

قرآن شناخت

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳



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. بر اساس آیین نامه نشریات علمی مصوب ۱۴۰۳/۰۵/۳۱ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) از شماره ۳۲ حائز رتبه «علمی» گردید.

مدیر مسئول

محمود رجبی

سر دبیر

محمدباقر سعیدی روشن

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ نینوا

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: 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

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی راد

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

محمدباقر سعیدی روشن

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدمحمود طیب‌حسینی

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

غلامعلی عزیزی کیا

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی طبقه چهارم

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴ / ۰۲۵ / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.iki.ac.ir & 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، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰۰ ریال 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 بر خوردار 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 <https://nashriyat.ir> 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 به 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 مأخذ 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 مأخذ 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

ارائهٔ چهارچوبی مبتنی بر جمع‌سپاری برای واکاوی تحلیلی مفاهیم قرآنی با استفاده از ... / ۷

سعید عباسی‌نیا

الگوی معناشناسی سیستمی متن؛ مبنایی برای نظریه‌پردازی در مطالعات قرآنی / ۲۵

محمدباقر سعیدی روشن

آسیب‌شناسی مطالعات تطبیقی در حوزهٔ تفسیر قرآن کریم / ۴۵

سیدمحمود طیب‌حسینی

تأثیر زمانه بر آرای مفسران در مصداقیابی آیات ۸-۴۱ سورهٔ اسراء / ۶۳

غلامعلی عزیزی‌کیا

تأثیر رفتار انسان بر سرشت وی از دیدگاه قرآن کریم / ۸۳

که مرادعلی شورگشتی / محمد نقیب‌زاده

رابطهٔ اختیار و شاکلهٔ انسان از نظر قرآن کریم / ۱۰۳

که سیدعلی اکبر حسینی / مصطفی کریمی

شاخصه‌های منشأ ارزش اخلاقی از منظر قرآن کریم با تأکید بر آرای آیت‌الله مصباح یزدی / ۱۲۱

حسن محیطی اردکان

تحلیلی انتقادی بر دیدگاه مترجمان و مفسران در ترجمهٔ آیهٔ «فَأْتِنَا فِرْعَوْنَ...» / ۱۳۹

حمید نادری قهفرخی

بررسی معنایی واژگان «اف» و «تنهر» و دلالت‌های تفسیری آن در رفتار با والدین ... / ۱۵۷

که زهره نریمانی / محبوبه موسائی‌پور

بازخوانی و تحلیل مضمون «أَجْمَعَ الْقُرْآنُ كَمَا أُنْزِلَ» در تدوین مصحف امام علی (ع) / ۱۷۳

احمد محمدی مجد

۱۹۱ / Table of Contents

A Framework Based on Crowdsourcing for an Analytical Investigation of Qur'anic Concepts Using Natural Language Processing: Solutions and Limitations

Saeed Abasinia  / Assistant Professor at the Department of Islamic Theology and Teachings, The Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, West Tehran Branch, Tehran, Iran
dr.abasinya@iau.ac.ir

Received: 2025/02/03 - **Accepted:** 2025/04/19

Abstract

The application of Natural Language Processing (NLP) techniques to illustrate the concepts and meanings of the Qur'anic texts not only helps the researchers of Qur'anic studies to present comprehensive analyses for conveying the authentic messages of this divine text, but also significantly makes a cultural and scientific contribution to a deeper understanding and development of Islamic and spiritual knowledge and values in society. Aiming at connecting the two important fields of "Qur'anic Sciences" and "Natural Language Processing" for an in-depth analysis of the concepts and meanings of the Qur'an, this paper presents a strategic framework based on crowdsourcing. The proposed strategic framework provides solutions for semantic analysis of the Qur'anic text to understand deeper meanings and semantic relationships of its various components using advanced techniques of NLP. It also enables us to examine the differences and similarities in meaning and identify patterns and semantic connections in the Qur'an, which leads to the strategic development of religious theories and interpretation and helps to advance knowledge and education in the fields of philosophy and religion. To measure the efficiency and soundness of machine approaches to the Holy Qur'an, several key evaluation criteria and indicators that facilitate the analysis and comparison of results derived from NLP-based solutions are introduced in this paper.

Keywords: structural analysis, natural language processing, crowdsourcing, pattern identification, semantic analysis.

نوع مقاله: پژوهشی

ارائه چهار چوبی مبتنی بر جمع‌سپاری برای واکاوی تحلیلی مفاهیم قرآنی با استفاده از پردازش زبان طبیعی: راهکار تا محدودیت‌ها

سعید عباسی‌نیا  / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن وحديث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران غرب، تهران، ایران
دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰
dr.abasiny@iau.ac.ir

چکیده

استفاده از فنون پردازش زبان طبیعی (NLP) برای تجسم مفاهیم و معانی متن قرآن، نه تنها به پژوهشگران حوزه علوم قرآنی کمک می‌کند تا تحلیل‌های قدرتمندتری برای انتقال مفاهیم اصیل این متن الهی ارائه دهند، بلکه از نظر فرهنگی و علمی به فهم عمیق‌تر و توسعه دانش و ارزش‌های اسلامی و معنوی جامعه کمک قابل توجهی می‌کند. این پژوهش یک چهارچوب راهبردی مبتنی بر جمع‌سپاری به منظور ارتباط میان دو حوزه مهم «علوم قرآنی» و «پردازش زبان طبیعی» برای تحلیل عمیق مفاهیم و معانی قرآن ارائه می‌دهد. چهارچوب راهبردی پیشنهادی، راهکار تحلیل معنایی متن قرآن برای استخراج مفاهیم و معانی عمیق‌تر و ارتباطات معنایی بین عناصر مختلف آن را با استفاده از روش‌های پیشرفته NLP ارائه می‌کند و قابلیت را برای بررسی تفاوت‌ها و تطابق‌های معانی و شناسایی الگوها و ارتباطات معنایی در قرآن فراهم می‌آورد که به توسعه راهبردی نظریه‌های دینی و تفسیر منجر می‌شود و به ارتقای دانش و آموزش در زمینه‌های فلسفه و دین کمک می‌کند. برای ارزیابی و سنجش کارایی و صحت عملکرد رویکردهای ماشینی قرآن کریم چند معیار و شاخص کلیدی ارزیابی معرفی می‌کنیم که امکان تحلیل و مقایسه نتایج راهکارهای مبتنی بر NLP را فراهم می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: واکاوی ساختاری، پردازش زبان طبیعی، جمع‌سپاری، شناسایی الگوها، تحلیل معنایی.

مقدمه

تحلیل عمیق متون دینی، به‌ویژه قرآن، به دلیل پیچیدگی‌های ساختاری و معنایی آن با چالش‌های متعددی روبه‌روست. تنوع زبانی، ساختار پیچیده متون و حجم عظیم اطلاعات موجود، موانعی بر سر راه درک دقیق و کامل این آثار ارزشمندند. مقایسه و تحلیل جامع تمام متون مذهبی، برای یک انسان کاری تقریباً غیرممکن و برای رایانه‌ها نیز وظیفه‌ای پیچیده به‌شمار می‌رود. استفاده از پردازش زبان طبیعی (NLP) در تحلیل مفاهیم قرآنی و ارائه ابزارهای قدرتمند می‌تواند بخشی از یک راهبرد فرهنگی جامع برای ترویج فهم و درک عمیق‌تر از قرآن کریم در بین مردم باشد.

پردازش زبان طبیعی به‌عنوان یکی از زمینه‌های نوظهور و چشم‌اندازهای شگفت‌انگیز هوش مصنوعی، ابزاری قدرتمند برای تحلیل متون ارائه می‌دهد. NLP با بهره‌گیری از تکنیک‌های پیشرفته محاسباتی و یادگیری ماشین، قادر به درک مفاهیم و اطلاعات موجود در متون زبان طبیعی است (Hupkes et al, 2023; Patil et al, 2023). این قابلیت فرصتی بی‌نظیر برای تحلیل عمیق‌تر و گسترده‌تر متون مذهبی و دستیابی به الگوهای عمیق نهفته در این متون فراهم می‌کند (آذری و دیگران، ۱۳۹۹).

در سال‌های اخیر روش‌های مختلفی با رویکردهای سنتی برای بسیاری از مراحل که شامل شناسایی آیات و واژگان و طبقه‌بندی موضوعی (معجم موضوعی) آنهاست، به کار گرفته شده است (بهجت‌پور، ۲۰۱۴م؛ ایازی، ۱۳۸۹؛ فریادرس، ۲۰۱۵م)؛ اما این روش‌ها کمتر، از توانایی‌های پیشرفته NLP بهره برده‌اند. رویکردهای سنتی معمولاً از تکنیک‌های ساده‌تری مانند تجزیه و تحلیل مبتنی بر واژگان روش‌های دستی برای تفسیر و طبقه‌بندی مفاهیم استفاده می‌کنند. با بهره‌گیری از مدل‌های پیشرفته NLP، مانند بردارواژگان و GloVe، که قادر به نگاشت کلمات به فضای برداری هستند و روابط معنایی بین کلمات را به‌خوبی منعکس می‌کنند، می‌توانیم به تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تری از متون قرآنی دست یابیم. این رویکرد به تخصص‌های مختلف، از جمله علوم رایانه، زبان‌شناسی و علوم قرآنی و اسلامی نیاز دارد تا بتواند به‌طور مؤثر به شناسایی و تحلیل مفاهیم و الگوهای پیچیده در متون قرآنی بپردازد. این روش‌ها، اگرچه در زمان خود کارآمد بوده‌اند، توانایی درک و تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تر متون قرآنی را ندارند. به همین دلیل سختی این پژوهش و پیچیدگی‌های موجود در تحلیل متون قرآنی با استفاده از NLP، یک رویکرد جمع‌سپاری میان‌رشته‌ای را می‌طلبد. همچنین تدوین راهبردهای فرهنگی مبتنی بر تحلیل دقیق متون دینی نیازمند رویکردی میان‌رشته‌ای است که از تخصص‌های مختلف علوم رایانه، زبان‌شناسی، معناشناسی و علوم اسلامی بهره‌مند باشد. چهارچوب پیشنهادی، همکاری و تعامل میان متخصصان مختلف را فراهم می‌کند که به درک بهتر و جامع‌تری از مفاهیم قرآنی منجر می‌شود. اهداف اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

- ارائه چهارچوبی نوآورانه برای تحلیل قرآن با استفاده از NLP؛

- راهبردی نوین برای استخراج مفاهیم و معانی عمیق از متن قرآن؛

- راهکاری برای بررسی ارتباطات معنایی بین آیه‌های مختلف قرآن.

با انجام این پژوهش امیدواریم که گامی در جهت درک عمیق‌تر و جامع‌تر قرآن کریم برداریم و به توسعه راهبردی نظریه‌های فلسفی و دینی وابسته به قرآن کمک کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر شاهد پیشرفت‌های چشمگیری در زمینه پردازش زبان طبیعی و یادگیری ماشین بوده‌ایم. این پیشرفت‌ها به توسعه مدل‌های NLP قدرتمندی منجر شده است که می‌توانند برای انجام کارهای مختلفی مانند ترجمه ماشینی، تشخیص گفتار و استخراج اطلاعات از متن استفاده شوند. علاوه بر این، رشد فناوری‌های جدید به‌مانند شبکه‌های عصبی عمیق به افزایش دقت و کارایی مدل‌های NLP کمک کرده است. این پیشرفت‌ها زمینه را برای تحقیقات جدید در زمینه NLP مهیا کرده و امکان انجام کارهایی را که قبلاً غیرممکن به‌نظر می‌رسید، فراهم ساخته است.

بردارهای جمله ابزاری قدرتمند برای نمایش معنای جمله به‌صورت عددی‌اند. این بردارها می‌توانند برای انجام کارهایی مانند ترجمه ماشینی، تجزیه و تحلیل احساسات، و پاسخ به سوالات استفاده شوند. با اینکه تحقیقات زیادی در زمینه بردارهای جمله برای زبان‌های انگلیسی و اروپایی انجام شده است، هنوز نیاز زیادی به تحقیقات بیشتر در زمینه بردارهای جمله برای زبان عربی وجود دارد. این امر به دلیل ساختار پیچیده زبان عربی و کمبود منابع آموزشی برای مدل‌های NLP است. این پژوهش در زمینه بردارهای جمله برای متون عربی می‌تواند به پر کردن این فاصله و بهبود درک ما از زبان عربی کمک کند. در ادامه، برخی از پژوهش‌های مرتبط را بررسی می‌کنیم.

جدول ۱: کارهای مرتبط

مرجع	چکیده
(Khadangi et al, 2022)	در این مقاله بر اساس سه روش word2vec، tf-idf و هم‌نشینی ریشه در آیات، تشابه ریشه‌های قرآنی محاسبه شده است؛ سپس میزان تشابه مفاهیم موجود در سوره‌ها با یکدیگر محاسبه و با حالت تصادفی مقایسه می‌شود. نتایج نشان می‌دهند که سوره‌های مورد مطالعه انسجام درونی مفاهیم را به‌گونه‌ای حفظ می‌کنند که در یک موضوع یا چند موضوع مرتبط با یکدیگر شکل گرفته‌اند. علاوه بر این، بررسی شباهت بخش اول و بدنه هر سوره نشان می‌دهد که ساختار مقدمه و تبیین با روش طراحی‌شده برای بسیاری از سوره‌ها صادق است.
(Arief Fatchul et al, 2021)	در این مطالعه، یک روش تگ‌گذاری POS کارآمد برای متن عربی با استفاده از الگوریتم بهینه‌سازی کلونی زنبور بررسی می‌شود. مسئله تگ‌گذاری POS به‌عنوان یک گراف نشان داده می‌شود و روشی جدید برای اختصاص ارزش‌گذاری انتقال به هر برجسب کلاس‌واژه‌ای که ممکن است احتمالی نباشد، پیشنهاد می‌شود؛ سپس زنبورها به دنبال بهترین مسیر حل مسئله می‌گردند. مجموعه داده مورد استفاده در این مطالعه، از مجموعه داده ترجمه‌شده قرآن تشکیل شده است که شامل ۱۵۰ جمله کامل ساده به‌عنوان یک دسته داده آسان، پنجاه جمله با بیش از یک S/P/O/K به‌عنوان یک دسته داده متوسط و پنجاه آیه قرآن انتخاب‌شده به‌عنوان یک دسته داده دشوار است.
(Auhood et al, 2013)	اعمال تکنیک‌های پردازش زبان طبیعی بر روی متن قرآن برای استخراج حروف تجویدی، یک مرحله مهم از استخراج اطلاعات (IE) است. این تحقیق روش‌های NLP را در متن قرآنی با استفاده از GATE، یک محیط NLP انعطاف‌پذیر ارائه می‌کند. GATE برای این تحقیق به‌منظور ساخت برنامه استفاده می‌شود که مجموعه داده‌های متنی قرآن است. برنامه ساخته‌شده با استفاده از معیارهای دقت و بازخوانی ارزیابی می‌شود.

(Bana et al, 2016)	در این پژوهش، مازول پردازش زبان طبیعی برای متن به گفتار عربی معرفی شده است که HQB-ATTS نامگذاری شد. سیستم HQB-ATTS با استفاده از برخی از قوانین تجویدی که در عربی استاندارد استفاده می‌شود، پیاده‌سازی شده است.
(Damith et al, 2022)	این مقاله از یادگیری انتقالی استفاده می‌کند تا اطلاعات از متن‌های زبان موجود (متن قرآن) را به مسئله درک خواندن ماشینی انتقال دهد. برای اثبات کارایی روش پیشنهادی ما، آزمایش‌ها روی مجموعه‌داده Quran QA 2022 انجام شده است. در انجام آزمایش‌ها، ما نشان می‌دهیم که روش پیشنهادی ما نسبت به روش‌های موجود در این حوزه بهبودهای معناداری را ایجاد کرده است.
(Dardya et al, 2021)	این مقاله روش‌شناسی عینی و طراحی یادگیری ماشینی تفسیر قرآن را با استفاده از پیشرفت‌های فناوری علوم داده پیشنهاد می‌کند که از فناوری هوش مصنوعی شامل یادگیری ماشین و پردازش زبان طبیعی استفاده کرده است.
(Ehsan et al, 2018)	در این مقاله با استفاده از روش‌های پردازش زبان طبیعی، موضوع همسانی سوره‌های قرآنی بررسی می‌شود. در این راستا، بر اساس دو روش word2vec و همراهی ریشه در آیات، تشابه ریشه‌های قرآنی محاسبه شده است؛ سپس میزان تشابه عنوان سوره‌ها با مفاهیم درون سوره مورد بررسی قرار می‌گیرد. نتایج نشان می‌دهند که انتخاب عنوان سوره مبتنی بر منطق عقلی است و این امر از سوی عموم مردم عادی اوایل دوران اسلامی امکان پذیر نبوده است.
(Ensaf Hussein et al, 2021)	این مقاله یک مدل دسته‌بندی چند برچسبی مجموعه‌ای را ارائه می‌دهد که به‌طور خودکار آیات قرآن را بر اساس مضامین/موضوعات شناسایی و طبقه‌بندی می‌کند. آیات با استفاده از تکنیک‌های فرکانس معکوس فرکانس سند (TF-IDF) و word2vec به بردارهای ویژگی تبدیل می‌شوند. Word2vec برای در نظر گرفتن جنبه معنایی کلمات قرآنی و بهبود عملکرد استفاده می‌شود. همچنین آنها بر روی یک مجموعه کلاسیک عربی جمع‌آوری شده از دویست میلیون کلمه آموزش می‌بینند؛ سپس تکنیک طبقه‌بندی چندبرچسبی مرتبط باینری با استفاده از سه طبقه‌بندی کننده مختلف اعمال می‌شود؛ رگرسیون لجستیک، ماشین بردار پشتیبان و جنگل تصادفی، که آیات را به ۳۹۳ موضوع/برچسب دسته‌بندی می‌کند.
(Mohamed Osman et al, 2015)	این مقاله الگوریتم‌ها و رویکردهایی را ارائه می‌کند که برای استخراج داده‌های انبوه از منابع متنی عظیم عربی، از جمله قرآن کریم و کتاب‌های مرتبط با آن، طراحی شده‌اند. مجموعه‌داده‌ی نهایی در برگه‌های اکسل و فرمت رکورد‌های پایگاه داده نمایش داده می‌شود. همچنین این مقاله مدلهایی از مجموعه‌داده را در تمام سطوح ارائه می‌کند. مجموعه‌داده‌های قرآنی ارائه‌شده در این مقاله به‌گونه‌ای طراحی شده است که برای پایگاه داده، داده کاوی، متن کاوی و کاربردهای هوش مصنوعی مناسب باشد.
(Mohammad and Mohammad, 2015)	در این مقاله تکنیک‌های مدل‌سازی برای تنظیم چهارچوبی برای جست‌وجوی معنایی در قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است. از آنجاکه قرآن کریم کلام خداوند است، معانی آن نامحدود است. در این مقاله، کلمات سوره یوسف از قرآن کریم بر اساس تکنیک‌های مدل‌سازی موضوعی به‌عنوان مطالعه موردی تحلیل شده است. تکنیک مدل‌سازی موضوعی تخصیص دیریکله پنهان (LDA) در این مقاله در دو ساختار حزب و آیات استفاده شده است.
(Muhammad Huzaifa et al, 2023)	این مقاله به بررسی تلاش‌های مختلف در زمینه NLP قرآنی می‌پردازد که به‌عنوان خلاصه‌ای از آثار (ابزار)، مجموعه‌داده‌ها، رویکردها) ارائه می‌شود که گستره‌ای از تحلیل ریخت‌شناسی خودکار تا تصحیح تلاوت قرآن از طریق تشخیص گفتار را پوشش می‌دهد. در صورت لزوم، چندین رویکرد برای چندین کار مورد بحث قرار گرفته است. در نهایت، مسیرهای تحقیقاتی آینده در این زمینه را بیان می‌کنیم.
(Nima and Nima, 2020)	این تحقیق در پی شناخت کلمه «التور» انجام شده است («علم و هدایت و هسته و ایمان» و آیه ۳۵ سوره نور). این آیه به این دلیل انتخاب شده است که در مورد سلطنت الله تعالی و نور خدا صحبت می‌کند. در نهایت، کارایی این پژوهش با استفاده الگوریتم «خوشه‌بندی تفریقی و خوشه‌بندی تفریق وزنی» اندازه‌گیری شده و از زبان Matlab (۲۰۱۳) برای دستیابی به جنبه کاربردی تحقیق استفاده کرده است.
(Shasha Arzila and Saidah, 2022)	این مقاله به تشریح ساخت یک روش تشخیص موجودیت نام‌دار مبتنی بر قاعده برای استخراج موجودیت‌های موجود در ترجمه انگلیسی به معنای متن قرآن و ارزیابی عملکرد آن می‌پردازد.

این پژوهش با هدف تحلیل کاربرد روش‌های برنامه‌ریزی زبانی NLP/Neuro Linguistic در ارتقای کیفیت حفظ قرآن در مرکز اسلامی انجام شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که اجرای روش برنامه‌ریزی زبانی NLP/عصبی باعث بهبود کیفیت حفظ قرآن در مرکز اسلامی می‌شود.	Yamsu et al,) (2023
این مقاله یک ابزار جستجوی معنایی قرآن را توسعه داده است که آیات مربوط به سؤال یا درخواست کاربر را پیدا می‌کند. برای دستیابی به این هدف، چندین مدل را بر روی مجموعه داده بزرگی از بیش از سی تفسیر آموزش داد که معمولاً هر تفسیر با یک آیه در قرآن مطابقت دارد و با استفاده از تشابه کسینوس، تانسور تفسیری را به دست آورد که شبیه ترین تانسور مورد علاقه است؛ سپس برای نمایه سازی آیه مربوطه در قرآن استفاده شد.	Yasser and) (Maged, 2023
در این پژوهش، جاسازی های کلمه با تکنیک های یادگیری عمیق برای شناسایی آیات قرآن در محتوای متنی عربی بررسی شد. کار پیشنهادی با استفاده از دوازده مدل جاسازی کلمه مختلف با دو طبقه بندی کننده محبوب برای طبقه بندی باینری، یعنی «شبکه عصبی کانولوشن» و «حافظه کوتاه مدت طولانی (LSTM)» ارزیابی می شود. نتایج تجربی، برتری رویکرد پیشنهادی را بر روش های سنتی در تشخیص آیات قرآن و متن عربی با دقت ۹۸/۳۳ درصد نشان داد.	Zineb et al,) (2022
این مقاله به بررسی ابزارهای مختلف بازنمایی کلمات مورد استفاده در محتوای متون قرآن کریم به زبان عربی می پردازد که شامل دو شکل اصلی نمایش محلی و بازنمایی توزیع شده با هدف استفاده از آنها در زیرمجموعه های مختلف هوش مصنوعی است؛ مانند الگوریتم های «یادگیری ماشینی» و «یادگیری عمیق» که به NLP نیاز دارند.	Zineb et al,) (2020
هدف مقاله تعیین مسیری برای تبیین فناوریانه مفهوم یابی از آیات قرآن است. مفهوم یابی یکی از مراحل اصلی روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم است و در عین حال در سایر مطالعات مرتبط با فهم قرآن می تواند به کار گرفته شود. استفاده از دانش متن کاوی رایانشی برای پردازش متون، روشی متداول در فناوری دنیای امروز است. قرآن کریم نیز به عنوان یک متن و زبان، مورد توجه این دانش قرار گرفته است.	(آذری و دیگران، ۲۰۲۰م)
در این مقاله با استفاده از تفسیر راهنما، موضوعات مطرح شده در هریک از سوره های قرآن کریم شناسایی و میزان شباهت بین سوره ها بر اساس موضوعات مشترک آنها با استفاده از معیاری کمی و روش های داده کاوی محاسبه شده است. در نهایت، در ختوارة شباهت موضوعی سوره ها بر اساس معیار کمی مورد نظر ترسیم و با استفاده از آن، سوره های قرآن به خوشه هایی افراز شده اند.	(صوفی و دیگران، ۲۰۱۸م)
در این مقاله الگوریتم های مختلف داده کاوی و متن کاوی روی قرآن بررسی شده و از جنبه های مختلف با یکدیگر مقایسه شده اند.	(یزدانپرستی و اسماعیلی، ۱۳۹۴)
در این مقاله با هدف ارائه رویکردی فناوریانه برای مفهوم یابی از آیات قرآن، از دانش متن کاوی و یادگیری ماشینی استفاده می کنیم. متن کاوی به عنوان شاخه ای از هوش مصنوعی، به استخراج دانش از متن های حجیم می پردازد. یادگیری ماشینی نیز ابزاری قدرتمند برای تحلیل داده ها و کشف الگوهای پنهان در آنهاست.	(آذری و دیگران، ۲۰۲۰م)
در این پژوهش روشی نوین برای کشف الگوهای معنایی در قرآن کریم با استفاده از قوانین انجمنی ارائه می شود. در این روش، هر آیه قرآن به مثابه یک سبد خرید در نظر گرفته می شود و کلمات آن به عنوان اقلام موجود در آن سبد تلقی می شوند. با به کارگیری الگوریتم های استخراج قوانین انجمنی، ارتباطات آماری بین کلمات در آیات مختلف قرآن تجزیه و تحلیل می شود.	Aslani and) (Esmaeili, 2018

۲. چهارچوب نظری روش پیشنهادی

در این پژوهش، روش های مختلف NLP برای تحلیل متن قرآن، تعریف کارها برای جمع سپاری، چهارچوب تحلیلی و محدودیت های موجود بررسی خواهند شد. برخی از این روش ها عبارتند از: الف) تجزیه و تحلیل فراوانی کلمات: بررسی تعداد دفعاتی که کلمات خاص در متن ظاهر می شوند؛ ب) تحلیل احساسات: طبقه بندی متن به مثبت یا منفی بر اساس لحن و اشارات آن؛ ج) استخراج موضوع: تعیین موضوع اصلی مورد بحث در متن؛ د) مدل های Word

Embeddings: نمایش کلمات به‌عنوان بردارهای عددی که روابط معنایی بین آنها را نشان می‌دهد؛ ه) مدل‌های ترجمه ماشینی: ترجمه متن قرآن به زبان‌های مختلف برای مقایسه و تحلیل.

این پژوهش بر جمع‌آوری و تحلیل متون مذهبی با محوریت قرآن کریم تمرکز دارد. این کار با استفاده از روش‌های جمع‌سپاری و پردازش زبان طبیعی انجام می‌شود. در این پروژه، ما از جمع‌سپاری برای جمع‌آوری داده‌های متنی عربی از منابع مختلف، مانند کتاب‌ها، مقالات و وب‌سایت‌ها استفاده می‌کنیم. این داده‌ها سپس برای آموزش مدل‌های NLP مورد استفاده قرار می‌گیرند. علاوه بر این، جمع‌سپاری به ما امکان می‌دهد که از دانش و تخصص افراد مختلف در سراسر جهان برای بهبود کارمان استفاده کنیم. بخش‌های کلیدی روش پیشنهادی مطابق شکل (۱) عبارت‌اند از:

تعریف اهداف: ابتدا باید اهداف و انتظارات را برای این چهارچوب مشخص کنیم؛ برای مثال، آیا هدف بررسی مفاهیم دینی و فلسفی در قرآن و روایات اسلامی به‌شیوه‌ای جدید و دقیق‌تر است یا اینکه می‌خواهیم موضوعات مشترک بین قرآن و روایات اسلامی را شناسایی کنیم؟

تعیین منابع: برای ایجاد چهارچوب، شما به منابع معتبری نیاز دارید که قرآن و روایات اسلامی را پوشش دهند. این منابع می‌توانند کتب دینی، تفاسیر، روایات و متون دینی معتبر دیگر باشند.

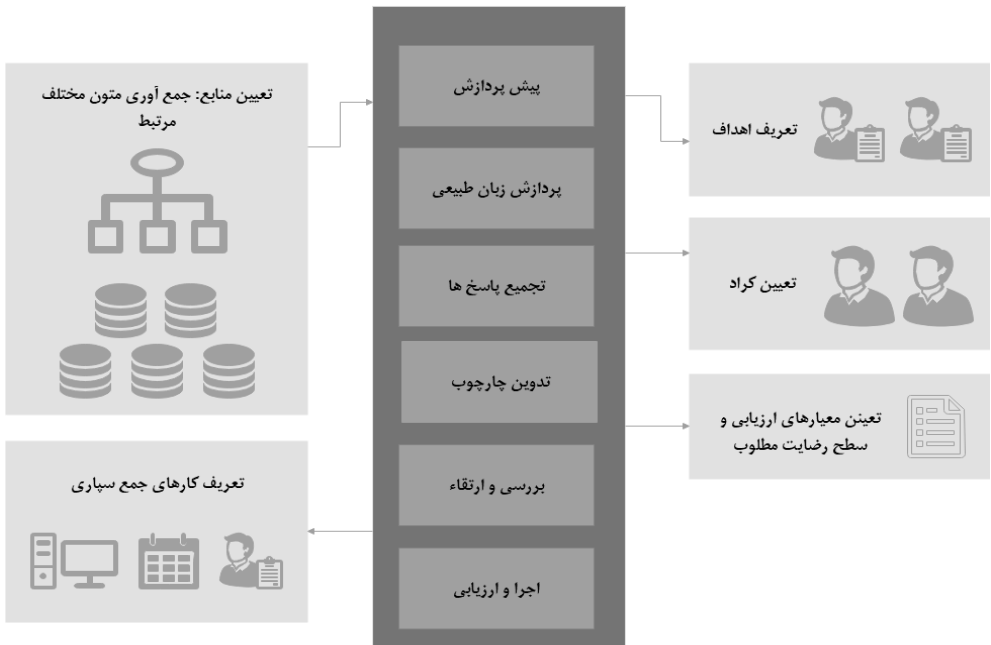
تحلیل محتوا: در این مرحله، متون قرآن و روایات اسلامی را دقیقاً مورد بررسی قرار می‌دهیم تا مفاهیم و موضوعات مختلف شناسایی شود. می‌توان به دنبال تطابقات و تفاوت‌ها در مفاهیم، الگوهای تکراری و ارتباطات میان مفاهیم بود.

تدوین چهارچوب: با توجه به تحلیل محتوا، یک چهارچوب تدوین می‌کنیم که به قرآن پژوهان کمک کند تا مفاهیم و موضوعات مختلف را ارزیابی و تفسیر کنند. این چهارچوب ممکن است شامل دسته‌بندی مفاهیم، ایجاد الگوهای معنایی، تشخیص تطابقات و تفاوت‌ها، و دیگر عناصر مرتبط با تحلیل محتوا باشد.

بررسی و ارتقا: پس از ایجاد چهارچوب اولیه، آن را بازبینی کرده، بهبودهای لازم را اعمال می‌کنیم. از کارشناسان دینی و متخصصان پردازش زبان طبیعی نظرخواهی می‌کنیم تا چهارچوب بهبود یابد. این مرحله بر ضرورت رویکرد میان‌رشته‌ای در این زمینه تأکید دارد و نشان می‌دهد که تعامل میان تخصص‌های مختلف می‌تواند به تدوین و اجرای راهبردهای فرهنگی مؤثر، که بر پایه تحلیل دقیق متون دینی استوار است، منجر شود.

اجرا و ارزیابی: چهارچوب خود را بر روی داده‌ها و متون مورد نظر اجرا و نتایج را ارزیابی می‌کنیم. آیا چهارچوب به تحلیل و تفسیر مفاهیم دینی و فلسفی در قرآن و روایات اسلامی کمک کرده است؟ آیا موجب شناخت بهتر و عمیق‌تر از مفاهیم شده است؟ همچنین ضروری است که در هر مرحله از ایجاد چهارچوب، با تیمی از متخصصان دینی، متخصصان پردازش زبان طبیعی و دیگر افرادی که در زمینه مورد نظر تخصص دارند، همکاری کنیم تا به نتایج بهتری دست یابیم.

شکل ۱: رویکرد پیشنهادی



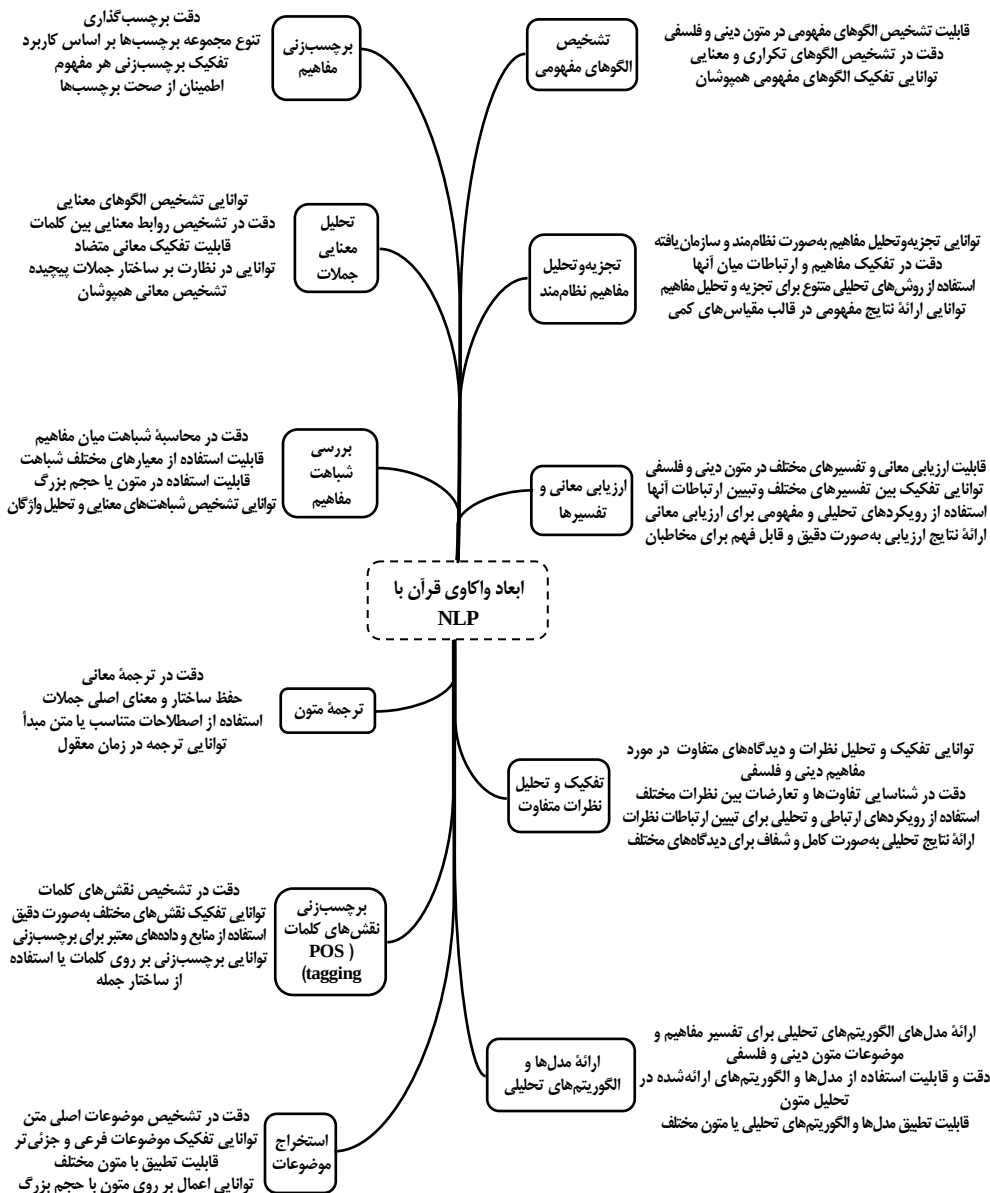
۳. تعریف کارها

چهارچوب پیشنهادی ما شامل مراحل متعددی است که هریک به‌طور خاص به ارتقای دقت و انسجام در تحلیل و تفسیر متون قرآنی می‌پردازد. این مراحل شامل پیش‌پردازش متن، استخراج ویژگی، مدل‌سازی، تفسیر و تحلیل هستند. در مرحله پیش‌پردازش متن، آیات قرآنی با استفاده از تکنیک‌های پیشرفته پردازش زبان طبیعی تصحیح و استانداردسازی می‌شوند تا برای تحلیل‌های بعدی آماده شوند. در مرحله استخراج ویژگی، ویژگی‌های کلیدی هر آیه با استفاده از مدل‌های Word Embeddings، مانند Word2Vec و GloVe استخراج می‌شوند تا مفاهیم اصلی هر کلمه در فضای برداری نمایان شود. مرحله مدل‌سازی شامل استفاده از الگوریتم‌های یادگیری ماشین مانند BiLSTM-CRF برای تحلیل نحوی و معنایی جملات است. در نهایت، مراحل تفسیر و تحلیل با بهره‌گیری از تکنیک‌های تحلیل معنایی و شناسایی الگوهای مفهومی، به استخراج و تفسیر دقیق مفاهیم آیات می‌پردازد.

علاوه بر این، می‌توان وظایف مختلف این چهارچوب را به متخصصان مختلف در زمینه‌های زبان عربی، یادگیری ماشین، علوم قرآنی و تفسیر، برون‌سپاری کرد. این رویکرد میان‌رشته‌ای نه تنها سبب ارتقای دقت و انسجام در مفهوم‌یابی آیات می‌شود، بلکه باعث می‌شود که هر بخش از فرایند توسط متخصصی که در آن زمینه تبحر دارد، انجام گیرد. مدل‌های یادگیری ماشین می‌توانند مفاهیم کلیدی آیات را با دقت و انسجام بیشتری نسبت به روش‌های سنتی شناسایی و دسته‌بندی کنند که این امر به تفسیری دقیق‌تر و جامع‌تر منجر می‌شود. در شکل (۲)، انواع کارهایی

که آماده جمع‌سپاری در چهارچوب پیشنهادی هستند، به‌عنوان یک نقشه ذهنی جامع نشان داده شده است. این نقشه ذهنی می‌تواند به‌عنوان راهنمایی برای تقسیم وظایف و برون‌سپاری کارها به متخصصان مربوطه مورد استفاده قرار گیرد که نتیجه آن، تحلیلی دقیق‌تر و منسجم‌تر از متون قرآنی خواهد بود.

شکل ۲: نقشه ذهنی ابعاد واکاوی قرآن با NLP



۴. ابعاد چهارچوب واکاوی تحلیلی مفاهیم قرآنی با استفاده از پردازش زبان طبیعی

چهارچوب واکاوی تحلیلی مفاهیم قرآنی با استفاده از پردازش زبان طبیعی، رویکردی مبتنی بر جمع‌سپاری است که به تحلیل و درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی می‌پردازد. این چهارچوب از چندین مؤلفه کلیدی تشکیل شده است که در زیر به آنها اشاره می‌شود.

۴-۱. رویکرد جمع‌سپاری

رویکرد جمع‌سپاری در این چهارچوب نقش اساسی دارد. این رویکرد بر اساس همکاری چندین فرد یا سیستم برای رسیدن به هدف مشترک، یعنی تحلیل مفاهیم قرآنی، استوار است.

۴-۲. پردازش زبان طبیعی

پردازش زبان طبیعی زیرمجموعه‌ای از هوش مصنوعی است که با تعامل بین رایانه‌ها و زبان طبیعی انسان سروکار دارد. در چهارچوب تحلیل مفاهیم قرآنی، NLP برای پردازش و تحلیل متن قرآن به کار می‌رود تا الگوها، روابط و معانی را در متن شناسایی کند.

۴-۳. تحلیل معنایی

تحلیل محتوا در چهارچوب به کار می‌رود تا الگوها، موضوعات و معانی را در متن قرآن شناسایی کند. این تحلیل می‌تواند برای شناسایی، بافت و روابط بین مفاهیم قرآنی استفاده شود.

۴-۴. تحلیل ساختاری

تحلیل ساختاری در چهارچوب به کار می‌رود تا ساختار زیربنایی متن قرآن را بررسی کند. این تحلیل می‌تواند برای درک بهتر سازمان‌دهی، روابط و معانی مفاهیم قرآنی استفاده شود.

جدول ۲: ابعاد کلیدی چهارچوب پیشنهادی و معیارهای ارزیابی

بعد اول: تکنیک‌های NLP	بعد دوم: کاربردهای جمع‌سپاری	معیار ارزیابی	توضیحات
جاسازی کلمات	رفع ابهام معنایی کلمات: می‌توان از جمع‌سپاری برای پالایش جاسازی کلمات و بهبود توانایی آنها در درک ظرافت‌های واژگان قرآنی استفاده کرد.	WSE: ارزیابی رفع ابهام معنایی کلمات	این شاخص درصد کلمات به‌درستی تفسیرشده در مجموعه‌داده را اندازه‌گیری می‌کند.
تقسیم‌بندی جمله	خلاصه‌سازی متن: می‌توان از جمع‌سپاری برای تولید خلاصه‌ای از آیات و سوره‌های قرآنی استفاده کرد که فهم و دسترسی به آنها را آسان‌تر می‌کند.	ارزیابی خلاصه‌سازی متن	این شاخص کیفیت خلاصه‌سازی متن را با مقایسه آن با خلاصه‌های مرجع ارزیابی می‌کند.
برجسب‌گذاری اجزای گفتار	تجزیه و تحلیل احساسات: می‌توان از جمع‌سپاری برای تجزیه و تحلیل احساسات آیات قرآنی استفاده کرد و بینشی در مورد لحن احساسی و پیام‌های نهفته ارائه کرد.	F1-score: دقت و بازخوانی برای تجزیه و تحلیل احساسات	این شاخص دقت و توانایی سیستم را در تشخیص درست احساسات آیات قرآنی اندازه‌گیری می‌کند.

شناسایی موجودیت نام‌دار	مدل‌سازی موضوع: می‌توان از جمع‌سپاری برای شناسایی و دسته‌بندی موجودیت‌های نام‌دار در قرآن، مانند افراد، مکان‌ها و رویدادها استفاده کرد.	دقت، بازخوانی و F1-score برای شناسایی موجودیت نام‌دار	این شاخص توانایی سیستم را در شناسایی و دسته‌بندی موجودیت‌های نام‌دار مانند افراد، مکان‌ها و رویدادها در قرآن اندازه‌گیری می‌کند.
مدل‌سازی موضوع	پاسخ به سؤال: می‌توان از جمع‌سپاری برای توسعه سیستم‌هایی استفاده کرد که می‌توانند به سؤالات مربوط به قرآن پاسخ دهند و اطلاعات سریع و دقیقی را به کاربران ارائه دهند.	رتبه متقابل میانگین برای پاسخ به سؤال	این شاخص توانایی سیستم را در پاسخگویی دقیق و مرتبط به سؤالات مربوط به قرآن اندازه‌گیری می‌کند.
ترجمه ماشینی	تجزیه و تحلیل چندزبانه قرآن: می‌توان از جمع‌سپاری برای تسهیل ترجمه قرآن به زبان‌های مختلف استفاده کرد و دامنه دسترسی آن را به مخاطبان گسترده‌تر گسترش داد.	ارزیابی ترجمه ماشینی	این شاخص کیفیت ترجمه ماشینی قرآن را با مقایسه آن با ترجمه‌های انسانی مرجع ارزیابی می‌کند.
طبقه‌بندی متن	طبقه‌بندی آیات قرآنی: می‌توان از جمع‌سپاری برای طبقه‌بندی آیات قرآنی بر اساس مضامین، موضوعات یا اهداف آنها استفاده کرد.	دقت: درصد آیات به درستی طبقه‌بندی شده	این شاخص توانایی سیستم را در طبقه‌بندی صحیح آیات قرآنی بر اساس موضوع، مضمون یا هدف آنها اندازه‌گیری می‌کند.
استخراج رابطه	ساخت نمودار دانش قرآنی: می‌توان از جمع‌سپاری برای ساخت نمودار دانشی استفاده کرد که آیات، مفاهیم و موجودات قرآنی را به هم مرتبط می‌کند.	کیفیت لینک: انسجام و قابلیت اتکای متوسط لینک‌ها	این شاخص انسجام و قابلیت اتکای لینک‌ها بین مفاهیم، آیات و موجودیت‌های مختلف در نمودار دانش قرآنی را اندازه‌گیری می‌کند.

علاوه بر ابعاد اصلی چهارچوب پیشنهادی، ابعاد دیگری لازم است به عنوان ابعاد تکمیلی در واکاوی تحلیلی مفاهیم قرآنی با استفاده از پردازش زبان طبیعی در نظر گرفته شوند که در جدول (۳) جمع‌بندی و سازمان‌دهی شده‌اند.

۴-۵. روش‌شناسی تحقیق کیفی

چهارچوب از روش‌شناسی تحقیق کیفی استفاده می‌کند که بر جمع‌آوری و تحلیل داده‌های غیرعددی متمرکز دارد. این روش برای درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و روابط بین آنها مناسب است.

۴-۶. فرایند چرخه‌ای تحلیل

فرایند چرخه‌ای تحلیل در چهارچوب به کار می‌رود تا داده‌ها را به صورت مداوم جمع‌آوری، تحلیل و تفسیر کند. این فرایند به درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و شناسایی الگوها و روابط جدید در متن کمک می‌کند.

۴-۷. دیدگاه اسلامی

چهارچوب بر اساس دیدگاه اسلامی استوار است؛ بدین معنا که تحلیل مفاهیم قرآنی از دیدگاه اسلامی و با توجه به بافت فرهنگی و تاریخی قرآن انجام می‌شود.

۴-۸. مدل‌سازی پویا

مدل‌سازی پویا در چهارچوب به کار می‌رود تا سیستم‌های پیچیده و رفتار آنها را در طول زمان نمایش دهد. در تحلیل مفاهیم قرآنی، از مدل‌سازی پویا می‌توان برای نمایش روابط بین مفاهیم و تکامل آنها در طول قرآن استفاده کرد.

۹-۴. رویکرد میان‌رشته‌ای

چهارچوب از رویکرد میان‌رشته‌ای استفاده می‌کند که بر تلفیق دیدگاه‌ها و روش‌شناسی‌های مختلف از رشته‌های گوناگون، مانند علوم رایانه، زبان‌شناسی، الهیات، فلسفه و مطالعات تاریخی و فرهنگی استوار است. این رویکرد به درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و شناسایی روابط بین آنها کمک می‌کند.

جدول ۳: ابعاد تحلیلی روش پیشنهادی

معیار / زیرمعیار	توضیحات ویژگی‌ها	متغیرهای مؤثر در ارزیابی
رویکرد جمع‌سپاری	- همکاری چندین فرد یا سیستم برای تحلیل مفاهیم قرآنی	تعداد شرکت‌کنندگان
	- پایه‌گذاری بر اعتماد به همکاران و سیستم‌ها	اعتماد به دقت برچسب‌ها
	- انعطاف‌پذیری در استفاده از اطلاعات و تجربیات شرکت‌کنندگان	تنوع برچسب‌ها
	- استفاده از مکانیسم‌های تشویقی برای حفظ و تشویق همکاری	رضایت شرکت‌کنندگان
	- بررسی صحت و اعتماد به دقت برچسب‌گذاری و تحلیل مشارکت‌کنندگان	
پردازش زبان طبیعی	- توانایی شناسایی الگوها و روابط معانی در متن قرآن	دقت در تحلیل مفاهیم
	- قابلیت استفاده از الگوریتم‌های مختلف برای تحلیل متون	پوششی گسترده مفاهیم
	- انعطاف‌پذیری در تطبیق با متون با ساختار متنوع و زبان‌های مختلف	سرعت پردازش متن
	- دقت و قابلیت اعتماد در تشخیص معانی و روابط متنی	
تحلیل محتوا	- شناسایی الگوها، موضوعات و معانی در متن قرآن	دقت در تحلیل الگوها و موضوعات
	- درک بهتر سازمان‌دهی و روابط بین مفاهیم قرآنی	انعطاف‌پذیری در شناسایی مفاهیم
تحلیل ساختاری	- بررسی ساختار زیربنایی متن قرآن	دقت در تحلیل ساختار
	- شناسایی روابط و معانی مفاهیم در ساختار متن	
روش‌شناسی	- تمرکز بر جمع‌آوری و تحلیل داده‌های غیر عددی	دقت در تحلیل داده‌ها
تحقیق کیفی	- توانایی در درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و روابط بین آنها	انعطاف‌پذیری در تحلیل
فرایند چرخه‌ای تحلیل	- جمع‌آوری، تحلیل و تفسیر داده‌ها به صورت مداوم	پیگیری و انعطاف‌پذیری فرایند
	- شناسایی الگوها و روابط جدید در طول زمان	
ابزارهای ساخته‌شده	- استفاده از نرم‌افزارها، الگوریتم‌ها و ابزارهای دیجیتال طراحی‌شده برای تحلیل مفاهیم قرآنی	کارایی و کاربردی بودن ابزار
دیدگاه اسلامی	- تحلیل مفاهیم قرآنی از دیدگاه اسلامی و با توجه به بافت فرهنگی و تاریخی قرآن	تطابق با مفاهیم اسلامی
مدل‌سازی پویا	- نمایش سیستم‌های پیچیده و رفتار آنها در طول زمان	پوششی زمانی مفاهیم
	- نمایش تکامل مفاهیم قرآنی و روابط بین آنها در طول قرآن	
رویکرد میان‌رشته‌ای	- تلفیق دیدگاه‌ها و روش‌شناسی‌های مختلف از رشته‌های گوناگون	تنوع و کارایی در تحلیل
	- بهبود درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و شناسایی روابط بین آنها	

به‌طور کلی چهارچوب واکاوی تحلیلی مفاهیم قرآنی با استفاده از پردازش زبان طبیعی، رویکردی مبتنی بر جمع‌سپاری است که برای تحلیل و درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی طراحی شده است. این چهارچوب با تلفیق مؤلفه‌های مختلف، ابزار قدرتمندی برای تحلیل و درک مفاهیم قرآنی فراهم می‌کند.

۵. معیارهای تحلیل و ارزیابی

ارزیابی و سنجش کارایی و صحت رویکردهای ماشینی قرآن کریم و کتب مهم اهمیت بسیاری دارد و همواره از دغدغه‌های اصلی پژوهشگران و مفسران است. در این راستا، چهار معیار و شاخص کلیدی برای ارزیابی این روش‌ها معرفی می‌کنیم: ۱. دقت: برای بررسی میزان صحت و درستی مفاهیم و معانی استخراج‌شده از متون قرآنی، که شاخص‌های سنجش آن عبارت‌اند از: نرخ تناقض (میزان مغایرت با تفاسیر معتبر)، نرخ ابهام (میزان عدم وضوح مفاهیم استخراج‌شده) و نرخ صحت معنایی (میزان انطباق با معنای مورد نظر آیه)؛ ۲. انعطاف‌پذیری: به توانایی روش در انطباق با طیف وسیعی از متون قرآنی، با موضوعات و ساختارهای مختلف می‌پردازد و شاخص‌های سنجش آن عبارت‌اند از: میزان پوشش موضوعات (تعداد و تنوع موضوعات قابل تحلیل)، میزان تطبیق با ساختارها (توانایی تحلیل آیات با ساختارهای متفاوت) و سهولت به‌کارگیری؛ ۳. پوشش: به جامعیت روش در تحلیل و استخراج مفاهیم و معانی متنوع موجود در متون قرآنی اشاره دارد و شاخص‌های سنجش آن عبارت‌اند از: تعداد مفاهیم استخراج‌شده، عمق مفاهیم استخراج‌شده (از کلیات تا جزئیات) و تطابق با مفاهیم کلیدی (انطباق با مفاهیم بنیادی در علوم قرآنی)؛ ۴. صحت اطلاعات: به میزان قابل اعتماد بودن و اتکا به اطلاعات و مفاهیم استخراج‌شده از متون قرآنی می‌پردازد. شاخص‌های سنجش صحت اطلاعات عبارت‌اند از: اعتبار منابع و مدارک، تطابق روش‌شناسی با اصول علمی و وجود فرایندهای بازبینی و نظارت توسط متخصصان. خلاصه معیارها و شاخص‌هایی که برای ارزیابی و تحلیل مفاهیم و معانی در متون قرآنی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در جدول (۴) نشان داده شده است.

جدول ۴: معیارهای ارزیابی و تحلیل چهارچوب پیشنهادی

معیار/شاخص	توضیح
دقت	میزان صحت و دقت در تحلیل و استخراج مفاهیم و معانی از متون قرآنی
انعطاف‌پذیری	توانایی چهارچوب برای انطباق با متون متنوع و پیچیده قرآنی به‌صورت انعطاف‌پذیر و منطبق
پوشش	میزان پوشش چهارچوب در تحلیل و استخراج مفاهیم و معانی متنوعی از متون قرآنی و شامل متن‌های مختلف
صحت اطلاعات	صحت و قابل اطمینان بودن اطلاعات و مفاهیم استخراج‌شده از متون قرآنی

این معیارها و شاخص‌ها به‌عنوان ابزارهایی برای ارزیابی کیفیت و کارایی چهارچوب تحلیلی واکاوی فلسفی و تحلیلی از مفاهیم با پردازش زبان طبیعی در رویکرد جمع‌سپاری پیشنهاد می‌شوند و به این وسیله می‌توان نتایج کارهای واگذارشده به افراد مختلف با تخصص‌های گوناگون را بررسی و بر اساس این معیارها و شاخص‌ها امتیازدهی کرد. در شکل (۳) این شاخص‌ها با زیرمعیارهای آن نشان داده شده‌اند.

شکل ۳: معیارهای ارزیابی به‌همراه زیرمعیارها

دقت شامل صحت یادآوری و امتیاز F1			موارد ارزیابی و ارزیابی	
یادآوری، نسبت تعداد مفاهیم صحیح استخراج‌شده به تعداد کل مفاهیم موجود در متن را نشان می‌دهد.	صحت نسبت تعداد مفاهیم صحیح استخراج‌شده به تعداد کل مفاهیم استخراج‌شده را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، دقت بیانگر این است که از بین تمام مفاهیمی که چهارچوب NLP از متن استخراج کرده، چه درصدی از آنها با مفاهیم واقعی موجود در متن مطابقت دارند.	امتیاز F1: معیاری ترکیبی است که دقت و یادآوری را به‌طور هم‌زمان در نظر می‌گیرد. این معیار، میانگین وزنی دقت و یادآوری را نشان می‌دهد و به‌عنوان یک شاخص واحد برای ارزیابی عملکرد چهارچوب NLP در استخراج مفاهیم از متن قرآنی به کار می‌رود.	ارزیابی توسط متخصصان شامل نظرخواهی از متخصصان در حوزه تحلیل متن قرآنی و سنجش انعطاف‌پذیری چهارچوب از دیدگاه آنهاست. نمره انعطاف‌پذیری بر اساس میانگین نظرات متخصصان محاسبه می‌شود.	تنوع موارد ارزیابی نشان می‌دهد که چهارچوب تا چه حد در برابر طیف وسیعی از متون قرآنی با موضوعات و سبک‌های مختلف، انعطاف‌پذیری خود را حفظ می‌کند.
صحت اطلاعات شامل نرخ خطا و ارزیابی توسط متخصصان			پوشش شامل تنوع مفاهیم و تنوع متن	
نرخ خطا نشان می‌دهد که چه درصدی از مفاهیم و معانی استخراج‌شده نادرست هستند.		ارزیابی توسط متخصصان شامل نظرخواهی از متخصصان در حوزه تحلیل متن قرآنی و سنجش صحت اطلاعات استخراج‌شده از دیدگاه آنهاست. نمره صحت اطلاعات بر اساس میانگین نظرات متخصصان محاسبه می‌شود.	تنوع انواع متن نشان می‌دهد که چهارچوب تا چه حد قادر به تحلیل و استخراج مفاهیم از انواع مختلف متون قرآنی مانند آیات، احادیث و تفاسیر است.	تنوع مفاهیم نشان می‌دهد که چهارچوب تا چه حد قادر به استخراج طیف وسیعی از مفاهیم و معانی از متون قرآنی است.

به‌منظور ایجاد الگویی برای استفاده از معیارها، دقت را با مثالی بررسی می‌کنیم. فرض کنید چهارچوب NLP ما وظیفه دارد تا مفاهیم کلیدی را از سوره مبارکه بقره استخراج کند. این سوره شامل ۲۸۶ آیه است که هر کدام حاوی مفاهیم و معانی عمیق و پیچیده‌ای هستند. برای سنجش دقت چهارچوب NLP در این وظیفه، از سه زیرمعیار صحت، یادآوری و نمره F1 استفاده می‌کنیم:

صحت: چهارچوب NLP در مجموع ۱۲۰۰ مفهوم از ۲۸۶ آیه سوره بقره استخراج می‌کند. پس از بررسی توسط کارشناسان علوم قرآنی، مشخص می‌شود که ۹۶۰ مورد از این مفاهیم با مفاهیم واقعی موجود در متن مطابقت دارند.

$$\text{صحت} = (960 / 1200) * 100 = 80\%$$

این نتیجه نشان می‌دهد که چهارچوب NLP در ۸۰ درصد موارد، مفاهیم صحیح را از متن استخراج کرده است.

یادآوری: کارشناسان علوم قرآنی پس از بررسی متن سوره بقره، ۱۵۰۰ مفهوم کلیدی را در آن شناسایی می‌کنند.

$$\text{یادآوری} = (1500 / 960) * 100 = 156\%$$

این نتیجه نشان می‌دهد که چهارچوب NLP توانسته است ۶۴ درصد از مفاهیم کلیدی موجود در متن را به‌درستی استخراج کند.

امتیاز F1: با توجه به مقادیر دقت و یادآوری، نمره F1 چهارچوب NLP را محاسبه می‌کنیم:

$$\text{امتیاز } F1 = (80 * 64) / (80 + 64) * 2 = 71.11\%$$

این نمره نشان می‌دهد که عملکرد چهارچوب NLP در استخراج مفاهیم از سوره بقره، «متوسط» بوده است و جای ارتقا دارد.

در این مثال، چهارچوب NLP توانسته است ۸۰ درصد از مفاهیم را به‌درستی استخراج کند. با این حال، ۲۰ درصد از مفاهیم استخراج‌شده نادرست بوده‌اند و نیاز به اصلاح دارند. برای ارتقای دقت چهارچوب NLP، می‌توان از تکنیک‌های پیشرفته‌تر NLP، مانند یادگیری عمیق و شبکه‌های عصبی استفاده کرد. همچنین می‌توان با استفاده از پایگاه‌های دانش تخصصی در حوزه علوم قرآنی، به چهارچوب NLP در درک بهتر مفاهیم و معانی متن کمک کرد.

۶. محدودیت‌ها

پردازش زبان طبیعی برای تحلیل متن‌های قرآن با چالش‌ها و سختی‌های خاصی روبه‌رو می‌شود:

۱. **ساختار زبانی پیچیده:** قرآن به زبان عربی نوشته شده است که دارای یک ساختار زبانی پیچیده و قواعد دقیقی است. این ساختار شامل استفاده از اصطلاحات، قواعد خاص و تنوع زبانی بسیاری است که برای الگوریتم‌های پردازش زبان طبیعی سختی می‌آفریند.

۲. **استفاده از مفاهیم فلسفی و دینی:** قرآن به‌عنوان متن دینی دارای مفاهیم فلسفی و دینی عمیقی است که برای درک آنها به شناخت عمیق و تخصصی از این مفاهیم نیاز است. تحلیل و استخراج این مفاهیم به‌وسیله الگوریتم‌های NLP چالش بزرگی است.

۳. **ترجمه و تفسیر معانی چندگانه:** قرآن به زبان عربی نوشته شده است و ترجمه آن به زبان‌های دیگر، معانی چندگانه‌ای دارد. این موضوع باعث می‌شود که الگوریتم‌های NLP برای ترجمه و تفسیر متون قرآنی به زبان‌های دیگر نیازمند دقت و دانش عمیقی باشد.

۴. **حجم بزرگ متن:** قرآن به‌عنوان یکی از کتب مقدس و مهم دینی، دارای حجم بسیار زیادی از متن است. پردازش و تحلیل کلیه متن‌های قرآنی به‌صورت دستی یا با استفاده از الگوریتم‌های NLP نیازمند منابع محاسباتی بالا و زمان بسیاری است.

۵. **تفسیر متون با رویکردهای مختلف:** قرآن معمولاً به تفسیرهای مختلفی تحت عناوین مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. این باعث می‌شود که تحلیل و استخراج معانی قرآن با استفاده از الگوریتم‌های NLP دقت و کنترل بیشتری نیاز داشته باشد.

اساساً پردازش متون قرآنی با استفاده از NLP نیازمند الگوریتم‌ها و روش‌های پیشرفته‌ای است که بتوانند با چالش‌های یادشده برخورد کنند و به نتایج قابل قبولی برسند. استفاده از مدل‌های زبانی بزرگ، به‌ویژه در زمینه پردازش زبان طبیعی، می‌تواند به‌طور قابل توجهی به پیشرفت و توسعه فناوری‌های مربوط به زبان فارسی کمک کند. این مدل‌ها،

که اکثراً با استفاده از شبکه‌های عصبی عمیق آموزش داده می‌شوند، قادرند به تولید متون، ترجمه خودکار، تحلیل معنایی، تولید متن تصویری، پرسش و پاسخ، و بسیاری دیگر از وظایف مرتبط با زبان فارسی و زبان‌های دیگر کمک کنند. دولت می‌تواند با ارائه حمایت‌های لازم از پژوهش‌ها و پروژه‌های مرتبط با پردازش زبان طبیعی در زبان فارسی، اقدام به توسعه و آموزش مدل‌های زبانی متنوع و پیشرفته کند. این اقدامات می‌توانند شامل اعطای منابع مالی، ایجاد محیط‌های همکاری بین دانشگاه‌ها، صنعت و دولت، تسهیل در دسترسی به داده‌های متنوع و بزرگ، و تشویق به پژوهش‌های مبتنی بر این فناوری باشد.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی استفاده از روش‌های نوین پردازش زبان طبیعی در تحلیل متون قرآنی پرداخت و نشان داد که چگونه این رویکرد می‌تواند در مقایسه با روش‌های سنتی، تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تری از مفاهیم و الگوهای معنایی فراهم آورد. بهره‌گیری از روش‌های نوین پردازش زبان طبیعی در تحلیل متون قرآنی نقشی کلیدی در تدوین و اجرای راهبردهای فرهنگی مؤثر ایفا می‌کند. روش‌های سنتی، اگرچه در زمان خود کارآمد بوده‌اند، با محدودیت‌های جدی در تحلیل دقیق و جامع متون روبه‌رویند. استفاده از مدل‌های پیشرفته NLP امکان شناسایی و تحلیل عمیق‌تر مفاهیم و الگوهای معنایی را فراهم می‌آورد. این رویکرد نوین می‌تواند به تفسیر دقیق‌تر آیات و واژگان قرآنی کمک کند و از این طریق زمینه‌ساز انتقال صحیح و جذاب پیام‌های فرهنگی شود.

تدوین راهبردهای فرهنگی مبتنی بر تحلیل دقیق متون دینی نیازمند رویکردی میان‌رشته‌ای است که از تخصص‌های مختلف علوم رایانه، زبان‌شناسی و علوم اسلامی بهره‌مند باشد. این تعامل میان‌رشته‌ای امکان بهره‌گیری از تخصص‌ها و دانش‌های مختلف را فراهم می‌کند و در نهایت به درک بهتر و جامع‌تری از مفاهیم قرآنی منجر می‌شود. در این راستا، این مقاله بر ضرورت رویکرد میان‌رشته‌ای در این زمینه تأکید کرد و نشان داد که تعامل میان تخصص‌های مختلف می‌تواند به تدوین و اجرای راهبردهای فرهنگی مؤثر، که بر پایه تحلیل دقیق متون دینی استوار است، بینجامد. در نهایت، بهره‌گیری از این روش‌ها می‌تواند به ارتقای آگاهی فرهنگی و دینی در جامعه کمک کند. این خود بستر مناسبی برای برنامه‌ریزی و اجرای راهبردهای فرهنگی مؤثر فراهم می‌سازد که می‌تواند به ارتقای آگاهی فرهنگی و دینی در جامعه منجر شود. در نتیجه، پژوهش‌های مبتنی بر NLP نه تنها برای درک بهتر متون دینی مفیدند، بلکه نقش بسزایی در شکل‌دهی به راهبردهای فرهنگی دارند که به ترویج و نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی و فرهنگی در جامعه کمک می‌کند. در آخر باید اشاره کرد که نیاز به پلتفرم‌های هوش مصنوعی قرآنی که بتوانند به‌طور خودکار تحلیل‌های دقیق و جامع را ارائه دهند، بیش از پیش احساس می‌شود. این پلتفرم‌ها می‌توانند ابزارهای قدرتمندی برای پژوهشگران و علاقه‌مندان به مطالعات قرآنی فراهم کنند و راهبردهای فرهنگی را با دقت و کارآمدی بیشتری به اجرا درآورند.

منابع

- آذری، سلمان، شکرالهی فر، محمود و فشارکی، محمدعلی لسانی (۱۳۹۹). الگوبرداری مفهوم‌یابی از آیات قرآن کریم با استفاده از دانش متن‌کاوی رایانشی. ذهن، ۲۱(۸۲)، ۱۰۸-۸۱.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۹). نگاهی به معجم‌های موضوعی قرآن کریم. بینات، ۲، ۳۳-۱۲۷.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۲۰۱۴). روش کشف الگوی اسلامی مهندسی فرهنگی. فصلنامه علمی پژوهشی راهبرد فرهنگ، ۷(۲)، ۱۱۸-۹۱.
- صوفی، محسن، علی‌احمدی، علیرضا، احمدی، حسین‌علی و مینایی، بهروز (۱۳۹۴). خوشه‌بندی سوره‌های قرآن با تکنیک‌های داده‌کاوی. علوم قرآن و حدیث، ۲۶(۱۵۳)، ۵۶-۶۲.
- فریادرس، زینب (۲۰۱۵). گزارشی توصیفی از چهار معجم موضوعی قرآن. آینه پژوهش، ۲۶، ۴۶-۶۲.
- یزدان‌پرستی، عالیه و اسماعیلی، مهدی (۱۳۹۴). مروری بر انواع روش‌های داده‌کاوی و متن‌کاوی روی قرآن مقدس. در: دومین کنفرانس ملی مهندسی برق و کامپیوتر سیستم‌های توزیع‌شده و شبکه‌های هوشمند.
- Arief Fatchul, Huda, Huda Arief Fatchul, Fauziah None, Fauziah, Ratnawulan Elis, Ratnawulan Elis, Gumelar Dian Rachmat, and Gumelar Dian Rachmat (2021). *Arabic Part Of Speech (POS) Tagging Analysis using Bee Colony Optimization (BCO) Algorithm on Quran Corpus*. 7th International Conference on Wireless and Telematics (ICWT).
- Aslani, Akram and Mahdi Esmaeili (2018). Finding Frequent Patterns in Holy Quran Using Text Mining. *Signal and Data Processing*, (15), 89-100.
- Auhood, Alfaries, Alfaries Auhood, Al-Bahlal Manal, Al-Bahlal Manal, Almazruea Manal, Almazruea Manal, Almazruea Amal, and Almazruea Amal (2013). *A Rule-Based Annotation System to Extract Tajweed Rules from Quran*. Taibah University International Conference on Advances in Information Technology for the Holy Quran and Its Sciences.
- Bana, Alsharif, R. Tahboub, and L. Arafah (2016). Arabic text to speech synthesis using Quran-based natural language processing module. *Journal of Theoretical and Applied Information Technology*, 83(1), 148.
- Damith, Premasiri, Ranasinghe Tharindu, W. Zaghouni, and R. Mitkov (2022). *DTW at Quran QA 2022: Utilising Transfer Learning with Transformers for Question Answering in a Low-resource Domain*, OSACT.
- Dardya, Putra, D. I. A. Putra, Yusuf Muhammad, Yusuf Mohd Ali Mohd, M. Yusuf, and M. Yusuf (2021). *Proposing machine learning of Tafsir al-Quran: In search of objectivity with semantic analysis and Natural Language Processing*, IOP Conference Series: Materials Science and Engineering.
- Ehsan, Khadangi, Khadangi Ehsan, Khadangi Ehsan, Fazeli Mohammad Moein, Fazeli Mohammad Moein, Shahmohammadi Amin, and Shahmohammadi Amin (2018). *The Study on Quranic Surahs Topic Sameness Using NLP Techniques*, International Conference on Computer and Knowledge Engineering.
- Ensaf Hussein, Mohamed, Mohamed Ensaf Hussein, H. El-Behaidy Wessam, and H. El-Behaidy Wessam (2021). *An Ensemble Multi-label Themes-Based Classification for Holy Quran Verses Using Word2Vec Embedding*, Arabian Journal for Science and Engineering.

- Hupkes, Dieuwke, Mario Giulianelli, Verna Dankers, Mikel Artetxe, Yanai Elazar, Tiago Pimentel, Christos Christodoulopoulos, Karim Lasri, Naomi Saphra, and Arabella Sinclair (2023). A taxonomy and review of generalization research in NLP. *Nature Machine Intelligence*, (5), 1161-74.
- Khadangi, Ehsan, Mohammad Moein Fazeli, and Mehdi Naghavi (2022). *The Study on Quranic surahs Structured-ness and their Order Organization Using NLP Techniques*, Journal of Interdisciplinary Quranic Studies (JIQS), 1.
- Mohamed Osman, Hegazi, Hegazi Mohamed Osman, Hilal Anwer Mustafa, Hilal Anwer, Alhawarat Mohammad, and Alhawarat Mohammad (2015). *Fine-Grained Quran Dataset*, International Journal of Advanced Computer Science and Applications.
- Mohammad, Alhawarat, and Alhawarat Mohammad (2015). *Extracting Topics from the Holy Quran Using Generative Models*, International Journal of Advanced Computer Science and Applications.
- Muhammad Huzaifa, Bashir, M. Azmi Aqil, Nawaz Haq, Zaghouni Wajdi, Diab Mona, Al-Fuqaha Ala, and Qadir Junaid (2023). Author Correction: Arabic natural language processing for Quranic research: a systematic review, *Artificial Intelligence Review*.
- Nima, A .Al-Fakhry, and Al-Fakhry Nima (2020). *The Linguistic Connotations of the Word Light in the Holy Quran (An analytical study of Quranic verses using Artificial intelligent techniques)*, Al-Rafidain Journal of Computer Sciences and Mathematics.
- Patil, Rajvardhan, Sorio Boit, Venkat Gudivada, and Jagadeesh Nandigam (2023). *A survey of text representation and embedding techniques in nlp*, IEEE Access.
- Shasha Arzila, Tarmizi, and Saad Saidah (2022). *NAMED ENTITY RECOGNITION FOR QURANIC TEXT USING RULE BASED APPROACHES*, Asia-Pacific Journal of Information Technology and Multimedia.
- Syamsu, Nahar, Daulay Nurul Sakinah, and M. Nazri (2023). *Optimalisasi Menghafal Al-Quran: Penerapan Metode Neuro Linguistic Programming (NLP) di Pesantren Islamic Centre Sumut, Fikrotuna: Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam*.
- Yasser, Shohoud and Shoman Maged (2023). *Quranic Conversations: Developing a Semantic Search tool for the Quran using Arabic NLP Techniques*, arXiv.org.
- Zineb, Touati-Hamad, Touati-Hamad Zineb, Laouar Mohamed Ridda, Laouar Mohamed Ridda, Bendib Issam, and Bendib Issam (2020). *Quran content representation in NLP*, International Conference on Information and Software Technologies.
- Zineb, Touati-Hamad, Laouar Mohamed Ridda, Bendib Issam, and Hakak Saqib (2022). *Arabic Quran Verses Authentication Using Deep Learning and Word Embeddings*, ~The cinternational Arab journal of information technology.

A Systemic Semantic Model of Text: A Base for Theorizing the Qur'anic Studies

Mohammad Baqir Saeedi Roshan  / Professor at the Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

mb-saeedi@rihu.ac.ir

Received: 2025/04/30 - **Accepted:** 2025/06/28

Abstract

Aiming at expounding the systemic semantic model of text, this research deals with the systematic understanding of meaning in the Holy Qur'an. Semantics is one of the main topics in contemporary linguistics, which focuses on aspects of context, situation, and discourse, but has predominantly dealt with language and meaning from a one-dimensional perspective. In contrast, the Intentional Grounding Theory, rooted in the tradition of Islamic linguistics, regards linguistic meaning in hierarchical layers, from word level to sentence structure and the speaker's intention. Confronting with the structured system of the Qur'anic language, the function of this perspective reveals the necessity for its completion. This descriptive-analytical research relies on the rational principles of linguistic implications and Qur'anic bases, considering that the semantic investigation at the macro level of a text is based on the model of systemic coherence. This method emphasizes the totality of systematic meaning at the macro level of a text and examines the components of the text within a holistic cognitive framework. The internal relation of text structure, the conceptual links of components with the internal system, and the network structure of meaning are the components of this model. Systemic semantics, while benefiting from principles of contextual conceptual analysis, regards a deeper strategy necessary for revealing any theory or attributing any viewpoint to the Qur'an. This approach can open a new horizon in the structured interpretation of the Qur'an and provide a conceptual foundation for theorization in the realm of Qur'anic knowledge and humanities.

Keywords: systemic semantics, Qur'anic semantics, Intentional Grounding Theory, systemic coherence, Qur'an-based humanities.

نوع مقاله: پژوهشی

الگوی معناشناسی سیستمی متن؛ مبنایی برای نظریه‌پردازانی در مطالعات قرآنی

mb-saeedi@rihu.ac.ir

محمدباقر سعیدی روشن  / استاد گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین الگوی معناشناسی سیستمی متن، بر فهم نظام‌مند معنا در قرآن کریم تمرکز دارد. معناشناسی از مباحث اصلی زبان‌شناسی معاصر است که به جنبه‌های سیاق، موقعیت و گفتمان توجه کرده، ولی بیشتر با رویکرد تک‌بعدی به زبان و معنا پرداخته است؛ اما نظریه‌ی وضع‌گروی قصدپایه که ریشه در سنت زبان‌شناسی اسلامی دارد، با تحلیل عقلانی زبان، معنای زبانی را در لایه‌های پلکانی مترتب، از سطح واژه تا ساختار جمله و اراده‌ی متکلم، ارزیابی کرده است. کارکرد این دیدگاه، در مواجهه با ساختار نظام‌مند زبان قرآن، ضرورت تکمیل آن را آشکار می‌سازد. این تحقیق توصیفی - تحلیلی با اتکا بر اصول عقلانی دلالت‌های زبان و مبنای قرآنی، تفقه معناشناختی در سطح کلان متن را مبتنی بر مدل انسجام سیستمی می‌داند. این روش بر کلیت نظام‌مند معنا در سطح کلان متن تأکید دارد و اجزای متن را در چهارچوب یک نظام معرفتی کل‌نگر بررسی می‌کند. روابط درونی ساختار متن، پیوند مفهومی اجزا با نظام درونی و ساختار شبکه‌ای معنا، مؤلفه‌های این الگو هستند. معناشناسی سیستمی ضمن بهره‌مندی از اصول تحلیل مفهومی سیاقی، راهبردی ژرف‌تر را در نظر دارد که برای کشف هر نظریه یا انتساب هر دیدگاه به قرآن ضروری است. این رویکرد می‌تواند افقی نو در تفسیر ساختارمند قرآن بگشاید و بنیانی مفهومی برای نظریه‌پردازانی در قلمرو معارف و علوم انسانی قرآن‌بنیاد فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی سیستمی، معناشناسی قرآن، وضع‌گروی قصدپایه، انسجام سیستمی، علوم انسانی قرآن‌بنیاد.

مقدمه

الفاظ در هر جامعه معنایی را القا می کنند و در بافت جمله مُشیر معنایی هستند؛ اما کاربرد واژه در «متن»، زبان و فرهنگ، ظرفیت دلالتی گسترده‌ای پیدا می کند. معنای واژگانی، یک سطح از معناست؛ و معنای جمله یا گزاره، سطح دیگر معناست. معنا در فضای متن جنبه ساختاری و سیستمی به خود می گیرد. دلالت در فضای متن، نقطه مهمی در فرایند مطالعه معناست. این مسئله در شناخت مفاهیم و عبارات قرآن اهمیتی ویژه دارد.

هر جمله قرآن به خودی خود دلالت بر معنایی دارد؛ اما انضمام آن عبارت به جمله مناسب دیگر، حقیقت تازه‌ای را آشکار می سازد و این حقیقت منکشف، به وسیله آیه سومی تصدیق می شود. این خصلت، از شئون قرآن است و این روش، طریق ورود به گنجینه عظیم معانی و دلالت‌های قرآن است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۳).

این پژوهش با اتکا بر لایه‌های زبان و سطوح متوالی دلالت زبانی، کشف معنا «در سطح متن» را مستلزم یک انگاره درون متنی هم‌گرا و اندام‌وار می داند. این الگوی معناشناسی در پرتو کشف روابط درون متنی، شناخت نقش هر جزء و دستیابی به ارتباط میان هریک از اجزا و کل سیستم، فهمی دقیق‌تر و ساختارمندتر از معنای قرآن و اهداف هدایت‌گرانه آن بر جای می نهد. مطالعه سیستمی در سطح کلان متن، شیوه‌ای راس‌تر برای شناخت معنای قرآن و مقاصد خدای متعال است.

در معناشناسی سیستمی متن، گفتار متکلم و دلالت‌های متن او نقش کلیدی در شناخت معنا و مقصود دارد. الهام‌بخش این الگو، افزون بر عقل و چهارچوب عقلایی زبان، قرآن کریم است که تدبر را پایه فهم عمیق خود دانسته و متشابه را به محکم و مسائل فرعی را بر اصول کلی و خطوط اصلی آن مبتنی کرده است. مطالعات برخی زبان‌شناسان معاصر نیز مؤید این نکته است که شیوه‌های ساختارگرایی و تمرکز بر مطالعه واژه‌پایه، تحلیل مؤلفه‌ای، رویکرد نحوی، شالوده‌شکنی، بافت‌گروی، و رویکردهای سنتی در تفسیر متون نمی‌تواند هدف شناخت همه زوایا و اعماق متن را به‌نجو تام محقق کند.

متن و انسجام

«متن» مجموعه‌ای سازگار و منسجم از نشانه‌های زبانی است که به قصد انتقال معنایی در بافتی معین تنظیم شده است. متن یک «ساختار» است که از «عناصر معنادار» تشکیل شده است. «متن زبانی» نتیجه ساختارمند یک فکر سنجیده است که زبان را به قصد انتقال معنا به کار بسته است. متن یک واقعیت و شیء است که نتیجه یک عمل ذهنی و فرایند فعالانه و ساخت اختیاری یک عامل ارادی است (Parsons, 1965, p. 4). هر متن زبانی دو جنبه مضمون و ساختار دارد. «فهم» اثر شناخت صورت و مضمون است؛ «معنا» عامل پیدایش متن است و «محتوا» همان معنایی است که خالق متن قصد انتقال آن را دارد.

اصطلاح «گفتمان» که از نیمه دوم قرن بیستم وارد حوزه زبان‌شناسی و علوم اجتماعی شد، برگرفته از واژه فرانسوی Discourse و لاتین Discursus به معنای گفت‌وگو، محاوره و گفتار است. «گفتمان» رویکردی ساختاری به متن است که امکان اتصال متن به جنبه‌های جامعه‌شناختی را فراهم می کند (بشیر، ۱۳۸۹، ص ۹-۱۰). این واژه بر پیکره‌ای منسجم و معقول از گفتار و نوشتار اطلاق شده است. «تحلیل گفتمان» همچنین به مطالعه

ساختار یک متن با نظر به شرایط تولید آن نیز تطبیق می‌شود. بالدیک (۱۹۹۰م) هرگونه استفاده از گفتار یا نوشتار و هر نوع کاربرد گفتاری و نوشتاری از معارف بشری را گفتمان می‌شمارد. وی گفتمان را به آن دسته از واحدهای زبانی بلندتر از جمله اطلاق می‌کند و تحلیل گفتمانی را مطالعه و تجزیه و تحلیل ارتباط، همبستگی و پیوندهای موجود میان جملات در گفتمان‌های نوشتاری و کلامی می‌داند (بشیر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۰).

قرآن، متن و گفتمانی نو

هرکس که با نظام زبان و ساختار جمله‌سازی زبان عربی آشنا باشد، اذعان می‌کند که قرآن متنی منسجم از عبارات معنادار است. ترتیب جملات، آیه‌ها و سوره‌های قرآن، متن و مضمون و زبان قرآن را شکل می‌دهد. این سازه مرکب از معنا و صورت، وحی الهی بر حضرت محمد ﷺ، آخرین پیامبر خداست که پس از ابلاغ به مردم، مکتوب شد. قرآن گفتمانی نو از آیین توحید و منظومه‌ای از معارف و آموزه‌های الهی در شناخت جهان، مبدأ و مقصد آن، تنظیم روابط انسان با خدا و جهان و روابط نیکو با هم‌نوعان را برای انسان به ارمغان آورد. قرآن گفتمانی بدیع در مضمون و ساخت است که در گذر زمان استوار و مُطَرَّاست.

متن و معنای متن

بیان شد که مجموعه‌ای از حقایق معرفتی سبب می‌شود که خالق متن با گزینش و آمیزش واحدهای زبان، سازه یک متن را برای ارتباط با مخاطب بیافریند. عناصر ساخت متن، به هم پیوستن واحدها و نشانه‌های واژگانی، صرفی و نحوی بر پایه هم‌نشینی یا جانشینی است. افزون بر این، موقعیت پیدایش سخن، خصلت‌های احاطی ماتن، موضوع و مخاطب کلام، همه در هویت متن اثر دارند. اما پرسش اصلی این است که معنای متن چیست؟ آیا می‌توان معنای متن را برآیند چینش الفاظ و عبارات و ساختار دانست؟ یا می‌توان خاستگاه معنا را در بافت و موقعیت آن جست‌وجو کرد؟ یا عامل مؤلّد معنا در کلام و متن، ایده فکری گوینده است و زبان ظرف انتقال معناست و «زمینه» سخن، بستر ظهور پدیده متن را فراهم می‌سازد؟ پس تحلیل معنای متن یک فرایند چندسطحی و متکی بر عناصر متعدد ساختار زبانی، بافت موقعیت و اراده معنای گوینده در فضای متن است.

مطالعات معناشناختی قرآن در ادوار مختلف، بیشتر بر تفسیر واژگانی و تحلیل نحوی سیاقی متمرکز بوده است. توقف بر این جنبه‌ها، سبب غفلت از نگاه کلی مبتنی بر انسجام سیستمی به خطوط اصلی معارف و آموزه‌های قرآن و منظومه کلان معرفتی و راهبردی آن از بستر پیوستگی درونی متن قرآن شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که روش مطالعه سیستمی در سطح متن، لایه‌های عمیق‌تری از معانی همسو در تمامی اجزای قرآن را به دست می‌دهد.

پیشینه

در قلمرو دلالت‌های زبان، برخی زبان‌شناسان معاصر ایستایی در سطح معنای واژگانی، نحوی و سیاقی را ناکافی دانسته و سطح معنای متن و گفتمان را مطرح کرده‌اند. نظریه‌های متن‌محور همچون زبان‌شناسی متنی (linguistics text)، تحلیل گفتمان (analysis discourse) و معناشناسی انسجامی (semantics coherence) نقش مهمی در شکل‌گیری این تحول داشته‌اند.

در این میان، برخی با تأکید بر بعد سیاقی، پیوند اجزای متن در بافت زبان و موقعیت را برجسته کرده‌اند (Brown & Yule, 1983). این دیدگاه معنا را حاصل تعامل میان ساختار متن، بافت موقعیتی و نظام ارجاعی درون متنی می‌داند. «انسجام سیاقی» بر عناصر زبان‌شناختی که پیوستگی و رابطه منطقی جملات متن را شکل می‌دهند، تکیه دارد. این روش، محور بررسی خود را از واژه و جمله، به سمت «متن» سوق داده، مسئله «بافت» زبانی و فرازبانی را در حوزه تحقیق جای می‌دهد (Bilmes, 1986, p. 126).

برخی دیگر بیشتر به جنبه «گفتن» و تعامل زبان و کنش معنایی توجه کرده‌اند (Schiffrin, 1994; van Dijk, 1980). «انسجام گفتن» بر ساختار منطقی و معنایی متن، و چگونگی سازگاری

معناهای مختلف متن در یک کل منسجم و فهم‌پذیر اهتمام دارد. مطالعه معنا در سطح متن، با تحلیل ساختار درونی و لایه‌های هم‌گرایی متن، معنا را به مثابه یک شبکه پیوسته و در حال تکوین می‌نگرد (Yule, 2006).

در جنب این دو، رویکرد دیگری «انسجام سیستمی» بر پایه همبستگی مفهومی در سطح کلان متن را پیشنهاد کرده است (Halliday, 1994). مدل معناشناسی سیستمی بیشتر نگاه نظام‌مند و درهم‌تنیدگی معنای متن در ساختار کلان را در نظر دارد. در این رویکرد، معنای متن از بستر انسجام زبانی، پیوندهای مفهومی و ساختار درونی متن استخراج می‌شود (van Dijk, 2008).

در مطالعات قرآنی تمرکز بر روابط لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی در سنت تفاسیر کهن قرآن کریم می‌تواند نوعی «انسجام متنی» در نظر گرفته شود. از سوی دیگر، اهتمام به «نظم قرآن» و بررسی ترتیب آیات و سوره، با هدف نشان دادن ساختار گفتن منسجم قرآن و جایگاه خاص هر آیه و سوره، تلاشی در جهت «انسجام گفتن» است. علاوه بر این، رویکرد «وحدت موضوعی قرآن» که بر پیوند معنایی و ارجاع مفهومی مفاهیم و عبارات قرآن به یک موضوع اصلی (مانند توحید یا هدایت و جز آن) تأکید دارد، می‌تواند توجه به «انسجام سیستمی» در مطالعات قرآنی تلقی شود. باین حال تبیین این مسئله که معارف، ارزش‌ها و دستورهای رفتاری در گستره مفاهیم و عبارات قرآن، از نوعی ارتباط ارگانیک و پیوند منظومه‌گون برخوردارند، نیازمند بررسی و تحقیق بیشتری است.

این مقاله بر آن است که فهم نظام‌های اعتقادی، ارزشی، عبادی، حقوقی، فردی، اجتماعی، مادی و معنوی قرآن و کشف یک نظریه یا انتساب یک نظر به قرآن در هر مفهوم و موضوع، مبتنی بر نگرش کلان و نظام‌مند به تمام ابعاد قرآن است؛ زیرا همه نظام‌های مفهومی قرآن در شبکه یک نظام کلان مفهومی، بسان اعضا و اجزای یک پیکر به هم پیوسته است. اجزای قرآن مؤید و مصدق و مفسر یکدیگرند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، مقدمه). در هر روی، تفسیر قرآن به قرآن شیوه‌ای آموخته در معناشناسی قرآن از ناحیه اوصیای پیامبر اکرم ﷺ بوده است. تاریخ تفسیر قرآن نشان می‌دهد که برخی از شخصیت‌های اسلامی، نظیر علامه مجلسی در تحقیق بحار/الانوار و علامه طباطبائی در تفسیر المیزان و کمابیش برخی از مفسران اهل سنت، نوعی رویکرد نظام‌واره و کل‌نگر به مفاهیم و عبارات قرآن افکنده‌اند.

لازم به اشاره است که عنوان «معناشناسی سیستمی واژگان قرآن»، در برخی از مقالات پژوهشی اخیر طرح شده است؛ اما این تحقیق، ضمن توجه به انسجام زبانی قرآن در حوزه واژگان و جملات و سطح انسجام گفتمان و فرهنگ ویژه قرآنی، به‌ویژه سطح دیگری از انسجام نظام‌مند مفهومی معرفتی را برای قرآن طرح می‌کند که استناد هر نظریه به قرآن یا استخراج هر نظریه از قرآن را مبتنی بر کاربست این الگوی معرفتی معناشناختی می‌داند. لازم به اشاره می‌نماید که این اثر از مواد مطرح در فصلی از یک کتاب (سعیدی روشن، ۱۴۰۲، ص ۳۹۹) بهره برده است؛ لکن هدف، جهت‌گیری و ادبیات اصلی مقاله پیش رو تبیین سه سطح طولی مکمل در شناخت معنای زبانی است و این مقاله تمرکز خود را بر سطح سوم و در راستای تأسیس علوم انسانی قرآن‌بنیاد قرار داده است و تفاوت دقیق و معناداری با آن فصل دارد.

۱. ساختارگرایی و تحلیل اجزای درونی

ساخت‌گرایی رویکردی است که معنا را در ساختار زبان و روابط درونی متن جست‌وجو می‌کند و اثر را تجسم معنا تلقی می‌کند (بلزی، ۱۳۷۹، ص ۳۳). این نگرش، شناخت معنا را تنها بر عناصر واژه‌پایه و نحوی متکی می‌کند و برای عوامل برون‌متن، از جمله نیت مؤلف، جایگاهی نمی‌بیند. ساخت‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای زبانی، معنا را در متن و درون‌مایه آن قرار می‌دهد و می‌کوشد تا از طریق تحلیل ساختار و اجزای متن، دلالت‌های آن را آشکار سازد (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۲-۴۳). بر این اساس، چنان‌که تیتانیوف بیان می‌کند، نمی‌توان میان «نیت مؤلف» و «اثر» رابطه مستقیمی برقرار کرد (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۷). معنا در ساختارگرایی ایستا و ثابت است.

۲. ساختارشکنی و عبور از صورت زبان

«ساختارشکنی»، در برابر ساختارگرایی، نظریه دریدا، فیلسوف فرانسوی، است. وی با الهام از نیچه، به نفی حقیقت، زبان، و ساختارهای فلسفی پرداخت (ضمیران، ۱۳۷۹، ص ۱؛ نوریس، ۱۳۸۰، ص ۹۵). در این رویکرد، زبان نه ابزار بیان حقیقت، بلکه شبکه‌ای از ارجاعات است که واژه‌ها تنها به واژه‌های دیگر اشاره دارند (آلن، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰). «متن» دیگر واجد معنای واحد و قطعی نیست و خوانش آن همواره بی‌فرجام می‌ماند (نوریس، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

دریدا به‌رغم دیدگاه سنتی که متن را وابسته به مؤلف می‌دانست، ماتن را حذف و متن را مستقل فرض کرد (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۷). در این نظریه، معنا همیشه در تعویق است و نشانه‌ها به‌جای معنا، تنها ارجاعات پی‌درپی‌اند (آلن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴). ساختارشکنی ساختار زبان و نظام عقلانی معنا را فرومی‌پاشد و بازی آزاد نشانه‌ها را تا بی‌نهایت گسترش می‌دهد؛ چنان‌که هر بخشی از متن می‌تواند نقطه آغاز خوانش باشد (امامی، ۱۳۸۲، ص ۲۳).

شالوده‌شکنی نظریه‌ای افراطی در حوزه زبان، فلسفه و نشانه‌شناسی است. دشواری جدی این نظریه، گسست متن از مؤلف و عبور از هنجارهای عقلایی زبان است (ضمیران، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳). این نگرش، ارتباط زبانی مبتنی بر اراده و شعور انسانی را نفی می‌کند (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۴۸) و با قطع پیوند متن از ماتن و تلقی خوانش به‌مثابه بازی آزاد معنا، به آنارشی فکری شباهت دارد.

۳. بافت‌گرایی، معنا بر پایهٔ زمینه فرهنگی

بافت‌گرایی جدید نقش بافت در فرایند تولید و فهم معنا را برجسته می‌کند. هر سخن، مسبوق به یک «موقعیت» است. بافت و بافتن به معنای رشته، طرز انشا، ترکیب کلام یا متن است. «بافت» از مفاهیم کلیدی زبان‌شناسی نقش‌گراست. مفهوم «بافت» به محیط متن و عناصر آن اشاره دارد که در پیدایش متن و تفسیر آن اثر می‌گذارد. بافت‌گرایی در مقابل وضع‌گرایی و دلالت‌گرایی است. بر پایهٔ این دیدگاه، «بافت» فراتر از ایفای نقش قرینهٔ معنا و مراد گوینده، نقش تولید معنا را به خود می‌گیرد. برخی از مردم‌شناسان، زبان‌شناسان و فیلسوفان معاصر معنای الفاظ را وابسته به کاربرد و بافت ارزیابی کرده‌اند. به عقیدهٔ بافت‌گرایان، معنای واژه عبارت است از «کاربرد آن در زبان» یا «روش استعمال آن» یا «نقشی» که انجام می‌دهد. «لفظ» بیرون از زمینهٔ کاربرد، معنا ندارد و «معنا» زادهٔ کاربرد است. این نظریه مقابل دیدگاهی است که هستهٔ اصلی معنا را وضع واژه و دلالت آن در ساخت زبان می‌داند. «زمینه‌گرایی» یعنی هیچ معنایی مستقل از زمینه وجود ندارد یا قابل فهم نیست (مختار عمر، ۱۹۹۸م، ص ۷۸۶۸؛ مگی، ۱۳۷۲، ص ۵۴۵).

بافت سخن وابسته به عناصر درون‌زبانی و برون‌زبانی است. بافت در گفتمان‌کاوی بیشتر به روابط درون‌متنی و آگاهی‌هایی برمی‌گردد که در شکل‌گیری متن نقش مستقیم دارند (Fillmore, 2003, p. 243). «بافت ذیل‌متنی» گونه‌ای از بافت درون‌متنی است که بر پایهٔ رابطهٔ پاره‌ای از متن با کلیت آن، یا موضوع و محتوای کلی و فضای حاکم بر سراسر متن است. بافت برون‌متنی یا موقعیتی، گاه بر فضای پیدایش سخن اطلاق می‌شود و گاه بر بافت فرهنگ (Urban, 2014, p. 198-199). در بافت‌گرایی، یک متن بازنمود فرهنگ و نظام زبانی خویش است. نقش‌گرایان فرامتن را موقعیت تاریخی، مکانی، مناسبات فرهنگی اجتماعی و عناصر بیرون از دنیای متن می‌دانند. بافت بینامتنی برپایهٔ ارتباط یک متن با متون دیگر مفهوم می‌یابد و به معنای حضور عناصر متن بیگانه در درون متن مفسر است.

۴. وضع‌گروی قصدپایه، نگاه متوازن به معنا

خاستگاه معنای زبانی کجاست؟ وضع‌گروی قصدپایه نظریه‌ای است که معنای زبانی را یک پدیدهٔ چندبعدی و معلول عوامل متعدد می‌داند. «وضع»، اعتبار کردن نشانهٔ زبانی در ازای یک معنای متصور است. پس از وضع «دلالت‌های زبان» در نمودهای گوناگون آوایی و صرفی، ساختاری دستوری آغاز می‌شود. سخن‌گویان زبان با ترکیب نشانه‌های زبانی، سخن را به هدف انتقال پیام خود به‌افتضای مقام و مقال، تولید می‌کنند. بر پایهٔ این دیدگاه، دلالت‌های متدرج درون‌زبانی نقش خاصی در معنای زبانی دارند. موقعیت پیدایش سخن سهم خاص خود را در معنای زبانی دارد؛ اما بازیگر اصلی در تولید معنای زبانی، اندیشهٔ سخن‌آفرین است که زبان را به‌قصد بیان ایدهٔ خود به‌کار بسته است.

این رویکرد برای «واژه» معنای وضعی، برای «ساختار» معنای ترکیبی (اصلی یا ضمنی) و برای «موقعیت» نقش زمینه قائل است؛ اما رکن اصلی معنای سخن و متن در ارادهٔ پدیدآور کلام جست‌وجو می‌شود. دیدگاه یادشده رویکردی واقع‌گراست و همچون ساخت‌گرایان معنا را به دلالت‌های زبانی محدود نمی‌کند و مانند ساختارشکنان دلالت‌های زبان را نادیده نمی‌گیرد و همانند بافت‌گرایان زبان و معنا را صرفاً از حیث نقش اجتماعی توصیف نمی‌کند.

زبان‌شناسان مسلمان عوامل مؤلّد معنا را متعدد می‌دانستند و تحلیل معنا را فرایند چندسطحی ارزیابی می‌کردند. آنان با توجه به نظریهٔ «وضع»، معنای اساسی واژه را در لغت‌شناسی آوردند و پایهٔ تفسیر متون دینی قرار دادند. اشتقاق و تغییر ریخت الفاظ و تحول معنای مُنتَج از آن، به دقت مورد التفات زبان‌شناسان و مفسران بوده است. با عنایت به نقش ترکیب و ساخت کلام در ارائهٔ مقصود گوینده، به تحلیل کلام و عناصر زبانی و فرازبانی سخن پرداخته و دامنهٔ معنای ساختاری و بافتی را بررسی کرده‌اند؛ از این‌رو تحلیل ایشان از عناصر مؤلّد معنا (ادوات الیّان)، اعم از لفظ و غیر لفظ بوده است (جاحظ، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۸۲).

۵. دلالت‌های زبانی و معنای ساختاری

نظریهٔ وضع‌گروی قصدپایه زبان را مجموعه‌ای از نشانه‌ها با ظرفیت‌های معنایی چندلایه می‌داند و معنای زبانی را تک‌عنصری نمی‌داند. «جمله» واحد کامل زبان و حاصل ترکیب واحدهای کوچک‌تر (واج، تک‌واژ و واژه) است که هریک نقش خاصی در انتقال معنا دارند.

«آواها» به تهایی مفهوم ندارند؛ اما نقش جدی در تحول معنا دارند؛ مانند تفاوت «جَنگ» و «جُنْگ» و «رَفَت» و «رُفَت». علائم اعراب، مغیر قرائت و معنای مفاهیم قرآن‌اند. واژ و واژه در زبان دارای معنا و سبب دلالت کاربردی و تصویری است (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۷۵؛ ج ۲، ص ۶۶). معنای تصویری، هستهٔ دلالتی لفظ، فارغ از ورود به حوزهٔ سیاق است. «تاب» در لغت عرب به معنای «رجوع» و در کاربرد دینی به معنای «بازگشت از گناه» است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا» (تحریم: ۸). حقیقت لغوی در بیان زبان‌شناسان مسلمان، ناشی از وضع واژه است (جرجانی، بی‌تا، ص ۳۵۰؛ رازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۵). افزون بر این، حقیقت عرفی یا دانش دایرة‌المعارفی نیز اهمیت داشت. حقیقت شرعی و اصطلاحات علوم، عرف خاص قلمداد می‌شود. روایی استعمال مجازی با قرینه، سبب پیدایش تعدد دلالتی و معنای بافتی برای واژه است (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۹۲).

معنای صرفی در زبان‌های اشتقاق‌پذیر شامل هیئت و قالب‌های اشتقاقی است. «ع ل م» در زبان عربی پذیرای صور گوناگون فعل و اسم در ریخت‌ها و دلالت‌های متعدد است. «قام» به معنای ایستادن و «أَقِمُّوا الصَّلَاةَ» به معنای به‌پا داشتن نماز است. «قطع» به معنای بریدن، در هیئت «تَقَطَّعَ» به معنای «تفرقه» است: «وَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ» (انبیاء: ۹۲-۹۳).

معنای دستوری، حاصل ترکیب واحدهای زبان و پیدایش سخن است. این سطح زبانی، هویت دلالتی تازه‌ای به زبان می‌دهد. شیوهٔ ترکیب الفاظ و هم‌نشینی واژه‌ها و سبک بافت کلام (تقدیم، تأخیر، حذف، ایجاز و...) و سیاق‌های متفاوت کلامی (اجتماعی، فلسفی، دینی، علمی و...)، سبب ظهور و تعین معنای خاص می‌شود. واژهٔ «ماده» در زبان فارسی به معنای جرم، هیولی، اصل، سبب، مؤنث، پیله، دُمَل، امر، موضوع و... است. سیاق عبارت و زمینهٔ کاربرد آشکار می‌کند که «ماده» در کدام معنا تعین دارد. «فقر» در زبان عربی به معنای شکستگی است. فقیر گویی از ناداری

شکسته است. فقیر در قرآن به تهیدستی «الشَّيْطَانُ يُعِدُّكُمْ الْفَقْرَ» (بقره: ۲۶۸) و فقر وجودی اطلاق شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵).

۶. بافت، سیاق و موقعیت

در زبان‌شناسی، علم اصول و تفسیر، «سیاق» قرینه ظهور معناست. «سیاق» بر دو نوع مقالی و حالی است. «موقعیت» یا «مقام»، به ویژگی‌های گوینده در هنگام سخن گفتن، موضوع، زمینه‌های برونی، زمان، مکان و مخاطب سخن مربوط است. «قرینه لفظی» به روابط درون‌زبانی و شیوه گزینش و آمیزش واژه‌ها اشاره دارد. سیاق در دو حوزه درون‌متنی و فرامتنی مفهوم دارد. این نقش، ثبوتاً در تولید ماهیت دلالت و اثباتاً در شناخت و تعیین معنای سخن اثر می‌گذارد. این هر دو، در پژوهش بلاغت‌شناسان مسلمان و تحلیل زبان‌شناختی اصولیان مسلمان و در معناشناختی مفسران قابل پیگیری است (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۰).

«بافت» نوعی «معنای نسبی کاربردی» - علاوه بر «معنای وضعی و پایه» - برای لفظ است (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۳-۱۶ و ۲۰: تمام حسان، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۴). «بافت زبانی» سویه معنایی واژه در محدوده سخن یا متن را آشکار می‌سازد. «کفر» در لغت، مطلق سرپوش گذاشتن و نادیده گرفتن است؛ اما این واژه در بیشتر عبارات قرآن به معنای انکار و نادیده گرفتن خدای آفریننده و مدبر جهان، و تقابل با «ایمان» است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (عنکبوت: ۵۲). در آیاتی از قرآن، مشتقات این واژه در معنای لغوی «کفران» است؛ مانند «وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲؛ آل عمران: ۱۱۵؛ نساء: ۳۱). «ضل» در اصل به معنای از میان رفتن، نابود شدن و انحراف از راه میانه است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۳۵۶). این واژه در بیشتر جمله‌های قرآن دارای مفهوم گمراهی و انحراف از توحید است: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» (یونس: ۱۰۸). «ضل» در برخی از بافت‌های قرآن، معنای لغوی دارد: «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف: ۱۰۴). این واژه در عبارت «إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ» (یوسف: ۹۵) نیز در مفهوم طبیعی اشتباه است، نه گمراهی دینی (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۹ و ۲۴۵). «کفر» و «ضل» در آیات ۱۹ و ۲۰ سورة شعراء نیز در همان مفهوم لغوی است: «وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ، قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ»، نه کفر و ضلالت شرعی در مقابل ایمان به خدای یگانه (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۶۱).

۷. مرادشناسی گوینده

فلسفه زبان و گفتار، ایجاد ارتباط و ابلاغ پیام به مخاطب است. سخن، حکایت معنای ذهنی پدیدآور کلام است که قصد انتقال آن را دارد. مبدأ «دلالت تصدیقی»، کاربرد زبان توسط فرد عاقل و هشیار است، نه خفته و مدهوش. بنابراین رکن اصلی «معنای کلامی»، حقیقت ذهنی گوینده و انگیزه اوست. کاربرد زبان توسط انسان قاصد، دلالت بر اراده استعمالی، معنای تصدیقی و اراده جدی دارد (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۷۷). معنای کاربردی، یک فرایند

سه مرتبه‌ای برای معنا ترسیم می‌کند. این مراتب در علم اصول با عناوین «دالات تصویری»، «دالات تصدیقی» و «مدلول جدی» مقوله‌بندی شده‌اند:

۱. معنای تصویری، انتقال از لفظ به معنا در اثر شنیدن عبارت یا جمله از هرکس و هرچیز است. دالات تصویری حاصل کاربرد الفاظ در عبارت و ظهور معنا برای مخاطب است. این نوع دالات، حاصل وضع واژه (عَلْقَةُ وَضَعِي) در یک جامعه زبانی و آشنایی مخاطب است (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۷۵؛ ج ۲، ص ۷۳).

۲. شنیدن یک واژه - مثلاً آب - از سوی گوینده خردمند و بالتفات، خصلت «ظهور» دارد و نشان می‌دهد که گوینده با اظهار آن لفظ، قصد انتقال معنای آن را داشته است؛ درحالی که شنیدن یک واژه از یک طوطی یا انسان خفته، چنین ظهوری را ندارد. پس «لفظ» یک معنای تصویری ثابت دارد که از هر جا شنیده شود، حاصل است و یک دالات تصدیقی دارد که با شنیدن کلمه از گوینده ملتفت حاصل می‌شود (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۹۶؛ ج ۲، ص ۶۶ و ۷۶).

تحقق افهام معنای زبانی و دالات تصدیقی، دو شرط اساسی دارد: نخست، احراز شود که متکلم هوشمندانه در مقام تفهیم پیام خویش است؛ دوم، قرینه معتبر برخلاف ظهور دلالی کلام او وجود نداشته باشد. این دو شرط، زمینه اثبات مدلول تصدیقی کلام است. پایه دالات تصدیقی با شرایط خود، از نظر عرف عقلا، «اصالت الحقیقه» است.

۳. دالات تصویری معلول وضع واژه است و دالات تصدیقی معلول «سیاق». به باور اصولیان ژرف‌بین، دالات کلام بر مراد جدی متکلم، تنها به جمله‌های تامه اختصاص دارد، نه جمله‌های ناقصه. در جمله «به دانشجویان رتبه الف جایزه تعلق می‌گیرد»، موضوع سخن «دانشجویان رتبه الف» و محمول آن «تعلق جایزه» است. با احراز شرط التفات گوینده و نبود قرینه خلاف، همسویی دالات تصدیقی با دالات تصویری این عبارت اثبات می‌شود. دالات تصدیقی آن است که مخاطب احراز کند که گوینده قصد تفهیم معنا دارد و قرینه برخلاف ظهور دلالی سخن او وجود ندارد.

اما افزون بر این، از گفته متکلم (ظهور دانشجوی رتبه الف) و گفته متکلم (نبود قرینه خلاف)، دالات دیگری برای کلام اثبات می‌شود که عبارت است از مراد جدی کلام او. پس دالات تصویری و دالات تصدیقی اول، مجموعاً صغرای ظهور اثبات مدلول تصدیقی جدی برای کلام‌اند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۴). بر این اساس، مدلول جدی عبارت خبری «ابن سینا فیلسوف است»، إخبار است و هیئت جمله خبری بر آن دالات می‌کند. مدلول جمله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، طلب وقوع صلات از مخاطب است (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۹۶).

اصلی‌ترین مرحله در شناخت معنای کاربردی زبان، مدلول جدی کلام و شناخت منظور گوینده است. فلسفه وضع الفاظ و استعمال زبان و ارتباط اجتماعی انسان و انتقال پیام (معنا و مقصود)، در این مرتبه بروز می‌کند. دالات تصدیقی ثانوی یا دالات جدی ناشی از کاربرد زبان، به مثابه یک عمل ارادی توسط متکلم هشیار است. اصل حاکم در اثبات این نوع دالات، وضع حال متکلم و قرینه حکمت (مقدمات حکمت) و «اصالت جد» است. از این رو برخی از محققان اصول، دالات تصدیقی را از سنخ دالات زبانی (سمانتیکی) محض نشمرده‌اند؛ بلکه

آن را نشئت یافته از مقام گوینده آگاه و دارای قصد جدّ در کلام خویش دانسته اند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۷۶؛ ج ۲، ص ۸۴-۹۲). بر این اساس، ایشان در مرادشناسی کلام، بر جنبه کاربردی معنا تمرکز یافته اند. شناخت مدلول تصدیقی و مقصود جدی کلام گوینده، نقطه اتصال دلالت زبانی ناشی از وضع و قصد سخنگوی زبان است که پیام خود را از طریق نشانه های زبانی انتقال می دهد.

نظر به اینکه توان زبانی انسان پیچیدگی ها و ظرفیت های فراوانی چون ایجاز و اطناب، اضمار، اشتراک، مجاز و استعاره و کنایه و جز آن دارد، روش عقلا در محاورات این است که در بیان مراد خود، از قرائن مقام و مقال بهره می گیرند و سخن با لحاظ آن قرائن، بر معنای تصدیقی و مراد جدی دلالت می کند؛ از این رو یکی از اصول عقلایی در تفهیم کلام گوینده و احراز دلالت تصدیقی و مرادشناسی سخن، بررسی همه قرائن زبانی و فرازبانی و درونی و برونی کلام است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۷) و فقدان قرینه بر خلاف معنای کاربردی، قرینه است بر اینکه مراد گوینده همان معنای استعمالی است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳ و ۴۵۲). مفاد استعمالی جمله «أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵)، حلیّت هر نوع بیع، بی هیچ قید و شرط است؛ ولی آیا مراد خدای متعال از این عبارت، همین دلالت استعمالی است یا مراد جدی شارع، بیع با شروط خاص است؟ برای اثبات این مطلب، ضرورت دارد که همه قرائن و امارات پیوسته و منفصل مرتبط با مسئله بررسی شود. اگر حاصل تحقیق آن شد که در لسان شرع قیدی برای این اطلاق وجود ندارد، در این صورت اثبات می شود که این اطلاق مراد جدی شارع است. فروکاستن معنا در ساختار زبان، تصویری ناقص از معناست. عامل اصلی این خبط، عدم تمایز میان معنای «استعمالی» کلام از مدلول «تصدیقی» و «مراد جدی» متکلم است.

۸. سیاق زبانی و معناشناسی قرآن

یکی از اصول عقلایی برای اثبات ظهور سخن در یک معنا و اثبات مراد متکلم، سیاق کلام است. سیاق از «س و ق» به معنای راندن، در اصطلاح، روند سخن، شیوه چینش الفاظ کلام، یا زمینه های درونی و برونی گفتار است که سبب ظهور معنای سخن و مقصود گوینده است (مصطفی، الزیات، عبدالقادر و التجار، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۴۶۵؛ عموش، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵). قرینه سیاق در ترسیم معنای واژه در بافت، نقش های گوناگون دارد؛ مانند:

الف) توسعه معنا: الفاضلی در ماده و صورت مانند هم اند (نظائر)؛ ولی به اقتضای ریخت و سیاق متفاوت، معانی گوناگون می یابند. واژه «دین» در لغت به معنای انقیاد، جزا، حساب و عادت است؛ ولی دلالت سیاقی این واژه در کاربردهای قرآن، به اقتضای موقعیت سخن متفاوت است: انقیاد و تسلیم (آل عمران: ۱۹ و ۲۰)؛ شریعت ختمیه (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸)؛ پاداش و جزا (حمد: ۴)؛ رویه (یوسف: ۷۶)؛

ب) انصراف از معنای وضعی؛ مانند امر در سیاق نهی که ظهور در اباحه دارد: (مائده: ۲؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳). بنابراین هر سخن متناسب با فضا و موضوع، گوینده و مخاطب، و سیاق خود، دلالت ها و نادلالت ها دارد.

۸-۱. سیاق زبانی

سیاق یا بافت سخن نقش اساسی در فهم زبان دارد. سیاق، یا زبانی و متصل به جمله است یا لفظی منفصل است. گاه سیاق قرینه معنایی (لُبی) است. زبان قرآن در هدایت عموم، همانند زبان عرف عقلا، متکی بر مجموعه‌ای از قرائن کلامی و غیر کلامی است. برای دستیابی به معنا و مراد الهی، توجه به این قرائن ضروری است. یکی از مهم‌ترین جلوه‌های سیاق زبانی، «سیاق جمله یا عبارت» است. ترکیب و آرایش اجزای جمله، همچون صفت و موصوف، فعل و فاعل، مبتدا و خبر، و نیز عواملی مانند تقدیم، تأخیر و تأکید، در شاکله معنا مؤثرند. واژه «وجه» در قرآن به حسب سیاق، معانی متعددی دارد؛ مانند: چهره ظاهری (مائده: ۶؛ ذات یا وجود (بقره: ۱۱۲)؛ جهت (بقره: ۱۱۵) و قرب و خشنودی (انعام: ۵۲). بنابراین بافت زبانی - که سخن در آن قرار دارد - یکی از پایه‌های اساسی معناشناسی قرآن است. سیاق زبانی اعتبار عقلایی دارد و تأیید شرع یافته است. این قاعده عقلی زبانی، در این سطح، بسیار مورد اهتمام تفسیرهای کلاسیک بوده است.

۸-۲. انسجام متنی

در هر متن سنجیده و هدفمند، جمله‌ها به مثابه واحدهای مکمل و مبین یکدیگر عمل می‌کنند. یکی از نشانه‌های انسجام متن، هماهنگی اجزای آن با یکدیگر و با کل اثر، و فقدان تعارض یا تناقض میان آنهاست. اجمال، اختصار و ابهام، ویژگی‌های طبیعی در گفتار عقلاست. روش عقلا در استنباط معنای یک متن علمی، مبتنی بر تحلیل همه نشانه‌های زبانی و غیرزبانی موجود در متن است. به گفته دیگر، درک مراد گوینده مستلزم رجوع به تمامی گفته‌های او و بررسی قرائن توضیحی، قیود، تخصیص‌ها و تبیین‌های پراکنده در متن است. اجمال در سخن، امری پذیرفته در زبان است و تلاش برای بازیابی قرائن تبیینی، مصداقی از روش تفهم عقلاست. در این فرایند، قرائن ناپیوسته در مواضع مختلف گفتار مؤلف، بستری برای ظهور معنای دقیق‌تر فراهم می‌آورد. هنگامی که فضای زبانی، ساختاری یا مضمونی یک جمله از متن، قرینه‌ای برای تفسیر جمله‌ای دیگر در همان متن فراهم آورد و به درک مراد آن کمک کند، با پدیده‌ای روبه‌رو هستیم که از آن به «سیاق ذیل‌متنی» یا «انسجام متنی» یاد می‌شود.

قرآن به مثابه متنی منسجم از حیث ساختار و معنا، نمونه‌ای بارز از چنین پیوندهای سیاقی است. واژه‌گزینی دقیق و چینش هنرمندانه ساختارهای زبانی در سراسر قرآن، از هنجاری فخیم برخوردار است: «لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» (طه: ۱۰۷)؛ هیچ‌گونه کجی و ناهماهنگی در آن دیده نمی‌شود. اگرچه آیات قرآن به ظاهر پراکنده‌اند، اما از سازگاری عمیق معنایی برخوردارند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). راهبرد معناشناسی عبارات قرآن بر اساس قرائن ذیل‌متنی و تحلیل مضمون‌های هم‌سیاقی در کل متن، روشی عقلایی و مؤید در متون دینی است. آیاتی همچون «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت: ۱۶-۱۹) تأکید دارند که بیان معنای قرآن نیز بر عهده خداوند متعال است. بنابراین پی‌جویی معنای در گستره آیات قرآن و توجه به انسجام درونی آن، شیوه‌ای مشروع برای کشف مقصود الهی تلقی می‌شود. ارتباط معنایی جمله‌ها در قرآن، گاه آشکار است؛ اما در بسیاری موارد نیازمند

تدبر و جستن پیوند میان آنها در بستر متن است. برای نمونه، در آیه «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف: ۱۹۸)، صفات ناشنوایی و نابینایی به مشرکان نسبت داده شده، ولی علت آن بیان نشده است؛ اما در آیه «أَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹)، چهل عامل این وضعیت معرفی شده است. در آیات دیگری مانند «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمُوْتَىٰ» (روم: ۵۲؛ نمل: ۸۰)، مردگی و اعراض از حق به عنوان عوامل ناشنوایی معنوی مطرح شده‌اند و در نهایت در آیه‌ای نظیر «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ» (حج: ۴۶) تبیین می‌کند که نابینایی یادشده، نابینایی قلبی است. قرآن رفتار مشرکان در برابر دعوت توحیدی را در قالب پرسش‌هایی کنایه‌آمیز و تحلیل محور تبیین می‌کند: نخست ویژگی‌هایی چون گوش دادن بدون درک، ناشنوایی معنوی و ناتوانی از تعقل مورد تأکید قرار می‌دهد: «وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۴۲)؛ سپس به رفتار تماشاگون عاری از بصیرت اشاره می‌کند: «وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ» (یونس: ۴۳)؛ در پایان، عامل بنیادین انحراف ایشان راه، نه ظلم الهی، بلکه ستم‌ورزی انسان به خویشتن معرفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴). کنار هم قرار دادن این آیات و کشف ارتباط آنها، سبب ظهور معانی پنهان و تبیین کامل‌تر آنها می‌شود.

۸-۳. فرهنگ و گفتمان قرآنی

سیاق کلی یا فضای عمومی حاکم بر متن، جهت‌گیری، مفاهیم کلیدی و گزاره‌های اصلی، و فرهنگ و ادبیات آن متن است. آگاهی بر سیاق کلی و فرهنگ گفتمانی متن، نقش اساسی در خوانش آن دارد. بدون احاطه بر فضای گفتمانی و دنیای درونی شاهنامه فردوسی، دیوان حافظ و فلسفه ابن‌سینا نمی‌توان زبان این آثار را به‌درستی فهم کرد و مراد گوینده را به‌دست آورد. قرآن مولود علم الهی و مبدع گفتمانی بی‌نمونه در توصیف کائنات و هستی و حیات و سلوک انسان است. وحی قرآنی، فرهنگی توحیدی در همه نظام‌های معرفتی اعتقادی، ارزشی و عملی ارائه کرد که پیش از آن وجود نداشت. خوانش این متن، بالضروره مستلزم اشراف بر عناصر گفتمان قرآن و تمایز آن از فرهنگ و زبان عصر جاهلی است. قرآن مفاهیم و گزاره‌هایی نو از خدا، جهان و انسان خلق کرد و ارزش‌های تازه برای حیات ایمانی انسان آفرید. اوصاف و افعال خدای سبحان در عبارات‌های گوناگون صریح و ظاهر، مجمل و مبین، و محکم و متشابه برنشته است. استخراج و مقوله‌بندی الهیات توحیدی قرآن وابسته به تحقیق همه جملات قرآن و تحلیل عبارات‌های مجمل در پرتو عبارات مبین، و سخنان ظاهر در پرتو جمله‌های صریح است. اگر به تناسب سخن در عبارتی گفته است: «يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) یا مانند آن (ص: ۷۵؛ قیامه: ۲۲-۲۳)، این عبارات‌ها گسسته از بافت کلی فرهنگ قرآن و گفتمان توحیدی دقیق آن، معناشناسی نمی‌شود. مفاهیم و عبارات قرآن در پرتو اصول زبان‌شناختی، محک‌های صریح و عقل برهانی، تحلیل صائب می‌یابد. اصل اساسی توحید قرآن این است که «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱). اصل محکم و صریح قرآن است که «لَا

تَذَرُكَ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِّكُ الْآبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳). در پرتو این اصول متقن قرآنی آشکار می‌شود که نه «ید» در نسبت با خدا مفهوم جسمانی دارد و نه دیدن خدا رؤیت با چشم است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۳).

۸۴. انسجام سیستمی و نگرش منظومه‌وار

افزون بر نکات پیشین، قرآن یک منظومه معرفتی اعتقادی، ارزشی اخلاقی و تشریعات عملی برای هدایت ابعاد وجودی انسان در قالب یک شبکه درهم‌تنیده و اندام‌وار است. نظام‌های رفتاری قرآن برخاسته از نظام‌های ارزشی آن است و نظام‌های ارزشی قرآن ریشه در نظام‌های اعتقادی آن دارد. کانون همه این معارف و آموزه‌ها، اعتقاد قلبی و پیوند روحانی انسان با خدای یگانه است.

قرآن، به یک معنا کتاب توصیف خدا، جهان و انسان، و راهنمای زیست توحیدی انسان است. «خدا» در کانون معنایی کل قرآن و در بطن همه عبارات آن قرار دارد. ساختار و نظام معنایی قرآن، دعامحور است. مبدأ همه واقعیات خدای یگانه است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵). نظریه جهان‌شناختی قرآن پدیده‌های عالم را فعل و آیت خدا معرفی می‌کند که پیوسته آویزه افاضه ساحت قدس ربوبی‌اند: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹). آغاز و دوام و آینده و فرجام عالم، در نظر قرآن پیوند مفهومی ژرف با خدا دارد. وحی و نبوت، ارزش‌ها و اخلاق، عبادت خدا و رفتار نیک با آفریدگان، آموزه حیات معنوی و زیست توحیدی قرآن، پیوندی دوسویه با خدا و انسان دارد.

فلسفه ارزش‌های قرآن در پیوند با خدای متعال مفهوم‌بندی می‌شود: «أَنَّ يَنَالُ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» (حج: ۳۷). اوامر و مناهی تشریعی قرآن بر پایه واقعیت و مصالح نفس‌الامری انسان و پیوند با تقوای الهی تبیین می‌یابد: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹). دستورهای حقوقی قرآن از باور توحیدی، معادشناختی و بایسته‌های اخلاقی منفصل نیست: «جهاد» قرآن در چهارچوب «سبیل‌الله» اعتبار دارد؛ «نماز» به‌مثابه یک نیایش عاشقانه قلبی و «انفاق» به‌منزله یک فعل اجتماعی، در راستای اتصال انسان به «صراط مستقیم» و آستان خالق هستی مفهوم می‌یابد؛ رخدادها و حوادث جامعه انسانی در قرآن، بر پایه سنت «حق» و «عدل» الهی جریان دارد. بدین روی، معارف توصیفی، باورهای پایه، ارزش‌ها و آموزه‌های تشریعی عبادی، اخلاقی، حقوقی و اجتماعی قرآن، بسان اعضا و اجزای یک پیکرند و منزل از هم معنا نمی‌یابند. پس راهبرد کلیدی در معناشناسی قرآن، نگاه نظام‌مند و جستن روابط منسجم سیستمی میان کل این منظومه معرفتی ارزشی است.

۸۵. توحید افعالی و نقش اشیا در تحلیل سیستمی

الهیات توحیدی قرآن صدها موضوع و مسئله دارد که در قالب یک رشته مفاهیم کلیدی و عبارات گوناگون در قرآن منتشر است؛ مفاهیمی چون الله، احد، حی، قیوم، اسماء حسنا، خلق، امر، تدبیر، رب، علم، قضا، قدر، اذن، مشیت، اراده، قوت، قدرت، نزول، فعل و مانند اینها. جملات الهیاتی قرآن خدا را فاعل مطلق همه پدیده‌های جهان توصیف می‌کند: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶). توحید افعالی قرآن همه چیز عالم را از سوی خدا می‌داند: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره:

(۱۶۵) و خدا همتایی در ذات و در فعل ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۸۹) و کار جهان و انسان تنها به دست اوست: «إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (آل عمران: ۱۵۴)؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶).

اما قرآن در جنب توحید افعالی، آفرینش و تدبیر جهان را در چهارچوب نظام اسباب معرفی می کند: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳). بر اساس این نظریه، «آفرینش» ترتیب معین و نظامی قانونمند دارد و اراده خدا به وجود اشیا، عین اراده خدا به نظام خاص است. این ترتیب معین، همان «نظام علیت و اسباب و مسببات» است: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹)؛ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱).

قرآن سر رشته همه اسباب و مسببات جهان را خدای متعال معرفی می کند و قدرت و مشیت مطلق الهی را در پیدایش و استمرار همه پدیده های جهان و آثار و شئون وجود آنان نافذ می داند. بر این اساس، قرآن قضای الهی در هر موجود را از طریق نظام وجود آن جاری می داند. در این نظام، فاعل طبیعی به صورت طبیعی و فاعل ارادی به صورت ارادی عمل می کند. از همین رو قرآن در جنب فاعلیت و اراده مطلق خدا در همه امور جهان، به صراحت از تأثیر سببی پدیده ها یاد می کند. قرآن آب را سبب حیات هر موجود زنده معرفی می کند: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) و منشأ مادی وجود انسان را خاک می داند: «وَوَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲).

قرآن در کنار اراده مستقل و مطلق الهی، اراده انسان را در فعل ارادی او نافذ می داند: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰). قرآن محصول فعل اختیاری انسان را عمل خود او معرفی می کند: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۰) و با صراحت، اراده و اختیار و مسئولیت انسان را به پیش می کشد: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) و به طور کل، سرنوشت انسان را نتیجه و اثر کار خود او می داند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا...» (فصلت: ۴۶؛ انفال: ۵۳)؛ چنان که قرآن تعیین سرنوشت جامعه ها را به نقش خدا و انسان، هر دو، وابسته می کند و این دو نسبت را نافی هم نمی داند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد: ۱۱). آیه شریفه فاعلیت مطلق الهی (اذا اراد... فلا مرد له) را نافی اراده انسان (حتی یغیروا...) نمی داند؛ زیرا این دو نسبت در طول یکدیگرند، نه در عرض هم. در سنت توحیدی قرآن، عامل نهایی و مُتمم علت در فعل اختیاری، اراده و خواست انسان است.

بدین صورت، الهیات توحیدی و توصیف خدا، اسما و افعال، و ارتباط خدا با جهان و انسان، در صدها مفهوم و عبارت قرآن در درون یک منظومه فکری و یک متن درهم تنیده جای دارد که باید آنها را در پیوند با یکدیگر نگریست. این مفاهیم و عبارات مختلف در فرازهای مختلف متن قرآن همدیگر را گویا می سازند که فاعلیت مطلق خدا، نه به معنای نفی تأثیر از اشیا و انسان، بلکه به این معناست که هستی های امکانی در وجود و شئون و آثار خود پیوسته نیازمند و متکی به واجب بالذات اند؛ پس هر حرکت و حادثه عالم، وابسته به اراده و مشیت خدا و فعل اوست. واجب تعالی در انجام فعل خود مستقل و بی نیاز از هر غیر است و آفریدگان خدا، ضمن واقعیت داشتن، هریک نقشی محدود و وابسته به مشیت خدا دارند، نه مستقل. در مورد اراده و اختیار

انسان، قرآن ضمن استناد تکوینی وجود و اراده و فعل انسان به خدای اراده‌انسان را در نظام قضا و قدر الهی به‌مثابه عامل تمامیت علت در فعل اختیاری او می‌شمارد و بر همین اساس او را مسئول سرنوشت خود می‌داند.

نمونه‌ای از انسجام شبکه‌ای قرآن را می‌توان در سرگذشت حضرت یوسف علیه السلام ملاحظه کرد. در این داستان، چنان که روشن می‌شود، آموزه‌های معرفتی، تربیتی و اجتماعی قرآن از متن نظام اعتقادی سرچشمه می‌گیرد. آیه اول سوره یوسف زمینه‌مناشناسی این انسجام را می‌سازد. تعبیر «أَحْسَنُ الْقَصَصِ» در آیه ۳، نه فقط ناظر به زیبایی ادبی، بلکه بیانگر کمال در ساختار معنایی و تربیتی روایتی است که تماماً هدایت و تبیین حقایق توحیدی، اخلاقی و اجتماعی است. حکایت داستان یوسف علیه السلام، نه صرفاً بیان یک سرگذشت تاریخی، بلکه نمونه‌ای از سنت الهی در تربیت بندگان از طریق امتحان، صبر و توکل است. مفاهیم ابتلا، توحید، عفت، عدل و غفران، در طول داستان پیوسته تکرار و بازسازی می‌شود و این ساختار بازگشتی، نشانه‌ای از رویکرد منظومه‌گون در سطح معناست. مفهوم «إِنْ رِبِّيْ قَدْ أَحْسَنَ مَثْوَايَ» در قصه، به آیاتی از سوره‌های انعام، قصص و طه ارجاع دارد که در آنها، «حسن مَثْوَى» به معنای امنیت معنوی و اخلاقی در سایه ایمان تفسیر شده است. از عبارت «كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» در آیه ۲۲، که در آیات دیگر قرآن نیز تکرار شده است، این نتیجه به‌دست می‌آید که محور سوره، ثبات در «احسان» به‌رغم ابتلاهای گوناگون است؛ مفهومی که در سایر سوره‌ها مانند کهف و صافات نیز تکرار می‌شود. تحلیل داستان یوسف علیه السلام نشان می‌دهد که داستان ساختاری منظومه‌وار دارد و معانی در طول روایت به‌صورت نظام‌مند بازنمایی و توسعه می‌یابند و کل ساختار داستان در دل نظام معرفتی و تربیتی قرآن جای می‌گیرد. پیامد معناشناختی منظومه‌وار قرآن در نظر تفسیر شریف *المیزان* این است که معنا، نه در واژه‌ها، بلکه در روابط درون‌متنی شکل می‌گیرد و هر مفهوم قرآن به شبکه‌ای از مفاهیم دیگر (مثل توحید، عدالت، معاد، مسئولیت و مانند اینها) اتصال دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۳).

بنابراین متن قرآن به‌مثابه وحی کامل و جامع خالق هستی برای هدایت انسان، مشتمل بر یک «منظومه فکری رفتاری» به‌هم‌پیوسته از معرفت‌ها و باورهای اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و تشریعات عبادی و بایسته‌های اجتماعی و حقوقی است. هویت قرآن، همین ترابط منظومه‌وار و انفضال‌ناپذیر اجزای آن است. ارزش‌های اخلاقی و عبادی قرآن پیوند ناگسستنی با معارف اعتقادی آن دارد و تشریعات حقوقی و اجتماعی قرآن بیرون از دایره اخلاق قرآنی مفهوم نمی‌یابد. نفی و اثبات و تشبیر و تنذیر قرآن را نمی‌توان بریده از هم دانست: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (بقره: ۲۵۶). بر این مبنا، توصیفات هستی‌شناختی و اعتقادی، معارف و آموزه‌های فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی، و توصیه‌های تشریعی، اخلاقی، حقوقی و اجتماعی قرآن، اضلاع پیوسته و اجزای ارگانیک و نظام‌واره دارد. نمی‌توان هیچ یک از این ساحت‌ها را بدون نظر به ساحت دیگر، به‌طور کامل تبیین کرد. فضا و ساخت معنایی قرآن، پیوستگی شبکه‌ای دارد و منظومه واحد است. خوانش قرآن و معناشناسی کامل آن، تنها بر پایه این الگو تحقق می‌یابد.

در مقابل رویکرد منظمه‌وار به قرآن، نگاه تک‌سطحی و تک‌ساحتی به آن قرار دارد. این نگرش با فروکاستن رسالت چندبعدی و مراتب تشکیکی قرآن، با توقف در پاره‌ای از امور جزئی و فرعی دین، غایات اساسی آن در تربیت انسان و جامعهٔ خدامحور را مغفول و متروک می‌گذارد. این همان رویکرد تجزیه‌گون مطرود قرآن است (حجر: ۹۱). این رویکرد، مصداق ایمان به بعض و کفر به بعض (نساء: ۱۵۰؛ بقره: ۸۵) و مانع شناخت کامل قرآن و مقاصد آن است.

۹. سیاق فرازبانی و معناشناسی قرآن

معلوم شد که سیاق، هم شامل خصوصیات کلام است و هم شامل امور برونی مرتبط با سخن. سیاق فرازبانی معنا شامل اموری همچون زمینهٔ پیدایش متن، ویژگی‌های حکمی معرفتی مؤلف متن، موضوع و هدف متن و جز اینها می‌شود که هدف این تحقیق نیست.

۱۰. نقش و اعتبار انواع سیاق زبانی در معناشناسی متون

معناشناسی متون تحت تأثیر منابع، ابزارها، نشانه‌ها و روش‌های متعددی قرار دارد. این عناصر، گاهی در عرض یکدیگر و گاهی به صورت طولی و سلسله‌مراتبی، در سطوح گوناگون ایفای نقش می‌کنند. نشانگان زبانی، چه در نقش انفرادی و چه در ترکیب با یکدیگر، روابط و انسجام زبانی متن را شکل می‌دهند. نقش منفرد هر واحد زبانی، برآمده از وضع لغوی آن است؛ درحالی که نقش جمعی از بستر ترکیبی کلمات نشئت می‌گیرد. حاصل این فرایند، سطحی اولیه از معنای زبانی را برای تحلیلگر متن فراهم می‌آورد.

اما علاوه بر این سطح، فرهنگ، ادبیات و انسجام گفتمانی یک متن نیز به‌نوبه خود قرینه برای دستیابی به سطحی دیگر از معنا هستند. این سطح، ابزاری تعیین‌کننده در ترسیم دقیق معنای متن و مراد نگارنده (ماتن) محسوب می‌شود. قرآن به‌مثابهٔ یک متن فاخر دینی مشتمل بر ساخت و بافت انبوهی از مفاهیم و معانی جدید است که در پرتو توسعه یا تخصیص معنای واژگان در سیاق کاربرد به‌ظهور آمده است. توحید، ربوبیت، تدبیر، قضاء، قدر، عدل، توکل، ایمان، کفر، نفاق، اخلاص، صبر، هجرت، جهاد، فتنه، ابتلا و جز اینها، در فضای متن قرآن مفهوم‌سازی نوین یافته و منظومهٔ فکری تازه‌ای را خلق کرده‌اند. و سرانجام، سطحی عمیق‌تر از قرائن زبانی معنا، به‌ویژه در مورد قرآن کریم، به فضای کلی متن، انسجام سیستمی، و روابط نظام‌مند و به‌هم‌پیوستهٔ تمامی نظام‌های معرفتی قرآن ارتباط دارد. نکتهٔ کلیدی اینجاست که این سطوح معنایی، نه تنها نافی یکدیگر نیستند؛ بلکه مکمل هم محسوب می‌شوند و فهم جامع متن منوط به درک تعامل آنهاست.

همان‌طور که اشاره شد، انسجام و سیاق در هر سطح، مجموعه‌ای از قرائن زبانی و مقامی را شامل می‌شود که به ظهور معنای لفظ یا عبارت در سیاق عبارت یا در سیاق گفتمان یا در سیاق نظام کلی متن منجر می‌شود. ملاک اعتبار سیاق، حجیت ظهور است. دلیل اعتبار ظواهر کلام و اخذ معنای ظاهر، ناشی از سیرهٔ عقلا در تفهیم و تفهّم زبانی است. این رویهٔ عقلایی، در زبان شرع نیز تأیید شده است (خراسانی، ۱۴۰۹ق؛ بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۵). نکتهٔ اصلی این است که اعتبار ظهور زبانی، با رعایت شرایط خاص خود، اختصاص به مراتب خاصی از معنا ندارد؛ بلکه بر تمامی مراتب از سطح معنای واژه

تا سطح معنای سیستمی قابل انطباق است. بنابراین توقف در برخی سطوح و اکتفا به آن در بسیاری از تفاسیر کلاسیک، نه به دلیل فقدان اعتبار این سطوح، بلکه ناشی از نقصان در روش و عدم اجتهاد تام در قرآن‌شناسی است.

نتیجه‌گیری

در دهه‌های اخیر، زبان‌شناسی نوین توجه ویژه‌ای به حوزه معناشناسی معطوف داشته است. باین حال، رویکردهایی نظیر ساختارگرایی و بافت‌گرایی، به رغم تفاوت‌های نظری، اغلب نگاهی تک‌بعدی به زبان و معنا ارائه می‌دهند. در مقابل، دیدگاه زبان‌شناختی متفکران مسلمان، به‌ویژه اصولیان، بر پایه «وضع زبانی و قصد متکلم»، تصویری متوازن و سنجیده از زبان و معنا ترسیم می‌کند. این رویکرد، دلالت‌های زبان را از مرحله وضع واژه تا ساخت گفتار، در چهارچوبی عقلی و زبان‌شناختی در نظر می‌گیرد و درعین حال نیت گوینده و کارکرد ارتباطی زبان را اساس گفتار می‌شمارد. باین همه، دیدگاه یادشده نیز با اکتفا به سطوح معنای زبانی - همچون سطح معنای انفرادی الفاظ، معنای سیاقی ترکیبی، یا سطح انسجام گفتمانی - از ارائه راهبردی رسا و کافی برای کشف تمامی سطوح و اضلاع معنایی قرآن ناتوان است.

خوانش معنا و کشف مقصود قرآن - به مثابه آخرین کتاب هدایت انسان و تدبیر جامعه انسانی به سوی کمال توحیدی و سعادت ابدی - رویکردی جامع و سیستمی به کل متن و حیانی قرآن را ضروری می‌نماید. حقایق معنایی قرآن، بر پایه حکمت الهی، در بطن متنی محدود و به هم پیوسته جای دارد و کشف روابط پنهان مفاهیم و آموزه‌های آن، تنها از رهگذر نگاه کل‌نگر به این نظام معنایی میسر خواهد بود. بر این اساس، هر نوع نظریه‌پردازی علمی برگرفته از قرآن، به‌ویژه در حوزه علوم انسانی، باید بر الگوی معناشناسی سیستمی قرآن استوار باشد. زبان قرآن در تمامی عبارات توصیفی و تجویزی، مطابق واقع (حق) است و پیوندی ژرف با هستی الهی، جهان آفرینش و حقیقت انسان دارد. اگر علوم انسانی را مطالعه ابعاد گوناگون احوال و رفتار انسان بدانیم که غایت آن حصول نظریه‌های توصیفی و هنجاری در حوزه‌هایی چون علوم تربیتی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدیریت، اخلاق، سیاست، اقتصاد و مانند این باشد، بدیهی است که این نظریه‌ها زمانی قرین صدق خواهند بود که معطوف به حقیقت هستی، حیات و انسان باشد. به تعبیر علامه مصباح یزدی (۱۴۰۲، ص ۲۷۲)، انسان - موضوع مطالعه علوم انسانی - موجودی است که ابعاد گوناگون وجودی او وحدت حقیقی دارند و نمی‌توان این ابعاد را منفصل از هم بررسی کرد. هر تحقیق در هر رشته از علوم انسانی، بخشی از یک کل تلقی می‌شود و باید در پرتو هدف کلان و روابط میان اجزا فهم شود.

بنا بر آنچه گفته شد، آشکار می‌شود که الگوی معناشناسی سیستمی قرآن، نه تنها متفاوت با رویکردهای تک‌بعدی در زبان و معناشناسی نوین است، بلکه فراتر از سازوکارهای تفسیرهای سنتی، افقی نو در کشف منظومه معارف، ارزش‌ها و تشریعات جامع قرآنی می‌گشاید. این الگو می‌تواند بستری نو برای بازشناسی حقیقت انسان و ترسیم روابط او با مبدأ هستی، جهان پیرامون، خویش و جامعه فراهم آورد و زمینه را برای تکوین علوم انسانی نوینی بر اساس حکمت قرآنی مهیا سازد.

منابع

قرآن کریم.

- آلن، گراهام (۱۳۸۰). *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- آلن، گراهام (۱۳۸۵). *رولان بارت*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۹۷۹م). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دار الفکر.
- احمدی، بابک (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*. تهران: مرکز.
- امامی، نصرالله (۱۳۸۲). *ساخت‌شنکی در تحلیل فرایند ادبی*. اهواز: ریش.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: فرهنگ اسلامی.
- بایبی، علی اکبر (۱۳۸۱). *مکاتب تفسیری*. قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- بشیر، حسن و همکاران (۱۳۸۹). *خبر، تحلیل شبکه‌ای و تحلیل گفتمان*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بلزی، کاترین (۱۳۷۹). *عمل نقل*. ترجمه عباس مخبر. تهران: قصه.
- تمام، حسان (۱۴۲۷ق). *مقالات فی اللغة والأدب*. قاهره: عالم الكتب.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۶۶م). *الحيوان*. تحقیق: عبدالسالم محمد هارون. قاهره: مكتبة مصطفى البابی و اولاده.
- جرجانی، علی بن محمد (بی‌تا). *التعريفات*. تهران: ناصر خسرو.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹). *گذار از مدرنیته*. تهران: آگاه.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ق). *نهاية الوصول إلى علم الأصول*. تحقیق: ابراهیم بهادری. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۸ق). *المحصل فی علم اصول الفقه*. تحقیق: طه جابر فیاض العلوانی. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۴۰۲). *معناشناسی قرآن، روش‌ها و نظریه‌ها*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۶ق). *دروس فی علم الأصول*. بیروت: دار الكتاب اللبناني.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹). *تراک دریدا و متافیزیک حضور*. تهران: هرمس.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی (۱۳۶۳). *الدریة الی اصول الشریعة*. تهران: دانشگاه تهران.
- عموش، الخلود (۱۴۲۶ق). *الخطاب القرآنی دراسة فی العلاقة بین النص و السیاق*. اردن: عالم الكتب الحديث.
- مجمع اللغة العربية (مصطفی، ابراهیم؛ الزیات، احمد؛ عبدالقادر، حامد و النجار، محمد) (۱۹۸۹م). *المعجم الوسيط*. قاهره: دار الدعوة.
- مختار عمر، احمد (۱۹۹۸م). *علم الدلالة*. بی‌جا: عالم الكتب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۲). *رابطه علم و دین*. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مگی، برایان (۱۳۷۲). *فلاسفه بزرگ*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- نوریس، کریستوفر (۱۳۸۰). *شالوده‌شنکی*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: پژوهش شیرازه.

- Bilmes, J (1986). *Discourse and behavior*. New York: Plenum Press.
- Brown, G. & Yule, G (1983). *Discourse Analysis*: Cambridge University Press.
- Fillmore, Charles J (2003). *Form and Meaning in Language*. CSLI. Publications
- Halliday, M. A. K. (1994). *An Introduction to Functional Grammar* (2nd ed). Edward Arnold: London. Routledge
- Urban, Wilbur Marshall (2014). *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. London & New York: Routledge.
- van Dijk, T. A (2008). *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach* : Cambridge University Press.
- Yule, G (2006). *The Study of Language* (3rd ed): Cambridge University Press.
- Parsons, Talcott & Shils, Edward Albert & Smelser, Neil J. (1965). *THE SOCIAL SYSTEM*. Cambridge.
- Schiffrin, D. (1994). *Approaches to Discourse*. Blackwell.
- van Dijk, T. A. (1980). *Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition*. London: Routledge.

The Pathology of Comparative Studies in the Field of Qur'anic Exegesis

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini  / Professor at the Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawza and University
tayyebhoseini@rihu.ac.ir

Received: 2024/11/25 - Accepted: 2025/03/10

Abstract

Like the pathology of any other discipline, the pathology of comparative exegesis is of paramount importance. Basically, a considerable part of sciences' progress is due to the pathologies conducted within each area of science and its comparison to their existing status. Therefore, pathologies always contribute to the expansion of knowledge. Naturally, every branch of knowledge, including comparative exegesis, faces challenges, inadequacies, and issues in its early stages, which may result in disorder, disorganization, misunderstandings, distorted thinking, religious fanaticism, and disregarding the functions of comparative interpretation. However, each area of science gradually goes through the stages of perfection. Accordingly, this article seeks to answer the question: what challenges and pathologies does comparative exegesis face? And to what extent have these pathologies diverted comparative studies in this field from their path and objectives? The most significant pathologies identified include: allowing personal religious beliefs to influence the comparative analysis; inadequate research on the views of both sides of the comparison; lack of systematic methodology in the comparative studies conducted; hasty judgments of the two sides being compared; fear of contradicting mainstream views or prominent interpreters; equating popular opinions among interpreters with the perspective of the Qur'an; lack of courage in criticizing popular but incorrect views; and criticizing opposing views based on specific religious foundations.

Keywords: comparative exegesis, comparative studies, pathology, articles on comparative exegesis.

نوع مقاله: پژوهشی

آسیب‌شناسی مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن کریم

tayyebhoseini@rihu.ac.ir

سید محمود طیب حسینی  / استاد گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

آسیب‌شناسی تفسیر تطبیقی همانند آسیب‌شناسی هر دانش دیگری از اهمیت بسزایی برخوردار است. اساساً سهم زیادی از رشد علوم مرهون آسیب‌شناسی‌هایی بوده که در درون آن علم و در ارتباط با وضعیت موجود آن انجام گرفته است. بنابراین آسیب‌شناسی‌ها همواره موجب تکامل دانش‌ها می‌شوند. به‌طور طبیعی هر شاخه‌ای از دانش، از جمله تفسیر تطبیقی، در مراحل آغازین خود با آسیب‌ها، نارسایی‌ها و چالش‌هایی مواجه است و دچار نابسامانی، پراکنده‌کاری، بدفهمی، کج‌اندیشی و مذهبی‌گری، و عدم توجه لازم به کارکردهای تفسیر تطبیقی است و البته و به‌تدریج مراحل کمال را می‌پیماید. بر این اساس، مقاله پیش رو درصدد پاسخ به این سؤال است که تفسیر تطبیقی با چه آسیب‌ها و چالش‌هایی روبه‌روست؟ و این آسیب‌ها تا چه اندازه مطالعات تطبیقی در این حوزه را از مسیر و اهداف خود دور کرده است؟ مهم‌ترین آسیب‌های مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر، عبارت‌اند از: تأثیر دادن به باورهای مذهبی توسط پژوهشگر در مطالعه تطبیقی؛ عدم تحقیق کافی در دیدگاه‌های دو طرف تطبیق؛ روشمند نبودن پژوهش تطبیقی انجام‌شده؛ تعجیل در داوری میان دو طرف تطبیق؛ نگرانی از مخالفت با دیدگاه‌های مشهور یا مفسران بزرگ؛ برابر پنداشتن دیدگاه‌های مشهور میان مفسران با نظر قرآن؛ عدم جسارت در نقد دیدگاه‌های مشهور اما نادرست؛ و نقد دیدگاه‌های طرف مقابل بر اساس مبانی خاص مذهبی.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، مطالعات تطبیقی، آسیب‌شناسی، مقالات تفسیر تطبیقی.

مقدمه

علم ذاتاً مطلوب است و بشر همواره در جست‌وجوی آگاهی بوده و هست. هیچ علم و دانشی به‌خودی‌خود دارای آسیب نیست. اگر آسیبی متوجه یک دانش است، به روش تحصیل آن، تولید محتوای آن یا به کاربرد و نوع استفاده از آن و اموری از این دست برمی‌گردد. یکی از شاخه‌های نوپای دانش تفسیر که در دو دهه گذشته از رشد و رونق روزافزونی برخوردار بوده، تفسیر تطبیقی و به عبارت دقیق‌تر، مطالعه تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن و مقایسه دیدگاه‌های مفسران است. روشن است که هر دانش به میزان نوپایی و سرعت گسترش، با آسیب‌ها و چالش‌هایی مواجه خواهد بود. این تفسیر در ایران نوپاست و از عمر آن کمتر از دو دهه می‌گذرد؛ از این رو وجود آسیب‌هایی در آن امری طبیعی است.

به‌طور طبیعی هر دانشی در مراحل آغازین خود با آسیب‌ها، نارسایی‌ها و چالش‌هایی مواجه است و به تدریج مراحل کمال را می‌پیماید. به نظر انوشیروانی، ادبیات تطبیقی در ایران - با تاریخ بیش از هشتادساله خود - همواره با چالش‌ها و آسیب‌های پی‌درپی روبه‌رو بوده است: چالش تطبیق، چالش توارد و مشابهت، چالش بینارشته‌ای، چالش روش تحقیق، چالش اروپامحوری، چالش کم‌مایگی و سطحی‌نگری، چالش شتاب‌زدگی و چالش غلبه کمیت بر کیفیت؛ لکن این چالش‌ها باعث پویایی و استحکام این شاخه از دانش بشری شده است. صاحب‌نظران این رشته همواره کوشیده‌اند که راه جدیدی برای برون‌رفت از چالش‌های بیابند و همین جست‌وجو تحول و نوآوری را به دنبال داشته است (انوشیروانی، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

باید به‌خاطر داشت که ادبیات تطبیقی در غرب نیز - که بیش از یک قرن از پیدایش، رواج و رونق آن می‌گذرد و امروزه به جایگاه بلندی رسیده - در تاریخ خود با فراز و فرودها و آسیب‌های زیادی مواجه بوده است. مطابق گزارش انوشیروانی، انجمن ادبیات تطبیقی آمریکا، که در سال ۱۹۶۰م بنیان گذاشته شد، طبق اساسنامه‌اش موظف است هر ده سال یک بار گزارشی علمی از وضعیت ادبیات تطبیقی ارائه دهد. اولین گزارش را هری اوین در سال ۱۹۶۵م منتشر کرد. ده سال بعد، در سال ۱۹۷۵م مسئولیت تدوین گزارش و تنظیم دومین گزارش بر عهده تامس گرین گذاشته شد. گرین پس از اتمام طرح و بررسی و تحلیل گزارش همکارانش، چنان از این گزارش و وضعیت ادبیات تطبیقی در آمریکا ناامید و برآشفته شد که هیچ‌گاه آن گزارش را چاپ نکرد (انوشیروانی، ۱۳۸۹، ص ۵۱). همچنین در فرانسه بعد از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵م) تا سال ۱۹۵۱م تنها در دانشگاه سوربن فرانسه حدود دویست رساله دکتری در زمینه ادبیات تطبیقی نوشته شد. طبیعی است که این شتاب و تمایل شدید به رشته ادبیات تطبیقی، خطر هرج‌ومرج، بحران و مشکلات جدی را در مطالعات ادبیات تطبیقی به‌همراه داشته باشد (انوشیروانی، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

تفسیر تطبیقی و به‌طور کلی مطالعات تفسیرپژوهی تطبیقی نیز امروزه دچار نابسامانی، پراکنده‌کاری، بدفهمی، کج‌اندیشی، مذهبی‌گری، و عدم توجه لازم به کارکردهای مطالعات تطبیقی است. تعریف و تعیین ماهیت، قلمرو و روش، نقش اساسی در کاستن آسیب‌ها و تکامل آن ایفا می‌کند.

ایجاد گرایش تفسیر تطبیقی در برخی دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه، آن‌هم در مقطع دکتری و سطح چهار حوزه علمیه و رشد ناگهانی آن و شتاب در جذب دانشجوی و طلبه، بدون برنامه‌ریزی جامع و علمی و تألیف منابع علمی لازم

و بدون وجود یا تأمین نیروی انسانی مورد نیاز برای آموزش روشمند مطالعات تفسیرپژوهی تطبیقی، زمینه را برای آسیب‌های جدی‌تر مطالعات تطبیقی در حوزه قرآن و تفسیر، بیشتر فراهم کرده است. برخی مراکز علمی در کمتر از یک دهه گذشته بالغ بر پانصد طلبه در گرایش تفسیر تطبیقی در مقطع سطح چهار جذب کرده‌اند. به جز آن، در چندین دانشگاه و مرکز علمی دیگر نیز گرایش یادشده در مقطع دکترا ایجاد و به‌طور مستمر در حال جذب دانشجو و طلبه می‌شود. نگارنده آماری از تعداد دانشجویان آنها در دست ندارد. این در حالی است که هیچ آموزش علمی قابل توجه و روشمندی در برنامه درسی آنها گنجانده نشده است و استادان بر اساس تجربه‌های شخصی خود به آموزش دروس این رشته - گرایش مشغول‌اند؛ برای نمونه، پژوهش‌هایی با عنوان «تفسیر تطبیقی» یا «مطالعه تطبیقی تفاسیر و دیدگاه‌های مفسران» انجام و منتشر شده است که هیچ قربات و سنخیتی با ماهیت مطالعه تطبیقی ندارند.

بر این اساس، مقاله پیش رو درصدد پاسخ به این سؤال است که تفسیر تطبیقی و به‌طور کلی مطالعات تطبیقی در حوزه قرآن‌پژوهی و تفسیرپژوهی با چه آسیب‌ها و چالش‌هایی روبه‌روست؟ و این آسیب‌ها تا چه اندازه مطالعات تطبیقی در این حوزه را از مسیر و اهداف خود دور کرده است؟

۱. مفاهیم بحث

۱-۱. آسیب‌شناسی

«آسیب» واژه‌ای فارسی است به معنای هر عیب یا نقص یا زخم که بر اثر عاملی مانند ضربه و جز آن پیدا شود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۸) و «آسیب‌شناسی» اسم مصدر یا حاصل مصدر، برگردان واژه انگلیسی Pathology، در اصل یک اصطلاح پزشکی است و آن شاخه‌ای از پزشکی است که به منشأ، ماهیت، علت و سیر بیماری، به‌ویژه در مقیاس میکروسکوپی، می‌پردازد و به دو شاخه بالینی و عمومی تقسیم می‌شود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹). این اصطلاح سپس از دانش پزشکی وام گرفته شده است و در سایر رشته‌ها و شاخه‌های علمی و پژوهشی به کار می‌رود و به مطالعه کاستی‌ها و عیب‌های آنها می‌پردازد و بر عملکرد فعلی یا آینده آنها تأثیر می‌گذارد.

۱-۲. تفسیر تطبیقی

از تفسیر تطبیقی برداشت‌ها و تعاریف مختلف به‌دست داده شده است (برای آگاهی از این برداشت‌ها، ر.ک: جلیلی و عسکری، ۱۳۹۳، ص ۶۷-۷۰). برخی آن را به مقایسه دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت در تفسیر قرآن محدود کرده‌اند (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۸۸، ص ۱) و برخی آن را به هر نوع مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای در تفسیر آیات قرآن، مقایسه آرای مفسران در تفسیر آیات با یکدیگر و مقایسه آموزه‌های قرآن و کتب آسمانی به‌منظور اثبات برتری آموزه‌های قرآن بر آنها تعمیم داده‌اند (ر.ک: عمری، ۱۴۲۱ق، ص ۴۴-۴۶). برخی نیز آن را به مقایسه دیدگاه‌های چند مفسر در تفسیر یک یا چند آیه یا یک موضوع قرآنی و عرضه آن دیدگاه‌ها بر معیار و روش صحیح تفسیر به‌منظور کشف نیکوترین روش در تفسیر و تفسیر صحیح آن آیه یا موضوع، همراه با تبیین مواضع خلاف و وفاق، تعریف کرده‌اند

(ر.ک: خالدی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۲؛ طیب‌حسینی، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۲۲۳). در مقاله حاضر دو تعریف اخیر که دامنه گسترده‌تری را برای تفسیر تطبیقی در نظر می‌گیرند، مورد نظر هستند؛ با این قید که مطالعه تطبیقی آموزه‌های قرآن کریم با کتب آسمانی پیشین به‌منظور اثبات برتری آموزه‌های قرآن کریم، خارج از تفسیر تطبیقی به نظر می‌رسد؛ مگر آنکه این مقایسه به‌منظور تصحیح فهم مفسران در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم درباره انبیای گذشته انجام گیرد.

۲. اهمیت آسیب‌شناسی تفسیر پژوهی تطبیقی

آسیب‌شناسی در سال‌های اخیر آن‌قدر در کانون توجه قرار گرفته است که به‌تدریج در راه تبدیل شدن به یک دانش یا حوزه دانشی قدم می‌گذارد. آسیب‌شناسی تفسیر و تفسیرپژوهی تطبیقی نیز همانند آسیب‌شناسی هر دانش دیگری از اهمیت بسزایی برخوردار است. این اهمیت، در واقع به اغراض، منافع و کارکردهای آسیب‌شناسی مطالعات تطبیقی برمی‌گردد. مهمترین کارکردهای تفسیرپژوهی تطبیقی عبارتند از: ۱. شناخت خلأهای موجود در تفسیر قرآن. از دیگر اغراض و منافع آسیب‌شناسی تفسیرپژوهی تطبیقی، شناخت خلأهای موجود در این حوزه، به‌ویژه در حوزه روش تفسیر قرآن است و اینکه روش‌های به‌کارگرفته در آن تا چه اندازه با اصول علمی و اهداف تفسیر قرآن همخوانی دارد و در رسیدن به تفسیر صحیح قرآن مؤثر است (زارع شاه‌آبادی و بنیاد، ۱۴۰۰، ص ۱۴۶ و ۱۶۱). ۲. رشد و تکامل تفسیر. اساساً سهم زیادی از رشد علوم مرهون آسیب‌شناسی‌هایی بوده که در درون آن علم و در ارتباط با وضعیت موجود آن انجام می‌گرفته است. بنابراین آسیب‌شناسی‌ها همواره موجب تکامل دانش‌ها می‌شوند. ۳. ارائه نظریات جدید در تفسیر. ارائه نظریات جدید و نگرش سیستمی در هر دانش، از جمله دانش تفسیر معمولاً مرهون آسیب‌شناسی است (ر.ک: آریان، ۱۴۰۳، ص ۲۰۲)؛ چنان‌که در ادبیات تطبیقی نیز کتاب‌ها و مقالات زیادی در موضوع بحران در ادبیات تطبیقی، چالش‌های فراروی این ادبیات و آسیب‌شناسی آن نوشته شده و زمینه طرح نظریات جدید را فراهم ساخته است. تفسیرپژوهی تطبیقی نیز از این قاعده برکنار نیست و آسیب‌شناسی آثاری که در حوزه تفسیر تطبیقی پا گرفته است، می‌تواند کمک شایانی به گسترش، تعمیق و تعالی تفسیر تطبیقی کند؛ همان‌گونه که سایر شاخه‌های مطالعات تطبیقی، به‌ویژه شاخه ادبیات تطبیقی، تعالی و تکامل خود را وامدار آسیب‌شناسی‌هایی است که در طول سالیان متمادی در این حوزه انجام گرفته‌اند. در حوزه ادبیات تطبیقی، انتقادات از مکتب ادبیات تطبیقی فرانسه بود که موجبات تکامل و پیدایش مکاتب جدید در ادبیات تطبیقی را فراهم ساخت (ر.ک: نظری منظم، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵-۲۳۳). ۴. رفع کاستی‌های پژوهش‌ها در حوزه تفسیر قرآن. یکی از راه‌های مهم رفع آسیب‌ها و کاستی‌های مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، پرداختن به آسیب‌ها و کاستی‌های آثار و مقالات موجود است. آسیب‌شناسی همچنین به پژوهشگران کمک می‌کند که آثار آنها دارای اصالت و نوآوری، سودمندی و از همه مهم‌تر تأثیرگذاری باشد (ر.ک: رحمانی‌زاده و پاکزاد، ۱۳۹۴، ص ۱۸۹ و ۱۹۳).

از سویی، هنگامی که به ماهیت مطالعات تطبیقی از جمله تفسیر تطبیقی دقت می‌شود، اساساً یکی از رسالت‌های این شیوه مطالعاتی، آسیب‌شناسی دانش‌هایی است که با یکدیگر تطبیق و مقایسه می‌شوند. سخنی به‌گراف نگفته‌ایم اگر بگوییم که هیچ

ابزار و دانشی تاکنون به‌اندازه مطالعات تطبیقی به کشف حقیقت در علوم مختلف یاری نرسانده است. در پرتو مقایسه است که می‌توان به نقاط ضعف و قوت اندیشه‌های بشری آگاه شد. بنابراین باید از مطالعه تطبیقی به‌عنوان ابزاری برای شناخت آسیب‌های موجود در تفاسیر و مکاتب و روش‌های تفسیری مختلف و ضعف و قوت‌ها و کاستی‌ها و کمالات و نارسایی و رسانی آنها بهره گرفت. باین حال مطالعات تطبیقی، از جمله تفسیر تطبیقی، خود هرگز مصون از آسیب و کاستی و نارسایی نبوده است. رشد و شکوفایی مطالعات تطبیقی در همه شاخه‌های دانشی در دو قرن گذشته، و تفسیر تطبیقی در دو دهه گذشته، خود بهترین دلیل بر ضرورت آسیب‌شناسی مطالعات تطبیقی، از جمله دانش نوپای تفسیر‌پژوهی تطبیقی است.

۳. پیشینه بحث

پیش از این مقالاتی در باب آسیب‌شناسی دانش‌های مختلف از سوی صاحب‌نظران منتشر شده است؛ چنان‌که مقالاتی چند هم به آسیب‌شناسی مقالات علمی - پژوهشی به‌طور مطلق یا در شاخه‌ای خاص پرداخته‌اند (برای نمونه، ر.ک: زارع شاه‌آبادی و بنیاد، ۱۴۰۰، ص ۱۴۶ و ۱۶۱؛ رحمانی‌زاده و پاکزاد، ۱۳۹۴، ص ۱۸۹ و ۱۹۳؛ همچنین ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۷-۱۷، که غیرمستقیم به آسیب‌شناسی برخی مقالات علمی پرداخته است)؛ اما تاکنون در باب آسیب‌شناسی تفسیر تطبیقی مقاله‌ای مستقل منتشر نشده است. پیش از این، رضایی در مقاله‌اش با عنوان «روش‌شناسی مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن»، ذیل عنوان آسیب‌شناسی مطالعات تطبیقی، از سه آسیب به‌اجمال یاد کرده است: ۱. خلط اسرائیلیات با تفسیر قرآن؛ ۲. برانگیختن اختلافات بین مسلمانان بر اثر تعصبات مذهبی؛ ۳. تحمیل نظریه‌های اثبات‌نشده بر قرآن (رضایی، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۴۴)، که هیچ‌یک از این سه مورد نمی‌تواند آسیبی برای مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن شمرده شود؛ زیرا یکی از اغراض مطالعات تطبیقی، رهایی از دو آسیب نخست است و آسیب سوم نیز از منظر نویسنده ناظر به تفسیر علمی و تطبیق نظریات علمی بر آیات قرآن است. پس از وی، عسکری در کتاب *جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی* فصلی را به آسیب‌شناسی تفسیر تطبیقی اختصاص داده و در آن، آسیب‌ها و چالش‌های فراروی تفسیر تطبیقی را در سه محور معرفی کرده است. عسکری در این کتاب، با توجه به شیوه‌نامه تدوین مجموعه مقالات کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، آسیب‌های تفسیر تطبیقی را در دو محور آسیب‌های مبنایی و آسیب‌های روشی پی گرفته و از آسیب‌های غایی سخن به میان نیاورده است. طبق شیوه‌نامه یادشده، آسیب‌های جریان‌های تفسیر در سه محور مبنایی، روشی و غایی تعریف شده است؛ اما عسکری با استناد به جریان‌شناسی تاریخی تفسیر تطبیقی و آنچه مفسران قرآن از قرن چهارم تا دوره معاصر به تفسیر تطبیقی - با این عنوان یا بدون آن - پرداخته‌اند، در فصلی مستقل به آسیب‌شناسی تفاسیر تطبیقی پرداخته و این آسیب‌ها را در دو محور کلی مبنایی و روشی فهرست کرده است. مجموعه آسیب‌های تفسیر تطبیقی که این محقق برشمرده، عبارت است از:

۱. آسیب‌های مبنایی

۱-۱. تعصب بر پیش‌فرض‌های مذهبی؛

۱-۲. جعلی دانستن منابع روایی طرف مقابل؛

۱-۳. اطلاق «تفسیر به رأی» به تفسیرهای مذهب دیگر؛

۱-۴. خارج دانستن فرقه مقابل از دین.

۲. آسیب‌های روشی: مقصود از روش در علم تفسیر، سازوکار رسیدن به فهم آیات قرآن است. بر این اساس، روش تفسیر تطبیقی چگونگی انجام تطبیق میان دو دیدگاه شیعه و سنی تعریف می‌شود. از آنجاکه در تفسیر تطبیقی لازم است ابتدا دیدگاه‌های دو طرف تطبیق در زمینه تفسیر آیه یا موضوعی قرآنی نقل و سپس درباره آنها داوری شود، این نویسنده آسیب‌های روشی را در دو حوزه نقل و نقد دنبال کرده است:

۲-۱. آسیب‌های حوزه نقل (که خود شامل پنج محور می‌شود):

۲-۱-۱. ذکر نکردن نام صاحبان اقوال؛

۲-۱-۲. نقل ناقص دیدگاه‌های تفسیری؛

۲-۱-۳. نقل با واسطه؛

۲-۱-۴. نقل نادرست؛

۲-۱-۵. تعمیم عقیده عده‌ای محدود به یک مذهب.

۲-۲. آسیب‌های حوزه نقد (که خود هفت محور را دربر می‌گیرد):

۲-۲-۱. به کارگیری ادبیات ناپسند؛

۲-۲-۲. استدلال‌های بعید؛

۲-۲-۳. استناد به منابع ضعیف و نامعتبر؛

۲-۲-۴. تکیه بر ذوقیات؛

۲-۲-۵. رها کردن اقوال بدون داوری؛

۲-۲-۶. طفره رفتن از ذکر شواهد و دلایل؛

۲-۲-۷. فهم نادرست دیدگاه دیگران (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹-۱۵۲).

این تقسیم‌بندی آسیب‌های تفسیر تطبیقی، اولاً تقسیمی منطقی و به جاست؛ ثانیاً مؤلف همه این آسیب‌ها را با ذکر نمونه و شاهد و به صورت عینی معرفی کرده است؛ ثالثاً امروزه بسیاری از آثاری که با عنوان تفسیر تطبیقی یا تفسیر آیه و موضوعی در قرآن کریم از منظر فریقین منتشر می‌شود، به این آسیب‌ها مبتلایند. باین حال کاستی‌هایی در دیدگاه این نویسنده به نظر می‌رسد:

۱. بیشتر تفاسیری که این آسیب‌ها در آنها شناسایی و معرفی شده‌اند، متعلق به گذشته و تفاسیری مذهبی‌اند که گاه به ذکر دیدگاه‌های شیعه و نقد آن نیز پرداخته‌اند، نه تفسیری تطبیقی؛ مانند: تفسیر کشاف زمخشری، تفسیر مفاتیح الغیب فخر رازی، الجامع لاحکام القرآن قرطبی اندلسی، روح المعانی آلوسی، جامع البیان طبری، المنار رشید رضا، التفسیر و المفسرون ذهبی، روح البیان حقی بروسوی و المیزان علامه طباطبائی.

۲. تقریباً همه تفاسیری که این آسیب‌ها در آنها شناسایی شده‌اند، به‌جز چند مورد معدود، از تفاسیر اهل سنت است و در تفاسیر شیعی کمتر آسیبی در حوزه مبنا یا حوزه نقل و نقد گزارش شده است. این بدان معناست که همه آسیب‌ها مربوط به تفاسیر اهل سنت است و در تفاسیر شیعه، یا وجود ندارد یا به‌ندرت آسیبی وارد شده است.

۳. آسیب‌های مورد اشاره به تفسیر تطبیقی اختصاص ندارند و در واقع متوجه تفسیرنویسی‌های گذشته‌اند؛ چه رنگ‌وبوی تفسیر تطبیقی داشته باشند، چه مذهبی و چه بعد تطبیقی و مذهبی در آنها کم‌رنگ باشد، همه کم یا بیش به این آسیب‌ها مبتلایند.

۴. برخی از آسیب‌ها، هم در حوزه مبنا و هم روش، از ویژگی‌های تفسیرنویسی در دوره گذشته بوده‌اند که با پژوهش‌های علمی در روزگار معاصر متفاوت است؛ بنابراین شایسته نیست که آنها را از آسیب‌های تفسیر تطبیقی به‌شمار آورد؛ مثلاً «ذکر نکردن نام صاحبان اقوال» و «نقل باواسطه»، اگرچه امروزه در پژوهش‌های علمی ناپذیرفتنی و یک آسیب است، اما در میان گذشتگان امری رایج نبوده و نمی‌توان آنها را به‌عنوان آسیب به آن تفاسیر نسبت داد. ۵. از دیگر اشکالات آسیب‌های بیان‌شده این است که این آسیب‌ها محدود و معطوف به تفسیر تطبیقی بین مذاهب اسلام، به‌ویژه دو مذهب اصلی شیعه و اهل سنت‌اند و سایر حوزه‌های تفسیر و مطالعات تطبیقی قرآنی لحاظ نشده‌اند. البته رسالت کتاب یادشده آسیب‌شناسی تفسیر تطبیقی است، نه مطالعات تطبیقی در حوزه قرآن و قرآن‌پژوهی به معنای گسترده‌اش، که موضوع این مقاله است؛ اما همان‌طور که در بحث مربوط به قلمرو تفسیر تطبیقی توضیح داده شد، تفسیر تطبیقی به معنای خاص نیز محدود به مطالعات تطبیقی تفسیر آیات از منظر شیعه و اهل سنت نیست و برخی حوزه‌های دیگر تفسیری، مثل مقایسه دو روش تفسیری در تفسیر یک آیه یا سوره، یا مقایسه دیدگاه‌های دو مفسر هم‌مذهب یا یک استاد و شاگرد، دو مفسر متعلق به دو بوم جغرافیایی و... را نیز شامل می‌شود.

۶. از دیگر ملاحظات درباره آسیب‌های یادشده این است که «رها کردن اقوال بدون داوری» در زمره آسیب‌های روشی تفسیر تطبیقی معرفی شده است؛ درحالی که در مطالعات تطبیقی معیار، معمولاً باید داوری را بر عهده مخاطب گذاشت و پژوهشگر مطالعه تطبیقی باید بکوشد که از داوری مستقیم و صریح به‌نفع یک طرف تطبیق و برضد دیگری اجتناب ورزد. از این کاستی‌ها که بگذریم، اساساً بیان آسیب‌های مبانی و روشی باید ناظر به مبانی و روش تفسیر تطبیقی باشد؛ درحالی که همه آنچه در کتاب یادشده به‌عنوان آسیب مبانی و روشی آورده شده، قبلاً در فصول مبانی و روش تفسیر تطبیقی به‌عنوان مبنا و روش معرفی نشده‌اند. نوآوری مقاله حاضر این است که اولاً از منظری دیگر و متفاوت و کلان به آسیب‌شناسی تفاسیر تطبیقی پرداخته و آسیب‌ها را در سه محور مبانی، روش و غایت دنبال نکرده است؛ ثانیاً آسیب‌های بیان‌شده در این مقاله محدود به تفسیر تطبیقی میان شیعه و اهل سنت نیست؛ ثالثاً تلاش شده است که کاستی‌های آثار گذشته در حوزه آسیب‌شناسی را در حد توان برطرف کند و اثر گذشته را کامل‌تر سازد.

در آسیب‌شناسی پژوهش‌های موسوم به تفسیر تطبیقی، بیش از آنکه آسیب‌ها متوجه روش تطبیقی باشند، ناظر به عملکرد مفسران و پژوهشگران و نارسایی در مبانی، روش، منابع یا غایاتی هستند که آنان در عمل تفسیر تطبیقی

به کار بسته‌اند. مسلماً یکی از اهداف و رسالت‌های تفسیر تطبیقی، فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر قرآن است. هنگامی که دیدگاه دو مفسر یا دو مکتب و گرایش تفسیری درباره یک آیه یا موضوع قرآنی با یکدیگر مقایسه می‌شود، به‌طور طبیعی مبانی، روش‌ها و ابزارهای مورد استفاده و استناد آن دو مفسر با یکدیگر مقایسه می‌شوند و معلوم می‌شود که کدام‌یک در فهم و تفسیر آیات شریفه موفق‌تر عمل کرده است و مبانی و روش و تفسیر کدام یک دچار نارسایی و کاستی است (ر.ک: عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹). افزون بر این، نفس عمل مفسر یا پژوهشگر و توان علمی و وسعت پژوهش وی نیز در آسیب‌زا بودن پژوهش تطبیقی وی تأثیر شایانی دارد.

به‌طور کلی باید گفت که امروزه پژوهش‌ها در حوزه تفسیر تطبیقی به شدت ساده‌انگاری و سطحی شده‌اند و برخلاف رسالت خود عمل کرده‌اند. به‌علاوه، بسیاری از این پژوهش‌ها در زمینه روش تطبیقی خود، در سطح بیان تشابه‌ها و تفاوت‌های ظاهری مفسران محدود مانده و کمتر درصدد کشف تفاوت‌های واقعی برآمده‌اند. از همین رو بیشتر این پژوهش‌ها به‌جای یک تفسیر تطبیقی بی‌طرفانه، به سمت تفسیری مذهبی و دینی گرایش یافته‌اند. عجله در اتمام پژوهش، همچنین کمبود استنادی متخصص در این زمینه را نیز باید از دیگر آسیب‌هایی برشمرد که پژوهش‌های با گرایش تفسیر تطبیقی را ناکارآمد ساخته است. گفتنی است که این آسیب‌ها به تفسیر تطبیقی اختصاص ندارند و نه تنها ادبیات تطبیقی نیز در ایران دچار چنین آسیب‌هایی است، بلکه در کشورهایی هم که خاستگاه مباحث تطبیقی بوده‌اند، در آغاز چنین آسیب‌هایی وجود داشته است؛ چنان‌که گسترش ناگهانی ادبیات تطبیقی و به تبع آن کم‌مایگی علمی، از جمله آسیب‌های ادبیات تطبیقی در فرانسه پس از جنگ جهانی دوم برشمرده شده است. کاره در مقدمه‌اش بر کتاب ادبیات تطبیقی گی‌بار می‌نویسد: پس از پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵م) تا سال ۱۹۵۱م حدود دویست رساله دکتری در زمینه ادبیات تطبیقی، فقط در دانشگاه سوربن نوشته شد (انوشیروانی، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

۴. ریشه‌های آسیب در تفسیر پژوهی تطبیقی

باید توجه داشت که مطالعات تطبیقی در حوزه قرآن‌پژوهی و تفسیرپژوهی، بیش از هر چیز از آسیب‌های ناشی از عملکرد مفسران و پژوهشگران لطمه خورده است. به نظر می‌رسد که تا وقتی تلاش می‌کنیم با استفاده از تجارب دانشمندان در حوزه مطالعات تطبیقی، بهترین مبانی و روش‌ها و غایات (اغراض، کارکردها و اهداف) را برای تفسیر تطبیقی تعریف کنیم، نیازی به بیان آسیب‌های مبانی، روشی و غایی نیست و به‌منظور تکامل و تعالی تفسیر تطبیقی، لازم است که رفتار و عملکرد پژوهشگران و مفسران در حوزه تفسیر تطبیقی آسیب‌شناسی شود.

برای پایه‌گذاری تفسیر تطبیقی، ابتدا باید تعریف‌ها و چهارچوب‌های نظری آن را با دقت تبیین کنیم تا در هنگام مطالعه تطبیقی از خط اصلی خارج نشویم و هر مطالعه به ظاهر مقایسه‌ای را تفسیر تطبیقی به‌شمار نیاوریم. یکی از آسیب‌ها و مشکلات اصلی تفسیر تطبیقی، تعیین معیارهای نظری تطبیق با تمام ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های خاص آن است. این امر بدون آشنایی کامل و جامع با مبانی و قواعد و روش صحیح تفسیر، بلکه روش صحیح در تحقیق، امکان‌پذیر نیست.

یکی از مبانی و اصول تفسیر تطبیقی آن است که پژوهشگر تطبیقی باید بر اساس یک سلسله مبانی، اصول و قواعد زبانی مقبول و پذیرفته‌شده برای همه اطراف تطبیق، به تفسیر قرآن و ارزیابی دیدگاه‌های دو طرف تطبیق دست زند و از استناد به مبانی خاص مذهب و مکتب خود، که مورد قبول طرف مقابل تطبیق نیست، بپرهیزد. اینکه یک مفسر شیعی با استناد به مثلاً روایات اهل بیت علیهم‌السلام به تفسیر آیاتی از قرآن دست زند و با رد و انکار حجیت روایات صحابه و تابعان - که از منابع و مستندات تفسیر نزد مذاهب اهل سنت است - دیدگاه مذهب تفسیری مخالف خود را نقد کند و در مقابل، یک مفسر مثلاً سلفی نیز با استناد به روایات صحابه و تابعان به تفسیر آیه‌ای از قرآن روی آورد و با استناد به آنها به رد دیدگاه‌های مفسر شیعی‌ای بپردازد که برای روایات تابعان و صحابه حجیت قائل نیست و در حد برخی قرائن زبانی برای آنها اعتبار قائل است، هیچ‌یک از این دو تفسیر، مطالعه تطبیقی انجام ندهاند و تفسیر آنها صرفاً تفسیری مذهبی خواهد بود. یک تفسیر زمانی تطبیقی است که پژوهشگر بر اساس مبانی و اصول مشترک و مقبول همه اطراف تطبیق به بررسی و ارزیابی دیدگاه‌ها بپردازد و از هرگونه استناد به مبانی و منابع خاص مذهبی که مورد انکار طرف مقابل است، بپرهیزد.

این آسیب در مطالعات تطبیقی مشترک میان ادیان مختلف، به‌ویژه یهودیت و مسیحیت و کتب مقدس آنان نیز وجود دارد. مطالعه تطبیقی موضوعات مشترک میان قرآن و عهدین زمانی مصون از آسیب است که مقایسه میان دیدگاه‌های دو دین بر اساس اصول و قواعد مشترک و مقبول میان طرف‌های تطبیق انجام گیرد؛ اما اگر پژوهشگر مسلمان یا مسیحی یا یهودی بر اساس مبانی خاص دینی خود درصدد مقایسه میان آموزه‌های دو دین برآید و به نقد آموزه‌های دین دیگر بپردازد، ممکن است تحقیق سودمندی انجام داده باشد؛ اما بحث او فاقد معیارهای مطالعه تطبیقی صحیح است و دچار آسیب می‌شود.

تفسیر و تفسیرپژوهی تطبیقی به‌خودی‌خود روشی مطلوب و ارزشمند با اغراض و منافع مطلوب است؛ اما در به‌کارگیری این روش توسط پژوهشگران، آسیب‌هایی دیده می‌شود. این نکته را باید در نظر گرفت که با توجه به تنوع قلمرو تفسیر تطبیقی یا مطالعات تطبیقی در حوزه قرآن‌پژوهی، ممکن است هر قلمروی با آسیب خاصی مواجه باشد که سایر قلمروها با آن آسیب مواجه نباشند؛ مثلاً در مطالعات تطبیقی بین مذهبی، بسیاری از پژوهش‌ها با این آسیب مواجه‌اند که پژوهشگر باورها و پیش‌فرض‌های مذهبی خود را در تفسیر تطبیقی‌اش تأثیر دهد و نتواند مقایسه بی‌طرفانه‌ای انجام دهد و در نتیجه به‌جای یک مطالعه تطبیقی آزاد، پژوهش او به تفسیر مذهبی منتهی شود (برای آگاهی از تفسیر مذهبی و تفاوت آن با تفسیر تطبیقی، ر.ک: طیب‌حسینی و مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۵-۱۴۹). در مثال دیگر، کسی که به مطالعه تطبیقی میان بخشی از قصه‌های قرآن و قصه‌های تورات یا عهد قدیم روی می‌آورد، ممکن است با این پیش‌فرض که کتاب مقدس یهودیان تحریف شده است، بخشی از گزاره‌های عهد قدیم را بدون تحقیق کافی نادرست بیندارد و با قصه‌های موجود در روایات تفسیری - و نه در مقایسه با متن قرآن - در تعارض ببیند و به نقد روایت عهد قدیم بپردازد؛ درحالی‌که روایات موجود در منابع اسلامی که قصه‌های پیامبران را حکایت کرده‌اند نیز شاید به همان اندازه نیازمند نقد و تحلیل باشند که روایات عهد قدیم قابل نقد است. در ادامه، به مرور مهم‌ترین آسیب‌هایی که پژوهش‌های تفسیر تطبیقی را از مبانی، روش و اهداف صحیح خود منحرف و دور می‌کنند، می‌پردازیم.

۵. مهم‌ترین آسیب‌های تفسیر پژوهی تطبیقی

۵-۱. تأثیر دادن به باورهای مذهبی توسط پژوهشگر در مطالعه تطبیقی

این آسیب تفسیر تطبیقی، بیشتر در حوزه تفسیر آیات فقهی و کلامی میان مذاهب مختلف اسلامی و به‌طور خاص میان مفسران شیعه و سنی بروز یافته است. هنگامی که یک نوشته تفسیر تطبیقی در حوزه آیات کلامی و فقهی را مطالعه می‌کنیم، غالباً مشاهده می‌شود که در پایان تحقیق، آن دیدگاهی صحیح‌تر به‌شمار می‌آید و از آن دفاع می‌شود که موافق با مبانی مذهب کلامی یا فقهی نویسنده است. این نشان‌دهنده تأثیر خودآگاه یا ناخودآگاه باورهای مذهبی نویسنده بر نتیجه تحقیق است. صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این روش، چنین مطالعه‌ای را باید در شمار نوشته‌های مذهبی شمرد، نه تطبیقی (برای آگاهی از ویژگی‌های تفسیر مذهبی، ر.ک: طیب‌حسینی و مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۵-۱۴۹). به نظر عسکری، آنچه تاکنون در تفسیر تطبیقی رخ داده، این است که در تفسیر آیات کلامی و فقهی، هر مفسر مطابق پیش‌فرض‌های مذهبی خود به تفسیر پرداخته و در نهایت بر درستی دیدگاه‌های مذهبی خود استدلال آورده و آن را اثبات کرده و پذیرفته است. به نظر وی، این مبنا به‌خودی‌خود بی‌اشکال است؛ اما هنگامی که این مبنا سبب تعصب‌ورزی و به بیراهه رفتن می‌شود و به انکار برخی مسلمات می‌انجامد، تفسیر تطبیقی را دچار آسیب خواهد کرد (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰)؛ مثلاً در آیات مرتبط با مسئله امامت، مفسر شیعه از پیش باور دارد که مراد از آیاتی که بحث ولایت را مطرح کرده‌اند، ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ از آن سو، مفسر سنی معتقد است که خلافت مطابق واقع، ابتدا از آن ابوبکر، سپس عمر و بعد عثمان و حضرت علی علیهم‌السلام بوده است. در این راستا، برخی مفسران شیعه با استناد به منابع و مستندات مختلف، به اثبات انحصار آیات ولایت در اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته‌اند و برخی مفسران اهل سنت، وجود هرگونه نصی، حتی روایت را در موضوع جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انکار کرده‌اند. ایشان از بیان شأن نزول آیات مرتبط با بحث امامت نیز خودداری کرده یا در دلالت آنها مناقشه و تردید روا داشته‌اند (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۶۶). یانویسنده مقاله «بررسی تطبیقی مسئله جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبائی» بعد از شرح و توصیف استدلال‌های فخر رازی بر جبری بودن اعمال انسان، می‌نویسد: «ازاین‌رو به بررسی و نقد این‌گونه مقدمات او با توجه به مبانی علامه طباطبائی پرداخته می‌شود تا اینکه نتیجه استدلالات او، یعنی جبری بودن افعال انسان، باطل گردد» (صیدی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۸۱؛ برای مورد مشابه، ر.ک: بشوی، ۱۳۹۷، ص ۴-۲۳).

در همین راستا باید از آسیب دیگر تفسیر تطبیقی در حوزه نقد دیدگاه‌های مذهب مخالف اشاره کرد. بیشتر پژوهشگرانی که به تفسیر تطبیقی پرداخته‌اند، به‌ویژه در تفسیر تطبیقی آیات کلامی و فقهی، به‌منظور داوری و نقد دیدگاه‌ها، به مبانی خاص مذهبی خود استناد می‌کنند و به نقد دیدگاه‌های مذهبی مخالف خود (طرف مقابل تطبیق) می‌پردازند؛ درحالی‌که طرف مقابل تطبیق به این مبانی مورد استناد اعتقاد ندارد و تفسیر خود را به مبانی متفاوت دیگری مستند می‌کند. چنین تفسیر تطبیقی‌ای هرگز ثمربخش نیست و به نتیجه نخواهد رسید و اختلافات و دعوای مذهبی نیز هرگز از این راه پایان نمی‌یابد؛ به‌علاوه، این آثار به دلیل سوگیری مذهبی‌شان بر مخاطبان بی‌طرف نیز چه‌بسا تأثیر منفی بگذارند.

به‌منظور ارائه تفسیر تطبیقی مطلوب و ثمربخش، باید همواره به روش و زبانی مشترک در مطالعه و ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری مفسران مذاهب مختلف روی آورد.

۵-۲. عدم تحقیق کافی در زمینه دیدگاه‌های دو طرف تطبیق

از دیگر آسیب‌های مهم مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، عدم تحقیق کافی در زمینه دیدگاه‌های دو طرف یا یک طرف تحقیق است که نتایج و داوری میان دیدگاه‌های اطراف پژوهش را زیر سؤال می‌برد. یکی از شرایط بنیادین هر پژوهشی، از جمله مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، این است که پژوهشگر درباره دیدگاه‌های مورد بحث به‌قدری مطالعه کند که اطمینان یابد همه آنچه را که باید، مطالعه کرده است. مطالعه برخی آثار با عنوان تطبیقی نشان می‌دهد که مؤلف بدون مطالعه همه جوانب مسئله و گاه عدم دانش کافی درباره موضوع مورد تحقیق، نتایج مطالعات خود را با عنوان مطالعه‌ای تطبیقی منتشر کرده است. برای نمونه، نویسنده مقاله «بررسی مقایسه‌ای برداشت‌های سیاسی از قرآن در عرصه قاعده سیاق در آیات»، بدون بحث کافی و کامل و ارائه معیاری واحد از سیاق، بحث خود را پیش برده و در بخش‌های مختلفی از مقاله نتایج متناسب با مذهب کلامی و سیاسی خود را گرفته است (عابدی، ۱۴۰۱، ص ۹۸-۷۴).

۵-۳. عدم به‌کارگیری روش صحیح برای مقایسه میان دیدگاه‌ها

یکی از مهم‌ترین آسیب‌های مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، عدم روشمندی این نوع مطالعات، به‌ویژه در میان پژوهشگران جوان است. اینکه بررسی تطبیقی دو دیدگاه در تفسیر یک آیه شریفه یا هر موضوع قرآنی و علوم قرآنی از چه نقطه‌ای آغاز و دیدگاه چگونه نقل و تنظیم شود، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه چگونه بیان شود و دیدگاه‌ها ناظر به یکدیگر قرار گیرند، نقاط اشتراک و افتراق دو دیدگاه چه زمان و چگونه تحلیل شود و به‌طور کلی، یک پژوهش تطبیقی چگونه تنظیم شود که از پژوهش غیرتطبیقی تمایز یابد، در یک پژوهش تطبیقی اهمیت زیادی دارد و عدم رعایت اصولی هریک از قواعد روشی به مطالعه تطبیقی آسیب می‌زند. مطالعه بسیاری از مقالاتی که با عنوان تطبیقی منتشر شده‌اند، نشان می‌دهد که در بسیاری از آنها قواعد مطالعه تطبیقی رعایت نشده است؛ از این‌رو نتایج به‌دست‌آمده نیز از ارزش علمی چندان برخوردار نیست.

برای نمونه، مؤلفان مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت» با اینکه سؤال محوری مقاله را «کرامت انسان در آیه ۷۰ اسراء از منظر مفسران برجسته فریقین» قرار داده‌اند، در مقاله صرفاً به تفسیر آیه یادشده با توجه به دیدگاه برخی مفسران پرداخته‌اند و اصلاً روش یک مطالعه تطبیقی را همراه با تبیین مواضع وفاق و خلاف مفسران فریقین در این باره به‌کار نگرفته‌اند. گویی فقط از واژه «تطبیقی» در عنوان مقاله بهره گرفته‌اند (رضایی اصفهانی و صدیق، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱-۱۲۶).

همچنین مؤلفان مقاله «آیه "وإن یکاد" در تفاسیر المیزان فی تفسیر القرآن و فی ظلال القرآن (بررسی تطبیقی)»، ابتدا دیدگاه همه مفسران را در قالب سه دیدگاه بیان کرده‌اند؛ سپس به بیان دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان و دیدگاه سید قطب در فی ظلال القرآن پرداخته‌اند و چند نقد کوتاه درباره برخی دیدگاه‌ها و روایات شأن نزول آورده‌اند؛

بدون آنکه هیچ دیدگاهی را با دیدگاه دیگر مقایسه کرده باشند؛ درحالی که عنوان مقاله چنین القا می‌کند که مؤلفان درصدد مقایسه دیدگاه المیزان با دیدگاه فی ظلال القرآن در تفسیر آیه یادشده است (مروتی و شکر بیگی، ۱۳۹۰). همچنین مؤلف مقاله «تفسیر تطبیقی آیه نور» انبوهی از دیدگاه‌های تفسیری و تأویلی مفسران را در تفسیر بخش‌های مختلف آیه، از جمله «نور»، «مشکاة»، «مصباح»، «زجاجه»، مرجع ضمیر «نوره» و... را آورده است و بدون تحلیل کافی، گاه همه دیدگاه‌ها را پسندیده و گاه از میان دیدگاه‌های مختلف مواردی را برگزیده و بقیه را به‌صورت کلی و بدون تحلیل و تبیین کافی رد کرده است؛ بدون آنکه به‌طور روشمند مقایسه‌ای میان دیدگاه‌ها انجام دهد یا هدف روشنی را از مقایسه و تطبیق دنبال کند. به عبارت دیگر، اگر مؤلف درصدد تفسیر آیه شریفه هم می‌بود، جز همین مطالب چیز دیگری نمی‌آورد؛ درعین حال بسیاری از دیدگاه‌هایی که در تفسیر کلمات و عبارات آیه آورده است، بدون تحلیل و توضیح رها شده‌اند. در پایان همچنین نتیجه گرفته است که بیشتر دیدگاه‌های مفسران اهل سنت در تفسیر آیه نادرست بوده؛ اما بیشتر دیدگاه‌های مفسران شیعه صحیح است و برخی تأویل‌های موجود در روایات شیعه، از قبیل جری و ذکر مصداق بوده و برخی از آنها ضعیف است (محمودی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۹-۲۰۰).

همین آسیب در مقاله «تفسیر تطبیقی دابة الارض در آیه ۸۲ نمل و ارتباط آن با رجعت» دیده می‌شود؛ افزون بر اینکه از همان ابتدای مقاله، سوگیری مقاله و اثبات دیدگاه مذهب مؤلف نمایان است (نیری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۷-۲۲؛ نمونه‌های دیگر: مقدسی و علوی مهر، ۱۳۹۸، ص ۱-۲۴؛ فاکر میبیدی و عباس‌شاه، ۱۴۰۲، ص ۱۸۳). از اینجا باید به آسیب دیگری مرتبط با آسیب مورد بحث گریز زد و آن اینکه اساساً بسیاری از مؤلفان مقالات مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، آشنایی کافی با روش مطالعه تطبیقی ندارند و کمترین آموزشی در این باره ندیده‌اند و پژوهش خود را زیر نظر استاد صاحب‌نظر در زمینه مطالعات تطبیقی به انجام نرسانده‌اند.

۵-۴. تعجیل در داوری میان دو طرف تطبیق

چنان که تبیین شد، در یک مطالعه تطبیقی لازم است که پژوهشگر یا نویسنده بعد از توصیف دیدگاه‌های دو طرف تطبیق و استخراج نکات اختلاف و افتراق و تحلیل آنها، از اختلافات ظاهری عبور کند و به تحلیل و بیان علل واقعی اختلاف دیدگاه‌ها بپردازد؛ اما در این باره که آیا لازم است میان دو طرف به داوری برخیزد یا اینکه داوری را به مخاطب وانهد و خود از داوری مستقیم بپرهیزد، اختلاف نظر هست. برخی از صاحب‌نظران در حوزه تفسیر تطبیقی، به‌ویژه در مطالعات میان‌مذهبی یا میان‌ادیانی، به داوری صریح نویسنده تمایل دارند؛ اما بیشتر صاحب‌نظران مطالعات تطبیقی معتقدند که نویسنده باید به توصیف دیدگاه‌ها و کشف نقاط اشتراک و اختلاف بسنده کند و داوری میان دو طرف تطبیق را به خواننده واگذارد. ابوتام در کتاب *الموازنة بین ابی تمام و بختری می‌نویسد: «من به توصیف اشعار هریک از این دو شاعر پرداختم و داوری درباره اینکه کدام یک از دو شاعر در زمینه سرودن شعر زبردست‌تر است را به مخاطب وامی‌گذارم»* (ر.ک: شوقی ضیف، ۱۳۶۲، ص ۱۶۹). شیرزاد نیز در «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تفسیر

المنار، المیزان و من وحی القرآن، دربارهٔ ۹ آیه بحث‌برانگیز مربوط به زنان، به توصیف و تحلیل دیدگاه‌های سه مفسر یادشده بسنده کرده و داوری میان آنها را به خواننده واگذاشته است (ر.ک: شیرزاد، ۱۴۰۲).

اما با فرض پذیرش این دیدگاه که در پژوهش تفسیر تطبیقی باید داوری صریح انجام گیرد، یکی از آسیب‌های جدی بسیاری از مقالات در حوزه تفسیر تطبیقی این است که نویسنده بدون تحقیق کافی و تأمل در دیدگاه‌ها و بررسی راه جمع میان آنها یا حل تعارض و اختلافات دو مفسر، به داوری پرداخته و دیدگاه مفسر هم‌مذهب خود را درست‌تر معرفی کرده است. برای نمونه، مؤلفان مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر آیه انذار»، با اینکه درصد ارائه تفسیری تطبیقی هستند، در چکیده مقاله این‌گونه داوری عجولانه کرده‌اند و از پیش موضع خود را در پژوهش روشن کرده و چنین نوشته‌اند:

این آیه (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) با توجه به روایات قطعی و متواتر شأن نزول، که در آثار فریقین مطرح شده است، سندی قوی بر حقانیت اندیشه‌های تشیع در امامت امت اسلامی است. این روایات به روشنی نشان می‌دهد که امیر مؤمنان تنها کسی بود که در خواست پیامبر ﷺ را به‌منظور جانشینی رسول خدا ﷺ پذیرفته است؛ لیکن با وجود این روایات گوناگون، ناهماهنگی و تفاسیر سازگاری در آثار تفسیری عامه به چشم می‌خورد که اغراض سیاسی در به وجود آمدن آنها دخیل بوده و به‌منظور مقابله با خط امامت علوی ساخته و پرداخته شده است... (مولای‌نیا و مؤمنی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۳).

ممکن است این داوری صحیح باشد، اما شایسته نیست که مؤلف در یک پژوهش تطبیقی، در همان آغاز مقاله این‌گونه موضع‌گیری و داوری کند.

۵.۵. نگرانی از مخالفت با دیدگاه‌های مشهور یا مفسران بزرگ

یکی از آسیب‌های موجود در مطالعات تطبیقی، سلطه دیدگاه‌های مشهور میان مفسران هر فرقه یا سلطه دیدگاه‌های یک مفسر مشهور بر ذهن پژوهشگر است که اغلب او را از یک پژوهش تطبیقی علمی و به دور از پیش‌داوری یا به دور از اعمال پیش‌فرض‌های مذهبی و دینی در نتیجه پژوهش، بازمی‌دارد. بسیاری از پژوهشگران جوان واهمه دارند که با نقد یا زیر سؤال رفتن دیدگاه مشهور، دین یا مذهب مخاطب در معرض انحراف قرار گیرد؛ از این‌رو از همان آغاز پژوهش نگاه جانب‌دارانه خود را در پژوهش ابراز می‌دارند؛ درحالی‌که نگاه‌های جانب‌دارانه پژوهش را از تطبیقی بودن خارج می‌کند و به جرگه تفسیرهای مذهبی و دینی سوق می‌دهد. نمونه‌های این آسیب در مقالات فراوانی که این روزها منتشر می‌شود، بسیار دیده می‌شود. نویسندگان مقاله «تأملی در مقایسه تطبیقی تفسیر التفسیر القرآنی للقرآن و المیزان» - با اینکه موضوع، پیراسته از نگاه مذهبی است و می‌توان یک بحث علمی بدون پیش‌داوری درباره آن دو انجام داد - در مقدمه مقاله ضمن تأکید بر مطالعه تطبیقی دو تفسیر یادشده، هدف خود را نقد و بررسی التفسیر القرآنی للقرآن بر اساس المیزان، به‌عنوان یک تفسیر شیعی معاصر و برجسته، معرفی کرده‌اند (حیدری و یدالله‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲-۱۰۳)، یا نویسندگان مقاله «تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین»، موضوع مقاله را تبیین دیدگاه مفسران عامه همچون فخر رازی و... و مقایسه آن با دیدگاه مفسران شیعه... و به‌بوته نقد کشیدن آن بیان کرده‌اند (کردنژاد و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۸)؛ درحالی‌که در این‌گونه مطالعات تطبیقی، چه‌بسا تحلیل جامع و دقیق علمی، شکاف‌ها و فاصله‌های میان دیدگاه‌ها را کاهش دهد.

ع. برابر پنداشتن دیدگاه‌های مشهور میان مفسران با نظر قرآن، و عدم جسارت در نقد دیدگاه‌های مشهور اما نادرست یکی از آسیب‌های مهم و متبلابه، به‌ویژه در میان پژوهشگران جوان، این است که دیدگاه‌های مشهور میان مفسران را برابر با نظر قرآن کریم می‌پندارند و در مواجهه با هر دیدگاه دیگری برخلاف مشهور، به نقد آن کمر همت می‌بندد؛ در صورتی که برخی از مشهورات اصل و اساسی ندارند یا دست‌کم نباید آن را دیدگاه قرآن شمرد که قابل نقد و انکار یا تکمیل نباشد؛ برای نمونه، کسی که درباره تکلم حضرت عیسی علیه السلام در گهواره تحقیق می‌کند، مشاهده می‌کند که دیدگاه مشهور میان مفسران آن است که حضرت مریم علیها السلام بعد از زایمان عیسی علیه السلام در حالی که آن حضرت هنوز نوزادی بیش نبود یا حداکثر نوزادی حدود چهل روز یا کمتر بود (ر.ک: میدی، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۳۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۲۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۹)، او را با خود نزد قوم یهود در بیت المقدس آورد و علمای یهود با مشاهده عیسی علیه السلام خطاب به مریم علیها السلام فرزندآوری او را زیر سؤال بردند و در آن حال بود که مریم علیها السلام به نوزاد خود اشاره کرد و عیسی علیه السلام به اعجاز الهی با علمای یهود سخن گفت و خود را بنده خدا و پیامبر معرفی کرد (مریم: ۲۶-۳۳)؛ اما این دیدگاه مورد انکار مسیحیان قرار گرفته و در منابع مسیحی و اناجیل هم نیامده است. حال، پژوهشگر ممکن است در مطالعه تطبیقی اش با کمترین تلاش و تحقیق و اندیشه در منابع تاریخی و مسیحی و اسلامی و آیه شریفه، شتاب‌زده با پیش‌فرض تحریف تورات و انجیل، دیدگاه مشهور میان مفسران مسلمان را نظر قرآن کریم بشمارد و هرگونه نظر مخالف با آن را به نقد کشد؛ در حالی که چه‌بسا دیدگاه مشهور برخاسته از ذهنیت مفسران نخستین بوده و قابل نقد باشد و هیچ‌گونه مخالفتی هم با قرآن کریم نداشته باشد. جالب این است که برخی محققان معاصر با تحقیق بیشتر در این باره، دیدگاه مشهور را به نقد کشیده و معتقد شده‌اند که حضرت مریم علیها السلام بعد از به دنیا آوردن عیسی علیه السلام به شهر ناصره رفت و هنگامی که عیسی علیه السلام سه یا چهارساله شده بود، او را با خود به بیت المقدس آورد و در آن زمان گفت‌وگوی علمای یهود با مریم علیها السلام و سخن گفتن عیسی علیه السلام با آنها و معرفی کردن خود به عنوان بنده خدا و پیامبر، واقع شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲-۱۲۴). جالب اینکه این دیدگاه شواهد و مؤیداتی نیز در خود آیات (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۹۹، ص ۲۵-۲۸) و روایات اهل بیت علیهم السلام دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۱ و ۳۸۳؛ همچنین ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹ و ۲۶۴).

پیشنهادهایی برای اصلاح

برای برون‌رفت از آسیب‌های مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، اولین و مهم‌ترین گام، آشنایی پژوهشگران جوان با روش مطالعات تطبیقی است. برای این منظور، راه‌های زیر پیشنهاد می‌شود:

- برگزاری دوره‌هایی برای آشنا شدن با روش مطالعات تطبیقی در همه علوم و به‌طور خاص روش مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن.

- مطالعه زیاد و مکرر مقالات معیار: پژوهشگران مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن، پیش از آنکه دست به قلم ببرند، لازم است از طریق استادان و پیشکسوتان هر رشته، مقالات خوب و معیار را از نویسندگان زبردست در

زمینه مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن شناسایی کرده، چندین بار با دقت آنها را مطالعه کنند تا ذهنشان با روش آن مقالات انس بگیرد و زمینه تمرین برای نوشتن مقالات خوب برایشان فراهم شود.

– داوری تخصصی مقالات با رویکرد تطبیقی: از جمله راه‌های کاستن از آسیب‌های مقالات تفسیر تطبیقی، داوری علمی و روشمند همراه با راهنمایی نویسندگان نوقلم است. سردبیران مجلات باید مقالات با رویکرد مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن را به داوران صاحب‌نظر در مطالعات تطبیقی ارسال کنند. دست‌کم یکی از داوران مقالات تفسیر تطبیقی باید استاد صاحب‌نظر در روش مطالعات تطبیقی باشد، تا از یک سو مقالات غیرروشمند به مرحله انتشار راه نیابند و از دیگر سو با راهنمایی این صاحب‌نظران، سطح مقالات تفسیر تطبیقی به لحاظ روشی ارتقا یابد.

هدف این پژوهش این نیست که نوپژوهشگران را از پژوهش و تألیف و انتشار مقاله بازدارد؛ چه وجود ضعف و کاستی در مقالات نوپژوهشگران امری طبیعی است و برای رسیدن به درجات بالای پژوهشگری، تنها راه، خواندن نوشته‌های خوب و تمرین نوشتن و منتشر کردن است. نگارنده با این آسیب‌شناسی درصدد کمک به پژوهشگران جوان علاقه‌مند به مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن است تا با شناخت آسیب‌ها و کاستی‌های آثار منتشرشده، آثار روشمندتر، علمی‌تر، سودمندتر، تأثیرگذارتر و دارای نوآوری به جامعه علمی ارائه دهند. شاید تأثیری که آسیب‌شناسی یک رشته علمی بر رشد و تکامل آن رشته و پرورش پژوهشگران جوان و بااستعداد دارد، آموزش خوب پژوهش کردن و روشمند نوشتن در آن رشته آن تأثیر را نداشته باشد. امید است که ذکر آسیب‌ها بسان هدیه‌ای از نگارنده به صاحبان آثاری باشد که در این مقاله از آنها یاد شد و موجب ارائه آثار فاخرتر در آینده از آنان شود؛ به علاوه اینکه این آسیب‌شناسی را مصداق این شعر معروف از یزیدبن خالد مهلبی، از شاعران سده دوم قمری، بدانند که می‌گوید: «وَمَنْ ذَا الَّذِي تُرْضَى سَجَايَاهُ كُلُّهَا / كَفَى الْمَرْءُ نُبْلًا أَنْ تُعَدَّ مَعَايِبُهُ»؛ و کیست که همه خصوصیات و اخلاقیاتش پسندیده و مقبول باشد؟ / در فضیلت و شرافت مرد همین بس که عیب‌هایش را بشمارند.

امید است پژوهشگران حقیقت‌جو و جویای معرفت، با توجه به ضرورت و کارکردهای تفسیر تطبیقی در زمینه شناخت حقیقت و دستیابی به تفسیر صحیح‌تر آیات قرآن، با تمرین و استمداد از خداوند به پژوهش‌هایی مصون از این آسیب‌ها و سایر آسیب‌های تفسیر تطبیقی دست یابند و تشنگان معارف زلال قرآن را سیراب کرده، به سرمزحل حقیقت و سعادت رهنمون سازند.

منابع

- آریان، حمید (۱۴۰۳). مفسران برجسته حوزه علمیه قم در سده اخیر؛ علامه مصباح یزدی و تفسیر موضوعی نظام‌مند قرآن. قرآن‌شناخت، ۲۰۸-۱۹۳، (۳۲)۱۱۷.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۹۲). اخلاق نگارش: رهیافتی فضیلت‌گرا. آیین پژوهش، ۲۴ (۱۴۲)، ۱۷-۷.
- انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن.
- انوشیروانی، علی‌رضا (۱۳۸۹). آسیب‌شناسی ادبیات تطبیقی در ایران. ادبیات تطبیقی، ۱ (۲)، ۳۲-۵۵.
- بشوی، محمد یعقوب (۱۳۹۷). بررسی روایات فریقین درباره آیه «فصل لربک وانحر». مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۶ (۱۱)، ۵۱-۲۵.
- جلیلی، سیدهدایت و عسکری، انسبه (۱۳۹۳). تفسیر تطبیقی؛ فرازبانی لغزان و لرزان. پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، ۲ (۴)، ۸۲-۶۵.
- حیدری، محمدصادق و عبدالله‌پور، بهروز (۱۳۹۰). تأملی در مقایسه تطبیقی التفسیر القرآنی للقرآن و المیزان، مطالعات تفسیری، ۸ (۸)، ۱۰۱-۱۲۶.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۸). التفسیر الموضوعی بین النظرية و التطبيق. اردن: دارالفناش.
- رحمانی‌زاده دهکردی، حمیدرضا و پاکزاد، شهین‌دخت (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی مقالات پژوهشی، بررسی موردی: مقالات علوم سیاسی. در نظام‌های آموزشی، ۳۰۹ (۳)، ۱۸۷-۲۰۴.
- رضا، سیدمحمد رشید (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۹). روش‌شناسی مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۷ (۱)، ۳۵-۵۶.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و صدیق، حسین (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت. مطالعات تفسیری، ۵ (۱۹)، ۱۱۱-۱۲۶.
- زارع شاه‌آبادی، اکبر و بنیاد، لیلی (۱۴۰۰). آسیب‌شناسی پژوهش‌های مرتبط با حکمرانی آب در ایران با رویکرد فراروش. بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱۲ (۲)، ۱۴۳-۱۷۰.
- شوقی ضیف (۱۳۶۲). نقد ادبی. ترجمه لمیعه ضمیری. تهران: امیرکبیر.
- شیرزاد، محمدحسن (۱۴۰۲). تفسیر تطبیقی آیات بحث‌برانگیز مربوط به زنان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صیدی، محمود، منصوری، احسان و بیات، مرتضی (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی مسئله جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبائی. دانشگاه قم، ۱ (۱)، ۷۵-۹۴.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اربد، دار الکتاب الثقافی.
- طیب‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۲). تفسیر تطبیقی، دایرة‌المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
- طیب‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۹). نقش واژه‌شناسی در حل شبهات قرآنی. شهبه‌پروهي مطالعات قرآنی، ۱ (۲)، ۱۱-۳۱.
- طیب‌حسینی، سیدمحمود و مرتضوی، سیدابراهیم (۱۴۰۳). تفسیر مذهبی. تمایز و تشابه با تفسیر تطبیقی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰ (۲۱)، ۱۲۵-۱۴۹.
- عابدی، محمد (۱۴۰۱). بررسی مقایسه‌ای برداشت‌های سیاسی در قرآن در عرصه قاعده سیاق. مطالعات تفسیر تطبیقی، ۷ (۳)، ۷۴-۱۰۰.
- عسکری، انسبه (۱۳۹۷). جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عمری، احمدجمال (۱۴۲۱). دراسات فی التفسیر الموضوعی للقصص القرآنی، قاهره، مکتبة الخانجی.
- فاکر میدی، محمد و عباس‌شاه، سیدمجاهد (۱۴۰۲). تفسیر تطبیقی آیه لسان قوم. مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۱۱ (۲۱)، ۱-۲۰.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کردنژاد، نسرين، شریعت‌ناصری، زهره و مفتاح، محمدهادی (۱۳۹۵). تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین. مطالعات تفسیری، ۷ (۲۵)، ۷-۲۴.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: اسلامیه.

محمودی، اکبر (۱۳۹۵). تفسیر تطبیقی آیه نور. مطالعات تفسیری، ۷(۲۸)، ۱۷۹-۲۰۰.

مروتی، سهراب و شکریگی، نرگس (۱۳۹۰). آیه «وإن یکاد» در تفاسیر المیزان فی تفسیر القرآن و فی ضلال القرآن (بررسی تطبیقی).

پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۴(۲)، ۱۴۱-۱۵۵.

مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴) اثبات الوصیه. قم: مؤسسه انصاریان.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵). نقد شبهات. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

مقدسی، محمدشیر و علوی مهر، حسین (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی آیه دوم سوره فتح از منظر مفسران فریقین. مطالعات تطبیقی قرآن

و حدیث، ۷(۱۲)، ۱-۲۴.

مولایی‌نیا، عزت‌الله و مؤمنی، محمدامین (۱۳۹۴). تفسیر تطبیقی آیه إنذار از نگاه فریقین. دانشگاه قم، ۱(۱)، ۱۴۳-۱۶۹.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. تهران: امیرکبیر.

نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت در دیدگاه فریقین. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نظری منظم، هادی (۱۳۸۹). ادبیات تطبیقی؛ تعریف و زمینه‌های پژوهش. ادبیات تطبیقی، ۱(۲)، ۲۲۱-۲۳۷.

نیری، عصمت، بارانی، ابوالحسن و دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۴). تفسیر تطبیقی دابة الارض در آیه ۸۲ نمل و ارتباط آن با رجعت.

مطالعات تفسیری، ۶(۲۳)، ۷-۲۲.

The Effect of Time Periods on the Opinions of the Qur'anic Interpreters Regarding the Exemplification of Verses 4-8 of Surah Al-Isra

Gholam Ali Azizikia  / Associate Professor at the Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
azizikia@iki.ac.ir

Received: 2025/04/13 - **Accepted:** 2025/06/28

Abstract

Among the capacities of the Holy Qur'an is its eternity, allowing for the possibility of benefiting from this divine book in times following its revelation. This possibility sometimes arises from its conformity to new examples. Among the Qur'anic verses that have brought numerous discussions and opinions in both initial and later examples are verses 4-8 of *Sura Al-Isra*. Using the descriptive-analytical method, this paper seeks to elucidate the reasons behind disagreement between interpreters concerning the examples of these verses in the domains of exegesis and adaption. The research results show that some interpreters have interpreted the verses based on historical information and provided their examples; however, they have not addressed the examples that are based on the interpretation of those verses. Others have interpreted the verses based on the current status of Jews and Muslims, sometimes confusing the interpretation and exegesis of the verses. Additionally, some have interpreted parts of the verses based on historical information and other parts in consideration of the current situation of the Jews. Some of these interpreters have addressed both previous examples and those parts of the verses that reflect the current conditions of the Jews. This perspective is not contradictory to the adaption raised in the infallible Imams' *Hadiths*. Most interpreters have not sought to state later examples of the verses; however, this aspect of the epistemic capacity of the verses have been taken into account in the *Hadiths* of the infallible Imams, and their significant examples have been presented.

Keywords: *Sura Al-Isra*, exemplifying of the Qur'anic verses, current examples, exegesis of the Quran, Jews in the Qur'an.

نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر زمانه بر آرای مفسران در مصداق‌یابی آیات ۴-۸ سورة اسراء

azizikia@iki.ac.ir

غلامعلی عزیزی کیا  / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷

چکیده

از جمله ظرفیت‌های قرآن کریم، جریان دائمی آن است که در پرتو آن، امکان بهره‌گیری از این کتاب آسمانی در زمان‌های پس از نزول فراهم می‌آید. این بهره‌برداری، گاه از انطباق بر مصداق نو ناشی می‌شود. از جمله آیاتی که هم در مصداق نخستین و هم در مصداق‌های پسینش بحث‌ها و آرای متعددی را پدید آورده، آیات ۴-۸ سورة اسراء است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در پی تبیین راز اختلاف‌نظر مفسران در بیان مصداق این آیات در دو حوزه تفسیر و تطبیق، به مواردی دست یافته است: برخی مفسران بر اساس اطلاعات تاریخی، آیات را تفسیر و مصداق آن را بیان کرده‌اند؛ ولی در باب مصداق مبتنی بر تأویل آن آیات سخنی نگفته‌اند؛ برخی دیگر آیات را بر اساس شرایط کنونی یهود و مسلمانان تفسیر کرده و گاه میان تفسیر و تأویل آیات خلط نموده‌اند؛ برخی نیز بخشی از آیات را با تکیه بر اطلاعات تاریخی و بخشی دیگر را با توجه به شرایط کنونی یهود تفسیر و تعیین مصداق کرده‌اند. در این میان، برخی مفسران، هم به مصداق پیشین و هم به بخشی از آیات که گویای شرایط کنونی یهود است، پرداخته‌اند. این دیدگاه با تطبیقات مطرح‌شده در احادیث معصومان علیهم‌السلام نیز ناسازگار نیست. غالب مفسران در پی بیان مصداق بعدی آیات نبوده‌اند؛ اما در احادیث معصومان علیهم‌السلام به این بُعد از ظرفیت معرفتی آیات توجه و برخی از مصداق مهم آن بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: سورة اسراء، مصداق‌یابی آیات، مصداق روزآمد، تأویل قرآن، یهود در قرآن.

آیات ۸۴-سوره اسراء از جمله آیات دشوار در حوزه تشخیص مصداق هستند:

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا (۴) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا (۵) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيِّنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (۶) إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا (۷) عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا (۸)؛

به بنی اسرائیل در تورات اعلام کردیم که در زمین (فلسطین) دو بار فساد خواهید کرد و طغیان بزرگی به وجود خواهید آورد. پس چون وعده انتقام اولی برسد، بندگان که بسیار نیرومندند، بر شما خواهیم فرستاد که خانه‌های شما را (تفتیش) کنند و این وعده، عملی است. سپس دولت و قدرت را به شما برمی گردانیم و شما را با اموال و اولاد و اقوام نیرومند می گردانیم. اگر نیکی کنید، برای خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، برای خود کرده‌اید، و چون وعده طغیان دوم برسد (آنها را می فرستیم) تا چهره شما را عمگین کنند و مانند دفعه اول داخل مسجد شما شوند و بر هرچه دست یابند، تباه و نابود کنند. شاید پروردگارتان به شما رحم کند؛ و اگر به طغیان بازگشتید، به انتقام بازمی گردیم و جهنم را برای کافران محبس قرار داده‌ایم (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۸).

در این آیات، خداوند تعالی از دو تبهکاری بنی اسرائیل خبر می دهد که به دنبال هریک از آن دو، مجازات سختی قرار داده شده است. صرف نظر از مفسرانی که در باب مصداق آیات سخنی نگفته اند (برای نمونه قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۶ ص ۴۴۱-۴۴۶)، در اینکه مصداق این دو تبهکاری کدام است و منتقمان که بوده اند و نیز آیا افسادهای دیگری غیر از این دو افساد رخ داده، آرای متفاوتی از سوی مفسران و غیر آنان ارائه شده است که آنها را در قالب پنج دیدگاه بررسی خواهیم کرد. افزون بر این، در احادیث معصومان علیهم السلام نیز مصادیقی از تبهکاری‌های امت اسلامی با تطبیق بر این آیات آمده است که در پایان آنها را بیان و بررسی خواهیم کرد و نسبت آنها با آرای یادشده نیز روشن خواهد شد.

پیشینه بحث

مفسران قرآن از دیرباز در باب این آیات سخن گفته اند. افزون بر آنان، دیگر علمای اسلامی نیز به این آیات توجه داشته و نکاتی را بازگو کرده اند؛ از جمله تاریخ پژوه معاصر، آیت الله سیدجعفر مرتضی عاملی در کتاب *اسرائیل فی آیات سوره بنی اسرائیل* (۱۴۳۴ق) و پیش تر در بخشی از کتاب *الصحيح من سيرة النبي الاعظم* عليه السلام با عنوان «اليهود و المسجد في القرآن» (مرتضی عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۲۶-۱۴۶) نیز کسانی به اعجاز غیبی و بیان ملاحم قرآن پرداخته اند؛ مانند ابراهیم انصاری زنجانی در *ملاحم القرآن* (انصاری زنجانی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۳-۷۷)؛ چنان که برخی مهدویت پژوهان به تناسب بحث خود، به آیات مورد بحث استناد کرده اند؛ مانند مهدی خوشدونی و مجید منتظرزاده (۱۳۹۹)، «بازنگاهی تحلیلی به فرجام بنی اسرائیل در آخرالزمان با بررسی تطبیقی آیات ۴-۷ سوره اسراء». علی رضایی کهنمویی در پنج مقاله ابعاد مختلف این آیات را بررسی کرده است: «مفاد آیات وعید بنی اسرائیل در سوره اسراء» (۱۳۹۷)؛ «بررسی تفسیری واژه ها و تعبیرهای مهم آیات وعید بنی اسرائیل در سوره اسراء» (۱۳۹۸)؛ «ارزیابی و تحلیل

روایات وارده ذیل آیات وعید بنی‌اسرائیل در سورة مبارکه اسراء» (۱۳۹۹)؛ «رہیافت به مراد عینی آیات وعید بنی‌اسرائیل در سورة مبارکه اسراء» (۱۴۰۰)؛ «ارزیابی تطبیقات مطرح‌شده برای آیات وعید بنی‌اسرائیل» (۱۴۰۱). همچنین فیروزعلی (۱۳۸۸) در پایان‌نامه خود با عنوان بررسی تطبیقی آیات ۸۴ سورة اسراء در مورد پیشگویی تاریخی قرآن درباره بنی‌اسرائیل، به این بحث پرداخته است. برخی از نویسندگان معاصر عرب نیز در آثار خود به این بحث پرداخته‌اند؛ اما به دلیل آنکه آرای آنان نکته متفاوتی از آنچه در آثاری که یاد کردیم، ندارد، نیازی به گزارش آن نیست. بررسی اجمالی آرای مفسران و نیز نویسندگانی که از آنها یاد کردیم، نشان می‌دهد که تفاوت زیادی میان مصادیق بیان‌شده در تفاسیر سده‌های پیشین با دوران معاصر وجود دارد. سؤال این است که: آیا منشأ این تفاوت، گذشت زمان و پدیدار شدن دولت صهیونیستی اسرائیل در زمان کنونی است؟ آیا این تفاوت از بازخوانی احادیث تأویلی واردشده در ذیل این آیات ناشی شده است؟ و از آنجاکه احادیث تأویلی نیز در این باره همگون نبوده و مصادیق متفاوتی برشمرده‌اند، برخی مراجعان به این احادیث نیز به اضطراب سخن گفته و گاه میان مصداق نخستین و مصادیق بعدی خلط کرده و در تبیین کامل آیات ناکام مانده‌اند. این کاستی، هم در برخی تفاسیر و هم در مقالاتی که از آنها یاد کردیم، دیده می‌شود؛ از این رو بازپژوهی این آیات بایسته است و به روشن شدن راز اختلاف تطبیق‌ها می‌انجامد.

۱. تفاوت دیدگاه‌ها در مصداقیابی آیات ۸۴ سورة اسراء

گفتیم که در تفسیر و تعیین مصادیق آیات یادشده، پنج دیدگاه متفاوت به چشم می‌خورد. اینک نخست به عنوان این آرا اشاره می‌کنیم؛ سپس به بررسی تفصیلی آنها می‌پردازیم.

دیدگاه اول: عموم مفسران دو افساد را مربوط به دوران‌های پیش از اسلام می‌دانند و برخی از آنان با توجه به امکان تکرار تبهکاری، به تکرار مجازات بنی‌اسرائیل باور دارند؛

دیدگاه دوم: برخی دیگر افساد اول را مربوط به پیش از اسلام و افساد دوم را مربوط به دوران آخرالزمان و غصب فلسطین می‌دانند؛

دیدگاه سوم: این دیدگاه هر دو افساد را مربوط به پس از اسلام می‌داند: افساد اول طغیان در برابر پیامبر اعظم ﷺ و سرکوب آنها توسط ایشان و دومی نیز در زمان حکومت عمر و فتح قدس به دست مسلمانان؛

دیدگاه چهارم: در این دیدگاه، هر دو افساد مربوط به دوران معاصر است: افساد اول، اشغال قدس و مجازات آنان توسط نیروهای کشورهای عربی است و افساد دوم، اشغال مجدد فلسطین است که هنوز ادامه دارد و مجازات آنان هنوز محقق نشده است.

دیدگاه پنجم: در این دیدگاه، هر دو افساد مربوط به دوران کنونی است: افساد اول محقق شده، ولی مجازات بنی‌اسرائیل هنوز تحقق نیافته است؛ و پس از مجازات، آنان دوباره طغیان خواهند کرد و آن‌گاه برای بار دوم مجازات شده، دولتشان ریشه کن خواهد شد.

۲. مروری بر مفردات آیات

برای مقایسه آرای یادشده، نخست توضیحی درباره برخی از مفردات آیات مورد بحث بیان می‌کنیم و از بررسی واژگانی که معنای روشنی دارند و درباره آنها اختلافی دیده نمی‌شود، درمی‌گذریم.

۲-۱. قضا

«قضا» در اصل به معنای محکم کردن کار یا چیزی و به اجرا درآوردن آن است؛ همچنین به معنای حکم آمده است و قاضی را به همین دلیل قاضی می‌گویند؛ چراکه حکم می‌کند و کار را به انجام می‌رساند. مرگ را از آن روی قضا گفته‌اند که کار (زندگی دنیوی) آدمی را به پایان می‌برد (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۷۸، ذیل واژه «قضا»). به همین دلیل به اعلام قاطع نیز قضا گفته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ذیل واژه «قضا»). در این آیه، قضا به معنای خبر دادن و اعلان کردن به کار رفته است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۴). همچنین در حدیثی از حضرت امیر^ع آمده است که یکی از کاربردهای قضا در قرآن «علم» است (الامام الرضا^ع، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱۰). با توجه به اینکه «قضا» در این آیه با حرف «الی» آمده، معنای ایحاء در آن اشراب شده است (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۷) و در نتیجه، «قضینا» به معنای اعلام و خبر قطعی خواهد بود. بنابراین خداوند در این آیات، حتمی بودن این دو تبهکاری را به بنی اسرائیل اعلام و عقوبت آن را هم به آنها گوشزد کرده و به عنوان قانون کلی آنان را تهدید نموده است که هرگاه دوباره به تبهکاری روی آورند، انتقام الهی نیز در پی آن خواهد آمد.

۲-۲. الکتاب

در بیان مصداق «الکتاب» در این آیه، سه دیدگاه وجود دارد: برخی مقصود از آن را لوح محفوظ می‌دانند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۳؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۴۴۳)؛ ولی با توجه به اینکه «قضینا» به معنای «اعلان کردیم» است و وجود این اعلان در لوح محفوظ با عدم آن برای مردم عادی تفاوتی ندارد و کسی جز به وحی الهی به لوح محفوظ دسترسی ندارد، این اعلان بی‌ثمر خواهد بود. برخی دیگر مقصود از «الکتاب» را قرآن می‌دانند (حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۰۴۰). این دیدگاه نیز با سیاق آیات مورد بحث سازگار نیست؛ زیرا ابتدا سخن از نزول «الکتاب» بر موسی^ع آمده و به دنبال آن یکی از اموری بیان شده است که در «الکتاب» وجود دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۳) و آن خبر دادن قطعی از دو تبهکاری بنی اسرائیل به خود ایشان است. بنابراین مقصود از «الکتاب»، تورات است. این دیدگاه قریب به اتفاق مفسران شیعه و سنی است (برای نمونه، طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۱۴).

۲-۳. بعث

«بعث» به معنای برانگیختن است که امری تکوینی است. صرف نظر از موارد فراوانی که متعلق «بعث» در قرآن تکوینی است، گاه متعلق آن امری تشریعی است؛ یعنی شخص برانگیخته در پی پیاده کردن اراده تشریعی خداوند

است و امر تشریعی را ابلاغ یا تبیین یا اجرا می‌کند. برخی بر این باورند که مقصود از «بعثنا علیکم» در آیه مورد بحث، برانگیختن انسان‌های مؤمن است که به اختیار خود مجری امر تشریعی خدای سبحان شده‌اند (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۹)؛ ولی با توجه به سیاق نمی‌توان آن را اجرای امر تشریعی خدای متعالی به‌شمار آورد؛ زیرا در اینجا سخنی درباره فرمان یافتن در خصوص انتقام از بنی‌اسرائیل نیامده است؛ چنان‌که در سوره‌های دیگر نیز فرمان تشریعی مبنی بر انتقام از بنی‌اسرائیل در باب تبهکاری‌های دوگانه نیامده و در این صورت، این انتقام خواست تکوینی الهی بوده است. همچنین مأموریت یافتن به امر تکوینی، دلالتی بر ایمان مأمور ندارد؛ زیرا تحقق این اراده تکوینی به‌دست آنان، نه به‌سبب ایمان، بلکه بر اساس توحید افعالی خواهد بود. در لغت هم «بعث علی‌الشیء» به معنای واداشتن کسی بر چیزی یا کاری است (ابن‌درید، ۱۴۲۶ق؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ذیل واژه «بعث»). توضیح آنکه «بعث» (به معنای برانگیختن) در قرآن، گاه به انسان نسبت داده شده است؛ مانند فرستادن کسی برای خرید غذا (کهف: ۱۹)؛ یا به معنای برانگیختن و انتخاب کسانی از خویشان زوجین برای حکمیت در ناسازگاری زوجین است (نساء: ۳۵)؛ در موارد زیادی نیز به خداوند نسبت داده شده است که بخشی از این موارد بیانگر زنده کردن و برانگیختن انسان از مرگ، خواه در دنیا (مانند بقره: ۵۶) و خواه در قیامت (مانند حج: ۷) و بخشی مربوط به بیدار کردن انسان از خواب است (انعام: ۶۰؛ کهف: ۱۹)؛ در پاره‌ای موارد نیز برای بیان برانگیختن حیوانی برای آموختن چیزی به انسان (مائده: ۳۱) یا انتخاب مردان الهی برای فرمانروایی (مانند طالوت: بقره: ۲۴۷) یا برای تبلیغ (مائده: ۱۲) یا واداشتن کسانی برای تنبیه و عقوبت پی‌درپی بنی‌اسرائیل (اعراف: ۱۶۷) و در آیات فراوانی هم برای بیان فرستادن رسولان الهی (مانند آل‌عمران: ۱۶۴) به‌کار رفته است. همه این موارد امری تکوینی‌اند که خدای متعالی برای تحقق مقصود خود اراده کرده است؛ با این تفاوت که در بعثت رسولان و نقیبان، متعلق «بعث» ابلاغ پیام و تربیت و تعلیم مردم و سامان‌دهی امور اجتماعی در جهت تحقق اراده تشریعی خداوند است. از این‌رو با توجه به سیاق، مقصود از «بعث» در جمله «بعثنا علیکم عباداً لنا» (اسراء: ۵) برانگیختن تکوینی و مسلط ساختن بندگان یادشده بر بنی‌اسرائیل است؛ چنان‌که در برخی آیات دیگر نیز خداوند متعالی حوادثی را که انسان‌ها از روی اختیار خود انجام می‌دهند، به خود نسبت می‌دهد؛ مانند «... وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ...» (بقره: ۲۵۱؛ همچنین رک: حج: ۴۰).

۴-۲. عباد

«عبد» و «عباد» با اضافه به ضمیر و بدون آن و با وصف و بدون وصف، بارها در قرآن آمده است و در هر مورد با توجه به سیاق می‌توان مقصود از آن را فهمید. گاه مقصود از «عباد» مطلق بندگان خداوند از آسمانیان و زمینیان، اعم از مؤمن و کافر است (مریم: ۹۳) و حتی معبودان غیرخدا نیز مشمول این عنوان‌اند (اعراف: ۱۹۴) و گاه در خصوص فرشتگان (انبیاء: ۲۶)، بهشتیان (انسان: ۶۰)، پیامبران (مانند صافات: ۴۰)، قوم بنی‌اسرائیل (دخان: ۱۸)، کافران (فرقان: ۱۷)، پیامبر اعظم ﷺ (مانند علق: ۱۹)، برخی از پیامبران (تحریم: ۱۰؛ مریم: ۲) و بعضی رجال الهی (کهف: ۶۵) به‌کار

رفته است. برخی مصداق «عباداً لنا» در آیه مورد بحث را انسان‌های مؤمن دانسته و قرائن متعددی بر آن آورده‌اند (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۰-۲۱۳)؛ در نتیجه، بندگان یادشده خودآگاه و با اختیار مجری فرمان الهی در انتقام از بنی اسرائیل شده‌اند؛ اما قرائن یادشده چندان استوار نیستند. در اینجا فقط از باب نمونه به ناتمام بودن دو قرینه از آن قرائن اشاره می‌کنیم: یکی از آن دو، استناد به احادیث شیعی است که مجریان را از مسلمانان می‌داند؛ ولی این استناد به صواب نیست؛ زیرا این احادیث از باب جری و تطبیق بر مصداق بعدی است و منافاتی با کافر بودن مصداق اولیه ندارد و ما در ادامه درباره آن سخن خواهیم گفت. قرینه دیگر آن است که عبودیت تکوینی نمی‌تواند ناظر به مأموریت تکوینی داشتن در راستای تحقق اراده الهی باشد. این سخن نیز برخلاف آیاتی است که بیانگر مأمور بودن موجودات هستی در تحقق اراده الهی است؛ مانند اینکه از نظر قرآن، آسمان و زمین فرمان‌بردار خداوندند: «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و بسیار روشن است که آنها در پی اجرای مأموریت الهی خویش‌اند.

به‌هرروی برای تطبیق «عباد» بر گروهی خاص، باید وصف یادشده در آیه (أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ) در مورد آنان صدق کند. بنابراین دیدگاه کسانی که آنان را لزوماً تحت سیطره بنی اسرائیل می‌دانند، پذیرفتنی نیست (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۰)؛ زیرا شکست آنان پس از مدتی از بنی اسرائیل به معنای زیر سلطه بنی اسرائیل رفتن آنان نیست و «رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ» به معنای آن است که جای غالب و مغلوب عوض می‌شود و بنی اسرائیل به قدرت و توانایی گذشته یا بیش از آن بازمی‌گردد که مهاجمان را شکست می‌دهد و تعرض آنان را به جان و مال و سرزمین خود دفع می‌کند؛ اما اینکه آنان پیش از حمله نخست به بنی اسرائیل تحت سیطره بنی اسرائیل بوده و دوباره به همان حال، زیر سلطه آنان قرار می‌گیرند، از آیات استفاده نمی‌شود؛ بلکه برعکس، باید در زمان تهاجم نخست، دارای قدرتی باشند که وصف «أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ» بر آنان صدق کند.

۲-۵. المسجد

مقصود از «المسجد» همان معبد معروف بیت‌المقدس است که قرآن کریم در ابتدای همین سوره از آن به «المسجد الاقصی» یاد کرده است. بیت‌المقدس عبادتگاه پیامبران بنی اسرائیل بوده و حضرت مریم علیها السلام نیز در زمان خود از خادمان آن بود. نام «المحراب»، غرفه‌ای از همین معبد که محل عبادت و زیست وی بود، در قرآن کریم آمده است (آل عمران: ۳۷)؛ همان‌گونه که محل عبادت زکریا علیه السلام (آل عمران: ۳۹؛ مریم: ۱۱) و داوود علیه السلام (ص: ۲۱) به همین نام آمده است. همین معبد پس از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله تا سال دوم هجری قبله‌گاه مسلمانان بود. به نظر برخی عالمان، که دو افساد بنی اسرائیل را مربوط به دوران معاصر می‌دانند، مقصود از آن همین مسجدی است که پس از فتح فلسطین به‌دست مسلمانان در محل آن معبد ساخته شد. همچنین در دیدگاهی نادر، مقصود از «المسجد» در این آیه، «مسجد الحرام» واقع در مکه است (مرتضی عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۲۸). البته صاحب این دیدگاه دلیلی بر این دیدگاه ارائه نکرده است؛ ولی با توجه به مجموعه آرای وی درباره این آیات، به‌احتمال زیاد متأثر از حدیثی است که در تفسیر قمی آمده است (قمی، ۱۴۰۴ق،

ج ۲، ص ۱۴). در این دیدگاه، ورود به این مسجد همانند ورود پیامبر ﷺ و اصحاب ایشان به مسجد دانسته شده است و معلوم است که پیامبر ﷺ با اصحاب خود ورود قهری به بیت‌المقدس نداشتند؛ اما ورود قهری به مسجدالحرام در فتح مکه توسط ایشان رقم خورده است. البته این دیدگاه با بقیه قسمت‌های آیات مورد بحث سازگاری ندارد.

۳. راز اختلاف مفسران در مصداق‌یابی آیات

اینک به بررسی راز اختلاف آرای مفسران در تبیین مصداق آیات مورد بحث می‌پردازیم. به‌اجمال می‌توان گفت که تفاوت آرای مفسران ناشی از تفاوت زمانه آنان است. بیشتر مفسران پیش از دوران معاصر با رویکرد تفسیری به تبیین این آیات پرداخته‌اند و بر اساس منابع تاریخی مصداقی بیان کرده‌اند؛ ولی گذشت زمان و پیدایش دولت صهیونی خواهش جدیدی را برای برخی مفسران با رویکرد تفسیری پدید آورده است و ایشان به‌رغم پذیرش مصداق پیشین، مصداق‌های نوی را بر اساس ظاهر آیه بیان کرده‌اند؛ اما برخی دیگر با رد دیدگاه مشهور، مصداق نخستین این آیات را فقط در زمان حاضر می‌دانند و مفاد این آیات را از پیشگویی‌های قرآن برشمرده‌اند. اینان، اگرچه در ظاهر رویکرد تفسیری دارند، در واقع با رویکرد تأویلی برگرفته از احادیث معصومان علیهم‌السلام به تبیین آیات پرداخته‌اند.

۴. آرای مفسران با رویکرد تفسیری

کسانی که رویکرد تفسیری درباره این آیات داشته‌اند، به چند گروه قابل تقسیم‌اند: برخی هر دو افساد و انتقام را مربوط به دوران قبل از اسلام می‌دانند؛ اما برخی از مفسران معاصر که این دیدگاه را پذیرفته‌اند، مصداق دیگری نیز برای این آیات در دوران معاصر بیان کرده‌اند؛ برخی دیگر از مفسران، دست‌کم یکی از دو افساد و انتقام را مربوط به دوران پس از اسلام می‌دانند؛ و سرانجام برخی دیگر هر دو افساد و انتقام را مربوط به دوران معاصر دانسته‌اند.

۴-۱. مفسران باورمند به تحقق هر دو افساد و انتقام در دوران پیش از اسلام

بیشتر مفسران بر این نظرند که «قضی» به معنای اعلام است و مصداق «الکتاب» تورات بوده و دو افساد بنی‌اسرائیل مربوط به دوران‌های پیشین است. آنان در اینکه مقصود از «مسجد» همان معبد معروف «بیت‌المقدس» و قبله‌گاه نخستین مسلمانان است، هم‌داستان‌اند؛ ولی در اینکه مقصود از «افساد» چیست و «عباداً لنا» در آن دو وعده انتقام کیست، اختلاف نظر دارند.

این مفسران، با آنکه دو تبه‌کاری یادشده را محقق‌شده در زمان‌های پیش از اسلام می‌دانند، در بیان مصداق این دو افساد و منتقمان هم‌گرایی ندارند و هرکدام مصداقی معرفی کرده است. البته روشن نبودن زمان دقیق و نوع افساد و منتقمان در دو وعده، خللی به فهم و بهره‌گیری از آیات وارد نمی‌کند و مهم آن است که بدانیم بنی‌اسرائیل دو افساد قطعی داشته و به‌دنبال آن به‌شدت سرکوب شده‌اند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۱)؛ به‌گونه‌ای که نیروهای مهاجم خانه‌به‌خانه آنان را تعقیب و دیارشان را تخریب و اموالشان را غارت کردند و باقی‌مانده افراد را به اسارت بردند. در اینجا به جزئیات این آرا اشاره کرده، دیدگاه مؤید به قراین را بیان خواهیم کرد.

طبری مجموعه‌ای از آرای پیشینیان را دربارهٔ فسادهای بنی‌اسرائیل و منتقم آنها به شرح زیر آورده است: مقصود از افساد اول، قتل زکریاست و منتقم از آنان، پادشاه نبط به نام «صحابین» بود؛ اما پس از مدتی بنی‌اسرائیل دوباره به لشکریان او حمله کردند و پیروز شدند و او دوباره بر آنان حمله کرد. این قول منسوب به ابن‌مسعود است؛ ولی ابن‌زید گفته است که منتقم قتل زکریا، شاپور ذوالاکتاف بوده و فساد دوم، قتل یحیی علیه السلام و منتقم آن بخت‌نصر بوده است. از حذیفه نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله مقصود از فساد اول را قتل انبیا، به‌ویژه زکریا، دانسته و منتقم آن را بخت‌نصر معرفی کرده است و در فساد دوم، ابطیاحوس به همراهی فرزندان لشکریان سابق بخت‌نصر بر آنان حمله کرد و در افساد سوم، اسپیانوس از بنی‌اسرائیل انتقام گرفت. ابن‌اسحاق افساد اول را قتل اشعیا علیه السلام و منتقم را بخت‌نصر می‌داند. قتاده منتقم افساد اول را جالوت، و سعیدبن جبیر منتقم در وعدهٔ اولی را سنحاریب می‌داند و در افساد دوم (قتل یحیی علیه السلام)، او و مجاهد منتقم را بخت‌نصر می‌دانند. برخی هم فردی به نام خردوس را منتقم وعدهٔ دوم ذکر می‌کنند. به نظر طبری، سبب افساد دوم، بالاتفاق قتل یحیی علیه السلام بوده است؛ ولی دربارهٔ منتقم آن، اختلاف شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۱۶-۳۴).

برخی مفسران از افساد سوم و چهارم و پنجم نیز نام برده‌اند و عامل انتقام سوم را سندیادان، در چهارمی شهریادان و پنجمی را نامعلوم دانسته‌اند. همچنین پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله منتقم افسادهای بعدی بنی‌اسرائیل معرفی شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۳۵).

شاید بتوان برای برخی از این آرا شواهدی در آیات قرآن جست؛ مانند داستان نبرد بنی‌اسرائیل با جالوت که در حملهٔ او، حکومت بنی‌اسرائیل زوال یافت و در مقابل، پس از درخواست مردم از سموئیل و انتصاب طالوت به فرمانروایی، بنی‌اسرائیل دوباره بر لشکر جالوت حمله کردند و پیروز شدند. داستان این پیروزی در آیات ۲۴۶-۲۵۱ سوره بقره آمده است؛ ولی در خصوص اینکه حملهٔ جالوت به دنبال فسادانگیزی آنان بوده است یا نه، نکته‌ای از این آیات استفاده نمی‌شود. از سوی دیگر، برخی از این اقوال با گزارش‌های تاریخی مورد اتفاق ناسازگار است؛ مانند اینکه طبری مقصود از افساد دوم را قتل یحیی بن زکریا علیه السلام می‌داند که در پی آن، بخت‌نصر بر آنها حمله کرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۱۶)؛ زیرا این دیدگاه برخلاف تاریخ است که حکومت بخت‌نصر را شش قرن پیش از میلاد مسیح می‌داند؛ درحالی‌که یحیی علیه السلام از معاصران حضرت عیسی علیه السلام بوده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۱). همچنین برخی دیگر عامل انتقام از افساد دوم را اسکندر دانسته‌اند. اشکال این دیدگاه آن است که میان حضرت عیسی علیه السلام و اسکندر حدود سصد سال فاصلهٔ زمانی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۱). آلوسی از برخی پادشاهان ایرانی، رومی و بابلی نام می‌برد که عامل انتقام دوم شمرده شده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۱)؛ ولی همهٔ این موارد گمانه‌زنی‌اند و شاهد روشنی ندارند.

برخی مفسران معاصر، به‌رغم پذیرش نظریهٔ مشهور که این دو افساد را مربوط به گذشته‌های دور می‌دانند، با توجه به ذیل آیهٔ هشتم (وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا) بر این باورند که در دوران معاصر بر اساس ظاهر آیه، بنی‌اسرائیل به افساد

مجدد روی آورده‌اند و شرط «إِنْ عُدْتُمْ» محقق شده و مجازاتی شبیه همان مجازات دو افساد پیشین در انتظار بنی‌اسرائیل است تا مشروط «عدنا» محقق شود؛ زیرا فسادانگیزی آنان در سطح جهان، به‌ویژه در اشغالگری و کشتار مسلمانان فلسطین و لبنان و... بی‌اندازه شده است و هیچ مرزی برای خوی وحشیگری آنان وجود ندارد (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۴؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶ ص ۲۶۲). نکته قابل توجه در این رویکرد آن است که تطبیق این بخش از آیه شریفه بر این مصداق، متأثر از گذشت زمان و پدید آمدن دولت غاصب صهیونی در منطقه فلسطین است؛ اما اینکه منتقمان از این افساد چه گروهی هستند، این دسته از مفسران مصداقی را معین نکرده‌اند.

۲-۴. مفسران باورمند به تحقق افساد و انتقام نخست در دوران پیش از اسلام و افساد و انتقام دوم در دوران پس از اسلام

این گروه از مفسران تبهکاری اولی را کشتن یکی از انبیای بنی‌اسرائیل و منتقم آن را بخت‌نصر و تبهکاری دوم را غصب فلسطین و کشتار مسلمانان و جاسوسی و فتنه‌گری در اطراف و اکناف زمین قلمداد کرده‌اند (خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۸ ص ۴۴۳ به بعد؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۶ ص ۳۰۳۹ به بعد). بر اساس این دیدگاه، افساد دوم محقق شده است و بنی‌اسرائیل در نوبت انتقام الهی قرار دارند و باید منتظر «عیاداً لنا أُولی بُأسٍ شَدیدٍ» باشند تا این مجازات به‌دست آنان عملی شود. برخی از تفاسیر شیعی بر اساس احادیث، منتقم افساد دوم بنی‌اسرائیل را یاران حضرت مهدی^ع یا کسانی که قبل از قیام ایشان قیام می‌کنند، دانسته‌اند (رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۳۵).

اگرچه در دیدگاه اخیر، نویسندگان به تطبیقی بودن بیان احادیث در این باره اشاره کرده‌اند، ولی خود تفسیری از آیه ارائه نداده و همان را مفاد آیه قلمداد کرده‌اند و محتمل است که مصداق اولیه آیه را یکی از تبهکاری‌های بزرگ بنی‌اسرائیل در دوران پیش از اسلام بدانند. در هر صورت، آنان با سکوت درباره مصداق تنزیلی وعده دوم، به بیان مصداق تأویلی آن بر اساس احادیث پرداخته‌اند. همچنین مفسرانی مانند خطیب و حوی نیز دلیلی قابل اعتنا برای سخن خود نیآورده‌اند. خطیب با تکیه بر آیه ۱۰۴ سوره اسراء (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا) معتقد است که مقصود از وعده آخرت، همان است که در آیه هفتم همین سوره آمده و مربوط به فساد دوم بنی‌اسرائیل است. آنان مقصود از جمع و یکپارچه‌سازی بنی‌اسرائیل را در این نوبت، فراخوان و جمع‌آوری یهود از سراسر جهان در فلسطین می‌دانند که اکنون محقق شده و فساد بی‌اندازه از آنان سر زده است و باید منتظر عقوبت و استیصال باشند (خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۸ ص ۴۵۶). البته خطیب و برخی دیگر از معاصران سنی، منکر حضرت مهدی^ع هستند و در اینجا سخنی از ایشان به میان نیآورده‌اند و بنا بر باور آنان، ارتباطی میان آیه و قیام مهدوی^ع وجود ندارد. این گروه از مفسران بر این باورند که گروهی از مسلمانان (و به نظر حوی، عراقی‌ها) از دولت کنونی یهود انتقام خواهند گرفت (حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۶ ص ۳۰۴۴).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۱۰۴ سوره اسراء، این احتمال را روا دانسته است که مقصود از «وعد الآخرة» در این آیه، همان «وعد الآخرة» در آیه هفتم سوره اسراء باشد که بیانگر وعده انتقام از افساد مرتبه دوم بنی‌اسرائیل

است؛ ولی مقصود از «جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا» در ادامه آیه ۱۰۴ را جلای بابل می‌داند که در زمان حمله بخت‌نصر واقع شد و مقصود آیه چنین می‌شود: زمانی که برای بار دوم افساد کردید، شما را عقوبت می‌کنیم و به‌طور یکپارچه از این سرزمین به جای دیگری کوچ می‌دهیم. مرحوم علامه این احتمال را به دو جهت مناسب‌تر از احتمال دیگر (که مقصود از «وعد الآخرة» قیامت باشد) می‌داند: یکی اینکه با این احتمال، صدر و ذیل سوره به‌هم مرتبط می‌شود؛ زیرا در آیه هفتم سخن از «وعد الآخرة» درباره بنی‌اسرائیل است و در آیه ۱۰۴ نیز بر همان «وعد الآخرة» درباره آنان تأکید شده است. دیگر اینکه فاء تفریع که در آیه ۱۰۴ آمده (فَإِذَا...)، معنای درستی می‌یابد؛ یعنی به بنی‌اسرائیل گفتیم که در سرزمین مقدس سکونت کنید تا زمانی که وعده آخر برسد که همان وعده‌ای است که در آیه هفتم هم آمده بود؛ درحالی که خطیب و حوئی آیه را اشاره به جمع‌آوری بنی‌اسرائیل در سرزمین فلسطین در دوران معاصر می‌دانستند (خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۴۵۶؛ حوئی، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۰۴۴).

این سخن علامه با دیدگاه خود ایشان در تفسیر آیه ۵ سوره اسراء ناسازگار است؛ زیرا در آنجا بر این باور است که بخت‌نصر در افساد اول، یعنی شش قرن پیش از میلاد، بنی‌اسرائیل را به بابل کوچ داد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۴۴). بنابراین در ظاهر ارتباطی به وعد دوم نخواهد داشت. صرف‌نظر از این نکته، به نظر می‌رسد که «وعد الآخرة» در آیه ۱۰۴ سوره اسراء ارتباطی به «وعد الآخرة» در آیه هفتم این سوره نداشته باشد؛ بلکه خطاب به بنی‌اسرائیل است که پس از غرق شدن فرعون و لشکریانش، در سرزمین مقدس یا مطلق زمین ساکن شوند. این ساکن شدن به‌طور طبیعی به‌تدریج رخ می‌دهد و نسلی از پی نسلی پدید می‌آید. بنابراین هیچ‌گاه همه این نسل‌ها در کنار یکدیگر در یک زمان و مکان به‌یک‌باره جمع نخواهند شد، جز در قیامت که خداوند همه - از جمله بنی‌اسرائیل - را به‌صورت یکجا محصور خواهد کرد؛ یا مقصود آن است که پس از این، بنی‌اسرائیل با فرعون و فرعونیان تجمعی نخواهند داشت تا آنکه خداوند آنان را دوباره در قیامت گرد آورد. یکی از اوصاف قیامت همین است که همه مردم را جمع خواهند کرد: «ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ» (هود: ۱۰۳). در آیات دیگر نیز بر این نکته تأکید شده است (مرسلات: ۳۸؛ کهف: ۴۷).

۳-۴. مفسران باورمند به تحقق دو افساد در دوران پس از نزول قرآن

برخی از مفسران دو افساد و انتقام از آن را مربوط به دوران پس از ظهور اسلام می‌دانند. این گروه خود سه دسته‌اند.

۱-۳-۴. قائلان به تحقق افساد و انتقام اول در صدر اسلام و افساد و انتقام دوم در دوران معاصر

کسانی که افساد اول را طغیان بنی‌اسرائیل در صدر اسلام و مجازات‌کنندگان را مسلمانان به رهبری پیامبر اعظم ﷺ ذکر می‌کنند و افساد دوم را مربوط به دوران کنونی و حوادث جاری پس از اشغال فلسطین (در سال ۱۹۴۸م) و منتقمان را مردم مسلمان می‌دانند؛ همانان که در نوبت قبل هم عامل مجازات بنی‌اسرائیل بودند (حوئی، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۰۴۰). اشکال این سخن در این است که پیامبر ﷺ و یارانش حرکتی به‌سوی بیت‌المقدس نداشتند و به مسجدالاقصی وارد نشده‌اند؛ نه به قهر و نه به سازش. بنی‌اسرائیل نیز پس از سرکوب شدن، موجودیتی نداشتند که بتوانند حمله‌ای

به مسلمانان ترتیب دهند تا با این بخش از آیه (ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا) سازگار افتد. صاحب تفسیر الکاشف به نقل از روزنامه الاخبار المصریه ذکر می‌کند: برخی از نویسندگان مصری بر این باورند که وعده انتقام نخستین در زمان عمر اتفاق افتاد که بیت المقدس به دست مسلمانان افتاد و وعده دوم مربوط به زمان حاضر است که دولت غاصب صهیونی به دست مسلمانان ریشه کن خواهد شد. الکاشف این دیدگاه را احساسی و گمانه زنی بی دلیل می‌داند که باید ساحت قرآن را از آن منزّه داشت (مغیبه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۹)؛ افزون بر اینکه بیت المقدس در زمان حکومت عمر تحت سلطه مسیحیان بود و مسلمانان با سازش و بدون درگیری به قدس وارد شدند؛ بنابراین ارتباطی به وعده انتقام از افساد بنی اسرائیل ندارد.

۲-۴. قائلان به تحقق افساد و انتقام اول در ابتدای تشکیل دولت صهیونی و قریب الوقوع بودن انتقام دوم در دوران اخیر

برخی نویسندگان این آیه را از پیشگویی‌های قرآن شمرده و هر دو افساد را مربوط به دوران کنونی می‌دانند و بر این باورند که وعده اولی در مجازات بنی اسرائیل در ابتدای اشغال فلسطین توسط نیروهای نظامی کشورهای منطقه انجام شده است؛ سپس آنان دوباره بر قدس مسلط شدند و تبهکاری را به اوج رسانده‌اند و اینک نوبت انتقام دوم فرا رسیده است (انصاری زنجانی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۳).

این دیدگاه برخلاف حوادثی است که در سال‌های پس از اشغال فلسطین رخ داده است؛ زیرا در هفتاد و چند سال گذشته از اشغال فلسطین (در سال ۱۹۴۸م) تاکنون، هیچ نیرویی از کشورهای عربی و اسلامی دولت غاصب فلسطین را شکستی نداده است که وارد بیت المقدس و مسجدالاقصی شده، سبب اضمحلال و از بین رفتن قدرت و شوکت غاصبانه و پوشالی آنان شود.

افزون بر این، پیش از ظهور اسلام بنی اسرائیل فسادهای مهمی مرتکب شده‌اند و مجازات‌های سنگینی بر آنان اعمال شده است؛ به گونه‌ای که در حمله بخت نصر همه اشیای قیمتی هیکل غارت شد و پس از سوزاندن تورات و کشتار فراوان، باقی‌مانده افراد را به اسارت به بابل بردند و این اسارت بیش از نیم قرن به طول انجامید و شهر بیت المقدس سال‌ها ویرانه بود؛ تا آنکه حکومت بابل به دست حاکمان ایران تسخیر شد و پس از مدتی اسیران به فلسطین بازگشتند و به بازسازی قدس پرداختند (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۹۳۳). نمونه دیگر مجازات‌هایی است که پس از قتل حضرت یحیی علیه السلام بر آنها جاری شد و شوکت و دولتشان بر باد رفت و رومیان بر آنان مسلط شدند و طی سال‌های زیاد قبه الصخره را مزبله قرار دادند.

۳-۴. قائلان به تحقق افساد اول و قریب الوقوع بودن انتقام از آن و تحقق افساد و انتقام دوم در دوران ظهور امام عصر

گروهی از مفسران هر دو افساد را مربوط به دوران معاصر می‌دانند و بر این باورند که اکنون زمان افساد نخستین

یهود است و هنوز هیچ‌یک از دو وعده محقق نشده است و بر اساس وعده الهی، یهود باید مجازات شود. این مجازات توسط نیروهای ایرانی محقق خواهد شد؛ اما آنان دوباره جان می‌گیرند و قدرت و ثروت و جمعیت بیشتری خواهند یافت؛ با مهاجمان مبارزه می‌کنند و پیروز می‌شوند و با فسادانگیزی زمینه انتقام وعده دوم را فراهم خواهند کرد. این انتقام در زمان ظهور حضرت مهدی ع محقق خواهد شد. این دیدگاه الهام گرفته از روایات تأویلی است (صادقی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۷، ص ۴۱-۳۷؛ مرتضی عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۳۲؛ رضایی کهنمویی، ۱۴۰۰، ص ۶۵ و ۸۱) و گاه گفته شده است که منتقمان در هر دو مورد از مؤمنان مجاهدند (رضایی کهنمویی، ۱۴۰۱، ص ۹۹).

در بررسی این دیدگاه نکات زیر قابل توجه است:

الف) این دیدگاه سابقه تاریخی تبهکاری‌های بنی‌اسرائیل و مجازات‌های پس از آن را نادیده می‌گیرد و مصداق بنی‌اسرائیل را فقط صهیونیست‌های معاصر می‌داند که از سراسر جهان در فلسطین اشغالی جمع شده‌اند. دست کم این احتمال وجود دارد که بنی‌اسرائیل در جریان زندگی هزاران ساله خود دچار چنین افسادهایی شده‌اند. بنابراین با وجود این احتمال، نمی‌توان شرایط کنونی یهود در منطقه فلسطین را مصداق منحصر و تفسیر آیه دانست؛

ب) با توجه به آیه هشتم سوره اسراء، تبهکاری‌های مجددی از بنی‌اسرائیل محتمل است که با عبارت «وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُوًّا» به‌اجمال به آن اشاره شده است؛ یعنی با فرض اینکه دو افساد قطعی در زمان‌های پیشین رخ داده باشد نیز سازگار است و باز احتمال افسادی همانند افسادهای بزرگ پیشین وجود دارد و اکنون که آنان به تبهکاری و علو و استکبار روی آورده‌اند، دست انتقام الهی نیز دوباره به آنان خواهد رسید و «عباداً لنا» در دوره معاصر، مجری این انتقام خواهند بود. همه اینها مبنی بر این است که حاکمان و ساکنان کنونی سرزمین‌های اشغالی فلسطین از بنی‌اسرائیل باشند؛

ج) احادیثی که مستند یا الهام‌بخش این دیدگاه قرار گرفته‌اند، در پی بیان ظاهر آیه نیستند؛ بلکه از باب جری و تطبیق صادر شده‌اند. در این صورت، باید نخست معنای ظاهر و مصداق اولیه آن را مشخص نمود؛ سپس آن را بر موارد مشابه تطبیق کرد؛ درحالی که به نظر می‌رسد برخی از این صاحب‌نظران مفاد احادیث را به‌عنوان ظاهر و تفسیر آیه بیان کرده‌اند. به عبارت دیگر در این دیدگاه، تفسیر و تطبیق به‌هم آمیخته شده است. بنابراین اگر احادیث را از باب جری و بیان مصادیق بعدی آیات تلقی کنیم، هیچ ناسازگاری با وقوع دو افساد نام‌برده در تاریخ گذشته بنی‌اسرائیل نخواهد داشت؛

د) این احادیث همگی آحادند و بهره‌گیری از خبر واحد صحیح در غیر فقه، اختلافی است و هم در میان متقدمان (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴؛ طوسی، بی‌تا، ص ۷) و هم در میان معاصران مخالفانی دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۳۵۱). افزون بر این، حتی با فرض پذیرش حجیت خبر واحد در غیر احکام فرعی، این احادیث فاقد معیارهای مورد وفاق در استنادند؛ زیرا برخی غیرمستند و برخی دارای سندی ضعیف‌اند و برخی در کتاب‌های غیرمعتبر آمده‌اند (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۹). بنابراین بهره‌گیری از آنها در تبیین مفاد آیات یا تعیین دقیق مصادیق آنها روا نیست و از حد گمانه‌زنی بالاتر نمی‌رود.

۵. بررسی احادیث ذیل آیات در رویکرد تأویلی مفسران

برای آنکه اثرپذیری دیدگاه مفسران شیعی معاصر از احادیث تأویلی روشن شود، مناسب است که احادیث مرتبط با آیات مورد بحث را به‌اختصار بازخوانی کنیم. پیش از بیان احادیث تأویلی یا تطبیقی، حدیثی را که احتمال تفسیری بودن آن می‌رود، بیان خواهیم کرد.

۵-۱. احادیث تفسیری

در میان احادیث ذیل آیات یادشده، حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام هست که به‌احتمالی می‌تواند تفسیری باشد. بر اساس این حدیث، آیه «لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ...» از آیاتی است که تأویل آن پس از نزول صورت می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۷۸). به قرینه قسمت‌های دیگر این حدیث، مقصود از تأویل در این حدیث، مصداق خارجی آیه است. بر این پایه می‌توان گفت که افسادهای دوگانه بنی‌اسرائیل، پس از نزول قرآن محقق خواهد شد و در این صورت از ملاحم قرآن خواهد بود؛ همان‌گونه که حضرت در این حدیث به آیات ۵ و ۶ سورة قصص، آیات اول و دوم سورة روم، آیه ۵۵ سورة نور، آیه ۱۸۵ سورة انعام، آیه ۵۳ سورة اعراف و آیه ۱۰۵ سورة انبیاء استشهاد می‌کنند که همگی آنها دارای تأویل پس از نزول‌اند؛ یعنی مصادیق آنها هنگام نزول وجود نداشت و پس از مدتی کوتاه یا بلند، محقق شدند یا محقق خواهند شد؛ اگرچه زمان دقیق تحقق دو افساد و انتقام از آنها مشخص نشده است و به‌طور کلی آن را در بازه زمانی پس از نزول دانسته‌اند که دامنه آن، از نخستین روزهای پس از نزول تا نزدیکی قیامت را دربرمی‌گیرد.

این حدیث بخشی از حدیثی بلند است که در چهار منبع متقدم شیعه، از جمله در تفسیر نعمانی نقل شده است. تفسیر نعمانی اکنون در دسترس نیست؛ ولی مرحوم علامه محمدباقر مجلسی این حدیث طولانی را از آن کتاب در «کتاب القرآن» بحار/الانوار آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۹۷-۳). شبیه به همین متن در آثار عالمان دیگر، از جمله سید مرتضی با نام رساله محکم و متشابه و خلاصه‌ای از آن در مقدمه تفسیر علی‌بن‌ابراهیم قمی آمده و نیز به سعدبن عبدالله اشعری با نام رساله ناسخ و منسوخ نسبت داده شده است (استادی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۹-۱۳۴). سندی که در بحار/الانوار برای این حدیث نقل شده، ضعیف است. همچنین سند رساله سعدبن عبدالله اشعری قمی که علامه مجلسی پس از نقل این حدیث آورده، مرسل است؛ مگر آنکه با متن‌شناسی در پی سنجش اعتبار آن برآییم.

همچنین با توجه به برخی از مثال‌ها، شاید بتوان گفت که مقصود از تأویل قبل یا بعد از تنزیل، تحقق خارجی مصادیق در محدوده عصر نزول است که مدتی قبل یا مدتی بعد از نزول تحقق یافته است و کاری با مصادیق مربوط به دوران‌های بسیار دور ندارد. از این‌رو شاید بتوان گفت که این حدیث در پی تفسیر اصطلاحی و بیان انحصار آن در مصادیق معاصر نزول نیست که در نتیجه، مصادیق احتمالی زمان‌های پیشین را نفی و دلالت آیه را بر آنها انکار کند. اگر این احتمال پذیرفته شود، این حدیث هم به‌نوعی در زمره احادیث دسته دوم قرار خواهد گرفت.

۵-۲. احادیث تأویلی بیانگر مصادیق بعدی آیات

دومین دسته از احادیث، نه به عنوان تفسیر و تبیین تنزیل و مصادیق نخستین، بلکه از باب تطبیق بر رخداد‌های مشابه در امت اسلامی و بیان مصادیق بعدی آیات در دوران پس از نزول است. در این احادیث، فساد، وعدهٔ اولی، «عباداً لنا»، «رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ» و «وَعَدًا مَّقْوُلاً» به گونه‌هایی متفاوت - که در ذیل می‌آید - تأویل شده‌اند.

۵-۲-۱. تأویل افساد به کشتن اهل بیت

در احادیث منسوب به اهل بیت (ع) موارد زیر به عنوان افساد دوگانهٔ قابل برداشت از آیه معرفی شده‌اند؛ از جمله به شهادت رساندن خاندان نبوی (ص).

در برخی احادیث، تأویل تبهکاری اول، قتل حضرت امیرالمؤمنین (ع) و تأویل تبهکاری دوم، زدن نیزه بر امام حسن (ع) و مقصود از علو در «لَتَعْلَنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا» قتل سیدالشهداء (ع) است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۷۵).

اگرچه حدیث مورد اشاره در تفسیر عیاشی به صورت مرسل آمده و سند کافی نیز ضعیف است، اما تطبیق آیه به این موارد، مطابق با قاعدهٔ کلی «جری القرآن» بوده و بر اساس جاودانگی قرآن باورپذیر است؛ زیرا زمانی که آیه را از قیود زمانی و مکانی برهانییم، قابل تطبیق بر موارد مشابه خواهد بود و مفاد عام آیه به جای خود بر آن تطبیق پذیر است. توضیح آنکه از جمله تبهکاری‌های بنی اسرائیل که در قرآن آمده، کشتن پیامبران الهی و اوصیای آنان بوده است.

همین رفتار در میان امت اسلامی نیز مکرر به وقوع پیوسته و از نخستین وصی پیامبر (ص)، امیرالمؤمنین (ع) و همسرش، دختر گرامی پیامبر اعظم (ص)، تا یازدهمین وصی آن گرامی، همگی با آزارهای روحی و جسمی مواجه بودند؛ از شهادت حضرت زهرا (ع) گرفته تا شهادت همسر و امام مظلومش علی (ع) و دیگر اعضای خاندان نبوی (ص)، به ویژه شهادت سیدالشهداء (ع)، که اوج ددمنشی و سرکشی امت را به اولیای الهی نشان می‌دهد. بنابراین جای تعجب نیست که تبهکاری بیان شده در آیه با حذف ویژگی‌های ظاهر آن، بر این رفتارها و قساوت‌ها تطبیق شود و یکی از مصادیق عالی آن در دوران امت اسلامی به شمار رود.

نکتهٔ قابل توجه در این حدیث آن است که جملهٔ «وَلَتَعْلَنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا» را دارای تأویلی غیر از دو افساد اول و دوم می‌داند و این بدان معناست که تبهکاری‌های یادشده قابل تکرار در زمان‌های پس از نزول است و می‌تواند مصادیق متعددی را دربرگیرد.

۵-۲-۲. تأویل انتقام در «وعد اولی» به سرکوب اصحاب جمل در صدر اسلام و انتقام خون امام حسین (ع) پیش از ظهور امام عصر (ع)

در احادیث تأویلی دو وجه برای نوبت انتقام نخست بیان شده است: یکی برخورد با اصحاب جمل که با پیمان شکنی و فسادانگیزی، مردم بصره را فریفتند و عرصه را بر وفاداران به امیرالمؤمنین (ع) تنگ کردند و در نهایت با ورود سپاه

امام علیه السلام در آتش این فتنه سوختند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴)؛ دیگری انتقام خون سیدالشهداء علیه السلام است که در زمانی پیش از ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام محقق می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۷۵).

۵-۲-۳. تأویل انتقام «وعد الأخره» به قیام امام عصر علیه السلام

در تفسیر قمی، «وعد الأخره» به قیام حضرت ولی عصر علیه السلام و یاران ایشان تأویل شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴)؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

۵-۲-۴. تأویل «وعداً مفعولاً» به قیام امام عصر علیه السلام

در روایتی، «وعداً مفعولاً» به قیام امام عصر علیه السلام تأویل شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴).

۵-۲-۵. تأویل «ثم رددنا لكم الکره» به قیام بنی امیه برضد اهل بیت علیهم السلام و رجعت امام حسین علیه السلام با یارانش پس از ظهور امام عصر علیه السلام

در روایتی آیه «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ» به قیام بنی امیه برضد اهل بیت علیهم السلام و فزونی عِدّه و عُدّه آنان (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴) و در روایتی دیگر به رجعت سیدالشهدا علیه السلام با هفتاد نفر از اصحابش در دوران ظهور ولی عصر علیه السلام تأویل شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۷۵).

۵-۲-۶. تأویل «عباداً لنا» به امیرالمؤمنین علیه السلام در جنگ جمل و برخی مصادیق دیگر

در روایتی «عباداً لنا» به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و یارانش که در جنگ جمل از مفسدان پیمان‌شکن انتقام گرفتند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴) تأویل شده است. همچنین به اهل قم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۲۱۶) و به قومی که قبل از قیام امام عصر علیه السلام برانگیخته می‌شوند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۷۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱) و نیز به امام عصر علیه السلام و یارانش تأویل شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

با توجه به مصادیقی که با استناد به احادیث بیان کردیم، ممکن است این پرسش پدید آید که: قلمرو تأویل آیات به مصادیق دیگر تا کجاست؟ آیا می‌توان مصادیق متعددی برای آن در نظر گرفت؟ باید گفت که وقتی آیه را از قیود زمان و مکان و دیگر ویژگی‌های آن جدا کنیم، دارای مفادی عام خواهد بود که بر مصادیق فراوانی قابل تطبیق است؛ هرچند برخی از این مصادیق در نحوه انطباق، شدت و ضعف داشته باشند یا هم‌وزن و هم‌سطح نباشند. بر این اساس، حتی اگر سندی برای احادیث یادشده نباشد یا اسناد آن ضعیف باشد، اگر معیار انطباق وجود داشته باشد، در تطبیق آیه بر آن مورد نباید تردیدی روا داشت؛ زیرا بر مبنای جاودانگی قرآن و نیز احادیث متعدد بیانگر جریان دائمی قرآن تا پایان جهان، آیات قرآن مصادیق فراوانی خواهد یافت و افراد مختلف با توجه به عملکرد مثبت یا منفی خود مشمول حکم عام آیه خواهند بود.

از جمله احادیث مورد نظر، حدیثی است که حُمران بن اعین از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که ایشان مصادیق موجود آیه در زمان نزول را ظاهر آیه و باطن آن را موارد مشابه با آن مصداق در زمان‌های بعدی دانسته‌اند و همه آنچه درباره مصادیق عصر نزول بوده است، بر مصادیق بعدی قابل انطباق دانسته‌اند:

حَدَّثَنَا أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ نَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَاطِ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ۞ عَنْ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَيَبْطِنُهُ فَقَالَ ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَيَبْطِنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلَئِكَ (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹).

به‌قرینه احادیث دیگر، مقصود از باطن در این حدیث، «تأویل» یعنی مصداق بعدی آیات، و ظاهر به معنای «تنزیل» و مصداق نخستین آیات است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ۞ عَنْ هَذِهِ الرُّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَيَبْطِنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ نَسِيِّهِ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نَحْنُ نَعْلَمُهُ (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶).

با توجه به نکاتی که گفتیم، آنچه در احادیث اهل‌بیت ۑ درباره مصداق آیات مورد بحث (۸۴-سوره بقره) بیان شده است، منحصر کردن آیات به این مصداق نیست؛ بلکه توجه دادن به تأویل آیات و بهره‌گیری از آنها در زمان‌های پس از عصر نزول با مشخص کردن برخی از مصداق برتر قابل تطبیق با مفاد عام آیات است. در غیر این صورت، بهره‌مندی از قرآن اندک خواهد بود و تلاوت آیات و تدبر در آنها حاصلی جز ثواب اخروی نخواهد داشت.

بر این اساس، پیام این آیات برای مخاطبان قرآن این است که هرگاه در مسیر درست بندگی خداوند حرکت کردید، خداوند بر شما رحمت خواهد آورد و اگر مسیر فساد و تباهی پیمودید، در دنیا و آخرت عذابتان خواهد کرد؛ عذاب دنیا به‌دست بندگان قدرتمند خداست و عذاب آخرت به‌دست فرشتگانی است که کمترین تخطی از انجام وظایف خود ندارند و مأموریت خود را به‌طور کامل عملی می‌کنند.

از همین‌رو معصومان ۑ در احادیثی که به آنها اشاره کردیم، با استناد به همین آیات، مصداقی از فساد و تبهکاری امت اسلامی را که انتقام الهی در پی دارد، بیان کرده‌اند. این مصداق به مصداقی که از فساد بنی‌اسرائیل در قرآن آمده است، شباهت زیادی دارند؛ از نافرمانی از وصی حضرت موسی ۑ و قصد کشتن او گرفته تا کفر به آیات الهی و کشتن پیامبران و کتمان پیام‌های الهی و ...

نتیجه‌گیری

شرح و تفسیر آیات ۸۴-سوره اسراء را می‌توان به دو دوره متمایز پیش و پس از تشکیل دولت صهیونی تقسیم کرد. برخی مفسران بدون بیان مصداق آیه از آن عبور کرده‌اند؛ اما بیشتر تفاسیر پیش از دوره کنونی به بیان مصداق فسادانگیزی دوگانه بنی‌اسرائیل پرداخته‌اند؛ هرچند با یکدیگر اختلاف دارند. در این میان، برخی از مفسرانی که پس از تشکیل دولت غاصب فلسطین به تفسیر این آیات پرداخته‌اند، برداشت دیگری از آیه ارائه کرده‌اند. به نظر می‌رسد که برخی از آرای این مفسران متأثر از شرایط پدیدآمده در دوران معاصر است؛ یعنی مفسران شیعه یا سنی که پس از اشغال فلسطین از سوی صهیونیست‌ها درباره این آیات سخن گفته‌اند و به‌ویژه آنان که پس از پیروزی انقلاب اسلامی

ایران به بحث دربارهٔ این آیات پرداخته‌اند، آرای متفاوت با آرای مفسران پیشین دارند و افسادهای بیان‌شده در آیه را بر خون‌ریزی و استکبار دولت کنونی اسرائیل تطبیق می‌کنند و آن را مقصود اصلی این آیات می‌دانند. برخی دیگر از آنان، به‌رغم تطبیق افساد دوگانه بر دو رخداد مهم و ویرانگر دولت یهود در روزگاران کهن، بر اساس جملهٔ «وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُنَا» در آیهٔ هشتم، فساد کنونی غاصبان فلسطین را مقدمهٔ مجازات آنان دانسته‌اند و با پدید آمدن شرط «إِنْ عُدْتُمْ» منتظر مشروط «عُدْنَا» و انتقام الهی از آنان هستند.

این نکتهٔ مهمی است که نشان‌دهندهٔ تأثیر گذشت زمان در تفسیر آیات قرآن کریم است؛ اگرچه معصومان علیهم‌السلام در دوران صدر اسلام به برخی از این مصادیق اشاره کرده‌اند؛ مانند تطبیق «عباداً لنا» بر امام عصر علیه‌السلام و یاران ایشان. از این منظر، شاید بتوان از این آیات دریافت که خبری غیبی دربارهٔ سرنوشت دولت یهود در آخرالزمان داده‌اند؛ اما برخی مفسران اهل سنت، یا این احادیث را ندیده‌اند یا این احادیث برای آنان قابل پذیرش نیست. مفسران شیعه نیز در گذشته فقط به نقل این احادیث بسنده کرده و شرح و توضیحی دربارهٔ آن نداده‌اند؛ جز در دوران معاصر که علامه طباطبائی این‌گونه احادیث را از باب جری و تطبیق دانسته است.

شاید بتوان گفت که برخی از مفسران معاصر شیعه، که با الهام از احادیث یا با استناد به آنها، آیات را بر اساس شرایط روز تفسیر کرده‌اند، مرز میان تفسیر و تطبیق را رعایت نکرده‌اند و نکات تفسیری و تطبیقی در کلام آنان درهم آمیخته شده است. شگفت آنکه برخی از آنان، مانند صاحب *الفرقان*، اصرار بر قرآن‌بستگی در مقام تفسیر آیات دارند و احادیث معصومان علیهم‌السلام را در غالب موارد بیانگر مصادیق - اعم از مصداق برتر یا غیر آن - می‌دانند.

نتیجه آنکه هرچند مصادیق افساد دوگانهٔ بنی‌اسرائیل به‌طور دقیق بر ما روشن نیست؛ ولی به‌طور کلی می‌دانیم که از دیرزمان این تبهکاری‌ها محقق شده است و چه‌بسا افساد سوم و چهارم و پنجم نیز داشته‌اند - که برخی از مفسران، مانند طبری، به آن اشاره کرده‌اند - و به‌حکم «وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُنَا»، مجازات متناسب با آن را نیز دریافت کرده‌اند. در صورتی که دولت کنونی صهیونیسم از بنی‌اسرائیل باشد، بر اساس آیهٔ «وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُنَا» مجازات سختی در پیش خواهند داشت و مصادیق «عباداً لنا» در دورهٔ معاصر، از آنان انتقام خواهند گرفت.

منابع

- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۴۲۶ق). *جمهرة اللغة*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس.
- ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم و المحيط الاظم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن‌عجیبه، احمد (۱۴۱۹ق). *البحر المجید فی تفسیر القرآن المجید*. قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن‌عربی (تأویلات عبدالرزاق کاشانی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌فارس، احمد (۱۳۷۸). *معجم مقاییس اللغة*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ازهری، محمد، (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استادی، رضا (۱۳۷۱). *چهل مقاله*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- انصاری زنجانی، ابراهیم (۱۴۰۰ق). *ملاحم القرآن*. قم: بی‌نا.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). *تفسیر کوثر*. قم: مؤسسه انتشارات هجرت.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ق). *الاساس فی التفسیر*. قاهره: دار السلام.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). *التفسیر القرآنی للقرآن*. بیروت: دار الفکر العربی.
- خوشدونی، مهدی و منتظرزاده، مجید (۱۳۹۹). بازنگاهی تحلیلی به فرجام‌بنی اسرائیل در آخرالزمان با بررسی تطبیقی آیات ۷-۴ سوره اسراء. *مشرق موعود*، ۱۴(۵۳).
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران (۱۳۸۷). *تفسیر قرآن مهر*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- رضایی کهنمویی، علی (۱۳۹۷). مفاد آیات وعید بنی‌اسرائیل در سوره اسراء. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۲(۲۳)، ۲۲۵-۲۵۰.
- رضایی کهنمویی، علی (۱۳۹۸). بررسی تفسیری واژه‌ها و تعبیرهای مهم آیات وعید بنی‌اسرائیل در سوره اسراء. *مطالعات تفسیری*، ۳۸(۲۰۳-۲۲۰).
- رضایی کهنمویی، علی (۱۳۹۹). ارزیابی و تحلیل روایات وارده ذیل آیات وعید بنی‌اسرائیل در سوره مبارکه اسراء. *مشرق موعود*، ۱۴(۵۳)، ۱۴۴-۱۷۴.
- رضایی کهنمویی، علی (۱۴۰۰). رهیافت به مراد عینی آیات وعید بنی‌اسرائیل در سوره مبارکه اسراء. *کتاب قیم*، ۱۰(۲۵)، ص ۸۴-۶۵.
- رضایی کهنمویی، علی (۱۴۰۱). ارزیابی تطبیقات مطرح‌شده برای آیات وعید بنی‌اسرائیل. *مشرق موعود*، ۱۶(۶۴)، ۸۱-۱۰۳.
- صادقی، محمد. (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن*. قم: فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صفار، محمدبن‌الحسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*. قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویلی آیات القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمدبن‌مسعود (۳۸۰ق). *تفسیر عیاشی*. تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- المنسوب الی الامام الرضا (۱۴۰۶ق). *فقه الرضا*. مشهد: آل‌البيت.

- فیروز علی (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی آیات ۸۴/سورة اسراء در مورد پیشگویی تاریخی قرآن درباره بنی اسرائیل. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. جامعة المصطفی العالمیه.
- قاسمی، جمال‌الدین (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۳۷۵). احسن الحديث. تهران: بنیاد بعث.
- قمی، علی‌بن‌ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مرتضی عاملی، سیدجعفر (۱۴۲۶ق). الصحيح من سيرة النبي الاعظم. قم: دار الحديث.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). الکاشف. قم: دار الکتب الاسلامی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). التذکرة باصول الفقه. بیروت: دار المفید.
- هاکس، جیمز (۱۳۸۳). قاموس کتاب مقلس. تهران: اساطیر.

The Impact of Human Behavior on his/her Nature from the Qur'anic Perspective

✉ **Morad Ali Shourgashti**  / Assistant Professor at the Department of Interpretation and Qur'anic Sciences,
The Imam Khomeini Institute for Education and Research shourgashti@iki.ac.ir
Mohammad Naghibzadeh / Assistant Professor at the Department of Interpretation and Qur'anic Sciences,
The Imam Khomeini Institute for Education and Research naghibzade@iki.ac.ir
Received: 2024/07/08 - **Accepted:** 2024/10/24

Abstract

As an important issue in anthropology and the focus of attention in narrative research, "the impact of human behavior on his/her nature" has not been investigated in Qur'anic studies. Using a thematic interpretation method, this research examines the Qur'anic perspective on this issue. Based on this research, the apparent meaning of the Qur'anic verses is that human voluntary actions have no effect on the creation of the fundamental components of their nature; rather, the Almighty God, regardless of the differences in human behavior, has created the natural components of human nature collectively. However, regarding the actuality and potentiality or the strength and weakness of these natural components, the implications of the verses is that God has made these components actual and strong in some individuals (such as the infallibles) and potential or weak in others (such as hypocrites). Considering the necessity in the contents of the verses and their affirmation by some narrations and the apparent meaning of other verses, the reason for this difference lies in the individuals' varying behaviors, which was known to God at the time of the creation of their natures.

Keywords: behavior, human nature, nature, creation of man, natural disposition.

نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر رفتار انسان بر سرشت وی از دیدگاه قرآن کریم

shourgashti@iki.ac.ir

naghizade@iki.ac.ir

✉ مرادعلی شورگشتی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمد نقیب‌زاده / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۳

چکیده

«تأثیر رفتار انسان بر سرشت وی» مسئله‌ای مهم در انسان‌شناسی است که در پژوهش‌های روایی کانون توجه بوده، اما در پژوهش‌های قرآنی بررسی نشده است. پژوهش حاضر دیدگاه قرآن را درباره مسئله یادشده به روش تفسیر موضوعی بررسی می‌کند. بر اساس این پژوهش، ظاهر آیات این است که رفتارهای اختیاری انسان‌ها در ایجاد اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان تأثیری نداشته و خداوند متعال صرف‌نظر از اختلاف رفتار انسان‌ها، اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان را به صورت مشترک آفریده است؛ اما در خصوص فعلیت و قوه یا شدت و ضعف مؤلفه‌های سرشت، مفاد آیات این است که خداوند مؤلفه‌های سرشت را در برخی انسان‌ها (مانند معصومان علیهم‌السلام) بالفعل یا قوی، و در برخی دیگر (مانند منافقان) بالقوه یا ضعیف آفریده است. با توجه به لازمه مفاد آیات و تأیید آن توسط نص برخی روایات و ظاهر برخی دیگر، علت این تفاوت، تفاوت رفتارهای انسان‌هاست که در هنگام آفرینش سرشت ایشان، نزد خداوند معلوم بوده است.

کلیدواژه‌ها: رفتار، سرشت انسان، سرشت، آفرینش انسان، طینت.

مقدمه

از موضوعات مهم انسان‌شناسی و دارای تأثیر مبنایی در علوم مختلف انسانی، همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و حقوق، تأثیر یا عدم تأثیر رفتار انسان بر سرشت اوست. یکی از مسائل موضوع یادشده این است که آیا رفتار دنیوی انسان‌ها، بر سرشت ایشان، در هنگام آفرینش، تأثیرگذار است یا خیر؟

این مسئله در روایات کانون توجه بوده و آثاری نیز درباره آن نگاشته شده است؛ اما دیدگاه قرآن در خصوص آن کمتر کانون توجه پژوهشگران بوده است و اثر مستقلى درباره آن یافت نمی‌شود. اندک پژوهش‌های روایی هم که آیات را در کانون توجه قرار داده‌اند (همچون: مقاله «سرشت انسان، خیر یا شر» در شماره ۷۸ مجله معرفت، نوشته حمید نوروزی؛ مقاله «روایات طینت و اختیار انسان»، در شماره ۶۹ مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، نوشته معصومه رضوانی و مهدی ذاکری؛ مقاله «تحلیل احادیث طینت و رابطه آن با اختیار انسان»، در شماره ۵ پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، نوشته مرتضی فدایی اصفهانی و سیدمجتبی موسوی؛ و مقاله «طینت و عدل الهی»، در شماره ۳ فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات کلامی، نوشته مهدی ذاکری و اصغر غلامی)، نگاه جامعی به آیات نداشته و فروغ مختلف مسئله را بررسی نکرده‌اند.

پژوهش حاضر درصدد است که دیدگاه قرآن را درباره «تأثیر رفتار دنیوی انسان‌ها بر سرشت ایشان، در هنگام آفرینش»، با روش تفسیر موضوعی بررسی کند. در این پژوهش، مقصود از «تأثیر» عبارت است از هرگونه سببیت و اقتضای مستقیم یا بواسطه. «سرشت انسان» نیز امری است که خداوند متعال هنگام آفرینش انسان‌ها، پیش از صدور رفتار از ایشان، در نهاد ایشان قرار می‌دهد و مقصود از «رفتار» هر رفتار اختیاری جوارحی یا جوانحی است که پس از آفرینش انسان‌ها، در عالم دنیا از ایشان صادر می‌شود.

تأثیر رفتار بر سرشت انسان را به دو صورت مختلف می‌توان تصویر کرد: نخست اینکه رفتار انسان‌ها سبب ایجاد یا عدم ایجاد اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان باشد؛ به این معنا که اختلاف رفتار انسان‌ها سبب شود که خداوند اصل سرشت ایشان را متفاوت خلق کند؛ دیگر اینکه رفتار انسان‌ها تنها بر ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت ایشان - مانند فعلیت و عدم فعلیت یا قوت و ضعف مؤلفه‌ها - تأثیرگذار باشد، نه بر اصل مؤلفه‌ها.

۱. تأثیر رفتار انسان‌ها بر اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان

ظاهر آیات قرآن کریم در خصوص تأثیر رفتار انسان‌ها بر حدوث یا عدم حدوث اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان (به تعبیر دیگر، درباره اختلاف اصل مؤلفه‌های سرشت انسان‌ها بر اثر اختلاف رفتارهای ایشان) این است که اصل مؤلفه‌های سرشت، در میان انسان‌ها مشترک است و مشاهده نمی‌شود که آیه‌ای بر اختلاف اصل مؤلفه‌های سرشت انسان‌ها دلالت داشته باشد. آیات مرتبط با این ادعا را می‌توان در دو گروه جای داد: «آیات مرتبط با غرایز» و «آیات مرتبط با فطریات».

۱-۱. آیات مرتبط با غرایز

مقصود از «غرایز»، امور مشترک میان انسان و سایر حیوانات است؛ اموری همچون خوردن، آشامیدن، ازدواج و...، که برای بقا و استمرار خود فرد یا نوع انسان لازم است. مشترک بودن غرایز میان انسان‌ها، هم به لحاظ یافت درونی و هم به لحاظ مشاهدات بیرونی، روشن و بی‌نیاز از اثبات به‌وسیله آیات است و در آیات فراوانی، غرایز به تمام انسان‌ها نسبت داده شده است (از باب نمونه: بقره: ۱۶۸ و ۱۸۷؛ نحل: ۱۱۴؛ اعراف: ۳۱).

۱-۲. آیات مرتبط با فطریات

درباره فطریات (امور مختص به انسان) می‌توان گفت که اشتراک اصل وجود توانش‌هایی چون تعقل و اصل وجود انفعال‌هایی چون شادی، غم و ترس در نهاد تمام انسان‌ها، امری مسلم و بی‌نیاز از اثبات است و در قرآن این امور به تمام انسان‌ها نسبت داده شده است. برای نمونه، در مورد توانش بر تعقل، در آیات فراوانی انسان‌ها به تعقل دعوت شده‌اند (بقره: ۲۴۲؛ یوسف: ۲؛ انبیاء: ۱۰). روشن است که درخواست تعقل از تمام انسان‌ها فرع توانایی تمام ایشان بر آن است. در مورد انفعالی چون ترس هم - که وجود آن در انسان‌های عادی امری روشن است - در آیات فراوانی به وجود آن در برخی انبیا نیز تصریح شده است. برای نمونه: یوسف: ۱۳ (در مورد حضرت یعقوب علیه السلام)، عنکبوت: ۳۳ (حضرت لوط علیه السلام)، ص: ۲۲ (حضرت داوود علیه السلام)، حجر: ۵۳ و ذاریات: ۲۸ (حضرت ابراهیم علیه السلام)، طه: ۶۷ و قصص: ۳۱ (حضرت موسی علیه السلام).

آیات فراوانی نیز دلالت دارند بر اینکه خداوند بینش‌ها و گرایش‌های خاصی را در نهاد تمام انسان‌ها قرار داده است. برخی از این آیات چنین‌اند: «آیه فطرت»، «آیات دال بر توجه به خداوند در سختی‌ها»، «آیات خطاب به وجدان انسان و سؤال از مقتضای آن»، «آیه الهام فجور و تقوا»، «آیات هم‌عرض بودن سمع و عقل» و «آیات تذکر». نکته مهم در دلالت آیات این است که سه گروه اول بر «وجود بینش‌ها یا گرایش‌هایی فطری» دلالت دارند و سه گروه بعدی تنها ناظر به وجود بینش‌هایی فطری‌اند؛ اما با توجه به ملازمه میان وجود یک بینش با وجود گرایش متناسب با آن و بالعکس، می‌توان تمام آن آیات را با عنوان «آیات دال بر وجود بینش‌ها و گرایش‌های فطری» مورد بررسی قرار داد.

ملازمه یادشده از این جهت است که در هر گرایش، نوعی بینش - هرچند به‌صورت اجمالی - به متعلق آن نیز وجود دارد؛ زیرا معقول نیست که با وجود گرایش به چیزی، متعلق آن گرایش به‌صورت مطلق مبهم و نامعلوم باشد. پس با اثبات گرایش فطری، بینشی متناسب با آن نیز اثبات می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۴؛ رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). ازسوی دیگر، تحقق بینش به مصلحت یا مفسده یک امر (مثل تحقق بینش به تقوا یا فجور بودن امری)، مقتضی پیدایش گرایش به انجام امر دارای مصلحت و ترک امر دارای مفسده است. در ادامه به تبیین دلالت هر کدام از آیات یادشده می‌پردازیم.

۱-۲-۱. آیه فطرت

خداوند در مقام ترغیب به روی آوردن به دین الهی، سرشت تمام انسان‌ها را مطابق با آن شمرده و چنین فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را به‌سوی این دین حنیف [دین حق و مشتمل بر راه مستقیم] کن؛ همان طریقه و آیین فطری خداوند که مردم را بر پایه آن سرشته است.

در این آیه، خداوند در مقام تشویق مردم به روی‌آوری به دین اسلام، به‌صراحت بیان کرده که او سرشت مردم را بر طبق همان دین آفریده است. آفریدن سرشت مردم بر طبق دین اسلام، معنایی ندارد جز اینکه بینش‌ها یا گرایش‌هایی در نهاد مردم قرار داده است که همسو با دین الهی است؛ چراکه دین الهی مشتمل بر مجموعه‌ای از اعتقادات، اخلاقیات، اوامر و نواهی مربوط به رفتارهاست و لازمه هماهنگی سرشت انسان‌ها با دین، وجود بینش‌ها یا گرایش‌هایی در نهاد انسان‌ها، مطابق با کلیات آن اعتقادات، اخلاقیات، اوامر و نواهی دینی است. بنابراین فطرت در آیه شامل بینش‌ها و گرایش‌هایی در سرشت انسان است که مطابق با اصول و کلیات دین الهی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۳ و ۹۴).

۱-۲-۲. آیات توجه به خداوند در سختی‌ها

آیات بسیاری دلالت دارد بر اینکه تمام انسان‌ها - چه مؤمن و چه کافر - در حالت عجز تام و ناامیدی از تمام اسباب عادی، متوجه خدا می‌شوند و تنها به‌سوی او روی می‌آورند. این آیات را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

۱. آیاتی که در آنها صریحاً عنوان «الانسان» یا «الناس» به کار رفته و ظاهر آن شامل تمام انسان‌هاست؛ برای نمونه: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَائِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْخُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ» (یونس: ۱۲)؛ و چون انسان را سختی و زیان رسد، ما را [در همه حال] به پهلوخفته یا نشسته یا ایستاده می‌خواند و چون سختی و زیانش را از او برداریم، چنان می‌رود که گویی ما را برای [رفع] آسیبی که به وی رسیده، نخوانده است!»؛

۲. آیاتی که در آنها تعبیر «الانسان» یا «الناس» نیامده است؛ ولی با توجه به اینکه مخاطبان آیات (ضمیر «کم»)، خصوصیتی ندارند، ظهور آیات در این است که مقصود، تمام انسان‌هاست؛ برای نمونه: «ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (نحل: ۵۳ و ۵۴)؛ سپس چون ضرر و آسیبی به شما برسد، به‌سوی او زاری و استغاثه می‌کنید؛ اما همین که آن ضرر و آسیب را از شما برطرف نماید، ناگاه گروهی از شما به پروردگارشان شرک می‌ورزند!».

این آیات و سایر آیات مشابه (مانند زمر: ۸ و ۴۹، عنکبوت: ۶۵ روم: ۳۳، لقمان: ۳۲، انعام: ۶۳ و ۶۴) دلالت دارند بر اینکه در انسان بینش یا گرایشی فطری به خداوند نهاده شده است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ سرشتی که در حالت عادی چه‌بسا مورد غفلت باشد، اما در هنگام خطر و قطع تمام اسباب عادی، انسان را متوجه خداوند می‌کند.

۳-۲-۱. آیات خطاب به وجدان انسان و سؤال از مقتضای آن

با دقت در بسیاری از آیات مشتمل بر استفهام از عموم انسان‌ها، به این حقیقت می‌رسیم که مخاطب آیه، در واقع وجدان و فطرت انسان‌هاست و انسان‌ها با توجه به مقتضای سرشتشان مورد پرسش قرار گرفته‌اند. این امر حکایتگر وجود بینش‌ها یا گرایش‌هایی فطری در نهاد تمام انسان‌هاست که در آن آیات به قضاوت طلبیده شده‌اند. این آیات فراوانند؛ از جمله:

الف) «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵).

در این آیه در پرسش «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ»، اصل این کبرای بینشی که از حق باید تبعیت شود (اصل علم به لزوم تبعیت از حق) یا اصل وجود گرایش به حق‌طلبی در نهاد تمام انسان‌ها - حتی مشرکین - امری قطعی فرض شده و سؤال فقط دربارهٔ مصداق حق برای تبعیت از آن است. اگر «کبرای بینشی لزوم تبعیت از حق» یا «گرایش به حق‌طلبی» در سرشت انسان نباشد، چنین پرسشی از مخاطب لغو است؛ چراکه ممکن است در تعبیری عرفی بپرسد: اساساً چه کسی گفته است که باید از حق تبعیت شود تا ما ناچار به تعیین حق باشیم؟ به تعبیر دقیق‌تر، اصل تبعیت از حق لزومی ندارد تا در مرحلهٔ بعد، نوبت به ضرورت تعیین مصداق حق برسد. بنابراین تا در نهاد انسان علم به لزوم تبعیت از حق و گرایش به آن موجود نباشد، جایی برای سؤال دربارهٔ تعیین حق و قاضی قرار دادن وجدان مخاطب در پرسش «فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» باقی نمی‌ماند.

ب) «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (هود: ۱۸).

در این آیه نیز اصل این کبرای بینشی که «ظلم قبیح است» یا اصل اینکه انسان باید از ظلم اجتناب کند (گرایش به عدل و ترک ظلم) در نهاد انسان‌ها امری مسلم شمرده شده و آیه تنها درصدد آن است که بیان کند یکی از بزرگ‌ترین مصادیق ظلم، عبارت است از «افتراء علی الله». اگر علم به قبح ظلم یا گرایش به ترک آن در سرشت انسان‌ها موجود نباشد، نوبت به تعیین مصداق ظلم و بیان قبیح‌ترین صورت آن - که در آیه بر افتراء علی الله تطبیق شده است - نمی‌رسید.

ج) «أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبِعْنَا بَعْدَ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ» (عنکبوت: ۲۹).

در این آیه حضرت لوط علیه السلام قوم خود را که دچار انحراف جنسی بودند، با استفهام توبیخی «أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ» مورد خطاب قرار داده و عمل ایشان را «منکر» شمرده است. اگر بینش به «منکر» بودن آن عمل، در نهاد ایشان قرار نداشت یا اگر همجنس‌گرایی برخلاف گرایش فطری انسان نباشد، چنین توبیخ کردن و همچنین منکر شمردن آن صحیح نبود. از این رو خود مخاطبان پرسش، چون با فطرت خود قبح آن عمل را درک می‌کردند، چنین پاسخی را مطرح نکردند که اصلاً این عمل «منکر» نیست؛ بلکه به دلالت حصر

در آیه (ما كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا)، تنها به پاسخ «إِنَّمَا يَعْذَابُ اللَّهُ الَّذِينَ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ» قناعت کردند. اگر آن عمل ایشان برخلاف مقتضای بینش‌ها یا گرایش‌های فطری تمام انسان‌ها نبود، در پاسخ می‌توانستند از اساس، «منکر» بودن آن را انکار کنند و بگویند: اصلاً این عمل منکر نیست و شما بر اساس توهمات خود، آن را «منکر» می‌شمردید. بنابراین ارزش‌های اخلاقی در نهاد و سرشت مخاطبان معلوم بوده و آن عمل نزد خود ایشان هم نوعی انحراف از مقتضای بینش‌ها یا گرایش‌های فطری محسوب می‌شده است.

(د) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا يَتَّبِعْ بَعْضُكُم بَعْضًا أَلْيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات: ۱۲). در این آیه، غیبت کردن مؤمن - از باب بیان حقیقت و واقعیت یا از باب تشبیه - با پرسش «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا يَتَّبِعْ بَعْضُكُم بَعْضًا أَلْيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا»، بر خوردن گوشت برادر مرده تطبیق شده است. اگر در نهاد تمام انسان‌ها بینش «قیح خوردن گوشت برادر» و گرایش به ترک آن وجود نداشته باشد، چنین سؤالی جایی ندارد؛ زیرا در صورت نبود چنین بینش و گرایش فطری‌ای، ممکن است مخاطب جواب دهد: بله، آن را دوست دارم! اما مفروض آیه این است که هیچ انسانی به این پرسش پاسخ مثبت نمی‌دهد. قطعی فرض کردن این ناخوشایندی (فَكَرِهْتُمُوهُ)، حکایت از وجود بینش و گرایشی ویژه در سرشت تمام انسان‌ها دارد.

۴-۲-۱. آیه الهام فجور و تقوا

در سوره شمس، بعد از قسم به «نفس» و آفریننده آن، تصریح شده که بعد از آفرینش و تکمیل سرشت نفس، فجور و تقوای او نیز از ناحیه خداوند به وی الهام شده است (شمس: ۸). در این آیات، مقصود از «نفس»، نفس انسانی است و اینکه برخی مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۵۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۷۵) مقصود از آن را حضرت آدم ﷺ دانسته‌اند، صحیح نیست؛ زیرا اولاً دلیلی بر آن تخصیص نیست؛ ثانیاً اختصاص نفس به آدم ﷺ، با سیاق آیات، به‌ویژه آیات «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»، سازگار نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۹۷).

«الْهَمَّهَا» از «ل ه م»، در اصل به معنای بلعیدن چیزی است و «الهام» از همین ماده، به معنای القای مطلبی در روح و جان آدمی آمده است؛ گویی روح انسان آن مطلب را با تمام وجودش می‌نوشد و می‌بلعد (ابن فارس، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۷). برخی از اهل لغت تصریح کرده‌اند که «الهام» عبارت است از اینکه خداوند در نفس چیزی را قرار دهد که او را به انجام یا ترک کاری وادار کند (جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۸۲).

«فجور» از «ف ج ر» به معنای باز کردن و دریدن چیزی است و به گناه و هر نوع معصیت و خروج از حق، «فجور» اطلاق می‌شود (ابن فارس، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۷۵). «تقوا» اسم مصدر (ر.ک: فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹) از «و ق ی»، در اصل به معنای حفظ کردن از چیز ترسناک است و در معنای خودداری از گناه به کار می‌رود (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۸۸۱) و مقصود آیه این است که خداوند متعال در سرشت انسان قدرت تشخیص رفتار متصف به پرهیزگاری

از رفتار متصف به گناه را قرار داده و ملاک تشخیص آن دو را به او الهام فرموده است و چنان که علامه طباطبائی تصریح فرموده‌اند، در آیه شریفه با آوردن حرف «فاء» بر سر «أَلْهَمَهَا»، مسئله الهام را فرع بر تسویه نفس (آفرینش و تکمیل نفس) قرار داده و اشاره به این است که الهام فجور و تقوا - که همان عقل عملی است - از نتایج تسویه نفس است. پس الهام یادشده، از صفات و خصوصیات آفرینش آدمی است؛ چنان که در جای دیگر فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

۵-۲-۱. آیات هم‌عرض بودن سمع و عقل به‌عنوان دو منبع معرفت

در آیاتی، هر کدام از سمع و عقل، در عرض یکدیگر و به‌صورت مستقل، برای حرکت انسان به‌سوی سعادت کافی شمرده شده‌اند. برای نمونه، در آیه دهم سوره ملک بیان شده است که اهل دوزخ در قیامت (روز کشف حقایق) می‌گویند: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ». در این آیه، عطف «نَعْقِلُ» بر «نَسْمَعُ» با حرف عطف «و» - که ظهور در استقلال و کفایت هر کدام از معطوف و معطوف‌علیه دارد (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵) - نشان آن است که تمام انسان‌ها در درون خود بیش‌هایی حاصل از منبعی معرفتی و نهاده‌ینه در سرشت ایشان دارند با عنوان «عقل»، که در عرض بیش‌های حاصل از «نقل» (نَسْمَعُ)، توان حرکت دادن ایشان به‌سوی سعادت را داراست. البته این سخن، گفتار اهل دوزخ است و سخن ایشان فی‌نفسه حجیتی ندارد؛ اما نقل آن در این آیه و عدم رد آن در کلام خداوند، نوعی تأیید آن است. به‌علاوه، آیه بعدی می‌تواند تأیید لفظی آن باشد؛ چراکه خداوند این سخن ایشان را اعتراف و اقرار به گناه دانسته و ایشان را مستحق دوزخ شمرده است (فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ).

۶-۲-۱. آیات تذکر

در آیات بسیاری واژگانی از ماده «ذکر» همچون «تذکر» و «ذِکْرُ» به‌کار رفته است. لغت‌شناسان (ابن فارس، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ابن درید، بی‌تا، ص ۶۹۴ مصطفوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۸) این ماده و مشتقات آن را به یادآوری امر فراموش‌شده یا مورد غفلت معنا کرده‌اند. در آیاتی (مانند انعام: ۶۸ یوسف: ۴۲ و ۴۵، نازعات: ۳۵) نیز این ماده صریحاً در این معنا به‌کار رفته است.

این یادآوری و تذکر، به‌صورت‌های گوناگونی به تمام انسان‌ها نسبت داده شده است که از اشتراک انسان‌ها در اصل وجود بیش‌ها حکایت دارد. برای نمونه، در آیاتی این یادآوری، در مورد مبدأ (یونس: ۳) و معاد (اعراف: ۵۷) بیان شده است. در آیاتی (مثل فرقان: ۶۲) برخی نشانه‌ها به‌عنوان سبب و مایه یادآوری مطرح شده‌اند. همچنین در آیاتی (مزمّل: ۱۹، مؤمنون: ۷۱، طه: ۱۱۳)، هدف از نزول قرآن یادآوری تمام انسان‌ها شمرده شده است. مرحوم علامه

طباطبائی در تفسیر آیه «...قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» (انعام: ۱۲۶) چنین تصریح کرده‌اند:

قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ؛ به این معنی است که سخن ما سخن حق و روشنی است نزد آنان که متذکر معارف فطری و عقاید اولیه‌ای می‌شوند که خداوند در نفس آنان به ودیعه سپرده و با تذکر آنها، هر انسانی به معرفت هر حق و تشخیص آن از باطل راه می‌یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۴۵).

مجموع این آیات نشان می‌دهد که در سرشت تمام انسان‌ها، صرف‌نظر از رفتارهای ایشان، بینش‌هایی وجود دارد که ممکن است مورد فراموشی یا غفلت ایشان قرار گیرد و هدف از رسالت پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، یادآوری آن معارف فطری به مردم و زدودن پرده‌های فراموشی و غفلت از آنهاست.

مستفاد از این آیات، در کلام امام علی (ع) این گونه مورد تأیید و تصریح قرار گرفته است:

وَوَاتَرِ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيقَاتِ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُنَبِّهُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ (نهج البلاغه، ص ۴۳)؛

خداوند پیامبران خود را به‌سوی مردم به‌صورت پی‌درپی مبعوث فرمود تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند و نعمت‌های فراموش‌شده را به یاد ایشان آورند و با ابلاغ احکام الهی، حجت خدا را بر آنها تمام کنند و توانمندی‌های مدفون‌شده عقل‌ها [بر اثر غفلت و فراموشی] را آشکار سازند (ر.ک: دشتی، ۱۳۷۹، ص ۳۹).

از مجموع آیات در گروه‌های یادشده به‌دست می‌آید که خداوند اصل مؤلفه‌های سرشت انسان‌ها را به‌صورت مشترک آفریده و اختلاف رفتارها تأثیری بر اصل وجود و تحقق آن مؤلفه‌ها نداشته است.

۲. تأثیر رفتار انسان‌ها بر ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت ایشان

بر اساس آیاتی از قرآن کریم می‌توان نتیجه گرفت که رفتارهای دنیوی انسان‌ها بر ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت ایشان، در هنگام آفرینش تأثیرگذار است. مقصود از ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت، فعلیت یا عدم فعلیت و شدت یا ضعف آنهاست که می‌توان از آنها با عنوان «شکوفایی» (فعلیت/شدت) و «عدم شکوفایی» (عدم فعلیت/ضعف) مؤلفه‌ها تعبیر کرد.

نتیجه‌گیری یادشده بر اساس آیاتی است که دلالت دارند بر اینکه خداوند متعال مؤلفه‌های فطری را از ابتدا و قبل از صدور رفتار اختیاری، در برخی انسان‌ها به‌صورت فعلی و در نهایت درجه قوت - و به‌تعبیردیگر به‌صورت شکوفا - و در برخی دیگر به‌صورت بالقوه یا در نهایت درجه ضعف - و به‌تعبیردیگر به‌صورت غیرشکوفا - آفریده است. این شکوفایی و عدم شکوفایی سرشت را می‌توان با بررسی لازمه مفاد آیات و نیز بر اساس مفاد روایات، معلول رفتار خود انسان‌ها دانست.

در ادامه، آیات دال بر شکوفایی و عدم شکوفایی سرشت برخی انسان‌ها را بیان می‌کنیم؛ سپس با توجه به لازمه مفاد آیات و نیز بر اساس صریح برخی روایات و ظاهر برخی دیگر اثبات می‌کنیم که آن شکوفایی و عدم شکوفایی مذکور در آیات، معلول رفتارهای خود انسان‌هاست. در پایان، شبهه‌ای را مطرح خواهیم کرد و به آن پاسخ خواهیم داد.

۲-۱. آیات دال بر شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت برخی انسان‌ها

آیاتی دلالت دارند بر اینکه خداوند سرشت برخی افراد را به‌صورت فعلی و قوی و به‌تعبیردیگر به‌صورت شکوفا آفریده است. در ادامه چند آیه از باب نمونه ذکر می‌شود:

(الف) «وَأَتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ» (یوسف: ۳۸)؛ و از دین و آیین پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب پیروی کرده‌ام. ما را نسزد که هیچ چیزی را شریک خدا قرار دهیم. این از فضل خداست بر ما و بر همه مردم.

در این آیه شریفه حضرت یوسف علیه السلام دربارهٔ خودش و پدرانش ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم السلام فرموده است: «ما کانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ». به نظر می‌رسد این تعبیر دلالت دارد بر اینکه ایشان به گونه‌ای آفریده شده‌اند که شرک هیچ راهی به ایشان ندارد. این دلالت از این جهت است که ترکیب «ما کانَ لَنَا...» - با توجه به «مای نافیة» به کاررفته در آن - به معنای جایز نبودن و حق نداشتن است و جایز نبودن و حق نداشتن دو حالت دارد:

۱. جایز نبودن و حق نداشتن تشریعی؛ همچون آیات «ما کانَ لِنَبِیٍّ أَنْ یُعْلَلَ» (آل عمران: ۱۶۱)؛ هیچ پیامبری را نسزد که خیانت کند؛ «ما کانَ لِیُؤْمِنٍ أَنْ یُقْتَلَ مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۲)؛ هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را بکشد و «ما کانَ لِنَبِیٍّ أَنْ یُکُونَ لَهُ أَسْرٰی حَتّٰی یُخَنِّ فِی الْأَرْضِ» (انفال: ۶۷)؛ هیچ پیامبری را نسزد که او را اسیرانی باشد تا آن‌گاه که حکومتش را در روی زمین استحکام بخشد.

۲. عدم جواز تکوینی و امتناع تحقق؛ همچون آیات «ما کانَ لِلّٰهِ أَنْ یَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ» (مریم: ۳۵)؛ خدا را نسزد که فرزندی بگیرد؛ «ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ» (آل عمران: ۱۴۵)؛ هیچ کس را نسزد که بمیرد جز به ارادهٔ خداوند و «ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ» (یونس: ۱۰۰)؛ هیچ کس را نسزد که ایمان بیاورد، مگر به اذن خداوند. با توجه به اینکه عدم جواز تشریعی شرک حکمی عمومی است که همهٔ انسان‌ها مکلف به آن هستند و هیچ‌گونه اختصاصی به حضرت یوسف و پدران ایشان علیهم السلام نداشته است، مقصود از «ما کانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ»، عدم جواز تشریعی شرک نیست؛ پس عدم جواز تشریعی شرک، مزیت خاص و امتیاز ویژه‌ای برای ایشان نیست که آن حضرت بخواهد با بیان آن، خود و پدرانش را ستایش کند و با جملهٔ «ذَلِکَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ عَلَیْنَا» آن را فضلی از طرف پروردگار بر ایشان بشمارد. بنابراین مقصود این است که سرشت ایشان در مرحلهٔ تکوین، به گونه‌ای آفرینش شده است که هرگز گرفتار شرک نمی‌شوند.

به تصریح مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه، همان‌گونه که لازم است خداوند توحید را در سرشت تمام انسان‌ها قرار دهد، ضرورت دارد که در میان انسان‌ها افرادی را بیافریند که این سرشت در ایشان در آن حد از قوت و شدت باشد که هرگز از راه توحید منحرف نشوند و همیشه و در هر حال الگوی دیگران در امر توحید باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۴). بنابراین با توجه به مفاد آیه، در میان انسان‌ها افرادی همچون حضرت یوسف و پدران ایشان علیهم السلام در حد اعلای فعلیت و نیز قوت و شدت مؤلفهٔ فطری توحید هستند.

ب) «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَیَعْقُوبَ نَافِلَةً وَکُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِینَ وَجَعَلْنَاهُمْ أِثْمَةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِیتَاءَ الزَّکَاةِ وَکَانُوا لَنَا عَابِدِینَ» (انبیاء: ۷۲ و ۷۳)؛ و به او اسحاق و یعقوب را به‌عنوان عطیه‌ای افزون عطا کردیم و همه را صالح قرار دادیم و آنها را پیشوایانی قرار دادیم که به دستور ما هدایت می‌کردند و به آنها انجام کارهای خیر و برپا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان فقط پرستش‌کنندگان ما بودند.

در این آیه، اطلاق صالح قرار دادن در «كُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» به ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم السلام می‌تواند اشاره به این باشد که خداوند افراد یادشده را از ابتدا به‌گونه‌ای آفریده که صلاح و شایستگی در سرشت ایشان قرار داده شده است. (ج) «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳)؛ جز این نیست که خداوند می‌خواهد از شما اهل بیت هرگونه پلیدی را بزدايد و شما را به همه ابعاد پاکی پاکیزه سازد.

این آیه با استفاده از فعل مضارع بیان می‌کند که خداوند همواره اراده‌اش بر این است که هرگونه پلیدی را از اهل بیت علیهم السلام دور کند و ایشان را به بهترین نحو پاکیزه سازد و این امر بر عنایت و تفضل ویژه به ایشان دلالت دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۰۹)؛ اما از آن جهت که اراده تشریعی خداوند برای از بین بردن پلیدی‌ها و پاکیزه ساختن انسان‌ها مخصوص افراد خاصی نیست و تمام انسان‌ها مورد چنین اراده‌ای از سوی خداوند هستند، باید گفت که مقصود از اراده در آیه یادشده، اراده تکوینی خداوند است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۱۲ و ۳۱۳).

بر اساس این معنا، از همان ابتدای آفرینش اهل بیت علیهم السلام، باید تمام بینش‌ها، گرایش‌ها و سایر امور فطری در نهایت درجه فعلیت و نیز در نهایت درجه قوت در سرشت ایشان باشد؛ زیرا هرگونه نقص در آنها از جهت عدم فعلیت یا ضعف مؤلفه‌های فطری، با «اراده مستمر خداوند برای از بین بردن هرگونه پلیدی در وجود ایشان» منافات دارد. بنابراین مؤلفه‌های فطری افراد یادشده، همواره - حتی هنگام آفرینش و قبل از صدور رفتار ایشان - در نهایت درجه فعلیت و قوت بوده است.

(د) «وَاصْطَلَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱)؛ و تو را برای خودم ساختم.

در این آیه، خداوند متعال حضرت موسی علیه السلام را مخاطب قرار داده و فرموده است: «تو را برای خودم ساختم». پس آیه دلالت دارد بر اینکه آفرینش و سرشت ایشان توسط خداوند آفرینش و سرشتی ویژه بوده است. این دلالت از دو جهت است:

۱. برخی لغت‌شناسان تصریح کرده‌اند که «اصطناع» به معنای شدت اهتمام در اصلاح چیزی است؛ اهتمام شدیدی از نوع اهتمام ویژه دو دوست صمیمی نسبت به یکدیگر (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۹۳). این معنا دلالت دارد بر اینکه آفرینش و سرشت حضرت موسی علیه السلام آفرینشی ویژه بوده است.

۲. با توجه به تعبیر «لِنَفْسِي»، خداوند آفرینش آن حضرت را به صورت ویژه به خود انتساب داده است. پس آفرینش او ویژگی خاصی داشته است.

هرچند در آیه جهت ویژگی آن آفرینش مخصوص بیان نشده است، اما با توجه به اهمیت بسیار زیاد مؤلفه‌های فطری بینشی و گرایشی همچون بینش توحیدی، خداجویی، حق‌طلبی و...، می‌توان گفت که شکوفایی چنین مؤلفه‌هایی، در آن آفرینش ویژه، از ابتدا لحاظ شده است.

۲-۲. آیات دال بر عدم شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت برخی انسان‌ها

بر اساس مفاد برخی آیات، خداوند مؤلفه‌های فطری برخی انسان‌ها مانند منافقان را از ابتدا در حد بالقوه و در نهایت

درجهٔ ضعف، دارای «مرض» و شایستهٔ نکوهش – و به تعبیر دیگر، به صورت غیر شکوفا – آفریده است. البته باید دقت داشت که خود این آیات در مورد علت ضعف و مرض یادشده ساکت‌اند؛ اما در ادامهٔ مقاله، در بخش بررسی لازمهٔ مفاد آیات، بیان خواهد شد که برای این ضعف و مرض، علتی غیر از رفتارهای خود آن افراد قابل تصور نیست و روایات نیز این لازمهٔ مفاد آیات را تأیید کرده‌اند. در ادامه، به چند آیه از باب نمونه اشاره می‌شود:

الف) «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ... فِی قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره: ۸-۱۰)؛ و برخی از مردم می‌گویند: به خدا و به روز واپسین ایمان آوردیم؛ درحالی که آنها مؤمن نیستند...؛ در دل‌های آنها بیماری‌ای است؛ پس خدا هم بر بیماری‌شان بیفزود.

تعبیر «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» در این آیات دارای دو احتمال است: احتمال اول اینکه افراد منافق یادشده در آیه، در هنگام آفرینش به گونه‌ای آفریده شده‌اند که قلب‌های ایشان دارای نوعی «مرض» است و خداوند در ادامه، همان بیماری موجود در نهاد ایشان را بیشتر کرده است؛ احتمال دوم اینکه مرض یادشده، بعدها در اثر سوء اختیار و اعمال نامناسب آنها ایجاد شده است؛ نه اینکه در هنگام آفرینش در نهاد ایشان قرار داده شده باشد.

با توجه به اینکه در این آیات، بعد از «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» جملهٔ «فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» بیان شده است، احتمال اول تقویت می‌شود؛ بنابراین مقصود آیه چنین خواهد بود که دل‌های ایشان از ابتدا دارای «مرض» بوده و سپس خداوند همان بیماری را افزایش داده است.

البته در بسیاری از آیات دیگر نیز تعبیر «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (مائده: ۵۲، انفال: ۴۹، حج: ۵۳، احزاب: ۱۲) یا «فی قُلُوبِهِمْ زَنَجٌ» (آل عمران: ۷) به کار رفته است؛ ولی با توجه به عدم تعقیب آنها با جملهٔ «فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا»، احتمال یادشده قوت کمتری دارد.

از جهت دیگر، با توجه به اینکه مقصود از «مرض» در آیه، ناخوشی جسمانی نیست، بلکه آسیب روحی و معنوی است، اطلاق عنوان «مرض» در مورد افراد منافق یادشده در آیه شامل نقص و ضعف شدید مؤلفه‌های فطری نظیر خدانشناسی، خداجویی و حق‌طلبی در آفرینش ایشان می‌شود.

ب) «وَأَمَّا الَّذِينَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ» (توبه: ۱۲۵)؛ و اما کسانی که در دل‌های آنها بیماری است، پلیدی‌ای بر پلیدی آنها افزود.

در این آیه تصریح شده است که نزول سوره‌ای از قرآن سبب می‌شود که پلیدی‌ای بر پلیدی بیمارداران افزوده شود. تعبیر «رِجْسِهِمْ» در «فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ» دربارهٔ «الَّذِينَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»، دلالت بر آن دارد که افراد یادشده در نهاد و سرشت خود نوعی «مرض» و «رجس» دارند که نزول سوره‌ای از قرآن سبب می‌شود آن مرض و رجس نهاده‌شده در وجود آنها بیشتر شود. به عبارت دیگر، چون سرشت و آفرینش ایشان دچار نوعی ضعف و کاستی بوده است، قرآن سبب می‌شود که همان ضعف و کاستی بیشتر شود؛ همچون باران، که در گُل سبب زیاد شدن

گلبرگ و لطافت، و در خار سبب زیاد شدن تیغ و خشونت می‌شود: باران که در لطافت طبعش خلاف نیست / در باغ لاله روید و در شوره‌بوم خس (سعدی شیرازی، ۱۳۸۴، گلستان، باب اول، حکایت چهارم).

در این آیه نیز اطلاق عنوان «رجس» شامل عدم فعلیت و ضعف مؤلفه‌های فطری (نظیر بینش و گرایش توحیدی و بینش و گرایش به دین حق) و عدم شکوفایی آنها می‌شود.

ج) «...وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ» (مائده: ۴۱).

در این آیه ابتدا بیان شده است که اگر خداوند در مورد شخصی اراده عذاب کند، پیامبر ﷺ نیز برای او نمی‌تواند کاری انجام دهد؛ سپس تصریح شده است که «ایشان کسانی‌اند که خداوند در مورد آنها اراده نکرده است که دل‌هایشان را پاک کند». جمله «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ»، با توجه به وجود معنای ماضی در «لَمْ يُرِدْ» و اطلاق آن از جهت زمان گذشته، ظهور در این دارد که اراده الهی، از سابق و از همان ابتدای سرشت ایشان بر این بوده است که دل‌های ایشان را پاک نسازد و به تعبیر آیات دیگر، در آنها «مرض» و «زیغ» نهاده است. بنابراین مؤلفه‌های فطری مانند خدانشناسی، خداجویی، حق‌طلبی و... در سرشت اولیه ایشان در حد بالقوه، بسیار ناقص و در نهایت درجه ضعف بوده است.

۳-۲. بررسی لازمه مفاد آیات دال بر شکوفایی و عدم شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت برخی انسان‌ها

در آیات یادشده، سرشت در برخی انسان‌ها همچون معصومان ﷺ، شکوفا (فعلی و قوی) و شایسته ستایش معرفی شده است و در برخی دیگر همچون منافقان، غیرشکوفا و سزاوار نکوهش. با توجه به اینکه خداوند متعال بدون ملاک و علت افرادی را انتخاب نمی‌کند و سرشت ایشان را از همان ابتدای خلقت، خالص و دارای فعلیت و قوت در توحید قرار نمی‌دهد، باید ملتزم شد که ملاک و علت انتخاب آن افراد برای آن عنایت و فضل ویژه، رفتارهای نیک خود ایشان بوده است و با توجه به ضرورت عقلی وجود اختیار و انتخاب در انسان‌ها و نیز عدالت الهی در آفرینش ایشان، علت و ملاک دیگری قابل تصور نیست؛ یعنی چون خداوند به رفتارهای ایشان علم داشته، نیکی رفتارهای ایشان سبب شده است که سرشت ایشان را از همان ابتدا سرشتی خالص و قوی در توحید بیافریند؛ نکته‌ای ظریف، که تعبیر «وَكُنَّا لَنَا عَابِدِينَ» در آیه ۷۲ سوره انبیا می‌تواند اشاره به آن باشد؛ یعنی ملاک و علت آن عنایت ویژه، عبادت خالصانه و مستمر ایشان بوده است. همچنین در آیه ۳۳ سوره احزاب نیز باید ملتزم شد که علت انتخاب «اهل البیت» برای برخورداری از آن عنایت ویژه، رفتارهای خود ایشان است؛ و گرنه جمع میان اختیار داشتن ایشان و موهبت‌های ویژه خدا به آنها، با چالش مواجه می‌شود و شبهه جبر پدید می‌آید. به علاوه، همانند آیات سابق، ملاک و علت دیگری برای این عنایت ویژه قابل تصور نیست. این نکته، در مورد آیه ۴۱ سوره طه و عنایت ویژه الهی به حضرت موسی ﷺ نیز جاری است.

در مورد آیات دال بر عدم شکوفایی و نکوهش سرشت برخی افراد همچون منافقان نیز با توجه به اینکه برای این ناشکوفایی و نقص سرشت، ملاک و علتی غیر از بدی رفتارهای خود آن افراد نمی‌توان تصور کرد، باید ملتزم

شد به اینکه بدی رفتارهای خود ایشان مانع شکوفایی مؤلفه‌های سرشت ایشان شده و به تعبیر دیگر، سبب نقص و در نهایت درجه ضعف بودن سرشت ایشان شده است؛ چراکه رحمت خداوند رحمان عام است و بی‌سبب و برخلاف عدالت، انسان‌هایی را از آن محروم نمی‌کند.

۲-۴. بررسی روایی مفاد آیات دال بر شکوفایی و عدم شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت برخی انسان‌ها
درباره مدلول آیات یادشده که سرشت را در برخی افراد شکوفا و در برخی دیگر غیرشکوفا معرفی کرده‌اند، دو دسته از روایات وجود دارند که برخی با تصریح و برخی دیگر با ظهور خود، لازمه یادشده درباره مفاد آیات را مورد تأیید قرار می‌دهند.

۱-۴. روایات صریح در سببیت رفتار انسان‌ها برای شکوفایی یا عدم شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت ایشان
برخی روایات صریحاً دلالت دارند بر اینکه خداوند متعال بر اساس علم سابق خود به نیکی و بدی رفتار انسان‌ها، سرشت برخی افراد را قوی در معرفت و طاعت، و سرشت برخی دیگر را قوی در معصیت قرار داده است. در ادامه، به برخی از این روایات از باب نمونه اشاره می‌شود:

...عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ شَيْبِ بْنِ عَفْرُوفٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَيِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۖ جَالِسًا وَقَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ فَقَالَ: جَعَلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لِحَقِّ الشَّقَاءِ أَهْلُ الْمَعْصِيَةِ حَتَّى حَكَّمَ اللَّهُ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۖ أَيُّهَا السَّائِلُ حَكَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا حَكَّمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَوَضَعَ عَنْهُمْ ثِقَلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَوَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ وَمَنْعَهُمْ إِطَاقَةَ الْقَبُولِ مِنْهُ فَوَاقَفُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ وَلَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا خَالًا تَنْجِيَهُمْ مِنْ عَذَابِهِ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوَّلَى بِحَقِيقَةِ التَّصَدِيقِ وَهُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَهُوَ سُورَةُ (كَلْبِي، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

در این روایت بیان شده است که خداوند به سبب علم سابق خود به رفتارهای آینده افراد (لسبق علمه فیهم)، از همان ابتدا - ابتدای آفرینش افراد یا از ازل (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۹) - به عذاب اهل معصیت (و به قرینه مقابله، به منتعم شدن اهل طاعت) حکم داده است. در ادامه، تصریح شده است که خداوند به سبب همان حکم مسبب از علم سابق خود به رفتارهای آینده افراد (یعنی برای تحقق آن حکم و تحقق خارجی آن علم)، از ابتدا به نیکوکاران (أَهْلُ مَحَبَّةٍ)، بینش‌ها (الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ) و نیز گرایش‌های متناسب با انجام رفتار نیک عطا کرده است (وَضَعَ عَنْهُمْ ثِقَلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ)؛ و به بدکاران نیز قوت بر معصیت داده (وَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ) و طاقت قبول امر الهی را از ایشان سلب کرده است (وَمَنْعَهُمْ إِطَاقَةَ الْقَبُولِ مِنْهُ). با توجه به نکات یادشده، مفاد روایت این است که رفتار افراد بر ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت ایشان تأثیرگذار است.

...إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ اخْتَارَ مِنْ وَلَدِ آدَمَ أَنْثَا طَهَرَ مِيلَادَهُمْ وَطَيَّبَ أَبْدَانَهُمْ وَحَفِظَهُمْ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ أَخْرَجَ مِنْهُمْ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ فِيهِمْ أَزْكَى فُرُوعِ آدَمَ فَعَلْ ذَلِكَ [لَا] لِأَمْرِ اسْتَحْقَوهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَكِنْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْهُمْ حِينَ ذَرَأَهُمْ أَنَّهُمْ يَطِيعُونَهُ وَيَعْبُدُونَهُ وَلَا يَشْرَكُونَ بِهِ شَيْئًا فَهَوَّلَاءِ بِالطَّاعَةِ نَالُوا مِنَ اللَّهِ الْكَرَامَةَ وَالْمَنْزِلَةَ الرَّفِيعَةَ عِنْدَهُ... (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۰).

مفاد روایت این است که خداوند گروهی از فرزندان آدم را انتخاب کرده و ولادت ایشان را طاهر و بدن‌های آنها را پاک و پیامبران و رسولان را از ایشان قرار داده است و ایشان پاک‌ترین فرزندان آدم هستند. در ادامه روایت تصریح شده است که این برتری و سرشت ویژه، نه به این جهت است که ایشان حق و طلبی از خدا داشته باشند، بلکه به این سبب است که خداوند در همان هنگامی که ایشان را خلق کرد، به طاعت، عبادت و دوری ایشان از هرگونه شرک علم داشت (لَكِنْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْهُمْ حِينَ ذَرَاهُمْ أَنْهُمْ يَطِيعُونَهُ وَيَعْبُدُونَهُ وَلَا يُشْرِكُونَ بِهِ شَيْئًا).

بعد از تصریح یادشده، بار دیگر با جمله «فَهُؤُلَاءِ بِالطَّاعَةِ نَالُوا مِنَ اللَّهِ الْكَرَامَةَ وَالْمَنْزِلَةَ الرَّفِيعَةَ عِنْدَهُ» تأکید شده است که ایشان به سبب رفتارشان (مقتضای بای سببیت در بالطاعة)، از ابتدای آفرینش از آن کرامت و جایگاه ویژه برخوردار شده‌اند (الف و لام در «الْكَرَامَةَ وَالْمَنْزِلَةَ...» عهد ذکری و اشاره به همان کرامت و منزلت‌های ویژه در هنگام آفرینش است).

این مدلول صریح روایات را می‌توان در برخی آیات نیز محتمل دانست. برای نمونه: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۱۲۵)؛ پس کسی که خدا بخواهد او را هدایت کند، سینه او را برای [پذیرش] اسلام می‌گشاید؛ و کسی را که بخواهد در گمراهی‌اش رها سازد، سینه‌اش را به شدت تنگ می‌کند که گویی به زحمت در آسمان رو به بالا می‌رود. این گونه خداوند پلیدی را بر کسانی قرار می‌دهد که ایمان نمی‌آورند.

در دلالت این آیه، دو احتمال وجود دارد که احتمال اول، مطابق مفاد روایات، بالاست: احتمال اول اینکه مقصود از اراده خداوند (يُرِدُ اللَّهُ وَ... يُرِدُ) همان حکم ازلی خداوند باشد که در روایات بالا مطرح شده است. این نوع اراده را می‌توان «اراده ذاتی» نامید؛ به این معنا که چون خداوند به رفتارهای آینده افراد علم داشته، در مورد نیکوکاران اراده کرده است که آنها را هدایت کند و از این رو دل‌های ایشان را به اسلام متمایل کرده؛ یعنی بینش و گرایش به اسلام را در نهاد ایشان قرار داده است؛ اما در مورد بدکاران اراده کرده است که ایشان را گمراه سازد و از این رو دل‌های ایشان را چنان قفل کرده و تنگ آفریده است که در آنها جایی برای اسلام نیست؛ یعنی بینش و گرایش به اسلام را در آنها قرار نداده است. این مفاد دقیقاً همان مفاد روایت در جملات «فَلَمَّا حَكَمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لَأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَوَضَعَ عَنْهُمْ ثِقَلَ الْعَمَلِ... وَوَهَبَ لَأَهْلِ الْمُعَصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ... وَمَنْعَهُمْ إِطَاقَةَ الْقَوْلِ مِنْهُ» است.

احتمال دوم اینکه مقصود از اراده، اراده بعد از صدور رفتار از افراد باشد. این نوع اراده را می‌توان «اراده فعلی» خداوند نامید؛ به این معنا که خداوند بعد از ملاحظه رفتارهای سابق افراد، دل‌های نیکوکاران را به سوی اسلام هدایت و دل‌های بدکاران را از آن منحرف می‌کند.

این دو تفسیر، در مورد «وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ» در آیه ۴۱ سوره مائده نیز قابل طرح است و البته در این آیه، جمله خبریه «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ...» ظهور قوی در تفسیر اول دارد؛ چراکه «لَمْ يُرِدِ» به معنای ماضی است و به روشنی می‌توان ازلی بودن عدم اراده تطهیر قلوب را استظهار کرد؛ به خلاف جملات شرطیه در این آیه و آیه سابق، که

افعال «یرد» به کاررفته در آنها، به مقتضای قاعده «الفعل الواقع فی حیز الشرط منسلخ عن الزمان»، دلالت بر زمان ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۸۷) و در نتیجه، در آنها هر کدام از دو معنای «اراده ازلی» و «اراده فعلی» محتمل است.

۲-۴. روایات ظاهر در سببیت رفتار انسان‌ها برای شکوفایی یا عدم شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت ایشان برخی روایات دلالت دارند بر اینکه عنایت ویژه الهی به برخی افراد، همچون اهل بیت (ع)، به سبب نیکی رفتارهای خود ایشان است. بر اساس اطلاق این روایات، باید ملتزم شد که عنایت ویژه در مورد سرشت ایشان نیز به سبب نیکی رفتارهای آنهاست. برای نمونه، در روایاتی، امام رضا (ع) به برادر خود معروف به «زیدالنار» فرمودند: «وَاللَّهِ مَا يَنَالُ أَحَدُ مَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا بِطَاعَتِهِ وَرِعْمَتِ أَنْكَ تَنَالُهُ بِمَعْصِيَتِهِ فَبُسْ مَا زَعَمْتَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۴) و «يَا زَيْدُ اتَّقِ اللَّهَ فَإِنَّهُ بَلَّغَنَا مَا بَلَّغْنَا بِالتَّقْوَى» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۵). در این روایات، اطلاق تعبیرهای «مَا عِنْدَ اللَّهِ» و «مَا بَلَّغْنَا» شامل عنایات ویژه الهی به اهل بیت (ع) در هنگام آفرینش و سرشت ایشان نیز می‌شود و این عنایات ویژه - به مقتضای دلالت بآ سببیه - مسبب از طاعت الهی و تقوا شمرده شده است.

اینکه هر عنایت و فضل الهی بر اساس رفتار خود افراد است، با این قانون کلی یادشده در روایات که «إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَلَا يَنَالُ أَحَدٌ وَلَايَةَ اللَّهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۵) نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد.

۲-۵. شبهه و پاسخ

اینکه تفاوت رفتار دنیوی انسان‌ها سبب تفاوت ویژگی‌های مؤلفه‌های فطری سرشت ایشان از جهت شکوفایی و عدم شکوفایی، در هنگام آفرینش، می‌شود، این پرسش را برمی‌انگیزد که چگونه ممکن است رفتار غیرموجود و تحقق نیافته انسان‌ها در هنگام آفرینش ایشان، دارای سببیت و علت یادشده باشد؟

به این پرسش می‌توان چنین پاسخ داد: صحیح است که در ظرف پیش از خلقت دنیایی، رفتار مربوط به عالم دنیا صادر نشده است و به همین دلیل نیز سببیت و علت مستقیمی نمی‌تواند داشته باشد، اما علت حقیقی برای شکوفایی و عدم شکوفایی مؤلفه‌های فطری سرشت انسان‌ها، علم الهی به رفتارهای اختیاری ایشان در این دنیا است. به تعبیردیگر، با توجه به اینکه بر اساس مفروض این مسئله، در هنگام پردازش خداوند به سرشت اولیه، هنوز رفتاری از انسان سر نزده است تا بتواند بر سرشت او تأثیرگذار باشد؛ از این رو مقصود از تأثیر رفتار بر سرشت، در واقع، تأثیر علم ذاتی الهی به رفتارهایی است که قرار است در آینده، در ظرف اختیار، از انسان سر بزنند. بنابراین، حقیقت یا تعبیردیگر مسئله مورد پژوهش این است که آیا از دیدگاه قرآن کریم، علم سابق الهی به رفتار دنیوی انسان‌ها، سببیت و تأثیری در سرشت ایشان در هنگام آفرینش دارد یا خیر؟

برخی تعبیر قرآنی که به «تأثیر علم الهی به رفتار تحقق نیافته، بر صدور حکم» اشاره دارند، این استبعاد را برطرف می‌سازند. از جمله:

الف) «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ، وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» (انفال: ۲۲ و ۲۳)؛ حقا که بدترین جنبندها در نزد خدا، مردم کر و لالی هستند که نمی‌اندیشند؛ و اگر خداوند خیری در آنها می‌دانست، حتماً به آنها می‌شنوایند؛ و اگر به آنها بشنوند، حتماً روی برمی‌تابند؛ درحالی که اعراض‌کننده‌اند. در این آیات، خداوند گروهی از مردم را که در برابر کلام حق و پذیرش آن (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۴۲)، کر و لال هستند، بدترین جنبندها معرفی کرده و دربارهٔ ایشان فرموده است: «اگر خداوند خیری در آنها می‌دانست، حتماً ایشان را شنوا قرار می‌داد؛ و اگر ایشان را شنوا قرار دهد، حتماً روی برمی‌تابند». ظاهر آیات این است که چون خداوند علم دارد به اینکه اگر ایشان را در خصوص پذیرش حق شنوا کند، بازهم روی گردان می‌شوند، به اعتبار آن رفتارشان، آنها را کر قرار داده است و در ادامه نیز آنها را شنوا نمی‌کند. مفاد آیه، نشان‌دهندهٔ این است که رفتار تحقق نیافته (تَوَلَّوْا)، می‌تواند سبب صدور حکم (صمم/عدم اسماع) از طرف خداوند و بر اساس علم سابق او باشد. مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ جَعَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْهُورًا، وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا، كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (اسراء: ۱۸-۲۰)؛

هرکس این [دنیای] زودگذر را بخواهد، ما در دادن آنچه بخواهیم، به هر که بخواهیم، در دنیا شتاب می‌کنیم؛ آن‌گاه دوزخ را برای او مقرر می‌کنیم که در آن ملامت‌شده و رانده‌شده خواهد سوخت؛ و کسی که آخرت را بخواهد و درحالی که مؤمن است، برای آخرت کوششی درخور حال آن انجام دهد، پس چنین کسانی سعی‌شان مورد پاداش خواهد بود. هریک از اینان و آنان را از عطا پروردگارت مدد می‌رسانیم و عطا پروردگار تو هرگز [از کسی] ممنوع نیست.

در این آیات تصریح شده است که خداوند هرکدام از دو گروه «دنیاخواهان» و «آخرت‌خواهان» را امداد می‌کند و فضلش شامل حال هر دو گروه می‌شود. معنایی که ابتدا از امداد در آیه یادشده برداشت می‌شود، کمک الهی در تلاوم بخشیدن انسان‌ها به کار نیک یا بد خویش است؛ اما می‌توان گفت که امداد یادشده، از ابتدای آفرینش سرشت انسان‌ها شروع شده است؛ بدین صورت که خداوند چون از ابتدای آفرینش نیکوکاران به نیکی رفتار اختیاری ایشان در آینده علم دارد، مؤلفه‌های فطری همچون بینش و گرایش به توحید و حق‌طلبی را در آنها قوی‌تر قرار داده است و در نقطهٔ مقابل، به دلیل آگاهی از بدی رفتار اختیاری زشت‌کاران در آینده، مؤلفه‌های فطری یادشده را در نهاد آنان به صورت ضعیف یا دارای خمود آفریده است. به عبارت دیگر، خداوند با علم محیط و گستردهٔ خویش، از ازل می‌دانست که هرکدام از دو گروه نیکوکار و بدکار چه رفتاری را با اختیار خویش برخواهند گزید و بر اساس همان علم، زمینه‌های سرشتی متناسب با آن‌گزینه‌های اختیاری را در ایشان قرار داده و این‌گونه، ایشان را از همان ابتدای آفرینش، در جهت مورد اختیارشان امداد کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. مسئله «تأثیر رفتار دنیوی انسان‌ها بر سرشت ایشان در هنگام آفرینش» را می‌توان به دو صورت مختلف بررسی کرد: صورت اول اینکه رفتار انسان‌ها سبب حدوث یا عدم حدوث اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان باشد؛ به این معنا که اختلاف رفتار انسان‌ها سبب شود که خداوند متعال هنگام آفرینش ایشان، اصل سرشت ایشان را متفاوت خلق کند؛

صورت دوم اینکه رفتار انسان‌ها تنها بر ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت ایشان - مانند فعلیت و عدم فعلیت یا قوت و ضعف مؤلفه‌ها - تأثیرگذار باشد، نه بر اصل مؤلفه‌ها.

۲. در خصوص صورت اول، ظاهر آیات این است که رفتارهای انسان‌ها تأثیری بر اصل وجود و تحقق آن مؤلفه‌ها ندارند و خداوند متعال صرف‌نظر از اختلاف رفتار انسان‌ها، اصل مؤلفه‌های سرشت ایشان را به‌صورت مشترک آفریده است. ۳. در خصوص صورت دوم، ظاهر آیات این است که خداوند قبل از صدور رفتار اختیاری انسان‌ها، مؤلفه‌های سرشت را در برخی انسان‌ها شکوفا (به‌صورت بالفعل و قوی) و در برخی دیگر غیرشکوفا (به‌صورت بالقوه و در نهایت ضعف) آفریده است.

۴. با دقت در لازمه مفاد آیات یادشده، ملاک و علت این تفاوت، چیزی جز «تفاوت رفتار انسان‌ها از جهت نیکی و بدی» نمی‌تواند باشد. صریح برخی روایات و ظاهر برخی دیگر نیز دلالت دارد بر اینکه «تفاوت رفتار دنیوی انسان‌ها از جهت نیکی و بدی» سبب تفاوت ویژگی‌های مؤلفه‌های سرشت ایشان، در هنگام آفرینش است.

۵. شبهه «عدم امکان تأثیرگذاری رفتار تحقق‌نیافته و غیرموجود انسان‌ها، بر سرشت ایشان در هنگام آفرینش» را می‌توان با توجه به علم ذاتی الهی به رفتارهای انسان‌ها و نیز با توجه به برخی تعبیر قرآنی در مسائل دیگر ناظر به تأثیر رفتار تحقق‌نیافته انسان‌ها بر صدور حکم الهی، برطرف ساخت.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تصحیح: صبحی صالح. قم: هجرت.

ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقیق و تصحیح: محمد محمود طنحاحی و طاهر احمدزاوی. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا* ﷺ. تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی. تهران: جهان.

ابن درید، محمد بن حسن (بی تا). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم.

ابن فارس، احمد (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق و تصحیح: هارون عبدالسلام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن هشام (بی تا). *معنی اللیب*. بی جا: (نسخه ۳/۴۸ نرم افزار المکتبة الشاملة).

دشتی، محمد (۱۳۷۹). *ترجمه نهج البلاغه*. قم: مشهور.

ذاکری، مهدی و غلامی، اصغر (۱۳۹۲). *طینت و عدل الهی. تحقیقات کلامی*، (۳)، ۱۱۱-۱۲۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.

رجبی، محمود (۱۳۸۱). *انسان شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

رضوانی، معصومه و ذاکری، مهدی (۱۳۹۵). *روایات طینت و اختیار انسان. پژوهش های فلسفی - کلامی*، ۱۸ (۱)، ۴۷-۷۳.

سعدی شیرازی، مشرف الدین (۱۳۸۴). *کلیات سعدی*. تصحیح: محمدعلی فروغی. قم: نگاران قلم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. تحقیق و تصحیح: محمدباقر خراسان. مشهد: مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان لعلوم القرآن*. تصحیح: فضل الله یزدی و هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.

فدایی اصفهانی، مرتضی و موسوی، سید مجتبی (۱۳۹۵). *تحلیل احادیث طینت و رابطه آن با اختیار انسان. پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی*، ۳ (۵)، ۸۹-۱۲۲.

فیومی، احمد بن محمد (بی تا). *المصباح المنیر*. قم: مؤسسه دار الهجرة.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق و تصحیح: محمد آخوندی و علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*. تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصطفوی، حسن (بی تا). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

نوروزی، حمید (۱۳۸۳). *سرشت انسان*، خیر یا شر. معرفت، ۱۱۳ (۷۸)، ۶۸-۷۴.

The Characteristics of the Origin of Moral Values from the Qur'anic Perspective with an Emphasis on the Views of Ayatollah Misbah Yazdi

Hasan Mohiti Ardakan  / Assistant Professor at the Department of Islamic Ethics, Islamic Ma'aref University
Received: 2024/10/30 - **Accepted:** 2025/03/10 mohiti@maaref.ac.ir

Abstract

The most important ontological topic in the field of moral values is the issue of the origin of moral values. The origin of moral values in the ethical theories possesses certain characteristics and indicators that distinguish each theory from competing ones. Thus, considering this issue is very crucial. Drawing on a descriptive-analytical method, this research seeks to infer the characteristics of the origin of moral values from the Qur'anic verses and show implicitly the influence of each of these characteristics in forming a distinct moral theory derived from the Qur'an and its relation to other theories. The research findings indicate that the origin of moral values from the Qur'anic perspective is an objective reality, not a subjective one; it is spiritual, not material; it is rational, not irrational; it is motivating and inspiring, not indifferent; it is internal, not external; and it is unique, not multiple. Accordingly, it can be claimed that the Qur'anic moral theory can be considered a specific type of moral virtue ethics that focuses on reality, spirituality, rationality, and unity. It provides the moral doer with the motivation to act and creates the means for the evolution of the man's existential essence.

Keywords: origin of moral values, Qur'anic ethics, piety, faith, virtue ethics approach.

نوع مقاله: پژوهشی

رابطه اختیار و شاکله انسان از نظر قرآن کریم

sahoseini91@gmail.com

karimi@iki.ac.ir

سیدعلی اکبر حسینی  / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مصطفی کریمی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۱

چکیده

اختیار از مباحث مهم انسان‌شناسی است و همواره این سؤال مطرح بوده که آیا انسان در کارهای خود مختار است یا اینکه به‌صورت جبری از هر فردی رفتاری خاص صادر می‌شود. از ظاهر برخی آیات قرآن برمی‌آید که اعمال و رفتارهای انسان بر اساس شاکله و شخصیت او انجام می‌شود. ازسویی دیگر، شاکله هر فرد بر اساس همان اعمال و رفتارها شکل می‌گیرد. این پرسش پیش می‌آید که رابطه اختیار با شاکله چیست؟ هدف از این پژوهش، تبیین رابطه اختیار انسان و شاکله او از نظر قرآن کریم با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و تفسیر موضوعی آیات است. بر اساس تحقیق انجام‌شده، رفتارهای اختیاری انسان موجب شکل‌گیری شخصیت و شاکله او می‌شود. برخی انسان‌ها با انجام اعمال صالح شاکله‌ای مؤمنانه برای خود می‌سازند و برخی از انسان‌ها با انجام اعمال سوء شاکله‌ای فاسد پیدا می‌کنند. گناه، کفر و نفاق باعث فساد شاکله انسان می‌شود. ازسوی دیگر، همین شاکله که برای انسان بر اثر رفتارهای اختیاری او شکل می‌گیرد، در انتخاب‌های بعدی او تأثیرگذار است. شاکله انسان در انتخاب کفر یا ایمان و بهره‌گیری از هدایت الهی و دیگر تصمیمات حیاتی مؤثر است.

کلیدواژه‌ها: شاکله، شاکله انسان، سرشت، اختیار، فعل اختیاری، رابطه شاکله و اختیار.

مقدمه

یکی از مباحث مهم انسان‌شناسی بحث اختیار انسان است. این مسئله از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و حتی عموم مردم بوده که آیا انسان در خصوص اعمال خود مختار است یا اینکه رفتارهای او جبری است. ظاهر آیات قرآن در خصوص اعمال انسان به دو صورت است: برخی از آیات انسان را در زمینه انجام اعمال خود مختار می‌دانند؛ درحالی‌که از ظاهر برخی دیگر از آیات، نوعی جبر در رفتارهای انسان برداشت می‌شود. برای مثال، آیه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) اعمال و رفتارهای انسان را بر اساس شاکله و شخصیت وی می‌داند. برخی از مفسران اسلامی چنین آیاتی را دلیل بر جبر و عدم اختیار انسان در خصوص اعمالش می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱). این پژوهش با استفاده از روش تفسیر موضوعی به تبیین رابطه اختیار انسان و شاکله او از منظر قرآن کریم می‌پردازد. با توجه به اینکه رابطه میان اختیار و شاکله رابطه‌ای دوسویه است، این مسئله به دو بعد اصلی تقسیم می‌شود: ۱. تأثیر اختیار بر شاکله؛ ۲. تأثیر شاکله بر اختیار.

در خصوص این موضوع، پژوهش‌های مختلفی وجود دارد که مباحث قابل توجهی را مطرح کرده‌اند؛ به‌ویژه تفاسیر آیات مرتبط با این مسئله، که به‌نوعی پیشینه عام برای این بحث به‌شمار می‌روند. برخی پژوهش‌ها نیز به‌طور خاص به این موضوع پرداخته‌اند که در ادامه بررسی می‌شوند:

۱. مقاله «شاکله و رابطه آن با اختیار از منظر علامه طباطبائی»، نوشته حسین رفیعی و خدیجه حبیب‌نژاد (۱۳۹۵). این مقاله در حدود سه صفحه به رابطه جبر و اختیار با شاکله انسان از نظر علامه طباطبائی پرداخته و به آیاتی نیز در این زمینه استناد کرده است؛ باین‌حال این مقاله بیشتر به مباحث مقدماتی پرداخته و به‌صورت بسیار مختصر به رابطه شاکله و اختیار اشاره کرده است. ازسوی دیگر، رویکرد این مقاله تنها از منظر علامه طباطبائی است؛ درحالی‌که پژوهش ما موضوع را از منظر قرآن کریم بررسی می‌کند.

۲. مقاله «مبانی رفتار انسان از دیدگاه اسلام»، نوشته عبدالله جاسبی و محسن محمدنوریخس لنگرودی (۱۳۷۶). این مقاله به بررسی مبانی رفتار انسان از دیدگاه اسلام پرداخته است و شاکله را یکی از مهم‌ترین مبانی رفتار انسان معرفی می‌کند و به تبیین چستی شاکله می‌پردازد. همچنین یکی دیگر از مبانی رفتار انسان را اختیار معرفی می‌کند که بر خلق‌و‌خوی انسان تأثیر می‌گذارد. این مقاله، علاوه بر اینکه به‌اختصار درباره این مسئله سخن گفته، به‌طور مستقیم به رابطه شاکله و اختیار نپرداخته و همچنین مبانی رفتار انسان را از دیدگاه اسلام به‌طور کلی بررسی کرده است؛ درحالی‌که پژوهش حاضر تنها از دیدگاه قرآن مسئله را بررسی می‌کند.

با توجه به اهمیت فراوان اختیار و شاکله در مبحث انسان‌شناسی و تأثیر این دو بر زندگی انسان و سعادت دنیوی و اخروی او، درک رابطه این دو اهمیت ویژه‌ای دارد. بررسی پیشینه‌ها نشان می‌دهد که در آثار گذشته، پژوهشی که به‌شیوه تفسیر موضوعی رابطه اختیار و شاکله را به‌طور ویژه بررسی کند، وجود ندارد. بنابراین پژوهش در این زمینه از دیدگاه قرآن کریم ضروری به‌نظر می‌رسد.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. اختیار

«اختیار» مصدر ثلاثی مزید باب افتعال از ماده «خیر» است. برای واژه «خیر» معانی مختلفی بیان شده است که از آن جمله می‌توان به خوبی (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۷۷)، میل پیدا کردن و آنچه مورد رغبت واقع می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۲) و مال و فراوانی (فیروزآبادی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۸۱) اشاره کرد. هنگامی که این ماده به باب افتعال می‌رود، به معنای برگزیدن و انتخاب کردن است (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۵۹).

«اختیار» در اصطلاح کاربردهای متعددی دارد:

۱. اختیار در مقابل اضطرار: «اضطرار» یعنی شرایطی خاص و استثنایی که شخص مجبور به انجام کاری می‌شود؛ مانند خوردن گوشت مردار هنگام به خطر افتادن جان.
۲. اختیار در مقابل اکراه: «اکراه» یعنی انجام کاری تحت تهدید یا فشار از سوی دیگران.
۳. اختیار به معنای «قصد و گزینش»: یعنی سنجش و انتخاب انجام کاری از میان گزینه‌های مختلف.
۴. اختیار در مقابل «جبر»: یعنی انجام کار با شوق و رغبت و بدون فشار و اجبار از سوی عامل بیرونی (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳-۱۰۵).

در این پژوهش، کاربرد سوم مدنظر است. بنابراین مراد از «اختیار» در اینجا این است که انسان با سنجش و بررسی، یکی از گزینه‌های متعدد را انتخاب کند و آن را به اراده خود انجام دهد.

۱-۲. شاکله

«شاکله» از ریشه «ش کل» گرفته شده است. «شکل» به معنای علامت‌گذاری و مشخص کردن چیزی است؛ لذا «شکلتُ الکتاب» یعنی آن را با نشان‌ها و حرکات اعراب مشخص کردم و «شکلت الدابة» به معنای بستن حیوان است و به طنابی که با آن پای حیوان بسته می‌شود، «شکال» می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۵۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۲). اکثر اهل لغت «شاکله» را به معنای طریق و جهت گرفته‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۸۷۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶ ص ۶۸۶).

مرحوم طبرسی نیز در مجمع‌البیان «شاکله» را به طریق و مذهب معنا می‌کند و می‌گوید: وقتی می‌گویند: «هذا طریق ذو شواکل»؛ یعنی شاهراهی که هر گروهی از آن، راه دیگری برای خود جدا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۷۲). علامه طباطبائی می‌گوید: «وجه تسمیة طریق و مذهب به شاکله این است که گویا رهروان طریق و پیروان آن مذهب، خود را ملزم می‌دانند که از آن راه منحرف نشوند» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۸۹).

راغب اصفهانی در مفردات، واژه «شاکله» را به معنای «سجیه» دانسته است؛ یعنی ویژگی ثابتی که انسان را به‌نوعی رفتار خاص مقید می‌سازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۲). بر همین اساس، علامه طباطبائی نیز «شاکله» را معادل «سجیه» دانسته و توضیح می‌دهد که این نام‌گذاری از آن‌روست که شاکله انسان را وادار می‌کند تا رفتاری متناسب با آن اختیار کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

با توجه به معنای لغوی و تبیین علامه طباطبائی از این واژه در معنای اصطلاحی می‌توان گفت: شاکله شخصیت اکتسابی انسان و به تعبیری سرشت ثانوی اوست که پس از متولد شدن و در طول زندگی برای انسان شکل می‌گیرد.

۲. تأثیر اختیار انسان بر شاکله او

بعد اول مسئله تحقیق پیش رو، تأثیر اختیار انسان در شکل‌گیری شاکله اوست. از آنجاکه شاکله به‌عنوان فطرت ثانویه انسان بر اثر اعمال و رفتارهای او و برخی عوامل دیگر شکل می‌گیرد و از ابتدا وجود نداشته، تأثیر اختیار بر شاکله، از نظر رتبی مقدم بر تأثیر شاکله بر اختیار است. بنابراین در این تحقیق ابتدا به تأثیر اختیار بر شاکله پرداخته می‌شود؛ سپس تأثیر شاکله بر اختیار بر اساس آیات قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بر اساس آیات قرآن کریم، رفتارهایی که انسان با اختیار خود انجام می‌دهد، در شکل‌گیری شخصیت او اثر می‌گذارد و با تکرار رفتارهای اختیاری، کم‌کم شاکله‌ای برای انسان شکل می‌گیرد که در هنگام انتخاب‌های بعدی، انسان به سمت یک انتخاب خاص گرایش می‌یابد. این نکته‌ای است که در آیه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرِکُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴) و آیه «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ بَنَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا...» (اعراف: ۵۸) بیان شده است.

بر اساس آیات قرآن، گاهی اعمال و رفتارهای انسان به‌واسطه حسن اختیار باعث شکل‌گیری شاکله‌ای صالح و مؤمنانه برای او می‌شود و گاهی بر اثر سوءاختیار، شاکله‌ای فاسد و منافقانه یا کافرانه برای او شکل می‌گیرد؛ بنابراین آیات در دو دسته بررسی می‌شوند: آیات دال بر تأثیر اختیار در شکل‌گیری شاکله صالح و آیات دال بر تأثیر اختیار در شکل‌گیری شاکله فاسد.

۲-۱. تأثیر اختیار در شکل‌گیری شاکله صالح

اعمال نیک و صالح در شکل‌گیری شاکله صالح در وجود انسان تأثیر گذارند؛ یعنی اگر انسان بر انجام اعمال نیک مداومت کند و همواره مراقب باشد که اعمالش بر اساس تقوا باشد، در او ملکه‌ای شکل می‌گیرد که او را به‌سوی خوبی‌ها و انجام اعمال صالح بیشتر راهنمایی می‌کند.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارند که بر شکل‌گیری شاکله مؤمنانه از طریق اعمال اختیاری انسان تأکید دارند. از آنجاکه آیات در این زمینه فراوان است و بیان همه آنها در این مجال نمی‌گنجد، تنها آیاتی را می‌آوریم که دلالت روشنی بر مدعای ما دارند و نحوه دلالت آنها را بیان می‌کنیم. یکی از آیاتی که می‌توان در دلالت بر مدعای فوق بیان کرد، این آیات است: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى» (لیل: ۵-۷)؛ آن کس که برای رضای خدا از مال خود بخشید و تقوا پیشه کرد و نیکوترین وعده خدا را راست شمرد، به زودی او را (در اثر کارهای شایسته‌ای که انجام می‌دهد)، برای ورود به بهشت آماده خواهیم کرد.

در این آیات، «تیسیر» به معنای فراهم کردن و آماده‌سازی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۲) و «یسری» به معنای خصلتی است که در آن آسانی باشد و دشواری در آن وجود نداشته باشد. علامه طباطبائی در تفسیر/المیزان می‌فرماید: توصیف «تیسیر» در این آیه به «یسری» (آسانی) نوعی مجاز گوئی است و منظور آن است که خدای متعال توفیق انجام اعمال صالح را به او می‌دهد؛ به‌طوری‌که انجام چنین اعمالی

برای او آسان می‌شود. تفسیر دیگری نیز از آیه وجود دارد که طبق آن، منظور از آیه این است که او را آمادهٔ حیاتی سعید نزد پروردگارش در بهشت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۳۰۳). نتیجهٔ آیات این است که هرکس مؤمن به خدا، رسول خدا و روز جزا باشد و مال خود را برای خدا و تحصیل ثواب او انفاق کند، خداوند ثوابی را که به زبان رسولش وعده داده است، به او می‌دهد.

بخشش برای رضای خدا، پیشه کردن تقوای الهی و تصدیق وعده‌های خدای متعال، که در این آیه ذکر شده‌اند، همه از اعمالی هستند که انسان با اختیار خود انجام می‌دهد و این اعمال، تنها در این صورت ارزش پیدا می‌کنند. در این آیات، خدای متعال می‌فرماید: در اثر انجام این اعمال اختیاری، انجام اعمال صالح برای انسان آسان می‌شود و هیچ‌گونه سنگینی و دشواری برای او در این زمینه نخواهد بود. حرف «فاء» بر این تأثیر دلالت دارد. این تأثیر به این صورت است که در اثر انجام این اعمال، برای او شاکله‌ای شکل می‌گیرد که در نتیجهٔ آن، او به انجام اعمال صالح علاقه‌مند خواهد شد و طاعت و بندگی خدای متعال برای او شیرین می‌شود و این‌گونه اعمال مایهٔ تکلف و سختی او نخواهند بود. این همان مفهومی است که از آیه «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام: ۱۲۵) برداشت می‌شود؛ یعنی کسی که خدای متعال اراده کرده است که او را هدایت فرماید، سینه‌اش را برای قبول اسلام وسعت می‌دهد. وسعت دادن سینه، در واقع به این صورت است که سینه‌اش را برای تسلیم در برابر اعتقادات صحیح و عمل صالح وسعت می‌دهد؛ به‌طوری‌که هیچ مطلب حق و صحیحی به او پیشنهاد نمی‌شود، مگر آنکه آن را می‌پذیرد؛ و این نیست، مگر به سبب آنکه چشم بصیرتش نوری دارد که همیشه به اعتقاد صحیح و عمل صحیح می‌تابد؛ به خلاف آن کسی که چشم دلش کور شده است و حق را از باطل و راست را از دروغ تشخیص نمی‌دهد.

آیه دیگری که به این مطلب دلالت دارد، این آیه است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يَفْعَلُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال: ۲-۴). ایمان یک عمل جوانحی اختیاری است که از انسان سر می‌زند. این عمل اختیاری در وجود انسان تأثیراتی می‌گذارد؛ از جمله اینکه وقتی نام و یاد خدا نزد او گفته می‌شود، قلبش بر اثر ترس و خشیت از خدای متعال می‌لرزد و هنگامی که آیات الهی بر او تلاوت می‌شود، ایمان او افزایش می‌یابد. وصف «المؤمنون» که در این آیه آمده، به‌نحوی حکم را بر آن تعلیق کرده و به‌اصطلاح وصف مشعر به علیت است؛ یعنی وصف ایمان، در وجود این افراد تأثیر می‌گذارد و آن تأثیر این است که وقتی نزد آنان یاد خدا می‌شود، قلوبشان می‌لرزد و هنگامی که آیات قرآن بر آنان تلاوت می‌شود، بر ایمان آنان می‌افزاید.

عکس این نیز در خصوص برخی افراد صدق می‌کند. قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَخُذَتْ أَسْمَارُتْ قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر: ۴۵)؛ یعنی این افراد، برخلاف مؤمنان که هنگام بردن نام و یاد خدا قلوبشان می‌لرزد، وقتی نزد آنان از خداوند متعال به یگانگی یاد می‌شود، قلوبشان دچار اشمئزاز و انزجار می‌شود و هنگامی که آیات قرآن بر آنان خوانده می‌شود، نتیجه‌ای جز خسران و گمراهی بیشتر برای آنان ندارد: «...وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲).

نام و یاد خدا در هر دو مورد یکی است؛ ولی در یک گروه باعث ترس و لرزش قلوب می‌شود و در گروه دیگر باعث اشمئزاز و انزجار. تلاوت قرآن نیز یکی بیشتر نیست؛ ولی در یک گروه باعث ازدیاد ایمان می‌شود و در گروهی دیگر باعث ضلالت و گمراهی بیشتر. بنابراین مشخص می‌شود که در این دو گروه، زمینه متفاوت است و آن زمینه، شخصیت و شاکله انسانی است. در یک گروه، چون شاکله ایمانی شکل گرفته است، باعث ازدیاد ایمان می‌شود و در گروه دیگر، چون شاکله کفر شکل گرفته است، باعث ازدیاد ضلالت و گمراهی می‌شود.

۲-۲. تأثیر اختیار در شکل‌گیری شاکله فاسد

دسته‌ای دیگر از آیات مرتبط با شاکله و شخصیت انسان، آیاتی هستند که بر شکل‌گیری شاکله ناسالم و فاسد بر اثر سوء اختیار انسان دلالت دارند.

۲-۲-۱. تأثیر سوء گناه بر شاکله

یکی از موضوعاتی که در آیات قرآن کریم مورد توجه بوده و درباره آن همواره تذکر داده شده، آثار سوء گناهان یا رفتارهای اختیاری نارواست که در امور گوناگون زندگی آدمی بروز و ظهور دارد. از مهم‌ترین این امور، فاسد شدن شاکله شخص مرتکب است که قرآن در این زمینه زنگ هشدار را به صدا درآورده است و می‌فرماید: «وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۱۱)؛ یعنی آثار و تبعات گناه گریبان شخص گناهکار را می‌گیرد؛ اما اینکه این آثار چیست و تبعات آن کدام است، در آیه نیامده و به‌صورت مطلق بیان شده است. آیه بیان می‌کند که ضرر کسب گناه متوجه شخصی است که به آن تن داده و یکی از مصادیق بارز ضرر بر خویش، تباه کردن شاکله است که خود منشأ عواقب خطرناک‌تر، مانند شکل‌گیری شاکله گناه و در نهایت ورود به جهنم و خلود در آن می‌شود؛ واقعیتی که در آیه ۸۱ سوره بقره این‌گونه بیان شده است: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱).

«کسب» و «اکتساب» به معنای تحصیل کردن و به‌دست آوردن چیزی از روی اراده و اختیار است (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۵۴). بنابراین جمله «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً» در آیه فوق به کسانی اشاره دارد که با علم و اختیار مرتکب گناهان می‌شوند و به حدی در منجلاب گناه غوطه‌ورند که راه‌های نجات به روی آنان بسته می‌شود و با گناهان، زندانی برای خود می‌سازند که منافذ آن کاملاً بسته می‌شود.

گناهان کوچک و بزرگ، ابتدا یک «عمل» است؛ سپس تبدیل به «حالت» می‌شود و با ادامه و اصرار، شکل «ملکه» به خود می‌گیرد و وقتی به اوج شدت خود برسد، تمام وجود انسان را به رنگ گناه درمی‌آورد و عین وجود انسان می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۲۴). بنابراین در این آیه تعبیر «أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ» بیان‌کننده شکل‌گیری شاکله گناه برای شخص گناهکار است که باعث می‌شود انسان احاطه‌شده با گناه دستش از هر راه نجاتی کوتاه شود؛ همانند کسی که خطیئه او را چنان احاطه کرده است که هیچ روزنه‌ی هدایتی برای وی متصور نیست؛ درنتیجه جاودانه در آتش جهنم باقی خواهد ماند؛ چنان‌که از این تعبیر برمی‌آید، چنین کسی بر اثر ارتکاب گناهان

بزرگی نظیر شرک به این حالت گرفتار شده است. این گناهان سبب شده‌اند که در قلبش اثری از ایمان و اخلاق و ملکات فاضله باقی نماند و راه هدایت بر وی بسته شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۱۶).

آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴) نیز به روشنی بر این امر دلالت دارد که اعمال و رفتارهای اختیاری ناشایست بر قلب انسان زنگار می‌نشانند و شاکله او را فاسد می‌کنند؛ به‌طوری که توان درک نور قرآن از آنان سلب می‌شود و از پذیرش آن سر باز می‌زنند؛ اعمالشان چنان دلشان را سیاه کرده که فهم قرآن و مقام و جایگاه والای آن برایشان غیرممکن شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۱۷۷) و ظلمت معصیت و گناه به‌نحوی دل‌های آنان را پوشانده که دیگر روزنه‌ای برای ورود نور به آن باقی نمانده است (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۶۳). در روایتی از رسول خدا ﷺ نیز نقل شده است که فرمود:

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نَكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ صَقَلَ قَلْبُهُ وَإِنْ عَادَ زَادَتْ حَتَّى تَعْلُو قَلْبَهُ فَذَلِكَ الرِّانُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۸۴)؛ بنده وقتی گناهی کند، نقطه سیاهی در دل او پدید می‌آید. اگر از گناه دل برکند و بخشش خواست و توبه کرد، دلش صاف می‌شود؛ و اگر گناهی دیگر کرد، نقطه سیاه افزون می‌شود تا دل را فروگیرد؛ و این چیرگی گناه است که خداوند گوید: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ».

روایتی شبیه این روایت از امام باقر ﷺ نیز نقل شده است. ایشان می‌فرمایند:

مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَفِي قَلْبِهِ نَكْتَةٌ بَيَضَاءُ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نَكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ وَإِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادَ حَتَّى يَغْطِيَ الْبَيَاضَ فَإِذَا غَطِيَ الْبَيَاضَ لَمْ يَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۳).

بنابراین عدم درک حقیقت توسط کافران به سبب اعمال سوئی است که همچون زنگاری بر دلشان نشسته است و آنان از درک حقیقت وامانده‌اند. از تعبیری که در آیه شریفه آمده است، استفاده می‌شود که عمل سوء انسان زنگاری بر قلب او می‌نشانند که نور و صفای نخستین را، که به حکم فطرت الهی در وجود انسان قرار دارد، می‌پوشاند. به همین دلیل حقیقتی که همچون آفتاب عالم تاب می‌درخشد، هرگز در آن بازتابی ندارد و پرتو انوار وحی در آن منعکس نمی‌شود. بدترین اثر گناه و تداوم آن، تاریک کردن قلب و از میان بردن نور علم و حس تشخیص است. گناهان از اعضا و جوارح به سمت قلب سرازیر می‌شوند و قلب را به باتلاق متعفن و گندیده‌ای مبدل می‌سازند. اینجاست که انسان راه و چاه را تشخیص نمی‌دهد و مرتکب اشتباهات عجیبی می‌شود که همه را حیران می‌کند. وی با دست خود تیشه به ریشه سعادت خویش می‌زند و سرمایه خوشبختی خود را به باد فنا می‌دهد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۶، ص ۲۶۶).

مصادیق تأثیر اختیار بر شاکله

خدای سبحان در سوره آل عمران، پس از بیان ماجرای لغزش برخی از مسلمانان در جنگ احد، می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (آل عمران: ۱۵۵).

بر اساس این آیه، لغزش‌هایی که در نتیجه وسوسه‌های شیطانی برای انسان رخ می‌دهد و او را به گناه می‌کشاند، برخاسته از زمینه‌های روانی نامناسبی است که در اثر گناهان پیشین در وجود او پدید آمده و راه را برای گناهان بعدی هموار ساخته است؛ و گرنه وسوسه‌های شیطانی در دل‌های پاک، که آثار گناهان گذشته در آنها وجود ندارد، تأثیری نخواهد گذاشت (رک: فضل‌الله، ج ۶، ص ۳۲۷).

از همین رو می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (آل عمران: ۱۵۵).

یکی از روشن‌ترین مصادیق تأثیر اختیار بر شاکله و شخصیت انسان، «بلعم باعورا»ست که قرآن درباره او می‌فرماید: «او از کسانی بود که آیات الهی به او اعطا شده بود؛ ولی بر اثر اعمال سوء و تبعیت از شیطان، آیات از او گرفته شد و شخصیت او تغییر یافت»:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَه يَلْهَثْ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (اعراف: ۱۷۵-۱۷۶).

این آیه بیان می‌کند که او نخست در صف مؤمنان قرار داشت و حامل آیات و علوم الهی شده بود؛ سپس از این مسیر گام بیرون نهاد. به همین دلیل شیطان به وسوسه او پرداخت و عاقبت کارش به گمراهی و بدبختی کشیده شد. تعبیر «انسلیخ» که از ماده «انسلاخ» و در اصل به معنای از پوست بیرون آمدن است، نشان می‌دهد که آیات و علوم الهی در آغاز چنان او را احاطه کرده بود، که همچون پوست تن او شده بود؛ اما ناگهان از این پوست بیرون آمد و با یک چرخش تند، مسیر خود را به کلی تغییر داد!

از تعبیر «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا» استفاده می‌شود که اگر خداوند متعال می‌خواست، او را در مسیر حق نگه می‌داشت؛ ولی مسلم است که نگه‌داری اجباری افراد در مسیر حق، با سنت پروردگار که سنت اختیار و آزادی اراده است، سازگار نیست و نشانه شخصیت و عظمت کسی نخواهد بود؛ از این رو بلافاصله می‌افزاید: «ما او را به اختیارش واگذاشتیم و او به جای اینکه با استفاده از علوم و دانش خویش هر روز مقام بالاتری را بییماید، به پستی گرایید و بر اثر پیروی از هوا و هوس، مراحل سقوط را طی کرد» (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۳۳).

۲-۲-۲. تأثیر سوء کفر بر شاکله

بر اساس آموزه‌های قرآنی، یکی از رفتارهای اختیاری مؤثر در فساد شاکله، کفر است که موجب مهر بر قلب و پرده بر چشم و گوش می‌شود و در نهایت، شخص کافر را گرفتار عذاب الهی می‌کند. از این رو قرآن در مورد افرادی که کفر در دل‌هایشان استقرار یافته، می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْزِلَتْ إِلَيْهِمْ آيَاتُ رَبِّهِمْ أَمْ لَمْ تُنْزِلْ بِهِمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷-۶).

از ظاهر آیات برمی‌آید که مقصود از چنین کفری، کفر مستقر است که بر اثر ریشه دواندن در قلب موجب انکار حق می‌شود؛ چراکه آیه در توصیف این اشخاص بیان می‌کند: انذار یا عدم انذار هیچ تأثیری در این افراد نمی‌گذارد و

اینان را از راه کفر به راه ایمان و هدایت رهنمون نمی‌سازد. در ادامه، خداوند با جمله «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» که جاری مجرای تعلیل است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۵۰)، علت عدم تأثیر انداز در مؤمن شدن این افراد را این گونه بیان می‌کند که خداوند به سبب کفرشان بر دل آنها مهر زده است. این تعبیر می‌تواند معادلی برای تعبیر شاکله قلمداد شود که از طرف خداوند، در نتیجه کردار خودشان بر قلوب آنها اعمال شده است. این افراد در حقیقت، میان دو کفر از سوی خود و خداوند محصور شده‌اند و راه هدایت برای چنین افرادی بسته است: یک مرتبه از کفر از ناحیه خود این افراد است که سبب می‌شود زیر بار حق نروند؛ و عبارت «عَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» بر این مطلب دلالت دارد؛ و مرتبه دیگر که شدیدتر و حاصل همان کفر اول است، از سوی خداوند برای مجازات بر دل‌هایشان افکنده شده است و عبارت «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» بر آن دلالت دارد. این دو کفر، همانند حجابی عمل می‌کنند و مانع از هدایت این افراد می‌شوند و در نهایت موجبات گرفتاری به عذاب دردناک الهی را برای چنین اشخاصی که با انتخاب کفر، شاکله خویش را فاسد کرده‌اند، فراهم می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۳).

آیه دیگری نیز با تعبیر «صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»، که در توصیف حالات کافران است، به تغییر شاکله این افراد در اثر کفر اشاره می‌فرماید: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْذِي يُعِيقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱). در این آیه دو تشبیه به کار رفته است: تشبیه دعوت‌کننده به ایمان، یعنی پیامبر ﷺ به چوپان؛ و تشبیه دعوت‌شدگان، یعنی کفار، به چهارپایان، که به سبب ایجاز در آیه، حذف صورت گرفته است و در اولی، تنها به ذکر دعوت‌کننده و در دومی به ذکر دعوت‌شده بسنده شده است. مطابق این بیان باید گفت: مثل کسانی که کافر شدند، همانند چهارپایانی است که از جانب پیامبر ﷺ به ایمان دعوت شده‌اند و پیامبر ﷺ همانند چوپانی است که این چهارپایان را مورد ندا قرار می‌دهد. همان‌طور که چهارپایان تنها فریاد چوپان را می‌شنوند، اما از محتوای آن فهمی ندارند، کفار هم تنها صوت پیامبر ﷺ را می‌شنوند، اما از محتوای سخنان ایشان درکی ندارند؛ چراکه آنان از پذیرش قول او اعراض کرده و به منزله بی‌عقلان شده‌اند. تعبیر «صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» برای توییح و سرزنش کفار است که کر از شنیدن و لال از بیان و کور از دیدن حق و هدایت‌اند و به منزله بی‌عقلان‌اند؛ چون از نعمت عقل استفاده نمی‌کنند. این عبارت بر تغییر شاکله و فساد آن دلالت دارد که کارایی خود را بر اثر کفر از دست داده است و قابل هدایت نیست.

واژه «أَكَنَ» از جمله مواردی است که می‌تواند بر شاکله تطبیق داده شود. این واژه یکی از کلماتی است که کفار در توجیه هدایت‌ناپذیری خود به کار برده‌اند؛ آنجا که در برابر دعوت پیامبر ﷺ به توحید بیان می‌کنند: «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا إِنَّنَا عَامِلُونَ» (فصلت: ۵۳). «أَكَنَ» جمع «کَنان» به معنای پوشش و ستر است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۲). کفار زبان به اعتراف می‌گشایند که در اثر کفر، قلوب ما دارای پوششی شده است که مانع نفوذ دعوت شما می‌شود و در گوشمان سنگینی‌ای وجود دارد که مانع شنیدن این دعوت می‌شود و در کل، میان ما و شما مانعی قرار گرفته است که این دعوت‌ها به جایی نمی‌رسد. بنابراین «أَكَنَ»، «وَقْر» و «حِجَاب»،

هر سه در این آیه می‌توانند به تعبیر شاکله تعبیر شوند که بر اثر کفر کفر در کفار به وجود آمده است. خداوند در آیات دیگر نیز با تعابیری مشابه همین آیه، جعل این پوشش در قلوب و سنگینی گوش کفار را به خود نسبت می‌دهد که به‌طور واضح این مطلب را تأیید می‌کند که رفتار ناروای کفر سبب ایجاد شاکله فاسد در کفار می‌شود؛ چراکه خداوند بی‌حکمت فعلی را انجام نمی‌دهد و اگر این کار را انجام داده، نتیجه کفر خودشان بوده است.

قرآن درباره کفار می‌فرماید: «وَإِذَا ذُكِّرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر: ۴۵)؛ یعنی این افراد، برخلاف مؤمنان که هنگام بردن نام و یاد خدا قلوبشان می‌لرزد، وقتی نزد آنان از خداوند متعال به یگانگی یاد می‌شود، قلوبشان مشمئز و متنفّر می‌شود و هنگامی که آیات قرآن بر آنان خوانده می‌شود، نتیجه‌ای جز خسران و گمراهی بیشتر برای آنان ندارد: «...وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲). نام و یاد خدا در هر دو مورد یکی است؛ ولی در یک گروه باعث ترس و لرزش قلوب می‌شود و در گروه دیگر باعث اشمئزاز و تنفر. تلاوت قرآن نیز یکی بیشتر نیست؛ ولی در یک گروه باعث ازدیاد ایمان می‌شود و در گروهی دیگر باعث ضلالت و گمراهی بیشتر. بنابراین مشخص می‌شود که در این دو گروه، زمینه متفاوت است و آن زمینه، شخصیت و شاکله انسانی است. در یک گروه، چون شاکله ایمانی شکل گرفته است، باعث ازدیاد ایمان می‌شود و در گروه دیگر، چون شاکله کفر شکل گرفته است، باعث ازدیاد ضلالت و گمراهی می‌شود. قرآن در جایی دیگر می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِّرَتْ رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَى أُنْبِيَائِهِمْ نُفُورًا» (اسراء: ۴۶) (آیات دیگر در این زمینه: کهف: ۵۷؛ غافر: ۳۵؛ جاثیه: ۲۳).

هنگامی که رسول خدا ﷺ قرآن می‌خوانند، گویی افراد بی‌ایمان اصلاً آیات قرآن را نمی‌شنوند؛ زیرا بین آنان و رسول خدا ﷺ حجابی قرار دارد و پوشش‌هایی بر قلوبشان قرار داده شده است و در گوش‌هایشان سنگینی وجود داد تا حقیقت را درک نکنند و آن حجاب همان اعمال ناشایست، کینه‌ها، حسادت‌ها و بغض و عداوت‌هایی است که از آنان سر زده و به‌صورت شخصیت و ملکه برای ایشان درآمده است و دیگر به آنان اجازه شنیدن سخن حق را نمی‌دهد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۳۳۳). در واقع، این حجاب شاکله ناصالحی است که برای آنان شکل گرفته است؛ به‌نحوی که وقتی نام خداوند متعال در قرآن ذکر می‌شود، بر اثر شدت نفرت پشت می‌کنند.

۳-۲. تأثیر سوء نفاق بر شاکله

«نفاق» نیز از آن دسته رفتارهای اختیاری انسان است که شاکله خوب را از بین می‌برد و شاکله بد را شکل می‌دهد و روزه‌های نور را در وجود انسان می‌بندد و قوای فهم و درک انسان را از کار می‌اندازد. در قرآن کریم آمده است: «رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (توبه: ۸۷). خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: منافقان بر اثر نفاق و عمل منافقانه به مرحله‌ای رسیده‌اند که بر قلب‌هایشان مهر زده شده و قدرت تفکر و ادراک از آنان گرفته شده است؛ از همین رو چیزی نمی‌فهمند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۶۰).

یکی از تعابیر قابل توجه قرآن درباره منافقان، تعبیر «رکس» در این آیه است: «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَنٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا» (نساء: ۸۸). «رکس» به معنای

وارونه شدن است. *المحیط فی اللغه* معنای رکس را این گونه بیان می‌کند: «الرَّكْسُ: قَلْبُ الشَّيْءِ عَلَى رَأْسِهِ وَرَدُّ أَوَّلِهِ عَلَى آخِرِهِ» (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۸۳). «رکس» یعنی وارونه کردن یک چیز و قرار دادن آن بر روی سر. انسان وارونه یعنی کسی که شخصیتش برعکس می‌فهمد و برعکس هم عمل می‌کند. حال در این آیه، خداوند متعال در خصوص منافقان می‌فرماید که شخصیت آنان را به سبب اعمالی که انجام داده‌اند، وارونه کرده است؛ به نحوی که دیگر پذیرای هدایت الهی نیستند؛ زیرا کسی که خدا شخصیت او را بر اثر اعمالش وارونه و او را از مسیر هدایت دور کرده است، دیگر توان بازگشت به مسیر هدایت را ندارد و راه نجاتی برای او یافت نمی‌شود. خداوند در آیه‌ای دیگر تأکید می‌فرماید که این گونه افراد اگر آیات الهی را مشاهده کنند، به آن ایمان نمی‌آورند و اگر مسیر هدایت را ببینند، از آن تبعیت نمی‌کنند؛ درحالی که مسیر ضلالت و گمراهی را به راحتی می‌پذیرند و از آن تبعیت می‌کنند: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۴۶). یکی دیگر از تعابیری که در قرآن به کار رفته است و می‌توان از آن فساد شاکله را استفاده کرد، تعبیر «ارتیاب قلوب» است. این تعبیر در برخی از آیات قرآن درباره منافقان به کار رفته است که نشان از فاسد شدن شاکله آنان بر اثر رفتار منافقانه دارد. خداوند در این آیه می‌فرماید: «إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ...» (توبه: ۴۵).

ایمان واقعی انسان را به تقوا وامی‌دارد و مؤمن به سبب چنین ایمانی بصیرت می‌یابد؛ ولی منافق به دلیل عدم ایمان، شخصیتی دارد که نمی‌تواند تصمیم بگیرد و دائماً در شک و تردید به سر می‌برد؛ به همین دلیل در این شک و تردید، گاهی قدم به پیش می‌گذارد و گاهی بازمی‌گردد و پیوسته در حیرت و سرگردانی به سر می‌برد و از همین رو منتظر پیدا کردن بهانه و کسب اجازه از پیامبر است (فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ) (رک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۸۹).

۳. تأثیر شاکله انسان بر اختیار او

بسیار پیش آمده است که انسان‌ها از وضعیت خود شکایت می‌کنند و می‌گویند که تصمیم می‌گیرند کار خیری انجام دهند، ولی از تحقق آن ناتوان‌اند؛ بر ترک کار ناشایستی تصمیم می‌گیرند، ولی بدتر از آن را انجام می‌دهند. به نوعی می‌گویند که اختیار عمل از دست آنان خارج است و گویا رفتارهایشان به صورت غیراختیاری از آنان سر می‌زند یا به تعبیری، «از کوزه همان برون تراود که در اوست». نمود دیگر این بحث، تفاوت معنادار میان افراد مختلف در موضوع مواجهه با گناه است؛ به نحوی که برخی از انسان‌ها حتی در معرض گناه به فکر انجام آن نیز نمی‌افتند و در مقابل، برخی دیگر، حتی هنگامی که در معرض انجام گناه قرار ندارند، دائم به فکر تحقق بخشیدن به آن هستند.

اعمال انسان همان صفات و ویژگی‌های روحی اوست که مجسم می‌شوند؛ مثلاً صفات روحی انسان متکبر و مغرور، از سرپای گفتار و رفتار او هویداست و صفات روحی انسان متواضع نیز از تمامی حرکات و سکناش پیداست و به قول معروف، «ظاهر» عنوان «باطن» و «صورت» دلیل بر «معنا» است. آیات قرآن نیز این معنا را تصدیق می‌فرمایند.

یکی از آیاتی که به روشنی بر تأثیر شاکله در اختیار انسان دلالت دارد، آیه معروف به «آیه شاکله» است که خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴). آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او می‌داند؛ به این معنا که عمل هرچه باشد، متناسب با شاکله است. مطابق این آیه، هر انسانی در هنگام رفتار و انتخاب مسیر و راه، بر اساس شاکله خود مسیرش را انتخاب می‌کند؛ مثلاً انسانی که شاکله سالمی دارد، در هنگام مواجهه با دعوت انبیا و اولیای الهی به آسانی دعوت آنان را می‌پذیرد و مسیر حق را انتخاب می‌کند؛ ولی افرادی که بر اثر گناه شاکله خود را تباه کرده‌اند، به‌سادگی به دعوت الهی تن نمی‌دهند و آن را نمی‌پذیرند.

علامه طباطبائی^۱ ذیل آیه فوق می‌گوید:

گویی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤمنان از کلام او شفا و رحمت استفاده نموده و ظالمین از آن محروم‌اند، و بلکه استفاده‌شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان است، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگان شفا و رحمت تفاوت باشد. اعتراض دیگر اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی‌شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می‌داد، غرض رسالت بهتر حاصل می‌شد و به حال دعوت نافع‌تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل شد. لذا در آیه مورد بحث، رسول گرامی خود را دستور می‌دهد که ایشان را پاسخ دهد. به وی می‌فرماید تا به ایشان بگوید: «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ»؛ یعنی ما تفاوت قائل نشده‌ایم. این خود مردم‌اند که اعمال‌شان بر طبق شاکله و فعالیت‌های موجودشان صادر می‌شود. آن کس که دارای شاکله معتدل است، راه یافتنش به‌سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین، قدری آسان‌تر است؛ و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی دارد، او هم می‌تواند به‌سوی کلمه حق و دین راه یابد؛ اما برای او قدری دشوارتر است و بیشتر به آن راه نمی‌آید و در نتیجه، از شنیدن دعوت دین حق، جز خسران عایدش نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۳).

چند آیه پیش از آیه یادشده، خداوند متعال به بیان واکنش افراد در مواجهه با آیات قرآن می‌پردازد. از سیاق این آیات می‌توان دریافت که نوع برخورد افراد با قرآن کریم و آیات الهی، برخاسته از شاکله و ویژگی‌های درونی آنهاست. خداوند می‌فرماید: «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْبِدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲). همین قرآن که باعث هدایت مؤمنان و رحمت برای آنان است، برای ظالمان هیچ بهره‌ای جز خسران ندارد؛ زیرا مؤمنان نفسی اصلاح‌طلب و شاکله‌ای صالح دارند؛ ولی ظالمان نفسی افسادطلب و شاکله‌ای فاسد دارند؛ لذا مؤمنان با بهره‌گیری از آیات روح‌بخش قرآن کریم هدایت می‌شوند؛ ولی ظالمان با هر آیه‌ای از آیات قرآن بر خسران‌شان افزوده می‌شود.

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس

قرآن کتاب هدایت است و آیات روح‌بخش آن به زندگی انسان‌ها حیاتی تازه می‌بخشد و آنان را به سمت نور و روشنایی هدایت می‌کند؛ اما برای اینکه انسان بتواند از آیات قرآن بهره‌برد و با آن هدایت یابد، باید دارای شاکله‌ای صالح باشد؛ وگرنه کسی که شاکله صالحی نداشته باشد، توان بهره‌گیری از هدایت قرآن را نخواهد داشت؛ زیرا قرآن خود را هدایتگر متقین معرفی می‌کند: «ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲). پس تنها کسانی می‌توانند از قرآن بهره‌برند که ملکه تقوا در آنان شکل گرفته باشد.

قرآن کریم در سوره نوح از قول حضرت نوح علیه السلام می‌فرماید که ایشان پس از مدت طولانی دعوت قوم خود و انداز آنان فرمود: «فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَايَ إِلَّا فِرَارًا» (نوح: ۶)؛ یعنی هرچه در این مدت طولانی تلاش کردم، برای آنان فایده‌ای نداشت و دعوت و تلاش‌های من جز گریز بر آنان نیفزود. آنان به فکر اصلاح خود نبودند؛ زیرا شاکله‌شان با جهل و ظلمت شکل گرفته بود. دشمنان حق به‌جای اینکه از نور آیات الهی دل و جان خود را روشن سازند و تیره‌گی‌ها را بزدايند، بر جهل و شقاوت خود می‌افزايند. اين به دليل آن است که خميرمايه وجودشان بر اثر کفر و ظلم و نفاق به شکل ديگري درآمده است؛ لذا هرجا نور حق را می‌بينند، به ستيز با آن برمی‌خيزند و اين مقابله و ستيز با حق، بر پليدي آنها می‌افزايد و روح طغيان و سرکشی را در آنها تقويت می‌کند.

يک غذای نيروبخش را اگر به عالم مجاهد و دانشمند مبارزی بدهيم، از آن نيروی کافی برای تعليم و تربيت يا جهاد در راه حق می‌گيرد؛ ولی همين غذای نيروبخش را اگر به ظالم بيدادگری بدهيم، از نيروی آن برای ظلم بيشتر استفاده می‌کند. تفاوت در غذا نيست؛ تفاوت در مزاج‌ها و طرز تفکرهاست (مکارم شيرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۳۸).

آيه ديگري که بر تأثير شاکله بر رفتار انسان دلالت دارد، آيه ۵۸ سوره اعراف است:
وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا كَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (اعراف: ۵۸)؛ سرزمين [شيرين و] پاکيزه، گياهان [پربرکت و مفيد و سودمند] خود را به‌اذن پروردگارش بيرون می‌فرستد؛ اما زمين‌های شورزار و خبيث و زشت، چيزی جز گياهان ناچيز و کم‌ارزش نمی‌رويانند. اين گونه، آيات را برای کسانی که شکرگزارند [و از آن استفاده می‌کنند و راه هدايت را می‌پويند]، بيان می‌کنيم.

اين آيه بيان می‌کند که زمين‌ها بر دو گونه‌اند: زمين پاک و آماده، که با نزول باران، به امر خداوند گياهان گوناگون در آن می‌رويند؛ و زمين پليد، که حتی اگر باران هم بر آن ببارد، جز اندکی علف هرز چيزی در آن نمی‌رويد. باران رحمت خدا بر همه‌جا می‌بارد؛ ولی زمين‌های آماده از آن بهره‌برداري می‌کنند و گل‌ها و گياهان و درختان ميوه در آن می‌رويند و زمين‌های بی‌استعداد از آن استفاده نمی‌کنند و رشد و نموی در آن صورت نمی‌گيرد.

اين آيه مثال عامی برای اين معناست که عقايد، اعمال حسنه و آثار ارزنده، از گوهر پاک سرچشمه می‌گيرند و منشأ نيات، اعمال سيئه و آثار پليد، شاکله ناپاک است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۶۱).

گوهر پاک ببايد که شود قابل فيض ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

می‌توان گفت که اين سخن، مثلی برای مؤمنان و کافران است. مؤمنان که آمادگی دريافت پيام الهی را دارند، به‌وسيله قرآن رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند؛ ولی کافران در اثر دوری از خدا و عناد با حق و گناه و معصيت، آن آمادگی را ندارند و نمی‌توانند از هدايت‌های قرآن بهره گيرند و آن را در خود جای دهند و رشد کنند. زمين دل کافران در اثر اعمال خودشان به شورزار بی‌خس و خاشاک تبديل شده است. البته آنها نیز می‌توانند با پرهيز از عناد و لجاجت، تغيير کلی در وجود خود پديد آورند و دل خود را آماده دريافت هدايت‌های الهی کنند؛ همان گونه که زمين‌های بی‌استعداد را هم با تغيير اساسی و افزودن مواد لازم می‌توان زیر کشت برد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۱۲).

باید توجه داشت که تأثیر شاکله در اختیار و عمل اختیاری انسان، از حد اقتضا تجاوز نمی‌کند؛ به این معنا که خلق و خوی هرکسی هیچ‌گاه او را به انجام کارهای مناسب با خود مجبور نمی‌کند و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد.

۱-۳. تأثیر شاکله بر انتخاب ایمان یا کفر

یکی از مهم‌ترین تأثیرات شاکله بر اختیار انسان، تأثیر آن در انتخاب ایمان یا عدم ایمان است. انسان‌هایی که شاکله‌ای صحیح و الهی دارند، با آمادگی بیشتری دعوت‌های الهی را می‌پذیرند و به آسانی ایمان می‌آورند. در مقابل، افرادی که شاکله‌شان به گونه‌ای دیگر شکل گرفته باشد، در برابر دعوت به ایمان واکنشی نشان نمی‌دهند و حتی انذارهای پیامبران الهی نیز بر آنها بی‌تأثیر است. آیه ذیل بیانگر آن است که کافران بر اثر استقرار کفر در وجودشان، شاکله‌ای برایشان شکل گرفته که حتی انذارهای رسول خدا ﷺ نیز در آنان اثر نمی‌کند و فرقی برای آنها ندارد که آن حضرت آنان را انذار کند یا انذار نکند؛ زیرا آنان در برابر خدا تسلیم نمی‌شوند و هرگز ایمان نمی‌آورند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶). این افراد چنان در گمراهی خود سرسخت‌اند که حتی اگر حق برایشان روشن شود، حاضر به پذیرش آن نیستند. دعوت الهی برای آنان به کلی بی‌اثر است؛ بگویی یا نگویی، انذار کنی یا نکنی، بشارت دهی یا ندهی، هیچ اثری ندارد. اصولاً آنها آمادگی روحی برای پیروی از حق و تسلیم شدن در برابر آن را ندارند. این حالت نتیجه شاکله‌ای است که بر اثر رفتارها و انتخاب‌های خودشان، در وجودشان شکل گرفته است (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۲)؛ زیرا بر اثر عناد و لجاجی که دارند، قوه تشخیص از آنان گرفته شده و بر قلب و گوششان مهر و جلوی چشمانشان پرده کشیده شده است: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷). بنابراین انذار یا عدم انذار برای کسانی که کفر در دلشان ریشه کرده و شاکله آنان با کفر شکل گرفته است، هیچ تأثیری ندارد و باعث ایمان آنان نمی‌شود. در نقطه مقابل این افراد، متقین و پرهیزگاران قرار دارند. آنها با تمام حواس و ادراک خود آماده دریافت و پذیرش حق هستند. خداوند در توصیف آنان می‌فرماید: «ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۲-۳).

بدین ترتیب، ابزارهای شناخت (چشم، گوش و قلب) که مؤمنان با آنها حق را می‌پذیرند، در کافران کارایی خود را از دست داده است. آنان با اینکه عقل و چشم و گوش دارند، بهره‌ای از درک و شناخت نمی‌برند؛ زیرا اعمال زشت و عناد ایشان پرده‌ای میان آنها و حقایق کشیده است. طبیعی است که سخن هر شخصی هنگامی در مخاطب اثر می‌کند که مخاطب آمادگی پذیرش آن سخن را داشته باشد.

همچنین قرآن در مورد یهود و بنی اسرائیل می‌فرماید که به علت اعمال ناشایست آنها شاکله‌ای برایشان شکل گرفته که مانع از ایمان آوردن آنان است: «فَمَا نَفْضِهِمْ مِّثْقَالَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ

طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۱۵۵). تعبیر «طبع قلب» می‌تواند بیانگر شکل گرفتن شاکله‌ای خاص برای آنان باشد که مانع از ایمان آنان است. از این رو آنان به راحتی نمی‌توانند به رسول خدا ﷺ ایمان بیاورند قرآن تأکید می‌کند که دل‌های آنان به کلی مهر شده است و هیچ‌گونه حقی در آن نفوذ نمی‌کند؛ ولی عامل آن، کفر خودشان است.

در واقع، وقتی یهودیان می‌گفتند که «دل‌های ما غلف است»، منظورشان این بود که نپذیرفتن دعوت انبیا از سوی آنان، ناشی از سرنوشت الهی و اراده خداوند است و خود در این زمینه اختیاری ندارند؛ اما قرآن کریم این ادعا را رد می‌کند و غلف بودن دل‌هایشان را نتیجه کفر و انکار خود آنان می‌داند. به عبارت دیگر، این خود آنان بودند که با کفر و سرپیچی، شایستگی و آمادگی پذیرش حق را از دست داده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۳۱-۱۳۲).

۲-۱-۳. تأثیر شاکله بر بهره‌گیری و عدم بهره‌گیری از هدایت الهی

یکی از جلوه‌های مهم اختیار انسان، بهره‌مندی یا محرومیت از هدایت الهی است. قرآن کریم بیان می‌کند که شاکله انسان، افزون بر تأثیر بر پذیرش یا رد هدایت، در میزان بهره‌گیری از آن نیز نقش اساسی دارد: «وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ يُكُفِّرْ زَانَتُهُ هَذِهِ إِيمَانُهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ» (توبه: ۱۲۴-۱۲۵). بر اساس این آیات، کسانی که شاکله آنان با ایمان شکل گرفته است، از آیات هدایت‌بخش قرآن استفاده می‌کنند و ایمانی بر ایمانشان افزوده می‌شود. با شنیدن آیات قرآن ایمان‌شان فزونی می‌یابد و شادی و اطمینان قلبی بیشتری پیدا می‌کنند. در مقابل، کسانی که شخصیتشان بر اثر گناه بیمار شده است، نه تنها از آیات هدایت‌بخش قرآن استفاده نمی‌کنند، بلکه همان آیات باعث افزایش انحراف و سخت‌دلی آنان می‌شود.

قرآن کریم به روشنی بیان می‌کند که آیات الهی همچون نور خورشید به صورت یکسان بر همگان می‌تابد؛ اما تفاوت در میزان آمادگی باطنی انسان‌ها موجب تفاوت آنان در بهره‌برداری از این نور می‌شود. همان‌گونه که انسان بینا از نور خورشید بهره‌مند می‌شود و نابینا از آن بی‌نصیب می‌ماند، اهل ایمان نیز از آیات الهی نور می‌گیرند و اهل نفاق و کفر محروم می‌مانند. از دیدگاه قرآن، محرومیت از هدایت نیز مراتبی دارد و هر سطحی از ایمان، بهره‌وری خاصی از آیات را به همراه دارد. بنابراین نقش شاکله در این مسیر تعیین‌کننده است؛ چراکه هرچه شاکله انسان پاک‌تر و آماده‌تر باشد، بهره‌مندی او از نور وحی نیز عمیق‌تر و مؤثرتر خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳۵، ص ۵۵۵-۵۵۹).

۳-۱-۳. تأثیر شاکله بخل بر عدم گذشت

یکی از عوامل مهم در ایجاد تنش‌ها و اختلافات، صفت ناپسند بخل و خساست است. این ویژگی‌ها می‌توانند به عنوان عاملی پنهان، اما مؤثر، سبب ایجاد فاصله و کاهش محبت در روابط انسانی، به‌ویژه در نهاد خانواده شوند. همان‌گونه که برخی پژوهشگران بیان کرده‌اند، تنگ‌نظری و بخل، در بسیاری از موارد به عنوان رمز فروپاشی برخی خانواده‌ها شناخته شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۲۰).

در زندگی مشترک، گاه لازم است که زن و شوهر برای حفظ آرامش و تداوم زندگی، از بخشی از حقوق خود چشم‌پوشند و با نرمی و گذشت، زمینه صلح و آشتی را فراهم سازند؛ اما هنگامی که صفت بخل به صورت یک

ویژگی ریشه‌دار در نهاد انسان درآید و به ملکه نفس تبدیل شود، مانعی جدی بر سر راه آشتی و سازگاری خواهد بود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

وَإِن امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (نساء: ۱۲۸)؛

و اگر زنی از سرکشی یا اعراض همسرش بترسد، بر آن دو گناهی نیست که به‌نوعی در میان خودشان [هرچند به گذشت از پاره‌ای از حقوقشان] صلح و آشتی کنند؛ و صلح [ذاتاً] بهتر است و [البته] بخل و تنگ‌چشمی طبعاً ملازم نفوس شده است [گذشت از حق بر آنها سخت است]. و اگر نیکویی کنید و تقوا ورزید، حتماً خداوند به آنچه می‌کنید، آگاه است.

عبارت «وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» اشاره به آن دارد که اگر تمایل به بخل در انسان تقویت شود و در شخصیت فرد تثبیت گردد، می‌تواند به شاکله‌ای تبدیل شود که بر تمام تصمیمات و واکنش‌های او تأثیر بگذارد. به عبارتی، زمانی که شاکله انسان بر پایه صفت بخل شکل گرفته باشد، او توانایی گذشت و چشم‌پوشی در موقعیت‌های تنش‌زا را نخواهد داشت؛ اما اگر این ویژگی در مرحله گرایش باقی بماند و به ملکه تبدیل نشود، شخص در موقعیت‌های لازم می‌تواند با نرمی و تساهل، از برخی حقوق خود بگذرد و به آشتی و صلح روی آورد.

نتیجه‌گیری

بررسی آیات مختلف قرآن کریم در این پژوهش نشان داد که انسان، افزون بر سرشت ابتدایی و ذاتی که با آن آفریده می‌شود، می‌تواند از نوعی سرشت ثانویه نیز برخوردار شود. این سرشت ثانویه، که در منابع اسلامی با عنوان «شاکله» معرفی می‌شود، درحقیقت بازتاب اعمال و رفتارهای اختیاری انسان در طول زندگی و برخی امور دیگر است.

ازیک‌سو، مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری شاکله، اراده و اختیار خود انسان است. هر انتخاب آگاهانه و هر عمل اختیاری، در مسیر ساخت این شاکله نقش‌آفرینی می‌کند. این بدان معناست که انسان در ساختار درونی خویش، فعالانه و مسئولانه مشارکت دارد و آنچه از او سر می‌زند، به‌تدریج به شکل‌گیری بافت روانی‌اش منتهی می‌شود.

ازسوی‌دیگر، شاکله‌ای که در اثر تکرار رفتارها و نگرش‌ها پدید می‌آید، خود به عامل مؤثر در جهت‌دهی به انتخاب‌های آینده انسان تبدیل می‌شود؛ یعنی این ساختار درونی که حاصل عملکردهای گذشته است، به‌صورت طبیعی در موقعیت‌های جدید نیز جهت‌گیری فرد را مشخص می‌سازد. در واقع، شاکله به الگویی درونی برای قضاوت‌ها، گرایش‌ها و واکنش‌های آتی انسان تبدیل می‌شود.

به عبارتی، اگر شاکله‌ای مثبت در درون فرد شکل گیرد، این امر او را در مسیر انتخاب‌های درست و مطابق با هدایت الهی یاری می‌رساند؛ و اگر شاکله‌ای منفی در او تثبیت شود، زمینه تمایل به انحراف و گمراهی فراهم خواهد شد. در تقابل میان هدایت و ضلالت، شاکله انسان است که بستر تصمیم‌گیری را فراهم می‌کند.

این حقیقت، ضمن تأکید بر مسئولیت انسان در قبال ساختار درونی خود، نشان می‌دهد که شخصیت و رفتار انسان، تنها به شرایط بیرونی یا سرنوشت وابسته نیست؛ بلکه بخشی مهم از آن، محصول تصمیم‌های آگاهانه و مکرر خود اوست. همین امر، ارزش و اهمیت تربیت، تمرین فضایل اخلاقی، و مراقبت از رفتارهای اختیاری را دوچندان می‌سازد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن دبرید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). *جمهرة اللغة*. بيروت: دار العلم للملايين.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحكم والمحیط الأعظم*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بيروت: دار الفكر.
- ازهری، محمد بن احمد (۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحة*. تهران: دنیای دانش.
- جاسبی، عبدالله و محمد نوربخش لنگرودی، محسن (۱۳۷۶). مبانی رفتار انسان از دیدگاه اسلام. *آینده پژوهی مدیریت*، ۳۴، ۲۰-۳۴.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). *تفسير کوثر*. قم: هجرت.
- جوادى املی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسير تسنیم*. قم: اسراء.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی (۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دار الفكر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. دمشق: دار الشامیه.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسير القرآن الحکیم الشہیر بتفسير المنار*. بيروت: دار المعرفة.
- رفیعی، حسین و حبیب‌نژاد، خدیجه (۱۳۹۵). شاکله و رابطه آن با اختیار از منظر علامه طباطبائی. *همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی*. دانشگاه یاسوج.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *تفسير قرآن مهر*. قم: پژوهش‌های تفسير و علوم قرآن.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق). *التفسير المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*. دمشق: دار الفكر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*. بيروت: دار الكتاب العربی.
- صاحب‌بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بيروت: عالم الكتب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مکتبه المرتضویه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۴۲۰ق). *التفسير الكبير*. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. بيروت: دار الملائک.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۴ق). *القاموس المحیط*. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: اسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *انسان‌شناسی در قرآن*. تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *زینهار از کبر! شرح بزرگ‌ترین خطبه نهج‌البلاغه در نکوهش متکبران و فخر فروشان*. تنظیم و تدوین: محسن سبزواری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۴۲۶ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بيروت: دار الكتب العلمية - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسير نمونه*. تهران: دار الكتب الإسلامية.

The Relationship between Free Will and Shakelah from the Qur'anic Perspective

✉ **Seyyed Ali Akbar Hosseini**  / PhD Student of Qur'anic and Hadith Sciences, The Imam Khomeini Institute for Education and Research sahoseini91@gmail.com
Mostafa Karimi / Associate Professor at the Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, The Imam Khomeini Institute for Education and Research karimi@iki.ac.ir
Received: 2025/02/13 - **Accepted:** 2025/04/10

Abstract

Free will is an important topic in anthropology, and a question has always been raised as to whether humans have authority over their actions or their behaviors are determined. Some Qur'anic verses seem to mean that human acts and behaves based on his/her shakelah and personality. On the other hand, an individual's shakelah is formed according to the very actions and behaviors. This raises the question as to what is the relationship between man's free will and his/her shakelah. Using the descriptive-analytical method and thematic interpretation of the verses, this research aims to elucidate the relationship between human free will and his/her shakelah from the Qur'anic perspective. Based on this research, voluntary behaviors of individuals contribute to the formation of their personality and shakelah. Through acting righteously, some individuals form a faithful personality, while others develop a corrupt personality through doing wrong actions. Sin, blasphemy, and hypocrisy lead to the corruption of a person's shakelah. On the other hand, the personality shaped by one's deliberate behaviors also influences their subsequent choices. An individual's shakelah significantly impacts his/her choice of faith or blasphemy, benefiting from divine guidance, and other critical decisions.

Keywords: shakelah, temperament, free will, voluntary action, relationship between shakelah and free will.

نوع مقاله: پژوهشی

شاخصه‌های منشأ ارزش اخلاقی از منظر قرآن کریم با تأکید بر آرای آیت‌الله مصباح یزدی

mohiti@maaref.ac.ir

حسن محیطی اردکان /  استادیار گروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

مهم‌ترین بحث هستی‌شناختی در حوزه ارزش اخلاقی، مسئله منشأ ارزش اخلاقی است. منشأ ارزش اخلاقی در هریک از نظریات اخلاقی از ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی برخوردار است که موجب تمایز آن نظریه از نظریات رقیب می‌شود و از این منظر، توجه به آن حائز اهمیت است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی استنباط شاخصه‌های منشأ ارزش اخلاقی از آیات قرآن کریم و به صورت ضمنی بیان تأثیر هریک از این شاخصه‌ها در شکل‌گیری نظریه اخلاقی متمایز برخاسته از قرآن کریم و نسبت آن با سایر نظریات است. حاصل پژوهش پیش رو نشان می‌دهد که منشأ ارزش اخلاقی از منظر قرآن کریم واقعیت عینی دارد، نه ذهنی؛ معنوی است، نه مادی؛ عقلانی است، نه غیرعقلانی؛ محرک و انگیزه‌بخش است، نه بی‌تفاوت؛ درونی است، نه بیرونی؛ و واحد است، نه متکثر. بر این اساس می‌توان مدعی شد که نظریه اخلاق قرآنی می‌تواند نوع خاصی از فضیلت‌گرایی اخلاقی به‌شمار آید که بر واقعیت، معنویت، عقلانیت و وحدت متمرکز است؛ انگیزه فاعل اخلاقی را برای صدور فعل تأمین می‌کند و اسباب تکامل جوهر وجودی انسان را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: منشأ ارزش اخلاقی، اخلاق قرآنی، تقوا، ایمان، فضیلت‌گرایی اخلاقی.

مقدمه

اساسی‌ترین پرسش هستی‌شناختی درباره ارزش اخلاقی پرسش درباره منشأ و سرچشمه ارزش اخلاقی است. منشأ ارزش اخلاقی، وجه امتیاز امور اخلاقی و نقطه شروع تمایز اخلاق از سایر حوزه‌های معرفتی است. تاکنون تفاسیر متفاوت و گاه متقابلی از چیستی منشأ ارزش اخلاقی و مصداق آن ارائه شده و همین امر، تکوین و تفکیک مکاتب گوناگون اخلاقی را به همراه داشته است که از جهت ارتباط با واقعیت عینی، به «واقع‌گرا» و «غیرواقع‌گرا» و از جهت هنجاری، به «فضیلت‌گرایی اخلاقی»، «نتیجه‌گرایی اخلاقی» و «وظیفه‌گرایی اخلاقی» تقسیم شده‌اند.

«فضیلت‌گرایی اخلاقی» یا «اخلاق فضیلت» رویکردی در اخلاق هنجاری است که در آن بر منش، حالات و صفات نفسانی انسان تأکید می‌شود. در فضیلت‌گرایی اخلاقی تلاش بر اصلاح درونی انسان است. مفهوم کلیدی در این رویکرد، «فضیلت» است و مسائل مرتبط با رشد اخلاقی، ارزش ذاتی فضیلت، الگوی اخلاقی، انگیزه و رابطه میان معرفت و فضیلت از مهم‌ترین مسائلی‌اند که فضیلت‌گرایان به آنها توجه کرده‌اند. در این دیدگاه، اخلاقی بودن به معنای مطابقت رفتار با غایت یا وظیفه‌ای خاص نیست؛ بلکه به معنای واجد بودن ملکات نفسانی متناسب با شئون انسان است.

وظیفه‌گرایی اخلاقی به دیدگاهی گفته می‌شود که در آن، معیار ارزش و لزوم اخلاقی، انجام وظیفه و تکلیف است. به تعبیر دیگر، کار خوب یا درست کاری نیست که مطابق فضیلت باشد یا غایت خاصی را به دنبال داشته باشد؛ بلکه کار خوب یا درست کاری است که به نیت انجام وظیفه محقق شود. دیدگاه‌های متعددی نظیر قراردادگرایی، اخلاق اگزیستانسیالیسم، نظریه امر الهی، شهودگرایی و نظریه اخلاق کانت، وظیفه‌گرا به‌شمار می‌آیند.

تمام این دیدگاه‌ها بر تکلیف و وظیفه به‌عنوان معیار ارزیابی اخلاقی اتفاق نظر دارند؛ اما در زمینه معنانشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاق تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند. سه دیدگاه نخست به ترتیب اخلاق را مرتبط با قرارداد اجتماعی، تصمیم و انتخاب فردی، و اوامر الهی می‌دانند و در زمره غیرواقع‌گرایی اخلاقی قرار دارند. شهودگرایان برخی مفاهیم اخلاقی را غیرقابل تعریف می‌دانند و بر شهود اخلاقی به‌عنوان راه شناخت اخلاق تأکید می‌کنند. بر اساس دیدگاه کانت، مفاهیم اخلاقی قابل تعریف‌اند و با عقل عملی می‌توان به معرفت‌های اخلاقی پی برد. شهودگرایی و وظیفه‌گرایی کانت، هر دو جزء دیدگاه‌های واقع‌گرایند و در زمره توجیه‌گرایی اثبات‌ناپذیر قرار دارند. «غایت‌گرایی» به دیدگاهی اطلاق می‌شود که در آن، کمال و سعادت ارزش ذاتی دارد و معیار اخلاق شمرده می‌شود. پس افعال اخلاقی بر اساس غایت یا نتیجه ارزیابی می‌شوند. دیدگاه‌های غایت‌گرا در این نکته با یکدیگر اتفاق نظر دارند که معیار ارزش اخلاقی دستیابی به کمال نهایی است؛ اما در اینکه مصداق این کمال نهایی لذت، آرامش خاطر، قدرت، دیگرخواهی، سود یا امور دیگر است، با یکدیگر اختلاف نظر دارند و بر این اساس به لذت‌گرایی، دنیاگرایی، قدرت‌گرایی، عاطفه‌گرایی، سودگرایی و... تقسیم می‌شوند. همچنین در این نکته با یکدیگر اختلاف دارند که در انجام فعل اخلاقی، کمال و خیر چه کسی را باید در نظر گرفت؛ خود، دیگران یا همه؟ بر همین اساس، مکاتب غایت‌گرا به سه دسته خودگرایی، دیگرگرایی و همه‌گرایی تقسیم می‌شوند و هر کدام مشتمل بر نظریاتی هستند که

در جزئیات با یکدیگر تفاوت دارند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵؛ محیطی اردکان و احمدی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۲-۱۵۸، ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۸۲-۱۸۳؛ Slote, 2001, p.1691-1693).

در مواجهه با برخی دیدگاه‌ها، ممکن است عناصری از نظریه‌های فوق مشاهده شود و به همین دلیل برخی پژوهشگران از ترکیب آنها با یکدیگر سخن به میان آورده‌اند و بدین ترتیب، گونه‌های مختلفی از فضیلت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی مطرح شده است. «فضیلت‌گرایی غایت‌گرا» نمونه‌ای از این نوع نظریات است که تبیین آن در فهم مدعای مطرح‌شده در این نوشتار و پیشگیری از تلقی ادعای استقلال فضیلت‌گرایی مطرح‌شده از غایت‌گرایی، مؤثر خواهد بود. فضیلت‌گرایی غایت‌گرا به شاخه‌ای از فضیلت‌گرایی اطلاق می‌شود که عناصری از فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی در آن وجود دارد؛ بدین معنا که ممکن است منشأ ارزش اخلاقی، دست یافتن به غایت باشد؛ اما آن غایت به گونه‌ای است که از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریات فضیلت‌گرا، نظیر درونی و مرتبط با نفس فاعل بودن و انگیزه‌بخش بودن برخوردار است و همین امر این نوع نظریه را از سایر نظرات متمایز می‌کند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷-۱۵۸). دیدگاه اخلاقی ارسطو نمونه‌ای از فضیلت‌گرایی غایت‌گرا به‌شمار می‌آید و از این جهت دیدگاه وی با مدعای مقاله پیش رو نزدیک و مشابه است؛ گرچه این دو از وجوه بسیار مهم دیگری با یکدیگر تفاوت دارند (محیطی اردکان و احمدی، ۱۳۹۸).

پرسی که برای آشنایان به مکاتب و نظریات مختلف اخلاقی از یک‌سو و معارف و آموزه‌های قرآنی از سوی دیگر پیش می‌آید، این است که ارزش‌های اخلاقی مطرح‌شده در قرآن کریم و مبانی آن به کدام‌یک از مکاتب و نظریات مطرح‌شده در حوزه اخلاق و فلسفه اخلاق نزدیک‌تر و از کدام دورتر است. بدیهی است که پاسخ به این پرسش مهم مستلزم آشنایی با مبانی اخلاقی سایر نظریات از یک‌سو و مبانی اخلاق قرآنی از سوی دیگر است. پژوهش حاضر با تمرکز بر آیات قرآن کریم و بررسی دلالت‌های فلسفی آن، تأمین مبانی اخلاق قرآنی را هدف قرار داده و به معرفی شاخصه‌های بنیادین منشأ ارزش اخلاقی از منظر قرآن کریم پرداخته است.

معرفی شاخصه‌های بنیادین منشأ ارزش اخلاقی، دست‌کم از دو جهت حائز اهمیت است: تعمیق شناخت اخلاق قرآنی، و تمایز آن از سایر نظریات غیراسلامی یا نظریات اسلامی غیراصیل. با اینکه در نگاه نخست به نظر می‌رسد اخلاق قرآنی در بین عوام و خواص مسلمانان شناخته‌شده باشد، اما در نگاهی دقیق‌تر باید اذعان کرد که تنها کلیات یا اصول اخلاق قرآنی شناخته‌شده است، بدون آنکه بتوان ظرافت‌های آن را شناخت و در برابر پرسش‌های جدید درباره مبانی اخلاق قرآنی پاسخ‌های دقیقی ارائه کرد؛ افزون بر اینکه عدم تعمیق در مبانی اخلاق قرآنی می‌تواند زمینه‌ساز تحریف اندیشه‌های قرآنی و اسلامی به شکل‌های گوناگون باشد. تمایز اخلاق قرآنی از سایر نظریات نیز وجه دوم اهمیت است. تطبیق و مقایسه بین اخلاق قرآنی و سایر رویکردهای اخلاق اسلامی (مانند اخلاق فلسفی و عرفانی) و سایر نظریات اخلاقی غربی و شرقی مستلزم شناخت دقیق مختصات اخلاق قرآنی است. هر دو وجه یادشده، به‌ویژه با توجه به حوادث کنونی بین‌المللی مرتبط با ظلم آشکار مستکبران جهانی و مظلومیت مسلمانان غزه که زمینه را برای بیداری وجدان آزادگان جهان و ترغیب ایشان به بررسی نظام فکری برخاسته از منابع اصیل معرفت اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم را فراهم آورده، قابل اعتنا و توجه است.

افزون بر این، بیان ویژگی‌های مبانی اخلاق قرآنی به ایضاح مباحث درون دینی به لحاظ ایجابی کمک می‌کند؛ همچنین در نقد دیدگاه‌های بالفعل یا بالقوه‌ای نیز مؤثرند که یا به انعکاس ارزش‌های اخلاقی در قرآن کریم باور ندارند یا هویت مستقلی را برای نظریه‌ای برگرفته از قرآن کریم در حوزه اخلاق قائل نیستند یا با تفاسیر نادرست از آیات الهی منکر تمایز ماهوی بین اخلاق الهی برگرفته از قرآن کریم و گونه‌های مختلف اخلاق بشری‌اند.

بنابراین پژوهش پیش رو منشأ ارزش اخلاقی را از جهت شاخصه‌های اصلی و بنیادین بررسی خواهد کرد و به این پرسش پاسخ خواهد داد که بر اساس قرآن کریم منشأ ارزش اخلاقی از چه شاخصه‌هایی برخوردار است. در این راستا و پیش از هر چیز لازم است که مراد از مفاهیم کلیدی، یعنی ارزش، ارزش اخلاقی و منشأ ارزش اخلاقی روشن شود؛ سپس انعکاس ارزش‌های اخلاقی در قرآن کریم، به عنوان مهم‌ترین مبنای پژوهش حاضر، مورد توجه قرار می‌گیرد و در ادامه، با تمرکز بر آیات قرآن کریم، شاخصه‌های منشأ ارزش اخلاقی از منظر قرآن کریم شمارش خواهد شد.

۱. مفاهیم

۱-۱. ارزش

تاکنون تعاریف زیادی برای مفهوم ارزش ارائه شده است؛ تاجایی که برخی حدود ۱۴۰ تعریف متفاوت را برای این مفهوم یافته‌اند؛ اما ارائه معنایی که مورد اتفاق همه یا بیشتر اندیشمندان باشد، بسیار دشوار یا غیرممکن است (ون دث و بروگ، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴). برخی نیز احتمال بدیهی بودن یا نبود معادل مفهومی برای واژه ارزش را قوی دانسته‌اند (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۱). به هر صورت، این مفهوم درباره مطلوبیت امور به کار می‌رود؛ برای نمونه، درباره اموری که به گونه‌ای مطلوب فرد، افراد خاص یا عموم انسان‌ها باشند، گفته می‌شود که آن امور دارای ارزش‌اند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶-۱۰۸).

همچنین مطلوبیت در هر حوزه‌ای، بسته به اینکه فی‌نفسه و ناوابسته به مطلوبیت امور دیگر باشد یا وابسته، به دو دسته ذاتی و غیری تقسیم می‌شود و بر این اساس، ارزش نیز دو قسم است: ذاتی و غیری (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۵۲-۵۳). گاهی ارزش به معنای عام‌تری به کار می‌رود که مطابق آن، امور بالارزش دارای ارزش مثبت‌اند؛ امور ضدارزش ارزش منفی دارند و امور بی‌ارزش دارای ارزش خنثی یا صفرند. بنابراین با کاربرد ارزش در معنای عام، می‌توان ارزش را به سه دسته مثبت، منفی و خنثی (صفر) تقسیم کرد.

۱-۲. ارزش اخلاقی

ارزشی که در علم اخلاق مطرح است و از آن به ارزش اخلاقی تعبیر می‌شود، به معنای مطلوبیت خاص، یعنی مطلوبیت اخلاقی است. مطلوبیت اخلاقی به صفات اکتسابی و افعال اختیاری انسان مربوط است؛ زیرا موضوع اخلاق و گزاره‌های اخلاقی، صفات و رفتارهای اختیاری انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف ج ۱، ص ۴۸-۵۰؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۶۸). به تبع ارزش، ارزش اخلاقی نیز به دو قسم ذاتی و غیری تقسیم می‌شود. در اخلاق، آنچه ذاتاً مطلوب است، ارزش ذاتی دارد؛ و صفات و رفتارهایی که موجب دستیابی به مطلوب ذاتی‌اند، ارزش غیری دارند. همچنین متعلق هریک از انواع ارزش

ذاتی و غیر اخلاقی می‌تواند بالارزش، ضد ارزش و بی‌ارزش یا دارای ارزش مثبت، منفی و خنثی باشد. معیار مثبت، منفی و خنثی بودن ارزش‌های غیر، تناسب و سازگاری متعلق ارزش غیر با ارزش ذاتی است. بنابراین اگر متعلق ارزش غیر با ارزش ذاتی متناسب و سازگار باشد، بالارزش یا دارای ارزش مثبت است؛ اگر متعلق ارزش غیر با ارزش ذاتی نامتناسب و ناسازگار باشد، ضد ارزش یا دارای ارزش منفی است و در صورت تعادل میان سازگاری و ناسازگاری، بی‌ارزش یا دارای ارزش خنثی یا صفر است. ارزش اخلاقی در این پژوهش به معنای اعم از لزوم یا الزام اخلاقی است و آن را نیز شامل می‌شود و از این جهت، از معنای مضیق ارزش، که معمولاً در عرض لزوم یا الزام اخلاقی قرار می‌گیرد، متمایز است.

۱-۳. منشأ ارزش اخلاقی

«منشأ» در لغت مترادف با سرچشمه، مبدأ، محل پیدایش، منبع، سبب، باعث و موجب است و در این معانی استفاده می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۲)، ذیل واژه «منشأ». این واژه در اصطلاح ممکن است در معانی متفاوت معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و هستی‌شناختی به کار گرفته شود. اولین معنای محتمل، معنای منبع بودن است. در این صورت، بحث درباره ارزش اخلاقی، ماهیت معرفت‌شناختی پیدا می‌کند و سخن بر سر این است که برای تشخیص ارزش‌های اخلاقی و فهم مصادیق فضایل و رذایل اخلاقی باید به کدام منبع یا منابع معرفت رجوع کرد. همچنین ممکن است معنای روان‌شناختی از این واژه اراده شود.

معنای محتمل دوم، مبدأ روان‌شناختی است و مراد از منشأ ارزش اخلاقی، مبدأ روان‌شناختی ارزش اخلاقی است. در این هنگام پرسش این است که چه عوامل روان‌شناختی‌ای می‌تواند در باور به ارزش‌های اخلاقی تأثیرگذار باشد؛ به تعبیر دیگر، اگر مردم به ارزش‌های اخلاقی باورمندند، این باورمندی به لحاظ روان‌شناختی متأثر از کدام عوامل است؟ روشن است که فهم این عوامل می‌تواند در تثبیت ارزش‌های اخلاقی و ترویج آن مؤثر واقع شود و در نوع خود بحثی مهم قلمداد می‌شود. سوئمن معنایی که ممکن است منشأ اراده شود، معنایی معادل با معیار و ملاک است. در این معنا، زمانی که از منشأ ارزش اخلاقی سخن به میان می‌آید، بحث بر سر معیار ارزش اخلاقی است و به پاسخ به این پرسش پرداخته می‌شود که ملاک و معیار خوب بودن امور خوب یا بد بودن امور بد چیست. منشأ در این معنا سرچشمه ارزش‌های اخلاقی به‌شمار خواهد آمد و ارزش سایر ارزش‌های اخلاقی بر اساس آن سنجیده می‌شود.

۲. منشأ ارزش اخلاقی در قرآن کریم

پیش از بررسی ویژگی‌های منشأ ارزش اخلاقی بر اساس آیات قرآن کریم، لازم است اصل مصداق منشأ ارزش اخلاقی مورد توجه قرار گیرد تا با درک دست‌کم اجمالی از آن، شاخصه‌های مرتبط با آن منشأ به‌صورت بهتری درک و فهم شود. از این رو مفهوم تقوا و نسبت آن با منشائیت ارزش اخلاقی مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۱-۲. منشأ بودن تقوا و ایمان برای ارزش اخلاقی

کلمه «تقوا» اسم مصدر از «اتَّقَی، یتَّقَی» است و ریشه این کلمه از ماده «وقایه» است و در اصل، «وقوی» بوده که واو به تاء تبدیل شده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۷۰). معنای لغوی تقوا

این است که انسان نفس و جان خود یا دیگری را از آنچه از آن بیمناک است، نگه دارد و تفاوت نمی‌کند که آن خطر چه باشد. در فارسی از این معنا به «پرهیزگاری» تعبیر می‌شود. بنابراین در اصل معنای لغوی تقوا، مفهوم «خوف» اشراب شده و گاهی به خود خوف و ترس، «تقوا» اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۸۱).

آیت‌الله مکارم شیرازی معتقد است که مفهوم تقوا به معنای نگهداری یا خویش‌داری است و یک نیروی کنترل درونی شمرده می‌شود که انسان را در برابر طغیان شهوات حفظ می‌کند و در واقع، نقش ترمز نیرومندی را دارد که ماشین وجود انسان را در پرتگاه‌ها حفظ می‌کند و از تدروی‌های خطرناک بازمی‌دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۹).

آیت‌الله مصباح به تبیین معناشناختی از تقوای اخلاقی در قرآن کریم می‌پردازد و معتقد است که از نظر قرآن، در مفهوم اخلاقی تقوا سه ویژگی باید لحاظ شود: اولاً خطر مورد احتراز باید از ناحیهٔ فاعل مختار باشد؛ بنابراین حفظ خود از خطرانی که از آسمان یا دیگر عوامل طبیعی انسان را تهدید می‌کند، ربطی به اخلاق ندارد؛ ثانیاً از آنجایی که مهم‌ترین مسئله برای شخص مؤمن، حیات اخروی و مسائل دینی و معنوی است، این خطر باید متوجه سعادت ابدی و دین انسان باشد؛ ثالثاً در جهان‌بینی توحیدی، از آن‌جایی که هر نفع و ضرری از جانب خداوند متعال است، بر همین اساس انسان موحد علت فاعلی و اصلی هر خطری را - قطع نظر از وسایط - خداوند متعال می‌داند و بر همین اساس ویژگی سوم تقوا این است که انسان در برابر خداوند تقوا دارد، نه در برابر غیر او. بر اساس این ویژگی‌ها، مقصود از «تقوای اخلاقی» حالت و ملکه‌ای است که به‌واسطهٔ آن، انسان خطری را که از جانب رفتارهای اختیاری خودش سعادت ابدی و اخروی‌اش را تهدید می‌کند، از خود دور کند. به چنین شخصی «متقی» و به آن حالت و ملکهٔ خاص «تقوا» گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۲۴۲-۲۴۳).

در مجموع با نظر به کارکردهای مختلف معنایی مفهوم تقوا می‌توان سه معنای آن را از یکدیگر تفکیک کرد و معنای مورد نظر را از میان آنها مشخص نمود. یکی از پرکاربردترین معانی تقوا، انجام واجبات و ترک محرمات است و به تعبیر دیگر بر اعمال صالح صدق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۱۲۱). کاربرد دیگر تقوا، ممکن است افزون بر فعل و ترک، ناظر به حالتی درونی نیز باشد که با تقوا به معنای فوق تلازم دارد؛ بدین معنا که در صورت تحقق شرایط و فقدان موانع، این حالت نفسانی موجب صدور فعل متناسب خواهد شد یا دوری از فعل نامناسب را به دنبال خواهد داشت. این معنا از تقوا وسیله و ابزاری برای تقرب به خداوند است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۲۶۶). تقوا در معنای نخست، وصف فعل و ترک فعل است و از این جهت، ارزش آنها وابسته به امر دیگری است که گاه «ایمان» نامیده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۱۶۶). تقوا به معنای دوم نیز، گرچه وصف حالتی از حالت‌های نفس است، با کمال نهایی انسان (قرب الهی) یکی نیست؛ هرچند تقوا در این معنا نیز از ویژگی‌ها و فضایل مهم اخلاقی به‌شمار می‌آید و تقویت آن می‌تواند به آن مرتبه منتهی شود. از این رو در برخی تعبیر، از آن به راه دستیابی به قرب الهی یا سعادت ابدی یاد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۱۶۶). تقوا در آیه ۲۰۰ سورة آل عمران (اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) بر این معانی قابل حمل است.

افزون بر دو معنای اخیر، تقوا در برخی موارد صفت عام کمال انسان است و به معنای قرب به خداوند به کار می‌رود یا دست‌کم با آن تلازم دارد؛ به گونه‌ای که درجه تقوای هر کس همان درجه قرب او به خداست (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۸). تقوا به این معنا حاصل و نتیجه افعال نیک و دوری از افعال ناپسند و همچنین نتیجه و حاصل همه صفات اکتسابی کمالی انسان است.

تقوا به معنای سوم (باتقوا بودن) با باور به خداوند، معاد و نبوت تلازم دارد و از این رو به لحاظ حیثیت‌های مختلف، همین امر سرچشمه فضایل دیگری مانند خوف و خشیت می‌شود. برخی صاحب‌نظران حوزه اخلاق اسلامی معتقدند چنین معنایی از تقوا، که آمیخته به ایمان به خداوند، روز قیامت و معاد است، «هم اصول اخلاق اسلامی را دربردارد و هم جهت حرکت را نشان می‌دهد و می‌توان آن را به عنوان تنها ملاک ارزش در افعال اختیاری انسان مطرح کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۳۲). تنها ملاک دانستن تقوا در این تفسیر، مربوط به مفهوم عام تقواست.

در تحلیلی دیگر درباره منشأ ارزش، بر این نکته تأکید شده است که ارزش اخلاقی در اخلاق اسلامی وابسته به نیت (تقرب) فاعل اخلاقی است و تحقق آن نیز مستلزم ایمان به خداوند و روز قیامت است. بنابراین آنچه منشأ ارزش اخلاقی به‌شمار می‌آید، همان ایمان به خداوند و روز قیامت است و به تعبیری ارزش‌های اخلاقی در اندیشه اخلاقی اسلام، ریشه در نظام عقیدتی اسلام دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۱۱۶-۱۱۷). همچنین از آنجاکه ایمان نیز فعلی جوانحی و اختیاری است، خود در امور دیگری نظیر علم و معرفت یا کمال‌طلبی انسان ریشه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۱۱۷-۱۱۸). بر اساس این تحلیل نیز ایمان منشأ ارزش اخلاقی است؛ به این معنا که ارزش ایمان ذاتی است و در بین امور اختیاری، ارزش آن وابسته به امر دیگری نیست. همچنین ارزش اخلاقی سایر افعال، وابسته به آن است.

این دو تحلیل (منشأ دانستن تقوا به معنای سوم و ایمان به معنای خاص) را نباید با یکدیگر ناسازگار دانست؛ زیرا در تقوا به معنای مورد نظر، ایمان نیز مندمج است و در شواهدی از قرآن کریم - که در ادامه به آن اشاره خواهد شد - همین معنای تقوا می‌تواند یکی از معانی محتمل تفسیر شود.

به آیات متعددی از قرآن کریم برای اشاره به وابستگی ارزش اعمال انسان به ایمان و منشأ بودن ایمان نسبت به آنها استناد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۶۵-۷۰). از جمله آنها می‌توان به آیه ۹۷ سوره نحل (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً...) اشاره کرد. افزون بر ایمان، تقوا و پرهیزگاری (به معنای یادشده) در بسیاری از آیات قرآن کریم و به شیوه‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است. در تعداد قابل توجهی از این آیات، نظیر آیه ۲۱ سوره بقره و آیه ۷۶ سوره آل عمران، خداوند متعال با امیدبخشی در زمینه دستیابی به تقوا و پرهیزگاری، به عبادت خداوند فراخوانده است. این دسته از آیات، به‌ویژه آیه اخیر، گمان‌آشنایان به آموزه‌های قرآنی را در خصوص منشأ بودن تقوا نسبت به سایر ارزش‌های اخلاقی برمی‌انگیزد. این گمان زمانی بیشتر تقویت می‌شود که مفاد گزاره پایانی آیه ۸ سوره مائده به صورت ویژه مورد دقت و توجه قرار گیرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...». در این آیه، نزدیک‌تر بودن به تقوا به عنوان وجه لزوم رعایت عدالت معرفی شده است.

شاهد دیگری که می‌توان به آن در جهت منشأ بودن تقوا استناد کرد، آیه ۱۳ سوره حجرات است؛ جایی که گرامی‌ترین افراد نزد خداوند، باتقواترین آنها دانسته شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». بر اساس این آیه شریفه می‌توان تقوا و پرهیزگاری را منشأ ارزش اخلاقی دانست. تعبیر «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» بر این نکته دلالت مؤکد دارد که معیار ارزشمند بودن افعال، تقواست و چنان‌که پیش از این توضیح داده شد، تقوا مفهومی غنی است که ایمان به خداوند و لوازم آن (ایمان به معاد و نبوت) را نیز به همراه دارد.

۳. واقعی بودن منشأ ارزش اخلاقی

یکی از دسته‌بندی‌های مکاتب اخلاقی که طرح آن با نام آیت‌الله مصباح یزدی گره خورده، تقسیم آنها بر اساس ارتباطشان با واقعیت عینی است. بر این اساس، آن دسته از نظریاتی که منشأ اخلاق را اموری ساجکتیو و ذهنی نظیر خواست و احساس فرد یا توافق جمع می‌دانند، در زمره مکاتب غیرواقع‌گرا قرار می‌گیرند و نظریاتی که منشأ اخلاق در آنها امور آبجکتیو و عینی (به معنای نفی ذهنی و ساجکتیویته) است، جزء مکاتب واقع‌گرا به‌شمار می‌آیند. با بررسی آیات قرآن کریم از این منظر، به‌وضوح واقع‌گرایی اخلاقی قابل استنباط و استنتاج است. در ادامه، ضمن اشاره به آیات نافی حسن و قبح شرعی، احساسی و عرفی، به ویژگی واقعی بودن منشأ ارزش اخلاقی در رویکرد قرآنی اشاره شده است.

۳-۱. نفی منشأ شرعی برای ارزش اخلاقی

در آیات متعددی از قرآن کریم به حسن و قبح واقعی اشاره شده است؛ دیدگاهی که در برابر نظریات اشاعره مبنی بر حسن و قبح شرعی قرار دارد. در این باره می‌توان به آیه ۱۳ سوره لقمان اشاره کرد: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ». در این آیه، پس از نهی از شرک‌ورزی به خداوند متعال، به پشتوانه واقعی این نهی، یعنی مصداق ظلم بودن شرک، اشاره شده است. در آیه ۱۵۷ سوره اعراف (يَا مُرْهُمُ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ) نیز منشأ امر و نهی الهی معروف و منکر بودن فعل دانسته شده است، نه اینکه منشأ معروف و منکر، امر و نهی الهی باشد و این امر نیز به‌وضوح بر استقلال حسن و قبح از امر و نهی الهی در مقام ثبوت دلالت دارد و شاهدی بر واقع‌گرایانه بودن اخلاق قرآنی است. آیات ۱۰۴ سوره آل عمران، ۳۴ سوره فصلت و ۶۰ سوره الرحمن نیز بر واقعی بودن منشأ ارزش اخلاق قرآنی و به‌طور عام بر نفی شرعی بودن اخلاق الهی دلالت دارند. به‌تعبیردیگر، محکی این آیات را می‌توان در برابر مدعای قائلین به نظریه امر الهی، نظیر اشاعره، دانست که حسن و قبح را وابسته به امر و نهی الهی می‌دانند و فرامین الهی را منشأ ارزش اخلاقی می‌شمارند. از نظر ایشان، آنچه بالذات ارزشمند یا ضارزش است، متعلق امر و نهی خداوند است و با قطع نظر از فرامین الهی نمی‌توان ماهیت منشأ اخلاقی را درک کرد. این در حالی است که مطابق آیات ذکرشده، حتی با قطع نظر از اوامر و نواهی الهی، به لحاظ منطقی می‌توان از منشأ ارزش اخلاقی سخن به میان آورد؛ گرچه کشف مصداق منشأ ارزش اخلاقی ممکن است نیازمند توجه به همه منابع معرفت، از جمله اوامر و نواهی خداوند متعال، باشد. به هر صورت بر اساس آیات متعدد قرآن کریم، ارزش‌های اخلاقی ریشه در واقعیت دارند، نه در صرف اوامر و نواهی الهی.

۳-۲. نفی منشأ احساسی برای ارزش اخلاقی

مراد از «احساس» در اینجا، خواسته‌های نفسانی انسان و به تعبیر دیگر هوا و هوس است. ویژگی ارزش‌های اخلاقی قرآنی فاصله عمیقی است که این دسته از ارزش‌ها با خواسته‌های نفسانی انسان دارند. ارزش‌های اخلاقی از منظر قرآن کریم تابع هوا و هوس انسان نیستند. این امر در آیات متعددی منعکس شده است؛ برای نمونه، خداوند متعال در آیه ۲۸ سوره کهف مؤمنان را از تبعیت هوا و هوس پرهیز داده است: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ قُرْطُطًا».

آیات دیگری نیز بر تقابل اخلاق اسلامی با هوای نفسانی اشاره دارند و نشان می‌دهند که بر اساس اخلاق قرآنی نمی‌توان خواست نفسانی انسان را منشأ حسن و قبح قرار داد. در آیه ۴۳ سوره فرقان (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...) و آیه ۲۳ سوره جاثیه (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...) با تعبیر مشابهی به مذمت کسانی پرداخته است که پیروی از هوا و هوس را آرمان و هدف خود دانسته‌اند. آیه ۲۶ سوره ص نیز تبعیت از هوا را مایه گمراهی از راه خدا دانسته است و به تقابل اخلاق قرآنی و اخلاق احساسی اشاره می‌کند: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحُسَابِ».

۳-۳. نفی منشأ عرفی برای ارزش اخلاقی

افزون بر اینکه اخلاق قرآنی در تقابل با نظریه امر الهی (قائلین به حسن و قبح شرعی) و احساس‌گرایی (قائلین به احساسی بودن منشأ ارزش اخلاقی) قرار دارد، با دیدگاه‌های عرف‌گرا، که دسته دیگری از دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا به‌شمار می‌آیند نیز ناسازگار است (محیطی اردکان، ۱۳۹۶). در قرآن کریم با شدت و وضوح، از تبعیت از عرف نهی شده است و مطابق آیات شریفه، بین کثرت پیروان یک نظریه یا عمل اخلاقی و درستی آن تلازمی وجود ندارد. در آیات متعددی نظیر آیه ۱۰۴ سوره مائده، تبعیت و تقلید از گذشتگان مذمت شده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ».

در برخی آیات، فقدان علم و یقین به‌عنوان دلایل عرف‌گرایی و تبعیت از پیشینیان مطرح شده است؛ برای نمونه در آیه ۱۱۶ سوره انعام، تبعیت از اکثر انسان‌ها مایه گمراهی از راه خدا دانسته و منشأ آن تبعیت از ظن و گمان اعلام شده است: «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ». آیه ۲۴ سوره انبیاء نیز اکثریت را تابع ظن و گمان دانسته و منشأ چنین تبعیتی را عدم علم به حق معرفی کرده است: «أَمْ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّن مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُّعْرِضُونَ». در آیه ۳۶ سوره یونس نیز ضمن مذمت عرف‌گرایی، به ریشه تبعیت از ظن و گمان به‌عنوان مبدأ فعل عموم انسان‌ها اشاره شده است: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ».

۴. معنوی بودن منشأ ارزش اخلاقی

یکی از شاخصه‌های اخلاق قرآنی، ارتباط آن با ایمان فاعل اخلاقی است؛ بدین معنا که اخلاقی بودن یک فعل، وابسته به ارتباط آن با تقوای الهی است و روشن است که تقوای الهی ناظر به حالات معنوی فاعل اخلاقی و آکنده

از مضامین معنوی است. رویکرد معنوی به اخلاق، که به‌وضوح در قرآن کریم منعکس شده است، در برابر رویکردهای ماتریالیستی و مادی‌گرایانه به اخلاق قرار دارد. معنوی بودن تقوای الهی پیوندی ناگسستنی با اصل ایمان به غیب دارد؛ به‌گونه‌ای که در برخی آیات، نظیر آیات ۲ تا ۴ سورة بقره، پرهیزگاران و متقین با ایمان به غیب شناسانده شده‌اند: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ». روشن است که ایمان به آنچه بر پیامبر اسلام ﷺ و پیامبران پیشین نازل شده است و نیز ایمان به آخرت، مصادیقی از ایمان به غیب‌اند و ایمان به غیب مورد نظر در این آیات، بیش از آنکه مربوط به امور مادی باشند، از نوع معنوی‌اند. در آیات دیگری شرط ایمان برای دستیابی به حیات طیبه و زندگی مطلوب انسانی کاری درست شمرده شده است. بر اساس این دسته از آیات، انجام اعمال صالح شرط لازم برای دستیابی به حیات طیبه است؛ اما شرط کافی نیست. مطابق آیه ۹۷ سورة نحل، عمل صالح در صورتی به حیات طیبه منتهی می‌شود که همراه با ایمان باشد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ فَلَنَحْيِيَنَّاهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». بر این اساس، آنچه موجب قبولی عمل شمرده شده، ایمان است. ایمان امری معنوی است و مصادیق آن، مطابق آیه ۲۸۵ سورة بقره، ایمان به خداوند، ملائکه الهی، کتب آسمانی و رسولان الهی است و مطابق آیات آغازین سورة بقره، شامل ایمان به غیب، آموزه‌های وحیانی و آخرت است، که همه این امور با رشد نفس علوی انسان که امری معنوی است، سروکار دارند.

۵. عقلانی بودن منشأ ارزش اخلاقی

در تبیین فوق روشن شد که تحقق تقوا منوط به تحقق ایمان به غیب و سایر امور معنوی ماورایی به‌عنوان عناصر معنوی دخیل در ارزش اخلاقی با رویکرد قرآنی است. همان‌طور که پیش از این توضیح داده شد، مراد از تقوا معنای عام آن است و مشتمل بر عنصر ایمان نیز می‌شود و از آنجاکه ایمان با مقوله شناخت و معرفت سروکار دارد، می‌توان تقوا را با معرفت و عقلانیت مرتبط دانست، که اخلاق قرآنی را از مکاتبی نظیر ایمان‌گرایی کیرکگارد متمایز خواهد کرد؛ زیرا ایمان بدون معرفت امکان‌پذیر نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۸). البته اذعان به پیوند میان ایمان و معرفت بدان معنا نیست که تصور هریک بدون دیگری ممکن نیست و تلازم طرفینی بین این دو برقرار است؛ زیرا گرچه ایمان بدون علم و معرفت امکان‌پذیر نیست، اما علم و معرفت بدون ایمان ممکن است؛ زیرا ایمان، فعلی اختیاری است که در نتیجه علم و گرایش به متعلق آن پدید می‌آید. بنابراین ایمان کنشی است که مستلزم بینش و گرایش معطوف به متعلق ایمان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، الف، ص ۶۷).

به باور آیت‌الله مصباح یزدی، از جمله آیاتی که بر لزوم شناخت و معرفت برای تحقق ایمان دلالت دارند، می‌توان به آیه ۲۹ سورة روم اشاره کرد که منشأ هوا و هوس و در نتیجه گمراهی آنها را فقدان علم و آگاهی دانسته است. همچنین در آیه ۲۸ سورة فاطر، خشیت که لازمه ایمان است، از ویژگی‌های صاحبان علم شمرده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۳۰۹-۳۱۰).

آیه دیگری که در آن به ویژگی و شاخصه عقلانیت منشأ ارزش اخلاقی اشاره شده، آیه ۲۲ سوره انفال است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ». در این آیه، بدترین جنبندها نزد خداوند متعال افرادی معرفی شده‌اند که گوششان در برابر شنیدن سخن حق کر است و زبانشان از گفتن سخن حق لال (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۴۲). بر اساس این آیه از قرآن کریم، این افراد فاقد عقلانیت کافی برای درک حق‌اند. بنابراین همان‌طور که در آیه ۱۳ سوره حجرات برترین انسان‌ها نزد خداوند باتقواترین آنها معرفی شده‌اند، در آیه ۲۲ سوره انفال نقطه مقابل آن، یعنی بدترین انسان‌ها معرفی شده‌اند و آنها کسانی‌اند که به دلیل محرومیت از عقلانیت، فاقد پیش‌نیاز لازم برای برخورداری از تقوایند.

۶. انگیزه‌بخشی منشأ ارزش اخلاقی

کسی که به خداوند متعال و اوصاف کمالی او ایمان واقعی دارد، در برابر انجام عمل صالح بی تفاوت نخواهد بود؛ بلکه معرفت توحیدی، او را برای عمل به هر فعلی که موجب رضایت الهی است، برمی‌انگیزد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۷). بنابراین ایمان اگر واقعی باشد، در صورت فقدان موانع موجب انگیزه فاعل اخلاقی می‌شود تا بر اساس آنچه درونی شده (که همان ایمان واقعی است)، فعلی را انجام دهد و آن فعل صادرشده نتیجه‌ای جز رضایتمندی الهی را به دنبال نخواهد داشت. بنابراین بین فضیلت‌مندی به معنای اتصاف به ایمان واقعی و لحاظ رضایت الهی به‌عنوان نتیجه و غایت فعل، ناسازگاری وجود ندارد و این امر بر اساس نگاه فضیلت‌گرایی غایت‌گرا تفسیرپذیر است. بنابراین تقوا و ایمان به‌عنوان منشأ ارزش اخلاقی، انگیزه‌بخش و محرک‌اند، نه اینکه موجب سستی و بی تفاوتی فاعل اخلاقی باشند. از این‌رو اخلاق مؤمنانه برخاسته از قرآن کریم در برابر حوادث گوناگون پیرامون خود بی تفاوت نخواهد بود و در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و... به‌اندازه وسیع خود در گستره داخلی یا بین‌المللی مشارکت فعال خواهد داشت و با جان و دل از عنصر اصلی اخلاق قرآنی و بن‌مایه هویت متمایز اسلام و مسلمین دفاع خواهد کرد. به این حقیقت، در آیات متعددی از قرآن کریم، نظیر آیه ۷۴ سوره انفال اشاره شده است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَجَرُوا وَجَاهَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَصَرَّوْا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ».

نمونه دیگر، آیه ۱۷۷ سوره بقره است که در آن، پس از تعریف «بر» و نیکی» بر پایه ایمان، به لوازم عملی ایمان اشاره شده و در پایان، چنین ایمانی که در زمینه تحقق پیامدهای عملی انگیزه‌بخش است و در اثر آن، افعال نیک متعددی در عرصه‌های فردی و اجتماعی تحقق یافته‌اند، با وصف متقی بودن شناخته شده است:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ.

۷. درونی بودن منشأ ارزش اخلاقی

به دلیل نقش آفرینی تقوا و ایمان به‌عنوان مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده ارزش اخلاقی، رویکرد اخلاق قرآنی از جهت دیگری نیز از بسیاری از مکاتب اخلاقی متمایز است و آن جهت، درونی، باطنی یا قلبی بودن منشأ ارزش اخلاقی است. مراد از

درونی بودن ارزش اخلاقی این است که ارزش اخلاقی افعال اختیاری انسان در رویکرد قرآنی، وابسته به ایمان فرد و نیت و انگیزه اوست. چنانچه انگیزه فرد الهی باشد، فعل انجام‌شده دارای ارزش اخلاقی است و بهره‌مندی از نعمات بهشتی و رضایت الهی نیز بر آن مترتب می‌شود و چنانچه انگیزه و نیت فاعل اخلاقی شیطانی باشد، افعال وی نیز - هرچند صورت زیبایی داشته باشند - سبب نازیبا خواهند داشت و فاعل اخلاقی را به‌سوی شقاوت و نگون‌بختی سوق می‌دهند.

در آیه ۱۷۷ سوره بقره - که پیش از این به آن اشاره شد - برّ و نیکی به کسی تعریف شده است که به خداوند، روز قیامت، کتب آسمانی و تبیین ایمان داشته باشد و افعال متناسب با آن ایمان از او سر بزند. توجه به درونی بودن متعلق نیکی در آیه مذکور حائز اهمیت است؛ با این توضیح که در اینجا نیکی نخست با باورهای اساسی، که گاه از آن با عنوان «عقاید» یاد می‌شود، آغاز شده است. بنابراین سرآغاز و منشأ اخلاق، امری درونی و باطنی است (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۱).

توجه به ماهیت ایمان می‌تواند درونی و قلبی بودن ایمان را بیش از پیش روشن سازد. مطابق برخی روایات، ایمان عبارت است از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی: «حَقِيقَةُ الْإِيْمَانِ هُوَ تَصْدِيقُ بِالْجَنَانِ وَإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۱۶). در برخی آیات قرآن کریم نیز به ارتباط ایمان با قلب اشاره شده است؛ برای مثال، در آیه ۱۴ سوره حجرات خداوند متعال اطلاق مؤمن را برای اعرابی که صرفاً اصول دین را پذیرفته‌اند و ایمان هنوز در دل آنها رسوخ نیافته است، نادرست می‌شمارد و توصیه می‌کند که خود را به‌جای مؤمن، «مسلمان» بدانند: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...». این امر حاکی از آن است که قوام ایمان، به تصدیق قلبی است و بدون آن، اطلاق ایمان نادرست است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴الف، ص ۳۱۱).

تأکید بر نیت، باطن و پذیرش قلبی در مسائل اخلاقی، دیدگاه فضیلت‌گرایی اخلاقی را به ذهن متبادر می‌سازد و ذهن مخاطب آشنا با مکاتب فلسفی در مواجهه با چنین آیاتی، به‌سوی رویکرد فضیلت‌گرا سوق می‌یابد؛ رویکردی که یکی از وجوه امتیاز آن از دو دیدگاه رقیب، یعنی نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی، تأکید بر نیت و قلب و منش فاعل اخلاقی است، نه اینکه صرفاً به ارزش دآوری افعال (با توجه به نتایج یا بی‌توجه به آن) بپردازد (Hursthouse, 1997, P. 219)؛ گرچه به باور نویسنده، قرابت‌های زیادی بین فضیلت‌گرایی و اخلاق قرآنی وجود دارد که نمونه‌ای از آن در توجه به اراده، نیت و منش فاعل اخلاقی است و اینکه آنچه در نهایت مهم است، تغییر باطن و ملکات نفسانی انسان است؛ به‌گونه‌ای که جوهر وجودی انسان تغییر یابد و او را از فضای غلبه قوای حیوانی به تسلط قوای انسانی برساند و در نتیجه زمینه اتصال او را به عالم ملکوت فراهم سازد.

دراین‌باره می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱. آیه ۱۷۷ سوره بقره: «وَلَكِنَّ الْإِبْرَءَمَنْ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ»، که در تعریف برّ و نیکی، موصول «من» و صلة آن ذکر شده است. پرسشی که در اینجا مطرح است و بسیاری از مفسران بدان اشاره کرده‌اند، این است که چگونه «من» که اسم ذات است، خبر برای «برّ» واقع شده که اسم معناست؟ یکی از پاسخ‌های

مشهور به این پرسش این است که در اینجا، «بر» به معنای «بار» است؛ یا پیش از «من»، واژه دیگری نظیر «بر» در تقدیر است. پاسخ دیگر نیز حمل چنین ساختاری بر مبالغه به کار می‌رود؛ چنان که برای بیان مبالغه در «عدالت علی» و انتقال این معنا که علی علیه السلام مجسمه عدالت است، به جای اینکه گفته شود «علی علیه السلام عادل است»، گفته می‌شود «علی علیه السلام عدل است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۹۸-۵۹۹؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۰؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰). تفسیر فضیلت‌محور از این آیه به این صورت است که نیکی حقیقی جز با منش فاعل اخلاقی و اراده و نیت و ملکات نفسانی او مربوط نیست (مصباح، ۱۳۹۱). بنابراین زمانی می‌توان فرد را نیکوکار دانست که باطن وی معنوی و آمیخته با اراده معطوف به خداوند و مسیر الهی باشد. به تعبیر دیگر، چنانچه بر همان فضیلت باشد - که به نظر هست - فضیلت اخلاقی، اولاً و بالذات ناظر به ملکات نفسانی فرد است. بنابراین به جای اینکه نیکی و اخلاق با اشاره به رفتارهای نیک معرفی شود، بهتر و دقیق تر آن است که با ارجاع به منش فاعل شناسانده شود. در برخی تفاسیر به این نکته اشاره شده است که بر همان ایمان به خدا و... و پیامدهای عملی مترتب بر آن است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۱۱).

۲. در آیه ۴۶ سوره هود «قَالَ يٰ نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» نیز فرزند حضرت نوح علیه السلام عمل غیر صالح معرفی شده است که این استعمال نیز بنا بر نظر بسیاری از مفسران، مبالغه است و برای بیان شدت غیر اخلاقی بودن فعل وی و عمیق بودن افعال ناشایست مطرح شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۶). این تعبیر، در نگاه فضیلت‌گرایانه به اخلاق قرآنی می‌تواند حاکی از خبث باطنی فاعل اخلاقی دانست.

۳. آیه ۸۴ سوره اِسراء «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» نیز به نقش شاکله انسان در عمل او اشاره دارد. معناشناسی شاکله و ارتباط آن با شخصیت و فطرت و منش انسان، نیازمند پژوهش‌های مستقل است؛ اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است، ارتباط شاکله با ملکات نفسانی است که در اثر افعال ارادی و اختیاری انسان به وجود می‌آید. بنابراین شاکله انسانی امری ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه انسان در ایجاد و نیز تقویت یا تضعیف آن مؤثر است. بنابراین افعال جوارحی انسان وابسته به افعال جوانحی او هستند که ارتباط وثیقی با ملکات نفسانی و منش فاعل اخلاقی و نیت او دارند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۴۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۱۳).

۸. وحدت منشأ ارزش اخلاقی

پیش از این روشن شد که بر اساس برخی آیات قرآن کریم، منشأ ارزش اخلاقی تقواست و اخلاق قرآنی را می‌توان با کلیدواژه «تقوا» از سایر گونه‌های اخلاق تفکیک کرد؛ سپس با تحلیل نقلی تقوا، به عنصر قوام‌بخش تقوا، یعنی ایمان، اشاره شد و با اشاره به آیات قرآن کریم این نکته مورد تأکید قرار گرفت که ایمان به خداوند و لوازم آن، نظیر ایمان به ملائکه، کتب آسمانی و رسولان الهی، منشأ شکل‌گیری تقواست. بر این اساس، اخلاق اسلامی از منشأ واحدی به نام ایمان به خداوند - یا به تعبیر دیگر «توحید» - ناشی می‌شود؛ چنان که همگان را به حرکت به سوی کمال مطلق و قرب الهی جهت‌دهی

می‌کند از منظر اخلاق قرآنی، اساس اسلام به توجه دادن انسان به خداوند واحد است و همه ارزش‌های اخلاقی، «یا مستقیماً انسان را متوجه خداوند می‌کند و یا مقدمات توجه و قرب به او را فراهم می‌سازد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳-۱۱۶) و همه انسان‌ها را ترغیب می‌کند که با حرکت به سوی خداوند متعال، به رنگ الهی درآیند: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَتَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸).

نتیجه‌گیری

با تمرکز بر مسئله منشأ ارزش اخلاقی و تحلیل و بررسی آیات قرآن کریم به منظور دستیابی به شاخصه‌های منشأ ارزش اخلاقی، روشن شد که منشأ ارزش اخلاقی در رویکرد قرآنی، تقواست که خود متشکل از عناصر مختلفی است که اساسی‌ترین آنها به لحاظ منشأ شکل‌گیری، برخورداری از ایمانی است که خود منوط به تحقق علم و آگاهی و عقلانیت است. از این منظر، معنوی بودن و عقلانیت از ارکان اصلی اخلاق قرآنی است. بدون تردید، منشأ اخلاق قرآنی از واقعیت عینی برخوردار است و احساسی، قراردادی و دستوری نیست. اخلاق قرآنی به دلیل برخاسته بودن از ایمان عمیق و درونی، انگیزه کافی را برای تحقق افعال متناسب با اهداف عالی انسان تأمین می‌کند و او را به مسیر واحد و یگانه تقرب الهی سوق می‌دهد. به‌طور خلاصه برخورداری از واقعیت عینی، معنویت، عقلانیت، انگیزه‌بخشی، درونی و قلبی بودن، و واحد بودن، مهم‌ترین ویژگی‌های منشأ اخلاق قرآنی هستند. مجموعه شاخصه‌های یادشده را می‌توان «شاخصه‌های اخلاق قرآنی» برشمرد و آنها را زمینه‌ساز تبیین قوی از نظریه اخلاقی مختص قرآن کریم دانست که از جهات متعددی با نظریه فضیلت‌گرایی قابل مقایسه و بررسی است. لحاظ شاخصه‌های یادشده، در طرح الگوی اخلاق قرآنی به‌مثابه نوعی فضیلت‌گرایی، تأثیرگذار خواهد بود و با تمرکز بر این نوع نگاه به اخلاق، مخاطب اخلاق قرآنی بیش از پدیده‌ها و جریان‌ات بیرونی و آفاقی به وقایع و تغییرات انفسی توجه خواهد کرد و با اتصاف به این نوع تربیت اخلاقی، بیش از آنکه برای انجام فعل مجذوب انگیزه‌های بیرونی شود، از درون برای صدور فعل اخلاقی انگیزه‌مند خواهد بود. افزون بر این، دستیابی به هدف اخلاق قرآنی، اخلاقی پیشگیرانه را به‌جای درمان‌گرانه پیش پای مخاطبان و علاقه‌مندان به اخلاق و تربیت اخلاقی خواهد گذاشت؛ بدین معنا که با قرار گرفتن در مسیر تربیت اخلاقی ناشی از رویکرد فضیلت‌گرایانه به اخلاق، فاعل اخلاقی به‌صورت بسیار محسوسی خود را در معرض آسیب اخلاقی قرار خواهد داد و در صورت قرار گرفتن در چنین وضعیتی نیز قادر خواهد بود که به بهترین وجه موقعیت اخلاقی را با کمترین تأثر از رذایل اخلاقی مدیریت کند. روشن است که نتایج یادشده بخشی از ثمرات چنین رویکردی خواهد بود و تفصیل آن پژوهش مستقلی را می‌طلبد.

منابع

قرآن کریم

- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.
- جوادى املی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسبیح تفسیر قرآن کریم*. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه*. زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی. مقدمه: گروهی از نویسندگان. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داوودی. دمشق و بیروت: الدار الشامیه و دار القلم.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: کتاب طه.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
- گروهی از نویسندگان (۱۳۹۰). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. زیر نظر محمدتقی مصباح بزدی. تهران و قم: مدرسه و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محیطی اردکان، حسن (۱۳۹۶). بررسی ادله قرآنی عرف‌گرایان اثباتی در قلمرو اخلاق. *قرآن‌شناخت*، ۱۰(۱۸)، ۱۰۳-۱۰۹.
- محیطی اردکان، حسن و احمدی، حسین (۱۴۰۰). *فلسفه اخلاق: فرائض و اخلاق هنجاری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- محیطی اردکان، حسن و احمدی، حسین (۱۳۹۸). تحلیل و بررسی معیار ارزش در اخلاق ارسطویی. *حکمت اسلامی*، ۶(۱)، ۵۷-۷۷.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبی الحسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). به سوی تو. تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). به سوی خودسازی. تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). رهنوشه. تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). *عروج تا بی‌نهایت*. تنظیم و گردآوری: محمدرضا غیائی کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳الف). *انسان‌سازی در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ب). *جرعه‌ای از دریای راز*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *زینهار از تکبر! شرح بزرگ‌ترین خطبه نهج‌البلاغه در نکویش متکبران و فخر فروشان*. تدوین و نگارش: محسن سبزواری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح، مجتبی (۱۳۸۷). بنیاد/اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۱). نقش نیت در ارزش اخلاقی. /اخلاق و حیانی، ۲(۱)، ۸۱-۱۰۴.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). /التحقیق فی کلمات القرآن/الکریم، ج ۱۳. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- معلمی، حسن (۱۳۸۴). فلسفه/اخلاق. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- ون دیت، ژان و بروگ، الینور اسکار (۱۳۷۸). چپستی ارزش. ترجمه اصغر افتخاری. قیسات، ۴(۱۳)، ۱۱۰-۱۲۵.
- Hursthouse, Rosalind (1997). Virtue theory and abortion. In: *Virtue ethics*. E.d: Roger Crisp and Michael Slote. New York: Oxford University Press.
- Slote, Michael (2001). teleological ethics. In: *Encyclopedia of ethics*. E.d: Lawrence C, Becker and Charlotte B Becker. New York: Routledge.

A Critical Analysis of the Views of Translators and Interpreters on the Translation of the Verse “So go to Pharaoh ...”

Hamid Naderi Qahfarokhi  / Assistant Professor at the Department of Islamic Sciences, Shahrekord State University
Hamid.naderi@sku.ac.ir

Received: 2024/11/26 - Accepted: 2025/03/10

Abstract

Based on the verse 16 of *Sura al-Shu'ara'*, after announcing the prophethood of Moses and Aaron, God said «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...». Reviewing about forty Persian translations and eighty Qur'anic interpretations shows that despite five interpretations of this verse, almost all translators and many interpreters have rendered the verse as: "So go to Pharaoh." Given that the root of the word "أتى" means "to come," a question arises as to what evidence these researchers employed to attribute a meaning that is entirely contradictory to this root in this verse. Reviewing the interpreters' views in this regard is necessary to clarify their strengths or ambiguities and to correct potentially inaccurate translations. An analytical-critical study of the interpreters' views and other evidence indicates that this translation, despite its widespread acceptance, leads to a partial loss of the verse's meaning and overlooks the eloquence of the Qur'an. Therefore, the exact meaning of the verse is as follows: "So come to Pharaoh [I am there]" or "Come to Pharaoh at ease [I am there]." Unlike the popular translation, this translation has some strengths such as "conformity to the literal meaning of the root "أتى", "possessing eloquence," and "maintaining the psychological state of Moses and Aaron when receiving the command."

Keywords: Verse 16 of *Sura al-Shu'ara'*, Verse 47 of *Sura Tā hā*, «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...», Fear of Moses and Aaron.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی انتقادی بر دیدگاه مترجمان و مفسران در ترجمه آیه «فَأْتِيا فِرْعَوْنَ...»

hamid.naderi@sku.ac.ir

حمید نادری قهفرخی  / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه دولتی شهرکرد

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

بر اساس آیه ۱۶ سوره شعراء، خداوند بعد از ابلاغ رسالت موسی و هارون علیه السلام فرمود: «فَأْتِيا فِرْعَوْنَ...». بررسی حدود چهل ترجمه فارسی و هشتاد تفسیر قرآن نشان می‌دهد که با وجود پنج دیدگاه در تفسیر این آیه، تقریباً همه مترجمان و طیف وسیعی از مفسران، آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند: «پس نزد فرعون بروید». با توجه به اینکه ریشه ماده «آتی» به معنای آمدن است، این سؤال مطرح می‌شود که این محققان با توجه به چه قرینه‌ای، معنایی کاملاً متضاد با این ماده را در این آیه در نظر گرفته‌اند؟ بازخوانی دیدگاه مفسران در این زمینه برای روشن شدن نقاط مثبت یا مبهم آنها و اصلاح ترجمه‌های احتمالاً نارسا، ضرورت بررسی این دیدگاه را روشن می‌کند. بررسی تحلیلی - انتقادی دیدگاه مفسران و سایر شواهد نشان می‌دهد که این ترجمه با وجود کثرت طرف‌دارانش، موجب از بین رفتن قسمتی از معنای آیه و نادیده گرفتن بلاغت قرآن خواهد شد؛ از این‌رو معنای دقیق آیه این‌گونه است: «پس نزد فرعون بیاید [من آنجا حاضرم]» یا «با سهولت و آسانی نزد فرعون بیاید [آنجا حضور دارم]». این ترجمه، برخلاف ترجمه مشهور، دارای نقاط قوتی است، از قبیل «هماهنگی با معنای لغوی ماده آتی»، «رعایت بلاغت» و «رعایت حالت روانی موسی و هارون علیه السلام هنگام دریافت دستور».

کلیدواژه‌ها: آیه ۱۶ سوره شعراء، آیه ۴۷ سوره طه، «فَأْتِيا فِرْعَوْنَ...»، ترس موسی و هارون علیه السلام.

داستان برگزیده شدن موسی علیه السلام برای نجات بنی اسرائیل و رفتن به سوی فرعون، در چند سوره از قرآن کریم آمده است (نمل: ۱۳-۷؛ قصص: ۲۹-۳۵). خداوند طه بعد از انتخاب موسی علیه السلام و قرار دادن هارون علیه السلام به عنوان وزیر وی، خطاب به آنان می‌فرماید:

اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تبيا في ذكري * اذهبا إلي فرعون إنه طغي * فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشي * قالا ربنا إنما نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغي * قال لا تخافا إني معكما أسمع وأرى * فأتياهُ فقولا إنا رسل ربك فأرسل معنا بني إسرائيل ولا نغذبهم (طه: ۴۲-۴۷)؛

تو و برادرت با نشانه‌هایی من بروید و در یاد من سستی نکنید * به سمت فرعون بروید؛ [زیرا] او طغیان کرده است * پس با او سخنی نرم بگویید؛ شاید متذکر شود یا بترسد * گفتند: «پروردگار ما! در واقع می‌ترسیم که بر ما درازدستی یا طغیان کند» * (خداوند) فرمود: «ترسید؛ [زیرا] من با شما هستم؛ درحالی که می‌شنوم و می‌بینم * پس به سوی او بروید [؟] و بگویید: در واقع ما فرستادگان پروردگار توایم.

همین جریان در سوره شعراء این گونه آمده است: «قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۵-۱۶)؛ گفت: چنین نیست، پس شما آیات ما را ببرید؛ به یقین ما همراه شما شنونده‌ایم * پس به نزد فرعون رفته [؟] و بگویید: بدون شک ما فرستاده پروردگار جهانیانیم. بررسی این آیات این سؤال را مطرح می‌کند که چرا خداوند در ابتدا از فعل «اذهبا» و در ادامه از عبارت «فأتيا» استفاده کرده است؟ آیا در ورای این تغییر افعال نکته‌ای نهفته است؟ بررسی تفاسیر و ترجمه‌های قرآن نشان می‌دهد که غالب نزدیک به اتفاق مترجمان، فقرة «فأتيا فِرْعَوْنَ...» و «فأتياهُ» را همانند «اذهبا» به معنای «رفتن به سوی فرعون» ترجمه کرده‌اند. برای نمونه، می‌توان به این موارد اشاره کرد: «بنابراین [بدون بیم و هراس] به سوی او بروید» (انصاریان)؛ «به سراغ او بروید» (مکارم شیرازی؛ رضایی اصفهانی)؛ «پس به نزد او روید» (مشکینی)؛ «بنابراین نزد او بروید» (گرمارودی)؛ «بنابراین پیش او بروید» (فارسی)؛ «اینک به سوی او بروید» (صلواتی)؛ «شما به سراغ او بروید» (پورجوادی؛ حجتی)؛ «نزد او بروید» (طاهری)؛ «اینک هر دو به جانب فرعون رفته» (الهی قمشه‌ای)؛ «به نزد وی روید» (پاینده)؛ «پس به سوی او بروید» (فولادوند). همین وضعیت در تفاسیر زیادی دیده می‌شود.

در مقابل، تعداد بسیار کمی از مترجمان و مفسران آیه را این گونه معنا کرده‌اند: «پس بیایید او را» (ترجمه قرن دهم)؛ «پس نزد او بیایید [من آنجا حاضرم]» (بهرام‌پور)؛ «فأتيا؛ پس بیایید؛ فِرْعَوْنَ: بفرعون» (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۱۰). برخی مفسران هم این فقرة را به معنای «وصول و حاضر شدن پیش فرعون» معنا کرده‌اند؛ اما اثر بسیار کم‌رنگی از این دیدگاه در ترجمه‌ها دیده می‌شود: «بنابراین خود را به فرعون برسانید» (انصاریان). بدیهی است که پذیرش هر کدام از این اقوال می‌تواند آثار و لوازمی در برداشت از داستان موسی علیه السلام داشته باشد. با وجود این، بررسی‌ها نشان می‌دهد که: اولاً در بسیاری از تفاسیر به این اختلاف تعبیر توجه نشده است؛ ثانیاً برخی تفاسیر با وجود توجه به این اختلاف، فقط توجیهاتی در راستای تکراری نبودن امر در دو فعل «فأتيا» و «اذهبا» ارائه

کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۶۷؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۳۷؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۷). همین وضعیت در آثاری نیز مشاهده می‌شود که در راستای روشن کردن معنای واژگان قرآنی و دلایل بلاغت آنها کوچک‌ترین اختلاف تعبیر را مورد بررسی‌های دقیق قرار داده‌اند (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۴۶)؛ ثالثاً هیچ منبعی به این سؤال جواب نداده است که چرا غالب نزدیک به اتفاق مترجمان قرآن کریم برای این آیه معنایی (رفتن) کاملاً متضاد با ماده «أتی» (آمدن) در نظر گرفته‌اند.

بر همین اساس برای کشف مراد حقیقی خداوند از این آیات، ضروری است که مستند این اقوال، به‌خصوص مستندات ترجمه مشهور، با دقت بررسی شود. ازسوی‌دیگر، چون ترجمه قرآن عصاره تفسیر آن است، برای پیدا کردن نقاط قوت یا ابهام هر ترجمه‌ای لازم است مستندات تفسیری آن بررسی شود. بر همین اساس برای رسیدن به این هدف و برای فراهم آوردن زمینه لازم برای قضاوت بین ترجمه‌ها و تفاسیر، در ابتدا مؤلفه‌های مؤثر در تفسیر آیه مورد بحث استخراج می‌شوند. در پایان نیز تلاش می‌شود با استفاده از این مؤلفه‌ها تفاسیر و ترجمه‌های موجود مورد ارزیابی قرار گیرند.

۱. بررسی مؤلفه‌های مؤثر در تفسیر «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ...»

در قسمت بعد ثابت می‌شود که مفسران در تفسیر آیه «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ...» پنج دیدگاه متفاوت دارند. بدیهی است که قضاوت بین این دیدگاه‌ها زمانی کامل است که همه مستندات و جوانب این آیه با دقت بررسی شده باشد. غفلت از یک مستند یا نادیده گرفتن آن، بسته به میزان اهمیت آن، بدون شک از ارزش قضاوت می‌کاهد. ازاین‌رو برای بررسی و فهم دقیق این آیه، قبل از هر اظهار نظری لازم است تمامی جوانب و زوایای آن مورد بررسی قرار گیرد. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر در تحلیل این آیه عبارت‌اند از:

۱-۱. معنای ماده «أتی»

لغت‌شناسان در روشن کردن معنای این ماده به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: تعداد قابل‌توجهی از لغت‌شناسان با عبارت‌هایی تقریباً مشابه، فقط معنای «آمدن» را برای این ماده نقل کرده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به عبارت یکی از این محققان اشاره کرد: «الإتيان: المجيء، وقد أتيت به أتياً، وأتيته على ذلك الأمر موأاة: إذا وافقته وطاوعته» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶ ص ۲۲۶؛ فیومی ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱؛ موسی والصعید، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۶؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۵۴۵).

گروه دوم: تعدادی از لغویین، علاوه بر معنای «آمدن»، «حاضر شدن» را هم به‌عنوان معنای این ماده ذکر کرده‌اند: «أتی المكان، جاءه وحضره إتياناً» (ابن‌مطرزی، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۲۵؛ مهیار، بی‌تا، ج ۱، ص ۹). گروه سوم: تعدادی از لغویین به معنای «آمدن به‌آسانی یا همراه با جریان طبیعی» اشاره کرده‌اند:

ریشه واحد در این ماده، همان آمدن همراه با سهولت و جریان طبیعی است؛ خواه این ماده به صورت لازم استعمال شود یا متعددی؛ به صورت [ثلاثی] مجرد باشد یا مزید؛ خواه آمدن در مکان باشد یا در زمان و خواه فاعل یا مفعول محسوس باشد یا معقول. بنابراین خصوصیات آمدن با اختلاف مورد، مختلف خواهد بود (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰ و اعطزاده خراسانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۰).

چنان که ملاحظه می شود، معنای گروه اول و دوم مطلق است و شامل هر آمدنی می شود؛ خواه آمدن همراه با سهولت و آسانی باشد، خواه با سختی؛ اما معنای گروه دوم مقید است و فقط آمدن همراه با سهولت را دربرمی گیرد.

برای برجسته شدن تفاوت بین گروه اول و سوم، اشاره به این نکته ضروری است که بیشتر لغت شناسان گروه اول به «اصل عدم ترادف در قرآن» اعتقادی ندارند؛ از همین رو برای روشن کردن معنای ماده «أتی»، از واژه «جاء»، و برای تعیین معنای ماده «جاء»، از «أتی» بهره برده اند: «المَجِيءُ: الإِتِيَانُ» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲)؛ «جِئْتُ زَيْدًا إِذَا أَتَيْتَ إِلَيْهِ» (فیومی، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ «المَجِيءُ: الإِتِيَانُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۹)؛ «المَجِيءُ: الإِتِيَانُ والحضور» (موسی و الصعید، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ «[جاء] جِئْتُ وَمَجِيئًا: إِذَا أَتَى إِلَيْهِ» (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۲۳۴)؛ «جَاءَ يَجِيءُ جِئًا وَجِئًا: أَتَى» (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰)؛ «جَاءَ زَيْدٌ مِنَ السُّوقِ إِلَى بَيْتِهِ: أَتَى» (حیدری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱)؛ «جَاءَ يَجِيءُ جِئًا، وَمَجِيئًا، وَجِئَةً: أَتَى وَخَصَرَ» (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۲). این در حالی است که لغت شناسان گروه سوم ضمن به کارگیری مشتقات «أتی» برای روشن کردن معنای ماده «جاء»، تصریح می کنند که این دو ماده با هم تفاوت دارند: «جَاءَ يَجِيءُ وَمَجِيئًا، وَالْمَجِيءُ هَمَانْدُ «إِتِيَان» است؛ اما «مَجِيء» اعم [از ایتیان] است؛ زیرا «إِتِيَان» آمدن به سهولت است و «إِتِيَان» گاهی مواقع به اعتبار قصد است؛ هر چند چیزی حاصل نشود و «مَجِيء» به اعتبار حصول است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۲). چنان که ملاحظه می شود، این متن برای روشن کردن معنای ماده «أتی»، قید «به سهولت» را به معنای ماده «جاء» افزوده است.

با این توضیحات، روشن می شود که معنای مورد اتفاق همه لغت دانان برای ماده «أتی»، بدون هیچ شکی «آمدن» است؛ اگرچه از نظر تعدادی از آنان، «آمدن همراه با سهولت و آسانی» هم معنای این ماده خواهد بود. اشاره به این نکته نیز ضروری است که به نظر می رسد «وصول، حضور و حاضر شدن»، جزء لوازم «آمدن» باشد (که با استفاده از تحلیل به دست آمده است)، نه معنایی در عرض آن؛ زیرا تعداد قابل توجهی از لغت شناسان به این معنا هیچ اشاره ای نکرده اند. اگر واقعاً در استعمالات زبان عربی این معنا هم جزء معانی اصلی این ماده بود، دست کم باید به صورت احتمال به آن اشاره ای می کردند. افزون بر این، این گروه از لغت شناسان هیچ شاهد مثالی از شعر یا قرآن و احادیث ارائه نکرده اند که به صورت صریح این معنا را برساند (ر.ک: ابن مطرزی، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۲۵؛ مهیار، بی تا، ص ۹)؛ درحالی که سایر کتاب های لغت مثال های زیادی برای اثبات معنای «آمدن» ارائه کرده اند (ر.ک: جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۲۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۳). برای این برداشت، دست کم می توان به دو مؤید هم اشاره کرد:

مؤید اول: گروهی از محققان بعد از بررسی کتاب‌های لغت در یک جمع‌بندی این‌گونه اظهار نظر کرده‌اند که ریشه ماده «أتی» همان آمدن به سهولت و آسانی و رضایت است؛ سپس از این معنا، معانی نزدیک یا دور دیگری بر اساس اقتضای سیاق منشعب می‌شود (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۰)؛ اما در عین حال، این گروه «وصول و حضور» را یکی از معانی منشعب از همان ماده ذکر نکرده‌اند. اگر در زبان عربی شاهد مثال معتبری برای این معنا وجود داشت، به احتمال زیاد (قریب به یقین) به این شاهد مثال و معنای آن اشاره‌ای می‌شد؛

مؤید دوم: برخی از مفسران، با اینکه در ابتدا «إتیان» را به معنای وصول در نظر می‌گیرند، در ادامه تصریح می‌کنند که «إتیان» همان «آمدن» است:

فَاتِيَاءُ: (موسی و هارون عليه السلام) به «إتیان» (فرعون) امر شدند که عبارت است از وصول و رسیدن به او [فرعون] بعد از اینکه به رفتن سوی او امر شدند. بنابراین تکراری [در این آیات] نیست و «إتیان» آمدن به سهولت است؛ و «إتیان» گاهی مواقع به اعتبار قصد است، هر چند چیزی حاصل نشود؛ و «مَجِئ» به اعتبار حصول است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۵، ص ۳۹۲).

این عبارت نشان می‌دهد که از نظر این مفسر، ارتباط محکمی بین وصول و آمدن وجود دارد؛ به همین دلیل این دو را در کنار هم در یک عبارت آورده است. فهم این مفسر می‌تواند قرینه مناسبی باشد بر اینکه وصول می‌تواند لازمه آمدن باشد. به نظر می‌رسد که مجموع این نکته‌ها بتواند انسان را به این اطمینان برساند که حضور و وصول معنایی در عرض معنای آمدن برای ماده «أتی» نیست؛ بلکه لازمه آن است. با وجود این، اگر کسی این نکته را نپذیرد و اصرار کند که حضور و آمدن دو معنای جداگانه برای این ماده‌اند، در این صورت در تحلیل آیه باید هر دو معنا را در نظر گرفت.

۱-۲. قواعد بلاغی

بنا بر تعریف مشهور، «بلاغت در کلام، مطابقت آن با مقتضای حال، همراه با فصاحت [الفاظ] آن است» (خطیب قزوینی، بی تا، ص ۱۹-۲۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰؛ هاشمی، بی تا، ص ۴۰). بر همین اساس، «عمود بلاغت بر آن است که [برای رعایت مقتضای حال باید] هر لفظی در جایگاه خاص خودش قرار گیرد؛ به شکلی که اگر جای آن عوض شود، معنا تغییر می‌یابد و چه بسا موجب فساد کلام می‌شود یا رونق کلام از بین می‌رود» (خطابی، بی تا، ص ۲۹). در همین راستا، «اگر لفظ از جهت لغت توانایی تحمل بیشتر از یک معنا را دارد، [اما] بلاغت جز یک معنا را در یک مقام جایز نمی‌داند؛ معنایی که به وسیله خود لفظ ادا می‌شود [و] غیر از آن، لفظ توانایی ادای آن را ندارد» (بنت الشاطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹). بنابراین یکی از شاخصه‌های سنجش بلاغت متن، استعمال الفاظ و عباراتی است که بدون جایگزین بوده یا جایگزین بسیار کمی داشته باشند. از این رو واژگان به کاررفته در یک متن، هرچه به این شاخصه نزدیک‌تر باشند، آن متن بلیغ‌تر خواهد بود (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۲۷).

از سوی دیگر، اعجاز بلاغی قرآن یادآور می‌شود که «قرآن معجزه است؛ زیرا دارای فصیح‌ترین الفاظ و در زیباترین قالب‌های جمله و دربردارنده کامل‌ترین و صحیح‌ترین معانی است» (خلف‌الله و سلام، بی تا، ص ۲۷). بر

همین اساس، اگر خداوند در سوره طه و شعراء ابتدا ماده «ذهب» و در ادامه ماده «أتی» را به کار می‌گیرد، قطعاً باید همین دو واژه به کار می‌رفتند و استعمال واژه‌های دیگر باعث نادیده گرفته شدن قسمتی از مقتضای حال می‌شد؛ از این رو باید فضای صدور هر کدام از این آیات را بررسی کرد تا مقتضای حال در هر دو کاربرد روشن شود. بر همین اساس به نظر می‌رسد که بررسی داستان مبعوث شدن موسی و هارون علیهم‌السلام بتواند مقتضای حال و فضای صدور این آیات را روشن کند.

۳-۱. حالت روانی موسی و هارون علیهم‌السلام در هنگام صدور آیه

بر اساس آیات سوره طه، نمل و قصص، موسی علیه‌السلام بلافاصله پس از مبعوث شدن به پیامبری، از تبدیل عصای خود به مار ترسید و فرار کرد: «فَالْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى» (طه: ۲۰-۲۱)؛ «وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ» (نمل: ۱۰)؛ «وَأَنَّ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ» (قصص: ۳۰).

در ادامه، موسی علیه‌السلام با فعل «أَذْهَبَ» مأمور می‌شود که به سمت فرعون برود: «أَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۲۴). آن حضرت بعد از دریافت این مأموریت، در خصوص دو مسئله «تکذیب شدن» و «کشته شدن» اظهار ترس و نگرانی کرد. بر همین اساس، برای غلبه بر مشکلات از خداوند خواست که هارون علیه‌السلام را هم کنار او قرار دهد: «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ * وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ * وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» (شعراء: ۱۲-۱۴)؛ «قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ * وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص: ۳۳-۳۴). در سوره طه، علاوه بر وزارت هارون علیه‌السلام، درخواست‌های دیگری نیز مطرح می‌شود: «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا * وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا * إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا» (طه: ۲۵-۳۵). به دنبال مطرح شدن این درخواست‌ها، خداوند با عبارات مختلف تأکید می‌کند که همه آنها برای آن حضرت فراهم شده است: «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» (طه: ۳۶) و «قَالَ سَنَشُدُّكَ بِأَخِيكَ» (قصص: ۳۵). علاوه بر این، در همین مرحله خداوند در سوره طه به موسی علیه‌السلام یادآوری می‌کند که پیش‌تر نیز ما در مقاطع مختلف به تو کمک کرده‌ایم؛ مقاطعی از قبیل «نجات از کشته شدن در کودکی از طریق الهام به مادر موسی علیه‌السلام»، «نداختن محبت موسی علیه‌السلام به دل فرعون»، «برگرداندن آن حضرت به دامن مادر از طریق خواهر»، «نجات از دست مأموران فرعون در پی کشتن فردی در مصر» و «سکونت در مدین» (طه: ۳۷-۴۰).

در مرحله بعد، خداوند با فعل «أَذْهَبَ» به موسی و هارون علیهم‌السلام ابلاغ می‌کند که همراه هم به سوی فرعون بروند: «أَذْهَبْ أَنْتَ وَ أَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي * أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۴۲-۴۳). در این مرحله نیز مانند

مرحله قبل، آن حضرت همراه با هارون^{علیه السلام} اظهار ترس کرد: «قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى» (طه: ۴۵). خداوند بعد از این واکنش، علاوه بر تکرار مأموریت با فعل «اُدْهَبْ»، تأکید می‌کند که همراه آنان حاضر خواهد بود: «قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ» (شعراء: ۱۵)، «قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى» (طه: ۴۶)؛ اما در پایان، این مأموریت با افعال «فَأْتِيَاهُ» (طه: ۴۶) و «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ» (شعراء: ۱۶) ابلاغ می‌شود.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، فضای روانی حضرت موسی^{علیه السلام} در مرحله اول، همراه با ترس است. همین حالت روانی در مرحله دوم و قبل از دریافت دستور نهایی (فَأْتِيَاهُ) همراه با حضرت هارون^{علیه السلام} نیز مشاهده می‌شود؛ گویا قصد داشتند با اظهار این ترس، از خداوند تضمین‌هایی برای موفقیت در رسالت دریافت کنند. از این‌رو در هنگام تفسیر آیه مورد بحث باید به ترس این دو پیامبر در این صحنه (هرچند در حد یک احتمال) توجه داشت.

۲. بررسی دیدگاه مفسران درباره عبارت «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...»

بررسی آثار تفسیری نشان می‌دهد که مفسران در تفسیر این آیه دست‌کم پنج دیدگاه داشته‌اند که در ادامه تشریح می‌شود.

۲-۱. عدم ارائه هیچ توضیحی درباره عبارت «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...»

برخی مفسران هیچ توضیح یا ترجمه‌ای درباره این آیه ارائه نکرده‌اند: «ثم أمرهما بأن يأتياه» (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۷)؛ «فَأْتِيَاهُ أَيُّ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲)؛ «قوله: فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۳۰) و «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۹).

بررسی: به نظر می‌رسد که از نگاه این مفسران، معنای آیه به دلیل روشن بودن نیازی به افزودن هیچ توضیحی نداشته است. البته بررسی سایر اقوال نشان می‌دهد که تکیه کردن به وضوح ظاهری آیه، در این مورد شایسته نیست.

۲-۲. تفسیر «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...» به «رفتن به سوی فرعون»

غالب مترجمان قرآن کریم و تعداد قابل‌توجهی از مفسران، عبارت مورد بحث را به صورت صریح به معنای «رفتن به سوی فرعون» معنا کرده‌اند. به تعدادی از ترجمه‌ها در مقدمه اشاره شد. برای تکمیل این ادعا می‌توان به عبارت برخی از این مفسران نیز اشاره کرد: «شما به سراغ او بروید» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۰)؛ «فَأْتِيَاهُ، به او شوی» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴)؛ «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ... فَاذْهَبَا إِلَيْهِ» (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱۹)؛ «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ. پس بروید به جانب فرعون» (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۷۷)؛ «فَأْتِيَاهُ أَيُّ اذْهَبَا إِلَيْهِ» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۸۲). در این میان، برخی مفسران با تصریح بیشتری ابراز کرده‌اند که «فَأْتِيَاهُ» همان امر به رفتن است: «ثم إنه سبحانه أعاد ذلك التكليف» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۵۵)؛ «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، جدد أمرهما بالذهاب إلى فرعون» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۵۷)؛ «[فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ] بيان لقوله في الآية السابقة: فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۶۰).

بررسی: این گروه از مفسران به دلیل قرار گرفتن فعل «فَأْتِيَاهُ» بعد از «إِذْهَبَا»، به صورت ناخواسته یا با التفات کامل به تغییر افعال، برای عبارت «فَأْتِيَاهُ» همان معنای رفتن را در نظر گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که سه عامل مهم در انتخاب شکل‌گیری این تفسیر نقش داشته است:

دلیل اول: استعمال دو فعل «أتى» و «ذهب» به‌جای همدیگر در سوره طه و شعرا در یک موقعیت می‌تواند نقش مهمی در انتخاب این تفسیر داشته باشد؛ زیرا خداوند در سوره طه قبل از انتخاب هارون علیه السلام به‌عنوان وزیر موسی علیه السلام، خطاب به وی می‌فرماید: «إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۳۴)؛ اما در همین موقعیت در سوره شعراء آمده است: «وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ أَتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۰-۱۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود، به‌طور دقیق در یک موقعیت در آیه اول فعل «إِذْهَبْ» و در آیات سوره شعراء فعل «أَتَتْ» به کار رفته است. این نحوه استعمال می‌تواند حاکی از یکسان بودن معنای دو فعل در این دو سوره باشد.

دلیل دوم: تصور مفسران در هنگام تفسیر آیات از صحنه وقوع این حادثه می‌تواند تأثیر مثبتی در انتخاب این دیدگاه داشته باشد؛ زیرا وقتی در یک گفت‌وگوی سه‌نفره، یکی از آنان به دو نفر دیگر بگوید: «إِذْهَبَا إِلَى مَكَانٍ كَذَا»، چون متکلم در کنار دو نفر دیگر قرار دارد، باید بقیه به سمت نقطه مورد نظر حرکت کنند. حال اگر بعد از رد و بدل شدن چند جمله دیگر، بلافاصله همین فرد همان جمله را به صورت «إِتِيَا مَكَانٍ كَذَا» بیان کند، بسیار بعید است که فضا و تصویر حاکم بر اذهان از جمله قبل، اجازه دهد که معنایی غیر از «رفتن» از جمله دوم به ذهن خطور کند؛ و حتی اگر هم کسی به این تفاوت تعبیر توجه کند، فضای حاکم به‌عنوان قرینه حالیه می‌تواند باعث نادیده گرفته شدن این تفاوت باشد.

دلیل سوم: عدم التفات خواسته یا ناخواسته به فضای روانی موسی و هارون علیه السلام هنگام دریافت این دستور نیز می‌تواند به‌نحو مؤثری در انتخاب این تفسیر نقش داشته باشد؛ زیرا با این عدم التفات، مفسر یا مترجم خود را موظف نمی‌بیند که معنای فعل مورد نظر را با استفاده از این فضا انتخاب کند.

با وجود این، به نظر می‌رسد که این دیدگاه با چالش‌های جدی مواجه باشد؛ زیرا:

اولاً پیش‌تر گذشت که ماده «أتى» در لغت به معنای «آمدن یا حاضر شدن» است؛ درحالی‌که لغت‌شناسان برای «ذهب» معنای «رفتن و مرور» را معرفی کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۳۸؛ واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶۷). از این رو این دو لفظ بر دو معنای متقابل دلالت دارند؛ زیرا در «آمدن»، روی کردن (به چیزی) از نقطه معینی مدنظر است؛ درحالی‌که در «رفتن»، حرکت از نقطه معینی به صورت پشت کردن در نظر گرفته می‌شود؛ از این رو جهت مورد نظر در «رفتن»، همان پشت کردن به نقطه‌ای و در «آمدن» حرکت و روی آوردن به‌سوی جهتی است (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۶۵).

تأثیر خلاف ظاهر بودن این تفسیر را در ناهمگون بودن عبارات برخی از مترجمان و مفسران می‌توان مشاهده کرد. توضیح اینکه یکی از اشکالات رایج در ترجمه، عدم رعایت «قاعده همگونی در ترجمه» است. بر اساس این قاعده، برای ترکیب‌ها، جمله‌ها و کلمات مشابه باید معادل‌یابی دقیق صورت گیرد و بر اساس آن، سراسر متن به صورت یکدست و یکسان ترجمه شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲). بر همین اساس با توجه به وجود آیه مورد بحث در دو سوره طه و شعراء، قاعدتاً باید برای هر دو ترجمه‌ای یکسان ارائه شود. بسیاری از مترجمان به این قاعده پایبند بوده‌اند (برای نمونه: رضایی اصفهانی، فولادوند، فارسی و...)؛ اما در برخی دیگر، ناهمگونی دیده می‌شود: «بنابر این [بدون بیم و هراس] به سوی او بروید» و «بنابر این خود را به فرعون برسانید» (انصاریان)؛ «پس بروید پیش وی» و «پس بیایید به فرعون» (دهلوی)؛ «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا: به او روید و گویند» و «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ: آید بر فرعون» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۶؛ ج ۷، ص ۸۲). شاید معقول‌ترین نکته در توجیه این ناهمگونی، (اگر اعتقاد به ترادف «ذهب» و «آتی» در نظر گرفته نشود)، همان خلاف ظاهر بودن ترجمه اول است؛ با این توضیح که این محققان در ابتدا در سوره طه در اثر عواملی مثل کثرت طرفداران، برای «اتیان» معنای رفتن را در نظر گرفته‌اند؛ اما بعد از گذشت مدتی از این ترجمه و رسیدن به سوره شعراء، بر اساس معنای مرتبط در ذهن خود (آمدن) و مطابق با معنای اصلی «آتی» عمل کرده‌اند.

همچنین در یکی از تفاسیر آمده است: «کنون [...] به سراغ فرعون بروید و به او بگویید ما رسول پروردگار جهانیان هستیم: "فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ". جمله "فأتیا" نشان می‌دهد که باید به هر قیمتی هست، با خود او تماس بگیرید» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۰۱). اگر واقعاً «اتیان» به معنای رفتن است، این تفسیر با توجه به چه قرینه‌ای جمله اخیر را اضافه کرده است؟ به نظر می‌رسد که این تفسیر در این مورد نگاهی هم به دیدگاه سوم داشته است؛ زیرا در این دیدگاه، «آتی» به معنای «حضور و وصول» است (در ادامه خواهد آمد). شاید هم مستند آنان عبارت یکی از لغت‌شناسان در این زمینه باشد: «مجیء همانند اتیان است؛ اما مجیء اعم [از اتیان] است؛ زیرا اتیان آمدن به سهولت است و اتیان گاهی مواقع به اعتبار قصد است، هر چند چیزی حاصل نشود؛ و «مجیء» به اعتبار حصول است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۲). براساس این متن، «اتیان گاهی مواقع به اعتبار قصد است، هر چند چیزی حاصل نشود». ممکن است این مفسران با در نظر گرفتن این عبارت به این نتیجه رسیده باشند که موسی و هارون باید این قصد را داشته باشند که خودشان را به فرعون برسانند هر چند این تلاش ثمره‌ای نداشته باشد. بدیهی است که این دو احتمال نیز نمی‌توانند خلاف ظاهر بودن تفسیر «اتیان» به «رفتن» را توجیه کنند؛ چون به هر حال در هر دو احتمال، باز هم «اتیان» به معنای آمدن است؛

ثانیاً در ادامه در قسمت تفسیر «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...» به «آمدن به سوی فرعون» ثابت می‌شود که به کار بردن دو فعل «آتی» و «ذهب» به جای یکدیگر در سوره طه و شعراء در موقعیت بعثت موسی ﷺ ثابت نمی‌کند که این دو فعل به

یک معنا هستند. ازسوی دیگر، بر فرض اینکه در این موقعیت این دو فعل به معنای همدیگر به کار رفته باشند، در نهایت ثابت می‌شود که در موقعیت‌های دیگر، امکان چنین چیزی وجود دارد؛ اما ثابت نمی‌شود که در موقعیت‌های دیگر نیز حتماً به این شکل است و به‌گونهٔ دیگری نیست؛ مگر اینکه قرینهٔ محکمی وجود داشته باشد؛ زیرا هر موقعیتی ویژگی‌های خاص خود را داراست که باید بر اساس آن ویژگی‌ها کلام و رفتار را تفسیر کرد؛

ثالثاً این گروه از مفسران به‌طور صریح قرینهٔ قابل توجهی برای پذیرش این خلاف ظاهر ارائه نکرده‌اند. البته به‌احتمال زیاد، دلیل اول و دوم به‌عنوان قرائنی مخفی یا آشکار در این تفسیر مؤثر بوده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که این قرائن در اینجا کارایی چندانی ندارند؛ زیرا برای التزام به هر خلاف ظاهری باید قرینهٔ مورد استناد به‌گونه‌ای آن را توجیه کند که عرف محاوره‌ای عقلاً آن را بپذیرد؛ اما به نظر می‌رسد که این دو قرینه چنین قدرتی ندارند و عرف عقلاً نمی‌پذیرد که برای مادهٔ «آمدن» معنای متقابل آن، یعنی «رفتن» را در نظر بگیرد. اگر هم شک شود که آیا عرف عقلاً چنین امری را می‌پذیرد، اصل بر عدم پذیرش است؛ زیرا عرف عقلاً از ادلهٔ لَبّی است (ادلهٔ غیرلفظی‌ای که مکلف را به حکمی برسانند) و در این ادله، باید به قدر متیقن اکتفا کرد؛ چراکه گسترهٔ این ادله محدود است و تنها در «قدر متیقن» می‌توانند ثابت‌کنندهٔ حکم باشند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۶ و ۶۲۸)؛

رابعاً در ادامه ثابت می‌شود که ترجمه و تفسیر آیه به «آمدن» مطابق با معنای اصلی مادهٔ «إِيتَان»، هماهنگ با حالت روانی موسی و هارون علیه السلام در هنگام دریافت این دستور و مطابق با قواعد بلاغی است. این در حالی است این دیدگاه توجه شایسته‌ای به این سه نکته ندارد.

۳-۲. تفسیر «أَذْهَبَا إِلَي فِرْعَوْنَ» به «آمدن به‌سوی فرعون»

برخی مفسران در خصوص آیات مورد بحث تصریح می‌کنند که «امر به اتیان» در این آیه تکرار شده است: «فَأْتِيَاهُ كَرَر الْأَمْرُ بِالْإِيتَانِ» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۳۳۸). بدیهی است که این عبارت زمانی معنا خواهد داشت که فعل «أَذْهَبَا» در آیات قبل به معنای «إِيتَان» باشد.

بررسی: ناگفته پیداست که این دیدگاه در صورتی دیدگاهی جدا از موارد قبل است که طرفداران آن واقعاً فعل «فَأْتِيَاهُ» را به معنای «آمدن» معنا کرده باشند؛ اما اگر در عالم واقع همانند دیدگاه دوم «فَأْتِيَا» را به معنای «إِذْهَبَا» تفسیر کرده باشند، این دیدگاه هم یکی از موارد دیدگاه دوم خواهد بود. با وجود این، چون پیش‌تر ثابت شد که مادهٔ «أَتَى» به معنای «آمدن» است، ازاین‌رو بر اساس ظاهر تعبیر موجود، این دیدگاه دیدگاهی جداگانه محسوب شد. بررسی منابع موجود نشان می‌دهد که هیچ استدلالی در خصوص این دیدگاه ارائه نشده است؛ اما به نظر می‌رسد که مستند اصلی آن همان استعمال دو فعل «أَذْهَبَا» و «أَتَتْ» در یک

موقعیت باشد. با توجه به چهار نکته ارائه‌شده در بررسی دیدگاه قبلی می‌توان گفت که این دیدگاه هم دارای همان چالش‌هاست و به‌طور معقول نمی‌توان از آن دفاع کرد.

۲-۴. تفسیر «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ...» به «حاضر شدن پیش فرعون»

تعدادی از مفسران بر این باورند که «اتیان» در این آیات به معنای «وصول و حلول» است: «الْإِتْيَانُ: الوصول والحلول» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۶)؛ «فَاتِيَا أَمْرٌ يَأْتِيَانَهُ الذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُصُولِ إِلَيْهِ بَعْدَ مَا أَمْرًا بِالذَّهَابِ إِلَيْهِ فَلَا تَكَرَّرُ»؛ فَاتِيَا أَمْرٌ بِهِ إِيْتَانِي أَمْرٌ هُوَ وَصُولٌ بِهِ (فرعون) است، بعد از اینکه هر دو به رفتن به‌سوی او امر شدند. از این رو تکرار نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۵۱۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۹۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۴۳۵؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۶ ص ۱۸؛ حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۹۰).

بررسی: چنان که ملاحظه می‌شود، این دسته از مفسران، هم به اختلاف تعبیر قرآنی توجه کامل داشته‌اند و هم از این اختلاف در راستای توجیه عدم تکرار امر در دو فعل موجود در آیات استفاده کرده‌اند. عبارات این تفاسیر نشان می‌دهد که این دیدگاه با توجه به تحلیل عبارت «فَاتِيَا» و قرار گرفتن آن بعد از فعل «اذْهَبَا» سامان یافته است: «لأنَّ الْإِتْيَانَ أَثَرُ الذَّهَابِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي الْخُطَابِ السَّابِقِ»؛ زیرا اتیان اثر رفتنی است که در خطاب سابق به آن مأموریت داده شد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۶)؛ «لأنَّ معنی هذا: الوصول إلى المرسل إليه والذهاب: مطلق التوجه»؛ زیرا معنای این (اتیان)، رسیدن به چیزی است که به‌سوی آن فرستاده شده‌اند و ذهاب، مطلق توجه [به سمت چیزی] است» (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۷)؛ «لیس هذا مجرد تأکید للأمر بالذهاب لأنَّ معناه الوصول إلى المأْتی لا مجرد التوجه إلى المأْتی كالذهاب»؛ (اتیان) صرف تأکید بر امر به رفتن نیست؛ زیرا معنای آن وصول به مقصد (مأْتی) است؛ نه مجرد توجه به سمت مقصد، همانند رفتن» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۶۷؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۶ ص ۱۸).

با وجود این به نظر می‌رسد که این دیدگاه مانند دو دیدگاه قبلی دارای چالش‌های جدی باشد؛ زیرا عبارت‌های تحلیلی این دیدگاه گویای آن است که «اتیان» و «ذهاب» هر دو در «توجه به سمت چیزی» مشترک‌اند. از سوی دیگر، «اتیان» مفهومی ضیق‌تر از «ذهاب» را می‌رساند؛ به همین دلیل، «اتیان» علاوه بر تأکید بر قدر مشترک خود با «ذهاب» (لیس هذا مجرد تأکید للأمر بالذهاب)، بر مفهوم «وصول و رسیدن» نیز دلالت دارد. همچنین عبارت «الْإِتْيَانُ أَثَرُ الذَّهَابِ الْمَأْمُورِ بِهِ» بر این نکته دلالت دارد که «اتیان» حاصل رفتن است. از این رو می‌توان اذعان کرد که در این دیدگاه، «اتیان» همان معنای «ذهاب» یا لازمه یا اثر آن را می‌رساند؛ از این رو تمامی چالش‌های دیدگاه قبلی متوجه این دیدگاه خواهد بود؛ زیرا پیش‌تر ثابت شد که معنای اصلی ماده «أَتَى» آمدن است، نه رفتن. به نظر می‌رسد که وجود همین چالش‌ها باعث شده است که اثری از این دیدگاه در ترجمه‌های قرآن مشاهده نشود.

اگر این دیدگاه وصول و حضور را لازمه اتیان (به معنای آمدن) در نظر می‌گرفت و بر اساس آن، تحلیل‌های خود را ارائه می‌کرد، اشکالات گذشته قابل دفع بودند؛ اما بازهم با چالش‌هایی مواجه بود؛ زیرا اولاً در نظر گرفتن لازمه معنای یک فعل برای همان فعل، خلاف ظاهر و نیازمند قرینه است؛ ثانیاً این تفسیر توانایی دفع دیدگاه رقیب، یعنی تفسیر «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ...» به «آمدن به‌سوی فرعون» را ندارد؛ زیرا در ادامه روشن می‌شود که این دیدگاه، هم مطابق با معنای لغوی ماده «أتی» است، هم از جهت بلاغی دلگرم‌کنندگی بیشتری برای مخاطب خود، یعنی موسی و هارون ﷺ دارد و هم با سیاق بیرونی آیه سازگارتر است.

۲-۵. تفسیر «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ...» به «آمدن به‌سوی فرعون»

در آغاز بحث اشاره شد که تعداد بسیار کمی از مترجمان عبارت مورد بحث را به معنای «آمدن به‌سوی فرعون» معنا کرده‌اند. همین نگاه در تعداد کمی از تفاسیر دیده می‌شود: «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ»؛ پس بیایید به فرعون (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶ ص ۴۰۶)؛ «پس بیایید بر فرعون» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۸۲)؛ «فَاتِيَا: پس بیایید؛ فِرْعَوْنَ: به فرعون» (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۱۰)؛ «فَاتِيَا فِرْعَوْنَ»؛ پس بیایید به فرعون (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۶۶)؛ «پس بیایید فرعون را» (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۴۰۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۱۴).

بررسی: به نظر می‌رسد که این دیدگاه از چند جهت قابل دفاع باشد:

جهت اول: مهم‌ترین دلیل این دیدگاه، معنای لغوی ماده «أتی» است؛ زیرا پیش‌تر ثابت شد که این واژه در لغت به معنای «آمدن» است؛ از این‌رو در این دیدگاه، توجه به معنای لغوی «أتی» به‌طور کامل رعایت شده است.

جهت دوم: به نظر می‌رسد که تصور صحنه صدور این دستور، در ارائه این تفسیر مؤثر بوده است؛ زیرا وقتی در گفت‌وگویی سه‌نفره، یکی به دو نفر دیگر بگوید: «اذهبوا الی مکان کذا»، چون متکلم در کنار دو نفر قرار دارد، باید بقیه به سمت نقطه مورد نظر حرکت کنند؛ اما اگر متکلم به‌صورت حقیقی یا ادعایی، به‌سبب دلیلی خاص (که در جهت سوم به آن اشاره می‌شود)، با فاصله مثلاً صد متر دورتر از دو نفر قرار گیرد و بلافاصله بگوید: «اتّیا هذا المکان»، فرد متوجه می‌شود که این دستور، به معنای آمدن است.

جهت سوم: در برخی منابع عباراتی اضافه شده است که نشان می‌دهد طرفداران این دیدگاه، به حالت روانی و ترس موسی و هارون ﷺ نیز توجه کامل داشته‌اند: «پس به‌سوی فرعون بیایید [من آنجا حاضریم]» (بهرام‌پور)؛ «اتیان به معنای آمدن است و از نظر احاطه بر فرعون تعبیر نموده که رسولان به سوی او آیند» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۴۶۵). برای توضیح بیشتر می‌توان این نکته را افزود: چنان‌که در قسمت قبل روشن شد، در مرحله اول موسی ﷺ و در مرحله دوم آن حضرت و هارون ﷺ پس از دستور خداوند برای رفتن به‌سوی فرعون، اظهار ترس کردند؛ لذا در مرحله آخر، خداوند برای از بین بردن ترس آنان، دستور را در قالب «آمدن» مطرح کرد تا به آنان گوشزد کند که پیش از اینکه شما بخواهید نزد فرعون بروید، من آنجا حضور دارم و به‌طور کامل بر او مسلط هستم.

به عبارت دیگر، هنگامی که خداوند در ابتدا می‌فرماید: «اذهب»، به موسی و هارون علیهم‌السلام مأموریتی می‌دهد که باید بروند و آن را انجام دهند؛ لذا در این تعبیر، یک تکلیف با همهٔ مشقت‌هایش نهفته است؛ اما در ادامه، وقتی می‌فرماید: «فَأْتِيَا»، گویی مانند کسی است که خودش را زودتر به آنجا رسانده (که البته خدا از این وصف منزه است) و با این تعبیر به مخاطب اعلام می‌کند که قبل از اینکه شما به آنجا برسید، من خودم در آنجا حضور دارم و هستم؛ از این رو با خیال راحت و بدون نگرانی و ترس بیایید؛ هر حمایتی نیاز باشد، من خودم هستم و انجام می‌دهم.

اگر بر اساس نظر برخی لغت‌شناسان برای مادهٔ «أْتِيَا» معنای «آمدن همراه با سهولت و آسانی» در نظر گرفته شود، بازهم به حالت روانی این دو پیامبر توجه کامل شده است؛ زیرا وقتی خداوند ابتدا می‌فرماید که من همراه شما می‌شوم و می‌بینم، «ششیدن بیانگر شدت حضور و آگاهی و کنایه از دقت در رعایت حال دو پیامبر است» (قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۹۰). از این رو خداوند با دستور «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...» به آنان می‌فرماید: (بدون ترس و نگرانی) با سهولت و آسانی نزد فرعون آید [من در آنجا حضور دارم]. بدیهی است که این دستور می‌تواند نقش مهمی در آرامش بخشیدن به این دو پیامبر الهی داشته باشد؛ زیرا علاوه بر اعلام حضور خداوند، به سهولت و آسانی مسیر هم اشاره می‌شود.

ممکن است گفته شود که در نظر گرفتن معنای «آمدن همراه با سهولت و آسانی» برای مادهٔ «أْتِيَا»، فقط در منابع متأخری مثل مفردات راغب اصفهانی یا/تحقیق علامه مصطفوی آمده است و در منابع اولیهٔ لغت اثری از آن نیست. از این رو در نظر گرفتن آن برای تفسیر این آیات، شایسته نیست. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: بین معنای این ماده در این دو دسته از منابع، تفاوت ماهوی وجود ندارد و فقط در منابع متأخر به معنای اشاره‌شده در منابع متقدم، قیدی اضافه شده است. از این رو تفاوت چندی در اصل تفسیر و تحلیل بلاغی به وجود نمی‌آید.

جهت چهارم: بر اساس سه نکتهٔ قبل می‌توان ادعان کرد که این دسته از محققان، ضمن توجه کامل و دقیق به اختلاف تعبیر در این آیات، هم معنای اصلی مادهٔ «أْتِيَا» را در دیدگاه خود مدنظر قرار داده‌اند و هم به فضای صدور دستور توجه داشته‌اند؛ از این رو وجه بلاغی کلام خداوند را به‌طور کامل آشکار کرده‌اند.

در پایان، اشاره به یک اشکال در این زمینه ضروری است خداوند در سورهٔ شعراء خطاب به موسی علیه‌السلام می‌فرماید: «وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ أَتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمٌ فِرْعَوْنَ لَا يَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۰-۱۱)؛ در ادامه خطاب به موسی و هارون علیهم‌السلام می‌فرماید: «قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۵-۱۶). در این سوره ابتدا مادهٔ «أْتِيَا»، سپس مادهٔ «ذهب» و در انتها دوباره مادهٔ «أْتِيَا» آمده است؛ از این رو بر اساس این ترتیب، به نظر می‌رسد تحلیل بلاغی مورد اشاره در این نوشتار دچار کاستی بزرگی است؛ زیرا تمرکز اصلی آن بر آرامش‌بخشی به موسی و هارون علیهم‌السلام است؛ این در حالی است که بر فرض صحت این تحلیل، این آرامش‌بخشی پیش‌تر با به‌کارگیری مادهٔ «أْتِيَا» در عبارت «أَتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» محقق شده است و نیازی به تکرار آن نیست.

بررسی: به نظر می‌رسد که این اشکال با اندکی تأمل برطرف شود؛ زیرا هم در سوره طه و هم در سوره شعراء دو موقعیت ترسیم شده است: موقعیت اول، بعثت موسی علیه السلام؛ موقعیت دوم، مخاطب قرار دادن موسی و هارون علیهم السلام. بدون شک، این دو موقعیت کاملاً جدا از هم هستند و دلیلی وجود ندارد که ثابت کند هنگام بعثت موسی علیه السلام، هارون علیه السلام هم در کنار وی بوده است؛ بلکه بر اساس آیات بیانگر اعلام مأموریت حضرت موسی علیه السلام، ایشان در آن هنگام وظیفه‌ای نداشتند و به همین سبب یکی از درخواست‌های ایشان این بود که «وَجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِی هَارُونَ أَخِي» (طه: ۳۹-۳۰). بنابراین همه خطاب‌هایی که به‌صورت تشبیه آمده‌اند، پس از اجابت دعای او بوده است.

در موقعیت اول در سوره طه، موسی علیه السلام با فعل «اَذْهَبْ» مأمور می‌شود که به‌سوی فرعون برود: «اَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۳۴)؛ اما در سوره شعراء با ماده «أتی» مورد خطاب قرار می‌گیرد: «وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۰-۱۱). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این دستورها در یکی رفتن به‌سوی فرعون و در دیگری آمدن به‌سوی قوم فرعون مطرح شده است. بنابراین نمی‌توان اذعان کرد که هر دو دستور دقیقاً ناظر به یک مطلب‌اند؛ از این‌رو، اولاً این دو فعل را، با وجود تفاوت ماهوی معنایی، نمی‌توان به یک معنا در نظر گرفت؛ ثانیاً تحلیل بلاغی مورد اشاره در این نوشتار، در همین قسمت نیز قابل اجراء است؛ زیرا ممکن است خداوند در همین موقعیت نیز موسی علیه السلام را دو مرتبه مورد خطاب قرار داده باشد؛ اما در هنگام نقل در قرآن، یکی را در سوره طه و دیگری را در سوره شعراء آورده باشد؛ با این توضیح که خداوند ابتدا با فعل «اَذْهَبْ» به موسی علیه السلام دستور داده باشد؛ در مقابل، آن حضرت همراه با ابراز نگرانی از خداوند درخواست‌هایی را مطرح کرده باشد (طه: ۳۴-۳۵)؛ از این‌رو خداوند برای اطمینان‌بخشی به آن حضرت، مأموریت را به شکل دیگری با فعل «اِئْتِ» ابلاغ کرده باشد.

در موقعیت دوم نیز در هر دو سوره ابتدا ماده «ذهب» (طه: ۴۲-۴۳؛ شعراء: ۱۵) و سپس ماده «أتی» (طه: ۴۷؛ الشعراء: ۱۶) به‌کار رفته است. بر همین اساس، تحلیل بلاغی این نوشتار به‌طور کامل بر آن منطبق خواهد بود؛ با این توضیح که این اطمینان‌بخشی برای موسی علیه السلام تأکیدی، اما برای هارون علیه السلام ابتدایی خواهد بود؛ زیرا وی در موقعیت اول حضور نداشته است. از سوی دیگر، با وجود ابراز ترس مجدد موسی علیه السلام در این موقعیت، تأکید اطمینان‌بخشی نیز ضروری خواهد بود. بر همین اساس، تکرار مجدد این تحلیل در این موقعیت هم قابل توجیه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار ثابت شد:

برای مشخص کردن دیدگاه صحیح در این آیه باید دست‌کم سه نکته روشن را در نظر گرفت:

الف) با توجه به نظر لغت‌دانان، سه معنا برای ماده «أتی» متصور است: «آمدن»؛ «آمدن به سهولت و آسانی»؛

«آمدن و حاضر شدن». تعداد قابل توجهی از لغت‌دانان معنای اول را گزارش کرده‌اند و تعدادی هم برای فرق گذاشتن بین این ماده و فعل «جاء» معنای دوم را پذیرفته‌اند و تعدادی هم طرف‌دار معنای سوم شده‌اند؛

ب) به لحاظ قواعد بلاغی، در هر مقامی فقط می‌توان یک لفظ را استفاده کرد؛ به گونه‌ای که اگر لفظ دیگری به جای آن به کار رود، معنا فاسد یا ناقص ارائه می‌شود؛

ج) موسی و هارون علیهم‌السلام در هنگام دریافت دستور الهی برای رفتن به سمت فرعون، با عباراتی ترس و نگرانی خود را ابراز کردند.

مفسران در تفسیر آیه «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ...» پنج دیدگاه دارند: ۱. عدم ارائه هیچ توضیحی درباره این عبارت؛ ۲. تفسیر این فقره به «رفتن به سوی فرعون»؛ ۳. تفسیر «أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ» با توجه به عبارت مورد بحث، به «آمدن به سوی فرعون»؛ ۴. تفسیر این عبارت به «حاضر شدن پیش فرعون»؛ ۵. تفسیر عبارت یادشده به «آمدن به سوی فرعون». با توجه به نکته «الف» و «ب»، بدون شک دیدگاه دوم و سوم قابل دفاع نیستند؛ زیرا باعث از بین رفتن قسمتی از معنای آیه و نادیده گرفتن بلاغت قرآن کریم خواهد شد. از بین دیدگاه چهارم و پنجم، به نظر می‌رسد که دیدگاه پنجم قابلیت انطباق بیشتری با سه نکته ارائه شده دارد؛ از این رو ترجمه دقیق آیه این گونه است: «پس نزد فرعون بیایید [من آنجا حاضرَم]» یا «پس با سهولت و آسانی نزد فرعون بیایید [من آنجا حضور دارم]».

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سیده، ابوالحسن (۱۴۲۱ق). *المحکم و المحيط الأعظم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). *البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید*. قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن مطرزی، أبو الفتح (۱۹۷۹م). *المغرب فی ترتیب المغرب*. حلب: مکتبه أسامه بن زید.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوالسعود، محمد (بی تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتح رازی، حسین (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۴۲۰ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.
- بنت الشاطی، عائشه (بی تا). *التفسیر البیان للقرآن الکریم*. قاهره: دار المعارف.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ترجمه های فارسی قرآن. الهی قمشاهی، انصاریان، بهرام پور، پاینده، پورجوادی، حجتی، دهلوی، صلواتی، طاهری، فارسی، فولادوند، گرمارودی، رضایی اصفهانی، مترجم ناشناس قرن دهم، مشکینی، مکارم شیرازی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۱ق). *مختصر المعانی*. قم: دار الفکر.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۱۰ق). *تاج اللغة و صحاح العربیه*. بیروت: دار العلم للملایین.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*. بیروت: دار الجیل الجدید.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق). *انوار درخشان*. تهران: کتاب فروشی لطفی.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*. تهران: میقات.
- حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۴ق). *تقریب القرآن الی الأذهان*. بیروت: دار العلوم.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). *شمس العلوم*. دمشق: دار الفکر.
- حیدری، محمد (۱۳۸۱). *معجم الأفعال المتداوله و مواطن استعمالها*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- خطابی، ابوسلیمان (بی تا). *اعجاز القرآن*. مصر: دار المعارف.
- خطیب قزوینی، محمد (بی تا). *تلخیص المفتاح*. بی جا: منشورات رضی.
- خلفاالله، حمد و سلام، محمد زغلول (بی تا). *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن للرمانی و الخطابی و الجرجانی*. مصر: دار المعارف.
- رازی، محمد (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. دمشق - بیروت: دار العلم - الدار الشامیه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۵). *منطق ترجمه قرآن*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زمخشری، محمود (۱۳۸۶). *مقدمه الادب*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق). *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.

۱۵۶ ♦ قرآن‌نخست، سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدیر*. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان*. بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبای فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۴۲۶ق). *القاموس المحیط*. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزیع.
- فیومی، احمد (۱۹۸۷م). *المصباح المنیر*. بیروت: مکتبه لبنان.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قطب، سید (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت - قاهره: دار الشروق.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶). *منهج الصادقین*. تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.
- کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۶۹). *موهب علیه*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴). *الطراز الأول*. مشهد: موسسه آل البيت ع.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹). *فرهنگ نامه اصول فقه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی و همکاران، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسی، حسین و الصعید، عبدالفتاح (۱۴۱۰ق). *الإفصاح فی فقه اللغة*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- مهیار، رضا (بی تا). *فرهنگ ابجدی*. بی جا: بی نا.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*. تهران: امیرکبیر.
- واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۷۷). *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- هاشمی، احمد (بی تا). *جواهر البلاغه*. قم: بی نا.

The Semantic Analysis of the Terms "اف" and "نهر" and their Interpretative Implications in Dealing with Parents with a Focus on Verses 23 and 24 of Surah Al-Isra

✉ **Zohreh Narimani**  / Assistant Professor at the University of Qur'anic Sciences and Teachings, Kermanshah
narimani@quran.ac.ir

Mahbube Mousaiepour / Assistant Professor at the Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Tehran
m.mousaiepour@pnu.ac.ir

Received: 2024/11/20 - **Accepted:** 2025/03/10

Abstract

The status of parents and the necessity of respecting them is one of the important values in Qur'anic society, which God Almighty has explicitly mentioned in seven verses. The period of parents' aging is among the times that have not been neglected in the Qur'an. In verses 23 and 24 of *Sura Al-Isra*, the manner of honoring elderly parents is explained through commanding and prohibiting phrases. These verses emphasize the special care and attention of children toward their parents, followed by five behavioral norms regarding being together during this time. Avoiding the word "اف" (ugh) and the prohibition of "Nahr" towards parents are among these commands. Interpreters have regarded "ugh" as the smallest expression of annoyance and "نهر" (yell) as a statement implying anger and disdain. Through a lexical approach and the method of interpreting Qur'an by Qur'an, this research proves that the context of the verse aims to clarify the foundation and quality of the presence of parents alongside their children during old age. The Qur'an uses the term "اف" (ugh), not as the slightest harsh word, but as a severe utterance implying pushing away and distancing, to signify their presence and enduring togetherness. Additionally, "نهر" (yell), besides being related to speech, refers to a behavior that results in pushing them away from oneself, thus making their presence undesirable. This interpretation elucidates a closer connection between the five mentioned recommendations and adequately explains the manner of speech and behavior towards parents in their old age.

Keywords: the Qur'an, reality of "اف" (ugh) and "نهر" (yell), "ugh" towards parents, yell at parents, God's word, critique of interpretations.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی معنایی واژگان «اف» و «تنهر» و دلالت‌های تفسیری آن در رفتار با والدین با محوریت آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء

narimani@quran.ac.ir

m.mousaeipour@pnu.ac.ir

ک. زهره نریمانی / ID / استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم کرمانشاه

محبوبه موسائی‌پور / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

جایگاه والدین و تکریم آنان از جمله ارزش‌های مهم جامعه قرآنی است که خدای تعالی در هفت آیه بدن تصریح نموده است. دوران کهولت و سالخوردگی والدین از جمله دوران‌هایی است که از توجه و اهتمام به آن در قرآن فروگذاری نشده است. در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء، کیفیت تکریم در سالخوردگی پدر و مادر در گزاره‌هایی آمرانه و ناهیهانه تبیین شده است. در این آیات بر عنایت و توجه ویژه فرزندان به والدین تأکید و در ادامه به پنج هنجار رفتاری دربارهٔ با هم بودن در این مقطع زمانی توصیه شده است. احتراز از قول «أف» و نهی از «تنهر» والدین از جمله آن فرامین است. مفسران «أف» را کوچک‌ترین کلام ناظر به ناراحتی، و «تنهر» را سخن متضمن خشم و نفرت دانسته‌اند. این پژوهش با رویکرد لغوی و شیوه تفسیر قرآن به قرآن، اثبات می‌کند که فضای آیه در پی آن است که اساس و کیفیت حضور والدین در کنار فرزندان در دوران سالخوردگی را تبیین کند. قرآن برای این حضور و ماندن، از واژه «أف» که نه به معنای کمترین قول خشن، بلکه قول غلیظ متضمن راندن و دور نمودن است، استفاده کرده. «تنهر» نیز افزون بر اشتغال در گفتار، در حوزه رفتاری به معنای سخن خشن یا کاری است که سبب راندن آنها از نزد خود شود و این حضور را چرکین کند. این تفسیر، ارتباط وثیق‌تری بین پنج توصیه ذکرشده را روشن می‌سازد و نحوه گفتار و رفتار با والدین را در سنن پیری به‌خوبی تشریح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حقیقت أف و نهی، أف بر والدین، اینهار والدین، قول کریم، نقد تفاسیر.

مقدمه

جایگاه رفیع والدین در نظام خانواده به‌عنوان اساس و قوام اجتماع، همراه در قرآن مورد تأکید و سفارش بوده است؛ تا بدانجا که خداوند درباره حرمت جایگاه آنها و نیز کیفیت برقراری ارتباط با آنها، هفت بار به‌صراحت و با نصوصی صریح و آشکار، دستور به احسان می‌دهد (بقره: ۸۳؛ نساء: ۳۶؛ انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۲۳-۲۴؛ عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۴-۱۵؛ احقاف: ۱۵). ما در این مقاله برای تسلط و اشراف هرچه بیشتر خواننده محترم، در ابتدا همه آیات مربوط به پدر و مادر را فهرست می‌کنیم و پس از آن، طی مراحل به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

جدول ۱: آیات مربوط به تکریم پدر و مادر

ردیف	متن آیه
۱	«وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ» (بقره: ۸۳)
۲	«وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذَى الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَلًا فِخْرًا» (نساء: ۳۶)
۳	«قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّ إِلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ صَوَامِكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام: ۱۵۱)
۴	«وَقَضَىٰ رَبِّيَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۖ وَخَفَضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء: ۲۳-۲۴)
۵	«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَاثْبِتْكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (عنکبوت: ۸)
۶	«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَعِيرِ ۖ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُكُمْ فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (لقمان: ۱۴-۱۵)
۷	«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَفَصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ ائْتَدَهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...» (احقاف: ۱۵)

از میان آیات هفت گانه یادشده، خداوند سه بار با عبارت محکم «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا» (عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵)، به‌طور عام به همه انسان‌ها درباره احسان به والدین سفارش کرده است. به‌کارگیری فعل ماضی «وَصَّيْنَا» که در معنای «أمرنا» افاده وجوب دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۳۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۵۷)، حاکی از درخواست تحقق حتمی آن است و نیز کاربست ضمیر متکلم مع‌الغیر (نا) نشان از قوت و اقتدار قائل این وصیت، یعنی خدای تعالی است. این‌همه تأکید بر احسان به والدین (به‌ویژه مادر) در برخی آیات، به دلایلی چون مشقت بارداری و شیردهی مستدل شده است (لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵). در شش آیه از آیات یادشده، خداوند درباره چگونه زیستن با والدین و به‌عبارت‌دیگر بایدهای رفتاری با آنان سفارش و بدان امر کرده است و فقط در یک موضع، یعنی آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء درباره نیایدهای رفتاری و به‌عبارت‌دیگر پیشگیری از بروز ناهنجاری در برخورد و معاشرت با آنان، آن‌هم در هنگامه سالخوردگی و پیری سخن گفته است:

وَقَضَىٰ رَبِّيَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۖ وَخَفَضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (اسراء: ۲۳-۲۴).

خداوند در این آیه پس از اعلام وجوب پرستش منحصر به فرد ذات باری تعالی، بلافاصله به طور مطلق به احسان به پدر و مادر سفارش کرده است. در ادامه، ایام و دوران پیری و فرتوتی آنها را یادآور شده و پنج نکته را به گونه متوالی توصیه کرده است.

تفسیر و تبیین بایدها و نبایدهای درهم تنیده در این آیات، در این مقاله محل توجه ماست؛ اما آنچه بیش از هر چیز قابل توجه است، فراز «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ» است که اختلافات تفسیری درباره آن، ذیل واژه «أف» و «لا تنهرهما» در میان تفاسیر مشهود است. درباره پیشینیۀ این پژوهش گفتنی است، با تتبع گسترده‌ای که صورت گرفته است، جز کتب تفاسیر که به هنگام رسیدن به آیه به اقتضای تفسیر درباره آیه به شرح آن مبادرت ورزیده‌اند، هیچ پژوهش مستقلی صورت نگرفته است و این اثر می‌تواند در نوع خود اولین کار مستقل باشد.

۱. آرای مفسران درباره آیه

برخی مفسران بر آن‌اند که در آیه شریفه ۲۳ سورة اسراء، افزون بر حرمت بدی کردن به والدین، عدم احسان به آنها نیز حرام است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۷، ص ۱۴۶). در قسمت اول آیه، یعنی «إِمَّا يَلْعَنَّ عِنْدَكَ الْكَيْبَرُ أَخَذَهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا»، امکان دو وجه معنایی وجود دارد: ۱. چنانچه در زمانی که تو به سن کمال و بزرگی رسیده‌ای، پدر و مادرت در نزد تو بودند (یلعن کبرک و کمال عقلک)، آن‌گاه به آنها اف نگو؛ ۲. تفسیر مشهور آن است که اگر آنها به پیری رسیدند و در نزد تو بودند (یلغان کبرهما بالضعف والهرم)، به آنها «أف» نگو (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۸). بر اساس سیاق و قرائن موجود در آیه، ظاهراً وجه دوم به صحت نزدیک‌تر است و بیشتر مفسران نیز همین رأی را پذیرفته‌اند.

نکته دیگری که از آیه استنباط می‌شود، در فراز «إِمَّا يَلْعَنَّ عِنْدَكَ الْكَيْبَرُ» نهفته است. خداوند در این آیه با واژه «عِنْدَكَ» و تقدم آن بر «الْكَيْبَرُ»، بر حضور و نگهداری والدین در نزد فرزندان، یعنی تحت نظر و اشراف آنان، در دوران پیری و سالمندی اشاره و تأکید کرده است. واژه «عند» لفظی است که نشانگر قرب و نزدیک بودن است و این نزدیکی شامل مکان، اعتقاد و حتی گاه در بیان منزلت و جایگاه به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۰). در قرآن این واژه ۲۰۱ بار به کار گرفته شده است که بیشترین بسامد آن با اضافه شدن به نام‌های خدای تعالی است؛ اما در مواردی هم دیده شده است که این واژه به «نفس» اضافه شده است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ» (بقره: ۱۰۹). از این جهت می‌توان این واژه را نزدیکی فراتر از واژه قرب و مشتقات آن به شمار آورد و آن را گونه‌ای از نزدیکی و همراهی بسیار برشمرد.

نکته مهم‌تر آن است که باید توجه داشت که بین «عند» و «لدى» نیز تفاوت وجود دارد. دانشمندان قرآنی بر آن هستند که واژه «لدى» برای امری به کار می‌رود که در مقابل انسان باشد؛ اما در «عند» این شرط وجود ندارد. برای مثال، عرب می‌گوید: «عندی مال و آن کان بینک و بینه بعد؛ در نزد من مالی هست؛ اگرچه بین تو و آن مال دوری و بعدی باشد» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۰). این بدان معناست که «لدى» در عربی هنگامی به کار می‌رود که بین انسان

و چیزی که نزد اوست هیچ فاصله‌ای نباشد؛ اما «عند» برای امری به کار می‌رود که در احاطه و نظر ماست؛ حتی اگر مستقیم در دسترس ما نباشد. به تعبیر دیگر، «لدن» برای آنجایی است که چیزی نزد آدم نقد باشد و «عند» برای آنجایی است که در اختیار آدم هست، هر چند حضور مستقیم ندارد.

شاید با عنایت به این واژه و این تأکید بتوان نداشتن وجاهت قرآنی را برای زیستن پدر و مادران سالمند در اماکن مخصوص چون سرای سالمندان یا تنهایی در خانه خود، بدون هرگونه عنایت و مراقبت، یعنی رها کردن مطلق، استنباط کرد. گویی خداوند با این فراز درصدد است که بر حضور والدین نزد فرزندان در دوران سالخوردگی تأکید کند و آن را امری مسلم و بدیهی شمرده و پس از آن، تمام بایدها و نبایدهای رفتاری فرزند در هنگام این حضور را به‌خوبی برای او تبیین کرده است.

در تعیین و تبیین معنای واژه «اف» نیز دو تفسیر وجود دارد. تفاوت این دو رأی در باب میزان و درجه حدّاقلی و حدّاکثری معنا و پیام اف است. در میان مفسران اقدم، ابن عباس قائل به این است که «اف» کلمه‌ای است دالّ بر کمترین ناخوشایندی و ناخشنودی؛ اما بالعکس، مقاتل «اف» را کلامی می‌داند که در آن غیظ و غلاظ نهفته است و از نوعی شدت و اوج حکایت دارد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ص ۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۳۰). برخی از مفسران همسو با ابن عباس، واژه «اف» را در حد «آخ» فارسی برشمرده‌اند که کمترین حد از آزرده‌گی و خستگی (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۳۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۵۷) و سبک‌ترین تعبیر نامؤدبانه را دربردارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۷۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۳؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۲۲۰). آنان برای تأیید این دیدگاه خود، به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد کرده‌اند: «لو علم الله لفظة أوجز فی ترک عقوق الوالدین من أف لأتی بها؛ چنانچه واژه‌ای کمتر از کلمه اف در زمینه عاق والدین وجود داشت، حتماً خداوند از آن نیز نهی می‌فرمود» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۳۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۳). این دسته از مفسران، با توجه به معنای حدّاقلی‌ای که برای این واژه برگزیده‌اند، حرمت دیگر واژگان و اعمال را نیز از این واژه و آیه استنباط کرده‌اند؛ بدین معنا که وقتی خداوند متعال اجازه بیان کمترین واژه حاکی از ناراحتی و انزجار فرزند را نداده، پس به‌نحو اولی واژگان و کارهای شدیدتر را نیز منع کرده است (ابوزهره، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۳۶۲).

در مقابل، گروهی از مفسران متقدم، مانند مقاتل، به افاده حدّاقلی از اهانت برای این واژه اشاره نکرده‌اند؛ بلکه آن را دربردارنده معانی تند و خشنی چون اهانت و بی‌ادبی در هر وجهش دانسته‌اند که نتیجه آن دور شدن و انقباض خاطر والدین است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۲۲۱). سیوطی نیز بر آن است که واژه «اف» هنگام نفرت و کراهت شدید به کار می‌رود (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴). علامه طباطبائی بر آن است که واژه «اف» معنای دوری و نفرت را افاده می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۰).

فراز دوم آیه (وَلَا تَنْهَرُهُمَا) نیز مشتمل بر نهی است. مفسران واژه «النهر» را نیز در حوزه کیفیت اقوال دانسته و آن را حالت بیان این واژه، یعنی فریاد کشیدن و بالا بردن صدا و خشونت در کلام، گرفته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق،

ج ۱۳، ص ۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۶۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۷، ص ۱۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۷۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ ماتریدی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۸). همه مفسران سه فراز دیگر (وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) را دستورهایی مبنی بر مهرورزی، تواضع و فروتنی در برابر آنان دانسته‌اند که اختلاف نظر چندانی در تفسیر آنها مشاهده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۶۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۷، ص ۱۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۷۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ ماتریدی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۸؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۲۲).

مفسران فراز «وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» را سخن همراه با اکرام، احترام، تلاف و... دانسته‌اند؛ سخن گفتنی مانند برده خطاکار در برابر مولایش (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۲۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۳۶۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۴). برخی دیگر کریم را بلندمرتبه در هر نوعی می‌دانند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۵۷). برخی دیگر آن را تواضع و تذلل می‌دانند و در مجموع، آن را در حوزه رفتاری برشمرده‌اند (مراغی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۵).

آنچه گذشت، تفاسیری بود که مفسران از آیه ارائه داده‌اند. در اینجا چند پرسش مطرح می‌شود: اول آنکه تفسیر گفته‌شده، تا چه میزان با معنای لغوی واژگان کلیدی آیه و نیز کاربرست این واژگان در دیگر آیات هماهنگ است؟ دیگر آنکه آیا ارتباط معناداری میان این امر و نهی‌های آیه وجود دارد؟ پرسش دیگر آن است که با توجه به امر و نهی‌های صریح آیه که به‌منزله تحریم و وجوب است، چنانچه «أف» را همان کمترین واژه و صوت در نظر بگیریم یا «تهر» را به معنای میزان صوت و صدا بدانیم، آن‌گاه تفاوت محسوس میان این دو واژه و علت تکرار آنها در یک آیه چیست؟ ضمن آنکه با پذیرش این تفسیر، آیا آیه بر تکلیفی مالا یطاق دلالت نمی‌کند؟ چراکه عموم نوجوانان و جوانان جز در مواردی استثنایی، در بحبوه جوانی و تغییر دوره زیستی خود، به اقتضای شرایط جسمی و روحی، دچار تشویش و تلاطم شده، در برابر پدر و مادر و نیز اطرافیان خود پرخاشگر می‌شوند و این دو دستور را آشکارا نقض می‌کنند.

شاید با درنگ بیشتر در معنا و حقیقت این واژگان و فضای کلی آیات، بتوانیم پاسخ بهتری به این پرسش‌ها بدهیم و معنایی زیباتر برای آیه ترسیم کنیم.

۲. بررسی لغوی واژگان کلیدی در آیه

برای بررسی و دقت در ترجمه و تفسیر آیات، مراجعه به کتب لغت و تتبع در آنها امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه قرآن در بستر و فضای زبان عربی نازل شده و قطعاً در بیان آیات قرآن، قوانین و معانی واژگان را نیز مطابق آنچه در عصر نزول جریان داشته، لحاظ کرده است. دو واژه «أف» و «تهر» در تفسیر این آیات نقش کلیدی و مهمی را ایفا می‌کنند.

واژه «ف» در کتب لغت قدیمی و اصیل در معنای چرک و آلودگی‌های اطراف و زیر ناخن یا گوش آمده است که سبب کراهت و آزدگی شده، دور انداخته می‌شوند. از این رو عرب به هر چیزی که سبب ناراحتی، آزدگی و دفع شود، «ف» می‌گوید (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۹، ص ۶). اصل واژه «نهر» نیز در کتب اصیل لغت عربی در معنای پهنای و گستردگی است (ابن درید، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۰۷). به رود «نهر» گفته می‌شود، زیرا با ایجاد وسعت و فراخی در زمین، مسیر جاری شدن و روانه کردن آب فراهم می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۴۴؛ ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۲۳۵). «نهر» هرگاه در باب افعال به کار رود، به معنای جاری و روان کردن است؛ برای نمونه، «أَنْهَرَ دَمَهُ» یعنی «خونش را جاری کرد» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۴۸)؛ و هرگاه در باب افتعال به کار رود، به معنای روبه‌رو شدن با کلامی است که شخص را از امری می‌راند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۴۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۴۵). این واژگان در کتب لغت متأخر فقط در معنای راندن با خشونت (ثعالبی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۵۷۰) به کار رفته و دیگر از معانی اصیل و اصل معنای آن سخنی به میان نیامده است. شاید چنین تحلیلی از واژه به دلیل تأسی از تفسیر مشهور باشد.

واژه مهم دیگر در این آیه، که در گزینش تفسیر صحیح‌تر تأثیرگذار است، واژه «کریم» است. لغت‌شناسان یکی از مهم‌ترین معانی برای واژه «کریم» را خیر بسیار و بدون انقطاع دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۳۲). در معنای این واژه، تعبیر اسم جامع برای هر آنچه ممدوح و مورد ستایش است نیز آورده‌اند (ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰). نقیض «کرم» را «لؤم و پستی» معرفی کرده‌اند (ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰). فراء می‌گوید: عرب هرگاه بخواهد از کاری هر امر مذمومی را نفی و دور کند، این واژه را به کار می‌برد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۳۲). پس «کریم» در معنای اوج نیکی و خوبی است که انسان طالب و پذیرای آن است.

۲-۱. کاربست واژگان کلیدی آیه در قرآن

در هنگام تفسیر آیات و بررسی واژگان مهم در آنها، افزون بر اهمیت و توجه داشتن به کتب لغت، دقت در نحوه کاربست قرآن از آن واژگان در مواضع متعدد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ بدان معنا که گاه درنگ در آیات دیگر و ملاحظه موضوعات و واژگان همراه آنها، در کشف معنای واژه کمک شایان توجهی می‌کند؛ زیرا قرآن به‌عنوان مجموعه مهم و کتابی وحیانی، برخوردار از یک نظام هماهنگ و پیوسته است که هیچ گونه تنافی، تعارض و تناقضی در آن راه ندارد. اساساً یکی از وجوه تفسیر قرآن به قرآن، ارجاع واژگان آیات به یکدیگر است. آیات ۲۴ و ۲۵ سوره اسراء از سه واژه کلیدی «أَفْ»، «تَنْهَرُ» و «كَرِيمًا» برخوردار است که فهم دقیق آنها در معنا و تفسیر آیات و موضوع توصیه‌شده قرآن بسیار تأثیرگذار است. از این رو ما این سه واژه را با تمرکز و محوریت در این آیه، در تمام قرآن نیز بررسی می‌کنیم تا بدین گونه معنای حقیقی و مستفاد قرآن را از این واژه به‌دست آوریم؛ زیرا معتقدیم که تفسیر قرآن به قرآن، افزون بر آنکه در رفع گره‌های تفسیر موضوعی قرآن یا آیات مشابه یکدیگر راهگشاست، در تفسیر لغوی،

یعنی تفسیر و فهم دقیق واژگان نیز مثر ثمر است؛ بدین گونه که کاربرست‌های خدای تعالی از یک واژه در مجموعه منسجم و واحد قرآن می‌تواند یاریگر مفسر در فهم آیات دربردارنده آن واژه باشد. در موضوع حاضر، سه واژه «اف»، «تنهر» و «کریم» از واژگان کلیدی‌ای شمرده می‌شوند که فهم دقیق آنها در تفسیر صحیح آیه راهگشاست.

۲-۲. معنای «اف» در قرآن و لغت

واژه «أَف» در قرآن سه مرتبه (اسراء: ۲۳؛ انبیاء: ۶۷؛ احقاف: ۱۷) به کار رفته است. دو مورد آن درباره رفتار با والدین و یک مورد دیگر در خصوص گفت‌وگوی حضرت ابراهیم علیه السلام با مشرکان است.

جدول ۲: آیات متضمن واژه «اف»

ردیف	آیه	سوره
۱	«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (۲۳) وَأَخْفِْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (۲۴)»	اسراء
۲	«أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (۶۷)	انبیاء
۳	«وَالَّذِي قَالَ لِلْوَالِدَيْهِ أَفْ لَكُمَا أَتَعِدَانِي أَنْ أَخْرُجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ وَيَلِكُ آمِنْ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا قِيْقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (۱۷)	احقاف

با نگاهی کلی به فضا و سیاق این آیات، شاید بتوان از معنای حقیقی واژه «اف» آگاه شد. آیه ۱۷ سوره احقاف در ضمن نقل داستانی مبنی بر بی‌حرمتی فرزندی منکر قیامت به والدین مؤمن خود که خطاب به آنها از این واژه استفاده کرده است، به چگونگی برخورد و تعامل با والدین اشاره می‌کند. برخی مفسران بر آن‌اند که استفاده از ضمیر «الَّذِي» برای انسان، به دلیل آن است که فرد به سبب کفرش از حوزه کرامت والای انسانی خود خارج شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۷، ص ۴۰). از دیگر مواردی که مفسران درباره این آیه بیان کرده‌اند، آن است که بی‌ادبی فرزند در برابر والدین و کفر او به خدا و انکار قیامت، در این آیه آشکار است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۳۳۷). نکته قابل ملاحظه آن است که مفسران در این آیه به اقتضای فضا و سیاق آیات و نوع گفت‌وگوی فرزند کافر با والدینش، معتقدند که «أَف» در اینجا در معنای «آخ»، «آه» و دیگر اصوات بیانگر کمترین میزان خشم و نفرت نیست؛ بلکه آن را بیانی برای خشم، نفرت، بی‌احترامی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۲۰۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۷، ص ۴۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۱۳؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶ ص ۳۲۶۳) و اسائه ادب فرزند به والدینش دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۳۳۷). فرزندی که به‌دور از هرگونه ایمان و اخلاق ممدوح، مورد نکوهش قرآن قرار گرفته است و در برابر دعوت والدین موضع می‌گیرد، طبیعی است که موضعی با لطافت و نرمی نداشته است. افزون بر آن، فراز «هُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ» که در ادامه آیه آمده است، می‌تواند بیانگر شدت آزرده‌گی و ناامیدی والدین از فرزندشان و گویای درجه معنا و شدت «اف» صادرشده از فرزند در خطاب به والدینش باشد؛ ضمن آنکه میان مؤمنین و منکران قرابت و نزدیکی وجود ندارد؛ بلکه آنچه موج می‌زند، دوری و شدت نفرت و انزجار است؛ لذا اگر «أَف» را در معنای کوچک‌ترین واژه بیانگر ناراحتی بدانیم، با حقیقت کفر و ایمان و سیاق داستان ناسازگاری دارد.

از دیگر موارد کاربرست واژه «اف»، در داستان مقابله حضرت ابراهیم علیه السلام با بت‌ها و شکستن آنهاست. این بار این واژه در خطاب به مشرکان و بت‌های آنان بر زبان مبارک حضرت ابراهیم علیه السلام جاری شده است (انبیاء: ۶۷). شکستن بت‌ها، آن‌هم در روز جشن مخصوص مشرکان و نحوه گفت‌وگوی ابراهیم علیه السلام با آنان و مخاطب قرار دادن آنها، حکایت از بالاترین درجه تحقیر و سرزنشی دارد که حضرت ابراهیم علیه السلام آن را متوجه بت‌ها و مشرکان کرده است. اگر بخواهیم واژه «اف» را در این آیه به معنای کوچک‌ترین واژه متضمن انزجار و دوری در نظر بگیریم، آن‌گاه سیاق و معنای آیات در این سوره و کل داستان حضرت ابراهیم علیه السلام برهم می‌خورد؛ چراکه پس از شکستن بت‌ها و سرزنش بت‌پرستان و ارائه ادله و براهین نافذ و صحیح، در اوج تأثیرگذاری داستان ابراهیم علیه السلام بر مشرکان، و در هنگامه جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از عمل آنان و آشکار کردن حقیقت ایمان خود بر مردمی که تا آن هنگام بر ایمان ابراهیم علیه السلام یقین نداشتند، به‌کارگیری واژه متضمن کمترین ناراحتی در برابر بت‌های درهم‌شکسته و نابودشده، خلاف فضای موجود و انتظار مخاطب و شنونده از قائل است. از این‌رو سزاوار است که ابراهیم نبی علیه السلام از واژه‌ای بهره گیرد که نهایت انزجار و بیزاری خود را از آنان اعلام کند.

قرآن کریم در آیه‌ای دیگر، از این اعلان انزجار و بیزاری حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت به بت‌ها و معبودان غیر خدا در میان قوم، با واژه «بریء» یاد کرده و فرموده است: «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّيَ هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (انعام: ۷۸). واژه «بریء» نیز از جمله واژگانی است که در قرآن در هنگام بروز نهایت انزجار، بیداری و دوری کامل از شخص یا مقوله‌ای به‌کار رفته است و در این موضوع خاص می‌تواند جانشینی برای واژه «اف» باشد. خداوند در مواضع متعدد به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (انعام: ۱۹؛ توبه: ۳؛ یونس: ۴۱؛ شعراء: ۲۱۶) و دیگر پیامبران (هود: ۳۵ و ۵۲) دستور داده است که براءت خود را از بت‌ها و مشرکان اعلان کنند. در تمام این موارد، اعلان براءت هنگامی است که انبیای الهی آشکارا به مبارزه و دوری از بت‌ها و مشرکان روی آورده‌اند و دشمنی آنها به‌طور کامل برانگیخته شده است؛ همان‌گونه که قرآن درباره نحوه تعامل و رویارویی شیطان با مشرکان و دوستانش در هنگامه رسوایی و شکست آنها می‌فرماید: «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۴۸). تعبیر «نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ» که در معنای پشت کردن کامل شیطان و ترک نمودن آنها و در ادامه اعلان براءت از آنهاست، قرینه خوبی برای ترسیم معنای براءت است.

بر این اساس، واژه «بریء» و در پی آن واژه «اف» - که در اینجا «بریء» جانشین آن شده است - نمی‌تواند در معنای صوتی از اصوات، متضمن ناراحتی و حداقل خشم و دلگیری باشد. افزون بر آنچه آمد، شدت عمل و گفتار حضرت ابراهیم علیه السلام در ماجرای بت‌ها به‌گونه‌ای است که پس از این ماجرا، نمرودیان تصمیم به سوزاندن ایشان گرفته‌اند. همه این قرائن و دلایل بیانگر آن است که نمی‌توان «اف» صادرشده از حضرت ابراهیم علیه السلام را نیز به معنای «آخ» فارسی و مفهوم بیانگر کمترین میزان خشم و نفرت در نظر گرفت.

بر اساس آنچه گفته شد و با عنایت به این دو آیه و قرار دادن آنها در کنار هم، به نظر می‌رسد که «أف» در آیه مدنظر نیز به معنای اتخاذ واژگانی تند و شدیدالحن است که از سر خشم و ناراحتی فرزند در برابر والدین بروز داده می‌شود و افزون بر آن، دربردارنده پیام دور کردن آنها از خود و انزجار و نفرت به معنای واقعی کلمه است؛ بدین معنا که فرزند با گفتن این واژگان به پدر و مادر خود، دور شدن و راندن آنها را بدان‌ها تفهیم می‌کند.

۲-۳. معنای تنهر در قرآن

از دیگر واژگان مهم و کلیدی آیه، واژه «لَا تَنْهَرُهُمَا» است که مفسران آن را در شمار اقوال متضمن خشم و نفرت دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۶۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۷، ص ۱۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۷۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ ماتریدی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۸)؛ اما با تتبع در دیگر آیات قرآن که این واژه را دربردارند، نکاتی غیر از آنچه مفسران بدان اشارت داشته‌اند، حاصل می‌شود. چنان‌که گفته شد، واژگان «تنهر» و «انهار» و «نهار»، همگی از ریشه «نهر» هستند؛ از این رو کثرت استعمال این ریشه (نهر) در قرآن، بسیار است و ۱۱۳ بار از آن در ۵۱ سوره استفاده شده؛ اما در میان این ۱۱۳ مورد، فعل ثلاثی مجرد (تنهر) در حوزه رفتاری، فقط دو بار به صورت فعل نهی به کار رفته است: یک بار در سوره اسراء در همین آیه مورد بحث و بار دیگر در سوره ضحی. در سوره ضحی نیز درباره کیفیت رفتار با سائل و در خطاب به رسول خدا ﷺ است.

جدول ۳. آیات در خطاب به رسول خدا ﷺ

ردیف	آیه	سوره
۱.	وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهَآ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (۲۳) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (۲۴)	اسراء
۲.	«وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ» (۱۰)	ضحی

مفسران برای «فَلَا تَنْهَرْ» در سوره ضحی معانی بی‌نیاز کردن سائل با رفق و مدارا (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶ ص ۳۹۲۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۶۷)، رد نکردن سائل و توجه کردن به او (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۸۳) یا فریاد نزدن به روی سائل و نرنجاندن او با خشونت (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۷۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲۷، ص ۱۰۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶ ص ۵۱۹) را در نظر گرفته‌اند. مشاهده می‌شود که برخی از مفسران (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۷۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲۷، ص ۱۰۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶ ص ۵۱۹) فراز «فَلَا تَنْهَرْ» را صرفاً در حوزه قولی، بیان و نحوه صحبت کردن و برخورد با سائل در نظر گرفته‌اند؛ برخی دیگر نیز آن را در حوزه فعلی و انجام دادن کاری مبنی بر بی‌نیاز کردن سائل تفسیر کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶ ص ۳۹۲۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۸۳). به نظر می‌رسد که تفسیر گروه دوم به صحت

نزدیک‌تر باشد؛ زیرا در گوهر معنایی این واژه، روان کردن و حرکت دادن از جایی به جای دیگر نهفته است؛ به‌گونه‌ای که ساختار فعلی آن را به معنای جاری کردن آورده‌اند (وَأَنْهَرْتُ الدَّمَ أَيْ أَسْلَيْتُهُ / این منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۲۳۷). پس اگر این واژه را در معنای انجام دادن یا ندادن کاری در رفع بی‌نیازی مستمند در نظر بگیریم، به معنای آیه نزدیک‌تر است. حق آن است که سائل و مستمند، بیش از قول نرم و مدارا در کلام، به رفع حاجت و برآورده شدن نیازش محتاج‌تر است؛ از این رو توصیه به رفع آن نیز ضروری‌تر است. افزون بر آن، بر اساس نقلی که در تفسیر قمی و صافی ذیل آیه ۱۰ سورة ضحی آمده، عبارت «فَلَا تَنْهَرُ» در معنای «لا تطرد» لحاظ شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۲). این تفاسیر روایی با عبارت «لا تطرد»، یعنی «او را راندن»، واژه «تنهر» را در حوزه فعلی و رفتاری دانسته‌اند و آن را به معنای سخن خشن و تلخ و... نیآورده‌اند. اگرچه لحاظ کردن گفتار متضمن راندن در تفسیر فعل «نهر» نیز وجود دارد، اما از آنجاکه پیش از این درباره نیایدهای گفتاری سخن رفته است، شاید توجه کردن به تفسیر آیه از جهت نیایدهای رفتاری نیز به حقیقت آیه نزدیک‌تر باشد. در مجموع می‌توان گفت که لحاظ کردن صرف سخن خشن برای این واژه در هر دو آیه، از جهاتی قابل نقد است و می‌توان گفت این واژه در معنای امری است که منجر به راندن است؛ حال این امر ممکن است قولی باشد یا فعلی.

این تفسیر و رویکرد درباره فراز «فَلَا تَنْهَرُ»، در ذیل آیه ۲۴ سورة اسراء نیز تسری دارد. همان‌گونه که پیش از این آمد، مفسران این واژه را در معنای بالا بردن صدا و فریاد کشیدن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۶۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۸۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۷، ص ۱۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۷۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ ماتریدی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۸). این در حالی است که اولاً گوهر معنایی واژه «تنهر» در حوزه رفتاری و افعالی نیز بوده و صرفاً مربوط به حوزه گفتار نیست؛ ثانیاً خداوند قبل از فراز «فَلَا تَنْهَرُ»، در حوزه قولی توصیه لازم را با عبارت «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ» داشته است و شاید تکرار آن در همین موضع، با بلاغت و فصاحت قرآن متناسب نباشد؛ اما اگر در تعامل با والدین، بعد از توصیه به نیایدهای قولی فرزندان به نیایدهای رفتاری آنان نیز توجه نشان دهد، از هماهنگی و بلاغت افزون‌تری برخوردار است. قابل ذکر است که حتی اگر بخواهیم هر دوی این واژه (اف و تنهر) را در حوزه نیایدهای گفتاری در نظر بگیریم، تفسیر آیه چنین خواهد شد که «اف» را سخن تند و درشت، مثلاً گونه‌ای از دعوا کردن لحاظ کنیم و «تنهر» را هم سخنان متضمن راندن و دور کردن و ترک و انزجار بدانیم. در این صورت، مشکل تکرار مطلب نیز رفع خواهد شد.

۲-۴. معنای کریم در قرآن

«کریم» صفت مشبیه از ریشه «کرم» است. «کرم» در قرآن در ساختارهای متعددی به کار رفته است و «کریم» یکی از پرکاربردترین آنهاست. پیش از این آمد که در لغت، «کریم» در معنای خیر بسیار و بدون انقطاع (فراهِیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۳۲) و اسم جامع برای هر امر ممدوح و مورد ستایش (این منظور، ۱۳۸۸ق،

ج ۱۲، ص ۵۱۰) و نقیض لؤم و پستی (ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰) آمده است. جمع بین آرای لغویین و نقطه مشترک همگی آن است که «کریم» در معنای اوج نیکی و خوبی‌ای است که انسان طالب و پذیرای آن است.

در قرآن، این واژه با این رویکرد معنایی قابل توجه است. ۲۴ آیه در قرآن از واژه «کریم» به عنوان صفت برای مدخل (نساء: ۳۱)، رزق (انفال: ۴ و ۷۴؛ حج: ۵۰؛ نور: ۲۴؛ احزاب: ۳۱؛ سبأ: ۴)، قول (اسراء: ۲۳)، عرش (مؤمنون: ۱۱۶)، زوج (شعرا: ۷؛ لقمان: ۱۰)، مقام (شعراء: ۵۸؛ دخان: ۲۶) کتاب و قرآن (نمل: ۲۹؛ واقعه: ۱۷)، صفت پروردگار (نمل: ۴۰)، اهل جهنم (دخان: ۴۹؛ واقعه: ۴۴) اجر (احزاب: ۴۴؛ یس: ۱۱؛ حدید: ۱۱ و ۱۸) و رسول و جبرئیل (دخان: ۱۷؛ حاقه: ۴۰؛ تکویر: ۱۹) استفاده شده است. برای نمونه، خداوند در قرآن این واژه را هنگامی به کار می‌برد که آن موضوع در عالی‌ترین درجه ارزش و تقدیر قرار داشته و نیز از بالاترین میزان پذیرش برخوردار باشد. برای نمونه، شیطان در اعتراض به جایگاه حضرت آدم ﷺ از این واژه استفاده کرده و با تعبیر «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ» (اسراء: ۶۲)، از مطرود شدن خود و پذیرش آدم ﷺ در نهایت ارج و احترام خبر داده است. یا آن هنگام که از نحوه و حد اعلا‌ی پذیرایی و پذیرش کریمانه ابراهیم ﷺ از مهمانان صحبت به میان می‌آید، از واژه «الْمُكْرَمِينَ» استفاده شده است: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ» (ذاریات: ۲۴). بالاتر از آن، هنگامی که خداوند در سوره فجر از نعمت دادن به انسان در وجه ابتلا یاد می‌کند، از آن با واژه «اکرام» یاد کرده و با نعمت دادن همراه ساخته است: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ» (فجر: ۱۵). در ادامه، خداوند از در تنگنا قرار گرفتن همان انسان و تصور خویش از اینکه خداوند او را خوار کرده، سخن گفته است. خداوند ضمن اینکه آن تصور را رد می‌کند، علت آن خواری را اکرام نکردن یتیم و تشویق نکردن دیگران به اطعام مساکین ذکر کرده است: «كَأَلَّا بَلَّ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَخَاضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ» (فجر: ۱۷).

مورد دیگر، در ماجرای حضرت یوسف ﷺ و عزیز مصر نمود دارد؛ آن هنگام که عزیز مصر یوسف را از بازار بردگان می‌خرد و به همسر خویش سفارش می‌کند که او را نیک بدارد: «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا» (یوسف: ۲۱). عزیز مصر از همسرش می‌خواهد که یوسف را با نیکی و اکرام بپذیرد و آن را طرد و رد نکند. در همه موارد گفته شده و غیر از اینها - که مجال فهرست کردن همه آنها نیست - در کرم و مشتقات آن، پذیرش به همراه نیکی و گرمی داشتن و متعم کردن است. با توجه به آنچه از دیگر آیات درباره واژه «کریم» آمد، می‌توان فهمید که در آیه ۲۴ سوره اسراء (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ لَا تَتَهَرَّهْمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) نیز «قول کریم» به معنای سخنانی است که حاکمی از بزرگداشت و پذیرش والدین با آغوش گرم و روی گشاده، متعم کردن آنها و هر توصیف ناظر به گرمی‌داشت آنان است.

۳. تبیین آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء با رویکرد جدید

اگر محوریت و موضوع اصلی این آیه را چگونگی رفتار و احسان به والدین در دوران سالخوردگی و کهولت بدانیم، آن گاه بر

اساس آنچه در مباحث لغت، سیاق و تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد، آیات مورد نظر به‌طور تفصیلی باید‌ها و نباید‌های رفتار با والدین را در آن برهه زمانی ترسیم کرده است. در گام اول، از وجوب احسان به آنان سخن گفته است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا». هم‌نشینی «احسان به والدین» در کنار امر «توحید»، خبر از اهمیت و ثبات همیشگی آن در تمام احوال دارد. خدای تعالی احسان به والدین را به‌گونه مطلق ذکر کرده است تا دوام، ثبات و تغییرناپذیری آن در وجوه و شقوق مختلف و در ادوار و حالات گوناگون را افاده کرده باشد. شاید یکی از آن دوران که احسان کردن با سختی و مشقت همراه باشد، دوران کهولت والدین است؛ زیرا به دلیل سالخوردگی و اقتضائات خاص آن، چون بیماری و زودرنجی، نوع احسان به آنان سخت‌تر و گاه مدارا با آنها به‌چالش کشیده می‌شود. از این‌رو خداوند پس از توصیه مطلق به احسان، از این دوران به‌گونه خاص‌تری یاد می‌کند و از هنجارها و ریزرفتارهای آن دوران پرده برمی‌دارد.

در گام اول، خداوند با فراز «يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا»، بر توجه به والدین و از نظر دور نداشتن آنها توسط فرزندان در هنگام پیری و سالخوردگی آنان تأکید کرده است؛ امری که متأسفانه امروزه خلاف آن در جهان اسلام به پیروی از فرهنگ مذموم غرب رایج شده است. خداوند در این فراز، دو امر را مورد توجه قرار می‌دهد: نخست آنکه در هنگام پیری باید عنایت، نظر و توجه بیشتری به والدین داشت و آنها را به‌طور کامل رها نکرد (عِنْدَكَ). همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، با این تأکید و سفارش شاید بتوان گفت که رها کردن پدر و مادر سالخورده در اماکن مخصوص نگهداری سالمندان یا حتی ترک کردن آنها در منزل شخصی خود به تنهایی، بدون هرگونه عنایت و توجه و رسیدگی به آنان، با آنچه قرآن گفته، در تعارض است. دوم آنکه چنانچه هر دوی آنها در سالخوردگی با هم در قید حیات باشند، باز مجوزی برای رها کردن و تنها گذاشتن آنها نیست؛ زیرا خداوند با فراز «أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا» این تصریح و تأکید را ابلاغ کرده است.

پس از تأکید بر با هم بودن، خداوند چگونگی این زیستن را برای فرزندان تبیین می‌کند. از آنجاکه ممکن است این با هم بودن در بستر سالیانی چند به طول انجامد، لذا جهت بر هم نخوردن این حضور و آسیب نرساندن بدان، خداوند دو «نباید» و سه «باید» را دستور داده است. در اولین گام به فرزند توصیه می‌کند که به آنان «أَف» نگو. چنان که گفته شد، «أَف» در لغت در معنای چرک اطراف ناخن و گوش است که به دلیل آزرده‌گی خاطر و بی‌فایده بودن، دور انداخته می‌شوند. بنابراین خداوند تأکید می‌کند که در این دوران با هم بودن، مبدا واژگانی بر زبان برانی که متضمن این مفاهیم زننده باشد و آنان احساس کنند که همچون چرک زیر ناخن بی‌فایده و دوریختنی هستند (نعوذ بالله). بر اساس چنینش این فرازها، دومین مصداق احسان به والدین، آزار ندادن کلامی و گفتاری برهم‌زننده این با هم بودن است.

خداوند پس از آشکار کردن ناهنجاری و نباید قولی، به ناهنجاری و نباید رفتاری، که ممکن است به این با هم بودن آسیب بزند، اشاره کرده و آن «وَلَا تَنْهَرُھُمَا» است. پیش از این آمد که «تنهر» در لغت به معنای راندن و از خود دور کردن با شدت و سختی است. در واقع، خداوند هشدار می‌دهد که افزون بر منع و تحریم واژگان و کلام متضمن راندن والدین از نزد خود، رفتاری هم که دربردارنده و حامل این پیام باشد، ممنوع است. گویی خداوند بر آن است که

بگوید: به‌گونه‌ای سخن نگو و عمل نکن که گویا از این بودن در کنار آنها ناراضی هستی و آنان را وادار به کوچ کردن از نزد خودت نکن؛ چون - همان‌گونه که گفته شد - اصل موضوع که خداوند در ابتدا بدان پرداخته، نگه داشتن والدین در نزد فرزندان است. این فراز، سومین وجه احسان به والدین را تبیین می‌کند و سومین نمود احسان به والدین در سالخوردگی، نراندن آنان در پیری و کهولت و فراهم نکردن زمینه کوچ آنهاست.

پس از این دو نباید گفتاری و رفتاری، آن‌گاه خداوند در مقابل، از بایدها و چگونگی رفتار و گفتار در هنگام این با هم بودن سخن می‌گوید. حق آن است که خداوند این بایدها را هم بگوید؛ زیرا آن هنگام که دستور داد چنین نگو و چنین رفتاری نداشته باش، بلافاصله پرسش ایجاد می‌شود که پس چه بگویم و چه کنم؟ از این‌رو خداوند در پاسخ به این پرسش‌ها سه دستور را صادر می‌فرماید: «وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا». نخستین فرمان الهی در پاسخ بدین پرسش، قول کریمانه داشتن با والدین است. قول کریمانه قولی است در نهایت مقبولیت و پذیرش و ارج و احترام. برخلاف قول «أف» که معنای راندن و دور کردن داشت، باید سخن فرد با والدینش از سرِ اکرام و پذیرش و تقبل باشد. خداوند با این امر، چهارمین وجه احسان به پدر و مادر را در سالخوردگی برشمرده است.

خداوند پس از دستور به اخذ قول کریمانه در برابر قول منزجرانه، وجه پنجم احسان را بار دیگر در باید رفتاری مشخص کرده و در مقابل نراندن و دور نکردن والدین از نزد خود و فراهم نکردن زمینه کوچ آنها، به نحوه رفتار با آنها متناسب با قول کریمانه را تبیین فرموده است. خداوند در فراز «وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» به تواضع و خشوع در برابر پدر و مادر دستور داده است؛ به‌گونه‌ای که والدین این تواضع و خشوع را حمل بر خواری فرزند در مقابل خود بدانند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸۰، ص ۱۳). دستور به چنین نحوه سلوک در مقابل والدین در کهنسالی بدان دلیل است که پدر و مادر احساس سربار بودن نداشته باشند و به واقع ببینند که فرزندان، آنان را همان‌گونه که پیش از این بودند، دوست می‌دارند و به آنان و حضورشان نیازمندند و برای وجودشان و تمام زحماتشان ارج و قرب قائل هستند.

این رویه رفتاری شاید در فراز بعد، یعنی دعا و استرحام برای والدین نیز نمود داشته باشد. افزون بر آنکه دعا برای پدر و مادر در زمان حیات آنها و پس از آن، احسان به آنان شمرده می‌شود، کیفیت این نوع دعا کردن نیز قابل توجه است. خداوند در این آیه دستور می‌دهد که فرزند برای آنان از خداوند طلب رحمت کند؛ همان‌گونه که آنان در طفولیت وی را پروراندند این بدان معناست که فرزند باید در قالب دعا کردن به والدین خود، نشان دهد که هر آنچه در این دوران از خدمت و مهر نثار آنان می‌کند، حق پدر و مادر بوده است و او توان جبران زحمات متحمل‌شده در طفولیت را ندارد؛ از این‌رو از خداوند می‌خواهد که با رحمانیت خود زحمات و مهربانی‌های آنان را جبران کند. در واقع، احسان آخر فرزندان در حق والدین، طلب رحمت از رحیم علی‌الاطلاق است که او با نگاه رحیمانه خود، تمام عذوفت‌ورزی‌ها و مهربانی‌های آنان را جبران کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌های لغوی و تفسیری به‌عمل‌آمده، نتایج حاصل از مطالعه آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء به قرار ذیل است:

۱. اساس و محور اصلی این آیات، موضوع احسان به والدین در دوران پیری است که نگهداری آنان در کنار فرزندان و مورد عنایت و نظر بودن ایشان، اولین احسان به‌شمار می‌رود. بعد از این، خداوند پنج هنجار و ناهنجاری را برای این با هم بودن برشمرده است که می‌توان التزام به آنها را به‌عنوان پنج نمونه از احسان به والدین در دوران سالخوردگی، افزون بر نگه داشتن آنها نزد خود، برشمرد.

۲. برخلاف آنچه در تفاسیر و... شهرت یافته است، فرازهای «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا» در معنای حداقل یا حداکثر کلمات بیانگر ناراحتی به والدین در هر زمانی نیست؛ بلکه با توجه به تأکید و دستور توجه به والدین در دوران پیری در نزد فرزندان، این عبارات در معنای سخنان و رفتارهایی است که حامل پیام دور شدن و ترک کردن فرزندان است.
۳. بعد از وجوب احسان به والدین به‌طور مطلق، این آیات پیش از هر چیز بر عنایت و توجه کردن فرزندان به والدین سالخورده تأکید کرده است؛ امری که پرداختن بدان شاید امروزه بیش از هر وقت دیگر ضروری است. این سبک زندگی، اولین وجه و مصداق احسان به پدر و مادر در دوران سالخوردگی به‌شمار می‌آید. با توجه به این آیه، وجاهت نداشتن مراکز مخصوص سالخوردگان یا حتی زندگی کردن آنها به‌تنهایی و به‌دور از هرگونه توجه و عنایت، یعنی ترک و رها کردن آنها، از وجاهت قرآنی برخوردار نیست.

۴. دومین مصداق احسان به پدر و مادر در دوران سالخوردگی، پرهیز از اقوال متضمن دور کردن و راندن آنهاست. پس از برحذر داشتن فرزندان از این مورد، سومین مصداق احسان، نراندن آنها به‌گونه رفتاری است.

۵. پس از نهی از دو گونه رفتار در برخورد با والدین، آن‌گاه خداوند در مقابل آن نواهی، سه باید رفتاری و گفتاری را به‌عنوان دیگر مصادیق احسان برشمرده است: اولین آنها داشتن قول و سخنی برخوردار و دربردارنده پذیرش و مقبولیت والدین است؛ دومین آنها داشتن رفتاری بسیار متواضعانه و همراه با فروتنی و رحمت و مهربانی است؛ به‌گونه‌ای که پدر و مادر از این رفتار، تواضع فرزند را به‌خوبی درک کنند و احساس سربار بودن و... نداشته باشند؛ سومین هنجار و ششمین مصداق احسان به والدین در دوران سالخوردگی نیز دعای خیر کردن برای آنهاست؛ به‌گونه‌ای که در این دعا به زحمات و مشقات بی‌بدیل والدین در دوران خردسالی فرزند اشاره شده باشد تا به‌گونه تلویح و رمز، پدر و مادر را به این نکته واقف سازند که آنچه اکنون در حق پدر و مادر احسان می‌کنند، جبران زحمات پیشین آنها نیست؛ لذا از خداوند می‌خواهند که خود برای آنها جبران کند. در مجموع، خداوند شش مصداق و وجه احسان به والدین را در دوران کهنسالی ایشان برشمرده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *جمهرة اللغة*. بيروت: دار العلم للملايين.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). *التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۸۸ق). *لسان العرب*. تحقيق: احمد فارس. بيروت: دار صادر للطباعة و النشر.
- ابوزهره، محمد (بی تا). *زهرة التفاسیر*. بيروت: دار الفكر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذيب اللغة*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- الوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بيروت: دار الکتب العلمیه.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ق). *فقه اللغة و سر العربیه*. بيروت: دار الکتب العلمیه.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تصحیح و تحقیق: علی هلالی و علی سیری. بيروت: دار الفكر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی. دمشق/بیروت: دار القلم / الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. بيروت: دار الکتب العربی مدرسی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. بيروت: دار الفكر.
- سید قطب (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. بيروت: دار الشروق.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۹۴ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. مصر: هیئة المصریة العامة للکتاب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۵ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. بيروت: مؤسسة الوفاء.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر*. اردن. اربد: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش: فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی محلاتی. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بيروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش: احمد حبیب. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. مؤسسة دار الهجرة.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. بيروت: دار الملائک.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). *التفسیر الماتریدی*. بيروت: دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت و العیون تفسیر الماوردی*. بيروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محیی الحسین.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*. بيروت: دار الفكر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Reviewing and Analyzing the Content of "أَجْمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ" in the Compilation of the Qur'an by Imam Ali (PBUH)

Ahmad Mohammadi Majd  / Assistant Professor at the Department of Islamic Jurisprudence and Teachings, Al-Mustafa International University
mmajd.ahmad@yahoo.com

Received: 2024/04/15 - Accepted: 2024/06/25

Abstract

A famous hadith has been narrated in Shia and Sunni sources and is known as "أَجْمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ". The content of this hadith indicates that the Qur'an was compiled by Imam Ali, emphasizing on this phrase "كما أنزل". Finding the intended meaning of this phrase has led to different opinions due to the inaccessibility of the Qur'anic text to the scholars'. Relying on this narration, some thinkers have considered the arrangement of the verses and surahs in Imam Ali's compilation to be based on the chronological order of their revelation. Recently, some researchers have followed a new method of "interpretation of the Qur'an based on its chronological revelation," on the basis of the infallible Imam's action. The necessity of analyzing and explaining this narration as close to reality, based on data and findings accepted in scientific centers, and evaluating the probabilities and statements—given the consequential effects of these opinions and the close connection of the hadith with the most important Muslims' sources in various domains—highlights the importance of a comprehensive investigation into the implications of this statement and the actions of the infallible. The research findings show that there is no solid evidence for the aforementioned interpretation of the hadith, either in terms of language and the text of the narration, or in the early reports about it; rather, it is just a possibility among other possibilities, and the evidence, if anything, supports an alternative interpretation.

Keywords: compilation of the Qur'an by Imam Ali, compilation "as it was revealed," interpretation based on the Revelation order, the order of Qur'anic Surahs and verses.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی و تحلیل مضمون «أَجْمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ» در تدوین مصحف امام علی علیه السلام

mmajd.ahmad@yahoo.com

احمد محمدی مجد  / استادیار گروه فقه و معارف جامعة المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵

چکیده

حدیثی مشهور در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده که به حدیث «أَجْمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ» معروف است و محتوای آن بیانگر گردآوری قرآن توسط امام علی علیه السلام با قید «کما انزل» است. کشف مراد از این جمله، با توجه به عدم دسترسی حسی اندیشمندان به مصحف، سبب بروز آرای متفاوت شده است. عده‌ای به استناد این روایت، چیش آیات و سور مصحف امام علی علیه السلام را بر اساس نزول زمانی دانسته‌اند و با تکیه بر این برداشت، اخیراً بعضی سبک نوظهور «تفسیر قرآن بر اساس نزول زمانی» را دنبال کرده و دلیل را عمل معصوم قرار داده‌اند. ضرورت تحلیل و تبیین نزدیک به واقع این روایت بر اساس داده‌ها و یافته‌های پذیرفته‌شده در جوامع علمی و ارزشیابی احتمالات و اقوال پیرامون آن، با توجه به آثار مترتب بر اقوال و ارتباط تنگاتنگ حدیث با مهم‌ترین مرجع مسلمانان در ساحت‌های مختلف، بیانگر اهمیت تحقیقی جامع در مفاد این سخن و عمل معصوم است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که دلیلی قطعی بر برداشت مذکور از حدیث، نه در لغت، نه در متن روایت و نه در گزارش‌های اولیه درباره آن وجود ندارد؛ بلکه یک احتمال در کنار دیگر احتمالات است و قرائن، بلکه دلایلی، احتمال دیگری را تقویت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مصحف امام علی علیه السلام، جمع کما انزل، تفسیر تنزیلی، ترتیب سوره‌ها و آیات.

مقدمه

یکی از احادیث تأثیرگذار در اعتقادات، و به دنبال آن، رفتارهای ما در ارتباط با قرآن کریم، حدیثی درباره نحوه تدوین مصحف امام علی^ع بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام^ص است که در آن با عبارت «أَجْمَعَ الْقُرْآنُ كَمَا أُنْزِلَ» بیان شده است.

این جمله و مضامین مشابه، به علت عدم دسترسی به مصحف حضرت، باعث به وجود آمدن برداشت‌های متفاوت در بین صاحب‌نظران شده است؛ از جمله: تحریف به نقیصه در قرآن؛ تفاوت قرائت موجود با قرائت تنزیلی؛ و تفاوت ترتیب آیات و سوره مصحف آن حضرت با ترتیب موجود در قرآن متداول.

ذکر این حدیث و بحث درباره محتوای آن، از دیرباز به‌طور اختصار در ضمن کتاب‌های مختلف وجود داشته است؛ از جمله: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۳؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۵۱؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳؛ مفید، ۱۴۱۴ ق ب، ص ۷۹؛ نعمانی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۳۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ صفار، ۱۳۶۲، ص ۲۱۳؛ بلاذری، ۱۹۵۹ م، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴۲، ص ۳۹۹؛ خوارزمی، ۱۴۱۴ ق، ص ۹۴؛ و به‌طور گسترده‌تر در کتاب‌ها و مقالات به بحث درباره مصحف امام علی^ع، تدوین قرآن، و تحریف یا تحریف‌ناپذیری آن پرداخته شده است؛ از جمله: خویی، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۳ ق ب، ص ۲۶۹-۲۷۲؛ نکونام، ۱۳۸۲، ص ۹۹-۱۰۶؛ اما اینان نیز تنها برای اثبات مدعای خود این حدیث را ذکر کرده و با بیان یک یا دو احتمال، مدلول حدیث را ظاهر در مختار خود دانسته‌اند و از بحث جامع سندی و بیان تمام احتمالات در معنای حدیث پرهیز کرده‌اند.

به تازگی برخی توجه ویژه‌ای به این حدیث نموده و دلالت آن بر اختلاف ترتیب مصحف امام با قرآن موجود را تلقی به قبول کرده‌اند و بر این اساس، سبک تفسیر تنزیلی پا به عرصه وجود نهاده است و آن را سبک تفسیری امام علی^ع دانسته‌اند (ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲ ق، ص ۴؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ص ۹۱) و مشروعیت آن را به عمل مولای متقیان^ع مستند کرده‌اند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۵۶).

حال با توجه به نبود یک نوشته مستقل و جامع درباره روایت، که همه احتمالات در معنای آن را بیان و ارزیابی کرده باشد، و مستند شدن این روایت برای تفسیر تنزیلی در عصر حاضر، ضرورت و اهمیت تحقیقی فراگیر آشکار می‌گردد. در این مقاله ابتدا متن حدیث از منابع معتبر و متعدد فریقین بیان خواهد شد و در ادامه، احتمالات در معنای حدیث مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ سپس قرائن و ادله درباره احتمال نزدیک‌تر به واقع، یعنی جمع همراه با «تفسیر وحیانی»، ارائه می‌شود تا علاوه بر درک صحیح‌تر از روایت، چراغ راه و میزان ما در تشخیص صحت و سقم بعضی رفتارهای مستند به این حدیث و مضامین مشابه باشد. روش پردازش داده‌ها و یافته‌ها در این نوشتار، تحلیلی - نقادانه خواهد بود.

۱. حدیث «أَجْمَعَ الْقُرْآنُ كَمَا أُنْزِلَ»

فریقین روایاتی نقل کرده‌اند با این مضمون که امام علی^ع مصحف خود را «کما انزل» گرد آورده است؛ از جمله از امام صادق^ع نقل شده است که فرمودند: «أَخْرَجَهُ عَلِيٌّ إِلَى النَّاسِ حِينَ فَرَّغَ مِنْهُ وَكُتِبَ، فَقَالَ لَهُمْ: هَذَا كِتَابُ اللَّهِ

عز وجل كما أنزله [الله] على محمد ﷺ وقد جَمَعَهُ من اللوحين...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۳)؛ امام علی ؑ بعد از فراغت از تألیف مصحف، آن را بر مردم عرضه کرد و گفت: این کتاب خداوند متعال است، همان طور که خداوند بر محمد ﷺ نازل کرده است؛ و من آن را در بین دو لوح جمع‌آوری کردم».

به نظر می‌رسد کلمه «من» در «من اللوحین» به معنای «فی» باشد؛ مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ» (جمعه: ۹). تأیید می‌کند این برداشت را نسخه چاپ دارالحديث، جلد ۴، صفحه ۶۷۲ که با عبارت «بین اللوحین» آمده است؛ همچنین روایات مشابه دیگر؛ از جمله: «...ان لا أَضَعُ رِدَايَ عَنْ ظَهْرِي حَتَّى جَمَعَ مَا بَيْنَ اللُّوْحَيْنِ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۲۰). تعبیر «ما بین اللوحین»، مانند «ما بین الدَّقَتَيْنِ» است و مراد از «لوحین» در روایت کافی، دو جلدی است که اوراق را معمولاً برای حفاظت در بین آن قرار می‌دهند. بر این اساس، نشویه و ابتدائیه گرفتن «من» و بیان بعضی احتمالات بعید در کلام مجلسی، با توجه به اینکه حضرت این قرآن را برای مردم جمع کرده است، خالی از تأمل و اشکال نیست: «شاید در زمان پیامبر بر دو لوح نوشته، پس از آن جمع نموده؛ یا مراد، لوح خاطر و لوح دفاتر، یا لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، یا لوح ارضی و سماوی باشد. والله یعلم» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۵۲۳).

ابن سیرین نیز نقل می‌کند: ابوبکر به امام علی [بعد از نیامدن برای بیعت با او] گفت: آیا امارت مرا قبول نداری؟ ایشان در جواب فرمودند: خیر؛ نیامدن برای بیعت به این علت است که قسم خوردم بعد از وفات پیامبر - صلی الله علیه و سلم - عبا بر دوش نگیرم تا اینکه قرآن را آن طور که نازل شده است، جمع کنم. «ایوب عن ابن سیرین قال أبو بكر لعلي رضي الله تعالى عنهما: أكرهت إمارتي؟ قال: لا ولكنني خَلَفْتُ أَنْ لَا أَرْتَدِيَ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرْدَاءَ حَتَّى أَجْمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ» (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۳۹۹). البته با توجه به موضع‌گیری‌های امام علی ؑ و بیانات ایشان، به‌ویژه در خطبه شقشقیه درباره خلافت ابوبکر و گزارش‌های مسلم تاریخی، معلوم می‌شود که صدر روایت را برای تأیید حکومت ابوبکر اضافه کرده‌اند. شارح شواهد التنزیل در این باره فرموده است: «به اقوال امام در تظلم از قوم و قصه سقیفه در تاریخ طبری و غیر طبری از ثقات رجوع کنید تا روشن شود این مطلب و امثال آن افترا و زور است که برای تطهیر اعمال قوم داخل کرده‌اند» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، جزء ۱، ص ۳۶ و ۳۸؛ تعلیقه ۱، ذیل حدیث ۲۲ و ۲۷). اما ذیل آن، که موضوع بحث ماست، با حدیث امام صادق ؑ مطابق است.

مضمون روایات بالا در روایت ابن ابی‌رافع نیز که مشتمل بر وصیت پیامبر ﷺ به جمع قرآن توسط امام علی ؑ است، آمده است: «وفی أخبار أبي رافع: أن النبي صلى الله عليه وآله قال في مرضه، الذي توفي فيه لعلي: يا علي، هذا كتاب الله خذه إليك. فجمعه في ثوب، فمضى إلى منزله؛ فلما قبض النبي صلى الله عليه وآله جلس علي؛ فألفه كما أنزل الله، وكان به عالماً» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۱۵۵؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۹؛ خوارزمی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۴؛ نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۳، ح ۳ و ۵).

۱-۱. سند روایات

از آنجاکه روایات همگی مضمون مشابه هم دارند و برای اثبات یک مضمون، یک روایت معتبر کافی است، از باب اختصار تنها به بررسی سندی روایت کلینی اکتفا می‌شود؛ علاوه بر اینکه بر اساس بعضی از مبانی، در مواجهه با روایات هم‌مضمون، اگر بعضی سند صحیح و معتبر دارند، هم‌مضمون‌های ولو دارای مشکل سندی را نیز معتبر می‌کنند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۶۸).

سند حدیث کلینی از این قرار است:

محمد بن یحیی ابوجعفر عطار قمی بزرگ شیعیان در زمان خود بوده و نجاشی با وصف «ثقة عین» او را توثیق کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵۳)؛

محمد بن حسین بن ابی الخطاب ابوجعفر زیات همدانی از علمای بزرگ شیعه و کثیر الروایه است و با عبارت «ثقة، عین، حسن التصانیف، مسکون إلی روايته» توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵۳، رک: طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۹).
عبدالرحمن بن ابی هاشم بجلی ابومحمد نیز از علمای بزرگ امامیه است و با تعبیر «ثقة ثقة» توثیق و از او تمجید شده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶).

سالم بن سلمه: رجالی معاصر، محقق خوبی، با اشاره به روایت کافی در ذیل عنوان «سالم ابوسلمه» می‌نویسد: در این عنوان تحریف واقع شده و صحیح آن «سالم ابوسلمه» است و مراد از آن، سالم بن مکرم است که نجاشی وی را توثیق کرده و گفته است: «ثقة ثقة، روی عن ابی عبدالله و ابی الحسن (علیه السلام)» (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۱-۲۲ و ۲۴-۲۵). بنا بر این سند، روایت صحیح می‌شود (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۵-۲۸) و ضعیف شمردن روایت (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۵۲۳) بی اعتبار خواهد شد.

۱-۲. محتوای حدیث

معنای «انزل»: نَزَلَ به معنای فرود آمدن از مکان بالا به پایین است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۰۰، ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۹۵۰). این فعل با رفتن به باب افعال و تفعیل و حرف اضافه «ب» متعدی می‌شود و هر سه قسم متعدی آن در قرآن و روایات به کار رفته است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...» (آل عمران: ۷)؛ «...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ...» (نحل: ۸۹)؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۴). در قرآن، بیشتر در باب افعال و تفعیل آمده و در حالت متعدی، وقتی متعلق و مفعول آن کتاب‌های آسمانی از جمله قرآن است، مراد آن چیزی است که خداوند بر پیامبرش نازل کرده و در آیات متعدد این معنا اراده شده است؛ از جمله: «...وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هَٰذَا هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ...» (آل عمران: ۳-۴).

معنای «کما انزل»: در معنای ترکیبی «کما انزل» احتمالات مختلفی وجود دارد:

۱-۲-۱. احتمال اول

«کما أنزل» یعنی بر اساس تاریخ نزول؛ و مراد از «ما» زمان نزول، ترتیب نزول و مانند این معانی است. شیخ مفید که از معتقدان به تدوین مصحف امام علی علیه السلام بر اساس ترتیب نزول است، مستند خود را عبارت «کما أنزل» قرار داده، که معلوم می‌شود از این کلام ترتیب نزول را فهمیده است:

وقد جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن المنزل من أوله إلي آخره، وألفه بحسب ما وجب من تأليفه، فقدم المكي علي المدني، والمنسوخ علي الناسخ، ووضع كل شيء منه في محله (حقه) فلذلك قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «أما والله لو قرئ القرآن كما أنزل لألفيتونا فيه مسمين كما سُمي من كان قبلنا» (مفيد، ۱۴۱۴ق ب، ص ۷۸).

حال با توجه به قدمت شیخ مفید (۳۳۶ یا ۳۳۸-۴۱۳ق) و صراحت نظر او در تدوین مصحف امام علی علیه السلام بر اساس ترتیب نزول، قول به تدوین بر اساس نزول را خطای برخی محدثان یا قرآن‌پژوهان دوره‌های متأخر شمردن (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۰-۱۱)، ناتمام و محل اشکال است.

این احتمال در طول تاریخ طرف‌دارانی داشته است؛ از جمله: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۹؛ ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۳۸-۳۹؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ صدر، بی‌تا، ص ۲۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ آبیاری، ۱۴۱۱ق، ص ۸۵؛ کردی، ۱۳۶۵ق، ص ۷۲؛ رامیار، ۱۳۶۹، ص ۳۷۰؛ نجارزادگان، ۱۴۲۴ق، ص ۷۱. می‌توان ادعا کرد که این، قول رایج و مشهور در مورد مصحف بوده است.

در دوره معاصر، بعضی با پذیرش قطعی تفاوت چینش آیات و سور مصحف امام علی علیه السلام با قرآن موجود، با استناد به ادله‌ای (ر.ک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۴۸-۶۶ و ۱۶۰)، از جمله این روایت و مضامین مشابه آن، تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول زمانی را سبک تفسیری امام علی علیه السلام (ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ص ۴) و هماهنگ با تفسیرنگاری آن حضرت دانسته (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ص ۹۱) و فرموده‌اند: «جواز تفسیر قرآن به ترتیب نزول، از عمل مولای متقیان برداشت می‌شود» (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۵۶) و تفاسیری بر همین اساس پا به عرصه وجود نهاده است.

۱-۲-۲. احتمال دوم

«کما أنزل» یعنی مانند نزول اولیه بر پیامبر صلی الله علیه و آله، به‌ضمیمه این اعتقاد که مطالبی در نزول اولیه به‌عنوان وحی تنزیلی بوده و از قرآن توسط مخالفان اهل‌بیت علیهم السلام حذف شده است. بر این اساس، قائلان به این تعریف معتقدند مصحف حضرت بیش از قرآن موجود بوده است و ادله‌ای را برای این اعتقاد ذکر کرده‌اند؛ از جمله روایتی که می‌فرماید: قرآنی که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده، هفده هزار آیه داشته است: «عن ابي عبدالله قال: إن القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمد صلی الله علیه و آله سبعة عشر ألف آية» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۴). این احتمال را قائلین به «تحریف قرآن به نقصیه» تقویت کرده و برگزیده‌اند. این در حالی است که علمای بزرگ فریقین به شدت تحریف قرآن را انکار کرده و ده‌ها کتاب و مقاله در رد آن نوشته‌اند و از این‌رو ما در این مقاله به رد آن نخواهیم پرداخت.

۳-۲-۱. احتمال سوم

«کما انزل» یعنی مانند نزول اولیه بر پیامبر ﷺ با این اعتقاد که در نزول اولیه، همراه با وحی تنزیلی، مطالبی به عنوان «وحی بیانی و تفسیری» و به تعبیر دیگر «تفسیر وحیانی» نیز از طرف خداوند توسط جبرئیل بر پیامبر نازل شده است و فریقین بر اصل وجود وحی بیانی مانند وحی تنزیلی اتفاق نظر دارند. روایات «نزول مثل و مثلین قرآن همراه با قرآن بر پیامبر» شاهد بر این مدعاست: «عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ الْكِنْدِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» (ابن حنبل، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۷، ص ۴۱۰) و «روى عن النبى ﷺ أنه قال: أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلِهِ» (طبرسى، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۰).

امام جعفر صادق ﷺ نیز فرمودند: «قال ابو عبدالله ﷺ: ان الله علّم نبیه التنزيل والتأويل فعلمه رسول الله ﷺ عليا ﷺ» (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷)؛ خداوند تنزیل و تفسیر قرآن را به پیامبر ﷺ آموخت و رسول خدا ﷺ هم به علی ﷺ آموخت. اوزاعی نیز از قول حسان بن عطیه گفته است که قرآن با وحی بر پیامبر ﷺ نازل می شد و جبرئیل علاوه بر آن، تفسیرش را نیز به ایشان می فرمود (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ ق، ج ۲، ص ۱۹۱).

این وحی تفسیری همراه با قرآن نوشته نمی شد و پیامبر ﷺ مأمور به تبلیغ همه آن برای مردم نبود؛ بلکه بخشی از آن را برای مردم بیان کرده و مطابق روایات، تماش را به امام علی ﷺ تعلیم داده است (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۴ و ۲۷۸؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴۲، ص ۳۸۵-۳۸۶). مقدار دقیق این وحی تفسیری معلوم نیست و احکام مربوط به قرآن درباره آن جاری نمی شود. بنا بر این احتمال، منظور از «کما انزل» این است که مصحف امام علی ﷺ مشتمل بر وحی تفسیری و بیانی نیز بوده است؛ برخلاف قرآن مرسوم، که تنها دربردارنده وحی تنزیلی است.

۴-۲-۱. احتمال چهارم

«کما انزل» تنها بر نزول از طرف خداوند دلالت می کند؛ بدون دلالت بر زمان نزول و ترتیب نزول. نمونه این استعمال، در حدیثی از امام باقر ﷺ در هنگام شمارش شرایع اسلام دیده می شود. ایشان بعد از ذکر تعدادی از واجبات، از جمله وجوب وضو، غسل، نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، تقیه، برائت از دشمنان اهل بیت ﷺ و دوستی محبان اهل بیت ﷺ، حلیت متعه و وجوب حج تمتع را با عبارت «کما أنزلهما الله» بیان فرمودند: «وتحليل المتعین واجب كما أنزلهما الله عز وجل في كتابه وسنهما رسول الله ﷺ: متعة الحج ومتعة النساء، والفرائض على ما أنزل الله تبارك وتعالى» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۰۳-۶۰۴).

در واقع، «کما انزل الله» در روایت کافی به معنای «ما انزل الله» است که در این حدیث آمده و در احادیث دیگر نیز این تعبیر ذکر شده است؛ از جمله در حدیثی که امام علی ﷺ می فرماید: اگر شرایط مهیا بود، برای اهل

تورات «بما انزل فی التوراة» و برای اهل انجیل «بما أنزل الله فی الإنجیل» و برای اهل قرآن «بما أنزل الله فی القرآن» حکم می‌کردم (عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵).

۵-۲-۱. احتمال پنجم

مراد از «کما انزل» همان قرائتی است که بر پیامبر ﷺ نازل شده و آن حضرت بر امت خوانده است. لازمه این معنا، فراموشی قرائت پیامبر ﷺ در جامعه و جایگزینی قرائتی دیگر است که با توجه به ادله و شواهد تاریخی - که اینجا مجال بیان آن نیست - وقوعش در حد محال بوده و مستلزم تحریف قرآن نیز است که بزرگان شیعه و اهل سنت به شدت آن را مردود می‌شمارند. افزون بر این، قرائت رایج و مقبول در طول تاریخ در جوامع اسلامی، یعنی حفص از عاصم از امام علی ﷺ، همان قرائت عامه مردم بوده است (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۳) که ایشان نیز قطعاً این قرائت رایج را از پیامبر ﷺ آموخته‌اند.

۲. قراین و دلایل بر صحت احتمال سوم

از بین احتمالات ذکر شده به نظر می‌رسد که احتمال سوم، یعنی «نزل قرآن تنزیلی به‌ضمیمه قرآن تفسیری و تفسیر وحیانی» به واقع نزدیک‌تر باشد و شواهد زیر آن را تقویت می‌کند.

۱-۲. روایت تفسیر قمی

عنه [علی بن الحسین] عن احمد بن ابی عبدالله عن علی بن الحکم عن سیف بن عمیره عن أبی یکر حضرمی عن أبی عبد الله ﷺ قال إرسول الله ﷺ قال لعلي ﷺ: «يا علي القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيعت اليهود التوراة». فانطلق علي ﷺ فجعله في ثوب أصفر ثم ختم عليه في بيته وقال: «لا أرتدى حتي أجمعه». فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتي جمعه. قال وقال رسول الله ﷺ «لو أن الناس قرءوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۵۱).

از ذیل حدیث (لو أن الناس...) استفاده می‌شود که احتمال سوم در معنای روایت مراد باشد؛ زیرا آنچه باعث قریب به اتفاق اختلافات در جامعه اسلامی در طول تاریخ شده و فرق و مذاهب مختلف را به وجود آورده و سبب تکفیر و جنگ‌ها و خونریزی‌ها شده، فهم ناصحیح از آیات قرآن در اثر بی‌توجهی به وحی تفسیری و بیانی نازل شده همراه با قرآن بوده است، نه اختلاف در ترتیب نزول آیات و سور قرآن کریم.

در خصوص سند روایات تفسیر علی بن ابراهیم، با توجه به اتصال سندش به امام، باید گفت که بر اساس گفته قمی در مقدمه تفسیرش که آنچه در این کتاب آمده، از طریق مشایخ و ثقات شیعه از امامان معصوم به او رسیده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴) و بزرگان حدیث و رجال و اصول این گفته علی بن ابراهیم را توثیق عام او دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۸؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۹؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۳؛ صدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۳ و ج ۲، ص ۵۶۹؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲؛ ابطحی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۳) و با توجه به

حجت بودن توثیق عام مانند توثیق خاص (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۹؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲)، بر فرض تسلّم انتساب تفسیر به علی بن ابراهیم، سند روایت قابل قبول است؛ هرچند به نظر می‌رسد که با توجه به کثرت روایات جمع قرآن توسط امام علی علیه السلام و وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله به جمع قرآن، که شیعه و اهل سنت به طرق مختلف نقل کرده‌اند، و عدم داعی بر جعل از جانب اهل سنت، در این خصوص لزومی به بحث سندی نیست.

۲-۲. تعلیل به علم امام علی علیه السلام به «کما انزل» که ذیل روایت ابی‌رافع بود

«...فألفه كما أنزله الله وكان به عالماً» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۱۹). جمله «وكان به عالماً» تعلیل برای صحت گردآوری «کما انزل» به‌دست امام علی علیه السلام است و ظاهرش انحصار این علم به امام است؛ چون در مقام تمجید و تکریم از امام علی علیه السلام است. حال اگر مرجع ضمیر «به» را وحی تفسیری نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم، با توجه به آنچه قبلاً بیان شد، مبنی بر اینکه تمام این وحی تفسیری را پیامبر صلی الله علیه و آله منحصرأً به امام علی علیه السلام تعلیم کرده است، مضمون حدیث مطابق واقع می‌شود و جای خدشه و اشکالی باقی نمی‌ماند؛ اما اگر ضمیر به ترتیب نزول برگردد، دیگران نیز می‌توانستند این علم را داشته باشند، به‌ویژه اصحاب و مسلمانان نخستین؛ و مزیت اختصاصی برای امام محسوب نمی‌شود؛ درحالی‌که ظاهر روایت و صریح روایاتی که بعداً ذکر خواهد شد، مدح امام علی علیه السلام و منحصر به فرد بودن گردآوری مصحف به سبب این علم است که دیگران از آن محروم‌اند.

۲-۳. روایاتی که بر انحصار جمع «کما انزل» به‌دست امام علی علیه السلام و ائمه معصوم علیهم السلام دلالت می‌کند

از جمله جابر می‌گوید: «شنیدم امام باقر علیه السلام می‌فرمود: احدی از مردم ادعا نمی‌کند که تمام قرآن را کما انزل الله جمع کرده است، مگر بسیار دروغگو؛ و جمع و حفظ نکرد قرآن را کما نزل الله، مگر علی بن ابی‌طالب علیه السلام و ائمه بعد از او علیهم السلام» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۸؛ صفار، ۱۳۶۲، ص ۲۱۳، ح ۲).

دلالت حدیث

از اختصاصات ائمه علیهم السلام بر غیرشان، علم لدنی آنهاست که از طرف خداوند متعال و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای حجت بودن بر خلق، تنها به ایشان افزوده شده و روایات متعدد بیانگر آن است؛ از جمله این روایت:

عن بشير الدهان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله فرض طاعتاً في كتابه فلا يسع الناس جهلها، لنا صفو المال، ولنا الأنفال، ولنا كرائم القرآن، ولا أقول لكم إنا أصحاب الغيب، ونعلم كتاب الله، وكتاب الله يحتمل كل شيء، إن الله أعلمنا علماً لا يعلمه أحد غير، وعلما قد أعلمه ملائكة ورسله، فما علمته ملائكة ورسله فحن نعلمه (عياشي، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶، ح ۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷، ح ۱۱۳؛ همچنین ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵، ح ۱۰۵).

حال با این فرض مسلم و بدیهی که مصحف امام علی علیه السلام مشتمل بر امور زایدی مانند بیان تأویل و تفسیر و مصادیق و... بوده، انحصار گردآوری قرآن «کما انزل» نیز به امام علی علیه السلام به‌دلیل اشتغال مصحفش بر همین علم لدنی مربوط به قرآن است، نه تدوین بر اساس نزول؛ و معقول نیست که اگر یکی از صحابه و مسلمانان اولیه ادعا کند قرآن را به‌ترتیب نزول جمع کرده‌ام، امام باقر علیه السلام این کار را محال دانسته باشد و ادعاکننده را بسیار دروغگو شمرده باشد.

و اراده این معنا از روایت را روایات مشابهی که وجود دارند، تأیید می‌کنند؛ مانند روایت جابر که به صراحت نشان می‌دهد توانایی جمع «ظاهر و باطن قرآن» به اوصیا و ائمه علیهم‌السلام اختصاص دارد: «عن جابر عن أبي جعفر علیه‌السلام قال: ما يستطيع أحد [أن] يدعى أنه جمع القرآن كله، ظاهره وباطنه، غير الأوصياء» (صفار، ۱۳۶۲، ج ۲۱۳، ۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ و روایت سلمان فارسی که به اشتمال مصحف امام علی علیه‌السلام بر تأویل به علاوه تنزیل صراحت دارد: «...فلما جمعه كله وكتبه بيده تنزيله وتأويله والناسخ والمنسوخ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۲۶۴؛ و ج ۹۲، ص ۴۰)؛ زیرا وقتی کلمه تنزیل در مقابل تأویل به کار می‌رود، منظور از تنزیل، الفاظ قرآن و معانی ظاهر آن، و مراد از تأویل، معانی باطن آن است (بابایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۳).

بنابراین استدلال به «کتابه علی تنزیله» بر تدوین مصحف امام بر اساس ترتیب نزول (نजारزادگان، ۱۴۲۴ق، ص ۷۱ و ۷۲) خالی از ضعف نیست؛ زیرا تنزیل، آنجا که در مقابل تأویل به کار رود، دلالت بر تدوین بر اساس نزول نمی‌کند و آنجا هم که به تنهایی به کار رفته باشد، دو احتمال در آن هست: ۱. «کتابه علی تنزیله» یعنی بر اساس ترتیب نزول؛ ۲. «کتابه علی تنزیله» یعنی تمام آنچه خداوند از الفاظ و تفسیر بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنزیل کرده است؛ و این معانی باطنی همان علوم لدنی است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تفسیر آیات به امام علی علیه‌السلام آموخته است. پس معلوم می‌شود که مراد از «کما انزل» در دیگر روایات نیز تدوین مجموع تنزیل و تأویل یا همان وحی تنزیلی و وحی تفسیری بوده که تنها حضرت بر آن قادر بوده است.

شاهد، بلکه دلیل دیگر بر اراده جمع به معنای جمع قرآن تنزیل با قرآن تفسیری و تفسیر وحیانی این است که در روایت کافی «انحصار جمع» به بقیه ائمه هم نسبت داده شده است؛ درحالی که سایر ائمه علیهم‌السلام اصلاً قرآنی را جمع نکردند. پس ظاهر حدیث اشاره به همان مطلب مسلم نزد شیعه دارد که قائل است قرآن تنزیلی و تمام معارف آن، یعنی قرآن تفسیری، نزد ائمه علیهم‌السلام است.

۴-۲. بیانات امام علی علیه‌السلام درباره مصحفش

احادیث متعددی از امام علی علیه‌السلام درباره جمع مصحفش بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است. در بعضی تأکید امام بر اشتمال مصحف بر تمام قرآن است: «يا أيها الناس... وليست منه آية إلا وقد جمعتها... من فاتحته إلى خاتمته» (سليم‌بن قيس، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۱). علامه مجلسی درباره سند و حجیت کتاب سليم‌بن قيس می‌گوید: این کتاب در نهایت شهرت است؛ هرچند عده‌ای به آن اشکال گرفته‌اند. حق این است که از اصول معتبره است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۲).

در بعضی دیگر، امام به نبود کاستی و زیادی، حتی در یک حرف از قرآن، تصریح می‌کند (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۱۷۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۱؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۸۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۷؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۸۳؛ خویی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۲۳). در این دسته روایات نیز

هیچ مؤیدی بر جمع بر اساس نزول وجود ندارد. حال با پذیرش همگان بر تفاوت مصحف امام علی^{علیه السلام} با سایر مصحف؛ همچنین تصریح روایات و اسناد تاریخی و اعتراف علما به اشتغال قرآن حضرت بر ناسخ و منسوخ، شأن نزول، تأویل و... احتمال قابل قبول در تدوین کما انزل، باید تدوین همراه با وحی تفسیری و تفسیر وحیانی باشد.

حتی می‌توان ادعا کرد که با توجه به عبارت «من فاتحته إلى خاتمته» در روایت، اشاره بلکه دلالت می‌کند به اینکه قرآنش بر همین ترتیب فعلی تدوین شده است؛ چون فرمود «من فاتحته» و کلمه «من» ابتدائیه است، و کلمه «فاتحه» اسم است برای سوره حمد که در قرآن‌های موجود هم در اول قرار دارد، و کلمه «الی» بیانگر انتهای غایت است؛ مانند «سرت من البصره الی الکوفه». بنابراین همان‌طور که این عبارت بیانگر شروع حرکت از بصره و استمرار آن تا رسیدن به کوفه است، در این بیان حضرت علی^{علیه السلام} گزارش می‌دهد جمع مصحف را از سوره حمد و فاتحه شروع نموده و همین‌طور ادامه داده تا به آخر و خاتمه قرآن، و باید خاتمه قرآن هم مانند ابتدای آن برای مردم روشن و آشکار باشد؛ همچنان که کوفه در آن مثال برای مردم معلوم و مشخص است، و این امکان ندارد مگر اینکه مثل قرآن‌های موجود آخر قرآن برای همه روشن باشد که سوره «ناس» است، و این یعنی جمع‌آوری قرآن مطابق ترتیب نزول فعلی. اگر مراد حضرت جمع‌آوری بر اساس ترتیب نزول بود، مناسب بود بفرماید: «وقد جمعتها... من اول ما نزل إلى آخر ما نزل».

۲-۵. بیان نشدن ترتیب نزول در کلام مخالفان مصحف

آنان که مصحف را بعد از جمع و عرضه اولیه دیدند و به شدت با آن مخالفت کردند و نپذیرفتند، هیچ اشاره‌ای به تألیف آن بر اساس نزول نکردند؛ پس نمی‌توان به صورت قطعی ادعا کرد که مصحف حضرت بر اساس نزول بوده است؛ چنان که قائلین به قول اول، ترتیب بر اساس نزول را مسلم گرفته‌اند؛ بلکه علت رد را وجود مصحفی مانند مصحف امام علی^{علیه السلام} نزد آنان ذکر کرده‌اند: «فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۳)؛ «فقالوا: لا حاجة لنا فيه، عندنا مثل الذي عندك» (صدوق، ۱۴۱۴، ج ۸۶، ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۰؛ طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۴۰ و ۴۱؛ بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۸۲). البته در بعضی از روایات تصریح شده است که وقتی مخالفان نظر کردند در مصحف حضرت و در آن فضایح قوم را دیدند، از قبول آن سر باز زدند (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۲، ص ۹۲؛ بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۸۲؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۱).

حال با توجه به اینکه قرآن موجود در بین مسلمانان در صدر اسلام بعداً توسط خلفا جمع‌آوری شد و ترتیب آن بر اساس نزول نبوده و نیست، بنابراین باید این مثلث در ترتیب سوره‌ها و آیات و محتوای تنزیلی آن باشد و قرآن امام علی^{علیه السلام} هم بر اساس ترتیب نزول جمع‌آوری نشده باشد و نمی‌شود احتمال داد که مرادشان مثلث در حجم فقط بوده باشد؛ چون در قرآن نزد مردم و خلفا که بعداً جمع‌آوری شد، چیزی اضافه بر قرآن تنزیلی نبوده است؛ درحالی‌که

همگان معترف به اشتغال مصحف امام بر بیان ناسخ و منسوخ و شأن نزول و تأویل و معانی باطنی و مصادیق و... هستند. علاوه بر اینکه اگر مصحف حضرت به لحاظ ترتیب، مخالف با قرآن موجود در جامعه بود، مناسب بود برای رد مصحف حضرت به آن تمسک می‌کردند.

بنا بر نظر اصح و اقرب به حق، ترتیب سور و آیات در قرآن هر دو توقیفی بوده است و صحابه هیچ‌گونه دخالتی در چینش نداشته‌اند (خازن بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹؛ ملاحیوش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۴؛ هاشمی خویی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۶۷) و ترتیب قرآن مکتوب در لوح محفوظ نیز مانند قرآن موجود در دست ماست (خازن بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹) و امام علی^{علیه السلام} هم قرآنش مانند قرآن موجود بر اساس ترتیب توقیفی بوده است.

۲-۶. روایت بیانگر انحصار جمع قرآن به وصی پیامبر^{صلی الله علیه و آله}

در منابع روایی ما حدیثی وجود دارد که بر انحصار جمع قرآن به وصی نبی دلالت دارد: «عن ابی جعفر^{علیه السلام}: ما أحد من هذه الأمة جمع القرآن، إلا وصی محمد^{صلی الله علیه و آله}» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۵۱).

بیان دلالت

اگر نفی اصل جمع قرآن به‌دست دیگر صحابه مراد باشد، این بیان امام معصوم با گزارش‌های تاریخی متعدد و قطعی مبنی بر گردآوری مصحف به‌دست تعدادی از صحابه، از جمله سعد بن عبیده، ابوالدرداء، معاذ بن جبل، ثابت بن زید، ابی بن کعب، عبید بن معاویه (ابن ندیم، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۴۱) و بعضی از صحابیات، از جمله ورقه بنت عبدالله بن حارث (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۶)، مطابقت ندارد. اگر هم مراد جمع بر اساس ترتیب نزول بوده است، این کار اختصاص به وصی نداشت؛ چراکه اگر جایز بود و کسی اجازه داشت که قرآن را بر اساس نزول تدوین کند، اصحاب اولی رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} که شاهد نزول تدریجی آن بودند، توانایی این کار را داشتند؛ بنابراین منقبتی انحصاری به‌شمار نمی‌رود. تنها احتمال معقول از انحصار جمع‌آوری به وصی و فضیلت بودن این کار برای او، جمع قرآن همراه با وحی تفسیری و تفسیر وحیانی است؛ یعنی تفسیر و تأویلی که پیامبر^{صلی الله علیه و آله} از جبرئیل آموخته بود و تمام آن را تنها به وصی خود تعلیم کرده بود.

۲-۷. گزارش‌های رسیده از مصحف

اخبار بسیاری از ائمه معصوم^{علیهم السلام} و علمای صدر اسلام درباره مصحف امام و مسائل مرتبط با آن رسیده است که در آنها نیز شاهی صریح بر جمع قرآن بر اساس نزول وجود ندارد. پس نمی‌توان امری را که هیچ تصریحی به آن در منابع تاریخی نیامده است، تنها بر اساس یک احتمال در معنای روایت، امری مسلم گرفت و به امام معصوم نسبت داد؛ درحالی‌که مسلم بودن اشتغال مصحف حضرت بر زیاداتی مؤید و تقویت‌کننده اراده احتمال سوم از معنای کما انزل است. الف) امام باقر^{علیه السلام} فرمودند: علی^{علیه السلام} عبا بر دوش نینداخت تا اینکه قرآن را جمع کرد. «عن ابی جعفر^{علیه السلام}:... فلم یضع علی^{علیه السلام} ردائه علی ظهره حتی [جمع القرآن] فلم یزد فیه الشیطان شیئا ولم ینقص منه شیئا» (فراش کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۹). در این روایت نیز تنها اصل جمع قرآن به‌دست امام علی^{علیه السلام} بیان شده است.

ب) بیان ابن سیرین: غالب گزارش‌های نخستین درباره مصحف، از ابن سیرین است که تنها بر اصل جمع قرآن بدون عبارت «کما انزل» دلالت می‌کند. «محمد بن سیرین قال: لما توفي النبي أقسم على أن لا يرتدى برداء إلا لجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف ففعل» (ابن ابی داود سجستانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۹؛ ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۲، ص ۳۳۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۵۸۷؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۹ و ۱۰). همین مضمون را خوارزمی نیز از عبد خیر از امام علی علیه السلام نقل کرده است (خوارزمی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۳ و ۹۴).

البته در نقل دیگر ابن سیرین، که قبلاً ذکر شد (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۵۸۷)، عبارت «کما انزل» آمده است که با توجه به احتمالات در معنای «کما انزل»، در تدوین بر اساس نزول صراحت ندارد و نمی‌تواند مستند قرار گیرد. ج) گزارش‌های بیانگر مصادر جمع: در بعضی از روایات که به منابع اولیه قرآن امام علی علیه السلام اشاره دارد، تنها به کیفیت تألیف و پاک‌نویسی و یکسان‌سازی قرآن از روی کاغذها، چوب‌ها و پوست‌ها و تکه‌های پارچه متفرقه تأکید شده است و هیچ نشانه‌ای از تدوین بر اساس ترتیب نزول وجود ندارد؛ از جمله: «لزم بيته وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه وكان في الصُحُف والشِّطَاط والأسيار والرقاع» (سلیم بن قیس، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۶؛ نوری طبرسی، ۱۳۶۹، ص ۴۸۱).

د) گزارش‌های بیانگر محتوای مصحف: در مصادری نیز که به محتوای مصحف اشاره شده، تنها بر اشتمالش بر تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ، نه ترتیب ناسخ و منسوخ، تأکید شده است؛ از جمله: «فلما جمعه كله وكتبه بيده على تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ، بعث إليه أبو بكر...» (سلیم بن قیس، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۶؛ نوری، ۱۳۶۹، ص ۴۸۱).

البته در ادامه نقلی از ابن سیرین آمده است: «قال ابن سیرین: فَبُيِّنْتُ أَنَّهُ كُتِبَ الْمَنَسُوخُ وَكُتِبَ النَّاسِخُ فِي أَثَرِهِ» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۳۸، ح ۲۷)؛ اما اولاً محمدباقر محمودی، محقق *شواهد التنزیل* حاکم حسکانی، در حاشیه نوشته است که این دو کلمه «فی اثره» در نسخه یمینیه موجود نیست؛ ثانیاً چندین روایت از ابن سیرین در باب مصحف امام علی علیه السلام نقل شده (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۳۶، ح ۲۲) و در هیچ‌یک اشاره‌ای به ترتیب نشده است؛ ثالثاً ابن سیرین با عبارت «فَبُيِّنْتُ» بیان کرده است که با توجه به دسترسی نداشتن غیر معصومین به مصحف و اعتراف خود ابن سیرین به نبود دستیابی حسی به مصحف (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۶۲)، و نامعلوم بودن ناقل، این نقل، از شرایط لازم و کافی برای مستند واقع شدن برخوردار نیست؛ چون شهادت از روی غیر حس، با راوی مجهول، نامعتبر است.

ه) گزارش‌های بیانگر مدت تألیف: در اخباری حتی به امور با درجه اهمیت کمتر، مانند گزارش از مدت زمان تألیف در سه روز (ابن ندیم، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۴۱؛ ر.ک: فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۹۹؛ امین، ۱۴۰۳ق، ص ۱، ص ۹۸)

و شش ماه (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۵۹۸؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۵) تصریح شده است؛ اما هیچ اشاره و شاهی بر جمع و تألیف مصحف به ترتیب نزول وجود ندارد.

۲-۸. اختیار احتمال سوم از سوی برخی از علما در تعبیر مشابه

محدث و مفسر بزرگ قرآن، فیض کاشانی، در تبیین روایاتی که بر حذف مطالبی از قرآن دلالت دارد، با بیان مراد از عبارت مشابه «کذا انزلت»، احتمال سوم از معنای «کما انزل» را تقویت می‌کند و می‌فرماید: این محذوفات از قبیل تفسیر بوده و «کذا انزلت»، یعنی همراه با این تفاسیر بوده است: «ولا یبعد أیضاً أن یقال: إن بعض المحذوفات کان من قبیل التفسیر والبیان، ولم یکن من أجزاء القرآن... فمعنی قولهم ﷺ: (کذا أنزلت) أن المراد به ذلک، لا أنها نزلت مع هذه الزیادة فی لفظها، فحذف منها ذلک اللفظ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۲). در جای دیگر بیان کرده است: مراد از «کذا نزلت» همان است که گفتیم؛ نه آنچه مردم می‌فهمند به اینکه لفظی بوده و حذف شده باشد؛ «قولهم علیه السلام کذا نزلت أن المراد به ذلک لا ما یفهمه الناس من ظاهره ولیس مرادهم أنها نزلت کذلک فی اللفظ فحذف ذلک» (فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۱۷۸۰).

۳. نقد ادله حمل «کما انزل» بر نزول ترتیبی

اما ادله‌ای که برای دلالت «کما انزل» و غیر آن بر ترتیب نزولی ذکر کرده‌اند و نقد آنها بدین شرح است:

۱. استشهد به روایت ابی‌رافع: «...فألفه کما أنزله الله وکان به عالماً» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۱۹) و روایت جابر: «قال: سمعت أبا جعفر ﷺ یقول: ما ادعی أحد من الناس أنه جمع القرآن کلّه کما أنزل إلا کذاب، و ما جمعه وحفظه کما نزلّه الله تعالی إلا علی بن أبی طالب ﷺ والأئمة من بعده علیهم السلام» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۸؛ صفار، ۱۳۶۲، ص ۲۱۳، ح ۲)؛ به این بیان که عبارت «کما انزل الله» به ترتیب نزول آیات و سور اشاره دارد (بهجت پور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷). پس این دو روایت بر تألیف و جمع بر اساس ترتیب نزول دلالت می‌کنند.

اشکال: اولاً این دلالت اشاره‌ای برداشت ایشان است و چنان‌که بیان شد، در روایت پنج احتمال هست؛ ثانیاً بنا بر اعتراف ایشان، صرف اشاره است، نه تصریح و ظهور به چیش بر اساس نزول، تا صلاحیت مستند شدن را پیدا کند؛ ثالثاً نهایت چیزی را که می‌تواند ادعا کند سبقت گرفتن «ترتیب نزول» از این عبارت به ذهن قبل از سایر احتمالات است، بر فرض تنزل و قبول این سبقت اگر هم بشود اسمش را ظهور گذاشت، در اصول فقه مقرر است ظهورات اولیه حجت است تا زمانی که قرینه بر خلاف آن نباشد؛ درحالی‌که بر خلاف این ظهور ابتدایی ادعایی ده‌ها شاهد و قرینه و دلیل وجود دارد که به بعضی از آنها در این مقاله اشاره شده است؛ رابعاً نسبت جمع قرآن به سایر ائمه ﷺ ظهور، بلکه نص است در اینکه مراد جمع تمام معارف قرآن است؛ یعنی قرآن تنزیلی با تفسیر وحیانی، نه جمع بر اساس نزول.

۲. تمسک به روایت سالم‌بن سلمه، که ذکر آن گذشت: «...فقال لهم: هذا کتاب الله عز وجل کما أنزل...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۳)؛ به این نحو که عبارت «کما انزل» می‌تواند ابعاد گوناگون داشته باشد؛ از جمله: ترتیب آیات؛

ترتیب سوره‌ها؛ کلمات و الفاظ، آن گونه که نازل شده‌اند؛ و با توجه به آنکه تغییر و تبدیل در آیات ممنوع است، تغییر ترتیب آیات در سوره‌ها امری بسیار مشکوک یا محدود است؛ حداقل مورد مسلم از مصادیق آن، ترتیب نزول سوره‌ها خواهد بود (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷).

اشکال: در اینجا ایشان دلالت بر ترتیب نزول را مسلم و قطعی گرفته‌اند و تردید در مصداق و مقدار آن دارند، و چون در مورد آیات مواجه با مشکل است، به ناچار قائل به ترتیب در سوره‌ها می‌شود؛ درحالی که با توجه به پنج احتمال بیان شده، این یقین به دلالت بر ترتیب نزول محل مناقشه است.

۳. استدلال به روایت حضرمی: «قال رسول الله ﷺ: «لو أن الناس قرءوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنا» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۵)؛ به این بیان که روایت به کارآمدی و فایده قرائت قرآن به ترتیب طبیعی نزول اشاره دارد. بر اساس این روایت، رعایت ترتیب سوره‌ها و آیات قرآن در قرائت، زمینه اختلافاتی را که ناشی از ندانستن حقیقت مراد خدای تعالی است، از بین می‌برد (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸)؛ و اضافه می‌کند: چنان که در روایتی مرسله از امام صادق علیه السلام نقل شده است: اگر مردم قرآن را آن گونه که نازل شده است، بخوانند، نام ما را در آنجا خواهند دید (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۵).

اشکال: مناقشه در استدلال به روایت حضرمی، در بیان قرائن بر احتمال سوم گذشت؛ اما تمسک به مرسله برای دلالت بر ترتیب تنزیل و قبول معنای ظاهری روایت، از ایشان بعید بود؛ آیا اگر قرآن به ترتیب نزول جمع شود، اسامی ائمه در آن مذکور می‌شود که با چینش برخلاف نزول، این اسامی حذف شده باشد؟! . بلکه این روایت و امثال آن، ظاهر، بلکه صریح است در اینکه مراد جمع قرآن با تفسیر وحیانی او مراد است که در آن مصادیق آیات - ائمه معصومین - بیان شده است.

۴. استدلال به حدیث دخول امام علی علیه السلام بر پیامبر ﷺ دو بار در هر شبانه‌روز و فراگیری قرآن و معارف آن (کافی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۴)؛ به این تقریر که ظاهر روایت آن است که حضرت مصحف مخصوص به خود را به ترتیب نزول آیات و سوره‌ها و در طی حیات پیامبر ﷺ به تدریج نوشته و نکات معارفی را نیز در کنار آنها قرار داده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

اشکال: این حدیث تنها به اصل کتابت تصریح می‌کند: «فَكَتَبْتُهَا بِحُطْيٍ»، نه منظم کردن سوره‌ها بر اساس نزول؛ به علاوه اگر این ظهور درست باشد، باید همین ظهور را در مورد ترتیب آیات هم قائل شوند؛ درحالی که قائل نیستند.

۵. ادعای عدم تردید، به این بیان که تردیدی در ترتیب نزولی بودن مصحف امام علی علیه السلام وجود ندارد؛ بلکه این ترتیب با روایاتی که مربوط به عصر حضور امام زمان علیه السلام و تعلیم و قرائت در کوفه است، تأیید می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹)؛ همچنین روایاتی که دلالت دارد بر اینکه امام زمان علیه السلام با قرآنی تازه می‌آید (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۴) و آن حضرت مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام را رواج می‌دهد، همگی شواهد چنین ترتیبی است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰).

اشکال: این ادعای عدم تردید، با وجود احتمالات در مراد از «کما انزل» و تردید در دلالت سایر روایات و مخالفت صریح بعضی از علما با تفاوت چینش مصحف امام علی^{علیه السلام} با قرآن موجود، بی اعتبار خواهد بود؛ چنان که تفاوت قرآنی که امام زمان^{علیه السلام} می آورد با قرآن تنزیلی موجود در ترتیب، مسلم نیست؛ بلکه محل مناقشه بلکه منع است. البته در مقابل بعضی دلالت این روایات را بر تفاوت قرآن تنزیلی نزد امام زمان^{علیه السلام} با قرآن فعلی مسلم گرفته و قائل به تحریف به نقیصه در قرآن شدند، که آن نیز مورد منع شدید جمهور علما فریقین است.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان شد، از معنای لغوی «نزل و انزل» و روایات مشتمل بر تعبیر «کما انزل» و متون بیانگر وصیت پیامبر^{صلی الله علیه و آله} و عمل امام علی^{علیه السلام} به آن و گزارش های رسیده درباره مصحف از ائمه معصوم^{علیهم السلام} و افراد هم عصر با امام علی^{علیه السلام}، شاهد و دلیل قطعی بر دلالت و ظهور عبارت «کما انزل» بر چینش آیات و سور مصحف بر اساس ترتیب نزول پیدا نشد و با توجه به عدم دسترسی حسی غیر معصومین به مصحف، دلالت این تعبیر «کما انزل» بر ترتیب نزول، یک احتمال در مقابل دست کم پنج احتمال دیگر است. حال با توجه به قاعده معروف «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، آنچه بر این باور استوار شده، از جمله اسناد و مشروعیت پدیده نوظهور تفسیر تنزیلی قرآن به سنت و روش امام علی^{علیه السلام} قابل تأمل و اشکال است. البته صحت یا مزایای این سبک تفسیری را شاید بشود از طرق دیگری غیر از عمل معصوم اثبات کرد.

منابع

قرآن کریم

- آیاری، ابراهیم (۱۴۱۱ق). *تاریخ القرآن*. قاهره / بیروت: دار الکتب المصری / اللبنانی.
- ابطحی، محمدعلی (۱۴۱۷ق). *تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی*. نگارش: سیدمحمد ابطحی. قم: بی‌نا.
- ابن ابی داود سجستانی، عبدالله (۱۴۲۳ق). *المصاحف*. تحقیق: محمدبن عبده. مصر: الفاروق الحدیثه.
- ابن جزى غرناطی، محمد (۱۴۱۶ق). *التسهیل لعلوم التنزیل*. تحقیق: عبدالله خالدی. بیروت: دار أرقم.
- ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۳۷۹ق). *فتح الباری*. تحقیق: فؤاد عبدالباقي. بیروت: دار المعرفة.
- ابن حنبل، احمد (۴۲۰ق). *مسند امام أحمد بن حنبل*. تحقیق و تصحیح: شعيب أرنؤوط و دیگران. بیروت: الرسالة.
- ابن سعد، محمد (۱۹۶۸م). *الطبقات الکبری*. تحقیق: إحسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد (۳۷۶ق). *مناب آل أبی طالب*. نجف: المكتبة الحیدریه.
- ابن عبدالبر، یوسف (۱۳۹۸ق). *جامع بیان العلم و فضلہ*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عساکر، علی (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*. دراسه و تحقیق: علی شیرى. بیروت: دار الفكر.
- ابن فارس، احمد (۱۳۸۷). *ترتیب مقائیس اللغة*. ترتیب و تنقیح: علی عسگرى - حیدر مسجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن ندیم، محمد (۱۳۹۸ق). *الفهرست*. بیروت: دار المعرفة.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹ق). *مکاتیب الرسول*. قم: دارالحدیث.
- امین، سیدمحسن (۱۴۰۳ق). *أعیان الشیعه*. تحقیق و أخرج: حسن أمین. بیروت: دار التعارف.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۰). *مصحف امام علی*. تهران: وزارت ارشاد.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹). *مکاتیب تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه البعثه.
- بحرانی، یوسف (۱۴۲۳ق). *الدرر النجفیه*. بیروت: دار المصطفی.
- بلاذری، أحمد (۱۹۵۹م). *أنساب الأشراف*. تحقیق: محمد حمیدالله. مصر: دار المعارف.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۰). *تفسیر همگام با وحی تفسیر تنزیلی*. قم: مؤسسه التمهید.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲). *تفسیر تنزیلی، اصول، مبانی، قواعد و فوائد*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حاکم حسکانی، عیبدالله (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل*. تحقیق و تعلیق: محمداقصر محمودی. ایران: وزارت ارشاد / مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- خازن بغدادی، علی (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معان التنزیل*. تحقیق و تصحیح: محمدعلی شاهین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خوارزمی، موفق (۱۴۱۴ق). *المناقب*. تحقیق: مالک محمودی. قم: نشر اسلامی - مؤسسه سیدالشهداء.
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الزهراء.
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث*. قم: منشورات مدینة العلم.
- رامیار، محمود (۱۳۶۹). *تاریخ قرآن*. تهران: امیرکبیر.
- سلیم بن قیس الهمالی الکوفی (۱۳۸۰). *کتاب سلیم بن قیس*. تحقیق: محمداقصر انصاری زنجانی. قم: دلیل ما.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق). *الإتقان*. تحقیق: سعید المندوب. بیروت: دار الفكر.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۹۳). *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر*. ترجمه محسن احمدی. تهران: منیر.
- صدر، سیدحسن (بی‌تا). *الشیعه و فنون الإسلام*. بی‌جا: بی‌نا.
- صدر، محمداقصر (۱۴۹۷ق). *مباحث الأصول*. مقرر: سیدکاظم حائری. قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
- صدوق، محمد (۱۳۶۲). *الخصال*. تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. قم: نشر اسلامی.

- صدوق، محمد (۱۴۱۴ق). *الاعتقادات*. تحقیق: عصام عبد السید. بیروت: دار المفید.
- صفار، محمد (۱۳۶۲). *بصائر الدرجات*. تقدیم و تعلیق و تصحیح: میرزا حسن کوچه‌باغی. تهران: علمی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۰). *قرآن در اسلام*. قم: هجرت.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۹). *مجمع البیان*. با تعلیق ابوالحسن شعرانی و تصحیح حامد فدوی اردستانی. تهران: المکتبة الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*. تعلیقات وملاحظات: محمدباقر خراسان. نجف: دار النعمان.
- طوسی، محمد (۱۴۱۵ق). *رجال شیخ طوسی*. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. قم: اسلامی
- حر عاملی، (۱۴۰۳ق). *وسائل الشیعه*. تحقیق: عبدالحسین ربانی شیرازی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۱۰ق). *حقائق هامة حول القرآن الکریم*. قم: اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (بی‌تا). *تفسیر العیاشی*. تصحیح و تحقیق و تعلیقه: هاشم رسولی محلاتی. تهران: علمیة اسلامیة.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق) *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۶۵). *الوافی*. تحقیق، تصحیح و تعلیقه و مقابله با أصل: ضیاءالدین حسینی. اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین (ع).
- فیومی، احمد (۱۴۰۵ق). *مصباح المنیر*. قم: دار الهجره.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۶ق). *التفسیر الصافی*. تصحیح و تعلیقه: حسین علمی. قم / تهران: هادی / صدر.
- قرطبی، محمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر القمی*. تحقیق: سیدطیب الموسوی الجزائری. نجف: مکتبة الهدی.
- کردی، محمدطاهر (۱۳۶۵ق). *تاریخ القرآن الکریم*. جده: الفتح.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*. تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). *الکافی*. لجنة التحقيق. قم: دار الحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *مرآة العقول*. إخراج و مقابله و تصحیح: سیدهاشم رسولی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: الوفاء.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵). *علوم قرآنی*. قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۳ق الف). *تألیف/تألیف*. قم: اسلامی.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۳ق ب). *صیانة القرآن من التحریف*. قم: اسلامی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق الف). *أوائل المقالات*. تحقیق: ابراهیم أنصاری. بیروت: دار المفی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق ب). *المسائل السرویه*. تحقیق: صائب عبد الحمید. بیروت: دار المفید.
- ملاحویش آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق). *بیان المعانی*. دمشق: مطبعة الترقی.
- نجارتادگان، فتح‌الله (۱۴۲۴ق). *سلامة القرآن من التحریف*. تهران: مشعر.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق). *فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی)*. قم: اسلامی.
- نعمانی، محمد ابن ابی‌زینب (۱۴۲۲ق). *الغیبه*. تحقیق: فارس حسون کریم. قم: انوار الهدی.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۲). *پژوهشی در مصحف امام علی (ع)*. رشت: مبین.
- نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۲ق). *مستدرکات علم رجال الحديث*. تهران: شفق.
- نوری طبرسی، حسین (۱۳۶۹). *نفس الرحمن فی فضائل سلمان*. تحقیق: جواد قیومی. اصفهان: آفاق.
- نوری طبرسی، حسین (۱۴۱۶ق). *خاتمة المستدرک*. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- هاشمی خویی، حبیب‌الله (بی‌تا). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*. تصحیح وتهذیب: سیدابراهیم میانجی. تهران: اسلامیة.

Table of Contents

A Framework Based on Crowdsourcing for an Analytical Investigation of Qur'anic Concepts Using Natural Language Processing: Solutions and Limitations / 7

Saeed Abasinia

A Systemic Semantic Model of Text: A Base for Theorizing the Qur'anic Studies / 25

Mohammad Baqir Saeedi Roshan

The Pathology of Comparative Studies in the Field of Qur'anic Exegesis / 45

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini

The Effect of Time Periods on the Opinions of the Qur'anic Interpreters Regarding the Exemplification of Verses 4-8 of Surah Al-Isra / 63

Gholam Ali Azizikia

The Impact of Human Behavior on his/her Nature from the Qur'anic Perspective / 83

✎ *Morad Ali Shourgashti / Mohammad Naghibzadeh*

The Characteristics of the Origin of Moral Values from the Qur'anic Perspective with an Emphasis on the Views of Ayatollah Misbah Yazdi / 103

Hasan Mohiti Ardakan

The Relationship between Free Will and Human Nature from the Qur'anic Perspective / 121

✎ *Seyyed Ali Akbar Hosseini / Mostafa Karimi*

A Critical Analysis of the Views of Translators and Interpreters on the Translation of the Verse “So go to Pharaoh ...” / 139

Hamid Naderi Qahfarokhi

The Semantic Analysis of the Terms "اف" and "نهر" and their Interpretative Implications in Dealing with Parents with a Focus on Verses 23 and 24 of Surah Al-Isra / 157

✎ *Zohre Narimani / Mahbube Mousaiepour*

Reviewing and Analyzing the Content of "أجمع القرآن كما أنزل" in the Compilation of the Qur'an by Imam Ali (PBUH) / 173

Ahmad Mohammadi Majd

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.17, No.2

Fall & Winter 2024-25

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmoūd Rajabī*

Editor: *Muhammad Baqir Saīdī Roshan*

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 \ *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 \ *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

www.iki.ac.ir

www.nashriyat.ir
