

# قرآن‌شناسی

۳۱

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

ISSN: 2008 - 1987

سال شانزدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- تفسیر موضوعی به مثابه روش نظریه‌پردازی در علوم انسانی؛ خوانشی نو از دیدگاه قرآنی شهید صدر / ۷  
علیرضا محمدی‌فرد / سیدحمیدرضا حسنی
- گونه‌های اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان از دیدگاه قرآن / ۲۹  
محسن کریمی قدوسی / علی‌اوسط باقری / ابوالقاسم بشیری
- عوامل ضرورت تفسیر قرآن از نظر خاورشناسان؛ بررسی و نقد / ۴۹  
علیرضا اسعدی
- اعتبارسنجی روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف در تفسیر قرآن کریم / ۶۳  
نفسیه مقیسه / علی فتیحی / سعید امیرکاوه
- تأملی در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» و ارتباط آن با عصر ظهور حضرت مهدی / ۸۳  
حسین نقوی / عباس الهی / جعفر رضائی مجیدپور
- علم‌گرایان مسلمان و خطاهای روشی و معرفتی آنان در برداشت از قرآن؛ بررسی موردی آثار سحابی، عمرو شریف و بازرگان در فهم آیات خلقت انسان / ۱۰۱  
محمدامین میقانی / حمید آریان
- تحلیل ساحت‌های ساختاری کلمه «الرحمن» / ۱۲۳  
صادق زرین‌مهر
- بررسی آیات موهم تعدد سرشت انسان / ۱۳۹  
یونس حسنی / محمد نقیب‌زاده / اسمعیل سلطانی
- نقش محمد بن مسعود عیاشی و تفسیر وی در صیانت از حدیث شیعه / ۱۵۷  
اسدالله جمشیدی
- واکاوی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره رابطه قرآن و تاریخ با رویکرد مرجعیت علمی قرآن / ۱۷۱  
سیدحامد علی‌زاده موسوی

# قرآن شناخت

سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب  
۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر  
اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷  
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی  
وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از  
شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمود رجبی

سر دبیر

غلامعلی عزیزی کیا

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زرمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

شاپا الکترونیکی: ۰۲۰ - ۸۴۵۶ - ۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

### حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### علی راد

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

### محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### سیدمحمود طیب‌حسینی

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### غلامعلی عزیزی کیا

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۰) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۰)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

قرآن‌شناخت دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی در زمینه قرآن‌پژوهی است. قلمرو مباحث این نشریه سه حوزه اصلی قرآن‌پژوهی را دربر می‌گیرد:

۱. علوم قرآن؛
۲. مبانی و روش تفسیر؛
۳. تفسیر و معارف قرآن کریم.

بسترسازی جهت طرح و بسط پژوهش‌های روزآمد و ایجاد فضای تبادل نظر در باب مباحث پیش‌گفته از اهداف اصلی مجله است.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



## فهرست مطالب

---

تفسیر موضوعی به مثابه روش نظریه‌پردازی در علوم انسانی؛ خوانشی نو از دیدگاه قرآنی ... / ۷

کج علی‌رضا محمدی‌فرد / سیدحمیدرضا حسنی

گونه‌های اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان از دیدگاه قرآن / ۲۹

کج محسن کریمی قدوسی / علی‌اوسط باقری / ابوالقاسم بشیری

عوامل ضرورت تفسیر قرآن از نظر خاورشناسان؛ بررسی و نقد / ۴۹

علیرضا اسعدی

اعتبارسنجی روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف در تفسیر قرآن کریم / ۶۳

کج نفیسه مقیسه / علی‌فتحی / سعید امیرکاوه

تأملی در تفسیر آیه «وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» ... / ۸۳

کج حسین نقوی / عباس الهی / جعفر رضائی مجیدپور

علم‌گرایان مسلمان و خطاهای روشی و معرفتی آنان در برداشت از قرآن؛ ... / ۱۰۱

کج محمدامین میقانی / حمید آریان

تحلیل ساحت‌های ساختاری کلمه «لرحمن» / ۱۲۳

صادق زرین‌مهر

بررسی آیات موهّم تعدد سرشت انسان / ۱۳۹

کج یونس حسنی / محمد نقیب‌زاده / اسمعیل سلطانی

نقش محمد بن مسعود عیاشی و تفسیر وی در صیانت از حدیث شیعه / ۱۵۷

اسدالله جمشیدی

واکاوی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره رابطه قرآن و تاریخ با رویکرد مرجعیت علمی قرآن / ۱۷۱

سیدحامد علی‌زاده موسوی

۱۹۸ / Abstracts



نوع مقاله: پژوهشی

## تفسیر موضوعی به‌مثابه روش نظریه‌پردازی در علوم انسانی؛ خوانشی نو از دیدگاه قرآنی شهید صدر

علیرضا محمدی فرد / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه

amfard1359@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-0728-9279

hhasani@rihu.ac.ir

سیدحمیدرضا حسینی / دانشیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

### چکیده

در نظام اندیشه شهید صدر، قرآن حکیم منعی برای کشف واقعیات جهان انسانی و نظریه‌پردازی در عرصه مسائل زندگی انسانی است. مسئله اصلی این مقاله کشف و تبیین جایگاه و هویت تفسیر موضوعی در دستگاه اجتهادی - علمی این اندیشمند است. هدف از این تبیین بهره‌گیری از ظرفیت آثار شهید صدر در بعد روش‌شناسی نظریه‌پردازی قرآنی و کشف یکی از عناصر روشی مرجعیت علمی قرآن در تحقق علوم انسانی بومی / دینی است. مسائل فرعی این پژوهش از دو دسته مباحث عام علوم انسانی دینی و مباحث مرتبط با دیدگاه وی در تبیین هویت تفسیر موضوعی تشکیل شده است. بنابراین، روش مناسب تحقیق در مباحث دسته نخست، بهره‌گیری از «راهبرد اکتشافی» و «تحلیل عقلی» آثار شهید صدر است. اما در بعد دوم، همان‌گونه که خود به اجتهادی بودن تفسیر موضوعی اشاره دارد، ملاک سنجش و خوانش دیدگاه‌های وی، همان روش «اجتهادی» است. حاصل تحقیق نشان‌دهنده آن است که تفسیر موضوعی پیشنهادی ایشان در واقع همان روش «نظریه‌پردازی قرآنی» بوده، زمینه‌ساز رجوع روشمند به قرآن، به‌مثابه مرجع دانشی است. تبیین عناصر روش‌شناختی این روش (تکیه داشتن به رویکرد علمی، مسئله‌محوری، اجتهادی بودن، واقع‌نگری، نظریه‌پردازانه بودن) ثابت‌کننده این مدعا است.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی اسلامی، شهید صدر، مرجعیت علمی قرآن، نظریه قرآنی.

تلقى قرآن کریم به مثابه منبع معرفتی، بیانگر ویژگی شناختی این کتاب آسمانی است. این ویژگی بنیانی است برای نیل به دانش‌هایی درصدد کشف واقع؛ البته واقع آن‌گونه که خالق جهان، طبیعت و انسان تبیین کرده است. در حقیقت، این کتاب آسمانی، نه یک رشته یا یک کتاب علمی با فهرستی تخصصی، بلکه منبع معرفتی معصومی است که در صورت رجوع روشمند و معتبر، می‌توان از دل آن، معرفت علمی و برنامه عملی کشف کرد.

این مقاله بر آن است تا با محوریت دیدگاه‌های متفکر بزرگ معاصر، شهید سیدمحمدباقر صدر، عناصر روش‌شناختی نظریه‌پردازی قرآنی را تبیین کند. این امر نشان می‌دهد که تفسیر موضوعی پیشنهادی ایشان در واقع همان روش «نظریه‌پردازی قرآنی» بوده، زمینه‌ساز رجوع روشمند به قرآن، به مثابه منبع معرفتی دانشی است.

برخلاف آثار تحقیقی پیشین - که در ادامه به آنها اشاره می‌شود - سنخ این تحقیق روش‌شناسانه و درصدد کشف روش تحقیق نظریه‌پردازانه از آثار شهید صدر است. در فرایند تولید علم به نحو عام و علم دینی به نحو خاص، این امر مهم است که هر عملیات علمی دقیقاً در چه لایه‌ای از تولید علم قرار دارد و دقیقاً چه سنخی از فعالیت علمی است؟ آیا محققى که به تفسیر موضوعی مشغول است، در لایه بنیادین تولید علم دینی فعالیت دارد؟ یا در حال بهره‌گیری از قواعد است؟ یا صرفاً یک پژوهش معناشناختی انجام می‌دهد؟ یا...

در این تحقیق با تکیه بر قواعد روش‌شناختی علم و قرائن حاصل از آثار شهید صدر، نشان داده می‌شود که تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر یک روش است و این روش - در واقع - روش «نظریه‌پردازی در علوم انسانی براساس آموزه‌های قرآنی» است. بنابراین، مسائل قابل طرح در این تحقیق از دو دسته مباحث مرتبط با علوم انسانی دینی و مباحث مرتبط با دیدگاه شهید صدر در مسئله خاص این تحقیق تشکیل شده است. برای پاسخ به مسائل قسم دوم، با تکیه بر یک راهبرد اکتشافی، پس از رجوع به منابع متنی این اندیشمند و گردآوری داده‌های مرتبط، برای تحلیل آنها از روش «تحلیل عقلی / متنی» بهره گرفته شده است.

اما در قسم اول، در اعتبارسنجی و معرفی مباحث مرتبط، نیازمند بهره‌گیری از روش «اجتهادی» هستیم. در واقع، چون شهید صدر در فضای علوم انسانی دینی به نظریه‌پردازی پرداخته، ملاک سنجش و خوانش دیدگاه‌ها و آثار ایشان، همان روش «اجتهادی» است.

جست‌وجو در پایگاه‌های داده نشانگر وجود آثاری، اعم از مقاله، کتاب و پایان‌نامه، همسو با موضوع این مقاله است. این آثار عبارتند از:

- «شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸):

- «علم و دین در پرتو روش تفسیر موضوعی - علمی قرآن کریم (کاربرد آن در اقتصاد)» (هادوی‌نیا، ۱۳۸۶):

- «منابع و روش‌های تفسیر موضوعی در سده چهاردهم» (محمدی، ۱۳۷۵):

- «تفسیر موضوعی، جیستی، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها» (جلیلی، ۱۳۹۸):

- «تنبایسته‌ها در تفاسیر یکصد ساله اخیر» (فرجاد، ۱۳۷۵)؛
- «مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن (یدالله‌پور، ۱۳۸۳)؛
- «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح یزدی» (رجبی، ۱۳۸۸)؛
- «تفسیر موضوعی» (مصباح یزدی و ذوالفقاری، ۱۳۸۸)؛
- «مبانی تفسیر موضوعی با تأکید بر تفسیر المیزان» (کریمی، ۱۳۹۱)؛
- «تفسیر موضوعی و مراحل آن» (فتحی، ۱۳۸۵)؛
- «المجریات الاجتماعیة و التوجه نحو التفسیر الموضوعی (الآخرس، ۱۴۲۷ق)؛
- «ظرفیت‌شناسی تفسیر و علوم قرآنی برای علوم انسانی» (رجبی، ۱۳۹۴)؛
- «بررسی تطبیقی روش‌شناسی تفسیر موضوعی قرآن و ارائه تعریفی نو از آن (نظریگی، ۱۳۹۵)؛
- «از موضوع تا مسئله علم در تفسیر موضوعی شهید صدر» (موسوی و محمدی‌فرد، ۱۴۰۱)؛
- «پیش‌فرض‌ها و الزامات تفسیر موضوعی ناظر به نظریه‌پردازی (محمدی‌فرد، ۱۳۹۸).

در این آثار گام‌هایی ارزشمند در تعریف «تفسیر موضوعی»، تبیین مبانی آن و بیان نسبت آن با نظریه‌پردازی قرآنی برداشته شده است. اما این تحقیق با طرح مسئله‌ای نو و تمرکز بر دیدگاه‌های شهید صدر، تلاش دارد تا در فروگشایی و حل مسئله هویت روشی «تفسیر موضوعی» و تأثیر آن بر رجوع به قرآن به‌مثابه یک منبع معرفتی، نقش ایفا کند. بیشترین قربت با این مقاله را تحقیق مریم نظریگی دارد. این اثر با وجود تلاش فراوان و قابل تقدیر برای برقراری ارتباط میان تفسیر موضوعی و روش‌شناسی تحقیق در علوم انسانی، بیشتر بر مباحث انتزاعی و مبانی عام الگوواره‌ای تکیه دارد تا هویت روشی تفسیر موضوعی.

دو اثر اخیر نیز که توسط نویسنده و همکاران نگاشته شده و به ابعادی از تفسیر موضوعی شهید صدر و هویت روشی آن اشاره دارد، با وجود فراهم ساختن زمینه ورود به این مقاله، همپوشانی جزئی با موضوع این مقاله دارند.

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. نظریه

با توجه به اینکه هدف تفسیر موضوعی شهید صدر کشف «نظریه» از قرآن کریم معرفی شده است (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۱۹ و ۲۷ و ۳۳)، اشاره‌ای گذرا به تعریف «نظریه» می‌شود. نظریه‌های علوم انسانی به دو قسم نظریه «نظریه‌سازان» و نظریه «پژوهشی» تقسیم می‌شود.

#### ۱-۱-۱. نظریه «نظریه‌سازان»

به نظریه‌هایی اطلاق می‌شود که:

- بدون ارجاع مستقیم یا با ارجاعاتی ضعیف به یافته‌های پژوهشی تولید می‌شود.

– بیشتر معطوف به تألیف و بناسازی روی نظریه‌پردازی‌های قبلی است.  
– توسط نویسندگانی به وجود می‌آید که قصد آنها پروراندن درکی از زندگی اجتماعی برحسب مفاهیم و اندیشه‌های بنیادین است.

– سطح انتزاع آنها ممکن است چنان بالا باشد که فقط چشم‌انداز وسیعی به زندگی اجتماعی عرضه کنند، نه تعبیرهای تبیینی درباره آن (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷ و ۲۰۸).  
بنابراین، این‌گونه نظریه‌ها از سطح انتزاعی بالایی برخوردار بوده، روایی آنها وابستگی اولی و اساسی به پژوهش‌های تجربی ندارد. بدین‌روی، شمول این نظریه‌ها زیاد است و دایره وسیعی از رخدادهای انسانی را تبیین می‌کند.

## ۲-۱. نظریه «پژوهشی»

در مقابل، نظریه «پژوهشی» نظریه‌ای است که:

– به دو صورت کمی و کیفی تولید می‌شود.

– چه در روش‌شناسی کمی و چه کیفی، الگوهای مستمر یا توالی‌های منظم زندگی اجتماعی را تبیین می‌کند.  
– آنها پاسخی به پرسش‌هایی درباره چرایی رفتار مردم به شیوه‌ای خاص در اوضاع اجتماعی مشخص و چرایی سازمان‌یافتگی زندگی اجتماعی به سیاق مشهود هستند (همان، ص ۱۸۷-۱۸۸).

تطبیق این اقسام بر طرح شهید صدر، نشان می‌دهد که وی به دنبال نظریه‌هایی از سنخ اول، یعنی نظریه «نظریه‌سازان» است؛ زیرا از دیدگاه شهید صدر، تمسک به روش «تفسیر موضوعی» راهی است که ما را قادر می‌سازد تا در برابر موضوعات گوناگون زندگی به «نظریه‌های اساسی» قرآن دست یابیم (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۳۳).

## ۲-۱. نظریه «اساسی»

نظریه‌ای است که در ساحت‌های کلان حیات بشری مطرح است. توجه به روش «مسئله‌یابی» شهید صدر - که در ادامه مقاله تبیین می‌شود - مؤید این مطلب است؛ زیرا کشف و حل مسئله در سطوح کلان بشری، منتهی به ارائه نظریه‌هایی در همان سطح (یعنی نظریه‌های اساسی یا نظریه‌سازان) خواهد شد.

مراد از «عناصر روش‌شناختی» در این اثر، مجموعه مؤلفه‌هایی است که برای ارائه نظریه از قرآن، در دیدگاه شهید صدر مطرح است و در نظر داشتن آنها، هویت روشی تفسیر موضوعی نزد این اندیشمند را آشکار می‌کند.

## ۲. مبانی نظریه‌پردازی از دیدگاه شهید صدر

مسئله این مقاله تبیین هویت روشی «تفسیر موضوعی» در دستگاه علوم انسانی شهید صدر است. اما نظریه‌پردازی به طور عام، و پژوهش در علوم انسانی قرآنی به طور خاص مبتنی بر آن عناصر و مبانی است که بنیان‌های مطالعات علمی روشمند را تشکیل می‌دهد. این عناصر در پس فعالیت‌های علمی پژوهشگران وجود دارد و مسیر تولید علم را برای آنان هموار کرده، زمینه‌های شکل‌گیری علوم انسانی را فراهم می‌کند. شهید صدر همچون هر

روش‌شناس و فیلسوف علمی توجه دارد که بدون تبیین این مبانی، نظریه‌پردازی در علوم انسانی و رجوع روشمند به قرآن امکان‌پذیر نیست. در اینجا به پایه‌ای‌ترین و پردامنه‌ترین آنها در نظر این اندیشمند که پشتوانه تبیین هویت روشی تفسیر موضوعی است، اشاره می‌شود:

#### ۱-۲. طرح رویکرد به‌مثابه الگواره

شهید صدر با به‌کارگیری اصطلاح «اتّجاه» (رویکرد) به پشتوانه‌های فکری، تاریخی و متافیزیکی علم و - در واقع - به امور شکل‌دهنده بنای علم اشاره می‌کند (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۱۸ و ۳۶)؛ همان نقشی که «پارادایم» در علوم انسانی رایج ایفا می‌کند.

وی معتقد است: در تدوین قوانین جامعه اسلامی، نباید از جریان‌ها و ایدئولوژی‌های دیگر تأثیر پذیرفت، بلکه باید به‌دنبال نظام اجتماعی و اقتصادی استنباط و استخراج شده از منابع شریعت بود که در عرض دیگر نظام‌های بشری، پاسخگوی نیازها و مشکلات روز باشد (صدر، ۱۳۹۴، ص ۳۵۴-۳۵۷).

به بیان شهید صدر، اصطلاح «رویکرد» به جریان‌ات اصلی علمی اشاره دارد که - دست‌کم - از دو بخش «مذهب» و «علم» تشکیل می‌شود. مراد شهید صدر از اصطلاح «مذهب» در اینجا طریقه‌ای است که جامعه آن را انتخاب می‌کند تا در حل مشکلات عملی خود در زندگی از آن کمک بگیرد. این اصطلاح مفاهیم و افکار علمی و ارزشی یک رویکرد علمی را شامل می‌شود (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۳۶-۳۷). در این سطح، امکان ساخت و ساز مفاهیم و نظریه‌های لازم برای شکل‌دهی نظام فکری هر رویکرد فراهم می‌شود. از این‌رو شهید صدر بر مسلمانان آگاه لازم می‌داند اسلام را مبنای فکری و چارچوب کلی تمام افکار تمدنی خود و مفاهیم مربوط به هستی، زندگی، انسان و اجتماع قرار دهند (صدر، ۱۳۹۳، ص ۴۶۱).

در مقابل، «علم» عبارت است از: کشف واقع و قوانین واقع. در حقیقت، در هر رویکرد، مذهب عنصر فعال و عاملی از عوامل خلق و نوآوری است، اما علم آنچه را در مسیر رویدادهای زندگی رخ می‌دهد بی‌هیچ‌گونه دخالت و دستکاری ثبت می‌کند (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۲۴۵).

از این‌رو شهید صدر تفاوت مذهب اقتصادی و علم اقتصاد را در «وظیفه» آن دو می‌داند، نه در «موضوع» آنها؛ یعنی هر دو می‌توانند در یک موضوع سخن بگویند، اما وظیفه علم اقتصاد، کشف پدیده‌های حیات اقتصادی و روابط آنها، و وظیفه مذهب اقتصادی ایجاد طریقه‌ای برای تنظیم حیات اقتصادی است (صدر، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۱۳۴).

ایشان در این تقسیم‌بندی، با تقسیم رویکرد به دو بخش «مذهب» و «علم»، مذهب را راهبر و تدبیرگر اصلی ورود به واقعیت‌های اجتماعی می‌داند. بنابراین، مذهب در اصطلاح شهید صدر، ضمن برخورداری از قوانین، قواعد، نظریات و راهکارهایی برای تنظیم زندگی و روابط اجتماعی انسان‌ها، به توصیه‌های بنیادین اجتماعی و سیاستی نیز منجر می‌شود. همچنین علم شامل حیث شناختی و توصیف پدیده‌های اجتماعی، انسانی و اقتصادی می‌گردد.

به تعبیر دیگر، نظریه‌های کلان و اساسی در لایه مذهب ارائه می‌شود و نظریه‌های توصیفی و تبیینی که ناظر به واقعیت موجود انسانی و اجتماعی است، در لایه علم حاصل می‌گردد. برای نمونه، در شکل‌گیری دانش اقتصاد، محققان با یک «مذهب اقتصادی» و یک «علم اقتصاد» مواجهند که اصطلاح «رویکرد» (اتجاه) دربردارنده هر دو می‌باشد. مذهب اقتصادی شامل بنیان‌های فکری و راهبردی کلان به‌مثابه «نظریه‌های اساسی» است و «علم اقتصاد» دربردارنده «نظریه‌های پژوهشی» از واقع موجود است که مبتنی بر نظریه‌های اساسی، وظیفه توصیف و تبیین پدیده‌های اقتصادی موجود را دارد.

عبارات شهید صدر نشانگر آن است که «مذهب» در اصطلاح ایشان مرتبط با بنیان‌های فکری و عمدتاً پیشاتجربی است و بنابراین مربوط به نوع انسان است؛ اما «علم» مربوط به واقع موجود است. بنابراین به جامعه خاص انسانی در شرایط زمانی و مکانی خاص مرتبط است (صدر، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۱۴۱ و ۱۱۹).

## ۲-۲. واقع‌گرایی در تولید دانش

هر دیدگاه کلان فلسفه علمی موظف است تا ملاک‌های علمی بودن را در فرایند جمع‌آوری داده‌ها و تبدیل آنها به نظریه، معرفی و تبیین کند. شهید صدر با اتخاذ مبنای واقع‌گرایی، حضور واقعیت به‌عنوان ابزار سنجش مذهب علمی را امری تثبیت‌شده می‌داند. بر این اساس، در مرحله مذهب علمی، سه موضوع را برای قضاوت میان مبانی مذاهب علمی دارای اعتبار می‌داند:

- ۱) واقعیت تاریخی که هر مذهب درصدد تفسیر آن است.
- ۲) انسجام میان قوانین و نظریات درونی یک رویکرد؛
- ۳) بررسی استدلال‌های موجود در پس نظریه‌های اساسی که اساس بنای مذهب فکری است (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۵۵).

اما در سطح علم - همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد - این تجربه است که می‌تواند میزان کامیابی نظریه در تفسیر واقعیت را نشان دهد. بنابراین، واقع‌گرایی در سطح مذهب علمی و در سطح تجربی، از نظر شهید صدر امری آشکار است.

## ۲-۳. کارکرد تفسیرگری علم

شهید صدر وظیفه علم را گزارش دقیق و تفسیر بدون دستکاری واقع می‌داند (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۲۲۸). از منظر ایشان وظیفه علم - اعم از علوم انسانی یا علوم طبیعی - صرفاً کشف امور واقع، قوانین واقع و روابط میان قوانین حاکم بر آنها در عالم واقع است (صدر، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۱۳۲-۱۳۳). بنابراین در سطح رجوع به واقع موجود، علوم طبیعی و انسانی، هر دو در مقام اکتشاف هستند. از همین رو، ایشان اقتصاد مارکسیستی را علم تاریخی می‌داند که می‌کوشد کل تاریخ را در پرتو نیروهای تولید، تفسیر اقتصادی کند (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۲۴۵).

به‌باور ایشان، این رویکرد انتقادی بر آن است تا در یک اجماع فکری، به تفسیر تاریخ بشر و واقعیت‌ها بپردازد و از این مسیر، ساختارهای اجتماعی را بر حسب روابط مالکیت و نیروهای تولید تفسیر کند (همان، ص ۲۹۸-۲۹۹). این تعبیر بدان معناست که عناصر متافیزیکی و بنیان‌های نظری پیشین - خواسته یا ناخواسته - در تفسیر این رویکرد از واقعیت حضور دارند.

با این وصف، سخن گفتن از دانش انسانی و اقتصادی محض، بدون پشتوانه‌های اخلاقی، تاریخی و فلسفی، غیرممکن است. «طرح رویکرد» علمی شهید صدر این است که استلزامات نظریه و مذهب به‌مثابه پشتوانه‌های نظری کار علمی حفظ شود. برای نمونه، از دیدگاه ایشان قوانین اقتصادی تولید، در همه جوامع با هر مذهب اقتصادی مشترک هستند، ولی قوانین توزیع، بسته به مذاهب اقتصادی گوناگون، متفاوت می‌شوند (صدر، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۱۳۶). بنابراین، نظریه توزیعی اسلام با نظریه توزیعی مارکسیستی (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۸۰۱-۸۰۲) و سرمایه‌داری (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹-۱۴۰) مغایرت دارد.

با این وصف، این نظریه‌های اساسی هستند که به‌مثابه پیشینه فعالیت‌های تحقیقاتی دانشمندان محسوب می‌شوند و تجمیع این نظریه‌ها در کنار شرایط دیگر، شکل‌دهنده مذهب است، که یک نمونه از این نظریه‌های اساسی در مذهب علمی، نوع تقریر از عدالت در رویکردهای مختلف است.

البته از دیدگاه شهید صدر این مباحث اختصاص به اقتصاد ندارد و اسلام طرحی جامع برای زندگی اجتماعی انسان دارد که سیاست و اقتصاد جزئی از آن است که بدون کشف طرح جامع اسلام برای زندگی اجتماعی انسان، صرف کشف مکتب اقتصادی اسلام برای اداره زندگی انسان کارایی ندارد (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲-۱۸۳).

بر این اساس، با وجود وظیفه تفسیری علم، تجربه را نمی‌توان بدون ملاحظه پیش‌فرض‌ها و مقبولاتی که دانشمند پیش از ورود به فعالیت علمی پذیرفته است، به‌مثابه علم و تفسیر واقعیت پذیرفت؛ بدین نحو که نظریه‌ها در سطح مذهب علمی، هم در مذهب مارکسیستی، هم سرمایه‌داری و هم اسلامی، منظره‌هایی در اختیار دانشمندان خود قرار می‌دهند که واقعیت را از آن ببینند.

#### ۴-۲. منابع معرفتی تولید علم

فرایند نظریه‌پردازی در هر پژوهش علمی نیازمند گردآوری داده‌هاست. این داده‌ها در رویکردهای علمی گوناگون، در دو قسم منابع معرفتی «تجربی» و «غیرتجربی» ریشه دارد. در بعد غیرتجربی، منبع عقل و متون دینی مطرح است، و در بعد تجربی، مطالعات تجربی درباره کنشگری فردی و اجتماعی انسان‌ها و مبادی کنش در میان است.

در علوم اجتماعی و انسانی رایج، هر الگواره علمی، منابع معرفتی معتبر ویژه خود را معرفی می‌کند. از یک‌سو، یکی از مسائل مهم فلسفه علم این است که داور نهایی و منبع معرفتی مرجع در تعیین و ارزیابی نظریه‌های علمی کدام منبع معرفتی است؟ (حسنی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲-۱۴۳) مثلاً، در رویکرد «اثبات‌گرایی»، تجربه در قالب داده‌های کمی است که داور نهایی به شمار می‌آید؛ یعنی تنها زمانی نظریه علمی تثبیت می‌شود که تجربه کمی آن را اثبات

کرده باشد. یا در رویکرد «تفسیری»، این دانش عامه است که داور نهایی است؛ زیرا در این رویکرد، واقعیت اجتماعی همان دانش بین‌الادّهانی جوامع انسانی نیست. بنابراین، در این رویکرد، ملاک ارزیابی دانش و نظریه به‌دست آمده، تجربه کیفی است (ایمان، ۱۳۹۶، ص ۲۶۳).

در «طرح رویکرد»ی شهید صدر، منابع معرفتی ارجاع داده‌شده وی در دو حوزه کلی «منابع معرفتی مذهب علمی» و «منابع معرفتی علم» دسته‌بندی می‌شود. ایشان با بیان اینکه به لحاظ تاریخی دو شیوه اندیشیدن «عقلی» (یعنی داور نهایی و معیار اساسی عقل است و صحت تمام افکار و معلومات با آن سنجیده می‌شود) و «تجربی» (یعنی معیار صحت‌سنجی تمام افکار و معلومات تنها تجربه است) وجود دارد، تفکر اسلامی را تابع هیچ‌یک از این دو نمی‌داند.

از دیدگاه ایشان، اسلام، هم تجربه‌گرایی صرف را رد می‌کند و هم عقل‌گرایی صرف را، بلکه شیوه اندیشیدن عقلی را پیشنهاد می‌کند. در این شیوه، عقل در مواردی که به تجربه نیاز است، باید به تجربه روی آورد؛ اما در نهایت، تفسیر این تجربه و نتیجه‌گیری از آن بر عهده عقل است (صدر، ۱۳۹۳، ص ۴۵۲-۴۵۴؛ همو، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۳۰-۳۲).

ایشان با سطح‌بندی معرفت‌های بشری، تجربه‌گرایی محض را غیرممکن دانسته، هر نظریه تجربی را نیازمند تکیه داشتن به دیدگاه عقلی پیشین می‌داند و اساس و آغاز علم و معرفت بشری را از عقل می‌داند (صدر، ۱۴۲۱ق - ب، ج ۱، ص ۱۳ و ۲۶). «علّیت» یک نمونه از معرفت‌هایی است که از دیدگاه شهید صدر با تجربه محض حسی قابل درک نیست (همان، ص ۷۸-۸۰۹).

شهید صدر بر آن است که رویکردهای علمی در سطح مذهب در بخش مهمی از خود، وابسته به منابع اجتهادی هستند که عبارتند از: کتاب خدا و سنت روایت‌شده از معصومان و در طول آنها، نظریه‌های فقهی اندیشمندان اسلامی (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۴۱۲-۴۶۰). با این وصف، ایشان با تأکید بر لزوم توجه به معرفت مرجع، بر معرفت مرجع بودن تجربه در سطح علم تأکید دارد. از این رو شهید صدر با تفکیک منبع معرفتی مرجع در دو سطح «مذهب» و «علم» معتقد است: روش تحقیق در علم اقتصاد، روش «تجربی» است؛ اما این روش در مذهب اقتصادی کافی نیست (صدر، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۱۳۷-۱۴۰).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: منابع معرفتی معتبر در طرح شهید صدر عبارتند از: تجربه، داده‌های عقلی، و منابع دینی. البته هریک از اینها در سطوحی از تولید دانش، مرجعیت دارد؛ داده‌های عقلی و منابع دینی در لایه مذهب، و تجربه در لایه علوم تجربی.

## ۲-۵. سطوح نظریه

از دیدگاه شهید صدر بهره‌گیری از یک سیر فرایندی از واقع‌زندگی به‌سوی قرآن - که روش خاص خود را نیز می‌طلبد - محقق را به نظریه‌های اساسی قرآن می‌رساند (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۱۹ و ۲۴-۲۵). بررسی

فرایند کشف موضوع در تفسیر موضوعی شهید صدر، نشان می‌دهد که از دیدگاه ایشان، واقع‌زندگی موقعیتی را برای مفسر ترسیم می‌کند که به وضعیتی کلان اشاره دارد. او از یک سو قلمروهای واقع‌زندگی را به هر سه سطح «باوری»، «اجتماعی» و «وجودی» تعمیم داده (همان، ص ۲۳، ۲۷، ۳۰ و...)، در تمام آن سطوح، موضوع را در دو جهت عمودی و افقی گسترش می‌دهد (همان، ص ۳۷-۳۸) و از سوی دیگر، بر این باور است که مفسر در هنگام رجوع به قرآن، باید موضوع را با تجربه‌ها، راه‌حل‌ها و نقاط حل‌ناشده بشری بارور کند (همان، ص ۱۹ و ۲۹).

از دیدگاه شهید صدر باید به حوزه‌های مرتبط با مسائل زندگی، به تمام تجربه‌ها، علوم بشری و به مکاتب مختلف فکری که در طول حیات بشری، تجربه‌هایی را به تجارب بشری افزوده‌اند، توجه داشت. نتیجه این سنخ رویکرد به کشف مسئله، این است که پرسش‌های حاصل از تجربه‌های بشری پرسش‌هایی عام است و پاسخ آنها به ارائه نظریه‌های اساسی در علوم انسانی منتهی خواهد شد. بنابراین تفسیر موضوعی در سطحی به دنبال اکتشاف نظریه انسانی و اجتماعی قرآن است که در لایه‌های عمیق و زیرین علم مطرح است.

در اندیشه شهید صدر در قبال این اصطلاح «نظریه اساسی» با مفهوم «نظریه‌های روبنایی یا غیراساسی» مواجهیم. بنابراین با توجه به مباحث پیشین (لایه مذهب و لایه علم؛ کمرنگ بودن تجربه در سطح مذهب و محوریت تجربه در سطح علم؛ و وظیفه تفسیری علم در ساحت تجربه)، دو سطح از نظریه‌های علمی در طرح شهید صدر شکل می‌گیرد:

۱. «نظریه‌های اساسی» که عمدتاً مبتنی بر استدلال‌های پیشاتجربی هستند، هرچند ممکن است تجربه‌های تاریخی هم در آنها نقش داشته باشد. این سنخ نظریه‌ها بنیان‌های رویکردهای علمی را شکل داده، زمینه آغاز نظریه‌های تجربی را فراهم می‌آورد.

۲. «نظریه‌های موقعیتی» که مبتنی بر تجربه بوده، هدف آنها توصیف و تفسیر واقع موجود است. در قسم اول، ملاک معتبر بودن نظریه، صحت‌سنجی استدلال‌های در پس آن است؛ استدلال‌هایی که حاصل منبع بودن عقل، منابع دینی و گاه تجربه است، و در قسم دوم، ملاک تنها تطابق با واقع تجربی موجود است.

## ۲-۶. تمایز قوانین علوم انسانی از علوم طبیعی

در قرآن گزاره‌هایی در ارتباط با علوم انسانی و علوم طبیعی یافت می‌شوند. با وجود این، هنگامی که از اکتشاف نظریه‌های علمی قرآن سخن به میان می‌آید، جای این پرسش هست که آیا سهم علوم طبیعی و علوم انسانی در رجوع به آیات قرآن یکسان است؟

شهید صدر پس از تبیین هدف قرآن که «هدایت انسان» است و وظیفه قرآن در راستای آن هدف که «عملیات تغییر انسان» است، بیان می‌کند که موضوعات علوم انسانی (مانند قوانین تاریخی) همراستا با همان هدف و وظیفه قرآن است، به‌خلاف موضوعات علوم طبیعی که طرح آن در قرآن استطرادی و جانبی بوده است (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۴۷-۴۹).

از دیدگاه آن شهید، مناسبات انسان با طبیعت، زاینده توانایی علمی اوست و توانایی علمی انسان همواره نو می‌شود و تکامل می‌یابد (صدر، ۱۳۹۳، ص ۸۶). از دیدگاه ایشان، حتی تجربه انسان در امور انسانی، با تجربه انسان در امور طبیعی متفاوت است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۲۲).

بنابراین، آنچه شهید صدر به‌عنوان «قانون» یا «نظریه» می‌خواند، در دو ساحت علوم انسانی و علوم طبیعی مطرح است و به دو سنخ متمایز قابل تفکیک است.

بازگشت این مطلب به مسئله‌ای در فلسفه علم است که آیا روش‌های علوم انسانی تابعی از روش‌های علوم طبیعی هستند، یا علوم انسانی روش‌شناسی خاص به خود را داشته، در این منطقه از علوم طبیعی مستقل است؟ (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۵، ص ۵۸-۵۷) این دوگانگی روش‌شناختی مبتنی بر پاسخ رویکردهای علمی گوناگون به این پرسش است. در صورتی که یک رویکرد علمی قوانین و نظریه‌های علمی در علوم انسانی را ماهیتاً متفاوت از علوم طبیعی بداند، روش‌های این دو شاخه از علم نیز متفاوت خواهد بود.

این تفکر را در دیگر آثار شهید صدر نیز می‌بینیم؛ آنجا که ایشان قوانین موجود در اقتصاد را دو دسته می‌داند که از ترکیب آن دو، قانون‌های علوم انسانی شکل می‌گیرد:

الف) قوانین طبیعی مستقل از اراده؛ مانند قانون «بازده نزولی» در اقتصاد (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۸۷)؛

ب) قوانین اقتصاد سیاسی که با اراده انسان پیوند دارد؛ مانند قانون «عرضه و تقاضا» (صدر، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸۸). این تفکیک به‌خوبی نشان می‌دهد در «طرح رویکردی» شهید صدر، قوانین و نظریه‌هایی که محقق به دنبال آن است، با توجه به اینکه مستقل از اراده انسان یا در پیوند با آن باشد، از یکدیگر تفکیک می‌شوند. قسم اول نظریه‌های علوم طبیعی و قسم دوم نظریه‌های علوم انسانی هستند. هرچند گاه ترکیبی از این نظریه‌ها برخی قوانین عام علوم انسانی، از جمله اقتصاد را می‌سازد.

#### ۲-۷. جایگاه قرآن در نظریه‌پردازی از دیدگاه شهید صدر

همان‌گونه که گذشت، محقق علوم انسانی هنگام ساخت مفاهیم و نظریه‌ها، افزون بر استفاده از روش معتبر، باید منابع معتبر و منبع معرفتی مرجع خود را روشن کند تا مراحل و فرایند تولید علم مشخص باشد. در این امر علوم انسانی قرآن‌بنیان نیز مستثنا نبوده، محققان این عرصه نیازمند تعیین منبع معتبر و مرجع هستند.

شهید صدر به‌رغم تأکید بر بهره بردن تفسیر موضوعی از تجربیات بشری، و با وجود مهم دانستن نقش تجربه در شناسایی موضوع، ملاک اعتبارسنجی نظریه اساسی را از جهت علمی بودن، تجربه نمی‌داند، بلکه قرآن را به‌مثابه منبع معرفتی مرجع تعیین می‌کند و نقش مفسر موضوعی را کشف نظریه‌های قرآنی می‌داند (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۳۵-۳۶).

از دیدگاه ایشان، قرآن تنها کتاب جامع است که تمام پدیده‌ها را که با واقع اجتماعی یا تاریخی بشر مرتبط هستند، از بدو وجود و خلقت تا پایان جهان، تفسیر می‌کند (صدر، ۱۳۹۴، ص ۲۳۵-۲۳۶). همچنین قرآن تمام مراحل اصلی حرکت تاریخی بشر را ذکر کرده (صدر، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹-۲۴۰) و شریعت اسلامی یگانه دینی است که قدرت پر کردن خلأهای زندگی انسان و حل تمام مشکلات او را در سراسر زمین و به بهترین شیوه ممکن، و تأمین سعادت وی را در زندگی شخصی و اجتماعی در دنیا و آخرت دارد (همان، ص ۴۱۶ و ۲۷۴). بنابراین، تأکید این اندیشمند بر استخراج نظریه‌های قرآنی و پاسخ گفتن به پرسش‌های حاصل از زندگی بشری از قرآن، نشان‌دهنده مرجعیت منبع معرفتی قرآن در نظام فکری اوست.

این مغایرت منبع معرفتی مرجع در نظام فکری شهید صدر با رویکردهای علمی دیگر، و در پی آن، مغایرت روش او با روش‌های دیگر رویکردها، نشان‌دهنده تفاوت نظام تولید علم در دیدگاه ایشان براساس یک رویکرد علمی خاص است. بنابراین، تفسیر موضوعی شهید صدر از این نظر که منبع معرفتی مرجع را در نظریه‌پردازی، قرآن می‌داند، نشان‌دهنده نگاه ویژه ایشان در عرصه علوم انسانی دینی است.

بنابراین مراد از «مرجعیت علمی قرآن»، منبع معرفتی مرجع بودن قرآن در تولید معرفت و نظریه علمی است. به‌تعبیر شهید صدر هر رویکرد (اتجاه) علمی، به‌دنبال تولید و توسعه نظریه‌های علمی است. این نظریه‌ها که همان معرفت‌های علمی نسبت به واقع زندگی انسانی هستند، مبتنی بر داده‌هایی تولید می‌شوند. این داده‌ها برآمده از منابع معرفتی هستند و منابع معرفتی معتبر در هر رویکرد علمی، تعیین‌کننده سنخ معرفت و نظریه‌ای است که در آن رویکرد تولید می‌شود. بنابراین، آن هنگام که در رویکردهای علم دینی، قرآن به‌مثابه یک منبع معرفتی معتبر و مرجع معرفی می‌شود، رجوع نظریه‌پردازان برای نظریه‌پردازی، به این منبع است و نظریه‌ای که در این رویکردها تولید می‌شود نظریه‌ای قرآنی و دینی است. البته تذکر این نکته مهم است که شهید صدر به‌نحو کلی، منابع معرفتی اصلی دین را کتاب و سنت می‌داند (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۴۶)، ولی در تفسیر موضوعی که محوریت با قرآن است و برقراری ارتباط میان مدالیل برآمده از معانی قرآنی انگیزه اصلی است، مرجعیت را صرفاً با قرآن می‌داند.

### ۳. هویت روشی تفسیر موضوعی

تبیین تفسیر موضوعی به‌عنوان روش، نخست مبتنی بر مبانی نظریه‌پردازی است. از این‌رو، ابتدا با تکیه بر دیدگاه‌های شهید صدر در عرصه نظریه‌پردازی در علوم انسانی، مبانی تفسیر موضوعی معرفی می‌گردد، سپس عناصر روش‌شناختی این تفسیر تبیین می‌شود.

#### ۳-۱. مبانی تفسیر موضوعی، به‌مثابه روش نظریه‌پردازی

«روش» مفهومی عام است که در گستره تمام دانش‌ها ماهیتی یکسان دارد، هرچند در هر دانشی اقتضائات خاص خود را می‌یابد. در تعریفی عام، روش‌های تحقیق عبارتند از: فنون و شیوه‌های مورد استفاده برای گردآوری و تحلیل

داده‌ها (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۲۲). به بیان دیگر، روش تحقیق تک‌تک گام‌ها و دستورالعمل‌ها در مراحل تحقیق را برای محققان مشخص می‌کند (جانکر و پنینک، ۱۳۹۴، ص ۳۷). اما بر پایه مبانی فلسفه علمی و مطالعات مرتبط با فرایند تولید علم، میان «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «روش‌شناسی»، ارتباط منطقی برقرار است و هر پژوهش علمی باید از نظر این مواضع سه‌گانه دارای انسجام و همگرایی باشد. در غیر این صورت، تحقیق یا سؤال تحقیق با اختلال روبه‌رو شده، معرفت به‌دست‌آمده مخدوش و غیرعلمی خواهد بود. روش‌های تحقیق نیز از این امر مستثنا نیست و باید با روش‌شناسی از پیش تعیین‌شده منطبق باشند؛ زیرا روش‌های تحقیق همواره در جریان‌های علمی شکل گرفته، نظریه‌بار هستند (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

با توجه به این ویژگی، نمی‌توان توقع داشت روش‌ها بی‌واسطه ما را به واقعیات انسانی و تولید معرفت علمی متصل کنند. بنابراین، روش‌ها مبتنی بر مبانی و توصیه‌شده توسط روش‌شناسی هستند و اعتبار خود را از روش‌شناسی تحقیق می‌گیرند. بدین‌روی، با وجود روش‌های متعدد تحقیق، محقق در صورتی مجاز به بهره‌گیری از یک روش خاص در تحقیق خویش است که پیش‌فرض‌های علم‌شناختی و روش‌شناسی تحقیق وی آن را مجاز شمرده باشد.

با توجه به آنچه ارائه شد، «روش» عبارت است از: مجموعه قواعد معین و گام به گام که تمام مراحل تحقیق، از کشف مسئله، تا رجوع به منابع معرفتی برای گردآوری داده‌ها، و از تحلیل داده‌ها تا ورود به واقع زندگی بشری و ارائه نظریه را دربر می‌گیرد. در فرایند تولید نظریه‌های علوم انسانی، تمام مراحل «کشف مسئله»، «رجوع به منبع معرفتی»، «تحلیل داده‌ها» و «مفهوم‌سازی داده‌های حاصل از تحلیل داده‌ها در جهت ارائه نظریه» باید روشمند و مبتنی بر پیش‌فرض‌های علم‌شناختی باشد.

از سوی دیگر، نظریه‌پردازی در علوم انسانی قرآنی، خارج از اصول و ضوابط کلی تولید علم در علوم انسانی نیست. بنابراین، تولید علم قرآنی نیازمند رجوع روشمند به قرآن کریم است. این رجوع روشمند در مطالعات قرآنی برای متصل بودن به یک رویکرد علمی و برخورداری از پیش‌فرض‌های علم‌شناختی، مستلزم در اختیار داشتن روشی برای رجوع به قرآن است که از عناصر ذیل برخوردار باشد:

- منبع معرفتی مرجع آن قرآن باشد.
  - مبتنی بر یک رویکرد منسجم علمی باشد.
  - مبتنی بر روش‌شناسی متناسب با متن معصوم باشد و روش معتبر گردآوری و تحلیل داده‌ها از قرآن را ارائه کند.
  - مسئله‌محور باشد و روش معتبر کشف مسئله را ارائه دهد.
  - با هدف قرآن که ارائه برنامه برای واقع زندگی بشر است، متناسب باشد.
  - قابلیت مفهوم‌سازی متناسب با مفاهیم قرآنی و اکتشاف نظریه از قرآن را داشته باشد.
- از دیدگاه این نوشتار، این ویژگی‌ها در تفسیر موضوعی پیشنهادشده توسط شهید صدر جمع است. به عبارت

دیگر، تفسیر موضوعی شهید صدر همان روش معتبر مراجعه به قرآن برای دستیابی به معرفت علمی و نظریه‌پردازی از آن است. بنابراین، با روشن ساختن هویت روشی این قسم تفسیر و با تبیین مؤلفه‌های هویت‌بخش آن می‌توان به عناصر روش‌شناختی که سازنده این روش است، دست یافت. با به دست آوردن این مؤلفه‌ها، آشکار خواهد شد که شهید صدر کوشیده است تمام ویژگی‌های مذکور برای روش تحقیق‌بخش مرجعیت علمی قرآن را در تفسیر موضوعی خود جمع کند.

## ۲-۳. عناصر روش‌شناختی تفسیر موضوعی شهید صدر

برای روشن شدن این مسئله که تفسیر موضوعی قابلیت ایفای نقش روشی به‌عنوان روش تحقیق‌بخش مرجعیت علمی قرآن را دارد، عناصر روش‌شناختی آن را بررسی می‌کنیم. با کنار هم نهادن مجموع این عناصر، ظرفیت تفسیر موضوعی شهید صدر به‌مثابه یک روش در علوم انسانی دینی آشکار می‌شود.

### ۱-۲-۳. تفسیر موضوعی؛ روش علمی اجتهادی برای رجوع به قرآن

از دیدگاه شهید صدر «اجتهاد» نزد اصولیان متأخر، مرادف با عملیات استنباط است. هر عملیاتی که فقیه آن را انجام می‌دهد تا حکم عملی شرع را استنباط کند، داخل در اجتهاد است (صدر، ۱۴۲۱ق - ج، ص ۶۱-۶۲). بنابراین، تنها آن عملیات استنباطی که منتهی به حکم شرعی شود «اجتهاد» مصطلح است، نه هر عملیاتی که بر روی متون دینی صورت گیرد. از سوی دیگر، ایشان حکم شرعی در فقه را برنامه‌ای برای تنظیم حیات انسان دانسته، آن را «نظریه فقهی» می‌نامد (همان، ص ۶۳). بنابراین روشن می‌شود که حکم شرعی از دیدگاه شهید صدر نوعی نظریه در سطح تنظیم حیات بشری است که می‌توان گفت: «نظریه‌های اساسی» از قرآن درباره زندگی بشر لایه‌ای پیش از این لایه نظری است.

ایشان در جایی دیگر، ادله شرعی را به دو قسم ادله محرز (امارات قطعی و ظنی) و اصول عملی تقسیم می‌کند. ادله کاشف حکم شرعی و کاشف از واقع هستند، اما اصول عملی صرفاً از حیث عملی تکلیف انسان را روشن می‌کنند (همان، ص ۱۹۷).

همچنین ایشان احکام شرعی را از حیث «اسناد به شارع» و «عمل به آنها» تفکیک می‌کند و می‌نویسد: معذرت و منجزیت مربوط به جنبه عملی احکام است، اما اینکه بخواهیم حکمی را به خدا نسبت دهیم و بگوییم: خداوند این را گفته است، باید به آن قطع داشته باشیم (صدر، ۱۴۲۱ق - ج، ص ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین، از دیدگاه شهید صدر، هر نوع استنباط براساس ظهورات و نصوص که در پی کشف نظریه‌ای از منابع دینی، از جمله قرآن باشد، «اجتهاد» است. این اجتهاد در مقام نظریه‌پردازی و از حیث اسناد به شارع، به‌نحو کاشفیت است.

از سوی دیگر، در نظر ایشان تفاسیر تربیتی صرفاً منتهی به فهم مدلول لفظی آیات قرآن می‌شود و توان فراتر رفتن از آن و ترکیب مدالیل حاصل از تک‌تک آیات و برقراری ارتباط میان آنها و اکتشاف نظریه قرآن در

موضوعات گوناگون را ندارد. بنابراین، در اصطلاح شهید صدر تفسیر ترتیبی که در حد کشف مدلول الفاظ است، تفسیری تقلیدی (سنتی) است، اما تفسیر موضوعی با کشف مسائل واقع زندگی و عرضه آنها به قرآن، روشی «اجتهادی» است تا با گام نهادن به ورای مدلول لفظی و لغوی آیات، نظریه‌های اساسی قرآن را از خلال آیات به هم مرتبط کشف کند و این نظریه را به خداوند نسبت دهد (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۲۴-۲۵).

براساس این مطالب، می‌توان نتیجه گرفت: چه در فقه و چه در تفسیر قرآن، تنها این روش «اجتهادی» است که منتهی به کشف نظریه می‌شود؛ حال یا نظریه فقهی که همان حکم شرعی برای تنظیم حیات بشری است، یا نظریه قرآنی که همان نظریه اساسی برای ارائه معرفتی علمی از واقع زندگی بشری است. از میان «تفسیر ترتیبی» و «تفسیر موضوعی» نیز تفسیر موضوعی است که اجتهادی است و صلاحیت محقق کردن مرجعیت قرآن در اکتشاف نظریه‌های قرآنی و معرفت علمی از قرآن را دارد. از این روست که شهید صدر در معنایی عام، هدف از حرکت اجتهاد را توانمندسازی مسلمانان برای اجرای نظریه اسلام در زندگی می‌داند (صدر، ۱۳۹۴، ص ۵۱۴-۵۱۵).

این اجتهادی بودن «تفسیر موضوعی» هرچند با معصوم بودن متن قرآن تناسب دارد، اما برای علمی بودن نظریه مستخرج از قرآن، باید برخورداری «تفسیر موضوعی» از روشمندی علمی نیز اثبات شود. شهید صدر درباره اکتشاف نظریه قرآن درباره قوانین تاریخی معتقد است: روح قرآن تأکید دارد که قوانین تاریخی هویت علمی، عینی و ناظر به واقع دارند. مهم‌ترین ویژگی قوانین علمی «عمومیت» (تکرارپذیری و تخلف‌ناپذیری) است (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۷۰). بنابراین، روش تفسیر موضوعی برای اکتشاف نظریه قرآن، روشی علمی است که در پی کشف نظریه‌های عام و جهانشمول است. در واقع، روش «اجتهادی» در تفسیر موضوعی، یک روش علمی است که با اکتشاف نظریه‌های علمی از قرآن کریم متناسب است.

## ۲-۳. مسئله محوری در تفسیر موضوعی

پژوهش‌های نظریه‌پردازانه در علوم انسانی، مسئله‌محور است. از دید روش‌شناختی، پژوهش از مواجهه پژوهشگر با مسئله آغاز می‌شود. آنگاه گام‌های پژوهش برای حل آن مسئله برداشته می‌شود و در وضعیت مطلوب، یک نظریه علمی در اثر پاسخ نهایی محقق به مسئله ارائه می‌شود. نتیجه این فرایند افزون شدن یک نظریه بر نظریات پیشین یا همان «تولید علم» است (پوپر، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱۰؛ بیکر، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۹-۱۱۲).

با دقت در هدف تفسیر موضوعی که همان کشف نظریه قرآنی درباره واقعیات بشری است، این نوع تفسیر نیز که سنجی از روش «اجتهادی» برای ارائه نظریه‌های قرآنی در علوم انسانی است، از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین، باید مسئله‌محور بوده و از پشتوانه رویکرد علمی، چارچوب نظری و روش حل نیز برخوردار باشد. در غیر این صورت، «تفسیر موضوعی» به نظریه‌پردازی و در نهایت، به تولید علم منتهی نخواهد شد. حال سؤال این است که آیا «تفسیر موضوعی» مدنظر شهید صدر، مسئله‌محور است؟

در پاسخ باید توجه داشت که:

اولاً، موضوع غیر از مسئله تحقیق است. مسئله امری است ژرف، معین، تحقیق‌پذیر، دارای راه‌حل و منتهی به حصول شناخت جدید. اما موضوع امری است سطحی، کلی، فاقد راه‌حل معین و غیرمنتهی به تولید شناخت جدید (بیکر، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴-۱۱۲).

ثانیاً، در مطالعات علوم انسانی رایج، محققان مسئله را از دو طریق به‌دست می‌آورند:

الف) از رشته‌های علمی؛ در رویکردهای علمی، با توجه به مبانی و نظریه‌های آن رویکرد، به‌تدریج مجموعه‌ای از مسائل مرتبط شکل می‌گیرد. حال اگر پژوهشگر بخواهد مسئله جدیدی را وارد آن کند، آن مسئله باید با شبکه مسائل هر رویکرد علمی مرتبط بوده، از خلأها و ابهام‌های موجود در پیوند بین‌مسئله‌ای آن رویکرد حاصل شده باشد؛ زیرا محقق با اشراف بر مسائل شکل‌گرفته و نظریه‌های پیشین در یک علم خاص، مسائل حل‌ناشده را تشخیص می‌دهد و به حل آنها می‌پردازد (محمدی فرد، ۱۳۹۸، ص ۶۳).

ب) از مشکلات واقع‌زندی اجتماعی؛ در اینجا، زمانی مسئله شکل می‌گیرد که پژوهشگر در هنگام مطالعه بر روی جامعه، با یک مشکل اجتماعی روبه‌رو شود. در این وضعیت، مسئله‌ای را که راه‌حل آن را روش‌شناسی مطرح در رویکرد علمی مقبول او در اختیارش می‌گذارد، از دل مشکل استخراج می‌کند (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۷۰).

اما شهید صدر قسم سوم و عمیق‌تری از کشف مسئله را ابداع می‌کند که متناسب با طرح اکتشاف «نظریه اساسی» از قرآن است. در واقع، جهت‌گیری تفسیرموضوعی او در جهت فروگشایی و ارائه راه‌حل برای موضوع در تفسیر موضوعی است. این بدان معناست که «موضوع» در نظر ایشان، همان «مسئله علم» است؛ مسئله‌ای که نه از یک رشته علمی یا صرفاً مشکلات زندگی اجتماعی، بلکه از «واقع زندگی بشری» اخذ می‌شود.

در این قسم که می‌توان آن را قسم سوم مسئله‌یابی دانست، محقق با شناسایی مشکلات و راه‌حل‌های تاریخ بشر، مسائل مربوط به انسان را از واقع زندگی بشری کشف می‌کند. این نوع طرح مسئله که مختص رویکرد علمی خاص «تفسیر موضوعی» در اندیشه اسلامی است، تمام منطقه‌های علم را شامل می‌شود؛ زیرا یکی از اموری که شهید صدر برای انتخاب موضوع در تفسیر موضوعی ضروری می‌داند، استخراج تمام تجارب بشری و مشکلات و راه‌حل‌های بشری درباره آن موضوع است (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۲۹). این مسئله در حقیقت مشغله ذهنی انسان در طول تاریخ بوده، پاسخ به آن، نظریه‌ای اساسی و کلان در علوم انسانی به شمار می‌آید.

البته در این باره باید افزود که شهید صدر توسعه علم را در دو سطح افقی و عمودی تبیین می‌کند. در رشد افقی، وظیفه پژوهشگر قرآنی و دینی تکثیر موضوعات است؛ به این صورت که همواره پرسش‌های جدید را به منابع دینی ارائه دهد تا پاسخ‌های مناسب را درباره موضوعات گوناگون از دین کشف کند. اما برای توسعه یک علم این کافی نیست، بلکه رشد عمودی نیز لازم است؛ بدین معنا که پژوهشگر در یافتن موضوعات، شیوه‌ای را در پیش گیرد که او را به موضوعات عمیق و پایه‌ای و در نتیجه، پاسخ‌های پایه‌ای قرآن در آن باره برساند. یکی از تفاوت‌های «تفسیر

موضوعی» و «تفسیر ترتیبی» در همین جا نمایان می‌شود. مفسران موضوعی باید موضوع را از تجربه بشری اخذ کنند، اما به شیوه موضوعی به تفسیر بپردازند تا در سیری عمودی، به نظریه‌های اساسی قرآن درباره آن موضوع دست یابند (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۳۷-۳۸).

خلاصه آنکه چون «تفسیر موضوعی» شهید صدر تفسیری است که از واقعیت آغاز می‌شود و به قرآن منتهی می‌گردد، موضوع مدنظر ایشان نیز لازم است برگرفته از واقع زندگی باشد. این موضوع اصطلاحاً مسئله‌ای است که پاسخ به آن توانایی تبیین یکی از اساسی‌ترین امور بشریت را دارد. بنابراین، از دیدگاه وی، «تفسیر موضوعی» از یک روش «کشف مسئله علمی» برخوردار است که در آن نظریه‌پرداز قرآنی این توانایی را می‌یابد که از واقع زندگی بشری، مسائل تحقیق را کشف و به قرآن عرضه کند.

### ۳-۲. ارتباط با واقع زندگی بشری: نقطه مشترک تفسیر موضوعی و نظریه‌پردازی در علوم انسانی

از نظر شهید صدر یک تفاوت تفسیر با فقه این است که به لحاظ تاریخی، تفاسیر ترتیبی به سبب فاصله یافتن از واقعیات انسانی و اجتماعی، رشد چندانی نداشته‌اند؛ اما بعکس، دانش فقه به علت ارتباط با واقع زندگی، روزبه‌روز رشد کرد و توسعه یافت. بنابراین، تفسیر نیز برای اینکه رشد کند باید همچون فقه از شیوه «ترتیبی» به «موضوعی» روی آورد و با واقعیات زندگی مرتبط شود (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۱۹ و ۲۷).

البته شهید صدر به این نکته توجه دارد که سبک زندگی در جوامع، با توجه به مقتضیات زمان و مکان تغییر می‌کند. از این رو، با طرح نیازهای بنیادی و متغیر انسان، قوانین دین را بر دو قسم «ثابت» و «متغیر» می‌داند که قسم اول وابسته به جامعه خاصی نبوده، نیاز هر زندگی اجتماعی است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱-۱۳۵).

از دیدگاه ایشان، اصلی‌ترین و مهم‌ترین قدم برای شناسایی موضوع که توجه نداشتن به آن «تفسیر موضوعی» را از هویت موضوعی بودن تهی می‌کند، آغاز کردن تفسیر از واقع زندگی است (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۲۷). از دیدگاه وی، تنها با برقراری ارتباط با واقع زندگی اجتماعی و در تعامل با مسائل بشری می‌توان به مقصود نهایی متن قرآن دست یافت (صدر، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲-۲۱۳). پس از بررسی مشکلات زندگی، مواجهه با تجربه‌ها و راه‌حل‌های بشری و کشف مناطق حل‌ناشده توسط بشر، مفسران موضوعی با توشه‌ای گرانسنگ از میراث علمی و فرهنگی بشری و رهاوردی عظیم، به سراغ قرآن می‌روند و از آن پرسش می‌کنند. قرآن کریم نیز به تناسب دستاوردهایی که مفسران از تجربه‌های بشری به همراه دارند و استعداد آنان، به ایشان پاسخ می‌دهد (همان، ص ۲۹-۳۰).

در این مرحله، مفسران پرسش‌هایی را طراحی می‌نمایند تا با عرضه آنها به قرآن کریم، بتوانند نظریه اساسی کتاب خدای متعال درباره این موضوع را کشف کنند (همان، ص ۴۶-۴۷). این نوع روی‌آوری به قرآن، راز جهانی بودن و جاودانگی قرآن را آشکار می‌کند؛ زیرا تفسیر موضوعی همواره با افزوده شدن تجربه‌های بشری و ارجاع

پرسش‌های اصلی برآمده از آن به قرآن، رشد می‌کند و غنی‌تر می‌شود. همین روش در سیری عمودی، در مواجهه با قرآن و عرضه سؤال‌های بنیادین به آن، سرانجام مفسر را به استنباط قوانین کلی از قرآن و حصول نظریه‌های اساسی از آن موفق می‌گرداند (همان، ص ۲۹-۳۲).

این نحوه مراجعه به تجربه‌های بشری به‌گونه‌ای است که مسئله «بشر» را از خلال تجربه‌ها و راه‌حل‌ها کشف کند، نه «بشر» خاص را. گرچه مسائل جاری در جوامع بشری، انسان را برای آغاز کشف مسئله واقع زندگی رهنمون می‌شود، اما برای رجوع به قرآن حکیم که می‌خواهد مطلق بشر را هدایت کند، نه قسم خاصی از بشر را، نیازمند عبور از مسئله جزئی به مسئله بشر هستیم. این نگاه با مسئله‌یابی محدود اندیشمندان علوم انسانی در غرب متفاوت می‌شود؛ زیرا آنان مسائل خاص بشر در محدوده فکری، فرهنگی و تجربی خود را جویا شده، با حل این مسائل به نظریه‌های محدود می‌رسند، برخلاف نظریه‌های قرآن که نظریه‌های اساسی و جهانشمول است.

#### ۴-۲-۳. هدف نهایی؛ اکتشاف نظریه‌های علمی ناظر به واقع و کارآمد قرآنی

نظریه‌ها پشتوانه شکل‌گیری علوم بوده، پیوندی ناگسستنی میان علم و نظریه برقرار است، به‌گونه‌ای که بدون داشتن نظریه‌های علمی، علوم شکل نمی‌گیرند. شهید صدر در همین زمینه استخراج نظریه از قرآن را هدف نهایی تفسیر موضوعی دانسته، از طریق تفسیر موضوعی، یک فرایند روشمند برای تحقق این هدف (نظریه‌پردازی قرآنی) ارائه می‌دهد (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۲۷ و ۳۳).

آنچه از مباحث شهید صدر به‌دست می‌آید این است که نمی‌توان صرفاً با تکیه بر روش‌های تحقیق متنی، نظریه علوم انسانی قرآنی را به چنگ آورد؛ همچنان که نمی‌توان بدون ضابطه از روش‌های علوم انسانی (مانند تحلیل محتوا و نظریه زمینه‌ای) بهره برد و نگران تحمیل نظریه‌های علوم انسانی بر قرآن نبود؛ زیرا روش با مسئله همراستا و همسنخ است. در این رهیافت، روشی که از ابتدا برای فروگشایی متن حاصل آمده، تنها منتهی به کشف معنای الفاظ می‌شود، و روشی که از ابتدا برای کشف قوانین اجتماعی و شناسایی واقعیات انسانی ابداع شده، منتهی به استخراج نظریه‌های علوم انسانی خواهد شد.

از این رو، صرف به‌کارگیری روش‌های متن‌پژوهی و بدون داشتن یک روش‌شناسی «اجتهادی» از سنخ علوم انسانی، محقق را به نظریه قرآنی نخواهد رساند. شهید صدر به‌خوبی به این مطلب اشاره دارد و تفسیر کاملاً متنی قرآن، یا همان «تفسیر ترتیبی» را منتهی به نظریه‌های اساسی قرآن نمی‌داند، بلکه دستیابی به نظریات قرآن را نیازمند بهره‌گیری از یک سیر فرایندی از واقع زندگی به‌سوی قرآن می‌شمارد، که روش خاص خود را نیز می‌طلبد (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۲۴-۲۵).

از دیدگاه شهید صدر، تمسک به روش «تفسیر موضوعی» مفسر را برای دستیابی به نظریه‌های اساسی قرآن در موضوعات گوناگون زندگی توانمند می‌سازد (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۳۳). ایشان معتقد است: تفسیر

موضوعی تنها در عرصه مفاهیم و موضوعات صریح در قرآن نیست، بلکه تمام موضوعاتی را نیز که در حیطه زندگی انسان و در قلمرو دین قرار گرفته و نسبت به آنها مشکل‌ها و پرسش‌هایی مطرح است، دربر می‌گیرد (همان، ص ۲۰).

بنابراین، وی نظریه‌پردازی را یک کنش اجتماعی می‌داند و - در واقع - تفکر برای ارائه رویکرد نظری درباره جهان و زندگی را یک فعل تاریخی می‌داند که هویت اجتماعی دارد و در زمینه اجتماع رخ می‌دهد. بنابراین، از دیدگاه وی، بدون اجتماع، نظریه‌پردازی علمی و تفکر درباره جهان و زندگی، منتفی است. این دیدگاه پشتوانه معرفتی رجوع به تجربه‌های بشری برای شناخت مسئله در تفسیر موضوعی را آشکار می‌کند؛ زیرا بدون رجوع به تجربه‌های بشری برآمده از جوامع بشری، نظریه‌پردازی امکان‌پذیر نیست.

ایشان این سنخ تفکر را «تفکر اجتماعی» نامیده، آن را در مقابل «تفکر ریاضی» قرار می‌دهد و بر این باور است که «تفکر اجتماعی در خلال ارتباط و تعامل با مردم، آگاهی از شرایط و اقتضائات جهان، اطلاع از تجربه‌هایی که دیگران داشته‌اند و مقایسه اوضاع خودمان با دیگران شکل می‌گیرد». بنابراین، نمی‌توان مسائل اجتماعی را به همان روش برهانی و ریاضی حل کرد (صدر، ۱۳۹۴، ص ۵۰۲).

از سوی دیگر وی معتقد است: نظریه‌پردازی باید ناظر به واقع موجود جهان اسلام باشد، وگرنه نظریه بدون عمل، همان علم بی‌عمل است (همان، ص ۴۱۲). بنابراین، در تبیین کارکرد نظریه «قوانین تاریخ در قرآن»، فایده آگاهی از این قوانین را توان تسلط انسان بر تاریخ می‌داند؛ زیرا انسان برای اثرگذار بودن، باید قوانین تاریخی را بشناسد. در غیر این صورت، ناخودآگاه این قوانین بر او حاکم خواهد شد (همان، ص ۷۴ و ۷۶). در واقع، قوانین تاریخی که هویتی شناختی نسبت به واقع دارد، در عمل کارآمد بوده، کارکرد عملی آن برنامه‌ریزی برای زندگی است.

افزون بر این، شهید صدر تصریح دارد قانون تاریخی قرآنی قانونی علمی است؛ زیرا - چنان‌که گذشت - از ویژگی «عمومیت» (تکرارپذیری و تخلف‌ناپذیری) برخوردار است. (صدر، ۱۴۲۱ق - د، ج ۱۹، ص ۶۹) بنابراین، «نظریه اساسی» معادل «قانون علمی» است و نظریه قرآنی مستقیماً علمی است و نیاز به اعتبارسنجی با تجربه ندارد تا از این رهگذر، وصف علمیت پیدا کند. نظریه‌های علمی قرآنی از دیدگاه شهید صدر واقع‌نما هستند؛ به این معنا که کاشف از واقع هستند و معرفتی علمی از واقع برای ما ایجاد می‌کنند.

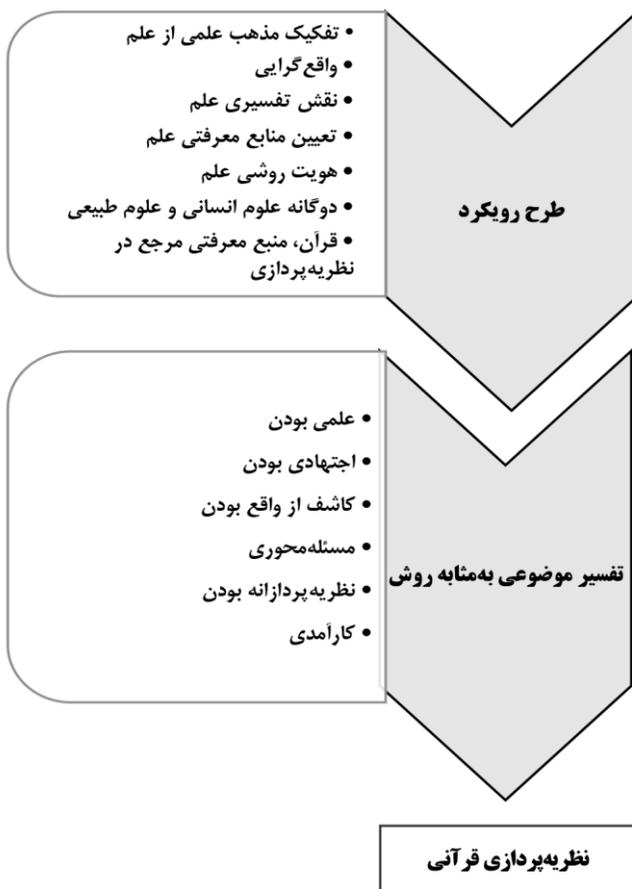
ایشان در این باره می‌نویسد: قوانین تاریخی هویتی عینی دارند؛ در عین حال، هویتی نیز ربانی دارند. هویت ربانی<sup>۱</sup> الله را جایگزین روابط سببی با دیگر پدیده‌های هستی نمی‌کند، بلکه پیوند طبیعت و انسان با الله را برقرار می‌کند (همان، ص ۷۰-۷۴). چنان‌که گذشت، اساساً شهید صدر رسالت تمام علوم، اعم از علوم انسانی و طبیعی را اکتشاف حقایق، اکتشاف روابط آنها و اکتشاف قوانین حاکم بر آنها در عالم واقع می‌داند (صدر، ۱۴۲۱ق - الف، ج ۵، ص ۱۳۲-۱۳۳).

## نتیجه‌گیری

«تفسیر موضوعی» تفسیری کل‌نگر است و گامی فراتر از «تفسیر ترتیبی» گذارده، میان مدالیل لفظی آیات که حاصل «تفسیر ترتیبی» است، پیوند ایجاد می‌کند. این تفسیر مسئله‌محور است و مسائل خود را در یک فرایند اجتهادی، از واقع زندگی و تجربه‌های بشری اخذ کرده، به قرآن عرضه می‌کند و مفسر در نقشی فعال، پاسخ‌های قرآن را در قالب نظریه کشف می‌کند. این قسم تفسیر جاودانی بودن قرآن در عرصه ارائه برنامه زندگی بشر را آشکار می‌کند و با وجود نقش فعال داشتن مفسر در آن، به علت روشمندی اخذ مسئله و مفهوم‌سازی مدالیل قرآنی، از آسیب تفسیر به‌رأی جلوگیری می‌کند.

این سنخ تفسیر با تکیه بر «طرح رویکرد» و مرجعیت علمی قرآن، هویتی روشی یافته، بستر نظریه‌پردازی روشمند قرآنی و دینی را فراهم می‌آورد. در الگوی مفهومی، می‌توان جایگاه «تفسیر موضوعی» در نظام نظریه‌پردازی شهید صدر را این‌گونه ترسیم کرد:

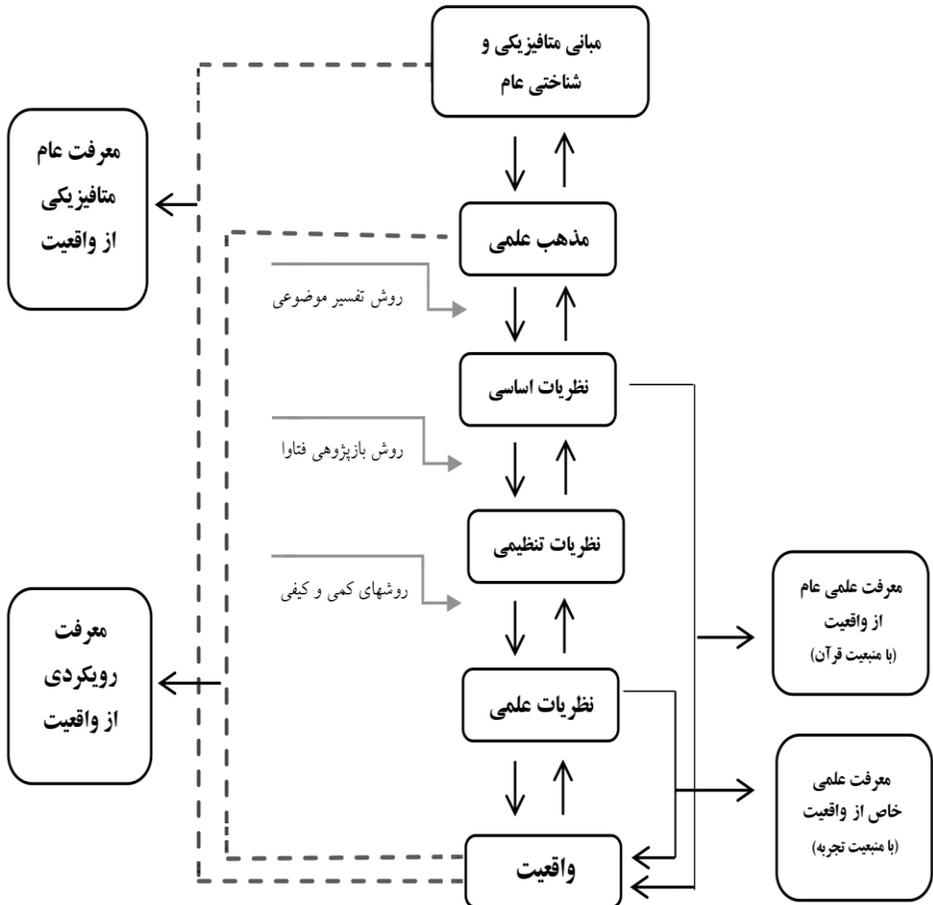
شکل ۱: الگوی مفهومی جایگاه تفسیر موضوعی در نظام نظریه‌پردازی شهید صدر



این الگوی مفهومی نشان می‌دهد شهید صدر، مانند برخی اندیشمندان تحول‌خواه، تنها به طرح شعار «بازگشت به قرآن» بسنده نکرده، بلکه در یک نظام فکری منسجم، «طرح نظریه‌پردازی قرآنی» را تثبیت می‌کند. آنگاه به پشتوانه «طرح رویکرد»، روش «علمی - اجتهادی» معتبر و متناسب با این طرح را در «تفسیر موضوعی» بازتاب می‌دهد. وی با بهره‌گیری از روش «تفسیر موضوعی» مدنظر خود، منبع معرفتی بودن قرآن را از سطح انتزاع به واقعیت رسانده، تحقق آن را با این روش تضمین می‌کند. ایشان در عین حال، تذکر می‌دهد که نظریه‌های قرآنی باید واقع‌نما و نسبت به مسائل انسان کارآمد باشند.

نوع ورود شهید صدر در آثار گوناگونش به واقعیت انسانی، در آثار ایشان ترسیم شده است. با توجه به لایه‌های معرفت، توجه به نمودار ذیل که نشان‌دهنده اقسام روش‌های تحقیق در لایه‌های گوناگون علم است، می‌توان جایگاه «تفسیر موضوعی» نزد شهید صدر را بهتر دریافت:

نمودار ۱: اقسام روش‌های تحقیق در لایه‌های علم



## منابع

- الآخرس، ریاض، ۱۴۲۷ق، *المجربات الاجتماعية والتوجه نحو التفسير الموضوعی*، بیروت، دارالهادی.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۶، *هویت معرفت علمی علوم انسانی در ایران*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۴، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- ، ۱۳۹۵، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسینی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیکر، تزل، ۱۳۷۷، *نحوه انجام تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، سروش.
- پوپر، کارل، ۱۳۸۳، *زندگی سراسر حل مسئله است*، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران، نشر مرکز.
- جانکر، جان و بارتجان پنینک، ۱۳۹۴، *ماهیت روش‌شناسی تحقیق*، ترجمه محمدتقی ایمان و عبدالرضا امانی‌فر، شیراز، دانشگاه شیراز.
- جلیلی، سیدهدایت، ۱۳۹۸، *تفسیر موضوعی، چپستی، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها*، قم، بوستان کتاب.
- حسینی، سیدحمیدرضا، ۱۳۹۷، *درآمدی بر پارادایم/اجتهادی دانش عملی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۸، «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح یزدی»، *قرآن‌شناخت*، ش ۴، ص ۱۱۱-۱۴۶.
- ، ۱۳۹۴، «ظرفیت‌شناسی تفسیر و علوم قرآنی برای علوم انسانی»، در: *ظرفیت‌شناسی علوم اسلامی در تحول علوم انسانی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۸، «شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۶، ص ۲۹-۴۸.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۳، *اسلام راهبر زندگی*، ترجمه سیدمهدی زندیه، قم، دار الصدر.
- ، ۱۳۹۴، *بارقه‌ها*، ترجمه سیدامید موذنی، قم، دار الصدر.
- ، ۱۴۲۱ق - الف، *المدرسة الإسلامية*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۲۱ق - ب، *دروس فی علم الأصول*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۲۱ق - ج، *دروس فی علم الأصول*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۲۱ق - د، *المدرسة القرآنية*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۲۴ق، *فلسفتنا*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۲۶ق، *البنک الاربوي فی الإسلام*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۳۳ق، *اقتصادنا*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- فتحی، علی، ۱۳۸۵، «تفسیر موضوعی و مراحل آن»، *معرفت*، ش ۱۰۷، ص ۹۷-۱۰۴.
- فرجاد، محمد، ۱۳۷۵، «تنبیسته‌ها در تفاسیر یکصد ساله اخیر»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۷، ص ۲۰۶-۲۳۱.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۹۱، «مبانی تفسیر موضوعی با تأکید بر تفسیر المیزان»، *معرفت*، ش ۱۷۳، ص ۴۱-۶۰.
- محمدی فرد، علیرضا، ۱۳۹۸، *پیش‌فرض‌ها و الزامات تفسیر موضوعی ناظر به نظریه‌پردازی*، رساله دکتری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- محمدی، ابوبالغ، ۱۳۷۵، «منابع و روش‌های تفسیر موضوعی در سده چهاردهم»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۷، ص ۱۵۰-۱۷۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی و محمدحسین ذوالفقاری، ۱۳۸۸، «تفسیر موضوعی»، *معرفت*، ش ۱۳۶، ص ۱۸۵.
- موسوی، هادی و علیرضا محمدی فرد، ۱۴۰۱، «از موضوع تا مسئله علم در تفسیر موضوعی شهید صدر»، *واهبرد فرهنگ*، ص ۳۵-۶۱.
- نظریبگی، مریم، ۱۳۹۵، *بررسی تطبیقی روش‌شناسی تفسیر موضوعی قرآن و ارائه تعریفی نوآز آن*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، کاشان، دانشگاه کاشان.
- هادوی‌نیا، علی اصغر، ۱۳۸۶، «علم و دین در پرتو روش تفسیر موضوعی - علمی قرآن کریم (کاربرد آن در اقتصاد)»، *اندیشه دینی*، ش ۲۵، ص ۲۱-۵۰.
- یدالله‌پور، بهروز، ۱۳۸۳، *مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن*، قم، دارالعلم.



نوع مقاله: پژوهشی

## گونه‌های اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان از دیدگاه قرآن

✍ محسن کریمی قدوسی / دکتری علوم قرآن و حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mohsenak65@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-2342-798X

bagheri@qabas.net

علی اوسط باقری / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

bashiri@iki.ac.ir

ابوالقاسم بشیری / دانشیار گروه روان‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱

## چکیده

شناخت چگونگی اثرگذاری هیجان‌ها بر گرایش‌های انسان، برای شناسایی روابط حاکم بر ابعاد درونی او و آگاهی از نحوه مدیریت آنها لازم است. پرسش اصلی مقاله این است که حالتی مثل ترس، خشم، غم، شادی و... چه نوع تأثیراتی در گرایش‌های انسان دارند؟ این تحقیق از نوع کیفی بوده و مبتنی بر «تحلیل محتوا» انجام شده است. چون قرآن کریم منبع اصلی این پژوهش است، روش تحقیق در این مسئله «تحلیلی-تفسیری» به سبک «موضوعی» است و گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای با ابزار فیش‌برداری انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد قرآن کریم متناسب با اهداف تربیتی خود، به تأثیرات متنوع هیجان‌ها بر گرایش‌های انسان توجه نموده است. از نظر قرآن جهت‌دهی، فعال‌سازی، سرعت‌افزایی و مهارگری، مهم‌ترین گونه‌های اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان هستند؛ یعنی هیجان‌ها می‌توانند چیزی را برای انسان مطلوب یا نامطلوب جلوه دهند، با تکانه‌ای قوی، موتور محرک امیال را به راه بیندازند، بر سرعت فعالیت امیال بیفزایند و یا مانع تحریکات رفتاری آنها شوند.

کلیدواژه‌ها: هیجان، انگیزش، گرایش‌های انسان، تأثیر هیجان‌ها، ترس، خشم، غم، شادی.

شناخت‌ها، توانایی‌ها، صفات و حالات، نیازها، تمایلات و هیجانات آدمی در عین تمایز، ارتباط مستحکم و اثرات متقابلی بر هم دارند که تحلیل آنها امکان شناخت بیشتر و بهتر انسان را در بعد روحی او فراهم می‌کند. در این میان، نقش آفرینی هیجان روی دستگاه گرایشی، سرنوشت‌ساز و قابل ملاحظه است.

با توجه به ماهیت و خاصیت گرایش‌ها، یعنی «کشش‌هایی که می‌توانند منشأ حرکت ارادی انسان شوند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶-الف، ص ۱۰۳)، مسئله تحقیق در قالب پرسش اصلی این است که حالات هیجانی چگونه بر کشش‌های انسان اثر می‌گذارند؟ اما جوانب و چگونگی این اثرگذاری را می‌توان به صورت‌های جزئی‌تری هم مطرح کرد: تجربه احساسات خوشایند یا ناخوشایند در گذشته، چگونه موجب علاقه‌مندی یا بی‌علاقگی به عوامل زمینه‌ساز آنها در آینده می‌شود؟ هیجانات چه نقشی در برانگیختگی امیال و فعال‌سازی آنها دارند؟ آیا کندی یا سرعت عمل در برآوردن خواسته‌ها می‌تواند به وجود یا فقدان هیجان در افراد نسبت داده شود؟ آیا جنبه سلبی هم می‌توان برای این مسئله فرض کرد؛ مثل اینکه هیجان میلی را مهار و از فعالیت تحریکی‌اش جلوگیری کند؟

با شناسایی نحوه کارکرد هیجان در این رابطه، می‌توان به اهرم قدرتمندی برای تنظیم، تحریک، تقویت یا توقف گرایش‌ها دست پیدا کرد و در مدیریت رفتارهای ارادی از آن بهره برد؛ هدفی که دغدغه صاحب‌نظران برخی از علوم انسانی دستوری است.

در مباحث علم‌النفس فلسفی، کیفیات نفسانی (مانند فرح و غم) به لحاظ سببیتی که در حرکت روح برای جذب شیء لذت‌بخش یا دفع امور رنج‌آور دارد، مد نظر اندیشمندانی همچون ملاصدرا بوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۵۱). در روان‌شناسی نیز ضمن عنوان کلی «انگیزش و هیجان»، به رابطه هیجان و گرایش‌های عملی پرداخته شده و سوالات فوق به اجمال پاسخ‌هایی به روش تجربی یافته (ریو، ۱۳۸۱، ص ۳۱۸ و ۱۰۰؛ نولن هوکسما و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۰ و ۵۷۳)؛ اما آنچه در پژوهش حاضر دنبال می‌شود، استخراج دیدگاه قرآن در این باره است.

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. هیجان

«هیجان» در لغت یعنی: برانگیختگی و جوشش (دهخدا، ۱۳۷۳، مدخل «هیجان»). اصطلاح «هیجان» (Emotion) در روان‌شناسی برای بیان حالات عاطفی خوشایند یا ناخوشایندی به کار می‌رود که تغییرات آشکار و ناپایداری در وضعیت جسمانی فرد دارد (برونو، ۱۳۸۴، ص ۲۹۲). مصادیق اصلی آن را شادی، غم، ترس، خشم، تنفر و تعجب برشمرده‌اند (اکمن و فریزن، ۱۳۹۳، ص ۴۴).

## ۱-۲. گرایش

«گرایش» به میل، خواهش و رغبت معنا می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۳، مدخل «میل»). روان‌شناسان در تعریف اصطلاحی آن با معادل «Tendency» می‌گویند: «نیروی درونی که ارگانیزم را به سوی هدفی یا موضوعی هدایت می‌کند» (رزم‌آزما، ۱۳۷۰، ص ۳۹۴).

گستره مصادیق آن علاوه بر غرایز تنکردی (مثل اشتها به غذا)، گرایش‌های روانی (مثل گروه‌گرایی) و همچنین فراتر از امیال شخصی (مثل خودخواهی)، تمایلات اجتماعی (مثل وطن‌خواهی) و خواسته‌های سطح عالی (مثل آرمان‌خواهی) را دربر می‌گیرد (سیاسی، ۱۳۵۵، ص ۴۱۳).

## پیشینه

برای این کار پیشینه‌ای یافت نشد. گرچه با تحلیل‌های عقلی یا تجربه‌های عینی می‌توان تا حدی به پاسخ دست یافت، ولی چون قرآن کتاب هدایت و کلام آفریدگاری است که انسان را به بهترین وجه می‌شناسد، با بررسی مسئله از دیدگاه قرآن، دستاوردهای بشری در این زمینه ارزیابی گردیده، تأیید و تثبیت یا تصحیح و تکمیل می‌شوند.

## روش تحقیق

در این پژوهش که از نوع «کیفی» است، گردآوری اطلاعات به صورت «کتابخانه‌ای» با ابزار «فیش‌برداری»، و تحلیل و پردازش آنها با روش «تحلیل محتوا» و «تفسیر متن» قرآن به سبک موضوعی انجام شده است. البته استخراج کمی داده‌ها از محدوده این پژوهش خارج است و اکتشاف و استنباط پاسخ مسئله از جمع‌بندی دلالتی و محتوایی مجموع مطالب مرتبط با مسئله در قرآن مطلوب بوده است.

مطابق مراحل در نظر گرفته شده برای این روش (ر.ک. رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱)، پس از تعیین و تحدید مفهومی موضوع یا مسئله که گاه از واقعیت‌های زندگی و جهان هستی اخذ می‌شود، با مراجعه مستقیم و مطالعه کل قرآن، آیات مربوط به مسئله گردآوری، و مطابق ترتیب منطقی ریزموضوعات، دسته‌بندی شده است. سپس هر آیه با تکیه بر قواعد و قراین معتبر، در سیاق خود تفسیر گردیده و در جمع‌بندی نهایی، دیدگاه قرآن کشف شده است.

تفسیر موضوعی دو رکن اصلی دارد: «رکن بیرونی» نظریه‌هایی است که خارج از قرآن مطرح شده و «رکن درونی» آیات خود قرآن و قراین فهم آن است (صدر، ۱۴۲۱، ص ۳۳). درحقیقت یافته‌های بشری، پرسش‌های تازه‌ای را پیش‌روی قرآن قرار داده و مفسر را به کاوش برای یافتن پاسخ آنها وادار می‌کند. در این مقاله به هر دو رکن توجه و در جایگاه خود به آنها پرداخته شده است.

## ۱. انواع و نحوه اثرگذاری هیجان بر گرایش‌ها

در آیات قرآن کریم گونه‌هایی از اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان را می‌توان یافت که مهم‌ترین آنها در قالب چند عنوان گزارش، تحلیل و بررسی می‌شود. برای این کار، ضمن بیان مراد از هر عنوان، ابتدا به طرح تحقیقات و یافته‌های علمی بشری در آن زمینه و سپس شرح و تفسیر گزاره‌ها و آموزه‌های وحیانی قرآنی در ارتباط با آن خواهیم پرداخت.

### ۱. جهت‌دهی

یکی از کارکردهای تجربه‌های هیجانی (Affective Experience) جهت‌دهی تمایل انسان به سمت موضوعی خاص و مداخله در دوست داشتن یا نداشتن چیزی است. مقصود از «جهت‌دهی» سمت و سو پیدا کردن یک میل و تعلق آن به چیز مشخصی است.

انسان ذاتاً به خیر گرایش دارد و از شر گریزان است. وقتی به خیر دست می‌یابد، شادمان می‌شود و زمانی که در موقعیت شر قرار گیرد، غمگین می‌شود. اینها حالات گذرای هستند که در وقت محدودی با تمام وجود درک می‌شوند؛ اما پس از مدتی تصویر آنها با برچسب‌های خوشایند یا ناخوشایند در ذهن باقی می‌ماند. هیجانی که با علم حضوری دریافت می‌کنیم، در قالب صورت ذهنی منعکس و بایگانی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸-الف، ج ۱، ص ۳۴۷). هر کس در زندگی بارها چنین حالتی را تجربه می‌کند. مجموعه خاطرات تلخ و شیرینی که از گذشته برجای مانده به فرد کمک می‌کند تا شناخت وسیع‌تری از مصادیق خیر و شر در آینده پیدا کند.

به رغم تصویری که هیجان را سلب‌کننده منطق، آشفته‌گر ذهن و مختل‌ساز فعالیت‌های جاری می‌داند، تحقیقات جدید تأثیرات مثبتی را برای آن در سازگاری با شرایط پیش رو اثبات می‌کند (ریو، ۱۳۸۱، ص ۳۳۴؛ پارسا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰). از جنبه‌های مؤثر هیجان همین است که وقتی کاری به نتیجه خوشایندی منتهی شود و شخص هیجان شادی را تجربه کند، در او تمایل به تکرار عمل یا اعمال مشابه ایجاد می‌شود که هدف از آن تکرار لذتی است که با آن اعمال همراه بوده است. «پاسخ پیش‌بینی‌شده و متوجه هدف یا تغییر تجدیدشده در حالت مؤثر قبلی، باعث این جهت‌دهی می‌شود» (مان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۹۹)؛ یعنی یادآوری خاطرات گذشته از هیجانان، باعث توجه و تمایل به هدف خاصی در آینده شده، زمینه انجام یا ترک رفتاری را فراهم می‌کند.

برخی با مطالعه بیماران مغزی که در اثر سانحه‌ای دچار اختلال تصمیم‌گیری و هیجانی شدند، نتیجه گرفته‌اند:

هیجانان از طریق یادگیری با نتایج قابل پیش‌بینی اتفاقات خاصی در آینده مرتبط شده و با علامت‌گذاری

(خطرناک یا مساعد نشان‌دادن آنها) رهنمونی برای مشوقات و انگیزه‌ها می‌گردند (داماسیو، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵).

انسان با تجسم پیامدهای هیجانی اعمالش تصمیم می‌گیرد. ولی این بیماران احساس خوب یا بدی را در خود نمی‌یابند تا آن را به موارد دیگر تعمیم بدهند و برایشان فرقی نمی‌کند که در آینده چه پیش می‌آید. پس «هیجان‌ها از مفهوم خیر و شر جداشدنی هستند» (کالات، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹).

هیجان به رغم عمر کوتاهش، اثرات دیرپایی بر ما می‌گذارد؛ از جمله آنکه تجارب ذهنی هیجانی راهنمای رفتار، تصمیم و قضاوت شده، ما را برمی‌انگیزند که موقعیت بعدی را خوب یا بد ارزیابی کنیم (نولن هوکسما و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۷۰). بازخورد و پیامد این ارزیابی آن است که فرد را به هدف خاصی سوق داده، زمینه‌ساز انجام رفتار می‌شوند.

این فرایند در نیازهای اولیه راحت‌تر طی می‌شود. خیر بودن غذایی که بارها لذت خوردن آن را چشیده‌ایم، سریع‌تر تأیید می‌شود و ما را به تکرار آن فرامی‌خواند. اما متمایل کردن افراد به مصادیق غیرمادی خیر، قدری پیچیده‌تر است. شخص دعوت‌کننده هرچه در تصویرسازی، تداعی‌گری و علامت‌گذاری شرایط پیش‌رو موفق‌تر باشد، بهتر می‌تواند مخاطب را به اهداف مد نظر جذب کند.

قرآن در اهداف تربیتی از رمزگذاری هیجانی برای هدایت گرایش به امور متعالی استفاده کرده و این تأثیر را برای هیجانان در نظر داشته است. شاهد این مدعا آیاتی است که در آنها پیامد دو گونه انفاق را با هم مقایسه کرده است: یکی با انگیزه ریاکاری و دیگری با هدف جلب رضایت خداوند. به نظر می‌رسد غرض این است که مخاطبان به نوع دوم راهنمایی شوند.

در خصوص اولی که انفاق جاه‌طلبان بی‌ایمان است، با تشبیه معقول به محسوس فرموده:

كَأَنَّهُ يَنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا (بقره: ۲۶۴).

اینجا تصویری از محرومیت ترسیم کرده است: کسی که بی‌ایمان و به خاطر پسند مردم صدقه می‌دهد، مثل سنگی است که رویش خاکی نشسته باشد؛ با اندک بارانی شسته می‌شود و محصولی از آنچه کسب کرده است، برداشت نمی‌کند.

گروه مقابل، مؤمنان خداجو هستند که درباره آنها می‌فرماید:

وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِبُغْيَاءٍ مُّزَاتٍ مِنَ اللَّهِ وَ تَتَّبِعَتْنَا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ (بقره: ۲۶۵).

در اینجا تشبیه به باغی کرده است که در نقطه بلندی قرار دارد و بارانی درشت‌دانه به آن می‌رسد و میوه‌هایش را دوچندان می‌کند. این برای آن است که بفهماند انفاقی که با نیت الهی باشد، بی‌اثر نمی‌ماند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۹۱).

برای درک بهتر، مخاطب را با سؤالی مواجه می‌سازد تا در آن ببیندیشد:

أَيُّودُ أَحَدِكُمْ إِذَا تَوَكَّنْ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ أَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَ أَصَابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَةٌ ضِعْفَاءُ فَاَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (بقره: ۲۶۶).

پرسش از میل به موقعیتی ناگوار است. آیا دوست دارید باغی از درختان پربار داشته باشید و هنگام نیاز شدید، گردبادی همراه با آتشی سوزان به آن برسد و نابودش کند؟ یعنی: صدقه با انگیزه غلط نتیجه‌ای جز محرومیت

ندارد. آیا کسی چنین نتیجه‌ای را می‌خواهد؟! ظاهراً مقصود از این تشبیه، تداعی صورتی از اندوه و حسرت است که در شرایط فقدان شیء محبوب، پدید می‌آید (ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۳). ذهنیت افراد نسبت به چنین موقعیت‌های غم‌انگیزی، آنها را برای پاسخ به پرسش «يُودُّ أَحَدَكُمُ» آماده می‌کند. وقتی انسان نتیجه کاری را دوست نداشته باشد، آن کار را هم دوست ندارد. این عدم تمایل که نوعی جهت‌گیری قلبی است، تحت تأثیر علامت‌گذاری هیجان صورت می‌گیرد.

قرآن اصرار دارد برای تعیین خیر و شر از این خاصیت استفاده نماید: «أَفَمَنْ يُلْقِي فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت: ۴۰). در این آیه به لحاظ ادبی آرایه «احتباك» به کار رفته (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۶۸) و آنچه نقطه مقابلش در جمله دوم آمده، از جمله اول حذف شده و بالعکس (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۹۳). جمله کامل این است: «کسی که با حالت ترس بیاید و در آتش بیفتد، موقعیت خوبی دارد یا آنکه با احساس امنیت می‌آید و در بهشت جای می‌گیرد؟» عبارت «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (هر کاری خواستید بکنید) اقتضا می‌کند پیرو تداعی ذهنی از قبل، خواسته افراد باید این باشد که رفتاری برای اجتناب از عذاب انجام دهند.

غالباً آیاتی که سرنوشت بهشتیان و جهنمیان را به تصویر می‌کشد، با صورت‌های هیجانی همراه است؛ مانند اینکه خطاب به گروه اول می‌فرماید:

يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ (زخرف: ۶۸-۷۳).

تصور وضعیتی که در آن انسان ترس و غمی ندارد، با همسرانش در شادی به سر می‌برد، از آنچه دلش می‌خواهد و چشمش لذت می‌برد برخوردار است، انسان را به آن سمت متمایل می‌سازد، برخلاف آنچه در انتظار گروه دوم بوده و در ادامه به آن اشاره نموده است: «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يفتَرُّ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ» (زخرف: ۷۴-۷۵).

«ابلاس» به انکسار و حزن می‌گویند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۹۰۹). از اینکه پیامد انتخاب خوب یا بد افراد را با حالات روحی آنها در آینده نمایش داده، معلوم می‌شود که می‌خواهد از کارایی این ویژگی برای مدیریت گرایش بهره‌برداری کند.

نظیر آیات فوق در قرآن فراوان است (ر.ک. آل عمران: ۱۶۹-۱۷۱؛ زمر: ۶۱؛ غافر: ۱۸؛ فصلت: ۳۰؛ حج: ۲۲؛ طور: ۱۸؛ قیامت: ۲۲-۲۵؛ انسان: ۱؛ عبس: ۳۸-۴۲؛ مطففین: ۲۲-۲۸؛ انشقاق: ۷-۱۳؛ حاقه: ۱۹-۲۹ و...). گاهی صحنه‌ای از حسرت و اندوه برای آنچه را از دست رفته، برای کسی که در بندگی خدا کوتاهی کند، ترسیم کرده است (ر.ک. زمر: ۵۵-۵۶).

این تصویرسازی به مخاطب القا می‌کند: روزی پشیمان می‌شوید و حسرت می‌خورید. آیا این خوب است؟! همانند سؤال «أَذْلِكَ خَيْرٌ». در این آیات:

إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا وَ إِذَا أَلْقَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّبِينَ دَعَا هُنَالِكَ ثُبُورًا لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَ ادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا قُلْ أَذْلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَ مُصِيبًا لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ... (فرقان: ۱۲-۱۶).

یعنی: خودت بگو؛ آیا این خوب است که روزی با مشاهده هول عذاب، آرزوی مرگ کنی؟! یا اینکه در بهشت جاویدان هر چه می‌خواهی داشته باشی؟ کدام را دوست داری؟ آیا کسی هست عاقبت تأسف‌باری برای خود بخواهد؟ این سؤال ناظر به جمله «أَيُّوْذُ أَحَدِكُمْ» است- که قبلاً ذکر شد.

در جایی پس از توصیف رستگاری بزرگ‌بندگان خالص خدا، همگان را تشویق می‌کند تا برای دستیابی به آن موقعیت لذت‌بخش کاری کنند: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقُوَى الْعَظِيمُ لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ» (صافات: ۴۰-۶۱). پس از این زمینه‌سازی، باز همان سؤال همیشگی را مطرح می‌کند: «أَذْلِكَ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ» (صافات: ۶۲-۶۷).

مقصود از پرسش «أَذْلِكَ خَيْرٌ» این نیست که «کدام بهتر است؟» به عبارت فنی‌تر، «خیر» معنای تفضیلی ندارد، بلکه وصف است؛ یعنی «آیا آن رستگاری خوب است یا این رنج؟»؛ زیرا درخت زقوم اصلاً خوب نیست که بگوییم کدام خوب‌تر است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۴۰). «زقوم» درختی است بدبو، بدمزه و نفرت‌انگیز (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸، ص ۶۹۶). تشخیص اینکه کدام‌یک از آنها خیر است: باغ‌های آنچنانی یا عذاب‌های اینچینی؟ وقتی محقق می‌شود که حالت افراد هنگام تجربه آن موقعیت برای ما تداعی شود و جلوی چشمان قرار بگیرد، به گونه‌ای که ناخوشایندی آن را درک کنیم. بنابراین مداخله صورت‌های هیجانی در جهت‌دهی امیال بر اساس آیات یادشده کاملاً روشن است.

## ۲. فعال‌سازی

تأثیر دیگر هیجان این است که باعث فعالیت امیال شده، این موتور محرک را به راه می‌اندازد. گرچه ویژگی میل نفسانی این است که سبب حرکت ارادی انسان می‌شود؛ یعنی اگر تنها یک خواسته مشخص و بی‌معارض در فرد باشد، او را برای تأمین آن به حرکت وامی‌دارد؛ اما گاهی تمایلی در فرد وجود دارد که کارایی خود را از دست داده است و نمی‌تواند باعث رفتار مساعدی شود. در این موارد، ظهور هیجانی قدرتمند می‌تواند موجب برانگیختگی و فعالیت آن میل شود.

گفتیم که هر انسانی به خیر تمایل دارد و از شر متنفر است. وقتی خودش یا آنچه را به او تعلق دارد در موقعیت خوشایندی در نظر می‌گیرد، هیجان‌ات مثبتی در او پدید می‌آید، و هنگامی که شرایط نامطلوبی پیش می‌آید، حالات دگرگونی پیدا می‌کند. تکانه‌های هیجانی (Emotional impulses) موجب می‌شود از وضعیت سکون و تعادل خارج گردد و برای آنکه بتواند خواسته‌هایش را تحقق یا تداوم ببخشد، حرکت متناسبی انجام دهد. پس نقش هیجان‌ات این است که مثل زنگ هشدار، امیال خفته و نهفته در درون فرد را بیدار کرده، به جریان بیندازد.

برخی روان‌شناسان برای انگیزه‌های درونی منابع گوناگونی از قبیل شناخت‌ها، نیازها و هیجان‌ها در نظر گرفته‌اند که فرایند کلی انگیزش را تشکیل داده، در مجموع سبب رفتار می‌شوند. اما نقش هیجان قابل توجه است. آنها هیجان را «سیستم انگیزش نخستین» نامیده و گزارش کرده‌اند که طی صدسال تاریخ روان‌شناسی، رانه (سائق)های تنکردی (فیزیولوژیکی) برانگیزنده‌های نخستین محسوب می‌شدند؛ مثلاً، محرومیت از هوا برای فرد در حال غرق شدن، عامل قدرتمندی برای اقدامات لازم به‌منظور دستیابی به هوا و برگرداندن تعادل حیاتی تلقی می‌شد که توجه او را جلب می‌نماید و عمل دست و پا زدن را نیرومند می‌کند و رفتار را به سوی هدف سوق می‌دهد. بعدها کسانی این حقیقت ظاهری را خطای اساسی دانستند. از نظر ایشان فقدان هوا، هیجان نیرومند ترس را پدید می‌آورد که تمایل به عمل را تأمین می‌کند و اگر هیجان را حذف کنیم، انگیزش را حذف کرده‌ایم (ر.ک. ریو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰ و ۳۱۸).

به تعبیر برخی، انگیزه‌ها نتیجه مستقیم هیجان‌ها هستند و از آنها متولد می‌شوند، به‌گونه‌ای که دستگاه انگیزش بدون آنها خاموش و بی‌اثر است (محمود السید، ۱۹۹۰، ص ۴۵۷؛ محمد محمود، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۴). به ظاهر این نقش‌آفرینی کلیدی هیجان در فرایند انگیزش، مربوط به مرحله برانگیختن میل به رفتار است. البته وساطت هیجان عامل ضروری برای کارکرد تمام تمایلات نیست، اما می‌توان چنین اثری را برای هیجان‌ها در نظر گرفت که برانگیزنده میل هستند. از این‌رو برخی گرایش به فکر و عمل معین را یکی از مؤلفه‌های اصلی هیجان می‌دانند؛ گرایشی که فرد را به اندیشیدن و اقدام در جهت خاصی وامی‌دارد. «هیجان‌ها با واسطه رانه‌هایی به نام گرایش‌های فکری- عملی (Thought - action tendencies) پردازش اطلاعات و رفتار را هدایت می‌کنند» (نولن هوکسما و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۰ و ۵۷۳).

برخی عالمان اخلاق نیز چنین دیدگاهی دارند. از نظر آنها برای پدیدآمدن اراده‌ای در انسان، باید مقدماتی تحقق یابد. چه‌بسا انسان چیزی را بخواهد، ولی صرف خواستن موجب نمی‌شود اراده کند؛ اما گاهی حالاتی در او پدید می‌آید که او را به تصمیم‌گیری و حرکت وامی‌دارد. برای نمونه، احساس ترس کمک شایانی به انسان می‌کند تا به خود آید و برای رسیدن به خواسته‌اش حرکت کند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۶-ب، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰).

در نگاهی وسیع‌تر گفته می‌شود: عامل حرکت انسان برای رسیدن به اُمال، اهداف و گمشده‌هایش، «خوف» و «رجا» است. این دو به منزله دو نیروی اجرایی، دو بال پرواز و عامل مستقیم تلاش و حرکت هستند (همو، ۱۳۹۸-ب، ج ۱، ص ۳۵۷؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۳۶). انسان هر کار اختیاری عقلایی را به امید دستیابی به نفعی یا از ترس پیشامد ضرری انجام می‌دهد (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵). می‌توان گفت: وعد و وعیده‌های قرآن برای این طراحی شده است که انگیزه اعمال خیر در ما برانگیخته شود، به آثارش توجه کنیم و شوق انجام آن در ما زنده گردد (همو، ۱۳۹۸-ب، ج ۱، ص ۱۸۹).

نمونه این روش در سوره زمر مشاهده می‌شود:

لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلْمٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلْمٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونَ وَ الَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاعُوتَ  
أَنْ يَعْبُدُوهَا وَ أَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى قَبَشْرُ عِبَاد (زمر: ۱۶-۱۷).

«ذلک» به آتشی اشاره دارد که بت‌پرستان را احاطه کرده است. «يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ» یعنی: خدا با هشدار عذاب، بندگان را می‌ترساند تا از آن پروا دارند و معصیت نکنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۶۹). از این رو در ادامه فرموده است: «يَا عِبَادِ فَاتَّقُونَ». فاء تفریع دلالت دارد بر اینکه «تقوی من الله»، یعنی «خودنگهداری از آنچه سبب عقاب خدا شده و سعادت ابدی را به خطر می‌اندازد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸-ب، ج ۱، ص ۷)، نتیجه تخویف است.

در واقع یکی از مراحل دستیابی به تقوا آن است که فرد از شیء خطرناک (ما یتقی منه) متأثر شود و در او نگرانی پدید آید. اما این کافی نیست، بلکه باید به کسب وسیله نجات (ما یتقی به) نیز امیدوار باشد (کریمی قدوسی، ۱۳۹۷، ش ۲۴۷، ص ۲۸). بدین روی در ادامه، به جنبه دیگر عملیات تحریکی پرداخته، از بشارت بندگان که به سوی خدا بازمی‌گردند، سخن می‌گوید: «لَهُمُ الْبُشْرَى»؛ یعنی به آنها خبری می‌دهند که با آن شادی در چهره‌شان ظاهر می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۷۰). البته هنوز مفاد خبر واقع نشده، اما توقع دستیابی به آن سعادت را در دل ایجاد می‌کند. پس تبشیر نیز مانند تخویف برای آن است که افراد به رفتاری با عنوان «انابه الی الله» (یعنی روی آوردن کامل به سوی خدا و عبادت او) برانگیخته شوند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۴۳۶).

قرآن «تبشیر» و «انذار» را هدف ارسال پیامبران دانسته، اجر رسالت و ثمره دعوتشان را چنین در نظر گرفته است که مخاطبان راهی به سوی پروردگار در پیش گیرند: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان: ۵۶-۵۷).

مراد از «اتخاذ سبیل» انتخاب رفتارهایی نظیر ایمان و اطاعت است که انسان را به قرب پروردگارش می‌رساند (ر.ک. همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۷۶). تأکید بر «مشیت» برای آن است که اختیاری بودن آن را نشان دهد (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۳۱). قطعاً در گزینش مسیر سعادت، خواست افراد اهمیت دارد و این خواسته متعالی بدون ایجاد ترس و امید توسط دعوت‌کنندگان محقق نمی‌شود.

خداوند تحریک مؤمنان به جهاد را که مصداق روشن حرکت «فی سبیل الله» است، از طریق همین مقدمات پیش برده و به پیامبرش فرموده است:

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَكْفِ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ اللَّهُ أَسَدٌ بَأْسًا وَ  
أَسَدٌ تَنْكِيلًا (نساء: ۸۴).

«تحریض» از «حرض» به معنای تلف و هلاکت گرفته شده (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱)؛ یعنی کسی را طوری برانگیزند که بداند اگر تخلف کند، هلاک می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۲۰). پس در خود این تشویق، نوعی تخویف وجود دارد.

سپس می‌فرماید: «امید است (اگر با دشمنان بجنگید) خدا گزند کافران را از شما بازدارد و خداوند در آسیب و مجازات شدیدتر است». این عقوبتِ سختِ مطلق است و علاوه بر دشمنان کافر، مؤمنانِ تخلف‌کننده از دستور پیامبر را هم دربر می‌گیرد. استفاده از جمله‌های امیدآفرین و هراس‌انگیز بعد از امر به قتال و تحریض، می‌تواند برای آن باشد که تحریک میل به جهاد، متوقف بر این هیجان‌هاست.

فطرت انسان برای حفظ وجود و بقایش، او را به دفاع از خود و جنگ با متجاوزان دعوت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۰). قرآن هم به این میل طبیعی توجه دارد و حتی گاهی در سیاق آیت‌هایی که به جنگ و تأمین هزینه‌های آن دستور داده، این حقیقت را یادآوری کرده است که اگر این اقدامات دفاعی در برابر دشمن را ترک کنید، خود را با دست خود به هلاکت انداخته‌اید: «لَاتَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵).

انسان‌ها می‌خواهند هرطور شده خود را از هلاکت حفظ کنند، اما این خواسته فطری در تعارض با راحت‌طلبی، کارکرد انگیزشی خود را از دست می‌دهد؛ چنان‌که درباره کسانی که در سفر به جهاد کندی می‌کردند، فرموده است: «مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (توبه: ۳۸)؛ یعنی رضایت به زندگی دنیا نمی‌گذارد در راه خدا حرکتی داشته باشید! اینجاست که تلنگرهای هیجانی به کمک می‌آیند. در آیه محل بحث از این اهرم فشار استفاده شده است تا تحریض پیامبر به نتیجه برسد. هم‌طرزی بیم و امید نیز لازم است. انسان ابتدا باید به نتیجه سودمند رفتاری امیدوار باشد و از پیامد زاینبار ترک آن نگران شود تا نسبت به انجام آن برانگیخته شود.

حالت‌هایی مثل ترس، آرامش روحی فرد را به هم زده، او را متلاطم می‌کند؛ یعنی همان زنگ هشدار برای بیداری امیال موجود، اما مغفول و ناهشیار که حرکت‌آفرینی ندارد. شاید نامگذاری آنها در روان‌شناسی به «تکانه‌های هیجانی» به همین علت باشد. در ادبیات تمثیلی، اثر این تلنگر چنین بیان شده است:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (بقره: ۷۴).

کاربرد حسی «قساوت» به معنای سختی و صلابت، در مقابل نرمی و لطافت (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۸۷) در اجسامی است که دچار تحول نشده، تحرکی ندارند، و نسبت این صفت به قلب مجازی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۴۵ و ج ۵، ص ۶۱)؛ به این معنا که شخص از برخورد با آنچه طبیعتاً بر دل انسان‌ها اثرگذار است (مانند نشانه‌ها و دعوت‌ها) متأثر و برانگیخته نمی‌شود. قرآن کسانی را این‌گونه توصیف کرده که پس از مشاهده آیات، دلشان مثل سنگ و حتی از آن هم سخت‌تر شده است؛ زیرا از بعضی سنگ‌ها نهرهایی جاری می‌گردد یا از خشیت خدا تکان خورده، به زمین فرومی‌افتند. اما این قلب‌ها چنین قابلیت ندارند؛ یعنی همان موتور خاموش و بی‌اثری که خاصیت تحریکی ندارد. عبارت «إِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنَ خَشْيَةِ اللَّهِ» نمایانگر نقش تأثراتی مثل ترس در تحرک است؛ مانند لرزه‌ای که سنگی را از بالای کوه انداخته، می‌شکند (نظیر حشر: ۲۱). انسان سنگدل نیز به چنین تکانه‌ای نیاز دارد.

نظیر این تحلیل چنین مطرح شده است:

أَقَمَّنْ سَرَحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أَوْلَيْكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ (زمر: ۲۳).

بعد از مقایسه دو گروه که یکی شرح صدر دارد و دیگری قساوت قلب، نقش خشیت به‌مثابه تأثر مبتنی بر تعقل و منتهی به تحرک برجسته شده است. شنیدن سخن پروردگار ابتدا پوست بدن کسانی را که از او خشیت دارند منقبض می‌کند. حرف «ثم» که بر ترتیب دو جمله دلالت دارد (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱)، نشان می‌دهد پس از واکنش ترس، اتفاق دیگری نیز در وجود آنها می‌افتد و آن اینکه پوست و قلبشان نرم و ملایم شده، به سوی یاد خدا متمایل می‌شوند.

ماده «لین» متضاد صعب و خشین است (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۵۱۸). تعدی فعل «تَلِينُ» به حرف «إلی» معنای تمایل را در آن تضمین می‌کند؛ همان‌گونه که در مواردی نظیر «هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ»، معنای رغبت را از «إلی» برداشت کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۸۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۹۵). پس دل آنها می‌خواهد خدا را یاد کند و این همان به‌کار افتادن میل فطری نهفته‌ای است که از احساس خشیت نشئت می‌گیرد؛ ترسی که به قرینه آیات دیگر (نظیر ق: ۳۳) آمیخته با امید است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۶۶). این آیات بیانگر حالات نفسانی متعاقبی هستند که برانگیختن آنها به این صورت روش هدایتگری خداست.

موتور محرک انسان با جرقه ترس روشن شده، نگرانی از محرومیت او را از سردی و خمودگی خارج می‌کند و به دنبال آن بارقه امید، راهی را پیش روی او باز می‌کند که بتواند با حرکت مطمئن در آن مطلوب خویش را دنبال کند. در نتیجه به رفتارهایی متناسب با آن خواسته برانگیخته می‌شود.

### ۳. سرعت‌افزایی

حالات هیجانی باعث می‌شود مراحل تحول یک میل نهفته به شوقی برانگیخته گردد و اراده‌ای منتهی به رفتار، سریع‌تر طی شود و تحرک لازم زودتر صورت گیرد. اگر قرار باشد کسی در شرایط عادی ارضای خواسته‌های خود را با کندی دنبال کند، هیجانات سبب تسریع در این روند شده، او را زودتر به این نتیجه می‌رساند که باید کاری انجام دهد. زمان تصمیم و اقدام در افراد دارای هیجان و کسانی که وضعیت روحی ساکنی دارند، متفاوت است؛ همان لحظه‌ای که فرد می‌گوید: «الآن وقت حرکت است». این زمان با هیجان زودتر فرامی‌رسد.

البته این تأثیر می‌تواند منفی یا مثبت تلقی شود. گاهی هیجان‌ها فرصت تفکر را به افراد نمی‌دهد و پیش از آنکه اطلاعات کافی درباره رفتار و پیامدهای آن به دست بیاید و ارزیابی لازم صورت بگیرد، آنها را به انجام کاری سوق می‌دهد. این تصمیمات تکانشی (Impulsive Decision-making) منجر به اطاعت چشم‌پسته از رانه‌های درونی شده، رفتارهای خلق‌الساعه طرح‌ریزی نشده و بدون تعمق را در پی دارند (ر.ک. پورافکاری، ۱۳۸۹، ص ۷۳۶).

روان‌شناسان رفتاری را که با چنین محرکی برانگیخته شود و دوره نهفتگی کوتاهی را طی کند و کنترل آگاهانه آن بسیار کم یا هیچ باشد «تکانشی» می‌خوانند و هرگونه تهییج آنی برای عمل، یعنی حالت برانگیزنده آن را «تکانه» می‌خوانند (ر.ک. ربر، ۱۳۹۰، ص ۴۳۶). فوری و بی‌درنگ بودن این رفتارها به خاطر عملکرد ناگهانی هیجانات است. از منظر علوم رفتاری، تمایل به کاری بدون اندیشیدن درباره آن، به پاسخی شتابزده و غالباً نادرست منجر می‌شود (ر.ک. شعاری‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۱۹۴). اما نباید تصور کنیم هر نوع برانگیختگی و اراده مبتنی بر هیجان نارواست و باید سرکوب شود؛ زیرا همان قدر که شتابزدگی خسارت‌بار است، اهمال کاری نیز به نابودی فرصت‌ها می‌انجامد. کسی که دوراندیشی کافی نسبت به تبعات انتخابش دارد، نباید تصمیم و اقدام را بیش از حد به تعویق بیندازد (استیفن پی، ۱۳۹۳، ص ۶۹-۷۸؛ جونس، ۱۳۸۶، ص ۱۰).

در اخلاق بین «عجله» و «سرعت عمل» تفاوت قایل می‌شوند. «عجله» یعنی: پیش از فراهم شدن مقدمات، اقدام به کاری کنند. اما «سرعت عمل» آن است که پس از طی مقدمات (اندیشه کافی)، سستی و اتلاف وقت نکنند، فوراً به سوی مقصد بشتابند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۳۱).

فارغ از جنبه ارزش‌شناختی، هیجانات در هر دو صورت، موجب سرعت جریان تحریکی امیال می‌شوند که این کارکرد در قرآن مد نظر قرار گرفته است. نمونه تصمیم هیجانی و زود هنگام، درخواست مجازات مردم توسط حضرت یونس علیه السلام است که در اثر خشم صورت گرفت. خدا به پیامبرش صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «بر حکم خدا صبر کن و مانند صاحب (ماجرای) ماهی، عجله نکن (ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۴۲۱)؛ «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْأُخُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ» (قلم: ۴۸).

از توصیه به صبر، معلوم می‌شود که نفرین آن پیامبر با بردباری همراه نبوده و در هنگام مناسب انجام نشده است. جمله «وَ هُوَ مَكْظُومٌ» نشان می‌دهد وی در حالی چنین درخواستی داشته که سرشار از غم و غضب بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۹۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۹۸)؛ چنان‌که در جای دیگر، حال او چنین توصیف شده است: «وَ ذَالْتُنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» (انبیاء: ۸۷)؛ یعنی یونس با حالتی می‌رفت که خشمگین بود. حرکت متأثر از هیجان با «گمان بر اینکه ما بر او تنگ نمی‌گیریم»، نشانه تکانشی بودن این تصمیم و نشستن احساس بر مسند منطق است. وقتی خشم انسان را فرامی‌گیرد، فوراً به دفع آنچه نمی‌پسندد، متمایل می‌شود و حتی ممکن است پیامبری مثل حضرت یونس علیه السلام نیز مرتکب ترک اولی شده، نتواند در برابر معصیت قومش تاب بیاورد، و این هیجان خیلی زود او را به نفرین کردن تحریک نماید.

یکی از هیجاناتی که موجب شتابزدگی می‌شود و انسان را به انتخاب و حرکت عجولانه وامی‌دارد، ترس است. برخی معتقدند: «هیچ عاطفه‌ای نمی‌تواند همچون ترس، قدرت عمل و استدلال را چنین مؤثر از ذهن برآید» (ماروسکا، ۱۳۸۳، ص ۳۰). شاهد قرآنی شرح حال منافقانی است که وحشت از دشمن، بینش صحیح را از ایشان سلب کرد و میل به فرار از جنگ را در دلشان ایجاد نمود:

إِذْ جَاؤُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَ... وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ بَثْرَ لَا مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا (احزاب: ۱۰-۱۳).

خیره شدن چشمان و به گلوگاه رسیدن جان، نشانه‌هایی از اضطراب شدید آنهاست که ثمره آن اراده فرار است. در آیه دیگری این مضمون چنین بیان شده است:

وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْهُمْ لَمُنْكَمُ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَكَانَتْهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدْخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ (توبه: ۵۶-۵۷)؛

به خدا قسم می‌خورند که با شما هستند، ولی نیستند. در حقیقت می‌ترسند. اگر پناهگاهی، غارهایی یا گریزگاهی می‌یافتند، شتابان به سوی آن روی می‌آوردند. «یَفْرُقُونَ» به معنای کنده شدن دل به خاطر انتظار یک ضرر است که انفعالی نفسانی در پی دارد. «يَجْمَحُونَ» یعنی: حرکت سریعی که چیزی مانع آن نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۱).

ترتیب بیان این دو فعل قاعدتاً مطابق ترتیب حصول آنها در خارج است؛ یعنی سرعت در فرار، تابع ترس از کارزار است. در جای دیگری از قول خودشان (یا زبان حال) می‌فرماید: «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ» (انعام: ۵۲). منافقان به بهانه اینکه می‌ترسیم از ناحیه یهود و نصارا حادثه بدی برای ما پیش بیاید، به سوی آنها (در میان آنها) می‌شتابند و با ایشان اظهار دوستی می‌کنند.

تعبیر «مسارعه» در آیه فوق که سرعت حاصل از خشیت را به شکل منفی ترسیم کرده، جنبه مثبت نیز دارد؛ یعنی کارهای خیر هم می‌توانند مقصد این حرکت شتابان باشند؛ چنان که در وصف مؤمنان فرموده است: «أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ» (مؤمنون: ۶۱). نظیر این تعبیر در قالب فعل امر، همراه با حرف «الی»، به مغفرت خدا نیز تعلق گرفته است: «سَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (آل عمران: ۱۳۳).

با دقت در فرازهای فوق به نظر می‌رسد امور خیر یا شر مانند جاده‌هایی هستند که انسان با سرعت در آنها سیر می‌کند تا به اهداف مورد نظر برسد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۹۶). «المسارعة الى الشيء» به معنای مبادرت و سبقت به سوی چیزی آمده است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۲۲۸). این فعل که متضمن معنای رغبت شدید به انجام کار است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۳)، نشان می‌دهد شخص چقدر در رسیدن به خواسته‌اش حرص دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۰۰).

وقتی مسارعه با حرف «فی» متعدی می‌شود، تداعی‌گر استعاره مکنیه‌ای است که مشبّه‌به در آن حذف و به لوازم آن اشاره می‌شود (ر.ک. هاشمی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۷). بنابراین «المسارعة فی الشيء» وصفی برای حرکت سریع انسان در مسیری خاص است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۸۵ و ج ۵، ص ۳۳۹؛ نیز ر.ک. فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۴). مجرور «فی» در این نوع جملات، می‌تواند بیانگر غایت امیال یا متعلق گرایش باشد.

اما آیا سرعت در کار خیر نیز مثل عجله متأثر از ترس محرومیت است؟ اگر اینجا نیز روند حرکت‌زایی میل را بازرسی کنیم، رد پای هیجانان را به روشنی می‌یابیم. قرآن مصداقی از کار خیر توسط پیشتازان را چنین ریشه‌یابی کرده است: «الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أُنْهِمُ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ» (مؤمنون: ۶۰)؛ یعنی آنچه (در راه خدا) می‌دهند، چه اموالی که انفاق می‌کنند، چه اعمالی که انجام می‌دهند، در حالی است که قلبشان ترسان است از اینکه به سوی خدا بازمی‌گردند و همین آنها را به چنین اقدامی برمی‌انگیزد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۴۰).

«وَجَلَّ» نسبتاً با «خوف» هم‌معناست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۱۸۲؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۸۴۰). در این حالت، آرامش از دست می‌رود و احساس نگرانی به انسان دست می‌دهد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۴۰). این انفعال که با درک عظمت پروردگار و احتمال قطع ثواب و رحمت او حاصل می‌شود، اولین تأثیری است که در قلب مؤمنان حقیقی حاصل می‌گردد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۱۵ و ۱۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۱)؛ چنان‌که فرموده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ...» (انفال: ۲؛ همچنین ر.ک. حج: ۳۵).

بنابراین مؤمنان که با آگاهی از آینده تصمیم می‌گیرند از هیجانان مثبتی برخوردارند که آنها را به سرعتی همراه با رغبت در استفاده از فرصت وامی‌دارد (امامی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۵۶). البته درباره رفتارهای ایشان باید گفت: هنگامه تصمیم و اقدام آنها پس از تفکر است. اما پس از این مرحله، نباید از ضرورت تأثر قلبی غافل شد؛ زیرا نقش بسزایی در سرعت تحرک عملی آنها دارد.

#### ۴. بازدارندگی

هیجانان می‌تواند کشش‌های درونی را کنترل نموده، در مهار نیروی تحریکی آنها ایفای نقش کند. تمایلات منشأ حرکت ارادی انسان است و هر فعلی که به مقتضای اندیشه و اراده از او سر می‌زند، از میلی نفسانی سرچشمه می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۴۱۹). همچنین امیال در مقام عمل، با هم تزاخم پیدا می‌کنند و انسان ناچار می‌شود از میان گزینه‌های پیش روی خود انتخاب نماید. قطعاً عملکرد بعد شناختی در تشخیص و ترجیح میلی که به کمال و لذت بیشتر و پایدارتر منجر می‌شود، اهمیت دارد. اما انسان گاهی با وجود آگاهی، در غلبه بر گرایش‌های ناسازگار با ارزش‌هایش دچار چالش می‌شود. از این رو چگونگی تأثیر هیجانان در این درگیری جای بررسی دارد.

یکی از موضوعات مهم روان‌شناختی «خودمهارگری» (Self-Control) است. برای تبیین این اصطلاح از تعابیر متنوعی با الگوهای گوناگون استفاده شده (رفیعی‌هنر، ۱۳۹۵، ص ۳۵-۷۲) که محور آنها «توانایی شخص در بی‌اعتنایی به کشش‌های درونی یا تغییر و توقف تمایلات نامطلوب (وسوسه‌ها) و پرهیز از عمل بر اساس آنهاست» (همو، ۱۳۹۱، ش ۳، ص ۱۴۵).

این بحث در علم اخلاق سابقه‌ای طولانی دارد و از دوران فیلسوفان یونان قابل ردیابی است. ارسطو می‌گفت:

انسان معتدل کسی است که می‌داند برخی رغبت‌های او که قلبش را احاطه کرده‌اند، پست و بی‌ارزش‌اند و باید

با برتری عقل از اطاعت آنها خودداری کند (ارسطو، ۱۳۴۳ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

مطابق توصیه‌های اخلاقی، دل انسان رزمگاهی بین عقل و نفس است که باید از عقل تبعیت کرد و با هوای نفس، یعنی خواسته‌های مخالف آن مبارزه نمود (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸-ب، ج ۱، ص ۱۷۹). مبارزه با نفس در این فرهنگ یعنی: ممانعت از امیالی که انسان را به تباهی می‌کشاند و از تعالی بازمی‌دارد.

اما مسئله این است که نیروی لازم برای خودمهارگری یا جهاد با (هوای) نفس از کجا تأمین می‌شود و چگونه می‌توان در این رویایی سخت پیروز شد؟ قطعاً عوامل گوناگونی در این زمینه دخیل است. به نظر می‌رسد یکی از اهرم‌های فشار، هیجانات است.

پاسخ را با بررسی مفهوم قرآنی «تقوا» دنبال می‌کنیم که اسم مصدر «تَقَاء» و از ریشه «وقی» است (ابن سبده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۵۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۲). در معنای آن گفته‌اند: «دفع شیئی از شیء دیگر به وسیله شیء سوم» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۳۱) یا «حفظ شیء از آزار و آسیب چیزی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱). پس «تَقَاء» یعنی انسان به گونه‌ای از خود در برابر چیزی دفاع کند (ابراهیم، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۵ و ۶۵۸). در «تقوا» نیز همین مفهوم خودنگهداری یا خویشتن‌بانی لحاظ می‌شود و به خاطر اسم مصدر بودن بر نتیجه حاصل از عملیات حفظ دلالت دارد؛ یعنی به حالتی گفته می‌شود که انسان خود را در پوششی محافظ قرار داده باشد. از این رو گفته‌اند: «التَّقْوَى جَعَلَ النَّفْسَ فِي وَقَايَةِ مِمَّا يَخَافُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱).

مطابق تعریف مزبور، مفهوم «خوف» نیز در تقوا دخیل است و شیء مورد احتراز، چیزی است که انسان از ضرر ناشی از آن می‌ترسد؛ زیرا همین احساس انسان را وامی‌دارد تا خود را از خطر حفظ کند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۸-ب، ج ۱، ص ۷۸).

در جهان بینی قرآنی، خطری که باید از آن احتراز کرد، مربوط به زندگی اخروی انسان است که سعادت ابدی او را تهدید می‌کند (همو، ۱۳۹۶-ب، ج ۲، ص ۲۴۲؛ البوزی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۰۴). تقوای دینی آن است که انسان با اطاعت از دستورات خدا، خود را از هلاکت اخروی حفظ کند. اما مشکل اینجاست که هوای نفس و امیال معارض، وی را در جهت مخالف سوق می‌دهد. قرآن که به خودنگهداری از آتش فرمان می‌دهد: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶)، راه رستگاری از آن را مصونیت از شرّ بخل و حرص دانسته است؛ «مَنْ يَبْوَءُ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر: ۹). «شَحّ نفس» می‌تواند نمایانگر همان امیال نفسانی مخالف عقل باشد که باید مهار شوند. اگر انسان بخواهد خود را از خطر مهلک‌ترین دشمنش حفظ نماید، باید چنین خواسته‌هایی را مهار کند و جلوی تحریکات آن را بگیرد.

انکون باید ببینیم ترس چگونه در این بازدارندگی ایفای نقش می‌کند. غیر از ترس‌هایی که منشأ آنها امور مادی و دنیوی هستند، دو نوع خوف ملورایی در قرآن مطرح شده: خوف از مقام خدا، و خوف از عذاب او؛ چنان‌که فرموده است: «ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعِيدِ» (ابراهیم: ۱۴). چون متعلق خوف امری مضر و شرّی ناپسند است و از

خدای سبحان جز خیر صادر نمی‌شود، درمی‌یابیم که عامل شر نزد خود بندگان است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۶۷) و پروردگاری که با نظامی حکیمانه و عادلانه پدیدآورنده کیفر است، متعلق ترس قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۸). وقتی می‌فرماید:

لَا تَطْفُوا فِيهِ فِجْلًا عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَخْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ (طه: ۸۱)،

ترسی از خشم خداوند مهربان در انسان پدید می‌آید که نکند در اثر طغیان خود سقوط کند و هلاک شود. وقتی انسان بداند محرومیت از رحمت خدا چه خسارتی برایش خواهد داشت؛ «لَنْ لَمْ يَرْخُمْنا رَبُّنا وَ يَغْفِرْ لَنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ» (اعراف: ۱۴۹)، با احساس امنیت به لذات دنیوی مشغول نمی‌شود، بلکه با ترس از اینکه مبدا مغفرت خدا شاملش نشود، در جهت رضایت او می‌کوشد.

پس ترس مانع طغیان و پیروی از هوای نفس شده، به انسان در مسیر تقوا کمک می‌کند. این کارکرد را می‌توان در آیات ذیل مشاهده کرد که به معرفی دو گروه از افراد پرداخته است:

فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَءاتَرَ الْحَيَوةَ الدُّنْيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوى وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى (نازعات: ۲۷-۳۱).

با توجه به تقابل میان اهل جحیم و جنت، می‌توان به ویژگی‌های مخالف یکدیگر در آنها پی برد. سرکشی در برابر امر پروردگار و ترجیح لذت‌های دنیوی در گروه اول وجود دارد، در گروه دوم نیست. در مقابل، ترس از مقام پروردگار و بازداری از هوای نفس که در دومی هست، در اولی یافت نمی‌شود (ر.ک. بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۸، ص ۳۲۰). آنکه می‌ترسد، طغیان نمی‌کند و کسی که نفس را مهار نماید، دنیا را به جای آخرت بر نمی‌گزیند.

«طغوی» متضاد با «تقوی» است و بر تجاوز از حد چیزی دلالت می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۳۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۱۲). به این تضاد در برخی آیات تصریح شده است (ص: ۴۹-۵۰ و ۵۵-۵۶) و نشان می‌دهد افراد باتقوا کسانی‌اند که حدود الهی را رعایت کرده، با مهار خواهش‌های طغیانگر، در مسیر فطرت و شریعت حرکت می‌کنند که همین موجب نجات آنان از هلاکت ابدی می‌شود (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۴۹ و ج ۱۹، ص ۳۲۴).

اما آنچه محل بحث ماست، ترتب منطقی عبارات «مَنْ خَافَ مَقامَ رَبِّهِ» و «نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى» است. درحقیقت بازداشتن هوای نفس تابع خوف از خداست؛ یعنی کسی که به ارتکاب گناهی اهتمام دارد، سپس به یاد مقام حسابرسی خدا می‌افتد و در اثر ترس آن را ترک می‌کند، بهشت جایگاه اوست (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۴۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۶۰). برخی گفته‌اند: «چون خوف خدا سبب دفع هوا می‌شود، علت را بر معلول مقدم کرده است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۵۰). دیگران نیز تعبیری نظیر آن دارند (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۰۶؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۸، ص ۳۲۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ص ۳۹۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۴۸؛ محاسبی، ۱۹۹۹م، ص ۸۶).

خلاصه اینکه ترس به انسان کمک می‌کند تا جلوی هوس‌های خود را بگیرد و آنها را مهار کند و مانع طغیان آنها شود. برخی علمای اخلاق معتقدند: خوف قوی‌ترین عامل ریشه‌کن کردن شهوت، بازداشتن از معصیت و برانگیختن به سوی طاعت خداست و به این سبب افضل‌الفضائل است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۹).

البته تأثیر هیجان ترس در مهار گرایش‌ها، محدود به این جنبه اخلاقی نیست و همچنان که خوف از عذاب اخروی امیال پست را مهار می‌کند، ترس از خطرات دنیوی نیز مانع تمایلات متعالی می‌شود؛ مثلاً کسی که از دشمن می‌ترسد به شرکت در جهاد برانگیخته نمی‌شود. قرآن درباره منافقانی که انبعاث و تحرکی برای شرکت در جهاد نداشته، در خانه می‌نشینند، می‌فرماید: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ» (توبه: ۴۶)؛ به خاطر محبت و رضایت به زندگی دنیایی، در حرکت برای خداوند و آخرت کندی می‌کنند.

«إِذَا قِيلَ لَكُمْ اُنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اُنْفِرْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» (توبه: ۳۸). چند آیه قبل هم از ترس درونی‌شان خبر داد و فرمود: «أَلَا تَتَّقُونَ قَوْمًا نَكَلُوا آيْمَانَهُمْ وَ هُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدُؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ» (توبه: ۱۳)؛ اینکه به جنگ دشمن پیمان شکن و متجاوز نمی‌روید، درواقع به خاطر ترسی است که از آنها دارید.

بنابراین عنوان «مهارکنندگی» بر اقسام گوناگون میل تعمیم دارد. علاوه بر آن، این نوع اثر در سایر انفعالات انسان نیز قابل بررسی و اثبات است و محدود به ترس نیست. گرچه این هیجان به خاطر قدرت مهارگری بالا، بیشتر مد نظر قرار گرفته، اما حالاتی مثل ناامیدی، افسردگی، سرخوشی و پرخاشگری نیز تأثیرات متناسب خود را در دفع و غلبه بر امیال معارض دارد.

## نتیجه‌گیری

مهم‌ترین دستاوردهای تحقیق حاضر عبارت است از:

۱. قرآن از خاصیت «صورت‌های ذهنی هیجانی» برای ترسیم خوب یا بد بودن پیامد انتخاب‌های انسان و ترغیب یا تهدید افراد به آنها بهره برده است. گرچه این تصویرسازی در قرآن عموماً به منظور جهت‌دهی گرایش به امور متعالی و سعادت اخروی انجام شده، ولی این به معنای نفی تأثیر هیجان‌ات در گرایش‌های مادی و اولیه نیست، بلکه قرآن این نوع اثر تکوینی را که در مطالعات فلسفی و تجربی مطرح شده، مفروض گرفته و با استفاده از مثال‌ها و پرسش‌ها، امیال مخاطبان را به سطح عالی‌تری رشد داده است.

۲. بر اساس تحقیقات روان‌شناختی، نیروی «تکانه‌های هیجانی»، رانه‌های گرایشی انسان را فعال نموده، موتور محرکی امیال را برای انجام رفتارهای متناسب به کار می‌اندازد. قرآن با هدف هدایتگری انسان، این نوع کارکرد را بیشتر در خصوص احساس خشیت همراه با امید نسبت به پروردگار مورد تأکید قرار داده و با این تلنگر، او را از سردی و سکون خارج ساخته و میل به حرکت در راه خداوند را بیدار نموده است. پس اصل این تأثیر مقبول قرآن

بوده و روشن است که ذکر یک نمونه، موجب محدودیت نمی‌شود، بلکه تعمیم آن به دیگر امثال جایز است، اما نه اینکه هیجان عامل ضروری برای فعالیت تمام امیال باشد.

۳. در علوم انسانی مانند مدیریت و اخلاق، «تصمیمات تکانشی» و اقدامات ناشی از «عجله» یا «سرعت عمل» در ارضای خواسته‌ها، نتیجه تهییج آنی یا تأثرات روحی برآمده از دوران‌دیشی افراد است که در هر دو صورت صبغه هیجانی دارند. این نوع تأثیر که به لحاظ ارزش‌شناختی مثبت یا منفی تلقی می‌شود، با شواهد قرآنی گوناگون تأیید می‌گردد.

۴. «خودمهارگری» و مبارزه با خواهش‌های غیرعقلانی موضوعی است که در روان‌شناسی و اخلاق مورد توجه قرار گرفته است. این عنوان تا حد زیادی با ساختار مفهومی «تقوا» در قرآن مطابقت دارد. البته امتیاز تقوا آن است که انسان را از خواسته‌های آسیب‌رسان به سعادت ابدی‌اش بازمی‌دارد و این با نیت الهی محقق می‌شود. اما در اینکه هر دو وابسته به هیجانانی مانند ترس و امید هستند، اشتراک دارند.

۵. هیجان به شکل «مقتضی» بر گرایش اثر می‌گذارد؛ یعنی با فراهم بودن شرایطی مثل توجه درونی و نبودن موانعی مثل موقعیت‌های سرکوب‌کننده بیرونی، این تأثیرات محقق می‌شود. بنابراین هیجان‌ها گاهی فعال‌کننده گرایش‌هاست و در شرایطی بازدارنده آنها.

## منابع

### قرآن کریم

- ابراهیم، شمسان، ۱۴۰۶ق، *الفاعل فی القرآن الکریم، تعدیته و لزومه*، کویت، جامعة الکویت.
- ابن سیده، علی، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمداطهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ارسطو، ۱۳۴۳ق، *علم الأخلاق إلى نیقوماخوس*، ت: لطفی، سیداحمد، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- استیف پی، رابینز، ۱۳۹۳، *تصمیم‌گیری*، ت: دانایی، ابولفضل و عزیزی، زهرا، تهران، تیسا.
- اکمن، پل و فریزن، والاس وی، ۱۳۹۳، *رمزگشایی از چهره، راهنمایی برای تشخیص هیجانات از روی سرنخ‌های چهره*، ت: عربشاهی، نیما، تهران، بیان روشن.
- امامی، عبدالنبی، ۱۳۸۹، *فرهنگ قرآن (اخلاق حمیده)*، قم، مطبوعات دینی.
- برونو، فرانک، ۱۳۸۴، *فرهنگ توصیفی روان‌شناسی*، ت: طاهری، فرزانه، پاسایی، مهشید، تهران، طرح نو.
- بقاعی، ابراهیم، ۱۴۲۷ق، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- البوزی، محمد، ۱۴۳۲ق، *مفهوم التقوی فی القرآن و الحدیث، فاس (مغرب)*، دار السلام.
- پارسا، محمد، ۱۳۷۵، *زمینه روان‌شناسی (روان‌شناسی عمومی)*، تهران، بعثت.
- پورافکاری، نصرت‌الله، ۱۳۸۹، *فرهنگ جامع روان‌شناسی - روان‌پزشکی و زمینه‌های وابسته*، تهران، فرهنگ معاصر.
- جونس، روسل، ۱۳۸۶، *صهارت‌های تصمیم‌گیری*، ت: احمدی جوقی، علی اکبر، تهران، انستیتو ایزایران.
- جوهری، اسماعیل، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- داماسیو، آنتونیو، ۱۳۹۳، *خطای دکارت، هیجان، استدلال و مغز انسان*، ت: کیمیایی اسدی، تقی، تهران، نگاه معاصر.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- ربر، آرتور اس، ۱۳۹۰، *فرهنگ روان‌شناسی (توصیفی)*، ت: کریمی، یوسف و دیگران، تهران، رشد.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۸، «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح»، *قرآن شناخت*، ش ۲، ص ۱۱۱-۱۴۶.
- رزمازما، هوشیار، ۱۳۷۰، *فرهنگ روان‌شناسی*، تهران، علمی.
- رفیعی هنر، حمید، ۱۳۹۵، *روان‌شناسی مهار خویشتن با نگرش اسلامی*، قم، موسسه امام خمینی ع.
- ریو، جان مارشال، ۱۳۸۱، *انگیژتس و هیجان*، ت: سیدمحمدی، یحیی، تهران، نشر ویرایش.
- زیبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- زمخشیری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیاسی، علی اکبر، ۱۳۵۵، *علم النفس یا روان‌شناسی از لحاظ تربیت*، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- سیوطی، عبدالرحمان، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی.
- شعاری‌نژاد، علی اکبر، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم رفتار*، تهران، امیرکبیر.
- صدر، محمداقار، ۱۴۲۱ق، *المدرسة القرآنیة*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.

- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر*، اردن، دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل، ۱۳۷۲هـ، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیدة.
- فخررازی، محمد، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
- فضل الله، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، لبنان، دار الملائک.
- کالات، جیمز، ۱۳۸۶، *روان شناسی عمومی*، ت: سیدمحمدی، یحیی، تهران، روان.
- کریمی قدوسی، محسن، ۱۳۹۷، *فرایند دستیابی به ملکه تقوا از منظر قرآن کریم*، معرفت، ش ۲۴۷، ص ۲۳-۳۴.
- ماروسکا، دان، ۱۳۸۳، *چگونه تصمیم‌های بزرگ بگیریم*، ت: افتخاری، سیدرضا، مشهد، بامشاد مرندیز.
- مان، نورمان لسلی، ۱۳۶۲، *اصول روان‌شناسی*، ت: ساعتچی، محمود، تهران، امیر کبیر.
- محاسبی، حارث، ۱۹۹۹م، *الرعاية لحقوق الله*، منصوره (مصر)، دار الیقین.
- محمد محمود، محمد، ۱۴۲۸ق، *علم النفس المعاصر فی ضوء الاسلام*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، جده، دار الشروق.
- محمود السید، عبدالحمید و دیگران، ۱۹۹۰م، *علم النفس العام*، قاهره، مکتبه غریب.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *سجده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *سیمای سرافرازان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *جرعه‌ای از دریای راز*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *الف، خودشناسی برای خودسازی*، چ بیستم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *ب، ره‌توشه*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *الفه آموزش فلسفه*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *ب، اخلاق در قرآن*، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چ هشتم، قم، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب ☞
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب ☞
- نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- نون هوکسما، سوزان و دیگران، ۱۳۹۲، *زمینه روان‌شناسی اتکنیسون و هیگارد*، ت: رفیعی، حسن و ارجمند، محسن، تهران، کتاب ارجمند.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۱، *جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع*، چ پنجم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

نوع مقاله: پژوهشی

## عوامل ضرورت تفسیر قرآن از نظر خاورشناسان؛ بررسی و نقد

علیرضا اسعدی / دانشیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

asaadi@isca.ac.ir  [orcid.org/0000-0003-0176-681X](https://orcid.org/0000-0003-0176-681X)

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۹

### چکیده

برخی خاورشناسان در تحلیل ضرورت تفسیر قرآن، به عواملی همچون زبان قرآن، تناقض محتوای آیات، داستان‌های قرآن، تکامل و توسعه جامعه اسلامی و مواجهه با مسائل جدید اشاره کرده‌اند. هرچند برخی از این عوامل با آنچه دانشمندان اسلامی گفته‌اند از جهاتی همسو بوده، می‌توان بدان‌ها همدلانه نگریست، اما بی‌تردید ملاحظات جدی نسبت به برخی دیگر وجود دارد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و نقد این عوامل پرداخته، نشان می‌دهد که برخلاف ادعای برخی خاورشناسان، نه زبان عربی شاخه‌ای منحط از دیگر زبان‌هاست و نه نقایص زبانی ادعاشده از سوی ایشان صحت دارد تا وجه ضرورت تفسیر قرآن تلقی شود. افزون بر این، چون قرآن آیات محکم و متشابه، مطلق و مقید، و عام و خاص دارد، ممکن است در نگاه نخست چنین به ذهن متبادر شود که بین مدلول آنها تعارض وجود دارد؛ اما با تأمل روشن می‌شود که این‌گونه تعارض‌ها ظاهری و بدوی است، نه مستقر. بنابراین طرح شبهه تناقض و تعارض بین مطالب قرآن از سوی برخی خاورشناسان و آن را وجه ضرورت تفسیر دانستن، حاکی از ناآگاهی آنها در فهم آموزه‌های قرآنی یا تعصبات و اغراض سوء است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر قرآن، خاورشناسان، ضرورت تفسیر.

هرچند قرآن کریم خود را با ویژگی‌هایی همچون «بیان» و «تبیان» و «مبین» وصف نموده (ر.ک: آل عمران: ۱۳۸؛ نحل: ۸۹؛ یوسف: ۱)، اما این ویژگی‌ها بدان معنا نیست که ما از تفسیر قرآن بی‌نیازیم. حتی برخی مسلمانان در عصر نبوی گاهی در فهم آیه‌ای دچار مشکل می‌شدند و آن را با رسول اکرم ﷺ در میان می‌گذاشتند و پاسخ خود را دریافت می‌کردند؛ چنان‌که درباره آیه شریفه ۱۸۷ سوره «بقره»، مربوط به روزه در ماه مبارک رمضان که می‌فرماید: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (و بخورید و بیاشامید تا رشته سپید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما نمودار شود)، عدی بن حاتم برداشت خود از آیه را با پیامبر در میان گذاشت و آن حضرت برای او مراد از رشته سیاه و رشته سفید را تبیین کردند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۰۵).

شیعه علاوه بر پیامبر ﷺ، ائمه اطهار را نیز واجد تفسیر معصومانه از قرآن می‌داند و در عصر ایشان نیز پرسش‌های خویش را با ایشان در میان می‌گذاشته و از علوم آنها برخوردار می‌شده است. بنابراین در عصر پیامبر ﷺ و ائمه معصومین نیز نیاز به تفسیر قرآن وجود داشته و این مهم انجام می‌شده است. برخی از خاورشناسان، همچون ریچارد بل نیز به این موضوع اذعان کرده‌اند. او می‌نویسد:

بر اساس دیدگاه سنتی، وحی که پیامبر اسلام دریافت می‌کرد، حتی در زمان خود او نیازمند تفسیر بود. از این رو در منابع روایی نمونه‌های فراوانی یافت می‌شوند که در آنها محمد ﷺ معانی و مفاهیم آیات قرآن را تفسیر کرده است (لیمهاوس، ۱۳۹۴، ص ۴۵).

اما سؤال اینجاست که اگر به رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار دسترسی نداشته باشیم و ابهام یا پرسشی درباره واژگان قرآنی، ساختار کلمات و گزاره‌های قرآنی، شرایط و اسباب نزول، مصادیق مدنظر آیات و نیز کاربردهای مجازی و شناخت قرائن پیوسته و ناپیوسته آیات الهی برابمان پیدا شود، چگونه باید آن را برطرف کنیم؟ اینجاست که سخن از ضرورت تفسیر به میان می‌آید.

افزون بر این، قرآن کریم ویژگی‌های منحصر به فردی دارد: دارای سبک گفتاری، پراکندگی مطالب و در عین حال واجد تعالیم بلند و لایه‌های معنایی و نیز شأن هدایتگری است. این ویژگی‌ها ما را در فهم عمیق حقایق قرآنی و کاربست تعالیم آن در زندگی به تفسیر قرآن نیازمند می‌سازد. در مجموع به تعبیر برخی مفسران معاصر، می‌توان گفت:

ضرورت تفسیر قرآن از دو لحاظ است: یکی آنکه کتاب عمیق علمی و وزین نظری قطعاً بدون تفسیر ادراک نمی‌شود (از جهت علمی)؛ و دیگر آنکه کتاب هدایت اگر پیامش این باشد که «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء: ۹) برای اهتدای جامعه بشری چاره‌ای جز تبیین مفاهیم و تفسیر معانی آن نیست (از جهت عملی) (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶).

مسئله ضرورت تفسیر قرآن همواره مدنظر خاورشناسان نیز بوده است. آنان ضرورت تفسیر قرآن را ناشی از ماهیت متن قرآن و فرایند تکامل جامعه اسلامی می‌دانند؛ بدین معنا که معتقدند: همه عوامل به این دو بازگشت می‌کنند (دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲). برخی عوامل مذکور در بیان خاورشناسان، هرچند با آنچه دانشمندان اسلامی گفته‌اند از جهاتی همسو بوده، می‌توان بدان‌ها همدلانه نگریست، اما بی‌تردید ملاحظات جدی نسبت به برخی دیگر وجود دارد.

این مقاله که برگرفته از طرح پژوهشی در حال اجرا در «پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی» با عنوان «بررسی و نقد دیدگاه خاورشناسان درباره رابطه قرآن با علم کلام اسلامی» است، به تبیین و ارزیابی مهم‌ترین عواملی می‌پردازد که از دیدگاه خاورشناسان تفسیر قرآن را ضرورت بخشیده و مسلمانان را بدان واداشته است.

درباره پیشینه این مسئله یادآوری می‌شود که عوامل ضرورت تفسیر قرآن در آثار برخی خاورشناسان همچون گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان نوشته گلذریهر و یا مدخل تفسیر برخی دایرةالمعارف‌ها و دانشنامه‌های خاورشناسان نظیر *دانشنامه قرآن کریم* به سرویراستاری *اولیور لیمن* مورد بررسی قرار گرفته است، چنان‌که به تفصیل در ادامه خواهد آمد، اما تا آنجا که نویسنده جست‌وجو کرده است، در نقد آرای خاورشناسان در این زمینه، مقاله یا کتابی نوشته نشده است.

## ۱. زبان و لهجه قرآن

خاورشناسان درباره ریشه زبان عربی و جایگاه و منزلت آن و نیز اینکه قرآن با چه لهجه و گویش عربی نازل شده، دیدگاه‌های متفاوت و متعددی ابراز کرده‌اند. برخی براساس نظریه رایج میان مسلمانان که قرآن گویش و لهجه قریشی دارد، خاستگاه ضرورت تفسیر را در زبان عربی و لهجه قریشی قرآن جست‌وجو کرده‌اند. اینکه زبان و لهجه عامل ضرورت تفسیر باشد، به دوگونه در بیان خاورشناسان قابل تبیین و توضیح است:

نخست اینکه با گسترش اسلام به سرزمین‌های غیرعربی و سایر قبیایل عرب، برخی کلمات به درستی درک نمی‌شد، به‌ویژه آنکه گاهی قرآن کریم کلمات غریبی را به کار می‌برد که همه کس نمی‌تواند در نگاه اول، آنها را به‌سادگی دریابد (دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳).

ریچارد بل (۱۸۷۶-۱۹۵۲) در این زمینه می‌نویسد:

قرآن سرشار از تلمیحات و اشارات است که می‌توان استنباط کرد که در عهد نزول وحی روشن بوده‌اند، ولی برای نسل‌های بعدی به هیچ وجه خالی از ابهام نبوده‌اند. بدین‌سان، رجالی به عرصه فرهنگ و هنر آمدند که می‌گفتند: می‌دانند که افراد مورد اشاره در آیه یا عبارت قرآنی خاص چه کسانی هستند و چه سبب یا رویداد خاصی شأن نزول آیه یا عبارت معینی در قرآن است (بل، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹).

او در ادامه می‌افزاید:

در جریان فتوحات، سرزمین‌های اسلامی به سرعت گسترش یافت و بر شمار مسلمانان افزوده شد. بالطبع نومسلمانان با زبان و ادبیات قرآن ناآشنا بودند و فهم قرآن برایشان دشوار می‌نمود. از این‌رو به دانشمندانی نیاز بود تا با فهم صحیح قرآن، بتوانند آموزه‌های قرآنی را برای مخاطبان تبیین کنند.

ریچارد بل با تأکید بر این وجه ضرورت تفسیر می‌نویسد:

با پیشرفت زمان، به‌ویژه پس از آنکه اقوام غیرعرب مسلمان شدند، شرح و تبیین آیات و عبارات قرآنی که معانی اصلی آنها در پرده ابهام فرو رفته بود، ضرورت پیدا کرد. نشان دادن معنای دقیق کلمات مهجور یا شیوه درست ترکیب نحوی یا - فی المثل - مرجع ضمائر موردنیاز بود (بل، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰).

ضرورت برخاسته از زبان عربی و لهجه قریشی قرآن به گونه دیگری نیز قابل تبیین است. به باور برخی خاورشناسان، زبان عربی زبانی برابر با زبان عبری و آرامی و یا دیگر زبان‌های سامی نیست، بلکه زبانی منشعب از این زبان‌هاست. ایشان به عربی به مثابه شاخه‌ای منحط از این زبان‌های اصلی می‌نگرند و از این رو همواره در دیگر زبان‌های سامی در جست‌وجوی ریشه‌شناسی کلمات قرآن‌اند؛ زیرا بر این گمان‌اند که عربی باید لزوماً واژگان خود را از این زبان‌های قدیمی‌تر و پیش‌رفته‌تر وام گرفته باشد (فتانی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۹).

براساس همین نظر است که برخی صدها کلمه قرآن را از انواع زبان‌های عبری، آرامی، آشوری، فارسی ایتویپایی، ترکی و یونانی اشتقاق یافته می‌دانند؛ مثلاً، جفری در واژگان دخیل در قرآن بیش از ۲۷۰ کلمه - سواى اسامی خاص - را در طبقه کلمات خارجی قرار داده است (همان، ص ۴۶۰).

*افغان فتانی* در مدخل «قرآن و زبان» *دانشنامه قرآن کریم* ضمن تأکید بر اینکه واگرایی علمای مسلمان و غربی در هیچ حوزه‌ای گسترده‌تر از حوزه زبان نیست، می‌نویسد:

علمای غربی از زمان تئودور نولدکه (Theodor Nöldeke; 1836-1930)، حمله به اعتقاد به منشأ الهی قرآن را با خوار شمردن زبان و جست‌وجوی انتقادی برای - به اصطلاح - نقایص زبانی بر خود فرض دانسته‌اند؛ مثلاً، در بحث مفصل «غرائب سبکی و نحوی قرآن»، نولدکه نحو قرآن را ناشیانه، زشت، نامناسب، بسیار غیرمعمول، بسیار خشک، ناپخته و مانند آن توصیف می‌کند! (فتانی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۷).

براساس چنین باوری نسبت به ماهیت متن قرآن و ادبیات قرآنی، طبیعی است که قرآن نیازمند تفسیر و توضیح است و مسلمانان از رهگذر تفسیر قرآن، به حل و فصل مشکلات متن پرداخته‌اند.

#### ۱-۱. ارزیابی

بی‌تردید، قرآن کریم به زبان عربی نازل شده است و برای فهم قرآن باید به این زبان مراجعه کرد و علوم زبان عربی - از جمله نحو و صرف - را باید مطمح نظر قرار داد. این نکته که به علت گسترش قلمرو اسلامی و ناآشنایی برخی با زبان و لغت عربی یا لهجه خاص قرآن، اقتضا می‌کرده است تا مسلمانان دست به تفسیر قرآن بزنند، سخنی کاملاً درست و مطابق با واقع است و می‌توان این را عاملی ناشی از ماهیت متن قرآن دانست. این موضوع با باور ما به جاودانگی قرآن و جهانشمولی آن نیز تأکید می‌شود. اما اگر مراد از نقش ماهیت متن و زبان قرآن، آن چیزی باشد که نولدکه و امثال او اظهار کرده‌اند، پذیرفتنی نیست. چنین ادعاهایی بیش از آنکه جنبه علمی و پژوهشی داشته باشد، تلاشی برای تخفیف قدمت واقعی زبان عربی و زیرسؤال بردن منشأ الهی قرآن است (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۶۰).

مسئله وجود یا عدم واژگان غیرعربی در قرآن کریم از سده‌های نخست هجری در میان دانشمندان اسلامی مطرح بوده و موافقان و مخالفانی داشته و چنین نیست که خاورشناسان آن را کشف کرده باشند، بلکه برخلاف ادعای ایشان، نه زبان عربی شاخه‌ای منحط از دیگر زبان‌هاست و نه نقایص زبانی ادعا شده صحت دارد تا ناقض منشأ الهی قرآن تلقی شود. اصولاً به اعتقاد برخی از زبان‌شناسان زبانی وجود ندارد که از زبان‌های دیگر اثر نپذیرفته باشد (رک: ناتل خانلری، ۱۳۶۶، ص ۱۱۱-۱۱۲) و زبان عربی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

قرآن کریم به زبان رایج قوم عرب نازل شده و اگر کلماتی از سایر زبان‌ها به عربی راه یافته و قرآن از آن کلمات بهره گرفته باشد، این بدان معنا نیست که قرآن لغات سریانی و یا فارسی به کار برده، بلکه این لغات در زبان عربی آن روز رایج بوده و قرآن کریم از بهترین واژگان رایج در میان قوم عرب و با بهترین ترکیب، تعالیم آسمانی را به بشر منتقل ساخته است. از این روست که هم‌اوردطلبی نموده و دانشمندان اسلامی نیز آثار متعددی در گونه‌های اعجاز آن نگاشته‌اند (برای بررسی تفصیلی، ر.ک: کریمی نیا، ۱۳۹۱؛ پارسا و نبی، ۱۴۰۱).

## ۲. تناقض، پریشانی و عدم ثبات قرآن از لحاظ نص و متن

گل‌زیه‌ر در آغاز کتاب *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان* عبارتی دارد که ناظر به ضرورت تفسیر قرآن از دیدگاه اوست. او می‌نویسد:

این مرحله آغازین تفسیر قرآن است و مراحل اولیه آن دارای بذره‌های مناسب و درستی بود تا بتواند به خوبی متن قرآن را بازنماید. در میان کتاب‌های دینی که گروه‌های مختلف دینی معتقدند: نصی و حیانی و نازل‌شده از جانب خداست، هیچ کتابی همچون قرآن، از نخستین دوران رواج آن، دچار پریشانی و عدم ثبات از لحاظ نص و متن، وجود نداشته است (گل‌زیه‌ر، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰).

«پریشانی و عدم ثبات از لحاظ نص و متن» در عبارت گل‌زیه‌ر با توجه به آثار گوناگون خاورشناسان در حوزه مطالعات قرآنی، می‌تواند ناظر به اختلاف قرائات، وجود ناسخ و منسوخ در قرآن، ناهمگونی ساختاری و محتوایی آیات مکی و مدنی و نیز وجود تعالیمی تلقی شود که از سوی برخی تناقض‌آمیز شمرده شده است (ر.ک: یوسف دره حداد، ۱۹۸۲). بنابراین برخی خاورشناسان کوشیده‌اند چنین القا کنند که متن قرآن به گونه‌ای بوده است که مسلمانان به ناچار برای حل و فصل معضلات آن دست به تفسیر قرآن زده‌اند.

گل‌زیه‌ر خود در ادامه به مسئله «اختلاف قرائات» پرداخته است و چنین به نظر می‌رسد که او - دست‌کم - مرحله آغازین و به تعبیر خودش «تفسیر سطحی» را ناشی از اختلاف قرائات می‌داند. او در کتاب دیگر خود، *درس‌هایی درباره اسلام* ادعا می‌کند:

قرآن کریم از آموزش‌های مهم دین، جز کلیاتی مبهم به ما نمی‌دهد. اگر در آن کاوش نماییم گاهی با آموزش‌های متناقض نیز برخورد می‌کنیم (گل‌زیه‌ر، ۱۳۵۷، ص ۱۵۵).

او ضمن گزارش دیدگاه هوبرت گریمه (Hubert Grimme) مبنی بر وجود تناقض در آیات ناظر به مسئله «جبر و اختیار» (گل‌زیه‌ر، ۱۳۵۷، ص ۱۷۵) تأکید می‌کند:

در اسلام برای هیچ مسئله مذهبی تا این اندازه آیه‌های متناقض نمی‌توان از قرآن بیرون آورد که برای این مسئله می‌توان (گل‌زیه‌ر، ۱۳۵۷، ص ۱۷۰).

براساس چنین دیدگاهی درباره تعالیم و متن قرآن کریم، مسلمانان به منظور حل و فصل پریشانی‌ها، ناهماهنگی‌ها و تناقضات موجود در قرآن به تفسیر آن روی آورده‌اند.

به نظر می‌رسد در تحلیل و ارزیابی، باید دو مسئله «اختلاف قرائات» و «ادعای تناقض» در قرآن را از یکدیگر جدا کرد و به صورت جداگانه به بررسی آنها پرداخت.

### ۲-۱-۱. اختلاف قرائات

در اینجا توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول اینکه وجود قرائت‌های مختلف قرآن جای تردید و انکار ندارد، اما این امر، نه موجب پریشانی و عدم ثبات متن قرآن است و نه می‌تواند وجه ضرورت تفسیر به شمار آید. زمانی اختلاف قرائات را می‌توان موجب پریشانی نص قرآن دانست که به گونه‌ای باشد که نتوان متن و نص صحیح را از غیر صحیح متمایز کرد. اما با توجه به آنچه در مبحث قرائات گفته می‌شود، قرائات دارای ضابطه و معیارند و تنها در صورت احراز شرایط پذیرفته می‌شوند. در غیر این صورت، قرائت صحیح به شمار نمی‌آیند و از این رو آثاری بر آنها بار نمی‌گردد. قرائات صحیح و مقبول نیز چون تأیید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دارد، حکم قرآن بر آن بار می‌شود. از این رو نمی‌توان اختلاف قرائات را موجب پریشانی نص و متن قرآن دانست.

نکته دوم اینکه اختلاف قرائات نمی‌تواند وجه ضرورت تفسیر به شمار آید، بلکه اصولاً علم قرائت علم دیگری است که از پیش نیازهای تفسیر قرآن است؛ بدان معنا که مفسر باید از قرائت صحیح آگاه باشد؛ زیرا در مواردی قرائت در چگونگی تفسیر نقش ایفا می‌کند. برخی دانشمندان علم قرائت انواعی را برای اختلاف قرائات بر شمرده‌اند (ر.ک: خوئی، ۱۳۳۰ق، ص ۱۹۰) و در مجموع، از لحاظ تأثیر در تفسیر قرآن، آنها را بر دو قسم می‌دانند. برای نمونه *ابن عاشور* قرائات را چنین تقسیم می‌کند:

۱. آنها که نقش و تأثیری در تفسیر ندارد؛ مثل اختلاف در وجوه نطق به حروف که فایده این‌گونه مسائل، تعیین کیفیت نطق عرب در مخارج و صفات حروف و اختلاف لهجه‌های عربی است.

۲. آنها که تأثیری در تفسیر دارد؛ نظیر اختلاف قراء در حروف کلماتی مثل «مَالِكٍ / مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ» (فاتحه: ۴)؛ «نُنشِرُهَا / نُنشِرُهَا» (بقره: ۲۵۹)؛ «قَدْ كُذِّبُوا / قَدْ كُذِّبُوا» (یوسف: ۱۱۰) و اختلاف حرکاتی که معانی کلمه با این اختلاف دگرگون می‌شود؛ مانند «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ / يَصِدُّونَ» (زخرف: ۵۷) (نافع به ضم صاد و حمزه به کسر صاد خوانده است) که اگر به ضم صاد خوانده شود، یعنی غیر خودشان را از ایمان آوردن باز می‌دارند، و اگر به کسر صاد خوانده شود معنایش آن است که خودشان ایمان نمی‌آورند. این حالت نقش بسزایی در تفسیر قرآن دارد؛ زیرا ثابت شدن یکی از الفاظ در یک قرائت، مراد از واژه همانند آن را در قرائت دیگر بیان می‌کند. همچنین اختلاف قرائات در الفاظ، معانی یک آیه را نیز زیاد می‌کند؛ مثل «حَتَّىٰ يَطْهَرُونَ / يَطْهَرُونَ» (بقره: ۲۲۲).

به گفته *ابن عاشور* اینکه قرآن به منظور بیان چند معنا به وجوه مختلفی نازل شده باشد، مانعی ندارد؛ زیرا نزول قرآن به وجوه مختلف موجب بی‌نیازی از تکرار و تعدد آیات می‌شود؛ همانند تضمین در استعمال عرب و توریه و

توجیه در علم بدیع و پیامدهای ترکیبها در علم معانی. از این رو بر مفسر لازم است که با قرائات مختلف آشنا باشد؛ زیرا قرائات می‌توانند معانی آیه را متفاوت ساخته، به تبیین و توضیح معانی آیات مدد رسانند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۰-۵۵؛ برای بررسی بیشتر در زمینه قرائت قرآن، ر.ک: معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۹).

## ۲-۱-۲. ادعای ناسازگای و تناقض محتوایی قرآن

چون قرآن کریم دربردارنده آیات محکم و متشابه، مطلق و مقید، عام و خاص و مانند آن است، مسلمانان - به‌ویژه پس از گسترش سرزمینی اسلام - خود را نیازمند تفسیر قرآن دیدند و برای حل و فصل این آیات و فهم دقیق‌تر آنها و نیز تعلیم نومسلمانان، به تفسیر قرآن روی آوردند. هرچند وجود چنین آیاتی در قرآن ممکن است در نگاه نخست شبهه تناقض و ناسازگاری را به ذهن متبادر کند، با تأمل و بررسی بیشتر روشن می‌شود که این صرفاً تناقضی ظاهری است و در حقیقت مسلمانان برای حل و فصل تناقضات ظاهری به تفسیر روی آورده‌اند؛ چنان‌که حتی در برخی آثار خاورشناسان نیز به درستی بدین نکته اذعان شده است. برای نمونه *دانشنامه قرآن کریم* می‌نویسد:

نیاز به حل و فصل تناقضات ظاهری برخی آیات، دلیل دیگری بود برای به‌جلو راندن تفسیر قرآن در اوایل ایام ظهور اسلام. این حقیقت که بعضی آیات قرآن «محکم» و بعضی دیگر «متشابه» (مبهم) بودند، مسلمانان را وادار ساخت که تلاش بیشتری را مصروف درک بهتر آیات متشابه بنمایند. قرآن در آیه هفتم سوره آل‌عمران سخت بر این مسئله تکیه دارد و می‌فرماید: «کسانی که در دلشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن به دلخواه خود، از متشابه پیروی می‌کنند» (دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

یان ریچارد نتون (Ian Richard Netton) نیز آیات ناظر به انسان‌انگاری خداوند را نمونه‌ای از آیات متشابه دانسته است که در فهم آنها باید، یا تن به تشبیه داد یا به تأویل آنها پرداخت. به عقیده او نمونه دیگر چنین آیاتی در قرآن، آیات جبر و اختیار است (نتون، ۱۳۹۷، ص ۲۲-۲۳).

شبهه «وجود تناقض در تعالیم قرآنی» شبهه جدیدی نیست. این شبهه قرن‌ها پیش، از خاورشناسانی همچون گلنزیهر، از سوی ملحدان مطرح شده است (برای نمونه، ر.ک: قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۳-۴۰۴) و دانشمندان اسلامی در تک‌تک موارد ادعایی، بدان‌ها پاسخ داده‌اند (برای بررسی و نقد ادعای تناقض در قرآن، ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۳-۳۱۰).

برای نمونه در اینجا به اختصار به مسئله «جبر و اختیار» اشاره می‌کنیم که بسیاری از خاورشناسان در این مسئله قرآن را واجد تعالیم متناقض دانسته‌اند. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که بر توحید افعالی دلالت می‌کند که لازمه آن گستردگی حاکمیت و سلطنت خداوند است. از سوی دیگر آیاتی در قرآن هست که مفاد آنها اختیار انسان است. خاورشناسان با تصور ناسازگاری این دو دسته از آیات، تعالیم قرآن کریم را در مسئله جبر و اختیار دچار تناقض پنداشته‌اند. اما تناقض ادعا شده بدوی است و با تبیین دقیق توحید افعالی برطرف می‌شود. «توحید افعالی» به معنای نفی هرگونه علیت در جهان و انحصار علیت به خداوند نیست، بلکه بر این حقیقت دلالت دارد که تنها فاعل و علت مستقل خداوند است. از این رو انسان به‌عنوان عضوی از سلسله علل، نقش و اثرگذاری خود را دارد و با اختیار خود،

فعل را انجام می‌دهد؛ اما چون خود او و همه صفات کمالش (نظیر علم و قدرت) آفریده خداوند است، فعل او مستقل به شمار نمی‌آید.

همچنین اگر قرآن کریم از اراده عام الهی سخن گفته، این اراده نافی اراده انسان نیست؛ زیرا خداوند چنین خواسته است که انسان با اختیار و اراده خود، اعمالش را انجام دهد. به عبارت دیگر، افعال به‌طور کلی دو دسته می‌شوند: بعضی با اراده انجام می‌گیرند و بعضی بی‌اراده. فاعل‌ها هم دو دسته‌اند: فاعل مرید و فاعل غیرمرید. از این رو خداوندی که اراده کرده است آتش بدون اراده بسوزاند، همو اراده کرده است که انسان با اراده خود سخن بگوید. بنابراین افعال انسان با اراده خودش انجام می‌شود و این نافی تعلق اراده خداوند به آن فعل نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰).

حاصل سخن اینکه هیچ‌گونه ناسازگاری بین نظریه «اختیار» با حاکمیت و اراده عام الهی نیست. ناسازگاری تنها در صورتی است که نظریه «تفویض» یا «اختیار مطلق» را باور کنیم و امور را به انسان واگذار شده بدانیم که البته این نظریه هم مردود است. اما اگر نظریه «امر بین الامرین» را که اهل بیت علیهم‌السلام مطرح کرده و شیعه آن را شرح و بسط داده است، بپذیریم، ناسازگاری وجود نخواهد داشت. براساس این نظریه افعال انسان، هم به خدا و هم به انسان مستندند، ولی نه به این معنا که انسان در عرض خداوند است، بلکه اراده انسان در طول اراده خداوند قرار دارد.

صدرالمتألهین به زیبایی در تبیین این نظریه می‌نویسد: قائل به تفویض، به اسباب قریب فعل نظر کرده و قائل به جبر، به سبب‌الاسباب نظر کرده، از اسباب متوسط و ترتیب صدور آنها غفلت ورزیده است. ولی کسی که به درستی می‌نگرد به نظریه «امر بین الامرین» باور دارد. چنین کسی قلبش دارای دو چشم است: با یک چشم به خداوند نظر می‌کند و همه چیز را، چه خیر و چه شر، به قضای الهی و قدر او نسبت می‌دهد، و با چشمی دیگر به خلق نظر می‌کند و تأثیر خلق را در افعال به واسطه قدرت و کمک الهی اثبات می‌کند و نه به‌طور استقلال (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۲۰۱-۲۰۲).

بنابراین - چنان که ملاحظه می‌شود - شبهه تناقض ناشی از فهم نادرست آموزه‌های قرآنی است. در نتیجه اصولاً تناقضی در قرآن کریم وجود ندارد تا بخواهد وجه ضرورت تفسیر به شمار آید.

### ۳. داستان‌های قرآن

برخلاف داستان‌های کتاب مقدس، داستان‌های قرآن در سراسر کتاب پراکنده و شامل موارد مکرر است. داستان‌ها عموماً تفصیل زیادی ندارند و اغلب برای تأیید پیام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده‌اند. فهم دقیق و عمیق داستان‌ها به سبب فقدان تفصیل، پراکندگی و تکرار تفسیر قرآن را ضروری ساخته است، به‌ویژه آنکه مسلمانان مشتاق کسب اطلاعات بیشتر درباره داستان‌های قرآنی بودند (دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲) و اگر تفسیر قرآن صورت نمی‌گرفت چه‌بسا مسلمانان برای آگاهی از آنها به متون یهودی - مسیحی یا گفته‌های شفاهی ایشان مراجعه می‌کردند و از این طریق از آموزه‌های ادیان دیگر تأثیر می‌پذیرفتند؛ چنان که گزارش‌های تاریخی متعددی درباره آن به ما رسیده و از آنها به «اسرائیلیات» تعبیر شده است.

کلمه «اسرائیلیات» معمولاً به آنچه از فرهنگ یهود، بخصوص در زمینه تفسیر به عاریت گرفته شده، اشاره دارد؛ اما چشم انداز آن به قدری گسترده است که اخبار و احادیث وارده از مسیحیت و دیگر فرهنگ‌ها را نیز دربر می‌گیرد؛ مثلاً، علمای مسلمان برای تکمیل بخش‌های مکتوم داستان‌های موزج قرآن، عموماً به کتاب مقدس مراجعه می‌کردند که آن حوادث را با تفصیل بیشتر شرح می‌داد. در زمان تابعین تعداد اسرائیلیات عاریتی افزایش چشمگیری یافت. این اطلاعات اغلب از یهودیان گرویده به اسلام به دست می‌آمد (دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵).

با صرف نظر از کم و کیف مسئله اسرائیلیات و مباحثی که پیرامون آنها مطرح است، با توجه به ویژگی‌ها و سبک و سیاق داستان‌های قرآن، تفسیر آنها ضرورت یافته و به همین سبب دانشمندان مسلمان به آن اهتمام ورزیده و از این طریق، در حد توان از آثار و پیامدهای منفی آنها جلوگیری کرده‌اند.

### ۳-۱. ارزیابی

به نظر می‌رسد کیفیت داستان‌های قرآنی وجه ضرورت جداگانه‌ای به شمار نمی‌آید و در حقیقت به همان وجه ضرورتی بازمی‌گردد که دانشمندان اسلامی برای تفسیر قرآن بیان کرده‌اند. دانشمندان مسلمان تفسیر را به گونه‌های متفاوتی تعریف کرده‌اند. از دیدگاه برخی «تفسیر علمی است که از احوال قرآن از نظر دلالت بر مرادش متناسب با درک و فهم بشر بحث می‌کند» (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۱).

برخی دیگر گفته‌اند: «تفسیر» عبارت است از: شناخت احوال کلام خداوند به مقدار توان انسان، از جهت قرآن بودن و از جهت دلالت بر مراد خداوند، چه دلالت قطعی چه دلالت ظنی (صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱). از بهترین تعاریف، تعریف ارائه شده از سوی علامه طباطبائی است. آنگونه که ایشان می‌نویسد: «تفسیر» عبارت است از: بیان کردن معنای آیه‌های قرآن، و روشن کردن و پرده‌برداری از اهداف و مفاهیم آیه‌ها (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴). بر این اساس، کنار هم نهادن آیات مربوط به یک داستان قرآنی و تبیین کامل آن از سوی مفسر، در راستای پرده‌برداری از اهداف و مفاهیم آیات و درک و فهم بهتر تعالیم و حیانی قرآن کریم است، بی‌آنکه نقص یا اشکال و ایرادی را متوجه قرآن سازد.

### ۴. تکامل و توسعه جامعه اسلامی و مواجهه با مسائل جدید

بی‌شک قرون اولیه اسلامی شاهد تحولات و تغییرات گسترده و مهمی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در جامعه اسلامی بود. نمونه بارز آن یکی فتوحات گسترده مسلمان و گرویدن انبوهی از پیروان سایر ادیان به اسلام است. نمونه دیگر آن «نهضت ترجمه» و آشنایی مسلمانان با افکار و اندیشه‌های دیگر و به‌ویژه افکار فلسفی یونانیان است. این تحولات شگرف مسلمانان را با مسائل جدیدی مواجه ساخت که عمده آنها به ساحت اعتقادات مربوط می‌شود و در حوزه مسائل کلامی می‌گنجد و بالطبع، مسلمانان ناگزیر باید به حل و فصل آنها می‌پرداختند. به عقیده شیعه، متون دینی (یعنی قرآن و روایات) منبعی کاملاً غنی است که با فهم و تفسیر دقیق آنها حل و فصل این مسائل ممکن است و دانشمندان بزرگ مسلمان بر همین اساس عمل کرده‌اند.

اما در میان خاورشناسان، دیدگاه‌های متعددی درباره چگونگی مواجهه مسلمانان با این مسائل وجود دارد. برخی از آنها به نقش اثرگذار قرآن کریم و مراجعه مسلمانان به قرآن برای حل و فصل این‌گونه مسائل اذعان دارند. برای نمونه، نویسندگان مدخل «تفسیر» *دانشنامه قرآن کریم* تغییرات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را که جامعه اسلامی بعد از ایام پیامبر گرامی حضرت محمد ﷺ به خود دید، دلیل دیگری برای نیاز به تفسیر دانسته‌اند. به گفته ایشان:

گسترش اسلام به داخل سرزمین ایران و روم شرقی (بیزانس) در زمان جانشینان پیامبر، مسائل تازه‌ای را مطرح ساخت و برای حل آنها، مسلمانان به قرآن، به‌عنوان منبع راهنمایی و علم رو آوردند (دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

برخی دیگر از خاورشناسان، هرچند تطور و تحول فرهنگ و علوم اسلامی را پذیرفته‌اند، آن را متأثر از ادیان و تعالیم دیگر ادیان و یا علوم دانسته‌اند و برای قرآن کریم نقش اثرگذاری باور ندارند. این دسته اهتمام مسلمانان به تفسیر قرآن را چنین تحلیل می‌کنند که برخی مسلمانان در مواجهه با اندیشه‌های گوناگون وارداتی، از آنها تأثیر پذیرفته‌اند. این امر به پیدایش فرقه‌های مختلف انجامیده و اینها به منظور دفاع از باورها و نظریات خود، نیازمند مستند ساختن آنها به قرآن بوده‌اند.

برای نمونه، گلنزیهر در تحلیل ضرورت تفسیر قرآن بر این باور است که خاستگاه ضرورت تفسیر در مرحله آغازین آن با تفسیری که بعدها از سوی جریان‌های فکری صورت گرفت، متفاوت است. او تفاسیر صورت‌گرفته توسط جریان‌های فکری را بدین سبب می‌داند که آنها خواسته‌اند عقاید خود را با قرآن تطبیق دهند و سندی برای حقانیت مدعای خود بیابند. از این رو با توسل به روش تفسیری، روشی جدید برای تفسیر قرآن پدید آورده‌اند. گلنزیهر در کتاب *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان* تلاش می‌کند تا نشان دهد که فرقه‌های دینی و مکاتب کلامی - از جمله معتزله، اهل سنت، متصوفه و شیعه - می‌کوشند قرآن را مطابق دیدگاه خود تفسیر کنند. از جمله وی درباره تفسیر کلامی توسط معتزلیان می‌نویسد:

معتزلیان برای اینکه بتوانند در مقابل حمله‌های مخالفان خود ایستادگی کنند، مجبور شدند تا عقاید خود را از طرفی با قرآن تطبیق دهند و از طرف دیگر با به‌کار بردن دلایل و استدلال به نصوص قرآنی به نفع مذهب خود، شیوه‌ای جدید از اندیشه را عرضه کنند (گلنزیهر، ۱۳۸۳، ص ۱۲).

او درباره شیعه نیز می‌نویسد:

دانشمندان مذهب شیعه نیز همه هم و غم خود را مصروف آن کردند که به وسیله تفسیر قرآن، عقاید دینی خود را از آن برداشت کنند. این تلاش، هم در بعد ایجابی و اثباتی بود و هم در بعد جدلی (گلنزیهر، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

*آدام متر* (Adam Mez) نیز از مشارکت مجدانه معتزله در تفسیر قرآن در قرن چهارم نام می‌برد (متر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶). وی در این زمینه می‌نویسد:

از آنجاکه همه فرقه‌ها در آن عصر (قرن چهارم) به‌عنوان بزرگ‌ترین مرجع و منبع استشهاد و استناد به قرآن تکیه می‌کردند و می‌بایست به دلایل قرآنی مجهز شوند، لذا قرآن نیز چون هر کتاب مقدس دیگری در معرض تفسیرهای تکلف‌آمیز بود (متر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۷؛ نیز ر.ک: دمیرکان و آتای، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

در میان خاورشناسان، دیدگاه سومی نیز در این زمینه وجود دارد. این دیدگاه هرگونه تحول و پویایی را در حوزه فرهنگ و علوم اسلامی انکار می‌کند و بر این نکته اصرار دارد که تفکر مسلمانان در طول تاریخ دچار نوعی فلج و رکود بوده است. برای نمونه، پل نویا (Paul Nwyia) در کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* با اشاره به سخن روثه آرنالدز (Roger Arnadez) که در مقاله‌ای با عنوان «فلج تفکر فلسفی در اسلام» مدعی است فلاسفه مسلمان نوعی ناتوانی فکری در برابر مسائل حقیقتاً فلسفی از خود نشان داده‌اند، می‌نویسد:

شاید همین سخن را با در نظر گرفتن تفاوت‌ها، درباره تفکر کلامی نیز بتوان گفت. این تفکر در جهان اهل سنت بسیار زود به صورت مکتب مدرسی منحنی درآمد، محبوس در درون نظامی که مسائل خاص خود را به وجود آورد و راه‌حلهایی از ماده خود استخراج کرد که هیچ پیوندی با واقعیت نداشت. این مسائل و راه‌حل‌های آنها را همه می‌دانند. می‌توان گفت که اساس آنها، چه در رساله قرن یازدهم باقالاتی و چه در رساله «التوحید» محمد عبده متوفی در آغاز قرن بیستم، یکی است. استمرار یک نوع بیان و یک زبان و یک معضله ثابت لایتغیر در مدت سه قرن نشانه آن است که چنین تفکری بیرون از زمان واقعی می‌زیسته و از تراوش درونی خود تغذیه کرده است و این در حالی است که جهان تغییر می‌کرده و مسائل آن مسائلی دیگر می‌شده است (نویا، ۱۳۷۳، ص ۱-۲).

#### ۱-۴. ارزیابی

از میان سه رویکرد یادشده خاورشناسان، رویکرد نخست به تغییر و تحولات جامعه اسلامی، ضرورت تفسیر قرآن و پویایی معارف مسلمانان با تکیه بر قرآن کریم رویکردی مثبت و قابل قبول است. به عقیده ما نیز قرآن کریم در طول تاریخ و به موازات پیدایش مسائل جدید و از جمله در عرصه اعتقادی و کلامی، پاسخگو بوده و این نشان از جامعیت و پویایی تعالیم قرآن کریم دارد و یکی از وجوه اعجازآمیز قرآن کریم به شمار می‌رود.

اما دو رویکرد دیگر که تفسیر قرآن را در خدمت فرقه‌های دینی و توجیه‌گر باورهای ایشان دانسته و یا بکلی هرگونه تحولی را در تفکر اسلامی منکر است، پذیرفتنی نیست. این ادعا که تفکر اسلامی و به‌ویژه تفکر کلامی از ماده خود، راه‌حلهایی استخراج کرده که پیوندی با واقعیت ندارد و در نتیجه بیرون از زمان واقعی می‌زیسته، قضاوتی غیرمنصفانه در باب تفکر اسلامی است.

برای نمونه، کلام اسلامی هرچند دارای محورهای ثابتی (نظیر موضوع و غایت) است، محورهای تحول‌پذیری نیز دارد. از جمله این محورها، مسائل علم کلام است. علم کلام در حوزه مسائل دوگونه تحول یافته است:

نخست تحول کمی که به معنای افزایش مسائل کلامی است. عوامل گوناگونی در طول تاریخ، ایجاب کرده است که مسائل جدیدی به کلام افزوده شود که برخی از آنها نمود زیادی داشته است؛ نظیر مسائل نسخ، ایمان و کفر، مرتکب کبیره، جبر و اختیار، حدوث و قدم و مانند آن که در صدر اسلام مطرح شده و دیدگاه‌های گوناگونی درباره آنها ابراز شده است. امروزه نیز با تحولات جدید در حوزه علم و فرهنگ، مسائل جدیدی به حوزه کلام راه یافته است؛ همچون علم و دین، دین و عقل، دین و حقوق بشر، دین و مردم‌سالاری و غیر آن.

دوم تحول کیفی است که به چگونگی حل و فصل مسائل و ارائه پاسخ‌ها و راه‌حل‌های جدید برای مسائل مربوط است؛ بدین معنا که اصل مسئله تغییر نمی‌کند، اما متکلمان پاسخ‌های جدیدی برای آن ارائه می‌کنند (برای مطالعه بیشتر درباره تطورات و فرایند تکاملی کلام اسلامی، رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۲؛ همو، ۱۳۸۴).

علم کلام با تغذیه از قرآن و سنت به‌مثابه دو منبع مهم، با وجود فراز و فرودهایی که داشته، در مجموع، فرایندی تکاملی را طی کرده و به موازات تحولات مسائل کلامی، با به‌کارگیری روش مناسب، به پاسخ‌گویی به آنها پرداخته است. بررسی تاریخی مسئله گواه آن است که متکلمان مسلمان به موازات تحولات سیاسی - اجتماعی و پیدایش مسائل مهم با به‌کارگیری روش‌های مناسب بدان‌ها پرداخته‌اند و نمی‌توان از اشتراک مسائل دو کتاب در دو قرن متفاوت، نتیجه‌ای گرفت و آن را به همه متکلمان و تاریخ یک علم تعمیم داد.

این ادعا نیز که مسلمانان باورهای خویش را از قرآن نگرفته، بلکه با روی آوردن به تفسیر قرآن کوشیده‌اند از این طریق عقاید خود را بر آن تطبیق دهند، هرچند ممکن است در مواردی اندک شواهدی برای آن یافت و افرادی در قرآن به دنبال شواهدی برای تأیید باور قبلی خویش گشته باشند، اما هرگز چنین امری کلیت نداشته و موارد نقض فراوانی برای آن وجود دارد.

قرآن کریم از جهات متعددی و از جمله مسائل، به شکل‌گیری علوم اسلامی و رشد آنها مدد رسانده است. برای نمونه، در اینجا به اختصار به نقش قرآن کریم در شکل‌گیری علم کلام اشاره می‌شود:

بسیاری از مهم‌ترین مسائل کلامی برگرفته از قرآن است و چنین نیست که متکلمان از طریق تفسیر کلامی قرآن درصدد منطبق ساختن آراء کلامی خود بر قرآن کریم باشند. مباحثی همچون توحید، صفات الهی، صفات خبری، مسئله ایمان و کفر، مسئله رویت، مسئله قدر و جبر و اختیار، نبوت، و حکم مرتکب کبیره در قرآن کریم آمده است. حتی قرآن کریم به برخی شبهات درباره این مسائل نیز پاسخ داده است (ر.ک: اشعری، بی‌تا، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۴۴ق، ص ۹۰-۹۱؛ رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۷۶). طرح چنین مسائلی در قرآن کریم مسلمانان را واداشت که بر اثبات آنها استدلال کرده، به تبیین آنها بپردازند و با الهام از قرآن کریم، به شبهات پاسخ دهند.

*اشعری در زمینه استناد آراء کلامی به قرآن کریم می‌نویسد:*

کلام المتکلمین فی الحجاج فی توحید الله انما مرجعه الی هذه الآيات التی ذکرناها و کذلک سائر الکلام فی تفصیل فروع التوحید و العدل انما هو ماخوذ من القرآن (اشعری، ۱۳۴۴ق، ص ۸۹)؛

سخن متکلمان در استدلال بر یگانگی خداوند به همین آیاتی بازمی‌گردد که بیان شد و نیز سخن در تفصیل فروع توحید و عدل از قرآن کریم اخذ شده است.

*ابن‌عساکر نیز در کتاب تبیین کذب المقتیری از امام قشیری نقل می‌کند:*

و العجب ممن یقول: لیس فی القرآن علم الکلام، و الآيات التی هی فی الاحکام الشرعیة نجدھا محصورة و الآيات المنهبة علی علم الاصول نجدھا توفی علی ذلک و تربی بکتیر (ابن‌عساکر دمشقی، ۱۳۹۹ق، ص ۳۵۹)؛

در شگفتیم از کسی که می‌گوید: در قرآن علم کلام نیست، در حالی که آیات احکام شرعی محدودند، ولی آیاتی که درباره علم اصول (کلام) هستند در حد کفایت بوده و بسیار است.

حتی برخی خاورشناسان مانند دیوید توماس در مدخل «رديه‌ها و دفاعیه‌ها» از کتاب *دائرةالمعارف قرآن* لیدن بر این نکته تأکید دارد که مسلمانان سده‌های نخستین تحت تأثیر تعلیم قرآن، به رد و نقض ادعاهای

مسیحیت می‌پرداختند. او به کتاب *الرد علی النصارى*، اثر *قاسم بن ابراهیم* اشاره می‌کند. حتی به عقیده او، *ابوعیسی وراق* (متفکر مستقل در اوایل قرن سوم که ردیه مفصلی بر عقیده‌های تثلیث و ماهیت انسانی و الهی حضرت عیسی علیه السلام بر پایه تحقیقات مفصل درباره تعالیم فرقه‌های اصلی مسیحی نوشته است و استدلال‌های محکم و متقنی دارد) تلویحاً تأثیر فراگیر قرآن را به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا انتقادات دوگانه این کتاب به طرز مؤثری انکار عقیده مسیحیان به تثلیث و پسر خدا بودن حضرت عیسی علیه السلام در قرآن را تقویت می‌کند (توماس، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۳).

### نتیجه‌گیری

۱. هرچند قرآن کریم خود را با ویژگی‌هایی همچون «بیان» و «تبیان» و «مبین» وصف کرده، اما این ویژگی‌ها بدان معنا نیست که ما از تفسیر قرآن بی‌نیازیم.

۲. مسئله ضرورت تفسیر قرآن مدنظر خاورشناسان قرار گرفته، برخی از ایشان در تحلیل خاستگاه ضرورت تفسیر قرآن، به عواملی (همچون زبان و لهجه قرآن، تناقض، پریشانی و عدم ثبات قرآن از لحاظ نص و متن، داستان‌های قرآن و تکامل و توسعه جامعه اسلامی و مواجهه با مسائل جدید) اشاره کرده‌اند.

۳. برخی عوامل مذکور در بیان خاورشناسان، هرچند با آنچه دانشمندان اسلامی گفته‌اند از جهاتی همسو بوده، می‌توان بدان‌ها همدلانه نگریست، اما بی‌تردید غالب عواملی که مطرح کرده‌اند نادرست است و ملاحظات جدی نسبت به آنها وجود دارد.

۴. قرآن کریم به زبان رایج قوم عرب نازل شده و اگر کلماتی از سایر زبان‌ها به عربی راه یافته و قرآن از آن کلمات بهره گرفته، این بدان معنا نیست که قرآن لغات سریانی و یا فارسی به کار برده، بلکه این لغات در زبان عربی آن روز رایج بوده و عربی شمرده می‌شده است. نکته حائز اهمیت این است که قرآن کریم با بهترین واژگان رایج در میان قوم عرب و با بهترین ترکیب، تعالیم آسمانی را به بشر منتقل ساخته است. از این‌روست که هم‌اوردطلبی نموده و دانشمندان اسلامی نیز آثار متعددی در گونه‌های اعجاز آن نگاشته‌اند.

۵. وجود قرائت‌های مختلف قرآن به لحاظ تاریخی، جای تردید و انکار ندارد، اما این قرائت‌ها را به سبب ضابطه‌مندی قرائت نمی‌توان موجب پریشانی و بی‌ثباتی دانست؛ همچنان که وجه ضرورت تفسیر نیز نمی‌تواند به شمار آید؛ زیرا اصولاً علم قرائت علم دیگری است که از پیش‌نیازهای تفسیر قرآن است؛ بدان معنا که مفسر باید از قرائت صحیح آگاه باشد؛ زیرا گاهی قرائت در چگونگی تفسیر نقش ایفا می‌کند.

۶. بی‌شک قرون اولیه اسلامی شاهد تحولات و تغییرات گسترده و مهمی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی (همچون فتوحات یا «نهضت ترجمه») بود. این تحولات شگرف در شکل‌گیری علم تفسیر مؤثر واقع شد. اما با این وجود، متون دینی (یعنی قرآن و روایات) منبعی کاملاً غنی به شمار می‌رود که با فهم و تفسیر دقیق آنها حل و فصل این مسائل ممکن است و دانشمندان بزرگ مسلمان بر همین اساس عمل کرده‌اند.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحرير و التنوير*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عساکر دمشقی، ابوالقاسم علی بن حسن، ۳۹۹ق، *تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الاحسن الاشعري*، دمشق، دارالفکر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۴۴ق، *رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام*، هند، مجلس دائرةالمعارف النظامیه.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث.
- بل، ریچارد، ۱۳۸۲، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه.
- پارسا، فروغ و زهرا نبئی، ۱۴۰۱، «تحلیل انتقادی دیدگاه برخی خاورشناسان درباره عربی بودن زبان قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، (آنلاین، ۲۱ اسفند ۱۴۰۱).
- توماس، دیوید، ۱۳۹۲، «دیه‌ها و دفاعیه‌ها»، در: *دائرةالمعارف قرآن*، سروپرستار جین دمن مک اولیف، ترجمه حسن رضایی، تهران، حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تفسیر تفسیم*، قم، اسراء.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء الآثار الامام الخوئی.
- دمیرکان، عدنان و رفعت آتای، ۱۳۹۱، «تفسیر»، در: *دانشنامه قرآن کریم*، سروپرستار اولیور لیمن، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- رازی، احمدبن محمد، ۱۴۰۶ق، *حجج القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۲، «تطور علم کلام»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۸، ص ۷۲-۸۲.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، «تحول و تجدد در علم کلام»، *قیسات*، سال دهم، ش ۳۸، ص ۵۳-۷۴.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، بی تا، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه رسائل التسعه، رساله قضا و قدر*، قم، مصطفوی.
- صدیق حسن خان، محمدصدیق، ۱۴۲۰ق، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ق، *مجمع البیان*، چاپ اول، دار المعرفه، لبنان.
- فتانی، افنان اچ، ۱۳۹۱، «قرآن و زبان»، در: *دانشنامه قرآن کریم*، سروپرستار اولیور لیمن، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن عبدالجبارین احمد، ۱۴۲۲ق، *شرح اصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کریمی‌نیا، مرتضی، ۱۳۹۱، «مسئله تأثیر زبان‌های آرامی و سریانی در زبان قرآن»، در: *زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان*، تهران، هرمس.
- گلدزیهر، ایگناس، ۱۳۵۷، *درس‌هایی درباره اسلام*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، کمانگیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سیدناصر طباطبائی، تهران، ققنوس.
- لیمن، البیور، ۱۳۹۱، *دانشنامه قرآن کریم*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- لیمهاوس، فرد، ۱۳۹۴، «خاستگاه‌ها و نخستین تحولات سنت تفسیر»، در: *رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن*، ویراسته اندرو روپین، ترجمه مهرداد عباسی، تهران، حکمت.
- متر، آدام، ۱۳۶۴، *تمدن اسلامی در قرآن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۰ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳ق، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید.
- ناطل خانلری، پرویز، ۱۳۶۶، *زبان‌شناسی و زبان فارسی*، تهران، توس.
- نتون، یان ریچارد، ۱۳۹۷، *خدای متعال*، ترجمه سیده لیلا اصغری، تهران، حکمت.
- نویا، پل، ۱۳۷۳، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- یوسف دره حداد، ۱۹۸۲م، *نظم القرآن و الکتاب «معجزه القرآن»*، بیروت، منشورات مکتبه البولسیه.

نوع مقاله: پژوهشی

کد مقاله: ۲۰۲۲۱۸۸

## اعتبارسنجی روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف در تفسیر قرآن کریم

کلیه نویسندگان / دکترای تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی بنت‌الهدی - جامعه المصطفی العالمیه

na.moghise@gmail.com

afathi@rihu.ac.ir

samirkave@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-9173-8961

علی فتاحی / دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سعید امیر کاوه / استادیار گروه ارتباطات اجتماعی دانشگاه صدا و سیما

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

### چکیده

«تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف روش تفسیری میان‌رشته‌ای است که هدف از آن دستیابی به ایدئولوژی پنهانی است که مشارکت‌کنندگان فعال گفتمان آن را به صورت طبیعی شده در گفتمان قرار داده‌اند. به این منظور مفسر در این روش با گذر از سه سطح «توصیف»، «تفسیر» و «تبیین»، به بررسی متن می‌پردازد. این روش تحلیلی در سال‌های اخیر با اقبال روزافزون برخی قرآن‌پژوهان مواجه شده است. از این رو بررسی روش «تحلیل گفتمان انتقادی» از نظر مبنا و اصول و کاربست آن به مثابه یک روش در تفسیر قرآن کریم ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی کاربست روش «تحلیل گفتمان انتقادی» در تفسیر قرآن پرداخته است. صرف‌نظر از مبانی و اصول، اجرای تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف به مثابه یک روش برای تفسیر قرآن کریم با اشکالات متعددی روبه‌روست. مهم‌ترین اشکال روش «تحلیل گفتمان انتقادی» پذیرش نگاه فرکلاف به زبان، به عنوان یکی از اصول این روش است. در نگاه او ایدئولوژی ابزاری برای حکمرانی بر مردم و استیلای بر آنان بوده و فرکلاف همین معنا از ایدئولوژی را در روش انتقادی خود پذیرفته است. سایر اشکالات با کاوش و اجرای روش، مشخص می‌شوند. استفاده از مراحل گفتمان انتقادی برای دستیابی به موقعیت‌های محیطی با اشکالاتی (همچون نسبیّت، واقع‌انگاری متن، مرگ مؤلف، تاریخ‌مندی متن و تکرر معنایی) روبه‌روست. بازتولید یک گفتمان از طریق روش مزبور موجب تغییر ساختاری گفتمان می‌شود. وجود تنها یکی از این اشکالات در هر روش تفسیری، استفاده از آن را برای تفسیر قرآن کریم ناممکن می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف، ایدئولوژی، زبان، تفسیر متن، تفسیر قرآن.

روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف یکی از مطرح‌ترین رویکردهای گفتمانی است که امروزه در پژوهش‌های قرآنی با اقبال برخی مواجه شده است. نورمن فرکلاف گفتمان را به‌مثابه مجموعه‌ای از سه عنصر می‌داند: عمل اجتماعی، عمل گفتمانی، و متن. «تحلیل گفتمان انتقادی» دارای روشی توصیفی - تحلیلی با گرایش «پساساختارانه» است و با وارد کردن کلماتی همچون «قدرت»، «ایدئولوژی» و «اجتماع»، ظرفیت تحلیلی گفتمان را افزایش داده است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).

ایدئولوژی در این روش تنها در ساختارها نهفته نیست، بلکه در رویدادها و شرایط به‌وجود آمدن متن نیز نهفته است (فرکلاف، ۲۰۱۰، ص ۱۶۳). آنچه این روش بر آن تکیه کرده، پیوند میان زبان و قدرت و چگونگی کاربرد زبان بر تسلط بعضی بر دیگران است (همان، ص ۱۶۶).

فرکلاف با تکیه بر سنت مارکسیستی اروپایی و با استفاده از رابطه دیالکتیکی میان ساختار و رویداد زبان‌شناسی سوسور، گفتمان را از تحلیل متن فراتر برده و آن را به صورت الگویی سه‌بعدی مطرح کرده است (کلانتری، ۱۳۹۱، ص ۸۰)؛ الگویی که از سه سطح عمل اجتماعی (تولید متن)، عمل گفتمانی (توزیع و مصرف) و متن تشکیل شده است. برای تحلیل هر گفتمان، نیاز به تحلیل هریک از این سه بعد و روابط میان آنها وجود دارد (فرکلاف، ۲۰۰۰، ص ۳۰). مفاهیم پرکاربرد این نظریه، «متن»، «کردار گفتمانی» و «کردار اجتماعی» است که هریک از آنان وابستگی تنگاتنگ و پیوسته‌ای با قدرت و ایدئولوژی دارند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵).

از سوی دیگر، واژه «تفسیر» در نگاه عام به توضیح و شرح کتب علمی اختصاص دارد. در اصطلاح اختصاصی علوم قرآنی، واژه «تفسیر» به بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مقاصد و مدالیل آن اطلاق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۰).

دانش تفسیر همانند هر دانش دیگری نیازمند اصول و قواعدی است که مفسر بر مبنای آن، به تفسیر اقدام کند. اصول و قواعد تفسیری در گام نخست، تفسیری درست و روشمند را در پی دارد. در گام دوم، سبب کاهش چشمگیر اختلافات و اشتباهات می‌شود و سرانجام امکان ارزیابی تفاسیر موجود را ممکن می‌سازند. از این رو به‌کارگیری روش متقن و صحیح برای دستیابی به نتیجه تفسیری، ضروری است.

در رابطه با کاربست روش «تحلیل گفتمان انتقادی» در تفسیر قرآن، رعایت اصول و مبانی تفسیری لازم است و چنانچه روشی با اصول و مبانی تفسیری در تضاد باشد، برای دستیابی به معنای مفاهیم قرآنی باید روشی قاعده‌مند و اصولی را انتخاب کرد. از این رو قرآن‌پژوهان باید در انتخاب روش تفسیری خود، دقت لازم را داشته باشند. برای این هدف، ابتدا باید روش مزبور را به‌درستی شناخت، سپس به امکان‌سنجی کاربست آن در تفسیر قرآن پرداخت.

پژوهش حاضر به گونه «توصیفی - تحلیلی»، درصدد بیان کاربست روش «تحلیل گفتمان انتقادی» در تفسیر قرآن است. در ادامه، ابتدا چستی روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف بیان گردیده، سپس به منظور اعتبارسنجی این روش در تفسیر قرآن کریم، با در نظر گرفتن مبانی و اصول، مراحل اجرایی این روش بررسی شده است. در دهه‌های اخیر، آثاری در قالب مقاله، رساله و کتاب درباره روش «تحلیل گفتمان انتقادی» با رویکرد دینی نوشته شده است؛ همچون:

- تحلیل گفتمان کاوی انتقادی سوره آل عمران براساس نظریه نورمن فرکلاف (رحیمی، ۱۳۸۹). پایان نامه مذکور هدایت آیات سوره «آل عمران» را براساس روش فرکلاف تحلیل کرده است. نویسنده بی‌هیچ قید و شرطی استفاده و امکان کاربست این روش را در آیات قرآن کریم پذیرفته است.

مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه براساس تئوری فرکلاف» (محسنی و پروین، ۱۳۹۴):

مقاله «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس براساس الگوی فرکلاف» (فلاح و رفیع‌پور، ۱۳۹۷):

مقاله «بررسی قصه یوسف براساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف» (حاجی‌زاده و فرهادی، ۱۳۹۷):  
تمام مقالات و پایان‌نامه‌های مذکور امکان استفاده از روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف را در تفسیر قرآن پیش‌فرض گرفته و با این روش و بی‌توجه به امکان استفاده از این روش در تفسیر به پژوهش پرداخته‌اند. آنچه از دید پژوهشگران در این عرصه مغفول مانده، امکان‌سنجی و بررسی کارآمدی این روش تحلیلی در تفسیر قرآن کریم است. علی‌رغم انتقاداتی همچون نسبی‌گرایی، ایدئولوژی حاکم بر روش، عدم تعیین حیطه گفتمانی از غیرگفتمانی و مانند آن، این روش به‌مثابه یک روش مطالعه میان‌رشته‌ای توسط پژوهشگران معاصر برای تفسیر قرآن کریم، به کار گرفته می‌شود. این همان مسئله‌ای است که سنجش کاربست این روش مطالعاتی را ضروری می‌سازد.  
بر این پایه، مقاله حاضر در کاربست روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف در تفسیر قرآن کریم نوآورانه و اکتشافی است.

## ۱. تحلیل گفتمان انتقادی

«تحلیل گفتمان» اصطلاحی نوآورانه است که در سده اخیر وارد علم زبان‌شناسی شده است. تا قبل از آن گفت‌وگو و بیان جدی در رابطه با تحلیل گفتمان یافت نمی‌شود. با وجود جدید بودن، این روش شاهد تغییرات و تحولات اساسی و کارکردهای گوناگون است. شاخصه‌ای که رویکرد فرکلاف را نسبت به سایر رویکردهای گفتمان انتقادی متمایز می‌سازد، پرداخت یکسان متن و فرامتن است. پرداختن به یکی از آنها مانع درک صحیح متن می‌شود. به اعتقاد فرکلاف، این روش می‌تواند کمبود چارچوب‌های تحلیلی کارا را جبران کند (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲). درواقع «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف ریشه در سازه‌گرایی اجتماعی دارد و تنها به بررسی ساختار زبان نمی‌پردازد، بلکه به بررسی افراد و نهادهایی می‌پردازد که شیوه‌هایی برای معناپردازی از متن دارند (مکاریک، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰).

به دیگر سخن، «تحلیل گفتمان انتقادی» قصد دارد به روشی نظام‌مند و با استفاده از الگوی سه‌بعدی، به کاوش در روابط نامعلوم بین متون وقایع و اعمال گفتمانی و ساختارها، روابط فرایندهای فرهنگی و اجتماعی در سطح گسترده بپردازد (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲).

هدف اصلی این رویکرد، آشکار ساختن روابط قدرت و ایدئولوژی در ساختار زبان است. تجزیه و تحلیل، نحوه اثرگذاری و ارتباط متون بافت اجتماعی از جمله اهداف تفسیری این روش هستند. این روش تفسیری در سه سطح اجرا می‌شود: توصیف، تفسیر و تبیین.

قبل از پرداختن به شیوه اجرای روش، باید به مهم‌ترین وجه افتراق میان روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف و تفسیر قرآن کریم پرداخت.

## ۲. وجوه افتراق روش فرکلاف و تفسیر قرآن

### ۲-۱. نگاه به زبان

اصلی‌ترین نقد به روش فرکلاف در نگاه وی به زبان نهفته است. از نظر وی زبان فرایندی اجتماعی و به‌مثابه یک کردار گفتمانی، در لابه‌لای روابط و فرایندهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی یک رویداد ارتباطی محصور شده است. کردار گفتمانی ناظر بر ترکیب‌بندی گونه‌های گفتمانی در یک نهاد اجتماعی است که به «نظم گفتمانی» معروف است. این رویداد ارتباطی می‌تواند شامل هر نوع ارتباط زبانی، متنی و نشانه‌ای گردد (فرکلاف، ۲۰۰۶، ص ۱۷).

این تفکر شامل چند مفهوم ضمنی است:

- زبان بخشی از جامعه است و خارج از آن نیست.

- زبان فرایندی اجتماعی است.

- زبان یک فرایند مشروط اجتماعی است؛ یعنی مشروط به سایر بخش‌های غیرزبانی جامعه است

(فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۲۲).

به باور فرکلاف ارتباط زبان با کنش‌های گفتمانی و اجتماعی یک ارتباط بیرونی نیست، بلکه ارتباطی درونی است. وقتی زبان بخشی از جامعه دانسته شد، تمام پدیده‌ها زبان‌شناسی - اجتماعی هستند؛ بدین معنی که هر زمان و هر جا که مردم زبان را به کار می‌گیرند (صحبت می‌کنند، می‌خوانند و می‌نویسند)، تحت تأثیر جامعه و شرایط حاکم بر آن هستند. هرچند درون خانواده خود و به‌دور از اجتماع باشند، بازهم زبان را براساس قوانین اجتماعی خود به کار می‌گیرند (آقاقل زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶).

بر این پایه، متن را نمی‌توان در خلأ فهم یا تحلیل کرد. هر متنی را باید در شبکه سایر متون یا در بستر اجتماعی فهمید. بنابراین تحلیل یک متن بر خصوصیات صوری آن (از قبیل کلمات، گرامر، نحو و انسجام جمله) ممکن نیست. هرچند همین خصوصیات می‌تواند موجب شکل‌گیری گفتمان‌ها شود. آنچه سبب بازتولید یک متن می‌شود، تولید و مصرف آن در بستر اجتماع است. نتیجه آنکه محصور بودن زبان در روابط اجتماعی،

ذاتی مفهوم گفتمان است. از همین رو زبان شکل مادی ایدئولوژی است که توسط آن دربر گرفته شده است (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۸۴) و این یعنی زبان چیزی فراتر از صحبت کردن و نوشتن است. زبان اجتماعی می تواند شیوه عمل، تعامل، ارزش گذاری، باورداشتن، احساس، لباس ها، نمادهای غیرزبانی، اشیاء، ابزارها، زمان و مکان باشد (فاضلی، ۱۳۸۳).

زبان نقشی اساسی در خلق حقیقت دارد و این خلق در گفتمان ها شکل می پذیرد. به همین سبب با تغییر و تحولات زبانی که در اصل تغییر و تحول در ایدئولوژی نیز هست، گفتمان ها هم متغیر می شوند (بشیر، ۱۳۹۹، ص ۱۲۲). زبان کنش اجتماعی گفتمان است و به همین علت است که فرکلاف زبان را ایدئولوژی حاکم بر جامعه می داند. فرکلاف زبان را به شیوه های گوناگون و در سطوح متنوعی دربردارنده ایدئولوژی می داند. از نظر او تفاوتی میان متون وجود ندارد و همه متون حاوی ایدئولوژی پنهان شده هستند (فرکلاف، ۲۰۰۶، ص ۲۵-۳۰). وی به تعریف گرامشی از ایدئولوژی علاقه مند است (همان، ص ۱۹).

«ایدئولوژی» به معنای مفهومی از جهان بینی است که به گونه ای ضمنی و ناآشکار در هنر، قانون، فعالیت های اقتصادی و تمام نموده های زندگی فردی و جمعی نمودار می شود (جهانگیری و بندرریگی زاده، ۱۳۹۲). همین ویژگی سبب می شود تا ایدئولوژی نیز در ساختار قدرت، نقش بسزایی ایفا کند و زبان حامل آن است. در بهترین حالت، زبان مفاهیمی را انتقال می دهد که قدرت، اجازه انتقال آن مفاهیم را می دهد. زبان در عقیده فرکلاف نقشی فریبکارانه دارد. از این رو نیاز به «تحلیل گفتمان انتقادی» احساس می شود تا بتواند مفاهیم پنهان شده را رمزگشایی کند؛ عبارات دگرسان عبارات افراطی و حسن تعبیرها را بیابد و زبان را خالص و به دور از بازی قدرت و ایدئولوژی به مخاطب نشان دهد. عبارت «دگرسان» یعنی: عبارت بندی مسلط و طبیعی شده به شیوه منظم (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۵۵).

این بازنویسی ها معمولاً در تقابل آگاهانه با عبارت بندی مخالفت جویانه هستند. عبارات افراطی و حسن تعبیر در جایی به کار گرفته می شود که گوینده در پی کم کردن بار معنایی منفی کلام است. از این رو با جایگزینی کلمات مأنوس تر از ارزش های منفی کلام می کاهد (همان، ص ۱۶۱).

فرکلاف در تحلیل متن، دو گونه عمل می کند:

اول. تحلیل زبان شناختی متن که فراتر از تحلیل سنتی است و افزون بر بررسی معمول، فراتر از جمله رفته و جنبه های گوناگون ساختار متون را تحلیل می کند. هدف از این بررسی آن است که نشان دهد چگونه متون از نظام های زبانی به شکل انتخابی بهره می جویند.

دوم. تحلیل بینامتنی است. در این تحلیل آنچه بررسی می گردد، چگونگی وابستگی متون به جامعه و تاریخ است و هدف از آن نشان دادن این نکته است که چگونه متون از نظم های گفتمانی به شکل انتخابی بهره می برند (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۰۷).

«تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف بر مبنای همین برداشت از زبان، از زبان‌شناسی فاصله گرفته و تحلیل گفتمان را به مرزهای علم جامعه‌شناسی و فلسفه نزدیک کرده است.

#### ۱-۲. نقد نگاه فرکلاف به زبان

هنگامی که سخن از زبان قرآن می‌شود؛ اما با مفاهیمی کاملاً متفاوت از مفاهیم زبان‌شناسی فرکلاف مواجه می‌شویم، همین مسئله موجب می‌شود تا نتوان آن‌گونه که با نگاه فرکلاف زبان را می‌گوییم، قرآن کریم هم کاویده شود. هیچ عبارت دگرسان‌شده‌ای در قرآن وجود ندارد. در رابطه با عبارات افراطی و حسن تعبیر نیز همین مسئله پایدار است. در صورتی می‌توان نسبت به آیات قرآن کریم چنین ادعایی داشت که زبان قرآن خلاف واقع سخن می‌گفت. اما زبان قرآن، زبانی واقع‌گراست و از ترس مخالفت مخالفان، ایدئولوژی خود را پنهان نکرده است.

یکی از صفات زبان قرآن «حق بودن» آن است. «حق بودن» یعنی: مطابق واقع بودن. از این‌رو عبارتی برای اثبات ادعای قرآن به‌صورت افراطی بیان نشده است. واقعیات تلخ و هشدار هم از ترس ارزش‌گذاری منفی حسن تعبیر نشده‌اند، حتی اگر مخاطب آیه رسول اکرم ﷺ باشد: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه: ۴۴-۴۶). معنای «تَقَوَّلَ» افتراء، نسبت‌دادن سخن یا حرف‌تراشی و دارای ضمیری است که به پیامبر اکرم ﷺ برمی‌گردد. «اقاویل» جمع «قول» به معنای سخن‌هاست که در این آیه، مراد سخن دروغ است. قرآن کریم نسبت دادن سخن دروغ و افتراء را، حتی اگر از سوی برگزیده‌عالمیان باشد، برنمی‌تابد و سزای آن را قطع کردن رگ گردن می‌داند (معنی، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۴۱۰). چطور می‌توان به چنین کلامی نسبت «حسن تعبیر»، «دگرسانی» یا «عبارات افراطی» داد؟

در اجرای مراحل این روش نیز همین نگاه به زبان حکم‌فرماست و بدون در نظر گرفتن این نگاه، آنچه مفسر انجام می‌دهد روش «تحلیل گفتمان انتقادی» نیست و با در نظر گرفتن این نگاه، آنچه نوشته می‌شود تفسیر قرآن کریم نیست. مفسر، حتی اگر بخواهد بدون در نظر گرفتن نگاه فریبکارانه، قرآن را تفسیر نماید با اشکالات زیادی همچون ایجاد معنا، نسبیّت و مانند آن روبه‌رو می‌شود.

#### ۲-۱-۲. ویژگی‌های زبانی قرآن کریم

زبان قرآن زبانی غیرصادق نیست. زبان قرآن کریم با توجه به آیات و روایات رساترین، بهترین، جامع‌ترین، آشکارترین و فصیح‌ترین سخن است که در نهایت هدایت‌بخشی، بلاغت، وضوح، انطباق با واقعیت و به‌دور از کذب است. هیچ اختلاف لفظی و معنوی در این زبان یافت نمی‌شود و به همین علت است که نسبت به هر گفتاری برتری دارد.

زبان قرآن، زبانی حقیقی است که معرفت‌بخش است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۳). جنبه معرفتی آن تعهدبرانگیز و تحول‌آفرین است و در عین علمی بودن زبان آن، هنری نیز هست (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۳۸۶). جامعیت زبان قرآن به نسبت سایر رشته‌ها همین‌گونه است.

کلیه صفات مذکور به این علت است که:

۱. زبان قرآن کلام وحیانی و فعل گفتاری خداوند است که به شکلی معنادار برای هدایت و کمال انسان نازل شده است.

۲. قرآن کریم اصیل‌ترین متن الهی باقی‌مانده در دست بشر است که به روشنی مسیر هدایت انسان را نشان داده و برای تمام انواع بشر قابل فهم است. اگر فهم قرآن برای مردم امکان‌پذیر نبود، دستور به تعقل و تفکر درباره آیات وحی کاری لغو بود. عنصر هدایت‌بخشی قرآن کریم در صورتی امکان تجلی پیدا می‌کند که متن قرآن کریم برای همگان قابل فهم و درک باشد و انسان در مواجهه با قرآن کریم پیام آن را دریافت و آن را درک نماید. هم‌اوردی قرآن کریم هم در صورتی معنادار خواهد بود که بشر در مرحله اول، قرآن را بفهمد تا در مرحله دوم برای همانندآوری اقدام نماید.

زبان قرآن و تمام گزاره‌های ظاهری قرآن کریم، اعم از انشایی و اخباری، صادق و معنادار هستند، آن هم براساس اصول محاوره عامه؛ یعنی انسان‌های معمولی در مواجهه با قرآن، معنای آن را متوجه می‌شوند و نگاهی فریبکارانه به ظواهر آن ندارند تا نیاز به رمزگشایی به معنای فرکلافی پیدا نمایند. ویژگی‌های لفظی و ساختاری قرآن کریم زمینه‌ساز انتقال تمام حقایق وحیانی (از قبیل معارف مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق، قوانین الهی، قصص و مواظبی) است که مردم در هدایتشان به آن محتاج‌اند و قرآن بیان روشنی برای همه آنهاست: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل: ۹) (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۴۶۸).

از دیگر ویژگی‌های زبان قرآن «حق بودن» است. «حق بودن» قابلیت اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری را برای گزاره کلامی دربر دارد. این قابلیت معادل شناخت‌پذیری و ناظر بودن به واقعیت خارجی است (الشرفی، ۱۳۹۸، ص ۲۵). همین معیار ورود گزاره‌های غیرواقعی یا تجربی - رمزی به زبان قرآن را امری محال می‌کند. اگر زبان قرآن رمزی باشد، زبانی شخصی شده، برای همگان کاربرد نخواهد داشت (نصری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰) و این با «ذِکْرُ لِّلْعَالَمِينَ» (ص: ۸۷) بودن قرآن منافات دارد.

زبان قرآن تک‌بعدی نیست تا فقط از یک منظر به آن نگاه شود، بلکه زبانی تألیفی - شبکه‌ای، واقع‌نما و معنادار است (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۸۸). تألیفی بودن زبان قرآن دیدگاه‌های تک‌بعدی به این زبان را نفی می‌کند. دیدگاه‌هایی زبان قرآن را نمادین، ظاهرگرا، سلیبی، تمثیلی، مجازی، عرفی، فطرت و هدایت صرف می‌دانند (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷). تألیفی بودن کارایی دیگری نیز دارد. پیش‌تر بیان شد که فرکلاف زبان را در خدمت قدرت می‌داند. وی نقش دیگری برای زبان در ساحت کارکرد اجتماعی بیان نمی‌کند. تألیفی بودن زبان قرآن این کارکرد صرف را نیز نفی می‌کند.

قرآن، هم اهداف خود را به‌صراحت بیان کرده و هم ایدئولوژی توحیدی خود را بی‌هیچ پنهان‌کاری بیان نموده و حتی در سخت‌ترین روزهای عصر نبوی هم از تبعیت و پیروی سایر ایدئولوژی‌ها انذار داده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الْكِتَابِ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده: ۴۸)؛ «و كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا وَعَرَبِيًّا وَ لَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا وَاقٍ» (رعد: ۳۷).

### ۳. بررسی مراحل روش فرکلاف

هدف پژوهش از بررسی روش «تحلیل گفتمان انتقادی» این است که آیا با کنار گذاشتن نگاه فرکلاف به زبان، می‌توان این روش را برای تفسیر قرآن اجرا نمود یا اینکه این روش حاوی نگاه فرکلاف است و نمی‌توان بدون در نظر گرفتن معنای خاص فرکلاف، به بررسی زبان‌شناسی قرآن کریم با روش «تحلیل گفتمان انتقادی» پرداخت. روش تحلیلی فرکلاف بررسی متن در سه سطح «توصیف»، «تفسیر» و «تبیین» است. چپستی و کاربست هریک از این مراحل در ادامه پژوهش حاضر توضیح داده شده است.

برای بررسی روند اجرای روش «تحلیل گفتمان انتقادی» و کاوش کاربست آن در تفسیر قرآن کریم، سوره «عصر» انتخاب گردیده است. این سوره در عین کوتاهی و اجمال، عمقی اجتماعی و فراگیر دارد:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ».

#### ۱-۳. بررسی سطح توصیف

«توصیف» سطح اول بررسی «تحلیل گفتمان انتقادی» است. بررسی نسبتاً عمیقی از مشخصات زبانی (همچون مشخصه‌های واژگانی، دستوری، نقطه‌گذاری، نوبت‌گیری، انواع کنش‌های گفتاری، مستقیم بودن یا غیرمستقیم بودن آنها و خصیصه‌های متنی) اهداف این مرحله هستند. بررسی دقیق متن براساس این خصوصیات، فهم انسان را از مناسبات قدرت و فرایندهای ایدئولوژیک در گفتمان تحت تأثیر قرار می‌دهد، هرچند تحلیل متون تنها بخشی جزئی از تحلیل گفتمان است (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹). در این بخش ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی در واژگان و متن بررسی می‌گردند.

#### ۱-۱-۳. ارزش‌های تجربی کلمات در سوره عصر

«ارزش تجربی» در نگاه فرکلاف یعنی: رد پا و سرنخی از روش که در آن تجربه تولیدکننده متن از جهان طبیعی یا اجتماعی بازنمایی می‌شود. «ارزش تجربی» تجربیات تولیدکننده متن است. کشف ارزش‌های تجربی متن، هویداسازی آثار آنها بر متن است (فرکلاف، ۲۰۱۰، ص ۱۰۰). این تجربیات ممکن است دارای جنبه‌های مثبت و منفی باشند. شارع مقدس به‌مثابه تولیدکننده متن قرآن، اگرچه دارای تجربه زیسته به معنای انسانی آن نیست، اما در تولید متن و انتقال معنا، از یک سو برخوردار از علم بیکران الهی نسبت به تجربه بشری بوده و آن را در اختیار

آدمی قرار داده است؛ همچون آیه دوم سوره «مزبور» که می‌فرماید: انسان از خسران دائمی و بزرگ غافل است. آنچه او را متنبه ساخته، بیان خداوند در سوره «عصر» و در آیات دیگر قرآن است. از سوی دیگر، خداوند متعال برای بیان مقاصد، در آیات گوناگون قرآن، تجربه زیسته بشری را به کار برده است. قصص قرآن کریم نمونه آشکار به‌کارگیری ارزش‌های تجربی توسط خداوند است.

در روش فرکلاف بررسی ارزش‌های تجربی، منحصر به بررسی واژگان از نظر دارا بودن ارزش تجربی نیست، بلکه واژگان از نظر رقیب‌های ایدئولوژیکی، دگرسانی و عبارت‌بندی افراطی، هم‌معنایی و شمول معنایی و تقابل معنایی نیز بررسی می‌گردند. در نگاه فرکلاف، وجود هم‌معنایی مطلق میان واژگان امری محال است. به همین سبب، اگر میان دو کلمه، از نظر معنایی، رابطه‌ای حداقلی نیز وجود داشته باشد، هم‌معنایی رخ داده است. ناگفته نماند که ایدئولوژی یکسان در بحث هم‌معنایی، نقشی کلیدی دارد. شمول معنایی میان واژگانی کاربرد دارد که معنای یک واژه در درون واژه دیگری قرار گرفته باشد. یافته‌ها در بررسی ارزش‌های تجربی سوره «عصر» بدین شرح است:

جدول ۱: ارزش‌های تجربی واژگان سوره عصر

ارزش‌های تجربی واژگان سوره عصر	
والعصر: قسم به امری خارجی و واقعی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۹۴). انسان: مطلق انسان و نوع بشر (همان). خسر: زیان در تجارت (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۲۹۴). آمنوا: انسان‌های مؤمن (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۶۱۰). عملوا الصالحات: کنش انسان‌های مؤمن براساس ایدئولوژی (همان). تواصی: توصیه یکدیگر برای پایداری و در مسیر حق بودن. حق: رویه و سویه ایدئولوژیکی و کنشی مؤمنان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۵). صبر: نتیجه و اثر ایدئولوژیک مؤمنان (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۶۱۰).	واژگان دارای ارزش تجربی
یافت نشد.	رقیب ایدئولوژیکی
امکان وجود چنین مواردی در قرآن وجود ندارد. تمام موارد مذکور با ویژگی واقع‌گرایی زبان قرآن کریم در تضاد هستند.	دگرسانی و عبارت‌بندی افراطی
از نظر ایدئولوژیکی میان کلمات «آمنوا»، «عملوا الصالحات»، «تواصوا»، «حق» و «صبر» هم‌معنایی و شمول معنایی وجود دارد.	هم‌معنایی و شمول معنایی
میان واژگان «خسر» و «آمنوا» دیده شد.	تقابل معنایی

## ۲-۱-۳. ارزش‌های رابطه‌ای کلمات در سوره عصر

«ارزش رابطه‌ای» حاکی از رابطه‌ها و مناسبات اجتماعی در جامعه است. هدف از به‌دست آوردن ارزش رابطه‌ای، روشن کردن چگونگی انتخاب کلماتی است که به روابط اجتماعی مشارکت‌کنندگان بستگی دارد و

در ایجاد این روابط مشارکت می‌کند (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۶۰). کلمات دارای ارزش رابطه‌ای در متن شامل عبارت است از:

جدول ۲: ارزش‌های رابطه‌ای واژگان سوره عصر

ارزش‌های رابطه‌ای واژگان سوره عصر	
<p>کلمه «خسر»:</p> <p>- شغل اکثریت جامعه مکه تجارت بود. بنابراین با ادبیات ضرر آشنا بودند.</p> <p>- حب ذات مانع ضررخواهی ابدی می‌شود.</p> <p>- واژه به شکل نکره به کار رفته و بیانگر اول، بزرگی خسران و دوم، شمول نوعی آن است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۶۰۹).</p> <p>عبارت «عمل صالح»:</p> <p>- دارای بار مثبت در ادبیات تجاری است.</p> <p>- برخاسته از مناسبات اجتماعی مسلمانان است.</p> <p>- نماد کنش‌های انسان مؤمن است (همان، ص ۶۱۲).</p> <p>کلمه «تواصوا» بیانگر رابطه زنجیره‌ای میان جامعه برای استحکام درونی فرهنگی - اجتماعی است.</p> <p>«حق» تأثیر در رابطه میان انسان و خداست. آنچه در رابطه انسان با خداوند تأثیر دارد میزان مطابقت رفتار او با حق و دین خداست. کلمه «حق» محدوده تواصی و کنش‌های انسان را به‌مثابه عمل صالح مشخص می‌نماید.</p> <p>علاوه بر آن، آفرینش و نظام آن بر پایه حق است (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۱۷۵).</p> <p>«صبر» نوع روابط مشارکت‌کنندگان را بیان می‌کند. استقامت، پایداری و خسته نشدن در راه ایمان به خداوند، اگر جنبه اجتماعی پیدا نماید، شبکه اجتماعی میان مؤمنان را مستحکم می‌سازد.</p>	<p>کلمات واجد ارزش رابطه‌ای</p>
<p>کاربست حسن تعبیر در سوره «عصر» امکان نداشت.</p>	
<p>آیات به زبان رسمی و غیرمحاوره‌ای بیان شده‌اند.</p>	

۳-۱-۳. ارزش بیانی کلمات در سوره عصر

گوینده ارزیابی‌های خود را از طریق طرح‌های طبقه‌بندی بیان می‌کند که نظام‌های ارزشیابی تلقی می‌شوند. همچنین طرح‌هایی به لحاظ ایدئولوژیک متضادی وجود دارد که ارزش‌های متفاوت را در انواع گفتمان‌ها معرفی می‌نماید. این ارزشیابی همواره مدنظر کسانی قرار می‌گیرد که به زبان اقناعی علاقه‌مند باشند (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴). خداوند متعال از روش «اقناعی» و با پرده‌پوشی، مراد خود را بیان نکرده است.

با آنکه این سوره در مکه نازل شده و محیط حاکم بر جامعه، محیطی با عقاید کفر است، به‌صراحت و بی‌هیچ پنهان کاری، روش زندگی متداول، روشی زینبار و همراه با خسران اخروی بیان شده است. نکره بودن واژه «خسر» تنها نمایانگر بزرگی خسر نیست، بلکه نشانه آن است که گوینده با بیانی متقن، آیین، رسوم و فرهنگ کافران را مردود شمرده، راهکاری متفاوت از زیست آنان ارائه می‌کند؛ راهکاری که به عقیده کافران و جامعه مکه، راهکاری مردود است و قاعدتاً برای پذیرش، نیازمند زیباسازی و بیان اقناعی است.

جدول ۳: ارزش‌های بیانی واژگان سوره عصر

ارزش‌های بیانی واژگان سوره عصر	
ارزش بیانی	به علت ویژگی‌های زبان قرآن، ارزش بیانی کلمات در سوره «عصر» همان است که در ظاهر کلمات بیان شده است.
استعاره	استعاره تنها در کلمه «خسر» مشاهده شد. کاربرد این کلمه برای اموال است، نه انسان‌ها. بنابراین کاربرد آن برای نوع انسان، استعاره است.

۴-۱-۳. ویژگی‌های تجربی دستور متن سوره عصر

برای دستیابی به ارزش‌های تجربی متن، نخست به این سؤال باید پاسخ داده شود که چه نوع فرایندها و مشارکت‌کنندگانی مسلط هستند؟ برای این منظور، جملات سوره «عصر» از نظر دستوری، هدف، نوع جمله، کنشگران و کنش‌پذیران، گزینش، مخفی‌سازی آگاهانه، برجسته‌سازی و زمینه‌سازی برای عاملیت بررسی می‌گردد:

جدول ۴: ارزش‌های تجربی دستور زبان متن سوره عصر

ارزش‌های تجربی دستور زبان متن سوره عصر	
جملات واجد ارزش‌های تجربی	<p>آیه اول:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- کنشگری وجود ندارد.</li> <li>- هدفدار است.</li> <li>- رویدادی - توصیفی است.</li> <li>- زمینه‌سازی برای جملات بعدی دارد.</li> </ul> <p>آیه دوم:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- خبری است.</li> <li>- کنشگر دارد.</li> <li>- هدفدار است.</li> <li>- رویدادی - توصیفی است.</li> <li>- زمینه‌سازی برای جملات بعدی دارد.</li> </ul> <p>آیه سوم:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- کنشگر و کنش‌پذیر دارد.</li> <li>- هدفدار است.</li> <li>- توصیه‌ای - توصیفی است.</li> <li>- زمینه‌سازی برای جملات آینده تنها در جمله چهارم مشخص است.</li> </ul>
جملات گزینشی	همه جملات گزینشی هستند.
مخفی‌سازی آگاهانه، فریب و برجسته‌سازی، امکان تحقق ندارند.	
فرایند سوره	ایمانی است.
مشارکت‌کنندگان فعال	مؤمنان هستند.
عاملیت	انسان است: در آیه دوم به‌طور کلی و در آیه سوم مؤمنان.
فرایند تقلیل‌سازی	در واژه «والعصر» مشهود است.

بر این پایه فرایند مسلط همان فرایندی است که در سوره بدان اشاره شده است و موجب رستگاری مؤمنان می‌گردد. مؤمنان به‌عنوان مشارکت‌کنندگان فعال در این سوره، مسلط بر گفتمان سوره هستند.

### ۳-۱-۵. ویژگی‌های رابطه‌ای دستور متن سوره عصر

ویژگی‌های رابطه‌ای دستور متن در سه زمینه بررسی می‌شود: وجوه جمله؛ وجهیت (یا وجه‌نمایی) که میزان درستی نظر گوینده را می‌سنجد؛ و ضمایر. البته ویژگی‌های رابطه‌ای به همین سه زمینه محدود نمی‌شود؛ ولی فرکلاف به بررسی این تعداد بسنده کرده است (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۷۳).

سه وجه اساسی در هر جمله وجود دارد: خبری، پرسشی - دستوری، و امری. این سه وجه فاعل‌ها را در جایگاه‌های متفاوتی قرار می‌دهند. درخصوص یک جمله خبری متعارف، جایگاه فاعل (گوینده / نویسنده) جایگاه اطلاع‌دهنده، و جایگاه مخاطب جایگاه دریافت‌کننده است (همان).

جدول ۵: ویژگی‌های رابطه‌ای دستور متن سوره عصر

ویژگی‌های رابطه‌ای دستور متن سوره عصر	
وجوه جملات	خبری است.
وجه‌نمایی رابطه‌ای	مشاهده نشد.
ضمایر به‌کاررفته	متصل فاعلی هستند.

### ۳-۱-۶. ویژگی‌های دستوری ارزش بیانی متن سوره عصر

جدول ۶: ویژگی‌های ارزش بیانی متن سوره عصر

ویژگی‌های ارزش بیانی متن سوره عصر	
پیوند جملات	میان آیه اول و دوم، قسم و جواب قسم میان آیه دوم و سوم، «الاً» استثنائیه آیه سوم، حرف ربط «و»
همپایگی و وابستگی	آیات با یکدیگر همپایه هستند در کلمات: والعصر، خسر و صبر. جملات آیه سوم همپایه هستند در کلمات: آمنوا، عملوا و تواصوا. جملات دارای ویژگی وابستگی هستند (هم‌معنایی و هم‌نزولی).
ارجاع	در سوره عصر مشاهده نشد.

### ۳-۱-۷. بررسی ساختارهای متنی سوره عصر

در بررسی ساختاری، مشخصات صوری متن در سطح متن به ویژگی‌های سازمانی صوری کل متون مربوط می‌شود. با توجه به مفهوم گسترده متن در نگاه فرکلاف، متون سازمانی (شامل مکالمات، دروس و مصاحبه‌ها) و متون تک‌گویی (شامل سخنرانی‌ها، مقالات روزنامه‌ها و مانند آن) می‌شود (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۵۳). با توجه به این معنا، نمی‌توان هیچ‌گونه بررسی ساختاری را در قرآن کریم تحلیل نمود؛ زیرا ویژگی‌های ساختاری قرآن کریم با ویژگی‌های ساختاری زبان در نگاه فرکلاف متفاوت است. قرآن کریم کتابی علمی نیست که در آن سلسله دروس وجود داشته باشد. همچنین این کتاب آسمانی فاقد مصاحبه، مکالمه و مانند آن است.

### ۲-۳. بررسی سطح تفسیر تحلیل گفتمان انتقادی

روش «تحلیل گفتمان انتقادی» هنگامی که از تفسیر سخن گفته می‌شود، مراد بررسی زمینه‌های شکل‌گیری متن علاوه بر بررسی خود متن و تحلیل رابطه میان تحلیلگر با گفتمان است. این مرحله به سبب نقش تحلیلگر و مشارکت کنندگان، «تفسیر» نام گرفته است. تفاسیر تلفیقی از ذهنیت مفسر و خود متن هستند. در نگاه فرکلاف افزون بر پرداختن به سنجه‌های توصیفی متن، نیاز زیادی به سنجه‌های تفسیری متن نیز هست و اگر بررسی‌های تفسیری صورت نپذیرد، هرگز یک متن به مرحله گفتمانی نمی‌رسد (آفاکل زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۰).

زمینه اجتماعی گفتمان یکی از واسطه‌های رابطه متن و ساختارهای اجتماعی است؛ زیرا گفتمان‌هایی که در آنها ارزش‌های اینچینی نهفته است، به‌مثابه قسمت‌هایی از فرایندهای نهادهای اجتماعی منازعه هستند و به سبب پیش‌فرض‌های مبتنی بر عقل سلیم در گفتمان (که شامل ایدئولوژی‌های مختلف هم‌نوا با روابط قدرت است) جنبه واقعی به خود می‌گیرند و از نظر اجتماعی محقق می‌گردند (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۹۲).

مرحله تفسیر در روش فرکلاف دو گام دارد: گام نخست مرتبط به متن، و گام دوم مرتبط با زمینه‌های ایجاد متن است.

#### ۱-۲-۳. ظاهر گفته

در این مرحله مفسر با توجه به دانش زمینه‌ای خود، فرایند تبدیل آواها و نشانه‌های موجود در متن به کلمات، عبارات و گزاره‌های معین را آغاز می‌نماید. مفسر در این مرحله مجموعه‌ای از آواها یا نشانه‌های موجود بر روی کاغذ را به کلمات، عبارات و گزاره‌های معین تبدیل می‌کند. برای رسیدن به این هدف، مفسر باید از دانش زمینه‌ای خود در زمینه دانش زبانی بهره‌بردار (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۹۶).

در نگاه فرکلاف هر رابطه دلالی یا دال و مدلولی، قراردادی است. وی بررسی نشانه‌ها را به‌طور مستقل فاقد دریافت معنای واقعی کلمات می‌داند و برای دستیابی به معنای واقعی آنها باید پدیده‌های اجتماعی مقارن با آنها را بررسی نمود. در نهایت، آنچه در این مرحله مهم است و بدان پرداخته می‌شود، بررسی نشانه‌شناختی متن از لحاظ فرامتنی آن است (فرکلاف، ۲۰۰۶، ص ۲۵). به سبب نگاه ابزاری فرکلاف به زبان و دستمایه بودن زبان در بازی قدرت، نمی‌توان به بررسی ظاهر گفته در اینجا پرداخت.

مراد فرکلاف از «تفسیر»، تلفیقی از متن و ذهنیت مفسر است. دانش زمینه‌ای مفسر، بار ایدئولوژیکی او، و برداشت‌های وی، همه اموری هستند که مفسر را در تحلیل گفتمان برای رمزگشایی معنا یاری می‌کنند. دست مفسر برای تحلیل و بررسی معنا تا آنجا باز است که به‌جای دستیابی به معنا، ایجاد معنا کند. در این میان، آنچه نایاب و کم‌اهمیت است، مراد مؤلف است. مؤلف در «تحلیل گفتمان انتقادی» نقشی ندارد. مفسر در پی دستیابی به قصد و نیت او نیست. با آنکه هدف از «تحلیل گفتمان انتقادی» رمزگشایی از متن و سخن و آشکارسازی نیات درونی تولیدکنندگان آن است، اما آنچه بر آن تأکید می‌شود

دانش زبانی مفسر و نگاه ایدئولوژیکی او به متن است. هرچند در ظاهر، مؤلف و نیت او، آن چیزی است که مفسر رمزگشایی کرده است.

### ۲-۳-۳. معنای گفته

معنای «گفته» شامل ارائه معنا به عناصر سازنده متن می‌شود و هدف از آن به‌کارگیری جنبه معناساختی دانش زمینه‌ای مفسر برای دستیابی به معنای ضمنی (پنهان) در متن است (همان). در این بخش هدف مفسر، از جنبه‌های معناساختی دانش زمینه‌ای خود، بررسی تطابق کلام با جملات یا گزاره‌های معنا و در نهایت، دستیابی به معنای تلویحی به منظور فهم معنای کل گزاره‌هاست (بشیر، ۱۳۹۹، ص ۱۰۰).

در بررسی معنای گفته سوره «عصر»، با توجه به ویژگی‌ها و شاخصه‌های زبان قرآن کریم، از جمله ویژگی واقع‌نمایی و صدق آن، عدم انطباق معنای گفته با جملات و گزاره‌های متن قرآن کریم امری محال است، حتی اگر معنای گفته، مفهومی تأویلی باشد که در ظاهر کلام ذکر نشده و از روایات به‌دست آمده باشد.

### ۳-۲-۳. انسجام موضعی

«انسجام موضعی» ایجاد ارتباط معنایی میان گفته‌ها به‌منظور تفسیر منسجم و هماهنگ در کلام با استفاده از دانش زبان‌شناسی است. در اینجا منظور برقراری انسجام فراگیر و کلی بین اجزای یک متن نیست، بلکه بحث ایجاد انسجام در بخش مشخصی از متن است (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۱۹۷). در نگاه فرکلاف، مفسر در پی ایجاد معناست، نه کشف. وی هدف خود را در این مرحله ایجاد انسجام موضعی در متن می‌نامد، نه رمزگشایی و دستیابی. این در حالی است که مفسر قرآن کریم معنایی را ایجاد نمی‌کند. هدف از تفسیر کشف مراد الهی است، نه ایجاد آن.

### ۳-۲-۴. ساختار و جان‌مایه متن

ساختار بیانگر چگونگی ارتباط اجزا با یکدیگر و مبین انسجام فراگیر متن است. برای دستیابی به هدف این مرحله، نیاز به یکی از الگوهای مربوط به انواع گوناگون گفتمان است (هایلند و پالتریج، ۱۳۹۹، ص ۶۷). متأسفانه پرداخت به جان‌مایه سوره «عصر» نیز امکان‌پذیر نیست. جان‌مایه در نگاه فرکلاف بعد تجربی مفسر است. «بعد تجربی مفسر» یعنی: فهم مفسر از گفتمان و آنچه مفسر به‌مثابه تجربه زیسته از گفتمان به‌دست می‌آورد و در واقع، فهم مفسر و تجربه او از گفتمان است، و حال آنکه در تفسیر قرآن، فهم مفسر به شکل استقلالی برای تفسیر بدون در نظر گرفتن مراد الهی، هیچ جایگاهی ندارد.

### ۳-۲-۵. بافت موقعیتی

در تعیین بافت موقعیتی، توجه به عواملی که نقشی تعیین‌کننده در موقعیت شکل‌گیری متن دارند، ضروری است (علی‌پور لیاقونی و نظری، ۱۳۹۹). تبیین و توجیه فرایندها و کارکردهای آنها در سطوح اجتماعی باید با توجه به بافت و بستر گفته صورت پذیرد (مشایخی و اطاق‌سرای، ۱۳۹۹).

فرکلاف نظم اجتماعی را برانگیخته شده توسط شرایط موقعیتی می‌داند (نصرت‌پناه و همکاران، ۱۳۹۸). از نظر او زبان نمی‌تواند نقشی صادقانه ایفا کند. آنچه حاصل این مرحله است الزاماً واقعیت رخداد نیست؛ زیرا رابطه عمیقی با فهم، ایدئولوژی و تجربه زبانی مفسر دارد. از این رو می‌توان حاصل این مرحله را حاصل فعالیت مفسر دانست، نه مؤلف (قنبری و فیروزیان‌پور اصفهانی، ۱۴۰۰).

با توجه به نگاه مفسر محور فرکلاف و تأکید بر غیرصادقانه بودن زبان، پاسخ به چستی ماجرا امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اولاً، زبان در اندیشه وی صداقت ندارد و در اندیشه اسلام، زبان، به‌ویژه در قرآن کریم صادق است؛ و ثانیاً، براساس اندیشه وی تجربه زیسته مفسر در تبیین مراد الهی دخالت دارد.

### ۶-۲-۳. بافت بینامتنیت و پیش‌فرض‌ها

فرکلاف در کتاب *گفتمان‌ها و تغییرات اجتماعی* مفهوم «بینامتنیت» را درج متن در تاریخ می‌داند؛ بدین معنا که متن به متون پاسخ می‌دهد، تأکید می‌کند یا رد می‌نماید و دوباره کار می‌کند. بدین سان، به ساختن تاریخ کمک می‌کند و به فرایندهای گسترده‌تر تغییر، تبدیل می‌شود. این روند می‌تواند پیش‌بینی و تلاشی برای ساختن تاریخ باشد. «بینامتنیت» متون بعدی را شکل می‌دهد؛ زیرا متون ذاتاً تاریخمند هستند. تاریخمندی کمک می‌کند تا متون قادر باشند نقش‌های عمده‌ای را در جامعه معاصر در لبه اصلی تغییرات اجتماعی و فرهنگی به عهده بگیرند. «بینامتنیت» مستلزم تأکید بر ناهمگونی متون و شیوه‌ای از تحلیل است و عناصر و رشته‌های متنوع و غالباً برای ساختن متن را برجسته می‌کند. متون از نظر ناهمگونی متفاوت هستند. گاه در بازسازی متن اصلی، قسمت‌های متن اصلی مشخص می‌گردد و گاه هرگز علامتی برای آن قرار داده نمی‌شود. این «بینامتنیت» است که شبکه متنی را به وجود می‌آورد؛ شبکه‌ای که از متن اصلی آغاز می‌شود و با تغییرات مداوم آن ادامه می‌یابد (فرکلاف، ۲۰۰۶، ص ۵۵-۶۰).

فرکلاف رابطه میان «بینامتنیت» و «هژمونی» (استیلا) را مهم می‌داند. مفهوم «بینامتنیت» بهره‌وری متون در تغییرات اجتماعی را بیان می‌کند؛ اینکه چگونه متون می‌توانند متن‌های قبلی را تغییر دهند و قراردادهای موجود (ژانرها، گفتمان‌ها) را بازسازی کنند تا متون جدید پدید آیند. این بهره‌وری عملاً به‌عنوان فضایی بی‌پناه برای متون و بازی در دسترس مردم به‌منظور تغییرات اجتماعی قرار دارد. فرکلاف رابطه بین یک متن و آنهایی را که در زنجیره متون مقدم و پس از آن هستند، یک «دیالوگ» (گفت‌وگو) می‌داند. بیشترین پاسخ‌گویی متن مرتبط است با بررسی چگونگی چرخش‌های گفتاری در یک روند و ترکیب آنها به چرخش‌هایی که قبل از آنها هستند و آنهایی که بعد از آن پیش‌بینی می‌کنند.

روش انتقادی تفسیر بافت بینامتنی را به‌منظور تعیین زمان گفتمان و تاریخ‌مندی آن معتبر می‌داند. در این روش گفتمان‌ها و متون تاریخمند و متعلق به مجموعه‌های تاریخی هستند و تفسیر بینامتنی، تلقی و تعلق متن از نظر خواننده به یکی از مجموعه‌های تاریخی است. «بینامتنی» بدین معناست که متون، هم به گذشته و هم به آینده متصل هستند. این اتصال ممکن است از راه‌های گوناگون به دست بیاید (ووداک و میر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۶).

فرکلاف در کتاب خود، به صراحت گفتمان‌ها و متون را تاریخمند می‌داند (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۲۰۸). با توجه به عدم تاریخمندی قرآن کریم، بررسی بینامتنی سوره «عصر» همچون برخی از مراحل بافت موقعیتی با تعریف فرکلاف امکان‌پذیر نیست.

جدول ۷: یافته‌های سوره عصر در سطح تفسیر تحلیل گفتمان انتقادی

یافته‌های سوره عصر در سطح تفسیر تحلیل گفتمان انتقادی		
ظاهر گفته	به علت نگاه ابزاری فرکلاف به زبان، امکان اجرایی شدن این مرحله وجود ندارد.	گام اول
معنای گفته	به علت ویژگی واقع‌نمایی قرآن، امکان اجرایی این مرحله وجود ندارد.	
انسجام موضوعی	در این مرحله فرکلاف به دنبال ایجاد معناست و نه کشف آن. مفسر قرآن کریم اجازه ایجاد معنا ندارد.	
ساختار و جان‌مایه	توجه فرکلاف به بعد تجربی مفسر است، نه مؤلف. از این رو امکان اجرایی شدن این مرحله وجود ندارد.	
بافت موقعیتی	حاصل این مرحله فعالیت مفسر است، نه نظر مؤلف. از این رو امکان اجرایی شدن ندارد.	گام دوم
بافت بینامتنی	چون مبنی بر تاریخمندی قرآن کریم است، امکان اجرا ندارد.	
پیش‌فرض‌ها	جنبه تولیدکنندگان متن از بافت بینامتنی است و نمی‌توان آن را به کار بست.	
کش‌های گفتاری	نگاه بازپچه‌انگارانه به متن قرآن مانع اجرا می‌شود.	
چهارچوب‌ها و طرح	در سوره عصر داده‌ای یافت نشد.	
موضوع و جان‌مایه	چون طرح کلی متن از نگاه مفسر است، امکان اجرایی شدن ندارد.	

### ۳-۳. بررسی سطح تبیین تحلیل گفتمان انتقادی

پس از مرحله «تفسیر» در «تحلیل گفتمان انتقادی»، مرحله «تبیین» قرار دارد. در این مرحله مفسر با استفاده از ابعاد گوناگون دانش زمینه‌ای به مثابه شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون، دانش یادشده را بازتولید خواهد کرد (فرکلاف، ۱۳۹۷، ص ۲۲۲). فرکلاف مباحث مربوط به «تبیین» را در سه سؤال مطرح می‌کند. پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند روند تبیین را شکل دهد. با چشم‌پوشی از نگاه فرکلاف به زبان و گفتمان و همچنین مبانی اعتقادی روش «تحلیل گفتمان انتقادی»، اگر فقط قرار باشد با نگاه به روش، سوره «عصر» تحلیل شود، می‌بایست در پاسخ به سؤالات سه‌گانه این مرحله، بازتولید گفتمانی اتفاق بیفتد.

سؤال اول فرکلاف در رابطه با عناصر گفتمان و خصیلت‌های ایدئولوژیکی آن است. چهار عنصر صورت‌بندی‌های گفتمانی را شکل می‌دهند که عموماً هر گفتمان بر این چهار عنصر ابژه، کارکرد بیانی، مفاهیم و راهبردهاست بنیان نهاده می‌شود: (ون دایک، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

سؤال دوم فرکلاف چگونگی تأثیر این سوره و گفتمان آن در مبارزات اجتماعی است: آشکار است یا پنهان؟ هنجاری است یا خلاق؟ روابط قدرت را حفظ کرده یا در پی تغییر آن است؟ پاسخ به این سؤالات در عصر نزول به علت عدم دستیابی به داده‌های مورد نیاز امکان‌پذیر نیست. اما در شرایط اجتماعی کنونی به‌عنوان یکی از دستورات‌عمل‌ها و راهبردهای اصلی بیان شده است. دو جمله حیاتی و اساسی و جاودانی قرآن «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» و «تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» به‌عنوان دستورالعملی همیشگی برای هر روز جامعه بیان شده است که سبب پویایی و رشد محیط جامعه می‌گردد و مؤمنان باید برای احیای آن کوشش کنند (بیانات رهبر معظم انقلاب در پایان مراسم عزاداری اربعین حسینی، ۱۴۰۱).

جدول ۸: یافته‌های سطح تبیین سوره عصر

یافته‌های سطح تبیین سوره عصر	
توجه به مؤلفه خسران‌زدگی. راهکارهای برون‌رفت از خسران. اثبات ولایت امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small> .	گفتمان رسمی سوره عصر
سنت صحابه در رابطه با سوره «عصر» و تأثیر این سوره در تعاملات اجتماعی عصر نزول.	نمود گفتمان رسمی سوره عصر
موضوع: ایمان. کارکرد بیانی: مراد جدی گوینده. مفاهیم: خسر، ایمان، تواصی، حق و صبر. راهبردها: مؤمنان برای دستیابی به اهداف سوره، در زیست اجتماعی خود در سایه ایمان و عمل صالح و مداومت بر حق، تواصی داشته باشند و در سختی‌ها تواصی به صبر نمایند.	عناصر سوره عصر
در عصر نبوی داده‌ای یافت نشد. در عصر حاضر به‌مثابه دستورالعملی اجتماعی از آن یاد شده است.	تأثیرات سوره در مبارزات اجتماعی

### نتیجه‌گیری

روش «تحلیل گفتمان انتقادی» فرکلاف یک روش تفسیری متن جدید است که مطمح‌نظر برخی قرآن‌پژوهان قرار گرفته است.

از جمله انتقادات واردشده بر این روش، نوع نگاه فرکلاف به مسئله زبان و ایدئولوژی است. فرکلاف زبان را وسیله و بازیچه قدرت برای استیلا بر جامعه می‌داند. زبان نقشی پنهان برای طبیعی‌سازی ایدئولوژی ایفا می‌کند. درخصوص کاربری این روش در تفسیر قرآن باید گفت: زبان قرآن، زبانی صادق و گویاست و خداوند متعال در قرآن کریم ایدئولوژی خود را به‌صراحت بیان کرده است.

«پنهان‌شدگی» مدنظر فرکلاف در قرآن کریم وجود ندارد تا مفسر بخواهد از گذر تحلیل انتقادی به آن دست یابد. استفاده از عبارات دگرسان در قرآن کریم محال است؛ زیرا عبارات دگرسان بازنویسی عبارات مخالفت‌جویانه با

عبارات مسلط و طبیعی است. زبان قرآن زبانی واقع‌گراست. از این رو نمی‌توان عبارتی افراطی یا دگرسان در آن یافت. از سوی دیگر زبان‌شناسی در روش فرکلاف، نکات کاربردی و نگرش عمیق زبان‌شناسی قرآن را ندارد. سطح اول بررسی در این تحلیل، «توصیف» است.

سطح دوم تحلیل گفتمان «تفسیر» است که رابط میان متن و کردار اجتماعی است. این مرحله از دو گام تشکیل شده است: گام اول متشکل از ظاهر گفته، معنای گفته، انسجام موضعی و ساختار جان‌مایه است. گام دوم از بافت موقعیتی و بافت بینامتنی و پیش‌فرض‌ها تشکیل شده است. به سبب نگاه خاص فرکلاف به زبان، استفاده از مراحل مزبور برای تفسیر قرآن کریم امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این نگاه موجب پدیداری اشکالاتی (همچون واقعه‌انگاری تحلیل، نسبت‌گرایی، تکرر معنایی، تاریخمندی متن و مرگ مؤلف) در تفسیر قرآن می‌شود که پذیرفته شده نیست. هیچ‌یک از مفسران کریم وقوع حتی یکی از موارد مذکور در تفسیر قرآن را جایز نمی‌دانند.

سطح سوم تحلیل گفتمان «تبیین» است که جزئی از فرایند اجتماعی به‌منظور اثبات یا تغییر گفتمان است. فرکلاف «تبیین» را تلقی گفتمان به‌مثابه روند مبارزه اجتماعی در روند قدرت می‌داند و تأثیرات بازتولیدی گفتمان‌ها بر ساختارها را بیان می‌کند. در این مرحله، مفسر با شناختی که بر روابط گفتمانی پیدا نموده و احاطه‌ای که بر اجتماع امروزی و نوع روابط آن دارد، به بازتولید گفتمان می‌پردازد. ساختارهای اجتماعی در تعیین‌بخشی گفتمان نقشی اساسی دارند. انتقادات وارد شده در این سطح، دور گفتمانی، تغییر ساختارها و نبود تعریفی روشن از واژگان و مفاهیم کلیدی است. دور گفتمانی یا ایجاد تغییر در ساختار زبانی قرآن کریم محال است. ویژگی‌های زبانی قرآن کریم (همچون متن آن) جزئی از معجزه خداوند است که به اذعان تمامی مسلمانان، امکان تغییر در آن نیست.

پس از بررسی سطوح سه‌گانه تحلیل گفتمان، مشخص می‌شود که استفاده از این روش تحلیلی برای دریافت مراد الهی، مردود است. مبانی این روش با مبانی متقن علوم قرآنی و تفسیر در تضاد است. صرف‌نظر از مبانی، خود روش نیز داری انتقاداتی جدی است که نمی‌توان از آنها صرف‌نظر نمود. از این رو یا نباید از تحلیل گفتمان انتقادی در تفسیر قرآن کریم استفاده نمود یا در صورت استفاده از این روش، نیازمند کاربست آن با توجه به اصول و ضوابط روش‌های تفسیری قرآن کریم هستیم.

## منابع

### قرآن کریم.

- آقاگل زاده، فردوس و مریم سادات غیاثیان، ۱۳۸۶، «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی»، *زبان و زبان‌شناسی*، دوره سوم، ش ۵، ص ۳۹-۵۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تحلیل گفتمان انتقادی: تکوین تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- اشرفی، امیررضا، ۱۳۹۸، *مبانی تفسیری علامه طباطبائی در المیزان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بشیر، حسن، ۱۳۹۹، *روش عملیاتی تحلیل گفتمان*، تهران، سروش.
- بیانات رهبر معظم انقلاب در پایان مراسم عزاداری اربعین حسینی، ۱۴۰۱.
- جهانگیری، جهانگیر و علی بندریگی‌زاده، ۱۳۹۲، «زبان، قدرت و ایدئولوژی در رویکرد انتقادی نورمن فرکلاف به تحلیل گفتمان»، *پژوهش سیاست نظری*، ش ۱۴، ص ۵۷-۸۲.
- حاجی‌زاده، مهین و رعنا فرهادی، ۱۳۹۷، «بررسی قصه یوسف براساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف»، *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، سال ششم، ش ۴ (۲۴)، ص ۲۵-۴۲.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۴۰۰، *بیان قرآن (تفسیر سوره برات)*، چ چهارم، تهران، انقلاب اسلامی.
- رحیمی، زهرا، ۱۳۸۹، *تحلیل گفتمان کاوی انتقادی سوره آل عمران براساس نظریه نورمن فرکلاف*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، *منطق تفسیر قرآن (۴)*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- زمخشری، جلاله، ۱۴۰۷ق، *کشف عن الحقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر*، تهران، سمت.
- سعیدی روشن، محمداقبر، ۱۳۹۱، *زبان قرآن و مسائل آن*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- علی‌پور لیاقونی، هادی و علیرضا نظری، ۱۳۹۹، «تحلیل کاربردشناسی قصیده الارض محمود درویش با تکیه بر نظریه کنش گفتار»، *لسان مبین*، سال یازدهم، ش ۳۹، ص ۴۱-۶۴.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۳، «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی اجتماعی*، ش ۱۴، ص ۸۱-۱۰۷.
- فرکلاف، نورمن، ۱۳۹۷، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه روح‌الله قاسمی، چ دوم، تهران، اندیشه احسان.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۰م، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه شعبانعلی بهرام‌پور و همکاران، تهران، مرکز اطلاعات و حقیقت صدا و سیما.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۶م، *گفتمان و تعبیرات اجتماعی*، لندن، کمبریج.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۱۰م، *تحلیل گفتمان انتقادی: مطالعه انتقادی زبان*، لندن، لانگمن.
- فلاح، ابراهیم و سجاد رفیع‌پور، ۱۳۹۷، «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس براساس الگوی فرکلاف»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، سال هفتم، ش ۱ (۱۳)، ص ۲۹-۴۲.
- قنبری، رضا و آیلین فیروزیان‌پور اصفهانی، ۱۴۰۰، «تحلیل گفتمان انتقادی رمان چشم‌هایش از بزرگ علوی براساس نظریه نورمن فرکلاف»، *زبان پژوهی دانشگاه الزهراء*، سال سیزدهم، ش ۴۰، ص ۱۱۵-۱۴۲.
- کلانتری، عبدالحسین، ۱۳۹۱، *گفتمان از سه منظر زبان‌شناسی، فلسفی و جامعه‌شناختی*، تهران، جامعه‌شناسان.
- محسنی، علی اکبر و نورالدین پروین، ۱۳۹۴، «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه براساس تئوری فرکلاف»، *پژوهش‌نامه علوی*، ش ۱۲، ص ۱۳۳-۱۵۵.

- مشایخی، حمیدرضا و سعیده زارع اطاقسرای، ۱۳۹۹، «تحلیل بافت متنی و بافت موقعیتی سطح دلالی خطبه قاصعه»، *مطالعات ادبی متون اسلامی*، ش ۲۶، ص ۹-۳۰.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر کاشف*، قم، دار الکتب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکاریک، ایرنا ریما، ۱۳۸۳، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران، آگه.
- نصرت‌پناه، محمدصادق و همکاران، ۱۳۹۸، «تحلیل گفتمان انتقادی بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی با بهره‌گیری از روش نورمن فرکلاف»، *مطالعات راهبردی بسیج*، سال بیست و دوم، ش ۸۳، ص ۳۹-۶۵.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *گفتمان مدرنیته (نگاهی به برخی جریان‌های فکری معاصر ایران)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ون دایک، تئون ای، ۱۳۸۲، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان، از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ووداک، راث و مایکل میر، ۱۳۹۸، *روش‌های تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه رحیم ایلغمی سراسکانرود، تهران، دانشگاه پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
- هایلند، کن و برابان پالتریج، ۱۳۹۹، *تحلیل گفتمان روش‌ها و حوزه‌ها*، ترجمه محسن نوبخت، تهران، سمت.
- یورگنسن، ماریان و لوتیز فیلیس، ۱۳۹۲، *نظریه و روش تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، چ سوم، تهران، سپیدار.

نوع مقاله: پژوهشی

## تأملی در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» و ارتباط آن با عصر ظهور حضرت مهدی عج

ک حسین نقوی / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی عجnaqavi@iki.ac.ir  [orcid.org/0000-0001-5711-4779](https://orcid.org/0000-0001-5711-4779)

عباس الهی / استادیار گروه مطالعات تطبیقی قرآن مدرسه عالی تفسیر جامعه المصطفی العالمیه

جعفر رضائی مجیدپور / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی عج

Rezaei.majidpour@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶

## چکیده

قرآن کریم با آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» از مطلبی قطعی خبر می‌دهد و آن ایمان همه اهل کتاب به امری است که به صورت ضمیر و مبهم آمده و دو دیدگاه در رفع ابهام از مرجح آن مطرح شده است: ۱. ایمان هریک از اهل کتاب به حضرت عیسی عج قبل از مرگ خود؛ ۲. ایمان هریک از اهل کتاب به حضرت عیسی عج قبل از مرگ حضرت عیسی عج. برخی از نویسندگان با انتخاب دیدگاه دوم به تفسیر این آیه پرداخته و آیه را نیز به عصر ظهور مرتبط می‌دانند. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی استدلالی که آیه را با عصر ظهور مرتبط می‌داند، پرداخته و با توجه به قرائن موجود در آیات پیشین که سخن از انکار کشته شدن و به صلیب رفتن حضرت عیسی عج است، دیدگاه اول را برگزیده، با این تفاوت که متعلق ایمان را عدم قتل و صلیب حضرت عیسی عج می‌داند و ارتباط آیه با عصر ظهور را نیز رد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تصلیب عیسی عج، عروج عیسی عج، مسیح در قرآن، ایمان اهل کتاب، عصر ظهور.

مفسران در تفسیر آیه ۱۵۹ سوره «نساء» که می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» (و هیچ‌یک از اهل کتاب نیست، مگر اینکه پیش از مرگش به او ایمان می‌آورد و روز قیامت، بر آنها گواه خواهد بود) اختلاف دیدگاه دارند. محل اختلاف در تعیین مرجع ضمیر در دو کلمه «به» و «موت» است که این ایمان همه اهل کتاب - که قرآن از آن خبر می‌دهد - اولاً، به چه چیزی تعلق دارد؟ ثانیاً، این ایمان قبل از مرگ چه کسی است؟ ثالثاً، مراد از «اهل کتاب» فقط یهودیان هستند یا یهودیان و مسیحیان؟

این نوشتار پس از بررسی این دیدگاه که آیه اشاره به عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام دارد، دیدگاه برگزیده را که ایمان همه اهل کتاب هنگام احتضار به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام است، تثبیت خواهد کرد و ارتباط آیه با عصر ظهور را نیز رد خواهد نمود.

بیشتر مفسران مرجع ضمیر هاء در «به» را حضرت عیسی علیه السلام و متعلق ایمان را ایشان دانسته‌اند. یکی از مفسران آن را رفع حضرت عیسی علیه السلام (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۹) و دیگری آن را حضرت محمد صلی الله علیه و آله (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۴) می‌داند. در این بحث مرجع ضمیر کلمه «موت» تعیین‌کننده است. برخی نیز آن را به یکی از اهل کتاب و برخی آن را به حضرت عیسی علیه السلام بازمی‌گردانند.

مطابق دیدگاه اول، همه اهل کتاب هنگام احتضار، به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورند. مطابق دیدگاه دوم، همه اهل کتاب هنگام ظهور حضرت مهدی علیه السلام به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورند. برخی از مفسران با اینکه مرجع ضمیر «موت» را حضرت عیسی علیه السلام می‌دانند، ولی بیان می‌کنند که اهل کتابی که پیش از ظهور از دنیا رفته‌اند، هنگام احتضار، به حضرت عیسی علیه السلام ایمان خواهند آورد؛ یعنی در تفسیر آیه، تلفیقی از دیدگاه اول و دوم را اختیار کرده‌اند. براساس این دیدگاه، همه اهل کتاب هنگام ظهور و همه اهل کتابی که پیش از ظهور از دنیا رفته‌اند، هنگام احتضار به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورند.

درباره سؤال سوم بیشتر مفسران مراد از «اهل کتاب» را یهودیان و مسیحیان در نظر گرفته‌اند و برخی نیز مراد از «اهل کتاب» را با توجه به سیاق آیات، یهودیان دانسته‌اند (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۲۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۵۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۷). مفسران به این اشکال توجه نکرده‌اند که اگر اهل کتاب شامل مسیحیان نیز باشد و متعلق ایمان را حضرت عیسی علیه السلام در نظر بگیرند، چون همه مسیحیان به حضرت عیسی علیه السلام ایمان دارند، معنا ندارد که گفته شود: قبل از مرگ خودشان یا قبل از مرگ حضرت عیسی علیه السلام به ایشان ایمان می‌آورند. این اشکال با بیان دیدگاه برگزیده مرتفع خواهد شد.

این نوشتار درصدد است بیان کند که هیچ‌کدام از این دیدگاه‌ها درباره متعلق ایمان درست نیست، بلکه متعلق ایمان عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام است و درباره ضمیر هاء در «موت» هم دیدگاه اول را اختیار کرده و با این دیدگاه «اهل کتاب» شامل یهودیان و مسیحیان خواهد شد. ممکن است گفته شود: دیدگاه برگزیده همان دیدگاه ابن‌عاشور است که متعلق ایمان را رفع حضرت عیسی علیه السلام می‌داند، ولی دیدگاه برگزیده دقیق‌تر است؛ زیرا مسلمانان و مسیحیان در رفع حضرت عیسی علیه السلام هم عقیده هستند، با این تفاوت که مسیحیان آن را پس از قتل و

تصلیب می‌دانند و بر این باورند که حضرت عیسی علیه السلام پس از سه روز از قبر، رستاخیز داشت و به آسمان رفت، ولی قرآن با اصرار بر عدم قتل و تصلیب ایشان، دیدگاه یهودیان و مسیحیان را در این زمینه رد می‌کند. پس اگر متعلق ایمان را عدم قتل و تصلیب در نظر بگیریم، از رفع دقیق‌تر خواهد بود.

با توجه به توضیحاتی که بیان شد، مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تفسیر این آیه عبارتند از:

۱. دیدگاه اول: ایمان همه اهل کتاب هنگام احتضار به حضرت عیسی علیه السلام؛
  ۲. دیدگاه دوم: ایمان همه اهل کتاب عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام به حضرت عیسی علیه السلام؛
  ۳. دیدگاه سوم: ایمان همه اهل کتاب عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام به حضرت عیسی علیه السلام و ایمان اهل کتابی که پیش از ظهور حضرت مهدی علیه السلام از دنیا رفته‌اند هنگام احتضار به حضرت عیسی علیه السلام.
- که روشن است که هر کسی دیدگاه دوم یا سوم را بپذیرد، آیه را مرتبط با عصر ظهور می‌داند. مفسران در طول تاریخ تفسیر، کم و بیش به تفسیر این آیه پرداخته‌اند و چهار مقاله مستقل نیز در تفسیر این آیه به نگارش درآمده که بازتاب‌دهنده دیدگاه همه مفسران است:

۱. «اجل یهود؛ پایان دنیا یا رجعت عیسی علیه السلام» (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱)؛
  ۲. «بررسی تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء از دیدگاه مفسران فریقین» (کامیاب و نجارزادگان، ۱۳۹۷)؛
  ۳. «بررسی تطبیقی تفسیر آیه ۱۵۹ سوره مبارکه نساء از دیدگاه مفسران فریقین (با تأکید بر میزان دلالت بر نزول حضرت عیسی علیه السلام در عصر ظهور)» (امیری قوام و نجارزادگان، ۱۳۹۹)؛
  ۴. «تفسیر تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء و ارتباط آن با نزول حضرت عیسی علیه السلام» (توسلی‌خواه و ایزدخواه، ۱۴۰۰).
- مفسرانی که دیدگاه دوم یا سوم را پذیرفته‌اند و نیز نویسندگان مقالات یادشده، این آیه را به عصر ظهور مرتبط می‌دانند. مقاله اول، دوم و چهارم از بین دیدگاه‌های سه‌گانه، دیدگاه دوم و مقاله سوم دیدگاه سوم را پذیرفته است. تمایز نوشتار حاضر با مقالات مذکور در این است که دیدگاه اول را با تقریری نو، دیدگاه برگزیده می‌شمارد و آیه را به عصر ظهور مرتبط نمی‌داند.

## ۱. دیدگاه‌های سه‌گانه و دلایل آنها

### ۱-۱. دیدگاه اول: ایمان همه اهل کتاب هنگام احتضار به حضرت عیسی علیه السلام

برخی از مفسران شیعی این دیدگاه را اختیار کرده‌اند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۸۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۸۶؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۱ و ۳۲).

برخی از مفسران اهل سنت نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶ ص ۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸؛ بروسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۸؛ مراغی، بی‌تا، ج ۶ ص ۱۵-۱۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۹؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۸۰۳).

۱-۱. دلایل مفسران بر این دیدگاه

- عمومیت آیه و عدم اختصاص به اهل کتاب زمان ظهور: آیه شریفه عام است و از زمان حضرت عیسی علیه السلام تا قیامت را شامل می شود (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۸۹).  
- احادیثی منقول از ابن عباس، مجاهد، و حسن، حکایت از این نظریه دارد. طبری از مجاهد این دیدگاه را نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۱۵). زمخشری در تفسیر خود این نظریه را به ابن عباس نسبت داده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۸۸).

- در برخی تفاسیر شیعی، روایتی در تأیید این دیدگاه آمده است:

امام صادق علیه السلام از پدر بزرگوارشان روایت می کنند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «یا علی، تو شباهتی به عیسی بن مریم داری». سپس با تلاوت آیه مذکور فرمودند: «هر کس بر عیسی علیه السلام افترا ببندد، نمی میرد، مگر اینکه پیش از مرگش به او ایمان می آورد و حق را درباره ایشان بیان می کند، به گونه ای که این ایمان برایش نفعی ندارد...» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۸۳).

- روایت شهرین حوشب: او می گوید: حجاج بن یوسف به من گفت: من این آیه را قرائت می کنم؛ اما در درون خودم سؤالی است و آن اینکه هر زمان که گردن یهودی را می زنم، از او چیزی نمی شنوم. من در جواب به او گفتم: مطلب را اشتباه به شما رسانده اند. وقتی روح یهودی خارج می شود، فرشتگان از پیش و پس او را می زنند و می گویند: «ای دشمن خداوند! عیسی، نبی خداوند است که او را تکذیب کردید»، و وقتی روح مسیحی خارج می شود، فرشتگان از پیش و پس او را می زنند و می گویند: «ای مسیحی که گمان می کردی عیسی، خدا یا پسر خداست! عیسی آمده است». آنان به عیسی ایمان می آورند، در حالی که ایمان اهل کتاب برای آنان نفعی ندارد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۶۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸).

سیوطی در الدر المنثور همین روایت را با کمی تفاوت در ذیل، نقل می کند. آن ذیل به این قرار است: اما آنگاه که زمان نزول عیسی علیه السلام شد، زندگان ایشان مانند مردگان به آن حضرت ایمان می آورند. حجاج گفت: این مطلب را از کجا دریافت کرده ای؟ گفتم: از محمد بن علی. گفت: آن را از معدنش دریافت نموده ای. شهرین حوشب می گوید: به خدا قسم، این روایت را از اسلمه گرفته بودم، ولی دوست داشتم حجاج را خشمگین کنم (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۴۱).

۱-۲. دیدگاه دوم: ایمان همه اهل کتاب عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام به حضرت عیسی علیه السلام

در میان مفسران شیعی، قمی نخستین کسی است که با نقل روایت شهرین حوشب، ضمیر «موت» را به حضرت عیسی علیه السلام برگردانده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۸). این دیدگاه در میان برخی دیگر از مفسران شیعی طرفدارانی دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶ ص ۱۸۳؛ کاشانی، ۱۳۴۰، ج ۳، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۵۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۸۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۳۹؛ معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۹).

مفسرانی از اهل سنت نیز به این دیدگاه تمایل دارند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۱۷؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۴۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۸۹؛ نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۷۷؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۶۲۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۴۱؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۸، ص ۲۷۹). محمد عزت دروزه این قول را به جمهور نسبت داده است.

#### ۱-۲-۱. دلایل مفسران بر این دیدگاه

با توجه به سیاق آیه شریفه که پیش از آن از کشته و مصلوب نشدن حضرت عیسی علیه السلام و بالا رفتن آن حضرت به سوی خداوند سخن گفته، ضمیر در «به» درباره حضرت عیسی علیه السلام است و بازگشت آن به اهل کتاب خلاف ظاهر است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۳۵؛ معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۰۱؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۴۶؛ رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱؛ کامیاب و نجارزادگان، ۱۳۹۷).

برخی از مفسران نیز اینگونه استدلال کرده‌اند که چون اولاً، ضمائر مفرد پیشین همگی به حضرت عیسی علیه السلام برمی‌گردد و ثانیاً، نزدیک‌ترین مرجع - که طبیعتاً ارجح است - مرجع ضمیر در «به» است که حضرت عیسی علیه السلام است، پس ضمیر در «موت» نیز به حضرت عیسی علیه السلام بازمی‌گردد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۴۰؛ رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱؛ کامیاب و نجارزادگان، ۱۳۹۷؛ توسلی خواه و ایزدخواه، ۱۴۰۰).

وجود روایاتی که از نزول حضرت عیسی علیه السلام و سیطره اسلام بر روی زمین حکایت دارد (جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ کاشانی، ۱۳۴۰، ج ۳، ص ۱۵۳). ادله قرآنی و روایی بسیاری بر زنده بودن حضرت عیسی علیه السلام و بازگشت مجدد آن حضرت در آخرالزمان وجود دارد. ابن کثیر ذیل آیه شریفه محل بحث، ضمن متواتر دانستن احادیث مذکور، به آنها اشاره کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۱۳؛ رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱).

روایت شهر بن حوشب: وی در این روایت می‌گوید: حجاج به من گفت: در فهم آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» ناتوان شده‌ام. به خدا قسم، دستور می‌دهم که گردن یهودی یا مسیحی را بزنند و بعد دقیق تماشا می‌کنم. هرگز لب‌های خود را حرکتی نمی‌دهد تا اینکه می‌میرد. گفتیم: معنای آیه آن‌طور که تو فهمیده‌ای، نیست. پرسید: چگونه است؟ گفتیم: حضرت عیسی علیه السلام پیش از قیامت به دنیا فرود خواهد آمد و هیچ اهل دینی، اعم از یهودی و غیر آن نخواهد ماند، جز آنکه پیش از مرگ آن حضرت به او ایمان خواهد آورد و پشت سر حضرت مهدی علیه السلام نماز خواهد خواند. حجاج گفت: این مطلب را از کجا آوردی؟ گفتیم: محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب (امام باقر) علیه السلام آن را به من حدیث نمود. حجاج گفت: به خدا قسم، آن را از چشمه‌ای زلال آورده‌ای (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۸۶؛ کاشانی، ۱۳۴۰، ج ۳، ص ۱۵۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۷).

از نگاه مفسران اهل سنت، این دیدگاه، افزون بر اینکه از برخی بزرگان (مانند ابن عباس، حسن، قتاده و عبدالرحمن بن زبید بن اسلم و ابومالک) نقل شده (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۰۱)، ریشه در روایات آنان دارد و در مصادر آنان با سندهای صحیح از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است: «سوگند به آنکه جانم در دست اوست! زود

است که فرزند مریم [حضرت عیسیٰ ﷺ] به عنوان داوری عادل در میانشان فرود آید و صلیب را بشکند؛ خوک را بکشد؛ جزیه را برقرار کند و آن قدر از اموال [به مردم] بدهد که دیگر کسی آن را نپذیرد و وضع آن گونه شود که یک سجده برای خدا بهتر باشد از دنیا و هر چه در آن است. آنگاه/بویهریره می گوید: این آیه را بخوانید: «و از اهل کتاب کسی نیست، مگر آنکه پیش از مرگ خود حتماً به او ایمان می آورد» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۶۸).

### ۱-۳. دیدگاه سوم: دیدگاه تلفیق دو دیدگاه اول و دوم

علامه طباطبائی با در نظر گرفتن سیاق آیات و واقع شدن آیه محل بحث بعد از آیه «و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبهه لهم... بل رفعه الله إليه»، بر این باور است آیه در صدد بیان حیات حضرت عیسیٰ ﷺ است، ولی ایشان طرفدار دیدگاه سوم است؛ زیرا پس از اختیار این دیدگاه می نویسد: «نهایه الامر ان يقال: ان من لا یدرک منهم رجوعه الیهم ثانیاً، یؤمن به عند موته. و من أدرك ذلك آمن به ایماناً اضطراراً أو اختیاراً»؛ یعنی کسانی از اهل کتاب که حضرت عیسیٰ ﷺ را درک نمی کنند، هنگام مرگشان به وی ایمان می آورند و آنان که روز نزول حضرت عیسیٰ ﷺ را درک می کنند، یا به اضطرار و یا به اختیار به وی ایمان می آورند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۳۷-۱۳۵).

وی ذیل عنوان «بحث روائی» روایت تفسیر القمی را آورده و پس از آن، روایت شهرین حوشب در کتاب الدر المنثور سیوطی را هم نقل کرده و فرموده است: «الروایة كما ترى تؤید ما قدمناه فی بیان معنی الآیة»؛ روایت معنایی که ما از آیه بیان کردیم را تأیید می کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۴۳-۱۴۴).

موسوی سبزواری نیز ضمن بیان دو دیدگاه اول و دوم، قائل است به اینکه ضمیر «موته» به حضرت عیسیٰ ﷺ بازمی گردد و بر آن است که این دیدگاه می تواند هر دو دیدگاه را جمع کند؛ بدین صورت که هر یک از اهل کتاب قبل از مرگ خود، به حقیقت حضرت عیسیٰ ﷺ پی خواهد برد. از سوی دیگر، چون آیه بر حیات حضرت عیسیٰ ﷺ دلالت دارد، مراد از ضمیر «موته» حضرت عیسیٰ ﷺ است. ایشان با آوردن روایت شهرین حوشب که سیوطی نقل کرده است، بیان می کند که این روایت بر زنده بودن حضرت عیسیٰ ﷺ دلالت دارد و او نازل خواهد شد و زندگان از اهل کتاب هنگام نزول وی به او ایمان خواهند آورد؛ همچنان که بر این امر دلالت دارد که مردگان از اهل کتاب پیش از نزول حضرت عیسیٰ ﷺ نیز به او ایمان می آورند؛ زیرا حقایق هنگام مرگ بر انسان آشکار می شود، هر چند این ایمان نفعی برای آنان ندارد؛ نظیر ایمان فرعون هنگام غرق شدن.

ایشان در ادامه، دلایل اختیار این دیدگاه را برمی شمارد:

### ۱-۳-۱. دلایل مفسران بر این دیدگاه

- بازگشت ضمیر «موته» به حضرت عیسیٰ ﷺ از سیاق آیه متبادر است.

- واقع شدن این آیه بعد از «و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبهه لهم...» این معنا را می رساند که کسانی که ادعای کشته شدن حضرت عیسیٰ ﷺ را دارند باید ادعان کنند که او زنده است و نمرده و باید به او ایمان بیاورند، هر چند ایمانشان اضطراری باشد.

– ذیل آیه یعنی «وَوَيْومَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» دال بر شهادت حضرت عیسی علیه السلام بر همه اهل کتاب در روز قیامت است. باید گواهی او بر همه اهل کتاب از ابتدای بعثت او تا هنگام موت او باشد. پس صدر و ذیل آیه بر عمومیت آیه نسبت به همه اهل کتاب دلالت دارد.

– روایات فراوانی بر این دلالت دارند که حضرت عیسی علیه السلام نمرده است و باز خواهد گشت و اهل کتاب به او ایمان خواهند آورد.

– این دیدگاه، دو دیدگاه اول و دوم را جمع می‌کند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۲۱–۱۲۷؛ امیری قوام و نجارزادگان، ۱۳۹۹).

## ۲. بررسی استدلال ارتباط آیه به زمان ظهور

پایه‌های استدلال اثبات ارتباط آیه به زمان ظهور عبارتند از:

### ۱-۲. استناد به روایات

همان‌گونه که ملاحظه شد، دیدگاه دوم و سوم برای اثبات اینکه ضمیر «موت» به حضرت عیسی علیه السلام بازگردد، به روایاتی استناد کرده‌اند. اشکال اساسی این روایات آن است که دیدگاه اول که در مقابل این دو دیدگاه است، نیز برای اثبات مدعای خود (یعنی بازگشت ضمیر «موت» به اهل کتاب) به روایاتی استناد کرده است؛ به این معنا که این دو دسته روایات دو دیدگاه متفاوت را اثبات می‌کنند. بنابراین روایات مذکور روایات معارض دارد؛ چون دیدگاه برگزیده ثابت خواهد کرد که سیاق آیات قرآن با دیدگاه اول موافق است. بنابراین روایات مرتبط با دیدگاه دوم و سوم کنار گذاشته می‌شود.

اشکال دیگر اینکه در روایتی که اهل سنت از ابوهریره نقل کرده‌اند، تطبیق نهایی که روایت را به آیه مذکور مرتبط می‌کند، ظاهراً از خود ابوهریره است و حدیث نبوی نیست. از این رو روایت مزبور که مستند برخی از مفسران قرار گرفته بود، قابل استناد نیست و باید کنار گذاشته شود.

اشکال مهم دیگر اینکه این روایات با آیات قرآن نیز ناسازگارند. برداشت علامه طباطبائی از روایات این بود که «آنان که روز نزول حضرت عیسی علیه السلام را درک می‌کنند، یا به اضطرار و یا به اختیار به وی ایمان می‌آورند». این «اضطرار» چون در مقابل اختیار قرار گرفته، به معنای «اجبار» است، در حالی که ثابت خواهد شد که برخی از یهودیان و مسیحیان مطابق آیات قرآن (بقره: ۱۱۳؛ آل عمران: ۵۵؛ مائده: ۴۸؛ انعام: ۱۶۴؛ هود: ۱۱۸؛ نحل: ۹۲؛ نحل: ۱۲۴؛ حج: ۶۹؛ سجده: ۲۵؛ جاثیه: ۱۷)، تا قیامت بر دین خود باقی خواهند ماند که به این معناست که تا قیامت برای اهل کتاب ایمان اجباری و اضطراری قابل تصور نیست.

اشکال دیدگاه سوم در استناد به روایتی که مطرح شده این است که با توجه به تصریح روایت به خارج شدن روح یهودی و مسیحی، به یقین مراد از «موت» در آیه را مرگ اهل کتاب تفسیر می‌کند، نه مرگ حضرت عیسی علیه السلام و این همان دیدگاه اول است. عبارت «اما آنگاه که زمان نزول حضرت عیسی علیه السلام شد، زندگان ایشان مانند

مردگانشان به آن حضرت ایمان می‌آورند» تفسیر آیه نیست؛ زیرا هیچ اشاره‌ای به مرگ حضرت عیسی علیه السلام نمی‌کند تا تأییدی بر این باشد که ضمیر «موت» به حضرت عیسی علیه السلام اشاره دارد.

افزون بر این، تشبیه ایمان زندگان به ایمان مردگان، بر ایمان اجباری و اضطراری زندگان از اهل کتاب در زمان ظهور دلالت دارد که این با دیدگاه قرآن ناسازگار است. پس اگر نگوییم: روایت باید کنار گذاشته شود، دست‌کم این قسمت از روایت قابل قبول نیست. شاهد این مطلب آن است که همین روایت را طرفداران دیدگاه اول نیز به عنوان شاهد دیدگاه خود آورده‌اند. از این رو این روایت نمی‌تواند مؤید دیدگاه سوم باشد، بلکه مؤید دیدگاه نخست است. اشکال دیگر این روایت آن است که روای می‌گوید: من این تفسیر را از *اصلمه* گرفته‌ام و بیان نمی‌کند که *اصلمه* آن را از پیامبر شنیده است یا نه؛ یعنی روایت به معصوم نمی‌رسد.

#### ۲-۲. زنده بودن حضرت عیسی علیه السلام

این پایه از استدلال در بحث از دیدگاه برگزیده بررسی خواهد شد.

#### ۲-۳. ظاهر آیه شریفه

این دیدگاه نیز به علت سیاق آیات، قابل تردید است که در بیان دیدگاه برگزیده، مرجع این ضمایر بررسی خواهد گردید.

#### ۲-۴. عدم عمومیت آیه

کسانی که آیه را به عصر ظهور مرتبط می‌سازند باید به نحوی عمومیت آیه نسبت به همه اهل کتاب را رد کنند؛ زیرا بسیاری از اهل کتاب پیش از ظهور زندگی کرده‌اند. بنابراین برای تثبیت عدم عمومیت آیه بیان کرده‌اند که اگر تعبیر «وان من اهل الکتاب...» را ناظر به عموم اهل کتاب بدانیم، باید اهل کتاب پیش از ولادت حضرت عیسی علیه السلام را نیز دربر گیرد. چنین مطلبی ظاهراً، نه مفهوم صحیحی دارد و نه در جایی مطرح شده است.

افزون بر این، با توجه به ذیل آیه «وَوَيْومَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» اهل کتاب مذکور در آغاز آیه، تعبیری عام نیست و باید به اهل کتابی که حضور عادی و مادی حضرت عیسی علیه السلام را درک خواهند نمود، تخصیص داده شود؛ زیرا:

اولاً، به نظر می‌رسد مفهوم «شهادت» بر انسان‌ها با حضور مادی میان آنان و ارائه‌الگویی الهی و اتمام حجت برای ایشان ملازم است. دلیل این مدعا آن است که قرآن شاهدان هر امت را از میان خود ایشان می‌داند.

ثانیاً، در سورة «مائده» به صورتی روشن، شهادت حضرت عیسی علیه السلام را ناظر به افرادی می‌داند که دوران حضور عادی آن حضرت را درک کرده‌اند. بنابراین ضمیر در «موت» ناظر بر حضرت عیسی علیه السلام است که در نتیجه مفهوم

آیه چنین خواهد بود که پیش از رحلت حضرت عیسی علیه السلام در آخرالزمان همه اهل کتاب موجود در آن زمان به آن حضرت ایمان خواهند آورد و این مفهوم ظاهراً متضمن آن است که پس از این رخداد، دیگر یهودی وجود نخواهد

داشت (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۱؛ کامیاب و نجارزادگان، ۱۳۹۷؛ توسلی خواه و ایزدخواه، ۱۴۰۰).

اما روشن است که اهل کتاب پیش از واقعه رفع حضرت عیسی علیه السلام تخصصاً خارج از این شمول هستند و عمومیت آیه شامل همه اهل کتابی می‌شود که حین و پس از واقعه به صلیب کشیده شدن کسی به جای حضرت

عیسی علیه السلام و عروج حضرت عیسی علیه السلام بوده‌اند. این کاملاً روشن است که ایمان به هر چیزی پس از به وجود آمدن آن چیز معنا دارد. آیا می‌توان از کسانی که پیش از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله زندگی می‌کردند انتظار داشت که به ایشان ایمان آورند؟ انتظار ایمان از مردمی که پیش از بعثت ایشان بودند، شایسته نیست. در اینجا نیز از همه اهل کتاب می‌توان انتظار داشت که به عدم قتل و تصلیب و رفع حضرت عیسی علیه السلام ایمان بیآورند. ظاهر آیه نیز عمومیت را می‌رساند و هیچ قرینه درون‌متنی و برون‌متنی آن را تخصیص نمی‌زند. بنابراین با این اشکال نمی‌توان عمومیت آیه را نسبت به همه اهل کتاب رد کرد.

درباره عدم عمومیت فقره پایانی آیه نیز اگر به متعلق شهادت دقت شود، این آیه از عمومیت نمی‌افتد. درباره آیه‌ای که محل بحث است، اگر ما ضمیر را به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام بازگردانیم که دیدگاه برگزیده است، در این صورت نیازی به حضور حضرت عیسی علیه السلام در میان اهل کتاب نیست؛ زیرا محتوای شهادت ایشان نفی قتل و تصلیب است که در ارتباط با خود ایشان است. بنابراین همه اهل کتاب بر این باور و ایمان هستند که حضرت عیسی علیه السلام به صلیب رفته و کشته شده، ولی خود حضرت عیسی علیه السلام شهادت می‌دهد که او نه کشته شده و نه به صلیب رفته و این مطلب گواهی علیه باور اهل کتاب است و معنا دارد که همه اهل کتاب پس از واقعه تصلیب را دربر گیرد؛ یعنی همه اهل کتاب پس از واقعه تصلیب، ایمان دارند که حضرت عیسی علیه السلام به صلیب رفته و کشته شده است؛ ولی روز قیامت خود حضرت عیسی علیه السلام علیه همه آنان شهادت خواهد داد که او به صلیب نرفته و کشته نشده است. افزون بر این، ملاحظه شد که علامه طباطبائی و موسوی سبزواری عمومیت صدر و ذیل آیه را تثبیت کرده‌اند.

### ۳. دیدگاه برگزیده

با توجه به بررسی پایه‌های استدلال کسانی که آیه را به عصر ظهور ربط می‌دهند و نقد دیدگاه‌های آنان، و با توجه به عام بودن تعبیر آیه و با تردید در زنده بودن حضرت عیسی علیه السلام و نیز عدم اجبار به ایمان آوردن همه اهل کتاب در زمان ظهور، ثابت خواهد شد که این آیه ارتباطی با عصر ظهور ندارد و ایمان مدنظر آیه ایمان همه اهل کتاب هنگام احتضار هریک از آنان به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام خواهد بود.

#### ۱-۳. افاده عموم نکره در سیاق نفی

همه تفاسیر و ترجمه‌های قرآن، نکره در سیاق نفی را به «عموم» ترجمه کرده‌اند که در ادامه، به برخی از تفاسیر و ترجمه‌ها اشاره خواهد شد. در همین آیه محل بحث، تعبیر «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» را «هیچ‌کس از اهل کتاب نیست» ترجمه کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۴؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۰). در آیه ۵۸ سوره «اسراء»، تعبیر «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ» به «و هیچ آبادی در روی زمین نیست» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۴۹) و «و هیچ قریه‌ای [مجمعی از مکلفان] نیست» (صادقی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۴۵) ترجمه شده است. آیات «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳) نیز همین معنا را افاده می‌کنند.

یکی دیگر از پایه‌های استدلال مرتبط کردن آیه به عصر ظهور، زنده بودن حضرت عیسی است که به نظر می‌رسد به علت اختلاف دیدگاه‌های مفسران، نتوان به قطعیت بر آن تکیه کرد. مفسران درباره توفی حضرت عیسی آراء مختلفی دارند که عبارتند از: قرب معنوی و بی‌نیازی از لوازم جسمانی، غیبت از مردم، مرگ، خواب و رفع به آسمان به صورت زنده با جسم و روح (روحی برندق و صفری، ۱۳۹۵).

ملاحظه می‌شود که مرگ طبیعی نیز یکی از دیدگاه‌هایی است که در میان مفسران طرفدار دارد. برخی از محققان با ایجاد تردید در کیفیت رفع که آیا فقط رفع معنوی بوده یا اینکه بدن لطیف شده و روح با این جسم لطیف بالا برده شده است؟ بیان می‌کند که هر دو وجه ممکن است، به‌ویژه درباره حضرت مسیح که از ابتدا جسمی ممتاز و لطیف داشته است. حقیقت «توفی» گرفتن کامل است و آن به هر معنایی باشد درباره حضرت عیسی صادق است. بنابراین «توفی» در اینجا به لطیف کردن جسم و تصفیه بدن حضرت عیسی بوده و پس از آن از دنیا منتقل شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

این اختلاف دیدگاه مفسران موجب می‌شود که ما نتوانیم به‌طور قطع بر زنده بودن حضرت عیسی اصرار بورزیم. آنان که یکی از مقدمات استدلال خود را زنده بودن حضرت عیسی قرار داده و براساس آن بیان کرده‌اند که در زمان ظهور حضرت عیسی همه اهل کتاب بی‌استثنا به حضرت عیسی ایمان می‌آورند، با این تردید، استدلال آنان قابل قبول نیست، به دلیل قاعده «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

اما نگارندگان بر آن هستند که درباره حضرت عیسی همان معنای متبادر، یعنی موت طبیعی صحیح است. با بررسی کاربردهای مشتقات «توفی» در آیات قرآن روشن می‌شود که این کلمه در قرآن فقط درباره مرگ، خواب و پاداش عمل به کار رفته است و کاربرد دیگری ندارد و در لغت عربی نیز همین‌گونه است و کاربرد چهارمی ندارد. آیات مربوط به کاربرد مرگ عبارتند از: بقره: ۲۳۴ و ۲۴۰؛ آل عمران: ۱۹۳؛ نساء: ۱۵؛ نساء: ۹۷؛ انعام: ۶۱؛ اعراف: ۳۷؛ اعراف: ۱۲۶؛ انفال: ۵۰؛ یونس: ۴۶؛ یونس: ۱۰۴؛ یوسف: ۱۰۱؛ رعد: ۴۰؛ غافر: ۷۷؛ نحل: ۲۸ و ۳۳ و ۷۰؛ حج: ۵؛ غافر: ۶۷؛ سجده: ۱۱؛ زمر: ۴۲؛ محمد: ۲۷؛ آیاتی که اشاره به خواب دارند عبارتند از: «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّأَكُم بِاللَّيْلِ» (انعام: ۶۰) و «اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفَسَ حِينَ مُوْبَاتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲) و آیاتی که اشاره به پاداش عمل دارند نیز عبارتند از: «ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۱؛ آل عمران: ۱۶۱)؛ «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۸۵) و «وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ» (نحل: ۱۱۱).

در جایی که «توفی» برای پاداش عمل به کار می‌رود، پس از آن «ما کسبت»، «ما عملت» یا «جورکم» آمده است، ولی درباره مرگ یا خواب، ضماین مرتبط به اشخاص پس از این ماده به کار رفته است. بنابراین دو کاربردی که برای حضرت عیسی به کار رفته، یعنی «مُتَوَفِّك» (آل عمران: ۵۵) و «تَوَفَّيْتَنِي» (مائده: ۱۱۷) از سنخ پاداش عمل نیست و چون بدیهی است که این دو آیه به خواب نیز اشاره ندارند، تنها وجهی که باقی می‌ماند این است که حضرت عیسی به مرگ طبیعی از دنیا رفته است. پس آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ سورة «نساء» درصدد است بیان کند که

حضرت عیسیٰ علیه السلام کشته نشده و به صلیب کشیده نشده است، ولی نفی نمی‌کند که به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد. بنابراین حضرت عیسیٰ علیه السلام زنده نیست و حیاتی شبیه امام زمان علیه السلام ندارد.

افزون بر این، نزول حضرت عیسیٰ علیه السلام از آسمان در روایات فریقین مطرح شده است. شیخ حرعاملی از چند طریق از شیعه و سنی روایت می‌کند که حضرت عیسیٰ علیه السلام به زمین بازمی‌گردد و پشت سر حضرت مهدی علیه السلام نماز می‌گزارد (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴-۳۳۵). این تعابیر نشان می‌دهد که حضرت عیسیٰ علیه السلام در آسمان است، نه مثل حضرت مهدی علیه السلام در زمین، و این احتمال تقویت می‌شود که حضرت عیسیٰ علیه السلام به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد.

در شب معراج نیز حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در آسمان دوم حضرت یحیی علیه السلام و عیسی علیه السلام را دیدند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸) که نظیر روایت قبلی این احتمال را تقویت می‌کند که حضرت عیسی علیه السلام مانند سایر پیامبرانی که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در آسمان‌های متعدد در شب معراج مشاهده کردند، از این دنیا رفته است.

### ۳-۳. بررسی ایمان همه اهل کتاب در زمان ظهور

کسانی که دیدگاه دوم یا سوم را اختیار کرده‌اند بر این باورند که در زمان ظهور، همه اهل کتاب به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می‌آورند. در ادامه، امکان این موضوع را با ارائه سه شاهد قرآنی و روایی بررسی خواهیم کرد:

#### ۳-۳-۱. باقی بودن اختلاف میان پیروان ادیان تا روز قیامت از دیدگاه قرآن

آیات قرآن در موارد متعدد بیان می‌کنند که اختلاف میان انسان‌ها از بین نخواهد رفت تا اینکه خداوند آن را در روز قیامت دآوری کند (بقره: ۱۱۳؛ آل عمران: ۵۵؛ مائده: ۴۸؛ انعام: ۱۶۴؛ هود: ۱۱۸؛ نحل: ۹۲؛ نحل: ۱۲۴؛ حج: ۶۹؛ سجده: ۲۵؛ جائیه: ۱۷).

برخی از این آیات، به‌ویژه آیه ۴۸ سوره «مائده» پس از آیاتی آمده که از یهودیان و مسیحیان و مسلمانان سخن گفته و بیان کرده است که «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيُؤْمِنُوا فِي مَا أَنَاكُمْ». این قسمت از آیه ۴۸ که پیش از قسمت محل بحث است، نشان می‌دهد که هر کدام از یهودیت، مسیحیت و اسلام شریعت خود را دارند و اگر خدا می‌خواست این سه را امت واحد قرار می‌داد، ولی این کار را نکرد. در ادامه با تعبیر «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» بیان می‌کند که خداوند درباره اختلاف میان این سه، روز قیامت قضاوت خواهد کرد.

با توجه به این آیات روشن است که هیچ‌گاه همه اهل کتاب ایمان اختیاری به اسلام و قرآن نخواهند آورد که شامل همین نکته قرآنی، یعنی اختلاف در کشته شدن و به صلیب رفتن حضرت عیسی علیه السلام نیز هست و دست از باور خود برنخواهند داشت.

#### ۳-۳-۲. سیره حضرت مهدی علیه السلام شبیه سیره حضرت رسول صلی الله علیه و آله

روایاتی بر این موضوع دلالت دارد که امام زمان علیه السلام سیره حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام را دارند.

سَأَلْتُهُ عَنْ سِيرَةِ الْمَهْدِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ؟ فَقَالَ: «يَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَيَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيداً» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۱-۲۳۳).

درست است که در این روایت به سیره امام مهدی علیه السلام در برخورد با اهل کتاب اشاره نشده است، ولی «اثبات شیء نفی ماعده نمی کند». بنابراین سیره حضرت مهدی علیه السلام به صورت کلی و در تمام موارد، شبیه سیره حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

ممکن است گفته شود: از تعبیر «يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ» می توان برداشت کرد که حضرت مهدی علیه السلام یهودیت و مسیحیت را از بین خواهد برد. در جواب باید گفت: در ادامه همین روایت، این ویران کردن را به جاهلیت و بت پرستی گره زده است و از این تعبیر روشن می شود که حضرت مهدی علیه السلام شبیه حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله جاهلیت امروزی و بازگشت به شرک و امثال آن را از بین خواهد برد.

در روایتی دیگر آمده است: «وَأَنْ يُسِيرَ فِيهِمْ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ يَعْمَلَ فِيهِمْ بِعِلْمِهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۵) که به صورت کلی سیره امام زمان علیه السلام را همان سیره حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله می داند.

همچنین در روایتی دیگر سیره امام مهدی علیه السلام شبیه سیره حضرت علی علیه السلام بیان شده است: «أَنْ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ ﷺ إِذَا قَامَ لَيْسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ ﷺ وَ سَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ ﷺ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۱).

از سیره حکومتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام جزیه گرفتن از اهل کتاب بوده است و هیچ گاه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام با وجود داشتن حکومت، آنان را مجبور به پذیرش اسلام نفرمودند. از این رو این احتمال تقویت می شود که حضرت امام مهدی علیه السلام نیز اهل کتاب را به مسلمان شدن مجبور نخواهد فرمود. این احتمال مؤید قرآنی نیز دارد که پیش از این بیان شد و آن باقی ماندن اهل کتاب تا قیامت است.

روایتی دیگر این احتمال را تقویت می کند و آن اینکه حضرت مهدی علیه السلام برای اهل کتاب با کتاب خودشان قضاوت می کند و ساختار فعل آن نیز مضارع است و استمرار را می رساند: «يَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۵). با وجود آنکه حضرت مهدی علیه السلام حکومت را به دست خواهند گرفت، ولی اهل کتاب وجود دارند و حضرت با کتاب خودشان در میان آنان قضاوت خواهد کرد. این روایت نیز مانند روایت پیشین تأیید قرآنی دارد، که بیان آن گذشت.

### ۳-۳-۳. قاعده عقلی و قرآنی «لا اکراه فی الدین»

قرآن در برخی آیات خود تعابیری دارد که اشاره صریح به قاعده عقلی «لا اکراه فی الدین» (بقره: ۲۵۶) می کند: «أَنْزَلْنَاهُمْ مَكُوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَاهُونَ» (هود: ۲۸)؛ آیا ما [باید] شما را در حالی که بدان اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹)؛ و اگر پروردگار تو می خواست قطعاً هر که در زمین است، همه آنها یکسر ایمان می آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می کنی که بگروند؟

این آیات نشان می دهند که خداوند قصد ندارد به اجبار و اکراه مردم را متدین به دینی کند. امام مهدی علیه السلام نیز همین رویکرد عقلی و قرآنی را اجرا خواهند کرد و کسی را به باور و اعتقادی اجبار نخواهند فرمود.

ممکن است اشکال شود که این آیات با آیات کشتن مشرکان و آیات جهاد قابل جمع نیست؟ تفسیر نمونه این گونه پاسخ داده است که اصولاً اسلام در سه جا به قدرت نظامی توسل می‌جسته است:

۱. در خصوص محو آثار بت‌پرستی؛ زیرا از نظر اسلام بت‌پرستی دین و آیین نیست، بلکه انحراف، بیماری و خرافه است و هرگز نباید اجازه داد جمعی در یک مسیر صددرصد غلط و خرافی پیش روند و به سقوط کشانده شوند. از این رو اسلام بت‌پرستان را از راه تبلیغ به سوی توحید دعوت کرد و چون مقاومت نمودند، به زور متوسل شد؛ بتخانه‌ها را در هم کوبید و از هرگونه تظاهری به نام بت و بت‌پرستی جلوگیری کرد تا آن بکلی ریشه‌کن شود. بنابراین هیچ‌گونه تباین و تضادی بین آیه محل بحث و این آیات نیست تا سخن از نسخ پیش آید.

۲. در برابر کسانی که نقشه نابودی و حمله به مسلمانان را می‌کشند دستور جهاد دفاعی و توسل به قدرت نظامی داده شده است و شاید بیشتر جنگ‌های اسلامی در زمان پیامبر از همین قبیل باشد.

۳. برای کسب آزادی در تبلیغ؛ زیرا هر آیینی حق دارد به‌طور آزاد و به صورت منطقی خود را معرفی کند و اگر کسانی مانع این کار شوند، می‌تواند با توسل به زور این حق را به‌دست آورد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۸۳).  
با توجه به اینکه آیه محل بحث عمومیت دارد و با توجه به اینکه نمی‌توان به‌طور یقینی گفت که حضرت عیسی علیه السلام مانند امام زمان علیه السلام زنده است، بلکه احتمال اینکه به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد، بسیار قوی است و با توجه به اینکه ثابت شد که اهل کتاب تا قیامت حضور دارند و در عصر ظهور مجبور به مسلمان شدن نمی‌شوند، بنابراین دیدگاه دوم و سوم رد می‌شود.

در ادامه، دیدگاه اول با تقریری که در پی خواهد آمد، دیدگاه برگزیده معرفی خواهد شد که ثابت خواهد کرد آیه ارتباطی به عصر ظهور ندارد.

#### ۳-۴. ایمان همه اهل کتاب به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام

برای تثبیت دیدگاه برگزیده، باید روشن شود که محل اختلاف میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در آیات موضوع بحث چیست؟ یهودیان و مسیحیان تصور کردند که حضرت عیسی علیه السلام به صلیب کشیده و کشته شده است، ولی قرآن به صراحت قتل و صلیب رفتن او را رد می‌کند (نساء: ۱۵۷).

میشل توماس کشیش مسیحی در کتاب *کلام مسیحی* بیان می‌کند که مطابق تعلیم انجیل، حضرت عیسی علیه السلام مصلوب شد، روی صلیب مرد و او را دفن کردند و پس از سه روز، خدا او را از مرگ برخیزاند (میشل، ۱۳۸۱، ص ۶۸).

در *انجیل مرقس* آمده است که عیسی علیه السلام پس از رستاخیز، به آسمان رفت و دست راست پدر نشست (مرقس ۱۶: ۱۹). این حاکی از عروج حضرت عیسی علیه السلام بعد از تصلیب و تدفین است. بنابراین مسیحیان بر این باورند که پس از کشته شدن حضرت عیسی علیه السلام وی از قبر رستاخیز داشته و به آسمان رفته است، ولی مسلمانان بر این باورند که وی بدون کشته شدن و بدون صلیب رفتن، به آسمان برده شده است.

پیش از این گفته شد که صاحب *تفسیر فرقان* بر این باور است که ظاهر آیه با بازگشت ضمیر هاء در «موت» به حضرت عیسی علیه السلام سازگار است؛ زیرا ضمایر مفرد در کلمات «قتلوه، صلیبوه، شبه، فیه، منه، رفعه، به و یکون» به

حضرت عیسیٰ ﷺ بازمی‌گردد و بازگشت ضمیر «قبل موته» به غیر حضرت عیسیٰ ﷺ، خلاف ظاهر آیه است؛ اما این باور قابل تردید است؛ زیرا با سیاق آیات ناسازگار است. با بررسی این آیات درمی‌یابیم که هیچ اشاره‌ای به اختلاف در ایمان به خود حضرت عیسیٰ ﷺ نشده است.

نیز بیان گردید که اختلاف اهل کتاب و مسلمانان در قتل و تصلیب حضرت عیسیٰ ﷺ است. در آیه ۱۵۷ سوره نساء سه بار کلمات مرتبط با قتل آمده است: اولی ادعای قتل حضرت عیسیٰ ﷺ است: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ» و دومی و سومی نفی قتل حضرت عیسیٰ ﷺ است: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ» و «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» که نشان می‌دهد محور بحث این مطلب است. در آیات پیشین و پسین این آیات نیز هیچ قرینه‌ای نیست که بحث را به نفی الوهیت حضرت عیسیٰ ﷺ و تثلیث و یا به ایمان به خود حضرت عیسیٰ ﷺ منصرف کند. بنابراین با تحلیل آیات ۱۵۷ و ۱۵۹ و بررسی ضمایر موجود در این دو آیه و بررسی تطبیقی ضمایر در آنها، به نظر می‌رسد که بهتر بتوان آیه مذکور را تفسیر کرد.

دو ضمیر هاء در عبارت «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ» در آیه ۱۵۷ به حضرت عیسیٰ ﷺ بازمی‌گردد. ضمیر مستتر «هو» در کلمه شُبُهَة در عبارت «وَلَكِنْ شُبُهَةٌ لَهُمْ» به قتل و تصلیب بازمی‌گردد. ضمایر هاء در «اختلفوا فيه»، «لَفِي شَكٍّ مِنْهُ» و «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» نیز به قتل و تصلیب بازمی‌گردد؛ زیرا سخن از اختلاف در خود حضرت عیسیٰ ﷺ و شک در او نیست، بلکه بحث در کشته شدن یا کشته نشدن حضرت عیسیٰ ﷺ است. اما ضمیر هاء در «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» به حضرت عیسیٰ ﷺ بازمی‌گردد.

با توجه به این توضیحات معنای آیه ۱۵۷ چنین می‌شود: «و گفتارشان که: "ما مسیح عیسی بن مریم، پیامبر خدا را کشتیم!" در حالی که نه او را کشتند و نه بر دار آویختند، لیکن امر قتل و تصلیب بر آنان مشتبه شد؛ و کسانی که در قتل و تصلیب او اختلاف کردند، از قتل و تصلیب او در شک هستند و علم به قتل و تصلیب او ندارند و تنها از گمان پیروی می‌کنند؛ و قطعاً او را نکشتند».

چون اختلاف در قتل و تصلیب است و به آن علم وجود ندارد و فقط شک و ظن مطرح است، در آیه ۱۵۹ نیز سخن از ایمان به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسیٰ ﷺ باید مطرح باشد و معنای آیه این گونه است: «و هیچ‌یک از اهل کتاب نیست، مگر اینکه پیش از مرگش به عدم قتل و تصلیب ایمان می‌آورد». طبق این معنی، در این آیات اصلاً بحث بر سر ایمان به خود حضرت عیسیٰ ﷺ نیست و کشته نشدن و به صلیب نرفتن و بالا برده شدن حضرت عیسیٰ ﷺ در آیات مطرح است. با توجه به سیاق، ضمایر مفرد در کلمات مذکور همگی به حضرت عیسیٰ ﷺ بازگشت ندارند و ضمیر اخیر نیز به عدم قتل و تصلیب بازگشت دارد. بنابراین استدلال صاحب تفسیر فرقان صحیح نیست.

افزون بر سیاق آیات که اجازه نمی‌دهد متعلق ایمان در آیه را حضرت عیسیٰ ﷺ در نظر بگیریم، چون اکثریت اهل کتاب مسیحیان هستند، باید آنان از شمول آیه خارج شده و مراد از «اهل کتاب» فقط یهودیان باشند؛ زیرا مسیحیان همگی به حضرت عیسیٰ ﷺ ایمان دارند و معنا ندارد بیان شود که آنان به حضرت عیسیٰ ﷺ ایمان خواهند آورد. اما اگر متعلق ایمان را عدم قتل و تصلیب بدانیم این اشکال مرتفع خواهد شد.

با توجه به اینکه متعلق ضمیر هاء در «به» و در «موته» حضرت عیسی علیه السلام نیست، باید توجه داشت که آیه مذکور هیچ ارتباطی با عصر ظهور ندارد. این روایات هستند که اشاره به نزول حضرت عیسی علیه السلام در آخرالزمان دارند و ارتباط ایشان با عصر ظهور را ثابت می‌کنند؛ زیرا با توجه به بیان سیره حضرت مهدی علیه السلام و اجبار نکردن به ایمان آوری و نیز با توجه به اینکه آیات اختلاف انسان‌ها را تا قیامت ادامه‌دار می‌داند، اهل کتاب موجود در زمان بازگشت حضرت عیسی علیه السلام به زمین، می‌توانند نسبت به عدم تصلیب و کشته شدن او تردید داشته باشند و آن را قبول نکنند؛ همچنان که یهودیان می‌توانند به خود حضرت عیسی علیه السلام نیز ایمان نیاورند.

بنابراین با توجه به ظاهر آیه محل بحث که عمومیت ایمان اهل کتاب را می‌رساند و با توجه به قرائن موجود در آیات پیشین، تنها یک دیدگاه باقی می‌ماند و آن دیدگاه اول است که ضمیر «هاء» در «موته» به یکی از اهل کتاب بازمی‌گردد که شامل یهودیان و مسیحیان است، با این تفاوت که ضمیر «هاء» در «لیؤمنن به» به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام بازمی‌گردد. این ایمان نیز می‌تواند اضطراری یا اختیاری باشد؛ به این معنا که محدوده زمانی ایمان اهل کتاب به عدم قتل و تصلیب، عمر هریک از اهل کتاب است. اگر در حالت اختیاری به آن ایمان آورده باشند ایمان اختیاری است، وگرنه هنگام مرگ، به یقین ایمان اضطراری خواهند آورد؛ زیرا آیه تعبیر «قبل موته» دارد و این تعبیر منحصر به حالت احتضار نیست.

یهودیان و مسیحیان حاضر در زمان حضرت عیسی علیه السلام نیز به این مطلب، یا ایمان اختیاری داشتند و یا اینکه هنگام مرگ ایمان اضطراری بی‌فایده برای آنان رقم خورده است. در زمان نزول قرآن نیز همین حالت قابل تصور است. برخی از اهل کتاب با قبول اسلام، ایمان اختیاری به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام داشتند و آنان که نپذیرفتند در هنگام مرگ ایمان اضطراری داشته‌اند. در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام و پس از آن تا روز قیامت نیز همین حالت، قابل تصور است.

### ۳-۵. ثمره بیان ایمان اضطراری

ممکن است کسی بگوید: قرآن از مطرح کردن چنین ایمانی چه قصدی دارد و چه هدفی را دنبال می‌کند؟ و ممکن است چنین چیزی بی‌فایده تلقی شود. در پاسخ گفته می‌شود:

این پرسش به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام نیز بازمی‌گردد؛ به این معنی که مسلمانان با بیان قرآن، آن را می‌پذیرند و فایده عملی برای آنان ندارد و یهودیان و مسیحیان نیز آن را نمی‌پذیرند؛ پس قرآن برای چه هدفی آن را بیان کرده است؟ درباره آیه ۱۵۹ و ایمان اضطراری اهل کتاب - همان‌گونه که برخی از مفسران تذکر داده‌اند - این ثمره قابل بیان است که این بیان تهدیدی برای اهل کتاب است تا آنان پیش از مرگ، ایمان خود را تصحیح کنند و با اختیار به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام ایمان بیاورند. قرآن در آیات خود، نمونه‌هایی از این نوع برخورد را دارد؛ مانند بیان ایمان فرعون هنگام غرق شدن (یونس: ۹۰ و ۹۱) و آیاتی که به ایمان محض اشاره دارد که برای او نفعی ندارد (انعام: ۱۵۸).

برخی در ضمن بیان دیدگاه اول، آن را وعیدی شمرده‌اند بر اهل کتاب که آنان را بر معالجه ایمانشان تحریک کند، پیش از آنکه به ایمان اضطراری دچار شوند و سودی به حالشان نداشته باشد (کاشانی، ۱۳۴۰، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۳).

شاید پاسخ اصلی این باشد که قرآن خود را «تبیان» (نحل: ۸۹) و «مهیمین» بر کتاب مقدس (مائده: ۴۸) معرفی کرده و در جایی فرموده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقْضُ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (نمل: ۷۶)؛ بی‌گمان این قرآن بر فرزندان اسرائیل بیشتر آنچه را که آنان درباره‌اش اختلاف دارند، حکایت می‌کند. در آیه ۱۵۷ سوره «نساء» نیز تصریح می‌کند که اهل کتاب در قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام اختلاف دارند. در جایی دیگر هم که به همین واقعه عدم قتل و تصلیب و بالا بردن حضرت عیسی علیه السلام اشاره می‌کند، در پایان به وجود اختلاف درباره آن اشاره می‌نماید: «[یاد کن] هنگامی را که خدا گفت: ای عیسی، من تو را برگرفته، به سوی خویش بالا می‌برم... آنگاه فرجام شما به سوی من است. پس در آنچه بر سر آن اختلاف می‌کردید میان شما داوری خواهیم کرد» (آل عمران: ۵۵).

بنابراین یکی از رسالت‌های قرآن بیان مطالب اختلافی اهل کتاب است که فواید هدایتی دارد و یکی از آن موارد این است که برخی از اهل کتاب با تأمل در این مطالب، هدایت می‌شوند و ایمان اختیاری پیدا می‌کنند و یا اینکه برخی از روی ترس ایمان می‌آورند و ایمان اضطراری دارند. شاید سرّ اینکه آیه با تأکید فراوان و با تعبیر «لِیُؤْمِنَنَّ» مؤکد به لام و نون منقله آمده، برای همین است که خواننده قرآن از اهل کتاب به خود آید و هدایت شود و ایمان اختیاری به دست آورد، نه اضطراری.

### نتیجه‌گیری

در این آیات اختلاف بر سر قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام است؛ زیرا اهل کتاب بر این باورند که حضرت عیسی علیه السلام به صلیب رفته و کشته شده است، ولی قرآن با نفی این اعتقاد و با توجه به بیان سیره حضرت مهدی علیه السلام که اجبار نکردن اهل کتاب به ایمان است و نیز با توجه اینکه آیات اختلاف انسان‌ها را تا قیامت ادامه‌دار می‌داند، اشاره دارد که اهل کتاب موجود در زمان بازگشت حضرت عیسی علیه السلام به زمین، می‌توانند نسبت به عدم تصلیب و کشته شدن او تردید داشته باشند و آن را نپذیرند؛ همچنان که می‌توانند به خود ایشان نیز ایمان نیاورند.

بنابراین با توجه به ظاهر آیه محل بحث که عمومیت ایمان اهل کتاب را می‌رساند و با توجه به قرائن موجود در آیات پیشین، تنها یک دیدگاه باقی می‌ماند و آن این است که ضمیر «هاء» در «موته» به هریک از اهل کتاب بازمی‌گردد، با این تفاوت که ضمیر هاء در «لِیُؤْمِنَنَّ به» به عدم قتل و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام بازمی‌گردد. این ایمان می‌تواند اضطراری و اختیاری باشد؛ یعنی هرکدام از اهل کتاب پیش از مرگش، اختیاری، وگرنه اضطراری به عدم قتل و صلیب رفتن حضرت عیسی علیه السلام ایمان خواهد آورد.

نکته دیگر اینکه در آیات مذکور هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که این آیه مرتبط با عصر ظهور باشد.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام.
- آل غازی، عبدالقادر، ۱۳۸۲ق، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی.
- الوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی زینب، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، النبیة للنعمانی، تهران، صدوق.
- ابن سلیمان، مقاتل، ۱۴۳۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، ۱۳۶۹ق، منشیاه القرآن و مختلفه، قم، بیدار.
- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰ق، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عجبیه، احمدبن محمد، ۱۴۱۹ق، البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، حسن عباس زکی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی.
- امیری قوام، محمد و فتح الله نجارزادگان، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی تفسیر آیه ۱۵۹ سوره مبارکه نساء از دیدگاه مفسران فریقین (با تأکید بر میزان دلالت بر نزول حضرت عیسی در عصر ظهور)»، مشرق موعود، ش ۵۶، ص ۱۴۹-۱۶۲.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثت.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، صحیح البخاری، قاهره، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنة احیاء کتب السنه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، انوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- توسلی خواه، سعید و ابراهیم ایزدخواه، ۱۴۰۰، «تفسیر تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء و ارتباط آن با نزول حضرت عیسی ﷺ»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ش ۱۳، ص ۸۳-۹۷.
- جرجانی، حسین بن حسن، ۱۳۷۸، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، تسنیم، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۶۲، الإیقاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعة، تهران، نوید.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
- دروزه، محمد عزت، ۱۳۸۳ق، التفسیر الحدیث، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- رضایی کهنمویی، علی، ۱۳۹۱، «جل یهود؛ پایان دنیا یا رجعت عیسی ﷺ»، مشرق موعود، ش ۲۲، ص ۱۴۰-۱۵۲.
- روحی برندق، کاوس و علی صفری، ۱۳۹۵، «عروج حضرت عیسی ﷺ؛ دیدگاهها، چالش ها و رویکرد نو به مسئله»، پژوهش های قرآنی، ش ۸۰، ص ۱۳۴-۱۵۳.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، بحر العلوم، بیروت، دارالفکر.
- سید قطب، ۱۴۲۵ق، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریف لاهیجی، محمدبن علی، ۱۳۷۳، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۸۸، ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم، قم، شکرانه.
- ، ۱۴۰۶ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، رضی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۳۷۱، *نوادیر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸ق، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قاسمی، محمد جمال الدین، ۱۴۱۸ق، *محاسن التأویل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۵، *تفسیر احسن الحدیث*، چ دوم، تهران، بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، ۱۳۴۰، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- کامیاب، مسلم و فتح الله نجارزادگان، ۱۳۹۷، «بررسی تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء از دیدگاه مفسران فریقین»، *انتظار موعود*، ش ۶۱ ص ۵-۲۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مراغی، احمد مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۲۳ق، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید.
- مغنیه، محمدهادی، ۱۴۲۴ق، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲، *برگزیده تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_ و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۰۹ق، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بی جا: دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری.
- میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الأبرار*، چ پنجم، تهران، امیر کبیر.
- میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۹۹۹م، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر.
- نیشابوری، نظام الدین، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

نوع مقاله: پژوهشی

## علم‌گرایان مسلمان و خطاهای روشی و معرفتی آنان در برداشت از قرآن؛ بررسی موردی آثار سبحانی، عمرو شریف و بازرگان در فهم آیات خلقت انسان

محمدامین میقانی / دانش‌پژوه دکتری علوم قرآن و حدیث مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>✉</sup>amighani553@gmail.com  orcid.org/0009-0005-5743-6010

aryan@iki.ac.ir

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>✉</sup>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷

### چکیده

برخی از تحصیل‌کردگان مسلمان علم‌گرا در موضوع خلقت انسان، آیات قرآن را بر فرضیه «تحول انواع» تطبیق کرده‌اند. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی برداشت‌های تفسیری سه تن از علم‌گرایان مسلمان (یدالله سبحانی، عمرو شریف و مهدی بازرگان) را ارزیابی و نقد کرده و خطاهای روشی و معرفتی آنان را در فهم آیات خلقت انسان، نشان داده است. هدف این پژوهش کمک به فهم صحیح متون دینی و پرهیز دادن از مواجهه غیرروشمند با آنهاست. یافته‌های این پژوهش حاکی است که این دسته از تحصیل‌کردگان مسلمان در آثار دین‌پژوهی خود در پی تطبیق مدلول آیات قرآن بر فرضیه «تکامل تدریجی انواع» برآمده‌اند. این نوع مواجهه با آیات قرآن ریشه در دو مشکل پایه‌ای در وضع معرفتی آنان دارد: یکی عدم تخصص در علوم دینی، به‌ویژه تفسیر قرآن؛ و دیگری علم‌گرایی مفرط، به‌ویژه اعتباربخشی به فرضیه «تکامل انواع». این دو عامل خطاهای فاحشی را از سوی آنان در برداشت از آیات آفرینش نخستین انسان موجب شده است. این خطاها برخی به روش تفسیر آیات و بعضی دیگر به فهم مضمونی استدلال مفسران مربوط می‌شود. در این مقاله این دو قسم خطا به تفصیل در عملکرد تفسیری سه دانشور یاد شده، مصداق‌یابی و تحلیل گردیده است.

**کلیدواژه‌ها:** علم‌گرایان مسلمان، آفرینش آدم، تکامل تدریجی، ثبات انواع، یدالله سبحانی، عمرو شریف، مهدی بازرگان.

موضوع «آغاز خلقت انسان» از دیرباز مطرح‌نظر ادیان و ارباب علوم بوده است. دیدگاهی که ادیان الهی در این‌باره ارائه می‌کنند برگرفته از متونی است که منشأ وحیانی دارد. بعد از طرح فرضیه «تطور انواع» در قرن نوزدهم که در ظاهر متعارض با دیدگاه ادیان الهی در مسئله بود، بسیاری از عالمان ادیان و نیز برخی دانشمندان دیندار که دستی در علوم تجربی داشتند، آثاری در حل تعارض یادشده نگاشتند. در میان دانشوران مسلمان متخصص در علوم تجربی می‌توان به‌صورت ویژه از *یدالله سحابی*، *مهدی بازرگان* و *عمرو عبدالمنعم شریف* دانشمند مصری یاد کرد.

ویژگی مشترک این گروه از دانشوران مسلمان از یک‌سو دغدغه‌مندی دینی و از سوی دیگر برخورداری از نوعی تخصص در علوم تجربی همراه با تقدیس دستاوردهای علوم تجربی (علم‌گرایی) است. بیشتر این دانشمندان پاسخ پرسش مهم «چگونگی پیدایش انسان» را در توجه و تمرکز بر فرضیه «تکامل تدریجی و تحول انواع» جست‌وجو کرده‌اند و در مقابل برای سازگار کردن آن، مسیر تأویل آیات خلقت انسان در قرآن را در پیش گرفته‌اند و در جهت تطبیق آنها با فرضیه مزبور کوشیده‌اند.

به باور آنان، نظر قرآن این است که آفرینش انسان‌ها از راه طبیعی و تولیدمثل و با اشتقاق از دیگر انواع از راه تحولات تدریجی یا جهشی صورت گرفته است. اما آنان تا چه میزان در برداشت از این آیات با ضوابط دانش تفسیر آشنا و بدان پایبند و در ایجاد سازش بین دیدگاه قرآن و فرضیه «تطور انواع» کامیاب بوده‌اند، موضوعی است که این مقاله اصل و زوایای آن را بررسی کرده و کوشیده است تا لغزش‌های روشی آن را نیز نشان دهد.

از مهم‌ترین فواید بررسی دیدگاه دانشمندان نامبرده، آسیب‌شناسی تفسیر آیات قرآن از سوی غیرمتخصصان است؛ مثلاً، «تکیه بر قرائن غیرقطعی و غیرمعتبر» آسیبی است که غیرمتخصصان نوعاً بدان مبتلا هستند و به همین سبب در ورطه فهم‌های نامعتبر از متون دینی می‌افتند.

فایده دیگر این پژوهش پرهیز دادن از مواجهه غیروشمند با قرآن در مقام فهم مراد خداست؛ زیرا موجب تحمیل رأی شخصی و پیش‌فرض‌های مفسر بر قرآن می‌شود که در روایات، گناهی نابخشودنی شمرده شده و بدان وعده آتش داده شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۰۴).

با جست‌وجو در پیشینه مسئله، به برخی آثار در این‌باره دست یافتیم که البته بحث اصلی بیشتر آنها با پژوهش حاضر متفاوت است. بنابراین عمده آنها پیشینه عام این پژوهش به‌شمار می‌آیند. اما به‌عنوان پیشینه خاص، کارهایی نیز در تبیین و نقد آراء دانشمندان علم‌گرای مسلمان انجام شده است که به آنها اشاره می‌شود:

کتاب *انسان‌شناسی* (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۵-۳۴۳) که به اجمال به این بحث وارد شده است. مؤلف این کتاب در اثر دیگر خود (مصباح، بی‌تا، ص ۲۸-۹۵) برداشت‌های تفسیری سحابی را به‌صورت خاص تفصیلاً بررسی کرده است.

همچنین در کتابی دیگر، *آفرینش انسان در قرآن* (آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۰، ۲۳، ۳۲، ۲۴۲، ۲۸۵،

۳۴۲) برداشت‌های سحابی و بازرگان از آیات خلقت انسان به اجمال نقد شده است که نیاز به بررسی تفصیلی دارد.

این پژوهش‌ها با وجود اعتبار و اتقان، کافی به‌نظر نمی‌رسند و برداشت‌های تفسیری دانشوران علم‌گرا به آسیب‌شناسی جزئی‌تر نیاز دارد.

امتیاز دیگر تحقیق حاضر توجه به آراء یکی از دانشوران مسلمان جهان عرب، عمرو شریف است که در ایران و در بین فارسی‌زبانان تاکنون به آن توجه نشده و با افزودن او، امکان مقایسه آسیب‌های تفسیری بین علم‌گرایان مسلمان جهان اسلام در سطح گسترده‌تری فراهم می‌آید.

این مقاله کار مطالعه و جمع‌آوری اطلاعات را به شیوه «کتابخانه‌ای» به انجام رسانده است. روش حل مسئله در این پژوهش، «توصیفی - تحلیلی - انتقادی» بوده است. بدین‌روی پس از مفهوم‌شناسی کلمات کلیدی تحقیق، در سه محور جداگانه، برداشت‌های *سحابی*، عمرو شریف و *بازرگان* از آیات آفرینش انسان به صورت انتقادی بررسی شده و آسیب‌ها و خطاهای روشی و محتوایی آراء تفسیری آنان بیان گردیده است.

### ۱. مفهوم‌شناسی

ابتدا واژگان «چگونگی آفرینش»، «نخستین انسان»، «علم‌گرایی» و «خطای روشی و معرفتی» تبیین می‌گردد:

#### ۱-۱. «چگونگی آفرینش»

واژه «آفرینش» در لغت، اسم مصدر و به معنای عمل آفریدن، خلق، انشاء، ابداع، فطرت، جبلت و هستی دادن است (دهخدا، بی‌تا؛ ذیل واژه آفرینش). مراد از «چگونگی آفرینش»، کیفیت پیدایش انسان است که آیا مستقل و مستقیم از خاک و گل آفریده شده یا پیدایش او به‌نحو تکاملی، از موجودی دیگر بوده است (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

#### ۱-۲. «نخستین انسان»

«انسان» اسم جنس است و بر مذکر و مؤنث و واحد و جمع افراد بشر اطلاق می‌شود و منظور از او «انسان» نوعی از موجودات است که ما نیز از مصادیق آن هستیم. اصطلاح «نخستین انسان» در ادیان الهی بر حضرت آدم تطبیق داده شده است. در علومى مانند زیست‌شناسی و باستان‌شناسی، به انسان‌های اولیه صیاد و ساکن غار و نیز انسان‌هایی مشابه، اما کمی متفاوت با انسان‌های امروزی که پیش از آنها می‌زیسته‌اند، «انسان‌های نخستین» اطلاق شده است (ر.ک: بهزاد، ۱۳۵۳، ص ۳۷۴).

مطابق فرضیه تکامل، نخستین انسان به‌طور مشخص، هیچ‌گاه قابل تشخیص نیست (ر.ک: داو کینگز، بی‌تا، ص ۵۶). اما مراد ما از «نخستین انسان» نخستین فرد یا افرادی است که نسل انسان‌های کنونی موجود در کره زمین به آنان می‌رسد (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

#### ۱-۳. «علم‌گرایی»

«علم‌گرایی» (Scientism) دیدگاهی فلسفی است که روش‌های علوم طبیعی (از جمله: «مشاهده»، «تجربه» و «آزمایش‌های مکرر») را برتر از تمام روش‌های جست‌وجوی حقیقت یا واقع می‌داند. علم‌گرایی تنها روش‌های

تجربی را برای توضیح تمام ابعاد فیزیکی، اجتماعی، فرهنگی و روانی قابل قبول می‌داند. این دیدگاه متأثر از تجربه‌گرایی غالب در دوره روشنگری و همچنین همبسته با «اثبات‌گرایی» (پوزیتیویسم) آگوست کنت (۱۸۵۷) دانسته می‌شود. کنت معتقد بود: دانش حقیقی تنها از راه تجربه حسی حاصل می‌شود (ر.ک. محمدرضایی، ۱۴۰۱، ص ۷۹).

برحسب معنای «علم‌گرایی» مراد ما از «علم‌گرایان مسلمان» در این پژوهش، آن دسته از تحصیل‌کردگان مسلمان رشته‌های تجربی و فنی هستند که درصدد هماهنگی علوم تجربی، چه قطعی و چه ظنی (غیرمعتبر) با گزاره‌های دینی، از جمله آیات قرآن برآمده‌اند تا به‌زعم خود، با این کار از دین در برابر شبهات ملحدان مبنی بر اینکه گزاره‌های دینی با علم سازگاری ندارند، دفاع کنند.

#### ۱-۴. «خطای روشی» و «خطای معرفتی»

مقصود از «خطای روشی» نقص و اشتباهی است که به سبب انتخاب روش نادرست در حل یک مسئله علمی رخ می‌دهد. پس در اینجا اگر از آسیب روشی علم‌گرایان مسلمان سخن می‌گوییم؛ یعنی برداشت‌های آنان از آیات مربوط به بحث، از نظر روش صحیح تفسیری ایراد دارد.

اما منظور از «خطای معرفتی» اشکالی است که به محتوا و مضمون یک ادعا یا استدلال مربوط به آن یا استنتاج از آن استدلال، به‌لحاظ صورت یا مواد وارد است. این نوع ایرادها اگر در برداشت از آیات قرآن در موضوعی رخ دهد، منجر به خطای معرفتی در تفسیر آن موضوع خواهد شد.

#### ۲. برداشت‌های سبحانی از آیات آفرینش انسان

بی‌الله سبحانی (۱۲۸۴-۱۳۸۱) دانش‌آموخته دکتری زمین‌شناسی، استاد دانشگاه و از مؤسسان جریان «نهضت آزادی» بود. او در سال ۱۳۳۷ در تهران مدرسه‌ای را بنیان‌گذاری کرد که شعار آن «تحکیم دین از راه ترویج علم» بود. وی آثاری درباره علم و دین دارد؛ از جمله دو کتاب *قرآن و تکامل و خلقت انسان* (ر.ک: گروه پژوهش‌های تاریخ، ۱۳۸۱، ص ۲۵-۲۴). او در کتاب *خلقت انسان* ردپای فرضیه داروین را در آیات قرآن جست‌وجو می‌کند و برای اثبات آفرینش انسان براساس فرضیه «تکامل تدریجی و تحول انواع»، به آیاتی از قرآن استدلال کرده است. برداشت‌های ایشان را در سه گزاره اصلی به‌شکل ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱. انسان و آدم در قرآن دو موجود مختلف و دارای دو آفرینش جداگانه هستند.
  ۲. انسان و سایر موجودات از نظر قرآن، پیوستگی وجودی در بعد جسمانی دارند.
  ۳. برگزیدگی آدم از سوی خدا ناشی از سابقه و مزیت او برای این امر بوده است.
- وی به تفصیل می‌کوشد تا صحت این گزاره‌ها را با استناد به آیات قرآن اثبات کند. در ادامه، ابتدا هریک از گزاره‌های ادعایی او همراه با استدلال‌هایش گزارش و سپس خطاهای او در برداشت از آیات ذکر می‌شود. همین سیر در بررسی مدعا و استدلال دو دانشور بعدی هم پی گرفته خواهد شد.

## ۲-۱. برداشت و گزاره اول

در گزاره اول، *سحابی* مدعی است: از نظر قرآن، انسان و آدم دو موجود متفاوت و دارای دو خلقت جداگانه‌اند. وی با ذکر این گزاره، با تکیه بر سه نکته درصدد اثبات آن برآمده است:

۱. مفهوم «انسان» در قرآن عام و «آدم» اسم خاص است.
۲. پیدایش آدم از میان انسان‌ها بوده است، نه سرآغاز پیدایش انسان.
۳. خلقت آدم بعد از پیدایش انسان بوده است.

### ۲-۱-۱. «انسان» مفهومی عام و «آدم» اسم خاص

*سحابی* ادعا می‌کند که در قرآن کلمه «انسان» فقط در مفهومی عام آمده است؛ مانند آیه «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹)، و لفظ «آدم» به‌عنوان اسم خاص به کار رفته است؛ مثل آیه «وَوَقَلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵).

همچنین در آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» (آل عمران: ۵۹) اگر آدم فرد معینی نیست، تشبیه «عیسی» به او که یک فرد خاص است، تشبیهی بی‌مورد خواهد بود و این دور از شأن قرآن است. همچنین مطابق آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ...» (مریم: ۵۸)، باید آدم مانند نوح و ابراهیم علیهم‌السلام فرد معین و مشخصی بوده باشد تا پیامبران از نسل او باشند و مورد انعام الهی قرار گیرند (ر.ک: *سحابی*، ۱۳۵۱، ص ۱۰۶-۱۰۷). بنابراین خلقت انسان در قرآن غیر از خلقت آدم است.

### ۲-۱-۲. پیدایش آدم از میان انسان‌ها

*سحابی* از آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳) برداشت می‌کند که آیه درباره محیط پیدایش آدم است؛ زیرا کلمه «اصطفی» به معنای برگزیدن بوده و در باب «افتعال» مفهوم «کوشش و دقت» از آن اشراق شده است.

از سوی دیگر هر فرد از میان گروه‌های ممنوع خود برگزید می‌شود. بنابراین آدم، نوح، پیامبران آل ابراهیم و آل عمران علیهم‌السلام از میان مردم زمان خود برگزیده شده‌اند (ر.ک: *سحابی*، ۱۳۵۱، ص ۱۰۷-۱۰۸). پس حضرت آدم هم فردی در میان جمعی از هموعان خود بوده و برگزیده شده است.

### ۲-۱-۳. خلقت آدم بعد از پیدایش انسان

به نظر *سحابی* آدم به تصریح آیه ۳۳ آل عمران، از میان جمعی که مثل او بودند و از پیش با او می‌زیستند، برگزیده شده و خلقتی مؤخر نسبت به پیدایش انسان داشته است. بنابراین اولین انسان آدم نیست و این دیدگاه که نوع انسان از آدم پدید آمده، از نظر قرآن مبنايي ندارد؛ زیرا برگزیدگی آدم از میان انسان‌های همزمانش به‌واسطه برخورداري وی از علم الهی بوده است (ر.ک: *سحابی*، ۱۳۵۱، ص ۱۰۸-۱۰۹). پس آفرینش آدم از انسان‌های دیگر است و او نخستین انسان نیست.

## ۲-۲. خطاهای برداشت اول

بر حسب هریک از نکاتی که سحابی برای صحت گزاره و برداشت اول به آنها تمسک کرده، به ارزیابی نظر وی می‌پردازیم:

### ۲-۲-۱. برداشت از واژه «انسان»

به نظر می‌رسد برداشت ایشان از معنای واژه «انسان» در قرآن صحیح نیست؛ زیرا کلمه «انسان» در لغت، اسم جنسی است که بر مذکر و مؤنث و نیز بر فرد و جمع اطلاق می‌گردد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶) و در تک تک افراد بنی آدم همچون سایر اسم‌هایی که برای انواع وضع شده‌اند، به کار می‌رود و در اینجا کاربرد اسم عام «انسان» برای اطلاق بر فرد «آدم»، حقیقت است، نه مجاز؛ زیرا خصوصیت آن مصداق در این اطلاق ملحوظ نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۰-۳۲۳). مؤید آن، کلمه «بشر» که مترادف انسان است، هم به صورت اسم جنس فردی «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) و هم اسم جنس جمعی «إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (روم: ۲۰) به کار رفته است. پس این تلقی که واژه «انسان» اسم عامی است که نمی‌تواند بر یک فرد اطلاق گردد، نادرست است. این خطا معرفتی و ناشی از ناآشنایی با منابع شناخت و فهم مفردات قرآن است.

### ۲-۲-۲. پیدایش آدم از میان انسان‌ها

استدلال وی در پیدایش آدم از میان انسان‌ها، غیرقابل پذیرش است؛ زیرا واژه «اصطفاء» در اینجا آن گونه که تصور کرده، حقیقی و تکوینی به معنای «عصاره‌گیری» نیست، بلکه به معنای تشریفی و اعتباری است. خداوند به آدم مقامی داده و با آن او را بر انسان‌های دیگر برگزیده است.

مؤید این سخن نکته ادبی است که از آن غفلت کرده؛ زیرا آیه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ... عَلَى الْعَالَمِينَ»، نه «مِنَ الْعَالَمِينَ» و هنگامی که اصطفاء با «علی» متعددی گردد به معنای برتری دادن است (ر.ک: حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۳۷۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹). با این توجیه، درباره حضرت نوح و ابراهیم علیهم‌السلام و دیگران هم ممکن است برتری بر آیندگان منظور باشد.

همچنین عطف در آیه هیچ دلالتی بر تساوی بین معطوف‌ها ندارد؛ زیرا اگر یک جهت مشترک بین چند تن وجود داشته باشد، به معنای اشتراک در همه خصوصیات نیست. این احتمال نیز وجود دارد که مراد برتری آدم بر فرزندان خودش باشد که در زمان او می‌زیستند. پس آیه دلالتی ندارد که آدم از نسل انسان‌های دیگر به وجود آمده باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹).

مؤید این سخن کلام خداوند درباره برگزیده شدن حضرت مریم علیها‌السلام بر زنان جهان است «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ... عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲) که این اصطفاء شامل برتری بر آیندگان نیز می‌گردد، که البته به قرینه روایات مخصص، حضرت زهرا علیها‌السلام استثنا شده است (ر.ک: شامی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۷۴). پس درباره حضرت

مریم علیها السلام واژه «اصطفاء» دال بر برگزیدگی ارزشی است، نه تکوینی. این خطا روشی و معرفتی و ناشی از به‌کار نگرفتن مقدمات تفسیر (مثل واژه‌شناسی و کاربردهای آن در فهم قرآن) است.

### ۲-۳. نفی اولین انسان بودن حضرت آدم علیه السلام

بیان وی در نفی اولین انسان بودن حضرت آدم علیه السلام هم نادرست است؛ زیرا از مقایسه خطابات قرآن فهمیده می‌شود در ادبیات قرآن، انسان‌ها همان بنی‌آدم هستند؛ چنان‌که در جایی کل جامعه انسانی را با تعبیر «یا ایُّهَا النَّاسُ» مخاطب قرار می‌دهد و مهم‌ترین ملاک واقعی ارزش‌های انسانی را «تقوا» می‌شمارد، نه تفاخر به انساب. در جایی دیگر نیز می‌فرماید: «یا ایُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَ اٰخِشُوا یَوْمًا لَا یَجْزِی وَاٰلِدٌ عَنْ وَاٰلِدِهِ...» (لقمان: ۳۳).

پس «انسان» به تقوا مکلف شده و این تعبیر مشابه دستوری است که به بنی‌آدم داده شده: «یا بنی آدم اِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِیَ فَمَنْ اٰتٰتٰی وَ اَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یَخْزَنُوْنَ» (اعراف: ۳۵) و تفاوتی در سیاق خطاب‌ها وجود ندارد. این در حالی است که *آقای سحابی* فقط آدم و اولاد او را به سبب آزادی و اختیاری که دارند، مکلف می‌داند، نه سایر انسان‌ها را.

همچنین در تعبیر «یا ایُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثٰی» ظاهر این است که مراد بازگشت نسب انسان‌ها به «آدم» و «حوا» است. روایات متعددی نیز مؤید این برداشت هستند؛ از جمله: در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روز فتح مکه، مردم را به خاطر فرهنگ جاهلی تفاخر به پدران سرزنش کرده، می‌فرماید: «یا ایُّهَا النَّاسُ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اُدْهَبَ عَنْکُمْ بِالْاِسْلَامِ نَحْوَةَ الْجَاهِلِیَّةِ وَ تَفَاخُرَهَا بِاَبَائِهَا. اِلَّا اَنْکُمْ مِنْ اَدَمَ وَ اَدَمٌ مِنَ التُّرَابِ، وَ اِنَّ اَكْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاکُمْ» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۹۶).

بنابراین از نظر قرآن همه انسان‌ها از نسل آدم هستند و او نخستین انسان و نیای همه انسان‌های امروزی است. از این بیان معلوم می‌شود که خطای *سحابی* در این باره، معرفتی و حاکی از عدم تسلط او به آیات و فهم صحیح تعابیر قرآنی در چارچوب اصول محاوره عقلایی است.

### ۲-۳. برداشت و گزاره دوم

*سحابی* در گزاره دوم با توجه به آیات متعددی از قرآن، مدعی پیوستگی جسمی انسان و سایر موجودات است و صحت این برداشت را بر سه نکته قرار داده است:

الف. خلقت موجودات زنده تا انسان تدریجی بوده است.

ب. ویژگی منشأ اولیه خلقت انسان، مقتضی پیوستگی او با موجودات جاندار قبلی است.

ج. احوال جنینی انسان در قرآن، دال بر پیوستگی نسلی انسان است.

### ۲-۳-۱. خلقت تدریجی موجودات زنده تا انسان

*سحابی* معتقد است: خلقت موجودات زنده تا انسان تدریجی بوده و برای اثبات این ادعا به چند آیه از قرآن (فرقان: ۵۴؛ رحمن: ۱۴؛ نوح: ۱۴) از جمله آیه ۱۱ «اعراف» چنین استدلال می‌کند: کلمه «خلق» در آیه «وَ لَقَدْ

خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...» به معنای تشکیل چیزی از چیز دیگر است که قبلاً وجود داشته است. همچنین کلمه «ثم» در عبارت «ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» دلالت بر ترتیب زمانی دارد و مرجع ضمیر «خَلَقْنَاكُمْ» شکل یافتن نوع انسان به صورت مخصوص اوست، و فعل «صَوَّرَ» از باب تفعیل، به معنای ترتیب و تدریج و حاکی از وجود مراحل آفرینش انسان از گِل تا صورت بشر کامل است؛ اما هنوز آن چیزی را که موجب تمییز او از سایر زندگان است (احوال روحی و معنوی)، دارا نیست.

همچنین با توجه به قسمت اخیر آیه «ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ»، دستور الهی به فرشتگان و ابلیس در سجده کردن به آدم به خاطر علم او به اسماء الهی است که در آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره «بقره» بیان شد و چنین مقامی برای آدم در همان ابتدا که بشر شکل مخصوص خود را پیدا کرد، حاصل نگردید؛ زیرا - چنان که گذشت - میان جمله اخیر آیه «قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» و جمله «صَوَّرْنَاكُمْ»، کلمه «ثم» فاصله است و این کنایه از مرحله شکل‌گیری جسم نوع انسان است که مدتی می‌گذرد تا آدم برگزیده شود و با حکمت خاص، تحت تعلیم الهی قرار گیرد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۵۱، ص ۱۱۱-۱۱۷).

### ۲-۳-۲. اقتضای ویژگی منشأ اولیه خلقت انسان؛ پیوستگی او با موجودات جاندار قبلی

سحابی با توجه به آیات متعدد قرآن (حجر: ۲۶-۳۰؛ مؤمنون: ۱۲)، باور دارد که به امر حکمت‌آمیز الهی، اولین موجود زنده از «گل» پدید آمده است و سپس حیات در سلسله موجودات به ترتیب تکاملی آنها سیر کرده، تا آنکه به پیدایش انسان رسیده است. وی با بررسی آیه ۱۱ «صافات» این ادعا را این‌گونه دلیل آورده است: براساس ویژگی گل چسبنده «طین لازب» در آیه «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» چنین گلی جز گل رُس نمی‌تواند باشد. رسوب‌های رس در آب‌های ساکن محدود (از قبیل دریاچه‌ها و مرداب‌ها) بیشتر است. در این آب‌ها در صورتی که خیلی شور نباشند، موجودات زنده فراوانی زندگی می‌کنند. بقایای جسمی این موجودات با رسوب‌های رس آمیخته می‌شود و مرداب‌هایی (حماً مسنون) را به وجود می‌آورند. این لجنزارهای اولیه محل ظهور زندگی آغازین از خلقت انسان بوده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۵۱، ص ۱۳۱).

### ۲-۳-۳. احوال جنینی انسان در قرآن: دال بر پیوستگی نسلی انسان

سحابی براساس آیاتی از قرآن (حج: ۵؛ مؤمنون: ۱۲-۱۴)، از جمله آیه ۹۸ سوره «انعام» «وَهُوَ الْإِنْسَانُ أَنْشَأَ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ...» مدعی است: کلمه «انشاء» در آیه به معنای ایجاد هر چیز و پرورش دادن آن بوده و واژه «خلق» به مفهوم ایجاد جسم موجود زنده از جسم غیر زنده است، با این توضیح که کلمه «انشاء» مربوط به ایجاد جسم موجود زنده از جسم زنده بوده و این همان «نفس واحده» است که در آیه بیان شده است. همچنین کلمه «نفس»، خود بر تنهایی دلالت دارد. صفت «واحد» که به آن ضمیمه شده، وحدت آن را بیشتر تأکید می‌کند و این بر آدم منطبق نمی‌تواند باشد؛ زیرا از یک فرد واحد، نسل‌های متوالی پدید نمی‌آید.

از سوی دیگر مراد از عبارت «انشاکم» آفرینش تدریجی انسان است، نه دفعی، و دلیل آن آیات بسیاری است؛ از جمله: انعام: ۲؛ اعراف: ۱۱؛ حجر: ۲۶؛ زیرا «تربیت» و «پرورش» دارای مفهومی تدریجی است. پس قطعاً فاصله‌ای میان نخستین احوال انشاء و آخرین مراحل آن، یعنی پیدا شدن انسان مسئول (مرجع ضمیر انشاکم) وجود داشته است. همچنین تعبیر دو کلمه «مستقر» و «مستودع» به رحم مادر و صلب پدر، با بلاغتی که قرآن در بیان حقایق طبیعی دارد، منطبق نیست؛ زیرا در ترتیب تشکیل اسپرم، اثر سلول مولد پدر، مقدم بر انفعال تخمک مادر است. بنابراین اگر تعبیر مزبور درست می‌بود، اقتضا می‌کرد که کلمه «مستودع» مقدم بر اسم «مستقر» باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۵۱، ص ۱۳۵-۱۴۰).

#### ۲-۴. خطاهای برداشت دوم

۲-۴-۱. برداشت از آیه ۱۱ سوره اعراف مبنی بر خلقت موجودات زنده تا انسان، به گونه تدریجی

برداشت ایشان از آیه ۱۱ سوره «اعراف» مبنی بر خلقت موجودات زنده تا انسان، به گونه تدریجی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا به فرض که آیه بر انسان‌هایی قبل از آدم دلالت کند، دلالتی ندارد بر اینکه آدم از آنان آفریده شده است. آنچه قرآن بر آن تکیه دارد این است که آدم از خاک آفریده شده و چیزی بین او و خاک واسطه نبوده است. همچنین کلمه «ثم» همه جا برای تراخی زمانی نیست؛ همچون آیات ۱۲-۱۷ سوره «بلد» که دلالت بر تراخی بیانی دارد. از سوی دیگر اگر کلمه «ثم» بر تراخی زمانی دلالت داشته باشد، با توجه به عبارت «خلقناکم»، باید همه انسان‌ها آفریده شده باشند، سپس خدا آدم را آفریده باشد! پس این یکی از اسالیب قرآن در القای مفاهیم است. درباره آیه مورد استدلال، کلام درباره همه انسان‌هاست که دارای مراحل خلق و تصویر بوده، سپس در یک انسان که آدم باشد، به فرشتگان دستور داده است بر او سجده کنید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۱-۳۴۳).

همچنین خطاب در جمله «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» می‌تواند به عموم آدمیان و امتنایی باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۲۱-۲۲) و با اینکه خطاب به همه انسان‌هاست، ولی منظور از آن، خلقت و تصویر آدم باشد؛ زیرا این مطلب در عرف عرب شایع است؛ همان‌گونه که آیه «وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» (بقره: ۶۳) خطاب به همه بنی‌اسرائیل است، ولی در واقع، از نیاکان آنان پیمان گرفته شد و کوه طور را بر سر ایشان برافراشته بود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۱۹). این خطا جنبه روشی و معرفتی دارد و ناشی از عدم تمسک به ظاهر آیات خلقت نخستین انسان است. این در حالی است که تمسک به ظواهر آیات در تفسیر، یک روش عقلایی است.

#### ۲-۴-۲. استدلال به آیه ۱۱ صافات درباره منشأ اولیه حیات انسان از گل

استدلال ایشان به آیه ۱۱ «صافات» درباره منشأ اولیه حیات انسان از گل نیز نادرست است؛ زیرا در سخن سبحانی تناقضی روشن وجود دارد. وی مدعی است: گل‌های مانده موجود زنده (تکسلولی) را پدید می‌آورند، ولی در اینجا می‌گوید: قبل از تشکیل گل، موجوداتی در آب‌های نه‌چندان شور، زنده بودند و این دور باطل و محال است.

همچنین در آیه با اینکه از ضمیر جمع «هم» استفاده شده و شامل همه انسان‌ها - از جمله - آدم است، اما با توجه به داستان خلقت او باید گفت: تعبیر یاد شده مختص آدم است؛ زیرا نسبت دادن این امر به آفرینش دیگر انسان‌ها با واقعیت عینی در تعارض است. سایر انسان‌ها از نطفه به وجود می‌آیند و اگر این انتساب به دیگران درست باشد، به گونه مجازی و به اعتبار نیای آنها، آدم است (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴-۱۷۵ و ۱۲۱). طبعاً این خطا نیز روشی و معرفتی و حاکی از بی‌اطلاعی *سحابی* از روش صحیح تفسیری و استفاده از گزاره‌های علمی غیرمعتبر است.

### ۳-۲. تبیین آیه ۹۸ سوره انعام مبنی بر پیوستگی نسلی موجودات زنده تا انسان

تبیین ایشان از آیه ۹۸ سوره «انعام» و تمسک به آن مبنی بر پیوستگی نسلی موجودات زنده تا انسان، با اشکال مواجه است؛ زیرا در لغت، «انشاء» به معنای پدید آمدن (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۷۷)، ایجاد حالات بدون پیروی از نمونه (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۲۷) و یا ایجاد چیزی و تربیت کردن آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۷) آمده است. اصل واژه «خلق» به معنای اندازه‌گیری، تدبیر، نظم مستقیم و استوار در امور (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۴۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۳) و نیز به معنای نوآفرینی و ایجاد چیزی بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۶).

بنابراین معنایی که *سحابی* از این دو واژه ارائه داده با گزارش لغت‌شناسان عرب از معنای این واژه‌ها ناسازگار است. علاوه بر این، منافاتی ندارد که تربیت آدم اشاره به مراحل آفرینش او داشته باشد که در آیات و روایات تفسیری (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱) به صراحت بیان شده است، نه ایجاد او از نوع دیگر. از سوی دیگر، مراد از «نفس» در آیه، شخص، فرد و انسان است که تنها مصداق آن آدم است و مؤید آن اینکه در بسیاری از آیات (ر.ک: بقره: ۴۸ و ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵ و ۳۰) نیز از «نفس» شخص اراده شده (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۳) و هدف از متصف کردن «نفس» به «واحده»، اشاره به عدم اختلاف حقیقی میان نژادهای انسانی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۳۴) و همه انسان‌ها از جهت نیا، مشترک و فرزندان یک پدر و یک زن و شوهر هستند (ر.ک: نساء: ۱؛ اعراف: ۱۸۹؛ زمر: ۶).

ایراد بلاغی *سحابی* نیز پذیرفته نیست؛ زیرا چنان که برخی مفسران هم گفته‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۲۸۸)، مناسب‌تر آن است که مراد آیه از تعبیر «استقرار» را - چه به قرائت فتح قاف در «فمستقر» بنا بر اسم مکان یا مصدر میمی بودن و چه به روایت کسر آن بنا بر اسم فاعل بودن - زندگی روی زمین در نظر بگیریم (در برابر کسی که هنوز متولد نشده و به صورت مستودع در صلب پدر یا رحم مادر به ودیعه گذاشته شده است تا روزی که موعد استقرارش در روی زمین فرا برسد) نه قرار گرفتن در رحم؛ چنان که در آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا أَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا» (هود: ۶) نیز چنین است، و با این بیان، اشکال تقدم و تأخر صلب و رحم مدنظر *سحابی* موضوعاً منتفی است.

همچنین مراد از «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» این است که نسل حاضر بشر با همه انتشار و کثرتی که دارد، به یک تن (آدم) منتهی می‌شود که قرآن او را مبدأ نسل‌های متوالی بشر کنونی دانسته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۲۸۸-۲۸۹)، نه اینکه یک انسان مستقیماً همه این نسل‌ها را ایجاد کرده باشد تا اشکال سحابی مطرح گردد.

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که سحابی در معنای «انشاء» و «خلق» و نیز «مستقر» و «مستودع» دچار خطای روشی و معرفتی شده که ناشی از ناآشنایی با اصول ادبیات عرب و کاربردهای آنها در فهم قرآن است.

#### ۲-۵. برداشت و گزاره سوم

سحابی در گزاره سوم مدعی است که آیات متعددی در قرآن دال بر برگزیدگی آدم وجود دارد، ولی درباره خلقت وی و اینکه چگونه آدم دارای استعدادی گردید تا به امر الهی منشأ تحول بزرگ در عالم بشری شود، تصریحی در آیات وجود ندارد.

از سوی دیگر تأییدات الهی جز به تناسب استعداد، نیت و عمل نیک شامل حال افراد نمی‌شود. پس قطعاً آدم هم دارای سابقه و مزیتی بوده که مضمول آن موهبت بزرگ گردیده است. با تشبیه موجود در آیه ۵۹ سوره «أل عمران» می‌توان درباره آفرینش آدم آگاهی یافت. در این آیه، حضرت عیسی و آدم موضوع تشبیه قرار گرفته‌اند و چون آدم مبدأ بصیرت بشری است و برگزیدگی او بزرگ‌ترین واقعه در آفرینش کائنات و تاریخ تکامل سلسله موجودات است و چنین آفرینش و انتخاب بزرگی هم بی‌مقدمه پدید نیامده، پس اگر در سوابق نسلی و زندگی حضرت عیسی ﷺ که در قرآن اشاراتی وجود دارد مطالعه کنیم، دست کم مقداری از آن را می‌توانیم بر خلقت آدم و اوایل زندگی او نیز تطبیق دهیم (ر.ک: سحابی، ۱۳۵۱، ص ۱۴۸-۱۷۳).

#### ۲-۶. خطای برداشت سوم

به نظر می‌رسد برداشت ایشان از آیه ۵۹ «أل عمران» مبنی بر وجوه مشترک در تشبیه حضرت عیسی ﷺ به آدم از جهت وجود سوابق نسلی برای حضرت عیسی ﷺ و تطبیق آن بر آدم و نیز به تبع آن، ادعای برگزیدگی آدم خطاست؛ زیرا:

یکی از اغراض مهم در تشبیه، بیان امکان «مشبه» با توجه به امکان «مشبه به» است (ر.ک. تفتازانی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۵؛ هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷) و چون درباره حضرت عیسی ﷺ شبهه عدم امکان تولد یک فرد بی دخالت پدر وجود داشته، هدف از تشبیه در آیه تنها بیان امکان تحقق آن است؛ همان‌گونه که از سبب نزول آیه استفاده می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۸۲).

نیز اینکه فرموده: «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» که کنایه از تولد آدم از غیر والدین است، اما بر خلقت آدم از خاک تأکید نموده، جز بر خلقت بی‌واسطه او از خاک قابل تفسیر نیست. همچنین در تعبیر «ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، ضمیر

«لَهُ» به آدم برمی‌گردد و اشاره به مراحل خلقت او دارد؛ به این صورت که خداوند در مرحله اول، آدم را از گل و بدون روح آفرید، سپس روح را در او قرار داد. بر این اساس، معنای «كُنْ فَيَكُونُ» این است: ای گل! انسانی باش از گوشت، خون، عاطفه و ادراک (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۴). پس این تعبیرات به هیچ وجه بر برداشت سحابی از شباهت آدم به حضرت عیسی ﷺ از حیث سوابق نسلی دلالت ندارد.

علاوه بر این، با توجه به اینکه تا پیش از طرح فرضیه «تکامل انواع» تلقی عموم مردم از خلقت آدم، آفرینشی خارق‌العاده و مستقل از خاک و گل بوده، اگر این تلقی آنان نادرست و خلاف واقع باشد و حقیقت این باشد که خلقت آدم همانند دیگر انسان‌ها از نطفه دو موجود مذکر و مؤنث بوده و خداوند با استفاده از همان تصور باطل مخاطبان درباره آدم، در پی توجیه خلقت حضرت عیسی ﷺ باشد، در این صورت، نوعی اغرای به جهل درباره خداوند لازم می‌آید که قبیح و محال است.

همچنین اگر مراد خداوند از «کمثل آدم» تشبیه به خلقت تکاملی مشترک بین او و همه انسان‌های دیگر باشد، در آن صورت خلقت او اعجاز‌گونه و غیرعادی نخواهد بود، بلکه وجود او نیز همانند همه افراد بشر حاصل از نطفه دو موجود مذکر و مؤنث است. در این صورت، وجه شبه قابل قبولی برای این تشبیه متصور نخواهد بود (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۸-۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۷-۳۳۵). بنابراین لازمه ادعای سحابی از آیه، انکار اعجاز است که به معنای «اعتقاد به محدودیت علم و قدرت خداوند» خواهد بود که خطایی معرفتی است.

### ۳. برداشت‌های عمرو شریف از آیات آفرینش انسان

عمرو عبدالمنعم شریف متولد ۱۹۵۰م در شهر بورسعید مصر، پزشک متخصص، استاد و رئیس بخش جراحی دانشکده پزشکی دانشگاه «عین الشمس» است. وی پژوهشگر در موضوعات علمی، تمدن‌ها، ارتباط میان علم و فلسفه و ادیان است و از تألیفات ایشان دو اثر مهم *ابی‌آدم من الطین الی الانسان و کیف بدأ الخلق*؛ را می‌توان نام برد (ر.ک: شریف، ۱۴۳۲ق، ص ۳۸۳).

ایشان در کتاب *کیف بدأ الخلق*؛ دیدگاه‌های غالب مفسران مبنی بر دفعی‌بودن آفرینش انسان را انکار کرده و نیز براساس نظریه «طراحی هوشمند» (التصمیم الذکی) و فرضیه «تکامل هدفمند» (التطور الموجه)، راه خود را از علم‌گرایان ملحد جدا ساخته و درصدد هماهنگی میان فرضیه‌های علمی با آیات مربوط به آفرینش انسان برآمده و نظر قرآن را منطبق بر فرضیه تکامل توجیه کرده است.

ایشان نظر خویش را با استناد به آیاتی از قرآن بر چهار گزاره اصلی بیان و تشریح نموده است:

۱. حضرت آدم بشری است که بعد از انسان‌های نخستین به وجود آمده است.

۲. آدم از ذریه نسل قبل و برگزیده از قوم خود بوده است.

۳. آفرینش انسان به صورت تکامل تدریجی از موجود تک‌یاخته است.

۴. توسعه در تعبیرات قرآنی در زمینه مراحل آفرینش انسان لازم است.

### ۳-۱. برداشت و گزاره اول

عمرو شریف در گزاره اول مدعی است: آدم بشر است، نه انسان. وی در تفسیر و تحلیل آیات ۲۶-۲۹ سوره «حجر» «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ... إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ» می‌گوید: مفسران این دو کلمه «انسان» و «بشر» را مترادف و به یک معنا گرفته‌اند؛ ولی با توجه به پی‌درپی بودن زمان پدیده‌های این آیات و براساس قواعد لغت عرب، ادعای آنان درست نیست؛ زیرا فعل «خلقنا الانسان» ماضی است، ولی در ادامه خداوند به فرشتگان خبر می‌دهد: «انی خالق بشراً» و کلمه «خالق» اسم فاعل است و بر مضارع یا مستقبل نزدیک دلالت دارد و زمان استقبال آن با جمله «فاذا سوئته» تأکید می‌شود. پس خدا خبر می‌دهد انسان الان خلق شده و در آینده نزدیک بشری را از اصل انسان قبلی - ولی تغییر یافته - می‌آفریند.

از سوی دیگر در قرآن معانی مترادف وجود ندارد، بلکه هر کلمه‌ای معنای دقیق خود را دارد؛ مثلاً، خدا به هیچ‌یک از پیامبران خود لفظ «انسان» را اطلاق نکرده، بلکه همیشه لفظ «بشر» را در آیات فراوان آورده است؛ مانند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰؛ نیز ر.ک: مؤمنون: ۲۴ و ۴۷). بنابراین خداوند به فرشتگان امر نکرده است که بر انسان سجده کنند، بلکه به بشری که از روح خود در او دمیده، امر به سجده کرده است. پس آفرینش بشر مرحله‌ای بعد از انسان است و فاصله میان آن دو را فقط خدا می‌داند (ر.ک: شریف، ۱۴۳۲ق، ص ۳۵۱).

### ۳-۱-۱. خطای برداشت اول

برداشت عمرو شریف از آیات ۲۶-۲۹ سوره «حجر» مبنی بر تفاوت «انسان» با «بشر» صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آیاتی که واژه «صلصال» در آنها به کار رفته سیاق واحدی دارند و تعابیر آنها ناظر به یک واقعه (یعنی خلقت آدم علیه السلام) است. از سوی دیگر در مواردی قرآن برای بیان امور مربوط به نسل آدم علیه السلام از واژه «انسان» استفاده کرده است؛ مانند عبارت «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...» (عصر: ۲-۳) که اهل خسران و اهل ایمان را «انسان» نامیده، در حالی که مطابق سخن شریف، نسل پیامبران و ایمان‌آوردگان به آنها از «بشر» بوده‌اند، نه انسان. پس معلوم می‌گردد که «انسان» و «بشر» در این آیات یک مصداق خارجی دارند. همچنین اختلاف تعبیر می‌تواند به خاطر جنبه‌های متفاوت آدم باشد؛ یعنی لفظ «بشر» چون با ماده «بش‌ر» به معنای «ظاهر بدن» مناسبت دارد، پس در آن بیشتر جنبه ظاهری ملحوظ است؛ اما انسان که با «ان‌س» مناسبت دارد و انس از ابعاد معنوی انسان است، بیشتر به جنبه معنوی، کمال و فضیلت او تناسب دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۰).

آنچه شریف درباره صیغه صرفی «خالق» و «خلقنا» گفته نیز پذیرفته نیست. بررسی همه موارد کاربرد ریشه «خل‌ق» در قرآن نشان می‌دهد در هر جا خداوند از خلقت انسان سخن گفته و مخاطب آن انسان‌ها یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده، به صورت طبیعی از صیغه ماضی استفاده کرده است؛ اما تعبیر «خالق...» (با عمل در مابعد و نه به شکل مضاف) فقط در همان دو موردی است که خداوند با ملائکه از اراده بر خلقت حضرت آدم (بشر) در آینده سخن می‌گوید. بنابراین انتخاب ساختار ماضی برای بیان امری در گذشته و اسم فاعل برای امری که در آینده

محقق خواهد شد، کاملاً قاعده‌مند است و ربطی به آنچه شریف در جهت تفاوت میان «بشر» و «انسان» برداشت کرده، ندارد.

پس خطاهای ایشان در این برداشت، هم روشی و هم معرفتی است و حاکی از بی‌اطلاعی از چگونگی معنایابی واژه‌های قرآنی و نیز از بی‌توجهی به نکات صرفی و اصول محاوره عقلایی در فهم آیات است.

## ۲-۳. برداشت و گزاره دوم

عمرو شریف در گزاره دوم ادعا دارد که آدم علیه السلام برگزیده‌ای از قوم خود و از ذریه نسل قبل از خویش است. وی با تمسک به آیات ۳۳-۳۴ «آل عمران» می‌گوید: آدم مانند نوح و آل ابراهیم و آل عمران فرزند پدر و اجداد خود است و آدم نیز ذریه انسان‌هایی است که قبل از او بوده‌اند. از سوی دیگر نص دو آیه این است که خدا آدم را برگزیده، فضیلت داده و گزینش هم صادق نیست، مگر از میان همگنان باشد و این معنا به آیه نزدیک‌تر است تا این معنی که آدم را پدر بشر قرار داده و سپس خود ایشان را برگزیده از ذریه آدم، نوح و آل ابراهیم و آل عمران معرفی کرده باشد.

همچنین آیه «إِنَّ يَسْأُ يُذْهِبُكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَتَشَأْكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخِرِينَ» (انعام: ۱۳۳) معنای آیه سابق را تأکید می‌کند؛ یعنی خدا بشر را از ذریه قوم دیگر ایجاد کرده است - که انسان‌های دیگر باشند - و این معنا درست‌تر از آن است که «قوم آخرین» آدم یا اجداد ما باشند؛ زیرا اجداد ما به «قوم آخرین» متصف نمی‌شوند. مؤید این مطلب پرسش فرشتگان از خداوند در آفرینش آدم است (بقره: ۳۰). چگونه فرشتگان دانستند که این بشر که هنوز خلق نشده، در آینده در زمین فساد و خونریزی می‌کند، به‌ویژه آنکه فرشتگان علم غیب ندارند. پس تفسیر درست این است که «انسان» قبل از بشر ساکن زمین بوده و این کارها را انجام داده است، و شاید این انسانی که فرشتگان او را دیده بودند، همان انسان «تئاندرتال» بوده باشد.

بنابراین خداوند انسان را اول خلق کرد و در شکل خودش تا مدتی نگاه‌داشت و به خواست خود تقدیر کرد، سپس او را از نظر آفرینش تسویه نمود و معتدل قرار داد، سپس از روح خود در او دمید. پس بشر گردید و از آن بشر، آدم را به وجود آورد تا رسول به سوی قوم خود باشد (ر.ک: شریف، ۱۴۳۲ق، ص ۳۵۲).

## ۱-۲-۳. خطای برداشت دوم

مدعا و استدلال ایشان به آیات ۳۳-۳۴ سوره «آل عمران» مبنی بر برگزیده بودن آدم از قوم خود، خطاست؛ زیرا برتری آدم بر جهانیان ملازمه‌ای با وجود اقران در زمان آدم ندارد، بلکه ممکن است نسبت به آینده باشد و یا حتی نسبت به فرزندان او (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹).

همچنین در تبیین آیه ۱۳۳ سوره «انعام» می‌توان گفت: مراد از آیه اشاره به ذریه‌ای است که بعد از آدم متولد شدند و آدم نیز مبدأ برای ذریه‌های بعدی باشد و شاید منظور آیه مربوط به عذاب‌های استیصال است که بعضی از

اقوام به‌خاطر گناهان نابود شدند و خداوند مخاطبان آیه (یعنی مشرکان) را که منکر عذاب الهی بودند، به نابودی و جایگزینی با قوم دیگر یا مخلوقی غیر از جنس آنان تهدید می‌کند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۲۸۲).

از سوی دیگر آگاهی فرشتگان از خونریزی انسان (بقره: ۳۰) ممکن است بدین سبب باشد که خداوند این آگاهی را به آنها داده که چون زمین محدود و محل تراحم است و به‌طور طبیعی زندگی در آن جز به صورت اجتماعی فراهم نمی‌شود، عاقبت چنین موجود مختاری که دارای قوای غضبی و شهوی است، با این شیوه زندگی در نهایت به فساد و خونریزی منجر می‌شود.

همچنین از سیاق کلام در آیه ۳۰ سوره «بقره» استفاده می‌شود که منظور از «خلافت» نامبرده جانشینی خدا در زمین بوده، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شود که در آن ایام منقرض شده بودند، و خدا خواسته باشد انسان را جانشین آنان کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۷۹). بنابراین خطای ایشان در این برداشت، روشی و ناشی از عدم درک صحیح معنای آیات و توجه نکردن به قراین متصله و منفصله در کشف مراد جدی خداوند است.

### ۳-۳. برداشت و گزاره سوم

در گزاره سوم عمرو شریف بر آفرینش انسان از عصاره‌ای برگرفته از گل (تک‌یاخته) تأکید دارد و این را از آیه «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین...» (مؤمنون: ۱۲-۱۴) استفاده کرده است: انسان مستقیماً از گل آفریده نشده، بلکه از سلاله‌ای که از طین گرفته شده، خلق گردیده و این سلاله همان موجوداتی هستند که از ماده زمین هستند و به تدریج پیدا شدند تا (در یک فرایند تکاملی) به انسان رسید؛ یعنی ایجاد سلول تک‌یاخته، سپس تخمک و اسپرم و سپس جنین در رحم و سپس آفرینش دیگر. با دقت در این آیات، کلمه «ثم» پشت سرهم بودن و تأخیر را می‌رساند. پس انتقال نوعی از موجودات به نوعی دیگر از آن استفاده می‌شود و این ممکن است چندین میلیون سال طول بکشد. این در حالی است که حرف «فاء» پشت سرهم و بدون تأخیر را می‌رساند.

بنابراین قسمت اول آیه «خلقنا الانسان من سلاله من طین» درباره تکثیر موجوداتی بسیط مانند تک‌سلولی‌ها و باکتری‌هاست و در قسمت بعدی «ثم جعلنا نطفه فی قرار مکین» اشاره به تکثیر موجودات از راه تکوین نطفه و استقرار آن در رحم زنان و در قسمت بعدی «ثم خلقنا النطفه علقه» اشاره به مراحل و تکامل نطفه در رحم است و در مرحله آخر «ثم انشاهنا خلقاً آخر» اشاره به همان انسانی است که با حرف «ثم» بعد از مدتی متمایز و «بشر» می‌شود و به وسیله نفخ روح از انسان گلی جدا می‌شود (ر.ک: شریف، ۱۴۳۲ق، ص ۳۵۸).

### ۳-۳-۱. خطای برداشت سوم

به‌نظر می‌رسد برداشت ایشان از آیات ۱۲-۱۴ سوره «مؤمنون» مبنی بر ایجاد انسان از موجودی تک‌یاخته‌ای صحیح نیست؛ زیرا اهل لغت واژه «ساله» را به معنای «چکیده و صاف‌شده» گفته‌اند. فرزند را «ساله»، «سليله»

و «سلیل» گفته‌اند؛ چون چکیده و کشیده مرد است. بنا بر یافته‌های علمی امروز سلول جنسی مرد «اسپرماتوزئید» است که چکیده منی و صاف شده از آن است. به نظر می‌رسد مراد از «سالاله» در سوره «مؤمنون» ناصری است که در میان گل مخصوص آدم بود و در آیه ۸ «سجده» مربوط به نسل آدم و جای آن در منی است (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۹۶). پس سالاله ربطی به فرضیه تکامل ندارد.

از سوی دیگر کلمه «ثم» همه‌جا برای تراخی زمانی نیست و اگر هم در آیه مزبور برای تراخی زمانی باشد، اشاره به مراحل آفرینش نخستین انسان دارد، نه تکامل تدریجی از یک نوع به نوع دیگر. به نظر می‌رسد این خطا، هم روشی است و هم معرفتی و ناشی از بی‌توجهی به چگونگی فهم واژه‌ها و مفردات قرآنی و نحوه به‌کارگیری آنها و کاربردهای معنایی آنها در قرآن و نیز فقدان فهم صحیح تعابیر قرآنی در چارچوب اصول محاوره عقلایی.

#### ۳-۴. برداشت و گزاره چهارم

عمر و شریف در گزاره چهارم لزوم توسعه تعبیرهای قرآنی در مراحل آفرینش انسان را پیش می‌کشد و از آیات آفرینش انسان این‌گونه برداشت می‌کند که خداوند در قرآن با کلماتی مانند «ماء، تراب، طین، طین لازب، صلصال من حمأ مسنون»، خبر از مراحل آفرینش انسان می‌دهد، در حالی که معانی ظاهری ساده این کلمات اشاره به نظریه علمی «تکامل آفرینش» ندارد. پس باید براساس علمی که خدا به انسان داده، معانی این کلمات را توسعه داد تا مطلب برای مردم روشن گردد.

به باور وی، قرآن با لفظ «تراب» به عناصر غیر آلی در پوسته زمین اشاره می‌کند که آنها را بعد از مخلوط شدن با آب، گل می‌نامد و ترکیب این عناصر با آب، اصل ترکیبات آلی به نام «هیدروکربن» را تشکیل می‌دهد که قرآن با عبارت «طین لازب» بدان اشاره می‌کند و از این مرکبات هیدروکربنی ترکیب زندگی به‌دست می‌آید. گل بدبو نمی‌شود، مگر باکتری‌های زنده با آن مخلوط شود. پس قرآن با وصف «صلصال من حمأ مسنون» به این سلول زنده که واحد بنیادین در خلقت موجودات زنده است، اشاره می‌کند. بنابراین واژگان قرآنی اشاره به اصطلاحات علمی دارند و توضیح می‌دهند که چگونه یک سلول زنده پدید می‌آید (ر.ک: شریف، ۱۴۳۲ق، ص ۳۶۲).

#### ۳-۴-۱. خطای برداشت چهارم

توسعه‌ای که ایشان در واژگان قرآنی مربوط به مراحل آفرینش انسان داده، صحیح نیست؛ زیرا در تفسیر و معنای واژگان قرآنی باید معانی حقیقی و مجازی عصر نزول قرآن را مدنظر قرار داد و از دخالت دادن تحولاتی که در دوران پس از عصر نزول قرآن در واژگان پدید آمده، در فهم آیات قرآن اجتناب کرد (ر.ک: بابایی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۹۷). این در حالی است که عمرو شریف مفاهیم واژگان آیات را بر داده‌های تجربی چند قرن اخیر حمل نموده که این کار خلاف ضوابط دانش تفسیر است. این خطای ایشان روشی و ناشی از عدم آشنایی با روش صحیح تفسیر قرآن به شمار می‌آید.

#### ۴. برداشت‌های بازرگان از آیات آفرینش انسان و خطاهای آن

مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳) دانش‌آموخته مهندسی مکانیک از فرانسه، استاد دانشگاه و پژوهشگر دینی و از مؤسسان گروه «نهضت آزادی» بود. وی معتقد بود: برای رسیدن به پیشرفت در جوامع عقب‌مانده (همچون ایران) باید تفاسیر سنتی و قشری از دین را کنار گذاشت. در واقع او تفسیر امروزی از متون مقدس را همخوان کردن تفکرات دینی با دستاوردهای علوم جدید می‌دانست. آثاری مانند *عشق و پرستش* و نیز *توحید، طبیعت و تکامل* از جمله آثار او در ارتباط با بحث آفرینش انسان و تکامل موجودات با تفسیر خاص او از متون دینی - از جمله آیات قرآن - است (ر.ک: گروه پژوهش‌های تاریخ، ۱۳۹۰، ص ۲۸-۳۰).

ایشان برای اثبات آفرینش انسان براساس فرضیه «تکامل تدریجی و تحول انواع»، به آیاتی از قرآن استدلال کرده است که تلاش فکری او در این باره را در چهار گزاره اصلی می‌توان خلاصه کرد:

۱. فرضیه تکامل با اصول توحیدی ارتباط دارد.
۲. تکامل جسمی در انسان متوقف شده است.
۳. بیان آفرینش آدم در قرآن به‌گونه نمادین است.
۴. گستره تکامل در قرآن، میان خدا، طبیعت، زندگی و انسان است.

#### ۴-۱. برداشت و گزاره اول

بازرگان با نگاه توحیدی به «نظریه عمومی سیستم‌ها» (General systems theory)، معتقد است: قرآن تکامل انسان و جهان را جزو اصول توحیدی اعلام نموده و برای آن، جهت، راه و هدف تعیین کرده و نیز وسایل و لوازم تکامل را برای انسان فراهم ساخته است. بنابراین تکامل قرآنی به لحاظ اندازه، مسیر و مقصد قابل مقایسه با تکامل علمی نیست. این در حالی است که تکامل از دیدگاه دانشمندان طبیعی و نظام‌گرا، یک حرکت بی‌سر و ته و کور است که فقط به بخشی از مسیر کلی توجه محدود دارد؛ ولی قرآن با صراحت می‌فرماید: آفرینش انسان از گل آغاز شده است (سجده: ۸۶) و در آیات دیگر، به مراحل قبل (گل خشک) (رحمن: ۱۴) و بعد (لجن یا گل سیاه بدبو) که همان ترکیبات آلی کربنی گازدار (حجر: ۲۶) است، تا حالت حلزونی و کرم‌گونه (علق: ۲) اشاره دارد (ر.ک: بازرگان، ۱۳۵۱، ص ۳۷-۳۸).

#### ۴-۱-۱. خطای برداشت اول

مرتبط کردن بحث «تکامل موجودات» از جمله انسان با بحث توحید خطاست؛ زیرا بحث «تکامل انواع» و شمول آن نسبت به انسان، هنوز در حد فرضیه است. این فرضیه، هم از بعد دانش تجربی و هم به لحاظ عقلی به‌شدت از سوی دانشمندان آماج انتقاد قرار گرفته و اشکالات فراوانی به آن شده است؛ از جمله اینکه انتخاب طبیعی داروین نمی‌تواند تبدیل شدن ماده بی‌جان به موجود زنده را توجیه کند. همچنین دانشمندان طبیعی اصل «تکامل انواع» را

در همه مبانی‌اش (تنازع بقا، سازش با محیط و وراثت در صفات اکتسابی) با ادله و شواهد محکم زیرسؤال برده‌اند. علاوه بر این، فاصله میان ساختمان روانی و جسمی انسان با سایر حیوانات آن قدر زیاد است که هرگونه احتمال خویشاوندی را میان او و سایرین از بین می‌برد.

همچنین به فرض اثبات فرضیه «تکامل»، این فرضیه قادر نیست حصر پیدایش انسان از راه خلقت تکاملی را اثبات کند. از این رو فرضیه تکامل در حال حاضر، هیچ‌گونه ارزش معرفتی قابل استنادی ندارد و با این وصف، مبنا قرار دادن آن به‌مثابه قرینه منفصله در فهم مراد خداوند از قرآن، تکیه بر چیزی است که قرینه‌ای برای فهم آیات به شمار نمی‌آید و چنین استنادی مخالف اصول عقلایی فهم متن است و نوعی تفسیر به رأی خواهد بود (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۸۷-۲۸۸).

این خطا روشی است؛ زیرا استناد به قرائن نامعتبر را مجاز می‌داند؛ و نیز معرفتی است؛ زیرا در فهم صحیح تعبیر قرآنی برخلاف چارچوب اصول محاوره عقلایی عمل می‌کند.

#### ۲-۴. برداشت و گزاره دوم

بازرگان بر این باور است که امروزه تکامل انسان به لحاظ بدنی و عضوی (ارگانیک) همانند تکامل حیوانات امروزی به حد توقف رسیده است و فقط در زمینه عواطف و روحیات اخلاقی که از راه تعلیم و تربیت و تمرین و تأثیرهای محیط به دست می‌آید، تغییراتی رخ می‌دهد و این تغییر و تکامل نفسانی مدنظر ادیان است. (ر.ک: بازرگان، ۱۳۵۱، ص ۳۶-۳۷).

#### ۱-۲-۴. خطای برداشت دوم

باور بازرگان به توقف تکامل در جسم انسان صحیح نیست؛ زیرا اگر وی علوم طبیعی مثل فرضیه داروین را معتبر می‌داند، چرا باید تکامل جسمی انسان را متوقف بشمارد؟ ایشان دلیلی علمی بر لزوم این توقف ارائه نمی‌کند و از داستان حضرت آدم هم در قرآن چنین چیزی استفاده نمی‌شود. تکامل در روح انسان که مقبول ادیان الهی است، به بحث فرضیه داروین که درباره تکامل در طبیعت و جسم انسان سخن می‌گوید، ربطی ندارد. این خطا روشی و معرفتی و ناشی از عدم التزام به مبانی ثابت و خلط بحث‌های علوم تجربی با مباحث روحی و معنوی است.

#### ۳-۴. برداشت و گزاره سوم

بازرگان معتقد است: بیان آفرینش آدم در قرآن به‌گونه نمادین است. به نظر وی رساترین بیان درباره تکامل انسان بعد از دوران حیوانیت و تمایز او نسبت به سایر مخلوقات، در آیاتی است که داستان آفرینش حضرت آدم ﷺ در آنها مطرح شده (ص: ۷۱-۸۵؛ طه: ۱۱۴-۱۲۳؛ اسراء: ۶۳-۶۷) و به صورت یک مجلس نمادین و زبان حال فرشتگان آمده است (ر.ک: بازرگان، ۱۳۵۱، ص ۳۹-۴۸).

نمادین معرفی کردن بیان جریان آفرینش حضرت آدم در قرآن از اساس نادرست است؛ زیرا مطابق بنای عقلا، اصل اولی در دلالت کلام، ناظر به واقع بودن آن است، مگر جایی که قرینه‌ای برخلاف آن باشد. چون قرآن از نوع کلام رایج بشری بوده و گوینده آن خداوند حکیم است و قرینه‌ای برخلاف اصل مذکور نیست، مطابق بنای عقلا چنین کلامی واقع‌نما و معرفت‌بخش است (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۵۷-۱۲۸).

همچنین ایشان روایات تفسیری را بکلی نادیده گرفته است، در حالی که مراجعه به این روایات به روشنی نشان می‌دهد که تلقی اهل بیت علیهم‌السلام از این آیات کاملاً مبتنی بر واقع‌نمایی آنها بوده و اگر تأویلاتی نیز در این زمینه وجود دارد کاملاً در جهت معنای ظاهری و موافق با آن است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، باب ۱، روایات ۶-۳۱).

این در حالی است که اگر آیات خلقت آدم غیر معرفت‌بخش بود، معنا نداشت پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در سخنان خود یا در پاسخ به پرسش پرسشگران با چنین دقتی جزئیات این واقعه را بیان کنند (ر.ک: آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۳۰۲-۳۰۴).

این خطا از یک جهت جنبه روشی دارد که ناشی از دست برداشتن بی‌دلیل از ظاهر آیات خلقت نخستین انسان است، در حالی که تمسک به ظواهر آیات در تفسیر، یک روش عقلایی است. از جهت دیگر، جنبه معرفتی نیز دارد؛ زیرا مبنای درستی در شناخت زبان قرآن ندارد.

#### ۴-۴. برداشت و گزاره چهارم

بازرگان در گزاره چهارم مدعی گستره تکامل در قرآن میان خدای طبیعت، زندگی و انسان است و در نقد فرضیه «تکامل» می‌گوید:

اولاً، تکامل زیست‌شناسی ناظر به نوع و نسل است و فرد را تنها در محدوده ولادت تا مرگ دربر می‌گیرد؛ اما تکامل مطرح در قرآن، شامل جهان و انسان می‌گردد. علم امروز یکپارچگی انسان و به‌طور کلی حیات را با جهان اثبات می‌نماید. بنابراین اگر جهان پایدار است، فرد انسان نیز با وجود تغییر حالت، ماندگار خواهد بود.

ثانیاً، ادعای تکامل برای انسان و جهان با انکار آخرت، منافات اصولی دارد؛ همان‌گونه که پدیده تکامل با قانون «آنتروپی» (Anthropy) یا «کهولت» که اصل دوم ترمودینامیک (Thermodynamics) است که سرنوشت هر سیستم و آگداشته به‌خود را انحطاط و مرگ می‌داند، مبیانت دارد. اگر تکامل در کار باشد، پس مرگ مطلق هم نباید باشد. از این رو فرد انسان که متعلق و متصل به جهان است، نمی‌تواند سرنوشتش فنای مطلق بوده و بقا و رستخیز نداشته باشد (ر.ک: بازرگان، ۱۳۵۱، ص ۴۸-۵۱).

ایشان در پایان با نتیجه‌گیری از بحث می‌گوید: رابطه میان توحید، طبیعت، تکامل و انسان را می‌توان به صورت مثلی نمایش داد که رأس آن توحید است که طبیعت را صادر می‌کند و طبیعت تکامل را که قانونی ابدی است، به سوی خدا سوق می‌دهد و میان این مثلث، انسان است که با هر سه ارتباط دارد؛ از طبیعت برمی‌خیزد، از

خدا مدد می‌گیرد و تکامل او را بالا برده، به‌سوی خدا برمی‌گرداند (ر.ک: بازرگان، ۱۳۵۱، ص ۵۱-۵۶).

#### ۱-۴-۴. خطای برداشت چهارم

ادعای ایشان درباره گستره تکامل در قرآن قابل پذیرش نیست؛ زیرا مشکل بازرگان این است که فرضیه‌ای را که هنوز به مرحله نظریه نرسیده - چه رسد به حد قانون - قطعی می‌داند و به آن رنگ الهی می‌زند تا با قرآن هماهنگ گردد. وی تکامل را بر پایه الهی و هدفمند معرفی می‌کند تا مشکل الحادی آن را که برخی از اندیشمندان غربی به آن باور دارند و تکامل را فاقد اراده فاعل هستی‌بخش و بی هدف معرفی می‌کنند، برطرف سازد.

اما تأمل در آیات نشان می‌دهد دلیلی بر تطبیق تکامل مدنظر قرآن درباره جهان هستی و حتی انسان که مراحل جنینی را طی می‌کند (ر.ک: مؤمنون: ۱۲-۱۴) با فرضیه «تکامل و تحول انواع» وجود ندارد و صرفاً تکامل در یک نوع واقع می‌شود و این دو مقوله جدای از هم هستند.

همچنین عجیب این است که بازرگان با اینکه جزو طرفداران علم‌گرایی به شمار می‌آید، برای اثبات فرضیه «تکامل»، قانون «آنتروپی» را که اصل دوم ترمودینامیک و مورد تأیید دانشمندان فیزیک است، رد می‌کند، در حالی که بحث تکامل در حد یک فرضیه است و بعکس می‌بایست فرضیه «تکامل» براساس قانون «آنتروپی» مردود گردد، اگرچه لوازم فلسفی قانون مزبور - از جمله مرگ مطلق - مورد تأیید الهیون نیست.

این خطا روشی است و حاکی از آشنا نبودن با قواعد تفسیری، از جمله عدم استفاده از قرائن غیرقطعی و نامعتبر در فهم آیات است.

### نتیجه‌گیری

۱. *سحابی*، عمرو شریف و بازرگان، هر سه با تطبیق آیات خلقت انسان بر فرضیه «تطور انواع»، راهی خطا در حل تعارض ظاهری آیات با فرضیه‌های علمی طی کرده‌اند. عمده علل اساسی خطای این علم‌گرایان مسلمان - چه از لحاظ روشی و چه معرفتی - دل‌بستگی افراطی آنان به فرضیه «تکامل تدریجی انواع» و قرینه قرار دادن آن در معنایابی آیات آفرینش نخستین انسان است، با اینکه این فرضیه فاقد اعتبار معرفت‌شناختی است.

علت دیگر، عدم تخصص هر سه آنان در علوم دینی و دانش تفسیر است. این آگاهی اندک از علوم دینی و بی اطلاعی لازم از منطق صحیح تفسیر، آنان را مرتکب خطاهای روشی و معرفتی فراوان در تفسیر آیات کرده و کارشان را دچار آسیب‌های زیادی ساخته است.

۲. خطاهای روشی و معرفتی در کار *سحابی* فراوان و بدین شرح است: برخلاف نظر او در اصل اول، واژه «انسان» در قرآن، هم در اسم عام و هم در اسم خاص استعمال شده است. معنای واژه «اصطفی» در آیه ۳۳ سوره «أل عمران» تکوینی و حقیقی نیست، بلکه تشریفی و اعتباری است. در قرآن از حضرت آدم به «ابوئیکم» تعبیر شده است و نیز فرزندان او به «یا بنی آدم». پس نخستین انسان در روی زمین آدم ابوالبشر بوده است.

علی‌رغم نظر او در اصل دوم، هیچ دلیلی وجود ندارد که آدم از نسل انسان‌های نخستین و به‌صورت تدریجی از موجود تک‌سلولی که در گِل بدبو وجود داشته، پدید آمده باشد، در حالی که آیات تأکید دارند آدم به صورت مستقیم از خاک و گل آفریده شده و موجودی بین آدم و خاک واسطه نبوده است. بعکس نظر وی در اصل سوم، تنها وجه مشترک بین حضرت عیسی علیه السلام و آدم در این است که هر دو بدون پدر و به صورت معجزه الهی آفریده شده‌اند.

۳. اما خطاهای روشی و معرفتی عمرو شریف از آیات آفرینش انسان بدین شرح است که علی‌رغم نظر او:

اولاً، در آیات آفرینش انسان، تفاوتی بین واژه «انسان» و «بشر» نیست و آدم مصداق هر دو می‌باشد.

ثانیاً، برتری آدم بر جهانیان لزوماً وجود اقران در زمان او نیست، بلکه ممکن است نسبت به آینده و یا حتی نسبت به فرزندان او باشد.

ثالثاً، کلمه «سالاه» در آیه ۱۲ سوره «مؤمنون» می‌تواند اشاره به سلولی باشد که در عصاره گِل وجود آدم بوده و به او منتقل شده و این لزوماً تأیید نظریه «تکامل» نیست.

رابعاً، واژگان آیات را نباید بر داده‌های تجربی حمل نمود؛ زیرا این کار خلاف ضوابط تفسیری است.

۴. برداشت‌های بازرگان نیز از آیات آفرینش انسان دارای اشکالات روشی و معرفتی است؛ زیرا برخلاف نظر او، اولاً، تکیه کردن بر فرضیه «تحول انواع» حتی با نگاه توحیدی، خطای بزرگی است؛ زیرا شمول تکامل تدریجی نسبت به انسان، هنوز در حد فرضیه است.

ثانیاً، به لحاظ علوم طبیعی چرا باید تکامل جسمی متوقف گردد؟ ایشان دلیلی علمی ارائه نمی‌کند و از داستان آدم در قرآن چنین استفاده‌ای نمی‌شود.

ثالثاً، چون قرآن از نوع کلام رایج بشری و گوینده آن خداوند حکیم است و قرینه‌ای برخلاف اصل مذکور نیست، مطابق بنای عقلا، چنین کلامی واقع‌نما و معرفت‌بخش است، نه نمادین.

رابعاً، تکاملی که مد نظر قرآن درباره جهان هستی و حتی انسان است، صرفاً تحول در یک نوع است. پس همان فرضیه «تکامل و تحول انواع» نیست، بلکه اینها دو مقوله جدای از هم هستند.

۵. بنا بر مفاد آیات و روایات درباره نخستین انسان و چگونگی آفرینش او، فرضیه‌های ارائه شده از سوی برخی از دانشمندان علوم طبیعی در این مسئله مبنی بر پیدایش انسان از موجودی دیگر و به صورت تناسل و توالد، مردود است و - دست کم - درباره نسل موجود بشر که به آدم منتهی می‌گردد، نمی‌تواند درست باشد. حاصل دلالت مجموع آیات و روایات این است که همه انسان‌ها فرزندان کسی به نام «آدم» هستند و آفرینش او مستقیماً از خاک بوده، نه آنکه از موجود زنده دیگری پدید آمده باشد. پس تطبیق آیات قرآن بر این فرضیه، تحمیل رأی و پیش‌فرض خود بر قرآن بی دلیل معتبر، و مصداق «تفسیر به رأی» است.

## منابع

### قرآن کریم.

- آریان، حمید و همکاران، ۱۳۹۵، *آفرینش انسان در قرآن*، قم، مرتضی.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی النالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، سیدالشهداء علیه السلام.
- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ‌العربی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، چ ششم، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر و همکاران، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، چ چهارم، تهران، سمت.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۵۱، *توحید، طبیعت، تکامل*، تهران، قلم.
- \_\_\_\_، ۱۳۵۸، *عشق و پرستش*، تهران، پژوهش‌های اسلامی.
- بهزاد، محمود، ۱۳۵۳، *داروینیسیم و تکامل*، چ هفتم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۶، *شرح مختصر*، چ هشتم، قم، دارالحکمه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، *شمس‌العلوم*، دمشق، دارالفکر.
- حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- داو کینگز، ریچارد، بی‌تا، *جادوی حقیقت*، ترجمه علی عباسی، تهران، بی‌تا.
- دهخدا، علی‌اکبر، بی‌تا، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، بی‌تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *تفسیر کشاف*، چ سوم، بیروت، دارالکتب‌العربی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *زبان قرآن*، تهران، سمت.
- سحابی، یثالله، ۱۳۵۱، *خلقت انسان در قرآن*، چ دوم، تهران، شمس.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۷، *قرآن و تکامل*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- شامی، یوسف بن حاتم، ۱۴۲۰ق، *الدر النظیم فی مناقب الأئمه*، قم، جامعه مدرسین.
- شریف، عمرو عبدالمنعم، ۱۴۳۲ق، *کیف بدأ الخلق*، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه‌العلمی‌للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۲۱ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دارالافتاح الجدیده.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *مصباح المنیر*، چ دوم، قم، هجرت.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دارالکتاب.
- گروه پژوهش‌های تاریخ، ۱۳۸۱، *با پیشگامان آزادی: زندگی‌نامه سحابی*، تهران، قلم.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۰، *با پیشگامان آزادی: زندگی‌نامه بازرگان*، تهران، قلم.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدرضایی، محمد، ۱۴۰۱، *اندیشه‌اسلامی ۲*، چ هفتاد و ششم، قم، معارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، بی‌تا، *سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن*، قم، شفق.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۱، *جواهر البلاغه*، چ پنجم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل ساحت‌های ساختاری کلمه «الرحمن»

صادق زرین‌مهر / طلبه پایه سوم حوزه علمیه امیرالمؤمنین (ع) لویزان تهران

sadegh.zarinmehr@gmail.com

 orcid.org/0009-0005-6123-2002

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

## چکیده

معناشناسی و تفسیر دقیق کلمه «الرحمن» نیازمند واکاوی ادبی این لفظ است. نظرات متعددی درباره شئون گوناگون ساختاری کلمه «الرحمن» وجود دارد که با توجه به انفکاک‌ناپذیری ساحت ساختاری از یکدیگر، اتخاذ قوی در هریک، سبب حصول نتیجه‌ای متمایز در ساحت دیگر می‌شود. بنابراین لازم است تحلیلی جامع از همه شئون ساختار این کلمه و تبیین رابطه آنها با یکدیگر ارائه شود. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی به این موضوع پرداخته است. برخلاف نظر برخی، ادعای عجمیت و ارتجال، برای «الرحمن» مردود است. با تفحص در استعمالات، نظری جدید برای این کلمه ذیل عنوان «مشترک لفظی» بودن آن ثابت گردید که سبب وجود دو منشأ اشتقاق متمایز می‌شود: (۱) «رحمة» به معنای مشهور آن؛ (۲) «رحم» به معنای نزدیکی. تتبع در استعمالات قرآنی و روایی، بیانگر اراده هر دو استعمال وصفی و علمی برای «الرحمن» است. هیأت اشتقاقی این کلمه برخلاف نظر مشهور، منحصر در صیغه مبالغه نیست و صفت مشبیه نیز می‌تواند باشد. نوع الف و لام در حالت علمی با توجه به علمیت بالغیه، زائده غیر لازمه و در حالت وصفی، عهد ذهنی یا حضوری است.

**کلیدواژه‌ها:** الرحمن، تجزیه کلمه، صرف، لغت، مشترک لفظی، مشتق، صفت مشبیه.

یکی از شیوه‌های تفسیر قرآن، تفسیر ادبی است که بخشی از آن با استفاده از علم لغت و صرف، ساختار مفردات آیه را شرح می‌دهد و در سایه تجزیه ساختار کلمه، به معناشناسی آن می‌پردازد. در این زمینه، آیه «بسم الله الرحمن الرحیم» از آن نظر که اولین آیه مصحف شریف است و کاربرد زیادی دارد، مد نظر ویژه مفسران و ادیبان قرار گرفته است. یکی از مفردات این آیه، کلمه «الرحمن» است که دست یافتن به تحلیلی اجمالی از ساختمان کلمه آن، ساده به نظر می‌رسد، ولی با تتبع بیشتر در تفاسیر و اقوال ادیبان، با نظرات متعددی درباره شئون ساختاری این کلمه (نظیر اصل مشتق یا جامد بودن آن، صفت مشبیه یا صیغه مبالغه بودن آن) مواجه می‌شویم. بسیاری از این شئون ساختاری و صرفی به یکدیگر وابسته است و نمی‌توان هریک را به صورتی مستقل از سایر شئون لحاظ نمود. این امر سبب اهمیت یافتن ارائه تحلیلی جامع از تمام شئون این لفظ است که در آن رابطه ساخت‌های گوناگون ساختاری با یکدیگر بیان گردیده و میزان اثرگذاری متقابل آنها بررسی شود. برای دستیابی به چنین هدفی، شایسته است به سوالات ذیل پاسخ دهیم:

- آیا اساساً این کلمه عربی است یا آنکه نظر قائلان به عجمه بودن آن صحیح است؟

- به فرض عربی بودن آن، آیا این کلمه مشتق است یا طبق قول برخی، جامد است؟

- اگر این کلمه مشتق باشد، مشتق<sup>۱</sup> منه آن چیست؟

- لفظ «الرحمن» در استعمالات قرآنی و روایی به شکل علم به کار رفته است یا وصف؟

- آیا این کلمه مطابق قول مشهور فقط صیغه مبالغه است، یا می‌تواند صفت مشبیه هم باشد؟

در پژوهش حاضر، اقوال گوناگونی درباره هر سؤال مطرح و سپس با تحلیل و نقد اقوال با مبانی اخذ شده از ادبیات عرب، قول صحیح انتخاب گردیده است. در صورتی که اقوال مطرح گردیده هریک به نوبه خود دچار نقص یا اشکالی باشد، سعی شده است قول جدیدی ارائه شود که خالی از اشکالات و نقایص موجود در اقوال دیگر باشد. همچنین در مباحثی که قول صریحی از مسئله محل بحث یافت نشود، با استفاده از مبانی ادبیات عرب به تحلیل این مسئله پرداخته شده است.

تنها پیشینه یافت‌شده که مطابق با هدف این پژوهش، به شکلی جامع ساختمان این کلمه را بررسی کرده، تحلیلی است که شهید مصطفی خمینی در کتاب تفسیر خود ارائه نموده است. پژوهش حاضر در عین تلاش برای تحلیل تحقیقات پیشین، در راستای تحقق جامعیت بیشتر، بحث جدیدی را نیز درباره «نوع الف و لام» این کلمه مطرح کرده و رابطه آن را با نتایج حاصل در شئون ساختاری دیگر این کلمه مشخص نموده است.

همچنین در مبحث «مبدأ اشتقاق» با تفحص در روایاتی که این کلمه در آن استعمال شده، نتیجه‌ای جدید درخصوص مشترک لفظی بودن این کلمه ثابت گردیده است. مؤلف در مبحث هیأت اشتقاقی نیز به نتیجه‌ای متفاوت دست یافته است.

## ۱. عربی یا سریانی؟

اولین مسئله‌ای که باید در خصوص کلمه «الرحمن» بررسی شود، عربی یا عجمه بودن آن است؛ زیرا بررسی معنای ماده و هیأت آن نیازمند مشخص شدن دامنه زبانی این کلمه است و در صورت اثبات عجمیت این لفظ، روند تحلیل بسیاری از مباحث ادبی درباره هیأت صرفی این کلمه تغییر خواهد نمود. درباره اصل عربیت «الرحمن» دو دیدگاه وجود دارد:

آنچه از قول لغت‌شناسان، ادیبان و مفسران برمی‌آید آن است که این کلمه عربی است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲۹؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۷۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۹؛ سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۷۲؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۳ طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵).

در مقابل قول مشهور، برخی معتقد به عجمه بودن این کلمه هستند:

- در کتاب *تاج العروس* (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۷۸) و *لسان‌العرب* (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۳۱) آمده که *ابی‌عباس* مطابق نقل *ازهری*، درباره قول خداوند متعال، «الرحمن الرحیم» (فاتحه: ۱) گفته است: این دو کلمه به این علت در کنار هم آمده‌اند که «الرحمن» عبرانی و «الرحیم» عربی است. مطابق این نقل، علت جمع این دو کلمه در کنار هم آن است که «الرحیم» ابهام و عجمیت «الرحمن» را از بین ببرد (ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲).

- *میرد* نیز با استشهداد به کنار هم قرار گرفتن این دو کلمه در آیه شریفه بسمله، مطابق آنچه *ابن‌نباری* در کتاب *الزاهر* گفته است، اعتقاد دارد که «الرحمن» نامی عبرانی است. زجاج و *احمدبن یحیی* نیز چنین نظری دارند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۴).

- در *مجمع‌البیان* نقلی از *ثعلب* آمده که او قائل به عدم عربیت کلمه «الرحمن» است و استدلال وی به آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ» (فرقان: ۶۰) است که نشان می‌دهد عرب آن زمان درکی از کلمه «الرحمن» نداشته است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵). *ثعلب* و *میرد* اصل این کلمه را «رخمان» (با خاء) می‌دانند که برای این مطلب، می‌توان به بیت جریر استناد نمود (ر.ک: *سمین*، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۲؛ *ابن‌منظور*، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۳۴).

### أَوْ تَتَّكُونَ إِلَى الْقَسْتَنِ هَجْرَتِكُمْ وَ مَسْحُكُم صَلْبَهُمْ رَحْمَانِ قَرْبَانَا

- در *قاموس قرآن* (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۵) برای عجمیت این لفظ به مشابه لغوی آن در روایتی استناد شده که در *مجمع‌البحرین* ذیل ماده «رهم» آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۷۷). این روایت در تفاسیر *الصافی* (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۴۹)، *البرهان* (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۱۳) و *نورالتقلین* (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۶) نیز دیده می‌شود. در این روایت، حضرت نوح علیه السلام روی کشتی چنین دعا می‌کند: «یا رهمان اتقن» که امام معصوم تأویل آن را «یا رب أحسن» (پروردگار! احسان کن) بیان می‌کند.

– در تفسیر قرطبی آمده است که در صلح حدیبیه پیامبر اکرم ﷺ امر به نوشتن «بسم الله الرحمن الرحيم» کردند که سهیل بن عمرو گفت: «نمی فهمیم» بسم الله الرحمن الرحيم " چیست؛ لیکن چیزی را بنویس که می شناسیم و آن "بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ" است» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۴).

با نظر به موارد مذکور و در یک جمع بندی ساده، دلایل قائلان به عجمیت «الرحمن» به دو دلیل بازمی گردد:  
۱. انس نداشتن عرب با معنای این کلمه و استناد به آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ» (فرقان: ۶۰) و قول سهیل بن عمرو در ماجرای صلح حدیبیه؛

۲. وجود کلمه مشابه عجمه؛ نظیر «رخمان» در شعر جریر و «رهمان» در دعای حضرت نوح علیه السلام.  
با نظر به استعمالات عرب متوجه می شویم که این کلمه در بین عرب معنای مشخص و مشهوری داشته و عجمی نبوده است. برای مثال، شنفری چنین سروده است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵):

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها      ألا ضرب الرحمن، ربي، يمينها

در شعر سلامه بن جندل طهوری نیز کلمه «الرحمن» استعمال شده است (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰):

عجلتم عليه قد عجلنا عليكم      و ما يشأ الرحمن يعقد و يطلق

زیرین عمرو بن نفیل نیز این کلمه را به کار برده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۴۳):

ولكن أعبد الرحمان ربي      ليغفر ذنبي الرب الغفور

همچنین اینکه مسیلمه کذاب خود را «الرحمن» نامید، حاکی از معهود بودن معنای این کلمه نزد عرب قبل از اسلام است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۵).

اما اینکه قائلانی نظیر ثعلب برای عجمیت به آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ» (فرقان: ۶۰). استناد کرده اند، این عربی چنین پاسخ داده که آنچه نزد سائلان مجهول بوده اصل صفت «رحمة» است و نه موصوف (ذات متصف به صفت رحمت) و از همین نظر است که آیه به جای استفهام به وسیله «من» که غالباً برای ذوی العقول است، از کلمه «ما» استفاده نموده است (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۴).

علاوه بر پاسخ فوق، می توانیم آیه را بر استفهام غیر حقیقی حمل کنیم؛ زیرا این کلمه مطابق اشعاری که ذکر شد، نزد عرب معنای معهودی داشته است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۵). با قرینه «أَنْسَجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا» (فرقان: ۶۰) به نظر می رسد که سائلان در آیه شریفه به علت برخی اغراض (مانند تمسخر، تهور و تحقیر) چنین سؤالی را پرسیده اند؛ مثل اینکه شخص زید نزد دو تن شناخته شده باشد و یکی از آن دو، دیگری را تهدید کند که در صورت انجام فعل مشخصی، آن را به زید اطلاع می دهد و فردی که تهدید شده است در جواب بگوید: «زید دیگر کیست؟! / الوسی نیز با قرینه مذکور، استفهام آنها را حقیقی نمی داند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۴۰).

اما درباره قول سهیل بن عمرو نیز به نظر می رسد که سخن او از روی عناد و لجاجت است، نه آنکه حقیقتاً نفهمد «الرحمن» به چه معناست؛ زیرا پس از آنکه به پیامبر اکرم ﷺ گفت: «أُكْتُبُ مَا نَعْرِفُ: بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ» (بنویس آنچه را که می شناسیم: [بنویس] «بسمک اللهم»)، حضرت رسول فرمودند: «أُكْتُبُ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ» و او در

پاسخ گفت: «اگر می‌دانستیم تو رسول او هستی، از تو تبعیت می‌کردیم» (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۷۷). مشخص است که انکار نوشتن «رسول‌الله» توسط او، از روی نفهمیدن معنای «رسول‌الله» نیست که دال بر عجمیت این عبارت باشد.

با توضیحات مزبور، دلیل اول قائلان به عجمه بودن «الرحمن» رد می‌شود. درباره دلیل دوم نیز باید توجه داشت که شواهدی مبنی بر استعمال این لفظ در دیگر زبان‌های سامی (نظیر زبان سریانی و آرامی) وجود دارد (ر.ک: مشکور، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۸۴). ولی چنین استعمالاتی حداکثر بر ریشه مشترک این زبان‌ها دلالت دارد و اخذ این کلمه به شکل عجمه و غیرمأنوس در زبان عربی را اثبات نمی‌کند. به‌ویژه در *العین* که اولین کتاب لغت عربی است، این لفظ در کنار لفظ «الرحیم»، مشتق از ماده عربی «رحمة» دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۲۴).  
با توضیحاتی که درباره هریک از دو دلیل گذشت، به نظر می‌رسد که «الرحمن» عجمه نیست و قول اول درباره آن صحیح است.

## ۲. مشتق یا جامد؟

پس از اثبات عربیت «الرحمن» باید اصل مشتق یا جامد بودن آن را بررسی کرد؛ زیرا تعیین هیأت خاص اشتقاقی (نظیر صفت مشبیه یا صیغه مبالغه) که علما برای این کلمه بیان کرده‌اند، فرع بر اثبات اصل اشتقاق آن است. در این زمینه نیز دو قول وجود دارد:

گروهی معتقدند که این کلمه جامد است و این ادعا به سه دلیل می‌تواند صحیح باشد:

یکم. وزن «فعلان» به عنوان زن وصفی معرفی شده است که از فعل لازم ساخته می‌شود (ابن‌مالک، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۲۹) و به فرض اشتقاق این کلمه، باید مشتق از فعل «رَحِمَ» باشد، در حالی که این فعل متعدی است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲۹).

دوم. در صورت پذیرفتن اشتقاق، باید ماده آن «رحمة» باشد که با توجه به تعدیه این ماده، باید مفعولی برای آن ذکر شود، در حالی که «الرحمن» به شکل مطلق استعمال شده است (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۳). سوم. این کلمه عَلم است و از اسماء مختص خداوند متعال به شمار می‌آید (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۳). قول مشهور آن است که «الرحمن» مشتق است. بسیاری از لغت‌شناسان، مفسران و ادیبان در ذیل کلمه مزبور از تعیین هیأت صرفی صفت مشبیه یا صیغه مبالغه برای این کلمه بحث می‌کنند که دال بر مشتق دانستن این کلمه نزد آنهاست (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲۹؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۷۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۹؛ سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۷۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۹؛ طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵).  
با دقت در دلایل قول اول - به ترتیب - دلایل رد آنها را ذکر می‌کنیم:

درباره دلیل اول قائلان به جامد بودن، باید گفت: لازم نیست وزن «فعلان» برای وصفیت، حتماً از فعل لازم ساخته شود. برای مثال، صیغه مبالغه غیر از پنج وزن قیاسی «فَعَالٌ»، «فَعُولٌ»، «مِفْعَالٌ»، «فَعِيلٌ» و «فَعِلٌ»، دارای اوزان سماعی نیز هست (حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۵۹؛ یعقوب، ۱۳۶۷، ص ۴۲۲) و اشکالی ندارد که وزن «فعلان»

از اوزان سماعی صیغه مبالغه باشد - که از انواع وصف است - باشد - و اتفاقاً اینکه طبق نظر مشهور، کلمه «الرحمن» صیغه مبالغه دانسته شده (ر.ک: ذیل عنوان «صفت مشبهه یا صیغه مبالغه؟» در همین مقاله)، نشان می‌دهد که این وزن به عنوان وزن سماعی صیغه مبالغه پذیرفته شده است.

علاوه بر توضیح مزبور، حتی به فرض پذیرش لازم بودن وصفی که از این وزن ساخته می‌شود، باز هم دلیل اول قائلان به جامد بودن «الرحمن» رد می‌شود. این رد نیاز به مقدمه‌ای دارد و آن اینکه وزن «فعلان» از اوزان صفت مشبهه است (استرآبادی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۴۴). صفت مشبهه از فعل لازم ساخته می‌شود؛ اما این فعل لازم اعم از لازم وضعی و نقلی است.

«لازم وضعی» آن است که فعل از ابتدا به شکل لازم و بدون مفعول وضع شده باشد؛ مثل «حَسَنَ» که صفت مشبهه آن «حَسَنَ» است (ر.ک: صبان، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۵).

«لازم نقلی» آن است که اصل وضع فعل به شکل متعدی بوده است، اما آن را به حالت لازم بر وزن «فَعْلَ» نقل دادیم و سپس صفت مشبهه را از آن ساختیم؛ مثل «عَلِمَ» که متعدی است و پس از نقل به «عَلَّمَ»، صفت مشبهه «علیم» را از آن ساختیم (ر.ک: صبان، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵) تا منافاتی با ساخت صفت مشبهه از ماده لازم نداشته باشد. چنین نقلی به «فَعْلَ» در باب افعال مدح و ذم نیز وجود دارد و منحصر به صفات مشبهه نیست (ر.ک: سیوطی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۸)، بلکه اساساً ابن‌هشام (۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۱۹) یکی از اموری را که سبب لازم شدن فعل متعدی می‌شود، نقل آن به وزن «فَعْلَ» می‌داند که این امر برای مبالغه در معنای آن فعل صورت می‌پذیرد (ابن‌هشام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۱۹).

«لازم نقلی» با همین عنوان در *الحدائق الندیة* (ر.ک: مدنی، بی‌تا، ص ۵۹۴)، و ذیل عناوین دیگری مثل «لازم عند الاشتقاق» در شرح *ملاجامی بر الکافیة* (ر.ک: جامی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۰۴)، «لازم عروضی» در *حاشیة الصبان علی شرح الاثمنونی* (ر.ک: صبان، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵) و «لازم حکمی» در *النحو الوافی* (ر.ک: حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۰۶) آمده است.

با توجه به این تقسیم، دلیل اول قائلان به جامد بودن «الرحمن» رد می‌شود؛ زیرا نیازی نیست که صیغه «فعلان» حتماً از فعل لازم به معنای اخص آن که لازم وضعی است، ساخته شود، بلکه مراد از شرط اشتقاق از فعل لازم برای این صیغه، لازم به معنای اعم است که شامل لازم وضعی و نقلی می‌شود و با فرض نقل فعل آن از «رَحِمَ» به «رَحِمَ»، اشکالی باقی نمی‌ماند.

با توضیح مزبور، دلیل دوم آنها نیز رد می‌شود؛ زیرا با نقل صورت گرفته، اساساً معنای آن لازم می‌شود و ذکر مفعول بی‌معنا خواهد بود.

علاوه بر این، به فرض پذیرفتن اشتقاق «الرحمن» از «رَحِمَ» متعدی نیز می‌توان گفت: به علت علمیت آن، ذهن مانوس به ذکر متعلق برای آن نیست و در قرآن نیز نوعاً در مواضع استعمالی لفظ «الله» به کار می‌رود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۷)؛ مانند «... وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ...» (رعد: ۳۰)؛ «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ...» (اسراء: ۱۱۰)؛ و «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا» (مریم: ۱۸) که مؤید صحیح بودن عدم ذکر متعلق برای آن است.

همچنین به نظر می‌رسد که این کلمه به علت غرض بلاغی عمومیت، به شکل مطلق آمده و مفعول آن ترک شده است؛ یعنی چون رحمت عامه خداوند شامل تمام موجودات می‌شود، برای اشاره به این شمولیت عامه، موجود خاصی ذکر نشده است تا رحمانیت خداوند محدود به آن باشد. نظیر این مسئله در کلام عرب و قرآن وجود دارد؛ مانند آیه «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَاتُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱) که در آن مفعول به افعال «اکل» و «شرب» ذکر نشده است تا حکم عدم اسراف محدود به مأكول یا مشروب خاصی نباشد، بلکه مراد این است که در هر چه که می‌خورید یا می‌نوشید اسراف نکنید.

مصطفی خمینی در تفسیر خود، از منظری عرفانی - کلامی نیز به این مسئله پاسخ داده است و آن اینکه در علم اسماء بیان شده که بعضی از اسماء مشترک بین ذات، صفات و افعال هستند که ابن‌عربی دو اسم «رب» و «صالح» را برای آن مثال می‌زند. حال اگر ادعا شود که «رحمت» از صفات ذات و ملازم عین ذات است، دیگر با این لحاظ نیازی به ذکر متعلق و طرف دیگر، یعنی «مرحوم» نخواهد بود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۸) و این برخلاف وقتی است که آن را اسم فعلی خداوند بدانیم که نیاز به ذکر چیزی دارد که فعل خدا بر آن تحقق پیدا کند. علاوه بر پاسخ‌های مزبور، به دو دلیل اول مخالفان اشتقاق «الرحمن» باید گفت: آنها چنین فرض کرده‌اند که در صورت اشتقاق، این کلمه حتماً مشتق از «رَحِمَ رَحِمٌ رَحْمَةً» است، در حالی که فرضی دیگر نیز برای این کلمه می‌توان تصور کرد که دلایل مناسبی نیز دارد و در صورت پذیرش آن، شبهه تعدیه ماده و نیاز آن به مفعول به هیچ وجه پیش نمی‌آید. این فرض در عنوان آتی این مقاله، یعنی «مبدأ اشتقاق» خواهد آمد (ر.ک: ادامه مقاله، «مبدأ اشتقاق»).

در رد دلیل سوم باید گفت: علمیت منافاتی ندارد با اینکه اصل این کلمه مشتق باشد و با هم قابل جمع هستند؛ زیرا ممکن است آن علم بالغلبه باشد؛ مثل علمیت «العلماء» برای حسن‌بن یوسف و «المحقق» برای جعفرین حسین. هر دوی این کلمات از مشتقات (اسم مبالغه و اسم فاعل) هستند که با وضع تعینی به اسمی علم برای مسمای خود نقل داده شده‌اند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۷).

با رد هر سه دلیل، دیدگاه دوم مبنی بر مشتق بودن آن صحیح است.

### ۳. مبدأ اشتقاق

با مشخص شدن اصل اشتقاق این کلمه، لازم است کلمه‌ای که «الرحمن» از آن مشتق شده مشخص گردد که هم در معناشناسی این کلمه نقش دارد و هم در مباحث آتی مربوط به نوع وصفیت آن مفید است. درباره مبدأ اشتقاق این لفظ دو قول وجود دارد:

قول مشهور آن است که این کلمه از «رحمة» مشتق شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۲۴: جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷؛ جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۰۰؛ طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵). نکته حائز اهمیت در این قول، متعدی بودن این ماده است که سبب احتیاج آن به مفعول می‌شود (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۳۰).

مصطفی خمینی در تفسیر خود نظر جدیدی را درباره ماده «الرحمن» مطرح کرده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۰). وی اشتقاق آن را برخلاف قول مشهور، از «رَحِم» به معنای قرابت می‌داند که معنای لازمی دارد (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۳۲). او برای قول خود به سه روایت ذیل استناد می‌کند:

یک. «إن رحم الأئمة علیهم السلام من آل محمد صلی الله علیه و آله لتتعلق بالعرش يوم القيامة و تتعلق بها أرحام المؤمنین تقول: یا رب صل من وصلنا و اقطع من قطعنا». قال: و يقول الله تبارک و تعالی: «أنا الرحمن و أنت الرحم، شققت اسمک من اسمی؛ فمن وصلک وصلته و من قطعک قطعته، و لذلك قال رسول الله صلی الله علیه و آله: الرحم شجرة من الله عزوجل» (صدوق، بی تا - ب، ج ۱، ص ۳۰۲)؛

همانا رحم ائمه از آل محمد صلی الله علیه و آله در روز قیامت به عرش تعلق دارد و ارحام مؤمنان نیز به آنها تعلق دارد. می‌گوید: «پروردگارا! ببیوند با کسی که ما را وصل نموده و قطع کن از کسی که ما را قطع کرده است. خداوند می‌فرماید: من رحمان هستم و تو رحم؛ نام تو را از نام خود مشتق کرده‌ام. پس هر که با تو ببیوندد با او می‌پیوندم و هر که تو را قطع کند با او قطع می‌نمایم. بدین روی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «رحم شعبه‌ای از خدای عز و جل است».

دو. «إن الرحم التي اشتقها الله - عز و جل - بقوله: "أنا الرحمن" هي رحم محمد صلی الله علیه و آله، و کل مؤمن و مؤمنة من شیعتنا من رحم محمد صلی الله علیه و آله، و إن إعظامهم من إعظام محمد صلی الله علیه و آله (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۶۶)؛

به تحقیق رحمی که خداوند متعال آن را با قول خود «أنا الرحمن» مشتق کرد همان رحم محمد صلی الله علیه و آله است و همه مردان و زنان مؤمن از شیعیان ما از رحم محمد صلی الله علیه و آله هستند و بزرگان آنها از بزرگان محمد صلی الله علیه و آله هستند. سه. «أنا الرحمن شققت الرحم من اسمی، فمن وصلها وصلته، و من قطعها قطعته» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۳۷-۲۳۸)؛ من رحمان هستم؛ رحم را از اسم خود مشتق کرده‌ام. پس هر کس آن را وصل کند، به او وصل شوم و هر کس آن را قطع کند، از او منقطع شوم.

مصطفی خمینی با استناد به روایت مزبور، مؤیدی نیز از تاج العروس آورده که مرتضی زبیدی (۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۷۴) در آن با نقل همین روایت می‌گوید: همان گونه که لفظ «رَحِم» از «رحمة» است، پس معنای موجود آن در مردم، از معنای موجود برای خداوند است. پس همانند تناسب لفظی این دو کلمه، معنای این دو نیز با یکدیگر متناسب است (خمینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۹۱).

برای روشن تر شدن بررسی دو قول، آنها را از دو حیثیت لفظی و مفهومی بررسی می‌کنیم:

از لحاظ لفظی هیچ‌یک از دو قول برتری خاصی نسبت به دیگری ندارد. در قول مصطفی خمینی، «الرحمن» مشتق از «رَحِم» به معنای قرابت است که معنای لازمی دارد و کاملاً با استعمالات «الرحمن» بدون ذکر متعلق سازگار است. ممکن است در نگاه بدوی، این استعمالات با قول مشهور سازگار نباشند؛ زیرا در این قول «الرحمن» مشتق از «رحمة» و متعدی است و نیاز به ذکر متعلق رحمت (مفعول به) دارد، در حالی که در این استعمالات مفعول به ذکر نشده است. لیکن قبل تر به علل عدم ذکر متعلق پرداخته شد و از این نظر، اشکالی متوجه آن نیست (ر.ک: عنوان «مشتق یا جامد؟» در همین مقاله).

در روایاتی که مصطفیٰ خمینی آورده است، عباراتی با مضمون وجود اشتقاق و علقه معنوی بین رحمان و «رحیم» وجود دارد که همین ارتباط سبب می‌شود تا وجود ارتباط لفظی بین این دو کلمه موجه باشد. در مقابل، با فحسی که در روایات انجام شد، روایاتی به دست آمد که مطابق قول مشهور، دال بر وجود ارتباط مفهومی بین «الرحمن» و «رحمة» هستند:

الف. «أنا الله الرحمن الرحيم، و أتى قد رحمت آدم و حواء لما شكيا إلى ما شكيا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹۵)؛ من الله رحمان رحیم هستم و به تحقیق زمانی که آدم و حوا به من شکایت کردند آن دو را مورد رحمت خود قرار دادم.

ب. «... فَإِذَا قَالَ: "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: شَهِدَ لِي عَبْدِي أَنِّي الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ أَشْهَدُكُمْ لَأَوْفَرَنَّ مِنْ رَحْمَتِي حَظَّهُ...» (صدوق، بی تا - الف، ج ۱، ص ۳۰۰)؛ پس زمانی که [بنده] بگویند: «الرحمن الرحيم» (فاتحه: ۳)، خداوند - جل جلاله - می‌فرماید: شهادت داد بنده من که من رحمان رحیم هستم. شما را شاهد می‌گیرم که به تحقیق بهره‌ور او از رحمتم زیاد می‌کنم.

با روایاتی که برای هر دو قول بیان شد، می‌توان گفت: مطابق هر دوی آنها، رابطه‌ای معنوی بین «الرحمن» و «رحیم» و همچنین بین «الرحمن» و «رحمة» وجود دارد. مؤید وجود هر دو رابطه، روایتی است که نگارنده این مقاله به آن دست یافت:

«... فَعَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ! الصَّلَاةِ! فَإِنَّهَا مِنِّي بِمَكَانٍ وَ لَهَا عِنْدِي عَهْدٌ وَبَيْقٌ. فَالْحَقُّ بِهَا مَا هُوَ مِنْهَا زَكَاةُ الْقُرْبَانِ مِنْ طَيِّبِ الْمَالِ وَ الطَّعَامِ؛ فَإِنِّي لِأَقْبِلُ إِلَّا الطَّيِّبَ يَرَادُ بِهِ وَجْهِي وَ أَقْرَنُ مَعَ ذَلِكَ صِلَةَ الْأَرْحَامِ؛ فَإِنِّي أَنَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، أَنَا خَلَقْتُهَا فَضْلاً مِنْ رَحْمَتِي لِيَتَعَاطَفَ بِهَا الْعِبَادُ وَ لَهَا عِنْدِي سُلْطَانٌ فِي مَعَادِ الْآخِرَةِ، فَأَنَا قَاطِعٌ مَنْ قَطَعَهَا وَاصِلٌ مَنْ وَصَلَهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۴۲)؛

پس بر تو باد به نماز! نماز! پس قطعاً آن نزد من جایگاهی دارد و برای آن نزد من پیمان اطمینان‌بخشی است. پس به نماز ملحق کن آنچه را که از نماز است و آن همان زکات قربانی است که از مال پاک و طعام پاک است. پس قطعاً من نمی‌پذیرم، مگر چیز پاک را که برای رضایت من است و آن را با صله رحم قرین گردان. پس قطعاً من رحمان رحیم هستم. من صله رحم را به خاطر فضلی که از جانب رحمتم بود، آفریدم تا بندگان به وسیله آن با یکدیگر عطوفت ورزند و برای آن نزد من حجتی در معاد آخرت است. پس من برنده کسی هستم که آن را قطع کند و وصل‌کننده به کسی هستم که آن را وصل کند.

ازیک‌سو، در این روایت، هم قبل از عبارت «فإني أنا الرحمن الرحيم» صله رحم ذکر شده و هم بعد آن که حکم قاطع و اصل رحم بیان گردیده است و رابطه آن را با دو اسم الرحمن و الرحيم مشخص می‌کند که این موضوع در راستای قول مصطفیٰ خمینی است. از سوی دیگر در عبارت «خَلَقْتُهَا فَضْلاً مِنْ رَحْمَتِي» بعد از «فإني أنا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، به صراحت لفظ «رحمة» به کار رفته که بیانگر رابطه رحمت خداوند با ذکر دو اسم «الرحمن» و «الرحيم» است و این امر در جهت قول جمهور است.

بنابراین با وجود ارتباط مفهومی بین «الرحمن» با «رحمة» و همچنین با «رَحِم»، ادعای وجود رابطه لفظی مطابق هر دو قول موجه به نظر می‌آید.

با توجه به آنکه هیچ‌یک از دو قول، نه به لحاظ لفظی و نه به لحاظ معنوی نسبت به قول دیگر ارجح نیست، نظر جدیدی به اندیشه محقق این مقاله راه یافت که در فحوص خود، پیشینه‌ای برای آن نیافت که آن را به صراحت مطرح کرده باشد؛ می‌توان این لفظ را مشترک لفظی دانست؛ زیرا:

اولاً، به لحاظ ارتباط معنوی و مفهومی با توجه به برخی روایات مذکور، درمی‌یابیم که در کنار کلمه «الرحمن» سخنی از «رحمة» نیامده و این روایات ظهور در ارتباط معنوی و سنخیت این لفظ با «رَحِم» دارند. از سوی دیگر، در برخی روایات عکس این اتفاق رخ داده است؛ یعنی در جانب کلمه «الرحمن»، کلامی در رابطه با «رَحِم» مطرح نشده و در عوض، از «رحمة» خداوند بحث شده است.

ثانیاً، به لحاظ لفظی اشتقاق «الرحمن» از دو لفظ «رحمة» یا «رَحِم» موجه به نظر می‌رسد و به اشکالاتی که به اشتقاق آن از «رحمة» مطرح گردید نیز پاسخ داده شد. همچنین باید گفت: فرض اشتقاق همزمان از «رحمة» و «رَحِم» نیز ممتنع است و حتی اگر چنین بود، باید در تمام موارد استعمال، بر هر دو معنای مبدأ اشتقاق آن دلالت وجود می‌داشت، در حالی که با روایات مذکور آشکار شد که چنین نیست.

بنابراین با توجه به اثبات رابطه مفهومی «الرحمن» با «رحمة» و «رَحِم» و همچنین موجه بودن اشتقاق لفظی آن از این دو کلمه، به نظر می‌رسد ادعای مشترک لفظی بودن این کلمه معقول باشد. البته باید توجه داشت که ارتباط معنوی بین «رحمة» و «رَحِم» سبب رد اشتراک لفظی نمی‌شود؛ زیرا آنچه در اشتراک لفظی ملحوظ است، تعدد وضع به همراه اتفاق لفظ است و این امر در لفظ «الرحمن» بدان معنا خواهد بود که واضح یک بار این لفظ را از «رحمة» وضع نموده و بار دیگر از «رَحِم»، و فرض اشتقاق همزمان نیز - همان گونه که بیان شد - باطل است. همچنین تصرف در معنای «رحمة» برای بازگرداندن آن به معنای مشترکی بین دو مشتق منته، خلاف استعمال و غیرمقبول است. تعدد وضع «الرحمن» با وجود «اصل معنایی واحد» بین «رحمة» و «رَحِم» منافاتی ندارد و اتفاقاً ابن‌فارس (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹۸) که می‌کوشد غالباً کلمات را به «اصل معنایی واحد» برگرداند نیز «رحمة» و «رَحِم» را دارای اصل معنایی واحد «رقت و عطوفت» می‌داند.

این قول زمانی مناسب‌تر به نظر می‌رسد که توجه شود خداوند متعال دارای اسما و صفات فراوانی است که برای هر کمالی که انسان تصور کند، اسم و صفتی متناسب آن دارد؛ مثلاً، برای بخشش «غفور» بودن، برای کسب توان، «قدیر» بودن و برای فهم و درک، «علیم» بودن خداوند مطرح است. حال می‌توان برای اتصال و نزدیکی خداوند، اسم «الرحمن» مشتق از «رَحِم» را مدنظر قرار داد و برای رحمت عامه او، اسم «الرحمن» مشتق از «رحمة» را لحاظ کرد که بازگشت آنها به اصل معنایی واحد است؛ زیرا حکمت واضح اقتضا می‌کند که اشتراک لفظی این اسم، مستلزم وجه مشترک معنوی بین دو مشتق منته باشد، وگرنه جمع بین دو معنای کاملاً متنافر در یک لفظ به فصاحت قرآن آسیب خواهد زد (ر.ک: منجد، ۱۴۱۹ق، ص ۲۷۴).

#### ۴. علم یا وصف؟

نظر مستقیم به استعمالات این کلمه، کمک شایانی به مشخص شدن نوع آن می‌کند. با تفحصی که در قرآن و روایات انجام شد، به نظر می‌رسد که از «الرحمن» به هر دو شکل علمی و وصفی استعمال شده است که به تفکیک منبع، مبحث آن در ادامه می‌آید:

##### ۴-۱. استعمالات قرآنی

با جست‌وجویی که انجام شد، این کلمه ۱۶۸ بار در قرآن استعمال شده که در یک تقسیم ثنایی به این صورت است: اول. استعمال در «بسم الله الرحمن الرحيم» که در مجموع ۱۱۴ بار و از این تعداد، ۱۱۳ بار در ابتدای همه سوره‌ها بجز سوره توبه و یک بار هم در اثنای سوره «نمل» آمده است. ثانی. استعمال در غیر «بسم الله الرحمن الرحيم» که ۵۴ بار است. به سبب ترتب بعضی از مباحث قسم اول بر قسم دوم و همچنین اختلافی که در علمیت یا وصفیت «الرحمن» در بسمله شده است، ابتدا قسم اخیر را بررسی می‌کنیم:

##### ۴-۱-۱. بررسی استعمال «الرحمن» در غیر «بسم الله الرحمن الرحيم»

به نظر می‌رسد که در اکثر قریب به اتفاق این ۵۴ مورد استعمال، «الرحمن» در جایگاه صفتی قرار نگرفته و تابع برای اسمی نیامده است. ظاهر آن است که این کلمه در مواضع کاربرد «الله» استعمال گردیده و مانند لفظ جلاله، از آن اراده علمیت شده است که برای نمونه چند آیه ذکر می‌گردد:

– «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (اسراء: ۱۱۰).

– «الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا» (فرقان: ۲۶).

– «أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدُّنَ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَاتَعْنَى شَفَاعَتَهُمْ شَيْئًا وَ لَا يُنْفَعُونَ» (یس: ۲۳).

– «... وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتَابٌ» (رعد: ۳۰).

– «وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (زخرف: ۲۰).

برخی از علمای نحو همچون ابن‌هشام نیز به چنین استعملاتی تمسک جسته‌اند - که در ادامه خواهد آمد. اما در مواضع قبلی (مانند دو آیه ذیل) لفظ «الرحمن» ظهور در جایگاه وصفی دارد:

– «قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبَّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ» (انبیاء: ۱۱۲).

– «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳).

در این مواضع به علت مقارنت «الرحمن» با وصف «المستعان» در آیه اول و با «الرحيم» در آیه دوم و حمل شدن بر مبتدأ، جایگاه وصفی برای «الرحمن» اظهر است.

##### ۴-۱-۲. بررسی استعمال «الرحمن» در «بسم الله الرحمن الرحيم»

برخی همچون ابن‌هشام (۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۴۳)، ابن‌مالک و اعلم شستمری (ر.ک: سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص

(۵۹) این کلمه را عَلم می‌دانند و استادشان به آیاتی است که در آنها «الرحمن» در موضع استعمالی غیرتابعی و قابل جایگزین با «الله» به کار رفته است (ر.ک: ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۴۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۴). از سوی دیگر، بسیاری همچون ابن عطیه (۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۳)، ابوحیان (۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸) و طبرسی (۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵) این کلمه را وصف می‌دانند و - چنان که خواهد آمد - در نوع وصفیت آن اختلاف نظر دارند. ابوحیان (۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۰) به نقل از ابوزید سهیلی در رد قول علمیت این کلمه می‌گوید: بدل و عطف بیان بودن برای این لفظ ممتنع است؛ زیرا اسم اول (الله) نیازی به تبیین ندارد؛ چون اعراف اسامی علم است. به دلیل قول اخیر در رد علمیت «الرحمن» اشکالی وارد است و آن اینکه عطف بیان گرفتن این کلمه از «الله» مشکلی ندارد؛ زیرا مطابق بیان تفتازانی (۱۴۱۶ق، ص ۹۶) در *المطول*، غرض عطف بیان منحصر در ایضاح اسم ماقبل خود نیست، بلکه گاهی برای مدح می‌آید؛ مانند آیه «جَلَّ اللَّهُ الْكِبْرَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ...» (مائده: ۹۷) که زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۸۱) درباره آن گفته است: «البيت الحرام» عطف بیان از «الکعبه» به غرض مدح است و نه به غرض توضیح؛ همان‌گونه که صفت گاهی چنین است. با نظر به استعمالات «الرحمن» در غیر بسمله‌های قرآن که پیش‌تر توضیح آن آمد، به نظر می‌رسد که قول اول بهتر باشد. هر چند مانعی برای پذیرش وصفیت نیز وجود ندارد و قابل جمع هستند.

## ۲-۴. استعمالات روایی

در روایات نیز در موارد بسیاری این کلمه در «بسم الله الرحمن الرحيم» به کار رفته است که توضیح آن با آنچه در بسمله قرآن گفته شد، تفاوتی ندارد. اما در غیر بسمله، به نظر می‌رسد که به هر دو شکل وصفی و علمی استعمال شده است و مانند قرآن، بیشتر استعمالات ظهور در اراده معنای علمی دارند؛ مانند:

- «... إِنَّ الْبَارَّ بِالْأَخْوَانِ لَيُحِبُّهُ الرَّحْمَنُ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۱).
  - «كَلْتَانِ لَا أَحِبُّ أَنْ يُشَارِكَنِي فِيهِمَا أَحَدٌ: وَصُؤِي فَإِنَّهُ مِنْ صَلَاتِي، وَ صَدَقْتِي مِنْ يَدِي إِلَى يَدِي السَّائِلِ؛ فَإِنَّهَا تَقَعُ فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵).
  - «{العقل} مَا عَبَدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱).
- برخی استعمالات نیز ظاهر در وصفیت هستند؛ مانند:
- «...أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ...» (جرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۵۱۰).
  - «... أَنْتَ الرَّحْمَنُ وَأَنَا الْمَرْحُومُ...» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۷۵).

با توجه به بررسی موارد استعمال قرآنی و روایی کلمه «الرحمن»، این کلمه در بیشتر موارد به شکل عَلم به کار می‌رود و در موارد کمتری به شکل وصف استعمال می‌شود و در هر دو صورت، نیازمند بررسی است؛ زیرا اگر وصف باشد تعیین هیأت صرفی آن نظیر صفت مشبیه یا صیغه مبالغه در شناخت معنای آن تأثیرگذار است و نیز اگر علم باشد، مشخص کردن هیأت صرفی آن قبل از علم شدن، گامی سودمند در جهت فهم مفهوم دقیق لفظ خواهد بود. از این نظر بجاست ماده و نوع وصفیت آن بررسی گردد:

## ۵. صفت مشبیه یا صیغه مبالغه؟

به فرض پذیرش وصفیت «الرحمن» لازم است از تعین هیأت وصفی آن بحث شود. در اینجا نیز دو قول یافت شد: الف) در بین قائلان به وصفیت «الرحمن»، نظر مشهور آن است که این کلمه صیغه مبالغه است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۱؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۲).

ب) در مقابل قول مشهور، برخی معتقدند: «الرحمن» صفت مشبیه است (قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۰؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۱).

با توجه به آنکه قول مختار در بحث «مبدأ اشتقاق» این کلمه، مشترک لفظی بودن «الرحمن» بود، به بررسی هر دو لفظ می‌پردازیم:

در صورتی که «الرحمن» را مشتق از «رَحِم» بدانیم، برتری قابل ملاحظه‌ای برای تعیین هیچ‌یک از دو هیأت صرفی به نظر نمی‌آید. تنها مسئله‌ای که شاید سبب قوت جزئی اختیار صفت مشبیه برای این لفظ شود، این است که وزن «فعلان» از اوزان مشهور صفت مشبیه است و استعمالات مشهوری همانند «عطشان» و «جوعان» دارد (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۴۴) که با لحاظ اینکه صفت مشبیه تنها از ماده لازم ساخته می‌شود و «رَحِم» نیز چنین است، «الرحمن» تطبیق کاملی با صفت مشبیه بودن پیدا می‌کند. ولی در نقطه مقابل، وزن «فعلان» از پنج وزن قیاسی صیغه مبالغه (فَعَّالٌ، فَعُولٌ، مِفْعَالٌ، فَعِيلٌ و فَعِلٌ) نیست و همچنین با وجود سماعی بودن اوزان دیگر، این وزن به‌مثابه وزنی از اوزان سماعی مشهور صیغه مبالغه ذکر نشده (ر.ک: حسن، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۵۹؛ یعقوب، ۱۳۶۷، ص ۴۲۲) که سبب ضعف جزئی، ولی قابل مناقشه این قول به شمار آمده است.

اگر «الرحمن» را مشتق از «رحمة» بدانیم نیز برتری خاصی برای تعین صفت مشبیه یا صیغه مبالغه وجود ندارد. تنها ممکن است این اشکال به نظر برسد که این ماده متعدی است و صفت مشبیه از ماده متعدی ساخته نمی‌شود که به این اشکال قبلاً به طور کامل پاسخ داده شد (ر.ک: عنوان «مشتق یا جامد؟» در این مقاله).

بنابراین در هر دو فرض اشتقاقی، برتری خاصی برای تعین صفت مشبیه یا صیغه مبالغه بودن این کلمه وجود ندارد و هر دو هیأت وصفی صحیح به نظر می‌رسد.

## ۶. نوع الف و لام

با توجه به آنچه در عنوان سوم بیان شد، این کلمه به دو شکل عَلم و وصف به کار رفته است. از این نظر به بررسی نوع الف و لام در هر دو صورت می‌پردازیم:

در صورتی که «الرحمن» به شکل علم استعمال شده باشد، به نظر می‌رسد که الف و لام آن برای غلبه باشد که از اقسام الف و لام زائده غیر لازم است؛ یعنی ابتدا بدون الف و لام به شکل وصفی قابل صدق بر افراد گوناگون به کار رفته - که این استعمال، حتی بعد از علمیت نیز با روایاتی که آورده شده، حفظ گردیده - است و سپس علاوه بر استعمال وصفی، به شکل عَلمی که آن وصف تنها در او تعین دارد، به کار رفته است.

مؤید بر غلبه بودن الف و لام در این کلمه، نشانه‌ای است که ابن‌مالک (ر.ک: سیوطی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۰) برای این نوع الف و لام ذکر می‌کند:

وقد يصير علماً بالغلبة      مضاف او مصحوب أل كالعقبة  
و حذف أل ذی إن تناد أو تضاف      أوجب و فی غیرهما قد تنحذف

با توجه به بیت اخیر، حذف الف و لام غلبه در حالتی که منادا واقع شود یا اضافه گردد، واجب است. نگارنده این مقاله با جست‌وجو در روایات، به استعمالاتی مطابق با همین موضوع دست یافت که برای نمونه، به چهار روایت اشاره می‌گردد:

«... يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ يَا اللَّهُ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۲).

«... يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ يَا رَحِيمٌ... إِشْفِي بِشِفَائِكَ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ سَقَمٍ...» (همان، ج ۲، ص ۵۲۴).

«... يَا رَحْمَنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ رَحِيمَهُمَا فَرِّجْ هَمِّي وَ اكْشِفْ غَمِّي...» (همان، ص ۵۵۷).

«... يَا رَحْمَنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ رَحِيمَهُمَا صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ...» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۳۳۵).

در دو روایت نخست، «رحمن» به شکل منادا به کار رفته و بدون الف و لام است. همچنین در دو روایت بعدی، علاوه بر منادی واقع شدن، به شکل مضاف به کار رفته که مطابق قاعده، خالی از الف و لام است.

با توجه به آنکه این کلمه قبل از عَلم بالغلبه شدن تنها به شکل وصفی استعمال می‌شده و الف و لام موجود در کلمه قبل از علمیت بالغلبه، الف و لام عهد است (ابن‌هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱)، بنابراین به نظر می‌رسد الف و لام «الرحمن» در حالت وصفی الف و لام عهد باشد که نوع عهد ذهنی برای آن مناسب‌تر است؛ یعنی همان فرد خاصی که مخاطب به رحمانیت او علم دارد. البته از آن نظر که فطرت افراد سلیم القلب با رحمانیت خداوند آشناست، عهد حضوری گرفتن این الف و لام نیز اشکالی ندارد؛ بدین معنا که شخص سلیم القلب اساساً حضور چنین موجودی با وصف رحمانیت را درک می‌کند.

### نتیجه‌گیری

با رد ادعای سریانی و عجمه بودن کلمه «الرحمن»، عربی بودن آن ثابت شد. با تحلیلی که ارائه گردید، مشخص شد که هیچ‌یک از دلایل قائلان به ارتجال این کلمه، صحیح به نظر نمی‌رسد و «الرحمن» بنا بر قول مشهور مشتق است. با نظر به استعمال این لفظ در روایات گوناگون که حاکی از اراده معنای خاص و متمایز برای آن است، نظر جدیدی مبنی بر «مشترک لفظی» بودن این کلمه مطرح شد که مطابق آن، منشأ اشتقاق اول «رحمة» به معنای مشهور آن است و منشأ اشتقاق دوم «رحیم» به معنای نزدیکی است. با فحص در استعمالات قرآنی و روایی، مشخص گردید که این لفظ به شکل وصف و عَلم به کار رفته است.

با پاسخ به اشکالات مطرح‌شده درباره صفت مشبیه بودن آن، تعیین این هیأت اشتقاقی برای آن، همانند صیغه مبالغه بودن آن موجه به نظر می‌رسد. اگر «الرحمن» به شکل عَلم استعمال شده باشد، نوع الف و لام آن زائده غیر لازم است؛ زیرا این کلمه علم بالغلبه است. اما اگر «الرحمن» به شکل وصف استعمال شده باشد، الف و لام آن عهد ذهنی یا حضوری است.

- الوسی، سید محمودین عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن‌ابی‌جامع، علی‌بن‌حسین، ۱۴۱۳ق، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم، دار القرآن الکریم.
- ابن عطیه، عبدالحق‌بن‌غالب، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن مالک، محمدبن عبدالله، ۱۴۲۰ق، *شرح الکافیة الشافیة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن مشهدی، محمدبن جعفر، ۱۴۱۹ق، *المنزار الکیبیر*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله‌بن‌یوسف، ۱۴۱۰ق، *معنی اللیب عن کتب الاعراب*، ج چهارم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابوحیان، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- استرآبادی، رضی‌الدین محمدبن حسن، ۱۴۰۲ق، *شرح ثافیة ابن‌الحاجب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *شرح الرضی علی الکافیة*، تهران، موسسه الصادق للطباعة و النشر.
- بحرانی، سیدهاشم‌بن‌سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه البعثة، قسم الدراسات الاسلامیه.
- بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، مسعودبن عمر، ۱۴۱۶ق، *المطول*، ج چهارم، قم، مکتبه الداوری.
- جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد، ۱۴۳۰ق، *شرح ملا جامی علی متن الکافیة فی النحو*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، عبدالقاهرین عبدالرحمن، ۱۴۳۰ق، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، اردن، عمان، دار الفکر.
- جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۶ق، *تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، ج سوم، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیه السلام، لإحیاء التراث.
- حسن، عباس، ۱۳۶۷، *النحو الوافی*، ج دوم، تهران، ناصر خسرو.
- حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ج سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سمین، احمدبن یوسف، ۱۴۱۴ق، *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر، ۱۴۳۰ق، *البهجة المرضیة علی ألفیة ابن‌مالک*، چاپ نوزدهم، قم، اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۱ق، *همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صافی، محمود، ۱۴۱۸ق، *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه*، ج چهارم، دمشق، دار الرشید.
- صبان، محمدبن علی، ۱۴۲۵ق، *حاشیة الصبان علی شرح الأسمونی علی ألفیة ابن‌مالک*، بیروت، المکتبة العصریه.
- صدوق، محمدبن علی، بی‌تا - الف، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ب، *معانی الأخبار*، بیروت، دار المعرفه للطباعة والنشر.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن، ۱۴۳۰ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج سوم، بیروت، دار الأمیره.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، ج سوم، تهران، مرتضوی.

- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.  
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.  
 فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، مکتبه الصدر.  
 قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.  
 قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.  
 قونوی، اسماعیل بن محمد، ۱۴۲۲ق، *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.  
 کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.  
 ماوردی، علی بن محمد، بی تا، *النکت و العیون*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.  
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.  
 مدنی، سیدعلیخان بن احمد، ۱۴۳۱ق، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، قم، ذوی القربی.  
 مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر.  
 مشکور، محمدجواد، ۱۳۵۷، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.  
 معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۷، *التفسیر الأثری الجامع*، قم، التمهید.  
 منجد، محمد نورالدین، ۱۴۱۹ق، *الإشترک اللفظی فی القرآن الکریم بین النظریة و التطبيق*، دمشق، دار الفکر.  
 نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.  
 یعقوب، امیل، ۱۳۶۷، *موسوعة النحو و الصرف و الإعراب*، بیروت، دار العلم للملایین.

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی آیات موهم تعدد سرشت انسان

ک. یونس حسینی / دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآنی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Uhasani@mihanmail.ir

 orcid.org/0009-0009-2792-6165

mn@qabas.net

محمد نقیب‌زاده / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Soltani@qsbas.net

اسمعیل سلطانی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶

## چکیده

سرشت انسان نحوه وجودی و نوع آفرینش اوست که در قرآن از آن به «فطرت» یاد شده و آیاتی بر وجود آن دلالت دارد. از سوی دیگر برداشتی سطحی از آیاتی همچون آیه شاکله (اسراء: ۸۴)، آیه تقسیم‌کننده انسان‌ها به دو گروه مؤمن و کافر در آغاز آفرینش (تغابن: ۲)، نیز آیات بیانگر برخی از ویژگی‌های انسان (همچون جزوع، منوع، ظلوم، جهول، مفسد و خونریز بودن) ممکن است موهم اثبات چنین سرشتی - دست کم - در گروهی از انسان‌ها تلقی شود. این پژوهش با هدف دستیابی به دیدگاه قرآن و با روش توصیفی - تحلیلی به دلالت‌شناسی این قبیل آیات و وجه جمع میان آنها سامان یافته و به این نتیجه رسیده که آیات یادشده بیانگر خاستگاه تکوینی چنین صفاتی در انسان نیست و بر این اساس نمی‌توان از آنها تعدد سرشت آدمیان را اثبات کرد.

کلیدواژه‌ها: سرشت، فطرت، شاکله، تعدد سرشت، انسان، انسان‌شناسی، قرآن.

یکی از مسائل مهم انسان‌شناختی که تأثیر مبنایی در علوم انسانی دارد، «سرشت انسان» است که اندیشمندان و مفسران اسلامی، حتی برخی از اندیشمندان غربی نیز فارغ از چیستی سرشت انسان، اصل وجود آن را پذیرفته‌اند (ر.ک: گوستاو یونگ، ۱۳۸۲، ص ۷-۱؛ جیمز، ۱۳۴۳، ص ۱۲۱-۱۲۸؛ کارل، ۱۳۵۴، ص ۲۶؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۸).

آثار مرتبطی در این باره ذیل عناوین گوناگونی نوشته شده است؛ از جمله:

- *مكونات الطبيعة البشرية و موقف الاسلام من الانسان* (الراوی، ۱۴۱۹ق)؛

- *انسان از نگاه قرآن (بررسی ناپسندی صفات انسان در قرآن)* (الطفی قراملکی، ۱۴۰۰)؛

- «سرشت انسان» (توکل، ۱۳۸۴)؛

- «فطرت انسان در قرآن» (کریمی، ۱۳۹۲)؛

- «فطرت و طینت» (صدر، ۱۳۹۱).

با وجود این، تمرکز آنها بیشتر بر ارزش‌دآوری نسبت به سرشت انسان، یعنی مسئله خوب یا بد یا خنثا بودن سرشت، یا بررسی آیات نکوهشگر انسان در قرآن و نحوه سازگاری آن با آیات ستایشگر انسان بوده، نه مسئله تعدد سرشت و نحوه سازگاری دو دسته آیات ظاهر در وحدت سرشت و آیات موهم تعدد سرشت.

این پژوهش با نگاهی هستی‌شناختی به مسئله «سرشت انسانی»، آیات موهم تعدد سرشت انسان را تحلیل و ارزیابی کرده است. با توجه به اهمیت مسئله فطرت و سرشت مشترک و مبنایی بودن آن نسبت به بسیاری از مسائل انسان‌شناختی و از سوی دیگر، خلأ و کاستی‌های موجود در آثار پیشین، ضرورت پژوهش در این زمینه روشن می‌شود.

## ۱. مفهوم‌شناسی «سرشت»

«سرشت» در زبان فارسی در این معانی به کار رفته است: خلقت، فطرت، طینت، خمیره، نهاد، طبع و طبیعت، خوی آدمی، و... (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۳۶۰؛ معین، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۶۷؛ ذیل واژه «سرشت»).

از مجموع این کاربردها چنین برمی‌آید که سرشت یک موجود، به چیزی گفته می‌شود که ذات آن موجود باشد، نه آنکه از بیرون بر آن افزوده شده، از عوارض آن به شمار آید.

در انسان‌شناسی اسلامی، مقصود از «سرشت انسانی»، جسم عنصری انسان نیست که مربوط به دانش زیست‌شناسی و پزشکی است، بلکه مقصود از آن، نحوه آفرینش انسان و گونه وجودی او در بُعد روحی و روانی شامل بینش‌ها، کنش‌ها و گرایش‌های عالی است که از آن به «فطرت» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۶؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۷) و گاهی نیز به «طبیعت مشترک انسانی» تعبیر می‌شود که مشترک میان همه آحاد بشری است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۸، ص ۶۳-۶۵ و ۸۲ و ۸۳؛ رجیبی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷؛ گرامی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷ و ۱۲۷).

مقصود از «سرشت» در این نوشتار، سرشت اولیه است که به حسب خلقت اولیه در انسان‌ها شکل می‌گیرد و مشترک میان تمام انسان‌هاست. البته یک سرشت ثانویه نیز داریم که اکتسابی است و چه‌بسا حاصل رفتارهای انسان در همان سرشت اولیه باشد. البته «سرشت اولیه»، یعنی آنچه خدا آفریده، یکی بیش نیست. هیچ‌کس را خداوند با

سرشت غیرالهی نیافریده است، اما به مرور زمان در اثر نیات و رفتارها ممکن است بکلی انسان سرشت انسانی خود را از دست بدهد و سرشتی حیوانی به خود بگیرد و آنچه در اینجا درصدد اثبات آن هستیم وحدت سرشت اولیه انسان هاست که به حسب آفرینش الهی تغییرناپذیر است؛ یعنی همه انسان‌ها با سرشتی پاک و الهی خلق می‌شوند.

آیات متعددی در وجود سرشت مشترک در نوع انسان، یعنی «فطرت» ظهور دارد (از جمله: روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲؛ بقره: ۱۳۸؛ لقمان: ۲۵؛ طه: ۵۰؛ شمس: ۸)؛ چنان‌که بسیاری از مفسران قرآن و نیز نویسندگان آثار مربوط به انسان‌شناسی یا فطرت، آیات یادشده را بر اشتراک انسان‌ها بر سرشت حمل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰۷؛ ج ۸، ص ۴۷۴؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۰۷-۳۰۹؛ ج ۱۶، ص ۱۷۸ و ۳۳۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۷۶۷؛ ج ۲، ص ۱۰۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹-۱۲۶ و ۱۳۵ و ۱۴۸؛ رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸). مطابق این دیدگاه همه انسان‌ها کمابیش از سرشت مشترک واحدی برخوردارند.

از سوی دیگر، برخی از آیات نیز موهم تعدد طبایع و سرشت در گروه‌های مختلف انسانی است؛ به‌گونه‌ای که برخی از مفسران و اندیشمندان اسلامی را واداشته که با استناد به آنها، به تعدد سرشت انسانی گرایش داشته باشند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۶-۵۷؛ بیگدلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸؛ اجلی، ص ۲۲-۲۴ و ۵۳-۵۷).

## ۲. تحلیل آیات مرتبط با تعدد سرشت انسان

در این قسمت، آیات را در دو محور بررسی می‌کنیم:

### ۲-۱. آیات ظاهر در چندسرشتی‌بودن انسان

آیاتی که از ظاهر آنها، ممکن است وجود بیش از دو سرشت استفاده شود:

#### ۲-۱-۱. آیه شاکله

«قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴).

این آیه به صراحت از عمل افراد براساس شاکله خود خبر می‌دهد. برای تبیین این مطلب، ضروری است واژه «شاکله» توضیح داده شود.

«شاکله» در لغت، به معانی طریقه و جهت (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۸۷۷)؛ شکل، نیت و مذهب (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۴۹)، ناحیه (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۶۸۵) و سحیه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۲) به کار رفته است. به نظر می‌رسد از آنجا که وجود هریک از عناوین مزبور صاحب خود را به صدور رفتار خاصی مقید و ملتزم می‌کند، «شاکله» خوانده شده است. درواقع، اعمال انسان، شکل نیت و سحیه و عادت اوست. با توجه به این توضیحات، بعید نیست شاکله - در مجموع - عبارت از حالات و ملکات نفسانی انسان باشد که او را به اعمال و رفتار خاصی سوق می‌دهد.

اما برخی از مفسران «شاکله» را همان ذات و سرشت انسان تلقی نموده‌اند. تعبیر به کاررفته درباره «شاکله» در تفاسیر این دسته از مفسران، مانند «طبع» (ر.ک: طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۳۲)، «طبیعت و جبلت» (ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۵۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۲۲)، «سیرت و طریقت» (ر.ک: نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۸۰)؛ و «جوهر نفس» (ر.ک: خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۴) حاکی از چنین برداشتی است؛ اما قائلان دلیلی برای این معانی ذکر نکرده‌اند.

**فخررازی** ذیل آیه «شاکله» با بیان اینکه آیا نفوس ناطقه بشری به لحاظ ذات و ماهیت، مختلف است یا نه؟ به اختلاف آن و در نتیجه به تعدد سرشت بشری قائل شده است. وی برای اثبات مدعای خود چنین بیان می‌کند:

قرآن نسبت به بعضی از انسان‌ها شفا و رحمت است؛ اما نسبت به بعضی دیگر خسارت و زیان: «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَیْزِیْدُ الظَّالِمِیْنَ اِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲). سپس در ادامه می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ...»؛ یعنی لایق نفس‌های پاک این است که در رویارویی با قرآن، آثار رشد و کمال در آنها آشکار شود؛ اما در نفس‌های تیره و ناپاک، آثار خواری و گمراهی آشکار می‌شود... این معنا در صورتی صحیح است که به اختلاف ذاتی و سرشتی نفوس انسان‌ها قائل شویم (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱).

۱-۱-۲. بررسی

مطابق دیدگاه ایشان، خوب و بد بودن انسان‌ها به سبب ذات خوب و بدشان است و آنها اختیاری در این باره ندارند. با وجود اختلاف و تفاوت انسان‌ها در ذات و سرشت، تأثر اعمال انسان از آن قهری و غیراختیاری خواهد بود که به دلایل عقلی و نقلی باطل است.

نه در کاربردهای لغوی و نه اصطلاحی، «شاکله» به معنای سرشت و فطرت نیست، به‌ویژه با در نظر گرفتن سیاق آیه، معلوم می‌شود «شاکله» معنای دیگری دارد؛ زیرا پیوستگی عبارت «كُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ» با «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَیْزِیْدُ الظَّالِمِیْنَ اِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲) نشان می‌دهد منظور از «شاکله» حالات و ملکات اکتسابی انسان است که از اعمال و رفتار اختیاری او شکل گرفته، نه اینکه مربوط به نحوه آفرینش او باشد و به تعبیر برخی از مفسران:

هرکس شاکله خود را خود می‌سازد و بر پایه آن عمل می‌کند. شاکله و ساختار روبراست و تغییرپذیر. شاکله بد، لازمه ذاتی کسی نیست و خدای متعالی کسی را بر شاکله بد نیافریده است... شاکله - در واقع - روح شکل یافته از نیت و عمل انسان بوده و اعم از حق و باطل است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۰، ص ۱۷۰-۱۷۳).

این معنا نه با کاربردهای لغوی آن سازگار است، نه با امری ذاتی و سرشتی؛ زیرا ایمان و ظلمی که در آیه بدان اشاره شده، حاصل اراده و اختیار انسان است و رفتار اختیاری او نیز از ملکات و شاکله او سرچشمه می‌گیرد. البته تأثیرپذیری اعمال از ملکات نفسانی نیز در حد اقتضاست، نه علیت تامه، به نحوی که مستلزم جبر باشد. دیدگاه **فخررازی** تحت تأثیر جبرگرایی اوست؛ زیرا فرض اختلاف ذاتی و سرشتی انسان‌ها از آغاز آفرینش، نفی کننده اختیار و مستلزم جبر است، که قابل پذیرش نیست.

ما یک سرشت اولیه داریم که مشترک میان همه انسان‌هاست و به حسب آفرینش اولیه در انسان شکل می‌گیرد و یکی بیش نیست. خداوند هیچ کس را با سرشت غیرالهی نیافریده است. یک سرشت ثانویه هم داریم که اکتسابی و حاصل رفتارهای اختیاری انسان بوده که به مرور زمان بر اثر نیت‌ها و رفتارهای ناشایست، ممکن است انسان سرشت اولیه خود را ببوشاند و سرشتی حیوانی به خود بگیرد.

با این توضیح، آیه کریمه به حال آدمی، پس از پیدا شدن شاکله و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی او اشاره دارد که از گرایش‌ها و دیگر عوامل تأثیرگذار پدید آمده و آدمی را به یک نوع عمل فرامی‌خواند. این فراخواندن نیز به نحو اقتضاست. نتیجه اینکه تفاوت شاکله در انسان‌ها به معنای شخصیت‌های متفاوت و متنوع در میان آنهاست و دلالتی بر تعدد سرشت و متنوع بودن ذات و سرشت آنها ندارد.

## ۲-۱-۲. آیه اطوار

«مَا لَكُمْ لَاتَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح: ۱۳ و ۱۴).

آیه دیگری که ممکن است از آن برداشت «تعدد سرشت انسانی» شود، عبارت است از آیه ۱۳ و ۱۴ سوره «نوح» است: شما را چه شده که برای خداوند تعظیمی قائل نمی‌شوید؟! در حالی که شما را در مراحل و حالاتی گوناگون آفریده است.

ظاهر آیه حاکی از آفرینش انسان در صورت‌ها و احوال مختلف است. «أطواراً» جمع «طُور» در اصل به معنای امتداد در چیزی از جهت زمان یا مکان است (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۰). «طُوراً بعد طُور» یعنی: پی‌درپی. بسیاری از مفسران آن را به مصادیقی تفسیر نموده‌اند که بیانگر مراحل پشت سر هم و پیوسته بودن آفرینش انسان، یا تطورات گوناگون زندگی اوست.

«أطواراً» به مراحل مختلف آفرینش انسان، از خاک، نطفه، علقه، مضغه و...؛ یا به مراحل سنی انسان، از قبیل کودکی، جوانی، میانسالی و پیری او اشاره دارد؛ یا به حالات غنا و فقر، زمین‌گیری، سلامتی، بلندقند بودن و کوتاه‌قدی انسان و مانند آن اشاره دارد. برخی از مفسران احتمال داده‌اند آیه کریمه همه این موارد را شامل شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۴۴).

براساس این آیه، احتمال اختلاف انسان‌ها در توانمندی‌ها، مواهب و استعدادهای وجودی (مانند تیزهوشی، مهارت‌های خاص، شجاعت، و علو همت) نیز منتفی نیست؛ چنان‌که آیات متعددی نیز بر اختلاف انسان‌ها در استعدادها و ظرفیت‌های وجودی دلالت دارد: «... رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲) طبق این احتمالات، آیه به عمومیت خود، امکان دارد شامل تفاوت ذاتی انسان‌ها و در نتیجه تعدد سرشت اثبات شود.

## ۲-۱-۲-۱. بررسی

احتمالات گفته‌شده در مصادیق «أطواراً» عمدتاً سه چیز است:

احتمال اول و دوم که - به ترتیب - به مراحل گوناگون آفرینش جسم عنصری انسان و حالات او اشاره دارد، در طول زندگی بر او عارض می‌شود و هیچ ارتباطی به ذات و سرشت مشترک انسان ندارد.

احتمال سوم به اختلاف استعدادها و ظرفیت‌ها در انسان‌ها اشاره دارد و ما منکر چنین اختلافاتی نیستیم که نوعاً برخاسته از عوامل متعدد دیگری (همچون وراثت و محیط تربیتی) است؛ چنان‌که امروزه در دانش روان‌شناسی به اثبات رسیده که هوش و بعضی از استعدادهای خاص افراد (مانند استعداد موسیقی و هنر) تا حد زیادی به وراثت (ر.ک: هیلگارد و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۵) و سایر عوامل محیطی بستگی دارد.

مدعای مقاله نیز نفی تفاوت میان انسان‌ها و ادعای اشتراک کلی و بالجمله در آنها نیست، بلکه منظور وجود برخی اشتراکات فرارثی و فرامحیطی است که به صورت فطری در همه آنها قرار داده شده و اگر چنین اشتراکاتی نفی شود قوانین عمومی و کلی و قضایای فراگیر در شاخه‌های متعددی از علوم انسانی با چالش مواجه خواهد شد و هیچ حقوقدان و روانشناس و عالم علوم تربیتی و سایر رشته‌های علوم انسانی نمی‌تواند احکامی کلی و قوانینی گسترده نسبت به همه انسان‌ها مطرح سازد.

بنابراین آنچه ما درصدد اثبات آن هستیم این است که سرشت و فطرت مربوط به نوع انسان از آغاز آفرینش او بوده و ارثی و محیطی و جغرافیایی نیست، بلکه انسان‌ها از اول، برخی مشترکات غیرمادی و فراحوانی در حوزه‌های پیشی و گرایشی دارند و کسی هم از آن مستثنا نیست. بنابراین انسان‌ها با دارا بودن سرشت مشترک، چنین امتیازاتی نیز در این جهات بر یکدیگر دارند تا با اختلاف درجات و تفاوت برخورداری‌ها و امکانات وجودی براساس قاعده «استخدام» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۱۰۰، ذیل آیه ۳۲ سوره زخرف) و بهره‌مندی از خدمات یکدیگر، زندگی دنیوی‌شان سپری شود.

سیاق آیه نیز قرینه خوبی بر نفی اختلاف سرشتی انسان‌هاست. در صورت تعدد سرشت، پرسش توییحی حضرت نوح علیه السلام از قوم خود موجه نبود: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۳ و ۱۴)؛ زیرا اصل پرسش مشترک نشان‌دهنده وجود بینش‌هایی مشترک و درکی اشتراکی میان آنهاست که آنها را مخاطب یک پرسش قرار داده و طبعاً پاسخ درست آن نیز یکی بیش نیست، هرچند میان آنها تفاوت‌هایی (از قبیل رنگ، قیافه و جنسیت) وجود دارد.

برخی از مفسران در تفسیر «أطوار» به تفاوت‌های یادشده تصریح کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰ ص ۱۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۸۲).

### ۳. آیات موهوم دو سرشتی بودن انسان

ظاهر دسته‌ای از آیات به‌گونه‌ای است که در نگاه نخست، ممکن است از آنها دوسرشتی بودن انسان فهمیده شود.

#### ۳-۱. تقسیم انسان‌ها به دو گروه متفاوت

##### ۳-۱-۱. هدایت‌یافته و گمراه

«... كَمَا بَدَأَكُمْ تَعْوَدُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ...» (اعراف: ۳۰ و ۳۱).

در برخی از آیات، انسان‌ها به دو گروه تقسیم شده‌اند. خداوند گروه اول را هدایت نموده و گروهی دیگر گمراهی در حقشان حتمی شده است.

در این آیه، بازگشت انسان به آغاز آفرینش او تشبیه شده است. معنای آیه این است: شما در روز قیامت مانند آن روزی که خداوند شما را آفرید، دو گروه خواهید بود... (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۷۴). در نتیجه، سرنوشت هرکسی با توجه به تفاوت در سرشت او در آغاز آفرینش، باید متفاوت باشد؛ چنان که روایاتی از فریقین نیز ذیل این آیه، مؤید همین معناست (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۷).

### ۱-۱-۳. بررسی

عبارت «كَمَا بَدَأَكُمْ...» اثبات‌کننده تعدد سرشت و جبر ذاتی انسان‌ها بر هدایت و ضلالت نیست؛ زیرا این عبارت، تعلیل برای جملات پیشین است که فرمود: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ... قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»؛ یعنی کسانی که ایمان نمی‌آورند، زیر بار ولایت شیطان رفته‌اند و در نتیجه، گمراهی در حق آنان قطعی خواهد شد: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضَلُّهُ» (حج: ۴). آیه می‌فرماید: شما قسط و عدالت را برپا دارید و خالصانه خدا را بخوانید تا از هدایت‌یافتگان باشید، نه از گمراهان (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۷۶).

قضای الهی در آغاز آفرینش درباره هدایت و گمراهی انسان‌ها مشروط به عمل اختیاری آنان است و این منافاتی ندارد با علم ازلی الهی به اینکه گروهی از آنها که با سوء اختیار خود، ولایت شیطان را خواهند پذیرفت و از اطاعت خواهند کرد، برای آنان ضلالت را قطعی کند؛ چنان که ضلالت را در آیه بعدی نیز به پذیرش ولایت شیطان تعلیل نموده است: «... وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (اعراف: ۳۰)؛ و گروهی دیگر که با حسن اختیار خویش در پی عدل و قسط بوده و به خدا توجه دارند و خالصانه او را می‌خوانند، خداوند هدایت را برایشان قطعی کند.

اگر هدایت و ضلالت ذاتی و جبری بود، پاداش و کیفر الهی معنا نداشت و از سوی دیگر اتمام حجت در ذاتیات بی‌معنا بود و جایی برای مدح افراد رهیافته و سرزنش افراد گمراه باقی نمی‌ماند.

### ۲-۱-۳. کافر و مؤمن

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن: ۲).

این آیه پس از اشاره به آفرینش انسان‌ها، آنها را به دو گروه «کافر» و «مؤمن» تقسیم می‌کند. مفاد آیه این است که خداوند، انسان‌ها را آفرید و آنها دو دسته شدند: یا کافرند و یا مؤمن. ممکن است کسی گمان برد که این دو گروه ذات و سرشت متفاوتی از هم دارند.

### ۱-۲-۳. بررسی

کافر بودن گروهی و مؤمن بودن گروهی دیگر خاستگاه آفرینشی ندارد؛ به این معنا که گروهی از انسان‌ها ذاتاً کافر و گروهی دیگر ذاتاً مؤمن آفریده شده باشند، به‌گونه‌ای که نسبت به کفر و ایمان هیچ‌گونه اختیاری از خود نداشته

باشند. آیه به لحاظ نفی و اثبات بر این موضوع دلالتی ندارد؛ زیرا فاء «فَمِنْكُمْ» در آیه به مجرد ترتب کفر و ایمان، بر آفرینش دلالت دارد؛ یعنی خداوند انسان‌ها را آفرید، پس گروهی کافر شدند و گروهی مؤمن. نه تنها از آیه ذاتی بودن کفر و ایمان استفاده نمی‌شود، بلکه از عبارت هشدارآمیز «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» که در ادامه آیه آمده، اختیاری بودن کفر و ایمان فهمیده می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۲۹۵). با توجه به ذیل آیه، انسان‌ها باید مراقب اعمال خود باشند؛ زیرا خداوند به اعمال همه آنها آگاه است و براساس اعمال اختیاری‌شان به آنها جزا خواهد داد؛ اگر راه کفر را بروند کیفر آن را خواهند دید، و اگر راه ایمان را ببیمایند پاداش دریافت خواهند نمود. از سیاق آیات این سوره نیز استفاده می‌شود که کفر به سبب سوء اختیار انسان‌ها پدید می‌آید، نه اینکه منشأ آفرینشی داشته باشد: «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَأَقُفُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (تغابن: ۵).

### ۳-۱-۳. تولد گروهی از انسان‌ها با سرشتی دیگر

«إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح: ۲۷).

این آیه از جمله آیاتی است که موهوم سرشتی غیر از سرشت مشترک توحیدی در انسان‌هاست؛ زیرا تولد گروهی از انسان‌ها را با سرشتی مخالف سرشت توحیدی بازگو می‌کند. هرچند این آیه درباره قوم حضرت نوح علیه السلام است و عمومیت ندارد؛ اما با توجه به مفاد آیه که آنان فرزندان فاجر و کافر به دنیا می‌آورند، ممکن است چنین برداشت شود که همه انسان‌ها سرشت توحیدی ندارند، بلکه گروهی نیز با سرشت بد آفریده می‌شوند.

### ۳-۱-۳-۱. بررسی

آیه کریمه نه تنها اثبات‌کننده سرشتی دیگر در برابر سرشت مشترک انسان نیست، بلکه دلالتی بر نفی سرشت مشترک از فرزندان قوم نوح علیه السلام نیز ندارد. تعبیر «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» مجاز است؛ زیرا معرفت عقلی چنین اقتضا می‌کند که منظور آن حضرت این نبوده است که قوم ایشان فرزندان تبهکار و کافر می‌زایند، بلکه منظور این بوده که اگر آنان بمانند، فرزندان به دنیا می‌آورند که تحت تربیت آنان، فاجر و کافر خواهند شد. کفر و فجور افراد نابالغی که به رشد و بلوغ عقلی و فکری نرسیده‌اند، معنا ندارد؛ زیرا امکان دارد پس از بلوغ و آگاهی و با سوء اختیار خود، فاجر و کافر شده باشند. با توجه به شناختی که حضرت نوح علیه السلام از مردمان آن زمان داشت که تعداد بسیار اندکی از آنان ایمان آوردند و اغلب کافر بودند، ممکن است آیه «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» بدین معنا باشد که آنان نیز همانند پدرانشان هنگامی که به سن بلوغ رسیدند، راه آنان را در کفر و بت‌پرستی رفته، بدکار و کافر خواهند شد. یا آن حضرت از طریق غیبی و اعلام الهی و وحی، به کافر بودن نسل آنان آگاهی یافته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۴۸)؛ چنان که از آیه «وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ...» (هود: ۳۶) استفاده می‌شود.

### ۳-۲. نکوهش انسان

چنان که گفته شد، این پژوهش نگاهی هستی‌شناسانه به موضوع سرشت انسانی دارد، نه ارزش‌شناسانه و قضاوت

درباره خوب یا بدبودن سرشت؛ اما با توجه به اینکه دودستگی آیات در ستایش و نکوهش انسان احیاناً موهم تعدد سرشت انسانی می‌شود، تحلیل و بررسی آنها ضرورت می‌یابد.

دسته‌ای از آیات، آفرینش انسان را در بهترین ساختار (احسن تقویم)، بهترین صورت، خلیفة‌الله، حامل بار سنگین امانت الهی، دارای کرامت و مانند آن معرفی می‌کنند (تین: ۴؛ غافر: ۶۴؛ تعابین: ۳؛ بقره: ۳۰؛ احزاب: ۷۲؛ اسراء: ۷۰)؛ اما آیاتی دیگر انسان را موجودی «ضعیف»، «هلوع»، «جزوع»، «منوع»، «ظلوم»، «جهول»، «مفسد و خونریز» و غیر آن توصیف می‌نمایند. با این اوصاف، سخن از سرشت واحد صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چنان‌که برخی از نویسندگان (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶-۵۷؛ بیگدلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸؛ اجلی، ص ۲۲-۲۴ و ۵۳-۵۷) با توجه به این دو دسته آیات، به تعدد سرشت انسانی باور دارند.

### ۱-۲-۳. ضعیف بودن

«... وَ خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸).

با توجه به آیه، نوع انسان ناتوان آفریده شده است؛ زیرا اولاً، صفت «ضعف» بر عنوان کلی «الْإِنْسَانُ» بار شده است. ثانیاً، ضعف درباره آفرینش او مطرح گردیده است. این آیه در کنار آیاتی که آفرینش انسان را در بهترین صورت و نظام و یا نیکوترین ساختار بیان می‌کند، این توهم را پدید می‌آورد که سرشت آفرینشی مشترکی میان انسان‌ها وجود ندارد.

### ۱-۲-۳. بررسی

با توجه به سیاق این آیه که مربوط به غریزه جنسی و نکاح و تعدد ازواج و برخی احکام مربوط به ازدواج است، ضعیف آفریده شدن انسان اطلاق ندارد، بلکه ضعف او در برابر شهوت جنسی است که بنا بر حکمت الهی، انسان ضعیف آفریده شده (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۸۲) و قوه غریزه بر انسان حاکم است تا به‌ناچار به ازدواج و فرزندآوری تن بدهد. از این رو ضعیف آفریده شدن انسان در برابر شهوت جنسی، سرشتی غیرمشترک و مختص برخی انسان‌ها نیست، بلکه مقتضای آفرینش نوع انسان است.

خداوند سبحان با تشریح اصل ازدواج و تجویز ازدواج دائم حداکثر با چهار زن (نساء: ۳)، ازدواج با کنیزان (نساء: ۲۵ و ۳) و ازدواج موقت (نساء: ۲۴) مشکل جنسی افراد را حل کرده و جایی برای بهانه‌جویی کسی باقی نگذاشته است: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸). با توجه به این توضیحات، ضعیف آفریده شدن انسان، نقص وجودی و سرشتی او به شمار نمی‌آید.

### ۱-۲-۳. هلوع بودن

«إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۱۹-۲۱).

در این آیه، انسان «هلوع» معرفی شده است. این واژه اسم مبالغه از ماده «هلع» است که در لغت به معانی حرص (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۸۴)، بخل (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۳) و جزع و بی‌تابی (فیومی،

۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۳۹) به کار رفته است. برخی از لغت‌پژوهان نیز آمیزه‌های از برخی از این معانی را برای آن ذکر نموده‌اند: شدت بی‌تابی و بخل (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۰۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۶۹) یا حرص و بی‌تابی (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

اما با توجه به سیاق آیه، معنای «هلوع» با حریص بودن سازگار است، به‌ویژه که در ادامه، هلوع بودن انسان را دو آیه پس از آن تفسیر کرده: «... إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معاراج: ۲۰ و ۲۱) و روشن می‌شود که «هلوع» غیر از «جزوع» و «منوع» است و این دو، لازمه معنای «هلوع» است، نه معنای آن. «جزوع» از ماده «جزع» به معنای بی‌تابی، یعنی نقیض صبر است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۰۱) و «منوع» نیز از ماده «منع» به معنای ضد بخشش، یعنی بخل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۴). «جزوع» و «منوع» اسم مبالغه بوده، شدت این دو حالت را در انسان می‌رساند.

در آیات متعددی نیز برای بیان طبیعت بخیل بودن نوع انسان، از تعبیر گوناگونی استفاده کرده است؛ از جمله «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء: ۱۰۰). «قَتُورًا» از ماده «قتر» در لغت به معنای جمع کردن و تنگ‌گرفتن است. «قَتُور» اسم مبالغه بوده و کثرت بخل‌ورزی و امساک را می‌رساند و معنای نزدیکی با واژه «بخیل» دارد. *راغب اصفهانی* در ماده «قتر» می‌نویسد: انسان با بخل سرشته شده است. ایشان آیه «... وَ أُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ...» (نساء: ۱۲۸) را در تأیید این معنا ذکر می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۵).

با توجه به این معنا، آیه درصدد بیان طبیعت نوع انسان است که موجودی بسیار بخیل و ممسک است. به‌هرروی، هلوع آفریده شدن نوع انسان و «جزوع» و «منوع» بودن گویا ذاتی او بوده و در برابر فطرت الهی انسان که صبغه متعالی دارد، سرشتی دیگر تلقی می‌شود. در نتیجه یا باید تعدد سرشت انسانی را پذیرفت، یا ناسازگاری بدوی این آیات با آیات بیانگر وحدت سرشت انسانی را پاسخ داد.

#### ۱-۲-۳. بررسی

مفسران در اینکه منظور از هلوع بودن چیست، همداستان نیستند. گروهی از آنها هلوع بودن را رذیله ذاتی و آفرینشی همه انسان‌ها دانسته‌اند (ابن‌جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۴۰۹ و ۴۱۰؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۱۲)؛ اما برخی دیگر آن را رذیله ذاتی تنها گروهی از انسان‌ها، یعنی کفار دانسته‌اند (ر.ک: ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۸۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۴۹؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۶۸)؛ یعنی مراد از انسان در آیه، کافر است. برخی نیز بر این باورند که انسان مدنظر در آیه، فرد مشخصی، همچون *امیه بن خلف الجمحی* یا *بوجهل بن هشام* است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۶۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۶).

بنابر این دیدگاه‌ها، ذاتی بودن صفت «هلوع» برای انسان، موهبم اثبات سرشتی دیگر در برابر سرشت و فطرت اوست. مفسرانی نیز بر این باورند که غالب انسان‌ها در نامالایمات بی‌تابی می‌کنند؛ مثل اینکه این صفت ناپسند، ذاتی

آنهاست، نه اینکه حقیقتاً چنین آفریده شده باشند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۱۲؛ کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۱۰، ص ۱۰). اشکال این دیدگاه افزون بر یکسان‌انگاری معنای «هلوع» با «جزوع»، آن است که چنین معنای استعاری یا مجازی برای هلوع، خروج از معنای ظاهری آیه و نیازمند دلیل خاصی است که ارائه نشده است.

می‌توان همان معنای ظاهری آیه را برگزید که نوع انسان به‌واقع «هلوع»، یعنی بسیار حریص آفریده شده است. هلوع بودن از قریحه ذاتی کمال‌طلبی او حکایت می‌کند و همانند سایر غرایز طبیعی انسان، به خودی خود مورد نكوهش نیست؛ زیرا انسان با توجه به حسب ذات خویش، به چیزی که آن را خیر می‌پندارد، به شدت حریص است. لازمه این معنا بی‌تابی او هنگام رسیدن بدی و بخل‌ورزی او هنگام رسیدن خیر به اوست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۳). البته هلوع بودن انسان مقتضی جزوع و منوع بودن اوست، نه علت تامه آن. انسان با اراده و حُسن اختیار خویش می‌تواند هلوع بودن خویش را به طرز صحیحی مدیریت و جهت‌دهی کند تا به بی‌تابی کردن و بخل ورزیدن نیجامد؛ چنان‌که در آیه نیز «الْمُصَلِّينَ» را از جزوع و منوع بودن - که دو ویژگی نکوهیده است - استثنا نموده، نه از هلوع بودن؛ زیرا مطابق آیه، نوع انسان، حتی نمازگزاران واقعی نیز هلوع آفریده شده‌اند؛ اما جزوع و منوع نیستند. در نتیجه نسبت دادن دو ویژگی «جزوع» و «منوع» به آدمی لزوماً به معنای سرشتی بودن آنها در او نیست، وگرنه انسان سرزنش نمی‌شد و جایی هم برای استثنا نبود، بلکه این دو ویژگی حاصل رفتار اختیاری بیشتر انسان‌هاست؛ اما نمازگزاران واقعی از آن استثنا شده‌اند.

قتور بودن در آیه ۱۰۰ سوره «اسراء» نیز حاصل سوء اختیار مشرکان است؛ چنان‌که سیاق این آیات نیز که سرزنش مشرکان و منکران قیامت و نبوت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۲۱۱)، گویای توییخی بودن حالت بخل‌ورزی در آنان است. به‌هرروی، در آیات متعددی انتساب ویژگی‌های جزوع، منوع، قتور و بخیل بودن به نوع انسان از باب تغلیب و تممیم است؛ زیرا قطعاً ساحت انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام از چنین ویژگی‌هایی مبرا است.

### ۳-۳. ویژگی‌های نکوهیده غیرصریح در آفرینشی بودن

#### ۳-۳-۱. ستمگر و نادان بودن

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

«... إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ...» (ابراهیم: ۳۴).

«... وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶).

«... وَ مَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵).

در برخی آیات، انسان با صفات «ظلم» و «جهل» یا «کم‌علمی» معرفی شده است.

«ظلم» در لغت به معنای تجاوز از حق است، و در اصل به قرار دادن چیزی در غیر جایگاه خودش گفته

می‌شود (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۷). بازگشت معنای «تجاوز از حق» به

همین معناست. در نتیجه «ظُلوم» که اسم مبالغه است، یعنی: بسیار ستم‌پیشه. این وصف در آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ...» دست کم همراه با سه تأکید آمده است: کاربرد جمله اسمیه، حرف «إِنَّ» در ابتدای جمله، و حرف لام تأکید در خبر.

«جَهُولًا» از ماده «جهل»، در لغت به دو معنا به کار رفته است: الف. نادانی در برابر علم؛ ب. سبکی در برابر طمأنینه و آرامش. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود: «استجھلتِ الرِّيحُ العُصْنَ، إِذَا حَرَكْتَهُ فَاضْطَرَبَ»، یعنی باد شاخه‌ها را لرزاند و حرکت داد (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۹). «جهل» به این معنا در انسان یعنی سبکی و سبک‌سری او، در برابر سکون و وقار و طمأنینه قرار دارد. این معنا در برابر علم نیست، بلکه در برابر عقل است. «جهول» نیز اسم مبالغه است و بر زیادی این وصف در انسان دلالت دارد.

با صرف نظر از اینکه منظور از «امانت» در آیه ۷۲ «احزاب» چیست، آیه مربوط به حمل امانت سنگینی است که انسان آن را به عهده گرفته و بسیار ستمگر و نادان معرفی شده است. مناسب با معنای ظاهر آیه این است که جهل در اینجا به قرینه مقام، در برابر علم باشد. نادان بودن انسان نسبت به عظمت این امانت است و اینکه اگر به چنین امانتی خیانت کند، چه عاقبت وخیمی و هلاکت همیشگی برای او در پی خواهد داشت.

خلاصه، این آیات که موهم اثبات سرشت ستمگری و جهل انسان است، چگونه با آیات نیک‌سرشتی او سازگار است؟ مگر اینکه قائل به تعدد سرشت انسانی باشیم.

#### ۱-۳-۳. بررسی

ناسازگاری میان این دو دسته از آیات وجود ندارد؛ زیرا:

اولاً، حمل هر ویژگی بر عنوان کلی «الإنسان» به معنای ذاتی بودن آن ویژگی در انسان نیست. افزون بر منشأ اختیاری داشتن ظلم و جهل در انسان، در این آیات، احتمال تغلیب نیز متنفی نیست؛ یعنی بیشتر انسان‌ها ظلوم و جهول هستند، نه همگان.

ثانیاً، اگر ظلوم و جهول بودن انسان ذاتی و آفرینشی بود، جایی برای سرزنش او نبود؛ چنان که در آیه ۷۳ سوره «احزاب»، انسان‌ها را که حامل امانت الهی هستند، به سه گروه «منافق»، «مشرک» و «مؤمن» تقسیم نموده و این طبعاً حاکی از ظلوم و جهول بودن دو گروه منافق و مشرک است که وعده عذاب به آنان داده شده است، نه گروه مؤمن که مورد عنایت ویژه الهی قرار می‌گیرند.

این دسته از آیات نفی‌کننده وجود علم و آگاهی‌های فطری او نیستند؛ زیرا انسان بی‌تردید دارای برخی آگاهی‌ها و علوم فطری است (ر.ک: اعراف: ۱۷۲؛ قیامت: ۱۴؛ شمس: ۸؛ بلد: ۱۰). آنچه در آیات از انسان نفی شده سایر علوم و آگاهی‌هاست که برحسب مورد، متفاوت است. برای نمونه، در آیه امانت که انسان «جهول» معرفی شده، جهل نسبت به جایگاه امانت الهی است که غالب انسان‌ها نسبت به آن نادان هستند، نه همگان؛ زیرا قطعاً انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام از جهل و نادانی منزّه هستند. از سوی دیگر با توجه به اینکه ما موطن عرضه امانت و مصداق حقیقی آن را نمی‌دانیم - چنان که آیه نیز با تعبیر افعال ماضی، پرده از واقعه‌ای برمی‌دارد - احتمال دارد چنین قضیه‌ای در گذشته

اتفاق افتاده و به گروه خاصی از انسان‌ها اختصاص داشته باشد و الف و لام «الْإِنْسَانُ» عهد باشد. در نتیجه استدلال به این آیه برای اثبات سرشت ظلوم و جهول بودن انسان در برابر فطرت مشترک انسانی ناتمام است.

آیه ۲۱۶ سوره «بقره» نیز با توجه به سیاق آن، درباره جهاد بوده و بیانگر آن است که جنگ و کارزار ناخوشایند شماسست. اما چه‌بسا از چیزی گراحت داشته باشید، ولی خیر و نفع شما در آن باشد؛ و چه‌بسا چیزی را دوست داشته باشید، ولی آن چیز به ضرر شما باشد. سپس می‌فرماید: «... وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». این جمله پایانی قرینه بر آن است که آیه مربوط به حکمت احکامی همچون جهاد و دیگر اموری است که چه‌بسا آدمی به آن آگاهی ندارد و از این رو برایش ناخوشایند است. پس این آیه ربطی به نفی آگاهی‌های فطری انسان ندارد. از این گذشته، خطاب آیه متوجه همه انسان‌ها نیست؛ زیرا قطعاً پیامبران و اولیای الهی ﷺ چنین نبوده و همیشه در صف مقدم جهاد در راه خدا بوده‌اند؛ چنان که در آیات متعددی نیز جهل و نادانی را به اکثریت نسبت داده و نه به همه انسان‌ها: «... وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۵۵).

اما درخصوص آیه «وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)، می‌توان گفت: اولاً، این آیه او را جاهل مطلق معرفی نکرده است. ثانیاً، چون آیه درباره روح بوده و پرسش گروهی از یهود در این باره از پیامبر خدا ﷺ را مطرح کرده، کم‌علم بودن انسان‌ها درباره روح است که آگاهی چندانی نسبت به آن ندارند؛ یا به‌طور مطلق، آگاهی‌های انسان در برابر علم نامتناهی الهی بسیار کم است، چه درباره روح و چه درباره غیرروح. این هم با وجود آگاهی‌های فطری انسان منافاتی ندارد. در نتیجه استدلال به این آیات برای اثبات سرشتی دیگر در برابر سرشت مشترک انسانی (فطرت) ناتمام است.

### ۲-۳. افساد و خونریزی

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نَسَبِحُ بِحَمْدِكَ وَ تَقْدَسُ لَكَ الْقَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰).

این آیه به لحاظ مصداقی هرچند درباره خلافت حضرت آدم ﷺ است، اما در واقع مسئله جانشینی نوع انسان را مطرح می‌کند و در نتیجه، همگان مقام خلافت الهی را بالقوه و به صورت استعدادی دارند.

به‌هرروی، هنگامی که خداوند مسئله جانشینی را برای فرشتگان مطرح کرد، آنها از سر تعجب پرسیدند: آیا موجودی را جانشین خود قرار می‌دهی که اهل فساد و خونریزی است؟! خداوند سبحان نیز در پاسخ فرشتگان، این دو صفت را از خلیفه زمینی نفی نکرد. از این رو انسان‌ها به دو ویژگی «فسادگری» و «خونریزی» متصف هستند و این دو همیشه در نوع انسان وجود دارد. با فعل مضارع آوردن آنها نیز به استمرار این دو ویژگی در او اشاره دارد: «... يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ...».

### ۱-۲-۳. بررسی

اولاً، نسبت دادن فسادگری و خونریزی به خلیفه زمینی لزوماً بدین معنا نیست که بی‌استثنا همه انسان‌ها این ویژگی‌ها را دارند؛ زیرا حضرت آدم ﷺ و دیگر انبیا و اولیای الهی ﷺ قطعاً از این ویژگی‌ها مستثنا هستند.

ثانیاً، اتصاف انسان به مفسد و خونریز، به معنای ذاتی بودن این دو ویژگی در او نیست، بلکه منشأ آن، جهل و سوء اختیار و چیره‌شدن هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی است، که ویژگی‌های گروهی از انسان‌هاست، نه همه آنها. در صورت ذاتی بودن، این صفات (همانند فطرت) استثناء‌ناپذیر می‌شد!

با توجه به آنچه گفته شد، در مجموع درباره آیاتی که در بدسرشتی انسان ظهور دارد، می‌توان گفت: آیات کریمه صفاتی همچون «ظلوم»، «جهول»، «بخیل»، مفسد و خونریز بودن را به انسان نسبت داده، نه به آفرینش او، و این حاکی از منشأ ارادی و اختیاری داشتن چنین صفاتی در انسان است. انسان با سوء اختیار خود، این ویژگی‌ها را در خود شکل داده، به گونه‌ای که جزو طبیعت ثانویه او گردیده است و تعابیری همچون «... وَ كَانِ الْإِنْسَانُ...» (اسراء: ۷۰ و ۷۱؛ کهف: ۵۴؛ احزاب: ۷۲) بدان اشاره دارد. این در حالی است که قرآن اصل فطرت را به‌مثابه سرشت مشترک همگانی و برخی از بینش‌ها و گرایش‌های عالی فطری را به خداوند نسبت داده است (ر.ک: روم: ۳۰؛ حجرات: ۷؛ شمس: ۸؛ بلد: ۱۰).

اوصافی همچون هلوع بودن انسان که به آفرینشی بودن آن تصریح شده، همانند دیگر غرایز طبیعی انسان - فی‌نفسه - بد نیست تا سرشتی جداگانه در برابر فطرت انسان تلقی شود، بلکه هلوع و حریص بودن بستگی به متعلق آن دارد. اگر حریص بودن نسبت به امور متعالی و ارزشمند و کمال‌آفرین باشد، پسندیده هم هست؛ اما اگر نسبت به امور پست و بی‌ارزش یا کارهای مخالف کمال حقیقی انسان باشد، قطعاً نکوهیده است.

ظلوم، جهول، قتور و بخیل و مفسد و خونریز بودن را به کسی نسبت می‌دهند که بالفعل به این صفات متصف باشد، نه بالقوه؛ چنان‌که در دانش اصول فقه نیز مطرح شده که «مشتق در متلبس بالمبدأ، حقیقت است و در غیر آن، مجاز» (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸)؛ یعنی کسی که هم‌اکنون چنین صفاتی را داشته باشد، اطلاق آنها بر او حقیقت است؛ اما اگر نداشته باشد و تنها به اعتبار اینکه در آینده ممکن است - مثلاً - ظلوم و جهول شود، به او چنین صفاتی را نسبت دهند، مجاز است. در انبوهی از آیات بیانگر ویژگی‌های بد انسان، هیچ دلیل و قرینه‌ای برای اراده معنای مجازی و بالقوه بودن این صفات وجود ندارد. اگر معنای مجازی اراده شده بود، جایی برای سرزنش انسان باقی نمی‌ماند؛ زیرا همگان می‌توانند بالقوه چنین ویژگی‌های نکوهیده‌ای را داشته باشند، حتی انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام و کسی هم از آن استثنا نیست، هرچند آن بزرگواران عصمت دارند و عملاً متلبس به چنین صفاتی نمی‌شوند.

در نتیجه مراد از ظلوم، جهول، مفسد و خونریز بودن در آیات، مرحله فعلیت و ظهور آن صفات است که سرزنش الهی را برای انسان در پی داشته؛ چنان‌که از سیاق این آیات - که توییح و سرزنش است - فهمیده می‌شود. فرض صحیح سرزنش نیز در جایی است که صفتی یا کاری محصول اعمال اختیاری انسان باشد، نه امری ذاتی و آفرینشی.

در همه آیات بیانگر اوصاف نکوهیده انسان، به تصریح یا تلویح و اشاره، یا دیگر قرائن قطعی، استثنا نیز وجود دارد. این استثنا حاکی از سرشتی نبودن این اوصاف نکوهیده است، بر خلاف آیات فطرت به‌مثابه سرشت مشترک انسانی که استثنا در آنها وجود ندارد.

### ۳-۳-۳. آفرینش بسیاری از جن و انس برای دوزخ

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹).

در برخی از آیات، از جمله آیه فوق آمده که خداوند گروهی از انسان‌ها را برای دوزخ آفریده است.

«ذَرَأْنَا» از ماده «ذَرء» به معنای «خلق» است (صاحبین عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۹۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸). مطابق این آیه، خداوند متعالی بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریده است؛ گروهی که توان ادراک حقیقت را ندارند و چشم دلشان حقایق را نمی‌بینند و گوششان دعوت حق را نمی‌شنود. طبعاً در برابر اینها گروه دیگری مطرح می‌شوند که چنین نیستند. در نتیجه لازمه مفاد آیه کریمه این است که طبیعتاً باید دو گروه از انسان‌ها با دو سرشت متفاوت آفریده شده باشند.

### ۱-۳-۳. بررسی

اراده اصلی خداوند از آفرینش انسان، رساندن او به رحمت خویش است، نه عذاب؛ چنان‌که دلایل عقلی و نقلی متعددی از آیات و روایات بر این ادعا وجود دارد: «... إِلَّا مَن رَّجِمَ رَجْمًا وَ لَئِذَا كُفِّرْتُمْ...» (هود: ۱۱۹)؛ «... وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ يَدْعُونَهَا...» (بقره: ۲۲۱)؛ زیرا برخلاف عدل است که خداوند سبحان جن و انس را برای جهنم بیافریند، هرچند اراده تبعی خداوند به این تعلق گرفته که گروهی از آنها را به سبب سوء اختیار و کفرشان به دوزخ ببرد. اما این اراده اصلی خداوند نبوده است.

لام در «لِجَهَنَّمَ» نیز احتمال دارد لام مأل و عاقبت باشد، به این معنا که ما جن و انس را آفریدیم؛ اما سرانجام بازگشت بسیاری از آنها به سبب کفر و انکار و سوء اختیارشان به دوزخ خواهد بود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۴؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۰). آنها این ویژگی‌ها را دارند: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ...».

اگر لام تعلیل نیز باشد، باز به معنای آن نیست که خداوند آنان را برای دوزخ آفرید، بلکه به این معناست که آنان را آفرید، ولی آنان به اختیار خود، به‌گونه‌ای به سمت کفر و ضلالت و در نتیجه به دوزخ رهسپار می‌شوند که گویا برای دوزخ آفریده شده‌اند! (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۵۸).

خداوند سبحان از ابتدا کار عقل و خرد و بینایی و شنوایی کسی را باطل و تباه نمی‌سازد؛ زیرا او را به همین علت آفریده که انسان خردورزی کند و بیندیشد، حقایق را ببیند و بشنود. در آفرینش الهی نیز تبدیل و تغییری نیست: «... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ «... ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳)؛ اما خداوند به سبب سوء اختیار آنان و عدم به‌کارگیری عقل و خارج‌شدن از زی عبودیت الهی، از باب کيفر، این نعمات را از آنها سلب می‌کند و بر دل‌هایشان مهر می‌زند و... .

با توجه به سیاق آیه نیز که سرزنش و تهدید است، اختیاری بودن کفر و انکار فهمیده می‌شود که گروهی از جن و انس به سبب کفر اختیاری‌شان، سرانجام دوزخی می‌شوند.

انسان آغازین از نگاه قرآن دارای بهترین آفرینش، فطرت الهی، «حسن تقویم» و بهترین صورت است؛ اما انسان فرجامین بر اثر سوء اختیار خویش، پایین‌ترین پایینان و دوزخی می‌شود: «... ثُمَّ رَكَدْنَا أَسْفَلَ سَافِلِينَ...» (تین: ۵) یا: «... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...».

از این رو انسان‌ها با دو سرشت متفاوت آفریده نشده‌اند.

### نتیجه‌گیری

بر اساس نکاتی که در بررسی آیات موهوم تعدد سرشت انسان بازگفته شد، هیچ‌یک از آن آیات دلالتی بر دو یا چند سرشتی بودن انسان ندارند. مقصود از «شاکله» در آیه ۸۴ سوره «اسراء»، ذات و سرشت انسانی نیست تا اثباتگر تعدد سرشت باشد، بلکه ملکات اکتسابی حاصل از انگیزه‌ها و اعمال و رفتار اختیاری انسان‌هاست و آیه نیز صرفاً بیانگر تأثیرپذیری اعمال انسان از این ملکات و حالات نفسانی، آن هم به نحو اقتضاست و نه علیت تامه.

در آیه ۱۴ سوره «نوح»، در صورتی که اطلاق «طوار» شامل اختلاف‌ها و تفاوت‌های انسان‌ها در ظرفیت‌ها و استعدادها و وجودی باشد، باز چنین اختلاف‌هایی به نحوه وجودی انسان و آفرینش او بر نمی‌گردد تا اثباتگر تعدد سرشت باشد.

آیه ۲ سوره «تغابن» صرفاً به آفرینش انسان اشاره نموده است. بعداً گروهی مؤمن و گروهی کافر شدند. این کفر و ایمان نیز آفرینشی و ذاتی انسان نیست تا اثباتگر دو نوع سرشت باشد، بلکه کفر و ایمان پس از آفرینش، به قید اختیار در انسان‌ها پدید می‌آید.

در آیات نکوهشگر انسان، بجز آیات هلوع و ضعیف بودن انسان، هیچ سخنی از آفرینش انسان و نوع سرشت او به میان نیامده، بلکه صرفاً این صفات را به انسان نسبت داده است که احتمال تغلیب و تعمیم در آنها وجود دارد. از سوی دیگر نسبت دادن این صفات به انسان مستلزم ذاتی بودن آنها نیست، بلکه صفاتی اکتسابی و عارضی بوده که شکل گرفته از سوء اختیار و رفتارهای بد انسان است.

آیات بیانگر هلوع و ضعیف بودن انسان نیز اثبات‌کننده سرشتی دیگر در برابر سرشت مشترک انسانی نیست؛ زیرا این ویژگی‌ها فی‌نفسه بد نیست تا در برابر نیک‌سرشتی بدان استناد شود، بلکه همانند دیگر غرایز طبیعی انسان، بستگی به مدیریت و جهت‌دهی دارد. هلوع بودن انسان برخاسته از حب ذات اوست. انسان به چیزی که آن را خیر می‌پندارد، به شدت حریص است؛ اما اصل ضعیف بودن انسان مربوط به غریزه جنسی و مبتنی بر حکمت الهی است تا انسان به ازدواج و فرزندآوری روی آورد.

آیه بیانگر آفرینش بسیاری از جن و انس برای دوزخ نیز از سرانجام و عاقبت انسان‌ها خبر می‌دهد، نه اینکه ذاتاً گروهی از انسان‌ها دوزخی و با سرشتی متفاوت آفریده شده باشند، بلکه انسان‌ها با دارا بودن فطرتی مشترک و با اراده و اختیار در این جهان مادی، سرنوشت خویش را - اعم از دوزخی بودن یا بهشتی بودن - رقم می‌زنند.

## منابع

### قرآن کریم.

- ألوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المنائی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن جزی غرناطی، محمدبن احمد، ۱۴۲۶ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم والمحیط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوای، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۱۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار الفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی.
- اجلی، محمد، ۱۳۸۴، *انسان و جهان*، تهران، امیر کبیر.
- ازهری محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بغدادی، علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیگدلی، عطاءاله، ۱۳۸۸، «مروری بر دیدگاه‌های مهم انسان‌شناختی و بررسی آثار حقوقی هریک»، در: *درآمدی بر علوم انسانی اسلامی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- توکل، غلامحسین، ۱۳۸۴، «سرشت انسان»، *پژوهش‌های اخلاقی*، سال اول، ش ۳، صفحه ۴۵-۷۳.
- ثعالی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، ج هفتم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *تفسیر قرآن کریم* (تسنیم)، قم، اسراء.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۴۳، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- خازن، علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۷ق، *کفایة الأصول*، ج دوم، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالشامیه.
- الراوی، مسارع حسن، ۱۴۱۹ق، *مكونات الطبيعة البشرية و موقف الاسلام من الانسان*، بغداد، منشورات المجمع العلمی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی*، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، ج سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *حکمت و معیشت* (شرح نامه حضرت امیرالمؤمنین امام علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع))، تهران، صراط.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۹، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

- سیدقطب، ۱۴۲۵ق، فی ظلال القرآن، چ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۰۴ق، الدر المشور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم‌الکتاب.
- صدر، سیدموسی، ۱۳۹۱، «فطرت و طینت»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۷۱، ص ۵۷-۷۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه‌الاعلی‌المطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، تفسیر القرآن العظیم، اردن، دار‌الکتاب‌الثقافی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار‌المعرفه.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی‌بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوحی فی تفسیر القرآن العزیز، قم، دارالقرآن‌الکریم.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحيط، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چ دوم، قم، هجرت.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، ۱۳۵۱، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چ اول، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- کریمی، محمدعلی، ۱۳۹۲، «فطرت انسان در قرآن»، مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، ش ۲۶، ص ۶۳-۸۶.
- کارل، الکسیس، ۱۳۵۴، انسان موجود ناساخته، ترجمه پرویز دبیری، چ ششم، اصفهان، فردوسی.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۲، انسان در اسلام، چ نوزدهم، قم، دفتر نشر معارف.
- گوستاویونگ، کارل، ۱۳۸۲، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- لطفی قراملکی، حجت، ۱۴۰۰، انسان از نگاه قرآن (بررسی ناپسندی صفات انسان در قرآن)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، خداشناسی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- معین، محمد، ۱۳۷۹، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- نظام‌الاعرج، حسن‌بن محمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیه.
- هیله‌گارد، ارنست ر. و دیگران، ۱۳۸۱، زمینه روان‌شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، چ دهم، تهران، رشد.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، انسان از دیدگاه اسلام، چ دهم، تهران، سمت.

نوع مقاله: پژوهشی

## نقش محمد بن مسعود عیاشی و تفسیر وی در صیانت از حدیث شیعه

اسدالله جمشیدی / استادیار، عضو هیئت علمی گروه تفسیر و علوم قرآن موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

jamshidi@iki.ac.ir  orcid.org/0009-0008-3079-1217

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

### چکیده

تفسیر عیاشی از مهم‌ترین منابع روایات تفسیری شیعی برجای مانده از قرن ۳ و ۴ هجری است. بروز برخی کاستی‌ها که بیشتر مربوط به سند احادیث این کتاب است، جایگاه این اثر و ارج زحمات مؤلف را در حاله‌ای از ابهام فرو برده است. در این تحقیق به روش «متن‌پژوهی» با دسته‌بندی و تحلیل محتوایی بخشی از روایات این اثر و مقایسه آنها با منابع برجای مانده از ماقبل عصر صفوی، به‌دست آمد که نزدیک به هفتصد حدیث تنها از طریق این کتاب به‌دست ما رسیده و منابع باقی‌مانده قبل از عصر صفوی فاقد این تعداد از روایات است و این روایات در منابع متأخر، تنها از طریق تفسیر عیاشی بازنشر یافته است. بنابراین حفظ و حراست این حجم از روایات و دسترسی امروز ما به آنها وامدار تلاش عیاشی و تفسیر وی و نیز کسی است که به استنساخ این اثر اقدام کرده و زمینه دسترسی نسل‌های بعدی به آن را فراهم آورده است.

**کلیدواژه‌ها:** تفسیر عیاشی، حدیث شیعه، ماوراءالنهر، احادیث تفسیری.

آشنایی با منابع علمی در هر حوزه دانشی از اولین پیش‌نیازهای کار پژوهش است. پژوهش در قرآن نیز از این امر مستثنا نیست. از جمله منابع تفسیر قرآن، روایاتی است که از معصومان علیهم‌السلام نقل شده و در منابع روایی گردآمده است. تفسیر عیاشی از آثاری است که از منابع روایی تفسیر قرآن محسوب می‌شود.

نوشتر حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که جایگاه تفسیر عیاشی، اعتبار و نقش آن در صیانت از حدیث شیعه چیست؟ این کتاب شریف در دهه‌های اخیر از زوایای گوناگون موضوع بررسی قرار گرفته و کوشش‌های قابل توجهی در قالب کتاب و مقاله برای معرفی آن صورت گرفته است.

برخی از محققان گاه در ضمن عناوینی کلی به این اثر توجه نموده و نکات قابل استفاده‌ای بیان داشته‌اند؛ مانند:

– علی‌اکبر بابائی، *مکاتب تفسیری*، تهران، ۱۳۸۱؛

– حمیدرضا فهیمی‌تبار، *اجتهاد در تفسیر روایی امامیه*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۹۰.

و گاه در قالب مقاله، ابعاد گوناگون این اثر را بررسی کرده‌اند؛ مانند:

– رضا استادی، «تفسیر عیاشی و مؤلف آن»، *چهل مقاله*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۳.

برخی دیگر نیز درصدد تحلیل محتوایی روایات آن برآمده‌اند؛ مانند:

– عبدالرضا حدادیان و سیدرضا مؤبد، «بررسی دلالتی روایات تحریف‌نما در تفسیر عیاشی»، *دوفصلنامه*

*حدیث پژوهی*، سال چهارم، ش ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.

و یا به واکاوی روایات ضعیف این مجموعه نظر داشته‌اند؛ مانند:

– مهدی اکبرنژاد، «واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان علیهم‌السلام در دو تفسیر عیاشی و قمی»، *دوفصلنامه*

*حدیث پژوهی*، ش ۲۲.

برخی دیگر نیز به انگیزه رفع مشکل سندی و یا بازسازی اسناد این تفسیر، نکاتی را متذکر شده‌اند؛ مانند:

– سیدکاظم طباطبائی و طاهره رضی، «تفسیر عیاشی و بازیابی اسانید روایات آن در شواهد التنزیل»، *مقالات و*

*بررسی‌ها*، ش ۷۹، بهار ۱۴۸۵؛

– امید پیشگر و عبدالرضا زاهدی، «بررسی تطبیقی تفسیر العیاشی و آثار شیخ صدوق بر محور اسانید»، *علوم*

*حدیث*، ش ۸۶، زمستان ۱۳۹۶.

به رغم برخی اظهار نظرها (اراکی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴۸) مبنی بر اعراض اصحاب از این منبع روایی که به احتمال قوی، مقصود خودداری از استناد به احادیث این کتاب به‌مثابه منبع احکام فقہی به سبب مرسل بودن روایات آن است، درباره اهمیت و اعتبار این منبع روایی نیز برخی محققان به اجمال نکاتی را مطرح کرده‌اند (استادی، ۱۳۷۱، ص ۹۷-۹۸؛ بابائی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۳۱). این تلاش‌ها بیشتر بر معرفی مؤلف و تألیف و بیان کاستی‌ها و نقاط ضعف این اثر و پاسخگویی یا حل آنها متمرکز است و کمتر به بیان امتیازات تفسیر عیاشی و مؤلف آن می‌پردازد.

مقاله پیش رو درصدد رفع این کاستی است؛ امری که ضرورت آن به سبب فاقد پیشینه بودنش از آنچه گفته شد، واضح گردید.

بر این اساس، مسئله اصلی این نوشتار تبیین منزلت و جایگاه **تفسیر عیاشی** نسبت آن با منابع هم‌عصرش و نقش آن در صیانت از حدیث شیعه است. این نوشته از نرم‌افزار **جامع الاحادیث ۳،۵**، تهیه شده توسط مرکز رایانه‌ای نور بسیار بهره برده است.

### ۱. معرفی «تفسیر عیاشی»

**تفسیر عیاشی** یکی از مهم‌ترین منابع روایات تفسیری شیعه برجای مانده از قرن چهارم است. این منبع مشتمل بر قریب ۲،۷۰۰ حدیث و شامل روایات تفسیری سوره حمد تا پایان سوره کهف است. به‌طور طبیعی در همین محدوده سوره حمد تا کهف، کتاب صرفاً به آیاتی پرداخته که روایتی ذیل آن نقل شده است. بنابراین ممکن است به برخی از آیات اشاره‌ای نکرده باشد.

بررسی موردی سوره انفال نشانگر آن است که در این تفسیر از مجموع ۷۵ آیه سوره انفال، تنها درباره ۲۷ آیه روایاتی ذکر شده که تعداد آنها به ۸۷ روایت می‌رسد. بخش قابل توجهی از این روایات هم تفسیری محسوب نمی‌شود و آنچه مربوط به تفسیر است گاه در حد توضیح یک کلمه از آیه است.

این در حالی است که **تفسیر نور الثقلین** ۱۸۴ و **تفسیر البرهان** بیش از ۲۳۰ روایت ذیل این سوره نقل کرده که البته همه آنها تفسیری نیست، ولی نشانگر آن است که بخشی از روایات ذیل آیات در **تفسیر عیاشی** منعکس نشده است.

چون **تفسیر عیاشی** مجموعه‌ای روایی است، مؤلف به رسم سایر محدثان، روایات را با سند ثبت کرده؛ ولی در طول زمان، شخصی که نسخه استنساخ شده او از **تفسیر عیاشی** به‌دست ما رسیده، به سبب آنکه از مشایخ حدیثی کسی را نیافته تا کتاب را برای او روایت کند - و شاید به همین علت ذکر سند را لغو دیده - سند روایات کتاب را حذف و به نقل متن روایات آن اکتفا کرده است (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲).

روایاتی از کتاب **تفسیر عیاشی** - حتی به‌طور مسند - در منابع شناخته شده تا قرن ششم دیده می‌شود که حاکی از وجود این کتاب تا این مقطع بین جامعه علمی شیعه است. از اواخر قرن ششم به بعد تا قریب قرن دهم، نقلی از این کتاب در تألیفات صاحب‌نظران به چشم نمی‌خورد (ر.ک. استادی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۹۵-۹۶) که می‌تواند نشان از دسترسی نداشتن ایشان به این منبع روایی باشد.

علامه مجلسی از دستیابی به دو نسخه قدیمی از این اثر در هنگام تألیف **بحار الانوار** خبر می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸). بعد از این دوران، حیات مجدد این منبع روایی شروع و اصل کتاب مد نظر قرار گرفته و روایات آن در منابع روایات تفسیری ذکر شده است. در این دوره تفاسیری مانند **البرهان**، **نور الثقلین** و منابع روایات فقهی مانند **وسائل الشیعه**، **مستدرک الوسائل** و **جامع احادیث الشیعه** و منابع دیگری مانند **بحار الانوار** و به علت

صبغه فقهی، بخش قابل توجهی از روایات آن در تألیفات فقهی دوره صفویه و بعد از آن در کتبی مانند *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، نوشته شیخ یوسف بحرانی (۱۱۸۶ق)؛ *غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام*، تألیف میرزای قمی (۱۲۳۳ق)؛ *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، نوشته مولی احمد نراقی (۱۲۴۵ق) و تألیفات فقهی دیگر و به‌طور طبیعی در تألیفات تفسیری این دوره و بعد از آن، مانند *الصابغی و کنز الدقائق* باز نشر یافته است. این مقاله کوشیده است تا با تحلیل محتوایی بخشی از روایات این منبع، در ارزیابی کتاب و تعیین جایگاه و اعتبار احادیث آن و جایگاه علمی مرحوم عیاشی و نقش آن جناب در حفظ و حراست از کیان حدیث شیعه و نقش کسی که کتاب به همت او به نسل‌های بعد انتقال یافته، قدمی بردارد.

## ۲. تحلیل محتوایی روایات «تفسیر عیاشی»

تأمل در محتوای روایات *تفسیر عیاشی* نشان می‌دهد که روایات آن به چند دسته قابل تقسیم است. این دسته‌بندی و تحلیل می‌تواند ما را در ارزش‌گذاری این منبع روایی و شناخت بهتر حوزه حدیثی ماوراءالنهر و در مقیاسی وسیع‌تر، خراسان بزرگ و خدمات جناب محمد بن مسعود عیاشی در حفظ و ضبط میراث حدیثی شیعه و اهمیت کار کسی که این اثر را استنساخ کرده است، کمک کند.

### ۲-۱. دسته‌بندی احادیث تفسیر عیاشی

احادیث این منبع روایی را بر اساس اشتراک احادیث بین این منبع با منابع معاصر آن یا انحصار احادیث به این منبع می‌توان مد نظر قرار داد و آنها را دسته‌بندی کرد و بر اساس تعداد احادیث مشترک یا انحصاری، این منبع روایی را ارزش‌گذاری نمود و درباره میزان تأثیرگذاری آن و نقش مؤلف و مستنسخ آن در حفظ میراث حدیثی شیعی دآوری کرد. اشتراک و انحصار مد نظر ممکن است در سند و متن حدیث یا هر دو باشد. مقصود از «متن مشترک» نقل لفظ به لفظ یک متن نیست، اگرچه از این نمونه هم در آن یافت می‌شود، بلکه مراد متنی است که با تفاوت‌هایی اندک همراه است، ولی اهل فن آنها را یک حدیث می‌شمارند و مقصود از «سند انحصاری» در *تفسیر عیاشی*، مقدار سندی است که ناسخ قبل از نقل حدیث ذکر کرده است.

بر این اساس چهار صورت قابل تصور است:

۱. احادیثی که در این منبع و منابع معاصر آن با سند و متن مشترک نقل می‌شود.
۲. احادیثی که در *تفسیر عیاشی* و منابع معاصر آن با متنی مشترک، ولی از روایان متفاوت نقل می‌شود.
۳. احادیثی که در منابع معاصر عیاشی ذکر می‌شود از آنها به میان نیامده و اختصاصاً از طریق *تفسیر عیاشی* به دست ما رسیده است.
۴. احادیثی که دارای سند مشترک و متن مختلف باشد؛ اما این فرض نتیجه‌ای علمی در پی ندارد و از آن صرف‌نظر می‌گردد.

البته احادیثی هم هست که در این کتاب نیامده که خود می‌تواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای قرار گیرد. در ادامه، سه دسته اول احادیث تفسیر عیاشی بررسی می‌گردد:

#### ۱-۲. احادیث مشترک از حیث متن و سند

یک دسته از احادیث تفسیر عیاشی با متن و سند واحد در منابع معاصر با این منبع نقل شده و از محتوا و سندی مشترک با منابع معاصر خود برخوردار است. این دسته از احادیث که بخش قابل توجهی از روایات این منبع را تشکیل می‌دهد، حاکی از گستره رواج حدیث شیعی و ابلاغ آن به مناطق دور افتاده از مراکز علمی شیعه است و نشان از تلاش گسترده محدثان و عالمان شیعی دارد. چنان که گفته شد، تعداد این دسته از احادیث حجم قابل توجهی از این کتاب تفسیر روایی را تشکیل می‌دهد.

برای نمونه در تفسیر عیاشی آمده است:

عن أحمد بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: كان علي بن الحسين عليه السلام يلبس الثوب بخمس مائة ديناراً، والمطرف بخمسين ديناراً يشتو فيه. فإذا ذهب الشتاء باعه و تصدق بئمنه (عیاشی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۳۴).

مقصود از «احمد بن محمد» در سند، جناب بزنتی از اصحاب امام هشتم علیه السلام است.

این حدیث در تألیفات معاصر عیاشی، از جمله در کتاب *قرب الاسناد حمیری* (م ۲۵۰ به بعد) از طریق بزنتی نقل شده است:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الرُّضَا عليه السلام فِي حَدِيثٍ: «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ الْجُبَّةَ الْخَزَّ بِخَمْسِ مِائَةِ دِرْهَمٍ وَالْمُطْرَفَ الْخَزَّ بِخَمْسِينَ دِينَارًا قَيْشْتُو فِيهِ. فَإِذَا خَرَجَ الشِّتَاءُ بَاعَهُ وَتَصَدَّقَ بِئَمْنِهِ» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۵۷).

برای ملاحظه نمونه‌های دیگر، ر.ک. عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۴، ح ۳۱ و قس. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۵۱، ح ۴؛ عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۷ ح ۶۷ و قس. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ح ۸؛ ص ۱۵۸؛ عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۷، ح ۷ و قس. طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۴؛ عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۸، ح ۱۲ و قس. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۶، ح ۱۸؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۴ و... .

با اطمینان می‌توان گفت: بیش از نیمی از مجموع قریب به ۲۷۰۰ حدیث نقل شده در تفسیر عیاشی دارای این ویژگی است؛ یعنی با سند و متنی واحد در منابع معاصر وی نقل شده است. وجود این دسته احادیث در تفسیر عیاشی موجب افزایش اطمینان بیشتر به نقل‌های موجود در سایر منابع است.

#### ۲-۱-۲. احادیث مشترک از حیث متن و متفاوت از حیث سند

دسته دیگر از احادیث نقل شده در تفسیر عیاشی احادیثی است که صرفاً از نظر متن با منابع معاصر آن مشترک است، ولی سند آن و روایان متن با منابع دیگر تفاوت دارد. این دسته از احادیث حاکی از راه پیدا کردن اصول حدیثی دیگر به این مناطق یا - دست‌کم - بقای اصول حدیثی دیگر در حوزه حدیثی خراسان بزرگ است و ما اکنون با

واسطه تفسیر عیاشی به روایات آن اصول دسترسی پیدا کرده‌ایم و - در واقع - مؤید روایاتی است که از متنی مشترک با آنها برخوردار است.

این دسته از احادیث موجب افزایش اطمینان نسبت به صدور احادیث دیگر و استفاضه آنها می‌گردد. همچنین این دسته و دسته قبل برای تشخیص برخی خلل‌های راه‌یافته در سند یا متن احادیث (مانند تصحیف، تحریف و تقطیع) که گاه فهم حدیث را با مشکل مواجه می‌سازد، مفید و راهگشاست.

برای نمونه، مرحوم عیاشی از مسعدة بن صلقه از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است:

عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «من زعم أن الله أمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، و من زعم أن الخير والشر بغير مشيئة منه فقد أخرج الله من سلطانه، و من زعم أن المعاصي عملت بغير قوّة الله فقد كذب على الله، و من كذب على الله أدخله الله النار» (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱، ح ۱۴۰).

مرحوم کلینی همین متن را از طریقی دیگر نقل کرده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ قُرْطُوبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بغيرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أُدْخِلَهُ اللَّهُ النَّارَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸، ح ۶).

یا در تفسیر عیاشی آمده است:

عن زيد بن أبي أسامة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قول الله «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»، قال: «هو الذنب يهيم به العبد فيتذكر فيدعه» (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۳، ح ۱۲۸).

مرحوم کلینی در *الکافی* این روایت را از *ابی بصیر* نقل می‌کند:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»، قَالَ: «هُوَ الْعَبْدُ يَهِيْمُ بِالذَّنْبِ ثُمَّ يَتَذَكَّرُ فَيَمْسِكُ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: "تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ"» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۵، باب التوبة).

در روایتی دیگر در تفسیر عیاشی آمده است:

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا» قال: «هو آدم و حواء إنما كان شرهما شرك طاعة، و ليس شرك عبادة» و في رواية أخرى: «و لم يكن شرك عبادة» (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۳۴، ح ۱۲۵).

در تفسیر قمی این متن با سندی دیگر آمده است:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا» فَقَالَ: «هُوَ آدَمُ وَ حَوَاءُ وَ إِنَّمَا كَانَ شَرْكُهُمَا شَرْكَ طَاعَةٍ، وَ لَمْ يَكُنْ شَرْكَ عِبَادَةٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صلى الله عليه وآله: "هُوَ الَّذِي خَلَقَكَ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" إِلَى قَوْلِهِ "فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ"». قَالَ: «جَعَلَا لِلْحَارِثِ نَصِيبًا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَمْ يَكُنْ أَشْرَكَ إِبْلِيسَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ» (قمی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۳).

برای ملاحظه موارد دیگر، ر.ک. عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۶، ح ۴ و قس. طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۳۷۶؛ عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۷، ح ۵ و قس. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۹، ح ۳ و...

### ۳-۱-۲. احادیث انحصاری تفسیر عیاشی

دسته سوم احادیثی است که انحصاراً از طریق تفسیر عیاشی به دست رسیده و منابع معاصر با این تفسیر فاقد آن روایات هستند.

برای نمونه، در این کتاب ذیل عنوان «فضل القرآن» هجده حدیث نقل شده که شش حدیث آن فقط از طریق عیاشی به ما رسیده است. همچنین ذیل باب «ترك رواية التي بخلاف القرآن» هفت روایت نقل شده که سه تای آن اختصاصاً از طریق عیاشی در اختیار ما قرار گرفته است.

همچنین در تفسیر عیاشی ذیل سوره اعراف، ۱۳۷ حدیث نقل شده است. از این تعداد، پنجاه حدیث (عیاشی، ۱۴۲۱، ذیل سوره اعراف، ح ۳، ۴، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲-۲۵، ۲۷-۳۰، ۳۷، ۳۹، ۴۷-۴۹، ۵۵-۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۷-۷۰، ۷۲-۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۳-۸۵، ۸۹، ۹۱-۹۲، ۹۵-۹۷، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۲۹) صرفاً از طریق عیاشی به ما گزارش شده است.

ذیل سوره انفال، ۸۷ حدیث نقل شده که از این تعداد ۲۶ حدیث (ذیل سوره انفال، احادیث ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۲۰-۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۱-۴۳، ۴۷، ۴۹، ۵۳، ۵۷، ۵۹-۶۲، ۷۰-۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۸۶) فقط از طریق عیاشی و تفسیر او به ما رسیده است.

ذیل آیات سوره توبه، ۱۶۶ روایت نقل شده که از این تعداد ۴۶ حدیث (ذیل سوره توبه، احادیث ۲، ۳، ۶، ۹، ۱۱، ۱۳-۱۹، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۵۳، ۵۵، ۵۸، ۶۷، ۷۱، ۸۴، ۸۵، ۹۰-۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶-۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸) فقط از طریق تفسیر عیاشی نقل شده و منابع معاصر این تفسیر فاقد آن احادیث هستند.

از مجموع ۳۹۰ حدیث نقل شده در سوره‌های اعراف، انفال و توبه، ۱۲۲ حدیث فقط از طریق تفسیر عیاشی نقل شده و بعد از احیای آن، دوباره در منابع دیگر بازنشر یافته است. این نکات نشان از خدمت بزرگ این مفسر محدث و نیز استسناخ‌کننده کتاب به شیعیه و عالم اسلام دارد. در ادامه، به چند نمونه از احادیث دسته سوم اشاره می‌شود:

### ۳-۱-۲. نمونه اول

۱. عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قول الله «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ» الى قوله «إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ» قال: «إِذَا سَمِعْتَ الرَّجُلَ يَجِدُ الْحَقَّ وَيَكْذِبُ بِهِ وَيَقَعُ فِي أَهْلِهِ فَقِمْ مِنْ عِنْدِهِ وَلا تَقَاعِدْ» (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۸۱).

۲. عن شعيب العرقوفی قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ» الى قوله «إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ» فقال: «إنما عنى الله بهذا إذا سمعت الرجل يجد الحق ويكذب به ويقع فى الأئمة فقم من عنده ولا تقاعده كانوا من كان» (همان، ج ۱، ص ۲۸۲).

روایت شعیب عقرقوفی از امام صادق علیه السلام بدون تفاوت در *الکافی* (کلینی، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۱۲۷) نیز آمده، اما روایت محمد بن فضیل از امام رضا علیه السلام فقط توسط نقل عیاشی برای ما محفوظ مانده است.

۲-۳-۲. نمونه دوم

در تفسیر عیاشی آمده است:

عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبائه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «وَالنَّجْمُ هُمْ يَهْتَدُونَ» قال: «هو الجدى؛ لأنه نجم لا نزول و عليه بناء القبلة و به يهتدى أهل البر و البحر».

عن إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبد الله عليه السلام في قول «وَعَلَامَاتٍ وَ النَّجْمُ هُمْ يَهْتَدُونَ» قال: «ظاهر و باطن الجدى و عليه تبنى القبلة و به يهتدى أهل البر و البحر؛ لأنه لايزول» (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۵۶).

این دو روایت از طریق تفسیر عیاشی به منابع متأخر (از جمله: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۶۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۰۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۰۷، باب «وجوب العمل بالجدي في معرفة القبلة» راه یافته و در منابع معاصر با تفسیر عیاشی نقل نشده است. در بررسی‌های انجام گرفته، دیده نشد که در منابع فقهی قبل از قرن هشتم، به خصوص این دو روایت استدلال شده باشد.

برای نمونه، مرحوم محقق اردبیلی در *زبدة البيان* (تألیف ۹۸۹ق) اصلاً به این روایت اشاره نکرده، بلکه به گونه‌ای سخن گفته که غیر از دو روایتی که خود او اظهار داشته، روایت دیگری نقل نشده است (ر.ک. اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۵ - ۶۶) و شاید این نشان از عدم دسترسی ایشان به تفسیر عیاشی باشد.

۲-۳-۳. نمونه سوم

نمونه دیگری از روایات انحصاری این منبع روایی مربوط به حد سرقت است. در زمان معتصم عباسی سارقی به جرم خود اعتراف نمود. معتصم از حاضران در جلسه درباره حدی که باید برای او جاری شود، نظرخواهی کرد و در ادامه رو به امام هادی علیه السلام کرد و نظر ایشان را جویا شد. امام علیه السلام بعد از اصرار معتصم چنین فرمودند:

إني أقول: إنهم أخطؤوا فيه السنة، فإن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع، فيترك الكف». قال: و ما الحجة في ذلك؟ قال: «قول رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعضاء: الوجه و اليدين و الركبتين و الرجلين. فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، و قال الله تبارك و تعالى: "وَأَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ"؛ يعنى بهذه الأعضاء السبعة التى يسجد عليها "فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا"؛ و ما كان لله لم يقطع». قال: فأعجب المعتصم ذلك و أمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف... (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۰، ج ۱۰۹).

در مجمع البيان آمده است:

و روى أن المعتصم سأل أبا جعفر محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قوله "وَأَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ" فقال: «هى الاعضاء السبعة التى يسجد عليها» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۷۲، ذیل آیه ۱۹ سوره جن).

با تسامح می‌توان پذیرفت آنچه در مجمع البيان آمده بخش اندکی از روایت فوق است.

مرحوم علامه طباطبائی این روایت را به‌طور کامل نقل کرده و بعد گفته است:

و رویت القصة بغیره من الطرق، و إنما أوردنا الروایة بطولها کبعض ما تقدمها من الروایات المتکررة لاشتمالها علی أبحاث قرآنیة دقیقة یستعان بها علی فهم الآیات (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۳۵).

روایت مزبور در منابع روایات تفسیری فراهم‌آمده در عصر صفوی بازتاب یافته است (بحرانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۹۷، سوره مائده: آیات ۳۸-۳۹؛ حویزی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۲۹ سوره مائده: آیات ۳۵-۴۰؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۲، سوره مائده: آیات ۳۶-۴۱).

این روایت در منابع روایات فقهی دوره صفویه به نقل از عیاشی وارد شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲۹ و ج ۱۲، ص ۹۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۷۱) و در نقل از تفسیر عیاشی بازتاب داشته و در مباحث فقهی نقش آفرین بوده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۱۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۷۲؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۶۱).

#### ۴-۳-۲. نمونه چهارم

نمونه دیگر از روایات انحصاری تفسیر عیاشی این روایت است:

عن أبان بن تغلب قال: قال ابو عبدالله علیه السلام: «أتى الله أعطى من أعطى من أكرمه عليه، و منع من منح من هوان به عليه؟ لا ولكن المال مال الله يضعه عند الرجل ودائع، و جوز لهم أن يأكلوا قسداً و يشربوا قسداً، و یلبسوا قسداً، و یركبوا قسداً، و یعودوا بما سوى ذلك علی فقراء المؤمنین و یلموا به شعتهم، فمن فعل ذلك كان ما یأكل حلالاً و یشرب حلالاً، و یركب حلالاً، و ینكح حلالاً، و من عدا ذلك كان علیه حراماً، ثم قال: «و لا تُسرفوا إنه لا یحبُّ المُسرفین». أتى الله اتمن رجلاً علی مال خول له أن یشتری فرساً بعشرة آلاف درهم و یجزیه فرس بعشرين درهماً و یشتری جاریة بألف دینار و یجزیه جاریة بعشرين دیناراً و قال: «و لا تُسرفوا إنه لا یحبُّ المُسرفین» (عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۳، ح ۲۳).

مرحوم علامه ذیل بحث روایی درباره آیه ۳۱ سوره اعراف، روایات متعددی را ذکر کرده و در ادامه اینچنین آورده: «أقول: و الروایات فی هذه المعانی كثيرة جداً، و من أجمعها معنی الروایة الآتیة» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۹۳) و سپس روایت اخیر را نقل کرده است.

این روایت در منابع روایات تفسیری گردآمده بعد از دوره صفویه (مانند البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۳۳، ذیل سوره اعراف، آیه ۳۱) و تفاسیر روایی این دوره (مانند الصافی، ج ۲، ص ۱۹۰، ذیل سوره اعراف، آیه ۳۱؛ کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵، ص ۷۰، ذیل سوره اعراف، آیات ۲۷-۳۲) و منابع روایات فقهی (وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۵۰، ب ۲۳ «کراهة المغلاة فی أثمان الإبل و...»؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۵، ص ۲۷۰، ب ۲۳ «حد الإسراف و التقتیر...») و سایر منابع نگاشته شده در این دوره (مانند بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۳۰۵، ب ۷۸ «فی ذم الإسراف و التبتیر...»؛ ج ۷۶، ص ۳۰۴، ب ۱۰۹ «التحمل و إظهار النعمة و لبس الثیاب...»؛ سفینة البحار، ج ۴، ص ۱۳۲، ب «علامات المسرف...»، ص ۱۳۱) باز نشر یافته است.

این روایت در تألیفات فقهی (مانند *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية*، ج ۴، ص ۲۹۷؛ *حواریات فقهیه*، ج ۱، ص ۳۰۴؛ *الفتاوی المیسرة*، ص ۳۹۲) نیز بازتاب یافته است.

برای ملاحظه مواردی دیگر از روایات انحصاری، رک. عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۴۴، ح ۱۴۶؛ همان، ص ۳۶۷ و ۳۶۸ و ج ۱، ص ۳۱۴، ح ۹۱ و ص ۳۳۱-۳۳۰، ح ۱۵۰ و ج ۲، ص ۳۲، ح ۹۱ و ص ۵۳؛ همان، ص ۶۴، ح ۱۰ و ص ۸۵، ح ۴۰ و ص ۱۰۵، ح ۱۰۱ و ص ۱۰۶، ح ۱۱۱ و ص ۲۹، ح ۸۱ و ... .

این روایات انحصاری پس از آنکه *تفسیر عیاشی* در پی تلاش‌های علامه مجلسی احیا شد، در منابع روایی فقهی و تفسیری گردآمده از دوره صفویه به بعد بازنشر یافت.

تحلیل و بررسی ۳۹۰ حدیث نقل شده ذیل سوره‌های اعراف، انفال و توبه نشان می‌دهد قریب ۱۲۰ حدیث (تقریباً یک چهارم از ۳۹۰ حدیث) اختصاصاً از طریق *تفسیر عیاشی* به دست ما رسیده و بر همین اساس می‌توان تخمین زد که از مجموع قریب ۲/۷۰۰ روایت نقل شده در این تفسیر، نزدیک به یک چهارم آن، یعنی قریب هفتصد حدیث دارای این ویژگی است.

اما احادیثی که انحصاراً از طریق *تفسیر عیاشی* به دست ما رسیده، خود به چند دسته تقسیم می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

#### ۴-۱-۲. احادیث هماهنگ با معیارهای نقد حدیث

بخشی از روایات منحصر به فرد *تفسیر عیاشی* با قرآن، سنت و یا سایر معیارهای نقد حدیث هماهنگ است. این بخش پرتعداد است. مطابق بررسی انجام گرفته، از مجموع ۱۲۰ حدیث اختصاصی این تفسیر، ذیل سوره‌های اعراف، انفال و توبه، ۲۵ حدیث، یعنی قریب به یک پنجم آنها قابل خدشه و نقد است و چهار پنجم آنها پذیرفتنی است و عموماً در تفاسیری که حتی به حدیث با دید انتقادی نگاه می‌کرده‌اند، نقل شده و آیه بر اساس آنها تفسیر شده است.

این نکته نشانگر عظمت خدمت جناب *محمد بن مسعود عیاشی* (رضوان الله تعالی علیه) به معارف شیعی و حفظ و حراست از حدیث اهل بیت علیهم السلام و نشان‌دهنده جایگاه رفیع این منبع حدیثی است. همچنین رهین تلاش آن شخص بزرگواری است که به استنساخ این اثر همت گماشت و امکان دسترسی به این اثر را برای آیندگان هموار ساخت و به همین علت همصدا با برخی استادان (استادی، ۱۳۷۱، ص ۹۶) باید قدردان تلاش وی بود.

علاوه بر این، نشانگر دقت نظر علامه *طباطبائی* در معرفی و توصیف *تفسیر عیاشی* است، آنجا که درباره‌اش نوشته است:

و ان من أحسن ما ورتناه من ذلك كتاب التفسير المنسوب الى شيخنا العياشي - رحمه الله - وهو الكتاب القيم الذي يقدمه النشر اليوم الى القراء الكرام. فهو لعمرى أحسن كتاب ألف قديما في باب، و أوثق ما ورتناه من قدماء مشايخنا من كتب التفسير بالمأثور (عیاشی، ۱۴۲۱، مقدمه، ص ۳).

و این توجیه‌کننده تلاش‌هایی است که می‌تواند بر روی این اثر انجام پذیرد.

بخشی از احادیث انحصاری *تفسیر عیاشی* بسان احادیث سایر منابع، روایاتی است که با کتاب، سنت یا سایر معیارهای نقد حدیث هماهنگ نیست. این روایات در موضوعاتی همچون تحریف قرآن (ر.ک. عیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۳، ج ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ص ۱۲، ح ۱۰ و ص ۱۸۰، ح ۷۳ و ج ۲، ص ۲۳۵، ح ۴۷)، غلو و مانند آن نقل شده و با تجدید حیات این منبع روایی، در منابع روایی تفسیری یا فقهی یا تألیفات تفسیری و فقهی گردآمده از عصر صفوی به بعد بازنشر یافته است. این نکته اگرچه نقطه ضعفی برای این تألیف است، اما فقط مقتضی هوشیاری بیشتر استفاده‌کنندگان است؛ امری که ضرورت آن در هیچ مجموعه حدیسی قابل تردید نیست.

در یک نگاه کلی در این باره می‌توان گفت: در *تفسیر عیاشی* ذیل سوره انفال، ۸۷ حدیث نقل شده است. از این تعداد ۲۶ حدیث فقط از طریق این تفسیر برای ما نقل شده و منابع معاصر این تفسیر فاقد آن احادیث است. از این تعداد ۲۳ حدیث دارای محتوایی قابل پذیرش است و تنها ۴ مورد آن قابل نقد است.

همچنین ذیل سوره اعراف، ۱۳۷ حدیث نقل شده است. از این تعداد ۵۰ حدیث فقط از طریق *عیاشی* به دست ما رسیده و از این تعداد، ۳۹ حدیث آن پذیرفتنی و ۱۱ تای آن نقدپذیر است.

ذیل آیات سوره توبه نیز ۱۶۶ روایت نقل شده و از این تعداد ۴۶ حدیث فقط از طریق *تفسیر عیاشی* برای ما روایت گردیده و از این تعداد ۳۶ مورد پذیرفتنی و ۱۰ مورد آن نقدپذیر است.

از مجموع ۱۲۰ حدیث اختصاصی *تفسیر عیاشی* در سه سوره اعراف، انفال و توبه، ۲۵ حدیث (یعنی قریب یک پنجم آنها) با معیارهای محتوایی پذیرش حدیث ناهماهنگ و قابل مناقشه به نظر می‌رسد که قطعاً برخی از آنها توجیه‌پذیرند و چهار پنجم (یعنی ۹۵ حدیث) آن پذیرفتنی است و این نشان از خدمت بزرگ این مفسر محدث و مستنسخ آن به شیعه و عالم اسلام است.

نکته قابل توجه اینکه میزان بازنشر احادیث اختصاصی *تفسیر عیاشی* در منابع روایی متأخر، متفاوت است. این تفاوت در منابع روایات فقهی لازم است؛ زیرا چنین نیست که همه این روایات مناسب نشر در مجموعه‌های روایی فقهی باشد و قطعاً کسانی همچون صاحب *وسائل الشیعه* یا صاحب *مستدرک الوسائل* یا *جامع احادیث الشیعه* روایات فقهی این مجموعه را گزینش کرده و در کتاب خود بازنشر داده‌اند.

ولی این نکته در منابع روایات تفسیری یا کتابی جامع مانند *بحار الانوار* جای تأمل دارد. طبیعی مسئله چنین است که همه روایات تفسیری *عیاشی* در جوامع روایات تفسیری مانند *البرهان* و *نور الثقلین* بازتاب یابد و همین احادیث به علاوه احادیث غیر تفسیری در کتابی جامع مانند *بحار الانوار* نقل شود؛ ولی چنین نیست. روایات متعددی در نسخه کنونی *تفسیر عیاشی* هست که در برخی از منابع نام‌برده نیامده است.

البته می‌توان گفت: کمتر روایتی در *تفسیر عیاشی* هست که در کتاب‌های *البرهان* و *بحار الانوار* نقل نشده باشد؛ ولی این نسبت در کتاب‌های *نور الثقلین* و *کنز الدقائق* و *الصفای* بیشتر است. خاستگاه این تفاوت شاید

گزینش احادیث توسط مؤلفان باشد و شاید اختلاف نسخ *تفسیر عیاشی* که در اختیار هریک از مؤلفان بوده - که این موضوع شایسته تحقیق است. این تفاوت در نقل روایات ناهماهنگ با معیارهای نقد حدیث (مانند تحریف قرآن یا غلو) نیز مشهود است، ولی تعیین معناداری این تفاوت نیازمند پژوهشی مستقل است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، می‌توان تخمین زد که از مجموع قریب ۲/۷۰۰ روایت نقل شده در *تفسیر عیاشی* نزدیک به یک چهارم آن (یعنی قریب به هفتصد حدیث) اختصاصاً از طریق *تفسیر عیاشی* به دست ما رسیده و در پی تلاش‌های علامه *مجلسی* در احیای این اثر، در منابع روایی گردآمده بعد از دوره صفویه بازنشر یافته است.

بی‌تردید، این نکته نشانگر عظمت خدمت جناب محمد بن مسعود *عیاشی* (رضوان الله تعالی علیه) به معارف شیعی و حفظ و حراست از حدیث اهل بیت علیهم‌السلام و نشان‌دهنده جایگاه رفیع این منبع حدیثی و نیز رهین تلاش بزرگواری است که به استنساخ این اثر همت گماشت و امکان دسترسی به این اثر را برای آیندگان هموار ساخت.

## منابع

- اردبیلی، احمد، بی تا، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، مکتبه المرتضویه.
- استادی، رضا، ۱۳۷۱ش، *چهل مقاله*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- بحرانی، هاشم، ۱۳۷۴ش، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه.
- حسکانی، عبدالله، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۴۲۱ق، *تفسیر عیاشی*، قم، مؤسسه بعث.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، المطبعه الاسلامیه.
- فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۸ش، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اراکی، محمدعلی، ۱۴۲۱، *کتاب الصلاه*، قم، دفتر آیت الله اراکی.
- بابائی، علی اکبر، ۱۳۸۱ش، *مکاتب تفسیری*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- استادی، رضا، ۱۳۸۱، *آئینانی با تفاسیر*، قم، قدس.
- حمیری، *قرب الإسناد* (ط - الحدیث)، ۱۴۱۳، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷، *الکافی* (ط. الإسلامیه)، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹، *وسائل الشیعه*، قم، آل البيت علیهم السلام.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدعلی، ۱۴۱۸، *ریاض المسائل*، قم، آل البيت علیهم السلام.
- خوانساری، سیداحمد، ۱۴۰۵، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، قم، اسماعیلیان.
- گلپایگانی، محمدرضا، ۱۴۱۲، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، قم، دار القرآن.
- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه*، قم، تفکر.
- حکیم، سیدمحمدسعید، ۱۴۱۶، *حواریات فقهیه*، بیروت، مؤسسه المنا.
- سیستانی، سیدعلی حسینی، ۱۴۱۶، *الفتاوی المیسرة*، قم، دفتر آیت الله سیستانی.



نوع مقاله: پژوهشی

## واکاوی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره رابطه قرآن و تاریخ با رویکرد مرجعیت علمی قرآن

سیدحامد علی‌زاده موسوی / استادیار، گروه مطالعات تطبیقی، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
amed.moosavi2@gmail.com  orcid.org/0000-0002-0557-9715

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

### چکیده

«مرجعیت علمی قرآن کریم» به معنای اثرگذاری معنادار قرآن کریم بر دانش‌های ساخت‌یافته بشری، به دنبال حضور اثربخش قرآن کریم در کنار سایر منابع معرفتی در عرصه دانش‌های گوناگون است. یکی از عرصه‌های دانشی در علوم انسانی، دانش تاریخ است که جایگاه مهمی دارد. بنابر دیدگاه غالب عالمان و مفسران اسلامی، روایت‌ها و گزاره‌های تاریخی قرآن از جمله منابعی است که نه تنها تاریخ اسلام و پیامبر را بیان می‌کند، بلکه تاریخ اقوام و ادیان گذشته را نیز ارائه داده، به مثابه منبعی حقیقی و اصیل برای علم تاریخ به شمار می‌رود. در مقابل، خاورشناسان با رویکردهای متفاوتی به رابطه قرآن و تاریخ پرداخته و گاه مرجعیت قرآن را در برخی موضوعات تاریخی تأیید و گاه آن را زیرسؤال برده‌اند. این خاورشناسان غالباً با روش «تاریخی - انتقادی» گزاره‌های تاریخی و رویکردها و الگوهای روایتگری تاریخ در قرآن را بررسی کرده‌اند. روش مزبور که یکی از روش‌های پرکاربرد در مطالعات قرآنی خاورشناسان است، با بررسی منابع تاریخی، صرفاً آن دسته از گزاره‌های تاریخی را که با معیارهای علم تاریخ امروزی سازگار است، تأیید می‌کند. این خاورشناسان با رد پذیرش مرجعیت قرآن در بسیاری از گزارش‌های تاریخی آن، مطالعه این گزاره‌های تاریخی را صرفاً بررسی تاریخ‌نگاره‌ها و باورها می‌دانند، نه تاریخ رویدادها و وقایع تاریخی. این پژوهش افزون بر نقد روش بازگفته، با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی به بررسی رهیافت‌ها و روش مطالعات قرآنی خاورشناسان با توجه به نظریه مرجعیت علمی قرآن پرداخته، رویکردها و رهیافت‌های خاورشناسان مزبور در این‌باره را نقد و ارزیابی کرده و به صورت مطالعه موردی برخی روایات تاریخی قرآن، دیدگاه آنان را ارزیابی نموده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تاریخ، مرجعیت علمی، خاورشناسان، بافت، تاریخی - انتقادی.

از جمله مباحثی که خاورشناسان بدان توجه نشان داده و به درباره آن پژوهش‌هایی را به انجام رسانده‌اند، موضوع «تاریخ و قرآن» است. در این مسیر آنچه راه میان‌الهی‌دانان و متکلمان را از خاورشناسان و تاریخ‌دانان جدا می‌سازد، تفاوت روشی و رویکردی این دو گروه در مواجهه با روایت‌ها و داستان‌های تاریخی است. تاریخ‌دانان بر این باورند که الهی‌دانان با تکیه بر وحی و تاریخ مقدس، بی‌توجه به معیارها و شاخصه‌های علم تاریخ، سعی در تبیین و اثبات انگاره‌ها و آموزه‌های دین دارند. این عالمان صرفاً گزاره‌هایی را تاریخی می‌دانند که براساس روابط علی و معلولی و با تکیه بر زمان و مکان، به‌مثابه شاخصه‌های علم تاریخ، قابل بررسی و پذیرش باشد (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۱).

قرآن پژوهان غربی نیز که رویکردشان در مطالعه قرآن غالباً تاریخی است، با تکیه بر معیارهای علم تاریخ کوشیده‌اند گزاره‌های تاریخی قرآن را در بافت و منابع تاریخی زمان نزول بیابند و در این مسیر گاه به کهن‌الگوها و ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر و گاه به بافت و شرایط زندگی عصر نزول توجه داده‌اند. بدین‌روی نگاه این خاورشناسان کمتر به واقع‌نما و یا غیرواقع‌نما بودن قرآن است و صرفاً با پیش‌فرض تاریخی که پیرو روابط علی و معلولی است، سعی در بررسی تاریخی این گزاره‌ها به معنای تاریخ انگاره و باور و فرهنگ دارند، نه تاریخ واقعه، حادثه و پدیده.

به عبارت دیگر، مطالعه خاورشناسان بر این دسته از گزاره‌های قرآنی، بیشتر بررسی تاریخی به معنای بررسی تاریخ منشأ و شروع انگاره‌هاست.

این مقاله با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش «توصیفی - تحلیلی» به بررسی رهیافت‌ها و روش مطالعات قرآنی خاورشناسان با توجه به نظریه «مرجعیت علمی قرآن» پرداخته است. به عبارت دیگر، تقابل دیدگاه این خاورشناسان با نظریه مزبور که بیانگر مرجعیت این کتاب در علم تاریخ است، این پژوهش را بر آن داشته که دیدگاه‌ها و رهیافت‌های خاورشناسان درباره تاریخ را بررسی و ارزیابی کند. در این مسیر دسته‌بندی و بررسی رویکردهای خاورشناسان در مواجهه با گزاره‌های تاریخی قرآن و همچنین الگوها یا گونه‌های روایتگری تاریخ در قرآن واکاوی شده است.

## ۱. تبیین مفاهیم

### ۱-۱. روش «تاریخی - انتقادی»

مهم‌ترین روش و رویکرد روشی خاورشناسان در مطالعه قرآن، روش «تاریخی - انتقادی» (Historical-critical) است. این روش که یکی از روش‌های پرکاربرد در مطالعات قرآنی خاورشناسان است، با بررسی دقیق منابع تاریخی، صرفاً آن دسته از گزاره‌های تاریخی را که با معیارهای علم تاریخ نوین سازگار است، تأیید می‌کند. در این روش تنها

مطالب و گزارش‌هایی پذیرفته می‌شوند که صحت آنها براساس تحقیق تاریخی اثبات شده باشد و هیچ تفاوتی میان متون مقدس و دیگر متون کهن نمی‌گذارد و با متون مقدس همان‌گونه برخورد می‌کند که با متون کهن؛ به این معنا که قضاوت درباره کتاب مقدس براساس تاریخ مستقل از وحی صورت می‌گیرد و گزارش‌های کتاب مقدس و قرآن به گمان این پژوهشگران، براساس تاریخ واقعی به بوته آزمایش گذاشته می‌شود (کرنتر، ۱۹۹۷، ص ۶-۱).

چالش مهمی که روش «تاریخی - انتقادی» با آن روبه‌رو می‌شود تردیدی است که همواره همراه این روش است؛ زیرا نقد تاریخی تنها درصدد آن است که محتمل‌ترین حالت را از بین حالات موجود بیان کند. بدین‌روی، عدم قطعیت و عدم ثبات نتایج حاصل از این روش، موضوعی است که محققان این رهیافت را به خود مشغول ساخته است. پس هرآنچه قرآن‌پژوهان غربی با استفاده از این روش درباره داستان‌ها و روایت‌های تاریخی قرآن بیان کرده‌اند با تردید و عدم قطعیت همراه است و هر لحظه امکان آن هست که دیدگاهی دیگر این دیدگاه را انکار کند. بدین‌روی نظریات و دیدگاه‌های آنان - که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد - صرفاً شکل ادعا به خود گرفته، با بیان احتمالات دیگر ابطال‌پذیر می‌شود (آقایی، ۱۳۹۱).

اگرچه محققان و پژوهشگرانی که از این روش استفاده می‌کنند به تردید موجود در نتایج حاصل شده از آن اذعان دارند، اما این تردید و عدم قطعیت و تنوع دیدگاه درباره موضوعی واحد را امری معمول دانسته و تنها امر مقطوع و یقینی را این دانسته‌اند که هیچ امر یقینی و مقطوعی وجود ندارد. با پذیرش این دیدگاه، دیگر هیچ حقیقتی در جهان باقی نمی‌ماند و همه چیز بر احتمالات و محتمل‌ترین احتمال بنا نهاده خواهد شد و اساس علم و یقین زیرسؤال خواهد رفت.

## ۲. قرآن و تاریخ از نگاه خاورشناسان

خاورشناسان بر این باورند که براساس دیدگاه غالب اسلامی، تاریخ مربوط به عرب با وحی قرآنی آغاز می‌شود و تنها تصویری آشفته از زمان پیشین باقی می‌ماند که در مفهوم «جاهلیه» که به‌عنوان «زمان جاهلیت» شناخته می‌شود، مندرج است. این آغاز تاریخ اسلامی که همه چیز را به نقش حضرت محمد ﷺ در تاریخ ارجاع می‌دهد، پیش از تاریخ را به دوره‌ای تقلیل می‌دهد که تقریباً با زندگی بادیه‌نشینانی مشخص می‌شود و جاهلیت که از آن به «بربریت» و «جهل» پیش از اسلام تعبیر می‌شود، به‌منزله تضاد خالص با تمدن جدیدی که اسلام به وجود آورده است، عمل می‌کند (نویورت، ۲۰۱۹، ص ۱۳-۱۵).

*فرانتس روزنتال* در مدخل «تاریخ و قرآن» *دائرةالمعارف قرآن* لایدن بر این باور است که اگرچه قرآن به‌مثابه سندی دینی و مابعدالطبیعی هرگز به دنبال روایت تاریخ نبوده، اما گزارش‌های تاریخی بسیاری را بیان کرده است. وی مجموعه اصطلاحات تاریخی قرآن را با اصطلاحات تاریخ و تاریخ‌نگاری متأخر اسلامی و تاریخ‌نگاری جدید متفاوت دانسته و واژگان و اصطلاحاتی همچون «قصص» را معادلی پرکاربرد برای تاریخ در قرآن ذکر نموده است.

وی از لحاظ روشی نیز قرآن را با تاریخ‌نگاری جدید متفاوت دانسته و بر این باور است که قرآن بدون توجه به معیارهای تاریخ‌نگاری امروزی، به هیچ وجه میان داده‌ها و گزارش‌های تخیلی و واقعی تمایزی قائل نبوده و هرچه را گزارش کرده است، واقعیت‌هایی قطعی و حقیقی می‌داند که البته در ورای خود هدفی معین داشته و متضمن معنایی خاص است.

در حقیقت *روزتال* به ممیزه اصلی متون مقدس که فراتر از تمام معیارها و شاخص‌های علمی است و بدین روی نیازی به ارائه شواهد و دلایل علمی و تاریخی ندارد، اشاره کرده است. وی همچنین با اشاره به دیدگاه *آندره ریپین* «تاریخی کردن» متن قرآن توسط مفسران را به این معنا که روایات و گزارش‌های قرآنی را با بافت تاریخی آن هماهنگ سازند، نه تنها یاری‌رسان مورخ ندانسته، بلکه مانعی بر سر راه او برمی‌شمرد (*روزتال*، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۳۰).

خاورشناسان در بیان سیر تاریخی جهان چنین آورده‌اند که آفرینش جهان و ساکنانش شروع تاریخ و زمان را رقم می‌زند و روند و جریان تاریخ و آینده آن با حضور شیطان و عنصر «وسوسه» و «شر» آماج دستخوش قرار می‌گیرد. در ورای این مخلوقات و سیر تاریخی آنها، قدرتی وجود دارد که نقش مابعدالطبیعی به تاریخ می‌دهد و آن قدرت خداوند است. آنچه پس از شروع تاریخ در قرآن می‌آید در مرتبه‌ای انسانی واقع می‌شود که دربردارنده درس‌های اخلاقی است.

نکته قابل توجه این است که قرآن صورت مکرر بر خصلت حقیقی و واقعی بودن این اطلاعات و داستان‌ها و اخبار و روایات تأکید کرده و گاه بر «حق» بودن آنها تصریح نموده و گاه کذب بودن این اطلاعات را منکر شده است.

درباره گاهشماری و تاریخ‌نگاری قرآن، این کتاب هیچ اشاره‌ای به وجود واژه «تاریخ» به‌مثابه اصطلاحی برای گاهشماری و حتی تاریخ‌نگاری نکرده و صرفاً برای این منظور، از عباراتی همچون «قبل» یا «من قبل» استفاده نموده که در حقیقت ابزاری است برای جداسازی گذشته از حال.

*روزتال* با اشاره به تاریخ عربستان پیش از اسلام و اطلاعات تاریخی قرآن درباره اقوام و پیامبران عرب آنها، به تردید برخی از قرآن‌پژوهان درباره واقعیت تاریخی این رویدادها و حتی ساختگی دانستن پیامبرانی همچون *صالح* و *هود* اشاره کرده و آنها را ادعاهایی بدون اقامه دلیل مناسب برشمرده است. در مقابل، بر تأیید تاریخی *ثمود* و یکی بودن آنها با اصحاب الحجر (حجر: ۸۰) توجه داده است.

وی پس از بیان ناآگاهی‌های تاریخی درباره این رویدادهای قرآنی چنین می‌گوید: علی‌رغم تردیدهای فراوان و ناآگاهی‌های بسیار از جزئیات این رویدادها، قرآن در ارائه تصویری تاریخی و گسترده از اقوام بومی عربستان و پیام‌اندازی خود موفق بوده است. *روزتال* اسلام را به حق دینی تاریخی و ذاتاً موافق مطالعه تاریخ در همه

جنبه‌هایش دانسته است. وی بر این باور است که اطلاعات تاریخی ارائه شده در قرآن الهام‌بخش تأمل و تفکر در تاریخ جهان است (روزنتال، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۴۳۰).

نکته‌ای که درباره تاریخ در قرآن نیازمند دقت است، جایگاه تاریخ در قرآن است. به عبارت دیگر، آیا گزارش‌های تاریخی قرآن جنبه اطلاع‌رسانی و ارائه وقایع حقیقی و گزارشی دارد؟ یا اینکه تأکید بر تاریخ به‌مثابه درس یا عبرت است که به صراحت، در پایان داستان حضرت یوسف علیه السلام بدان اشاره شده است؟ بسیاری از خاورشناسان به این موضوع توجه داده و مهم‌ترین کارکرد تاریخ در قرآن را همین جنبه عبرتی و درسی بودن آن دانسته‌اند؛ همان‌گونه که مورخان نیز اشتغال به تاریخ را متضمن هدفی قابل قبول و یا اثری مفید جز این جنبه ندانسته‌اند.

نیویورت در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ و قرآن» به بررسی دیدگاه‌ها و اقوال موجود در رابطه میان قرآن و تاریخ پرداخته است. وی بیان می‌کند که رابطه میان قرآن و تاریخ از جهات گوناگونی محل مناقشه قرار گرفته است. قرآن به‌مثابه یک متن قانونی، خود را ورای تاریخ قرار داده است. وی بر این باور است که اگرچه تلاش‌هایی انجام شده است برای اینکه قرآن را به‌منزله یک تاریخ متنی قرار دهند، اما در بیشتر تحقیقات انتقادی، قرآن پیشاقانونی نادیده گرفته شده است.

نیویورت در این مقاله سعی بر آن دارد که با استفاده از شواهد تاریخی درون متن قرآن نشان دهد که رابطه پیچیده میان قرآن و تاریخ تنها به وسیله مطالعه دقیق ساختاری خود قرآن امکان‌پذیر است و نمی‌توان بدون توجه به متن قرآن به تاریخ‌گذاری آن پرداخت. وی بر این باور است که تاریخ قرآن با فرایند قانونی‌سازی شروع نشده، بلکه تاریخ در درون خود متن قرآن نهفته است و نشانه‌هایی از فرایند تاریخی، نه در محتوای آن، بلکه در شکل و ساختار قرآن یافت می‌شود (نیویورت، ۲۰۰۳، ص ۱-۴).

### ۳. رویکردهای خاورشناسان در مواجهه با گزاره‌های تاریخی قرآن

یکی از مهم‌ترین مبانی معرفتی خاورشناسان در مواجهه با روایت‌ها و داستان‌های قرآنی، رویکردی است که خاورشناسان درباره نسبت این روایت‌ها با تاریخ اتخاذ می‌کنند. خاورشناسان در مواجهه با داستان‌ها و شخصیت‌های قرآن دو رویکرد کلی اتخاذ کرده‌اند: (۱) رویکرد کل‌نگر و غیرتاریخی؛ (۲) رویکرد جزئی‌نگر و تاریخی.

#### ۳-۱. رویکرد کل‌نگر و غیرتاریخی

برخی از خاورشناسان در مقام مقایسه میان قرآن و کتاب مقدس، چنین ادعا کرده‌اند که قرآن در بیان روایت‌ها و داستان‌های خود، برخلاف عهد عتیق، به دنبال بیان و کشف تاریخ نیست. به عبارت دیگر، داستان‌های ذکر شده در عهد عتیق به دنبال تبیین بخش‌هایی از تاریخ بنی‌اسرائیل است، و حال آنکه این داستان‌ها در قرآن به منظور ارائه الگوهایی اخلاقی برای مؤمنان در موقعیت‌های ویژه بیان شده است.

مطابق این دیدگاه، هویت امت اسلامی برخلاف هویت قوم بنی‌اسرائیل براساس تاریخ معین نمی‌شود، بلکه آنچه هویت این امت را شکل می‌دهد اخلاق است و بدین‌روست که قرآن به تاریخ انبیا و اقوام گذشته و همچنین تاریخ پیامبر اکرم ﷺ و امتش به معنای «تحول و تغییر» توجهی نداشته، بلکه گزارش این تاریخ‌ها در قرآن صرفاً به خاطر تعیین تکلیف برای مؤمنان در شرایط و موقعیت‌های گوناگون و معرفی الگوهای اخلاقی است (دائر، ۱۹۹۸، ص ۸۴).

این دیدگاه غیرتاریخی از سوی برخی از محققان امروزی ارائه شده که با الهام از رهیافت‌های روش‌شناختی فرانویگاری شکل گرفته است. این دیدگاه نگاهی کل‌نگرانه (holistic) بر ساختار و آموزه‌های قرآن دارد و به گفته برخی خاورشناسان، با تصویری که پس از قانونی‌سازی قرآن نسبت به این کتاب مقدس در میان مسلمانان شکل گرفت، بسیار نزدیک است؛ زیرا به ادعای این دسته از خاورشناسان قرآن پس از فرایند قانونی‌سازی کلامی فراتر از زمان از سوی خدا به آخرین رسولش تلقی می‌شود (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۰).

به عبارت دیگر، این گروه از خاورشناسان بر این باورند که آنچه در روایات قرآنی مهم است، همان الگوهای اخلاقی عامی است که برای مؤمنان ذکر شده است و دیگر جزئیات و گزارش‌های تاریخی موجود در آن اهمیتی ندارد و اصلاً گویا قرآن در مقام بیان آنها نبوده است. برای نمونه، در بیان تاریخ و داستان هبوط حضرت آدم با رویکرد «کل‌نگر»، صرفاً به الگوی اخلاقی موجود در آن توجه داده، چنین می‌گویند:

داستان اولین عصیان انسان، داستان آدم (پیدایش، ۱: ۳)، در قرآن به‌مثابه یک فرایند غیرقابل پیش‌بینی و مبهم از تعامل الهی و انسانی آغاز نمی‌شود، بلکه بیانگر یک الگوی ثابت انسان‌شناختی است که آن آسیب‌پذیری انسان در برابر اغوا شدن است... قرآن صرفاً در یک گزارش (سورهٔ اعراف) شیطان را مقصر معرفی می‌کند، اما آسیب‌شناسی مشخصی برای این داستان صورت نگرفته است. بدین‌روی همان الگوی مجازات عصیانگر و خطاکار به‌منزله نمایش عدل الهی می‌تواند برای این داستان نیز مطرح شود (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۵).

آنچه در بررسی این دیدگاه ضروری می‌نماید دریافتن منظور از غیرتاریخی دانستن قرآن است. اگر مراد این باشد که قرآن کتاب تاریخ نیست، به این معنا که هدف اصلی قرآن از بیان داستان‌ها ذکر تاریخ گذشته‌گان نیست، می‌تواند قابل پذیرش باشد؛ زیرا رسالت قرآن بیان تاریخ نیست، بلکه قرآن کتاب هدایت است و بیان تاریخ نیز در همین سیر هدایت گنجانده شده و این‌گونه نبوده که نفس بیان تاریخ هدف اصلی قرآن از ذکر داستان‌ها باشد. در اینجا تعبیر «نگاه کل‌نگرانه» قرآن را که توسط این گروه به کار برده شده است، می‌توان چنین تفسیر کرد که اجزای قرآن - اعم از داستان‌ها، روایات و غیر آنها - در خدمت کلی هستند که می‌توان از آن به «هدایت» یا «اخلاق» نام برد و آنچه در قرآن نیز اهمیت دارد همین کل است و جزئیات صرفاً در جهت رسیدن به این کل بیان شده‌اند.

نقطه مقابل این تفسیر جایی است که غیرتاریخی دانستن قرآن را نه تنها به این معنا دانسته که قرآن کتاب تاریخ نیست، بلکه بر این باور است که هر آنچه در قرآن آمده در ورایش حقیقتی تاریخی یافت نمی‌شود. این رویکرد که مقبول برخی از نواندیشان مسلمان نیز قرار گرفته، حقیقت تاریخی روایات و داستان‌های قرآنی را نادیده انگاشته است و به قرآن با نگاهی کلی می‌نگرد، گو اینکه جزئیات قرآن، یا هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد و یا اصلاً واقعی یا غیرواقعی بودن آنها اهمیتی ندارد؛ زیرا آنچه مهم است آن کلی است که قرآن در پی رسیدن بدان است و آن آموزه‌های اخلاقی و هدایتی است. اینجاست که بعد معرفتی قرآن محدود به جنبه‌های اخلاقی گردیده و جنبه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی و غیر آن در قرآن صرفاً ابزاری برای کمک به آموزه‌های اخلاقی است و در ورای آنها هیچ بعد معرفتی وجود ندارد و یا اصلاً وجود و یا عدم بعد معرفتی دارای اهمیت نیست.

### ۲-۳. رویکرد جزئی‌نگر و تاریخی

در مقابل، برخی خاورشناسان این تلقی غیرتاریخی و کلان از قرآن را اگرچه قرائتی ممکن دانسته‌اند، اما فهم این قرائت کل‌نگرانه را در پی فهم قرائت ریز ساختارهای قرآن (micro-structural reading) و گشودن لایه‌های زیرین و خرد آن دانسته‌اند. اینجاست که عنصر «بافت» و شرایط حیات به‌منزله مهم‌ترین شاخصه برای فهم قرآن توسط این گروه از خاورشناسان خودنمایی می‌کند.

«بافت‌گرایی» عبارت است از: خوانش قرآن در پرتو بافت اجتماعی و الهیاتی دوران نزول و مسلمانان نخستین و روایات و متون کتاب مقدس. این رویکرد که بیش و پیش از هر چیز بر بافت و شرایط حیات آیات قرآن توجه دارد، شرط اصلی و اساسی در فهم آیات را بررسی بافت و فضای آنها دانسته است. خاورشناسان بافت‌گرا به سراغ سنت‌های دینی و روایی پیشین رفته، این سنت‌ها را بر سبک روایی قرآن تأثیرگذار دانسته‌اند و ساختار سوره‌ها و روایات قرآنی را بر این اساس دسته‌بندی کرده‌اند.

بر این اساس - دست کم - دو دسته کلی برای روایات قرآنی مطرح شده که دسته اول مربوط به سوره‌های نخستین قرآن است که با بیانی مسجع، قاطع، کوتاه و گاه اسرارآمیز ارائه شده که برخی از پژوهشگران غربی این دسته را از لحاظ ساختار و ویژگی‌های زبان‌شناختی به بیانات کاهنان بسیار نزدیک دانسته‌اند (ولهاوزن، ۱۸۸۹، ص ۱۳۵؛ استورات، ۲۰۱۶، ص ۱۳۵-۱۴۲).

از سوی دیگر، برخی این ارتباط را برناتفته و در پاسخ گفته‌اند:

همه گفتارهای نقل‌شده کاهنان در منابع نخستین اسلامی اصیل نیست، و درباره شکل ادبی آنها نیز تاکنون پژوهش روشمندی صورت نگرفته است. از این‌رو، نظریه‌های راجع به ارتباط این گفته‌ها با کلام قرآن همچنان فاقد مبنای روش‌شناختی است (نویرت، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

دسته دوم که مربوط به سوره‌های متأخرتر هستند، فنون روایی پیچیده‌تری را به نمایش گذاشته و روایات کتاب مقدس را صحنه به صحنه و با شوری مضاعف ارائه می‌دهند. بدین‌روی معلومات و دانسته‌های مخاطبان قرآن که در جامعه اولیه اسلامی موجود بوده، قرآن را به این سو کشانده است که درباره آنها صحبت کرده و یا به سؤالاتی که درباره آنها از پیامبر پرسیده شده، پاسخ دهد.

اما این گفتمان‌ها و پاسخ‌ها سر و شکلی جدید به معلومات و سنت‌های موجود داده و با ارائه تفسیری نو با الگوی قرآنی هماهنگ شده‌اند. در اینجاست که قرآن با مفاهیم و مباحثی که در پیشینه جمعی عربی موجود است، تلاقی یافته و با آنها گاه با رویکرد انکاری و گاه با رویکرد تفسیری و تصحیحی و تنزل به حکایاتی پرشش و پاسخ‌گونه برخورد می‌کند (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۱).

بدین‌روی برخلاف رویکرد «کل‌نگر»، رویکرد «جزئی‌نگر و تاریخی» با تأکید بر بافت و شرایط حیات عصر نزول، جزئیات تاریخی ذکر شده در روایات قرآنی را مهم دانسته و در پی فهم این جزئیات در بافت قرآن است. برای نمونه در بررسی داستان حضرت موسی علیه السلام به جزئیات تاریخی و معلومات مسلمانان نخستین در این‌باره توجه کرده و با مطالعه ریزساختارها و گزارش‌های متعدد تاریخی قرآن، سعی در فهم بهتر این داستان دارد. خاورشناسان بر این باورند که با مطالعه دقیق گزارش‌های تاریخی قرآن از حضرت موسی علیه السلام می‌توان به روند توسعه‌ای این داستان پی برد و به فهم دقیق‌تری دست یافت (علیزاده موسوی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۷-۱۶۸).

نویورت در تبیین این روند و ارتباط گزارش‌های قرآنی با بافت و معلومات مخاطبان عصر نزول چنین می‌گوید: قرآن در آیات قبلی به خروج یهودیان از مصر و مجازات فرعون اشاره کرده است (طه: ۷۹). سپس به نجات معجزه‌آسای آنها به وسیله عبور از دریای سرخ و سپس فراهم شدن غذا (منّ و سلوی) در بیابان به‌گونه‌ای معجزه‌آسا و سپس به غضب الهی در صورت اسراف و پس از آن به توبه و آمرزش گناهان و در نهایت و پس از بیان این مقدمات، به داستان گوساله طلایی توجه کرده است... از موضوع گناه بنی‌اسرائیل و غضب الهی که در سوره مکی طه بیان شده است، می‌توان بازخوانی متناسب با عصر نزول قرآن از گزارش‌های کتاب مقدس (خروج: ۳۳) را دریافت (نویورت، ۲۰۱۶، ص ۵۳).

در بررسی این دیدگاه توجه به دو نکته ضروری است: اول اینکه بافت و شرایط فرهنگی و اجتماعی مسلمانان نخستین در فهم بهتر قرآن بسیار کمک می‌کند و این موضوع نه‌تنها مردود نیست، بلکه مفسران و زبان‌دانان اسلامی در فهم آیات و واژگان قرآنی از آن بسیار بهره گرفته‌اند. اما آنچه در این‌باره جای نقد و بررسی بیشتر دارد، نگاه برخی از خاورشناسان به «بافت» به‌عنوان عامل اصلی فهم و شکل‌گیری قرآن است. گاه به نظر می‌رسد که بافت‌گرایان نقش جامعه و بافت اجتماعی و فرهنگی آن را تا بدانجا بالا برده‌اند که گویا این جامعه و شرایط موجود در آن است که موضوعات و معارف قرآن را شکل داده است. گو اینکه بافت، خود نیز عاملی مستقل در کنار وحی است و وحی برگرفته و یا تأثیر پذیرفته از بافت و شرایط جامعه است.

به عبارت دیگر مواجهه این دسته از خاورشناسان با قرآن برآمده از پیشینه کتاب مقدس است و وقتی در مطالعات قرآنی خود سخن از بافت به میان می‌آورند، ناشی از تجربه پیشین آنها در این باره در مطالعات کتاب مقدس است. بدین‌روی گاه این خاورشناسان به تفاوت‌های اصلی و بنیادین این دو کتاب توجه نکرده و موجب خطاهای گوناگون می‌شوند. به نظر می‌رسد این دسته از خاورشناسان میان وحی مسیحی و اسلامی خلط کرده و رویکردشان به موضوع، رویکردی مسیحی گردیده است.

میان وحیانی بودن قرآن از دیدگاه مسلمانان و وحیانی بودن کتاب مقدس از دیدگاه مسیحیان تفاوت بسیاری وجود دارد. از دید مسلمانان، قرآن به چیزی جز وحی الهی وابسته نیست. قرآن وحی خدا، وحی حقیقی و پیامی با عبارات روشن و کامل و نهایی شناخته می‌شود. قرآن برای دسترسی به وحی الهی به چیزی فراتر از خود دعوت نمی‌کند. این در حالی است که نظر مسیحیان به کتاب مقدس، به‌گونه‌ای دیگر است. به عقیده آنان، کامل‌ترین وحی نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. مسیحیان باور دارند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده او درباره بشر را بیان می‌کند. کسانی هم که عهد جدید را نوشته‌اند، درصدد بوده‌اند تا تجربه خویش از حضرت عیسی علیه السلام را به دیگران برسانند.

در نتیجه این گواهی بشری، یکی از پایه‌ها و نهادهای کتاب مقدس مسیحی است. به عبارت دیگر، عهد جدید نوشته‌ای است که تعاملات و گفت‌وگوهای مسیح به‌مثابه خدا و مصداق بارز وحی الهی با مردم و جامعه خود را گزارش کرده و این گزارش به واسطه «روح القدس» اعتبار و قدرت یافته است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۸). با این وجود، گاه از تعبیر و عبارات قرآن پژوهان بافت‌گرا چنین به ذهن می‌آید که این قرآن‌پژوهان وحی قرآنی را با وحی و الهام کتاب مقدس خلط کرده‌اند و درباره قرآن به جامعه و نقش آن بیش از وحی و خداوند توجه می‌کنند، گو اینکه تعاملات پیامبر با جامعه، همچون تعاملات مسیح با جامعه‌اش موجب شکل‌گیری قرآن شده است.

البته جامعه، تاریخ و سنت نبوی از عواملی هستند که برای فهم صحیح قرآن ضروری هستند و بدون توجه به آنها نمی‌توان بسیاری از ابهامات موجود در قرآن را برطرف ساخت؛ اما اینکه بخواهیم به جامعه و بافت دوره نزول قرآن نقشی پررنگ‌تر از خود قرآن به‌عنوان وحی و کلام الهی بدهیم، انحرافی است که ناشی از خلط مفهوم مسیحی و اسلامی وحی است (علیزاده موسوی، ۱۳۹۹، ص ۲۵۰-۲۵۷).

#### ۴. الگوهای روایتگری تاریخ در قرآن

خاورشناسان نگرش قرآن به تاریخ گذشتگان را و اینکه قرآن چگونه تاریخ پیشین را گزارش کرده و چه رویکردی نسبت به آن اتخاذ نموده، در الگوهای متفاوت تاریخی دسته‌بندی کرده‌اند. در این میان، نوییورت با معرفی دو الگوی تاریخی در قرآن، به بررسی این الگوها و بیان شاخصه‌های هریک پرداخته است. این دو الگوی تاریخی عبارتند از: «امم خالیه» و «رسولان اهل کتاب».

الگوی اول که مرتبط با آغاز تکوین قرآن است، تاریخ «امم خالیه» (امت‌های پیشین) را رمزگذاری کرده است. این الگو که به جریان ارسال رسولان برای دعوت امت‌های گذشته، به عبادت و اطاعت از خدا و عدم موفقیت این رسولان اشاره دارد، چشم‌اندازی را به تصویر کشیده که زمان در آن بیشتر پیوسته (continuum) است تا گاهشمارانه (chronology)، و وقایع به صورت خوشه‌ای و غالباً تکراری تنظیم شده‌اند. این داستان‌ها بیشتر بومی بوده و به وقایع همان منطقه جغرافیایی اشاره دارند (خالدی، ۱۹۹۵، ص ۸؛ هاوتینگ، ۲۰۰۳، ص ۲۵۵-۲۶۰).

محتوای وحی در آنها تاریخی نداشته و حاملان وحی و مخاطبان آنها سیر جانشینی منسجم و پیوسته‌ای را شکل نمی‌دهند، گو اینکه وقایع مرتبط با هر قوم در زمانی مستقل از زمان قوم دیگر و بدون هیچ ارتباط زمانی با یکدیگر اتفاق افتاده است (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۳-۴۸۴).

سؤالی که در اینجا به ذهن می‌آید این است که مراد از «تاریخ نداشتن محتوای وحی در جریان امم خالیه» چیست؟ آیا منظور عدم وقوع این وقایع در تاریخ است و بنابراین واقعیتی در ورای آن متصور نیست و صرفاً داستان‌سرایی و افسانه‌پردازی است تا درسی اخلاقی به جامعه مسلمانان ارائه دهد؟ یا منظور نبود سیر تاریخی است، به این معنا که سیر تاریخی مشخصی در داستان‌های امت‌های پیشین وجود ندارد که به سبب کفر و نافرمانی‌شان ناپود شدند و برخلاف الگوی دوم که سیر تاریخی مشخصی می‌توان برای وقایع و شخصیت‌های داستان یافت، در اینجا هیچ سیر و سلسله جانشینی به هم پیوسته‌ای وجود ندارد؟

نویورت در ابتدا تاریخ را برای این داستان‌ها منکر شده، ولی در ادامه به‌گونه‌ای آن را توضیح داده که احتمال دوم که همان نبود سیر تاریخی است، به ذهن می‌آید (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۴).

استکویچ در کتاب *شاخ زریں* به این داستان‌ها اشاره کرده و از یک سو کارها و افعال شخصیت‌های موجود در این داستان‌ها را که همان پیامبران عربی هستند، فاقد سیر و حرکت دانسته و بدین‌روی بر این باور است که نمی‌توان آنان را در ردیف شخصیت‌های اصلی و کلیدی قرار داد، و از سوی دیگر این داستان‌ها را بدیل اساطیر منسجم عربی پیش از اسلام معرفی کرده است (استکویچ، ۱۹۹۶، ص ۳).

این داستان‌ها که دربردارنده آموزه‌های اخلاقی همچون «تفکر» و «رفتار سنجیده و عمل‌گرایانه» است، در مقابل جهلی قرار دارد که شاخصه اصلی دوره پیش از اسلام است. بنابراین انکار جاهلیت از سوی اسلام به معنای انکار اسطوره به‌مثابه عنصر شکل‌دهنده فرهنگ است که براساس هویت بومی تعریف شده بود؛ زیرا اسطوره به واسطه جهل است که هویت می‌یابد و در فرهنگ‌ها نفوذ می‌کند.

بنابراین الگوی اول که همان داستان‌های مرتبط با اقوام گذشته در منطقه عربستان است و به پیامبران بومی می‌پردازد، از نگاه این خاورشناسان چند ویژگی دارد:

اول. سیر تاریخی مشخصی در آن رعایت نشده و هر واقعه بدون ارتباط با واقعه و داستان دیگر گزارش شده است. به عبارت دیگر، این قبیل داستان‌ها همچون جزیره‌هایی مستقل و جدای از هم هستند که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. این شاخصه پیامبران بومی و داستان‌های مرتبط با آنها سبب شده است شخصیت‌های مطرح در آنها معیارهای شخصیت‌های کلیدی را نداشته باشند. بنابراین صرفاً داستان‌هایی هستند که بیانگر آموزه‌های اخلاقی بوده، عاقبت گناهکاران و ظالمان را برای جامعه مسلمانان بازنمایی می‌کنند. البته این بدان معنا نیست که این خاورشناسان حقیقتی ورای این دسته از داستان‌های قرآنی قائل هستند، بلکه صرفاً به این نکته اشاره کرده‌اند که شعار جهل‌زدایی اسلام به دایره اسطوره‌های عربی که براساس همین جهل هویت یافته نیز ورود پیدا کرده و بدیل قرار گرفتن این داستان‌های اخلاق‌محور، خود در همین مسیر است. به دیگر سخن، تأکید آنان بیشتر بر آموزه‌های اخلاقی است که این داستان‌ها در دل خود جای داده‌اند و اصلاً توجهی به وقوع تاریخی و یا عدم وقوع این داستان‌ها ندارند، اگرچه - همان‌گونه که بیان شد - به نبود سیر تاریخی و پیوستگی در آنها توجه داشته‌اند.

نویورت در بررسی این الگوی روایتگری تاریخ در قرآن، اصلاً به بحث «واقع‌نمایی» و یا عدم واقعیت این داستان‌ها هیچ اشاره‌ای نکرده و فقط به دنبال بیان شاخصه‌های روایتگری قرآن در این الگو بوده است. نویورت همچنین به نقش خداوند در این داستان‌ها توجه داده و بر این باور است که خداوند گاه همچون عاملی اسطوره‌ای عمل می‌کند (شمس: ۱۴؛ فجر: ۱۳).

دوم. ویژگی بلاغی این روایت‌ها که شبیه گفتار کاهنان رازآلود دانسته شده، به همراه چارچوب تاریخی آن که هیچ ارتباط خطی میانشان وجود ندارد، نویورت را به این سو کشانده است که این روایات به جای اینکه واقعیت‌هایی را آشکار کند، آنها را به رمز درآورده و الگوهایی مثالی ارائه می‌دهد. این الگوها در عصر نزول با عدم موفقیت آغازین پیامبر و یارانش و مخالفت آشکار و نهان مشرکان با ایشان تطبیق داده شده است (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۸).

سوم. دیوید مارشال داستان‌های عذاب را زمینه‌ای برای تبلیغ و دعوت پیامبر دانسته است که تجربه شخصی وی را از انکار کافران مکه نشان می‌دهد. از نظر وی این داستان‌ها دارای کارکردی تجربه‌گونه برای پیامبر است و نوعی همانندی و هم‌ذات‌پنداری در میان تجربه‌های پیامبر و این داستان‌ها وجود دارد. برای نمونه، وی به داستان حضرت نوح علیه السلام و دلسوزی وی نسبت به پسرش اشاره می‌کند و تجربه مشابه آن را شفقت پیامبر به امتش می‌داند.

چهارم. کارکرد «اندازی» برای کافران و «تشویقی» برای پیامبر و طرفدارانش از دیگر کارکردهایی است که مارشال بدان‌ها اشاره کرده است. او پس از بیان کارکردهای قصص قرآنی به این اشاره کرده است که تفاوتی بس آشکار میان سوره‌های مکی و مدنی در روایت داستان‌ها وجود دارد: سوره‌های مکی سرشار از داستان است، و حال آنکه در سوره‌های مدنی به ندرت داستانی روایت شده است. وی علت کثرت داستان‌های سور مکی را ضعف و

فقدان اقتدار مسلمانان برشمرده و دخالت و تصرف خدا در جهان و نزول عذاب بر منکران رسولان از سوی خداوند را نشانگر چنین وضعی دانسته است.

به عبارت دیگر در دوره مکه چون مسلمانان قدرتی نداشتند تا از خود دفاع کنند و یا با کافران مقابله نمایند، چنین وضعیتی با داستان‌های عذاب به نمایش گذارده می‌شود تا افزون بر انذار کافران، امیدی را در دل مؤمنان زنده کند. اما در دوره مدنی جریان برعکس بود و مسلمانان قدرت پیدا کردند. این سوره‌ها به تفسیر مستقیم‌تر حوادث بدون وساطت داستان تمایل دارند. در اینجا عذاب از سوی خود مؤمنان و با عملیاتی نظامی بر کافران وارد می‌آید و مسلمانان با اتکا به توان نظامی خود، با کافران مقابله می‌کردند. از این رو دیگر نیازی به داستان‌های عذاب نبود (مارشال، ۲۰۰۳، ص ۳۱۹-۳۲۲).

پنجم. *ارشال بهره‌گیری قرآن از داستان‌های عذاب و حکایات آشنا در میان مردم را که می‌توان از آنها به «فولکلور» یا «فرهنگ مردم زمانه» تعبیر کرد، زمانمند دانسته و این داستان‌ها با شاخصه‌های فراطبیعی را متعلق به زمان ضعف مسلمانان دانسته که به صورت طبیعی قادر به مقابله با مخالفان نبودند. به عبارت دیگر، وی به استفاده ابزاری قرآن از داستان‌ها و حکایات توجه داده است؛ اما افزون بر ابزار انذار و تبشیر، کوشیده است قرآن را به گونه‌ای مصلحت‌اندیش معرفی نماید که برای اهداف خود سعی دارد در زمان ضعف مسلمانان، از امور فراطبیعی بهره بگیرد. چنین نگاهی به تفاوت سوره‌های مدنی و مکی همان نگاه «بافت‌گرایانه» به قرآن است که - همان گونه که بیان شد - اگر «بافت» خود عاملی در شکل‌دهی وحی و قرآن نباشد با دیدگاه اصیل اسلامی، نه تنها هیچ تلاقی و تضادی ندارد، بلکه برای فهم هرچه بهتر قرآن ضروری می‌نماید.*

#### ۲-۴. رسولان اهل کتاب

الگوی دوم که به رسولان اهل کتاب تعلق دارد، سلسله‌ای متوالی از رسولان را به نمایش می‌گذارد که این سیر به هم پیوسته، طرحی از صحنه‌های مرتبط تاریخی را شکل داده که در قالبی گاهشمارانه ارائه شده است. به باور نویورت این داستان‌ها دربردارنده تجربه‌هایی غنی و پیچیده‌ای است که کارکردشان این است که بر فهم و تلقی امت در حال ظهور اسلامی از خودش، تأثیری اسطوره‌آفرینانه می‌گذارد؛ به این معنا که این داستان‌ها و وقایع چهارچوبی را برای رفتار پیامبر اکرم ﷺ و امت وی در موقعیت‌های خاص ایجاد کرده و سرنوشت آینده آنان را به واسطه این داستان‌ها نمایان ساخته است.

به عبارت دیگر در الگوی «امم خالیه»، تجربه‌های حال که همان نپذیرفتن دعوت پیامبر اکرم ﷺ در آغاز بعثت است، بر تصویر گذشته که نپذیرفتن دعوت رسولان عربی از سوی مردم بود، مطابقت داده می‌شود، و حال آنکه در الگوی انبیای عهدی، تجربه‌های پیشین الگویی برای فهم حال و حتی می‌توان گفت: آینده و سرنوشت امت اسلام به شمار می‌رود (نویورت، ۲۰۰۳، ص ۴۸۸).

## ۵. بررسی الگوهای روایتگری تاریخ در قرآن به صورت مطالعه موردی

دو الگوی متفاوت برای روایتگری تاریخ در قرآن از سوی مستشرقان بیان شد که هریک شاخصه‌های مختص به خود را داشت. در این بخش به مطالعه موردی برخی از رسولان اهل کتاب که از نظر خاورشناسان الگویی پیوسته و گاهشمارانه دارند، می‌پردازیم. از جمله رسولان اهل کتاب در الگوی روایتگری تاریخ در قرآن، داستان حضرت نوح علیه السلام و طوفان است. داستان ایشان بارها در قرآن تکرار شده و در آیات آغازین، از همان الگوی داستان‌های عذاب در دوره نخست مکی پیروی نموده است. به عبارت دیگر، حضرت نوح علیه السلام اگرچه از رسولان اهل کتاب است و باید از الگوی این رسولان تبعیت کند، اما آیات آغازین قرآن که به داستان آن حضرت پرداخته، از الگوی «امم خالیه» پیروی کرده است.

به باور نویورت در آیات متأخر، تغییری در الگوی داستان حضرت نوح علیه السلام دیده می‌شود که به سوی الگوی عهدینی پیش می‌رود. در این الگوی جدید، آن حضرت در سلسله‌ای از انبیای به هم پیوسته قرار می‌گیرد و جریانات با جزئیات بیشتری ارائه می‌شود که از آن جمله، بیان آماده‌سازی کشتی و انتخاب گونه‌های حیوانات است. برخلاف الگوی اول که طوفان صرفاً وسیله‌ای برای عذاب به شمار می‌رفت، در اینجا جنبه کیهانی طوفان به تلویح بیان شده است و آخرین انذار حضرت نوح علیه السلام چنان طینی دارد که گویی این واقعه به معنای وقفه‌ای در تاریخ نجات است.

ساختار تاریخ نبوت و قرار گرفتن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سلسله انبیایی که حضرت نوح علیه السلام در ابتدای آن است، در آیات مدنی مدنظر قرار گرفته است. اما آنچه به وضوح در تمام آیاتی که درباره حضرت نوح علیه السلام است مشاهده می‌شود، فقدان و یا - دست کم - کم‌رنگ شدن عناصر اساطیری این داستان است و خصیصه‌های اساطیری، همچون فراگیر بودن فاجعه و یگانگی فاجعه‌آمیز این واقعه و تجدید حیات کامل نوع بشر پس از غرق شدن در هیچ‌یک از این آیات دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر جنبه‌های اساطیری داستان حضرت نوح علیه السلام در خوانش اسلامی آن، بیشتر در منابع ثانویه‌ای همچون تاریخ‌نگاری‌ها و تفاسیر قرآن صورت گرفته و خود قرآن به‌مثابه منبع اولیه معارف اسلامی فاقد این جنبه‌های اسطوره‌ای است.

نویورت بر این باور است که در نگاه اول تفاوتی میان قرآن و کتاب مقدس در داستان طوفان نوح به نظر نمی‌آید، و حال آنکه تفاوتی بنیادین میان این دو قرائت وجود دارد. در کتاب مقدس، آنچه باعث پشیمانی خداوند از خلقت انسان و نابودی نوع بشر گردیده فساد و ظلم آشکار اجتماعی انسان‌هاست (پیدایش، ۵: ۵-۸)؛ اما در قرآن نه‌تنها علت عذاب الهی فساد و ظلم انسان‌ها نیست، بلکه نمی‌توان نشانی از نابودی کامل نوع بشر پیدا کرد و چنین خوانشی از طوفان نوح با ارائه قرآنی بیگانه است.

این در حالی است که هدف گزارش کتاب مقدس و تمثیل اساطیری آن، مانند حماسه گیلگمش و حماسه دوکالیبون، نوسازی ریشه‌ای نوع بشر است؛ اما در قرآن مجازات و نابودی انسان‌های گناهکار و نافرمان و نوسازی ریشه‌ای نوع بشر موضوع اصلی آن نیست، بلکه آنچه موضوع اصلی قرآن درباره طوفان نوح را شکل می‌دهد نجات

معجزه‌آسای رسول خدا به وسیله کشتی‌ای است که به آرامی تحت هدایت خدا در میان آب‌های پرتلاطم حرکت می‌کند (آیه ۱۳) و این بیانگر پیام مهمی است که امید را بیدار می‌کند.

حضرت داود و حضرت سلیمان علیهم‌السلام نیز از جمله رسولانی هستند که قرآن درباره آنها به روایتگری پرداخته و بر اعمال قدرت دو قهرمان بر عالم حیوانات و ارواح و همچنین پدیده‌های طبیعی تمرکز کرده است. نویورت پس از اشاره به نمونه‌های قرآنی متعددی از این قدرت‌های خاص، همچون حکمرانی بر پرندگان (ص: ۱۷-۱۹) و دانستن زبان مورچگان (نمل: ۸۱؛ سبأ: ۱۲) و همچنین انتقال تخت بلقیس توسط عفریت به قصر حضرت سلیمان (نمل: ۴۰)، به دنبال احتمالاتی است که چنین اموری را توجیه نماید. وی با اشاره به آیات ۸۰-سوره انبیاء و ۱۱۰-سوره سبأ، تخصص حضرت داود علیهم‌السلام در زره‌سازی و همچنین با اشاره به آیه ۱۲ سوره سبأ علم حضرت سلیمان علیهم‌السلام به معدن فلز را شواهدی ناکافی بر احتمالی بسیار بعید مبنی بر دستیابی انسان به مهار منابع مادی و اختراعات فنی فردی دانسته است. افزون بر این، وی بر این باور است که واقعیاتی که دال بر دستاوردهای آغازین اینچنینی باشد تا زمینه را برای ترسیم چنین شخصیت‌هایی فراهم سازد، ناکافی است.

از دیگر شخصیت‌های عهدینی که حضوری پررنگ در قرآن دارد، حضرت مریم علیها‌السلام و فرزند ایشان است. خاورشناسان با روش تاریخی - انتقادی و با تأکید بر بافت و شرایط حیات نزول قرآن، سعی در بررسی تاریخی این واقعه کرده و در این مسیر، دیدگاه‌ها و رویکردهای متعددی را رقم زده‌اند. میسائیل مارکس و آنجلیکا نویورت روایت قرآنی داستان حضرت مریم علیها‌السلام و اوایل مادر شدن ایشان را روایتی تمثیل‌زدایی و اسطوره‌زدایی شده از گزارش کتاب مقدس در این‌باره دانسته‌اند (مارکس، ۲۰۱۰، ص ۵۶۱).

نویورت همچنین به روایتی ضد تاریخ (counter-history) در سنت یهودی از این داستان توجه می‌دهد که در آن حضرت مریم علیها‌السلام - که به هفزیبه (Hephzibah) تغییر نام داده است - فرزند خود را به عللی طرد می‌کند که شواهد بیانگر آن است که او مسیح دشمن اسرائیل خواهد شد (شفر، ۲۰۱۲).

در مقابل این دیدگاه، سلیمان علی‌مراد (Suleiman Ali Mourad) در پژوهش خود درباره حضرت مریم علیها‌السلام در قرآن، با همان رویکرد «بافت‌گرایانه» به بررسی بافت زمان نزول قرآن و سایر منابع موجود در آن زمان پرداخته است. وی پس از ارائه گزارش قرآنی از حضرت مریم علیها‌السلام و چگونگی تولد حضرت عیسی علیه‌السلام، به گزارش انجیل سوداپیگرافی شبه (اپوکریفایی) متی (Gospel of Pseudo-Matthew) از حضرت مریم علیها‌السلام که در بین قرون ششم تا هشتم میلادی نگارش یافته است، اشاره می‌کند و به شباهت میان این دو گزارش توجه می‌دهد و پس از آن به منابع هلنیستی توجه داده و هر دو گزارش قرآن و متون غیراصلی کتاب مقدس را برگرفته از افسانه‌ها و اسطوره‌های یونانی می‌داند: و در روز سوم سفر، در حالی که راه می‌رفتند، مریم از گرمای بیش از حد خورشید در بیابان خسته شد و با دیدن درخت خرمایی به یوسف گفت: «می‌خواهم در سایه این درخت کمی استراحت کنم». یوسف او را به سرعت به سمت نخل برد و او را از حیوان خود پیاده

کرد. مریم همان‌طور که آنجا نشست، به شاخ و برگ درختان نخل نگاه کرد و آن را پر از میوه دید و به یوسف گفت: ای کاش می‌شد مقداری از میوه این خرما به دست آورد! یوسف به او گفت: «از اینکه چنین می‌گویی تعجب می‌کنم؛ زیرا می‌بینی درخت خرما اینقدر بلند است و به خوردن میوه آن فکر می‌کنی! من بیشتر به بی‌آبی فکر می‌کنم؛ زیرا مشک‌ها اکنون خالی است و ما چیزی نداریم که بتوانیم خود و دام‌هایمان را با آن تازه کنیم». سپس عیسای کودک در حالی که با چهره‌ای شاد در دامن مادرش خوابیده بود، به نخل گفت: «ای درخت، شاخه‌هایت را خم کن و مادرم را با میوه‌هایت شاداب کن!» بلافاصله با این سخنان، نخل تا پای مریم خم شد. سپس از آن میوه‌ای جمع کردند و با آن، همه خود را شاداب ساختند. بعد از اینکه همه میوه‌هایش را جمع کردند، همچنان خم بود و منتظر بود که فرمان برخاستن از جانب کسی که به آن دستور داده بود، صادر شود. آنگاه عیسی به آن گفت: «ای نخل، خودت را بلند کن و قوی باش و با درختان من که در بهشت پدرم هستند، هم‌نشین باش و از ریشه خود رگ آبی را که در زمین پنهان است، بگشا و آب‌ها جاری شود تا تشنگی خود را سیراب کنیم!» فوراً برخاست و از ریشه‌اش چشمه‌ای از آب بسیار زلال و خنک و درخشان شروع به فوران کرد. آنان چون چشمه آب را دیدند بسیار شادمان شدند و همه، از چهارپایان و حیواناتشان راضی شدند و خدا را شکر کردند (مراد، ۲۰۰۸، ص ۱۶۷).

مراد پس از ارائه گزارش انجیل اپوکریفای شبه متی، به شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو متن اشاره می‌کند. داستان آن‌گونه که در سوره «مریم» آمده، بسیار کوتاه‌تر از داستان انجیل اپوکریفای شبه متی است. در سوره «مریم»، داستان در حالی اتفاق می‌افتد که مریم در حال زایمان است و صحنه تنها در مکانی دورافتاده توصیف شده است. اما در انجیل اپوکریفای شبه متی، حضرت عیسی ﷺ قبلاً متولد شده است و این حادثه در هنگام سفر به مصر رخ می‌دهد. وی سپس به این نکته توجه می‌دهد که بنابراین، به نظر می‌رسد در اینجا با دو داستان سروکار داریم که در موضوع معجزه درخت خرما مشترک هستند.

آنچه در پژوهش مراد خودنمایی می‌کند توجه به این نکته است که وی حاصل تحقیقات خود بر این دو متن را چنین بیان می‌کند که منبع هر دو گزارش از حضرت مریم، اسطوره یونانی *تئو* و تولد *آپولون* است. *تئو* که در اسطوره‌های باستانی نماد مادری بود، ناامیدانه سعی می‌کرد خود را از *هرای* (Hera) خشمگین پنهان کند و به دنبال جزیره دورافتاده «دلوس» (Delos) رفت. آزرده و مضطرب کنار درخت خرمایی در کنار رودخانه «اینیوس» (Inopos) نشست و *آپولون* را در آنجا به دنیا آورد.

مراد بر این باور است که این اسطوره به‌طور گسترده در جهان یونانی، «هلنیستی» و رومی شناخته شده بود و به نمونه‌های آن در ادبیات کلاسیک مانند *ادیسه* هومر (Homer's Odyssey) و سرود *آپولون* (Hymn to Apollo) اشاره می‌کند. وی اظهار می‌دارد که اسطوره تولد *آپولون* در کنار نخل خرما بر روی آثار هنری مربوط به قرن ششم قبل از میلاد به تصویر کشیده شده است. وی همچنین به این نکته توجه داده

است که همه گونه‌های هلنیستی و لاتینی اسطوره اصلی *لتو* که *آپولون* را در کنار درخت خرما به دنیا آورد، منعکس کننده قرض گرفتن و اقتباس (*borrowing and adaptation*) توسط گروه‌هایی است که آن را برای اهداف و نیازهای خود تغییر شکل داده‌اند.

*مراد* چنین آورده است که تخصیص اسطوره‌های باستانی در دنیای باستان رایج بود و مسیحیان اولیه نیز از این قاعده مستثنا نبودند. وی بر این باور است که داستان درخت نخل که به سوره مریم راه پیدا کرد، بازسازی اسطوره *لتو* درباره زن باردار مضطرب (*لتو/مریم*) است که به دنبال مکانی دورافتاده (*دلوس/نقطه دورافتاده*)، کنار تنه درخت خرما در کنار نهر (*اینیوپوس/یک نهر*) نشست و فرزند مقدسی (*آپولون/عیسی*) را به دنیا آورد.

*مراد* پس از طرح ادعای بازسازی اسطوره *لتو* در سوره مریم، منبع مستقیم و بی‌واسطه (*direct source*) بودن این اسطوره برای سوره حضرت مریم علیها السلام را بعید دانسته است. وی بر این باور است که گزارش قرآن از این ماجرا دارای دو بخش است: بارداری و زایمان حضرت مریم علیها السلام و معجزه اتفاق افتاده در آن که در مرحله دوم اسطوره *لتو* از سایر منابع به عاریت گرفته شده و درباره مریم در قرآن به کار برده شده است. وی برای پاسخ به چگونگی به عاریت گرفته شدن این اطلاعات، احتمالاتی را مطرح می‌کند (*مراد*، ۲۰۰۸، ص ۱۶۷-۱۶۸). اولین نقدی که بر این دیدگاه مطرح شده همان نقدی است که در روش تاریخی - انتقادی مطرح شد و آن نبود دلیلی مشخص بر این احتمالات است.

همان‌گونه که بیان شد، این دسته از خاورشناسان با تکیه بر تاریخ مستقل از وحی، صرفاً به دنبال تاریخ و منابع انگاره‌ها و گزاره‌های قرآنی در سایر منابع بوده و گاه با ردیابی آنها در اسطوره‌ها و افسانه‌های هلنیستی، مدعی آشنایی مردم عصر نزول با افسانه‌ها بوده‌اند. افزون بر نقد روشی که بر روش این دسته از خاورشناسان وارد است - و پیش از این به تفصیل بیان شد - تمرکز افراطی این گروه از خاورشناسان بر بافت و تطبیق آن با عهدین، بدون توجه به تفاوت‌های موجود میان این دو کتاب، آنها را به تأثیرپذیری قرآن از بافت سوق داده است.

### نتیجه‌گیری

مرجعیت علمی قرآن در عرصه‌های گوناگون، به‌ویژه در تاریخ و گزاره‌های تاریخی از جمله مباحثی است که غالب مفسران و عالمان اسلامی بدان باور دارند. در مقابل، خاورشناسان با بهره‌گیری از روش‌های نقادی کتاب مقدس، به‌ویژه رویکرد تاریخی - انتقادی، حقیقت و اعتبار تاریخی گزاره‌های قرآن را زیر سؤال برده و در پی یافتن تاریخ نقل و باور به این گزاره‌ها هستند.

به عبارت دیگر، خاورشناسان با تکیه بر تاریخ مستقل از وحی، به دنبال منابعی تاریخی و غیروحیانی برای گزاره‌های تاریخی قرآن بوده و در این مسیر، به بافت و شرایط حیات نزول قرآن بیش از همه توجه می‌کنند. این خاورشناسان با مقایسه قرآن با کتاب مقدس و بی‌توجهی به تفاوت‌های اساسی این دو کتاب، چه در تدوین و

قانونی‌سازی و چه در معنای وحی و بافت، قرآن را متأثر از بافت زمان نزول دانسته و بسیاری از گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن را برگرفته از سنت‌های مکتوب و شفاهی عصر نزول دانسته‌اند.

اگرچه تأثیرپذیری قرآن از بافت به صورت مختصر در این مقاله و به صورت تفصیلی در سایر مقالات مدنظر قرار گرفته، اما این پژوهش با تمرکز بر رویکردها و دیدگاه‌های خاورشناسان درباره مواجهه قرآن با تاریخ و همچنین الگوهای روایتگری تاریخ و با مطالعه موردی در این الگوها، سعی بر آن داشته است که افزون بر تبیین درست دیدگاه این خاورشناسان، نقدهای مرتبط با روش و رهیافت‌های آنها را بازشناساند.

رویکرد «کلی‌نگر و غیرتاریخی» و رویکرد «جزئی‌نگر و تاریخی» دو رویکرد اصلی خاورشناسان در مواجهه با گزاره‌های تاریخی قرآن است که رویکرد اول بی‌توجه به تاریخ و بافت گزاره‌های قرآن صرفاً به پیام و عبرت‌های برگرفته از آنها توجه می‌دهد و رویکرد دوم اگرچه نگاه کل‌نگر و پیام‌های اخلاقی برگرفته از گزاره‌های تاریخی را قابل استفاده می‌داند، ولی با تکیه بر ریزساختارهای قرآن و بافت و شرایط حیات نزول آنها، به بررسی شکل‌گیری و منشأ آنها توجه دارد. قطعی نبودن رهیافت‌ها و نتایج حاصل از روش تاریخی - انتقادی و شکل گرفتن این ادعاها بر احتمالاتی صرف، از جمله نقدهای وارد بر این مطالعات خاورشناسان است، تا بدانجا که خود خاورشناسان نیز بارها بر این ویژگی آن اشاره کرده‌اند.

## منابع

### قرآن کریم.

کتاب مقدس، ۲۰۰۹، انگلستان، انتشارات ایلام.

آقایی، سیدعلی، ۱۳۹۱، «رهیافت تاریخی - انتقادی در مطالعات کتاب مقدس»، ماه دین، ش ۱۸۴، ص ۸۳-۹۰.

علیزاده موسوی، سیدحامد، ۱۳۹۹، *رابطه قرآن و کتاب مقدس: بررسی دیدگاه آنجلیکا نویورت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نویورت، آنجلیکا، ۱۳۸۹، «صاویر و استعارات در بخش‌های آغازین سوره‌های مکی»، ترجمه ابوالفضل حری، در: *رهیافت‌هایی به*

*قرآن*، جلال هلاوتیگ و عبدالقادر شریف، به کوشش مهرداد عباسی، تهران، حکمت.

Donner, F, 1998, *Narratives of Islamic origins. The beginning of Islamic historical writing*, Princeton.

Hawting, Gerald R., 2003, *Pre-Islamic Arabia and the Quran, in: Encyclopaedia of the Qur'ān, General Editor: Jane Dammen McAuliffe*, p. 253-260.

Khalidi, Tarif, 1995, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge.

Krentz, Edgar, 1997, *the Historical Critical Method*, Philadelphia, Fortress Press.

Marshall, David, 2003, "Punishment Stories", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor, Jane Dammen McAuliffe.

Mourad, Suleiman A., 2008, *Mary in the Qur'an A reexamination of her presentation*, THE QUR'AN IN ITS HISTORICAL CONTEXT, Routledge, USA.

Neuwirth, Angelika, "Myths and Legends in the Qur'ān", in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, 2003

\_\_\_\_\_, 2016, *Qur'anic Studies and Historical-Critical Philology: The Qur'an's Staging, Penetrating, and Eclipsing of Biblical Tradition*, Philological encounters 1, Brill.

\_\_\_\_\_, 2003, "Qur'an and History a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, V. 5, N. 1, p. 1-18.

\_\_\_\_\_, 2019, *the Qur'an and Late Antiquity*, Translated by Samuel Wilder, Oxford University Press.

Rosenthal, 2002, "History and the Quran", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor, Jane Dammen McAuliffe, v 2.

Schäfer, Peter, 2012, *the Jewish Jesus, How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton: Princeton University Press.

Stetkevych, J., 1996, *The golden bough. Studies in Arabian myth*, Bloomington.

Wellhausen, Julius, 1889, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin.

Stewart, Deven, 2016, *Book Review of Scripture, Poetry and the Making of a Community. By Angelika Neuwirth*, New York, Oxford University Press.

Marx, Michael, 2010, *The Quran in context: historical and literary investigations into the Quranic milieu*, Leiden, Brill.

## **An Analysis the Views of Orientalists about the Relationship between the Qur'an and History with the Approach of the Scientific Authority of the Qur'an**

**Seyed Hamed Alizadeh Mousavi** / Assistant Professor, Department of Comparative Studies, Research Institute of Quranic Culture and Education, Research Institute of Islamic Sciences and Culture  
amed.moosavi2@gmail.com

**Received:** 2023/10/22 - **Accepted:** 2024/01/22

### **Abstract**

"Scientific reference of the Holy Quran" means the meaningful impact of the Holy Quran on structured human knowledge, seeking the effective presence of the Holy Quran along with other epistemic sources in the field of various knowledge. One of the fields of knowledge in humanities is the knowledge of history, which has an important position. According to the prevailing view of Islamic scholars and commentators, the historical narratives and propositions of the Qur'an are among the sources that not only describe the history of Islam and the Prophet (PBUH & HH), but also present the history of the nations and religions of the past, and are considered as a real and original source for the science of history. On the other hand, orientalists have dealt with the relationship between the Qur'an and history with different approaches, and sometimes they have confirmed the authority of the Qur'an in some historical issues, and sometimes they have questioned it. These orientalists have often studied the historical propositions and the approaches and patterns of narration of history in the Qur'an with the "historical-critical" method. The mentioned method, which is one of the most widely used methods in the Quranic studies of orientalists, confirms only those historical propositions that are compatible with the standards of today's history by examining historical sources. rejecting the authority of the Qur'an in many of its historical reports, these orientalists consider the study of these historical statements to be merely the study of historical images and beliefs, not the history of historical events. Using a desk-research and descriptive-analytical method, in addition to criticizing the retelling method, this research investigated the approaches and methods of Orientalists' Qur'anic studies with regard to the theory of the scientific authority of the Qur'an and has criticized and evaluated the approaches of the said Orientalists in this regard in the form of a case study of some historical narrations of the Quran.

**Keywords:** Quran, history, scientific authority, orientalists, texture, historical-critical

## **The Role of Muhammad Ibn Mas'oud Ayashi and His Interpretation in the Preservation of Shia Hadith**

**Asadollah Jamshidi** / Assistant professor, faculty member of the Department of Qur'anic Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, jamshidi@iki.ac.ir

**Received:** 2023/12/17 - **Accepted:** 2024/03/17

### **Abstract**

Ayashi's interpretation is one of the most important sources of Shia interpretative narrations left over from the 3rd and 4th centuries of Hijri. Some of this book's deficiencies, which are mostly related to the sanad of its hadiths, has obscured the status of this work and the author's efforts. Using a "textual research" method in this research, and categorizing and analyzing the content of some of the hadiths of this work and comparing them with the hadiths left over from the Safavid era, it was found that nearly seven hundred hadiths have reached us only through this book and the sources remaining from before the Safavid era lacks this number of hadith; and these hadiths were republished in later sources, only through Ayashi's interpretation. Therefore, we owe the preservation and protection of this number of hadiths and our access to them today to Ayashi's effort and his interpretation, as well as to the one who copied this book and provided access to it for future generations.

**Keywords:** Tafsir Ayashi, Shia Hadith, Transoxiana, Interpretational Hadiths.

## Examining the Verses that Seem Illustrate the Multiplicity of Human Nature

✉ **Yunus Hasani** / PhD student of Tafsir and Qur'anic Sciences, IKI      Uhasani@mihanmail.ir  
**Mohammad Naqibzadeh** / Faculty, Department of Qur'an Interpretation and Sciences, IKI  
**Ismail Soltani** / Assistant Professor, Department of Qur'anic Tafsir and Sciences, IKI  
**Received:** 2023/06/09 - **Accepted:** 2023/09/17

### Abstract

Man's nature is his way of existence and the type of his creation, which is referred to as "fitrat" in the Qur'an, and there are verses that indicate its existence. On the other hand, a superficial understanding of verses such as the verse of Shakleh (15: 84), the verse that divides humans into two groups of believers and unbelievers at the beginning of creation (64: 2), as well as verses that express some of the characteristics of human beings (such as anxious, covetous, oppressive, ignorant, corrupt and bloodthirsty) seem to prove such a nature - at least - in a group of people. Using the descriptive-analytical method, this research was organized with the aim of reaching the Qur'an's point of view and the semantics of such verses and summarizing them, and it is concluded that the mentioned verses do not indicate the origin of the development of such traits in humans, and accordingly, it is not possible to prove the multiplicity of human nature from them.

**Keywords:** nature, fitrat, Shakleh, multiplicity of nature, human, anthropology, Quran

## **An Analysis of the Structural Areas of the Word "al-Rahman"**

**Sadegh Zarinmehr** / 3rd level student, Seminary of Amir al-Mu'minin (PBUH), Loizan, Tehran  
Lavizan sadegh.zarinmehr@gmail.com

**Received:** 2023/10/17 - **Accepted:** 2024/01/22

### **Abstract**

The exact meaning and interpretation of the word "al-Rahman" requires a literary analysis of this word. There are many opinions about the various structural aspects of the word "al-Rahman" that due to the inseparability of the structural areas from each other, adopting a word in each will lead to a different result in the other area. Therefore, it is necessary to provide a comprehensive analysis of all aspects of the construction of this word and to explain their relationship with each other. This research has dealt with this issue in a descriptive-analytical way. Contrary to the opinion of some, the claim of mute and improvisation nature is rejected for "al-Rahman". Investigating the usages, a new theory for this word under the title of "combination of words" was proved, which is the reason for the existence of two distinct sources of derivation: (1) "Rahma" in its famous meaning; (2) "Rahm" means closeness. The research in the Quranic and narrative usages indicates the use of both descriptive and scientific usages for "al-Rahman". Contrary to popular opinion, the etymology of this word is not limited to exaggeration, and it can also be a suspicious adjective. The types of al and lam are unnecessary appendages in the scientific case, and in the descriptive case, it is a mental or present agreement.

**Keywords:** al-Rahman, word analysis, verb, word, common word, derivative, equivocal adjective

## **Muslim Scientists and Their Methodological and Epistemological Errors in Understanding the Qur'an; A Case Study of the Works of Sahabhi, Amr Sharif and Bazargan in Understanding the Verses of Human Creation**

✉ **Mohammad Amin Miqani** / PhD in Quran and Hadith Sciences, IKI

amighani553@gmail.com

**Hamid Arian** / Associate Professor, Department of Qur'anic Tafsir and Sciences, IKI

**Received:** 2023/07/23 - **Accepted:** 2023/11/08

### **Abstract**

Some educated, scientific-oriented Muslims have applied the Qur'anic verses to the hypothesis of "transformation of species" in the matter of human creation. Using the analytical-critical method, this article has evaluated and criticized the interpretations of three Muslim scientists (Yadullah Sahabi, Amr Sharif and Mehdi Bazargan) and has shown their methodological and epistemological errors in understanding the verses of human creation. The purpose of this research is to help to understand religious texts correctly and to avoid unmethodical exposure to them. The findings of this research indicate that this group of Muslim students in their religious studies have applied the meaning of the Qur'anic verses to the hypothesis of "gradual evolution of species". This type of encounter with the verses of the Quran has its roots in two basic problems in their epistemological situation: one is the lack of expertise in religious sciences, especially the interpretation of the Quran; And the other is excessive scientism, especially giving credit to the "evolution of species" hypothesis. These two factors have caused gross errors on their part in understanding the verses of the creation of the first man. Some of these errors are related to the method of interpretation of the verses, and others are related to the understanding of the content of the commentators' arguments. In this article, these two types of errors have been mentioned, exemplified, and analyzed in detail in the interpretative performance of three scholars.

**Keywords:** Muslim scientists, creation of man, gradual evolution, stability of species, Yadullah Sahabi, Amr Sharif, Mehdi Bazargan.

## **A Reflection on the interpretation of the verse "There is None Among the People of the Book but will Surely Believe in him Before his Death" and its connection with the era of the advent of Hazrat Mahdi**

✉ **Husain Naqvi** / Associate Professor, Department of Religions, IKI naqavi@iki.ac.ir  
**Abbas Elahi** / Assistant Professor, Department of Comparative Quran Studies, MIU High  
School of Tafsir  
**Jafar Rezaei Majidpour** / PhD student of Religions and Mysticism, IKI  
**Received:** 2023/05/20 - **Accepted:** 2023/09/17

### **Abstract**

The Holy Qur'an informs about a definite matter with the verse "And who among the people of the book except those who believe before death" and that is the faith of all the people of the book in a matter that has come in the form of a pronoun and ambiguous, and two views have been put forward to clear the ambiguity of its authority: 1. The faith of each of the People of the Book in Jesus before his death; 2. The faith of every person of the Book in Jesus before the death of Jesus. Some writers interpret this verse by choosing the second point of view and consider the verse to be related to the Age of the Advent. Using the descriptive-analytical method, this article examines the argument that relates the verse to the age of advent, and according to the evidences in the previous verses that speak of denying the death and crucifixion of Jesus, the first point of view with the difference that he considers the non-murder and crucifixion of Jesus as belonging to faith, and also rejects the connection of the verse with the Age of Advent.

**Keywords:** Crucifixion of Jesus, Ascension of Jesus, Christ in the Qur'an, Faith of the People of the Book, Age of Advent.

## **Validation of Fairclough's "Critical Discourse Analysis" Method in the Interpretation of the Holy Quran**

✉ **Nafiseh Moqiseh** / PhD in Comparative Interpretation, Bint Al-Hadi Institute of Higher Education, MIU na.moghise@gmail.com

**Ali Fathi** / Associate Professor, Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

**Saeed Amirkaveh** / Assistant Professor, Department of Social Communication, IRIB University

**Received:** 2023/06/15 - **Accepted:** 2023/09/20

### **Abstract**

Fairclough's "critical discourse analysis" is an interdisciplinary interpretive method whose purpose is to reach the hidden ideology that the active participants of the discourse have naturalized in the discourse. For this purpose, in this method, the commentator examines the text by going through the three levels of "description", "interpretation" and "explanation". In recent years, this analytical method has met with increasing favor of some Quranic scholars. Therefore, examining the method of "critical discourse analysis" in terms of its basis, principles, and application as a method in the interpretation of the Holy Quran seems necessary. Using the descriptive-analytical method, this article examines the application of the "critical discourse analysis" method in the interpretation of the Qur'an. Regardless of the foundations and principles, the implementation of Fairclough's critical discourse analysis as a method for interpreting the Holy Qur'an faces many problems. The most important shortcoming of the "critical discourse analysis" method is accepting Fairclough's view of language as one of the principles of this method. In his view, ideology is a tool to rule over people and conquer them, and Fairclough has accepted the same meaning of ideology in his critical method. Other problems are determined by exploring and implementing the method. Using the stages of critical discourse to reach the environmental situations is faced with problems (such as relativity, accidental nature of the text, death of the author, historicity of the text and semantic pluralism). Reproducing a discourse through the mentioned method causes a structural change of the discourse. The existence of only one of these problems in any interpretation method makes it impossible to use it for the interpretation of the Holy Quran.

**Keywords:** critical discourse analysis, Fairclough, Ideology, Language, Text Interpretation, Qur'an Interpretation.

## **The Factors of the Necessity of Interpretation of the Qur'an from the Point of View of Orientalists; Review and Critique**

**Alireza Asaadi** / Associate Professor, Department of Islamic Theology, Research Institute of Islamic Sciences and Culture asaadi@isca.ac.ir

**Received:** 2023/06/30 - **Accepted:** 2023/10/01

### **Abstract**

Some Orientalists have pointed out factors such as the language of the Qur'an, contradictions, stories of the Qur'an, the evolution and development of the Islamic society, and facing new issues in analyzing the necessity of interpreting the Qur'an. Although some of these factors are in line with what Islamic scholars have said, they can be viewed sympathetically, but there are undoubtedly serious considerations regarding some others. Using the descriptive-analytical method, this article explains and criticizes these factors. The results show that, contrary to the claims of some Orientalists, the Arabic language is not a degenerate branch of other languages, nor are the linguistic defects claimed by them true, so that it is considered necessary to interpret the Qur'an. Using the descriptive-analytical method, this article explains and criticizes these factors. The results show that, contrary to the claims of some Orientalists, the Arabic language is not a degenerate branch of other languages, nor are the language defects claimed by them true, so that it can be said that it is necessary to interpret the Qur'an in this regard. In addition, because the Qur'an has strong and similar verses, absolute and binding, and general and specific, it may come to mind at first glance that there is a conflict between their meanings; But upon reflection, it becomes clear that such conflicts are apparent and primitive, not established. Therefore, the suspicion of contradiction and conflict between the contents of the Qur'an by some Orientalists and considering it as a necessity for interpretation, indicates their ignorance in understanding the teachings of the Qur'an or their prejudices and evil intentions.

**Keywords:** the Holy Quran, interpretation of Quran, Orientalists, necessity of interpretation.

## **The Different Types of Emotion's Effects on Human Tendencies from the Perspective of the Qur'an**

✉ **Mohsen Karimi Quddousi** / PhD in Quran and Hadith Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute mohsenak65@gmail.com

**Ali-Awsat Bagheri** /Assistant Professor of the Department of Qur'anic Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, bagheri@qabas.net

**Abolqasem Bashiri** / Associate Professor of Psychology Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, bashiri@iki.ac.ir

**Received:** 2024/01/25 - **Accepted:** 2024/04/20

### **Abstract**

It is necessary to know how emotions affect human tendencies to identify human's dominant relations of his internal dimensions and to know how to manage them. The main question of this article is, what kind of effects do states like fear, anger, sadness, happiness, etc. have on human's tendencies? This research is qualitative and is based on "content analysis". Since the Holy Quran is the main source of this research, an "analytical-interpretive" research method is used having a "thematic" style, and the data is collected using library method, along with taking notes. According to the findings of the research, the Holy Quran has paid attention to the various effects of emotions on human tendencies in accordance with its educational goals. According to the Qur'an, orientation, activation, acceleration and mastery are the most important effects of emotions on human tendencies; that is, emotions can make something appear desirable or undesirable for a person, can motivate human's desires with a strong impulse, increase the speed of the activeness of desires, or prevent their behavioral incitement.

**Keywords:** excitement, motivation, human tendencies, effect of emotions, fear, anger, sadness, happiness.

# Abstracts

## Thematic Interpretation as a Theorizing Method in Human Sciences; A New Review from the Quranic Perspective of Martyr Sadr

✉ **Alireza Mohammadi Fard** / Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, MIU  
amfard1359@gmail.com

**Seyyed Hamidreza Hasani** /Assistant Professor, Department of Philosophy of Human Sciences, Research Institute of Hawzeh and University

**Received:** 2023/08/16 - **Accepted:** 2023/11/22

### Abstract

In the intellectual system of Martyr Sadr, the wise Quran is a source for discovering the realities of the human world and theorizing in the field of human life issues. The main issue of this article is to discover and explain the position and identity of the thematic interpretation in the ijthadi-scientific apparatus of this thinker. The purpose of this explanation is to take advantage of the capacity of Martyr Sadr's works in the methodological aspect of Quranic theorizing and to discover one of the methodological elements of the Quran's scientific authority in the realization of indigenous/religious humanities. The sub-problems of this research consist of two categories: general topics of religious humanities and topics related to his point of view in explaining the identity of thematic interpretation. Therefore, the appropriate method of research in the first category is to use the "exploratory strategy" and "rational analysis" of the works of Martyr Sadr. But in the second dimension, as he himself refers to the ijthad of the thematic interpretation, the criterion for evaluating and reading his views is the "ijthad" method. The result of the research shows that his proposed thematic interpretation is actually the same method of "Qur'anic theorizing", and it is the basis for a methodical reference to the Qur'an as a scientific reference. The explanation of the methodological elements of this method (relying on the scientific approach, problem-oriented, ijthadi base, realism, theory-building) proves this claim.

**Keywords:** Islamic humanities, martyr Sadr, scientific authority of Quran, Quranic theory.

# Table of Contents

<b>Thematic Interpretation as a Theorizing Method in Human Sciences; A New Review from the Quranic Perspective of Martyr Sadr / Alireza Mohammadi Fard / Seyyed Hamidreza Hasani.....</b>	<b>7</b>
<b>The Different Types of Emotion's Effects on Human Tendencies from the Perspective of the Qur'an / Mohsen Karimi Quddousi / Ali-Awsat Bagheri / Abolqasem Bashiri.....</b>	<b>29</b>
<b>The Factors of the Necessity of Interpretation of the Qur'an from the Point of View of Orientalists; Review and Critique / Alireza Asaadi .....</b>	<b>49</b>
<b>Validation of Fairclough's "Critical Discourse Analysis" Method in the Interpretation of the Holy Quran / Nafiseh Moqiseh / Ali Fathi / Saeed Amirkaveh....</b>	<b>63</b>
<b>A Reflection on the interpretation of the verse "There is None Among the People of the Book but will Surely Believe in him Before his Death" and its connection with the era of the advent of Hazrat Mahdi / Husain Naqvi / Abbas Elahi / Jafar Rezaei Majidpour.....</b>	<b>83</b>
<b>Muslim Scientists and Their Methodological and Epistemological Errors in Understanding the Qur'an; A Case Study of the Works of Sahabhi, Amr Sharif and Bazargan in Understanding the Verses of Human Creation / Mohammad Amin Miqani / Hamid Arian .....</b>	<b>101</b>
<b>An Analysis of the Structural Areas of the Word "al-Rahman" / Sadegh Zarinmehr.....</b>	<b>123</b>
<b>Examining the Verses that Seem Illustrate the Multiplicity of Human Nature / Yunus Hasani / Mohammad Naqibzadeh / Ismail Soltani.....</b>	<b>139</b>
<b>The Role of Muhammad Ibn Mas'oud Ayashi and His Interpretation in the Preservation of Shia Hadith / Asadollah Jamshidi.....</b>	<b>157</b>
<b>An Analysis the Views of Orientalists about the Relationship between the Qur'an and History with the Approach of the Scientific Authority of the Qur'an / Seyed Hamed Alizadeh Mousavi.....</b>	<b>171</b>

## *In the Name of Allah*

### Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.16, No.2

Fall & Winter 2023-24

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Mahmoūd Rajabī*

**Editor:** *Gholam Ali Azizikia*

#### **Editorial Board:**

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafī \ *Associate Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Alī Akbāī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Rad \ *Associate Professor, Tehran University, Farabi Campus.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Seyed Mahmoud Teyeb Hoseini \ *Professor, Research Institute of Hawzeh and University*

Hujjat al-Islam Dr. Gholam Ali Azizikia \ *Associate Professor, IKI.*

---

#### **Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982532113473

**Fax:** +982532934483

**Box:** 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---