژگانی وقایه، به معنای حفظ و نگهداشتن است (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱۵/۴۰۲).

تقوا در اصطلاح قرآنی، عبارت است از محافظت نفس از آسیب‌هایی که ممکن است به سبب مخالفت با فرمان‌های خداوند متعال فرد یا جامعه را گرفتار کند (راغب، ۱۳۶۹: ۳/۴۷۹). به بیان دیگر، تقوا همان تجسد و تبلور واقعی ایمان قلبی و به معنای انجام رفتارهای خدایپسندانه و ترک رفتارهای خداناپسند است (نراقی، ۱۳۸۶: ۱/۵۰۶). کم‌ترین حد تقوا، همان انجام واجبات و ترک محرمات شرعی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/۱۵۵). البته معلمان اخلاق بر اساس مبانی و معارف اسلامی، برای تقوا سطوح و لایه‌هایی را برشمرده‌اند: ۱. تقوای عام و آن عبارت است از انجام واجبات و ترک محرمات شرعی؛ ۲. تقوای خاص و آن عبارت است از نگهداشتن و پیراستن نفس از خصلت‌های نکوهیده و آراستن آن به فضائل اخلاقی؛ ۳. تقوای خاص الخاص و آن عبارت است از محافظت دل از محبت و توجه به غیرخداوند (همان).

۲.۴. واژه برکت

واژه برکت در لغت: راغب اصفهانی در المفردات می‌گوید: اصل کلمه «برکت»، «برک» - به فتحه باء - و به معنای سینه شتر است؛ لیکن در غیر این معنا نیز استعمال می‌شود. از آن جمله می‌گویند: «فلانی دارای برکت است»؛ و «برک البعیر» به معنای این است که شتر سینه خود را به زمین زد و چون این معنا مستلزم یک نحو قرار گرفتن و ثبات یافتن است، از این رو کلمه برکت را در ثبوت، که لازمه معنای اصلی است، هم استعمال کرده و مثلاً می‌گویند: «ابترکوا فی الحرب (در جنگ پای برجا شده و به عقب برنگشتند)». نیز به همین مناسبت، محلی را که مردان دلیر و شجاعان لشکر موضع می‌گیرند، «براکاءم و بروکاء» می‌نامند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۹، ماده برک). همچنین در جایی که حیوان از راه رفتن باز می‌ایستد و به هیچ وجه تکان نمی‌خورد، می‌گویند: «ابترکت الدابة» (چهارپای ثابت بر جایش ایستاد). آب انبار را نیز به همین جهت «برکه» می‌نامند؛ زیرا آب انبار محل ثابت شدن و قرار گرفتن آب است. پس معنای برکت مستلزم نوعی ثبوت در متعلق آن است (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱۰/۳۹۶).

برکت در اصطلاح ادب اسلامی به معنای ثبوت و پایداری خیر الهی در چیزی و رشد و افزایش آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۹).

۳. تفسیر آیه از زبان مفسران

مقصود از «برکات»، در آیه شریفه، انواع خیر فراوان است. استفاده از واژه برکات، استعاره بالکنایه است. زیرا برکت، امری عینی و قابل اشاره نیست؛ بلکه مفهومی انتزاعی است که از کیفیت کارکرد یک پدیده در رساندن خیر به دیگر موجودات، فهمیده می‌شود. برکات به مجاری‌ای (باران، نور، دما، خاک و غیره) که از مجرای آن، نعمت‌ها جریان دارد، تشبیه شده است؛ لکن این مجاری مسدود است و چون مردم ایمان آورند و تقوا بورزند، به قدر ایمان و تقوا، بر آن‌ها جریان می‌یابد و از باران و برف و حرارت و برودت به مقدار نافع بر آنان فرو می‌بارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۲۰۱). مفسران برکت را به معنای خیر نافع و امری غیر محسوس، اعم از مادی و معنوی، می‌دانند و بین آن و نظام جاری اسباب و مسببات منافاتی نمی‌بینند؛ چنان‌که معتقدند برکت، امری نسبی است و در هر چیزی به حسب هدفی است که در آن نهفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۲۸۰). مثلاً وقتی گفته می‌شود فلان غذا برکت دارد، به معنای آن است که خیرات و منافعی که از آن غذا به خورنده می‌رسد، ثبات و استمرار دارد. از این رو هرچه کیفیت خیررسانی یک پدیده به چیزهایی که باید به آن خیررسانی کند، قوی‌تر، مانا تر و سودمندتر باشد و آسیب‌های کم تری از آن به دیگر موجودات و پدیده‌هایی که با آن مرتبط است برسد، آن پدیده، برکت بیش تری برای چیزهای دیگر خواهد داشت. بر این اساس برکت، مفهومی انتزاعی است و از چگونگی کارکرد پدیده‌ها در ارتباط با پدیده‌های دیگر انتزاع می‌شود.

بر اساس این برداشت از آیه کریمه آنچه عامل و زمینه‌ساز سعادت کامل جامعه و آسایش عمومی و خیرهای نافع و فراوان اقتصادی و غیراقتصادی است، ایمان و تقوا (به معنای حقیقی و جامع آن) است. از این رو برای تشخیص وجود برکت در ظرفیت‌ها و زمینه‌های مادی و معنوی یک جامعه، نمی‌توان صرفاً به شاخصه‌های ابزاری و کمی مانند پیشرفت و پیچیده‌تر شدن تکنولوژی و صنعت آن جامعه استناد کرد. فن‌آوری پیشرفته، صنعت مدرن، رشد اقتصادی، نزول باران و برف، زمین‌های حاصلخیز و غیره در صورتی که جامعه از ایمان و تقوا برخوردار نباشد و اهداف مؤمنانه و پرهیزگاران را دنبال نکند،

برکتی را موجب نمی‌شود؛ زیرا برکت بودن یک چیز از دو جهت قابل بررسی است و این دو جهت به صورت لازم الجمع بودن، مکمل یکدیگراند: یکی نافع بودن خود آن پدیده از لحاظ وضعیت درونی و دیگر نوع استفاده‌ای که بشر از آن پدیده در جهت خیر و سعادت خود انجام می‌دهد. از این رو ممکن است پدیده‌ای از لحاظ وضعیت درونی، خیر و نافع باشد؛ اما انسانی که از ایمان و تقوا تهی است آن را در جهت نگون‌بختی خود و دیگران به کار گیرد؛ و نه تنها آن منافع را تباه سازد، بلکه آن را به عاملی برای نابودی خود و دیگران تبدیل کند. در این حالت، نه تنها آن زمینه‌ها و عوامل مادی به هدف مطلوب خود نمی‌رسد، و خیر مانا و سودمندی را به جامعه نمی‌رساند، بلکه می‌تواند به عاملی علیه اهداف موردانتظار تبدیل شده و جامعه را به سمت سقوط و انحطاط بکشانند (العلق: ۶-۷ و الانعام: ۴۴). برکت همانگونه که می‌تواند در رفتار یا کارکرد یک پدیده ارزیابی شود، ممکن است از مجموعه عوامل و پدیده‌های مرتبط با هم، که هدف واحدی را محقق می‌کنند، به دست آید. بنابر این یک جامعه فاقد ایمان و تقوا ممکن است در برخی از شاخصه‌های رفاه و رشد مادی، پیشرفت‌هایی را نشان دهد، اما به سبب فقدان یا ناکافی بودن ایمان و تقوای جمعی، برآیند فرایندها و دستاوردهای آن جامعه، برکتی را در پی نداشته باشد.

۴. ایمان و تقوای حقیقی در معارف اسلامی

پدیده ایمان در ادب قرآنی، صرفاً به معنای تصدیق ذهنی به برخی از گزاره‌ها نیست؛ بلکه به معنای عمق ارتباط و جودی با حقایقی است که مؤمن وجود آن را در گستره هستی باور دارد و زندگی خود را در همه لایه‌ها، سطوح و ابعاد بر پایه آن و متناظر با آن هدفگذاری، مدیریت و کنترل می‌کند. ایمان واقعی عبارت است از عقیده قلبی به حقایق هستی و رفتار بر اساس آن اعتقادات و در جهت اهداف غایی الهی و محقق‌ساختن ارزش‌های اصیل در زندگی انسان. خداوند متعال در آیات ابتدایی سوره مبارکه مؤمنون، مؤمنان را (در واقع نقش ایمان در ابعاد وجودی فرد را) این چنین توصیف کرده است: «یقیناً اهل ایمان رستگارند؛ همان‌ها که در نمازشان خاشع‌اند (دلی فروتن و ترسان از مقام و عذاب الهی دارند) و از رفتار بی‌پهلو روی گردان‌اند و زکات می‌دهند و کسانی که نگهدارنده اندام‌های جنسی خود از گناه‌اند (زنا و لواط و استمناء)، مگر در رابطه با

همسران و کنیزان‌شان، که در این گونه ارتباطها سرزنشی بر آنان نیست؛ پس هرکس (برای لذت جنسی) جز این دو راه را بجوید، از تجاوزکاران است؛ و (مؤمنان) کسانی‌اند که در امانت و بر عهد خود مراقبت دارند و بر نماز خود محافظت می‌ورزند. آنان همان وارثان‌اند که بهشت فردوس را به ارث خواهند برد!». البته آیات دیگری از قرآن هم به توصیف ویژگی‌های دیگر از مؤمنان پرداخته است (مثلا الانفال: ۲-۴). مجموعه خصوصیات مطرح شده در این آیات، الزاما و اطلافا بر ساحت فردی و ساحت اجتماعی انسان‌ها انطباق دارد؛ اطاعت از رسول خدا (و حاکم عادل و مشروع) در امور سیاسی و نظامی (النور: ۶۲)، ترسان شدن دل و افزایش ایمان هنگام شنیدن آیات قرآن و اعتماد به فرمان‌ها و وعده‌ها و وعیدهای خداوند حکیم (الانفال: ۲)، برخی از دیگر خصوصاتی است که برای اهل ایمان بیان شده است.

نکته مهمی که در فهم معنای ایمان در قرآن کریم باید به آن توجه کنیم این است که قرآن کریم علاوه بر شخصیت و هویتی که برای فرد انسانی قائل است، هر جامعه (و به تعبیر قرآن، امت) را دارای شخصیت و هویت واحد دانسته (الاعراف: ۳۴) و برای آن سنت‌ها و قوانینی معرفی می‌کند. بر اساس این نگرش مبنایی ممکن است سرنوشت یک جامعه با سرنوشت تک تک افراد آن جامعه متفاوت باشد. یعنی ممکن است فرد، مؤمن ولی جامعه بی‌ایمان یا فرد، بی‌ایمان و جامعه مؤمن باشد! قرآن همچنانی که فرد را مخاطب قرار می‌دهد، جامعه را هم مخاطب ساخته و به افکار، انگیزه‌ها و رفتارهای صحیح فرا می‌خواند (طه: آیه ۸۰). بر این اساس وقتی جامعه در کلیت آن به ایمان و تقوا پشت کند، ایمان و تقوای برخی از افراد آن جامعه در تغییر سرنوشت بد جامعه مؤثر نخواهد بود. هر چند خداوند برای رهایی آن مؤمنان و محافظت آنان از آسیب‌های بیش‌تر به آنان یاری می‌رساند (الاعراف: ۱۶۵)؛ اما مسلما مؤمنان هم از سرنوشت بد جامعه بی‌ایمان و بی‌تقوا مصون نخواهند بود (انفال: ۲۵) غ خصوصاً اگر امر به معروف و نهی از منکر را به شایستگی برگزار نکنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۲۹۳).

واژه تقوا در ادبیات دینی، منحصر در ترک برخی گناهان و انجام پاره‌ای از فرائض نیست؛ بلکه کار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۹)، تلاش هدفمند و نافع (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)، سیاست‌ورزی صحیح (احزاب: آیه ۱)، علم‌جویی (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)، حرکت

اصلاحی فردی و اجتماعی (البقره: ۱۸۹)، نظم (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳) دوران‌اندیشی (همان)، اندازه‌گیری و محاسبات عقلانی در زندگی (همان)، همگرایی و انسجام اجتماعی، رایزنی و مشورت در همه امور مخصوصاً، امور کلان اجتماعی (شوری: ۳۸)، تلاش برای حفظ منافع ملی و اجتماعی و پرهیز از اقدامات ناسنجیده (النساء: ۸۳)، پرهیز از اسراف و مصرف‌زدگی (الاعراف: ۳۱)، اجتناب از ریخت و پاش‌ها و تباه‌کردن سرمایه‌ها و درآمدها (الاسراء: ۲۶ و ۲۷)، نظام اقتصادی مبتنی بر عدالت و تولید واقعی (البقره: ۲۷۵-۲۸۱)، نظام قضایی عدالت‌محور و تلاش پیگیر برای رعایت حقوق افراد و امانت‌داری (نساء: ۵۸)، اخلاق نیکو و نرم‌خویی در ارتباطات اجتماعی (آل عمران: ۱۵۹) و بسیاری از ویژگی‌های مطلوبی که سامان‌بخش نیازها و مسائل فردی و اجتماعی است و بدون آن نه تنها مشکلات انسان‌ها حل نمی‌شود، بلکه در نبود آن معضلات افزون‌تر و پیچیده‌تری پدید می‌آید. تقوا مفهوم جامعی است که همه شؤون فردی و جمعی انسان‌ها را در همه ابعاد و سطوح زیر پوشش خود دارد و همه فضائل عقلی، علمی و عملی فرد و جامعه را شامل می‌شود. امام علی علیه السلام در توصیف جایگاه تقوا نسبت به دیگر فضائل نظری و عملی انسان، می‌فرماید: «تقوا رئیس اخلاق است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰). اخلاق از منظر اسلامی، همه شؤون عقلی، عاطفی و رفتاری انسان را در بر می‌گیرد. اخلاق به یک معنا، سبک اندیشیدن، عاطفه‌ورزیدن و رفتار کردن است و از این رو به تمامیت زندگی انسان نظر دارد. بر این اساس رعایت برخی از مؤلفه‌های تقوا در زندگی فردی و اجتماعی، هرگز آثار و پیامدهای مثبت تقوای کامل و جامع را به دنبال نخواهد داشت. در فرهنگ اسلامی تقوا به معنای تخلق به همه فضائلی است که انسان را برای هماهنگی با هستی و تحقق قرب الی الله تربیت و آماده می‌کند (نهج البلاغه: خطبه ۱۹۳). از این رو می‌توان تقوا را به زندگی بر اساس مشیت و اراده تکوینی و تشریحی خداوند معنا کرد. به تعبیر روشن‌تر، تقوا یعنی سبک زندگی منطبق با اراده تکوینی و تشریحی خداوند. هرچه سبک زندگی فردی و جمعی انسان‌ها در همه شؤون و ابعاد با مشیت الهی و احکام و ارزش‌های تشریحی خداوند، انطباق بیش‌تری داشته باشد، تقوا در زندگی آن‌ها ظهور و بروز بیش‌تری یافته است. با مرور آیات و روایات اسلامی به روشنی می‌توان دریافت که گستره قوانین، ارزش‌ها، برنامه‌ها و چارچوب‌های تشریحی خداوند، به

واجبات و محرمات شرعی در حوزه عبادات فردی محدود نیست، بلکه همه عرصه‌هایی که شرع مطهر، عقل مؤید و تجربه مفید انسانی برای زندگی مطلوب‌تر فردی و جمعی مشخص می‌کند و راهکارهای مؤثری که شرع، عقل و علم بر صحت آن تأکید می‌ورزند، در محدوده مشیت تشریعی الهی قرار می‌گیرد. در قرآن کریم ویژگی‌های گوناگونی دیگری هم برای اهل ایمان و تقوا بیان شده است. ایمان به غیب، اقامه نماز، پرداخت زکات، ایمان به قرآن، پیامبران پیشین، یقین به جهان پس از مرگ (البقره: ۳-۴)، هوشیاری در برابر وسوسه‌های شیاطین انسی و جنی (اعراف: ۲۰۱)، انجام کار برای خدا و پذیرش شایسته‌سالاری (المائده: ۲۷)، تلاش برای آبادانی زمین (الهود: ۶۱)، اجتناب از ظلم در همه چهره‌های فردی و اجتماعی (الانعام: ۸۲) دیگر ویژگی‌هایی است که قرآن کریم برای انسان‌های با ایمان و تقوا برشمرده است. آنچه در این بحث از مفهوم ایمان و تقوا، مورد توجه و ملاک سنجش قرار می‌گیرد، ایمان و تقوا، به معنای جامع آن است. ایمان به معنی باور به وجود خدای حکیم و مهربان و تلاش برای هماهنگ کردن خود فردی و جمعی در همه سطوح و ابعاد، با مشیت خداوندگار و حرکت به سوی هدفی است که همه هستی به سوی آن در تکاپوست (البقره: ۱۵۵-۱۵۷ و الانشقاق: ۶).

۴.۱. ارزش‌گذاری متفاوت در مصادیق و جلوه‌های تقوا

توجه به این نکته لازم است که فضائل اخلاقی هم از لحاظ اهمیت در جایگاه و رتبه یکسانی قرار ندارند. بنابه روایتی از امام صادق علیه السلام سه خصلت و رفتار اخلاقی است که هیچ عذری در ترک آن پذیرفته نیست و وانهادن آن از سوی فرد و جامعه عواقب بدی را به دنبال دارد: ۱. خیررسانی به والدین، چه نیک‌رفتار و چه بدرفتار باشند، ۲. ادای امانت به صاحبش، چه نیک‌رفتار و چه بدرفتار، ۳. وفای به عهد، چه با نیک‌رفتار و چه با بدرفتار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۷۱: ۵۶). در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) درباره سلامت اخلاقی و روانی فرد و جامعه چنین بیان شده است: هرگز به فراوانی نمازها و روزه‌ها و ناله‌های شبانه آنان ننگرید (و آن را ملاک قضاوت نیک و بدشان قرار ندهید)، بلکه بنگرید به صدق در گفتار ادای امانت در میان‌شان! (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۲: ۱۰۶). این روایت و روایات مشابه به خوبی نشان می‌دهد که صرف پرداختن به مناسک عبادی در یک جامعه، نه نشان از سلامت ایمانی آن جامعه دارد و نه آثار ایمان و تقوای حقیقی

را به وجود می‌آورد. اساساً مناسک دینی و عبادات عملی فردی و اجتماعی برای تقویت و بالندگی خصلت‌های نیک شخصیتی و اخلاقی قرار داده شده و مادام که چنان خصلت‌هایی را پدید نیاورده و رشد ندهد، حکایت از آن دارد که همان مناسک عبادی هم به صورت صحیح و درستی انجام نگرفته است. از آیات و روایات اسلامی به خوبی قابل فهم است که برخی از گناهان اخلاقی نسبت به گناهان دیگر آثار سهمگین‌تر دنیایی و آخرتی، حتی برای افراد و جوامع مسلمان دارد؛ همچنانکه برخی از رفتارها و اخلاقیات مطلوب آثار نیکی حتی برای افراد و جوامع کافر به دنبال دارد. به عنوان مثال گناهی مانند غیبت (الحجرات: ۱۲)، تهمت (الاحزاب: ۵۸)، بی‌عدالتی (الهود: ۱۸)، خیانت در امانت (الانفال: ۲۷)، ظلم (الاعراف: ۴۱)، اسراف (الاعراف: ۳۱)، وانهادن امر به معروف و نهی از منکر (المائده: ۵)، تفرقه و واگرایی اجتماعی (آل عمران: ۱۰۳)، ویژه‌خواری و سوء استفاده از مقام و موقعیت سیاسی حاکمان (البقره: ۱۸۸)، بی‌اعتنایی به عقل‌ورزی و تلاش و تکاپوی هدفمند برای آبادانی زندگی (البقره: ۱۷۱)، استبداد و خودکامگی حاکمان (آل عمران: ۱۵۹) و ده‌ها خصلت دیگری که هر کدام به تنهایی برای نابودی و ناکامی فرد و جامعه کافی است. بنابر این اگر برخی از جوامع کافر و سکولار را در پاره‌ای از زمینه‌ها موفق و کامیاب می‌بینیم یا برخی از جوامع مسلمان را به سبب پاره‌ای از مشکلات و معضلات، گرفتار سختی و رنج مشاهده می‌کنیم، ریشه در این دارد که پاره‌ای از رفتارها و ویژگی‌های نیک در آن جوامع کافر وجود دارد و در این سو بسیاری از مسلمانان به سبب تصور نادرست از معنای ایمان و تقوا، نسبت به امور مهمی که گفته شد، بی‌توجه و بی‌اعتنا رفتار می‌کنند.

۵. آسیب‌شناسی برکت در جهان غرب و جهان اسلام

پیشرفت و ثبات شاخص‌های بهبود رفاه فردی و اجتماعی، همچون کاهش فقر، تأمین اجتماعی پایدار، کاهش یا رفع تورم، ثبات اقتصادی، امنیت سرمایه‌گذاری‌های مشروع و رفع بیکاری مهم‌ترین اهداف همه کشورها در حوزه مسائل اقتصادی و معیشتی است. اقتصاد پایدار، پویا، درون‌زاد و معطوف به عدالت اجتماعی یکی از عوامل مهم امنیت اجتماعی و سلامت روانی هر جامعه به شمار می‌رود (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۸۷)؛ بر خلاف تلقی مدرن از شاخصه‌های زندگی مطلوب، اقتصاد سالم، تنها شاخصه موفقیت و رشد

یک جامعه نیست. در کنار اقتصاد سالم، رشد اخلاق و معنویت و توجه جامعه به اهداف فرامادی هم برای ارزیابی جامعه مطلوب لازم است و اساسا اقتصاد سالم بدون رشد شاخصه‌های فضائل اخلاقی و معنویت متعالی ممکن نیست (النحل: ۱۱۱-۱۱۴). جامعه‌ای که به فرض، به اقتصاد سالم و پویا دست یافته، ولی فضائل اخلاقی و فرامادی را در خود نهادینه نکرده، جامعه‌ای است که روحیه منقبض شدن در بدن و لذت‌های بدنی را تقویت کرده و خودخواهی را به عنوان خصیصه‌ای سلطه‌جو بر ذهن و قلب شهروندان خود چیره می‌کند. جامعه عاری از فضائل اخلاقی یقینا از اقتصاد قدرتمند خود نه برای اهداف متعالی، بلکه به سود غرق شدن هرچه بیش‌تر در شهوت‌ها و لذت جویی‌ها بهره خواهد برد. ثروت مادی اگر چه می‌تواند ابزار خوبی برای سامان دادن برخی از مشکلات زندگی باشد؛ اما اگر همراه اخلاق و فضائل معنوی نباشد، به ابزاری برای دنیازدگی و شهوت‌پرستی تبدیل می‌شود و انسان‌ها را به انحطاط و جودی می‌کشاند (العلق: ۶-۷). از نگاه قرآن کریم موفقیت جامعه‌ها در رسیدن به رشد و بالندگی همه جانبه، بر وجود زمینه‌ها و عوامل متعدد مادی و معنوی متوقف و موقوف است. حتی یک بررسی گذرا و غیرعلمی هم به خوبی نشان می‌دهد که هم در جهان غرب و هم در جهان اسلام، مقوله ایمان و تقوا در اندازه و کیفیت مطلوب آن در هیچیک از این جوامع صورت واقع نیافته و رعایت نمی‌شود؛ به همین سبب هم جهان غرب و هم جهان اسلام با مشکلات فراوانی در قلمروهای گوناگون اقتصادی، سیاسی و غیره مواجه‌اند. بله در برخی از کشورهای غربی شاهد رفاه نسبی موجود در میان طبقه متوسط جامعه هستیم. این رفاه نسبی، معلول کار منضبط، تلاش پیگیر، به کار گرفتن ظرفیت‌های خداداد فکری و مادی، پرهیز از تن‌آسانی و تنبلی و رعایت نظم و کار عالمانه تجربی است و این خصوصیات، خود بخشی از مؤلفه‌های مفهوم جامع تقوا به شمار می‌رود؛ زیرا نظم، تلاش، همت، برنامه‌ریزی و دوراندیشی، توجه به علم و دانش، وجدان کاری از مهم‌ترین عناصر اخلاقی است و در مفهوم تقوا گنجانده است. اما برخلاف برخی تصورات عامیانه، کشورهای پیشرفته غربی هم در حوزه‌های مختلف زندگی از مشکلات فراوان و پیچیده‌ای رنج می‌برند و هنوز نتوانسته‌اند به وضعیت مطلوبی در همه حوزه‌های زندگی انسانی دست پیدا کنند. سختی معیشت، که مستلزم اشتغال همزمان اعضای خانواده برای تأمین نیازمندی‌های

روزمره است، فروپاشی خانواده، آمار قابل توجه خودکشی، قتل، جنایت، سوء مصرف مواد مخدر، فراگیری بیماری‌های جسمی و روانی مانند ایدز، افسردگی و فروکاهش روبه فزونی تعاملات عاطفی میان افراد جامعه، خصوصاً اعضای خانواده و فامیل تنها بخش ناچیزی از مشکلات موجود در جوامع غربی است (جعفری، ۱۱۲: ۱۳۷۳-۱۱۳). آیا برای اینگونه مشکلات، سببی جز دور شدن این جوامع در حوزه فرهنگ عمومی و سیاستگذاری‌های کلان اجتماعی و سیاسی از آموزه‌های انبیا و غرق شدن در فرایندها و اهداف سودمحورانه و لذت‌طلبانه، یعنی فاصله گرفتن از پاره‌ای دیگر از مؤلفه‌های مفهوم تقوا (اجتناب از محارمی مثل شرب خمر، ربا، ظلم به کشورهای و ملت‌های دیگر، عفت، عدالت اجتماعی و اقتصادی و غیره)، می‌توان تصور کرد؟! از آنجا که جوامع غربی اکثراً بر اساس نظام فکری لیبرالیسم اداره می‌شود و آزادی اقتصادی با جهت‌گیری رشد، مهم‌ترین اصل مقبول لیبرالیستی است، اصل عدالت اقتصادی و اجتماعی در این جوامع، مقبول و معمول نیست و به همین علت، بیش‌ترین ثروت‌های تولید شده توسط اکثریت جامعه به اقلیت ناچیزی از ثروتمندان تعلق گرفته و اکثریت مردم از حداقل ثروت تولید شده برخوردار می‌شوند (بیات، ۴۷۶: ۱۳۸۱). در این سو در کشورهای اسلامی به علت وجود عوامل و زمینه‌های گوناگون جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی و اعتقادی، متأسفانه شاهد عقب‌ماندگی‌های بسیاری هستیم. تحلیل و تبیین این عقب‌ماندگی‌ها و نابسامانی‌ها، کار ساده و آسانی نیست و نیازمند بحث‌ها و تحقیقات زیادی است.

۵.۱. جلوه‌های برکت و خیر حقیقی

ممکن است گفته شود که ما با بررسی تاریخ و حتی مرور آیات قرآن درباره امت‌های پیشین، مشاهده می‌کنیم گروهایی که همواره در برابر پیامبران قرار داشتند، یعنی همان ملاً، معمولاً از طبقه اشراف مستکبر و برخوردار از مواهب مادی و دارای ثروت‌ها و امکانات اجتماعی بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۱۸۵). امروزه هم می‌بینیم که بسیاری از جوامع کافر و فاسق، دارای رفاه مطلوب و غرق در نعمت‌های مادی‌اند؛ به گونه‌ای که حتی گاهی گندم‌های اضافی خود را به دریا می‌ریزند تا قیمت کالاهای آنان در بازارهای جهانی کاهش نیابد؛ در مقابل، جوامع اسلامی معمولاً با فقر، محرومیت و نابسامانی‌های

مختلف روبه رو بوده و برای حل مشکلات‌شان به جوامع کافر و سکولار نیازمندند. برخی از کشورهای مسلمان حتی برای زنده ماندن و گریز از قحطی‌های هلاکت بار به کمک‌های کشورهای غربی نیاز دارند. در حالی که طبق آیه مذکور باید از لحاظ تنعم و وفور نعمت‌های برکت‌آمیز از غربیان وضع بهتری داشته باشند! اگر در گذشته ملأ و امروز کشورهای سکولار و حتی ضدخدا، فاقد ایمان و تقوا هستند، پس چرا این همه وفور نعمت و رفاه مادی آنان را فرا گرفته است؛ در حالی که طبق سنت برکت، باید در فقر و فلاکت و بیچارگی به سر برند؟

۵.۲. رفاه مادی مساوی با برکت نیست

پاسخ این است که: اولاً در این آیه سخن از برکت است نه رفاه یا وفور نعمت‌های مادی: «... درهای برکت را بر روی آن‌ها می‌گشاییم.». نیک پیداست که برکت، خود ثروت و تنعم مادی و رفاه نیست؛ ثروت و امکانات مادی می‌تواند حامل برکت الهی باشد. وفور نعمت‌های مادی، زمانی خیر و برکت به حساب می‌آید که فرد و جامعه را در پیش‌برد اهداف جامع و عالی انسانی و ارتقای همه‌جانبه مادی و معنوی یاری کند و علاوه بر آسایش، آرامش روانی، اخلاق متعالی، عدالت و مساوات، برادری و عواطف مثبت را زنده و پویا نگهدارد؛ به گونه‌ای که در پرتو آن برکت‌ها، پیوندهای انسانی مستحکم شود، نوع دوستی و مهربانی گسترش یابد و امنیت در همه سطوح، افراد جامعه را دربر گیرد. آیا می‌توان جریان پویای عواطف مثبت انسانی در جوامع اسلامی را که محصول همین ایمان و تقوای ناقص است، با روحیه خشن، سرد و کم‌عاطفه موجود در جوامع غربی برابر دانست؟! آیا می‌توان انکار کرد که اکثر افراد در کشورهای غربی برای فرار از احساس آزاردهنده تنهایی و بی‌محبتی به زندگی و انس با حیواناتی مانند سگ پناه می‌برند؟! اساساً علت اهمیت سگ در زندگی مردم در غرب چیست؟ آیا به این سبب نیست که در آن جوامع، افراد برای تجربه احساس محبت و وفاداری از تعاملات انسانی ناامید شده و به تعاملات عاطفی با حیوانات پناه می‌برند؟! در مقابل، آیا می‌شود بسیاری از جلوه‌های برکت در جوامع اسلامی، مثل عواطف خانوادگی ریشه‌دار، کمک‌های انسان دوستانه نسبت به همه کشورها، انواع مراکز خیریه و کمک‌های داوطلبانه، حساسیت نسبت به ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌های جهانی و بین‌المللی، .. را نادیده گرفت و به حساب

نیاورده؟! مقصود از این مقایسه هرگز دفاع از عیب‌ها، کم‌کاری‌ها، عادات بد فردی و جمعی، بی‌انضباطی‌ها، بی‌نظمی‌های موجود در سطح فرهنگ عمومی و نخبگان سیاستگذار در جوامع اسلامی نیست؛ بلکه مقصود ارائه تحلیل و تبیینی منصفانه و دقیق از علل و عوامل و پیامدهای خیرها و شرهای موجود در دنیای غرب و اسلام است. پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران و تحول عمیقی که در بنیادهای فکری ملت مسلمان و پیرو اهل بیت (علیهم السلام) رخ داد، بهترین نمونه برای مصداق‌یابی سنت برکت الهی است. ملت ایران در پرتو رهبری فکری و سیاسی عالمان دینی آگاه و روشن‌بین مانند امام خمینی و آیه الله خامنه‌ای، مفاهیم و ارزش‌های حقیقی اسلام را بهتر از گذشته دریافتند و با تلاش و مجاهدت بی‌نظیر خود تحولات و دگرگونی‌ها و پیشرفت‌های بسیار گسترده و عمیقی را در عرصه مختلف اقتصادی، تولید علم، فن‌آوری، خدمات عمومی، محیط زیست و دیگر ابعاد مادی و معنوی کشور بزرگ ایران ایجاد کردند؛ به گونه‌ای که از کشوری که در همه ابعاد و عرصه‌های پیشرفت در جایگاه نازل و کم‌اهمیتی برخوردار بود، کشوری پیشرفته و مهم در عرصه جهانی بر ساختند (نوروزی و همکاران، بی تا: ۲۵۴).

ثانیا بررسی منابع و عوامل تاریخی پیشرفت‌های مادی جهان غرب مسأله مهم دیگر است. هرگز قابل انکار نیست که بخش زیادی از ثروت و رفاهی که امروزه در کشورهای غربی (مثل انگلستان، فرانسه و آمریکا) وجود دارد، محصول غارت و چپاول تاریخی منابع و ثروت‌های کشورهای ضعیف و فقیر جهان در دوران استعمار کهنه، نو و فرانو است (پل باران، به نقل از کاوه آزادمنش، ۱۳۵۹: ۲۶۸-۲۶۹).

استعمار در همه جلوه‌های خود، با شیوه‌های متنوع و به کار گرفتن پیشرفت‌های علمی و فن‌آورانه در هر دوره تاریخی، کوشیده است تا ضمن غارت ثروت‌ها و امکانات کشورهای ضعیف، آنان را در عقب‌ماندگی‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نگه دارد. سال‌ها بلکه قرن‌هاست که پادشاهان و سران بسیاری از کشورهای اسلامی در

۱. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به: عباس تیموری، «چالش‌ها و تهدیدات سی ساله جمهوری اسلامی ایران»، دو ماهنامه حصون، تهران: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، سال ۱۳۹۰، صفحه ۱۰۳ (پایگاه اطلاع‌رسانی سپاه امام رضا(ع) و نیز ماهنامه رسم شهادت، ویژه دفاع مقدس، ص ۴).

ابزار قرار گرفتن برای سیاست‌های غیرانسانی کشورهای زورگو به جوامع اسلامی خیانت کرده و می‌کنند و همواره هم از جانب سیاستمداران، حاکمان همان کشورهای غربی تأیید و حمایت شده و می‌شوند. راه‌اندازی جنگ‌های مختلف در میان فرقه‌ها، گروه‌ها و کشورهای مسلمان و زمینه‌سازی برای فروش سلاح‌ها و ادوات جنگی به برخی از کشورهای غرب آسیا در ادامه همان سیاست‌های شیطانی کشورهای غربی در بناکردن رفاه اقتصادی خود بر خرابه‌های فرهنگ و اقتصاد جوامع مسلمان است. آیا چنین ثروت افزونی‌ها و دست یافتن به چنان رشدهای اقتصادی را می‌توان مصداق برکت الهی نامید؟! آیا می‌توان این رفاه و پیشرفت ظاهری را برکات و خیرهای نازل شده از سوی خداوند نام نهاد؟! (لبیرته، ترجمه صبوری، ۱۳۳۷: ۳۷).

۵.۳. رفاه بدون ایمان و تقوا، مقدمه عذاب الهی

ثالثاً بنابه آیات قرآن کریم و گفتار پیشوایان دین رفاه و تنعم بدون رعایت تقوا و اخلاق و همراهی فضائل انسانی، نه تنها آسایش و خوش‌بختی انسان‌ها را موجب نشده، بلکه خود وسیله‌ی پدیدآمدن رنج‌ها و گرفتاری‌ها و مقدمه عذاب‌ها و کیفرهای گوناگون دنیایی و آخرتی است.

مفاهیم ابتلا (الانعام: ۴۲-۴۶)، استدراج (الاعراف: ۱۸۲)، امهال (آل عمران: ۱۷۸)، عذاب (النساء: ۵۶) و غیره در قرآن کریم، که هرکدام به سنتی از سنت‌های الهی در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها اشاره دارد، گویای این حقیقت است که رفاه مادی و حیوانی همیشه عامل خوشبختی و آرامش و آسایش مانا و سودمند برای انسان‌ها نیست، بلکه گاهی عامل آزمایش (الاعراف: ۹۵)، استدراج (الاعراف: ۱۸۲) و کیفر فرد و جامعه (آل عمران: ۱۷۸) است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۸۰).

سنت آزمایش: قرآن کریم در تبیین سنت آزمایش انسان‌ها و امت‌ها می‌فرماید: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ»، یقیناً به سوی امت‌های پیش از تو رسولانی را فرستادیم، پس آنان را به انواع سختی‌ها و دشواری‌ها مبتلا ساختیم تا شاید خاضعانه به درگاه خداوند بازگردند. پس چه شد که

وقتی گرفتار عذاب ما شدند متضرعانه توبه کردند ولی دل‌هاشان سخت شد و شیطان کارهاشان را برای‌شان زینت داد. پس چون آن چه از (نصایح و توصیه‌هایی که) به آن‌ها یادآوری کردیم را فراموش کردند، ابتدا درهای هرخیری را به روی‌شان گشودیم؛ ولی هنگامی که (غافلانه و سرمستانه) غرق شادمانی بودند و امر (وفور نعمت‌ها را نشانه خوشبختی خود می‌پنداشتند) بر ای‌شان مشتبه می‌نمود، به ناگاه آنان را (با کیفری سخت) گرفتیم (و هلاک‌شان کردیم) (الانعام: ۴۲-۴۶).

سنت استدراج: خداوند سبحان در تبیین سنت استدراج (میدادن دادن به ستمکاران و اجازه ستم‌کاری و بدرفتاری بیش‌تر به آنان و ناگاه با کیفر سخت هلاک کردن) می‌فرماید: «فَدَرْنِي وَمَنْ يُكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» پس مرا با کسانی که قرآن را تکذیب می‌کنند واگذار! به زودی از آن جا که نمی‌دانند در استدراج‌شان قرار می‌دهیم و به آنان مهلت می‌دهم (و سپس با عذابی سخت کیفرشان خواهم داد!) همانا نقشه من استوار و حساب‌شده است! (الاعراف: ۱۸۲-۱۸۳) استدراج از ریشه واژگانی درجه، به معنای پله نردبان یا راه پله (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۹۰/۳)، در ادب قرآنی به معنای این است که خداوند ظالمان را درجه به درجه و پله پله به کیفر بزرگ نزدیک می‌کند و به آنان اجازه می‌دهد که از همه ظرفیت‌های خود برای توسعه منکر و گناه بهره‌برند و ناگاه آنان را از آنجا که گمان نمی‌برند گرفته و کیفر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۸۲-۷۹).

سنت امهال و کیفر: در سوره مبارکه آل عمران می‌فرماید: «و کسانی که به حقایق هستی کفر ورزیدند مپندارند که آن زمان را که به آنان مهلت دادیم، برای آنان خیر است، جز این نیست که به آنان مهلت می‌دهیم تا بر گناهشان بیفزایند و برای آنان کیفری خوار کننده خواهد بود». (آل عمران: ۱۷۸) در سوره ابراهیم می‌فرماید: «و خداوند را از کردار ستمکاران غافل مپندار؛ جز این نیست که کیفر آنان را به روزی واگذاشته ایم که چشم‌ها از هیبت آن خیره‌ماند!». در این دو آیه شریف به سنت امهال و کیفر اشاره شده و سخن خداوند گویای این است که سنت الهی در این جهان، مدارا و مهلت دادن به کافران ناسپاس و ستمکاران لجاج را اقتضا دارد تا هرکس آنچه در توان دارد در راهی که انتخاب کرده به کار گیرد و به سرانجام خود نائل شود. از این رو اگر در مقیاس کوچک و بزرگ

می بینیم که برخی از کافران و ظالمان در تنعم و تلذذ غوطه ورنند و گویا خداوند از اعمال و رفتار های آنان غافل مانده است، از آن روست که ما به هدف خداوند از برپایی این جهان و سیر زندگی بشر غافل می شویم و گمان می کنیم که این جهان برای پاداش یا کیفر خوبکاران و بدکاران آفریده شده است. در حالی که جهان ماده، جهان پرورش استعداد های نیک و بد وجود ادمی برای شکوفاشدن در عالم ملکوت است. انسان های خوب و بد با استفاده از نعمت های الهی و بسته به اختیار و انتخاب خود، ابعاد مختلف وجودی خویش را پرورش داده و درخت بهشتی (جنات تجری من تحتها الانهار) یا دوزخی (ان شجرت الزقوم طعام الایم) آن را در جهان پس از مرگ و عالم ابدیت به تماشا خواند نشست و از میوه آن خواهند خورد و از شیر آن خواهند نوشید. در برنامه ربوبی حضرت حق جل و علا شتاب در پاداش و رحمت و مغفرت هست اما عجله در عقوبت و کیفر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۷۹-۸۲).

سنت پاداش کافران در دنیا: بنابه معارف قرآنی، خداوند عزیز و مهربان بر اساس ربوبیت تکوینی و تشریحی و فیض بی پایان رحمت خود عمل هیچ عاملی، از زن و مرد را بی پاداش نمی گذارد (آل عمران: ۱۹۵، البقره: ۱۲۶، الزلزال: ۸). هرکس کار خوب یا بدی انجام دهد، پاداش آن را در این یا آن جهان خواهد دید و خداوند به اندازه ذره ای به کسی ستم نخواهد کرد. (انبیاء: ۴۷). از این رو انسان های با ایمان، که سبک زندگی خود را در همه سطوح، بر مشیت الهی و ربوبیت تشریحی او قرار داده اند، پاداش نیت و اعمال صالح خود را از همین جهان تا ابدیت دریافت خواهند کرد و چون بهشت موعود خداوند جای هیچ ملال، رنج و عذابی نیست (مریم: ۶۲)، ناگزیر اگر کارهای ناشایستی هم از آنان سرزند در همین جهان یا در فرایند انتقال از این جهان به جهان آخرت، به کیفر اعمال بد خویش خواهند رسید و پاک و پیراسته از بدی ها خداوند را در بهشت ملاقات خواهند کرد. (الکهف: ۱۰۷ - ۱۱۰) اما کافران ناسپاس و ستمکاران عنود هم ممکن است در این جهان کارهای خوبی انجام دهند که عدالت بی کران الهی باید آن را بی پاسخ گذاشته و پاسخ خوبی را با خوبی بدهد. (الرحمن: ۶۰) از آنجا که سرنوشت کافران معاند و ظالمان نافرمان، دوزخ است (نساء: ۵۶) و در دوزخ جز رنج و عذاب نیست، (الکهف: ۲۹) ناگزیر پاداش خوبی های آنان در همین جهان داده می شود تا در جهان

آخرت از خداوند عادل مطالبه‌ای نداشته باشند. کافران معتقدند که ورای این جهان، جهانی نیست و انسان‌ها پس از مرگ، نیست و نابود می‌شوند. از این رو با زبان هوشمندی خود طالب پاداش خوبی‌هایشان در همین زندگی دنیا هستند و خداوند واسع و علیم هم پاداش آنان را تا آنجا که نظم و قانونمندی این جهان اقتضا دارد (الاسراء: ۱۸) در همین دنیا خواهد داد. از منظر قرآن کریم جهان ماده و نعمت‌های مادی گنجایش و ظرفیت پاداش الهی برای ایمان و عمل صالح را ندارد و آنچه به اهل ایمان در این جهان می‌رسد پاداش آنان نیست. پاداش ایمان و عمل صالح در جهان آخرت و در بهشت به مؤمنان می‌رسد (سجده: ۱۷) و از این رو در مجموع، تمتعات اهل ایمان در دنیا نسبت به تمتعات کافران کم‌تر است. هرچند به تصریح قرآن کریم از آنجا که هدف خداوند از خلقت این عالم پیدایش انسان‌های با ایمان بوده است، آنچه از خیرات و نعمت‌ها نصیب کافران می‌شود هم به برکت وجود اهل ایمان است. (الاعراف: ۳۲) خداوند در سوره مبارکه زخرف آیه ۳۳ تصریح می‌کند که اگر بیم آن نبود که اهل ایمان در ایمان خود دچار تردید می‌شدند، زندگی مرفه و تمتعات کافران را آن قدر فراوان می‌کردیم که خانه‌هایشان را از نقره بسازند و برای خود کاخ‌ها و قصرها برپا کنند؛ زیرا جهان آخرت و نعمت‌های آن از آن مؤمنان است؛ نعمت‌هایی که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب کسی خطور کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۰۱). در بهشت همه چیز بسته به اراده و خواست مؤمن پدید می‌آید و مؤمنان زندگی بهشتی خود را هرگونه که خود دوست دارند برپا می‌کنند. بنابر این چشم دوختن به شوکت و شکوه ظاهری و دنیایی مستکبران و کافران و تصور اینکه آنان در درگاه خداوند از مؤمنان عزیزتر و محبوب‌ترند، پنداری باطل و بی‌اساس است (آل عمران: ۱۹۵ - ۱۹۸).

۶. نتیجه

یکی از سنت‌های خداوند درباره جامعه‌ها، سنت برکت است. سنت برکت حامل این حقیقت است که اگر افراد جامعه اهل ایمان و تقوا باشند، برکت‌های خداوند از زمین و آسمان بر آنان فرو می‌بارد و اگر چنین نباشند، به عذاب‌های گوناگون گرفتار می‌شوند. مقصود از ایمان و تقوا در این آیه، ایمان و تقوا به معنای جامع و حقیقی آن است و منظور از آن صرفاً رعایت مناسک دینی نیست؛ همچنانکه مقصود از برکت، صرف و فور

نعمت‌های مادی نیست؛ بلکه برکت مفهومی انتزاعی است و از سودمندی حقیقی نعمت‌های مادی در زندگی انسان‌ها انتزاع می‌شود.

پیشرفت علمی و تکنولوژیک و تحقق رفاه اقتصادی، حتی در صورتی که همه افراد و طبقه‌های اجتماعی را زیر پوشش خود بگیرد، اگر همراه با معنویت حقیقی، رعایت اخلاق الهی و پاسداشت عدالت و حقوق همه انسان‌ها و به سعادت ابدی آن‌ها معطوف نباشد، نه تنها خیر و برکتی را به دنبال ندارد، بلکه خود عامل مهمی برای پیدایش بحران‌های اجتماعی، خصوصاً در حوزه اخلاق و معنویت به شمار می‌رود! همچنانکه گاهی وفور نعمت‌ها عاملی برای تحقق سنت‌های استدراج، امهال و کیفر و پاداش الهی قرار می‌گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، «لسان العرب»، چ اول، ج ۱۰ و ۱۵، لبنان، بیروت، ۱۳۷۵ق.
۴. اسعدی، محمد و همکاران، «آسیب شناسی جریان‌های تفسیری»، جلد اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۵. بابایی، علی اکبر، «بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری»، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶.
۶. بیات، عبدالرسول، «فرهنگ واژه‌ها»، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۷. باران، پل، «اقتصاد سیاسی رشد»، ترجمه کاوه آزادمنش، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.
۸. جعفری، محمدتقی، «فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو»، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، «تسنیم (تفسیر قرآن کریم)»، ج ۲، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق سید غلامرضا خسروی، چ اول، ج ۳، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۹.

۱۱. -----، «المفردات فی غریب القرآن»، چ یکم، تحقیق صفوان عدنان داودی، دار العلم الدار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۲. شیروانی، علی، «نهج الفصاحه»، چ دوم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۵.
۱۳. صالحی، محمد عرب و سعید متقی فر، «نقد نگاه تطبیقی محمد ارکون به عقل اسلام و عقل غربی»، مجله قبسات، شماره ۷۲، سال نوزدهم، تابستان ۱۳۹۳.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، چ دوم، ج ۸، لبنان، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۱۵. علمداری، کاظم، «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟»، چ هفتم، ج ۱، تهران، نشر توسعه، ۱۳۸۱.
۱۶. کلینی، محمد ابن یعقوب، «الاصول الکافی»، چ اول، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۷. لیبرته، «ریشه‌های عقب‌ماندگی»، ترجمه ش. صبوری، چ اول، تهران، روزبه، ۱۳۳۷.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، «بحار الانوار»، ج ۶۶، ۷۵ و ۷۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۹. محسنی، منوچهر، «جامعه شناسی پزشکی»، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۲.
۲۰. مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم». تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۲۱. نراقی، محمد مهدی، «جامع السعادات»، چ هفتم، ج ۱، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۶ش.
۲۲. نوروری، محمدجواد و همکاران، «دست در دست صبح»، قم، نشر معارف بی تا.

قواعد مذاکره در آیات قرآن

علیرضا دهقانپور^۱

بهناز صادق^۲

چکیده

مذاکره روشی برای تأمین نیازها و حل تعارضات میان انسان‌ها است. به دلیل پیشرفت‌های روزافزون در موضوع مذاکره، قواعد مختلفی برای آن در نظر گرفته شده و به تدریج شکل علمی به خود گرفته است. ضروری به نظر می‌رسد که قواعد مذاکره که غالباً در غرب پایه‌ریزی شده است با دیدگاه قرآنی، بازنگری شود تا گامی در جهت اسلامی کردن آن باشد. در قرآن، مذاکرات مختلفی بین افراد وجود دارد. این نوشتار، با هدف بررسی کاربرد قواعد مذاکره در قرآن نگارش شده است لذا پژوهشی کاربردی محسوب می‌شود. ابتدا آیاتی که به نوعی با موضوع مذاکره مرتبط بودند انتخاب شد و سپس قواعد مذاکره از کتب و مقالات مربوط دسته‌بندی شد. پژوهش حاضر حاصل تطبیق و مقایسه قواعد مذاکره با آیات منتخب و تحلیل آنهاست. می‌توان مؤلفه‌های موجود در علم مذاکره را مطابق با کاربرد قرآنی، تأیید یا رد و یا تکمیل کرد. دیدگاه قرآن در تعیین اهداف مذاکره افق وسیعتری دارد و احتمال رسیدن به توافق را می‌افزاید. درباره محدودده مذاکره، قرآن در کنار سایر منافع، بر اصول اعتقادی و اخلاقی پای می‌فشارد. انواع مختلف مذاکره از قبیل امتیازدهی، تعاملی و رقابتی در قرآن، بر اساس قواعد اصولی مذاکره و بر مبنای انصاف و اخلاق صورت می‌گیرد و از تکنیک‌های فریب‌کارانه استفاده نمی‌شود.

واژگان کلیدی

قرآن؛ مذاکره؛ ارتباطات؛ امتیاز؛ توافق.

۱. مقدمه

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

dehqanpour@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران.

behnaz_goll@yahoo.com

انسان موجودی اجتماعی است و لازمه‌ی یک زندگی اجتماعی، برقراری ارتباط با دیگران است؛ بسیاری از اوقات، ارتباطات میان انسان‌ها به دلایل مختلف دچار تعارض می‌شود؛ یکی از شیوه‌های حل تعارض، مذاکره است. مذاکره در جهت رسیدن به توافق و تأمین نیازها، در همه‌ی سطوح از خانواده گرفته تا سطوح پیشرفته‌ی بین‌المللی اتفاق می‌افتد. اهمیت مهارت مذاکره این است که در تمامی انواع ارتباطات در سطوح مختلف، صرف حق داشتن، سبب نمی‌شود بتوان به مقصود خود رسید بلکه با مذاکره‌ی ماهرانه است که می‌توان به هدف رسید. (فیشر و یوری، ۱۳۹۶، ص. ۱۳) در قرآن به مذاکرات مختلفی که بین اشخاص، مطرح شده است برمی‌خوریم. گاهی شاهد مذاکره شیطان با خدا بر سر مجازاتش هستیم و گاهی شاهد مذاکره موسی (ع) با حضرت خضر (ع) برای همسفر شدن و ... بحث مذاکره به دلیل ماهیت انسانی آن با پیچیدگی‌های زیادی مواجه است و نوع نگرش مادی یا معنوی مذاکره‌کننده در تعیین اهداف و روش‌های او در روند مذاکره تاثیر بسزایی دارد. بنابراین مفید و ضروری بنظر می‌رسد که قواعد مذاکره که غالباً در غرب پایه‌ریزی شده است، با دیدگاه قرآنی بازنگری شود تا گامی در جهت اسلامی کردن آن باشد. اهمیت اسلامی شدن علوم انسانی بیشتر از علوم تجربی است. (گلشنی، ۱۳۹۵) به‌علاوه با نکات و قواعد بیشتری که قابل برداشت از قرآن هست، می‌توان علوم (از جمله علم مذاکره) را تکمیل و بهبود بخشید. (رشید رضا، بی‌تا، ج ۲، ص. ۱۲۰) در این نوشتار، بررسی قواعد مذاکره در آیات قرآنی، با این هدف انجام می‌پذیرد که قواعد و تکنیک‌های مهمی از مذاکره که در قرآن مشاهده می‌شود با آنچه در فن مذاکره معرفی می‌شود، مقایسه و تحلیل شود تا بتوان در حد امکان به دیدگاه و رویکرد قرآن به موضوع مذاکره نزدیک شد و از طرف دیگر گامی در جهت اسلامی کردن فن مذاکره برداشت. در واقع تلاش می‌شود به این سوال پاسخ داده شود که در مذاکرات موجود در قرآن کریم، چگونه از قواعد مذاکره بهره گرفته شده است؟ به عبارت دیگر، چه قواعد مذاکره‌ای در آن‌ها به کار گرفته شده است؟ آیا می‌توان با توجه به آیات، در جهت اسلامی کردن و بازنگری در قواعد مذاکره گامی برداشت؟

در فرایند پژوهش، ابتدا آیاتی که به نوعی با مذاکره ارتباط داشتند انتخاب و دسته‌بندی شده و سپس با قواعدی که از کتب و مقالات مربوط به مذاکره به دست آمد، مقایسه

شد و مورد تحلیل قرار گرفت. در این نوشتار، قواعد مربوط به اهداف و محدوده قابل مذاکره با توجه به دیدگاه قرآنی بررسی می‌شود و سپس به کاربرد بعضی دیگر از قواعد مذاکره از جمله موارد زیر پرداخته می‌شود: تعیین اولویت برای شروع مذاکره، مدیریت برداشت‌های طرف مقابل، درخواست‌های افراطی، عقب‌نشینی ظاهری، شناخت ترندهای مذاکره‌ای طرف مقابل، موضع غیرقابل تغییر، شریک سرسخت، راندن دیوانه‌وار، پیش‌بینی طرح توییخی، نمایش عملی قدرت و شایستگی‌ها به طرف مقابل، تشویق و تهدید توأم، اعتراف گرفتن به صورت جداگانه و پایان‌دادن به مذاکره و تعهدات آن در صورت بدعهدی طرف مقابل.

پژوهش قرآنی پیرامون موضوع مذاکره، به‌رغم اهمیت زیاد آن، به‌ندرت انجام شده است و کتاب‌ها و مقالاتی که موجود است معمولاً به مذاکره در بعد خاصی پرداخته‌اند؛ در هیچ‌کدام، قواعد و تکنیک‌های فن مذاکره در قرآن به‌صورت کاربردی و تحلیلی بحث نشده است.

۲. تعریف مذاکره

«مذاکره» در زبان انگلیسی «Negotiation» به‌معنای گفت‌وگو، دیالوگ، انتقال، معاوضه و داد و ستد است. (رمضانی، ۱۳۸۰، ص. ۴۹۸) مذاکره در اصطلاح، نوعی تبادل ارتباط برای رسیدن به توافق است وقتی که دو طرف دارای منافع مشترک و در همان حال منافی متضاد هستند. (فیشر و یوری، ۱۳۹۶، ص. ۲۰)؛ (راهی، ۱۳۸۹، ص. ۲۷). می‌توان گفت مذاکره نوعی گفت‌وگو برای تبادل یا داد و ستد امتیاز در جهت نیل به توافق از راه دوستانه می‌باشد تا از بروز جدال جلوگیری شود. تعریف دیگری که پذیرش عام‌تری دارد مذاکره را «فرایند تصمیم‌گیری متقابل میان طرف‌های وابسته و در عین حال متفاوت از هم» می‌داند. (فرهنگی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۲۳۱) مذاکره فرایند تصمیم‌گیری توافقی بین افراد به هم وابسته و با ترجیحات متفاوت است. (رضائیان، ۱۳۸۰، ص. ۸۹) در تعریف دیگر، مذاکره فرایند تشخیص خواسته‌ها، اولویت‌بندی آنها، بحث بر روی آنها و توافق بر سر آنهاست. در واقع هر نوع رابطه‌ی میان انسان‌ها که منجر به تقابل می‌شود، نیازمند مکانیزمی برای رسیدن به توافق است؛ به انواع فرایندهای حصول به توافق مشترک، مذاکره اطلاق می‌شود. مذاکره همواره با تبادل امتیازات همراه است. امتیازاتی که ممکن

است بزرگ یا کوچک، مادی یا معنوی و پیدا یا پنهان باشد (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۱۶-۱۵).

۳. هدف از مذاکره

اهداف مذاکره، از جنبه‌های مختلف به اقسام متفاوتی تقسیم می‌شود. از یک جنبه به اهداف مادی و غیر مادی و رویه‌ای تقسیم می‌شود که هرکدام می‌تواند به صورت مشهود و غیرمشهود باشد. اهداف مادی مانند انواع معاملات تجاری، اهداف غیر مادی مانند حس دفاع از آبرو، حس معنوی انجام دادن کاری برای کسب رضایت خدا، حس برنده شدن، کسب مقام و شهرت. (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۳۳) در داستان حضرت موسی (ع) وقتی فرعون تصمیم گرفت ساحران را به مبارزه علیه موسی (ع) وادار کند، با آنها وارد مذاکره شد تا آنها معجزه‌ی حضرت موسی (ع) را با سحرشان مغلوب کنند. ساحران در پاسخ به فرعون گفتند: «آیا اگر ما پیروز گردیم، اجر و پاداش مهمی خواهیم داشت؟» گفت: «آری و شما از مقربان خواهید بود.» (اعراف: ۱۱۴-۱۱۳) در واقع هم پاداش مادی برای این کار در نظر گرفت و هم پاداش معنوی (مقام و اعتبار). یکی از تفاوت‌های پیامبران و مخالفان آنان، تفاوت در هدف و انگیزه‌هاست. پیامبران برای ارشاد مردم کار می‌کردند و مزدی نمی‌خواستند، (شعراء: ۱۰۹)، اما ساحران تنها برای دنیا و مادیات کار می‌کردند. (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۱۳۷)

اصلی‌ترین عاملی که انواع مختلف مذاکره‌ها را از هم متفاوت می‌کند معیارهای تعیین اهداف در مذاکره است. کسی که با دیدگاه الهی و با در نظر گرفتن افق‌های کوتاه-مدت (دنیوی) و بلندمدت (اخروی) منافع و اهداف خود را در مذاکره تعیین می‌کند نسبت به کسی که کاملاً دیدگاه مادی یا معیارهای موقت و زودگذر دارد به نتایجی کاملاً متفاوت می‌رسد.

۴. محدوده مذاکره

برای هر یک از طرفین مذاکره، فاصله‌ای بین نقطه ایده‌آل با نقطه‌ی ترک مذاکره وجود دارد. به این ناحیه، محدوده‌ی قابل مذاکره یا محدوده حصول توافق گفته می‌شود. (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۵۱) قرآن کریم در بیان برخورد غیر اخلاقی زلیخا با حضرت یوسف (ع) بیان می‌فرماید که ایشان به سمت در شتافتند؛ در واقع نه تنها حضرت یوسف (ع) با آن زن وارد مذاکره نشد بلکه به سرعت به ترک محل، مبادرت ورزید (یوسف: ۲۵). از آنجا که منطقی نیست انسان از اصول بنیادی و اساسی خود دست بردارد، نمی‌توان در محدوده‌ی اعتقادات و باورهای قلبی و دینی (که با تحقیق و تفکر و رسیدن به حقیقت ایجاد شده است) وارد مذاکره شد. خداوند در سوره کافرون به صورت قاطع و صریح هر مذاکره و مصالحه‌ای را در اصول اعتقادی با کفار، نفی می‌کند. (کافرون: ۶-۱). اصل مهمی که رسول خدا (ص) در کلیه‌ی موارد در نظر داشت، پافشاری بر اصول و عدم چانه‌زنی درباره‌ی آن بود، اما در جزئیات و جنبه‌های فرعی، با طرف مقابل به توافق می‌رسید. به‌طور مثال آن حضرت درباره‌ی توحید و یگانگی خدا و نبوت خود هرگز کوتاه نمی‌آمد (پیشوایی، ۱۳۹۲، ص. ۶).

مذاکره با کفار و مشرکان در اسلام شرایط و قواعدی دارد که با دقت در قرآن و تاریخ اسلام می‌توان به بعضی از آن‌ها دست یافت. امروزه یکی از مسائل مهم جامعه نیز چگونگی برخورد و مذاکره با دشمنان انقلاب اسلامی است. باید دانست مذاکره در جایی که یک طرف، جبهه‌ی حق و طرف دیگر جبهه‌ی باطل، یک طرف جریان مستکبر و زورگو و زیاده‌خواه و طرف مقابل، جریان مظلوم، حق‌طلب و دادخواه باشد؛ با هر شرایطی و در هر صورت ارزشمند و مطلوب نیست و عقل و شرع آن را تجویز نمی‌کند. قرآن کریم گرچه رابطه با کافران را تحت شرایطی مجاز دانسته ولی رابطه با مستکبران را به‌طور کلی نفی کرده است. (توبه: ۱۲) قرآن در مورد حضرت ابراهیم (ع) می‌فرماید: «قطعاً برای شما در پیروی از ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست؛ آن‌گاه که به قوم خود گفتند: «ما از شما و از آنچه به جای خدا می‌پرستید بیزاریم. به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده تا وقتی که فقط به خدا ایمان آورید.»» (ممتحنه: ۴) دلیل دیگر ممنوعیت مذاکره با نظام سلطه‌جو، حفظ عزتمندی مسلمانان است. (منافقون: ۸) نباید متأثر از قدرت استکبار بود و نباید فریب این قدرت

ظاهری را خورد. «همان‌ها که کافران را به جای مؤمنان، دوست خود انتخاب می‌کنند، آیا عزت و آبرو نزد آنان می‌جویند؟» (النساء: ۱۳۹)

بنابراین در مورد محدوده مذاکره، قرآن دیدگاه خاص و روشنی دارد و ضمن اینکه محدوده کلی مذاکره را (که توسط بنیانگذاران فن مذاکره مشخص شده است) تایید می‌کند، دیدگاه‌های الهی و معنوی و اهداف اخروی را در اولویت و اهمیت بالاتری قرار می‌دهد.

۵. قواعد مذاکره

پیش از آغاز مذاکرات باید به‌طور موقت و آزمایشی، ترتیب استفاده از قواعد مذاکره تعیین شود ولی ترتیب آن‌ها همیشه تابع نحوه‌ی پیشرفت رویدادهای مذاکره است. (موسوی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۰) قواعد مذاکره، همواره باید بر اساس موضوع مورد مذاکره انتخاب شود و بر اساس عادات شخصی مذاکره‌کننده نباشد. در ضمن باید تلاش شود تا استفاده از استراتژی‌ها، غیر قابل پیش‌بینی ظاهر شود تا حتی الامکان طرف مقابل فرصت نکند برنامه‌ی بهتری پی‌ریزی کند. (موسوی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۹)

در ادامه به برخی از روش‌ها و تاکتیک‌های مذاکره که در قرآن هم آمده است، پرداخته می‌شود:

۵.۱. تعیین اولویت برای شروع مذاکره

تعیین ترتیب و نوع آغاز کردن مذاکره، تا حدی موقعیت و نحوه‌ی ادامه و خاتمه‌ی مذاکره را مشخص می‌کند؛ زیرا موضع اولیه‌ی طرف شروع‌کننده و لحن و جملات آغازین، پیام‌هایی را به طرف مقابل ارسال می‌کند که بر انتخاب نوع استراتژی و موضع‌گیری طرف مقابل تأثیر می‌گذارد. کسی که بحث مذاکره را باز می‌کند، حجم زیادی از اطلاعات را به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در اختیار طرف مقابل قرار می‌دهد بنابراین با توجه به شرایط زیر به منفعت است که شخص، شروع‌کننده‌ی مذاکره باشد:

۵.۱.۱. وقتی شخص در موضوع مورد مذاکره، اطلاعات کامل و تجربه‌ی بیشتری

دارد و می‌داند نتیجه‌ی منصفانه در مذاکره چیست.

۵.۱.۲. وقتی طرف مقابل را به‌خوبی می‌شناسد و از خواسته‌ها و خلق و خوی او آگاهی دارد.

۵.۱.۳. وقتی می‌خواهد این حس را ایجاد کند که از موضع محکمی برخوردار است و دقیقاً می‌داند چه می‌خواهد (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۵۵).

اگر طرف مقابل، آغازکننده باشد و پیشنهاد نامناسبی ارائه دهد، تعدیل آن مشکل است. در مذاکرات هدایت‌بخش که پیامبران با سایرین داشتند، به نظر می‌رسد با همین دلایل، معمولاً خود، آغازکننده مذاکره بودند. (ابراهیم: ۶ و ۱۰) در صورتی که مذاکره‌کننده با ذهنیت طرف مقابل کاملاً آشنائی ندارد و از سطح توقعات او اطلاع ندارد، بهتر است اجازه دهد او آغازکننده مذاکره باشد؛ زیرا ممکن است توقعاتش پایین‌تر از آن چیزی باشد که مذاکره‌کننده انتظار آن را داشته است. در مقابله‌ی حضرت موسی (ع) و ساحران چنین قاعده‌ای استفاده می‌شود؛ حضرت موسی (ع) با سحر آشنائی نداشت به همین دلیل اجازه داد ابتدا ساحران شروع کنند تا متوجه چگونگی عملکردشان شود.

۵.۲. مدیریت برداشت‌ها و دیدگاه‌های طرف مقابل

از مهارت‌های مهم یک مذاکره‌کننده، کنترل اطلاعاتی است که برای طرف مقابل ارسال می‌کند یا به عبارت دیگر مدیریت برداشت‌ها و دیدگاه‌های طرف مقابل است. (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۵۹) در قرآن، در داستان حضرت نوح (ع) وقتی که ایشان با برداشت غلط مخاطبین خود مواجه می‌شود، سعی می‌کند نگرش آنان را اصلاح کند. (هود: ۳۱-۲۵) بنابراین طبق دیدگاه قرآنی، در جریان گفت‌وگو در مذاکره، باید به‌طور مداوم و در هر مرحله از گفت‌وگو، برداشت‌های طرف مقابل را با دقت در نوع پاسخ دادن و واکنش او و یا از طریق پرسش از او محک زده و در صورتی که دچار سوء برداشت یا سوء تفاهم شده بود و یا دیدگاهی متفاوت از نظر گوینده پیدا کرده بود، آن را به‌طور واضح اصلاح نموده، شفاف‌سازی کرد و سپس گفت‌وگو را ادامه داد.

۵.۳. نمایش عملی قدرت و شایستگی‌ها به طرف مقابل

گاهی لازم است در بعضی از مذاکرات در جهت جلب اعتماد طرف مقابل و برای پیدا کردن دست برتر در مذاکره، به‌جای تأکید زبانی، عملاً شایستگی‌ها و توانایی‌ها به‌رخ

طرف مقابل کشیده شود و از او در مورد وجود این توانایی‌ها، اعتراف و اقرار گرفته شود. با توجه به آیات، دیده می‌شود قرآن کریم بارها از این شیوه برای جلب ایمان و اعتماد انسان‌ها بهره گرفته است. انواع معجزاتی که برای پیامبران الهی نام برده است، جزو همین دسته قرار می‌گیرد. پیامبران الهی برای این‌که بتوانند قدرت بی‌حد و حصر الهی را به مردم نشان دهند، انواع معجزات را برای آن‌ها می‌آوردند. یکی از این نمونه‌ها داستانی است که در آیه‌ی ۲۵۹ بقره بیان شده است.

۵.۴. شناخت ترفندهای مذاکراتی طرف مقابل

بعضی افراد و گروه‌ها از شیوه‌های خاصی در مذاکره استفاده می‌کنند. شناخت شیوه‌های مذاکره و استفاده از روش‌های مقابله با آن‌ها، باعث می‌شود بتوان به‌موقع تصمیم مناسبی اتخاذ نمود و عملکرد بهتری داشت. (بقره: ۱۱۸)؛ (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۵۶) قرآن کریم در برخورد و مذاکره با اهل کتاب نکاتی دارد؛ از جمله آیه‌ی ۷۵ آل‌عمران که در آن می‌فرماید نژادپرستی بعضی اهل کتاب تا حدی است که حتی در تعهد و احساس مسئولیت آنها در برابر امانت هم تأثیر دارد و یا در آیه‌ی ۱۳ مائده سخن از پیمان‌شکنی بنی‌اسرائیل در معاهدات می‌گوید. از چنین نکاتی می‌توان به‌خوبی در تکنیک‌های مذاکره با آنان استفاده کرد و آن را مد نظر قرار داد.

۵.۵. انعطاف‌پذیری

انعطاف در واقع توانایی و مهارت تعدیل رفتار فرد است. (موسوی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۳) وقتی طرف مقابل تمایل به امتیازدهی و عقد قرارداد نشان داد و از مواضع خود پایین آمد، می‌توان متقابلاً همانطور انعطاف نشان داد و در محدوده‌ی حداقل و حداکثر اهداف تعیین‌شده امتیاز داد تا توافق مشترک حاصل شود. این قاعده را می‌توان از آیه‌ی ۶۱ سوره‌ی انفال استنباط و تأیید کرد؛ جایی که می‌فرماید: «اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی و بر خدا توکل کن که او شنوا و داناست.» «جنح» بمعنی میل و اقبال است و «سلم» مسالمت است به آن نحوی که ایشان حاضر شدند که متعرض شما مسلمین نشوند شما هم با آنها کاری نداشته باشید. (طیب، ۱۳۸۷، ج. ۸، ص. ۱۵۲) از آنجا که افراد در هنگام امضای پیمان و قرارداد، غالباً گرفتار تردیدها و دو دلی‌ها می‌شوند

این آیه به پیامبر (ص) دستور می‌دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه ندهد و چنانچه شرایط آن منطقی و عاقلانه و عادلانه باشد آن را بپذیرد و بر خدا توکل کند؛ زیرا خداوند هم گفتگوهای ایشان را می‌شنود و هم از نیات آنها آگاه است (مکارم، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۱۶۶).

۵.۶. تاکتیک درخواست‌های افراطی

در این روش، مذاکره‌کنندگان با طرح پیشنهادات افراطی (معمولا در آغاز مذاکره) می‌خواهند انتظارات طرف مقابل را پایین آورند و با یک موضع افراطی نتایج مطلوب‌تری به دست آورند؛ استدلال این روش این است که اگر طرف مقابل به نصف این پیشنهاد هم راضی شود، منفعت و سود خوبی برای پیشنهادکننده به همراه دارد. (فیشر و یوری، ۱۳۹۶، ص. ۲۰۶) در قرآن کریم این استراتژی، در برخورد بنی‌اسرائیل با حضرت موسی (ع) به کار گرفته می‌شود. آنان در پاسخ به حضرت موسی (ع) که فرموده بود وارد زمین مقدس شوند گفتند: «ای موسی! در آن (سرزمین)، جمعیتی نیرومند و ستمگر هستند و ما هرگز وارد آن نمی‌شویم تا آنها از آن خارج شوند. اگر آنها از آن خارج شوند، ما وارد خواهیم شد. ای موسی! تو و پروردگارت بروید و با آنان بجنگید، ما همین جا نشسته‌ایم.» (مائده: ۲۴ و ۲۲) نمونه‌ی دیگر، در داستان حضرت یوسف (ع) است وقتی که برادرانش پیشنهاد کشتن وی را دادند، یک موضع افراطی داشتند. این موضع افراطی با سخن یکی دیگر از برادران، کمی تعدیل شد. (یوسف: ۱۰)

در نتیجه طبق برخورد قرآن کریم، روش مقابله با این استراتژی بستگی به موقعیت و مواضع دو طرف دارد. در صورتی که پیشنهادکننده موقعیت ضعیف‌تری دارد و مانند نمونه‌ی قرآنی، جسورانه پیشنهاد خارج از عرف می‌دهد، باید با پیشنهادش مخالفت شود و در غیر این صورت باید سعی کرد موضعش را متعادل نموده و بعد با او وارد مذاکره شد.

۵.۷. تاکتیک عقب‌نشینی ظاهری

بر اساس این استراتژی باید به محض شنیدن پیشنهاد طرف مقابل، خود را کمی عقب کشید. این تاکتیک، نظر طرف مقابل را تا حدودی عوض می‌کند؛ در غیر این صورت طرف

مقابل ممکن است این‌گونه تصور کند که با پیشنهادش موافقت می‌شود و بعدا انعطافی از خود نشان ندهد. (نصر اصفهانی، ۱۳۸۳، ص. ۹۶) کاربرد این استراتژی در برخورد حضرت ابراهیم (ع) با قومش است که در آیات ۷۶ تا ۷۹ انعام بیان شده است. وقتی حضرت ابراهیم (ع) عناد و تعصب قومش را شناخت که با مجادله و مناظره قابل هدایت نمی‌باشند و آمادگی روحی و روانی برای پذیرش حق ندارند در قدم نخست با آن‌ها همراهی کرد و خود را ستاره‌پرست و ماه و خورشید را معبود خود تلقی نمود.

۵.۸. تاکتیک شریک سرسخت

یکی از رایج‌ترین تاکتیک‌هایی که در مذاکرات برای تسلیم نشدن در مقابل درخواست‌های طرف مقابل به‌کار می‌رود، انتقال قدرت تصمیم‌گیری است. (فیشر و یوری، ۱۳۹۶، ص. ۲۰۹) در واقع برای عدم پذیرش درخواست طرف مقابل این‌طور بیان می‌شود که بنده در این مورد تام‌الاختیار نیستم. این تاکتیک اگر به دروغ و خلاف واقع باشد و برای فریب طرف مقابل استفاده شود، تاکتیک خدعه‌آمیز محسوب می‌شود و در غیر این‌صورت اگر از روی راستی و حقیقت استفاده شود، روش درستی است و خدعه‌آمیز محسوب نمی‌شود. درخواست‌هایی که از پیامبران در قرآن کریم مطرح شده است، از آنجا که ایشان نماینده‌ی خداوند بودند و به‌صورت حقیقی خود را تام‌الاختیار نمی‌دانستند، گاهی در پاسخ به آنان این شیوه را به‌کار می‌گرفتند و می‌گفتند کار دست خداست نه ما. «و با سخت‌ترین سوگندهایشان به خدا سوگند خوردند که اگر معجزه دلخواهشان برای آنان آید، قطعاً به آن ایمان می‌آورند. بگو: «معجزات فقط در اختیار خداست.»» (انعام: ۱۰۹).

۵.۹. راندن دیوانه‌وار

در این ترفند معمولاً یکی از طرفین مذاکره، موضع بسیار سختگیرانه‌ای اتخاذ می‌کند و اعلام می‌کند که این موضع قابل تغییر نیست. (شعبانعلی، ۱۳۹۶، ص. ۷۸) با توجه به اینکه استفاده از این ترفند، فضای دوستانه‌ی حاکم بر مذاکره را از بین می‌برد، توصیه می‌شود فقط زمانی مورد استفاده قرار گیرد که شخص مذاکره‌کننده از نتیجه دادن فرایند مذاکره ناامید شده باشد. این ترفند دقیقاً در داستان یوسف و زلیخا استفاده شده است. زلیخا که انواع روش‌های دوستانه، تطمیع و... را برای رسیدن به هدف خود به کار

گرفت، پس از اینکه از حصول نتیجه ناامید شد، موضع سختگیرانه اتخاذ کرده و با تحت فشار قرار دادن طرف مقابل او را تهدید کرد. زلیخا یوسف را تهدید به زندان کرد و راضی شد که یوسف در زندان بماند (خانی، ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۶۱).

۵.۱۰. تاکتیک موضع غیر قابل تغییر

اینکه وانمود شود موضع من غیر قابل تغییر است، یک روش با ریسک زیاد است که در بعضی از مذاکرات به کار می‌رود. اغلب در مذاکراتی که رسیدن به یک منافع خاص، اهمیت زیادی دارد و یا در مذاکراتی که رسیدن به توافق برای طرفین اهمیت چندانی ندارد از این شیوه استفاده می‌شود (فیشر و یوری، ۱۳۹۶: ۲۰۷).

در آیات ۷۵-۷۶ سوره‌ی اعراف در بیان داستان قوم ثمود هم قرآن می‌فرماید طبقه اشراف از قوم صالح برای این که در دل مومنان، شبهه ایجاد کنند تا شاید بتوانند همانند دورانی که در بند بودند، دوباره مطیعشان کنند به آنان گفتند: «آیا به راستی شما می‌دانید که صالح از طرف خداوند برای راهنمایی ما فرستاده شده است؟» اما با پاسخ قاطع آنان روبرو شدند که از تصمیم و اراده‌ی قوی بر ایستادن روی مواضع خودشان حکایت می‌کرد. (مکارم، ۱۳۵۳: ۶ / ۲۳۸) این روش در انواع مذاکره خصوصاً در مورد پافشاری بر اصول طرفین کاربرد دارد.

۵.۱۱. تاکتیک یا پذیر یا رد کن (Take it or Leave it)

با این که در این روش، تصمیمات به صورت متقابل و مشترک و از طریق گفت‌وگو گرفته نمی‌شود؛ اما در بسیاری مذاکرات از جمله مذاکرات تجاری و بین‌المللی مؤثر و کارآمد است. در این روش دو راه غیر قابل تغییر پیش پای طرف مقابل گذاشته می‌شود که باید یکی از آن دو را انتخاب کند. بعد از شناخت و تشخیص این تاکتیک، برای مقابله با آن به جای مذاکره در مورد دو راه پیشنهاد شده، می‌توان راه دیگری را انتخاب نمود؛ ابتدا باید تاکتیک را نادیده گرفت گویی که جمله‌ای شنیده نشده و به گفت‌وگو ادامه داد و یا به نحوی موضوع را عوض کرد و یا راه‌حل‌های دیگری ارائه داد. (فیشر و یوری، ۱۳۹۶، ص. ۲۱۱) در گفت‌وگوی شعیب و اشراف قومش در قرآن این تاکتیک به کار می‌رود.

اشراف متکبر و مغرور قوم او، از نظر ظاهر بسیار نیرومند بودند، به همین دلیل عکس العمل آنها نیز شدیدتر از دیگران بود (مکارم، ۱۳۸۷: ۶/۴-۲۵۳).

۵.۱۲. تشویق و تهدید توأم

چماق و هویج، در اصطلاح به سیاست ارائه تشویق برای رفتار خوب و ارائه تنبیه برای رفتار بد اشاره می‌کند. (مارسیانو، ۱۳۹۱: ۱۷) روشی مشابه این سیاست در قرآن به کار رفته است که قابل تعمیم به مذاکره است. این روش، استفاده از تشویق و تهدید توأم است. در داستان حضرت یوسف (ع) وقتی ایشان با برادرانش بر سر آوردن بنیامین مذاکره می‌کند از همین روش استفاده می‌کند. «و هنگامی که (یوسف) بارهای آنان را آماده ساخت، گفت: «نوبت بعدی آن برادری را که از پدر دارید، نزد من آورید! آیا نمی‌بینید من حق پیمانۀ را ادا می‌کنم، و من بهترین میزبانان هستم؟ و اگر او را نزد من نیاورید، نه کیل و پیمانۀ ای نزد من خواهید داشت و نه به من نزدیک شوید!» (یوسف: ۶۰-۵۹) بنظر می‌آید استفاده از این روش در مذاکره (خصوصاً در مسائل تربیتی) مجاز است؛ زیرا جزو ترفندهای فریب‌کارانه محسوب نمی‌شود و در شرایطی، کارایی بیشتری دارد که از جانب مذاکره‌کننده با قدرت بیشتر استفاده شود.

۵.۱۳. تاکتیک‌های تأثیرگذار در حوزه احساسات

احساسات از این نظر که نقش مهمی در فرایند مذاکرات ایفا می‌کند می‌تواند به‌عنوان یک تاکتیک مورد بررسی قرار گیرد و این متفاوت با کنترل احساسات است. احساسات این ظرفیت را دارند که یک نقش مثبت یا منفی را در روند مذاکره ایفا کنند. بروز احساسات منفی می‌تواند عامل تشدید و حتی رفتار غیر عقلانی شود و می‌تواند باعث شعله‌ور شدن ستیز شود و مذاکره را به بن‌بست بکشاند اما هم‌چنین می‌تواند ابزاری برای دستیابی به امتیاز باشد. از طرف دیگر احساسات مثبت، اغلب می‌تواند دستیابی به یک توافق و کمک به حداکثرسازی منافع مشترک کند و یا می‌تواند عامل ابزاری در حصول یک امتیاز به شمار آید. (نکاحی، مرتضوی و فراحی، ۱۳۹۴: ۶) حضرت یعقوب (ع) علاقه بیشتری نسبت به یوسف داشت. در اینجا در واقع، عوامل مختلف و ویژگی‌ها و کمالات خاص یوسف موجب شدت محبت و عاطفه طبیعی پدری شده بود؛ تا جایی که دیگر برادران

به وی رشک بردند و از روی حسادت حتی حاضر شدند او را به چاه بیندازند (مصباح یزدی، بی تا: ۳۳۳/۲).

۵.۱۴. پیش‌بینی طرح توبیخی

خداوند انسان را موجودی عاقل، اندیشمند و مختار آفریده است و از دیدگاه قرآن، عواملی در درون و بیرون وجود انسان برای هدایت او به سوی خیر و شر وجود دارد و انسان می‌تواند آزادانه هر مسیری را انتخاب کند. از همین‌جا نظام بازخواست در قبال کارهای شر پدید آمده است. بر اساس بینش قرآنی جرم هرگونه رفتار، گفتار و تفکر و نیتی است که با اوامر و نواهی کتاب و سنت مخالف باشد. (هادوی تهرانی و معتضدی، ۷۰/۱۳۸۹) در مذاکره باید بعد از رسیدن به توافق، برنامه‌ای برای اجرای آن آماده کرد و هم‌چنین تدابیری برای عدم انجام تعهدات پیش‌بینی کرد. طرفین باید به شروط و تعهداتی که در مذاکره توافق کرده‌اند، عمل کنند و در غیر این صورت اگر هر یک از طرفین به تعهدات خود عمل نکنند، مجازات و جریمه‌ای برایش در نظر گرفته شود. البته در صورتی که هر یک از طرفین، خلاف تعهداتش عمل کرد، قبل از عملیاتی کردن مجازات و جریمه، باید از او توضیح و اعتراف خواست و اگر عذر و بهانه‌های او بی‌جا بود، او را رد کرد و در غیر این صورت برای او تخفیف قائل شد و یا در صورت امکان به او فرصت جبران داد (النساء: ۹۷؛ البقره: ۵۴ و ۳۶، الانعام: ۱۳۰).

خداوند در مورد اعتقاد مسیحیت به تثلیث از حضرت عیسی (ع) توضیح می‌خواهد و می‌فرماید: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را به عنوان دو معبود غیر از خدا انتخاب کنید؟» عیسی (ع) پاسخ می‌دهد «منزهی تو! من حق ندارم آنچه را که شایسته من نیست، بگویم. اگر چنین سخنی را گفته باشم، تو می‌دانی. تو از آنچه در روح و جان من است، آگاهی و من از آنچه در ذات توست، آگاه نیستم. به یقین تو از تمام اسرار نهان باخبر هستی.» (المائده: ۱۱۸-۱۱۶)

در صورتی که اتهامی در مورد شخصی (حقیقی یا حقوقی) در مذاکره مطرح شود باید راجع به آن اتهام تحقیق شود و در صورت نیاز از خود شخص پرسش شود و اقرار گرفته شود؛ نه این‌که به محض شنیدن یک سخن که ممکن است شایعه باشد آن را باور کرده و شخص را مورد توبیخ و مجازات قرار داد.

۵.۱۵. اعتراف و اقرار گرفتن به صورت جداگانه

قرآن کریم در مورد اقرار گرفتن از مشرکان و بدعه‌دی آنان در مورد پرستش خداوند (الاعراف: ۱۷۲؛ یس: ۶۲-۶۰) از این شیوه استفاده می‌کند: «روزی را که همه آنها را جمع می‌کنیم، به مشرکان می‌گوییم: «شما و معبودهایتان در جای خودتان باشید تا به حسابتان رسیدگی شود.» سپس آنها را از هم جدا می‌سازیم و از هر یک جداگانه سؤال می‌کنیم. معبودهایشان به آنها می‌گویند: «شما هرگز ما را عبادت نمی‌کردید.» (یونس: ۲۸) از این آیات می‌توان قاعده‌ای را در موضوع مذاکره استنباط کرد؛ به این صورت که اگر طرف‌های مقابل به تعهدات خود عمل نکردند، بهتر است قبل از انجام طرح توییحی، به نحوی از آنها اعتراف گرفته شود. یک ترفند خوب برای پی‌بردن به واقعیت و دلیل عدم پایبندی طرف‌های مقابل، این است که به صورت جداگانه و مجزا از آنها سؤال شود تا نتوانند با هم تبانی کنند و بهتر بتوان واقعیت را کشف کرد و نقش و سهم هر کدام را در بدقولی و عدم رعایت تعهداتشان به نتایج مذاکره تعیین کرد. هم‌چنین با اجرای این ترفند ممکن است هر کدام راحت‌تر بتوانند صحبت کنند و در برملا کردن حقایق کمتر، رعایت سایرین را بکنند و یا از دیگران کمتر خجالت بکشند. این ترفند در اغراض گوناگون و در جاهای مختلف از قبیل دادگاه، اداره‌ی پلیس و حتی اختلافات خانوادگی و تحقیقات در مورد افراد و معاملات به کار می‌آید.

۵.۱۶. پایان دادن به مذاکره و تعهدات آن در صورت بدعه‌دی طرف مقابل

یک مذاکره زمانی موفقیت‌آمیز محسوب می‌شود که به مرحله‌ی اجرا برسد؛ بنابراین برای هر قرارداد نهایی‌شده باید یک ضرب‌الاجل و نقشه‌ی اجرایی تدوین کرد. (آقایی، ۱۵/۱۳۸۸) قرآن قانون مهمی را در جهت پایان دادن به معاهده مذاکره بیان می‌کند؛ می‌فرماید در صورتی که طرف مقابل پایبند به تعهدات خود نبود و قصد خیانت داشت به صورت عادلانه و منصفانه باید معاهده را لغو اعلام کرد. «و هرگاه با ظهور نشانه‌هایی، از خیانت گروهی بیم داشته باشی که عهد خود را شکسته، حمله غافلگیرانه کنند بطور عادلانه به آنها اعلام کن که پیمانشان لغو شده است؛ زیرا خداوند، خائن را دوست نمی‌دارد.» (انفال: ۵۸) اگر احتمال می‌دهی قومی که با تو پیمان بسته است، در صدد خیانت می‌باشد، پیمان خود را باطل کن و به آنها اعلام کن که تو هم پیمان آنها را

شکسته‌ای تا هم تو و هم ایشان، از لحاظ علم به نقض پیمان، یکسان باشید. پیش از آنکه به آنها اعلام کنی که پیمان لغو شده است، اقدام بجنگ نکن، تا نسبت خیانت و عهد شکنی به تو ندهند. برخی می‌گویند: «یعنی اگر عهد میان تو و ایشان بدون ضمانت مالی است، اعلام کن که عهد ملغی شده است و اگر عهدی با ضمانت مالی است، نخست مال را بپرداز، آن گاه عهد را ملغی اعلام کن.» (طبرسی، ۱۳۶: ۲۴۷/۱۰).

۶. نتیجه‌گیری

قرآن در کنار اهداف بشری و مادی مذاکره، هدف الهی را در راستای هدف تربیتی و معنوی پررنگ می‌کند و افق بلندمدت اخروی را در جنب افق‌های کوتاه‌مدت دنیوی پیش روی انسان می‌گشاید. نگرش معنوی و اهداف متعالی در انتخاب روش و نوع مذاکره و انتظارات مذاکره‌کننده از نتیجه، تاثیرگذار است و به آن جهتی الهی می‌بخشد که با نگرش مادی صرف متفاوت است.

درباره محدودده مذاکره، قرآن در کنار سایر منافع، بر اصول اعتقادی و اخلاقی پای می‌فشارد و مذاکره با نظام استکباری را جایز نمی‌داند.

قرآن کریم کتاب هدایت است نه مذاکره؛ ولی تکنیک‌های مذاکره (که امروزه به صورت علمی درآمده است) به زیبایی و بر مبنای منطق در آن قابل مشاهده است و این امر، دلیل دیگری بر جامعیت قرآن و تناسب آن با هر عصر و زمان است.

انواع مختلف مذاکره از قبیل امتیازدهی، تعاملی و رقابتی در قرآن، بر اساس قواعد اصولی مذاکره و بر مبنای انصاف و اخلاق صورت می‌گیرد و از تکنیک‌های فریب‌کارانه استفاده نمی‌شود.

با رجوع به آیات قرآن، می‌توان قواعد روانشناختی مذاکره را مشاهده یا استنباط کرد: پیامبران الهی در مذاکرات تبلیغی و معجزات هدایتی در صورت نیاز، قاعده «تعیین اولویت» را به کار می‌بستند. ایشان همواره برداشت‌ها و دیدگاه‌های طرف مقابل را مدیریت می‌کردند.

«نمایش عملی قدرت و شایستگی‌ها» به طرف مقابل، به‌عنوان یک قاعده پذیرفته‌شده در قرآن کاربرد دارد و در بسیاری موارد از آن استفاده شده است. بسیاری از معجزات

انبیاء در جهت اثبات عملی قدرت و شایستگی در مذاکرات تبلیغی به‌کار گرفته شده است.

«انعطاف‌پذیری»، اصل اجتناب‌ناپذیر همه‌ی انواع مذاکره است که قرآن نیز آن را تایید می‌کند.

در مورد «موضع افراطی» طرف مقابل، واکنش قرآن تعدیل ابتدایی درخواست‌ها و در صورت امکان ادامه‌ی مذاکره است.

«عقب‌نشینی ظاهری» برای اثبات ادعا، روشی مورد تایید از جانب قرآن است. پیامبران (ع) در واکنش به درخواست معجزه از تاکتیک «شریک سرسخت» استفاده می‌کردند.

ترفند «راندن دیوانه‌وار»، در برخورد با دشمن به جهت زیر بار ظلم نرفتن پسندیده است و گرنه در سایر موارد، اخلاقی به نظر نمی‌رسد.

تاکتیک «موضع غیر قابل‌تغییر»، یک روش مقاومتی مورد تایید و استفاده‌ی قرآنی است.

واکنش قرآن در رابطه با ترفند «یا بپذیر یا رد کن»، بیان دلیل و احتجاج است به‌طوری‌که اگر هیچ‌کدام از دو راه معقول به‌نظر نمی‌رسید، از قبول آن‌ها سر باز زد. تکنیک «تشویق و تهدید توأم» مورد استفاده قرآن در مسائل تربیتی است. البته کارکرد این روش با توجه به انگیزه‌ی فرد به‌کارگیرنده، ممکن است منفی یا مثبت باشد. «پیش‌بینی طرح توبیخی»، «اعتراف گرفتن» در صورت بدعهدی و در نهایت «پایان دادن به مذاکره در صورت بدعهدی طرف مقابل»، قواعدی هستند که در همه‌ی انواع مذاکره باید در نظر گرفته شوند.

این نوشتار تنها گامی کوچک در جهت عرضه‌ی علم مذاکره به قرآن است و می‌توان با تحقیقات عمیق و گسترده قواعد دیگری را از قرآن استنباط کرد و آن‌ها را با قواعد موجود در مذاکره مقایسه کرد تا با تغییر و تکمیل آن قواعد، بتوان به‌صورت اسلامی و بومی بروزرسانی کرده و مورد استفاده قرار داد.

در گام بعدی بسیار مفید و حتی ضروری به‌نظر می‌رسد که تمامی مذاکرات مهم و سرنوشت‌ساز در تاریخ اسلام و ایران، بر اساس قواعد بومی و اسلامی شده، مورد تحلیل

دقیق و موشکافانه قرار گیرد تا نقاط ضعف و قوت مذاکره و دلیل شکست‌ها و پیروزی‌ها به دست آمده و در اختیار سایرین قرار گیرد. شایسته است علوم مختلف خصوصا در حیطه علوم انسانی، در حد امکان به قرآن عرضه شود و کم و کیف آن مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد تا نکاتی دقیق و راهگشا در جهت تأیید، ترمیم، تعمیق و تکمیل قواعد و گزاره‌های آن رشته معرفتی، علمی و فنی به دست آید.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آقایی، مریم (۱۳۸۸). از گفتگوی بازنده- بازنده تا مذاکره‌ی برنده- برنده. *ماهنامه پیام بانک*. شماره ۴۹۳. آذر: ۱۴-۱۵.
۳. پیشوایی، مهدی (۱۳۹۲). "پافشاری بر اصول در مذاکره با مخالفان". *ماهنامه درسپاهی از مکتب اسلام*. شماره ۶۳۱، آذر: ۵-۷.
۴. خانی، رضا؛ ریاضی، حشمت‌الله (۱۳۷۲). *ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده*، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۵. خزائی، احمد رضا (۱۳۹۳). "دیپلماسی پیامبر (ص) و ابزارهای توسعه روابط بین‌الملل با سایر دولت‌ها". *فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل*. دوره ۷، شماره ۲۸. زمستان: ۱۳۲-۱۰۳.
۶. راهی، سعید مراد (۱۳۸۹). *اصول و فنون مذاکره، موثرترین روش برای حل و فصل صلح‌آمیز منازعات*. تهران: بهیر.
۷. رشید رضا، محمد. (بی‌تا). *تفسیر القرآن الکریم (المنار)*. بیروت: دارالمعرفه.
۸. رضائیان، علی (۱۳۸۰). *اصول مدیریت*. تهران: انتشارات سمت.
۹. رمضان‌ی، محمود (۱۳۸۰). *فرهنگ حقوقی انگلیسی- فارسی* - مدین. تهران: مدین.
۱۰. شریعتی سبزواری، محمدباقر (بی‌تا). *مناظره و تبلیغ فن مناظره، مجادله، مغالطه و خطابه*. تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج).
۱۱. شعبانعلی، محمد رضا (۱۳۹۶). *فنون مذاکره*. تهران: موسسه نص.
۱۲. شکوری، ابوالفضل (۱۳۶۱). *فقه سیاسی اسلام: اصول سیاست خارجی*. تهران: آری‌ن.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. جمعی از مترجمان، به تحقیق رضا ستوده، تهران، انتشارات فراهانی.

۱۵. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۸۷). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۱۶. فرهنگی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *ارتباطات انسانی*. تهران: خدمات فرهنگی رسا، جلد دوم.
۱۷. فیشر، راجر؛ یوری، ویلیام (۱۳۹۶). *اصول و فنون مذاکره*. ترجمه مسعود حیدری. تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
۱۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۹. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران: بنیاد بعثت.
۲۰. گلشنی، مهدی (۱۳۹۵). *خبرگزاری مهر، دین و اندیشه*، ۲۴ مرداد. دسترسی دوشنبه ۹ مهر ۱۳۹۷.
۲۱. ماریانو، پاول (۱۳۹۱). *چماق و هویج دیگر کارایی ندارد*. ترجمه مهدی کاظمی و الیاس کرباسفروشان. تهران: نشر رسا.
۲۲. مجتهدی، محمدرضا (۱۳۸۱). «فن مذاکره». *دانشکده‌ی ادبیات و علوم اسلامی تبریز*، شماره ۱۸۳ و ۱۸۴، تابستان و پاییز: ۲۴۳-۲۶۶.
۲۳. مصباح یزدی، محمدباقر (بی‌تا). *اخلاق در قرآن*. مرکز اطلاع‌رسانی غدیر، جلد سوم.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا (۱۳۸۶). *برگزیده تفسیر نمونه*، تنظیم احمد علی بابایی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۲۶. موسوی، علی محمد (۱۳۹۱). «مذاکرات استراتژیک (راهبردها، تاکتیک‌ها و الزامات)». *فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل*. دوره نخست، شماره چهارم. تابستان: ۱۷۲-۱۴۳.
۲۷. نصر اصفهانی، علی (۱۳۸۳). «رویکردها و تاکتیک‌ها در مذاکره». *مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان*. سال شانزدهم، شماره ۱، بهار: ۱۰۰-۸۲.
۲۸. نکاحی، محمدعلی؛ فراچی، محمدمهدی؛ مرتضوی، سعید (۱۳۹۴). «شناسایی و دسته‌بندی انواع تاکتیک‌های مورد استفاده در مذاکرات تجاری». *کنفرانس بین‌المللی ابزار و تکنیک‌های مدیریت*. مرکز همایش‌های دانشگاه تهران، ۱۵ و ۱۶ دی‌ماه.
۲۹. *نهج البلاغه* (۱۳۸۵). ترجمه محمد دشتی. قم: نشر جمال.
۳۰. هادوی تهرانی، مهدی و معتضدی، مجید (۱۳۸۹). «بررسی رویکرد قرآنی به مجازات». *پژوهشنامه علوم و معارف قرآنی*. سال دوم. شماره ۷. تابستان: ۹۰-۶۵.

تحلیل مؤلفه «مانع» در نظریه قرآنی آزادی

اسحاق سلطانی^۱

چکیده

جهت دستیابی به نظریه قرآنی آزادی ضروری است تا دیدگاه‌های قرآن کریم در قبال مؤلفه‌های اساسی تشکیل‌دهنده نظریه آزادی استخراج شود؛ یکی از این موارد مؤلفه «مانع» است. در این پژوهش مبتنی بر روش تفسیر موضوعی قرآن کریم، چستی موانع آزادی از دیدگاه قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه مؤلفه محوری تشکیل‌دهنده نظریه قرآنی آزادی «مدار آزادی» است و از این رو «حق» به‌عنوان عنصر تعیین‌کننده مدار آزادی شناسایی می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت هر آنچه به منازعه و مقابله با عنصر حق پرداخته و سعی در به حاشیه بردن آن دارد به‌عنوان مانع آزادی در قرآن کریم شناسایی می‌شود؛ چراکه تنها «حق» می‌تواند حدود آزادی‌ها را در حیات اجتماعی تعیین کرده و زمینه‌ساز بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی‌های خویش باشد. لذا در نظریه قرآنی آزادی مانع به‌مانند نظریات غربی آزادی صرفاً امری محسوس و بیرونی که امکان عمل فرد را از او سلب می‌کند درک نشده و با توجه به حقیقت روحانی انسان طیفی از موانع مورد شناسایی قرار می‌گیرند. در این میان اهم موانع آزادی در قرآن کریم عبارت‌اند از طواغیت، بزرگان مشرکین و شیطان رجیم که هر یک با روش‌های خاص خود به مقابله با حق پرداخته و خواهان بسط استبداد و به بردگی گماشتن انسان‌ها هستند.

واژگان کلیدی

قرآن کریم؛ آزادی؛ آزادی حق‌مدار؛ مانع.

۱. مقدمه

از منظر قرآن کریم نوع انسان شایستگی خلافت خداوند را دارا است و براین اساس می‌توان آزادی را اقتضای طبع وی درک کرد. به‌وضوح انسان استقلالاً آزاد نیست، بلکه به نحو ثانوی و به سبب خلافت الهی از این امر بهره‌مند می‌شود. در نتیجه انسان فطرتاً خواهان دستیابی به مقتضایی است که اراده او بدون هیچ مانعی تحقق یابد؛ خواسته‌ای که بر اساس آیات قرآن کریم در بهشت خلد برای ابرار محقق خواهد شد. اما چنین خواستی در دنیا، به سبب طبع متزاحم آن، قابل تحقق نیست. زیرا انسان برای برطرف کردن نیازهای خود محتاج اعتبار کردن و به استخدام درآوردن سایرین است. در این مقتضا انسان‌ها نیازمند چارچوبی برای عمل هستند که حیطه اعمال آزاد اراده افراد آشکار شده، از بروز استبداد و استثمار جلوگیری شود و زمینه لازم برای بهره‌مندی انسان از آزادی‌ها فراهم آید.

در این پژوهش سعی می‌شود ابتدا محور اساسی استیفای آزادی انسان‌ها در حیات دنیایی شناسایی شود، سپس این محور به‌عنوان چارچوبی نظری پذیرفته شود و بر اساس آن سؤال اصلی پژوهش - موانع اساسی آزادی در قرآن کریم - مبتنی بر روش تفسیر موضوعی به قرآن عرضه شده و از این طریق موانع آزادی آشکار شوند. سپس روش‌هایی که هر یک از موانع برای مقابله با آزادی مورد استفاده قرار می‌دهند نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای ایجاد انسجام نظری در پژوهش، مبانی انسان‌شناسانه مورد استفاده با تکیه بر دیدگاه‌های علامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان طرح می‌شوند تا از این مسیر به درک محتوای مؤلفه مانع در نسبت با محور اساسی تعیین‌کننده نظریه آزادی در قرآن کریم دست یافت.

۲. پیشینه پژوهش

پیرامون دیدگاه قرآن کریم در باب آزادی آثار متعددی به رشته تحریر درآمده‌اند. میراحمدی در مقاله «مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن» تلاش می‌کند آزادی را از منظر قرآن کریم مبتنی بر سه مؤلفه مانع، فاعل و غایت تبیین کنند. ایشان در بحث از مانع به مجموعه عواملی که موجب عدم بهره‌مندی افراد از آزادی می‌شود پرداخته و اموری همچون سایر انسان‌ها، امیال و هواهای نفسانی و طبیعت را از جمله موانع آزادی معرفی

می‌کنند (میراحمدی، ۱۳۸۰: ۱۱۵-۱۱۸). خان‌محمدی در مقاله «موانع تحقق آزادی در جامعه از منظر قرآن» تنها بر مؤلفه مانع متمرکز شده و آن را به دودسته درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. ایشان پیروی از هواهای نفسانی را به‌عنوان مانعی درونی و کارگزاران دین یهود و مسیحیت، تقلید بدون تأمل و حاکمان مستبد را از موانع بیرونی آزادی به حساب می‌آورد (خان‌محمدی، ۱۳۹۸: ۸۰-۹۵).

عدم ابتناء پژوهش‌های حاضر بر چارچوب نظری برگرفته از قرآن در باب آزادی، سبب می‌شود با امور غیر هم‌سنخی به‌عنوان موانع آزادی روبه‌رو شویم که نسبت آن‌ها با یکدیگر آشکار نیست. اکتفا به تعابیر لفظی و معانی مأنوس آزادی در کنار عدم وجود محوری معین که انتظام بخش مفهوم آزادی از منظر قرآن کریم باشد سبب می‌شود پژوهش‌های صورت پذیرفته امکان ارائه تصویری منسجم از موانع آزادی را نداشته باشند. وجوه ممیزه پژوهش حاضر را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد؛ ارائه چارچوب نظری قرآنی در باب آزادی با مبنا قرار دادن «مدار آزادی» به‌عنوان محور تعیین‌کننده نظریه قرآنی آزادی، شناسایی موانع آزادی مبتنی بر «مدار آزادی»، تبیین روش‌های مانعیت هر یک از موانع آزادی در قرآن کریم. پس با استخراج چارچوب نظری مشخص از قرآن کریم و مبنا قرار دادن آن سعی می‌شود به این سؤالات پاسخ داد:

موانع آزادی در نسبت با مبنای استوارکننده نظریه قرآنی آزادی چیست؟ (سؤال اصلی)

هریک از موانع آزادی چگونه در مسیر تحقق آزادی اخلاص می‌کنند؟

۳. روش‌شناسی

برای دستیابی به پاسخ قرآن کریم در قبال سؤال پژوهش مبتنی بر روش تفسیر موضوعی وارد تعامل با قرآن کریم شده و با اخذ چارچوبی قرآنی در باب محور تعیین‌کننده آزادی‌ها در حیات اجتماعی انسان، موانع آزادی استخراج می‌شود.

۳.۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر ماهیتی اکتشافی داشته و خواهان عرضه سؤال از چیستی موانع آزادی بر قرآن کریم است. تفسیر موضوعی از موضوع یا واقعیت خارجی آغاز شده و سپس به قرآن می‌رسد (صدر، ۱۳۹۵: ۴۵) و می‌خواهد مجموعه آیاتی که حول یک موضوع

مشخص اتحاد دارند را به نحوی یکپارچه درک کند. لذا آغاز این فرآیند متوقف بر درک دقیق موضوع است (صدر، ۱۳۹۵: ۳۹).

در این فرآیند مفسر نقشی کاملاً فعال دارد. لذا پس از تسلط بر موارث بشری طرح‌شده پیرامون موضوع، این دانش انباشته را سامان داده و سؤال خود را تعمیق می‌بخشد. سپس وارد تعامل فعال با قرآن کریم جهت کشف نظریات قرآنی می‌شود. حال مفسر با تسلط بر انبوهی از دانش بشری در برابر قرآن کریم قرار گرفته و سؤالات خود را عرضه کرده و به استنطاق از قرآن کریم می‌پردازد (صدر، ۱۳۹۵: ۳۹-۴۰).

خطری که در چنین مسیری وجود دارد، تحمیل نظر مفسر بر قرآن کریم است. متعهد بودن بر مجموعه‌ای از نکات در حین تعامل با قرآن کریم می‌تواند بر طرف‌کننده این خطر باشد: تأکید بر ظاهر الفاظ و عدم عدول از ظاهر به بهانه دستیابی به باطن، توجه به روح معنای الفاظ (غرض از وضع) (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶/۱)، عدم استعمال مجازی در آیات، توجه به رابطه طولی ظاهر و باطن آیات، ظاهر باب حرکت به سمت باطن قرآن کریم (علامه طباطبائی، ۱۳۹۶: ۴۶)، محکم بودن تمامی آیات قرآن کریم، ولو احکام آن‌ها به کمک سایر آیات باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳/۳۳-۳۰)، کفایت قرآن کریم در تفسیر خود و عدم نیاز به عاملی بیرونی (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۸/۱).

۳.۲. مدار آزادی به مثابه چارچوب نظری

مدار آزادی در مقام پاسخ به این سؤال طرح می‌شود که محور اساسی که زمینه لازم جهت بهره‌مندی انسان از آزادی‌ها را در حیات اجتماعی فراهم می‌کند چیست؟ محور تعیین‌کننده آزادی‌ها و ناآزادی‌های بشر چیست؟ (سلطانی، ۱۴۰۰: ۱۰۵). مدار آزادی مؤلفه‌ای است که تبیین‌کننده مبنای بهره‌مندی انسان از آزادی و تعیین‌کننده آزادی‌ها و ناآزادی‌ها در حیات دنیایی است. حال باید دید قرآن کریم چه عنصری را به مثابه مدار آزادی معرفی می‌کند.

۳.۲.۱. مدار آزادی در قرآن کریم

در نگاه علامه طباطبائی انسان موجودی فطرتاً استخدام گر است که با آغاز حیات دنیایی درمی یابد برای رفع نیازهای مجموعه انسانها می بایست هر یک از آنها دامنه استخدام گری خود را محدود کند. اینجاست که امت واحده نخستین پدید آمده و زندگی اجتماعی آغاز می شود؛ «مردم [ابتدا] یک امت بودند»^۱. اما این روند تداوم نیافت. به واسطه اختلافات طبقاتی و وجود ضعیف و قوی، وحدت ابتدایی مورد حمله قرار گرفته و جامعه دچار اختلاف و هرج و مرج می شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷۳/۲-۱۷۷). خروج برخی انسانها از تعادل و غلبه یافتن امیال باعث شد از حکم عقل، که پذیرش استخدام گری متقابل بود، استنکاف ورزیده و وحدت ابتدایی جوامع از میان برود.

فطرت توان کافی برای امتداد وضعیت اتحاد اولیه را نداشت، چراکه در انسان عقل عملی، که تعیین کننده افعال و کنشها است، مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی افراد تدارک می بیند. در مراحل نخستین وجود انسانی قوای غضبیه و شهویه فعلیت داشته و قوهی ناطقه قدسیه چندان فعلیت نیافته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۲). لذا عاملی که تعدیل گر استخدام متقابل انسانها باشد وجود ندارد.

پس استبداد ریشه در طبع استخدامگر بشر دارد. لذا اگر با تکیه بر طبع استخدامگر بشر نظمی مهیا گشت که مورد توافق اکثریت بود نیز همچنان نظمی حیوانی و استبدادی است؛ حتی اگر ظاهری فریبنده داشته باشد. زیرا برای خروج از وضعیت استبداد نمی توان به عامل پدیدآورنده آن پناهنده شد.

برای خروج از این وضعیت می بایست عاملی متفاوت پا به میدان گذارد که به مقابله با استبداد پرداخته و نظم را در جامعه مستقر کند. قرآن کریم می فرماید «مردم [ابتدا] یک امت بودند، [که به مرور دچار اختلاف شدند] پس خدا پیامبران را [به عنوان] مژده رسانان و بیم دهندگان فرستاد و همراه آنان کتابی به حق نازل کرد تا میان مردم در آنچه بر سرش اختلاف داشتند داوری کند»^۲. مقارن بودن بعثت انبیاء با بشارت و تهدید نشان می دهد کتابی که ایشان با خود به همراه دارند مشتمل بر تشریح و احکامی است که رافع اختلافات

پدید آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۸۰/۲). از این آیه روشن می‌شود عنصری که ادیان و شرایع الهی با تکیه بر آن به مقابله با استبداد پرداخته شده و با محور قرار گرفتن آن امکان بهره‌مندی اعضای جامعه از آزادی‌ها فراهم می‌شود «حق» است. شریعت و قانون از آن جهت می‌تواند چارچوب آزادی‌های انسان را روشن سازد که در مصاحبت کامل با «حق» است.

اما چرا «حق» قابلیت ایجاد نظم و ثبات در جامعه انسانی را داشته و می‌تواند زمینه‌ساز بهره‌مندی انسان از آزادی‌های خود باشد؟ در معنای لغوی حق، مهم‌ترین نکته‌ای که تأکید می‌شود ثبات است. امر ثابت از آن جهت که ثابت است حق و امر غیرثابت از جهت عدم ثباتش باطل خوانده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۵۲/۱۶) قرآن کریم خداوند متعال را منشأ حق معرفی می‌کند؛ «حق از جانب پروردگار توست. پس مبدا که از تردیدکنندگان باشی^۱» و «حق از جانب پروردگار توست. پس، از تردیدکنندگان مباش^۲». خداوند متعال نه تنها منشأ حق، بلکه عین و نفس حق است. قرآن کریم در مقام تعلیل اینکه خداوند متعال چرا مظلوم را یاری می‌دهد می‌فرماید «این از آن روست که خدا حق است^۳». این انحصار حق، معادل انحصار ثبوت در خداوند است. خداوند متعال ثابت به جمیع جهات بوده و وجودی مطلق است که قیدبردار نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۵۲/۱۶). خداوند متعال تنها ذاتی است که به ذات خویش حق است و در نتیجه تنها منشأ حق هم اوست و هر ذاتی برای حق بودن نیازمند تکیه به ذات حق است. لذا انسان نیز تنها در سایه عبودیت حق تعالی است که از حق بهره‌مند می‌شود.

مهم‌ترین ویژگی‌های حق در قرآن کریم «پایداری حق و نابودشدنی بودن باطل»، «فطری بودن گرایش به حق» و «ابزار سنجش و داوری بودن» است (سلطانی، ۱۳۹۹: ۲۱۴). لذا تنها عاملی که می‌تواند هرج و مرج پدیدار شده در حیات اجتماعی را برطرف کند «حق» است. چراکه انسان‌ها فطرتاً حق‌گرا بوده و مادامی که مصداق آن را به‌درستی تشخیص دهند هرگز وارد نزاع با حق نمی‌شوند. وقتی حق در مقام داوری بنشیند به

اختلافات خاتمه داده و ثبات و نظم و آرامش انسانی را در جامعه پدید می‌آورد؛ نظمی که عاری از هرگونه استبداد است و زمینه بهره‌مندی از آزادی‌های انسانی را فراهم می‌آورد. حال که عنصر حق به مثابه مدار آزادی طرح شد، هر عاملی که در قرآن کریم به مقابله با حق پردازد مانع آزادی است.

۳.۲.۲. موانع آزادی در مفاهیم آزادی

به مقتضای روش پژوهش، پیش از آغاز عرضه سؤال اصلی به قرآن کریم لازم است مواریث بشری موجود در باب موضوع پژوهش مورد بررسی قرار گیرد. از این رو مبتنی بر مؤلفه مدار آزادی به بررسی عنصر مانع در مفاهیم اساسی آزادی، یعنی آزادی مثبت و منفی، پرداخته می‌شود.

در مفهوم آزادی منفی «هر فرد انسانی نسبت به خودش، نسبت به فکر و پیکرش، حق حاکمیت مطلق دارد» (میل، ۱۳۹۵: ۴۴). لذا این نکته که هر یک از افراد می‌بایست بنا به «خواست» خود در رابطه با هر آن چیزی که مربوط به آن‌ها است تصمیم بگیرند به مثابه یک قاعده درک می‌شود (Hayek, 1978: 76). زمانی که فردگرایی به مثابه بنیاد آزادی منفی پذیرفته شد، نتیجه آن است که تنها خواست افراد می‌بایست در حیات سیاسی و اجتماعی حاکم شود. لذا می‌توان از آن تعبیر به مفهوم «خواست مدار» آزادی کرد. در نتیجه هر عاملی که سد راهی در برابر خواست افراد باشد، مانع آزادی درک می‌شود.

قانونی که تکیه بر خواست افراد دارد تعیین‌کننده حدود آزادی در حیات اجتماعی انسان‌ها است. اندیشمندان آزادی منفی جامعه و حکومت را به عنوان موانع تهدیدکننده آزادی می‌نگرند. زیرا جامعه و حکومت مهم‌ترین مجرای قوانین و شبه قوانینی هستند که چارچوب آزادی را تعیین می‌کنند. حکومت‌هایی که به دنبال هماهنگ کردن فعالیت‌های فردی از طریق هدایت متمرکز هستند، انسان‌ها را به سوی بردگی هدایت کرده (فریدمن، ۱۳۹۰: ۱۹) و از موانع اساسی آزادی به حساب می‌آیند. فشار دائمی و یکنواخت‌کننده افکار عمومی از دیگر موانع آزادی است؛ گرایشی که طی آن «عموم» در پی تحمیل خشونت‌بار معیارهای اندیشه و رفتار خود بر کسانی هستند که می‌خواهند زندگی‌شان را طبق سلیقه خویش اداره کنند (لنکستر، ۱۳۸۸: ۱۲۷۳).

در مفهوم آزادی مثبت انسان به‌مثابه موجودی که دارای دو بعد عالی (انسانی) و دانی (حیوانی) است شناخته می‌شود که انسانیتش به بعد عالی وجود اوست و وجه قوام بعد عالی «عقل» است و تکیه به هر چیزی غیر از عقل وابستگی و انحراف (کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۴). لذا «آدمی، انسانیت خود را محقق نمی‌کند مگر آنکه جان (حیوانی) اش را به پیروی از آرزوی انسانی خویش به خطر اندازد» (هگل، ۱۳۶۸: ۳۳). آنچه آزادی انسانی را محقق می‌کند تکیه بر عقل است، لذا می‌توان از آن تعبیر به مفهوم «عقل مدار» آزادی کرد. پس هرچه در مسیر حاکمیت عقل در فرد و جامعه اخلال کند مانع آزادی است. برای اساس ابعاد دانی وجود انسان - امیال و شهوات درونی - مهم‌ترین موانع آزادی به حساب می‌آیند. چراکه پیروی از آن‌ها سبب نزول انسان از مرتبه انسانیت شده و عقل را به حاشیه می‌برد، زیرا «کشش‌های صرف هوای نفس بردگی است» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۲۵). پس اگر قانون نیز برآمده از احکام عقل نباشد مانعی بر سر آزادی درک می‌شود.

۴. موانع آزادی در قرآن کریم

قرآن کریم عنصر «حق» را به‌مثابه مدار آزادی ذکر می‌کند. پس عاملی که آزادی‌ها و ناآزادی‌ها را در جامعه تعیین کرده و با داوری کردن در اختلافات شرایط لازم برای بهره‌مند شدن از آزادی را فراهم می‌آورد عنصر «حق» است. لذا هر عاملی که در مسیر حاکمیت یافتن حق اخلال می‌کند مانع آزادی است.

۴.۱. حاکمان طاغوتی

یکی از اصلی‌ترین موانع بر سر راه حاکمیت حق، طواغیت عالم هستند. آن‌ها به‌عنوان مظاهر استکبار و استبداد با طرح قواعدی از جانب خود نظاماتی حیوانی را در جوامع حاکم می‌کنند تا انسان‌ها را به بردگی کشانده و منافع خود را تأمین نمایند. آنها تلاش انبیاء الهی علیه‌السلام برای تبیین حق را به‌مثابه تلاش برای برهم زدن نظم جوامع و ایجاد فساد معرفی می‌کنند. قرآن کریم موضع طواغیت زمان، یعنی فرعون و هامان و قارون، در قبال دعوت حضرت موسی علیه‌السلام به سوی حق را این‌چنین توصیف می‌کند «پس وقتی حق را از جانب ما برای آنان آورد، گفتند: پسران کسانی را که با او ایمان

آورده‌اند بکشید و زنانشان را زنده بگذارید... و فرعون گفت: .. من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین تباهی بار آورد^۱.

۴.۱.۱. ویژگی‌های طاغوت

طاغوت از ماده «طغی» و به معنای گردنکشی در برابر حق است. طغیان از همین ریشه بوده و آنگاه که رود از حد معلوم خود تجاوز می‌کند استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴۸۸/۲). طاغوت به فردی اطلاق می‌شود که حد خود را رعایت نکرده و در برابر حق گردنکشی می‌کند.

طواغیت نه تنها در برابر حق فروگذار نیستند، بلکه از حد خویش تجاوز کرده، خویش را در عرض خداوند متعال نگریسته و خود را مصدر حق یافته‌اند. استکبار ورزیدن و گردنکشی در برابر حق مهم‌ترین ویژگی طواغیت عالم است و ریشه آن به فراموشی سپردن معاد و قیامت است؛ «او و سپاهش در زمین به ناحق سرکشی کردند و پنداشتند که به سوی ما بازگردانده نمی‌شوند^۲».

این استکبار به حدی می‌رسد که فرعون و نمرود خود را رب الارباب دانسته و همگان را به تبعیت از خود وادار می‌کنند. نمرود چنان در استکبار خود جسارت به خرج می‌دهد که وقتی ابراهیم نبی علیه‌السلام احیاء و اماته را به‌عنوان ویژگی انحصاری خداوند متعال معرفی می‌کند، نپذیرفته و این ویژگی‌ای را برای خود اثبات می‌کند؛ «ابراهیم گفت پروردگار من کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند. او گفت: من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم^۳».

۴.۱.۲. روش‌های مقابله با حق

طاغوت برای تداوم استبداد خویش دو سنخ فعالیت را انجام می‌دهد. محور اصلی در سنخ نخست از فعالیت‌های آنان تلاش برای تحریف و ایجاد تشکیک در حقانیت رسالت است. فرعون حضرت موسی علیه‌السلام را به‌عنوان یک دروغ‌گو و خود را به‌عنوان فردی

۱ غافر/۲۵ و ۲۶

۲ قصص/۳۹

۳ بقره/۲۵۸

که در پی نشان دادن حقیقت است به جامعه معرفی می‌کند؛ «.. و من جداً او را از دروغ‌گویان می‌انگارم»^۱. همچنین از آنجاکه در رسوم آن‌ها بر سر و دست حاکمان طلا می‌آویختند، می‌گوید اگر موسی علیه‌السلام فرستاده‌ای از جانب خداست «پس چرا بر او دستبندهای زرین [از جانب خدا] افکنده نشده یا فرشتگان همراه وی نیامده‌اند؟»^۲. ساحر و قدرت طلب خواندن انبیاء نیز از دیگر اقدامات آنان است.

اما محور سنخ دوم از فعالیت‌های طاغوت تضعیف اعضای جامعه به‌گونه‌ای است که توان درک حق را نداشته باشند. ایجاد اختلاف میان گروه‌هایی که در جامعه حضور دارند در همین راستا است؛ «همانا فرعون در زمین گردنکشی کرد و مردمانش را فرقه فرقه نمود. گروهی از آنان را به زبونی می‌کشید»^۳. فرعون به‌وسیله تعیین میزان متفاوتی از بهره‌مندی و منزلت برای هر یک از گروه‌ها به ایجاد تفرقه میان آنان دامن زده؛ بنی‌اسرائیل را به استضعاف کشانده و به بردگی گرفته است. در این حالت همواره برخی از گروه‌های جامعه منافع خود را در امتداد یافتن قدرت طاغوت یافته و لذا امکان دستیابی به اتحاد و تعاون در جامعه از بین می‌رود.

از دیگر اقدامات طاغوت «خفیف» کردن جامعه است. اینکه عامه مردم تشکیک طاغوت در حقانیت رسالت را می‌پذیرند ریشه در این دارد که آن‌ها قومی «خفیف» شده‌اند؛ «پس قوم خود را خفیف کرد در نتیجه اطاعتش کردند، مسلماً آنان مردمانی نافرمان بودند»^۴. «خفیف» به معنای سبک‌سری و کم‌خردی است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۱/۶۱۷) و استخفاف به معنای تلاش برای کاهش خرد و تعقل است. طاغوت برای استمرار استبداد خویش، با کاهش بهره‌مردمان از عقل شرایطی را پدید می‌آورد که حتی اگر حق مبین نیز بر آن‌ها عرضه شد، در آن تشکیک کرده و توان درک مغالطات طاغوت را نداشته باشند.

۴ قصص/۳۸

۵ زخرف/۵۳

۱ قصص/۴

۲ زخرف/۵۴

چنین وضعیتی در مکالمه حضرت ابراهیم علیه السلام و نمرود دیده می شود. آنگاه که حضرت ویژگی انحصاری خداوند متعال را احیاء و اماتة معرفی می کند، نمرود برای اثبات چنین ویژگی هایی برای خود تعدادی زندانی را حاضر کرده، یکی را کشته و دیگری را زنده نگاه می دارد و به راحتی علیه حجت رسول خدا مغالطه می کند. باین وجود حضرت تلاشی برای آشکار کردن مغالطه نمرود نکرده و حجت دیگری مطرح می کنند. این بدان معنا است که انحطاط فکری و زوال عقلانی به حدی است که اگر نبی الهی برای آن ها توضیح هم می دادند، نمی فهمیدند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۴۱/۲). در واقع طاغوت به صورتی آن ها را استخفاف کرده که از درک حق مبین نیز عاجز شده و به راحتی تن به استبداد داده و آن را حمایت می کنند.

۴.۲. بزرگان مشرکین

قرآن کریم در توصیف مشرکین می فرماید «پیش از آن ها قوم نوح، و بعد از ایشان دسته های مخالف، [پیامبران] را تکذیب کردند، و هر امتی قصد کردند که پیامبر خویش را گرفتار سازند، و به باطل جدال نمودند تا حق را با آن از میان بردارند.»^۱ پس ویژگی مشترک مشرکین مقابله با حق است. اما می توان مشرکین را به دودسته تقسیم کرد؛ بزرگان مشرکین و عامه مردم. علامه طباطبائی در موارد متعددی از آیاتی که واکنش یک قوم در قبال دعوت انبیاء الهی علیهم السلام را صرفاً به بزرگان قوم نسبت می دهند، متعرض این نکته می شوند که علت چنین انتسابی آن است که عامه مردم عموماً از خود اراده ای نداشته و صرفاً از بزرگان خود تبعیت می کنند. «و بدین گونه در هر شهری رؤسای تبهکارشان را گماشتیم [و همه گونه امکانات به آن ها دادیم] که عاقبت در آن به فریبکاری دست زدند و آن ها صرفاً به خودشان نیرنگ می زنند و درک نمی کنند»^۲. دلیل اینکه صرفاً به اکابر پرداخته شد و نه عامه مردم آن است که مکرکننده های هر قوم تنها اکابر آن بوده و عامه مردم مستقلاً از خود اراده ای ندارند (طباطبائی، ۱۳۷۷: ۴۶۹/۷). پس به سبب محوریت داشتن بزرگان مشرکین بر نقش آن ها تمرکز می شود.

۴.۲.۱. ویژگی‌های بزرگان مشرکین

قرآن کریم بزرگان مشرکین را با عنوان «ملاً» می‌خواند. «ملاً» افرادی هستند که با هیبت و شکوه خود دیدگان عامه مردم را پرکرده (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۷۱/۱۰) و محل رجوع آنان در حوزه عقاید و اعمال هستند. مهم‌ترین ویژگی ملاً استکبار است؛ «سران قوم که استکبار می‌ورزیدند گفتند. ..^۱». البته استکبار مختص ملاً نبوده و در عموم مشرکین نیز وجود دارد با این تفاوت که در ملاً استکبار از درون آن‌ها جوشیده ولی در عامه مشرکین استکبار به نحو تبعی شکل گرفته است.

دلیل استکبار ورزیدن آن‌ها این است که آنچه پیامبران الهی به آن دعوت می‌کردند مطابق میل و خواسته نفسانی آن‌ها نبوده و بساط استبداد و تنعم آن‌ها را خدشه‌دار می‌کرد، لذا در قبال رسالت الهی گردنکشی کردند. لذا در مقابله با پیامبران الهی علیهم‌السلام عده‌ای را تکذیب کردند و به کشتن عده‌ای دیگر پرداختند و این سستی بود که مستکبران هر قوم در قبال دعوت انبیاء الهی علیهم‌السلام پایبند بودند؛ « پس آیا هر بار پیامبری چیزی برایتان آورد که دلخواه شما نبود استکبار ورزیدید پس گروهی را تکذیب کردید و گروهی را می‌کشتید؟^۲»

قرآن کریم در توصیف موضع بزرگان مشرکین در قبال دعوت رسالت می‌فرماید «پس هنگامی که آیات ما روشنگرانه به سویشان آمد، گفتند: این سحری آشکار است. و باآنکه باطنشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند. پس بین عاقبت مفسدان چگونه شد^۳». ماده «جحد» یعنی «نفی کردن هر چیزی که در دل و خاطر انسان ثابت و درست است و انسان آن را پذیرفته است و همین‌طور یعنی اثبات کردن هر چیزی که دل و خاطر آن را نفی می‌کند و انسان آن را پذیرفته» است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۳۸۲/۱). بر این اساس مشرکین با وجود اینکه حق واضح و آشکار به آن‌ها عرضه شد و آن‌ها حق بودن آن را دریافتند، به سبب استکباری که داشتند آن را نپذیرفته و به مقابله با آن پرداختند.

۵ اعراف/۷۵ و ۸۸

۶ بقره/۸۷

۷ نمل/۱۳ و ۱۴

۴.۲.۲. روش‌های مقابله با حق

بزرگان مشرکین هیچ دلیل و حجتی برای تشکیک در دعوی نبوت نداشتند؛ چراکه دلیل آوردن علیه حق مبین بی‌معنا است. آن‌ها از جایگاه خود که به موجب آن محل رجوعی در تصمیمات عامه می‌باشند، سوءاستفاده کرده و با ایجاد تردید در دعوت حق، مردم را از پذیرش رسالت الهی دور می‌کنند.

الف) تمسک به سنن پیشینیان: یکی از دستاویزهایی که بزرگان هر قوم به تکرار از آن برای مقابله با حق استفاده کرده‌اند تمسک به آداب و سنن پیشینیان است. بعد از آنکه به واسطه تبلیغ و تبیین پیامبران بطلان بت‌پرستی آشکار می‌شد، آن‌ها بدون ارائه دلیلی عملشان را منسوب به پدران خود کرده و بر شرک ادامه می‌دهند؛ «بلکه گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما در پی آثار ایشان هدایت شده‌ایم. و همچنین پیش از تو در هیچ شهری هشداردهنده‌ای نفرستادیم مگر آن‌که مترفین آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما به آثار آن‌ها اقتدا می‌کنیم!»؛ «و چون مرتکب فاحشه‌ای شوند، می‌گویند: پدران خود را بر آن یافتیم».

قرآن کریم برای نشان دادن بطلان چنین دستاویزی در آیات مختلف به دو نکته اشاره می‌کند؛ عدم بهره‌مندی پدران و آبا از عقل و علم و همچنین هدایت نیافتن بودن آن‌ها. از این رو قرآن کریم در سوره‌ی بقره می‌فرماید «و چون به آن‌ها گفته شود: از چیزی که خدا نازل کرده پیروی کنید، می‌گویند: [نه] بلکه از آنچه پدران خویش را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم. آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافته بودند [باز پیروی می‌کنند]؟»^۳. یعنی تقلید از سنت‌های گذشتگان، مادامی که بهره‌ای از عقل نبرده باشند، یکی از موانع آزادی بشریت باشد. اما اگر در زمینه‌ای به آن‌ها رجوع شود که در آن یا از خود علم و هدایت داشته یا به واسطه تمسک به عالم هدایت یافته بودند، عقل قبلی بر آن نمی‌یابد.

از خرف/۲۲ و ۲۳

۲ اعراف/۲۸

۳ بقره/۱۷۰

ب) جنگ قدرت: آن‌ها انبیاء الهی علیهم‌السلام را افرادی معرفی می‌کنند که قصدشان دست‌یابی بر قدرت و تسلط یافتن بر مردم است؛ «سران قوم فرعون گفتند: به‌راستی این جادوگری ماهر است، می‌خواهد شمارا از سرزمینتان بیرون کند^۱». در واقع درخواست حضرت، که خاتمه دادن به ظلم علیه بنی‌اسرائیل و ایمان آوردن به خدای یکتا است را تلاشی جهت سلطه یافتن بر قوم فرعون معرفی می‌کنند تا اعضای جامعه علیه حق متحد شوند.

قوم حضرت شعیب علیه‌السلام نیز در برابر دعوت ایشان «گفتند: ای شعیب! آیا نمازت به تو فرمان می‌دهد که ما آنچه را پدرانمان می‌پرستیدند رها کنیم یا در اموال خود هر طور که بخواهیم عمل نکنیم؟^۲». گویی دین بهانه‌ای است برای شخص نبی تا با تمسک به آن بر مردم سلطه یافته و آنها را از بدیهی‌ترین حقوق خود، که همان اعمال تصرف در مایملک خویش است و هر عاقلی به آن اذعان دارد، محروم کند. این در صورتی است که انبیاء الهی علیهم‌السلام همواره درک استقلال از خویش را طرد کرده و خود را صرفاً پیامبری که موظف به ابلاغ دستورات الهی است معرفی می‌کنند که هیچ اراده‌ای از خود در امر خدا و رسالت ندارند.

ج) القاء لزوم بهره‌مندی مادی انبیاء الهی علیهم‌السلام: یکی از اقدامات ملاً بدیهی کردن پیش‌فرض‌های باطل در اذهان عامه مردم است؛ از قبیل اینکه بهره‌مندی مادی نشان از قرب الهی است. لذا نعمت یافتن مترفین در دنیا به دلیل آن است که مورد توجه خاص خداوند متعال بوده‌اند. لذا وقتی نبی الهی علیه‌السلام حضرت طالوت علیه‌السلام را به‌عنوان حاکمی که خداوند متعال پس از ایشان برگزیده است معرفی می‌کند، بزرگان قوم استکبار ورزیده، بافرمان الهی مقابله کرده و به دلیل عدم بهره‌مندی مادی ایشان را شایسته این جایگاه نمی‌دانند؛ «گفتند: از کجا او بر ما حکومت داشته باشد، حال آنکه ما برای این امر شایسته‌تریم و او از مال دنیا چیزی ندارد؟^۳».

د) همراهی نشدن انبیاء الهی علیهم السلام با فرشتگان: یکی دیگر از پیش فرض‌های باطل این است که اگر خداوند بخواهد فرستاده‌ای برای هدایت بشر مبعوث کند، آن فرستاده حتماً از ملائکه بوده و بشر نیست. زیرا بشر قابلیت به دوش گرفتن رسالت الهی را ندارد؛ «گفتند: اگر پروردگار ما می‌خواست [پیامبر بفرستند]، قطعاً فرشتگانی می‌فرستاد، پس ما به آنچه بدان مبعوث شده‌اید کافریم».

ریشه چنین موضعی به اعتقادی خرافی در میان مشرکین بازمی‌گردد که طی آن انسان موجودی مادی و غرق در شهوت و غضب است و نمی‌تواند با عالم بالا مرتبط شود. پس اگر رسالتی در کار باشد صرفاً این امر بر عهده ملائکه گذارده خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۵۳/۱۵). با این وجود مشرکین در گمان خود بزرگوارانه از عقیده خود کوتاه آمده و این‌گونه محاجه می‌کند که ولو بپذیریم که یک انسان نیز بتواند رسول خدا باشد، همچنان ضرورت دارد ملائکه‌ای نازل شده و رسالت وی را تصدیق کنند؛ «و گفتند: ای کسی که قرآن بر او نازل شده، تو به یقین دیوانه‌ای. اگر راست می‌گویی چرا فرشته‌ای را نزد ما نمی‌آوری؟».

مواردی که ذکر شد تنها برخی از مهم‌ترین دستاویزهای بزرگان مشرکین بود. موارد دیگری همچون تهدید به اخراج، رجم و قتل انبیاء و دروغ‌گو و ساحر و سفیه خواند آنان نیز از جمله دستاویزهایی است که برای سرپوش گذاشتن بر حق، خفیف ساختن قوم خود و امتداد دادن به استبداد ورزی خویش استفاده کرده‌اند.

۴.۳. شیطان

عامل دیگری که به مقابله با حق پرداخته، چارچوب‌های حقیقی اقامه اتحاد و تعاون را در جامعه انسانی متزلزل کرده و امر به نآزادی‌هایی می‌کند که در تعارض با حق هستند، شیطان رجیم است. لذا قرآن کریم می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از گام‌های شیطان پیروی نکنید، [بدانید که] او قطعاً به فحشا و منکر امر می‌کند»^۳. در دایره موانع

آزادی شیطان به‌عنوان محور اساسی سایر موانع شناخته می‌شود؛ چراکه آغازگر و امتداد دهنده انحراف از حق و استکبار ورزیدن در برابر شکوه و عظمت الهی شیطان رجیم است.

۴.۳.۱. ویژگی‌های شیطان

مهم‌ترین ویژگی شیطان که وی را تبدیل به محور تمامی انحرافات و معاصی کرد، استکبار ورزیدن در برابر خداوند متعال است. وی نخستین موجودی است که مستقلاً برای خود شأن قائل شده و در برابر عظمت خداوند متعال سرکشی می‌کند و نقطه آغاز تمامی انحرافات را بنا می‌گذارد؛ چراکه در هر معصیت و انحرافی مراتبی از استکبار وجود دارد و این شیطان است که چنین توهمی را در سایر موجودات عالم تسری می‌دهد. به همین جهت قرآن کریم می‌فرماید «پس همه فرشتگان یکسره سجده کردند، مگر ابلیس که بزرگی فروخت و از کافران شد»^۱.

استکبار ورزیدن شیطان ریشه در این پندار غلط داشت که وی به مالکیت و حکمت مطلق الهی مؤمن نبود. «چون معصیت زمانی سر می‌زند که صاحبش از حکم عبودیت خدای تعالی و مملوکیت خودش برای او خارج شود و از اینکه ترک معصیت بهتر از ارتکاب آن است، اعراض کند و این همان انکار مالکیت مطلقه خدا و انکار حکمت اوست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۴۵). شیطان با ابزارهایی که در اختیار دارد همین پندار را میان جن و انس تسری داده و آنان را به درک استقلال‌ی خویش فرامی‌خواند.

شیطان رجیم با اقدامات خود به مقابله با حاکمیت یافتن حق در جامعه می‌پردازد. باید دقت داشت شیطان نه به لحاظ صوری بر بدن انسان‌ها می‌تواند سلطه یابد و نه به لحاظ معنوی بر عقل انسان. وی صرفاً انسان را به فواحش و منکرات دعوت می‌کند و حقیقت دعوت عاری از هرگونه سلطه‌ای است. دعوت صرفاً می‌تواند پذیرش امری را در انسان تسهیل کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۶۴ و ۶۵).

درواقع سلطه نداشتن شیطان به معنای آن است که وی ابتدائاً بنا به خواست و اراده خویش نمی‌تواند بر فردی مسلط گشته و بر او حاکم شود. پس سلطه ابتدایی از ناحیه

شیطان منتفی است. اما قرآن کریم در سوره می‌فرماید «تسلط او تنها بر کسانی است که او را سرپرست می‌گیرند و بر کسانی است که به خدا شرک می‌ورزند»^۱. بر این اساس شیطان بر دودسته سلطه دارد؛ نخست افرادی که وی را به‌عنوان ولی و سرپرست خود برگزیده‌اند و دیگری مشرکین. دسته اول شامل طواغیت و بزرگان کفار می‌شود که کاملاً به حق علم داشته و عالمانه از آن‌روی برگردانده و بر اساس اختیار و آگاهی رو به‌سوی شیطان آورده و آگاهانه و از روی اختیار سلطه شیطان را بر خود پذیرفته‌اند. سایر مشرکین نیز به دلیل تبعیت از ظن و با تکیه بر خواست و اراده اختیاری خویش از طواغیت و ملأ قوم خود، یعنی افرادی که سرسپرده شیطان بوده وی را ولی خود گرفته‌اند، اطاعت کردند. در نتیجه شیطان بر این افراد نیز سلطه دارد. پس معلوم شد شیطان به نحو ابتدایی بر هیچ فردی سلطه نمی‌یابد، مگر اینکه آن شخص با اختیار خود شیطان را، چه به‌صورت مستقیم و چه به‌صورت غیرمستقیم، بر خود مسلط گرداند.

۴.۳.۲. مقابله با حق

شیطان رجیم دائماً در تلاش است تا انسان را مشغول نیازهای بعد مادی خویش کرده و از این طریق عداوتی را میان آن‌ها ایجاد کند که نتوانند به جامعه انسانی متحد و متعاون، که مقتضایی برای ظهور انسانیت انسان و بهره‌گیری از آزادی‌های خویش است، دست یابند. در این راه یکی از اقدامات شیطان به غوایت کشاندن انسان است؛ «[ابلیس] گفت: پس به عزت تو سوگند که بی‌تردید همه‌شان را به غوایت وا خواهم داشت»^۲. غوایت از ماده «غوی» بوده و به معنای «نادانی و جهالتی که از اعتقاد فاسد حاصل می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۷۳۲/۲) است. یعنی شیطان برای تحقق اهداف خود سنجی از عقاید را در میان انسان‌ها تسری داده که هیچ بهره‌ای از علم نداشته و لذا ضلالت محض هستند. به این منظور شیطان در عواطف انسانی، از قبیل بیم و امید و شهوت و غضب، و سپس در افکار و اراده برآمده از چنین عواطفی تصرف می‌کند؛ آن‌ها را زینت داده و زشتی باطل را می‌زداید تا جایی که فرد تصدیق با خوبی امر ناپسند کند. پس میدان عمل

شیطان ادراک انسانی و ابزار وی استفاده از عواطف و احساسات بشری است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۷). شیطان با چنین تصرفاتی دستگاه محاسباتی انسان را دچار اختلال می‌کند تا مسیر ضلالت را ب مسیر رشد خویش بیابد. قرآن کریم چنین اقداماتی را از جانب شیطان رجیم با عناوینی همچون «تسویل» (زیبا جلوه دادن امور ناپسند برای نفس)، «املا» (طولانی کردن آرزوها)، «تزیین» و «وعده فریب» معرفی می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در قرآن کریم محور اساسی تعیین‌کننده حدود عمل انسانی و عامل زمینه‌ساز جهت بهره‌مندی از آزادی‌های انسانی عنصر حق است. بر این اساس هر عاملی که به دنبال مقابله با حق باشد را می‌توان به‌عنوان مانع آزادی‌های انسانی به‌حساب آورد. از این رو شیطان رجیم، از آن جهت که محور و منشأ استکبار در برابر خداوند متعال بوده - حاکمان طاغوتی و بزرگان مشرکین - از آن جهت که با پذیرش ولایت شیطان امتداد دهنده استکبار در برابر خداوند متعال هستند - به سبب مقابله فعال با حق به‌عنوان موانع آزادی شناخته می‌شوند. هر یک از این موارد با وجود علم به حقانیت حق، به مقابله با آن پرداخته و در برابر آن استکبار می‌ورزند. لذا مانعی اساسی در مسیر آزادی هستند. مقابله دائمی هر یک از این موارد با حق عاملی است که آن‌ها را از حقیقت آزادی تهی کرده و در نقطه مقابل تبدیل به اصلی‌ترین کارگزاران استبداد در جامعه انسانی می‌کند. استکبار عاملی است که موانع مذکور را به یکدیگر پیوند می‌زند. این استکبار از جانب شیطان رجیم آغاز شده، به وسیله حاکمان طاغوتی در بستر جوامع انسانی رواج یافته و توسط بزرگان مشرکین امتداد می‌یابد. هر یک از این موانع با روش‌های اختصاصی خود به مقابله با حق پرداخته، آزادی‌های انسانی را نابود کرده و اعضای جوامع را به بردگی می‌گمارند.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت هرگونه اعمال اراده و ایجاد قاعده و نظام در حیات اجتماعی انسان که مبتنی بر حق نبوده و به نحو استقلال و در عرض ولایت الهی طرح شود، نه تنها هرج و مرج را از جامعه انسانی زایل نکرده و زمینه بهره‌مندی از آزادی را فراهم نمی‌کند، بلکه استبداد را نهادینه کرده و موجبات بردگی انسان‌ها را فراهم می‌آورد. لذا از مسیری جز «حق» حتی اگر نظمی در روابط انسان‌ها پدید آید که زمینه

استفاده آنان از آزادی را فراهم آورد، آن نظم حیوانی بوده، اجزاء حکومتی استقرار دهنده آن نیز الزاماً استبدادی هستند و آن مردمان از آزادی انسانی نیز بی بهره‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۸)، موانع تحقق آزادی در جامعه از منظر قرآن، علوم سیاسی، شماره ۸۸، صص ۷۹-۹۸.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۹)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی، جلد ۱ و ۲.
۴. روسو، ژان-ژاک (۱۳۸۰)، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتری، تهران: آگاه، چاپ دوم.
۵. سلطانی، اسحاق (۱۳۹۹)، رهیافتی به نظریه قرآنی آزادی؛ با تأکید بر آراء علامه طباطبایی، رساله دوره دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.
۶. سلطانی، اسحاق (۱۴۰۰)، جایگاه مؤلفه «مدار آزادی» در نظریه قرآنی آزادی، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۶۶، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۷. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۵)، پژوهش‌های قرآنی، قم: دارالصدر.
۸. علامه طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، مجلدات ۱، ۲، ۳، ۷، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، چاپ پنجم.
۹. علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۶)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب، چاپ هشتم.
۱۰. فریدمن، میلتون (۱۳۹۰)، مقدمه‌ای بر پنجاهمین چاپ «راه بردگی»، در راه بردگی، اثر فردریش فون هایک، ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش، ۱۵-۲۱، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
۱۲. لنکستر، لین و (۱۳۸۸)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، جلد سوم.
۱۳. میراحمدی، منصور (۱۳۸۰)، مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن، علوم سیاسی، شماره ۱۵، صص ۱۰۹-۱۲۲.
۱۴. میل، جان استوارت (۱۳۹۵)، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.

۶۵۲ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن

۱۵. هگل، ویلهلم (۱۳۶۸)، خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم.

تحلیل محتوای کمی نعمت‌های بهشتی و کاربردی‌سازی در سبک زندگی اسلامی

سعیده سادات موسوی‌نیا^۱

چکیده

جایگاهی که در جهان پس از مرگ، انسان رستگار، زندگی آرمانی را تجربه خواهد کرد با عناوین گوناگونی از جمله بهشت تعبیر شده است. توصیف دقیقی از نعمت‌های بهشتی و گستره بعد حسی و معنوی آنها در قرآن کریم تجلی یافته است، از زیبایی‌های بصری گرفته تا لذایذ جسمانی. پوشیده نیست که پاره‌ای از نعمت‌ها نیز از مقام قرب، مغفرت و رضوان پروردگار متعال سخن به میان آورده‌اند. در اینکه لذات بهشت حسی است یا معنوی میان مفسران اختلاف نظر است، از این رو برخی بر این باورند که دلالت باطنی و تاویلی این نعمت‌ها مد نظر است. از آنجا که خوانش صحیح نعمت‌های بهشتی تاثیر بسزایی در هدفمندی و سبک زندگی اسلامی دارد، این نوشتار بر آن است که با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کمی و کدگذاری بسته نشان دهد که در تربیت قرآنی، سیر بهره‌گیری از نعمات بهشتی، از نعمت‌های حسی به نعمات معنوی کمال یافته است و با نگاهی دوباره به نعمات بهشتی می‌توان علاوه بر دعوت انسان‌ها به فضایل و تعالی سبک زندگی جوامع، از بروز شبهات در این زمینه ممانعت به عمل آورد.

واژگان کلیدی

تحلیل کمی؛ نعمت حسی؛ نعمت معنوی؛ بهشت.

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۱. مقدمه

به تعبیر قرآن کریم، افراد نیکوکار در بهشت از موهبت‌های حسی، از قبیل انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، حورالعین، بسترهای آماده، تاج و تخت و لباس‌های عالی و نعمات معنوی همچون رضوان الهی، لقاء الله و رحمت الهی برخوردارند. بدیهی است که بدفهمی در برخورداری از نعمت‌های حسی بهشتی سبب پدید آمدن شبهاتی در حوزه‌های گوناگون مطالعات قرآنی شده است. برای نمونه در خوانش فمینیستی، اشکال مردانه بودن نعمت‌های بهشتی را پدید آورده است (Berthels, 1925, p263; Horovitz, 1925, p543) و در برداشت عارفانه، سطحی بودن و خردی نعمت‌های حسی آنان را به وادی تاویل کشانده و بهره‌مندی‌های بهشتی جنبه تمثیل و تشبیه یافته است. (برای نمونه نک: فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ۹۷/۴)

از سوی دیگر، نوع نگاه به نعمت‌های بهشتی تاثیر بسزایی در سبک زندگی جوامع دارد و تلاش برای فهم این نعمت‌ها در جهت دهی هدف زندگی و معنای زیستن نقش بسزایی اعمال می‌نماید، به گونه‌ای که این هدف نهایی است که توجیه‌گر افعال و کردار ما بوده و به آن وحدت و هویت می‌بخشد.

با نگاهی دوباره به سیر نعمات بهشتی در سور مکی و مدنی، می‌توان دریافت آموزه‌های قرآن کریم بر آن است که علاوه بر دعوت جوامع انسانی به فضایل و خوبی‌ها انسان‌ها را با کمال حقیقی که وصال الهی و عشق و حب الهی است آشنا سازد و با تور محبت الهی سبک زندگی متعالی را برای انسان‌ها به ارمغان آورد.

پرسش‌های مهمی که در نوشتار مطرح می‌شود این است که در قرآن کریم با توجه به سیر نزول سوره‌ها از مکی به مدنی، بر چه نعمت‌هایی تاکید شده است؟ نگاه انسان به نعمات بهشتی چه تاثیری بر سبک زندگی وی دارد؟

برای پاسخ به پرسش‌های اساسی روش کاربردی تحلیل محتوا برگزیده شده است. در ابتدای نوشتار ابتدا با معرفی مختصر روش تحقیق به کار رفته در این تحقیق، تمامی نعمت‌ها به تفکیک سور مکی و مدنی گردآوری و در جدول اکسل کد گذاری شده‌اند، سپس نتایج بر اساس آنها تحلیل شده‌اند. گفتنی است که منظور از سور مدنی سوره‌هایی

است که بعد از هجرت بر پیامبر نازل شده اند و مراد از سور مکی سوری است که قبل از هجرت بر پیامبر نازل شده اند. (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۳/۱).

رحمت الهی	ملاقات الهی	رضوان الهی	معفرت الهی	تخت بهشتی	خامان بهشتی	میوه	گوشت	نوشیدنی	آبشار	پشمه بهشتی	جوی آب	بستر	زوج مطهر	زنان بهشتی	لباس فاخر	زبور آلات	ظروف پذیرایی	جنان
-----------	-------------	------------	------------	-----------	-------------	------	------	---------	-------	------------	--------	------	----------	------------	-----------	-----------	--------------	------

۲. روش تحلیل محتوای کمی

تحلیل محتوا یکی از روش‌های شناسایی و جمع‌آوری اطلاعات است که با توجه به موضوع، شرایط و هدف هر تحقیقی، کاربردی خاص پیدا میکند و تلاش دارد از طریق بررسی اسناد مکتوب متنی و غیر متنی، به واکاوی ماهیت اسناد بپردازد (ر.ک: هولستی، ۱۳۷۳، ۴۷-۹۳). در روش تحلیل محتوا، پیامها به صورت منظم کدگذاری و به گونه‌ای طبقه‌بندی میشوند که پژوهشگر بتواند آنها را به صورت کمی تجزیه و تحلیل کند. (کرپیندورف، ۱۳۷۸: ۲۸؛ ر.ک: هولستی، ۱۳۹۱: ۱۳). این روش بر این فرض بنا شده که با تحلیل پیام‌های زبانی می‌توان به کشف معانی، اولویت‌ها، نگرش‌ها، شیوه‌های درک و سازمان‌یافتگی جهان دست یافت. این روش به عنوان یک تفسیر، میان دو قطب عینی و ذهنی قرار می‌گیرد و پژوهشگر را به سمت عناصر پنهان موضوع هدایت میکند. (باردن، ۱۹۸۹: ۹۱)

در این نوشتار با کدگذاری بسته برای تحلیل متن، از عبارت، الگوهای ثابت بهره‌گیری و موارد موافق و مخالف با الگو مشخص شده است. پیش از پرداختن به بحث تعریف دقیق مقولاتی که مورد تحلیل قرار می‌گیرند ضروری به نظر می‌رسد:

۲.۱. سور مکی و مدنی

سوره‌هایی که در آنها به ذکر نعمت‌های حسی و معنوی پرداخته شده است به تفکیک مکی و مدنی عبارتند از: سوره‌های مبارکه حجر، کهف، صافات، طور، نبا، واقعه، رحمن، یس، غاشیه، زخرف، مرسلات، حاقه، مطففین، زمر، دخان در زمره سورمکی و سوره‌های بقره، آل

عمران، توبه، رعد، انفال، نساء، مائده، حدید، مجادله، بینه در زمره سور مدنی قرار می‌گیرند. گفتنی است که دو سوره مبارکه انسان و حج که در مکی بودن و مدنی بودن آنها اختلاف است. (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۳) با توجه نوع نعمت‌های ذکر شده در آن و ادله دیگر جزو سور مکی به شمار می‌آیند. نوع نعمت‌های به کار گرفته در هر سوره می‌تواند ملاکی در جهت تعیین مکی و مدنی بودن سوره به حساب آید که در این نوشتار مجال تفصیل آن نیست.

۲.۲. نعمت‌های حسی و معنوی

نعمات حسی اعم از نوشیدنی‌ها، خوردنی‌ها، زیور آلات، لباس فاخر، خادمان و حورالعین، تخت‌های بهشتی، جنات، چشمه و انهار بهشتی و... و نعمت‌های معنوی شامل مغفرت الهی، رضوان الهی، رحمت و لقای الهی به عنوان کدهای مورد استفاده در جدول اکسل انتخاب شده‌اند.

گفتنی است که تعبیر نعمات حسی از این رو است که در فهم مادی آن حواس پنجگانه دخیل‌اند و گرنه بنا بر نظر برخی از مفسران خواسته‌های جسمانی در بهشت اگر چه محسوس‌اند، ولی مادی نیستند و نوعی تمثیل و ساخته خیال است و بر این اساس که خواهش نفسانی توسط خیال ایجاد می‌شود، فرقی بین زن و مرد نیست. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۲۲). به عبارت دیگر درک دقیق نعمات بهشتی برای عموم مردم قابل فهم نیست، طبری ذیل آیه «یفجرونها تفجیرا» (انسان: ۶) آورده است: انسان در انتخاب مسکن دنیوی تابع چشمه است. هر جا چشمه وجود داشته باشد، آنجا را برای ساختن خانه انتخاب می‌کند، ولی در آخرت چشمه تابع انسان است. (طبری، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۶۱۷) در روایتی نیز راوی از امام رضا (ع) سوالی مطرح می‌کند: کدامین روایت درباره شجره ممنوعه درست است؟ آیا حضرت آدم خرما خورد یا انگور یا گندم؟ کدام؟ امام فرمود: همه اش درست است. عرض کردند: چگونه؟ فرمود: درخت بهشت یا شاخه آن نظیر دنیا و یا شاخه آن نیست که برای نمونه شاخه گندم برنج ندهد بلکه با ارده انسان هر ثمری می‌دهد. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۰۶).

از آن رو که در روش تحلیل محتوا ضروری است که کد گذاری تابع قوانین ثابتی باشد، برای تحلیل دقیق‌تر مجموعه‌ای از قوانین را برای کدگذاری تعیین شده است.

برای نمونه جنات اگر صفتی همراه داشته باشد، این صفت نیز نعمت فزون تری محسوب می‌گردد. همچنین ذکر اوصاف مختلف برای لباس یک نعمت جداگانه محسوب می‌شود. برای مثال در آیه «یلبسون من سندس و استبرق متقابلین» (دخان/ ۵۳) دو نعمت شمارش می‌گردد. سپس متن را بر اساس قوانین تعیین شده کدگذاری و نتایج را تجزیه و تحلیل شده‌اند. در ذیل نمونه‌ای از جدول اکسل آمده است که همه سور بر اساس آنها کدگذاری و شمارش شده‌اند. نمونه جدول کدگذاری

۳. نعمت‌های بهشتی

۳.۱. نعمت‌های ذکر شده در سور مکی

نعمات گوناگونی در بهشت نام برده شده‌اند، اینکه فراوانی هر نعمت به چه میزان است، نکته در خور توجهی است. از مجموع ۱۸۳ نعمتی که در سور مکی نام برده شده است، ۶۹ نعمت به خوردنی‌ها، ۵۸ نعمت به جنات و ۲۶ نعمت به مقام بهشتی و ۲۶ نعمت به حورالعین و اوصاف آنها و ذکر مغفرت الهی تنها یک مرتبه به کار رفته است. خوردنی‌ها با ۳۸ درصد در رتبه نخست، جنات با ۳۲ درصد در رتبه دوم، مقام و حورالعین با ۱۴ درصد در رتبه سوم از نظر فراوانی نعمات بهشتی در سور مکی یاد شده است.

۳.۱.۱. خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها

اطعمه و اشربه بهشتی از نظر فراوانی در رتبه نخست نعمت‌های بهشتی قرار دارد. در قرآن کریم آمده است غذاهای بهشتی، میوه‌های مطبوع و هر آنچه بهشتیان برگزینند برای ایشان آماده می‌شود «وَفَاكِهَةٌ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ» (الواقعه: ۲۰) میوه از هر چه اختیار کنند، «وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَ لَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (الطور: ۲۲) (با هر نوع) میوه و گوشتی که دلخواه آنهاست آنان را مدد (و پذیرائی) می‌کنیم. نوشیدنی‌های گوارا افزون بر غذاهای مطبوع، انواع نوشیدنی‌های گوارا در بهشت وجود دارد که تازه، خالص و خوشبو و لذت‌بخش است، از باده‌های مهر شده نوشانده می‌شوند «يَسْقُونَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ» (المطففين: ۲۵) باده‌ای سخت سپید که نوشندگان را لذتی خاص دهد، نه در آن فساد عقل است و نه ایشان از آن به مستی افتند. «بِيضَاءَ لَذَّةٍ لَشَارِبِينَ لِأَفِيهَا عَوَلٌ وَ لَاهِمَ عَنْهَا يُنْزَفُونَ» (الصافات، ۴۶ و ۴۷) و شراب بهشتی از چشمه تسنیم و طعم زنجبیل (المطففين: ۲۷). همه این

تشریفات توسط خادمان بهشتی صورت می‌پذیرد، علی‌رغم اینکه بهشتیان نیاز به خادم ندارند چرا که هرچه طلب کنند حاضر می‌شود ولی نوجوانانی زیباروی گرد آنان می‌چرخند و از آنان پذیرائی می‌کنند. «یطوف علیها ولدان مُخَلَّدُونَ بَاكُوبٍ وَ أَبَارِيقَ وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ» (الواقعه: ۱۷ و ۱۸) بر گردشگران پسرانی جاودان به خدمت می‌گردند، با جام‌ها، آبریزها و کاسه‌هایی از باده ناب روان. نعمت‌های بهشتیان در آنچه گفته شد محدود نمی‌گردند، زیرا اساساً نعمت‌ها و لذت‌های بهشت را حد و حصری نیست، از این رو، برخی آیات با تأکید بر نامحدود بودن مواهب بهشتی از جهت مقدار و کیفیت، بیان می‌دارد که بهره‌مندی از این نعمات تنها به خواست بهشتیان است «و فیها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلذُّ الْأَعْيُنُ» (الزخرف: ۷۱) و در آنجا آنچه را دل آنها بخواهد و دیدگانشان را خوش آید وجود دارد. سوره‌های مبارکه واقعه و رحمن و انسان، سه سوره‌ای هستند که اوج تصویر پردازی نعمات بهشتی در این سه سوره در قالب کلمات بیان شده است. از مجموع نعمات بهشتی نعماتی که به ذکر بهره‌مندی‌های خوردنی، اعم از اشربه و اطعمه و تشریفات که متعلق به آن است از جمله ظروفی که غذا یا نوشیدنی در آن سرو می‌شوند یا خادمانی که بهشتیان را پذیرایی می‌کنند، ۳۸ درصد به خود اختصاص می‌دهد که بالاترین فراوانی را در نعمت‌های بهشتی دارا است.

۳.۱.۲. جنات بهشتی

ذکر نعمت جنات در اکثر آیات مرتبط با توصیف بهشت به چشم می‌خورد، و از نظر فراوانی در رتبه دوم قرار دارد. تصویر خیال‌انگیز بهشت موعود صالحان در قرآن کریم، بوستانی است که جویبارها (الکهف: ۳۱) و چشمه‌ساران متعددی از زیر سایه شاخساران گذر می‌کنند (الحجر: ۴۵). در این بوستان‌های بهشتی منزلگاه‌هایی شایسته قرار دارد که بهشتیان منزله از هر گونه آلودگی و در نهایت آرامش و آسایش در آنها به سر می‌برند (التوبه: ۷۲؛ الصف: ۱۲). باغ‌های بهشتی با اوصافی همچون عالیه (الغاشیه: ۱۰)، ذواتا افنان (الرحمن: ۴۶)، النعیم (الصافات، ۴۳) به کار رفته‌اند. باغ‌های بهشتی ۳۲ درصد از نعمت‌های بهشتی در سور مکی را به خود اختصاص داده‌اند.

۳.۱.۳. مقام بهشتی

از جمله نعمت‌های ذکر شده در بهشت مقامات و جلوه و کسوت شاهانه‌ای است که به آن‌ها ارزانی می‌گردد، برای نمونه در قرآن کریم آمده است: بهشتی‌ها بر تخت‌هایی باشکوه بر پشتی‌های سبز (الرحمن: ۵۴؛ الغاشیة: ۱۴) روبروی هم تکیه داده‌اند. (الواقعه: ۱۵ و ۱۶؛ الفاطر: ۳۳؛ یس: ۵۵؛ الصافات: ۴۳؛ الانسان: ۱۳؛ الطور: ۲۰).

لباس‌های فاخر و زینت‌های آراسته از دیگر نعمت‌های بهشتی‌ها است که بر اندام آنان لباس‌های فاخر پوشانده می‌شود و به انواع زینت‌ها آراسته می‌گردند. در بهشت با دست‌بندهایی از طلا و مروارید (فاطر، ۳۳) آراسته می‌شوند و جامه‌هایی سبز از پرنیان نازک (الکھف، ۳۱؛ الدخان: ۵۱) و حریر ستبر (الفاطر: ۳۳) می‌پوشند. در مجموع ۲۶ نعمت به بیان نعمت‌های مرتبط با مقام‌های بهشتی‌ها می‌پردازد که در رتبه سوم و از نظر فراوانی ۱۵ درصد نعمات بهشتی در سور مکی را به خود اختصاص می‌دهد.

۳.۱.۴. حورالعین

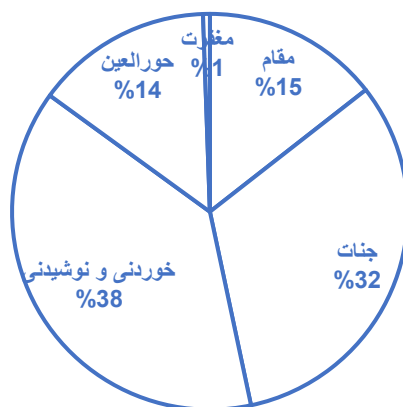
یکی دیگر از نعمت‌های بهشتی زنان زیبارواست که با وصف حورالعین در قرآن کریم آمده است. واژه «حور» چهار مرتبه در قرآن آمده که یک مرتبه به تنهایی و سه مرتبه با صفت عین همراه است. (الدخان: ۵۴؛ طور: ۲۰؛ الواقعة: ۲۲) حورالعین قرآنی عبارت از زنانی است، همچون مروارید در صدف (الواقعه: ۲۲ و ۲۳) و یاقوت و مرجان (الرحمن: ۵۸)، اخلاق نیکو و صورت زیبا (همان، ۷۰) پوشیده در خیمه‌ها و پنهان از دید مردان بیگانه (همان، ۷۲) همیشه باکره (الواقعه: ۳۵ و ۳۶) شیفته شوهران خود (واقعه: ۳۷)، دارای نگاه‌های مملو از حیا (الصافات: ۴۸ و ۴۹)، همخوابگانی بالا بلند (الواقعه: ۳۴)، خوش‌زبان و فصیح (همان، ۳۷) و حوریانی همسن و سال. (النبا: ۳۳)

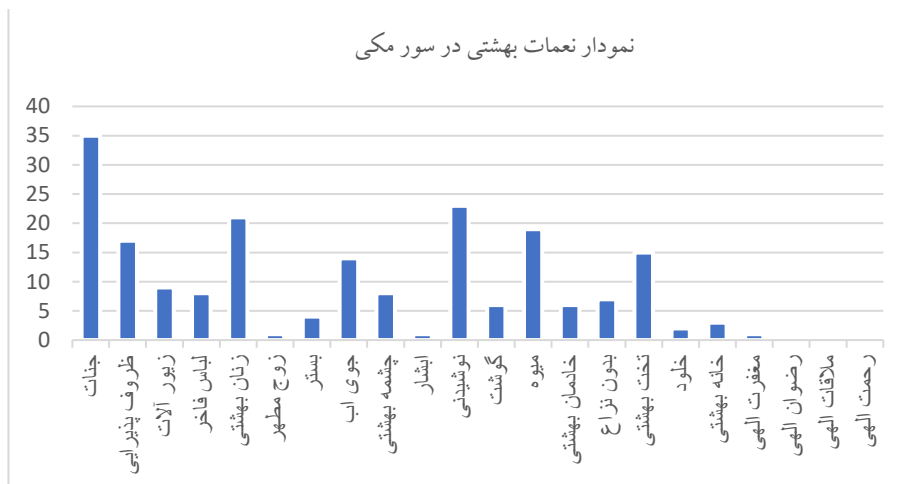
لغت نویسان هم عقیده‌اند که حور جمع حوراء است و به معنای سپیدی چشم در مقابل سیاهی چشم است (فراهیدی، ۳ / ۲۸۸؛ ابن منظور، ۴ / ۲۱۹؛ ابن اثیر، ۱ / ۴۵۸). مستشرقان نیز بر این باورند که واژه حورالعین فاقد اصالت عربی است و وام گرفته از زبان دیگر است، اما اینکه از چه زبانی است اختلاف نظر دارند و عقیده رایج آن است که سرچشمه‌ای ایرانی دارد. (Berthels, 1925; Wensinck, 1971, p581)

درباره حورالعین و معنای آن مباحث زیادی در بر گرفته است، برخی چون لوکزمبرگ حوری را انگور سفید معنا کرده اند که این برداشت با انتقادهای متعددی همراه بوده است. (Luxenberg, 2007, p263) فرانسوا دوبلوا این ادعای لوکزمبرگ را مورد نقد قرار داده است و می نویسد که وی فاقد دانش زبانشناسی لازم است و همچنین دوبلوا آورده تحول در معانی لغات به یکباره اتفاق نمی افتد، چگونه می توان پذیرفت که قبل از نزول قرآن همگان حورالعین را انگور سفید می فهمیدند و ناگهان همه عالمان مسلمان به اشتباه و سوء تعبیر از حورالعین زنان بهشتی را درک کردند، این ادعا فاقد مستندات لازم و ادعایی بیش نیست. (اندرو ریپین و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۸۵)

آرتور جفری نیز با استناد به اشعار کهن عربی به خوبی نشان داده است که کاربرد این واژه در معنای زنان زیبارو در میان اعراب جاهلی تداول داشته و مفهومی ناآشنا نبوده است. (جفری، ۱۳۷۲: ۱۸۹) حوریان بهشتی در سور مکی ۱۴ درصد نعمات بهشتی را به خود اختصاص داده است.

الف - نمودار نعمات بهشتی در سور مکی





۳.۲. نعمات بهشتی در سور مدنی

در سور مدنی در مقایسه با سور مکی با تفاوتی آشکار نعمتهای گوناگونی در وصف بهشت ذکر شده است. نخست آنکه از ذکر جزئیات چگونگی نعمت‌ها سخن به میان نیامده است، به عبارت دیگر در این سور ذکری از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و مقام و اوصاف دقیق حور العین با جاذبه‌های جسمی نیست، بلکه با آوردن واژه «طهارت» بر بعد معنوی نعمت تأکید کرده است.

دوم آنکه از نعماتی معنوی همچون مغفرت الهی، رضوان الهی، رحمت الهی و ملاقات الهی نام برده شده است که در سور مکی به این نعمات اشاره ای نشده است. از مجموع ۴۴ نعمتی که در سور مدنی نام برده شده است، ۲۵ نعمت به جنات، ۵ نعمت به مغفرت، ۵ نعمت به رضوان الهی، ۵ نعمت به همسران بهشتی، ۳ نعمت به رحمت الهی و ۱ نعمت به ملاقات الهی سخن اختصاص یافته است. جنات با ۵۷ درصد در رتبه نخست، مغفرت الهی و رضوان الهی و همسران بهشتی، هر کدام با ۱۱ درصد در رتبه دوم و رحمت الهی با ۷ درصد و ملاقات الهی با ۲ درصد به ترتیب در رتبه سوم چهارم از نظر فراوانی نعمات بهشتی در سور مدنی قرار دارد.

۳.۲.۱. جنات بهشتی

در سور مکی نیز بهشتیان به جناتی وعده داده شده اند که ویژگی های متفاوتی با باغ های دنیوی دارد. از زیر درختان نه‌رهایی از غسل مصفی و شیر و شراب جاری است (محمد: ۱۲) و خانه هایی که در این بوستان ها مهیا است. (التوبه: ۷۲) میوه های این باغ دائمی است (الرعد: ۳۵) و بهشتیان در این بوستان ها جاویدان اند. همانند سور مکی ذکر جنت بالاترین فراوانی را در سور مدنی برخوردار است و بیش از نیمی از نعمات به این جنات اختصاص یافته است.

۳.۲.۲. رضوان الهی

در سور مدنی رضوان الهی بالاترین نعمت بهشتی معرفی شده است، در قرآن کریم آمده است: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ». (التوبه: ۷۲). برخی از مفسران رضوان الهی را احساس شادی و سرور قلبی تعبیر کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۷/۵) که بیانگر شدت قرب و نزدیکی و کرامت اهل بهشت نزد خداوند تبارک و تعالی است. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۴۲۹) این نعمت در زمره والاترین نعمت بهشتی (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ۱۸۲/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷ / ۲) قرار دارد و اهمیت آن بدان است که این نعمت را به نعمت های دیگر عطف نکرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰ / ۱۲۶).

در روایات نیز رضایت بهشتیان از نعمتهای بهشتی بالاترین نعمت بهشت توصیف شده است. (سیوطی، ۱۴۱۶، ۲۵۷/۳) امامان اهل بیت (علیهم السلام) تعبیر والاتری از واژه ارائه کرده اند و رضوان را عشق و محبت الهی معنا کرده اند، در روایتی از امام سجاد (ع) آمده است: که وقتی بهشتیان از انواع نعمت ها بهره مند می گردند خداوند به آنها خطاب می نماید: راضی هستید و بهشتیان پاسخ می دهند: «نعم یا ربنا رضاک عنا و محبتک لنا خیر لنا و أطیب لانیفسنا»؛ خوشنودی تو از ما و محبت تو برای ما خوش تر است از آن عطایا و نعمتهایی که بما احسان کرده‌ای (لایهیجی، ۱۳۷۳، ۲۹۰/۲).

معرفت انسان نمی‌تواند رضوان و حدود آن را درک کند، زیرا رضوان خدا محدود و مقدر نیست تا وهم بشر بدان دست یابد و بزرگترین سعادت و رستگاری برای یک نفر

عاشق و دوستدار این است که رضایت معشوق خود را جلب کند، بدون اینکه در صدد ارضاء نفس خویش بوده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹ / ۳۳۹).

در حقیقت رضوان بزرگترین دستاورد عاشق برای معشوق است و بنده عاشق با کسب رضایت الهی به مقصودش می‌رسد. کمترین ثمره رضوان الهی، نعمات بهشت است و نعمت‌های بهشتی جلوه‌ای از رضای اوست. قرآن کریم انسان‌ها را به عبودیتی فرا می‌خواند که با عشق و محبت خدا باشد نه برای کسب بهشت و نه از ترس جهنم. همان گونه که در کلام امام علی (ع) آمده است: «الهی ما عبدتک شوقاً الی جنتک و لا خوفاً من نارک بل وجدتک اهلاً للعبادة فعبدت» (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۱۲۸). تمام آنچه در بهشت است از اشجار و انهار و ابنیه و غرفات حیاتی ذاتی دارند حیاتی که با حیات نفس که آن را ادراک و ایجاد می‌کند یکی است، ادراک این صور عینا ایجاد آنهاست، چراکه ادراک و فعل در آنها یکی است و مشیت او نیز عینا همان مشیت خداوند است، چراکه چنین کسی که به مقام رضا و عبودیت رسیده است یعنی جز آنچه خدا می‌خواهد نمی‌خواهد (ابن عربی، بی تا: ۳۸۱/۱).

یادکرد رضوان الهی، تنها در سور مدنی است و در سور مکی بدان اشاره‌ای نشده است و از نظر فراوانی در رتبه دوم نعمات ذکر شده در بهشت عنوان شده است.

۳.۲.۳. مغفرت الهی

مغفرت الهی ۵ بار به عنوان یکی از نعمت‌های بهشتی نام برده شده است. (الحدید: ۲۱؛ المائده: ۹؛ الانفال: ۷۴؛ آل عمران: ۱۲۳؛ بقره: ۲۲۱) در قرآن کریم هم آبی جنت و مغفرت به چشم می‌خورد، برای نمونه «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۲۳). غفران از ماده «غفر» بوده و در لغت به معنی پوشیدن چیزی که، انسان را از زشتی حفظ می‌کند. و در اصطلاح قرآنی به این معنی است که، خداوند عیوب و گناهان بندگان را می‌پوشاند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴ / ۴۰۶؛ الصحاح، ۲۰۰۵: ۷۷۰/۲) و آنها را از عذاب و کیفر حفظ کرده و اثر گناه را محو می‌نماید. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹).

قرآن کریم در غالب موارد، مغفرت را در مقابل جنت قرار داده است، و این نیست مگر به خاطر اینکه بهشت خانه پاکان است پس کسی که هنوز آلوده به فذارت‌های گناهان

و پلیدیهای معاصی باشد داخل آن نمی‌شود، مگر آنکه خدای تعالی با آمرزش خود قذارت‌های او را از بین برده و پاکش کند. (طباطبایی: ۱۳۹۰، ۲۰/۴) مغفرت الهی با ۱۱ درصد در رتبه دوم نعمت‌های ذکر شده در سور مدنی است.

۳.۲.۴. همسران بهشتی

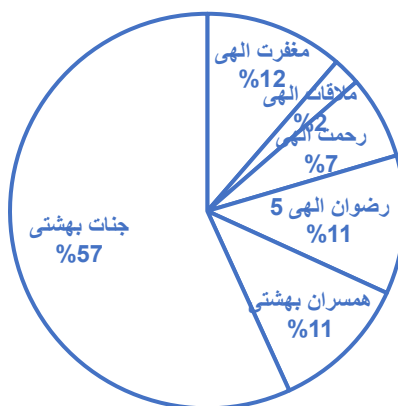
یکی دیگر از نعمت‌های بهشت در سور مدنی ازواج مطهره است. (البقره: ۲۵؛ آل عمران: ۱۵؛ النساء: ۵۷) که ۱۱ درصد نعمات بهشتی را به خود اختصاص می‌دهد. در سور مدنی ذکری از حورالعین نیامده است و با صفت طهارت بر بعد معنوی واژه تاکید کرده است.

۳.۲.۵. ملاقات الهی

یکی دیگر از نعمات بهشتی لقای الهی است. مراد از «لِقَاءَ اللَّهِ» قرار گرفتن بنده است در موقعیتی است که دیگر بین او و بین پروردگارش حجابی نباشد، چنانکه روز قیامت نیز این چنین است، چون روز قیامت روز ظهور حقایق است، که قرآن کریم درباره‌اش فرمود: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» آن روز یقین می‌کنند که خدا حق آشکار است. (النور: ۲۵)

بدون شک منظور ملاقات حسی پروردگار نیست، چرا که ملاقات حسی تنها در مورد اجسام است که دارای مکان و زمان و رنگ و کیفیات دیگرند، به طوری که می‌توان آنها را با چشم ظاهر دید. بلکه منظور یک شهود باطنی و دیدار و ملاقات روحانی و معنوی با خدا است، زیرا در قیامت حجاب‌ها کنار می‌رود. امام علی (ع) می‌فرماید: «اللِّقَاءُ هُنَا لَيْسَ بِالرُّؤْيَى، وَاللِّقَاءُ هُوَ الْبَعْثُ فَأَفْهَمَ جَمِيعَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ لِقَائِهِ فَإِنَّهُ يَعْنِي بِذَلِكَ الْبَعْثُ»؛ لقاء به معنی مشاهده با چشم نیست، بلکه لقاء همان رستاخیز و برانگیخته شدن مردگان است. این نعمت اختصاص به سور مدنی دارد و در زمره نعمت‌های بهشتی ذکر و نشان دهنده تعالی انسان در بهشت است.

ب- نعمات بهشتی در سور مدنی



۴. تحلیل محتوای کمی نعمات بهشتی

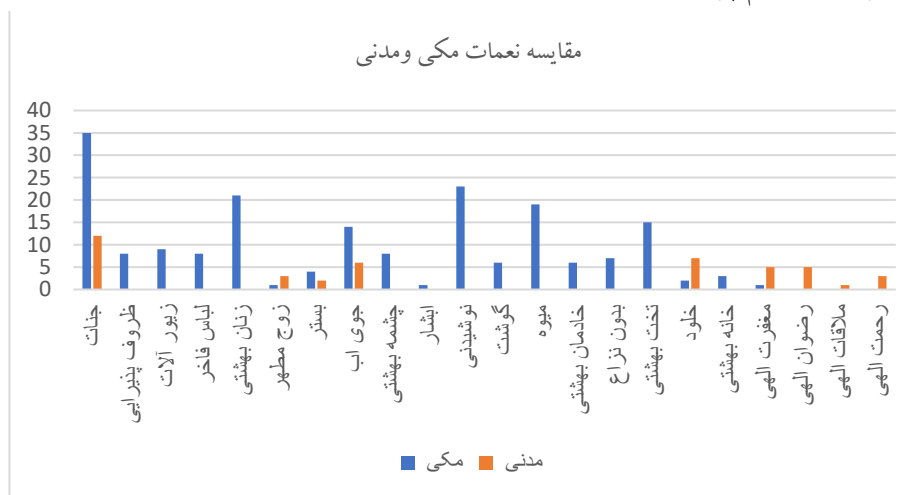
با نگاه دقیق و تحلیل کمی نعمات بهشتی به تفکیک سور مکی و مدنی در می‌یابیم که در سیر از سور مکی به سور مدنی از ذکر نعمات حسی کاسته شده و یادکرد نعمات معنوی چون رضوان الهی، لقا و محبت الهی، رحمت الهی قوت می‌گیرد. تاکید بر مولفه عشق الهی در پی تعالی و تطهیر افکار جاهلانه مخاطبان اولیه اسلام پیام مهمی در ارتقای سطح آگاهی و معرفت به همراه دارد. این مهم بیانگر آن است که ذکر نعمات حسی در راستای هدایت فرهنگی، با توجه به سطح درک مخاطبان اولیه اسلام بوده است و پس از گذشت ۱۳ سال از دعوت پیامبر و سعی و مجاهدت حضرتش در تربیت نفوس هنگامی که ظرف استعدادشان فزونی گرفت به بیان نعماتی در سور مدنی می‌پردازد که یادکردی از چنین نعماتی در سور مکی مشهود نیست. به تعبیر ملاصدرا، آن جماعتی که قرآن به لسان آنها صادر شده این امور در چشم آنان عظیم بود و نهایت شوق و شهوت را بدان داشتند و گرنه در بهشت هر آنچه نفس بخواهد مهیاست. (صدر المتالهین: ۱۳۶۱، ۴۷/۷)

از این رو در سور مدنی یادی از لذایذ، خوردنی و پوشیدنی های فاخر مذکور در سور مکی نیست و در مقابل ذکر حورالعین با جاذبه های جسمی از تعبیر ازواج مطهره بهره برده است که یادآور طهارت معنوی در جلوه ای والاتر می‌گردد.

ذکر این نکته به معنای نفی نعمت‌های حسی در بهشت نیست بلکه بیانگر تفاوت درخواست بهشتیان در برخورداری از نعمات است، اصحاب یمین که محسوساتی از قبیل

ماکولات و مشروبات و منکوحات طلب می‌کنند و صالحان مقرب که جز معنویات و روحانیات درخواستی ندارند. (صدر المتالهین، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۲۲) شیخ صدوق نیز یادآور شده است که برخی از بهشتیان تنها از لذات حسی برخوردارند، در حالی برخی از آنان که درجه‌ای بالاتر دارند، در معیت فرشتگان‌اند و از تسبیح و تهلیل ذات الهی لذت می‌برند (صدوق، ۱۳۶۴: ۷۶-۷۷) برخی از عالمان در سده‌های بعد از موضوع اصرار بر لذات حسی فاصله گرفته‌اند و نعمات روحانی را برتر از نعمات جسمانی در بهشت شمرده است. (نک: ابن رشد، ۱۹۰۳: ۳۵۴)

در نمودار ذیل به خوبی کاهش نعمت‌های حسی در برابر نعمت‌های معنوی در سور مدنی آمده است، این امر پیام مهمی را در تعیین سبک زندگی در بردارد که در ادامه به ذکر آن خواهیم پرداخت.



۵. کاربردی سازی در سبک زندگی

عبارت «سبک زندگی» برای اولین بار توسط «آلفرد آدلر» در روانشناسی در سال ۱۹۲۹ میلادی ابداع شد. در واقع سبک زندگی که مطابق تعریف مختار، شیوه زندگی متنوع از افعال اختیاری است، به طور کامل در گرو هدفی است که انسان در زندگی بر می‌گزیند؛ زیرا هدف نهایی، توجیه‌گر افعال و کردار ما بوده و به آن وحدت و هویت می‌بخشد.

سبک زندگی مبتنی بر نقشه ذهنی خاص فرد و هدف وی از زندگی است. (گیدنز، ۱۳۹۳، ۱۲۲) نوع نگرش هر انسانی نیز به جهان دیگر عملکرد وی را در این زندگی این جهانی معین می‌سازد. دل مشغولی‌های دنیوی، گاه انسان را از تامل و فهم دقیق هدف زندگی دور کرده و امور فرعی او را از توجه به اصل باز می‌دارد.

از نظر پوشیده نیست که بد فهمی دینی از بشارت‌های لذات بهشتی و توجه افراطی به نعمات حسی بهشت گاهی این پندار را در انسان پدید می‌آورد که اگر هدف رسیدن به این بهره‌مندی هاست، چرا اسباب این بهره‌مندی را در دنیای کنونی فراهم نیاورد و تقد را فدای نسبه کند! و گاه برخی در مقام برداشت از برخی آیات و روایات به نتیجه‌گیری‌های نادرست رسیده‌اند و زمینه انتقادات درونی و بیرونی را فراهم آورده‌اند (مثلاً درباره غلمان، نک: Ruthven, 2000, p263). از این رو است که یحیی بن اکثم قاضی القضاات عباسی در نهایت وقاحت - قلم به سبب رکاکت زشتکاری‌های وی از نقل آن معذور است - می‌گفت: خداوند اهل بهشت را که از ایشان راضی است چنین نعمت داده است که جوانان خوش سیما را برایشان خدمت کند زیرا ایشان بهتر از کنیزکان هستند، چرا من این نعمت را در این دنیا نطلبم (ثعالبی، بی تا، ۱/ ۱۵۷).

در یک سده اخیر موضوع لذات بهشتی، به ویژه مسئله حورالعین همواره توجه بازانديشان دینی را برانگیخته، و گرایش به تأویل نزد آنان غلبه داشته است. به عنوان نمونه درباره اینکه برخورداری جنسی زنان مؤمنه در زیست آرمانی بهشت به چه نحوی خواهد بود، پرسشهایی از سده نخست هجری برخاسته که در تفاسیر و روایات بدان پاسخ داده شده است. (نک: پاکتچی: ۱۳ / ۵۲۷۱) در محافل غربی، بیشتر به موضوع حوریان در بهشت، توجه خاص شده، و عموماً به عنوان تصویری خیال‌انگیز از بهره‌مندی جنسی تحلیل شده است، برای نمونه نک: (Ruthven, 2000, \; Horovitz, 1925, p543) p263، این در حالی است که برخی از دانشوران متأخر به درکی متعالی و عرفانی از مفهوم گراییده‌اند (نک: پاکتچی، ۱۳ / ۵۲۷۱).

به باور برخی از پژوهشگران معاصر از آغاز نیمه اول قرن دوم هجری، وعده به حوریه‌های بهشتی برای تشویق و تحریک مردم به جهاد به کار برده می‌شد (ر.ک: جرّار، ۱۹۹۳، ۹-۳۷). یک شهید حوریان را در عالم رؤیا می‌بیند و آن‌ها وی را به دنیایشان

دعوت می‌کنند. شوق رسیدن به حوالعین عنان از کف مردان جهادی ربوده و شوق رسیدن به او سخت‌ترین جهادها را برای او آسان نموده است. به عبارت دیگر برای مجاهدان به ظاهر مسلمان نیز که از ضعف ایمان و اندیشه‌های بنیادگرایانه و متحجرانه رنج می‌برند، وعده به نعمت‌های بهشتی خصوصا حورالعین، انگیزه‌ای برای عملیات تکفیری و انتحاری گشته است.

با نگاهی دقیق در سیر نعمات بهشتی می‌توان دریافت که صحیح‌ترین هدف زندگی تنها رسیدن به نعمات حسی نیست، بلکه کمال و تعالی وجودی انسان‌ها در پرتو تقرب و عشق الهی است. خداوندی که منبع کمالات است و هم‌رنگی با صفات الهی، زندگی آرمانی را برای انسان به جلوه می‌کشد. به عبارت دیگر محبت الهی، تصفیه‌گر وجودی انسان‌ها و زایل‌کننده زشتی‌های درونی و برونی و صفات رذیله‌ناشی از خودخواهی از قبیل بخل، امساک، جبن، تبلی، تکبر و عجب است. در روایات نیز آمده است که پیامبر (ص) همواره پیروان خویش را به محبت و عشق الهی فراخوانده‌اند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۳۶۵، ۱/۱۲۳).

عشق، کمال وجودی است و هرچه کمال وجودی است، در همه مراتب هستی حضور دارد. لذا همه موجودات از درون به عشق الهی، خیر حقیقی مشتاق‌اند. و این عشق الهی است که وصال به آن در جهان دیگر با تعابیری همچون رضای الهی، لقای الهی و... آمده است و برترین نعمتی است که به عاشق داده می‌شود. توجه به این نعمت معنوی فراموش شده، می‌تواند عشق نهفته انسان‌ها را بیدار کند و سبک زندگی متعالی را برای انسان‌ها پدید آورد. عاشق حقیقی خداوند در زندگی دنیوی می‌کوشد که خود را شبیه معشوق خود بگرداند و عالم را مظهری از او می‌بیند و تمام افعال وی در گرو خیر مطلق و لقای الهی است.

در سور مکی خوردنی‌ها با ۳۸ درصد در رتبه نخست، جنات با ۳۲ درصد در رتبه دوم، مقام و حورالعین با ۱۴ درصد در رتبه سوم از نظر فراوانی نعمات بهشتی در سور مکی یاد شده است.

در سور مدنی نیز در مقایسه با سور مکی نعمتهای گوناگونی در وصف بهشت، با تفاوتی آشکار ذکر شده است، نخست آنکه از ذکر جزئیات چگونگی نعمت‌ها سخن به میان نیامده است، در این سور ذکری از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و مقام و اوصاف دقیق حورالعین با جاذبه‌های جسمی نیست، بلکه با آوردن واژه «طهارت» بر بعد معنوی نعمت تأکید کرده است. دوم آنکه در سور مدنی از نعماتی معنوی همچون مغفرت الهی، رضوان الهی، رحمت الهی و ملاقات الهی نام برده شده است که در سور مکی به این نعمات اشاره‌ای نشده است.

جنات با ۵۷ درصد در رتبه نخست، مغفرت الهی و رضوان الهی و همسران بهشتی، هر کدام با ۱۱ درصد در رتبه دوم و رحمت الهی با ۷ درصد و ملاقات الهی با ۲ درصد به ترتیب در رتبه سوم چهارم، از نظر فراوانی نعمات بهشتی در سور مدنی یاد شده است. با نگاه دقیق و تحلیل کمی نعمات بهشتی به تفکیک سور مکی و مدنی در می‌یابیم که در سیر از سور مکی به سور مدنی از ذکر نعمات حسی کاسته شده و یادکرد نعمات معنوی چون رضوان الهی، لقا و محبت الهی، رحمت الهی قوت می‌گیرد. تأکید بر مولفه عشق الهی در پی تعالی و تطهیر افکار جاهلانه مخاطبان اولیه اسلام پیام مهمی در ارتقای سطح آگاهی و معرفت به همراه دارد، این موضوع بیانگر آن است که ذکر نعمات حسی در راستای هدایت فرهنگی، با توجه به سطح درک مخاطبان اولیه اسلام بوده است و پس از گذشت ۱۳ سال از دعوت پیامبر و سعی و مجاهدت حضرتش در تربیت نفوس هنگامی که ظرف استعدادشان فزونی گرفت به بیان نعماتی در سور مدنی می‌پردازد که یادکردی از آنها در سور مکی مشهود نیست.

در نمودارها به خوبی نمایانگر کاهش نعمت‌های حسی و تأکید بر نعمت‌های معنوی در سور مدنی است. این امر پیام مهمی را در تعیین سبک زندگی اسلامی در بردارد. از نظر پوشیده‌نیست که بدفهمی دینی از لذات بهشتی و توجه افراطی به نعمات حسی بهشت، به نتیجه‌گیری‌های نادرست در سبک زندگی انجامیده و زمینه انتقادات

درونی و بیرونی را فراهم آورده‌است. با نگاهی دقیق در سیر نعمات بهشتی می‌توان دریافت که صحیح‌ترین هدف زندگی تنها رسیدن به نعمات حسی نیست، بلکه کمال و تعالی وجودی انسان‌ها در پرتو تقرب و عشق الهی است. وصال به خداوندی که منبع کمالات است و همرنگی با صفات او زندگی آرمانی را به جلوه می‌کشد، توجه به این سیر تربیتی می‌تواند تغییر شگرفی در سبک زندگی، جهت‌گیری اعمال و رفتارهای آدمی گردد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۴. ابن بابویه، محمد، الاعتقادات، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا ع، تصحیح سید محمد حسینی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۶. ابن رشد، محمد، تهافت التهافت، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۰۳ م.
۷. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، دار الصادر - بیروت، چاپ: اول، بی تا.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۹. اشکوری، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد - ایران - تهران، ۱۳۷۳ ه. ش.
۱۰. اندرو ریپین و دیگران، زبان قرآن، تفسیر قرآن (مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، شرکت نشر کتاب هرمس، ۱۳۹۲.
۱۱. باردن، لورنس، تحلیل محتوا، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمینی دوزی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵.
۱۲. پاکتچی و دیگران، دایره المعارف بزرگ اسلامی ج ۱۳، زیر نظر موسوی بجنوردی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۳. ثعالبی، ابو منصور، ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، دار المعارف - القاهرة، بی تا.

۱۴. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، مترجم: فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۲.
۱۵. جوهری، اسماعی بن حماد، الصحاح، تحقیق: خلی مأمون شیحا، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقابیل فی وجوه التأویل، لبنان، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ه. ق.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، الإیتقان فی علوم القرآن، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم، نشر بیدار، ۱۳۶۱ ه. ش.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، لبنان، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ه. ق.
۲۴. علامه حلی حسن بن یوسف، الألفین، قم، انتشارات دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. فیض کاشانی، ملا محسن، مجموعه رسائل فیض، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
۲۷. کرپیندورف، کلوس، مبانی روش شناسی تحلیل محتوا، ترجمه هوشنگ نائینی، بی جا، انتشارات روش، ۱۳۷۸.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه تهران، ۱۳۶۵ ش.
۲۹. گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید)، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، ۱۳۹۳.
۳۰. مقاتل سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، لبنان، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ه. ق.
۳۱. هولستی، ال ار، تحلیل محتوا در علوم اجتماع، ترجمه نادر سالار زاده، تهران، انتشارات علامه، ۱۳۷۳.

32. Berthels, E., «Die paradiesischen Jungfrauen (Huris) im Islam», *Islamica*, vol. I, 1925.
33. Kurin, R., «Morality, Personhood, and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise», *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab*, Berkeley / Los Angeles, 1864.
34. Ruthven, M., *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford, 2000.
35. Wensinck, Charles Pellat: *Hūr*. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Band 3. Brill, 1971.
36. Warren, Rule and Malachy Bishop, *Adlerian Life Style Counseling: Practice and Research*, New York, Routledge, 2006.
- Luxenberg, Christoph, *the syro-aramaic reading of the Koran a contribution to the decoding of the language of the Koran*, schiler, Berlil, 2007.
37. Horovitz, J., «Die paradiesischen Jungfrauen im Koran», *Islamica*, 1925.
38. Maher Jarrar, «*The Martyrdom) of Passionate Lovers. Holy War as a sacred Wedding*,» in A. Neuwirth, Stuttgart and Beirut: Franz Steiner Verlag and German Orient-Institut Beirut, 1999.

تبیین نقش قرآن کریم در دستیابی به سلامت روانی و اجتماعی (مطالعه موردی: مقایسه میان نسلی بین زنان ۱۵ تا ۵۰ سال شهر تبریز)

محمد مهدوی^۱

زینب احمدپور^۲

فاطمه نگهبان قراملکی^۳

چکیده

قرآن کریم کتاب هدایت است و آموزه‌هایش را به عنوان یک مجموعه راه کار و درمان‌های صحیح و قطعی و یقینی در حیطه روانشناسی و اجتماعی بیان می‌کند تا افراد با عمل به آن دستورات از هر نوع آسیب‌م‌مصون بمانند، از این رو این پژوهش با هدف تبیین نقش قرآن کریم در دستیابی به سلامت روانی و اجتماعی انجام پذیرفته است. پژوهش حاضر از نوع توصیفی-مقطعی است. جامعه آماری شامل کلیه زنان شهر تبریز بازه سنی "۱۵ تا ۵۰" سال در سال ۱۴۰۰ می‌باشد که ۳۰۰ نفر زن بر اساس فرمول کوکران و به وسیله نمونه‌گیری تصادفی-ساده انتخاب گشته است. همچنین این تحقیق میان نسلی بوده و بین سه نسل نوجوان، جوان و میانسال به انجام رسیده است. ابزار پژوهش عبارت است از: پرسشنامه استاندارد انس با قرآن، پرسشنامه استاندارد سنجش سلامت روان (GHQ28)، پرسشنامه استاندارد سلامت اجتماعی کیز می باشد. همچنین داده‌ها با آزمون‌های تحلیل واریانس یک طرفه، ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون خطی و به وسیله نرم افزار SPSS25 تجزیه و تحلیل شده‌اند. میان متغیرهای انس با قرآن و سلامت روانی (با ابعاد: اضطراب، علائم جسمانی، عملکرد اجتماعی و افسردگی)، در بین نسل نوجوان و میانسال رابطه معنی داری وجود نداشت. در بین نسل جوان انس با قرآن با عملکرد اجتماعی رابطه معنی دار دارند. میان متغیرهای انس با قرآن و سلامت اجتماعی (با ابعاد: شکوفایی، همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، پذیرش اجتماعی و مشارکت اجتماعی)، در بین نسل نوجوان و میانسال بعد انسجام اجتماعی با انس با قرآن رابطه معنی دار دارند و در بین نسل جوان ابعاد شکوفایی و انسجام اجتماعی و پذیرش اجتماعی و انس با قرآن رابطه معنی دار دارند. نتایج تحقیق بیان می‌کند که میزان انس با قرآن در سه نسل در حد متوسط به بالا می‌باشد. همچنین انس با قرآن با سلامت روانی و سلامت اجتماعی رابطه معنی داری دارد.

واژگان کلیدی

انس با قرآن؛ زنان شهر تبریز؛ سلامت اجتماعی؛ سلامت روان؛ نسل.

۱. مقدمه

۱. دانشیار، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. Mahdavi319@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. Zeinabahmadpoor@yahoo.com

۳. دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. nghbanfatmh05@gmail.com

امروزه مشکلات و نگرانی‌های روحی روانی و اجتماعی انسان‌ها زیاد شده است، اما قرآن کریم به عنوان کتاب زندگی و دستور العمل انسان‌سازی، جامع‌ترین نسخه‌ها را برای درمان و سلامت انسان‌ها و جوامع بیان می‌کند که اگر هر انسانی با این کتاب نورانی انس بگیرد بر تمامی مشکلات خود غلبه یافته و به آرامش دست خواهد یافت. همانطور که خداوند در قرآن می‌فرماید: آگاه باشید که تنها یاد خدا آرام‌بخش دلهاست (الرعد / ۲۸). ۱. در تفکر اسلامی عقیده بر این است که ویژگی‌های منحصر به فرد انسان و ساختار زندگی وی، به گونه‌ای است که برای رفتارهای اجتماعی و فردی خویش و همچنین برای سعادت ابدی، نیازمند راهنمایی الهی و قوانین و ضوابطی است که از سوی خداوند توسط وحی تأمین گردد.

بدین ترتیب هدف قرآن بازگرداندن انسان به فطرت پاک و برگرداندن قوانین ناقص بشری به قانون الهی است و لذا قرآن، کتاب آموزش نظریه‌ای نیست که در تلاش چیره شدن بر طبیعت بوسیله اندیشه و نظر باشد و زمینه را برای غلبه روح بر ماده فراهم کند. بلکه تلاش قرآن در آن است که ایمان را بر اساس هماهنگی میان محسوسات و معقولات بنا کند، به گونه‌ای که انسان با داشتن ایمان تنها در جهان غیب به سر نبرد، و همه زندگی‌اش را هم در جهان خالص ماده نگذراند، بلکه در زندگی میان نیروها و طبیعت‌ها تعادل ایجاد کند، و معنویت را در همه جای زندگی مادی فراهم گرداند (حاتمی، ۱۳۸۹).

قرآن کریم کتابی است که مستقیماً از سوی خداوند برای راهنمایی بشر و به منظور دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی نازل شده و به تمام ابعاد روحی و روانی انسان در آیات نورانی قرآن کریم توجه شده است. گرچه به صراحت نمی‌توان ادعا کرد که واژه‌هایی همچون سلامت و بهداشت روان در قرآن وجود دارد، ولی وجود مفهوم سلامت و بهزیستی و ابعاد گوناگون وجودی انسان غیرقابل انکار است. آیاتی که درباره شفا بودن قرآن کریم ۲ و نفی حزن و اندوه مؤمنان ۳ ذکر شده، گویای این مطلب است (سبحانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۶). اما یکی از مهم‌ترین مسائل دین اسلام، توجه به بهداشت و سلامت جسمانی و روانی است. بعضی از واجبات و محرمات الهی نیز برای تأمین سلامتی و پیش‌گیری از ابتلا به امراض روحی و روانی تشریح شده است (صفوری و همکاران،

۱۳۸۴). آموزه های قرآن در ابعاد گوناگون زندگی از جمله شکل‌گیری رشد و تکامل شخصیت تاثیرگذار است از همان دوران اولیه زندگی انس با قرآن از طریق آموزشهای رسمی و غیررسمی آغاز می‌شود و بسته به میزان انس با قرآن با مفاهیم و معانی عمیق قرآن و به کارگیری آنها در زندگی عملی میزانی از شخصیت دینی در فرد شکل می‌گیرد (خادمی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). استدلال قرآن، رکود فکری را شفا می‌دهد؛ موعظه ی قرآن، قساوت را درمان می‌کند؛ تاریخ قرآن تحیر را برطرف می‌سازد؛ زیبایی آهنگ و فصاحتش روح فراری را جذب می‌کند؛ قوانین و احکامش عادات خرافی را ریشه کن می‌سازد؛ تلاوت و تدبر در آن، بیماری غفلت را شفا می‌بخشد؛ تبرک به آن، امراض جسمی را شفا می‌دهد و رهنمودهای آن، تاریکی‌ها را روشن می‌کند. شفای قرآن با شفای داروهای مادی تفاوت‌های زیادی دارد. داروی قرآن، ضرری را به دنبال ندارد، کهنه نمی‌شود و تاریخ مصرف ندارد. شفا یافته ی قرآن عامل شفای دیگران می‌شود. در نسخه ی شفای قرآن اشتباه نیست، همیشه و در اختیار همه است، طبیب این دارو، هم ما را می‌شناسد، هم دوستان دارد و هم نتیجه ی نسخه اش ابدی است، نسخه و داروی او هم مشابه ندارد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۵/۱۱۱-۱۱۰).

علامه طباطبایی (ره) درباره شفابخشی قرآن، چنین نگاشته است: «خداوند قرآن را شفا شمرده و چون شفا در پی بیماری است، بر این مطلب دلالت دارد که قلب‌ها حالاتی دارند که نسبت قرآن به آن همانند نسبت داروی شفابخش به بیماری است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۸۳). شفاء معمولاً در مقابل بیماری‌ها، عیب‌ها و نقص‌ها است. بنابراین، نخستین کاری که قرآن در وجود انسان‌ها می‌کند، همان پاک‌سازی از انواع بیماری‌های فکری و اخلاقی فرد و جامعه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲/۶۶۴). قرآن کریم در آیه ی هشتاد و دوم سوره ی اسراء به شفابخشی و تأثیرات مثبت قرآن بر مؤمنان اشاره می‌کند و می‌فرماید: و از قرآن، آنچه را که آن درمان و رحمتی برای مؤمنان است، فرومی فرستیم (اسرا/۸۲)؛ ۱ اما نکته‌ها و اشاره‌هایی که از این آیه نورانی برداشت میشود: ۱- شفابخشی و رحمتگری برای همه ی آیات قرآن است ولی قرآن که به صورت تدریجی فرود می‌آید، هر بخشی از آن که نازل می‌شود به تنهایی مایه ی شفا و رحمت است.

۲- تعبیر «شفاء» به معنای دور کردن بیماری‌های فکری و اخلاقی، عیب‌ها و نقص‌هاست و تعبیر «رحمت» اشاره به برکات معنوی و اخلاقی است که با تربیت قرآنی در وجود انسان جوانه می‌زند؛ یعنی شفا اشاره به مرحله‌ی پاک‌سازی و رحمت اشاره به مرحله‌ی نوسازی انسان است.

۳- قرآن داروی مؤثر دردهای فرد و جامعه است قرآن نسخه‌ی حیات بخشی برای بیماری‌های روحی و اخلاقی بشریت است و انسان را از بیماری جهل، کبر، غرور، حسد، نفاق و تفرقه نجات می‌بخشد قرآن بیماری‌های روحی و روانی بشر را معالجه می‌کند و ترس بدون دلیل انسان‌ها را برطرف می‌سازد و به آنها امید، آرامش، ایمان و توکل می‌بخشد و بشریت را از بیماری وابستگی به دنیا، شهوت پرستی‌ها، جنگ افروزی‌ها و مسابقات تسلیحاتی کمرشکن نجات می‌دهد و به سوی صلح و دوستی رهنمون می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۲/۱۴۳).

از نگاه قرآن کریم رشد روانی انسان و رسیدن او به مراحل سلامت کمال، تدریجی است؛ همان‌گونه که رشد جسمانی او تدریجی است. قرآن برای غنا بخشیدن به جوهر وجودی انسان و شکوفا نمودن استعدادهای بالقوه او، مسیری را برای او ترسیم نموده و او را همچون مسافری میدانند که خواهان رسیدن به هدف و مقصد خویش است (پرچم و قوه عود، ۱۳۸۹: ۵۸). از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است که فرمودند: پس درمان خود را از قرآن بخواهید، و در سختی‌ها از قرآن یاری بطلبید که در قرآن درمان بزرگترین بیماری‌ها یعنی کفر و نفاق و سرکشی و گمراهی است (دشتی، ۱۳۸۱: ۲۳۷). قرآن کریم انسان را از چند نوع بیماری شفا می‌بخشد: از بیماری‌های روانی: بهداشت روانی انسان را تأمین می‌کند و او را به آرامش، اطمینان، توکل و تعادل روانی می‌رساند. از بیماری‌های جسمی: اولاً، با ممنوعیت برخی غذاهای زیان‌آور، مثل مردار، خون و شراب از بیماری‌ها جلوگیری می‌کند، و ثانیاً، به وسیله‌ی معرفی برخی غذاهای مفید و شفابخش، مثل غسل، او را به طرف سلامت جسمی و شادابی رهنمون می‌شود. از بیماری‌های روحی و اخلاقی: قرآن درمان بیماری‌هایی همچون خودبرتربینی، حسد، نفاق و شرک است و انسان را به ایمان، فروتنی، همیاری و یکرنگی فرامی‌خواند. از بیماری‌های اجتماعی: قرآن شفابخش دردهای مزمن جامعه‌ی بشریت، همچون تفرقه،

جهل و ناامنی است و انسان را به وحدت، علم و امنیت فرامی خواند؛ همان طور که جامعه ی عقب مانده ی عرب جاهلی را به جامعه ای متمدن تبدیل کرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۱۴۴). قرآن کریم داروی دردهای درونی انسان هاست. پرهیزکاران، داروی درد خویش را از آن می گیرند. پس می توان در شبهات و پرسش های پیش رو از محضر قرآن، پاسخ های روشنگرانه شنید. به تعبیر شهید صدر « با ظهور دیدگاه های متفاوتی که در برخورد بین اسلام و غرب پدید آمده است و با تکیه بر سرمایه های اندیشه ای که در اسلام و قرآن در زمینه شناخت اسلام و مشکلات پیش رو وجود دارد، میتوان به بهترین روش در زمینه های مختلف، از قرآن پاسخ پرسش های بشر امروز را به دست آورد» (بدالله پور، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

یکی از این پرسش های مهم بشر در حوزه سلامتی است. سلامت موضوعی مطرح در همه فرهنگ هاست و تعریف آن در هر جامعه ای تا اندازه ای به حس مشترک مردمان از سلامت و فرهنگ آنها باز می گردد، ولی معمولاً هرگاه از آن سخنی به میان آمده، بیشتر بعد جسمانی آن مورد توجه بوده، در حالیکه رشد و تعالی جامعه، در گرو تندرستی آن جامعه از ابعاد جسمانی، روانی و اجتماعی است (سجادی، ۱۳۸۴: ۲۴۴). مفهوم سلامت و واژه های هم تراز آن، همچون واژه سلامتی، از مفاهیمی اند که همواره انسان بدان توجه کرده و برای دستیابی به آن کوشیده است. در سال (۱۹۴۶) سازمان جهانی بهداشت، سلامت را به "حالت صحت کامل جسمانی، روانی و اجتماعی و... نه صرفاً فقدان بیماری یا عارضه تعریف کرد" (تبرائی، ۱۳۸۹: ۷). اما یکی از ابعاد سلامت، بعد روانی آن است.

سلامت روانی

نظام نامه سازمان بهداشت جهانی، سلامت روانی را این گونه تعریف می کند: «سلامت روانی حالت کامل آسایش و کامیابی زیستی روانی اجتماعی است و صرف فقدان بیماری یا معلولیت نمی باشد. سلامت روانی در مفهوم عام خود نیز به سلامت فکر و تعادل روانی و دارا بودن خصوصیات مثبت روانی اطلاق می گردد. همچنین در مفهوم تخصصی، خود رشته ای از بهداشت است که افراد تحصیل کرده و دارای مهارت و تجربیات خاص با اتخاذ روش های علمی آن را به مردم آموزش می دهند (مقدم و همکاران، ۱۳۸۸). در واقع سلامت روانی تنها نداشتن بیماری روانی نیست، بلکه توان واکنش در برابر انواع گوناگون

تجربه های زندگی به صورت قابل انعطاف و معنی دار است. در واقع سلامت روانی نیز شامل توانایی فرد برای لذت بردن از زندگی است " برای دست یابی به تعادل بین فعالیت های زندگی و تلاش برای دست یابی به انعطاف پذیری (صمدی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۴). از جمله متغیرهای تاثیرگذار در زمینه سلامت روانی، دین و مذهب است. مذهب را به عنوان مجموعه ای از اعتقادات بایدها و نبایدها و نیز ارزش های اختصاصی و تعمیم یافته و از موثرترین تکیه گاه های روانی تعریف نموده اند که قادر است معنای زندگی را در تمام عمر فراهم سازد و در شرایط خاص نیز با فراهم سازی تبیینی فرد را از تعلیق و بی معنایی نجات دهد. دین و مذهب به عنوان یک کاتالیزور موجب شادمانی، رضایت از زندگی، امید و خوش بینی، هدفمندی و معنا در زندگی و حرمت نفس گردیده و همچنین بر روی عواملی نظیر احساس تنهایی، شدت افسردگی، شدت اضطراب، انواع روان پریشی، شدت خودکشی و نوع نگرش به آن و نیز ثبات در زندگی تاثیر مثبت گذاشته و موجب کاهش عوامل نامساعد یادشده میشود (رستمی نسب و همکاران ۱۳۹۶: ۵۰). بعد دیگر سلامت، سلامت اجتماعی است.

سلامت اجتماعی

امروزه سلامت اجتماعی به عنوان یکی از ابعاد سلامت در کنار سلامت جسمی، روانی و معنوی نقش و اهمیت گسترده‌ای یافته است. به گونه ای که دیگر سلامتی تنها عاری بودن از بیماری های جسمی و روانی نیست بلکه چگونگی عملکرد انسان در روابط اجتماعی و چگونگی تفکر وی از اجتماع نیز به عنوان معیارهای ارزیابی سلامت فرد و در سطح کلان جامعه به شمار می رود (سام آرام، ۱۳۸۸: ۱۰). سلامت اجتماعی فقط فقدان بیماری روانی، یا حتی غیاب عاطفه منفی، که در بافت معینی میتوانند پاسخی سازنده قلمداد شود نیست. سلامت اجتماعی به عنوان یکی از ابعاد سلامتی، عبارت است از: توانایی انجام مؤثر و کارآمد نقش های اجتماعی بدون آسیب به دیگران. سلامت اجتماعی در واقع همان ارزیابی شرایط و کار فرد در جامعه است (صفاری نیا، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۰۶). فرد سالم از نظر اجتماعی، اجتماع را به صورت یک مجموعه معنادار، قابل فهم و بالقوه برای رشد و شکوفایی دانسته و احساس میکند که به جامعه تعلق دارد، از طرف جامعه پذیرفته می شود و در پیشرفت آن سهیم است. بین مفهوم سلامت روانی و

سلامت اجتماعی فاصله نزدیکی وجود دارد. همچنین نتایج مطالعات نشان داده اند که معیارهای (مقیاس های) سلامت اجتماعی همبستگی مثبت با معیارهای سلامتی روانی دارند (سام آرام، ۱۳۸۹). (سلامت اجتماعی)، بخشی از سلامت فرد است که در عرصه اجتماع به ظهور می رسد. زمانی شخص را واجد سلامت اجتماعی می شمیریم که بتواند فعالیت ها و نقش های اجتماعی خود را در حد متعارف بروز و ظهور دهد و با جامعه و هنجارهای اجتماعی، احساس پیوند و اتصال کند. (هنجارهای اجتماعی) همان قواعد شکل یافته بر بنیاد بایدها و نبایدها هستند که چگونگی رفتارها و روابط ما را در جامعه معین می سازند و برای هر کنش و واکنش، حدود و ثغوری تعیین می کنند. هنجارهای اجتماعی هستند که تعیین می کنند چه باید بگوییم، از گفتن چه سخنانی پرهیز کنیم، چگونه برخورد کنیم و حتی احیانا چگونه بیندیشیم. مقبولیت این هنجارها در جامعه سبب می گردد ما برای عضویت در اجتماع، به این هنجارها پایبند باشیم و رفتار و گفتار خویش را با آنها وفق دهیم (هاشمی، ۱۳۸۱). سلامت اجتماعی شامل سطوح مهارت های اجتماعی، عملکرد اجتماعی و توانایی شناخت هر فرد از خودش به عنوان عضوی از جامعه بزرگ تر به حساب می آید و بر شرایط اقتصادی و اجتماعی و رفاه شخصی در رابطه با شبکه اجتماعی توجه دارد. در واقع سلامت اجتماعی رابطه شبکه ارتباطات اجتماعی و تعادل شخصی و سازگاری میان فرد و محیط است (کفاشی، ۱۳۹۴: ۲۱۵). سلامت اجتماعی نقش مهمی در تضمین پویایی و کارآمدی هر جامعه ایفا کرده، یکی از محورهای ارزیابی سلامتی جوامع مختلف، محسوب می گردد؛ لذا هدف تمامی جوامع این است که شرایطی را فراهم نمایند تا سلامت اعضایشان را حفظ نموده و ارتقا بخشند (سفیری و همکاران، ۱۳۹۳).

۲. پیشینه تجربی پژوهش

در چند سال اخیر و با توجه به اهمیت تاثیر قرآن کریم بر سلامت روانی تحقیق های زیادی انجام شده است و نتایج این تحقیق ها حاکی از رابطه مثبت و مستقیم انس با قرآن بر سلامت روانی افراد است.

رضائی و همکاران (۱۳۹۷) در تحقیقی با عنوان تاثیر تلاوت قرآن بر سلامت روان دانشجویان پزشکی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه پرداختند. نتایج تحقیق حاکی از آن است که تلاوت قرآن بر سلامت روانی گروه آزمایش تاثیر مثبت داشته است.

موسوی (۱۳۹۵) در تحقیقی که با عنوان ارتباط انس با قرآن و سلامت روانی در بین دانشجویان دانشکده پیراپزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران به انجام رسیده. نتایج تحقیق حاکی از آن است که بین دو متغیر انس با قرآن و نگرش به قرآن رابطه معنادار وجود داشت. همچنین رابطه معنی داری بین دو مولفه انس با قرآن و نگرش به قرآن با سلامت روان دانشجویان مورد مطالعه مشاهده شد.

آقاجانی و همکاران (۱۳۹۳) در تحقیقی با عنوان بررسی رابطه بین انس با قرآن و سلامت روان در دانشجویان پرستاری دانشگاه علوم پزشکی کاشان پرداختند. نتایج تحقیق حاکی از آن است که دانشجویان سالم، انس با قرآن بیشتری نسبت به افراد مبتلا به مشکلات روان داشتند همچنین ارتباط معکوس و معنی داری بین میزان انس با قرآن با افسردگی و اضطراب دانشجویان یافت شد.

کیمیایی و همکاران (۱۳۹۰) در تحقیقی که با عنوان حفظ قرآن و تاثیر آن بر مؤلفه های سلامت روان به انجام رسیده. نتایج تحقیق بیان می‌کند که در مقیاس های اضطراب و اختلال خواب، افسردگی و کارکرد اجتماعی، حافظان قرآن از سلامت روان بیشتری برخوردار بودند، اما از نظر نشانه های جسمانی بین دو گروه تفاوتی معنادار وجود نداشت. از سوی دیگر، نتایج نشان دادند که در بین حافظان نیز کسانی که تعداد جزء های بیشتری از قرآن را حفظ بودند، از سلامت روان بالاتری برخوردار بودند. در این پژوهش، پیشینه ای تحت عنوان بررسی تاثیر انس با قرآن بر سلامت اجتماعی یافت نشد. تحقیقات انجام شده در حوزه سلامت اجتماعی بر تاثیر دینداری و مولفه های آن پرداخته است. لذا در این پژوهش، انس با قرآن کریم از شاخص های دینداری در نظر گرفته شده و این مقالات به عنوان پیشینه تجربی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفتند.

علیزاده و همکاران (۱۳۹۵) در تحقیقی با عنوان بررسی بین ابعاد متخلف دینداری و سلامت اجتماعی دانش آموزان به بررسی ارتباط دینداری و سلامت اجتماعی پرداختند.

نتایج حاکی از آن است که بین دینداری و سلامت اجتماعی ارتباط معناداری وجود دارد و بعد مناسکی قویترین و بعد پیامدی ضعیف ترین ارتباط را دارا هستند. حیدرخانی و همکاران (۱۳۹۶) در تحقیقی با عنوان بررسی ارتباط بین دینداری و سلامت اجتماعی جوانان مناطق حاشیه ای شهر کرمانشاه به بررسی ابعاد دینداری و سلامت اجتماعی پرداختند، نتایج حاکی از آن است که بین دینداری و سلامت اجتماعی ارتباط معناداری وجود دارد.

افشانی و شیری (۱۳۹۵) در تحقیقی با عنوان رابطه دینداری و سلامت اجتماعی زنان شهر یزد به بررسی رابطه بین دینداری و سلامت اجتماعی پرداختند. نتایج حاکی از آن است که بین دینداری و سلامت اجتماعی ارتباط معنادار و مستقیمی وجود دارد. کفاشی (۱۳۹۴) در تحقیقی با عنوان مدل معادلات ساختاری رابطه مولفه های دینداری با مؤلفه های سلامت اجتماعی دانشجویان به بررسی ابعاد دینداری و تاثیر آن بر سلامت اجتماعی دانشجویان پرداختند. نتایج حاکی از آن است که دینداری اعتقادی اثر مستقیمی بر متغیر انسجام اجتماعی، سلامت اجتماعی دارد.

۳. روش شناسی پژوهش

نوع تحقیق در این پژوهش از نوع کاربردی و با هدف تبیینی است. روش اجرای تحقیق پیمایش است. این تحقیق از نظر وسعت پهنانگر و از نظر زمانی یک بررسی مقطعی است که در زمان خاصی انجام میشود. جامعه آماری محقق در این پژوهش کلیه زنان ۱۵ تا ۵۰ سال زنان شهر تبریز می باشد که طبق آمار ۳۵۴۷۵۰ نفر می باشند. در این پژوهش جهت تعیین حجم نمونه آماری از فرمول کوکرال استفاده شده است و تعداد ۳۰۰ نفر انتخاب به شیوه نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شدند. روش آماری مورد استفاده شامل تحلیل واریانس یک طرفه، ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون خطی بود. برای تحلیل داده ها از نرم افزار SPSS استفاده شده است. در این پژوهش ابزار گردآوری داده پرسشنامه میباشد. اطلاعات با استفاده از پرسشنامه ای شامل اطلاعات دموگرافیک، پرسشنامه انس با قرآن و پرسشنامه سلامت روان (GHQ) و پرسشنامه سلامت اجتماعی کیز جمع آوری گردید. جهت بررسی پایایی از آلفای کرونباخ استفاده شده است. مقدار آلفای پرسشنامه

ها به ترتیب ۰/۹۳۰، ۰/۸۷۳ و ۰/۸۰۸ می باشد که مقدار آن برای هریک از متغیرها در حد قابل قبول می باشد.

۴. چارچوب نظری

از جمله نظریه پردازان مطرح در حوزه دین، امیل دورکیم می باشد. دورکیم دین را با ماهیت کلی نهاد های جامعه مرتبط میدانند و آن را بر اساس تمایز بین مقدس و نامقدس تعریف میکنند. وی در این باره اعتقاد دارد که مناسک دینی هم بستگی و انسجام اجتماعی را ایجاد میکنند. امر اساسی این است که انسان ها گرد هم می آیند، احساسات مشترکی را تجربه میکنند. کشف این نکته که میان دین و جامعه پیوند نزدیکی وجود دارد، چندان شگفت آور نیست؛ اما آنچه در نظریه دورکیم جای بحث دارد، این است که او گامی فراتر می گذارد و موضوع دین را که همان ربانیت است، عین جامعه می داند (جواهری، ۱۳۸۹). اشکال امیل دورکیم در این است که موجود مقدس (خدا) را یک اصل اجتماعی می داند و بر این باور است که جامعه عامل گرایش انسان به خداست. به عبارت دیگر، معتقد است که این جامعه است که اعتقاد به امر مقدس را درون انسان ایجاد می کند. در واقع، دورکیم برای فرد اصالتی قایل نیست و اجتماع را چنان اصیل تلقی می کند که هیچ هویتی برای فرد در نظر نمی گیرد، در حالی که چنین نیست. انسان درون خود استعدادهایی دارد که جامعه فقط می تواند عوامل رشد یا سقوط آن ها را فراهم کند (عباسی، ۱۳۸۱). هرچند اشکالاتی بر این قبیل بر او وارد است ولی در نظریه او این مسئله بررسی می شود که، آیین های مذهبی با تقویت باورهای جمعی و اخلاقیات و نیز با پیوند شرکت کنندگان به یکدیگر، باعث همبستگی جامعه می شود. کارکرد دین در جامعه یکپارچه کردن و انسجام آن است. بنابراین از نظر دورکیم دین باعث بالا رفتن یکپارچگی و انسجام اجتماعی به عنوان شاخص های سلامت اجتماعی می شود (حیدرخانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۶).

در حوزه سلامت روانی نظریه زیگموند فروید، بنیانگذار مکتب «روان کاوی» بررسی میشود. از دیدگاه فروید، «سلامت روان» به معنای سازگاری فرد با خود و با خواسته ها و فشارهای جامعه است. وی اعتقاد دارد: شخصیت انسان دارای سه بخش یا سه ساختار به نام های «بن»، «است. ایگو (من)، که مدیر اجرایی شخصیت است و مسئولیتش حفظ

تبادل آن می باشد، همواره از طرف «اید» (بن)، «سوپرایگو» (فرامن) و محیط تحت فشار قرار می گیرد. چنانچه ایگوی فرد تضعیف گردد، قدرت اجرایی و مدیریتی اش را از دست می دهد و در نتیجه، تبادل شخصیت به هم خورده، در نهایت، انسان به ناسازگاری مبتلا می گردد. به عقیده فروید، فرد ناسازگار یعنی: کسی که سلامت روان خود را از دست داده و دچار بیماری گردیده است. در نظام ارزشی این الگو، هدف نهایی سازگار کردن و سازگار شدن فرد با خود و با جامعه ای است که در آن زندگی می کند - جامعه هر چه می خواهد باشد! - فرد سالم هم کسی است که در جامعه اش زندگی کند، بدون اینکه تعارضی بین روان و ذهن او و جامعه اش به وجود آید. بنابراین، کسی که با خود و جامعه اش سازگار باشد و با آنها در ستیز و تعارض به سر نبرد، بر حسب سلامت می خورد، و کسی که نتواند با خود و جامعه خویش سازگار شود و با آنها تعارض و درگیری داشته باشد - جامعه هر چه باشد! - بر حسب بیماری و مرض می خورد. (میردریگوندی، ۱۳۸۶). یکی دیگر از روان‌شناسانی که در زمینه روان‌شناسی نظریه‌ای راهگشا مطرح کرده است اریک اریکسن است. اریکسن که یک نو فرویدی است نسبت به دین موضع‌گیری مثبتی دارد. وی معتقد است بین نهادهای اجتماعی به وجود آمده در طول تاریخ زندگی انسان و نیازهای روان‌شناختی او ارتباط وجود دارد. به نظر اریکسن دین به عنوان یک نهاد اجتماعی در طول تاریخ در خدمت ارضاً «اعتماد اساسی» بشر بوده است. اریکسن بر خلاف فروید دین را به عنوان بازگشت به دوره کودکی ندانسته و آن را برای تامین نیاز اعتماد اساسی بشر ضروری می‌داند (رحیمی نژاد ۱۳۷۷). در دانش روانشناسی هنوز تعریف و مصداق مشخص و قاطعی در زمینه سلامت روان وجود ندارد و دیدگاه‌های مختلف، مفاهیم و الگوهای متفاوتی را برای تامین سلامت روان ارائه می دهند. اما از دیدگاه قرآن، انسان دارای فطرتی خاص است که امری ثابت و مشترک در میان همه انسان هاست و برنامه و الگوی سلامت روان او نیز معین، ثابت و بر اساس فطرت الهی است (پرچم و قوه عود، ۱۳۸۹: ۷۴). دستورات و توصیه‌هایی که در تعالیم اسلامی آمده است و بر بهداشت روانی افراد تأثیر بسزایی دارد. در حالی که در مباحث بهداشت روانی مصطلح اثری از آن نیست، مانند: تأثیر زیاده خواهی بر اختلالات روانی و تأثیر بی رغبتی به دنیا در تأمین بهداشت روانی (صادقیان، ۱۳۹۶).

در تعریف سلامت اجتماعی نقش عوامل اجتماعی به طور فزاینده مورد تاکید است بر همین اساس یکی از محققین سلامت اجتماعی را حول مفهوم جامعه بهتر تعریف کرد در این راستا راسل معتقد است جامعه برخوردار سلامت اجتماعی جامعه ای است که در آن فرصت و دسترسی برابر به خدمات و کالاهای اساسی برای همه وجود داشته باشد تا افراد جامعه به عنوان یک شهروند عملکرد کامل داشته باشد بیانگر های سلامت جامعه ممکن است شامل عمل به قانون برابری دسترسی عمومی به مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری و سطح سرمایه اجتماعی باشد (توکل، ۱۳۹۳: ۱۲۰). کیز در سال ۱۹۹۸ بیان کرد که حلقه مفقوده در تاریخچه مطالعات مربوط به سلامت، پاسخ به این سوال است: آیا ممکن است کیفیت زندگی در عملکرد شخصی افراد را بدون توجه به معیارهای اجتماعی ارزیابی کرد؟ وی در پاسخ به این سوال بیان می‌کند، عملکرد خوب در زندگی چیزی بیش از سلامت جسمی و روانی است و تکالیف و چالش‌های اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد. کیز مفهوم سلامت اجتماعی را به صورت زیر تعریف می‌کند: " سلامت اجتماعی عبارت است از چگونگی ارزیابی فرد از عملکردش در برابر اجتماع (سام آرام، ۱۳۸۸: ۱۷). مدل پنج بعدی کیز یکی از متداول‌ترین ابعاد مورد استفاده در سنجش سلامت اجتماعی است که شامل پنج بعد انسجام اجتماعی، پذیرش اجتماعی، همبستگی اجتماعی، مشارکت اجتماعی و شکوفایی اجتماعی است. این نظریه بیشتر به جنبه فردی سلامت اجتماعی می‌پردازد. قرآن کریم نه تنها به سلامت اجتماعی فردی، بلکه به سطوح بین فردی و جامعه نیز پرداخته و سازو کارهای معرفتی و اخلاقی را برای جلوگیری از انحرافات اجتماعی و حفظ سلامت اجتماعی جامعه بیان نموده است و با عبور از دیدگاه‌های انسان مرکز، بستر تکامل فرد را وابسته به جامعه می‌داند (شریعتی، ۱۳۹۹).

۵. یافته‌های پژوهش

در این پژوهش، گروه سنی نوجوان (۱۵ تا ۲۰ ساله)، گروه سنی جوان (۲۱ تا ۳۵ ساله) و گروه سنی میانسال (۳۶ تا ۵۰ ساله) می‌باشند. در این تحقیق از ۳۰۰ نفر نمونه، تعداد ۹۴ نفر نوجوان، تعداد ۱۴۷ نفر جوان و تعداد ۶۰ نفر میانسال می‌باشند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که میزان انس با قرآن در بین نسل نوجوان ۶۹ درصد، در بین نسل جوان ۶۷ درصد و در نسل میانسال ۷۶ درصد می‌باشد. وضعیت تاهل یکی از متغیرهای

زمینه ای مورد بررسی در این تحقیق می باشد. در این تحقیق ۱۶۸ نفر مجرد و ۱۳۰ نفر متأهل و ۲ نفر همسرفوت شده هستند. برای بررسی این متغیر از آزمون آنالیز واریانس یک طرفه استفاده شده است. نتایج آزمون آنالیز واریانس یک طرفه در جدول شماره ۱ درج شده است. با توجه به نتایج جدول و سطح معناداری و مقدار F نشان می‌دهد؛ در میان هر سه نسل، بین افرادی که به لحاظ وضعیت تاهل با هم فرق دارند، در میانگین انس با قرآن تفاوت وجود ندارد.

جدول (۱): جدول نتایج آزمون آنالیز واریانس یک طرفه بین متغیر انس با قرآن و وضعیت تاهل

سطح معنی داری	F	میانگین مربعات	درجه آزادی	مجموع مربعات	گروه سنی منبع تغییرات	
۰/۴۱۸	۰/۶۶۲	۲۱۹/۸۷۸	۱	۲۱۹/۸۷۸	بین گروه ها	نوجوان
		۳۳۲/۳۷۳	۹۲	۳۰۵۷۸/۳۳۵	درون گروه ها	
			۹۳	۳۰۷۹۸/۲۱۳	کل	
۰/۸۱۹	۰/۸۰۲	۰/۲۵۶	۶۲	۱۵/۸۶۷	بین گروه ها	جوان
		۰/۳۱۹	۸۴	۲۶/۸۰۰	درون گروه ها	
			۱۴۶	۴۲/۶۶۷	کل	
۰/۴۳۲	۰/۸۵۱	۳۴۹/۳۲۶	۲	۶۹۸/۶۵۲	بین گروه ها	میانسال
		۴۱۰/۲۸۴	۵۷	۲۳۳۸۶/۱۹۸	درون گروه ها	
			۵۹	۲۴۰۸۴/۸۵۰	کل	

در بررسی میزان همبستگی بین متغیر انس با قرآن و میزان درآمد ماهانه خانواده از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است. با توجه به نتایج میزان درآمد ماهانه خانوار بین ۱ میلیون تا ۲۰ میلیون متغیر است. با توجه به سطح معناداری ($\alpha < 0.05$)، در هر سه گروه سنی، این رابطه معنی دار نمی باشد. همچنین در بررسی رابطه بین متغیرهای مستقل پژوهش با توجه به سطح سنجش متغیرهای پژوهش از آزمون‌های آماری متناسب استفاده شده است؛ در بررسی میزان همبستگی بین متغیر انس با قرآن با متغیرهای سلامت روان و سلامت اجتماعی از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است. نتایج این بررسی در جدول (۲) درج شده است.

جدول (۲): جدول نتایج آزمون پیرسون بین متغیر انس با قرآن سلامت روانی و سلامت اجتماعی و ابعاد آنها

گروه سنی		نوجوان			جوان			میانسال	
متغیر و ابعاد آن		ضریب پیرسون	سطح معناداری	تعداد مشاهدات	ضریب پیرسون	سطح معناداری	تعداد مشاهدات	ضریب پیرسون	سطح معناداری
سلامت روانی		۰/۲۱۹*	۰/۳۴	۹۴	۰/۰۸۴	۰/۳۱۲	۱۴۷	۰/۱۸۳	۰/۱۶۳
ابعاد سلامت روان	علائم جسمانی	۰/۱۰۱	۰/۳۳۲	۹۴	-۰/۰۶۳	۰/۴۴۵	۱۴۷	-۰/۰۲۷	۰/۷۸۱
	اضطراب	۰/۰۸۳	۰/۴۲۹	۹۴	۰/۰۰۳	۰/۹۶۹	۱۴۷	۰/۱۴۴	۰/۲۷۲
	عملکرد اجتماعی	۰/۲۱۵	۰/۰۳۷	۹۴	۰/۲۶۴**	۰/۰۰۱	۱۴۷	۰/۲۲۲	۰/۰۸۸
	افسردگی	۰/۱۴۷	۰/۱۵۹	۹۴	۰/۱۵۵	۰/۰۶۱	۱۴۷	۰/۳۲۰*	۰/۰۱۳
سلامت اجتماعی		۰/۷۲۲**	۰/۰۰۰	۹۴	۰/۳۵۲**	۰/۰۰۰	۱۴۷	۰/۱۲۴	۰/۳۴۴
ابعاد سلامت اجتماعی	شکوفایی	۰/۱۹۴	۰/۰۶۱	۹۴	۰/۳۰۱**	۰/۰۰۰	۱۴۷	۰/۰۳۳	۰/۸۰۴
	همبستگی اجتماعی	-۰/۱۹۷	۰/۰۵۸	۹۴	۰/۱۲۴	۰/۱۳۵	۱۴۷	۰/۰۶۲	۰/۶۳۶
	انسجام اجتماعی	۰/۳۴۸**	۰/۰۰۱	۹۴	۰/۴۲۲**	۰/۰۰۰	۱۴۷	۰/۳۸۳**	۰/۰۰۳
	پذیرش اجتماعی	۰/۱۶۹	۰/۱۰۲	۹۴	۰/۲۳۱**	۰/۰۰۵	۱۴۷	-۰/۰۵۸	۰/۶۵۹
	مشارکت اجتماعی	۰/۱۴۷	۰/۱۵۸	۹۴	۰/۱۶۹*	۰/۰۴۱	۱۴۷	۰/۱۶۷	۰/۲۰۴

با توجه به نتایج جدول، مقدار ضریب همبستگی پیرسون بین متغیر انس با قرآن و سلامت روان؛ در نسل جوان با عملکرد اجتماعی در سطح اطمینان ۹۹ درصد معنی دار

است. همچنین مقدار ضریب همبستگی پیرسون بین متغیر انس با قرآن و سلامت اجتماعی؛ در نسل نوجوان و میانسال با بعد انسجام اجتماعی و در نسل جوان با بعدهای شکوفایی، انسجام اجتماعی و پذیرش اجتماعی در سطح اطمینان ۹۹ درصد معنی دار است.

برای تعیین سهم تاثیرگذاری نسبی متغیرهای مستقل بر روی انس با قرآن از تحلیل رگرسیونی استفاده شد. در تحلیل رگرسیونی از بین متغیرهای مستقل (شامل: سلامت اجتماعی، سلامت روانی، سن و متوسط میزان درآمد ماهانه خانواده) استفاده شده است. با توجه به نتایج جدول شماره ۳، در نسل نوجوان متغیر سلامت اجتماعی ۵۱ درصد، در نسل جوان متغیرهای سلامت روانی و اجتماعی، ۱۳ درصد و در نسل میانسال متغیر سلامت اجتماعی ۱۱ درصد از تغییرات متغیر انس با قرآن را تبیین می کنند.

جدول (۳): جدول ضرایب رگرسیون و تبیین کننده های انس با قرآن

گروه سنی	همبستگی چندگانه	ضریب تعیین	ضریب تعیین تعدیل شده	دوربین واتسون
نوجوان	۰/۷۲۲	۰/۵۲۲	۰/۵۱۶	۲/۰۰۸
جوان	۰/۳۸۱	۰/۱۴۵	۰/۱۳۳	۱/۷۸۴
میانسال	۰/۳۵۲	۰/۱۲۴	۰/۱۱۸	۱/۸۰۲

با توجه به سطح معناداری ($\text{sig} > 0/005$) در نتایج آزمون هر سه گروه سنی، نتایج حاکی از این است که مدل رگرسیونی ایجاد شده مدل معناداری می باشد و متغیرهای مستقل قادرند تغییرات متغیر وابسته را تبیین کنند.

۶. نتیجه گیری

در قرآن کریم الگوی خاصی مناسب با فطرت انسان ها برای سلامت روانی و اجتماعی افراد وجود دارد. آموزه های قرآن کریم نه تنها در برگیرنده زندگی دنیوی و اخروی، بلکه ناظر بر زندگی فردی و اجتماعی نیز می باشد. دینداری، خصوصاً انس با قرآن می تواند تاثیر بسزایی در دو حوزه سلامت (روانی و اجتماعی) داشته باشد. در این پژوهش با توجه به اهمیت نقشی که زنان در توسعه اجتماعی و اقتصادی جوامع ایفا میکنند و با عنایت به نقش مادر در تربیت نسل آینده، زنان به عنوان جامعه آماری تحقیق حاضر

انتخاب شده اند. بدین ترتیب محقق در این تحقیق در پی تبیین نقش قرآن کریم در دستیابی به سلامت روانی و اجتماعی در بین زنان شهر تبریز (۱۵ تا ۵۰ سال) می‌باشد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که میزان انس با قرآن در بین نسل نوجوان ۶۹ درصد، در بین نسل جوان ۶۷ درصد و در نسل میانسال ۷۶ درصد می‌باشد. بین متغیر وضعیت تاهل و میزان درآمد ماهانه افراد با میزان انس با قرآن کریم رابطه معناداری وجود ندارد. اریکسون، یکی از روان‌شناسانی است که به مذهب، توجه ویژه‌ای دارد. وی مذهب را به عنوان نهاد ارزشمندی می‌داند که در طول تاریخ، نقش مهمی را در نیازهای روان‌شناختی و خصوصاً در ارضای «اعتماد پایه» بشر، ایفا کرده است. اریکسون، نسبت به جذب شدن نوجوانان، به مکاتب عقیدتی، مانند مذهب و تأثیر آن در جهتگیری اصلی زندگی، تأکید می‌کند. نکته دوم این که عضویت در گروه‌های اجتماعی مذهبی و تعلق به اعتقادات، مناسک و ایمان مذهبی، مانند سپری در برابر از خودبیگانگی، عمل می‌کند. اریکسون بر رابطه مستقیم مذهب بر روان انسان تأکید می‌کند. نتایج تحقیق حاضر نیز نشانگر ارتباط مستقیم انس با قرآن و سلامت روانی می‌باشد. در بررسی انس با قرآن و سلامت روانی نتایج حاکی از آن است که در بین نسل جوان، انس با قرآن با عملکرد اجتماعی در سطح ۹۹ درصد رابطه معنی‌دار دارند. اما در بین نسل نوجوان و میانسال رابطه معنی‌داری وجود نداشت. لازم به ذکر است پژوهش حاضر در شرایط خاص جامعه که افراد جامعه درگیر بیماری کرونا بودند و از لحاظ روحی شرایط مناسبی نداشتند انجام شده، به علت اینکه تحقیقات مشابه انجام شده رابطه معنادار انس با قرآن و سلامت روان را داشتند اما در پژوهش حاضر این رابطه فقط در بین جوانان معنادار بوده است. دورکیم از جامعه‌شناسانی است که به تأثیر دین در جامعه پرداخته است. او دین را از عوامل تأثیرگذار در انسجام اجتماعی میدانند و تأکید می‌کند در جامعه دین عامل یکپارچگی و به هم پیوستگی می‌باشد. نتایج تحقیق حاضر نیز نشانگر ارتباط مستقیم انس با قرآن و سلامت اجتماعی می‌باشد. در بررسی انس با قرآن و سلامت اجتماعی نتایج حاکی از آن است که در بین نسل نوجوان و میانسال بعد انسجام اجتماعی با انس با قرآن رابطه معنی‌دار دارند و در بین نسل جوان ابعاد شکوفایی و انسجام اجتماعی و پذیرش اجتماعی و انس با قرآن رابطه معنی‌دار دارند. بر اساس نتایج رگرسیون خطی انجام شده در نسل

نوجوان متغیر سلامت اجتماعی ۵۱ درصد، در نسل جوان متغیرهای سلامت روانی و اجتماعی، ۱۳ درصد و در نسل میانسال متغیر سلامت اجتماعی ۱۱ درصد از تغییرات متغیر انس با قرآن را تبیین می‌کنند.

راهکارهای پیشنهادی در جهت نقش آفرینی قرآن در سلامت روانی و اجتماعی

- ۱- تبیین سبک زندگی قرآنی در رسانه های جمعی
- ۲- ترویج فرهنگ نماز و انس با پرودگار
- ۳- اخلاص و تواضع مبلغان دینی در ترویج فرهنگ قرآنی

منابع

۱. قرآن کریم
۲. افشانی، سیدعلیرضا؛ شری محمدآباد، حمیده (۱۳۹۶). رابطه دینداری و سلامت اجتماعی زنان شهر یزد، مجله دانشکده پیراپزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران، شماره ۱، ۶۶-۷۴
۳. پرچم، اعظم؛ قوه عود، منصوره (۱۳۸۹). سلامت روان از منظر مکتب اسلام و روانشناسی، منہاج، شماره ۱۱، ۷۷-۴۹
۴. تیرائی، رامین (۱۳۸۹)، بررسی جایگاه معنویت در الگوهای عمده سلامت روان، سال سوم، روانشناسی و دین، شماره ۱ (پیاپی ۹).
۵. توکل، محمد (۱۳۹۳). «سلامت اجتماعی: ابعاد، محورها و شاخص های مطالعات جهانی و ایرانی»، فصلنامه اخلاق زیستی، شماره ۱۴، ۱۳۵-۱۱۵.
۶. جواهری دقیقی، محمد رضا (۱۳۸۹). دین از نگاه دورکیم، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۱۰.
۷. حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۹)، رابطه قرآن و روانشناسی، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۸. حیدرخانی، هابیل؛ نوربخش، یونس؛ قنبری، نوذر (۱۳۹۶). بررسی ارتباط بین دینداری و سلامت اجتماعی جوانان مناطق حاشیه ای شهر کرمانشاه، فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۳۰، ۶۶-۳۲.
۹. خادمی، علی (۱۳۸۹). رابطه میزان انس با قرآن و الگوی مصرف در مین کارکنان سازمان های دولتی شهرستان ارومیه، روانشناسی و دین، شماره دوم، ۱۱۸-۱۰۳.
۱۰. دشتی، محمد (۱۳۸۱). ترجمه نهج البلاغه، چاپ یازدهم، قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین علیه السلام.

۱۱. رحیمی نژاد، عباس (۱۳۷۷). مروری کوتاه بردیدگاه های چنداز روانشناسان غربی در روانشناسی دین، قبسات، شماره ۸ و ۹.
۱۲. رستمی نسب، عباسعلی؛ علوی، سیدحمیدرضا؛ کریمی، منیره (۱۳۹۶). بررسی اثربخشی آموزش شادی با رویکرد
۱۳. اسلامی بر بهزیستی روانشناختی و جهت گیری مذهبی دانش آموزان مقطع متوسط دوره دوم شهر کرمان، فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۴، ۶۶-۴۷.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۸)، تفسیر قرآن مهر، ج ۱۲، قم، ناشر پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
۱۵. سام آرام، عزت الله (۱۳۸۸)، بررسی رابطه سلامت اجتماعی و امنیت اجتماعی با تاکید بر رهیافت پلیس جامعه محور، فصلنامه علمی-پژوهشی انتظام اجتماعی، سال اول، ش ۱.
۱۶. سام آرام، عزت الله (۱۳۸۹)، سلامت اجتماعی و شاخص های آن، نخستین هم اندیشی ملی سلامت اجتماعی. مجموعه مقالات و سخنرانی ها. وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، دفتر سلامت روانی- اجتماعی و اعتیاد.
۱۷. سبحانی، اسرافیل؛ میردزیکوندی، رحیم (۱۳۹۳)، آثار روان شناختی زیارت در سلامت روانی و زندگی انسان، سال بیست و سوم، معرفت، شماره ۲۰۵.
۱۸. سجادی، حمیرا؛ صدرالسادات، سید جلال (۱۳۸۴)، فصلنامه سیاسی اقتصادی، ش ۲۰، ص ۲۰۷.
۱۹. سفیری، خدیجه؛ منصوریان راوندی، فاطمه (۱۳۹۳)، تبیین رابطه هویت جنسی و سلامت اجتماعی زنان و مردان جوان شهر تهران، فصلنامه جامعه شناسی کاربردی، دوره ۲۵، ش ۱ (پیاپی ۵۳).
۲۰. شریعتی، منصوره (۱۳۹۹). بررسی نظریه ابعاد سلامت اجتماعی کبیز با رویکرد قرآنی، همایش بین المللی قرآن و سلامت اجتماعی، کد مقاله : ۱۲۰۱.
۲۱. صادقیان، احمد (۳۹۶۱). قرآن کریم و بهداشت روان، گنجینه معارف، <http://shiateb.com>
۲۲. صفاری نیا، مجید (۱۳۹۱)، مؤلفه های اجتماعی روانشناسی سلامت در ایران، روانشناسی سلامت، سال سوم، شماره ۳ (پیاپی ۱).
۲۳. صفورایی، محمد مهدی؛ قاسمیان، سلیمان (۱۳۸۴)، سلامت روان در پرتو الزام عملی به آموزه های دینی، معرفت، ش ۹۷.

۲۴. صمدی، فاطمه؛ دلیر، مجتبی (۱۳۹۹)، نقش سلامت روانی و اجتماعی در سلامت جنسی زنان سالمند، پژوهش‌های روانشناسی اجتماعی، ش ۴۰.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر قرآن*، سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۱۳، قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۶. عباسی، ولی الله (۱۳۸۱). نظریه جامعه‌شناسی دین (رویکردی انتقادی به دیدگاه دورکیم در باب خاستگاه دین)، معرفت، شماره ۵۶.
۲۷. عزیزاده، زهرا؛ اکبری، زینب؛ صالحی مبارکه، الهام؛ واحدی دهکردی، افسانه (۱۳۹۵). بررسی ارتباط بین ابعاد مختلف دینداری و سلامت اجتماعی دانش‌آموزان، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، شماره دوم، ۱۲۸-۱۰۹.
۲۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، جلد ۵، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۹. کاظمیان مقدم، کبری؛ مهرابی زاده، مهناز (۱۳۸۸)، بررسی رابطه نگرش مذهبی با شادکامی و سلامت روانی دانشجویان دختر و پسر دانشگاه آزاد اسلامی واحد بهبهان، روانشناسی و دین، ش ۴ (پیاپی ۸).
۳۰. کفاشی، مجید (۱۳۹۴) معدل معادلات ساختاری رابطه مولفه‌های دینداری با مولفه‌های سلامت اجتماعی دانشجویان، فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی، شماره ۱۴، ۲۳۳-۲۱۳.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶) *تفسیر نمونه*، جلد ۲، تهران: دارالکتب اسلامی.
۳۲. میردریگوندی، رحیم (۱۳۸۶). *الگوها و نظریه‌های عمده بهداشت روانی*، معرفت، شماره ۱۱۲.
۳۳. وحیدی، زهره؛ جعفری هرندی، رضا (۱۳۹۶) پیش‌بینی بهزیستی روان‌شناختی بر اساس مولفه‌های سرمایه روان‌شناختی و مولفه‌های نگرش معنوی، پژوهش‌نامه روانشناسی مثبت، سال سوم، شماره ۲: ۶۴-۵۱.
۳۴. هاشمی اصفهانی، شهلا (۱۳۸۱). *تأملی در سلامت اجتماعی*، مجله حدیث زندگی، شماره ۷.
۳۵. یدالله پور، بهروز (۱۳۹۰). *بررسی مستندات راه‌های انس بیشتر دانشجویان با قرآن*، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۶، ۱۱۹-۱۴۶.

بخش چهارم: قرآن و تاریخ

معناشناسی اسم الهی «الصمد»: مسیرشناسی ساخت در پرتو روابط بینامتن قرآن با سنت بایلی^۱

وحید صفا^۲

چکیده

اسم الهی الصمد یکی از مبهم‌ترین نام‌های الهی در قرآن کریم به شمار می‌رود و تلاش برای فهم معنای آن با استفاده از کتب لغت و تفسیر، به دلیل تشتت نظرات، به نتیجه قابل اعتمادی منجر نمی‌شود. این تشتت تا حدی ناشی از تعدد خود ریشه‌ها در سابقه تاریخی و تا حدی ناشی از فراموش شدن بافت نزول سوره توحید است. در راستای دریافت درکی دقیق‌تر و مطمئن‌تر از معنای این اسم الهی، پرسش این پژوهش اینست که ماده صمد چه مسیری را از گذشته تاریخی خود طی نموده تا بتواند به عنوان یکی از نام‌های خداوند در قرآن کریم مورد استفاده قرار گیرد. در این راستا معانی ذکر شده در کتب لغت عربی برای ماده صمد، در مقایسه با بن‌های آفروآسیایی مختلفی که منجر به ساخت این ماده می‌شود قرار گرفته و موجب شناخت چهار مسیر مختلف برای ساخت این ماده ثلاثی و گسترش‌های معنایی آن در زبان عربی شده است. در ادامه با توجه به رابطه بینامتنی سوره توحید و اعتقادنامه نیقیه-قسطنطنیه، مسیر ساخت این اسم الهی از میان چهار مسیر محتمل، معین شده و زمینه فهم دقیق‌تر معنای این اسم قرآنی را فراهم کرده است. در پژوهش حاضر از روش‌های مختلف زبان‌شناسی تاریخی مانند ریشه‌شناسی، مسیرشناسی ساخت و گونه‌شناسی ساخت معنا استفاده شده و در قدم بعدی نتیجه برای تجزیه تحلیل در اختیار روش‌های نقد بینامتنی قرار گرفته است. مطالعه حاضر نشان می‌دهد نام الهی الصمد از ریشه‌ای به معنای پوشاندن و بستن ساخته شده و مسیر گسترش معنایی را تا ساخت معنای قادر مطلق طی نموده است.

واژگان کلیدی

الصمد؛ سوره توحید؛ ریشه‌شناسی؛ اعتقادنامه نیقیه-قسطنطنیه؛ اشتراک لفظی؛ ارجاع بینامتنی.

۱. بدین‌وسیله از Ahmad Al-Jallad و فرهنگ مهروش که بزرگوارانه به پرسش‌های من پاسخ دادند تشکر می‌کنم.

بدیهی است، ایرادات احتمالی این مقاله متوجه نگارنده است.

vahidsafa@gmail.com

۲. طلبه سطح سه، حوزه علمیه مروی، تهران، ایران.

۱. مقدمه

«الصمد» یکی از اسماء تکامد^۱ الهی است که در سوره کوتاه توحید به کار رفته است. معنای این نام از دوران صحابه و تابعین تا به امروز محلّ بحث‌ها و اختلافات تفسیری بوده است. این اختلافات از سویی، ناشی از تعدّد معانی ذکر شده برای ریشه ثلاثی صمد هستند و از سوی دیگر ناشی از عدم شناخت بافت نزول این سوره و نقش این اسم در گفتگوی^۲ قرآن با مخاطبان اولیه‌اش می‌باشند. با توجه به جایگاه سوره توحید و این نام الهی در فرهنگ اسلامی، هدف این پژوهش رفع این دو خلأ، به منظور دستیابی به معنایی دقیق‌تر و مطمئن‌تر از این اسم الهی است.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه بحث در خصوص معنای این اسم به سده اوّل هجری و نظرات تفسیری منقول از صحابه و تابعین باز می‌گردد. ابن مسعود (م ۳۲ق) در نقلی صمد را به معنای سید و سروری می‌داند که بزرگی‌اش به نهایت رسیده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۷/۸). بسیاری از مفسرین سده اوّل و دوم هجری از جمله مجاهد (م ۱۰۴ق) و عکرمه (م ۱۰۵ق) صمد را به معنای کسی می‌دانند که توخالی نیست (رک: ابن کثیر، ۱۴۱: ۴۹۷/۸؛ ابن قتیبه، ۱۳۹۸: ۵۴۲/۱). ابن عباس (م ۶۸ق) نیز در یکی از نظراتش صمد را به معنای کسی می‌داند که مردم در حاجات خویش او را قصد نموده و هنگام درخواست‌هایشان نزد او تضرع می‌کنند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۶۳۴/۳). دیدگاه اخیر در قرون میانی و دوران متأخر مورد توجه بسیاری از مفسرین قرار گرفته است (به عنوان نمونه رک: ابوحنیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۷۱/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۸/۲۰).

رفیع بن مهران (م ۹۰ق) و برخی دیگر، عبارت «لم یلد و لم یولد» را تفسیر صمد می‌دانند (طبری، ۱۴۱ق: ۲۲۳/۳۰). و بر اساس تفسیری که به طرق مختلف از حسن بصری (م ۱۱۰ق) و قتاده (م ۱۱۷ق) نقل شده، ایشان صمد را به معنای دائم، باقی و ازلی تفسیر می‌کنند (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۲۲۳/۳۰-۲۲۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۶۳۴/۳).

1 Hapax legomenon
2 Dialogue

در روایات نقل شده از ائمه اهل بیت (ع) نیز چنین اختلافی دیده می‌شود. در برخی روایات، صمد به معنای «سید و سروری که در امور کوچک و بزرگ قصد می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۲۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۴) و در برخی دیگر به «کسی که توخالی و میان‌تهی نیست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۳، ۱۴۰) تفسیر شده است. جدای از دو تفسیر مذکور، تفاسیر دیگری نیز به صورت منفرد برای اسم صمد در روایات بیان گردیده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۰-۹۲).

جدای از تلاش‌های مفسرین، از میانه قرن بیستم میلادی با تلاش‌هایی مواجهیم که این اسم الهی را با استفاده از روش‌ها و رویکردهای جدیدی مانند زبان‌شناسی تطبیقی زبان‌های سامی و مطالعات تطبیقی عهدین و قرآن کریم مطالعه می‌کنند. در این راستا می‌توان از تلاش افرادی مانند، شدل^۱ (1981)، روبن^۲ (1984) و آمبروس^۳ (1986) یاد کرد و به عنوان یکی از جدیدترین پژوهش‌ها به کار کویپرس^۴ (2004) اشاره نمود. با وجود تمام این تلاش‌ها، همچنان پاسخ درخوری برای این پرسش یافت نشده که، با توجه به تعدد معانی ماده صمد در کتب لغت عربی، نام الهی الصمد برگرفته از کدام یک از آنهاست و از جهت مسیرشناسی^۵ ساخت معنا، این نام چگونه و از چه ریشه‌ای در زبان آفروآسیایی ساخته شده و چه مسیری را طی نموده تا بتواند در قرآن کریم به عنوان نامی از نام‌های خداوند به کار رود. پاسخ به این پرسش ما را در فهم دقیق‌تر معنای این نام و کارکرد الهیاتی آن در بستر نزول قرآن کریم یاری می‌نماید.

۳. روش‌شناسی پژوهش

در پژوهش پیش رو، با تجمیع داده‌های فرهنگ‌های عربی درباره ماده صمد، همه معانی آن در چند گروه معنایی کلی دسته بندی می‌شود و در ادامه با استفاده از روش‌های معناشناسی تاریخی^۶ خصوصاً ریشه‌شناسی^۷، گونه‌شناسی ساخت معنا^۸ و مسیرشناسی

-
1. Schedl
 2. Rubin
 3. Ambros
 4. Cuyper
 5. Stratology
 6. Historical Semantics
 7. Etymology
 8. Typology of Semantic Conformation

ساخت^۱، مسیرهای مختلف برای ساخت ماده ثلاثی صمد از ریشه‌های آفروآسیایی آن پی‌جویی شده و گروه‌های مختلف معنایی در ذیل مسیر ساخت مربوط به خود جایابی می‌شوند. نهایتاً در پرتو روابط بینامتنی^۲ سوره توحید و متون بابیلی و پسابابیلی، از میان مسیرها و گروه‌های معنایی یافت شده، معنای این نام الهی هم از جهت ریشه و مسیر ساخت، و هم از جهت کارکرد الهیاتی‌اش با دقتی دوچندان شناخته می‌شود.

مروری بر داده‌های فرهنگ‌های عربی

برای شناخت معنایی که از این اسم الهی در عصر نزول این سوره فهمیده می‌شد در گام نخست لازم است داده‌های کتب لغت عربی که همگی از میانه قرن دوم به بعد نگاشته شده، در خصوص ماده صمد دسته‌بندی گردد تا بتواند اولاً دستمایه‌ای برای کاوش در ریشه‌های باستانی ماده باشد و ثانیاً ما را در خصوص معنای این اسم دست کم در یک و نیم قرن عقب‌تر، یعنی عصر نزول، یاری نماید. با مروری بر مهم‌ترین فرهنگ‌های عربی هشت معنای اصلی برای این ماده به دست می‌آید:

گروه الف: قصد کردن: در میانه قرن دوم، کتاب العین به عنوان یکی از معانی این ماده، «صَمَدٌ صَمَدٌ كَذَا» را به معنای «قصد کردم قصد فلان چیز را و اعتماد کردم بر آن» می‌داند (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰م: ۱۰۴/۷) و ابوعبیده معمر بن مثنی (م ۲۰۹ق) «الصَّمَد» را به معنای کسی که قصد می‌شود و بالاتر از او کسی نیست معنا می‌کند و در ادامه می‌گوید: عرب اشراف خود را به این نام می‌نامد (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق: ۳۱۶/۲).

گروه ب: تکیه کردن: در کتاب العین در خصوص این معنا توضیحاتی بدین قرار بیان شده است: «الذی أُصَمِدَتْ إِلَيْهِ الْأُمُورُ فَلَا يَعْتَنِي فِيهَا أَحَدٌ غَيْرَهُ» یعنی «کسی که کارها متکی به اوست پس در کارها به کسی غیر او اعتنا نمی‌شود» (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰م: ۱۰۴/۷)، این معنا در قرن چهارم توسط صاحب بن عباد (م ۳۸۵ق) نیز تکرار و در توضیح آن گفته شده: «و او کسی است که در میان قومش اطاعت می‌شود» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۱۱۹/۸).

گروه ج: توخالی نبودن < محکم بودن: العین با اشاره به رابطه دو ماده «ص م د» و «ص م ت» معنای صمد را اینگونه تبیین می‌کند: «المُصَمَّت الذی لیس بأجوف» یعنی «محکمی که تو خالی نباشد» (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۱۰۴/۷). ابن قتیبه (م ۲۷۶ق) نیز با تأیید این ارتباط احتمال می‌دهد که حرف دال در صمد مبدل از تاء باشد (ابن قتیبه، ۱۳۹۸: ۴۷۶/۱). اصمعی (م ۲۱۶ق) نیز «المُصَمَّد» را به معنای چیزی محکمی که در آن حفره و چاله‌ای نیست می‌داند (أزهري، ۱۴۲۱: ۱۰۷/۱۲). علاوه بر این معنای، در ساخت-هایی مجازی، به ماده شتر قوی که حتی در قحطی و خشک سالی نیز پیوسته شیر می‌دهد «ناقۀ مصماد» (أزهري، ۱۴۲۱: ۱۰۷/۱۲) و به انسان قوی و مقاومی که در جنگ گرسنه و تشنه نمی‌شود «صمد» گفته شده‌است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۱۹/۸).

گروه د: زمین سخت و محکم (و مرتفع): العین «الصَّمَدَة» و «الصُّمَدَة» را به «صخره فرو رفته در زمین که با زمین یکسان است یا اندکی از آن بیرون باشد» معنا می‌کند (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۱۰۴/۷). اصمعی نیز اعتقاد دارد، «الصَّمَد» به معنای مکان مرتفع مستحکم است (أزهري، ۱۴۲۱: ۱۰۷/۱۲). ابو عبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ق) نیز «الصَّمَد» را به معنای «زمین مرتفع مستحکم» معنا می‌کند (ابو عبید قاسم بن سلّام، ۱۴۱۶: ۳۷۷/۱)، دیدگاهی که با حذف مؤلفه ارتفاع توسط ابو عمرو شیبانی (م ۲۱۰ق) و ابن درید (م ۳۲۱ق) به صورت «الصُّلب الشدید» نیز بیان شده است (رک: أزهري، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷/۱۲؛ ابن درید، ۱۹۹۸م: ۶۵۷/۲).

در تحلیل معنای (د) می‌توان آن را نمونه‌ای از کاهش معنایی^۱ در معنای (ج) دانست. توضیح آنکه معنای عام «توخالی نبودن < محکم بودن»، با کاهش در دامنه معنایی به «زمین محکم» اختصاص یافته است. مؤلفه معنایی «ارتفاع» نیز که در برخی از کاربردهای لغوی دیده می‌شود می‌تواند ناشی از تلفیق^۲ این معنا با معنای (ه) باشد.

گروه ه: بلند بودن/شدن: صاحب بن عبّاد (م ۳۸۵ق) صمد را به معنای هر چیز رفیع و بلند می‌داند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۱۹/۸) و ابن منظور (م ۷۱۱ق) «بناءً مُصَمَّد» را به «ساختمان بلند» معنا می‌کند (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۳-۲۵۹).

1. Semantic Narrowing
2. Blending

گروه و: سید قوم: العین در اظهار نظر دیگری «الصمد» را به معنای «سید قوم» معرفی می‌کند و در توضیح بیشتر آن می‌گوید: «کسی بالاتر از او نیست و تصمیمی جز از ناحیه او گرفته نمی‌شود» (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۱۰۴/۷). شمر بن حمدویه (م ۲۵۵ق) و زجاج (م ۳۱۱ق) نیز معتقدند صمد کسی است که سیادت و بزرگواری اش به نهایت رسیده است (أزهري، ۱۴۲۱: ۱۰۶/۱۲). در نهایت ابن قتیبه (م ۲۷۶ق) نیز در اظهار نظر جالبی بین معنای گروه (الف) با (و) جمع کرده و می‌گوید: صمد کسی است که سیادت و بزرگواری اش به نهایت رسیده، زیرا مردم در حوائجشان او را قصد می‌کنند (ابن قتیبه، ۱۳۹۸: ۴۷۶/۱). در قرن چهارم ابوهلال عسکری تفاوت میان معنای «سید» و «صمد» را اینگونه بیان می‌کند: «سید مالک تدبیر امور یک جمع است در حالی که صمد مقتضی قوت و توانایی در امور است زیرا اصل آن از صمد به معنای زمین سخت می‌باشد، البته ممکن است صمد مقتضی قصد مردم در حوائجشان به او بوده و اصل آن از صمد به معنای قصد گرفته شده باشد. هر چه باشد، صمد از سید بلیغ تر است چه اینکه به بزرگ یک عشیره سید گفته می‌شود اما تنها در صورتی به او صمد نیز می‌گویند که دارای عظمت شأن بوده و مورد توجه خاص باشد.» (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰: ۱۷۵/۱-۱۷۶). با توجه به درک عربی ابن قتیبه و ابوهلال عسکری، به نظر می‌رسد به این معنا نباید به صورت معنایی مستقل نگاه کرد، بلکه در حقیقت به سید یک قوم بر اساس یکی دیگر از معانی مانند معنای (الف) یا (ج) وصف صمد نیز اطلاق می‌شود.

گروه ز: بستن: العین با اشاره به واژه «الصماد» آن را به معنای «چرمی که با آن سر ظرف را می‌بندند» معنا می‌کند (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۱۰۴/۷) و ازهری (م ۳۷۰ق) «صماد» را به معنای پارچه‌ای می‌داند که دور سر بسته می‌شود (أزهري، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷/۱۲) و براساس نقل ثعلب (م ۲۹۱ق)، از ابن اعرابی (م ۲۳۱ق) صماد به معنای درپوش ظرف است (أزهري، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷/۱۲).

گروه ح: در شرف چیزی بودن: ازهری جمله «انی علی صمادة من الأمر» را به معنای به کاری اشراف داشتن و بدان توجه نشان دادن (أزهري، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷/۱۲) و صاحب بن عبّاد آن را به معنای در شرف چیزی بودن، می‌داند و عبارت «بات علی صماد الماء» را به «شب را بدین قصد به سر آورد که [صبح] به دنبال آب رود» معنا می‌نماید

(صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۱۱۹/۸)، معنایی که به وضوح ارتباط معنای (الف) با این معنا را نشان می‌دهد.

۴. ریشه شناسی ماده صمد

برای دست یابی به ریشه تاریخی واژگان عربی، مسیر طبیعی، بازگشت به ریشه‌های سامی و آفروآسیایی است و در صورت یافت نشدن چنین ریشه‌ای باید انتظار وامگیری از زبان دیگر را داشته باشیم. در خصوص ریشه‌های آفروآسیایی اگر ریشه ثلاثی مرتبط وجود نداشته باشد - که در مورد صمد چنین است - باید کوشش کرد تا بن مدّ نظر را در ریشه‌های ثنائی آفروآسیایی بجوییم. بر این اساس ریشه ماده صمد در زبان عربی در چهار بن مختلف آفروآسیایی باستان قابل پی‌جویی است که در ادامه مورد بررسی خواهد گرفت:

۴.۱. بن α به معنای «پوشاندن، بستن»

بن آفروآسیایی $*t'em$ به معنای «پوشاندن، بستن» که بازمانده‌های آن در زبان‌های مصری و چادی مرکزی نیز نشان داده شده است در انتقال به زبان سامی باستان با نامعین شدن واکه میانی $*t'Vm$ به معنای بستن (گوش) بوده است (رک: Orel & Stolbova, 1995: 2467 n.).

بازمانده‌های این ریشه در گروه جنوبی حاشیه‌ای با دو روش تکرار بن ثنائی^۲ و تشدید^۳ ریشه ثنائی به ثلاثی یا رباعی رشد پیدا کرده است که از نمونه‌های آن واژه گعزی $tamma$ به معنای پیچیدن و بسته‌بندی کردن، و همچنین واژه $tamtama$ به معنای پیچیدن و بستن عمامه است (Leslau, 1991: 593).

۱ در این پژوهش، نظام واجی بومهارد که آخرین پژوهش در این خصوص بوده مبنای کار قرار گرفته است (Bomhard, 2014: 22-30). به همین جهت برای واژه‌های زبان آفروآسیایی و سامی باستان از آوانگاری ایشان استفاده شده است.

2. Reduplication
3. Gemination

در شاخه شمالی مرکزی آرامی علاوه بر تشدید و تکرار، استفاده از برسازها^۱ نیز یافت می‌شود. به علاوه گسترش‌های معنایی متنوعی نیز در این شاخه دیده می‌شود. به عنوان نمونه واژه آرامی *tāmam* به معنای پر کردن و بستن (Jastrow, 1903: 1/540) و واژه *taṁtem* به معنای مسدود کردن (گوش یا قلب) (Brown et al., 1962: 380) می‌باشند. در زبان سریانی *təmam* به معنای بستن، ساکت شدن و متحیر شدن است (Sokoloff, 2009: 536-537). واژه مندایی *tamaia* نیز به معنای انسداد و گرفتگی می‌باشد (Drower & Macuch, 1963: 174).

پس‌سازهای **r*^۲، **n* و **ʕ* در واژه سازی‌های این شاخه نقش فعالی دارند. واژه *təmar* در زبان آرامی به معنای پوشاندن و محافظت کردن (Jastrow, 1903: 1/540) و واژه آرامی *tāman* به معنای پوشاندن، محافظت کردن و اندوختن است (Jastrow, 1903: 1/540) و واژه *təmaʕ* نیز به معنای فرورفتن، پوشیده شدن، غروب کردن خورشید به کار می‌رود (Jastrow, 1903: 1/540).

از شاخه شمالی مرکزی کنعانی، بن فعلی *tmm* در زبان عبری به معنای مسدود کردن و پر کردن (Klein, 1987: 245). و بن *tmtm* در معنای احمق ساختن به کار می‌رود (Klein, 1987: 245). واژه *tāman* با پس‌ساز **n* به معنای پوشاندن و پنهان کردن در زمین است (Brown et al., 1962: 380). همچنین بن *tṁ* به معنای بستن و ساکت شدن (Klein, 1987: 19) زمینه ساخت اسم مفعول *aṭum* به معنای بسته، مسدود، مبهم، سخت و غیرقابل نفوذ را فراهم کرده است (Klein, 1987: 18).

در شاخه شمالی حاشیه‌ای واژه اکدی *tummumu* در معنای کر کردن و بستن گوش به کار رفته است (Black, 2000: 415) و با استفاده از پس‌ساز **r* فعل *tamāru* به معنای دفن کردن ساخته شده است (Black, 2000: 404).

در شاخه جنوبی مرکزی نیز این ریشه حضور دارد، در زبان عربی *طَمَّ* الإِناء به معنای ظرف را پر کرد (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۳۷۰/۱۲)، *طَمَّ* الشَّيءَ بالتراب یعنی پوشاندن چیزی با خاک (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۹) و *طَمَّ* البئرَ به معنای چاه را انباشت و آنرا با

زمین مساوی کرد (جوهری، ۱۴۰:ق: ۱۹۷۴/۹). طَمَرَ نيز به معنای پوشیدن و پنهان کردن، دفن کردن و پر کردن است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۷۲/۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۶). کاربردهای این ریشه در شاخه‌های مختلف زبان سامی نشان می‌دهد، گسترش معنایی از «پوشاندن و بستن» به «پرکردن و انباشتن» تنها در شاخه‌های شمالی مرکزی (کنعانی و آرامی) و جنوبی مرکزی دیده می‌شود که این یا نشان دهنده قدمت این گسترش معنایی و بازگشت آن به دوره ایست که اجداد عرب، آرامی و کنعانی در کنار هم زندگی می‌کردند (رک: 6: Rubin, 2010)، و یا اینکه با توجه به معمول بودن ارتباط میان معنای پر کردن/انباشتن و معنای پوشاندن/بستن در زبان‌های مختلف دنیا، این گسترش معنایی ابداع مستقل هر کدام از این شاخه‌های زبانی است.

به عنوان نمونه‌هایی از این ارتباط، بن -čapp در زبان سانسکریت که همزاد با چپاندن در زبان فارسی است، هم به معنای پوشاندن و هم به معنای فشردن است (حسن دوست، ۱۳۹۹، ص. ۱۰۰۰). همچنین واژه -čoktal در زبان اودمورت^۱ که از زبان‌های اورالی^۲ موجود در روسیه است هم به معنای پوشاندن و هم به معنای پرکردن (مثلاً یک دهانه) است (Bomhard, 2018: 2/366)

در عربی چنین می‌نماید که برخی از گروه‌های معنایی ماده صمد، برآمده از ریشه آفروآسیایی α باشد. توضیح آنکه ابدال واج † (ط عربی) به † (ص عربی) یکی از ابدال‌های رایج در زبان عربی است که مورد توجه لغویین عرب نیز بوده است و لیستی از نمونه‌های آن ارائه کرده‌اند (رک: ابن سکیت، ۱۳۹۸:ق: ۱۲۰). در قرآن کریم نیز «حَصَب» (انبیاء/۹۸)، در قرائت منقول از ابی بن کعب «حَطَب» قرائت شده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰:ق: ۴۶۹/۷).

تعابیری مانند صَمَّت القنَّاء به معنای نیزه محکم و تو پر شد، صَمَّم الحَجَر به معنای سختی سنگ (أزهری، ۱۴۲۱:ق: ۸۸/۱۲) و صَمِیم به معنای استخوان - با تکیه بر مؤلفه معنایی سخت بودن- (أزهری، ۱۴۲۱:ق: ۹۰/۱۲) بازمانده این صورت ابدال یافته هستند. نیز همین صورت ابدال یافته است که با استفاده از پس‌ساز †* -زمینه ساخت تعابیر ذیل

1. Udmurt
2. Uralic

را فراهم ساخته است: أَصَمَتَ الشَّيْءَ به معنای سخت و توپر کردن آن چیز (ابوعبید قاسم بن سلّام، ۱۴۱۶ق: ۶۱۵/۲؛ سیاح، ۱۳۷۱: ۸۸۷/۱)، مُصَمَّتٌ به معنای محکم و توپر (ابوعبید قاسم بن سلّام، ۱۴۱۶ق: ۶۱۵/۲)، الصامت من اللبن به معنای شیر غلیظ (ابن منظور، ۱۳۷۵ق: ۵۶/۲).

در نهایت باید از تصریح ابن قتیبه و اشاره کتاب العین یاد کرد که معتقدند دال موجود در صمد ابدال یافته از تاء است (رک: سطور پیشین)؛ دیدگاهی که با توجه به تقارب مشخصات آوایی این دو واج از لحاظ زبان‌شناختی به طوری که تفاوت آن‌ها تنها در واکداری^۱ است (Lipinski, 1997: 116) و همچنین تصریح لغویین کهن عرب مبنی بر رواج این ابدال در زبان عربی (ابن سکیت، ۱۳۹۸ق، صص. ۱۰۲-۱۰۳) موجه به نظر می‌رسد. از این رو نتیجه می‌شود، ریشه α موجب ساخت ماده صمد به معنای (ج) و (د) شده است.

ساخت‌های مسیر β به معنای «توجه کردن»

بن ثنایی آفروآسیایی *s^yim* به معنای «توجه کردن» زمینه ساز ساخت ریشه ثلاثی *S^yM^s* به معنای شنیدن در زبان سامی باستان بوده است (رک: Ehret, 1995: n.219). این در حالی است که اورل و استولبوا^۲ با توجه به بازمانده‌هایی از زبان‌های سامی، مصری، چادی مرکزی و چادی شرقی، ریشه‌های *sim* و *sima^۳* در زبان آفروآسیایی را به معنای شنیدن و گوش بازسازی می‌کنند (Orel & Stolbova, 1995: n.2245). دیدگاه دالگاپولسکی^۴ نیز در این میان قابل توجه است، وی با توجه به واژگانی از شاخه‌های سامی، بربری، مصری و چادی از زبان آفروآسیایی و همچنین بازمانده‌هایی از زبان‌های کارتولی^۴ و اورالی سابقه ریشه ثلاثی *s^yi^mv* به معنای شنیدن را به زبان نوستراتیک باز می‌گرداند و دلیل از بین رفتن همخوان سوم *s^y* در برخی از این خانواده‌های زبانی را مبهم می‌داند (Dolgopolsky, 2012: n.2069).

-
1. Voicing
 2. Orel & Stolbova
 3. Dolgopolsky
 4. Kartvelian

البته در مورد همخوان سوم^۴* در نوستراتیک، شواهدی مخالف دیدگاه دالگاپولسکی است و این همخوان یکی از ابداعات زیرشاخه سامی از گروه آفروآسیایی برای رشد ریشه است (برای تصریحی به این دیدگاه رک: Militarev, 2011: 75)، چه اینکه تمام شاخه‌های زبان نوستراتیک (رک: Dolgopolsky, 2012: n.2069) و همچنین تمام زیر شاخه‌های آفروآسیایی به غیر از گروه سامی عاری از این همخوان هستند (رک: Orel & Stolbova, 1995: n.2245) و از سوی دیگر خود گروه سامی نیز علاوه بر پس‌ساز^۴* از پس‌سازهای دیگری نیز برای رشد این ریشه از ثنایی به ثلاثی استفاده کرده است (رک: ادامه مقاله).

در مورد معنای ریشه نیز می‌توان گفت، اگر چه دیدگاه دالگاپولسکی در خصوص سابقه معنای شنیدن در زبان نوستراتیک صحیح می‌نماید، اما دیدگاه اهرت^۱ مبنی بر وجود معنای توجه کردن در زبان آفروآسیایی نیز درست است. توضیح آنکه وجود واژه sem به معنای دیدن در زبان نئو^۲ از زبان‌های اوموتیک (Ehret, 1995: n.219) و وجود بازمانده‌هایی از زبان‌های سامی که همگی ارتباط روشنی با معنای توجه کردن دارند و با معنای شنیدن ارتباط مستقیمی ندارند (رک: ادامه مقاله) و همچنین واژه sèmi* به معنای توجه کردن و احتیاط کردن در زبان آلتایی باستان، که همزاد ریشه آفروآسیایی تلقی می‌شود (Starostin et al., 2003: 1230) نشان دهنده قدمت معنای «توجه کردن» و صحت بازسازی اهرت در مورد زبان آفروآسیایی است. در نهایت می‌توان گفت با توجه به وجود معنای شنیدن در بیشتر شاخه‌های زبان نوستراتیک این معنا کهن‌ترین معنای ریشه در نوستراتیک است، در حالی که در خود زبان نوستراتیک یک گسترش معنایی نیز اتفاق افتاده و معنای توجه کردن را از معنای کهن‌تر شنیدن ساخته، و هر دو معنا در زبان آفروآسیایی وارد شده است.

گسترش‌های معنایی واژه آفروآسیایی *s'im در شاخه‌های مختلف زبان سامی شایان توجه است. جدای از رشد این ریشه ثنایی با پس‌ساز^۴* که در تمامی شاخه‌های زبان

1. Ehret
2. Nao

سامی دیده می‌شود (Orel & Stolbova, 1995: n.2245) سایر بازمانده‌های آن به شرح ذیل است:

در شاخه شمالی مرکزی با استفاده از پس‌ساز *r واژه آرامی šāmar به معنای دیدن، پاییدن، منتظر شدن و مراقبت کردن (Jastrow, 1903: 2/1600) و در زبان مندایی نیز SMR به معنای توجه کردن، پاییدن و هوشیار بودن، ساختی از همین پس‌ساز است (Drower & Macuch, 1963: 333).

همچنین در نامه‌های کنعانی یافت شده در تلّ العمارنه šimiru به معنای ناظر و واژه عبری šāmar به معنای مراقبت کردن، پاییدن و نگهداری کردن است (Brown et al., 1962: 1036). šāmur در عبری به معنای پاییدن و شب زنده داری کردن (Brown et al., 1962: 1037) و ŠMR در زبان فنیقی نیز به معنای نگهبان است (Krahmalkov, 2000: 471).

در شاخه جنوبی حاشیه‌ای با تأکید^۱ یافتن همخوان اول *s، و تبدیل آن به *ṣ که در زبان‌های سامی رخداد مرسوم برای مؤکد کردن معناست (پاکتچی، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۲۸) و همچنین افزوده شدن پس‌ساز *t، واژه šamata به معنای هدف گرفتن در زبان گعزی ساخته شده است (Leslau, 1991: 558). در زبان تیگرینیا čämätä به معنای هدف گرفتن با تفنگ و čämmätä در زبان امهری نیز به معنای شلیک کردن بدون خطا است (Leslau, 1991: 558).

در شاخه جنوبی مرکزی با استفاده از تشدید همخوان دوم، سَمَّ به معنای قصد و آهنگ کسی را کردن (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۸) و سَمُّ الطریق به معنای راه صاف و مستقیم (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۲۰۸/۷) به کار رفته است و با استفاده از پس‌ساز *r سَمَرَ به معنای نحواییدن در شب (ابن سیده، ۲۰۰۰: ۴۹۰/۸) و شب را به سخن گفتن گذراندن (ابن منظور، ۱۳۷ق: ۳۷۷/۴) و همچنین سَمَرَ السهم به معنای رها کردن تیر (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۱۶/۲) ساخته شده است. در نهایت پس‌ساز *t زمینه ساخت سَمَتَ به معنای قصد کردن (ابن درید، ۱۹۹۸م: ۳۹۸/۱)، سَمَتَ به معنای جهت نیکو، ناحیه

مقصود و همچنین طی یک مسیر از روی حدس و گمان را راهم کرده است (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۲۴۰/۷؛ ابن سیده، ۲۰۰۰: ۴۷۱/۸).

به نظر می‌رسد در این شاخه نیز با تبدیل $s > *s$ معنای s ممت تأکید یافته و موجب ساخت ماده s ممت به معنای توجه و قصد جدی داشتن، شده باشد. بازمانده‌ای از این ماده به نقل از عمرو بن کرکرة از اعراب بادیه و از اساتید خلیل بن احمد، ذکر شده است. وی صمات را به معنای قصد می‌داند و مصرع: «و حاجه بت علی صماتها» یعنی: «و حاجتی که شب را به قصد و عزم آن به صبح رساندم» را از شواهد آن می‌داند (أزهري، ۱۴۲۱ق: ۱۱۰/۱۲). شاهد دیگری بر این ساخت، برداشت ابن فارس (م ۳۹۵ق) است که احتمال می‌دهد، صمات در این کاربرد ابدال یافته از ماده سمت باشد (ابن فارس، ۱۳۶۶: ۳۰۹/۳-۳۰۸). ازهری نیز زبانزد «إنک لا تشکو الی مُصمِت» یعنی: «تو شکایتت را نزد کسی که به تو توجه کند نبردی» را به عنوان نمونه دیگری از این کاربرد ماده صمت ذکر می‌کند (أزهري، ۱۴۲ق: ۱۱۱/۱۲).

همانطور که پیشتر بیان شد ابدال واج تاء به دال در زبان عربی رایج است، بنابراین، انتظار تبدیل ماده صمت به صمد چندان دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. مؤید این احتمال، ارتباط واژه صمات و واژه صمد در معنا و کاربرد است که در ذیل معنای (ح) از معنای ماده صمد و در عباراتی مانند: «بات علی صمد الماء» مطرح، و ارتباط آن با معنای (الف) نیز مورد تأکید قرار گرفته بود.

بنابر آنچه گفته شد ماده صمد ساخته شده از مسیر β ، در دوره عربی کهن به معنای قصد و توجه جدی داشتن بوده است - معنای (الف) - از این رو می‌توانست به صورت اسمی برای سید یک قوم که محل توجه و قصد تمام اعضای آن قوم بود، مورد استفاده قرار گیرد - معنای (و) - و به واسطه تأکیدی که در آن وجود داشت نسبت به واژه سید بلیغ تر و رساتر تلقی شود (رک: سطور پیشین). معنای (ب) نیز بر اساس مفهوم توجه ویژه داشتن به یک نفر در کارها، که موجب اتکای به او می‌شود ساخته شده است.

۴.۲. ساخت‌های مسیر γ به معنای «بالا، بالای سر، موی سر»

بن آفر آسیایی $*sVm$ به معنای «بالا، بالای سر، موی سر»، زمینه ساز ساخت واژه سامی $*sVm$ به معنای بالا بوده است. بازمانده‌های این ریشه را می‌توان در شاخه‌های مختلف

آفروآسیایی نیز جست: در زبان یمسا، از شاخه اوموتیک، واژه sōmā به معنای موی سر (Yilma et al., 2002: 21) و واژه مصری sm₃ به معنای شقیقه است (Lesco, 2002: 2/38). *sammo به معنای بالای سر در زبان کوشی شرقی علیا که بازمانده‌های آن در زبان‌های گدئو^۲، هدیآ^۳ و کامباتا^۴ نشان‌داده شده (Hudson, 1989: 150) و همچنین *sv(ʔ)Vm به معنای موی سر در چادی باستان که بازمانده‌هایش در طیف گسترده‌ای از زبان‌های چادی یافت می‌شود (Stolbova, 2009: 86)، همگی نشانی از حضور گسترده این ریشه در شاخه‌های مختلف آفروآسیایی هستند.

ریشه سامی *sVm به معنای بالا با افزوده شدن پس‌ساز *k^w زمینه ساز ساخت واژگانی در شاخه‌های مختلف زبان سامی شده است. samaka گعزی به معنای تکیه کردن و پناه گرفتن و sāmaḵ عبری، SMK مندایی و همچنین sēmaḵ در آرامی به معنای حمایت کردن، بازمانده‌های جنوبی حاشیه‌ای حبشی و شمالی مرکزی این ساخت هستند (Leslau, 1991: 502). به این مجموعه باید واژه اوگاریتی smkt به معنای بلندی و قله (del Olmo Lete & Sanmartin, 2015: 2/763) و واژگانی از زبان‌های عربی جنوبی کهن یعنی S³MK در زبان سبائی به معنای بالارفتن، تغییر جهت دادن، بالا بردن و یا حمایت کردن (Beeston et al, 1982: 138; Biella, 1982: 506) و همچنین S³MK در زبان قُطَبانی به معنای عهده دار شدن را افزود (Ricks, 1989: 175). این ریشه ثلاثی به معنای حمایت کردن، در ساخت نام‌های شخصی در زبان فینیقی نیز دیده می‌شود (Krahmalkov, 2000: 345).

نکته قابل توجه در این ریشه وجود دو معنای مختلف حمایت کردن و بالا (بردن) در زبان‌های سامی است. منشأ این اختلاف نه تفاوت در ریشه این واژگان، بلکه ارتباط میان معنای حمایت کردن و بالا بردن در فرهنگ آفروآسیایی است که نمونه‌های آن در واژگان دیگری نیز قابل پیجویی است. ریشه آفروآسیایی *ʔam که موجب ساخت واژه عمود در زبان عربی نیز شده است، هم به معنای بالا بردن و هم به معنای حمایت کردن

-
1. Yems
 2. Gedeo
 3. Hadiyya
 4. Kambata

است (Bomhard, 2014: 326). ماده سند در زبان عربی که در برخی کاربردها معنای ارتفاع و در برخی دیگر معنای اعتماد کردن را حمل می‌کند (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰م: ۲۲۸/۷) و خود واژه مسماک که لغویین قدیم عرب آن را به «آنچه سقف و دیوار خیمه را به وسیله آن بالا می‌بری (=ستون خیمه)»، معنا کرده‌اند، خود گواه روشنی بر درک این ارتباط در فرهنگ عربی است (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰م: ۳۱۸/۵).

راه دیگر رشد ریشه سامی *sVm* استفاده از پس‌ساز *d* بوده که تنها در زبان‌های جنوبی مرکزی، عربی جنوبی باستان و عربی شمالی باستان دیده می‌شود. S³MD در زبان قطبانی به معنای اشخاص عالی مقام (Ricks, 1989: 175) بازمانده این ریشه ثلاثی در زبان‌های عربی جنوبی باستان است. در زبان صفائی، از زبان‌های عربی شمالی باستان نیز، با مؤکد شدن همخوان اول و تبدیل آن به § واژه samd به معنای مکان مرتفعی که روی آن برای خدایان قربانی صورت می‌گرفت ساخته شده است (Al-Jallad, 2022: 22). در زبان عربی نیز سامد به معنای قائم و کسی که سرش را بالا گرفته است و سَمَدَ به معنای بلند شدن و بلند کردن سر از روی تکبر است (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰م: ۲۳۵/۷؛ ابن سیده، ۲۰۰۰م: ۴۶۲/۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق: ۴۸۹/۲) و همچنین إِسْمَادُ الْجِرْحِ به معنای ورم کردن آن می‌باشد (ابن درید، ۱۹۹۸م: ۱۰۸۹/۲).

به عنوان جمع بندی می‌توان گفت، صمد به معنای بلند بودن/شدن (معنای ه) با مؤکد شدن همخوان اول ساخته شده و کاربردهایی از این واژه که برای اشاره به زمین مرتفع به کار می‌رود- معنای د- نیز مربوط به همین ریشه می‌شود.

۴.۳. ساخت‌های مسیر ۀ به معنای «به هم بستن، متصل کردن»

ریشه ثنایی آفروآسیایی *tʰim* به معنای متصل کردن و به هم بستن، که بازمانده‌های آن در زبان‌های مصری، بربری و چادی نشان داده شده است، در انتقال به زبان سامی باستان با استفاده از تکرار و پس‌ساز *d* در دو جهت گسترش یافته و ریشه‌های ثلاثی *tʰ'amam* به معنای متصل کردن و *tʰ'amad* به معنای متصل کردن، جفت کردن و بستن را ساخته است (Bomhard, 2014: n.317; Orel & Stolbova, 1995: n.586).

بازمانده‌های این دو ریشه در شاخه‌های مختلف زبان‌های سامی دیده می‌شود، افزون بر این، شاخه‌های مختلف ابداعاتی نیز در گسترش ریشه و تبدیل آن به ثلاثی داشته‌اند.

در شاخه شمالی حاشیه‌ای فعل اکدی *šamādu* به معنای به هم بستن، جفت کردن، (حیوان را) یراق کردن و بستن (زخم) به کار می‌رود (Black, 2000: 333). در ابلائی نیز *šamādum* به معنای بستن می‌باشد (del Olmo Lete & Sanmartin, 2015: 2/773).

در شاخه شمالی مرکزی کنعانی، *sāmad* در عبری به معنای بستن، وصل کردن، *sāmīd* به معنای النگو و درپوش ظرف (Brown et al., 1962: 855)، *šemed* به معنای جفت و مساحتی که یک جفت گاو آن را شخم می‌زند، و در نهایت *šammāh* به معنای قفل و موی بافته شده است (Klein, 1987: 550).

در زبان فینیقی نیز *SMD* در صورت فعلی به معنای پوشاندن، سقف زدن و در صورت اسمی به معنای گرز به کار رفته است (Krahmalkov, 2000: 417). در مورد ارتباط معنایی میان بستن و گرز باید به نحوه ساخت گرز و سلاح‌هایی مانند آن در دوران باستان توجه کرد که با بستن یک شیء سخت مانند سنگ به یک چوب بلند انجام می‌شد (Jones, 2012: 18). در کتیبه کیلاموا^۲ که در قرن ۹ پ.م توسط پادشاهی به این نام و به زبان فینیقی نوشته شده، از خدایی با نام *b'l šmd* به معنای خدای گرز نام می‌برد که به واسطه گرز دشمنانش را مجازات می‌کرد (Krahmalkov, 2000: 417; Hoftijzer & Jongeling, 1995: 970). در انتها باید از بن فعلی *šmm* در زبان عبری یاد کرد که به معنای فشردن و دو چیز را به هم پیوستن است (Klein, 1987: 550).

در شاخه شمالی مرکزی آرامی، *sāmad* در زبان آرامی^۳ و *SMD* در زبان مندایی به معنای فشردن و متصل کردن است و *sāmīd* در زبان آرامی به معنای درپوش کاملاً چفت، النگو و شیء وصل شده می‌باشد (Jastrow, 1903: 2/1286-1288; Drower & Macuch, 1963: 395). در زبان سریانی نیز فعل *šəmad* به معنای به هم بستن، نوار پیچی کردن، پوشاندن و مسدود کردن می‌باشد (Sokoloff, 2009: 1291-1292). در زبان آرامی *šimšēm* به معنای فشردن، محدود کردن و نگه داشتن مو از آشفتگی به وسیله باد است (Jastrow, 1903: 2/1289) و *šāmat* به معنای ملاقات کردن، وصل کردن، کوبیده

1. Eblaite

2. Kilamuwa stela

۳. یکی از تبدیلات محتمل واج 'tš' سامی باستان در آرامی، تبدیل آن به 'š' است (رک: پاکتچی، ۱۳۹۲، ص. ۳۲).

شدن و نهایتاً *şemer* نیز به معنای فشرده شدن و نازک شدن است (Jastrow, 1903: 2/1289-1290).

در شاخه شمالی مرکزی اوگاریتی، صورت فعلی *şmd* به معنای افسار زدن، جفت کردن، بستن و صورت اسمی آن به معنای یک جفت از حیوانات یا اشیاء، گله (اسب‌ها) و گرز یا تبر دو لبه است (del Olmo Lete & Sanmartin, 2015: 2/773-774).
در شاخه جنوبی حاشیه‌ای، زیرشاخه حبشی، *damada* و صورت ابدال یافته *şamada* در زبان گعزی به معنای جفت کردن، افسار زدن، بستن و تحت انقیاد درآوردن به کار می‌رود. *şamda* در زبان تیگره نیز به معنای جفت کردن و *ṭämädä* در زبان گوراجی به معنای متصل کردن، متحد کردن و سر هم کردن هستند (Leslau, 1992: 149-150). در زبان گعزی *damama* به معنای بستن، بهبود جراحی، خشک شدن و محکم کردن و *ḍamum* به معنای سخت و جامد می‌باشند و *ṭämättämä* در زبان امهری به معنای پیچیدن (پارچه دور سر)، گره زدن کیسه با طناب و *šamma* در زبان تیگره به معنای به هم فشردن هستند (Leslau, 1992: 150).

در این شاخه نیز پس‌ساز **t* در ثلاثی سازی ریشه ثنائی نقش دارد. *damara* در زبان گعزی به معنای متصل کردن، به هم محکم کردن و *šämmärä* در زبان تیگرینیا به معنای متحد کردن، اضافه کردن و سر هم کردن هستند (Leslau, 1992: 150).

در زیر شاخه عربی جنوبی معاصر، واژه مَهْرِي *zəm* به معنای پیوستن و نام نویسی کردن و واژه *šəmūt* به معنای برخورد اتفاقی با یک نفر است. در زبان جبّالی نیز *šōtməd* به معنای برخورد اتفاقی با یک نفر و دریافت اخبار بد می‌باشد (Johnstone, 1987: 364).

در زیرشاخه عربی جنوبی کهن، *dmd* در زبان سبائی به معنای جفت کردن، متحد کردن و دعوت کردن به صلح است (Beeston et al., 1982: 41; Biella, 1982: 435).
در زبان قطبانی *dmr* به معنای بستن و متحد شدن (Leslau, 1992: 150) و صورت اسمی این ریشه در زبان سبائی به معنای نوعی قرارداد است (Beeston et al., 1982: 41).

اما در زبان عربی و شاخه جنوبی مرکزی، ضَمَّ الشَّيْءَ به معنای آن را بر روی هم جمع کرد و ضمیمه کرد (ابن درید، ۱۹۹۸م: ۱۴۸/۱)، ضَمَدَ رَأْسَهُ بمنادیل به معنای پیچیدن پارچه‌ای به دور سر و ضَمَادَ به پارچه‌ای می‌گویند که هنگام غسل و غیر آن به دور سر می‌پیچند (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۷/۷۲۴). ضَمَدَ الْجُرْحَ به معنای پانسمان کردن زخم و ضَمَدَ الدَّمُ به معنای خشک شدن خون است (أزهري، ۱۴۲۱: ۶/۱۲) و أَضَمَدُ عَلِيكَ ثِيَابَكَ یعنی لباست را محکم کن (أزهري، ۱۴۲۱: ۶/۱۲).

با ابدال واج (ض) به (ص) که در زبان عربی نمونه‌های مختلفی دارد (رک: ابن سکیت، ۱۳۹۸: ۱۲۱-۱۲۴) و در تبدیل damada به samada در زبان گعزی نیز مشاهده شد، ضَمَّ به صَمَّ و همچنین ضمد به صمد تبدیل می‌شود و مسیر ساخت معنای (ز) تکمیل می‌شود. کاربرد ریشه‌های جایگزین نیز به شرح ذیل است: صَمَّ رَأْسُ الْقَارُورَةِ به معنای بستن در ظرف (ابن درید، ۱۹۹۸: ۱۴۴/۱) و صَمَادَ به معنای پارچه‌ای که دور سر می‌بندند و همچنین چرمی که به عنوان درپوش ظرف استفاده می‌شود (خلیل بن احمد، ۱۹۸۰: ۷/۱۰۴؛ أزهري، ۱۴۲۱: ۱۰۷/۱۲).

۴.۴. ریشه و مسیر برگزیده برای ساخت اسم الهی «الصمد»

تاکنون روشن شد منشأ کاربردها و معناهای مختلف ماده صمد، مسیره‌های مختلفی است که از ریشه‌های متفاوت در زبان آفروآسیایی آغاز و همگی منجر به ساخت یک ماده واحد شده‌اند. این هم‌نامی^۱ یکی از دلایل اختلاف صحابه و تابعین در مورد معنای نام الهی «الصمد» است.

دومین دلیلی که موجب شده این اسم الهی به سرعت، دچار تیرگی در معنا شود، فراموشی بافت تاریخی نزول سوره توحید و زیرمتنی^۲ است که قرآن کریم در حال گفتگو با آن بوده است. تا جایی که به سوره توحید مربوط می‌شود، روایات در خصوص شأن نزول این سوره هم‌داستان نیستند. برخی آن را پاسخ به سؤال مشرکین، برخی آن را پاسخ به پرسش یهودیان و برخی دیگر آن را پاسخ به پرسش مسیحیان نجران می‌دانند (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰:

1. Polysemy
2. Subtext

(Neuwirth, 2019: 478). با این وجود پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد (۳۵۶-۳۵۷/۳۲). تمام آیات این سوره با متن اعتقادنامه نیقیه-قسطنطنیه (۳۸۱ م) که یکی از مهم‌ترین اعتقادنامه‌های تاریخ مسیحیت به شمار می‌آید، ارتباط بینامتنی دارد و در حال گفتگو و پاسخ به این متن رسمی است (جدول ۱). آشنایی مسیحیان شبه جزیره با این متن کلیدی مسیحیت، خصوصاً با توجه به گزارش‌هایی که برخی از اسقف‌های یمن را در شورای نیقیه (۳۲۵ م) حاضر می‌دانند، هیچ دور از ذهن نیست (رک: علی، ۱۴۲۲: ۱۲/۱۹۱).

علاوه بر این رابطه، آیه «قل هو الله أحد» (توحید: ۱) ارتباط بینامتنی روشنی با آیه معروف به شمع اسرائیل^۲ در تورات نیز دارد که بیان می‌کند: «שָׁמַעַ יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֶחָד» (تثنیه ۶: ۴) یعنی: «بشنو ای اسرائیل! یهوه خدای ماست، یهوه یکی (أحد) است» (جدول ۱). کلیدواژه این ارتباط واژه אחד (eħad) است که معادل معمول عدد یک، در نظام اعداد شمارشی زبان عبری است (رک: Kahn, 2014: 403). واژه متناظر با eħad توراتی، در سوره توحید، أحد است که ضمن همسانی در ریشه و تلفظ از تکامدهای قرآنی بوده ولی از لحاظ دستوری، معادل معمولی برای عدد یک در زبان عربی به شمار نمی‌رود (حسن، ۱۴۲۸ق: ۴/۴۱۵). همین استعمال غیر معمول (نادستور زبان^۳) در متن قرآنی است که بر اساس نظریه ارجاع بینامتنی ریفاتر^۴، خواننده را به متن دیگری (تورات) ارجاع می‌دهد که در آن متن چنین استعمالی معمول است (برای این نظریه رک: Neuwirth, 2019: 478؛ نامور مطلق، ۱۳۹۴: ۲۱۲-۲۱۸).

جدول (۱)

اعتقادنامه نیقیه-قسطنطنیه	تورات (تثنیه ۶: ۴)	قرآن کریم (سوره توحید)
Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν ما ایمان داریم به یک خدا	שָׁמַעַ יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֶחָד בشنو ای اسرائیل! یهوه خدای ماست. یهوه یکی است	قل هو الله أحد

1. Nicene-Constantinople creed
2. šəma^۴ yisra^۴ʿēl
3. Ungrammatical
4. Riffatere

Πατέρα παντοκράτορα پدر قادر مطلق	-	الله الصمد
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα که [پسر] زاده شده و آفریده نشده است	-	لم یلد و لم یولد
ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ هم‌ذات با پدر [است]	-	و لم یکن له کفواً أحد

در خصوص اسم الهی صمد، با توجه به رابطه بینامتنی ذکر شده در تمام آیات سوره توحید با متن اعتقادنامه نیقیه-قسطنطنیه، آیه «الله الصمد» (توحید: ۲) باید با عبارت «Πατέρα παντοκράτορα» از این متن ارتباط بینامتنی داشته باشد. واژه παντοκράτορα (pantokrátōra) که از ترکیب πας (pas) به معنای هر، همه و κράτος (kratos) به معنای نیرو و قدرت ساخته شده است در کتاب مقدس به قادر مطلق^۱ ترجمه می‌شود (Liddell & Scott, 1996: 1300, 992; Danker, 2000: 755).

در ترجمه‌های کهن این اعتقادنامه، این نام الهی با ترجمه مستقیم و به صورت گرتة برداری^۲ به زبان مقصد ترجمه شده است. در ترجمه لاتین παντοκράτορα به omnipoténtem ترجمه شده (Burn, 1900: 106-109) که خود از دو جزء omnis به معنای همه و potens به معنای قدرتمند ساخته شده است (Glare, 2012: 1374, 1558) و در ترجمه سریانی نیز این اسم به ܐܠܗܝܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܟܠܗܘܢ (ahid kil) ترجمه شده (Barnes, 1906: 442) که به وضوح با ترکیب ܐܠܗܝܗܘܢ (ahid) به معنای قدرتمند و ܟܠܗܘܢ (kil) به معنای کل ساخته شده است (Sokoloff, 2009: 26).

از مجموع آنچه گفته شد انتظار می‌رود صمد در سوره توحید نیز معنایی معادل شخصی با قدرت کامل داشته باشد که از بین مسیرهای چهارگانه پیش گفته، مسیر α این معنا را نتیجه می‌دهد: بستن < پرکردن > تو پر < محکم > قوی. استفاده از این صورتبندی

1. Almighty, All Powerful

2. Calque

گرتة برداری روشی است که در آن برای یافتن معادل یک واژه بیگانه، به جای نکواژهای آن، نکواژهایی از زبان مقصد به کار می‌رود و واژه به صورت جزء به جزء ترجمه می‌شود. (Lehman, 1992, p. 264)

برای ساخت اسمی از اسماء خداوند در دیگر ادیان ابراهیمی مانند یهودیت نیز مشاهده می‌شود، آنجا که در آیات مختلفی از بابیل خداوند به نام 𐤔𐤀𐤕𐤁𐤍 (šūr) نامیده می‌شود (به عنوان نمونه رک: مزامیر ۱۸: ۳؛ دوم سموئیل ۲۲: ۳). این واژه ریشه در بن آفر آسیایی *c'ur به معنای بستن و فشردن دارد (رک: Bomhard, 2014: n.280; Orel & Stolbova, 1995: n.455) و در متن آرامی ترگوم که معمولاً آن دسته از نام‌های خداوند که معنای مجازی دارند را با واژگان مناسبی تفسیر می‌کند این نام به 𐤒𐤓𐤐𐤐 (toqip) به معنای قوی، ترجمه شده است (Jastrow, 1903: 2/1655; Schedl, 1981: 3).

در بازگشت به اسم قرآنی الصمد، باید توجه داشت که این اسم الهی جزو تکامدهای قرآنی است و در هیچ کتیبه‌ای از کتیبه‌های پیشااسلامی به جای مانده از جنوب و شمال شبه جزیره عربستان نیز به عنوان اسمی از اسماء خداوند یا نام یکی از خدایان به کار نرفته است، از این رو ممکن است بتوان نتیجه گرفت، این اسم الهی ترجمه‌ای مستقیم از اسم الهی παντοκράτορα یا دیگر ترجمه‌های آن مانند ترجمه سریانی باشد که از لحاظ معنا مورد تأیید قرآن کریم بوده است. از سوی دیگر با توجه به اینکه این نام الهی در فضای الهیات مسیحی به صورت گرفته برداری ترجمه می‌شده شاید بتوان با توجه به ارتباط بینامتنی مطرح شده، الف و لام ابتدای الصمد را نیز الف و لام استغراق صفات دانست به نحوی که بتوان به جای آن در معنا لفظ کل را گذاشت (در مورد این قسم رک: حسن، ۱۴۲۸: ۳۵۳/۱-۳۵۴). به این شکل، تحریر قرآنی-عربی این نام الهی نیز بازسازی معنای قادر مطلق (کل+قادر) خواهد بود که با توجه به نظریه ارجاع بینامتنی ریفاتر، این گرفته برداری و واژه سازی توسط قرآن با توجه به نام‌نوس بودن آن برای مخاطب عصر نزول، می‌توانست، خود موجب ارجاع خواننده به متن اعتقادنامه نیقیه-قسطنطنیه شود. آنچه در پژوهش‌های گذشته در خصوص این نام الهی دیده نمی‌شد، بررسی چند جانبه رسوبات معنایی و الهیاتی موجود در این اسم الهی بود که با استفاده از مطالعه میان‌رشته‌ای حاضر و به کارگیری همزمان روش‌های زبان‌شناسی تاریخی و نقد ادبی (بینامتنیت) به تحقق پیوست و به فهمی روشمند از معنای این اسم منجر شد.

۵. نتیجه گیری

این پژوهش به عنوان نمونه‌ای از یک مطالعه میان‌رشته‌ای، با بررسی ارجاعات فرامتنی و بینامتنی اسم الهی الصمد، در صدد دستیابی به معنای این اسم در عصر نزول قرآن کریم و رسوبات الهیاتی موجود در آن بود. از این رو در مرحله نخست با تکیه بر روش‌های زبان‌شناسی تاریخی، هم‌نامی موجود در ریشه ثلاثی صمد، در دوره عربی مدرسی را در ذیل چهار ریشه مختلف جای دادیم و در مرحله بعد با توجه به رابطه بینامتنی سوره توحید با متن اعتقادنامه نیقیه- قسطنطنیه، ریشه α را از میان این چهار ریشه برای ساخت نام الهی الصمد در قرآن کریم برگزیدیم. از این رو مسیر شکل‌گیری الصمد به مثابه یک نام برای خداوند در سوره توحید اینگونه خواهد بود (جدول ۲):

جدول (۲)

قرآن کریم	عربی کهن /قرآنی	عربی کهن	عربی باستان	سامی باستان	آفروآسیایی باستان	دوره شکل‌گیری بن
«الصمد» قادر مطلق	صمد سخت شدن، قوی شدن	صمت پر و سخت شدن	*SM پر و سخت شدن	*TM پر کردن، انباشتن	*tVm بستن	*tem پوشاندن، بستن
اضافه شدن ال- + ارتقای معنایی	ابدال ت < د + انتقال معنایی	ثلاثی شدن با پس‌ساز *t	ابدال T S< + انتقال معنایی	انتقال معنایی	-	-
						توضیحات

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب المقدس: العهدین القديم و الجدید (۱۹۸۲م). دارالکتاب المقدس.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. به کوشش هاشم حسینی. جامعه مدرسین.
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۹۸م). جمهره اللغه. دارالعلم للملایین.
۵. ابن سکیت، یعقوب (۱۳۹۸ق). کتاب الابدال. به کوشش علی النجدی ناصف. هیئته العامه لشؤون المطابع الامیریة.

۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۲۰۰۰م). *المحکم و المحيط الاعظم*. به کوشش عبدالحمید هنداوی. دارالکتب العلمیه.
۷. ابن فارس، احمد (۱۳۶۶ق). *معجم مقاییس اللغه*. به کوشش عبدالسلام محمد هارون. مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۸ق). *غریب القرآن*. به کوشش احمد صقر. دارالکتب العلمیه.
۹. ابن کثیر، اسماعیل به عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. به کوشش محمد حسین شمس الدین. دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵ق). *لسان العرب*. دارصادر.
۱۱. ابو هلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *فروق اللغه*. دارالآفاق الجدیده.
۱۲. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحيط*. به کوشش صدقی محمد جمیل. دارالفکر.
۱۳. ابوعبید، قاسم بن سلام (۱۴۱۶ق). *الغریب المصنّف*. به کوشش محمد المختار العبیدی. الموسسه الوطنیه لترجمه و التحقیق و الدراسات بیت الحکمه.
۱۴. ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق). *مجاز القرآن*. به کوشش محمد فؤاد سزگین. مکتبه الخانجی.
۱۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغه*. به کوشش عمر سلامی. دارالفکر.
۱۶. پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *سنت‌های املائی در خط عربی متقدم با توجه به انعکاس آن در نسخه‌های قرآن*. در مرتضی سلمان نژاد (ویراستار)، *تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی*. انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۷. پاکتچی، احمد (۱۳۹۹). *کمیت و کیفیت در افعال حوزه معرفت در قرآن کریم با رویکرد معناشناسی*. در فروغ پارسا (ویراستار)، *معناشناسی و مطالعات قرآنی*. نگارستان اندیشه.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *الصّحاح*. به کوشش احمد عبدالغفور عطار. دارالعلم للملایین.
۱۹. حسن دوست، محمد (۱۳۹۹). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. نشر ماهریس.
۲۰. حسن، عباس (۱۴۲۸ق). *النحو الوافی*. مکتبه المحمّدی.
۲۱. خلیل بن احمد (۱۹۸۰م). *العین*. به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی. دار و مکتبه الهلال.

۲۲. سمرقندی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). *بحر العلوم فی التفسیر*. به کوشش عمر عمروی. دارالفکر.
۲۳. سیاح، احمد (۱۳۷۱). *فرهنگ بزرگ جامع نوین*. انتشارات اسلام.
۲۴. صاحب بن عبّاد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللّغة*. به کوشش محمد حسن آل یاسین. عالم الکتب.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۳۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. دارالمعرفة.
۲۷. علی، جواد (۱۴۲۲ق). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. دارالساقی.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. دار احیاء التراث.
۲۹. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس المحیط*. دارالکتب العلمیة.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. به کوشش علی اکبر غفّاری. دارالکتب الاسلامیة.
۳۱. ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت و العیون*. به کوشش السید بن عبدالمقصود. دارالکتب العلمیة.
۳۲. نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت نظریه ها و کاربردها*. انتشارات سخن.
33. Al-Jallad, A. (2022). *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction based on the Safaitic Inscriptions*. Brill.
34. Ambros, A. A. (1986). Die Analyse von sure 112. Kritiken. Synthesen, Neue Ansätze. *Der Islam*, 63(2), 217-247.
35. Beeston, A. F. L., Ghul, M. A., Muller, W. W., & Ruckmans, J. (1982). *Sabaic Dictionary*. Librairie du Liban.
36. Biella, J. C. (1982). *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*. Scholars Press.
37. Black, J. A. (2000). *Concise Dictionary of Akkadian*. Harrassowitz Verlag.
38. Bomhard, A. R. (2014). *Afroasian Comparative Phonology and Vocabulary*. Charleston
39. Bomhard, A. R. (2018). *A Comprehensive Introduction to Nostratic Comparative Linguistics (vol. 2)*. Florence
40. Brown, F., Driver, S. & Briggs, C. (1962). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Clarendon Press.
41. Burn, A. E. (1900). The Old Latin Text of our Nicene Creed. *The Journal of Theological Studies, os-II* (5), 102-110.
42. Cuypers, M. (2004). Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate al-Ikhlās. *Midéo*, 25-26, 141-175.
43. Danker, F. W. (Ed.). (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. The University of Chicago Press.
44. del Olmo Lete, G., & Sanmartin, J. (2003). *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition (vol. 2)*. tr. W. W. Watson. Brill.

45. Dolgopolsky, A. (2012). *Nostratic Dictionary*. McDonald Institute for Archaeological Research.
46. Drower, E. S., & Mucuch, R. (1963). *A Mandaic dictionary*. Clarendon press.
47. Ehret, Ch. (1995). *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants, and Vocabulary*. University of California Press.
48. Glare, P. G. W. (Ed.). (2012). *Oxford Latin Dictionary* (vol. 2). Oxford University Press.
49. Hoftijzer, J., & Jongeling, K. (1995). *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (vol. 2). Brill.
50. Hudson, G. (1989). *Highland East Cushitic Dictionary*. Buske.
51. Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim* (vols. 1-2). G. P. Putnam's Sons.
52. Johnstone, T., M. (2006). *Mehri Lexicon and English-Mehri Wordlist*. Routledge.
53. Jones, G. (Ed.). (2012). *Military History: The Definitive Visual Guide to the Objects of Warfare*. DK Publishing.
54. Kahn, L. (2014). *The Routledge Introductory Course in Biblical Hebrew*. Routledge.
55. Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. The University of Haifa.
56. Krahmalkov, Ch. R. (2000). *Phoenician-Punic Dictionary*. Peeters.
57. Lehmann, W. P. (1992). *Historical Linguistics*. Routledge.
58. Lesco, L. (2000). *A Dictionary of Late Egyptian* (vol. 2). Fall River Modern Printing Co.
59. Leslau, W. (1991). *Comparative Dictionary of Geez*. Otto Harrassowitz.
60. Liddell, H. G., & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
61. Lipinski, E. (1997). *Semitic Languages Outline of A Comparative Grammar*. Peeters.
62. Militarev, A., (2011). A complete etymology-based hundred wordlist of Semitic updated: Items 35–54. *Journal of Language Relationship*, 3(5), 69-95.
63. Neuwirth, A. (2019). *The Qur'an and Late Antiquity*. tr. S. Wilder. Oxford University Press.
64. Orel, V. E., & Stolbova, O. V. (1995). *Hamito-Semitic Etymological dictionary: Materials for A Reconstruction*. Brill.
65. Ricks, S. D. (1989). *Lexicon of Inscriptional Qatabanian*. Editrice Pontificio Istituto Biblico.
66. Rubin, A. D. (2010). *A Brief Introduction to the Semitic Languages*. Gorgias Press.
67. Rubin, U. (1984). Al-Şamad and the high God An Interpretation of sura CXII. *Der Islam*, 61, 197-217.
68. Schedl, Cl. (1981). *Probleme der Koranexegese*. *Der Islam*, 58, 1-14.
69. Sokoloff, M. (2009). *A Syriac Lexicon: a translation from the Latin, correction, Expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Gorgias Press.

70. Starostin, S., Dybo, A., & Mudrac, O. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Brill.
71. Stolbova, O. (2009). *Chadic Lexical Database: Issue III*. Nasha Tipografiya.
72. Yilma, A., Siebert, R., & Siebert, K. (2002). *Sociolinguistic Survey of the Omotic Language Sheko and Yem*. SIL International.
73. Barnes, W. E. (1906). The 'Nicene' Creed in the Syriac Psalter. *The Journal of Theological Studies*, os-VII (27), 441-449.

ارائه مدل ارزیابی وابستگی فهم آیات الاحکام به فرهنگ عصر نزول

ریحانه خدامردی^۱

فرزانه روحانی مشهدی^۲

علیرضا طالب‌پور^۳

چکیده

برخی نواندیشان دینی از جمله نصر حامد ابوزید، سروش، مجتهد شبستری، معتقدند که فهم صحیح قرآن کریم در گرو مطالعات تاریخی و فرهنگی عصر نزول است. یکی از دلایل آنان وجود آیات الاحکام در متن قرآن کریم است که شامل احکام فقهی و حقوقی است و متناسب با واقعیات اجتماعی و فرهنگی مخاطبان عصر نزول نازل شده است. در مقابل قرآن پژوهانی مانند: علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی، رضایی اصفهانی معتقدند: قرآن کریم در دلالت خود تام و مستقل است و با استفاده از قرائن پیوسته و درونی می‌توان به فهمی از مراد الهی در فهم آیات رسید. در نتیجه برآنند که فهم قرآن کریم از مطالعه فرهنگ عصر نزول مستقل است، البته در برخی آیات تاثیر اندکی برای مطالعه فرهنگی قائل هستند. این پژوهش در نظر دارد با ایجاد بستری برای داوری این تفاوت دیدگاه‌ها مدلی ارائه دهد که با روش توصیفی - تحلیلی نظرات این حوزه را بر اساس متونی که در این باره نوشته شده است، ارزیابی و ملاک‌های تعیین وابستگی فهم آیات الاحکام را استخراج کرده که این ملاک‌ها را به عنوان شرط در نظر گرفته، وارد مدل کرده و هر کاربر می‌تواند متناسب با دیدگاه خود پاسخ متناسب با این شرط‌ها را دریافت و خروجی مدل را تعیین کند، در نهایت این مدل به شکل نمودار درخت تصمیم نمایش داده می‌شود.

واژگان کلیدی

فهم آیات قرآن کریم؛ آیات الاحکام؛ وابستگی فهم؛ مدل ارزیابی؛ فرهنگ زمانه.

۱. مقدمه

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای، قرآن دانشگاه شهید بهشتی، ایران،

reyhaneh.226@yahoo.com

تهران

۲. استادیار، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، ایران، تهران. f_rohani@sbu.ac.ir

۳. دانشیار، دانشکده مهندسی و علوم کامپیوتر، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، ایران،

talebpour@sbu.ac.ir

تهران.

بی‌گمان یکی از مسائل مهم در درک احکام و شناخت آیات تشریحی قرآن، آگاهی از جایگاه احکام به هنگام نزول است؛ یعنی اینکه بدانیم، این حکم در چه بستری تشریح شده و در آن زمان مردم نسبت به اعمال و مناسک، چه نظری داشته‌اند و این اعمال چه سابقه‌ای داشته، این بحث در فهم شیوه بیان قرآن و نوع پرداختن و توسعه و تعمیم آن بسیار مهم است (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۳۲). تا جایی که عده‌ای از اندیشمندان آگاهی از شرایط تاریخی و فرهنگی عصر نزول را در فهم همه آیات قرآن کریم به ویژه آیات الاحکام واجب و ضروری می‌دانند. در مقابل عده‌ای دیگر بر این باورند که آیات قرآن کریم (آیات الاحکام) اگر در هر شرایط و سببی خاص نازل شده باشد، حکم آن به عموم تعلق می‌گیرد و این بانسانه‌هایی از جمله ظواهر آیه، معنای آیه و قرینه‌های زبانی قابل اثبات است. در این میانه عده‌ای هم هستند که معتقدند فهم اندکی از آیات احکام وابسته به آگاهی از شرایط تاریخی و فرهنگی است و بقیه آیات مستقل از مطالعات فرهنگی است. روش پژوهش، برای ارائه مدلی برای ارزیابی وابستگی فهم آیات قرآن کریم نسبت به فرهنگ عصر نزول است؛ به این صورت که ملاک‌های وابستگی فهم با توجه به دیدگاه‌های نواندیشان و با تحلیل مطالبی که در این باره نگاشته‌اند، استخراج می‌گردد؛ آن گاه بر اساس این ملاک‌ها مدل به گونه‌ای طراحی می‌شود که ورودی آن یک آیه از قرآن کریم است و خروجی مدل یکی از سه حالت وابسته، مستقل و نیمه وابسته را برای آیه ورودی تعیین می‌کند. از اهداف مهم و اصلی پرداختن به این موضوع با این روش، فراهم آوردن امکان گفتگو میان پژوهشگران با رویکردهای گوناگون به این مساله است؛ زیرا ملاک‌ها را به صورت شرطی وارد مدل شده است؛ از این رو هر پژوهشگر متناسب با پاسخ پژوهشی خود به هر شرط، خروجی متناسب را دریافت خواهد کرد. بدین ترتیب مواضع اختلاف نظر روشن خواهد شد و امکان تعدیل نگاه از رهگذر گفتگو بر سر این مواضع فراهم می‌گردد، به گونه‌ای که یک نگاه متعادل و مولفه‌مند در فهم فرهنگی قرآن کریم میسر شود.

پژوهش‌هایی که درباره فهم فرهنگی آیات الاحکام به نگارش درآمده مانند «کتاب دوائر الخوف (قراء فی الخطاب المره)» نصر حامد ابوزید است که در موضوع احکام زنان و احکام اهل ذمه معتقد است، که این احکام امروزه کارایی لازم را ندارد و از بین رفته و تاریخی است و برخی دیگر از احکام نیازمند بازبینی جدیدی است (ابوزید، ۲۰۰۴: ۱۰-۱۱؛ ۱۳۸۳: ۶۸). این رویکرد ابوزید همراهانی از میان اندیشمندان بدست آورده که بر این باورند؛ همه‌ی احکام موقتی هستند و فرقی نمی‌کند که در متن قرآن کریم باشد یا در غیر قرآن، اینکه یک حکمی در قرآن نوشته شده پس ازلا و ابدا ثابت است، این یک تصور نادرست است (سروش، ۱۳۸۹). مجتهد شبستری نیز معتقد است، که بسیاری از احکام دوران پیامبر (ص) چه در قرآن کریم آمده باشد و چه در احادیث، احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط بوده است. آنها به این جهت مطرح می‌شدند که شرایط تاریخی، اقتصادی، سیاسی و در یک کلام واقعیت‌های اجتماعی حجاز که مرکز جغرافیایی رسالت و دعوت وی بود، آنها را ایجاب می‌کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۶۷-۲۶۸). یا در جای دیگر که می‌نویسد: در هر حال اوامر و نواهی فراتاریخی در این کلام متصور نخواهد بود؛ چون هم فعل امر و نهی و هم همه انسان‌ها و از جمله انسان نبی، موجودات تاریخی هستند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۷۷). یا نکنونام که آموزه‌های قرآن را دو دسته خواند، آموزه‌هایی که ناظر به فطریات است و برای هر عصر و نسلی کارآمد است، اما آن دسته از آموزه‌های قرآن که به اقتضای شرایط محیطی و مقطعی نازل شده، بی‌شک برای زمان و مکان‌هایی که آن شرایط در آن حاکم نیست نمی‌تواند کارآمد باشد؛ برای مثال، احکام مربوط به برده داری و.... که تنها ویژه عصر رسول‌الله (ص) بوده و لذا برای زمان‌ها و مکان‌های دیگر بی‌استفاده است (نکنونام، ۱۳۸۰).

صاحبان این دیدگاه حداکثری فهم آیات قرآن به فرهنگ عصر نزول، احکام قرآنی را در راستای اصلاحات اخلاقی و اجتماعی عصر نزول می‌دانند و برخی را مربوط به برهه زمانی آن دوره می‌دانند و معتقدند این احکام فرازمانی و فرامکانی نخواهد بود و احکام اسلامی موقت و برخی تاریخی است. مانند برده‌داری، احکام زنان، چند همسری،

ارث زنان، حجاب و احکام الذمه و احکام حقوقی و برخی احکام را قابل توسعه می‌دانند تا بتوانند تفسیر جدیدی ارائه دهند.

از طرفی رویکرد دیدگاه حداقلی، تنها استناد به دانش ادبیات عرب و قرائن کلامی را برای فهم صحیح قرآن کریم کافی می‌دانند. به نظر می‌رسد، پیروان رویکرد حداقلی، آشنایی با شرایط فرهنگی، تاریخی و اجتماعی مردم عصر نزول را در درک بهتر و فراتر قرآن کریم موثر می‌دانند؛ زیرا به روایات، سبب نزول و شان نزول توجه دارد و از آن در تفاسیر خود بهره می‌برد، اما آن را از شروط وابستگی فهم قرآن کریم نمی‌داند و معتقدند، در مقام فهم قرآن کریم باید بیش از تکیه بر کاربردهای عرفی و فرهنگی زمان نزول، به عرف قرآن و قرائن کلامی موجود در آیات و نقش هدایتی آنها برای همه بشر توجه نمود؛ زیرا قرآن خود ابهام و اجمالش را تبیین می‌کند؛ به همین دلیل بهترین روش فهم آیات قرآن کریم را روش تفسیری اهل بیت یعنی «قرآن با قرآن» می‌دانند و براین باورند که با تکیه بر جهانی و جاودانه بودن قرآن کریم و فطری بودن زبان آن، متن قرآن کریم باید مورد بازخوانی قرارگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). ص.

به نظر می‌رسد: هدف این مفسران و قرآن پژوهان کارکرد فقهی قواعدی مانند مخصص نبودن سبب نزول و اعتقاد به عموم لفظ و... در نحوه استنباط احکام، تضمینی برای جهانی و جاودانه بودن قرآن کریم اشاره دارند همان طور که علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی و معرفت معتقدند که آیات در سبب و شان نزول خود محصور نمی‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۳۳-۲۳۴؛ طباطبائی، ۱۳۵۴: ۱۷۶).

دیدگاه حداقلی قواعدی را برای آیات الاحکام متصورند که نشان از عدم وابستگی فهم آیات به فرهنگ زمانه است، طباطبائی درباره آیات احکام در باب قاعده مخصص بودن سبب، بحث جری و تطبیق را اشاره می‌کند و می‌نویسد: آیاتی که در شرایط خاصی برای مومنین زمان نزول تکالیفی بار می‌کنند، مومنینی که پس از عصر نزول دارای همان شرایط هستند بی‌کم و کاست همان تکالیف را دارند و کسانی را که با آن صفات متصفند در هر زمان و در هر مکان باشند شامل می‌شود، بنابراین هرگز مورد نزول خود منجمد نشده به هر موردی که در صفات و خصوصیات با مورد نزول آیه شریک است، سرایت خواهد نمود و این خاصه همان است که در عرف روایات جری نامیده می‌-

شود (طباطبائی، ۱۳۵۳: ۷۰-۷۱). جوادی آملی نیز به مخصص نبودن سبب نزول در بعضی آیات را استثنا می‌داند، مانند آیات ولایت، مباحله، تطهیر که از قاعده مخصص نبودن سبب نزول این آیات درباره شخصیت حقوقی اهل ولایت، مباحله و تطهیر بوده و با ارتحال شخصیت حقیقی آنان، آیات مزبور نمرده و از بین نخواهد رفت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۴/۱). آیت‌الله معرفت نیز معتقد است؛ هرآیه‌ای که به دنبال مورد یا سببی نازل شده هم حکم آن مورد را بیان کرده و هم دلالتی فراتر از آن و قابل انطباق بر جریانات مشابه دارد (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

در این بین، رویکردی میانه هم وجود دارد که برخی از آیات قرآن کریم را وابسته به فرهنگ عصر نزول می‌داند. از افراد حامی این رویکرد، می‌توان به رضایی اصفهانی و خرماشاهی اشاره کرد. اینان بر این عقیده‌اند، که قرآن کریم آمده است که تاثیرگذار باشد نه تاثیر پذیر. لذا قرآن، آداب و رسوم عرب جاهلی را مورد نقد قرار داده، با آن مبارزه می‌کند، نه آنکه در برابر آن منفعل باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۴/۶۴).

بنا بر باور قرآن‌پژوهان در رویکردهای میانه و حداقلی، فهم قرآن کریم در تاریخ و جغرافیای عصر نزول آن محدود نمی‌شود؛ این باور مبتنی بر مبانی و اصولی در باب فهم قرآن کریم است و راهکارها و شروطی ارائه می‌دهد که برای تعدیل شروط وابستگی در مدل استفاده می‌شود.

به عبارت دیگر؛ با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته می‌توان رویکردهای اندیشمندان به مساله وابستگی فهم قرآن کریم به فرهنگ عصر نزول را به سه رویکرد حداکثری، حداقلی و میانه دسته بندی نمود. مطالعه نظرات و دیدگاه‌های این اندیشمندان و مفسران درباره نحوه تاثیرپذیری قرآن کریم و وابستگی فهم قرآن کریم از فرهنگ زمانه، نقش موثری در تعیین مولفه‌ها و شروط در مدل ایفاء می‌کند.

۳. تعریف حکم

راغب در تعریف حکم می‌نویسد: حکم، اصلش منع و بازداشتن برای اصلاح است (راغب اصفهانی: ۵۲۵، ۱۳۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۹۱). دهخدا که حکم را عبارت از حکومت، امرکردن، فرمان دادن، قانون، داوری می‌داند (دهخدا، ۱۳۷۳: ۶/۸۰۴). در قاموس و صحاح آنرا داوری گفته است، معنای اولی این کلمه همان منع از فساد و منع

برای اصلاح است و آن در تمام موارد صادق است. قضاوت و داوری که یکی از معنای آن است در حقیقت منع از فساد و برای اصلاح است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۶۱). آیات فقهی قرآن کریم (آیات الاحکام)، آیتی است که به احکام فقهی و تکالیف عملی ارتباط دارد. به عبارت دیگر؛ برآن دسته از آیات قرآن کریم اطلاق می‌شود که بیانگر احکام عملی اسلام باشد (دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۱۲). ذهبی در تعریف آیات الاحکام آورده است: آیات الاحکام که در بردارنده‌ی احکام فقهی متعلق به مصالح دنیا و آخرت مردم باشد (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/ ۴۳۲). این تعریف به صورت جامع به صورت مستقیم و غیر مستقیم در برگیرنده تمام صفات اعتقادی و اخلاقی و تکلیف افعال مربوط به مکلفین است و تمام آیات قرآن کریم را در بر می‌گیرد.

۳.۱. تعداد آیات الاحکام

تعداد آیات الاحکام در قرآن کریم مورد اختلاف است: مشهور بین فقها پانصد آیه است. دلیل این اختلاف در تعداد آیات الاحکام را می‌توان به تعریف هر یک از مفسران از آیات احکام دانست: برخی مفسران دسته‌ای از آیات الاحکام را مربوط به عبادات و معاملات می‌دانند و برخی دیگر مربوط به مسائل اخلاقی، سیاسی و اقتصادی می‌دانند. سیوطی در اتقان از قول غزالی و غیره عدد آیات احکام در قرآن کریم را پانصد می‌داند و زرکشی نیز تعداد آیات الاحکام را پانصد آیه می‌داند (زرکشی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۳۰). برخی دیگر تعداد آن را کمتر از رقم مشهور می‌دانند، از قول برخی دیگر صد و پنجاه آیه می‌بیند. «آیات الأحکام خمسمائة آیه و قال بعضهم: مائة و خمسون» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۲۶۸). مانند مقدس اردبیلی در تفسیر «زبد البیان» تنها به تفسیر حدود ۳۷۰ آیه پرداخته است (ایازی، ۱۳۸۰: ۲۲). دیدگاه سوم هم هست که تعداد را فراتر از رقم مشهور می‌دانند، آیت الله معرفت می‌گوید: آیات مرتبط با اعمال مکلفان (آیات الاحکام) از پانصد آیه بسیار بیشتر است و تقریباً به دو هزار آیه می‌رسد (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۲۸). یا ابن عربی که تعداد آیات الاحکام قرآن را ۶۳۴ آیه می‌داند (صادق بلعید، ۱۹۹۹: ۵۱).

ایازی معتقد است که اگر منظور از احکام قرآن، فقه قرآن به معنای اصطلاحی باشد، طبعاً تعداد آیات الاحکام بسیار محدود و حدود فقه قرآن ناچیز خواهد بود؛ اما اگر فقه به معنای مصطلح ملاک استخراج نباشد و روال استنباط به دلالت های مطابقی، تضمینی

و آیات صریح محدود نگردد و از امثال قصص و احکام اخلاقی، تکوینی و اعتقادی حکم استخراج شود و یا از قواعد عام قرآن در مسائل و موضوعات مختلف ابواب فقه استفاده شود در آن صورت نه تنها بیش از ۵۰۰ آیه با شمارش‌های مشهور همخوانی دارد؛ با شمارش‌های مشهور همخوانی دارد؛ بلکه واقعا ربع قرآن بر احکام، فرائض سنن قرآن و دستورات عملی جوارحی و جوانحی در ابواب مختلف دلالت دارد (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

۴. مدل ارزیابی وابستگی آیات الاحکام به فرهنگ عصر نزول

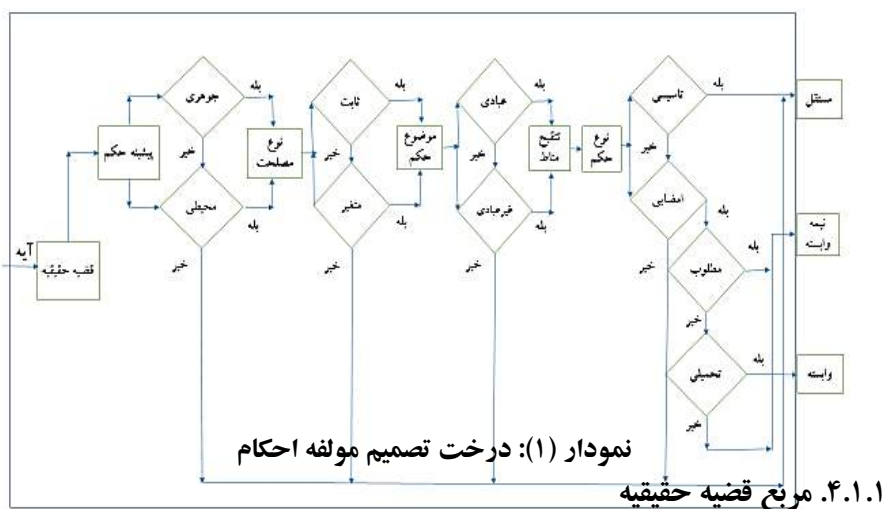
یکی از موضوعاتی که از دیرباز به آن توجه شده موضوع احکام شرعی است. بنابر مطالعات انجام شده، موضوع احکام شرعی حالت وابسته و یا مستقل بودن فهم مخاطب را به فرهنگ عصر نزول مشخص می‌کند. که این حالت بر اساس شرط‌هایی است که در مدل مطرح می‌شود و نوع تعامل ما با مدل را روشن می‌کند. براساس بیانات و دلایل مطرح شده در آثار اندیشمندان و قرآن‌پژوهان موجود در رابطه با مولفه احکام، پنج قاعده استخراج شد و این قاعده‌ها حاوی هشت شرط است، که ناظر به برخی ویژگی‌های موثر آیات در وابستگی است.

در پژوهش حاضر، دستگاه ارائه شده شامل ورودی، اجزا و خروجی است. ارزیابی مدل به صورت کیفی است، ورودی مدل، آیات مد نظر صاحب نظران است و اجزای آن شروط و قیودی است که بر اساس این پژوهش در فرآیند تشخیص وابستگی آیات لازم است بررسی شود که با استفاده از نموداردرخت تصمیم نمایش داده شده و در آخر، خروجی مدل که سه حالت دارد: مستقل، وابسته و نیمه وابسته است.

۴.۱. شرح خروجی مدل: وابستگی، نیمه وابستگی و استقلال فهم آیات نسبت به مطالعه فرهنگی

بدیهی است که هر متن زبانی وابسته به فرهنگ است؛ زیرا زبان یک مقوله فرهنگی است؛ اما سطوح بالاتر وابستگی فرهنگی وجود دارد که مساله پژوهش حاضر به این سطح مربوط می‌شود، سطحی که فراتر از مطالعات لغوی و زبانی، فهم متن را وابسته به مطالعات فرهنگی، تاریخی و جغرافیای فرهنگی می‌داند. روشن است، اگر مطالعات زبانی را شرط وابستگی بدانیم، همه آیات وابسته به مطالعات زبانی است و هیچ اندیشمندی این سطح

از وابستگی را انکار نکرده است. بنابراین در پژوهش حاضر، زمانی فهم آیه وابسته در نظر گرفته شده است که دانستن قرائن زبانی مانند ادبیات عرب و صرف و نحو، همچنین سیاق و بافت متنی و آیات مرتبط دیگر برای فهم آیه کفایت نکند؛ بلکه فهم آیه نیازمند مطالعه فرهنگی و تاریخی عصر نزول باشد. به همین ترتیب معلوم شد که مراد از استقلال فهم آیات از فرهنگ زمانه، آن است که مطالعه زبانی و بررسی سیاق آیه و همچنین آیات مشابه برای فهم مراد اولیه آیه کفایت کند. حال اگر در مواردی امکان فهم اولیه از مراد آیه وجود داشته باشد، اما مطالعات فرهنگی موجب ارتقای فهم مخاطب از آیه شود، این حالت نیمه وابسته به شمار آمده است. البته گاه در مواردی فهم افزونی که بر اثر مطالعه فرهنگی حاصل شده مراد آیه نیست؛ یعنی همان فهم اولیه و ساده آیه مقصود خداوند بوده که بر اساس مطالعات فرهنگی تغییری در آن حاصل نیامده است، بلکه صرفاً اطلاعاتی افزون در حوزه تاریخ و فرهنگ عرب عصر نزول فراهم آمده است، در این حالت فهم آیه مستقل در نظر گرفته شده است. در شکل ۱-۴-۱ رسم شده و در این قسمت شرح داده می‌شود. ضمناً در نمودار زیر، مربع نشان‌دهنده تصمیم‌گیری و لوزی نشان‌دهنده احتمال شرطی بودن است.



یکی از مسائل مهم برای فقیه تشخیص موارد قضایای حقیقی از قضایای خارجی است، حتی بسیاری از فرازها و کلمات در نصوص دینی مبتنی بر شناخت جایگاه و انگیزه

سخن و فضاشناسی تاریخی است، اما چنین نیست که ما گمان کنیم همواره معانی و کلمات قرآن و احادیث منزل به قضایای خارجی و محفوف به قرائنی می‌باشد که نتوان از آن حکم کلی استنباط کرد و این دسته از آیات و روایات مانع استنباط حکم از موارد دیگر نمی‌گردد، بلکه فقیه را موظف می‌کند در نصوص آیات و روایات بررسی کند و قضایای حقیقی را از قضایای خارجی تفکیک و یا موقعیت و شرایط تشریح حکم را بشناسد و این اختصاصی به آیات قصص ندارد، بلکه در مورد آیات و روایات دیگر نیز مطرح شده است (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۸۸).

از سوی دیگر، در فقه این نکته مسلم است که احکام، مترتب بر قضایای حقیقی هستند و نه قضایای خارجی، زیرا قضایای خارجی نمی‌تواند مبین حکم باشند، چون تابع شرایط خاصی اند که ما از خصوصیات آن مطلع نیستیم و چه بسا آن حکم یا پدیده دارای شرط و جزئی است که به دست ما نرسیده باشد. از این رو، نمی‌توان حکم کلی برای همه زمان‌ها و مردم استنباط کرد (همان، ۳۸۷). علامه طباطبائی در تعریف قضایای حقیقیه و خارجی می‌فرماید: حقیقت خارجی که منشا تشریح حکمی از احکام و یا بیان معرفتی از معارف الهیه است و یا منشا وقوع حوادثی است که قصص قرآنی آن را حکایت می‌کند، هر چند امری نیست که لفظ آن تشریح و آن بیان و آن قصص بطور مطابقه بر آن دلالت کند، لیکن همین که آن حکم و بیان و حادثه از آن حقیقت خارجی منشأ گرفته و در واقع اثر آن حقیقت را به نوعی حکایت می‌کند، می‌گوییم: فلان حقیقت خارجی تاویل فلان آیه است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸۰/۳).

در قضایای حقیقیه حکم روی افراد نمی‌رود، روی یک عنوان کلی می‌رود؛ چون شما خاصیت را از این عنوان بدست آورده‌اید، علما معتقد هستند، اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقیه وضع کرده؛ یعنی طبیعت اشیاء را در نظر گرفته و روی طبیعت حکم را برده است، مثلاً گفته است، خمر حرام است، یا غصب حرام است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۵/۲). وقتی که جعل احکام به این شکل شد، طرز استنباط مجتهد فرق می‌کند، اگر به نحو قضایای خارجی و فردی و جزئی بود، حکم آن هم متغیر است، اما اگر به صورت قضیه حقیقی بود، حکم آن ثابت است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۵/۲).

در نتیجه قضایای حقیقه مبین حکم هستند و قضایای خارجی چون در ارتباط با یک انسان یا ناظر بر اتفاق خارجی است که منحصر بر اون فرد خاص است و نیازمند مطالعه فرهنگی است، در این صورت نمی‌تواند حکم کلی در بر داشته باشد؛ لذا خارج از دایره وضع حکم قرار می‌گیرند.

۴/۱/۲. لوزی شرط جوهری و محیطی بودن حکم

ایازی معتقد است: احکام قرآن همگی از یک قرار نیستند و داستان جعل و تشریح آنها یکسان نیست، بلکه کلیت برخی از احکام در ادیان ابراهیمی سابقه دارد و به عنوان امر و تکلیفی جوهری در تمام ادیان الهی مطرح هست و برخی از آنها بدان دلیل مطرح شده که در محیط جزیره العرب موجود بوده و به عنوان واقعیت متعامل با جامعه پذیرفته شده است. آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به طور صریح مورد نخست را در کنار ایمان به خدا و آخرت مطرح می‌کند و مسئله سعادت و نجات را با انجام آنها قرین می‌داند. البته شکل و خصوصیات آنها تغییر کرده و در طی زمان، تکامل یافته است، مانند نیایش که در شکل صلوات، صوم، حج و قربانی انجام می‌گرفته و نوعی عبادت همراه با گفت‌وگو، حرکت، امساک و بخشیدن مال به فقیران و یا دستگاه دینی بوده است. قسمتی دیگر از احکام، چنین کلیتی نداشته و تنها در تعدادی از ادیان سابقه داشته، مانند احکام بردگی، ظهار، دیات و احکام خاصی از خانواده. از شواهد روشن درباره مسائلی که با واقعیت‌های جغرافیایی مطرح است، مسئله ظهار، لعان، قسامه و بسیاری از فروع فقهی در باب حقوق، جزا و احکام زنان است؛ زیرا مسئله ظهار، لعان، قسامه و حتی احکام متناسب با واقعیات و بینش مردم قبایل نسبت به زنان، از اختصاصات جزیره العرب بوده و احکام قرآن ناظر به همان‌ها است. نمونه آشکار دیگر، دیه عاقله است که شکل پرداخت دیه خطایی را تعیین می‌کند و متناسب با بستر قبیله‌ای جزیره العرب است و در رابطه با موقعیت جغرافیایی، روحیات جنگ‌جویی و جنگ‌گستری، حل مشکلات اجتماعی قتل‌ها و نقص عضوهای غیرعمدی طرح‌ریزی شده است (رک. ایازی، ۲۳۴: ۱۳۸۰).

براساس گفتار ایشان شرط دیگری که در مولفه احکام قرار خواهد گرفت: بررسی جوهری یا محیطی بودن نوع حکم است و احکام جوهری مستقل از مطالعه فرهنگی

ویژه هستند؛ زیرا موضوعات آن وابسته به شرایط زمان و مکان نیست و اساس آن فطرت سلیم انسانی است.

۴/۱/۳. لوزی شرط ثابت و متغیر بودن مصلحت احکام

احکام از جهات مختلف مورد دسته بندی و تقسیم قرار گرفته‌اند که ذیلا بیان می‌گردند: الف) احکام عقلی و شرعی ب) احکام ارشادی و مولوی ج) احکام تاسیسی و امضایی د: احکام تکلیفی و وضعی (محقق داماد، ۱۳۸۵: ۶-۴).

برخی از این انواع وابسته به مطالعه فرهنگی و برخی ثابت هستند، آن دسته از احکام که مربوط به مدل مولفه احکام است، احکام امضایی و تاسیسی است.

احکام تاسیسی، احکامی هستند که از طرف شارع جعل و صادر شده و سابقه‌ای در عرف و در بین عقلا نداشته‌اند. احکام امضایی، امور اعتباری هستند که عرف و عقلا آنها را اعتبار کرده‌اند، همانند ملکیت و زوجیت و دیگر منشآت عقود و ابقاعات. به عبارت دیگر؛ به آنچه مورد تایید و پذیرش شارع قرار گرفته «حکم امضایی» گفته می‌شود (محقق داماد، ۱۳۸۵: ۶-۴).

در این بین برخی نیز تقسیم بندی احکام را جدا از موارد فوق بیان می‌کنند و آن نیز طبقه بندی احکام به دو دسته‌ی ثابت و متغیر است.

آیت‌الله معرفت تقسیم جداگانه‌ای را در رابطه با احکام اسلامی ترتیب دادند، ایشان احکام اسلامی را به دو نوع مصلحت ثابت و مصلحت متغیر، تغییر دادند و در این رابطه می‌فرماید:

الف) احکامی که بر مصلحت‌های ثابت استوارند، مانند ابواب گوناگون عبادات و مقدمات آن (طهارت ثلاث)، ابواب محرمات، احکام مواریث، نکاح، طلاق، عده، حدود، قصاص، دیات و احکامی از این دست، در هیچ شرایطی تغییر پذیر نیستند، زیرا مصالح زیر بنایی اینگونه احکام همیشگی و تغییر ناپذیرند (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۳). به عبارت دیگر این احکام، موضوعا و حکما تغییر پذیر نیستند؛ چون عقل بشر از مناطات آن عاجز است.

ب) مصلحت‌های متغیری نیز وجود دارند که به شرایط زمان و مکان بستگی دارند و «بیشتر مسائل سیاسی، نظامی، انتظامی و نیز تشکیلات مربوط به روابط داخلی و خارجی

و انواع معاملات نو پیدا و موضوعات نوظهور از همین قبیل اند.» که با گذشت زمان و دگرگونی‌های شرایط و احوال و اوضاع تغییر پذیرند (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷۳-۱۷۲). در نتیجه با تغییر موضوع، اینگونه احکام قابل تغییرند، منظور از تغییر، تغییر دگرگونی حقیقی نیست، چراکه هیچ یک از احکام شرعی با حفظ موضوع و مناط و شرایط اجرا تغییر نمیپذیرد، بلکه هرگونه تغییر در احکام شرعی برآمده از دگرگونی ای یکی از ارکان یاد شده است (خطاط، ۱۳۸۹: ۳).

البته می‌توان در اینجا به سخن امام خمینی (ره) اشاره کرد که معتقدند: احکامی که از شارع صادر می‌شود، گاه تعبدی محض است که عقلا راهی به فهم و سر و راز و نیاز آن ندارند، مانند بسیاری از عبادات، اما گاه احکام شرع ارشاد به راه و روش عقلاست، مانند: ادله‌ای که بر اعتبار خبر ثقه یا اعتبار ید دلالت می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۳۱۳/۱). نوبهار نیز اشاره می‌کند، عبادات رازآلودند و عموماً دخالت عقل و قضاوت‌های عقلی به مانند معاملات، در آنها راه پیدا نخواهد کرد (نوبهار، ۱۳۹۴). به عبارت دیگر احکام جوهری کلیت و اصل‌شان بدیهی و ثابت است؛ اما جزئیات آن رازگونه است. بنابراین یکی از شروط وابستگی فرهنگی در مولفه احکام، آن است که نوع حکم شرعی از لحاظ ثابت یا متغیر بودن مصلحت آن بررسی می‌شود.

۴.۱.۴. مربع تنقیح مناط

اولین معیار جهت تشخیص ثبات و تغییر احکام، عبارت است از مصالح و مفاسد موجود در آنهاست؛ یعنی چنانچه مصالح در یکی از متعلقات دائمی باشد به نحوی که تحولات زمان و مکان هیچ تاثیری در آن نگذارد، حکم همیشگی است و نیز اگر مفاسد موجود در برخی از متعلقات همیشگی باشد، حکم مناسب آن هم دائمی خواهد بود (احمدی نژاد، ۱۳۷۹: ۵). شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد: قرآن برای احکام و دستورها فلسفه ذکر می‌کند، معنای این امر این است که دستوره داده شده، معلول این مصلحت می‌باشد. علمای اصول می‌گویند، مصالح و مفاسد در سلسله علل احکام قرار می‌گیرند... نظیر زکات، نماز و جهاد که درباره همه آنها از لحاظ فردی و اجتماعی توضیح می‌دهد، به این ترتیب قرآن به احکام آسمانی در عین ماورایی بودن جنبه این دنیایی و زمینی می‌دهد و از انسان می‌خواهد درباره آنها اندیشه کند، تاکنه مطلب برای او روشن گردد و تصور

نکند، اینها صرفاً یک سلسله رمزهای مافوق فکر بشر است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۶/۱). و یا در جای دیگر می‌نویسد: قوانین اسلامی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبه‌ی مرموز و صددرصد مخفی و رمزی ندارد که بگوید: حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است، اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هرچه قانون من وضع کرده‌ام براساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است. یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۰/۲).

به دلیل مطلب فوق شرط تنقیح مناط مقدم بر شناخت نوع مصلحت در مدل است. بنابراین نمی‌توان به طور کلی عبادات را دارای مصلحت ثابت دانست، بلکه با تنقیح مناط، ثابت یا متغیر بودن مصلحت آن و در نتیجه وابسته یا مستقل بودن آن به فرهنگ روشن می‌شود.

مراد از مناط حکم، مصلحت یا مفسده‌ای است که پشتوانه‌ی تشریح حکم است (خطاط ۱۳۸۹: ۳).

غروی نائینی در این باره می‌نویسد: «راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات نیست. چه اینکه در افعال قطع نظر از امر و نهی شارع، مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد در واقع علل و مناطات احکام اند»^۱. یا در جای دیگر می‌نویسد: «راهی نیست برای انکار درک عقل از برخی مناطات وهمانا عقل به طور مستقل حسن و قبح الشیاء را درک می‌کند و ممکن نیست عزل عقل از درک حسن و قبح آن، همانند اعتقاد بعضی از اشاعره»^۲ (غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۵۹/۳). پس به طور موجه جزئیة عقل انسان برخی ملاکات احکام را درک می‌کند و بر اساس تجدد و تبدل مناطات احکام جدید و جایگزین احکام پیشین را استنباط می‌کند.

۱. انه لا سبيل الى انكار تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد في المتعلقات و ان في الافعال في حد ذاتها مصالح و مفاسد كامنه مع قطع النظر عن امر الشارع و نهيه و انها تكون عللا للاحكام و مناطاتها.

۲. انه لا سبيل الى الانكار ادراك العقل تلك المناطق موجه جزئية و ان العقل ربما يستقل بقبح الشيء و حسن اخر و لا يمكن عزل العقل عن ادراك الحسن و القبح كما عليه البعض الاشاعره.

۴.۱.۵. مربع نوع حکم

بسیاری از احکام قرآن کریم جنبه امضایی دارد، یعنی به همان نکاتی اشاره دارد که هر انسان سلیم النفس به آن روی می آورد و فطرت پاک انسان آن را تایید می کند (ایازی، ۱۳۸۰). توضیح آنکه، امضا در لغت به معنای اجازه و تنفیذ است و در اصطلاح به شناسایی و تنفیذ عرف و عادت از طرف شارع گفته می شود (ولایی، ۱۳۷۴: ۱۹۳). و در اصطلاح احکام امضایی، احکامی است که پیش از انشای شارع مقدس، سابقه وجودی داشته اند چه از ادیان الهی سابق برجای مانده باشد یا در عرف عقلا وجود داشته باشد و شارع آن را تایید و امضا کرده است (رحمانی، ۱۳۷۸: ۵۴). احکام تاسیسی: تاسیس در لغت به معنای پی نهادن و ایجاد کردن است. در اصطلاح به احکامی می گویند که در عرف وجود نداشته و شارع آنرا از ابتداء تاسیس کرده است (ولایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴). در اصطلاح احکامی را می گویند که به دست شارع مقدس انشاء و اختراع شده و پیش از آن در عرف عقلا یا شرایع دیگر سابقه نداشته است (رحمانی، ۱۳۷۸: ۵۴).

نوبهار در تفاوت میان احکام امضایی و تاسیسی معتقد است: احکام تاسیسی ضرورتاً تغییر ناپذیر نیستند، اگر اصل تقسیم بندی احکام، به ثابت و متغییر را بپذیریم، دلیلی بر اختصاص تغییر به حوزه احکام امضایی نداریم. بر مبنای اعتزالی - امامی که احکام تابع مصالح و مفاسد است، تغییر به قلمرو احکام امضایی اختصاص ندارد، اما در مورد احکام امضایی مسأله این است که آنها به قلمرو غیر عبادات ارتباط دارند و باب تغییر در احکام غیر عبادی گسترده است (مصاحبه نوبهار با خبرگزاری جماران).

ولیکن محقق داماد تعریفی اضافه تر از تعاریف فوق در رابطه با احکام امضایی ذکر کرده است، او معتقد است: احکام امضایی اسلام چنین نیست، که به علت مطلوب و پسندیده بودن، مورد امضا و تایید شارع قرار گرفته باشند، بلکه این احکام در واقع بر دو قسمند: قسم اول را می توان « احکام امضایی مطلوب » و قسم دوم را « احکام امضایی تحمیلی » نامید. قسم دوم آنهایی هستند، که نه به خاطر موجه و مطلوب بودن که به خاطر رواج و شیوع در عرف و وجود محذورات اجتماعی در مخالفت با آنها، مورد امضاء قرار گرفته اند و در حقیقت پذیرش این دسته از احکام بر شریعت تحمیل شده است.

درحالی که قسم اول چنین نیستند، بلکه بخاطر عقلایی، منطقی و موجه بودن مورد تایید شارع قرار گرفته‌اند (محقق داماد، ۱۳۸۵: ۶-۵).

پس شرط آخر تقسیم‌بندی احکام امضایی به دو دسته امضایی و مطلوب است.

۴.۲. شرح قاعده اول

اگر موضوع آیه مربوط به حکم شرعی است و حکم از قضایای حقیقیه است؛ ولی پیشینه حکم جوهری نباشد و تنقیح مناط آیه وابسته به فرهنگ عصر نزول باشد و منابع درونی کمکی به فهم آیه نکند؛ در نتیجه فهم آیه وابسته است.

به عنوان مثال ۱: موضوع زنده به گورکردن دختران موضوعی است که با توجه به شرایط محیطی و اجتماعی عصر نزول مورد توجه شارع قرار گرفته است.

بنابراین مفسران این موضوع اشاره به رسمی از جاهلیت عصر نزول دارد، علامه طباطبائی ذیل آیه (تکویر: ۸) می‌نویسد: «این مربوط به رسم عرب است که دختران را از ترس اینکه ننگ به بار آورند زنده زنده در گور می‌کردند، ایشان همچنین برای شناخت بهتر آیه به سیاق دیگر آیات در بافت قرآن کریم اشاره می‌کند و با توجه به آیات (النحل: ۵۸-۵۹) به شرایط عصر نزول می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۵۰/۲۰). ایشان رسم جاهلی را با توجه به سیاق و بافت آیات بیان می‌کنند و اولویت را بافت قرآن کریم می‌بیند و سپس مراجعه به تاریخ را در تاییدیه سخن خود ذکر می‌کنند. شاید بتوان گفت با توجه به اولویت علامه در شناخت آیه با استفاده از منابع درونی، فهم آیه نیمه وابسته خواهد بود. اما با توجه به اینکه هر حکمی مصلحت یا مفسده‌ای دارد و از آن به عنوان تنقیح مناط یاد می‌شود. به نظر می‌رسد، تنقیح مناط حکم آیه به این صورت است که با توجه به سیاق آیات که حوادثی در آستانه قیامت را بیان می‌کند و با توجه به آیه فوق، هر نوع ظلمی که در این دنیا انسان کرده است، بی پاسخ نمی‌ماند و در قیامت از او بازخواست خواهد شد. بهرامپور مفسر قرآن کریم تاویل عصری آیه را این طور بیان می‌کند: «شاید امروز بتوان سقط جنین که در پاره‌ای از کشورها (جاهلیت مدرن) رواج یافته به عنوان نوعی زنده به گورکردن در شکم مادر معرفی کرد» (بهرامپور، ۱۳۹۱: ۹۵/۳۰). با استدلال فوق مناط آیه وابسته به فرهنگ عصر نزول نیست و فهم آیه مستقل از فرهنگ است.

مثال ۲: موضوعظهار(مجادله: ۳-۱) در دوران جاهلی بسان طلاق در اسلام بود. اما حکم مردان و زنان دیگر را در رابطه باظهار، طبق نظر سیوطی در دلیل دیگر اعم از قیاس یا جزء آن جستجو کرد(حجتی، ۱۳۷۰: ۸۰).

اما علامه طباطبائی معتقد است: «اگر می‌بینیم که در شان نزول آیات، روایاتی آمده، که مثلا می‌گویند: فلان آیه بعد از فلان جریان نازل شده و یا فلان آیات درباره فلان شخص یا فلان واقعه نازل شده، باری نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه، و آن شخص بدانیم، چون اگر اینطور فکر کنیم، باید بعد از انقضاء آن واقعه و یا مرگ آن شخص، حکم آیه قرآن نیز ساقط شود، و حال آنکه حکم آیه مطلق است و وقتی برای حکم نامبرده تعلیل می‌آورد، علت آن را مطلق ذکر می‌کند»^۱. ایشان در جای دیگر در بحث جری می‌فرماید: آیاتی که در شرایط خاصه‌ای برای مومنین زمان نزول تکالیفی بار می‌کنند، مومنینی که پس از عصر نزول دارای همان شرایط هستند بی‌کم و کاست همان تکالیف را دارند. آیاتی که صاحبان صفاتی را ستایش یا سزانش می‌کنند، یا مرده می‌دهند یا می‌ترسانند، کسانی را که با آن صفات متصفند در هر زمان و در هر مکان باشند، شامل هستند بنابراین هرگز مورد نزول آیه‌ای مخصص آن آیه نخواهد بود. یعنی آیه‌ای که درباره شخصی یا اشخاص معینی نازل شده در مورد نزول خود منجمد نشده، به هر موردی که در صفات و خصوصیات با مرود نزول آیه شریک است، سرایت خواهد نمود و این خاصه همان است که در عرف روایت به نام «جری» نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۵۳: ۷۱-۷۰).

آیت الله جوادی آملی، نیز معتقد است: «روایات شان نزول تنها بیانگر مورد و مصداقی برای مفهوم کلی آیه است و هیچ‌گاه مورد یک عام یا مطلق، مخصص یا مقید آن نیست و اینگونه روایات گرچه مایه‌ی کاهش عموم یا اطلاق نیست، لیکن راهگشای خوبی برای مفسر است تا آیه را به گونه‌ای تفسیر کند که با مورد خود هماهنگ و سازگار

۵. و ما ورد من شأن النزول (و هو الأمر أو الحادثه التي تعقب نزول آیه أو آیات فی شخص أو واقعه) لا یوجب قصر الحكم على الواقعة لیقضی الحكم بانقضائها و يموت بموتها لأن البیان عام و التعلیل مطلق، فإن المدح النازل فی حق أفراد من المؤمنین أو الذم النازل فی حق آخرین معللا بوجود صفات فیهم، لا یمكن قصرهما على شخص مورد النزول مع وجود عين تلك الصفات فی قوم آخر بعدهم و هكذا (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۴۲/۱).

باشد) (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۳). جوادی آملی: «آیات قرآن کریم هرگز در محدوده سبب و شان نزول خود محصور نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۳).
به نظر می‌رسد، آگاهی از فایده سبب نزول این آیه، مانع فهم صحیح و دلالت آن شده است و معنای آیه را محدود و تنگ کرده است و هیچ کمک شایانی در فهم مخاطب نداشته است. شرط تنقیح مناط این حکم را می‌توان این‌گونه گفت: که صرف عدم تمایل یا ابراز عدم تمایل زن و شوهر به هم دیگر حدود شرعی بین‌شان را خدشه‌دار نخواهد کرد و این خود نشان دهنده‌ی این است که فهم آیه وابسته به زن و شوهر عرب زبان نیست، بلکه صدق به همه‌ی زن و شوهرها در همه زمان‌ها دارد. در نتیجه سبب نزول آیه مانع فهم صحیح از آیه می‌شود. حاصل آنکه فهم آیه مستقل از فرهنگ عصر نزول است.

۴.۳. شرح قاعده دوم

اگر موضوع آیه مربوط به حکم شرعی است و پیشینه حکم جوهری و مصلحت حکم ثابت باشد و مربوط به عبادات باشد؛ ولی برای فهم آن احتیاج به منابع بیرونی (سنت) باشد، در این صورت فهم آیه وابسته است. صلات، صوم و حج از مواردی هستند که جزء احکام جوهری و در دسته عبادات محسوب می‌شوند، کلیت آن در همه ادیان بوده منتها شکل و خصوصیات آنها تغییر کرده و در طی زمان تکامل یافته است. عبادات موضوعاً و حکماً تغییر پذیر نیستند؛ بلکه همان ثابت و یکنواخت برای همیشه و برای هرکی بوده و هست در نتیجه عقل بشر از درک مناطات احکام عبادی عاجز است (احمدی نژاد، ۱۳۷۹: ۲۱).. لذا فهم بیان کلیت این‌گونه احکام عبادی قصد قرآن بوده و مستقل از شرایط زمانی، مکانی و سنت است. بنابراین برای ورود به جزئیات آن که جزء تفسیر و مقاصد و معانی الهی به حساب نمی‌آید و به سنت واگذار شده است به سنت رجوع کرد. بنابراین فهم این جزئیات محتاج به رجوع به سنت به عنوان یک قرینه تاریخی خواهد بود. همان‌طور که دکتر بابایی از قول علامه طباطبائی به این مسأله اشاره دارند: «پذیرفتن کمک بودن روایات بر فهم معنای آیات، تصریح به نیازمند بودن به روایات و اینکه برخی مطالب را جز از راه روایات نمی‌توان به دست آورد، سنت را در حجیت قرین کتاب قرار دادن و بیانات پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) را در تفسیر همه آیات حجت دانستن و

حجت ندانستن آرای صحابه و تابعین و سایر دانشمندان و نادرست دانستن قبول مطلق روایات و طرد کلی آن، از نقاط قوت دیدگاه وی در مورد روایات تفسیری است که ایشان در مواردی از این تفسیر بر این دیدگاه‌ها استدلال کرده است (بابایی، ۱۳۸۱: ۲/۲۷۰).

۴.۴. شرح قاعده سوم

اگر موضوع آیه مربوط به حکم شرعی است و حکم آن محیطی باشد و مصلحت حکم متغیر باشد و قرائن درونی کمکی نکند، فهم آیه وابسته است.

مثال ۱: جهاد (۱۹۰-۱۹۵ بقره) با توجه به سیاق و ظاهر آیات زیر به معنی قتال با دشمن است، مانند آیتی که برای جهاد نازل شده است، قتال در اسلام جنبه دفاع دارد، اسلام می‌خواهد به وسیله قتال با کفار از حق قانونی انسان‌ها دفاع کند، حقی که فطرت سلیم هر انسانی به بیانی که خواهد آمد آن را برای انسانیت قائل است، آری از آنجایی که قتال در اسلام دفاع است، و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعیش تجاوز و خروج از حد و مرز است (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸۸/۲). مراحل تشریح حکم جهاد در قرآن کریم: صلحت آن ثابت و جزو موارد غیر عبادی است، تاویل آن نیز متناسب با شرایط زمان و مکان خواهد بود، در این صورت فهم آیه مستقل است.

۴.۵. شرح قاعده پنجم

اگر موضوع آیه مربوط به حکم شرعی است و حکم محیطی از نوع امضایی تحمیلی باشد، فهم آیه وابسته است.

مثال (۱): برده داری: نص صریح قرآن کریم اشاره به موضوع برده‌داری دارد، که بخاطر شیوع آن در عرف عصر نزول است و قرآن کریم به صورت تدریجی سعی بر محدود کردن این عرف ناپسند دارد، اینطور که به بهانه‌های مختلف برده بخرد و آزاد کنید، مثلاً در قرآن کریم، به ازای هرگناه انسان را وادار به آزاد کردن برده می‌کند، به عنوان مثال، کفاره قتل خطا « وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ » النساء: ۹۲، کفاره قسم « لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ » (المائدة: ۸۹)

یا آیه « وَ أَنْكَحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ » (النور: ۳۲) که دستور به ازدواج کردن بی‌همسران می‌دهد و یکی از آن بی‌همسران را کنیزان معرفی می‌کند یا آیه « إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ » (التوبه: ۶۰) که سهمی از زکات را آزاد کردن آنها معرفی می‌کند. یا یکی از برترین عبادات آزاد کردن بردگان شناخته شده است. « فَلَا أَفْتَحَمَ الْعُقَبَةَ - مَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ - فَكُ رَقَبَةً » (البلد ۱۳-۱۱). اینها همه نشان‌دهنده این است که شارع به صورت تدریجی حکم برده‌داری را لغو می‌کند - نه مستقیم - در برده‌داری شارع این حکم را به عبارتی امضا نکرده است، فقط به صورت تدریجی تحریم کرده است و زمینه چینی می‌کند برای برچیده شدن آن. پس در بالفعل بودن حکم برده‌داری با قیودی که شارع بیان می‌کند، عملاً جلوی حکم گرفته خواهد شد، مانند قیود تحریم برده‌داری که در بالا ذکر شد. پس شارع در ظاهر تحریم نکرده و نیاز به مدت زمان زیادی برای تحریم آن به دلیل شرایط مردم عصر نزول بوده است؛ ولی در عمل تحریم شده است. به عبارت ساده‌تر در مقابله با سنت‌های غلطی که در بستر سالها در جامعه عرب رسوخ پیدا کرده و ریشه دوانده است، قرآن کریم تبلیغ تدریجی و به صورت گام به گام را انجام داده است و فرهنگ سازی ابتدایی کرده است سپس حکم قطعی را ابلاغ کرد. بنابراین فهم آیه با توجه به قرائن درونی مانند سیاق و بافت آیات مستقل از فرهنگ زمانه است، هرچند آگاهی از فرهنگ عصر نزول در فهم آیه موثر است. در نتیجه می‌توان گفت آیه نیمه‌وابسته است.

مثال (۲): چند همسری در آیه ۳ سوره نساء، با توجه به نظر مفسران: «رویه چند همسری میان ملل و اقوام مختلف بوده است تا جایی که علامه طباطبائی به بیان آن در ذیل آیه می‌پردازد: « انسان از قدیم الایام و در بیشتر امت‌های قدیم چون مصر و هند و فارس و بلکه روم و یونان نیز تعدد زوجات را سنت خود کرده بود، و چه بسا بعد از گرفتن یک همسر و برای اینکه او تنها نماند، مصاحبانی در منزل می‌آوردند تا مونس همسرشان باشند، و در بعضی امت‌ها به عدد معینی منتهی نمی‌شد مثلاً یهودیان و اعراب گاه می‌شد که با ده زن و یا بیست زن و یا بیشتر ازدواج می‌کردند» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴ / ۲۹۱) و سپس به اصلاح این حکم به سنت تعدد زوجات در اسلام می‌پردازد و می‌نویسد: « اسلام همانند ملل و شرایع پیشین اصل تعدد زوجات را مباح شمرده است؛ ولی نه چون آنها بدون حد، بلکه آن را

محدود و منوط به شرایطی خاص کرد تا حقوق زنان از بین نرود « (طباطبائی ۱۳۷۴: ۴/۲۶۷). ایشان در ذیل آیات شرایط زمان و مکان آیات را مبذول داشته ولی این را دلیل وابستگی آیات قرآن کریم نسبت به فرهنگ عصر نزول نمی‌داند، بلکه با روش تفسیری (قرآن به قرآن) سیاق و بافت آیات (قرائن درونی) و همچنین حجیت ظواهر آیات قرآن کریم به مدلول معانی آیات دست می‌یابند. در نتیجه فهم مراد الهی از آیه نسبت به فرهنگ عصر نزول مستقل خواهد بود.

۱-۴-۲ جدول آیات بر اساس ویژگی‌های آیه در مولفه احکام

خروج ی	اجزاء								ورودی
	نوع امضای ی بودن حکم	نوع تغییر فهم مخاط ب از آیه	نوع تنقیح مناط	نوع حکم	موضوع حکم	نوع مصلح ت حکم	پیشینه حکم	نوع قضیه	
وابسته / نیمه وابسته/ مستقل	مطلو ب/ تحمیل ی	ظاهر آیه/ سیاق/ سنت/ ی	نیازمند مطالعه فرهنگ ی/ تغییر فهم نسبت به آیه	تاسیس ی/ امضایی	عبادی/ غیرعباد ی	ثابت/ متغیر	جوهر ی/ محیطی	حقیقی ه/ خارج یه	مقادیر آیه
مستقل	تحمیل ی	ظاهر/ سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	غیرعباد ی	ثابت	محیطی	حقیقی ه	ظهار
نیمه وابسته	تحمیل ی	سنت	نیازمند مطالعه فرهنگ ی	امضایی	غیرعباد ی	ثابت	محیطی	حقیقی ه	زنده به گور کردن
مستقل	تحمیل ی	سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	غیرعباد ی	ثابت	محیطی	حقیقی ه	چندهمسر ی

ارائه مدل ارزیابی وابستگی فهم آیات الاحکام به فرهنگ عصر نزول □ ۲۴۳

مستقل	مطلوب	ظاهر/ سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	غیرعبادی	متغیر	محیطی	حقیقی	جزیه
نیمه وابسته	تحمیلی	سنت	نیازمند مطالعه فرهنگ	امضایی	غیرعبادی	ثابت	محیطی	حقیقی	برده داری
مستقل	مطلوب	سنت	تغییر فهم ما نسبت به آیه	تاسیسی	عبادی	ثابت	جوهری	حقیقی	صلوات
مستقل	مطلوب	ظاهر/ سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	غیرعبادی	ثابت	جوهری	حقیقی	قصاص
مستقل	مطلوب	سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	عبادی	ثابت	جوهری	حقیقی	ارث
مستقل	مطلوب	سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	عبادی	ثابت	جوهری	حقیقی	حجاب
مستقل	مطلوب	سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	غیرعبادی	ثابت	محیطی	حقیقی	شهادت دوزن برابر یک مرد
نیمه وابسته	تحمیلی	سنت	نیازمند مطالعه	امضایی	غیرعبادی	ثابت	محیطی	حقیقی	ربا

			فرهنگ ی						
وابسته	مطلوب ب	سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	عبادی	ثابت	جوهر ی	حقیق ه	جهاد
مستقل	تحمیل ی	سیاق	تغییر فهم ما نسبت به آیه	امضایی	غیرعباد ی	ثابت	محیطی	حقیقی ه	ایلاء

۵. نتیجه گیری

در میان قرآن پژوهان، طیفی از دیدگاه‌ها درباره نیازمندی فهم آیات الاحکام به مطالعه فرهنگی وجود دارد که هر یک مبانی و دلایل خود را ارائه داده‌اند. بر اساس این شواهد و دلایل یک مدل برای ارزیابی وابستگی فهم قرآن به مطالعات فرهنگی ایجاد شد. ورودی مدل، یک آیه و خروجی آن تعیین یکی از سه حالت وابسته، نیمه وابسته و مستقل برای همان آیه است. این مدل قابلیت ارزیابی مولفه‌های حاکم بر آیات الاحکام را فراهم آورده طوری که مولفه‌ها شامل پنج قاعده و هشت ویژگی است، که بر اساس ارزیابی این هشت ویژگی در ورودی، خروجی مدل تعیین می‌شود. شایان ذکر است که شروط به دست آمده از طیف نظرات در این مدل در نظر گرفته شده و این امکان فراهم آمده تا هر کاربر مدل بر اساس دانش و پژوهش خود به این شروط پاسخ داده و بر همین اساس خروجی را از مدل دریافت نماید. این مدل به شکل نمودار درخت تصمیم نمایش داده شده است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن فارس، احمد. ۱۴۰۴. معجم مقیاس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد عبدالقادر عطاء. بیروت: دارالفکر.

۳. ابوزید، نصر حامد. ۲۰۰۴. *دوائر الخوف (قراءه فی الخطاب المره)*. بیروت: المركز الثقافي العربی.
۴. ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۰. *معنای متن*. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
۵. ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۳. *نقد گفتمان دینی*. تهران: یادآوران.
۶. احمدی نژاد، علی. ۱۳۷۹. *تقش زمان و مکان در استنباط احکام فقهی*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
۷. ایازی، محمدعلی. ۱۳۸۰. *فقه پژوهی قرآنی*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. بابایی، علی اکبر. ۱۳۸۱. *مکاتب تفسیری*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۹. بهرامپور، ابوالفضل. ۱۳۹۱. *نسیم حیات*. قم: موسسه انتشارات هجرت.
۱۰. جوادی آملی. عبدالله. ۱۳۸۷. *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
۱۱. حاجتی. محمدباقر. ۱۳۷۴. *اسباب النزول*. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. خطاط، مجتبی. ۱۳۸۹. « بررسی تغییر پذیری احکام قرآن ». پایان نامه ارشد دانشگاه قم.
۱۳. دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۳. *لغت نامه*. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۴. ذهبی. محمدحسین. ۱۳۹۶. *التفسیر المفسرون*. بیجا. دارالکتب الحدیثه.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۳۸۳. *المفردات الفاظ القرآن*. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. تهران: انتشارات المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۱۶. رحمانی، محمد. ۱۳۷۸. *بازشناسی احکام صادره از معصومین*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۷. رضایی اصفهانی. ۱۳۹۳. *منطق تفسیر القرآن (۴)*. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۱۸. زرکشی. ۱۳۷۶. *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۱۹. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۵. *بسط تجربه نبوی*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۲۰. سیوطی. عبدالرحمن بن ابی بکر. ۱۴۲۱. *الاتقان فی علوم القرآن*. محقق زمرلی، فواز احمد. بیروت: انتشارات دارالکتب العربیه.
۲۱. صادق بلعید. ۱۹۹۹. *القرآن و التشریح*. بی جا. مرکز النشر الجامع

۲۲. طباطبائی، محمد حسین. ۱۳۵۳. قرآن در اسلام. مصحح رضا ستوده. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۳. طباطبائی، محمد حسین ۱۳۷۴. المیزان فی التفسیرالقرآن. ترجمه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. غروی نائینی، محمد حسین. ۱۳۷۶. فوائد الاصول. قم: جامعه مدرسین.
۲۵. قرشی بنابی. علی اکبر. ۱۳۷۱. قاموس قرآن. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۶. مجتهدشبهستری، محمد. ۱۳۸۱. هرمنوتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
۲۷. مجتهدشبهستری، محمد ۱۳۷۹. نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
۲۸. مجتهدشبهستری، محمد ۱۳۸۴. تاملاتی در قرائت انسانی از دین. تهران: طرح نو.
۲۹. محقق داماد، مصطفی. ۱۳۸۵. قواعد فقه مدنی. چاپ سیزدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۰. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. ۱۳۸۲. دایره المعارف الاسلامی. قم: بوستان کتاب قم.
۳۱. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. آشنایی با قرآن. تهران: نشر صدرا.
۳۲. مطهری، مرتضی ۱۳۸۱. اسلام و نیازهای زمان. تهران: نشر صدرا.
۳۳. معرفت، محمد هادی. ۱۳۸۶. التمهید فی علوم القرآن. قم: موسسه التمهید.
۳۴. معرفت، محمد هادی ۱۳۸۵. نقد شبهات پیرامون قرآنی. ترجمه حکیم باشی و دیگران. قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۳۵. معرفت، محمد هادی ۱۳۸۶. صیانه القرآن من التحریف. قم: انتشارات التمهید.
۳۶. معرفت، محمد هادی ۱۳۷۹. تفسیر المفسران. قم: انتشارات التمهید.
۳۷. موسوی خمینی، روح الله. ۱۳۸۲. تهذیب الاصول. قم: موسسه اسماعیلیان
۳۸. نکونام. جعفر. ۱۳۸۰. درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن کریم. تهران: هستی نما.
۳۹. نوبهار، رحیم. ۱۳۹۴. «جستاری در تقسیم بندی بابهای فقهی و پیامدهای روش شناختی آن». ۷۶: ۷۹-۱۰۵.
۴۰. ولایی، عیسی. ۱۳۷۴. فرهنگ تشریحی اصطلاحات الاصول. تهران: نشر نی.

تفسیر معجزه حضرت عیسی در قرآن به واسطه آیات انجیل: زنده شدن ایلعازار

نسرین حیدرزاده اصفهانی^۱

چکیده

مساله اصلی پژوهش حاضر بررسی و تفسیر معجزه زنده شدن مردگان توسط حضرت عیسی در قرآن به واسطه انجیل به روش توصیفی-تحلیلی است. در آیه ۴۹ سوره آل‌عمران و آیه ۱۱۰ سوره مائده به معجزات حضرت عیسی همچون زنده شدن مردگان و شفای بیماران صعب‌علاج اشاره شده است. اکنون در این مقاله قصد داریم روایت زنده شدن ایلعازار توسط حضرت عیسی در آیات (انجیل یوحنا ۱۱: ۱- ۴۴) را بررسی و تفسیر کنیم. معجزه زنده شدن ایلعازار پس از شفای مرد کور در معبد رخ داد که انتقاد و اعتراض فریسیان را در پی داشت. بسیاری از یهودیان مشاهده کننده‌ی این معجزه، به حضرت عیسی ایمان آوردند و پیروان حضرت عیسی به شدت در حال افزایش بود. روایت زنده شدن ایلعازار تنها در انجیل یوحنا بیان شده و در سایر اناجیل ذکر نشده است. این روایت یک داستان تراژدی است که معاد را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی

انجیل؛ ایلعازر؛ زنده شدن مردگان؛ معجزه؛ عیسی؛ مریم بتانی؛ مارتا بتانی.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.

۱. مقدمه

مساله اصلی پژوهش حاضر بررسی و تفسیر معجزه زنده شدن مردگان توسط حضرت عیسی در قرآن به واسطه‌ی انجیل است. در قرآن از معجزات حضرت عیسی بارها یاد شده است.

در آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی آل عمران از معجزات حضرت عیسی همچون زنده کردن مردگان، دمیدن روح در پرنده‌ی گلی و شفای بیماران صعب‌العلاج یاد شده است. این آیات به شرح زیر است.

«وَ رَسُوْلًا اِلٰی بَنِيۤ اِسْرٰٓئِيْلَ اَنِّيۡ قَدْ جِئْتُكُمْ بِاٰیَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ اَنِّيۡ اَخْلَقْتُ لَكُمْ مِّنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاَنْفُخُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِ وَ اُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ وَ اَحْيِ الْمَوْتٰى بِاِذْنِ اللّٰهِ وَ اُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَاْكُلُوْنَ وَ مَا تَدْخُرُوْنَ فِيۡ بُيُوْتِكُمْ اِنْ فِيۡ ذٰلِكَ لَآٰیَةٌ لِّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ»
«و (عیسی را به) پیامبری به سوی بنی اسرائیل (فرستاد تا بگوید) که همانا من از

سوی پروردگارتان برای شما نشانه‌ای آورده‌ام. من از گل برای شما (چیزی) به شکل پرنده می‌سازم، پس در آن می‌دمم، پس به اراده و اذن خداوند پرنده‌ای می‌گردد. و همچنین با اذن خدا کور مادرزاد و مبتلایان به پستی را بهبود می‌بخشم و مردگان را زنده می‌کنم و از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید به شما خبر می‌دهم، براستی اگر ایمان داشته باشید در این معجزات برای شما نشانه و عبرتی است.»

در این آیات به نظر می‌رسد که حضرت عیسی بارها مردگان را زنده کرده است. زیرا کلمه مرده در آیات بالا به صورت جمع بیان شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۹۹) از نظر برخی پژوهشگران، حضرت عیسی قادر بود مرده‌ای را زنده کند و پس از گفتگو با او، دوباره او را بمیراند. (ابن عاشور، بی تا: ۳/ ۱۰۲).

در آیات ۱۱۰ سوره‌ی مائده نیز به این مساله اشاره شده است. این آیات به شرح زیر است.

«اِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسٰى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِيۡ عَلَیْكَ وَ عَلٰی وَالِدَتِكَ اِذْ اٰتٰتُكَ رُوْحَ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِی الْمَهْدِ وَ كَهَلًا وَ اِذْ عَلَّمْتَكَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرٰةَ وَ الْاِنْجِيْلَ وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِيۡ فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِيۡ وَ تَبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ

بِأذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

«زمانی که خداوند فرمود: ای عیسی پسر مریم! نعمت را بر تو و بر مادرت یاد کن. آنگاه که تورا با «روح‌القدس» (جبرئیل) تأیید کردم. در گهواره (به اعجاز) و در بزرگسالی (به وحی) با مردم سخن گفتم و آنگاه که کتاب و حکمت و تورات و انجیل به تو آموختم، و (فراموش مکن زمانی را که) به اذن من از گل (چیزی) به صورت پرنده ساختی و در آن دمیدی، پس با اذن من پرنده‌ای شد، و با اذن من کور مادرزاد و پیسی گرفته را شفا می‌دادی، و آنگاه که به اذن من، مردگان را (زنده) از گور بیرون می‌آوردی، و (به یاد آور) زمانی که (دست ظلم) بنی‌اسرائیل را از تو کوتاه کردم، آنگاه که تو دلایل روشن برایشان آوردی، پس کافران از ایشان (درباره‌ی معجزات تو) گفتند: این، چیزی جز سحر آشکار نیست.».

منظور از واژه‌ی (تُخْرِجُ) یا خارج کردن مردگان از قبور است که به معنی زنده کردن مردگان است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۵ / ۲۶۱) یا این واژه در آیات ۱۱ سوره ق و ۳۵ سوره مومنون، به معنای احیاء کردن است که باز هم به معنای زنده کردن اموات مدفون توسط حضرت عیسی است. در این آیات نیز لفظ مرده به صورت جمع (مَوْتَى) بیان شده که به معنای آن است که حضرت عیسی بارها مردگان را زنده کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۲۲۱).

۲. پیشینه پژوهش

در مساله معجزات حضرت عیسی مقاله‌ای به نام گفتمان تطبیقی بر معجزات حضرت عیسی (ع) در قرآن کریم و اناجیل اربعه توسط آقای رضا خیری در دومین کنفرانس ملی علوم اسلامی و پژوهش‌های دینی در سال ۱۳۹۸ ارائه شده است که به صورت کلی به بررسی معجزات حضرت عیسی می‌پردازد اما در مقاله‌ی حاضر ما به صورت جزئی و دقیق بر یکی از روایات انجیل که بیان‌گر معجزات حضرت عیسی است تمرکز می‌کنیم و یکی از دفعاتی که حضرت عیسی بر حسب انجیل مرده را زنده کرده است بررسی می‌کنیم.

مساله اصلی پژوهش حاضر، تفسیر و تحلیل روایت زنده شدن ایلعازر توسط حضرت عیسی در آیات (انجیل یوحنا ۱۱: ۱ - ۴۴) است.

۳. روش شناسی

گردآوری داده‌های این پژوهش به روش کتابخانه‌ای انجام شده است و پژوهش حاضر از نوع توصیفی - تحلیلی است.

۴. یافته‌ها

در این بخش ابتدا اصل روایت را بیان کرده، سپس به بررسی اصطلاحات روایات می پردازیم و در نهایت روایت را تفسیر و تحلیل می‌کنیم. روایت زنده شدن ایلعازر در آیات (یوحنا ۱۱: ۱ - ۴۴) بیان شده و به شرح زیر است.

«مردی به نام ایلعازر بیمار بود. او از مردمان بیت‌عنیا (دهکده‌ی مریم و خواهرش مارتا) بود. مریم همان زنی بود که حضرت عیسی را با عطر تدهین کرد و با گیسوانش پاهای او را خشک نمود. اینک برادرش ایلعازر بیمار شده بود. پس خواهران ایلعازر برای عیسی پیغام فرستاده و گفتند: سرور ما دوست عزیزت بیمار است. عیسی چون این خبر را شنید گفت: این بیماری با مرگ پایان نمی‌پذیرد بلکه برای تجلیل خداست تا پسر خدا به واسطه‌ی آن جلال یابد. عیسی، مارتا و خواهرش ایلعازر را دوست داشت. پس چون شنید که ایلعازر بیمار است؛ دو روز دیگر در جایی که بود ماند. سپس به شاگردانش گفت: بیایید باز به یهودیه برویم. شاگردانش گفتند: استاد دیری نگذشته که یهودیان می‌خواستند سنگسارت کنند و تو باز می‌خواهی به آن‌جا بروی؟ عیسی پاسخ داد: مگر روز، دوازده ساعت نیست؟ آن‌که در روز راه رود، نمی‌لغزد زیرا نور این جهان را می‌بیند اما آن‌که در شب راه رود خواهد لغزید زیرا نوری ندارد. پس از این سخنان به آن‌ها گفت: دوست ما ایلعازر خفته است اما می‌روم تا بیدارش کنم. پس شاگردان گفتند: سرور ما اگر او خفته است بهبود خواهد یافت. اما عیسی از مرگ او سخن می‌گفت. حال آن‌که شاگردان گمان می‌کردند به خواب او اشاره می‌کند. آن‌گاه عیسی آشکارا به آن‌ها گفت ایلعازر مرده است و به خاطر شما شادمانم که آن‌جا نبودم تا ایمان آورید. اما اکنون نزد

او برویم. پس تو ما، که به دو قلوب ملقب بود، به شاگردان دیگر گفت بیاید ما نیز برویم تا با او بمیریم. چون عیسی به آنجا رسید، دریافت چهار روز است که ایلعازر را در قبر نهاده‌اند. بیت عنیا پانزده پرتاب تیر با اورشلیم فاصله داشت. بسیاری از یهودیان نزد مریم و مارتا آمده بودند تا آنان را در مرگ برادرشان تسلی دهند. پس چون مارتا شنید که حضرت عیسی به آنجا می‌آید به استقبالش رفت اما مریم در خانه ماند. مارتا به عیسی گفت: سرورم اگر اینجا بودی برادرم نمی‌مرد. اما می‌دانم که هم اکنون نیز هرچه از خدا بخواهی به تو خواهد داد. عیسی به او گفت: برادرت بر خواهدخواست. مارتا به او گفت: می‌دانم که در روز قیامت بر خواهدخواست. عیسی گفت: قیامت و حیات منم. آن‌که به من ایمان آورد حتی اگر بمیرد باز زنده خواهد شد و هر که زنده است و به من ایمان دارد به یقین تا ابد نخواهد مرد. آیا این را باور می‌کنی؟ مارتا گفت: آری سرورم من ایمان آورده‌ام که تویی مسیح، پسر خدا همان که باید به جهان می‌آمد. این را گفت و رفت و خواهر خود مریم را فراخواند و در خلوت به او گفت: استاد اینجاست و تو را می‌خواند. مریم چون این را شنید بی‌درنگ برخاست و نزد او شتافت. عیسی هنوز وارد دهکده نشده بود بلکه همان‌جا بود که مارتا به دیدارش رفت. یهودیانی که با مریم در خانه بودند و او را تسلی می‌دادند، چون دیدند مریم با شتاب برخاست و بیرون رفت از پی او روانه شدند. گمان می‌کردند بر سر قبر می‌رود تا در آنجا زاری کند. چون مریم به آنجا که عیسی بود رسید و او را دید به پاهای او افتاد و گفت: سرورم اگر این‌جا بودی برادرم نمی‌مرد. چون عیسی زاری مریم و یهودیان همراه او را دید، در روح برآشفته و سخت منقلب گشت. پرسید او را کجا گذاشته‌اید؟ گفتند سرور ما، بیا و بین. اشک از چشمان عیسی سرازیر شد. پس یهودیان گفتند: بنگرید چه قدر او را دوست می‌داشت. اما بعضی گفتند آیا کسی که چشمان آن مرد کور را گشود، نمی‌توانست مانع مرگ ایلعازر شود؟ سپس عیسی باز در حالی که برآشفته بود بر سر قبر آمد. قبر غاری بود که بر دهانه‌اش سنگی نهاده بودند. فرمود: سنگ را بردارید. مارتا (خواهر متوفا) گفت: سرورم، اکنون دیگر بوی ناخوش می‌دهد زیرا چهار روز گذشته است. عیسی به او گفت: مگر به تو نگفتم که اگر ایمان آوری، جلال خدا را خواهی دید؟ پس سنگ را برداشتند. آن‌گاه عیسی به بالا نگرست و گفت: پدر تو را شکر می‌گویم که مرا شنیدی. من می‌دانستم که همیشه

مرا می‌شنوی اما این را به خاطر کسانی گفتم که در این جا حاضرند تا ایمان آورند که تو مرا فرستاده‌ای. این را گفت و سپس به بانگ بلند ندا در داد: ایلعازر بیرون بیا! پس آن مرده دست و پا در کفن بسته و دستمالی گرد صورت پیچیده بیرون آمد. عیسی به ایشان گفت: او را باز کنید و بگذارید برود. پس بسیاری از یهودیان که به دیدار مریم آمده و کار عیسی را دیده بودند به او ایمان آوردند. اما برخی نزد فریسیان رفته و آن‌ها را از آن‌چه عیسی کرده بود، آگاه ساختند.»

اصطلاحات این روایت به این شرح است.

بتانی: بتانی روستایی در بخش شرقی دامنه‌ی کوه زیتون نزدیک اورشلیم در منطقه‌ی خاورمیانه بود. (Bosetti, sjbp,2016) این شهر هتل‌ها و مسافرخانه‌های زیادی داشت و محل سکونت زوار اورشلیم بود (هوزی، ۱۳۳۹: ۱۱۶-۱۱۷) و حدود یک و نیم یا دو مایل (حدود نیم ساعت پیاده‌روی) تا اورشلیم فاصله داشت و به باغ جتسیمانی^۱ و تپه‌ی جلجتا^۲ نیز بسیار نزدیک بود. (a.Brazil,2013, W. Walter,2013) اکنون نام روستای بتانی، عذریه^۳ است زیرا شخصیت ایلعازر مورد توجه مسلمانان این منطقه بود. از نظر آن‌ها ایلعازر انسانی مقدس بود. به همین دلیل نام روستای بتانی را به یاد ایلعازر به عذریه تغییر دادند. روستای بتانی اماکن مقدس زیادی در ارتباط با مریم، مارتا و ایلعازر دارد. دخمه‌ی سنتی ایلعازر^۴ در اوایل سال ۳۳۳ میلادی توسط زائران بوردو^۵ شناسایی شد و در سال‌های بعد، کلیسایی بر فراز این دخمه ساخته شد. در سال ۶۷۰ میلادی یک صومعه^۶ به این مجموعه‌ی تاریخی اضافه شد و با این مجموعه‌ی عبادی، ایلعازر در حافظه‌ی تاریخی مسیحیت ماندگار شد. (J. Kalas,2008)

تصویرات و رسومی درباره مردگان در عصر حضرت عیسی: بر اساس سنت آن

عصر، ارواح مردگان، چهار روز نزدیک مقبره‌ی خویش به امید ورود مجدد به بدن پنهان می‌شدند اما بعد از آن‌که چهار روز کامل سپری شد، روح مرده، آن مکان را کاملاً ترک

-
1. Garden of gethsemane
 2. Golgotha's hill
 3. Azariyeh
 4. Traditional Crypt of Lazarus
 5. Bordeaux
 6. Monastery

خواهد کرد زیرا صورتش برای این‌که شناخته شود بیش از حد پوسیده است. (J. Kalas, 2008) برخی از آداب و رسوم یهودیان در مراسم دفن مردگان به این شرح است. ۱- حضور فامیل در مقبره، ۲- خواندن قسمت آخر شما^۱ در کنار محضر، ۳- همراهی جسد تا دفن در قبر، ۴- شیوه^۲ و ۵- یرزیت^۳ (مراسم سالگرد) (حسینی، ۱۳۸۰).

۴.۱. خانواده بتانی (مریم، مارتا، ایلعازر)

کلمه مُرتاه به معنای (خداوند پرورنده) است. نام مارتا^۴ در انجیل لوقا و یوحنا ذکر شده است. خواهر مارتا، مریم^۵ و برادرش ایلعازر^۶ بود. (محمدیان، ۱۳۸۰: ۷۳۲) مارتا فرزند ارشد خانواده بود زیرا ترتیب اسامی این سه نفر در آیات (یوحنا ۱۱: ۵ - ۶) به این شرح است. «عیسی، مارتا، خواهرش و ایلعازر را دوست می‌داشت» (هوزی، ۱۳۳۹: ۳۸۱) خانه‌ی این سه نفر بر اساس آیه‌ی ۳۸ متعلق به مارتا بود. (a. Braziel, 2013) از طرف دیگر، حضرت عیسی در مسیر اورشلیم به وسیله‌ی مارتا به منزل دعوت می‌شود، بنابراین احتمالاً مارتا فرزند ارشد خانواده و صاحب خانه بوده است. (شمس، ۱۳۸۶: ۱۸۰) هیچ نامی از شوهر مریم و مارتا در انجیل ذکر نشده است. (هوزی، ۱۳۳۹: «۱۱۶ - ۱۱۷») در آیات (لوقا، ۱۰: ۳۸ - ۴۲) ابتدا نام مارتا بیان شده است و سپس نام مریم. در روایت (زننده شدن ایلعازر) در آیات (یوحنا ۱۱: ۲۰) نیز، حضرت عیسی پس از شنیدن خبر مرگ ایلعازر به بتانی رفت و اولین کسی که برای دیدار او شتافت، مارتا بود و مریم در خانه مانده بود. (Bosetti, sjbp, 2016)

نام مریم از نام عبری میریام^۷ (خواهر موسی) بر اساس آیات (اعداد ۲۶: ۵۹) اقتباس شده است. به این دلیل که چندین شخصیت زن با نام مریم در انجیل وجود داشت؛ انجیل‌نگاران در اکثر روایات مشخص می‌کنند که منظورشان کدام مریم است. خانواده‌ی

-
1. Shema
 2. Shivah
 3. Yahrzeit
 4. Martha
 5. Mary
 6. Lazarus
 7. Miriam

بتانی خانواده‌ای فقیری نبودند زیرا مریم بر اساس آیات (یوحنا ۱۲: ۳) و (مرقس ۱۴: ۹) حضرت عیسی را با عطرهاى گران‌قیمت تدهین کرد. (H. Linden)

نام ایلعازر (لازاروس) در قرن اول بر اساس آیات (لوقا ۱۶: ۱۹-۲۱) نامی متداول نیست. ایلعازر دوستی قابل اعتماد برای حضرت عیسی بود. (J. Kalas, 2008) بر اساس سنت مسیحی، ایلعازر از دو خواهرش (مریم و مارتا) کوچک‌تر بود. خانواده‌ی بتانی، خانواده‌ی معروفی بودند زیرا برای دل‌داری و تسلی این خانواده در مرگ ایلعازر، بسیاری از یهودیان از اورشلیم (بیت المقدس) به بتانی رفته و در مراسم عزاداری آن‌ها شرکت کردند. مشخص نیست که آیا خانواده‌ی بتانی جزء گروه صد برادر و خواهر حضرت عیسی بودند که بر اساس آیات (اول قرن‌تین ۱۵: ۶) حضرت عیسی را پس از رستاخیز مشاهده کردند یا خیر. از نظر عده‌ای از پژوهشگران، ممکن است ایلعازر جزء گروهی باشد که روح القدس را در روز پنطیکاست و نبوت همگانی مشاهده کرد.

در همه‌ی روایات انجیل که در ارتباط با خانواده‌ی بتانی است، ایلعازر هیچ‌گاه سخن نمی‌گوید، حتی اگر موضوع اصلی روایت خودش باشد. (J. Kalas, 2008) بر اساس (آیات افسسیان ۱: ۶) مرگ ایلعازر موجب عبادت و رحمت و فیض باشکوه الهی شد. این آیات به این شرح است. «تا به این وسیله فیض پرشکوه جلال او ستوده شود، فیضی که در آن محبوب به رایگان به ما بخشیده است.» (H. Linden)

خانواده‌ای (مریم، مارتا و ایلعازر) که حضرت عیسی آن‌ها را بسیار دوست داشت، مقدمه‌ی مرگش را فراهم کردند. کسانی که قصد جان حضرت عیسی را داشتند، قصد جان ایلعازر را نیز کردند و با او با خشونت رفتار کردند. (J. Kalas, 2008) بر اساس آیات (۱۲: ۱۰ و ۱۷) ایلعازر آن‌قدر با تعالیم حضرت عیسی هویت پیدا کرد که عده‌ای تلاش کردند او را از بین ببرند. (Pitman, 2017) این آیات به شرح زیر است: «پس سران کاهنان بر آن شدند که ایلعازر را بکشند، زیرا سبب شده بود بسیاری از یهودیان از ایشان رویگردان شوند و به عیسی ایمان بیاورند.» طرح کشته شدن ایلعازر هیچ‌گاه عملی نشد زیرا بر اساس تاریخ سنتی، ایلعازر سی سال پس از (زنده شدن از مرگ) زنده ماند و سال‌ها پس از عروج حضرت عیسی زندگی کرد. (J. Kalas, 2008)

۴. بحث و بررسی

۴.۱. تفسیر و تحلیل روایت زنده شدن ایلعازر در انجیل

روایت زنده شدن ایلعازر تنها در انجیل یوحنا بیان شده و در سایر اناجیل ذکر نشده است. (West, 2017) این روایت یک داستان درام و تراژدی است که معاد را نشان می‌دهد. (W. Smith) معجزه‌ی زنده شدن ایلعازر پس از شفای مرد کور در معبد رخ داد که انتقاد و اعتراض فریسیان را در پی داشت. (هوزی، ۱۳۳۹: ۱۴۸) در حقیقت حضرت عیسی پیش از معجزه‌ی رستاخیز ایلعازر، کوری را شفا داد که نابینا متولد شده بود. نابینایی این کور از بدو تولد موجب افزایش عظمت معجزات حضرت عیسی و حیرت مردم شد. به غیر از این دو معجزه، خبر معجزه‌ی زنده شدن دختر رئیس کنیسه و معجزه‌ی زنده شدن مرد نائینی (لوقا ۷: ۱۱-۱۷) پیش از این، در سراسر یهودا گسترش یافته بود. زمانی که ایلعازر بیمار شد، حضرت عیسی از روستای بتانی^۱ بسیار دور بود. بنابراین مریم و مارتا نامه‌ای با مضمون بیماری ایلعازر به حضرت عیسی ارسال کردند. حضرت عیسی و همراهانش برای بازگشت به بتانی باید سفر طولانی که با پای پیاده از بتانی (نزدیک دریای جلیل^۲) به سوی شرق اردن^۳ رفته بودند را برمی‌گشتند. دو روز بعد از دریافت نامه، ایلعازر از دنیا رفت و زمانی که حضرت عیسی به قبرستان رسید، چهار روز از مرگ ایلعازر گذشته بود. بنابراین رستاخیز ایلعازر پس از چهار روز انجام شد. (H. Linden) خبر زنده شدن ایلعازر، بیت‌المقدس (اورشلیم)^۴ را تکان داد. بسیاری از یهودیان مشاهده کننده‌ی این معجزه، به حضرت عیسی ایمان آوردند و پیروان حضرت عیسی به شدت در حال افزایش بود. (s.jones 2017) اما برخی از یهودیان به جای آن‌که از معجزات و نشانه‌های رسالت حضرت عیسی خوشحال باشند، ناراحت بودند. علمای یهودی و میهن پرستان یهودی پس از واقعه‌ی زنده شدن ایلعازر برنامه‌ریزی کردند که حضرت عیسی را به قتل برسانند. (J. Kalas, 2008) کاهنان، فریسیان و رهبران یهودی نیز نگران واکنش رومیان اشغال‌گر به این معجزات بودند. بنابراین آن‌ها بعد از زنده شدن ایلعازر بلافاصله به کشیدن نقشه برای اعدام حضرت عیسی و ایلعازر پرداختند. (s.jones, 2017)

-
1. Batanea
 2. Galilee
 3. East of the Jordan
 4. Jerusalem

آیات (یوحنا ۱۱: ۵۰-۵۳) در این زمینه به این شرح است: «کاهن اعظم گفت: شما هیچ نمی‌دانید که صلاحتان در این است که یک تن برای قوم بمیرد تا آن‌که همه‌ی قوم نابود شوند. اما این سخن از آن خودش نبود بلکه چون در آن سال کاهن اعظم بود، چنین نبوت کرد که حضرت عیسی برای قوم خواهد مرد و نه تنها برای قوم، بلکه برای گردآوردن و یگانه ساختن فرزندان خدا که پراکنده‌اند. پس از همان روز، توطئه‌ی قتل او را کشیدند.»

آیات (۱۰: ۳۱ و ۳۹) نیز درباره‌ی تلاش یهودیان برای کشتن حضرت عیسی در آخرین حضور او در اورشلیم به این شرح است: «آن‌گاه بار دیگر یهودیان سنگ برداشته تا عیسی را سنگسار کنند» و «و آن‌گاه بار دیگر خواستند گرفتارش کنند، اما او از دست ایشان به در شد.»

بر اساس آیات (۱۱: ۴۵-۵۷) پس از زنده شدن ایلعازر، یک شورای خصوصی در سنهدرین^۱ برای قتل حضرت عیسی تشکیل شد. این آیات به این شرح است. «پس بسیاری از یهودیان که به دیدار مریم آمده و کار عیسی را دیده بودند، به او ایمان آوردند اما برخی نزد فریسیان رفتند و آن‌ها را از آن چه عیسی کرده بود، آگاه ساختند. پس سران کاهنان و فریسیان به مشورت نشستند و گفتند: چه کنیم؟ آیات بسیاری از این مرد به ظهور می‌رسد. اگر بگذاریم همچنان پیش برود، همه به او ایمان خواهند آورد و رومیان آمده و این مکان و این قوم را از دست ما خواهند ستاند.»

بر اساس آیات (۱۱: ۵۴) پس از این واقعه، حضرت عیسی قبل از ورود به اورشلیم از حضور در مجامع عمومی اجتناب می‌کرد. این آیات به این شرح است: «از این رو حضرت عیسی دیگر آشکارا در میان مردم رفت و آمد نمی‌کرد، بلکه به شهری به نام افرایم در ناحیه‌ای نزدیک به بیابان رفت و با شاگردان خود در آن جا ماند.»

حضرت عیسی با تاخیر بر بالین ایلعازر حاضر شد. این مساله ارتباطی مستقیم با تصمیم سنهدرین^۲ بر قتل حضرت عیسی دارد. او برخلاف عادت همیشگی در نجات بیماران، هیچ عجله‌ای برای شفای ایلعازر نداشت زیرا دو روز پس از دریافت نامه‌ی مارتا

1. Sanhedrin
2. Sanhedrin

و مریم، به سوی بتانی رهسپار شد. شاگردان حضرت عیسی بیشتر نگران جان خود بودند تا شفای ایلعازر و ترجیح می‌دادند که سفر به یهودیه^۱ را به تعویق بیندازند. (H. Linden) اما مریم و مارتا می‌خواستند حضرت عیسی به سرعت ایلعازر را شفا دهد زیرا می‌ترسیدند که بیماری او منجر به مرگ برادرشان شود. در این میان حضرت عیسی فرمود: بیماری ایلعازر نشانه‌ای از جلال الهی است. مرگ و رستاخیز ایلعازر اهداف خاصی داشت و نقشه‌ی شوم برای قتل حضرت عیسی را در پی داشت. (s.jones2017) بنابراین معجزه‌ی زنده شدن ایلعازر عواقب سنگینی بر تاریخ رستگاری بشر داشت.

اگرچه حضرت عیسی بر اساس آیات (متی ۲۶: ۵۳-۵۴) می‌توانست دوازده لژیون از فرشتگان را برای نجات خود و همراهانش هر زمانی که خواست احضار کند اما ترجیح داد دور از یهودا بماند. (H. Linden) این آیات به این شرح است: «آیا گمان می‌کنی نمی‌توانم هم اکنون بخواهم که بیش از دوازده فوج فرشته به یاریم فرستد؟ اما در آن صورت پیش‌گویی‌های کتاب مقدس چگونه تحقق خواهد یافت که می‌گوید این وقایع باید رخ دهد؟»

بنابراین رستاخیز ایلعازر مقدمه‌ی رستاخیز حضرت عیسی شد. حضرت عیسی با زندگی بخشی به ایلعازر، حکم اعدام خود را دریافت کرد. (J. Kalas, 2008) رستاخیز ایلعازر با رستاخیز حضرت عیسی و عید پاک^۲ در ارتباط است. (West, 2017) بر اساس آیات (یوحنا ۱۰) حضرت عیسی به عنوان یک شبان، زندگی خود را برای گوسفندان از دست داد. «...من شبان نیکو هستم، شبان نیکو جان خود را در راه گوسفندان می‌دهد...» بنابراین از دیدگاه مسیحیان حضرت عیسی با قربانی کردن خویش، موجب بخشیده شدن گناه انسان‌ها شد و مرگ ایلعازر پیوندی اساسی در این وقایع زنجیروار دارد.

گریه‌های حضرت عیسی موضوعی آشنا در زندگی اوست و مهربانی همیشگی او را نمایش می‌دهد. هنگامی که یهودیان در خانه‌ی مارتا جمع بودند تا این دو خواهر را تسلی دهند، ناگهان دیدند که مریم به سرعت از خانه خارج شد و بیرون رفت. آن‌ها گمان کردند که او برای گریه به مزار برادرش می‌رود اما او به خاطر دیدار حضرت عیسی

1. Judea
2. Passover

می‌دوید. وقتی مریم، حضرت عیسی را دید، به پای او افتاد و گفت: اگر اینجا بودی برادرم نمی‌مرد. هنگامی که عیسی این صحنه را دید گریه کرد و یهودیانی که همراه آن‌ها بودند نیز گریه کردند. حضرت عیسی عمیقاً متقلب شده بود و گفت او را کجا گذاشته‌اید؟ برخی گفتند چه قدر ایلعازر را دوست داشت. برخی گفتند که کسی که کور مادرزاد را شفا داد چگونه نمی‌تواند این مرد را از مرگ نجات دهد؟ مارتا به او گفت که اکنون جنازه بو گرفته، عیسی گفت: آیا نگفتم که اگر ایمان داشته باشی جلال خدا را خواهی دید؟ گریه‌ی حضرت عیسی بر جنازه‌ی دوستش ایلعازر به این معنی است که او نیز شبیه ما بود. حضرت عیسی در این روایت، غم و اندوه از دست دادن دوستش را با ما به اشتراک گذاشت. (West,2017)

۴.۲. تفسیر مسیحیان از این روایت در وقایع روز

امروز زنان، مردان و فرزندان به جامعه‌ای نیاز دارند که در آن بتوانند از سنگ‌قبرهای شک و تردید، فاصله‌ی طبقاتی و اجتماعی، حاشیه‌نشینی، ظلم، ترس، اضطراب، غم، اندوه و خسارت‌رهایی یابند تا بتوانند قدرتمندانه و مستقلانه قدم بردارند. (West,2017) از نظر مومنان مسیحی، خداوند نیز همچون حضرت عیسی که به نامه‌ی مارتا و مریم واکنش فوری نشان نداد به درخواست‌ها و دعا‌های ما فوری پاسخ نمی‌دهد. ایمان ما به صبر ما وابسته است و ما نباید به خاطر عدم اجابت دعاها ایمان به خداوند بدبین شویم. (Whitefield) حضرت عیسی برای این معجزه‌ی تماشایی، مصلوب شد. معجزات حضرت عیسی به واسطه‌ی قدرت فوق‌العاده‌ی الهی رخ داد. بنابراین حضرت عیسی به صورت نمادین نمی‌گوید که آب و نان است بلکه آن را اثبات می‌کند. از نظر مومنان مسیحی، حضرت عیسی بر صلیب درگذشت و از میان مردگان برخواهدخواست. او برای پرداخت دیه‌ی گناهان مصلوب شد. از نظر مسیحیان، حضرت عیسی خواهد آمد و یک روز برای همیشه مرگ را شکست خواهد داد زیرا بر اساس این روایت گفت: من صدای زندگی هستم که مردگان را بیدار می‌کنم. من صدای شادی هستم که اندوه را از میان می‌برم. من آسایش برای کسانی هستم که در اندوهند. کسانی که متعلق به من هستند به واسطه‌ی من شادمان می‌شوند. من شادی تمام دنیا هستم. من همه‌ی دوستانم را خوشحال می‌کنم و با شادی آن‌ها شاد می‌شوم. من نان زندگی هستم. (Pitman,2017)

۴.۳. بررسی شخصیت مریم و مارتا بتانی بر اساس این روایت

صدوقیان به زندگی با خدا و رای مرگ معتقد نبودند و به این اندیشه اعتراض می‌کردند. بر اساس آیات (اعمال رسولان ۲۳: ۸) «صدوقیان (یکی از فرقه‌های یهودیان) می‌گفتند: هیچ رستاخیزی، هیچ فرشته‌ای یا روحی وجود ندارد.» آن‌ها معتقد بودند که روح همراه بدن نابود می‌شود. (حسینی، ۱۳۸۰) مارتا جزء فرقه‌ی صدوقیان نبود و به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشت. او همچون یهودیان ارتدوکس^۱ به قیامت باور داشت و معتقد بود که در روز آخر، قیامت انجام خواهد شد و بدن جسم برادر مرده‌اش دوباره زنده خواهد شد. آیات (اول تسالونیکیان ۴: ۱۶) درباره‌ی رستاخیز به این شرح است: «خداوند با فرمان بلندآواز آوای رئیس فرشتگان و نفیر شیپور از آسمان فرود خواهد آمد، آن‌گاه نخست مردگان در مسیح زنده خواهند شد.» بر اساس آیات یوحنا (۵: ۲۸-۲۹) مرگ هرگز زندگی جاودان مومن را قطع نمی‌کند. مارتا به این حقایق ایمان داشت و می‌دانست که حیاتی برای مردم پس از مرگ وجود دارد. (H. Linden) بر اساس آیات (زبور ۱۳۹: ۱۶) نقشه‌ها و برنامه‌های خدا در تمام دوران‌ها از پیش تعیین شده است. تاخیر حضرت عیسی در این روایت، موجب اندوه عظیم مارتا و مریم شد اما پس از آن شادی و دانش آن‌ها نسبت به پیامبر و رستاخیز بیش‌تر شد. مارتا می‌خواست که حضرت عیسی مانع مرگ برادرش شود زیرا می‌دانست که حضرت عیسی شفیع و میانجی^۲ امتش است و همه‌ی بیماران جذامی و نابینا را شفا داده است. حضرت عیسی به مارتا گفت: برادرش دوباره قیام خواهد کرد. مارتا نیز به این مساله واقف بود اما انتظار نداشت که حضرت عیسی برادرش را همان روز زنده کند. ترکیبی از بی‌ایمانی و ایمان در مارتا در این روایت وجود دارد. (Whitefield)

مریم و مارتا بر اساس آیات «پس خواهران ایلعازر برای عیسی پیغام فرستاده و گفتند: سرور ما دوست عزیزت بیمار است.» به حضرت عیسی نامه نوشتند و از او درخواست کردند که برای شفای برادرشان به بتانی بیاید و به استقبال حضرت عیسی رفتند. مارتا در دهانه‌ی مقبره با حضرت عیسی بر سر برداشتن سنگ مقبره مباحثه کرد.

1. Ortodox
2. Intercession

حضور زنان و مردان در مراسم سوگواری در کنار مریم و مارتا (دو زن) در آیات «یهودیان بسیار نزد مریم و مارتا آمده بودند تا آنان را در مرگ برادرشان تسلی دهند.» نشان می‌دهد که در فضای فکری یهودی آن زمان تعصبی در جدایی زنان از مردان در مراسم دینی یهودیان وجود نداشت. همچنین استقبال گسترده از مراسم مرگ ایلعازر به جایگاه بالای مریم و مارتا در میان یهودیان اشاره می‌کند. بر اساس انجیل یوحنا، مارتا جشنی به مناسبت شکرگزاری از زنده شدن ایلعازر ترتیب داد که در آن گوشت به فراوانی وجود داشت و جشن پر از موسیقی و آواز بود. (هوزی، ۱۳۳۹: ۳۸-۳۷) این جشن در آیات (یوحنا، ۱۲: ۱-۸) بیان شده و به روایت (تدهین عیسی در بیت عنیا) معروف است که در فصل بعد به تفسیر آن خواهیم پرداخت.

در هیچ یک از روایات انجیل، مارتا پایین پای استاد نمی‌نشست و به آموزه‌های حضرت عیسی با دقت توجه نمی‌کرد اما در این روایت او با تمام وجود به حضرت عیسی توجه کرد. سخنان مارتا ترکیبی از امید، ناامیدی و ایمان است. مارتا با دیدن حضرت عیسی گفت: اگر شما این‌جا بودید برادرم نمی‌مرد. اکنون نیز می‌دانم که خدا هرچه را از او بخواهید به شما می‌بخشد. جمله‌ی مهم حضرت عیسی به مارتا این بود: «من رستخیز و زندگی هستم! کسانی که به من ایمان دارند حتی اگر بمیرند زندگی خواهند کرد و هرکس زندگی کند و به من ایمان آورد هرگز نخواهد مرد.» (s.jones,2017) سخنان حضرت عیسی به مارتا بالای آرامگاه ابدی هر فرد مسیحی نوشته می‌شود. «قیامت و حیات منم. آن‌که به من ایمان آورد حتی اگر بمیرد باز زنده خواهد شد و هرکه زنده است و به من ایمان دارد به یقین تا ابد نخواهد مرد» (هوزی، ۱۳۳۹: ۱۲۴-۱۲۵) حضرت عیسی تنها دو بار پیش از مصلوب شدن با لقب مسیح در انجیل یاد شد؛ با این حال مارتا به مسیحیت حضرت عیسی در این روایت اقرار کرد. این روایت به مقام بالای مارتا در میان شاگردان حضرت عیسی اشاره می‌کند. اقرار مارتا و پطرس حواری به پیامبری حضرت عیسی به هم شبیه است. در این روایت مارتا، همان جملاتی را که پطرس ماهی‌گیر در اعتراف خود به پیامبری عیسی ذکر کرد به کار برد و گفت: ایمان دارم تو هستی مسیح پسر خدا که باید به دنیا بیاید. در روایت زنده شدن ایلعازر،

ایمان مارتا طی چهار مرحله مورد محک قرار گرفت و تثبیت شد. این مراحل به این ترتیب است. ۱- آیات «عیسی گفت: قیامت و حیات منم. آن‌که به من ایمان آورد حتی اگر بمیرد باز زنده خواهد شد و هرکه زنده است و به من ایمان دارد به یقین تا ابد نخواهد مرد. آیا این را باور می‌کنی؟» و ۲- آیات «مارتا گفت: آری سرورم من ایمان آورده‌ام که تویی مسیح، پسر خدا همان که باید به جهان می‌آمد.» ۳- مارتا به ایمان به مسیح اقرار می‌کند. ۴- «مارتا گفت: سرورم، اکنون دیگر بوی ناخوش می‌دهد. عیسی به او گفت: مگر تو را نگفتم که اگر ایمان آوری جلال خدا را خواهی دید؟»

فرایند ایمان مارتا به صورت عمومی و برای جمعیت حاضر در مزار ایلعازر مطرح نشد بلکه ابتدا حضرت عیسی با مارتا سخن گفت و سپس با جمعیت. «پس مسیح از مارتا پرسید: آیا فراموش کردی چند لحظه پیش درباره‌ی چه موضوعی صحبت می‌کردی؟» از طرفی حضرت عیسی در جمعیت متشکل از زنان و مردان این سوال را «آیا این را باور می‌کنی؟ مارتا گفت: آری سرورم من ایمان آورده‌ام که تویی مسیح، پسر خدا همان که باید به جهان می‌آمد.» تنها از مارتا پرسید. بنابراین برای حضرت عیسی ایمان مارتا به عنوان یک یار خاص ارجحیت داشت. انگار واقعه‌ی زنده شدن ایلعازر، محکی بر ایمان مریم و مارتا و اثبات پیامبری عیسی بر آن دو نفر و بر یهودیان و غیریهودیان است. از طرفی حضرت عیسی در آیه‌ی «برادرت برخواهد خواست.» مژده‌ی وقوع معجزه‌ی زنده شدن ایلعازر را ابتدا به مارتا اطلاع داد در صورتی که جمعیت زیادی در خانه‌ی مارتا و مریم و مقبره‌ی ایلعازر وجود حضور داشتند. (هوزی، ۱۳۳۹: ۱۲۹)

۶. نتیجه‌گیری

روایت زنده شدن ایلعازر تنها در انجیل یوحنا بیان شده و در سایر اناجیل ذکر نشده است. این روایت یک داستان تراژدی است که معاد را نشان می‌دهد. معجزه‌ی زنده شدن ایلعازر پس از شفای مرد کور در معبد رخ داد که انتقاد و اعتراض فریسیان را در پی داشت. حضرت عیسی پیش از معجزه‌ی رستاخیز ایلعازر، کوری را شفا داد که نابینا متولد شده بود. نابینایی این کور از بدو تولد موجب افزایش عظمت معجزات حضرت عیسی در میان مردم شد. به غیر از این دو معجزه، خبر معجزه‌ی زنده شدن دختر رئیس کنیسه و معجزه‌ی زنده شدن مرد نائینی (لوقا ۷: ۱۱-۱۷) پیش از این، در سراسر یهودا گسترش

یافته بود. زمانی که ایلعازر بیمار شد، حضرت عیسی از روستای بتانی بسیار دور بود. بنابراین مریم و مارتا نامه‌ای با مضمون بیماری ایلعازر به حضرت عیسی ارسال کردند. حضرت عیسی و همراهانش برای بازگشت به بتانی باید سفر طولانی که با پای پیاده از بتانی (نزدیک دریای جلیل) به سوی شرق اردن رفته بودند را برمی‌گشتند. دو روز بعد از دریافت نامه، ایلعازر از دنیا رفت و زمانی که حضرت عیسی به قبرستان رسید، چهار روز از مرگ ایلعازر گذشته بود. بنابراین رستاخیز ایلعازر پس از چهار روز انجام شد. خبر زنده شدن ایلعازر، بیت‌المقدس (اورشلیم) را تکان داد. بسیاری از یهودیان مشاهده کننده‌ی این معجزه، به حضرت عیسی ایمان آوردند و پیروان حضرت عیسی به شدت در حال افزایش بود اما برخی از علمای یهودی و میهن‌پرستان یهودی پس از واقعه‌ی زنده شدن ایلعازر برنامه‌ریزی کردند که حضرت عیسی را به قتل برسانند.

سخنان حضرت عیسی در این روایت به مارتا بالای آرامگاه ابدی هر فرد مسیحی نوشته می‌شود. «قیامت و حیات منم. آن‌که به من ایمان آورد حتی اگر بمیرد باز زنده خواهد شد و هرکه زنده است و به من ایمان دارد به یقین تا ابد نخواهد مرد.

منابع

۱. انجیل (۲۰۱۰). ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام.
۲. تورات (۱۳۶۴). ترجمه ماشاءالله رحمان پور، حاخام مشه زرگری، انتشارات انجمن کلیمیان تهران.
۳. قرآن کریم. ترجمه بر اساس تفسیر المیزان، مترجم: محمدرضا صفوی، دفتر نشر معارف.
۴. دایره‌المعارف کتاب مقدس (۱۳۸۰). سرپرست گروه ترجمه بهرام محمدیان، انتشارات روز نو.
۵. راهنمای کتاب مقدس (۲۰۰۰). هنری هلی، ترجمه جسیکا باباخانیان، سابرینا بدلیان، ادوارد عیسی بیک، انتشارات آرک.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). *التحریر والتنویر*، ج ۳ و ج ۵.
۷. حسینی، سید حسین. (۱۳۸۰). بررسی مرگ و معاد در دین یهود، مجله‌ی علمی پژوهشی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره ۲، ش ۲۴ - ۲۵.
۸. شمس، محمد. (۱۳۸۶). *فمنیسم و ادیان ابراهیمی*، تهران، برگ زیتون.

۹. طباطبایی (علامه)، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۳، ج ۶.
۱۰. علیجانی، رضا. (۱۳۹۲). *زن در متون مقدس-زن در مسیحیت*، انتشارات: روشنگران و مطالعات زنان.
۱۱. علیجانی، رضا. (۱۳۹۳). *زن در متون مقدس-زن در یهودیت*، انتشارات: روشنگران و مطالعات زنان.
۱۲. هوزی، بانو. (۱۳۳۹). *مقام زن*، ترجمه آ. دوستدار، چاپ مظاهری.
13. a.Braziel, Reggie.(2013). *Doing What Matters Most Luke 10:38-42 (NKJV), Message for the lord's morning,Christian Hope Church of Christ, Plymouth, North Carolina.*
14. Bosetti, sjbp , Elena.(2016).*the wordmplace of unity: Martha and mary (Lk. 10:38-42), mistica apostolica paolina,serminario internaziooale fsp.*
15. H. Linden, David. *Notes on John 11 , Action International Ministries.*
16. J. Kalas , Ellsworth.(2008). *Lazarus The important role of the silent Lazarus ,thoughtful christian faithful living in a complex world.*
17. Pitman, Vance.(2017). *Jesus Raises Lazaru The Gospel Project. Adult Leader Guide ESV, Volume 5.*
18. s.jones, Michael.(2017). *There's a Little Bit of Lazarus in Each of Us, john11:1-45.*
19. *Spivey, R.A., Smith, D.M. & Black, C.C.(2007). Anatomy of the New Testament, Fortress Press, Minneapolis.*
20. Walters, S.D.(2012). *All is well, Calvin Theological Journal 47(1), 192–214.*
21. West, Audrey.(2017). *Jesus Raises Lazarus, Teaching the revised common lectionary, Feasting on the word curriculum.*
22. Whitefield, George, *The Resurrection of Lazarus, Sermon 39.*

دراسة قرآنية تاريخية مقارنة بين إسرائيلين - إسرائء النبي موسى (ع) وإسرائء النبي محمد(ص)

عبد الإله عبد الوهاب هادى العرداوى^١

أمل سهيل عبد الحسيني^٢

لا شك أن الرسائل السماوية السابقة كلها امتداد لبعضها البعض، فلا تقاطع ولا تنافر بينها؛ لأن مصدرها واحد من عند الواحد، وكلها تؤكد أن لا دين غير الإسلام جامع للقلوب وموحد للصفوف ومنقذ للشعوب من الفتن والخطوب، وأنه الدين الذي لو تخلفت عنه أمة كان مصيرها التهاوى فى سراديب الغواية ومستنقعات الضلالة، فقال تعالى مصداقاً لذلك: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} (آل عمران: ١٩) وهذا ما أكدت عليه كل الرسائل السماوية، شرقي الأرض وغربها، فهو دين واحد فى الأولين والآخريين لا يختلف فيه اثنان، وقد جاءت دعوة كل الأنبياء والمرسلين برسالة التوحيد، هذه الرسالة التى جمعت القلوب على الحب والتآخى، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} (الحجرات: ١٣)، وعليه فإن كل الرسائل السماوية أكدت على أن الإسلام هو دين الله الواحد فى الأولين والآخريين لا تختلف إلا صوره ومظاهره، أما روحه وحقيقته فواحدة لا تتغير، كذلك فإن أنبياء الله ورسله تختارهم السماء وفق مواصفات هى تحددتها، بقى شىء واحد مختلف عندهم هو قضية الأفضلية، يعنى هل: أن كل أنبياء الله بدرجة واحدة من القرب الإلهي أم أن هناك تفاوتاً؟.

الجواب: نعم هناك تفاوت فى الأفضلية والقرب من الله، فهناك الأنبياء أولو العزم، وهناك أنبياء لكنهم ليسوا مرسلين، وهناك الأنبياء المقربون وهناك الأنبياء المصطفون، وهذا التفضيل قد صرح به القرآن الكريم، فقال عز من قائل: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ} (البقرة: ٢٥٣)، من هذا المنطلق جاءت فكرة الكتابة فى هذا الموضوع لكى نقف على حقيقة الأفضلية مع نبين عظمين من أنبياء أولى العزم هما: موسى U

ومحمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، فانتظم البحث في ثلاثة مباحث، وقف الأول على ومضات من حياة ومواقف نبي الله موسى ﷺ، ثم ليقف المبحث الثاني على ومضات من حياة النبي الخاتم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ثم لتعقد مقارنة في نهاية المطاف للوقوف على نقاط الالتقاء والافتراق بينهما، لتتعرف أخيراً على من منهما حاز على مقام الأفضلية وذلك من خلال المبحث الثالث الذى سيعقد مقارنة بين الإسرائين، إسرائ موسى ﷺ وإسرائ محمد ص لنجعل من القارئ الكريم حكماً في إثبات الأفضلية.

المطلب الأول: شذرات من حياة نبي الله موسى (ع):-

نبي ليس ككل الأنبياء، وقصته ليست ككل القصص، فمن بين (١١٤) سورة قرآنية ورد إسمه في (١٣٦) مرة، وقصته مع طاغية زمانه (٢٠) مرة، وذكر إسم قومه وكتابه المقدس أو الاثنين معاً (٨٥) مرة، وأحصى الدكتور عبد المنعم حنفي^(١): أن قومه جاء ذكرهم في (١١٠) آية من سورة البقرة ذات ال (٢٨٦) آية، تلك السورة التى يطلق عليها (قسطاس القرآن)؛ لكنره ما فيها من القصص والآداب والمصطلحات والفلسفات فى كل جوانب الحياة، وقيل عنها: ان بها ألف حكم وألف أمر وألف نهى وألف خبر، وقد سميت بهذا الاسم إشارة لحادث القتل الذى وقع فى عهده (ع) بعد ما طلب قومه منه تحديد اسم القاتل.

ولد هذا النبي فى مصر بأجواء صعبة جداً، أنقذه الله تعالى بمعجز كثيرة وليست معجزة واحدة، فدخل قصر فرعون ضيفاً وخرج منه رجلاً عاقلاً راشداً بعد أن دعاه الى عبادة الله تعالى فرفض دعوته قائلاً: أنا ربكم الأعلى، فكان هلاكه على يده الكريمة بأمر من السماء. قصته وإن كانت طويلة فى القرآن الكريم، إلا أنها كل مرة تأتى بجديد يثير خيال القارئ، بل يشركه فى الوقائع الحقيقية بسحر اللغة والبيان، فترى القارئ للقرآن لا يمل القراءة إن قرأ قصته لما يجده من موعظة فيها، وإذا ما أكمل القارئ قراءة القرآن كله يجد مدى الكثافة اللغوية والحضور الطاغى له.

إنه سيدنا موسى (ع)، حتى قيل: (كاد القرآن أن يكون كله موسى) على سبيل المجاز^(٢)، قصته أشبهت قصة سيدنا يوسف (ع) كونهما وقعتا فى مصر، إضافة إلى أن الاثنين (ع) ألقيا،

أحدهما القى فى الجب والآخر ألقى فى اليم، إضافة الى أنهما عاشا فى قصر ذى شأن، الأول جاء بنى إسرائيل الى مصر، اما الثانى فقد كان خلاص بنى إسرائيل من فرعون على يديه. التاريخ عندما يتحدث عنه، لم يذكر لنا شيئاً عن ابيه ولا عن طبيعة عمله ولا عن مكانته فى مجتمعه، بينما خص القرآن والتاريخ أمه بالذكر الحسن حينما تحدث عنها على انها امرأة عبرانية سليله أسرة نابهة، شريفة مؤمنه، كان شأنها فى الديار المصرية عالياً كون ان اجدادها جاءوا بطلب من يوسف الصديق وبقوا يتوارثون مجده وتعاليمه أكثر من قرنين ونصف.

قيل ان اسمها: يوكابد، وقيل: أنها يجيب، وقيل: باخته، وقيل: أفاحية، وقيل: يوخابد، ولا يهمناسمها، الذى يهمناسمها من سلالة خليل الله إبراهيم(ع)^(٣)، وأنها ولدت فى زمن كان بنو إسرائيل يعانون من المذلة والهوان على يد الفراعنة، وأنها لمكانتها العظيمة وجمالها الأخاذ خطبها عليه بنى إسرائيل، وأخيراً فاز بها عمران بن قاهت بن لاوى بن يعقوب(ع) فتزوجها فأنجبت ذرية سالحة هارون ثم مريم ثم موسى وآخرين من بنين وبنات.

بعد أن حملت به أمه أوحى الله إليها بالكيفية التى بواسطتها تستطيع إنقاذ وليدها فقال تعالى: { وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ } (القصص:٧).

إذا السماء وجدتها أهلاً للقيام بالمهمة الملقاة على عاتقها ألا وهى حفظ الوليد الموعود بإحدى الرسالات الكبرى من مذبحه لم ينج منها حتى الحمل فى بطن أمه.

علمتها السماء ما تصنع وما عليها وما يجب أن تفعله بعد أن ربط تعالى على قلبها لعلمه تعالى بقوة شخصيتها، أليس هو القائل: { اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتَهُ } (الأنعام:٤)، اختارها دون أبيه لأسباب رأت أنها أهل لأداء المهمة على أكمل وجه، رغم أن صناعة التابوت مهمة يقوم بها الرجال، والأب أولى من غيره بذلك، وفى هذا رد على من يدعى أن الله يختار من الرجال ما يختار دون النساء لعلمه بمحدودية قدراتهن، فهذا كذب وافتراء، فالتاريخ يحدثنا عن كثير من الأنبياء الذين أوكلت مهمة حفظهم إلى النساء، فهذا موسى أوكلت السماء مهمة حفظه إلى ثلاث من النساء، الى أمه كى يُقر عينها ولا تحزن، والى أخته مريم التى جعلها الله واسطة بين الأم والوالدة والأم الجديدة آسيا زوجة فرعون تلك المرأة التى تكفلت بتربيته ومن

ثم كانت أول المؤمنين به وبدينه، حتى عير الله سبحانه وتعالى أقواما من الرجال بفعلها رغم أنها امرأة، فقال تعالى: { وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةٌ فَرَعُونَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فَرْعُونَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ } (التحریم: ١١). ومن قبله كان نبي الله إبراهيم(ع) وقد أوكل تعالى حفظه لأمه، التي وضعت في ذلك الغار حتى نجاه الله من بطش نمرود الذي ادعى الربوبية من دون الله، وبذلك أشبهت قصته قصة أينا إبراهيم، وهنا شبه كبير بين القصتين وكأن الزمن يعيد فصوله كل حين، ولكي نكذب المقولة: (أن التاريخ يعيد نفسه مرتين) ونضع مكانها: (أن الإنسان يكرر غبائه مرتين)، فلم يستفد فرعون من قصة نمرود الذي كان قبله ولم يع أن الله إذا أراد شيئا إنما يقول له: كن فيكون، بل لم يستفد قومهما من عاقبة الذين قبله ويترك عبادة العبيد ويرجع إلى ربه، فما كان من الله جل وعلا إلا أن يورد النار العابد والمعبود ليبتل بذلك نظرية (هذا ما وجدنا عليه آباءنا).

ثم ليأتى من بعده عيسى(ع) ليوكل المولى عز وجل مهمة حفظه لإمرأة، وهي القديسة مريم العذراء التي لولاها لقتل وهو رضيع، وعليه فالسما هنا تبين أثر المرأة في حفظ رجالات الرسالات السماوية، فلولاهن - وإن كانت الإرادة الإلهية هي الأولى ولكن إرادة السماء أبت إلا أن تجرى الأمور بأسبابها - لقتل أنبياء الله.

ثم يكمل القرآن الكريم الحديث عن دور تلك الأم فيقول: { وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ } (القصص: ١٠)، هنا يبين القرآن الكريم حقيقة مشاعر أم موسى في تلك اللحظة، يقول: أن قلبها أصبح فارغاً من كل شيء إلا من ذكر موسى، أو فارغاً من كل شيء إلا هم موسى، وقيل: أصبح فارغاً من العهد الذي عهدنا إليها، والوعد الذي وعدناها أن نرد عليها ابنها، فنسيت ذلك كله^(٤)، هذا بالنسبة للأم، أما الأخت فجاء دورها مكملاً لتكون السبب في رد الولد لأمه، بعدها ليأتى دور آسية بنت مزاحم التي كانت أصلاً من بنى إسرائيل تزوجها فرعون وهي من خيار النساء، ومن بنات الأنبياء، سميت بمتقذة الرسالة، فلولاها لذبحه فرعون كما يذبح بقية أبناء بنى إسرائيل، وبهذا نخلص إلى دور النساء العظيم في إنقاذ أنبياء وأولياء الله فلولاهن لأخذت الأمور مجرى آخر، لنقول: ليست المرأة نصف المجتمع بل هي المجتمع كله إن كانت صالحة.

تحدث التاريخ عن نسبه، فقيل: (هو موسى بن عمران بن يصر بن قاهت بن لاوى بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وولد لاوى ليعقوب وهو ابن تسع وثمانين سنة، وولد قاهت للاوى وهو ابن ست وأربعين سنة، وولد لقاهت يصر، وولد عمران ليصر وله ستون سنة، وكان عمره جميعه مائة وسبعاً وأربعين سنة، وولد موسى ولعمران سبعين سنة، وكان عمر عمران جميعه مائة وسبعاً وثلاثين سنة، وإسم امرأته صفورا بنت شعيب النبی، وكان فرعون مصر فى ایامه قابون بن مصعب بن معاوية صاحب يوسف الثانى، وكانت امرأته آسیه بنت مزاحم بن عبيد بن الريان بن الوليد فرعون يوسف الأول، وقيل: كانت من بنى إسرائيل)^(٥).

تزوج آسیه بنت مزاحم بعد موت أخيه، ولم يكن فى الأرض أعتى منه غلظة ولا أقسى قلباً ولا أسوأ ملك لبنى اسرائيل فيه، كان يعذبهم ويسومهم سوء العذاب ويجعلهم خدماً وخولاً، وقد وصفه القرآن بقوله: { إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضَعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَذِخُّ أبنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (٤) وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ } (القصص: ٤-٥)، صنف بنى إسرائيل فى أعماله، فصنف بينون، وصنف يحرثون، وصنف يزرعون له، فهم فى عماله، ومن لم يكن منهم فى صنعة له من عمله فعليه الجزية^(٦).

كان بنو اسرائيل فى كل هذا ينتظرون الفرج وينتظرون تحقق نبوءة نبي الله يوسف (ع)، الذى اخبرهم قائلاً: إن الفراعنة سيظهرون على بنى إسرائيل ويستعبدونهم حتى يظهر من ولد لاوى من يفرج عنهم ويخلصهم، اسمه موسى بن عمران بن وهيب بن قاهت بن لاوى، غلام طوال، جعد الشعر، آدم اللون، فجعل الرجل من بنى إسرائيل يسمي ابنه عمران ويسمي عمران ابنه موسى، حتى خرج ثمانون كذاباً من بنى إسرائيل كلهم يدعى انه موسى بن عمران^(٧).

وكان (فرعون رأى فى منامه أن ناراً قد أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأخذتها وأحرقت القبط وتركت بنى إسرائيل، فدعا فرعون السحرة والمنجمين وسألهم عن رؤياه فقالوا: انه يولد فى بنى اسرائيل غلام يسلبك ملكك ويخرجك وقومك من أرضك ويبدل دينك وقد اطل زمانه الذى يولد فيه، فلما سمع فرعون ذلك من السحرة والمنجمين امر بسجن كل رجل من بنى اسرائيل حتى لا يكون هناك لقاء بين رجال بنى

اسرائيل ونساءهم خوفاً ان تحبل منهن امرأة ويكون ذلك الغلام^(٨)، ووضع القوابل على النساء، فلما رأى بنو اسرائيل، قالوا: تعالوا لا نقرب النساء، فقال عمران بن وهيب(ع): آتوهن فان الله دافع ولو كره المشركون، اللهم من تركه فاني لا أتركه ووقع على ام موسى فحملت بموسى^(٩).

وفى هذه الفترة كان لا يولد لبني اسرائيل مولوداً إلا ذُبِح، اذ أن فرعون (كان يأمر بتعذيب الحبالى حتى يضعن، فكان يشقق القصب ويوقف المرأة عليه فيقطع أقدامهن، وكانت المرأة تضع فتتقى بولدها القصب، وقضى الله الموت فى مشيخه بنى اسرائيل، فدخل رؤوس القبط على فرعون وكلموه، وقالوا: إن هؤلاء القوم قد وقع فيهم الموت فيوشك ان يقع العمل على غلماننا، تذبح الصغار وتفنى الكبار؟! فلو انك كتبت تبقى من أولادهم فأمرهم أن يذبحوا سنة ويتركوا سنة، فلما كان فى السنة التى تركوا فيها ولد هارون، وولد موسى فى السنة التى يقتلون فيها وهى السنة المقبلة^(١٠).

وعند ولادته إغتمت أمه كثيراً وقالت: (يذبح الساعة، فعطف الله بقلب الموكلة به عليه، فقالت لام موسى: مالك قد اصفر لونك؟ فقالت: أخاف أن يذبح ولدى. فقالت: لا تخافى. وكان موسى لا يراه احد إلا أحبه وهو قول الله: { وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي } (طه/ ٣٩) فأحبتة القبطية الموكلة به، وانزل الله على ام موسى التابوت^(١١) ونوديت: { وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ } (القصص: ٧)، وهكذا يكون (الإيحاء لام موسى بإرضاع طفلها؛ أذان بخلق ذلك الطفل ليحيى، ويكبر، ويترعع، ويقوم بمسؤولية كبيرة، وبالرعاية الإلهية، كما أن تهيئة الأسباب السماوية لرعاية ذلك الطفل من الأخطار، لدلالة على عظم شأنه روحياً منذ ولادته، والحماية السماوية للطفل تظهر فى الإيحاء لام موسى، أنه فى حال شعورها بخطر محيط بطفلها، فعليها وضعه فى الصندوق، ثم إلقاء الصندوق فى النهر، نهر النيل بشجاعة وثبات وجدانى. فالله تعالى سوف يرده سالماً إليها ويجعله فى وقت ما رسولاً، يُرسل الى فرعون، لكى يقوم بإنقاذ بنى اسرائيل من نير ذلك الطاغية، بالقضاء الإلهى الذى لا يُرد^(١٢).

وما دمنا فى بيان أفضلية الأنبياء بعضهم على بعض أحب أن أشير الى قضية الرضاغة التى أكد عليها القرآن الكريم مراراً، فمرة يقول لامه { أَرْضِعِيهِ } وأخرى يقول: { وَحَرَّمْنَا

عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ} (القصص: ١٣)، إشارة إلى أن قضية إرضاع المعصوم قضية مهمة، فلا ترضعه أي امرأة، خصوصاً المرأة الكافرة أو التي في حليتها شبهة، وكأنما أرادت السماء ان توصل رسالة مفادها: أنهم من أرحام مطهرة وأصلا لم تنجسها الجاهلية بأنجاسها، ولم تلبسها من مدلهمات ثيابها، فإن ثبت هذا لموسى (ع) فالأحرى أن يثبت كذلك لرسول الله (ص) وهو الذي نال مكان الأفضلية على كل الأنبياء، فنكذب الرواية التي تقول أن رسول الله (ص) قد أرضعته حليلة السعدية المرأة المشركة التي أسلمت في سنة ٩ هجرية في عام الوفود^(١٣)، إذن هي كانت مشركة والقرآن الكريم يقول: {إن المشركين نجس} (التوبة/ ٢٨)، فهل أن السماء تسمح للنبي أن يرضع النجاسة من مشركة غير طاهرة وعندنا حديث يقول: (لا تسترضعوا الحمقاء فان اللبن يعدى)^(١٤)، ونحن في الزيارة الجامعة نخطب الإمام الحسين (ع) بقولنا: (ورضعت من ثدى الإيمان)^(١٥)، فالرسول محمد (ص) أولى من هذا وذاك، فإذا كان موسى (ع) يرفض أية مرضعة؛ لأنه نبي ولا يجوز لنبي ان ترضعه امرأة نجسة - علماً أن المراضع التي عرض عليها موسى جُلَّهن قد عشن في القصر الفرعوني - فيكف برسول الله (ص) وهو النبي الخاتم، وكما قال أحمد أمين: (إن النبوة ليست إلا سفارة ربانية يودعها الله أكمل عباده خلقاً وخلقاً أي أكملهم في البدن والروح، أو في الحسب والنسب وطهارة النسل والمولد والأخلاق المثالية الكاملة، وخلاصة ذلك أن الله يودع النبوة شخصاً مستجمعاً لصفات العصمة والكمال)^(١٦)، فإذا كان موسى (ع) لم يقبل ثدى غير ثدى أمه وهذه واحدة من معجزه كما نعتقد، إذن فما هو نصيب رسول الله النبي محمد (ص) من هذه المعجزة، وعقيدتنا بمنزلته أنه أفضل الأنبياء والمرسلين وزيادة، هنا ندعو كل من كتب عن رضاعة النبي (ص) وأولهم ابن سعد في الطبقات^(١٧) إلى أن يبحثوا الروايات الواردة بخصوص هذا الموضوع من ناحية السند والمتن والدلالة؛ لأننا جميعاً مسؤولون أمام الله عن هذه الأكاذيب التي ألصقت بالنبي (ص).

وقد ثبت لدينا أن عبد المطلب إنما بعث رسول الله (ص) إلى البادية خوفاً عليه من اليهود الذين حاولوا أن يقتلوه أكثر من مرة، حتى عندما كان جنيناً في بطن أمه، فهناك رواية تقول: أن زرقاء اليمامة هذه المرأة اليهودية التي كانت تعمل كاهنة وحلاقة نسائية، وكانت كذلك قابلة وصلت إلى بيت أمه عندما كانت حاملاً به فدخلت على آمنه، فدخل عبد المطلب - بعد أن شك في أمرها - فقال لها ماذا تفعلين بعد أن أخرجت خنجراً

تحاول قتل أمه، فقالت له: جئت أزين آمنه، فقال لها: لم هذا الخنجر فسكتت، فعفى عنها لأنه عبد المطلب وكفى، كذلك بعد ولادته حاولوا قتله مرات عديدة حتى قيل انه خطف مرة من المرات ويبحث عنه عبد المطلب فلم يجده حتى عثروا عليه في مغارة أخفوه بها اليهود لأنه ثبت لديهم انه رسول هذه الأمة^(١٩).

اذن ذهابه (ص) الى مضارب بنى أسد إنما كان لحمايته من اليهود لا كما زعم الزاعمون بان العرب كان من عادتهم إذا ولد لهم طفل يذهبون به الى البادية لكي ينهل من عذب بيانها وفصيح بلاغتها التي كانت لها اليد الطولى فى البيان والبلاغة فى ذلك الزمان وكذلك لكي يتعلم الفروسيه ويأخذ بشجاعه أهل البادية، علما أن التاريخ لم يذكر هذا لغير رسول الله(ص) فلم يُذكر أن أبا بكر أو عمر أو حتى على بن أبى طالب أو أبنائه الحسن والحسين قد ذهبوا بهم الى البادية، ليكونوا كما زعم هؤلاء، فكيف يكون هذا فقط لرسول الله(ص).

يقول ابن سعد: أن عمر النبي(ص) الشريف عندما ذهب الى بادية بنى أسد كان (٣٦شهر) وابو (٣٦شهر) لا يحتاج الى رضاعه، ثم أين كانت أمه آمنه بنت وهب التي توفت وعمر النبي ست سنوات وقيل أربع^(٢٠)، ثم إن مضارب بنى أسد تبعد عن مكة حوالى (٢٠٠ كيلو متر)، فماذا كان يشرب النبي(ص) فى الطريق، فأمه كانت معه تراعيه فى الطريق وترضعه، ولا توجد رواية تقول: إن آمنه كانت مريضه مرض يمنعها من الرضاعه، بل هى ذهبت مع عصبه من شباب بنى هاشم حمايه لرسول الله(ص) باعتبار أن عبد المطلب (رجل قد حمل أمانة الإنسانية كلها، نعم لقد حمل هذا الرجل أمانة الإنسانية على عاتقه من خلال تحمله مسؤوليه الحفاظ على النبي منذ أن ولد إلى أن تركه ورحل مهاجراً الى ربه تاركاً الأمانة لأبى طالب(ع) بعده ليواصل مشواره فى الحفاظ عليه)^(٢١)، إذن حليمه السعديه كانت حاضنه لرسول الله(ص) وليست مرضعه، كما كانت آسيه زوجته فرعون حاضنه لموسى(ع) وليست مرضعه.

نعود الآن لإكمال قصة سيدنا موسى(ع) الذى حمل اليم الصندوق الذى وضع فيه (الى قصر فرعون واحضره الخدم الى سيده القصر التى أمرت بفتحه ورأت بداخله غلاماً يبهر الأبصار، فقالت لزوجها فرعون الجبار { قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ } (القصص:٩)، وألقى الله محبته فى قلوبهم { وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ

مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي { (طه: ٢٩) (٢٢)، يقول الرسول (ص): (والذي يحلف به لو اقر فرعون أن يكون ابنه كما أقرت به لهداه الله سبحانه وتعالى كما هدى زوجته، ولكن الله عز وجل حرمة ذلك) (٢٣)، فلما أمنت آسيه أرادت أن تسميه باسم اقتضاه حاله وهو موسى؛ لأنه وجد بين الماء والشجر، و (مو) بلغة القبط الماء، و (شا) الشجر، فعرّب فقيل: موسى. وكم حاول فرعون قتله ولكن زوجته المرأة الصالحة آسيه هي التي حالت بين ذلك { فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا } (القصص: ٨)، فشاءت مشيئة الله تعالى أن يكون لفرعون عدواً ولزوجه سبباً في أن يضرب بها الله مثلاً للذين آمنوا { وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ } (التحریم: ١١).

دخلت حياة موسى (ع) مرحلة جديدة، وهي مرحلة البحث من مرضعه تكفله، فجاء دور اخته مريم تلك المرأة الصابرة العاقلة المؤمنة التي كان لها موقفان مشرفان في حفظ حياة موسى (ع):

أولهما: عندما كانت واقفة تعد الخبز لأهلها وقد أوقدت التنور لذلك، وأما قد ضربها الطلق في زاوية من زوايا الدار، ففوجئت بالحرس يقتحمون الدار يطلبون الوليد، فهرعت إلى أمها تنذرها فلفت الوليد بخرقه ورمته بالتنور، وبعد رحيل الجند هرعت للتنور لترى ما حصل بأخيها وإذا بها تقف مبهوتة بعد ان رأته حياً لم تمسه النار؛ لان المولى قد جعلها عليه برداً وسلاماً كما جعلها برداً وسلاماً على إبراهيم بالأمس { قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ } (الأنبياء: ٦٩).

ثانيهما: بعد أن وضعت ام موسى الطفل في التابوت وألقته في اليم، طلبت من ابنتها ان تقوم بمهمة صعبة وشاقة، هي مهمة البحث عن أخيها إلى أين قذفته الأمواج { وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ } (القصص: ١١) أي تتبعي التابوت؛ لعلمها أن الله إذا وعد وعداً وقى، فسارت على شاطئ النهر تلتمسه، وإذا بها تشاهد التقاط الخدم لتابوت أخيها، فانخرطت بين الخدم فلمحتة { فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنِ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ } (القصص: ١١)، وعرفت ما دار في القصر الفرعوني بعد ان رفض الطفل الصغير المراضع كلها فقالت لهم: { هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ } (القصص: ١٢) (٢٤)، فشك القوم في أمرها، حتى قال

هامان: (إن هذه المرأة تعرف أن هذا الولد من أي أهل بيت هو، فقالت هي: إنما عنيت أنهم ناصحون للملك فامسكوا عنها)^(٢٥).

وهكذا تكون قد انقضت حياة موسى (ع) بعقلها الثاقب وثقتها بوعد الله. عاد موسى (ع) لأمه { فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلَتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ } (القصص: ١٣) فقبل ثديها وسكن بكاؤه، (وقيل ان فرعون قال لأمه: كيف إرتضع منك ولم يرتضع من غيرك، فقالت: لأنى امرأة طيبة الريح طيبة اللبن لا أكاد أوتى بصبي إلا إرتضع منى فسر فرعون بذلك)^(٢٦).

وبين هذا الحدث وبين بلوغه الثالثة والثلاثين والتي قال عنها تعالى: { وَكَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ }، { وَأَسْتَوَىٰ } (القصص: ١٤) أى بلغ الأربعين جرت أحداث وأحداث نحجم عن ذكرها بعداً عن الإطالة.

المهم انه لما بلغ الأربعين { وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفَلَهُ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ عَلَيْهِ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ } (القصص: ١٥)

كانت هذه الحادثة الفاصلة بين وجوده فى قصر فرعون وبين خروجه من مصر، علماً ان موسى (ع) ما كان قاصدا للقتل، إنما قصد دفعه فكانت فيه نفسه^(٢٧)، حيث انه أصبح خائفاً يترقب (أى أن فرعون وملته لم يعلموا أن هذا القتل الذى رفع إليه أمره، إنما قتله موسى فى نصره رجل من بنى إسرائيل)^(٢٨)، فى هذه الفترة - اى عمر الأربعين - آتاه الله النبوة والحكمة والعلم بدين آبائه، فعلم موسى وحكم، وهكذا بات موسى مستقلاً بنفسه، إذ أن أدوات الاستقلال هى القوة فى التفكير وفى العلم والمعرفة والتبحر فى الدين؛ ليكون جزءاً منه بمخالطته للناس ومعرفته لهمومهم، وهو واحد منهم، حتى يتمكن من مساعدتهم فى حدود إمكانياته كبشر، لكن الذى حدث ان { الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ } (١٨) فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْطَشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَىٰ أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمَصْلُحِينَ } (القصص: ١٨-١٩)، فقد اعلن هذا اليهودى أمام الملأ ان الذى قتل القبطى بالأمس هو موسى، فبلغ ذلك فرعون بأن المقتول بالأمس إنما قتله موسى فأرسل فى طلبه، فبعث الله رجلاً مؤمناً من آل فرعون قد كتم إيمانه فحذره من مغبة البقاء فى

المدينه } وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ { (القصص: ٢٠) قائلاً: إن أشراف فرعون ووجوه دولته يتشاورون فيك بقصد قتلك فاخرج قبل أن يدركوك، وبالفعل خرج موسى (ع) من مصر متوجهاً نحو أرض مدين - اختارها لبعدها عن سطوة فرعون - وبعد عناء كبير عاناه أثناء سفره اختار مكاناً للسقايه (ربما لأمرين أولهما اخذ حاجته من ماء الشرب، وثانيهما التعرف على وضع البلد من الموجودين هناك والتطلع لإيجاد من يمكن أن يؤويه حتى يبدأ العمل في ذلك البلد)^(٢٩)، بعدها هياً الله تعالى لموسى ما طلب في بيت شعيب النبي ابو البتين اللتين سقى لهما موسى (ع)، بعدها ذهب موسى لمقابله الوالد الذي احبه كثيراً لعلامات الصلاح في وجهه بعد أن أخبرته ابنته { يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ } (القصص: ٢٦) فلما رأى ذلك منه قال له: { إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِكَ وَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَفِّرَ بِنِيَّاتِي هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرْنِي تَمَانِي حَجَجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمَنْ عِنْدَكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ } (القصص: ٢٨) وبعد زواج موسى (ع) من ابنته شعيب وإتمامه الأجل الذي اتفقا عليه، أراد العودة الى مصر وقيل (انه لما قضى العشر سار بأهله الى امرأته وبأولاده والغنم التي كانت له وكانت قطعاً فاخذ على غير الطريق مخافه ملوك الشام وامراته في شهرها، فسار في البريه غير عارف بالطريق فألجأه المسير الى جانب الطور الأيمن في ليله مظلمه شديده البرد وأخذ امرأته الطلق وضل الطريق وتفرقت ماشيته فأصابه المطر فبقى لا يدرى أين يتوجه، فبينما هو كذلك آنس من جانب الطور ناراً، وروى أبو بصير عن أبي جعفر (ع) قال: لما قضى موسى الأجل وسار بأهله نحو بيت المقدس اخطأ الطريق ليلاً فرأى ناراً)^(٣٠)، فاخبر أهله ان عليهم المكوث قليلاً حتى يرى ماذا يحدث وإذا به يسمع النداء { أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ } (القصص: ٣٠) فقد (سمع موسى (ع) النداء من الشجرة لأن الله تعالى فعل الكلام فيها وجعل الشجرة محل الكلام لأن الكلام عرض يحتاج الى محل، وعلم موسى بالمعجز ان ذلك كلامه تعالى وهذه أعلى منازل الأنبياء أعنى أن يسمعوا كلام الله من غير واسطه)^(٣١) ومعنى هذا (إن المكلم لك هو الله مالك العالمين وخالق الخلائق أجمعين تعالى وتقدس عن أن يحل في محل او يكون في مكان لأنه ليس بعرض ولا جسم)^(٣٢)، يقول موسى (ع) عن هذا التكليم: (سَمِعْتُ كَلَامَ

ربى بجميع جوارحي، ولم اسمعه من جهة واحدة من جهاتي^(٣٣)، وهنا حصل الاصطفاء الالهي لموسى، فقد اختاره المولى عز وجل ليكون نبي الأمة المظلومة التي قال عنها { وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ } (القصص / ٥) فبينما كان يبحث عن النار ليضيئ المكان بعد أن أعياه التعب محاولاً قذح الزناد دون فائدة، إذ أبصر ناراً من بعيد على يسار الطريق، فلما رآها ظنها ناراً { فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى (١١) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (١٢) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (١٣) إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي } (طه: ١-١٤) فنودي: (إني أنا ربك الذي أكلمك فاخلع النعلين من قدميك رعاية للأدب وأقبل { إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى } أي انك بالوادي المطهر المبارك المسمى طوى، هنا تستوقفني رواية وردت عن إمامنا الحسن العسكري(ع) عن معنى قوله تعالى: { إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى } إذ سأله السائل قال: اخبرني يابن رسول الله عن امر الله لنبيه موسى(ع) { إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى } (طه:١٢)، فان فقهاء الفريقين يزعمون أنهما من إهاب الميتة؟ فقال(ع): من قال ذلك فقد افتري على موسى(ع) واستجهله في نبوته لأنه ما خلا لامر فيهما من خطيئتين، إما ان تكون صلاة موسى فيهما جائزة او غير جائزة؟ فان كانت صلاته جائزة جاز له لبسهما في تلك البقعة المباركة وان كانت مقدسة مطهرة فليست بأقدس وأطهر من الصلاة، وان كانت صلاته غير جائزة فيهما فقد اوجب على موسى انه لم يعرف الحلال والحرام، ولم يعلم ما جازت الصلاة فيه عما لم تجز وهذا كفر، قلت فاخبرني يا مولاي عن التأويل فيهما، قال: إن موسى ناجى ربه بالوادي المقدس فقال: (يا رب إني أخلصت لك المحبة مني وغسلت قلبي عن من سواك وكان شديد الحب لأهله، فقال الله تعالى: {فاخلع نعليك} أي أنزع حب أهلك من قلبك إن كانت محبتك لي خالصة^(٣٤)، ثم ناجاه قائلاً: { وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى } (طه/١٣) أي اصطفيتك للنبوة فاستمع لما أوحيه اليك، فهذا فيه نهاية الهيبة والجلالة، فكأنه قال: لقد جاءك امر عظيم هائل فتأهب له واجعل كل عقلك وخاطرک صروفاً إليه^(٣٥)، فأول جملة تلقاها موسى من الوحي {إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} (طه/١٤) هي مسألة التوحيد التي هي اصل لدعوة الأنبياء (فقد طرح موضوع عبادة الله الواحد كثرمة لشجرة الإيمان والتوحيد، ثم اصدر له امر الصلاة بعد ذلك،

وهي تعنى اكبر عبادة، واهم ارتباط بين الخلق والخالق، وأكثر الطرق تأثيراً في عدم نسيان الذات المقدسة^(٣٦)، وقوله تعالى: { إِنِّي أَنَا اللَّهُ } فكأنما اراد المولى القول: (انه لا يجوز قط تأليه بشر، وأيضاً إرشاداً سماوياً لموسى لمواجهة اي فكرة تأليه لإنسان بقوة العلم والإيمان، خصوصاً انه كان في طريق عودته لمصر، حيث أله فرعون نفسه)^(٣٧)، وبهذا بُعث موسى (ع) بعد ان اختبره وابتلاه تعالى بالعصا ثم قال له: { اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ } (طه: ٤٣)، عندها طلب موسى من ربه أن يشد عضده بأخيه هارون لأنه أفصح لساناً منه، فاجابه تعالى قائلاً: { سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ } (القصص: ٣٥)، وبعد أحداث عظيمة حصلت بين موسى (ع) وفرعون وكيف انه تعالى ابتلاهم - اى القبط - بتسع آيات بينات لعلهم يرجعون، لكنهم في كل مرة يتوسلون بموسى برفع العذاب عنهم فيرفع، { وَكَمَا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشِفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ } (الاعراف: ١٣٤)، وفي كل مرة ينكتون { فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْغُورِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ } (الأعراف: ١٣٥)، فما كان من موسى إلا ان يدعو الله عليهم { ... رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ } (يونس: ٨٨ - ٨٩)، وهذه (الدعوة كانت من موسى (ع) غضباً لله تعالى ولدينه على فرعون وملئه الذين تبين له أنه لا خير فيهم، ولا يحصل منهم شيء ولا إيمان، قال تعالى: { قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمَا } حيث ان موسى كان يدعو وهارون أخوه يؤمن على دعائه، اى قد اجبناكما فيما سألتما من تدمير فرعون وملئه { فَاسْتَقِيمَا } اى كما أجيبت دعوتكما فاستقيما على أمرى وعلى ما أنتما عليه من دعوة فرعون وقومه الى الحق، ومن إعداد بنى اسرائيل للخروج بهم من مصر { وَلَا تَتَّبِعَا سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ } اى لا تسلكا طريق الذين لا يعلمون سنتى فى خلقى وانجاز وعدى لرسلى، فتستعجلان الأمر قبل أوانه)^(٣٨).

وهكذا قررت السماء استجابة لدعاء موسى (ع) ان تنهى فرعون ودولته بعد ادعاءه الإلوهية كذباً وزوراً، تجبراً وطغياناً { ... فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ } (النازعات: ٢١ - ٢٤)، وهذا دار كله بعد حادثه السحرة وما دار بينهم وبين

موسى وقصة إيمان السحرة } وَالْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ { (الأعراف: ١٢٠-١٢٢) فكان هذا الحدث - اى إيمان السحرة - أمراً عظيماً جداً وبرهاناً قاطعاً للعدر، وحجة دامغة على ان موسى رسول رب العالمين، فغلب فرعون غلباً لم يشاهد العالم مثله، فعدل الى المكابرة والعناد ودعوى الباطل فشرع يهددهم ويتوعدهم^(٣٩).

إسراء موسى (ع)

بعد ان رفض فرعون كل الدعوات لإنصاف بنى اسرائيل، فهو لم يتركهم يرحلوا ولا هو أعطاهم حقوقهم وأنهى استعبادهم، بل تمادى وتجبر، (فقد لبث موسى زمناً يطالب فرعون بإطلاق بنى اسرائيل ليخرجوا من مصر، وفرعون يماطل فى ذلك)^(٤٠)، جاءه الأمر الإلهى بالرحيل ليلاً، وقد ذكر هذا الأمر المولى فى عدة مواضع من القرآن الكريم:

الأول: فى سورة الشعراء قال تعالى: { وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي أَنْتُمْ مُتَّبِعُونَ } (الشعراء: ٥٢)، فقد اعلمه تعالى أن فرعون ليس من السهل أن يترك بنى اسرائيل يرحلون بسلام، بل اعلمه تعالى ان فرعون سيتبعهم، والقصد من اعلامه تشجيعه^(٤١).

الثانى: فى سورة طه، قال تعالى: { وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى } (طه: ٧٧)، (أى سر بهم ليلاً لان الإسراء السير ليلاً { فاضرب لهم طريقاً فى البحر يبسا } والمعنى اضرب بعصاك البحر تجعل طريقاً، فكانه قيل: اجعل طريقاً بالضرب بالعصا)^(٤٢).

الثالث: فى سورة الدخان قال تعالى: { فَاسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ وَأَتْرُكُ الْبَحْرَ رَهَوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُغْرَقُونَ } (الدخان: ٢٣-٢٤) هنا ايضاً يخبره المولى بأنهم متبعون لكن هنا بشاره لموسى وبنى اسرائيل ان هؤلاء سيغرقون (فهذا هو امر الله عز وجل الحتمى الصادر بحق هؤلاء القوم بأنهم يجب ان يغرقوا جميعاً فى نهر النيل العظيم، الذى كان أساس ثروتهم وقوتهم، ويدفنوا فيه! بأمر إلهى واحد تحول هذا النهر الذى كان عصب حياتهم الى سبب فنائهم وموتهم)^(٤٣)، وهكذا خرج بنو اسرائيل من مصر منتصرين إذ جاء الأمر الإلهى هذا من اجل هدم قواعد الظلم التى حاقت ببنى اسرائيل بفعل فرعون وسلطته. اذ كان الظلم منذ فجر التاريخ بأشكاله امراً واقعاً، كما تُظهر ذلك قصص أنبياء الله، إلا انه اخذ

شكلاً آخراً في عصر فرعون، إذ كان الظلم في عصور الأقبام السابقة محدوداً في نطاق القبائل، سواء أكانت متفردة أو مهيمنة على من حولها.

إما من هنا فقد خرج الى حيز الدولة الدكتاتورية التي تملك وسائل البطش، لكن تبقى الارادة الإلهية هي الغالبة { وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ } (يوسف / ٢١) فكانت الإرادة الالهية بحق فرعون وقومه { فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ } (الشعراء: ٥٧-٥٩)، وما دنا في مقام الحديث عن المفاضلة بين رسولنا الأحمد (ص) وبين موسى (ع) نود الإشارة الى شيء منهما في هذا المجال وهو ان قوم موسى عندما أحسوا أن الخطر حادق بهم لا محال قالوا: { ... قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ } (الشعراء: ٦١)، فرد عليهم موسى بقوله: { قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ } (الشعراء: ٦٢) بينما رسولنا الكريم قال لرفيقه في الغار: { إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا } (التوبة: ٤٠)، فهذان القولان بينهما فرق كبير، فمحمد (ص) قدم ربه على نفسه في القول، بينما موسى (ع) قدم نفسه، فهو من خلال نفسه ينطلق الى ربه، بينما محمد (ص) عندما قال: { إن الله معنا } هو يعرف نفسه من خلال ربه، وهذا المبدأ أكده الرسول (ص) وأهل البيت (ع) في أحاديثهم، من ذلك قولهم: (من عرف نفسه عرف ربه)^(٤٤)، وهذه تمثل ايضاً درجة في الأفضلية بين الاثنين، وسجلنا موقفاً آخراً للأفضلية بين الاثنين ألا وهو الموقف الذي حصل بعد عبور موسى (ع) ومن معه الى سيناء، اي بعد خروجهم من مصر، وهو موقف اللقاء الذي حصل بين موسى والنخضر (ع) والذي كان سببه (لما كلم الله موسى تكليماً، وأنزل عليه الألواح، وفيها من كل شيء موعظه، رجع الى بنى اسرائيل، فصعد المنبر واخبرهم ان الله قد أنزل عليهم التوراة، وهو يقول في نفسه: ما خلق الله خلقاً اعلم مني، فامر الله جبرائيل ان: أدرك موسى فقد هلك، واعلمه أنه يوجد رجل عند ملتقى البحرين، اعلم منه، فصر اليه وتعلم من علمه، فنزل جبرائيل (ع) على موسى (ع) واخبره بذلك، فذل موسى في نفسه وعلم انه اخطأ ودخله الرعب، وقال لوصيه: أن الله أمرني ان اتبع رجلاً عند ملتقى البحرين وأتعلم منه فتزود يوشع حوتاً مملوحاً وخرجا)^(٤٥).

بينما محمد (ص) يقول: { رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا } (طه: ١١٤)، فمحمد (ص) هنا يطلب العلم من الله مباشرة دون واسطة، أما موسى (ع) فيقول: { هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَ مِنِّي مَا عَلَّمْتَنِي } (الكهف: ٦٦)، اي لم يطلبه من الله مباشرة بل طلبه بالواسطة؛ لذا فقد أدخله الله

سبحانه وتعالى دورة تدريبية على يد الخضر(ع) للتنبيه، وهذه درجة أخرى لنا (ص)، وما دما في مقام المفاضلة فنفاضل هنا بين قوم موسى(ع) وقوم محمد(ص)، فعندما أمر موسى(ع) بالقتال لدخول الارض المقدسة قال له قومه: { فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ } (المائدة: ٢٤)، أما قوم محمد(ص) قالوا له: (والله لو أمرتنا أن نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضناه معك، والله لا نقول لك ما قالت بنو إسرائيل لموسى: " اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون " ولكننا نقول: امض لأمر ربك فإننا معك مقاتلون) (٤٦)

المبحث الثاني: شذرات من حياة النبي محمد(ص)

ان للكتابة في سيرته نعمة من النعم التي انعم الله سبحانه وتعالى على البشر؛ كونه افضل مخلوق في الكون كله، اصطفاه الله حبيباً له، ومنحة من الفضائل والكمالات مما جعله سيد ولد آدم، بمولده (ارتج إيوان كسرى، وسقطت منه أربع عشرة شرفة، وخدمت نيران فارس، ولم تخدم قبل ذلك بألف عام، وغاضت بحيرة ساوة، ورأى المؤبدان إبلاً صعباً تقود خيلاً عرباً قد قطعت دجلة فانتشرت في بلادها، فلما أصبح كسرى راعه ذلك وأفزعه وتصير عليه تشجعاً) (٤٧)

وقد ألفت فيه آلاف المجلدات، وبجميع اللغات، مما لا يدع زيادة لمستزيد، فالعربي كتب عنه وفي أعماقه أصالة التراث، ونداء العزة والقومية، أما المسلم فكتب عنه بقلبه، مأخوذاً بإشعاع رسالته السامية ونور الإيمان عن كل ما عداهما، والأجنبي - غير المسلم - مبشر وباحث ومستشرق كتب محللاً في لا مبالاة، او متكسباً او مغرضاً وفي كل الأحوال هو غير معنى بالكتابة عن العقيدة والروح.

أما نحن الذين شغفنا بحبه فعندما نكتب عنه نريد التعريف به وبعقريته الفذة التي اخرجت العرب من دياجير الظلمة ومهاوى الكفر، وتمزق الصفوف الى نور الإيمان وعزة التوحيد ومراقى الخير والفلاح والمجد شمساً تضيء عوالم الأرض ومجاهل الإنسان، نكتب عنه لنقول للعالم أجمع: انه محمد النبي الأمي، العربي المكي التهامي المدني، انه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر

بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان بن إسماعيل بن إبراهيم خليل الله (ع) (٤٨)، ولد في السابع عشر من ربيع الأول عام الفيل يوم الاثنين، وقيل يوم الجمعة، توفي أبوه وأمه حبلى، ماتت وعمره الشريف خمس سنوات تزوج خديجة بنت خويلد وعمره خمس وعشرين سنة، مات جده عبد المطلب وعمره ثمان سنوات، فتحوط كفالته لعمه أبي طالب (٤٩) بوصية من جده عبد المطلب الذي قال لأبي طالب: يا أبا طالب ما أعلم أحداً من آبائك مات أبوه على حال أبيه ولا أمه على حال أمه، فأحفظ الوحدة هل قبلت وصيتي؟ فقال: نعم قد قبلت والله على بذلك شهيد (٥٠).

ظهرت عليه أمارات النبوة وهو صغير، وعندنا أخبار كثيرة تثبت ذلك ستركها للقارئ يتتبعها بعداً عن الإطالة، فنحن عندما نكتب عن محمد (ص) إنما نريد ان نقول للعالم اجمع: انه محمد وكفى، انه من أنقذ الإنسانية من دياجير الكفر والجهل والتضليل، محمد الذي فضله الله على خلقه أجمعين، فقد روى عبد الله بن عباس قال: (لما أراد الله أن يخلق سيد المرسلين وأشرف الأولين والآخريين وخاتم النبيين قال الله تعالى للملائكة: إني أريد ان اخلق خلقاً أفضله على الخلق أجمعين واجعله اشرف الأولين والآخريين والمشفع فيهم يوم الدين، فلولا ما زخرفت الجنان ولا أسعرت النيران فاعرفوا منزلته ومحله وأكرموه لكرامتي وعظموه لعظمتي، فقالت الملائكة: ما اعترض العبد على مولاه نعوذ بالله وبجلالك ان نعصيك) (٥١)، هذا هو اذن محمد، فنحن عندما نكتب عنه نكتب عن العظمة، فلا داعي للدخول بتفاصيل حياته الدقيقة لأننا قد عرفناه حتى عندما كنا صغاراً كان معلمونا يحفظوننا اناشيد مولده ورحيله، اما الان فنحن نكتب عن من قال: (ما خلق الله خلقاً أفضل مني ولا أكرم عليه مني، قال على (ع): فقلت: يا رسول الله فأنت أفضل ام جبرائيل، فقال (ص): إن الله تبارك وتعالى فضل أنبيائه المرسلين على ملائكته المقربين وفضلني على جميع النبيين والمرسلين، والفضل بعدى لك يا على وللائمة من بعدك فان الملائكة لخدامنا، وخدام محبينا) (٥٢)، بل هو أفضل حتى من أبي البشر آدم (ع)، قال (ص): (يا على: لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حواء ولا الجنة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض) (٥٣)

وقد لمسنا صحة ما ذهبنا إليه من تفضيل الله محمد(ص) على آينا آدم في بعض آياته منها عندما تحدث تعالى عن ما دار بين آدم وحواء والشيطان الرجيم الذي خاطبهما قائلاً: {إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ} {الأعراف: ٢١} {فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ} {الأعراف: ٢٢} فما كان من الله تعالى الا ان قال لهما { اهبطا منها جميعاً } {طه: ١٢٣}، فكان ما دلاهما عليه سبباً في قوله تعالى { اهبطا } اي ان هبوطهما كان نزولاً، أما بالنسبة لمحمد(ص) فعندما قال تعالى المولى { ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى } {النجم: ٨- ٩} فتدليه صعوداً يعنى هناك فرق ما بين آدم ومحمد، آدم تدليه نزولاً ومحمد تدليه صعوداً، وايضاً في قوله تعالى: { وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى } {طه: ١٢١}، والعصيان لا يعنى العصيان الذى نعرفه، بل هو من باب ترك الاولى (وهذا ليس من مواضيع دراستنا لأن له ابواباً أخرى فى مجال العقيدة، ونحن فى غنى عن اثارها هنا. أما عن نبينا محمد(ص) فيقول تعالى: { مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى } {النجم: ٢} اي ان صاحبنا - محمد(ص) - يختلف عن آدم(ع) بل هو أفضل منه، فعن آدم قال: (غوى)، اما عن محمد فقال: (وما غوى)؛ لذا صار سيد الخلق أجمعين.

فى موضع آخر يقول الحبيب المصطفى (... ثم ان الله تعالى خلق آدم(ع) واودعنا صلبه وأمر الملائكة بالسجود له تعظيماً لنا واکراماً، وكان سجودهم لله عز وجل عبودية ولآدم اكراماً وطاعةً لكوننا فى صلبه)^(٥٤)، وبهذا ثبتت افضليته(ص) على الخلق اجمعين، ورغم كل هذا وذاك لما انتهت ايامه رحل عن هذه الدنيا فى السنة الحادية عشرة فى الثامن والعشرين من صفر لنفهم جميعاً انه { كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } {الرحمن: ٢٦- ٢٧}، (فاه يا صفر، يا وقدة الخطب النكر، ترمى بشرر كالقصر، فيك المنية ظفرت بخير الناس ولم يجد عنها مصرفاً، فيها هو ثاو لا حراك به، لا يبدى ولا يعيد)^(٥٥)، لقد رحل من وسع بقلبه الكبير العالم أجمع، لقد رحل من ناضل وجاهد من أجل اسعاد الإنسانية جمعاء، رحل وفى قلبه مرارة ما سيصيب أهل بيته من بعده بعد ان اخبرهم قائلاً: أنتم المستضعفون بعدى، فكانوا هم المستضعفون حقاً بعده، رحل بعد ان اخبر المسلمين ان الفتن قد أقبلت كقطع الليل المظلم يتبع بعضها بعضاً بعد ان أنقلبت الامة على عقبيها { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ

من قَبْلَهُ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ { (آل عمران: ١٤٤).

اسراء محمد(ص)

قام محمد(ص) بما قام به من بناء رصين لأطراف الدولة الاسلامية بعد ما ارسى قواعدها في المدينة المنورة، وجعلها دولة يحسب لها الروم والفرس الف حساب، حصل هذا بعد تعب وعناء وجهاد طويل، اضاف ذلك الى رصيده في الافضلية، فعطاؤه بلا حدود، فكانت افضليته بلا حدود، فكان الاسراء والمعراج دليلاً آخر على الافضلية، وقد ذكره المولى في موضع واحد من القرآن الكريم، اذ قال: { سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } (الاسراء: ١)، هذه الحادثة التي شغلت بال الكثير من المؤمنين والجاحدين، فمن آمن بها أنشد احداثها وتفصيلها وعبرها وتنائجها ودروسها ليزداد ايماناً مع ايمانه، وليرى من خلالها قوة الله التي لا تقهر، اما من جحدها فقد سلك كل السبل لتأويلها او إنكارها، بل تراه قد لهث وراء كل نص او لفظة قد تسعفه ليرد النص الصريح الصحيح، ولكي يطمس وجه الحقيقة، ناسياً ان الشمس لا تحجبها الغيوم، كذلك هو قد اغفل عن حقيقة مفادها: ان من اكرم محمد(ص) بهذه المعجزة هو من بعثه رحمة للعالمين، لا يعجزه شيء في الارض ولا في السماء، وبالرغم من وجود امثال هؤلاء بقيت معجزة الاسراء والمعراج مليئة بالدروس والعبر، بل بقيت معيناً صافياً لكل باحث عن الحقيقة يرويه في مختلف العصور والازمنة (وقد كان لمعجزة الاسراء والمعراج مقدمات ولرحلة التكريم بدايات وقد سبقها ارهاصات، فهذه الارض قد تخلت عنم جاءها برسالة السماء وطعنت من قدم لينقذها من الجاهلية الجهلاء والظلاله العمياء، وأذت من أراد لها الخير والطهر والنقاء، واعرضت عن اسدى لها البر والمعروف)^(٥٦).

فبعد رحيل ناصري رسول الله(ص) ابي طالب وخديجة(عليهما السلام) في عام الحزن في السنة الثالثة للهجرة اشتد اذى قريش له، مما حدا به الذهاب الى الطائف، فما كان من اهلها الا ان يستقبلوه بمنتهى اللؤم والخسة والغدر وخيانة الاعراف والتقاليد العربية، فضربوه وشتموه

وسلطوا عليه سفهاءهم وحثالاتهم يرمونه بالحجارة، فجلس (ص) في بستان عتبة وشبيهة ابني ربيعه مستغيثاً بالله تعالى قائلاً: (اللهم اليك اشكو ضعف قوتي وقلت حيلتي...) (٥٧)، وفتحت له ابواب السماء وهرعت الملائكة لنجدته، وتسارعت لنصرته وكأن الله قد قال له: ان تخلت عنك الارض فان السماء لن تتخلى عنك، وان خذلك اهل الارض فان اهل السماء لا يخذلونك. وقد كانت مدة اقامته في الطائف على ما روى الرواة عشرة ايام وكان ذلك في شهر شوال سنة عشر من المبعث (٥٨)، فكان هذا الحدث بداية الارهاصات للمعجزة، وكما قلنا ذكر المولى معجزة الاسراء في الآية الاولى من سورة الاسراء، اما حادثة المعراج فقد ذكرها تعالى في سورة النجم فقال: { وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (١١) أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (١٧) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ } (النجم: ١- ١٨)، (والتعبير بالصاحب الذي يعنى الصديق او المحب لعله اشارة الى ما يقوله نابغ من الحب والشفقة والكثير من المفسرين لم يفرقوا بين ضل وغوى، بل عدوا كلاً منهما مؤكداً للآخر، الا ان بعضهم يعتقد ان بينهما فرقاً وتفاوتاً، وعليه فانه تعالى اراد ان كل نوع من انواع الانحراف والجهل والضلال والخطأ عن نبيه (ص) وان يحبط ما وجهه اعداؤه اليه من التهم في هذا الصدد) (٥٩).

اما الادلة على الاسراء والمعراج من السنة النبوية فالظاهر انه ليس هناك حديث واحد يجمع قصة الاسراء والمعراج من مبتدأها الى منتهاها مع ما تخللها من الصور والمراثي والمشاهد التي رآها رسول الله (ص)، وانما تناول كل حديث مقطعاً من القصة، فمثلاً البخارى عن انس بن مالك ان رسول الله (ص) قال: أوتيت بالبراق (وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عنده منتهى طرفه) قال فركبته حتى اتيت بيت المقدس، قال: فربطته بالحلقة التي يربط به الأنبياء... الى آخر الحديث) (٦٠).

اما فی وسائل الشیعة للحر العاملی فقد ذکر روایة تقول: قال رسول الله (ص): (لما اسرى بی مررت بموضع مسجد الکوفة وانا علی البراق ومعی جبرائیل (ع) فقال: یا محمد إنزل فصل فی هذا المكان، قال: فنزلت فصلیت) (٦١)، وذكر الصدوق خیراً آخراً نأخذ منه ما یفید المقام: (... فلما انتهینا الی حجب النور قال لی جبرائیل: تقدم یا محمد وتخلف عنی، فقلت: یا جبرائیل فی مثل هذا الموضع تفارقتی؟ فقال: یا محمد ان هذا انتهاء حدی الذی وضعه الله لی فی هذا المكان فان تجاوزته احترقت اجنحتی لتعدی حدود ربی جل جلاله فزج بی ربی زجة فی النور حتی انتهیت الی حیث ما شاء الله عز وجل من مکنونه، فنودیت یا محمد فقلت: لیبیک ربی وسعدیک تبارکت وتعالیت فنودیت: یا محمد انت عبدی وأنا ربک فإیای فأعبد وعلی فتوکل فانک نوری فی عبادی، ورسولی الی خلقی وحجتی فی بریتی، لمن اتبعک خلقت جنتی ولمن عصاک وخالفک خلقت ناری، ولأوصیائک اوجبت کرامتی ولشیعتک اوجبت ثوابی، فقلت یارب ومن اوصیائی؟ فنودیت: یا محمد ان اوصیاءک المکتوبون علی ساق العرش فنظرت وانا بین یدی ربی الی ساق العرش فرأیت اثنی عشر نوراً فی کل نور سطرراً اخضراً مکتوب علیه اسم کل وصی من اوصیائی أولهم علی بن ابی طالب وآخرهم مهدی امتی...) (٦٢).

ولرب سائل یسأل: لماذا عُرِج برسول الله الی السماء؟

وللجواب نقول: لعله تعالی اراد ان تشرق انوار هذا النبى الامى الخاتم على اهل السماوات كما اشرفت على اهل الارض، وقد طرح هذا السؤال على ابی العباس الدینوری بهذه الصیغة: لم أسرى بالنبی اولاً الی بیت المقدس قبل ان عُرِج به الی السماء؟ فأجاب: (علم الله تعالی ان کفار قریش یکذبونه فیما یخبرهم به من اخبار السماء، فأراد ان یخبرهم بخبر من الارض قد بلغوها وعاینوها، وعلموا ان النبى (ص) لم یدخل بیت المقدس قط، فلما اخبرهم بأخبار بیت المقدس لم یمکنهم ان یکذبوه فی اخبار السماء بعد ان صدقوه فی اخبار الارض) (٦٣). لكن العلة فی ذلك كما قال بها ابو الحسن موسى بن جعفر (ع) بعد ان سأله یونس فی عبد الرحمن: (لأی علة عرج الله بنبیه الی السماء ومنها الی سدرة المنتهی ومنها الی حجب النور وخاطبه وناجاه هناك والله لا یوصف بمکان؟ فقال: إن الله لا یوصف بمکان ولا یجرى علیه الزمان، ولكنه عز وجل اراد ان یشرف به ملائکته وسکان سماواته ویکرمهم بمشاهدته ویریه من

عجائب عظمتها ما يخبر به بعد هبوطه، وليس ذلك على ما يقوله المشبهون، سبحان الله عما يصفون^(٦٤).

ويمكن ان تكون هذه الرحلة قد ملأت نفس النبي صبراً وعزماً على اداء رسالة الله الى خلقه، واشاعة أحكام الإسلام التي تهدف لتغيير الإنسان الجاهلي لتضع مكانه انساناً يتبع مناهج إسلامية تبنت أهدافاً أصلية ومثلاً علياً، وتعقيماً على كل ما قيل نقول: إن كل الاقوال صحيحة ما دامت تدل على العظمة والتفضيل، فهذه الكرامة لم يسبقه بها أحد قبله ولا بعده الى يوم القيامة، وإن قال بعض العلماء: (لم يرسل الله رسولاً الى الخلق إلا وكان له معراج على قدر رتبته)^(٦٤)، ولكنه لم يبلغ ما بلغه غيره لأن (مرتبة الاسراء بالجسم الى تلك الحضرات العلية لم يكن لاحد من الأنبياء الا لنبينا(ص))^(٦٤).

واخيراً نقول: ان هذه المعجزة المشهورة والآية العظيمة لهي البراهين البينة والحجج المحكمة على تخصيصه(ص) بعموم الكرامات لما اشتملت عليه من الامور الخارقة للعادة، والتي تقصر العقول عن ادراك مثلها، فهي رحلة الى الارض، ولسماوات رب، ليريه من آياته الكبرى وليشهده على بدائعه العظمى؛ ليكون ذلك سبباً في مضيه(ص) في الدعوة الى الله تعالى، (كشف له فيها عن كنه هذا الكون، فطوى له الزمان من لدن آدم(ع) وزوى له المكان في لمح البصر وكشف له حجب الغيب)^(٦٧).

مقارنة بين الاسرائين (دراسة في الافضية)

نصل الآن الى نهاية المطاف لتعقد دراسة مقارنة بين الاسرائين، اسراء موسى(ع) واسراء محمد(ص) لنعرف ايهما افضل عند الله، بعد ان ننقل حديثاً لابن عباس مفاده: (قالت اليهود للنبي(ص): موسى خير منك، قال النبي(ص): لم؟، قالوا: ان الله عز وجل كلمه أربعة الاف كلمة ولم يكلمك بشيء، فقال النبي(ص): لقد أعطيتُ انا افضل من ذلك، قالوا: وما ذاك، قال: قوله تعالى: { سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } (الاسراء: ١) وحملتُ على جناح جبرائيل حتى إنتهيت الى السماء السابعة فجاوزت سدرة المنتهى عندها جنة المأوى حتى تعلقْتُ بساق

العرش فنودیت من ساق العرش: إني انا الله لا اله الا انا السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر الرؤوف الرحيم ورأيتهُ بقلبي وما رأيتهُ بعيني فهذا افضل من ذلك، فقالت اليهود: صدقت يا محمد وهو مكتوب في التوراة^(٦٨). وسنقوم هنا بعقد مقارنة بين الاسرائين وفق ما جاء في القرآن الكريم ومن خلال هذه المقارنة يتضح لنا صحة الحديث سالف الذكر الذي اورده ابن عباس.

١- قال تعالى لموسى: { وَلَقَدْ أُوحِيَْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرُ بَعَادَىٰ } (طه: ٧٧)، وقال: { فَأَسْرُ بَعَادَىٰ لَيْلًا } (الدخان: ٢٣)، وقال: { وَأَوْحِيَْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرُ بَعَادَىٰ } (الشعراء: ٥٢)، هذه الآيات كلها بصيغة الإمرة، بينما قال تعالى لمحمد(ص): { سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا } (الاسراء / ١) هنا تبجيل وعدم إمرة، وجاء خبراً عن فعل قصد الله به نبيه(ص) تكريماً وتسلياً له، وزاد في تعظيم الحدث بنسبته اليه مع جعل التسييح بإسم المصدر (سبحان) وهو بهذا يحرره من محدودية الزمان والمكان والحال.

٢- وقع اسراء موسى ليلاً، وقام به امام قومه وبصحبتهم وتحركوا معه خطوة بخطوة ورأوا جميعاً اعظم الاهوال التي واجهتهم حتى جعلتهم يظنون في لحظة يائسة: إنا لمدركون، كما أنهم عاينوا بأنفسهم معجزة شق البحر واغراق فرعون وجنوده ونجاتهم، مع ذلك تراهم قد نكصوا على أعقابهم قال تعالى: { وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ } (الاعراف: ١٣٨)، اما اسراء محمد(ص) فقد وقع ليلاً ايضاً لكنه كان بعيداً عن اعين الخلق.

٣- الآيات التي ذكرت اسراء موسى(ع) كلها بدأت بالحديث عن القرآن الكريم كمعجزة للنبي(ص)، قال تعالى: { طه (١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ } (طه: ١-٢)، وقوله تعالى: { تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ } (الشعراء: ٢)، و { حم (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ } (الدخان: ١-٣)، اما لفظه القرآن الكريم فقد وردت في سورة الاسراء (١١ مرة) وهي الاكثر في كافة السور، كون القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لمحمد(ص) فجاءت بهذا العدد لتعطي إشارة الى ان: القرآن الكريم هو المعجزة الاعظم من حادثه الاسراء المحصور في زمان ومكان محددين.

٤- اسراء موسى(ع) كان من البر الى البحر ثم الى البر ثم الى الميقات، اما اسراء محمد(ص) فكان من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنه الى السماء الاولى ثم الثانية ثم الثالثة... ثم السابعة ثم تجاوز كل ذلك الى شجرة المنتهى ثم وصل الى مرحلة قاب قوسين او ادنى { مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى } (النجم / ١٧)، { مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى النجم: ١١}، هذا مقام عال جداً لرسول الله(ص) يثبتته قوله تعالى: { لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى } (النجم/١٨)، اذن هذا مقام خاص لمحمد(ص) ولآله.

٥- موسى عندما وصل الى الميقات طلب رؤية ربه - الرؤية الظاهرة لقومه اى قومه من فرض عليه ذلك، فهو طرح مطلبهم كون ان جماعة من بنى اسرائيل اصروا ان يروا الله حتى يؤمنوا(٦٩)، لكن بعض المفسرين يقولون: انه اراد الرؤية المعنوية، هذه الرؤية الواردة ضمن حديث امير المؤمنين(ع): (وكيف اعبد من لم اره)^(٧٠) وقال ايضا: (لو كشف لى الغطاء ما ازددت يقيناً)^(٧١)، فأجابه الله تعالى: { ... كُن تَرَانِي وَكُنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ } (الاعراف: ١٢٣) فما كان منه بعد ان شاهد هذا المشهد الرهيب الا ان يخر مندهشاً مغشياً عليه.

اما محمد(ص) فما زادته قضية الاسراء الا ايماناً مع ايمانه ويقيناً مع يقينه ولم يطلب المشاهدة لا العقلية ولا المعنوية لانه تعالى (اراه من آيات السماوات والارض ما زاد به معرفة ويقيناً)^(٧٢).

٦- موسى فى اسرائه كان باتجاه الارض المقدسة، اما اسراء نبيينا(ص) الى السماوات السبع فرأى ما رأى من ملكوت السماوات بعينه، ولم يكن ذلك فى المنام^(٧٣).

٧- شق الله البحر لموسى(ع) بالعصا، لكنه قد شق اطباق السماوات لمحمد(ص) حتى وصل الى مكانة لم يصلها قبله لا ملك مقرب ولا نبي مرسل { ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى } (النجم: ٨ - ٩).

٨- موسى عندما اسرى به اصطحب معه اخاه هارون، بينما كان مع محمد(ص) اعظم ملائكة الله تعالى الذى قال عنه تعالى: { إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ

مَكِينٍ (٢٠) مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ { (التكوير: ١٩-٢١)، ليس هذا فقط بل أمّ (ص) موسى وجمع الأنبياء والمرسلين للصلاة في السماء كذلك مرّ على قبر موسى فقال (ص): (مررت على قبر موسى ليلة اسرى بي عند الكتيب الاحمر وهو قائم يصلي في قبره) (٧٤).

٩- كان اسراء موسى (ع) من ارض مصر الى ارض سيناء، بينما اسراء نبينا محمد (ص) فكان من مسجد الى مسجد، من اول مسجد وضع للناس الى مسجد ثان وضع للناس... ومن قبلة الى قبلة، ومن المسجد الحرام الى المسجد الاقصى.

١٠- هناك تشابه مفردات بين آيات سورة الاسراء وآيات اسراء موسى، مثل: إسرائ، ليلاً

- بعيده - عبادي.

١١- موسى (ع) بقى بإسراءه (٤٠ ليلة) ثم بعدها حصل على التوراة، بينما النبي محمد (ص) قبل اسرائه بأربعين ليلة انقطع عن الناس ثم عرج به الى السماء وحصل على التفاحة التي كان نتاجها فاطمة (ع) التي حصل منها على الذرية الصالحة، فهذا بركتُهُ في كتابه - وذاك بركتُهُ في ذريته.

الخاتمة والنتائج

ها نحن قد وصلنا الى ختام دراستنا، نحاول الوقوف على اهم ما توصلنا اليه من نتائج هذه الدراسة.

١- وجدت في اكثر فصول حياة الانبياء تشابهاً كبيراً خصوصاً قصة ابينا ابراهيم وسيدنا موسى، وكذلك قصة سيدنا يوسف وسيدنا موسى (عليهم السلام)، وهذا التشابه لدليل على حكمة السماء في انها قد خلقت من هذا التشابه حجة على البشر ممن يكررون مهاتراتهم في كل زمان، وعليه فالطغاة وعلى مر الزمان نفس الطغاة لكنهم بثوب جديد.

٢- ان ظاهرة التفضيل بين الأنبياء والمرسلين ليست ظاهرةً اوجدها البشر او من اختراعاتهم، بل هي دستور الهى قال بها القرآن الكريم: { تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ... } (البقرة: ٢٥٣).

٣- فضل النبي محمد (ص) على سائر الأنبياء والرسل وبان لنا ذلك من خلال الروايات التي عرضناها انه تعالى قد منح خاتم الرسل كل الامتيازات التي اعطيت لغيره من الأنبياء

السابقين، بل زاده عليهم درجات لم تمنح لأحد غيره منهم، ومما لا شك ولا ريب فيه ان من جملتها المعاجز الالهية التي من الله بها على انبياءه(عليهم السلام).

الهوامش

عبد المنعم حنفي: استاذ الفلسفة في جامعة القاهرة له حوالي ١٤٨ مؤلفاً في الفلسفة الإسلامية.

جريدة الاهرام اليومية، ٢٠ / ٣ / ٢٠١٥، مقالة لسهير حلمي،

www.gate.ahram.org.eg

انظر: تاريخ الطبري / الطبري / ١ / ٣٨٦ - ٣٨٧.

انظر: تفسير القرآن العظيم / ابن كثير، ٣ / ٣٩٣.

الكامل في التاريخ / ابن الاثير، ١ / ١٣٠.

انظر: تاريخ الطبري / الطبري، ١ / ١٨٣.

انظر: النور المستبين / مدين بن نون بن متي، ١ / ٣١٧.

انظر: المصدر نفسه ١ / ٣١٦.

المصدر نفسه ١ / ٣١٧ - ٣١٨.

الكامل في التاريخ / ابن الاثير ١ / ١٣١.

النور المبين / نعمة الله الجزائري ٣٤٧.

المفهوم القرآني والتوراتي عن موسى وفرعون / زاهية الدجاني / ٤٧.

الطبقات الكبرى / ابن سعد ١ / ٨٧.

بحار الأنوار / ١٠٠ / ٣٢٣.

زيارة الامام الحسين(ع) يوم عرفة / اقبال الاعمال / ابن طاووس ٢ / ٦٤.

التكامل في الإسلام / احمد امين ٢ / ١٧٢.

نجده قد افاض بهذا الموضوع في ١ / ٨٧ من طبقاته.

زرقاء اليمامة: امرأة ملكت اليمن بسحرها وشعوذتها - يهودية الديانة - فكانت من اعظم السحرة والكهنة وكانت حادة البصر عظيمة الخطر تنظر من مسيرة ثلاثة ايام. (هاشم وعبد شمس لحسين الشاكري، ٧٠).

أنظر: هل ارضعت حليلة السعدية نبي الإسلام / حيدر كاظم سلطان ٣٢ - ٤٦.

الأعلام / الزركلي ١ / ٢٦.

هل أرضعت حليلة السعدية نبي الإسلام، حيدر كاظم سلطان ٢٩.

حياة النبي موسى بن عمران ووصايا الله تعالى اليه / نزيه القميحة / ٩.

النور المستبين / مدين بن نون بن متي / ٣٢١.

أنظر: نساء في القرآن / مريم نور الدين فضل الله ٢٨٦ - ٢٨٨.

مجمع البيان / الطبرسي ٧ / ٣٨١.

المصدر نفسه ٧ / ٣٨١.

الجامع لإحكام القرآن / القرطبي ١٣ / ٢٥٥.

قصص الأنبياء / ابن كثير ٢٣٧.

المفهوم القرآني والتوراتي / داهية الدجاني / ٦٠.

مجمع البيان / الطبرسي ٧ / ٣٩١.

المصدر نفسه ٧ / ٢٩٢.

المصدر نفسه ٧ / ٢٩٢.

الجامع لأحكام القرآن / القرطبي ١٣ / ٢٨٣.

الحدائق الناظرة / البحراني ٧ / ٤٩.

صفوة التفاسير / محمد علي الصابوني، ٢ / ٢٣١.

الامثل / ناصر مكارم الشيرازي ٩ / ٤٧٢.

المفهوم القرآني والتوراتي / داهية الدجاني ٦٤.

المستفاد من قصص القران / عبد الكريم زيدان ١ / ٣٥٤.

- المصدر نفسه ١ / ٣٣٣.
- تفسير التحرير والتنوير / ابن عاشور ١٩ / ١٤١.
- المصدر نفسه ١٩ / ١٤١.
- التبيان / الطوسي ٧ / ١٩٣.
- الأمثل / ناصر مكارم الشيرازي ١٦ / ١٣٤.
- ميزان الحكمة / الريشهري ٣ / ١٨٧٧.
- النور المبين / نعمة الله الجزائري ٤٣٩.
- بحار الأنوار، المجلسي، ١٩ / ٢١٨.
- إعلام الوري / الطبرسي ١١ / ١١.
- أوثق الأنباء / حيدر اليعقوبي ٣١٢ / ٣١٢.
- أنظر: قصص الأنبياء الراوندي ٢ / ٢٢٧ - ٢٢٨.
- اكمال الدين / الصدوق ١٧٢.
- الانوار في مولد النبي محمد(ص): البكري / ٦.
- اكمال الدين / الصدوق ٢٤٨.
- المصدر نفسه ٢٤٨.
- المصدر نفسه ٢٤٩ الحديث نفسه.
- من فيض الخلود / فاضل الموسوي ٤٠١ / ٤٠١.
- الاسراء والمعراج / موسى الاسود / ٢١.
- بحار الانوار / المجلسي ٩١ / ٢٢٥.
- فتح الباري / العسقلاني ٧ / ٢٠٩.
- الامثل / ناصر مكارم الشيرازي ١٧ / ١٩٢.
- صحيح البخاري / البخاري ٢ / ١٤٣ كتاب بدء الخلق.
- وسائل الشيعة / الحر العاملي ٣ / ٥٢٦.

- اکمال الدین / الصدوق ٢٤٩ - ٢٥٠.
- محمد رسولاً و نبياً / عبد الرزاق نوفل ١٣٢.
- علل الشرائع / الصدوق ١٣٩.
- الاسراء والمعراج / حامد السيد عبد العزيز ١٧٥.
- المصدر نفسه ١٧٦.
- المصدر نفسه ٨
- الاسراء والمعراج رحلة الرسول (ص) الى السماوات السبع / هنادى مشهور قانصو / ١٣.
- الامثل / ناصر مكارم الشيرازى ١٩٢ / ٥.
- بحار الانوار / المجلسى ٥٤ / ٤.
- المصدر نفسه ١٥٣ / ٤٠.
- مجمع البيان / الطبرسى ٦٠٩ / ٥.
- الامثل / ناصر مكارم الشيرازى ٣٤٨ / ٨.
- صحيح مسلم / مسلم ١٠٢ / ٧.

المصادر و المراجع

١. الإسراء والمعراج دراسة وتحليل، حامد السيد عبد العزيز الشيخ حمد، مركز البحوث والدراسات، الوقف السننى، العراق، بغداد، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٢. الإسراء والمعراج رحلة الرسول (ص) الى السموات السبع، هنادى مشهور قانصو، تحقيق: محمود قانصو، دار التيار الجديد، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠٠٢ م.
٣. الإسراء والمعراج المعجزة التي خرق الله بها نواميس الكون وسنن الحياة، موسى الأسود، مكتبة المنار الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط ٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٤. الأعلام، الزركلى: خير الدين (ت: ١٤١٠ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٥، ١٩٨٠ م.
٥. إعلام الورى بأعلام الهدى، الطبرسى: ابو على الفضل بن الحسن (ت: القرن السادس)، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف، ط ٣، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

٦. إقبال الأعمال: ابن طاووس: تحقيق: جواد الفيومي الاصفهاني، مطبعة - مكتب الاعلام الاسلامي - ايران، ط ١، ١٤١٥هـ
٧. إكمال الدين واتمام النعمة في اثبات الرجعة: الصدوق: ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف.
٨. الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل: ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٩. الأنوار في مولد النبي محمد(ص)، البكري: ابو الحسن بن عبد الله، دار عارف الهاشمي، بيروت، (بدون تاريخ).
١٠. أوثق الأنباء في قصص الأنبياء - بحث قرآني وتاريخي وعلمي، حيدر اليعقوبي، دار الفارسي، بيروت، ط ١، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
١١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع): المجلسي: محمد باقر (ت: ١١١١هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٨٣م.
١٢. تاريخ الامم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، الطبري: ابو جعفر محمد بن جرير (ت: ٢٢٥هـ)، دار الاميرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
١٣. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ابو جعفر محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق: احمد حبيب العاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت، (بدون تاريخ).
١٤. تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور: محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط ١، (بدون تاريخ).
١٥. التكمال في الإسلام: احمد امين الكاظمي، دار النعمان، النجف الأشرف، ط ٤، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
١٦. الجامع الصحيح، مسلم: ابو الحسين مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت، (بدون تاريخ).
١٧. الجامع لإحكام القرآن، القرطبي: ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري (ت: ٦٧١هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت.
١٨. الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني، تحقيق محمد تقي الايرواني، دار الأضواء، بيروت، ط ٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
١٩. حياة النبي موسى بن عمران(ع) ووصايا الله تعالى اليه، نزيه القميحا، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢٠. صحيح البخاري، البخاري: وبهامشه حاشية السندی، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

٢١. صفوة التفاسیر: محمد علی الصابونی، دار الجیل، بیروت، ط ٨، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢٢. الطبقات الكبرى: ابن سعد: محمد بن منیع الهاشمی البصری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، محمد علی بیضون، بیروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٣. علل الشرائع، الصدوق: ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (ت: ٣٨١هـ)، منشورات المكتبة الحیدریة، النجف، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.
٢٤. فتح الباری شرح صحیح البخاری، العسقلانی: احمد بن علی بن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بیروت، (بدون تاریخ).
٢٥. قصص الأنبياء الحاوی لأحاديث كتاب النبوة، للشيخ الصدوق: ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی، الراوندي: قطب الدين ابو الحسين سعيد بن هبة الله (ت: ٥٧٣هـ)، تحقیق: عبد الحلیم عوض الحلبي، مكتبة العلامة المجلسي، قم، ط ١، ١٤٣٠هـ.
٢٦. قصص الأنبياء من القرآن والاثر، ابن كثير: ابو الفداء الحافظ الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقیق، صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر، بیروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
٢٧. الكامل فی التاريخ، ابن الاثير: ابو الحسن علی بن ابی الکرّم محمد بن محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد الشيباني الجزري الملقب بعز الدين (ت: ٦٣٠هـ)، تحقیق: أبی الفداء عبد الله القاضي، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٢٨. مجمع البيان فی تفسیر القرآن، الطبرسي: ابو علی الفضل بن الحسن (ت: القرن السادس هـ)، تحقیق: هاشم الرسولي المحلاتي، فضل الله اليزدي الطباطبائي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٩. محمد رسولاً ونبياً، عبد الرزاق نوفل، مؤسسة المطبوعات الحديثة، بیروت، ط ١، ١٩٦١م.
٣٠. المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، عبد الکریم زيدان، مؤسسة الرسالة، ناشدون، بیروت، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٣١. المفهوم القرآني والتوراتي عن موسی وفرعون: زاهية الدجاني، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٣٢. من فيض الخلود فی رحاب السيرة النبوية: فاضل الموسوي، جامعة المصطفى العالمية، مطبعة أميران، قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٩هـ.
٣٣. ميزان الحكمة: محمد الريشهري، دار الحديث، بیروت، ط ١، (بدون تاریخ).
٣٤. نساء فی القرآن: مريم نور الدين فضل الله، دار الزهراء، بیروت، لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٥. هاشم وعبد شمس، حسين الشاكري، مطبعة ستارة، إيران، (بدون تاريخ ولا طبعة).
٣٦. هل أرضعت حلیمة السعدیة نبی الإسلام(ص): حیدر کاظم سلطان، العتبة العباسية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة الاعلام.
٣٧. وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي: محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ)، تحقيق: عبد الرحيم الريان الشيرازي، دار احياء التراث، ط ٥، ١٩٨٣م.

ربوبیت خداوند بر ستاره شعری؛ تأملی بر نظام نزول عذاب اقوام

فرهاد احمدی آشتیانی^۱

پیمان شریعت پناهی^۲

چکیده

خداوند در قرآن و صحف موسی ع و ابراهیم ع ربوبیت خود بر ستاره شعری را ذکر کرده است؛ «وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى». مطابق با دیدگاه مفسران، به دلیل پرستش این ستاره از سوی برخی قبایل عرب، خداوند با نزول این آیه شعری را مخلوقی فاقد تأثیرگذاری و خود را معبود اصلی معرفی می‌کند. اما تعارض گزارش‌های موجود، عدم انطباق این گزارش‌ها بر مشاهدات صورت گرفته از حرکت شعری، ناسازگاری با پیوستگی معنایی آیات سیاق و عدم نفی تلقی مشرکانه اعراب جاهلی از جمله اشکالاتی است که پذیرش این دیدگاه را ناممکن می‌سازد. با توجه به ارتباط معنایی سیاق آیات، خداوند ضمن تأیید منشاء اثر بودن این ستاره، خود را فاعل معرفی می‌کند و جایگاه شعری را تا حد اسبابی در فرایند نزول عذاب اقوام فرو می‌کاهد و اراده استقلال‌ی آن را نفی می‌کند. بر پایه محاسباتی که تنها با فناوری‌های امروز قابل انجام است، ستاره شعری دقیقاً از سال هجرت رسول الله ص بعد از هزاران سال ارتفاع گرفتن، شروع به پایین آمدن و نزدیک شدن به زمین کرده و قرآن در اشاره اعجاب‌آمیز خود، دقیقاً در همان دوران به فرود آمدن و نزدیک شدن این ستاره اشاره کرده است. بر این اساس دوران «آزفه» که خداوند در آیه پنجاه و هفت سوره نجم خبر از نزدیک شدن آن می‌دهد، دوران آغاز نزول عذاب‌های نابودکننده اقوام است. انطباق فراز و فرود شعری در طول هزاران سال بر تصویر قرآنی نزول عذاب نابودکننده اقوام در گذشته و آینده، هم‌خوانی میان معارف قرآنی و پدیده‌های آسمانی و وجه دیگری از اعجاز قرآن را نشان می‌دهد. با محاسبه زمان بازگشت شعری به جایگاه خود در دوران نزول عذاب‌های گذشته، می‌توان گمانه‌ای برای زمان شروع عذاب‌های اقوام در آینده مطرح کرد.

واژگان کلیدی

اجرام پرستی؛ پیوستگی معنایی آیات؛ تیشتر؛ ساختار سوره نجم؛ سیریوس؛ رامسس دوم

۱. پژوهشگر دفتر آینده‌پژوهی، دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی، تهران، ایران

farhadahmadi@ut.ac.ir

pshariatpanahi@ut.ac.ir

۲. استادیار، مؤسسه بیوفیزیک دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۱. مقدمه

خداوند در آیات متعددی از قرآن به توصیف ستارگان پرداخته است. در میان این آیات، در دو آیه واژه‌ای در قرآن به کار رفته که می‌تواند حاکی از نام ستاره‌ای مشخص باشد. نخستین آیه در سوره طارق قرار دارد. خداوند در آیات ابتدایی این سوره می‌فرماید: «وَ السَّمَاءِ وَ الطَّارِقِ - وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ - النَّجْمُ الثَّاقِبُ».[طارق ۳-۱] دیدگاه مفسران درباره معنای «طارق» در این آیات گوناگون است. بعضی از مفسران طارق را ستاره‌ای خاص و بعضی دیگر با توجه به توصیفی که از طارق در این آیات شده است، آن را به معنای مطلق ستارگان دانسته‌اند (طوسی، بی تا: ۳۲۳/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۵/۱۵).

دومین آیه که در آن به نام ستاره‌ای خاص اشاره شده است، آیه چهل و نه سوره نجم است؛ «وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى». بر خلاف آیات مربوط به «طارق»، در آثار روایی، شعری ستاره‌ای خاص در آسمان است که مورد توجه اعراب هم عصر نزول قرآن بوده است. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۳۱/۶) در آثار تفسیری نیز شعری به معنای ستاره‌ای خاص در آسمان دانسته شده است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۸۳/۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۹/۱۹) بنابراین در میان انبوه ستارگان آسمان، تنها ستاره‌ای که با اطمینان می‌توان گفت نام آن در قرآن آمده، ستاره شعری است. شعری^۱ ستاره‌ای در صورت فلکی کلب اکبر و روشن‌ترین ستاره در آسمان شب است.

بر اساس آیات سوره نجم خداوند در کتاب‌های آسمانی نازل شده بر ابراهیم ع و موسی ع نیز از این ستاره یاد کرده است؛ «أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى - وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى - .. وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى». [نجم ۴۹-۳۶] علاوه بر این در اوستا نیز شعری با نام «تیشتر» به عنوان ستاره‌ای که خداوند آن را نگهبان ستارگان قرار داده، بزرگ دانسته شده است. (پوردوود، ۳۲۴/۱) بنابراین خداوند در چند کتاب آسمانی که در فاصله زمانی چند هزار سال بر بزرگترین رسولان نازل کرده، خود را پرورش دهنده ستاره شعری معرفی کرده است. بدون شک موضوع پر اهمیتی در ارتباط با ستاره شعری وجود دارد.

۱. شعرای یمانی (α Cma , α Canis Majoris, Alpha Canis Majoris, Alpha CMa siriēs) نام آن از کلمه

یونانی Σείριος Seirios به معنای «درخشان» یا «سوزان» گرفته شده است. سیریوس را گاهی ستاره سگ می‌نامند.

تکرار چندباره خداوند بر پرورش ستاره شعری در چند کتاب آسمانی این پرسش را پیش می‌آورد که چه مقوله مهمی در این موضوع نهفته است؟ چرا خداوند در بین تمام ستارگان و بلکه مخلوقات خود، بارها ربوبیت خود بر این ستاره را مطرح کرده است؟ محصول این ربوبیت بر ستاره شعری ایجاد کدام خاصیت در آن است؟ چه باورهایی غلطی در ارتباط با این ستاره در تمدن‌های پیشین وجود داشته است و باور صحیحی که خداوند در سوره نجم مطرح می‌کند، چیست؟ مقوله ربوبیت بر شعری با موضوعات مطرح در آیات مجاور در سوره نجم چگونه ارتباط پیدا می‌کند؟

مفسران این آیه را در نسبت با برخی باورهای مشرکانه اعراب جاهلی معنا کرده‌اند. اما این دیدگاه رایج در سنت تفسیری آن‌طور که در این نوشتار مورد نقد قرار گرفته است، با اشکالاتی همراه است که در مجموع می‌توان آن را به ویژه با تأکید بر پیوستگی معنایی از یک سو و گزارش‌های تاریخی از سوی دیگر با ظاهر این آیات ناهم‌خوان دانست. این پژوهش پس از نقد این دیدگاه با ارائه تبیینی از چرایی ذکر شعری در سوره نجم، یک هم‌خوانی اعجاب‌آمیز را بین ظاهر آیات قرآن، جایگاه ستارگان در آسمان و وقایع تاریخی رخ داده در زمین نشان می‌دهد که بر اساس آن می‌توان گمانه‌هایی را درباره حوادثی که در آینده رخ خواهند داد، طرح کرد.

در این حوزه دو پژوهش «هویت‌های پنهان: بازخوانی سوره نجم با نظر به الهگان عربی» و «شعری در قرآن کریم: رویکردی گفتمانی به مفهوم» نگاشته شده است. این دو پژوهش نه بر پایه ارتباط معنایی آیات سوره نجم، بلکه بر اساس کاوش در دیرینه الهگان عربی و جایگاه اسطوره‌ای و آیینی ستاره شعری در فرهنگ‌های باستانی منطقه، در نهایت خوانشی مطابق با دیدگاه رایج در سنت تفسیری به دست داده‌اند. لذا پژوهش حاضر در روش و نتایج خود به کلی متفاوت با این دو پژوهش است.

۲. نقد دیدگاه مفسران درباره آیه چهل و نه سوره نجم

غالب مفسران بر این عقیده هستند که دلیل ذکر «شعری» در قرآن آن است که برخی از اعراب جاهلی ستاره شعری را می‌پرستیدند. (راغب، ۱۴۱۲: ۴۵۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴:

۱۴۱/۵) مطابق این اقوال ابوکبشه نخستین کسی بود که ستاره شعری را عبادت کرد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۲۸/۴) و به دنبال او قبایل حمیر و خزاعه نیز روی به عبادت این ستاره آوردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۹/۱۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۲۷) و آن را تأثیرگذار در عالم می‌دانستند. (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۶/۱۰؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۵۶۴/۲۲) خداوند نیز با نزول این آیه بیان می‌دارد که ستاره شعری مخلوق او است که هیچ گونه تأثیرگذاری در عالم ندارد و معبود اصلی خداوند است. (طوسی، بی تا: ۴۳۸/۹) اما این فرضیه که در تفاسیر کهن شیعیان (قمی، ۱۳۶۷: ۳۳۹/۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۶۶/۴) و اهل سنت (سمرقندی، بی تا: ۳۶۶/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۲۷) ریشه دارد، با اشکالاتی همراه است؛

۱) توصیف صورت گرفته از حرکت ستاره شعری در این گزارش‌ها قابل پذیرش به نظر نمی‌رسد. چرا که مطابق این گزارش‌ها ابوکبشه به این دلیل به عبادت شعری روی آورد که این ستاره بر خلاف سایر ستارگان که عرض آسمان را می‌پیماند، در جهت طول آسمان حرکت می‌کند. (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۶/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۵۷/۹) این قول مطلقاً با مشاهدات حرکت ستاره شعری مطابقت ندارد. از دید ناظر زمینی، این ستاره نیز همانند و همراه با سایر ستارگان حول محور قطبین آسمان حرکت می‌کند و هیچ حرکت منحصر به فردی ندارد.

۲) این گزارش‌ها ناسازگار با هم هستند. در حالی که مطابق با برخی از آن‌ها ستاره شعری بر خلاف سایر ستارگان در جهت طول آسمان حرکت می‌کند، (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۶/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۵۷/۹) برخی دیگر حرکت در جهت طول آسمان را به تمام ستارگان و حرکت در جهت عرض آسمان را به ستاره شعری نسبت داده‌اند. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۷۱/۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۹/۱۴)

۳) هیچ نشانی از این دیدگاه در ظاهر این آیات وجود ندارد. خداوند در سوره نجم هرگز اشاره‌ای به اعتقاد مشرکان درباره ستاره شعری و عبادت این ستاره از سوی ایشان نکرده است. همان‌طور که هیچ سخنی از بی‌تأثیر بودن این ستاره به میان نیآورده است. این دیدگاه که از سوی مفسران سلف بیان شده است و تا امروز بدون تلاش برای انطباق آن با ظاهر آیات و حتی آزمودن آن با حرکت ظاهری ستاره شعری در آسمان، در آثار تفسیری تکرار شده است.

۴) شیوه گویش خداوند در قرآن، در مواردی که بخواهد معبودهای دروغین را نفی کند و خود را به عنوان معبود حقیقی معرفی کند، چنین است که کلام خود را به صراحت و روشنی بیان می‌کند. نمونه خوبی از این موضوع در همان آیات سوره نجم قرار دارد. خداوند در آیات نوزده تا بیست و سه این سوره، درباره سه بت که اعراب جاهلی آن‌ها را می‌پرستیدند، صحبت می‌کند. خداوند در این آیات به صراحت این بت‌ها را چیزی جز اسمایی بر خوانده نمی‌داند که هیچ قدرت تسلطی ندارند و پرستش آن‌ها را پیروی از هوای نفس می‌داند؛ «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى». [النجم: ۲۳] به کار بردن شیوه گویش صریح در نفی معبودان دروغین در آیات متعدد دیگر در قرآن نیز قابل مشاهده است. [از جمله یوسف ۴۰-الاعراف ۱۷۱] اما در آیه چهل و نه سوره نجم، مطلقاً چنین صراحتی در لحن خداوند دیده نمی‌شود.

اعراب در جغرافیای نزول قرآن بت‌ها و ستارگان را خالق هستی نمی‌دانستند. بلکه ضمن اعتقاد به وجود الله به عنوان خالق عالم، برای موجودات دیگر نیز در اداره و تأثیرگذاری در عالم اراده مستقل قائل بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۹۷/۱۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۲۷) و پرستش بت‌ها یا اجرام آسمانی از سوی ایشان به جهت تقرّب به الله بوده است. (اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۰۵؛ داود، ۲۰۰۴: ۳۳۴) به این موضوع در آیه سه سوره زمر نیز تصریح شده است؛ «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى». برخی دیگر از آیات قرآن نیز حاکی از این موضوع هستند (از جمله النحل؛ ۳۵؛ العنکبوت؛ ۶۵؛ الأنعام؛ ۱۴۸)

توجه به این نکته نشان می‌دهد که دیدگاه مفسران درباره آیه چهل و نه سوره نجم، اصلاً تلقی مشرکانه اعراب جاهلی را نفی نمی‌کند. جایی که مشرکان عرب هم الله را ربّ شعری می‌دانستند، گفتن «وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى» لغو می‌نماید. در دیدگاه مشرکان عرب شعری مانند سایر اجرام آسمانی مخلوق الله بود. البته مخلوقی با اراده مستقل که باید با انجام مناسکی شفاعت او را جلب می‌کردند. بنابراین خداوند در این آیه به دنبال این نیست که تلقی مشرکانه اعراب را بزدايد.

۶) به گواه گزارش‌های تاریخی، اعراب اجرام آسمانی دیگری را مانند خورشید، ماه و زهره عبادت می‌کردند. (برو، ۱۹۸۲: ۲۸۴؛ سالم، بی‌تا: ۴۹) اجرامی که در آسمان از ستاره‌ شعری درخشان‌تر و شناخته شده‌تر هستند. اما خداوند در سوره‌ نجم از عبادت این اجرام سخن به میان نیاورده و از آن نهی نکرده است. اگر مراد خداوند از آیه‌ چهل و نه مطلق نهی از پرستش اجرام آسمانی بود، این انتظار وجود داشت که نهی از پرستش خورشید یا ماه یا نهی از پرستش مطلق اجرام آسمانی را مطرح کند. بنابراین در این آیه موضوع پرستش این ستاره به عنوان پروردگار مطرح نیست. ذکر اختصاصی شعری حاکی از وجود عقیده‌ای خاص به این ستاره و در ارتباط با موضوعات مطرح در سیاق آیه است.

۷) این جمله نخستین بار در قرآن نازل نشده است. بلکه در حقیقت نقل قولی از کتاب‌های آسمانی نازل شده بر ابراهیم ع و موسی ع است. لذا نباید به دنبال معلوم ساختن نسبت آن با عقاید اعراب پیش از اسلام بود. هزاران سال قبل از اسلام و حداقل در دو تمدن عظیم بابل و مصر، ستاره‌ شعری در منظومه‌ اعتقادی انسان‌ها جایگاهی بزرگ و البته نادرست داشته است و خداوند در سه کتاب آسمانی به دنبال تصحیح این اعتقاد باطل بوده است. بنابراین باید اثری از این اعتقاد را در پهنه‌ این فرهنگ‌های بزرگ جست نه در محدوده‌ کوچک حجاز و عقاید اعراب جاهلی. بر این اساس سرایت این باور در شبه جزیره عربستان از سوی دو تمدن عظیم و با فرهنگ همسایه آن همان‌طور که برخی از محققان اذعان داشته‌اند، (سلیم‌الحوت، ۱۹۸۳: ۸۲؛ داود، ۲۰۰۴: ۳۳۴) نسبت به گزارش‌های حاکی از ابداع عبادت شعری توسط ابوکبشه باور پذیرتر هستند.

۸) این نظر آیات قرآن را محدود به ماجرای در گذشته و مختص به یکی دو قبیله عرب می‌کند و شأن آیات قرآن را تا حد یک گزارش تاریخی فرو می‌کاهد. اینکه قبیله خزاعه ستاره‌ شعری را پرستش می‌کردند تا چه حد اهمیت دارد که خداوند آیاتی از قرآن را به آن اختصاص دهد؟ در حقیقت اگر بتوان فرضیه‌ای را مطرح کرد که این آیه را محدود به زمان و جغرافیای کوچک نزول خود نکند و آن را صرفاً در نسبت با فرهنگ اعراب آن روزگار معنا نبخشد، در مقایسه با این فرضیه قابل پذیرش‌تر است.

۳. شعری ابزار نزول عذاب اقوام؛ تبیینی از چرایی ذکر شعری در قرآن

خداوند در آیهٔ چهل و نه سورهٔ نجم، بر تربیت ستارهٔ شعری تأکید دارد، نه بر خلق آن. اینکه خداوند صفت ربوبیت خود را از بین بی‌شمار مخلوق خود مستقیماً به یکی از مخلوقات نسبت می‌دهد، این انتظار را به وجود می‌آورد که در آن مخلوق به دنبال خاصیت قابل‌اعتنایی باشیم. اما تربیت‌های خداوند بر ستارهٔ شعری چه خاصیتی را در این ستاره ایجاد کرده است و خداوند از این ابزار ساختهٔ خود را در چه صحنه‌هایی استفاده می‌گیرد؟ برای کشف این موضوع ضروری است تا به سیاق آیات توجه کرد.

خداوند بلافاصله بعد از ذکر شعری، سخن از عذاب هلاکت چهار قوم از اقوام پیشین را به میان می‌آورد و تأکید می‌کند که هم او بوده است که این اقوام را هلاک کرده است؛ «وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ - وَ ثَمُودَ فَمَا أَبْقَىٰ - وَ قَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَ أَطْغَىٰ - وَ الْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ». [نجم ۵۰-۵۳] خداوند این آیات را در بین بیش از شش‌هزار آیه قرآن، درست بعد از آیه‌ای قرار داده که در آن سخن از شعری به میان آمده است. بنابراین مسلماً بین این موضوعات متوالی در کلام خداوند، یعنی پرورش ستارهٔ شعری و نزول عذاب هلاکت بر اقوام گذشته ارتباطی وجود دارد.

این که خداوند در این فراز از سورهٔ نجم سخن از هلاکت اقوام به میان آورده است، مسلماً به این دلیل نیست که مشرکان منکر وجود این اقوام یا به هلاکت رسیدن‌شان بودند. چرا که خداوند در برخی آیات قرآن تأکید می‌کند که اخبار اقوام گذشته و به طور خاص اقوامی که در سورهٔ نجم از آن‌ها یاد شده، برای ایشان تبیین شده است. به عنوان مثال خداوند در آیه هفتاد سورهٔ توبه می‌فرماید؛ «أَلَمْ يَأْتِهِم نَبَأُ الَّذِينَ مَن قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَصْحَابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكَاتِ» و در آیهٔ نه سورهٔ ابراهیم می‌فرماید؛ «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مَن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مَن بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ». اعراب به طور خاص با دو قوم عاد و ثمود و سرانجام ایشان آشنا بودند. چرا که این دو قوم در شبه جزیره عربستان می‌زیستند. این موضوع در قرآن نیز تصریح شده است؛ «وَ عَادًا وَ ثَمُودَ وَ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ». [العنکبوت ۳۸] از همین رو بعضی از مفسران چنین اظهار نظر کرده‌اند که تقدّم ذکر این دو قوم بر قوم نوح ع، که قبل از این دو قوم می‌زیستند، شناخت اعراب نسبت به این دو قوم و آثار به جا مانده از ایشان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۲۷).

علاوه بر این، لحن این آیات هم نشان می‌دهد که خداوند قصد اخبار از سرگذشت این دو قوم را به کسانی که منکر آن هستند، ندارد. خداوند در این آیات بر فاعلیت خود در هلاکت این اقوام تأکید دارد نه بر هلاک شدن این اقوام. در یک دید کلان‌تر خداوند در سیاق آیات چهل و سه تا پنجاه و سه سوره نجم - که آیات مورد بحث را نیز شامل می‌شود - تأکید بر فاعلیت خود دارد. در آیات پیشین خداوند تأکید دارد که این او است که می‌خنداند و می‌گریاند، می‌میراند و زنده می‌گرداند، «زوجین» را از نطفه خلق کرده است، نشئه دیگر را بر پا می‌کند و مخلوقات را بی‌نیاز می‌سازد. [النجم ۴۳-۴۸] به دنبال این آیات است که خداوند خود را پرورش دهنده شعری و عامل هلاکت اقوام معرفی می‌کند. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که مشرکان مخاطب این آیات زیست و هلاکت این اقوام را باور داشتند.

از سوی دیگر این مشرکان مسلماً هلاکت این اقوام را به خدا نسبت نمی‌دادند. چرا که در این صورت بیان این آیات از سوره نجم لغو و بیهوده خواهد بود. بنابراین مخاطب این آیات کسانی هستند که ضمن باور به هلاکت اقوام گذشته، این موضوع را به عامل دیگری نسبت می‌دهند. در نظر گرفتن پیوستگی معنایی بین آیات این سیاق روشن می‌سازد که مشرکان هلاکت اقوام گذشته را به کدام عامل نسبت می‌دادند؛ بعد از اینکه خداوند خود را پرورش دهنده ستاره شعری معرفی می‌کند، انتظار آن وجود دارد که ثمره این تربیت به عنوان خاصیت قابل توجهی برای ستاره شعری بیان شود. خداوند درست پس از بیان ربوبیت بر شعری، موضوع هلاکت اقوام گذشته را مطرح کرده است. به دنبال هم قرار گرفتن این دو موضوع روشن می‌سازد که خاصیت ویژه ستاره شعری، استفاده گرفتن خداوند از آن به عنوان یک ابزار در هلاکت اقوام است.

خداوند در این آیات به دنبال آن نیست که اعراب شعری را مخلوق او بدانند نه خالق دیگر. همچنین نه تنها ارتباط شعری و عذاب اقوام را نفی نکرده است، بلکه با اشاره به ربوبیت این ستاره بر اثرگذار بودن آن صحه می‌گذارد. خداوند ضمن تأیید منشاء اثر بودن این ستاره، جایگاه آن را تا حد اسبابی در فرایند نزول عذاب اقوام فرو می‌کاهد. او در این آیات بیان می‌کند که در حقیقت این او است که فرود آوردن عذاب نابود کننده

بر اقوام را انجام داده است نه ستاره شعری و این ستاره ابزاری پرورش یافته در دست او است.

خداوند در آیات سوره نجم در صدد تصحیح این اعتقاد مشرکان است که برای ستاره شعری شخصیت و اراده مستقل در نظر نگیرند و آن را عامل عذاب و نابودی اقوام ندانند؛ این آیات اراده استقلالی شعری را نفی می‌کند نه ارتباط آن با عذاب اقوام را. خداوند نیز در این آیات جهت زدودن این باور مشرکانه فاعلیت خود را به رخ می‌کشد. با این فرض لحن آیات این سیاق که در آن فاعلیت خداوند به شدت پررنگ شده است، توضیح مقبولی می‌یابد.

به کارگیری ستارگان به عنوان ابزار از سوی خداوند جهت اداره امور آسمان‌ها و زمین، منحصر به این مورد نیست و نمونه‌های دیگری نیز در قرآن دارد. مطابق با آیه پنج سوره ملک خداوند از ستارگان برای طرد شیاطین استفاده می‌گیرد؛ «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ» و مطابق با آیه نود و هفت سوره انعام خداوند ستارگان را برای هدایت انسان‌ها قرار داده است؛ «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ».

گزارش‌های تاریخی نیز موافق با چنین برداشتی از آیات سوره نجم است. باور به تأثیرگذاری ستارگان در وقایع زمینی در بسیاری از فرهنگ‌ها وجود دارد. تمدن‌های باستانی عمدتاً شکل گرفته در نیم‌کره شمالی زمین، جایگاه بی‌بدیلی برای ستاره شعری در فرهنگ‌های آیینی خود قائل بودند. (بروش، ۲۰۰۸: ۲۱) در مصر شعری به عنوان پادشاه ستارگان، نماد ایزیس الهه طبیعت و باروری بوده است. (هولبرگ، ۲۰۰۷: ۴-۵) در برخی اساطیر یونان شعری حکایت از هلاکت دارد. (هولبرگ، ۲۰۰۷: ۱۶) در ایران باستان نیز شعری با نام شباهنگ نماد ایزد تیشتر است که باعث بارش باران و باروری است (معین، ۱۳۶۳: ۱۶/۲).

اعراب نیز به تأثیر شعری در امور عالم به نحو تصرفات استقلالی باور داشتند (مراغی، ۱۹۸۵: ۶۸/۲۷؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۶/۱۰) اعراب این ستاره را خدا نمی‌دانستند بلکه به واسطه اعتقاد به مؤثر بودن شعری در عالم آن را گرامی می‌داشتند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۲۷) قبیله خزاعه معتقد بودند که شعری مبدأ موجوداتی در روی زمین است (مکارم،

۱۳۷۴: ۵۶۴/۲۲) و برخی دیگر فقر و ثروت را به تأثیر ستارگان نسبت می‌دادند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۸۳/۲۹).

۴. اعجاز قرآن در اشاره به ستاره شعری

در بین رویکردهای مطرح به اعجاز قرآن، اعجاز در ابعاد علمی قرآن نیز مورد توجه قرآن پژوهان قرار گرفته است. اعجاز علمی قرآن به معنای آن است که قرآن بعضی از گزاره‌های علمی را که در زمان نزول خود هنوز شناخته نشده بودند، بیان کرده است. این گونه از اعجاز قرآن در دو ساحت قابل پیگیری است. در ساحت نخست، آیاتی از قرآن که هم‌سو با برخی «نظریه‌های علمی است مورد توجه قرار می‌گیرند و در ساحت دوم آیاتی از قرآن مورد توجه قرار می‌گیرند که به «پدیده‌هایی که در زمان نزول قرآن قابل شناسایی توسط انسان نبوده است، اشاره می‌کنند.

تحول در نظریه‌های علمی، آسیبی است که در ساحت اول رویکرد اعجاز علمی قرآن رخ می‌نماید. در سنت تفسیری، نمونه‌های فراوانی از کوشش مفسران در تطبیق آیات قرآن بر برخی نظریه‌های علمی معتبر در دوران حیات مفسر را می‌توان سراغ گرفت که با گذشت زمان بی‌اعتباری یا دست کم نادقیق بودن آن‌ها روشن شده است. این موضوع باعث شده تا این نوع از پرداختن به اعجاز علمی قرآن از سوی برخی از قرآن پژوهان مورد نقد قرار گیرد (برومند، ۱۳۸۱: ۹۴-۷۵) و امروزه مفسران قرآن با احتیاط بیشتری در این ساحت به بیان اعجاز علمی قرآن بپردازند. به عنوان یک نمونه بارز می‌توان به کوشش مفسران پیشین در تطبیق برخی از آیات قرآن به خوانش بطلمیوسی از افلاک آسمان اشاره کرد که بعد از مطرح شدن نظریه کوپرنیک درباره جایگاه سیارات نسبت به هم، نادرست بودن آن مشخص شد (رضوی و دارینی، ۱۳۹۶: ۱۴۵-۱۲۸).

توجه به آیات سوره نجم نمونه‌ای از ساحت دوم اعجاز علمی قرآن را آشکار می‌کند. در این آیات قرآن به پدیده‌ای در آسمان که مربوط به جایگاه ستاره شعری در آسمان از دید ناظر زمینی است، اشاره دارد که تنها امروزه و با بهره گرفتن از محاسبات رایانه‌ای قابل آشکارسازی است. این موضوع نشان دهنده آن است که قرآن ساخته یک قدرت فرا بشری است.

۴.۱. جایگاه شعری در آسمان در دوران نزول قرآن

غالب انسان‌های ساکن در نیم‌کره شمالی زمین از ابتدای پاییز تا اواسط بهار متوجه ستاره شعری در جنوب شرقی، جنوب یا جنوب غربی آسمان می‌شوند. شعری درخشان‌ترین ستاره شب است و یافتن آن در آسمان همیشه آسان است. به علاوه، هر کسی که با صورت فلکی شکارچی آشنا باشد، می‌تواند از طریق امتداد دادن خط کمربند شکارچی این ستاره را بیابد. شعری تقریباً در فاصله هشت برابری عرض کمربند قرار دارد. ستاره شعری دارای زاویه میل $16^{\circ}44'$ است و سمت آن نیز در ساعت ۶ و ۴۶ دقیقه می‌باشد. شکل ۱ جایگاه ستاره شعری را در میان صور فلکی مجاور نشان می‌دهد.



شکل ۱: جایگاه ستاره شعری در میان صور فلکی مجاور

در این صورت فلکی در آسمان، اعجاز قرآن در اشاره به ستاره شعری را آشکار می‌کند. از منظر ناظر زمینی ستارگان و سیارات را می‌توان به مثابه نقاط نورانی واقع بر سطح یک کره بزرگ در نظر گرفت که ناظر در مرکز آن قرار دارد. این کره فرضی را «کره آسمان» می‌نامند. بدین ترتیب به منظور یافتن مکان ستارگان، بدون توجه به فاصله آن‌ها تا زمین، هر ستاره با تعیین دو زاویه قابل آدرس‌دهی خواهد بود. این موضوع که چه زوایایی به منظور تعیین مختصات کره آسمان مورد استفاده قرار گیرند، به تعریف مختصات‌های نجومی مختلف منجر می‌شود.

شاید شهودی‌ترین نوع آدرس دهی آسمان برای رصد کننده زمینی مختصات عرض و ارتفاع است. در این نوع آدرس دهی با در نظر گرفتن سطح زمین به عنوان ارتفاع صفر، نقطه بالای سر راصد (نقطه سراسو) ۹۰ درجه در نظر گرفته می‌شود. همچنین سمت شمال جغرافیایی نیز به عنوان مبدا محاسبه زاویه عرض در نظر گرفته می‌شود. شکل شماره دو مختصات عرض و ارتفاع را در آسمان نشان می‌دهد.



شکل (۲): مختصات عرض و ارتفاع در آسمان

به دلیل چرخش زمین به دور خود، مکان ستارگان در مختصات بیان شده توسط ارتفاع و عرض در شبانه روز مرتباً در حال تغییر است. به منظور تعریف مختصاتی که مکان ستارگان در آن در بازه‌های زمانی چند ساله تغییر محسوسی ننماید، می‌توان از مختصات زوایای میل و سمت استفاده نمود. در این مختصات استوای آسمان (زاویه میل صفر) با توجه به قطب شمال آسمان تعریف می‌گردد و به عنوان نمونه ستاره قطبی که تقریباً در قطب شمال آسمان واقع است، زاویه میل تقریبی ۹۰ درجه خواهد داشت. مبدا زاویه سمت در این مختصات نقطه حمل است که خورشید در زمان اعتدالین در آن قرار می‌گیرد. شکل شماره سه مختصات میل و سمت را در آسمان نشان می‌دهد.



شکل (۳): مختصات میل و سمت در آسمان

اجرام نورانی آسمان به دو دسته تقسیم بندی می‌شوند. دسته اول ستاره‌های اصطلاحاً ثابت هستند که شعری یکی از آنها است و دسته دوم سیاره‌ها. ستاره‌ها در کره آسمان دو حرکت اصلی دارند. حرکت اول که ناشی از گردش زمین به دور محور خود است و باعث می‌شود که از منظر ناظر زمینی ستاره‌ها حول قطبین آسمان هر ۲۴ ساعت یک بار گردش کامل نمایند و حرکت دوم مربوط به چرخش تقدیمی محور زمین است که دوره تناوب تقریباً ۲۶۰۰۰ ساله دارد. این حرکت سبب می‌شود که از منظر ناظر زمینی قطب آسمان جابجا شود و در نتیجه زاویه میل و ارتفاع ستارگان تغییر کند. ارتفاع ستاره شعری در نقاط مختلف نیم کره شمالی با عرض‌های جغرافیایی مختلف به صورت زیر محاسبه می‌شود؛

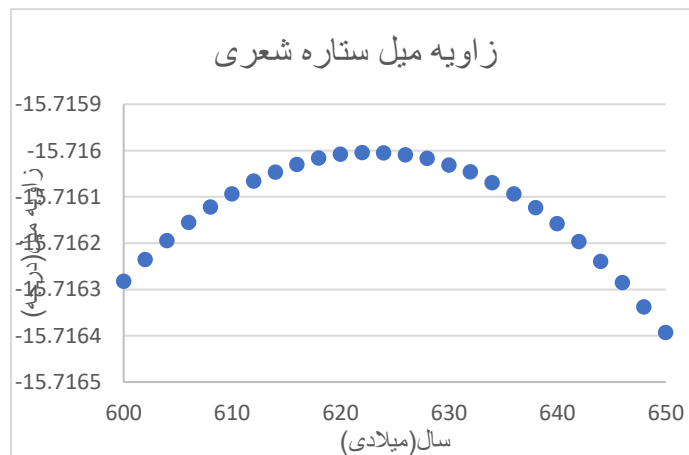
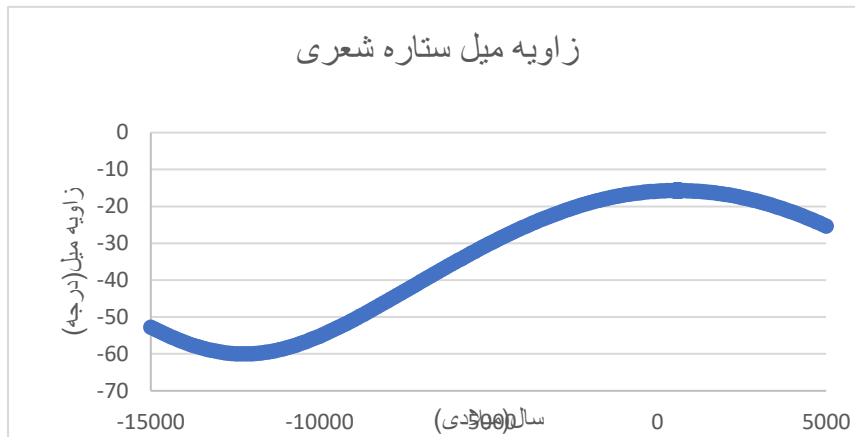
$$\text{Alt} = 90 - \text{Lat} + \text{Dec}$$

که در آن ارتفاع ستاره، Lat عرض جغرافیایی مکان ناظر و Dec زاویه میل ستاره است. همان‌طور که در رابطه فوق مشخص است، در یک عرض جغرافیایی خاص، ارتفاع ستاره شعری با زاویه میل آن مرتبط است و هرچه زاویه میل بیشتر باشد، ارتفاع بیشتر خواهد بود. به منظور بررسی زاویه میل ستاره شعری در طول زمان، اطلاعات این ستاره در بازه زمانی ۱۵۰۰۰ سال پیش از میلاد تا ۵۰۰۰ هزار سال پس از میلاد از نرم افزار Stellarium به کمک کدهای دسترسی به کتابخانه نرم افزار استخراج شده است.

شکل شماره چهار زاویه میل ستاره شعری را در دو بازه زمانی مختلف نشان می‌دهد. در نمودار «الف» زاویه میل در بازه زمانی ۱۵۰۰۰- تا ۵۰۰۰ سال میلادی نشان داده شده است. همان‌طور که در شکل اول مشخص است، در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی این نمودار دارای یک بیشینه است. در نمودار «ب» بیشینه نمودار با دقت بیشتری بین سال‌های ۶۰۰ تا ۶۵۰ میلادی نشان داده شده است. همان‌طور که در شکل مشخص است، بیشینه این نمودار در سال ۶۲۲ میلادی اتفاق می‌افتد که هم زمان با هجرت رسول الله ص از مکه به مدینه است.

این موضوع بدین معنی است که در نقاط مختلفی که عمدتاً در نیم‌کره شمالی قرار دارند یعنی عرض‌های جغرافیایی ۱۵- تا ۷۵ درجه و در یک بازه زمانی که تمام دوران تاریخی گذشته انسان تا ۳۰۰۰ هزار سال بعد را در بر می‌گیرد، ستاره شعری دقیقاً در زمان هجرت رسول الله ص یعنی همان دورانی که قرآن به ستاره شعری اشاره می‌کند، در بیشینه ارتفاع خود بوده است. دقیقاً بعد از سال ۶۲۲ میلادی، شعری بعد از هزاران سال ارتفاع گرفتن، از دید ناظر زمینی شروع به پایین آمدن و نزدیک شدن به زمین می‌کند. خداوند نیز بعد از طرح موضوع ربوبیت خود بر ستاره شعری (النجم: ۴۹) محصول ربوبیت خود بر ستاره شعری یعنی به کارگیری آن به عنوان یک ابزار در ماجرای عذاب اقوام پیشین را بیان می‌کند (النجم: ۵۰-۵۶) و بعد از آن از نزدیک شدن یک نزدیک شونده سخن به میان می‌آورد؛ «أُزِفَتْ الْأَزْفَةُ». (النجم: ۵۷) اما چه چیزی در حال نزدیک شدن است؟ با توجه به پیوستگی معنایی این آیات می‌توان نتیجه گرفت که در این آیه سخن از نزدیک شدن ستاره شعری به میان آمده است. درست در زمانی که ستاره شعری در بیشینه ارتفاع خود قرار داشته - موضوعی که تنها به کمک نرم‌افزارها و محاسبات دقیق امروزی مشخص می‌شود و انسان هرگز در زمان نزول قرآن راهی برای محاسبه دقیق آن در اختیار نداشته است - خداوند در قرآن به این ستاره اشاره می‌کند و خبر از شروع دوران نزدیک شدن آن می‌دهد. این اشاره معجزه‌گون با آیه نخست سوره نیز که حاکی از فرود آمدن «النجم» است، هم‌خوانی دارد؛ «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَى» (النجم: ۱). این ارتباط نشان می‌دهد که قسم‌های قرآنی صرفاً کارکرد سوگند ندارند و موضوعی که خداوند به آن قسم می‌خورد، در ارتباط با موضوعات مطرح در آیات پیرامونی و آیات سوره است.

بر این اساس صحنه «آزفه» که خداوند در آیه پنجاه و هفت سوره خبر از نزدیک شدن آن می‌دهد، شروع دوران نزول عذاب‌های هلاکت اقوام است. دقیقاً به همین علت است که خداوند «آزفه» را اندازی از جنس انذار پیشینیان معرفی می‌کند؛ «هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النَّذِيرِ الْأُولَى». (النجم: ۵۶) خداوند در آیات پایانی سوره نجم به انسان‌ها هشدار می‌دهد که زمان فرود صحنه‌هایی مشابه صحنه‌های عذاب هلاکت اقوام گذشته در حال نزدیک شدن است. صحنه‌هایی که فقط خداوند می‌تواند آن‌ها را دفع کند. اما انسان‌ها جای آنکه به عبودیت خداوند گردن نهند، نسبت به چنین مقوله‌ای در غفلت هستند (النجم: ۵۶-۶۲).



شکل (۴): زاویه میل ستاره شعری در دوبازه زمانی مختلف

۴.۲. هم خوانی قرآن، آسمان و زمین

در قرآن بارها از اقوامی صحبت شده است که در نتیجه تکذیب آیات به وسیله عذاب از بین رفته‌اند. با چینش آیات مربوط به اقوام هلاک شده توسط این گونه عذاب به ترتیب توالی زمانی معلوم می‌شود که در قرآن اولین قومی که با این گونه عذاب نابود شد قوم نوح ع و آخرین قوم نیز قوم فرعونِ معاصر موسی ع بوده است. در آیات قرآن هیچ قومی یافت نمی‌شود که بعد از فرعونِ معاصر موسی ع زیست کرده باشد و به واسطه تکذیب آیات الهی با عذاب نابود شده باشد.

علاوه بر این، آیاتی از قرآن نیز به این موضوع تصریح دارند که فرود عذاب‌های نابود کننده به دلیل تکذیب آیات مربوط به قوم فرعون و اقوام پیش از او بوده است. از جمله در آیات ابتدایی سوره آل عمران، راسخان در علم بعد از آنکه اموال و اولاد را نجات بخش کافران از عذاب الهی نمی‌دانند (آل عمران: ۱۰-۷)، درباره نزول عذاب الهی چنین می‌گویند؛ «كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (آل عمران: ۱۱). به راستی اگر نزول عذاب به واسطه تکذیب آیات الهی پس از فرعون هم جریان داشته، تخصیص زدن به «آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» چه معنایی می‌یابد؟ این تخصیص در آیات دیگر قرآن نیز ذکر شده است. (لأنفال: ۵۲ و ۵۴).

در آیات سوره دخان نیز خداوند رسول الله ص را امر به انتظار موعدی در آینده می‌کند که در آن بر انسان‌ها عذاب نازل می‌گردد؛ «فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ - يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (دخان: ۱۱ و ۱۰). در آن دوران بعد از آنکه خداوند به درخواست انسان‌ها بر دفع کردن عذاب (الدخان: ۱۲)، اندکی عذاب را بر می‌دارد [دخان: ۱۵]، می‌فرماید؛ «وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ» (دخان: ۱۷). اگر بعد از قوم فرعون اقوام دیگری با عذاب مواجه شده‌اند، چرا خداوند اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند؟

بعد از هلاکت فرعون معاصر موسی ع، قوم بنی‌اسرائیل اگر چه گناهان بزرگی مانند کشتن رسولان (المائده: ۷۰) را مرتکب شدند، اما هرگز با عذاب خداوند نابود نشدند. در حالی که اقوام پیش از ایشان با جرم‌های بسیار کوچک‌تری با عذاب الهی از صحنه روزگار محو شدند. به عنوان مثال قوم نوح ع به دلیل تکذیب رسولان با طوفان هلاک شدند (الفرقان: ۳۷) یا قوم صالح ع چون شتری را پی کردند مستحق عذاب نابودی شدند (الشمس: ۱۳-۱۴) اما قوم موسی ع با کشتن خود رسولان با عذاب نابود نشدند. در زمان عیسی ع نیز با آنکه بنی‌اسرائیل قصد قتل ایشان را داشتند و به زعم خود قصد خود را عملی کردند، عذابی نازل نشد. آیاتی از قرآن هم حاکی از آن هستند که فرود عذاب بر امت اسلام به تأخیر افتاده است (الهود: ۸) این موضوع به وضوح نشان می‌دهد که تغییری در نظام اداره آسمان‌ها و زمین اتفاق افتاده است.

از طرف دیگر در آیات دیگر قرآن صحبت از نزول عذاب نابود کننده در آینده است. (الص: ۱۰) بعضی از سوره‌های قرآن مانند سوره هود اساساً به موضوع به تعویق افتادن عذاب‌های نابود کننده اقوام و آغاز دوباره آن در آینده اختصاص پیدا کرده اند. (احمدی آشتیانی و گوهری، ۱۴۰۰: کل اثر) منطقی هم ایجاب می‌کند که عذاب‌های نابود کننده در آینده پیش روی انسان قرار داشته باشد. چرا که در غیر این صورت ذکر با تفصیل و جزئیات این عذاب‌ها و اختصاص دادن آیات متعددی از قرآن به آن، شأن آیات قرآن را تا حد گزارش‌هایی از احوال گذشتگان فرو می‌کاهد.

بر این اساس در یک نگاه کلان، آنچه در قرآن از نظام فرود عذاب نابود کننده اقوام ترسیم شده است حکایت از آن دارد که این عذاب‌ها از ابتدای دوران بشر تا زمان موسی ع واقع شده‌اند و از زمان موسی ع تا روزگار کنونی به مدت چند هزار سال است که وقوع این عذاب‌ها متوقف شده است و در آینده نیز وقوع این عذاب‌ها از سر گرفته خواهد شد.

از سوی دیگر مطابق خوانشی که از آیات سوره نجم صورت گرفت، خداوند از ستاره شعری به عنوان ابزاری در فرود این عذاب‌ها استفاده می‌گیرد. موضوع شگفت‌انگیز آن است که حرکت ظاهری ستاره شعری که ناشی از چرخش تقدیمی محور زمین است، کاملاً با این تصویر قرآنی انطباق دارد. این ستاره از آغاز دوران بشری در حال اوج گرفتن

بوده است تا در زمان صدر اسلام به بالاترین ارتفاع خود رسیده است و بعد از آن در حال نزدیک شدن مجدد به افق است.

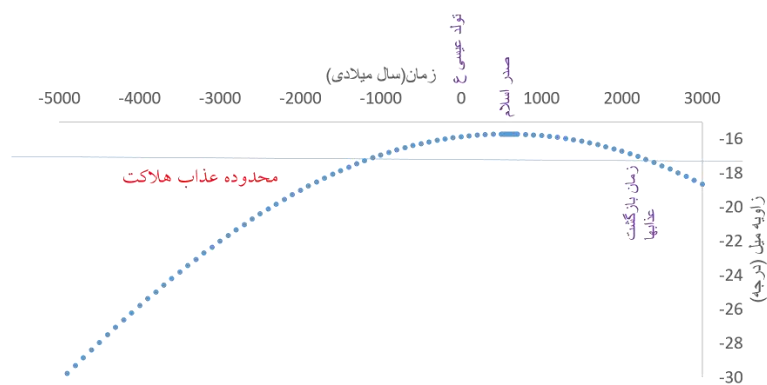
مطابق با نمودارهای فوق، در دوران نزول عذاب هلاکت اقوام این ستاره به افق نزدیک‌تر بوده است. در زمان موسی ع از ارتفاع معینی بالاتر رفته است و به دنبال آن فرود عذاب‌ها نیز متوقف شده است. ارتفاع این ستاره تا دوران صدر اسلام پیوسته افزوده شده است. در تمام این دوران هیچ عذاب هلاکتی نازل نشده است. از صدر اسلام تا دوران معاصر نیز اگر چه این ستاره در حال کاهش ارتفاع خود است، اما هنوز به ارتفاعی که در دوران موسی ع داشت، باز نگشته است. در این دوران نیز عذاب هلاکت نازل نشده است. در آینده ستاره شعری به ارتفاع خود در دوران موسی ع باز خواهد گشت و بعد از آن برای هزاران سال ارتفاع آن کاهش پیدا می‌کند. خداوند در قرآن نیز وعده به نزول عذاب در آینده داده است. این هم‌خوانی و انطباق میان معارف قرآنی، پدیده‌های آسمانی و وقایعی که بر زمین رخ داده است، تأثیرگذاری اجرام آسمانی در زمین از یک سو و وجه دیگری از اعجاز قرآن را از سوی دیگر نشان می‌دهد.

۵. آغاز دوران نزول عذاب نابود کننده اقوام در آینده

بر اساس ارتباطی که بین ارتفاع ستاره شعری و نزول عذاب هلاکت اقوام بیان شد، می‌توان درباره زمان آغاز مجدد فرود عذاب‌های نابود کننده اقوام که قرآن خبر وقوع آن‌ها را داده است، گمانه زنی کرد. دایره المعارف بزرگ اسلامی فرعون معاصر موسی ع را رامسس دوم معرفی می‌کند که در سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۲۳۷ پیش از میلاد در مصر حکومت می‌کرده است. (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴: ۱/مدخل آسیه) بسیاری از مفسران (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴/۲۰؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۱۶۳/۵؛ مراغی، ۱۹۸۵: ۶۶/۱۹) نیز با توجه به قرائن موجود حکومت رامسس دوم در مصر را در زمان موسی ع می‌دانند.

با توجه به حرکت تقدیمی زمین، ستاره شعری در حدود سال ۲۴۸۰ میلادی مجدداً به ارتفاع خود در سال ۱۲۳۷ پیش از میلاد - که به صورت تقریبی می‌توان آن را زمان نزول عذاب بر قوم فرعون یعنی آخرین عذاب هلاکت فرود آمده بر زمین به واسطه تکذیب آیات دانست - باز می‌گردد و از آن به بعد پیوسته از ارتفاع آن کاسته خواهد شد. بنابراین با توجه به هم‌خوانی میان قرآن و آسمان و حوادث زمین می‌توان این گمانه را

مطرح کرد که از حدود ۴۶۰ سال دیگر انسان‌ها مجدداً شاهد نزول عذاب‌های نابود کننده اقوام خواهند بود. عذاب‌هایی که خداوند در قرآن نزول آن‌ها را وعده داده و با واژه «آزفه» از آن یاد کرده است. شکل شماره پنج زمان بازگشت عذاب هلاکت اقوام بر اساس تغییر ارتفاع ستاره شعری را نشان می‌دهد.



شکل (۵): زمان بازگشت عذاب هلاکت اقوام بر اساس تغییر ارتفاع ستاره شعری

۶. نتیجه‌گیری

در دیدگاه مفسران دلیل ذکر شعری در قرآن نفی اعتقاد به تأثیرگذار بودن این ستاره و منع از عبادت آن است. اما تعارض گزارش‌های موجود، عدم انطباق این گزارش‌ها بر مشاهدات صورت گرفته از حرکت این ستاره، نبود نشانی موافق این دیدگاه در ظاهر آیات و عدم تلقی مشرکان زمان نزول قرآن بر فرض صحت از جمله دلائلی است که پذیرش این دیدگاه را ناممکن می‌سازد.

در نظر گرفتن پیوستگی معنایی بین آیات سیاق روشن می‌سازد که خداوند بر اثرگذار بودن این ستاره صحه می‌گذارد. خداوند ضمن تأیید منشاء اثر بودن این ستاره، جایگاه آن را تا حد اسبابی در فرایند نزول عذاب اقوام فرو می‌کاهد. او در این آیات بیان می‌کند که در حقیقت این او است که فرود آوردن عذاب نابود کننده بر اقوام را انجام داده است نه ستاره شعری و این ستاره ابزاری در دست او است.

از میان تمام ستارگان، قرآن در زمان نزول خود تنها به ستاره شعری اشاره کرده است. اشاره معجزه‌گون قرآن به شروع دوران نزدیک شدن این ستاره درست در زمانی

است که شعری بعد از هزاران سال ارتفاع گرفتن، شروع به پایین آمدن و نزدیک شدن به زمین کرده است. علاوه بر این سیر فرود عذاب هلاک کننده اقوام از گذشته تا آینده آن طور که در قرآن توصیف شده است، با حرکت ستاره شعری در این بازه زمانی چند هزار ساله مطابقت دارد. این هم خوانی و انطباق میان معارف قرآنی، پدیده‌های آسمانی و وقایعی که بر زمین رخ داده است، تأثیرگذاری اجرام آسمانی در زمین از یک سو و وجه دیگری از اعجاز قرآن را از سوی دیگر نشان می‌دهد.

بر اساس ارتباط بین ارتفاع ستاره شعری و نزول عذاب هلاکت اقوام و با توجه به اینکه آخرین عذاب هلاکت فرود آمده به واسطه تکذیب آیات مربوط به قوم فرعون معاصر موسی ع بوده است، می‌توان گمانه‌ای را برای زمان از سرگیری نزول این عذاب‌ها در آینده مطرح کرد. بر این اساس از حدود چهار قرن دیگر انسان‌ها شاهد نزول عذاب‌های نابود کننده اقوام خواهند بود. دورانی که خداوند در سوره نجم با واژه «آزفه» از آن یاد می‌کند.

منابع

۱. قرآن.
۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ ق). *التحریر و التنویر*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
۴. احمدی آشتیانی، فرهاد و گوهری، کامران (۱۴۰۰ ش). *بر آستان سوره هود جستاری در توصیف قرآنی آینده مهدوی عج*، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی.
۵. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق). *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
۶. اندلسی، قاضی صاعد (۱۳۷۶). *التعریف بطبقات الامم*، تحقیق غلامرضا جمشید نژاد اول. تهران، هجرت.
۷. برو، توفیق (۱۹۸۲ م). *تاریخ العرب القدیم*، دمشق، دار الفکر.
۸. برومند، محمدحسین (۱۳۸۱ ش). *بررسی و نقد توجیه علمی اعجاز قرآن، مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۱، صص ۹۴-۷۵.

۹. پاکتچی، احمد (۱۳۹۴). شعرى در قرآن کریم: رویکردی گفتمانی به مفهوم، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، صحیفه مبین، سال بیست و یکم، شماره ۵۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۵۷-۱۹۴.
۱۰. پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶ش)، یادداشت‌ها بر یشت‌ها، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. داود، جرجس داود (۲۰۰۴). أديان العرب قبل الإسلام و وجهها الحضاری والاجتماعی، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزيع.
۱۳. دایره المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۷۴ش). تهران، بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
۱۵. رضوی، رسول و دارینی، رضا (۱۳۹۶ش). واکنش متکلمان در برابر چالش‌های برخاسته از هیئت بطلمیوسی، کلام اسلامی، شماره ۱۰۳، صص ۱۴۵-۱۲۸.
۱۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۸. سالم، عبد العزیز (؟). تاریخ العرب قبل الاسلام، الاسکندریه، مؤسسه شباب الجامعه.
۱۹. سلیم الحوت، محمود (۱۹۸۳م). فی طریق المیشولوجیا عند العرب، بیروت، دار النهار.
۲۰. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد (؟). بحر العلوم، بیروت، دار الفکر.
۲۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۲. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، فتح القدر، بیروت، دار الکلم الطیب.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (؟). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۷. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش). تفسیر قمی، قم، دار الکتب.
۲۹. مراغی، احمد بن مصطفی (۱۹۸۵م). تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. معین، محمد (۱۳۶۳). مزدیسنا و ادب پارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث.
۳۲. محققیان، زهرا (۱۳۹۹). هویت‌های پنهان: بازخوانی سوره نجم با نظر به الهگان عربی، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال پنجاه و سوم، شماره دوم، صص ۴۶۱-۴۴۱.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران، انتشارات امیر کبیر.

35. Brosch, Noah (2008). *Sirius Matters*, New York et al., Springer
36. Holberg, Jay B. (2007). *Sirius: Brightest Diamond in the Night Sky*, New York, Springer.

بررسی و مقایسه مشکلات زبانی و فرهنگی ترجمه قرآن کریم در ترجمه‌های انگلیسی یوسف علی و آربری

فاطمه السادات صفوی^۱

محبوبه یزدان‌پناه^۲

چکیده

مترجمان قرآن کریم هنگامی در تلاشند تا این کتاب مقدس را به زبان‌های مختلف خصوصاً زبان انگلیسی ترجمه‌کنند، با چالش‌های قابل توجهی مواجه می‌شوند. با توجه به این مسئله، پژوهش استخراج شود و چگونگی ترجمه آن‌ها نمایان گردد. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که در آیات قرآن کریم نمونه‌هایی از دشواری‌های زبانی و فرهنگی وجود داشت که مترجمان را با مشکلات جدی مواجه کرده بود و آن‌ها از راه‌کارهای مختلفی برای ترجمه این موارد حاضریر آن است تا مشکلات زبانی و فرهنگی ترجمه قرآن کریم را در دو ترجمه انگلیسی یوسف علی و آربری مورد بررسی و مقایسه قرار دهد. علاوه بر این، محقق برای بررسی میزان دقت مترجمان در ترجمه موارد زبانی و فرهنگی از کتاب تفسیر قرآن توسط حجة الاسلام قرائتی استفاده کرده است. نگارنده برای ارزیابی راه‌کارهای اتخاذ شده توسط دو مترجم ذکر شده در ترجمه موارد زبانی و فرهنگی از نظریه پیترو نیومارک بهره‌جسته است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیلی - مقایسه‌ای، تفسیر و ترجمه انگلیسی آیات مختلف قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است تا نمونه‌هایی از دشواری‌های زبانی و فرهنگی استفاده کرده بودند که پر کاربردترین این راه‌کارها ترجمه تحت اللفظی بود اما متأسفانه در اکثر مواقع در انتقال معنی دقیق و کامل ناموفق بوده‌اند. امید است یافته‌های حاضر برای علاقمندان به ترجمه قرآن کریم به زبان انگلیسی مفید باشد و آنان را از مشکلات ترجمه آن آگاه سازد.

واژگان کلیدی

قرآن کریم؛ ترجمه به زبان انگلیسی؛ مشکلات زبانی؛ مشکلات فرهنگی؛ نیومار.

۱. کارشناس مترجمی زبان انگلیسی، زبان و ادبیات، دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی

عصر (عج)، رفسنجان، کرمان، ایران
fatemehsafavi799@gmail.com

۲. استادیار، دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، کرمان، ایران
mahbubeh.yazdanpanah@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن کریم اصلی‌ترین کتاب مقدس دین اسلام و مهمترین منبع اعتقادات و اعمال مسلمانان در همه ادوار و در کل جهان است. این کتاب مقدس هم در محتوا و هم در شکل ظاهری بی‌همتا و بی‌نظیر می‌باشد و ویژگی‌های زبانی، سبکی و معنایی خاص خود را دارد، به طوری که طبق نظر اکثر پژوهشگران مسلمان کسی نمی‌تواند با آن را به طور کامل ترجمه کند، بنابراین ترجمه آن به زبان‌های دیگر الی‌خصوص زبان انگلیسی یک کار چالش برانگیز است و مترجمان را با مشکلات زیادی روبرو می‌سازد به ویژه زمانی که در حال ترجمه موارد زبانی و فرهنگی می‌باشند.

مترجمان مشهور قرآن کریم اقرار کرده‌اند که این کتاب مقدس یک شاهکار است و ترجمه کردن آن به طور کامل امکان‌پذیر نیست. پیکتال در مقدمه کتابش می‌نویسد: «قرآن قابل ترجمه نیست... .. این کتاب در اینجا تقریباً تحت اللفظی ترجمه شده است و مترجم تمام تلاش خود را برای درآوردن آن به زبانی مناسب انجام داده است اما نتیجه آن همه سعی و تلاش، قرآن مجید نیست، زیرا آن سمفونی بی‌نظیر، همان که آهنگش انسان را به شوق وجد می‌آورد در ترجمه غیر قابل انتقال است. این تنها تلاشی است برای ارائه معنای قرآن و شاید ارائه چیزی از جذابیت آن (به زبان انگلیسی). بنابراین، این ترجمه هرگز نمی‌تواند جای قرآن را به زبان عربی بگیرد و چنین قصدی نیز ندارد (پیکتال، ۱۹۸۱، ص ۱).. آربری یکی دیگر از مترجمان مشهور بیان می‌کند: «از آنجایی که قرآن برای مسلمانان با ایمان همان کلام خداست، از قدیم الایام به شدت معتقد بودند که ترجمه ناپذیر است، آن را معجزه کلامی می‌دانند که تلاش برای تقلید آن کفرآمیز است» (آربری، ۱۹۵۵، ص ۴).

این مقاله سعی دارد تا مشکلات زبانی و فرهنگی و راهبردهای اتخاذ شده در ترجمه آنها را در دو ترجمه انگلیسی قرآن کریم که توسط دو تن از مشهورترین مترجمان آن با زمینه‌های مختلف عقیدتی، آموزشی و فرهنگی ارائه شده است را مورد بررسی و مقایسه قرار دهد.

محقق امیدوار است که گامی هر چند کوچک در زمینه ترجمه قرآن کریم بردارد و مترجمان را در مورد مشکلات ترجمه قرآن به زبان انگلیسی آگاه می‌سازد و بدین-

صورت موجب می‌شود که آنان با آگاهی کامل از این مشکلات دست به ترجمه بزنند و حداقل امکان از این مشکلات بپرهیزند.

۲. پیشینه تحقیق

باتوجه به پر اهمیت بودن ترجمه قرآن کریم، مطالعات زیادی درمورد آن انجام شده است که محقق به تعدادی از مطالعات مرتبط با موضوع مورد بحث اشاره کرده است
علی، براخو، اسماعیل و نوردین (۲۰۱۲) در مقاله خود به بررسی مشکلات زبانی در ترجمه قرآن کریم پرداختند. آنها تعدادی از مشکلات لغوی، نحوی و معنایی را بیان کردند و با آوردن مثال هایی از آیات قرآن ادعا هایشان را اثبات کردند. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که استفاده از ویژگی‌های زبانی مترجمان قرآن کریم را به چالش می‌کشد و مترجمان برای تعیین معنای خاص کلمات به تعدادی فرهنگ لغت به دو زبان عربی و انگلیسی نیاز دارند.

عبدالرازق (۲۰۱۴) در پایان نامه خود به بررسی مشکلات ترجمه عبارات دارای آرایه جناس تام در ۳ ترجمه انگلیسی که توسط پیکتال، آربری و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت. او ۱۶ آیه دارای آرایه جناس تام را بررسی کرد و از تفسیرهای قرآنی این کثیر، الطبری و الصابونی استفاده نمود. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که در اکثر موارد مترجمان نتوانستند در ترجمه این آرایه موفق باشند.

ابراهیم (۲۰۱۷) در مقاله خود به بررسی مشکلات ترجمه عبارات استعاری در ۲ ترجمه انگلیسی قرآن کریم که توسط پرفسور حسن قریب الله و شیخ احمد درویش و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت و ۵ آیه دارای استعاره را تحلیل کرد. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که فرآیند ترجمه استعاره بطور عام و استعاره موجود در قرآن کریم به طور خاص نیازمند مترجمی است که به هر دو زبان عربی و انگلیسی مسلط باشد و همچنین باید در مورد موضوعات خاصی که مربوط به دین اسلام و قرآن کریم است از دانش و تجربه کافی برخوردار باشد.

محمد (۲۰۱۷) در پایان نامه خود به بررسی مشکلات ترجمه آرایه مجاز در ۲ ترجمه انگلیسی سوره نسا که توسط آربری و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت. وی ۹ مثال از این سوره را آورد و از برخی کتب تفسیری از جمله قرطبی، ابن کثیر و طنطاوی استفاده

کرد. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که دو ترجمه انگلیسی در اکثر موارد معادل‌های واژگانی، معنایی و دستوری را حفظ کرده‌اند، اما در انتقال آرایه مجاز موجود در قرآن کریم ناکام بودند. محمد توصیه می‌کند که آربری و هلالی و خان مهارت های زبانی خود را افزایش دهند و دانش خود را در زبان عربی غنی کنند تا در تشخیص این آرایه دچار مشکل نشوند.

چالاک، حیدری تبریزی و ولی پور (۲۰۱۹) در مقاله خود به بررسی موارد خاص فرهنگی در ترجمه انگلیسی سوره بقره که توسط ایروینگ ارائه شده است، پرداختند. چارچوب نظری آنها مدل بومی سازی و بیگانه سازی ونوتی (۱۹۵۵) بود و آنان تفاوت‌های استفاده از این دو استراتژی را از طریق آماره توصیفی با ارائه فراوانی و درصد هر مورد تحلیل کردند. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که ایروینگ از بومی سازی به عنوان تکنیک اصلی برای ترجمه موارد خاص فرهنگی استفاده می‌کند.

علی (۲۰۲۰) در مقاله خود به بررسی موارد واژگانی، عبارات استعاری و مجاز در ۳ ترجمه انگلیسی قرآن کریم که توسط یوسف علی، پیکتال و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت. علاوه بر این، از تفاسیر قرآنی ابن کثیر، القرطبی، الرازی و طبری استفاده کرده است. او هفت مورد واژگانی، استعاری و مجاز را تحلیل کرد. یافته‌های پژوهشی وی نشان داد که مترجمان منتخب در ترجمه برخی از نمونه‌های واژگانی، استعاری و مجاز به زبان انگلیسی با مشکل مواجه بوده‌اند و باید از ترجمه تحت اللفظی خودداری کرده و از ترجمه آزاد استفاده کنند. علاوه بر این، نشان داد که لازم است مترجم درک عمیقی از زبان قرآن داشته باشد، زیرا اطلاعات ارزشمندی در ساختار زبانی خاص آن نهفته است.

مقاله حاضر سعی دارد به سوالات ذیل پاسخ دهد:

- ✓ یوسف علی و آربری در هنگام ترجمه قرآن کریم با چه مواردی از مشکلات زبانی و فرهنگی مواجه شدند؟
- ✓ یوسف علی و آربری از چه راهکارهایی برای ترجمه موارد زبانی و فرهنگی طبق نظریه نیومارک استفاده کرده‌اند؟

۳. روش‌شناسی

۳.۱. روش پژوه

این پژوهش به دلیل پیچیدگی متن مورد بررسی (یعنی قرآن کریم) از نوع تحقیقات کیفی است. تحقیق کیفی زمانی انجام می‌شود که محقق به دنبال درک یک موضوع پیچیده باشد و اندازه‌گیری‌ها و تحلیل‌های کمی برای درک مسئله مورد نظر مناسب به نظر نرسد.

در این پژوهش، محقق با استفاده از روش تحلیلی-مقایسه‌ای به بررسی مشکلات زبانی و فرهنگی و مقایسه راهبردهای به کار رفته در ترجمه انگلیسی یوسف علی و آربری پرداخته است. محقق به بررسی آیات مختلف قرآن کریم و تفسیر آنها پرداخت و هر یک از این آیات را با دو ترجمه انگلیسی عبدالله یوسف علی و آرتور جان آربری مقایسه و ارزیابی کرد.

۳.۲. چارچوب نظری پژوهش

در این مقاله، محقق جهت بررسی راهکارها و فرایندهای استفاده شده توسط یوسف علی و آربری برای ترجمه مواردی از مشکلات زبانی و فرهنگی از نظریه پیترو نیومارک (۱۹۸۸) بهره‌جسته است. وی برای ترجمه راهکارها و فرایندهای مختلفی ارائه می‌دهد که به شرح ذیل می‌باشند:

۱. ترجمه تحت الفظی: در این فرایند ساختارهای دستوری زبان مبدا به نزدیک‌ترین معادل‌های خود در زبان مقصد برگردانده می‌شوند اما واژگان بدون در نظر گرفتن بافت متن ترجمه می‌شوند. به عبارت دیگر واژگان بدون در نظر گرفتن معنای آنها در متن ترجمه می‌شوند و فقط از نظر ساختار دستوری با ساختار دستوری زبان مقصد سازگار می‌شوند. (نیومارک، ۱۹۸۸، ۴۶).
۲. انتقال: انتقال واژه‌ای از زبان مبدا به متن مقصد است. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۱).
۳. بوم‌سازی: در ادامه فرایند انتقال است و واژه منتقل شده با نظام آوایی و ریخت‌شناسی زبان مقصد مطابقت پیدا می‌کند. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۲).

۴. معادل فرهنگی: فرایندی است که در آن یک واژه فرهنگی زبان مبدا با واژه فرهنگی زبان مقصد جایگزین میشود. (همان).
۵. معادل کاربردی: فرایندی است که در آن واژه زبان مبدا با واژه ای با کاربرد مشابه در زبان مقصد جایگزین می شود. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۳).
۶. معادل توصیفی: فرایندی است که در آن واژه فرهنگی زبان مبدا با چندین کلمه در زبان مقصد توصیف میشود. (همان).
۷. ترادف: بکاربردن نزدیکترین معادل برای واژه زبان مبدا، در جایی که معادل دقیق وجود ندارد. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۴).
۸. گرتة برداری: فرایندی که در آن کلمات مرکب و باهم آیی ها بصورت تحت اللفظی ترجمه میشوند. (همان).
۹. تغییر یا جابجایی: ترجمه همراه با تغییرات دستوری از زبان مبدا به زبان مقصد. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۵).
۱۰. مدولاسیون: تغییر نقطه نظر، دیدگاه و غالباً تغییر در مقوله های ذهنی. مدولاسیون شامل علت به جای نتیجه، جزء به جای کل، تغییر نمادها، و معلوم به جای مجهول می شود. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۸).
۱۱. ترجمه مقبول: فرایندی است که در آن برای هر واژه تخصصی از ترجمه رسمی یا ترجمه ای که مقبولیت عام دارد استفاده میشود. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۹).
۱۲. ترجمه موقت: ترجمه ای موقت است که برای ترجمه واژگان تخصصی جدید از آن استفاده میشود و داخل گیومه منقل میشود تا در فرصت های بعدی عوض شود. در این شرایط مترجم به ترجمه تحت اللفظی روی می آورد. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۹۰).
۱۳. جبران: این فرایند زمانی اتفاق می افتد که فقدان معنا، جلوه های آوایی، استعاره یا تأثیرات کاربردی در قسمتی از جمله در قسمت دیگر جمله یا جمله مجاور جبران می - شود. (همان).
۱۴. تحلیل مولفه ها: تجزیه یک واحد معنایی به اجزای معنایی اش. (همان).
۱۵. افزایش و کاهش: فرایندی است که در آن کلمه یا عبارتی به متن افزوده میشود یا از آن حذف می گردد. (همان).

۱۶. بازنویسی: فرایندی است که در آن به بسط و توضیح بخشی از متن پرداخته میشود. ای فرایند در متونی به کار میرود که بطور نارسایی نوشته شده اند یا معنای ضمنی و قسمتهای حذف شده مهمی دارند. (همان).

۱۷. ترکیب: فرایندی است که در آن دو یا چند روش بطور همزمان استفاده میشوند. (نیومارک، ۱۹۸۸، صفحه ۹۱).

۱۸. یادداشت‌ها، اضافات و پانویس: فرایندی است که در آن مترجم اطلاعات افزوده ای فرهنگی، تخصصی و زبانی را بسته به نوع متن در پایین صفحه، انتهای متن یا انتهای کتاب ارائه می دهد (همان).

۳.۳. ابزار پژوهش

ابزار پژوهش این مقاله عبارتند از: متن اصلی قرآن کریم، "تفسیر نور" اثر حجه الاسلام قرائتی (۱۳۸۳) و دو ترجمه معروف انگلیسی که توسط مترجمان برجسته ای از زمینه های مختلف عقیدتی، آموزشی و فرهنگی تألیف شده است. این دو ترجمه عبارتند از « قرآن تفسیر شده » توسط شرق شناس بریتانیایی آرتور جان آربری (۱۹۵۵) و « قرآن کریم: ترجمه و تفسیر » توسط عبدالله یوسف علی (۱۹۳۴).

۳.۳.۱. ترجمه آربری

آرتور جان آربری مترجم مشهور غیرمسلمان قرآن به انگلیسی است. ترجمه او از معتبرترین، خواندنی ترین و وفادارترین تفسیرهای قرآن به شمار می رود. او به عنوان اولین مترجم انگلیسی به شمار می رود. اثر بزرگ آربری اولین بار در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. از آنجاکه مسلمانان معتقد بودند قرآن قابل ترجمه نیست و فقط میتوان آن را تفسیر کرد، آربری عنوان اثر خود را "قرآن تفسیر شده" گذاشت.

۳/۳/۲. ترجمه عبدالله یوسف علی

عبدالله یوسف علی، محقق مسلمان هندی و مترجم مشهور جهان میباشد که قرآن کریم را به زبان انگلیسی ترجمه کرد. او علاقه زیادی به قرآن داشت و سال هادر حال جستجو و جمع آوری اطلاعات در مورد ترجمه آن بود. از جمله کتب معروف یوسف علی « قرآن کریم: ترجمه و تفسیر » است که در سال ۱۹۳۴ منتشر شده است. ترجمه او از معانی قرآن کریم،

بسیار رواج یافته و وفادارانه ترین ترجمه به زبان انگلیسی است. اعتبار و اصلت ترجمه عبدالله یوسف علی باعث شده است که بسیاری از محققین آنرا در زمره مقبول‌ترین و خواندنی‌ترین نسخه‌های انگلیسی قرآن قرار دهند.

۳.۴. روش جمع‌آوری داده‌ها

پژوهش حاضر از نوع کتابخانه‌ای است و داده‌ها از آیات مختلف قرآن کریم و ترجمه انگلیسی آنها توسط آربری و یوسف علی جمع‌آوری شده است. پس از مطالعه آیات مختلف قرآن کریم، تفسیر و ترجمه انگلیسی آنها، هر آیه، تفسیر و ترجمه آن بررسی شد تا نمونه‌هایی از مشکلات زبانی و فرهنگی و راهکارهای مترجمان برای ترجمه آنها شناسایی شود.

۳.۵. روش آماری

پژوهش حاضر، مطالعه‌ای کیفی-توصیفی است و روش مقایسه‌ای برای تجزیه و تحلیل داده‌ها به کار گرفته شده است.

۴. یافته‌ها

۴.۱. مشکلات زبانی

از آنجایی که هر زبان کلمات خاص خود را دارد و چیدمان آن‌ها در عبارات و جملات با زبان‌های دیگر متفاوت است، مترجمان هنگام ترجمه متن اصلی به زبان‌های دیگر با مشکلات زبانی روبرو می‌شوند، مترجمان قرآن کریم نیز از این موضوع مستثنی نیستند و با این قبیل مشکلات زبانی اعم از مشکلات واژگانی، نحوی و معنایی مواجه می‌شوند.

۴.۱.۱. مشکلات واژگانی

مهمترین مشکلی که مترجمان قرآن کریم هنگام ترجمه مواجه می‌شوند سختی ترجمه تعدادی از واژگان است. دلیل این مشکل عدم وجود معادل برای برخی از اصطلاحات اسلامی است. این اصطلاحات هیچ مترادف دقیقی در زبان انگلیسی ندارند و مترجم را وادار می‌کند تا آنها را با روش ارتباطی بیان کند. در زیر نمونه‌هایی از این، اصطلاحات اسلامی آورده شده است:

((reward _ اجر)), ((Grace and Mercy _ رحمت)), ((Hell _ جهنم)),
 ((Hereafter _ آخرت)), ((governance _ ملکوت)), ((unbeliever _ کافر)),
 ((Garden _ جنت)), ((The pagan _ مشرک)).

۴.۱.۲. مشکلات نحوی

تفاوت بین زبان‌ها باعث ایجاد مشکلات نحوی بسیاری در هنگام ترجمه پیام زبان مبدا به زبان مقصد می‌شود. این مشکلات با توجه به باشند، مانند زبان اسپانیایی و ایتالیایی، مشکلات نحوی کمتر می‌شود و اگر با خانواده‌های زبانی مختلف تعلق داشته باشند، مانند زبان عربی و انگلیسی میزان ارتباط بین زبان مبدا و مقصد افزایش یا کاهش می‌یابد. به عبارت دیگر اگر زبان مبدا و زبان مقصد به یک خانواده زبانی تعلق داشته، احتمالاً مشکلات نحوی بیشتر می‌شود. زمان فعل یکی از معروف‌ترین مشکلات نحوی است که مترجمان اغلب در ترجمه با آن مواجه می‌شوند.

زمان فعل به این معنا است که کار یا حالتی در زمان گذشته، حال یا آینده صورت می‌گیرد. در ترجمه قرآن کریم زمان فعل باید با توجه به معنی کل متن تشخیص داده شود، به عبارت دیگر گاهی یک زمان (زمان گذشته) نشان دهنده زمان‌های دیگر (زمان آینده) نیز می‌باشد و این همپوشانی مترجمان را دچار مشکل می‌کند و او باید با توجه به بافت متن زمان فعل را متوجه شود برای مثال:

• {وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا} {الواقعه: ۵}

- {Arberry} and the mountains crumbled
- {Yusuf Ali} And the mountains shall be crumbled to atoms,

در زبان عربی هر گاه اتفاقی قطعی باشد از فعل گذشته استفاده می‌شود گویی آن اتفاق افتاده است. حجه الاسلام قرآنی نیز معتقد است که چون قیامت حادثه‌ای است که وقوع آن قطعی است برای بیان آن از فعل گذشته استفاده شده است اما به معنای زمان آینده است.

یوسف علی برای ترجمه این واژه از راهکار تغییر یا جابجایی استفاده کرده است و این فعل را به درستی ترجمه نموده است. آربری از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کرده است و نتوانسته در ترجمه این فعل موفق باشد

۴.۱.۳. مشکلات معنایی

معناشناسی به معنای علم مطالعه معنا است و به بررسی معانی در زبان‌های انسانی می‌پردازد. بطور کلی بر رابطه بین دال‌هایی مانند نشانه‌ها، کلمات و عبارات و معنی آنها متمرکز است. مشکلات معنایی یکی از رایج‌ترین نوع مشکلات زبانی هستند و مترجم را با مشکل مواجه می‌کنند. در قرآن کریم نیز برخی از ویژگی‌های معنایی باعث بروز مشکلات معنایی می‌شوند و مترجم باید به زبان عربی تسلط داشته باشد تا بتواند معنای دقیق آنان را بیان کند.

چند معنایی

«چند معنایی به واژه‌ای اطلاق می‌شود که دارای طیفی از معنا مختلف می‌باشد». (کریستال، ۱۹۹۱، صفحه ۲۶۷). بسیاری از واژگان در زبان‌های مختلف دارای معانی متعدد هستند، زبان عربی نیز از این مورد مستثنی نیست، مخصوصاً قرآن کریم که شامل ده‌ها واژه چند معنایی است. برای مثال:

(قرائتی، ۱۳۸۳: ۵/۲۴۷) معتقدند که: «واژه ارث در قرآن کریم سه معنی دارد که عبارتند از: مال، علم و حکومت».

اولین معنی واژه ارث، مال است بعنوان مثال در آیه زیر

• { كَذٰلِكَ وَاُوْرَثْنٰهَا قَوْمًا اٰخِرِيْنَ } (الدخان: ۲۸)

- [Yusuf Ali] Thus (was their end)! And We made other people inherit (those things)!
- [Arberry] Even so; and We bequeathed them upon another people.

هر دو مترجم برای ترجمه این واژه از راهکار ترادف استفاده کرده‌اند و توانستند معنی آن را منتقل کنند.

دومین معنی واژه ارث، علم است بعنوان مثال در آیه زیر

• { ثُمَّ وَاُوْرَثْنٰ الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنٰمَنْ عِبَادِنَا } (فاطر: ۳۲)

- {Yusuf Ali} Then We have given the Book for inheritance to such of Our servants as We have chosen:
- {Arberry} Then We bequeathed the Book on those of Ourservants We chose;

یوسف علی برای ترجمه این واژه از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کرده است که در اینجا مناسب نیست و معنا را بدرستی منتقل نمی‌کند. آربری برای ترجمه آن از راهکار ترادف استفاده نموده است و واژه ای را در ترجمه خود آورده است که به صورت مجاز به معنی علم و دانش را ارزانی داشتن می‌باشد. به عبارتی او در مقایسه با یوسف علی موفق تر عمل کرده اما با این حال نتوانسته معنی واژه را بصورت کامل منتقل دهد.

سومین معنی واژه ارث، حکومت است بعنوان مثال در آیه زیر

- {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ} (الانبیاء: ۱۰۵)
 - [Yusuf Ali] Before this We wrote in the Psalms, after the Message (given to Moses): My servants, the righteous, shall inherit the earth."
 - [Arberry] For We have written in the Psalms, after the Remembrance, 'The earth shall be the inheritance of My righteous servants.'
- هر دو مترجم از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این واژه استفاده کردند و در اینجا مناسب نیست و معنا را منتقل نمی‌کند.

مجاز

یول معتقد است که مجاز عبارت است از بکار بردن یک واژه برای اشاره کردن به واژه دیگر که با آن رابطه نزدیک دارد. مجاز به عنوان آرایه ادبی مهم و ابزار بلاغی مؤثر، نقشی حیاتی در بیان معانی دقیق برخی پیام‌ها در سراسر قرآن ایفا می‌کند. برای مثال:

- فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَئِن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ {البقره: ۲۴}

- [Yusuf Ali] But if ye cannot, -and of a surety ye cannot, - then fear the fire whose fuel is Men and Stones which is prepared for those who reject Faith.
- [Arberry] And if you do not -- and you will not -- then fear the Fire, whose fuel is men and stones, prepared for unbelievers.

قرائتی معتقد است که منظور از واژه عربی الْحِجَارَةُ در این آیه، بت‌هایی است که پرستش می‌شده است نه هر سنگی.

هر دو مترجم برای ترجمه این واژه از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کردند اما نتوانستند معنای را منتقل کنند، با این وجود یوسف علی در ترجمه خود واژه "stones"

رابا حروف بزرگ شروع نموده است تا به نحوی مخاطب را متوجه نماید که منظور هر سنگی نیست و هیچ توضیح اضافی در داخل ترجمه نیاورده است، اما با استفاده از راهکار پانویس مشخص کرده است که منظور از سنگ، بت هایی است که مشرکان می پرستند.

جناس تام

پول (۲۰۱۴، ص ۱۱۶) معتقد است که: «اصطلاح جناس تام زمانی به کار می رود که یک شکل (گفتاری یا نوشتاری) دو یا چند معنای نامرتبب داشته باشد. کلمات دارای جناس تام کلماتی هستند که معانی جداگانه دارند، اما به طور تصادفی دقیقاً شکل یکسانی پیدا کرده اند». زبان قرآن مجید مملو از مصادیق متعدد جناس تام است. برای مثال:

• {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَّا لَأُسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} (الأنفال: ۷۰)

- [Yusuf Ali] O Prophet! say to those who are captives in your hands: "If Allah findeth any hearts, He will give you something better than what has been taken from you, and He good in your will forgive you: for Allah is Oft-Forgiving, Most Merciful."
- [Arberry] O Prophet, say to the prisoners in your hands: 'If God knows of any good in your hearts He will give you better than what has been taken from you, and He will forgive you; surely God is All-forgiving ,All-compassionate.'

(قرائتی، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۶۰) معتقد است که: «واژه عربی خَيْراً در جمله اول، به معنای

اسلام و ایمان آوردن است».

هر دو مترجم در ترجمه این واژه از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کردند و نتوانستند معنا را بدرستی منتقل کنند.

قرائتی معتقد است منظور از واژه عربی خَيْراً در جمله دوم، هدایت اسرا و مسلمان شدن آنها می باشد.

در این قسمت نیز دو مترجم این واژه را با استفاده از راهکار ترجمه تحت اللفظی ترجمه کردند و نتوانستند معنی دقیق آن را منتقل کنند.

استعاره

استعاره عبارت است از « روش توصیف چیزی از طریق بکار بردن آن به عنوان چیزی متفاوت و نشان دادن این که دارای ویژگی های مشابه با آن چیز است». (سامرز، ۲۰۱۴، صفحه ۱۱۴۹).

استعاره یکی از چالش برانگیزترین مشکلات معنایی است و مترجمان را با مشکلات جدی روبرو می سازد، قرآن کریم نیز که هم در شکل ظاهری و هم محتوا بی نظیر است نمونه های زیادی از استعاره را در خود جای داده است برای مثال :

• {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ} (العنكبوت: ۶۳)

- [Yusuf Ali] And if indeed thou ask them who it is that sends down rain from the sky, and gives life therewith to the earth after its death, they will certainly reply, "Allah!" Say, "Praise be to Allah!" But most of them understand not.
- [Arberry] If thou askest them, 'Who sends down out of heaven water, and therewith revives the earth after it is dead?' they will say, 'God.' Say: 'Praise belongs to God.' Nay, but most of them have no understanding

در آیه، زمین به حیوانی تشبیه شده است که به خواب زمستانی رفته و گویی مرده است و با آغاز فصل بهار دوباره به زندگی عادی خود بر میگردد. خداوند متعال با استفاده از ویژگی های حیوان مذکور، اتفاقاتی که با بارش باران برای زمین پژمرده میفتد را توصیف می کند، بنابراین دو مترجم که از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این عبارت استفاده کرده اند در انتقال معنای کامل شکست خوردند.

حذف

حذف به معنای عدم وجود قسمتی از متن است که نبود آن در درک مطلب خللی ایجاد نمی کند و از طریق دیگر قسمت های متن قابل تشخیص است. هدف از استفاده از حذف ممکن است ترغیب خواننده برای مشارکت در درک متن است. حذف در ترجمه مشکل ایجاد می کند زیرا مترجم با یک متن ناقص روبرو است و باید قسمت های حذف شده

را بشناسد، سپس شروع به ترجمه نماید. قسمت های حذف شده در یک متن مقدس کار مترجم را بیش از پیش پیچیده می کند او را با چالش های زیادی روبرو می سازد برای مثال:

• { احشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ. مِنْ دُونِ اللَّهِ اِهْدُوهُمْ لِي صِرَاطِ الْجَحِيمِ } (الصافات: ۲۲-۲۳)

- [Yusuf Ali] "Bring ye up," it shall be said, "The wrongdoers and their wives, and the things they worshipped "Besides Allah, and lead them to the Way to the (Fierce) Fire!
- [Arberry] Muster those who did evil, their wives, and that they were serving, apart from God, and guide them unto the path of Hell!

طبق تفسیر قرآنی در ابتدا آیه عبارت ((خداوند به فرشتگان دستور میدهد)) حذف شده است. و باید به اینصورت در داخل پرانتز آورده شود:

{(God commands the angels) Muster those who did evil, their wives, and that they were serving, apart from God, and guide them unto the path of Hell!}.

این حذف در معنی آیه مذکور تاثیری ندارد یا آن را تغییر نمیدهد اما در زبان انگلیسی برای اینکه خواننده معنای عمیق آن را متوجه شود بهتر است که آورده شود. هر دو مترجم از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این آیه استفاده کردند که در اینجا مناسب نیست و آنها باید با استفاده از راهکار افزایش، به منظور درک بهتر خواننده زبان مقصد، عبارت حذف شده را در ترجمه خود می آوردند.

۴.۲. مشکلات فرهنگی

نوع دیگری از مشکلات که همیشه در ترجمه وجود دارد، مشکلات فرهنگی است. بسیاری از مردم فکر می کنند که ترجمه ساده ترین فرآیند زبانی است، اکنون دیگر توجهی به این حقیقت ندارند که فرهنگ با زبان چنان مرتبط است که هرگز نمی توان آنها را به طور کلی و در ترجمه به طور خاص از هم جدا کرد. (نایدا، ۱۹۶۴، صفحه ۱۳۰) بیان می کند که: «تفاوت موجود در بین فرهنگ در مقایسه با تفاوت های ساختاری در زبان ها مشکلات بسیار جدی تری برای مترجمان ایجاد می کند».

از آنجایی که برخی از مشکلات زبانی ترجمه ناشی از تفاوت بین زبان مبدا و مقصد است، مشکلات فرهنگی نیز در نتیجه تفاوت بین فرهنگ مبدا و فرهنگ مقصد رخ می‌دهد، بنابراین مترجم باید در ترجمه هر متن، بطور عام و در ترجمه یک متن مقدس، به طور خاص به فرهنگ توجه داشته باشد و علت آن این است که متون مقدس فرهنگ‌های بسیار عمیق و مفصلی را در بر می‌گیرند. عناصر خاص فرهنگی، یکی از معروف‌ترین مشکلات فرهنگی است که مترجمان اغلب در ترجمه با آن مواجه می‌شوند.

۴.۲.۱. عناصر خاص فرهنگی

عناصر خاص فرهنگی اشاره به مواردی دارند که معادلی در نظام فرهنگی مقصد ندارند و در نتیجه مترجمان در ترجمه کارکردها و معانی آنها از متن مبدأ به متن مقصد با مشکل مواجه می‌شوند. قرآن مجید منبع بزرگی از عناصر خاص فرهنگی است برای مثال:

• {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} (مسد: ۱)

- [Yusuf Ali] Perish the hands of Father of Flame, Perish he
- [Arberry] Perish the hands of Abu Lahab, and perish he!

قرائتی معتقد است در این آیه منظور از واژه عربی **أَيْلَهَبٍ**، ابو لهب عمومی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

یوسف علی از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این واژه استفاده کرده است اما در انتقال معنی آن موفق نبوده است. آبربری از راهکار انتقال استفاده کرده است و توانسته معنی واژه مذکور را بدرستی منتقل کند.

• {إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ} (یس: ۵۵)

- [Yusuf Ali] Verily the Companions Of the Garden shall That Day have joy In all that they do;
- [Arberry] See, the inhabitants of Paradise today are busy in their rejoicing,

قرائتی معتقد است واژه عربی **الْجَنَّةِ**، به معنای مکانی منحصر به فرد و عالی است و به کسانی که نسبت به مقام خداوند خوف و ترس داشته باشند تعلق می‌گیرد.

یوسف علی از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای انتقال این واژه استفاده کرده است اما نتوانسته تمام معنا واژه را منتقل کند، با این وجود با شروع واژه ((Garden)) با حروف بزرگ قصد داشته به مخاطب بفهماند که منظور هر باغی نیست و هیچ توضیح دیگری

در متن نیاورده است اما با استفاده از راهکار پانویس ویژگی های این باغ را شرح نموده است. آربری از راهکار معادل فرهنگی برای ترجمه این واژه استفاده کرده است اما ایشان نیز نتوانسته معنای کامل واژه را منتقل کند.

۵. بحث و بررسی

محقق با ارزیابی آیات مختلف قرآن کریم و ترجمه انگلیسی آنها به هردوسؤالی که تحقیق بر مبنی آنها انجام شده بود پاسخ داد. اولاً یافته‌ها نشان داد که یوسف علی و آربری در قرآن کریم بامواردی از مشکلات زبانی اعم از مشکلات واژگانی، نحوی و معنایی و مشکلات فرهنگی اعم از عناصر خاص فرهنگی برخورد کرده‌اند که آنها را در هنگام ترجمه با چالش‌های زیادی مواجه کرده بود. ثانیاً، دو مترجم از راهبردهای مختلفی برای ترجمه چنین موارد زبانی و فرهنگی استفاده کردند که پرکاربردترین آن‌ها ترجمه تحت اللفظی می‌باشد اما در اکثر موارد نتوانسته‌اند معنای دقیق و کامل را منتقل کنند. در قسمت زیر محقق به بحث و بررسی تعدادی از یافته‌های تحقیق حاضر با یافته‌های مذکور در پیشینه تحقیق می‌پردازد.

یکی از مهمترین مشکلاتی که مترجمان قرآن کریم با آن مواجه میشوند، مشکل ترجمه واژگان است. یافته‌های تحقیق حاضر یافته‌های علی (۲۰۲۰) را تایید مینماید زیرا راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این واژگان خاص مناسب نیست تو باید از راهکارهایی استفاده شود که معناراً بدرستی منتقل کند.

معروفترین مشکل نحوی، زمان فعل میباشد که باید با توجه به بافت متن ترجمه شود از این رومترجمان را با چالش‌های قابل توجهی مواجه میکند. یافته‌های محقق در این زمینه در راستای یافته‌های علی، براخو، اسماعیل و نوردین (۲۰۱۲) میباشد زیرا نتایج هر دو تحقیق حاکی از آن است که زمان فعل را نمیتوان با استفاده از راهکار ترجمه تحت اللفظی ترجمه نمود و باید برای انتقال معنای آن از راهکار تغییر یا جایجایی استفاده کرد.

مجازیکی از آرایه‌های مهم ادبی است که در بیان معانی دقیق تعدادی از آیات نقش مهمی دارد بنابراین باید در ترجمه آن مترجمان نهایت تلاش و دقت خود را انجام دهند. یافته‌های تحقیق حاضر همراستا با یافته‌های تحقیق محمد (۲۰۱۷) میباشد زیرا در هر دو

تحقیق محققان به این نتیجه رسیده اند که مترجمان نمیتوانند کارکرد آرایه مجاز در قرآن را به طور کامل منتقل کنند.

جناس تام یکی از آرایه های ادبی است که علیرغم اینکه بر زیبایی ظاهری قرآن می‌افزاید، مترجمان را با مشکل مواجه مینماید. یافته های تحقیق حاضر یافته‌های تحقیق عبدالرازق (۲۰۱۴) را تایید مینماید زیرا در ترجمه جناس تام مترجمان نیاز به استفاده از کتب تفسیر قرآن دارند تا بتوانند معنای کلمات دارای جناس تام را متوجه شوند و آنها را با بالاترین سطح دقت در زبان مقصد منتقل نمایند و با استفاده از ترجمه تحت اللفظی در انتقال معنی دقیق شکست می‌خورند.

یکی از چالش برانگیزترین مشکلات معنایی استعاره می‌باشد و از آنجایی که قرآن کریم مملو از استعاره است مترجمان با مشکل مواجه می‌شوند. یافته های تحقیق حاضر در راستای تحقیق ابراهیم (۲۰۱۷) میباشد زیرا در هر دو تحقیق محققان به ای نتیجه رسیده اند که استفاده از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه استعاره مناسب نیست و مترجم [ن در انتقال معنی شکست می‌خورند.

۶. نتیجه گیری

مقولات زبانی و فرهنگی یکی از مواردی هستند که مترجمان در ترجمه قرآن کریم به زبانهای دیگر بخصوص زبان انگلیسی با آن مواجه می‌شوند و آنها را با چالش های دشواری روبرو می‌کند.

در مقاله حاضر با پیدا کردن نمونه هایی از مشکلات زبانی و فرهنگی و تجزیه و تحلیل آنها بر مبنای کتاب تفسیر حجة الاسلام قرائتی و مقایسه راهکارهای اتخاذ شده توسط مترجمان بر مبنای نظریه نیومارک، نتایج زیر دست آمد:

۱. مترجمان از شش راهکار نیومارک بهره جسته اند که عبارتند از: ترجمه تحت اللفظی، انتقال، معادل فرهنگی، تغییر یا جایجایی، مترادف، پانویس و پرسامدترین این راهکارها، ترجمه تحت اللفظی بود.
۲. در اکثر مواقع مترجمان در انتقال معنای دقیق ناموفق عمل کرده اند که علت رامیتوان عدم آگاهی از معنای کلمه و تفسیر آن و همچنین پایبندی به متن مبدا (قرآن) دانست.

۳. از تجزیه و تحلیل داده‌ها این نتیجه بدست آمد که یوسف علی به دلیل وفاداری به متن مبدا، تعدادی از کلمات را بصورت تحت اللفظی ترجمه کرده است و با استفاده از پانویس به شرح و توضیح معنای آن کلمات پرداخته است به عبارت دیگر، معنای باطنی کلمات را متوجه شده است اما به علت پایبندی به متن مبدا آنها را بصورت تحت اللفظی ترجمه نموده است.

۴. ترجمه قرآن کریم بسیار مهم است زیرا میلیون‌ها نفر از مردم غیر عرب نیاز به دانستن و درک قرآن کریم دارند. از آنجایی که ترجمه این کتاب مقدس اگر غیرممکن نباشد، یقیناً برای هر مترجمی کارچالش برانگیزی است، مترجمان باید به زبان عربی، ساختار، خصوصیات زبانی، تاریخ آن و حتماً تفسیر قرآن کریم تسلط داشته باشند، علاوه بر این، باید درباره فرهنگ، سطوح لغوی، نحوی و معنایی آن بیشتر بدانند تا بتوانند در حد امکان ترجمه‌ای دقیقاً ارائه دهند.

محدودیت‌های مقاله حاضر عبارتند از:

- در تحقیق حاضر فقط به بررسی تعداد محدودی از موارد زبانی و فرهنگی پرداخته شده است.
- یافته‌ها فقط به آیات انتخاب شده محدود می‌شود، به عبارت دیگر، از طریق تجزیه و تحلیل آیات مذکور، این یافته‌ها بدست آمده است و نمیتوان آن‌ها را بطور عام استفاده کرد.
- تحقیق حاضر منحصراً به بررسی و مقایسه ترجمه دوتن از مترجمان قرآن کریم پرداخت.

یافته‌های تحقیق حاضر می‌تواند برای مترجمان قرآن کریم مفید باشد و آن‌ها را مشکلات زبانی و فرهنگی آن آگاه سازد. در تحقیق آتاتی، محققان می‌توانند طیف وسیع‌تری از مشکلات زبانی و فرهنگی را در ترجمه سایر مترجمان قرآن کریم بررسی کنند و همچنین می‌توانند به بررسی مشکلات مذکور در یک یا تعداد محدودی از سوره‌های قرآن کریم بپردازند.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. قرائتی، م. (۱۳۸۳). تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

3. Abdelrazq, Y. I. (2014). Problems of translating homonymy in the glorious Quran: A comparative analytical study. Doctoral thesis, Middle East University.
4. Ali, A., Brakhw, M., Nordin, M., & Ismail, S. (2012). Some linguistic difficulties in translating the Holy Quran from Arabic into English, *International Journal of Social Science and Humanity*, 2(6), 588- 590.
5. Ali, A. M. (2020). Lexical and semantic problems in translating the Quran: A comparative study, *TRANSLATOLOGIA*, 1, 52-86.
6. Ali, A. Y. (1934). *The Holy Quran: Translation and commentary*, Kashmiri bazar, Lahor: Shaik Muhammad Ashraf. Online available: <http://www.biharanjuman.org/Qran/Quran-arabic-english-abdullah-yusuf-ali-with-commentary-pdf.html>
7. Arberry, A. J. (1955). *The Koran interpreted*, London: Allen & Unwin Ltd.
8. Chalak, A., Heidari Tabrizi, H., & Valipour, K. (2019). Cultural-specific items in translation of the Holy Quran by Irving, *Linguistic Research in The Holy Quran*, 1, 43-52.
9. Crystal, David. (1991). *A dictionary of linguistics and phonetics* (3th), Oxford: Blackwell.
10. Ibrahim, A. A. M. (2017). Problem of translating metaphoric expressions in the Holy Quran into English, *International Journal of Humanities, Social Sciences and Education*, 4(11), 9-14.
11. Muhammed, A. (2017). Translating metonymy in the Holy Quran: Surah An-Nisa as a case study, Master's dissertation, The American University of Sharjah.
12. Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*, New York and London: Prentice Hall International.
13. Pickthall, M. M. (1981). *The meaning of the glorious Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Allubnânî.
14. Summers, D. (2014). *Longman dictionary of contemporary English for advanced learners* (6th), PEARSON Education.
15. Yule, G. (2014). *The study of language*, USA: Cambridge University Press.

حکمت علمی سوگند به واژه‌های حاکی از اوقات در قرآن کریم

مهدی نظام‌آبادی^۱

علی اصغر تجری^۲

هادی واسعی^۳

چکیده

اوقات نقش مهمی در زندگی روزمره، امور اجتماعی، عبادی و... انسان دارد. واژگان و معارف مربوط به اوقات، در قرآن کریم نیز آمده است و در برخی آیات به آن سوگند یاد شده است. یکی از وجوه حکمت سوگند های قرآنی، جلب توجه بشر به کشف حقایق پدیده های مورد سوگند است. بر این اساس، کاربرد واژگان اوقات مورد سوگند، قطعاً از روی حکمت و در صدد بیان غرضی است. رهیافت توجه به علوم تجربی، می تواند موجبات کشف حکمت سوگند به واژگان اوقات را از بُعد علمی فراهم کند. پرسش اصلی این تحقیق آن است که: «حکمت (یا غرض) علمی سوگند به واژه های حاکی از اوقات در قرآن کریم چیست؟» برای این کار واژگان عربی اوقات و آیات قرآنی مورد سوگند، شناسایی شد که عبارتند از: عصر؛ شفق؛ لیل اذا یغشی؛ لیل اذا یغشاها؛ لیل اذا سجدی؛ لیل و ما وسق؛ لیل اذا یسر؛ لیل اذا ادبر؛ لیل اذا عسعس؛ فجر؛ صبح اذا تنفس؛ صبح اذا اسفر؛ مغیرات صبحاً؛ ضحی؛ ضحاها؛ نهار اذا تجلی؛ نهار اذا جلاها؛ لیل عشر؛ شفع و وتر؛ قمر اذا اتسق؛ قمر اذا تلاها؛ نجم اذا هوی. این واژگان با استفاده از لغت نامه ها، فرهنگ ها و دیگر منابع علمی مفهوم شناسی شدند و مطالب علمی مرتبط با آن در آیات از منابع تفسیری و... مورد تحلیل قرار گرفت سپس وجه هدایتی و حکمت علمی مرتبط با آن از نظر شناخت علمی پدیده یا آثار و کاربرد آن در زندگی انسان و موجودات از نظر علوم طبیعی بیان گردید.

واژگان کلیدی

حکمت؛ علمی؛ سوگند؛ واژه؛ اوقات، قرآن کریم.

۱. مقدمه

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

mahdi.nezamabadi@gmail.com

۲. دکتری، استادیار، علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

a.tajari@hotmail.com

۳. استادیار، حکمت و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

hadivasei4@gmail.com

قرآن کریم علاوه بر معنا و محتوایش، تمام الفاظ آن از نظر چینش کلمات، و حیانی است این کتاب آسمانی خودش را کتاب حکیم معرفی نموده است لذا می توان گفت: چینش واژگان بکار رفته در قرآن کریم نیز حکیمانه است. پیرامون حکمت سوگند های قرآنی چند وجه وجود دارد: (۱) برای بیان عظمت و بزرگی پدیده های شگرف. (۲) جلب توجه بشر به کشف حقایق این امور. (۳) زمینه ساز تصور و تصدیق بهتر جواب قسم و یا تاکید آن. بر این اساس، کاربرد واژگان اوقات و زمان که در آیات قرآن کریم به آن سوگند یاد شده است، قطعاً از روی حکمت و در صدد بیان غرضی است. اوقات نقش مهمی در زندگی روزمره، امور اجتماعی، عبادی و... انسان دارد. بطوری که واژگان و معارف مربوط به اوقات، در قرآن کریم نیز آمده است و در برخی آیات به آن سوگند یاد شده است. با توسعه و رشد دانش بشری در قرون اخیر، حقایق قرآنی از روشنی و شفافیت بیشتری برخوردار شده است. رهیافت این توجه به علوم و حقایق، می تواند موجبات کشف حکمت یا غرض سوگند به واژگان اوقات را از بُعد علمی فراهم کند. بطور خلاصه پرسش اصلی این تحقیق این است: « حکمت (یا غرض) علمی سوگند به واژه های حاکی از اوقات در قرآن کریم چیست؟ » و هدف مقاله بدست آوردن حکمت و اشارتهای علمی آن است و به علت محدودیت مقاله از جنبه های دیگر حکمت سوگندها پرهیز شده است.

۲. پیشینه پژوهش

پیرامون سوگندهای قرآنی در سال های اخیر منابع مستقلی منتشر شده است که برخی از آنها عبارتند از: (۱) کتاب «سوگندهای قرآن» نوشته ابوالقاسم رزاقی در سال ۱۳۶۱ از انتشارات توحید. (۲) کتاب « سوگندهای پر بار قرآن » نوشته مکارم شیرازی در سال ۱۳۸۶ از انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام) در قم. (۳) پایان نامه کارشناسی ارشد «پژوهشی در سوگندهای قرآن کریم» نوشته مینا کمایی از دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس در سال ۱۳۷۷ (توضیحات کلی پیرامون سوگند های قرآنی بیان شده است) (۴) پایان نامه کارشناسی ارشد «سوگند در قرآن کریم (جزء اول تا بیست و نهم)» نوشته سردار نصیری از دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان در سال ۱۳۸۸. (۵) پایان نامه کارشناسی ارشد «بررسی و تحلیل سوگندهای جزء سی ام قرآن» نوشته

یدالله برزی از دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان در سال ۱۳۸۸. ۶) پایان نامه کارشناسی ارشد «قسم در قرآن کریم» نوشته لیلا قلندری، دانشکده علوم انسانی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی در سال ۱۳۹۲. ۷) مقاله «سوگندهای خداوند به زمان در قرآن کریم» نوشته سیب تزابی و... در سال ۱۳۹۲ در مجله مطالعات قرآنی. ۸) مقاله «حکمت سوگندهای قرآن» نوشته حسن خرقانی در شماره یک مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی چاپ شد.

با بررسی منابع فوق مشخص می‌شود که برخی از آنها به ابعاد کلی سوگندهای قرآنی توجه داشته‌اند و برخی دیگر که به جوانب خاص سوگند توجه نموده‌اند به بعد حکمت علمی یا مبحث اوقات بطور جامع نپرداخته‌اند. در این مقاله سعی و تلاش بر آن است که بطور خاص به این سوال پاسخ داده شود: «حکمت (یا غرض) علمی سوگند به واژه‌های حاکی از اوقات در قرآن کریم چیست؟»

۳. روش شناسی

شامل روش پژوهش، چهارچوب نظری و روش جمع‌آوری داده می‌شود که توضیح آن عبارت است از:

۳.۱. روش پژوهش

روش تحقیق نگارنده در این‌مقاله: الف) از نظرنوع جهت گیری و شناخت توصیفی - تحلیلی می‌باشد زیرا در ابتدای هر مبحث تعریف و ویژگی‌های آن موضوع ارایه می‌شود که توصیف آن است و سپس پیرامون آیه قرآنی، تفسیر علمی متناسب با آن بیان می‌گردد. ب) از نظر هدف و نوع نگرش، از یک نظر تحقیقی بنیادی است زیرا به قصد کشف حقایق بیشتر قرآنی می‌باشد و از طرف دیگر کاربردی است زیرا در جهت فهم بهتر عموم مردم از مسایل علمی قرآن کریم می‌باشد. تا در زندگی خود بکار گیرند.

۳.۲. چارچوب نظری

برای روشن شدن محدودیت های مقاله، مقصود از برخی واژگان عنوان مقاله یا کلمات کلیدی عبارتند از:

الف) حکمت: واژه «حکمت» از ماده «ح ک م» به معنی منع است و بر این قیاس «حکمت» از جهل و نادانی منع می کند. (ابو الحسن، احمد بن فارس بن زکریا) و حکمت معارف قطعی و حقایق یقینی عقلی است. (مصطفوی، حسن) در قرآن کریم بطور کلی کاربرد حکمت برای بیان احکام الهی، فهم و عقل، آیات انذار دهنده، علم پرفایده و مطابق با واقع و حقیقت، معارف و احکام بیان شده در سنت پیامبر (ص) می باشد. (کوثری، عباس) در زبان فارسی نیز حکمت به معنی دانایی، علم، دانش، دانشمندی، عرفان، معرفت، فرزاندگی، کردار درست، گفتار درست، سخن استوار، کلام موافق حق، کلام معقول، حقیقت هر چیز، حجت و برهان قطعی که مفید اعتقاد باشد نه مفید ظن و اقتناع و... و منظور از حکمت هرچیزی؛ دلیل، سبب، جهت آن چیز می باشد به عبارت دیگر غایت آن یعنی فایده و مصلحتی که بر فعل مترتب می شود، بدون آنکه فاعل را به انجام فعل برانگیزد. (دهخدا، علی اکبر)

حکمت در لغت و اصطلاح، بصورت های مختلفی در علوم مختلف فلسفه، عرفان، اخلاق، قرآن کریم و روایات تعریف شده است. مقصود ما از «حکمت» در این مقاله، همان معنی لغوی آن یعنی: سبب، جهت، غرض، هدف یا فایده می باشد و منظور ما از عبارت حکمت علمی همان غرض، هدف یا فایده علمی است که در قرآن کریم به واژه های حاکی از اوقات، سوگند خورده است.

ب) علمی: واژه «علمی» منسوب و مربوط به «علم» است. و مفهوم لغوی کلمه «علم» و معادلهای آن، مثل دانش و دانستن، روشن است؛ ولی معانی اصطلاحی مختلفی دارد که معنای مورد نظر ما در این مباحث عبارت است از: «مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسّی قابل اثبات باشد» که علوم تجربی نامیده می شود و علوم تجربی خود شامل دو بخش علوم طبیعی - مانند فیزیک و شیمی - و علوم انسانی - مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی - می شود. (رضایی اصفهانی)

از آنجا که روش تفسیر علمی قرآن، دارای گونه‌ها و اقسام مختلف است که براساس آنها تعریف های متفاوتی از آن ارائه شده است؛ گاهی با عنوان استخراج علوم از قرآن،

گاهی با عنوان تحمیل مطالب علمی بر قرآن، و گاهی استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن از آن یاد شده است. (رضایی اصفهانی) لذا مقصود ما از حکمت علمی در این مقاله، توضیح اشارات علمی واژگان حاکی از اوقات در قرآن کریم است که با استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن صورت می‌پذیرد؛ یعنی منبع علوم تجربی قطعی، به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن درآید و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل یا استخراجی صورت نپذیرد.

پ) قسم یا سوگند: قسم یا سوگند دارای چند رکن می‌باشد که عبارتند از: الف) الفاظ قسم یعنی حروف و کلماتی که به وسیله آن جمله خبری به جمله انشائی (قسم) تبدیل می‌شود. ب) مُقسَم یعنی کسی که سوگند می‌خورد. ج) مُقسَمَ به یعنی آنچه به آن سوگند یاد می‌کنند. د) مُقسَمَ لَه یا مُقسَمَ عَلَیْه یا جواب قسم یعنی همان کار یا مطلبی که برای آن سوگند یاد می‌شود. ه) مخاطب قسم یعنی فرد یا افرادی که به خاطر آنان قسم یاد می‌شود. (خاکباز، ندا)

در قرآن کریم وقتی به اوقات مختلف سوگند یاد شده است الف) از الفاظ «واو» و «لا اقسام» استفاده شده است. ب) سوگند از جانب خداوند است. ج) «مُقسَمَ به» شامل موجودات مقدس، باعظمت و مفید است. د) در بیشتر سوگند ها، جواب قسم بطور صریح ذکر شده است و می‌توان آن را با حروف (ان مشدده، ماء نافیه، لام مفتوحه، ان مخفیه، لاء نافیه، قد، بل) که ابتدای جمله جواب قسم قرار گرفته است مشخص کرد ولی در بعضی موارد، مفسر قرآن باید با سعی و دقت به آن پی ببرد.

سوگندهای قرآن عموماً دو مقصد را تعقیب می‌کند: نخست اهمیت مطلبی که سوگند به خاطر آن یاد شده، و دیگر اهمیت خود این امور که مورد سوگند است، چرا که سوگند همیشه به موضوعات مهم یاد می‌شود، به همین دلیل این سوگندها فکر و اندیشه انسان را به کار می‌اندازد تا در باره این موضوعات مهم عالم خلقت بیندیشد، و از آنها راهی به سوی خدا بگشاید. در این مقاله به مقصد دوم سوگندهای قرآنی یعنی آنچه بدان سوگند خورده شده (مقسم به) پرداخته شده است.

ت) اوقات: واژه «اوقات» جمع «وقت» است و «وقت» به معنی: ۱) مقداری از زمان. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۲) زمان معلوم. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) ۳)

مقداری از زمان که برای کاری معین شده است. (فیومی، احمد بن محمد مقرئ) (۴) پایان زمان مشخص شده برای کار. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) در مجموع می توان گفت: واژه «وقت» از ماده «وق ت» به معنای زمان محدود به هر چیزی است؛ محدود به کار یا حادثه یا جریان یا هر چیز دیگری باشد. (مصطفوی، حسن) پس واژه های حاکی از اوقات بیانگر واژگانی است که اشاره به زمانی محدود برای انجام کار، حادثه یا جریانی دارند و مقدار آن مشخص و قابل اندازه گیری است که در این مقاله مورد توجه واقع شده است.

۳.۳. روش جمع آوری داده ها

روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه ای است. ابزار گردآوری اطلاعات به صورت فیش برداری دستی از کتب و یا فیش های رایانه ای با بهره گیری از نرم افزارهای تخصصی علوم قرآن و تفسیر، پایگاههای اینترنتی و... می باشد. روش تحلیل اطلاعات بدین صورت است که: با دسته بندی برگه های یاد داشت، اطلاعات جمع آوری شده مورد نقد و بررسی قرار می گیرد بدین صورت که: الف) ابتدا اطلاعاتی را که از نظر سند، اعتبار بالاتری دارد مورد توجه قرار می دهیم. ب) سپس آن اطلاعاتی که از نظر کیفی محتوای غنی تری دارد ترجیح می دهیم. در آخر به تنظیم مطالب و نگارش آن در محل خود می پردازیم و تحلیل خویش را ارائه می دهیم

۴. یافته ها

با بررسی های انجام شده در واژه های حاکی از اوقات در قرآن کریم و سوگند قرآنی به این زمان ها فهرستی از این آیات بدست آمد که عبارات مُقسم به آنها عبارتند از: عصر؛ شفق؛ لیل اذا یغشی؛ لیل اذا یغشاها؛ لیل اذا سجدی؛ لیل و ما وسق؛ لیل اذا یسر؛ لیل اذا ادبر؛ لیل اذا عسعس؛ فجر؛ صبح اذا تنفس؛ صبح اذا اسفر؛ مغیرات صبحاً؛ ضحی؛ ضحاها؛ نهار اذا تجلی؛ نهار اذا جلاها؛ لیل عشر؛ شفع و وتر؛ قمر اذا اتسق؛ قمر اذا تلاها؛ نجم اذا هوی. سپس این واژگان با استفاده از لغت نامه ها، فرهنگ ها و دیگر منابع علمی مفهوم شناسی شدند و مطالب علمی مرتبط با آنها از منابع تفسیری و... مورد تحلیل قرار گرفتند.

۵. بحث و بررسی

با جستجوی در سوگندهای قرآن کریم مشاهده می‌شود تعدادی از آنها به واژه‌هایی حاکی از اوقات قسم یاد شده است که عبارتند از:

۵.۱. عصر

از ماده «ع ص ر» تعداد ۵ واژه مختلف در قرآن کریم آمده است از این ماده، واژه «عصر»، فقط یک مورد در آیه ۱ سوره عصر به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَ الْأَعْصِرِ» «به عصر سوگند»، ماده «ع ص ر» به معنای فشردن است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) معانی واژه «عصر» از این ماده عبارتند از: (۱) دهر یا روزگار (فراهیدی، خلیل بن احمد) (۲) بعد از سرد شدن و کاهش شدت گرمای ظهر تا نزدیک سرخی خورشید و غروب آن. (حمیری، نشوان بن سعید) (۳) عشی (فراهیدی، خلیل بن احمد) یا پایان روز. (مصطفوی، حسن) مفسران در تفسیر این واژه احتمالاتی گفته‌اند که عبارتند از: (۱) اشاره به سراسر زمان و تاریخ بشریت (۲) عصر قیام پیغمبر اکرم (ص) یا عصر قیام مهدی (ع) (۳) انواع فشارها و مشکلاتی که در طول زندگی انسانها رخ می‌دهد. (۴) انسانهای کامل که عصاره عالم هستی و جهان آفرینشند. (۵) وقت «عصر» [بعد از ظهر] (۶) ناظر به «نماز عصر». این تفاسیر، با هم تضادی ندارد و ممکن است همه آنها در معنی آیه جمع باشد. (مکارم شیرازی، ناصر) در این مقاله معنای دوم و سوم لغوی و یا معنای پنجم و ششم تفسیری آن با توجه به تعریف وقت که زمانی محدود و مشخص می‌باشد مورد نظر است.

برخی از حکمت‌های علمی زمان عصر عبارتند از: (۱) هوا به تدریج رو به تاریکی می‌رود تا آن که خورشید، سر در افق مغرب فرو می‌برد. (۲) پرندگان و حیوانات، به لانه‌های خود باز می‌گردند. (۳) کارهای روزانه پایان می‌گیرد و زمان دگرگونی نظام زندگی و حیات انسان‌ها است. (مکارم شیرازی، ناصر) (۴) هر کس محصول کار روزانه خود و سرمایه فکری و بدنی و مالی را که مصرف کرده، رسیدگی می‌نماید تا معلوم شود چه به دست آورده و چه از دست داده است. (طالقانی، سید محمود)

چنانچه «عصر» به معنای «عشی» (بعد از ظهر تا غروب) باشد، سوگند به آن یا ناظر به همان زمان خواهد بود و یا به قرینه ظرف و مظروف، مراد نماز عصر است. (هاشمی

رفسنجانی، اکبر و...) با این اوصاف نیاز است وقت اول وقت عصر یا زمان فضیلت نماز عصر روشن شود. پاره ای روایات اول وقت عصر را به اندازه سایه یک قامت و آخر وقت را به اندازه دو قامت دانسته و سخنی از بهار، تابستان و زمستان به میان نیاورده است. (زمانی قمشه ای، علی) و مشهور میان فقهاء آن است که مبدا وقت فضیلت نماز عصر، رسیدن سایه به اندازه شاخص تا رسیدن آن به اندازه دو برابر شاخص است. (زمانی قمشه ای، علی) اما در آفاق و شهرهایی که هنگام ظهر، شاخص دارای سایه است، در آنجا اصل سایه شاخص نمی تواند ملاک عمل قرار گیرد. زیرا ممکن است هنگام ظهر، سایه شاخص بلندتر از خود شاخص باشد. لذا می توان گفت گرایش «راس سایه» به جانب مشرق می تواند مبدا حساب قرار گیرد. (زمانی قمشه ای، علی) و اول فضیلت نماز عصر در مناطقی که شاخص در هنگام ظهر سایه ای دارد، هنگامی است که مقدار سایه شاخص از راس سایه ظهر، به اندازه طول شاخص افزایش یابد و انتهای آن هنگامی است که مقدار سایه شاخص از راس سایه ظهر، به اندازه دو برابر طول شاخص افزایش یابد.

۵.۲. شفق

از ماده «ش ف ق» تعداد ۱۱ واژه مختلف در قرآن کریم آمده است که فقط یک مورد بصورت «شفق» در آیه ۱۶ سوره انشقاق به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ» «سوگند به شفق»، ماده «ش ف ق» به معنی رقت و نازکی در چیزی دلالت می کند؛ از این ماده کلماتی مشتق می شود که از جمله آن ها «شَفَق» به معنای قرمزی است که هنگام غروب خورشید در آسمان دیده می شود و علت نامگذاری آن به شفق، به خاطر رنگ و رقیق بودن آن است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) معانی دیگری نیز برای این واژه بیان شده است که عبارتند از: ۱) قرمزی ای غروب خورشید تا وقت عشاء (فراهیدی، خلیل بن احمد) و یا تا نماز عشاء (صاحب بن عباد، کافی الکفاه، اسماعیل بن عباد) به تعبیر دیگر باقی مانده نور خورشید و قرمزی آن در ابتدای شب تا نزدیک عشاء. (جوهری، اسماعیل بن حماد) ۲) مختلط شدن نور روز با سیاهی شب هنگام غروب خورشید. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب)، ابن اثیر در النهایه و نیز برخی دیگر از اهل لغت، شفق را از واژگان اصداد می دانند که هم بر قرمزی

پس از غایب شدن خورشید در مغرب اطلاق می‌شود و هم بر سفیدی که در افق غربی بعد از قرمزی مذکور دیده می‌شود. (جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد).

از نظر علمی شفق در شامگاه، اصطلاحاً به هوای گرگ و میش و یا با روشنی کمی اطلاق می‌شود که شب را از روز متمایز می‌کند. (علی‌احیائی، ماشاء الله) در اجرام سماوی بدون جو، نظیر ماه، جایگزینی شب با روز فوراً صورت می‌گیرد ولی، در اجرام سماوی دارای جو، نظیر زمین، این جایگزینی اندک‌اندک و با عبور از یک مرحله انتقالی موسوم به شفق (بعد از غروب خورشید) رخ می‌دهد. شفق در اثر پراکندگی نور خورشید در لایه‌های فوقانی جو زمین، (که نور خورشید، به رغم در زیر افق بودن خورشید، هنوز به آن‌ها تابیده می‌شود) به وجود می‌آید. ضخامت لایه‌های روشن شده جو و در نتیجه شدت نور پراکنده شده، با دور یا نزدیک بودن خورشید به افق کاهش یا افزایش می‌یابد. تعیین دقیق فاصله زاویه‌ای خورشید از افق در لحظه پایان شفق (لحظه نماز عشا) به دلیل حرکات و تغییرات نامنظم و سریع در جو زمین و وابستگی آن‌ها به محل مشاهده کننده (ناظر)، برای کل زمین میسر نیست. با فرض این که روشنایی آسمان در نقاط گوناگون زمین، برای فاصله زاویه‌ای خورشید از افق بزرگ‌تر از ۱۸ درجه، ناچیز و قابل اغماض باشد، لحظه پایان شفق را، به طور قراردادی، لحظه‌ای در نظر می‌گیرند که خورشید، دارای فاصله زاویه‌ای ۱۸ درجه از افق می‌شود. لحظه محاسبه شده نماز عشا با فاصله زاویه‌ای یاد شده، دارای خطای تا ۲۰ دقیقه در نقاط گوناگون زمین و بیش از ۱۰ دقیقه در ایران خواهد بود. شایان ذکر است که در تابستان، در مناطق با عرض جغرافیایی بالاتر از ۴۸/۵ درجه، فاصله زاویه‌ای خورشید از افق به ۱۸ درجه نمی‌رسد. بنابراین در این مناطق، پایان شفق مشاهده نمی‌شود. (ملک‌پور، ایرج)

تاثیر و طول مدت بین الطلوعین [یا غروبین] در عرض‌های جغرافیایی مختلف، متفاوت است. از آن‌جا که خورشید در مواقع اعتدالین، مسیر ۱۷ درجه خود را در استوا با سرعت ۱۵ درجه در ساعت (و به سرعت) طی می‌کند؛ لذا بین الطلوعین [یا غروبین] نجومی در استوا حدود یک ساعت و ۱۲ دقیقه طول می‌کشد، در حالی که با کاهش زاویه تابش، در عرض‌های بالای جغرافیایی، سرعت حرکت کم می‌شود و در نتیجه مدت زمان بین الطلوعین [یا غروبین] افزایش می‌یابد. (عدالتی، تقی)

لازم به ذکر است نوعی شفق موسوم به شفق قطبی وجود دارد که با آنچه گفته شد کاملاً تفاوت دارد. در شفق قطبی، نواحی از آسمان که نزدیک به قطب شمال و جنوب است، روشنایی خاصی پیدا می‌کند که ممکن است روشنایی کلی یا به شکل بادبزنی یا به صورت پرده‌هایی که از آسمان آویخته‌اند و یا روشنایی سنبله‌ای شکلی که سر به آسمان کشیده باشد. منشأ چنین منظره‌ای، باد خورشیدی یعنی ذرات بارداری است که از خورشید به زمین می‌رسند. این ذرات با میدان مغناطیسی زمین برهم‌کنش دارند و تعدادی از آنها در امتداد خطوط میدان مغناطیسی زمین به سوی قطب‌های شمال و جنوب آن شتاب می‌گی‌رند. وقتی این ذرات در ارتفاع ۳۰۰ کیلومتری به جو زمین وارد می‌شوند، اتم‌های تشکیل‌دهنده جو را بمباران و آنها را برانگیخته می‌کنند و در نتیجه نور‌هایی با رنگ‌هایی مختلف مانند سرخ، زرد، سبز و بنفش ایجاد می‌شود. (تی دیکسون، رابرت)

یکی از آثار و نقش وجود شفق در زندگی بشر آن است که: اگر پس از غروب آفتاب بلافاصله ظلمت و تاریکی شب اطراف ما را می‌گرفت، هم چشم ما را آزار می‌داد، و هم بر اعصاب ما تأثیر منفی می‌گذاشت. (مکارم شیرازی، ناصر) وجود شفق باعث می‌شود حیوانات متوجه فرا رسیدن شب شده و برای فعالیت‌های حیاتی خود غافل‌گیر نشوند.

۵.۳. لیل اذا یغشی، لیل اذا یغشاها

از ماده «ل ی ل» تعداد ۹۲ واژه و از ماده «غ ش ی» یا «غ ش و» تعداد ۲۹ واژه با ترکیبات مختلف در قرآن کریم آمده است که از این تعداد، دو مورد واژه «لیل» در کنار واژه «یغشی، یغشاها» در آیه ۴ سوره شمس و آیه ۱ سوره لیل به آن سوگند یاد شده است. این آیات به ترتیب عبارتند از: «وَاللَّیْلِ إِذَا یَغْشَاها» «و به شب آن هنگام که زمین را بپوشاند» و «وَاللَّیْلِ إِذَا یَغْشِی» «قسم به شب در آن هنگام که (جهان را) بپوشاند» در مورد معنای واژه «لیل» گفته شده: آنچه مقابل «نهار» است، «لیل» نامیده می‌شود. همان‌طور که «نهار» زمان پیوسته از طلوع خورشید تا غروب است و این زمان به سبب گسترش نور خورشید است؛ در مقابل «لیل» هنگامی است که تاریکی می‌شود و نور پوشیده می‌

شود. (مصطفوی، حسن) لذا معانی که برای «لیل» گفته شده است عبارتند از: ۱) ضد «نهار» (روز) است. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۲) تاریکی و سیاهی است. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۳) محدوده آن از غروب خورشید تا سپیده دم (صادق) یا تا طلوع خورشید است. (واسطی، زبیدی، محب‌الدین) در مجموع می‌توان گفت: شب، از نظر شرع؛ از غروب خورشید تا سپیده دم است و از نظر عرف؛ از غروب خورشید تا طلوع خورشید می‌باشد. اما ماده «غ ش ی» بر پوشاندن چیزی با چیز دیگر دلالت دارد. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) این ماده به معنی پوشش است تا اینکه به وسیله آن چیره شود و نفوذ یابد و از مصادیق آن چیرگی تاریکی شب است. (مصطفوی، حسن) لذا در این آیات قسمت خاصی از لیل، یعنی اول شب، مورد سوگند واقع شده است. (مکارم شیرازی، ناصر)

تعبیر به «یغشی» ممکن است به خاطر آن باشد که تاریکی شب همچون پرده‌ای بر نیمی از کره زمین می‌افتد، و آن را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، و یا به خاطر اینکه چهره روز یا چهره آفتاب عالم‌تاب با فرا رسیدن آن پوشانده می‌شود. (مکارم شیرازی، ناصر) شب با تمام برکات و آثارش، از یک سو حرارت آفتاب روز را تعدیل می‌کند، و از سوی دیگر مایه آرامش و استراحت موجودات زنده است. (مکارم شیرازی، ناصر).

۵.۴. لیل اذا سجی

از ماده «ل ی ل» تعداد ۹۲ واژه با ترکیبات مختلف و از ماده «س ج و» فقط واژه «سجی» یک مورد به همراه واژه «لیل» در قرآن کریم آمده است و در آیه ۲ سوره ضحی به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَأَلَّیْلِ إِذْ أَسَجَىٰ» «و سوگند به شب در آن هنگام که آرام گیرد»، واژه «سجی» از ماده «س ج و» است و این ماده بر آرام گرفتن و فراگرفتن دلالت دارد. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) به عبارتی دیگر معنی اصلی این ماده، جریان یافتن چیزی است تا این که پایدار شود و بر حالتی دوام یابد. از جمله مصادیق این ماده، جریان داشتن روز به سوی شب است تا این که تاریک و سیاه

شود و آرام گرفته و ثابت شود. (مصطفوی، حسن) فعل «سَجَى» در قرآن به همراه واژه لیل آمده و در معنای آن تعبیراتی آمده و آن زمانی است که شب (۱) تاریک شود و در طول خود بازایستد. (فراهیدی، خلیل بن احمد) (۲) آرام گرفت. (صاحب بن عباد، کافی الکفاه، اسماعیل بن عباد) یا آرام گرفت و دوام یافت. (جوهری، اسماعیل بن حماد) (۳) سخت تاریک شد و آرام گرفت. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا،) (۴) زمانی که آرام گیرد و هر چیزی را با تاریکی اش بپوشاند. (حمیری، نشوان بن سعید) یا آرام گیرد و تاریکی اش فراگیر شود. (طریحی، فخر الدین) (۵) به وسیله تاریکی اش بپوشاند. (فیومی، احمد بن محمد مقرئ)

«آرامش یافتن» (یکی از معانی ذکر شده برای «سجود») در آیه شریفه به شب اسناد یافته است. این اسناد یا حقیقی است؛ یعنی، با سیطره کامل تاریکی، گویا شب از پیشروی باز ایستاده است و یا اسناد مجازی است و شب آرام به معنای بی‌تحرك بودن موجودات در شب است. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و...) در این آیه سوگند به شب است، البته نه تمام شب، بلکه آن هنگام که تاریکی شب بخش عمده زمین را فرا می‌گیرد، و به دنبال آن آرامش ارزانی زمینیان می‌گردد. «سَجَى» از ماده «سَجُو» دو معنا دارد: (۱) آرامش. (۲) گسترش، و این دو ملازم یکدیگرند. هنگامی که تاریکی گسترش یابد و کره زمین را فرا گیرد، آرامش نیز حکمفرما خواهد شد. (مکارم شیرازی، ناصر) شب زمانی به کمال می‌رسد که دو سه ساعت از آغاز آن بگذرد، و تاریکی همه جا را فرا گیرد، و سر و صداهای ناشی از فعالیت‌های روزانه تدریجاً فرو نشیند، و آمد و شدهای ابتدای شب قطع گردد، و آرامش و آسایش کامل برای استراحت فراهم گردد. (مکارم شیرازی، ناصر) و طبعا اعصاب و روح انسان را در آرامش فرو می‌برد، و برای تلاش و کوشش فردا و فرداها آماده می‌سازد. (مکارم شیرازی، ناصر) زیرا انسان در برابر نور تمایل به تلاش دارد و سلول‌های او آماده‌ی فعالیت می‌شود، اما در هنگام تاریکی و شب سلول‌های بدن در یک حالت آرامش و استراحت قرار می‌گیرند و جهان طبیعت نیز به خواب می‌رود؛ از این رو مناسب‌ترین زمان برای استراحت، شب است. (رضایی اصفهانی، محمدعلی).

۵.۵. لیل و ما وسق

از ماده «و س ق» دو واژه مختلف در قرآن کریم آمده است یکی از آنها بصورت فعل ماضی «وَسَقَ» به همراه واژه «لیل» در آیه ۱۷ سوره انشقاق به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ» «و سوگند به شب و آنچه را جمع‌آوری می‌کند»، واژه «وسق» از ماده «و س ق» است که بر بردن چیزی دلالت دارد. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) همچنین ماده اصلی «و س ق» به معنی جمع کردن و بردن است. و کلمه «وسق» مصدر و به معنی جمع کردن و بردن است سپس بر آن چه جمع می‌شود و برده می‌شود اطلاق شده است. (مصطفوی، حسن) برای واژه «وسق» معانی دیگری نیز گفته شده که عبارتند از: ۱) جمع کردن یا پیوستن چیزی به چیزی یا قسمتی به قسمت دیگر. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۲) جمع کردن چیزهای جدا از هم است. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب)

در این آیه، خداوند به شب و هر چه تاریکی شب آن را فراگیرد سوگند خورده است در عبارت «وَمَا وَسَقَ» کلمه «ما»، موصول است و ضمیری که به آن برمی‌گردد، در کلام نیامده است. مصداق «ما وَسَقَ»، ممکن است تمام موجودات جاندار و بی‌جان باشد که تاریکی شب، آنها را زیر پرده سیاه خود جمع می‌کند. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و . . .) شب باعث تعطیلی، یا تخفیف فعالیت‌های روزانه است. اگر روشنایی روز ادامه می‌داشت، و تاریکی شب همه جا را فرا نمی‌گرفت، حریصان و دنیاطلبان و دنیاپرستان آن قدر به کار و فعالیت (بدون استراحت) ادامه می‌دادند که از کار بیفتند. خداوند با تاریکی شب این افراد را مجبور به استراحت نموده، و در نتیجه جانشان را حفظ می‌کند. (مکارم شیرازی، ناصر) بعضی هم کلمه «وسق» را به معنای «طرد» گرفته، آیه را چنین معنا کرده‌اند: «به شب سوگند که ستارگان را از خفاء به ظهور می‌اندازد». (طباطبایی، محمدحسین).

۵.۶. لیل اذا یسر

از ماده «س ر ی» یا «س ر و» تعداد ۱۰ واژه مختلف در قرآن کریم آمده است که یک مورد آن فعل مضارع «یَسِر» همراه واژه «لیل» در آیه ۴ سوره فجر به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرٌ» «و به شب، هنگامی که (به سوی روشنایی روز) حرکت می‌کند سوگند (که پروردگارت در کمین ظالمان است)!» ماده «س ر و» به

معنی آشکار کردن چیزی از چیز دیگر است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) و ماده «س ر ی» به معنی حرکت کردن و رفتن بدون تظاهر و آشکار بودن بلکه پنهانی و مخفیانه است؛ چه مادی و چه معنوی باشد. (مصطفوی، حسن) معنی واژه سَرَى (مصدر از فعل سَرَى، یَسِرُ) عبارت است از: ۱) سیر شبانه. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۲) زمان پایان شب سیر کردن. (حمیری، نشوان بن سعید) ۳) زمان طی کردن شب با رفتن. (فیومی، احمد بن محمد مقرئ)

عبارت «إِذَا یَسِرُ» در این آیه، راه رفتن را به خود شب نسبت داده است گویی شب موجود زنده‌ای است و دارای حس و حرکت که در تاریکی خود گام برمی‌دارد، و به سوی صبحی روشن حرکت می‌کند. تاریکی آن گاه وحشتناک است که به صورت ثابت در آید. (مکارم شیرازی، ناصر) اگر انسان در خارج از کره زمین قرار گیرد، تاریکی کره زمین را در حرکت می‌بیند. اگر شب حرکت نداشت و ایستا بود، یعنی یک طرف زمین همواره شب، و سمت دیگر آن همیشه روز بود، تمام انسانها بلکه همه جانداران نابود می‌شدند. آنها که در نیمه تاریک زمین بودند یخ می‌زدند، و بر اثر سرما جان می‌باختند. و آنها که ساکن نیمه روشن زمین بودند، از شدت تابش آفتاب آتش می‌گرفتند و خاکستر می‌شدند. (مکارم شیرازی، ناصر)

اگر الف و لام در «اللیل» عهد باشد اشاره به شب معینی است، و به تناسب سوگندهای گذشته منظور شب عید قربان است که حاجیان از عرفات به «مزدلفه» (مشعر الحرام) و بعد از گذراندن شب در آن وادی مقدس به هنگام طلوع آفتاب به سوی سرزمین منی روان می‌شوند. کسانی که از نزدیک منظره آن شب را در عرفات و مشعر دیده‌اند می‌دانند که چگونه از هر گوشه و کنار هزاران هزار نفر در حال حرکتند، گویی احساس می‌کند که شب با تمام وجودش در آنجا حرکت می‌کند. (مکارم شیرازی، ناصر)

قید «یسر» که بخش پایانی شب را می‌فهماند، موافق با برکت ویژه سحر خواهد بود. (جوادی آملی، عبدالله) از قَسَم خدا به سَحَر (بخش پایانی شب) بر می‌آید که وقت سَحَر برای اصلاح انسان‌ها سودمند است، چون خود سحر خیزی سبب اصلاح بشر است و نیل به مقام محمود، دستاورد تهجد سحر است. (جوادی آملی، عبدالله).

۵.۷. لیل اذا ادبر

از ماده «د ب ر» تعداد ۴۴ واژه با ترکیبات مختلف در قرآن کریم آمده است. از این ترکیبات مختلف، سه ترکیب «أَدْبَر»، «ادبار» و «أدبار» به همراه واژه های دیگر معنای اوقات می دهد. در این میان واژه «أَدْبَر» به همراه واژه «لیل» یک مورد در آیه ۳۳ سوره مدثر به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَأَلَّیْلِ إِذْ أَدْبَرَ» «و به شب، هنگامی که (دامن برچیند و) پشت کند».

واژه های «أدبر» و «ادبار» از ماده «د ب ر» می باشد که این ماده بر پایان و عقب (یا پشت) چیزی دلالت دارد. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) واژه «أدبار» جمع «دُبْر یا دُبْر» و واژه های «أَدْبَر» و «ادبار» فعل ماضی و مصدر از باب افعال ماده «د ب ر» می باشند. واژه «أَدْبَر» که مصدر آن «إدبار» است به معنای پشت کردن است لذا مقصود از پشت کردن شب، فرا رسیدن زمان سحر است. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و. . .) لذا در اینجا قسم به مجموعه شب نیست، بلکه به هنگامی است که شب از نیمه بگذرد. (مکارم شیرازی، ناصر) برکات شب مخصوصاً برکات معنوی آن در آخر شب فروتر است. نماز شب، که خیرات و برکات فراوانی دارد به هنگام سحر انجام می شود. نماز شب یکی از اسباب سعادت انسان است. لطف و صفایی که نماز شب دارد در نمازهای دیگر دیده نمی شود. زیرا هنگام سحر که چشم غافلان بسته است، انسان بهتر از هر زمان دیگر می تواند با خدای خویش راز و نیاز کند. چون مزاحمتها و عوامل پراکندگی حواس و تشتت خاطر به حداقل می رسد. نه تلفنی، نه سر و صدایی، نه مزاحمتهای دیگر؛ و لهذا انسان حضور قلب عجیبی در خود احساس می کند. (مکارم شیرازی، ناصر).

۵.۸. لیل اذا عسعس

از ماده «ع س ع س» فقط واژه «عَسَعَس» در قرآن کریم به همراه واژه «لیل» آمده است و در آیه ۱۷ سوره تکویر به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَأَلَّیْلِ إِذْ أَعَسَعَسَ» «و قسم به شب، هنگامی که پشت کند و به آخر رسد»، واژه «عَسَعَس» از ماده «ع س» دو معنای اصلی نزدیک به هم دارد. یکی از آن دو به معنای نزدیکی به چیزی و طلب آن است و معنای دوم آن، سبکی در چیزی است. پس در معنی اصلی اول، . . . زمانی که گویند: عَسَعَسَ اللَّیْلِ، یعنی هنگامی که شب روی آورد. . . واما نظر کسانی که عَسَعَسَ اللَّیْلِ را به معنای پشت کردن شب می دانند، از این دو اصل خارج است و معنای

آن از سَعَسَع مقلوب شده است (که به معنای رفتن چیزی است). (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) دیگر معانی که برای واژه عَسَسَ اللَّیْل بیان شده است عبارتند از: (۱) شب روی آورد و تاریکی آن نزدیک زمین شد. (فراهیدی، خلیل بن احمد) یا هنگامی که تاریکی شب روی آورد. (جوهری، اسماعیل بن حماد) (۲) زمانی که روی بیاورد یا پشت کند که این دو مربوط به اول و آخر شب است. (زیرا اصل آن از «عسعسة» و «عساس» به معنی رقت تاریکی است که در دو طرف شب است). (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) لذا برخی از لغت دانان، این فعل را از اضداد (به معنی اقبل و ادبر) می دانند. (جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد) در جمع دیدگاه لغویون، می توان گفت: معنای اصلی این ماده، حرکت کردن و فعالیت در پنهانی است تا به مطلوب برسد و تاریکی برای او برطرف شود. از جمله مصادیق آن، شب است که به سوی روشنی حرکت می کند. واژه عسعسة به اعتبار تکرر حروف و مضاعف بودن در آن، بر تکرار و استمرار در معنا دلالت دارد؛ در نتیجه این کلمه بر حرکت مستمر به سوی آشکار شدن دلالت دارد و از لوازم این معنا پشت کردن و رقیق بودن تاریکی در شب می باشد. (مصطفوی، حسن) تاریکی شب یکسان نیست، هر چه خورشید در افق پنهان تر شود شب تاریکتر می گردد، تا اینکه به هنگام سحر به اوج تاریکی می رسد، و با طلوع سپیده صبح دوباره کم کم روشن می شود. خداوند در این آیه شریفه به تمام شب قسم نخورده، بلکه به بخشی از شب که همان سحرگاهان و اوج تاریکی شب است، سوگند یاد کرده است. (مکارم شیرازی، ناصر) و آن نزدیکیهای اذان صبح است، که هوا رو به روشنایی می رود و به طلوع فجر صادق نزدیک می شویم. (مکارم شیرازی، ناصر) تکیه روی پایان شب ممکن است به خاطر این باشد که رو به سوی روشنایی و نور می رود، و از این گذشته بهترین زمان برای نیایش و عبادت پروردگار است، و آغاز حرکت و جنبش در عالم حیات است. (مکارم شیرازی، ناصر).

۵.۹. فجر

از ماده «ف ج ر» تعداد ۲۴ واژه با ترکیبات مختلف در قرآن کریم آمده است که یک مورد بصورت واژه «فَجْر» در آیه ۱ سوره فجر به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَالْفَجْر» «به سپیده دم سوگند»، واژه «فجر» از ماده «ف ج ر» است. معنی این

ماده شکافته شدن چیزی. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) یا شکافته شدن به همراه آشکار شدن چیزی است و معنای فجر، شکافتن تاریکی و طلوع نور و روشنایی است. (مصطفوی، حسن) برای واژه «فجر» معانی دیگری بیان شده است که عبارتند از: (۱) شکافت تاریکی در صبح. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) (۲) نور صبح. (فراهیدی، خلیل بن احمد) که همان سرخی خورشید در سیاهی شب است. (ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم) (۳) صبح (فراهیدی، خلیل بن احمد) برای اینکه شکافتن شب است. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) فجر دو نوع است یکی از آن دو، بلند و طولانی است که این فجر کاذب است و دم گرگ یا روباه نامیده می‌شود. دیگری پهن و گسترده است که فجر صادق است و در افق پراکنده می‌شود و این زمانی است که خوردن و آشامیدن را بر روزه دار حرام می‌کند و در حقیقت وقت اذان صبح یا امساک روزه با فجر صادق ایجاد می‌شود. (ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم).

به عبارتی دیگر: شب هنگام که سایه زمین همه جا را پوشانده است، تدریجاً شب به پایان می‌رسد و ابتدا نوار سفیدی عمودی و شبیه دم گرگ، به نام فجر کاذب ظهور می‌کند و فرارسیدن صبح را به دروغ گزارش می‌دهد و سرّ کذب آن این است که آن پایان شب است؛ نه آغاز روز، از این رو پس از مدتی ناپدید می‌گردد. سپس نوار سفیدی سراسر افق و کرانه شرقی را فرا می‌گیرد و لحظه به لحظه روشن تر می‌شود و با روشنایی خود، حلول روز را صادقانه نوید می‌دهد. به این نوار سفید افقی که بالای آن، نوار سیاه افقی قرار دارد «فجر صادق» می‌گویند و سرّ صدق آن این است که آن آغاز روز است. هنگام طلوع فجر صادق، این دو نوار سیاه و سفید کاملاً از هم جدا و متمایزند؛ ولی روی هم قرار دارند. نوار سفید رنگ را که پایین تر قرار دارد و سراسر کرانه را روشن می‌کند «خَیْطُ اَبِیض» و نوار سیاه رنگ را که بالا قرار گرفته و دنباله شب است «خَیْطُ اَسْوَد» می‌نامند. نوار سیاه چون بالای افق قرار دارد، هم لبه آن و هم بدنه اش به خوبی پیداست؛ ولی نوار سفید، چون در پایین افق قرار گرفته است، تنها لبه آن پیداست و بدنه اش زیر افق و پنهان است. (جوادی آملی، عبدالله).

طلوع سپیده صبح اعلان بیدار باش، و زنگ شروع کار و آغاز فعالیت و جنب و جوش است. طلوع سپیده صبح به انسان اعلان می‌کند که وقت خواب و استراحت به سر آمد، و لحظه تلاش و فعالیت آغاز شد. این بیدار باش اختصاص به انسانها ندارد، بلکه برای تمام جانداران است. همه جانداران با طلوع فجر کار و تلاش و فعالیت خویش را آغاز می‌کنند. تجربه نشان داده کسانی در زندگی خود موفق هستند که سحرخیزند و صبح زود کار و فعالیت خود را شروع می‌کنند. و آنها که تا نزدیک ظهر می‌خواهند توفیقی در زندگی نخواهند داشت، بلکه از نظر روحی نیز نشاط کافی ندارند. (مکارم شیرازی، ناصر).

معیار احکام اسلامی، معیارهای عمومی، طبیعی و ساده است. پیدا شدن سپیده‌ی صبح یا تاریکی شب را، هرکس در هر کجا باشد می‌تواند بفهمد. (قرائتی، محسن) این مطلب از نظر قرارداد علمی نیز دارای مزیت است زیرا بطور طبیعی و ملموس در مناطق مختلف جغرافیایی نزدیک به هم، وقتی افراد شب هنگام به آسمانی بالای سر خود نگاه نمایند؛ می‌توانند مرز روشنی و تاریکی آسمان را در هنگام فجر صادق تشخیص دهند و به عنوان شروع روز در نظر گیرند ولی چنانچه طلوع خورشید ملاک آغاز روز قرار گیرد، آنگاه به علت پستی و بلندی‌های یک منطقه جغرافیایی، طلوع خورشید برای همه افراد آن منطقه یکسان نخواهد بود.

۵.۱۰. صبح

از ماده «ص ب ح» تعداد ۴۵ واژه مختلف در قرآن کریم آمده است؛ که ۵ مورد آن بصورت اسم مصدر «صُبِحَ» است، و تعداد ۳ واژه «صُبِحَ» با سوگند بیان شده است که آیات عبارتند از: آیه ۳۴ سوره مدثر: «وَالصُّبْحِ إِذْ أَسْفَرَ» «و به صبح هنگامی که چهره بگشاید»، آیه ۱۸ سوره تکویر: «وَالصُّبْحِ إِذْ أَنْفَسَ» «و به صبح، هنگامی که تنفس کند»، آیه ۳ سوره عادیات: «فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا» «و سوگند به هجوم آوران سپیده دم» واژه «صُبِحَ، صباح» از ماده «ص ب ح» دارای معنای اصلی شایعی است و آن یکی از رنگ هاست؛ که اصل آن را قرمز گفته اند. و «صُبِحَ» بخاطر قرمزی آن، صبح نامیده شده است و صباح، نیز نور روز است. و سپس معانی دیگر از این ماده متفرع می‌شود. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) از دیدگاه دیگر: اصل معنای این ماده، آشکار

کردن در تاریکی مادی یا معنوی و حاصل شدن روشنایی ظاهری یا باطنی می باشد که از مصادیق آن آشکار شدن فجر به واسطه رفتن شب می باشد. صَبَاح، مصدر و صُبِحَ، اسم مصدری است که برای زمان صبح قرار داده شده است. (مصطفوی، حسن) معانی که برای برخی واژگان «صُبِحَ» و «صَبَاح» بیان شده است عبارتند از: الف) صُبِحَ (بعنوان اسم مصدر) : ۱) به معنای اول روز و معنای آن به عقیده برخی با صبح یکی است. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۲) فجر. (جوهری، اسماعیل بن حماد) اگر فجر را اول روز بدانیم، هر دو معنی ذکر شده یکی می شود. ب) صَبَاح (بعنوان مصدر) : ۱) مانند صُبِحَ به معنی اول روز است. (فراهیدی، خلیل بن احمد) ۲) هنگامی است که افق با کرانه خورشید سرخ می گردد. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) یعنی نزدیک طلوع خورشید است.

عبارت آیه ۳۴ سوره مدثر دارای تشبیه است گویی ظلمت شب همچون نقاب سیاهی بر صورت صبح افتاده، به هنگام سپیده دم نقاب را کنار می زند و چهره نورانی و پر فروغ خود را که نشانه زندگی و حیات است به جهانیان نشان دهد. (مکارم شیرازی، ناصر) لحظه طلوع فجر صادق آن قدر صفحه آسمان پرجاذبه و جمیل است که گویی آن را نقره پاشان کرده اند. طلوع صبح حالت نشاط عجیبی به انسان می دهد، و شاید به همین علت آن لحظه را آغاز وقت نماز صبح قرار داده اند. (مکارم شیرازی، ناصر)

عبارت آیه ۱۸ سوره تکویر دارای نوعی استعاره است که صبح، بعد از آنکه ظلمت شب را شکافته و طلوع کرده به کسی تشبیه کرده که بعد از اعمال دشواری که انجام داده و لحظه فراغتی یافته تا استراحت کند نفسی عمیق می کشد، روشنی افق هم تنفسی از صبح است. (طباطبایی، محمدحسین) زمخشری در تفسیر کشاف می گوید: اگر بررسی معنی تنفس صبح چیست؟ می گویم: هنگامی که صبح می آید با آمدنش روح و نسیمی می آورد، پس همین نسیم بطور مجاز قرار می گیرد و تنفس صبح گفته می شود. (زمخشری، محمود بن عمر) این مطلب در اکثر نقاط به تجربه رسیده است که آغاز صبح و فجر، جریان نسیمی در بستر صبح در سطح زمین می وزد.

طلوع فجر صادق بشارت روز است، و آهسته آهسته صبح - که طلوعه روز است - نفس می کشد. نفسهای صبحگاهی نه تنها برای زمین بلکه برای انسانها نیز ارزشمند است. بدین جهت سفارش شده که در آن هنگام تحرک و ورزش بیشتری نموده و نفس عمیق

بکشیم. (مکارم شیرازی، ناصر) عظمت صبحدم در رابطه با انسان‌ها، فرحناک و به کام بودن آن است. هنگام دمیدن صبح، لحظه‌ای جالب و رضایت‌بخش فراهم می‌شود. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و...)

«صُبْحاً» در آیه ۳ سوره عادیات بعنوان ظرف و تاختن در صبحگاه، کنایه از غافلگیر کردن دشمن است. لذا هجوم غافلگیرانه بر دشمن در صبحگاه، پس از حرکت سریع سپاهیان در شب، با پنهان داشتن زمان یورش در لحظه‌های استراحت او، شیوه‌ای کارساز در جهاد است. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و...) همانطور که در شان نزول این سوره پیرامون شیوه نبرد امام علی (ع) در جنگ ذات السلسل بیان شده است.

۵.۱۱. ضحی، ضحاها

از ماده «ض ح ی» یا «ض ح و» تعداد ۷ واژه در قرآن کریم آمده است که دو مورد آن بصورت «ضُحی» در آیه ۱ سوره ضحی و آیه ۱ سوره شمس به آن سوگند یاد شده است این آیات به ترتیب عبارتند از: «وَالضُّحَى» «قسم به روز در آن هنگام که آفتاب برآید (و همه جا را فراگیرد)» و «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهِ» «به خورشید و گسترش نور آن سوگند»، ماده «ض ح ی» بر آشکار شدن چیزی دلالت می‌کند. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) و یا گسترش نور خورشید و امتداد آن در روز است و به این جهت وقت گسترش نورخورشید نامیده شده است. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) بدین ترتیب معنی اصلی این ماده زمانی است که نور خورشید بر ناحیه ای می‌تابد. (مصطفوی، حسن) برخی برای واژه های «ضحو» و «ضُحی» اختلاف معنایی قایل هستند که عبارتند از: (۱) ضُحُو، بلند شدن روز است و ضُحی، بالاتر از آن است. (فراهیدی، خلیل بن احمد) (۲) ضُحُو پس از طلوع خورشید است و بعد از آن ضُحی است؛ و ضحی زمانی است که خورشید همه جا را روشن می‌کند. (جوهری، اسماعیل بن حماد) به عبارت دیگر، ضُحی، زمان بالا آمدن خورشید. (طریحی، فخر الدین) (حدود ساعت ده به بعد) که برخی آن را «چاشت» می‌گویند. (جوادی آملی، عبدالله) از این ماده، فعل ضَحِيَ، يَضْحِي، ضَحَّى را داریم که به معنی: گرمای خورشید به او رسید، می‌باشد. (فراهیدی، خلیل بن احمد).

در آیه ۱ سوره ضحی، منظور از ضحی تمام روز نیست، بلکه قسمتی از روز است که آفتاب در زمین گسترده شده، و سراسر زمین را فرا می‌گیرد. یعنی هنگامی که دو سه ساعت از طلوع آفتاب گذشته باشد. (مکارم شیرازی، ناصر) سرحد کمال روز وقتی است که ضحی باشد زیرا هنگامی که دو سه ساعت از طلوع آفتاب می‌گذرد هم روشنایی سراسر جهان را فرا می‌گیرد و هم گرمای متعادلی به همه موجودات می‌رسد. در زمستان گرمای آن ساعت سردی روز را به شدت می‌کاهد و در تابستان گرمای آن ساعت قابل تحمل است. (مکارم شیرازی، ناصر) تکیه بر خصوص «ضحی» به خاطر اهمیت آن است، چرا که موقع سلطه نور آفتاب بر زمین است. در هنگام چاشت به خاطر روشنایی بیشتر روز، مردم فعالیت و حضور بیشتری در عرصه های اجتماعی دارند. و نام بردن این بخش روز می‌تواند به جهت فرح بخش تر بودن آن لحظات باشد.

در آیه ۱ سوره شمس، «ضحی» در اصل به معنی گسترش نور آفتاب است و این در هنگامی است که خورشید از افق بالا بیاید و نور آن همه جا را فرا گیرد، سپس به آن موقع از روز نیز «ضحی» اطلاق شده است. (مکارم شیرازی، ناصر) لذا «ضحی» که خداوند در سوره شمس به آن قسم یاد کرده، به دو شکل تفسیر شده است: ۱) نور اول روز. ۲) مطلق نور؛ چه نور موجود در ابتدای روز، یا نور وسط روز. (مکارم شیرازی، ناصر).

۵.۱۲. نهار اذا تجلی، نهار اذا جلاها

از ماده «ن ه ر» تعداد ۱۱۳ واژه با ترکیبات مختلف در قرآن کریم آمده است. از این ماده، واژه «نهار» به معنی «روز» ۵۷ مورد در آیات بکار رفته است که ۲ مورد آن به همراه واژه «تجلی، جلاها» به آن سوگند یاد شده است که عبارتند از: آیه ۳ سوره شمس «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» «و به روز هنگامی که صفحه زمین را روشن سازد»، و آیه ۲ سوره لیل «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» «و قسم به روز هنگامی که تجلی کند». معنی اصلی ماده «ن ه ر» بر گشایش یا باز شدن چیزی دلالت دارد. از مشتقات این ماده واژه «نهار» به معنی گشایش تاریکی با نور در زمان بین سپیده دم تا غروب خورشید است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) از دیدی دیگر ماده «ن ه ر» به معنی جریان همراه با شدت، قدرت و تندی است و واژه «نهار» از این ماده عبارت است از جریان نور و انتشار حرارت از طلوع تا غروب خورشید؛ که این جریان لحظه به لحظه تا نیمه روز افزایش می‌یابد. این

معنا با اضافه شدن الف به کلمه «نهر»، مناسب کلمه نهار است؛ پس این الف بر وسعت و امتداد دلالت دارد و در «نهار» نیز جریان، زیاد شدن و وسعت وجود دارد. (مصطفوی، حسن) لذا برای واژه «نهار» معانی دیگری نیز وضع شده که عبارتند از: ۱) «نَهار» (روز) ضد «لیل» (شب) است. (جوهری، اسماعیل بن حماد، ۲) نور زمان بین سپیده دم تا غروب خورشید است. (فراهیدی، خلیل بن احمد) که این معنی شرعی «نهار» است. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) ۳) از طلوع خورشید تا غروب خورشید است که این معنی عرفی «نَهار» است. (فیومی، احمد بن محمد مقری) ۴) مترادف واژه «یوم». (فیومی، احمد بن محمد مقری) یا «روز» است. (قرشی، سید علی اکبر) در مجموع می توان گفت: «نَهار» به معنی «روز» از نظر شرعی ابتدای آن سپیده دم و از نظر عرفی ابتدای آن طلوع خورشید است ولی آخر آن در شرع و عرف غروب خورشید است.

در آیه ۳ سوره شمس: ضمیر مفعولی «جَلَّاهَا» به «الشَّمْسِ» برمی گردد. لذا سوگند خداوند، به روز در لحظه جلوه گر شدن خورشید یعنی لحظه آغاز روز، (هاشمی رفسنجانی، اکبر و . . .) یا به روز هنگامی که کاملاً تجلی و بروز کند سوگند یاد شده است که نزدیکی های ظهر منظور است. به هنگام اوج خورشید در پهنای آسمان. (مکارم شیرازی، ناصر).

در آیه ۲ سوره لیل: منظور آن لحظه ای است که سپیده صبح پرده ظلمانی شب را می شکافد و تاریکیها را به عقب می راند و بر تمام پهنه آسمان حاکم می شود، و همه چیز را غرق نور و روشنایی می کند همان نوری که رمز حرکت و حیات و مایه پرورش تمام موجودات زنده است. (مکارم شیرازی، ناصر).

۵.۱۳. لیل عشر

واژه «لیل» ۴ مورد در قرآن کریم آمده است که یک مورد در آیه ۲ سوره فجر به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَأَلَّ عَشْرٍ» (و به شبهای دهگانه،) واژه «لیل» کلمه تنها به معنی جمع است و واحد شمارش آن واژه «لیله» است و بصورت «لیل» جمع بسته می شود که حرف «یاء» بصورت غیر قیاسی به آن اضافه می شود. (جوهری، اسماعیل بن حماد) [یعنی بصورت لیلی می شود] لذا «لیل» و «لیله» هر دو به یک معنا هستند و به قولی «لیل» مفرد و به معنی جمع است و «لیله»، برای واحد است؛

ولی در قرآن هر دو برای مطلق آمده‌اند. (قرشی، سید علی اکبر) لذا واژه «لیال» برای تعدادی از شب‌ها بکار می‌رود.

نکره آمدن «لیال» و سوگند به آن ده شب خاص، بیانگر عظمت آنها در بین شب‌های سال است. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و...) اما مراد از شب‌های ده‌گانه، اقوال و روایات گوناگونی وجود دارد. مشهورترین آنها این است که مراد، شب‌های دهه اول ذی‌الحجه است. برخی آن را بر دهه آخر ماه رمضان و یا دهه اول ماه محرم تطبیق داده‌اند. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و...) البته جمع میان این تفسیرهای سه‌گانه نیز کاملاً ممکن است. به هر حال برای تعیین زمان این ده روز از ایام ماه قمری لازم است رویت هلال نو صورت پذیرد که این مطلب در برخی ایام سال به سهولت انجام نمی‌شود و نیاز است رصدگر به موقعیت ماه در آسمان نسبت به خورشید در هنگام غروب، موقعیت جغرافیایی منطقه، شرایط آب و هوایی، گرد و غبار و... آشنایی داشته باشد.

۵.۱۴. شفع و وتر

واژه‌های «شفع» و «وتر» هر کدام یک بار در قرآن کریم آمده است و در آیه ۳ سوره فجر به آن دو سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَ الْشَّفَعِ وَ الْوَتْرِ» (و سوگند) به زوج و فرد، واژه «وتر» از ماده « و ت ر» است از این ماده معنای تنهایی با یک قیاس بدست نمی‌آید و کلمات برآمده غیر مشابه هستند واژه «وتر» به معنی فرد است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) واژه «شفع» از ماده «ش ف ع» است که بر نزدیکی دو چیز دلالت دارد و اینچنین «شفع» مخالف «وتر» است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) در دیدگاهی دیگر ماده « و ت ر» به معنی «تفرد» (تنها بودن) است که در مقابل «تشفع» (زوج بودن) است و «شفع» الحاق چیزی یا نیرویی به دیگری برای هدف مطلوب است. از مصادیق ماده « و ت ر» عدد فرد است. (مصطفوی، حسن)

مفسران برای چیستی «شفع» و «وتر» بالغ بر سی و شش نظر بیان نموده‌اند اما اگر الف و لام در «الشفع» و «الوتر» برای عهد باشد اشاره به زوج و فرد خاصی است، و به تناسب سوگندهای گذشته این آیه، منظور از «شفع» روز «ترویه» (هشتم ماه ذی‌الحجه) که حاجیان آماده کوچ به عرفات می‌شوند) و منظور از «وتر» روز «عرفه» است که زائران خانه خدا در عرفاتند، یا اینکه منظور از شفع روز عید قربان (دهم ذی‌الحجه) و منظور

از وتر روز «عرفه» است که با شبهای دهگانه آغاز ذی الحجه مناسبت کامل دارد، و مهمترین قسمتهای مناسک حج در آنها انجام می‌شود (این مطلب در روایات معصومین نیز آمده است). (مکارم شیرازی، ناصر).

به هر حال برای دانستن زمان دقیق و درست هشتم و نهم و دهم ماه ذی حجه نیاز است که هلال نو ماه ذی حجه بصورت تجربی رویت شود و انجام دقیق این کار مستلزم آشنایی رصد گر به قوانین علمی آن می باشد.

۵.۱۵. قمر اذا اتسق

از ماده «و س ق» دو واژه مختلف در قرآن کریم آمده است یکی از آنها بصورت فعل ماضی «اتسق» است که به همراه واژه «قمر» در آیه ۱۸ سوره انشقاق به آن سوگند یاد شده است. که عبارت است از: «وَالْقَمَرَ إِذَا اتَّسَقَ» «و سوگند به ماه آنگاه که بدر کامل می‌شود»، ماده «و س ق» بر بردن چیزی دلالت دارد. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) و یا به معنی جمع کردن و بردن است. کلمه «وسق» مصدر و به معنی جمع کردن و بردن است سپس بر آن چه جمع می‌شود و برده می‌شود اطلاق شده است. (مصطفوی، حسن) واژه «اتسق» فعل ماضی از باب «افتعال» یعنی «اتساق» می باشد و «اتساق» به معنی: (۱) جمع شدن و استقرار یافتن. (فراهیدی، خلیل بن احمد) (۲) اعتدال. (جوهری، اسماعیل بن حماد) (۳) جمع شدن و هماهنگی اجزای چیزی است. (اصفهانی، حسین بن محمد راغب) و منظور از «اتساق القمر» هنگامی است که ماه: (۱) کامل و پر نور می‌شود پس استقرار می‌یابد. (فراهیدی، خلیل بن احمد) (۲) نورش کامل شود. (حمیری، نشوان بن سعید) (۳) نورش پُر و جمع می‌شود و پُر شدن نورش در شب سیزدهم و چهاردهم (ماه قمری) است و تا شب شانزدهم ادامه دارد. (ابن منظور، ابو الفضل) (۴) جمع شد و پُر نور و قرص کامل شد و آن در شب‌های مهتابی است. (طریحی، فخر الدین)

تعبیر به «إِذَا اتَّسَقَ» به معنی جمع و جور شدن و در اینجا به معنی کمال نور ماه در شب چهاردهم است. ماه در این حالت جلوه فوق العاده‌ای دارد، و در همان آغاز شب طلوع می‌کند. (مکارم شیرازی، ناصر) کره ماه آثار و برکات فراوانی به ویژه در شب‌های مهتابی بر زمین و زندگی بشر دارد که برخی از آنها عبارتند از: (۱) تقویم طبیعی ماه: قرص ماه نسبت به خورشید در طول بیست و نه و نیم روز یک دور به گرد کره زمین می‌گردد،

این برنامه منظم سبب شده که یک تقویم و روزشمار آسمانی و طبیعی در اختیار همه انسانها قرار گیرد. تقویم طبیعی ماه برای همه کس، و در همه جا قابل استفاده است. با طلوع ماه نو پی می‌برد که ماه قبل به پایان رسیده و ماه جدید آغاز شده است. با کامل شدن قرص ماه، متوجه می‌شود که شب چهاردهم ماه است؛ و حتی با دقت در نیمه خالی و پر ماه می‌توان تشخیص داد که در چه شبی از شبهای ماه هستیم. این تقویم طبیعی نتیجه حرکت منظم و دائمی قرص ماه است. بنابراین، هنگامی که خداوند به قرص ماه سوگند یاد می‌کند، گویا به نظم و برنامه‌ریزی قسم خورده است، نظمی که بر جهان آفرینش حاکم هست و باید در زندگی انسانها نیز جریان پیدا کند، (۲) نورافشانی ماه: ماه حکم آینه‌ای را دارد که در برابر خورشید قرار گرفته، و نور آن را منعکس می‌کند. نوری لطیف و آرامش بخش؛ نه آن قدر روشن است که انسان حریص به سراغ کسب و کار برود، و نه آن قدر ضعیف و تاریک که قابل استفاده نباشد و انسان نتواند مسیر خویش را بیابد. بلکه به گونه‌ای است که هم مضرّ به آرامش شبانه نیست، و هم در دل شب هدایتگر انسانها به سمت مقصدشان می‌باشد. (مکارم شیرازی، ناصر) (۳) جزر و مد: نیروی جاذبه ماه باعث جزر و مد دریاها می‌شود و این جزر و مد وقتی که قرص ماه بطور کامل است (یا زمانی که ماه کوچکترین هلال را دارد) به بیشترین مقدار خود می‌رسد. (الف) اگر جزر و مد دریاها نبود، حیوانات دریایی نابود می‌شدند. چون آب اگر در یک حالت باقی بماند تبدیل به باتلاق می‌گردد. (مکارم شیرازی، ناصر) (ب) در هنگام مد یا بالا آمدن آب دریا، آب‌های شیرین در مصب رودخانه‌هایی که به دریا می‌ریزند، نقاط اطراف آن در خشکی پیش می‌رود و انسان‌ها از زمان‌های قدیم از این موضوع استفاده کرده، نهرهای زیادی در این گونه مناطق کنده اند و زمین‌های فراوانی را زیر کشت درختان برده اند. (مکارم شیرازی، ناصر) (پ) در هنگام مد، پهلوگیری کشتی‌ها در کنار ساحل و اسکله راحت‌تر و بارگیری یا تخلیه بار کشتی با مشقت کمتری همراه است.

۵.۱۶. قمر اذا تلاها

واژه «تلا» از ماده «ت ل و» به همراه واژه «قمر» یک مورد در قرآن کریم در آیه ۲ سوره شمس آمده و به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَّاهَا» و به ماه هنگامی که بعد از آن (خورشید) درآید. واژه «تلا» از ماده «ت ل و» به معنی پیروی

است. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) و یا اتفاق بعد از چیزی است که آن چیز جلو قرار دارد و اتفاق، پشت سر آن باشد و این معنی ناظر به جهت ظاهری است و این مفهوم پیروی از جهت حکم نیست. (مصطفوی، حسن) از مشتقات این ماده واژه «تلا» فعل ماضی از مصدر «تلی» به معنی از پی در آمدن است.

در این آیه به قمر سوگند یاد شده، در حالی که دنبال شمس در حرکت است، و مراد از دنبال روی قمر دو چیز می‌تواند باشد: یکی اینکه از خورشید کسب نور می‌کند، که در این صورت حال «اذا تلیها» حالی دائمی است، چون ماه دائما از خورشید کسب نور می‌کند، و یکی اینکه طلوع ماه بعد از غروب خورشید باشد، که در این صورت سوگند دائمی نیست، بلکه در دو حالت ماه است، یکی ایامی که ماه به صورت هلال در می‌آید، و یکی ایامی که تمام قرص آن روشن می‌شود. (طباطبایی، محمدحسین) به عبارت دیگر شامل شب‌هایی می‌شود که پس از غروب خورشید، ماه تابان در آسمان مشاهده می‌شود. در شب‌های چهاردهم و قبل و بعد آن، طلوع ماه در پی غروب خورشید است. بنابراین می‌توان گفت: مراد از «اذا تلاها»، فقط همان شب‌ها است. جانشین بودن ماه برای خورشید و نه عکس آن، بیانگر فرع بودن نور ماه است. و نور ماه، تابع نور خورشید است. (هاشمی رفسنجانی، اکبر و . . .) در مورد برخی آثار ماه بویژه در حالت بدر بودن آن آیه ۱۸ سوره قمر توضیح داده شد.

۵.۱۷. نجم اذ هوی

واژه «هوی» از ماده «ه و ی» یک مورد به همراه واژه «نجم» در قرآن کریم آمده است و در آیه ۱ سوره نجم به آن سوگند یاد شده است که عبارت است از: «وَ اَلنَّجْمِ اِذَا هَوٰی» «سوگند به ستاره هنگامی که افول می‌کند» ماده «ه و ی» بر خالی شدن و سقوط دلالت دارد. (ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا) و یا تمایل به پایین رفتن است. همانطور که سقوط، پایین رفتن ناگهانی چیزی از بالا است. (مصطفوی، حسن) «هَوٰی» (مصدر «هوی») به معنای فرو افتادن است و در آیه شریفه بر غروب کردن اطلاق شده است.

ظاهر این آیه چنین می‌نماید که مراد از «نجم» مطلق جرمهای روشن آسمانی است (اگر الف و لام «النجم» جنس باشد مفید عموم است)، و بنا بر این، مراد از «هوی نجم»، سقوط و افتادن آن در کرانه افق برای غروب است. (طباطبایی، محمدحسین).

۶. نتیجه گیری

در برخی آیات قرآن کریم به واژگان اوقات سوگند یاد شده است. یکی از وجوه حکمت سوگند های قرآنی، جلب توجه بشر به کشف حقایق پدیده های مورد سوگند است. رهیافت توجه به علوم تجربی، توانسته است موجبات کشف حکمت سوگند به واژگان اوقات را از بُعد علمی فراهم نماید. فهرست واژگان اوقات که قرآن کریم به آن سوگند یاد شده است به همراه خلاصه معنی و حکمت علمی آن عبارتند از:

(۱) «عصر» در آیه ۱ سوره عصر آمده و به معنی آخر روز که ابتدای آن وقت فضیلت نماز عصر نیز می باشد. این زمان وقت شروع دگرگونی نظام حیات انسانها، حیوانات و گیاهان است و برای تعیین وقت اول فضیلت نماز عصر، از سایه شاخص استفاده می شود.

(۲) «شفق» در آیه ۱۶ سوره انشقاق آمده و به معنی قرمزی یا سفیدی آسمان بعد از غروب خورشید در کرانه غربی است و تا زمان عشاء طول می کشد. این پدیده در اثر پراکندگی نور خورشید در لایه های فوقانی جو زمین، پس از غروب خورشید به وجود می آید.

(۳) «لیل اذا یغشی، لیل اذا یغشاها» در آیات ۱ سوره لیل و ۴ سوره شمس آمده و به معنی اول شب که تاریکی بر زمین چیره می شود می باشد و در حای که نیمی از کره زمین در تاریکی فرو رفته است.

(۴) «لیل اذا سجی» در آیه ۲ سوره ضحی آمده و به معنی شب هنگامی که تاریکی اش فراگیر شود که معمولاً وقتی ۲ الی ۳ ساعت که از آغاز شب می گذرد سر و صداها می خوابد و آرامش بر زندگی انسان ها و حیوانات حاکم می شود.

(۵) «لیل و ما وسق» در آیه ۱۷ سوره انشقاق آمده و به معنی شب هنگامی که فراگیر شود می باشد که باعث می شود موجودات مختلف به گرد هم جمع شوند.

(۶) «لیل اذا یسر» در آیه ۴ سوره فجر آمده و به معنی پایان شب می باشد و در ضمن حرکت آن را نیز نشان می دهد چنانکه اگر انسان در خارج از کره زمین قرار گیرد، تاریکی کره زمین را در حرکت می بیند.

- (۷) «لیل اذا ادبر» در آیه ۳۳ سوره مدثر آمده که به معنی شب هنگامی که از نیمه بگذرد (سحرگاه) که باعث می‌شود مزاحمتها و عوامل پراکندگی حواس و تشتت خاطر به حداقل می‌رسد و برای انسان حضور قلب بیشتری فراهم شود.
- (۸) «لیل اذا عسعس» در آیه ۱۷ سوره تکویر آمده و به معنی شب هنگامی که به سمت روشنی حرکت کند (سحرگاه) که آغاز حرکت و جنبش در عالم حیات است.
- (۹) «فجر» در آیه ۱ سوره فجر آمده و به معنی سپیده دم صبح (کاذب یا صادق) است. طلوع سپیده صبح اعلان بیدار باش، و زنگ شروع کار و جنب و جوش است. افراد می‌توانند مرز روشنی و تاریکی آسمان را در هنگام فجر صادق تشخیص دهند و به عنوان شروع روز در نظر گیرند.
- (۱۰) «صبح» در آیات ۳۴ سوره مدثر و ۱۸ سوره تکویر و ۳ سوره عادیات آمده و به معنی روشنی اول روز است که از مصادیق آن فجر، بین طلوعین و هنگام طلوع خورشید است. طلوع صبح حالت نشاط عجیبی به انسان می‌دهد، آغاز صبح و فجر، جریان نسیمی در بستر صبح در سطح زمین می‌وزد. بدین جهت سفارش شده که در آن هنگام تحرک و ورزش بیشتری نموده و نفس عمیق بکشیم. همچنین هجوم غافلگیرانه بر دشمن در صبحگاه، با پنهان داشتن زمان یورش در لحظه‌های استراحت او، شیوه‌ای کارساز در جهاد است.
- (۱۱) «ضحی، ضحاها» در آیه ۱ سوره ضحی و آیه ۱ سوره شمس آمده و به معنی هنگامی است که نور خورشید همه جا را فرا گیرد که می‌تواند به اول طلوع خورشید و یا هنگام چاشت است. هنگامی که روشنایی زمین را فرا می‌گیرد گرمای متعادلی به همه موجودات می‌رسد. مردم فعالیت و حضور بیشتری در عرصه‌های اجتماعی دارند.
- (۱۲) «نهار اذا تجلی، نهار اذا جلاها» در آیات ۳ سوره شمس و ۲ سوره لیل آمده که به معنی هنگام آشکار شدن روز است که مصادیق آن عبارتند از: ابتدای فجر یا طلوع خورشید یا نزدیک ظهر که شدت نور بروز بیشتری دارد.

۱۳) «لیال عشر» در آیه ۲ سوره فجر آمده و به معنی شب های دهگانه است که مصداق آن را دهه اول ذی حجه یا محرم و یا ده آخر رمضان گفته اند. که برای تعیین زمان دقیق آن نیاز به رویت هلال ماه می باشد.

۱۴) «شفع و وتر» در آیه ۳ سوره فجر آمده و به معنی زوج و فرد است که مصداق آن هشتم و نهم یا دهم و نهم ماه ذی حجه بیان شده است که برای تعیین زمان دقیق آن نیاز به رویت هلال ماه می باشد.

۱۵) «قمر اذا اتسق» در آیه ۱۸ سوره انشقاق آمده و به معنی هنگام ماه بدر (سیزدهم تا شانزدهم ماه قمری بویژه چهاردهم) می باشد. کره ماه آثار و برکات فراوانی به ویژه در شب های مهتابی بر زمین و زندگی بشر دارد که برخی از آنها عبارتند از: الف) تقویم طبیعی ماه. ب) نورافشانی ماه. پ) ایجاد جزر و مد.

۱۶) «قمر اذا تلاها» در آیه ۲ سوره شمس آمده است و به معنی هنگامی است که طلوع ماه بعد از غروب خورشید باشد، یکی ایامی که ماه به صورت هلال در می آید، و دیگری ایامی که تمام قرص آن روشن می شود. برخی نکات علمی برکات این ایام در قسمت قبل بیان شد.

۱۷) «نجم اذ هوی» در آیه ۱ سوره نجم آمده و به معنی هنگام افول ستاره است که پایان هر شب این منظره قابل مشاهده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی،
۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ هـ ق، لسان العرب، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر.
۳. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ هـ ق، معجم مقانیس اللغه، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، ۱۴۱۲ هـ ق، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیة.
۵. تی دیکسون، رابرت، ۱۳۸۲، نجوم دینامیکی، ترجمه احمد خواجه نصیر طوسی، مرکز نشر دانشگاهی.

۶. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، بی تا، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، اسراء.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ه ق، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، دار العلم للملایین.
۹. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ ه ق، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دارالفکر المعاصر.
۱۰. خاکباز، ندا، ۱۳۹۴، فلسفه و آثار سوگندهای خداوند در قرآن، نامه مکتب الزهراء (س).
۱۱. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ دهخدا، سایت واژه یاب
۱۲. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۷، منطق تفسیر قرآن، قم، جامعه المصطفی.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۷، تفسیر قرآن مهر، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
۱۴. زمانی قمشه ای، علی، ۱۳۸۱، هیئت و نجوم اسلامی، مؤسسه فرهنگی سما.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ه ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الكتاب العربی.
۱۶. صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ه ق، المحيط فی اللغة، عالم الكتاب.
۱۷. طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طریحی، فخر الدین، ۱۴۱۶ ه ق، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی.
۲۰. عدالتی، تقی، ۱۳۸۰، اصول و مبانی جغرافیای ریاضی « زمین در فضا »، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۱. علی احیائی، ماشاء الله، ۱۳۶۷، کاربرد علوم در قبله یابی نگرش نو در تعیین قبله، امیرکبیر.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ه ق، کتاب العین، نشر هجرت.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد مقری، بی تا، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، منشورات دار الرضی
۲۴. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۲۵. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه.

۸۷۰ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن

۲۶. کوثری، عباس، ۱۳۹۴، فرهنگنامه تحلیلی وجوه و نظائر در قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ ه ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الکتب للترجمه و النشر.
۲۸. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ ه ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، دار الکتبه العلمیه.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، سوگندهای پر بار قرآن، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام).
۳۱. ملک پور، ایرج، ۱۳۸۸، تقویم (هجری شمسی، هجری قمری و میلادی)، دانش نگار.
۳۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر و...، ۱۳۸۶، تفسیر راهنما، بوستان کتاب.
۳۳. واسطی، زبیدی، ۱۴۱۴ ه ق، محب الدین، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم: روش‌ها، گونه‌ها، و نمونه‌ها
(مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن)

Qur'ānic Identity Building: An Discourse Analysis of *Asmā'* *al-Qur'ān*

Fadhli Lukman¹

This paper seeks to explain the way in which the Qur'ān historically establish its identity through its use of *asmā' al-Qur'ān* (*al-qur'ān*, *al-kitāb*, *al-furqān*, and *al-dhikr*). In doing so, it analyzes every single use of *asmā' al-qur'ān* terminologies historically within its formative period. This analysis requires the use of *al-tartīb al-nuzūl* approach—that of al-Jābirī—integrated with the theory of the order of discourse introduced by Michael Foucault to understand the process of identity building of the Qur'an. This study found that the Qur'ān language was the tool by which the Qur'ān distributed its power both explicit and implicitly. The implicit mechanism was through its positional play between the traditional *sha'r* and the earlier scripture that influence the psychological state of the Quraish. The explicit mechanism is by clearly proclaim itself as the Arabic scripture (*Qur'ānan 'arabiyya*). *Asmā' al-Qur'ān* has an integral role on both strategies. There would be no other way better than utilizing language to gain influences for Arabs community who appreciated language very much and had high emotional relation to it. With both strategies, the identity of the Qur'an had been successfully established in its first seven years, even though not many had faith in it.

Keywords

asmā' al-qur'ān, *tartīb nuzulī*, language, power, Arabic

1. fadhli.lukman@uin-suka.ac.id

Introduction

Anyone approaching the Qur'an would face a fundamental question; what is the Qur'an?. The question deals with the identity of the Qur'an, which the answer is usually the definition. It says that Qur'an is *kalāmullah al-munazzal ilā muḥammad biwāṣiṭat jibrīl al-muta'abbadu bitilāwatih* (the word of God which is revealed to Muhammad through Jibril, whose recitation is regarded as worship). This is the common definition stated within several books such as *al-Naba' al-'Azīm: Naṣrah Jadīdah fī al-Qur'ān al-Karīm* of Abdullah Darrāz¹ and *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* of Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān.² Some additional phrases mark the other definitions such as *lafz al-'arabiy, tawātur, mu'jiz*, etc. Al-Jabiri lists at least five conventional definitions of the Qur'an and further criticizes them as describing ideological biases.³

What those definitions attempt to explain is the ontology of the Qur'an. There is the alternative way to see the identity of the Qur'an. While those definitions answer the question of what, this alternative way respond to the question of how instead. I will refer it with the term self-identity, i.e. the Qur'an identifies itself. Al-Jabiri himself has already introduced the same way, somehow he simplified it, by only providing five verses of the Qur'an, Q.S al-Syu'arā [26]: 192-196.⁴ However, there is a chance to solve this problem. Here I refer to the theory of Asmā' al-Qur'ān; list of words that are considered as the names of the Qur'an. Among several theories of Asmā' al-Qur'ān, I refer to one of the oldest which are proposed by al-Ṭabari. For him, there are four names of the Qur'an, i.e. al-Qur'ān (Q.S. Yūsuf [12]: 3), al-furqān (Q.S. al-Furqān [25]: 1), al-kitāb (Q.S. al-Kahfī [18]: 1), and al-ẓikr (Q.S. al-Hijr [15]: 9).⁵ Unlike the traditional elaboration to this theory,⁶ this

-
1. Abdullāh Darrāz, *al-Naba' al-'Azīm: Naṣrah Jadīdah fī al-Qur'ān* (Qatar: Dar al-Saqafah, 1985), p. 14
 2. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), p. 15.
 3. Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiah, 2006), p. 17-18.
 4. Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, p. 31.
 5. Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Jarīr al-Ṭabarī (next: al-Ṭabarī), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th), p. 94-96.
 6. Asmā' al-Qur'ān is of the important chapters in 'Ulūm al-Qur'ān as it almost exists in every book in this genre such as al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān, exegesis works such as Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān, or other references on 'Ilm al-Qira'at. The elaboration on this theory is typical, as it contains the lists of words, one or two example from Qur'anic verses, and the reason such term is classified as Asmā' al-Qur'ān. This vast attention somehow leave three significant weakness: (1) there is no definitive criteria, (2) they are not properly elaborated, and (3) tend to be repetitive from one book the other. See Badruddin Muḥammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi (selanjutnya: al-Zarkasyi), *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Ḥadīṣ, 2006), hal. 93-96; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (selanjutnya: al-Suyūṭī), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Madīnah: al-Maktabah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, t.th), hlm. 336-339; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, p. 94.

article will explore the role of *Asmā' al-Qur'ān* in context of how the attempt of the Qur'an to establish its identity in its formative period.

Method

This paper is an effort to describe the identity-building endeavor—self-identity—of the Qur'an through *Asmā' al-Qur'ān*. It is a report of analyzing every single use of *Asmā' al-Qur'ān* terminologies in the Qur'an. This research applies historical approach. Our emphasis is on actual use of the terms of *Asmā' al-Qur'ān* historically within its formative period. This stance implies to the use of *tartīb al-nuzūli* approach—the one used is the theory of al-Jabiri—to know the relation between Muhammad, socio-cultural circumstances, and the actual use of *Asmā' al-Qur'ān*, integrated with the theory of the order of discourse introduced by Michel Foucault, to understand the process of identity building of the Qur'an. However, considering the limited space, I shall not provide the detailed analysis on every using of *Asmā' al-Qur'ān*; all I can write down here is the general conclusion of them. Above all, the central question to discuss here is how was the actual use of *Asmā' al-Qur'ān* as the self-identity of the Qur'an?. To answer the question, the elaboration of this article is based on two principles, the axiom of Qur'an as process¹ and the *sūrah* as unity (thematic *sūrah*).

Pre Qur'anic Context

This chapter will briefly describe historical context from which the self-identity of the Qur'an had been started. It will provide an episteme and a rupture of discontinuity in the history of Arab. There will be two things to describe, the pre-Qur'anic religions in Arab on one side and pre-Qur'anic Muhammad on the other side.

Most of the Arabs early in the seventh century believed in metaphysics power owned by stars or other natural phenomena. The names of their tribes indicate to totemism, such as al-Kalb, al-Şawr, and Şa'alabah. They worshipped idols, each of which reflected their belief in natural power, such as *Wadd* for the moon, *Lattā* for the sun, and *'Uzzā* for the flowers.² Information on those idols is available within Islamic references such as *Kitāb al-Aşnām* written by Hisyām ibn Muḥammad ibn Sā'ib al-Kalbī (120-204 H)³ and *Sīrah Nabawiyah* of Ibn Hisyām (d. 218 H).⁴

Joseph Henninger criticized this theory as it ignored the social structure of urban and nomad. He says that contemporary theory on this reveals that the religion of nomad people was older than that of urban. He went on saying that

-
1. Nicolai Sinai, "The Qur'an as Process" in Angelica Neuwirth (ed.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'āni Milieu* (Leiden: Brill, 2010), p. 407.
 2. Syauqi Da'if, *Tarikh al-Adab al-'Arabi* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2002), juz. 1, p. 89.
 3. Muḥammad bin Sā'ib al-Kalbī, *Kitab al-Aşnām* (Kairo: Dār al-Kutub al-Mişriah, 1995), p. 8-20.
 4. Ibn Hisyām, *Sīrah Nabawiyah*, (Beirut: Dār ibn Hazm, 2009), p. 39.

the primitive religions of Arab people had three major characteristics: (1) the belief in Allah, the supreme and undisputed Lord, (2) the manifestation of His power within polytheism, in which they worshiped some astral divinities, and (3) they respected ancestors and the Jinn.¹ In term of the religion of urban people, historians name two major religions, Jewish and Christianity. Both religions spread out with the preaching of missionaries and traders on one hand and as the implication of Byzantium and Abyssinia imperium on the other side.² Before Muhammad, there were some Jews in Taima', Fadak, Khaibar, Wadi al-Qura, and Yaşrib, and some Christians in Hīrah, Ghassan, and Najran.³

There are also small numbers of people who did not identify themselves as Jew or Christians, nor paganism. They were called *hanīf*. Ibn Hisyām mentions four names; Waraqah ibn Naufal, 'Ubaidillah ibn Jaḥsh, 'Usmān ibn Khuwairiṣ, and Zayd ibn 'Amr ibn Nufail. Some of Qur'anic verses also mention them with the very same terminology, such as al-Baqarah [2]: 135, Ālu Imrān [3]: 67; 95, al-Nisā' [4]: 125, etc. The literature on history says that these people dreamed of a pure monotheism of Abraham.⁴ Besides, there were also claimants to prophethood. Within one of his articles, "Re-Thinking Other Claimants to Prophethood: the Case of Umayya ibn Abī Ṣalt,"⁵ Al-Makin quoted Ibn Khaldun who said names: al-Aswad in Yaman, Musaylima in Yamāmah, Ṭulayḥa ibn Khuwaylid from Asad tribe, Abū Āmir and Sajāḥ.⁶

As far as the scripture is concerned, those religions are polarized into two categories i.e. those with scripture and those without it. Jewish and Christianity belong to the first category while the rest belong to the second. *Ahl al-Kitāb* represented the first category while *ummiy* did the second. The term of *ummiy* itself is a designation by which *Ahl al-Kitāb* called the Arabs because the later did not have scripture. This fact made the former feel superior above the Arabs as well as the later also felt inferior under the former. The Arabs believed that *Ahl al-Kitāb* have more knowledge that they got from their scriptures.

-
1. Joseph Henninger, "Pre-Islamic Bedouin Religion" in Lawrence I. Conrad (ed.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam* (Hampshire: Ashgate Publishing Ltd., 1998), p. 112-121.
 2. Ira M dan Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam Bagian I* trans. Ghufron (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), p. 26.
 3. Ahmad Amin, *Fajar Islam*, trans. Zaini Dahlan (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), p. 45.
 4. Ibn Hisyām, *Sīrah Nabawiyah*, p. 105; Naşr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naş* (Beirut: al-Markaz al-Şaqāfi al-'Arabī, 2000), p. 63; Fazlur Rahman, "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca" in Lawrence I. Conrad (ed.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam* (Hampshire: Ashgate Publishing Ltd., 1998), p. 187.
 5. Al-Makin, "Re-Thinking Other Claimants to Prophethood: the Case of Umayya ibn Abī Ṣalt" *a-Jami'ah*, Vol. 48, No. 1, 2010.
 6. Al-Makin, *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literature* (Frankfurt: Peter Lang, 2008); Al-Makin, "From Musaylima to the Khārijite Najdiyya" *Al-Jami'ah*, Vo. 51, No. 1, 2013; Al-Makin, "Re-Thinking Other Claimants", p. 172.

The Qur'an also employs these categories with the very same terminologies. Ālu Imrān [3]: 75, for example, describes the attitude of *Ahl al-Kitāb* towards the Arabs. It says that some of *Ahl al-Kitāb* were never the men to trust, but not the case for some other. That was because they were disrespectful towards the Arabs, saying that being arrogance to them—the *ummiy*—are permitted by their scriptures; *laysa 'alaina fi al-ummiyyīna sabīl*.¹ Al-A'rāf [7]: 157-158 states that *Ahl al-Kitāb* knew the term *ummiy* from their scripture, in which Muhammad was prefigured.² Ālu Imrān [3]: 75 mentions *ummiy* in plural, *ummiyīna*, and Al-A'rāf [7]: 157 attributes Muhammad as *al-nabiyy al-ummiy*, which means 'the prophet of *ummiy* people.' Here we can see that *ummiy* is the character of Arabs people in which Muhammad was delegated. That is also what could be understood from al-Jumu'ah [62]: 2 and Ālu Imrān [3]: 20. Sense of antonym within both terminologies implies that the Arabs were called *ummiy* because they did not have scripture as *Ahl al-Kitāb* did.³

The verses as mentioned earlier states that Muhammad was one of the *ummiys*, and with this, he was far from the access to earlier scripture as the rest of Quraish. Here appears the proper question; when were the Quraish, particularly Muhammad, aware of the Qur'an as Holy Scripture? Had Muhammad recognized that al-'Alaq [96]: 1-5, which he received in Hira', was the holy scripture since that early revelation event? Whole Muslims may find it is very easy to identify the Qur'an as the Holy Scripture since it names itself *al-kitāb* in its very first page, in Al-Baqarah [2]: 2. However, that was necessarily not the case for Muhammad. We have to say here that Muhammad did not recognize al-'Alaq [96]: 1-5 at the time those verses was being revealed by Jibril in Hira'. That is for some reasons. Firstly, al-'Alaq [96]: 1-5 apparently did not name itself. Nor did the historical accounts on that early revelation event; none of those traditions identified al-'Alaq [96]: 1-5 as scripture or something else.⁴ That identifications appeared long after the event i.e. al-Dukhān [44]: 3, al-Baqarah [2]: 185, and al-Qadr [97]: 1 (the first is 62nd sūrah in *tartīb al-nuzūli* and the last two are Madanian *sūrahs*). Even more, the Qur'an itself legitimates that statement. Al-Syūrā [42]: 52 says *wamā kunta tadrī ma al-kitāb wala al-imān*. Here we understand that the Qur'an appeared within the strange situation. Nobody, even Muhammad, would have supposed that there would be a scripture emerging within their

1. Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, Juz 5, p. 511.

2. Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kašīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm (Giza: Mu'assasah Qurtubah, 2000), juz. 6, p.407.

3. Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, Juz. 6, p. 281; al-Zamakhsyari, al-Kasasyāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl (Riyāḍ: Maktabah al-'Abīkān, 1998), juz. 1, p.539.

4. Ibn Hisyām, Sirah Nabawiyah, p. 111-112; al-Ṭabarī, Tārikh al-Rusul wa al-Muluk (Cairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), juz. 2, p. 298-299.

neighborhood. However, with the pretty quick acceleration, the Arabs began to aware that their history is shifting to a point beyond anybody could expect.

The Qur'an: the Symbol of Power

Islamic literature agrees that the prophecy of Muhammad had begun since the Hira' event. The event was an answer of Muhammad's inquietude on the reality so that he worshipped God in the religion of Abraham (*ḥanīf*). Jibril came to him, ordered him to read, and revealed him five verses i.e. al-'Alaq [96]: 1-5. That literature also describes that the event was very tough for Muhammad. He was unsure of what had happened. What he knew was that it was *kāhin* or the poet who usually received revelation that way. While he was in his confusion in his way back home, Jibril came to him and told him, "Muhammad, I am Jibril, and you are the Prophet." He stated it three times.¹

Al-'Alaq [96]: 1-5 is the opening of Muhammad prophecy. There are two relevant questions related to this case. Did Muhammad himself along with the Arabs realize that al-'Alaq is part of what would later be called the Qur'an soon after it was revealed? Did Muhammad along with the Arabs realize that he was the prophet at that time? Relating to the first question, I have already stated it at the end of the previous chapter. On the other hand, about the second question, we can see from the above paragraph, that Jibril had told Muhammad that he was the prophet. There were some other Quraish, who possibly knew it early enough. Khadijah was the first person to know it while Waraqah ibn Naufal confirmed it with his knowledge from his scripture.² Long before it happened, the Monk Bahira, whom Muhammad had met during his trading journey with Abū Tālib, knew the prediction of the upcoming prophet, in which he was sure enough that it could be Muhammad.³ It indicates that, other than Muhammad, the only one who could potentially know the prophecy of Muhammad is the scribe. That is not necessarily the case for the Arabs, the *ummiy* community.

Here we can say that before the revelation of the Qur'an, Muhammad has no authority. Considering that he had the very powerful of it at the end of his life, it means that Muhammad had already passed the vast attempt to create such authority. History has provides us that such authority emerged before two big polarization, the community of *ummiy* and the *Ahl al-Kitāb* (scribers). Soon after the news on Hira' event spread, Meccan people had faced something strange. At the first place, Quraish assumed that what Muhammad was telling was no different from what they have heard from several figures such as Quss, Umayyah, Waraqah, etc. Meccan people would finally return to their traditional faith, and the one who won would be their gods. They

1. Ibn Hisyam, *Sīrah Nabawiyah*, p. 111-112; Tabari, *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk*, juz. 2, p. 298-299.

2. Ibn Hisyam, *Sīrah Nabawiyah*, p. 111.

3. Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik* trans. Qamaruddin SF (Jakarta: Serambi, 2014), p. 53.

eventually misjudged, however. The Qur'an and Muhammad were entirely different as it had the bigger effect than anybody could expect. It resembled traditional poem (*sya'ir jahiliya*) but was apparently different. It had the similar mechanism of revelation as traditional *sya'ir*; however it proclaimed higher authority. It came from the master of 'Arsy (*ẓi al-'arsy*). Muhammad received it from *rasūl karīm* instead of the *jin*.

The Qur'an brought Muhammad instant local fame. If Quraish at the first place respected him as something reflected by the predicate of *al-amīn*, they had felt confuse as how to treat him afterwards. Al-Walīd ibn Muḡirah, an influential figure for Quraish, was unsure of how to call Muhammad with his words.¹ Since he was revealed beautiful words, which in their tradition was called *sya'ir*, Muhammad had been called as the poet. As the messages within his words were strange and alien, he had been called deranged person. Here we can see that the existence of the Qur'an had placed Muhammad in a particular situation. As the attention for and the popularity of Muhammad had been rising gradually as well as intensively, he eventually had the enormous influence in its society. I would refer this situation as the power. The Qur'an is, therefore, the symbol of power for Muhammad.

What I mean with the Qur'an as the symbol of power for Muhammad is that if he had talked by himself without the Qur'an, he would have been ignored. He would have only been regarded as the Monk or Monotheism claimant who were quite usual in their society. Somehow, He talked alongside the Qur'an, and it indeed affected to something more. He had become worthy of big attention. With the Qur'an, Muhammad became the man who had power. With the Qur'an, he controlled the discourse and the knowledge of the Arabs in theology, prophecy, and scripture just like a man who domesticates a horse. The first response could be wildish, tough, and unpredictable. However, gradually and intensively, the history proved that only within 23 years, the power of Muhammad had been recognized not only by Quraish of Mecca, but also Madanian people, and all of the population in the Arabian Peninsula.

The symbolic relation is arbitrary and is constructed on the convention.² The Qur'an at that time was something certainly new and was attempting to achieve recognition on its existence and identity. If it had been so, how would have been the convention among the community of Quraish that the Qur'an was the symbol of Muhammad's power; how would it have been possible while the existence of the Qur'an itself was not strong enough? The convention did not happen automatically; it did not come from nothing. It was shaped by the traditional convention of the Arabs on *sya'ir* and previous scripture. In the culture of Arabs, the poet had the reputation as the intellectual before the Qur'an had been revealed to Muhammad. The Arabs also felt that the Scribes (*Ahl al-Kitāb*) were superior with the knowledge they got from

1 Ibn Hisyam, *Sīrah Nabawiyah*, p. 123-124.

2. Daniel Chandler, *Semiotics: The Basic* (London: Routledge, 2007), p. 39.

their scripture. Both are the conventions of the Arabs. For that matter, when the Qur'an at the first place was promoting itself and attempting to gain identity-recognition before *sya'ir jahiliya*, their traditional convention around *sya'ir jahiliya* cascaded to the Qur'an. Afterward, when the Qur'an was placing itself among the family of scriptures, the second convention also cascaded to the Qur'an. It was from both conventions the symbolic relation between the Qur'an and the power of Muhammad had emerged.

Language as the Tool of Power

We have already discussed that the Qur'an was the symbol of the power of Muhammad. Here, I would argue that this power utilized language as the tools to control the discourse. If anybody had desired a radical change in the Arabs peninsula in the seventh century, language had been the very effective tool. The position of language within the culture of the Arabs has allowed the Qur'an to urge the particular psychological effect to their people. Hitti states that there will be no people around the world which has the bigger appreciation for language as well as get more emotional influences from it than the Arabs.¹ The psychological state of the Arabs which is eagerly controllable through language become the gate for the Qur'an to enter their reason and psychological spaces. When the Qur'an was using the language as the tool to control the Arabs, it, therefore, distributed its power to them.

There are two kinds of the strategy of the Qur'an to distribute its power, the implicit way and the explicit one. In the perspective of the order of discourse, the first way is the implementation of the principle of *exclusion*; the principle by which the discourse is controlled and delimited.² The Qur'an came up within the available two categories i.e. *ummiy* and *Ahl al-Kitāb*. The first of all, the Qur'an included itself into the first category, the tradition *sya'ir* of *ummiy* people, because he appeared in Mecca, facing the paganism community. Afterward, it propagated its exclusivity and superiority. The first time the Qur'an introduced itself used the term of *al-ẓikr* in al-Takwīr [81]:

1. Philip K. Hitti, *History of the Arabs* trans. R. Cecep Lukman Yasin and Dedi Slamet Riyadi (Yogyakarta: Serambi. 2014), p. 112.

2. This principle has three strategies i.e. prohibition, division and rejection, opposition between true and false. See Michel Foucault, "The Order of Discourse" in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (Boston: Routledge, 1981), p. 56.

27.¹ It argued that what Muhammad received through *rasūl karīm*² from the master of 'Arsy, which is Allāh or al-Raḥmān was Divine revelation. To some extent, the Qur'an introduced its resemblance to traditional *sya'ir* in the term of the mechanism of revelation. It is the genius strategy, indeed, to come into the cultural state of the pagan people who found itself bounded tightly to traditional *sya'ir*. However, it was not the only thing the Qur'an propagated since it also emphasized its uniqueness. The conventional mechanism of revelation was conducted, but it was not without modification. Qur'anic self-identity in al-Takwīr [81], al-Raḥmān [55], and al-Burūj [85] evidence that the revelation of Muhammad is the new category; even though it resembled traditional *sya'ir*, he was different, indeed.³ Here we see that the Qur'an introduced its novelty.

-
1. Etymologically, the term al-ẓikr has two basic meaning; ẓikr bi al-lisān and ẓikr bi al-qalb. Aṣḥihāni explained that this word means a condition by which human beings were capable of keeping something he know— similar meaning with al-ḥifẓ—in one side or presenting something abstractly in heart (qalbi) or verbally (qawli). So does Ibn Manzūr, he explains that this word meant to remember something (al-ḥifẓ li syai' taẓkuruhu) or to mention/recite something verbally (al-syai' yajrī 'alā al-lisān). The proper meaning of these two basic meanings in this context seems to be the second, verbal recitation (ẓikr bi al-lisān). This meaning is chosen as the relevant one given the fact that this is the first identification of the Quran and happens in the very early period of Mecca. Therefore, the Quran identifies itself as something familiar with the cultural context of Quraish, who have a huge relation with the poem (*sya'ir jahiliya*). The basic form of poems at that time were verbal. Therefore, the Quran firstly identifies itself as something verbal, al-ẓikr, to make Quraish tempted to accept its existence. However, the fact that it does not directly identifies itself as *sya'ir* indicates that even though it includes itself within the cultural context of Quraish, it does not make it identical with the poem. See Rāghib al-Aṣḥihāni, *Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th), p. 179; Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), p. 1507.
 2. The term *rasūl* in nineteenth verse worth further attention. This word marks the mechanism of the revelation of al-ẓikr. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd explains that the Arabs believed that a supernatural being, namely Jinn, was capable of bridging the metaphysic and the empiric world. This Jinn can listen to the secret message from the sky and to reveal it to the poet. This kind of belief is the cultural context that allows them to accept the Quran. "It is not the existence of Qur'an," Abū Zayd says, "that they deny rather than the content of it." The relation between secret message, jinn, and the poet describes how the Quraish understand the relation between the Quran, *rasūl karīm*, and Muhammad. That explains why they are tempted to classify this revelation, al-ẓikr, like the poem, even though they seem uncertain, as the story of al-Walīd ibn al-Mughīrah shows us. See Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, p. 32-41;
 3. The establishment of identity building run gradually. Al-Takwīr [81] did not mention that the Qur'an comes from God/Allah. It rather said that Quran is the word of *rasūl karīm* whose position was special before ẓī al-'Arsy—the God which is named Allāh and al-Raḥmān by the next sūrah, al-Fātiḥah [1] and al-Raḥmān [55]. It is through al-Raḥmān [55] the Quran clearly states that God/al-Raḥmān teach it for the first time while al-Burūj [85] said that it is kept save in *lawḥin maḥfūz*. Therefore, the complete discourse it introduces is that

After introducing itself with such novelty, the Qur'an eventually broke down that first category. It demolished the authority of traditional *sya'ir* from the very basic aspect, namely the origin. Al-Raḥmān [55]¹ and al-Jinn [72]²

Muhammad was received al-zikr/al-qur'ān, which is taught by al-Raḥmān (God) with rasūl karīm as the intermediary. It gives the different quality for the Quran from *sya'ir jahiliya*, which the later came from jinn as the stolen secret message from the sky. On the other hand, it did not name itself al-qur'ān from the first time; it rather uses the pretty ambiguous term, al-zikr. It does not directly promote its uniqueness and difference but rather includes itself into the traditional cultural context of *sya'ir jahiliya*. It does not immediately proclaim to come from God, rather from an intermediary whose position is very close to God (rasūlin karīm, zī quwwatin 'inda zī al-'arsy makīn). It is within al-Raḥmān [55] the Quran's straight proclamation that the God himself, the Raḥmān, who teaches the Quran to Muhammad, comes forth. Besides, the Quran deconstructs some terminologies and further reconstructs the new concept of them within which the Quran was introduced. The revelation of Muhammad is named al-qur'ān—the unique special name—within this context. From our perspective, this explains that the Quran is indeed in the middle of creating new discourse for the Arabs who previously have not experienced the Holy Scripture. From now on, the Quran appears as an authentic discourse, the revelation which dazzles Quraish with peculiarities it holds.

1. Anybody approaching al-Raḥmān [55] will see a sentence repeated even for 31 times, *fabi ayyi ālā'i rabbikumā tukazzibān*. Commentary books say that the communicants of the verse are the human being and jinn. Repetition of the verses marks the communication is happening intensively for the communicants who are not ready to accept the delivered message. al-Zamakhsyari said that language style of this sūrah tended to be soft with the content about the graces from Merciful God. Al-Islahi affirmed it, saying that unlike the other Meccan sūrah such as al-Qamar [54], al-Raḥmān [55] holds the communication with Quraish in a unique way, emphasizing the glorious of God, and the Quran is revealed within this glorious condition. Unlike al-Zamakhsyari and al-Islahi, I argue that al-Raḥmān [55] is not less raucous nor harsh discursively. Al-Islahi proposed a question; does it mean that the Quran is also directed to jinn? For Islahi, that is not the case. The real reason is that the sprinkling of glorious of the Quran rich them. However, our perspective said that the depiction on jinn here has a clear mission, which is to challenge traditional belief of the Arabs around *sya'ir*. As the Arabs believe that certain people with certain quality is capable of communicating with jinn who receive stolen secret message from the sky, al-Raḥmān [55] radically weaken this belief, placing jinn as the communicant as much as human beings. Arabs people who are very close to *sya'ir jahiliya* should directly sense peculiar things within this discourse. See al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz. 22, p. 189; al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, juz. 6, p. 5; Amin Ahsan Islahi, "Tadabbur i Qur'an", in <http://www.tadabbur-i-quran.org/text-of-tadabbur-i-quran/>. Accessed on 8 April 2015;
- 2 Al-Jinn [72] begins with a command to Muhammad to tell the Arabs that the revelation told him something (*qul ūḥiya ilayya*). It is said that a community of jinn had heard the Quran, and Muhammad had to explain this event to Quraish. When Jinn heard the Quran, they astonished, realizing that this contains the truth, and, therefore, they would not set up any one with God. Al-Jinn [72] is more radical than al-Raḥmān [55] that it apparently broke traditional belief of Arabs on *sya'ir jahiliya*. The sixth verse up to the tenth clearly depicts the idea of Arabs on the relation between jinn and human beings in negative sound. The

treat jinn and human as the equal beings. The Qur'an stated that Jinn did not have the capability anymore to seat on the sky listening to the revelation of the sky. They were just like human beings. This way, the Qur'an conducted the principle of exclusion through division and rejection strategy. The Qur'an did it in a flexible pattern, accommodating particular aspect of the pre-Qur'anic available categories and showing its novelty, exclusivity, and superiority.

By doing so, the Arabs began to recognize the existence of a novel entity around them, namely the Qur'an. Somehow, the Qur'an did not stop at that stage since its ultimate goal was to announce its status as something bigger, like the Holy Scripture. When the Meccan people began to recognize the existence of the Qur'an, they were tempting to compare it to the scriptures of *Ahl al-Kitāb*.¹ Consequently, the Qur'an then dealt with the second category, the *Ahl al-Kitāb*; it was the time when the Qur'an for the first time identified itself as *al-kitāb*, the scripture, in *Ṣād* [38], *al-A'rāf* [7]. However, I have to say here that *Ahl al-Kitāb* at that early time in Mecca were more to be discursive rather than the actual *Ahl al-Kitāb* whom Muhammad faced in Madinah.² It happened in the third phase of Muhammad's prophetic career in Meccan, when he was openly confronting paganism.

ninth verse says that jinn used to be able to rich some place in the sky where they can steal the secret message, but no more after the Muhammad prophecy. The revelation of Muhammad demolishes the sacredness of *sya'ir jahiliya* and even commands him to tell the Quraish this decline of the capability of jinn. Qur'anic self-identity using *al-qur'ān* takes this context. See al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz. 23, p. 310; Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍi' Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Maroco: Dār al-Bayḍā', 2008), juz. 1, p. 234.

- 1 Quraish were shocked with the monotheism teaching of the Quran and says that such teaching was absent even within the earlier religions, Jews and Christianity (as referred by Sad [38]: 7, saying *ma sami'na bihaza fi al-millah al-akhirah in haza illa khtilaq*). They, therefore, question the validity of the Quran. Interestingly, they question it in the manner of comparison. The Quran answers them introducing itself as *al-kitāb* (in Sad [38]: 29 for the first time), an equal scripture as that of Jewish and Christianity. Here we understand the motive of Biblical material within the Quran as well as Qur'anic self-identity using the term *al-kitāb*. They are not to a dialog with *ahl al-kitāb* but rather Meccan Quraish, and the use of Biblical material and such self-identity are to strengthen the authority of the Quran—the Arabs feel inferior under *ahl al-kitāb* due to their scripture—and, therefore, could effect to the effectivity of monotheism proclamation.
- 2 Some revisionists argued that there was no possibility the Quran had appeared within the seventh century as it talked about *ahl al-kitāb* and broadened its scope of the audience since *al-A'rāf* [7], which is revealed in Mecca in the fourth year of prophecy. John Wansbrough, for example, stated that the content of the Quran showed it was best to say that the Quran had appeared within a situation namely sectarian milieu; a polemical circumstance involving religious sects such as Jewish and Christianity in Iraq in the period of Abbasiah emperor. Mun'im Sirry says that this assumption is baseless historically. They are just a logical implication of historical criticism on the Quran. However, in our point of view, the fact that

The Qur'an had promoted itself as one of the scripture within Abrahamic religions ever since. However, it also insisted its uniqueness, introducing it as the different thing. It has the role as *muṣaddiq*, the confirmer of the scriptures. Here we see that the Qur'an already faced two broad category, introduced itself between both, and the Arabs eventually recognized its existence before both. The Qur'an was successful to create the new discourse, new knowledge, for the Arabs on the existence of the new category, namely the Qur'an.

Interestingly, after in early Meccan period—in the first two phases, from al-'Alaq [96] until al-Qamar [54]—the Qur'an focused more to place itself before *sya'ir jahiliya*, and in the next phase—the fifth Meccan, from Šād [38] until al-Aḥqāf [46]—it focused more to place itself before the earlier scriptures, the intensity of Qur'anic self-identity shifted; Qur'anic self-identity begins to focus on itself regardless the other. From now on, the Qur'an began to introduce its self i.e. its nature, character, attributes, and functions without depicting any relation to both *sya'ir jahiliya* and previous scriptures. It proclaimed its nature as the revelation to Muhammad (Ghāfir [40]: 2, al-Jāsiyah [45]: 2, al-Aḥqāf [46]: 2, al-Insān [76]: 23, al-Sajdah [32]: 2, and so forth), it has some characters such as *ḥaqq*, *ḥakīm*, *mubīn*, *hudā*, and so on (Luqmān [31]: 2, al-Zumar [39]: 1, al-Syūrā [42]: 17, al-Naḥl [16]: 64; 89, Ibrāhīm [14]: 1, al-Baqarah [2]: 2; 185, and so on).

In Saba' [34]: 31 we see the interesting point, that the verse reports the denial of Quraish towards the Qur'an as well as earlier scripture. Before, in Šād [38]: 8 the Qur'an reveals a peculiar phenomenon. It is the first time Qur'anic self-identity reported in the composition in which the Quraish were the subject (it says *a'unzila 'alaihi al-zikr min bayninā*). Afterwards, it happened again in al-Furqān [25]: 34 (*waqāla allazīna kafarū law lā nuzzila 'alaihi al-Qur'ān a jumlatan wāḥidatan*). The interesting point here is that the Qur'an reports Quraish's identification of itself firstly used *al-zikr* and secondly used *al-Qur'ān*, just like the Qur'an identified itself for the first and second time in al-Takwīr [81]: 27 and al-Raḥmān [55]: 2. When the Qur'an reports that Quraish identified itself in the very same way, it could necessarily be understood that the Qur'anic self-identity-building endeavor has already gained some success. Firstly, Quraish identifies it as *al-zikr* which means that they admitted the revelation of Muhammad from Allah/ al-Raḥmān through *rūḥ al-amīn* is a verbal recitation. They already recognized the Qur'an as they did on *sya'ir jahiliya*. Furthermore, the Qur'an reports that Quraish identified

there was little community of Jews and Christianity in the period of Qur'anic formation does not mean that Qur'anic depiction of ahl al-kitāb and the existence of Biblical material therein are functionless on one side, or would imply to unreliability of historical account on Qur'anic formation on the other side. They indeed have the function, but not historically rather than discursively. The Qur'an used them as the discourse to talk to Meccan Quraish instead of the actual Jews and Christianity. See Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2015), p. 53; 167.

itself as *al-Qurān*, which means that they already had a new awareness as well as knowledge of the existence of something peculiar, the existence of something similar to *sya'ir jahiliya*, somehow proclaim the difference; that verbal recitation (*al-zikr*) is not *sya'ir*, but *al-Qur'ān*. It means that the self-identity-building endeavor have already introduced a new knowledge in the Arabian Peninsula; the Arabs already recognized its existence even though little of them decided to belief in it.

Saba' [34]: 31 uses the same linguistic style as Šād [38]: 8 and al-Furqān [25]: 34, placing Quraish as subject; *waqāla allzīna kafarū lan nu'mina bihāzā al-Qur'āna walā billazī bayna yadaihi*. The verse talks about the challenge of Quraish, in which there is the indication that Quraish already recognized the existence of the Qur'an, not related to *sya'ir jahiliya* anymore, rather than related to earlier scripture. Here, we can see the Quraish already placed the Qur'an in the higher position than before, the position of *Ahl al-Kitāb* toward which they felt inferior and envious. Therefore, the Qur'an was already successful to create a new discourse/knowledge in Arabian Peninsula around Holy Scripture. The Arabs who only had *sya'ir jahiliya* in their history instead of a sacred scripture like *Ahl al-Kitāb*, is now recognizing the existence of a new holy scripture around them, even though they still disbelief in it. Within *tartīb al-nuzūli* framework, Saba' [34] was revealed in the 57th, in the fourth phase of Meccan where Muhammad was facing the coming tribes into Mecca for pilgrimage. The verse is revealed before the socio-economic boycott of Quraish happen in the seventh year of Muhammad prophecy, respectively. It is necessarily concluded that in the seventh years of Muhammad's prophecy, the new rupture of history on Holy Scripture begins to happen in Arabian Peninsula.

Exclusion was not the only way the Qur'an utilized to create discourse. It also employed the other principle that is called limitation. This procedure functions to mastering the power or averting the unpredictability of the discourse. After a discourse has been introduced to the public, they will talk about it. It will affect to widespread the discourse to the unexpected form. For that matter, the discourse has to be controlled and delimited. There are three strategies provided by Foucault in this term: (1) commentary, the repeated narration about discourse, (2) authorship, not about who deliver the discourse, but the external effects which potentially come up from a certain authorship, instead, and (3) discipline, in the sense that every discourse implies to an establishment of roles, methods, definitions, technique, instruments, from which the new prepositions potentially emerge.¹

There were two strategies used by the Qur'an while it introduced its identity in the seventh century. The first is authorship. It is of the most important strategy in the discourse of Qur'anic identity. Within al-Takwīr [81] and al-Raḥmān [55], the Qur'an clearly identified itself as relating to *zī al-'Arasy* on one hand and the *al-raḥmān* on the other hand. Both terminologies

1. Michel Foucault, "The Order of Discourse", p. 56

are about God. al-Takwīr [81] did not clearly stated that the *qawl* that was revealed to Muhammad was from the master of the 'Arsy. Instead, it is the words of *rasūl karīm* whose position is extraordinary by the side of *zī al-'Arasy*. Unlike al-Takwīr [81], al-Raḥmān [55] did it clear enough, that it was the God who taught Muhammad the Qur'an. It means that the *qawl* brought by *rasūl amīn* was not from himself, but rather the God who taught Muhammad. Not only is this authenticity proclamation the main point of division between the Qur'an and traditional *sya'ir*, it but also raised up the position of the Qur'an because its origin were from God, rather than the Jinn as the traditional *sya'ir* used to recognize it.

Authorship was the strategy by which the Qur'an continuously and consistently conducted. I argued before that the Qur'an gradually faced *ummiy* with traditional *sya'ir* and then *Ahl al-Kitāb* with the scriptures to introduce its existence as well as identity, here I say that authorship was conducted all over that period. After al-Takwīr [81], al-Raḥmān [55], and al-Burūj [85], the Qur'an successively utilized the strategy of authorship in Ṣād [38], al-A'rāf [7], Yāsīn [], al-Furqān [25], Fāṭir [35], Ṭahā [20], and so forth for Meccan period, and al-Baqarah [2], al-Nisā' [4], al-Hasyr [59], and so forth for Madanian period. The key terminologies of this strategy were *anzala*, *nazzala*, and *awḥa* whose subject were God.

The continuous and consistent emphasizing on authorship had the role to claim the superiority of the Qur'an upon traditional *sya'ir* and to place itself equal to previous scripture, which the Arabs at that time believed to be the revelation of God as well. A careful look at this phenomena will reveal that this was the implementation of the other limitation strategy, namely commentary. Within this strategy, one Qur'anic verse depicts, explains and interprets the other verses. In the chronological approach that I employ, the verses revealed later continuously described the first discourse of author in al-Takwīr [81] and al-Raḥmān [55].

It is hardly new in conventional '*Ulūm al-Qur'ān* and Tafsīr literature. There is a principle namely *al-Qur'ān yufassiru ba'duhū ba'da* that is also referred as *tafsīr al-āyah bi al-āyah*. In '*Ulūm al-Qur'ān*, it deals with the method by which the Qur'an deliver its message. Sometimes it says something concisely (*ijāz*), and, on the other hand, it also says something else at length, sometimes globally (*ijmāl*), and the other times in detail (*tabyīn*). Those which are stated in general shape in a particular place will be conducted at length in the other place. Therefore, compiling verses within a unity of a theme would necessarily give a comprehensive understanding.¹

However, the commentary which is performed by the Qur'an in order to create a novel discourse on the existence of a new scripture in Arabs i.e. the Qur'an, establish as well as sustain its identity, has a particular. The role of tafsir in term of explaining or giving the more definitive elaboration on

1. Ḥusain al-Zahabī, Tafsīr wa al-Mufasssīrūn (Cairo: Maktabah Wahbah. 2000), juz. 1, p. 31.

particular thing only happens in case of al-Takwīr [81] and al-Raḥmān [55]; the former does not clearly state that the Qur'an came from Allāh, while the later explicitly says it is taught by the al-Raḥmān i.e. the God. Other than that, the commentary on this authorship does not appear to be the confirmer or the more detail information on this rather than to emphasize its early notion. This commentary discursively is the effort to sustain the discourse of authorship.

While the Qur'an was emphasizing that itself was the scripture just like the earlier, it used certain unique language formulation, namely *aḥruf al-muqaṭṭa'ah*. I classify this as the implicit way of self-identity discourse. In the third phase of Meccan *sūrahs*, while Muhammad was openly confronting paganism, the resistance from Quraish increased. It is reported that while Muhammad was preaching Islam whether in concealment or in opened place, many weak people converted to Islam, but not the man of note in Quraish. When they were walking pass Muhammad's forum, they denounced and censured him, "How dare this grandson of Abd al-Muṭallib arguing that he received revelation from the sky." The denouncement remained verbal until Muhammad openly confronted their gods and said woe to the worshippers of idols and may they be dead in infidel state. Ever since, the intimidation had turned into physical.¹

The *sūrahs* revealed in this phase—those which revealed in 47th in revelation order successively to the 53rd, al-Syu'arā' [26], al-Naml [27], al-Qaṣaṣ [28], Yūnus [10], Hūd [11], Yūsuf [12], and al-Hijr [15]—are opened by *aḥruf al-muqaṭṭa'ah* (*tāsīn*, *ṭāsīmim*, and *alif lām rā*) followed by Qur'anic self-identity. Al-Syu'arā' [26], al-Qaṣaṣ [28] and Yūsuf [12] are opened by *tilka āyāt al-kitāb al-mubīn*, while al-Naml [27] consists of *al-Qur'ān* as the addition word; *tilka āyāt al-Qur'ān wa kitābin mubīn*, and al-Hijr [15] places the words the other way; *tilka āyāt al-kitāb wa Qur'ānin mubīn*. Yūnus is opened with *tilka āyāt al-kitāb al-ḥakīm*, while Hūd [11] with *kitābun uḥkimat āyātuhu ṣumma fuṣilat min ladun ḥakīmin khabīr*. The phenomenon was repeated when Muhammad was facing the economic as well as social boycott along with his followers and Banū Hāsyim. The *sūrahs* revealed in this period, Ghāfir [40], Fuṣilat [41], al-Syūra [42], al-Zukhruf [43], al-Dukhān [44], al-Jāshiyah [45], and al-Aḥqāf [46], were consistently opened with ḥāmīm. Here we see the consistent pattern of the Qur'an using Qur'anic self-identity following *aḥruf al-muqaṭṭa'ah* in fourteen *sūrahs*. However, that are not all. There are only three *sūrahs* out of the total 29 which are opened with *aḥruf al-muqaṭṭa'ah*, which are not directly followed by Qur'anic self-identity i.e. Maryam [19], al-Ankabūt, and al-Rūm [30].²

1. Muḥammad Abd al-Jābirī, Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm, juz. 1, p. 200.

2 This statement referred to Fakhr al-Dīn al-Rāzī. However, Bint Syāti' objects it; she agrees with Ibn Kaṣīr who said that all of *sūrahs* opened by *aḥruf al-muqaṭṭa'ah* relate to the notion on the Quran. The difference is that al-Rāzī sees the direct notion on that after the *aḥruf al-*

We can find an extensive analysis on *aḥruf al-muqatta'ah* within the book of Bint Syāṭi' i.e. *I'jāz al-Bayāni li al-Qur'an wa Masā'il Ibn Azraq: Dirāsah Qur'āniyah Lughawiyah wa Bayāniyah*. She evaluates theories from prior experts, in which she concludes that *sūrahs* with *aḥruf al-muqatta'ah* within the perspective of *tartīb al-nuzūl* were revealed in period in which Muhammad and his followers were receiving intimidation from Quraish. The accusations came up both to him as personal or to the Qur'an itself. They called Muhammad mad person, the poet, or the shaman. While *sūrahs* with *aḥruf al-muqatta'ah* were the response to such intimidation. It contained the argumentation on the existence of the Qur'an which denied those accusations.¹ I agree with Bint Syāṭi', that the intensity of *sūrahs* with *aḥruf al-muqatta'ah* is found within *sūrahs* which were revealed in two very tough conditions i.e. the opened-confrontation to paganism (al-Syu'arā [26] up to al-Hijr [15]) and social boycott (Ghāfir [40] up to al-Aḥqāf [46]).

Applying sociolinguistic approach, the other scholar, Faisal Fatawi, adds some notions on Bint Syāṭi's conclusion. He says that there was a concept of *saj' al-kuhhān* in the tradition of the Arabs. It was the formulations of words that no one could understand except the poet who composed it. However, this fact does not mean that the composition was meaningless in a communication. Rather than worked semantically, the structure worked pragmatically. It came into the psychological state of the Arabs rather than their cognitive. *Saj' al-Kuhhān* did not communicate the meaning; it deliver the emotion instead. Here we can see the historical roots of *aḥruf al-muqatta'ah*. Just like *Saj' al-kuhhān* used to amaze the Arabs, *aḥruf al-muqatta'ah* urged them to feel something in their heart, and pushed them to accept the message² which in this case is the Qur'anic self-identity. For that matter, the very existence of *aḥruf al-muqatta'ah* silently widespread the psychological effect on the Arabs i.e. the first generation of the audience of the Qur'an. As the Qur'an used the common-recognized mechanism of revelation as that of traditional *syā'ir*, the Qur'an also did influence the psychological state of the Arabs through the strong composition of words from which the Arabs could do nothing other than to be amazed at the strength of the Qur'an.

In the second strategy, the Qur'an distributes its power through language in an explicit way. Here I refer to Qur'anic proclamation that it is an Arabic revelation (*Qur'an 'arabiy*). The Qur'an states it several times in Ṭahā [20]: 113, al-Syu'arā' [26]: 195, Yūsuf [12]: 2, al-Zumar [39]: 28, Fuṣilat [41]: 3,

muqatta'ah, while Bint al-Syāṭi' says that even though the second verses of Maryam [19], al-Ankabūt [29], and al-Rūm [30] do not directly mention the Quran, the identification appears in the other part of these *sūrahs*. See 'Āisyah 'Abd al-Raḥmān Bint al-Syāṭi', *I'jāz al-Bayāni li al-Qur'an wa Masā'il Ibn al-Azraq: Dirāsah Qur'āniyah Lughawiyah wa Bayāniyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1999), p. 159.

1 'Āisyah 'Abd al-Raḥmān Bint al-Syāṭi', *I'jāz al-Bayāni li al-Qur'an*, p. 179-180.

2. M. Faisal Fatawi, *Tafsir Sosio Linguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam Al-Qur'an* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), p. 129.

al-Syūra [42]: 7, al-Zukhruf [43]: 3, and al-Aḥqāf [46]: 12. Al-Ṭabari and al-Zamakhsyari provide hermeneutical nuance in their interpretation on these verses that the Qur'an uses the Arabic language because it is revealed to the Arabs people by which they can understand the meaning of it.¹ Some other emphasize it as the identity of the Qur'an. Al-Zamakhsyari provides two theories; one regards whole words of the Qur'an are Arabic, and one other says that several words are not necessarily Arabic.²

In the context of the discourse of Qur'anic self-identity, the question goes deeper. It was certain that the Quraish automatically has known the Qur'an was Arabic once they heard it. Why would it then give more emphasize on its Arabicity (*Qur'ānan 'Arabiyyan*)? If it only relates to hermeneutical consideration—that is so that they could understand the Qur'an—there would be no use of emphasizing its Arabicity. In fact that the Qur'an did emphasize it, it, therefore, demands something more. In my perspective, it shows that, while doing that, the Qur'an was attempting every effort to proclaim its identity through language. Considering that the Arabs did appreciate language, it then completely utilized the potential psychological effect of the language for them. What Hitti says apparently justifies our argument, that there will be no people around the world which has the bigger appreciation to language as well as get more emotional influences from it than the Arabs.³ The Qur'an did therefore distributed its power through language to build its identity.

For that matter, I disagree with Aksin Wijaya, who sees naturalization of the transcendent words of God into Arabic in negative sound. Employing structuralism linguistic approach, he places language only as the passive media to deliver the content of the message of the revelation. Because the communication between God and Muhammad had run in non-identifiable language, therefore there was a need to naturalize it to human language. It explains why Arabic is used. We can see that Aksin places language as a

1. Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz. 13, p. 6; juz. 17, p. 643; juz. 20, p. 196; juz. 20, p. 469; al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, juz. 4, p. 415; juz. 5, p. 366; juz. 5, p. 394.

2. Al-Zamakhsyari provides two theories. The first said that whole words of the Quran are Arabic. Allah makes the Quran as mu'jizat to Prophet Muhammad as the proof of his truth. In Yūsuf [12]: 2 the Quran says *innā anzalnāhu qur'ānan 'arabiyyan* and in Fuṣilat [41]: 44 it says *walaw ja'alnāhu qur'ānan a'jamiyyan...* Both verses imply to a notion that there will be no word within the Quran except it is the Arabic word. This perspective is held by al-Syāfi'i, Abū 'Ubaydah, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Qāḍī Abū Bakr, and Abū al-Husain ibn Fāris. The second perspective that is held by Abū Ḥanīfah, says that some words of the Quran are originated from another language. There was Arabisation before the Quran uses them. Of the words within this category are al-Ṭūr, ṭafīqā, al-qiṣṭ, al-sijl, al-raqīm, tawrāt, injīl, etc. See al-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*, p. 201.

3. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, p. 112.

coercive must.¹ On the other hand, I see it positively instead. Choosing Arabic as the language of the Qur'an as well as emphasizing it explicitly and intensively are the precise and exact strategy to distribute power. Because the Arabs have the adamant relation to language culturally and psychologically, there would be no other strategy better that utilizing language to introduce something new and establish certain authority.

Conclusion

The article points to three conclusions. The first is that Muhammad was one of the Quraish people, he, therefore, was an *ummiy* who did not experience the scripture. For that matter, the Qur'an for him at the first place was as strange as it was for the other Quraish. Muhammad did not notice that al-'Alaq [96]: 1-5 is the part of the Qur'an during its revelation event at Hira', not until the Qur'an itself told him so. The second says that Muhammad had the good reputation in his society as referred by the term *al-Amīn*. He also had been a *ḥākim* when the Ka'bah was renovated. However, the Qur'an made him the prophet. Consequently, without the Qur'an, Muhammad was just an honor Quraish. With the Qur'an in his hand, he had something more, referred here as power. The Qur'an was then the symbol of the power of Muhammad. The third concerns with language. The Qur'an utilized language as the mechanism to widespread its power. It was in two ways: the implicit and the explicit. The implicit strategy was giving a psychological effect to the Arabs in a silent mode while explicit way was declaring and emphasizing that the Qur'an was the scripture that used the Arabic language. Using language as the mechanism of power was the genius strategy of the Qur'an to establish its identity.

Bibliography

1. Al-Makin. *Representing the Enemy: Musaylima in Muslim Literature*. Frankfurt: Peter Lang. 2008.
2. Al-Makin "Re-Thinking Other Claimants to Prophethood: the Case of Umayya ibn Abī Ṣalt" *a-Jami'ah*, Vol. 48, No. 1, 2010.

1. A fundamental misperception lies within the application of structuralism linguistic done by Aksin Wijaya to reveal the nature of the revelation of the Quran. Ferdinand de Saussure said that the material object of structuralism linguistic was human's language. Somehow, Aksin misleadingly implemented it to the communication of God to Prophet Muhammad. As much as the implementation of hermeneutics should be directed to the worldly side of the Quran, that should also be the exact case for structuralism linguistics. That is because parole and langue, two sides of language in this approach, related very much to social circumstances of the human being. As God has no such circumstances, the way Aksin implemented this approach was irrelevant. On the other side, these parole and langue run simultaneously within every single communication as they are like a two sides of a coin. Unfortunately, Aksin set them apart within the different communication. He said that the communication of God with Muhammad only used parole while the further communication of Muhammad to his community used langue. See Fadhli Lukman, "Wahyu dan Hermeneutika: Telaah Kritis atas Teori Diferensiasi Aksin Wijaya." *An-Nur; Jurnal Studi Islam*, vol. IV No. 1, Februari 2012. p. 19.

3. Al-Makin “From Musaylima to the Khārijite Najdiyya” *Al-Jami’ah*. Vo. 51. No. 1. 2013.
4. Amin, Ahmad. *Fajar Islam* terj. Zaini Dahlan. Jakarta: Bulan Bintang. 1968.
5. al-Aṣṣihāni, Rāḡib. *Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma’rifah. t.th.
6. Awdah, Awdah Khalīl. Abū al-Taṭawwur al-Dalālī bayna Lughat al-Syi’r wa Lughat al-Qur’ān. Yordania: Maktabah al-Manar. 1985.
7. al-Bāqī, Muhammad Fu’ād Abd. *Mu’jam Mufahras li Alfāz al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ. 1424 H.
8. al-Bulaihī, Ṣālih ibn Ibrāhīm. *al-Hudā wa al-Bayān fī Asmā’ al-Qur’ān*. Madinah: Maktabah al-‘Arabiyah al-Sa’udiyah. 1397 H.
9. Chandler, Daniel. *Semiotics: The Basic*. London: Routledge. 2007.
10. Ḍa’if, Syaūqī. *Tarikh al-Adab al-‘Arabi*. Kairo: Dar al-Ma’arif. 2002.
11. al-Dāmaghāni, Husain ibn Muḥammad. *Qāmūs al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm wa al-Malāyīn. 1980.
12. Darrāz, Abdullāh. al-Naba’ al-‘Aẓīm: Naẓrah Jadīdah fī al-Qur’ān. Qatar: Dar al-Saqafah. 1985.
13. Fāris, Abi Ḥasan Aḥmad ibn. *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr. 1979.
14. Al-Farra’. *Ma’ani al-Qur’an*. Beirut: ‘Alam al-Kutub. 1983.
15. Fatawi, M. Faisol. Tafsir Sosio Linguistik: Memahami Huruf Muqatha’ah dalam Al-Qur’an. Malang: UIN-Malang Press. 2009.
16. Foucault, Michel. “The Order of Discourse.” dalam Robert Young (ed.). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston: Routledge. 1981.
17. Foucault, Michel *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan* terj. Yudi Santosa. Yogyakarta: Benteng Budaya. 2002.
18. Foucault, Michel *Arkeologi Pengetahuan* terj. Inyik Ridwan Munzir. Yogyakarta: IRCiSoD. 2012.
19. Haikal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad* terj. Ali Audah. Jakarta: Litera AntarNusa. 2009.
20. Haqqi, Muhammad Ṣafā’. ‘Ulūm al-Qur’ān min Khilāl Muqaddimāt al-Tafsīr. Beirut: al-Resalah. 2004.
21. Henninger, Joseph. “Pre-Islamic Bedouin Religion” dalam Lawrence I. Conrad (ed.). *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Hampshire: Ashgate Publishing ltd. 1998.
22. Hisyām, Ibn. *Sirah Nabawiyah*. Beirut: Dār ibn Hazm. 2009.
23. Hitti, Philip K. *History of the Arabs* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Yogyakarta: Serambi. 2014.
24. Ilyas, Hamim. Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis Terhadap Keselamatan Non-Muslim. Yogyakarta: Safiria Insania Press. 2005.
25. Islahi, Amin Ahsan. “Tadabbur i Qur’an”, dalam <http://www.tadabbur-i-quran.org/text-of-tadabbur-i-quran/>. Akses tanggal 8 April 2015.

26. al-Jābiri, Muḥammad Abd. *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah. 2006.
27. al-Jābiri, Muḥammad Abd Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wād}i' Ḥasba Tartīb al-Nuzūl. Maroko: Dār al-Bayd}ā'. 2008.
28. al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn. *Funūn al-Afnān fī 'Uyūn 'Ulūm al-Qur'ān* ed. Hasan D}iyā' al-Dīn 'Itr. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiya. 1987.
29. al-Kalbī, Muḥammad bin Sā'ib. *Kitab al-Aṣnām*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriah. 1995.
30. Kašīr, Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Giza: Mu'assasah Qurṭubah. 2000.
31. al-, Fazlur. "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca." dalam Lawrence I. Conrad (ed.). *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltd. 1998.
32. Ramadan, Tariq, *Biografi Intelektual-Spiritual Muhammad* terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2015.
33. Romdhoni, Ali. *Al-Qur'an dan Literasi: Sejarah Rancang-Bangun Ilmu-ilmu Keislaman*. Jakarta: Linus. 2013.
34. Rubin, Uri. "Ḥanīfiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *Dīn Ibrāhīm*." dalam Lawrence I. Conrad (ed.). *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltd. 1998.
35. Saeed, Abdullah. *The Qur'an: Introduction*. New York: Routledge. 2008.
36. Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan. 2007.
37. Shihab, Quraish *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih*. Tangerang: Lentera Hati. 2014
38. Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Mizan. 2015.
39. al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Madinah: al-Maktabah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah. t.th.
40. al-Syāṭi', 'Āisyah 'Abd al-Raḥmān Bint. *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Dār al-Ma'ārif. 1990.
41. al-Syāṭi' I'jāz al-Bayānī li Kharbuṭli, Ali. Husni *Sejarah Ka'bah: Kisah Rumah Suci yang Tak Lapuk Dimakan Zaman* terj. Fuad Ibn Rusyd. Jakarta: Tuross. 2013.
42. Lings, Martin. *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik* terj. Qamaruddin SF. Jakarta: Serambi. 2014.
43. Lukman, Fadhli. "Konsep Self-Referentiality Al-Quran," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 12, No. 2, Juli 2011.
44. Lukman, Fadhli. "Wahyu dan Hermeneutika: Telaah Kritis atas Teori Diferensiasi Aksin Wijaya." *An-Nur; Jurnal Studi Islam*, vol. IV No. 1. Februari 2012.
45. M, Ira dan Lapidus. *Sejarah Sosial Umat Islam* terj. Ghufron. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1999.
46. Manẓūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. t.th.

47. Najjār, Muḥammad. *Mu'jam al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyah. 2004.
48. al-Qaṭṭān, Mannā Khalīl. *Mabāḥiṣ fi Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2000.
49. Rahmanal-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq: Dirāsah Qur'āniyah Lughawiyah wa bayāniyah. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1999.
50. Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press. 2009.
51. al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Jarīr. *al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th.
52. al-Ṭabarī *Tārikh al-Rusul wa al-Muluk*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. t.th.
53. al-Wāḥidī, Abi al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: 'Ālam al-Kutub. t.th.
54. Watt, W. Montgomery. "Belief in a 'High God' in Pre-Islamic Mecca." dalam Lawrence I. Conrad (ed.). *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltd. 1998.
55. Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*. Yogyakarta: Safaria Insania Press. 2004.
56. Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
57. al-Ḥabībī, Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2000.
58. al-Zamakhsyari. al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl. Riyādh: Maktabah al-'Abīkān. 1998.
59. al-Zarkasyi, Badruddin Muḥammad bin 'Abdullah. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Ḥadīṣ, 2006.
60. al-Zarqāni. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1995
61. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣ*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī. 2000.

مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم: روش‌ها، گونه‌ها، و نمونه‌ها
(مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن)

Explanation for Writing and not Writing the Alif in the Ancient Qur'an in Light of the Manuscripts OF the Ancient Qur'an

Munshid Falih Wadi¹

Abstract

Studying the explanations that dealt with the reasons for deleting the letter “alif” or proving them are topics that acquire special importance because those explanations were not subject to scientific rules, but were in their entirety personal jurisprudence, and comparing those explanations in the light of the ancient manuscripts of the Qur'an is crucial in studying them, since these Qurans are documents that can be Relying on it and resorting to the phenomena that emerge in it, this study relies on the comparison between the explanations mentioned in the books of Quranic sciences or books of interpretation with what is in these manuscripts, as well as the comparison between those manuscripts in some places. I came to regard some of the phenomena of calligraphy as sacred or to give them ideological explanations, and in fact, by tracing the ancient manuscripts, they are nothing more than linear phenomena that were subject to factors that develop the Arabic calligraphy in its stages of development. It is accredited and has been the subject of extensive studies to prove the time of its writing and its scientific value. It is no secret to the reader that this study includes matching and interview. I hope that I have been able to present the topic in a scientific and convincing way.

Keywords

graphic alif in Quran, ancient Qur'an, manuscripts

1. mnshidalwadi@gmail.com

Introduction

The study of some of the phenomena of writing Alif in the light of The ancient Qur'anic manuscripts by knowing their ages and the time of their writing, And to meet the explanations given by specialists in the sciences of the Qur'an or interpretation is very important, especially since some of these manuscripts were written in the early days of Islam in the first Hijri century, such as the Tübingen manuscript, which is one of the ancient manuscripts. The manuscript dates back to the second half of the first AH century, and according to the website of the University of Tübingen, the manuscript may It dates back to the period from 649 to 675 AD, that is, twenty to forty years after the death of the Messenger of God, may God bless him and grant him peace. The manuscript of

(The Hussein shrine) in Cairo, the manuscript of Tashkent, and the manuscript of the Antiquities Museum in Istanbul. which gave them utmost importance to explore fundamental issues that still preoccupy researchers, especially in the areas of the original roots of some words in The Holy Qur'an and issues of (How to write the words of the Qur'an (Rasm Al Qur'an), which some claim was influenced to a large extent by Nabataean Aramaic and Nabataean Syriac.

All these various studies that dealt with the Qur'anic pronunciation or written in the ancient Qur'ans have taken an important part of the researchers' concerns, and there is no doubt that writing systems have developed through In times, those Qur'anic books were a good example and a fertile material for studying these issues by following the sober and purposeful scientific method without following ideological precedences or flimsy suspicions. The increase and deletion and the explanations for those increases and decreases,

research aims:

explore the linguistic defects that allow the increase and decrease in (write the letter Alif), as well as an attempt to study some inscriptions to understand by it and an attempt to find philological comparisons that help the researcher to reach some explanations for the phenomenon of write the letter Alif, in the ancient Qur'ans, and the research depends on the manuscripts of the ancient Qur'anic manuscripts.

Research questions: The research raises fundamental questions

Is writing the alif or deleting it subject to a single writing system?

Is it possible to discuss the jurisprudence of specialized scholars in their explanations of the phenomena of writing in the Qur'an in the light of ancient manuscripts?

And the last question is whether it is possible to subject heritage issues that were considered taboo in their discussion to scientific debate in the light of the documents of ancient manuscripts, which is an application of the cognitive approach in issues of heritage

Research Methodology: The researcher followed the method of matching and interviewing by adopting the manuscripts and comparing them with each

other, and then matching that with the explanations given by the late scholars to justify or prove the deletion of the thousand.

In the end, I am pleased to extend my thanks to my brother, Dr. Ahmed Falih, who is presenting his doctoral thesis in a philological study, as he provided me with some manuscripts. I also made every effort to reach scientific results. I hope that I have provided students in the field of Qur'anic studies with some useful information.

Places to delete the letter Alif¹

Deleting the letter "alif" or increasing it in places other than the place of the increase is one of the issues that are shrouded in ambiguity and are not subject to a steady rule despite the attempts of scholars to find rules and explanations for this deletion, which are contradictory explanations. On it and discussing it in light of some of the data available to us, such as the existence of ancient manuscripts of the Qur'an, written inscriptions, or rational arguments that can be clear to the reader, Blacher says: The writing style used by scribes in writing the Qur'an is still primitive, and also indicates that the reproduction of the five basic Qur'ans Existing in Islamic capitals raises a serious issue, for the important event is that codification did not exempt from memorizing the text by heart, and thus the phonetic and morphological differences persisted that appeared in the local

from memorizing the text by heart, and thus the phonetic and morphological differences persisted that appeared in the local dialects, and the written text guides the reader and avoids changing words, omissions and confusion, but it is not sufficient

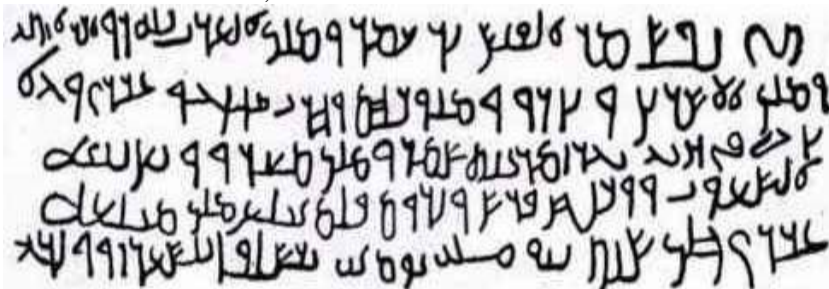
to make the reader's pronunciation complete and this reality Resulting from the lack of character in the Arabic calligraphy², The previous statement and the claim that the style of the calligraphy is still primitive is not accurate, because the writing that was found in the old Qur'an refers to an advanced and mature style of writing and its laws and regulations, and it was characterized by intelligence in embodying some phonetic issues by adding or deleting some letters, but the line and its rules remain. Regulation is a matter related to the need of the social system, and there was no urgent need to develop these systems unnecessarily or an urgent need, and it cannot be claimed that this written system has reached the level of perfection. Those additions and those developments in the language systems in general, on the other hand, the doctrinal explanations of written or verbal phenomena, which are not evidenced by proof, neither in terms of the ancient inscriptions nor in terms of the manuscripts of the ancient Qur'ans that we have, and they remain just jurisprudence lacking evidence and lacking argument and presumption, Like

1. Ibn Watheeq Al-Andalusi, *Aljamie lima yahtaj alih min rasm alsuhuf*, edited by: Ghanem Qaddouri, Dar Ammar, Jordan, 1429AH-2009AD, p. 34-44

2. Blasher, *The Qur'an, its revelation, its transliteration, its translation and its impact, its translation into Arabic*: Reda Saadeh, The Lebanese Book House, Beirut, first edition, 1974, p. 33

saying that “every alif in a word has a meaning that has a specificity in existence, it has two considerations on the one hand. Moore's top than do not realize the sense of the millennium delete the tag line for this and considering the one hand, the ownership of real things in science or lower”¹

Tracing the ancient inscriptions shows us that the biblical phenomena, whether by deleting the alif or proving them preceded the religious texts, so all the explanations based on religious interpretive foundations remain subject to discussion and uncertainty. About 300 years before Islam, this inscription is a witness to the tomb of Imru' al-Qays ibn Amr The first, one of the kings of the Manathira in al-Hira before Islam. The date of his death has been set to the year 328. It is noted from the study of the al-Namarah text, according to some specialists, the clear development from the Thamudic, Lihyaniyya and Safavid to Arabic The original copy of the inscription is preserved by the Louvre Museum in Paris, and its translation is as follows

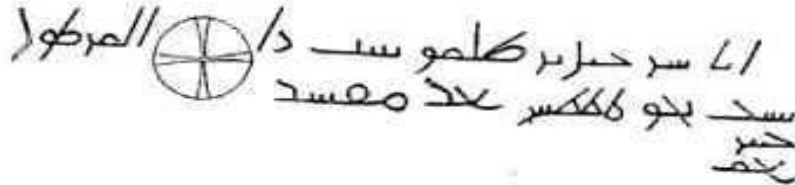


ti nafs mara alqays bira eamrinw malik alearab kuluh dhu 'asr altuji wamalik al'asadayn wanzru wamulukihim waharab madhhaju eakdi waja bizji fi hubuj nijirn madint shamru malik maeduun wanzil banih alshueub wawakluhuna faras walruwm

This is a picture of the inscription with Dosso reading, which is the first published translation of the inscription in 1907 AD². We note that the Alif was not written in (kuluh, according to the translation meant: kuluha), was it omitted because it is From the letters of the "mawdood"

The other is the inscription (Haran al-Lajat), which was found in Jabal al-Arab (Jabal al-Druze) in Syria in the nineteenth century, and has great value among historians and researchers.

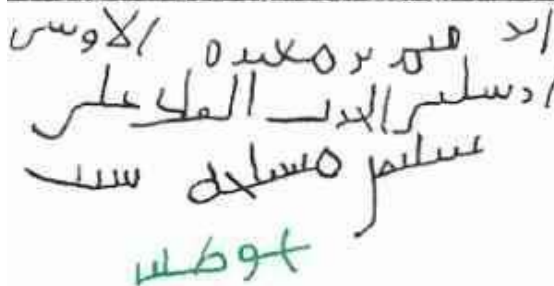
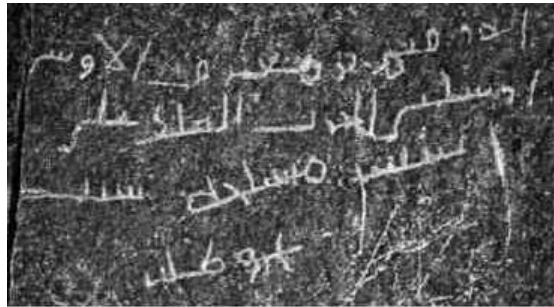
1. Al-Zarkashi, (died: 794 AH), Alburhan fi eulum al Qur'an, edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, House of Revival of Arabic Books Issa al-Babi al-Halabi and his associates, Edition: First, 1376 AH - 1957 AD, 1/389.
 2. Zakaria Muhammad, Naqush earabiah qabl alaislam, Dar Al-Nasher, Palestine 2015, p. 9
 3 Zaza, Hassan, Alsaamiuwn walughatihim, Dar al-Qalam, Damascus, 1910 CE, p. 137



We note that the first word in this inscription is (Ana), and the word (Tha) came to prove the 'Alif' and this indicates that 'Alif' represented a letter from their spoken and written letters.

We also note that the last word that came in the third line of the inscription (B'am بعم) and read (B'aam بعام) has been omitted from it, and the 'Alif' may have been pronounced for them on the side of the reduction, so it resembled the 'fathah' so they dispensed with its pronunciation reduced as if it was a 'fathah' instead of writing it, otherwise what is the reason not to write it even though they proved it in Other words, and as is well known in Arab dialects and local languages, the issue of reducing the word "Alif" is one of the frequent readings that one reads without hesitation from anyone.

Among the inscriptions that included epigraphic phenomena is the inscription Mountain of Assis, which was found in 1964, 105 km east south of Damascus.





We note the first word I read (Ibrahim) and I omitted the Alif from it, as well as the name (Al-Harith) inscribed without the letter Alif, as well as (Sulayman) without the letter Alif, and the reading of the last word in the fourth line with (miah) is inaccurate as it seems to me, and we notice the lack

of differentiation between names with The Arabic origins and foreign names by deleting the alif, then the alif are omitted in all of them in this inscription, and the reading that was read for this inscription is:





(abrhim bin almughayrat alawsi
arsalni alharth almalik ealaa
slimin musalahat sint
wmiaya)

Places where the letter alif and its explanations have been omitted




Delete the alif after the ba' in (Bassim بِسْمِ),  If it is added to the word "Allah"  where it occurred. Zarkashi said delete 'Alif' character in (Bassim بِسْمِ) alert on the loudness in the first rank of names and lead at and that it expired names, it indicates it is added to the name of God who is collect all the names, and this was not characterized by only God, unlike other names for this wrote a letter Alif with an alert on appearance of naming in existence¹. Which explain ideological to the issue of language is not a presumption that, he said, scientists (Alzaahir, who interpret the text literally) say: for short and frequent use of one of the characteristics of Majesty noble, the focal point missing from the word prove in line only in basmalah In saying in Hood: { بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا } is not deleted only under two conditions : to be added to the name of 'Allah' and this proved: { بِاسْمِ رَبِّكَ } and be required before (الباء, Alaba) Most Scientists supported this saying, With the exception of al-Kisa'i, where he permitted its deletion, even if it was added to another name of God, and not only (Allah) as (بِاسْمِ الْمَلِكِ), And al-Zarkashi here declares that the deletion of the alif in the "biasm" came for a esoteric requirement, and Only the people of the esoteric sciences understand it. Is it possible to explain the linguistic phenomenon with esoteric explanations? and is this appropriate in the scientific method? and this is questionable in this issue and others, even though al-Zarkashi and in the place of his explanation omitted it from "Suleiman, Solih, and Malik" even though it is not in a foreign language justifying its omission due to the frequent use. The reason he uses is used on scholars who are ignorant of the esoteric sciences and the truth, and it is an unsteady explanation in many words that revolve around the tongues in abundance, with no deletion in them. This bug is not valid for control in the rules of Quraanic graphic and dictation.

1. Alzarkashi, Alburhan fi eulum alquran, p. 1,392


2. Alzarkashi, Alburhan fi eulum alquran.


And it deleted the alif if it was with the definite ‘lam’ and he entered the word for another ‘lam’ and stuck it in the line, such as: (llalh , lildaar , lildhiy , And the letter alif that preceded it, ‘haa’, was deleted from the name (Allal). And it appeared that which is with the lam from its beginning of Allah  an indication that it is the apparent from the point of view of the definition and the statement is the subjunctive. It is an ideological reason used by Al-Zarkashi to justify writing the letters of the Qur’an and writing the letters is subject to the rules of orthography and not to other considerations.


to the question, such as: الفاء and ‘alfa’ Delete the alif after the ‘waw

Surah Al-Anbiya, verse 7, The  (فسئلوا) researcher suggests that the writing of the hamza in “fsiilwa” So They Asked” was written at a later time because the color of the ink is different. The hamza was written with blacker ink. And ‘wasl alqarya’ In the Sana’a manuscript , In the manuscript of Al-Mashhad Al-Husayni  Surah Yusuf, verse 82, was written like this (Wasl) Even without the place of the hamza, while we noticed in the Tübingen manuscript the presence of the hamza in the word (wasl), but in the manuscript of Sana’a, as well as in the manuscript of al-Mashhad al-Husayni, the letter “alif” fell graphically. And the place of writing the hamza was also deleted, which indicates its fall verbally as well.

The alif is deleted after the question hamza, if it is “kasra”, such as: أصطفى (أصطفى) Surah As-Saffat, verse 153. We note that the word (أصطفى) Estafa) was written with one letter Alif, although it contains two Alf, Alif or the question mark and Alif of the original word. its origin (أصطفى)



, Likewise, another word was omitted from which the interrogative hamzat was also deleted, which is (أخذتم) Surah Al-Baqarah,

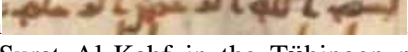
from verse 80  and its origin (أخذتم) With two hamzahs, the original hamza of the word was omitted and the rest of the interrogative hamza remained.

Deleting the alif after the lam from the word “Allah الله” , Wherever it occurred, and they justified it: lest it be formed in the “Allat اللات” script, but this argument and reasoning is also not correct, because it was mentioned in the Qur'an of Sana'a drawn without the letter “alif” as well



In the Sana'a manuscript, it is clearly drawn without the letter Alif. And it was said: It was raised for ease¹, or for frequent use², and Al-Khazen transmitted in his interpretation: It was said that when they dropped the alif, they returned its length to the ba' to indicate the length of the omitted alif, and the alif was confirmed in the Almighty's verse: ((فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ)), Because of its lack of use, and it was said that they lengthened the ba' because they wanted to open the book of Allah with the letter most, and it was said that the letter was low in the form, and when he called the name of 'Allah', he rose and rose and it was said that Omar bin Abdul Aziz was saying to his book: lengthen the 'ba' from (بِسْمِ الله), and

showed the (Seine سين)  and make (Meem ميم) as a circle , for veneration of Book of God Almighty³. All of these reasons are not valid. The writing of the old manuscripts of Qurans refutes all of these explanations. The display of indentation (Sin) is found in the old Qurans. And when the alif was mentioned in ((فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ)) it indicates the permissibility of writing and omitting, and the justification for writing it for lack of use is incorrect and not apparent, as well as lengthening the ba'a line because they wanted to start the Qur'an with a larger letter. It is not always found in the


ancient Qur'an , This basmalah came at the beginning of Surat Al-Kahf in the Tübingen manuscript, and there is no 'extension of the ba' line


-
- 1 Al-Thalabi, Abu Zaid Abdul Rahman bin Muhammad bin Makhloof (died: 875 AH), Al-Jawaher Al-Hassan fi tafsir alquran, edited by: Sheikh Muhammad Ali Moawad and Sheikh Adel Ahmed Abdul-Mawgod, dar 'iihya' alturath alarabii- Beirut, Edition: First - 1418 AH, 1,159
 2. Ibn Juzy Al-Kalbi Al-Granati (died: 741 AH), Al-Tashel lieulum altanzil, edited by: Abdullah Al-Khalidi, Dar Al-Arqam bin Abi Al-Arqam - Beirut, Edition: First - 1416 AH, 1,48.
 3. Al-Khazen, Ala Al-Din Ali bin Muhammad (died: 741 AH), libab altaawil fi maeani altanzil, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut, Edition: First, 1415 AH, 1,16






As is clear in this 'Basmala' from the Tashkent manuscript.

The alif was deleted in (The alif, آلهة، آلهم-Al), and it was deleted from (Rahman) where it occurred, and from its form same Morphological (derivation (سليطن، سلطن، انسن) and differed in (سبحان ربي), and (سبحانك ربي) in Surat Al-Isra, verse 93, in some The Qur'an is writing (and in some of it has been deleted. As it is clear in the picture, it has




been deleted in the Tübingen manuscript  It was also deleted in the manuscript of the Almashhad Alhusaynii


(We note that the (seine) was written in a  (الراء), and the (السراء) currently known, and the (الاء) written closely to the (Aldal) was written in a curved manner.


The letter "Alif" of the Qur'an was deleted in two places (عربيا), Joseph, verse 2, (انا جعلناه قرءنا), Al-Zukhruf, Verse 3, Except in the Qur'an of Iraq, they are written with the letter "alif", in fact in the Qur'an of  And in the line below it , And Sana'a they are written (and they used to divide the word if the line ended, so he wrote here (na is (na the continuation of the word, and Al-(نا) and in the line below it (na قرآ) Zarkashi justified that with a rule, that if the book is intended for the kingdom(divine) side, then the alif is deleted, but if it means the lower side related to understanding. Then the letter Alif is written¹, This criterion mentioned by Al-Zarkashi is not consistent with the ancient inscriptions, as it precedes revelation



So how is this rule suitable in justifying the phenomenon of omission in the previous revelation of the Qur'an, and there is no doubt that this rule is not suitable in justifying and justifying the omission or mention of the alif on the side of the sound scientific method  (كِتَابٌ (فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

1. Al-Zarkashi, Alburhan fi eulum alquran, 1,389.




Surah Fussilat, verse3 , The Alif of the Qur'an has been omitted in two letters, in which they are synonymous with the (Alkitab الكتاب) in consideration (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ). Surah Yusuf verse2 , And in another verse (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) Surah Az-Zukhruf verse3, . And the pronoun in both places (جَعَلْنَاهُ) is the pronoun of the (Alkitab الكتاب) mentioned before it and said after that in every one of it (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) Al-Zamakhshari means that deleting the alif in Surat Yusuf and Surat Al-Zukhruf from the word Qur'an, because it indicates the recipient's understanding and reasoning for this Qur'an, as it is related to a lower side, In the manuscript of al-Mashhad al-Husayni, we found that the "alif" was omitted in both places, but in the manuscript of Sana'a, the "alif" was written

, In fact, these explanations need to be reconsidered, because the manuscripts of the ancient Qur'an are reliable documents that do not support all the explanations that mentioned. Likewise, everything in the Qur'an from the (Alkitab الكتاب) and it is without (Alif, except in four places, namely Surah Ar-Ra'd with descriptions that have been specified from the Universal Book, (لكل أجل كتاب) Surah Ar-Ra'd, Verse 38, This is the book of ages, and it is more specific than the book that is absolute or added to (Allah), and the alif in it has been omitted in the Sana'a manuscript as well

. And in Surat Al-Hijr: (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ) Verse4, And in Surat An-Naml: (تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ) Verse1, This book came after the Qur'an, and the Qur'an came after) Alkitab) as it came in Surat Al-Hijr, (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ) Surah Al-Hijr, verse 1, So what in Surat An-Naml has the specifics of a revelation with the (al-Kitab المحفوظ), so it is a detail of (al-Kitab المحفوظ) And in the Sana'a manuscript, the letter "alif" is omitted in both places In

Surat Al-Hijr  and in Surat An-Naml  Delete the letter Alif from the proper names in (Ibrahim, Ismael, Malak, Amran, Luqman) Zarkashi said that the

reason for deleting (Alif) from names of non-Arab origin, such as Abraham, because it is redundant meaning is apparent in the Arab tongue because 'Ajami' for the Arab hidden soles not an appearance of (Alife) in this words. So, Al-Zarkashi's theory, which many followed, is based on the distinction between Arab and non-Arab. If the word has an Arabic origin, the letter "alif" is written, and if the word is of non-Arabic origin, the letter "alif" is deleted. Likewise, Ibn al-Bana', Abu al-Abbas Ahmed bin Muhammad bin Othman al-Azdi (died 721 AH), and it was reported on the authority of Abu Amr that the letter "alif" was omitted from the names The foreign language used, such as Abraham, Ishmael, Isaac, Aaron, Luqman and the like. and Ibn al-Banna said that this issue is agreed upon among the Scientists ¹. The Qur'an manuscripts do not support this theory

pronunciation	Written	Al-Mashhad Al-Husayni Manuscript	Surah name and verse number	n
سليمان sulayman	سليمن		Surah Al-Baqarah, 102	۱
صالح salih	صالح		Hud, 89	۲
يا مالك ya malik	يملك		Az-Zukhruf, 77	۳

These names are not foreign, however, the letter "alif" has been omitted in them. The rule that al-Zarkashi and Ibn al-Bana' mentioned, claiming that it had been agreed upon, does not conform to what is found in ancient manuscripts. And when this rule does not apply, they resort to another theory, which is the frequent use, and make it a reason to delete the letter Alif. We have noticed that there is no evidence for all these sayings, but the ancient manuscripts contradict all of that.

Deleting the alif in (Michael ميكيال) in the Othman Qur'an. And Abu Amr (Gabriel جبريل) recited the parable of Nafi' and (Mikel ميكل without a hamz², And they differed about the cause of deleting the letter Alif (Mikel ميكل) in his saying (جبريل وميكال) Surah Al-Baqarah, Verse 98, Although it is of little use, and it was not mentioned in the Qur'an except in one place, as it was mentioned in three sayings:


1. Look, Ibn al-Banna, Eunwan aldalil min marsum khati altanzil, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut - Lebanon, first edition, 1990 AD, p. 69
 2. Ibn Mujahid, Ahmed bin Musa bin Abbas Al-Tamimi, Abu Bakr, Al-Baghdadi (d: 324 AH), Alsabeat fi alqira'at, edited by: Shawqi Dhaif, Dar Al Maaref - Egypt, Edition: Second, 1400 AH, p. 167

First: Because there is a lot of change in languages and readings, and in the seven readings there are three readings

Nafi' read it with the hamz without ya after the hamza (Mikael ميكايل), and Hafs and Abu Amr ibn al-Ula read it without a hamz or ya' (Mikel ميكل), and the rest read it with the ya after the hamz (Mikael ميكايل). And read outside the seven [with two other readings:

One of them is (Michael ميكايل) with two syllables, and the other is (Michael ميكل) with two syllables after al-Kaf without Alif, and it is supported

by what came in the Manuscript of al-Mashhad al-Husayni , Also

in the Tashkent manuscript , These are five readings, and they are also –local languages, so when the changes of this name increased, the letter “alif” was deleted, because deleting is one of the types of change, and change becomes familiar with change. This rule is not valid in the science of readings or in writing.

Second: The letter Alif has been deleted due to its large number of letters.

The third: The letter Alif has been omitted due to its structure, because it was narrated that it is a compound of two names, namely: (Mika ميكا) which means servant, and (Eil ايل) which means God.

So (Michael ميكايل) on this: Abdullah, as it was said in Israel, as previously¹.

11- Delete the letter “alif” in the word (batla باطل)


Istanbul Archeology Museum manuscript	Al-Mashhad Al-Husayni Manuscript	The surah and Surah name and verse	ت n n
---------------------------------------	----------------------------------	------------------------------------	-------------

1. Al-Shashawi, Abu Ali Hussein bin Ali bin Talha Al-Rajaji (died in 899 AH), Tanbih aleatshan ealaa mawrid alzuman fi alrasm alquranii, Editor: Muhammad Salem Harsha, College of Arts and Sciences, Tarhuna, Libya, 1,487.

		number	
missing		Al-A'raf 139	١ 1
		Hud , 16	٢ 2


















12- Al-Talamanki said everything in the Book of God that mentions “the wind” is written without the letter “alif” except for the one in the beginning of the Surah Al-Rum: (يُرْسِلَ الرِّيحَ مَبْشُرَاتٍ) From verse 46. It is written with the letter Alif; The scientists of the readers all agreed to write the letter Alif1 And the wording: The (alrriyh الرِّيح) differed among the reciters, so it is read in plural and singular in eleven places, and a letter in Al-A'raf (وهو الذي يرسل) Surat Al-A'raf, verse 36, and a letter in Al-Rum: (الله الذي يرسل الرِّيح) Surat Al-Rum, verse 46, and a letter in An-Naml. (ومن يرسل الرِّيح) Surat An-Naml, verse 63, and a letter in Fatir (أرسل الرِّيح) Surat Fatir, verse 9, and a letter in Al-Jathiya: (وتصريف الرِّيح) Surat Al-Jathiya, verse 5.











The following is a table in which we review the places in which it was agreed to delete the alif and the differences in it, with the mention of the places in the old Qur'anic Qur'ans, including the Mushaf al-Husayni in Cairo, and the Qur'an of Sana'a.

printed Quran	sana'a manuscript	Al-Mashhad Al-Husayni Manuscript	Surah name and verse number	ن
الريح alriyh read plural	Unclear		Al-Baqarah 164	١ 1

1. Mahmoud bin Muhammad bin Hammoud Radman, Aqwal alamam altalalmanki fi qadaya alrasm, Journal of the Imam Shatibi Institute for Village Studies, Issue (28), p. 118

907 □ Explanation for Writing and not Writing the Alif in the Ancient Qur'an in Light of ...

الريح alriyh read plural			Al-A'raf 57	٢ 2
الريح alriyh read in singula r			Ibrahim 18	٣
الريح alriyh read plural			al-Hijr22	٤
الريح alriyh read plural			Cave 45	٥
الريح alriyh read plural			Al Furqan 48	٦
الريح alriyh read plural	Unclear		an-Naml ٦٣	٧
الرياح، Alriyah , the only place where I wrote the letter alif			٤٦ar-Rum	٨
الريح alriyh read plural			ar-Rum48	٩
الريح alriyh read plural			Fater 9	٩

الريح alriyh read in singula r			ash- Shura33	۱ ۰
الريح alriyh read plural			al- Jathiyah5	۱ ۱
الريح alriyh read in singula r			'Saba12	۱ ۲
الريح alriyh read in singula r			al- Anbiya81	۱ ۳
الريح alriyh read in singula r			ad- Dhariyat4 2	۱ ۴




What we notice on the fourth place is that (الرياح) was written with the letter Alif in the manuscript of Al-Mashhad Al-Husayni in Surat Al-Hijr, verse 22, but the script is different in terms of writing the ra'

It differs from the rest of the rak'ahs in terms of shape, as well as the presence of red in the calligraphy, which indicates that it was either blurred and painted at a later time, or for a specific reason it was re-written with the letter alif, and (الرياح) was written in all places without the letter alif even in the place where the readers unanimously agreed to prove alif. In it, and it is the place of Surat Al-Rum, verse (46), it is not proven in this manuscript, and the owner of Al-Durra Al-Saqila said, "I do not know about anything." The Danny did not mention only five places in which there are omissions, and he remained silent about the rest¹.

The omissions in the letters occurred in the table in which the manuscript of the Antiquities Museum in Istanbul was used.

Istanbul Archeology Museum manuscript	The word	N
---------------------------------------	----------	---

1. Al-Labib, Al-Hafiz Abi Bakr Abdul-Ghani, Al-Durra Al-Saqila fi sharh abiat aleaqilh, edited by: Abdul-Ali Ayat Zabul, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Qatar, 240

	لكن 225 Albaqara	١
	لكن 243 Albaqara	٢
	يرب Al-Furqan 20	٣
	يقوم Hood 51	٤
	يحسرتنا Al Anam 31	٥
	هؤلاء Al Imran 119	٦
	هاتم Al Imran 119	٧
	هذا Al Imran 62	٨
	هذان Taha 63	٩
	أيه Alnoor 31	١٠
	فيهم Alnisa' 97	١١
	عم Al-Naba 1	١٢
	بم Alnaml 35	١٣

We notice in (Hanutum هأنتم) that the hamza was written on the alif, so the visible alif is depicted as a hamza in reality, and if we notice (hadha هذا), it is sealed with a thousand, and (hadhan هذان) are also written with the letter alif and nun.


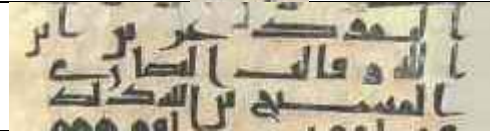

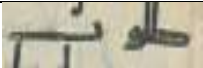
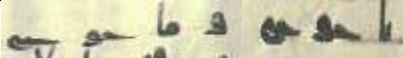
Words that do not delete the letter "alif"

1 If the hamza is ('maftuhah'), i.e. the hamza after the interrogative hamza, then it is not omitted, such as: (ع الله، ء الذكرين).

2 You did not delete Alif Al Wasl in writing the word (Ibn) whether it was an adjective or a predicate.

3 names that did not delete the letter Alif (Daoud داود, Goliath جالوت, Taloot طالوت, Gog ماجوج, Magog ماجوج)

4 The copies of the Qur'an agreed to prove the alif in (سحر علیم) Al-Shu'ara', verse 37

Al-Mashhad Al-Husayni Manuscript	Surah and verse number	N
	Surah Yunus, verse 59 (ءالله)	۱
	At-Tawbah 30 (ابن)	۲
	Al-Baqarah, (جالوت), داوود), 251	۳
	Al-Baqarah 247 (طالوت)	۴
	Al-Kahf, 94 (ياجوج, ماجوج)	۵

The different places between proving the letter Alif and deleting it
They differed in affirming the alif and omitting it in the following names
(Harut, Marwat, Heman, Qaron, Israel).


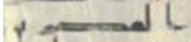
Al-Mashhad Al-Husayni Manuscript	Tashkent manuscript	Surah and verse number	n
		(هروت و مروت) Al-Baqarah 102	۱
 alasis6  In the verse of Ghafir 24	 Tlass copy, which is an exact copy (From Tashkent (Ghafir24	همن، قرون، Al-Qasas 6, Ghafir 24	۲

		اسراييل Al- Baqarah 40	٣
---	--	---------------------------------	---

We note in Hrut and Marut, that the Alif was omitted in the first and confirmed in the second, even though they are two foreign names, so the 'aujma' is not a cause for deletion and proof, as they are used to the same extent.



The phonetic explanation remains the closest to acceptance. The alif came in (Harut هاروت) after the distraction. It is like the alif in (هذا) omitted because they pronounced it with Facilitation, which is the pronunciation of the alif near the Alfatha. As for (Marut ماروت), the alif is written after the (ميم) just like the (Ma'un ماعون) in (هذا) Mashhad -The manuscript of al

al-Husayni in Cairo, in Surat al-Ma'un, although it was omitted in his saying

like the (Ma'un ماعون) in (هذا) Mashhad -The manuscript of al 
al-Husayni in Cairo, in Surat al-Ma'un, although it was omitted in his saying
(Al Imran verse 54, ). In the manuscript of al-
Mashhad al-Husayni, is there a difference between these places, as if the writer
feared confusion in (Marut ماروت) with another word, so he affirmed the alif,
and did not fear confusion in (الماكرين) so alif deleted, this is what we are

assured of Although there is no difference in the pronunciation of
(Marut ماروت), (Al Ma'un الماعون), or (Al Maakreen الماكرين), they are all
pronounced on facilitation, and by that we mean the pronunciation of the alif
close to the fatha. And when you write the alif, it is to indicate a warning so
that the word does not mix with another, and that has nothing to do with
another issue. Alif is not a letter from the letters, but rather is a sound that
evolved from the fatha. The way we pronounce it differs from the Arabic
pronunciation of it before, as there was no alif but a fatha. And if it was written
in its known form, we thought that it was the alif, but rather it was a sign of
the hamza at the beginning of the speech, and it is a sign for fear of confusion,
and writing this sign caused great confusion and confusion until they deleted
the hamza and differed in the number of letters. Whoever confirms the alif with
the hamza makes it 29 letters, and if he deletes the hamza as 28 letters, the old
inscriptions and copies of the old Qur'anic copies of the Qur'an support what
we have said, unravel the ambiguity and break up the conflict and controversy.
One of the clear examples of what we have gone to is the drawing of the word
(آتينا), in the Almighty's saying: (وءاتينا داود زبوراً) Surah An-Nisa, verse 63,

where it was written in two Alif . Note how

the first hamza was written . A different slope from the second hamza sign immediately after it . To indicate the extension of the sound by pronouncing the hamza or facilitating it and extending the sound with it to give the sound its articulating field in the amount of air. We also note the writing of the “alif” in (Daoud داود), and the letter “alif” for fear of confusion between this name and the other names.

As for the other explanations, they are not supported by the ancient manuscripts, Ibn Jinni says, “The (Alharakat) are the parts of the letters of extension and the ‘leen’, which are the alif, ‘ya’ and ‘waw’. Some of the waw, and the advanced grammarians used to call the ‘fatha’ small alif, the small qasra ‘ya’, and the small damma ‘waw’¹. Ibn Jinni makes the Arabic letters 29 by making the alif letters, but he conveys the saying of Abu al-Abbas by making them 28. By deleting the alif, the reasoning is that it does not prove the case and does not have a stable form, and Ibn Jinni did not accept this opinion, although he admitted that the author of the letters of the alphabet because he could not apply it to the alif, which is a consonant period, because the consonant cannot begin with it, supporting it with the lam before it is movable, to begin with; And this is an affirmation from Ibn Jinni that the alif cannot be pronounced in the beginning, so they bring the lam to pronounce it², and this is evidence for it and not for him. It is a verbal image of it and no image of it, rather it is a weak letter with a wide exit, and it cannot bear the Alharakat’ as we have described from its description.

If they had to move it, they would turn it to the closest letter to it, which is the hamza. And it is a third argument, not for Ibn Jinni, but for him, and it is his inability to bear the ‘Alharakat’³. Sibawayh spoke about the letters of the extension and the ‘Almad ,Alliyin’ wide letters with the exit, counting their exits, not affected by the lip, throat or tongue like other letters.

And it was reported from Al-Khalil that the reason for attaching the letter “alif” after “they wronged” and “thrown”, so they wrote after the waw, ‘Alif’ It was also reported from Al-Khalil that some of them say (رجلاً) and write it in the hamza, and this is (حبالاً)⁴. Ibn al-Skeet gave the name alif to the hamza⁵,

-
1. Ibn Jinni, Abu al-Fath Othman al-Mawsili (died: 392 AH), Sir sinaeat al'ierab, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut – Lebanon. Edition: the first 1421 AH - 2000 AD, 1,33.
 2. Ibn Jinni, The Secret of the Arabization Industry, Sir sinaeat al'ierab, 1,57
 3. Ibid, 1,86
 4. Sibawayh (died: 180 AH), Alkitab, edited by: Abd al-Salam Muhammad Harun, Al-Khanji Library, Cairo, third edition, 1408 AH - 1988 AD, 4,176-177
 5. Ibn al-Skeet, Abu Yusuf Yaqoub bin Ishaq (died: 244 AH), Asilah almantiq , edited by: Ahmed Shaker and Abd al-Salam Harun, Dar al-Maaref in Egypt, Edition: Fourth 1987 AD, p. 132

and Ibn Faris called the hamza the name alif as it came in his book al-Sahibi¹. As it seems, the linguists did not distinguish between the hamza and the alif, but rather confuse them at all, and they often meant the hamza as mentioned above. Alif or its addition in various places of the Qur'an, which was revealed to us based on copies of ancient manuscripts

Which were discovered in the twentieth century, and they are considered documents that show through scientific methods that they are old. Some of them were even written in the first Hijri century.

By tracing the positions in it regarding writing the alif, it becomes clear to us issues and linguistic or official phenomena, including the phenomenon of drawing alif, which became clear that it was not treated as a letter like the rest of the letters, but rather a sign that was used for purposes of distinction and fear of confusion. As for the reason for not writing it, because they did not pronounce it as we pronounce it now. Rather, the sound of the alif was tending towards the 'alfath', and the way it was pronounced changed due to the mixing of non-Arabs with non-Arab societies, and their tongue tends to amplify this sound. Also, the scholars who wrote in dictionaries or linguistics gave the name "alif" to the hamza, which created this confusion in use and ambiguity between the sound of the "alif" and the letter hamza. Which we presented, relying on the manuscripts of the ancient Qur'an, is an attempt to remove the ambiguity and confusion in the science of drawing and in linguistics.

Conclusions

By tracing the positions in it with regard to writing the alif, it becomes clear that we have linguistic or official issues and phenomena, including the phenomenon of writing alif, which became clear that it was not treated as a letter like the rest of the letters, but rather a sign that was used for purposes of distinguishing and for fear of confusion. The sound of the "alif" tends towards the fatha, and the way it is pronounced has changed due to the mixing of non-Arabs with non-Arab societies, and their tongue tends to amplify this sound. Also, scholars who wrote in dictionaries or linguistics gave the name "alif" to the hamza, which created this confusion in use and ambiguity between the sound of the "alif" and the letter hamza. , which we made, by relying on the manuscripts of the ancient Qur'an, an attempt to remove the ambiguity and confusion.

By tracing the explanations mentioned by the scholars, we found that the ancient Qur'ans represented a decisive factor in accepting or rejecting those explanations. Undoubtedly, the manuscripts of the ancient Qur'anic manuscripts are considered documents. Studying some interpretations in the light of comparing them with those documents gives a new perception about a new epistemological methodology for criticizing Some of the heritage

1. Ibn Faris, Abu al-Husayn (died: 395 AH), Al-Sahbi, Publisher: Muhammad Ali Beydoun, first edition 1418 AH-1997 AD, p. 64

issues, which were considered outside the area of discussion, that these documents of the ancient Qur'an made the research in the issue of explanations with an epistemological approach that can rarely be achieved in heritage studies.

List of sources and references

1. Ibn al-Banna, Eunwan aldalil min marsum khati altanzil, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, Lebanon, first edition, 1990 AD
2. Ibn Juzy, Al-Kalbi Al-Gharnati (died: 741 AH), Al-Tashil lieulum altanzil, edited by: Abdullah Al-Khalidi, Dar Al-Arqam bin Abi Al-Arqam, Beirut, Edition: First 1416 AH
3. Ibn al-Skeet, Abu Yusuf Yaqoub bin Ishaq (died: 244 AH), Aisilah almantiq, edited by: Ahmed Shaker and Abd al-Salam Haroun, Dar al-Maaref in Egypt, Edition: Fourth 1987 AD
4. Ibn Faris, Abu al-Husayn (died: 395 AH), al-Sahbi fi fiqh allughat alearabiah wa masayiliha wa sunan alearab fi kalamih, publisher: Muhammad Ali Beydoun
5. First Edition 1418 AH-1997AD
6. Ibn Mujahid, Ahmed bin Musa bin Abbas Al-Tamimi, Abu Bakr, Al-Baghdadi (died: 324 AH), Kitab alsabeah fi alqira'at, edited by: Shawqi Dhaif, Dar Al-Maaref - Egypt, second edition, 1400 AH
7. Ibn Watheeq Al-Andalusi, Aljamie lima yahtaj alih min rasm almushaf, edited by: Ghanem Qaddouri, Dar Ammar, Jordan, 1, 1429 AH - 2009AD
8. Abu Dawood, Suleiman bin Najah bin Abi Al-Qasim (died: 496 AH), Mukhtasar altabyin lihija' altanzil, King Fahd Complex - Madinah 1423 AH - 2002 AD
9. Blashir, The Qur'an, its revelation, its codification, its translation and its impact, its transmission into Arabic: Reda Saadeh, The Lebanese Book House, Beirut, first edition 1974 AD.
10. Al-Thalabi, Abu Zaid Abdul Rahman bin Muhammad bin Makhloof (died: 875 AH), Al-Jawaher Al-Hassan fi tafsir alquran, edited by: Sheikh Muhammad Ali Moawad and Sheikh Adel Ahmed Abdel-Mawgod, House of Revival of Arab Heritage - Beirut, Edition: First - 1418 AH.
11. Al-Khazen, Ala Al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Omar Al-Shehi Abu Al-Hasan (died: 741 AH), Libab altaawil fi maeani altanzil, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut, first edition, 1415 AH.
12. Al-Zarkashi, Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahader (died: 794 AH), Alburhan fi eulum alquran, edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, House of Revival of Arabic Books Issa al-Babi al-Halabi and his associates, Edition: First, 1376 AH - 1957 AD.
13. Zakaria Muhammad, Naqush earabiat qabl alaislam, Dar Al-Nasher, Palestine, 2015.
14. Sibawayh (died: 180 AH), Alkitab, edited by: Abd al-Salam Muhammad Harun, Al-Khanji Library, Cairo, third edition, 1408 AH - 1988 AD
15. Al-Shashawi, Abu Ali Hussein bin Ali bin Talha Al-Rajaji (died in 899 AH), t.: Muhammad Salem Harsha, College of Arts and Sciences, Tarhuna, Libya

16. Zaza, Hassan, Semites and their languages, Dar al-Qalam, Damascus, 1910 AD
17. Al-Labib, Al-Hafiz Abi Bakr Abdul-Ghani, Al-Durra Al-Saqila in the explanation of the verses of Al-Aqeelah, edited by: Abdul-Ali Ayat Zabul, Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Qatar
18. Mahmoud bin Muhammad bin Hammoud Radman, Sayings of Imam Al-Talemanki in the issues of painting, Journal of the Imam Al-Shatibi Institute for Village Studies, Issue (28).

بخش پنجم: قرآن و دانش های زبانی

بومی‌سازی روش تحلیل گفتمان فرکلاف در تحلیل آیات قرآن با تمرکز بر موضوع نفاق

فتحیه فتاحی‌زاده^۱

فرشته معتمد لنگرودی^۲

چکیده

بازسازی علوم اسلامی در پرتو مطالعات میان‌رشته‌ای از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر پژوهش‌های دینی است. بهره‌گیری از ابزارهای جدید پژوهشی نوعی تدبیر روشمند است که از دستاوردهای آن می‌توان جهت فهم بهتر متون دینی بهره برد. از سوی دیگر، کلام الهی دارای مبانی و الزامات کلامی ویژه‌ای است که با توجه به توسعه مطالعات میان‌رشته‌ای باید تطبیق این مبانی با روش‌های جدید پژوهشی رصد شود. روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف از روش‌های تحلیل کیفی متن است که در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین عناصر زبانی و فرازبانی متن را مورد بررسی قرار می‌دهد. این روش، مفاهیم قدرت و ایدئولوژی را در سطح تبیین دارد که با توجه به ساختارهای گفتمان‌مدار در متون، میان ایدئولوژی و قدرت و نحوه بیان آن ارتباط برقرار می‌کند. مقاله حاضر تلاش می‌کند در بخش نخست میزان همخوانی مبانی نظری روش تحلیل گفتمان انتقادی در مؤلفه‌های قدرت و ایدئولوژی با متون دینی را توضیح دهد و در بخش دوم، کاربری روش تحلیل گفتمان در راستای فهم آیات قرآن با محوریت آیات نفاق را مورد بحث قرار دهد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که مبانی قدرت و ایدئولوژی در روش تحلیل گفتمان انتقادی با وجود تمام قابلیت‌های روشی در تحلیل لایه‌های معنانشناختی متون، دارای آسیب‌های مبانی و روشی است. ایدئولوژی و قدرت در سطح عمیق این روش بنا بر دیدگاه مادی‌گرای آن، با اصول و مبانی فرامادی اسلامی بازنمایی شده در متون دینی متفاوت است. با وجود این آسیب‌ها، پژوهشگر مطالعات بین‌رشته‌ای با تعدیل و حذف آنها می‌تواند به بهره‌جویی از این رویکرد میان‌رشته‌ای، در بررسی متون دینی بپردازد. چنانکه کاربری این روش بیانگر کارآمدی آن در فهم آیات نفاق است که در سه سطح ساختاری، ارتباطی و گفتمانی معرفی شده است.

واژگان کلیدی

رویکرد میان‌رشته‌ای، تحلیل گفتمان انتقادی، الگوی فرکلاف، ایدئولوژی، قدرت، نفاق.

۱. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء(س) تهران، ایران. f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

۲. پژوهشگر پس‌ادکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده دانشگاه الزهراء(س). تهران. f.motamad@alzahra.ac.ir

۱. مقدمه

امروزه با توجه به گسترش علوم و بروز چالش‌های رویکرد انحصارطلبانه، مطالعات میان‌رشته‌ای، توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است که اینگونه مطالعات می‌تواند راهگشای پیشرفت‌های شگرفی در توسعه علم باشد. مطالعات میان‌رشته‌ای برآیند مسائل پیچیده، موضوعات چندوجهی و غیرخطی بودن روابط میان پدیده‌هاست که مستلزم تبیین و تحلیل آنها از طریق هم‌کنشی و تلفیق دانش، مفاهیم، روش‌ها، ابزارها و چشم‌اندازهای گوناگون رشته‌ای است (خورسندی طاسکوه، ۱۳۸۷: ۲۳). بنابراین مطالعات میان‌رشته‌ای بستری برای همکاری و مشارکت مجموعه‌ای از رشته‌هاست. این همکاری به منظور دستیابی به یک سیستم منسجم آن هم برای حلّ یک مسئله و یا فهم بهتر یک پدیده است (درزی و همکاران، ۱۳۹۵: ۵۶). یکی از مهمترین مراحل فرایند مطالعه میان‌رشته‌ای، تلفیق^۱ پایدار میان رشته‌های علمی با یکدیگر است که افزایش درک و فهم ابعاد مختلف موضوعات مورد مطالعه، رشد و توسعه علوم، توسعه تفکر انتقادی و قدرت خلاقیت را در پی دارد. مطالعات میان‌رشته‌ای با آشناسازی پژوهشگر به زوایای دید متفاوت و چشم‌اندازهای نظری گوناگون، امکانات پژوهشی مناسبی را در اختیار وی قرار می‌دهد تا به طرح مسئله خود بپردازد و حتی با این ظرفیت‌سازی به گونه‌ای متفاوت از آنچه تاکنون برای پدیده‌ای خاص مسئله‌پروری شده است، به بیان مسئله‌ای نوآورانه و متفاوت و به تبع، به فهم جدیدی از مسئله بیان شده دست یابد (سجادی و نورآبادی، ۱۳۸۹: ۲۳) لذا با داشتن رویکرد کثرت‌گرایانه به علوم مختلف می‌توان رهیافتی ژرف‌نگر نسبت به علوم بدست آورد و بر الگوهای خودکار شده غلبه یافت (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۳: ۴۴).

یکی از روش‌های نوین مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث، «تحلیل گفتمان انتقادی»^۲ است. این روش، مطالعه زبان را در درون بافت اجتماعی فراهم می‌سازد و هدف از آن آشکارسازی معانی، اهداف و ایدئولوژی‌های پنهان در ورای متن و آگاه‌سازی مخاطبان در این جهت است. به عبارت دیگر، روش تحلیل گفتمان در کنار تحلیل عناصر و اجزای متن، به ناگفته‌های فراتر از متن نیز توجه داشته و تلاش دارد ابعاد و زوایای

1. Integration
2. Critical Discourse Analysis

مختلفی از متن همانند بافت موقعیتی، انگیزه‌های متکلم، جریان‌های غالب و مغلوب هم‌عصر را کشف و تبیین نماید. روش نورمن فرکلاف^۱ از جمله پرکاربردترین مدل‌های تحلیل گفتمان انتقادی در سه سطح توصیف^۲، تفسیر^۳ و تبیین^۴ است. سطح تبیین دارای مفاهیم قدرت^۵ و ایدئولوژی^۶ است که در مواجهه با مطالعات قرآنی و حدیثی از الزامات ویژه برخوردار است. از این رو، نباید در مطالعات میان‌رشته‌ای بدون مرزگذاری سنجیده استفاده کرد؛ بلکه باید میزان ورود و سطوح قابل استفاده از روش بین رشته‌ای را تعیین کرد. از این رو، این پژوهش به دنبال ارائه کاربست منطقی قدرت و ایدئولوژی در متون دینی است و در راستای تحقق غایت این جستار، مفاهیم قدرت و ایدئولوژی در متون دینی آسیب‌شناسی می‌گردد و به طور مثال کاربست روش تحلیل گفتمان انتقادی در تحلیل آیات قرآنی با تمرکز بر موضوع نفاق بیان می‌شود. بنابراین نویسندگان در این مقاله در پی ارائه پاسخ به دو سؤال اساسی زیر هستند:

✓ مبانی نظری قدرت و ایدئولوژی در روش تحلیل انتقادی تا چه میزان با مبانی متون

دینی همخوان است؟

✓ کاربست روش تحلیل گفتمان انتقادی در آیات نفاق چگونه است؟

لازم به ذکر است تاکنون پژوهش‌هایی متعددی در رابطه با کاربست روش و مبانی تحلیل گفتمان فرکلاف در متون دینی صورت گرفته است. از آن جمله بشیر(۱۳۹۵) در کتاب «کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی» به بازسازی روش تحلیل گفتمان فرکلاف پرداخته و در نهایت الگوی پیشنهادی خود را تحت عنوان «روش پدام» ارائه داده است. همچنین وی(۱۳۹۷) در کتاب «تحلیل گفتمان دین، مبانی نظری» ضمن بیان چگونگی پیدایش روش تحلیل گفتمان به برخی از اشکالاتی که در مبانی نظری آن در مواجهه با متون دینی وجود دارد، اشاره کرده است. عترت‌دوست(۱۳۹۸) در مقاله «روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان» در بخش

1. Norman Fairclough
2. Description
3. Interpretation
4. Explanation
5. Power
6. Ideology

کوتاهی از مقاله به معرفی روش تحلیل گفتمان از الگوی پدام و کاربست آن را در نمونه‌ای از روایت امام صادق(ع) نشان داده است. معتمد لنگرودی و همکاران(۱۳۹۹) در مقاله «مطالعه انتقادی گفتمان‌کاوی متون دینی» مهمترین پژوهش‌هایی که در زمینه کاربست گفتمان‌کاوی فرکلاف در متون قرآنی و روایی انجام شده بررسی و ارزیابی کرده‌اند و در عین حال مهمترین آسیب‌های مبانی نظری روش تحلیل گفتمان انتقادی را به طور کلی تبیین کرده‌اند. آلبوغبیش(۱۴۰۰) در مقاله «بومی‌سازی مبانی نظری تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف برای تحلیل متون حدیثی» با گزینش روش‌هایی چون شناسایی دال مرکزی، استخراج پیش‌انگاره، کشف هم‌نشین و جانشین‌ها راهکارهایی برای شناسایی گفتمان در متون روایی ارائه کرده است.

مطابق آنچه بیان شد تاکنون پژوهش مستقلی درباره کاربست قدرت و ایدئولوژی در متون دینی با تمرکز بر روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف صورت نگرفته است؛ لذا پژوهش حاضر در دو بُعد نظری و عملی متفاوت بوده و در بعد عملی به کاربست این روش در آیات قرآن با تمرکز بر موضوع نفاق می‌پردازد.

۲. مفهوم‌شناسی تحلیل گفتمان انتقادی

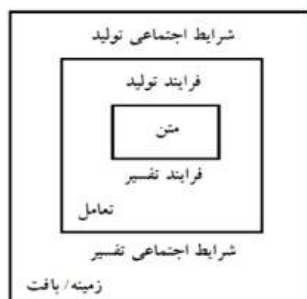
تحلیل گفتمان انتقادی، یکی از نظریه‌های میان‌رشته‌ای و کاربردی در رشته زبان‌شناسی همگانی است که زبان را در ارتباط تنگاتنگ با جامعه و بافت غیرزبانی آن در نظر می‌گیرد و گرایشی است که از بطن جامعه‌شناسی جوانه زده است. در این روش، علاوه بر اطلاعات بافت موقعیتی و غیرزبانی، سطوح بالاتر و انتزاعی‌تر، ساختار قدرت و جهان‌بینی در شکل‌گیری زبان دخیل دانسته می‌شوند(آقاگل‌زاده و دهقان، ۱۳۹۳: ۳).

فرکلاف از تحلیل گفتمان توصیفی انتقاد می‌کند چراکه به نظر او این تحلیل به تبیین شیوه تکوین اجتماعی کردارهای گفتمانی و یا تأثیرات اجتماعی آنها توجهی ندارد. او رویکرد خود را انتقادی می‌نامد؛ زیرا معتقد است زبان عامل تولید و حفظ نابرابری‌های اجتماعی است و وظیفه آنها کشف این نابرابری‌ها و رفع آنها از طریق افزایش هشیاری مردم است. (Fairclough, 1989: 32). بنابراین رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بر این نکته تأکید دارد که از توصیف زبانی باید فراتر رفت تا بتوان به تبیین دست یافت و نشان داد که نابرابری‌های اجتماعی در زبان خلق و در زبان منعکس می‌شوند. همچنین

باید بتوان به کمک این رویکردها، این نابرابری‌های اجتماعی را کشف کرد و شرایط آنها را تغییر داد (ر.ک: قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۸۳).

رویکرد فرکلاف نوعی تحلیل گفتمان متن محور است که تلاش می‌کند سه سنت را با یکدیگر تلفیق کند:

- ۱- تحلیل مفصل و دقیق متن در حوزه زبان‌شناسی (شامل گرامر کارکردی هالییدی)
- ۲- تحلیل جامعه‌شناختی کلان پراکتیس اجتماعی (شامل نظریه فوکو که روش‌شناسی مشخصی برای تحلیل متن در اختیار قرار نمی‌دهد) ۳- سنت تفسیری و خرد در جامعه‌شناسی (شامل اتنومتودولوژی و تحلیل گفتگو) که براساس اینها زندگی روزمره، محصول کنش‌های اجتماعی افراد به شمار می‌آیند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۷: ۱۱۷) به عبارت دیگر، این مدل مبتنی بر این اصل است که هیچ متن خنثی یا بی‌طرفی وجود ندارد، بلکه متن‌ها بار ایدئولوژیک دارند. مدل نظری فرکلاف شامل سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین است (Fairclough, 1989: 26) که هر یک از این سطوح، تحلیل و مؤلفه‌های ویژه خود را دارد.



سطح توصیف، مرحله‌ای است که در آن به ویژگی‌های صوری متن توجه می‌شود. در این سطح نشان داده می‌شود که چگونه تفاوت‌های ایدئولوژیک میان متون در بازنمایی‌های مختلفی که از جهان ارائه می‌دهند در واژگان آنها رمزگذاری می‌شود (آقاگل‌زاده و طارمی، ۱۳۹۵: ۳۹۸). در واقع در این سطح، متن بر اساس مشخصه‌های زبان‌شناختی خاص موجود در گفتمان توصیف می‌شود.

سطح تفسیر روابط موجود در بین فرایندهایی که باعث تولید و درک گفتمان مورد نظر می‌شود، مورد مطالعه قرار می‌دهد. به عقیده فرکلاف تحلیل در سطح تفسیر، متون براساس پیش‌فرض‌های مبتنی بر دانش زمینه‌ای که به ویژگی‌های متنی ارزش می‌دهند، تولید و تفسیر می‌شوند. لذا در این مرحله تحلیل گفتمان به تحلیل فرایندهای شناختی شرکت‌کنندگان و تعاملات میان آنها می‌پردازد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۵).

سطح تبیین مرحله‌ای است که به بیان ارتباط میان تعامل و بافت اجتماعی می‌پردازد؛ اینکه چگونه فرایندهای تولید و تفسیر تحت تأثیر اجتماع قرار دارند. فرکلاف هدف از سطح تبیین را توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی دانسته است و می‌نویسد: «تبیین با توصیف گفتمان به عنوان کنشی اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشند و این که گفتمان‌ها چه تأثیرات بازتولیدی بر ساختارها دارند، تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر آن ساختار می‌شوند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

۳. مبانی نظری قدرت و ایدئولوژی در تحلیل گفتمان انتقادی

سطح تبیین در روش گفتمان‌کاوی انتقادی فرکلاف به دو جنبه قدرت و ایدئولوژی عنایت دارد که هر یک از این دو مفهوم از نظر فرکلاف دارای مبانی ویژه خود است که در این بخش بیان می‌شود:

۳.۱. قدرت

یکی از وظایف گفتمان‌کاوی انتقادی تبیین روابط میان گفتمان و قدرت اجتماعی است. چنین تحلیلی باید توصیف و تبیین کند که چگونه نوشتار و گفتار گروه و نهادهای مسلط از قدرت سوء استفاده می‌کند، آن را بازتولید می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد (ون دایک، ۱۳۸۲: ۳۴۹). فرکلاف نقطه عطف تحلیل گفتمان انتقادی را توجه به نقش روابط قدرت و نابرابری‌ها در ایجاد کژی‌های اجتماعی به ویژه روابط قدرت و نابرابری‌ها می‌داند؛ یعنی توجه به روابط دیالکتیکی میان گفتمان و قدرت و تأثیراتی که آنها بر سایر روابط اجتماعی بر جای می‌گذارند (Fairclough, 2010: 8). به عقیده فرکلاف، در دنیای جدید قدرت مؤثرتر، قدرت شناختی است و این شکل از قدرت را افراد با شیوه‌های

ترغیب، تظاهر، دخل و تصرف اعمال می‌کنند تا اذهان دیگران را براساس منافع خود تغییر دهند. در واقع، مهار و کنترل اذهان دیگران اساساً یکی از کارکردهای نوشتار و گفتار است. اما باید توجه داشت که مهار و کنترل اذهان همیشه با دستکاری‌های صریح صورت نمی‌گیرد، بلکه ممکن است از طریق اشکال ظریف، روزمره و معمول در نوشتار و گفتار که طبیعی و کاملاً مقبول به نظر می‌آیند، اعمال و بازتولید شود. از این رو، گفتمان‌کاوی انتقادی باید بر راهبردهای گفتمانی‌ای که کنترل را مشروع می‌سازند و نظم اجتماعی و به ویژه روابط نابرابر را طبیعی جلوه می‌دهند، متمرکز شود (Fairclough, 1985: ۷۴۰). بنابراین فرکلاف قدرت را سلطه‌طلبی یا نابرابری اجتماعی می‌داند و به نقش زبان در تثبیت و یا تغییر روابط قدرت و همچنین به آشکارسازی قدرت پنهان در گفتمان می‌پردازد. به عقیده وی، قدرت نامتقارن، نابرابر و سلطه‌آور است و به طبقه یا گروه خاصی تعلق دارد (ر.ک: گیاثیان، ۱۳۸۶: ۲۶). به عبارت دیگر، فرکلاف بر قدرتی تأکید می‌کند که گروه‌های اجتماعی غالب از طریق گفتمان‌هایشان در اختیار دارند همچون گفتمان میان پلیس و مردم، استاد و دانشجو. این گفتمان‌های کنترل‌کننده، چیزی را تفسیر و القاء می‌کنند که معمول، معقول و مطابق با عقل سلیم^۱ محسوب می‌شوند. آنها این کار را غالباً به روشی نامحسوس و محدود انجام می‌دهند که بر میزان حذف یا به حاشیه راندن گروه‌های اجتماعی فرودست تأثیر می‌نهد. این شرح و القا می‌تواند حساب‌شده و سنجیده باشد؛ اما برای افراد ذی‌نفعی که آن را وضع و تأیید می‌کنند غالباً ناآگاهانه و ظاهراً نامحسوس است (تولان، ۱۳۸۶، ۳۷۴-۳۷۳). برداشتی که فرکلاف از قدرت دارد به برداشت ماکس وبر نزدیک است. وبر، قدرت را به معنای تحمیل قدرت و اعمال اراده بر دیگران دانسته است و سلطه را به عنوان بارزترین نمود قدرت معرفی کرده است (Weber, 1978: 52).

۳.۲. ایدئولوژی

۱. از نظر فرکلاف عقل سلیم انباره آثار و نتایج متفاوت مبارزات ایدئولوژیک گذشته است و هم خود هدفی ثابت برای ساخت‌بخشی مجدد در مبارزات جاری است. در عقل سلیم، ایدئولوژی‌ها، طبیعی و خودکار می‌شوند (فرکلاف، ۱۳۷۹ش: ۱۰۲).

یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، ایدئولوژی است. به طور کلی، ایدئولوژی مجموعه‌ای نظام‌مند از مفاهیم خصوصاً درباره زندگی یا فرهنگ انسان است. ایدئولوژی از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، ابزار ایجاد و حفظ روابط نابرابر قدرت در جامعه است و این کار به کمک زبان صورت می‌گیرد. در واقع، ایدئولوژی با وساطت زبان در نهادهای اجتماعی به جریان می‌افتد (قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۸۴). ایدئولوژی نزد فرکلاف معنایی در خدمت قدرت است؛ یعنی روش‌های بازنمایی جنبه‌های جهان اجتماعی که سبب به وجود آمدن و یا تداوم روابط نابرابر قدرت می‌شوند (Fairclough, 2010: 8)؛ زیرا وی معتقد است رابطه دیالکتیکی میان ساختار و رخداد جزء لاینفک گفتمان است و ویژگی‌های صوری متون ممکن است در سطوح متفاوت به ایدئولوژی آراسته شوند (ر.ک: فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۸). وی یکی از خصوصیات صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک گفتمان‌ها را، توانایی آنها برای طبیعی^۱ جلوه دادن برای جلب حمایت از گفتمان‌ها به عنوان باورها و احساسات مشترک غیرایدئولوژیک دانسته است (Fairclough, 2010: 8).

۴. آسیب‌شناسی مؤلفه‌های قدرت و ایدئولوژی در متون دینی

به منظور تبیین خطّ و مرزهای قدرت و ایدئولوژی در روش گفتمان‌کاوی فرکلاف با نصوص قرآنی و حدیثی، مبانی نظری گفتمان‌کاوی فرکلاف در حوزه قدرت و ایدئولوژی در دو بخش آسیب‌های مبنایی و آسیب‌های روشی بازبینی می‌شود تا در صورت امکان به حذف، اصلاح یا بومی‌سازی مبنایی آن پرداخته شود.

۴.۱. آسیب‌های مبنایی

منظور از مبنای، ابعاد نگرش دینی و اعتقادی مسلمانان به قرآن و کلام معصومان (ع) است. نگره الهی بودن کلام و حیانی به عنوان قرآن صامت و کلام معصومان (ع) به عنوان قرآن ناطق نتایجی را ایجاد می‌کند که با فرکلاف متفاوت خواهد بود. فرکلاف، برداشتی مادی-گرایانه و سلطه‌طلبانه از قدرت دارد، وضعیتی که می‌تواند منتهی به وجود ظلم و نابرابری

۱. طبیعی‌سازی روندی است که در طی آن، گفتمان‌هایی که متعلق به طبقات یا گروه‌های مسلط هستند، مبدل به گفتمان‌های مسلط می‌شوند.

اجتماعی در جامعه شود. تطبیق این سنخ از تفکرات در متون دینی با مبنای فکری و معرفتی آنها ناسازگار است؛ زیرا اینگونه قدرت نرم، رویکردی مادی و ابزارگرایانه به دین اتخاذ کرده و در نتیجه ماهیت منفعت‌گرا دارد که این موضوعات با گفتمان اسلامی ناسازگار است. اسلام، قدرت را نفی نمی‌کند، اما قدرت مبتنی بر ظلم، بی‌عدالتی و منفعت‌گرا را مردود می‌شمارد و قدرت و اقتدار در سایه عبودیت خداوند متعال برای تحقق عدالت را مورد تأیید قرار می‌دهد (ر.ک: بشیر، ۱۳۹۷: ۸۵)؛ چرا که قدرت از نگاه اسلامی هویتی براساس تقوا، عدالت و هدایت دارد و باید عاملی برای برپایی عدالت باشد نه عاملی برای قدرت‌نمایی.

با توجه به رویکرد فرکلاف در خصوص قدرت و ایدئولوژی، این دو مؤلفه در جامعه به مثابه آن است که عده‌ای صاحب قدرت هستند و با برساختن حقایق بر دیگران حکم می‌رانند (ر.ک: فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۰۲؛ ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۷۸). در حالی که این مفهوم در ساحت امامان معصوم (ع) که دارای مقام عصمت هستند، نمی‌گنجد. لذا تفاوت‌های اساسی میان ایدئولوژی دینی با ایدئولوژی فرکلاف با رویکرد مادی‌گرا وجود دارد. ایدئولوژی اسلامی بر پایه توحید است یعنی همه چیز از خداست و به سوی او بازمی‌گردد. در متون دینی ایدئولوژی برآمده از جهان‌بینی الهی، فرامادی است و جهت‌هدایت‌گری و تربیت مخاطبان برای سعادت‌مندی در دنیا و آخرت است؛ چرا که مرجع ایدئولوژی اسلامی، ربّانی و از جانب خداوند است و در سایه صراط مستقیم (الروم/۳۰) تبلور می‌یابد که نماد آن دین حق (التوبه/۳۳) است و تدبیر به دین حق به معنای گام نهادن و طی طریق آن به وسیله ایمان و عمل است.

جهان‌بینی اسلامی هیچ تحمیل و اجباری را در پذیرش حق نمی‌پذیرد؛ زیرا وقتی ایدئولوژی‌ای متناسب با طبیعت و مزاج فرد و اجتماع و مطابق فطرت او باشد، هرگز احتیاج به انضباط شدیدی، آنچنان که در دیگر ایدئولوژی‌های مادی هست، ندارد (ر.ک: سیدقطب، ۱۳۶۹: ۱۱). لذا قدرت به معنای منفی و تسلط بر افراد مد نظر متون دینی نیست؛ بلکه معنای مثبت دارد؛ زیرا متناسب با فطرت انسانی است. در بحث قدرت آموزه‌های میان رشته‌ای، علوم تربیتی و علوم اجتماعی جهت بسط مدل مفهومی قدرت، باید به کار گرفته شود.

از سوی دیگر، فرکلاف در حوزه معرفت‌شناسی ملاک و معیار شناخت، درک و فهم حقیقت و محک درستی و نادرستی سلطه‌طلبی را عقل سلیم معرفی می‌نماید که با آن می‌توان، ابزارهای گفتمان‌ساز را واکاوی کرد. در حالی که مطابق متون روایی، انسان از دو حجت ظاهری و باطنی برخوردار است. امام کاظم(ع) به هشام بن حکم فرمودند: «خدای را بر مردم دو حجت است: حجت ظاهر و حجت باطن: حجت ظاهر، پیامبران و امامان(ع) است و حجت باطن، عقل است»(ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱). مطابق روایت فوق، عقل (حجت درونی)، برتر از حجت آشکار و بیرونی (انبیاء و ائمه(ع)) تلقی نشده است. در واقع، حجت باطن، تصدیق‌کننده و مؤید حجت ظاهر است، حجت ظاهر نیز احیاکننده و پشتیبان حجت باطن است.

۴.۲. آسیب‌های روشی

ایدئولوژی و مفاهیم قدرت و سلطه به معنای تسلط بر عقل و خرد مخاطب، با دیدگاه حقیقت‌گرا در متون دینی همسو نیست. یکی از الزامات مطالعات بین‌رشته‌ای ایجاد زبان مشترک از اصطلاحات است لذا پژوهشگران در مطالعات بین رشته‌ای باید از روش‌ها و اصطلاحات در چارچوب و مراحل مشخصی استفاده نمایند(ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۳: ۷۵). بدین ترتیب، واژگانی که در مطالعه میان رشته‌ای به کار گرفته می‌شود، نباید متعارض با ابعاد کلامی اعتقاد به قرآن و کلام معصومان(ع) باشد. رسیدن به زبان مشترک با در نظر گرفتن حس متقابل و حساسیت‌های کلامی معطوف به متون دینی، مهمترین سطحی است که در یک مطالعه میان رشته‌ای باید مدنظر قرار گیرد. در واقع، هر علمی ادبیات خاص خود را دارد که از آن برای ارائه موضوعات و مسائل مرتبط با خود استفاده می‌کند؛ اگر در حوزه‌ای که دو علم قصد همکاری میان رشته‌ای با یکدیگر را دارند، هم‌زبانی ایجاد نشود، برقراری ارتباط علمی سخت و تا حدی غیرممکن می‌شود. مطابق جهان‌بینی اسلامی هدف ایدئولوژیک متون دینی فراتر از اهداف گروه‌های اجتماعی گفتمان‌سازان است و در راستای بیان حقایق هستی که در طول همه زمان‌ها ثابت است، می‌باشد. بنابراین کاربری اصطلاحات گفتمان‌کاوی فرکلاف بدون توجه به مبانی آنها در متون دینی می‌تواند آسیب‌زا باشد. هرچند در تحلیل متون دینی می‌توان از الگوهای تحلیل گفتمان متن استفاده کرد چرا که همه متون با هر خاستگاهی از راهکارها و ابزارهای زبانی

بهره می‌برند تا با استفاده از تکنیک‌های زبانی جهت مجاب‌سازی دریافت‌کنندگان پیام گفتمان عمل کنند. لذا روش تحلیل گفتمان با مطالعه زبان در تحلیل گفتمان متون دینی قابل استفاده است؛ اما کاربرد برجسب انتقادی آن با اندیشه دینی ناسازگار است و بنا بر ملاحظات دینی می‌توان تعدیل یا حذف نمود.

۵. کاربرد روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در فهم آیات نفاق

هر چند روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در بعد نظری دارای آسیب‌هایی است در عین حال، شیوه مناسبی برای تحلیل گفتمان‌های قرآنی و حدیثی در اختیار پژوهشگران مطالعات دینی قرار می‌دهد. زبان قرآن و روایات در اثر برقراری ارتباط تولید می‌شوند؛ یعنی دارای گفتمان هستند. از این رو، متون دینی ارتباط معناداری با روش تحلیل گفتمان دارد. در این روش با عبور از لایه‌های ملموس و دست‌یابی به ساختار کلان متون دینی می‌توان به زیرساخت گفتمان آنها پی برد. در این بخش با توجه به محدودیت حجم مقاله، به طور نمونه تحلیل گفتمان آیات نفاق در قرآن صورت گرفته است و مهمترین گزاره‌های استخراج شده در این آیات ارائه خواهد شد.

۵.۱. تحلیل در سطح توصیف؛ کشف فضای ساختاری

نخستین گام در راستای فهم عمیق متن، تبیین فضای ساختاری آن است که در سطح توصیف روش گفتمان‌کاوی فرکلاف مورد بررسی قرار می‌گیرد. این سطح از روش، بیشترین همگرایی و پویایی را با متون دینی برخوردار است که می‌تواند سطوح ساختاری و بلاغی متون دینی را بازنمایی و بررسی کند.

بدون تردید آیات قرآن کریم با گزینش آگاهانه و هدفمند الگوهای زبانی، کارکردهای مختلف زبان را در خود به ودیعه نهاده است که با کاربرد توصیف زبانی و رصد ساختار آنها می‌توان جلوه‌های مختلف زیبایی‌شناسی آنها را نمایان ساخت. در این بخش نمونه‌هایی از تحلیل ساختاری آیات نفاق بیان می‌شود:

۵.۱.۱. ارزش تجربی واژه‌ها

یکی از مؤلفه‌های سطح توصیف، بررسی ارزش تجربی کلمات در متن است. مقصود از ارزش تجربی آن است که چگونه تفاوت‌های ایدئولوژیک بین متون در بازنمایی‌های

مختلفی که از جهان ارائه می‌دهند در کلمات آنها تجلی پیدا می‌کند: (Fairclough, 1989: 112-113). به عبارت دیگر، تحلیل گفتمان انتقادی در جستجوی آن دسته از عناصر خاص متنی است که انتخاب‌شان مبتنی بر انگیزه‌های اعتقادی و ایدئولوژیک است. در آیات نفاق، کلیدواژه‌هایی وجود دارد که بیانگر ایدئولوژی مولد متن است. از جمله واژه‌های دارای ارزش تجربی در آیات نفاق واژه «کاذبون» است که اثباتی بر بطلان شهادت منافقان است: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (المنافقون: ۱؛ و نیز ر.ک: التوبه: ۴۲-۴۳، ۱۰۷/۷۷). در واقع، آنان چهره واقعی خود را پشت سوگندهایشان پنهان کرده‌اند و از طریق آن، خود را در جامعه اسلامی محافظت می‌کنند.

ایمان ظاهری منافقان، کفر درونی را در وجودشان به دنبال دارد: «وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ...» (التوبه: ۵۴؛ و نیز ر.ک: المنافقون: ۳؛ التوبه: ۶۶، ۷۴) ایمان زمانی حقیقی و مورد قبول الهی است که با یقین قلبی شروع شده و سپس در گفتار و رفتار نمود پیدا کند؛ اما ایمانی که در خصوص منافقان مطرح می‌شود، فقط یک وجه زبانی را داراست؛ از این رو در آیات به عنوان کافران معرفی شده‌اند.

از دیگر مؤلفه‌های گفتمان‌مدار، کنش دستوری «وَدَعَّ أَذَاهُمْ» در آیه «وَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعَّ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (الأحزاب: ۴۸) است که به معنای صرف نظر کردن و عدم توجه به آزار منافقان است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/۲۲). کنش گزار برای تحقق ارزش، به شکل دستوری، کنش لازم را انجام می‌دهد؛ یعنی دستور «دَعَّ» به پیامبر(ص) برای تحقق این مسئله است که نیروی خود را صرف اعتنا به اعمال ایدایی مخالفان نکند که اگر اعتنا کند و نیروهای فعال خود را صرف مقابله با این امور نماید دشمن به هدف خود رسیده، چرا که او می‌خواهد فکر طرف را به خود مشغول دارد و نیروهای او را از این طریق هدر دهد. همچنین وجود معنادار واژه‌هایی نظیر «صبر»، «تقوا»، «توکل بر خداوند»، «توبه»، «رحمت» و «غفران» در ارتباط با منافقان که همگی

حول محور اندیشه همزیستی مسالمت‌آمیز و مدارا با منافقان شکل گرفته‌اند به خوبی می‌تواند نمایانگر ایدئولوژی گفتمان الهی باشد.^۱

۵.۱.۲. تشخیص زدایی

اگر کنشگران گفتمان به صورت غیرانسان بازنمایی شوند، تشخیص زدایی (impersonalization) اطلاق می‌شود. تشخیص زدایی به دو روش انتزاعی کردن (Abstraction) و عینی‌سازی (objectivation) صورت می‌گیرد. در شیوه انتزاعی، کنشگران با صفت و کیفیتی نمایانده می‌شوند. عینی‌سازی نیز با بیان حالتی از کنشگران به وسیله واژگان حسّی و ملموس صورت می‌گیرد (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۷۰-۱۷۱). در آیات متعددی خداوند متعال صفات منافقان را بدین طریق بازنمایی کرده است. شواهد: انحراف و گمراهی منافقان در آیه «ذَلِكَ بَأْنَهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (المنافقون: ۳) در قالب تجسیم بیان شده است؛ بدین گونه که گناهان همچون پرده ضخیمی روی قلب منافقان را می‌پوشاند و مانع رسیدن هر گونه خیر و هدایت به آنان می‌شود.

در آیه «كَانَهُمْ خُشْبٌ مَّسْنَدَةٌ» (المنافقون: ۴) منافقان همچون چوب‌های سفت و محکمی تجسیم شده‌اند که به هیچ وجه نمی‌توان در آنها نفوذ کرد و هرگز در دل‌هایشان روزنه‌ای برای ورود ایمان یافت نمی‌شود. ظاهر منافقان به دلیل فریبندگی بسیار، سر و صدای زیادی در بین دیگران برمی‌انگیزد؛ ولی در باطن هیچ ندارند که مایه تسکین قلب‌شان باشد. به عبارت دیگر، در عبارت فوق حالات روحی و درونی منافقان چون بی‌ایمان بودن، نداشتن فهم و شعور، ترس و غیره صورت جسمانی داده شده تا مخاطب بتواند آن را در ذهن خود مجسم و درک نماید. لذا تجسیم و تشبیه منافقان به جسم‌های زیبا و پرصلابت به خوبی تناقض میان ظاهر و باطن آنها را نشان می‌دهد.

تعبیر «لَوْوَأ رُّؤُسَهُمْ» در آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوَأ رُّؤُسَهُمْ» (المنافقون: ۵) به جای واژه اعراض به صورت عینی و ملموس رویگردانی منافقان از توبه را به تصویر کشیده است. این تصویرسازی از برگرداندن سرها دلالت بر این دارد

۱. ر.ک: آل عمران: ۱۲۰، ۱۵۵؛ الأحزاب: ۲۴؛ النساء: ۶۳، ۸۱؛ المنافقون: ۸؛ التوبه: ۶۱.

که علاوه بر اینکه آنها در درون از حق‌گریزان هستند، حتی در ظاهر نیز این رویگردانی‌شان تجلی یافته است.

از آنجا که ایمان منافقان، ایمانی است که با شک و تردید همراه است و دائماً در فضای اضطراب و تردید سرگرداند این حالت دودلی و بی‌ثباتی منافقان که حالت روانی است با واژه «مُذَبِّبِينَ» در آیه «مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ» (النساء: ۱۴۳) مجسم شده است.

۵.۱.۳. تقابل معنایی

مقصود از تقابل معنایی، کلمات و عبارتهایی هستند که در مقابل یکدیگر به کار می‌روند. در آیات نفاق این راهبرد در موارد متعددی عنوان شده: در القای گفتمان الهی در تبیین تضاد رفتاری منافقان و دوگانگی حاکم بر گفتمان مؤمنان و منافقان نقش بسزایی ایفا می‌کند. در آیه «يَقُولُونَ لَنْ نَرْجِعَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (المنافقون: ۸) میان دو واژه «أعز» و «أذل» اسلوب تقابل به کار رفته است که در ذهن مخاطب دو گروه عزتمندان و ذلیلان را حاضر می‌سازد و عبارت «وَلِلَّهِ» علت برتری عزتمندان حقیقی-مؤمنان- را بیان می‌نماید.

در آیات «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» (البقره: ۱۱، ۱۲) فساد در مقابل صلاح است. ادعای منافقان در عبارت «إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» اشاره به محکم و ثابت بودن اعتقاد و فکرشان در برنامه خودشان است. خداوند در پاسخ ادعای منافقان با تأکید بیان کرده است: «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» یعنی بدانید آنها جز مفسد نیستند.

عده‌ای از منافقان در جنگ احزاب از پیامبر(ص) اجازه خواستند که برگردند و چنین بهانه آوردند: «وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا» (الاحزاب/ ۱۳) یعنی خانه‌های ما، در و دیوار درستی ندارد و ایمن از آمدن دزد و حمله دشمن نیستیم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۶/۱۶) گفتمان الهی در انتقاد به این بهانه چنین می‌فرماید: «مَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا» یعنی دروغ می‌گویند و خانه‌هایشان بدون در و دیوار نیست و از این حرف جز فرار از جهاد منظوری ندارند(همان).

۵.۱.۴. حذف (Exclusion)

مقصود از حذف، عدم حضور مشارکان گفتمان و تجلی آنها در متن است. پنهان‌سازی (Suppression) و کمرنگ‌سازی (Backgrounding) از روش‌های حذف در گفتمان است (ر.ک: یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۶۸). در پنهان‌سازی، حذف به گونه‌ای است که بازشناسی کنشگر به صورت دقیق ممکن نیست. در آیات نفاق این شیوه بیان قابل مشاهده است. شواهد: عمومیت اطلاق کلمه «ناس» به منافقان «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (البقره: ۸؛ و نیز ر.ک: العنکبوت: ۱۰-۱۱) بر ملاطفت خداوند نسبت به آنان و جلب توجه آنان دلالت دارد. در واقع، گزینش واژه ناس و عام بودن آن، عدم رویارویی با منافقان ملاحظه می‌شود و نوعی پوشش نهادن بر آنان و تشویق آنها از دست برداشتن از نفاق می‌باشد؛ چون آنها تا زمانی که مشخص نشده باشند، انتظار می‌رود که به قرآن گوش سپارند (ر.ک: یاسوف، ۱۳۸۸: ۲۹۸). همچنین در سوره بقره نام منافقان به صراحت بیان نشده است؛ بلکه نام کنشگران به صورت پنهان آمده است: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ» (البقره: ۱۱).

در روش کمرنگ‌سازی با اینکه کنشگر گفتمان حذف می‌شود، ولی جابجایی از خود در متن برجای می‌گذارد تا بتوان آن را بازیابی کرد: اشاره به منافقان با ضمیر «هم» و سپس بیان ذکر «المنافقين» در آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا» (النساء: ۶۱) با اینکه فعل در ابتدا مجهول بیان شده و عمل اطاعت از فرامین الهی و رسول مورد تأکید قرار گرفته است اما در ادامه با بیان «المنافقين» کنشگر تصریح شده است. نیز در آیه «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَادًا..» (التوبه: ۱۰۷) کسانی که اقدام به ساخت مسجد ضرار نمودند را به صورت کمرنگ بیان کرده و در عین حال نام منافقان را نزدیک به آیه مزبور بیان کرده است (التوبه: ۱۰۱).

۵.۲. تحلیل در سطح تفسیر؛ کشف فضای ارتباطی

کاربست روش گفتمان‌کاوی انتقادی این امکان را می‌دهد تا صرفاً به سطح عبارات و جملات پرداخته نشود؛ بلکه به متن به عنوان یک کل توجه شود؛ یعنی علاوه بر شناخت

روابط میان جملات درون متن به عناصری چون فرستنده، مخاطب و بافت موقعیتی^۱ پیام اهتمام شود. به طور کلی آیات قرآن، بخشی از یک فضای فرهنگی-اجتماعی است که نباید تنها به فهم و تفسیر الفاظ آن بسنده کرد، بلکه می‌بایست به عناصر فرازبانی مرتبط با آن پرداخت. هر چند در منابع تفسیری و تاریخی بر فهم این عناصر تأکید شده و تلاش شده است تا حد امکان، این اطلاعات تاریخی و اجتماعی جمع‌آوری شوند. ولی همچنان خلأهایی در این زمینه وجود دارد و قواعد و فرایندهای منطقی و گام به گام فهم آیات قرآن به ویژه براساس ترتیب نزول به طور کامل تبیین نشده است. لذا کاربردی روش تحلیل گفتمان برای فهم عناصر فرازبانی به مثابه ابزار تخصصی، تحلیل آیات قرآن را فراهم می‌آورد. بافت موقعیتی و بینامتنیت^۲ دو حوزه مورد بررسی در سطح تفسیر است که کاربردی آنها در تحلیل آیات نفاق منجر به فهم روشمند و بهتر آیات می‌شود.

۵.۲.۱. بافت موقعیتی

یکی از مؤلفه‌های سطح تفسیر در روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلایف، توجه به عوامل برون زبانی یا بافت موقعیتی است. مطابق بافت موقعیتی آیات نفاق، دگرگونی‌های سیاسی و دینی بعد از هجرت پیامبر(ص) موجب شد تا گفتمان مسلط بر جامعه، گفتمان قرآنی باشد. این گفتمان حاکم سبب شد، ساختارهای مختلف جامعه اسلامی به ویژه ساختارهای سیاسی-اجتماعی، محل مناقشه دو گفتمان اصلی در صدر اسلام باشند. گفتمان اسلام در مقابل گفتمان کفر قرار داشت؛ لذا منازعه اصلی بر سر کسب قدرت و در دست گرفتن حاکمیت جامعه است؛ ولی با دو رویکرد گفتمانی متفاوت. در این میان، گفتمان کفر در لوای تظاهر به اسلام در قالب نفاق، بروز کردند. ظهور منافقان به عنوان جریان اعتقادی و اجتماعی در جامعه مدینه با هدف ایجاد تفرقه و تشتت و خلل‌پذیری سیاسی-اجتماعی، حداقل به سال دوم هجرت می‌رسد. گفتمان الهی در آغاز با وصف اعمال‌شان سخن می‌گوید، آنگاه در فاصله سال‌های چهارم تا هفتم هجرت که منافقان از گستردگی کمی برخوردار شدند و در برابر پیامبر(ص) و مؤمنان آشکارا موضع‌گیری کردند(الأحزاب: ۱۲)، قرآن کریم رسماً با عنوان منافقین و منافقات از آنها یاد می‌کند(التوبه/۶۷). به طور کلی،

1. Context of Situation
2. Intertextuality

منافقان در جامعه مدینه و در غزوات احد (ابن هشام، بی تا: ۶۳/۲)، بنی نضیر (ابن سعد، ۷۰/۲: ۱۴۱۰)، بنی المصطلق (مریسیع) (واقدی، ۱۳۶۹: ۲/۳۱۰-۳۱۴)، تبوک (ابن هشام، بی تا: ۷۵۸-۵۲۹/۲) حضور جدی داشتند.

مطابق گزارش‌های قرآن و تاریخ، منافقان فعالیت‌های مختلف سیاسی، دینی، فرهنگی و اجتماعی جهت تخریب اسلام انجام دادند. گونه‌های رفتار سیاسی منافقان در عصر نبوی عبارت است از: دشمنی با رهبر جامعه (النساء: ۶۰-۶۱)، کارشکنی در دفاع و جهاد (آل عمران: ۱۷۹، ۱۲۲؛ الأحزاب: ۱۸)، توطئه ترور پیامبر (ص) (واقدی، ۱۳۶۹: ۷۹۴/۳)، فرصت طلبی (التوبه: ۴۲)، ایجاد جنگ روانی با شایعه پراکنی (الأحزاب: ۶۰-۶۱)، فتنه‌گری (التوبه: ۴۷). گونه‌های رفتار اجتماعی منافقان در عصر نبوی در امر به منکر و نهی از معروف (التوبه: ۶۷)، عامل تفرقه در بین مسلمانان (النساء: ۸۸)، تهمت و افتراء (النور: ۱۱)، خودبرتربینی (خود را عزیز و دیگران را ذلیل دانستن) (المنافقون: ۸) و استهزا و عیب‌جویی مؤمنان (البقره: ۱۴؛ المائده: ۵۸) نمود بیشتری دارد. رفتار فرهنگی منافقان بر اساس آیاتی که خداوند در قرآن در مورد منافقان نازل کرده است: اظهارات دروغ و ریاکارانه (المنافقون: ۱)، پیمان‌شکنی (الأحزاب: ۱۵؛ التوبه: ۷۷)، اشاعه انحراف فرهنگی (التوبه: ۱۰۷-۱۱۰) رفتار دینی منافقان را نیز می‌توان شامل شبهه افکنی (آل عمران: ۱۶۸)، تملق و چاپلوسی (البقره: ۱۴)، ظاهرسازی و ریاکاری (النساء: ۱۴۲؛ التوبه: ۵۴)، تناقض در رفتار و گفتار (الصف: ۲-۳) و شک و تردید و دودلی (النساء: ۱۴۳) دانست.

با توجه به بافت خاص اجتماعی جامعه مدینه، پیامبر (ص) با وجود فعالیت‌های منافقان نه قادر به طرد آنان بود و نه می‌توانست بر توانایی‌های اجتماعی و نظامی منافقان تکیه کند. از این رو، محور اصلی گفتمان نبوی در مواجهه با منافقان براساس مدارا بود و این امر در برخی آیات نیز قابل مشاهده است (آل عمران: ۱۵۵/۱۲۰؛ الأحزاب: ۲۴، ۴۸؛ التوبه: ۶۱). مدارا در مقابل منافقان هرگز به معنای بی‌تفاوتی پیامبر (ص) نسبت به توطئه‌های آنها نبوده است بلکه هرگاه منافقان عملاً دشمنی خویش را اظهار نموده‌اند گفتمان الهی و نبوی به شدت برخورد کرده‌اند (التوبه: ۱۰۷).

۵.۲.۲. حالات روانی منافقان

بحث‌های روان‌کاوی (تحلیل روانی و تحلیل شخصیت) می‌توانند در بحث‌های تحلیلی سطح بینامتنیت مورد استفاده قرار گیرند. اوصاف منافقان با عنوان «ریاکاری اخلاقی» در علم روان‌شناسی یاد شده است. ریاکاری اخلاقی، انگیزه زیربنایی رفتارهای اخلاقی از جانب کسانی است که دوست دارند، اخلاقی جلوه کنند و در عین حال از هزینه‌های اخلاقی بودن اجتناب می‌کنند. در واقع، ریاکاری اخلاقی، تمایل به رفتار اخلاقی است در حالی که فرد به دنبال فرصت‌هایی برای اجتناب از اتخاذ رفتارهایی است که در واقع به نتایج اخلاقی خوب منجر می‌شود (Batson et al, 1997: 1335). عامل اصلی در بروز اینگونه رفتار در منافقان، جلب منفعت شخصی است. به تعبیر قرآن، منافقان بیمارانی هستند که همواره میان ایمان و کفر سرگردانند و در اثر همان بیماری قادر به پیوستن به هیچ‌کدام از جریان‌های ایمان و کفر نیستند (النساء: ۱۴۳) از این رو، سمت و سوی خاص برای انتخاب ندارند و به نوعی در مسیر زندگی بدون هدف هستند. بخشی از آیات حوزه نفاق به تبیین اوصاف منافقان اختصاص دارد که کاملاً با ویژگی‌های روان‌شناختی منافقان در ریاکاری اخلاقی همسو است: ناسازگاری میان سخن و عمل منافقان (البقره: ۸؛ التوبه: ۷۷)، حفظ هنجارهای اخلاقی در ارتباط با پیامبر (ص) و مؤمنان و نقض آنها به طور مخفیانه (النساء: ۸۱) و بزرگ‌داشتن منافع شخصی چون ترس از دست دادن مال (النور: ۵۰)، ترس از رسوایی (المنافقون: ۴) و ترس از مرگ (محمد: ۲۰).

۵.۳. تحلیل در سطح تبیین

مرحله تبیین در مقایسه با دو مرحله قبل در مرتبه‌ای ژرف‌تر قرار دارد؛ چراکه زوایای کاملاً پنهان علت تولید متن را نمایان می‌سازد. قدرت و ایدئولوژی دو محور برجسته در سطح تبیین هستند. همانگونه که بیان شد گفتمان‌کاوی انتقادی فرکلاف، به تبیین کارکردهای اجتماعی و تحلیل روابط قدرت و در نهایت هژمونی طبقه حاکم، ختم می‌شود. اما در گفتمان اسلامی قدرت به معنای تحمیل و سلطه و رابطه حاکم و محکوم نیست؛ بلکه در معنای اقناع مخاطب بر پایه استدلال صحیح و براهین عقلی است. هر چند گفتمان قرآن در برابر گفتمان رقیب-نفاق- در موقعیت قدرت قرار داشته و در پی تغییر آن در جامعه است و با توجه به تناقض ایمان و عمل منافقان، اعتقاد، عمل و انگیزه آنان را مورد انتقاد قرار داده است. ولی در عین حال منظورشناسی گفتمان قرآن در برابر

منافقان نشان می‌دهد که خداوند متعال در ضمن برملا ساختن چهره و ماهیت منافقان از روش‌های اصلاحی نیز استفاده کرده است تا به عنوان گفتمان مانا، تمامی مخاطبان را اقناع کرده باشد. روش‌های اصلاحی آن دسته از روش‌های تربیتی‌اند که به منظور، حذف یا کاهش یک رفتار ناپسند اعم از رفتار ظاهری یا درونی به کار می‌روند (Brezinka, 1994: 87). اعطای بینش، نکوهش ضد ارزش‌ها، انذار و مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز از جمله روش‌های اصلاحی قرآن در مواجهه با منافقان است.

۵.۳.۱. اعطای بینش

خداوند بعد از آنکه نیت اصلی منافقان را از عدم حضور در جهاد، فرار معرفی کرده است، به تصحیح اندیشه و بهسازی آنان پرداخته است که فرار از جنگ هرگز بر طول زندگی‌تان نخواهد افزود؛ زیرا برای هر فردی زمان معینی برای زندگی مقرر شده است (الأحزاب: ۱۳-۱۶). و در جای دیگر نسبت به نگره منافقان درباره مرگ به دو صورت پاسخ داده است: ۱- با لحن نکوهش‌آمیز می‌فرماید: اگر منافقان راست می‌گویند مرگ را از خودشان دور کنند؛ اما هرگز نمی‌توانند چنین کنند (آل عمران: ۱۶۸)، زیرا مرگ تقدیر حتمی الهی است و مانع‌پذیر نیست؛ همچنین حضور در صحنه جهاد عامل قطعی مرگ نیست و غیبت از جبهه نیز عامل حتمی حیات نیست، بنابراین حیات و ممات مطابق پیشنهاد منافقان تنظیم نمی‌شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۷/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۷/۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۷۰/۱۶). ۲- ایجاد بینش صحیح نسبت به شهادت اینکه شهیدان راه خدا زنده‌اند و از حیات برزخی ویژه برخوردار هستند تا توهم نابودی شهیدان و هم‌پندار بی‌اثر بودن شهادت آنان را دفع کند (آل عمران: ۱۶۹) لذا گفتمان قرآنی در ضمن نکوهش با تصحیح بینش، توانش لازم را برای کنش جهاد فراهم می‌سازد و در عین حال به همراهی و پشتیبانی از پیامبر (ص) در جبهه جنگ می‌پردازد. همچنین یکی از رفتارهای اجتماعی منافقان، خودبرتربینی است که خود را عزیز و مؤمنان را ذلیل می‌دانستند (المنافقون/۸). خداوند متعال ضمن بیان جهل منافقان به تصحیح بینش آنان پرداخته و عزت را مخصوص خدا، رسول و مؤمنان معرفی کرده.

۵.۳.۲. نکوهش ضد ارزش‌ها

محتوا و درون‌مایه اصلی مواجهه قرآن نکوهش منافقان است؛ اما در عین حال در مقابل برخی از سخنان آنان انتقادات جدی‌تر و رساتری را بیان کرده است. برخورد خداوند در برابر تردید منافقان در پذیرش آیات قرآن چنین است که آثار قرآن متفاوت است، اینکه منافق پیوسته بر بیماری قلبی و تبهکاریش افزوده می‌شود و نه تنها از کتاب شفابخش الهی بهره‌ای نمی‌برد؛ بلکه هر چه آیات بیشتری نازل شود، بیماری‌اش افزوده می‌شود (التوبه: ۱۲۵) (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲/۲۶۶). منافقان با طعن و تحقیر نسبت به پیامبر (ص) و مسلمانان به دنبال مرجعیت‌زدایی از حکومت پیامبر (ص) بودند (التوبه: ۶۱؛ البقره: ۱۳). قرآن کریم در برابر این سخنان به ایمان و رحمت بودن پیامبر (ص) برای مؤمنان اشاره دارد و منافقان را افراد سفیه معرفی کرده است؛ چرا که از حق رویگردان هستند (التوبه: ۶۳؛ البقره: ۱۳).

۵.۳.۳. انذار

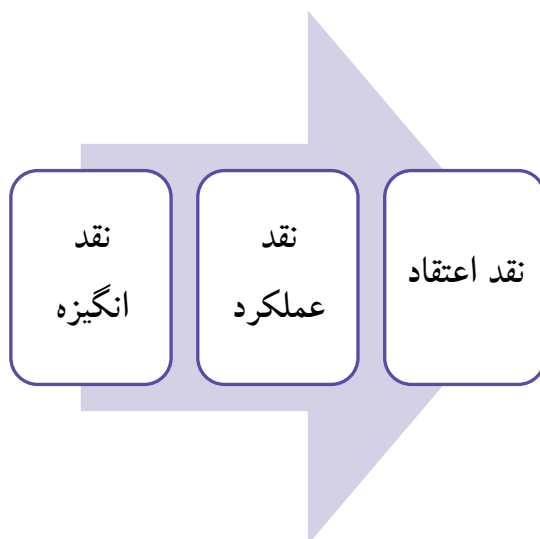
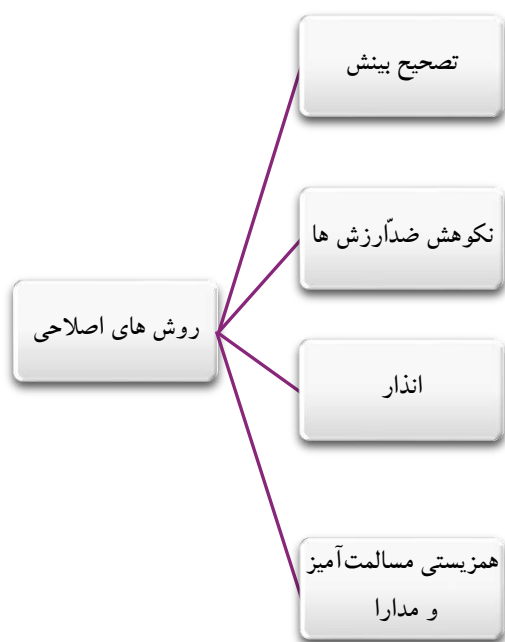
منافقان به شیوه‌ای رفتار می‌کردند که هم در اجتماع مؤمنان باشند و هم در انجمن کافران. تا هر یک پیروز شوند، از غنائم آنان سهمی ببرند. گفتمان الهی در برابر واکنش دوگانه منافقان در شروع و پایان جهاد چنین می‌فرماید: «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (النساء: ۱۴۱) قرآن بر سیطره قدرت الهی بر منافقان در قیامت اشاره می‌کند. معنای ضمنی که صورت‌بندی انذار دربردارد، در جهان بینی و بینش انسان نسبت به جهان هستی مؤثر است و روشن می‌کند که همه هستی، تحت تسلط کامل خداوند است و خداوند در روز قیامت، با داوری به حق، همه نیرنگ‌ها و نفاق‌ها را آشکار می‌سازد.

۵.۳.۴. همزیستی مسالمت‌آمیز و مدارا با منافقان

گفتمان الهی به تناسب اقتضائات به همزیستی مسالمت‌آمیز و مدارا با منافقان دستور داده است. همان طور که در سطح توصیف بیان شد آیات قرآن در موارد متعددی امر به مدارا، صبر و یا رهاکردن منافقان می‌نماید. حتی زمانی که منافقان برای جلب منافع دشمن با مسلمانان در جنگ‌ها مشارکت نمی‌کردند. پیامبر (ص) با آنها به مدارا رفتار کرده و طبق فرمان الهی رهایشان می‌کردند تا با زنان و کودکان در مدینه بمانند و چون حضورشان جز سستی به سپاه نمی‌افزود آنان را به جهاد تشویق نمی‌کردند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷).

۳۶۰/۹: «فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَ لَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ» (التوبة: ۸۳)

براساس این آیه پیامبر(ص) در عین اینکه از عقاید منافقان برائت می‌جستند، ولی با مدارا و خویش‌داری اجازه زندگی و بهره‌مندی از جامعه اسلامی را به ایشان می‌دادند. به طور کلی شیوه برخورد پیامبر(ص) در برابر منافقان بیشتر به دنبال تعامل بود تا تقابل و سعی آن حضرت حفظ وحدت جامعه اسلامی و نیز ایجاد فرصت توبه و بازگشت برای آنها بوده است. بنابراین روش مواجهه قرآن با منافقانی که دست به اقدام عملی نزده‌اند و عملاً دشمنی و مخالفت خود را ظاهر ننموده‌اند، مدارا با ایشان است. بدون شک اقدامات منافقان با هدف توطئه، براندازی نظام اسلامی و سلب امنیت اجتماعی، خارج از محدوده سیاست راهبردی همزیستی با منافقان است، بدین ترتیب زمانی که برخوردهای منافقان، جامعه اسلامی را در معرض خطر قرار می‌دهد، گفتمان الهی و شخص پیامبر(ص) به شدت برخورد کرده است (التوبة: ۷۳؛ ۱۰۷-۱۱۰).



۶. نتیجه‌گیری

روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، به بررسی رابطه زبان و اندیشه می‌پردازد و با رازگشایی از ساختارهای پنهان زبان، جنبه‌های فکری آن را آشکار می‌سازد. این روش در حوزه مبانی نظری از الزاماتی برخوردار است که با متون دینی در تعارض است. از این رو، ایجاد هم‌سنجی و مجانست میان این روش با حوزه مطالعات دینی اهمیت دارد. - سلطه و ایدئولوژی مادی از مهمترین مبانی قدرت و ایدئولوژی در روش گفتمان- کاوی انتقادی فرکلاف است که متفاوت از متون دینی با جهان‌بینی الهی و فرامادی است؛ چرا که در ایدئولوژی اسلامی، منافع شخصی محور نیست و تحمیل و قدرت زور و سلطه در جهان‌بینی اسلامی راه ندارد.

- لحاظ کردن انتقاد در تحلیل گفتمان که به منظور بهبود وضعیت موجود صورت می‌گیرد، امری است که در تحلیل متون دینی جایگاهی ندارد. بنابراین پژوهشگر مطالعات بین‌رشته‌ای تحلیل گفتمان چاره‌ای جز حذف بخش انتقادی ندارد.

- کاربست روش گفتمان‌کاوی فرکلاف در آیات نفاق بیانگر آن است که این روش بیشترین همخوانی را در سطوح توصیف و تفسیر و تبیین داراست که می‌توان تدبّر روشمند در آیات داشت و به لایه‌های زیرین معنایی آنها دست یافت.

- بررسی این آیات در سطح توصیف، نحوه به کارگیری نشانه‌های زبانی و سبک گفته‌پردازی خداوند، در مواجهه با منافقان را مشخص می‌سازد. کاربست واژگان متقابل، حذف، تشخیص‌زدایی و ارزش تجربی واژگان از مهمترین سطوح قابل بررسی در سطح توصیفی آیات نفاق است.

- توجه به بافت موقعیتی عصر نزول آیات و مؤلفه روانی در سطح تفسیر در عینیت- بخشی مفهوم اصلی گفتمان و نقد و نکوهش منافقان و باورهای هژمونی شده در گفتمان منافقان نقش مهمی دارد.

- ایدئولوژی اصلی خداوند متعال از بیان این آیات، تبیین و تشریح دو کلان‌معنای نقد و نکوهش منافقان و روش‌های اصلاحی در برابر اندیشه منافقان است. اعطای بینش، نکوهش ضد ارزش‌ها، انذار و مدارا و همزیستی با منافقان از جمله روش‌های اصلاحی

قرآن در مواجهه با منافقان است. بنابراین با تمرکز بر آیات نفاق می‌توان گفت رویکرد هدایتی، اجتماعی و انتقادی مهمترین ایدئولوژی‌های نهفته در این آیات است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن هشام، عبدالملک (بی‌تا). *السیره النبویه*. تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت: دار المعرفه.
۳. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. تحقیق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. آفاگل زاده، فردوس، دهقان، مسعود (۱۳۹۳ش). «تحلیل شیوه‌های بازنمایی گزینش خبر، بر مبنای رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی»، *جستارهای زبانی*، دوره ۵، شماره ۴ (پیاپی ۲۰)، صص ۱-۱۶.
۵. آفاگل زاده، فردوس، دهقان، مسعود طارمی، طاهره (۱۳۹۵ش). «تحلیل زبان‌شناختی گفتمان-های رقیب در پرونده بورسیه‌های تحصیلی؛ رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف»، *دوماهنامه جستارهای زبانی*، دوره ۷، شماره ۶، صص ۳۹۱-۴۱۴.
۶. بشیر، حسن (۱۳۹۷ش). *تحلیل گفتمان دینی مبانی نظری*. قم: نشر لوگوس.
۷. تولان، مایکل (۱۳۸۶ش). *روایت‌شناسی: درآمدی بر زبان‌شناختی-انتقادی*. ترجمه: فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، چاپ اول، تهران: سمت.
۸. پاکتچی، احمد (۱۳۹۳ش). *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *تسنیم*، قم: اسراء.
۱۰. خورسندی طاسکوه (۱۳۸۷ش). *گفتمان میان‌رشته‌ای دانش*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۱. درزی، قاسم و همکاران (۱۳۹۵ش). «الزامات روش‌شناختی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم (بررسی نمونه محور آثار مرتبط با معناشناسی)»، *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۰، پیاپی ۱۹، صص ۳۵-۷۵.

۱۲. سجادی، مهدی، نورآبادی، سولماز(۱۳۸۹ش). «تبیین و تحلیل ماهیت و کارکرد میان‌رشته‌ای؛ فلسفه تعلیم و تربیت»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۲، شماره ۲، صص ۱۹-۴۱.
۱۳. طباطبائی، محمد حسین(۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیرالقرآن*. چاپ پنجم، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر(۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیرالقرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن(۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۱۶. غیاثیان، مریم سادات(۱۳۸۶ش). «بازنمایی اسلام در نشریات امریکا و انگلیس قبل و بعد از یازده سپتامبر در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی»، رساله دکترا، دانشگاه تربیت مدرس.
۱۷. قجری، حسینعلی، نظری، جواد(۱۳۹۲ش). *تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی*. چاپ اول، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۸. فرکلاف، نورمن(۱۳۷۹ش). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه: فاطمه شایسته پیران و همکاران، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی، دفتر مطالعات توسعه و رسانه‌ها.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب(۱۴۰۷ق) *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه. واقدی، محمد بن عمر(۱۳۶۹ش). *مغازی تاریخ جنگ های پیامبر(ص)*. ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. ون‌دایک، تئون ای(۱۳۸۲ش). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*. ترجمه: پرویز ایزدی و همکاران، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات توسعه و رسانه‌ها.
۲۱. یارمحمدی، لطف‌الله(۱۳۹۳ش). *درآمدی به گفتمان‌شناسی*، چاپ دوم، تهران: هرمس.
۲۲. یاسوف، احمد(۱۳۸۸ش). *زیبا شناسی واژگان قرآن*. ترجمه: حسین سیدی، چاپ اول، تهران: نشر سخن.
۲۳. یورگنسن، ماریان، فیلیپس، لوئیز(۱۳۹۷ش). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه: هادی جلیلی، چاپ هشتم، تهران، نشر نی.
24. Batson, C. D., Kobrynawicz, D., Dinnerstein, J. L., Kampf, H. C., and Wilson, A. D. (1997). *In a very different voice: unmasking moral hypocrisy*. J. Pers. Soc. Psychol. 72, Pp1335–1348. doi: 10.1037/0022-3514.72.6.1335
25. Brezinka, Wolfgang.(1994). *Basic Concepts of Educational Science*, University Press of America.
26. Fairclough, Norman. (2010). *Critical Discourse Analysis: The critical Study of Language*. London: Longman.

27. Fairclough, Norman. (1985). "Critical and descriptive goals in discourse analysis", *Journal of Pragmatics*, Volume 9, Issue 6, December 1985, Pp 739-763. [https://doi.org/10.1016/0378-2166\(85\)90002-5](https://doi.org/10.1016/0378-2166(85)90002-5).
28. Fairclough, Norman(1989). *Language and Power*. New York: Longman Inc.
29. Weber, Max(1978). *Economy and Society*, Los Angeles: University of California Press.

تبیین ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء با تمرکز بر ارتباط مضمونی و مفهومی آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء

فاطمه‌سادات حسینی^۱

چکیده

آیه سوم سوره نساء، تنها آیه‌ای از قرآن است که چندهمسری را تجویز می‌کند. همچنین، در این آیه شرط و جزایی وجود دارد که بیش از هر جمله شرطی دیگری مورد بحث قرار گرفته است. از این رو، دانستن وجه ارتباط بین شرط و جزا در این آیه، حکمت جواز چندهمسری و جایگاه صحیح این حکم را نیز آشکار می‌کند. گفتنی است در نظریات رایج تفسیری شیعه و سنی، این آیه به صورتی ترجمه و تفسیر شده است که شرط «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» در آیه ۳ سوره نساء نادیده گرفته شده است. در این مقاله که به قرآن به عنوان یک متن دقیق و به هم پیوسته می‌نگرد، با توجه به استقلال متن قرآن از نظر دلالت و با تمرکز بر ارتباط مضمونی و مفهومی آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء، برای این آیات ترجمه و تفسیری ارائه شده است که هم ناهماهنگی ابتدا و ادامه آیه ۳ را برطرف می‌کند و هم دامنه جواز چندهمسری را بسیار محدود می‌سازد. اگر بپذیریم که ابتدا آیه ۱۲۷ و سپس آیه ۳ نازل شده است؛ و زنانی که در آیه ۳ درباره آنان حکمی داده شده، همان زنانی هستند که در آیه ۱۲۷ معرفی شده‌اند، حکم چندهمسری در قرآن، فقط منحصر به ازدواج یک مرد با مادر یتیمانی می‌شود که آن مرد از قبل سرپرستی امور مالی آن کودکان یتیم را بر عهده گرفته است؛ مادرائی که توانایی مدیریت امور مالی کودکان یتیم خود را نداشته و مسئولیت امور مالی فرزندان‌شان را به آن مرد سپرده‌اند.

واژگان کلیدی

تفسیر موضوعی؛ چند همسری؛ شرط جواز؛ متن قرآن.

۱. مقدمه

یکی از احکام پرچالش اسلام، حکم جواز چندهمسری است. اگرچه این حکم از دید بیشتر مسلمانان از احکام ثابت اسلام و حتی قرآن شمرده می‌شود، اما در بین پژوهشگران علوم دینی چنین نیست و هنوز پرسش‌های زیادی ذهن آنان را آزار می‌دهد. آیه‌ای که به صراحت به موضوع چندهمسری پرداخته و به عنوان مجوز قرآنی چندهمسری به آن استناد می‌شود، آیه سوم سوره نساء است. «این آیه دست‌کم از دو نظر منحصر به فرد است؛ نخست آنکه، تنها آیه قرآنی است که تعدد زوجات (چندهمسری) را تجویز می‌کند و دوم، در این آیه شرط و جزایی وجود دارد که بیش از هر جمله شرطی دیگری مورد بررسی، نقد و نظر قرار گرفته است. این دو ویژگی آیه سوم نساء، به یکدیگر مرتبط هستند. به بیان دیگر، درک و دریافت وجه ارتباط بین شرط و جزا در این آیه، حکمت جواز چندهمسری و جایگاه صحیح این حکم را نیز آشکار می‌سازد». (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸: ۲۲۴)

در این مقاله، با کنار هم قرار دادن آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء و توجه به نزول تدریجی قرآن، با تمرکز بر ارتباط مفهومی و مضمونی این دو آیه، ارتباطی را بین شرط و جزای آیه ۳ مطرح نموده است که امیدوار است بتواند مکمل پژوهش‌های پیشین در این موضوع باشد. بدین منظور، پس از توضیح مختصری درباره شیوه قرآن‌پژوهی نگارنده، ابتدا فهم خود از آیه ۳ سوره نساء و ارتباط بین شرط و جزای آن را بیان نموده است. سپس، برای دفاع از نظریه بیان شده در مقاله، نظریه پژوهشگرانی که حکم چندهمسری را محدود به ازدواج با مادران یتیمان می‌دانند و همچنین کلیت نظریه رایج تفسیری شیعه، با روش نویسنده نقد شده است. به عنوان یک ایراد کلی، می‌توان گفت که در نظریات رایج تفسیری شیعه و سنی، و حتی نظریات جدیدی همچون سلطانی‌رنانی که چندهمسری را محدود به ازدواج با مادران یتیمان می‌دانند، این آیه به صورتی فهمیده شده است که در احکام و قوانین کنونی چندهمسری، اثری از شرط «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» در آیه ۳ سوره نساء، دیده نمی‌شود.

۲. پیشینه پژوهش: تنوع نظریات درباره آیات چندهمسری

از دیرباز در موضوع جواز چندهمسری در میان مفسران اختلاف نظر جدی وجود داشته است. مشکلی که در فهم آیه ۳ سوره نساء وجود دارد، آن است که ابتدای آیه سخن از یتیمان است و در ادامه آن از جواز چندهمسری، آن هم تا چهار همسر، سخن به میان آمده است. ناهماهنگی ابتدا و ادامه آیه تا اندازه‌ای است که برخی به روایتی منسوب به حضرت علی (ع) استناد نموده و گفته‌اند: میان اول و آخر آیه، یک سوم از قرآن بوده و از بین رفته است. گفتنی است تلاش افرادی همچون علامه طباطبایی، از آنجا که تعداد همسران را به چهار محدود نموده است، در تعدیل جواز چند همسری، اثرگذار بوده است. نگاهی به تفسیر «المیزان» و دیدن برداشت‌های بسیار متفاوتی که از این آیه شده است و همچنین استدلال صاحب «المیزان» بر رد آنها، هم نمایانگر تنوع نظریات پیشینان و هم گواه تلاش او در محدود کردن این جواز است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۴/۲۶۶).

پایان‌نامه‌ها، مقالات پژوهشی و کتاب‌های زیادی به موضوع چندهمسری پرداخته‌اند. برخی از آنها عبارتند از: (کتاب‌ها: عبیدی؛ معرفت؛ و مقالات پژوهشی: اسکندرلو؛ حافظی و قاضی‌زاده؛ خانی، عشریه و حسامی؛ رستمی و ایمانیه؛ رضایی و میرعرب؛ سلطانی‌رنانی؛ شکرانی و حبیب‌اللهی؛ صادق‌زاده طباطبایی). برخی از آنها به دفاع از حکم چندهمسری کنونی پرداخته‌اند؛ برخی نیز، جواز چندهمسری را از حالت مطلق کنونی خارج دانسته و محدود به برخی ضرورت‌های اجتماعی دانسته‌اند. در میان مقالات نگاشته شده با موضوع چندهمسری، مقالات صادق‌زاده طباطبایی و سلطانی‌رنانی ارتباط ویژه‌ای با این مقاله دارد. صادق‌زاده طباطبایی، نظریه تفسیری رایج شیعه و سنی را نقد نموده و نتیجه پژوهش او، با سلطانی‌رنانی یکسان است. سلطانی‌رنانی نیز، نظریات مفسران و پژوهشگران در زمینه ارتباط شرط و جزا را دسته‌بندی و سپس نقد نموده است. گفتنی است در مقاله سلطانی‌رنانی، از برخی اندیشمندان معاصر که جواز چندهمسری را محدود به مادران یتیمان می‌دانند، یاد شده است. در میان آنها، نام برخی بزرگان شیعه، همچون سیدعبدالاعلی سبزواری، علامه محمدتقی معرفت و آیت‌الله سیدمحمدتقی مدرسی نیز دیده می‌شود.

به اختصار می‌توان گفت که با وجود تفاوت‌هایی در شیوه بیان و استدلال، بسیاری از پژوهش‌های تفسیری معاصر، از آن جهت که دامنه جواز را به گروه کمتری از زنان محدود نموده‌اند، هماهنگ با نظریه بیان شده در این مقاله است. از این رو، حکم به دست آمده در این مقاله، چندان هم عجیب و غریب نیست. البته، تفاوت در شیوه فهم آیه و نوع نگاه به قرآن و روایات، تأثیرات جدی در نتایج دو دیدگاه دارد، که در بخش نقد نظریه سلطانی‌رنانی بدان پرداخته شده است.

۳. روش پژوهش

نویسنده برای فهم قرآن به اصولی پایبند است. این اصول در مقاله جداگانه‌ای با عنوان «تفسیر موضوعی قرآن با قرآن؛ با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن: راهکاری برای فهم روشمندان و کاربردی قرآن» به ششمین همایش اعجاز قرآن فرستاده شده است. بیشتر این اصول از کتاب «قرآن در اسلام» علامه طباطبایی گرفته شده است. گاهی این شیوه فهم قرآن، «استنطاق قرآن» نیز نامیده شده است. (صفره و دیگران؛ ایزدی و اخوان‌مقدم). گفتنی است نگارنده، با استفاده از این روش، که تلفیقی از روش‌های سنتی و مدرن فهم قرآن است، کتابی با عنوان «جنسیت و پیوندهای انسانی: نگرشی نو و قرآن‌محور» نگاشته که آماده چاپ است.

۴. بررسی آیات چندهمسری

مجموعه آیاتی از قرآن که موضوع آنها چندهمسری است، از این قرارند:

۱- النساء / ۱۲۷: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿۱۲۷﴾

لغات:

يَسْتَفْتُونَكَ: از تو فتوا و بیان حکم می‌خواهند. فتوی و فتیا: بیان حکم.

الْكِتَابِ: در اینجا منظور از «الْكِتَابِ»، قرآن است.

يَتَامَى: دختران و پسران یتیم. «يَتَامَى» جمع «يَتِيم» است. «يَتِيم» به فرزندی گویند که پیش از بلوغ، پدرش را از دست دهد. در حیوانات در صورت از دست دادن مادر یتیم گفته می‌شود.

تَرْغَبُونَ: مایل هستید، دوست دارید.

قَسْطٌ: «قسط» یک الگوی عدالت مبتنی بر «قانون‌مداری» و «رعایت حقوق افراد» است. (اخوان طیبسی و داوری، ۱۳۹۷: ۱۲۵). «در واقع اموال یتیمان «حق» آنهاست و قسط که دارای مؤلفه معنایی «حق و نصیب» است، به معنای دادن حق هر کس به خود اوست». (همان: ۱۲۰).

ترجمه: و درباره زنان رأی تو را می‌پرسند. بگو: «خدا درباره آنان به شما فتوا می‌دهد؛ و [نیز] آنچه در کتاب [قرآن] می‌آید، درباره یتیمان زنانی که حق مقررشان را نمی‌دهید و تمایل به ازدواج با آنان [= زنان = مادر یتیمان] دارید و درباره کودکان ضعیف [= کودکان بی‌سرپرست یا بدسرپرست] و اینکه با یتیمان به قسط رفتار کنید، [فتوا می‌دهد]؛ و هر کار نیکی انجام دهید، قطعاً خدا به آن داناست». (۱۲۷)

توضیحات:

الف: الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ: کودکان ناتوان. از آنجا که یتیمان دارای مادر و کودکان ضعیف را در دو دسته جدا قرار داده است، می‌توان آن را به معنی کودکانی که نه پدر دارند و نه مادر، در نظر گرفت. با توجه به گستردگی معنای واژه «مستضعف»، این عبارت می‌تواند به معنای کودکان بی‌سرپرست و بدسرپرست باشد.

ب: از نظر نویسنده، «يَتَامَى النِّسَاء» یک ترکیب اضافی است و عبارت «اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» در توصیف «النِّسَاء» آمده است.

پ: «يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ»؛ یعنی: «فرزندان یتیم زنانی که به سبب سرپرستی امور مالی فرزندان آنان، تمایلی به دادن حق واجب آنان، که در آیه ۲۴ سوره نساء، از آن به عنوان اجر نام برده شده است، ندارید و از طرفی تمایل به ازدواج با آنان نیز دارید».

ظاهراً با توجه به رسیدگی به امور مالی کودکان آن زنان، مردان فکر می‌کرده‌اند، برای ازدواج با آنان پرداخت اجر ضرورتی ندارد.

۲- النساء / ۲ تا ۶: وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿۲﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿۳﴾ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَهُ فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿۴﴾ وَلَا تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿۵﴾ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿۶﴾

لغات:

إِنْ: از ادات شرط است. حرف شرط «إِنْ» بر جمله شرط و جزا وارد می‌شود و معنای این دو جمله را مستقبل (آینده) می‌کند. «إِنْ» شرطیه را می‌توان یکی از گسترده‌ترین ادات شرط دانست.

خِفْتُمْ: فعل ماضی جمع مذکر مخاطب از ریشه «خوف» است. خوف: بیم و ترس.
أَلَّا تُقْسِطُوا: «أَلَّا» ترکیب یافته از «أَنْ» ناصبه و «لَا» نافیه است. «أَنْ» فعل مضارع را نصب می‌کند و آن را به تأویل مصدر می‌برد.

طاب: گوارا و شیرین و خوب شد.

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ: با هر تعداد از زنان که تمایل داشتید، دو تا با هم، سه تا با هم و یا چهار تا با هم ازدواج کنید.

نکته: فعل «طاب» تأکید می‌کند که برای برقراری قسط بین یتیمان مجبور به ازدواج با مادران آنها نیستید؛ فقط در صورت تمایل چنین اجازه‌ای دارید.

صَدُقَاتٍ: مفرد آن، «صَدَقَهُ» است. «صَدَّقَ» از «صَدَقَ» به معنی راستی، اخلاص و درستی گرفته شده است. به کار بردن این کلمه ممکن است به یکی از کارآیی‌های پرداخت اجر، یعنی اثبات صداقت مرد در علاقه و تعهد نسبت به همسرش اشاره داشته باشد.

صَدَقَاتِهِنَّ: اضافه شدن ضمیر «هن» به «صَدَقَات» نشانگر آن است که مردان از قبل می دانسته اند که منظور از «صَدَقَه» برای همسر چیست. از آنجا که در آیه ۲۴ سوره نساء می گوید: «... پس اگر تمایل داشتید با آن خواستنی [که در حال پاک دامنی باشد و نه رفیق بازی] از آنان بهره مند شوید، واجب است که اجر آنها را بپردازید؛...»، «صَدَقَه» همان اجری است که مردان باید به همسرشان بپردازند و امروزه با نام مهریه شناخته می شود.

نِخْلَه: عطیه ای است که در برابر آن چیزی دریافت نشود.

ترجمه: و اموال یتیمان را به آنان برگردانید و [مال پاک] و [مرغوب آنان] را با [مال] ناپاک [خود] عوض نکنید؛ و اموال آنان را همراه با اموال خود مخورید، که این گناهی بزرگ است. (۲) و اگر بیم دارید که مبدا در بین یتیمان [دختران و پسران یتیم] به قسط رفتار نکنید، با هر تعداد از زنان که تمایل داشتید، دو تا با هم، سه تا با هم و یا چهار تا با هم ازدواج کنید؛ و اگر بیم دارید که مبدا بین زنان به عدالت رفتار نکنید، به یک زن یا ملک یمینی [که با او ازدواج کرده اید]، اکتفا کنید؛ این بهتر است برای اینکه عیالوار نشوید. (۳) و مهر زنان را که عطیه ای است [از جانب خدا برای آنان]، به آنان بدهید؛ و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما وا گذاشتند، حلال و گوارایتان باد. (۴) و به کم خردان اموالشان را که خداوند شما را به سرپرستی آن گماشته است ندهید؛ و از [سود و بهره] آن خوراک و پوشاکشان دهید و با آنان به زبان خوش سخن بگویید. (۵) و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به [سن] زناشویی برسند؛ پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان برگردانید؛ و آن را [از بیم آنکه مبدا] بزرگ شوند، به اسراف و شتاب مخورید؛ و آن کس که توانگر است باید [از گرفتن اجرت سرپرستی] خودداری ورزد و هر کس تهی دست است، باید مطابق عرف [از آن] بخورد. پس هرگاه خواستید اموالشان را به آنان برگردانید، برایشان شاهد بگیرید؛ و خداوند حسابرسی را کافی است. (۶)

توضیحات:

الف: مفهوم برآمده از متن آیه ۲، سفارش به محافظت از اموال یتیمان و سوء استفاده نکردن از اموالی است که فردی در آن تصرف دارد.

ب: با توضیحات بند الف، توقع آن می رود که آیه ۳ نیز به بیان مطالبی درباره اموال یتیمان بپردازد.

پ: در آیه ۳ می‌فرماید: اگر بیم آن دارید که بین یتیمان رعایت قسط نکنید، می‌توانید چند همسر داشته باشید و اگر می‌ترسید بین همسران به عدالت رفتار نکنید، به همان یک زن یا ملک یمینی که با او ازدواج کرده‌اید، اکتفا کنید و بی‌جهت خود را عیالوار نکنید.
ت: آیات ۵ و ۶ نیز همچون آیه ۲، به بیان سفارشات درباره اموال یتیمان پرداخته است. به دیگر سخن، موضوع آیه ۲ و آیات ۵ و ۶ یکی است.

ث: از متن آیات مشخص است که مخاطب آیات ۲ تا ۶، مردانی هستند که اموال یتیمان در اختیار آنهاست و آنها در آن اموال، به اندازه اموال خودشان حق تصرف دارند.
۳- نساء: ۱۲۹: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿۱۲۹﴾

ترجمه: و شما هرگز نمی‌توانید میان زنان به عدالت رفتار کنید، هر چند [بر عدالت] حریص باشید! پس به یک طرف یکسره تمایل نورزید تا آن [زن دیگر] را سرگشته [= بلا تکلیف] رها کنید. و اگر سازش نمایید و پرهیزگاری کنید، یقیناً خدا آمرزندهٔ مهربان است. (۱۲۹)

۵. دیدگاه نویسنده

الف: ارتباط مفهومی آیات

آنچنان که در ابتدا گفته شد، مشکلی که در فهم آیه ۳ سوره نساء وجود دارد، آن است که ابتدای آیه درباره یتیمان و ادامه آن مربوط به جواز چندهمسری است و این دو با هم ناسازگارند. پرسشی که پس از خواندن آیه ۳ سوره نساء به ذهن شنونده خطور می‌کند، آن است که ازدواج با کدام زنان است که می‌تواند در بهبود زندگی یتیمان اثرگذار باشد. طبیعی‌ترین پاسخی که به ذهن می‌رسد، آن است که ازدواج با مادر آن یتیمان می‌تواند اثری مهم بر زندگی یتیمان داشته باشد. ولی این مطلب هرگز از ظاهر آیه ۳ نتیجه نمی‌شود. در این آیه، هیچ سخنی از مادر یتیمان و ازدواج با آنان نیامده است؛ فقط سخن از ازدواج با زنان است؛ اما کدام زنان؟ معلوم نیست. اکنون به این پرسش پاسخ می‌دهیم:
پاسخ: اگر بپذیریم که ابتدا آیه ۱۲۷ سوره نساء نازل شده است و در آن خبر داده شده که قرار است فتوایی درباره این چهار موضوع داده شود:

۱. فتواهایی درباره همه زنان؛
 ۲. امور مالی کودکان بی‌پدری که مادران آنها سرپرستی اموال آنان را به فرد دیگری سپرده‌اند؛
 ۳. مادرانی که سرپرست امور مالی فرزندان‌شان، تمایل به ازدواج با آنان دارد؛
 ۴. امور مالی کودکان ناتوان که شامل کودکانی که پدر و مادر ندارند و همچنین، کودکان بدسرپرست می‌شود؛
- سپس، آیات ۲ تا ۶ و ۷ تا ۱۴ سوره نساء نازل شده است و بخشی از آن فتواهایی که در آیه ۱۲۷ وعده داده شده است را بیان نموده است. در این صورت، نه تنها مشکل منطقی آیه حل می‌شود، بلکه، برای چندهمسری نیز، قانونی به دست می‌آید که دلیل تجویز آن، رعایت قسط بین کودکان یتیم است.
- قانونی که از کنار هم گذاشتن آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء (به ترتیب) به دست می‌آید این است که: اگر شوهر زنی بمیرد و آن زن کودکان یتیمی داشته باشد که توانایی مدیریت امور مالی آنان را نداشته باشد، تا جایی که مجبور شود سرپرستی امور مالی آن کودکان یتیم را به عهده مردی بگذارد؛ اگر در این شرایط ویژه، آن مرد نگران رعایت قسط در اموال آن کودکان یتیم باشد، آن مرد سرپرست کودکان یتیم، با وجود اینکه دارای همسر است، اجازه دارد به شرط رعایت عدالت بین همسران، با آن زن بیوه ازدواج کند. این اجازه، تا داشتن چهار همسر با هم وجود دارد.
- در واقع، جواز چندهمسری برای مراعات بیشتر در امور مالی کودکان یتیم است. با این وجود، آیه ۱۲۹ سوره نساء، با بیان اینکه رعایت عدالت میان همسران ناممکن است، همین اجازه را نیز با نهی شدیدی همراه نموده است.
- اکنون، با جزئیات بیشتر، به ارتباطات مفهومی بین آیه ۱۲۷ و آیات ۲ تا ۱۴ سوره نساء می‌پردازیم:
- در این دیدگاه، در آیه ۱۲۷ خبر داده شده که قرار است، به پرسش‌هایی درباره زنان، پاسخ داده شود؛ و در آیات ۲ تا ۱۴ سوره نساء این پاسخ بیان شده است. با بیانی صریح تر، فتوای عام برای اموال یتیمان، چه مادر داشته باشند و چه نداشته باشند، در آیات ۲، ۵ و ۶ بیان شده است؛ فتوای ویژه درباره یتیمانی که مادر دارند و مردان سرپرست آن

یتیمان تمایل به ازدواج با مادران آنها دارند، در آیات ۳ و ۴ بیان شده است؛ فتوای وعده داده شده برای همه زنان نیز، آیات ۷ تا ۱۴ همین سوره است که قوانین ارث را بیان می‌کند و در هنگام بیان قوانین ارث، به حقوق زنان نیز اشاره دارد.

ب: ارتباط مضمونی آیات

۱. وجود حرف ربط «و» در ابتدای آیه ۳، اشاره به پیوستگی این آیه به آیه دیگری از قرآن دارد. با توجه به روند کلی متن آیات، پیوند این آیه به آیه قبل، مشکل فهم این آیه را برطرف نمی‌کند. از این رو، باید در ادامه آیه دیگری باشد.
۲. وجود عبارت «أَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ» در آیه ۱۲۷ و شروع آیه ۳ با «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ» ارتباط این دو آیه را بسیار شدید می‌کند.
۳. در این تفسیر می‌توان برای «أَلَّا تَعُولُوا» ترجمه «عیالوار نشوید» (یکی از ترجمه‌های پیشنهادی فولادوند) را در نظر گرفت. این ترجمه با متن آیه بسیار هماهنگ‌تر از ترجمه‌های دیگری است که برای این عبارت بیان شده است. در دیگر ترجمه‌ها و تفاسیر، «عَوْلٌ» را به معنی «ستم» گرفته‌اند. پرسشی که پیش می‌آید آن است که: با وجود این همه واژه‌ای که به معنی «ستم» است، چه نیازی است که در این آیه، از واژه «عَوْلٌ» استفاده کند؟
در دفاع از این نظریه تفسیری، می‌توان گفت:

 ۱. این تفسیر، اشکال منطقی نبودن ارتباط بین شرط و جزا، در آیه ۳ سوره نساء را، با لفظ خود قرآن، برطرف می‌کند.
 ۲. آیه ۱۲۷ سوره نساء و آیه ۳ همین سوره، تنها آیاتی از قرآن هستند که هم درباره زنان و هم درباره یتیمان سخن می‌گویند. از این رو، منطقی است که بخشی از فتوای وعده داده شده در آیه ۱۲۷، در آیه ۳ بیان شده باشد.
 ۳. با توجه به نزول تدریجی قرآن، این فرضیه که ابتدا آیه ۱۲۷ و سپس آیه ۳ سوره نساء نازل شده باشد، و در واقع، وجود ارتباط به این دو آیه، می‌تواند فرضیه قابل قبولی باشد.
 ۴. تفسیر «تسنیم» نیز آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء را مرتبط به یکدیگر می‌داند و «فِي الْيَتَامَىٰ» در آیه ۳ را با «فِي يَتَامَى النَّسَاءِ» در آیه ۱۲۷، یکی می‌داند. (جوادی آملی

۱۳۸۵: ۲۵۱/۱۷). از نظر ارتباط دو آیه، تفاوت این برداشت با «تسنیم» آن است که در اینجا، «یتامی» در آیه ۱۲۷، با «الیتامی» در آیه ۳، یکی دانسته شده است؛ و «النساء اللاتی لآ توثوئنن ما کتب لهن و ترعبون ان تنکحوهن» در آیه ۱۲۷، با «النساء» در آیه ۳ یکی دانسته شده است.

۵. (ابن عطیه، ۱۴۱۳: ۱۱۸/۲) و (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۲۲/۴)، شرط و جزای آیه سوم سوره نساء را در ارتباط با آیه ۱۲۷ همین سوره دانسته‌اند. از نظر این مفسران، «الیتامی» و «النساء» در آیه سوم نساء، همان «یتامی النساء» در آیه ۱۲۷ است. ایشان بر این باور بوده‌اند که خداوند در آیه سوم، پاسخ پرسش و استفتای آیه ۱۲۷ را بیان کرده است. (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸: ۲۲۹)

۶. «تفسیر قمی» بین آیه ۳ و آیه ۱۲۷ سوره نساء ارتباط قائل است؛ (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸: ۲۳۷)

۶. پاسخگویی به پرسش‌ها

نظریه بیان شده در این مقاله پرسش‌هایی را به وجود می‌آورد که در زیر به آنها پاسخ داده خواهد شد.

۱- آیا این حکم برای هر مادر یتیمی داده شده است و یا شرایطی دارد؟

پاسخ: خیر. بنا بر آیات ۵ و ۶ سوره نساء، اموال این یتیمان از قبل به فرد دیگری سپرده شده است. یعنی، مادر آنان توانایی مدیریت و اداره امور مالی آنان را نداشته و مجبور بوده که این مسئولیت را به فرد دیگری بسپارد. در واقع، حکمت جواز چندهمسری، مراعات بیشتر در امور مالی یتیمان است؛ و نه حتی نیازهای عاطفی آنان.

۲- ازدواج با مادر یتیمان، چه اثری در برقراری قسط در امور مالی فرزندان یتیم آنان

دارد؟

پاسخ: با این ازدواج، سرپرست امور مالی کودکان، تبدیل به پدرخوانده آنان می‌شود و همچنین، بخشی از مسئولیت‌های مالی آن کودکان به مادرشان سپرده می‌شود. از طرفی، با توجه به اینکه زن و شوهر از یکدیگر ارث می‌برند، در صورت ازدواج با مادر آنان، اگر اندکی به حقوق یتیمان صدمه وارد شود، به صورت ارث جبران خواهد شد.

۳- آیا همه همسران پیامبر مادر یتیمان بوده‌اند؟ اگر چنین نیست آیا تناقضی بین این آیه و چندهمسری پیامبر وجود ندارد؟
پاسخ: از نظر نگارنده، حکم پیامبر درباره همسران و ازدواج با ملک یمین‌ها، به استناد آیه ۵۰ سوره احزاب، با دیگر مردان متفاوت بوده است. این پرسش، در کتاب آماده چاپ نویسنده، پاسخ داده شده است.

۴- چرا موضوع ازدواج با ملک یمین‌ها جداگانه مطرح شده است؟ مگر ملک یمین‌ها زن نبوده‌اند؟

پاسخ: این پرسش نیز، در کتاب «جنسیت و پیوندهای انسانی: نگرشی نو و قرآن‌محور» پاسخ داده شده است.

۷. نظریات مفسران و نقد آنها

نظریات مفسران درباره ارتباط شرط و جزای موجود در آیه سوم سوره نساء سابقه‌ای دیرینه دارد. افزون بر آن، پژوهشگران معاصر زیادی نیز به این موضوع پرداخته‌اند. از آنجا که مقاله سلطانی‌رنانی، جامع‌ترین مقاله‌ای است که با رویکردی تفسیری به این موضوع پرداخته است؛ تا جایی که می‌توان نظریه او را نظریه رایج مفسران و پژوهشگران معاصر دانست، ابتدا نظریه او نقد خواهد شد. سپس نظریه رایج شیعه، که همان نظر «المیزان» است، نقد می‌شود.

الف: ۱) نظر سلطانی‌رنانی درباره ارتباط بین شرط و جزای آیه ۳ سوره نساء «مفسران در بیان وجه ارتباط جمله «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» و جمله «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» شش وجه بیان کرده‌اند. این وجوه به اختصار از این قرارند:

- ۱- ازدواج با دیگر زنان موجب دادگری با دختران یتیم است.
- ۲- ازدواج با دختران یتیم موجب دادگری با آنان است.
- ۳- دادگری میان یتیمان در گرو محدودیت ازدواج است.
- ۴- دادگری میان زنان همچون دادگری میان یتیمان لازم است.
- ۵- پاک‌دامنی همانند دادگری در یتیمان لازم است.
- ۶- دادگری میان یتیمان در گرو ازدواج با مادر آنان است». (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸: ۲۲۳)

سلطانی‌رنانی به تفصیل به موضوع ارتباط شرط و جزاء در آیه سوم سوره نساء پرداخته و نظریات اول تا پنجم را رد نموده است. او در پایان مقاله می‌نویسد: «با توجه به آنچه گذشت، وجه ششم برترین و بهترین وجه در بیان ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء است. بنا بر این وجه، برای دادگری میان یتیمان، ازدواج دوم، سوم و چهارم با مادر آن یتیمان روا دانسته شده و معنای آیه چنین است:

«و اگر بیم دارید که میان یتیمان دادگری نکنید، پس از آن زنان (مادران یتیمان) که پسندتان است، دودو، سه‌سه و چهارچهار به همسری گیرید».

بر این اساس، حکمت جواز چندهمسری، رعایت حال یتیمان و دادگری با آنان است و بی‌گمان اگر دادگری در میان نباشد، چندهمسری مردود خواهد بود و بازگشت به همان حکم نخستین تک‌همسری (فواحده) است».

او در مقاله دیگری با عنوان «بررسی شرایط و زمینه‌های جواز چندهمسری در قرآن کریم» نیز به موضوع چندهمسری پرداخته است. مطالعه مقاله او، تفاوت بین نظریه او و این مقاله را نمایان‌تر می‌کند. با برداشتی که سلطانی‌رنانی از رابطه بین شرط و جزا در آیه ۳ سوره نساء دارد، چندهمسری را به‌مثابه یک ضرورت اجتماعی و به عنوان راهکاری برای تأمین نیازهای زنان بیوه و دختران یتیم روا می‌داند. (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸: ۱۴۶)؛ اما در این مقاله، حکمت جواز چندهمسری، رسیدگی به مسائل عاطفی یتیمان و مشکلات بیوه‌زنان نیست؛ و فقط راهکاری برای مراعات بیشتر در حقوق مالی یتیمان است. از این رو، دامنه جواز آن بسیار محدودتر و شرط جواز آن بسیار سنگین‌تر است.

الف: ۲) نقد نظریه سلطانی‌رنانی

به جرأت می‌توان گفت که اگر قرار باشد، آیه ۳ سوره نساء را به‌تنهایی در نظر بگیریم، این نظریه هماهنگ‌ترین و دقیق‌ترین برداشت از آیه است؛ اگرچه هنوز ابهاماتی دارد که از این قرارند:

- الف: اگر منظور این بود، به راحتی می‌توانست به جای واژه «النساء» از واژه «أمّ الایتام»، «أمهاتهم» یا عباراتی مشابه، استفاده کند و مقصود را با واژگان مناسب‌تری برساند. به دیگر سخن، در این برداشت، ترجمه «النساء» به «مادر یتیمان» ایراد جدی دارد.

○ ب: در حکمی که او برای چندهمسری به دست آورده است، اثری از شرط «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» در آیه ۳ سوره نساء دیده نمی‌شود. در واقع، در حکم به دست آمده، شرطی که در متن قرآن به صراحت بیان شده است، نادیده گرفته شده است.

بنابراین، با چنین ترجمه و تفسیری، مشکل ارتباط نداشتن شرط و جزای بیان شده در آیه، با لفظ خود قرآن حل نشده است.

ب: (۱) نظریه رایج شیعه

نظریه رایج تفسیری درباره جواز چندهمسری در قرآن، با توجه به شأن نزول آیه ۳ به دست آمده است که ابتدا آن را بیان نموده و سپس با اصول این مقاله نقد خواهد شد. **شأن نزول:** پیش از اسلام معمول بود که بسیاری از مردم حجاز، دختران یتیم را به عنوان تکفل و سرپرستی به خانه خود می‌بردند و سپس با آنها ازدواج کرده و اموال آنها را هم تملک می‌کردند و چون همه کار دست آنها بود حتی مهریه آنها را کمتر از معمول قرار می‌دادند، و هنگامی که کمترین ناراحتی از آنها پیدا می‌کردند، به آسانی آنها را رها می‌ساختند؛ و در حقیقت حاضر نبودند حتی به شکل یک همسر معمولی با آنها رفتار نمایند. در این هنگام، آیه فوق نازل شد و به سرپرستان ایتم دستور داد در صورتی با دختران یتیم ازدواج کنند که عدالت را به طور کامل درباره آنها رعایت نمایند و در غیر این صورت از آنها چشم پوشی کرده و همسران خود را از زنان دیگر انتخاب نمایند. (مکارم شیرازی و دیگران (ج ۱۳۷۹، ۳/ ۲۸۶)

اکنون یکی از ترجمه‌هایی که با توجه به شأن نزول آیه بیان شده است، بیان و نقد می‌کنیم:

ترجمه: و اگر می‌ترسید که [به هنگام ازدواج با دختران یتیم] عدالت را رعایت نکنید [از ازدواج با آنان چشم پوشی کنید] و با زنان پاک دیگر ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را [درباره همسران متعدد] رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنهاست استفاده کنید، این کار از ظلم و ستم جلوگیری می‌کند. (۳) (همان: ۲۸۷).

ب: (۲) ایرادات نظریه رایج شیعه

نظریه رایج شیعه و سنی که یکی نظر علامه طباطبایی و دیگری نظر امام فخر رازی است، در مقاله صادق‌زاده طباطبایی به تفصیل نقد شده است. از پژوهشگران محترم خواهشمند است برای نقد موشکافانه نظریه رایج شیعه و سنی به مقاله صادق‌زاده طباطبایی مراجعه نمایند. در این مقاله، برای تکمیل بحث، فقط ایرادات نظریه رایج تفسیری شیعه، با پذیرش فرض انسجام و دقت قرآن به عنوان یک متن، بیان شده است. این ایرادات از این قرارند:

الف: در این ترجمه، «یتامی» به «دختران یتیم» ترجمه شده است؛ در حالی که، واژه «یتامی» جمع «یتیم» و «یتیمه» است. این واژه، بارها در قرآن استفاده شده است. در قرآن، کلمات با ریشه «یتم» در مجموع ۲۳ بار و به شکل مفرد (یتیم)، تثنیه (یتیمین) و جمع (یتامی) آمده است. همه موارد کاربرد «یتامی» در قرآن، شامل یتیمان پسر و دختر می‌شود که در موضوعات احسان، صدقه، اصلاح، امتحان، وصیت، مواظبت بر اموال، فیء، اکرام و... به کار رفته است. از این رو، دلیلی وجود ندارد که در این آیه، «یتامی» را به معنی دختران یتیم بگیریم.

ب: اینکه منظور از «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» بیم از رعایت نکردن قسط پس از ازدواج با یتیمان است، از آیه فهمیده نمی‌شود؛ آیه با توجه به شأن نزول به این صورت ترجمه شده است.

پ: در این آیه از اینکه با یتیمان ازدواج نکنید سخنی به میان نیامده است و این مطلب نیز با توجه به شأن نزول به ترجمه اضافه شده است. اگر منظور خداوند، رعایت قسط پس از ازدواج با یتیمان بود، به راحتی می‌توانست با اضافه کردن چند کلمه، مقصود خود را بیان کند.

ت: واژه «نساء» و جمع آن «نسوه»، ۵۹ بار در قرآن به کار رفته است که در همه موارد، به جنس «زن» اشاره می‌کند. دلیلی وجود ندارد که واژه «النساء» در عبارت «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» در آیه ۳ به معنی «زنان غیر یتیم» باشد. در واقع، با چنین ترجمه و تفسیری، مشکل ارتباط نداشتن شرط و جزای بیان شده در آیه، با لفظ خود قرآن حل نشده است.

پ: نقد روایی نظریات تفسیری درباره چندهمسری
اگرچه، در روش نویسنده برای فهم قرآن به عنوان یک متن، نیازی به بررسی روایات نیست؛ اما برای اطمینان خاطر پژوهشگرانی که برای روایات ارزش ویژه‌ای قائلند، برای نقد روایی نظریات تفسیری، به مقاله (شکرانی و حبیب‌اللهی، ۱۳۹۴) ارجاع داده می‌شود.

۸. نتیجه‌گیری

۱- اینکه مرد متأهلی مجبور شود سرپرستی امور مالی کودکان یتیمی را بر عهده داشته باشد، بسیار نادر اتفاق می‌افتد. چنین وضعیتی، جز در شرایط جنگی و بسیار بحرانی پیش نمی‌آید. از این رو، موضوعی نیست که بخواهد ذهن انسان‌های امروزی را درگیر کند. بماند اینکه، با وجود این همه محدودیت، نه تنها به آن تشویق نشده است، بلکه، در آیه ۱۲۹ نهی نیز شده است. بنابراین، بر اساس نتایج این پژوهش، شرط جواز چندهمسری آن‌چنان سنگین است که امروزه به آسانی پیش نمی‌آید.

۲- تفسیری که با کمک آیه ۱۲۷ سوره نساء برای آیه ۳ همان سوره به دست آمد، به خوبی یادآور این حدیث شریف است که می‌فرماید: «کتابُ الله... یَنْطَقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَ یَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»؛ (سید رضی، ۱۹۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۸۷/۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ۲۲/۸۹)؛ یعنی: «کتاب خدا.. پاره‌ای از آن به کمک پاره‌ای دیگر سخن می‌گوید و پاره‌ای از آن بر پاره‌ای دیگر گواهی می‌دهد». این سخن امام علی (ع)، تأکید دارد بر اینکه قرآن، با ارجاع آیات و عباراتش به یکدیگر، به صورت ایجابی (اشاره‌ای) نطق می‌کند و سخن می‌گوید. و پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را تفسیر می‌کند. (صفره، معارف و پهلوان، ۱۳۸۹: ۱۴۴ و ۱۴۵).

۳- ارتباط بی‌۳ آیه ۱۲۷ و آیات ۲ تا ۶ سوره نساء را به جرأت می‌توان یکی از جنبه‌های اعجاز ادبی قرآن از نظر ایجاز در سخن نامید. در این آیات، با کمترین جملات، بیشترین مفاهیم گنجانده شده است؛ و چه کسی جز آفریدگار سخن، تواند که این‌گونه سخن گوید؟! سخن گوید؟!؟

۴- به منظور برطرف شدن دغدغه علاقه‌مندان به روایات، به کارشناسان علوم قرآن و حدیث پیشنهاد می‌شود، به بازبینی دوباره منابع روایی خود بپردازند. بعید نیست اگر با نگاهی نو به همان منابع پیشین بنگرند، تأییداتی بر نظریه بیان شده در این مقاله نیز بیابند.

منابع

۱. ابن عاشور، م، (۱۹۸۴م). تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید، تونس: الدارالتونسیه.
۲. ابن عطیه، ع. ا. (۱۴۱۳ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. اخوان طبسی، م. ح؛ داوری، ر. (۱۳۹۷). صورت‌بندی مفهوم عدالت در قرآن کریم بر مبنای معناشناسی واژه «قسط»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال ۷، شماره ۱، پیاپی ۱۳، ۱۰۷-۱۲۸.
۴. اسکندرلو، م. ج. (۱۳۹۳). بررسی تفسیری آیه «فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تفسیری، سال ۵، شماره ۲۰، ۲۵-۳۴.
۵. ایزدی، م؛ اخوان مقدم، زهره. (۱۳۹۲). ضرورت، ماهیت و روش استنتاج از منظر روایات اهل بیت (ع)، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۱۲، ۱۰۳-۱۲۶.
۶. جوادی آملی، ع. (۱۳۸۵). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حافظی، م؛ قاضی‌زاده، ک. (۱۳۹۷). نقد و بررسی دیدگاه‌های مربوط به تعدد زوجات در پرتو اصل معاشرت به معروف، فصلنامه علمی- پژوهشی زن و جامعه، سال ۹، شماره ۳، ۱۴۳-۱۷۲.
۸. خانی، م. ر؛ حسامی، ف؛ عشریه، ر. (۱۳۹۹). بازپژوهی تحلیلی دلالت آیه ۳ سوره نساء بر اصل «تک‌همسری» یا «چندهمسری»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، سال ۲۵، شماره ۲، پیاپی ۹۵، ۴۹-۷۰.
۹. رازی، ف. (۱۳۷۱). تفسیر کبیر یا مفاتیح‌الغیب، علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۱۰. رضایی، ح؛ میرعرب، ف. (۱۳۹۸). بررسی شبهات دکتر سها درباره تعدد زوجات در قرآن کریم، فصلنامه علمی- تخصصی مطالعات علوم قرآن، سال اول، شماره ۱، ۱۱۳-۱۳۲.
۱۱. سبزواری، س. ع. ا. (۱۴۰۹ق). مواهب‌الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اهل بیت.
۱۲. سلطانی‌رنانی، م. (۱۳۹۸). بررسی شرایط و زمینه‌های جواز چندهمسری در قرآن کریم، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، سال ۲۵، شماره ۱، پیاپی ۱۱۹، ۱۴۵-۱۶۴.
۱۳. سلطانی‌رنانی، م. (۱۳۹۸). بررسی و نقد نظریه‌های مفسران در بیان وجه ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء، دوفصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال ۵، شماره ۲، پیاپی ۱۰، ۲۴۶-۲۲۱.

۱۴. شکرانی، ر؛ حبیب‌اللهی، م. (۱۳۹۴). آیه تعدد زوجات، حکمی مطلق یا مشروط؟، پژوهش‌نامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۶، شماره ۲، ۹۳-۱۱۷.
۱۵. صادق‌زاده طباطبایی، س. م. (۱۳۹۲). تبیین و گستره ظهور و دلالت آیه جواز چندهمسری، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال ۴۵، شماره ۹۵، ۴۵-۶۳.
۱۶. صفره، ح؛ معارف، م؛ پهلوان، م. (۱۳۸۹). استنطاق قرآن. مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۳، شماره ۱، ۱۳۹-۱۶۳.
۱۷. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۸۰). تفسیر المیزان، موسوی‌همدانی، س. م. ب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. عبیدی، خ. ف. (۱۴۲۶ق). الإقتصاد و الاجتماع (چهارمین جلد از مجموعه «ومضات اعجازیه من القرآن الکریم»)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. فولادوند، م. م. (۱۳۷۶). ترجمه قرآن مجید، تهران: دارالقرآن الکریم «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی».
۲۱. قمی، ع. ب. ا. (۱۳۶۷ش)، تفسیر قمی، قم: دارالکتب.
۲۲. مدرسی، س. م. ت. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران: دار محیی الحسین.
۲۳. معرفت، م. ه. (۱۴۱۳ق). شبهات و ردود حول القرآن، قم: مؤسسه التمهید.
۲۴. مکارم شیرازی، ن. و دیگران. (۱۳۷۹). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

معانی (كان) و بعض أخواتها اللاتي أخبارها طبائع المخلوقات وصفات الخالق

شكيب الحلفي¹

ملخص

فإن أهمية هذا البحث ترجع إلى الاستعمالات الخاصة للوحدة النحوية (كان) وبعض أخواتها التي جرى العرف التقليدي أن تُعرب فعلا ماضيا ناقصا، أي بحاجة إلى خبر دلالي تتم فيه الفائدة. وهذا النقص في معنى الحدث الدلالي لا مشكلة فيه، وإنما المشكلة في زمن (كان) المحدد بالماضي المنقطع الذي كثر استعماله لإضافة فكرة الزمن المحدد إلى الجمل المستمرة الزمن الدالة على الثبوت، نحو قولنا: (زيدٌ نشيط)، فإذا أردنا تحديد النشاط بالماضي قلنا: (كانَ زيدٌ نشيطاً)، أي: أنه الآن ليس بنشيط؛ لانقطاع زمن الناشط من الاستمرار في الحاضر. وإذا أردنا تحديد زمن النشاط بالمضارع قلنا: (يكونُ زيدٌ نشيطاً)، أي: نشيط (هنا- الآن)، وليس في الماضي ولا في المستقبل المنقطع عن المستقبل، وإذا أردنا تحديد زمن النشاط بالمستقبل قلنا: (سيكونُ زيدٌ نشيطاً)، أي: في المستقبل على سبيل التوقع وليس الآن ولا في الماضي.

هذه الاستعمالات ولدت مشكلة بالمعنى عندما جاءت أخبار (كان) دالة على طبائع للمخلوقات وصفاتاً للخالق سبحانه وتعالى، أو فضائل له على الأنبياء والناس، التي نتصورها بأنها ثابتة غير محددة بزمن بخلاف زمن (كان) المحدد؛ لذلك تكون الجمل القرآنية نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: ٩٦ و ١٠٠). و﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (النساء/ ١٧، الفتح: ٦٢) وغيرها مما لو أعربنا (كان) فعلا ماضيا ناقصا سيكون التركيب النحوي صحيحا ولكن المعنى فاسد، إذ يجعل هذا الإعراب (الله) غفورا رحيمًا وعلينا وحكيما في الماضي فقط، أما الآن وفي المستقبل فليس كذلك، وهذا محال، وكذلك تظهر المشكلة إذا جاءت أخبار (كان) دالة على طبائع المخلوقات، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً﴾ (الإسراء: ١١)، فالإنسان كان ولم يزل كذلك، ولم يكن عجولا في الماضي فحسب.

ولحلّ هذه المشكله سيقدّم البحث فرضيتين:

أولاهما: نفترض أنّ زمن (كان) ليس الماضي المنقطع، بل هو الماضي المستمر ليتحد مع الزمن المستمر للأخبار الشاملة لجميع الأزمنة: (الماضي والمضارع والمستقبل) إذا جاءت من المشتقات، وهو الأصل في زمن (كان) بحسب قول ابن مالك (ت٦٧٢هـ) إذ يدلّ "على دوام مضمون الجملة إلى زمن النطق بها [هنا- الآن] دون تعارض لانقطاع، ولذا قيل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ (النساء: ١٣٣)، أي: [كان] ولم يزل على كل شيء قدير... (١). وهذا الافتراض ينسجم مع صفات الله تعالى التي ليس لها ضدّ، كالقدرة والعلم والحكمة والحلم.. الخ.

ثانيتها: نفترض أنّ معنى (كان) هو (صار)، في الاستعمالات التي تأتي فيها أخبار (كان) صفات الله تعالى التي لها ضدّ كالرحمة والغفران والهداية وغيرها، إذ نلاحظ وجود أضداد لهذا الصفات وهي: (شدة العقاب، واللعنة، والإضلال) وغيرها ممّا يحصل فيه التحول من حال إلى أخرى عندما يتعامل الله تعالى مع مخلوقاته المادية والبشرية فيكون سلوكها عوامل مستقلة والصفات الإلهية عوامل تابعة تتغير لأغراض إصلاحية وتربوية؛ لأنّ الله تعالى يتعامل مع عباده العاصين والكفار غير الشاكرين بصفات الشدة في العقاب، أما إذا تابوا وأصلحوا وشكروا فلا بدّ أن تصير الصفات غفورا رحيمًا شكورا هاديا، بمعنى تتحوّل من حال إلى أخرى ثانية ضدّها بما يعبر عن عظمة الخالق وعلمه وحكمته في تشريعه الذي يوصل البشرية إلى هدف تربوي أسمى، فقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ بمعنى: صار غفورا رحيمًا مع من تاب وأصلح، وكان غير ذلك مع من كفر وارتكب الجرائم.

وأخيرا يمكن أن نضع تقنيتين تحليليتين اعتمادا من الفرضيتين السابقتين:
أولاهما: تقنيّة (كان ولم يزل كذلك): وتستعمل لتحليل الجمل التي تأتي أخبار (كان) فيها من الصفات الثابتة التي ليس لها ضدّ، وتعني هذه التقنيّة أنّ زمن (كان) هو الماضي المستمر، وهي ناقصة بمعنى أنّها بحاجة إلى خبر دلالي منصوب على الخبرية.

ثانيتها: تقنية: (كان بمعنى صار كذا بعد كان كذا): وتستعمل لتحليل الجمل التي تأتي أخبار (كان) فيها من الصفات التي لها ضد، وتعني هذه التقنية أن زمن (كان) هو الماضي المستمر؛ لأن الماضي المنقطع يُفسد المعنى ويقبله رأساً على عقب من المديح إلى الذم أو بالعكس بحسب ما مر، ويكون الخبر منصوباً على الحالية.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يُقسّم على ثلاثة مباحث تسبقهما مقدمة عرضت فيها مشكلة البحث وفرضيات حل المشكلة فضلاً عن تقنيات التحليل التي تكشف عن معاني النحو لهذه الاستعمالات القرآنية الخاصة تليها تمهيد نظري يبين أهمية المسند، وختم بخاتمة عرضت فيها أهم نتائج البحث، تليها قائمة بأسماء المصادر والمراجع، أما المباحث الثلاثة فهي:

المبحث الأول: استعمالات (كان) التامة والناقصة المحددة الزمن.

المبحث الثاني: استعمالات (كان) بمعنى: (كان ولم يزل).

المبحث الثالث: استعمالات (كان) بمعنى (صار) التي أخبارها أحوال ثابتة.

تمهيد: معانى المسند

تتألف الجملة العربية المفيدة من مسند إليه: (فاعل / مبتدأ)، وهو موضوع الكلام الذي يشير في -الأعم الأغلب- إلى جث في الخارج، ومن مسند: (فعل / خبر) بحسب نوع الجملة فعلية كانت أم اسمية. والمسند إليه فقير المعاني، أما المسند فله أهمية خاصة نظراً لغناه المعنوي، إذ يحمل المعاني الآتية:

١- المعنى المعجمي للمصدر: وهو (المجىء) في جملة: (جاء زيد).

٢- معنى الزمن: إذ يحمل المسند (الفعل / الخبر) فكرة الزمن، وينقسم الزمن على قسمين: أولهما: الزمن المحدد: وهو واضح لغويًا، بسبب السوابق الصرفية التي تسبق الجذر، فالماضي علامته صفر، بالقياس إلى المضارع المميز بسوابقه: (أنت، وثمة زمن محدد ثالث هو المستقبل المميز بـ(السين وسوف)). قال ابن عصفور: المستقبل هو الذي "دخل عليه حرف من الحروف المخلصة للاستقبال، كالسين، وسوف،... التي لا تكون ما بعدها إلا مستقبلاً" (١).

١. المقرَّب، ابن عصفور: ٢٢٢، ط: شرح التسهيل، ابن مالك: ٢٧٤/٢.

ثانيهما: الزمن المستمر: ويسميه الكوفيون بـ(الزمن الدائم)، ويعنون به شموله لجميع الأزمنة: (الماضي والمضارع والمستقبل) (١)، لأداء معنى الثبوت في وصف المسند للمسند إليه. وهو كثير الاستعمال في كلام العرب وفي القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ (الأنعام: ٩٥)، و﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر: ١)، وغيرهما كثير ما يدل على ثبوت الانفلاق والانفطار في: (الماضي والمضارع والمستقبل)، قال الجرجاني: "فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ (الكهف: ١٨، فإن أحدا لا يشك في امتناع الفعل ههنا، وأن قولنا: (كلبهم يبسط ذراعيه) لا يؤدي الغرض. وليس ذلك إلا لأن الفعل [المحدد المضارع] يقتضي مزاوله وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم [الخبر] ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاوله فعل ومعنى يحدث شيئا فشيئا. ولا فرق بين (كلبهم باسط) وبين أن تقول: (كلبهم واحد) مثلا، في أنك لا تثبت مزاوله، ولا تجعل الكلب يفعل شيئا، بل تثبته بصفة هو عليها. فالغرض إذن تأدية هيئة الكلب" (٢).

وقد تبنى سيبويه (ت ١٨٠هـ) التقسيم الثلاثي لزمن الفعل وأهمل الزمن المستمر (٣) متأثرا بالتقسيم الفلسفي للزمن؛ لأنه على مثال حركات الفلك الثلاث، وتابعه ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ) موضحا أساس هذا التقسيم بقوله: "لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، ولما كان الزمان ثلاثة: ماض، وحاضر، ومستقبل، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية، كانت الأفعال: ماضٍ ومستقبل، وحاضر" (٤).

و بقى هذا التقسيم المغلوط قائما حتى اليوم؛ لأن النحو التقليدي قسم الفصائل النحوية داخل منهج (الصرف) بتوسيع منهجية واحدة لتشمل وحدات أكثر تعقيدا هي (الجملة)، لكن

١. ظ: معاني القرآن، الفراء: ٢٠/١.

٢. دلائل الإعجاز، الجرجاني: ١٧٥.

٣. ظ: الكتاب، سيبويه: ١٢/١، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، على جابر المنصوري: ٢٨ وما بعدها.

٤. شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش: ٢٠٧/٤.

الجملة كلُّ أكبر من مكوناته؛ لذلك قيل: "الجملة هي وحدة خطاب... تتكوّن من علامات لكنّها ليست علامة" (١).

وعلى هذا الأساس اضطربت دراسة كبار النحاة من القدماء والمحدثين أيضا لزمن المسند، مثال ذلك تقسيم المخزومي لزمن المسند على ثلاثة أقسام، موافقا لتقسيم الكوفيين (٢): أولها: الماضي، ويُعبّر عنه بصيغة (فَعَلَ). ثانيها: الحاضر، ويُعبّر عنه بصيغة (يُفَعِّلُ). ثالثها: الدائم، ويُعبّر عنه بصيغة (فاعل ومفعول)، ونسى الزمن المستقبل: (سيقوم، وسوف يقوم) المعبّر عن توقّع حدوث مزاولة فعل في المستقبل؛ لأنّه خلط هذا المعنى بمعنى الفعل المضارع الذي يعنى مزاولة حركة (هنا- الآن)، نحو: (يلعب، يكتب). ثمّ جعل المخزومي زمن الفعل الدائم قسيما ثالثا لمعنى الزمنين المُحددين للفعل: (الماضي والمضارع)، والصحيح أنّه قسيمٌ ثانٍ لهما جميعا؛ لأنّ الزمن المستمر أو الدائم بتسمية الكوفيين يدلّ على ثبوت الصفة على موصوفها لشموله على: (الماضي والمضارع والمستقبل) جميعا، ومثاله قولنا: (الجيلُ قائمٌ)، في حين يدلّ كلُّ من الماضي والمضارع والمستقبل على تحديد حدوث الفعل، فهو إما حدث ومضى ولم يستمر الآن، أو يحدث بمزاولة حركة (هنا- الآن)، أو سيحدث مستقبلا، على سبيل التوقّع.

و يأتي الزمن المستمر عند استعمال المشتقات الستة: (اسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة، والمصدر)، ونحوها ممّا يستعمل في موقع الفعل ويؤدّي وظيفة المسند برفع فاعل له، لتكوين جُمْلٍ فعلية فعلها مستمر الزمن دلالة على الثبوت مع التفاوت بقوة الثبوت باستعمال المشتقات المختلفة، نحو قولنا: (فاضلٌ زيدٌ، محمودٌ زيدٌ، نجارٌ زيدٌ، شجاعٌ زيدٌ، الأطولُ زيدٌ، وعدلٌ زيدٌ).

وهناك أزمنة فرعية داخلية غير الأزمنة الخارجية الأربعة السابقة، وهي أكثر تعقيدا لاتصالها بالدلالة وبالمقام، ومثال ما اتصل بالدلالة قصر زمن الفعل وطول مدّته، نحو قولنا: (سقطَ الجدار)، (سقطَ) ماضٍ زمنه قصيرة، بخلاف قولنا: (تآكلَ الجبلُ). وقد يتركّب الماضي

١. نظرية التأويل، الخطاب وفائض القيمة، بول ريكور: ١١.

٢. ظ: في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي: ١٤٨ وما بعدها.

مع (قد) فتقريبه للمضارع، قال ابن جني (ت ٣٩٢هـ): " (قد) تقرب الماضي من الحاضر حتى تلحقه بحكمه أو تكاد، ألا تراهم يقولون: قد قامت الصلاة، قبل حال قيامها؟" (١). وسوف نطلق على هذا الزمن الماضي المستمر، الذي تؤديه (كان) وبعض أخواتها بمعنى (صار)، وهي: (صار، وأصبح، وأمسى، وبات، وظلّ، وما زال) (٢)، التي تكون أخبارها أحوالا.

وقد يؤدى الماضي معنى المستقبل فى سياق الشرط، نحو قوله تعالى: ﴿أَنْ أَغْدُوا عَلَىٰ حَرِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ﴾ (القلم/٢٢). وقد يؤدى معنى حكاية الماضوية فى تركيب: (كان يفعل)، التي تتحدث عن حدوث الحدث مرة واحدة، أو استغرقه مدة زمنية، أو غير ذلك مما يجعل "الأزمان منها ما يكون قريبا، أو بعيدا، أو مختلفا جدا من حيث القرب أو البعد بالنسبة للفاعل أو للراوى [ما يعنى] وجود علاقة الفعل بالزمان فى هذا الإطار تكشف لنا تعدد المراتب الزمنية بأنّها أكثر من ثلاثة" (٣).

٤- معانى التعبير عن الأفكار وتقوية التواصل: وهذه المعانى هى الأهمّ وهى اربعة:

- أ- يُمكننا من إسناد عدد لا يُحصى من الصفات لذات واحدة هى (زيد) مثلا.
- ب- يُمكننا من إنشاء علاقة بين فئات من الأشياء، نحو قولنا: (الأوكسجين غاز). وتكون العلاقة هنا علاقة انتماء وتكون (أل) فى (الأوكسجين) جنسية نكرة بمعنى (كلّ) والتقدير: (كل أوكسجين ينتمى إلى جنس الغاز). هذه العلاقة التي تكوّن جملا اسمية لم يعرفها النحاة التقليديون؛ لذلك عدوا قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ (الأحزاب/٢٣) جملة اسمية تقدّم فيها الخبر الجار والمجرور (من المؤمنين) على المبتدأ (رجال صدقوا)، تحت قاعدة جواز الابتداء بالنكرات الموصوفة، قال الدكتور رايح بومعزة: "تجد أن المسند إليه (رجال) هو المبتدأ على الرغم من أنه لم يتبدأ به فيها، إذ لا يُغَيّر من تسمية المبتدأ

١. ظ: الأزمنة فى اللغة العربية، فريد الدين آيرن: ٧.

٢. نظرية النحو العربى ورؤيتها لتحليل البنى النحوية، رايح بو معزة: ١٦.

٣. الأزمنة فى اللغة العربية، فريد الدين آيرن: ٦.

في الجملة الاسمية تقدّم الخبر عليه، وهو ما يُبيّن أنّ النحاة لم تكن تسميتهم شكلية، سواء أكان التقديم واجبا أم جائزا^(١).

والصحيح أنّ الشاهد جملة اسمية، لكن ليس فيها تقديم وتأخير؛ لأنّ المعنى: (بعض المؤمنين ينتمون إلى جنس الرجال الصادقين)، وما بعد الفعل المساعد (ينتمي) المحذوف هو الخبر النكرة في ذهن المتلقى. هكذا انقلب المعنى رأسا على عقب في إعراب بومعزة ومحبي الدين الدرويش أيضا على الرغم من إدراكه علاقة التقسيم والانتماء؟! قال مفسرا الآية الكريمة بأنّها: "كلام مستأنف مسوق لبيان حال الصالحين من الصحابة... وتقسيمهم إلى قسمين. (من المؤمنين) خبر مقدّم، و(رجال) مبتدأ مؤخر، وجملة: صدقوا صفة لرجال...^(٢)؛ ليصبح المعنى فاسدا بتقدير انتماء الكلّ إلى الجزء: (رجال صدقوا ينتمون إلى بعض المؤمنين)، والصحيح هو العكس: (بعض المؤمنين ينتمي إلى جنس الرجال الصادقين، وبعضهم ينتمي إلى الكاذبين ممن لم يطابق فعلهم كلامهم).

ج- يُمكننا من إنشاء علاقة بيننا وبين الأشياء الأخرى، نحو قولنا: (الله ربنا، وحمد نبينا، وزيد صديقنا...الخ).

د- يُمكننا من تقوية التواصل بين طرفي الاتصال؛ لأنّه يُعطى لفكرة (الخبر) محتواه الخاص به بوصفه واقعة كلامية ذات ثلاثة تعلّلات^(٣):

التعلّل الأول: التعلّل الشكلي الأفقي: ويظهر في القضية الخبرية: (جاء زيد)، المتكلم أخبر المتلقى بمجىء زيد؛ لأنّ سياق التواصل يلزم المتكلم أن لا ينطق هذه الجملة بين جدران غرفة خالية من البشر الذين يفهمون لغته.

التعلّل الثاني: التعلّل المضموني العمودي: الذي يخترق التعلّل الأفقي الشكلي: (الخبر) باتجاه عمودي ويكون خفيا ويمثل ثقل الكلام، وينقسم على قسمين:

١. نظرية النحو العربي ورؤيتها لتحليل البنى النحوية، رابح بومعزة: ١٦.

٢. إعراب القرآن وبيانه، الدرويش: ١٦٠/٢١.

٣. ظ: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور: ١٤.

أولهما: تعقل قصد المتكلم: ويُسمى أيضا بـ(المعنى القصدى)، ويظهر في تحذير المتلقى من مجيء زيد، إذا كان زيد عدوًّا له، أو تبشيريه بمجيئه إذا كان زيد صديقًا مسافرًا، أو غير ذلك من أغراض الكلام، بحسب المقام.

ثانيهما: التعقل تدبّر للمتلقى: ويحصل عندما يفهم المتلقى مقاصد المتكلم، فيفرّ أو يطلب النجدة أو يختفي، إذا كان زيد عدوًّا له، ويحضّر نفسه للتحية، أو لزيارته إلى صديقه في بيته، إذا كان زيد صديقًا له وكان غائبًا ثم رجع، أو غير ذلك من التدابير بحسب المقام.

المبحث الأول: استعمالات (كان) التامة والناقصة المحددة الزمن:

لقد أشار بعض النحاة إلى أن الأصل في زمن (كان) هو الماضي المستمر، أما استعمالها لأداء معنى اتصاف اسمها بالخبر في زمن محدد، فإنها -كما يقول ابن يعيش-: "بمنزلة أسماء الزمان، فقولك: (كان زيد قائمًا)، بمنزلة: (زيد قائم أمس)، وقولك: يكون زيد قائمًا، بمنزلة: (زيد قائم غدًا). فثبت بما قلناه إنها ليست أفعالاً حقيقية، إذ ليس فيها دلالة الفعل الحقيقي الذي هو المصدر، وإنما هي مشبهة بالأفعال لفظًا..." (١).

ولا نوافق ابن يعيش وغيره ممن جعل الزمن المضارع يدل على الغد لقول ابن عصفور: المستقبل هو الذى "دخل عليه حرف من الحروف المخلصه للاستقبال، كالسين، وسوف،... التى لا تكون ما بعدها إلا مستقبلاً" (٢).

إن شيوع استعمال (كان) للتعبير عن إضافة فكرة الزمن المحدد للجمله المستمرة وتكون ناقصة بمعنى أنها تحتاج إلى خبر يؤدي معنى المصدر، لا يمنع من استعمالها فعلاً تاماً يكتفى برفع فاعل له، وإن كانت استعمالاتها قليلة؛ لذلك سنقسم هذا المبحث على قسمين:

أولاً: استعمالات (كان) التامة:

(كان) التامة فعل حقيقى كـ(جاء) يحمل فكرة الزمن والدلالة على الحدث لتكوين جملة فعلية، وإذا تقدّم فاعلها تحوّلت إلى اسمية خبرها جملة فعلية، ومعناها فى هذا الاستعمال

١. شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش: ٨٤/٢.

٢. المقرب، ابن عصفور: ٢٢٢، ط: شرح التسهيل، ابن مالك: ٢٧٤/٢.

وُجِدَ) ومرادفاته نحو "حدث، وحصل" (١)، أو بمعنى (حضر)، أو (ثبت)، أو (وقع).. الخ، ومن ذلك قول الشاعر (٢):

إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ فَأَدْفَتُونِي
فَإِنَّ الشَّيْخَ يَهْرُمُهُ الشِّتَاءُ

أى: إذا حضر الشتاء ووقع وحلّ، وقد وردت بمعنى (حدث) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧)، (كُن) "فعل أمر من (كان) التامة بمعنى (حدث). (فيكون) الفاء استثنائية، و(يكون) فعل مضارع تامّ مرفوع، أى: يحدث" (٣).
وقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠)، ف(كان): "فعل ماضٍ تامّ بمعنى (حدث ووجد)، وهى تكتفى بفاعلها كسائر الأفعال، أى: وإن حدث ذو عسرة، و(ذو) فاعلها" (٤).

وقدره بعضهم بمعنى (وقع) والمعنى: "إن وقع ذو عسرة" (٥)، مثله قوله تعالى: ﴿فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٢، النساء: ٢٩)، وكذلك قراءة قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ١١)، تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء: ١١). و﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ (يس / ٢٩، ٥٣) فى قراءة من رفع على معنى (كان) التامة (٦)، بمعنى: (إلا أن تقع تجارة منكم)، و(وإن وجدت امرأة واحدة من الوارثات)، و(إن وقعت إلا صيحة واحدة).

وتتم كثير من أخوات (كان)، ولاسيما الثلاث وهنّ: "أضحى وأصبح وأمسى بأن يُراد بهنّ الدخول فى الضحى والصبح والمُسى، كقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ

١. المعجم المفصل فى دقائق اللغة العربية، د. إميل بديع يعقوب: ٣٢٢.

٢. البيت للربيع بن ضبيع فى: الأزهية، الهروى: ١٩١، حماسة البحترى: ٢٠٢، شرح التسهيل، ابن مالك: ٢٣٤/١.

٣. إعراب القرآن وبيانه، الدرويش: ١٦٣/١.

٤. إعراب القرآن وبيانه، الدرويش: ٣٧٢/٣.

٥. الأزهية، الهروى: ١٩٣.

٦. ظ: الكشف، الرمخشى: ٥١١/١، ١٥/٤.

تُصْبِحُونَ ﴿ (الروم / ١٧)، أي: حين تدخلون في الصباح، و(واو) الجماعة في الموضعين ضمير في محل رفع فاعل.

وقد أفاد الدكتور إبراهيم إبراهيم بأن صيغة أخوات (كان) الثلاث (أَفْعَلُ، يُفْعَلُ) تؤهلها للمجىء تامّة وناقصة بحاجة إلى خبر، أما إذا خرجت عن هذه الصيغة بزيادة همزة التعديّة أو التعديّة بتضعيف عين الفعل فإنّها تصبح تامّة فقط، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُسْتَقِرٌّ﴾ (القمر: ٣٨)، (صَبَّحَ) مضعف العين فعل ماضٍ تامّ فاعله (عذاب)، والضمير (هم) مفعول به (١).

أما (صار) التامّة فهي بمعنى (رجع) وهي تتعدّى إلى، وبمعنى "ضمّ، أو قطع إذا تعدّت بنفسها إلى مفعول واحد" (٢)، ومثال الأولى من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٣)، أي: ترجع الأمور إلى الله.

ثانياً: استعمالات (كان) الناقصة المحددة الزمن:

١- (كان) للماضي المنقطع:

(كان) المحددة لزمن الماضي المنقطع تُعرف بقرينة مقامية يعرفها طرفا الاتصال: (المتكلم والمتلقى) كقولنا: (كنت مسافراً) بقصد العذر من عدم الحضور، أو قرينة لفظية كقولنا: "كان زيد مرضياً، وهو اليوم صحيح، و(كانَ عمروٌ جاهلاً) وهو اليوم عالم... (٣).

و(كان) المحددة الزمن بالماضي المنقطع على ضربين (٤):

أولهما: الماضي المنقطع الدال على الثبوت: ويحصل عندما يأتي الخبر من المشتقات المستمرة الزمن، نحو قوله تعالى: ﴿إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، أي: كنتم أعداء في الماضي المنقطع عن زمن التلطف (هنا- الآن)، وقد حدث هذا الحدث مستغرقاً مدة من الزمن الماضي ثبتوا فيه على صفة العدوانية؛ لأنّ الخبر

١. ظ: النحو العربي، د. إبراهيم إبراهيم: ٣٠٠/١.

٢. شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٥/١.

٣. إصلاح الخلل الواقع في الجمل، الزجاجي: ١٤١.

٤. معاني النحو، د. فاضل السامرائي: ١٩٠/١.

(أعداء) لا يحمل فكرة الزمن المحدد، فهو مستمر الزمن. وقوله تعالى: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا﴾ (التوبة: ٦٩)، وقوله: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (النمل: ٤٨)، وكلها تؤدي معنى الثبوت على صفة معينة وقعت في الماضي.

وقد تأتي قرينة لفظية تدل على زمن المضي المنقطع، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

القرينة اللفظية الدالة على الماضي المنقطع هي: (من قبل) وهي المانعة من استمرار زمن (كان) في الحاضر، وهذا يمنعها أن تؤدي معنى (صار) أيضا التي تكون أخبارها أحوالا، قال ابن السراج (ت ٣١٦هـ): "الحال إنما هيأه الفاعل أو المفعول أو صفته في وقت ذلك الفعل المخبر به عنه..." (١). بمعنى أن زمن (جاء) في قولنا: (جاء زيد رابعا) هو الماضي المستمر، ولو كان ماضي عامل الحال منقطع لما انسجم مع زمن الحال، الذي وصفه الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) بأنه: "نهاية الماضي وبداية المستقبل..." (٢).

ولهذا يجب إعراب (كان) في الآية الكريمة بأنها فعل ماضٍ منقطع الزمن واسمها مرفوع وخبرها منصوب على الخبرية، واستعمالاتها في القرآن الكريم والكلام البشري الفصيح كثيرة لا حصر له؛ لحاجة المتكلم أن يُعبّر عن تحديد زمن الخبر بحصره في الماضي المنقطع دلالة على انتهاء حركة مزاولة فعل، أو بالمضارع دلالة على مزاولة حركة تحدث (هنا- الآن) في أثناء التلطف، أو دلالة توقع حصول مزاولة حركة في المستقبل.

وبهذا تترتب الأشياء في التاريخ زمانا ومكانا فيكون بعضها قبل بعض ويكون بعضها بعد بعض، حتى لو كانت مرتبطة بالموجود القديم نحو (العرش) في علاقته مع المخلوقات الجديدة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ٦).

١. الأصول في النحو، ابن السراج: ٢١٣/١-٢١٤.

٢. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني: ٦٦، ظ: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي: ١٣/١.

٧، قال الزمخشري: "أى: ما كان تحته خلق قبل السماوات والأرض وارتفاعه فوقها إلا الماء. وفيه دليل على أن العرض والماء مخلوقين قبل السماوات والأرض" (١).
 أما بعد خلقهما فإنَّ العرش الذي كان فيما مضى على الماء، صار عاليًا على السموات والأرض في زمن التلطف في الوقت الحاضر والمستقبل، بل يتوسَّع بتوسُّع السماوات المستمر لقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات: ٤٧)، ولقوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥). فيكون (كرسيه) بمعنى (علمه)، وكذلك معنى العرض عند من قال بأنَّ "الكرسي هو العرش نفسه" (٢).

ثانيهما: الماضي المنقطع الدال على الحدوث مرة واحدة: ويحصل عندما يأتي خبر (كان) فعلاً مُحدد الزمن، نحو قولنا: (كان زيدٌ قامَ)، أى: قام مرة واحدة في الماضي المنقطع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُؤْثِرُونَ الْأَدْبَارَ﴾ (الأحزاب: ١٥)، أى: أحدثوا معه عهدًا سابقًا، وقد حدث هذا العهد مرة واحدة في الماضي المنقطع.

أما قول ابن يعيش: "يُحسن وقوع الفعل الماضي في خبر (كان)؛ لأنَّ أحد اللفظين يُغني عن الآخر" (٣)، فليس بشيء؛ لأنَّ معنى: (كان كتب) تعني تمام زمن فعل الكتابة وانقطاعه من زمن بعيد، أما (كتب) فلا تؤدي هذا المعنى الدقيق.

٢- (كان + يفعل) لأداء معنى حكاية حدث الماضي المستغرق مدَّة:

(كان) التي تؤدي معنى الماضي المستمر تستعمل لحكاية الماضي، الذي يُسمَّى بـ(الماضي الروائي) The past continuous tense وهو "أسلوب للحكاية عن أمر حدث حقيقةً أو حُكمًا، وذلك في زمن غير قريب، وضابطه أن يأتي الفعل على صيغة الماضي أو المضارع بعد (كان)، وبعد (لما) الجزائية التي تسبقها (لولا)، [ولو] الشرطيتان... كل ذلك في الكلام الإيجابي

١. الكشاف، الزمخشري: ٣٦١/٢.

٢. جامع البيان، الطبري: ٢٣٥/٤.

٣. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٢٥١-٢٥٠/٦.

والسلبى على السواء، وهو زمان سابق استغرق فيه حدوث الفعل عبر مدة^(١). وقد ورد بهيأة:
(كان يفعل) فى قول الشاعر(٢):

وكانوا أناساً ينفحون فأصبحوا
وأكثر ما يعطونك النَّظَرَ الشزرا

أى: كانوا كذلك حالهم فى الماضى، ولا يحتتمل معنى الصيرورة والتحوّل من حال إلى أخرى؛ لأنّ معنى الصيرورة موجود فى البيت وهو: (وأكثر ما يعطونك...) وهو حال عاملها (أصبح) وليس (كانوا) التى جاء خبرها فعلا مضارعا (ينفحون) من النفح وهو الضرب الشديد والعتاء، قال ابن منظور(ت٧١١هـ): "قوس نفوح: شديدة الدفع والحفز للسهم، ونفحه بشيء، أى: أعطاه"^(٣).

ومن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (البقرة: ١٠). (بما كانوا يكذبون): الخطاب موجّه للمنافقين الذين يعلنون الإيمان ويسرون الكفر؛ لذلك تمّ وصفهم بخبر جملة فعلية فعلها مضارع يدلّ على مزاوله حركة النفاق فى الماضى وقد استغرق مدة، فثبت عليهم صفة الكذب وحكى ماضيهم بهيأة: (كانوا يكذبون)، ولا يمكن اصلاحهم لأنّ الزمن لا يمكن إرجاعه إلى الوراء. وقرينة هذا المعنى مقامية تظهر فى السياق السابق للجملة الخبرية الاسمية: (فى قلوبهم مرض)، والجملة الإنشائية: (فزادهم الله مرضا)، التى تدلّ على الدعاء^(٤).

وقوله تعالى: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ (المائدة: ٧٥). حكاية للماضى، والمعنى: كانا فى حياتهما الماضيه يأكلان الطعام، "كناية عن الغائط والبول"^(٥)؛ لنقد تأليه عيسى وأمه (ع) من لحظة تلفظ هذه الآية الكريمة فصاعدا.

١. الأزمنة فى اللغة العربية، فريد الدين آيرن: ١٢.

٢. البيت بلا نسبة فى: سرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٧/١، همع الهوامع، السيوطى: ١١٦/١.

٣. لسان العرب، ابن منظور: ٢٢٥/١٤.

٤. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٥٨/١.

٥. معانى النحو، د. فاضل السامرائى: ١٩٠/١.

وقد ورد هذا المعنى فى الجمل المنفية، وذلك قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ﴾ (الشورى: ٥٢). (ما كنت تدري) أسلوب حكاية ماضٍ، لحن النبى (ص) على تذكر الماضى لتفعيل الشكر فى الحاضر.

وقد ورد هذا الأسلوب فى سياق الشرط، وذلك قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩). والمعنى مديح للنبى (ص) على مضى من سلوكه على الرغم من الأذى الذى ناله من قومه.

٣- (كن): للدلالة على الزمن المضارع أو المستقبل:

وذلك فى جملة الأمر، نحو قولنا: (ك:ن عادلا)، ومثالها من القرآن الكريم جملة الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء: ١٣٥)، أى: كونوا قوامين بالقسط (هنا- الآن). وقد ينصرف زمن فعل الأمر إلى المستقبل فى قوله تعالى: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (طه: ٤٣)، قال الدكتور إبراهيم أنيس إننا: "لا نستطيع أن نتصور أن حدث الذهاب إلى فرعون قد تمّ فى زمن التكلم، كما يقول النحاة!!" (١)، بدلالة المقام.

٤- (كان) الدالة على زمن المستقبل:

تستعمل لأداء معنى الزمن المحدد فى المستقبل، وتدلّ على توقع حدوث حركة لم تقع بعد، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠)، فقوله: (سيكون منكم...) توقع حدوث المرض والحاجة إلى طلب الرزق والجهاد قبل وقوعها، بالنسبة للفئة التى كانت تقيم الليل، فحصل تشريع تخفيف

"قيام الصلاة بالليل... والاكتفاء بما تيسر من صلاة الليل، ففي الصلاة المفروضة غُنيةٌ للأمة مع إيتاء الزكاة ودوام الاستغفار"^(١).

المبحث الثاني: استعمالات (كان) للدلالة على الماضي المستمر: بمعنى (كان ولم يزل):
تكشف تقنية: (كان ولم يزل) التحليلية عن الجمل الخبرية التي تشبه الجمل الانشائية من حيث عدم احتمالها الصدق والكذب، نحو قولنا: (كانَ الحديدُ ثقيلاً)، و(كانَ الخشبُ خفيفاً)، و(كانَ التمساحُ حيواناً بيوضاً)... الخ، أى كانت هذه الأشياء ولم تزل هذه طبائعها الثابتة لم تتغير كما تخبرنا بذلك الخبرة غير اللغوية، وزمن (كان) فى هذه الاستعمالات هو الماضي المستمر فى الحاضر والتوقع ببقائها على هذه الصفات فى المستقبل. ومنه قول الشاعر^(٢):

كُنَّا إِذَا مَا أَتَانَا صَارْخٌ فَرَعٌ
كَانَ الصَّرَاخُ لَهُ قِرْعَ الطَّنَابِيرِ

(كُنَّا) الأولى بمعنى: (كُنَّا ولم نزل هذه عادتنا)، أما (كانَ) الثانيةُ فهي بمعنى (صار)، والمعنى:
"إنَّ ما يُشاهدُ منهم الآن من اصطرَاخِ المستغيثِ خُلِقَ قد عَلِمَ منهم قديماً"^(٣). وهذا يعنى أنَّ (كان) بمعنى (كان ولم يزل) إذا جاءت أخبارها صفات للأشياء المخلوقة أُريد بها التنبيه على أنَّ الخبر دالٌّ على غريزة وطبيعة أو خُلِقَ، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٧، قال السامرائي: "نبه بقوله (كان) على أنه لم يزل منذ أوجد منطويا على الكفر"^(٤)).

ويُعرف معنى الصيرورة فى (كان) من مقابلتها مع (كان) المنقطعة الزمن فى الماضى التى تقلب المعنى رأساً على عقب، إذ يتحوَّل المديح إلى ذم، ففي قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، إذا كانت (كان) فعلاً

١. تفسير المراغى، أحمد مصطفى المراغى: ١٢٣/٢٩.

٢. البيت منسوب إلى شاعر جاهلى من الفرسان توفى عام (٢٢) قبل الهجرة. ديوان المفضليات، ابن الأثير: ٢٢٣،

إصلاح الخلل الواقع فى الجمل، الزجاجي: ١٤١.

٣. اصلاح الخلل الواقع فى الجمل، الزجاجي: ١٤١..

٤. معانى النحو، د. فاضل السامرائي: ١٩٠/١.

ماضيا منقطع المضى فهو لا تحتتمل معنى الصيرورة؛ لذلك تدلّ على ذمّ، بمعنى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس في الماضي) أما اليوم فأنتم شرّ أمة.

وكذلك يتحوّل معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ (النساء: ١٠٧) من الذمّ إلى المديح، إذا لم نفترض (كان) بمعنى (صار) ذات الزمن الماضي المستمر في الحاضر؛ لأنّ الزمن المحدد بالماضي المنقطع يحتتمل معنى أنّ الخوّان والأثيم قد تاب واستغفر، وهذا يقتضى أن يتعامل معه الله تعالى بالرحمة والغفران بحسب أخبار (كان) التي تأتي مع صفات الله تعالى التي لها ضدّ. أما (كان) بمعنى (صار) فتكشف عن المعنى المقصود وهو: (لا يُحِبُّ مَن خَالَفَ الْفِطْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ وَصَارَ خَوَّانًا أَثِيمًا).

ويقتضى معنى الصيرورة أن يُعرب الخبر المنصوب حالا؛ لأنّ "صار دالة على التحوّل من وصف إلى آخر" (١)، وهذا هو معنى الحال، ولا تكون الحال مع (صار) فضلة في هذا الاستعمال؛ لأنّ حذفها يؤدّي إلى تكوين جمل غير مفيدة، ما يجعل (صار) ليس تامّة كما زعم ابن مالك والعكبري (٢)، بقياسها على جملة الحال التي يمكن حذفها ويبقى لدينا إسناد مفيد، في قولنا: (جاء زيدٌ راكبا)، وب حذف الحال (راكبا)، تبقى جملة مفيدة وهي: (جاء زيدٌ).

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (الإسراء: ١١)، و﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢)، أي: كونه الذي وُجد عليه وخلقته التي خلقت عليها (٣)، كذلك الباطل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (الإسراء: ٨١).

وبهذا المعنى يُخبر المتكلم متلقيه عما لم يعلمه من طبائع الأشياء، ومنها إخبار القرآن الكريم عن صفات الله تعالى الثابتة التي ليس لها ضدّ حين تأتي أخبارا لـ (كان)، نحو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَتَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١)، بمعنى: (كان علينا رقيباً في جميع الأزمنة)، وهو معنى محمود، وليس في الماضي المنقطع فقط؛ لأنّ هذا المعنى فاسد يقصد به الذم.

١. شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٧/١، ظ: إصلاح الخلل الواقع على الجمل، الزجاجي: ١٤٠.

٢. ظ: شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٤/١، التبيان في إعراب القرآن، العكبري: ٢٩١/١-٢٩٢.

٣. م.ن: ١٩٤/١.

كذلك صفة العلم والحكمة حين يأتيان خبرين لـ(كان) كما في قوله تعالى: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١). (عليما) خبر (كان) المستمرة الزمن، وتعني استمرار علم الله تعالى بالمصالح، و(حكيما) أى: استمراره بالحكمة في كل ما قضى وقدر. وتدخل فيه أحكام المواريث دخولا أوليا، قال الآلوسى: "والخبر عن الله يمثل هذه الألفاظ - كما قال الخليل - كالخبر بالحال والاستقبال؛ لأنه تعالى منزّه عن الدخول تحت الزمان [المحدد]. قال سيبويه: القوم لما شاهدوا علما وحكمة فضلا وإحسانا تعجبوا فقبل لهم: (إنَّ اللهَ تعالى كان كذلك)، أى: لم يزل موصوفا بهذه الصفات فلا حاجة إلى القول بزيادة (كان) كما ذهب إليه بعضهم" (١).

وقد تأتي صفات الله تعالى التي ليس لها ضد أخبارا لـ(كان) بهيأة معادلة قانونية: (أ = ب) بما لا يحتمل الصدق والكذب، وذلك حين تأتي في سياق توبيخ انحراف الإنسان عن السلوك الفطري فيؤدى خبر (كان) معنى الوعيد والتهديد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٥٦).

(عزيزا) أى: "عز فلا يعجزه شيء ولا يفوته، و(حكيما) فى إيعاده عباده" (٢)، وهذا الإخبار يوافق تصورنا عن صفات الله تعالى التي ليس لها ضد، ولا سيما فى يوم القيامة إذ لا يستطيع أى سلطان أو حاكم أن يدعى العزة والحكمة.

وقوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ (النساء: ٣٩)، إذ نلاحظ أن السياق قبل جملة (كان) هو سياق إنشائي يراد به "الذم والتوبيخ... وهذا كما يُقال للمنتقم: ما ضرَّكَ لو عفوتَ، وللعاق: ما كان يرزُوكَ لو كنتَ بارًّا؟!". وقد علم أنه لا مضرّة ولا مرزأة فى العفو والبرّ، ولكنّه ذمّ وتوبيخ، وتجهيل بمكان المنفعة.

١. مفاتيح الغيب، الرازى: ٢٢٦/٩، روح المعاني، الآلوسى: ٤/٥٩٥.

٢. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٣/٣٤٦.

(وكان الله بهمن عليما) وعيد^(١). والوعيد لا يتحمل المضى بل يحتمل الاستمرار في الحاضر والمستقبل.

وكذلك ورد هذا الاستعمال في سياق الأمر، الذي يحول زمن (كان) إلى الاستقبال، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهْنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْمُونًا فَإِنَّهُمْ يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٠٤)، بمعنى: أن حال المؤمن في القتال يساوى وأقوى من حال الكافر بسبب رجاء المؤمن من الله تعالى الذي لا يوجد عند الكافر، لذلك "حصل النهي من الخوف من الألم؛ لأنه صفة الكافر. (وكان الله عليما حكيميا) يعني: كان ولم يزل عليما حكيميا فلا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهاكم إلا لما هو عالم به مما يصلحكم (٢).

وتُعرّب هذه الاستعمالات بأن (كان) وبعض أخواتها تستعمل للتعبير عن الزمن الماضي المستمر في الحاضر، ولا تُعرّب أخبارها أحوالا لتكلف تأويل الحال في مثل هذه الاستعمالات، كما أعرّب العكبري قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٧) (عليما حكيميا) حالان "والعامل (كان)، وصاحب الحال ضمير الفاعل في (كان)... (٣). والمعنى: "صار عليما بما يصلح أمر عباده، و(حكيميا) في تقديره وتدبيره وتشريعه" (٤). وهذا التأويل فيه تكلف؛ ولهذا السبب "لم يوافق مجمع اللغة العربية في القاهرة على ضمّ باب (كان) وأخواتها إلى باب الفعل وإعراب المنصوب حالا" (٥).

١. الكشاف، الزمخشري: ٥٤٣/١، البحر المحيط، الأندلسي: ٤٨٦/٣.

٢. ظ: الكشاف، الزمخشري: ٥٤١/١.

٣. التبيان في إعراب القرآن، العكبري: ٢٩١/١-٢٩٢.

٤. البحر المحيط، الأندلسي: ٣٠٦/٣.

٥. القرارات الجمعية في الألفاظ والأساليب، أعدّها وراجعها محمد شوقي وإبراهيم التريزي: ١٩.

وقد ورد هذا الأسلوب في الجمل المنفية، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (المؤمنون / ١٧)، والمعنى: ما كنا غافلين عن الخلق ولم نزل كذلك.

و خلاصة القول إن معنى (كان ولم يزل) قد وردت عليه شواهد قرآنية كثيرة أغلبها ورد في سورة النساء، إذ وردت بهيأة الجملة المؤكدة: (إن الله كان...) مع صفات الله تعالى التي ليس لها ضد ١٤ مرة، وبهيأة الجملة غير المؤكدة: (وكان الله...) ١٥ مرة. ووردت في سورة الأحزاب بهيأة: (وكان الله...) ٥ مرات، وفي سورة الفتح ٣ مرات، ومرة واحدة في سورة الكهف، قال تعالى: ﴿وَأَضْرَبُ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ (الكهف: ٤٥).

والخطاب موجه إلى المتكبرين الذي سألو النبي (ص) أن يطرد فقراء المؤمنين كشرط لهم عليه لإيمانهم فضرب الله لهم مثلا بتشبيه الدنيا بالماء الذي لا يستقر في موضع ويتحول في النهاية إلى نبات جاف متهشم تذروه الرياح. (وكان الله على كل شيء مقتدرا)، أي: كان ولم يزل مقتدرا على الإنشاء والإحياء (١).

المبحث الثالث: (كان) بمعنى (صار):

تُستعمل (كان) بمعنى (صار) لبيان تحول شيء من حال أولى مُتحوّل منها إلى حال ثانية مُتحوّل إليها نحو قولنا: (أوقدنا نارا فكان الطين فخارا وكان الماء بخارا)، ومنه قول الشاعر (٢):

تِيهَاءَ قَفَرٍ وَالْمَطْيِ كَانَهَا قَطَا الْحَزَنِ قَدْ كَانَتْ فَرَاخًا بِيَوْضُهَا

وتلحق بـ(كان) بمعنى (صار) أفعال ناقصة أخرى من أخواتها تكون بحاجة إلى خبر يُعرب حالا، ومن ذلك قول الراجز (٣):

١. ظ: الكشاف، الزمخشري ٦٧٧/٢، مفاتيح الغيب، الرازي ١٣١/٢٠، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٣١١/٦.

٢. البيت منسوب لعمر بن أحمد، ديوانه: ١١٩، الحيوان، الجاحظ: ٥٧٥/٥، المُقَرَّب، ابن عصفور: ١٤، شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٧/١١.

٣. الرجز لجندل بن منى في: الإنصاف، الأنباري: ٨٣/٣، شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٤/١.

وفي حمياً نجيه تفجسُ ولا يزالُ وهو أوى أليسُ

قال ابن مالك: "فاستغنى بالجملة الحالية عن الخبر... والتفجس: المتكبر والأليس: الشجاع" (١). والجملة الحالية هي: (وهو أوى أليس)، وهي ثابتة؛ لأنها تدل على خلقه (٢). وكذلك (ظل) تأتي بمعنى (صار)، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (الزخرف: ١٧)، قال الأندلسي: "ظل تكون بمعنى (صار)، وبمعنى: أقام على الصفة التي تُسند إلى اسمها...؛ لأن التبشير قد يكون في ليل أو نهار، وقد نلحظ الحالة الغالبة أن أكثر الولادات تكون بالليل وتتأخر أخبار المولود له إلى النهار، وخصوصاً بالأنثى... (٣)".

أما (بات) بمعنى (صار) فقد وردت في حديث في (باب وضوء النائم إذا قام من نومه): "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلها في وضوئه، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده" (٤).

وتلحق بـ(صار) أفعال ناقصة تدل على التحول والضرورة نحو: (آض، وعاد، ورجع، وحار، واستحال، وتحول، وارتد). وندر الإلحاق بـ(صار) قول العرب: (ما جاءت حاجتك؟) وأرهف شفرته فقعدت كأنها حربة (٥)؛ أي: فصارت كأنها حربة.

وتستعمل (كان) بهذا المعنى إذا جاءت أخبارها صفات الله تعالى التي لها ضد، وتُعرب أحوالاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (النساء / ١٦).

١. شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٤/١.
٢. ظ: الفاخر، البعلی: ٣٩٢/١، شرح ابن عقيل: ٢٠٧/٢ هامش (١)، مغني اللبيب، ابن هشام: ٦٠٤/٢، الأشباه والنظائر، السيوطي: ٨٦/٢١، النحو الوافي، عباس حسن: ٨٦/١، المحيط، الأنطاكي: ١٩٠/٢. معاني النحو، د. فاضل السامرائي: ٢٣٩/١

٣. البحر المحيط، الأندلسي: ٦٤١/٥.
٤. مسند أحمد، حديث (٩)، صحيح البخاري، حديث (١٦٢)، صحيح مسلم، حديث (٨٨ و ٢٧٨).
٥. ظ: شرح التسهيل، ابن مالك: ٣٢٤/١، المقرَّب، ابن عصفور: ١٤١.

بداية الخطاب للزناة الرجل والمرأة بعد الشهادة عليهما، فإن الأمر هو عقوبة الإيذاء بالتوبيخ الضرب بالنعال، عن ابن عباس، ثم النهي عن الإيذاء إذا تاب الزاني وأصلح؛ لأن الله سيتحوّل من حال القسوة إلى الصفح والرحمة بعد تحوّل سلوك المحكوم عليه بالإيذاء، فقال: (إن الله كان تواباً رحيمًا)، أى: مبالغ في قبول التوبة، (رحيماً) واسع الرحمة. والجملة في معرض التعليل للأمر بالإعراض فيكون الخطاب للحكام (١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩)، الذى نلاحظ معنى الصيرورة فى (كان) فى سياق تعليل النهى عن قتل المسلمين لأنفسهم؛ لأن الله تعالى أمر بنى إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم، ثم تحوّل هذا التشريع العقابى القاسى الذى يليق بقساة القلوب إلى تشريع الرحمة الذى يليق بأمة محمد(ص)، قال الآلوسى: "وقيل معناه أنه كان بكم -يا أمة محمد- رحيمًا، إذ لم يكلفكم قتل الأنفس... كما كلف بنى إسرائيل فى ذلك" (٢).

أما عند من لم يلاحظ هذا المعنى الدقيق، أى التحوّل من تشريع العقوبة القاسية إلى تشريع الرحمة لمن تاب وأصلح فإنه ينتقل إلى فهم معنى (كان) بـ(كان ولم يزل)، قال الطبرسى فى تفسير: (إن الله كان بكم رحيمًا): "أى: لم يزل بكم رحيمًا، وكان من رحمته أن حرم عليكم قتل الأنفس... (٣)".

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء: ٤٣).

قسّمت هذه الآية الكريمة الطهارة التى تليق بالصلاة على فئتين، فئة عليا وهى الصحو والغتسال، وفئة دنيا التيمم وعدم الصحو، وهذه مباحة عند الاضطرار على أن يكون (السكر)

١. ظ: مجمع البيان، الطبرسى: ٣٥/٣، مفاتيح الغيب، الرازى: ٢٤٣/٩، البحر المحيط، الأندلسى: ٢٥٧/٣، روح المعانى،

الآلوسى: ٦٠٥/٤.

٢. روح المعانى، الآلوسى: ٢٣/٥.

٣. مجمع البيان، الطبرسى: ٦٠/٣.

بمعنى النعاس أو التكاثر بحسب ما ورد من روايات عن أهل البيت (ع) إذ ورد عن أبي جعفر (ع) قال: "لا تقم إلى الصلاة متكاسلا ولا متناعسا ولا متثاقلا فإنها من خلل النفاق..." (١). والفئة الثانية وإن كانت مباحة فإنها تتضمن الإثم، أو هي فرع أو استثناء غير مقبول، أو أن درجة الطهارة من الفئة الأولى هي ١٠٠٪ بالمقياس لمثوى، ودرجة الطهارة الثانية ٤٩٪ فهي درجة فاشلة قريبة لدرجة النجاح لا تقبل إلا بشرط المغفرة والرحمة، إذ يتحول حكم الله تعالى عليك من الفشل إلى النجاح عن طريق العفو والغفران، قال الألوسي: "المعنى تعليل لما يفهمه الكلام من الترخيص والتيسير، وتقدير لهما، فإن من عاداته المستقرة أن يعفو عن الخاطئين ويعفر للمذنبين لا بد أن يكون ميسرا لا معسرا...؛ لأن الأصل الطهارة الكاملة وأن غيرها من الرخص من العفو والغفران" (٢).

وقوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ كَانَ غُفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٤)، أى: أن الله تعالى أباح لنفسه أن يبقى على صفة المعدب للمنافقين أو يتوب عليهم؛ لأنه صار غفورا رحيمًا لمن تاب وأصلح قبل الموت. وهذا يهني أن (أو) لا تفيد معنى التخيير بل تفيد معنى الإباحة نحو: "جالس الحسن أو ابن سيرين، والفرق بينهما جواز الجمع فى الإباحة، ومنع الجمع فى التخيير" (٣).

أما عند من فهم معنى التخيير من الحكام المخاطبين فإن الله تعالى لم يُحيرهم فى أمرهم، إذ بين تفاصيل التوبة المقبولة التى تحول حكم القسوة إلى حكم العفو والرحمة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ * وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: ١٧-١٨).

١. الميزان، الطبائى: ٣/٣٦١.

٢. روح المعانى، الألوسى: ٣/٥٩.

٣. الجنى الدانى، المرادى: ٢٢٨.

ويتضح معنى الصبرورة في تحول أحكام العقاب الشديد إلى أحكام الرحمة والغفران في تقسيم المؤمنين على فئتين: فئة القاعدين بلا ضرر، وفئة المجاهدين، ثم تقسيم الفئة القاعده في أرض الكفر على فئة قاعده من دون عذر وأخرى قاعده بعذر من الرجال والنساء الكبار السن والصغار، فهؤلاء يغفر الله له ويعفو عنهم، وذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفوراً رحيمًا* إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك ما وأهم جهنم وساءت مصيراً* إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً* فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً* ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعةً ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيمًا ﴿ (النساء: ٩٥-١٠٠).

ورد تحول صفات الله تعالى التي لها ضد في تذييل ثلاث آيات، الأولى: (وكان الله غفوراً رحيماً) بمعنى (صار غفوراً رحيماً) لكل مؤمن على الرغم من أنهم فئات مختلفة أديانها فئة القاعدين عن الجهاد والهجرة في سبيل الله ورسوله من دون وجود عذر لهم، ومع ذلك وعدهم (الله الحسنى)، بسبب صبرورة صفة من الشدة إلى الغفران والرحمة، قال الألوسى: " (وكان الله غفوراً رحيماً) تذييل مقرر لما وعد سبحانه من قبل " (١).

أما قوله: (وكان الله عفواً غفوراً) الثانية فإنها تعني: (قارب أن يصير عفواً غفوراً مع من له عذر) بسبب كبر سنه أو صغره من الأطفال، بدلالة (عسى)، قال الزمخشري: " فإن قلت لم قيل: (عسى الله أن يعفو لهم، بكلمة الإطماع؟)، قلت: للدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا

توسعة فيه، حتى إنَّ المضطرَّ البينَّ الاضطرار من حقه أن يقول: عسى الله أن يعفو عني، فكيفَ بغيره؟! (١).

أما قوله تعالى: (وكان الله غفورا رحيمًا) الثالثة، فهي تخصُّ فئةً من يهاجر ويموت في أثناء الهجرة "لغرض ديني، من طلب علم، أو حج، أو جهاد، أو فرار إلى بلد يزداد فيه طاعةً أو قناعةً وزهدًا في الدنيا، أو ابتغاء رزق طيب، فهي هجرة في سبيل الله ورسوله" (٢)، وإن لم يحقق مبتغاه بسبب الموت؛ لأنَّ الله سيعوِّض قساوة الموت بالمغفرة والرحمة الأخروية.

ويتضح معنى صيرورة صفات الله تعالى التي لها ضدٌّ من شدة العذاب إلى الغفران والرحمة بوصفهما عاملين تابعين لعامل مستقل يظهر في تغيير سلوك المخاطبين من الكفار ومرتكبي جرائم القتل والزنا إلى التوبة والإيمان والعمل الصالح الذي يُبدل السيئات بالحسنات بأسلوب يُبين كيفية التفاعل بين العاملين بالتفصيل التجريبي المحسوس، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الفرقان: ٦٨-٧٠).

أما (وكان الله غفورا رحيمًا) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩)، فإنَّ المغفرة والرحمة تخصُّ ما "عسى يصدر من الإخلال بالتستر [من الجزئيات]، وقيل: ما سلف منهنَّ من التفريط" (٣).

أما الرحمة فتتصل بالتشريع الذي يمنع الأذى، إذ كانت "الحرَّة والأمة تخرجان لقضاء الحاجة في الغيطان وبين النخيل من غير امتياز بين الحرَّاء والإماء، وكان في المدينة فساق

١. الكشاف، الزمخشري: ٥٨٩/١، روح المعاني، الألوسي: ١٦٦/٥.

٢. الكشاف، الزمخشري ٥٩٠/١.

٣. روح المعاني، الألوسي: ٣٦٢/٢٢.

يتعرضون للإماء، وربما تعرضوا للحرائر فإذا قيل لهم يقولون حسبناهن إماء، فأمرت الحرائر أن يخالفن الإماء بالزى والتستر... و(رحيما) كثير الرحمة فيثيب من امتثل أمره منهن" (١).
وقد تكون صفة الله المتحوّلة هي فصل العلم العاصم من الضلالة الذي يخص به الله تعالى أنبيائه، والذي مهما كان قليلا فإنه يصبح عظيما؛ لأنه يحول شخصية النبي إلى شخصية متميزة ومفارقة لشخصية البشر الاعتياديين، قال تعالى على لسان يوسف (ع): ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (يوسف / ٥٣)، وعلى لسان نبيه محمد(ص) حين سئل عن الروح: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا* إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيرا﴾ (الإسراء: ٨٥-٨٧).

والمعنى: (صار فضل الله القليل عليك عظيما)، قال الأندلسي (ت٧٤٥هـ): "هذا من أعظم الدلائل على أن العلم أشرف الفضائل والمناقب، وذلك أنه تعالى ما أعطى الخلق من العلم إلا قليلا- ونصيب الشخص من علوم الخلائق يكون قليلا، ثم سمى ذلك القليل عظيما" (٢).
وخلاصة القول إن استعمالات (كان) بمعنى (صار) جاء أقل نسبة من استعمالات (كان) بمعنى: (كان ولم يزل)، أو بمعنى استمرار الوصف على موصوفه؛ لأن الأصل في صفات الله تعالى هو الثبوت، أما الصفات المتغيرة لمواكبة المتغيرات في السلوكية فإنها تمثل فرعا، أو استثناء من القاعدة، ومع ذلك فإن نسبة هذا الاستثناء كبيرة بالقياس مع الأديان الأخرى التي تشدد العقاب، إذ وردت الصفات المتغيرة بهيأة: (إن الله كان...) (٦) مرات في سورة النساء، وفي سورة الأحزاب (٦) مرات أيضا، مرة واحدة بهيأة (إن الله كان...)، و(٥) مرات غير مؤكدة بهيأة: (وكان الله...)، ومرة واحدة في سورة الفرقان وفي سورة الفتح بهيأة: (وكان الله...).
وهكذا تصبح نسبة استعمال (كان) مع الصفات الإلهية التي لها ضد حوالى ٣٨٪، ونسبة استعمالها بمعنى: (كان ولم يزل) مع الصفات الإلهية التي ليس لها ضد ٦٢٪، ما يجعل تعامل

١. م.ن: ٣٦٠/٢٢.

٢. البحر المحيط، الأندلسي: ٤٩٢/٣.

الله تعالى مع عباده مبنياً على التسامح والرحمة والمغفرة بنسبة كبيرة بآمة محمد(ص) بالقياس إلى الأمم السابقة، ولاسيما اليهود الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَىٰ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٧٤)؛ لخصوصية الأمة الإسلامية التي تقبلت الرسالة الخاتمة برحابة صدر وضحت من أجلها ونصرت نبيها حتى نسي كثير من المسلمين الأحكام والتقاليد الجاهلية المبنية على الفتك والقسوة في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، إذ صار المؤمنون إخوة حتى لو حصل بينهم خلاف وقتال، لذلك أوجب الله تعالى على الفئات غير المتقاتلة تكليف السعي بالصلح بين الفئات المتقاتلة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠).

وقد أفاد الدكتور إبراهيم أنيس أن (كان) استعملت في القرآن الكريم استعمالاً خاصاً، إذ لحظ مجيب: "ما يربو على (٤٠٠) من الآيات اشتمل كل منها على الفعل (كان)، - وهو ما يعدّه النحاة معبراً عن الزمن الماضي -، غير إننا لا نكاد نلاحظ بوضوح معنى المضى في الفعل (كان) إلا في عدد قليل من تلك الآيات" (١)؛ لأن (كان) عنصر دخيل على الجملة الأصل، ويؤلف مع فعل الجملة عبارة الفعل فيتفاعل زمنه مع زمن الخبر، الذي يختلف صرفياً، ومعجمياً ومقامياً باختلاف موضوعه، إذ يأتي أحياناً بهياً المشتقات المستمرة الزمن في قولنا: (كان زيدٌ نشيطاً)، للدلالة على زمن الحدث المنقطع في الماضي، وقد يأتي بهياً الفعل الماضي في قولنا: (كان زيدٌ حَصْرًا)، فيدلّ على الزمن الماضي المنقطع البعيد، ومثاله المقامى الواضح قولك: (كنتُ درستُ النحو في المتوسطة)، وأنت الآن متخرج في الكلية؛ لذلك تنبّه المحدثون إلى ما أغفله القدماء (٢)، فقسّموا أزمنة الفعل تقسيمات بغلت اثني عشر قسماً (٣)، أهمها فيما يخص موضوعنا ثمانية هي:

١. من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس: ١٤٦.

٢. ظ: اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان: ٢٤٥ وما بعدها.

٣. ظ: العربية وعلم اللغة الحديث، د. محمد محمد داود: ١٧٣-١٧٤.

- ١- (كان + فعل): للدلالة على الماضي المنقطع البعيد، نحو قولك: (كنتُ درستُ النحو في المتوسطة).
- ٢- (لقد + كان + فعل): للدلالة على الماضي المنقطع البعيد المؤكّد، نحو قولك: (لقد كنتُ درستُ النحو في المتوسطة).
- ٣- (كان + قدَ + فعل): للدلالة على الزمن الماضي القريب من المضارع، نحو قولنا: (كنتُ قد درستُ الدرس).
- ٤- (كان + فاعلا): للدلالة على الزمن المستمر المتصل بالمضارع إذا جاءت (كان) بمعنى (صار) التي خبرها حال؛ لأنّ الأحوال تحوّل أزمنة العامل الماضي إلى الماضي المستمر. وبمعنى (كان ولم يزل) لوصف طبائع الأشياء، وأكثر ما تأتي أخبار (كان) من المشتقات المستمرة الزمن.
- ٥- (كان + يفعل): للدلالة على حكاية الماضي المستمر مدّة، المقول (هنا _ الآن).
- ٦- (ما زال، ما انفكّ، أضحى أمسى، أصبح + يفعل): للدلالة على أنّ الحدث كان مستمرا في زمن الماضي المتصل بزمن المضارع، نحو قولنا: (أضحى المطرُ يتدفّقُ بغزارة).
- ٧- (السين أو سوف + كان + يفعل): للدلالة على زمن المستقبل.
- ٨- الأمر بـ(كان) للدلالة على زمن المضارع أو المستقبل.

الخاتمة

إذا كان لابدّ لكلِّ بحص من خاتمة تدرج فيها أهمّ نتائج البحث، فيمكن إيجاز النتائج بنقطتين: ينتمي هذا البحث إلى ما يُسمّى بالبحوث الموضوعية، أي التي تنحصر بموضوع معين صغير ودقيق، وهو البحث عن معاني النحو في الجمل المحوّلّة بإضافة الوحدة النحوية (كان) وبعض أخواتها التي جاءت أخبارها صفات الله تعالى وطبائع مخلوقاته الثابتة، إذ قُسمت صفات الله تعالى على قسمين: أولهما: صفات الله تعالى التي ليس ضدّ الثابتة، نحو: العليم والحكيم والخبير والمحيط بكلّ شيء... الخ، وثانيهما: صفات الله تعالى التي لها ضدّ، نحو: الهداية

والرحمة والغفران والعفو، التي تقابل الإضلال وشدّة العقاب واللعنة. وهذه الصفات متحوّلة من حال إلى أخرى فتكون (كان) بمعنى (صار). أما الصفات الثابتة التي ليس لها ضدّ فإنّها إذا جاءت أخباراً لـ(كان) كان معناها الدلالة على الماضي المستمر في الحاضر ويُعرف بتقنية: (كان ولم يزل).

تدلّ الصفات الثابتة التي ليس لها ضدّ على عظمة الخالق وعلمه وخبرته وقدرته على كلّ شيء؛ لذلك جاءت تشريعاته المذيبة بـ(وكان الله عليماً حكماً) مثلاً منسجمة مع النظام الذي تتقدّم به البشرية؛ لأنّ خرق هذه التشريعات يؤدي إلى فساد النظام كله. أما الصفات المتحوّلة من حال إلى أخرى، فإنّها تسلّط الضوء على مبدأ التسامح مع العباد في القضايا التي هي من نوع الآثام والتي تشبه الفيروسات التي لا تُرى ولكنها تحتاج إلى وقت طويل للتخلص منها والسيطرة عليها، فتعامل معها الله تعالى على أنّها عوامل مستقلة تؤثر في الصفات الإلهية المتحوّلة من الضدّ إلى الضدّ، من شدّة العقاب إلى الغفران والرحمة والعفو بوصفها عوامل تابعة لتيسير تغيير السلوك من السلبي إلى الإيجابي رحمةً بأمة محمد(ص)، حتى بلغت نسبة هذا التعامل في عينة البحث نسبة كبيرة ٣٨٪ بالقياس إلى نسبتها عند الأمم الأخرى.

يتفاعل زمن (كان) مع زمن أخبارها التي تدلّ على طبائع المخلوقات وفضائل الله تعالى أنبيائه وعلى الناس لتكوين مركّب الخبر، وتكون (كان) بمعنى (كان ولم يزل)، للدلالة على ثبوت هذه الطبائع والفضائل، وهذا يعني أن (كان) تتخلى عن زمن الماضي المنقطع، أو المحدد بالمضارع أو المستقبل.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الأزمنة في اللغة العربية، فريد الدين آيرن، دار العبر للطباعة والنشر، اسطنبول، ١٩٩٧م.
٣. الأزمنة في علم الحروف، علي بن محمد النحوي الهروي(ت٤١٥هـ)، تحقيق عبد الغني الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

٤. الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي (ت ٩١١هـ)، وضع حواشيه غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢ (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
٥. الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي (ت ٩١١هـ)، وضع حواشيه غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢ (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
٦. إصلاح الخلل الواقع في الجمل، الزجاجي، عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ)، تحقيق عبد الله النشرتي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١ (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
٧. الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج البغدادي (ت ٣١٦هـ)، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط ٤، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
٨. إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين الدرويش، دار اليمامة ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، سوريا، ط ١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
٩. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه حسن حمد، بإشراف: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).
١٠. البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهرير بابن حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
١١. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله العكبري (ت ٦١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م).
١٢. التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ت ٨١٦هـ)، تقديم د. أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
١٣. تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، (١٣٦٥هـ/١٩٤٦م): ٢٩/١٢٣.
١٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣٣١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ٢ (١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).

١٥. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق سالم البدری، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).
١٦. الجنی الدانی فی حروف المعانی، صنعہ الحسن بن قاسم المرادی (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، الأستاذ محمد نديم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
١٧. حاشية الدسوقي على مغنی اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام الأنصاري، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ٢٠٠٩م.
١٨. الحماسة، أبو عباد الوليد بن عبيد البحتري، تحقيق محمد إبراهيم محمد، ود. أحمد محمد عبيد، هياة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ٢٠٠٧م.
١٩. الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٣، (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م).
٢٠. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاکر، دار المدني، جدة، ط ٣، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
٢١. ديوان المفضليات، أبو بكر المفضل بن محمد بن يعلى الأنباري، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، (د.ت).
٢٢. ديوان عمرو بن أحمز، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط ٢٠٠٧م.
٢٣. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل محمد الآلوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)، تحقيق محمد أحمد أمين، وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
٢٤. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق ابن عقيل، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الغدير للطباعة والنشر والتجليد، قم، ط ١، (١٤٢٩هـ).
٢٥. شرح التسهيل، جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحى السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

٢٦. شرح المفصل للزمخشري، أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي (ت ٦٤٣هـ)، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه، د. أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).
٢٧. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت، طبعة بالأوفسيت عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، ١٤٠١هـ.
٢٨. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، حقق نصوصه وصححه ورقمه وعدّ كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة (د.ت).
٢٩. العربية وعلم اللغة الحديث، د. محمد محمد داود، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م.
٣٠. على جابر المنصوري: الدلالة الزمنية في الجملة العربية، مطبعة جامعة بغداد، ط ١، ١٩٨٤م.
٣١. الفاخر في شرح جمل عبد القاهر، محمد بن أبي الفتح البعلبي (ت ٧٠٩هـ)، تحقيق ممدوح محمد خسارة، الكويت، ط (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).
٣٢. القرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب، أعدّها وراجعها محمد شوقي وإبراهيم التريزي، نشر مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٨٩م.
٣٣. الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر (سبويه) (ت ١٨٠هـ)، علق عليه ووضع حواشيه د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
٣٤. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الشيخ محمد علي بن علي بن محمد التهانوي الحنفي (ت ١١٨٥هـ)، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).
٣٥. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، حققها على نسخة خطية: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، (١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
٣٦. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفيقي المصري (ت ٧١١هـ)، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط ٣، (د.ت).

٣٧. اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة، ط ٤، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
٣٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، قدم له محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
٣٩. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، مكتبة دار الشرق، شارع سوريا، بيروت، ط ١، (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).
٤٠. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت).
٤١. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار السرور، (د.ت).
٤٢. معاني النحو، د. فاضل السامرائي، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
٤٣. المعجم المفصل في دقائق اللغة العربية، د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١ (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).
٤٤. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ط ١ (١٣٧٨ق.ش).
٤٥. مفاتيح الغيب، محمد بن فخر الدين بن ضياء الدين الرازي (ت ٦٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ٣، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
٤٦. المقرَّب ومعه مُثَلُّ المقرَّب، أبو الحسن علي بن المؤمن بن محمد بن علي بن عصفور الحضرمي الأشبيلي (ت ٦٦٩هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١ (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).
٤٧. من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٣م.

٤٨. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، منشورات مؤسسة دار المجتبي للمطبوعات، قم، إيران، طبعة أولى محققة، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
٤٩. النحو العربي، د. إبراهيم إبراهيم بركات، دار النشر للجامعات، مصر، دار بن حزن، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٧م.
٥٠. النحو الوافي، عباس حسن، مكتبة المحمدى، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
٥١. نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢، ٢٠٠٦م.
٥٢. نظرية النحو العربي ورؤيتها لتحليل البنى النحوية، رايح بومعزة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١١.
٥٣. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

کنش‌های گفتاری تعهدی سور جمعه و منافقون بر اساس نظریه کارگفت سرل و اکاوی

مرضیه پورمحمد جورکویه^۱

فرزانه تاج‌آبادی^۲

چکیده

پژوهش حاضر تلاش دارد تا با تکیه بر یکی از نظریه‌های مطرح در تحلیل گفتمان، یعنی نظریه کارگفت سرل (۱۹۷۵)، که جایگاه ویژه‌ای در فهم و دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر معنایی متون مقدس ایفا می‌کند، به بررسی نقش کارگفت تعهدی در سور جمعه و منافقون بپردازد. ماهیت کارگفت تعهدی، الزام به انجام کاری در آینده و همچنین میزان التزام به آن را شامل می‌شود و قصد گوینده از به‌کارگیری آن، بازتاب گزاره‌ای در محیط پیرامون است. به منظور انجام این پژوهش، ابتدا با در نظر گرفتن معیارهای نحوی، واژگانی و معنایی، مواردی که دارای کنش تعهدی بود، استخراج و سپس برای هر مورد، ویژگی‌های مختلفی از جمله قالب گفتمانی کنش، صریح یا غیرصریح بودن آن، طرف متعهد شونده و مضمون تعهد (با بهره‌گیری از تفسیر المیزان و نمونه) تعیین شد. تحلیل داده‌ها و بررسی کمی آن‌ها نشان می‌دهد که در سوره جمعه از مجموع نه مورد کنش تعهدی که هفت مورد آن به صورت صریح و بقیه به صورت غیرصریح به‌کاررفته و در همگی آن‌ها خداوند متعهد به انجام عملی شده‌است، هفت مورد در قالب تهدید و دو مورد به صورت وعده بیان شده‌است. با توجه به مضمون این تعهدات (سزای اعمال، رحمت و هدایت الهی، معاد و علم مطلق خدا) می‌توان گفت که انتخاب نوع این کارگفت‌ها با هدف سوره که بر حذر داشتن مؤمنان از دنیا و تشویق آن‌ها به انجام عمل نیک است، تناسب دارد. همچنین، از مجموع پنج مورد کنش تعهدی سوره منافقون که همگی به صورت صریح بیان شده و مباحثی چون سزای اعمال، هدایت الهی و آزار مؤمنان را در بر می‌گیرند، چهار مورد به شیوه تهدید از جانب خداوند و یک مورد به شکل سوگند خوردن منافقان آمده‌است. تهدید شیوه غالب این نوع کارگفت در این سوره است که با محتوای کلی آن که افشای ماهیت منافقان و عوامل حفظ ایمان از نفاق است، مطابقت دارد.

واژگان کلیدی

نظریه کارگفت؛ کارگفت تعهدی؛ قرآن؛ سوره جمعه؛ سوره منافقون.

۱. مقدمه

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته اعجاز قرآن، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. marzie.pmj.13799@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. f_tajabadi@sbu.ac.ir

متن قرآن دربرگیرنده لایه‌های ژرف معنایی است و هدف اصلی تلاوت این متن مقدس، درک درست این معانی و پیام خداوند است. برای نیل به این هدف ارزشمند می‌توان این متن را از جنبه‌های متفاوت از جمله از منظر گوینده (خداوند)، کلام (لفظ)، محتوی (متن) و روش و شیوه بیان مفاهیم مورد واکاوی قرار داد. در حوزه مطالعات زبان‌شناختی، بهره‌گیری از نظریه‌های مطرح در کاربردشناسی که روش‌های متفاوتی برای تجزیه و تحلیل و فهم داده‌های زبانی ارائه می‌کند، می‌تواند در فهم نظام‌مند معانی قرآنی تأثیر بسزایی داشته باشد و افق‌های جدیدی را در مطالعات قرآنی بر روی پژوهشگران بگشاید. یکی از نظریه‌های بسیار مهم در این زمینه، نظریه کنش‌گفتار (Speech Act Theory) است که توسط آستین (۱۹۶۲) در مقابله و نقد دیدگاه منطقیون مثبت‌گرا ارائه شد و سپس توسط یکی از دانشجویان وی یعنی سرل (۱۹۷۵) اصلاحاتی بر روی آن انجام شد. از نظر آستین، زمانی که گوینده جمله‌ای را بیان می‌کند، سه نوع کنش‌گفتاری به‌طور همزمان صورت می‌گیرد: کنش بیانی (Locutioary Act)، کنش منظوری (Illocutionary Act) و کنش تأثیری (Perlocutionary Act). در سطح اول (کنش بیانی) گوینده صداهای دارای معنا را به صورت واژه، عبارات و جملات معنادار تولید می‌کند؛ در سطح دوم (کنش منظوری) گوینده واژه‌ها و عبارات را جهت افاده بار معنایی خاصی نظیر تعهد، ارائه پیشنهاد یا درخواست بیان می‌کند؛ و در سطح سوم (کنش تأثیری) گوینده با اظهار عبارت زبانی در مخاطب خود تأثیری ایجاد می‌کند (سرل، ۱۳۸۷: ۳۳). شایان ذکر است که محور تحلیل در نظریه کنش‌گفتار، کنش منظوری است نه کنش تأثیری. در واقع هدف گوینده یا نویسنده از به‌کارگیری کنش‌گفتارها، انتقال بهتر مفهوم و ارتباط‌گیری بهتر با مخاطب است. به بیان دیگر، گوینده متناسب با منظور خود، نوع کنش‌گفتار را انتخاب و به کار می‌گیرد. در همین رابطه، سرل یک تقسیم‌بندی پنج‌گانه برای اهداف کنش‌های منظوری ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از: اظهاری (assertive)، ترغیبی (directive)، تعهدی (commissive)، عاطفی (expressive) و اعلامی (declarative). با توجه به اهمیت نقش کارگفت‌ها در قرآن و مقدمه کوتاهی که ذکر شد، جستار حاضر سعی دارد تا کاربردی‌ترین یکی از این پنج‌گانه‌ها یعنی کنش‌گفتاری تعهدی را در دو سوره جمعه و منافقون مورد بررسی قرار دهد. در کنش‌گفتاری از نوع تعهدی، هدف گوینده موظف‌داشتن خود

به تحقیق بخشیدن کاری است که در محتوای گزاره بیان شده است. به بیان دیگر، گوینده با کنش تعهدی از طریق خود بین جهان خارج و وضعیت مطلوب خود مطابقت ایجاد می‌کند.

۱.۲. پیشینه پژوهش

در دهه اخیر، قرآن پژوهان و پژوهشگران علوم اسلامی تلاش کرده‌اند هر یک از زاویه‌ای خاص به واکاوی ویژگی‌های بارز گفتمانی متون اسلامی به‌ویژه متون مقدس از جمله قرآن بر اساس نظریه کارگفت پردازند. دستاورد این تحقیقات علاوه بر توصیف ویژگی‌های مشترک این متون، تعیین برخی ویژگی‌های متن ویژه نیز بوده است. در ادامه مروری گذرا و اجمالی خواهیم داشت بر پژوهش‌های انجام‌شده در رابطه با بحث کنش‌های گفتاری در قرآن که با موضوع پژوهش حاضر مرتبط است و از بیان مطالعات انجام‌شده بر روی متون اسلامی از جمله نهج البلاغه، زیارت‌نامه‌ها و نظیر آن‌ها که ارتباط کم‌رنگ‌تری با بحث حاضر دارد، خودداری می‌کنیم. از جمله تحقیقات ارزشمندی که در این رابطه انجام شده است می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

عباسی (۱۳۹۲) به بررسی نظریه کنش‌گفتار در جزء ۳۰ قرآن کریم پرداخت و با مطالعه این آیات نتیجه گرفت که کنش‌های ترغیبی، اعلامی، عاطفی و تعهدی در آن به‌کار رفته است. از زیرگروه‌های کنش ترغیبی استفاده شده در این آیات، می‌توان به کنش انگیزشی و آگاهی، دعوت به تفکر و جلب توجه و از زیرگروه‌های کنش اعلامی، به بیان تأکید، علت، انگیزش، وقوع و بیان نتیجه اشاره کرد. در کنش عاطفی، مواردی چون دقت انسان به آفرینش، تحسّر، نفرین و توصیه مشاهده شده و در کنش‌های تعهدی، بیان سوگند نقش پررنگی ایفا کرده است. کنش ترغیبی، اعلامی، عاطفی و تعهدی به ترتیب بیشترین نقش را در این آیات به خود اختصاص داده‌اند.

کاظمی ابنوی (۱۳۹۲) بر اساس طبقه‌بندی سرل، تفاوت آیات مکی و مدنی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. وی ۳۳۰ کنش به‌کار رفته در آیات مکی و ۳۳۰ کنش به‌کار رفته در آیات مدنی را مشخص و فراوانی هر یک را محاسبه کرده است. نتایج تحقیق وی نشان می‌دهد که بیشترین کنش‌گفتاری به‌کاررفته در آیات مکی و مدنی مربوط به کنش اظهاری است. علاوه بر این، در آیات مکی کمترین بسامد مربوط به کنش تعهدی

بوده و کنش اعلامی اصلاً در آن‌ها به کار نرفته است؛ این در صورتی است که در آیات مدنی بیشترین فراوانی مربوط به کنش اظهاری و کمترین فراوانی مربوط به کنش اعلامی است.

باج (۱۳۹۳) به بررسی کنش‌های ترغیبی ۵۰۰ آیه از آیات الاحکام قرآن کریم به ترجمه فولادوند، طبق نظریه کنش‌گفتار آستین و سرل پرداخته است. وی کنش‌گفتار ترغیبی در این آیات را به دو دسته تقسیم کرده است: کنش ترغیبی (امری) مستقیم (جملات قابل فهم برای مخاطب) و کنش ترغیبی (امری) غیرمستقیم (مواردی که جمله قابل فهم نیست). گروه اول دربرگیرنده حدود ۲۳۰ آیه است که گفتارهایی از نوع توصیه، بیشترین بسامد و انذار و توبیخ کمترین فراوانی را در آن دارند. در گروه دوم که شامل ۱۶۵ آیه است؛ توصیه، بیشترین و توبیخ کمترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند. این مقایسه نشان می‌دهد که بیشترین کنش‌ها در قالب توصیه صورت گرفته است و مواردی در قالب انذار، نکوهش، توبیخ و نظایر آن کمتر استفاده شده‌است که این موضوع نشان از مهر و عطف خداوند در راهنمایی و هدایت بندگان دارد.

دل افکار و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهش خود با ترسیم بافت پیرامونی انذار و بررسی شرایط تحقق این کارگفت در قرآن به چگونگی فهم نیت گوینده (انذار) و عدم برداشت کارگفت‌های دیگر نظیر تشویق، توبیخ و تهدید از سوی مخاطب پرداختند. به نظر آن‌ها از آنجایی که انذار از سوی خداوند و بر مبنای دلسوزی و محبت نسبت به مخاطبان بوده همواره با در نظر گرفتن توانایی عقلی و اختیار مخاطب بیان شده‌است و مخاطب هیچگاه در این موارد احساس جبر نکرده و انگیزه لازم برای دوری از خطر در او به وجود آمده‌است.

جرفی و محمدیان (۱۳۹۳) در بررسی سوره مبارکه عبس، با توجه به مبانی گفتمانی و مسائل مرتبط با بافت و متن این سوره، چنین نتیجه گرفتند که پیوست معنایی میان آیات، کنش‌گفتاری و سبک نحوی جمله‌ها با اصول نحوی کاملاً همسو بوده و بسامد کنش‌های گفتاری به کار رفته در این سوره و سبک نحوی آن رابطه مستقیم با بافت اجتماعی برقرار کرده‌است. علاوه بر این، کنش‌گفتاری ترغیبی (برانگیختن عواطف

مخاطب) و کنش گفتاری عاطفی (توبیخ و عتاب)، بیشترین میزان کاربرد را در این سوره به خود اختصاص داده‌اند.

توکلی سعدآباد (۱۳۹۴) نظریه کنش گفتار را در ۱۴ سوره مدنی مورد مطالعه قرار داده‌است. در این پژوهش وی پس از تعیین انواع کنش‌ها از طریق ساختار و بافت نتیجه گرفته‌است که بیشترین فراوانی مربوط به کنش اظهاری (۵۰ درصد) و کمترین بسامد مربوط به کنش اعلامی (۰/۵ درصد) بوده و دیگر انواع کنش‌ها با درصدهای مابین این دو کنش به کار رفته‌اند. این ارقام نشان‌دهنده ارزش بالای کنش اظهاری و کم‌اهمیت بودن کنش اعلامی در این دسته از آیات و سوره‌است.

حسینی معصوم و رادمرد (۱۳۹۴) در بررسی تأثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش گفتار در سوره‌های مکی و مدنی به این نتیجه رسیدند که در سور مکی، کنش اظهاری بیشترین فراوانی را داشته و سایر کنش‌ها در مرتبه پایین‌تری نسبت به آن قرار دارند و این به دلیل بیان اخبار و معارف الهی و اسلامی بوده که در آغاز اسلام حجم بیشتری از آیات را به خود اختصاص داده‌بود. اما در سور مدنی، فراوانی کنش اظهاری به نفع کنش‌های دیگر کاهش یافته و این درحالی‌است که کنش‌های گفتاری مربوط به اوامر و نواهی، تشویقی و ترغیبی، تبشیر و انذار در سوره‌های مدنی اولویت بیشتری دارند و باید گفت که علاوه بر تغییر بافت زمانی و مکانی، تفاوت مخاطب از مشرک به مسلمان نیز بر میزان کاربرد کنش گفتار تأثیرگذار بوده‌است.

ویسی و اورکی (۱۳۹۴) در پانزده جزء دوم قرآن کریم با شیوه تحلیلی - توصیفی و بر اساس کنش منظوری به بررسی ساختار و کاربرد استفهام، جدای از معنای اولیه آن (طلب آگاهی) پرداخته‌اند. نتایج تحقیق آنها نشان می‌دهد که اکثر جملات استفهامی قرآن در معنای ثانویه خود به کار رفته‌اند؛ یعنی رابطه مستقیمی میان ساختار نحوی و کارکرد معنایی آنها برقرار نشده‌است. خداوند آگاه به تمام امور برای هدایت انسان‌ها از معنای ثانویه و یا کنش منظوری برای فهم بهتر قرآن برای مخاطب بهره برده‌است.

سلطانی و مقدسی نیا (۱۳۹۵) با روش توصیفی - تحلیلی کنش‌های گفتاری را در دو نوع از فرامین قرآنی مورد بررسی قرار دادند. به طور معمول انتظار می‌رود که فرمان‌های قرآنی که مبنای قانون‌گذاری قرار گرفته‌اند به شکل و ساختار جملات امری

بیان شوند. اما از جملات خبری بعنوان امر غیرمستقیم نیز استفاده شده است. نتایج پژوهش آن‌ها نشان می‌دهد که در استفاده از جملات امری، گوینده مرزهای دقیق‌تری برای امر کردن، مشخص کرده و غالباً در روابط بین فردی از آن استفاده کرده است، ولی قوانینی که با جملات خبری بیان شده است، حالت تداوم، فوریت‌زدایی و مخاطب‌زایی را برای قوانین ایجاد کرده است. به عبارت دیگر، قانون مورد نظر، شمول پیدا کرده است.

ویسی و دریس (۱۳۹۵) سوره مبارکه نبأ را از نظر سیاق، انسجام و کنش‌های گفتاری به‌کاررفته در آن مورد بررسی قرار دادند. طبق بیانات علامه طباطبائی در المیزان، در هر آیه مقصود از کلام وحی نیز آمده است (کنش منظوری) و تأثیری که بر روی مخاطب گذاشته در راستای هدایت وی به سمت انجام دستورات الهی (کنش تأثیری) بوده است. در نتیجه با توجه به سیاق و محتوای آیات این سوره، بیشترین بسامد مربوط به کنش‌های اظهاری و ترغیبی بوده که مرتبط با بحث اطلاع‌رسانی و هشدار مخاطبان است.

مدرس (۱۳۹۵) کنش‌گفتار تعهدی و بلاغی را در ۱۵ جزء آغازین قرآن کریم مورد مطالعه قرار داده و چنین نتیجه گرفته است که از میان ۳۴۱ مورد کنش تعهدی که در ۱۵ جزء اول به‌کار رفته است، بیشترین تعداد مربوط به آیات تهدید و کمترین تعداد مربوط به سوگند و قسم بوده است.

نامداری (۱۳۹۶) آیات منتخبی از بشارت را که یکی از سنت‌های خداوند و گوهر رسالت بوده است را برای تحقیق خود برگزیده است. وی با بررسی این آیات چنین نتیجه گرفته است که در کارگفت بشارت تلاش برای ایجاد انگیزه در مخاطب در سایه اختیار بوده و کنش اظهاری بیشترین بسامد را در آیات تبشیر داشته و کنش اعلامی و عاطفی در آن‌ها به‌کار نرفته است. این در حالی است که در آیات انذار، کنش عاطفی دیده شده است.

خاکپور و عقدایی (۱۳۹۷) با بررسی اجمالی تفاسیر و به روش تحلیل محتوا، پاره‌گفتارهای سوره لقمان را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند و چنین نتیجه گرفته‌اند که از مجموع ۱۰۷ کنش‌گفتار به‌کاررفته در این سوره، به ترتیب کنش‌های ترغیبی، اظهاری و عاطفی بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند و کنش تعهدی تنها با یک مورد کمترین بسامد را داشته است. محتوای سوره، یعنی دعوت به مباحث توحیدی و معاد با

استفاده از کنش‌های ترغیبی و اظهاری کاملاً منطبق بوده و از کنش عاطفی، تعهدی و اعلامی فاصله داشته‌است.

احمدی نرگسه و همکاران (۱۳۹۷) با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی، سور قرآن را از نظر به‌کارگیری کارگفت ترغیبی مورد مطالعه قرار دادند. نتیجه مطالعه آنها نشان می‌دهد که ساختار کارگفت ترغیبی به‌کاررفته در قرآن را می‌توان به نه دسته مختلف تقسیم کرد: استفهامی، خبری، امری، اظهاری، مدح، ذم، تعجبی، دوستی و تعاملی. علاوه بر این، این موارد بیشتر به صورت غیرمستقیم به‌کاررفته‌است که این موضوع بیانگر وجود ابعاد و معانی مختلف آیات قرآن بوده و همچنین انسان را به تعقل و درک معانی تشویق می‌کند.

حسنوند (۱۳۹۸) بیان می‌کند با توجه به اینکه از نظریه کنش‌گفتار برای دستیابی به مقصود گوینده استفاده می‌شود، هدف از به‌کارگیری این نظریه بر روی قرآن، دستیابی به معانی عمیق آیات قرآن است. وی با بررسی کنش‌های گفتاری سوره مریم چنین نتیجه گرفته‌است که با در نظر گرفتن موضوعات و محتوای این سوره، کنش‌های اظهاری و ترغیبی بیشتر از دیگر کنش‌های گفتاری در متن آن به‌کاررفته‌است که دلیل آن آگاه کردن مخاطبان نسبت به سرگذشت اقوام پیشین بوده‌است.

دسترنج و عرب (۱۳۹۹) در پژوهش خود، ۱۲۰ آیه از آیات قرآن که به صورت صریح و غیرصریح به جهاد اشاره کرده‌اند را با روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار دادند و به این نتیجه رسیدند که در این گروه از آیات، کنش‌گفتاری اظهاری با ۵۳ درصد، بیشترین و کنش‌های ترغیبی، اعلامی، عاطفی، تعهدی به ترتیب در رتبه‌های بعدی قرار دارند.

پس از ارائه پیشینه مطالعات صورت‌گرفته در این زمینه تلاش می‌شود به منظور پاسخگویی به سوالات پیش‌رو ضمن پرداختن به روش تحقیق به‌کاررفته در این پژوهش، داده‌ها مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت نتیجه‌گیری کلی ارائه شود.

پرسش‌هایی که پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخی برای آنها است عبارت‌اند از:

۱. کنش‌های تعهدی به‌کاررفته در دو سوره جمعه و منافقون کدام است؟

۲. آیا بین قالب‌های بیانی به‌کاررفته در این سوره‌ها و محتوا و مضمون آن‌ها رابطه معناداری وجود دارد؟

۱.۲. روش‌شناسی

جستار حاضر تلاش دارد بر اساس نظریه کنش‌گفتاری آستین و بر مبنای یکی از پنج‌گانه‌های سرل یعنی کنش‌گفتاری تعهدی به شیوه توصیفی - تحلیلی، آیات دو سوره جمعه و منافقون را مورد بررسی قرار دهد. همان‌طور که ذکر شد در کارگفت تعهدی که پژوهش حاضر بر آن متمرکز است، گوینده خود را متعهد می‌سازد تا عملی را در آینده انجام دهد. این کارگفت به دو صورت مستقیم/صریح (direct) و غیرمستقیم/ غیرصریح (indirect) و در قالب چهار ساختار زبانی متفاوت یعنی قول و وعده، تهدید، سوگند و قسم و عهد و پیمان بازنمایی می‌شود. لازم به ذکر است که هرگاه میان معنای جمله و معنای مدنظر گوینده مطابقت وجود داشته باشد، کارگفت صریح شمرده می‌شود و هرگاه مطابقتی بین این دو وجود نداشته باشد، آن را غیرصریح، قلمداد می‌کنند. به منظور پیاده‌سازی این نظریه بر روی سوره مورد نظر، در ابتدا آیاتی که براساس تحلیل‌های زبانی و با در نظر گرفتن ملاک‌های نحوی، واژگانی و معنایی مشخص می‌شود که دربرگیرنده کنش تعهدی است، استخراج و صریح و غیرصریح بودن آن تعیین می‌شود. در ادامه با بهره‌گیری از تفاسیر المیزان و نمونه، موضوع و نوع کنش‌گفتاری تعهدی آن‌ها مشخص می‌شود. در مرحله بعد پس از تعیین بسامد قالب‌های بیانی مختلف برای بازنمایی کنش-گفتاری تعهدی در این آیات، رابطه میان این قالب‌های بیانی و محتوای سوره مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت نتیجه کلی ارائه می‌شود.

۲. یافته‌ها و بحث و بررسی

در این بخش با توجه به تعریف‌های ارائه‌شده، پس از معرفی دو سوره جمعه و منافقون، به واکاوی آیات این دو سوره می‌پردازیم و به منظور انسجام‌بخشی مطالب، هر سوره را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲.۱. سوره جمعه

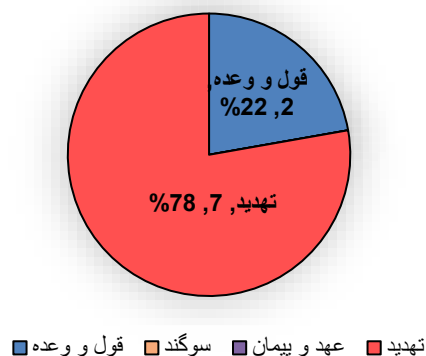
سوره جمعه، شصت و دومین سوره قرآن است که جزء سوره مدنی محسوب می‌شود. اسم جمعه از آیه نهم این سوره گرفته شده و اهمیت و عظمت نماز جمعه را بیان می‌کند. این سوره بعد از سوره تحریم، نازل شده است و تاریخ نزول آن به دوران بین صلح حدیبیه و جنگ تبوک برمی‌گردد. در ادامه تعهدات به‌کاررفته در این سوره را مشاهده می‌کنیم (جدول ۱). منظور از متعهد در ستون ششم شخص یا اشخاصی است که تعهد از جانب آنها صورت گرفته است. ستون هفتم این جدول نیز دربرگیرنده نشانگر کنش تعهدی است. منظور از نشانگر، حروف و یا افعالی است که در آیه دلالت بر تعهد دارند. نوع کنش تعهدی یکی از چهار قسم قول و وعده، تهدید، سوگند و قسم و عهد و پیمان است.

جدول (۱): نوع و ساختار کنش‌های تعهدی به‌کاررفته در سوره جمعه

ردیف	شماره آیه	آیه	ترجمه	مضمون	متعهد	نشانگر کنش تعهدی	نوع کنش تعهدی
۱	۴	ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ	این (رسالت و نزول قرآن) فضل و کرامت خداست که آن لطف را در حق هر که بخواهد می‌کند	رحمت الهی	خداوند	صریح قول و وعده
۲	۵	بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ	قومی که مثل حالشان این است که آیات خدا را تکذیب کردند، بسیار مردمی بدی هستند	سزای اعمال	خداوند	غیر صریح تهدید
		وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ	و خدا هرگز (به راه سعادت) ستمکاران را رهبری نخواهد کرد	هدایت الهی	خداوند	صریح تهدید
ردیف	شماره آیه	آیه	ترجمه	مضمون	متعهد	نشانگر کنش تعهدی	نوع کنش تعهدی

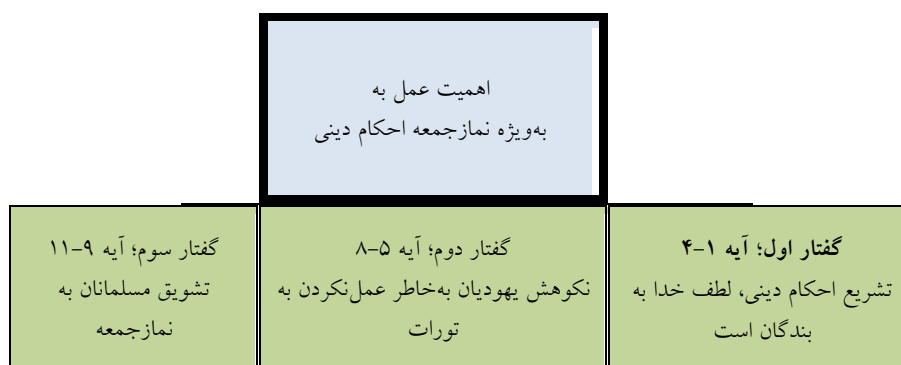
ردیف	شماره آیه	آیه	ترجمه	مضمون	متعهد	نشانگر کنش تعهدی	نوع کنش تعهدی
۴	۷	وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ	و حال آنکه در اثر آن کردار بدی که به دست خود (برای آخرت خویش) پیش فرستاده‌اند ابدآ آرزوی مرگ نمی‌کنند (بلکه از آن ترسان و هراسانند)	سزای اعمال	خداوند	صریح تهدید
۵	۸	قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفْرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مَلَأَقِيكُمْ	ای رسول ما (به جهودان) بگو عاقبت مرگی که از آن می‌گریزید شما را البته ملاقات خواهد کرد	مرگ	خداوند	صریح تهدید
۶		ثُمَّ تَرُدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ	و پس از مرگ به سوی خدایی که دانای پیدا و پنهان است باز می‌گردید	معاد	خداوند	صریح تهدید
۷		فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ	و او شما را به آنچه (از نیک و بد) کرده‌اید آگاه می‌سازد	علم مطلق خدا	خداوند	صریح تهدید
۸	۹	ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ	اگر بفهمید این برای شما بهتر است	سزای اعمال	خداوند	صریح قول و وعده
۹	۱۱	قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنْ الْأَهْوِ و مِّن التَّجَارَةِ	بگو آنچه نزد خدا است از لهُو و تجارت بهتر است	سزای اعمال	خداوند	غیر صریح تهدید

همان‌طور که داده‌های جدول ۱ نشان می‌دهد، شش آیه از مجموع ۱۱ آیه این سوره، حاوی کنش تعهدی است. از مجموع چهار قالب بیانی برای بازنمایی کنش تعهدی تنها دو مورد آن یعنی تهدید و قول و وعده در این سوره مشاهده می‌شود (شکل ۱).



شکل (۱): انواع قالب‌های بیانی بیانگر کنش تعهدی سوره جمعه

به منظور پاسخگویی به پرسش دوم که مربوط به ارتباط بین محتوای آیات و نوع کنش تعهدی به کاررفته در آنها است، ضروری است که محتوای کلی سوره و همچنین مضمون هر یک از آیات سوره جمعه را مورد بررسی قرار دهیم (شکل ۲).^۱



۱. محتوای ارائه شده برای این سوره برگرفته از وبگاه ویکی شیعیه است:

مطلب اول؛ آیه ۹-۱۰ وظایف مؤمنان نسبت به نماز جمعه	مطلب اول؛ آیه ۵ توصیف یهودیانی که به تورات عمل نکردند	مطلب اول؛ آیه ۱ بی‌نیازی خدا از عبادت بندگان
مطلب دوم؛ آیه ۱۱ نکوهش کوتاهی در ادای نماز جمعه	مطلب دوم؛ آیه ۶-۸ نژادپرستی یهودیان، علت عمل نکردن آنان به تورات	مطلب دوم؛ آیه ۲-۴ هدایت انسان‌ها با بعثت پیامبر اسلام

با توجه به داده‌های جدول (۲) می‌توان گفت که محتوای اصلی این سوره بر حول سه محور تشریح احکام دینی، نکوهش یهودیان و تشویق مسلمانان به نماز جمعه استوار است. به بیان دیگر، سوره جمعه با بیانی کاملاً واضح و مشخص نماز جمعه را از شعائر بزرگ اسلام معرفی کرده و مسلمین را به برپا داشتن آن وادار و از اینکه مانند یهود به کتاب و احکامش عمل نکنند برحذر می‌دارد. بدین ترتیب با توجه به محتوا و مضمون تعهدات (سزای اعمال، رحمت و هدایت الهی، معاد و علم مطلق خدا) این سوره می‌تواند چنین نتیجه گرفت که انتخاب نوع این کارگفت‌ها و بسامد آنها با هدف کلی سوره که همانا برحذر داشتن مؤمنان از دنیا و تشویق آنها به انجام عمل نیک است، تناسب دارد.

۲.۲. سوره منافقون

سوره منافقون شصت و سومین سوره قرآن و از سوره‌های مدنی است. محور اصلی بحث‌های این سوره را مسائل مربوط به منافقان شکل می‌دهد که علت نامگذاری این سوره به این اسم، همین مساله است. در ادامه به بررسی تعهدات این سوره می‌پردازیم:

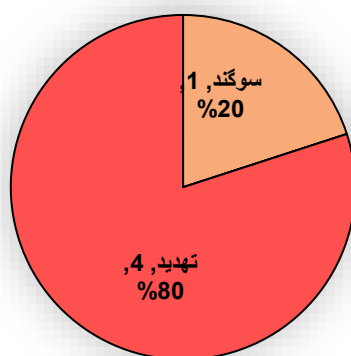
جدول (۲): نوع و ساختار کنش‌های تعهدی به کاررفته در سوره منافقون

کنش‌های گفتاری تعهدی سوره جمعه و منافقون براساس نظریه کارگشت سول واکاوی □ ۱۰۰۹

ردیف	شماره آیه	آیه	ترجمه	مضمون	متعهد	نشانگر کنش تعهدی	نوع کنش تعهدی	نوع کنش تعهدی
۱	۶	سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ	ای رسول تو از آنان برای خدا آمرزش بخواهی یا نخواهی به حالشان یکسان است، خدا هرگز آنان را نمی‌بخشد	سزای اعمال	خداوند	حرف (لن)	صریح	تهدید
۲		إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ	که همانا قوم نابکار فاسق را خدا هیچ‌وقت (به راه سعادت) هدایت نخواهد کرد	هدایت الهی	خداوند	صریح	تهدید
۳	۸	يَقُولُونَ لَنْ رَجِعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنهَا الْأَذَلُّ	آن‌ها (پنهانی) می‌گویند اگر به مدینه مراجعت کردیم البته باید (یهودیان) اربابان عزت و ثروت مسلمانان ذلیل را از شهر بیرون کنند	آزار مومنان	منافقان	حرف (لام موطنه)	صریح	سوگند
۴	۹	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ و هرکس چنین کند زیانکار است، چون زیانکاران افرادی این چنین‌اند	سزای اعمال	خداوند	صریح	تهدید
۵	۱۱	وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا	ولیکن خدای تعالی به کسی که اجلش رسیده مهلت نخواهد داد	مرگ	خداوند	صریح	تهدید

سوره منافقون نیز مانند سوره جمعه شامل ۱۱ آیه است که در چهار آیه آن کنش تعهدی به‌کاررفته‌است. در این سوره در دو مورد نشانگرهای حرفی لن و لام موطنه به

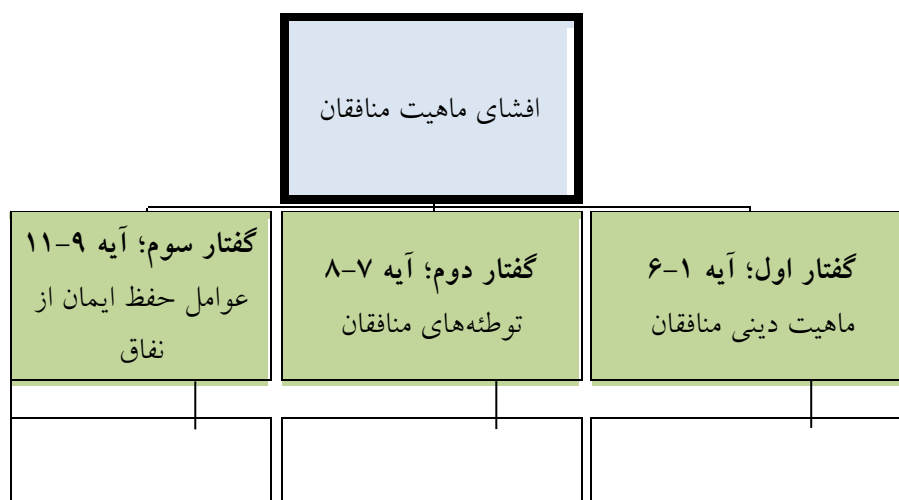
تشخیص کنش تعهدی در آیه کمک می‌کنند. همان‌طور که مشاهده می‌شود در این سوره نیز کنش تعهدی تنها در قالب تهدید و سوگند ارائه شده است (شکل ۳).

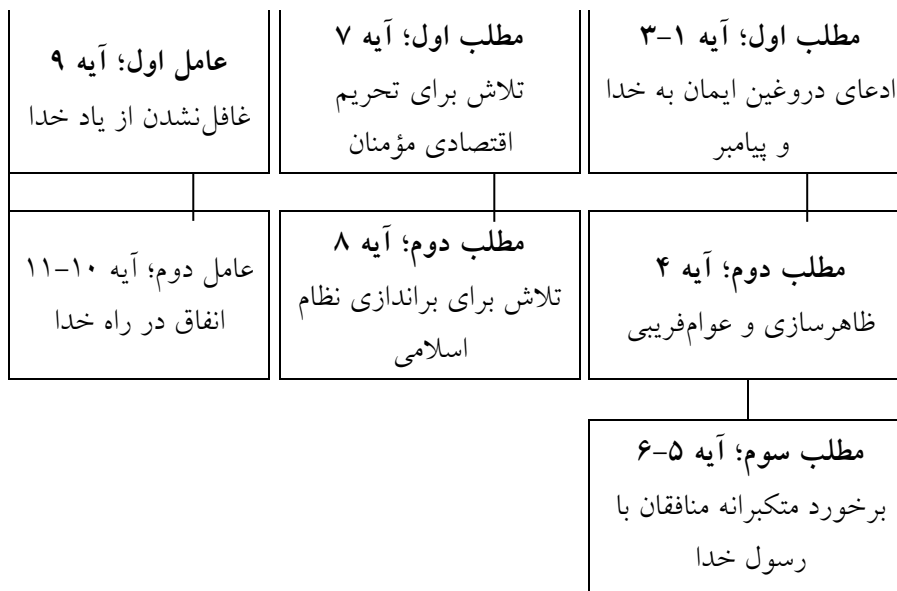


تهدید ■ عهد و پیمان ■ سوگند ■ قول و وعده

شکل ۳: انواع قالب‌های بیانی بیانگر کنش تعهدی سوره منافقون

در رابطه با محتوای سوره منافقون می‌توان گفت که علاوه بر مضمون اصلی سوره که در مورد منافقان است، شاهد اندرزهایی برای مسلمانان نیز هستیم (شکل ۴).





شکل ۴: محتوای سوره منافقون

همان‌طور که داده‌های شکل ۴ نشان می‌دهد برحذر داشتن مؤمنان از توطئه‌های منافقان و لزوم مراقبت دائم در این زمینه، هشدار به مؤمنان از جهت غفلت از ذکر خداوند با وجود مواهب مادی دنیا و همچنین توصیه به انفاق در راه خدا و بهره‌گیری از اموال پیش از فرارسیدن مرگ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴۳/۲۴)، سه پیام اصلی‌ای است که در این سوره گنجانده شده‌است. دلیل تأکید و سفارش تلاوت سوره منافقون در نماز جمعه نیز همین است که امت اسلامی همواره توطئه‌های منافقان را به خاطر بیاورند و دائماً مراقب تحریک‌ها، تخریب‌ها و نقشه‌های شوم آن‌ها باشند. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که تهدید که شیوه غالب این نوع کارگفت در این سوره است با محتوای کلی آن که افشای ماهیت منافقان و عوامل حفظ ایمان از نفاق است، مطابقت دارد.

۳. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر تلاش شد انواع کنش‌های تعهدی به‌کاررفته در سوره مبارکه جمعه و منافقون و ارتباط میان نوع کنش‌های به‌کاررفته و محتوای هر سوره مورد واکاوی قرار بگیرد. یافته‌های تحقیق در مورد سوره جمعه نشان می‌دهد که از نُه مورد تعهد به‌کاررفته در سوره جمعه، هفت مورد به شکل تهدید و دو مورد در قالب قول و وعده بیان شده است و اثری از دیگر انواع تعهد در این سوره به چشم نمی‌خورد. اکثر تهدیدهای این سوره به صورت صریح به‌کاررفته است و در تمامی این موارد متعهد، خداوند یکتا است. در سوره منافقون نیز پنج مورد تعهد صریح دیده شد که چهار مورد آن تهدیدی از جانب خداوند است و یک مورد آن سوگندی مبنی بر آزار همیشگی مومنان از سوی منافقان است. به این ترتیب می‌توان گفت که کنش تعهدی از نوع تهدید در این دو سوره نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. محتوای کلی هر دو سوره و همچنین جزئیات مطرح شده در آیات آن‌ها دلیل اصلی بسامد بالای کاربرد این نوع از کنش تعهدی است. از طرف دیگر، به دلیل اهمیت بالای موضوعات مطرح‌شده در این سوره‌ها، خداوند با بیان صریح این تهدیدات، راه هرگونه شبهه و ابهامی را که ممکن است با بیان غیرصریح برای مخاطب ایجاد شود، سد کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. احمدی نرگسه، رحیم، گرجیان، بهمن، نقی‌زاده، محمود و حسینی، سیدحسام الدین. (۱۳۹۷ش). کارگفت‌های ترغیبی در قرآن کریم. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۶، شماره ۲، صص ۲۱-۳۴. doi: 10.29252/paq.6.2.21
۳. باج، رقیه. (۱۳۹۶ش). بررسی کنش‌های امری در آیات الاحکام قرآن کریم براساس نظریه کنش‌گفتار آستین (۱۹۶۲) و سرل (۱۹۷۹). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۴. توکلی سعدآباد، لیلی. (۱۳۹۴ش). تحلیل کنش‌گفتاری چهارده سوره مدنی قرآن کریم بر پایه نظریه سرل. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

کنش‌های گفتاری تعهدی سور جمعه و منافقون براساس نظریه کارگفت سرل واکاوی □ ۱۰۱۳

۵. جرفی، محمد و محمدیان، عباد. (۱۳۹۳ش). بررسی سوره «عَبَس» از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۲، شماره ۲، صص ۹-۲۶. doi: 10.29252/paq.2.2.9
۶. حسونند، صحبت اله. (۱۳۹۸ش). تحلیل متن سوره مریم براساس نظریه کنش گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۷، شماره ۲، صص ۴۵-۶۵. doi: 10.29252/paq.7.2.45
۷. حسینی معصوم، سید محمد و رادمرد، عبدالله. (۱۳۹۴ش). تأثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش گفتار؛ مقایسه فراوانی انواع کنش‌های گفتار در سوره‌های مکی و مدنی قرآن کریم. جستارهای زبانی، دوره ۶، شماره ۳، صص ۶۵-۹۲.
۸. دسترنج، فاطمه و عرب، منصوره. (۱۳۹۹ش). کاربری نظریه «کنش‌گفتاری» در خوانش آیات جهاد. مطالعات تاریخی جنگ، دوره ۴، شماره ۲، صص ۲۳-۵۲. doi: 10.29252/HSOW.4.2.23
۹. دل‌افکار، علیرضا، صانعی‌پور، محمدحسن، زندی، بهمن و ارجمندفر، مهدی. (۱۳۹۳ش). تحلیل ساختار کارگفت‌انذار در قرآن کریم. پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، دوره ۳، شماره ۱، صص ۳۹-۶۰.
۱۰. سرل، جان راجرز. (۱۳۷۸ش). افعال گفتاری. ترجمه محمدعلی عبداللهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. سلطانی، علی اصغر و مقدسی‌نیا، مهدی. (۱۳۹۵ش). بررسی کنش‌های فراگفتاری در دو نوع متفاوت از فرامین قرآنی و شیوه برخورد مترجمان انگلیسی با آن. مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۳، شماره ۶، صص ۱۹۱-۲۱۷.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیرالمیزان. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. جلد دهم. چاپ پنجم.
۱۳. عباسی، مهدی. (۱۳۹۲ش). بررسی کنش‌های گفتاری در ترجمه جزء سی قرآن کریم براساس نظرات آستین (۱۹۶۲) و سرل (۱۹۶۹). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۴. عقدایی، فاطمه و خاکپور، حسین. (۱۳۹۷ش). تحلیل متن شناختی سوره لقمان براساس نظریه کنش گفتار سرل. مطالعات ادبی متون اسلامی، دوره ۳، شماره ۱۰، صص ۹-۳۵. doi: 10.22081/jrla.2019.50997.1182

۱۵. کاظمی ابنوی، مرضیه. (۱۳۹۲ش). بررسی تفاوت کنش های گفتاری آیات مکی و مدنی براساس طبقه بندی سرل از کنش های گفتار. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شیراز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۶. مدرس، مه‌ری. (۱۳۹۵ش). بررسی کنش گفتار تعهدی و بلاغی ۱۵ جزء قرآن کریم. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده اصول دین.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه. جلد هجدهم. چاپ دهم.
۱۸. نامداری، اسما. (۱۳۹۶ش). مطالعه موردی برخی آیات بشارت‌دهنده در قرآن کریم از منظر نظریه زبانی کارگفت. مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران، دوره ۵، شماره ۱۹، صص ۱۰۳-۱۱۸.
۱۹. ویسی، الخاص و اورکی، غلامحسین. (۱۳۹۴). کارکردهای معنایی و توان منظوری جملات استفهامی قرآن کریم با توجه به نظریه «کنش‌گفتاری». ذهن، دوره ۱۶، شماره ۶۲، صص ۵-۳۰.
۲۰. ویسی، الخاص و دریس، فاطمه. (۱۳۹۵ش). بررسی مقابله‌ای تحلیل سیاق سوره «نبا» در تفسیر المیزان و یافته‌های زبان‌شناسی معاصر. آموزه های قرآنی، دوره ۱۳، شماره ۲۴، صص ۸۱-۱۰۸

21. <https://fa.wikishia.net/view>

22. Austin, J. (1962) How to do things with words. London: Oxford University Press.

قرآن کریم و ادبیات انتقادی - هنری

علی نجفی صحنه‌ای^۱

چکیده

قرآن کریم گذشته از اعجاز بیانی، در تنوع و خلاقیت بیان هم اعجاز‌آمیز است. تا به حال درباره روش‌های بیانی مانند: استدلال، داستان و... مباحثی انجام شده؛ اما گوشه‌زنی‌های پوشیده و پنهان و معنی‌دهی‌های تأمل برانگیز این کتاب سترگ، موضوعی کاملاً بکر و سزاوار پژوهش بیشتر است. از قرن سوم هجری، برخی از مفسرین گوشه چشمی به اضلاع چنین زبانی داشته‌اند و الفاظی چون «تعریض» «تهکم» «تعییر» و... - که از صنایع گوناگون «ادبیات انتقادی» به حساب می‌آیند- در کتاب‌های تفسیری به چشم می‌خورند. در دوران معاصر تک‌نگاره‌هایی در قالب مقاله و یا کتاب، استطراداً و یا مستقلاً، در این خصوص منتشر شده است. اما نشان دادن چنین زبانی در قالب «ادبیات انتقادی و هنری» نکته‌ای است که این مقاله به عنوان یک پدیده نوپیدا - با نگاهی بیرونی - با روش توصیفی و تحلیلی در مقام تبیین و ارزیابی آن است تا با چهارچوب و تعریف خاص نمود یابد. دانشی که موضوع آن را واکاوی نکات انتقادی و مباحثی چون: طنز، هجو، لطیفه، هزل، تصاویر زاویه‌دار، قصه، روایت و نمایشهای انتقادی فکاهتی، مسائل آن را شکل می‌دهند. چنین نگاهی علاوه بر گره‌گشایی از بسیاری از آیات، چشم‌انداز بسیار بدیعی به سوی قرآن خواهد بود و ابعاد پنهانی از قرآن را برای بشر امروزی رخنمایی می‌کند و ارتباط ویژه‌ای با علوم ادبی، هنری و نمایشی برقرار می‌سازد و باعث انسجام و پختگی چنین مباحثی می‌گردد.

واژگان کلیدی

قرآن کریم؛ اعجاز بیانی؛ نقد هنری؛ ادبیات انتقادی؛ طنز؛ هزل؛ هجو.

۱. مقدمه

قرآن کریم علاوه بر اعجاز بیان، در تنوع و خلاقیت بیان هم اعجاز‌آمیز است. تا کنون درباره برخی روش‌های بیانی مانند: بیان استدلالی، داستان، تمثیل و... بحث‌هایی مطرح شده؛ اما گوشه زنی‌های پوشیده و پنهان و واژه‌پردازی‌های رندانه و گزنده این کتاب سترگ، موضوعی کاملاً بکر و سزاوار پژوهش بیشتر است. قرآن پیام خود را هدایت بشر به بهترین راه‌ها دانسته و همین اقتضا می‌کند که از شایسته‌ترین اسلوب‌های بیانی هم سود برده باشد و زبان انتقادی به مفهوم دقیق آن یکی از بهترین اسلوب‌های بیدارگری و یکی از عناصر مهم تفهیم و تبیین آموزه‌های لطیف آلهیاتی است. ادبیات انتقادی به ما این امکان را می‌دهد که نقد را در یک ظرف شیرین و لبخندبرانگیز قالب بزینم تا مخاطب را به تواضع وادارد. از طرفی برای درک درست نوشته‌هایی که از سرشتی ژرف برخوردارند تأملات زبان‌شناسانه و هنری امری حتمی است. نکته‌های موجود در این آثار آن‌چنان نغز و پندارخیزند که نمایاندن آنها بدون شناختی دقیق از زبان و هنر ناممکن است. زیبایی و تأثیر فوق‌العاده زبان انتقادی در روح و روان انسان و از طرفی نقش ویژه این بیان در ترسیم و نقد افکار و رفتار باعث شده تا قرآن نگاه خاصی به این زبان داشته باشد. بالغ بر ۷۰۰ آیه به همین سبک نازل شده و این نشان جایگاه ویژه زبان انتقادی در این کتاب بزرگ است. از این رو عدم توجه به چنین زبانی به فقر تفسیری قرآن منجر خواهد شد. نکته مهم دیگر اینکه نباید زبان رندانه و شادباشانه را بیانی غیر جد و یا به لودگی فروکاست بلکه نقد قرآنی نقدی فاخر و در سطحی عمیق در جریان است. از طرفی فقدان نگاهی جامع، باعث خلط و آشفتگی مسائل این زبان شده است.

مفسرین بخشی از آیات را تَهَكُّم (نوعی از طنز) (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۹۳) و برخی را تقریب (هجو) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۴۶۱) و برخی را تشهیر (رسوا ساختن) (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴/۸۱۴) و... دانسته‌اند. بنابراین نگاه منسجمی به این موضوع نداشته‌اند. امروزه هم اکثر تحقیقات صورت گرفته در این خصوص یا در چهارچوب «شوخی در قرآن» یا «طنز در قرآن» و یا «هجو در قرآن» (مستنصرمیر، ۱۳۸۷: ۱۰۳ و ۲۰۵) و یا «طنز و شوخ طبعی در قرآن» طرح شده است. (مستنصرمیر، ۱۳۹۶: ۱۱۹ تا ۱۴۱). و مقالاتی چون: (مروتی، ۱۳۹۲: ۱۷۷؛ حیدری، ۱۳۷۹: ۸۶؛ نجفی صحنه‌ای،

۱۳۸۷: ۱۷۴؛ بردبار، ۱۳۸۸: ۴۹۵) که تنها به طنز در قرآن پرداخته اند و در برخی دیگر از مقالات به طنز و هجو در قرآن هم اشاره ای شده است. (بهارلویی، ۱۳۹۳ش) در حالی که آنچه در قرآن و سنت تفسیری مطرح شده، نمی تواند تنها در قالب، طنز، هجو و یا شوخی کنجانده شود. کتاب «طنز مقدس» (نجفی، ۱۳۹۹) با واکاوی ابعاد گوناگون این زبان، نشان داده که قرآن بسیار جدی و گسترده از چنین زبانی سود برده و در درون خود حاوی یک گنجینه بزرگ است که جا دارد در چهار چوبی علمی طرح شود. پس مسئله این است که در چه چهارچوب علمی می توان از تمام ابعاد انتقادی قرآن بحث کرد؟ آیا بحث «قرآن و هزل» و یا «قرآن و تصاویر زاویه دار» در چه ساختار کلانی قابل طرح است؟ به خصوص این نکته که چگونه می توان ساختارهای انتقادی قرآن و آثار و پیامدها و زمینه های زبانی و فرهنگی آنها را تحقیق کرد؟ بسیاری از آیات با خوانش مشهور قابل تفسیر نیستند؛ چگونه می توان چنین آیاتی را بازشناسی کرد؟ مهم این است که ما به نظریه ای دست یابیم که به طنز، هجو، هزل و... به عنوان مسائل خود نگاه کند.

نظریه ای که می تواند همه این عناوین را ذیل خود سامان دهد یک غرض واحد است و آن هدف مشترک چیزی نیست جز «بررسی و تبیین نکات انتقادی قرآن». این تعریف نه از قبیل تعریف به موضوع «مابیحث فیه عن عوارض الذاتیه» بلکه از قبیل تعریف به غایت یعنی مجموعه مسائلی که رو به غایت وحدی دارند هست. آنچه تا به حال به عنوان نقد ادبی و یا مباحث زیبایی شناسی و هنری قرآن نوشته شده با وجود نسبت ها و همپوشانی که بین آنها برقرار است همه غیر از ادبیات انتقادی است. نقد هنری زاویه دیگری از قرآن و ادبیات را به ما نشان می دهد و برای خود حوزه های خاصی را تحت پوشش دارد. در این نوشته در پی این نکته هستیم که مباحث پراکنده ای چون: طنز، هجو، هزل و... را به عنوان یک دانش مستقل تحت عنوان «ادبیات انتقادی» طرح کنیم. چهارچوبی که با بررسی مبانی، اهداف، کارکرها، ساختارها و روش های انتقادی، بحث را آغاز کند و مسائلی چون طنز، هجو، لطیفه، هزل، تصاویر زاویه دار، شوخی، قصه، روایت و نمایشهای انتقادی فکاهی را حول موضوعی به نام «بررسی و تبیین نکات انتقادی قرآن» گردآوری نماید.

چنین نگاهی علاوه بر گره‌گشایی از بسیاری از آیات، چشم انداز بسیار بدیعی به سوی قرآن خواهد بود و ابعاد پنهانی از قرآن را برای بشر امروزی رخنمایی می‌کند، و ارتباط ویژه‌ای با علوم ادبی، هنری و نمایشی - چه به لحاظ محتوایی و ساختاری - برقرار می‌سازد و باعث انسجام و پختگی چنین مسائلی خواهد شد؛ چون تناظرها، نسبت‌ها و روابط و همچنین وجوه تمایز و اشتراک آنها به درستی دیده می‌شوند و ما می‌توانیم دریافت روشنتری از طنز، هزل، هجو و... داشته باشیم.

در این نوشته، تنها از منظر «طنز»، «هجو» و «هزل» چند آیه را ابتدا از منظر مشهور و سپس از نگاه انتقادی طرح خواهیم کرد.

۲. پیشینه تحقیق

استفاده از چنین زبانی در صدر اسلامی و حتی عرب جاهلی متعارف بوده و سیره جاری پیامبر و اولیاء دینی بر استفاده از چنین روش‌های بیانی استوار بوده و سیره نویسان بابی را تحت عنوان «باب مزاح النبى» آورده‌اند. (مسلم: ۲۵۵/۲؛ ترمذی: ۱۹/۲؛ خطیب: ۴۱۶؛ کلینی: ۷۵۱/۴ (بَابُ الدُّعَابَةِ وَالضَّحْكِ)؛ بن شهر آشوب: ۱/۱۲۸) در عین حال جامعه هر چه از صدر اسلامی دور شده چنین مباحثی دچار ابهام و حتی مورد انکار قرار گرفته است (جعفری، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

از قرن سوم و بخصوص از قرن ششم هجری، قرآن‌شناسان به این بُعد هنری گوشه‌چشمی داشته‌اند اما به علت روشن نبودن مبانی زبانی و فرهنگی، با تردید و دوگانگی با آن برخورد نموده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲/۳۰۴ تا ۳۰۶) تحلیل‌های انتقادی که در قرن سوم تا قبل از قرن ششم آمده‌اند نوعاً نیرومند نیستند و بسیاری تنها در حد اشاره نوشته‌اند: «فَلَمَّا عَجَزُوا بَعْدَ التَّفْرِيعِ وَالتَّحْدِي، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ...» (عسکری، ۱۴۰۹: ۱۵۴) بدون اینکه توضیح خاصی در خصوص هجو آمده باشد؛ مثلاً دینوری در خصوص این نکته که چرا قرآن در سوره مسد از ابولهب با کنیه یاد کرده با اینکه کنیه کنایه از تعظیم است. (دینوری، ۱۹۷۹م: ۳۷۳) او با طرح این سؤال تنها یک علامت سؤال می‌گذارد و رد می‌شود او در ادامه در علت اینکه چرا قرآن با تعبیر «فی جیدها حبلٌ من مسد» از زن ابولهب یاد کرده با تعجب و تأمل ویژه‌ای می‌نویسد: بعضی

از پیشینیان گفته اند آن زن بسیار رسول خدا را به سبب فقر سرزنش می کرد و با لیف خرمایی که به گردنش بسته بود، بر پشت خود هیزم می کشید؟! او در مورد سستی این سخن می نویسد: نمی دانم که این چگونه بود؟! چون خداوند متعال او را به داشتن ثروت و اولاد وصف نموده و گفته است: ما اغنی عنه ماله و ما کسب. (همان: ۲۷۰) هر چند دینوری در قرن سوم به خوبی از عهده تحلیل انتقادی برخی از آیات برآمده اما عموم مفسرین فاقد چنین نگاهی هستند.

جوهری در قرن چهارم هجری از تولد «طنز» خبر داده است (جوهری، ۱۴۱۰: ۸۸۳/۳) اما در کتابهای تفسیری قرن سوم می توان این واژه را یافت؛ در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری آمده است « وَ قَدْ حَضَرَ الرَّجُلُ السُّوقَ فِي غَدُوٍّ، وَ قَدْ حَضَرَ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرِ: هَلُمَّ نَطْنُزْ بِهَذَا الْمَغْرُورِ بِمُحَمَّدٍ. » (عسکری، ۱۴۰۹: ۶۰۲) بعد از او بدون توجه به این نکته که میان اسلوب های بیانی چون طنز، هجو، هزل و... با وجود تفاوتها، یک اشتراک نیرومندی وجود دارد، جزیره وار به تعریف آنها پرداخته اند. زمخشری طنز را به تمسخر تعریف کرده است (زمخشری، ۱۴۲۷: ۳۹۷) و هزل را به ضد جد تفسیر کرده است. (زمخشری، ۱۴۲۷: ۷۰۱) و هجو را به شمردن عیب ها معنا کرده است. (زمخشری، ۱۴۲۷: ۶۹۶) بسیاری دیگر نوشته اند هجو یعنی کسی را به شعر شماتت کردن و معایب او را شمارش کردن است. (واسطی، ۱۴۱۴: ۲۰ / ۳۲۶: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۶۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۵۳) بنابراین هرچند واژه هایی چون طنز در منابع کهن، نامی آشناست ولی در هیچ کتابی چنین مسائلی به صورت یک دانش جامع و منسجم به چشم نمی خورد.

آرام آرام می بینیم تحلیل های انتقادی شکل پخته تری به خود گرفته اند. از همین رو هجو را چنین تصویر کرده اند: «نوعی شعر غنائی که بر پایه نقد گزنده و دردانگیز باشد که گاهی به سر حد دشنام گویی یا ریشخند مسخره آمیز و دردآور می انجامد.» (حلبی، ۱۳۷۷: ۳۵؛ دهخدا، ذیل ماده هجو) در حالی که هیچ دلیلی برای چنین اختصاصی وجود ندارد و کثرت مورد را نمی توان دلیل بر چنین انحصاری گرفت. هجو می تواند در نثر و قالب های دیگری بگنجد. و برای طنز تعاریفی به این شرح آورده اند: «به کسی خندیدن، عیب کردن، لقب کردن، سخن به رموز گفتن، ناز، و طنز کردن را به معنی طعنه

زدن و... «دهخدا، ذیل ماده طنز) یا نوشته‌اند: «طنز یکی از انواع ادبی است که در زبانهای غربی «satire» نامیده می‌شود و در فارسی طنز اصطلاح شده که عبارت از روش ویژه‌ای در نویسندگی است که ضمن دادن تصویر هجوآمیزی از جهات زشت و منفی و (ناجور) زندگی، معایب و مفساد جامعه و حقایق تلخ اجتماعی را به صورت اغراق‌آمیزی نمایش می‌دهد تا صفات و مشخصات آنها نمایان‌تر جلوه کند و تضاد عمیق وضع موجود با اندیشه یک زندگی عالی و معمول آشکار گردد.» (آرین پور، ۱۳۷۲: ۳۶) یا نوشته‌اند: «احساس ناسازگاری میان نمود و واقعیت، میان به نظر می‌رسد و هست یا میان باید و هست.» (مستنصر میر، ۱۳۸۷: ۱۱۴) در لغت هزل به معنی مزاح کردن و بیهوده گفتن، تفسیر شده و آن را مقابل جد دانسته‌اند. (راغب، ۱۳۸۱: ۵۴۲) اما هزل در اصطلاح اهل بدیع - که آن را از محسنات معنوی می‌شمارند - هر لفظی است که از آن اراده جد کنند یعنی به حسب ظاهر به عنوان بازی ذکر می‌شود ولی در حقیقت مقصود چیز دیگری است. (تفتازانی، ۱۳۶۹ش: ۱۸۵) جاحظ بصری در مورد هزل نوشته است: «هزل و مزاح هرگاه برای این هدف به کار رود که سبب جد باشد، جد است چنان که بطالت نیز اگر برای همین منظور به کار رود وقار و زرانت است.» (جاحظ، ۱۹۴۳م: ۳۷) در این تعاریف هیچ نگاه جامع و منسجمی که طنز، هجو و... را در یک موضوع واحد قرار دهد یافت نمی‌شود به همین علت بین آنها نوعی تداخل و خلط دیده می‌شود.

۳. روش‌شناسی تحقیق

نقد هنری را باید یکی از میوه‌های مبارک نگاه روشمندان به قرآن دانست. نگاهی که هر تحلیلی از قرآن را منوط به رعایت اصول خاصی می‌داند. مهم‌ترین این اصول عبارتند از: نگاه انسجام‌محور به قرآن، پیوند قرآن با واقعیت‌های فرهنگی و زبانی عصر نزول، برخوردار بودن قرآن از زبانی روشن ولی چندلایه، استقلال و کمال قرآن در بیان و مراد خود، گفتاری و گُنشی بودن قرآن، استفاده قرآن از روش‌های بیانی متنوع، و... رویکردی که قرآن را یک کتاب دارای ساختمان می‌داند و آیات متناظر به هم ملاحظه می‌شوند؛ و در دلالت، آن را کامل می‌بیند و نیازی به ارجاع قرآن به روایات و یا شأن نزول نمی‌بیند. همچنین این اصل که هر متنی آینه‌ی زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. بر

پایه این اصل، زبان کنایی و فرهنگ مفاهمه دو عنصر اساسی در هر زبانی به شمار می‌روند؛ زبان کنایی به عنوان ابزاری برای ارتباط، و فرهنگ مفاهمه به عنوان بستری که به زبان و تعبیر کنایی معنا می‌بخشد همواره باید در کنار هم در نظر گرفته شوند. هر واژه و تعبیر کنایی در بستر فرهنگی خاص به خود قابل تفسیرند. واژگان بدون فرهنگ مفاهمه‌ای که در آن پا به وجود نهاده و بالنده شده‌اند، مثنی الفاظ فاقد معنا هستند. نگاه جامعی که بی‌شک تحلیل ما از قرآن را قاعده‌مند خواهد ساخت و مانع از تفسیر به رأی‌های تحمیلی بر آن خواهد شد. با این اصول روشی، ما قرآن را درون فرهنگی که در آن به وجود آمده می‌بینیم. بخصوص انسجام و پیوند مفهومی آیات، مهم ترین ابزار روشی است که در این مسیر ما را یاری می‌رساند. از این رو تفسیر قرآن در پرتو این نگاه، قانون مندتر صورت می‌پذیرد.

۴. یافته ها

بررسی دقیق ساختار آیات چنین نشان می‌دهد که قرآن به لحاظ ساختاری دارای بافت های گوناگون و ناشناخته ای هستند. مهمترین مشکل، نگاه کشکول وار به قرآن، و مهم تر از همه باور به کامل نبودن قرآن در مراد خود، همواره به جای اینکه ما را به دقت بیشتر در آیات و روابط حاکم بر آنها دعوت کند، ما را به روایات ارجاع می‌دهد و روایات هم مدلول آیات را به گونه ای دیگر قالب می‌زنند. بخصوص نگاه انتزاعی به قرآن مشکل دیگری است که باعث می‌شود قرآن در خلأ بافت زبانی و فرهنگی تفسیر شود. بر اساس این نگاه قرآن به عنوان یک شاهکار ادبی برخوردار از امتیازات زبان شناختی، روش شناختی و زیبا شناختی خاص به خود است و زبان انتقادی یکی از پایه های زیبایی، تحمل پذیری، تأثیر گذاری و جاذبه بی مانند آن به شمار می‌آید.

۵. بحث و بررسی

اگر بخواهیم به ادبیات انتقادی به عنوان یک هنر ریشه دار در قالب اصول روش شناسانه از نگاهی بیرونی پردازیم، یک آیه را ابتدا بر اساس نگاه معروف و سپس با نگاه انتقادی

طرح می‌کنیم؛ تا روشن شود کدام سبک با اصول روش شناختی تطبیق دارد و ما را بیشتر با ابعاد گوناگون آیات آشنا می‌سازد. و مهمتر از همه پیوند ذاتی این نوع خاص از زبان، ذیل یک دانش منسجم، مبرهن می‌گردد.

۶. قرآن و طنز

قرآن در پاره‌ای از آیات چنین تعبیری بکار برده است: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آل عمران: ۲۱؛ النساء: ۱۳۸؛ التوبه: ۳).

در کتاب‌های تفسیری تا قرن پنجم واژه «بَشِّر» به معنی «خبر ده» تفسیر شده‌است. (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۲۱۱) سوره‌آبادی چنین نگاشته: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ: بی‌گاهان دو رویان را. بشارت چون مطلق بود در خیر و شادی اعتبار کنند و چون مقید بود به شر و اندوه، خبر بود و اینجا مقید به عذاب است، پس این بشارت به معنی خبر است؛ خبر کن منافقان را به عذابی درد‌نمائی.» (سوره‌آبادی، ۱۳۸۰: ۱/۴۸۹؛ اسفراینی، ۱۳۷۵ ش: ذیل آیه یاد شده).

تفسیری که هم فاقد بُعد انتقادی است و هم دور از معنای حقیقی؛ چه اینکه این آیه در نظر آنها در صدد نقد افکار منافقان نیست و نمی‌خواهد با مزاحی نمکین عقاید آنها را به نقد بگیرد بلکه تنها می‌خواهد به آنها یک خبر دردناک بدهد که در آینده دامن آنها را خواهد گرفت. اگر «بَشِّر» به معنی «أخبر» تفسیر شود، باز یک معنای مجازی از این کلمه اراده شده؛ اما مجازی که فاقد شأن انتقادی است. آنها این آیه را در متن واقعی خود قرار نداده‌اند تا ببینند بر اساس قواعد سخن‌پردازی، از این‌گونه تعابیر چه معنایی اراده شده. همچنین انسجام و کُنشی بودن آیات را نادیده انگاشته‌اند.

در میان عالمان قرن پنجم کسانی هستند که با تردید، به بُعد انتقادی آیه هم اشاره‌ای دارند و متوجه ظرافت موجود در این آیات شده‌اند. آرام آرام هر چه از قرن پنجم فاصله می‌گیریم، می‌بینیم مفسران توانسته‌اند بیشتر به نکات نغز آیات راه یابند و آن را شرح دهند. ثعلبی نوشته: «خبر ده ایشان را ای محمد به اینکه برای ایشان عذابی دردآور باشد. زجاج گفته: بَشِّر یعنی قرار بده به جای مژده‌ات به آنها، عذاب دردناک را؛ چون عرب می‌گوید: سلام تو زدن است و تنبیه تو با شمشیر است. یعنی زدن را جای سلام قرار بده و شمشیر را جای تنبیه.» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۴۰۲) او با نقل قول زجاج به بُعد انتقادی

اشاره کرده است. گویا خود او به این مطلب باوری ندارد. در میان دانشمندان قرن ششم کسانی را می‌بینیم که با ایمان به بُعد انتقادی قرآن، آیه را تفسیر نموده‌اند: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ يَا مُحَمَّد! ایشان را بگویی که: شما را به جای بشارت، عذاب دردناک است. آن چنان است که گویند: تحیتک الضرب و عتابک السیف. یعنی سلام تو زدن است و سرزنش تو شمشیر.» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۷۳۳/۲) یا نوشته‌اند: «قرار دادن «بشر» به جای «اخیر» به خاطر استهزا آنان است.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۷۷/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ذیل آیه یاد شده).

راغب آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳) را یک نوع استعاره تهکمیه دانسته و توضیح داده چون کفار و منافقان، به تمسخر می‌گفتند: پس کجاست روز جزایی که ما را به آن می‌ترسانید و اگر راست می‌گویید آن را بیاورید! قرآن هم در جواب آنها گفته: مژده ده آنان را به عذابی دردناک که انتظار آن را می‌کشند. (راغب، ۱۳۸۱: ۱۲۶) یا نگاشته‌اند: «چون تظاهر به ایمان و سپس تظاهر به کفر، نوعی استهزا به اسلام و اهل اسلام به حساب می‌آید از همین رو در جواب آنها تهدیدی مناسب آمده؛ چون مسلمین را به سخره می‌گرفتند پس آیه به روش تهکم گفته است: "مژده باد منافقین را" چون بشارت، خبر به چیزی است که موجب خوشحالی "مخبر به" می‌شود در حالی که عذاب چنین نیست و برای عرب در استهزاء روش‌های مناسبی هست.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴/۲۸۲؛ قطب، ۱۴۲۵: ۷۷۹/۲؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۴۸۱/۲؛ فیض، ۱۳۶۲: ۴/۱۴۰) در این نگاه توجه به عناصر فرهنگی و زبانی، بخصوص کُنشی بودن قرآن بسیار ملموس است. و این بشارت از هزار انذار تهدیدش بیشتر و توعیدش شدیدتر و تخویفش زیادتر است. (طیب، ۱۳۶۶: ۳/۱۴۹) از این رو با توجه به اصول روش شناختی، در تفاسیر اخیر هم به زبان و فرهنگ عرب و اسلوبهای پردازش زبانی توجه شده و هم به انسجام آیات و ... با این نگاه این گونه آیات قابلیت بیشتری در هدایت و روشنگری خواهند یافت.

همچنین برای نمونه می‌توان به یافته‌های مفسران ذیل آیات ۲۴ تا ۲۹ سوره دخان توجه نمود. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۷۳/۲۱) برای توضیح بیشتر می‌توان به کتاب طنز مقدس نگاه کرد (نجفی، ۱۳۹۹: ۱۴۵ تا ۲۶۷).

۷. قرآن و هجو

در نگاه مشهور سوره مسد در جواب ابولهب که نسبت به پیامبر گفته بود «تبا لک؛ خسران و هلاکت بر تو باد» نازل شده و او را به آتش جهنم وعده داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۸۵۲) مبنای این نگاه چیزی نیست جز این نکته که مفسران قرآن را بر اساس واقعیت گرا بودن آن تحلیل می‌کنند؛ واقع‌گرایی مطلق که گاه به انکار صریح مجاز منتهی می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱/۶ و ۱۲) چنین نگاهی با دقایق زبان و فرهنگ عربی هماهنگ نیست؛ چون ذکر کنیه به‌جای اسم برای بزرگداشت است؛ کنیه بر تجربه و بصیرت در کارها دلالت می‌کند و بازگوکننده کهنوت است. (دینوری، ۱۹۷۹: ۳۷۹) به همین علت اگر کنیه کنایه از تعظیم است پس چرا از ابولهب که اسمش عبدالعزی بوده با کنیه یاد شده است؟! چنین تعبیری حکایت از تمسخر دارد و قرآن خواسته نام و جایگاه ابولهب را به نقد بگیرد. بنابراین هدف از چنین تعبیری تنها یک خبر خشک و خالی نیست. تعبیری چون «ید» در نگاه مشهور مغفول مانده اند؛ چه اینکه ید کنایه از قدرت است و چنین تعبیری اشاره به نابودی قدرت و شوکت ابولهب دارد.

مفسران با عطف «حمالة الحطب» به «سیصلی ناراً ذات لهب» دو آیه پایانی سوره را مربوط به آخرت دانسته‌اند و چه حرف‌ها که در این رابطه نگفته‌اند مثلاً: «طنابی است که خشونت لیف خرما و حرارت آتش و سنگینی آهن دارد که خداوند برای فزونی عذابش بر گردن او می‌نهد. و گفته‌اند در گردن او سلسله‌ای از آهن است که طول آن هفتاد ذراع است که از دهن وارد و از دبرش خارج و بر دور گردنش می‌چرخد.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۸۵۲) دینوری در مورد «فی جیدها حبل من مسد» با تعجب و تأمل ویژه‌ای علامت سؤال می‌گذارد و رد می‌شود. او نوشته: «بعضی از پیشینیان گفته‌اند آن زن بسیار رسول خدا را به فقر سرزنش می‌کرد و با لیف خرمایی که به گردنش بسته بود بر پشت خود هیزم می‌کشید؟!» (دینوری، ۱۹۷۹ م: ۲۷۰) او در مورد سستی این سخن می‌نگارد: «نمی‌دانم که این چگونه بود؟! چون خداوند متعال او را به داشتن ثروت و اولاد وصف نموده و گفته است: ما اغنی عنه ماله و ما کسب.» (همان) و عجیب‌تر از همه برخی با مباهات تمام این سوره را از اخبار غیبی و آینده‌نگری قرآن دانسته‌اند که با قاطعیت خبر داده آنها در آتش دوزخ خواهند بود. (مکارم، ۱۳۷۱ ش: ۲۷/۴۲۳) چنین نگاهی، منشأ ایرادهای اعتقادی فراوانی شده؛ مثلاً: «اگر کسی گفت بعد از اینکه ابولهب این سوره را

شنید چه بر او واجب بود؟ آیا بر او واجب بود ایمان بیاورد؟ خوب اگر ایمان می‌آورد، تکذیب خبر خدا - مبنی بر اینکه او در آینده‌ای نزدیک به آتشی شعله‌ور گرفتار خواهد آمد - لازم می‌آمد و اگر بگوییم نه ایمان بر او واجب نبوده این هم خلاف اجماع است؟ جواب می‌دهد که این خبر مشروط به عدم ایمان او است. «طوسی، بی تا: ۱۰ / ۴۲۷) بعضی هم نوشته‌اند: «پیر طریقت گفت: آه از حکمی که پیش از من رفته، فغان از گفتاری که خود را بی گفته ندانم که شاد زیم یا آشفته؟ ترسان از آنم که آن قادر در ازل چه گفته؟! سگ اصحاب الکهف رنگ کفر داشت و لباس بلعم باعور طراز (زیور و نقش و نگار) لیکن شقاوت و سعادت ازلی از هر دو جانب در کمین بود لاجرم چون دولت روی نمود پوست آن سگ از روی صورت در بلعم پوشانیدند، گفتند «فمثلہ کمثل الکلب» و مرقع (جامه پینه‌دار) بلعم را بر آن سگ پوشیدند گفتند «ثلاثه رابعهم کلبهم» (عاملی، ۱۳۶۰ ش: ۸ / ۶۹۴) برخی هم به اشاره نگاشته‌اند: اگر خدا می‌فرماید او هرگز ایمان نمی‌آورد دیگر عذاب او وجهی ندارد.» بعد به شعر معروف خیام تمسک کرده‌اند: «می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست / گر می‌نخورم علم خدا جهل بود» (طیب، ۱۳۶۶: ۱۴ / ۲۵۵).

در نگاه این عده چون خداوند خبر از عذاب قریب الوقوع او داده پس به حتم باید کافر از دنیا برود، در غیر این صورت ایمان ابولهب به بی خبری خداوند از آینده منتهی می‌شود.

نگاه انتقادی، منشأ این حرف‌ها را چیزی نمی‌داند جز فقدان تصویری درست در خصوص زبان قرآن. آنچه می‌دانسته‌اند این بوده که ابولهب بسیار بر مال و اولاد فراوان خود مباحثات می‌کرده و پیامبر را هم بسیار آزار می‌داده و در گردن‌ام‌جمیل گردن‌بند بسیار گران‌بهایی بوده نه لیفی از خرما؛ لذا پنداشته‌اند که این آیات مربوط به آخرت است. از این رو با نگاه غیر انتقادی نه تنها این سوره از روح هنری ویژه خود تهی خواهد شد؛ بلکه مشکلات ادبی و کلامی بیشماری بر آن وارد خواهد آمد. این سوره در ساخت انتقادی با حفظ تهدید به جهنم، بار هنری خاصی به خود خواهد گرفت. چنین تعبیری نه اخبار و وعده به آینده؛ بلکه همه این تعبیر نوعی تهدید و انذار به حساب می‌آید تا غرور ابولهب را درهم بشکند. قرآن با این که ابولهب را به آتش جهنم ترسانده است او

را هم به ریشخند گرفته است: «نام بردن از کسی با کنیه برای اکرام است. عرب افراد را با کنیه می‌شناسند ولی چون در اینجا حرف از جهنم است یاد کردن از او با کنیه بهتر است تا اکرام او با توعید او به جهنم تجانس داشته باشند که خود این نوعی هجو و به ریشخند گرفتن اوست.» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴/۴۹۲) جرجانی در مورد «فی جیدها حبل من مسد» نوشته است: «رسنی از لیف خرما یعنی آن رسن که به آن خار به پشت گرفتنی و رسن در گردن انداختی و آن را بر پشت بستنی چنان‌که هیزم کشندگان کنند و این ابولهب و زنش را از بهر تحقیر و مذمت گفت تا وی و زنش را به خشم آورد که ایشان از خاندان شرف و توانگری بودند.» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۰/۴۸۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴/۶۰۰) یعنی قرآن گردن‌بند گران‌بهای او را به همان ریسمانی تشبیه کرده که هیزم‌کشان در کار خود از آن استفاده می‌کنند و او را هم به‌عنوان یک هیزم‌کش بزرگ معرفی کرده است. بعد از آنکه پیامبر با چنان برخورد ناشایست ابولهب روبه رو شد؛ گنشی بودن قرآن، اقتضا می‌کرد پیامبر هم بنا بر این که هدفی جز هدایت مردم نداشت بر اساس فرهنگ و زبان عرب، برخوردی مناسب از خود نشان دهد و پنبه آنچه را که ابولهب و زنش می‌توانستند به آن مباهات کنند بزند؛ از این رو او را به انسانی شکست‌خورده که از هر خیری دور است و مال و اعمال او را بی‌ثمره و خود او را جهنمی و همسر او را هر چه بدترکیب تر توصیف نماید.

۸- قرآن و هزل

«لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مَن خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مَن أَمَرَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَالٍ.» (رعد: ۱۱)

در خصوص این آیه سه نوع نگاه وجود دارد:

۱- مراد از معقبات، فرشتگان است (کاشانی، بی تا: ۵/۹۴؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۱۰/۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۲۲).

نقد: چنین تفسیری نیازمند توجیهات و خلاف ظاهرهای فراوانی است از جمله «مَن أَمَرَ اللَّهُ» بمعنی «من اجل امر الله» است، یعنی آن حفظه نگاهبان آن جماعت‌اند بواسطه امر کردن خدای تعالی. یا «مَن أَمَرَ اللَّهُ» بمعنی «مع امر الله» «من» بمعنی «با» است. همچنین ظاهر از «معقبات» از پی در آیندگان شخص است نه از پی یکدیگر در آیندگان و این

معنی منافی لفظ «مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ» است. اشکال دیگر این که هیچ احدی را ممکن نیست حفظ از شداید نازل از جانب خدا؛ مگر بتأویلات مذکوره. لهذا در احادیث وارد شده که این آیه چنانچه مشهور می گویند نازل نشده است (اشکوری، ۱۳۷۳: ۲/۵۸۲).

۲- «مُعَقَّبَات» کنایه از حواس انسان و غرایز اوست (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴/۶۰۲).

نقد: چنین تفسیری از مفهوم لفظی آیه به دور است و ساختار زبانی و کنایی هم چنین نگاهی را بر نمی تابد. با انسجام آیات به هیچ وجه هماهنگ نیست. گذشته از آن در آیات قبل واژه ای به نام انسان وجود ندارد تا آن را مرجع قرار دهیم. آیات این سوره در خصوص دعوت مشرکین به توحید و نبوت و قیامت است، حال چگونه می توان پذیرفت که این آیه بدون هیچ ارتباط مفهومی از مطلبی سخن بگوید که هیچ هماهنگی میان آنها نیست.

۳- ابن جریر بر آنست که ضمیر راجع به رسول اکرم است یعنی او را نگاهبانان باشد که وی را نگاه میدارند از شر جنیان و از طواریق شب و روز. (کاشانی، بی تا: ۵/۹۵)

نقد: چنین تفسیری با ظاهر آیه هماهنگ نیست. علاوه بر آن نیازمند تأویل است.

۴- سعید بن جبیر از عبد الله عباس روایت کرده که مراد از «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ» پادشاهی است که او را نگاهبانان باشند به شب و روز، به توهم آنکه او را از حوادثی که اراده الهی بوقوع آنها تعلق گرفته باشد نگاه توانند داشت! با این نگاه، «مَنْ» بر ظاهر خود باشد و تعلق به حفظ دارد. آنگاه مورد آیت تهکم باشد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۹۳؛ کاشانی، بی تا: ۵/۹۵؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۵/۶۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۵۱۷)

ارزیابی: آیات ۵ تا ۱۹ در خصوص منکرین رسالت و بیان استهزاء سرکرده های آنها نسبت به قرآن و پیامبر است. لحن این آیات، در مقابل لجاجت و تمسخر آنها، لحن تهدید است! این سوره ابتدا با بر شمردن آیات یگانگی و قدرت خداوند در طبیعت، می خواهد مقدمات باور به توحید، قیامت و رسالت را فراهم آورد. از آیه ۵ با بیان اعلام شگفتی پیامبر از درخواستهای نامعقول آنها، رنگ و بو دیگری پیدا می کنند. ابتدا می گوید: «ای پیامبر اگر تو از درخواستهای آنها شگفت زده شده ای! تعجب از حرف آنهاست که با شگفتی می گویند: آیا هنگامی که خاک شدیم، به راستی در آفرینشی تازه

پدیدار خواهیم شد؟!» بعد درخواست نامعقول آنها را چنین بیان کرده که آنها از باب استهزاء، بجای درخواست رحمت، درخواست عذاب می‌کردند «يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ» در ادامه می‌فرماید: «وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ» (الرعد: ۶) یعنی آنها در حالی از تو چنین درخواستی داشتند که از حال اقوام قبل از خود با خبر بودند! از این رو مراد از «سیئه» عقوبتهایی است که بر امتهای گذشته نازل شده و آنها را منقرض و ضرب المثل دیگران ساخت است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۰۹) قرآن با نقل قول دیگری از آنها که می‌گفتند: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...» (الرعد: ۷) می‌خواهد بگوید آنها قرآن را تحقیر می‌کردند؛ چه اینکه مقصود از «آیه» معجزاتی غیر از قرآن، نظیر معجزات موسی و عیسی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۱۵) پس اشارات و خطابات این آیات عام نیست و قرآن تنها در مقام نقل و نقد باورهای پوچ مشرکین مکه است! از این رو نمی‌توان مرجع ضمیر «له» را «من» در «مَنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ» (رعد: ۱۰) دانست؛ و بر فرض که مرجع ضمیر «له» «من» باشد، مقصود از «من» در این آیه انسان‌های کافرند نه انسان! به خصوص آیه ۱۶ قرینه خوبی بر این مدعاست که طرف مورد خطاب در این آیات، کافران هستند چون می‌فرماید: «قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لَأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا!» با این نگاه و با توجه به اصول روشی چون: گفتاری و کنشی بودن قرآن، هدایت‌مداری قرآن، و پیوند و انسجام آیات. در این آیات با کسانی رو به رو هستیم که در مقام تعریض و توهین به قرآن و باورهای اسلامی هستند. معنی آیه چنین می‌شود: «برای او پاسبان‌هایی است از پس و پیش که او را از عقاب الاهی نگه می‌دارند.» این آیه با بیانی هزل‌آمیز در مقام نقد کسانی است که از رسول خدا عذاب الهی را طلب می‌کردند و می‌گفتند به جای قرآن معجزه دیگری بیاور! قرآن با این بیان، آرام آنها را به سخره گرفته است. گویی آنها چون اطراف خود را پُر از نگهبان کرده بودند می‌پنداشند می‌توانند با این سربازان در مقابل خدا هم بایستند! قرآن با تعبیری هزل‌گفته: این نگهبانان، شما را از عذاب الهی حفظ خواهند کرد؟! قرآن بعد از این بیان هزل‌گون - چون یکی از مهم‌ترین کارکردهای ادبیات انتقادی کاستن از خشکی و خستگی مطالب بلند علمی است - می‌گوید: «خداوند برای هیچ قومی هیچ دگرگونی را نمی‌پذیرد مگر بعد از آنکه آن قوم، خود مقدمات آن دگرگونی را در درون خود فراهم

کنند که در این صورت خداوند حکم به نابودی آنها می دهد و هیچ سرور و مهتری هم نمی تواند مانع تحقق اوامر الهی شود.» از این رو با این نگاه پیوند صدر و ذیل آیه هم روشن می شود؛ صدر آیه بیان این نکته بود که نگهبانان به گمان آنها می توانند مانع اجرای اوامر الهی شوند و ذیل آیه می گوید: هنگامی که خداوند به خاطر باورها و اعمال قومی نسبت به آنها اراده سویی داشته باشد هیچ چیز مانع اجرای اراده او نخواهد شد، و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت!

۹. نمایش موسی و فرعون

برخی از آیات قرآن به سبک نمایش طرح شده اند یعنی قهرمانان داستان، مستقیم به صحنه می آیند حرف می زنند و نقش خود را به گونه ای زنده ایفا می کنند. یکی از نمایش هایی که دارای بُعدی انتقادی است، گفت و گوی میان موسی و فرعون است که در قالب یک نمایش پویا به تصویر درآمده است. این نمایش که در سوره شعراء آیات ۱۰ تا ۳۷ آمده، ابتدا دو طرف نمایش خدا و موسی هستند. این آیات بدون هیچ توضیحی تنها در ساختار نمایش آورده می شوند تا روشن شود سبک نمایش قرآنی چه میزان پُر بار و تأثیرگذار است. در نگاه مشهور ساختار نمایشی این آیات مورد بی مهری واقع شده است. (برای توضیح بیشتر در این خصوص، ر.ک: مستنصر میر، ۱۳۸۷: ۹۴؛ نجفی، ۱۳۹۹: ۱۸۴)

این آیات اینگونه آغاز می شوند:

خداوند: به سراغ آن قوم ستمگر برو؛ قوم فرعون، چرا پرهیزکاری را پیشه خود نمی سازند؟!

موسی: پروردگارا من بیم دارم که مرا تکذیب کنند. و سینه ام تنگ می شود، و زبانم گویا نیست؛ پس به دنبال هارون بفرست و چنین مأموریتی را به او بسپار! و آنها بر من گناهی دارند می ترسم مرا به قتل برسانند.

خدا: نه، چنین نیست؛ پس هر دو با نشانه های ما بروید. ما با شما شنونده ایم. پس به سراغ فرعون بروید و بگوئید ما فرستاده پروردگار جهانیان هستیم. بنی اسرائیل را با ما بفرست.

فرعون: آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم؟ و سالهایی از عمرت را در میان ما نبودیم؟ ای بی چشم و رو! آخر کار خودت را که می‌بایست انجام دهی، کردی! و تو از ناسپاسان بودی!

موسی: آن هنگامی که من آن را انجام دادم، از گمراهان بودم. پس گریختم از شما آدم که بیم داشتم از شما. پس بخشید به من پروردگارم مأموریتی و مرا از پیامبران قرار داد. و این نعمتی است که بر من منت می‌نهدی که بنی اسرائیل را برده خود ساخته‌ای؟! فرعون: پروردگار عالمیان چیست؟!

موسی: پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان این دو است، اگر اهل یقین هستید.

فرعون: آیا نمی‌شنوید؟

موسی: پروردگار شما و پروردگار نیاکان شما.

فرعون: بی‌گمان پیامبر شما که به سوی شما فرستاده شده دیوانه است.

موسی: پروردگار خاور و باختر و آنچه میان آنهاست اگر خرد بورزید.

فرعون: اگر خدایی غیر از من برگزینی تو را از زندانیان قرار خواهم داد!

موسی: گر چه برای تو چیزی آشکار بیاورم؟!

فرعون: اگر راست می‌گویی آن را بیاور!

موسی عصای خود را بینداخت؛ ناگهان آن عصا، ازدهایی بزرگ بود. و دستش را (از

زیر بغل) بیرون کشید. بناگاه آن دست برای تماشاگران درخشان بود.

فرعون: عجب جادوگر ماهری است! می‌خواهد شما را با جادوگریش از سرزمینتان

بیرون کند! پس شما چه دستوری دارید؟

اطرافیان فرعون: او و برادرش را نگهدار و پیک‌هایی به شهرها بفرست، تا هر ساحر

ماهر و دانایی را نزد تو آرند.

و این نمایش ادامه دارد. ..

۱۰. نتیجه‌گیری

آنچه در این مجال بدان اشاره شد تنها در این حد بود تا کارایی چنین ادبیاتی در تفسیر دقیق آیات و همچنین زبان پویا و زنده قرآن نشان داده شود. مهم‌تر از همه اشاره به این بُعد بود تا به چنین ادبیاتی در ساختار کلان آن نگاه شود. بی‌تردید چنین نگاهی هنوز

در ابتدای راه است و بر سر راه آن مشکلات فراوانی از جمله ذو وجوه بودن قرآن و به تعبیری قابلیت قرآن در برداشت ها و نگاه های گوناگون است؛ آیا می توان به یک آیه از چند زاویه نگاه کرد یا برخی از آیات تنها با نگاه انتقادی قابل تفسیرند؟ بی تردید زبان چند لایه قرآن و همچنین استفاده قرآن از زبان کنایی می توان در این مسیر، هم به عنوان فرصت و هم به عنوان تهدید مطرح باشند؛ به خصوص آنکه سنت تفسیری هزار ساله در قبال چنین زبانی برای ما یک ذهنیت انتزاعی خاص به وجود آورده که گذر از آن بسیار مشکل است و همین سنت باعث می شود ما واژگان قرآن را در ساخت تاریخی آن ببینیم، نه در بافت واقعی عصر نزول. در عین حال گردآوری این زبان تحت یک عنوان جامع، بی شک باعث دیدن و توجه بیشتر به این مسائل خواهد شد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التحریر و التنویر، مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی.
۵. اسفراینی ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، ۱۳۷۵ ش، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. اشکوری، محمد بن علی، ۱۳۷۳ ش، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ ق، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربی.
۸. جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن، ۱۳۷۷ ش، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، دانشگاه تهران.
۹. دینوری، ابن قتیبه، ۱۹۷۹ م، تأویل مشکل القرآن، دار التراث.
۱۰. راغب اصفهانی، ۱۳۸۱ ق، المفردات فی غریب القرآن، چاپ سید محمد گیلانی.
۱۱. زمخشری محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی.
۱۲. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰ ش، تفسیر سورآبادی، نشر نو.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ ش، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰۳۲ □ مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ششمین همایش ملی اعجاز قرآن

۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو.
۱۵. طبرسی،...، ۱۴۱۲ ق، جوامع الجامع، دانشگاه تهران.
۱۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹ ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام.
۱۹. عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰ ش، تفسیر عاملی، کتابفروشی صدوق.
۲۰. فیض کاشانی، ۱۳۶۲ ش، صافی فی تفسیر القرآن، کتابفروشی اسلامیة.
۲۱. قطب، سید، ۱۴۲۵ ق، فی ظلال القرآن، دار الشروق.
۲۲. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸ ش، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، وزارت ارشاد اسلامی.
۲۳. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، بی تا، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، کتابفروشی اسلامیة.
۲۴. مستنصر میر، ۱۳۸۷ ش، ادبیات قرآن، ترجمه محمدی مظفر، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۵. مستنصر میر، و حسین عبدالرئوف، ۱۳۹۶ ش، مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی، ابوالفضل حری، نیلوفر.
۲۶. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۷۸ ش، تفسیر کاشف، بوستان کتاب.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ ش، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة.
۲۸. میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ ش، کشف الاسرار و عدة الابرار، امیر کبیر.
۲۹. نجفی، علی، ۱۳۹۹ ش، طنز مقدس، طه.
۳۰. بردبار، ساره، ۱۳۸۸ ش، قرآن و ادبیات طنز، مجموعه مقالات قرآن و علوم روز، قرآن و هنر ۲.
۳۱. بهارلویی، کتایون، و برات محمدی، ۱۳۹۳ ش، قرآن، طنز، هجو و ادبیات، گنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
۳۲. مروتی، سهراب، و قدرت ذوالفقاری فر، ۱۳۹۲ ش، طنز در قرآن کریم، دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۲۰.
۳۳. حیدری، محمدجواد، ۱۳۷۹ ش، طنز در قرآن کریم، صحیفه مبین، شماره ۲۳.

کانون‌های معنایی در سوره مبارکه یوسف (ع) (بر اساس رویکرد دستور زبان‌شناختی لانگاکر)

راضیه نظری^۱

چکیده

یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم، اعجاز بیانی می‌باشد که نشان‌دهنده نقش برجسته زبان در انتقال مفاهیم است و در همین راستا، بعد از نزول قرآن کریم، علم المعانی در دانش بلاغت سنتی با هدف تبیین وجوه این اعجاز به وجود آمد. بدیهی است توجه به انتظام عناصر زبانی با توجه به معیارهایی چون اغراض گوینده و مقتضای حال در این تبیین نقشی اساسی داشته است. شایان بیان است که معیارهای یاد شده در دستور زبان شناختی نیز مورد توجه می‌باشند و در همین راستا، اصطلاح «کانون معنایی» به جنبه‌هایی ویژه از صحنه اطلاق می‌شود که به وسیله کاربست متنوع عناصر دستور زبان، بنا به مقتضای حال، برجسته شده و تنظیم می‌شود. درخور بیان است که زبان قرآن کریم دارای عالی‌ترین ظرفیت‌های معناسازی است. از این رو، کاربست مدل تحلیل پیشنهادی لانگاکر، مبتنی بر پارامترهای انتخاب، چشم‌انداز و انتزاع با هدف تبیین فرآیندی که در خلال آن، کانون‌های معنایی مؤثر تولید شده است، مناسب می‌باشد. از این رو، سوره مبارکه یوسف (ع) که مبتنی بر فضای داستان بوده و طیفی متنوع از دیالوگ‌ها را دارا می‌باشد، برای تحلیل انتخاب شده است. این جستار از نوع کیفی بوده، از رهگذر مطالعه منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر شیوه‌های توصیفی-تحلیلی به رشته نگارش درآمده است. نتایج به دست آمده بیان‌گر آن است که تفصیل ویژگی غالب سوره می‌باشد، پربسامدترین حوزه‌های دخیل در فرآیند انتخاب مبتنی بر فضا و عاطفه شکل گرفته‌اند، برادران حضرت یوسف (ع) پربسامدترین کنش‌پذیران بوده و همچنین شخصیت‌های داستان و جایگاهشان با استفاده از شگرد چشم‌انداز عینی شده است.

واژگان کلیدی

سوره یوسف؛ اعجاز بیانی؛ دستور زبان شناختی؛ کانون معنایی؛ انتخاب؛ عینی شدگی؛ تفصیل.

۱. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، یزد، ایران.

۱. مقدمه

بنابر نقل‌های تاریخی، احبار یهود و راهبان نصاری داستان‌هایی را از پیامبران پیشین نقل می‌کردند. این داستان‌ها اندک، همراه انحراف بوده و حتی گاهی متناسب با شأن پیامبران نبوده است (قطب راوندی، ۱۴۳۰: ۱/ ۱۳). یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن کریم، بیان سرگذشت پیامبران است، سرگذشت حضرت یوسف (ع) که از آن در آیه سوم سوره با نام قصه یاد شده است؛ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ. کلمه القصاص در آیه مصدر بوده و به معنی پیگیری و جستجوی چیزی است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۷۰/ ۹) و داستان را به این خاطر قصه نامیده‌اند که راوی در پی تعریف جزئیات می‌باشد (الزمخشری، ۱۴۰۷، ۲/ ۴۴۱). به جز مفهوم لغوی قصص، مفسران در بحثی ادبی، از ترکیب نیز سخن گفته‌اند. برخی قصص را اسم مصدر دانسته و معنایی مفعولی برای آن قایل شده‌اند؛ در این صورت، ترکیب «احسن القصص» به معنای بهترین داستان خواهد بود. گروهی دیگر شاید به دلیل آنکه محتوای کلی داستان‌های قرآن در کتاب‌های پیشین آمده است، معتقدند قصص به معنای مصدری آن یعنی «اقتصاص» که به معنی داستان‌سرایی است؛ بنابراین «احسن القصص» به معنای بهترین شکل بیان خواهد بود و شاید بخش پایانی آیه که بر عدم آگاهی پیشین پیامبر (ص) از وحی نازل شده تأکید دارد، مؤیدی بر این احتمال باشد (دایره المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲: ۱۰/ ۸۲). مفاهیم نو بودن، دقیق بودن برآیند همه معانی اشاره شده است.

افزون بر آنچه بیان شد، یکی دیگر از وجوه اعجاز قرآن کریم که اساس تحلیل این مقاله را شکل می‌دهد اعجاز بیانی می‌باشد. این اعجاز نشان‌دهنده نقش برجسته زبان در انتقال مفاهیم است و در همین راستا، بعد از نزول قرآن کریم، دانش علم‌المعانی به وجود آمد. علم‌المعانی دانشی است که با هدف تبیین احوال معانی، الفاظ و کیفیت انتظام آن‌ها بر اساس اصول زبان به وجود آمده است (یعقوب و عاصی، ۱۹۸۷: ۱/ ۸۸۱).

از سویی دیگر «زبان» یکی از عناصر مهم داستان به شمار می‌آید؛ البته، میان زبان ادبی و زبان معیار، تفاوت بارزی وجود دارد؛ چرا که زبان معیار در نتیجه استفاده پیوسته، تازگی و جذابیت خود را ازدست می‌دهد و به ابتذال و انحلاط می‌گراید. بنا به عقیده

ازرا پاوندا، شاعر آمریکایی، نویسندگان در ادبیات به دنبال «نوآوری» هستند و سعی می‌کنند از به‌کارگیری کلیشه‌ای کلمات یا موقعیت‌ها دوری کنند. پس زبان هنر، انحرافی است از زبان معیار و به‌طور کلی می‌توان گفت: رعایت دقیق به سترونی عاطفی زبان منجر می‌شود. نقش زبان علمی دقیقاً همین است؛ زیرا کار زبان علمی، گزارش واقعیت است، بی‌آنکه ذهنیت گزارشگر در آن دخالتی داشته باشد (شریف‌زاده: ۱۳۸۵: ۵).

این توضیح نشان از آن دارد که آنچه ماندگاری داستان را تضمین می‌کند برون‌رفت از زبان معیار و کاربست شگرد انحراف است تا با خلق دائمی فضایی نو، توجه خواننده را جلب کرده و در نتیجه سبب ماندگاری معنی مورد نظر می‌شود. ادعای فوق، این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که آیا حقیقتاً کاربست زبان معیار در داستان از اثرگذاری آن می‌کاهد؟ لازم به ذکر است که امروزه روش‌های متنوعی برای تحلیل زبان داستان به کار می‌رود، در این روش‌ها تلاش می‌شود عناصری که نویسنده برای گیرایی هرچه بیشتر داستان به کار برده است، معرفی و تحلیل شود. در این میان، کاربست رویکردهای مبتنی بر دانش زبان‌شناسی می‌تواند در تحلیل جنبه‌های نوآوری نویسنده راه‌گشا باشد.

پس از گسترش فزاینده رویکرد به شدت انتزاعی صورت‌گرایی در تحلیل‌های زبانی، زبان‌شناسان شناختی (لانگاکر^۲ ۱۹۸۷، ۱۹۹۱، ۲۰۰۸؛ تالمی^۳، ۱۹۸۸؛ لیکاف^۴، ۱۹۸۷)، تلاش کردند با به‌کارگیری اصول دستور شناختی در توصیف ساخت‌های دستوری بر واقعیت ذهنی ساخت‌های زبانی پرتو افکنند. دستور شناختی، به گونه‌ای کاملاً متفاوت با رویکردهای صورت‌گرا به زبان و ساختارهای زبانی می‌نگرد. لانگاکر به عنوان بنیان‌گذار نمادین دستور شناختی، دستور زبان را دارای ماهیتی نمادین می‌داند و به جای قواعد بر روی ساخت‌های زبانی تأکید دارد (بهرامی خورشید، ۱۳۹۳: ۹). در پژوهش حاضر، تلاش شده است با استفاده از رویکرد لانگاکر شگردهای زبانی که در داستان حضرت یوسف(ع) در جهت برجسته‌سازی و عینی ساختن شخصیت‌ها و جایگاه‌هایشان به کار رفته است، معرفی و تحلیل شوند.

1. Ezra Weston Loomis Pound (1885–1972)
2. W. Langacker
3. Talmy
4. Lakoff

۲. پیشینه پژوهش

بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد آثار متنوعی در حوزه دستور شناختی نگاشته شده است که در ادامه به مرور آن‌ها می‌پردازیم؛

گلفام و همکار در مقاله «نگاهی شناختی به مفهوم سببیت در زبان فارسی» سال ۱۳۸۶، تلاش کرده‌اند ضمن تشریح مفهوم سببی‌سازی به عنوان یکی از جهانی‌های ذهن انسان در انگاره زبان‌شناسی شناختی، نقش آن‌ها را در شکل‌دهی تجربیات انسان بیان کنند. کیوان و همکار در مقاله «شمایل‌های سببی در زبان فارسی» سال ۱۳۸۹ وجود انگیزتگی میان صورت و ساخت‌های زبانی را مورد بررسی قرار داده و اثبات نموده است که ساخت‌های سببی زبان فارسی، نماینده انواع پنج‌گانه شمایل‌گونگی نموداری، فاصله، استقلال، ترتیب، پیچیدگی و مقوله‌بندی است. بهرامی خورشید و همکاران در مقاله «مطابقه، مقوله‌ای معنامند در ساخت غیرشخصی: تحلیلی در چارچوب دستور شناختی»، سال ۱۳۹۳ به بررسی نوعی فعل معلوم غیر شخصی از منظر دستور شناختی پرداخته‌اند. پهلوان‌نژاد و همکاران نیز در پژوهش «مفهوم‌سازی «هنوز» در دستور شناختی» سال ۱۳۹۷، تلاش کرده‌اند با استفاده از رویکرد شناختی فرآیند مفهوم‌سازی واژه «هنوز» را شرح دهند. سیاوشی و همکار نیز در مقاله «نقش حالات چهره در دستور زبان‌های اشاره از منظر دستور شناختی»، سال ۱۴۰۰، به بررسی عناصر دستوری مانند: وجهیت، ساخت‌های شرطی، سببی، مبتدا، سؤالی و امری پرداخته‌اند.

همچنین محمدیان در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان کانونی‌سازی در زبان فارسی (رویکرد کمینه‌گرا) ۱۳۹۱، به بررسی شیوه‌های کانونی‌سازی بر اساس نظریه ریتزی (۲۰۰۱) پرداخته است. در این پایان‌نامه تنها روابط هم‌نشینی کلمات و تقدیم و تأخیر عناصر زبانی به عنوان معیارهای کانونی‌سازی معنایی در زبان فارسی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.

تمرکز آثار یاد شده به دستور زبان فارسی می‌باشد و در هیچ‌یک از آن‌ها موضوع کانون‌سازی معنایی از دیدگاه لانگاکر مورد بررسی قرار نگرفته است. از آنجا که زبان قرآن عالی‌ترین سطح زبان است، نگارش مقاله‌ای با هدف تبیین چگونگی شکل‌گیری کانون‌های معنایی از منظر دستور شناختی ضروری است.

با عنایت به آنچه که در سطور بالا بیان شد، این مقاله در پی پاسخگویی به سؤالات زیر می‌باشد:

۱. پربسامدترین حوزه پایه در نیم‌رخ‌های معنایی سوره یوسف (ع) کدام است؟
۲. کاربست شگرد انتخاب چه تأثیری بر مخاطب دارد؟
۳. مرزناها بیشتر شامل کدام یک از کنش‌گران داستان حضرت یوسف (ع) شده است؟
۴. با توجه به کاربست شگردهای کانونی‌سازی معانی، ویژگی غالب سوره حضرت یوسف (ع) چیست؟

۳. روش‌شناسی

تحقیق حاضر از نوع کیفی بوده و دامنه داده‌های آن را آیات سوره یوسف تشکیل می‌دهد.

۳.۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از رهگذر مطالعه منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر روش‌های توصیفی، آماری و تحلیلی به رشته نگارش درآمده است.

چارچوب تحلیل داده‌های مقاله، اصول سه‌گانه لانگاکر در خصوص اصل کانون‌سازی معنایی است. بدین ترتیب اصل انتخاب و کیفیت انجام آن در آیات مورد بررسی قرار گرفته و حوزه‌های پایه آن‌ها مشخص شد. سپس، میزان تفصیل و انتزاع متن مشخص و در آخر اصل چشم‌انداز مورد تحلیل قرار گرفته است.

۳.۲. چارچوب نظری

نظم، ترتیب و آرایش کلام از جمله مباحث مهمی است که همواره مورد توجه تحلیل‌گران زبان بوده است تا جایی که نظریه‌پردازان فرمالیست روسی، تغییرات عناصر زبانی را در این بخش تحت عنوان برجسته‌سازی معرفی کرده‌اند؛ «برجسته‌سازی عبارت است از به کارگیری عناصر زبان به گونه‌ای که شیوه بیان جلب نظر کند و غیر متعارف باشد، برجسته‌سازی انحراف از زبان معیار است به گونه‌ای که توجه مخاطب را جلب کند» (صفوی، ۱۳۹۰، ج ۲ / ۳۲-۳۵).

دستور شناختی یک چارچوب نظری است که توسط رونالد لانگاکر تکوین یافته است. در این رویکر برخلاف نظریه فرمالیست‌ها تنها به انحراف از زبان معیار توجه نمی‌شود. این چارچوب از مفصل‌ترین نظریه‌های دستوری است که توسط زبان‌شناسان شناختی تولید شده است. رویکرد لانگاکر تلاش می‌کند سازوکارها و اصول شناختی‌ای را مدل‌سازی کند که به تشکیل و کاربرد واحدهای نمادی با درجات مختلف پیچیدگی را برمی‌انگیزاند و مجاز بدارد (اونز و گرین، ۱۳۹۸: ۲۲).

لانگاکر سه پارامتر را از یکدیگر تمییز می‌دهد که در امتداد آن‌ها تنظیم‌های کانونی می‌توانند تغییر کنند؛

۱- انتخاب، ۲- چشم‌انداز، ۳- انتزاع. (اونز و گرین، ۱۳۹۸: ۹۲) این شاخص‌ها در بزرگ‌نمایی صحنه‌ها و اشخاص نقش بسزایی دارد.

۳.۲.۱. انتخاب: نیم‌رخ برداری

یک توانایی بسیار عام شناختی انسان توجه، همراه با توانایی انتقال توجه از یک جنبه صحنه به جنبه دیگر آن است. زبان راه‌های جلب توجه به جنبه‌هایی از صحنه‌ها را فراهم می‌سازد که به وسیله عناصر زبانی رمزگذاری می‌شود. این توانایی که در زبان عام تجلی می‌یابد نیم‌رخ برداری نام دارد (اونز و گرین، ۱۳۹۸، ج ۱ / ۶۰). این رمزگذاری از طریق انتخاب روی می‌دهد. انتخاب تعیین می‌کند کدام جنبه از صحنه در کانون توجه قرار گرفته و به حوزه مفهومی مربوط می‌شود. از نظر شناختی تعبیر نیم‌رخ برداری شده با یک حوزه تجربی مرتبط است که آن‌ها طبق جدول زیر تقسیم‌بندی شده‌اند.

جدول (۱): حوزه‌های پایه پیشنهادی لانگاکر (۱۹۸۷)

حوزه پایه	اساس پیش - مفهومی
فضا	نظام دیداری
رنگ	نظام دیداری

زیروبمی	نظام شنوایی
دما	نظام لمس
فشار	حس‌گرهای فشار در پوست، ماهیچه‌ها و مفاصل
درد	آشکارسازی آسیب بافتی توسط اعصاب زیرپوست
بو	نظام بویایی
زمان	هشیاری نسبت به زمان
عاطفه	نظام عاطفی

۳.۲.۲ چشم‌انداز: سازمان متحرک، مرزنا (زمینه) و اشاره

پارامتر دوم، تنظیم کانونی چشم‌انداز است. چشم‌اندازی که از آن یک صحنه دیده می‌شود پی‌آمدهایی برای برجستگی نسبی شرکت کنندگانش دارد. لانگاکر بر این باور است که نقش‌های فاعل و مفعول بازتاب‌های چشم‌انداز هستند و از این‌رو اساس مفهومی دارند. او قطب معنایی عبارتی که نقش فاعل را اجرا می‌کند متحرک و قطب معنایی عبارتی که نقش مفعول را بیان می‌کند مرزنا (زمینه) نامیده است. علت این نام‌گذاری آن است که از دیدگاه شناختی فاعل یک منبع انرژی فعال است که انرژی را به یک چاه انرژی منتقل می‌سازد (اونز و گرین، ۱۳۹۸: ۹۸). بنابراین متحرک شرکت‌کننده فعال و زمینه، نماینده شرکت‌کننده ثانوی است. پارامتر چشم‌انداز در نتیجه تمایز بین تعبیر ذهنی و تعبیر عینی که به عدم تقارن میان ادراک‌کننده و ادراک‌شده مربوط می‌شود به تنظیمات کانونی منجر می‌شود (همان: ۹۹).

۳.۲.۳ انتزاع

این عملیات تنظیم کانونی به این نکته مربوط می‌شود که توصیف یک صحنه تا چه حد خاص یا مفصل باشد. انتزاع که با سطح توجه معطوف به یک صحنه مربوط می‌شود، با انواع ساخت‌های زبانی در دسترس و برحسب سطح جزئیات هم‌راستا می‌شود (همان: ۱۰۲، ۱۰۳).

۴. بحث و بررسی

۴.۱. انتخاب: نیم‌رخ برداری

داستان حضرت یوسف (ع) در پنج پرده تقسیم شده است:

- پرده اول: دوران کودکی حضرت یوسف (ع)؛
- پرده دوم: بردگی آن حضرت؛
- پرده سوم: راه‌یابی حضرت یوسف (ع) به قصر در قامت کارگزاری معتمد و چالش‌های زندگی آن حضرت؛
- پرده چهارم: زندانی شدن آن حضرت؛
- پرده پنجم: بازگشت حضرت یوسف (ع) به قصر و جامعه در قامت یک مصلح.

بررسی‌های صورت گرفته بر سوره یوسف (ع) نشان دهنده آن است که رویه تفصیل بر انتزاع غالب است و به سخنی دیگر، همه ارکان جمله در فرآیند انتخاب حضور دارند؛ عمده نیم‌رخ‌برداری‌ها در حذف جملات شرطی به همراه تعداد معدودی جمله مجهول نمود یافته است. شایان بیان است در تفصیل همه شرکت‌کنندگان در کنش‌ها حضور دارند، در حالی که در انتزاع تنها بخشی از کنش‌گران موجود می‌باشد؛ برای نمونه، به مثال‌های زیر دقت کنید:

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا^۱ ﴿۸﴾

أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا^۲ ﴿۹﴾

آیات هشتم و نهم مربوط به پرده نخست زندگی حضرت یوسف (ع) بوده و نشان‌دهنده موضع برادران آن حضرت (ع) نسبت به ایشان است. آیه هشتم با ظرف زمان آغاز شده است که مفعول به برای فعل محذوف «أذكر» است؛ إذ قالوا ليوסף.. (علوان، ۱۴۲۷، ج ۲ / ۱۰۵۴)؛ بنابراین مجموعه کنش‌گران این آیه عبارت است از پیامبر (ص) که فعل «أذكر» خطاب به ایشان بوده و مقام یادکننده را دارند؛ دوم، برادران حضرت یوسف (ع) به عنوان گفتگو کننده.

۱. نگاهی که (برادران) گفتند: در واقع یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدرمان، از ما محبوب‌ترند.

۲. (برخی از برادران گفتند): یوسف را بکشید! یا او را به سرزمینی [دور دست] بیفکنید.

کاربست شگرد گفتگو نقش مهمی در معرفی کنش‌گران داستان دارد. «گفتگو جریانی از سخن است که میان دست کم دو نفر حول یک موضوع برقرار باشد، یا کلامی است که یک ادیب با خود در میان می‌گذارد و در خلال آن پرده از رزاهای درون خویش بر می‌دارد» (عبدالنور، ۱۹۸۴: ۱۰۰). مسالمت‌آمیز بودن و هدفمند بودن ویژگی‌های بارز گفتگو می‌باشد. همچنین، تعداد مخاطب گفتگو در تعیین نوع آن نقشی اساسی دارد؛ برای مثال، اگر دو یا چند شخصیت در داستان با یکدیگر گفتگو داشته باشند به آن گفتگوی خارجی یا دیالوگ گفته می‌شود، آشکارسازی ویژگی‌های فکری، عاطفی، اندیشگانی و شخصیتی طرفین جریان سخن از شاخص‌های گفتگوی خارجی است (شعبان، ۲۰۰۴: ۲۱۴). در سوره یوسف از گفتگوی خارجی بسیار بهره برده شده است.

در ادامه فرآیند انتخاب، در آیه نهم، کنش‌گران سخن گفتن حذف شده است؛ **قال أحدہم: اقتلوا یوسف (دره، ۱۴۳۰: ۵۴۸/۴)**؛ اما کنش‌گران دیگر یعنی برادران حضرت یوسف به عنوان کسانی که کمر به قتل یوسف (ع) بسته‌اند و آن حضرت به عنوان کنش‌پذیر؛ یعنی کسی که مورد سوء قصد قرار قرار می‌گیرد، نیم‌رخ برداری شده‌اند. نیم‌رخ‌برداری‌های صورت گرفته میان این دو آیه سبب می‌شود که مخاطب از فضای سخن موجود در آیه هشتم، به فضای کنش در آیه نهم منتقل شود.

شایان بیان است از دیدگاه روایت‌شناسی این کنش، کنش صعودی در فضای داستان است. «کنش صعودی، عنصر روایی یک اثر داستانی است که از پس مقدمه‌چینی می‌آید و به نقطه اوج داستان می‌انجامد. این کنش معمولاً به منظور ایجاد تعلیق تا رسیدن به نقطه اوج به کار می‌رود» (فضائلی، ۱۳۷۷: ۱۰۷)، از این‌رو مخاطب با قرار گرفتن در فضای کنش قتل، به انتظار وقوع رخداد بعدی که نقطه اوج داستان را تشکیل می‌دهد داستان را پی می‌گیرد. در شکل زیر فرآیند نیم‌رخ برداری از آیات هشتم و نهم به تصویر کشیده شده است:

آیه ۹		آیه ۸	
کنش‌گر/ کنش‌پذیر انتخاب شده	کنش‌گر انتخاب نشده	کنش‌گر انتخاب شده	کنش‌گر انتخاب نشده
اقتلوا یوسف او اطرحوه ارضا	یکی از برادران یوسف(ع)	قالوا لیوسف وأخوه أحب إلی أبینا منّا	پیامبر(ص) در فعل محدوف اذکر

پیش‌تر اشاره شد که نیم‌رخ‌های معنایی بر پایه حوزه‌های مشخص شکل می‌گیرند. جداول زیر نشان‌دهنده پربسامدترین حوزه‌های نیم‌رخ‌های معنایی در سوره یوسف (ع) است:

ردیف	نیم‌رخ معنایی مبتنی بر فضا
۱	ینی رأیت
۲	آیات
۳	اطْرَحُوهُ اَرْضًا
۴	وَالْقُوَّةُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ
۵	يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ
۶	ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا
۷	وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ
۸	وَرَأَوْدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَقَتِ الْاَبْوَابَ
۹	إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ
۱۰	قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ
۱۱	وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مَتَكًا
۱۲	أَنْتِي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ
۱۳	وَكَمَا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ
۱۴	مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ
۱۵	فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ
۱۶	أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا
۱۷	وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ

ردیف	نیم‌رخ معنایی مبتنی بر عاطفه
------	------------------------------

۱	مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ
۲	وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
۳	إِنِّي لَيَحْزَنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ
۴	إِنَّا إِذَا لَخَّاسِرُونَ
۵	وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ
۶	وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ
۷	مَعَاذَ اللَّهِ
۸	حَاشَ لِلَّهِ
۹	فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي
۱۰	إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ
۱۱	وَكَانُوا يَتَّقُونَ
۱۲	وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ
۱۳	إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي
۱۴	وَلَا تَبْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ
۱۵	لَقَدْ أَتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا
۱۶	اسْتَعْفِرُ لَنَا ذُنُوبَنَا
۱۷	وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا
۱۸	وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا

۴.۲. چشم‌انداز

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، کاربست افعال مجهول از بارزترین نمودهای شگرد انتخاب است، در سوره یوسف (ع) دامنه کامل اسنادها به صورت کامل انتخاب شده و از افعال مجهول به صورت پراکنده استفاده شده است.

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ ﴿٤٩﴾
 قَالُوا يَا أَبَانَا مَنَّا الْكَيْلُ؟ ﴿٤٣﴾
 وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رَدَّتْ إِلَيْهِمْ ﴿٤٥﴾
 لَنَاتَنَّيْ بِهٖ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ؟ ﴿٤٦﴾
 قَالُوا جَزَاؤُهُ مِنْ وَجْدٍ فِي رَحْلِهِ ﴿٧٥﴾
 وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا ﴿١١٠﴾
 مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى ﴿١١١﴾

در آیات بالا دامنه اسنادها از سه بخش اصلی تشکیل می‌شود که عبارت است از کنش، کنش‌گر و کنش‌پذیر. کنش‌گران عبارت است از خداوند، کارگزاران دربار، ناباوران به خداوند و پیامبر(ص).

با کاربست افعال مجهول، نیم‌رخ‌برداری صورت گرفته و تنها کنش‌پذیران در صحنه انتخاب و در واقع این بخش از دامنه اسناد فعال شده‌اند؛ برای مثال، در آیه ۴۹ افزون بر کنش‌گر، یعنی خداوند که یاریگر است وسیله و ابزار کنش نیز حذف شده است، زیرا خداوند به وسیله باران مردم را یاری داده است؛ «فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ بِالْمَطَرِ وَالْغَيْثِ» (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۱۲ / ۱۳۷) و همین‌طور در آیه ۶۳ کنش‌پذیر، یعنی پیمان‌خوراک «الکیل» انتخاب شده است که موضوع خوراک را به صورت برجسته نشان می‌دهد، کنش‌پذیران در آیات ۶۵، ۶۶، ۷۵ و ۱۱۰ برادران حضرت یوسف و پیامبران هستند، این نوع انتخاب،

۱. آنگاه بعد از آن (خشکسالی)، سالی فرا می‌رسد که در آن باران بر مردم باریده می‌شود؛ و در آن (سال میوه‌ها) می‌فروشند.

۲. گفتند: ای پدر ما! پیمان‌ه (مواد غذایی) از ما منع شد.

۳. دریافتند که کالای آنان به سویشان باز گردانده شده.

۴. که او را حتماً نزد من خواهید آورد؛ مگر اینکه (حوادث) شما را احاطه کند.

۵. (برادران) گفتند: «کیفرش (آن است که) هر کس (پیمان‌ه) در بار او پیدا شود.

۶. و دانستند که آنان تکذیب شده‌اند.

۷. (اینها) سخنی نبود که به دروغ نسبت داده شود.

برجسته کننده تجربیات آنان و فضاهایی است که در آنها واقع شده‌اند، در آیه ۱۱۱ حدیث و سخن در فرآیند نیم‌رخ برداری شرکت داده شده است.

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد در شگرد تنظیم چشم‌انداز، کانونی سازی معانی با هدف عینی ساختن آنها می‌باشد. آیات زیر نمونه‌هایی از عینی شدگی را نشان می‌دهند:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ

الْعَافِلِينَ ﴿٣﴾

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي

سَاجِدِينَ ﴿٤﴾

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ

مُبِينٌ ﴿٥﴾

اقتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴿٩﴾

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ ﴿٢١﴾

آیه سوم با ضمیر متکلم مع‌الغیر آغاز شده است؛ مفسرین این کانونی‌سازی را نشان‌دهنده بی‌واسطه سخن گفتن خداوند با پیامبر معرفی کرده‌اند؛ «الضمیر «نحن» هو لله سبحانه و تعالی فيه استدعاء للرسول، و مداناة له من ربه، و تکریم لذاته بهذا الحدیث الذی یتلقاه من ربه من غیر واسطه. . «نحن نَقُصُّ عَلَيْكَ».. و هذا علی خلاف لو جاء النظم هكذا: «الله یقص علیک» (خطیب، ۱۴۲۴، ج ۶ / ۱۲۳۲).

۱. ما نیکوترین حکایت‌ها (و روش قصه‌گویی) را به سبب این قرآن، که به سوی تو وحی کردیم، برای تو حکایت می‌کنیم؛ و مسلماً پیش از این، از بی‌خبران بودی.

۲. (یاد کن) هنگامی را که یوسف به پدرش گفت: «ای پدر [م]، براستی من در خواب یازده سیاره، و خورشید و ماه را دیدم، آنها را دیدم در حالی که برای من فروتن بودند.

۳. (یعقوب) گفت: ای پسرکم، خوابت را برای برادرانت حکایت مکن، پس برای تو نقشه نیرنگ‌آمیز می‌کشند! [چرا] که شیطان، دشمنی آشکار برای انسان است.

۴. (برخی از برادران گفتند): یوسف را بکشید! یا او را به سرزمینی [دور دست] بیفکنید، تا روی [توجه] پدرتان تنها به طرف شما باشد؛ و پس از آن، گروهی شایسته باشید.

۵. و کسی که او را از (کشور) مصر خرید به زنش گفت: «جایگاه وی را گرامی دار.

با کاربست شگرد چشم انداز در قالب ضمایر متکلم و مخاطب، در آیات بالا، وجود الله، حضرت یوسف(ع)، حضرت یعقوب(ع)، برادران حضرت یوسف(ع)، زلیخا به عنوان متحرک بر روی صحنه و در برابر مخاطب برجسته شده‌اند و در همین راستا، کنش‌های عینی شده عبارتند از: سخن گفتن، وحی کردن، دیدن، کشتن، روی گرداندن و طلب مغفرت کردن. با بررسی‌های انجام شده، مشخص شد ۳۳ کنش با ضمایر متکلم و مخاطب به کار رفته و عینی شده‌اند.

کنش عینی شده	ردیف	کنش کانونی شده	ردیف	کنش عینی شده	ردیف
از پیش فرستادن	۲۳	شرک ورزیدن	۱۲	داستان گفتن	۱
ذخیره کردن	۲۴	عبادت کردن	۱۳	وحی کردن	۲
خیانت کردن	۲۵	باده نوشاندن	۱۴	دیدن	۳
آوردن	۲۶	خورن	۱۵	کشتن	۴
نزدیک شدن	۲۷	تعبیر کردن	۱۶	روی گرداندن	۵
پیمانه گرفتن	۲۸	فرستادن	۱۷	استغفار کردن	۶
نمیر اهلنا	۲۹	جستجو کردن	۱۸	خارج شدن	۷
روی آوردن	۳۰	فتوا دادن	۱۹	سرزنش کردن	۸
بالا بردن	۳۱	بازگشتن	۲۰	حمل کردن	۹
توصیف کردن	۳۲	کاشتن	۲۱	خبر دادن	۱۰
رفتن	۳۳	برداشت کردن	۲۲	پیروی کردن	۱۱

در چشم‌انداز، افزون بر کنش متحرک، ویژگی متحرک و یا ذات متحرک نیز کانونی می‌شود. شایان بیان است که زبان عربی از ظرفیت بالایی در معرفی مسندالیه برخوردار است. برای مثال، کاربست موصول به جای نام افراد نمونه بارزی در کانونی‌سازی ویژگی متحرک است:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ ﴿٢١﴾
وَرَأَوْتَهُ أَلْتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا ۚ ﴿٢٣﴾
قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ ۚ ﴿٣٢﴾
فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴿١٠٩﴾
وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ۚ ﴿١١١﴾

بنابر باور اهل زبان، موصول زمانی به کار گرفته می‌شود که صاحب آن برای مخاطب شناخته شده باشد، بنابراین گوینده در نظر دارد، صاحب موصول را با یک ویژگی منحصر به فرد برجسته نماید که دربرگیرنده یکی از اغراض مدح، ذم، تحقیر و تعظیم است (تفتازانی، بدون تاریخ: ۷۴). با استفاده از شگرد چشم‌انداز، کاریست اسم‌های موصول در آیات ۲۱، ویژگی قدرتمندی عزیر مصر برجسته شده است، در آیه ۲۳، خیانتگری همسر عزیر مصر بیان شده است. ملامتگری و تکرار از دیگری ویژگی‌هایی که در آیات ۳۲، ۱۰۹ و ۱۱۱ با استفاده از شگرد چشم‌انداز برجسته و عینی شده‌اند.

در سوره یوسف ۹ مرتبه از موصولات استفاده شده است. هم‌چنین، استفاده از اسامی اشاره دور و نزدیک نقش مؤثری در عینی سازی مفاهیم دارد؛ توضیح آنکه در سوره یوسف ۲۸ مرتبه از اسامی اشاره استفاده شده است که ۱۶ مرتبه آن اسم اشاره «ذلک» بوده که در ۷ آیه در نقش مفعول مطلق نیابی بیان شده است:

وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ ۖ ﴿٥٦﴾

در آیه ۵۶ اسم اشاره ذلک در نقش مفعول مطلق در جهت عینی شدن جایگاه رفیع حضرت یوسف(ع) در جامعه به کار رفته است

۱. و کسی که او را از (کشور) مصر خرید.

۲. و آن [زنی] که آن (یوسف) در خانه‌اش بود.

۳. (زلیخا) گفت: «و این کسی است که مرا در مورد او سرزنش می‌کردید.

۴. تا بنگرند، چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند.

۵. و رهنمود و رحمتی برای گروهی است که ایمان می‌آورند.

۶. و این گونه یوسف را در سرزمین (مصر) امکانات دادیم.

۵. نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از مقاله حاضر به شرح زیر است:

یکی از وجوه اعجاز بیانی قرآن در سوره یوسف^(ع) کاربرد استعاره در جهت قانونی کردن معانی است، در نتیجه قانونی کردن توجه مخاطب به کنش‌گران یا وقایع خاصی در داستان جلب می‌شود.

در فرآیند بررسی چگونگی قانونی کردن معانی بر اساس اصول سه‌گانه لانگاکر، مشخص شد که تفصیل ویژگی غالب سوره می‌باشد؛ به این ترتیب که دامنه‌های اسنادها به طور کامل انتخاب شده‌اند. از آنجا که این سوره در واقع سرگذشت‌نامه‌ای است که تا زمان نزول، در مورد آن اطلاعات کافی وجود نداشته است، غلبه داشتن ویژگی تفصیل بر آن کاملاً توجیه‌پذیر است. در واقع با وجود این ویژگی اطلاعات درست همراه با جزئیات در اختیار مخاطب قرار گرفته است.

شگرد انتخاب سبب می‌شود مخاطب با توجه به کنش‌گران نیم‌رخ برداری شده، در موقعیت‌های متنوع قرار می‌گیرد. همچنین مشخص شد که حوزه‌های فضا و عاطفه بیش‌ترین بسامد را در نیم‌رخ‌های معنایی دارا هستند.

شگرد چشم‌انداز در سوره یوسف^(ع) مبتنی بر کاربرد افعال مجهول و ضمائر حاضر و نیز اسامی اشاره و موصولات است. برادران حضرت یوسف بیشترین بسامد کنش‌پذیران را در افعال مجهول به خود اختصاص داده‌اند، همچنین با کاربرد ضمائر متکلم و مخاطب شخصیت‌های داستان عینی شده‌اند. موصولات ویژگی کنش‌گران و اسامی اشاره جایگاه کنش‌گران را عینی ساخته‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. اونز، و؛ گرین، م، (۱۳۹۸)، *زبان‌شناسی شناختی*، مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی، انتشارات آگاه.
۳. بهرامی خورشید، س، گلفام، ا؛ سعیدی‌زاده، ص، (۱۳۹۳)، *مطابقه، مقوله‌ای معنامند در ساخت غیر شخصی: تحلیلی درچارچوب دستور شناختی، فصلنامه مطالعات زبان و گویش‌های غرب ایران*، شماره ۲، صص ۱-۲۹.
۴. تفتازانی، م، *کتاب المطول*، مکتبه‌الدوری، (بدون تاریخ)

۵. خطیب، ع، (۱۴۲۴)، التفسیر القرآنی للقرآن، لبنان، بیروت: دارالفکر العربی.
۶. دره، م، (۱۴۳۰)، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، لبنان، بیروت: دار ابن کثیر.
۷. الزمخشری، م، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محقق: مصطفی حسین أحمد، لبنان، بیروت: دارالکتاب العربی.
۸. شریف‌زاده، م، (۱۳۸۵)، عنصر «زبان» در داستان‌های کهن و داستان‌های امروزی (رمان) از دید تطبیقی، فرهنگ.
۹. شعبان، ه، (۲۰۰۴)، السرد الروائی فی أعمال إبراهیم نصرالله، عمان، أربد: دارالکندی، ۲۰۰۴م.
۱۰. الطبری، م، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان، بیروت، دارالمعرفة.
۱۱. عبدالنور، ج، (۱۹۸۴)، المعجم الأدبی، لبنان، بیروت: دارالملايين.
۱۲. علوان، ع، (۱۴۲۷)، إعراب القرآن الکریم، تحقیق: محمد محمد عبد، مصر، طنطا: دارالصحابة للتراث.
۱۳. فضائی، س، (۱۳۷۷)، شیوه‌های داستان‌نویسی (داستان بلند)، تهران: مؤسسه ایران.
۱۴. قرطبی، م، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. قطب راوندی، س، (۱۴۳۰)، قصص الأنبياء عليهم السلام، تحقیق: عبدالحلیم حلی، ایران، قم: مکتبه العلامة المجلسی، ۱۴۳۰ق
۱۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲)، دایره المعارف قرآن کریم، ایران، قم: بوستان کتاب.
۱۷. یعقوب، إ؛ میسال، ع، (۱۹۸۷)، المعجم المفصل فی اللغة والأدب، لبنان، بیروت: دارالملايين للعلم.

بررسی انتقادی شبهات مستشرقین بر اشکالات ساختاری قرآن (با تکیه بر نظرات جرج سیل)

محمد سلطانیه^۱

چکیده

اعجاز بیانی قرآن توسط تمام دانشمندان مسلمان به‌عنوان وجهی مهم از اعجاز قرآن پذیرفته شده است. در دوران اخیر نیز شرق‌شناسان مطالعات گسترده‌ای در این عرصه داشته‌اند؛ برخی با رعایت انصاف زبان به ستایش آن گشوده و برخی دیگر با طرح سوالاتی، قصد خدشه‌دار نمودن آن را داشته تا و حیانی بودن این کتاب را زیر سؤال ببرند. در این پژوهش که به صورت توصیفی - تحلیلی انجام شده و جمع‌آوری اطلاعات با استفاده از روش فیش برداری کتابخانه‌ای بوده است، با محور قرار دادن اشکالات جرج سیل در خصوص اشکالات ساختاری قرآن کریم، به بررسی و نقد این شبهات پرداخته شده است. هدف، استخراج جواب شبهات مطرح شده از کتب ادبی و تفاسیر و به دنبال آن دفاع از اعجاز ادبی قرآن بوده است. بدین منظور ابتدا شبهات گردآوری و نظرات جرج سیل پیرامون آن ذکر شده است و در یک جمع‌بندی به بیان جواب آن پرداخته شده است. به نظر می‌رسد آشنا نبودن اشکال‌کنندگان با ساختار قرآن که یک ساختار گفتاری (خطابی) است و نه نوشتاری (کتابی)، منشأ طرح بسیاری از این شبهات گردیده است. حال آن‌که بسیاری از این اشکالات، به علت ساختار گفتاری قرآن و نزول تدریجی آن طی بیست‌وسه سال و به اقتضای رعایت حال مخاطب بوده و نمایانگر اوج بلاغت و فصاحت قرآن می‌باشد.

واژگان کلیدی

استشراق؛ ساختار؛ بلاغت؛ شبهه؛ جرج سیل.

۱. مقدمه

اسلام آخرین دین و قرآن آخرین کتاب آسمانی است که برای هدایت و سعادت بشر نازل گردیده است. این کتاب آسمانی به زبان عربی مبین و در اوج فصاحت و بلاغت نازل گردیده و به صراحت اعلام می‌دارد که چنانچه در وحیانی بودن این کتاب هدایت تردید دارید، هر آنچه در توان دارید به یاری بطلبید و سخن و کتابی مانند آن بیایید آن‌گاه این تحدی را به ده سوره (نک: هود، ۱۳) و سپس به یک سوره (نک: بقره، ۲۳؛ یونس، ۳۸) کاهش می‌دهد، در مقابل سکوت بشر به‌ویژه اعراب زمان نزول، دلالت بر اعتراف آن‌ها بر ناتوانی‌شان و خارق‌العاده بودن و اعجاز قرآن دارد. در عصر حاضر، مسئله وحیانی بودن قرآن و اعجاز ادبی آن یکی از اصلی‌ترین موضوعات مطالعاتی مستشرقان را تشکیل می‌دهد. آنان در برخورد با این مسئله به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی از آنان در مواجهه با بلاغت قرآن سر تعظیم فرود آورده و زبان به مدح و ستایش آن گشوده‌اند (نک: اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان) و برخی دیگر انتقاداتی را بیان کرده‌اند که این مقاله در صدد پاسخ به برخی از آنها در حوزه اشکالات ساختاری است. حال ضرورت شناخت این شبهات و پاسخگویی مناسب و دقیق و علمی به آن بر کسی پوشیده نیست. جرج سیل (George Sale) به عنوان یکی از مترجمان قرآن کریم پس از مطالعه ترجمه فرانسوی و برگردانهای لاتینی کتونی و ماراتچی و ترجمه ایتالیایی چاپ شده توسط آریوآبنه و راس، به این نتیجه رسید که این برگردانها چندان دقیق نیستند؛ به همین دلیل، تصمیم به ترجمه مجدد قرآن گرفت و سعی کرد در این ترجمه اصطلاحات عربی را تحت‌اللفظی معنا نکند. وی در سال ۱۱۱۰ ترجمه جدید از قرآن را به چاپ رساند و در یک بحث مقدماتی تحلیلی از اوضاع جهان عرب پیش از اسلام و تحولات آنها و ویژگیها دین اسلام را مورد تحقیق و بررسی قرار داد و آن ترجمه و بحث مقدماتی بحدی مورد استقبال قرار گرفت که در سالهای ۱۱۲۵ و ۱۱۵۰ به آلمانی و به فرانسه ترجمه گردید و تا حال بیش از سی و پنج بار چاپ شده است. (احمدیان، ۱۳۸۲، ۴۰۰-۴۱۰) وی در جلد سوم کتاب مقاله الاسلام که تحت عنوان «اسرار عن القرآن» توسط هاشم العربی به عربی ترجمه و تحلیل شده است، شبهاتی را بر قرآن وارد می‌کند که برخی از آن شبهات، اشکالات ادبی بر قرآن است. در این مقاله سعی بر آن بوده که قسمتی از

شبهاتی را که در آن اشکالی بلاغی بر آیه‌ای از قرآن وارد شده، بررسی گردد؛ لذا برخلاف آثار دیگر که شبهات در حیطه‌های دیگر چون مصادر قرآن و تناقضات و مواردی نظیر آن را نیز بررسی کرده‌اند، در این تحقیق سعی شده اختصاصاً به این بحث پرداخته شود تا مجال برای بررسی عمیق‌تر مسئله فراهم باشد. البته شبهات معنایی و مفهومی نیز در شبهات بلاغی وجود دارد که فعلاً محل بحث نیست و خود مقاله دیگری را می‌طلبد. به این معنا که معانی و مفاهیم والای یک متن، از مشخصه‌های بلاغت و فصاحت آن نوشته محسوب می‌شود. کلام ناقص و نامفهوم، قطعاً نمی‌تواند معیارهای یک کلام بلیغ را دارا باشد. اشکال تراشان با ایراد اشکال‌هایی بر معانی و مفاهیم قرآن، سعی بر خدشه‌دار نمودن آن و ردّ ادعای اعجاز بیانی آن نموده‌اند.

این مقاله با هدف آشنایی با پاسخهای روشن به شبهات جرج سیل بر اشکالات ساختاری قرآن تدوین شده است. شناخت این پاسخها، امکان باز شناسایی جایگاه قرآن برای آحاد مردم را ممکن خواهد ساخت؛ بنابراین با توجه به موضوع تحقیق و اهمیت آن در فرآیند معرفی قرآن به جهانیان با اصول علمی صحیح، در پژوهش حاضر یک پرسش اصلی وجود دارد. اشکالات جرج سیل بر اشکالات ساختاری قرآن چیست و چه پاسخی می‌توان به آن داد؟ بعد از شناخت این مولفه‌ها، سوالات فرعی دیگری مطرح خواهد شد که بدین صورت است: التفات، معترضه و تنافر چه نقشی در قرآن و وجود آنها چه خللی به آیات قرآن کریم وارد می‌کند؟ با توجه به پرسش ارائه شده، مشخص است که پژوهش حاضر، پژوهشی بنیادین با استفاده از روش اکتشافی و رویکرد توصیفی-تحلیلی، با مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع دست اول انجام شود. با توصیف داده‌ها و اسناد و تحلیل و مقایسه آنها تلاش شده است نتیجه مطلوب و پذیرفتنی عرضه گردد.

۲. پیشینه پژوهش

در باب پیشینه مقاله نیز باید گفت اگرچه در خصوص شبهات بر قرآن از سوی خاورشناسان، پژوهش‌هایی صورت گرفته است، ولی در این مقاله مواردی مورد نقد و بررسی قرار گرفته که پیش از این کمتر به آنها پرداخته شده است. هم از حیث انتخاب دقیق موضوع شبهه و هم انتخاب مستشرق.

مقالات مرتبط با این حوزه بدین شرح است:

۱. ردی بر آراء مستشرقان درباره منشأ بشری قرآن؛
۲. نقد آراء مستشرقان در تحریف زیادت بر قرآن؛
۳. نقد آراء و نظرات برخی از مستشرقان در حوزه قرائت قرآن؛
۴. درآمدی بر مطالعات قرآنی مستشرقان با تاکید بر نقد آرا رژی بلاشر در باب جمع آوری و تدوین قرآن؛
۵. نقد آراء مستشرقین در خصوص اعجاز ادبی قرآن.

از عنوان پژوهش‌های فوق‌روشن است که نوآوری مقاله پیشرو، در پرداختن به موضوع شبهات ساختاری توسط یکی از تاثیرگذارترین مستشرقان در حوزه ترجمه قرآن کریم و تحلیل اوضاع اسلام و مسلمانان در عصر نزول است. بنابراین روشن است که سوال اصلی مقاله این است: شبهات ساختاری قرآن کریم از نگاه جرج سیل چیست؟ این شکالات چه پاسخی دارد؟ هدف مقاله نیز ارائه پاسخ متین به اشکالات ساختاری قرآن کریم است که توسط جرج سیل وارد شده است.

۳. روش‌شناسی

۳.۱. روش پژوهش

با توجه به پرسش ارائه شده، مشخص است که پژوهش حاضر، از نوع اکتشافی و توصیفی است. بنابراین، دارای فرضیه خاص نیست. در عین حال، میتوان چنین نظر داد که اشکالات وارد بر ساختار قرآن کریم توسط جرج سیل، ناشی از عدم شناخت وی از ماهیت این کتاب آسمانی و مدالیل آن است. اشکالات وی مبتنی بر اصولی است که قرآن به هیچ عنوان، در آن قالب قرار ندارد باشد که در این تحقیق به آن اشاره خواهد شد. در بررسی حاضر، تلاش شده است پژوهشی بنیادین با استفاده از روش اکتشافی و رویکرد توصیفی-تحلیلی، با مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع دست اول انجام شود. با توصیف داده‌ها و اسناد و تحلیل و مقایسه آنها تلاش شده است نتیجه مطلوب و پذیرفتنی عرضه گردد.

۳.۲. چارچوب نظری (تعریف مفاهیم)

۳.۲.۱. استشراق

«استشراق» در لغت از باب استفعال یعنی شرق‌شناسی و خاورشناسی، شرقی شدن، مشرق زمینی شدن (معنای مطاوعه)، راه و روش شرقیان را برگزیدن (بندر ریگی، ۱۳۷۴: ۸۴۲) و درباره مشرق زمین مطالعه کردن. (آذر نوش، ۱۳۸۵: ۳۲۹). وجود جلوه‌های گوناگون شرق‌شناسی در دوره‌های مختلف تاریخی و مناطق متعدد موجب شده که هر نویسنده‌ای برای استشراق تعریفی خاص ارائه نماید که با مشاهدات و معلومات خودش منطبق باشد. به همین دلیل تعریف‌های فراوان و متفاوت از سوی دانشمندان ارائه شده است. به گونه‌ای که برخی کارشناسان استشراق، تدوین یک تعریف دقیق و جامع و مانع را برای استشراق محال دانسته‌اند. (ساسی سالم، ۱۳۸۵: ۴۴). از این رو برای ارائه تعریف اصطلاحی استشراق لازم است ابتدا به بررسی محدوده جغرافیایی استشراق، محدوده فکری و معرفتی آن پرداخته شود.

با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان دو تعریف عام و خاص برای استشراق ارائه داد:

تعریف جامع و عام: «استشراق یعنی مجموعه تلاش‌های علمی غربیان برای شناسایی و شناساندن کشورها و شرایط جغرافیایی، منابع، معادن، تاریخ، قومیت‌ها، زبان، ادبیات، هنر، سنت‌ها، عادات، فرهنگ، باورها، ادیان، تمدن‌ها و ویژگی‌های روان‌شناختی، حساسیت‌های روحی، ابعاد خطرناک و نقاط آسیب‌پذیر مردم کشورهای مشرق زمین از خاور دور تا خاور نزدیک و شرق دریای مدیترانه و حتی سرزمین‌های دیگر اسلامی در آفریقای شمالی و دیگر نقاط جهان باهدف کشف ثروت‌های مادی و معنوی آنان برای تأمین منافع غربیان». (زمانی، ۱۳۸۵: ۵۱).

تعریف خاص: «اسلام‌شناسی توسط غیرمسلمانان» که استشراق در این پژوهش به این معناست.

۳.۲.۲. اعجاز

اعجاز از ریشه «عجز» به معنای قسمت پشت و مؤخر انسان است و مؤخر غیر انسان نیز به آن تشبیه شده است: * تَنْزِعِ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ إِعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ*؛ (مردم را مانند تنه‌های درخت ریشه‌کن شده از جا می‌کند) و اصل عجز تأخر از شیء و حصول در آخر

آن است، و در سخن معمولی اعجاز عاجز کردن و کوتاهی کردن از انجام کار است که نقطه مقابل قدرت و توانایی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۵۴۷).

در مجمع البحرین إعجاز را این‌گونه تعریف نموده است: «یأتی الانسان بشئ یعجز خصمه و یقصر دونه»؛ (اعجاز یعنی انسان کاری را انجام دهد که دشمنش از انجام آن عاجز و غیر او از آن کار دستشان کوتاه باشد) (طریحی، ۱۳۶۷: ۲۴/۴).

شیخ طوسی معجزه را چیزی می‌داند که دلالت بر صدق کسی صاحب آن می‌کند و فقط اختصاص به او داشته باشد (طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۵).

آیت‌الله معرفت نیز نظیر همین تعریف را بیان می‌دارد: «معجزه بر هر امر خارق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که همراه با تحدی و مبارزه‌طلبی بوده و کسی همانند آن را نتواند بیاورد. که خداوند آن را به دست پیامبرانش ظاهر کرده تا دلیلی بر درستی ادعایشان باشد.» (معرفت، ۱۳۸۷: ۲۳).

آیت‌الله مصباح نیز در تعریف معجزه می‌نویسند: «معجزه کاری است (اعم از کار خارجی یا اخبار) که برخلاف مجاری طبیعت و با اتکا به قدرت الهی انجام می‌گیرد و دو نشانه دارد: ۱- از راه تعلیم و تعلم حاصل نشده است. ۲- مغلوب عامل دیگری واقع نمی‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۶۱).

بنابراین معجزه در این پژوهش برای اثبات ادعای نبوت، توسط فرد مدعی و با خواست خدا صورت پذیرد، امکان عقلی داشته و قابل تعلیم و تعلم باشد و با مبارزه‌طلبی و تحدی همراه باشد.

۴. یافته‌ها

یکی از مواردی که مستشرقان برای اثبات ادعای خویش مبنی بر «معجزه نبودن قرآن و ساخته ذهن بشر بودن آن» به آن اشکال وارد کرده‌اند، بلاغت قرآن است. در این بخش شبهاتی که به ساختار قرآن مربوط می‌شود، بررسی گردیده است. منظور از ساختار در محل بحث، قوانین و مقرراتی است که صاحب نظران برای یک نوشته خوب، به‌عنوان ملاک و معیار معرفی نموده‌اند؛ تقسیم‌بندی متن در چارچوبی منطقی و به اجزایی چون بخش، فصل و...، انسجام و یکپارچگی متن، تسلسل منطقی مطالب و مواردی نظیر آن ملاک‌هایی است نویسندگان در نگارش یک متن لحاظ می‌کنند. به نظر می‌رسد

اشکال تراشان با بیان ایرادهایی همچون وجود تکرار در قرآن، التفات و جملات معترضه و نظیر آن قصد اشکال بر ساختار قرآن را دارند.

۴.۱. التفات در قرآن

یکی دیگر از اشکالات مستشرقان به قرآن، تغییر خطاب‌ها به‌طور ناگهانی در یک آیه است. به عقیده آن‌ها این کار موجب تحیر و سرگردانی ذهن مخاطب می‌شود و او را از فهم معنا بازمی‌دارد.

الف. بیان شبهه

جرج سیل در این زمینه می‌نویسد: «اما التفات از حالت خطاب به غیبت و برعکس آن و همچنین معین نکردن مرجع ضمیرها (زمانی که چند ضمیر در یک جمله وجود دارد). در قرآن بسیار است، که ما به دو مثال اکتفا می‌کنیم؛ در سوره یونس آمده است: * هُوَ الَّذِي يُسِيرُ الْكُرْحُومَ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَرِينَّ بِهِ بِمِ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُ لَأَمَّ أَحْيَطَ بِهِمْ دَعْوَى اللَّهِ مَخْلُصِينَ لَهُ الدِّينَ لئنِ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَنجَاهَهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * این آیه دارای ترکیب غلط است زیرا به یکباره و قبل از این که معنا کامل شود، از حالت خطاب به غیبت تغییر جهت داده و درست این بود که به حالت خطاب ادامه می‌داد. در آیه ۹۰۸ سوره فتح نیز آمده است: * إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * معنا در این آیه مضطرب و مشوش است؛ زیرا از قبل از این که جمله ابتدایی‌اش در خطاب به محمد تمام شود، خطاب را به غیر او می‌برد، و ضمیر منصوب در تعزروه و توقروه به رسول که در آخر جمله ذکر شده برمی‌گردد، حال آن‌که ضمیر در تسبحوه به لفظ الله که اول ذکر شده برمی‌گردد. این مسئله از معنای کلام فهمیده می‌شود، اما در لفظ آنچه که تعیین کننده بوده و خواننده را از اشتباه برحذر دارد وجود ندارد...» (سیل، بی تا: ۷۵)

در رابطه با صنعت التفات تفاوت‌های بسیار عمیقی بین دیدگاه مستشرقان و علمای بلاغت به‌ویژه اعراب وجود دارد. به نظر می‌رسد که برخی مستشرقان نه تنها التفات را

جزء آرایه‌های ادبی نمی‌دانند بلکه آن را موجب پراکندگی سخن و نشانه ضعف کلام می‌دانند. آن‌ها تعریف درستی از التفات ارائه نداده و حتی از پرداختن به آن پرهیزدارند. مثلاً تئودور نولدکه که بیشتر مستشرقان از وی در ایرادتراشی نسبت به قرآن تقلید می‌نمایند، در کتاب خود هیچ ذکری از کلمه التفات به میان نمی‌آورد. «بل وات» نیز که بخشی از کتاب خود را تحت عنوان «درآمدی بر قرآن» به مشخصه‌های سبک‌شناسی قرآنی اختصاص می‌دهد و نویسنده مقاله «قرآن» در دانش‌نامه اسلام که به زبان و سبک قرآن نیز پرداخته، هیچ‌کدام به واژه التفات اشاره‌ای نمی‌کنند. (طاهرخانی، ۱۳۸۳: ۴۰۷)

برخی دیگر از مستشرقان هرچند صنعت التفات را پذیرفته‌اند، اما آن را به‌عنوان یک آرایه آزاد و دردسرآفرین، تکلف‌زا و راز آمیز معرفی می‌کنند. و برخی مانند جرج ان شاستر، در کتابی تحت عنوان «چکامه انگلیسی» از التفات به‌عنوان مزاحمی با اصل و نسب یاد می‌کند. که به اعتقاد برخی در اثر غلیان عاطفه در کلام ایجاد می‌گردد. (همان: ۳۷۲)

این در حالی است که علمای علم بلاغت مانند سکاکی، قزوینی و زمخشری، التفات را مشخصه‌ای شناخته‌شده و دیرپا در زبان عرب و شعر دوران جاهلیت می‌دانند که از آرایه‌های ادبی است و موجب زیبایی، نشاط‌آفرینی و زنده‌بودن کلام می‌گردد. (زمخشری، بی‌تا: ۲/۲۴۵) علمای بلاغت عرب کاملاً با التفات آشنا بوده و معتقدند کاربرد آن در قرآن به‌هیچ‌روی از سر اتفاق و حادثه نیست و یکی از عناصر زینت‌بخش و البته با فایده‌ی معنایی در کلام الهی به شمار می‌رود.

علاوه بر این، التفات از دیدگاه ادیبان و زبان‌شناسان معاصر کارکردهایی دارد که می‌توان به دودسته طبقه‌بندی کرد:

۱- افزایش انسجام متن: التفات سبب افزایش انسجام متن می‌شود، زیرا این صنعت بر روی محور هم‌نشینی عمل می‌کند و در هم‌نشینی با بیت‌ها و مصرع‌های دیگر است که می‌توان انسجام معنایی میان ابیات را دریافت.

۲- ایجاد ابهام هنری: التفات سبب ایجاد نوعی ابهام هنری می‌گردد؛ چراکه التفات با بر هم زدن هنجارها و ایجاد آشنایی‌زدایی، نوعی ابهام می‌آفریند. از رهگذر این نوع ابهام،

خواننده با تلاش ذهنی خود به تأویل‌هایی تازه دست میابد و از این طریق به التذاذ ادبی بیشتری می‌رسد. (رادمرد، رحمانی، ۱۳۹۱: ۸۵).

ب. جواب شبهه

همان‌گونه که در کتب بلاغی آمده، التفات صنعتی ادبی است که قبل از نزول قرآن نیز در اشعار ادبی رایج بوده است و یکی از امتیازات شعر در بین اعراب به حساب می‌آمده است. دیگر اینکه همان‌طور که اشاره کردیم این شیوه و سبک در سخن فواید و لطایف خاصی دارد که ذوق سالم قادر به درک آن است.

ج. نقد موردی شبهات

۱- التفات از خطاب به غیبت

جرج سیل آیه شریفه: *هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مَخْلَصِينَ لَهُ الدِّينَ لئن أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ* فلما أنجاهم إذا هم يبعون في الأرض بغير الحق يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا ثم إلینا مرجعکم فننبئکم بما کنتم تعملون* را مثال زده است. وی می‌گوید ترکیب این آیه اشتباه است زیرا قبل از آنکه معنا تمام شود، از خطاب به غیبت التفات یافته و درست این بود که همچنان بر خطاب باقی می‌ماند.

مفسران در بیان فایده این التفات مواردی را ذکر کرده‌اند که به بیان آن می‌پردازیم. زمخشری در ذیل این آیات شریفه، فایده التفات از خطاب به غیبت را مبالغه ذکر کرده و گفته است: «با التفات از خطاب به غیبت گویی خداوند خواسته است این حالت آن‌ها را به دیگران بازگو کند و تعجب آن‌ها را برانگیزد و انکار و تقبیح آن‌ها را در پی آورد». (زمخشری، بی تا: ۳۳۸/۲)

ابوحیان در این مورد نکته ظریفی را بیان می‌دارد؛ وی می‌گوید: «آنجا که خداوند می‌فرماید: *هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ* نعمت خود را برای مخاطبان یادآوری می‌کند و از آنجاکه این افراد یعنی کسانی که در دشت و دریا در حرکت و سفر هستند، از هر دو گروه مؤمن کافر می‌توانند باشند، استفاده از روش خطاب، متناسب و دربرگیرنده همه می‌باشد. آن دسته که مؤمن و پارسا هستند، همچنان به شکر گذاری خود پایبند

بمانند و آن دسته که کافر و خدا ناشناس‌اند، این نعمت خداوندی را به یادآورند و از کفر خود دست‌بردارند. اما چون در ادامه اشاره می‌شود که هنگامی که خداوند ایشان را از این حادثه نجات می‌دهد، آن‌ها باز هم به عصیان و سرکشی خود ادامه می‌دهند، در اینجا از روش خطاب به غیبت التفات نموده است تا مؤمنان مخاطب صدور چنین حالتی که نهایتاً به بغی و سرکشی می‌انجامد، قرار نگیرند. (ابوحیان، بی تا: ۳۳/۶)

فخر رازی نیز این التفات را دال بر دوری و غضب می‌داند. وی می‌گوید: «انتقال در کلام از لفظ غیبت به لفظ حضور، دلالت بر افزایش تقرب و اکرام دارد؛ اما عکس آن یعنی انتقال از لفظ حضور به لفظ غیبت دلالت بر دوری و غضب دارد.» (فخر رازی، بی تا: ۲۳۴/۱۷)

۲- التفات از مفرد به جمع و تغییر مرجع ضمیرها

مورد دیگری که جرح سیل به عنوان التفات مثال می‌آورد، التفات از مفرد مخاطب به جمع مخاطب در آیه شریفه * إِنْ أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * است.

همانطور که قبلاً اشاره کردیم تغییر در مفرد و مثنی و جمع از نظر قدماء جزء موارد التفات به حساب نمی‌آمد؛ بر این اساس کتب ادبی التفاتی که در این آیه وجود دارد را مربوط به آنچه مستشرق بیان کرده نمی‌دانند، بلکه التفات را در تغییر خطاب از تکلم به غیبت در «ارسلنا» و «بالله» و تغییر خطاب از مخاطب به غیبت در ضمیر کاف «ارسلناک» و «رسوله» دانسته‌اند. (سبکی، بی تا: ۱ / ۲۸۱)

در مورد اشکال مستشکل باید گفت مفسران معتقدند تغییر خطاب در آیه از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در «ارسلناک» به پیامبر و امت او در «لتؤمنوا» است، و منافاتی ندارد که پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز مخاطب عبارت * لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ * باشند؛ زیرا ایشان نیز مأمور به این بوده‌اند که هم به خدا ایمان داشته باشند و هم به رسالت الهی خویش و برای همین پیامبر در نمازشان می‌خوانند: «أشهد أن محمداً عبده و رسوله». (ابن عاشور، بی تا: ۱۳۱/۲۶) البته می‌تواند خطاب در * لتؤمنوا * تنها خاص به مردم باشد و جمله * لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * یک جمله‌ی معترضه باشد. (همان)

اما در مورد تغییر مرجع ضمیرها در ﴿تُعَزَّرُوهُ وَ تُؤَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ﴾ بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی مانند شیخ طوسی و طبرسی و آیت الله مکارم معتقدند که ضمیر در دو فعل اول به پیامبر (صلی الله علیه و آله) برگشته و در فعل سوم به لفظ جلاله برمی‌گردد. و منظور دفاع از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مقابل دشمن و تعظیم و بزرگداشت ایشان و تنزیه خداوند از نواقص و کاستی‌هاست. از نظر این گروه «تعذیر» به معنای منع و دفاع در مقابل دشمن است که در مورد خداوند جز به صورت مجاز صحیح نیست. (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۴۲/۲۳)

در مقابل عده‌ای دیگر همچون زمخشری و آلوسی و ابن عاشور و علامه طباطبایی مرجع ضمیر در هر سه فعل را لفظ جلاله «الله» می‌دانند. ایشان تعزروه را به معنای یاری و تأیید دین خدا دانسته و سخن خدا در ﴿ان تنصروا الله...﴾ را شاهدهی بر قول خود گرفته‌اند. از این دیدگاه توقروه به معنای تعظیم خداوند و تسبیح به معنای تنزیه حق تعالی از نقایص و کاستی‌هاست. علامه طباطبایی وحدت سیاق را دلیل خود بر این قول دانسته و معتقدند با وجود وحدت سیاق نمی‌شود مرجع ضمائر را مختلف کرد. (طباطبایی، بی‌تا: ۴۰۸/۱۸).

۴.۲. جملات معترضه

الف. بیان شبهه

جرج سیل پس از آن که آیه الکرسی را به لحاظ لفظ و محتوا در سراسر قرآن بی‌نظیر می‌داند، می‌افزاید: «موقعیت مکانی این آیه نسبت به آیه قبل و بعدش، قطعه کرباسی مندرس را در ذهن انسان مجسم می‌کند که توسط تکه‌هایی از دیبا رفو شده باشد. وی ادعا می‌کند که بیشتر ساختار قرآن بر همین منوال است؛ چراکه میان آیات قرآن پیوستگی نیست و به سرعت از اوج به پایین و از یاد بهشت و بخشش به پستی می‌گراید.» (سیل، بی‌تا: ۸۹).

ابن وراق نیز در کتاب خود به این مسئله چندین بار اشاره می‌کند. وی می‌نویسد: «مطالبی که در قرآن شرح داده شده با یکدیگر پیوند منطقی ندارد و این کاستی هم در شرح مطالب مشاهده می‌شود و هم در پیوند و ترادف مطالب با یکدیگر. .. متون قرآن به‌راستی، سرشار از نارسائی‌های گوناگون است که می‌توان آن را دلایل استواری بر

تجدیدنظرهایی که در آنها انجام گرفته دانست. .. یک موضوع خاصی وارد آیه می‌شود و ساختار طبیعی آن را بر هم می‌زند. برخی اوقات عبارات ناهمگون در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، عباراتی که دارای تاریخ‌های متفاوت هستند و در کنار یکدیگر می‌آیند. برخی اوقات ساختار دستوری عبارت، پیوند مفاهیم را قطع می‌کند و موضوع بحثی که باید ادامه پیدا کند گسیخته می‌شود و به موردی که مدت‌ها پیش شرح داده شده برمی‌گردد. مثلاً در سوره نبا آیات ۳۳ و ۳۴ بین آیه‌های ۳۲ و ۳۵ درج شده و پیوند بین متن آیه‌های ۳۲ و ۳۵ را مختل کرده است. آیه‌های ۲۴ تا ۳۲ سوره ق نیز به‌گونه‌ای ساختگی وارد این سوره شده زیرا با ساختار موضوعی سایر آیه‌ها هماهنگی ندارد.» (ابن وراق، ۱۳۷۸: ۲۳۵).

مستشرق دیگری نیز این شبهه را وارد کرده و به‌عنوان نمونه آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت: * لَّا تَحۡرُکُ بِهٖ لِسَانُکَ لِتَعۡجَلَ بِهٖ * اِنَّ عَلَیۡنَا جَمَعَهُ وَّ قُرۡءَانَهُ * فَاِذَا قَرَأۡنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرۡءَانَهُ * ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیِّنَاتۡهٖ * را مثال می‌آورد؛ وی در این زمینه می‌نویسد: «در این سوره تمام آیات به‌طور یکپارچه در مورد رستاخیز و قیامت صحبت می‌کند، اما این آیات در میان آنها ظاهر شده است.» (عوض، بی‌تا: ۱۴۹).

به نظر می‌رسد منظور این مستشرق وجود جملات معترضه در آیات الهی است. [اگر چه در بعضی موارد مراد جمله معترضه اصطلاحی نیست.] بدین سبب ابتدا نگاهی کلی به موضوع و اهداف به‌کارگیری آن انداخته و سپس به نقد موضوع می‌پردازیم. برای پاسخ به شبهه، تعریف و بیان فواید جملات اعتراضی لازم است.

ب. جواب شبهه

طبق نظر آیت‌الله معرفت نکته مهمی که اشکال تراشان از آن غفلت کرده‌اند، این است که ساختار قرآن خطابی (گفتاری) است، نه کتابی (نوشتاری). ساختار کتابی ویژگی‌های خود را دارد که با ویژگی‌های خطابی فرق دارد. «مثل، تنوع، تنقل و التفات» از ویژگی‌های گفتار است؛ چه در غالب نظم باشد چه نثر و از این رو خطیب ملزم به رعایت یکدستی کلام نیست، بلکه می‌تواند به فراخور حال و مقام سخن خود را تغییر دهد.

وی می‌نویسد: «این‌گونه انتقال‌ها از ویژگی‌های خطاب است نه کتاب؛ چراکه متکلم در خطابه از حالی به حالی و ای‌بسا از موضوعی به موضوعی دیگر تغییر آهنگ می‌دهد و سپس به مقتضای حال و مقام به موضوع نخست برمی‌گردد. انتقال کلامی و موضوعی، پدیده‌ای قرآنی و فراگیر است که در سوره‌های بلند، بیشتر به چشم می‌خورد.» (معرفت، بی‌تا: ۴۷۱)

علامه طباطبایی نیز در این زمینه می‌نویسد: «عده‌ای از آیات که دارای سیاقی واحد و متصل و منسجم هستند، تدریجاً در خلال چند روز نازل شده‌اند، ولی در همین چند روز احتیاج پیدا شده باشد که آیه یا آیاتی برای بیان حکمی که مورد ابتلا واقع شده نازل گردد تا توهمی که در آن روزها ایجاد شده را دفع کند یا حکم مسئله‌ای که پیش آمده را بیان کند. بنابراین احتیاجی نیست که در بیان وجه ارتباط آیه به ماقبل و مابعدش خود را به‌زحمت بیندازیم.» (طباطبایی، بی‌تا: ۵۷۱/۴) یعنی اصل اشکال مورد قبول نیست و باعث خلل در ساختار قرآن نمی‌شود.

برحسب این نظرات، می‌توان گفت هر چند وجود جملات معترضه در کلام، مخصوص قرآن نیست و در ادبیات عرب نیز وجود دارد، اما سبک خاص قرآنی که سبکی خطابی است. ویژگی خاص قرآن که طی ۲۳ سال و به‌مرورزمان به فراخور نیاز نازل شده است، مستلزم این است که این جملات در آیات موجود باشند.

ج. نقد موردی شبهه

۱. آیه‌الکرسی: در مورد ادعای جرج سیل مبنی بر بی‌نظیر بودن آیه‌الکرسی از نظر محتوا و متن، شکی نیست و احادیثی نیز مبنی بر اهمیت و فضیلت آن وارد شده است. به‌عنوان مثال امام علی (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که: «سید القرآن البقره و سید البقره آیه‌الکرسی یا علی ان فیها لخمسین کلمه فی کل کلمه خمسون برکه»؛ برگزیده قرآن سوره بقره و برگزیده بقره، آیه‌الکرسی است، در آن پنجاه کلمه است و در هر کلمه‌ای پنجاه برکت است. (نوری، ۱۳۶۸: ۳۳۶/۴) اما این مسئله موجب اهانت به آیات دیگر و کم‌اهمیت، یا بی‌ارزش شمردن آن‌ها نمی‌شود. به‌ویژه این‌که این آیه موجب قطع موضوعی آیات قبل و بعد آن نشده است. (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۶۱/۲)

۲. آیات سوره قیامت: در مورد این آیات مفسران اتفاق نظر دارند که این جملات، جملات معترضه‌ای است که خداوند به منظور بیان تذکر فشرده‌ای در مورد قرآن به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در میان آیاتی که راجع به رستاخیز است، نازل فرموده است. علامه طباطبایی در ذیل این آیات می‌نویسد: «آنچه از سیاق آیات چهارگانه به‌ضمیمه آیات قبل و بعد که روز قیامت را توصیف می‌کند برمی‌آید، این است که این چهار آیه در بین آیات قبل و بعدش جملات معترضه‌ای است که با ارائه ادب الهی، رسول خدا (ص) را تکلف می‌کند به اینکه در هنگام گرفتن آنچه به وی وحی می‌شود رعایت آن ادب را نموده، قبل از آنکه وحی تمام شود، آیاتی را که هنوز بطور کامل وحی نشده خواند، و زبان خود را بخواندن آن حرکت ندهد، پس این آیات در معنای آیه ۱۱۴ سوره طه است که می‌فرماید: *وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ*. بنابراین، گفتار در آیات مورد بحث به منزله سفارش یک گوینده از ما آدمیان است، که در ضمن سخنی که با شنونده خود می‌گوییم، و شنونده بخواهد با یک کلمه و دو کلمه سخن ما را تکمیل کند، و قبل از اینکه ما آن را به زبان بیاوریم او به زبان بیاورد، و ما احساس کنیم که این عمل وی نمی‌گذارد به‌طور کامل سخن ما را بفهمد، سخنش را قطع می‌کنیم و به وی می‌گوییم در سخن من عجله مکن، و هیچ مگو تا سخن مرا بهتر بفهمی، بعد از این تذکر، مجدداً به سخن خود ادامه می‌دهیم». (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۴/۲۰) یکی از مثال‌های این وراق که برای قطع پیوند موضوعی آیات می‌زند، آیات ۳۳ و ۳۴ سوره نبأ است که طبق قرآن‌های عثمان طه عبارت‌اند از: *وَ كَوَاعِبَ أُنْرَابًا * وَ كَأْسًا دِهَاقًا* که هیچ قطع موضوعی نسبت به آیات قبل و بعد نداشته و در توصیف نعمت‌هایی که برای متقین در بهشت فراهم است سخن می‌گوید. مثال دیگر وی آیات ۲۴ تا ۳۲ سوره ق است. این آیات نیز با آیات قبل و بعد دارای موضوع واحد مرگ و خطاب‌های هنگام مرگ و در دوزخ و در بهشت است. بر این اساس اشکال ایشان وارد نیست.

۴.۳. تنافر حروف

یکی دیگر از اشکالات مستشکل وجود تنافر حروف در برخی کلمات قرآن است.
الف. بیان شبهه

جرج سیل می‌نویسد: «در کتب بلاغی تنافر حروف را از مواردی دانسته‌اند که در فصاحت کلام اخلال وارد می‌کند و به امروئ القیس که مستشزرات را بکاربرده ایراد گرفته‌اند. همچنین به این بیت ابا تمام:

«کریم متی امدحه امدحه و الوری معی و اذا ما لمت لمته وحدی»

درحالی‌که تنافر حروف در قرآن بسیار است؛ مثل: «فَسَبَّحْهُ وَ سَبِّحْهُ، وَ لَمْ يَسْمَعْهَا، مَنْ يَكْرَهُنَّ، وَ اِذَا سَمِعْتُمُوهُ، وَ اِذَا زَاغَتِ الْاَبْصَارُ، وَ اِذَا صَرَفْنَا...» (سیل، بی‌تا: ۸۰)

تنافر حروف (رمندگی و ناهنجاری) حالت ویژه‌ای در کلمه است که انگیزه سنگینی آن کلمه بر گوش و سختی ادای آن بر زبان می‌گردد. و برخی گفته‌اند که این حالت، برای این است که مخارج‌های حروف آن کلمه به هم نزدیک است.

تنافر حروف، دو گونه است:

- ۱- آنچه شدیداً سنگین و در اوج ثقل است؛ مانند واژه «ظش» که به معنی جای ناهموار است. و مانند واژه «هعخع» که به معنی گیاهی است که شتر در آن می‌چرد.
- ۲- آنچه سنگینی‌اش اندک است. مانند واژه «تقنقه» که بر آوای غوک‌ها به کار می‌رود و مثل کلمه «نقاخ» که به معنی آب گوارا و زلال است.

ب. جواب شبهه

در کتب بلاغت ملاک برای شناخت تنافر حروف در کلمه را ذوق سالم در اهل همان زبان دانسته‌اند. حتی به این نکته اشاره دارند که نزدیکی مخارج حروف، همیشه انگیزه تنافر نیست، همان‌گونه که دوری مخارج نیز عامل سبکی و روانی کلمه نمی‌شود. مثلاً واژه «بغمی» زیباست باینکه همه حروفش از مخارج «شفه: لب» ادا می‌گردد واژه «ملع» سنگین و تنافر آمیز است باینکه مخارج حروفش دور از هم است. (همان)

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا عرب‌زبان‌ها به‌ویژه ادبا و اهل بلاغت از عرب و به‌ویژه آنان که نزدیک به زمان نزول بوده و خود اهل ادب و شعر بوده‌اند این ذوق سلیم را دارا می‌باشند یا یک غیر عرب‌زبان؟ و چگونه است که ادیبان و شاعران عرب‌زبان زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌و‌آله) این واژه‌ها را دارای تنافر حروف ندانسته و اعتراضی از جانب آن‌ها به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌و‌آله) در این زمینه در تاریخ ثبت نشده است، (که اگر اعتراضی می‌بود، حتماً به خاطر مسئله تحدی قرآن و اهمیت آن حداقل توسط دشمنان

اسلام ثبت می‌شد.) اما جرج سیل به خود حق طرح چنین ادعایی را داده است؟ آیا این اشکال مستشکل ناشی از علم محدود وی نسبت به زبان عرب و علم بلاغت نیست؟

۵. نتیجه‌گیری

پدیده «استشراق» پدیده‌ای است که به موجب آن عده‌ای به شناسایی اسلام می‌پردازند. آنان با انگیزه‌های متعدد مثل حقیقت‌یابی، ضربه به اسلام، استکبار و... و با رویکردهای متنوع (منصفانه، کینه‌توزانه، ستیزه‌جویانه و...) به این مسئله روی آورده و در زمینه‌های متعددی فعالیت نموده‌اند به گونه‌ای که در برخی زمینه‌ها گوی سبقت را از مسلمانان ربوده‌اند. قرآن یکی از هدف‌های آنان است و توجه ویژه‌ای به بحث اعجاز و وحیانی بودن آن دارند. در حالی که اعجاز قرآن و به ویژه اعجاز بلاغی-ساختاری آن، مورد توافق همه دانشمندان مسلمان بوده و دلائل و شواهد فراوانی در کتب مسلمانان پیرامون آن یافت می‌شود؛ جرج سیل به عنوان یک مستشرق به مخالفت با آن پرداخته و با بیان شبهاتی، قصد خدشه‌دار نمودن آن را دارند پس باید گفت که وجوه اعجاز قرآن مورد اختلاف قدامت؛ اما وجه اعجاز بیانی قرآن را همگان قبول دارند.

اختلاف در این زمینه بر سر وجوهی مانند: اخبار از غیب، اعجاز علمی، جامعیت، احتجاجات قرآن و بقیه مواردی است که برای وجوه اعجاز قرآن برشمرده‌اند. دقت تعابیر و ظرافت بیانی قرآن، سبک جدید و اسلوب نوین قرآن، سازگاری حروف و معانی، تشبیه‌ها و تصویرگری‌های قرآن و تغییر خطاب‌ها در قرآن به گونه‌ای که نشاط و سرزندگی متن را بیان می‌دارد، برخی از مواردی است که برای اعجاز بیانی قرآن ذکر شده است. التفات، اعراض و تنافر از پدیده‌های رایج در زبان و ادبیات عرب بوده و با رعایت شرایطی، از نشانه‌های بلاغت به حساب می‌آمده‌اند. وجود این پدیده‌ها در قرآن از روی حکمت است. التفات صنعتی ادبی است که دلالت بر اموری مثل مبالغه، افزایش تقرب و اکرام، دوری از غضب و.. دارد. جملات معترضه نیز باید در سیاق نزول تدریجی قرآن دیده شود که دارای دلالت‌هایی مثل تذکر، انذار و.. است.

منابع

۱. قرآن کریم (همراه با ترجمه آزاد از حسین انصاریان)

۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). *التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ، چاپ اول.*
۳. ابن وراق. (۱۳۷۸). *اسلام و مسلمانی، مسعود انصاری، آمریکای شمالی، چاپ اول.*
۴. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). *البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.*
۵. احمدیان، عبدالله. (۱۳۸۲). *قرآن شناسی، تهران: نشر احسان.*
۶. آذر نوش، آذر تاش. (۱۳۸۵). *فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی، چاپ هفتم.*
۷. بندر ریگی، محمد. (۱۳۷۴). *المنجد (عربی-فارسی)، تهران: انتشارات ایران، چاپ اول.*
۸. رادمرد، عبدالله. رحمانی، هما. (۱۳۹۱). *کاربرد التفات در بافت کلام الهی، لسان مبین، شماره ۸.*
۹. راغب اصفهانی، حسین بن فضل. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ قرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالعلم.*
۱۰. زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۵). *مفهوم شناسی، تاریخچه و دوره‌های استشرق، مجله قرآن و مستشرقان، شماره اول.*
۱۱. زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۵). *شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان، قم: بوستان کتاب.*
۱۲. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.*
۱۳. ساسی، سالم. (۲۰۰۱). *نقد الخطاب الاستشراقی، بیروت: دار المدار الاسلامی، چاپ اول.*
۱۴. سبکی، علی بن عبد الکافی. (بی تا). *عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت: المكتبة العصرية، چاپ اول.*
۱۵. سیل، جورج. (بی تا). *اسرار عن القرآن، تعریب: هاشم العربی، انتشارات نور الحیاء، نسخه اینترنتی.*
۱۶. شاهد، رییس اعظم. (۱۳۸۴). *اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان، پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه المصطفی العالمیه.*
۱۷. طاهر خانی، جواد. (۱۳۸۳). *بلاغت و فواصل قرآن، تهران: جهاد دانشگاهی، چاپ اول.*
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.*
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.*
۲۰. طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۶۷). *مجمع البحرین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.*

۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۴). تمهید الاصول (فی علم الکلام)، تهران: راند.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹). راه و راهنما شناسی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ هفتم.
۲۴. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۷). تلخیص التمهید، قم، موسسه التمهید، چاپ اول.
۲۵. معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۳). شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: موسسه التمهید، چاپ اول.
۲۶. معرفت، محمد هادی. (بی‌تا). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه: حسن خرقانی و دیگران، قم: موسسه التمهید، چاپ سوم.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب اسلامیة.
۲۸. نوری، حسین. (۱۳۶۸). مسترک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت.

ارائه شبکه مفهومی واژگان مرتبط با کارکرد شناختی آگاهی در قرآن کریم با تأکید بر فرآیند آگاهی

لیلا طاهری فر^۱

فرزانه روحانی مشهدی^۲

شهریار غریب‌زاده^۳

محمد رضا بشارتی^۴

چکیده

قرآن کریم به عنوان کتاب راهنمای بشری به تبیین بسیاری از نیازهای بشر پرداخته و از آگاهی، فهم، معرفت و درک انسان بسیار صحبت کرده است. علوم شناختی نیز به عنوان یکی از علوم جدید بشری، به بررسی تمام فعالیت‌های شناختی انسان از قبیل آگاهی و فهم، درک، یادگیری، تفکر، تعقل، احساسات و .. می‌پردازد. اما با این وجود تاکنون شبکه‌ی مفهومی از واژگان مرتبط با آگاهی انسان در قرآن ارائه نشده است که به کمک آن بتوان به اطلاعات جامع و با درصد خطای کم در این زمینه دست یافت. با توجه به اهمیت موضوع آگاهی چه در قرآن و چه در علوم روز بشری، به مطالعه و بررسی آیات مرتبط با آگاهی انسان پرداخته شد، مرتبط‌ترین واژگان با مسئله آگاهی از آیات قرآن استخراج و شبکه مفهومی آن به صورت گراف رسم شد. در پژوهش حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی تمام آیات قرآن به صورت ترتیبی بررسی شدند، و با توجه به معنا و تفاسیر مرتبط با آیات، کلمات مرتبط با آگاهی انسان استخراج گردیده و به ۵ دسته اصلی با عناوین: فرآیند آگاهی، پیدایش آگاهی، مضمون آگاهی، ابزار-منشاء آگاهی و نتیجه آگاهی تقسیم شد، که در این پژوهش به بررسی واژگان حاضر در دسته‌ی فرآیند آگاهی

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن گرایش اعجاز، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

l.taherifar.lt@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران f_rohani@sbu.ac.ir

۳. دانشیار، پژوهشکده علوم شناختی و مغز، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران s_gharibzade@sbu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری مهندسی نرم افزار، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران

besharati@ce.sharif.edu

پرداخته شده است که خود شامل دو دسته‌ی درونی و بیرونی است که دسته‌ی درونی شامل فرآیندهای حسی-شناختی آگاهی مانند سمع و بصر و ..، و فرآیندهای ذهنی-شناختی آگاهی مانند تفکر و تعقل و تدبر و .. است. دسته‌ی بیرونی نیز شامل عوامل بیرونی تاثیرگذار بر آگاهی مانند وسوسه، الهام، وحی و .. است. حدود ۴۷ مفهوم از کل ۳۰۳ واژه‌ی استخراج شده از قرآن یعنی حدود ۱۶ درصد از این واژگان در فرآیند آگاهی دخیل‌اند که با سپردن این ۴۷ واژه به رایانه توانستیم به یک گراف و نمودار بسامد از این شبکه‌ی مفهومی برسیم. از میان این ۴۷ مفهوم ۱۶ مفهوم یعنی حدود ۳۴ درصد مفاهیم، بسامد تکرار بیش از ۱۰ بار در آیات داشتند که در میان این ۱۶ مفهوم، بیشترین تکرار مربوط به ذکر است و در میان این مفاهیم سمع و بصر و تعقل و تفکر نیز بسامد بالایی را دارا هستند. به نظر می‌رسد این گراف بتواند به فهم بیشتر علاقه‌مندان به این حوزه کمک نموده و همچنین نقشه‌ی راهی را برای مطالعات بیشتر در این زمینه فراهم آورد.

واژگان کلیدی

آگاهی، فهم، علوم‌شناختی، گراف مفهومی، مطالعه علمی قرآن.

۱. مقدمه

خداوند در قرآن کریم به مسئله علم و علم آموزی توجه بسیاری داشته است و در این کتاب آسمانی به فراخور موضوع از مسائل علمی متعددی صحبت کرده است. یکی از این مباحث که در قرآن کریم با آن بسیار روبه رو می‌شویم، مباحث مرتبط با شناخت و خصوصاً مسئله‌ی آگاهی انسان است. علامه جعفری در کتاب حیات معقول می‌گویند: اگر هر فرد و جامعه‌ای بخواهد از یک حیات معقول و بنا به فرموده قرآن از حیات طیبه (زندگی پاک) برخوردار شود، حتماً و بالضروره باید رابطه خود را با شناخت و انواع و ابعاد، وسایل و انگیزه‌ها و نتایج آن با منطق واقعی آن حیات، تصفیه کند (جعفری، ۱۳۸۴: ۷۶). از دیدگاه قرآن کریم، انسان پیش از تولد هیچ چیز نمی‌داند و بر صفحه ذهن او هیچ نقشی نیست و بدون هر گونه اطلاعاتی پا به عرصه‌ی این جهان می‌گذارد. معلومات و شناخت‌های انسان در همین جهان و پس از تولد حاصل می‌شود و آفریدگار هستی ابزارهایی به او بخشیده است که با به کار افتادن آن‌ها به تدریج، او شناخت و آگاهی کسب می‌کند (مشایی، ۱۳۸۷: ۱۸۷). علوم شناختی نیز به‌عنوان یکی از جدیدترین علوم بشری به بررسی آگاهی انسان می‌پردازد. علوم شناختی ابزارهایی را از روان‌شناسی، علوم کامپیوتر، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه و عصب‌شناسی برای بررسی عملکرد هوش انسان باهم ترکیب می‌کند. منظور از ذهن در علوم شناختی مجموع همه آن چیزهایی است که نمودهای هوشمندی و آگاهی، مانند تفکر، ادراک، حافظه، استدلال و... هستند (شریعتی، ۱۳۹۵: ۴۵). در واقع علوم شناختی تمام توانمندی‌های شناختی انسان و آگاهی او را به مغز و اعصاب مرتبط با آن نسبت می‌دهد؛ علاوه بر این که درباره ذهن در علوم شناختی اختلاف نظرهایی بین متخصصان وجود دارد، واژه آگاهی که ترجمه Consciousness است، بستر بحث‌های بسیار متفاوتی بین دانشمندان علوم شناختی شده - است و طیفی از "انکار وجود آگاهی و توهم دانستن آن" تا "احتساب آگاهی به عنوان یک معیار غیر مادی و مستقل و غیر قابل تقلیل" دیده می‌شود. البته در تعریف خود آگاهی نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد و در واقع واژه‌ی Consciousness بر چند مفهوم متفاوت دلالت می‌کند، همان‌گونه که «ندبلاک» می‌نویسد:

مفهوم آگاهی یک مفهوم پیوندی (Hybrid) یا به عبارت بهتر، یک مفهوم چندرگه (Mongrel) است. واژه‌ی آگاهی به‌طور ضمنی بر تعدادی مفهوم متفاوت دلالت می‌کند و تعدادی پدیدار متفاوت را مشخص می‌کند. .. نمونه‌های مشابه بسیاری در این زمینه در تاریخ علم وجود دارد و با مفاهیم گوناگون بسیاری به مثابه‌ی یک مفهوم واحد برخورد شده است. من بر آنم که نزد همه‌ی ما زمینه‌ی مساعدی برای چنین خلطی در باب آگاهی وجود دارد. (Block, 1995, 208-214).

با این حال سعی خواهیم کرد که به تعریف لغوی و اصطلاحی آگاهی بپردازیم: واژه‌ی آگاهی معادل واژه‌ی انگلیسی Consciousness است و از کلمه‌ی لاتین Conscientia مشتق شده است. فرهنگ لغت آکسفورد معنای فلسفی واژه‌ی آگاهی را «شرط و ملازم همه افکار و احساسات» معنی می‌کند و اولین تعریف از این واژه را به یکی از افلاطونیان کمبریج به نام رالف کادورث (Ralph Cudworth) نسبت می‌دهد. طبق تعریف کادورث، در کتاب خود، نظام فکری حقیقی جهان، که در حوزه الهیات است، آگاهی برای یک موجود، حاضر بودن نزد خود، مراقب اعمال خود بودن، قوه‌ی ادراک آن‌ها بودن، درک خود برای انجام و لذت و تمتع از چیزی را فراهم می‌کند (Heinamaa, 2007, 6-9). فردنبرگ نیز در تعریف آگاهی می‌نویسد که آگاهی، کیفیت ذهنی تجربه است (افتاده حال، ۱۳۹۹: ۵۶۵).

جان سرل به‌عنوان یکی از فیزیکیالیست‌هایی که به دنبال منشاء آگاهی و کشف رابطه‌ی ذهن-بدن است، درباره‌ی تعریف آگاهی می‌گوید: آگاهی نیز همچون اغلب لغات، مورد تعریفی خاص که برحسب جنس و ویژگی یا شرایط لازم و کافی باشد، قرار نمی‌گیرد. با این حال بسیار مهم است که بگوییم دقیقاً درباره چه چیزی صحبت می‌کنیم. زیرا پدیده‌ی آگاهی نیازمند متمایز شدن از پدیده‌های دیگر چون توجه، معرفت و خودآگاهی است (Searle, 2022, 16). اما اگر تمایز قائل شویم بین تعریف‌های تحلیلی، که هدف‌اش تحلیل ماهیت نهفته‌ی پدیده است، و تعریف‌های مبتنی بر عقل سلیم، که تنها، چیزی را که درباره‌اش حرف می‌زنیم مشخص می‌کند، از نظر من ارائه تعریف مبتنی بر عقل سلیم به هیچ وجه دشوار نیست: آگاهی اشاره دارد به آن وضعیت‌های سوهش (Sentience) و هوشیاری (Awareness) که به‌طور معمول وقتی آغاز می‌شوند که از یک

خواب بدون رویا بیدار می‌شویم و تا زمانی که دوباره به خواب می‌رویم، یا دچار کما می‌شویم یا می‌میریم یا به صورت دیگری «ناآگاه» (Unconscious) می‌شویم، ادامه دارد (Searle 2007, 326). طبق این تعریف یک سیستم یا آگاه است یا آگاه نیست، اما در حوزه آگاهی وضعیت‌هایی از شدت وجود دارد که طیفی از خواب‌آلودگی (Drowsiness) تا هوشیاری کامل را دربرمی‌گیرد. آگاهی که به این صورت تعریف می‌شود، یک پدیده (Phenomenon) درونی، اول شخص و کیفی است (سرل، ۱۳۹۴: ۱۵). چالمرز به‌عنوان صاحب یکی از جدیدترین و چالش‌برانگیزترین نظریات در حوزه آگاهی در تعریف این واژه چنین بیان می‌کند:

«یک حالت ذهنی، آگاه است اگر چیزی شبیه بودن در آن حالت وجود داشته باشد، من کیفیت ذهنی (Qualia) را، تجربه یا تجربه آگاهانه می‌دانم» (Chalmers ۱۹۹۷، ۱۱). همچنین چالمرز با تقسیم آگاهی، به قسمت آسان و دشوار، قسمت دشوار آگاهی را تجربه یا همان آگاهی پدیداری می‌داند.

به دلیل وجود تعاریف متفاوت از آگاهی، در پژوهش‌های مختلف، پژوهشگران منظور خود را از آگاهی بر اساس تعریف آن یا انواع و دسته‌های آن بیان کرده‌اند. در این پژوهش به بررسی دو نوع آگاهی در قرآن خواهیم پرداخت. آگاهی پدیداری و آگاهی کارکردی.

از آنجایی که معانی واژه‌های کاربردی در هر زبان، جدا از فرهنگ و زمینه فرهنگی خود نمی‌تواند گویا و رسا باشد و یک واژه می‌تواند در یک زمینه (بافت)، معنایی داشته باشد و وقتی در زمینه دیگر وارد شد، معنای آن تغییر کند (صادقی، ۱۳۹۵: ۱۱). به نظر می‌رسد استفاده از بافت قرآن کریم و دیدگاه‌ها و کاربرد واژگان این کتاب مقدس درباره آگاهی انسان بتواند کمک خوبی برای یافتن پاسخی به این کلاف سردرگم باشد، بر آن شدیم تا به بررسی آگاهی انسان و واژگان مرتبط با آن در قرآن کریم بپردازیم و با دسته‌بندی مفاهیم مرتبط با آگاهی انسان و به کمک شبکه مفهومی به دیدگاه قرآن درباره آگاهی انسان دست یابیم. به این منظور ابتدا تمام واژگان مرتبط با آگاهی انسان از کتب علوم شناختی استخراج گردید بر اساس این واژگان به سراغ قرآن کریم رفته و به بررسی تک به تک آیات مصحف به صورت ترتیبی پرداخته شد. واژگان مرتبط با آگاهی انسان

از قرآن کریم استخراج گردیده و به پنج دسته فرآیند آگاهی، پیدایش آگاهی، مضمون آگاهی، ابزار-منشاء آگاهی و نتیجه‌ی آگاهی تقسیم شدند؛ که در این مقاله به بررسی دسته فرآیند آگاهی از این دسته‌بندی پنج‌گانه پرداخته خواهد شد. مفاهیم موجود در این دسته فرآیندهایی هستند که منجر به آگاهی انسان می‌شوند و به‌علت اهمیت این مفاهیم و واژگان برای ایجاد آگاهی در انسان، بررسی مجزای مفاهیم موجود در این دسته ضروری می‌نماید تا بتوان از بررسی این واژگان و به کمک گراف و تحلیل آن، به بررسی فرآیندهایی پرداخت که از منظر قرآن کریم به ایجاد آگاهی در انسان کمک می‌کنند. گراف مجموعه‌ای از رأس‌ها است، که توسط خانواده‌ای از زوج‌های مرتب که همان یال‌ها هستند به هم مربوط (وصل) شده‌اند. یال‌ها بر دو نوع ساده و جهت دار هستند، که هر کدام در جای خود کاربردهای بسیاری دارد (Cormen 2001, 528).

۲. پیشینه پژوهش

در مورد علوم شناختی و توانمندی‌های شناختی مرتبط با آگاهی انسان کتب و مقالات متعددی نوشته شده است، اما تعداد بسیار محدودی از این نوشتارها به بررسی ارتباط این توانمندی با دین پرداخته‌اند؛ و از این میان، تعداد انگشت شماری از این مقالات توانسته‌اند میان علوم و توانمندی‌های شناختی با قرآن کریم ارتباط برقرار کنند که این ارتباطات نیز عموماً به صورت کلی بوده است، ولی هیچ پژوهشی پیرامون آگاهی در قرآن در جستجوهای ما یافت نشد. همچنین تعداد کمی پژوهش درباره ابزارهای شناخت در قرآن انجام شده است اما پژوهشی که به فرآیندهای شناختی مرتبط با آگاهی انسان پرداخته باشد یافت نگردید. در اینجا چند نمونه از پژوهش‌های مرتبط با موضوعات این پژوهش بعنوان پیشینه پژوهش آورده می‌شود:

- علامه جعفری در کتاب قرآن، نماد حیات معقول به بررسی انواع، ابعاد، وسایل، انگیزه‌ها و نتایج شناخت پرداخته و ۷۳۰ آیه پیرامون شناخت را بررسی کرده و دلیل فراوانی و تاکید قرآن بر مسائل شناختی را تاثیر عمیق این مسائل بر حیات طیبه انسانی می‌داند.

- مقاله رویکرد قرآن به ابزارها و راه‌های شناخت از ناهید مشایی به بررسی معانی واژه‌های قلب، فواد و صدر پرداخته و موارد استفاده از این واژگان در قرآن را تبیین کرده است. همچنین نگاهی نیز به سمع و بصر در قرآن داشته است.
- افلاطون صادقی در مقاله حوزه معنایی واژه عقل در قرآن کریم به بررسی عقل و تعقل در بافت قرآن می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که تعقل در قرآن با تفقه، تفکر، تذکر، هدایت و علم و دانش رابطه جانشینی دارد.
- کتاب راز آگاهی از جان سرل، کتاب مهمی در زمینه بحث آگاهی است که علاوه بر بررسی نظریات مختلف در باب آگاهی، نظریه‌ای در باب دوگانه انگاری خاصیت درباره آگاهی ارائه می‌دهد.
- David Chalmers در کتابی تحت عنوان The Character of Consciousness به بحث درباره آگاهی می‌پردازد و با ارائه دلایلی نظریه‌ی بنیادین بودن آگاهی و جاری بودن آگاهی در تمام دنیا را مطرح می‌کند.

۳. روش شناسی

۳.۱. روش پژوهش

در این پژوهش به صورت توصیفی-تحلیلی، با رویکرد برون‌دینی و به روش کتابخانه‌ای به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که:

- ۱- از منظر قرآن چه فرآیندهایی به ایجاد آگاهی در انسان منجر می‌شود؟
- ۲- در میان این فرآیندها، کدام یک بیشترین تاثیر را در ایجاد آگاهی دارند؟

۳.۲. روش جمع آوری داده ها

برای پاسخ به سوال‌های پژوهش ابتدا به سراغ علوم شناختی رفته و به کمک کتب موجود، لیستی از کارکردهای شناختی مرتبط با آگاهی به دست آمد. مهم‌ترین کارکردهای شناختی در علوم شناختی شامل کارکردهای ادراکی، کارکردهای توجهی، کارکردهای اجرایی، کارکردهای شناخت اجتماعی و کارکرد حافظه هستند که تمام این کارکردها خود دارای ریزکاردهایی‌اند.

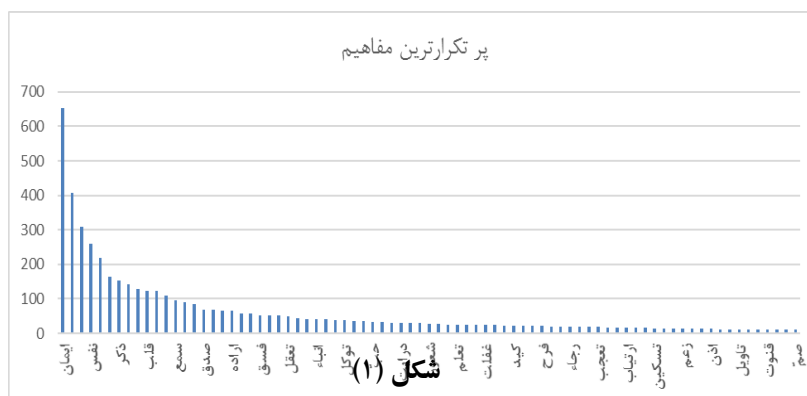
پس از بررسی لیست کارکردهای شناختی، آن کارکردهایی که حالت رفتاری داشتند کنار گذاشته شدند. سپس کارکردهای ذهنی باقی مانده بررسی شد و آنهایی که به بحث آگاهی مرتبط بودند جدا گردید. سپس به سراغ آیات قرآن رفته و وجود این کارکردهای شناختی در تک آیات بر اساس ترتیب آن‌ها در مصحف بررسی گردید. در کنار بررسی متن آیات به ترجمه، معنای لغوی هر واژه و تفاسیر موجود درباره آن واژه توجه شد و این موارد نیز در انتخاب هر واژه دخیل بودند. با بررسی آیات قرآن کریم به ۳۰۳ واژه شناختی دست پیدا کردیم که با آگاهی در ارتباط بودند. سپس بر اساس ارتباطی که این واژگان با آگاهی داشتند به دسته‌بندی آن‌ها پرداخته شد. در نهایت کارکردهای شناختی مرتبط با آگاهی در قرآن کریم به پنج دسته تقسیم شدند.

۳.۳. روش آماری

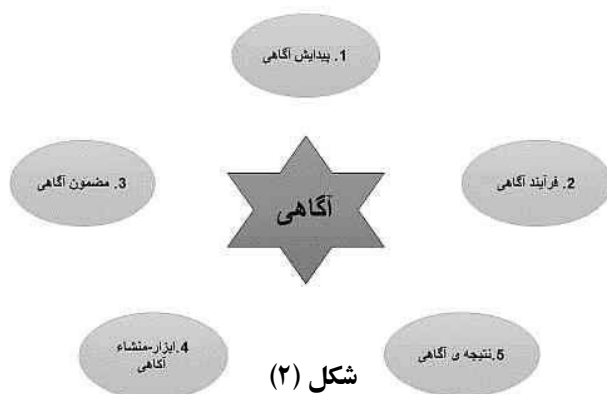
بسامد تکرار تمام واژگان موجود در دسته فرآیند آگاهی بررسی گردید و پرتکرارترین مفهوم نشان داده شد؛ سپس طبق گراف رسم شده میزان ارتباطات مفاهیم با یکدیگر نشان داده شد و تعداد این ارتباطات نیز مشخص گردید. همچنین در خود گراف میزان این ارتباطات به درصد نیز بیان شده است.

۴. یافته‌ها

پرتکرارترین مفاهیم مرتبط با آگاهی که از قرآن کریم استخراج شده است در نمودار زیر نشان داده شده است:



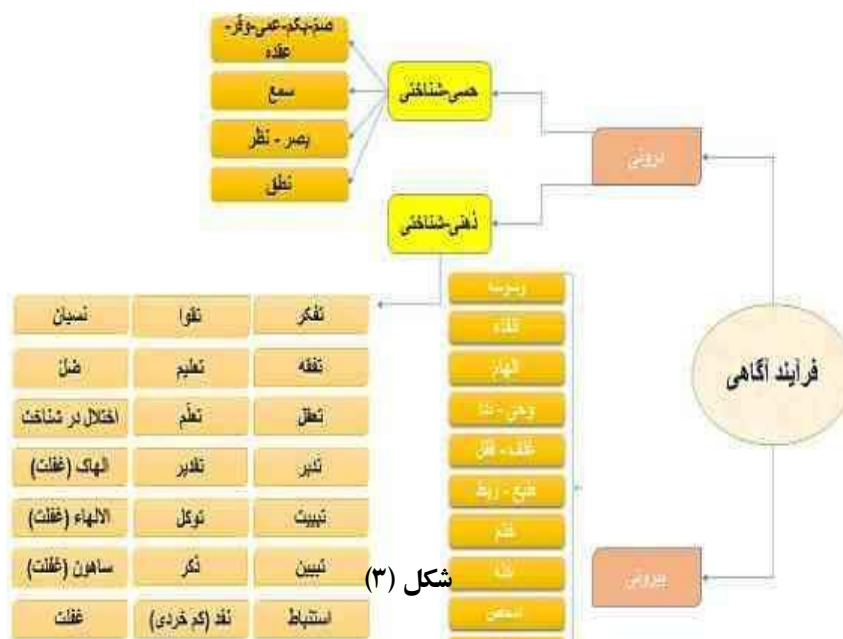
بر اساس ارتباط این ۳۰۳ واژه با آگاهی، به دسته‌بندی آن‌ها پرداخته شد. در نهایت کارکردهای شناختی مرتبط با آگاهی در قرآن کریم به پنج دسته‌ی پیدایش آگاهی، فرآیند آگاهی، مضمون آگاهی، ابزار-منشاء آگاهی و نتیجه‌ی آگاهی تقسیم شدند؛ که در این پژوهش به بررسی دسته فرآیند آگاهی پرداخته خواهد شد.



دسته فرآیند آگاهی شامل ۴۷ واژه است. فرآیندهای آگاهی آن دسته از فرآیندها هستند که سبب ایجاد آگاهی یا جلوگیری از ایجاد آگاهی در انسان شده و کمک کننده یا بازدارنده انسان در رسیدن به آگاهی‌اند. این فرآیندها خود به دو دسته‌ی درونی و بیرونی تقسیم می‌گردند. فرآیندهای درونی آن دسته از فرآیندها هستند که در آن‌ها یک عامل بیرونی مانند وسوسه یا الهام سبب ایجاد آگاهی می‌شود اما در فرآیندهای درونی یک عامل درونی مانند تفکر یا تعقل سبب ایجاد آگاهی در موجود می‌شود. دسته‌ی درونی شامل دو نوع فرآیند حسی-شناختی (ایجاد آگاهی بوسیله حواس پنج‌گانه) و ذهنی-شناختی (ایجاد آگاهی بوسیله ادراکات درونی) است. این واژگان و دسته‌بندی آن‌ها در شکل زیر قابل مشاهده است:

۵. بحث و بررسی

با دسته‌بندی مفاهیم به صورت شکل بالا، مشخص شد که چه فرآیندهایی در ایجاد آگاهی انسان دخیل‌اند. حال به بررسی این فرآیندها و توضیح نقش آن‌ها خواهیم پرداخت.



فرآیندهای حسی-شناختی آگاهی آن دسته از فرآیندهایی هستند که بوسیله حواس ظاهری، مانند شنیدن (سمع) یا دیدن (بصر-نظر) سبب ایجاد آگاهی در انسان می‌شوند و یا بوسیله انسداد این حواس، آگاهی انسان نیز کاهش یافته یا قطع می‌شود. از منظر قرآن حواس ظاهری نیز در ایجاد آگاهی برای انسان دخیل‌اند و به همین سبب دارای مسئولیت‌اند:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. (اسرا:

۳۶)

و این مسئولیت آنجا خود را نشان می‌دهد که اهل جهنم سمع را هم رتبه با تعقل می‌دانند و می‌گویند:

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. (ملک: ۱۰)

همچنین قرآن کریم برای سمع و بصر و فواد، بعنوان ابزارهای ایجادکننده‌ی آگاهی، نقش بسیار مهمی قائل است تا جایی که پس از صحبت از مرحله‌ی تسویه و نفخ روح در انسان، درباره‌ی ایجاد این اعضاء در انسان صحبت می‌کند:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.
(سجده: ۹)

از طرفی قرآن کریم کافران را به چهارپایانی تشبیه می‌کند که کر و کور و لال‌اند و نمی‌توانند تعقل کنند، هم‌نشینی واژگان صم، بکم و عمی با تعقل نشان از اهمیت بالای حواس ظاهری انسان در آگاهی او دارد:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بِكُمْ عَمِي فَهَمُّ لَا يَعْقِلُونَ. (بقره: ۱۷۱)

فرآیندهای ذهنی-شناختی آگاهی نیز آن دسته از فرآیندها هستند که بوسیله ادراکات درونی و ذهنی سبب ایجاد یا ازبین رفتن آگاهی انسان می‌گردند. این فرآیندها خود دارای مراتبی از اهمیت (با توجه به معانی)، و همچنین دارای جهات مثبت و منفی (ایجادکننده یا افزایش دهنده آگاهی، از بین برنده یا کاهش دهنده آگاهی) هستند. این فرآیندها به ترتیب اهمیت در جهت مثبت شامل این موارد است:

تفقه، تعقل، تدبر، تفکر، تبیین، تقدیر، استنباط، ذکر، تقوا، تعلم، تعلیم، توکل.

این فرآیندها به ترتیب اهمیت در جهت منفی شامل موارد زیر است:

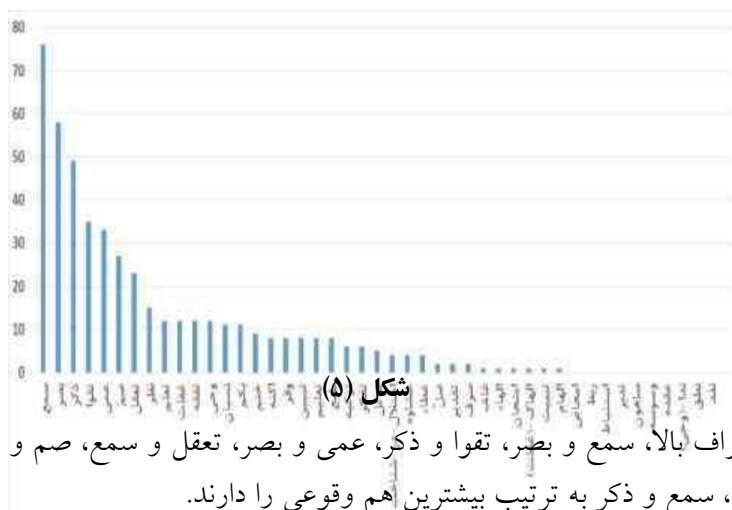
نقد، تبییت، غفلت که با انواع واژه‌ها در قرآن آمده است (غفلت، الهاک، الهاء، ساهون)، ضل (ضلالت)، نسیان، اختلال در شناخت، صرف.

فرآیندهای بیرونی آگاهی نیز آنهایی هستند که خود انسان به صورت مستقیم در آن‌ها دخالتی ندارد و یک عامل بیرونی که می‌تواند خداوند (قدرت برتر هستی)، شیطان، انسان‌های مرتبط با فرد و... باشد، در ایجاد یا ازبین رفتن آگاهی فرد دخیل است.

در زیر نمودار میزان ارتباط هر واژه با دیگر واژگان موجود در دسته فرآیند آگاهی آمده است:

شکل (۴)

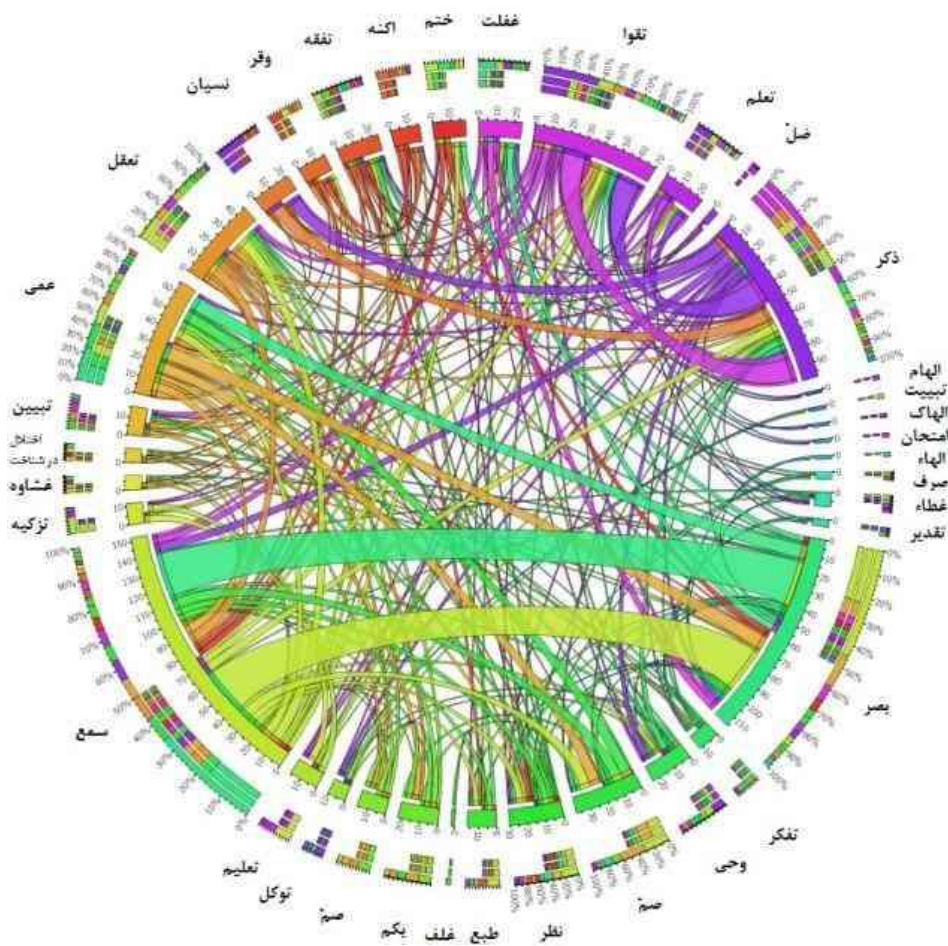
بیشترین ارتباط را واژه سمع با دیگر واژگان داشته است و ده مورد از ۴۷ واژه‌ی موجود در دسته فرآیند آگاهی هیچ ارتباطی با دیگر واژگان موجود در این دسته نداشته‌اند. برای بررسی آسان‌تر ارتباطات این مفاهیم با یکدیگر، ابتدا گرافی برای ۸ راس با بیشترین مجموع هم‌وقوعی رسم گردید.



شکل (۵)

طبق گراف بالا، سمع و بصیرت، تقوا و ذکر، عمی و بصیرت، تعقل و سمع، صم و سمع، صم و عمی، سمع و ذکر به ترتیب بیشترین هم‌وقوعی را دارند. سپس گرافی برای ارتباط کلمات دسته فرآیند آگاهی با یکدیگر رسم شد:

ارائه شبکه مفهومی واژگان مرتبط با کارکرد شناختی آگاهی در قرآن کریم با تأکید بر فرآیند آگاهی □ ۱۰۸۱



شکل (۶)

از میان این ۴۷ مفهوم ۱۶ مفهوم یعنی حدود ۳۴ درصد مفاهیم، بسامد تکرار بیش از ۱۰ بار در آیات داشتند که در میان این ۱۶ مفهوم، بیشترین تکرار مربوط به ذکر است و در میان این مفاهیم سمع و بصر و تعقل و تفکر نیز بسامد بالایی را دارا هستند. همچنین بیشترین ارتباط با دیگر رئوس متعلق به مفهوم سمع با ۷۳ ارتباط است و پس از آن مفاهیم به ترتیب تعداد ارتباط از بیشتر به کمتر عبارت‌اند از: بصر (۵۸)، ذکر (۴۹)،

تقوا (۳۵)، عمی (۳۳)، صم (۲۷)، تعقل (۲۳)، نظر (۱۵)، تعلم (۱۲)، غفلت (۱۲)، تفقه (۱۲)، وحی (۱۲)، نسیان (۱۱)، بکم (۱۱)، ختم (۹)، اکنه (۸)، وفر (۸)، تبیین (۸)، تعلیم (۸)، طبع (۸)، تزکیه (۶)، تفکر (۶)، توکل (۵)، اختلال در شناخت (۴)، غشاوه (۴)، غطاء (۴)، ضل (۲)، تقدیر (۲)، صرف (۲)، غلف (۱)، الهاء (۱)، امتحان (۱)، الهاک (۱)، تبییت (۱) و الهام (۱).
واژگان امحاص، ربط، استنباط، تدبر، ساهون، وسوسه، عقده، ندا، نطق و نقد هیچ ارتباطی با دیگر مفاهیم موجود در دسته فرآیند آگاهی نداشتند.

بیشترین ارتباط مربوط به دو مفهوم سمع و بصر است که نشان می‌دهد این دو مفاهیمی به هم پیوسته و همراهند و در قرآن کریم از آن‌ها به‌عنوان ابزارهای شناخت و آگاهی استفاده شده است که:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء: ۳۶).

و شاید یکی از دلایل ارتباط زیاد این دو در قرآن کریم این باشد که آن مقدار از آگاهی که از راه سمع و بصر به دست برای انسان ایجاد می‌شود بسیار وسیع‌تر از آن مقدار آگاهی است که از راه تمام حواس ظاهری دیگر برای انسان پدید می‌آید.
پس از آن بیشترین ارتباط میان ذکر و تقوا برقرار است و نشان می‌دهد که ذکر و یاد خدا سبب تقوا می‌گردد:

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذَكَرُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (الانعام: ۶۹).

یکی از روابط مهم استخراج شده از این گراف رابطه سمع و تعقل است. قرآن کریم سمع را هم‌ردیف تعقل قرار داده و از زبان دوزخیان می‌گوید که اگر می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم الان از اهل جهنم نبودیم. این موضوع نشان می‌دهد که احتمالاً منظور خداوند از سمع و بصر در قرآن کریم تنها این حواس ظاهری نیست و منظور چیزی فراتر از این شنیدن و دیدن است که اثبات این فرضیه نیاز به بررسی‌های بیشتر دارد.

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك: ۱۰).

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (الفرقان: ۴۴).

و در جایی دیگر خداوند پیامبر اسلام ص را خطاب قرار داده و نشان می‌دهد که تعقل ارتباط نزدیکی با سمع دارد و کسی که ناشوای از حق گشته در واقع قدرت تعقل اش را از دست داده است:

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (یونس: ۴۲).
وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (الانفال: ۲۱-۲۲)

همچنین این گراف نشان می‌دهد که فرآیندهای حسی آگاهی خصوصا سمع و بصر با اکثر مفاهیم موجود در دسته فرآیندهای آگاهی مرتبطاند و این موضوع نشان می‌دهد که فرآیند شنیدن و دیدن علاوه بر نقش مستقیم خود به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به آگاهی، به ایجاد یا تقویت فرآیندهای آگاهی ساز دیگر نیز کمک می‌کنند.

۶. نتیجه گیری

با بررسی دسته‌بندی و گراف‌های بالا پاسخ هر دو سوال پژوهش مشخص شد. بوسیله دسته‌بندی مفاهیم، فرآیندهای ایجاد کننده آگاهی مشخص شدند و گراف مفهومی و سیر ارتباطی واژگان با یکدیگر نیز نشان می‌دهد که در قرآن فرآیندهای حسی آگاهی بخش ارتباط بیشتری با دیگر فرآیندهای ایجاد کننده آگاهی دارند و فرآیندهای ذهنی آگاهی بخش نیز در رتبه بعدی قرار دارند. همچنین فرآیندهای بیرونی ایجاد کننده آگاهی در قرآن ارتباط کمتری با دیگر فرآیندها دارند و از بسامد تکرار پایین تری نیز برخوردارند. این موضوع کاملا با سنت‌های الهی و قانده اختیار مطابقت دارد و نشان می‌دهد که انسان در ابتدا باید با استفاده از حواس ظاهری و باطنی خویش به آگاهی و شناخت دست یابد و سپس خداوند در راستای تلاش او بوسیله الهام، وحی و .. به او کمک خواهد کرد و اگر فردی از امکانات الهی که در دسترس او هست استفاده ننمود، طبق سنت‌های الهی دچار وسوسه، غلب قلب و .. خواهد شد.

همچنین این گراف نشان داد که سمع نیز مانند تعقل یکی از راه‌های کسب آگاهی است و شاید در بافت قرآن منظور از سمع چیزی فراتر از شنیدن و حواس ظاهری انسان باشد که این موضوع نیازمند بررسی بیشتر است.

امید است که این گراف بتواند نقشه راهی برای مطالعات بیشتر در این زمینه باشد و به فهم بیشتر فرآیندهای ایجادکننده آگاهی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر کمک نماید.

منابع

۱. جعفری تبریزی، محمدتقی (علامه جعفری). (۱۳۸۴). قرآن، نماد حیات معقول، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۲. شریعتی، فهیمه. (۱۳۹۵). مقایسه روش شناسی ابن سینا در مسئله نفس با روش علوم شناختی، دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه النور)، سال بیستم، شماره ۴۵، ۵۵.
۳. صادقی، افلاطون. (۱۳۹۵). حوزه معنایی واژه «عقل» در قرآن کریم، دو فصلنامه علمی-پژوهشی کتاب قیم، سال ششم، شماره ۱۴، ۱۱.
۴. فردنبرگ، جی. (۱۳۹۹). علوم شناختی: مقدمه‌ای بر مطالعه ذهن، محسن افتاده‌حال، موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی،
۵. مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی..
۶. مشایی، ناهید. (۱۳۸۷). رویکرد قرآن به ابزارها و راه‌های شناخت، نشریه علمی-پژوهشی مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۸۷.
۷. سرل، جان. (۱۳۹۴). راز آگاهی، رضا امیررحیمی، انتشارات مهر ویستا.
8. Block, N. (1995). On a Confusion about a Function if Consciousness. Behavioral and Brain Sciences, 18, 227-287
9. Chalmers, David. (1997). Facing up to the problem of Consciousness. In Explaining Consciousness, Jonayhan Shear (ed). Massachusetts: Institute of Technology, 1-27.
11. Chalmers, David. (2010). The Character of Consciousness. Oxford University.
12. Cormen, T. H., Leiserson, E. C., Stein, C., & Rivest, L. R. (2001). Introduction to Algorithms. MIT Press.
13. Heinamaa, S, Vili, Ahteenmaki & Paulina Remes. (2007). Consciousness; From Perception to Reflection in the History of Philosophy, Springer.
15. Searle, J.R. (2007). Biological Naturalism. Blackwell Publishing Ltd.
16. . Searle, J.R. "Why I Am Not a Property Dualist?". Journal of Consciousness Studies, 9(12), 11

خوانش ترجمه سوره بقره و آل عمران (براساس نظریه زیبایی شناسانه آیزر)

سودابه مظفری^۱

جمیله عتابی^۲

چکیده

نظریه دریافت یکی از رویکردهای انتقادی معاصر است که دارای شاخه‌ها بی می باشد؛ یکی از این شاخه‌ها نظریه زیباشناسانه دریافت ولفگانگ آیزر است. با توجه به اینکه اساس این نظریه دریافت خواننده از متن است و به مترجم به مثابه یک خواننده نگاه می‌کند پس در پی آن است که دریابد مترجم به عنوان یکی از خوانندگان چگونه و با چه روش‌هایی خلأها و شکاف‌های یک متن را بر اساس دریافت خود پر می‌کند. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی از نوع انتقادی و در پرتو نظریه ولفگانگ آیزر، ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، مکارم شیرازی و مشکینی از سوره بقره و آل عمران را به عنوان یک متن ادبی برگزیده و پس از بررسی انواع شکاف‌های متن اصلی این دو سوره، چگونگی انعکاس آن در ترجمه فارسی را مورد بررسی قرار داده است. تحلیل‌ها نشان می‌دهد که بخش مجازی زبان (استعاره، کنایه، مجاز مرسل، تشبیه) نامشخص‌ترین بخش سوره هاست و در این میان استعاره بیشترین حجم شکاف زبانی را به خود اختصاص داده است. مترجمان برای پر کردن این فضاهای خالی از دو روش حذف و برجسته‌سازی بهره‌برده‌اند که از میان آنها، الهی قمشه‌ای با ترجمه آزاد از این دو سوره شریفه‌بیش از دیگران از روش برجسته‌سازی برای بازخوانی فضاهای خالی استفاده کرده است.

واژه‌های کلیدی

قرآن؛ سوره بقره؛ سوره آل عمران؛ ترجمه؛ زیبایی شناسی آیزر.

۱. مقدمه

۱ دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

soud42_moz@khu.ac.ir

۲: دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

sosan.atb1022@gmail.com

قرآن کتاب مقدس دین اسلام و در باور مسلمانان سخنان خداست که به صورت وحی توسط جبرئیل بر پیامبر اسلام نازل شده است. مسلمانان قرآن را بزرگترین معجزه حضرت محمد (ص) و روشن‌ترین دلیل بر پیام آوری او می‌دانند. این کتاب ارزشمند مدرسه‌ای است آکنده از شناخت انسان که تار و پود و سراسر زندگی جسمانی و روحانی او و جهان پیرامون او را به تصویر می‌کشد و تمام باید ها و نباید ها و قوانین یک زندگی سالم را برای انسان بازگو میکند. بر این کتاب مقدس و پر معنا تفاسیر و ترجمه‌های بسیاری نگاشته شده است. اما یکی از مهمترین دلایل تعدد و گاه تفاوت ترجمه‌ها «دریافتی» است که مترجم به عنوان خواننده متن، از متن اصلی دارد.

استادان و دانشجویان دانشگاه کنستانس در آلمان غربی در اواخر دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی زیباشناسی دریافت را پدید آوردند و جمله اعضای این مکتب به جای تولید و بررسی متون به خواندن و دریافت متون ادبی روی آوردند. (مکاریک) پایه‌گذاران این مکتب «ولفگانگ آیزر» و «هانس روبرت یاس» بودند که نظریات خود را با عنوان زیبایی‌شناسی دریافت مدون کردند. (عرب) آیزر با تاکید بر نقش خواننده به جای نویسنده اندیشه‌ای را توسعه می‌دهد که در آخر به ارائه نوعی نظریه خوانش متن ادبی منجر می‌شود و در کتاب‌های خواننده پنهان و به ویژه کنش خواندن انعکاس یافته است.

نظریه دریافت با تکیه و تاکید بر خواننده و متن معتقد است که پویایی و استمرار متن وابسته به بازخوانی و خوانش متن توسط خواننده است چه بافت برون‌متنی در این خوانش تاثیر داشته باشد و یا فقط نگرش و ذهن خواننده در بازخوانی آن تاثیر بگذارد. نظریه زیبایی‌شناسی دریافت آیزر به عنوان شاخه‌ای از نظریه یاد شده تاثیر بافت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی بر خوانش متن را می‌پذیرد و به دنبال آن است که بفهمد در جریان دریافت متن چه حذفاتی در پدیدار خواننده رخ می‌دهد و یا بخش‌های ناخوانا و چند وجهی متن چگونه توسط خواننده سفید خوانی می‌شود. بدین ترتیب این نظریه بیانگر آن است که یک متن، دارای خلأ‌های مفهومی فراوان است که خواننده با قدرت خیال و ذهن خود که بر گرفته از موقعیت خارج از متن و بافت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است آن خلأها را پر می‌کند و به وسیله ذهن فضاها‌ی خالی متن را ملموس و دست

یافتنی می‌کند. خواننده برای این کار یا آنها را برجسته می‌کند یا در برخی موارد آنها را حذف می‌کند. (مسبوق)

مکارم شیرازی، مشکینی و الهی قمشه ای از مترجمان معاصر قرآن کریم این کتاب مقدس را با رویکردی ادبی به فارسی بازگردانده‌اند و از این روش در ترجمه خود بهره برده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

نظریه دریافت ولفگانگ آیزر، انعکاس وسیعی در ادبیات و به ویژه ترجمه متون ادبی داشته است. در ادبیات فارسی و عربی، بسیاری از مطالعات در راستای شرح و تبیین این نظریه انجام شده‌اند و برخی نیز با تکیه بر این نظریه به بررسی متون ادبی پرداخته‌اند. مهمترین بخش نظریه دریافت برجسته سازی زبانی است. ما در این بخش به برخی مطالعات انجام شده در حیطه این نظریه اشاره خواهیم کرد:

– فهیمه میرزا حسین و پوپک عظیم پور تبریزی (۱۳۹۳)؛ مقاله ای تحت عنوان «عروسک های نمایشی بر اساس نظریه زیباشناسی دریافت آیزر» نگاشته‌اند. این مقاله یک نمایشنامه را بررسی و برجستگی‌ها و محذوفات آن را در بخش دریافت متن واکاوی نموده است.

– علی خزاعی فرید، (۱۳۹۴)؛ مقاله ای به عنوان «تبادل زیباشناختی در ترجمه متون ادبی از منظره زیبایی‌شناسی دریافت» نگاشته و به این نتیجه رسیده است که مترجمان بیش از آنکه در پی ایجاد تعادل زیباشناختی باشند به دنبال ایجاد و تصریح بیشتر و در نتیجه دور شدن از تعادل زیباشناختی بوده‌اند.

– احسان پناه بره و همکاران (۱۳۹۵)؛ مقاله ای با عنوان «تبادل زیبایی‌شناختی در ترجمه رباعیات خیام با استفاده از نظریات زیبایی‌شناسی دریافت و استعاره شناختی» را به نگارش در آورده‌اند. نویسندگان در این مقاله با در هم آمیختن دو نظریه استعاره شناختی و نظریه زیبایی‌شناسی دریافت، ترجمه برخی از رباعیات خیام به زبان انگلیسی را بررسی کرده‌اند.

– سید مهدی مسبوق (۱۳۹۷)؛ مقاله ای تحت عنوان «خوانش ترجمه های دعای عرفه در پرتو نظریه زیبایی‌شناسی دریافت آیزر» نگاشته است. وی در این پژوهش

دریافته که استعاره به ویژه استعاره مصرحه و تبعیه و اصلیه، بیشترین شکاف های متن دعای عرفه را تشکیل می دهد.

تا آنجا که نگارندگان این پژوهش جستجو نموده اند تحقیقی که بر اساس نظریه دریافت آیزر ترجمه فارسی سوره های قرآن را بررسی نموده باشد یافت نشد، لذا این مقاله که به نقد و تحلیل سه ترجمه ادبی سوره های بقره و آل عمران بر اساس نظریه زیبایی شناسی دریافت آیزر پرداخته است در نوع خود پژوهشی نو به شمار می رود.

بنابراین پژوهش حاضر بر آن است که سه ترجمه یاد شده از سوره بقره و آل عمران را بر اساس نظریه زیبایی شناسی دریافت آیزر مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و از این رهگذر میکوشد که به پرسش های زیر پاسخ گوید:

۱. اصلی ترین شکاف ها و بخش های نامتعیین سوره بقره و سوره آل عمران کدام است؟

۲. مترجمان برای پر کردن شکاف های متن مبدأ در ترجمه خود به چه نوع برجستگی های زبانی یا حذفیاتی روی آورده اند؟

۳. وجوه اشتراک و اختلاف این برجستگی ها در سه ترجمه یاد شده چیست؟

۳. روش شناسی

از آنجا که این پژوهش در حوزه بررسی و تحلیل ترجمه دو سوره از قرآن براساس یکی از نظریات نوین میباشد بنابراین بر روش کیفی متمرکز است.

۳.۱. روش پژوهش

پژوهش با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به نگارش درآمده است؛ ابتدا در بخش نظری دو سوره بقره و آل عمران بطور خلاصه معرفی شده است سپس در خصوص نظریه دریافت، مختصر توضیح داده شده است، سپس در بخش داده های پژوهش نمونه آیاتی از سوره های مورد نظر همراه با ترجمه آنها به دقت مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته و بر نظریه دریافت آیزر تطبیق داده شده است.

۳.۲. چارچوب نظری پژوهش

۳.۲.۱. نگاهی به سوره های بقره و آل عمران

سوره بقره بزرگترین و دومین سوره در چینش کنونی قرآن است، در ترتیب نزول هشتماد و هفتمین سوره و همچنین اولین سوره مدنی معرفی شده است. این سوره دارای ۲۸۶ آیه ۶۱۵۶ کلمه و ۶۲۵۶ حرف است. سوره بقره اولین سوره از سوره های هفتگانه طوال و اولین سوره از سوره های ۲۹ گانه مقطعات است (محققان). طبق گفته خرمشاهی: «بزرگترین کلمه قرآن «فسیکفیکم الله» و بلندترین آیه آن «آیه ۲۸۲» در این سوره مبارکه جای دارد.» (خرمشاهی، ۱۳۹۵: "۱۲۳۶"). مکارم شیرازی در تفسیر نمونه علت نامگذاری این سوره را این گونه بیان کرده است: «بقره گاو ماده از داستان گاو بنی اسرائیل در آیات ۶۰ و ۷۰ تا ۷۳ گرفته شده که قرآن در این داستان به بهانه های بنی اسرائیل پرداخته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۵۹). نام های دیگر این سوره فسطاط القران، سنم القران، سیدالقران و زهرا می باشد. به گفته خرمشاهی سوره بقره و آل عمران با هم زهراون نامیده می شوند (خرمشاهی). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است که: «هدف عمده سوره بقره هدایت انسان و اعلام این مسئله است که انسان باید به همه آنچه خدا به وسیله پیامبرانش نازل کرده ایمان بیاورد و تفاوتی میان رسولان او قائل نشود» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۳)؛ او انتقاد از کافران و منافقان و سرزنش اهل کتاب به جهت بدعت هایشان را از دیگر مطالب مهم این سوره دانسته است (طباطبایی). بقره را به لحاظ محتوا صورت جمعی دانستند که هم از اصول عقاید سخن گفته و هم احکام مسائل عبادی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را مطرح کرده است. داستان آدم و فرشتگان، داستان های بنی اسرائیل، داستان حضرت ابراهیم (ص)، زنده شدن مردگان و داستان طالوت و جالوت از جمله داستان ها و روایات تاریخی در سوره بقره است. در روایتی از پیامبر سوره بقره با فضیلت ترین سوره قرآن و آیت الکرسی با فضیلت ترین آیه آن معرفی شده است (مکارم شیرازی).

سوره آل عمران در چینش کنونی مصحف سومین سوره و در ترتیب نزول هشتماد و نهمین سوره است. سراسر آیات این سوره مدنی است. سوره آل عمران ۲۰۰ آیه، ۳۵۰۸ کلمه و ۱۴۹۸۴ حرف دارد. این سوره دومین سوره از سوره های مقطعات است که با

حروف مقطعه «الم» آغاز شده است و بعد از سوره بقره و سوره نساء سومین سوره بزرگ قرآن است و در زمره سوره های سبع طوال به شمار آمده است. نامگذاری این سوره به نام آل عمران به دلیل وجود واژه عمران در دو آیه از آن است؛ در آیه ۳۳ به خاندان عمران تحت عنوان آل عمران و در آیه ۳۵ به عمران پدر حضرت مریم (ع) اشاره شده است. پس سوره آل عمران یادآور طبقات و رده هایی از انسان ها است که خداوند متعال آنها را از میان جامعه بشری گزینش کرده است که عبارتند از: آدم، نوح، آل ابراهیم و آل عمران. نام دیگر این سوره طیبه، یعنی پاک از آلودگی ها و تهمت ها است که اشاره به پاکی حضرت مریم از گناهان و تهمت ها دارد (سرمدی). به گفته برخی مفسران این سوره در خلال جنگ بدر و جنگ احد یعنی سال های دوم و سوم هجری نازل شده است و بخشی از حساس ترین دوران زندگی مسلمانان را در صدر اسلام نشان می دهد (مکارم شیرازی). علامه طباطبایی هدف اصلی سوره آل عمران را دعوت مومنان به اتحاد صبر و استقامت در برابر دشمنان اسلام دانسته است به گفته او، این سوره از مسلمانان می خواهد تا یکدیگر را به صبر سفارش کنند سپس برای رهایی آنها از شبهات دینی و وسوسه های شیطانی حقایق دین را به آنان یادآوری می کند (طباطبایی).

۳.۲.۲. نظریه دریافت

زیبا شناسی دریافت^۱ به عنوان یکی از نظریات خواننده محوری، بر آن است که معنا در متن نهفته است و این مخاطب است که فراتر از کشف معنا، آن را خلق می کند. بدین ترتیب، اثر هنری زمانی تکمیل می شود که خوانندگان در دوره های مختلف آن را تفسیر کنند. آیزر بر اعمال آگاهی خواننده تمرکز می کند و در جستجوی امکانات معنایی متن است (احمدی). یاوس منادی تاریخ ادبی خوانندگان است تاریخی که نه بر تولید، بلکه بر دریافت تاکید می کند (هارلند). از نظر آیزر متن ادبی دارای دو بُعد است: بُعد هنری متن که مؤلف خالق آن است و بُعد زیباشناختی که خواننده آن را می آفریند. وی بنیان نظریه خود را طی یک سخنرانی در دانشگاه کنستانس در سال ۱۹۷۶ شکل داد. این سخنرانی که شرح نگاهی نو به ساختار و کارکرد متن بود بنای اصلی «واکنش زیبایی

شناختی» آیزر را فراهم کرد. با انتشار دو کتاب به نام‌های «خواننده مستتر» و «کنش خواننده» انگاره تازه‌ای را در نظریه ادبی مطرح کرد که مطابق آن کانون توجه از متن به خواننده منتقل می‌شد. (برکت) در حقیقت آیزر به جای اینکه در پی معنای متن باشد در پی این است که دریابد دریافت خواننده از متن چیست. این چالش ذهنی و دغدغه فکری آیزر نظریه دریافت روبرت یاوس را به جلو می‌برد.

نظریه واکنش زیبایی‌شناختی آیزر با نظریه واکنش خواننده یاوس تفاوت دارد. زیرا به تحلیل از خوانش‌های موجود از یک متن نمی‌پردازد بلکه در صدد فهم فرآیند خوانش یک خواننده مستتر و آرمانی است (برکت). از خواننده مستتر انتظار می‌رود به ساخت‌های پاسخ طلب متن جواب دهد (شمیسا). از نظر آیزر روال کار خواننده مطلوب اینگونه است که ادبیات در یک فضای مجازی حاصل از تعامل خواننده و متن زمینه‌های تأثیرات و نتایج نوعی افق معنایی را فراهم می‌آورد و خواننده مستتر آرمانی نخست چندان در فرآیند خواندن درگیر می‌شود که "در مسیر این تأثیرات و نتایج قرار می‌گیرد و آن‌گاه فرصت می‌یابد که به معنای حاصل از تعامل با متن در مسیر طولانی و پیچیده دست یابد" (ایزر و صافاریان، ۱۳۷۲: ۵۴). متن نوشته شده محدودیتهای ویژه‌ای را بر اشارات نوشته نشده تحمیل می‌کند تا از مبهم بودن آن جلوگیری کند؛ اما در همان زمان که این اشارات به وسیله تخیل خوانندگان حل می‌شوند موقعیت داده شده را در برابر پس زمینه‌ای قرار می‌دهد که اهمیت کمتری نسبت به آنچه برای آن در نظر گرفته شده است دارا ست (تقی نژاد رودبند). با این روش صحنه‌های جزئی و کم‌مایه ناگهان شکلی از یک زندگی مستمر متن را متعهد می‌شوند که محصول نهایی اثر متقابل بین خواننده و متن است. (Iser)

از نظر آیزر اگر چه خواننده معنا را به متن فرافکنی می‌کند اما کنش‌های خوانشی (واپس‌نگری، تفکر دوباره، محقق شدن یا نشدن پیش‌بینی، بازنگری درک از شخصیت‌ها و وقایع و غیره) را که واسطه‌ای بر ساختن آن معنا هستند خود متن پیشاپیش ساختار داده یا در متن تعبیه کرده است (تایسن). بنابراین آیزر با تأکید بر بخش‌های زیبا شناختی متن می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که یک متن ادبی چه تأثیری در خواننده داشته و خواننده بخش‌های نامفهوم و سفید متن را چگونه دریافت می‌کند؟ بدین ترتیب در

زیباشناسی دریافت خواننده متن را وارد ذهن خود می‌کند تا شالوده و اساس و همه اجزای متن را کشف و بازیابی کند، به عبارت دیگر از دیدگاه خود شروع به تفسیر و تبیین و شرح متن می‌کند. زیباشناسی دریافت می‌کوشد تا علل گرایش یا عدم گرایش مخاطبان به یک اثر یا جریان هنری و ادبی را شناسایی کند (نامورمطلق). متن انتظارات معینی در ما بر می‌انگیزد و ما به نوبه خود آنها را چنان بر متن بازمی‌تابانیم که امکانات چند معنایی را به تأویل واحدی که با انتظارات ایجاد شده ما خوانایی دارند کاهش می‌دهیم و بدین سان معنای یگانه و صوری می‌آفرینیم. (آیزر و صافاریان). متن این قدرت را دارد که تفسیرهای بعید را نفی کند و در حوزه‌ای منطقی تفسیرهای متفاوت را پذیرا باشد (مقدادی).

بنابراین نظریه دریافت معتقد است که یک متن واحد نزد افراد مختلف و در شرایط مکانی و زمانی متفاوت، به صورت متفاوت دریافت می‌شود و در واقع چگونگی و ارزش زیبایی‌شناسی یک متن در گروه دیدگاه جامعه خوانندگانی است که با تصورات و باورهای محیط و زمانه خود آن را می‌خوانند (جواری).

بدین ترتیب خواننده برای یافتن یک مفهوم و معنای واحد و منسجم از متن برای بازسازی و پر کردن شکاف‌های متن و یا به تعبیری از قوه به فعل درآوردن واقعیت غیر مترقبه متن (آیزر و صافاریان) دو کار را انجام می‌دهد: حذف و برجسته‌سازی. بر اساس این نظریه، درون متن شکاف‌های مفهومی فراوانی وجود دارد که خواننده با قدرت ذهنی و طرح‌واره‌های فکری خود آن‌ها را پر می‌کند و با استفاده از تفسیر ذهنی، دست به ملموس‌سازی^۱ فضاهاى خالی متن می‌زند.

خوانندگان با حل کردن تناقضات میان دیدگاه‌های گوناگون موجود در متن یا با پر کردن شکاف‌های میان این دیدگاه‌ها به شیوه‌های مختلف، متن را وارد آگاهی خود می‌کنند و آن را به تجربه خویش تبدیل می‌نمایند (سلدن). خواننده با حذف یا برجسته کردن برخی عناصر پاره‌ای از عناصر را به شیوه‌ای خاص عینیت می‌بخشد و برای آنکه

خیالی یکپارچه پدید آورد می‌کوشد تا از درون اثر چشم اندازهای مختلفی را بگیرد یا از چشم اندازی به چشم انداز دیگر حرکت کند (میرزا حسین و عظیم پور). مترجم در حقیقت یکی از خوانندگان متن است و بعد از دریافت متن آن را به زبان مورد نظر ترجمه و بازگردانی می‌کند، بنابراین در این مقاله آنچه ما به دنبال بررسی و تحلیل آن هستیم دریافتی است که مترجم از متن دارد و با تکیه بر دریافت شخصی خود، می‌کوشد فاصله بین متن اصلی و متن مقصد را کم کند، بر این اساس متنی ثانوی تولید می‌کند که ممکن است بسیاری از نشانه‌های متن اصلی در آن تغییر کرده یا جایگزین شود. بنابراین حوزه معنی، به عنوان انعطاف پذیرترین سطح زبان، بیش از دیگر سطوح زبان در برجسته سازی ادبی مورد استفاده قرار می‌گیرد (صفوی، ۱۳۹۰: ۲: ۳۶).

۳.۳. داده‌ها و یافته‌ها

بررسی ترجمه‌های سوره‌های بقره و آل عمران بر اساس نظریه زیبایی شناسی دریافت قرآن کریم علاوه بر مضامین والای خود، در نهایت استحکام ادبی بنیان نهاده شده است. ساختار واژگانی، نحوی، آوایی و بلاغی با معانی الهی آن به هم تنیده شده و در یک راستا پیوند خورده اند. مترجمان این کتاب مقدس با توجه به ادبی بودن متن آن، هر کدام به روشی سعی دارند ترجمه‌ای متعادل و وفادار ارائه دهند. آنها بخش‌های نامتعیین و فضاهای خالی دعا را به روش‌های مختلفی ترجمه کرده اند. اساسی ترین بخش‌های نامتعیین سوره‌های بقره و آل عمران، مربوط به بخش مجازی و بلاغی زبان در دو محور جانشینی و همنشینی است؛ در محور جانشینی استعاره و کنایه و در محور همنشینی، تشبیه و مجاز (عقلی و مرسل)، باعث دوری متن از زبان خودکار و ایجاد شکاف زبانی می‌شود. مترجمان در ترجمه این بخش از سوره‌ها، هر کدام به روشی آن را برجسته و یا حذف کرده اند که در ادامه به صورت مفصل بررسی خواهد شد.

۳.۳/۱. استعاره

یکی از صنایع ادبی که به ایجاد گسستگی و خلأ در متن می‌انجامد استعاره است. خواننده در برخورد با استعاره ابتدا به تصویری که ایجاد کرده است پی می‌برد سپس معنا و مفهوم نهفته در آن را درمی‌یابد؛ در این هنگام در بُعد شناختی و ادراک خواننده بین تصویر

ارائه شده و مفهوم آن یک شکاف و از هم گسستگی ایجاد می‌شود، خواننده برای از میان بردن این شکاف با استفاده از تخیل و ادراک خود میان این تصویر و مفهوم آن ارتباط ایجاد می‌کند بدین ترتیب این ارتباط و همبستگی خلأهای موجود در متن را پوشش می‌دهد.

استعاره بلیغ‌ترین نوع مجاز است بنابراین از واقعیت دورتر و شکاف حاصل از آن عمیق‌تر است، پس عجیب نیست که ذهن برای پر کردن شکاف‌های حاصل از آن بایستی تلاش بیشتری داشته باشد، از این رو در انواع استعاره‌ها (مصرحه، مکنیه، تبعیه، اصلیه و تخیلیه) عمق شکاف بستگی به عمق تصویر و دوری آن از واقعیت دارد. اینک به تحلیل و بررسی استعاره در ترجمه‌های سه‌گانه در نمونه‌هایی از آیات سوره‌های بقره و آل عمران بر اساس نظریه دریافت آیزر می‌پردازیم:

فی قلوبهم مرضٌ (البقره: ۱۰)

در دل‌های آنها یک نوع بیماری است. (مکارم شیرازی)

در دل‌های آنها بیماری (از کفر و شرک و نفاق) است. (مشکینی)

در دل‌های ایشان بیماری (جهل و عناد) است. (الهی قمشه‌ای)

در لفظ «مرض» لجاجت و عقیده بدی که قلب منافقان را احاطه کرده به مرض و بیماری تشبیه شده است و بین این مفهوم و تصویر شکل گرفته، یک نوع خلأ ایجاد شده است. مکارم شیرازی برای پر کردن شکاف، عنصر تصویر را حذف و فقط به ارائه مفهوم آن بسنده کرده است، اما مشکینی از طریق تلفیق تصویر و مفهوم، متن را برجسته و شکاف آن را از بین برده است چنان‌که برای برجسته‌سازی کلمه مرض، از واژگان کفر و شرک و نفاق استفاده کرده است. هر چند که منظور از «مرض» در این آیه نفاق و کفر و سوء عقیده منافقان است اما او نتوانسته شکاف و خلأ ایجاد شده را به طور کامل از میان ببرد و حتی از میزان تأثیر گذاری عبارت نیز کاسته است. الهی قمشه‌ای نیز به این تصویرسازی و برجسته‌نمایی روی آورده و منظور از مرض را جهل و عناد دانسته است و تا حدودی در این کار موفق عمل نموده است.

أولئك الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ (البقره: ۱۶)

آنان کسانی هستند که هدایت را به گمراهی فروخته اند و این تجارت به آنها سودی نداده و هدایت نیافته‌اند. (مکارم شیرازی)

آنها کسانی هستند که گمراهی را به بهای هدایت خریدند پس نه تجارت سود داد و نه از راه یافتگان بودند. (مشکینی)

آنان اند که گمراهی را به راه راست خریدن از تجارتشان سود نکرده و راه هدایت نیافتند. (الهی قمشه ای)

"اشتروا الضلالة" یک استعاره تصریحیه و مرشحه است و بدین معناست که آنها ضلالت را به جای هدایت برگزیدند و آن را با هدایت معاوضه کردند. در حقیقت واژه "ضلالة" که به معنی گمراهی است به کالایی تشبیه شده که قابل خرید و فروش یا معاوضه می باشد. "اشتروا" برای خرید و فروش و معاملات تجاری به کار می رود ولی در اینجا منظور جابجا کردن است. در این عبارت خداوند به وسیله واژه "اشتروا" عمق تمایل به گمراهی گناهکاران را نشان داده و این عمل آنان را به خرید کردن تشبیه کرده است. در ترجمه این بخش از آیه هر سه مترجم با ترجمه ای تحت اللفظی سعی در رفع و از بین بردن شکاف ایجاد شده، دارند؛ ولی این شکاف با این نوع ترجمه به طور کامل از میان نرفته است.

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً (البقره: ۲۴۵)

کیست که بخدا قرض الحسنه دهد و از اموالی که خدا به او بخشیده انفاق کند تا آن را برای او چندین برابر کند. (مکارم شیرازی)

کیست آنکه به خداوند قرض الحسنه دهد تا برای او چندین برابر کند. (مشکینی)

کیست که خدا را قرض الحسنه دهد تا خدا بر او چندین برابر بیفزاید. (الهی قمشه ای)

کلمه "يقرض" استعاره تصریحیه است. در این استعاره، مشبه یعنی عمل صالح حذف شده و مشبه به، چیزی شبیه مال است که انسان‌ها به هم قرض می دهند و باقی مانده است. پس مضاعف کردن که یکی از ویژگی‌های مشبه به است و با آن تناسب دارد در این آیه آورده شده است. در این آیه "يقرض" به معنی قرض دادن و استعاره از عمل صالح است.

همانطور که مشاهده می‌شود، میان این تصویر و معنای حقیقی خلأئی وجود دارد که مکارم شیرازی نسبت به دو مترجم دیگر، از طریق برجستگی حاصل از استعاره و ارائه توضیحی بیشتر در ترجمه خود در رفع آن کوشا تر بوده است. اما باز هم نتوانسته شکاف آن را به طور کامل از میان ببرد.

۳.۳.۲. کنایه

از دیگر عوامل ایجاد خلأ و شکاف در این دو سوره کنایه است. کنایه شکاف کمتری نسبت به استعاره در متن ایجاد می‌کند چراکه هم معنای مجازی و هم معنای حقیقی را در بردارد و در نتیجه از بلاغت کمتری برخوردار است. کنایه بر ۵ نوع است: تعریض، تلویح، رمز، ایما و اشاره؛ که هر یک بر حسب نوع خود در متن شکاف ایجاد می‌کنند. کنایه هرچقدر که دارای معنای حقیقی تری باشد شکاف و خلأ ایجاد شده در آن کمتر است و بالعکس. بدین رو تعریض نسبت به سایر انواع کنایه، شکاف و خلأ بیشتری دارد. مترجمان در بازگرداندن کنایات معمولاً از سه روش ترجمه تحت اللفظی، ترجمه تفسیری و ترجمه کنایه ارتباطی استفاده می‌کنند؛ ترجمه تحت اللفظی کنایه را به صورت تحت اللفظی ترجمه می‌کند، ترجمه تفسیری در واقع شرح و تفسیر کنایه می‌باشد و ترجمه ارتباطی معادل کنایه در زبان مقصد جستجو می‌شود (مسبوق).

بهترین این سه نوع ترجمه کنایه، روش ترجمه کنایی یا ارتباطی می‌باشد. در این هنگام این پرسش‌ها به وجود می‌آید که آیا این سه روش شکاف موجود در کنایه را از بین می‌برند و کدام یک از این روش‌ها تأثیر بیشتری در رفع خلأ و شکاف موجود در آیات دارند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها در ادامه به بررسی برخی کنایات در این دو سوره در خلال ترجمه آنها می‌پردازیم.

نَسَأُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي سَأْتُمْ (البقره: ۲۲۳)

زنان شما محل بذرافشانی شما هستند پس هر زمان که بخواهید می‌توانید با آنها آمیزش کنید. (مکارم شیرازی)

زنان شما کشتزار شمايند پس از هر سو و هر وقت که خواستید به کشتزار خود درآييد. (مشکینی).

زنان شما کشتزار شمايند پس (برای کشت فرزند صالح) بدانها نزدیک شوید. (الهی قمشه ای)

در این آیه برای زیبا ساختن سخن و برای رعایت ادب و احترام با آوردن لفظ "حرث" به صورت کنایی به رابطه زناشویی اشاره شده است. واژه "حرث" دارای معنای عمیق کنایی می باشد. در ترجمه این آیه هر سه مترجم از روش معنایی استفاده کرده اند و بنابراین معنا و مفهوم کنایی را در ترجمه خود رسانده اند ولی تصویر کنایه به خوبی ارائه نشده است؛ بدین ترتیب شکاف و خلأ در زبان مقصد به خوبی برطرف نگردیده است.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْخُذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ (آل عمران: ۱۱۸)

ای کسانی که ایمان آورده اید محرم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید. (مکارم شیرازی)

ای کسانی که ایمان آوردید از غیر خود برای خویش دوست محرم راز نگیرید. (مشکینی)

ای اهل ایمان از غیر هم دینان دوست صمیمی هم راز نگیرید. (الهی قمشه ای)

"بطانه" به لباس زیر گفته می شود که به بدن و شکم میچسبد. این کلمه کنایه از محرم اسرار است و خداوند به طرز زیبایی دوست صمیمی و محرم اسرار را به لباس زیر تشبیه کرده و حاصل این تشبیه عبارت و معنای کنایی است، بنابراین به جای اشاره مستقیم به دوست، به صورت کنایه به آن اشاره کرده است. هر سه مترجم این عبارت را به صورت تحت اللفظی و معنایی ترجمه کرده اند. در این روش اگر چه معنای کنایی باقی مانده است اما در همه ساختارهای کنایی به ویژه کنایاتی که از مفهوم حقیقی خود دورتر و معنای مجازی تری دارند مانند تعویض بدترین نوع روش است (مسبوق). این عبارت کنایی از نوع ایما و اشاره است پس با ترجمه تحت اللفظی معنای کنایی آن حفظ شده و مقداری از شکاف و خلأ برداشته شده است.

لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبَ فِيْهِمْ مِّنَ الْبَقَرَةِ (البقره: ۱۲۷)

-این وعده را که خدا به شما داده- برای این است که قسمتی از پیکر لشکر کافران را قطع کند یا آنها را با ذلت برگرداند تا مایوس و ناامید به وطن خود بازگردند. (مکارم شیرازی)

تا پاره ای از کافران را از بن براندازد یا آنها را سرکوب کند تا ناامید بازگردند. (مشکینی)

تا گروهی از کافران را هلاک گرداند یا خوار کند تا از مقصود خود ناامید بازگردند. (الهی قمشه ای)

هر سه مترجم شکاف حاصل از کنایه را به روش ترجمه معنایی یا تحت الفظی ترجمه کرده اند ولی ترجمه آنها کنایه موجود در آیه را حفظ نکرده است بنابراین این شکاف از میان نرفته است. در این نوع ترجمه مفهوم کنایه به خوبی درک شده اما ساختار کنایی آن از میان رفته و از هم گسیختگی میان متن مبدأ و مقصد همچنان پا برجاست.

۳.۳.۳. تشبیه

تشبیه در سوره بقره نسبت به سوره آل عمران از بسامد بالاتری برخوردار است. در بیشتر مواقع تشبیهات در قالب استعاره بیان شده‌اند و مترجمان در ترجمه تشبیهات، آنها را به صورت همان تشبیه بازگردانده‌اند تا خلأ و شکاف از میان برداشته شود، اما بسته به نوع تشبیه میزان موفقیت آنها در ترجمه و بازگرداندن آنها متفاوت بوده است. موارد زیر از جمله تشبیهاتی است که در سوره‌های آل عمران و بقره آمده است:

- مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِئَةٌ حَبَّةٌ (البقره: ۲۶۱)

کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه یکصد دانه باشد. (مکارم شیرازی)

مثل انفاقات کسانی که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند مثل دانه ای است که هفت خوشه برویاند در هر خوشه یک صد دانه باشد. (مشکینی)

مثل آنان که اموالشان را انفاق می‌کنند به مانند دانه ای است که از آن هفت خوشه بروید و در هر خوشه صد دانه باشد (الهی قمشه ای)

هر سه مترجم به طور کامل در ترجمه خود تشبیه را حفظ کرده و تشبیه را به صورت تشبیه، ترجمه تحت الفظی کرده اند. پس شکاف و خلأ میان آیه و ترجمه آن تا حدودی از بین رفته است.

هِنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ (البقره: ۱۸۷)

آنها لباس شما هستند و شما لباس آنها. (مکارم شیرازی)

آنها لباس اند برای شما و شما لباسید برای آنها. (مشکینی)

آنها جامه عفاف شما و شما لباس عفت آنها هستید. (الهی قمشه ای)

در ترجمه مکارم شیرازی و مشکینی واحد ساختار تشبیه، چالش و خلأ زبانی از بین رفته است ولی در ترجمه الهی قمشه ای تصویر برآمده از لباس همان تصویر عفاف است و در حقیقت تصویر لباس بناگزیب مفهوم عفاف را در ذهن متبادر می‌کند، بنابراین در هر سه ترجمه هدف و شکاف زبانی به نحو نیکو از میان رفته است

۳.۳.۴. مجاز

یکی دیگر از صنایع بیانی در این دو سوره مجاز است و در این پژوهش ما فقط مجاز مرسل را مورد واکاوی قرار می‌دهیم. مجاز نیز به عنوان یکی از صنایع بیانی با توجه به تصویری که ایجاد می‌کند باعث ایجاد خلأ و شکاف بین متن مبدأ و مقصد می‌شود. نمونه هایی از مجاز های مرسل در دو سوره بقره و آل عمران مورد بررسی قرار می‌گیرد:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ (البقره: ۱۹)

انگشتشان را در گوش های خود می‌گذارند. (مکارم شیرازی)

آنها انگشتان خود را در گوش ها می‌کنند. (مشکینی)

آنان انگشتان شان را از ترس مرگ در گوش نهند. (الهی قمشه ای)

«اصابع» جمع «اصبع» و به معنای انگشتان است. در این آیه واژه «اصابع» برای «انامل» یعنی سر انگشتان که از اجزای اصابع هست به کار رفته است و هر سه مترجم این واژه را به صورت انگشتانشان ترجمه کرده اند و از همان واژه با مفهوم مجازی خود در بازگردانی بهره برده اند و مجازی که به شکاف زبانی منجر شده را در ترجمه حذف نکرده اند، از آنجا که در زبان فارسی نیز انگشتان در همان معنای مجازی به کار می‌رود

پس می‌توان ادعا کرد که شکاف میان زبان مبدأ و زبان مقصد به طور کامل از میان رفته است.

و ارکعوا مع الراكعين (بقره/ ۴۳)

همراه رکوع کنندگان رکوع کنید. (مکارم شیرازی)

با رکوع کنندگان رکوع نمایید. (مشکینی)

و با خدا پرستان حق را پرستش کنید. (الهی قمشه ای)

«رکوع» در لغت به معنی «انحناء» است (دهخدا)، اما علاوه بر معنای اولیه و حقیقی یک معنای مجازی در این واژه نهفته است و آن همان نماز یا عمل پرستش می باشد، پس در این آیه از تعبیر رکوع که جزئی از نماز است اراده نماز شده است. در ترجمه سه مترجم، مکارم شیرازی و مشکینی همان معنای حقیقی و اولیه را آورده اند اما الهی قمشه‌ای آن را به صورت پرستش در جامعه ترجمه کرده است، پس در دو ترجمه این واژه به معنای حقیقی خود بازگردانده شده است و الهی قمشه‌ای در ترجمه خود تنها به معنای مجازی آن اشاره کرده است. بدین رو در هر سه ترجمه شکاف همچنان برقرار است ولی در ترجمه الهی قمشه‌ای شکاف کمتری نسبت به دو ترجمه دیگر مشهود است.

۴. نتیجه گیری

نظریه زیبایی شناسی دریافت آیزر به عنوان قسمتی از نظریه دریافت در پی شناخت این امر است که مترجم به عنوان یک خواننده در جریان دریافت متن چگونه با استفاده از قوه خیال و قدرت ذهنی خود که برخاسته از تشکیلات و مقتضیات اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است شکاف‌های متن را سفیدخوانی میکند.

— شکاف‌ها و خلأهای متن برخاسته از چهار گونه (تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز) است، این چهار نوع شکلی از تصویر و معنا را در مقابل مترجم ترسیم می‌کند و او برای بازگرداندن این بخش‌های ناخوانا و چندوجهی از دو روش حذف یا برجسته سازی استفاده می‌کند.

— استعاره به خصوص استعاره مصرحه نسبت به مجاز، تشبیه و کنایه بیشترین شکاف‌های متن سوره‌های بقره و آل عمران را تشکیل می‌دهد و بعد از آن کنایه، سپس مجاز

و اندکی تشبیه با درهم آمیختگی تصویر و معنا در متن باعث ایجاد خلأ میان متن مبدأ و مقصد شده است. مکارم شیرازی، الهی قمشه‌ای و مشکینی به عنوان سه مترجم تلاش کرده اند در ترجمه آیات این شکاف را با حذف بخش‌هایی و برجسته کردن بخش‌هایی دیگر پر کنند، هر قدر عمق تصاویر و معنا بیشتر می‌شود مترجمان در بازگرداندن و پرکردن شکاف آنها باید تصاویر و معانی عمیق تری ارائه نمایند.

— تفاوت های میان دو زبان به خصوص در رابطه با آیات قران باعث می شود مترجمان در بازگرداندن متن، تصاویر را حذف یا تغییر دهند، در میان این سه مترجم، الهی قمشه ای نسبت به دو مترجم دیگر به بازگردانی تصاویر به همراه معانی مقیدتر است و علت شکاف های زبانی را بهتر از دو مترجم دیگر بازنمایی و خلق کرده است.

منابع

۱. آیزر، ولفگانگ و صافیاریان، روبرت. (۱۳۷۲ش). فرآیند خواندن: نگرش پدیدارشناختی، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۰۱، صص ۲۴-۲۶
۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۹). ساختار و تأویل متن، چ ۹، تهران: نشر مرکز.
۳. الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰ش). ترجمه قرآن کریم. ج ۲، قم: انتشارات فاطمه زهرا.
۴. برکت، بهزاد. (۱۳۹۳ش). کنش خواندن و انسان شناسی ادبیات: تصویری از اندیشه ولفگانگ آیزر. مجله جسارت‌های ادبی. سال ۴۷. شماره ۱۸۴. صص ۵۱-۷۱
۵. تایسن، لوئیس. (۱۳۸۷). نظریه های نقد ادبی معاصر. ترجمه مازیار حسین زاده و فاطمه حسینی، تهران: نگاه امروز. (متن ترجمه شده)
۶. جواری، محمد حسین. (۱۳۸۴ش). نظریه زیبایی شناسی دریافت: روشی برای خوانش های جدید در ادب فارسی. فصلنامه دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، سال ۲، شماره ۵، صص ۵۷-۷۲.
۷. خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۹۵). دانشنامه قرآن و قران پژوهی. جلد دوم، چ ۵، نشر دوستان.
۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳ش). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه.
۹. سلدن، رامان. (۱۳۷۲). راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو. (متن ترجمه شده)
۱۰. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۸ش). نقد ادبی. چ ۳. تهران: میترا.

۱۱. صفوی، کورش. (۱۳۹۰ش). *از زبان شناسی به ادبیات*. جلد ۲، چ ۳، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ ۵، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. عرب، رضا. (۱۳۹۴). *پدیدار شناسی متن؛ زیبایی شناسی دریافت*. عصر نو، در www.asre.nou.net
۱۴. نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۷ش). *یائوس و آیزر: نظریه دریافت، پژوهشنامه فرهنگستان هنر*، ش ۱۱، صص ۹۳-۱۱۰.
۱۵. محقیان، رضا. (۱۳۹۶). *انوار تقلین در تفسیر قرآن: ارتباط شناسی بین قرآن و عترت سوره بقره*، چ ۱، ناشر: رضا محقیان.
۱۶. مسبوق، سید مهدی. (۱۳۹۷). *خوانش ترجمه های دعای عرفه در پرتو نظریه زیبایی شناسی دریافت آیزر، دو فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دور ۵، شماره ۹، صص ۱۳۷-۱۶۱*.
۱۷. مشکینی، علی. (۱۳۸۱ش). *ترجمه قرآن کریم*. چ دوم، قم، قمشه، انتشارات الهادی.
۱۸. مقدادی، بهرام. (۱۳۹۳). *دانشنامه نقد ادبی از افلاطون تا به امروز*، تهران: نشر چشمه.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). *ترجمه قرآن کریم*. چ ۲، قم، انتشارات دار القرآن.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). *برگزیده تفسیر نمونه*، جلد ۱، تهران: دارالکتب اسلامی.
۲۱. مکاریک، ایرنا. (۱۳۸۴). *دانشنامه نظریه های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
۲۲. میرزا حسین، فهیمه و عظیم پور تبریزی، پوپک. (۱۳۹۴). *خوانش عروسک های نمایشی بر اساس نظریه زیبایی شناسی دریافت آیزر*، نشریه علمی پژوهشی نامه هنری های نمایشی و موسیقی، ش ۱۰، صص ۲۱-۳۱.
۲۳. هارلند، ریچارد. (۱۳۸۶). *دیباچه ای تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت*. ترجمه بهزاد برکت، رشت: دانشگاه گیلان.
24. Iser, W. (1972). "The Reading process: A phenomenological Approach". *New Ljterary His tory* 3(2), 279_280.

Interdisciplinary Qur'ānic studies Methods, types and cases

(Proceedings of the first international conference on
interdisciplinary Qur'ānic studies & the sixth national
conference on the Qur'ān's miracle)

Edited by: Ghasem Darzi

