

قرآن شناخت

سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۴، بهار و تابستان ۱۴۰۴



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

یوسف آیت‌اللهی

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 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، ۴,۰۰۰,۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۸,۰۰۰,۰۰۰ 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.
- عز 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 ممین 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

ارزیابی قابلیت نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در تفسیر صفات خبریه قرآن کریم / ۷
ابراهیم عزیزی اصل

ویژگی‌های معارف قرآن علامه مصباح یزدی و ظرفیت آن برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان / ۲۷
کهنه امیررضا اشرفی / مهدی عابدی امیرالمؤمنین

بازخوانی مفهوم «حرکت» در قرآن با تأکید بر آرای جان کرسول، میمی شلر و جان اوری / ۵۱
حمیده امیریزدانی

مقایسه تطبیقی مرجعیت علمی قرآن کریم و نظریه‌های همسو / ۷۳
مرتضی غرسبان

پژوهشی در زمینه حجاب برتر از دیدگاه قرآن / ۹۷
احمد طاهری‌نیا

مخاطب نزول ملائکه و روح در شب قدر: تحلیل تطبیقی رویکرد «ولایی - تدبیری» در تفاسیر شیعه و

«عبادی - برکتی» در تفاسیر اهل سنت / ۱۱۵
سعیده نکونام / کهنه سیدمحسن شریفی

بازخوانی تفسیری آیه ۱۴۳ سوره بقره و نسبت‌سنجی مفهوم «امت وسط» با «صراط مستقیم» بر مبنای
لغت و سیاق / ۱۳۷
محبوبه موسائی‌پور

تحلیل عوارض معرفتی «غفلت» از منظر علامه طباطبائی در تفسیر المیزان / ۱۵۵
کهنه رضا انصاری‌زاد / حسن اسلام‌پور کریمی

واکاوی انتقادی تفسیر علامه طباطبائی از «ورود» در آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» / ۱۷۳
کهنه مجید شمس کلاهی / ابودر تشکری صالح

ویژگی‌های رهبری الهی حضرت موسی علیه السلام در قرآن / ۱۹۱
محمدحسین شیخی علی‌آباد

پیامدهای بلاغی عدم انعکاس «کاف خطاب در اسماء اشاره» در تفسیر و ترجمه‌های قرآن / ۲۰۹
حمید نادری قهفرخی

سیر تطور و تحول دانش تفسیر در حوزه علمیه قم در سده چهاردهم شمسی / ۲۲۹
غلامعلی عزیزی کیا



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



10.22034/qoranshenakht. 2026.5003363



20.1001.1.20081782.1404.18.1.1.1

An Evaluation of the Viability of the Theory "Linguistic Usages Are Established for the Spirits of Meanings" in Interpreting the Attributive (Khabarī) Descriptions of the Holy Quran

Ebrahim Azizi Asl  / Ph.D., Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
Aziziazizi804@yahoo.com

Received: 2026/04/01 - Accepted: 2026/04/19

Abstract

This study investigates the problem of understanding the "attributive descriptions" (ṣifāt khabarīya) in the Holy Quran as one of the significant theological and hermeneutical challenges. The theory that "linguistic usages are established for the spirits of meanings" (waḍ' al-alfāz li-arwāḥ al-ma'ānī) claims that Quranic terms are posited for a universal and comprehensive reality, and that by relying on this theory, the attributive descriptions can be understood without corporealism (tajsīm), esoteric interpretation (ta'wīl), or relegation of meaning (tafwīḍ). Employing a descriptive-analytical method and drawing upon discussions from the philosophy of language, hermeneutics, and legal theory (uṣūl al-fiqh), this article explicates and subsequently critiques the linguistic and epistemological foundations of this theory. The findings indicate that this theory faces several fundamental challenges: first, from a linguistic and historical perspective, it is incompatible with the social and conventional nature of language; second, in legal theory, it relies on a conjectural cause (illat ḡannīya) and oversteps the boundaries of linguistic usage; third, it conflates the universal mental concept with the lexical object of signification (mawḍū' laḥ); and fourth, functionally, it lacks comprehensiveness in the interpretation of verses. The conclusion of the research is that this theory is less a valid linguistic foundation than a systematic mystical hermeneutics that imposes its ontological presuppositions upon language; consequently, it cannot serve as a general and reliable rule for understanding the Quran.

Keywords: spirit of meaning (rūḥ al-ma'nā), exegesis (tafsīr), attributive descriptions (ṣifāt khabarīya), mystical hermeneutics, esoteric interpretation (ta'wīl), Quranic linguistics.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی قابلیت نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در تفسیر صفات خبریه قرآن کریم

Aziziazizi804@yahoo.com

ابراهیم عزیزی اصل  / دکتری پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰

چکیده

در این پژوهش، مسئله فهم «صفات خبریه» در قرآن کریم به عنوان یکی از چالش‌های مهم کلامی و هرمنوتیکی بررسی می‌شود. نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» مدعی است که الفاظ قرآن برای حقیقتی کلی و فراگیر وضع شده‌اند و می‌توان با تکیه بر آن، صفات خبریه را بدون تجسیم، تأویل یا تفویض فهمید. مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه مباحث فلسفه زبان، هرمنوتیک و علم اصول، مبنای زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی این نظریه را تبیین و سپس نقد می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که این نظریه با چند چالش اساسی روبه‌روست: نخست از منظر زبان‌شناختی و تاریخی با ماهیت اجتماعی و قراردادی زبان ناسازگار است؛ دوم در علم اصول با اتکا بر علتی ظنی، فراتر از حدود وضع زبانی می‌رود؛ سوم میان مفهوم کلی ذهنی و موضوع له لفظی خلط می‌کند؛ و چهارم از نظر کارکردی فاقد جامعیت در تفسیر آیات است. نتیجه پژوهش آن است که این نظریه بیش از آنکه یک مبنای معتبر زبان‌شناختی باشد، نوعی هرمنوتیک عرفانی نظام‌مند است که پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی خود را بر زبان تحمیل می‌کند و بنابراین نمی‌تواند به عنوان یک قاعده عمومی و قابل اعتماد برای فهم قرآن به کار رود.

کلیدواژه‌ها: روح معنا، تفسیر، صفات خبریه، هرمنوتیک عرفانی، تأویل، زبان‌شناسی قرآن.

مقدمه

قرآن کریم به مثابه نص محوری اسلام، همواره کانون ژرف‌ترین تأملات کلامی، فلسفی و عرفانی بوده است. در این میان یکی از چالش‌برانگیزترین حوزه‌ها که از سده‌های نخستین اسلامی ذهن اندیشمندان را به خود معطوف داشته، مواجهه با آیاتی است که به توصیف خداوند متعال با اوصاف و افعالی انسانی‌وار می‌پردازند. این دسته از آیات که در سنت کلامی به «صفات خبریه» یا «صفات سمعیه» شهرت یافته‌اند، مفاهیمی چون «ید» (دست) (ص: ۷۵)، «وجه» (صورت) (رحمن: ۲۷)، «عین» (چشم) (طه: ۳۹) و افعالی نظیر «استوا بر عرش» (طه: ۵)، «مجیء» (آمدن) (فجر: ۲۲) و «مکر» (آل عمران: ۵۴) را به ساحت ربوبی نسبت می‌دهند. این تعبیر، که در بادی امر با اصل بنیادین تنزیه و «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱) در تعارض به نظر می‌رسند، میدان مناقشات دامنه‌داری را میان فرق و مذاهب اسلامی گشوده‌اند.

زبان‌شناسان مسلمان عوامل مولّد معنا را متعدد می‌دانستند و تحلیل معنا را فرایند چندسطحی ارزیابی می‌کردند. آنان با توجه به نظریات وضع، معنای حقیقی واژه را پایه تفسیر متون دینی قرار دادند (سعیدی روشن، ۱۴۰۳، ص ۲۵-۴۴). بنابراین، تاریخ تفکر اسلامی شاهد ظهور چهار رهیافت اصلی در مواجهه با این معضل هرمنوتیکی شد: نخست رویکرد «تشبیه و تجسیم»، که بیشتر به اهل حدیث و حنابله منسوب است، با تمسک به اصالت ظاهر و پرهیز از هر گونه تأویل، این صفات را بر معانی لغوی و جسمانی آنها حمل می‌کند؛ رویکردی که اگرچه به‌زعم طرفدارانش راه را بر پیچیدگی‌های عقلی می‌بندد، اما به‌سادگی به ورطه تشبیه ذات اقدس الهی به مخلوقات می‌گلتد و با محکمت قرآنی و براهین عقلی در تضاد قرار می‌گیرد (ابن جوزی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۹).

در نقطه مقابل، جریان غالب متکلمان، اعم از معتزله، اشاعره و بخش بزرگی از امامیه، راهکار «تأویل» را برگزیدند. آنان با تکیه بر قرائن عقلی و نقلی دال بر تنزیه، این الفاظ را از معانی حقیقی و ظاهری خود منصرف کرده و بر معانی مجازی حمل نمودند. در این چهارچوب، «ید الله» به «قدرت» یا «نعمت» الهی و «استوا بر عرش» به «سیطره و حاکمیت» او تفسیر شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۴۷).

بالاین‌حال، نظریه تأویل نیز از انتقاد مصون نماند؛ مهم‌ترین اشکال وارد بر آن، «خلاف اصل بودن مجاز» در فرایند وضع و استعمال لغت است. منتقدان بر این باورند که توسل بی‌ضابطه به تأویل، راه را برای هرج‌ومرج تفسیری و تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی بر متن مقدس هموار می‌سازد و اصالت و عینیت فهم دین را مخدوش می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸). راهکار سوم، یعنی «تفویض»، که معتقد به واگذاری علم به معنای حقیقی این صفات به خداوند است، اگرچه راه سلامت و احتیاط را در پیش می‌گیرد، عملاً به تعطیلی عقل در فهم بخشی از آیات الهی و نوعی انسداد معرفتی می‌انجامد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۹).

در چنین فضایی از تقابل میان ظاهرگرایی تشبیهی، تأویل‌گرایی مجازی و تفویض معرفت‌سوز، جمعی از حکما و

عرفای مسلمان راهی چهارم و بدیع را پیشنهاد کردند که مدعی بود می‌تواند بدون افتادن در دام تجسیم و بی‌نیاز از تکلف مجاز، به فهمی عمیق و حقیقی از این آیات دست یابد: نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی». این دیدگاه که ریشه‌های آن را می‌توان در آثار غزالی (۱۴۱۱ق، ص ۴۸-۵۱) جست‌وجو کرد و توسط بزرگانی چون صدرالمآلهین (۱۳۶۶، ص ۱۵۲-۱۷۵) و فیض کاشانی (۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱) بسط یافت و در عصر حاضر با تأکیدات اندیشمندانی چون امام خمینی (۱۳۹۰، ص ۲۴۸-۲۵۱) و علامه مصطفوی (۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۴-۱۶) حیاتی دوباره پیدا کرد، بر یک مبنای هستی‌شناختی - زبان‌شناختی استوار است.

طرفداران این نظریه معتقدند که واضع لغت، الفاظ را نه برای مصادیق مادی و محسوس، بلکه برای «حقیقت کلی» و «روح ساری» در تمام مراتب هستی وضع کرده است. بر این اساس، «قلم» صرفاً آن شیء چوبی یا نبین نیست؛ بلکه حقیقت آن، «بزار کتابت و نقش علوم» است که در عالم ماده مصداقی محسوس و در عوالم بالاتر، مصداقی مجرد و نورانی دارد. بنابراین، اطلاق «قلم» بر قلم الهی، نه استعمالی مجازی، که کاربردی حقیقی و حتی اولی‌تر از مصداق مادی آن است. این نظریه با ارائه این کلید هرمنوتیکی، ادعا می‌کند که می‌تواند گره از کار فروبسته صفات خبریه بگشاید و راهی مستقیم به سوی بطون و اسرار قرآن کریم باز کند؛ تا آنجا که امام خمینی (۱۴۲۳ق الف، ص ۳۹) تفکر در آن را «کلید کلیدهای معرفت» می‌خواند.

با این همه، جذابیت و عمق عرفانی یک نظریه لزوماً به معنای اتقان و صحت مبانی آن نیست. پرسش بنیادین این پژوهش این است که آیا نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» از منظر زبان‌شناسی تاریخی، فلسفه زبان و علم اصول فقه، مبنایی قابل دفاع دارد یا صرفاً یک ذوق عرفانی است که با مبانی برهانی و واقعیت‌های زبانی ناسازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا این دیدگاه می‌تواند به عنوان یک نظریه علمی و کارآمد در زمینه فهم زبان قرآن عمل کند یا اینکه خود بن‌بستی دیگر در مسیر تفسیر متن مقدس است؟

فرضیه این مقاله آن است که نظریه «روح معنا»، به رغم ارائه یک راه حل ظاهراً زیبا برای معضل صفات خبریه، یک دیدگاه «برون‌متنی» است که مبانی هستی‌شناختی خاص خود را بر پدیده زبان به عنوان یک امر اجتماعی و قراردادی «تحمیل» می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، در گام نخست به تبیین دقیق مبانی و ارکان این نظریه و خاستگاه آن می‌پردازد؛ سپس در گام دوم، با قرار دادن آن بر «محک نقد»، به ارزیابی و بررسی مبانی آن از چهار منظر زبان‌شناسی تاریخی، اصول فقه، معرفت‌شناسی و کارکردی خواهد پرداخت و نشان خواهد داد که این نظریه با اشکالات جدی مواجه است. در نهایت، مقاله نتیجه خواهد گرفت که این دیدگاه، بیش از آنکه یک نظریه زبان‌شناختی متقن باشد، یک تأویل عرفانی نظام‌مند است که اگرچه برای سالک الی الله راهگشاست، اما به عنوان یک قاعده عمومی برای فهم زبان قرآن، فاقد حجیت و اعتبار لازم است.

۱. پیشینه پژوهش

مسئله کیفیت وضع الفاظ و نسبت آن با معنا، از دیرباز کانون توجه اصولیان، فیلسوفان و مفسران بوده است. در پارادایم رایج اصول فقه متأخر، که توسط محقق خراسانی تثبیت شد، نظریه «وضع عام و موضوع له عام» با محوریت «مفهوم کلی ذهنی» برای تبیین دلالت الفاظ بر مصادیق کثیر پذیرفته شد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹)؛ اما با نفوذ مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸) و عرفان نظری به حوزه زبان‌شناسی، رویکردی متفاوت شکل گرفت که معنا را نه یک مفهوم ذهنی، بلکه حقیقتی عینی و دارای مراتب تشکیکی می‌داند.

تبارشناسی این رویکرد که بعدها به نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» شهرت یافت، نشان می‌دهد که غزالی نخستین بارقه‌های آن را مطرح کرد و سپس توسط ملاصدرا و فیض کاشانی بسط یافت (حجتی و شیواپور، ۱۳۸۹). ادبیات پژوهشی موجود پیرامون این نظریه را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. تبیین مبانی و تطبیق آرای مفسران: بخش قابل توجهی از پژوهش‌ها به تبارشناسی و تحلیل درون‌متنی آرای متفکران اختصاص دارد. حجتی و شیواپور (۱۳۸۹) در پژوهش خود نشان داده‌اند که در قرائت امام خمینی * از این نظریه، خصوصیات مصادیق در معنا دخیل نیستند و الفاظ برای حقایق عینی و ساری وضع شده‌اند؛ امری که راه را برای حمل حقیقت بر مصادیق مجرد هموار می‌کند. فرزانه و حیدری (۱۳۹۷) نیز این نظریه را «شاه‌کلید معرفت» در نگاه عرفا دانسته و تقریرهای مختلف آن را به‌عنوان راهکاری برای گریز از تأویل و پایبندی به ظواهر بررسی کرده‌اند. در حوزه تطبیقی، توکلی‌پور (۱۳۹۸) با مقایسه دیدگاه غزالی و علامه طباطبایی، به نکته‌ای انتقادی اشاره می‌کند. وی نشان می‌دهد که به‌رغم ادعای این نظریه مبنی بر بی‌نیازی از مجاز، هر دو اندیشمند در عمل، در موارد متعددی ناچار به پذیرش مجاز در کلام الهی شده‌اند. شیواپور و همکاران (۱۳۹۱) نیز با تمرکز بر *المیزان*، سه تقریر متفاوت از این نظریه را استخراج کرده و نحوه کاربست آن را در واژگانی چون «عرش» و «قلم» واکاوی نموده‌اند. همچنین حاجی‌ربیع و فنایی اشکوری (۱۳۹۳) ریشه‌های این دیدگاه را در هستی‌شناسی ابن‌عربی و نظریه «محکی عینی» جست‌وجو کرده‌اند.

۲. مطالعات میان‌رشته‌ای و زبان‌شناسی مدرن: دسته دوم کوشیده‌اند این نظریه سستی را با یافته‌های فلسفه زبان و زبان‌شناسی شناختی بازخوانی کنند. نیلی‌پور (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای نوآورانه، نظریه روح معنا در تفسیر علامه جوادی آملی را با «نظریه پیش‌نمونه» در زبان‌شناسی شناختی مقایسه کرده و نشان داده است که هر دو رویکرد ظرفیت بالایی برای تحلیل انعطاف‌پذیری معنایی دارند. خداداد و وکیلی (۱۳۹۸) نیز از منظر فلسفه دین، قربات‌هایی میان نظریه روح معنا و دیدگاه‌های «کاربردی» ویتگنشتاین در باب زبان دین یافته‌اند.

۳. رویکردهای انتقادی و چالش‌های زبان‌شناختی: در مقابل رویکردهای تبیینی، طیف دیگری از پژوهش‌ها با نگاهی انتقادی به مبانی و لوازم این نظریه نگریسته‌اند. سروش (۱۳۷۶) بر ناسازگاری ماهیت «قراردادی

و اجتماعی» زبان با ماهیت «شهودی و خصوصی» روح معنا تأکید دارد. عشاقی و همکاران (۱۳۹۹) نیز از منظر فلسفه تحلیلی، ابهام در معیارهای تشخیص روح معنا را مانعی برای کارآمدی آن در تحلیل زبان دانسته‌اند. محمد اسعدی نیز که نماینده رویکرد معناشناسی نوین در مطالعات قرآنی هستند، در کتاب *سایه‌ها و لایه‌های قرآن*، رویکردی مقابل نظریه روح معنا اتخاذ می‌کند؛ زیرا آن نظریه به دنبال یک معنای هستی‌شناسانه و ثابت است؛ اما دکتر اسعدی با رویکرد معناشناسی بر سیاق و سایه‌های معنا - که وابسته به کاربرد عرفی زبان هستند - تأکید دارد.

با وجود کثرت و غنای ادبیات پژوهشی در دو محور «تبیین مبانی فلسفی - عرفانی» و «تطبیق با نظریات مدرن»، خلأ یک ارزیابی مستقل و جامع «آسیب‌شناسانه» احساس می‌شود. پژوهش‌های پیشین، یا صرفاً به تبیین و توصیف نظریه پرداخته‌اند یا نقدهای کلی زبان‌شناختی را مطرح کرده و متعرض طرح اشکالات جدی آن نشده‌اند. از این رو پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی تحلیلی - انتقادی درصدد است تا نظریه «ارواح معانی» را نه تنها از منظر مبانی، بلکه مهم‌تر از آن از حیث لوازم، قدرت تبیین‌کنندگی و محدودیت‌های آن به محک نقد کشد و شکاف موجود در ارزیابی جامع این دیدگاه را پر کند.

۲. چهارچوب نظری پژوهش

تحلیل و ارزیابی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» نیازمند یک چهارچوب نظری چندوجهی است که قادر باشد ابعاد مختلف این نظریه - از مبانی هستی‌شناختی گرفته تا دلالت‌های زبان‌شناختی آن - را به صورت نظام‌مند مورد کاوش قرار دهد. این پژوهش چهارچوب نظری خود را بر اساس تقاطع سه حوزه علمی بنیادین تعریف می‌کند: ۱. فلسفه زبان با تأکید بر نظریات وضع؛ ۲. هرمنوتیک متن؛ ۳. اصول فقه.

اولاً از منظر فلسفه زبان، این پژوهش بر تمایز بنیادین میان دو رویکرد به منشأ و ماهیت «وضع» استوار است. رویکرد نخست، نظریه «قراردادی - اجتماعی» است که زبان را محصولی از قراردادهای اجتماعی و تاریخی می‌داند. بر اساس این دیدگاه، که سنگ بنای زبان‌شناسی مدرن محسوب می‌شود، الفاظ برای ارجاع به مصادیق ملموس و مفاهیم رایج در یک جامعه زبانی خاص وضع می‌شوند و معنای آنها توسط کاربرد جمعی تعیین و تثبیت می‌شود (Wittgenstein, 1953, §43). در مقابل، نظریه «روح معنا» را می‌توان در ذیل رویکرد دوم، یعنی نظریه «ذات‌گرایانه - مثالی» صورت‌بندی کرد. این دیدگاه، که ریشه‌های آن در فلسفه غرب به گفت‌وگوی افلاطون در رساله *کرتیلوس* بازمی‌گردد، معتقد است که رابطه‌ای طبیعی و ذاتی (و نه صرفاً قراردادی) میان نام‌ها و ماهیت اشیا وجود دارد (Plato, 1997, p.383a-391a). در سنت اسلامی، این نگرش در حکمت اشرافی سهروردی به اوج خود می‌رسد؛ جایی که برای معانی و حقایق، وجودی نوری و مجرد در عوالم بالاتر (عالم مُثُل) در نظر گرفته می‌شود و الفاظ و موجودات این عالم، صرفاً سایه و حکایتی از آن حقایق متعالی‌اند (ن.ک: نصری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۷۸-۱۸۰). در این چهارچوب، «وضع» نه یک قرارداد اجتماعی صرف، بلکه نوعی «کشف» از آن رابطه ذاتی و

ازلی میان لفظ و حقیقت مثالی آن است. این پژوهش از ابزارهای رویکرد اول (قراردادی - اجتماعی) که بنیان زبان‌شناسی مدرن محسوب می‌شود (Saussure, 1983, p.67-69)، برای نقد مبانی رویکرد دوم بهره خواهد برد. ثانیاً در حوزهٔ هرمنوتیک، این تحقیق تمایز میان «هرمنوتیک مؤلف‌محور و متن‌محور» و «هرمنوتیک مفسر‌محور» را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد. هرمنوتیک متن‌محور، که در سنت اسلامی با اصالت ظهور و قواعد فهم عرفی نمایندگی می‌شود، در پی کشف معنای مراد مؤلف از طریق دلالت‌های وضعی و سیاقی خود متن است. در مقابل، نظریهٔ «روح معنا» به یک هرمنوتیک مفسر‌محور با گرایش عرفانی نزدیک می‌شود که در آن، پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و تجربیات شهودی مفسر (سالک) نقشی تعیین‌کننده در تولید معنا ایفا می‌کند. این مقاله استدلال خواهد کرد که نظریهٔ «روح معنا» قواعد فهم عقلایی و عمومی زبان را به‌نفع یک نظام معنایی خاص و از پیش تعیین‌شده (عوالم طولی وجود) کنار می‌گذارد و از این‌رو از یک روش‌شناسی عینی فاصله می‌گیرد (Gadamer, 2004, p.265-271).

ثالثاً در قلمرو اصول فقه، این پژوهش از مفاهیم کلیدی مانند «اصالة الحقيقة»، «اصالة الظهور»، «تبادر» و تمایز میان «وضع تعینی و تعینی» به‌مثابهٔ ابزارهای دقیق تحلیلی استفاده می‌کند. اصالت حقیقت حکم می‌کند که حمل لفظ بر معنای مجازی نیازمند قرینهٔ صارفهٔ قطعی است. نظریهٔ «روح معنا» با ادعای حقیقی بودن تمام استعمالات، این اصل بنیادین را دور می‌زند. همچنین معیار تشخیص معنای حقیقی از مجازی، «تبادر» (سبقت گرفتن معنا به ذهن بدون قرینه) است. این مقاله نشان خواهد داد که معانی عرفانی مورد نظر این نظریه، از الفاظی چون «قلم» و «ید» به ذهن عرف اهل لسان متبادر نمی‌شود.

با تلفیق این سه حوزه، چهارچوب نظری پژوهش به ما اجازه می‌دهد تا نظریهٔ «روح معنا» را نه به‌عنوان یک ادعای منفرد، بلکه به‌مثابهٔ یک «سیستم» کامل که دارای مبانی، روش و نتایج خاص خود است، تحلیل کرده، نقاط قوت و ضعف آن را به‌صورت مستدل و روشمند ارزیابی کنیم.

۳. خاستگاه نظریه: گریز از دوگانهٔ «ظاهرگرایی» و «مجازگرایی»

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، مفسران و متکلمان در مواجهه با صفات خبریه، خود را میان دو محذور می‌دیدند: پرتگاه تجسیم، که حاصل جمود بر ظواهر ابتدایی الفاظ بود؛ و چالش تأویل، که اگرچه راهکاری عقلی شمرده می‌شد، با «مجازانگاری» و خروج از حقیقت، شائبهٔ تعطیل صفات و دور شدن از دلالت‌های مستقیم وحیانی را در پی داشت. ظاهرگرایان با اصرار بر معنای لغوی، ساحت قدس الهی را به اوصاف مخلوقین آلوده می‌ساختند و متکلمان تأویل‌گرا نیز با پناه بردن به مجاز، عملاً اذعان می‌کردند که معانی وضعی و ظاهری این الفاظ، ظرفیت حکایتگری از حقایق متعالی الهی را ندارند و ناگزیر باید برای حفظ تنزیه، دست از دلالت حقیقی شست؛ رویکردی که در نظر منتقدان، نوعی فاصله انداختن میان لفظ و معنای مراد خداوند تلقی می‌شد. این دوگانه، بسیاری از اذهان دقیق و حقیقت‌جو را

قانع نمی‌کرد. آنان در پی راهی بودند که هم تنزیه خداوند را به‌طور کامل حفظ کند و هم اصالت معنای حقیقی کلام الهی را پاس بدارد.

نظریه «روح معنا» دقیقاً در پاسخ به این نیاز سر برآورد. طرفداران این دیدگاه استدلال می‌کنند که مشکل اصلی، نه در کلام الهی، بلکه در فهم محدود ما از «معنای حقیقی» و ماهیت «وضع» لغت نهفته است. آنان هر دو جریان پیشین را به‌نوعی محبوس در فهم سطح نازل و مادی کلمات می‌دانند. از منظر ایشان، اهل ظاهر، معنای حقیقی را با مصداق محسوس و مادی آن یکسان پنداشته‌اند و اهل تأویل نیز چون این مصداق مادی را شایستهٔ ساحت ربوبی ندیده‌اند، به‌ناچار اصل معنا را رها کرده و به‌سراغ معنایی دیگر (مجازی) رفته‌اند؛ حال آنکه راه سوم، تعمیق فهم از خود «معنای حقیقی» است.

این نظریه مدعی است که می‌توان استعمال الفاظی چون «ید» و «وجه» برای خداوند را نه تشبیه دانست و نه مجاز؛ بلکه کاربردی حقیقی در والاترین مرتبهٔ معنایی آن تلقی کرد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۵). این رویکرد تلاشی است برای فرار از این ثنویت ویرانگر و رسیدن به فهمی جامع، که هم حق ظاهر را ادا کند و هم به عمق باطن راه یابد. روایتی که شیخ صدوق از امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ به سؤال از «وجه الله» نقل می‌کند، می‌تواند نمونه‌ای کهن از همین نگرش باشد؛ آنجا که حضرت با برافروختن آتش و پرسش از «وجه» آن، ذهن مخاطب را از مصداق محسوس (صورت انسانی) فراتر می‌برند و به مفهومی کلی‌تر و ساری در شیء رهنمون می‌شوند (صدوق، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴).

۴. مبنای هستی‌شناختی: عوالم طولی و تنزل حقایق

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» بیش از آنکه یک نظریه صرفاً زبان‌شناختی باشد، یک نظام معرفتی جامع است که برآمده از یک جهان‌بینی خاص عرفانی - فلسفی است. این نظریه در مقام نظر، پاسخی است به بن‌بست‌های کلامی؛ و در مقام عمل، کلیدی است برای گشودن لایه‌های بطنانی و عمیق متن مقدس.

اساس و شالودهٔ نظریه «روح معنا» بر یک جهان‌بینی مشخص استوار است که در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی تبیین شده است: نظام تشکیکی و سلسله‌مراتبی هستی. بر اساس این دیدگاه، عالم وجود یک حقیقت یکپارچه، اما دارای مراتب و شئون گوناگون است. از عالم عقل و جبروت در بالاترین مرتبه گرفته تا عالم مثال و ملکوت، و سرانجام عالم ملک و ماده در پایین‌ترین سطح (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، نمط چهارم؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۵). در این ساختار، هرچه در عالم پایین‌تر (عالم ماده) یافت می‌شود، ظلّ و رقیقه و تنزل‌یافتهٔ حقیقتی والاتر و کامل‌تر در عالم بالاتر است. به عبارت دیگر، کثرات عالم مادی چیزی جز تجلیات و ظهورات حقایق کلی و مجرد عالم ملکوت و جبروت نیستند.

این مبنای هستی‌شناختی مستقیماً به نظریهٔ زبان‌شناختی مورد بحث ما منجر می‌شود. قاضی سعید قمی، از شارحان بزرگ این نظریه، تقریر دقیقی از این ارتباط ارائه می‌دهد. او معتقد است که الفاظ در اصل، نه برای این صور مادی و

محسوس، بلکه برای آن حقایق اصلی و الهی در عوالم بالا وضع شده‌اند. از آنجاکه این حقایق مراتبی دارند و از عوالم عالی به مراتب پایین‌تر تنزل یافته‌اند تا به این عالم حسی رسیده‌اند، مرتبه پایین‌تر (مصدق مادی) نیز به اسم مرتبه مافوق خود نام‌گذاری می‌شود و صرفاً «مصدقی» از آن حقیقت کلی به‌شمار می‌آید (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۱۸). بنابراین وقتی قرآن درباره «قلم» الهی سخن می‌گوید، به اصل و حقیقت «قلم» در عالم بالا اشاره دارد و این قلم چوبی در دست ما، تنها سایه و مرتبه نازلۀ آن حقیقت است. این نگاه، جهت ارجاع را معکوس می‌کند: به جای آنکه «قلم» الهی استعاره‌ای از قلم مادی باشد، این قلم مادی است که نشانه و رقیقه‌ای از آن حقیقت متعالی است.

۵. مبنای زبان‌شناختی: وضع برای «قدر مشترک» یا «حقیقت ساری»

طرفداران این نظریه با اتکا به آن مبنای هستی‌شناختی، رکن اصلی دیدگاه خود را مطرح می‌کنند: الفاظ برای روح معانی و قدر مشترک میان تمام مصداقیق وضع شده‌اند، نه برای مصداق خاص و مقید به قیود مادی. غزالی در *جوهر القرآن* این ایده را به‌صراحت تبیین می‌کند. او مثال «قلم» را پیش می‌کشد و می‌گوید: معنای قلم «چیزی است که با آن می‌نویسند». در این معنا، جنس آن (نی، چوب، فلز) یا نحوه کارکرد آن (با جوهر یا نور) لحاظ نشده است. اینها همه خصوصیات مصداقیق‌اند، نه جزء ذات معنا. بنابراین اگر در عالم وجود حقیقتی باشد که با آن نقش علوم بر الواح قلوب حک می‌شود، اطلاق واژه «قلم» بر آن، نه تنها مجازی نیست، بلکه به روح معنای وضعی آن نزدیک‌تر است؛ چراکه آن حقیقت، فعل «کتابت» را به‌نحو اکمل و اتم انجام می‌دهد (غزالی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۸۵).

این دیدگاه توسط ملاصدرا و فیض کاشانی پرورش یافت و در دوران معاصر، امام خمینی * با شور و حرارتی خاص بر آن تأکید ورزید. ایشان در *مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة*، این نظریه را نه یک بحث ادبی صرف، که یک اصل کلیدی در معرفت‌شناسی عرفانی معرفی می‌کند و می‌نویسد:

آیا از اشارات اولیا و کلمات عرفا... این معنا به تو رسیده است که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده است؟... به جانم سوگند که تفکر در این مطلب، از عبادت شصت سال بهتر است؛ زیرا این مطلب کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول درک رازهای قرآن است (موسوی خمینی، ۱۴۲۳ق، ب، ص ۳۹).

این تأکید نشان می‌دهد که از منظر عرفانی، پذیرش این نظریه یک گشایش معرفتی (انشراح صدر) است که سالک را از «قصور تعینات» و «قبور هیئات مظلمات» می‌رهاند و به نورانیت اطلاق و «ارواح معانی» می‌رساند (موسوی خمینی، ۱۴۲۳ق الف، ص ۳۷).

۶. کاربست و نمونه‌ها

ارزش یک نظریه، در کارایی و قدرت تبیین آن آشکار می‌شود. طرفداران نظریه «روح معنا» معتقدند که این دیدگاه می‌تواند بسیاری از آیات متشابه را به‌نحوی تبیین کند که هم جنبه حقیقی بودن استعمال حفظ شود و هم تنزیه الهی پاس داشته شود. به دو نمونه بارز که در آثار ایشان مطرح شده است، توجه می‌کنیم:

نخست، واژه «فتح» در آیه شریفه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا» (فتح: ۱). مفسران ظاهری آن را به صلح حدیبیه یا فتح مکه، یعنی یک پیروزی نظامی - سیاسی، تفسیر کرده‌اند. عرفا نیز از «فتوحات قلبی و عرفانی» سخن به‌میان آورده‌اند. بر اساس رویکرد سنتی، معنای اول حقیقی است و معنای دوم، مجازی یا تأویلی؛ اما بر مبنای نظریه «روح معنا»، «فتح» برای حقیقت گشایش و رفع مانع وضع شده است. این روح معنا مصادیق متعددی دارد؛ پیروزی بر دشمن بیرونی یک مصداق است و گشایش درهای معرفت بر قلب پیامبر ﷺ مصادیق دیگر و بالاتر. هر دو کاربرد، حقیقی‌اند؛ زیرا هر دو تحت آن روح معنای کلی مندرج‌اند (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۶).

نمونه دوم، واژه «تکلم» در آیه «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» (اعراف: ۱۴۳) است. تکلم در عرف عام به‌معنای سخن گفتن با حنجره و اصوات است. اطلاق این معنا بر خداوند مستلزم تجسیم است. تأویل‌گرایان آن را به خلق صوت در هوا یا اشیای دیگر حمل می‌کنند؛ اما علامه مصطفوی در «تحقیق با مبنای «روح معنا» به تحلیل این واژه می‌پردازد. او معتقد است که روح معنای «تکلم»، «اظهار ما فی الضمیر و آشکار کردن مراد باطنی» است. این حقیقت کلی، متناسب با متکلم و مخاطب، به انحای مختلف تجلی می‌کند: برای انسان از طریق اصوات؛ برای خداوند با حضرت موسی ﷺ از طریق ایجاد کلام در شجره؛ و برای فرشتگان از طریق الهام و القا. همه اینها مصادیق حقیقی آن روح معنای واحدند و نیازی به التزام به مجاز نیست (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۰۷-۱۰۹).

نمونه سوم، واژه «ید» در «ید» طرفداران نظریه روح معنا استدلال می‌کنند که واضع لغت، لفظ «ید» را برای «عضو گوشتی و استخوانی خاص» وضع نکرده است؛ بلکه این شکل فیزیکی تنها یکی از مصادیق مادی است. «روح معنا» یا حقیقت معنای «ید» عبارت است از «مظهر قدرت و ابزار اعمال نیرو و اخذ و اعطا». در انسان این حقیقت کلی در قالب «دست جسمانی» ظهور می‌یابد؛ اما در ساحت ربوبی، چون خداوند منزّه از جسم است، این روح معنا (یعنی همان قدرت اعمال اراده و تدبیر) بدون نیاز به عضو مادی محقق است. بنابراین وقتی قرآن می‌فرماید که «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، استعمال لفظ «ید» در «قدرت واسطه در تدبیر»، استعمالی حقیقی است، نه مجازی. تفاوت این دیدگاه با تأویل‌گرایان در این است که تأویل‌گرا می‌گوید: «ید یعنی دست؛ ولی اینجا مجازاً به‌معنای قدرت است»؛ اما نظریه‌پرداز روح معنا می‌گوید: «ید از ابتدا برای معنای جامع "ابزار اعمال قدرت" وضع شده و اطلاق آن بر خداوند، معنای حقیقی لفظ است، نه استعاره».

نمونه چهارم، واژه «استواء» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». مفسران ظاهری آن را به‌معنای جلوس جسمانی بر تخت پنداشته‌اند؛ اما بر اساس مبنای روح معنا، حقیقت «استواء»، «استیلا، تسلط کامل و تدبیر امور از موضع اقتدار» است. نشستن پادشاه بر تخت چوبی، تنها شکل نازل و مادی این حقیقت در عالم انسانی است. وقتی این واژه به خداوند نسبت داده می‌شود، تمامی قیود مادی (مانند تماس فیزیکی، مکانندی و جلوس) که ناشی از خصوصیات مصداق‌اند، حذف می‌شوند و آن معنای لَبّی و خالص (تسلط و تدبیر مطلق بر ملک هستی) باقی می‌ماند. بدین ترتیب،

خداوند حقیقتاً بر عرش (که آن هم روح معنای مرکز فرماندهی عالم است)، «استواء» دارد؛ بدون آنکه شائبه تجسیم پیش آید.

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت: نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، خود را یک نظام تفسیری منسجم معرفی می‌کند که با تکیه بر جهان‌بینی عرفانی و ارائه تعریفی بدیع از «وضع»، مدعی است می‌تواند ضمن حفظ اصالت حقیقت و ظاهر، به فهمی عمیق‌تر از متن مقدس دست یابد و از بن‌بست‌های کلامی سستی عبور کند. این نظریه، زبان را نه آینه عالم ماده، که پنجره‌ای به سوی عالم معنا می‌داند.

۷. ارزیابی و نقد نظریه «روح معنا»

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، با ارائه یک چشم‌انداز عرفانی بدیع جذابیتی انکارناپذیر دارد و به‌ظاهر می‌تواند مسئله‌ی غریب صفت خبریه را به‌شیوه‌ای ظریف حل کند. با این حال هر نظریه‌ای برای کسب اعتبار علمی باید از محک نقدهای منطقی و روش‌شناختی سربلند بیرون آید. این بخش با استناد به مبانی فلسفه زبان، اصول فقه و معرفت‌شناسی، به ارزیابی انتقادی این نظریه می‌پردازد و نشان می‌دهد که این دیدگاه، به‌رغم عمق ظاهری، با چالش‌های بنیادین و جدی مواجه است.

۷-۱. نقد زبان‌شناختی - تاریخی: مغایرت با ماهیت اجتماعی و تعیینی وضع لغت

نخستین نقد بر نظریه «روح معنا» به ماهیت خود «زبان» بازمی‌گردد و ناظر به غفلت از تاریخ تحول زبان و قوانین حاکم بر فقه‌اللغه است. زبان پیش از آنکه ابزاری برای بیان حقایق متافیزیکی باشد، پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی است که برای رفع نیازهای ارتباطی بشر در زندگی روزمره شکل گرفته است. نظریه «روح معنا» این واقعیت را نادیده می‌گیرد و یک پیش‌فرض هستی‌شناختی (عوالم طولی) را بر یک پدیده اجتماعی (زبان) تحمیل می‌کند. بررسی ریشه‌شناسی واژگان در زبان‌های عربی نشان می‌دهد که حرکت وضع الفاظ، همواره «از محسوس به معقول» و «از خاص به عام» بوده است، نه بالعکس. حال آنکه نظریه روح معنا با ادعای وضع لفظ برای یک حقیقت کلی و مجرد، این هرم طبیعی را وارونه می‌سازد.

شواهد تاریخی زبان عربی نشان می‌دهد که عرب جاهلی الفاظ را ابتدا برای رفع نیازهای زیستی و مادی خود وضع کرده؛ سپس با رشد مدنیت و تفکر، همان الفاظ را از طریق استعاره برای مفاهیم انتزاعی به‌کار برده است. برای نمونه، واژه «عقل» در اصل به‌معنای «زانو بند شتر» (عقال) بوده است که مانع حرکت حیوان می‌شد؛ سپس این معنا به نیروی درونی انسان که مانع جهل و شهوت می‌شود، تعمیم یافت. همین‌گونه است واژه «روح» که ریشه در «ریح» (باد و نسیم) دارد و به‌سبب لطافت و تحرک، برای جان آدمی وام گرفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۵). اگر نظریه «روح معنا» صحیح بود و الفاظ برای حقایق کلی وضع شده بودند، باید معنای «قوة ادراکی» در واژه «عقل» یا «حقیقت حیات» در واژه «روح»، معنای اولیه و موضوع‌له باشد و معنای مادی (زانو بند یا باد)، مصادیق آن باشند؛ حال آنکه تاریخ زبان گواهی می‌دهد که معنای مادی، «اصل» بوده و معنای مجرد، «فرع» و حادث است.

باید پذیرفت که واضعان اولیه لغات، عموم مردم بوده‌اند، نه حکما و عرفا. این مردم الفاظ را برای ارجاع به امور محسوس، ملموس و رایج در محیط زندگی خود وضع کرده‌اند. واژه «قلم» در جامعه عرب پیش از اسلام برای همان ابزار کتابت ساخته شده از نی یا چوب وضع شد، نه برای یک «حقیقت کلی و ساری» که شامل قلم الهی نیز بشود. این فرایند که در علم اصول از آن به «وضع تعینی و تعیینی» یاد می‌شود، کاملاً زمینی و کاربردی است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۱). نمی‌توان تصور کرد که یک عرب بیابان‌گرد در هنگام وضع لفظ «ید»، معنایی چنان وسیع و مجرد را در نظر داشته است که مصداق آن از دست انسان تا قدرت الهی را دربرگیرد. این ادعا نوعی فرافکنی تاریخی و تحمیل یک ذهنیت فلسفی پیچیده بر یک فرایند اجتماعی ساده است؛ چنان‌که در عصر حاضر، فرهنگستان زبان فارسی لفظ «رایانه» را دقیقاً برای همین دستگاه الکترونیکی خاص وضع کرده است، نه برای مفهوم کلی «هر گونه حسابگر دقیق»؛ به‌نحوی که اطلاق آن بر چرتکه یا انسان نابغه نیز حقیقی تلقی شود.

در خصوص واژگان مورد بحث در صفات خبریه نیز همین قاعده جاری است. بررسی اشعار جاهلی نشان می‌دهد که واژه‌های مانند «ید» در کاربردهای اولیه صرفاً برای اندام جسمانی به کار می‌رفته است و هرگاه در معنای «قدرت» یا «نعمت» استعمال شده، همراه با قرائن و در سیاق‌های بلاغی بوده است. هیچ سند تاریخی نشان نمی‌دهد که در وضع لغت (چه تعیینی و چه تعینی)، معنایی فاقد قیود مادی تصور شده باشد.

قرآن کریم خود تأکید دارد که به زبان «قوم» نازل شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴). این آیه به‌وضوح نشان می‌دهد که خداوند برای انتقال پیام خود، از همان ابزار زبانی و قراردادهای لغوی رایج در میان مردمان عصر نزول بهره برده است. یک معناشناس نمی‌تواند بر پایه انتظارات و پیش‌فرض‌ها، نظری ویژه را بر متن تحمیل کند؛ بلکه او فقط عناصر زبانی و شرایط و موقعیت صدور آن را می‌شناسد (شریعتی و سعیدی روشن، ۱۳۹۳، ص ۲۴-۲۵). اگر قرار بود الفاظ قرآن بر معنای‌ای حمل شوند که تنها برای عارفان و حکیمان پس از طی مقدمات پیچیده هستی‌شناختی قابل درک باشد، این امر با اصل «بیان» و هدف هدایت عمومی در تعارض قرار می‌گرفت. بنابراین، نظریه «روح معنا» با تحمیل یک نظام معنایی خاص و غیرمعارف، از مبانی‌ترین اصل هرمنوتیک متن، یعنی فهم زبان بر اساس قواعد عرفی و عمومی آن، فاصله می‌گیرد.

بنابراین، نظریه روح معنا با انتزاع‌گرایی، تاریخ واقعی زبان را نادیده می‌گیرد. این نظریه فرایند طبیعی «تطور دلالت» را که طی قرن‌ها و بر اثر جابه‌جایی از محسوسات به معقولات رخ داده است، حذف کرده، ادعا می‌کند که آن معنای نهایی و تکامل‌یافته (روح معنا)، از همان آغاز در نهاد لفظ وجود داشته است. این ادعا در تضاد آشکار با ماهیت تاریخی و تکاملی زبان بشر است که قرآن کریم نیز با تعبیر «لِسَانٍ قَوْمِهِ» مهر تأییدی بر عرفی و بشری بودن ساختار آن زده است.

۷-۲. نقد اصولی: استناد به «علت مستنبطه» و محدودیت انشای واضع

علمای اصول فقه با دقتی ستودنی به تحلیل فرایند وضع و دلالت پرداخته‌اند. یکی از نقدهای فنی و دقیق بر نظریه «روح معنا» را می‌توان در آثار سیدمصطفی خمینی یافت. وی استدلال می‌کند که تعمیم معنای یک لفظ به مصادیق جدید، تنها در صورتی صحیح است که «علت وضع»، منصوص و تصریح شده باشد؛ اما در اینجا ادعای اینکه واضع، لفظ را برای «روح معنا» وضع کرده، یک «علت مستنبطه» است؛ یعنی استنباطی ذهنی که طرفداران نظریه از مشاهدۀ مصادیق مختلف به‌دست آورده‌اند؛ نه آنکه خود واضع به آن تصریح کرده باشد. علت مستنبطه صرفاً ظنی و غیرقطعی است و نمی‌تواند مبنای یک قاعده کلی زبان‌شناختی قرار گیرد (موسوی خمینی [سیدمصطفی]، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۹). افزون‌براین، «وضع» یک عمل انشایی است و حدود و ثغور معنای موضوع‌له کاملاً تابع اراده و قصد انشایی واضع است. اگر واضع، لفظ «قلم» را با تصور همین مصداق محسوس و با قیود و حدود آن وضع کرده باشد، این وضع به‌طور خودکار به مصداق نامحسوس (قلم الهی) سرایت نمی‌کند؛ مگر آنکه دلیلی قطعی داشته باشیم که واضع در هنگام انشا، عمومیت و اطلاق را لحاظ کرده است. در غیاب چنین دلیلی، هر گونه توسعه در معنای موضوع‌له خروج از دایره وضع و ورود به عالم مجاز و استعاره است (موسوی خمینی [سیدمصطفی]، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۰). معیار معناداری گزاره‌های متافیزیکی متون دینی، قابلیت اثبات با معیارهای عقلی است (اشرفی، ۱۳۹۶، ص ۱۷-۳۴). سیدمصطفی خمینی با صراحت این دیدگاه را «مطابق با ذوق، ولی ناسازگار با برهان» می‌خواند و در نهایت، پذیرش یک نظام ضابطه‌مند برای «مجاز» و «کنایه» را راه‌حلی علمی‌تر و واقع‌بینانه‌تر برای فهم این آیات می‌داند؛ چراکه مجاز، بخشی طبیعی و پذیرفته‌شده از ساختار هر زبانی است و انکار آن به‌بهای طرح یک نظریه اثبات‌ناپذیر، منطقی به‌نظر نمی‌رسد (موسوی خمینی [سیدمصطفی]، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۷-۳. نقد معرفت‌شناختی: خلط میان «مفهوم ذهنی» و «موضوع‌له لفظی»

یکی از ظریف‌ترین اشکالات این نظریه، خلط میان دو حوزه متفاوت است؛ یعنی خلط میان حوزه معرفت‌شناسی (چگونگی شکل‌گیری مفاهیم در ذهن) و حوزه زبان‌شناسی و چگونگی دلالت الفاظ بر معانی (وضع و تبادر). شکی نیست که ذهن انسان این توانایی را دارد که با مشاهدۀ مصادیق جزئی (این قلم، آن قلم)، خصوصیات فردی آنها را حذف کند و یک «مفهوم کلی و انتزاعی» (مفهوم کلی قلم) بسازد. این فرایند، «تجرید» نام دارد. به‌نظر می‌رسد که نظریه «روح معنا» این «مفهوم کلی ذهنی» را با «موضوع‌له لفظ» اشتباه گرفته است.

حتی اگر بپذیریم که دایره وضع، محدود به قراردادهای اولیه و وضع تعینی نیست و شامل تغییرات معنایی حاصل از کثرت استعمال (وضع تعینی) نیز می‌شود، بازهم شواهد زبانی موجود، ادعای وضع الفاظ برای «ارواح معانی» در عرف عام را تأیید نمی‌کند. سازوکار وضع تعینی زمانی به حقیقت شرعی یا لغویه جدید منجر می‌شود که کثرت استعمال به حدی برسد که معنای جدید بدون نیاز به قرینه به ذهن متبادر شود (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸)؛ اما مراجعه

به وجدان زبانی و عرف عام عرب نشان می‌دهد که الفاضلی همچون «ید»، «وجه» یا «قلم»، حتی پس از قرن‌ها استعمال در موارد استعاره، همچنان در معنای نخستین و متبادر خود (مصادیق ملموس) ظهور دارند و حمل آنها بر معنای مجرد و متافیزیکی (روح معنا)، بدون کمک گرفتن از قرائن عقلی یا حالیه ممکن نیست. آیا واقعاً وقتی یک عرب‌زبان کلمه «میزان» را می‌شنود، بدون قرینه به یاد «سنجشگر مطلق» (روح معنا) می‌افتد یا به یاد ابزار کشیدن وزن؟ قطعاً دومی.

بنابراین، آنچه نظریه‌پردازان روح معنا ادعا می‌کنند، شاید در عرف خاص - یعنی زبان عرفا و فلاسفه - از طریق وضع تعینی حاصل شده باشد، اما تعمیم آن به زبان قرآن که بر پایه «لسان قوم» استوار است، فاقد دلیل است. در واقع، این نظریه یک امکان عقلی، یعنی انتزاع روح معنا را جایگزین واقعیت زبان و ظهور عرفی کرده است.

۷-۴. نقد کارکردی: عدم جامعیت

حتی اگر از نقدهای مبنایی پیشین چشم‌پوشیم و دایره بحث را - مطابق نظر دقیق اصولیون - از اسامی علم (که دلالت بر شخص معین دارند) خارج کنیم، بازهم این نظریه در تبیین بسیاری از «اسامی اجناس» و «افعال» با چالش عدم جامعیت روبه‌روست. طرفداران این دیدگاه برای تبیین نظریه خود، همواره به مثال‌های خاصی مانند «تور»، «قلم»، «میزان»، «لوح» و امثال آن متوسل می‌شوند؛ یعنی «اسامی معنا» یا واژگانی که ذاتاً قابلیت انتزاع و تعمیم دارند؛ اما آیا این نظریه می‌تواند برای تمام واژگان زبان یک تبیین جامع ارائه دهد؟ پاسخ منفی است. این نظریه در مواجهه با دسته‌های عظیمی از واژگان، ناکارآمد است. برای مثال، «روح معنای» عدد «دو» چیست، جز همان دو بودن؟

برای نمونه، افعالی که بر کنش‌های صرفاً فیزیولوژیک دلالت دارند یا ذاتاً با فاعل مادی گره خورده‌اند، چگونه تفسیر می‌شوند؟ روح معنای واژه‌ای مانند «اَکَل» (خوردن) چیست؟ اگر بگوییم روح آن «جذب انرژی» است، پس باید استعمال آن در مورد «شارژ شدن باتری» یا «فتوسنتز گیاه» نیز حقیقت باشد؛ درحالی‌که وجدان زبانی این را نمی‌پذیرد. یا واژگانی که برای اشیای با فرم خاص وضع شده‌اند؛ مثل «سریر» (تخت) در مقابل «کرسی» (صندلی). اگر روح معنای هر دو، «وسیله نشستن» باشد، تفاوت لغوی آنها از بین می‌رود.

تلاش برای یافتن «روح معنای متافیزیکی» برای تمام این واژگان، کاری متکلفانه و غیرممکن است. این نشان می‌دهد که «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، یک نظریه جامع زبان‌شناختی نیست؛ بلکه یک ابزار هرمنوتیکی خاص است که تنها برای تفسیر دسته‌ای از واژگان عرفانی و متشابه به کار گرفته و سپس به صورت غیرمنطقی به کل فرایند «وضع» در زبان تعمیم داده شده است. یک نظریه علمی باید جامعیت داشته باشد؛ درحالی‌که این دیدگاه به شدت گزینشی و محدود عمل می‌کند.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که نظریه «روح معنا» با همه شکوه عرفانی‌اش، در آزمون نقد علمی، استوار باقی نمی‌ماند. این نظریه با نادیده گرفتن ماهیت اجتماعی زبان، خلط میان مفاهیم ذهنی و موضوع لفظی، و عدم جامعیت

کارکردی، بیش از آنکه یک «کشف» از راز وضع لغت باشد، یک «تفسیر» و «تأویل» نظام‌مند و عمیق از زبان، بر اساس پیش فرض‌های هستی‌شناختی عرفانی است. این رویکرد، درپچه‌ای از معنا را برای سالکان طریقت می‌گشاید؛ اما به‌عنوان یک قاعده عمومی جهت فهم متن برای همگان، قابل دفاع به‌نظر نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف ارزیابی تحلیلی - انتقادی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» آغاز شد؛ نظریه‌ای که در تاریخ اندیشه اسلامی به‌عنوان راهکاری بدیع و عمیق برای عبور از دوگانه فلج‌کننده «تجسیم» و «تأویل» در فهم صفات خبریه قرآن کریم مطرح گردید. این دیدگاه با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی عرفانی مدعی است که زبان، نه آینه عالم ماده، که پنجره‌ای به‌سوی مراتب عالیّه وجود است و الفاظ، نه برای مصادیق محسوس، بلکه برای «روح معانی» ساری در تمام عوالم وضع شده‌اند. این نظریه در گام نخست با تمام جذابیت‌های نظری و کارکردهای تفسیری‌اش تبیین گردید و نشان داده شد که چگونه می‌تواند آیاتی چون «ید الله» یا «استوی علی العرش» را به‌گونه‌ای تفسیر کند که نه به ورطه تشبیه بغلتد و نه به تکلف مجاز نیازمند باشد. اما پرسش محوری تحقیق این بود که آیا این بنای باشکوه عرفانی، بر شالوده‌ای مستحکم از منطق زبان‌شناختی استوار است یا خیر.

تحلیل انتقادی ارائه‌شده در بخش سوم نشان داد که این نظریه، به‌رغم عمق و ظرافت، در مواجهه با محک نقد، با چهار چالش بنیادین و عبورناپذیر روبه‌روست:

نخستین نقد، زبان‌شناختی - تاریخی بود که ماهیت اجتماعی، قراردادی و تعینی زبان را در مقابل رویکرد متافیزیکی و عرفانی این نظریه قرار داد. زبان، محصول نیازهای ارتباطی بشر در بستر تاریخ و جامعه است و نمی‌تواند یک نظام هستی‌شناختی پیچیده و پیشینی را بر فرایند طبیعی و عرفی وضع لغت تحمیل کرد. تأکید قرآن بر نزول به «لسان قوم» نیز مؤید همین رویکرد است که فهم متن مقدس باید بر اساس قواعد عمومی و شناخته‌شده زبان مخاطبان اولیه صورت پذیرد.

دومین نقد، از منظر علم فقه مطرح شد و نشان داد که ادعای «وضع برای روح معنا» مبتنی بر یک «علت مستتبّه» و ظنی است، نه «علت منصوبه» و قطعی. حدود وضع، تابع انشای واضع است و در غیاب هر گونه دلیلی بر قصد واضع برای تممیم معنا به مراتب متافیزیکی، هر گونه توسعه‌ای، از دایره معانی حقیقی خارج و در حوزه مجاز و استعاره داخل می‌شود. چنان‌که منتقدانی چون سیدمصطفی خمینی به‌درستی اشاره کرده‌اند، این دیدگاه بیش از آنکه برهانی باشد، ذوقی است و یک نظریه ضابطه‌مند در باب مجاز، راه‌حلی واقع‌بینانه‌تر برای فهم آیات مشابه ارائه می‌دهد. نقد سوم، یک چالش معرفت‌شناختی بود که پرده از خلط ظریف میان «مفهوم کلی ذهنی» و «موضوع لفظی» در این نظریه برداشت. توانایی ذهن برای انتزاع یک قدر مشترک (روح معنا) از مصادیق جزئی، یک فرایند شناختی است؛ اما این لزوماً به‌معنای آن نیست که لفظ در عالم زبان برای آن مفهوم انتزاعی وضع شده است. معیار تشخیص

معنای حقیقی، «تبادر» به ذهن اهل لسان است و معانی عرفانی مورد نظر این نظریه، هرگز بدون قرینه و پیش‌فرض‌های خاص، از الفاظی چون «ید» و «قلم» به ذهن متبادر نمی‌شوند.

نقد چهارم نیز ناکارآمدی و عدم جامعیت این نظریه را در مقام عمل آشکار ساخت. این دیدگاه به‌صورت گزینشی تنها بر روی دسته‌ای خاص از واژگان (اسامی معنا) متمرکز شده است و توانایی تبیین بخش عظیمی از بدنهٔ زبان، از جمله اعداد، اسامی اعیان و افعال مادی را ندارد. این عدم جامعیت، آن را از سطح یک نظریهٔ زبان‌شناسی عمومی به سطح یک ابزار هرمنوتیکی خاص و محدود تنزل می‌دهد.

با جمع‌بندی این نقدها، اکنون می‌توان به پرسش اصلی پژوهش پاسخی روشن داد. نظریهٔ «وضع الفاظ برای ارواح معانی» یک «نظریهٔ زبان‌شناختی» معتبر و قابل دفاع نیست؛ بلکه یک «هرمنوتیک عرفانی نظام‌مند» است. تفاوت این دو، ظریف و حیاتی است. یک نظریهٔ زبان‌شناختی به توصیف و تبیین واقعیت‌های «موجود» در زبان می‌پردازد؛ اما این هرمنوتیک عرفانی، یک نظام فکری و ارزشی (مبانی حکمت متعالیه) را بر زبان «اعمال» می‌کند تا به تفسیری مطلوب و هماهنگ با آن نظام دست یابد. این رویکرد، نه «کشف» معنا از دل متن، که «تولید» معنا بر اساس یک چهارچوب برون‌متنی است. باید توجه داشت که زبان عربی توسط مسلمانان وضع نشده است!

بنابراین، «روح معنا» بیش از آنکه «کلید کلیدهای معرفت» برای عموم باشد، شاه‌کلیدی است که قفل‌های متن را برای کسانی می‌گشاید که از پیش در سرای عرفان و حکمت ساکن‌اند. برای سالک الی الله، این نگاه می‌تواند به‌مثابهٔ یک «تأویل» باطنی عمیق، راه‌گشا و الهام‌بخش باشد؛ اما به‌عنوان یک «قاعدهٔ تفسیری» عمومی که برای همگان حجت باشد، فاقد اتقان و اعتبار لازم است.

با رد این نظریه به‌عنوان یک مبنای زبان‌شناختی، معضل صفات خبریه همچنان به قوت خود باقی است. این پژوهش نشان می‌دهد که شاید گریز از «مجاز» به هر قیمتی، راه به جایی نبرد. به‌نظر می‌رسد که بازگشتی عالمانه و دقیق به نظریهٔ «مجاز» و تدوین قواعدی ضابطه‌مند برای آن، بر اساس قرائن متصل و منفصل عقلی و نقلی، همچنان استوارترین و واقع‌بینانه‌ترین مسیر برای جمع میان تنزیه الهی و فهم معقول از زبان وحی باشد؛ مسیری که نه به سادگی تجسیم دچار است و نه به پیچیدگی ذوقی نظریهٔ روح معنا.

باین‌حال نقد ادعای «وضع لغوی»، لزوماً به‌معنای نادیده انگاشتن ظرفیت‌های این نظریه در مقام «استعمال» و «تفسیر» نیست. تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که آنچه عرفا و حکمای همچون علامه طباطبایی تحت عنوان «روح معنا» مطرح کرده‌اند، اگر نه به‌عنوان «علت وضع»، بلکه به‌مثابهٔ روش تجرید و الغای خصوصیات مصادیق در مقام استعمال در نظر گرفته شود، قابل دفاع و کارآمد است. در واقع می‌توان میان دو ساحت تفکیک قائل شد:

۱. ساحت وضع لغت، که در آن، الفاظ برای معانی عرفی و غالباً محسوس وضع شده‌اند (چنان‌که نقد مقاله بر آن

استوار بود)؛

۲. ساحت استعمال قرآنی، که در آن، متکلم (خداوند) با تکیه بر قرائن عقلی و سیاقی، لفظ را از قیود مادی مصداق اولیه برهنه کرده، در آن «حقیقت کمالی» استعمال می‌کند.

بنابراین، نتیجه نهایی پژوهش آن است که نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» نیازمند یک «بازخوانی اصلاحی» است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۴ق). دفع شبه التشبيه بألف التنزيه. تحقیق: حسن السقاف. اردن: دار الإمام النووي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الاشارات والتنبیها. قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اشرفی، امیررضا (۱۳۹۶). معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبائی. قرآن‌شناخت، ۱۷-۱۰، ۳۴.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی. قم: عروج.
- توکل‌پور، محمد (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبائی در نظریه روح معنا. معرفت، ۲۸(۳)، ۷۳-۸۴.
- حاجی‌ربیع، مسعود و فناهی اشکوری، محمد (۱۳۹۳). روح «معنا» در تفکر ابن عربی. حکمت و فلسفه، ۱۰(۲)، ۴۵-۶۰.
- حجتی، سیدمحمدباقر و شیواپور، حامد (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۲(۴۸)، ۴۰-۶۶.
- خداداد، زینب و وکیلی، هادی (۱۳۹۸). درآمدی به طرح نظریه روح معنا به‌عنوان رهیافتی در زبان عرفان. پژوهش‌های عرفانی، ۲(۴)، ۲۷-۴۴.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۴۰۳). الگوی معناشناسی سیستمی متن؛ مبنایی برای نظریه‌پردازی در مطالعات قرآنی. قرآن‌شناخت، ۱۷(۲)، ۲۵-۴۴. قابل‌بازایی در: <https://doi.org/10.22034/qoranshenakht.2025.5002228>
- سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراف. تصحیح: هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریعتی، غلام‌محمد و سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۳). رابطه معناشناسی زبانی و تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی. قرآن‌شناخت، ۷(۲)، ۵-۲۴.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل والنحل. تحقیق: محمد سیدگیلانی. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- شیواپور، حامد؛ حجتی، سیدمحمدباقر و غروی نائینی، نله (۱۳۹۱). طباطبائی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ مشابه قرآن. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۳(۴)، ۱۱۳-۱۳۴.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۶). التوحید. ترجمه محمدعلی سلطانی. قم: ارمغان طوبی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عشاقی، حسین؛ حسینی، سیداکبر و موسوی، سید محمود (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی - انتقادی نظریه وضع برای ارواح معانی و نظریه معنا به‌مثابه کاربرد. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۹(۱۸)، ۱۹۹-۲۲۴.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۱ق). جوهر القرآن. قم: دار احیاء العلوم.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. قم: دار احیاء التراث العربی.
- فرزانه، حسین و حیدری، داوود (۱۳۹۷). نظریه «روح معنا»: تقریرها و نقدها. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۹(۲۳)، ۱۱۳-۱۳۸.

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تحقیق: حسین اعلمی. قم: مکتبه الصدر.
- قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (۱۳۷۳). *شرح توحید الصدوق*. تصحیح: نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق). *اصول الفقه*. قم: بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۰). *آداب الصلاة*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۳ق الف). *شرح دعاء السحر*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۳ق ب). *مصابح الهدایه الی الخلافه والولایه*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدمصطفی (۱۳۷۶). *تحریرات فی الاصول*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصری، عبدالله؛ قائمی نیا، علیرضا و فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۴). مبانی معرفت‌شناسی در حکمت اشراق. ذهن، ۱۶(۶۱)، ۱۷۳-۱۹۸.
- نیلی‌پور، مریم (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی نظریه روح معنا در دیدگاه علامه جوادی آملی با توجه به انگاره‌های زبان‌شناسی شناختی. معارج، ۴(۴)، ۱۲۱-۱۵۳.

- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. Trans: J. Weinsheimer & D. G. Marshall. London: Continuum.
- Plato (1997). *Cratylus*. In: J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (Eds.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Saussure, F. de (1983). *Course in General Linguistics*. Trans: R. Harris. London: Open Court.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Trans: G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishing.

Characteristics of Āyatullāh Miṣbāḥ Yazdī's *Ma'ārif al-Qur'ān* and Its Capacity for the Production of Quran-Based Human Sciences

 **Amirreza Ashrafi** / Associate Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
Ashrafi@iki.ac.ir

Mahdi Abedi Amir al-Mu'minin / Ph.D. Candidate in Quranic Sciences and Hadith, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
64mahdiabedi@gmail.com

Received: 2025/09/17 - **Accepted:** 2026/02/02

Abstract

The thematic exegesis (*tafsīr mawḍūʿī*) of the Holy Quran in the thought of Āyatullāh Muḥammad Taqī Miṣbāḥ Yazdī constitutes a systematic method for extracting, organizing, and coherently presenting Quranic knowledge, possessing considerable capacity for critiquing conventional human sciences and producing Quran-based human sciences. Employing a descriptive-analytical method and focusing on the *Ma'ārif al-Qur'ān* collection and other relevant works, this study examines the characteristics and components of this exegetical approach. The findings indicate that elements such as the longitudinal systematic design centered on tawḥīd (monotheism), precise and methodical refinement of the subject matter, maximal extraction of keywords, comprehensive search for relevant verses, deriving Quranic implications without reliance on presuppositions drawn from contemporary human science theories, utilization of the general and encompassing implications of the Quran, and the presentation of a macro and coherent picture of its knowledge—collectively provide a methodical package that offers the capacity to critique the epistemological, anthropological, and teleological foundations of conventional human sciences, as well as to transition from the critique phase to the production of theoretical frameworks for Quran-based human sciences. Accordingly, Āyatullāh Miṣbāḥ Yazdī's exegetical method may be regarded as an effective and methodical model for the reconstruction and production of human sciences grounded in the knowledge of the Holy Quran.

Keywords: Miṣbāḥ Yazdī, Ma'ārif al-Qur'ān, Quran-based human sciences, Islamic human sciences, civilizational function of thematic exegesis.

نوع مقاله: پژوهشی

ویژگی‌های معارف قرآن علامه مصباح یزدی و ظرفیت آن برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان*

✉ امیررضا اشرفی  / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
Ashrafi@iki.ac.ir
مهدی عابدی امیرالمؤمنین / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
64mahdiabedi@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

تفسیر موضوعی قرآن کریم در اندیشه آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی روشی نظام‌مند برای استخراج، سامان‌دهی و عرضه منسجم معارف قرآنی است که از ظرفیت قابل توجهی برای نقد علوم انسانی رایج و تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان برخوردار است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تمرکز بر مجموعه «معارف قرآن» و دیگر آثار مرتبط، به بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های این رویکرد تفسیری می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند که عناصری همچون طراحی نظام‌واره‌ای طولی با محوریت توحید، تنقیح دقیق و روشمند موضوع، استخراج حداکثری کلیدواژه‌ها، جست‌وجوی جامع آیات، استظهار دلالت‌های قرآنی بدون ابتننا بر پیش‌فرض‌های مأخوذ از نظریه‌های علوم انسانی جدید، بهره‌گیری از دلالت‌های عام و فراگیر قرآن و ارائه تصویری کلان و منسجم از معارف آن، در مجموع بسترهای روشمند فراهم می‌آورد که ظرفیت نقد مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و غایت‌شناختی علوم انسانی متعارف و نیز گذار از مرحله نقد به مرحله تولید چهارچوب‌های نظری علوم انسانی قرآن‌بنیان را فراهم می‌کند. بر این اساس، روش تفسیری آیت‌الله مصباح یزدی را می‌توان الگویی کارآمد و روشمند برای بازسازی و تولید علوم انسانی بر پایه معارف قرآن کریم دانست.

کلیدواژه‌ها: مصباح یزدی، معارف قرآن، علوم انسانی قرآن‌بنیان، علوم انسانی اسلامی، کارکرد تمدنی تفسیر موضوعی.

مقدمه

ضرورت بازخوانی قرآن کریم در قلمرو علوم انسانی از بنیادی‌ترین مطالبات معرفتی عصر حاضر به‌شمار می‌رود. با توجه به بحران‌های مبنایی، پراکندگی نظری و غلبه نگاه سکولار بر علوم انسانی رایج، بازگشت به قرآن و تلاش در جهت استخراج نظام‌مند معارف آن می‌تواند زمینه‌ساز بازتولید علوم انسانی اسلامی و شکل‌گیری منظومه‌ای قرآن‌بنیان در فهم انسان و جامعه باشد. در این افق، روش تفسیر موضوعی قرآن کریم از روش‌های نوین و کارآمد در استخراج تصویری جامع از آموزه‌های وحیانی و نظام‌مندسازی معرفت قرآنی محسوب می‌شود.

تفسیر موضوعی، روشی در تفسیر قرآن است که با انتخاب یک مسئله، گردآوری آیات مرتبط، تعیین دلالت‌ها و دسته‌بندی آنها، دیدگاه جامع قرآن را درباره آن مسئله استخراج می‌کند (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳).

علوم انسانی قرآن‌بنیان، مجموعه دانش‌هایی است که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی و جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازد و در مبنای و اهداف و منابع، با آموزه‌های قرآنی موافق است (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۲۴).

تفسیر موضوعی با تمرکز بر یک مسئله در سراسر قرآن و جمع‌آوری آیات مرتبط، می‌کوشد ساختار مفهومی واحدی از دیدگاه قرآن درباره آن مسئله به‌دست دهد. این روش، برخلاف تفسیر تربیتی، بر تحلیل موضوعی و شبکه‌ای آیات تکیه دارد و از رهگذر آن می‌توان طرحی منظم از نظام معرفتی قرآن در حوزه‌های مختلف معرفتی ارائه داد. چنین روشی با مختصاتی که در مجموعه معارف قرآن علامه مصباح یافته است، ظرفیت چشمگیری برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان دارد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی و تبیین ویژگی‌های تفسیر موضوعی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در مجموعه معارف قرآن و تحلیل ظرفیت آن برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان است. پرسش اصلی تحقیق چنین است: ویژگی‌های تفسیر موضوعی علامه مصباح یزدی در مجموعه معارف قرآن چیست و این تفسیر با توجه به ویژگی‌هایش از چه قابلیت‌هایی برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان برخوردار است؟

تا کنون پژوهش‌هایی ارزنده درباره روش تفسیری علامه مصباح در مجموعه معارف قرآن صورت گرفته است. در این میان، مقاله «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح یزدی» از جامع‌ترین آثار در معرفی ویژگی‌های این تفسیر است و شاخصه‌هایی چون فراگیری آموزه‌های قرآنی، نظام‌واره‌سازی معارف، نگرش سیستمی و طولی، نوآوری ساختاری، بهره‌گیری حداکثری از قرآن، و روانی همراه با ژرف‌نگری را برجسته می‌کند (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۴۶). با این حال تمرکز این اثر بیشتر توصیفی است و چندان به ظرفیت‌های این تفسیر در نقد علوم انسانی رایج و تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان نمی‌پردازد.

کتاب تفسیر موضوعی؛ چیستی، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها در دو بخش سامان یافته است: بخش نخست به خاستگاه

تاریخی - معرفتی تفسیر موضوعی، جایگاه آن در میان تفاسیر، ضرورت این رویکرد و دامنه‌شناسی موضوعات می‌پردازد. در بخش دوم، نویسنده ذیل محور اول از سه محور «توصیف»، «تبیین» و «توصیه» به بیان برخی ویژگی‌های تفسیر موضوعی علامه مصباح در کتاب *جامعه و تاریخ*، مانند «تحلیل دقیق و عالمانه موضوع» پرداخته است (ر.ک: جلیلی، ۱۳۸۷).

پایان‌نامه تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر و استاد مصباح یزدی در مقطع کارشناسی ارشد (ذوالفقاری، ۱۳۸۷) به تبیین مفهوم، اهداف، مبانی و مراحل تفسیر پرداخته و برخی ویژگی‌های این روش در اندیشه شهید صدر و علامه مصباح یزدی را بیان نموده است. این پژوهش نیز بیشتر ناظر به گزارش و مقایسه کلی دو تفسیر است، نه تحلیل ویژگی‌های تفسیر موضوعی علامه مصباح و بررسی ظرفیت آن برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان.

در اثر دیگر با عنوان تفسیر موضوعی در گفت‌وگو با حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح، (ذوالفقاری، ۱۳۸۸، ص ۶)، تفسیر موضوعی به مثابه روشی مسئله‌محور معرفی شده است که بر تمایز جزءنگری و کل‌نگری، چینش منطقی و طولی موضوعات، ذومراتب بودن تفسیر و ملاحظه هر مسئله در نسبت با کل نظام معارف قرآن و نیز بیان مراحل تفسیر موضوعی تأکید دارد؛ اما کاربست برخی دیگر از ویژگی‌های مهم مجموعه معارف قرآن و نقش آنها در بازسازی علوم انسانی در این اثر پیگیری نشده است.

مقاله «مفسران برجسته حوزه علمیه قم در سده اخیر؛ علامه مصباح یزدی و تفسیر موضوعی نظام‌مند قرآن»، با تمرکز بیشتر بر روش تفسیری علامه مصباح، نسبت روش تفسیری ایشان را با مسائل علوم اسلامی و انسانی به‌صورتی روشن‌تر تبیین کرده است. به‌باور نویسنده، علامه مصباح مبتکر الگوی «تفسیر موضوعی نظام‌مند» است؛ الگویی که بر کل‌نگری، فراگیری حداکثری موضوعات قرآنی، انسجام با کل نظام اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی اسلام، و توجه به چالش‌ها و شبهات معاصر استوار است. همچنین نظریه‌پردازی تفسیری، نگرش سیستمی و ارائه منظومه‌ای از معارف قرآن در چهار حوزه بنیادین الهیاتی، مبادی و مسائل نظامات اخلاقی - اجتماعی و احکام عبادی و فردی، از مهم‌ترین یافته‌های این مقاله به‌شمار می‌آید (ر.ک: آریان، ۱۴۰۳، ص ۱۹۶-۲۰۴)؛ اما بحث ظرفیت این تفسیر برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان به تفصیل بیان نشده است.

همچنین پژوهش تطبیقی با عنوان بررسی تطبیقی روش تفسیر موضوعی آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی برتری چینش موضوعات و محوریت توحید در روش تفسیری آیت‌الله مصباح را نشان می‌دهد (اسماعیلی، ۱۴۰۰، ص ۵۳-۷۰)؛ بی‌آنکه این روش را به مثابه الگویی برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان تحلیل کند.

در مجموع، با وجود غنای نسبی این پیشینه، خلأ تحلیل نظام‌مند ظرفیت تفسیر موضوعی معارف قرآن در نقد علوم انسانی معاصر و تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان همچنان باقی است؛ خلأی که پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به آن است.

نوآوری پژوهش حاضر، در ارائه تحلیلی روشمند از ویژگی‌های روشی این تفسیر در جهت تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان است.

۱. ابعاد علمی اثرگذار در شکل‌گیری مجموعه معارف قرآن

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۱۳-۱۳۹۹) از برجسته‌ترین متفکران معاصر علوم اسلامی است که شخصیت علمی او بر پایه جامعیت دانشی، عمق فلسفی و بهره‌گیری نظام‌مند از آموزه‌های قرآن کریم در سامان‌دهی اندیشه دینی شکل گرفته است. وی پس از طی سریع و ممتاز مراحل تحصیلی حوزوی، از محضر استادانی اندیشمند، همچون آیت‌الله‌العظمی بروجردی، امام خمینی، علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، آیت‌الله بهجت و آیت‌الله اراکی بهره برد و علاوه بر فقه و اصول، در فلسفه اسلامی، کلام، اخلاق و تفسیر قرآن به مرتبه‌ای ممتاز از دانش دست یافت. انس فراوان با قرآن و معارف اهل بیت علیهم‌السلام، تلمذ طولانی‌مدت در محضر علامه طباطبائی، به‌ویژه در زمینه فلسفه صدرایی و تفسیر قرآن، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری ذهن منسجم و نگاه قرآن‌محور آیت‌الله مصباح داشت؛ تا حدی که علامه طباطبائی بازخوانی علمی بخشی از تفسیر *المیزان* را پیش از انتشار به او واگذار کرده بود (ر.ک: صنعتی، ۱۳۸۳، مصباح دوستان، ص ۲۸-۲۴؛ اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۹۱-۹۳). بهره‌مندی علامه مصباح از سلوک علمی - اخلاقی استادانی مجتهد و فیلسوفانی ژرف‌اندیش و متعبد، که با نگرشی عمیق به آموزه‌های دینی و قرآنی راه یافته بودند و به جامعیت و کارآمدی قرآن در همه عرصه‌های زندگی باور داشتند، در پیدایش استقلال فکری، پرهیز از التقاط، شجاعت در نقد دیدگاه‌های رایج بر پایه برهان و منطق، و التزام توأمان به عقل و وحی نقشی تعیین‌کننده داشت (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۸۳ و ۹۵؛ شریفی، ۱۴۰۰، ص ۸۱-۸۲).

یکی از ویژگی‌های ممتاز علمی آیت‌الله مصباح، شناخت عمیق از برخی شاخه‌های علوم انسانی و فلسفه غرب، در کنار تسلط بر علوم اسلامی است (ر.ک: صنعتی، ۱۳۸۳، ص ۳۲-۳۴). ایشان با شناخت عمیق مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مکاتب جدید، توانست نسبت علوم انسانی جدید و معارف اسلامی را به‌صورت تحلیلی تبیین کند. در نتیجه، مواجهه او با علوم انسانی رایج در سطح کلیات باقی نماند؛ بلکه معطوف به مسائل واقعی، پرسش‌های بنیادین و نیازهای معرفتی زمانه شد. این رویکرد، جهت‌دهی پرسش‌های تفسیری و امکان تبدیل داده‌های قرآنی به مبانی نظری برای بازاندیشی علوم انسانی را فراهم می‌سازد.

ثمره جامعیت علمی و نگاه نقادانه آیت‌الله مصباح یزدی در آثار متنوع او در حوزه‌هایی چون معرفت‌شناسی، فلسفه، اخلاق، کلام، سیاست، حقوق و به‌ویژه تفسیر موضوعی قرآن آشکار است. در میان آنها، مجموعه معارف قرآن جایگاهی محوری دارد؛ اثری که با نگاهی نظام‌مند و مسئله‌محور، قرآن را نه صرفاً مجموعه‌ای از آموزه‌های ارزشی و اخلاقی، بلکه منبعی بسیار غنی و مستحکم برای استخراج مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی علوم انسانی می‌داند.

تسلط نویسنده بر فلسفه و علوم عقلی، کلام و تفسیر، امکان کشف پیش‌فرض‌های عقلی مستتر در آیات و پیوند روشمند میان مفاهیم قرآن و پرسش‌های بنیادین علوم انسانی را فراهم کرده است. در کنار این توان علمی، التزام عملی به تهذیب نفس و سلوک اخلاقی - که در سنت اسلامی شرط فهم عمیق وحی است - موجب شکل‌گیری رویکردی امانت‌دارانه و غیرابزاری به قرآن شده است؛ رویکردی که بر انسجام درونی آیات، پرهیز از تحمیل پیش‌فرض‌های بیرونی، و استخراج مبانی نظری معتبر برای علوم انسانی قرآن‌بنیان استوار است.

بالین حال، نقش آیت‌الله مصباح را نباید در تولید مستقیم علوم انسانی به‌معنای رایج آن جست‌وجو کرد؛ بلکه اهمیت او در بنیان‌گذاری و مهندسی معرفتی علوم انسانی قرآن‌بنیان است. تفسیر موضوعی وی در مجموعهٔ معارف قرآن چهارچوبی منسجم برای طرح پرسش‌های علوم انسانی، استخراج مبانی قرآنی و پیوند دادن متن وحی با مسائل انسان معاصر را فراهم می‌سازد. از این رو ظرفیت اصلی اندیشهٔ تفسیری او، در ایجاد زیرساخت‌های معرفتی و روشی برای بازتولید علوم انسانی بر پایهٔ قرآن و جهان‌بینی توحیدی نهفته است؛ ظرفیتی که محور اصلی این پژوهش به‌شمار می‌آید.

۲. ویژگی‌های تفسیر موضوعی آیت‌الله مصباح یزدی

مراد از ویژگی‌های تفسیر موضوعی علامه مصباح، مجموعه‌ای از اوصاف روشی و محتوایی است که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم در نقد علوم انسانی رایج و شکل‌دهی علوم انسانی قرآن‌بنیان نقش‌آفرین‌اند. هرچند برخی از این ویژگی‌ها در آثار دیگر مفسران نیز کمابیش دیده می‌شود، اما تفسیر موضوعی معارف قرآن در ترکیب منسجم و کارآمد این ویژگی‌ها پیش‌تاز است. برآیند این ویژگی‌ها رویکردی منسجم و نظام‌مند در تفسیر موضوعی است که می‌تواند به‌مثابهٔ الگویی استوار برای بازخوانی انتقادی علوم انسانی موجود و سامان‌دهی نظریه‌های علوم انسانی قرآن‌بنیان مورد استفاده قرار گیرد.

۲-۱. نظام توحیدبنیان به‌مثابهٔ چهارچوب معرفتی علوم انسانی قرآن‌بنیان

علوم انسانی و اجتماعی در مغرب‌زمین بر شالودهٔ مبانی معرفتی ویژه‌ای بنا شده است که نگاه به «انسان» و «ساحت‌های کنش او» را به‌طور بنیادین دگرگون ساخت. در این سیر تحول، آگوست کنت با تأسیس مکتب اثبات‌گرایی نقشی تعیین‌کننده در جهت‌دهی به این مبانی ایفا کرد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۳۱). کنت با اتخاذ رویکردی تقلیل‌گرایانه، دوگانه‌انگاری «نفس» و «بدن» را انکار کرد و کارکردهای نفسانی را به فرایندهای فیزیولوژیک مغز فروکاست (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۳۵، ۳۹ و ۵۱). او با برهم زدن موازنهٔ میان عقل و قلب، عقل را «بندهٔ قلب» و اراده را محصول انفعال در برابر غرایز دانست (INGRAM, 1901, p.32)، به‌نقل از حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۶۲). این انگاره که انسان را موجودی صرفاً «اجتماعی‌تر» و رفتار او را جبری می‌پندارد، در سنت نوابات‌گرایی تداوم یافت و با «تجربه‌گرایی» محض، قلمرو حقیقت را در حصار داده‌های حسی محصور کرد (INGRAM, 1901, p.16-27)، به‌نقل از حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۴۱-۵۴؛ Hughes, 1990, p.20 & 36.

به‌نقل از حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۶۴-۶۵). این تجربه تاریخی گویای آن است که علوم انسانی پیش از هر چیز در گرو یک «چهارچوب معرفتی» است که چپستی انسان و ابزارهای شناخت او را تعریف می‌کند. در نقطه مقابل، «نظام توحیدبنیان قرآنی» در منظومه فکری علامه مصباح یزدی - که کاملاً همسو با نگاه علامه طباطبائی در *المیزان* است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۳۵) - به‌مثابه یک چهارچوب معرفتی جامع و نظام‌مند، بستری برای تولید علوم انسانی قرآن‌نویان فراهم می‌آورد. در این پارادایم، انسان حقیقتی است که در پیوند میان ساحت جسمانی و روحانی تعریف می‌شود؛ به‌گونه‌ای که «قلب» نه یک عضو مادی، بلکه مرتبه‌ای از روح و جایگاه اصیل درک حضوری، ایمان و «اختیار» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۳). بر این پایه، انسان در بند جبر زیستی نیست؛ بلکه با بهره‌مندی از قوه عقل و الهام‌های فطری، قدرت انتخاب آگاهانه میان گرایش‌های متضاد را داراست (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۴۱-۶۴ و ۱۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۶-۵۶).

علاوه‌براین در این چهارچوب معرفتی، «منطق شناخت» از انحصار تجربه حسی خارج می‌شود و با بهره‌گیری از منابع مکمل و هم‌افزای «عقل، فطرت، وحی و تجربه»، ارکان معرفتی مستحکمی برای تحلیل کنش انسانی شکل می‌گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۵۱-۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۲۸-۲۹). این رویکرد، نه‌تنها انسان را در نظام آفرینش به مقام استعلایی «خلافت الهی» ارتقا می‌دهد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۲-۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰)، بلکه اراده او را با «مسئولیت» اخلاقی گره می‌زند و غایت‌مندی کنش انسانی را در افق «قرب الهی» تثبیت می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۳، ص ۱۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵-۳۵۷). در حوزه ارزش‌شناسی نیز این چهارچوب با نفی نسبی‌گرایی قراردادی، باید‌ها و نبایدها را به «روابط واقعی» میان افعال و کمال غایی (قرب الهی) مستند می‌سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۳، ص ۱۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۸-۲۹۳).

بدین‌سان، نظام توحیدبنیان فراتر از یک دیدگاه اعتقادی، به‌عنوان یک «پارادایم معرفتی»، با آشکارسازی وحدت درونی آموزه‌های وحیانی، بنیان‌های لازم را برای مطالعات تطبیقی و نقدی فراهم می‌آورد. این چهارچوب، با نقد مبانی تجربه‌گرایانه و جبرگرایانه مکاتب رقیب، الگویی علمی و روشمند ارائه می‌دهد که بستر اصلی تولید «نظریه‌های علوم انسانی قرآن‌بنیان»، به‌عنوان رقیبی کارآمد و بدیل برای علوم انسانی سکولار، به‌شمار می‌آید.

۲-۲. تنقیح دقیق موضوع؛ زمینه‌ساز مواجهه انتقادی و استنباط نظام‌مند علوم انسانی

از مؤلفه‌های کلیدی در روش تفسیر موضوعی علامه مصباح یزدی برای ورود نقادانه به علوم انسانی معاصر و تولید نظریه‌های قرآن‌بنیان، اهتمام ویژه ایشان به «تنقیح دقیق موضوع» و شفاف‌سازی مفاهیم کانونی است. علامه با اشراف عمیق بر هندسه معرفتی مفاهیم، پیش از هر گونه داوری یا استناد آیاتی، محل نزاع را با تعبیری دقیق و فنی مشخص می‌سازد. این تدبیر روش‌شناختی مانع از ابهام مفهومی، خلط ساحت‌های معرفتی و تداخل مباحث می‌شود؛

آسیب‌هایی که کمابیش گریبان‌گیر جریان‌های نقد دینی بر علوم انسانی است. مفهوم‌شناسی نظام‌مند نزد ایشان، نه یک گام مقدماتی ساده، بلکه فرایندی جامع شامل واکاوی لایه‌های لغوی، عرفی، اصطلاحی، قرآنی و در صورت لزوم، تحلیل‌های عقلی و مقایسه با مفاهیم هم‌خانواده یا متضاد است که نقشه‌راه تحقیق را ترسیم می‌کند و چهارچوبی منسجم برای نقد نظریه‌های رایج علوم انسانی و استنباط نظام‌مند از معارف قرآن فراهم می‌آورد.

این رویکرد، اگرچه در نگاه نخست ممکن است از مقوله تولید علم به‌نظر نرسد، اما در عمل، نقشی راهبردی در نظریه‌پردازی ایفا می‌کند؛ چراکه نقد نظریات علوم انسانی بدون فهم دقیق مدعا، مبانی هستی‌شناختی و لوازم عملی آن نظریات، فاقد پشتوانه علمی است. ورود غیرروشمند و شتاب‌زده به نقد علوم انسانی معمولاً ریشه در فقدان تنقیح مفهومی و ناآشنایی با اصطلاحات تخصصی و چهارچوب نظری مکاتب رقیب دارد. علامه مصباح تنها پس از احاطه جامع بر موضوع، تبیین حدود و ثغور و تفکیک ساحت‌های بحث، به ارزیابی و نقد روی می‌آورد. این روش‌شناسی، مواجهه‌ای تخصصی و ثمربخش را ممکن می‌سازد و بستر لازم را برای بازتولید نظریه‌های بدیل و قرآن‌بنیان مهیا می‌کند.

نمونه بارز این کنش روشمند را می‌توان در مواجهه ایشان با نظریه «پلورالیسم» مشاهده کرد؛ مفهومی که دارای گونه‌های متکثری چون پلورالیسم سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، معرفتی و دینی است. علامه مصباح در آثاری همچون *راه و راهنماشناسی* (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ الف، ص ۵۵۵-۵۵۹)، *نظریه سیاسی اسلام* (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۶۰-۱۶۲) و به‌طور ویژه در کتاب *تعدد قرائت‌ها*، پیش از هر گونه نقد، به تنقیح دقیق مدعای نظریه، واکاوی زمینه‌های تاریخی - معرفتی شکل‌گیری آن در غرب و ایران، و اهداف و انگیزه‌های طرح آن پرداخته است. ایشان پس از تفکیک دقیق سطوح معنایی و بهره‌گیری از اصطلاحات فنی، نظریه یادشده را به محک قرآن عرضه کرده، دیدگاه و حیانی را در آن باب تبیین می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۳-۳۴). در نهایت می‌توان گفت که تنقیح موضوع در آثار ایشان، نه صرفاً یک مقدمه روش‌شناختی، بلکه یک ظرفیت راهبردی برای نقد مبنایی علوم انسانی موجود و استلزامی ضروری برای نیل به علوم انسانی اسلامی است.

۳-۲. گسترش دامنه پژوهش از طریق استخراج حداکثری کلیدواژه‌های قرآنی

از مراحل تفسیر موضوعی، استخراج حداکثری و درعین‌حال دقیق کلیدواژه‌های قرآنی مرتبط با موضوع مورد پژوهش است. از نگاه نویسنده معارف قرآن، این مرحله صرفاً کاری لغت‌شناسانه یا فهرست‌برداری ساده از واژگان هم‌معنا نیست؛ بلکه فرایندی تحلیلی و عمیق است که مستلزم فهم دقیق موضوع، شناخت دستگاه مفهومی قرآن و تسلط بر کاربردهای واژگانی آن می‌باشد.

بسیاری از مفاهیم علوم انسانی رایج لزوماً با همان اصطلاحات فنی در قرآن کریم به‌کار نرفته‌اند؛ از این‌رو مفسر موضوعی نمی‌تواند در جست‌وجوی آیات، صرفاً به دنبال الفاظ اصطلاحی متأخر باشد؛ بلکه باید با تحلیل ماهیت مفهوم

مورد نظر، معادل‌ها، لوازم، آثار و مفاهیم هم‌افق آن را در قرآن شناسایی کند. این رویکرد موجب می‌شود که دامنه جست‌وجو از سطح الفاظ فراتر رود و به لایه‌های عمیق‌تر معنایی قرآن راه یابد. برای نمونه، علامه مصباح در بررسی «ادله نقلی عصمت پیامبران» با تحلیل دقیق آیات مرتبط با هدایت، اغواء، طهارت و عنایت الهی نشان می‌دهد که هرچند واژه «عصمت» صریحاً در قرآن نیامده، اما مفهوم آن در تعبیر «مُخْلِصِينَ» به‌خوبی منعکس شده است. ایشان با استناد به آیه «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳) بیان می‌کند: «مُخْلِص» کسی است که خداوند او را برای خود خالص ساخته است؛ خلوصی که مصونیت عملی او از وسوسه‌های شیطان را تضمین می‌کند؛ همان مفهومی که در اصطلاح علم کلام «عصمت» نامیده می‌شود. بدین ترتیب، استاد با تحلیل مفهومی و قرآنی، کلیدواژه‌های دقیق و بدیل برای مفهوم عصمت استخراج می‌کند و راهنمایی روشن برای جست‌وجوی آیات مرتبط ارائه می‌دهد.

نمونه دیگر، «هدف نهایی انسان» است. مفسر معارف قرآن با ذکر این نکته روش‌شناختی که قرآن در بیان اهداف نهایی، عمدتاً از مفاهیم فطری و مطلوب ذاتی انسان بهره می‌برد، به تحلیل واژگانی قرآن می‌پردازد. هرچند تعبیر «هدف نهایی» به زبان عربی در قرآن نیامده است، ایشان مفاهیمی را می‌یابد که خود غایت‌اند و واسطه تحقق هدف دیگری نیستند؛ همچون «فلاح»، «فوز»، «سعادت» و «صلاح». در این میان، «فلاح» به‌عنوان رستگاری مطلق و مطلوب ذاتی انسان معرفی می‌شود و «فوز» به‌معنای رسیدن به مطلوب نهایی، در آیاتی با تعبیری چون «الفوز العظيم» (توبه: ۱۱۱؛ نساء: ۱۳؛ مائده: ۱۱۹) یا «الفوز الكبير» (بروج: ۱۱) آمده و تحقق نهایی سعادت انسانی را نشان می‌دهد. مفسر معارف قرآن با تحلیل شبکه مفهومی قرآن، مجموعه‌ای از کلیدواژه‌های قرآنی را به‌عنوان معادل‌ها و بیان‌های متنوع «هدف نهایی» استخراج می‌کند و امکان جست‌وجوی جامع آیات مرتبط را فراهم می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲-۳۳).

همچنین ایشان برای اثبات «تجرد روح» - با توجه به عدم کاربرد اصطلاح فلسفی «تجرد» در قرآن - از مفاهیم و عباراتی که به‌طور غیرمستقیم در قرآن همان مفهوم را می‌رسانند، استفاده کرده است. به‌گفته ایشان، «تجرد» اصطلاحی است فلسفی و در لغت به‌معنای برهنگی است که بر فرض کاربردش در قرآن، چه‌بسا از طرف ناآشنایان با اصطلاحات فلسفی، بر مفهومی مادی حمل می‌شد. به‌باور ایشان، نباید توقع داشت که در آیات، لفظ «مجرد» به‌کار رفته باشد و اگر هم می‌بود، صریحاً مقصود ما را بیان نمی‌کرد. اصولاً در قرآن، مفاهیم ماورای طبیعی - نظیر اوصاف الهی - با الفاظ متشابه بیان شده‌اند؛ الفاظی که وضع نخستشان برای امور حسی بوده و سپس توسعه یافته و در غیرمحسوس نیز به‌کار رفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۵).

مؤلفه‌های این رویکرد عبارت‌اند از: الف) تحلیل مفهومی مسئله پیش از جست‌وجوی لفظی؛ ب) توجه به معادل‌های قرآنی مفاهیم اصطلاحی؛ ج) گسترش دامنه کلیدواژه‌ها از رهگذر توجه به لوازم و آثار مفهوم. چنین

رویکردی، افزون بر زمینه‌سازی برای جست‌وجوی دقیق آیات مرتبط با علوم انسانی، پایه‌ای استوار برای استنتاج مفاهیم قرآنی در این حوزه را فراهم می‌کند.

۲-۴. جست‌وجوی جامع و روشمند آیات، برای تدقیق و تعمیق پژوهش در حوزه‌های علوم انسانی

در روش تفسیر موضوعی آیت‌الله مصباح یزدی، جست‌وجوی جامع و روشمند آیات یکی از ارکان اصلی برای فهم دقیق معارف قرآن است. مفسر باید با مسئله‌ای تنقیح‌شده به قرآن رجوع کند و با تدبر مستقیم، پیاپی و فراگیر در سراسر متن وحی، تمامی آیات مرتبط - حتی آن دسته که پیوندی احتمالی یا ضمنی با موضوع دارند - را گرد آورد. در این رویکرد، اکتفا به ابزارهای ماشینی نظیر نرم‌افزارهای قرآنی یا فهرست‌های موضوعی کافی نیست؛ زیرا بسیاری از ارتباط‌های مفهومی کارآمد در مواجهه با علوم انسانی، در قرآن به‌صورت غیرصریح آمده است و تنها از طریق تدبر جامع و هوشمندانه قابل کشف است.

اهمیت این مرحله در آن است که اعتبار و عمق نتایج تفسیری، مستقیماً تابع گستره و دقت آیات گردآوری‌شده است؛ چراکه هر گونه غفلت از آیات هم‌افق می‌تواند به برداشتی ناقص از دیدگاه قرآن منجر شود. نویسنده معارف قرآن با اتکا به شناخت دقیق موضوع و استخراج حداکثری کلیدواژه‌ها، این مرحله را با وسواس علمی پیش می‌برد تا از یک «گردآوری ساده» فراتر رود و به ابزاری برای «تدقیق و تعمیق پژوهش» دست یابد. در این سطح، فرایند رفت‌وبرگشت میان مفاهیم علوم انسانی و جست‌وجوی مکرر و پالایش‌شده آیات، دامنه پژوهش را به‌گونه‌ای ارتقا می‌دهد که بازخوانی مسائل پیچیده انسانی در پرتو آموزه‌های وحیانی، با عمق و اتقان بسیار بیشتری میسر می‌شود.

۲-۵. استظهار آیات به‌جای تکیه بر نظریات رایج؛ تقدم منطق قرآن بر نظریات رایج علوم انسانی

در روش تفسیری علامه مصباح یزدی، استظهار دقیق آیات قرآن بر هر گونه اتکای پیشینی به نظریه‌های رایج علمی و فلسفی تقدم دارد. ایشان با تأکید بر انسجام درونی و نظام معنایی مستقل قرآن، فهم آیات را امری درون‌متنی می‌داند که باید بر پایه دلالت‌های لفظی، قرائن سیاقی و تفسیر آیات با یکدیگر سامان یابد. از این‌رو نظریه‌های ظنی و تغییرپذیر، به‌ویژه در علوم تجربی و انسانی، نمی‌توانند معیار فهم وحی باشند. به‌باور ایشان، نظریه‌های علمی تنها با دارا بودن اعتبار علمی لازم و با احتیاطی روشمند می‌تواند از قرائن بیرونی فهم آیات قلمداد شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۵۱-۵۶). کاربست این رویکرد، به‌ویژه در مواجهه با نظریه تکامل داروین، در تبیین آفرینش نخستین انسان نمایان است. درحالی‌که این فرضیه در فضای علمی معاصر به‌گونه‌ای فراگیر پذیرفته شده است و گاه به‌عنوان پیش‌فرضی مسلم در تفسیر متون دینی وارد می‌شود، علامه مصباح با تکیه بر ظاهر قریب به نص آیات خلقت آدم ﷺ، بر آفرینش مستقیم و مستقل انسان از خاک تأکید می‌کند و عدول از این ظهور روشن را به‌نفع فرضیه‌ای ظنی، ناروا می‌شمارد؛ زیرا چنین رویکردی به‌معنای ترجیح فرضیه‌ای ناپایدار بر دلالتی نزدیک به قطع در کلام الهی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۸).

تحلیل معرفتی این رویکرد نشان می‌دهد که این مفسر مدقق با تفکیک روشن میان «دلال‌ت ثابت وحی» و «فرضیات ابطال‌پذیر علمی»، از استقلال معرفتی قرآن در برابر نظریه‌های رایج دفاع می‌کند و آن را منبعی واقع‌نما، معتبر و پایدار برای تبیین مسائل بنیادین می‌داند. بر اساس این تلقی، قرآن کریم - به‌عنوان کلام خداوند حکیم و آگاه به همه سطوح و لایه‌های هستی - شایسته آن است که محور و مبنای نظریه‌پردازی در حوزه‌های اساسی، از جمله علوم انسانی، قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۸).

استظهار دقیق قرآن، نه تنها مانع تحمیل چهارچوب‌های نظری بیرونی بر متن وحی می‌شود، بلکه امکان بازخوانی نقادانه مسائل علوم انسانی و تولید نظریه‌های علوم انسانی قرآن‌بنیان را فراهم می‌سازد؛ نظریه‌هایی که از متن وحی آغاز و با دانش بشری وارد گفت‌وگوی انتقادی می‌شوند، اما اعتبار و جهت‌گیری خود را به فرضیات ناپایدار علوم رایج وابسته نمی‌کنند.

۲-۶. استفاده از ظرفیت وسیع دلالت‌های قرآنی؛ پشتوانه استنباط روشمند علوم انسانی

در روش تفسیر موضوعی نویسنده مجموعه معارف قرآن، بهره‌گیری از تمامی ظرفیت‌های دلالتی آیات یکی از ویژگی‌های متمایز و اثرگذار در فرایند تولید دانش به‌شمار می‌آید. این رویکرد با عبور از سطح معانی ظاهری، امکان استخراج مفاهیم انتزاعی و قواعد کلی را فراهم می‌سازد؛ امری که برای نظریه‌پردازی در علوم انسانی اهمیت بنیادین دارد. در این چهارچوب، تفسیر موضوعی نه تنها به دلالت مطابقی، بلکه به دلالت‌های تضمنی و التزامی و نیز گونه‌هایی چون اقتضا، تنبیه، ایما و اشاره توجه می‌کند و از مدالیل مفهومی و عقلی کلام الهی نیز بهره می‌گیرد (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰-۱۹۶).

تحلیل معرفت‌شناختی این مبنا نشان می‌دهد که در بنیان این شیوه تفسیری، تمایزی سنجیده میان «معنای ثابت و قطعی وحی» و «نظریه‌های تحول‌پذیر و آزمون‌پذیر علمی» مفروض است؛ بدین معنا که قرآن کریم به‌مثابه منبعی واقع‌نما و پایدار، در تبیین مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی، مرجعیت خود را حفظ می‌کند و در عین تعامل روشمند با یافته‌های بشری، در چهارچوب آنها فرو کاسته نمی‌شود. از این رو اتکای نظام‌مند به گستره دلالت‌های قرآنی، پشتوانه‌ای نظری برای استنباط منسجم معارف انسانی و بستر ساز صورت‌بندی چهارچوب‌های علوم انسانی قرآن‌بنیان فراهم می‌آورد. کاربست ظرفیت‌های متنوع دلالتی آیات در آثار تفسیری این اندیشمند نمونه‌های روشنی دارد؛ از جمله با استناد به لوازم معنایی آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَمَاتِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲) و نیز آیات نساء: ۹۷، نحل: ۲۸-۲۹ و سجده: ۱۱، به اثبات وجود روح، تجرد آن، بقای پس از مرگ و نقش بنیادین آن در هویت انسان پرداخته شده است. در این تحلیل‌ها، با بهره‌گیری از دلالت‌های التزامی و اقتضایی آیات، این مدعیات به‌صورت روشمند و در قالبی منسجم استنباط شده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵-۱۸۷).

۲-۷. نگاه تمدنی به قرآن و پاسخ‌گویی به نیازهای زمان

از مؤلفه‌های مهم روش تفسیر مفسر معارف قرآن، تلقی تمدنی از قرآن و تأکید بر پاسخ‌گویی مستمر آن به نیازهای معرفتی انسان بر پایهٔ باور به جامعیت وحی است؛ جامعیتی که به‌گونه‌ای منسجم در مجموعهٔ تفسیر موضوعی ایشان صورت‌بندی شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۸۷-۳۰۶). مقصود از جامعیت آن است که وحی الهی، افزون بر تبیین مبانی بنیادین معرفتی، ظرفیت لازم را برای تأمین نیازهای اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بشر داراست؛ ظرفیتی که امکان نظریه‌پردازی در علوم انسانی به‌مثابهٔ نرم‌افزار تمدن دینی را فراهم می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰۶).

بر همین اساس، وی به‌صورت نظام‌مند دیدگاه قرآن را در حوزه‌های کلیدی علوم انسانی، به‌ویژه اخلاق، حقوق و سیاست، تبیین کرده است؛ برای نمونه، در کتاب حقوق و سیاست در قرآن، خاستگاه «حق»، منشأ اعتبار و مشروعیت قانون، دولت و حاکمیت، و نیز مرجع قانون‌گذاری در اسلام را از منظر قرآن و دیگر منابع اسلامی بررسی کرده و تمایز آن را با نظریه‌های بشری نشان داده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۴-۴۷ و ۷۹-۱۴۸).

در همین چهارچوب، نمونه‌ای دیگر از کاربرست تمدنی معارف قرآن در اندیشهٔ این اندیشمند قرآنی، تحلیل مقولهٔ همبستگی اجتماعی در ذیل اخلاق اجتماعی است. ایشان با استخراج عوامل مؤثر در پیدایش و استحکام جامعه، از میان انواع پیوندهای طبیعی، عقلانی و عاطفی، بر نقش محوری عقلانیت و ایمان دینی در تحقق جامعهٔ واحد جهانی تأکید می‌کند و با استناد به آیاتی چون «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...» (آل عمران: ۱۰۳) و «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا...» (شوری: ۱۳)، نشان می‌دهد که محور پایدار همبستگی در منطق قرآن، دین و ارزش‌های الهی است، نه پیوندهای نسبی یا منافع مادی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۳، ص ۹۵-۱۱۰). در این تلقی، قرآن به‌مثابهٔ چهارچوب نظری سامان اجتماعی و جهان‌بینی تمدن اسلامی فهم می‌شود؛ چهارچوبی که روابط انسانی را بر مدار «برّ و تقوا» (مائده: ۲) هدایت می‌کند و زمینهٔ بازسازی نظریه‌های اجتماعی و سیاسی در افق تمدن قرآنی را فراهم می‌آورد.

در نگاه علامه مصباح، «ولایت» از مفاهیم بنیادین قرآن و محور سازمان اجتماعی در تمدن اسلامی است. ولایت رابطه‌ای دوسویه میان انسان و خداوند و الگویی برای تنظیم مناسبات انسانی بر پایهٔ ایمان، عبودیت و عدالت است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره: ۲۵۷)، که جهت‌گیری کلی تمدن دینی را بر مدار ولایت الهی و نفی ولایت طاغوت ترسیم می‌نماید. قرآن، جامعه را در دو جبههٔ «ولایت الله» و «ولایت طاغوت» معرفی می‌کند و بنیان تمدن اسلامی را بر محور نخست می‌نهد؛ زیرا تنها در این چهارچوب است که روابط سیاسی و فرهنگی از مشروعیت برخوردار می‌شود و عزت حقیقی تحقق می‌یابد: «...فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۹).

در منظومهٔ تفسیری علامه مصباح، «ولایت» حلقهٔ اتصال میان انسان‌شناسی، اخلاق اجتماعی و فلسفهٔ سیاسی

به‌شمار می‌آید. تمایز میان مؤمن و کافر و همچنین میان جامعه اسلامی و جامعه طاغوتی، بنیان شکل‌گیری هویت تمدنی امت اسلامی - که در قرآن با عنوان «حزب‌الله» معرفی شده است - شمرده می‌شود. بر این اساس، ولایت پایه استقلال فرهنگی، وحدت سیاسی و پیوند اجتماعی مؤمنان است؛ الگویی که جامعه را از وابستگی مادی و سلطه فرهنگی بیگانگان رهایی می‌بخشد و مسیر تحقق تمدن جهانی اسلام را بر محور عقلانیت و ایمان دینی هموار می‌سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۳، ص ۱۱۸-۱۰۸).

بدین ترتیب، تفسیر موضوعی قرآن در این رویکرد، فراتر از تبیین معارف اعتقادی، کارکردی تمدنی نیز دارد؛ بدین معنا که چهارچوب‌های نظری و عملی لازم برای سامان‌دهی جامعه، تقویت همبستگی اجتماعی و تبیین مشروعیت سیاسی را فراهم می‌آورد و ظرفیت قرآن را به‌عنوان منبعی معتبر و کارآمد برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان معاصر آشکار می‌سازد.

۲-۸. آزاداندیشی و نقد پارادایم‌های مادی‌گرا

تکمیل فرایند نظریه‌پردازی قرآن‌محور، آن‌گونه که در مجموعه معارف قرآن سامان یافته، مستلزم اتخاذ روش تفسیری غیرتقلیدی و نقادانه است. در منظومه فکری علامه مصباح یزدی، انسجام درونی دستگاه معرفتی قرآن امکان گفت‌وگوی انتقادی با نظریه‌های بنیادین علوم انسانی معاصر و مقایسه روشمند آن با مکاتب مادی‌گرا و سکولار را فراهم می‌سازد.

ایشان در رویکرد تفسیری خود با تکیه بر آزاداندیشی و استقلال معرفتی، از تبعیت غیرنقادانه از چهارچوب‌های نظری مسلط غربی پرهیز می‌کند. چنین رویکردی زمینه نقد مفروضات رایج، از جمله انسان‌محوری، اصالت ماده و نسبی‌گرایی معرفتی را مهیا می‌سازد. این نقد، افزون بر آشکار ساختن تعارض‌های بنیادین میان نظام معرفتی قرآنی و مکاتب غربی، به ارائه چهارچوبی بدیل و منسجم برای بازسازی علوم انسانی قرآن‌بنیان می‌انجامد.

در این فرایند انتقادی، هم واکاوی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه‌ها و هم تحلیل لوازم و پیامدهای عملی آنها نقش اساسی دارند؛ به‌گونه‌ای که هر نظریه از حیث مبانی و نتایجش در حوزه‌هایی چون سیاست، اخلاق و جامعه‌شناسی ارزیابی می‌شود. برای نمونه، در عرصه سیاست، الگوی قرآنی مبتنی بر «حاکمیت مطلق الهی» در برابر نظریه‌های مبتنی بر «حاکمیت مطلق مردم» قرار می‌گیرد و با سنجش مبانی و پیامدهای هر یک، برتری مبنایی و غایت‌مدار دیدگاه قرآنی تبیین می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۰-۲۲۱ و ۲۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷ ب، ص ۱۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ص ۲۵۵).

در مجموع، این رویکرد منسجم و نقادانه بستر مناسبی برای مواجهه علمی با مکاتب رقیب و بازتولید نظریه‌های علوم انسانی قرآن‌بنیان فراهم می‌آورد؛ نظریه‌هایی که از پشتوانه عقلانی برخوردار بوده و در وحی الهی ریشه دارند و توان ارائه الگوهای کارآمد در عرصه‌های گوناگون علوم انسانی را دارا هستند.

۳. نمونه عملی در حوزه علوم انسانی

در اینجا به اجمال به بیان دو نمونه عملی از ظرفیت‌سازی تفسیر موضوعی علامه مصباح برای تولید نظریه‌های علوم انسانی اسلامی بر اساس مبانی، دیدگاه‌ها و روش‌های سازگار با آموزه‌های قرآنی با معرفی دو کتاب پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی و مقدمه‌ای بر روان‌شناسی از دیدگاه قرآن بر اساس آثار آیت‌الله مصباح یزدی می‌پردازیم.

۳-۱. نمونه اول: پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی

دانش مدیریت به مثابه دانشی ناظر به سامان‌دهی، هدایت و هماهنگ‌سازی کنش‌های فردی و جمعی، شامل گزاره‌های توصیفی (واقعیت‌های انسانی و اجتماعی) و گزاره‌های هنجاری (بایدها، ارزش‌ها و غایات انسانی) است. مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی این دانش نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی نظریه‌ها و کارکردهای عملی مدیریت دارند و هر گونه بازتولید علوم انسانی قرآن‌بنیان بدون بازسازی این لایه‌های زیرساختی، ناقص و سطحی خواهد بود.

الگوهای مسلط بر علوم انسانی معاصر و از جمله دانش مدیریت معاصر، عمدتاً بر مبانی پوزیتیویستی و سکولار استوارند. پوزیتیویسم به مثابه یکی از قدیمی‌ترین و گسترده‌ترین رویکردهای علمی، بر «وحدت روش علمی» میان علوم طبیعی و اجتماعی تأکید دارد و با ترکیب منطق قیاسی و مشاهدات تجربی در پی کشف قوانین علمی برای پیش‌بینی کنش‌های انسانی است (Neuman, 1997, p.63، به نقل از حسنی و موسوی، ۱۳۹۷، ص ۲۳-۲۴). این رویکرد که در آثار کنت، میل و دورکیم ریشه دارد، در قالب گرایش‌هایی چون تجربه‌گرایی منطقی، طبیعت‌گرایی و رفتارگرایی تداوم یافته است و پژوهشگران اثبات‌گرا با اتکا به داده‌های کمی و روش‌های عینی، علوم اجتماعی را همانند علوم طبیعی مطالعه می‌کنند (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۷۱، به نقل از حسنی و موسوی، ۱۳۹۷، ص ۲۳-۲۴).

این الگوها غالباً علوم انسانی از جمله دانش مدیریت را به مجموعه‌ای از تکنیک‌های ظاهراً خنثای «کارآمدی» فرومی‌کاهند و پیوند آن را با بینش‌ها و غایات اخلاقی الهی نفی می‌کنند یا به حاشیه می‌رانند. در چنین رویکردی، حتی پابندی مدیران به ارزش‌های دینی غالباً به ترجیحات شخصی محدود می‌شود و نقشی ساختاری در نظریه و عمل مدیریتی ندارد. افزون‌براین، مبانی انسان‌شناختی مدیریت رایج غالباً بر دیدگاهی منفعت‌محور و ابزارانگارانه مبتنی‌اند که در لذت‌گرایی و سودگرایی ریشه دارد و ارزش کنش‌ها را بر اساس سود و لذت می‌سنجد (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۸۵-۱۰۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱-۱۱۸). پیامد چنین نگرشی - دست‌کم در سودگرایی محض (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۸۵-۱۰۳) - تقلیل کنش‌های انسانی (از جمله رفتارهای مدیریتی) به ابزاری برای کارآمدی و سودآوری و نفی یا به حاشیه رفتن غایات اخلاقی و معنوی مانند عدالت، احسان و انصاف است.

به‌باور علامه مصباح، قرآن کریم تصویری توحیدی از انسان ارائه می‌دهد؛ انسانی دوساختی و متشکل از دو بعد

جسمی و روحی (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۶۳-۶۵) و دارای جایگاهی ویژه در نظام هستی، که غایت نهایی او نیل به کمال حقیقی و قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰-۱۰۲)؛ انسانی برخوردار از کرامت ذاتی و اکتسابی (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۷۷-۸۹) و اختیار و مسئولیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱-۱۰۸ و ۱۳۷).

طبق مبانی ارزش‌شناختی قرآنی از منظر ایشان، منفعت و لذت فی‌نفسه معیار ارزش نیستند؛ بلکه ارزش‌کنش‌ها بر پایه نسبت آنها با اصول اخلاقی الهی و مسیر کمال انسان سنجیده می‌شود. از این‌رو منافعی که به تضعیف عدالت، ظلم به ضعفا یا انحراف از کمال انسانی بینجامند، فاقد اعتبار اخلاقی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ج ۳، ص ۳۹، ۶۵ و ۱۷۳-۱۷۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۲۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹-۱۴۴).

برآیند این مبانی نشان می‌دهد که مدیریت اسلامی، بر پایه تفسیر موضوعی قرآن، دارای ویژگی‌هایی چون غایت‌مندی الهی، محوریت کرامت و اختیار انسان، تقدم ارزش‌های اخلاقی بر سود، و مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی است؛ ویژگی‌هایی که چهارچوب نظری لازم را برای بازتولید دانش مدیریت اسلامی در افق جهان‌بینی توحیدی فراهم می‌سازند و آن را از هر گونه تلفیق گزینشی و غیروشمند با نظریه‌های سکولار و مبتنی بر اثبات‌گرایی متمایز می‌کنند.

۳-۲. نمونه دوم: روان‌شناسی اسلامی و نظریه شخصیت

دانش روان‌شناسی به‌مثابه دانشی ناظر به توصیف، تبیین و پیش‌بینی کنش‌ها و حالات روانی انسان و نیز تعیین معیارهای سلامت، رشد و شخصیت مطلوب، ناگزیر بر مجموعه‌ای از مفروضات معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی استوار است. طراحی یا بازسازی این دانش نیز - به‌ویژه در سطح نظریه‌های بنیادینی چون نظریه شخصیت - مستلزم بازاندیشی در مؤلفه‌های زیرساختی آن است. مبانی انسان‌شناختی تعیین می‌کنند که انسان صرفاً موجودی زیستی - روانی تلقی شود یا دارای ساحات عقلانی، ارادی، اخلاقی و معنوی؛ تلقی‌ای که مستقیماً بر تعریف شخصیت، ساختار آن و تبیین سلامت یا اختلال روانی اثر می‌گذارد. بدون بازسازی هماهنگ این لایه‌های زیرساختی، تلاش برای اسلامی‌سازی روان‌شناسی به اصلاحات سطحی و غیرنظام‌مند محدود خواهد ماند.

هرچند علامه مصباح یزدی اثر مستقلی در حوزه روان‌شناسی دینی تألیف نکرده، اما مبانی فکری ایشان در مجموعه معارف قرآن زمینه‌ساز شکل‌گیری آثاری همچون مقدمه‌ای بر روان‌شناسی از دیدگاه قرآن بر اساس آثار آیت‌الله مصباح یزدی شده است (فیروزیان، ۱۳۹۸).

از مباحث مهم در عرصه روان‌شناسی، نظریه شخصیت و چگونگی شکل‌گیری شخصیت انسان است. در تاریخ اندیشه غرب، فیلسوفان و نظریه‌پردازان شخصیت درباره نقش عوامل وراثتی و زیستی، سهم محیط و تربیت در تغییر و پرورش شخصیت، و میزان تربیت‌پذیری انسان دیدگاه یکسانی نداشته‌اند. برخی شکل‌گیری شخصیت را بیش از همه تابع ویژگی‌های زیستی، سائق‌های غریزی و آمادگی‌های نسبتاً پایدار انسان دانسته‌اند و برخی دیگر برای محیط،

آموزش، روابط اجتماعی و تجربه‌های زندگی سهمی اساسی قائل شده‌اند. البته در بسیاری از نظریه‌های جدید، شخصیت حاصل تعامل پیچیده زمینه‌های زیستی و وراثتی با عوامل محیطی و تربیتی دانسته می‌شود. مقصود از ویژگی‌های زیستی، غریزه‌ها و آمادگی‌های ارثی در این نظریه‌ها، لزوماً همان «فطرت» در اصطلاح اسلامی - یعنی گرایش مشترک و الهی انسان به توحید و کمال - نیست؛ از این رو باید میان این دو مفهوم تمایز قائل شد.

در تاریخ اندیشه غرب، جان لاک (John Locke) با نفی تصورات فطری، ذهن انسان را در بدو تولد به مثابه «کاغذ سفید» (White Paper) می‌داند که هنوز هیچ تصویری بر آن نقش نبسته است و همه مواد معرفت و ابزارهای تفکر خود را از تجربه به دست می‌آورد. از نظر او، تجربه دو مجرای اصلی دارد: نخست، «احساس» (Sensation) که داده‌های مربوط به اشیای خارجی را به ذهن منتقل می‌کند؛ دوم، «تأمل» (Reflection) که حاصل توجه ذهن به فعالیت‌ها و عملیات درونی خویش است. از این رو هیچ تصور یا محتوای ذهنی پدید نمی‌آید، مگر آنکه در یکی از این دو منبع ریشه داشته باشد (اوکانر، ۱۳۷۸، ص ۲۲-۲۸). البته از نظریه معرفت‌شناختی لاک نمی‌توان بدون واسطه یک نظریه کامل شخصیت استخراج کرد؛ اما دیدگاه او درباره منشأ تجربی معرفت، زمینه توجه گسترده‌تر به نقش محیط، آموزش و تجربه در شکل‌گیری ویژگی‌های انسان را فراهم ساخت.

زیگموند فروید (Sigmund Freud)، برخلاف لاک، در زمینه تبیین شخصیت بیشتر بر نیروهای زیستی - روانی و سائق‌های ناهشیار تأکید می‌کند. از نظر او، غرایز یا سائق‌ها (Instincts/Drives) نیروهایی‌اند که از نیازها و تنش‌های بدنی سرچشمه می‌گیرند و دستگاه روانی را به فعالیت وامی‌دارند. فروید انرژی روانی مربوط به غرایز زندگی را «لیبیدو» (Libido) می‌نامد. بنابراین، «سائق» در نظریه او صرفاً به معنای ویژگی ارثی یا صفتی ثابت نیست؛ بلکه نیرویی پویا و محرک رفتار و فعالیت روانی است. در این چهارچوب، شکل‌گیری شخصیت به چگونگی سازمان‌یابی و جهت یافتن نیروهای غریزی در تعامل با واقعیت و تجربه‌های زندگی وابسته است (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۸۰-۸۲). این نیروهای زیستی - روانی نیز نباید با فطرت توحیدی در انسان‌شناسی اسلامی یکسان انگاشته شوند؛ زیرا غرایز فرویدی عمدتاً بر پایه نیازهای بدنی و سازوکارهای روانی تبیین می‌شوند و واجد معنای الهی و توحیدی فطرت نیستند. فروید در الگوی ساختاری خود، شخصیت را متشکل از سه بخش اصلی «نهاد» (Id)، «من» (Ego) و «فرمان» (Superego) می‌داند. «نهاد» بر اساس «اصل لذت» (Pleasure Principle) عمل می‌کند و جایگاه اصلی نیروهای غریزی است؛ در مقابل، «من» تحت حاکمیت «اصل واقعیت» (Reality Principle) می‌کوشد میان خواسته‌های نهاد، محدودیت‌های واقعیت و الزامات اخلاقی «فرمان» تعادل برقرار کند. «فرمان» نیز دربرگیرنده وجدان و آرمان‌های اخلاقی است و در جریان رشد فرد، به‌ویژه از طریق ارتباط با والدین و درونی‌سازی معیارهای اخلاقی و اجتماعی، شکل می‌گیرد. بدین‌سان، اگرچه فروید برای عوامل زیستی و سائق‌های غریزی اهمیت بنیادی قائل است، شخصیت در نظریه او صرفاً محصول وراثت نیست؛ بلکه از تعامل نیروهای درونی با واقعیت، تربیت و محیط اجتماعی نیز اثر می‌پذیرد (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۸۳-۸۷).

آلفرد آدلر (Alfred Adler)، همکار پیشین فروید، در زمینه تبیین شخصیت، بیشتر بر زمینه‌های اجتماعی و روابط میان فردی تأکید می‌کند. به‌باور او، انسان را نمی‌توان موجودی صرفاً زیست‌شناختی و تابع سائق‌های غریزی دانست؛ بلکه انسان موجودی اجتماعی است که شخصیتش در بستر ارتباط با دیگران، احساس تعلق به جمع، تجربه‌های خانوادگی و موقعیت او در جامعه شکل می‌گیرد. آدلر احساس حقارت را یکی از تجربه‌های مهم انسانی می‌داند و معتقد است که انسان برای جبران یا غلبه بر آن می‌کوشد؛ اما جهت این کوشش یکسان نیست و می‌تواند به رشد، همکاری و خدمت به دیگران یا به برتری‌جویی ناسالم و سلطه‌طلبی بینجامد (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۲۲۷-۲۲۸).

مفهوم «علاقه اجتماعی» (Social Interest) در نظریه آدلر نشان‌دهنده همین جهت‌گیری است. علاقه اجتماعی به معنای احساس پیوند، همدلی، همکاری و مسئولیت انسان در برابر دیگران و جامعه است. از نظر آدلر، شخصیت سالم شخصیتی است که فرد در آن از خودمحوری فاصله می‌گیرد و توانایی مشارکت سازنده در زندگی جمعی را پیدا می‌کند. بر این اساس، «ترتیب»، «فضای خانوادگی» و «محیط اجتماعی» در رشد یا تضعیف علاقه اجتماعی و در نتیجه در شکل‌گیری شخصیت فرد نقشی مهم دارند (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۲۲۷-۲۲۸). باین‌حال علاقه اجتماعی آدلر نیز، با وجود برخورداری از جهت‌گیری اجتماعی و اخلاقی، از نظر مبانی و محتوا با فطرت توحیدی و گرایش به فضایل اخلاقی در اندیشه اسلامی یکسان نیست.

در صورت‌بندی‌های جدیدتر روان‌شناسی شخصیت، تلاش شده است که عوامل مؤثر بر شخصیت به‌صورت جامع‌تری بررسی شوند. شولتز و شولتز این عوامل را در محورهای مانند وراثت، محیط، یادگیری، والدین، رشد و فرایندهای هشیار و ناهشیار دسته‌بندی می‌کنند (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۶۳). شواهد پژوهشی، از جمله درباره مدل آیزنک و الگوی پنج عامل بزرگ مک‌کری و کاستا، نشان می‌دهند که برخی صفات مانند برون‌گرایی، روان‌رنجورخویی و روان‌پیش‌خویی از مبنای ژنتیکی قابل توجهی برخوردارند. باین‌حال تحقق این آمادگی‌ها به شرایط محیطی و تجربه‌های دوران کودکی نیز وابسته است (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۶۴-۶۶۷). تعبیر «آمادگی‌های زیستی و ژنتیکی» در اینجا ناظر به زمینه‌های ارثی صفات و تفاوت‌های فردی است و نباید به معنای پذیرش فطرت الهی و توحیدی تلقی شود.

محیط اجتماعی و فرهنگی نیز، از ترتیب تولد در خانواده تا الگوهای فرهنگی جوامع مختلف، بر ویژگی‌هایی مانند عزت نفس، منبع کنترل و برون‌گرایی اثر می‌گذارد (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۶۷-۶۶۹). «یادگیری» مجرای اصلی اثرگذاری بسیاری از این عوامل است و می‌تواند زمینه‌های ارثی شخصیت را تقویت، تضعیف یا مختل کند (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۶۹). والدین نیز به‌عنوان نخستین کارگزاران اجتماعی شدن، در رشد عزت نفس، احساس کارآمدی و امنیت روانی کودک نقش مهمی دارند؛ هرچند همسالان و تجربه‌های خارج از خانه نیز در این فرایند مؤثرند (شولتز

و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۷۰-۶۷۱). افزون بر این، شخصیت در طول زندگی کاملاً ثابت نمی‌ماند و تجربه‌هایی مانند ازدواج، والد شدن و تغییرات شغلی می‌توانند موجب تحول آن شوند (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۷۲-۶۷۳). نظریه‌های جدید در کنار فرایندهای هشیار، از «ناهشیارشناختی» و پردازش اطلاعات زیر سطح آگاهی نیز سخن می‌گویند (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۶۷۴-۷۵).

در مجموع، دیدگاه دانشمندان غربی نشان می‌دهد که شخصیت در نظریه‌های مختلف، گاه بیشتر با ویژگی‌های زیستی و سائق‌های غریزی، گاه با تجربه و تربیت، گاه با تعارض‌های ناهشیار و گاه با روابط خانوادگی، اجتماعی و فرهنگی تبیین شده است. در بسیاری از رویکردهای جدید نیز شخصیت حاصل تعامل وراثت، محیط، یادگیری، خانواده، رشد و فرایندهای هشیار و ناهشیار تلقی می‌شود. وجه مشترک این دیدگاه‌ها پذیرش تأثیر عوامل متعدد در شکل‌گیری شخصیت است؛ اما از این اشتراک در پذیرش اثرگذاری عوامل گوناگون نمی‌توان نتیجه گرفت که نظریه‌پردازان غربی و اندیشمندان مسلمان در مبانی و تبیین شخصیت دیدگاه یکسانی دارند. از جمله مهم‌ترین وجوه تمایز، تأکید نظریه شخصیت در اسلام بر فطرت به مثابه بنیادی‌ترین زمینه شخصیت انسانی است. حتی هنگامی که دانشمندان مغرب‌زمین در نظریه‌های شخصیت از عوامل درونی، آمادگی‌های ذاتی، طبیعت انسان یا ویژگی‌های زیستی سخن می‌گویند، این مفاهیم غالباً ناظر به سازوکارهای زیستی، روانی یا تکاملی‌اند، نه فطرت پاک، توحیدی و کمال‌جوی انسان. از همین‌رو تمایز مبنایی دیدگاه اندیشمندان مسلمان (از جمله علامه مصباح یزدی) با نظریه‌های یادشده آشکار می‌شود؛ هرچند وجوه افتراق دیگری نیز وجود دارد که در جمع‌بندی بحث به آنها خواهیم پرداخت.

نویسنده معارف قرآن با استناد به آیات و روایات بر این آموزه الهی تأکید می‌کند که همه انسان‌ها با فطرتی پاک و توحیدی آفریده شده‌اند و این فطرت شاکله اولیه آنها را تشکیل می‌دهد. از نظر علامه مصباح یزدی، عواملی مانند وراثت، محیط طبیعی، محیط اجتماعی و به‌ویژه خانواده، بر شکوفایی یا عدم شکوفایی فطرت انسانی و پایه‌گذاری شاکله ثانویه انسان اثر دارند؛ اما هیچ‌یک علت تامه شکل‌گیری شخصیت نیستند. نقش اصلی و محوری در این فرایند از آن اراده و اختیار انسان است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۴؛ فیروزیان، ۱۳۹۸، ص ۳۹۱-۴۲۶، به‌ویژه ۴۱۷-۴۲۲).

به‌باور ایشان، وراثت، هرچند در پایه‌گذاری شخصیت انسان نقش دارد، نمی‌تواند فطرت مشترک و اولیه انسانی را دگرگون کند و صرفاً به تقویت یا تضعیف دو دستگاه روحی شناخت‌ها و گرایش‌ها می‌انجامد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۹-۲۲۰). بنابراین، وراثت زمینه و آمادگی ایجاد می‌کند؛ اما تعیین‌کننده نهایی شخصیت نیست. در این دیدگاه، ویژگی‌های موروثی ممکن است در قابلیت‌های شناختی و گرایشی انسان اثر بگذارند، ولی نمی‌توانند فطرت توحیدی و مشترک انسان‌ها را از میان ببرند یا مسیر شخصیت را به‌صورت جبرآمیز تعیین کنند.

محیط نیز اعم از پیش و پس از تولد، به‌ویژه محیط خانواده، به‌عنوان نخستین و بادوام‌ترین محیط اجتماعی، تأثیر عمیقی بر تعادل زیستی و روانی کودک و شکل‌گیری صفات و ملکات پایدار شخصیت دارد و در فعلیت‌بخشی

استعدادهای فطری مؤثر است؛ اما به‌رحال نقشی ناگزیر و تخلف‌ناپذیر ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۰؛ فیروزیان، ۱۳۹۸، ص ۳۹۱-۴۰۰). خانواده از آن جهت اهمیت دارد که نخستین بستر ارتباط عاطفی، تربیت، انتقال ارزش‌ها و شکل‌گیری عادات و ملکات است؛ باین‌حال تأثیر آن نیز در حد زمینه‌سازی و فراهم کردن مقتضیات است و نمی‌تواند اختیار انسان را به‌طور کامل از میان ببرد.

از نگاه ایشان، محیط اجتماعی با مجموعه‌ای از ارزش‌ها، احکام و مقررات - که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود - پیشاپیش چهارچوبی آماده برای شکل‌گیری شخصیت فرد فراهم می‌آورد و از طریق دو نیروی قاهر «ارتباطات اجتماعی» و «باورداشت‌های مشترک»، ذهن و رفتار او را در مسیر خاصی هدایت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری از موارد، اراده فرد تابع اراده جمع است و حتی دانش‌ها و ارزش‌های اخلاقی و حقوقی نیز بیشتر، از جامعه اخذ می‌شوند تا تجربه شخصی؛ باین‌حال باید توجه داشت که محیط اجتماعی نیز مانند وراثت و محیط خانواده هرگز اختیار و اراده آزاد انسان را سلب نمی‌کند؛ زیرا فرد می‌تواند در برابر مقتضیات اجتماعی مقاومت کند و راهی را که خود می‌خواهد، برگزیند.

بنابراین سخن گفتن از «جبر اجتماعی» یا «جبر زیستی» در شکل‌گیری شخصیت انسان نادرست است؛ زیرا عوامل بیرونی و مادی، مانند وراثت و محیط، تعیین‌کننده نهایی اراده نیستند؛ بلکه زمینه‌ها و مقتضیاتی را برای انتخاب و عمل اختیاری انسان فراهم می‌کنند. در این دیدگاه، سهم اصلی در تکوین شخصیت بر عهده امور روحی و باطنی است و عوامل بیرونی تنها در پیوند با شناخت، گرایش و انتخاب انسان می‌توانند به شکل‌گیری صفات و ملکات او بینجامند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۰-۵۲ و ۲۲۴).

به‌اعتقاد علامه مصباح یزدی، مهم‌ترین عنصر در شکل‌گیری و تحول شخصیت، اختیار و اراده آزاد انسان است؛ عنصری که جزء اخیر علت تامه محسوب می‌شود و می‌تواند با وجود همه زمینه‌ها و مقتضیات دیگر، نقش اساسی در تکوین شخصیت ایفا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۰-۲۳۷؛ فیروزیان، ۱۳۹۸، ص ۴۲۳-۴۲۵). این تأکید بر اختیار به‌معنای انکار تأثیر وراثت، خانواده و جامعه نیست؛ بلکه به‌معنای نفی تعیین‌کنندگی نهایی آنهاست. انسان، نه اسیر کامل ویژگی‌های زیستی و ارثی است، نه محصول اجتناب‌ناپذیر محیط و نه محکوم مطلق ساختارهای اجتماعی؛ بلکه در متن همین شرایط، از قدرت انتخاب، مقاومت و جهت‌دهی به رفتار و شخصیت خویش برخوردار است.

البته میزان استفاده افراد بشر از این نعمت خدادادی، مانند سایر نعمت‌های الهی یکسان نیست؛ برخی با به‌کار نرفتن این نیروی خدادادی، به‌تدریج زمینه ضعف و فتور آن را فراهم می‌آورند و برخی دیگر با استفاده مستمر و صحیح از آن، اراده خود را چنان تقویت می‌کنند که می‌توانند در برابر عوامل و مقتضیات دیگر مقاومت کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۳-۲۳۴). از این‌رو اختیار در اندیشه ایشان صرفاً اصلی انتزاعی یا توانی ثابت نیست؛ بلکه نیرویی واقعی است که نحوه به‌کارگیری آن در فرایند زندگی، بر تحول شخصیت انسان اثر می‌گذارد.

همچنین ایشان در تبیین سازمان روانی انسان، مدل هرمی خاصی را مطرح می‌کنند که می‌تواند الگویی در زمینه روان‌شناسی اسلامی باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۴ و ۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۴-۱۸۶). برآیند این دیدگاه آن است که تفسیر موضوعی قرآن در اندیشه علامه مصباح یزدی، ضمن پذیرش نقش واقعی عوامل زیستی، وراثتی، خانوادگی و اجتماعی، با تأکید بر فطرت و اختیار، چهارچوبی منسجم برای بازسازی نظریه شخصیت فراهم می‌آورد. در این چهارچوب، انسان موجودی فطرت‌مند و مختار است و عوامل بیرونی و زیستی در او زمینه و اقتضا پدید می‌آورند؛ اما تعیین‌کننده نهایی شخصیت او نیستند. شاکله اولیه انسان بر فطرت پاک و توحیدی استوار است و شاکله ثانویه او در بستر تعامل عوامل طبیعی و اجتماعی با انتخاب‌های آزادانه‌اش شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، این دیدگاه ظرفیت آن را دارد که مبنایی برای تولید روان‌شناسی اسلامی و نظریه شخصیت قرآن‌بنیان قرار گیرد.

در مجموع می‌توان گفت که تفسیر موضوعی قرآن در اندیشه علامه مصباح یزدی با گذر از تک‌بعدی‌نگری‌های روان‌شناسی کلاسیک و حفظ سهم واقعی مقتضیات طبیعی و اجتماعی - برخلاف پراکندگی نظری و جبرانکاری‌های پنهان در مکاتب غربی - ساختاری منسجم برای بازتولید نظریه شخصیت در افق روان‌شناسی قرآن‌بنیان فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

تحلیل روش تفسیر موضوعی معارف قرآن نشان می‌دهد که این رویکرد، فراتر از گردآوری داده‌های تفسیری است و ساختاری نظام‌مند برای بازاندیشی در مبانی فلسفه علم علوم انسانی و گذار از تفسیر به نظریه‌پردازی فراهم می‌آورد. قرآن در این روش، مرجعی برای استخراج مبانی، سامان‌دهی چهارچوب‌های مفهومی و جهت‌دهی به تولید معرفت انسانی محسوب می‌شود.

ویژگی‌های روشی، شامل پوشش منسجم معارف قرآن در طرحی توحیدی، تنقیح دقیق موضوع، استخراج نظام‌مند مفاهیم، جست‌وجوی جامع آیات و استظهار مبتنی بر منطق درونی قرآن، امکان بازسازی لایه‌های زیرساختی علوم انسانی را فراهم می‌آورد. بهره‌گیری از تمام مراتب دلالتی قرآن و تأکید بر ظرفیت‌های مفهومی و عقلی، پایه‌ای برای استنباط منسجم معارف انسانی و شکل‌گیری نظریه‌های مستقل قرآن‌بنیان ایجاد می‌کند.

تقدم منطق قرآن بر پیش‌فرض‌های رایج و اتکا به عقلانیت فلسفی، امکان نقد مفروضات تثبیت‌شده علوم انسانی مدرن و بازتولید نظریه‌های بدیل را فراهم می‌سازد. آزاداندیشی و استقلال رأی در برابر الگوواره‌های مادی‌گرا، امکان گفت‌وگوی انتقادی با مکاتب معاصر و بازتولید علوم انسانی قرآن‌بنیان را مهیا می‌کند.

نگاه تمدنی و باور به جامعیت قرآن نقش محوری دارد؛ وحی الهی پاسخ‌گوی نیازهای معرفتی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی انسان است و می‌تواند نرم‌افزار تمدن دینی را شکل دهد. این رویکرد، در حوزه‌های اخلاق اجتماعی، حقوق و سیاست، بر همبستگی دینی، عدالت، مسئولیت و ولایت الهی به‌عنوان زیربنای جامعه توحیدی تأکید می‌کند و استقلال فرهنگی، وحدت سیاسی و رشد عقلانیت دینی را تضمین می‌نماید.

دو نمونه حوزه مدیریت و روان‌شناسی نشان می‌دهد که بدون بازسازی هماهنگ مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی، اسلامی‌سازی علوم انسانی به اصلاحاتی سطحی محدود می‌شود. تأکید بر کرامت، مسئولیت و غایت‌مندی انسان، امکان بازتعریف کنش مدیریتی و نظریه شخصیت را فراتر از محدودیت‌های کارآمدی و جبرگرایی فراهم می‌کند.

در مجموع، تفسیر موضوعی قرآن در قرائت مفسر برجسته معارف قرآن با اتکا به ظرفیت دلالتی چندلایه، نگاه تمدنی جامع و استقلال فکری، الگویی نظام‌مند برای بازتولید علوم انسانی قرآن‌بنیان ارائه می‌دهد و افق روش‌شناختی روشن برای پژوهش‌های آینده فراهم می‌کند. تحقق کامل این ظرفیت، به‌ویژه در حوزه‌های تخصصی مانند مدیریت و روان‌شناسی، مستلزم پژوهش تکمیلی، تنقیح مفهومی و نظریه‌پردازی تفصیلی است.

پیشنهادهای

پیشنهاد می‌شود با بهره‌گیری از چهارچوب نظام‌مند تفسیر موضوعی علامه مصباح یزدی، پژوهش‌های مستقل در شاخه‌های مختلف علوم انسانی، مانند مدیریت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی انجام شود تا ظرفیت این روش در تولید نظریه‌های تخصصی قرآن‌بنیان به‌صورت عینی و مقایسه‌پذیر آشکار گردد. همچنین پژوهش‌های زیر می‌تواند مسیر توسعه علمی این رویکرد را تقویت کند:

– **تولید نظریه‌های میانی علوم انسانی:** بررسی توان تفسیر موضوعی معارف قرآن در عبور از سطح مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی و مشارکت در شکل‌گیری نظریه‌های میانی در حوزه‌هایی مانند روان‌شناسی، مدیریت، جامعه‌شناسی، حقوق و سیاست؛

– **ارزیابی مسئله‌محوری و انضمام‌گرا:** تحلیل میزان ناظر بودن ساختار تفسیر موضوعی معارف قرآن به مسائل واقعی و انضمامی علوم انسانی، از جمله قدرت، نهاد، کنش اجتماعی، توسعه و هویت؛

– **مطالعه تطبیقی با دیگر رویکردها:** مقایسه روش علامه مصباح یزدی با رویکردهای اسلامی دیگر، مانند روش شهید صدر و آیت‌الله جوادی آملی، به‌منظور تبیین مزایا، تمایزها و محدودیت‌های روشی؛

– **بررسی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های روش:** ارزیابی توان تفسیر موضوعی در نقد پارادایم‌های مسلط علوم انسانی مدرن و پاسخ‌گویی به پیچیدگی‌های مفهومی و تاریخی این علوم.

علاوه بر پژوهش‌های نظری، طراحی دوره‌ها و کارگاه‌های آموزشی مبتنی بر روش نظام‌مند علامه مصباح یزدی می‌تواند انتقال عملی این رویکرد از سطح نظری به تولید دانش و توسعه علوم انسانی قرآن‌بنیان را تسهیل کند.

منابع

قرآن کریم.

آریان، حمید (۱۴۰۳). مفسران برجسته حوزه علمیه قم در سده اخیر؛ علامه مصباح یزدی و تفسیر موضوعی نظام‌مند قرآن، قرآن‌شناخت، ۱۷(۱)، ۲۰۸-۱۹۳.

اسلامی، محمدتقی (۱۳۸۲). زندگی‌نامه حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی. زیر نظر محمود فتحعلی. قم: پرتو ولایت. اسماعیلی، سیدمحمد (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی روش تفسیر موضوعی آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی. عیار پژوهش در علوم انسانی، ۱۲(۲)، ۷۰-۵۳.

اوکانر، دی. جی. (۱۳۷۸). جان لاک. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر کوچک. بلیکی، نورمن (۱۳۹۱). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جلیلی، سیدهدایت‌الله (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی: چپستی، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها. قم: مؤسسه بوستان کتاب. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسینی، سیدحمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۲). تبیین و تحلیل مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت در پارادایم اثباتی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۹(۷۴ و ۷۵)، ۶۸-۲۹.

حسینی، سیدحمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۷). انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی، به‌مثابه مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت و امیل دورکیم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسین‌زاده، امیر (۱۳۹۱). تأثیر رویکرد منفعت‌گرایی اخلاقی بر دانش مدیریت و سازمان. اسلام و مدیریت، ۱(۲)، ۹۳-۱۱۲. ذوالفقاری، محمدحسین (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی در گفت‌وگو با حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح. معرفت، ۱(۳۶)، ۱۸۵. ذوالفقاری، محمدحسین (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر و استاد مصباح یزدی (دام‌ظله). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

رجبی، محمود (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

رجبی، محمود (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح یزدی. قرآن‌شناخت، ۲(۲)، ۱۱۱-۱۴۶. شریفی، احمدحسین (۱۴۰۰). بر مدار حق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صنعتی، رضا (۱۳۸۳). مصباح‌دوستان: ناگفته‌هایی از زندگی علمی و سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی. قم: همای غدیر. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه، چاپ سپهر. شولتز، دوان پی. و شولتز، سیدنی ال (۱۴۰۱). نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: نشر ویرایش.

فیروزیان، شبیر (۱۳۹۸). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی از دیدگاه قرآن بر اساس آثار آیت‌الله مصباح یزدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). به‌سوی خودسازی. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲الف). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ب). کاوش‌ها و چالش‌ها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). تعدد قرائت‌ها. نگارش: غلامعلی عزیزی کیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *جامعه و تاریخ در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش: محمد شهرابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *انسان‌سازی در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پیش‌نیازهای دانش مدیریت اسلامی*. نگارش: غلامرضا متقی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *در پرتو ولایت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *قرآن‌شناسی*. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ه). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴و). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *جهان‌شناسی (معارف قرآن ۲)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷الف). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷ب). *حکیمانه‌ترین حکومت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *خداشناسی (معارف قرآن ۱)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *انسان‌شناسی در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Hughes, John (1990). *The philosophy of social research*. New York: Longman.
- INGRAM, JOHN K (1901). *HUMAN NATURE AND MORALS*. London: ADAM & CHARLES BLACK.
- Neuman, W. L. (1997). *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches*. Boston, MA: Allyn and Bacon.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/qoranshenakht.2026.5003734

 20.1001.1.20081782.1404.18.1.3.3

A Reexamination of the Concept of "Movement" in the Quran with an Emphasis on the Views of John Cresswell, Mimi Sheller, and John Urry

Hamideh Amiryazdani  / Assistant Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
H.amiryazdani@urd.ac.ir

Received: 2026/04/05 - **Accepted:** 2026/06/22

Abstract

The concept of "movement" and its related terms—such as "migration" (hijra), "exodus" (khurūj), and "journeying" (sayr)—occupy a foundational position in the Quranic worldview; however, their examination has largely remained confined to traditional exegetical frameworks. In contrast, the theory of the "new mobilities paradigm" in contemporary social sciences has highlighted the spatial, social, and identity dimensions of human movement. The absence of an interdisciplinary approach has prevented the conceptual potential of sacred texts from being properly revealed in dialogue with contemporary theories. This study poses the question: How can the concept of "movement" in the Quran be reexamined in light of contemporary mobility theories? To this end, relevant verses were identified through qualitative analysis and examined on the basis of exegetical works; the data were then analyzed utilizing John Cresswell's framework of the "dimensions of movement" and Mimi Sheller's concept of "mobility justice." The findings indicate that within the Quranic worldview, movement is comprehensible in five principal types: physical, identity-based, spiritual, historical-social, and cosmic. Thus, the Quran presents movement not merely as physical displacement but as a multilayered and structuring element in human experience and cosmic order.

Keywords: hijra (migration), sayr fī al-arḍ (journeying through the earth), movement in the Quran, new mobilities studies, mobility justice.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی مفهوم «حرکت» در قرآن با تأکید بر آرای جان کرسول، میمی شلر و جان اوری

H.amiryazdani@urd.ac.ir

حمیده امیریزدانی  / استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

چکیده

مفهوم «حرکت» و واژگان مرتبط با آن، مانند «هجرت»، «خروج» و «سیر»، جایگاهی بنیادی در جهان‌بینی قرآنی دارند؛ اما بررسی آنها غالباً به چهارچوب‌های تفسیری سنتی محدود مانده است. در مقابل، نظریه «مطالعات تحرک جدید» در علوم اجتماعی معاصر، ابعاد فضایی، اجتماعی و هویتی جابه‌جایی انسان را برجسته کرده است. فقدان رویکردی میان‌رشته‌ای مانع از آن شده که ظرفیت مفهومی متون مقدس در گفت‌وگو با نظریه‌های معاصر به‌درستی آشکار شود. این پژوهش می‌پرسد: چگونه می‌توان مفهوم «حرکت» در قرآن را در پرتو نظریه‌های معاصر تحرک بازخوانی کرد؟ بدین منظور، آیات مرتبط با روش تحلیل کیفی شناسایی و بر پایه تفاسیر بررسی شده‌اند؛ سپس داده‌ها با تکیه بر چهارچوب «ابعاد حرکت» جان کرسول و مفهوم «عدالت تحرک» میمی شلر تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که در جهان‌بینی قرآنی، حرکت در پنج گونه اصلی فیزیکی، هویتی، معنوی، تاریخی - اجتماعی و کیهانی قابل فهم است. از این‌رو قرآن حرکت را نه صرفاً جابه‌جایی فیزیکی، بلکه ساختاری چندلایه و سازمان‌دهنده در تجربه انسانی و نظم هستی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: هجرت، سیر فی الارض، حرکت در قرآن، مطالعات تحرک جدید، عدالت تحرک.

«تحرك و جابه‌جایی» (Mobility and Displacement) از بنیادی‌ترین ابعاد تجربه انسانی است و از سپیده‌دم تاریخ بشر در قالب‌های گوناگونی چون کوچ، مهاجرت، سفرهای زیارتی و جابه‌جایی‌های اجباری، با زندگی انسان پیوند خورده است. این تجربه بنیادین، در متون مقدس نیز بازتاب گسترده‌ای یافته است؛ چنان‌که قرآن کریم مؤمنان را به «سیر فی الارض» فرامی‌خواند (عنکبوت: ۲۰؛ انعام: ۱۱)؛ کتاب مقدس روایت خروج بنی‌اسرائیل را محور تاریخ نجات قرار می‌دهد (خروج: فصل ۱۴) و عهد جدید از سفرهای تبشیری سخن می‌گوید (اعمال رسولان: فصول ۱۳-۲۸). با وجود این حضور پررنگ، متون مقدس همچون قرآن کریم تا کنون کمتر از منظر «مطالعات تحرك» (Mobility Studies) مورد توجه و واکاوی قرار گرفته‌اند.

در دو دهه اخیر، علوم اجتماعی شاهد چرخش نظری مهمی با عنوان «مطالعات تحرك» بوده است؛ حوزه‌ای میان‌رشته‌ای که تحرك را نه صرفاً جابه‌جایی فیزیکی و مکانیکی از نقطه‌ای به نقطه دیگر، بلکه پدیده‌ای پیچیده، معنادار و آمیخته با شبکه‌های قدرت می‌داند (Cresswell, 2006, P.2-4). این جریان انتقادی با عبور از نگاه سنتی که جامعه را موجودیتی ایستا و محصور می‌پنداشت، به شکل‌گیری «پارادایم تحرك جدید» (New Mobilities Paradigm) انجامید که نخستین بار توسط میمی شلر و جان آری صورت‌بندی شد (Sheller & Urry, 2006, P.208). پارادایم تحرك جدید، «سوگیری سکونت‌گرا» (Sedentarist Bias) در علوم اجتماعی کلاسیک را به‌چالش می‌کشد و استدلال می‌کند که حیات اجتماعی از طریق شبکه‌های درهم‌تنیده‌ای از حرکت و ایستایی انسان‌ها، اشیا و ایده‌ها بر ساخته می‌شود (Sheller & Urry, 2006, P.1-3). بر اساس این چهارچوب، «حرکت» بُعدی عمیقاً هستی‌شناختی و فرهنگی دارد؛ رویکردی که ظرفیت‌های تحلیلی جدیدی را برای بازخوانی انتقادی مفاهیم مرتبط با «حرکت» در متون بنیادین و مقدسی همچون قرآن کریم فراهم می‌آورد (Cresswell, 2010, P.18).

بر این اساس، اثر حاضر می‌کوشد مفهوم «حرکت» در قرآن کریم را در پرتو این علم نوین، یعنی «مطالعات تحرك»، بازخوانی کند. هدف پژوهش، شناسایی و تبیین گونه‌های مختلف حرکت در قرآن و بررسی ظرفیت این متن برای گسترش افق‌های نظری مطالعات تحرك است.

مفاهیم بحث

برای ورود به بحث، نخست باید مرزهای مفهومی واژگان کلیدی پژوهش در «مطالعات تحرك» (Mobility Studies) روشن شود. در این رویکرد، میان «حرکت» (Movement) و «تحرك» (Mobility) تفاوتی بنیادین وجود دارد. بر اساس آرای جان کرسول، «حرکت» صرفاً یک جابه‌جایی فیزیکی، خام و تهی از معنا از نقطه‌ای به نقطه دیگر است؛ اما «تحرك» عبارت است از حرکتی که با معنا، تجربه زیسته و مناسبات قدرت گره خورده است (Cresswell, 2006). بر این اساس، در پژوهش حاضر منظور از تحرك، صرفاً «پویایی» عام نیست؛ بلکه کنشی است معنادار.

«تحرک» مفهومی چتری است که گونه‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد؛ از جمله تقابل «سفر» (Travel) و «مهاجرت» (Migration)، سفر معمولاً حرکتی موقتی، بازگشت‌پذیر و مبتنی بر انتخاب آزادانه است. در مقابل، مهاجرت غالباً با مفهوم «آوارگی و بی‌جاشدگی» (Displacement) پیوند تنگاتنگی دارد. مهاجرت در بسیاری از موارد در بستر فشارهای ساختاری (چون جنگ، فروپاشی اقتصادی، خشونت سیاسی یا نابرابری‌های جهانی) رخ می‌دهد و با نوعی گسست پایدار از زیست‌جهان پیشین همراه است. حتی اگر تصمیم به مهاجرت ظاهراً فردی باشد، اغلب در شرایطی اتخاذ می‌شود که امکان ماندن به‌طور واقعی محدود یا ناممکن شده است. از این‌رو مهاجرت، نه صرفاً یک حرکت جغرافیایی، بلکه تجربه‌ای وجودی است که با دگرگونی هویت، تعلیق تعلق و بازتعریف جایگاه اجتماعی فرد پیوند می‌خورد (Cresswell, 2006, P.10-13).

از منظر انتقادی، که با چرخش تحرک در علوم اجتماعی آغاز شد (Sheller & Urry, 2006)، «تحرک» پدیده‌ای خنثی نیست؛ بلکه همواره با الگوهای قدرت درآمیخته است. کرسول برای تبیین این موضوع، از مفهوم «صورت‌بندی‌های تحرک» (Mobility Formations) بهره می‌برد تا نشان دهد که چگونه قوانین و گفت‌وگوها تعیین می‌کنند که حرکت چه کسانی در جامعه مشروع و ارزشمند، و حرکت چه کسانی خطرناک یا حاشیه‌ای تلقی می‌شود (Cresswell, 2010). در امتداد این نگاه، مفهوم «عدالت تحرک» (Mobility Justice) شکل گرفت. این مفهوم که ریشه در عدالت فضایی دارد، به توزیع عادلانه فرصت‌ها، «حق حرکت کردن» و «حق ماندن» می‌پردازد و نشان می‌دهد که عواملی چون طبقه، نژاد و جنسیت چگونه دسترسی افراد به فضاهای زیستی را محدود یا تسهیل می‌کنند (Sheller, 2018).

پیشینه پژوهش

یکی از پیش‌فرض‌های این پژوهش، نگاه به قرآن به‌مثابه متنی با قلمرو موضوعی گسترده است که در آن، مفاهیمی چون حرکت، سیر و هجرت، نه صرفاً در بعد فیزیکی، بلکه در لایه‌های معنوی، تاریخی و کیهانی نیز قابل تأمل‌اند. در همین راستا، کریمی (۱۳۸۷) در مقاله «قلمرو موضوعی قرآن از دیدگاه قرآن» با تأکید بر رویکرد درون‌متنی نشان داده است که قرآن خود را «بیان‌کننده همه چیز» معرفی می‌کند و گستره موضوعی آن، تنها از طریق بازگشت به آیات قرآن قابل کشف است. این دیدگاه مبنای روش‌شناختی این پژوهش را تشکیل می‌دهد؛ چراکه به‌جای تحمیل چهارچوب‌های بیرونی، بر تبیین قرآن از خود مفاهیم - از جمله حرکت - اتکا دارد.

در رویکرد بینارشته‌ای مطالعات تحرک، دین دیگر صرفاً مجموعه‌ای از باورهای ایستا تلقی نمی‌شود؛ بلکه پدیده‌ای است که در بستر جابه‌جایی‌ها شکل می‌گیرد. پیشگامانی چون توماس توپید در اثر تحسین‌برانگیز خود با عنوان عبور و سکونت (Tweed, 2006) نشان دادند که ادیان ذاتاً با پویایی، عبور از مرزهای جغرافیایی و فرهنگی، و ساختن زیست‌بوم‌های معنایی در حال حرکت سروکار دارند و مناسکی چون زیارت یا پدیده مهاجرت مذهبی، تجلی این پویایی هستند.

با وجود این تحول پارادایمی در دین‌پژوهی معاصر، مرور نظام‌مند پیشینه پژوهش در حوزه «مطالعات اسلامی و قرآنی» نشان‌دهنده غلبه رویکردهای سنتی و تک‌بعدی به مقوله جابه‌جایی است. ادبیات موجود در این حوزه را می‌توان عمدتاً در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۱. خوانش‌های تاریخی و فقهی از «هجرت»: بخش زیادی از پژوهش‌های اسلامی مفهوم تحرک را به پدیده «هجرت» (به‌ویژه هجرت پیامبر اکرم ﷺ از مکه به مدینه) تقلیل داده‌اند. این دسته از مطالعات، غالباً پیامدهای تاریخی، دولت‌سازی در صدر اسلام یا احکام فقهی مرتبط با جابه‌جایی مسلمانان میان «دارالاسلام» و «دارالکفر / دارالحرب» را بررسی کرده و کمتر به وجوه وجودی و مناسبات قدرت در خودِ عمل جابه‌جایی پرداخته‌اند (Masud, 1990).

۲. خوانش‌های عرفانی و استعاره‌ای از «سفر»: دسته دوم پژوهش‌ها مفهوم حرکت را از قالب فیزیکی و جغرافیایی خارج کرده و به ساحت استعاره‌ای و درونی برده‌اند. در این متون، «سیر و سلوک»، «سفر آفاقی و انفسی» و مراتب کمال انسانی برجسته شده که - اگرچه در جای خود ارزشمند است - با مفهوم جامعه‌شناختی «تحرک» و واقعیت‌های انضمامی جابه‌جایی انسانی فاصله دارد (Eickelman & Piscatori, 1990).

۳. مطالعات جامعه‌شناختی مهاجرت (دیاسپورای) مسلمانان: در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی درباره مهاجرت مسلمانان، پناهجویی و شکل‌گیری هویت‌های فراملی (Transnational) در جوامع غربی انجام شده است (Mandaville, 2001; Phan, 2016). با این حال موضوع این مطالعات، «مسلمانان معاصر» و شرایط زیست آنهاست، نه بررسی و استخراج هندسه مفهومی «قرآن کریم» به‌عنوان یک متن پایه.

بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که یک «خلاء معرفتی» جدی در مطالعات قرآنی وجود دارد: تا کنون متن قرآن کریم به‌مثابه یک کل منسجم، از منظر لنزهای تحلیلی پارادایم معاصر «مطالعات تحرک» مورد خوانش نظام‌مند قرار نگرفته است. قرآن کریم سرشار از روایت‌ها و مفاهیمی درباره گونه‌های مختلف جابه‌جایی است؛ از سفرهای تجاری و اکتشافی (سَبَرُوا فِي الْأَرْضِ) گرفته تا آوارگی‌های اجباری و اخراج مبتنی بر ستم (أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ). همچنین قرآن به محدودیت‌های تحرک و کسانی که از حق جابه‌جایی محروم مانده‌اند (مستضعفینی که لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) توجه ویژه‌ای دارد.

با این همه، تا کنون گونه‌شناسی منسجمی از این آیات بر مبنای کلیدواژگان مدرنی چون «صورت‌بندی‌های تحرک» (Cresswell, 2010) و «عدالت تحرک» (Sheller, 2018) ارائه نشده است. ما هنوز به‌طور روشمند نمی‌دانیم که ساختار گفتمانی قرآن چگونه الگوهای قدرت در جابه‌جایی را تبیین می‌کند؛ چه عواملی حرکت را مشروع یا نامشروع می‌سازند؛ و عدالت فضایی در توزیع حق حرکت یا حق ماندن، چگونه در این متن مقدس صورت‌بندی می‌شود.

پژوهش حاضر به‌منظور پاسخگویی به این خلاء علمی شکل گرفته است. این مطالعه با پرهیز از تقلیل‌گرایی تاریخی یا فقهی، تمرکز خود را منحصر بر خوانش متن قرآن کریم با رویکرد میان‌رشته‌ای قرار داده است تا نشان

دهد که چگونه کاربست مفاهیم مدرن مطالعات تحرک می‌تواند ابعاد پنهان معنایی، عاطفی و عدالت‌محور هجرت، آوارگی و جابه‌جایی فضایی را در این متن آشکار سازد.

۱. گونه‌شناسی «حرکت» در قرآن

برای درک عمیق‌تر رویکرد قرآن به پدیده تحرک، نیازمند صورت‌بندی و دسته‌بندی انواع جابه‌جایی‌ها در این متن مقدس هستیم. گونه‌شناسی حرکت در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی جابه‌جایی انسان را به‌عنوان یک پدیده یکپارچه، تک‌بعدی و خنثی در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه طیف متنوعی از تحرک‌ها را با انگیزه‌ها، کارکردها و پیامدهای متفاوت ترسیم می‌کند. در این نظام معنایی، تحرک بسان طیفی است که یک سوی آن حرکات ارادی، کمال‌گرا و معرفت‌شناسانه (مانند سیر در آفاق و هجرت در راه خدا) قرار دارد و در سوی دیگر آن، جابه‌جایی‌های اجباری، مبتنی بر ستم و سلب‌کننده حق سکونت (مانند اخراج، آوارگی و تبعید) جای می‌گیرد. بخش پیش رو می‌کوشد تا با کاربست مفاهیم مطرح‌شده در پارادایم مطالعات تحرک، مهم‌ترین گونه‌های جابه‌جایی در قرآن را شناسایی کند و نشان دهد که چگونه ابعاد مادی، عاطفی و مناسبات قدرت در هر یک از این گونه‌ها مفصل‌بندی شده‌اند.

۱-۱. حرکت فیزیکی و سیر در زمین

در قرآن، «حرکت» صرفاً یک پدیده فیزیکی نیست؛ بلکه تجربه‌ای بدنمند است که وضعیت بدن و اعمال جسمانی در آن بر کمال نفس و سیر معنوی انسان تأثیرگذار است. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که قرآن به رابطه علی میان حالات بدنی و تحولات نفسانی توجه دارد؛ بدین معنا که حرکت در زمین (سیر فی الارض) نه تنها جابه‌جایی مکانی، بلکه بستری برای تکامل روحی و شناختی انسان است (ن.ک: تشکری صالح و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۲۷-۴۴). این دیدگاه، فهم چندبعدی حرکت در قرآن را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که جسم و نفس در مسیر کمال، از هم جدایی‌ناپذیرند.

قرآن در موارد متعددی مؤمنان را به «سیر در زمین» دعوت می‌کند. این دعوت به‌صورت امر صریح بیان شده است: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (نمل: ۶۹) و «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت: ۲۰). تکرار این ساختار زبانی در چهار موضع از قرآن (انعام: ۱۱؛ نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰؛ روم: ۴۲) نشان می‌دهد که «سیر در زمین» در منطق قرآنی صرفاً توصیه‌ای اخلاقی یا عملی فرعی نیست؛ بلکه روشی برای دستیابی به معرفت تلقی می‌شود. نکته‌ای که در ساختار این آیات اهمیت دارد، پیوند مستقیم میان امر به حرکت (سیروا) و امر به مشاهده و تأمل (فانظروا) است. این هم‌نشینی زبانی نشان می‌دهد که حرکت فیزیکی در قرآن هدفی مستقل و خودبسنده ندارد؛ بلکه ابزاری است برای گشودن افق ادراک و دستیابی به بصیرت. به بیان دیگر، در منطق معرفتی قرآن، حرکت بدون مشاهده و تأمل، حرکتی ناقص تلقی می‌شود.

موضوع «نگاه» در این آیات نیز یکسان نیست و هر یک به حوزه‌ای متفاوت از شناخت اشاره دارد. در آیه ۶۹

سوره نمل، مخاطب به مشاهدۀ «عاقبت مجرمان» فراخوانده می‌شود که دلالت بر تأمل در سرنوشت تاریخی اقوام و تمدن‌های گذشته دارد؛ درحالی‌که در آیه ۲۰ سوره عنکبوت، موضوع نگاه، «چگونگی آغاز خلقت» است که به شناخت نظام طبیعی و نظم آفرینش اشاره می‌کند. این گوناگونی نشان می‌دهد که سیر در زمین در قرآن، هم بعد تاریخی دارد (عبرت‌آموزی از سرگذشت جوامع پیشین) و هم بعد طبیعی و کیهانی (درنگ دوباره در خصوص نظام آفرینش و ساختار جهان).

مفسران نیز این آیات را در چهارچوبی معرفتی تفسیر کرده‌اند. طبری (م. ۳۱۰ق) در جامع‌البیان ذیل آیه «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت: ۲۰) توضیح می‌دهد که مقصود از این فرمان، مشاهدۀ آثار اقوام گذشته و تأمل در سرنوشت آنان است تا انسان از این مشاهدۀ عبرت‌گيرد (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۸، ص ۵۷۴). ابن‌کثیر (م. ۷۷۴ق) در تفسیر القرآن‌العظیم این آیه را دعوتی به تأمل در قدرت الهی می‌داند و تأکید می‌کند که سیر در زمین، انسان را به شناخت نشانه‌های الهی در تاریخ و طبیعت رهنمون می‌سازد (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۲۷۴). قرطبی (م. ۷۱ق) در الجامع لأحكام القرآن نیز از این آیه مشروعیت سفر برای کسب معرفت را برداشت کرده، آن را با سفر برای طلب علم مقایسه می‌کند (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۳، ص ۳۴۳).

در میان مفسران معاصر، علامه طباطبائی در المیزان فی تفسیر القرآن تأکید می‌کند که دعوت قرآن به «سیر در زمین»، در واقع نوعی استدلال تجربی است. به‌نظر او، قرآن انسان را به مشاهدۀ مستقیم واقعیت‌های تاریخی و طبیعی فرامی‌خواند و معرفت دینی را تنها به نقل و روایت محدود نمی‌کند؛ بلکه تجربه و مشاهدۀ را نیز در روند شناخت دخیل می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۱۲۴). ابن‌رویگرد نشان می‌دهد که از منظر قرآن، مشاهدۀ جهان و تأمل در آثار تاریخی می‌تواند راهی برای فهم حقیقت و شناخت قدرت الهی تلقی شود. شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) نیز در التبیان فی تفسیر القرآن بر این نکته تأکید می‌کند که این آیات انسان را به اندیشیدن فرامی‌خوانند و سیر در زمین را مقدمه‌ای برای تحقق چنین تفکری می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۹۳).

۱-۱-۱. سفر تجاری و اقتصادی

آیه ۱۰۱ سوره نساء می‌فرماید: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ». ساختار زبانی این آیه با به‌کارگیری تعبیر «ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» به نوعی حرکت هدفمند اشاره دارد. در ادبیات قرآنی، «ضرب فی الأرض» به‌طور رایج برای توصیف جابه‌جایی‌هایی استفاده می‌شود که با مقاصد اقتصادی، کسب روزی یا سفرهای تجاری پیوند دارند؛ چنان‌که در آیه «وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (مزل: ۲۰) نیز این پیوند به‌روشنی دیده می‌شود. بدین ترتیب، قرآن نوع خاصی از تحرک - یعنی جابه‌جایی برای تأمین معاش - را نه تنها به رسمیت می‌شناسد، بلکه آن را در چهارچوب احکام عبادی مورد توجه قرار می‌دهد.

جمله «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» نشان می‌دهد که این نوع تحرک در ساختار دینی اسلام با

تسهیلات ویژه همراه شده است. «قصر نماز» به عنوان یک حکم تخفیفی نشانه آن است که انجام عبادات در شرایط سفر باید با مقتضیات حرکت هماهنگ شود. به بیان دیگر، قرآن تحرک انسان را پدیده‌ای عادی، طبیعی و جزء جدایی‌ناپذیر حیات اجتماعی می‌داند و در پاسخ به آن، ساختار عبادی را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که مانع تحرک مشروع انسان نباشد.

فخر رازی در مفاتیح‌الغیب با رویکردی کلامی - عقلی، این آیه را نشان‌دهنده رحمت الهی به مسافران می‌داند و در این راستا تأکید می‌کند که حکم قصر نماز شامل هر سفر مشروع و عقلایی می‌شود و اختصاص به نوع خاصی از سفر ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۱ و ۱۶۴).

ابن عاشور در التحریر و التنویر با رویکردی مقاصدی - اجتماعی، این آیه را گواهی بر سازگاری اسلام با واقعیت‌های اجتماعی انسان می‌داند؛ از نظر او، قرآن با تشریع این حکم نشان می‌دهد که دین نه تنها مانع جابه‌جایی انسانی نمی‌شود، بلکه تسهیل‌کننده آن است؛ زیرا نیاز به حرکت و سفر را از بنیادهای زندگی بشری می‌شمارد (ابن عاشور، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۷۴).

طبرسی در مجمع‌البیان با تفصیل بیشتری به شرایط قصر نماز می‌پردازد و در تبیین این آیه تصریح می‌کند که «ضرب فی الأرض» در این سیاق به معنای سفر هدفمند است، نه حرکت پراکنده و بدون مقصد (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۷۴). این نکته نشان می‌دهد که آنچه در قرآن مفروض گرفته شده، «تحرک سازمان‌یافته» است؛ نوعی حرکت که با برنامه، هدف و مقصد همراه است. علامه طباطبائی نیز در المیزان با نگاهی کل‌نگرتر بر این نکته تأکید می‌کند که تشریع احکام ویژه مسافر - از جمله قصر نماز - نشان می‌دهد که قرآن تحرک را جزء طبیعی حیات انسانی دانسته و برای آن ساختاری دینی فراهم کرده است. از نظر او، احکام سفر در قرآن سازوکاری برای تعادل میان زندگی متحرک و التزامات عبادی فراهم می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق، ج ۵، ص ۶۱).

۱-۲. هجرت به عنوان فریضه دینی

۱-۲-۱. نابرابری در دسترسی به هجرت

آیات ۹۷ تا ۹۹ سوره نساء از بنیادی‌ترین بیانات قرآن درباره «هجرت» و جایگاه آن در نظام اخلاقی و حقوقی اسلام را ارائه می‌دهد. آیه نخست چنین است:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء: ۹۷).

ساختار آیه از حیث ادبی و روایی قابل توجه است: آیه یک گفت‌وگوی بازخواست‌گرانه میان فرشتگان و گروهی از انسان‌ها را بازسازی می‌کند؛ کسانی که هنگام مرگ در وضعیتی ملامت‌وار قرار گرفته‌اند. سؤال نخست فرشتگان (فیم کنتم)، در واقع پرسشی درباره ماهیت وضعیت اخلاقی و اجتماعی آنان است. پاسخ افراد این است که مستضعف

بودیم؛ اما فرشتگان این پاسخ را نمی‌پذیرند و با پرسشی انتقادی می‌گویند: آیا زمین خدا گسترده نبود تا در آن هجرت کنید؟

این ساختار گفت‌وگو محور گواه این است که هجرت در منطق قرآن صرفاً یک انتخاب شخصی یا توصیه اخلاقی نیست؛ بلکه تکلیفی دینی است که در صورت امکان، ترک آن مصداق ظلم به نفس و نوعی تقصیر اخلاقی تلقی می‌شود. به تعبیر آیه، کسانی که توان هجرت داشته، اما خود را در وضعیت آسیب‌پذیر نگاه داشته‌اند، در حقیقت، «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» هستند؛ یعنی با انتخابی آگاهانه، خود را در محیطی نگه داشته‌اند که مانع رشد معنوی و آزادی دینی آنان بوده است.

در سنت تفسیری، این آیه به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم روایاتی نقل می‌کند که این آیه دربارهٔ کسانی نازل شد که در مکه ماندند، با اینکه توان هجرت داشتند و در نهایت در جنگ بدر در صف مشرکان کشته شدند. او نتیجه می‌گیرد که آیه بر وجوب هجرت از سرزمینی دلالت دارد که در آن امکان اجرای دین وجود ندارد (ابن کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۸). سیوطی نیز در الدر المنثور مجموعه‌ای از روایات را نقل می‌کند که نشان می‌دهد حکم هجرت تا پایان عمر پیامبر ﷺ امری واجب بود؛ یعنی هجرت، نه فقط یک کنش فردی، بلکه یک وظیفهٔ جمعی برای پاسداری از ایمان و هویت دینی تلقی می‌شد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۵۵). علامه طباطبائی در المیزان تفسیری عمیق‌تر ارائه می‌کند: تعبیر «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» به معنای کسانی است که با ماندن در محیط کفر و استضعاف، خود را از امکان رشد معنوی، آزادی در عبادت و حیات سالم دینی محروم کرده‌اند. از نظر طباطبائی، هجرت در قرآن حرکتی وجودی و تحولی است. جابه‌جایی، صرفاً مکانی نیست؛ بلکه نوعی گذار از «محیط ظلم» به «محیط رشد» است؛ حرکتی که در هر دورهٔ تاریخی معنا و مصداق خاص خود را دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۱۶۲).

۲-۱. هجرت و هویت‌سازی

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (انفال: ۷۴). این آیه نشان می‌دهد که هجرت در قرآن سازندهٔ هویت است. «مهاجر» و «انصار» دو هویت بنیادین جامعهٔ اسلامی اولیه‌اند که هر دو از طریق حرکت یا پذیرش حرکت تعریف می‌شوند. نکتهٔ قابل توجه این است که هویت «انصار» نیز از طریق نسبت با حرکت تعریف می‌شود: آنان کسانی هستند که «پناه دادند و یاری کردند»؛ یعنی هویت آنان در واکنش به حرکت دیگران شکل گرفته است.

در سنت تفسیری، این آیه از دو منظر متمایز مورد بررسی قرار گرفته است. ابن عاشور در التحرير والتنویر بر این نکته تأکید می‌کند که آیه نشان می‌دهد ایمان واقعی با عمل - و به‌ویژه با هجرت - اثبات می‌شود. از نظر او، ترتیب آیه معنادار است: ابتدا ایمان، سپس هجرت، سپس جهاد؛ و این ترتیب نشان می‌دهد که هجرت مرحله‌ای ضروری

در مسیر تکامل دینی است (ابن عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶۴). علامه طباطبائی در *المیزان* این آیه را در بستر نظریه «ولایت» تفسیر می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که پیوند میان مهاجران و انصار نوعی «ولایت» - یعنی پیوند عمیق اجتماعی و دینی - است که از طریق حرکت مشترک شکل می‌گیرد. این تفسیر، هجرت را نه صرفاً جابه‌جایی فردی، بلکه عملی جمعی و بنیان‌گذار جامعه می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۹، ص ۱۴۱).

۱-۳. حرکت معنوی و سیر و سلوک

۱-۳-۱. حرکت وجودی انسان به‌سوی خدا

آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) یکی از عمیق‌ترین بیانات قرآن درباره ماهیت حرکت در حیات انسانی است. واژه «کادح» در زبان عربی از ریشه «کدح» گرفته شده و به تلاشی پیوسته و همراه با رنج و کوشش اشاره دارد. در این آیه، انسان موجودی تصویر می‌شود که در مسیری دائمی و اجتناب‌ناپذیر به‌سوی پروردگار خویش در حرکت است. ساختار تأکیدی جمله - به‌ویژه ترکیب «کدحاً» و سپس نتیجه قطعی «فملاقیه» - نشان می‌دهد که این حرکت، نه یک احتمال، بلکه سرنوشتی حتمی برای انسان است. بدین ترتیب، قرآن حیات انسانی را نوعی فرایند مستمر از تلاش و حرکت می‌بیند که نهایت آن، مواجهه با خداوند است. تفاوت انسان‌ها در اصل این حرکت نیست؛ بلکه در کیفیت آن است: برخی این مسیر را آگاهانه، هدفمند و در جهت رشد طی می‌کنند و برخی دیگر بدون آگاهی و در وضعیتی سرگردان در همان مسیر قرار دارند.

در سنت تفسیری، این آیه غالباً به‌عنوان توصیفی از «سفر وجودی انسان» فهمیده شده است. فخر رازی در *مفاتیح الغیب* بر این نکته تأکید می‌کند که «کادح» به کسی گفته می‌شود که با تمام توان و قوای خود در حال تلاش است؛ تلاشی که هم بعد جسمانی دارد و هم بعد روحانی. از نظر او بر طبق این آیه، زندگی انسان، در حقیقت سفری است که مقصد نهایی آن «لقاء الله» است و این تفسیر، حیات انسانی را به‌صورت فرایندی پویا و در حال حرکت ترسیم می‌کند، نه وضعیتی ایستا (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۰۰). ابن عاشور در *التحریر والتنویر* نیز بر جنبه رنج و دشواری در واژه «کدح» تأکید می‌کند و می‌نویسد: این واژه در زبان عربی برای حرکتی به‌کار می‌رود که با زحمت و فرسایش همراه است؛ بنابراین آیه نشان می‌دهد که مسیر حیات انسانی - به‌ویژه در بعد معنوی - مسیری آسان و بی‌چالش نیست؛ بلکه با تلاش، تجربه و آزمون‌های گوناگون همراه است (ابن عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۱۶).

علامه طباطبائی در *المیزان* این آیه را یکی از مهم‌ترین آیات قرآن در تبیین هستی‌شناسی انسان می‌داند و استدلال می‌کند که تعبیر «كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ» نشان می‌دهد حرکت به‌سوی خداوند امری ذاتی و درونی در وجود انسان است، نه امری بیرونی یا تحمیلی. به بیان دیگر، انسان در ساختار وجودی خود در حال حرکت به‌سوی مبدأ خویش است و این حرکت در تمام لحظات زندگی جریان دارد. طباطبائی این معنا را با مفهوم گسترده‌تر «رجوع الی الله» که در آیات متعددی از قرآن مطرح شده است، پیوند می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها انسان، بلکه کل نظام هستی در

فرایندی مستمر از بازگشت به سوی خداوند قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۲۴۰). از این منظر، حرکت در قرآن صرفاً پدیده‌ای جغرافیایی یا اجتماعی نیست؛ بلکه در عمیق‌ترین سطح، یک حقیقت وجودی و کیهانی است که در ساختار آفرینش ریشه دارد.

۲-۳-۱. توبه به عنوان بازگشت

مفهوم توبه در قرآن، ساختاری حرکتی دارد. آیه «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور: ۳۱) یکی از روشن‌ترین نمونه‌های بیان قرآنی از حرکت معنوی در حیات انسانی است. واژه «توبه» از ریشه «تَوَبَّ» به معنای بازگشتن است و در کاربرد قرآنی، به حرکت بازگشتی انسان از وضعیت انحراف، غفلت یا معصیت به سوی مسیر الهی اشاره دارد. بدین ترتیب، توبه در قرآن صرفاً یک حالت درونی یا احساس پشیمانی نیست؛ بلکه فرایندی پویا و حرکتی است که انسان را از دوری به نزدیکی، از انحراف به استقامت و از غفلت به آگاهی منتقل می‌کند.

ساختار آیه نیز این معنا را تقویت می‌کند. خطاب «يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» نشان می‌دهد که این فرمان صرفاً متوجه گناهکاران آشکار نیست؛ بلکه همه مؤمنان را دربرمی‌گیرد. افزون‌براین، قید «جَمِيعاً» بُعد جمعی این حرکت را برجسته می‌کند؛ به این معنا که توبه در منطق قرآن، تنها یک تجربه فردی نیست؛ بلکه نوعی حرکت اصلاحی در سطح جامعه ایمانی نیز به‌شمار می‌رود. جامعه مؤمنان به‌طور جمعی به بازگشت، اصلاح و تجدید مسیر دعوت می‌شوند و همین امر نشان می‌دهد که اصلاح معنوی در قرآن واجد بعد اجتماعی و جمعی است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵، ص ۱۱۱).

فخر رازی در مفاتیح‌الغیب با توجه به همین نکته می‌نویسد که تعبیر «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً» دلالت دارد بر اینکه هیچ کس بی‌نیاز از توبه نیست؛ حتی مؤمنان نیز همواره نیازمند بازگشت و اصلاح‌اند. او توبه را «رجوع از معصیت به طاعت» تعریف می‌کند و در ادامه تصریح دارد که این رجوع، تنها یک تغییر درونی نیست؛ بلکه هم بعد قلبی دارد و هم بعد عملی؛ یعنی توبه حقیقی زمانی تحقق می‌یابد که تحول در نیت، رفتار و جهت‌گیری زندگی انسان به‌صورت هم‌زمان رخ دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۳۷۰).

علامه طباطبائی در *المیزان* این مفهوم را در سطحی عمیق‌تر تحلیل می‌کند و توبه را نوعی «حرکت وجودی» می‌داند. از نظر او، انسان بر اساس فطرت الهی آفریده شده و مسیر طبیعی وجود او حرکت به سوی کمال و قرب الهی است. هنگامی که انسان مرتکب گناه می‌شود، در واقع از این مسیر فطری انحراف پیدا می‌کند؛ بنابراین توبه به معنای بازگشت به همان مسیر اصیل و طبیعی است. در این چهارچوب، توبه نه یک حرکت تصنعی یا تحمیلی، بلکه بازگشت به جهت‌گیری بنیادین وجود انسان است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵، ص ۱۱۳).

۴-۱. حرکت اجتماعی - تاریخی

۴-۱-۱. نقش سنت‌های الهی در حرکت تمدن‌ها

مفهوم آیه «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: ۶۲) یکی از کلیدی‌ترین بیانات قرآنی درباره قانونمندی تحولات

تاریخی است. مفهوم «سنت الله» در قرآن به الگوها و قوانین ثابت الهی اشاره دارد که بر جریان تاریخ و سرنوشت جوامع انسانی حاکم‌اند. این قوانین بیانگر آن‌اند که تحولات تاریخی و سرنوشت اقوام صرفاً محصول تصادف یا رویدادهای پراکنده نیست؛ بلکه در چهارچوب قواعدی پایدار و قابل شناسایی رخ می‌دهد.

در بسیاری از آیات قرآن، این سنت‌ها در قالب سرگذشت اقوام پیشین بیان می‌شوند. قرآن به‌صراحت از سقوط و نابودی جوامعی سخن می‌گوید که در مسیر ظلم، فساد یا انکار حقیقت پافشاری کردند (اعراف: ۳۴ و ۹۶-۱۰۲؛ هود: ۱۰۲)؛ در مقابل، بقا و تمکین در زمین را پیامد ایمان و تقوا معرفی می‌کند؛ هرچند این رابطه همیشه فوری و مستقیم نیست (اعراف: ۹۶؛ نور: ۵۵). بدین ترتیب، چنان‌که علامه طباطبائی با بررسی آیات قرآن به‌تفصیل نشان داده است، قرآن چهارچوبی برای فهم حرکت تمدن‌ها بر اساس قوانین الهی و اخلاقی ارائه می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۸۵).

در سنت تفسیری، «سنت الله» غالباً به مجموعه‌ای از قوانین تغییرناپذیر در تاریخ بشر تفسیر شده است. ابن‌عاشور در *التحریر والتنبؤ* توضیح می‌دهد که مراد از سنت الهی قواعد ثابتی است که خداوند در نظام تاریخ و جامعه قرار داده است؛ قواعدی که تغییرپذیر نیستند و در همهٔ زمان‌ها و جوامع به‌طور یکسان عمل می‌کنند؛ به‌تعبیر او، هر جامعه‌ای که شرایط و عوامل سقوط را در خود فراهم کند، سرنوشتی مشابه اقوام پیشین خواهد یافت و از این منظر، آیه بر ثبات و استمرار قوانین الهی در تاریخ تأکید دارد و نشان می‌دهد که تجربه‌های تاریخی قابلیت تعمیم و عبرت‌آموزی دارند (ابن‌عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۱۰).

طبری در *جامع البیان* این آیه را در بستر تاریخی آن - یعنی هشدار به مشرکان مکه - تفسیر می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که قرآن با یادآوری سرنوشت اقوام پیشین به مخاطبان معاصر خود هشدار می‌دهد که قوانین الهی در تاریخ تغییر نمی‌کند؛ بنابراین اگر آنان همان مسیر اقوام گذشته را دنبال کنند، با همان پیامدها نیز روبه‌رو خواهند شد. در این تفسیر، سنت الهی به‌مثابهٔ الگویی تکرارشونده در تاریخ درک می‌شود که میان گذشته و حال پیوند برقرار می‌کند (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۲۰، ص ۳۲۵).

علامه طباطبائی در *المیزان* تحلیلی فلسفی‌تر از این مفهوم ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که تعبیر «سنت الله» نشان می‌دهد تاریخ بشر از نوعی قانونمندی درونی برخوردار است که در اراده و حکمت الهی ریشه دارد؛ بالاین‌حال این قانونمندی به‌معنای جبر تاریخی نیست؛ بلکه بیانگر آن است که کنش‌ها و انتخاب‌های جمعی انسان‌ها در چهارچوبی قانونمند پیامدهای معینی به‌دنبال دارند و از این منظر، حرکت تاریخ حاصل تعامل میان ارادهٔ انسانی و قوانین الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۳۴۱).

بدین ترتیب، مفهوم «سنت الله» را می‌توان یکی از مهم‌ترین مبانی قرآنی برای فهم پویایی و جهت‌مندی حرکت تمدن‌ها دانست؛ مفهومی که نشان می‌دهد تاریخ، نه مجموعه‌ای از رخداد‌های پراکنده، بلکه فرایندی قانونمند و معنادار است که در آن، سرنوشت جوامع با انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌های اخلاقی آنان پیوند خورده است.

۲-۴-۱. آوارگی، نتیجه انحراف از مسیر حق

آیه ۱۰۴ سورة اسراء (وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا)، به یکی از ابعاد مهم حرکت در تاریخ اقوام، یعنی جابه‌جایی و پراکندگی اجباری، اشاره دارد. واژه «لَفِيفًا» در زبان عربی به گروه‌هایی درهم‌آمیخته از مردم اشاره دارد که از مکان‌های مختلف گرد می‌آیند. این مفهوم، ابعاد جامعه‌شناختی و تاریخی پراکندگی و گرد هم آمدن اجباری اقوام را در بستر تاریخی بنی‌اسرائیل برجسته می‌سازد و زمینه را برای درک پدیده‌هایی چون اختلاط فرهنگی در جوامع انسانی فراهم می‌کند. این تعبیر، تصویری از پراکندگی گسترده و سپس گرد آمدن گروه‌های متنوع انسانی را ارائه می‌دهد. این آیه غالباً در پیوند با تاریخ بنی‌اسرائیل فهم شده است. ابن‌کثیر در تفسیر القرآن العظیم شرح می‌دهد که پراکندگی بنی‌اسرائیل در سرزمین‌های گوناگون نتیجه مستقیم نافرمانی‌ها و سرپیچی‌های آنان از فرمان‌های الهی بود و از نظر او، این پراکندگی تاریخی نمونه‌ای از تحقق وعده‌ها و هشدارهای الهی در سرنوشت اقوام است (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۲۵).

قرطبی نیز در الجامع لأحكام القرآن بر جنبه عبرت‌آموز این روایت تأکید می‌کند و بر این نکته پای می‌فشارد که آیه تنها گزارشی تاریخی درباره بنی‌اسرائیل نیست؛ بلکه هشدار برای همه جوامع انسانی است که رفتارهای جمعی آنان می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای در سرنوشت تاریخی‌شان داشته باشد؛ از جمله پراکندگی، آوارگی و از دست دادن استقرار سرزمینی (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۳، ص ۳۸۰).

طبرسی در مجمع البیان این آیه را در پیوند با مجموعه آیات سورة اسراء تحلیل می‌کند و استدلال می‌آورد که قرآن در این بخش روایتی منسجم از حرکت تاریخی بنی‌اسرائیل ارائه می‌دهد؛ از مرحله استقرار در زمین (اسکنوا الأرض) گرفته تا مرحله پراکندگی و سرانجام گرد آمدن دوباره آنان. در این خوانش، حرکت قوم بنی‌اسرائیل در طول تاریخ به‌صورت فرایندی پویا و چندمرحله‌ای ترسیم می‌شود که شامل استقرار، پراکندگی و بازگشت است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۶۸۰).

علامه طباطبائی در المیزان این آیه را با مفهوم «وعده الهی» پیوند می‌دهد و استدلال می‌کند که تحولات تاریخی اقوام در قرآن در چهارچوب طرحی الهی و هدفمند قرار دارند. از نظر او، تعبیر «جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا» نشان می‌دهد که حتی حرکت‌های گسترده جمعیتی - از پراکندگی تا گرد آمدن - در نهایت در چهارچوب اراده و تدبیر الهی معنا می‌یابند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۲۲۰).

بدین ترتیب، این آیه نمونه‌ای از آن است که چگونه قرآن حرکت‌های جمعی و گاه اجباری اقوام را در چهارچوب قانونمندی تاریخی و وعده‌های الهی تفسیر می‌کند.

۵-۱. حرکت کیهانی

۱-۵-۱. حرکت منظم اجرام آسمانی

آیات «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (یس: ۳۸) و «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ

سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) تصویری جامع از حرکت در سطح کیهانی ارائه می‌کنند. در این آیات، حرکت اجرام آسمانی، نه به صورت پدیده‌ای تصادفی، بلکه به عنوان بخشی از نظم دقیق و هماهنگ در ساختار جهان توصیف شده است. دو ویژگی اساسی در این توصیف برجسته است: نخست، جهت‌مندی و نظم در حرکت (مُسْتَقَرِّ لَهَا)؛ و دوم، هماهنگی و توازن در حرکت‌های متعدد کیهانی (كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ). بدین ترتیب، قرآن حرکت خورشید، ماه و دیگر اجرام آسمانی را در قالب نظامی هماهنگ و قانونمند ترسیم می‌کند که بیانگر حکمت و تدبیر الهی است.

واژه «مُسْتَقَرِّ» در این آیه به قرارگاه یا نقطه تعیین‌شده‌ای اشاره دارد که حرکت خورشید به سوی آن جریان دارد. مفسران در تبیین معنای دقیق این واژه دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. فخر رازی در مفاتیح الغیب چند احتمال را بررسی می‌کند: «مستقر» می‌تواند به معنای پایان زمانی حرکت خورشید در پایان جهان باشد؛ یا به نقطه‌ای معین در ساختار آسمان اشاره داشته باشد؛ یا به مرحله‌ای از حرکت خورشید در مدار خود، مانند نقطه اوج یا نقطه خاصی در مسیر آن، به نظر او، صرف نظر از اختلاف در تفسیر جزئیات، آیه به روشنی بر وجود نظم و قانونمندی دقیق در حرکت اجرام آسمانی دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۷۵).

در آیه بعد، تعبیر «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» تصویری پویا از حرکت کیهانی ارائه می‌دهد. واژه «فَلَك» به مدار یا مسیر گردش اجرام آسمانی اشاره دارد، و فعل «يَسْبَحُونَ» که در اصل برای شنا کردن به کار می‌رود، حرکت روان، پیوسته و بدون اصطکاک را تداعی می‌کند. این تصویر زبانی، نوعی حرکت هماهنگ و موزون را به ذهن می‌آورد که در آن هر جرم آسمانی در مسیر خاص خود جریان دارد. ابن عاشور در التحریر والتنویر این تعبیر را یکی از دقیق‌ترین توصیفات قرآنی از حرکت اجرام آسمانی می‌داند و اشاره می‌کند که این تصویر با فهم‌های علمی معاصر از حرکت مداری اجرام آسمانی سازگار است؛ زیرا هر جرم در مدار مشخصی حرکت می‌کند، بدون آنکه در مسیر دیگری مداخله کند (ابن عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۳۰).

از این منظر، حرکت کیهانی در قرآن صرفاً پدیده‌ای فیزیکی نیست؛ بلکه بخشی از نظم معنوی و الهی جهان به شمار می‌رود؛ نظمی که در آن همه موجودات در چهارچوب تقدیر الهی در حرکت‌اند.

۲-۵-۱. حرکت در قیامت

آیات «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» (طور: ۹-۱۰) یکی از توصیف‌های قرآنی از تحولات بنیادین کیهانی در آستانه قیامت را ارائه می‌کنند. در این آیات، حرکت به شکلی کاملاً متفاوت با نظم کیهانی جهان کنونی ترسیم می‌شود. درحالی که در آیاتی مانند «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) حرکت اجرام آسمانی به صورت هماهنگ و منظم توصیف شده است، در اینجا آسمان دچار نوعی حرکت آشوبناک و اضطراب‌آمیز می‌شود (تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا). واژه «مَوْر» در زبان عربی به معنای حرکت شدید، لرزان و بی‌ثبات است؛ حرکتی همراه با اضطراب و تلاطم. بدین ترتیب، آیه تصویری از فروپاشی نظم کیهانی موجود ارائه می‌دهد.

در ادامه، آیه «وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» بر دگرگونی بنیادی دیگری تأکید می‌کند: کوه‌ها که در تجربهٔ انسانی نماد ثبات، استواری و سکون‌اند، در آن روز به حرکت درمی‌آیند. این تصویر نشان می‌دهد که حتی پایدارترین عناصر جهان طبیعی نیز در قیامت دچار تحول می‌شوند. بنابراین، آیات سورهٔ طور حرکتی را توصیف می‌کنند که نه در چهارچوب نظم جاری جهان، بلکه در بستر فروپاشی آن نظم و گذار به مرحله‌ای نو از هستی رخ می‌دهد.

طبری در جامع البیان «تَمُورُ السَّمَاءِ مَوْرًا» را به حرکت شدید و اضطراب‌آمیز آسمان در روز قیامت تفسیر می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که این حرکت نشانه‌ای از عظمت و هول آن روز است؛ روزی که ساختار عادی جهان دچار دگرگونی می‌شود و نشانه‌های قدرت الهی به‌شکلی آشکارتر نمایان می‌گردد (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۲۷، ص ۲۵).

قرطبی در الجامع لأحكام القرآن بر معنای بلاغی این تصویر تأکید می‌کند و می‌نویسد: حرکت کوه‌ها در قیامت نشان می‌دهد که حتی پایدارترین عناصر طبیعت نیز در برابر قدرت الهی دگرگون می‌شوند؛ از این رو تصویر «سیرُ الْجِبَالِ» بیانگر شکسته شدن نظم تثبیت‌شدهٔ جهان و آغاز مرحله‌ای جدید از واقعیت کیهانی است (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۷، ص ۶۰).

طبرسی در مجمع البیان این آیات را در پیوند با مجموعه‌ای از آیات دیگر قرآن تحلیل می‌کند که دگرگونی‌های کیهانی در قیامت را توصیف می‌کنند؛ آیاتی که از حرکت کوه‌ها، شکافته شدن آسمان و دگرگونی زمین سخن می‌گویند. از نظر او، این آیات در کنار یکدیگر تصویری منسجم از تحولی فراگیر در ساختار جهان ارائه می‌دهند که با پایان نظم فعلی هستی همراه است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۵۰).

علامه طباطبائی در المیزان این آیات را نشانه‌ای از تحول بنیادین در ساختار هستی می‌داند و استدلال می‌کند که حرکت کوه‌ها در قیامت صرفاً به‌معنای جابه‌جایی مکانی نیست؛ بلکه بیانگر دگرگونی در ماهیت و نظام وجودی جهان است. در این چهارچوب، قیامت نه‌تنها پایان نظم طبیعی کنونی، بلکه آغاز مرحله‌ای تازه از واقعیت کیهانی است که قوانین و ساختار آن با جهان کنونی تفاوت اساسی دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۸).

قرآن کریم در دو بافت متفاوت، دو تصویر متضاد از حرکت کیهانی ارائه می‌دهد. در آیات ۳۸-۴۰ سورهٔ یس، حرکت اجرام آسمانی با واژگانی چون «تَجْرِي»، «فَلَكٌ» و «يَسْبَحُونَ» توصیف می‌شود؛ حرکتی روان، پیوسته و در مدارهای مشخص، که تعبیر «تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» آن را در چهارچوب نظم و حکمت الهی قرار می‌دهد. این آیات عبارت‌اند از: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرًا مَّنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۳۸-۴۰).

در مقابل، آیات ۹ و ۱۰ سورهٔ طور با واژگان «تَمُورٌ» و «سِيرُ الْجِبَالِ» تصویری کاملاً وارونه می‌سازند: آسمان می‌لرزد و کوه‌ها - که نماد ثبات‌اند - به حرکت درمی‌آیند. این آیات عبارت‌اند از: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا * وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» (طور: ۹-۱۰).

این تقابل صرفاً توصیفی نیست؛ بلکه معناشناختی است. نظم کیهانی سوره یس نشانه جهان در حال جریان است؛ جهانی که در آن هر چیز در جای خود و در مسیر خود حرکت می‌کند. آشوب کیهانی سوره طور نشانه پایان همان نظم است؛ لحظه‌ای که قوانین حاکم بر هستی کنونی منسوخ می‌شوند. علامه طباطبائی این تمایز را در قالب «تقدیر» در برابر «تحول وجودی» تحلیل می‌کند: اگر نظم یس جلوه اراده الهی در آفرینش است، آشوب طور جلوه همان اراده در پایان بخشیدن به آن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷، ص ۸۹؛ ج ۱۹، ص ۸).

بدین ترتیب، قرآن حرکت را در دو افق زمانی متمایز به تصویر می‌کشد: حرکت در درون نظم و حرکت در فروپاشی نظم؛ و هر دو را تجلی یک اراده می‌داند.

۲. «حرکت در قرآن» در پرتو «مطالعات تحرک»

مطالعات تحرک (Mobilities Studies) حوزه‌ای میان‌رشته‌ای است که از دهه ۲۰۰۰م با آثار اوری و شلر شکل گرفته است و هنوز معادل فارسی یکدستی در ادبیات پژوهشی ندارد. در این پژوهش، «مطالعات تحرک» به عنوان معادل پیشنهادی به کار می‌رود. «چرخش تحرکی» (Mobilities Turn) به عنوان تحولی بنیادین در علوم اجتماعی، نخستین بار با انتشار مقاله جریان ساز شلر و اوری (2006) با نام The New Mobilities Paradigm در مجله *Environment and Planning A* به شکلی جامع تبیین شد. این رویکرد در واکنش به آنچه اوری «متافیزیک ایستا» (sedentarist metaphysics) می‌نامد، شکل گرفت؛ یعنی گرایش سنتی علوم اجتماعی به تحلیل جامعه بر اساس واحدهای ایستا (مانند ملت، طبقه و نهاد)، بدون توجه کافی به نقش حرکت، جریان و تحرک در شکل دهی به نظم اجتماعی. اوری شرح می‌دهد که جوامع مدرن اساساً از طریق شبکه‌هایی از تحرک‌های به هم پیوسته سازمان می‌یابند و در نتیجه، «تحرک» باید به یکی از مفاهیم محوری تحلیل اجتماعی تبدیل شود، نه پدیده‌ای حاشیه‌ای (Urry, 2007, P.8-9).

در این رویکرد، حرکت صرفاً جابه‌جایی فیزیکی از نقطه‌ای به نقطه دیگر نیست؛ بلکه پدیده‌ای چندبعدی است که هم‌زمان ابعاد مادی، نمادین، تجربی و روابط قدرت را دربرمی‌گیرد (Sheller & Urry, 2006). این دو محقق تأکید می‌کنند که تحرک همواره در بستری از نابرابری و ساختارهای قدرت قرار دارد؛ برخی افراد، اشیا و اطلاعات امکان حرکت آزاد دارند و برخی دیگر از این امکان محروم‌اند. آنها این بعد سیاسی تحرک را «تدبیر حرکت» می‌نامند که تحلیل هر نظام حرکتی را بدون توجه به آن ناقص می‌دانند.

تیم کرسول در کتاب در حرکت: تحرک در جهان غرب مدرن (Cresswell, 2006) گامی تحلیلی تر برمی‌دارد و حرکت را پدیده‌ای سه‌بعدی معرفی می‌کند: بعد نخست، حرکت خام است؛ جابه‌جایی قابل اندازه‌گیری در فضا که از طریق داده‌های تجربی قابل ثبت است؛ بعد دوم، بازنمایی حرکت است؛ گفتمان‌ها، روایت‌ها و معناهایی که جوامع و فرهنگ‌ها به انواع مختلف حرکت نسبت می‌دهند و از طریق آنها حرکت را «خوب» یا «بد» و «مشروع» یا

«نامشروع» می‌سازند؛ بعد سوم، تجربهٔ تجسم‌یافته است؛ آنچه افراد در حین حرکت در بدن و ذهن خود تجربه می‌کنند؛ از احساس آزادی گرفته تا اضطراب و خستگی. کرسول استدلال می‌کند که هیچ یک از این سه بعد به‌تنهایی نمی‌تواند تصویر کاملی از یک نظام تحرک به‌دست دهد و تحلیل جامع نیازمند در نظر گرفتن هم‌زمان هر سه بعد است (Cresswell, 2006, P.2-3).

بر این اساس، پژوهش حاضر با تکیه بر این سه‌گانهٔ کرسول و رویکرد کلان‌نگر شلر و اوری، «نظام تحرک در قرآن» را ساختاری چندسطحی می‌فهمد که هم‌زمان بعد مادی (جابه‌جایی در زمین و سیر در آفاق)، بعد معرفتی – نمادین (معناهای الهی و اخلاقی منتسب به حرکت) و بعد تجربی – هستی‌شناختی (تغییر وجودی ناشی از حرکت) را دربرمی‌گیرد.

۲-۱. حرکت معرفتی

در نخستین سطح، قرآن حرکت فیزیکی در زمین را نه صرفاً کنشی جغرافیایی، بلکه ابزاری معرفتی معرفی می‌کند. آیاتی مانند «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا...» (نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰) نشان می‌دهند که حرکت در زمین با مشاهده و شناخت پیوند دارد. در اینجا «سفر» به‌مثابهٔ فرایندی معرفتی فهمیده می‌شود که انسان را به تأمل در تاریخ اقوام و نشانه‌های خلقت فرامی‌خواند. بنابراین، حرکت در قرآن در سطح نخست با آنچه کرسول آن را movement می‌نامد، هم‌پوشانی دارد؛ اما بلافاصله در سطحی معنایی و تفسیری قرار می‌گیرد؛ زیرا هدف این حرکت مشاهدهٔ «آیات» الهی در طبیعت و تاریخ است. از این منظر، حرکت در قرآن نمونه‌ای از آن چیزی است که در ادبیات مطالعات تحرک، «تحرک معنادار یا هنجارمند» شناخته می‌شود؛ یعنی حرکتی که معنا و جهت آن از طریق چهارچوب‌های فرهنگی یا دینی تعریف می‌شود (Sheller, 2018, P.25-27).

احکام فقهی مرتبط با سفر در اسلام نشان می‌دهند که منطق دینی با واقعیت تحرک انسانی سازگار شده است. نمونهٔ روشن این سازگاری، حکم قصر نماز است: «وَأَذًا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء: ۱۰۱). این حکم نه‌تنها حرکت را مانع تکلیف دینی نمی‌داند، بلکه تکلیف را با شرایط حرکت تطبیق می‌دهد. شلر و اوری (2006) در چهارچوب مطالعات تحرک، از مفهوم «زیرساخت‌های تحرک» سخن به‌میان می‌آورند؛ مجموعه‌ای از سازوکارهای نهادی، فرهنگی و مادی که تحرک را ممکن یا تسهیل می‌کنند. از این منظر، احکام فقهی سفر را می‌توان نوعی زیرساخت دینی تحرک دانست؛ سازوکاری که از درون سنت فقهی، جابه‌جایی انسان را به‌رسمیت می‌شناسد و برای آن ظرف تکلیفی فراهم می‌کند.

۲-۲. حرکت هویتی و سیاسی

در سطح دوم، حرکت در قرآن در قالب مفهوم هجرت به‌مثابهٔ حرکتی هویتی، سیاسی و دینی ظهور می‌کند. هجرت پیامبر اسلام ﷺ از مکه به مدینه، نه‌تنها جابه‌جایی جغرافیایی، بلکه نقطهٔ عطفی در شکل‌گیری جامعهٔ اسلامی بود. از

منظر نظری، چنین حرکتی را می‌توان نوعی تحرک دگرگون‌کننده (Transformative Mobility) دانست؛ حرکتی که در آن جابه‌جایی مکانی با بازتعریف هویت اجتماعی و دینی پیوند می‌خورد. آیه «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء: ۹۷) هجرت را نه صرفاً انتخابی فردی، بلکه در شرایط خاص به‌عنوان تکلیف دینی معرفی می‌کند. باین‌حال آیه بعدی با استثنا کردن «المستضعفین» (نساء: ۹۸) نشان می‌دهد که قرآن محدودیت‌های واقعی دسترسی به حرکت را نیز به‌رسمیت می‌شناسد.

این تمایز میان توانایی حرکت و ناتوانی از آن را می‌توان با مفهوم عدالت تحرک در نظریه میمی شِلر مقایسه کرد؛ مفهومی که به نابرابری‌های ساختاری در امکان جابه‌جایی میان گروه‌های مختلف اجتماعی اشاره دارد (ر.ک: Sheller, 2018). باین‌حال، تفاوت مهمی میان رویکرد قرآنی و نظریه شِلر وجود دارد: شِلر عدالت تحرک را در چهارچوب انتقاد از نظام‌های سیاسی - اقتصادی و ساختارهای قدرت سرمایه‌داری مطرح می‌کند؛ درحالی‌که قرآن آن را در چهارچوب تکلیف اخلاقی - دینی و مسئولیت فردی تعریف می‌نماید. در این چهارچوب، قرآن نوعی نظام اخلاقی برای تحرک ترسیم می‌کند که در آن توانایی حرکت، مسئولیت‌آور است؛ درحالی‌که ناتوانی واقعی موجب رفع تکلیف می‌شود.

۲-۳. حرکت وجودی

در سطح سوم، مفهوم حرکت در قرآن از قلمرو اجتماعی و جغرافیایی فراتر می‌رود و به بعدی درونی و وجودی ارتقا می‌یابد. آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) انسان را موجودی معرفی می‌کند که در ذات خود در حال حرکت به‌سوی خداست. در اینجا، حرکت نه در فضا، بلکه در ساحت وجودی انسان رخ می‌دهد. چنین حرکتی را می‌توان نوعی تحرک وجودی (Existential Mobility) دانست؛ حرکتی که به دگرگونی درونی، رشد معنوی و تحول اخلاقی اشاره دارد. در همین چهارچوب، مفهوم توبه نیز نوعی حرکت بازگشتی است: بازگشت از خطا به هدایت و از فاصله به قرب الهی. از منظر تحلیلی، این سطح از حرکت را می‌توان با آنچه کرسول «تجربه حرکت» می‌نامد مرتبط دانست؛ زیرا در اینجا، حرکت با تجربه رنج، تلاش و دگرگونی درونی همراه است (Cresswell, 2006, P.17).

در همین چهارچوب، توبه نیز حرکتی بازگشتی است که در آن، سه لایه کرسول هم‌زمان حاضرند: جابه‌جایی وجودی از خطا به هدایت؛ روایت قرآنی از این بازگشت به‌عنوان امری ممکن و مطلوب؛ و تجربه درونی ندامت، اراده و تحول، که آن را از صرف تغییر رفتار متمایز می‌سازد (Cresswell, 2006, P.3-4).

۲-۴. حرکت تاریخی

در سطح چهارم، قرآن حرکت را در بستر تاریخ و سرنوشت جمعی اقوام تحلیل می‌کند. در این نگاه، تاریخ عرصه‌ای از تحولات پویا و قانونمند است که در آن، رفتار اخلاقی جوامع مسیر حرکت تاریخی آنان را شکل می‌دهد. مفهوم

«سنت الهی» در آیاتی مانند «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: ۶۲) به نوعی قانونمندی در تحولات اجتماعی اشاره دارد. از این منظر، حرکت اقوام در مسیر صعود یا سقوط تاریخی تابع قواعدی اخلاقی و الهی است. نمونه بارز این الگو در روایت قرآنی از پراکندگی بنی اسرائیل دیده می شود (اسراء: ۱۰۴) که می توان آن را در چهارچوب مفاهیم معاصر مطالعات تحرک به عنوان نمونه ای از تحرک اجباری (Forced Mobility) تحلیل کرد.

این ساختار را می توان با مدل سه بعدی کرسول (Cresswell, 2006, P.2-3) سنجید: در سطح «حرکت خام»، پراکندگی بنی اسرائیل (اسراء: ۱۰۴) جابه جایی فیزیکی اجباری است؛ در سطح «بازنمایی»، این جابه جایی در قرآن، نه رویدادی تصادفی، بلکه تجلی سنت الهی در واکنش به انحراف جمعی روایت می شود؛ و در سطح «تجربه تجسم یافته»، این حرکت حامل بار هویتی و وجودی خاصی است که در ادامه روایت قرآنی از بنی اسرائیل پی گرفته می شود. بدین ترتیب، تطبیق با مفهوم «حرکت اجباری» (Forced Mobility) در مطالعات تحرک معاصر (Sheller & Urry, 2006, P.37-38)، نه صرفاً در وجه فیزیکی آن، بلکه در هر سه لایه مادی، گفتمانی و تجربی معنادار است و همین چندلایگی است که نگاه قرآنی را از تقلیل حرکت به امر صرفاً اجتماعی متمایز می سازد.

۲-۵. حرکت کیهانی

در نهایت، قرآن مفهوم حرکت را به سطحی کیهانی و هستی شناختی گسترش می دهد. آیاتی مانند «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸) و «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) جهانی را توصیف می کنند که در آن، «حرکت» قانون بنیادین هستی است. در این تلقی، حرکت نشانه بی ثباتی یا آشوب نیست؛ بلکه بیانگر نظم دقیق الهی در ساختار کیهان است. حتی در توصیف های قرآنی از قیامت، حرکت کیهانی، مانند لرزش آسمان ها و حرکت کوه ها (طور: ۹-۱۰)، نشانه گذار از نظم کنونی جهان به نظم نوین است. این سطح را می توان تحرک کیهانی (Cosmic Mobility) نامید؛ سطحی که در آن، حرکت به اصل بنیادین ساختار هستی تبدیل می شود.

ملاحظات نهایی

بازخوانی حرکت در قرآن در پرتو مطالعات تحرک معاصر آشکار می کند که قرآن، نه صرفاً به حرکت به مثابه پدیده ای فیزیکی یا اجتماعی می نگرد، بلکه ساختاری چندسطحی از «حرکت» را ارائه می دهد که در آن، پنج سطح متمایز اما ذاتاً بهم پیوسته (معرفتی، هویتی، وجودی، تاریخی و کیهانی) در درون یک نظام واحد الهیاتی انتظام می یابند و یکدیگر را تکمیل می کنند. این ساختار از دو جهت بنیادین با نظریه های جامعه شناختی معاصر تمایز دارد: نخست، درحالی که نظریه پردازانی مانند کرسول، شلر و اوری تحرک را پدیده ای اجتماعی - سیاسی می دانند که در چهارچوب روابط قدرت، نابرابری ساختاری و شبکه های مادی شکل می گیرد، قرآن تحرک را در افق الهیاتی قرار می دهد که در آن، حرکت نه تنها واقعییتی تجربی، بلکه بخشی از نظم هستی شناختی جهان و مسیر معنوی انسان به سوی خداست؛ دوم، درحالی که مطالعات تحرک معاصر عمدتاً بر تحلیل توصیفی و انتقادی از الگوهای

موجود تحرک متمرکز است، قرآن نظامی هنجاری ارائه می‌دهد که در آن، حرکت با مسئولیت اخلاقی، جهت‌گیری معرفتی و غایت الهی پیوند می‌خورد.

از این منظر می‌توان گفت که قرآن، نه صرفاً توصیفی از واقعیت حرکت، بلکه «هستی‌شناسی حرکت» را ارائه می‌کند؛ چهارچوبی که در آن، حرکت نه پدیده‌ای عرضی یا ثانوی، بلکه اصلی بنیادین در ساختار هستی، تاریخ و تجربه انسانی است. این هستی‌شناسی حرکت سه ویژگی متمایز دارد: یکپارچگی عمودی، که سطوح مختلف از جغرافیا تا کیهان را به هم پیوند می‌دهد؛ جهتمندی غایت‌شناختی، که حرکت را از سرگردانی متمایز می‌کند؛ و مسئولیت‌پذیری اخلاقی، که توانایی حرکت را با تکلیف دینی مرتبط می‌سازد. در نتیجه، حرکت در اندیشه قرآنی نه تنها ابزاری برای فهم تحولات اجتماعی و تاریخی، بلکه کلیدی برای درک رابطه انسان با جهان، تاریخ و حقیقت الهی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۰۴ق). *التحریر والتنویر*. تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۰ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق: سامی بن محمد سلامه. ریاض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

تشکری صالح، ابوذر و سجادی، محمود (۱۳۹۹). تأثیر وضعیت بدن بر کمال نفس از دیدگاه قرآن. *قرآن‌شناخت*، ۱۳(۲)، ۴۴-۳۷.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمدبن جریر (۱۴۲۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي. قم: دار هجر.

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). *النبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

قرطبی، محمدبن احمد (۱۴۲۷ق). *الجامع لأحكام القرآن*. تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي. بیروت: مؤسسة الرسالة.

کریمی، مصطفی (۱۳۸۷). قلمرو موضوعی قرآن از دیدگاه قرآن. *قرآن‌شناخت*، ۱(۲)، ۱۰۱-۱۳۹.

Cresswell, T. (2006). *On the move: Mobility in the modern western world*. New York: Routledge.

Cresswell, T. (2010). Towards a politics of mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(1), 17-31.

Eickelman, D. F. & Piscatori, J. (Eds.). (1990). *Muslim travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination*. Berkeley, CA: University of California Press.

Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim politics: Reimagining the umma*. London: Routledge.

Masud, M. K. (1990). The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law. In: *Muslim travellers* (Eds: D. F. Eickelman & J. Piscatori). Berkeley, CA: University of California Press. 29-49.

Phan, P. C. (2016). Deus migrator: God the migrant - Migration, religion, and theology. *Theological Studies*, 77(4), 845-868.

Sheller, M. & Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, (2), 207-226.

Sheller, M. (2018). *Mobility justice: The politics of movement in an age of extremes*. London: Verso.

Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

Comparative Analysis of the Scientific Authority of the Holy Quran and Congruent Theories*

Morteza Gharasban  / Ph.D. Candidate in Islamic Revolution Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

m.gharasban@isca.ac.ir

Received: 2026/02/06 - **Accepted:** 2026/05/17

Abstract

In recent decades, various theories—including the Islamization of sciences, religious science, Quran-based knowledge production, Quranic system-building, and scientific exegesis of the Quran—have been proposed with the aim of elucidating the relationship between religion and science, as well as the manner in which the Holy Quran engages with the domain of human knowledge. Despite the foundational and methodological differences among these theories, ambiguities persist regarding the extent, nature, and criteria of the Quran's influence on the empirical and human sciences. Employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, the present study compares the theory of the "Scientific Authority of the Holy Quran" with congruent theories. By "Scientific Authority of the Quran," the study refers to the systematic and meaningful influence of the Holy Quran upon structured human sciences—encompassing presuppositions, foundational principles, problems and propositions, theories, teleological orientations, and evaluative criteria of the sciences. The findings indicate that this theory, by synthesizing Quran-centrism with reason and empirical experience, while avoiding both the excesses of scientific exegesis and the reduction of the Quran's role to mere ethical inspiration, possesses greater capacity for offering a balanced model in explicating the relationship between revelation and science. Accordingly, the Scientific Authority of the Quran can serve as a foundation for the orientation, reform, and transformation of the sciences within the horizon of Islamic civilization.

Keywords: Holy Quran, religious science, scientific authority of the Quran, Islamization of sciences, Quran-based sciences, scientific exegesis.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه تطبیقی مرجعیت علمی قرآن کریم و نظریه‌های همسو*

مرتضی غربان  / دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش انقلاب اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران m.gharabani@isca.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

چکیده

در دهه‌های اخیر، نظریه‌هایی مانند اسلامی‌سازی علوم، علم دینی، تولید دانش قرآن‌بنیان، نظام‌سازی قرآنی و تفسیر علمی قرآن، با هدف تبیین نسبت دین و علم و چگونگی حضور قرآن کریم در عرصه معرفت بشری مطرح شده‌اند. با وجود تفاوت‌های مبانی و روش‌شناختی این نظریه‌ها، درباره میزان، نوع و ضوابط اثرگذاری قرآن بر علوم بشری همچنان ابهام‌هایی وجود دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، نظریه «مرجعیت علمی قرآن کریم» را با نظریه‌های همسو مقایسه می‌کند. مراد از مرجعیت علمی قرآن، اثرگذاری ضابطه‌مند و معنادار قرآن کریم بر علوم و دانش‌های ساخت‌یافته بشری - اعم از پیش‌فرض‌ها، مبانی، مسائل و گزاره‌ها، نظریه‌ها، غایات، جهت‌گیری و معیارهای ارزیابی علوم - است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این نظریه با جمع میان قرآن‌محوری، عقل و تجربه، ضمن پرهیز از افراط در تفسیر علمی و تقلیل نقش قرآن به الهام اخلاقی، ظرفیت بیشتری برای ارائه الگویی متعادل در تبیین نسبت وحی و علم دارد. بر این اساس، مرجعیت علمی قرآن می‌تواند زمینه‌ساز جهت‌دهی، اصلاح و تحول علوم در افق تمدن اسلامی باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، علم دینی، مرجعیت علمی قرآن، اسلامی‌سازی علوم، علوم قرآن‌بنیان، تفسیر علمی.

مقدمه

نسبت دین و علم از مهم‌ترین حوزه‌های بحث‌برانگیز در اندیشه اسلامی معاصر است. تلاش برای فهم حضور دین در عرصه‌های معرفتی و بازسازی علوم مختلف در چهارچوب هدایت الهی موجب پیدایش رویکردهای متنوعی مانند اسلامی‌سازی علوم، علم دینی، تفسیر علمی قرآن، تولید دانش قرآن‌بنیان و نظام‌سازی قرآنی شده است. هر یک از این نظریه‌ها با مبانی، دامنه و روش‌شناسی خاص خود درصدد تبیین نقش آموزه‌های دینی در علوم بوده‌اند؛ اما همچنان نیاز به الگویی جامع، معتدل و روشمند که بتواند جایگاه واقعی قرآن را در شبکه تولید معرفت روشن کند، وجود دارد. در چنین بستری، نظریه «مرجعیت علمی قرآن کریم» به‌عنوان رویکردی نوین مطرح است؛ رویکردی که به‌جای انتظار استخراج مستقیم علوم از متن قرآن، بر اثرگذاری معنادار و روشمند قرآن بر دانش‌های ساخت‌یافته بشری تأکید می‌کند و قرآن را «مرجع جهت‌دهی، اصلاح و تکامل علوم» می‌داند، نه صرفاً «منبع الهام‌بخشی»؛ لذا مسئله اصلی تحقیق این است که نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم در مقایسه با نظریه‌های همسو چه تفاوت‌ها و امتیازاتی دارد.

ضرورت پرداختن به این موضوع از آن جهت است که رویکردهای موجود در نسبت دین و علم، عمدتاً گرفتار دوگانه افراط تفسیری (که به دنبال استخراج بی‌واسطه علوم از قرآن است) و تغریط سکولاریستی (که نقش قرآن را به سطح الهام اخلاقی یا فرهنگی محدود می‌سازد) بوده‌اند. نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم با برقراری پیوند اجتهادی میان وحی، عقل و تجربه، مسیری میان این دو طیف فراهم می‌آورد و می‌کوشد الگوی بومی اسلامی برای تولید و سامان‌دهی علوم را ارائه کند.

در حوزه نسبت دین و علم و به‌ویژه در بحث مرجعیت علمی قرآن کریم، پژوهش‌های متعددی طی سال‌های اخیر انجام شده است؛ هرچند هنوز ادبیات این حوزه در مرحله شکل‌گیری قرار دارد و نیازمند تکمیل و انسجام‌بخشی است. در میان آثار موجود، برخی پژوهش‌ها مستقیماً به تبیین مبانی، ظرفیت‌ها و شاخصه‌های مرجعیت علمی قرآن پرداخته‌اند و برخی دیگر این نظریه را در عرصه‌های خاصی مانند حکمرانی اسلامی، علوم سیاسی یا فلسفه علوم انسانی به‌کار گرفته‌اند.

از جمله این آثار، پژوهش غرسبان با عنوان «مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی» است که با رویکردی معرفت‌شناختی، زمینه‌های نظری این ایده را در اندیشه علمی معاصر بررسی می‌کند و به بررسی نسبت میان قرآن، عقل و تجربه در تولید معرفت علمی می‌پردازد. همچنین فاکر میبیدی و رفیعی در مقاله «مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبائی» با تحلیل مبانی تفسیری / میزبان، نقش قرآن را در هدایت معرفت و ظرفیت آن برای جهت‌دهی علوم برجسته کرده‌اند. افزون بر این دو، اثر رضایی اصفهانی با عنوان «مرجعیت علمی قرآن» از نخستین تلاش‌ها برای صورت‌بندی رسمی این نظریه به‌شمار می‌رود و در آن، اهداف، اصول، عرصه‌ها و منشور مرجعیت علمی قرآن به‌صورت ساختارمند ارائه شده است.

در حوزه کاربردهای میان‌رشته‌ای، پژوهشی دیگر از قاسمی با عنوان «مرجعیت علمی قرآن در علوم سیاسی بر اساس لایه‌های وجودی انسان» به تبیین نحوه اثرگذاری قرآن بر مبانی علوم سیاسی پرداخته است و نمونه‌ای از کاربرد این نظریه در بازسازی علوم انسانی ارائه می‌دهد. از میان آثار جدیدتر می‌توان به تحقیق غریبان با عنوان «اصول و شاخصه‌های قرآنی حاکم بر علوم با رویکرد مرجعیت علمی قرآن» اشاره کرد که با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به بررسی این اصول و شاخصه‌ها می‌پردازد و اثبات می‌کند که قرآن کریم در سطح فراعلمی و درون‌علمی توان اثرگذاری ساختاری بر علوم را دارد.

با وجود این پژوهش‌ها، هنوز بررسی تطبیقی، روشمند و مبنامحور میان نظریه مرجعیت علمی قرآن و نظریه‌های همسو انجام نشده و ادبیات موجود، بیشتر بر تبیین جنبه‌های مفهومی و کاربردی این نظریه متمرکز بوده است. این خلأ نشان می‌دهد که نیاز به مطالعات تطبیقی و انتقادی همچنان پابرجاست و پژوهش حاضر گامی در جهت پاسخ به همین نیاز است.

هدف تحقیق، ارائه تحلیلی تطبیقی و مبنامحور از نظریه مرجعیت علمی قرآن و روشن ساختن تفاوت‌های آن با سایر رویکردها، و در نهایت، تبیین ظرفیت این نظریه به‌عنوان الگویی جامع برای جهت‌دهی و بازسازی علوم در افق تمدن اسلامی است.

ساختار تحقیق نیز بر اساس پنج بخش اساسی تنظیم شده است. ابتدا در بخش «مفهوم‌شناسی»، مفاهیم کلیدی مانند دین، قرآن، علم و مرجعیت علمی قرآن تبیین می‌شود. سپس در بخش «چهارچوب نظری»، مبانی، پیش‌فرض‌ها، عرصه‌ها و قلمروهای نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم بر اساس منشور این نظریه توضیح داده می‌شود. در بخش سوم، «تحلیل نظریه‌های همسو» شامل اسلامی‌سازی علوم، علم دینی، تفسیر علمی، تولید دانش قرآن‌بنیان و نظام‌سازی قرآنی ارائه می‌گردد. بخش چهارم به‌صورت منسجم به «مقایسه تطبیقی» میان نظریه مرجعیت علمی قرآن و نظریه‌های یادشده اختصاص دارد. سرانجام، بخش پنجم با عنوان «نتیجه‌گیری» به تحلیل نهایی یافته‌ها و تبیین دستاوردهای نظری پژوهش می‌پردازد.

۱. مفهوم‌شناسی مرجعیت علمی قرآن

«مرجعیت» مصدر جعلی از ریشه «رجع» به‌معنای بازگشتن و محل مراجعه دیگران بودن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۴۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۲). مرجعیت در ترکیب با واژه‌ها و اصطلاحات دیگر، همچون «مرجع تقلید»، «کتاب‌های مرجع»، «مرجع ضمیر» و... معنای متناسب پیدا می‌کند. از این‌رو کاربردهای متعددی دارد. «رَجَعَ» به‌معنای «إِنْصَرَفَ» و «عَادَ» است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹۰). «مرجع» یا «مرجع»، مصدر میمی است و محل رجوع (معین، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۹۹۶) را معنا می‌دهد. «مرجعیت» از ماده «رَجَعَ»، مصدری جعلی و به‌معنای رجوع است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱).

«مرجعیت» در زبان فارسی از واژه «مرجع» ساخته شده و به معنای مرجع بودن، مورد رجوع بودن و محل مراجعه دیگران بودن است. «مرجع» از ماده «رَجَعَ» و مخالف معنای «ذَهَبَ» است که همخوانی زیادی با معنای «عَادَ» دارد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۶۵)؛ اما غالباً «رجوع» معنای عمومی تری نسبت به «عود» دارد و تمام بازگشت‌ها را شامل می‌شود؛ مانند رجوع به مکان قبلی یا هر مکانی: «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ» (منافقون: ۸) یا رجوع به خداوند متعال: «ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ» (یونس: ۲۳) یا رجوع به خلق: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا» (اعراف: ۱۵۰) یا رجوع به باور حق و حقیقت: «وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف: ۱۶۸). بنابراین، صرفاً به معنای رجوع به امر یا مکان سابق نیست؛ بلکه تمام رجوعات را شامل می‌شود (فاکر میبیدی و رفیعی، ۱۳۹۸، ص ۱۳).

اصطلاح «مرجع» در خصوص علم، به معنای کسی یا چیزی است که منبع و محل رجوع در علم و ادب است (ما يُرْجَعُ إِلَيْهِ فِي عِلْمٍ أَوْ أَدَبٍ)؛ اعم از آنکه شخص عالم باشد یا کتاب (مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ۲۰۰۴م، ماده «رجع»). بنابراین، هنگامی که سخن از مرجعیت علمی قرآن به میان می‌آید، مقصود آن است که مسلمانان در زمینه علوم مختلف به قرآن به عنوان کتاب دین مراجعه کنند و گزاره‌ها و نیازهای علمی خود را از آن بگیرند. واژه «علمی» منسوب به «علم» بوده و برای «علم» معانی مختلفی بیان شده است. دانستن، شناخت، ادراک (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۵، ص ۲۹؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴۳)، یافتن حقیقت چیزی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۰) و حضور و احاطه بر شیء (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۸، ص ۲۰۶) به عنوان معانی لغوی علم بیان شده است. این واژه در زبان انگلیسی معادل واژه knowledge (به معنای مطلق دانایی و شناخت) و science (شناخت حاصل از تجربه حسی) است (خداپرستی، ۱۳۸۵، ص ۵۱۴).

«علم» در اصل به معنای ادراک حقیقت چیزی، یقین، معرفت (شناخت) و... است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده «علم»؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ماده «علم»). به نظر بعضی، علم به معنای ادراک کلی و مرکب است در مقابل «معرفة» که در مورد ادراک جزئی و بسیط به کار می‌رود؛ به همین دلیل درباره خدا تعبیر «معرفت» استفاده می‌شود؛ مثلاً می‌گویند: «عرفتُ الله»؛ اما تعبیر «علم» به کار نمی‌رود و نمی‌گویند: «علمتُ الله» (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ماده «علم»). در اصطلاح دانش‌های مختلف، علم عبارت است از مجموعه‌ای از مسائل و اصول کلی و نظری که دارای جامعیت و جهت مشترک باشند؛ مانند علم کلام، علم نحو، علم فقه و... در دوره جدید به علوم طبیعی و تجربی که نیازمند تجربه و مشاهده و آزمایش است نیز «علم» گفته می‌شود؛ اعم از علوم پایه، مانند شیمی، ریاضیات، علوم طبیعی، هیئت و نجوم، زیست‌شناسی و... یا علوم کاربردی و عملی، مانند طب، هندسه، کشاورزی، دام‌پزشکی و مانند اینها (مصطفوی ۱۴۰۲ق، ماده «علم»).

مراد از «علم» در عنوان «مرجعیت علمی قرآن کریم»، دانش‌های سازمان یافته و روشمند در قالب رشته‌های

گوناگون است. این دانش‌ها شامل کلیه دانش‌های اسلامی، انسانی و طبیعی می‌شود؛ جز آنکه تمرکز سند مرجعیت علمی قرآن کریم، بر علوم اسلامی (مانند فقه، کلام و...) و علوم انسانی (مانند تربیت، سیاست، اقتصاد، حقوق، مدیریت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و...) است.

در مجموع، «مرجعیت علمی قرآن» به‌گونه‌های مختلفی تعریف شده است (ر.ک: عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۴۷۶؛ طوسی و عالمی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲-۳؛ بهروزی لک و قاسمی، ۱۴۰۰، ص ۴۴-۴۵)، که مجال بررسی آنها در این نوشتار نیست. آنچه در این پژوهش از «مرجعیت علمی قرآن» مدنظر است، اثرگذاری معنادار و روشمند قرآن کریم در یک حوزه دانشی است که می‌تواند به‌گونه‌های متفاوت و متعددی صورت پذیرد.

۲. چهارچوب نظری: مرجعیت علمی قرآن کریم

در مقایسه تطبیقی مرجعیت علمی قرآن کریم با نظریه‌های همسو، می‌توان از نظریه «مرجعیت علمی قرآن کریم» به‌عنوان چهارچوب نظری بحث استفاده کرد که در ادامه به تشریح آن پرداخته می‌شود.

در چند سال اخیر، رویکرد مسئله‌محوری، «مرجعیت علمی قرآن کریم» را به‌عنوان یک مسئله اساسی در فضای علمی کشور مطرح کرده و بر اساس آن به‌منظور تولید ادبیات و فهم مشترک درباره مسئله، منشور مرجعیت علمی قرآن کریم را تدوین نموده است که در این منشور، پس از بیان اهداف، سیاست‌ها و مفهوم‌شناسی مرجعیت علمی قرآن به‌معنای «اثرگذاری معنادار و روشمند قرآن کریم بر دانش‌های ساخت‌یافته بشری»، به تشریح چهار مقوله در ذیل بحث مرجعیت علمی قرآن کریم پرداخته شده است (غرسبان، ۱۴۰۴، ص ۱۱۲).

۲-۱. مبانی و پیش‌فرض‌های مرجعیت علمی قرآن کریم

مبانی و پیش‌فرض‌های مرجعیت علمی قرآن کریم عبارت‌اند از:

- جامعیت قرآن کریم؛
- جاودانگی قرآن کریم؛
- پاسخ‌گو بودن قرآن کریم به نیازهای اساسی انسان و جامعه معاصر؛
- جدایی‌ناپذیری قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان مفسران واقعی قرآن کریم؛
- پذیرش عقل به‌عنوان منبع شناخت در بهره‌گیری از قرآن کریم؛
- بهره‌گیری از تجربه بشری و روش‌های علمی در تولید دانش‌های بشری و تبیین معارف قرآن؛
- نظام‌مندی مفاهیم و معارف قرآن کریم.

۲-۲. عرصه‌های مرجعیت علمی قرآن کریم

۲-۲-۱. علوم اسلامی

علوم اسلامی شامل مجموعه علمی است که مسائل آنها، یا اصول و فروع اسلام است یا چیزهایی است که اصول

و فروع اسلام به‌استناد آنها اثبات می‌شود یا آنکه مقدمه علوم یادشده به‌حساب می‌آیند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵-۱۶). بنابراین، علوم اسلامی ناظر به دانش‌هایی است که بر اساس منابع اسلامی و در بستر تمدن، فرهنگ و حوزه‌های گوناگون اسلامی تدوین شده‌اند؛ مانند: علم فقه، علم کلام، علم اخلاق و

۲-۲-۲. علوم انسانی

از منظری کلی می‌توان علوم انسانی را به دانش‌های ناظر به حالات، شئون و رفتارهای انسان مرتبط دانست. با وجود این اختلافات در تعاریف و تعیین محدوده و مصادیق علوم انسانی می‌توان در یک تعریف اجمالی، علوم انسانی را «دانش توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی و تقویت، اصلاح یا تغییر کنش‌های انسانی» دانست (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵).

۲-۲-۳. علوم طبیعی

در دوره جدید، به علوم طبیعی و تجربی که نیازمند تجربه و مشاهده و آزمایش است نیز علم گفته می‌شود؛ اعم از علوم پایه، مانند شیمی، ریاضیات، علوم طبیعی، هیئت و نجوم، زیست‌شناسی و ...؛ یا علوم کاربردی و عملی، مانند طب، هندسه، کشاورزی، دام‌پزشکی و مانند اینها (مصطفوی و همکاران، ۱۳۸۵، ذیل ماده «علم»).

۲-۳. قلمرو مرجعیت علمی قرآن کریم

۲-۳-۱. فراعلم و برون‌علم

هر علمی دارای مباحث پایه‌ای و پیش‌فرض‌هایی است که در خود آن علم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و از مباحث فراعلم، برون‌علم یا پیش‌ا‌علم به‌شمار می‌آیند و شامل مبانی، اصول موضوعه، مبادی تصویری و تصدیقی علوم است. مفاهیم فراعلمی اموری همچون تعریف جهان، انسان و جامعه، چیستی هویت انسان و ابعاد وجودی آن، روش دستیابی به گزاره‌های علمی و تحلیل آنها، شیوه‌های راهبری و مدیریت علوم و فرایندهای تولید دانش را دربرمی‌گیرد. بر این اساس، مباحث فراعلمی عبارت‌اند از: مبانی و اصول موضوعه علوم؛ روش‌شناسی؛ و راهبری و مدیریت علوم.

۲-۳-۲. درون‌علم

مطالعات درون‌علمی ناظر به بخش‌های درون هر یک از دانش‌هاست که شامل پنج بخش می‌شود: مفروضات و اصول پایه دانش؛ قواعد و اصول علم؛ فرضیه‌ها و نظریه‌ها؛ گزاره‌ها و مسائل علم؛ و مدل‌ها و الگوها.

۲-۴. گونه‌های اثرگذاری قرآن کریم بر علوم

اثرگذاری استنباطی (مرجعیت به‌منزله منبع): مرجعیت استنباطی به این معناست که مبانی، محتوا، روش، اصول و یا مسائل علم به‌طور مستقیم از قرآن استنباط شود.

اثرگذاری استلهامی (مرجعیت به‌منزله الهام‌بخشی): اثرگذاری استلهامی قرآن کریم به این معناست که درباره

مسئله یا گزاره علمی مورد نظر، مضمون و مفاد مستقیمی به‌طور عینی و اجتهادی در قرآن نیست؛ اما می‌توان از مجموع مفاد آیاتی از قرآن که شامل معارف، مواعظ، احکام، قصص و توصیفاتی درباره آن مسئله است، دیدگاه خاص قرآن را الهام گرفت.

اثرگذاری استکمالی (مرجعیت به‌منزله کمال‌بخشی): اثرگذاری استکمالی قرآن کریم به‌معنای کمال بخشیدن و تکمیل کردن نظریه‌ها و ایده‌های علمی بشری است.

اثرگذاری حکمیتی (مرجعیت به‌منزله میزان): منظور از اثرگذاری حکمیتی قرآن، تأیید یا رد ایده یا نظریه علمی است.

اثرگذاری نگرشی و بینشی (مرجعیت به‌منزله تعیین‌کننده و تغییردهنده نگرش یا بینش): اثرگذاری نگرشی و بینشی به‌معنای تصرف قرآن کریم در پس‌زمینه‌های معرفت بشری نسبت به انسان و جهان است. با تغییر بینش و نگرش انسان، نگاه او به مبانی و روش‌های بررسی پدیده‌ها و قضایا نیز تغییر می‌کند (رک: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌تا).

در واقع، رویکرد مرجعیت علمی قرآن کریم از جایگاه موقتی این منبع وحیانی در علوم اسلامی، انسانی و طبیعی به‌عنوان عرصه‌های علوم سخن به‌میان می‌آورد. همچنین در هر یک از علوم و دانش‌ها، قلمروهای مختلفی به‌عنوان سطوح آن دانش وجود دارد که مرجعیت علمی قرآن کریم به‌دنبال بررسی تأثیر قرآن بر این سطوح دانشی است. نکته دیگر، در خصوص گستره و قلمرو این اثرگذاری است. گستره و قلمرو این اثرگذاری شامل مباحث برون علمی و درون علمی یک حوزه دانشی می‌شود. مباحث برون علمی (فراعلم/پیشاعلم) به آن دسته از مباحثی گفته می‌شود که در خود آن علم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و مسئله آن علم به‌شمار نمی‌آیند؛ مانند روش‌شناسی یا راهبری و مدیریت یک علم. مباحث درون علمی نیز به آن دسته از مباحثی اطلاق می‌شود که مسئله خود آن علم به‌شمار می‌آیند؛ مانند مفاهیم و واژه‌ها، مسائل و استدلال‌ها، و قواعد و نظریه‌ها. بنابراین وقتی از اثرگذاری قرآن کریم سخن می‌گوییم، هر یک از تأثیرات یادشده در هر یک از این محورها اثبات شود، مدعای ما را تأیید می‌کند (اسعدی، ۱۴۰۱، ص ۱۳-۱۴).

۳. تحلیل نظریه‌های همسو

۳-۱. اسلامی‌سازی علوم

نظریه «اسلامی‌سازی علوم» یکی از نخستین و تأثیرگذارترین رویکردها در بازاندیشی نسبت دین و علم در جهان اسلام معاصر به‌شمار می‌آید. این نظریه بیشتر در واکنش به سیطره علوم مدرن غربی با مبانی سکولار و اومانیستی شکل گرفت و می‌کوشد علوم رایج - به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی - را با جهان‌بینی اسلامی بازخوانی و بازسازی کند (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵؛ العلوانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳).

بر اساس این رویکرد، علم مدرن صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های خنثی نیست؛ بلکه بر پیش‌فرض‌های

معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاصی استوار است که با مبانی اسلامی ناسازگار یا دست‌کم ناهمخوان‌اند. از این‌رو اسلامی‌سازی علوم در پی آن است که این پیش‌فرض‌ها شناسایی، نقد و اصلاح شوند و چهارچوب‌های علوم بر اساس اصول اسلامی سامان یابند (نصر، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

مدافعان اسلامی‌سازی علوم معمولاً بر این نکته تأکید می‌کنند که اسلام نه تنها دارای نظام ارزشی و عبادی، بلکه دارای جهان‌بینی جامع است و می‌تواند به‌عنوان مبنای جهت‌دهی علوم ایفای نقش کند. در این نگاه، دین در سطح مبانی کلان و ارزش‌های حاکم بر علم حضور دارد و وظیفه آن «هدایت علم» است، نه لزوماً ارائه پاسخ‌های جزئی به مسائل تخصصی علوم (العطاس، ۱۴۱۵ق، ص ۹).

از حیث روش‌شناختی، اسلامی‌سازی علوم بیشتر بر سطح برون‌علمی تمرکز دارد. به تعبیر دیگر، تمرکز اصلی آن بر اصلاح مبانی، اهداف، ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های علوم است و کمتر به ساحت درون‌علمی، مانند تولید نظریه‌های جدید، مدل‌ها یا گزاره‌های علمی جایگزین، ورود مستقیم می‌کند. به همین دلیل در عمل، فرایند اسلامی‌سازی اغلب به نقد مبانی سکولار علم مدرن و افزودن لایه‌ای از ارزش‌های دینی به ساختار علوم محدود می‌شود (گلشنی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲). در نسبت قرآن کریم با این رویکرد، نقش قرآن بیشتر به‌عنوان منبع الهام‌بخش و تأمین‌کننده مبانی ارزشی و جهان‌بینانه تلقی می‌شود. قرآن در این چهارچوب، کمتر به‌عنوان مرجع مستقیم در فرایند تولید معرفت علمی به کار گرفته می‌شود و بیشتر شأن هادی و جهت‌دهنده کلان را داراست. از این‌رو پیوند اجتهادی روشمند میان متن قرآن و ساختارهای معرفتی علوم، در بسیاری از تقریرهای این نظریه، به‌صورت تفصیلی تبیین نشده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۷۸).

۳-۲. علم دینی

دوگانه علم و دین از مباحث مطرح بین‌رشته‌ای است که حاکی از تنش طولانی میان طرفداران آنها در طول تاریخ بشر است. در چند دهه اخیر نیز با رشد چشمگیر علم و نیاز بشر به بازبانی مجدد دین به‌مثابه ساینان مقدس، تبیین نسبت میان علم و دین بیش‌ازپیش احساس شده است (آبیار، ۱۴۰۱، ص ۷). نظریه «علم دینی» یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین دیدگاه‌ها در حوزه نسبت دین و علم است که با تأکید بر نفی خنثی بودن علم می‌کوشد نشان دهد که هر علم خواه‌ناخواه متأثر از پیش‌فرض‌ها، مبانی و ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی است. بر اساس این دیدگاه، علوم جدید، به‌ویژه علوم انسانی، نه تنها محصول مشاهدات تجربی، بلکه برآمده از نوع خاصی از انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و غایت‌شناسی‌اند و از این‌رو امکان و بلکه ضرورت دینی بودن علم مطرح می‌شود (گلشنی، ۱۳۸۹، ص ۴۱؛ فناپی اشکوری، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

مدافعان نظریه علم دینی بر این باورند که دین به‌عنوان یک منبع معرفتی معتبر می‌تواند در شکل‌دهی به علم نقش فعال ایفا کند. در این چهارچوب، علم دینی به‌معنای مجموعه‌ای از گزاره‌ها و نظریه‌هاست که یا مستقیماً از

آموزه‌های دینی تأثیر پذیرفته‌اند یا دست‌کم با مبانی، ارزش‌ها و اهداف دینی سازگارند. از منظر این دیدگاه، تمایز علم دینی و غیردینی، نه در «روش تجربی»، بلکه در «مبانی و غایات» علم نهفته است (گلشنی، ۱۳۹۲، ص ۸۳). یکی از محورهای اصلی نظریه علم دینی تأکید بر نقش پیش‌فرض‌های متافیزیکی و ارزشی در تولید علم است. بر این اساس، ادعای بی‌طرفی و خنثی بودن علم مدرن ادعایی نادرست تلقی می‌شود؛ چراکه حتی انتخاب مسئله، تفسیر داده‌ها و جهت‌گیری پژوهش نیز متأثر از باورهای بنیادین انسان درباره جهان و انسان است. به همین دلیل، اگر این پیش‌فرض‌ها دینی باشند، می‌توان از «علم دینی» سخن گفت؛ حتی اگر روش‌های تجربی متعارف به کار گرفته شوند (دباغ، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹؛ سبحانی، ۱۳۸۸، ص ۵۴).

نظریه علم دینی در نسبت با قرآن کریم غالباً قرآن را منبعی برای تأمین مبانی کلان معرفتی، ارزش‌ها و اهداف علم تلقی می‌کند. قرآن در این چهارچوب، بیش از آنکه مرجع مستقیم استخراج نظریات علمی باشد، نقشی بنیادین در تعریف انسان، جهان، غایت حیات و غایت علم ایفا می‌کند. از این‌رو اثرگذاری قرآن در علم دینی عمدتاً در سطح مبانی و فراعلمی تبیین می‌شود و ورود آن به ساحت‌های درون‌علمی، بسته به تقریرهای مختلف این نظریه، یا محدود و غیرمستقیم است یا به‌طور دقیق صورت‌بندی نشده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۱).

درعین‌حال نظریه علم دینی یک‌دست و یک‌قرائتی نیست و طیفی از دیدگاه‌ها را دربرمی‌گیرد: از تقریرهای حداقلی که علم دینی را صرفاً علم سازگار با دین می‌دانند گرفته تا تقریرهای حداکثری که معتقدند دین می‌تواند در تولید نظریه، مدل و حتی گزاره‌های علمی نقش ایفا کند. همین کثرت قرائت‌ها سبب شده است که مفهوم «علم دینی» با وجود رواج گسترده، از حیث روش‌شناختی و عملیاتی، تعاریف متفاوت و گاه ناسازگاری پیدا کند (طوسی و عالمی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۱).

۳-۳. تفسیر علمی

تفسیر قرآن در تقسیمی به‌لحاظ اسلوب تفسیر، به ترتیبی و موضوعی تقسیم می‌شود (حسینی، ۱۴۰۴، ص ۳۵). تفسیر علمی قرآن یکی از شاخه‌های تفسیر موضوعی است. نظریه «تفسیر علمی قرآن» یکی از قدیمی‌ترین و درعین‌حال بحث‌برانگیزترین رویکردها در نسبت‌سنجی میان قرآن و علم شناخته می‌شود. مقصود از تفسیر علمی، تلاشی تفسیری است که می‌کوشد آیات قرآن کریم را بر اساس یافته‌های علوم تجربی جدید تبیین کند یا با آنها تطبیق دهد و از این رهگذر، هماهنگی و سازگاری قرآن با دستاوردهای علمی را نشان دهد (زرقرانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۴۱). این رویکرد، بیشتر در فضای دفاع از دین در برابر علم‌زدگی و انگاره تعارض علم و دین شکل گرفته و انگیزه اصلی آن، اثبات حقانیت قرآن و رفع شبهات علمی بوده است.

بر اساس این دیدگاه، قرآن کریم حاوی اشاراتی به پدیده‌های طبیعی، کیهانی، زیستی و انسانی است که می‌توان آنها را با نظریه‌ها و کشفیات علمی جدید تفسیر کرد. طرفداران تفسیر علمی بر این باورند که پیشرفت علوم تجربی

نه تنها تعارضی با قرآن ایجاد نمی‌کند، بلکه می‌تواند افق‌های تازه‌ای در فهم آیات الهی بگشاید و لایه‌هایی از اعجاز علمی قرآن را آشکار سازد (رضوانی، ۱۳۹۰، ص ۶۴). از این رو علم جدید در این نظریه به منزله ابزاری تفسیری به کار گرفته می‌شود که امکان فهم دقیق‌تر یا عمیق‌تر آیات را فراهم می‌آورد.

باین حال در درون این رویکرد، طیفی از تقریرهای متفاوت قابل شناسایی است. برخی از مفسران، تفسیر علمی را صرفاً به معنای «استفاده از داده‌های قطعی علمی برای روشن‌تر شدن مراد آیه» می‌دانند و بر احتیاط در تطبیق آیات با فرضیه‌های علمی تأکید می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۱۳). در مقابل، برخی رویکردهای حداکثری‌تر، قرآن را متضمن بیان بسیاری از حقایق علمی می‌دانند و می‌کوشند نظریات علمی جدید را مستقیماً از آیات قرآن استخراج کنند یا با آنها تطبیق دهند؛ امری که دامنه تفسیر علمی را به‌طور قابل توجهی گسترش می‌دهد (نوفل، ۱۴۲۷ق، ص ۸۸).

نسبت قرآن و علم در تفسیر علمی، بیشتر نسبتی تفسیری و تطبیقی است، نه تولیدی. به بیان دیگر، این نظریه کمتر به فرایند تولید علم یا بازسازی ساختار علوم می‌پردازد و بیشتر در پی تبیین اعجاز، هماهنگی یا عدم تعارض قرآن با علم جدید است. قرآن در این چهارچوب، نقشی فعال در هدایت روشمند معرفت علمی ایفا نمی‌کند؛ بلکه بیشتر به مثابه متنی تفسیرشونده در پرتو علم جدید تلقی می‌شود؛ متنی که معنای آن، گاه به واسطه تحولات علمی دستخوش قرائت‌های نوین می‌گردد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۹۷).

بسیاری از ناقدان این رویکرد بر این نکته تأکید کرده‌اند که تفسیر علمی، در صورت فقدان ضوابط اجتهادی و تفسیری دقیق، ممکن است به تحمیل نظریه‌های موقت و خطاپذیر علمی بر متن ثابت وحی بینجامد و از این رهگذر، شأن هدایتی قرآن را به سطح گزارش‌های علمی تقلیل دهد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۲). باین حال تفسیر علمی همچنان به عنوان یکی از رویکردهای مؤثر در ادبیات دین و علم باقی مانده و نقش مهمی در گشودن باب گفت‌وگو میان قرآن و علم جدید ایفا کرده است.

۳-۴. تولید دانش قرآن‌بنیان

نظریه «تولید دانش قرآن‌بنیان» بر این اساس استوار است که قرآن کریم افزون بر نقش هدایتی و ارزشی، ظرفیت آن را دارد که در فرایند تولید معرفت علمی، به‌ویژه در علوم انسانی و اجتماعی، به صورت مستقیم یا نیمه‌مستقیم ایفای نقش کند. در این رویکرد، قرآن نه صرفاً منبع الهام یا مبنا؛ بلکه «منبع مولد دانش» تلقی می‌شود که می‌تواند در استخراج مفاهیم، گزاره‌ها، نظریه‌ها و الگوهای علمی مشارکت فعال داشته باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۲۱؛ عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۴۴).

بر اساس این دیدگاه، دانش قرآن‌بنیان دانشی است که در آن، متن قرآن کریم به عنوان یکی از منابع اصلی معرفت، در کنار عقل و تجربه، در فرایند تولید علم دخالت داده می‌شود. این دخالت می‌تواند از طریق استنتاج متن، تحلیل مفهومی آیات، کشف روابط میان مفهومی و استخراج الگوهای کلان رفتاری و اجتماعی صورت گیرد. از این رو

تولید دانش قرآن‌بنیان متوقف بر تفسیر اجتهادی و روشمند قرآن است و بدون عبور از فرایندهای معتبر تفسیری، امکان تحقق ندارد (طباطبائی، ۱۳۳۹ق، ج ۱، ص ۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۵۷).

در تقریرهای رایج این نظریه، معمولاً بر تمایز میان «دانش تفسیری» و «دانش علمی قرآن‌بنیان» تأکید می‌شود. دانش قرآن‌بنیان، صرفاً تکرار یا شرح مفاهیم تفسیری نیست؛ بلکه دانشی ثانوی است که با عبور از سطح معناشناسی آیات، به سطح نظریه‌پردازی، الگوسازی یا مدل‌سازی علمی وارد می‌شود. برای مثال، استخراج الگوهای تربیتی، سیاسی، اقتصادی یا مدیریتی از قرآن در این چهارچوب، مصداق تولید دانش قرآن‌بنیان تلقی می‌گردد.

از حیث قلمرو، مدافعان این رویکرد عمدتاً بر علوم انسانی و اسلامی تمرکز دارند؛ چراکه این علوم به‌طور مستقیم با غایت هدایتی قرآن و ابعاد وجودی انسان مرتبط‌اند. البته برخی تقریرها امکان اثرگذاری قرآن در علوم طبیعی را نیز – دست‌کم در سطح مبانی و جهت‌گیری‌ها – منتفی نمی‌دانند؛ اما اذعان دارند که ورود قرآن به جزئیات و روش‌های این علوم، محدود و غیرمستقیم است (غریبان، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱).

باین‌حال نظریه تولید دانش قرآن‌بنیان با چالش‌های روشی مهمی مواجه است. یکی از اصلی‌ترین چالش‌ها خطر فروکاست قرآن به منبعی معادل کتاب‌های علمی و تلقی آن به مثابه دایرةالمعارف علوم است؛ امری که می‌تواند به افراط در استخراج گزاره‌های علمی از متن وحی بینجامد. از این‌رو بسیاری از طرفداران این نظریه بر ضرورت طراحی «منطق تولید دانش قرآن‌بنیان» و تعیین ضوابط دقیق تعامل متن قرآن با سؤالات و مسائل علوم انسانی تأکید دارند تا از برداشت‌های ذوقی و غیرروشمند جلوگیری شود (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۹۸؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۳۹). در مجموع، تولید دانش قرآن‌بنیان را می‌توان رویکردی دانست که در پی فعال‌سازی ظرفیت معرفتی قرآن در سطح درون‌علمی است و می‌کوشد با حفظ شأن هدایتی وحی، آن را در فرایند سامان‌دهی و توسعه دانش‌های بشری وارد کند. باین‌حال تحقق عملی این نظریه وابسته به تبیین دقیق رابطه قرآن با سایر منابع معرفت، و نیز طراحی سازوکارهای علمی معتبر برای گذار از متن به نظریه است.

۳-۵. نظام‌سازی قرآنی

نظریه «نظام‌سازی قرآنی» یکی از رویکردهای کلان و ساختاری در نسبت‌سنجی قرآن و علوم انسانی – اجتماعی است که به‌جای تمرکز بر تولید گزاره‌ها یا نظریه‌های جزئی، در پی استخراج منظومه‌ها و نظام‌های جامع معرفتی، ارزشی و نهادی از قرآن کریم است. مقصود از نظام‌سازی، کشف و سامان‌دهی مجموعه‌ای منسجم از اصول، اهداف، ارزش‌ها، ساختارها و کارکردهاست که بتواند چهارچوب شکل‌گیری و اداره یک حوزه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی را بر اساس قرآن فراهم آورد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۴؛ عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۶۱).

بر اساس این رویکرد، قرآن کریم دارای «نظام معرفتی درونی» است؛ بدین معنا که مفاهیم، آموزه‌ها و احکام آن به‌صورت پراکنده و گسسته ارائه نشده‌اند؛ بلکه در پیوندی درون‌ساختاری و هدفمند، تصویری کلان از انسان، جامعه

و مسیر تحقق حیات مطلوب ترسیم می‌کنند. از این‌رو با کشف این پیوندها و روابط ساختاری، می‌توان به نظام‌هایی چون نظام تربیتی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و نظام حکمرانی اسلامی دست یافت (غرسبان، ۱۳۹۹، ص ۱۰۳؛ فاکر مبینی و رفیعی، ۱۳۹۸، ص ۱۹).

در نظریه نظام‌سازی قرآنی، تأکید اصلی بر «سطح فراعلمی و کلان‌ساختاری» است. در این سطح، قرآن کریم در تعیین غایات، جهت‌گیری‌ها، ارزش‌های بنیادین و اصول حاکم بر نظام‌های اجتماعی نقش محوری ایفا می‌کند. به بیان دیگر، نظام‌سازی قرآنی کمتر به تولید مستقیم گزاره‌های درون‌علمی یا نظریه‌های تخصصی می‌پردازد و بیشتر بر طراحی چهارچوب‌های کلان و هماهنگ‌کننده میان اجزای مختلف یک دانش یا نهاد اجتماعی متمرکز است (اسعدی، ۱۴۰۱، ص ۱۲).

روش تحقق نظام‌سازی قرآنی، مبتنی بر تفسیر موضوعی و فرایندی قرآن است. در این روش، آیات مرتبط با یک مسئله کلان - مانند عدالت، حکمرانی، اقتصاد، تربیت یا امنیت - در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و با تحلیل مفهومی و ساختاری آنها، شبکه‌ای از مفاهیم بنیادین، اهداف میانی، کارکردها و سازوکارها استخراج می‌شود. این شبکه مفهومی، زیربنای شکل‌گیری نظام قرآنی در آن حوزه تلقی می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۲۴؛ حجازی‌فر، ۱۴۰۲، ص ۹۱).

در نسبت با علوم انسانی موجود، نظام‌سازی قرآنی معمولاً رویکردی «بالادستی» دارد؛ بدین معنا که ابتدا نظام مطلوب قرآنی ترسیم می‌شود و سپس علوم انسانی متناسب با آن باید در چهارچوب این نظام بازتعریف یا بازسازی شوند. از این‌رو علم در این نظریه، ابزار تحقق نظام قرآنی تلقی می‌شود، نه نقطه آغاز فرایند تولید نظام. این نگاه، تفاوت اساسی نظام‌سازی قرآنی با رویکردهایی همچون اسلامی‌سازی علوم یا علم دینی را نشان می‌دهد که غالباً از درون علم و مبانی آن حرکت می‌کنند (طوسی و عالمی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۵).

بالاین حال یکی از چالش‌های مهم نظریه نظام‌سازی قرآنی، تبیین دقیق ارتباط میان «نظام‌های کلان قرآنی» و «لایه‌های درون‌علمی» است. در بسیاری از آثار، فاصله روشنی میان سطح ارزش‌ها و اهداف کلان از یک‌سو و سطح نظریه‌ها، مدل‌ها و گزاره‌های علمی از سوی دیگر باقی می‌ماند. از این‌رو نیاز به طراحی سازوکارهای روشمند برای ترجمه نظام‌های قرآنی به زبان علوم تخصصی، به‌عنوان یکی از محورهای اساسی این رویکرد مطرح شده است (غرسبان، ۱۴۰۴، ص ۱۱۴؛ اسعدی، ۱۴۰۱، ص ۱۵).

در مجموع، نظام‌سازی قرآنی را می‌توان رویکردی دانست که با تمرکز بر جامع‌نگری، پیوستگی مفهومی و غایت‌محوری قرآن کریم، در پی ارائه تصویری کلان و منسجم از حیات اجتماعی مطلوب اسلامی است و نقش قرآن را در سطح راهبری و معماری کلان نظام‌های انسانی برجسته می‌سازد.

۴. وجوه امتیاز نظریه «مرجعیت علمی قرآن»

مرجعیت علمی قرآن کریم در مقایسه با نظریه‌های همسو، از امتیازات متعددی برخوردار است که در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۴-۱. هدف‌گذاری: اثربخشی معنادار

یکی از بنیادی‌ترین و درعین‌حال متمایزترین وجوه امتیاز نظریه «مرجعیت علمی قرآن کریم» در مقایسه با نظریه‌های همسو، هدف‌گذاری دقیق و واقع‌گرایانه آن در گزاره «اثربخشی معنادار قرآن کریم بر دانش‌های ساخت‌یافته بشری» است. مرجعیت علمی قرآن کریم به معنای اثربخشی معنادار قرآن کریم بر دانش‌های ساخت‌یافته بشری، به دنبال حضور اثربخش قرآن کریم در کنار سایر منابع معرفتی در عرصه دانش‌های گوناگون است (علی‌زاده موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۷۱). این هدف‌گذاری، مرجعیت علمی قرآن را از دو رویکرد افراطی و تفریطی رایج درخصوص نسبت دین و علم متمایز می‌سازد و جایگاهی میانی، روشمند و قابل دفاع برای حضور قرآن در عرصه معرفت علمی ترسیم می‌کند. مقصود از «اثربخشی معنادار»، نه استخراج بی‌واسطه علوم از متن قرآن است و نه تقلیل نقش آن به الهام‌بخشی اخلاقی یا فرهنگی؛ بلکه تأثیرگذاری‌ای است هدفمند، ضابطه‌مند و قابل ردیابی در فرایند شکل‌گیری، اصلاح و تکامل علوم بشری. به بیان دقیق‌تر، قرآن کریم در این نظریه، نه جانشین عقل و تجربه، و نه منزوی از آنها، بلکه مرجعی است که در نسبت اجتهادی با سایر منابع معرفت، جهت حرکت علوم را تعیین و افق‌های معرفتی آنها را تصحیح و تکمیل می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۹؛ غریبان، ۱۴۰۴، ص ۱۱۳).

این هدف‌گذاری، از حیث مفهومی بر این پیش‌فرض استوار است که هر نوع حضور دین در علم، الزاماً مرجعیت علمی محسوب نمی‌شود. بسیاری از نظریه‌های همسو، هرچند به نوعی نقش دین یا قرآن را در علم می‌پذیرند، اما یا این نقش را به سطح مبانی ارزشی و هنجاری محدود می‌کنند (مانند برخی تقریرهای علم دینی) یا آن را در قالب تطبیق‌های تفسیری و دفاعی پی می‌گیرند (مانند تفسیر علمی قرآن). در مقابل، نظریه مرجعیت علمی قرآن با تمرکز بر «اثربخشی»، معیار روشنی برای سنجش میزان و نوع حضور قرآن در علم ارائه می‌دهد: هر جا قرآن بتواند به گونه‌ای معنادار در مبانی، مسیر، جهت‌گیری یا محتوای یک علم نقش ایفا کند، می‌توان از تحقق مرجعیت علمی آن سخن گفت.

از منظر روش‌شناختی نیز گزاره «اثربخشی معنادار» واجد اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا این گزاره بلافاصله پرسش درباره «چگونگی اثربخشی» را پیش می‌کشد و امکان کلی‌گویی و ابهام مفهومی را کاهش می‌دهد. به همین دلیل، در چهارچوب نظری مرجعیت علمی قرآن، گونه‌های مختلف اثربخشی قرآن کریم - اعم از اثربخشی استنباطی، استلهامی، استکمالی، حکیمیتی و نگرشی - تبیین شده‌اند تا روشن شود که این اثربخشی می‌تواند در سطوح و صور متعددی تحقق یابد و محدود به یک الگوی خاص نباشد (السعدی، ۱۴۰۱، ص ۱۳-۱۴).

همچنین، تأکید بر «معنادر بودن» اثرگذاری، از تبدیل قرآن به عنصری تزئینی یا شعاری در علوم جلوگیری می‌کند. در این نظریه، صرف ارجاع لفظی به آیات قرآن یا افزودن مفاهیم دینی به ادبیات علمی، دلالت بر تحقق مرجعیت علمی ندارد؛ بلکه اثرگذاری باید به گونه‌ای باشد که در تصمیم‌های معرفتی، انتخاب مسئله، چهارچوب‌بندی مفهومی، داوری درباره نظریات رقیب یا اصلاح کاستی‌های دانش بشری نقش ایفا کند. تنها در چنین صورتی است که می‌توان از حضور واقعی و مرجعیت‌آفرین قرآن در علم سخن گفت (بهر روزی لک و قاسمی، ۱۴۰۰، ص ۴۵).

در نهایت می‌توان گفت که هدف‌گذاری نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم در گزاره «اثرگذاری معنادار»، نقطه ثقل این نظریه و مبنای تمایز آن از سایر رویکردهای موجود است. این هدف‌گذاری، هم از افراط علمی‌سازی قرآن و تبدیل آن به مرجع تولید مستقیم علوم پرهیز می‌دهد و هم از تفریط تقلیل قرآن به منبع الهامی غیرالزام‌آور فاصله می‌گیرد. بدین ترتیب، نظریه مرجعیت علمی قرآن، با تعریف دقیق هدف خود، امکان صورت‌بندی الگویی واقع‌گرایانه، روشمند و تمدنی از نسبت قرآن و علم را فراهم می‌سازد.

۴-۲. نظام‌مندی: تعیین شاخص

یکی از وجوه امتیاز نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم، نظام‌مندی آن است. اینکه قرآن یک مرجع علمی و معرفتی برای علوم بشری به‌شمار آید، به معنای تأثیرگذاری ویژه و پذیرفته‌شده آن در مقایسه با سایر منابع شناختی است. این تأثیر معنادار را می‌توان در چند شاخصه کلیدی مورد بررسی قرار داد، که هر کدام به‌شکلی جداگانه نقش و جایگاه خاص قرآن را در دایره علوم بشری تبیین می‌کند.

۴-۲-۱. اصالت قرآن

اصالت قرآن نخستین و مهم‌ترین شاخصه‌ای است که نقش بی‌بدیل آن را در کسب معرفت برجسته می‌کند. این اصالت از چندین منظر قابل بررسی و درک است:

سندیت قطعی: قرآن برخلاف بسیاری از متون دیگر، از یک سندیت تاریخی و معتبر برخوردار است. متن قرآن با گذشت قرون و اعصار، بدون هیچ گونه تغییری به دست رسیده و این ویژگی باعث می‌شود که نسبت به دیگر منابع، از اعتبار بی‌چون و چرایی برخوردار باشد.

حجیت مطلق: قرآن از لحاظ دینی و معرفتی دارای حجیت و قطعیت است؛ بدین معنا که آموزه‌های آن حقیقتاً مورد تأیید و قبول هستند و پیروی از آنها می‌تواند فرد را به شناخت و معرفتی درست و صحیح هدایت کند.

بنابراین، مرجعیت علمی قرآن بر سندیت و حجیت ویژه آن مبتنی است که در مقایسه با منابع دیگر، آن را به منبعی غیرقابل مقایسه تبدیل می‌کند.

۴-۲-۲. محوریت و معیار بودن

یکی دیگر از برجسته‌ترین ویژگی‌های حکمرانی قرآن بر علوم، توانایی آن در تعیین معیارها و محوریت در سنجش حقایق دیگر است. بر اساس این شاخصه، موارد ذیل قابل نتیجه‌گیری است:

مطابقت صحیح: هرگاه گزاره‌ای علمی با آموزه‌های قرآن مطابقت داشته باشد، آن گزاره به‌عنوان حقیقتی صحیح و معتبر پذیرفته می‌شود.

ابطال ناسازگاری‌ها: در صورتی که یافته‌ای علمی یا معرفتی با قرآن مخالف باشد، آن یافته خطا و باطل معرفی می‌شود.

ارجحیت در تعارض: در مواردی که نظریات علمی یا فلسفی با یکدیگر در تعارض هستند، آن دسته از نظریاتی که با قرآن موافق‌اند، ارجحیت دارند و معتبرتر شناخته می‌شوند.

این رویکرد نشان‌دهنده توانایی و قدرت معیار بودن قرآن در تعیین صحت و سقم شناخت‌های بشری است.

۴-۲-۳. اولویت و اولیت قرآن

یکی از دیگر شاخصه‌های مهم حکمرانی قرآن بر علوم، تقدم قرآن در رجوع به منابع معرفتی در علوم مختلف است؛ که این نیز خود بر دو گونه است:

اولویت در مراجعه: قرآن در مباحث و کاوش‌های علمی در اولویت نخست قرار دارد و دانشمندان و محققان مسلمان، پیش از بررسی سایر منابع، باید به آموزه‌های قرآنی رجوع کنند تا راهنمایی اصلی در دست داشته باشند.

تقدم اصولی: اصول و مبانی‌ای که قرآن ارائه می‌کند، می‌تواند به‌مثابه سنگ‌بنای بسیاری از علوم مبنا قرار داده شود؛ به‌طوری‌که دانش‌های دیگر از شرح و بسط آنها بهره گیرند.

این ویژگی، قرآن را به‌عنوان اولین منبع در دستیابی به علم و معرفت در علوم بشری به‌رسمیت می‌شناسد.

۴-۲-۴. استقلال منبعیت قرآن

استقلال منبعیت قرآن به‌معنای آن است که این کتاب یک مرجع کامل و بی‌نیاز از سایر منابع تلقی می‌شود که این استقلال، خود بر دو گونه است:

استقلال معرفتی: قرآن به هیچ مرجع یا منبع خارجی دیگری برای اعتبار و حجیت خود نیاز ندارد و به‌صورت مستقل می‌تواند به‌عنوان منبع مرجع برای استخراج و استنتاجات علمی عمل کند.

حجیت مستقل: این استقلال در حجیت قرآن به‌معنای آن است که تفسیر و دلالت آیات قرآن می‌تواند به‌خودی‌خود به‌عنوان منبعی معتبر و بی‌واسطه در فراهم‌سازی داده‌ها و اطلاعات علمی ایفای نقش کند.

هر یک از این ویژگی‌ها نشان‌دهنده این واقعیت است که قرآن به‌عنوان منبعی برتر و مستقل در کاربردهای

علمی، خود قادر به تأمین و تبیین حقایق بنیادین و اساسی است. مجموع این شاخصه‌ها تصویری جامع و کامل از حکمرانی قرآن بر علوم و مرجعیت آن را ارائه می‌کند.

۳-۴. نگاه اعتدالی: پرهیز از افراط و تفریط

یکی دیگر از وجوه امتیاز بنیادین نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم، اتخاذ رویکردی اعتدالی در تبیین نسبت قرآن و علم و پرهیز آگاهانه از دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در این حوزه است. مسئله تأثیر عوامل مختلف - اعم از معرفتی، روان‌شناختی، اجتماعی، فرهنگی و ارزشی - بر فرایندهای علمی، همواره از مباحث چالش‌برانگیز در فلسفه علم و معرفت‌شناسی بوده و اختلاف‌نظرها در این زمینه، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، شدت بیشتری یافته است.

در زمینه پیوند دین و علم، یا به‌طور خاص قرآن و علم، معمولاً دو دیدگاه حدی قابل شناسایی است. دیدگاه افراطی بر این باور است که فرایند تولید علم، در تمام مراحل خود به‌طور کامل تابع عوامل غیرمعرفتی همچون شرایط روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی است. بر اساس این دیدگاه، معرفت علمی نه بازتابی از واقع، بلکه محصولی نسبی و برساخته از ساختارهای اجتماعی و ذهنی انسان است. در این چهارچوب، حضور دین یا قرآن در علم نیز به سطحی از تأثیرات ایدئولوژیک فروکاسته می‌شود که می‌تواند کل ساختار علم را دگرگون سازد؛ بی‌آنکه معیار روشمندی یا تمایز میان سطوح مختلف معرفت لحاظ شود.

در نقطه مقابل، دیدگاه تفریطی هر گونه تأثیر عوامل بیرونی - از جمله عوامل ارزشی و دینی - را در فعالیت‌های علمی انکار می‌کند و علم را کاملاً مستقل، خنثی و بریده از زمینه‌های انسانی و اجتماعی می‌داند. در این رویکرد، علم فقط بر اساس تجربه و عقل خودبنیاد شکل می‌گیرد و هر نوع دخالت دین یا قرآن، به‌مثابه امری غیرعلمی و مخل عینیت معرفت علمی تلقی می‌شود. نتیجه این تلقی، به‌حاشیه راندن کامل قرآن از ساحت علم و تقلیل نقش آن به قلمرو صرفاً معنوی یا اخلاقی است.

در مقابل این دو رویکرد حدی، نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم موضعی اعتدالی و تفکیکی اتخاذ می‌کند. این نظریه، نه تأثیر عوامل فرهنگی، روان‌شناختی و اجتماعی را در همه مراحل علم مطلق می‌داند و نه آنها را به‌کلی انکار می‌کند؛ بلکه با تفکیک مراحل و سطوح فعالیت علمی، برای هر عامل جایگاه و قلمرو مشخصی قائل می‌شود. بر این اساس، تأثیرگذاری دین و قرآن کریم امری واقعی و معنادار است؛ اما این تأثیرگذاری به‌گونه‌ای ضابطه‌مند، مرحله‌مند و متناسب با سطوح مختلف علم صورت می‌گیرد.

چنان‌که در رویکردهای معتدل فلسفه علم نیز مورد تأکید قرار گرفته است، عوامل روان‌شناختی معمولاً در مرحله شکل‌گیری یا تغییر نظریه‌های علمی نقش پررنگ‌تری دارند؛ درحالی‌که عوامل جامعه‌شناختی بیشتر در فرایند پذیرش، گسترش و نهادینه شدن نظریه‌ها مؤثرند. نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم با پذیرش این تحلیل مرحله‌ای، امکان اثرگذاری قرآن را بدون فروپاشی ساختار روشمند علم فراهم می‌آورد و از تعمیم ناروا یا انکار مطلق پرهیز می‌کند (غرسان، ۱۳۹۹، ص ۹۵).

بر مبنای این نگاه اعتدالی، قرآن کریم نه به‌عنوان جایگزین روش‌های علمی و نه به‌عنوان عنصری حاشیه‌ای و غیرالزام‌آور، بلکه به‌مثابه مرجع هدایت‌کننده و تصحیح‌گر در تعامل با عقل و تجربه ایفای نقش می‌کند. این رویکرد، زمینه‌ساز پیوندی اجتهادی میان وحی و علم می‌شود که در آن، هم شأن معرفتی علم حفظ می‌گردد و هم ظرفیت هدایتی قرآن در سطوح بنیادین و جهت‌بخش علوم بالفعل می‌شود.

در نتیجه، نگاه اعتدالی نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم، آن را به الگویی واقع‌گرا، قابل دفاع و مقاوم در برابر افراط علمی‌سازی قرآن یا تفریط سکولاریستی علم تبدیل می‌کند؛ الگویی که می‌تواند مبنای گفت‌وگوی سازنده میان سنت دینی و دانش مدرن قرار گیرد.

۴-۴. انعطاف‌پذیری نگاه متفاوت در علوم

یکی از وجوه امتیاز نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم، انعطاف‌پذیری آن در علوم مختلف است. نظریه مرجعیت علمی قرآن عرصه‌های این مرجعیت را با نگاهی انعطافی، در سه حوزه می‌داند:

۴-۴-۱. علوم اسلامی

علوم اسلامی در اصطلاح رایج، شامل علوم فقه، کلام، اخلاق، عرفان و... است که همخوانی زیادی با قرآن کریم دارد. از این رو تأثیرگذاری قرآن در این علوم شدیدتر و عمیق‌تر از همه موارد است؛ چراکه قرآن منبع و زیرساخت علوم اسلامی به‌شمار می‌آید (غرسبان، ۱۴۰۴، ص ۱۱۶).

۴-۴-۲. علوم انسانی

از آنجاکه هدف اساسی قرآن هدایت انسان است و علوم انسانی در مورد رفتارهای تربیتی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... انسان است که عموماً با هدف قرآن پیوند می‌خورد، لذا قرآن معمولاً در موارد مختلفی بر این علوم تأثیرگذار است. دخالت و تأثیر قرآن در علوم انسانی شاید نسبت به علوم اسلامی کمتر باشد، ولی نسبت به علوم طبیعی وسیع‌تر، مؤثرتر و عمیق‌تر است؛ به‌طوری‌که چهره علم را دگرگون می‌سازد و گاهی منتهی به ایجاد دانش‌های قرآن‌بنیان می‌شود.

۴-۴-۳. علوم طبیعی

قرآن کریم در آیات زیادی به مباحث علوم طبیعی اشاره دارد (حدود سیصد آیه در مورد کیهان‌شناسی؛ ۱۵۰ آیه در مورد علوم پزشکی و...؛) اما از آنجاکه هدف اساسی قرآن هدایت انسان به‌سوی خداست و آیات علوم طبیعی در همین راستاست، لذا قرآن معمولاً وارد جزئیات و روش‌های این علوم نشده است؛ لکن بر مبانی و اهداف این علوم اثرگذار است (غرسبان، ۱۴۰۴، ص ۱۱۶-۱۱۷).

بر این اساس، انعطاف‌پذیری نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم بدین معناست که میزان، نوع و سطح اثرگذاری

قرآن در علوم مختلف یکسان انگاشته نمی‌شود؛ بلکه متناسب با موضوع، روش و غایت هر علم، صورت‌بندی متفاوتی می‌یابد. این رویکرد، از یک سو مانع تعمیم‌های ناروا و افراطی در تسری نقش قرآن به همه علوم به یک نحو می‌شود؛ و از سوی دیگر، از تقلیل نقش قرآن به سطحی حداقلی و غیرکارآمد در عرصه دانش جلوگیری می‌کند.

بدین ترتیب، نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم با پرهیز از نگاه یکسان‌ساز، الگویی واقع‌گرایانه و چندسطحی از نسبت قرآن و علوم ارائه می‌دهد؛ الگویی که در آن، قرآن در علوم اسلامی نقش بنیادین و زیرساختی، در علوم انسانی نقش هدایتگر، جهت‌بخش و گاه مولد دانش، و در علوم طبیعی نقش مبنابخش و هدف‌گذار ایفا می‌کند. این تنوع در الگوی اثرگذاری، خود نشانه‌ای از روشمندی و عقلانیت نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم در تعامل با گستره متنوع دانش‌های بشری است.

۴-۵. رویکرد شبکه‌ای: تعیین قلمرو علم

یکی از وجوه امتیاز نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم، رویکرد شبکه‌ای است. قلمرو اثرگذاری قرآن در علوم و اجزای مختلف علم، نگاهی شبکه‌ای به برون علم و درون علم دانش‌های ساخت‌یافته بشری است. مطالعات علمی نسبت‌به هر یک از دانش‌های ساخت‌یافته شامل مباحث برون علمی و درون علمی بوده و قلمرو مرجعیت علمی قرآن کریم عبارت است از:

۴-۵-۱. فراعلم و برون علم

هر علمی دارای مباحث پایه‌ای و پیش‌فرض‌هایی است که در خود آن علم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و از مباحث فراعلم، برون علم یا پیش‌اعلم به‌شمار می‌آیند و شامل مبانی، اصول موضوعه و مبادی تصویری و تصدیقی علوم هستند. مفاهیم فراعلمی اموری همچون تعریف جهان، انسان و جامعه، چیستی هویت انسان و ابعاد وجودی آن، روش دستیابی به گزاره‌های علمی و تحلیل آنها، شیوه‌های راهبری و مدیریت علوم و فرایندهای تولید دانش را دربرمی‌گیرد.

۴-۵-۲. درون علم

مطالعات درون علمی ناظر به بخش‌های درون هر یک از دانش‌هاست که شامل پنج بخش می‌شود: مفروضات و اصول پایه دانش؛ قواعد و اصول علم؛ فرضیه‌ها و نظریه‌ها؛ گزاره‌ها و مسائل علم؛ و مدل‌ها و الگوها.

قرآن کریم در آیات زیادی به مباحث حکمرانی اسلامی اشاره دارد. هرچند قلمرو اثرگذاری قرآن بر حکمرانی اسلامی متفاوت است و شامل قلمرو برون علم و درون علم و مواردی مانند مبانی، پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، مدل‌ها و الگوها، فرضیه‌ها و نظریه‌ها، مسائل و گزاره‌ها و... می‌شود، لکن در بحث حکمرانی اسلامی، تمرکز این تحقیق بر اثرگذاری قرآن بر مبانی حکمرانی اسلامی است.

۴-۶. رویکرد تدریجی و مرحله‌بندی

یکی دیگر از وجوه امتیاز اساسی نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم، اتخاذ رویکردی تدریجی، مرحله‌بندی‌شده و

واقع‌گرایانه در تحقق مرجعیت قرآن در عرصه علوم است. این نظریه، برخلاف برخی رویکردهای شتاب‌زده که به‌دنبال ورود مستقیم و یک‌باره قرآن به تولید نظریه‌های علمی در حوزه‌های مختلف‌اند، بر این نکته تأکید می‌کند که تحقق مرجعیت علمی قرآن نیازمند سیر تکاملی و مرحله‌بندی معرفتی است.

در مرحله نخست، تولید و تثبیت ادبیات مرجعیت علمی قرآن کریم در کانون توجه قرار می‌گیرد. در این مرحله، مفاهیم پایه‌ای، اصطلاحات، حدود، قلمروها و نسبت مرجعیت قرآن با عقل، تجربه و روش‌های علمی تبیین می‌شود. این مرحله، نقش زیربنایی دارد؛ چراکه بدون شکل‌گیری ادبیاتی مشترک و مورد توافق نسبی میان پژوهشگران، هر گونه ورود به عرصه‌های تخصصی علوم با ابهام مفهومی، تعارض قرائت‌ها و سوءفهم‌های روش‌شناختی همراه خواهد بود.

در مرحله دوم، نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم وارد مرحله تبیین و تنقیح مباحث پایه‌ای و اصولی مرجعیت می‌شود. در این مرحله، شاخص‌هایی چون اصالت قرآن، محوریت و معیار بودن آن، اولویت و اولیّت در رجوع، و حدود و انواع اثرگذاری قرآن بر معرفت علمی، به‌صورت منقح و روشمند صورت‌بندی می‌گردد. این مرحله، نقش «تنظیم‌گر قواعد بازی» را دارد و مانع از برداشت‌های افراطی یا تقلیل‌گرایانه از مرجعیت قرآن در علم می‌شود.

در مرحله سوم و پس از طی دو مرحله پیشین، امکان ورود روشمند و ضابطه‌مند به دانش‌های گوناگون فراهم می‌شود. در این سطح، مرجعیت علمی قرآن نه به‌صورت یک ادعای کلی، بلکه در قالب پژوهش‌های موردی، میان‌رشته‌ای و تخصصی، متناسب با ماهیت هر علم، محقق می‌گردد. این ورود تدریجی سبب می‌شود که تأثیرگذاری قرآن در علوم مختلف، هم عمیق و واقعی باشد و هم از آسیب‌های ساده‌سازی، تحمیل و تفسیر به رأی مصون بماند.

در مجموع، رویکرد تدریجی نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم جلوه‌ای دیگر از نگاه اعتدالی و پرهیز از افراط و تفریط در این نظریه است. این رویکرد، از یک‌سو مانع شتاب‌زدگی و توقعات غیرواقع‌بینانه در تحقق مرجعیت قرآن در علوم می‌شود؛ و از سوی دیگر با ترسیم مسیری روشن و مرحله‌بندی‌شده، افق عملی و قابل تحقق برای حضور فعال قرآن در فرایند تولید دانش بشری ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف ارائه تحلیلی تطبیقی و مبنامحور از نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم و مقایسه آن با نظریه‌های همسو در حوزه نسبت دین و علم صورت گرفت. مسئله اصلی تحقیق، تبیین چیستی، قلمرو و شیوه اثرگذاری قرآن در دانش‌های بشری و نشان دادن تمایز رویکرد مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه‌هایی همچون اسلامی‌سازی علوم، علم دینی، تفسیر علمی قرآن، تولید دانش قرآن‌بنیان و نظام‌سازی قرآنی بود. نتایج حاصل از این بررسی نشان می‌دهد که نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم واجد ظرفیت‌های نظری و روشی متمایزی است که آن را به الگویی جامع‌تر و واقع‌گرایانه‌تر در تعامل قرآن و علم تبدیل می‌کند.

یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که هدف‌گذاری نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم در قالب «اثرگذاری معنادار و روشمند»، نقطه ثقل این نظریه و محور اصلی تمایز آن از سایر رویکردهاست. این نظریه، از یک سو از افراط استخراج مستقیم علوم از قرآن و تحمیل نظریه‌های متغیر علمی بر وحی پرهیز می‌کند؛ و از سوی دیگر، از تفریط تقلیل قرآن به منبعی صرفاً الهام‌بخش، اخلاقی یا فرهنگی فاصله می‌گیرد. بدین ترتیب، قرآن نه جایگزین عقل و تجربه، بلکه مرجعی هدایتگر، معیارمند و تصحیح‌کننده در فرایند شکل‌گیری و ارزیابی دانش‌های بشری تلقی می‌شود.

در بخش مقایسه تطبیقی روشن شد که نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم از نظام‌مندی و شاخص‌گذاری روشمند برخوردار است و با تعیین شاخص‌هایی همچون اصالت قرآن، محوریت و معیار بودن آن، اولویت و اولیت در رجوع، و تنوع گونه‌های اثرگذاری، از کلی‌گویی و ابهام مفهومی در نسبت قرآن و علم فاصله می‌گیرد. این ویژگی، نظریه مرجعیت را از بسیاری از تقریرهای نظریه‌های همسو که یا فاقد شاخص‌های عملیاتی روشن‌اند یا دچار پراکندگی مفهومی هستند، متمایز می‌سازد.

همچنین نتایج تحقیق نشان داد که نگاه اعتدالی و تفکیکی نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم یکی از نقاط قوت بنیادین آن است. این نظریه با پذیرش تأثیرگذاری واقعی، ولی ضابطه‌مند دین و قرآن بر علم توانسته است چهارچوبی ارائه دهد که هم شأن روشمندی و عقلانیت علم حفظ شود و هم ظرفیت هدایتی قرآن در سطوح مختلف معرفتی بالفعل گردد. این نگاه اعتدالی، نظریه مرجعیت علمی قرآن را به الگویی مقاوم در برابر افراط اجتماعی‌سازی مطلق علم و تفریط سکولاریستی استقلال مطلق علم تبدیل کرده است.

از دیگر یافته‌های مهم پژوهش، انعطاف‌پذیری نظریه مرجعیت علمی قرآن در مواجهه با علوم مختلف است. این نظریه با تفکیک میان علوم اسلامی، علوم انسانی و علوم طبیعی، الگوی یکسان‌ساز ارائه نمی‌دهد؛ بلکه میزان و نوع اثرگذاری قرآن را متناسب با موضوع، روش و غایت هر علم تنظیم می‌کند. چنین رویکردی، ضمن واقع‌گرایانه بودن، امکان تعامل دقیق‌تر قرآن با گستره متنوع دانش‌های بشری را فراهم می‌آورد.

در نهایت، پژوهش نشان داد که رویکرد تدریجی و مرحله‌بندی‌شده نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم (تولید ادبیات مرجعیت، تبیین مباحث پایه‌ای و سپس ورود روشمند به دانش‌های گوناگون) نقش مهمی در جلوگیری از شتاب‌زدگی نظری و کاربردهای غیرروشمند دارد. این مرحله‌بندی، مرجعیت علمی قرآن را از سطح یک ادعای کلی فراتر می‌برد و افقی عملی و قابل تحقق برای حضور فعال قرآن در فرایند تولید دانش در افق تمدن اسلامی ترسیم می‌کند.

در مجموع، می‌توان گفت که نظریه مرجعیت علمی قرآن کریم با برخورداری از هدف‌گذاری دقیق، نظام‌مندی، نگاه اعتدالی، انعطاف‌پذیری و رویکرد تدریجی، در مقایسه با نظریه‌های همسو، الگویی جامع‌تر، روشمندتر و عملیاتی‌تر

برای تبیین نسبت قرآن و علم ارائه می‌دهد؛ الگویی که قابلیت آن را دارد تا به‌عنوان چهارچوبی نظری برای جهت‌دهی، نقد و بازسازی علوم بشری در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی مورد استفاده قرار گیرد و زمینه‌ساز شکل‌گیری گفت‌وگویی عمیق‌تر میان وحی الهی و دانش معاصر شود.

منابع

قرآن کریم

- آیبار، زهرا (۱۴۰۱). بازخوانی دوگانه علم و دین از دیدگاه علامه جعفری و الهیات عصب‌شناسی. معارف عقلی، ۱۷(۱)، ۳۲-۷.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اسعدی، علیرضا (۱۴۰۱). مرجعیت علمی قرآن کریم و نقش آن در راهبری فلسفه اسلامی. معرفت، ۳۱(۶)، ۹-۱۸.
- بهروزی لک، غلامرضا و قاسمی، محمدعلی (۱۴۰۰). مبانی انسان‌شناختی مرجعیت علمی قرآن کریم در علوم سیاسی. سیاست متعالیه، ۳۵(۳)، ۶۲-۴۱.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۶۸). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- حجازی‌فر، سعید (۱۴۰۲). چپستی و نقش‌آفرینان حکمرانی اسلامی بر اساس فرمایشات امام علی علیه السلام. مدیریت اسلامی، ۳۱(۲)، ۱۲۷-۱۲۷.
- حسینی، سیدمحمد مهدی (۱۴۰۴). بررسی مانعیت روایات ضرب از حجت تفسیر موضوعی معرفت. معرفت، ۳۴(۴)، ۴۸-۳۷.
- خداپرستی، فرج‌الله (۱۳۸۵). فرهنگ معارف (انگلیسی - فارسی). تهران: فرهنگ معاصر.
- دباغ، سروش (۱۳۹۱). دین، علم و معنای زندگی. تهران: کویر.
- دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (بی‌تا). منشور مرجعیت علمی قرآن کریم. قابل دسترسی در: <http://qsa.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/24434/>
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲). منطق تفسیر قرآن (۵): قرآن و علوم طبیعی و انسانی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۶). مرجعیت علمی قرآن. در: مجموعه آثار کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۹۰). دین و علم: تعامل یا تعارض. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم (بی‌تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). کلیات علوم قرآنی. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). منشور جاودانگی قرآن. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). فلسفه علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۹ق). تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمدرضا و عالمی، عبدالرؤف (۱۳۹۶). رابطه مرجعیت علمی قرآن با جهانی بودن، جاودانگی و جامعیت قرآن کریم. در: مجموعه مقالات نخستین کنگره قرآن کریم و علوم انسانی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- عطاس، سید محمد تقی (۱۴۱۵ق). مفهوم العلم و غایتیه فی الإسلام. کوالامپور: المعهد الدولي للفکر والحضارة الإسلامية (ISTAC).
- عظیمی، محمدشریف (۱۳۹۶). چپستی و چگونگی مرجعیت قرآن در علوم انسانی. در: مجموعه مقالات نخستین کنگره ملی قرآن کریم و علوم انسانی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- علوانی، طه جابر فیاض (۱۴۱۶ق). اسلامیه المعرفة: المبادئ و خطة العمل. بیروت: المعهد العالمي للفکر الإسلامی.
- علی‌زاده موسوی، سیدحامد (۱۴۰۲). واکاوی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره رابطه قرآن و تاریخ با رویکرد مرجعیت علمی قرآن. قرآن‌شناخت، ۱۶(۲)، ۱۷۱-۱۸۸.

- غرسبان، مرتضی (۱۳۹۹). مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی. *مطالعات علوم قرآن*، ۲(۱)، ۱۱۶-۸۸.
- غرسبان، مرتضی (۱۴۰۴). اصول و شاخصه‌های قرآنی حاکم بر علوم با رویکرد مرجعیت علمی قرآن کریم. *مطالعات حکمرانی اسلامی*، ۱(۱)، ۱۳۵-۹۸.
- فاکر میبدی، محمد و رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۸). مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبائی. *مطالعات علوم قرآن*، ۱(۱)، ۳۷-۸.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۰). دین، معرفت دینی و علم. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. قم: دار الهجرة.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۲). علم و دین در افق جهان‌بینی توحیدی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (۲۰۰۴م). *المعجم الوسيط*. قاهره: مكتبة الشروق الدولية.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. قم: مرکز کتاب لترجمة والنشر.
- مصطفوی، حسن و همکاران (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات علوم اسلامی*. تهران: مؤسسه فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *آشنایی با علوم اسلامی: منطق و فلسفه*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیر کبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۰). علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: امیر کبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). نیاز به علم قدسی. ترجمه حسن نصرالله‌پور. تهران: سروش.
- نوفل، عبدالرزاق (۱۴۲۷ق). *القرآن والعلم والحديث*. بیروت: دار الكتاب العربی.



A Research on the Superior Form of Hijab from the Perspective of the Quran

Ahmad Taherinia  / Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
taheri@iki.ac.ir

Received: 2025/10/13 - **Accepted:** 2025/12/06

Abstract

Given the abundance of various garments available in the women's clothing market, and the inherent human inclination toward selection and preference for the superior, the question arises for veiled and hijab-observant women: What constitutes the superior form of hijab, and what are its distinguishing characteristics? Which garment possesses these features, and which is preferable for the selection of Islamic hijab? Imam Khomeini—may God's mercy be upon him—and certain marajī' al-taqlīd (sources of emulation) have identified the Iranian chador as the superior form of hijab. Nevertheless, the question remains: What are the criteria and standards by which the superior hijab is determined, through which characteristics is it recognized, and why is the chador deemed superior? The present article, with the aim of addressing these questions, examines the superior form of hijab from the perspective of the Quran and arrives at the conclusion that the superior hijab is one that is thick, loose, long, and simple; in general, the more comprehensively and effectively it conceals a woman's adornment from the gaze of non-mahram men, the more it conforms to the ideal.

Keywords: superior hijab, chador, jilbāb, khimār.

نوع مقاله: پژوهشی

پژوهشی در زمینه حجاب برتر از دیدگاه قرآن

taheri@iki.ac.ir

احمد طاهری نیا  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵

چکیده

با توجه به وجود انبوهی از پوشش‌های مختلف در بازار لباس زنان و سرشت انتخابگری و میل به انتخاب برتر در انسان، این سؤال برای زنان محجبه و باورمند به حجاب مطرح می‌شود که حجاب برتر چیست و چه ویژگی‌ای دارد؟ کدام لباس دارای این ویژگی است و برای انتخاب حجاب اسلامی بهتر است؟ امام شهید - رضوان الله تعالی علیه - و برخی از مراجع تقلید در پاسخ به این سؤال، چادر ایرانی را حجاب برتر دانسته‌اند؛ اما همچنان این سؤال باقی است که معیار و میزان حجاب برتر چیست و با چه ویژگی‌هایی شناخته می‌شود و چرا چادر حجاب برتر است؟ مقاله پیش رو به هدف پاسخ به این پرسش‌ها، به بررسی حجاب برتر از دیدگاه قرآن پرداخته و به این نتیجه رسیده است که حجاب برتر حجابی است که ضخیم، گشاد، بلند و ساده باشد و به‌طور کلی هرچه بیشتر و بهتر زینت زن را از چشم نامحرم پنهان کند.

کلیدواژه‌ها: حجاب برتر، چادر، جلباب، خمار.

انسان موجودی است گزینشگر و به‌طور طبیعی در عرصه‌های مختلف زندگی به‌دنبال انتخاب اصلح و گزینش بهتر است. یکی از نیازهای زندگی انسان پوشش و لباس است که زن و مرد در این امر نیز به‌دنبال گزینش بهترند. این مسئله، در مورد پوشش بانوان در بیرون از خانه، در محل کار و اداره بیشتر مورد سؤال و پرسش زنان باورمند به حجاب است. وجود انبوهی از پوشش‌های مختلف و متنوع با انواع مدل‌ها و طرح‌ها، در اندازه‌های متفاوت و رنگ‌های گوناگون برای بانوان در بازار لباس و فروشگاه‌های عفاف و حجاب، این پرسش را در ذهن بانوان متدین ایجاد می‌کند که حجاب برتر چیست و بانوان با چه پوششی در انظار عموم ظاهر شوند، بهتر است؟

در پاسخ به این پرسش، مقام معظم رهبری، امام شهید خامنه‌ای^ع چادر را حجاب برتر دانسته و فرموده‌اند: چادر بهترین نوع حجاب است (۱۳۷۰/۱۰/۰۴)؛ چادر بهتر از حجاب‌های دیگر است (۱۳۷۳/۰۷/۲۰) و در سخنرانی دیگر، به‌خصوص درباره چادر ایرانی فرمودند: چادر ایرانی حقیقتاً حجاب برتر است (۱۳۷۷/۱۲/۰۴). حضرت آیت‌الله سیستانی نیز در رساله عملیه خود مرقوم فرموده‌اند: بهترین نوع پوشش و حجاب برای بانوان، چادر مشکی است و شایسته است که بانوان از آن به‌عنوان حجاب کامل و برتر در برابر نامحرم استفاده کنند؛ هرچند پوشش به‌مقدار واجب با لباس‌های دیگر محقق شده باشد (سیستانی، ۱۴۰۱، ج ۴، مسئله ۲۸). حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در پاسخ به این پرسش که «حدود حجاب اسلامی برای بانوان چیست؟» فرموده‌اند: بر زنان و دختران لازم است که تمام بدن خود، به‌جز گردی صورت و دست‌ها تا مچ را در مقابل نامحرم بپوشانند؛ و این مقدار با هر نوع لباس غیرزینتی که تنگ و چسبان نباشد، پوشیده شود، کافی است؛ هرچند چادر حجاب برتر است (پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله‌العظمی مکارم شیرازی، احکام حجاب، حجاب بانوان). حضرت آیت‌الله مظاهری نیز می‌فرماید:

چادر یک حجاب مذهبی و ملی است و اگر زن‌ها آن را از دست بدهند و یا - العیاذ بالله - در جامعه به‌صورت ضدارزش درآید، خسارت فراوانی دارد و زن ایرانی که همیشه حتی قبل از اسلام شهرت به عفت داشته، نباید این حجاب مذهبی و ملی را از دست بدهد و باید زن‌های باعفت و مردهای باعفت بدانند که از دست دادن آن، مقدمه برای بدحجابی و بی‌حجابی است و اگر چنین شد - العیاذ بالله - گناه آن دامن‌گیر کسی می‌شود که آن مقدمه را فراهم نموده است. علاوه بر اینها، از مسائل قبل معلوم شد که در بسیاری از موارد، زن باید صورت و دست‌های خود را از نامحرم بپوشاند و پوشانیدن صورت احتیاج به چادر دارد (مظاهری، رساله توضیح المسائل، مسئله ۱۹۶۰).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که حجاب برتر چیست و چه معیاری برای تعیین آن وجود دارد و با چه ویژگی‌هایی شناخته می‌شود؟ قرآن چه پوششی را حجاب برتر دانسته و چه ویژگی‌هایی برای آن ذکر کرده است؟ چرا در بین لباس‌های مورد استفاده بانوان برای حجاب، چادر حجاب برتر دانسته شده است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، پژوهش قابل ملاحظه‌ای که این مسئله را بررسی کرده باشد، به‌خصوص بررسی قرآنی و بیان دیدگاه قرآن، یافت نشد. با جست‌وجو از طریق اینترنت در خصوص این مسئله، در دو اثر پژوهشی عنوان «حجاب برتر» به شرح زیر مشاهده شد:

۱. کتاب فلسفه چادر، حجاب برتر، از اسدالله محمدی‌نیا که در سال ۱۳۸۴ توسط انتشارات سبّط اکبر منتشر شده است. در این کتاب، چنان‌که در عنوان آن آمده، بحث اصلی درباره فلسفه چادر به‌عنوان حجاب برتر است. از این‌رو مباحثی که در این کتاب آمده، درباره اهمیت استفاده از چادر در قرآن و استفاده زنان اشکانی و ساسانی از چادر به‌عنوان پوشش است؛ ولی درباره چیستی حجاب برتر و ملاک و معیار آن و دیدگاه قرآن درباره این مسئله بحثی نشده است.

۲. مقاله «رویکردی قرآنی به گونه‌ها و مدل‌های برتر و نازل حجاب»، از فروغ نیلچی‌زاده که در سال ۱۳۸۵ در شماره ۱۰ مجله بانوان شیعه منتشر شده است. نویسنده در این مقاله حجاب را به اقسام ذیل تقسیم و درباره هر یک به تفصیل بحث کرده است: حجاب نگاه، حجاب گفتار، حجاب رفتار، حجاب فیزیکی بدن و حجاب قلب. این مقاله، هرچند از نظر عنوان نزدیک به پژوهش حاضر است، ولی نویسنده حجاب را به‌معنای بسیار گسترده در نظر گرفته، که یکی از اقسام آن، حجاب فیزیکی - یعنی حجاب شرعی - است و یکی دیگر از اقسامش حجاب قلب است که غیر از حجاب مصطلح شرعی است. همچنین در این مقاله، حجاب فیزیکی حجاب مرتبه نازل و حجاب برتر رعایت اقسام پنج‌گانه دانسته شده است که این مطلب با اصطلاح حجاب برتر در عرف جامعه و آنچه در رساله‌های عملیه آمده، کاملاً متفاوت است.

بنابراین، فقدان پیشینه پژوهشی در این مسئله از دیدگاه قرآن، دلیل بر ضرورت این پژوهش است. مقاله حاضر به هدف بیان چیستی حجاب برتر، معیار تشخیص و ویژگی‌های آن، به بررسی حجاب برتر از دیدگاه قرآن در چهار محور می‌پردازد: نخست حجاب شرعی از منظر قرآن، دوم اهداف حجاب در قرآن، سوم معیار حجاب برتر در قرآن و چهارم ویژگی‌های حجاب برتر از دیدگاه قرآن.

۱. حقیقت حجاب از منظر قرآن

هر یک از احکام الهی که به‌صورت امر و نهی در قرآن آمده، روی عمل خاصی رفته یا به رفتار خاصی از انسان تعلق گرفته است؛ برای مثال، امر به نماز و زکات در آیه «وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكُوعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ» (بقره: ۴۳) روی صلات و زکات رفته و به این دو عمل انسان تعلق گرفته‌اند؛ از این‌رو متعلق امر در آیه یادشده، صلات و زکات هستند. در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا» (آل عمران: ۱۳۰) نیز نهی «لا تأكلوا» به «ربا» تعلق گرفته است. اکنون سؤال این است که دستور حجاب در قرآن روی کدام عمل اختیاری زن رفته و به چه چیزی تعلق گرفته است. به عبارت دیگر، «متعلق حکم حجاب» چیست؟

در آیات قرآن سه عمل اختیاری زن، متعلق امر و نهی حجاب واقع شده است: یکی «ابداء زینت» به‌معنای آشکار کردن زینت و کشف حجاب؛ دوم «ضرب خمار بر جیوب» به‌معنای سر کردن روسری و قرار دادن اطراف آن روی سینه؛ و سوم «ادناء جلباب علیهن» به‌معنای پوشیدن چادر و انداختن آن روی بدن. بنابراین، حکم حجاب در قرآن روی سه عمل رفته و به سه چیز تعلق گرفته است که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱-۱. ابداء زینت

در آیه «لَا يُدِّينَ زَيْنَتُهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...» (نور: ۳۱)، زنان از کشف حجاب و آشکار کردن زینتشان برای نامحرم نهی شده‌اند؛ بنابراین، عمل کشف حجاب طبق صریح آیه، مورد نهی است. از سوی دیگر، از آنجاکه آشکار نکردن زینت بدون مخفی کردن و پنهان کردن آن امکان‌پذیر نیست - چون آشکار کردن و مخفی کردن دو کار متضادند - بنابراین نهی از ابداء زینت، مستلزم امر به اخفای زینت و پوشاندن آن است؛ در نتیجه، آیه «لَا يُدِّينَ زَيْنَتُهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» مشتمل بر دو دستور سلبی و ایجابی در راستای حجاب است: یکی نهی از «ابداء زینت زنان» و دوم امر به «مخفی کردن زینت زنان»؛ با این تفاوت که دستور سلبی، لفظی و مربوط به منطوق آیه بوده و دستور ایجابی، غیرلفظی و مربوط به مفهوم و دلالت التزامی آیه است. اکنون سؤال این است که مفهوم «زَيْنَتُهُنَّ» و مصادیق آن، که زن از ابداء آن نهی و به اخفای آن امر شده، چیست و کدام است؟

کلمه «زینت»، اسم جنس برای چیزهایی است که به وسیله آنها چیزهای دیگر دلپسند و زیبا می‌شوند (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۸۷؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۹۲؛ ازهری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۳، ص ۱۷۴؛ جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۱۳۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۸۳۱؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۹۴). بنابراین، زینت چیزی است که فی‌نفسه زیبا و دلپسند است و با اتصال و الحاق به چیز دیگر، آن را نیز جذاب و دلپسند می‌کند. از این رو «زینت زنان» چیزهایی هستند که سبب جذابیت و دلپسندی زنان می‌شوند.

در روایات برای زینت زن دو گونه مصداق ذکر شده است: یکی زینت‌های طبیعی، یعنی اندام زن (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۲)؛ و دوم زینت‌های مصنوعی، یعنی چیزهای که به بدن زن متصل شده یا به آن مالیده می‌شود؛ مانند سرمه و انگشتر (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲)، گردن‌بند، گوشواره، بازوبند، خلخال و لباس (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۱).

در نتیجه، کلمه «زَيْنَتُهُنَّ» در آیه یادشده، متعلق امر و نهی، مطلق، و دارای دو گونه مصداق است و زنان در این آیه از آشکار کردن مطلق زینت‌های خود برای نامحرم ممنوع شده‌اند: هم زینت‌های طبیعی، یعنی اندام و اعضای بدنشان و هم زینت‌های مصنوعی، یعنی آرایش‌ها و جواهرات متصل به آنها؛ و به مخفی کردن و پوشاندن آنها از نامحرم امر شده‌اند؛ به جز زینت‌های ظاهر، یعنی وجه و کفین، که با جمله «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» از حکم نهی استثنا شده‌اند.

۱-۲. ضرب خمار

در آیه یادشده، در جمله «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱) زنان به «ضرب خمار بر جیوب» امر شده‌اند که به معنای قرار دادن روسری بر سر و آویختن بر روی گریبان و سینه است. نکته قابل توجه در این آیه این است که عمل مورد امر، «ضرب خمار...» است، نه «اختمار». تفاوت معنای این دو تعبیر این است که «اختمار» مصدر باب

افتعال از ماده «خمر» به معنای مطلق پوشش سر با «خمار» است. «ختمرت المرأة وتخمرت»، در لغت به «إِذَا تَقَعَّت بِالْخِمَارِ» معنا شده است و قید خاصی ندارد (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۵۹۲)؛ ولی «ضرب الخمار علی الجیوب»، طرز خاصی از اختمار است که هدف از آن، پوشاندن سر و اطراف آن تا گریبان است. آنچه خداوند در این آیه از زنان خواسته، طرز خاصی از پوشش سر با خمار است که سر، گردن، گوش و گریبان تحت خمار قرار می گیرند و پوشانده می شوند؛ برخلاف طرزی که در بین زن های عرب در زمان نزول قرآن مرسوم بوده است که گردن، گوش ها و بالای سینه آشکار بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۱).

۱-۳. ادناء جلباب

عمل سومی که در آیه «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ» (احزاب: ۵۹) در قالب جمله خبریه از زن خواسته شده، «ادناء جلباب به اندام زنان» است. ادناء جلباب به معنای انداختن و آویزان کردن چادر و کنایه از پوشیدن و قرار دادن جلباب بر روی اندام زنان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۲۸). زمخشری جمله «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ» را به «یرخینها علیهنّ، ویغطین بها وجوههنّ وأعطافهنّ» (بر روی خود بیندازند و با آن صورت و اطراف آن را بپوشانند) معنا کرده و گفته است: «یقال: إِذَا زَل الثَّوبُ عَنْ وَجْهِ الْمَرْأَةِ: أَدْنَى ثَوْبِكَ عَلَى وَجْهِكَ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۰)؛ یعنی وقتی نقاب از روی صورت زن کنار رفت، به او گفته می شود که نقابت را روی صورتت بینداز. بنابراین، تعبیر «ادناء جلباب» اشاره به این نکته است که صرف سر کردن جلباب و رها کردن آن روی بدن، مانند عباّی که آقایان روی دوش می اندازند و اطرافش رهاست، کافی نیست؛ بلکه زن باید چادرش را روی بدنش قرار دهد و اندام و اعضای خود را با آن از نامحرم بپوشاند. از این رو علامه طباطبائی جمله «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ» را به پوشاندن اندام به وسیله جلباب و مخفی کردن آن از دید نامحرم تفسیر کرده است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۳۳۹).

اکنون که روشن شد حکم حجاب در قرآن روی سه عمل اختیاری زن رفته و به سه عمل امر و نهی شده است، این سؤال مطرح می شود که حجاب از نگاه قرآن چیست؟ آیا مجموع این سه عمل، حجاب است؟ یعنی زن، هم موظف است زینتش را برای نامحرم آشکار نکند، هم روسری اش را به طرز مخصوصی ببندد و هم چادرش را روی اندامش بیندازد و بدنش را با آن بپوشاند؟ یا اینکه هر یک از این اعمال به تنهایی و مستقل حجاب اند و زن به هر کدام عمل کند، حجاب شرعی را رعایت کرده است؟ یا اینکه یکی از این سه عمل، حقیقت و ماهیت حجاب است که عبارت است از آشکار نکردن زینت برای نامحرم، و دو عمل دیگر - یعنی سر کردن روسری و چادر - وسیله تحقق حجاب و ابزار آشکار نکردن زینت اند؟ در حقیقت، در آیه درباره دو چیز بحث شده و به دو چیز امر شده است: یکی حجاب و دوم ابزار و اسبابی که حجاب با آن محقق می شود و زن با آن زینتش را می پوشاند و مانع آشکار شدن آن برای دیدگان نامحرم می شود.

با دقت در متعلق سه دستور یادشده، به خوبی روشن می شود که متعلق نهی در جمله «لَا يُذْنِبْنَ زِينَتَهُنَّ»، یعنی

آشکار نکردن زینت و پوشاندن آن از نامحرم، حقیقت حجاب است و دو متعلق دیگر، یعنی «ضرب خمار» و «ادناء جلباب» مربوط به استفاده از ابزار حجاب و راهکار عملیاتی کردن دستور اول هستند و لذا اگر زن با هر ابزار و وسیله‌ای به این نهی عمل کند، به وظیفه و تکلیف خود عمل کرده است؛ حتی اگر به صورت عدم خروج از خانه، بنابراین زنی که از خانه خارج نمی‌شود نیز با بیرون نرفتن از خانه زینتش را برای نامحرم آشکار نکرده و به نهی «لا یدین زینتهن» عمل کرده است و لازم نیست به دو دستور دیگر، یعنی «ضرب خمار» و «ادناء جلباب» عمل کند؛ چون مقنعه و چادر ابزار و وسیله حجاب‌اند و زنی که از خانه خارج نمی‌شود، خانه را برای خود وسیله آشکار نکردن زینت قرار داده است. بنابراین، قرآن در این آیات از دو چیز سخن گفته است: یکی از «حجاب» و دوم از «ابزار حجاب و طرز استفاده از آن»؛ و اگر به «خمار» و «جلباب» حجاب گفته می‌شود، از باب مجاز مرسل و نام‌گذاری شیء به اسم سبب است.

بنابراین، حقیقت حجاب از دیدگاه قرآن آشکار نکردن زینت زن برای نامحرم است؛ یعنی زن موظف است زینتش را برای اجنبی آشکار نکند. این عمل به هر وسیله و با هر چیزی محقق شود، به دستور حجاب عمل شده و کافی است. مهم این است که زینت زن برای مرد نامحرم نمایان نباشد و اگر در آیات یا روایات سخن از خمار (مقنعه) و جلباب (چادر) یا قمیص (پیراهن) و درع (پیراهن) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۹۴) به میان آمده، از این جهت است که عملی شدن این نهی و آشکار نشدن زینت زن، بدون این ابزارها ممکن نیست؛ زیرا اندام انسان به طور طبیعی برهنه و آشکار است و آشکار نکردن آن نیازمند چیزی است که روی آن انداخته و با آن پوشانده شود؛ از این رو زن باید با پارچه‌ای اندام خود را بپوشاند یا خود را پشت چیزی مانند دیوار یا پرده مخفی کند تا اندامش در معرض دید نامحرم قرار نگیرد یا در تاریکی یا دود و غبار غلیظ قرار گیرد که همه اینها ابزار و وسیله‌ای برای آشکار نشدن زینت زن هستند. بر این اساس، اگر زن لباس‌های متعدد بپوشد، ولی زینتش آشکار باشد یا اساساً لباسی که می‌پوشد، لباس زینت باشد، حقیقت حجاب را محقق نکرده است.

دفع شبهه

برخی از نویسندگان، تعدد متعلق حجاب در قرآن را دلیل بر مراتب حجاب شرعی گرفته و آیه «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» را بیانگر حجاب حداقلی و آیه «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» را بیانگر حجاب حداکثری دانسته و گفته‌اند:

دین مبین اسلام برایضعای دینداران حجاب حداقلی را پذیرفته است و برای پیشنانان در دینداری حجاب حداکثری را؛ و چنان‌که بر همه مکلفان یکی از این دو قسم حجاب تحمیل شود، جفایی بزرگ صورت گرفته است؛ یعنی اگر حجاب نازل «خمار» حجاب قرآنی قلمداد شود، باز تولید جامعه ارزشی در این حیطه به ورطه فراموشی سپرده می‌شود و چنانچه فقط حجاب برتر یا حجاب فراگیر «جلباب» حجاب مورد تأیید قرآن دانسته شود، مؤمنان ضعیف از دایره دینداری خارج می‌شوند. حال آنکه اگر تمام ابعاد پنج‌گانه حجاب قرآنی که سرچشمه از حیای پسندیده دارد و ثمره آن پاکدامنی است، مورد بازشناسی، اهتمام و ترویج صحیح قرار گیرد، قطعاً جامعه اسلامی

به حقیقت آن راه می‌گشاید. پوشیدگی بر اساس حجاب قرآنی، زن مؤمن، جامعه اسلامی و خانواده مسلمانان را از ظلم‌ها و ظلمت‌های بسیار می‌رهاند (نیلچی‌زاده، ۱۳۸۵).

در خصوص این ادعا ابهامات و اشکالاتی فراوانی وجود دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از:
اولاً هیچ تبیینی مبنی بر دلالت آیه «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» بر حجاب حداقلی و دلالت آیه «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» بر حجاب حداکثری ارائه نشده است؛

ثانیاً ملاک و میزانی برای ضعفای دینداران و پیشتازان در دینداری بیان نشده است و روشن نیست که با چه شاخصی باید آنها را از یکدیگر جدا کرد تا هر گروهی حجاب خود را انتخاب کند؛
ثالثاً مواضع لزوم پوشش در حجاب حداقلی و مواضع پوشش در حجاب حداکثری بیان نشده است و معلوم نیست که این دو سطح از حجاب، در چه موضعی با هم اختلاف دارند؛

رابعاً اگر مقصود از ضعفای دینداران، زنان اهل تهمامه، بادیه‌نشین، اهل سواد (عراق قدیم) و زنان بی‌پروایی هستند که موی خود را نمی‌پوشانند و اگر هم از آن بازداشته شوند، نوعاً نمی‌پذیرند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۶۹)، باید گفت: اولاً این تقسیم مربوط به روایات است و در قرآن نیست؛ ثانیاً مربوط به جواز نگاه به آنان است، نه مربوط به حجاب زنان.

۲. اهداف حجاب در قرآن

ارزیابی انواع حجاب و توصیف آنها به خوب و خوب‌تر متوقف بر شناخت اهداف حجاب و مقایسه انواع حجاب با اهداف آن است. از این‌رو در این قسمت به بررسی اهداف حجاب در قرآن می‌پردازیم. مقصود از اهداف حجاب، منافع، فواید و آثار مثبت حجاب و مضرات و پیامدهای منفی‌ای است که به برخی از آنها در قرآن اشاره شده است و قانون‌گذار اسلام به هدف دستیابی انسان‌ها به آثار مثبت حجاب و مصونیت و دور ماندن از پیامدهای منفی بی‌حجابی به تشریح این حکم برای زنان اقدام کرده است. بنابراین، اهداف حجاب، در حقیقت منطق علمی و پشتوانه عقلی حکم حجاب‌اند.

۲-۱. طهارت و پاکیزگی معنوی

یکی از اهدافی که در آیات برای وجوب حجاب بر زنان در تعامل آنان با مردان نامحرم بیان شده، پاکیزه‌تر ماندن قلب زنان و مردان از وسوسه‌های شیطانی است. بدون شک ارتباط مستقیم زن و مرد نامحرم و عدم رعایت حدود شرعی سبب نفوذ وسوسه‌های شیطانی در قلب زن و مرد می‌شود و با تکرار و گسترده‌تر شدن آن، وسوسه شیطان نیز شدت می‌گیرد و سبب کدورت قلب و از بین رفتن صفای نفس می‌شود و گاه انسان را به انحراف و سقوط می‌کشانند؛ اما اگر تعامل زن و مرد با رعایت حدود شرعی باشد، قلب از وسوسه شیطان دور خواهد شد و پاکیزه‌تر باقی خواهد ماند. از این‌رو خداوند متعال به مردان زمان نزول دستور می‌دهد که هرگاه در امور زندگی وسیله و متاعی خواستید که لازم شد به خانه پیامبر ﷺ مراجعه کنید و از همسران آن حضرت سؤالی بپرسید یا چیزی بگیرید، از پشت پرده درخواست

خود را مطرح کنید: «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»؛ سپس علت این دستور را چنین بیان می‌کند: «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ»؛ یعنی رعایت این دستورالعمل، برای پاکیزه‌تر ماندن قلوب شما بهتر است. کلمه «حجاب» در این آیه به معنای پرده است و مخاطب آن نیز مردان اند و از آنان خواسته شده است که از پشت پرده با همسران رسول الله ﷺ سخن بگویند و درخواست خود را مطرح کنند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۵۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۳۳۷). گرچه این دستور مخصوص ارتباط مردان با همسران پیامبر ﷺ و فوق پوشش زن از نامحرم است که آنان را از ملاقات مستقیم با همسران نیز منع می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۴، ص ۱۹۲)، اما حکمتی که برای آن ذکر شده، عام است و شامل پوشش زنان از نامحرم نیز می‌شود.

۲-۲. سد زمینه‌های فساد و هوسرانی

یکی دیگر از اهداف حجاب، پیشگیری از ایجاد زمینه طمع‌ورزی و نیت سوء در افراد ضعیف‌الایمان است که در آیه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب: ۳۳) به آن اشاره شده است. این آیه، گرچه درباره همسران پیامبر ﷺ است و آنان را از ناز و کرشمه در گفتار با مردان نامحرم نهی کرده، اما خصوصیتی برای اختصاص این دستور به همسران رسول خدا ﷺ وجود ندارد و درباره سایر زنان نیز جریان دارد (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۳۰۸). بنابراین، همان‌گونه که یکی از اهداف نهی از به‌کارگیری زبان نرم در گفتار زنان با مردان نامحرم، جلوگیری از ایجاد زمینه تحریک شهوت جنسی است، به‌طریق اولی این هدف در نهی از کشف حجاب در آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱) نیز وجود دارد.

۲-۳. جلوگیری از آزار جنسی

در شأن نزول آیه «ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤْذِنَنَّ» (احزاب: ۵۹) آمده است: زنانی که برای ادای فریضة مغرب و عشا در مسجد حاضر می‌شدند، در تاریکی شب مورد آزار جنسی مردان هوسران - که در مسیر آنان بودند - واقع می‌شدند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۶). با نزول آیه حجاب و استفاده زنان پاکدامن از پوشش مناسب، این مشکل از سر راه زنان پاکدامن برداشته شد. از این گزارش به‌خوبی استفاده می‌شود که یکی از آثار مهم حجاب، ارتقای ضریب امنیت جنسی زنان مؤمن در جامعه است.

۲-۴. حفظ هویت انسانی زن

کشف حجاب در انظار عموم و به نمایش گذاشتن جذابیت جنسی زن در جامعه، سبب می‌شود که بعد جسمی و جنسی زن مورد توجه قرار گیرد و برجسته شود و شأن و منزلت زن در سطح کالای جنسی و ابزار دفع شهوت مرد تنزل پیدا کند و هویت انسانی و بعد معنوی او تحت‌الشعاع قرار گیرد و به آن توجهی نشود. آیه «ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤْذِنَنَّ» (احزاب: ۵۹) اشاره به این است که یکی از اهداف بزرگ حجاب، توجه به هویت انسانی و بعد معنوی زن در جامعه است، نه بعد حیوانی و شهوانی وی.

۳. معیار تشخیص حجاب برتر

توصیف هر چیزی به وصف برتر، برآیند بررسی و مقایسه دو شیء مشابه در رابطه با اهداف آن شیء و نتایج و آثار است که بر آن مترتب می‌شود. از این رو هر اندازه یک عمل و رفتار در مقایسه با فرد مشابهش به هدف نزدیک‌تر و نتایج و آثار متوقع از آن بهتر و بیشتر باشد، برتر خواهد بود. از باب مثال، برای ارزیابی و توصیف یک نماز به وصف برتر باید آن نماز را با اهداف آن مقایسه و نسبت‌سنجی کرد؛ مانند یاد خدا: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) و بازدارندگی از زشتی‌ها و دوری از منکرات: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵). هر اندازه آن نماز به اهداف یادشده نزدیک‌تر باشد و یاد خدا را بهتر و بیشتر در قلب نمازگزار زنده بدارد و صاحبش را از فحشا و منکر بازدارد، نسبت به مشابهش بهتر و برتر خواهد بود.

بنابراین، معیار کلی برای تشخیص برتر در همه امور، از جمله حجاب، سنجش و مقایسه آن با اهداف، آثار و نتایج متوقع و مورد انتظار از آنهاست. از این رو هر اندازه حجاب زن به اهدافی که قرآن برای آن ذکر کرده است، نزدیک‌تر و آثار و نتایج آن برای زن بهتر و بیشتر باشد، آن حجاب از دیدگاه قرآن نسبت به افراد مشابهش برتر و بهتر خواهد بود؛ اما آن‌جاکه بیانات کلی نمی‌تواند در عمل افراد تأثیری داشته باشد، لازم است به صورت جزئی و مصداقی حجاب برتر از دیدگاه قرآن بیان شود که این امر مستلزم بیان ویژگی‌های حجاب برتر در قرآن است.

۴. ویژگی‌های حجاب برتر در قرآن

لباس‌هایی که زنان برای رعایت حجاب از نامحرم و جلوگیری از آشکار شدن زینتشان می‌پوشند، از جنبه‌های مختلفی مانند رنگ، تنگی و گشادی، کوتاهی و بلندی، دوخت و مدل، و چشم‌نوازی متنوع‌اند و در نتیجه در مقایسه با تأمین اهداف حجاب و آثار و نتایج متوقع از آن نیز متفاوت‌اند؛ برخی دارای ویژگی‌های همسو با اهداف حجاب‌اند و برخی همسوتر و نزدیک‌تر به اهداف‌اند؛ از این رو برخی به حجاب خوب و برخی به خوب‌تر و برتر توصیف می‌شوند. در ذیل، برخی از ویژگی‌های حجاب برتر در قرآن را بیان می‌کنیم.

۴-۱. میزان ضخامت

از آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» که زنان را از آشکار کردن زینتشان برای نامحرم نهی کرده است، استفاده می‌شود که اِزار حجاب باید وصف پوشاندگی و پنهان‌کنندگی داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، زینت زن را مخفی نمی‌کند و حد نصاب حجاب را ندارد و حجاب نیست. از سوی دیگر، اگر لباس دارای حداقل ضخامت باشد و زینت زن را مخفی کند، مقبول و خوب است و اگر بیشتر از آن باشد، خوب‌تر است. از این رو میزان ضخامت لباس با هدف و غرض حجاب، ارتباط مستقیم دارد؛ یعنی هرچه کیفیت ضخامت حجاب بهتر و وصف پوشاندگی آن بیشتر باشد، با هدف حجاب هماهنگ‌تر خواهد بود. آیه «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (احزاب: ۵۳) نیز بر لزوم این

وصف برای حجاب دلالت دارد؛ زیرا مراد از حجاب در این آیه نیز چیزی است که مانع مواجهه مستقیم مردان با همسران پیامبر ﷺ و رؤیت آنان شود. بنابراین میزان ضخامت حجاب بخشی مهمی از حجاب شمرده می‌شود. این وصف، در پوشش نماز نیز لازم شمرده شده است. محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام درباره پوشش زن در نماز نقل کرده است: «وَالْمَرْأَةُ تَصَلِّي فِي الدَّرْعِ وَالْمَقْنَعَةِ إِذَا كَانَ الدَّرْعُ كَثِيفًا يَعْنِي إِذَا كَانَ سَتِيرًا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۳۹۴)؛ یعنی زن باید با مقنعه و پیراهن ضخیم که ساتر بدن باشد، نماز بخواند. بنابراین یکی از ویژگی‌های حجاب برتر، میزان بالای ضخامت و پوشاندگی اوست.

۴-۲. تعدد پوشش

قرآن در آیه «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱) زن را به پوشیدن مقنعه به طرز خاص امر کرده است. «خمار» پوشش سر و اطراف آن است و زینت‌های قسمت بالای اندام زن را از نامحرم می‌پوشاند. در آیه «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...» (احزاب: ۵۹) مجدداً همه زنان را به استفاده از جلباب امر کرده که پوشش سرتاسری است و همه اندام زن را از نامحرم می‌پوشاند. از اینکه قرآن برای پوشش زن دو لباس پیشنهاد کرده که یکی مانع آشکار شدن زینت‌های قسمت بالای بدن و دوم مانع آشکار شدن زینت همه اندام زن است، به دست می‌آید که استفاده از مقنعه و چادر، حجاب برتر است؛ هرچند با مقنعه و لباس بلند دیگر نیز زینت زن مخفی شود. طرز پوشش سیده زنان عالم، حضرت صدیقه کبری، فاطمه زهرا علیها السلام نیز مؤید این ویژگی است. در برخی از گزارش‌ها که رخداد خروج حضرت زهرا علیها السلام از خانه برای احقاق حق خود را نقل کرده‌اند، آمده است: «لا ث خمارها علی رأسها واشتملت بجلبابها» (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۷)؛ یعنی خمار خود را به سر بست و چادر را روی آن پوشید.

۴-۳. فراگیر (گشاد و بلند)

ویژگی دیگری که برای حجاب برتر از آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...» قابل استفاده است، گشادی و بلندی حجاب است. توضیح اینکه کلمه «زینت» در آیه مطلق است و به مصداق خاصی از زینت اشاره ندارد؛ بنابراین همه زینت‌های زنان را شامل می‌شود و زن طبق دستور آیه باید همه زینت‌های خود را از نامحرم مخفی کند. از سوی دیگر، بخشی از زینت زن، حجم اندام زن و برجستگی‌های اعضای اوست. این دسته از زینت‌ها دو دسته‌اند: برخی قابل پوشاندن نیستند و زن در قبال آشکار بودن آنها وظیفه‌ای ندارد؛ مانند حجم بدن و کوتاهی و بلندی زن یا چاقی و لاغر او که قابل پوشش نیست؛ ولی بخشی قابل پوشش است؛ مانند برآمدگی‌های اندام زن در قسمت جلو و عقب بدن. پوشاندن این قسم از زینت‌ها، هرچند از نظر شرعی بر زن واجب نباشد، ولی در رجحان و بهتر بودن آن تردیدی نیست و پوشاندن آنها با غرض و هدف حجاب موافق‌تر و هماهنگ‌تر است. این قسم از زینت‌های زن با لباس گشاد و بلند پوشانده می‌شود، نه با لباس تنگ و چسبان.

۴-۴. ساده و غیر دل‌فریب

کیفیت دوخت لباس، نوع لباس، مدل و رنگ آن، به‌تنهایی و در هیئت مجموعی، چشم‌نواز، دلپذیر و مصداق زینت‌اند. این نوع از لباس‌ها که در عرف زن‌ها نیز به لباس‌های مجلسی معروف‌اند و در مجالس جشن و عروسی پوشیده می‌شوند، مصداق «زینت زن» و مشمول «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...» هستند. از این‌رو این دسته از لباس‌ها، هرچند ضخیم، گشاد و بلند باشند، چون فی‌نفسه زینت زن هستند و عامل جلب توجه دیگران و طمع‌ورزی در زن می‌شوند، یا اصلاً حجاب اسلامی محسوب نمی‌شوند، بلکه مصداق تبرج‌اند یا دست‌کم حجاب برتر نیستند. بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های حجاب برتر آن است که ساده و بدون طرح باشد و جلب‌کننده توجه نامحرم نباشد.

۵. مصداق حجاب برتر در قرآن

با توجه به ویژگی‌هایی که برای حجاب برتر از منظر قرآن بیان شد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا قرآن لباس خاصی را که دارای این ویژگی‌ها و مصداق حجاب برتر باشد، معرفی کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است چند مطلب به‌عنوان مقدمه بیان شود:

الف) انسان به اهداف مختلفی مانند حفظ از سرما و گرما، درمان درد و مرض، رعایت آداب و تشریفات، حفظ اندام از صدمه شمشیر و حفظ از نگاه ناپاک و شهوانی، لباس می‌پوشد. از این‌رو لباس‌های انسان متناسب با مواضع و اندامی که می‌پوشاند و هدفی که برای پوشش آن مواضع در نظر گرفته شده است، نام‌های مختلفی دارد؛ مانند پیراهن، زیرپوش، کلاه، شال، پالتو، درع و کلاه‌خود.

ب) در قرآن نام لباس‌های انسان به‌صورت جزئی و با اسم خاص ذکر نشده؛ بلکه معمولاً با عناوین کلی، مانند لباس، ثیاب، سربال، زینت و حلیه به آنها اشاره شده است. برای نمونه در آیه «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ» (اعراف: ۲۶)، با عنوان کلی «لباس» به چیزهایی که انسان با آن ستر عورت می‌کند یا برای تجمل و تشریفات می‌پوشد، اشاره کرده و نامی از قمیص و ازار یا لباس‌های مخصوص تشریفات نیاورده است. همچنین در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ» (نور: ۵۸)، با عنوان کلی «ثیاب» به لباس ساتر بدن اشاره کرده و در آیه «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» (نور: ۶۰) نیز عنوان کلی ثیاب را برای لباس حجاب زن سالمند به کار برده است.

در آیه «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلًّا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسَخَّرُ جُودًا مِنْهُ حَلِيَّةٌ تَلْبَسُونَهَا» (نحل: ۱۴) نیز با عنوان حلیه به زیورآلات و جواهراتی که انسان خود را با آن زینت می‌کند، اشاره کرده و نامی از اسامی زینت‌های خاص، مانند انگشتر، دستبند، گردن‌بند و خلخال نیاورده است. در آیه «وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَائِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ»

(نحل: ۸۱) نیز با عنوان «سربال» که اهل لغت آن را به قمیص و درع و برخی به مطلق پوشیدنی معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۳۳۵)، به دو نوع از لباس انسان که برای حفظ بدن از آسیب بیرونی پوشیده می‌شود، اشاره کرده است. چنان که ملاحظه می‌شود، در هیچ یک از آیات یادشده، از لباس خاصی نام برده نشده است.

ج) قرآن در دو مورد از دو لباس با نام خاص یاد کرده و کیفیت پوشیدن آن را نیز بیان نموده است: یکی در آیه «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱) که نام «خمار» به صورت جمع آمده، و دوم در آیه «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَافٍ» (احزاب: ۵۹) که نام «جلباب» به صورت جمع آمده است. تفاوت این دو آیه با آیات قبل در امور زیر است: - خمار و جلباب دو پوشش مخصوص زن هستند که با اسم خاصشان در آیه آمده‌اند؛ درحالی که در آیات قبل، از عناوین عام پوشش استفاده شده و لباس‌های یادشده نیز بین زن و مرد مشترک بود.

- هدف از پوشیدن خمار و جلباب، حفظ بدن زن از چشم‌های خائن و نگاه‌های شهوت‌آلود و مراقبت از عفت و پاکدامنی زن است؛ درحالی که هدف از پوشش در آیات قبل، اهداف دیگر مانند حفظ از سرما و گرما یا زینت و تجمل بود.

- آیات قبل در مقام اخبار و توصیف لباس بود؛ ولی این آیات در مقام انشا و تشریع حکم شرعی در مورد لباس است.

با توجه به مقدمات یادشده و مقایسه آیات لباس و آیات خمار و جلباب، دو نکته قابل استفاده است: یکی اهمیت و توجه ویژه قرآن به حجاب زن در برابر نامحرم، که به خصوص به صورت جزئی درباره آن بحث کرده و نام خاص لباس و حتی کیفیت پوشیدن آن را نیز بیان کرده است؛ دوم برتری خمار و جلباب نسبت به پوشش‌های دیگر برای راهنمایی بانوان به انتخاب حجاب برتر.

توضیح اینکه پوشش اول، یعنی «خمار»، به تصریح اهل لغت برای پوشش سر زن است (ازهری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۶۲)؛ ولی پارچه‌های دیگری نیز در بین عرب برای پوشش سر بوده است؛ مانند بُخْنُق، غِفَارَه، مَقْنَعَه و مِعْجَر، که کوتاه‌تر از خمار است و برای اهداف دیگری غیر از حجاب پوشیده می‌شود؛ نظیر «صِقَاع» و «غِفَارَه» که برای جلوگیری از سرایت چربی سر به مقنعه پوشیده می‌شده است (جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۴۴)؛ ازهری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۳) و «عصابه» که برای درمان سردرد یا بیماری به سر می‌پیچده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۷).

ثعالبی اندازه پوشش‌های سر زن و جایگاه هر کدام را به ترتیب این گونه بیان کرده است:

الْبُخْنُق: خرقه تلبسها المرأة، فتغطي بها رأسها، ما قبل منه وما دبر غير وسط رأسها. ثم الغفارة، فوقها ودون الخمار. ثم الخمار، أكبر منها. ثم الثَّصِيف وهو كالتَّصِف من الرداء. ثم المَقْنَعَة. ثم المِعْجَر، وهو أصغر من الرداء. وأكبر من المَقْنَعَة. ثم الرداء (ثعالبی، بی تا، ص ۲۶۸).

یعنی «بخنق» پارچه مخصوص سر است که زن با آن جلو و پشت سرش را می‌پوشاند. بعد از آن «غفاره» روی بخنق

به سر بسته می‌شود. بعد از آن «خمار» است که از غفاره بزرگ‌تر است و لذا غفاره زیر خمار قرار می‌گیرد. بعد از آن «نصیف» است که به اندازه نصف ردا است. بعد، مقنعه و معجر است که کوچک‌تر از رداست و در نهایت، «ردا» است. بنابراین، پارچه‌هایی که بانوان عرب روی سر می‌انداختند، متعدد و در بزرگی و کوچکی و در هدف متفاوت بوده‌اند. پوشش دوم، یعنی «جلباب»، از نوع ملحفه و لباس‌های بلند و گشاد است که در فارسی به آن ملافه یا چادرشب گفته می‌شود. بر اساس گزارشی، وقتی حضرت رسول ﷺ با جابر خواست به خانه حضرت زهرا[ؓ] وارد شود و حضرت فرمود: پوشش سر ندارم، پیامبر ﷺ فرمود: «یا فاطمه! خدی فضل ملحفتک فتنی بها رأسک» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۳۴۹)؛ یعنی سرت را با اضافه ملحفهات بپوشان. این نوع از لباس نیز در بین عرب دارای اقسام مختلف با نام مخصوص است. ابن سیده در «کتاب اللباس» (ابن سیده، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۶۳) تحت عنوان ملحفه، انواع مختلفی از لباس‌های بلند را نام برده است؛ مانند ردا (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۳۹۴)، کسا و لفاع که یکی از آنها جلباب است. «الجلباب: ثوب أوسع من الخمار دون الرداء، تغطي به المرأة رأسها و صدرها» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۳۲)؛ یعنی جلباب فراخ‌تر از خمار و کوچک‌تر از رداست که زن با آن سر و سینه‌اش را می‌پوشاند. قرآن از میان لباس‌های گشاد و بلند، جلباب را برای حجاب زن از نامحرم و حضور در بیرون از خانه (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۵۷۸) معرفی نموده و زنان را به پوشیدن آن به کیفیت خاص امر کرده است. از این رو خمار و جلباب از دیدگاه قرآن دو مصداق برای حجاب برترند.

در گزارش‌های تاریخی، دو مورد آمده است که حضرت زهرا[ؓ] با پوشش خمار و جلباب از خانه خارج شد که این عمل از آن حضرت مؤید برتری این دو مصداق برای حجاب بانوان است: یکی بیرون رفتن حضرت به‌هدف دیدار پدر بزرگوارشان، که درباره پوشش آن حضرت آمده است: «فَلَيْسَتْ جِلْبَابَهَا وَحَرَجَتْ حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (ابن طاووس، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۲)؛ دوم در مورد حضور حضرت زهرا[ؓ] نزد ابوبکر برای گرفتن حق خود. در این مورد نیز کیفیت پوشش آن حضرت چنین توصیف شده است: «لَأَثَتْ خِمَارَهَا عَلَى رَأْسِهَا وَأَشْتَمَلَتْ بِجِلْبَابِهَا وَأَقْبَلَتْ فِي لَمَةٍ مِنْ حَدَثَتِهَا وَنِسَاءِ قَوْمِهَا تَطَأُ ذُبُولَهَا مَا تَحْرِمُ مِشْيَتَهَا مِشْيَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى أَبِي بَكْرٍ»؛ یعنی حضرت زهرا[ؓ] روسری بر سرش بست و چادر بر اندامش پوشید و با گروهی از یاران و خویشان خود حرکت کردند؛ به‌طوری که چادرش به زمین می‌کشید و پایش روی آن قرار می‌گرفت. راه رفتنش از راه رفتن پدرش کم نداشت و با همان عظمت و متانت و وقار رسول اکرم ﷺ حرکت می‌کرد تا وارد مسجد شد و با ابوبکر روبه‌رو گشت (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۷).

نتیجه‌گیری

لباس‌هایی که امروزه مورد استفاده بانوان است و گاه بانوان متدین نیز از آنها برای حجاب استفاده می‌کنند، به چهار دسته قابل تقسیم‌اند:

یک دسته لباس‌هایی که به علت کوتاهی، نازکی، تنگی و چسبانی، مواضع واجب‌الستر را نمی‌پوشانند و مانع آشکار شدن زینت زن نیستند. این دسته از لباس‌ها حد نصاب پوشش را ندارند و در راستای هدف حجاب اسلامی نیستند و مصداق حجاب اسلامی محسوب نمی‌شوند؛ هرچند در عرف، اسم پوشش و حجاب بر آنها صادق باشد.

دوم، لباس‌هایی که اندام زن را می‌پوشانند و مانع آشکار شدن سر و بدن زن برای نامحرم هستند؛ ولی خودشان فی‌نفسه زینت زن‌اند و پوشیدن آنها در انظار عموم مصداق اظهار زینت و تبرج‌اند؛ مانند انواع کت‌وشلوار زنانه با مدل‌های مختلف و انواع روسری‌ها و شال‌های جذاب و زینتی. این دسته از لباس‌ها نیز مصداق حجاب اسلامی نیستند؛ هرچند در عرف و لغت حجاب نامیده شوند.

سوم، لباس‌هایی که اندام زن را می‌پوشانند و خودشان نیز فی‌نفسه زینت نیستند؛ مانند مانتو و روسری‌های ساده با انواع مدل‌های آن.

چهارم، لباس‌های بلند و گشاد که سر و گردن و تمام اندام بدن را می‌پوشانند؛ مانند روسری‌های بلند و وسیع، مقنعه و چادر، که در قرآن با عنوان خمار و جلباب از آنها یاد شده است.

لباس‌های دسته سوم، گرچه به سبب بهره‌مندی از خصوصیات حجاب، مصداق حجاب اسلامی محسوب می‌شوند، ولی به سبب فقدان برخی از ویژگی‌های مثبت در آنها، مانند سرتاسری بودن و داشتن برخی از خصوصیات منفی مانند جدایی پوشش سر از پوشش تن و آشکار کردن برجستگی‌های اندام، حجاب برتر نیستند.

قسم چهارم از لباس‌ها، یعنی لباس‌های بلند، که مصداق کامل آن چادر است، در مقایسه با قسم سوم مثبتات بیشتری دارد و برتر از آنهاست؛ اما با توجه به اینکه امروزه چادر انواع مختلف و مدل‌های متفاوتی دارد (<https://www.hi-hijab.com/>) راهنمای-خرید-چادر-مشکی)، نمی‌توان از چادر و جلباب به‌طور مطلق به‌عنوان حجاب برتر نام برد؛ بلکه باید با قید خاصی که یک نوع آن را مشخص کند، آن را معرفی کرد؛ مانند چادر اصیل ایرانی که همان چادر ساده مشکی است و از زمان‌های گذشته حجاب زنان متدین بوده است یا جلباب قرآنی که مقصود از آن، پارچه بلند و سرتاسری ساده مشکی است که نمونه آن در پوشش حضرت زهرا (ع) گزارش شده است، نه جلباب امروزی. از این رو رهبر شهید انقلاب (ع) بعد از اینکه در دو سخنرانی چادر را بهترین حجاب زنان ایران معرفی کردند (۱۳۷۰/۱۰/۰۴ و ۱۳۷۳/۰۷/۲۰)، در سخنرانی ۱۳۷۷/۱۲/۰۴ قید «ایرانی» را بر آن افزودند و فرمودند: چادر ایرانی حقیقتاً حجاب برتر است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی صدوق (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن بابویه، محمد بن علی صدوق (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن درید، محمد بن حسین (۱۹۸۷م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۱۷ق). *المختص*. تحقیق: خلیل ابراهیم جفال. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم و المحيط الأعظم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۰ق). *طُرف من الأنباء والمناقب*. مشهد: المرتضی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۲ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار المعرفه.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (بی تا). *فقه اللغة*. تصحیح: جمال طلبه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۸ق). *الصحاح*. بیروت: دار الفکر.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۱۰/۰۴). *بیانات در دیدار اعضای شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، جمعی از بانوان متخصص رشته‌های پزشکی و مسئولان کنگره حجاب اسلامی به مناسبت میلاد حضرت فاطمه زهرا*. به نشانی: <https://www.serajnet.org/post/detail/Fa/2-40-9-1-16-0/>
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۷/۱۲/۰۴). *بیانات در جلسه پرسش و پاسخ مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی*. به نشانی: <https://www.serajnet.org/post/detail/Fa/2-40-9-1-16-0/>
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۳/۰۷/۲۰). *بیانات در دیدار گروهی از خواهران پرستار به مناسبت ولادت حضرت زینب*. به نشانی: <https://www.serajnet.org/post/detail/Fa/2-40-9-1-16-0/>
- راهنمای خرید چادر مشکی. *سایت های حجاب*. به نشانی: <https://www.hi-hijab.com/> راهنمای خرید-چادر-مشکی
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سیستانی، سیدعلی (۱۴۰۱). *رساله جامع*. مشهد: دفتر مرجع عالیقدر آیت الله سیستانی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. تصحیح: محمدحسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.
- صادق تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. بیروت: مؤسسه علمی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). *مکارم الأخلاق*. قم: الشریف الرضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
- فراهِیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. تحقیق: طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

محمدی نیا، اسدالله (۱۳۸۴). *فلسفه چادر، حجاب برتر*. قم: سبط اکبر.

مظاهری، حسین. *رساله توضیح المسائل*. در: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله العظمی مظاهری. بخش احکام حجاب و پوشش

و زینت. به نشانی: <http://www.almazaheri.ir/Farsi/Index.aspx?TabID=0604&SectionNum=3790>

مکارم شیرازی، ناصر. احکام حجاب، حجاب بانوان. پایگاه اطلاع رسانی حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی. به نشانی:

<https://www.makaremshirazi.net/main.aspx?more=1&catid=28148&typeinfo=21&lid=0&pageindex=1>

نیلچی زاده، فروغ (۱۳۸۵). رویکردی قرآنی به گونه ها و مدل های برتر و نازل حجاب. *بانوان شیعه*، (۱۰)، ۳۷-۱۰۲.

The Addressee of the Descent of Angels and the Spirit on the Night of Qadr: A Comparative Analysis of the "Wilāī-Tadbīrī" Approach in Shī'a Exegeses and the "Ibādī-Barakātī" Approach in Sunnī Exegeses

Saeideh Nekonam / Ph.D. Candidate in Teaching Theoretical Foundations, University of Qom, Qom, Iran
s.nekonam@stu.qom.ac.ir

 **Sid Mohsen Sharifi**  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran
mohsen.sharifi@qom.ac.ir

Received: 2026/04/07 - **Accepted:** 2026/06/28

Abstract

The descent of angels and the Spirit (rūḥ) on the Night of Qadr (Laylat al-Qadr) represents one of the Quran's key teachings concerning the divine system of guidance. The central question of this research is to determine the worthy addressee of this descent through a comparative approach grounded in the theological foundations of Shī'a and Sunnī traditions. This article, by proposing an analytical framework and employing a conceptual analysis of the verses along with a comparative examination of the views of prominent exegetes from both schools, seeks to identify the addressee of the descent. The principal hypothesis is that the divergence in interpretations is rooted in two distinct models: the "wilāī-tadbīrī" (guardianship-governance) model in Shī'a exegeses, which regards the descent as pertaining to the cosmic governance (tadbīr takwīnī) of the universe and thus necessitating an infallible addressee; and the "ibādī-barakātī" (devotional-blessing) model in Sunnī exegeses, which views the descent as honorary and mercy-oriented, encompassing all righteous believers. The findings indicate that the question of the addressee of the descent is directly linked to the theological foundations of the two schools, particularly the doctrines of imamate and infallibility (iṣma) in Shī'ism, and that without attention to this foundation, a comprehensive understanding of the descent of angels and the Spirit remains unattainable.

Keywords: Night of Qadr, descent of angels, Spirit (rūḥ), Imam al-Zamān, Shī'a exegeses, Sunnī exegeses, worthy addressee.

نوع مقاله: پژوهشی

مخاطب نزول ملائکه و روح در شب قدر؛ تحلیل تطبیقی رویکرد «ولایی - تدبیری» در تفاسیر شیعه و «عبادی - برکتی» در تفاسیر اهل سنت

s.nekonam@stu.qom.ac.ir
mohsen.sharifi@qom.ac.ir

سعیده نکونام / دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری دانشگاه قم، قم، ایران
سیدمحسن شریفی  / استادیار گروه معارف دانشگاه قم، قم، ایران
دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷

چکیده

نزول ملائکه و روح در شب قدر از آموزه‌های کلیدی قرآن درباره نظام هدایت الهی است. پرسش اصلی پژوهش، تعیین مخاطب شایسته این نزول با رویکردی تطبیقی و مبتنی بر مبانی کلامی شیعه و اهل سنت است. این مقاله با طرح چهارچوبی تحلیلی و روش تحلیل مفهومی آیات و بررسی تطبیقی آرای مفسران برجسته دو مذهب، به تعیین مخاطب نزول می‌پردازد. فرضیه اصلی آن است که اختلاف تفاسیر، در دو مدل متمایز ریشه دارد: مدل ولایی - تدبیری در تفاسیر شیعه که نزول را ناظر به تدبیر تکوینی عالم و مستلزم وجود مخاطبی معصوم می‌داند؛ و مدل عبادی - برکتی در تفاسیر اهل سنت که نزول را تشریفی و رحمت‌محور تلقی می‌کند و آن را شامل عموم مؤمنان صالح می‌شمارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که مسئله مخاطب نزول مستقیماً با مبانی کلامی دو مذهب، به‌ویژه آموزه‌های امامت و عصمت در تشیع پیوند دارد و بدون توجه به این مبنا، فهم جامعی از نزول ملائکه و روح ممکن نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: شب قدر، نزول ملائکه، روح، امام زمان  تفاسیر شیعه، تفاسیر اهل سنت، مخاطب شایسته.

شب قدر در قرآن کریم به عنوان شبی ممتاز و سرنوشت ساز معرفی شده است که در آن، نوعی ارتباط ویژه میان عالم غیب و عالم شهادت برقرار می گردد: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴). این آیه افزون بر بیان عظمت شب قدر، از نزولی سخن می گوید که با «امر» الهی پیوند خورده و از حیث زمان، ماهیت و کارکرد، واجد اهمیت تفسیری و کلامی است. باین حال یکی از پرسش های بنیادین در تفسیر این آیه، مسئله «مخاطب نزول» است؛ پرسشی که پاسخ به آن تأثیر مستقیمی بر فهم ماهیت نزول ملائکه و روح خواهد داشت.

بررسی منابع تفسیری نشان می دهد که مفسران شیعه و اهل سنت، هرچند در اصل وقوع نزول ملائکه و روح در شب قدر هم نظرند، در تبیین چگونگی این نزول، معنای «امر» و به ویژه تعیین مخاطب آن، دیدگاه های متفاوتی ارائه کرده اند. در برخی تفاسیر شیعی، نزول شب قدر با مفاهیمی چون تدبیر امور عالم، استمرار هدایت الهی و پیوند آن با ولایت الهی تفسیر شده است؛ درحالی که در بخش قابل توجهی از تفاسیر اهل سنت، این نزول بیشتر به عنوان رویدادی عبادی، برکت آمیز و ناظر به عموم مؤمنان شب زنده دار تلقی شده است. این تفاوت در تلقی، پرسش درباره مبانی نظری و کلامی این برداشت ها را برجسته می سازد.

مطالعه پیشینه پژوهش نشان می دهد که مسئله نزول ملائکه و روح در شب قدر، از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است. مقاله «واکاوی مصداق سورة قدر در روایات تفسیری فریقین» (قمرزاده و شفیع، ۱۴۰۱) با رویکردی روایت محور، به شناسایی مصادیق محور نزول در شب قدر پرداخته و با تکیه بر داده های روایی، بر نقش حجت الهی در این فرایند تأکید کرده است. همچنین پژوهش «استمرار حجت حی از منظر قرآن» (مؤیدی، ۱۳۹۷) با رویکردی قرآنی - کلامی، اصل ضرورت تداوم حجت الهی در همه اعصار را از مجموعه ای از آیات استخراج و تحلیل کرده است. در کنار این آثار، مقاله «گستره زمانی و محل نزول ملائکه و روح در شب قدر در تفاسیر فریقین» (تجری و رحیمی پور، ۱۴۰۳) با رویکردی تطبیقی، به بررسی دو محور زمان و مکان نزول پرداخته و داده های تفسیری گسترده ای را گردآوری کرده است.

با وجود ارزشمندی این پژوهش ها، بررسی ها نشان می دهد که مسئله «مخاطب نزول ملائکه و روح» کمتر به صورت مستقل، مسئله محور و با تمرکز بر مبانی تفسیری و کلامی دو مکتب تحلیل شده است. در بسیاری از مطالعات، اختلاف دیدگاه ها بیشتر به صورت توصیفی گزارش شده و ریشه های نظری این تفاوت ها به طور منسجم واکاوی نشده است. از این رو خلأ اصلی پژوهش حاضر، فقدان تحلیلی تطبیقی است که نشان دهد اختلاف تفاسیر در این مسئله، صرفاً اختلاف در مصداق یا تعبیر لفظی نیست؛ بلکه ناشی از دو الگوی متمایز در فهم نزول و نظام هدایت الهی است.

بر این اساس، پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - تطبیقی در پی پاسخ به این پرسش است که نزول ملائکه و

روح در شب قدر، بر اساس مبانی قرآنی و تفسیری، مستلزم چه نوع مخاطبی است و چرا تفاسیر شیعه و اهل سنت در پاسخ به این پرسش به نتایج متفاوتی رسیده‌اند. در این راستا، مقاله ابتدا دو رویکرد تفسیری «ولایی - تدبیری» در تفاسیر شیعه و «عبادی - برکتی» در تفاسیر اهل سنت را تبیین و تحلیل می‌کند و سپس با مقایسه این دو الگو، ریشه‌های کلامی و معرفتی اختلاف میان آنها را روشن می‌سازد. هدف نهایی، ارائه تبیینی منسجم از نزول ملائکه و روح در شب قدر و تبیین نقش پیش‌فرض‌های کلامی در شکل‌گیری فهم‌های متفاوت از این پدیده قرآنی است.

۱. رویکرد ولایی - تدبیری نزول در تفاسیر شیعه

ماهیت نزول ملائکه و روح در شب قدر، از منظر تفاسیر شیعه، به‌طرزی بنیادین با نظام ولایت تکوینی و حکمت تدبیر الهی گره خورده است. در این دیدگاه، نزول فرشتگان صرفاً یک رخداد تشریفاتی یا انتقال پیام‌های محدود نیست؛ بلکه تجلی ارتباط دائم ملکوت با زمین از طریق مخاطبی معصوم و حجت خداوند است که به‌عنوان واسطه فیض و مدبر امور هستی عمل می‌کند. از این رو مصداق مخاطب در عصر حاضر، تنها امام زمان علیه السلام است که به‌عنوان «قطب عالم امکان»، ظرف نزول این امور تکوینی قرار می‌گیرد. این ادعا با سه دسته ادله پشتیبانی می‌شود: ادله لفظی، مانند دلالت حرف «مِن» در «مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» بر علیت و هدفمندی نزول؛ ادله روایی، همچون حدیث «لَوْ لَا مَا عَيْدَ اللَّهُ» (مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲۶۰)، که نشان‌دهنده نقش محوری اهل‌بیت علیهم السلام در نظام عبادت و توحید است؛ و ادله کلامی که بر ضرورت تداوم حجت الهی در همه اعصار برای استمرار نظام آفرینش تأکید دارند. بر پایه این استدلال‌ها، نزول ملائکه و روح بدون در نظر گرفتن شأن ولایی امام، تحلیلی ناقص و ناسازگار با منطق قرآنی خواهد بود. بررسی این مدعا که «تَنْزَلُ ملائکه مستلزم مخاطبی معصوم است»، بر تحلیل هدفمندی نزول و شروط شایستگی در دریافت «أمر» الهی استوار است؛ موضوعی که زیربخش بعد به تفصیل به آن می‌پردازد.

۲. تحلیل هدفمندی نزول و مفهوم شایستگی مخاطب از منظر شیعه

مفسران برجسته شیعه همسو با آموزه‌های کلامی امامیه، نزول فرشتگان در شب قدر را به نظام ولایت و تدبیر الهی پیوند زده‌اند و آن را فراتر از یک رویداد زمانی یا فضیلت عبادی صرف تفسیر کرده‌اند. فعل مضارع «تَنْزَلُ» در آیه چهارم سوره قدر، بر فرود آمدن مستمر فرشتگان همراه با رغبت و میل درونی دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۹۷). افزون‌براین، تحلیل حرف «مِن» در «مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» نشان می‌دهد که آنچه در شب قدر نازل می‌شود، صرفاً پیام یا الهام جزئی نیست؛ بلکه «أمر» به‌معنای حوادث و امور تکوینی جهان است و «مِن» به‌معنای لام تعلیل (برای خاطر) به کار رفته است. بر این اساس، نزول روح برای تدبیر و مدیریت امور عالم در سال آینده صورت می‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۳۳۲). از همین رو، شب قدر ویژه زمان نزول قرآن یا عصر پیامبر صلی الله علیه و آله نیست؛ بلکه همه‌ساله تا پایان جهان تکرار می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۸۴). در تبیینی دیگر تأکید شده است که استمرار نزول ملائکه و روح را باید از فعل مضارع «تَنْزَلُ» دریافت، نه از

نزول تاریخی قرآن. به این بیان، نزول قرآن در شب قدر به صورت مقطعی رخ داده است؛ اما نزول فرشتگان پیوسته و مستمر بوده و بر اساس حدیث نبوی تا روز قیامت ادامه دارد. باین حال این نزول بر بقاع زمین تحقق نمی پذیرد؛ بلکه تنها بر «قلب واع» فرود می آید؛ قلبی که شایستگی دریافت این نزول مهم سالانه را داشته باشد (صادقی تهرانی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۱۹۸).

فرشتگان در شب قدر مقدرات سالانه الهی را همراه خود می آورند و به شخصیتی معصوم و کامل تقدیم می کنند؛ زیرا حمل و بازگرداندن این مقدرات بدون تحویل به مخاطبی شایسته، کاری عبث و بیهوده خواهد بود. این مخاطب در هر دوره انسان کامل معصومی است که ولایت کلیه امور به او سپرده شده است و در عصر حاضر، این مقام به امام زمان (عج) اختصاص دارد. بنابراین، سورة قدر نه تنها بیانگر عظمت شب نزول فرشتگان است، بلکه دلیلی استوار بر حقانیت و ولایت اهل بیت عصمت و طهارت (ع) به شمار می رود (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۳۲۵-۳۴۰).

در نتیجه، نزول هدفمند شب قدر نظامی وجودشناختی است که بدون مخاطب معصوم (امام زمان ع) نقض غرض می شود. این دیدگاه، افزون بر تأیید با ادله قرآنی و روایی، از سازگاری درونی با نظام امامت در تفکر شیعی نیز برخوردار است.

۲-۱. حقیقت روح و شرایط وجودی دریافت آن

برای آشکار شدن مفهوم روح و تحلیل فرایند افاضه الهی بر شایستگی ویژه دریافت کننده آن، چهارچوب تکمیلی در تفسیر آیات دیگر ارائه می شود. ذیل آیه «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل: ۲) و آیه «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر: ۱۵) تمایزی روشن میان روح و فرشتگان، از جمله جبرئیل، ترسیم شده است. روایتی که حویزی نقل می کند، مؤید این تفکیک است. هنگامی که پرسشگری از امیرالمؤمنین (ع) می پرسد: «آیا روح همان جبرئیل است؟» حضرت به صراحت پاسخ می دهند: جبرئیل از ملائکه است و روح غیر از اوست. آن حضرت در تأکید مبنی بر وحیانی بودن این تمایز، به آیه «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ» استناد می کنند که در آن، روح در کنار فرشتگان و به عنوان موجودی متمایز ذکر شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۹).

روح حقیقتی مستقل و دارای حیات، علم و قدرت است که نه از مقوله صفات است و نه حالتی وابسته به موجود دیگر؛ بلکه از سنخ «امر» پروردگار است. این امر، که همان کلمه ایجادی الهی است، وجودی مجرد از ماده، زمان و مکان است و از سوی خداوند افاضه می شود (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۲، ص ۲۰۶). نزول این روح به عنوان مایه حیات و تربیت کننده نفوس و هدایتگر عقل ها، تنها بر کسانی از بندگان صورت می گیرد که خداوند بخواهد. این مشیت مبتنی بر حکمت است و در نتیجه، قرار دادن این موهبت، در فرد شایسته و دارای ظرفیت دریافت وحی و نبوت می باشد که مصداق روشن آن، پیامبر اکرم (ص) است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۵۲-۱۵۴).

البته نزول ملائکه با روح، عام و فراگیر است و تنها محدود به انبیا نیست؛ بلکه اولیای الهی، معصومان علیهم‌السلام و حتی مؤمنان شایسته و مستعد را نیز دربرمی‌گیرد. بر این اساس، فرشتگان با مراتب مختلف بر افراد دارای درجات معنوی متفاوت نازل می‌شوند؛ به گونه‌ای که فرشتگان عالی‌مرتبه مانند جبرئیل بر انبیا و اولیای معصوم، و فرشتگان پایین‌تر بر مؤمنان عادی فرود می‌آیند. مخاطب این نزول مشمول مشیت حکیمانه الهی قرار می‌گیرد که مبتنی بر لیاقت، استعداد معنوی و صلاحیت افراد است. چنین فردی واجد ایمان راسخ، تقوای توحیدی و پایداری در اعتقادات است؛ چنان که آیه «الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا» بر آن تأکید دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۵، ص ۳۷۱-۳۷۵). این نکته قابل تأمل است که القای روح به شکل تجلی، تنها با شرط عصمت در دریافت‌کننده محقق می‌شود و این مقام از جنس علم وراثی و وابسته به مشیت خاص الهی است و از طریق تحصیل یا عبادت محض به دست نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۱۶۱-۱۶۴). این مقام معنوی والایی است که به صورت کامل در پیامبران و امامان معصوم قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۳).

بنابراین، دریافت و پذیرش روح - که حامل امر الهی است - به همراه ملائکه، نیازمند ظرف وجودی ممتاز و اعظم است که نه تنها درک عبادی داشته باشد، بلکه از پیوندی غیبی و هدایت الهی ویژه‌ای برخوردار باشد که مقصود کامل آن، پیامبران و اهل بیت علیهم‌السلام هستند.

۲-۲. معیارهای شایستگی مخاطب در تفاسیر شیعه: عصمت و صداقت

پس از تبیین ماهیت نزول به مثابه نزول تدبیرمحور و تحلیل حقیقت روح به عنوان حامل امر الهی، پرسش درباره شایستگی مخاطب نزول به صورت جدی و گریزناپذیر مطرح می‌شود. اگر آنچه در شب قدر نازل می‌گردد، امر الهی مرتبط با تدبیر و تقدیر امور عالم باشد، بدیهی است که این امر نیازمند ظرفی وجودی است که توان دریافت، حفظ و اجرای آن را داشته باشد. از این منظر، نزول ملائکه و روح را نمی‌توان پدیده‌ای صرفاً عمومی و فاقد مخاطب معین تلقی کرد. بر اساس این رویکرد، باید نوعی اهلیت وجودی برای دریافت و تدبیر امر الهی وجود داشته باشد؛ زیرا تحلیل مفهوم «امر» ناظر به سنخ خاصی از فعل الهی است که با ربوبیت پروردگار مرتبط باشد و تحقق آن نیازمند واسطه‌هایی شایسته است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۷، ص ۴۳۸). در همین راستا، آیه «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر: ۱۵) نشان می‌دهد که القای روح و امر الهی امری انتخابی و مشروط به مشیت الهی و شایستگی خاص مخاطب است، نه پدیده‌ای عام (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۳).

از منظر تحلیلی، مخاطب نزول روح القدس باید معصوم باشد؛ عصمتی که از قبیل علم است و اثرش تخلف‌ناپذیر، قطعی و دائمی است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۱، ص ۱۶۲). در تبیین مفهوم عصمت، برخی پژوهش‌ها میان تقوا و عصمت هماهنگی قائل شده‌اند: تقوا نگه‌دارنده‌ای اکتسابی و ظاهری است؛ درحالی‌که عصمت بالاترین مرتبه نگه‌دارندگی درونی به شمار می‌رود که بر پایه باور و علم قطعی و مغلوب‌ناپذیر به حقیقت گناه و نتایج آن استوار است. از این رو «عصمت» صاحب خود را به طور تضمینی از وقوع گناه بازمی‌دارد (فاریاب، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴).

با توجه به این ویژگی، اگر مخاطب نزول فاقد چنین عصمتی باشد، نزول امر الهی با دو اشکال بنیادین روبه‌رو می‌شود: نخست امکان خطا در دریافت و فهم امر؛ و دوم امکان تحریف یا انحراف در اجرای آن. به همین دلیل، عصمت شرط منطقی و معرفتی دریافت امر الهی تلقی می‌شود و تضمین می‌کند که آنچه نازل می‌شود، بدون نقصان یا انحراف، در نظام هدایتی الهی جریان یابد. چنین ترکیبی از ویژگی‌ها، تنها در امام معصوم تحقق می‌یابد. از همین رو ادله عقلی و نقلی گواه بر آن است که اطاعت مطلق صرفاً از معصوم لازم است و اطاعت مطلق از غیر معصوم محذورات متعددی به دنبال دارد (صادقی، ۱۴۰۲، ص ۹۵).

از دیدی دیگر، مخاطب نزول باید از «صادقین» باشد؛ چنان‌که خداوند به مؤمنان فرمان می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹). صادقان کسانی‌اند که دارای ملکه صدق‌اند و هرگز با زبان، عقیده و عمل دروغ نمی‌گویند؛ کردارشان با عقیده و گفتارشان دوگانگی ندارد و به پیمان خود با خدا صادقانه وفا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۴۵۰). منظور از همراهی با صادقان، همنشینی نیست؛ بلکه همگام بودن با آنان است. اگر کسی معصوم نباشد، آیا می‌توان بدون قید و شرط دستور پیروی و همگامی با او صادر کرد؟ این خود دلیلی است بر اینکه این گروه تنها امامان معصوم هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۲).

بر این اساس، شایستگی دریافت نزول الهی در شب قدر منوط به دو ویژگی بنیادین عصمت و صداقت مطلق است که به‌صورت ذاتی در وجود معصومان علیهم‌السلام تجلی یافته است. از آنجاکه نزول ملائکه و روح حامل امر تکوینی الهی است، مخاطب این نزول می‌بایست از یک‌سو دارای مصونیت ذاتی از خطا و نسیان باشد تا تضمین‌کننده حفظ و انتقال بدون تحریف این امور الهی شود؛ و از سوی دیگر واجد مقام صدق مطلق باشد تا تطابق کامل میان دریافت، بیان و اجرای این امور وجود داشته باشد. این دو ویژگی در کنار یکدیگر، ظرف وجودی کامل و شایسته‌ای را تشکیل می‌دهند که تنها در انسان کامل و معصوم تحقق می‌یابد. بنابراین، تفسیر نزول شب قدر به‌صورت عام و بدون در نظر گرفتن مخاطب معصوم، ناتمام و ناکارآمد خواهد بود؛ چراکه از سویی قابلیت دریافت صحیح و کامل این مواهب الهی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ و از سوی دیگر، تضمینی برای اجرای صحیح و بدون نقصان آن وجود نخواهد داشت.

۲-۳. ضرورت وجود امام در هر عصر از نگاه مفسران شیعه

مهم‌ترین شاهد قرآنی در تحلیل نزول ملائکه و روح در هر سال، کاربرد فعل مضارع «تَنْزِلُ» در آیه چهارم سوره قدر است. این تعبیر به‌روشنی دلالت بر استمرار دارد و نشان می‌دهد که شب قدر مخصوص به زمان پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نزول قرآن مجید نبوده است؛ بلکه امری است مستمر و شبی است مداوم، که در هر سال تکرار می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۸۴). این استمرار نزول، به‌طور مستقیم مسئله مخاطب امر الهی را به‌میان می‌آورد. اگر نزول ملائکه و روح، تنها یک واقعه تاریخی بود، پرسش درباره مخاطب آن اهمیت چندانی نداشت؛ اما وقتی نزول مستمر و سالانه تلقی شود، ناگزیر باید پذیرفت که در هر عصر، مخاطبی زنده و بالفعل برای این

نزول وجود دارد. در غیر این صورت، استمرار نزول، به فعلی بی‌موضوع و فاقد محل تحقق تبدیل می‌شود که با حکمت الهی سازگار نیست.

برای تأیید این مدعا، افزون بر دلیل عقلی، می‌توان به روایات معصومان علیهم‌السلام نیز استناد کرد. در روایات شیعی، این محور انسانی به‌صراحت معرفی شده است. حویزی در تفسیر *نور‌التقلین* با استناد به روایاتی، آیه پانزدهم سوره غافر را با محوریت امامت تحلیل می‌کند. وی ذیل آیه «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» مصداق «مَنْ يَشَاءُ» را رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام معرفی می‌کند و «الرُّوح» را به روح‌القدس، که ویژه آنان است، تفسیر می‌کند. روایات نشان از تداوم افاضه روح و وظیفه انذار در دوران امامت دارد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۱۳). همچنین در ذیل سوره قدر، حدیثی از امام صادق علیه‌السلام آمده است که صاحب‌الامر در شب قدر مشغول دریافت وحی از فرشتگان است. همچنین روایتی از امام باقر علیه‌السلام حاکی از آن است که پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، فرشتگان و روح امیرالمؤمنین علیه‌السلام نازل شدند و وی قادر به مشاهده آنان از بالاترین نقطه آسمان تا زمین بود.

در روایت دیگری، امام علی علیه‌السلام در صبح شب قدر با تأکید بر علم الهی خویش، از آگاهی بر تمامی وقایع یک سال آینده سخن می‌گوید که منبع آن، تنها تعلیم خداوند است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۳۳). همچنین در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که حضرت علی علیه‌السلام به ابن عباس فرمود: شب قدر در هر سال است و در آن، کار یک سال نازل می‌شود و برای این کار، پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمایندگان هست. ابن عباس پرسید: آنان کدام‌اند؟ حضرت فرمود: «من و یازده فرزندم از صلب من، همه امامان محدث» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۳۰۱).

هرچند این روایات به‌خوبی ضرورت وجود امام در هر عصر را نشان می‌دهند، اما تبیین فلسفی - عرفانی نیز می‌تواند عمق این حقیقت را روشن‌تر سازد. در تبیین فلسفی - عرفانی این حقیقت چنین آمده است: این پرسش که آیا انسان کامل در تقدیر جهان و دست‌کم در سرنوشت انسان‌ها نقشی دارد، معمولاً با این تردید روبه‌رو می‌شود که چگونه موجودی کوچک می‌تواند لوح تقدیر الهی باشد. ریشه این ناباوری، ناشناختگی حقیقت انسان کامل است. در این دیدگاه، روح انسان کامل به‌منزله لوح تقدیر پروردگار عمل می‌کند؛ بدین معنا که فرایند نزول و اندازه‌گیری در همان‌جا تحقق می‌یابد. هرچند قضا و قدر الهی مرتبه‌ای فراتر در عالم علوی دارند، اما تقدیر دارای مراتب متعددی است و یکی از آن مراتب، نفس و روح و قلب انسان کامل به‌شمار می‌رود.

از همین‌رو شب قدر را «شب انسان کامل» نامیده‌اند. در شب قدر، قرآن نازل شد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هر ساله آن را از آن خود داشت؛ همچنین هر امامی در هر سال، شب قدر را داراست و هیچ‌گاه زمین از انسان کامل خالی نمی‌ماند؛ بنابراین هیچ سالی از شب قدر تهی نخواهد بود و شب قدر از ماه رمضان خارج نیست. با بهره‌گیری از قرائن موجود در خود قرآن کریم، اخبار، روایات و دعاها و نیز با استدلال برهانی می‌توان دریافت که شب قدر در ماه رمضان است و شبی است که میان زمین و آسمان، میان ملک و ملکوت ارتباط برقرار می‌شود؛ چنان‌که تعبیر قرآنی بر گشوده شدن درهای

آسمان‌ها به روی زمین دلالت دارد: «وَفُتِحَتْ السَّمَاوَاتُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» (نبا: ۱۹). اساساً طبیعت و ماورای طبیعت در آن هنگام، از راه وجود امام و در ظرف وجودی او - که هم جنبه مادی و ملکی دارد و هم جنبه ملکوتی و فراطبیعی - یکی می‌شود (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۸۵).

از منظر فلسفی - عرفانی دیگر، این حقیقت با تأکید بیشتری بر احاطه علمی و وجودی امام تبیین شده است: مقام نورانیتی که برای پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام ثابت می‌شود، محیط و دربردارنده همه زمان‌ها و مکان‌ها، بلکه علت فاعلی همه ماسوی الله است. از این رو امام احاطه وجودی بر همه چیز دارد و نمونه و مثلی برای علم الهی به‌شمار می‌رود؛ چنان‌که خداوند متعال بر همه ماسوای خود احاطه حضوری دارد. امام نیز مظهر تام اسمای الهی بوده و علمش مظهر علم الهی است. تمام علوم مادون خود در مقام نورانیت امام به‌نحو بساطت جمع‌اند و حضور دارند و این غیر از علمی است که به انسان‌های عادی نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۳).

با جمع این ادله عقلی، نقلی و عرفانی می‌توان نتیجه گرفت: اساساً نزول مستمر ملائکه در شب قدر مستلزم حضور دائمی مخاطبی معصوم است که کانون دریافت و اجرای امر الهی باشد. شواهد قرآنی و روایی نشان می‌دهد که این فرایند از نبوت تا امامت امتداد می‌یابد و در هر عصری وجود امام معصوم را به‌عنوان شرط ضروری تحقق می‌طلبد. تحلیل فلسفی این نظام نشان می‌دهد که نزول الهی بدون مخاطب شایسته با حکمت پروردگار ناسازگار است.

۳. دیدگاه مفسران اهل سنت: تأکید بر جنبه‌های عبادی و رحمت‌محور نزول

ویژگی متمایز تفسیرهای اهل سنت در تحلیل نزول ملائکه و روح در شب قدر، گستره عمومی و رحمت‌محور این نزول است. بر خلاف رویکرد ولایی - تدبیری در تفاسیر شیعه، که بر مخاطب معصوم تمرکز دارد، تفسیر اهل سنت این رویداد ملکوتی را بیشتر عملی تشریفاتی و برکت‌آمیز در نظر می‌گیرد که همه مؤمنان عابد را دربرمی‌گیرد. در این دیدگاه، نزول فرشتگان ارتباطی با تدبیر وجودی یا نظام ویژه هدایت الهی ندارد؛ بلکه نمودی از انس خداوند با بندگان صالح، اعلان رحمت عام الهی، و تقدیر از شایستگی‌های عبادی آنان است.

در این میان، برخی مفسران اهل سنت حتی فراتر رفته و نزول روح را به جبرئیل تفسیر کرده‌اند؛ درحالی‌که دیگران آن را به الهامات قلبی عام یا برکات معنوی برای مؤمنان تعبیر نموده‌اند. این رویکرد با تأکید بر احادیثی که به حضور فرشتگان در محافل عبادت اشاره دارد، می‌کوشد تا نزول شب قدر را به‌عنوان رویدادی همگانی و همیشگی - بدون نیاز به مخاطب خاصی مانند امام معصوم - تبیین کند.

هدف از پرداختن به این دیدگاه، نه تنها بیان تفاوت‌های تفسیری میان مکاتب اسلامی است، بلکه تحلیل بنیان‌های کلامی این برداشت نیز هست؛ یعنی چرایی و چگونگی شکل‌گیری نگرشی که ابتدای نزول الهی بر رحمت عمومی و رفتار عبادی فردی مؤمنان را به‌جای نظام ولایی و امامت پیش می‌نهد. این بررسی می‌تواند به درک عمیق‌تر زمینه‌های اختلاف میان دو مکتب در مسئله شب قدر بینجامد.

۳-۱. تفسیر نزول به عنوان رویدادی تشریفاتی و رحمت محور

تفاسیر اهل سنت با محوریت قرار دادن جنبه‌های عمومی نزول، بر سلام و برکت‌رسانی به عموم مؤمنان عبادتگر و نمازگزار تأکید می‌کنند. در این نگاه، مخاطب نزول، جمعی از بندگان مشغول به طاعت‌اند و نه فردی با شئون ویژه ولایی. آنان معتقدند که فرشتگان هیچ مکانی از زمین را ترک نمی‌کنند، مگر آنکه بر هر نمازگزار و سجده‌کننده‌ای سلام می‌فرستند و برای ایشان آموزش می‌طلبند. از این رو فرشتگان به زمین می‌آیند تا نمونه‌های بی‌نظیری از عبادت را ببینند که در آسمان‌ها ماندنی ندارند؛ مانند ثروتمندان بخشنده، توبه‌کنندگان اشک‌ریز و عابدان شب‌زنده‌دار (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۳۳-۲۳۵). این نزول بر مؤمنان، عمومیت دارد و فرشتگان هیچ مرد یا زن مؤمنی را در آن شب مشاهده نمی‌کنند، مگر آنکه به او سلام می‌گویند؛ به گونه‌ای که این شب به دلیل فراوانی سلام‌های فرشتگان، سراسر «سلام» نامیده می‌شود (زمخشری، ۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۸۱) و همراه با سلام، درود، برکت و اجرای امور خیر الهی است و در حقیقت، بشارتی برای روزه‌داران رمضان و شب‌زنده‌داران قدر به‌شمار می‌رود. فرشتگان به‌پاس صبر و عبادت مؤمنان، بر آنان وارد می‌شوند و سلام می‌گویند. نزول آنان به زمین نیز به سبب برکت‌هایی است که سراسر این شب را فرامی‌گیرد و عبادت‌کنندگان را در برمی‌گیرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۰۶-۴۱۰).

در تفسیر *حلائق الروح والریحان* نیز همین رویکرد به صورت دیگری تفسیر شده است و آن اینکه نزول ملائکه، از عالم خود تا تجلی بر دیدگان پیامبر ﷺ صورت می‌پذیرد و «روح» همان جبرئیل است که وحی را ابلاغ می‌کند. این تجلی بر نفس کامل، با اذن پروردگار و پس از آماده‌سازی برای پذیرش آن تحقق می‌یابد تا آنچه خیر و برکت برای بندگان است، ابلاغ کند. در این دیدگاه، نزول فرشتگان به زمین از شئون الهی شمرده می‌شود و از جست‌وجوی چگونگی و جزئیات آن خودداری می‌گردد. خلاصه آنکه این شب، عید مسلمانان به سبب نزول قرآن و شب شکرگزاری بر آن نعمت است و فرشتگان در آن مشارکت می‌کنند. در تفسیر آیه «سَلَامٌ هِيَ» نیز تأکید شده است که شب قدر جز سلامتی و خیر نیست و هیچ شر و آسیبی در آن رخ نمی‌دهد. به نقل از شعبی، این آیه به معنای سلام فرشتگان بر اهل مساجد و مؤمنان از هنگام غروب تا طلوع فجر است که بر هر مؤمنی عبور می‌کنند و می‌گویند: «السلام علیک ایها المؤمن». در حدیثی نیز آمده است که جبرئیل هر شب قدر با گروهی از فرشتگان فرود می‌آید و بر هر بنده‌ای که خدا را یاد کند، درود می‌فرستد. همچنین از عطا نقل شده است که منظور، سلام بر اولیای خدا و اهل طاعت است (هرری، بی تا، ج ۳۲، ص ۱۹۳).

به این ترتیب، نزول ملائکه به مثابه نظامی از پادشاه‌های الهی است که با عبادات مؤمنان ارتباطی تنگاتنگ دارد. این دیدگاه با تأکید بر جنبه تشویقی نزول، الگویی مشارکتی ارائه می‌دهد که در آن هر مؤمن متناسب با سطح معنوی خود می‌تواند از فیض این نزول بهره‌مند شود. این رویکرد با حذف سلسله‌مراتب در دریافت نزول، آن را به عملکرد فردی مؤمنان و میزان تقریبشان به پروردگار پیوند می‌زند.

۳-۲. حقیقت «روح» و محدوده مخاطبان آن در تفاسیر اهل سنت

روح در آیات «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴)، «يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل: ۲) و «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر: ۱۵)، همان پیام الهی توحید و انذار «أَنْ أَتَذَرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» است که فرشتگان آن را نازل می کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۷۱) یا روح به صورت استعاره اشاره به وحی دارد که فرمان الهی به خیر و برانگیزاننده به سوی آن است و دل های مرده از جهل را زنده می کند یا منظور، پیامبر است یا خود فرشته وحی مراد است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۳؛ ج ۴، ص ۱۵۶). از دیدگاه آلوسی، روح از نظر مشهور اهل سنت، جبرئیل علیه السلام است؛ اما اقوال دیگری مانند یک فرشته عظیم، گروهی خاص از فرشتگان یا حتی عیسی علیه السلام نیز نقل شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۴۱۷) و این روح همچون جان در کالبد انسان، به دل های مرده از جهل حیات می بخشد یا قوام بخش دین است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ ج ۱۲، ص ۳۰۹).

مخاطب روح طبق نظر این تفاسیر، استعاره از وحی بوده که شامل رسول الهی و پیامبران برگزیده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۴۹۸) که وحی را دریافت و ابلاغ کرده، مردم را به سوی حق هدایت می کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۷۸) و به تعبیر دیگر، القای روح فرایندی پیوسته از دوران حضرت آدم علیه السلام تا پایان نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تلقی شده و تداوم آن تا قیامت از طریق دعوت کنندگان به دین قابل تصور است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۰۹). این معنا گواه آن است که نبوت، موهبت و انتخاب الهی است و بر پایه شایستگی اکتسابی نیست؛ دیدگاهی که در برابر نظریه کسب نبوت قرار می گیرد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۸-۳۳۶). البته فخر رازی در تفسیر آیه چهار سورة قدر، بدون نام بردن از شخص خاصی، چند ویژگی آن مخاطب را مشخص می کند: روح و فرشتگان بر کسانی فرود می آیند که چهره های نورانی از معرفت و بندگی خدا در روح خود ساخته اند و این صفات، سبب مهرورزی و توجه ملائکه به آنان می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۳۳).

بنابراین، تحلیل آرای اهل سنت نشان می دهد که روح در این آیات، بیشتر به یکی از این معانی تفسیر شده است: جبرئیل به عنوان فرشته وحی؛ ذات وحی الهی؛ و نیروی حیات بخش معنوی که دین را قوام می بخشد. مخاطب نزول هم در سه سطح قابل فهم است: انبیای الهی به عنوان دریافت کنندگان اصلی وحی؛ مصلحان دینی به عنوان ادامه دهندگان راه نبوت؛ و عابدان شایسته ای که روح بندگی در آنها تجلی یافته است.

این تفسیرهای چندلایه نشانگر کثرت گرایی معنایی در برداشت از روح است؛ بدون آنکه ضرورتی به تعیین مخاطب معصوم در هر عصر احساس شود. برخلاف نگاه شیعی، که روح را امر الهی مستقل می داند، این دیدگاه بیشتر بر کارکرد رسانگی و حیات بخشی روح تأکید دارد.

۳-۳. نگاه اهل سنت: امکان فهم نزول بدون مخاطب فردی معصوم

برای تبیین دیدگاه اهل سنت در مسئله عدم نیاز به مخاطب خاص در شب قدر، می‌توان به تفسیر فخر رازی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) اشاره کرد. وی معتقد است که خداوند مؤمنان را به همراهی با صادقان فرمان داده است؛ از این رو افرادی که جایز الخطایند باید به فرد معصومی اقتدا کنند تا در پرتو او از خطا مصون بمانند. به باور او، این معنا در هر زمانی جاری است و دلیلی بر اختصاص آن به عصر پیامبر ﷺ وجود ندارد. باین حال فخر رازی در ادامه، مصداق این «معصوم» را نه یک فرد، بلکه مجموع امت می‌داند و بر این اساس، آیه را دلیلی بر حجیت اجماع مؤمنان و عدم خطای جمعی امت تلقی می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

این دیدگاه از سوی برخی مفسران شیعه مورد نقد قرار گرفته است. در دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی، اگر «صادقان» به کل امت تعمیم داده شود، در این صورت «پیروان» نیز جزئی از همین مجموعه به‌شمار می‌آیند که به وحدت غیرمنطقی «پیرو» و «پیشوا» می‌انجامد؛ درحالی‌که سیاق آیه بر تمایز این دو گروه دلالت دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۳). از دیدگاه تفسیر تسنیم نیز هرچند همراهی با صادقان واجب است، اما این وجوب مستلزم حجیت اجماع نیست؛ زیرا امتناع اجتماع بر باطل به دو شکل محقق می‌شود: یا با اجماع کامل بر حق یا با تفرق جامعه به صادقان و کاذبان. در هر دو حالت، تکلیف شرعی مؤمن همراهی با صادقان است، نه لزوماً حصول اجماع کلی. بنابراین از این منظر، معیار حجیت، وجود گروه صادق است، نه تحقق اجماع (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۴۵۴-۴۵۵).

تفاسیر اهل سنت در تفسیر آیه «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳)، مصادیق گوناگونی را برای «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ذکر کرده‌اند: از جمله عبدالله بن سلام، سلمان فارسی، تمیم داری، خود قرآن، کتاب انجیل و تورات، و حتی خداوند. در برخی موارد، با ذکر عبارت «قُلْ» به نقل اقوال مختلف پرداخته و از قطعیت در تعیین مصداق واحد خودداری شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۵۵۴-۵۵۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۶۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۲۱۲).

۳-۴. بررسی انسجام درونی رویکرد عبادی - برکتی در چهارچوب مبانی اهل سنت

مطالعه دیدگاه مفسران اهل سنت درباره نزول ملائکه و روح در شب قدر نشان می‌دهد که این رویکرد، در چهارچوب درون‌دینی خود، از انسجام نسبی برخوردار است. با تأکید بر اصل ختم نبوت، کفایت شریعت و محوریت هدایت تشریعی، بسیاری از مفسران اهل سنت نزول شب قدر را نه فرایندی تدبیری در نظام تکوین، بلکه جلوه‌ای از رحمت عام الهی، تشویق بندگان به عبادت و تقویت ایمان فردی تفسیر کرده‌اند. در این منظومه معرفتی، گرچه بر ضرورت وجود «مرجع صادق» در همه اعصار تأکید می‌شود، اما این مرجع لزوماً به‌صورت یک فرد معصوم و مشخص تعریف نمی‌شود؛ بلکه نظریه‌هایی همچون عدالت صحابه و حجیت اجماع امت نقش جایگزین عصمت فردی را ایفا می‌کنند.

از این منظر، عمومیت نزول ملائکه و تفسیر «روح» به جبرئیل، وحی یا نیروی حیات بخش دین، با فهمی جمع محور از هدایت و مسئولیت دینی مؤمنان سازگار تلقی می شود.

با این حال همین چهارچوب در مرحله تطبیق مصداقی با چالش هایی مواجه است. مفسران اهل سنت، هرچند بر وجود صادقان در همه اعصار تأکید دارند، در تعیین مصداق عینی آنان دچار تردید و پراکندگی آرا شده اند. نظریه اجماع به عنوان راهکار جایگزین عصمت فردی، از یک سو به همسان انگاری چالش برانگیز میان تابع و متبوع می انجامد؛ در حالی که سیاق آیات، به ویژه آیه «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»، بر تمایز روشن میان پیروان و پیشوایان دلالت دارد؛ از سوی دیگر تحقق اجماع کلی، نه ضرورتی منطقی دارد و نه مزیتی معرفتی نسبت به تفرق جامعه به حق و باطل ایجاد می کند.

افزون بر این، اختلاف مفسران در تعیین مصداق «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» نشان می دهد که این رویکرد، به رغم انسجام در سطح مبانی کلی، در ارائه تفسیری یکپارچه و مصداق محور از مسئله مخاطب نزول با چالش هایی در تطبیق مصداقی روبه روست. این چالش ها زمینه ورود به تحلیل تطبیقی دو رویکرد تفسیری شیعه و اهل سنت را فراهم می سازد.

۴. تحلیل تطبیقی دو رویکرد تفسیری در مسئله نزول ملائکه و روح

پس از تبیین دو الگوی تفسیری در بخش های پیشین، اکنون با نگاهی تطبیقی، ساختار، مبانی و پیامدهای این دو نگرش را در قالب سه محور اصلی بررسی می کنیم.

۴-۱. رویکرد قائم به شخص (تأکید بر امام معصوم در تفاسیر شیعه)

این دیدگاه که در تفاسیر شیعی به چشم می خورد، بر چند اصل اساسی استوار است:

۴-۱-۱. مبانی کلامی

– اعتقاد به ضرورت استمرار وجود انسان کامل در هر عصر به عنوان خلیفه الهی (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۳۲۵-۳۴۰؛ طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۳۳۲)؛

– باور به نقش تکوینی امام در نظام هستی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۳؛ مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۸۵)؛
– پذیرش اصل عصمت به عنوان شرط اساسی دریافت و اجرای امر الهی (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۱، ص ۱۶۲؛ فاریاب، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴).

۴-۱-۲. ویژگی های تفسیری

– تفسیر «أمر» در آیه به معنای تقدیرات و امور تکوینی (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۳۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۸۴)؛

- فهم فعل «تَنَزَّلُ» به استمرار حقیقی در همه اعصار (صادقی تهرانی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۱۹۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۸۴)؛

- اعتقاد به نیازمندی نزول به مخاطبی دارای شئون ولایی (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۱۶۱-۱۶۴).

۴-۱-۳. دلایل قرآنی

- استناد به آیات امامت و ولایت، از جمله آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹)، که

«صادقان» را تنها اهل بیت علیهم السلام می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۴۵۰)؛

- استفاده از سیاق سوره قدر که بر عظمت و تأثیرگذاری نزول تأکید دارد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۳۳؛

قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۳۰۱)؛

- تطبیق نزول بر اهل بیت علیهم السلام با استناد به روایات متواتر (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۹؛ ج ۴، ص ۵۱۳)؛

- بهره‌گیری از احادیث دال بر واسطه‌گری فیض و ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام، مانند حدیث «لَوْلَا نَا مَا عُبِدَ اللَّهُ»،

که نشان می‌دهد عبادت و نظام توحیدی بدون وجود آنان تحقق نمی‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲۶۰).

۴-۲. رویکرد قائم به جمع (تأکید بر عموم مؤمنان در تفاسیر اهل سنت)

این دیدگاه که بیشتر در تفاسیر اهل سنت دیده می‌شود، دارای این خصوصیات است:

۴-۲-۱. مبانی کلامی

- ایمان به کفایت رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله بدون نیاز به وصی معصوم (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۰۶-۴۱۰)؛

- قبول نظریه عدالت صحابه و اجماع امت (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶)؛

- اعتقاد به امکان دستیابی به حق از طریق اجتهاد جمعی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق،

ج ۷، ص ۳۳۶-۳۳۸).

۴-۲-۲. ویژگی‌های تفسیری

- تفسیر «أمر» به معنای برکات و مواهب معنوی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲،

ص ۲۳۳-۲۳۵)؛

- فهم نزول به صورت عمومی و غیرمختص به فرد خاص (هرری، بی‌تا، ج ۳۲، ص ۱۹۳)؛

- تأکید بر جنبه تشویقی و تربیتی نزول ملائکه (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۰۸-۴۱۰).

۴-۲-۳. دلایل قرآنی

- استناد به آیاتی که بر مسئولیت جمعی امت تأکید دارند؛ مانند آیه «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» با تفسیر مجموع امت

به عنوان صادقان (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶)؛

- استفاده از عمومات آیات مربوط به پاداش الهی؛ مانند «سَلَامٌ هِيَ» (قدر: ۵)، که نشان از سلام فرشتگان بر همه مؤمنان دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۸۱)؛
- توجه به ظواهر آیات بدون تأویل آنها به افراد خاص (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۴۱۷).

۴-۳. ریشه‌های کلامی اختلاف

این دو دیدگاه از پنج منظر اساسی با هم تفاوت دارند:

۴-۳-۱. در باب امامت

- قائم به شخص: امامت منصبی الهی و استمراردهنده مسیر نبوت تلقی می‌شود که با نص و عصمت همراه است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۷، ص ۴۳۸؛ جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۳۲۵)؛
- قائم به جمع: امامت عهدی اجتماعی و انتخابی شمرده می‌شود که از طریق بیعت و اجماع شکل می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

۴-۳-۲. در باب معرفت دینی

- قائم به شخص: علم لدنی و نقش تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان منبع اصلی فهم دین مطرح است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۵، ص ۳۷۱-۳۷۵)؛
- قائم به جمع: اجتهاد جمعی و کاربست عقل در استنباط احکام و معارف دینی جایگاه محوری دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۸-۳۳۶).

۴-۳-۳. در باب هدایت الهی

- قائم به شخص: در نظام ولایی - تدبیری، هدایت الهی فعالانه و تکوینی است؛ یعنی خداوند از طریق واسطه‌های معصوم، امور عالم را تدبیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۳۳۲؛ مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۸۵)؛
- قائم به جمع: در نظام عبادی - برکتی، هدایت، بیشتر جنبه تشریعی و انفعالی دارد؛ یعنی خداوند راه را نشان می‌دهد و انسان با اختیار خود، آن را می‌پیماید (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۳).

۴-۳-۴. در باب سنت تاریخی

- قائم به شخص: بر وجود دائمی انسان کامل در هر عصر تأکید دارد تا حجت الهی پیوسته برقرار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۳؛ خویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۳۳)؛
- قائم به جمع: تعدد مراجع و تکرار راه‌های هدایت را کافی می‌داند و نیازی به وجود فردی معصوم در هر زمان احساس نمی‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۵۵۵-۵۵۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۶۵).

۴-۳-۵. در باب نظام هستی

- قائم به شخص: عالم دارای نظم طولی است و فیض الهی از طریق واسطه‌ای به نام «انسان کامل» به مراتب پایین‌تر می‌رسد (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۱۶۱-۱۶۴)؛
- قائم به جمع: نظم هستی به صورت عرضی تصویر می‌شود و هر موجودی می‌تواند بدون واسطه تکوینی با خداوند ارتباط برقرار کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۳۳).

۴-۴. تحلیل ساختاری دو نظام تفسیری

برای درک عمیق‌تر تفاوت دو رویکرد، باید ساختار درونی هر یک را نه به صورت مجزا، بلکه در نسبت با مؤلفه‌های دیگر آن نظام بررسی کرد. آنچه دو نظام را از هم متمایز می‌سازد، زنجیره‌ای از باورهای به هم پیوسته است که از ماهیت نزول آغاز و به غایت آن ختم می‌شود.

۴-۴-۱. نظام ولایی - تدبیری (شیعه)

الف) ساختار عمودی

در این نظام، نزول به صورت سلسله‌مراتبی از خداوند به ملائکه و روح، سپس به امام معصوم و در نهایت به عالم خاکی جریان می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۳۳۳). این ساختار عمودی، نه یک قرارداد تشریفاتی، بلکه بازتاب نیاز ذاتی عالم به واسطه فیض است؛ زیرا بدون حضور انسان کامل به عنوان قطب هستی، نظام تکوین از تدبیر الهی بی بهره می‌ماند (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۸۰، ص ۳۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۳).

ب) کارکرد مدیریتی

از آنجاکه نزول در این الگو حامل «أمر» الهی به معنای مقدرات سالانه است، کارکرد آن تنظیم امور عالم و تقدیر حوادث خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۱۸۴). به عبارت دیگر، شب قدر فصل دریافت برنامه اجرایی جهان توسط امام است و فرشتگان برای تحویل این برنامه، نه صرفاً برای تبریک و سلام، نازل می‌شوند.

ج) مخاطب ثابت و معین

این کارکرد مدیریتی مستلزم وجود مخاطبی است که هم ظرفیت دریافت این برنامه کلان را داشته باشد و هم قدرت اجرا و تحقق آن را. از این رو مخاطب نمی‌تواند متغیر یا عمومی باشد؛ بلکه باید فردی معصوم و زنده باشد که در هر عصر این مسئولیت را بر عهده گیرد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۳۳؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۳۰۱).

د) غایت هستی‌شناختی

غایت نهایی این نظام، جاری شدن امر تکوینی الهی در سراسر عالم و حفظ نظم هستی است. بنابراین شب قدر، نه یک رویداد صرفاً معنوی برای افراد، بلکه نقطه اتصال ملکوت به زمین و تجلی ربوبیت تکوینی خداوند از مجرای انسان کامل به شمار می‌رود (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۸۵).

(هـ) مبانی کلامی

در پس این ساختار، مجموعه‌ای از باورهای کلامی قرار دارد؛ امامت به‌عنوان استمرار نبوت؛ عصمت به‌عنوان شرط دریافت و اجرای امر الهی؛ و علم لدنی به‌عنوان منبع معرفت یقینی به تقدیرات (فاریاب، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۴۵۰).

۲-۴. نظام عبادی - برکتی (اهل سنت)

(الف) ساختار افقی

در این نظام، رابطه‌ی خداوند با مؤمنان به‌صورت مستقیم‌تر و بدون واسطه‌ی تکوینی معصوم ترسیم می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۳۳-۲۳۵). نزول فرشتگان، نه برای تحویل برنامه‌ی تدبیر عالم، بلکه برای افاضه‌ی رحمت و برکت بر همه‌ی مؤمنان است. بنابراین، ساختار افقی بودن بدین معناست که هر مؤمنی می‌تواند به‌طور مساوی از این نزول بهره‌مند شود.

(ب) کارکرد تشویقی - تربیتی

با توجه به اینکه شریعت کامل شده و راه هدایت تشریعی روشن است، نزول در شب قدر کارکردی تشویقی و تربیتی پیدا می‌کند؛ یعنی فرشتگان برای دیدن عبادت شب‌زنده‌داران، سلام بر آنها و طلب آموزش برای ایشان فرود می‌آیند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۰۶-۴۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۸۱). این نزول، پاداشی بر ایمان و عمل صالح است، نه عاملی برای تدبیر عالم.

(ج) مخاطب عمومی و متغیر

از آنجاکه کارکرد نزول، تشویق است، مخاطب آن هر مؤمن عابد و شب‌زنده‌داری خواهد بود که با تقوای خود شایسته‌ی این برکت شده است. بنابراین، مخاطب ثابت و منحصر به فردی وجود ندارد و این فیض، بسته به میزان عبادت افراد، شامل حال آنها می‌شود (هرری، بی‌تا، ج ۳۲، ص ۱۹۳).

(د) غایت تربیتی

هدف نهایی این نزول، تقویت ایمان، تهذیب نفس و افزایش انگیزه‌ی عبادت در میان امت است؛ نه تنظیم نظام تکوین. از این منظر، شب قدر فرصتی برای بهره‌گیری معنوی فردی و جمعی است و ارزش آن در تأثیرگذاری بر رفتار دینی مؤمنان خلاصه می‌شود.

(هـ) مبانی کلامی

این ساختار بر باورهایی چون ختم نبوت، عدالت صحابه به‌عنوان الگوی عملی، و حجیت اجماع امت به‌عنوان مرجع تشخیص حق، استوار است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۳۸-۳۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶). مقایسه‌ی این دو ساختار نشان می‌دهد که تفاوت در هندسه‌ی نزول (عمودی در برابر افقی)، مستقیماً از تفاوت در

کارکرد نزول (مدیریتی در برابر تشویقی) نشست می‌گیرد و آن نیز از تفاوت در مبانی کلامی (امامت و عصمت در برابر ختم نبوت و اجماع) ریشه می‌گیرد. بنابراین، اختلاف در تعیین «مخاطب نزول»، نه یک اختلاف سطحی تفسیری، بلکه انعکاسی از دو نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متفاوت است.

جدول تطبیقی

مؤلفه مقایسه	نظام ولایی - تدبیری (شیعه)	نظام عبادی - برکتی (اهل سنت)
ماهیت نزول	تدبیر تکوینی عالم و مدیریت مقدرات	افاضه برکات معنوی و تشویق عبادت
مخاطب اصلی	فرد معصوم (امام زمان علیه السلام)	عموم مؤمنان عابد و شب‌زنده‌دار
هدف نزول	تنظیم مقدرات سالانه و هدایت تکوینی	تربیت نفوس و تقویت ایمان
سازوکار نزول	واسطه‌گرایی ولایی	ارتباط مسقیم‌تر بدون واسطه تکوینی
زمانمندی	استمرار حقیقی تا قیامت	تاکید بر ختم نبوت و آثار باقی شریعت
مکانمندی	متمرکز بر شخص معصوم	گسترده در زمین و شامل هر مکان عبادت
مبانی کلامی	امامت، عصمت، علم لدنی	ختم نبوت، عدالت صحابه و اجماع امت
تفسیر امر	تقدیرات تکوینی	خیرات و برکات معنوی
تفسیر روح	موجودی مستقل از ملانکه از سنخ امر ربی	جبرئیل یا وحی یا نیروی حیات‌بخش دین
نقش امام	قطب نظام هستی و مجرای فیض	مرجع اجتهادی و الگوی عملی بدون نقش تکوینی
معیار شایستگی	عصمت ذاتی و صداقت مطلق	عبادت و تقوای اکتسابی
آثار عملی	ضرورت اعتقاد به امام زنده	تشویق به عبادت فردی و مسئولیت جمعی
ارتباط با آیات	پیوند با آیات ولایت	پیوند با آیات عام رحمت و یاداش مؤمنان
نظام معرفتی	معرفت از طریق امام معصوم	معرفت از طریق اجتهاد جمعی
الگوی هدایت	الگوی فعال از طریق واسطه معصوم	هدایت تشریعی از طریق قرآن و سنت
ساختار مرجعیت	قائم به شخص	قائم به جمع

بررسی تطبیقی این دو رویکرد نشان می‌دهد که اختلافات تفسیری درباره نزول ملانکه و روح، فراتر از تفاوت لفظی است و ریشه در اختلاف مبانی کلامی، اصول تفسیر و نظام‌های فکری شیعه و اهل سنت دارد. روشن‌سازی این اختلافات می‌تواند بستر تحقیقات تطبیقی عمیق‌تر و منظم‌تر را فراهم سازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر مسئله «مخاطب نزول ملانکه و روح در شب قدر» و با اتخاذ رویکردی تطبیقی میان تفاسیر شیعی و سنی به این جمع‌بندی کلیدی دست یافت که اختلاف در تعیین مصداق این مخاطب، ریشه در تفاوت‌های بنیادین در الهیات نظام‌مند هر یک از دو مکتب دارد. بر اساس یافته‌ها، دو الگوی متمایز «ولایی - تدبیری» در تفسیر شیعه و «عبادی - برکتی» در تفسیر اهل سنت، نه تنها دو گونه برداشت از یک آیه، که دو نگرش ساختاری متفاوت به چگونگی ارتباط خداوند با عالم، نحوه جریان فیض الهی و سازوکار هدایت تکوینی و تشریعی را نمایندگی می‌کنند.

در الگوی نخست، «نزول» فرایندی غایتمند، طولی و مدیریت‌شده است که وجود «شخص معصوم» به عنوان

قطب نظام هستی و مجرای فیض را ضروری می‌سازد. این دیدگاه، که بر مبانی امامت، عصمت و علم لدنی استوار است، شب قدر را صحنه‌ای از تدبیر امور عالم و نقطه پیوند دائم ملکوت با زمین از طریق حجت خدا می‌داند. در مقابل، الگوی دوم با تأکید بر ختم نبوت و کفایت مرجعیت جمعی امت، نزول را رویدادی عرضی، رحمت‌محور و دارای کارکردی تشویقی - تربیتی برای «عموم مؤمنان» تفسیر می‌کند. در این نگاه، سازوکار هدایت، بیشتر بر محور کتاب و سنت و اجتهاد جمعی می‌چرخد و نیازی به واسطه تکوینی معصوم در هر عصر احساس نمی‌شود.

این مطالعه نشان داد که مفاهیم محوری آیه، همچون «أمر» و «روح»، در دل هر یک از این دو الگو معانی متفاوتی به خود می‌گیرند؛ از تقدیرات تکوینی و وجودی مجرد گرفته تا برکات معنوی و نیروی حیات‌بخش دین. بدین ترتیب، پاسخ به پرسش درباره «مخاطب»، در گرو پذیرش کلان‌روایتی است که هر مکتب درباره نظام جهان، تاریخ و هدایت ارائه می‌دهد.

در نهایت، این پژوهش فراتر از تبیین یک اختلاف تفسیری بر این امر تأکید دارد که فهم دقیق و منصفانه متون دینی مشترک، نیازمند شناخت پیش‌فرض‌های کلامی و هستی‌شناختی مفسران است. روش تطبیقی به کار گرفته شده، امکان درک «منطق درونی» هر دیدگاه و چرایی شکل‌گیری نتایج به‌ظاهر متعارض را فراهم می‌آورد. این رویکرد می‌تواند الگویی برای بررسی سایر موضوعات اختلافی در مطالعات اسلامی قرار گیرد و گفت‌وگو بین مذہبی را از سطح مناقشات مصداقی به عمق مبانی معرفتی سوق دهد.

برای پژوهش‌های بعدی و به‌منظور درک تحولات درونی این دیدگاه‌ها پیشنهاد می‌شود به بررسی سیر تطور تاریخی هر یک از دو الگوی تفسیری در آثاری از قرون مختلف پرداخته شود. همچنین تحلیل پیامدهای عملی و اجتماعی هر یک از این دو الگو در نگرش مؤمنان به مقوله‌هایی مانند زمان، تقدیر، مرجعیت دینی و انتظار فرج، مورد توجه قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر والتنویر من التفسیر*. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- تجری، محمدعلی و رحیمی‌پور، طاهره (۱۴۰۳). گستره زمانی و محل نزول ملائکه و روح در شب قدر در تفاسیر فریقین. *نشریه علمی مطالعات تفسیری*، ۱۵(۵۷)، ۶۸-۴۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۳). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. بیروت: دار الکتب العربی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۳). *التفسیر الموضوعی الفرقان*. قم: شکرانه.
- صادقی، حسن (۱۴۰۲). نقد مقاله بررسی دلالت آیه اطیعوا بر عصمت. *قرآن‌شناخت*، ۱۶(۳۰)، ۹۶-۷۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فاریاب، محمدحسین (۱۴۰۱). تحلیل چگونگی اعطای عصمت از جانب خدا به پیامبران و امامان بر مبنای آیات و روایات. *معرفت کلامی*، ۱۳(۲۸)، ۱۲۷-۱۴۰.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
- قمرزاده، محسن و شفیعی، منصوره (۱۴۰۱). واکاوی مصداق سوره قدر در روایات تفسیری فریقین. *مطالعات میان‌رشته‌ای تفسیر*، ۴(۶)، ۱۲۷-۱۵۴.
- مجلسی، محمدباقربن محمدتقی (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *معارف قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). *آشنایی با قرآن*. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مؤیدی، علی (۱۳۹۷). استمرار حجت حی از منظر قرآن. *مطالعات مهلوی*، ۹(۴۲)، ۳۱-۱.
- هرری، محمدامین بن عبدالله (بی تا). *تفسیر حقائق الروح والریحان فی روای علوم القرآن*. لبنان: دار طوق النجاة.

An Exegetical Reexamination of Verse 143 of Sūrat al-Baqarah and the Relationship between the Concept of "Umma Wasaṭ" and "Şirāṭ Mustaqīm" Based on Lexicography and Context

Mahboubeh Mousaeipour  / Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Tehran, Iran
m.mousaeipour@pnu.ac.ir

Received: 2025/10/03 - **Accepted:** 2025/12/24

Abstract

The concept of "umma wasaṭ" (middle community) is among those concepts in verse 143 of Sūrat al-Baqarah that has led exegetes and researchers in the field of Quranic sciences and Hadith to express various opinions regarding its meaning. However, these opinions appear insufficient with respect to the content and purport of the verse, and further deliberation remains necessary. Accordingly, the present study, employing a descriptive-analytical method, examines the contextual framework and focuses on keywords such as "ja'l" (to make/appoint), as well as employing Quran-by-Quran exegesis, to investigate the intended meaning of "umma wasaṭ" in the verse, adopting a critical approach to existing exegeses and translations. This analysis demonstrates that the contextual atmosphere of the verse, in thematic connection with the preceding verse, aims to elucidate and emphasize the şirāṭ mustaqīm (straight path) and its qualities. Hence, the designation of the community as "middle" signifies guidance toward the straight path, with the objective of preventing deviation among Muslims. The straight path is consequently understood as a way that entails characteristics such as permanence, obligation, stability, and impermissibility of deviation. The Muslim who adheres to this path, in accordance with the continuation of the verse and as confirmed by religious texts, will serve on the Day of Resurrection as a witness, testimony, and criterion for humanity.

Keywords: verse 143 of Sūrat al-Baqarah, umma wasaṭ, exegeses of both major Islamic traditions, şirāṭ mustaqīm.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی تفسیری آیه ۱۴۳ سوره بقره و نسبت‌سنجی مفهوم «امت وسط» با «صراط مستقیم» بر مبنای لغت و سیاق

m.mousaeipour@pnu.ac.ir

محبوبه موسائی پور  / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

چکیده

مفهوم «امت وسط» از جمله مفاهیمی است که در آیه ۱۴۳ سوره بقره سبب شده تا مفسران و محققان عرصه علوم قرآن و حدیث نظرات مختلفی پیرامون معنای آن بیان کنند. این در حالی است که به نظر می‌رسد این نظرات حول مفهوم و محتوای آیه کافی نباشد و همچنان نیازمند درنگ بیشتر است. در همین راستا، پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی با توجه در سیاق و تمرکز بر کلیدواژه‌هایی چون «جعل» و نیز تفسیر قرآن به قرآن، به واکاوی مراد آیه از امت وسط پرداخته است و رویکردی انتقادی به تفاسیر و ترجمه‌های موجود دارد. این واکاوی اثبات می‌کند که فضای آیه در پیوند محتوایی با آیه قبل در پی آن است که صراط مستقیم و کیفیت آن را تبیین و بر آن تأکید کند. از این‌رو منظور از قرار دادن امت وسط، هدایت به صراط مستقیم با هدف جلوگیری از انحراف مسلمانان است. صراط مستقیم نیز راهی معنا می‌شود که متضمن ویژگی‌هایی نظیر دوام، الزام، ثبات و تخلف‌ناپذیری است. مسلمان ملزم به این صراط، مطابق با ادامه آیه و به تأیید متون دینی، در روز قیامت شاهد، گواه و میزانی برای انسان‌ها نیز هست.

کلیدواژه‌ها: آیه ۱۴۳ سوره بقره، امت وسط، تفاسیر فریقین، صراط مستقیم.

مقدمه

دقت در معنا و مفهوم برخی واژگان کلیدی در نظام‌وارهٔ آیات قرآن به‌منظور دریافت صحیح و کاربرد آنها توسط مسلمانان، از جمله موضوعاتی است که باید مورد اهتمام و درنگ بیشتر اندیشمندان و عالمان علوم قرآنی قرار گیرد. افزون‌بر آن، اسلام دینی جهانی و برای همهٔ بشریت است و تبیین مفاهیم و بسط معنایی جامع از لغات و محتوای آن، جهت ایجاد گفت‌وگو و تفاسیر مفسران از برخی مفاهیم و واژگان قرآن، اگرچه مشکور است، در اقتناع‌سازی اذهان کافی نیست و کاستی‌هایی دارد که باید مورد بازبینی و ژرف‌اندیشی قرار گیرد. یکی از این موارد، نظرات تفسیری پیرامون مفهوم «امت وسط» در آیه ۱۴۳ سوره بقره است. این عبارت به‌معنای امت میانه‌رو و معتدل که شامل همهٔ مسلمانان می‌شود، در میان مفسران شهرت دارد و نقدهایی همچون عدم تطابق با واقعیت جامعهٔ مسلمانی به آن وارد است. پژوهش حاضر با هدف توجه به ضرورت بازبینی در تفسیر گفته‌شده و با توجه و دقت در سیاق، دایرهٔ معنایی لغات، تفسیر قرآن به قرآن و نیز بهره‌گیری از نهج‌البلایه به‌عنوان قرینه و مؤید، به بررسی مفهوم «امت وسط» در قرآن پرداخته و به دنبال پاسخ به این سؤالات است که مفهوم «امت وسط» در قرآن به‌عنوان مفهومی مرتبط با عملکرد انسان، چگونه تبیین می‌شود تا ضمن تطابق با سیاق و محتوای آیه، با منطق و واقعیت جامعهٔ مسلمانی نیز همگونی داشته باشد؟ به عبارت دیگر، چگونه اعتدال و عدالتی را که بسیاری از مفسران آن را مراد و منظور آیه دانسته‌اند، می‌توان توصیف خداوند از امت مسلمان دانست؛ درحالی‌که بسیاری کسانی که این صفت را ندارند؟ اصولاً آیا این گونه تفسیر کلی، برای اقتناع‌سازی اذهان کافی است و هیچ گونه ضعف یا کاستی ندارد؟ اگر مصداق و مراد آیه را اهل بیت پیامبر ﷺ بدانیم - آن گونه که برخی مفسران تفسیر کرده‌اند - علاوه بر آنکه خلاف ظاهر آیه خواهد بود و برای واژه «امت» دایرهٔ معنایی حداقلی گرفته شده است، برگشت این معنا چنین نتیجه می‌دهد که یعنی هیچ مسلمان دیگری داخل در این معنا نیست. این مسئله خود سؤال دیگری ایجاد می‌کند که در زمان غیبت، تکلیف چیست و آیا بدون وجود امام، هیچ مصداق عینی و ملموسی برای مردم وجود نخواهد داشت و تنها باید به شنیده‌ها و نقل تاریخی از سیرهٔ معصومان در این خصوص کفایت کنند؟ در این صورت، آیا به ذهن برخی افراد، به‌ویژه نسل جدید، این شبهه متبادر نمی‌شود که معصومان ﷺ نیرویی ماورایی داشتند و از سوی خداوند و نه به‌اختیار خود به این جایگاه رسیده‌اند و برای دیگران چنین امکانی وجود ندارد؟ به‌ویژه آنکه تقریباً همهٔ مفسران و مترجمان فعل استفاده‌شده در آیه «جعلناکم» را به معنای «ما شما را این گونه قرار دادیم» ترجمه و تفسیر کرده‌اند.

پیشینه

در موضوع «امت وسط» و پرداختن به مفهوم یا مصداق بیرونی آن، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. از آن جمله می‌توان از مقالهٔ «مصداق‌یابی و ارتباط‌سنجی امت وسط و ملت حنیف در نظام قرآنی تمدنی امت» نام برد

(ر.ک: فتحیه فتاحی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲، *مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۹۴). چنان که از عنوان مقاله پیداست، در این پژوهش به مصداق‌یابی و ارتباط تمدنی امت وسط با پیروان ملت خنیف پرداخته شده است و با استناد به نظام قرآنی تمدنی، دایره مفهومی امت وسط را اهل‌بیت علیهم‌السلام و کارگزارانشان دانسته‌اند. مقاله دیگر با عنوان «ریشه‌شناسی ماده وسط در زبان‌های سامی و بازخوانی مفهوم امت وسط در قرآن کریم بر پایه آن» نگارش یافته است (ر.ک: محمدمهدی فرهی و همکاران، ۱۴۰۱، *مجله مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ش ۲۳). در این پژوهش نیز آن گونه که در عنوان مقاله هم به آن تصریح شده است، نویسندگان به بررسی ریشه «و س ط» در زبان‌های سامی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که این ماده در ترکیب «امت وسط»، نه معنای میانه یا معتدل، که معنای «توانمند، پیشرو و مقتدر» را دارد. مقاله دیگر با عنوان «امت وسط از دیدگاه مفسران فریقین» است (ر.ک: غیائی و نیازی، ۱۳۹۵، *مجله مطالعات تفسیری*، ش ۲۵). در این مقاله، تمرکز نویسندگان با ذکر اقوال مفسران شیعه و اهل سنت، پیرامون مصداق بیرونی امت وسط است که در نهایت یک نظر تفسیری را انتخاب کرده و به ذکر دلایل گزینش این نظر پرداخته‌اند. آنها منظور از امت وسط را تنها ائمه اهل‌بیت علیهم‌السلام دانسته‌اند که واسطه میان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مردم‌اند. هیچ کدام از این پژوهش‌ها با تمرکز بر سیاق آیه، تفسیر قرآن به قرآن و نیز جست‌وجو در دایره معنایی واژگان کلیدی آیه در کتب لغت عربی، به‌ویژه کتب اصیل و قدیمی نزدیک به زمان نزول، و نیز تأمل در نهج البلاغه انجام نشده‌اند. بنابراین به لحاظ روش و رویکرد و همچنین دستاورد، این اثر با همه نگاهی‌های پیشین متفاوت است.

۱. نص شریف آیه و دلالت معنایی «أُمَّةٌ وَسَطًا» نزد مفسران و مترجمان

محوریت اصلی این پژوهش ناظر به آیه ۱۴۳ سوره بقره و تمرکز بر فراز «وَوَكِّدْكَ جَعَلْنَاكَ أُمَّةً وَسَطًا» و به‌طور خاص مفهوم «امت وسط» در این نص شریف است: «وَوَكِّدْكَ جَعَلْنَاكَ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ عِبَادَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ». عموم مترجمان قرآنی «امت وسط» را به معنای میانه و معتدل یا بهترین امت، و «جعل» را به معنای مشهور «قرار دادن» دانسته و این فراز از آیه را چنین ترجمه کرده‌اند:

«و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم» (آدینه‌وند، فولادوند، انصاریان)؛

«این گونه شما را امتی میانه‌رو کردیم» (ارفع)؛

«آری چنین است که شما را بهترین امت‌ها گردانیدیم» (آیتی).

از آنجا که به نظر می‌رسد چنین ترجمه‌ای به تاسی و اثرپذیری از تفاسیر باشد، برای مذاقه بیشتر و ارائه تبیین جامع، آرای مفسران را پیرامون این آیه از نظر می‌گذرانیم. مفسران در مورد وصف «امت وسط» در آیه، نظرات مختلفی ارائه داده‌اند که به قرار زیر است:

بیشتر مفسران بر آن‌اند که خطاب آیه شامل همهٔ مسلمانان با عنوان «امت» در معنای مشهور قوم و گروه شده و مراد از ویژگی «وسط»، عدل و اعتدال است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۴۵؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۳؛ فراء، ۱۹۸۰م، ج ۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۴۸؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۲۵۸؛ ماتریدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸۳)؛

برخی دیگر در نظر مشابه با گروه اول، افزون بر عدل، بهترین بودن را برای واژهٔ وسط معنا کرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۸؛ واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ برخی نیز میانه‌روی و بالا بودن سطح عقل را مراد آیه دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۴؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۹۶)؛

برخی معنای برگزیده و تزکیه‌شده به علم و عمل را کنار عدالت ذکر کرده‌اند (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۷۳)؛ دستهٔ دیگر وجوه مختلف معنایی ذکرشده همچون عدل، میانه‌روی و توسط در امور، و بهترین بودن را در تفسیر آیه نقل کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۸۴؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۹)؛

در این میان، برخی همچون علامه طباطبائی، اگرچه وسط را به معنای میانه دانسته‌اند، اما در تعیین مصداق و با توجه به سیاق و قرائن، امت وسط را به معنای واسطهٔ بین رسول و مردم و مصداق آن را تنها اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۴۳)؛

قرطبی نیز مصداق امت وسط را نه همهٔ مسلمانان، بلکه صحابهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و تابعان دانسته است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۶)؛

نکتهٔ قابل تأمل در این تفاسیر نیز این است که عموماً ذیل توضیح امت وسط، منظور از اعتدال و توسط در امور را مواردی چون، وسط به لحاظ فاصله با نبی نسبت به فاصلهٔ سایر مردم با انبیائشان، یا به معنای حالتی بین کوتاهی در دین و غلو در آن، یا وسط به معنای حالتی بین زیاده و نقصان، توضیح داده‌اند. راغب نیز بر آن است که وسط یا میانه هر چیز نقطه‌ای است که دو طرف مساوی برای آن وجود دارد و معمولاً این دو طرف، مذموم و ناپسند است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶۹)؛

بر اساس همهٔ سؤالاتی که پیش‌تر مطرح شد، شاید اگر در فضای کلی آیه و گوهر معنایی کلیدواژه‌ها درنگ بیشتری داشته باشیم، بتوانیم به پاسخ بهتری برای سؤالات پژوهش دست یابیم و معنایی کامل‌تر برای واژهٔ «وسط» ترسیم کنیم.

۲. مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی

برای بررسی و تدقیق در ترجمه و تفسیر آیات، صحت مراجعه و تتبع در کتب لغوی امری اجتناب‌ناپذیر است تا قوانین و معانی واژگان مطابق آنچه در عصر نزول جریان داشته است، مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۱. واژه «وسط»

واژه «وسط» در کتب لغت کهن که نزدیک‌ترین فاصله زمانی با عصر نزول را دارند، «آنچه بین دو طرف هر چیز قرار گرفته» و «متعادل‌ترین و بهترین هر چیز» ذکر شده است و این دو تفاوتی به لحاظ معنایی ندارند؛ چراکه «عدل، بهترین» و «بهترین، عدل» است و بر این امر تصریح و تأکید کرده‌اند که عرب از تمثیل، زیاد استفاده کرده است؛ لذا وقتی می‌گویند که «وسط القوم» یا «وسط الوادی»، منظور بهترین مکان و جایگاه است یا فاضل‌النسب را با صفت «اوسط القوم» بیان می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۹؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۲۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۲۱). همچنین عبارت «فلان من واسطة القوم» را برای وقتی به کار می‌برند که می‌خواهند بگویند او از اعیان قوم است و این عبارت را برگرفته از «واسطة القلادة» دانسته‌اند؛ زیرا گران‌بهارترین و بهترین دانه‌ها را در وسط گردن‌بند قرار می‌دهند (ابن‌دردید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۸۳۸). ابن‌فارس این ریشه را ساختار صحیحی که بر عدل و نصف دلالت دارد، معنا کرده و عدل را مرادف با اوسط و وسط دانسته است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۰۸).

«توسیط» نیز از همین ریشه گرفته شده است و لغویان آن را به معنای قرار دادن شیء در وسط یا قطع شیء به دو نصف مساوی دانسته‌اند؛ لذا وسط هر چیزی را متعادل‌ترین و عدل آن معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۶۷). طریحی نیز به تبع از لغویان پیشین، اوسط هر چیز را عدل آن دانسته و به نقل از برخی بزرگان ذکر کرده است که دورترین جهات و مقادیر و معانی از دو طرف یک امر، وسط آن دو طرف به حساب می‌آید که بیشترین مسافت و دوری را از آن دو دارد؛ پس وقتی چیزی در وسط قرار دارد، از اطراف مذموم، بیشترین بعد ممکن را داراست (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۷۸). می‌توان گفت که منظور لغویان از بهترین و متعادل‌ترین حالت یک امر، در نسبت با حالت مذموم و مخالف نیز تبیین شده است. برگشت این معنا به آن است که «اعدل» در نسبت با «تخلف»، به معنای تخلف‌ناپذیرترین حالت ممکن است.

در قرآن نیز ریشه «و س ط» پنج بار در اشکال مختلف «وَسَطًا»، «اَلْوُسْطَى»، «اَلْوَسْطِ»، و «فَوَسَطْنَ» در چهار سوره به کار رفته است. از میان این آیات پنج‌گانه، یک مورد صفت نماز قرار گرفته (بقره: ۲۳۸)؛ یک مورد درباره ویژگی غذایی است که به عنوان کفاره باید ادا شود (مائده: ۸۹) و یک مورد نیز به میانه گروه و صفوف دشمن اشاره دارد (عادیات: ۵). تنها دو آیه است که به ویژگی و گرایش خاص در انسان صراحت دارد: یکی آیه ۱۴۳ سوره بقره است که خداوند مسلمانان را امت وسط نام نهاده و دیگری در آیه ۲۸ سوره قلم است: «قَالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ»، که در داستانی مربوط به چند نفر صاحب باغ، ویژگی یکی از آنها با صفت «اوسط» بیان شده است که دیگران را به دلیل خطایشان مورد عتاب قرار داده و از فراز «اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ» (آیا به شما نگفتم) معلوم می‌شود که قبلاً نیز به آنان نصیحت کرده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۷۵).

دقت در این آیه و توجه به سیاق و توالی آیات قبل و بعد نیز نشان می‌دهد که پس از آنکه فضای کلی این آیات

بر محور تخلف هماهنگ چند نفر از امر الهی دور می‌زنند، در معنای مقابل «اوسط» کلماتی همچون «ضَالُّونَ» (قلم: ۲۶)، «مَحْرُومُونَ» (قلم: ۲۷)، «ظَالِمِينَ» (قلم: ۲۹) و «طَاغِينَ» (قلم: ۳۱) همراه و همنشین شده‌اند. این کلمات در لغت به‌ترتیب به‌معنای گمراه شدن و ضد هدایت (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۴۷)، بی‌بهره و بی‌نصیب از خیر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۲۳)، انحراف از حق و عدل و وضع شیء در غیر موضع خود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۲۷۶ و ۲۷۸) و ظلم و تجاوز از حد (معلوف، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۶۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۲۵) آمده است. گستره معنایی همه این واژگان نیز متضمن معنای انحراف از صراط مستقیم و زیاده و نقصان نسبت‌به ثبات و دوام بر صراط است که این معنا را برای واژه «وسط» قوت می‌بخشد.

۲-۲. واژه «أُمَّة»

ریشه «أ م م» ۱۱۴ بار در قرآن به‌کار رفته که از این تعداد، ۵۱ بار در شکل و ساختار «أُمَّة» آمده است. اهل لغت در کتب خود برای واژه «أُمَّة» دایره وسیعی از معانی مختلف همچون جماعت، طاعت، قامت و پیکر، امام، نسل، دین، قبیله و شعب، زمان، معلم، وطن، سنت، ملت و... آورده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۵۴؛ معلوف، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸؛ موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۸). تأمل در کتب قدیمی و اصیل لغت زبان عربی نشان می‌دهد که گوهر معنایی این واژه، از «أُمَّ يَوْمٌ» به‌معنای قصد کردن و مقصد است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۹). ابن‌فارس نیز این ریشه را از «اصل و مرجع» دانسته است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱).

از لغت‌شناسان قرآن نیز قرشی «امت» را در لغت به‌معنای «قصد» گرفته و بیان کرده است که این واژه به کسانی گفته می‌شود که قصد مشترک و نظر مشترک دارند و این اشتراک می‌تواند در کفر و شرک نیز باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۸). راغب نیز به تمامی گروه‌ها و جماعتی که به‌خاطر کاری و هدفی مجتمع می‌شوند، «امت» اطلاق نموده و بیان کرده است که این کار می‌تواند دین واحد یا زمان و مکان واحد باشد؛ اجباری باشد یا اختیاری (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۶). فراهیدی، از لغت‌شناسانی که نزدیک‌ترین زمان به عصر نزول را دارد، معنای طریق و روش را نیز برای ریشه «أ م م» آورده و واژه «امام» در آیه ۷۹ سوره حجر (فَأَتَقَمَّتْ مِنْهُمْ وَإِنَّهُمْ لِيَأْمَمُوا مَبِينٍ) را از همین ریشه و به‌معنای طریق دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۹). پس از او لغت‌شناسان دیگری نیز در گستره معنایی این ریشه معنای طریق را ذکر نموده‌اند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۶۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۶) و عموم مفسران نیز همین معنا را در تفسیر خود ذیل آیه آورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۳۳).

برخی از لغویان و مفسران «أُمَّة» در آیه «...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ...» (زخرف: ۲۲) را نیز به‌معنای راه و روش یا سنت و آیین ترجمه و تفسیر نموده‌اند (مصطفی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۴۶۷). راغب نیز امت

در آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (بقره: ۲۱۳) را به معنای طریق و روش واحد دانسته که حرف «علی» در تقدیر است: «علی طریقه واحدة فی الضلالة والکفر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶). برخی مفسران نیز ذیل این آیه با عبارتهایی چون «علی الهدی»، «علی شریعة من الحق»، «علی هدی بل کانوا ضلّالاً»، «علی سنة وملة واحدة ملة الکفر» همین نظر را بیان نموده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۴؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰). بر این اساس می‌توان گفت که دست کم یکی از کاربردهای قرآن از امت و ریشه «أ م م»، غیر از معنای مشهور گروه و قوم (که در آیه مورد بحث نیز از سوی مفسران - چنان که ذکر شد - به همین معنا آمده)، معنای طریق و راه و روش است که برخی از لغت‌شناسان قرآن نیز بدان تصریح کرده‌اند و می‌تواند مورد تأمل و کاربرست در تفسیر قرار گیرد. در ادامه به بررسی دیگر قراین پرداخته می‌شود.

۳. دقت در سیاق آیه

یکی از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر و مهم در هنگام تفسیر آیات و فهم صحیح از واژگان مهم آنها، علاوه بر دقت در لغت، توجه داشتن به نحوه کاربرست قرآن از آن واژگان در بستر آیه است.

تأمل و درنگ در موضوع و سیاق آیات قبل و بعد آیه ۱۴۳ سورة بقره، که در آن فراز «أُمَّةً وَسَطًا» آمده است، نشان می‌دهد که این آیات در موضوع تغییر قبله مسلمین و تعیین خانه کعبه به عنوان قبله دائمی مسلمانان نازل شده‌اند. در این آیات، خداوند ضمن بیان طعنه و ایراد افرادی درباره این تغییر، از آنان با خطاب «سفهاء» به معنای سبک‌سران و جاهلان (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۹۸) یاد کرده و سپس در تقابل با این طعنه، از هدایت مسلمانان به صراطی که مستقیم است، خبر می‌دهد (بقره: ۱۴۲). باهم‌آیی «سفهاء» به معنای کسانی که رأی ثابتی ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۱۸) در کنار پاسخ کوبنده هدایت خداوند به سوی راه مستقیم، که نقطه مقابل راه سفیهان است و بلافاصله تعبیر از صفت «وسط» برای امت، با لحاظ پیوند ظاهری هر دو آیه با عبارت «و کذلک»، نکات قابل تأملی است که از توجه در سیاق به دست می‌آید. بنابراین، دقت بیشتر در این موارد، به خصوص معنای «صراط مستقیم» ضروری می‌نماید تا فهم صحیح‌تری از ارتباط این دو مفهوم به لحاظ معنایی به دست آید.

۳-۱. «صراط» در لغت

صراط از «صراط»، ۴۵ بار در قرآن به کار رفته است. این واژه در لغت به معنای راه آشکار و واضح (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۳)، طریق و مسیر (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۳۹؛ مصطفی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۵۱۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۰) آمده است. برخی لغویان معنای بلعیدن را برای آن ذکر کرده‌اند؛ زیرا فرد هنگام حرکت و رفتن مستمر بر روی راه، سرانجام از دیده غایب می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۳). به طور کلی، لغویان و مفسران در معنای آن اختلافی نداشته‌اند که به نظر می‌رسد به دلیل بداهت و صراحت معنای آن باشد. بنابراین معلوم می‌شود که نکات قابل مذاقه، در معنای «مستقیم» باشد که در ادامه به آن اهتمام می‌شود.

۳-۲. «مستقیم» در لغت

واژه «مستقیم» صفت مشبیه بوده و از «استقام» گرفته شده و ماده اصلی آن (قَوَمَ) به معنای اعتدال، التزام و ثبات است. اصل واحد در این ماده به معنای برپاخاستن بوده و نوعی انتصاب و به فعلیت رساندن کار، چه مادی و چه معنوی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۳۱ و ۳۳۳؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۲، ص ۴۹۸-۵۰۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۴۱). کلمات هم‌خانواده زیادی از این ریشه شکل گرفته‌اند که در فهم گستره معنایی «مستقیم» کمک‌کننده‌اند؛ مانند «استقامت» که بیشتر لغویون آن را مصدر این ریشه دانسته و به اعتدال معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۱۷، ابن منظور، بی تا، ج ۱۲، ص ۴۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۴۵؛ موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۶۳)؛ اما برخی آن را طلب قیام و اراده دوام و استمرار در امر دانسته‌اند و صراط مستقیم را صراطی معنا کرده‌اند که در آن اقتضای فعلیت و دوام انتصاب است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۳). عمل به طاعت خدا و سنت نبی، عدم شرک، دوام بر طاعت و دین و اسلام و عدالت، ملازم طریق حق بودن، ملتزم بودن انسان برای بودن در راه راست، و ایفای حق با علم و عمل، همگی از مواردی هستند که در معنای استقامت گفته شده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۱-۶۹۲ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۲۶۷؛ حسن یوسف، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۶۳).

چنان‌که در بررسی لغوی واژه «مستقیم» نزد ارباب لغت به دست می‌آید، لغت‌شناسان تمرکز خاصی بر معنای این واژه نداشته و ضمن پرداختن به مشتقات مختلف ریشه آن، به پراکنده‌گویی در این باب پرداخته‌اند و عموماً معنای «راست و بودن بر خط مستوی» را ضمن بیان ریشه مصدری این واژه از «استقامت»، بیان کرده‌اند؛ اما با مذاقه و تأمل بیشتر در معانی ذکرشده ذیل مشتقات متنوع در این واژه، به نظر می‌رسد که تأکید محوری آن بر کانون معنایی حرکت به دوام و استمرار بدون تخلف و تغییر باشد.

راغب «استقامه» را حرکت بر راهی می‌داند که بر یک خط استوار باشد و دلیل تشبیه طریق حق به آن را همین می‌داند. همچنین «استقامه الانسان» را ملزم شدن او در راه راست و نه صرفاً دانستن و قرار گرفتن او بر این راه معنا می‌نماید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۹). طریحی نیز تأکید معنایی آیه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا...» (فصلت: ۳۰) را التزام انسان به راه حق دانسته، استقامت را به معنای عدم اعوجاج، و استقامت در کار را به معنای تمام کردن آن می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۴۷). عسکری جواب مستقیم را جوابی می‌داند که برای پرسش‌کننده کافی است و از جهاتی تشکیل شده که بی‌نیاز از غیر خود است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵).

در بیان معنای «استقامه» از منظر مصطفوی نیز می‌توان تمرکز و توجه بر دو نکته را دریافت کرد: یک، انجام کار به نحوی که گویی فرد خودش را بر انجام آن کار منصوب کرده است؛ و دوم اینکه آن کار ادامه یابد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۴۱). این تحلیل با دقت در معنای کلمات هم‌ریشه بیشتر تقویت می‌شود؛ مثلاً آنجا که «قیوم»، از اسمای خداوند، به معنای قائم به تدبیر خلق به کار رفته است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۰۰-۵۰۱)، که بر مبنای آیات الهی،

این تدبیر «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» است و اقتضای اصلی در ربوبیت و تدبیر خداوندی، دوام و استمرار بدون هیچ تغییر و تخلفی است؛ یا «قائمة» به معنای قرقره بالای چاه (ابن منظور، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۰۰)، از آن جهت که چرخیدن و حرکتش برای رسیدن سطل به آب اقتضای دوام و استمرار و تخلف‌ناپذیری دارد، به این نام نامیده شده است؛ یا «قائمة» به برپاداشتن همراه با ادامه و پایداری تعریف شده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۰۰) و...

این مطلب از آن جهت دارای اهمیت است که صرف بیان «مستقیم» به معنای «راست» در آیات متضمن این واژه، به گونه‌ای ایستایی و رسیدن و عدم پویایی را در خود پنهان دارد که به ذهن مخاطب نیز القا می‌کند و به نحوی آسودگی خاطر می‌آورد؛ درحالی که «مستقیم» در معنای اصیل خود، پویایی و پایداری همراه با علم و عمل را به همراه دارد که شاید کمتر مورد توجه قرار گرفته است. دقت در کاربردهای قرآن از واژه «مستقیم» در بستر هر ۳۷ آیه‌ای که متضمن آن است و توجه در پیرسامدترین واژه‌های همنشین با آن، یعنی صراط، هدی، عبد و قسطاس نیز این معنا را تأیید می‌کند که در پژوهش‌ها به آن پرداخته شده است و از آن صرف نظر می‌شود (ر.ک: موسائی‌پور و نریمانی، ۱۴۰۳). در میان مفسران نیز علامه طباطبایی صراط مستقیم را این گونه تعریف می‌کند: «راهی که در آن، نه اختلافی باشد و نه تخلف؛ و آن رساندن سالک به نهایت مقصودش است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸).

۳-۳. دقت در عبارت «و کذلک»

با توجه به اینکه آیه ۱۴۵ سورة بقره با عبارت «و کذلک» شروع شده، از نظر برخی مفسران، کاف در این فراز متعلق به جمله «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» در آیه قبل است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۵؛ واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵). از سوی دیگر، برخی مفسران «وسط» را در آیه و به عنوان وصف امت، به معنای سبیل اصلی و گرانمایه‌ای که انحراف به هیچ طرفی ندارد و راه میانه تفسیر نموده‌اند (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۸۳). بنابراین می‌توان گفت که بین مفهوم صراط مستقیم در آیه قبل و امت وسط در این آیه، افزون بر پیوند ظاهری با واو عاطفه و کاف کذلک، پیوند مفهومی هم وجود دارد. با این توضیح که از سویی بررسی لغوی نشان داد: وسط در معنای حد اعلای اعتدال و بیشترین بُعد و دوری ممکن از دو سمت مذموم افراط و تفریط است که در عموم کتب لغویان به آن تصریح شده است؛ و از سویی، مشخص شد که مستقیم نیز در لغت در معنای تخلف‌ناپذیری و ثبات، اصالت دارد. بنابراین می‌توان اعدل و بهترین بودن به لحاظ دورترین حالت ممکن از انحراف و زیاده و نقصان را همان ثبات و تخلف‌ناپذیری و مترادف با معنای صراط مستقیم استنباط نمود و بیان کرد که دلالت تعبیر «و کذلک» نیز بر پایه همین وجه تشابه امت وسط با صراط مستقیم است.

۳-۴. توجه به دو واژه «هدایت» و «جعل»

واژه دیگری که با هم‌آبی زیادی با واژه «مستقیم» در قرآن دارد و در آیه قبل از آیه ۱۴۳ بقره نیز آمده، واژه «هدی» یا هدایت است که از منظر لغویون، «از مصدر هَدَى و هُدَى، مخالف ضلالت و گمراهی به معنای ارشاد و دلالت بر

اشیا» گرفته شده است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۵۳)؛ لذا هدایت را به‌معنای راهنمایی با خیرخواهی و رساندن به مقصد معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۴۵) و دلیل آن به‌گفته‌ی ابی‌هلال عسکری این است که اگر فقط نشان دادن راه باشد، ارشاد است، نه هدایت (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۰۳). ابن‌منظور به همین دلیل «الهادی» را از همین ریشه و از اسمای خداوند می‌داند که به بندگان بصیرت و شناخت افاضه می‌نماید (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۵۳) و ابن‌اثیر نکته‌ی قابل تأملی در ریشه‌ی معنایی «الهادی» اضافه می‌کند و آن اینکه خداوند با این اسمش مخلوقات را به آنچه در بقا و دوامشان به آن نیازمندند، می‌رساند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ص ۲۵۳).

در تفاسیر نیز هدایت در اصطلاح، برخورداری موجود از کمال که با نظم خاص و صحیح به آن برسد و برقراری ارتباط خاص میان موجود و آینده‌ی کمالی آن (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۲۱)، رساندن به خود مطلوب و هدف، یا دلالت و رساندن از طریق منتهی به آن تبیین شده است، که در این سیر کمالی دو مقابل دارد: یکی هدایت در برابر ضلالت مربوط به راه است؛ یعنی کسی که راه را به‌درستی شناخته، مهتدی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۷)؛ و دیگری هدایت در برابر غوایت به‌معنای هدف‌داری است و غی و غلوی همان انسان بی‌هدف است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۲۱). در این تعاریف نیز آنچه بیشترین تناسب معنایی را بین مستقیم و هدایت تداعی می‌کند، همان معنای تخلف‌ناپذیری از وصول به کمال و هدف است که لازمه‌ی آن، دوام و پایداری در طریق است (موسائی پور و نریمانی، ۱۴۰۳، ص ۲۰۲).

از سویی، در مقارنه‌ی «امة وسط» با «صراط مستقیم»، هم‌نشینی و رابطه‌ی هدایت با جعل مورد توجه قرار می‌گیرد. «جعل» در لغت در معانی گسترده‌ای همچون قرار دادن، خلق کردن، وضع نمودن، شرط کردن، گمان بردن، برپاداشتن، آماده کردن، تشریع نمودن، نسبت دادن، اعطا کردن و... از سوی لغویان به‌کار رفته است (مصطفی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۷۶؛ معلوف، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۳). این واژه در کتب لغت قدیمی و اصیل به‌معنای «صیر» (تغییر و دگرگون کردن) و «صنع» (آفریدن و پرورش دادن) آمده، که البته اعم از صنع و خلق است و مصدر آن، یعنی «جَعَلَ» را به‌معنای نخل کوتاه دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۸۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۰). به‌نظر می‌رسد که گوهر معنایی آن، دگرگونی و تغییر باشد که در همه‌ی گستره‌ی معانی آمده در کتب لغت، به‌عنوان عنصر مهم و رشته‌ی اصیل معنایی کاربست داشته است؛ لذا اصل جعل به‌شکل مصدر و برای نخل کوتاه (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۰) نیز ریشه در همان معنای تغییر و دگرگونی دارد.

در قرآن نیز این واژه ۳۴۶ مرتبه در هیئت و اشکال مختلف و نیز معانی متعدد به‌کار رفته است. گاهی فعل خدا قرار گرفته و گاه به انسان نسبت داده شده و در وجوه معنایی مختلفی به‌کار رفته است؛ همچون ایجاد شیء: «وَجَعَلَ الطُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (انعام: ۱)؛ خلق شیء از شیء: «جَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا» (نحل: ۸۱)؛ دگرگونی شیء از حالتی به

حالت دیگر: «جَلَّ لَكُمُ الْأَرْضُ فِرَاشًا» (بقره: ۲۲)؛ و حکم دادن بر چیزی به حق یا ناحق: «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ» (نحل: ۵۷) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۶). تأمل در همه مواردی که جعل به خداوند نسبت داده شده است، نشان می‌دهد که این نسبت (چه جعل تکوینی و چه جعل تشریعی) متضمن معنای تغییر و دگرگون شدن در جهت پرورش و رشد انسان بوده و هدف‌دار است، که از این جهت با توجه به گستره معنایی‌ای که ذکر شد، با هدایت قرابت معنایی دارد؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر آمد، از سویی، هدایت در لغت و تفاسیر به معنای دلالت، رهنمایی و اعطای خداوند و رساندن انسان‌ها به مطلوب، بیان شده است؛ و از سوی دیگر، جعل خداوند نیز به معنای اعطا و وضع خدا (چه تشریعی و چه تکوینی) با گوهر معنایی تغییر و دگرگونی در جهت ایصال به مطلوب نسبت به انسان است. بنابراین، گستره معنایی هدایت خداوند برای انسان با گستره معنایی جعل تشریعی و تکوینی او مرتبط و همسوست. به تعبیری می‌توان گفت که جعل تکوینی و تشریعی خداوند خارج از هدایت او نیست. در قرآن نیز در موارد فراوانی واژه جعل با واژگان هدایت (انعام: ۹۷ و ۱۲۲؛ سجده: ۲۳ و...)، نور (فرقان: ۶؛ حدید: ۲۸ و...)، سیل (نساء: ۱۵، ۹۰ و ۱۴۱؛ زخرف: ۱۰) و نیز صراط مستقیم (انعام: ۳۹) هم‌نشین شده است که خود قرینه‌ای بر ارتباط معنایی این واژه با هدایت است.

حال با توجه به اینکه در سیاق آیه مورد بحث، سخن از تغییر قبله و دگرگونی بزرگ در نماز مسلمانان و هدایت آنها شده است، می‌توان گفت که در این آیه، تبیین هدایت خداوند، با واژه «جعل» که همان جعل تشریعی (تغییر قبله) است، در راستای قرارگیری انسان مسلمان در صراط مستقیم و طریقی که ثبات و دوام داشته و تخلف‌ناپذیر است، به عنوان پاسخی کوبنده در برابر شماتت سفها به خاطر تغییر قبله، مورد تأکید و تکرار قرار گرفته است و بیان می‌کند که خداوند برای هدایت انسان‌ها، قوانینی را جعل و اعتبار می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۴۳۴) و این نظام منسجم معنایی، از پیوستگی سیاق و فضای آیات نیز قابل استنباط است. علامه طباطبایی نیز هدایت را شامل مراتب دوگانه هدایت اولی و هدایت ثانوی می‌داند و رهنمایی به هدایت اول توسط انسان با داده‌های تکوینی همچون اختیار و اراده و فطرت (جعل تکوینی خداوند) را آن قدر مهم و حیاتی می‌داند که موجب اعطای هدایت ثانوی از سوی خداوند می‌شود که در شرح این مراتب نیز قرابت و ارتباط معنایی جعل و هدایت مشهود است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۴). بنابراین، جعل در آیه مورد بحث، در واقع وجهی از هدایت خداوند است و با توجه به آنچه پیش‌تر در مورد امت وسط آمد و نیز به قرینه آیه «وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (صافات: ۱۱۸) می‌توان گفت که «جعلناکم» به تعبیری «هدیناکم» و هدایت به صراط مستقیم، یعنی هدایت به ثبات و دوام در مسیر حق و دوری از انحراف است؛ به خصوص که بلافاصله بعد از فراز «یهدی من یشاء...» در آیه قبل آمده است.

۴. کاربرست نهج‌البلاغه از واژه «وسط»

به دنبال کشف و فهم جامع از آیات قرآن، کاربرست مفهومی نهج‌البلاغه از واژگان می‌تواند در رفع گره‌های تفسیر موضوعی قرآن و واژگان مشابه، به عنوان مؤید و قرینه، بسیار راهگشا باشد؛ چراکه کلام امیر بیان، حضرت علی علیه السلام، از

آن جهت که هم عصر نزول قرآن بوده و خود قرآن ناطق اند، به طور حتم در شرح و تبیین آیات قرآن حتی بی بدیل و مقارنه‌ای ارزشمند به‌شمار می‌آید. جست‌وجو در این کتاب وزین حکایت از این دارد که ریشه «و س ط» هفت بار در اشکال «لَوْسَطِي» (خطبه ۱۶ و کلمات قصار ۱۰۹)، «أَوْسَاطُ» (خطبه ۱۰۸ و ۱۹۳)، «أَوْسَطُ» (خطبه ۱۲۷ و نامه ۵۳)، هر کدام دو بار و یک مرتبه نیز «وَسَطًا» (نامه ۱۲) به کار رفته است.

تأمل در موارد کاربست امام معصوم از این واژه نشان می‌دهد که به جز دو مورد که به معنای میان و نصف به کار رفته، ایشان در بیشتر موارد این واژه را برای راه میانه و مستقیم که حق است و با کلمات صریحی همچون طریق و نمط به معنای راه و مسیر (ابن منظور، بی تا، ج ۷، ص ۴۱۷) به کار برده‌اند که در همه موارد، معنای جایگاه متعادل و ثابت‌دار و دوام بر حق و دوری از افراط و تفریط از آنها دریافت می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۱). بارزترین مورد، مربوط به خطبه ۱۶ است که به وضوح، یمین و شمال را انحراف از راه اصلی و درست معرفی می‌کند: «الْيَمِينَ وَالشَّامِلَ مَضَلَّةً وَالطَّرِيقَ الْوَسَطِيَّ هِيَ الْجَادَةُ»؛ راست و چپ گمراهی است و راه میانه جاده اصلی است. امام در اینجا راه حق را راهی دانسته‌اند که خداوند مردم را به آن راه هدایت فرموده و برای آنها نشانه‌های هدایت را برافراشته است تا مردم آن را از راه باطل و گمراهی بازشناسند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۰۶).

۴-۱. تبیین عبارت «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» در رویکرد جدید

بر اساس همه مواردی که از بررسی در آیات قرآن، تفاسیر، لغت و سیاق به دست آمد و با عنایت به کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه، به خصوص در خطبه ۱۶ که یمین و شمال را گمراهی و باطل خوانده‌اند، می‌توان گفت که گوهر معنایی وسط به عنوان توصیف انسان، دوام و پایداری بر صراط (مستقیم و حق) است که نقطه مقابل آن، نه تندرو به معنای مؤمنی است که تأکید و تقیید بر عمل صالح و بر مبنای دستورات خداوند دارد، بلکه منحرف به معنای دچار شده به انحراف از مسیر مستقیم و گمراه است که ثابت و دوام لازم بر محور تعادل و حق را ندارد. همچنین به نظر می‌رسد که مراد فراز «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» در آیه ۱۴۳ سوره بقره در ادامه آیه قبل، که تغییر قبله مسلمانان و شماتت و تحقیرشان توسط سفها و هدایت خداوند برای تثبیت آنها را بیان می‌کند، این باشد که هدایتگری لازم و کامل (با توجه به آخرین و کامل‌ترین بودن دین اسلام)، جهت پایداری بر صراط از سوی خداوند برای مسلمانان انجام یافته است؛ یعنی: «هدیناکم صراطا مستقیما». حال، اینکه هر مسلمانی چقدر از این هدایتگری استفاده کند و تبعیت نماید و بر طریق هدایت، دوام و الزام داشته باشد، به حکم اختیار، به خود او وابسته است.

برگشت این معنا می‌تواند معنای ضمنی دیگری افاده کند مبنی بر اینکه همیشه و به طور قطع، در میان مسلمانان افرادی هستند که بر این صراط و این هدایت التزام و دوام داشته باشند؛ زیرا در غیر این صورت، حقیقت صراط و تبیین و توصیف آن و انحصار اعتدال و دوام در صراط برای اهل بیت (ع) و عدم امکان آن برای باقی انسان‌ها و الگو گرفتن مردم، به خصوص در زمان غیبت معصوم، بی فایده می‌نمود. همچنین تأمل در آیاتی

که خطاب به همه مسلمانان با عباراتی همچون «سارعوا» و «سابقوا» نازل شده که در مورد مسیر و طریق کاربرد دارند و آنها را به سبقت در صراط مستقیم امر کرده یا با عبارت «السابقون» به وجود این افراد تصریح نموده است، دلیل دیگری بر این ادعاست.

برای مثال، در سوره توبه، آیه ۱۰ آمده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفَرُ لَهُمْ أَسْأَفُكَ أَنْ يَكُونَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِينَ» (وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يُحَسِّنُونَ لَهُمْ) در این آیه، بعد از آیات قبل که بیان حال کفار و منافقان است، به گروه‌های مختلف از مسلمانان راستین اشاره شده است: نخست آنها که پیشگامان در اسلام و هجرت بوده‌اند (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ)؛ دوم آنها که پیشگام در نصرت و یاری پیامبر ﷺ و یاران مهاجرش بودند (وَالْمُهَاجِرِينَ)؛ سوم آنها که بعد از این دو گروه آمدند و از برنامه‌های آنها پیروی کردند (وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يُحَسِّنُونَ لَهُمْ)؛ که کیفیت متابعت این دسته سوم به گونه احسان توصیف شده است. بسیاری از مفسران مراد از «اتباع باحسان» در آیه را پیروی از سلوک و راه دو گروه قبل تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۹۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۸۳). طباطبایی نیز آن را تبعیت و دنباله‌روی در مسیر به وجه نیکو تفسیر نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۷۲).

بنابراین، اگرچه دوام بر صراط شامل همه مسلمانان نمی‌شود، اما به حکم عقل و منطق و نیز تجربه عینی و ملموس در امت اسلامی، همیشه افرادی از مسلمانان در همه ادوار و اعصار هستند که بر این صراط دوام دارند و دچار انحراف نمی‌شوند و هیچ عصری از جماعتی که دارای وصف یادشده و الگو برای دیگران باشند، خالی نخواهد بود. ذکر این نکته لازم است که اگرچه هدایت در قرآن به حکم «یهدی من یشاء» شامل همه انسان‌ها می‌شود و امکان هدایت و دوام بر صراط، برای دیگر انسان‌های تشنه راه حق و عدل نفی نمی‌شود، اما در این آیه به گونه تثبیت و نیز تأکیدی غیرمستقیم بر کامل‌تر بودن دین اسلام، خطاب به‌طور خاص، متوجه مسلمانان است.

۴-۲. توجه به عبارت «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...» و مقصود از شهدا

یکی از مواردی که باعث شده است برخی مفسران شیعه، از جمله علامه طباطبایی، قائل به انحصار معنای امت وسط در اهل بیت پیامبر ﷺ شوند، ادامه آیه و فراز «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...» است که در آن از شاهد بودن امت وسط بر مردم و شاهد بودن رسول بر امت وسط به عنوان نتیجه (با توجه به تعلیل بودن حرف لام در «لَتَكُونُوا») خبر داده است؛ یعنی علاوه بر اینکه امت وسط میزان و مرجع برای دو طرف افراط و تفریط است، شاهد بر دو طرف هم هست یا دو طرف را مشاهده می‌نماید. علامه درباره این فراز می‌نویسد:

شهادتی که در آیه آمده، خود یکی از حقایق قرآنی است... منظور از شهادت، شهادت بر اعمال امت‌ها، و تحمل (دیدن) حقایق اعمال، که مردم در دنیا انجام می‌دهند - چه آن حقیقت سعادت باشد، چه شقاوت، چه رد و چه قبول، چه انقیاد و چه تمرد - است. پرواضح است که حواس عادی و معمولی که در ماست و نیز قوای متعلق به آن حواس، تنها و تنها می‌تواند شکل ظاهری اعمال را ببیند؛ و گیرم که ما شاهد بر اعمال سایر امت‌ها باشیم؛ در صورتی که بسیاری از اعمال آنها در خلوت انجام می‌شود. تازه تحمل شهادت ما از اعمال آنها تنها مربوط به ظاهر

و موجود آن اعمال می‌شود، نه آنچه که برای حس ما معدوم و غایب است؛ و حقایق و باطن اعمال و معانی نفسانی از کفر و ایمان و فوز و خسران و بالاخره هر آنچه که از حس آدمی پنهان است، که راهی برای درک و احساس آن نیست، احوالی درونی است که مدار حساب و جزای رب العالمین در قیامت و روزبه‌روز سریره‌ها بر آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱).

تبیین جدیدی که از عبارت «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» به معنای هدایت به صراط و لزوم دوام بر آن صورت گرفت، ضمن اینکه این اشکال را حل می‌کند، معنای شاهد بودن را نیز برای افراد بیشتری از مسلمانان به جز اهل بیت اثبات می‌نماید. توضیح آنکه واژه «شهدا»، از شهید و شهادت، در لغت علاوه بر معنای مشاهده و حضور، به معنای دیگری همچون خبر بودن و پنهان نبودن چیزی از دایره علم و خبر قاطع نیز آمده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۳۸ و ۲۴۲). لغت‌شناس معروف قرآن، راغب اصفهانی، ریشه معنایی شهادت و شهود را گواه بودن یا با مشاهده یا با اندیشه و بصیرت دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۵). در قرآن نیز «شهدا» در این معنا کاربست دارد؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ...» (نساء: ۳۵). در این آیه از مسلمانان خواسته شده است که پیوسته به عدالت قیام کنند و این‌گونه (در عمل) برای خدا گواهی دهند؛ هرچند به زیان خودشان باشد. بنابراین، مقصود فراز «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» نیز می‌تواند گواه بودن مسلمانان بصیر و ثابت‌قدم در صراط مستقیم بر سایر مردم، چه در دنیا و چه در آخرت، باشد؛ به‌ویژه آنکه در قیامت، این شهادت و گواهی، بروز و ظهور انکارناپذیری نیز به خود می‌گیرد.

بر اساس برخی آیات و روایات، «صراط» در روز قیامت از جمله موافق و مواردی است که بر اساس مدار حرکت انسان در دنیا وجود یافته است. مراد از صراط و چگونگی عبور از آن از موضوعاتی است که مورد بحث فراوان قرار گرفته است. یک احتمال از وجود صراط در قیامت، معنای ظاهری راه یا پلی است شبیه آنچه در دنیا وجود دارد، که در سرای دیگر نصب می‌شود؛ اما از مو باریک‌تر و از لبه شمشیر تیزتر است. بسته به ایمان و عمل انسان در دنیا، چگونگی عبور او متفاوت خواهد بود و برخی چون برق از آن عبور می‌کنند و برخی از آن آویزان می‌شوند (صدوق، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۲).

احتمال دیگر درباره وجود صراط، مربوط به تجسم اعمال است. در این معنا، اعمال انسان در دنیا، ضمن ثبت و ضبط توسط اعضا و جوارح انسان، در قیامت نیز جلوه و ظهور و بروز خاص می‌یابند و بر کیفیت حرکت انسان در دنیا و اعمال او گواهی می‌دهند (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۵). صراط در این معنا، در حقیقت، تجسم راهی است که آدمی در حیات دنیوی در پیش گرفته است. امام علی علیه السلام در خطبه ۱۶ نهج‌البلاغه این امر را این‌گونه بیان می‌فرماید: «أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شَمْسٌ حَمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَخَلِعَتْ لَجْمَهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ، أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَىٰ مَطَايَا دَلَّ حَمْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأَعْطَوْا أَرْمَتَهَا فَأَوْرَدَتْهُمْ الْجَنَّةَ»؛ بدانید خطاها اسبان سرکش‌اند که افسار گسیخته، سواره‌های خود را به‌پیش می‌برند تا به جهنم وارد کنند. آگاه باشید که تقوا مرکب‌های راهوار است که مهارشان به‌دست سواره‌های آنها سپرده

شده؛ در نتیجه آنان را وارد بهشت می‌کنند. به این ترتیب، صراط اخروی می‌تواند حتی صورت باطنی و ملکوتی همان صراطی باشد که انسان در دنیا با اعمال قلبی و جسمی می‌پیماید (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۳).
بنابراین، با توجه به آنچه گذشت، می‌توان مراد این بخش از آیه را این‌گونه بیان کرد: مسلمانان پایدار بر صراط، علاوه بر دنیا، در روز قیامت نیز گواه، شاهد و میزان سنجشی برای همهٔ مردمانند؛ چه این گواهی و میزان به صورت حرکت بی‌نقص و بدون تزلزل آنها بر پل وجود و بروز یابد یا به‌گونهٔ تجسم اعمالشان با تبیینی که گذشت، با شهادت اعضا و جوارح، معیار سنجش گویا و زنده برای دیگر انسان‌ها باشد تا هر کس با مقایسهٔ خود با آنها، وضعیت و جایگاه خود را بیشتر و بهتر و بدون هیچ راه توجیهی دریابد.

نتیجه‌گیری

مطابق با بررسی‌های انجام‌یافته در این مقاله، نتایج حاصل از مطالعهٔ مفهوم «امت وسط» به‌عنوان توصیفی متمرکز بر عملکرد انسان با محوریت آیهٔ ۱۴۳ سورة بقره به قرار زیر است:

برخلاف آنچه در تفاسیر و ترجمه‌ها شهرت یافته است، عبارت «أُمَّةٌ وَسَطًا» با معانی عدل و اعتدال، بهترین بودن، عاقل‌ترین و... سنخیت ندارد؛ چراکه اندک منطق و نگاه به واقعیت جامعهٔ مسلمانی گویای این مطلب خواهد بود. ضمن اینکه این تفاسیر با ادامهٔ آیه مبنی بر شاهد بودن امت وسط متناقض است و همسو نیست.

توجه در سیاق نشان می‌دهد که بعد از مسئلهٔ تغییر قبله و حواشی ایجادشده توسط برخی سفه‌ها، این آیات بیش از هر چیز به مسئلهٔ هدایت بر صراط مستقیم و لزوم قرار داشتن و الزام بر این صراط تأکید دارد. درنگ در بستر لغت پیرامون واژگانی همچون «جعل»، «امت» و «وسط» نیز معنایی غیر از معانی مشهور قرار دادن، جماعت و عدل افاده می‌کند. این درنگ به‌همراه دقت در سیاق و توالی آیات و نیز توجه به همراهی و همنشینی با واژگانی چون هدایت و صراط مستقیم با «أُمَّةٌ وَسَطٌ» در آیهٔ ۱۴۳ سورة بقره مشخص می‌کند که علاوه بر پیوند ظاهری، پیوند معنایی و مفهومی نیز بین آیات وجود دارد؛ و حلقهٔ مهم کشف و فهم معنای وسط، توجه به همین همراهی واژگانی و توالی آیات است.

از آنجاکه جعل تکوینی و تشریعی خداوند هدف‌دار بوده و در راستای هدایت انسان است و معنای هدایت با گوهر معنایی «جعل» - یعنی دگرگونی و تغییر - قرابت دارد، به‌نظر می‌رسد که این واژه هم‌راستا با سیاق و لغت، به همین معنا در آیهٔ ۱۴۳ سورة بقره و برخلاف معنای مشهور «قرار دادن» آمده است.

بررسی دقیق واژهٔ «مستقیم» در لغت نشان داد که این واژه، نه به‌معنای عام و مشهور راست، بلکه به‌معنای دوام، ثبات و تخلف‌ناپذیری در مسیر (حق) است. این امر نشان از قرابت و ارتباط معنایی نزدیک با واژهٔ «وسط» دارد.

تفسیر قرآن به قرآن و دقت در فضای کلی آیهٔ ۲۸ سورة قلم بر مبنای تأمل در سیاق و تقابل معنایی ریشهٔ (و س ط) با لغاتی چون «ضَالُّونَ»، «مَحْرُومُونَ» و... در معنای متضمن انحراف از مسیر حق یا صراط مستقیم نیز همسو و تأییدکنندهٔ مفاهیم معنایی در آیهٔ ۱۴۳ سورة بقره است.

توجه در کاربرست نهج البلاغه از ماده «و س ط» نشان داد که امام این واژه را به صراحت در کنار طریق به کار برده و جاده و مسیر اصلی را مترادف صراط مستقیم نامیده است.

به نظر می‌رسد که مراد فراز «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» در آیه ۱۴۳ سوره بقره، در مجموع این باشد که هدایت و چگونگی پایداری بر صراط از سوی خداوند برای همه مسلمانان (به گونه تمام و کمال با توجه به اینکه اسلام کامل‌ترین دین جهان است)، انجام یافته است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. ترجمه انصاریان.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار المصطفی الباز.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهاية فی غریب الحديث و الاثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۷۹). شرح نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ق). فقه اللغة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن کریم (هدایت در قرآن). قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
- حسن یوسف، موسی (۱۴۱۰ق). افصاح فی فقه اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق). تفسیر ابن وهب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دار القلم.
- زبیدی، سیدمرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر (بی تا). اندیشه‌های جاوید. بی جا: مؤسسه امام صادق ع.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر سمرقندی. بیروت: دار الفکر.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). تفسیر اثنتی عشری. تهران: میقات.
- صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدوق، ابوجعفر محمد (۱۴۱۷ق). الامالی. قم: مؤسسه البعثه.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۳). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر. اردن: دار الکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی التفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- عسکری، حسن (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*. مصر: الیهیة المصریة العامة للکتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس المحیط*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). *التفسیر الماتریدی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت و العیون*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفی، ابراهیم (۱۹۸۹م). *المعجم الوسیط*. ترکیه: دار الدعوه.
- معلوف، لويس (۱۳۶۵). *المنجد فی اللغة*. قم: اسماعیلیان.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *پیام امام امیر المؤمنین* علیه السلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسائی‌پور، محبوبه و نریمانی، زهره (۱۴۰۳). *مفهوم‌شناسی واژه مستقیم در قرآن با تمرکز بر کتب لغت و بافت آیات*. *مطالعات قرآنی*، ۱۵ (۵۷)، ۱۹۳-۲۱۲.
- موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق). *الافصاح فی فقه اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق). *اعراب القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- واحدی، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. بیروت: دار القلم.

Analysis of the Epistemological Consequences of "Negligence" (Ghaflah) from the Perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī in Tafsīr al-Mīzān

 **Reza Ansarizad** / Seminary Instructor and Fourth-Level Student, Qom Seminary, Qom, Iran
ansarizad.reza@gmail.com

Hassan Eslampour Karimi / Assistant Professor, Shahid Mahallati University, Qom, Iran Eslampur88@gmail.com

Received: 2025/08/25 - **Accepted:** 2025/10/26

Abstract

This study aims to analyze the epistemological consequences of "negligence" (ghaflah) from the viewpoint of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī in Tafsīr al-Mīzān, examining the effects of negligence upon authentic human knowledge—namely, knowledge of God, self-knowledge, and knowledge of the cognitive faculties—through a library-based research method and content analysis of al-Mīzān. The central problem is to explain how negligence disrupts the three domains of knowledge (theology, self-knowledge, and cognition of the perceptual faculties), a subject that has not yet been systematically examined from the perspective of al-Mīzān. The findings indicate that negligence, through concealment from the encounter with the Lord, failure to comprehend the correlation between God-forgetfulness and self-forgetfulness, and deviation in the cognitive faculties, leads to epistemological deviation. Compared to "ignorance" (jahl), "negligence" is more perilous due to its inattention to existing resources rather than the mere absence of knowledge, and it serves as a foundation for epistemological arrogance, errors in identifying referents, and cognitive veils. The research methodology is qualitative, of a descriptive-analytical type, with data collected from library sources. The results emphasize the importance of overcoming negligence for attaining authentic knowledge and may provide a foundation for examining the behavioral and attitudinal consequences of negligence in subsequent studies.

Keywords: epistemological consequences, negligence (ghaflah), 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, al-Mīzān.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل عوارض معرفتی «غفلت» از منظر علامه طباطبائی در تفسیر المیزان

ansarizad.reza@gmail.com

Eslampur88@gmail.com

رضا انصاری‌زاد  / استاد حوزه و طلبة سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران

حسن اسلام‌پور کریمی / استادیار دانشگاه شهید محلاتی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل عوارض معرفتی «غفلت» از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، به بررسی پیامدهای غفلت بر معرفت حقیقی انسان - یعنی شناخت خدا، خود و قوای ادراکی - با روش مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای المیزان پرداخته است. مسئله اصلی، تبیین چگونگی تأثیرگذاری غفلت بر اختلال در ساحت‌های سه‌گانه معرفتی (خداشناسی، خودشناسی و شناخت قوای ادراکی) است که تا کنون به‌طور منسجم از منظر المیزان بررسی نشده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که غفلت از طریق محجوبیت از لقای پروردگار، عدم درک رابطه خدافراموشی و خودفرااموشی، و انحراف در قوای ادراکی، به انحراف معرفتی منجر می‌شود. «غفلت» در مقایسه با «جهل»، به دلیل بی‌توجهی به داشته‌های موجود و نه نبود علم، خطرناک‌تر است و زمینه‌ساز استکبار معرفتی، اشتباه در تشخیص مصداق و حجاب‌های شناختی می‌شود. روش تحقیق، کیفی از نوع توصیفی - تحلیلی با گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای است. نتایج بر اهمیت رفع غفلت برای دستیابی به معرفت حقیقی تأکید دارد و می‌تواند زمینه‌ساز بررسی عوارض رفتاری و گرایشی غفلت در پژوهش‌های بعدی باشد.

کلیدواژه‌ها: عوارض معرفتی، غفلت، علامه طباطبائی، المیزان.

مقدمه

بیان مسئله

غفلت دارای عوارض گوناگونی از جمله در ساحت‌های معرفت، انحراف یا تخریب انگیزه و رفتار است. برای شناخت درست خدا، خود و توانایی‌های ذهنی باید از غفلت دوری کرد. اگر انسان دچار غفلت شد، ابتدایی‌ترین و کمترین آسیب آن، انحراف شناختی در ساحت‌های گوناگون از جمله نسبت به خدا، خود و قوای ادراکی است. غفلت باعث انحراف ادراکی و بینشی در انسان و سرانجام انحراف از کمال واقعی می‌شود و بی‌توجهی به این مشکل، مانع بررسی دقیق آسیب‌های آن شده است.

این پژوهش، عوارض معرفتی غفلت را از منظر تفسیر المیزان علامه طباطبائی بررسی می‌کند؛ هرچند به دلیل ماهیت غفلت به عنوان ردیلت، با مباحث اخلاقی نیز پیوند دارد.

آنچه در وهله اول مهم است، تحلیلی معقول و مبتنی بر ارائه دقیق آسیب‌ها و عوارض گوناگون غفلت در ساحت معرفت انسان‌هاست تا این راه‌های ادراک را از بیراهه بشناسند و در رفع و دفع موانع کوشش جدی کنند. از همین رو تحقیق حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که: عوارض معرفتی غفلت از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان چگونه است؟

پیشینه

یکی از دریچه‌های مفیدی که می‌توان از طریق آن نگاه جدیدی به عوارض غفلت داشت، عوارض معرفتی غفلت است. شاید بتوان ادعا کرد که با وجود آثار متعدد در این زمینه، باز هم از حیث تعداد قابل اعتنا نیستند. بسیاری از آثار مرتبط با غفلت، به‌طور معمول از نگاه اخلاق عمومی بوده است. در ادامه به برخی از آثاری که به آسیب‌های غفلت توجه داشته‌اند، اشاره می‌کنیم و به بیان وجه ارتباط یا عدم ارتباط آنان با موضوع این نوشته نیز می‌پردازیم.

۱. از جمله آثاری که مبحث غفلت را از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان فی تفسیر القرآن بررسی کرده، کتاب روش‌های تربیت/اخلاقی در المیزان، تألیف استاد سیداحمد فقیهی است (فقیهی، ۱۳۹۳). مؤلف در این کتاب مبحث غفلت را به‌طور کلی و در کنار تعدادی از راهکارهای اخلاقی مورد بحث قرار داده است؛ بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که تفصیلی از زوایای بحث را ارائه کند و از همین جهت برخی از زوایای این مبحث مورد توجه قرار نگرفته است. اما آنچه این نوشته را متمایز می‌کند، تحلیل دقیقی است که از عوارض غفلت در ساحت معرفت ارائه می‌دهد تا به‌خوبی برای همگان به‌عنوان یک ردیلت خطرناک شناخته شود.

۲. مقاله «مظاهر غفلت در انسان» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹) که در مبحث غفلت نگاشته شده، فقط مظاهر آن را و البته نه فقط در کتاب المیزان، بلکه به‌طور کلی بحث کرده است؛ بنابراین با موضوع این نوشته بسیار فاصله دارد و نمی‌تواند مثل نوشته حاضر این ادراک را به مخاطب منتقل کند که غفلت در ساحت‌های گوناگون معرفتی، انگیزشی و رفتاری آسیب‌زاست.

۳. مقاله «پیامدهای روحی و روانی غفلت از خداوند در کلام امیرالمؤمنین (ع)» (منصوری رضی، ۱۴۰۲) از دیگر تألیفاتی است که ارتباط کلی با موضوع نوشته دارد، اما با فاصله زیاد؛ زیرا اولاً از جهت روحی - روانی و در نهج البلاغه بررسی کرده است؛ ثانیاً ویژگی مهم این نوشته را که اشاره به ساحت آسیب معرفتی غفلت است، ندارد.

۴. کتاب معرفت‌شناسی در قرآن (فعالی، ۱۳۹۴)، اگرچه به موانع معرفت در قرآن اشاره دارد، به‌طور خاص به غفلت از دیدگاه علامه نپرداخته است. همچنین جنبه معرفتی نوشته حاضر (در مقابل دو جنبه انگیزشی و رفتاری)، نباید با مباحث معرفت‌شناختی این کتاب، که مقابل هستی‌شناختی است، آمیخته شود.

روش تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی و توصیفی - تحلیلی است و بر پایه بررسی منابع کتابخانه‌ای و دیجیتال انجام شده است. فرایند تحقیق در دو مرحله اصلی تفکیک می‌شود: مرحله مطالعه و جمع‌آوری داده‌ها و مرحله پردازش و تحلیل داده‌ها. **مرحله مطالعه و جمع‌آوری داده‌ها:** مطالب اولیه از طریق جست‌وجو در کتابخانه‌های تخصصی (مانند کتابخانه‌های دانشگاهی و دیجیتال، مثل نورمگز و کتابخانه دیجیتال نور) و سایت‌های معتبر معرفت‌شناسی اسلامی (مانند پورتال جامع علوم انسانی) گردآوری شد. با توجه به تمرکز تحقیق بر منظر علامه طباطبائی، تألیفات ایشان (به‌ویژه تفسیر المیزان) در اولویت قرار گرفت و به‌عنوان منبع اصلی انتخاب شد. منابع مکمل شامل آثار معرفت‌شناسی اسلامی مانند معرفت‌شناسی در قرآن (فعالی، ۱۳۹۴) و مبانی معرفت دینی (حسین‌زاده، ۱۳۸۰) بوده است. معیار انتخاب منابع، مرتبط بودن با موضوع «عوارض معرفتی غفلت» و ارائه گزاره‌های قابل استناد برای تحلیل معرفتی بود. در مجموع، بیش از بیست منبع بررسی شد و گزاره‌های کلیدی (مانند آیات و روایات مرتبط با غفلت در المیزان) استخراج و کدگذاری اولیه گردید.

مرحله پردازش و تحلیل داده‌ها: داده‌های جمع‌آوری‌شده با رویکرد حل مسئله معرفتی (بر اساس چهارچوب علامه طباطبائی) پردازش شد. ابتدا توصیف کیفی عوارض غفلت از منابع استخراج گردید؛ سپس تحلیل معرفتی با تمرکز بر داوری استدلالی (مانند بررسی علی بودن غفلت بر قوای ادراکی) انجام گرفت. برای حل مسئله، از روش دسته‌بندی موضوعی استفاده شد و عوارض معرفتی غفلت در سه بخش اصلی سازمان‌دهی گردید: ۱. عوارض نسبت‌به خدا (مانند نقصان در معرفت الهی)؛ ۲. عوارض نسبت‌به خود (مانند فراموشی نفس اماره)؛ ۳. عوارض نسبت‌به قوای ادراکی (مانند اختلال در ادراک حسی و عقلی). داوری نهایی بر پایه مقایسه تطبیقی منابع (مانند المیزان با مبانی معرفت دینی) و استدلال منطقی - کلامی صورت گرفت تا به نتیجه‌گیری‌های معرفتی دست یابیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. عوارض

واژه «عوارض» جمع است برای «عارضه» به معنای دندان‌های پیشین، چوب‌های سقف، مانع، سد (موسی، ۱۳۶۹، ج ۲،

ص ۱۱۳۲؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۴). عرب می‌گوید: «عَرَضَ عَارِضٌ: حَالٌ حَاتِلٌ وَ مَعَّ مَانِعٌ» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ص ۲۸۹). بنابراین اصطلاح عوارض در این نوشته، تفاوت چندانی با معنای لغوی آن ندارد و به مواعی گفته می‌شود که از تأثیرگذاری یک پدیده جلوگیری می‌کنند. عوارض معرفتی مواعی هستند که از تأثیرات مثبت در ساحت معرفت جلوگیری می‌کنند.

۱-۲. معرفت

«معرفت» که واژه‌ای عربی و معادل واژه «شناخت» در فارسی است، در معانی ذیل به کار رفته است: مطلق علم و آگاهی و اطلاع، ادراکات جزئی، بازشناسی، علم مطابق با واقع و یقینی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۵۰). دعوت قرآن به معرفت در بیش از هفتصد آیه حاکی از امکان معرفت و همچنین اهمیت آن است؛ زیرا قرآن کریم هیچ‌گاه به امر ناممکن پای نمی‌فشارد (رضایی، ۱۳۹۳، ص ۸۰). شناخت در علم شناخت‌شناسی ممکن است به شکل‌های مختلفی تعریف شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۵۰). در این مقاله، معرفت و شناخت به معنای فکر و در مقابل انگیزه و رفتار است و با معرفت‌شناسی در مقابل هستی‌شناسی که به وجود ذهنی یا واقعی اشیا می‌پردازد، فرق دارد. معرفت در اینجا به احساسات و افکار در زمینه شناخت، انگیزه و رفتار اشاره دارد که بر رفتار انسان اثر می‌گذارد، نه فقط ذهن یا واقعیت خارجی. علاوه بر آن، معرفت‌های مورد بحث در این نوشته، معرفت درجه اول است، نه درجه دوم؛ زیرا این نوع معرفت به دین تعلق می‌گیرد؛ ولی معرفت‌شناسی، معرفتی درجه دوم است (حسین زاده، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹). همچنین معرفت‌شناسی (در مقابل هستی‌شناسی) به مسائلی از قبیل چیستی معرفت، هستی معرفت، منابع معرفت و... می‌پردازد (فعالی، ۱۳۹۴، ص ۸) که خود یک علم جداگانه است؛ اما معرفت در این مقاله این گونه نیست.

بر اساس مبنای ویژه فلسفه اشراق و حکمت متعالیه در هستی‌شناسی علم، که معرفت را با «حضور» مساوق می‌دانند، همه معرفت‌ها و علوم بشری حضوری‌اند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۰)؛ اما بر مبنای دیگران و به‌حصر عقلی، معرفت یا «حضور» است یا «حصولی». شناخت حضوری یعنی آگاهی مستقیم از چیزی مثل خود یا احساساتی مانند ترس و محبت، بدون نیاز به واسطه. شناخت حصولی یعنی آگاهی غیرمستقیم از چیزی از طریق تصور ذهنی یا مفهوم آن، نه مشاهده مستقیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۸). معرفت‌هایی که در این نوشته سخن از عارضه‌زدگی آنها می‌شود، برخی مثل معرفت به خدای تعالی از هر دو طریق حضوری و حصولی ممکن‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۷)؛ برخی حضوری‌اند؛ مثل علم شخص به وجود نعمت خودش؛ اما برخی حصولی‌اند؛ مثل معرفت به جهان و نعمت‌های جهان. البته ایجاد عارضه در آنها به معنای انحراف ادراکی و انحراف در تشخیص مصداق است، نه به معنای اینکه علم و معرفت شخص به خدا یا به وجود خودش تبدیل به عدم معرفت می‌شود، که نشدنی است.

در مجموع، عوارض معرفتی «غفلت» به آثار منفی و مذمومی اشاره دارد که از ناحیه غفلت در شناخت یا ضعف معرفت در امور مرتبط با سعادت انسان ایجاد می‌شود. از باب مثال، بر اثر غفلت در شناخت و کمبود معرفت، انحراف در میل به خلود و ابدیت ایجاد می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۲، ص ۱۵۰)؛ چنان‌که غفلت از ابزاری و مقدماتی بودن قدرت‌های انسان، زمینه‌ساز غرور، توقف، انحراف و دست زدن به کج‌روی‌هاست. از طرفی، آگاهی از عاریه‌ای بودن قدرت انسان و همه دارایی‌هایش و اینکه مالک اصلی آنها خداست، باعث کمالات و مقامات انسانی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۱-۳. غفلت

«غفلت» در لغت یعنی سهوی که به سبب کم‌حافظگی و کم‌توجهی بر انسان عارض شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۶۰۹) و نیز ترک کردن و فراموش کردن شیء (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۴۹۷). در اصطلاح به معنای عدم التفات به اشیای موجود است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۳۹). غفلت و عوارض معرفتی گوناگون حاصل از آن، دو ویژگی دارد: هم اساسی است و هم برای شیطان اولویت‌دار است؛ زیرا اولاً مهم‌ترین سلاح شیطان و اولین راه نفوذ او در انسان، ایجاد غفلت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۸۱)؛ ثانیاً اگر شیطان بتواند کسی را غافل کند، دیگر رنج‌ترین و ایجاد چهل مرکب را متحمل نمی‌شود. اگر شیطان با وسوسه انسان را غافل کند، کارش راحت است؛ اما اگر انسان هوشیار باشد، شیطان باید تلاش کند تا زشتی‌ها را زیبا نشان دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۹۸). پس تصویرسازی اشتباه شیطان که حیلۀ ادراکی اوست، در ساحت غفلت بر اساس اولویت‌بندی مدنظر خودش انجام می‌گیرد.

۲. مصداق غفلت

غفلتی که منشأ سقوط است، غفلت خاص است؛ یعنی غفلت از خدا و نعمت‌هایش و...؛ نه «غفلت مطلق»، بدین معنا که انسان به هیچ چیزی توجه نداشته باشد؛ زیرا چنین چیزی مصداق ندارد و هیچ انسانی نیست که از ابتدای تولد تا دم مرگ به هیچ چیز توجه نداشته باشد. بنابراین چنین غفلتی موجب سقوط انسان نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰). همچنین منظور «مطلق غفلت» هم نیست؛ بدین معنا که انسان در هر لحظه بدون ذره‌ای غفلت، به همه چیز توجه داشته باشد؛ زیرا این فرض نیز امکان وقوع ندارد و هیچ انسانی در هیچ حالی نمی‌تواند به همه چیز توجه داشته باشد. ظرفیت ذهن و توجه انسان بسیار محدود است و روان‌شناسان گفته‌اند که انسان در آن واحد حداکثر به هفت تا هشت چیز می‌تواند توجه داشته باشد. بنابراین، غفلت مذموم غفلت خاصی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰). مهم‌ترین موارد آن در تفسیر المیزان عبارت‌اند از: غفلت از مقام پروردگار (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۵۴۲)؛ غفلت از روز جزا (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۹۹؛ ج ۱۴، ص ۳۴۵)؛ غفلت از اینکه تمتعات و لذت‌های دنیا نیز همیشه به سعادت آدمی تمام نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۰۰)؛ غفلت از بی‌فایده بودن اموال و اولاد (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق،

ج ۱۶، ص ۳۸۳) و غفلت از حقیقتی به نام خود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۸) به معنای غفلت از انسانیت خودمان؛ یعنی چیزی که ما را انسان و مخاطب امر و نهی و تکلیف الهی کرده و فصل ممیز ما از سایر حیوانات شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۱-۲۰۲).

۳. ماهیت غفلت

«غفلت» از منظر معرفت‌شناختی، حالتی است در مقابل ذکر و به معنای بی‌خبری از آگاهی خویش است. به گفته علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، غفلت یعنی بی‌توجهی به دانشی که انسان دارد و این از نادانی خطرناک‌تر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۱۴). علامه در تفسیر آیه «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ» (ق: ۲۲) می‌گوید: غفلت مثل پرده‌ای است که مانع توجه انسان به حقایق آخرت می‌شود و با برداشتن آن، انسان متوجه آنها می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ ج ۱۸، ص ۳۵۰). آیت‌الله جوادی آملی نیز غفلت را مانع ادراک حقایق دانسته است که مانعی معرفتی است. در تعبیر ایشان، غفلت به مار افسونگر و تخدیرکننده یا به پرده تشبیه شده است که چنان افسونگری و پرده‌پوشی می‌کند که اشخاص غافل در برزخ یا قیامت نیز هنوز متوجه غفلت خود نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۱۲).

با نگاهی به کلمات علامه در تفسیر المیزان، سه نوع اغفالگر دیده می‌شود: مورد اول و دوم، به ترتیب خدا و عمل خود شخص است که در این آیات به آنها اشاره شده است: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» (کهف: ۲۸) و «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ» (ق: ۲۲). در آیه اول، غفلت به خدا و در آیه دوم به پرده حاصل از عمل شخص نسبت داده شده است و مورد سوم، غیر از خدا و عمل شخص است؛ اعم از شیطان، دنیا و برخی افراد. خداوند به صورت تکوینی (طبیعی) می‌تواند عامل غفلت باشد؛ اما شیطان و اموال فقط مقدمه‌اند و در نهایت، اعمال خود انسان باعث غفلت می‌شود.

۴. فرق میان غفلت و جهل

علامه طباطبائی نقطه مقابل غفلت را «ذکر»، اعم از ذکر زبانی و قلبی دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷۴). ایشان بر این باورند که غفلت یعنی نداشتن علم به علم (ندانم که می‌دانم) و مقابل آن، یعنی «ذکر»، عبارت است از اینکه بدانم که می‌دانم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۰). علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بین غفلت و جهل تمایز قائل شده است و می‌گوید: جهل به معنای نبود علم است؛ اما غفلت نبود علم نیست؛ بلکه بی‌توجهی به چیزی است که پیش‌تر وجود دارد. به گفته ایشان، وقتی غفلت به ذکر تبدیل شود، انسان از بی‌توجهی به آگاهی می‌رسد و حقیقتی را به صورت حضوری درک می‌کند که بخشی از وجود او می‌شود، نه صرفاً علمی حضوری یا حصولی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۰؛ ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۲).

علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲)، با اعتراف به اینکه جزای اخروی در دنیا نیز حاضر و آماده است، می‌گوید: غفلت یعنی بی‌خبری از چیزی که

وجود دارد؛ مثل آخرت، که در دنیا حاضر است؛ اما انسان به دلیل دلبستگی به دنیا از آن غافل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۰؛ ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۲). غفلت در موردی استعمال می‌شود که آدمی از شیء حاضر نزد خود بی‌خبر بماند، نه از یک شیئی که اصلاً وجود ندارد و بعد موجود می‌شود. به همین دلیل علامه بر این باور است که وجود سه قرینه در آیه یادشده نشان می‌دهد که قیامت در همین دنیا حاضر است؛ ولی ما از آن غافلیم: ۱. غفلت وقتی تصور دارد که چیزی وجود داشته باشد و ما از بودنش غافل باشیم؛ ۲. در آیه شریفه تعبیر به «غطاء» یعنی پرده شده است و این در جایی صحیح است که پشت پرده چیزی باشد و پرده بین بیننده و آن چیزها حائل شده باشد؛ ۳. تعبیر به حُدت و تیزیابی در جایی است که انسان بخواهد چیز بسیار دقیقی را ببیند که بدون تیزیابی آن را نمی‌دیده است؛ در غیر این صورت، نیازی به چشم تیزیابی نبود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۰؛ ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۲).

با برداشت از بیانات علامه می‌توان در تبیین فرق بین غفلت و جهل چنین گفت: در غفلت، دو حقیقت وجودی داریم: یکی غافل و دیگری مغفول‌عنه. اینکه شخصی غافل است، منافاتی ندارد با اینکه هم غافل موجود باشد و هم شیء مغفول‌عنه. اما در جهل، یک حقیقت موجود داریم و یک معدوم. حقیقت موجود، شخص جاهل است؛ اما مجهول موجود نیست، بلکه معدوم است؛ و البته در غفلت، چیز سومی هم طبق آیات وجود دارد و آن پرده بین غافل و مغفول است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۰؛ ج ۲۰، ص ۱۹۱-۱۹۲).

همچنین با برداشت از آیات این‌گونه به نظر می‌رسد که ظرف وجودی غفلت و جهل، از دیگر فرق‌های آن دو باشد. ظرف جهل، فکر انسان است؛ اما اینکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَطْعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف: ۲۸)، نشان‌دهنده این است که ظرف غفلت، قلب است. مقایسه این آیه با آیه ۲۲ سوره ق نشان‌دهنده دو نوع منشأ برای غفلت است: یکی انسان و دیگری خدا. در آیه ۲۲ سوره ق فرمود که تو در غفلت بودی و در این آیه می‌فرماید که ما او را غافل کردیم که با توجه به مسئله اختیار در اعمال انسان و باطل بودن جبر در اعمال، آیه دوم به تأثیر تکوینی کار خدا اشاره دارد که اراده او بالاتر از اراده انسان است و آیه اول به منشأ عملی غفلت اشاره دارد که در واقع، عمل خود انسان است.

جهل، گرچه ریشه انحرافات ادراکی انسان است، با غفلت تفاوت دارد. غفلت به معنای بی‌توجهی به آگاهی‌های موجود در ذهن است، نه نادانی نسبت به حقایقی که از اساس ناشناخته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۹). به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، «غافل» از دانش خود آگاه نیست؛ اما ذهن او خالی از علم نیست؛ درحالی که جاهل فاقد هر گونه آگاهی درباره موضوع است (رضایی، ۱۳۹۳، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ج ۴۰، ص ۸۰).

همچنین تغافل که امری اختیاری است و انسان با اختیار کامل، خود را به ندانم‌کاری می‌زند، هم موضوعاً و هم حکماً با غفلت فرق دارد؛ زیرا تغافل از نظر اندیشمندان تربیت، یکی از اصول تربیت است که با مراعات شرایط و محدوده آن، از کارهای بسیار ممدوح در وادی تربیت است؛ برعکس غفلت که مذموم است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۸، ص ۳۶).

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، غفلت در اصطلاح به معنای عدم التفات به اشیای موجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۱۴؛ ج ۴۰، ص ۸۰) و نباید با واژه‌هایی چون، تغافل، جهل و سهو اشتباه شود. تغافل از اوصاف کریمان است؛ ولی غفلت از اوصاف نکوهیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۵۵۵)؛ همچنین غفلت غیر از سهو است؛ چون این دو عموم و خصوص مطلق‌اند و غفلت گسترده‌تر از سهو است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۹۵؛ ج ۴۰، ص ۸۰).

۵. عوارض معرفتی غفلت

۵-۱. غفلت و اختلال در شناخت خدا (خدانشناسی)

از منظر علامه طباطبائی، غفلت دو نوع اختلال معرفتی را در فرد نسبت به خدای متعال ایجاد می‌کند: یکی از دست دادن بینش صحیح درباره حق تعالی؛ دیگری از دست دادن کمال معرفت درباره اطاعت امر الهی. علامه از اولی به استکبار ذاتی (ادعای کبرiایی و علو) و از دومی به استکبار عملی (اطاعت نکردن از امر و نهی الهی) یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۷)؛ برخلاف فرشتگان که خدای متعال آنها را به نداشتن هر دو نوع استکبار ستوده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۷). به‌باور علامه، اگر انسان این نسبت میان عبد و مولا (نسبت ذلت و عزت) را از یاد نبرد، می‌تواند جلوی بینش انحرافی استکبار ذاتی را از همان ابتدای کار در مرحله تصور بگیرد تا نوبت به مرحله باور آن نرسد؛ زیرا کوچک در برابر بزرگ و متعالی، همواره خود را ذلیل و او را کبر می‌بیند و ممکن نیست که برای نفس خود کبرiایی و عزتی احساس کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۷). از همین‌رو خداوند متعال با ذکر قید «عِنْدَ رَبِّهِمْ»، از بهشت به «دارالسلام» یاد کرده است (انعام: ۱۲۷) تا بگوید که اهل دارالسلام دارای قرب به حضورند و فترت معرفتی ناشی از غفلت از خدای سبحان را ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۹-۴۰).

از میان عوارض معرفتی غفلت از پروردگار، بدترین آنها محجوبیت از لقای پروردگار، بلکه حتی ممنوعیت استعداد لقای اوست که در مناجات شعبانیه بدان اشاره شده است: «إِنْ أَنَا مَتْنِي الْعَقْلُ عَنِ الاسْتِعْدَادِ لِلْقَائِكَ فَقَدْ نَبَهْتَنِي الْمَعْرِفَةُ بِكَرَمِ آلَاكَ»؛ (قمی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۸)؛ خدایا! اگر غفلت از آماده شدن برای دیدار تو مرا به خواب فرو برده، معرفت به نعمت‌های کریمانه‌ات مرا بیدار کرده است.

علامه عارضه محجوبیت و ممنوعیت حاصل از غفلت را (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۳۰-۱۳۱) چنین مستند می‌کند که خداوند متعال در سوره فلق با ذکر «شر غاسق» بعد از مطلق «شر» (ذکر خاص بعد از عام) و نیز با اشاره به سه نمونه شر خطرناک در این سوره - یعنی شر شب، شر ساحران و شر حاسد توطئه‌گر - می‌خواهد خطر بسیار بزرگ غفلت را گوشزد کند؛ زیرا این سه نوع شر در حالت غفلت آدمی حمله‌ور می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۹۳). علامه معتقد است که غفلت مانع ادراک خدا می‌شود و ابرار چون غافل نیستند و شراب طهور یاد خدا را نوشیده‌اند، از او دور نمی‌شوند و می‌توانند او را ستایش کنند؛ چنان که قرآن فرموده است: «وَأَخِرُّ

دَعَاَهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۱۰). از طرفی، حمد وصفی است که جز بندگان خالص خدا صلاحیت آن را ندارند؛ چون خود خدای تعالی فرموده است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۱۵۹-۱۶۰)؛ و بی‌گمان، خدا از آنچه [مشرکان] می‌گویند، پاک و منزّه است؛ لیکن بندگان ناب برگزیده خدا [چنین نمی‌گویند] (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۳۰). به دلیل همین محبوبیت و انحراف ادراکی غفلت، شاگردان علامه آن را ریشه همه فسادها، سقوطها و پستی‌ها (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۱) یا نخستین آفت ایمان و اختیار (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰) دانسته‌اند.

همچنین از منظر علامه، عدم شناخت خدای تعالی حاصل ناپایداری و عدم ثبات در امور زندگی است، که خود حاصل انحراف در ادراک و عقب‌ماندگی در معرفت و بینش است؛ زیرا اهل غفلت در اثر سرگرمی و استغراقی که دارند، چنان خودباخته و شیفته دنیا می‌شوند که از ناپایداری آن غفلت می‌کنند و زوال و فناء دنیا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷) یا غضب خداوند و روز واپسین (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۰۰-۱۰۱) را از یاد می‌برند و سرانجام دچار هلاکت دائمی، محرومیت از سعادت ابدی و منکر راه ایمان و خدای یگانه می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۵۰).

از دیدگاه علامه طباطبائی، بین غفلت از خدای متعال و سرگرمی به دنیا رابطه مستقیم وجود دارد؛ به گونه‌ای که انسان غافل از خدا و انسان سرگرم به دنیا، هر دو یک طبع دارند و هر اندازه که نعمت الهی را به یاد آورد، خوشحالی حاصل از غفلت به او اجازه نمی‌دهد که به یاد خداوند متعال افتد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۶۸). این دیدگاه علامه به خوبی نشان می‌دهد که انسان غافل تا چه اندازه فاقد بینش است که یک سرگرمی او را نابینا می‌کند و نمی‌تواند خدای متعال را که خالق او و خالق این سرگرمی و همه ابزارهای دیگر دنیاست، ببیند.

غفلت گاهی از طریق اشتباه در تشخیص مصداق، انسان را دچار ادراک اشتباه از پروردگار می‌کند. از منظر قرآن، رابطه بین هواپرستی و غفلت، شخص را چنان به سمت انتخاب یک مصداق اشتباه - یعنی اله دروغین به جای الله - می‌برد که آن را معبود واقعی می‌پندارد. در سوره جاثیه از این انتخاب به مجازات الهی یاد شده است: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً» (جاثیه: ۲۳)؛ پس آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داد و با اینکه از حقیقت آگاه بود، خدا او را گمراه کرد و بر گوش و قلبش مهر نهاد و بر چشمش پرده افکند؟ علامه ذیل این آیه، معنای گرفتن اله را پرستیدن آن و مراد از پرستش را اطاعت کردن دانسته است؛ چون خدای سبحان اطاعت را عبادت خوانده و فرموده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم! آیا به شما سفارش نکردم که شیطان را مپرستید که او بی‌تردید دشمن آشکاری برای شماست؟ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۷۲).

چنین تعبیراتی از این جهت است که مطیع، در اطاعتی که می‌کند، اراده خود را تابع اراده مطاع می‌سازد. وقتی انسان از چیزی اطاعت می‌کند، اراده‌اش را به آن می‌سپارد و آزادی اراده‌اش را از دست می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۶۱).

اعتبار عقلی هم موافق با این معناست؛ چون از نظر عقل، عبادت یعنی نشان دادن فروتنی و بندگی در برابر معبود. عابد در عبادتش می‌خواهد این معنا را مجسم سازد که من به‌جز آنچه معبودم اراده کرده است، اراده نمی‌کنم و جز به آنچه او راضی است، عمل نمی‌کنم. بنابراین، هر کس هر چیزی را اطاعت کند، در حقیقت او را عبادت کرده و او را معبود خود گرفته است؛ پس اگر هوای نفس خود را اطاعت کند، آن را اله خود گرفته و پرستیده است؛ با اینکه غیر خدا و غیر هر کسی که خدا دستور دهد، نباید اطاعت شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۷۳). همچنین علامه بر این باور است که منافات ندارد که آدمی راه را بداند و درعین حال بیراهه برود یا به چیزی یقین داشته باشد و درعین حال آن را انکار کند؛ چون دانستن، لزوماً به هدایت منجر نمی‌شود و گمراهی همیشه ناشی از نادانی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۷۳).

۵-۲. غفلت و اختلال در شناخت خود (خودشناسی)

به‌باور علامه طباطبائی، غفلت از خداوند اساسی‌ترین مورد غفلت است و همین غفلت، منشأیت جدی و منحصر در عدم شناخت انسان از «خود» دارد؛ زیرا خداوند متعال در آیه شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹)، به‌جای نهی از فراموشی خویشتن که مسبب است، نهی از فراموش کردن خدای تعالی را که سبب است، ذکر کرد و فرمود: مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند؛ و پس از آن به خودفراموشی اشاره کرد؛ به این دلیل که انقطاع مسبب به انقطاع سببش بلیغ‌تر و مؤکدتر است؛ و دیگر اینکه به نهی کلی هم بسنده نکرد که بفرماید: «وَلَا تَنسُوا اللَّهَ فَيَنسِيَكُمْ أَنفُسَكُمْ»؛ بلکه مطلب را به‌شیوه مثال و تشبیه بیان کرد و فرمود: «مثل کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند»، تا مؤثرتر و به قبول نزدیک‌تر باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۲۰).

همچنین از منظر علامه، رابطه‌ای دوسویه بین یاد خدا و یاد انسان وجود دارد: اگر خدا را یاد کنیم، او هم ما را یاد می‌کند؛ و اگر او را فراموش کنیم، او هم ما را فراموش می‌کند. لذا می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۵۲) و نیز فرمود: «تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه: ۶۷) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۹). بنابراین، واضح است که انسان‌های فراموش‌کننده خدا دچار ناپیایی‌اند که عامل این ناپیایی و عدم بینش، خودشان هستند؛ زیرا کسی که به‌طور اختیاری خدا را از یاد ببرد که از خودش به خودش نزدیک‌تر است، پس حتماً در شناخت و معرفت خود ناپیاست. در واقع، تنها خداوند است که می‌تواند همه میل‌ها، ظرفیت‌ها و ضعف‌های انسان را با کمالات نامحدود خود ارضا کند و او را به معرفت نفس، یعنی شناخت ویژگی‌های آن، ضعف‌ها، اهداف و راه تکامل او سوق دهد (کبیری و معلمی، ۱۳۸۸). در فلسفه صدرایی نیز بر پایه امکان فقری موجودات به‌جای امکان ماهوی، این مطلب صحیح است که وجود همه چیز به خدا وابسته است و این ارتباط لحظه‌به‌لحظه برای ادامه وجود لازم است (ورمزیار و همکاران، ۱۴۰۳).

علامه طباطبائی عدم ادراک صحیح از خویشتن خویش را ناشی از نشناختن پروردگار می‌داند و به این آیه شریفه استناد می‌کند: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى

وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى (طه: ۱۲۴-۱۲۶)؛ و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت، زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می‌کنیم. می‌گوید: پروردگار! چرا مرا نابینا محسوس کردی، با آنکه بینا بودم؟ می‌فرماید: همان‌طور که نشانه‌های ما بر تو آمد و آن را به فراموشی سپردی، امروز همان گونه فراموش می‌شوی. علامه ذیل این آیه شریفه می‌گوید: انسان با اعراض از یاد پروردگار و انقطاع از او، هر چیزی را غیر از خدا ببیند، آن را مستقل بالذات یا شر بالذات می‌بیند و در نتیجه در سرتاسر زندگی میان ترس‌ها و حیرت‌ها سرگردان است؛ ترس از آنچه می‌رسد و حذر از آنچه از آن پرهیز می‌کند و اندوه از آنچه از دست می‌دهد و حسرت از آنچه از او کم می‌شود؛ از مال و جاه و فرزندان و یاران و سایر آنچه محبوب اوست و بدان تکیه و اعتماد دارد و در زندگی خود مؤثر می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۳۰).

علامه از حالت سرگرمی به غیر خدا به «بطر» یاد می‌کند و به‌نقل از راغب چنین می‌گوید: این کلمه به‌معنای غفلت و سبک‌مغزی است که در اثر سوءاستفاده از نعمت و قیام نکردن به حق آن و مصرف کردن آن در غیر مورد، به آدمی دست می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۴).

خداوند تعالی در یک جا فرموده است: «بَطَرًا وَرَاءَ النَّاسِ» (انفال: ۴۷) و در جای دیگر فرموده است: «بَطَرَتُ مَعِشَتَهَا» (قصص: ۵۸)؛ یعنی اهل ده در معیشتشان «بطر» به‌خرج دادند و در نتیجه از کار بازماندند و به رنج افتادند. بطر همان طرب است و طرب، خفت و سبکی ناشی از فرح است. گاهی این کلمه در شدت حزن و اندوه استعمال می‌شود. کلمه «بیطره» نیز به‌معنای دام‌پزشکی است. «رءاء» هم یعنی خود را به‌شکلی غیرواقعی نشان دادن (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۲۴)؛ چنان‌که سهو را هم معادله غفلت دانسته است و در آیاتی مثل «الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ» (ذاریات: ۱۱) و «الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (ماعون: ۵)، معنای غفلت را برای سهو قائل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۶۷).

انسان پس از آنکه بر اثر غفلت از خدا خود را هم نشناخت، مطابق این حقیقت که متعلق غفلت، اشیا و حقایقی موجودند که شخص به‌سبب عوامل مختلف بدان حقایق التفات ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۹)، دچار اضطراب و تشنگی در شناخت می‌شود؛ گاهی بر اثر عمیق شدن غفلت، منشأ غفلت خود را نمی‌داند و به‌اشتباه دیگری را منشأ آن می‌داند و گاهی به‌دلیل عمیق‌تر شدن غفلت، از غفلت خود هم غافل می‌شود؛ چنان‌که کفار در روز قیامت، ابتدا ادعا می‌کنند که دیگران ما را غافل کردند؛ سپس اعتراف می‌کنند به اینکه غفلت، ناشی از ظلم خودشان بوده است؛ زیرا اشتغال به برخی امور، آخرت را از یادشان برده و آنها را غافل کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۹۹-۱۰۰).

۳-۵. غفلت و اختلال در قوای ادراکی

صرف‌نظر از اختلال معرفتی غفلت در شناخت خدا و خود، غفلت می‌تواند قوای ادراکی (عقل، قلب و خیال) را برای

تشخیص حقایق بسیار زیاد دیگری (غیر از دو مورد بالا) که وجود دارند نیز دچار اختلال کند. بنابراین نباید از تخریب غفلت و اختلال‌گری آن در قوای ادراک گذشت. اساسی‌ترین معرفت‌های بشری مؤثر در سرنوشت و سعادت، بلکه یقینی‌ترین معارف بشر، از راه عقل اثبات می‌شوند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۳۰۹)، که هر گونه اختلال در مسیر آن به گمراهی و تصویرسازی اشتباه می‌انجامد. از دیدگاه علامه طباطبائی، غافلان چون مبتلا به استضعاف و استکبار روحی و فکری‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۱)، به‌سختی در اشتباه‌اند و ادراکات ناصواب، همواره آنها را به تباهی می‌کشاند؛ زیرا گرفتار احساس استقلال و غنای ذاتی فرد شده‌اند و این حالت حاصل یک عارضه معرفتی جدی درون آنهاست؛ بدین صورت که غافل نسبت میان عبد و مولا (ذلت و عزت الهی) را با فقر و غنا اشتباه می‌بیند و از یاد می‌برد؛ در نتیجه به‌جای ناچیز دیدن خود در برابر حق تعالی، برای نفس خود کبریا و عزتی احساس می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۸). البته به همین‌جا متوقف نمی‌شود و این استکبار روحی و غفلت از خداوند، به انکار معاد می‌انجامد؛ به‌گونه‌ای که با وجود رسولان و معجزات روشن، به گمراهی خود ادامه می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۳). در نهایت، شخص گرفتار هلاکت ابدی و محرومیت از سعادت جاویدان و حسرت همیشگی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۵۰-۵۱).

از منظر علامه، غفلت انسان‌ها، علاوه بر انحراف پایه‌ای در معارف بشری، حالت تعادل ادراکی آنان را از بین می‌برد و آنها را گرفتار پیروی از هوی و افراط می‌کند. از همین‌رو در آیه «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ قُرْطًا» (کهف: ۲۸)، علامه بر این باور است که عطف دو جمله آخر بر جمله «اغفلنا» به‌منزله عطف تفسیر است؛ یعنی غافلان همان‌ها هستند که دچار تبعیت هوی و افراط‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳-۳۰۵). بنابراین، غافلان چنان سطح بینش پایینی دارند که دائم از تعادل خارج‌اند؛ زیرا حق و عدالت را نمی‌بینند و همیشه در وادی افراط و تفریط غوطه‌ورند.

غفلت، گاهی نیز از طریق مصادیق بیرونی، مثل دلبستگی به اموال و اولاد می‌تواند با اختلال در ادراک انسان، او را از دیدن حقایق کور کند و حفره ادراکی و معرفتی در مسیر تعالی او پدید آورد. خداوند متعال می‌فرماید: با شیف‌تگی در برابر مال و اولاد، جانب خدا را رها نکنید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۰۸).

همچنین علامه ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ ءَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (منافقون: ۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال و ثروت شما و فرزندان شما، شما را از یاد خدا غافل نکند؛ هر کس چنین کند، او زیان‌کار است، می‌گوید: «إلهاء» به‌معنای اشتغال به اموال و اولاد است؛ یعنی اینکه آنها قلب را از تعلق به خدا بازدارند؛ به‌گونه‌ای که دیگر متوجه خداوند متعال نشود؛ زیرا اشتغال بدان‌ها موجب خالی شدن قلب از خدا، نسیان خدا، قول بدون عمل و قول بدون تصدیق

قلبی است که در صورت نسیان پروردگار از سوی عبد، به‌طور متقابل پروردگار هم او را فراموش خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۹۱).

همچنین بسنده کردن به بیش ناقص حاصل از تکاثر و تفاخر در اموال و زینت دنیا و مسابقه گذاشتن در جمع کردن عده و عده که موجب غفلت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۱)، منشأ راكد شدن معرفت و حتی تنزل آن به ابزارهای دروغین می‌شود و همچنین انسان را که به‌طور فطری در سختی‌ها به خدا امیدوار است، از این حس طبیعی غافل می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۲-۳۷۳).

با توجه به بیان علامه در *المیزان* می‌توان غفلت را از جهت شدت و ضعف به غفلت‌های خفیف و شدید نیز تقسیم‌بندی کرد. برای نمونه، علامه بر این باور است که استمرار غفلت و غوطه‌ور شدن در غفلت، که خود باعث ایجاد غفلت جدیدتری می‌شود، ریشه تمام گناهان، یعنی غفلت از مقام حق - تبارک و تعالی - است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۱) و همین نشان‌دهنده این تقسیم‌بندی است. همچنین از منظر علامه، در آیات قرآن سرمستی و خوشحالی یا غم نیز از عوامل غفلت دانسته شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۶۸) که این قسم می‌تواند از عوامل منشأهای درجه دوم و مترتب بر دل‌بستگی‌های دنیوی باشد.

همچنین خداوند می‌فرماید: «وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف: ۲۸)؛ و همیشه خویش را با کمال شکیبایی به محبت آنان که صبح و شام خدای خود را می‌خوانند و رضای او را می‌طلبند، وادار کن؛ و مبدا دیدگانت از آنان بگردد؛ از آن روی که به زینت‌های دنیا مایل باشی؛ و هرگز از آن که ما دل او را از یاد خود غافل کرده‌ایم و تابع هوای نفس خود شده و به تبهکاری پرداخته است، متابعت مکن. با توجه به این آیه شریفه، گاهی قرآن خدا را عامل غفلت معرفی می‌کند؛ اما در حقیقت، اعمال خود انسان باعث غفلت می‌شود. در این آیه، «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» به این معناست که غفلت وقتی بر قلب انسان چیره می‌شود، او یاد خدا را فراموش می‌کند. این غفلت به خدا نسبت داده شده است؛ چون انسان با نافرمانی و دشمنی با حق، خود را مستحق مجازات کرده و خدا یاد خودش را از دل او برده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳-۳۰۵).

این موضوع در آیه دیگری هم دیده می‌شود: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (انعام: ۲۵)؛ ولی ما پرده بر دل‌هایشان نهاده‌ایم که فهم آن نتوانند کرد و در گوش‌های آنها سنگینی نهاده‌ایم. این پرده و سنگینی نتیجه انتخاب خود انسان بوده و با اختیار او سازگار است، نه با جبر. بنابراین نیازی نیست که برای رد جبر، عباراتی مثل «عَرَضْنَا قَلْبَهُ لِلْغَفْلَةِ» یا «صادفناه غافلاً» را جایگزین کنیم؛ چون معنای اصلی غفلت همین است و با اختیار انسان منافاتی ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳-۳۰۵).

همچنین در آیه «يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا» (انبیاء: ۹۷)، کافران در قیامت از غفلت خود پشیمان می‌شوند و ابتدا دیگران را مقصر می‌دانند؛ اما بعد اعتراف می‌کنند که خودشان با گناهانشان باعث غفلت از آخرت شدند و می‌گویند: «بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ»؛ نه، بلکه خود ما ستمکار بودیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۲۸). خدا کسی را بی‌دلیل هلاک نمی‌کند؛ او ابتدا پیامبران را می‌فرستد و حجت را تمام می‌کند. اگر انسان با علم و اراده خود، گمراهی را انتخاب کند، خدا گمراهی او را آشکار می‌کند. این عدالت خداست، نه ظلم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۵۵-۳۵۶).

در برخی از تعبیر علامه، از واژه‌هایی استفاده شده است که دال بر یکی بودن یا دست‌کم قرابت معنای آنها با غفلت و ایجاد اختلال در قوای ادراکی است. علامه طباطبائی در آیه «فَذَرَهُمْ يَخْضَوْنَ وَيَلْعَبُونَ حَتَّى يَلْقَاوُ يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ» (زخرف: ۸۳)، کلمه «خوض» را در وصف کسانی به کار می‌برد که دچار انحراف در بینش و معرفت شده‌اند و زینت‌های دنیا را سعادت می‌بینند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲)؛ زیرا «خوض» به معنای سرگرمی عملی و زبانی در باطل و فرورفتن در باطل است و به‌طور کلی، خوض توجه به غیر بوده، که مساوی و ملازم با غفلت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۹۷).

همچنین ایشان با ذکر آیه ۳۰ و ۳۱ سورة نجم (فَاعْرِضْ عَنْ مَّن تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ)، خوض را همانند غفلت در مقابل ذکر قرار می‌دهد و به دو ویژگی خائضین اشاره می‌کند: یکی اینکه چنین انسان‌هایی را در ردیف کسانی می‌پندارد که پشت به یاد خدا کرده‌اند که این همان معنای غفلت است؛ و دیگر اینکه خداوند در مقام نکوهش اینها می‌فرماید: این سطح بینش و معرفت آنهاست؛ یعنی سطح معرفت آنان بسیار پایین است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳-۲۴).

همچنین اینکه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان کلمه «غمره» را به معنای غفلت شدید یا جهل شدیدی می‌داند که صاحبش را فراگرفته، حاکی از ایجاد نوعی انحراف ادراکی و معرفتی «غمره» است. علامه ذیل آیه «بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ» (مؤمنون: ۶۳) می‌گوید: این انحراف ادراکی و معرفتی غمره، حالتی است در کفار و ناشی از اعمال زشت و خبیث آنان است که آنها را مشغول کرده و از خیرات و اعمال صالح بازداشته است؛ برعکس مؤمنین، که چنین حالت و مشغولیتی ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۴).

همچنین در آیه «قَتِلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ» (ذاریات: ۱۱-۱۲)، ادراک نادرست معرفتی خراصون را چنین تبیین می‌کند که آنان انسان‌های اهل تخمین بدون علم‌اند که غوطه‌ور در غمره‌اند و غمره حالتی است که انسان‌های غافل در آن غوطه‌ورند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۶۸). تعبیر «غره» از دیگر الفاظی است که معادل غفلت و دارای عارضه معرفتی دانسته شده است. علامه کلمه «غره»

را به معنای غفلت در بیداری برمی شمارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۸۶) و بر این باور است که کلمه «غرار» به معنای غفلت با چرت و فتور است. همچنین «غرور» به معنای هر چیزی است که آدمی را فریب می دهد؛ چه مال باشد، چه جاه و چه شهوت باشد، چه شیطان. این گونه به نظر می رسد که علامه «غره» و «غرار» را همسنگ معنای غفلت دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۳۸). پس به خوبی انحراف ادراکی و معرفتی «غره» نمایان است و منافقان یک دسته از انسان هایی اند که از آنها به گرفتاران در «غره» - یعنی تصور و ادراک ناصحیح از حقایق - یاد شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

نتیجه گیری

در این پژوهش نشان داده شد که عوارض معرفتی غفلت، سطوح گوناگونی از ادراک و بینش بشر را درگیر می کند که می توان این عوارض معرفتی را از چند دریچه رصد کرد: یکی از دریچه نگاه به ایجاد اختلال در معرفت به خالق؛ دیگری از ناحیه ایجاد اختلال در معرفت به «خود»؛ و یکی هم از جنبه ایجاد اختلال در قوای ادراکی انسان.

بررسی عوارض معرفتی غفلت از پروردگار نشان می دهد که این عوارض به صورت زنجیره ای انسان را به سوی محجوبیت از خدای متعال سوق می دهد. این محجوبیت، با ایجاد نقص، انحراف یا فقدان کامل بینش، درک انسان را ناقص یا کاملاً اشتباه می کند؛ به گونه ای که گاهی خود را در جایگاه ربوبیت می بیند یا به دلیل ضعف بینش، اسباب را مسبب می پندارد.

منشأ معرفت ناقص به «خود»، به فراموشی مقام پروردگار بازمی گردد؛ زیرا میان این دو رابطه ای مستقیم و ناگسستگی وجود دارد که با اولویت توجه به پروردگار، اصلاح و با فراموشی او تخریب می شود. انسان ممکن است که بر اثر فراموشی خدای متعال، از حال خود بی خبر شود و به اشتباه، دیگران را عامل انحراف خود بداند.

همچنین در قسم سوم، یعنی منشأ غفلت در اختلال قوای ادراکی، بررسی ها نشان داد که هر گونه اختلال در ادراک - اعم از انحراف در ادراک، نقص ادراکی و نبودن ادراک - پیامدهای جدی، نه تنها در ادراک بشر، بلکه در باورهای متعالی او خواهد داشت. برای نمونه، انسان بر اثر انحراف ادراکی و عدم تعدیل در بینش، کبریایی خداوند متعال را به خود می بندد و به تبع تأثیر و تأثر آن در بینش، نگاه او عوض خواهد شد و بینش معیوبی به جهان خارج و خالق هستی پیدا خواهد کرد.

مقایسه ای که میان غفلت و جهل صورت گرفت، نشان داد که در راستای ایجاد اختلال بینشی، غفلت - از آنجاکه عدمی نیست، بلکه بی توجهی به داشته های موجود است - از جهل خطرناک تر است و نیز برای شیطان کم هزینه تر و برای انسان پرهزینه تر؛ زیرا شیطان در ایجاد جهل مرکب با تزئین و امثال آن باید زحمت فراوانی را متحمل شود؛

ولی غفلت به صرف از یاد بردن حاصل می شود. همچنین مقایسه غفلت با مفاهیم مشابه نشان می دهد که خدا با تعابیر مختلف، مشکل غفلت در شناخت را نشان داده است.

در نهایت می توان گفت که محتوای این مقاله، تحلیلی ارزشمند از عوارض معرفتی غفلت ارائه می دهد و زمینه را برای بررسی عوارض گرایشی و رفتاری آن فراهم می کند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذيب اللغة*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- بستاني، فؤاد (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. تهران: نشر اسلامی.
- جوادى أملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم*. قم: اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۰). *مبانی معرفت دینی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۰). *معرفت بشری: زیرساخت‌ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن احمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بيروت: دار القلم.
- رضایی، مهدی (۱۳۹۳). *نگاهی معرفت‌شناختی به یقین در قرآن*. معرفت کلامی، ۷(۲)، ۷۳-۹۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۹۴). *معرفت‌شناسی در قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فقیهی، سید احمد (۱۳۹۳). *روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷). *مفاتیح الجنان*. تصحیح: محمد رضا رضوان طلب. قم: آیین دانش.
- کبیری، زهرا و معلمی، حسن (۱۳۸۸). *مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبائی*. معرفت/اخلاقی، ۱(۱)، ۶۷-۹۰.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۶۸). *مدیریت اسلامی*. شرح صدر، تفاعل. *پاسدار اسلام*، (۸۷)، ۳۶-۳۷. قابل بازیابی از: <https://www.noormags.ir/view/fa/magazine/number/87>
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *مظاهر غفلت در انسان*. *پاسدار اسلام*، (۱۹۷)، ۱-۱۰. قابل بازیابی از: <https://www.noormags.ir/view/fa/magazine/number/197>
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *انسان در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *انسان‌سازی در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- منصورى رضی، حسین (۱۴۰۲). *پیامدهای روحی و روانی غفلت از خداوند در کلام امیرالمؤمنین*. *پژوهش‌های نهج‌البلاغه*، (۷۶)، ۱۹۱-۱۷۷.
- موسی، حسین یوسف (۱۳۶۹). *الإفصاح فی فقه اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ورمزیار، منصور؛ حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر و گرامی، غلامحسین (۱۴۰۳). *بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه ارزش اخلاقی صدرالمآلهین*. معرفت فلسفی، ۲۶(۱)، ۱۹-۳۲.



A Critical Analysis of 'Allāmah Ṭabāṭabāī's Exegesis of "Wurūd" in the Verse "In minkum illā wāriduhā"

✉ **Majid Shams Kolahi**  / Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
m.shams@iki.ac.ir

Abuzar Tashakori Saleh / Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
tashakori@iki.ac.ir

Received: 2026/02/07 - **Accepted:** 2026/05/16

Abstract

Verse 71 of Sūrat Maryam, with the phrase "In minkum illā wāriduhā" (There is none of you but will come to it), is among the challenging verses in the domain of Quranic exegesis. Regarding the meaning of "wurūd" in this verse, two perspectives have emerged among exegetes: some interpret it as "overseeing" or "approaching" Hell without entering it, while others understand it as "entering" Hell. 'Allāmah Ṭabāṭabāī, relying on the lexical signification of "wurūd" and parallel verses, interprets "wurūd" as mere "overseeing" and denies its signification of "entering" in this verse. This study, employing content analysis, examines and critiques the aforementioned arguments. According to the research findings, the term "wurūd" signifies absolute presence, encompassing both overseeing and entering; however, in verses 71 and 72 of Sūrat Maryam, based on the presented evidence, the signification of "wurūd" as "entering" is determined. Conversely, if "wurūd" is presumed to mean "overseeing without entering," maintaining the contextual coherence of these verses would necessitate the assumption of implicit elements lacking any verbal or contextual indication. The novelty of this research lies in its methodical critique of the lexical-contextual view and the Quranic documentation of al-Mīzān regarding the interpretation of verse 71 of Sūrat Maryam, and in its defense of the apparent meaning of this verse without recourse to hypothetical implicit additions.

Keywords: Verse "In minkum illā wāriduhā," Tafsīr al-Mīzān, wurūd, entering Hell, overseeing Hell, relationship between this world and the hereafter.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی انتقادی تفسیر علامه طباطبائی از «ورود» در آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»

مجید شمس کلاهی  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران m.shams@iki.ac.ir
ابوذر تشکری صالح / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران tashakori@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶

چکیده

آیه ۷۱ سوره مریم با عبارت «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» از آیات چالش برانگیز حوزه تفسیر قرآن کریم است. درباره معنای «ورود» در این آیه، دو دیدگاه میان مفسران شکل گرفته: گروهی آن را به معنای اشراف بر جهنم بدون دخول و برخی به معنای دخول در جهنم دانسته‌اند. علامه طباطبائی با استناد به دلالت لغوی «ورود» و آیات متناظر، «ورود» را به معنای صرف اشراف دانسته و دلالت «ورود» بر «دخول» را در این آیه نفی کرده است. این پژوهش با روش تحلیل محتوا به بررسی و نقد ادله مذکور پرداخته است. طبق نتایج پژوهش، واژه «ورود» بر مطلق حضور دلالت دارد و جامع میان اشراف و دخول است؛ اما در آیات ۷۱ و ۷۲ سوره مریم، با توجه به ادله ارائه شده، دلالت «ورود» بر معنای «دخول» متعین می‌گردد. در مقابل، اگر «ورود» به معنای «اشراف بدون دخول» فرض شود، برای حفظ انسجام سیاقی این آیات ناگزیر باید تقدیرهایی مفروض گرفت که فاقد قرینه لفظی و سیاقی است. نوآوری این پژوهش در نقد روشمند دیدگاه لغوی - سیاقی و مستندات قرآنی میزان در تفسیر آیه ۷۱ سوره مریم و دفاع از معنای ظاهر این آیه بدون نیاز به تقدیر است.

کلیدواژه‌ها: آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»، تفسیر میزان، ورود، دخول در جهنم، اشراف به جهنم، نسبت دنیا و آخرت.

تفسیر آیه ۷۱ سوره مبارکه مریم به دلیل پیامدهای مهم اعتقادی و تربیتی آن و به طور خاص تأثیر بر شناخت دنیا و آخرت و رابطه‌ای که میان این دو نشئه جاری است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در انسان‌شناسی قرآن کریم، یکی از مسائل پیچیده و اساسی، بررسی چگونگی رابطه دنیا و آخرت و نسبت انسان با این دو نشئه است. در قرآن کریم و روایات، انسان‌ها به تفکر درباره دنیا و آخرت و تفکر در موقعیت خویش در زندگی زمینی و نیز عالمی که با سپری شدن زندگی دنیوی در آن عالم قرار می‌گیرند، سفارش شده‌اند: «كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ * فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...» (بقره: ۲۱۹-۲۲۰)؛ این گونه خداوند آیات خود را برای شما روشن می‌سازد؛ باشد که شما در مورد دنیا و آخرت تفکر کنید. از حضرت امیرالمؤمنین^ع روایت شده است: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً أَعَدَ لِنَفْسِهِ وَاسْتَعَدَّ لِرَمْسِهِ وَعِلْمَ مَنْ أَيْنَ وَفَى أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ خداوند رحمت کند انسانی را که برای [سفر آخرت] خود کسب آمادگی کرده و برای مرگش آماده شده و دانسته است که از کجا آمده، در کجا قرار دارد و به کجا می‌رود».

در تفسیر آیه «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (مریم: ۷۱) دو رویکرد متفاوت وجود دارد که بر پایه هر یک، دنیا و آخرت و رابطه آنها به گونه‌ای خاص و متفاوت تصویر می‌شود. دریافت عمومی درباره دنیا و آخرت آن است که آدمیان با ورود به نشئه دنیا وارد عالم ابتلا و آزمون می‌شوند و با بهسر آمدن دوره زندگی زمینی خویش نتیجه اعمال نیک و بد خود را دریافت می‌کنند. اگر از صالحان باشند، پس از مرگ وارد بهشت می‌شوند و اگر از فاسقانی باشند که بدون توبه از دنیا رفته‌اند، پس از مرگ وارد جهنم می‌شوند. در این دیدگاه، نشئه آخرت مشتمل بر دو جایگاه بهشت و جهنم است و حضور در جهنم و حضور در بهشت پس از پایان حیات دنیوی، تحقق می‌یابد؛ اما در دیدگاهی دیگر، چنان که امام خمینی^ع تقریر می‌کنند: «دنیا و هر چه در آن است، جهنم است که باطنش در آخر سیر [در حیات دنیوی] ظاهر شود و ماورای دنیا تا آخر مراتب، بهشت است که در آخر سیر، پس از خروج از خدر طبیعت ظاهر شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۴۸). طبق این دیدگاه، به بیان امام خمینی^ع:

الآن ما در صراط هستیم و الآن صراط در متن جهنم است و الآن صراط برای انبیای بزرگ و اولیای بزرگ خاموش است؛ جهنم خاموش است؛ و الآن برای مؤمنین سالم است و برای دیگران محیطه بالکافرین: «وَإِنْ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (عنکبوت: ۵۴). این الآن احاطه دارد، نه «سَیَحِيطُ»؛ الآن محیط است؛ منتها نمی‌توانیم حالا ادراک کنیم... حجاب که برداشته شد، آن که اهل جهنم است، می‌بیند توی جهنم است. حجاب که برداشته شد، آن که اهل بهشت است، می‌بیند در بهشت است. برزخ هم برای او بهشت است. برزخ هم برای آن طرف دیگر جهنم است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۰۲).

از جمله مهم‌ترین مستندات قرآنی دیدگاه دوم، آیات ۷۱ و ۷۲ سوره مبارکه مریم است: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ أَنْفَقُوا وَنَدَّرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثْيًا»؛ و هیچ کس از شما نیست، مگر اینکه وارد

آن [جهنم] است. این [امر] بر پروردگارت حتمی [و حکمی] قطعی است * سپس کسانی که تقوا پیشه کردند، [از جهنم] نجات بخشیم و ظالمان را در آن [جهنم] به‌زاندورآمده باقی گذاریم (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

مطابق این دیدگاه، «واردُها» در این آیه به‌معنای «داخلها» یعنی «داخل در جهنم» است. این تفسیر از «واردُها» مورد انتقاد علامه طباطبائی در *المیزان* قرار گرفته است و ایشان با استناد به معنای «ورود» در لغت و آیات دیگری که «ورود» در آنها به کار رفته است، استدلال کرده‌اند که مراد از «ورود» در این آیه، «اشراف» به جهنم است، نه دخول در آن. ایشان معتقدند که نمی‌توان به روایات ناظر به این آیه برای تشخیص معنای «ورود» در آن استناد کرد؛ زیرا این روایات، ناظر به شرح موقوف‌اند، نه بیان معنایی که «واردُها» در آن معنا به کار رفته است: «وَأَمَّا الرّوايات فإنما وردت في شرح الواقعة لا في تشخيص ما استعمل فيه لفظ "واردُها" في الآية فالاستدلال بها على كون الورد بمعنی الدخول ساقط» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۱).

این مقاله به‌مدد روش تحلیل محتوا، ادله و مستندات مذکور در تفسیر *المیزان* را با نگاهی انتقادی طرح و بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که این ادله در اثبات دلالت «ورود» در آیه ۷۱ سوره مبارکه مریم بر صرف اشراف و حضور همگان (الناس) در قرب جهنم، دچار اشکال و ناپذیرفتنی است و مراد از «ورود» در این آیه، «داخل بودن و حضور در درون» است و آیه بر حضور هم‌اکنون همه انسان‌های حاضر در نشئه دنیا در میان جهنم دلالت دارد؛ نه حضور پس از مرگ و نه حضوری که صرفاً به‌نحو اشراف و قرب به جهنم باشد. البته حضور در جهنم لزوماً به‌معنای حضور در عذاب نیست؛ چنان‌که ملائکه مأمور به عذاب جهنمیان در جهنم حضور دارند، اما دچار عذاب جهنم نیستند. مثال دیگری که برای تقریب به ذهن در این زمینه بیان می‌شود، جریان حضرت ابراهیم علیه السلام است که در میانه آتش قرار گرفت، اما هرگز دچار عذاب حریق نشد.

لازم به تأکید است که نقد حاضر ناظر به تلقی کلان علامه طباطبائی از نسبت دنیا و آخرت نیست؛ بلکه صرفاً به ارزیابی استظهار تفسیری ایشان از آیه ۷۱ سوره مریم اختصاص دارد.

۱. بررسی پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد غیر از کتب تفسیری - که هر یک به بیان دیدگاه خود در تفسیر آیات ۷۱ و ۷۲ سوره مبارکه مریم پرداخته‌اند - در این زمینه پنج مقاله نگاشته شده است که در هیچ یک، ادله تفسیری علامه طباطبائی در اثبات اینکه «ورود» در این آیات به‌معنای «اشراف» است، بررسی و نقد نشده است:

۱. «بررسی تطبیقی آیه "وَأَنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا" از دیدگاه مفسران (نویسندگان: علی پیرهادی، مریم رستگار و صالح حسن‌زاده). این مقاله با بررسی چند متن تفسیری و ادله و مستندات آنها، نظر علامه طباطبائی در تفسیر «ورود» در تعبیر «وَأَنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» را تصویب کرده و اشکالی به این ادله وارد ندانسته است.
۲. «نقد و بررسی دیدگاه‌های مفسران درباره آیه ۷۱ سوره مریم» (نویسندگان: سهیلا پیروزفر و زینب براتی). این

مقاله دلالت آیه یادشده را بر دخول همه انسان‌ها - اعم از مؤمنان و خطاکاران - در جهنم، متعارض با آیات دیگر و مردود دانسته و تلاش کرده است تا اثبات کند که مخاطب در «وَإِنْ مِنْكُمْ»، همه انسان‌ها نیستند؛ بلکه صرفاً ائمه کفر و شرک و پیروان آنان هستند. این مقاله اساساً به نقل و نقد ادله تفسیری علامه طباطبائی در اثبات اینکه «ورود» در آیه به معنای «اشراف» می‌باشد، نپرداخته است.

۳. «ادب عرفانی و مسئله ورود به جهنم» (نویسنده: خلیل حدیدی). این مقاله به اثرپذیری ادبیات عرفانی فارسی از مفاد آیات ۷۱ و ۷۲ سورة مبارکه مریم پرداخته و مانند مقاله پیشین، اساساً درصدد بررسی دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی در تفسیر «ورود» نبوده است.

۴. «مفهوم نجات و سیمای نجات‌یافتگان در قرآن» (نویسنده: پروین بهارزاده و فاطمه سروی). این مقاله به بحث و بررسی درباره «نجات» و تفاوت آن با «فلاح» و عوامل و موانع نجات در قرآن کریم پرداخته و مانند مقاله پیشین، دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی در تفسیر «ورود» در آیه ۷۱ سورة مبارکه مریم را مورد بحث و بررسی قرار نداده است.

۵. «نگرشی به تبیین مفهوم "ورود" به جهنم با رویکردی بر آیات ۷۱ و ۷۲ سورة مریم» (نویسندگان: مسعود اقبالی و محمدمهدی مرادی). این مقاله تحت عنوان «نقد و تحلیل دیدگاه‌ها» تلاش کرده است به برخی ادله قائلین به دلالت «ورود» بر «حضور و اشراف» در جمله «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»، به‌ویژه ابن عاشور، پاسخ دهد؛ اما اساساً به طرح و بررسی ادله تفسیری علامه طباطبائی در اثبات دلالت «ورود» بر صرف «حضور و اشراف» و نفی دلالت آن بر معنای «دخول» در آیه مذکور نپرداخته است. در این مقاله برای اثبات دلالت «ورود» بر معنای «دخول»، به برخی آیات و روایات استدلال شده است که جناب علامه در تفسیر المیزان آن استدلال‌ها را رد کرده است؛ اما این مقاله به این ردیه‌ها نپرداخته و به آنها پاسخ نگفته است. با بررسی این پیشینه، موجه بودن انجام تحقیق حاضر تصدیق می‌شود.

۲. بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره معنای لغوی «ورود»

علامه طباطبائی «ورود» را خلاف «صدور: رجوع و انصراف از آشخور یا مکانی دیگر» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «صدر») و به معنای «قصد الماء: به طلب آب رفتن» دانسته و این معنا را برگرفته از کتاب‌های لغت معرفی کرده است: «والورود خلاف الصدور وهو قصد الماء على ما يظهر من كتب اللغة» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰). ایشان از میان کتاب‌های لغت، تنها قول راغب اصفهانی را نقل کرده‌اند:

الورود أصله قصد الماء ثم يستعمل في غيره يقال: وردت الماء أردته، وروداً فأنا وارد والماء مورود، وقد أوردت الإبل الماء قال تعالى: «وَلَمَّا وَرَدَ ماء مَدْيَنَ... والوارد الذي يتقدم القوم فيسقى لهم قال تعالى: «فَارْسُلُوا وَارِدَهُمْ» أي ساقِهم من الماء المورود انتهى موضع الحاجة (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰).

علامه پس از نقل عبارات یادشده از راغب اصفهانی در معنای «ورود»، این معنا را مورد استناد مفسرانی دانسته است

که «ورود» در آیه را به معنای حضور و اشراف مردم بر آتش جهنم بدون دخول در آن تفسیر کرده‌اند. ایشان سپس استناد به آیاتی که در آنها «ورود» به معنای «حضور و اشراف بدون دخول» به کار رفته را برای اثبات اینکه «ورود» در لغت و در آیه مورد بحث به معنای «حضور و اشراف بدون دخول» است مورد انتقاد قرار داده‌اند:

وإلى ذلك استند من قال من المفسرين إن الناس إنما يحضرون النار ويشرفون عليها من غير أن يدخلوها واستدلوا عليه بقوله تعالى: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ» (قصص: ۲۳)؛ وقوله: «فَارْسَلُوا وَارْتَدَّ هُمُ فَاذَلَّى دَلْوَهُ» (يوسف: ۱۹)؛ وقوله: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا» (انبیاء: ۱۰۲)؛ وفيه أن استعماله في مثل قوله: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ»؛ وقوله: «فَارْسَلُوا وَارْتَدَّ هُمُ» في الحضور بعلاقة الإشراف لا ينافي استعماله في الدخول على نحو الحقيقة كما ادعى في آيات أخرى (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰).

و مفسرانی که گفته‌اند مردم تنها در آستانه آتش و مشرف به آن حاضر می‌شوند، بدون آنکه داخل آن شوند، به آن معنا [منقول از راغب] استناد نموده و استدلال کرده‌اند به آیه «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ» (قصص: ۲۳) و آیه «فَارْسَلُوا وَارْتَدَّ هُمُ فَاذَلَّى دَلْوَهُ» (یوسف: ۱۹) و آیه «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا» (انبیاء: ۱۰۲)؛ اما در این استدلال این اشکال هست که استعمال ورود در آیه «لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ» و آیه «فَارْسَلُوا وَارْتَدَّ هُمُ» و مانند اینها، در معنای حضور (اشراف بدون دخول) به علاقه اشراف [علاقة] ما یكون، که از علاقی مجاز مرسل است، منافی آن نیست که ورود به نحو استعمال حقیقی در معنای دخول، استعمال شود؛ چنان که این امر در آیات دیگری ادعا شده است.

جناب علامه کلام یادشده را در نقد مفسرانی آورده است که با استناد به آیاتی مانند آیه ۲۳ سورة قصص و آیه ۱۹ سورة يوسف - که در آنها از واژه «ورود» معنای «حضور و اشراف بدون دخول» فهمیده می‌شود - استدلال کرده‌اند که معنای حقیقی «ورود» عبارت است از «حضور و اشراف بدون دخول». تقریر کلام انتقادی جناب علامه به اختصار از این قرار است:

از اینکه «ورود» در آیات ۲۳ سورة قصص و ۱۹ سورة يوسف بر معنای «حضور و اشراف بدون دخول» دلالت می‌کند و نه «دخول»، نمی‌توان به این نتیجه رسید که «حضور و اشراف بدون دخول» معنای حقیقی، یعنی موضوعه «ورود» است؛ زیرا ممکن است دلالت «ورود» در آیات یادشده و امثال آنها بر معنای «حضور و اشراف بدون دخول» با علاقه اشراف و به نحو مجاز (مجاز مرسل) باشد و در آیات دیگری به نحو استعمال حقیقی بر معنای «دخول» دلالت کند؛ لذا از صرف دلالت «ورود» بر معنای «حضور و اشراف بدون دخول» در آیات یادشده، نمی‌توان استدلال کرد که «حضور و اشراف بدون دخول»، معنای حقیقی و موضوعه «ورود» است.

بیان فوق از جناب علامه حاکی از آن است که ایشان معنای حقیقی و موضوعه «ورود» را یکی از دو معنای «حضور و اشراف بدون دخول» و «دخول» می‌دانند و نه معنای جامع و مشترک معنوی «حضور». مراد از جامع بودن معنای «حضور» آن است که هم بر «مشرف شدن و در آستانه قرار گرفتن بدون داخل شدن» و هم بر «داخل بودن» صدق می‌کند و مشترک معنوی میان آنهاست. به تعبیر دیگر، هم «مشرف شدن و در آستانه قرار گرفتن بدون داخل شدن» مصداق «حضور» است و هم «داخل بودن». این در حالی است که «ورود» در لغت - چنان که خواهد آمد -

به معنای «مطلق حضور»، یعنی مشترک معنوی میان دو معنای «اشراف بدون دخول» و «دخول» است و به نحو استعمال حقیقی بر هر دو معنا اطلاق می‌شود. دلیل این مدعا (جامع ندانستن معنای «ورود») این است که اگر جناب علامه موضوع^۱له «ورود» را معنای جامع و اعم «حضور» می‌دانستند، قهراً در نقد دیدگاه مفسرانی که با استناد به آیات ۲۳ قصص و ۱۹ یوسف معنای حقیقی «ورود» را «حضور و اشراف بدون دخول» دانسته‌اند، چنین می‌گفتند: از اینکه در آیات ۲۳ قصص و ۱۹ یوسف از «ورود» معنای «حضور و اشراف بدون دخول» را می‌فهمیم، نمی‌توان استدلال کرد که «حضور و اشراف بدون دخول»، معنای حقیقی «ورود» است؛ زیرا ممکن است بگوییم که معنای حقیقی «ورود»، معنای جامع «حضور» است و در آیات ۲۳ قصص و ۱۹ یوسف نیز «ورود» در همین معنای جامع، استعمال حقیقی شده است؛ اما در عین حال از «ورود» در این آیات با قرینه^۲ مفه^۳مه (قرینه‌ای که هنگام استعمال مشترک معنوی نشان می‌دهد کدام یک از افراد معنای کلی مشترک معنوی اراده شده است)، «حضور و اشراف بدون دخول» فهمیده می‌شود. به بیان دیگر، اگر جناب علامه «ورود» را به معنای جامع و اعم «حضور» می‌دانست، دیگر معقول نبود که استعمال «ورود» در این معنای مشترک را متکی به علاقه^۴ اشراف و استعمال مجازی توجیه کند و آن را در مقابل معنای «دخول» به عنوان معنای حقیقی «ورود» قرار دهد و بگوید: «استعمال "ورود" در آیه: وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ و آیه فَارْسَلُوا وَارِدَهُمْ و مانند این آیات در معنای حضور، منافاتی با آن ندارد که ورود به شکل استعمال حقیقی در معنای دخول به کار رود» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰)؛ زیرا استعمال «ورود» در معنای «مطلق حضور»، استعمال مجازی نیست که احتیاج به علاقه^۵ اشراف داشته باشد؛ بلکه - چنان که در اصول فقه مقرر است - استعمال مشترک معنوی در معنای مشترک بین مصادیقش با فرض اطلاق بر هر یک از مصادیق، که به مدد قرینه^۶ مفه^۷مه صورت می‌پذیرد، استعمال حقیقی است. بر این اساس، اگر جناب علامه مشترک معنوی «حضور» را موضوع^۸له «ورود» می‌دانستند، باید استعمال «ورود» را، هم در آیاتی که از آن «اشراف بدون دخول» فهمیده می‌شود و هم در آیاتی که از آن «دخول» فهمیده می‌شود، استعمال حقیقی قلمداد می‌کردند و سخنی از استعمال مجازی به علاقه^۹ اشراف (از علائق مجاز مرسل) به میان نمی‌آوردند.

در ادامه برخی اصطلاحات مباحث الفاظ را که مبنای شرح و نقد دیدگاه جناب علامه در معنای لنوی «ورود» است، به اختصار یادآوری می‌کنیم.

۳. مراد از «علاقه اشراف» در کلام علامه طباطبائی

مراد جناب علامه از «علاقه^{۱۰} الإشراف» در عبارت «أَن استعماله فی مثل قوله: وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَقوله: فَارْسَلُوا وَارِدَهُمْ فی الحضور بعلاقة^{۱۱} الإشراف لا ینافی استعماله فی الدخول علی نحو الحقیقة»، همان علاقه^{۱۲} «مایکون» در مجاز مرسل است که به آن، علاقه^{۱۳} «مایئول»، «أول»، «اشراف» و «مشارفه» نیز گفته می‌شود؛ مانند اطلاق «خمر» بر «انگور» در آیه «قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا» (یوسف: ۳۶). گرچه تعبیر رایج برای این گونه

علاقه در کتب بلاغی، همان تعبیر «علاقه می‌کون» است، اما آن را در مواردی «علاقه اشراف» یا «علاقه مشارفه» می‌خوانند. برای نمونه، در *بلانح/لافکار* چنین آمده است: «...کما فی قوله تعالی إِنَّک مِیتٌ وَإِنَّهْم مِیتُونَ لکن التَّجَوُّزَ عَلَى الْأَوَّلِ ملحوظ فی المادة بعلاقة الأول والإشراف وعلى الثانی فی الهیئة لِأَنَّ المشتق مجاز فی الاستقبال بالاتفاق» (رشتی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۵). همچنین در *البداية فی توضیح الکفایة* آمده است: «ان علاقة المشاركة تكون بلحاظ المناسبة والمشاركة بین الحالین العارضین على شیء فی زمانین نحو اطلاق القتل على المصلوب...» (عارفی پشی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۹).

۴. تقابل «حضور و اشراف» و «دخول» در کلام علامه طباطبائی

چنان‌که خواهد آمد، در منابع متعدد لغوی، «اشراف» به معنای اعم از «حضور و اشراف بدون دخول» و «دخول» به کار رفته؛ اما جناب علامه در مواضع مختلف در تفسیر «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (مریم: ۷۱)، «حضور و اشراف» را در مقابل «دخول» نهاده و آن را به معنای «حضور و اشراف بدون دخول» به کار برده است. موضع نخست آنجاست که کلام راغب را در معنای «ورود» نقل می‌کند و بلافاصله می‌گوید: «وإلی ذلک استند من قال من المفسرین إن الناس إنما يحضرون النار ویسرفون علیها من غیر أن یدخلوها» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰)؛ و مفسرانی که گفته‌اند مردم تنها در آستانه آتش و مشرف به آن حاضر می‌شوند، بدون آنکه داخل آن شوند، به آن معنا [منقول از راغب] استناد کرده‌اند.

ایشان در موضعی دیگر می‌گوید: «...کون الورد فی مثل قوله: "لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا" بمعنى الدخول ممنوع بل الأنسب کونه بمعنى الحضور والإشراف» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰)؛ اینکه ورود در آیه «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا» به معنای «دخول» باشد، پذیرفتنی نیست؛ بلکه مناسب آن است که به معنای «حضور و اشراف» باشد.

۵. نقد دیدگاه علامه در معنای لغوی «ورود» در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»

جناب علامه - چنان‌که تبیین شد - معنای لغوی «ورود» را معنای جامع و مطلق «حضور» نمی‌داند. ایشان پس از نقل و بررسی اقوال مفسران، دیدگاه خویش را در معنای لغوی «ورود» و نیز معنای تفسیری آن در آیه، چنین بیان می‌کند: «والحق أن الورد لا یدل على أزید من الحضور والإشراف عن قصد - علی ما یرتفع من کتب اللغة - فقوله: "وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا" إنما یدل على القصد والحضور والإشراف» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۱). مراد جناب علامه از «الحضور والإشراف» در این کلام، «حضور و اشراف بدون دخول» است، نه «حضور و اشراف» به معنای اعم آن. معنای لغوی «ورود» در تفسیر *المیزان*، «حضور و اشراف ناشی از قصد بدون دخول» معرفی شده و این معنا مستفاد از کتاب‌های لغت تلقی شده است؛ اما با بررسی منابع متعدد لغوی، با کثرت و اعتبار چشمگیری که دارند، این نتیجه حاصل می‌شود که «ورود» در لغت به معنای «مطلق حضور»، یعنی «مشترب معنوی میان اشراف بدون دخول و دخول» است.

ع. بررسی معنای «ورود» در منابع لغوی

بررسی منابع متعدد لغوی ذیل ماده «ورد» نشان می‌دهد که «ورود» در لغت به معنای «مطلق حضور» و مشترک معنوی میان «اشراف بدون دخول» و «دخول» است؛ به گونه‌ای که هر دو مصداقی برای این معنای مشترک‌اند:

۱. ابومنصور ازهری (۱۴۲۱ق) در تهذیب اللغة پس از اشاره به اختلاف آرای مفسران در تفسیر آیه محل بحث می‌گوید: «وفی اللغة: وَرَدَتْ بَلَدٌ كَذَا وَمَاءٌ كَذَا إِذَا أَشْرَفَ عَلَيْهِ دَخَلَ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ».

۲. ابن سیده (۱۴۲۱ق) در المحکم والمحیط الأعظم آورده است: «وَرَدَ الْمَاءَ وَغَيْرَهُ وَرَدًا وَوُرُودًا وَوَرَدَ عَلَيْهِ أَشْرَفَ عَلَيْهِ دَخَلَ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ».

۳. ابوالفتح مطرزی (۱۹۷۹م) در المغرب فی ترتیب المعرب می‌نویسد: «(وَرَدَ) الْمَاءَ أَوْ الْبَلَدَ: أَشْرَفَ عَلَيْهِ، أَوْ وَصَلَ إِلَيْهِ - دَخَلَ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ».

۴. ابن منظور (۱۴۱۴ق) در لسان العرب نیز پس از اشاره به اختلاف آرای مفسران گفته است: «...وفی اللغة: ورد بلد كذا وماء كذا إذا أشرف عليه، دخله أَوْ لَمْ يَدْخُلْ».

۵. فیومی (۱۴۱۴ق) در المصباح المنیر آورده است: «وَرَدَ: الْبَعِيرُ وَغَيْرُهُ الْمَاءَ (يَرِدُهُ) (وُرُودًا) بَلَّغَهُ وَوَفَّاهُ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ وَقَدْ يَحْصُلُ دُخُولٌ فِيهِ».

۶. ابن معصوم مدنی (۱۳۸۴) در الطراز الأول می‌نویسد: «وَرَدَ الرَّجُلُ وَالْبَعِيرُ الْمَاءَ - كَوَعَدَ - وَرَدًا بِالْكَسْرِ، وَوُرُودًا، وَمَوْرِدًا: بَلَّغَهُ وَوَفَّاهُ سَوَاءً شَرَعَ فِيهِ وَدَخَلَ أَمْ لَا، أَوْ أَشْرَفَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَدْخُلْ».

۷. طریحی (۱۳۷۵) در مجمع البحرین آورده است: «وَالْوَرْدُ أَيْضًا: مُوَافَاةُ الْمَكَانِ وَالْإِشْرَافُ قَبْلَ دُخُولِهِ... وَرَبَّمَا يَكُونُ الْوُرُودُ دُخُولًا، وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: "الْحَيَاضُ تَرْدُّهَا السَّبَاعُ" أَرَادَ: تَدْخُلُهَا وَتَشْرَبُ مِنْهَا مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْإِشْرَافِ عَلَيْهَا. قَالَ بَعْضُ شُرَاحِ الْحَدِيثِ: وَالْأَوَّلُ [إِرَادَةُ الدُّخُولِ] أَصَحُّ».

۸. زبیدی (۱۴۱۴ق) در تاج العروس می‌گوید: «وَالْوَرْدُ: الْإِشْرَافُ عَلَى الْمَاءِ وَغَيْرِهِ، دَخَلَ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ، وَقَدْ وَرَدَ الْمَاءَ وَعَلَيْهِ وَرَدًا وَوُرُودًا».

از تکرار تعبیر «دخله أَوْ لَمْ يَدْخُلْ» و امثال این تعبیر در منابع لغوی یادشده، که از مهم‌ترین آثار نگاشته شده در لغت‌اند، دانسته می‌شود که معنای حقیقی «ورود»، نه «صرف اشراف بدون دخول» است و نه «دخول»؛ بلکه عبارت است از معنای جامع میان هر دو، که از آن به «حضور» تعبیر می‌شود. بنابراین، استعمال «ورود» در این دو مصداق، استعمال لفظ در موضوع^۱ خود و از مقوله استعمال حقیقی است که بی‌نیاز از قرینه صارفه (قرینه مورد نیاز در استعمال مجازی) است.

۷. بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره کاربردهای قرآنی واژه «ورود»

هم مفسرانی که معتقدند «ورود» در آیه به معنای دخول است و هم آنها که معتقدند «ورود» بر صرف اشراف دلالت

دارد - و دلالتی بر دخول ندارد - به دیگر کاربردهای «ورود» در قرآن کریم استناد کرده‌اند. جناب علامه در دفاع از دیدگاه خویش، استدلال برخی مفسران را که به آیات دیگری استناد کرده‌اند، نقل و نقد کرده است که در ادامه، طرح و بررسی می‌شود.

۱-۷. بررسی نقد علامه بر مفسران در آیه «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهُا»

علامه طباطبائی «ورود» در آیه ۹۹ سوره انبیاء را به معنای صرف اشراف و نزدیک شدن به جهنم بدون دخول دانسته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد، چنان که استدلال خواهد شد، «ورود» در آیه یادشده بر معنای «دخول» دلالت دارد:

وَقَالَ آخِرُونَ وَلَعَلَّهُمْ أَكْثَرُ الْمَفْسِرِينَ بِدَلَالَةِ الْآيَةِ عَلَى دُخُولِهِمُ النَّارَ اسْتِنَادًا إِلَى مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهُا» (انبیاء: ۹۸-۹۹)... وفيه أن كون الورد في مثل قوله: «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهُا» بمعنى الدخول ممنوع بل الأنسب كونه بمعنى الحضور والإشراف فإنه أبلغ كما هو ظاهر (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰-۹۱).

علامه معتقد است که «ورود» در این آیه نمی‌تواند به معنای «دخول» باشد و دلیل آن را بلیغ‌تر بودن معنای «صرف حضور و اشراف بدون دخول» نسبت به معنای «دخول» دانسته‌اند. توضیح اینکه: درباره جمله «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهُا» که در پی آن، جمله «وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ» آمده است، با دو احتمال مواجهیم: نخست آنکه عبارت به این معنا باشد: «اگر این بت‌ها معبود (شایسته عبادت) بودند، داخل جهنم نمی‌شدند؛ حال آنکه آنان در داخل جهنم جاودانه‌اند». دوم آنکه «اگر این بت‌ها معبود (شایسته عبادت) بودند، (حتی) نزدیک جهنم هم نمی‌شدند؛ حال آنکه ایشان نه تنها نزدیک جهنم، بلکه به طور همیشگی داخل آن هستند». لذا اگر «ورود» را به معنای «صرف اشراف و نزدیک شدن» به جهنم معنا کنیم، با بلاغت بیشتری بر «نفی معبود بودن بت‌ها» دلالت می‌کند.

لکن به نظر می‌رسد که به دلالت شواهد زیر، این سخن پذیرفته نیست:

نخست، وحدت موضوع و سیاق: این آیات درباره «بت‌ها» سخن می‌گویند و از حیث موضوع و محتوا به هم پیوسته‌اند؛ از این رو اصل بر آن است که در یک سیاق واحد خوانده شوند و بدون قرینه، تفکیک معنایی میان آنها صورت نگیرد. این نکته ناظر به انسجام سیاقی و پیوستگی موضوعی دو آیه است.

دوم، دلالت غیر تعلیقی «حَصَبُ جَهَنَّمَ» و ظهور بلاغی جمله اسمیه: جمله «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» جمله‌ای اسمیه و مؤکد به «إِنَّ» است. در علم معانی، مقرر است که جمله اسمیه بر ثبوت و استقرار نسبت دلالت دارد؛ برخلاف جمله فعلیه که غالباً مفید تجدّد است. از این رو تعبیر «حَصَبُ جَهَنَّمَ» ظهور در ثبوت این نسبت دارد، نه صرف وعده وقوع آن در آینده. با توجه به این ظهور بلاغی، آیه «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهُا» در همان سیاق تثبیت شده معنا می‌یابد؛ و در چنین بافتی، تفسیر «ورود» به «دخول» با ثبوت «حَصَبُ» بودن و تعبیر «كُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ» سازگارتر از حمل آن بر صرف اشراف و نزدیک شدن است. حمل جمله بر معنای تعلیقی صرف («خواهید بود») بدون قرینه، خلاف ظاهر جمله اسمیه مؤکده، که فاقد قید زمان آینده است، می‌باشد. در

این جمله، هیزم بودن مقید به زمان آینده نشده است؛ لذا دلالت بر نسبتی محقق دارد و نمی‌توان بدون قرینه آن را حمل بر آینده کرد (هیزم جهنم خواهید بود)!

سوم، اتصال نحوی - معنایی دو جمله: جمله «أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» بلافاصله پس از «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ... حَصَبُ جَهَنَّمَ» آمده و از نظر نحوی و بلاغی به منزله جمله بیانی به نسبت به آن تلقی می‌شود (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۱۲). بر این اساس، جمله «أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» در مقام توضیح و تقریر مفاد «حَصَبُ جَهَنَّمَ» است و نسبت آنان را با آتش به صورت حال متلبس تصویر می‌کند؛ به‌ویژه آنکه اسم فاعل «وارِدُونَ» خبر قرار گرفته است و بر انصاف در حال دلالت دارد و اراده آینده از آن، مجاز و محتاج قرینه است؛ زیرا هنگامی که اسم فاعل خبر قرار می‌گیرد، حقیقت در حال و مجاز در استقبال است. اگر «ورود» در این مقام به معنای صرف اشراف و نزدیک شدن گرفته شود، نوعی تنزل معنایی رخ می‌دهد؛ زیرا «حَصَبُ» بودن اقتضای تماس و احتراق دارد، نه صرف حضور در کنار آتش. در این صورت، میان مفاد «حَصَبُ جَهَنَّمَ» و «أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» نوعی ناهمخوانی معنایی پدید می‌آید. اما اگر «ورود» به معنای دخول فهمیده شود، جمله دوم به‌طور طبیعی بیان و تقریر جمله نخست خواهد بود و مفاد آن، تأکید بر تحقق و قطعیت دخول آنان در جهنم است؛ و این با ظهور اسم فاعل در انصاف فعلی و با سیاق تثبیت‌کننده آیه کاملاً سازگار است.

چهارم، ساختار استدلالی و قیاس شرطی آیات ۹۸-۹۹: افزون بر وحدت سیاق، این دو آیه از حیث منطقی نیز یک ساختار استدلالی واحد می‌سازند. آیه ۹۸ تحقق «ورود جهنم» را برای مشرکان و بت‌هایشان اثبات می‌کند: «أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ». آیه ۹۹ در ادامه می‌گوید: «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا»؛ یعنی اگر اینها اله حقیقی بودند، ورود برایشان محقق نمی‌شد. بدین سان، دو آیه یک قیاس شرطی را تشکیل می‌دهند که در آن، «ورود» حد مشترک میان مقدمه و شرط است. در چنین ساختاری، اتحاد معنای «ورود» در هر دو آیه شرط صحت استدلال است؛ زیرا اگر در آیه ۹۸ «ورود» به معنای دخول باشد و در آیه ۹۹ به معنای صرف اشراف، استدلال دچار اشتراک لفظی می‌شود و پیوند منطقی آن از هم می‌گسلد. در نتیجه نمی‌توان پذیرفت که «ورود» در آیه ۹۹ سوره انبیاء به معنای صرف اشراف و حضور در نزدیکی جهنم (و نه دخول در آن) باشد.

۷-۲. بررسی نقد علامه بر مفسران در آیه «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأُورَدَهُمُ النَّارَ»

علامه طباطبائی استدلال کسانی را که به آیه ۹۸ سوره هود استناد کرده‌اند تا اثبات کنند که «ورود» در آیه ۷۱ سوره مریم به معنای «دخول» است، نقد و رد کرده‌اند و آن را به معنای «صرف اشراف و نزدیک شدن به جهنم بدون دخول در آن» دانسته‌اند. با این فرض، فرعون قوم خود را نزدیک و مشرف به آتش جهنم می‌کند، نه اینکه آنان را داخل آتش کند. علامه در تأیید می‌گوید: فرعون که از ائمه گمراهی است، تنها تا این حد توان دارد که قومش را هدایت و رهبری به سوی آتش جهنم کند؛ اما داخل ساختن آنان در آتش، به دست او نیست:

وقال آخرون ولعلمهم أكثر المفسرين بدلالة الآية [مریم: ۷۱] على دخولهم النار استنادا إلى... وقوله في فرعون:

«يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»... وفيه أن كون الورد في... بمعنى الدخول ممنوع بل الأنسب كونه بمعنى الحضور والإشراف... وكذا في قوله: «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» فإن شأن فرعون وهو من أئمة الضلال هو أن يهدي قومه إلى النار وأما إدخالهم فيها فليس إليه (طباطبائي، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۰-۹۱).

۱-۲-۷. بررسی و نقد

نخست آنکه این استدلال با صریح آیات ۲۸ و ۲۹ سورة مبارکه ابراهیم و معنایی که خود ایشان برای «أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ» ارائه کرده‌اند، ناسازگار است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ» (ابراهیم: ۲۸-۲۹)؛ آیا ننگریستی به حال کسانی که نعمت‌های خدا را تبدیل به کفران کردند و قوم [پیرو] خود را به سرای هلاکت درآوردند؟! * جهنمی که بدان درآیند و آن بد قرارگاهی است.

این آیات، آشکارا از پیشوایانی سخن می‌گویند که قوم خود را داخل جهنم می‌کنند و بی‌تردید فرعون از بارزترین مصادیق آن پیشوایان کفر است. خود علامه نیز «أَحْلَوْا» را به معنای داخل ساختن در جهنم دانسته‌اند: «ذكر إحلالهم قومهم دار البوار يستلزم إحلال أنفسهم فيها... اتبعته قومهم فحلوا وأحلوا قومهم دار الهلاك وهو الشقاء والنار» (طباطبائي، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۵۶).

دوم آنکه تفسیر جناب علامه از «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» با سیاق حاکم بر این جمله ناسازگار است. سیاق حاکم بر آیه ۹۸ سورة هود و آیات قبل و بعد از این آیه - چنان که توضیح آن خواهد آمد - «سیاق حاکی از عذاب به سبب ظلمی بزرگ» است؛ اما اگر «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» به این معنا باشد که فرعون قوم ظالم خویش را در روز قیامت نزدیک به آتش می‌کند، دلالتی بر وقوع آنان در عذاب ندارد؛ حال آنکه آیات یادشده در مقام بیان عذاب اخروی این قوم ظالم است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ * يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ * وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْسُ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ» (هود: ۹۶-۹۹).

قوم فرعون قومی ظالم بودند که در آیاتی دیگر به ظالم بودنشان تصریح شده است (شعراء: ۱۰-۱۱). ظلم قوم فرعون طبق آیات ۹۷ و ۹۸ سورة هود، «تبعیت ظالمانه از فرعون گمراه و گمراه‌کننده به جای تبعیت از رسول خدا و آیات روشن‌گر الهی» بود: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (هود: ۹۷-۹۸).

تعبیر «وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْسُ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ» پس از تعبیر عتاب «فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»، بیان عذاب اخروی قوم فرعون در پی بیان ظلم دنیوی آنان است. مقابله آیات ۹۷ و ۹۸ سورة هود، به‌ویژه مقایسه تعبیر «فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ» با تعبیر «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، تصویری واحد از پیوند «عمل دنیوی و جزای اخروی» ارائه می‌دهد. چنان که تعبیر «فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ» به‌صراحت بر تبعیت آگاهانه از طاغوت دلالت دارد، تعبیر «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» حاکی از ظهور اخروی این تبعیت ظالمانه در قیامت است که به اقتضای قانون قرآنی «عینیت عمل و جزای عمل»، برای فرعون و پیروان گناهکارش به‌عنوان کیفر و جزا تحقق می‌یابد.

این آیات بیانگر این حقیقت‌اند که جزا و کیفر تبعیت از فرعون در دنیا، تبعیت قهری از فرعون در قیامت است و قوم فرعون که در دنیا ظالمانه از او تبعیت کرده‌اند، در آخرت به تبع او داخل جهنم می‌شوند و هم‌عاقبت متبوع خویش خواهند بود. اگر «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» - چنان‌که جناب علامه معتقدند - به این معنا باشد که فرعون قوم ظالم خویش را در روز قیامت نزدیک آتش می‌کند، چنین معنایی اخبار از وقوع آن قوم ظالم در عذاب به‌شمار نمی‌آید و آن را در هاله‌ای از ابهام باقی می‌گذارد؛ لذا با سیاق حاکم بر آیات فوق که در مقام اخبار از «عذاب اخروی ناشی از ظلم دنیوی» است، سازگار نیست.

سوم آنکه جناب علامه «ورود» در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» را به معنای «اشراف» دانسته‌اند. بر اساس این تفسیر، صالحان نیز به جهنم اشراف می‌یابند. در این صورت، عبارت «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»، به معنایی که جناب علامه اختیار کرده‌اند (= فرعون قوم خود را مُشرف به جهنم می‌کند)، نه سرزنشی برای فرعون محسوب می‌شود و نه عقوبتی برای قوم تبه‌کارش، که ظالمانه از فرعون تبعیت کرده‌اند! حال آنکه آیه در سیاقی حاکی از عذاب سخن می‌گوید و دلالت آشکار بر عقوبت و عذاب اخروی گروهی دارد که در دنیا مرتکب ظلم شده‌اند.

۲-۲-۷. پاسخ اشکالی احتمالی

ممکن است گفته شود که اشکال سوم، به تفسیر مفسرانی که «ورود» را در هر دو آیه به معنای «دخول» دانسته‌اند نیز وارد است؛ به این بیان که اگر در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»، «ورود» به معنای دخول باشد، آیه به این معناست که همه انسان‌ها (خوب و بد) داخل جهنم می‌شوند (یا هستند) و در این صورت نیز «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» که می‌گوید فرعون قومش را داخل آتش می‌کند، نه سرزنشی برای فرعون محسوب می‌شود و نه عقوبتی برای قوم تبه‌کارش که ظالمانه از فرعون تبعیت کرده‌اند؛ زیرا دخول در جهنم برای همگان رخ می‌دهد و اختصاص به گروهی خاص ندارد!

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: «ورود» در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» به معنای دخول است؛ اما دخول در جهنم به معنای دخول در عذاب نیست؛ چنان‌که فرشتگان عذاب، داخل جهنم‌اند، اما معذب به عذاب جهنم نیستند. پس «ورود» در هر دو آیه به معنای «دخول» است؛ با این تفاوت که دخول در جهنم در آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» دلالتی بر عذاب ندارد و امری همگانی است؛ اما دخول در جهنم برای فرعون و قومش در آیه «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»، به قرینه سیاق به معنای دخول در عذاب جهنم است. بر این اساس، تفسیر «ورود» در دو آیه یادشده به معنای «دخول»، مستلزم تعارض تفسیری نیست؛ به خلاف هنگامی که بخواهیم «ورود» را در هر دوی این آیات، به معنای «صرف اشراف» تفسیر کنیم.

در نتیجه، نمی‌توان پذیرفت که «ورود» در آیه «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» به معنای صرف اشراف و حضور در نزدیکی جهنم (و نه دخول در آن) و «یراد» به معنای «مُشرف کردن» باشد؛ بلکه تفسیر مقبول از «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»، عبارت است از «فَادْخَلَهُمُ النَّارَ»؛ آن‌هم به معنای داخل کردن در عذاب.

۸. لزوم تقدیر در تفسیر علامه از آیات ۷۱ و ۷۲ سوره مبارکه مریم

علامه در مورد جمله «نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا» (مریم: ۷۲)، از یک سو می‌پذیرد که این جمله با توجه به فعل «نَذَرُ» که به معنای باقی نهادن در حالت سابق است، بر داخل بودن ظالمین در جهنم دلالت دارد؛ و از سوی دیگر معتقد است که «ورود» در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (مریم: ۷۱) بر دخول دلالت ندارد و صرفاً بر قصد و حضور و اشراف دلالت دارد: «وَأَمَّا قَوْلُهُ: «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا» فَلَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِمْ دَاخِلِينَ فِيهَا بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: «نَذَرُ» لَكِنْ دَلَالَتُهَا عَلَى كَوْنِهِمْ دَاخِلِينَ غَيْرَ كَوْنِ قَوْلِهِ «وَارِدُهَا» مُسْتَعْمَلًا فِي مَعْنَى الدَّخُولِ» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۹۱). همچنین ایشان نجات‌بخشی متقین از جهنم را مستلزم دخول ایشان در جهنم نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند «نجات» می‌تواند به معنای دور ساختن از مهلکه باشد: «...وَكَذَا تَنْجِيَةُ الْمُتَّقِينَ لَا تَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُمْ دَاخِلِينَ فِيهَا فَإِنَّ التَّنْجِيَةَ كَمَا تَصَدَّقُ مَعَ إِنْقَازٍ مِنْ دَخْلِ الْمَهْلَكَةِ تَصَدَّقُ مَعَ إِبْعَادٍ مِنْ أَشْرَفٍ عَلَى الْهَلَاكِ وَحُضُرِ الْمَهْلَكَةِ مِنْ ذَلِكَ» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۹۱).

در نهایت علامه به این نتیجه می‌رسد که «ورود» در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»، تنها بر قصد و حضور و اشراف دلالت دارد، نه بر «دخول»؛ و این امر منافاتی با دلالت «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» بر دخول همگان یا صرفاً ظالمان در جهنم، پس از آنکه به جهنم اشراف یافته‌اند، ندارد:

...وَالْحَقُّ أَنَّ الْوُرُودَ لَا يَدُلُّ عَلَى أَزِيدٍ مِنَ الْحُضُورِ وَالْإِشْرَافِ عَنْ قِصْدٍ - عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ كِتَابِ اللُّغَةِ - فَقَوْلُهُ: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْقِصْدِ وَالْحُضُورِ وَالْإِشْرَافِ، وَلَا يَنَافِي دَلَالَةَ قَوْلِهِ فِي الْآيَةِ التَّالِيَةِ: «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» عَلَى دُخُولِهِمْ جَمِيعًا أَوْ دُخُولِ الظَّالِمِينَ خَاصَّةً فِيهَا بَعْدَ مَا وَرَدُهَا (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۹۱).

نظر به اینکه جناب علامه «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا» را دال بر دخول همگان یا فقط ظالمان در جهنم و «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» را دال بر صرف اشراف به جهنم دانسته است و با عنایت به پیوستگی این دو آیه، قهراً لازم است تعبیری در میان جمله «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا» و جمله «نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» محذوف و مقدر فرض شود. در ادامه، متنی دو آیه را به همراه معنایی که جناب علامه برای این دو آیه ارائه داده است، ملاحظه می‌کنیم تا روشن شود که تفسیر جناب علامه از این دو آیه، مستلزم تقدیر است:

«وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا... * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا...»؛ و هیچ کس از شما [متقین و ظالمین] نیست، مگر اینکه مُشرف به آن [جهنم] است... * سپس کسانی را که تقوا پیشه کردند [از اشراف به جهنم] نجات بخشیم [و ظالمان، داخل جهنم شوند] و ظالمان را در داخل آن [جهنم] به‌زانددرآمده باقی گذاریم.

این در حالی است که تفسیر «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» به معنای «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا دَاخِلُهَا»، به روشنی بی‌نیاز از تقدیر لفظی در متن آیه است:

و هیچ کس از شما [متقین و ظالمین] نیست، مگر اینکه داخل آن [جهنم] است... * سپس کسانی را که تقوا پیشه کردند، نجات بخشیم و ظالمان را در آن [جهنم] به‌زانددرآمده، باقی گذاریم.

۹. دیدگاه علامه طباطبائی درباره روایات تفسیری و روایات ناظر به آیه ۷۱ سوره مریم

جنب علامه در مواضع متعدد تفسیر المیزان - چنان که در دانش اصول فقه مقرر است - خبر واحد را در تفسیر، بی اعتبار، و کاربرد آن را در تبیین معانی قرآن کریم نادرست می داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۵۱؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳). افزون بر این، ایشان روایات ناظر به آیه ۷۱ سوره مریم را شرح دهنده و واقعیت امری می داند که این آیه حاکی از آن است و بر این اساس تصریح می کند که نمی توان از این روایات در تشخیص معنای لغوی «وَارِدُهَا» در «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» استفاده کرد: «وَأَمَّا الروایات فإنما وردت فی شرح الواقعة لا فی تشخیص ما استعمل فیہ لفظ "وَارِدُهَا" فی الآیة فلاستدلال بها علی کون الورد بمعنی الدخول ساقط» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۹۱).

از دیگر سو، چنان که در بحث روایی علامه مشهود است، ایشان هیچ یک از روایات ناظر به آیه ۷۱ سوره مریم را متواتر یا محفوف به قرینه قطعی نمی داند تا بتوان در یافتن معنای «ورود» بدان استناد کرد؛ لذا با پذیرش عدم حجیت اخبار آحاد در تفسیر، که علامه نیز بدان معتقد است، طرح و بررسی روایات در این نوشته مجالی نمی یابد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با محوریت بررسی و نقد دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی درباره معنای «ورود» در آیه ۷۱ سوره مریم، کوشیده است با رویکردی روشمند، تحلیلی نسبتاً جامع از معنای «ورود» در منابع لغوی و قرآنی ارائه دهد. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان واژه «ورود» را به ویژه در آیه ۷۱ سوره مریم به معنای «اشراف و حضور بدون دخول» دانسته و تلاش کرده است که این معنا را با استناد به برخی شواهد لغوی و قرآنی تقویت کند. باین حال یافته های این مقاله نشان می دهد که چنین برداشتی، از منظر لغوی و سیاقی و ادله قرآنی با چالش مواجه است.

از منظر لغوی، بررسی بسیاری از منابع معتبر و متفن در علم لغت نشان می دهد که معنای اصلی و موضوع له واژه «ورود»، «مطلق حضور» است؛ مفهومی جامع (مشترک معنوی) که به مدد قرینه مفهمه، هم بر «اشراف بدون دخول» و هم بر «دخول» به صورت استعمال حقیقی دلالت می کند. بر این اساس، نمی توان «اشراف» را معنای حقیقی «ورود» دانست؛ بلکه هر دو کاربرد در دامنه معنایی این واژه قرار دارند و بسته به سیاق آیات، یکی از مصادیق آن اراده می شود.

در بُعد قرآنی نیز تحلیل سیاقی آیاتی مانند «فَاوْرَدَهُمُ النَّارَ» (هود: ۹۸) و «مَا وَرَدُوهَا وَ كُلُّ فِيهَا خَالِدُونَ» (انبیاء: ۹۹) نشان می دهد که واژه «ورود» در زمینه عذاب اخروی، به صراحت بر «دخول در جهنم» دلالت دارد و تفسیر آن به معنای صرف اشراف، ناسازگار با مدلول سیاق و مستلزم نادیده انگاشتن پیوستگی معنایی آیات است؛ به ویژه آنکه آیه ۷۲ سوره مریم با تعبیر «تَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا» دلالت روشنی بر داخل بودن ظالمان در جهنم دارد و تأویل آن به معنایی که علامه اختیار کرده، مستلزم تقدیرهایی غیر ضرور و ناهماهنگ با ظاهر قرآن است؛ تقدیرهایی که فاقد قرینه لفظی اند و بر پایه دلالت «ورود» بر «دخول»، هیچ نیازی به آنها نیست.

نوآوری این پژوهش، در مقایسه با تحقیقات پیشین، در تمرکز بر نقد دقیق و منسجم مبانی لغوی و قرآنی دیدگاه علامه طباطبائی است؛ امری که در پژوهش‌های پیشین یا نادیده گرفته شده یا به‌گونه‌ای گذرا و تأییدی بدان پرداخته شده است. این مقاله، ضمن حفظ احترام کامل به جایگاه علمی و تفسیری علامه طباطبائی، نشان داده است که تفسیر «ورود» به معنای «دخول در جهنم» در آیه ۷۱ سورهٔ مریم، نه تنها با منابع لغوی معتبر و ساختار معنایی قرآن هماهنگ است، بلکه انسجام تفسیری بیشتری نیز دارد. در نهایت، این پژوهش تلاش کرده است که افق تازه‌ای برای بازاندیشی در معنای واژهٔ «ورود» در قرآن کریم بگشاید و با دفاع از معنای ظاهر و بی‌نیاز از تقدیر آیهٔ ۷۱ سورهٔ مریم، زمینه‌ای برای تعمیق و بازسازی مباحث تفسیری و کلامی مرتبط با نسبت نشئهٔ دنیا و نشئهٔ آخرت فراهم آورد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم والمحیط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رشتی، حبیب الله بن محمد علی (۱۴۱۲ق). بدائع الأفكار. قم: مؤسسه آل البيت ع.
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- عارفی پشی، علی (۱۳۷۴). البدایة فی توضیح الکفایة. تهران: نیایش.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی ع الغامه.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴). الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول. مشهد: مؤسسه آل البيت ع لاحیاء التراث.
- مطرزی، ناصر بن عبد السید (۱۹۷۹م). المغرب فی ترتیب العرب المعرب. حلب: مکتبه اسامه بن زید.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.



Characteristics of Divine Leadership of Moses (PBUH) in the Quran

Mohammad Hossein Sheykhi Aliabad  / Ph.D. in Public Administration, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
shikhi@iki.ac.ir

Received: 2025/09/28 - **Accepted:** 2025/11/01

Abstract

One of the fundamental questions in the field of leadership concerns the identification of the cognitive, attitudinal, and behavioral characteristics that distinguish successful leaders in guiding society toward excellence. This question has occupied the minds of many researchers and has elicited a variety of responses. In religious sources, and particularly in the Holy Quran, there exist comprehensive models of leadership that address this question. Moses (PBUH), as one of the most prominent divine leaders, possesses specific attributes the analysis of which can facilitate the cultivation of exemplary leaders in Islamic society. In this study, the verses of the Holy Quran related to the personality traits of Moses (PBUH) have been collected, and through a descriptive-analytical method, their implications regarding the cognitive and attitudinal characteristics of leadership have been examined. The findings reveal that the characteristics of Moses (PBUH) may be categorized into three principal axes: (1) cognitive characteristics, including knowledge acquisition, wisdom, and intellectual capacity; (2) attitudinal characteristics, encompassing love for God, positive expectation (*husn al-zann*) toward God, spiritual tranquility, expansiveness of heart (*sharḥ al-ṣadr*), detachment from worldly attachments, self-cultivation, moral attractiveness, sincerity, dignity, and capability; and (3) cognitive-attitudinal characteristics, including heartfelt belief in divine assistance and positive expectation toward God.

Keywords: leader, leadership model, divine leadership, cognitive characteristics of leadership, attitudinal characteristics of leadership.

نوع مقاله: پژوهشی

ویژگی‌های رهبری الهی حضرت موسی علیه السلام در قرآن

محمدحسین شیخی علی‌آباد  / دکتری مدیریت دولتی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم، ایران
دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

shikhi@iki.ac.ir

چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی در حوزه رهبری، شناخت ویژگی‌های بینشی، گرایشی و رفتاری متمایزکننده رهبران موفق در هدایت جامعه به سوی تعالی است. این پرسش ذهن محققان بسیاری را به خود مشغول کرده و پاسخ‌های متنوعی در پی داشته است. در منابع دینی و به‌ویژه قرآن کریم، الگوهای کاملی از رهبری وجود دارد که پاسخگوی این پرسش است. حضرت موسی علیه السلام به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رهبران الهی، دارای ویژگی‌های خاصی است که تحلیل آنها می‌تواند راهگشای تربیت رهبران متعالی در جامعه اسلامی باشد. در این پژوهش، آیات قرآن کریم مرتبط با ویژگی‌های شخصیتی حضرت موسی علیه السلام گردآوری و با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، دلالت‌های آنها در حوزه ویژگی‌های بینشی و گرایشی رهبر بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد ویژگی‌های حضرت موسی علیه السلام در سه محور اصلی قابل دسته‌بندی است: ۱. ویژگی‌های بینشی، شامل علم‌آموزی، حکمت و توانمندی فکری؛ ۲. ویژگی‌های گرایشی، شامل محبت به خداوند، خوش‌گمانی به خدا، آرامش روحی، شرح صدر، عدم دلبستگی به دنیا، خودسازی، جذابیت اخلاقی، اخلاص، آبرومندی و توانمندی؛ ۳. ویژگی‌های بینشی - گرایشی، شامل باور قلبی به نصرت الهی و خوش‌گمانی به خداوند.

کلیدواژه‌ها: رهبر، الگوی رهبری، رهبری الهی، ویژگی‌های بینشی رهبر، ویژگی‌های گرایشی رهبر.

مقدمه

رهبری به‌عنوان فرایندی پویا و تأثیرگذار نقش حیاتی در هدایت و سازمان‌دهی فعالیت‌های گروهی و اجتماعی ایفا می‌کند. در واقع، رهبری عبارت است از توانایی هدایت و اعمال نفوذ بر دیگران؛ به‌گونه‌ای که آنان با انگیزه و میل درونی، بدون اجبار و اکراه، اهداف مشترک را دنبال کنند (Robins & Judge, 2009, p.367). موفقیت و اثربخشی رهبری تا حد زیادی به ویژگی‌های شناختی، بینشی و گرایشی رهبر بستگی دارد؛ چراکه این ویژگی‌ها زمینه‌ساز درک صحیح موقعیت، تصمیم‌گیری هوشمندانه و ایجاد انگیزه در پیروان هستند و به رهبر امکان می‌دهند تا نفوذ عمیق و پایدار بر زیردستان خود داشته باشد. در مطالعات و نظریات مختلف رهبری، صاحب‌نظران به ویژگی‌های متعددی اشاره کرده‌اند که هر یک به‌نحوی در موفقیت و اثربخشی رهبری مؤثر است؛ اما آنچه در این پژوهش اهمیت دارد، تمرکز بر دو جنبهٔ کلیدی بینشی و گرایشی است که از عوامل بنیادین در شکل‌گیری رفتار و تصمیمات رهبران به‌شمار می‌رود و نقش تعیین‌کننده‌ای در جلب اعتماد و پیروی پیروان ایفا می‌کند.

بیان مسئله

رهبری به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر توسعه و پیشرفت جوامع، در جهان امروز با چالش‌های متعددی مواجه است که هم در سطح نظری و هم در عرصهٔ عملی، ضرورت بازنگری و تبیین مجدد ویژگی‌های رهبران را ایجاد می‌کند. در جهان اسلام، این چالش‌ها به‌دلیل عقب‌ماندگی‌های مادی و تمدنی، تفرقه‌های فرقه‌ای، ضعف هماهنگی میان کشورها و فشارهای فرهنگی و سیاسی استکبار جهانی، ابعاد پیچیده‌تری یافته است. ازسوی دیگر، فقدان الگوهای رهبری متناسب با مقتضیات زمان و مکان، و ناکافی بودن تبیین ویژگی‌های رهبران الهی در منابع دینی، به‌ویژه قرآن کریم، موجب شده است که رهبران معاصر در جهان اسلام نتوانند به‌طور کامل نقش خود را در هدایت جامعه به‌سوی سعادت و کمال ایفا کنند. با توجه به اهمیت رهبری الهی به‌عنوان الگویی جامع و کامل، بررسی ویژگی‌های بینشی و گرایشی حضرت موسی (ع) که در قرآن کریم به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رهبران معرفی شده است، می‌تواند گامی مؤثر در پرورش رهبران متعالی و پاسخگویی به نیازهای امروز جهان اسلام باشد. این پژوهش در پی آن است که چگونه می‌توان با تبیین آنها، خلأهای نظری و عملی موجود در رهبری معاصر را پر کرد و به‌لحاظ نظری، این تحقیق به تعمیق فهم ویژگی‌های رهبری الهی می‌پردازد و از جهت عملی، می‌تواند راهنمایی برای تربیت مدیران و رهبران متعهد و کارآمد در جوامع اسلامی باشد که با توجه به شرایط زمانی و مکانی، قادر به مقابله با تهدیدها و بهره‌برداری از فرصت‌ها باشند. این مسئله، ضرورت پژوهش حاضر را در چهارچوب مدیریت فرهنگ سازمانی و رهبری دینی برجسته می‌سازد.

قرآن کریم، به‌عنوان منبعی غنی و جامع، الگوهای برجسته‌ای از رهبری را برای هدایت جامعهٔ انسانی به‌سوی سعادت و کمال معرفی کرده است و از میان آنها الگوی رهبری حضرت موسی (ع) را به‌عنوان نمونه‌ای کامل و جامع،

از حیث ویژگی‌های بینشی و گرایشی خاص یک رهبر الهی به‌تصویر می‌کشد که می‌تواند الهام‌بخش رهبران و مدیران جوامع اسلامی در عصر حاضر باشد. شناخت و تحلیل این ویژگی‌ها می‌تواند به تقویت ساختارهای رهبری در سازمان‌ها و جوامع کمک کند و راهنمایی عملی برای تربیت رهبران شایسته فراهم آورد.

بر این اساس، پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش اصلی است: «ویژگی‌های حضرت موسی علیه السلام به‌عنوان یک رهبر الهی در قرآن چیست؟» این پرسش خود به سه پرسش فرعی تحلیل می‌شود: ۱. ویژگی‌های بینشی رهبری الهی حضرت موسی علیه السلام در قرآن چیست؟ ۲. ویژگی‌های گرایشی رهبری الهی حضرت موسی علیه السلام در قرآن چیست؟ ۳. ویژگی‌های بینشی - گرایشی رهبری الهی حضرت موسی علیه السلام در قرآن چیست؟

تبیین و تحلیل این ویژگی‌ها، علاوه بر غنای علمی، می‌تواند در زمینه‌های مدیریتی و رهبری معاصر، به‌ویژه در جوامع اسلامی، کاربردی و راهگشا باشد.

پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش درباره رهبری حضرت موسی علیه السلام در قرآن نشان می‌دهد که تحقیقات متعددی درباره نقش راهبری، ویژگی‌ها و نحوه تعامل آن حضرت با قوم بنی‌اسرائیل انجام گرفته و الگوهای متنوع رهبری بر اساس آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. با این حال در بیشتر پژوهش‌های پیشین، تمرکز اصلی بر جنبه‌های کلی رهبری همچون تعامل، صبر، دعوت به وحدت، عوامل تربیتی و اخلاقی و نیز روش‌های مدیریتی آن حضرت بوده و به ویژگی‌های بینشی و گرایشی کمتر توجه شده است (باقری و کاظمی نجف‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷). برخی مطالعات نیز به بررسی مؤلفه‌های رهبری اصیل در شخصیت حضرت موسی علیه السلام پرداخته‌اند؛ از جمله: خودآگاهی، پردازش متوازن، وجدان درونی و شفافیت رابطه. این مطالعات عمدتاً به‌صورت تطبیقی میان رهبری الهی و رهبری اصیل در اندیشه غربی انجام شده‌اند؛ اما در آنها نیز بعد دلالت آیات بر ویژگی‌های بینشی و گرایشی کمتر بررسی شده است (بیدکی و دیگران، ۱۴۰۰). همچنین شماری از مقالات، عوامل انسانی - الهی و ابزارهای مدیریتی حضرت موسی علیه السلام را در فرایند هدایت الهی طبقه‌بندی کرده و بر پایه داده‌های تفسیری، ارتباط میان رهبر الهی و پیروان را تحلیل نموده‌اند (محمدزاده، ۱۳۹۵). افزون‌براین، در پژوهش‌های گسترده‌تر حوزه مدیریت اسلامی معمولاً موضوعاتی مانند برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری و شایسته‌سالاری از منظر آیات قرآن و رهبران الهی - از جمله حضرت موسی علیه السلام - بررسی شده است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ج ۳). با وجود تکرار و تنوع پژوهش‌ها در این حوزه، تمایز و ضرورت تحقیق حاضر در این است که برای نخستین‌بار ویژگی‌های بینشی و گرایشی رهبری حضرت موسی علیه السلام به‌صورت مستقل و بر پایه دلالت آیات قرآن تحلیل می‌شود. از این‌رو نوآوری مقاله در پاسخ به خلأ نظری موجود درباره ابعاد بینشی و گرایشی رهبری الهی حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم است.

روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی - تفسیری است و بررسی و تبیین ویژگی‌های بینشی و گرایشی حضرت موسی (ع) در قرآن کریم به این روش‌ها صورت می‌گیرد. تحقیق توصیفی به معنای توصیف دقیق، منظم و عینی پدیده‌ها، شرایط یا وضعیت‌های موجود است که بدون دست‌کاری یا تغییر متغیرها، ویژگی‌ها و ابعاد موضوع مورد مطالعه را شناسایی و گزارش می‌کند (رمضان‌پور، ۱۴۰۴/۰۴/۰۳). این روش به پژوهشگر امکان می‌دهد تا وضعیت کنونی یک پدیده را به صورت جامع و دقیق تشریح کند و اطلاعات پایه‌ای لازم را برای فهم عمیق‌تر موضوع فراهم آورد. روش تحلیلی به بررسی روابط، علل و پیامدهای پدیده‌ها می‌پردازد و با تحلیل دقیق داده‌ها، به کشف معانی و دلالت‌های پنهان در متن با پدیده مورد نظر کمک می‌کند. این روش معمولاً در کنار روش توصیفی به کار می‌رود تا علاوه بر توصیف، بتوان به تبیین و تحلیل عمیق‌تر موضوع پرداخت؛ اما روش تفسیری در پژوهش‌هایی استفاده می‌شود که برای استخراج داده‌های مورد نیاز برای پژوهش و حل مسئله مورد نظر، به کشف مراد صاحب متن از مسئله و موضوع مورد بحث نیاز است (در پژوهش حاضر متن ما قرآن و مآئن خداوند متعال است) و سپس به کشف روابط داده‌ها و جمع‌بندی دلالتی آنها برای بهره‌گیری از آنها در حل پرسش‌های فرعی بدنه بحث اقدام می‌کنیم. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش پیش گفته، با نگاهی جامع و عمیق به ویژگی‌های بینشی و گرایشی رهبری الهی حضرت موسی (ع) در قرآن می‌کوشد اصل این ویژگی‌ها و نقش آنها را در هدایت و رهبری موفق ایشان به صورت مستند تبیین کند؛ بنابراین برای حل مسئله، مباحث را در سه محور ویژگی‌های بینشی، ویژگی‌های گرایشی و ویژگی‌های بینشی - گرایشی رهبری حضرت موسی (ع) در قرآن بررسی می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

وجود انسان از ابعاد و ساحات مختلفی تشکیل شده است: جسم و روح. بعد نفسانی یا روحانی انسان، حقیقتی است که خودش دارای سه ساحت است: ۱. ساحت معرفتی، شناختی یا بینشی؛ ۲. ساحت احساسی، عاطفی یا گرایشی؛ ۳. ساحت فطری، رفتاری یا کرداری (رضوانی و شریفی، ۱۳۹۸، ص ۲۱).

انسان دارای دو ویژگی بنیادین است: اول ادراک و دوم اراده. در حوزه ادراک، علم و شناخت نقش دارند که به آن «بینش» گفته می‌شود و در حوزه اراده نیز میل، رغبت و انگیزش مؤثرند که به آن «گرایش» اطلاق می‌گردد. این دو عامل اساسی، یعنی بینش و گرایش، زمینه‌ساز پیدایش رفتارهای انسانی‌اند. بنابراین، شناخت به‌تنهایی قادر به ایجاد رفتار نیست؛ چراکه ممکن است فردی بداند رفتاری مفید است، اما برخلاف آن عمل کند. به این ترتیب، رفتارها تنها معلول ادراک و شناخت نیستند؛ بلکه نیروی دیگری به‌نام انگیزش و هیجانات، که ناشی از احساسات و عواطف است نیز در شکل‌گیری رفتارها مؤثر است (جلالی، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

۱-۱. ویژگی‌های بینشی

ویژگی‌های بینشی به مجموعه توانایی‌های فکری، تحلیلی و درک عمیق محیط و موقعیت اشاره دارد که رهبر را قادر می‌سازد تا تصمیمات مؤثر و راهبردی اتخاذ کند. در منابع اسلامی و مدیریت اسلامی، بینش عاملی کلیدی برای تعالی روحی و کمال معنوی انسان شمرده می‌شود که رهبر را قادر می‌سازد تا در مسیر هدایت جامعه به سوی سعادت گام بردارد.

۱-۲. ویژگی‌های گرایشی

در نفس انسان چند گرایش اصلی وجود دارد که منشأ اصلی فعالیت‌های او محسوب می‌شوند و به «غرایز اصلی» معروف‌اند. از این غرایز اصلی، سایر گرایش‌ها و تمایلات انسانی، که از نظر کمی بسیار و از جهت کیفی پیچیده‌اند و منشأ رفتارهای متنوع می‌شوند، سرچشمه می‌گیرند. سه غریزه اصلی انسان عبارت‌اند از:

۱. **حب بقا:** یعنی تمایل انسان به ماندگاری و زندگی پایدار. این غریزه منشأ سلسله‌ای از تلاش‌ها و فعالیت‌های انسان است. حب بقا که نخستین غریزه اصلی انسان است، تحت تأثیر «علم و معرفت» در دو شکل متفاوت بروز می‌یابد و به دو نوع کاملاً متمایز از فعالیت‌های انسانی منجر می‌شود. میزان علم و دانش افراد متفاوت است و داده‌ها و اطلاعات متنوعی در ذهن انسان شکل می‌گیرد که سبب تنوع و اختلاف رفتارهای ظاهری می‌شود.

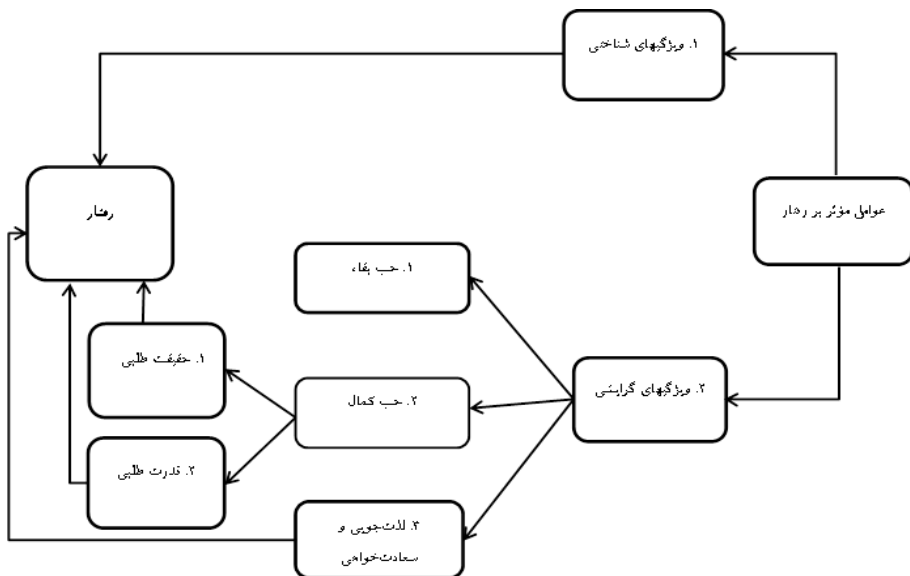
۲. **حب کمال:** دومین غریزه اصلی انسان است که علاوه بر خواست بقا و عمر طولانی، تمایل به رشد و تکامل دارد. این کمال‌خواهی در دو شاخه اصلی «تکامل علمی» و «تکامل قدرت» تبلور می‌یابد. بنابراین، «حقیقت‌جویی» و «قدرت‌طلبی» دو میل مهم‌اند که شاخه‌های اصلی میل اساسی‌تر «کمال‌خواهی» انسان شمرده می‌شوند.

۳. **لذت‌جویی و سعادت‌طلبی:** سومین غریزه اساسی انسان است که علاوه بر بقا و کمال، میل به لذت و شادی دارد و می‌خواهد زندگی خود را با خوشی و رضایت سپری کند.

این سه غریزه، که همگی از ریشه «حب نفس» نشئت می‌گیرند، هر یک به‌منزله تنه‌ای هستند که شاخه‌ها و فروع متعددی از آن رشد می‌کنند و تحت تأثیر عوامل مختلف، منشأ فعالیت‌ها و رفتارهای گوناگون انسانی می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵-۱۸۷).

شناخت دقیق این ویژگی‌های گرایشی در انسان، به‌ویژه در رهبران الهی مانند حضرت موسی علیه السلام، می‌تواند به درک بهتر چگونگی شکل‌گیری رفتارها و تصمیم‌گیری‌های آنان کمک کند و چهارچوبی علمی برای تحلیل رهبری از منظر قرآن فراهم آورد. نمودار شماره ۱ عوامل مؤثر بر رفتار انسان را تبیین می‌کند.

نمودار ۱. عوامل مؤثر بر رفتار انسان



در ادبیات رفتار سازمانی، نقش گرایش‌ها به‌عنوان عوامل مؤثر بر رفتار انسان به‌طور گسترده مورد توجه قرار گرفته است. گرایش‌های مختلفی که در این حوزه شناسایی شده‌اند، به شرح زیر قابل دسته‌بندی و تحلیل‌اند:

۱. گرایش به بقا یا حیات: این گرایش شامل نیازهای اساسی، مانند تأمین معاش، تغذیه، فراهم بودن محیط قابل زیست، تنظیم نظم خواب و بیداری، رهایی از فشارهای روانی (تنیدگی)، حفظ سلامت، اجتناب از خطر و دفاع از خود و گروه است.

۲. گرایش به تعلق: این گرایش بیانگر نیاز به دلبستگی، مراقبت، حفاظت، شناسایی، قابلیت ارتباط با دیگران، خوش‌مشربی و مراوده‌های اجتماعی است.

۳. گرایش به لذت: شامل جست‌وجوی راحتی، نیازهای جنسی، مصرف غذا و نوشیدنی‌های خوشمزه، ورزش و استراحت، تجربه تازگی، تفریح و زیبایی می‌شود.

۴. گرایش به کسب اطلاعات: این گرایش مرتبط با تحریک حواس، هدایت‌ها، محرک‌ها، نشانه‌ها، بازخورد، دانش و شناخت است.

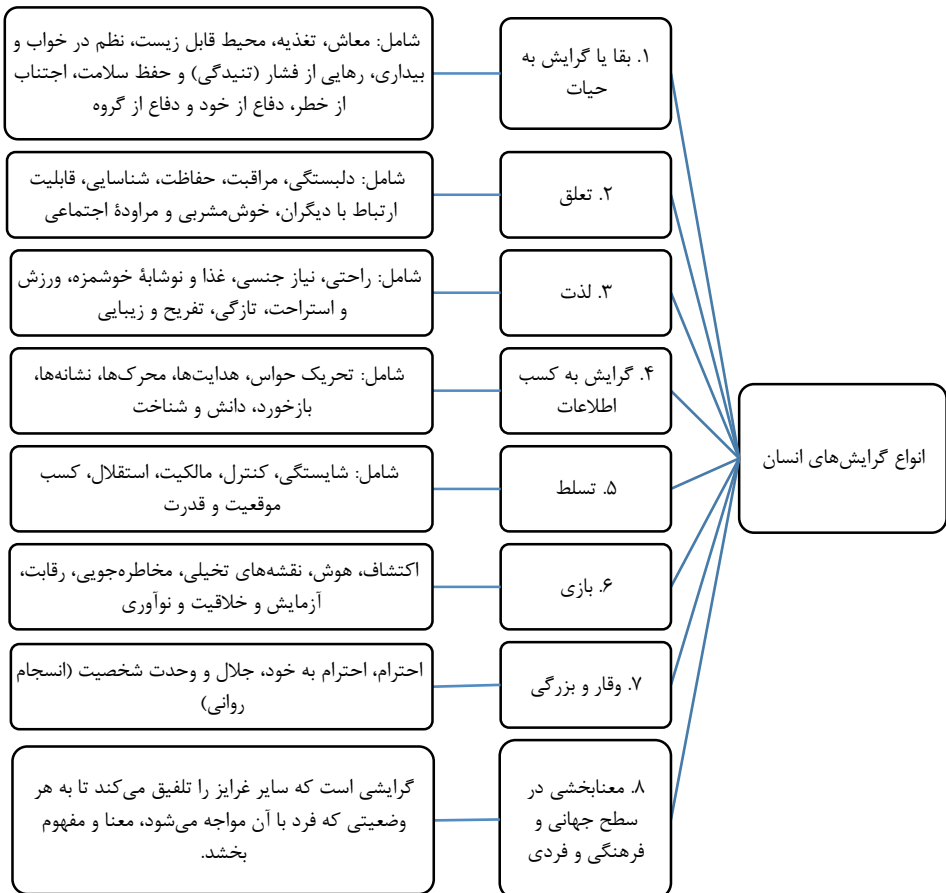
۵. گرایش به تسلط: شامل شایستگی، کنترل، مالکیت، استقلال، کسب موقعیت و قدرت است.

۶. گرایش به بازی: این گرایش شامل اکتشاف، هوش، نقشه‌های تخیلی، مخاطره‌جویی، رقابت، آزمایش، و خلاقیت و نوآوری است.

۷. گرایش به وقار و بزرگی: مرتبط با احترام به خود و دیگران، جلال و وحدت شخصیت (انسجام روانی) است.

۸. **گرایش به معنا بخشی:** این گرایش در سطح فردی، فرهنگی و جهانی عمل می‌کند و نقش تلفیق‌کننده سایر غرایز را دارد تا به هر وضعیت و تجربه‌ای که فرد با آن مواجه می‌شود، معنا و مفهوم بخشد (رضائیان، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷). نمودار شماره ۲ انواع گرایش‌ها را به صورت تصویری نمایش می‌دهد و نشان‌دهنده تنوع و گستردگی این عوامل در شکل‌دهی به رفتارهای انسانی است. شناخت دقیق و تحلیل این گرایش‌ها در رفتارهای سازمانی و رهبری، به‌ویژه در چهارچوب رهبری الهی و قرآنی مانند حضرت موسی علیه السلام می‌تواند به درک عمیق‌تر از ماهیت تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهای رهبران کمک کند و زمینه‌ساز توسعه نظریه‌های رهبری متکی بر منابع دینی شود. نمودار شماره ۲ انواع گرایش‌ها را نشان می‌دهد.

نمودار ۲. انواع گرایش‌های انسان



پس از مفهوم‌شناسی و تبیین مبانی روش‌شناختی پژوهش، اکنون به تبیین ویژگی‌های این رهبر الهی در سه عرصه متمایز و درعین حال مرتبط می‌پردازیم: ویژگی‌های بینشی که به نگرش و شناخت عمیق ایشان از حقایق هستی و

مسیر هدایت مربوط است؛ ویژگی‌های گرایشی که تمایلات درونی، عواطف و اراده مصمم آن حضرت را نمایان می‌سازد؛ و در نهایت، ویژگی‌های بینشی - گرایشی که ترکیبی از معرفت الهی و انگیزش در جهت تحقق رسالت الهی را نشان می‌دهد. واکاوی این سه ساحت از شخصیت حضرت موسی (ع)، الگویی یکپارچه از رهبری الهی را پیش روی می‌نهد و می‌تواند چراغی فراراه سیاست‌گذاران و رهبران جوامع معاصر باشد.

۲. ویژگی‌های بینشی رهبری الهی حضرت موسی (ع) در قرآن

این تحقیق نشان می‌دهد که ویژگی‌های شناختی و بینشی حضرت موسی (ع) در قرآن شامل سه محور اصلی است: نخست، علم‌آموزی مستمر و جست‌وجوی دانش که زمینه‌ساز درک عمیق و حکمت الهی در تصمیم‌گیری‌های ایشان بوده است؛ دوم، بهره‌مندی از حکمت الهی که در آیات متعدد به‌عنوان سرچشمه تدبیر و راهنمایی در مواجهه با چالش‌ها به آن اشاره شده است؛ و سوم، باور قلبی و عمیق به نصرت و حمایت خداوند که موجب استقامت و اعتماد به نفس حضرت موسی (ع) در مسیر رهبری و هدایت مردم شده است. این سه ویژگی شناختی و بینشی، بنیان اصلی موفقیت رهبری ایشان را شکل داده و الگویی کامل و الهام‌بخش برای رهبران معاصر فراهم آورده است.

۲-۱. علم‌آموزی

شناخت و معرفت، پایه و اساس رفتار شایسته و اخلاقی انسان است. به همین دلیل، انبیای الهی نه تنها خود به‌دنبال کسب علم و دانش بودند، بلکه در تربیت پیروان خود نیز ابتدا بر انتقال معرفت‌های لازم تأکید داشتند. اهمیت علم‌آموزی و کسب شناخت از آن جهت است که انسان با بهره‌مندی از علم می‌تواند به صفات برجسته انسانی، مانند شرافت نفس، بردباری، گذشت و حسن خلق دست یابد. امیر مؤمنان علی (ع) رابطه میان علم و صفات انسانی را چنین بیان می‌کنند: «الحُكْمَاءُ أَشْرَفُ النَّاسِ أَنْفُساً وَ أَكْثَرُهُمْ صَبْرًا وَ أَسْرَعُهُمْ عَفْوَاً وَ أَوْسَعُهُمْ اخْلَاقاً» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۲۰)؛ یعنی حکیمان در میان مردم شریف‌ترین، بردبارترین، بخشنده‌ترین و خوش‌خلق‌ترین افرادند. همچنین ایشان می‌فرمایند: «کمال العلمِ الحِلْمُ»؛ کمال دانش، بردباری است.

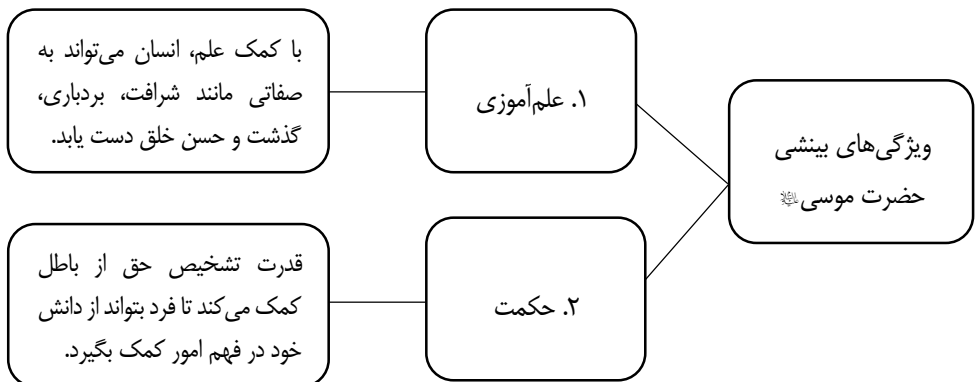
قرآن کریم نیز نقش معرفت و شناخت را در شکل‌گیری ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی انسان به‌زیبایی تبیین می‌کند. در جریان داستان حضرت موسی و حضرت خضر (ع) می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّا عِلْمًا تَرَشَّدُوا قَالَ إِنْكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» (کهف: ۶۵-۶۸)؛ موسی به او گفت: آیا اجازه می‌دهی که تو را پیروی کنم تا از آنچه به تو آموخته‌اند، مایه رشد به من بیاموزی؟ گفت: تو هرگز نمی‌توانی با من صبر کنی و چگونه می‌توانی بر چیزی که به آن احاطه نداری، صبر کنی؟ در این آیات، علت اعتراض حضرت موسی (ع) به حضرت خضر (ع) عدم آگاهی و شناخت کافی از حکمت کارهای خضر بیان شده است. خداوند متعال برای آنکه حضرت موسی (ع) بتواند رسالت عظیم هدایت مردم از ظلمت به نور را به‌خوبی به انجام رساند، علم، حکمت و معجزه را به او عنایت فرموده است. این

علم‌آموزی و بهره‌مندی از حکمت الهی، از مهم‌ترین ویژگی‌های شناختی و بینشی حضرت موسی علیه السلام به‌شمار می‌آید که نقش اساسی در موفقیت رهبری ایشان داشته است.

۲-۲. حکمت

معرفت و دانش به‌تنهایی برای تشخیص راه درست کافی نیست؛ بلکه باید قدرت تمییز حق از باطل نیز در فرد وجود داشته باشد تا بتواند از دانش خود در فهم و تحلیل امور بهره‌مند شود. قرآن کریم به این دو ویژگی هم‌زمان اشاره می‌کند: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۲۲)؛ و هنگامی که یوسف به سن کمال رسید، حکمت و دانش به او عطا کردیم و ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم. در این آیه، «حکم» به‌تعبیر برخی مفسران، به‌معنای عقل، فهم و قدرت داوری صحیح آمده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۴۰). «حکمت» توانایی درک، فهم و تحلیل مسائل است و ازهمین‌رو در کنار علم قرار گرفته است؛ چراکه علم به‌تنهایی برای تشخیص امور کافی نیست و تنها زمانی مفید و کارآمد است که همراه با قدرت تمییز و تشخیص باشد. برخی مفسران حکم را به‌معنای «قول فصل» و «حق مطلب» در هر موضوع و همچنین به‌معنای رفع شبهه و تردید در مسائلی که محل اختلاف است، دانسته‌اند. این معنا اقتضا می‌کند که دارنده حکمت در تمامی معارف انسانی، چه دربارهٔ مبدأ، معاد، اخلاق یا شریعت و آداب مربوط به جامعهٔ بشری، دارای رأیی صائب و قطعی باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۵۹). بدین ترتیب، حکمت به‌عنوان ویژگی شناختی - بینشی، مکمل علم است و نقش مهمی در توانمندسازی رهبر الهی مانند حضرت موسی علیه السلام در تشخیص درست مسیر هدایت و تصمیم‌گیری‌های حکیمانه ایفا می‌کند. نمودار شماره ۳ ویژگی‌های بینشی حضرت موسی علیه السلام را از منظر آیات قرآن نشان می‌دهد.

نمودار ۳. ویژگی‌های بینشی حضرت موسی علیه السلام



۳. ویژگی‌های گرایش رهبری الهی حضرت موسی (ع) در قرآن

گرایش‌ها و تمایلات متنوعی در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است که هر یک نقش مهمی در شکل‌گیری شخصیت و مسیر زندگی فرد ایفا می‌کنند. شناخت دقیق این گرایش‌ها و بهره‌گیری صحیح از آنها زمینه‌ساز شکوفایی استعدادهای درونی و حرکت به سوی کمال و قرب الهی خواهد بود. در این راستا، بررسی ویژگی‌های گرایش انبیای الهی، به‌ویژه حضرت موسی (ع)، که یکی از برجسته‌ترین پیامبران در قرآن کریم است، می‌تواند الگوی ارزشمندی برای فهم بهتر این ظرفیت‌های درونی فراهم آورد. در ادامه، برخی از گرایش‌های برجسته حضرت موسی (ع) در قرآن تحلیل می‌شود.

۳-۱. محبت به خداوند

محور و جوهرهٔ دین، ایمان و محبت به خداوند است. ایمان و محبت به خداوند انسان را به محبوب حقیقی پیوند می‌دهد و وی را در مسیر الهی به حرکت وامی‌دارد. محبت به خدا یکی از گرایش‌های بنیادین انسان است که نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری رفتار و کردار وی دارد. از آثار بارز محبت الهی می‌توان به مواردی چون اطاعت و تبعیت از فرمان خدا، پرهیز از گناه، توبی و تبری، ترجیح دادن خداوند بر سایر محبوب‌ها، ذکر و یاد مستمر خدا، نماز شب و مناجات، احسان و نیکوکاری، جهاد و شهادت، ترک هواپرستی، صبر و تحمل در برابر سختی‌ها، اخلاص، صدق و راستی، خودسازی و تزکیهٔ نفس، انفاق و استغفار، و اهتمام به نماز اشاره کرد.

تعبیرات خالصانهٔ موسی (ع) هنگام دریافت مأموریت، نشانه‌ای از عشق و ایمان او به خداست؛ زیرا با اطمینان، هرچه در دل دارد، عرضه می‌کند و تنها از خدا یاری می‌خواهد. درخواست‌های او یک گفت‌وگوی عاشقانه و مؤمنانه با پروردگار است که از محبتی عمیق به ذات او حکایت دارد (طه: ۲۴-۲۸). در برخی روایات، دین به معنای محبت تبیین شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «وَهَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ، وَقَالَ: يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ، وَهَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۹۵). آیا دین چیزی جز محبت است؟ خداوند می‌فرماید: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد». همچنین در روایات به راه‌های کسب محبت الهی اشاره شده است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ نَجِيهَ مُوسَى يَا مُوسَى أَجِبْنِي وَحِبِّنِي إِلَى خَلْقِي فَقَالَ يَا رَبَّ اأَنَا أَجِيبُكَ فَكَيْفَ أَحْبَبْتُكَ إِلَى خَلْقِكَ؟ قَالَ أَذْكَرُ لَهُمْ نَعْمَائِي عَلَيْهِمْ وَبَلَائِي عِنْدَهُمْ فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ إِذْ لَا يَعْرِفُونَ مِنِّي إِلَّا كُلَّ خَيْرٍ» (روام بن ابی فراس، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۹۶). خداوند به موسی (ع) وحی کرد: «مرا دوست بدار و محبوب بندگانم گردان». موسی عرض کرد: «پروردگارا! من تو را بیش از همه دوست دارم؛ اما چگونه محبت تو را در دل‌های بندگان ایجاد کنم؟» خداوند فرمود: «نعمت‌ها و بلاها و امتحاناتم را به آنان یادآور شو؛ زیرا آنان جز خوبی از من نمی‌شناسند و به یاد نمی‌آورند. این آموزه‌ها بیانگر آن است که محبت به خداوند،

نه تنها سرچشمه ایمان و عمل صالح است، بلکه مسیر رسیدن به قرب الهی و کمال انسانی را هموار می‌سازد و از مهم‌ترین گرایش‌های درونی انسان به‌شمار می‌رود. شناخت و تعمیق این محبت، زمینه‌ساز رشد معنوی و تحقق اهداف دین است.

۳-۲. عدم دلبستگی به دنیا

عدم دلبستگی رهبر به دنیا یکی از اصول بنیادین در رهبری موفق و اثربخش جامعه است. رهبری که گرفتار تعلقات دنیوی و مطامع شخصی نباشد، می‌تواند با نگاه بلندمدت و جامع‌نگر به اداره امور بپردازد و تصمیم‌هایی عادلانه و حکیمانه اتخاذ کند. این ویژگی مانع از انحراف رهبر به‌سوی منافع زودگذر و مادی می‌شود و زمینه‌ساز تمرکز بر اهداف کلان، عدالت اجتماعی و رشد معنوی جامعه است. در واقع «عدم دلبستگی به دنیا» رهبری را از فساد، تبعیض و خودمحوری دور می‌سازد و موجب می‌شود که او در مسیر خدمت به مردم و تحقق ارزش‌های اخلاقی و انسانی گام بردارد.

از منظر قرآن کریم، دنیا عرصه‌ای گذرا و فریبنده است که نباید قلب انسان و به‌ویژه رهبران جامعه را به خود مشغول کند. قرآن زندگی دنیوی را متاعی زودگذر و محدود معرفی می‌کند و هشدار می‌دهد که آرزوهای مادی و تعلقات دنیایی می‌توانند انسان را از مسیر حق منحرف سازند (لقمان: ۳۳؛ حدید: ۲۰؛ آل عمران: ۱۸۵ و ۱۹۶؛ انعام: ۷۰؛ جاثیه: ۳۵). در این چهارچوب، رهبران الهی باید به‌گونه‌ای تربیت شوند که دل‌هایشان از زنجیرهای هوا و هوس آزاد باشد و تنها به خداوند متکی باشند.

سیره حضرت موسی علیه السلام نمونه‌ای بارز از این ویژگی است. آن حضرت پس از مبعوث شدن به نبوت و رسالت وارد وادی مقدسی شد که در آن باید از تمامی تعلقات دنیوی، چه در ظاهر مانند کفش و چه در باطن، دل بکند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۶۵-۶۶). قرآن کریم این حقیقت را این‌گونه بازگو می‌کند: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى» (طه: ۱۲)؛ به‌یقین این منم پروردگار تو؛ پس کفش خود را از پایت بیفکن؛ زیرا تو در وادی مقدس طوی هستی. این رهایی از دنیا، زمینه‌ساز تمرکز کامل ایشان بر رسالت الهی و توانمندی در مواجهه با چالش‌های بزرگ بود. حضرت موسی علیه السلام با دوری از دلبستگی‌های مادی توانست مأموریت خطیر هدایت فرعون و قومش را با صبر، حکمت و توکل به خداوند به‌انجام رساند و الگویی بی‌نظیر برای رهبران الهی به‌جای گذارد.

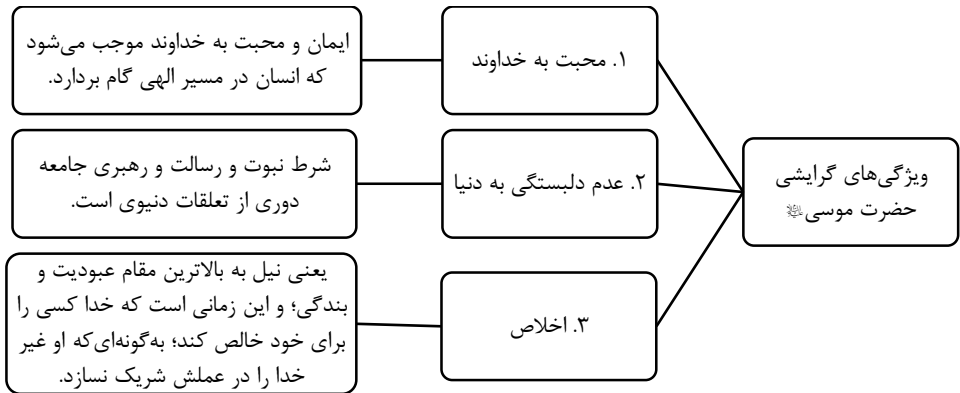
عدم دلبستگی به دنیا به‌عنوان یکی از ویژگی‌های گرایشی کلیدی در رهبری، موجب می‌شود که رهبران با تمرکز بر اهداف الهی و معنوی، از انحرافات ناشی از تعلقات مادی دوری کنند و مسیر هدایت جامعه را با استقامت، عدالت و صداقت طی نمایند. این ویژگی در قرآن و سیره حضرت موسی علیه السلام به‌عنوان شرطی اساسی برای تحقق رهبری موفق و اثرگذار مورد تأکید قرار گرفته است.

۳-۳. اخلاص داشتن

اخلاص به معنای انجام عمل صرفاً برای خداوند و پاک بودن نیت از هر گونه انگیزه غیرالهی است (رفیق، ۱۹۹۹م، ص ۲۶). در قرآن کریم، واژگان مشتق از اخلاص به انجام عبادات و طاعات تنها برای خدا، دل بریدن از غیر او، عدم درخواست پاداش از غیر خدا و نفی شرک و ریا اشاره دارند. اخلاص، از آنجاکه به معنای انجام عمل فقط برای خداست، با شرک و ریا که به معنای انجام عمل برای غیر خداست، ناسازگار و جمع‌ناشدنی است. آیاتی که به نفی شرک و ریا پرداخته‌اند، به طور ضمنی بر اهمیت اخلاص تأکید دارند. در روایات نیز اخلاص یکی از اسرار الهی شمرده شده است که خداوند آن را در قلب بنده مؤمن قرار می‌دهد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۱).

«مُخْلِص» به کسی گفته می‌شود که خداوند او را برای خود خالص کرده است و هیچ شریکی در او و اعمالش وجود ندارد؛ این مقام، بالاترین مرتبه عبودیت و بندگی است. اخلاص به عنوان یکی از ویژگی‌های گرایشی در رهبران الهی، نقش محوری در هدایت صحیح و مؤثر جامعه ایفا می‌کند. رهبری بدون اخلاص ممکن است به انحراف از مسیر حق و خدمت به منافع شخصی یا گروهی منجر شود. در قرآن کریم تأکید فراوانی بر پاک بودن نیت و انجام عمل صرفاً برای خداوند شده است؛ چراکه این ویژگی زمینه‌ساز صداقت، استقامت و عدالت در رهبران است. اخلاص موجب می‌شود که رهبر در مواجهه با سختی‌ها و آزمون‌ها، از مسیر الهی منحرف نشود و بتواند به بهترین شکل مأموریت خود را در راه اصلاح و هدایت جامعه به انجام رساند.

خداوند حضرت موسی (ع) را به واسطه ویژگی‌های باطنی و کرامات ظاهری، برای خود خالص کرده بود. زندگی موسی سرشار از ابتلائات و آزمون‌های الهی بود: ابتدا از مادر و خانواده جدا شد و تحت سرپرستی فرعون قرار گرفت؛ سپس در پی یاری مظلومی برآمد؛ اما ناخواسته فرد متجاوز را به قتل رساند و از بیم مجازات فرار کرد؛ سال‌ها به شبانی پرداخت و در مسیر بازگشت به وطن، نور الهی را از کوه طور از پشت شجره مشاهده کرد و مأمور به ابلاغ رسالت شد. خداوند به او فرمان داد تا فرعون طغیانگر و قومش را که به متاع دنیوی گرایش داشتند و بنی اسرائیل را با ظلم و ستم به استضعاف کشانده بودند، انذار کند. با آنکه موسی (ع) سال‌ها در قصر فرعون - یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان زمین - رشد یافته بود، رفاه و اشرافیت نتوانست او را از یاری مستضعفان و کمک به رهایی آنان از شرایط سخت بازدارد. او به فرمان الهی بنی اسرائیل را از ظلم و ستم فرعونیان رهانید. قرآن کریم این ویژگی گرایشی موسی (ع) را این گونه توصیف می‌کند: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۱)؛ و در این کتاب، موسی را یاد کن که او فردی مخلص و فرستاده‌ای پیامبر بود. نمودار شماره ۴ ویژگی‌های گرایشی حضرت موسی (ع) را نشان می‌دهد.



۴. ویژگی‌های بینشی - گرایشی رهبری الهی حضرت موسی (ع) در قرآن

۴-۱. باور قلبی به نصرت الهی

معرفت عمیق به خداوند و باور به حضور و نظارت دائم او در همهٔ صحنه‌ها موجب می‌شود که انسان در مواجهه با بحران‌ها و شرایط دشوار، آرامش خود را حفظ کند و از اتخاذ تصمیم‌های عجولانه و نادرست بپرهیزد. این آرامش و اطمینان درونی زمینه‌ساز تسلط کامل بر امور و مدیریت هوشمندانهٔ شرایط مطابق با ارادهٔ الهی است. حضرت موسی (ع) با باور راسخ و یقینی به خداوند، نصرت و یاری الهی را امری قطعی و حتمی می‌دانست. از همین رو هنگامی که به رود نیل رسید و لشکر دشمن به سرعت به بنی‌اسرائیل نزدیک می‌شد، مردم دچار نگرانی و اضطراب شدند و گفتند: «دشمن دارد به ما می‌رسد و گرفتار خواهیم شد». در این لحظه، حضرت موسی (ع) با اطمینان پاسخ داد: «حاشا! پروردگار من با من است و به زودی مرا هدایت خواهد کرد»؛ سپس به او وحی شد که با عصایش به دریا بزند؛ آن‌گاه دریا شکافته شد و بنی‌اسرائیل توانستند به سلامت از آن عبور کنند. این نمونهٔ بارز، نشان‌دهندهٔ نقش باور قلبی به نصرت الهی در حفظ آرامش، اعتماد به نفس و موفقیت رهبر الهی در مواجهه با بحران‌هاست.

۴-۲. خوش‌گمانی به خداوند

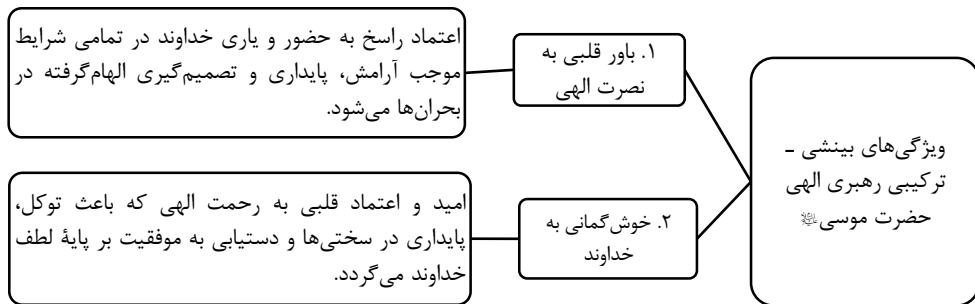
خوش‌گمانی به خداوند به عنوان یکی از اصول بنیادین ایمان، نقش مهمی در حفظ تعادل روانی و معنوی انسان دارد. این ویژگی، انسان را از ناامیدی و یأس دور و او را به تلاش مستمر و امیدواری به رحمت الهی ترغیب می‌کند. بررسی نمونه‌های قرآنی و روایی، به‌ویژه زندگی حضرت موسی (ع)، نشان می‌دهد که خوش‌گمانی به خداوند زمینه‌ساز توکل واقعی و موفقیت در مسیر بندگی است. خوش‌گمانی به خداوند به معنای امیدواری به رحمت و لطف الهی است؛ درحالی‌که بدگمانی به خداوند به معنای ناامیدی از رحمت اوست. انسان مؤمن باید ضمن بیم از عذاب الهی، هرگز از رحمت خدا مأیوس نشود. او موظف است که به وظایف خود عمل کند؛ نیت خود را خالص نگه دارد؛ از گناهانش بترسد و در عین حال به عفو و بخشش پروردگار امیدوار باشد. این تعادل میان ترس و امید، از ارکان اساسی زندگی

معنوی است.

قرآن کریم بدگمانی به خدا را یکی از ویژگی‌های بارز مشرکان و منافقان معرفی می‌کند: «وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (احزاب: ۶۲)؛ خداوند مردان و زنان منافق و مشرک را عذاب می‌کند؛ کسانی که به خدا بدگمان‌اند و به همین سبب در حصار بدبینی گرفتار شده‌اند، غضب و لعنت خدا بر آنان باد و جهنم جایگاه نهایی آنهاست. امام رضا (ع) نیز می‌فرماید: «حسن الظن بالله، فإن الله عزوجل يقول: أنا عند ظن عبدي المؤمن به، إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۲)؛ به خداوند خوش‌گمان باش؛ زیرا خداوند می‌فرماید: من نزد گمان بنده مؤمنم هستم؛ اگر خوش‌گمان باشی، به‌خوبی با او رفتار می‌کنم و اگر بدگمان باشی، به‌بدی رفتار خواهم کرد.

خوش‌گمانی حضرت موسی (ع) در قرآن کریم به‌وضوح به‌تصویر کشیده شده است. پس از آنکه حضرت موسی (ع) یکی از فرعونیان را به کام مرگ فرستاد، با ترس و نگرانی از شهر بیرون رفت و به درگاه خداوند چنین عرضه داشت: «رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (قصص: ۲۱). او در شرایط دشوار با توکل به خدا، پس از آنکه به گوسفندان حضرت شعیب (ع) آب داد، به‌سوی سایه برگشت و گفت: «فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص: ۲۴)؛ پروردگارا! من به هر چیزی که از سوی تو نازل شود، نیازمندم. این نمونه‌ای بارز از خوش‌گمانی و توکل حضرت موسی (ع) است که موجب شد نیازهای مادی و معنوی او، شامل همسر، مال، شغل و امنیت تأمین شود. نمودار شماره ۵ ویژگی‌های بینشی - گرایشی حضرت موسی (ع) را از منظر آیات قرآن نشان می‌دهد.

نمودار ۵. ویژگی‌های بینشی - گرایشی رهبری الهی حضرت موسی (ع)



نتیجه‌گیری

تربیت رهبران کارآمد و شایسته در حوزه مدیریت، از جمله ضرورت‌های اساسی هر جامعه برای مواجهه با چالش‌های پیچیده و تحقق توسعه پایدار است. قرآن کریم به‌عنوان منبعی جامع و الهام‌بخش، الگوهای متعددی از رهبری را ارائه می‌دهد که بررسی ویژگی‌های بینشی و گرایشی پیامبران، به‌ویژه حضرت موسی (ع)، می‌تواند چهارچوبی علمی و عملی

برای تربیت رهبران در جامعه اسلامی فراهم آورد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که موفقیت و اثربخشی رهبری حضرت موسی علیه السلام برخاسته از ترکیب متعادل ایمان، عقلانیت و گرایش‌های الهی است. در ساحت بینشی، عناصری چون علم‌آموزی، حکمت و درک ژرف از سنت‌های الهی، بنیان معرفتی رهبری ایشان را شکل می‌دهد و زمینه تصمیم‌گیری‌های درست و هدایتگر را فراهم می‌سازد. در ساحت گرایشی، عواملی چون محبت به خداوند، اخلاص و دوری از دلبستگی‌های دنیوی، نشانگر روحیه الهی و اراده استوار ایشان در انجام رسالت الهی است؛ و در نهایت، در ساحت بینشی - گرایشی، مؤلفه‌هایی چون باور قلبی به نصرت الهی و خوش‌گمانی به خداوند، وحدتی میان معرفت و ایمان درونی پدید می‌آورد که سرچشمه آرامش، امید و پایداری در برابر چالش‌هاست. این ویژگی‌ها، نه تنها موجب تقویت اعتماد و اقتدار رهبر می‌شوند، بلکه مسیر تحقق رهبری متعالی و الهی را در جامعه هموار می‌سازند.

با این حال، محدودیت‌های این پژوهش در تحلیل صرفاً متون قرآنی و عدم بررسی تطبیقی با سایر منابع دینی و تاریخی، فرصت‌هایی برای تحقیقات بعدی فراهم می‌آورد. پیشنهاد می‌شود که مطالعات آینده به تحلیل جامع‌تر و چندجانبه ویژگی‌های رهبری پیامبران بپردازند و نقش این ویژگی‌ها را در شرایط معاصر مدیریت و رهبری بررسی کنند. در نهایت، بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی و الگوهای پیامبران، به‌ویژه حضرت موسی علیه السلام، می‌تواند مبنای مستحکمی برای توسعه رهبری متعالی در جوامع اسلامی بوده و راهگشای تربیت رهبرانی هوشمند، اخلاق‌مدار و توانمند در مواجهه با چالش‌های فردی و اجتماعی باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- باقری، مصباح‌الهدی و کاظمی نجف‌آبادی، محمدرضا (۱۳۹۲). تبیین الگوی رهبری قوم بنی‌اسرائیل به‌دست حضرت موسی (ع)؛ پژوهشی قرآنی. اندیشه مدیریت راهبردی، ۷(۲)، ۱۵۷-۱۸۸.
- بیدکی، زهرا؛ دادجو، یدالله؛ حاجیه‌عباس و علم‌الهدی، علی (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل چهار ویژگی رهبری اصیل در قرآن بر اساس دلالت‌های داستان حضرت موسی (ع). مدیریت در دانشگاه اسلامی، ۱۰(۲)، ۴۳-۶۶.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد (۱۴۰۱ق). غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق/تصحیح: سیدمهدی رجائی. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- جلالی، حسین (۱۳۸۰). درآمدی بر بحث بینش، گرایش، کنش و آثار متقابل آنها. معرفت، ۱۰(۵۰)، ۴۵-۵۵.
- رضائیان، علی (۱۳۸۴). مبانی مدیریت رفتار سازمانی. تهران: سمت.
- رضوانی، علی و شریفی، احمدحسین (۱۳۹۸). قرآن و ارزش‌های اخلاقی ناظر به ساحت‌های سه‌گانه وجودی انسان. معرفت/اخلاقی، ۱۰(۲)، ۱۹-۳۴.
- رفیق، العجم (۱۹۹۹م). موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- رمضان‌پور، امیر (۱۴۰۴/۰۴/۰۳). تحقیق توصیفی - پیمایشی (Descriptive Survey Research). سیولیکا. قابل‌بازایی از: <https://civilica.com/note/12811>
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گروهی از نویسندگان (۱۳۸۷). مجموعه مقالات مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، تهران: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار/الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدزاده، محمدرضا (۱۳۹۵). بررسی رهبری/استراتژیک در قرآن کریم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشته مدیریت، گرایش مدیریت منابع انسانی. تهران: دانشگاه تهران. قابل‌بازایی از: <https://ganj.irandoc.ac.ir>
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). انسان‌سازی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نوری، حسین‌بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. تحقیق/تصحیح: مؤسسه آل‌البیت (ع). قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- ورام‌بن‌ابی‌فراس، مسعودبن عیسی (۱۳۶۹). مجموعه ورام، آداب و اخلاق در اسلام / ترجمه تنبیه الخواطر. ترجمه محمدرضا عطایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- Robbins, S. P. & Judge, T. A. (2009). *Organizational Behavior* (13th ed.). Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Rhetorical Consequences of Non-Reflection of the "Addressee Kāf" in Demonstrative Pronouns (Asmā' al-Ishāra) in Quranic Exegesis and Translations

Hamid Naderi Ghahfarokhi  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahrekord State University, Chaharmahal and Bakhtiari, Iran
Hamid.naderi@sku.ac.ir

Received: 2026/05/14 - **Accepted:** 2026/06/05

Abstract

The rule of "non-translation of the addressee kāf in demonstrative pronouns" (asmā' al-ishāra) is among the established principles in Quran translation. The practice of exegetes likewise indicates that they do not consider themselves bound to reflect the signification of this kāf. This is while the rhetorical device of iltifāt (grammatical shift) is extensively employed in the Quran, such that in several consecutive verses, multiple forms of address may appear. Thus, "the necessity of precise exegesis and translation of the Holy Quran" underscores the imperative of "examining the consequences of failing to reflect the addressee kāf in exegesis and translation." Employing an analytical-critical method, this study demonstrates that the application of iltifāt in the Quranic verses produces a dynamic text wherein God is continuously in communication with His audience. Consequently, the established practice of exegetes and adherence to the aforementioned rule not only diminishes the referential and semantic functions of demonstrative pronouns but also, in most cases, fails to attend to the device of iltifāt; as a result, the exegesis and translation produced lack the dynamism of the Quranic text itself. Therefore, to reflect this rhetorical signification in translation, it is proposed that in verses containing the "addressee kāf," written markers such as parentheses or brackets be employed to clarify the addressee for the reader.

Keywords: Quran translation, addressee kāf, demonstrative pronouns, rhetorical device of iltifāt, translation pathology.

نوع مقاله: پژوهشی

پیامدهای بلاغی عدم انعکاس «کافِ خطاب در اسماء اشاره» در تفسیر و ترجمه‌های قرآن

حمید نادری قهفرخی  / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه دولتی شهرکرد، چهارمحال و بختیاری، ایران Hamid.naderi@sku.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۵

چکیده

قاعدهٔ «عدم ترجمهٔ کافِ خطاب در اسماء اشاره» از اصول شناخته‌شده در ترجمهٔ قرآن است. سیرهٔ مفسران نیز نشان می‌دهد که خود را ملزم به انعکاس مدلول این کاف نمی‌دانند. این در حالی است که در قرآن صنعت بلاغی «التفات» کاربرد گسترده‌ای دارد؛ به گونه‌ای که در چند آیهٔ کنار هم ممکن است چند نوع خطاب متفاوت آمده باشد. بنابراین «لزوم تفسیر و ترجمهٔ دقیق قرآن کریم» ضرورت «بررسی پیامدهای عدم انعکاس کاف خطاب در تفسیر و ترجمه» را روشن می‌کند. این نوشتار با روش «تحلیلی - انتقادی» نشان داد که به کارگیری صنعت التفات در آیات قرآن باعث پدید آمدن متنی پویا می‌شود که خداوند پیوسته با مخاطب خود در ارتباط است. از این رو سیرهٔ مفسران و رعایت قاعدهٔ یادشده، نه تنها موجب کم‌رنگ شدن کارکردهای ارجاعی و معنایی اسماء اشاره می‌شود، بلکه در غالب موارد توجهی به صنعت التفات نمی‌کند؛ در نتیجه، تفسیر و ترجمه‌ای ارائه می‌دهد که همانند متن قرآن پویا نیست. بنابراین برای انعکاس این دلالت بلاغی در ترجمه، پیشنهاد می‌شود که در آیات دارای «کافِ خطاب» از نشانه‌های نوشتاری، مانند پرانتز یا قلاب استفاده شود تا مخاطب برای خواننده روشن گردد.

کلیدواژه‌ها: ترجمهٔ قرآن، کاف خطاب، اسماء اشاره، صنعت التفات، آسیب‌شناسی ترجمه.

مقدمه

ترجمه قرآن کریم مهم‌ترین و شایع‌ترین واسطه‌ای است که می‌تواند غیرعرب‌زبانان را با کلام الهی پیوند دهد و روزنه تدبر را بر آنان بگشاید. ازسوی دیگر، بلندای فصاحت، بلاغت و دقت این کلام اقتضای آن را دارد که مترجم با احتیاط بسیار فراوان در این مسیر قدم بردارد تا کلام الهی را تغییر ندهد (حجت، ۱۳۸۵، ص ۷). بر همین اساس، پژوهش‌های گسترده‌ای در راستای کشف قواعدی جهت ارائه ترجمه‌ای دقیق، روان و با کمترین لغزش از قرآن کریم صورت گرفته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۳۴۳، حجت، ۱۳۸۵، ص ۷۵-۱۰۹؛ جواهری، ۱۳۹۳، ص ۲۵-۲۳۵). یکی از این قواعد، عدم ترجمه برخی از کلمات قرآنی به زبان فارسی است (کریمی‌نیا، ۱۳۷۶، ص ۲۶-۳۹). رعایت این قاعده نقش مهمی در روانی ترجمه قرآن دارد. در همین راستا، بر اساس این قاعده، «کاف خطاب در اسماء اشاره» نباید در ترجمه منعکس شود؛ زیرا:

حروف «ک، کم، کِ، کما، کن» در «ذلک، ذلکم، ذلک، ذلکن، تلک، تلکم و...» ضمیر نیستند؛ بلکه صرفاً حروف خطاب‌اند که تعداد و جنسیت مخاطب را مشخص می‌کنند، نه تعداد و جنسیت مشارالیه را. از آنجا که در فارسی برای آنها معادلی وجود ندارد، همه اسم اشاره‌های فوق را به «آن» ترجمه می‌کنیم؛ مانند: «أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ» (اعراف: ۲۲)؛ آیا شما را از آن درخت نهی نکردم؟ برخی از مترجمان به گونه‌ای نادرست این حروف خطاب را در ترجمه فارسی آورده‌اند؛ مانند: «ذَلِكُمُ اللَّهُ فَاتَى تُؤَفِّكُونَ» (انعام: ۹۵)؛ چنین است خدای شما؛ پس چگونه [از حق] منحرف می‌شوید؟ (ترجمه فولادوند). این است خدای شما! پس چگونه از حق منحرف می‌شوید؟! (ترجمه مکارم شیرازی). ترجمه درست: «این است خداوند...» (حجت، ۱۳۸۵، ص ۹۱-۹۲).

اندکی تأمل این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اصولاً به این قاعده در حوزه کاف خطاب نیازی هست؟ و در صورت نیاز، آیا مطلق است و در همه موارد باید رعایت شود یا همانند بسیاری از قواعد، موارد استثنایی هم دارد؟ برای توضیح بیشتر می‌توان به این نکته اشاره کرد که یکی از صنعت‌های پرکاربرد در قرآن کریم، «التفات» است. این صنعت، تغییر ناگهانی خطاب یا ضمیر در کلام برای جلب توجه، ایجاد تنوع، تأکید یا انتقال احساس و معناست؛ مانند تغییر از غیاب به حضور یا از مفرد به جمع (تفتازانی، بی‌تا، ص ۷۷-۸۰). حال اگر بر اساس این صنعت در آیه‌ای دو خطاب متفاوت به وسیله «کاف» آمده باشد، آیا عدم ترجمه این حرف خطاب باعث فوت قسمتی از معنای قرآن نخواهد شد؟ در نهایت، با عدم ترجمه حرف خطاب، خواننده فارسی‌زبان چگونه باید متوجه چنین تغییری در خطابات مختلف شود؟

بر همین اساس، «لزوم ترجمه دقیق قرآن کریم با توجه به کاربرد گسترده صنعت التفات در آن» و «بازخوانی قاعده عدم ترجمه کاف خطاب و بررسی موارد تعارض آن با این صنعت ادبی»، ضرورت بررسی این مسئله را به خوبی روشن می‌کند. این در حالی است که با وجود قرآنی بودن این مسئله، در ادامه نوشتار روشن می‌شود که غالب مفسران

توجه شایسته‌ای برای روشن کردن ابعاد این مسئله نداشته‌اند. ازسوی دیگر، مقالات زیادی در زمینه «خطاب‌های قرآن و کاف خطاب» و «التفات» ارائه شده است (آقای و عباس‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷-۱۵۸)، اما مسئله مورد بحث در هیچ یک از آنها مورد بررسی قرار نگرفته است؛ زیرا:

الف) برخی تحقیقات علاوه بر روشن کردن «معنای التفات»، «واژه‌های مترادف التفات» و «انواع التفات»، کارکردهای این صنعت را در قرآن مورد بررسی قرار داده‌اند (عبدالحلیم و حرّی، ۱۳۹۱، ص ۵۴-۸۱)؛

ب) تحقیق دیگری با بررسی «صنعت التفات» در چهارچوب «ساختار اطلاعات گفتمان»، ثابت کرده است که خداوند در قرآن با بهره‌گیری از این صنعت، ضمن «حفظ موضوع» و «حفظ زاویه دید»، موقعیت ارائه اطلاعات را دگرگون و همدلی مخاطب را افزایش می‌دهد (حرّی، ۱۳۹۰، ص ۱۷-۳۹)؛

ج) در پژوهش دیگری ضمن معرفی انواع التفات و استخراج کارکردهای آن، به‌صورت ویژه تأثیر این صنعت در تغییرات معنایی قرآن مورد بررسی قرار گرفته است (رحمانی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۷-۱۶۴)؛

د) مقاله‌ای دیگر ضمن بررسی نمونه‌هایی از التفات در قرآن در سطح ضمائر، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «این الگوی زبانی، علاوه بر کارکرد هنری و زیباشناختی خود، نقش بسیار مهمی در انتقال مقصود گوینده کلام به مخاطبان و میزان تأثیرگذاری و ماندگاری آن دارد» (امانی و فرهادی، ۱۳۹۶، ص ۵۵-۶۸)؛

ه) همچنین در پژوهشی به‌صورت مفصل و دقیق تمامی کاربردهای صنعت التفات در سوره انبیاء استخراج شده است (آقای و عباس‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۱۵۶-۱۷۴)؛

و) در مقاله‌ای با عنوان «فن التفات و نقد و بررسی آن در ترجمه‌های معاصر قرآن کریم» ثابت شده است که برخی از التفات‌ها به‌دلیل کاستی‌های زبان فارسی نسبت به عربی، در ترجمه قابل انتقال نیستند؛ اما برخی دیگر، مانند التفات در ضمائر، قابل انتقال‌اند؛ ازاین‌رو «مترجم قرآن باید تلاش کند این گونه موارد را منتقل کند تا خواننده ترجمه بتواند از این محسنات معنوی قرآن و فایده آنها بهره‌مند شود» (حاجی‌خانی و امانی‌پور، ۱۳۹۳، ص ۲۵-۵۶).

بررسی محتوایی این تحقیقات و مقالات نشان می‌دهد که با وجود آشکار شدن ابعاد زیادی از «صنعت التفات» در ترجمه و تفسیر قرآن، به تعارض این صنعت با عدم ترجمه «کاف خطاب در اسماء اشاره» و راه‌حل این تعارض هیچ اشاره‌ای نشده است. ازاین‌رو این نوشتار با تمرکز بر سوره یوسف (از باب نمونه)، می‌کوشد با به‌کارگیری روش «تحلیلی - انتقادی»، موارد عدم ترجمه کاف خطاب را مورد بررسی قرار دهد؛ سپس با توجه به تحلیل‌های به‌دست آمده، دامنه اعتبار قاعده «عدم ترجمه کاف خطاب در اسماء اشاره» را بسنجد. به‌نظر می‌رسد که نتایج این تحقیق بتواند بر دقت بیشتر تفسیر و ترجمه‌های قرآن بیفزاید.

۱. بررسی موارد جزئی عدم ترجمه کاف خطاب

در قسمت قبل اشاره شد که به‌نظر می‌رسد عدم ترجمه «کاف خطاب در اسماء اشاره» موجب از بین رفتن قسمتی از

معنای آیات می‌شود. برای اثبات دقیق این مطلب، لازم است به شواهد کافی در این زمینه اشاره شود. بر همین اساس در این قسمت، تمامی موارد عدم ترجمه این کاف در سوره یوسف از باب یک نمونه بررسی می‌شود.

۱-۱. آیات ۳-۱

«الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ».

در آیه اول با اسم اشاره «تِلْكَ» به یک مخاطب مذکر، در آیه دوم با عبارت «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» به جمعی از مخاطبان و در آیه سوم دوباره به یک مخاطب مذکر (عَلَيْكَ) اشاره می‌شود. مخاطب آیه سوم با توجه به قرینه «وَحی شدن قرآن» (بما أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ) پیامبر اکرم ﷺ است؛ از این رو قاعدتاً با توجه به وحدت سیاق، مخاطب آیه اول هم آن حضرت خواهد بود. چپش این سه آیه به خوبی وجود صنعت التفات را ثابت می‌کند. باین حال در ترجمه‌های قرآن هیچ اثری از این صنعت نیست. برای مثال می‌توان به این ترجمه اشاره کرد: «این است آیات کتاب روشنگر * ما آن را قرآنی به زبان عربی نازل کردیم تا شما [درباره حقایق، مفاهیم، اشارات و لطایفش] تعقل کنید * ما بهترین داستان را با وحی کردن این قرآن بر تو می‌خوانیم...» (ترجمه انصاریان). این در حالی است که با اضافه کردن دو کلمه، به راحتی می‌توان این صنعت را هم در ترجمه منعکس کرد: «(ای پیامبر!) این است آیات کتاب روشنگر * ما آن را قرآنی به زبان عربی نازل کردیم تا شما [مسلمانان درباره حقایق، مفاهیم، اشارات و لطایفش] تعقل کنید...».

۱-۲. آیات ۴-۶

«إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ [...] * قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ...».

با توجه به قرینه سیاق، گوینده دو آیه آخر، حضرت یعقوب ؑ و مخاطب آنها نیز حضرت یوسف ؑ است و صنعت التفاتی هم وجود ندارد؛ از این رو عدم ترجمه کاف خطاب در «كَذَلِكَ»، از این جهت ضرری به معنای آیه نمی‌زند؛ اما باین حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا باید در ابتدای آیه دوم، دوباره حضرت یوسف ؑ مورد خطاب قرار گیرد؟ پاسخ در این نکته نهفته است که این خطاب دوباره می‌تواند برای تأکید و برجسته کردن اهمیت مطالب بعد از این حرف خطاب باشد؛ از این رو می‌توان با اضافه کردن عبارت «ای پسرک من» یا «فرزندم» به ابتدای آیه دوم، همانند ابتدای آیه اول (ترجمه انصاریان و مکارم شیرازی)، هم به این خطاب دوباره اشاره کرد و هم خللی در روانی ترجمه فارسی ایجاد نکرد: «و (ای پسرک من یا فرزندم!) این گونه پروردگارت تو را برمی‌گزیند...».

۱-۳. آیات ۲۱-۲۲

«وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ

وَلَعَلَّهُمْ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ.

در این آیات، ابتدا جمله‌ای از مردی مصری به همسرش گزارش می‌شود: «آن مرد مصری که یوسف را خرید، به همسرش گفت: جایگاه او را گرامی دار؛ امید است به ما سودی دهد یا او را به فرزندی انتخاب کنیم؛» اما در ادامه، ناگهان با اسم اشاره «وَكَذَلِكَ» فضای داستان از غیاب به خطاب تغییر می‌کند: «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ». این تغییر فضا در آیه دوم نیز مشاهده می‌شود: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ». این دو آیه در یکی از منابع معاصر این‌گونه ترجمه شده‌اند: «و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم؛» و «و هنگامی که به بلوغ و قوت رسید، ما "حکم" [نبوت] و "علم" به او دادیم؛ و این چنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم» (ترجمه مکارم شیرازی).

در این ترجمه و سایر ترجمه‌ها هیچ نشانه‌ای از انعکاس این دو التفات دیده نمی‌شود. همین وضعیت نیز در بسیاری از تفاسیر دیده می‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰۹-۱۱۲ و ۱۱۷؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۵۸-۳۶۵). این در حالی است که چند سؤال اساسی در اینجا باید پاسخ داده شود: اول: مخاطب دو عبارت «وَكَذَلِكَ...» کیست؟ دوم: چرا این شخص مورد خطاب قرار گرفته است؟ سوم: آیا با عدم ذکر این مخاطب در ترجمه، قسمتی از معنای آیات از بین نمی‌رود؟ چهارم: آیا می‌توان به نحوی به این مخاطب در ترجمه اشاره کرد؟

برخی مفسران در جواب سؤال اول سه احتمال مطرح کرده‌اند:

احتمال اول: خطاب «ذَلِكَ» با توجه به دو توجیه، شامل همه افراد است: الف) همه افراد به منزله یک واحد قبیله یا گروه در نظر گرفته شده‌اند؛ ب) هر یک از افراد [به نحو عام بدلی] خطاب شده‌اند (الخطاب للجميع علی تأویل القبیل أو کل واحد)؛

احتمال دوم: «کاف» تنها برای بیان خطاب و فرق گذاشتن میان حاضر و غایب است؛ بی‌آنکه مخاطب خاصی مدنظر باشد (الكاف لمجرد الخطاب والفرق بین الحاضر والمنقضى دون تعیین المخاطبین)؛

احتمال سوم: خطاب، متوجه رسول خدا ﷺ است؛ به همان شیوه‌ای که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ» (طلاق: ۱). در این آیه، ابتدا خطاب متوجه پیامبر ﷺ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ) و در ادامه متوجه جمع (طَلَقْتُمُ) می‌شود. این شیوه برای دلالت بر این نکته است که حقیقت مورد اشاره امری است که درک آن برای هر کسی میسر نیست (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۴۴). برخی مفسران نیز تأکید بر شخصیت پیامبر ﷺ به عنوان بزرگ قوم را دلیل این تغییر خطاب دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱۲). بنابراین منظور این احتمال آن است که در «ذَلِكَ»، اگرچه به صورت مستقیم رسول خدا ﷺ مورد خطاب قرار گرفته، اما هدف اصلی آن مؤمنان هستند.

فارغ از ارزیابی این احتمالات، توجه به این نکته ضروری است که در سوره یوسف، دو نوع کاف خطاب وجود دارد: نخست، مواردی که مخاطب آن فردی از خود داستان در گذشته است؛ مانند مورد قبل (وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ)؛ دوم، مواردی که مخاطب آن فردی خارج از داستان است؛ همانند «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ». به نظر می‌رسد که مخاطب این کاف در این سوره، شخصیتی جز پیامبر اکرم ﷺ نباشد؛ زیرا در ابتدای این سوره در آیه سوم، آن حضرت دقیقاً با ضمیر مخاطب «ک» مورد خطاب قرار گرفته‌اند: «تَحْنُ نَقْصٌ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ». در انتهای سوره نیز جهت تسلی خاطر و آرام‌بخشی (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۰۰ و ۲۰۱)، آن حضرت چند مرتبه مورد خطاب قرار می‌گیرد:

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ * وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ * وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * ... * قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى (يوسف: ۱۰۴-۱۰۸ و ۱۰۹).

بر همین اساس، اگرچه از جهت ثبوتی امکان بازگشت خطاب «ذَلِكَ» در این مورد و موارد مشابه به غیر پیامبر اکرم ﷺ وجود دارد، اما از جهت اثباتی، با توجه به قرینه صدر و ذیل سوره، این خطاب‌ها متوجه آن حضرت خواهند بود.

جواب سؤال دوم هم در قسمت بعد به صورت مفصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ اما پاسخ اجمالی آن، «آرام‌بخشی و تسلی خاطر پیامبر ﷺ در دروان سخت مکه» است. بر اساس همین جواب، پاسخ سؤال سوم هم روشن می‌شود؛ زیرا با عدم ترجمه کاف خطاب، قسمتی از معنای آیه منتقل نخواهد شد؛ از این رو لازم است با استفاده از نشانه‌های ویرایشی، این نکات به متن ترجمه اضافه شود: «و (ای پیامبر!) این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم».

۱-۴. آیات ۲۳-۲۴

«وَرَأَوْنَاهُ أَلْتَى هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ * وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ».

این آیات حاوی گزارش درخواست کامجویی همسر عزیز مصر از یوسف ﷺ در میان درهای بسته است. بر اساس آیه دوم، بعد از امتناع آن حضرت، همسر عزیز به یوسف ﷺ حمله کرد. یوسف هم اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، به او حمله می‌کرد. تا این قسمت، گزارش داستان در فضای غیبت صورت می‌گیرد؛ اما ناگهان با عبارت «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ»، فضای داستان به خطاب تغییر می‌کند. به نظر می‌رسد که عدم ترجمه کاف خطاب، چنین تغییری را در ترجمه منعکس نمی‌کند: «این چنین بدی و فحشا را از او دور کردیم» (ترجمه پورجوادی). این در حالی است که در مباحث قبل ثابت شد که اولاً مخاطب این کاف خطاب، پیامبر اکرم ﷺ است؛ ثانیاً با افزودن این

مخاطب در درون ترجمه، علاوه بر انعکاس این التفات، هیچ خللی هم به روانی و دقت ترجمه وارد نمی‌شود: «(ای پیامبر!) این چنین بدی و فحشا را از او دور کردیم».

۱.۵. آیات ۳۱-۳۲

«فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْبِرْتَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ * قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ...».

در این قسمت از آیات، زنان مصری بعد از دیدن یوسف علیه السلام در مهمانی همسر عزیز، دستان خود را بردند و به زیبایی حیرت‌آور ایشان اعتراف کردند. همسر عزیز بلافاصله خطاب به آنان گفت: «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ...». در منابع معاصر، این عبارت این گونه ترجمه شده است: «این همان کسی است که به‌خاطر (عشق) او مرا سرزنش کردید!» (ترجمه مکارم شیرازی). در این مورد نمی‌توان گفت که التفاتی رخ داده است؛ بنابراین از این جهت معنایی از آیه در ترجمه از بین نمی‌رود؛ اما این سؤال پیش می‌آید که چرا باید این خطاب در اول کلام همسر عزیز بیاید؟ اگر همسر عزیز جملات خود را به این شکل ابراز می‌کرد، چه فرقی با جمله فعلی وی داشت: «فَذَا الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ؟» این در حالی است که می‌توان همین عبارت را به این شکل ترجمه کرد: «پس (ای زنان مصری!) این همان کسی است که به‌خاطر (عشق) او مرا سرزنش کردید!». روشن است که این ترجمه، علاوه بر روانی، هم به وجود این خطاب اشاره می‌کند و هم تا حدودی تأکید همسر عزیز را نشان می‌دهد.

همین وضعیت در مورد آیات ۴۸، ۴۹ و ۶۵ نیز دیده می‌شود. از این رو برای جلوگیری از طولانی شدن بحث به این موارد پرداخته نمی‌شود.

۱.۶. آیات ۳۷-۴۰

«قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (۳۷) وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۳۸) يَا صَاحِبِي السَّجْنَ أَرَأَيْتَ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (۳۹) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

در این دسته از آیات، در آیه اول اسم اشاره «ذَلِكُمَا» به کار رفته است. قبل از این اسم اشاره، سه بار ضمیر «كُمَا» به کار رفته که با توجه به آیه قبل (یوسف: ۳۶)، مشارالیه آنها دو هم‌زندانی یوسف علیه السلام خواهد بود. از این رو مخاطب «ذَلِكُمَا» نیز همین دو هم‌زندانی خواهند بود. اما در آیه بعد (یوسف: ۳۸) ناگهان فضای گفت‌وگو از دو نفر مخاطب، به یک نفر تغییر می‌کند: «ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ...». در آیه ۳۹، دوباره خطاب متوجه همان دو زندانی می‌شود: «يَا صَاحِبِي السَّجْنَ». این در حالی است که در آیه ۴۰، ابتدا مخاطب جمع مذکر (ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ...) و در انتها مفرد می‌شود: «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...».

توضیحات ارائه‌شده به‌خوبی نشان می‌دهد که با وجود خطابی بودن فضای این آیات، مخاطب چند بار از دو نفر به یک نفر، از یک نفر به دو نفر، از دو نفر به چند نفر، و از چند نفر به یک نفر تغییر می‌کند. حال سؤال اساسی این است که آیا ترجمه «ذَلِكُمْ» و «ذَلِكَ» به «این» می‌تواند این التفات چندباره را منتقل کند؟ آیا خواننده فارسی‌زبان می‌تواند با چنین ترجمه‌ای به این التفات‌ها پی ببرد؟ اشاره به یکی از ترجمه‌های قرآن نشان می‌دهد که جواب این سؤال‌ها منفی است: «این از چیزهایی است که پروردگارم به من آموخته است [ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي]. این از بخشش خدا بر ما و بر مردم است [ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ]. ای دو زندانی همراه من! [یا صَاحِبِي السَّجْنِ]، غیر از خدا (معبودی) را نمی‌پرستید، جز نام‌هایی که شما و پدران‌تان آنها را نام‌گذاری کرده‌اید [مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ]. این، دین استوار است [ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ]» (ترجمه رضایی اصفهانی). به‌نظر می‌رسد که این ترجمه به‌قدری نارساست که اگر به‌جای «ذَلِكُمْ» و «ذَلِكَ» در این آیات، اسم اشاره دیگری مثل «هَذَا» آمده بود، باز همین ترجمه ارائه می‌شد.

همین وضعیت نیز در بسیاری از تفاسیر دیده می‌شود. در نگاه برخی مفسران، در این آیات ابتدا خطاب یوسف علیه السلام به دو هم‌زندان خود بوده و سپس به‌دلیل عمومیت حکم آیه ۴۰ برای همه بت‌پرستان، خطاب را جمع آورده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۷۷)؛ از این‌رو جمع بودن ضمائر افعال به‌کاررفته، حاکی از آن است که در این بخش روی سخن یوسف علیه السلام با همه زندانیان حاضر در زندان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۸) یا همه هم‌کیشان آنهاست (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۷۱؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۱۹). مفسران در این قسمت، تنها به جمع بودن افعال توجه کرده و هیچ یک در مورد علت مفرد آوردن دو حرف خطاب سخنی نگفته‌اند.

از منظر برخی محققان، مفرد آوردن حرف خطاب در این قسمت به‌سبب وجود قرینه‌ای در آیه است که سبب بروز اشتباه نمی‌شود (مسرور و مصلاهی‌پور، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹). برخی مفسران نیز با تأویل بردن جمع به گروه یا عدم قصد مخاطب خاصی از «ذَلِكَ» حرف خطاب مفرد را توجیه کرده‌اند (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۶۰). به‌نظر می‌رسد که این توجیهات قانع‌کننده نباشند؛ زیرا اولاً گروه اول هیچ اشاره‌ای به قرینه مورد نظر خود نکرده‌اند؛ ثانیاً این توجیهات توانایی پاسخ‌گویی به سؤالات مطرح در این زمینه را ندارند؛ از جمله اینکه چرا باید در این قسمت، جمع به گروه تأویل برود؟ چه فرقی بین عدم قصد مخاطب خاص در «ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا» و مخاطب جمع در آیه «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ» وجود دارد؟

ازسوی دیگر، ممکن است توجیه دیگری هم برای شناسایی مخاطبان «ذَلِكَ» در این دو آیه وجود داشته باشد و آن اینکه یوسف علیه السلام ابتدا خطاب به هر دو فرمود: «ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي»؛ سپس برای جلوگیری از یکنواخت شدن کلام، خطاب به یکی از آنان فرمود: «ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا» و در ادامه با عبارت «یا صَاحِبِي السَّجْنِ» هر دو زندانی، با عبارت «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ» همه زندانیان و در انتها هم با عبارت «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» هم‌زندان دیگر را

مورد خطاب قرار داد. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که رویکرد مفسران و مترجمان در این زمینه قطعاً باعث نادیده گرفتن قسمتی از معانی و ظرافت آیات قرآن می‌شود؛ درحالی‌که در قسمت‌های قبل ثابت شد که با افزودن عبارت‌هایی به ترجمه‌های قرآن، به راحتی می‌توان این نقیصه را جبران کرد: «(ای هم‌زندان من!) این از بخشش خدا بر ما و بر مردم است».

۱-۷. آیات ۵۱-۵۲

«قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاودَتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ...».

در آیه اول از این دسته آیات، همسر عزیز ضمن اشاره به مرادۀ خود با یوسف ﷺ به پاکی آن حضرت شهادت می‌دهد. آیه بعد با عبارت «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ...» شروع می‌شود. تعیین گویندۀ این جمله و ضمیر فاعلی «لِيَعْلَمَ» چالشی اساسی در بین مفسران است؛ زیرا برخی مفسران گویندۀ آیه «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ...» را یوسف ﷺ و مرجع ضمیر فاعلی آن را عزیز مصر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۶۸، طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۹۸) و عده‌ای دیگر گویندۀ آن را همسر عزیز و مرجع ضمیر فاعلی آن را یوسف ﷺ (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۳۲) یا عزیز مصر (معرفت، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۲۲۲) معرفی می‌کنند. با این حال، تحقیقات جدید نشان می‌دهد: اولاً گویندۀ یوسف ﷺ و مرجع ضمیر فاعلی، پادشاه است و آیه را باید این‌گونه معنا کرد: «آن [پیشنهاد برای برگزاری جلسه بازجویی زنان] برای این بود که (پادشاه) بداند من به او پنهانی [در امور حکومتی] خیانتی نکرده‌ام [که به سبب آن زندانی شوم؛ بلکه زندانی شدن من حاصل یک فتنه زنانه بوده است]» (نادری قهفرخی، ۱۴۰۳، ص ۶۶؛ ثانیاً این جمله خطاب به فرستادۀ پادشاه در زندان ابراز شده است (نادری قهفرخی، ۱۴۰۳، ص ۷۳-۷۴).

توجه به این مطالب به خوبی نشان می‌دهد که عدم ترجمۀ «کاف خطاب» در عبارت «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ...» باعث می‌شود که مخاطب به هیچ وجه متوجه نشود که این جمله خطاب متوجه چه کسی است. این در حالی است که با افزودن عبارتی کوتاه همراه با ترجمۀ این مطلب، به خوبی منعکس می‌شود: «(ای فرستادۀ پادشاه!) آن [پیشنهاد برای برگزاری جلسه بازجویی زنان] برای این بود...».

۱-۸. آیات ۵۴-۵۶

«وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُونِي بِهِ اسْتَخْلَصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ * قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ * وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ».

در این آیات، ابتدا در دو آیه اول در فضای غیاب، به ماجرای دعوت پادشاه از یوسف ﷺ و پیشنهاد آن حضرت برای خزانه‌داری اشاره می‌شود؛ اما ناگهان در آیه آخر با عبارت «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ...» فضای داستان از غیاب به خطاب تغییر می‌کند. با وجود محرز بودن این التفات، هیچ اثری از آن در ترجمه‌های قرآن منعکس نشده است. از باب نمونه می‌توان به این ترجمه اشاره کرد: «و این چنین یوسف را در آن سرزمین قدرت و توان دادیم» (ترجمۀ

مشکینی). این در حالی است که چهار سؤال مطرح شده در قسمت «۱-۳» همین بخش و پاسخ‌های آنها در اینجا نیز مطرح می‌شوند.

۹-۱. آیات ۷۴-۷۶

«قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ * قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ * فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ آخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ آخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ».

قبل از این آیات به ماجرای گم شدن پیمانه پادشاه و گفت‌وگوی بین برادران یوسف ﷺ و مأموران آن حضرت اشاره می‌شود (یوسف: ۷۰-۷۳). مأموران یوسف گفتند (قَالُوا): اگر شما دروغگو باشید، جزای دزد چه چیزی خواهد بود؟ برادران پاسخ دادند: پیمانه پادشاه در بار هر کسی پیدا شد، یوسف ﷺ همان شخص را به عنوان سزای دزدی نگه دارد: «قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ». تا اینجا گفت‌وگو بین دو گروه مأموران یوسف ﷺ و برادران است (به دو فعل «قَالُوا» در دو آیه توجه شود؛ اما ناگهان خطاب به یک فرد مذکر برمی‌گردد: «كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ». با توجه به عبارت «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ...» در آیه بعد و فاعل «بَدَأَ»، یعنی یوسف ﷺ، مخاطب کاف خطاب نیز آن حضرت خواهد بود. بر همین اساس، گویا برادران در ابتدا با مأموران یوسف ﷺ صحبت می‌کردند؛ اما در ادامه با برگرداندن روی صحبت، با آن حضرت گفت‌وگو کرده‌اند. از این رو به کارگیری صنعت التفات در این آیات کاملاً محرز است، اما هیچ انعکاسی از این التفات در ترجمه دیده نمی‌شود: «گفتند: کیفر آن چه باشد، اگر دروغگو بودید؟ * گفتند: جزای آن کسی که در بار او آن پیدا شود، پس همان جزای اوست. ما (در میان خویش) ستمکاران را چنین کیفر می‌دهیم» (ترجمه فارسی). این در حالی است که با افزودن این مخاطب در متن، به خوبی این التفات در ترجمه منعکس خواهد شد: «(ای عزیز!) ما (در میان خویش) ستمکاران را چنین کیفر می‌دهیم».

در ادامه آیات، یوسف ﷺ برای پیدا کردن پیمانه، ابتدا بار برادران را جست‌وجو کرد؛ سپس آن را از بار برادر استخراج نمود: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ آخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ آخِيهِ». در ادامه، فضای آیه با عبارت «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ...» از غیاب به خطاب تبدیل می‌شود. بدیهی است که ترجمه این عبارت به «بدین گونه برای یوسف چاره‌گری کردیم» (ترجمه گرم‌رودی)، التفات موجود در آیه را به هیچ وجه منعکس نمی‌کند. با توجه به عبارت «لِيُوسُفَ»، مخاطب «كَذَلِكَ» نمی‌تواند آن حضرت باشد؛ از این رو بر اساس مباحث قبل، مخاطب این کاف کسی جز پیامبر اکرم ﷺ نیست. بنابراین با استفاده از پراتز می‌توان این التفات و مخاطب را در متن منعکس کرد: «(ای پیامبر!) بدین گونه برای یوسف چاره‌گری کردیم».

۱۰-۱. آیه ۱۰۲

«ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ».

در انتهای سوره، بعد از نقل کامل داستان حضرت یوسف علیه السلام خداوند این آیه را نقل می‌کند. به نظر می‌رسد که در این آیه التفاتی خطابی رخ داده است؛ زیرا در آیه قبل، یوسف علیه السلام نعمت‌های خداوند را ذکر می‌کند و از خداوند می‌خواهد که او را مسلمان بمیراند و به صالحان ملحق کند: «تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (یوسف: ۱۰۱)؛ اما در آیه مورد بحث، خطاب «ذَلِكَ» به قرینه وحی شدن (نُوحِيهِ إِلَيْكَ) متوجه پیامبر صلی الله علیه و آله است. بسیاری از مترجمان هیچ اشاره‌ای به این التفات و خطاب نکرده‌اند؛ مانند: «این از خبرهای مهم غیب است که به تو وحی می‌کنیم» (ترجمه بهرام‌پور)؛ اما در عین حال برخی مترجمان به شیوه‌های متفاوتی به مخاطب این آیه اشاره کرده‌اند: برخی با استفاده از عبارتهایی مثل «ای رسول ما» (ترجمه الهی قمشه‌ای)، «ای پیامبر» (ترجمه گرمارودی)، «یا پیامبر» (ترجمه کاویانپور)، «یا محمد» (ترجمه دهلوی) و «داستانی که یا محمد بر تو حکایت کردیم» (ترجمه خسروی) و قرار دادن این عبارات در داخل پرانتز، مخاطب را ذکر نموده‌اند؛ برخی دیگر با استفاده از قلاب ([]) و عبارتهایی نظیر «ای پیامبر» (ترجمه برزی) و بعضی دیگر بدون استفاده از پرانتز یا قلاب با عباراتی مثل «ای رسول ما» (ترجمه حجتی) و «ای محمد» (ترجمه عاملی) مخاطب را مشخص کرده‌اند. سؤال اساسی بر اساس عملکرد این مترجمان آن است که اگر در این مورد با استفاده از نشانه‌های ویرایشی یا بدون استفاده از این نشانه‌ها به مخاطب کاف خطاب اشاره شده است، چرا در بقیه موارد نباید این کار انجام شود؟

مطالب ارائه‌شده در این قسمت نشان می‌دهد که عدم ترجمه کاف خطاب در اسماء اشاره دو آسیب به ترجمه وارد می‌کند:

نخست، در ترجمه آیات حاوی صنعت التفات، این صنعت منعکس نمی‌شود؛ از این رو خواننده به هیچ وجه متوجه چنین التفاتی در آیه نمی‌گردد.

دوم، در آیاتی که صنعت التفات به کار نرفته است، اگرچه مخاطب آیات در ترجمه برای خواننده معلوم است، اما تأکید و برجسته شدن مطالب بعد از کاف خطاب در ترجمه منعکس نمی‌شود. بر همین اساس ضروری است که برای حل این نقصان چاره‌ای اندیشیده و در هنگام ترجمه به کار گرفته شود.

۲. بررسی گستره شمول قاعده عدم ترجمه کاف خطاب

قبل از ورود به بحث، اشاره به این نکته ضروری است که بلاغت در کلام، همان انطباق سخن با مقتضای حال است. این مقتضای حال در بیشتر موارد بر اساس ظاهر حال جریان می‌یابد. این تطابق با مقتضای ظاهر، اصل و قاعده غالب در کاربردهای بلاغی به‌شمار می‌رود. باین حال، گاه گوینده به‌عمد از مقتضای ظاهر عدول می‌کند و سخن را به‌گونه‌ای بیان می‌کند که با ظاهر حال ناسازگار می‌نماید. این عدول از مقتضای ظاهر نیز خود در قلمرو بلاغت و مقتضای حال قرار دارد؛ زیرا چنین تغییر و انحرافی معمولاً به‌دلیل نکات، اهداف یا ظرایف معنایی و عاطفی خاصی است که گوینده آن را در نظر گرفته است (هاشمی، بی‌تا، ص ۱۹۲).

یکی از این موارد عدول، «التفات» است. التفات همان انتقال از تکلم یا غیبت یا خطاب به یکی دیگر از آنهاست. این انتقال برای مناسبت‌ها و مقتضیاتی است که با دقت و پژوهش روشن می‌شود. هدف از این انتقال، هنرنمایی در گفتار و متنوع کردن خطاب است تا شنونده از یکنواختی کلام خسته نشود و برای گوش دادن به سخن، اشتیاق بیشتری پیدا کند. البته در بعضی از التفات‌ها نکات لطیف دیگری هم هست که ذوق سالم آنها را درک می‌کند (هاشمی، بی‌تا، ص ۱۹۲). مبالغه در بیان دلیل، تهدید و ترساندن، کاستن از شدت یک موضوع، سرزنش، مبالغه در تشویق، یادآوری، بزرگداشت، شگفتی، اهمیت، تکمیل معنای مقصود و... نمونه‌هایی از این نکات لطیف‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴؛ سکاکی، ۱۹۸۷م، ص ۱۹۹-۲۰۵؛ سیوطی، ۱۹۷۴م، ج ۳، ص ۲۸۹؛ علوی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۷۱-۷۲؛ زرکشی، ۱۹۵۷م، ج ۳، ص ۳۲۵-۳۳۰).

در مقدمه نیز اشاره شد که در قرآن کریم به‌صورت گسترده از صنعت التفات استفاده شده است. بهترین شاهد در این زمینه، موارد التفات در سورة یوسف است که به‌تفصیل مورد بررسی قرار گرفت. از این رو به‌نظر می‌رسد که بی‌توجهی به این صنعت به‌صرف نبود ساختار اسم اشاره همراه با کاف خطاب در زبان فارسی، شایسته نیست. اثبات این ادعا را می‌توان در تحلیل کارکرد این صنعت در سورة یوسف با توجه به غرض این سوره پیدا کرد.

در نگاه برخی مفسران، غرض این سوره تبیین نظام ولایت خاص الهی است که خداوند نسبت به بندگان خالص و مخلص خود به‌کار می‌گیرد. به عبارت دیگر، این سوره گویای آن است که هرگاه بنده‌ای خودش را برای خدا خالص کند، خداوند خود عهده‌دار امور وی می‌شود و او را به بهترین وجه تربیت می‌کند و راه نزدیک شدنش را هموار می‌سازد؛ هرچند شرایط ظاهری محیطی متضمن هلاکت وی باشد. در این سوره، یوسف علیه السلام به‌مثابه بنده مخلص، توسط خداوند از طریق مسیری که ظاهراً به‌سمت ذلت می‌رفت، به کمال سوق داده شد. حسادت برادران، انداخته شدن در چاه، اتهام درباری و زندان، همگی تبدیل به مقدماتی شدند که خداوند از آنها برای نیل یوسف علیه السلام به سلطنت و تعلیم حکمت و تأویل رؤیا استفاده کرد. در این فرایند، تمامی موانع مادی و حوادث ناگوار به ابزارهایی برای رشد و تحقق وعده الهی تبدیل شدند و مقام عزیزی مصر و جایگاه تأویل برای او مقدر شد تا سرانجام نعمت الهی بر او تمام شود؛ همان‌گونه که پدرش به او وعده داده بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۷۳-۷۴).

به تعبیری دیگر، این سوره در دوره سخت مکه برای آرامش‌بخشی به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تشویق مؤمنان به ثبات قدم و استواری بر پرهیزگاری و شکیبایی نازل شد؛ زیرا قرآن کریم در این سوره بیان می‌کند که خداوند متعال تهدیدهای موجود بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان را به فرصت تبدیل می‌کند و جایگاه آنان را برتری می‌بخشد؛ هرچند مردم قومش با بدخواهی، برضد آنان نقشه بکشند (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۵۶).

حال با توجه به این غرض، می‌توان نقش التفات‌های این سوره را در راستای تسلی خاطر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تحلیل کرد. خداوند در ابتدا خطاب به پیامبر خود می‌فرماید: «(ای پیامبر!) این است آیات کتاب روشنگر» (یوسف: ۱) و «ما

بهترین سرگذشت‌ها را بر تو می‌خوانیم...» (یوسف: ۳): در ادامه در فضای غیبت، «خواب یوسف» و سفارش‌های یعقوب» به وی» (یوسف: ۴-۶)، «حسادت برادران یوسف» و نقشه‌های آنان برای جدا کردن وی از پدر» (یوسف: ۷-۱۴)، «نداخته شدن آن حضرت در چاه و رفتار برادران در توجیه این حادثه در برابر پدر» (یوسف: ۱۵-۱۸)، «پیدا شدن یوسف» از چاه توسط کاروانیان و فروخته شدن وی» (یوسف: ۱۹-۲۰) و «خریده شدن وی توسط مردی مصری» (یوسف: ۲۱) را نقل می‌کند؛ اما ناگهان خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «و (ای پیامبر!) این‌گونه یوسف را در آن سرزمین متمکن کردیم». به نظر می‌رسد که این خطاب، نقش بسیار مهمی در امیدبخشی و تسلی خاطر آن حضرت در دوران سخت مکه داشته است. به عبارت دیگر، این‌گونه خطاب‌ها عملاً نوعی راهبری و توانمندسازی پیامبر اکرم ﷺ و مؤمنان در برابر حوادث آینده است.

التفات‌های متعدد این سوره خطاب به پیامبر ﷺ، این امیدبخشی را چند برابر خواهد کرد؛ از این‌رو در طول سوره، آن حضرت یا مؤمنان به‌طور کامل درگیر محتوای سوره‌اند. روشن است که با این روش، سرگذشت یوسف ﷺ صرفاً یک داستان که خداوند گوینده و پیامبر ﷺ فقط شنونده آن باشد، نیست؛ بلکه خداوند در مقاطع مختلف به آن حضرت یادآوری می‌کند که آینده ایشان در همین داستان آمده است؛ من همان‌گونه که در کنار یوسف ﷺ بودم، در کنار تو هم خواهم بود. بدیهی است که با این روش، پیامبر اکرم ﷺ در متن داستان و سرگذشت یوسف ﷺ حضور دارد. این نکته در عبارت برخی محققان بیان شده است:

قرآن نیز به‌سان گوینده‌ای که مخاطبی حی و حاضر را خطاب قرار می‌دهد، با گروهی از مخاطبان - مثلاً مؤمنان - سر صحبت را باز می‌کند و آن‌گاه به‌آرامی روی صحبت خود را به گروهی دیگر - مثلاً کافران - می‌گرداند. در این خصوص باید گفت: گوینده - در اینجا قرآن - که از موقعیت پویای شنیداری آگاهی دارد، به پرسش عده‌ای از مؤمنان پاسخ می‌گوید و به اعتراضات معترضان جواب می‌دهد و دربارهٔ مسائلی که در ذهن مخاطب نقش می‌بندد، اما هرگز به کلام در نمی‌آید، اظهار نظر می‌کند و از همین‌رو خود را بخشی از موقعیت شنیداری در نظر می‌گیرد (Mir, 2006, P.94؛ حرّی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

این در حالی است که عدم ترجمهٔ کاف خطاب، متنی از این سوره ارائه می‌دهد که هیچ اثری از آن حضرت یا مؤمنان نیست. بررسی هر کدام از ترجمه‌های معاصر این مطلب را ثابت می‌کند. با این توصیفات، خوانندهٔ فارسی‌زبان به‌هیچ‌وجه متوجه این ظرافت‌های نقل داستان نخواهد شد. علاوه‌براین در قسمت قبل نیز ثابت شد که همین نقیصه در آیات فاقد صنعت التفات، اما دارای اسم اشاره همراه با کاف خطاب نیز وجود دارد. عدم اشاره به حرف خطاب موجود در اسم اشاره در ترجمه، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند آگاهی‌بخشی، تأکید و برجسته کردن مطلب بعد از حرف خطاب را منعکس کند. اهمیت این مطلب در آیات دارای چند حرف خطاب بیشتر آشکار می‌شود: «وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أُنِذِرَ كُنَّا تَرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ» (رعد: ۵). در این آیه سه بار پشت سر هم اسم اشاره «أُولَئِكَ» به کار رفته است؛ درحالی که هیچ اثری از آن در ترجمه‌ها دیده نمی‌شود:

و اگر (از چیزی) تعجب می‌کنی، پس تعجب‌آور گفتار آنهاست که (گویند) آیا آن‌گاه که (پس از مرگ) خاک شدیم، آیا به‌راستی ما در آفرینش جدیدی خواهیم بود؟ آنها بندگان کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند و آنها در گردنشان غل و زنجیرها (ی ضلالت در دنیا و آتشین در آخرت) است و آنها اهل آتش‌اند که در آن جاودان‌اند (ترجمه مشکینی).

تأمل دقیق در این آیه این سؤال را مطرح می‌کند که: چرا باید خداوند در یک آیه سه بار پشت سر هم پیامبر خود را مورد خطاب قرار دهد؟ و مخاطب فارسی‌زبان چگونه باید متوجه شود که در این آیه سه بار پیامبر اکرم ﷺ یا هر فرد دیگری مورد خطاب قرار گرفته است؟ بدیهی است که با عدم انعکاس این سه حرف خطاب در ترجمه، برجسته‌سازی و تأکید یا آرامش‌بخشی ناظر به پیامبر ﷺ هم منعکس نخواهد شد. این عدم انعکاس، در برخی مواقع باعث از بین رفتن معنای بیشتری در ترجمه خواهد شد. برای مثال، خداوند در آیه ۸۷ و ۸۸ سوره مائده خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ...». در ابتدای آیه ۸۹ هم ضمن بیان کفاره شکستن قسم، ناگهان با تغییر خطاب در دو موضع می‌فرماید: «ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِّإِيمَانِكُمْ» و «كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». در این آیات، خطاب از مؤمنان به‌سوی حضرت رسول اکرم ﷺ تغییر جهت داده است. به‌نظر می‌رسد که دلیل این التفات، حفظ و تأکید بر مقام وساطت پیامبر ﷺ در دریافت وحی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۱۱؛ ج ۲، ص ۲۲۹).

روشن است که ترجمه رابع از این دو عبارت، به‌طور کامل این نقش واسطه‌ای را حذف می‌کند: «این است کفارهٔ سوگندهایتان» و «این‌گونه خدا آیاتش را برای شما بیان می‌کند تا سپاس گزارید» (ترجمه انصاریان). این در حالی است که اولاً بر اساس شواهد موجود، قرآن کریم هرگاه مطلبی را دربارهٔ گروهی بیان می‌کند که پیامبر ﷺ در میان آنان است، برای رعایت عظمت و شرافت آن حضرت، نخست ایشان را به‌صورت خاص ذکر می‌کند؛ سپس سایر افراد را جداگانه مورد خطاب قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۸)؛ ثانیاً با افزودن چند عبارت به همین ترجمه، به‌خوبی نام پیامبر ﷺ برای خوانندهٔ فارسی‌زبان آشکار می‌شود: «(ای پیامبر!) این است کفارهٔ سوگندهای شما [مؤمنان]» و «(ای پیامبر!) این‌گونه خدا آیاتش را برای شما [مؤمنان] بیان می‌کند تا سپاس گزارید».

در اینجا ممکن است دو اشکال مطرح شود:

اشکال اول: هر زبانی دستور خاص خود را دارد و جملات آن با قوانین نحوی و ساختار ویژه‌ای شکل می‌یابد؛ از این رو لازم است مترجم قرآن دستور زبان مقصد را بشناسد تا جملات را صحیح و استوار بیان کند و گرفتار لغزش ادبی از این ناحیه نشود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). بر همین اساس با توجه به نبود ساختار اسم اشاره همراه با کاف خطاب در زبان فارسی، مترجم چاره‌ای جز عدم ترجمهٔ این کاف ندارد.

در بررسی این اشکال باید گفت: «در ذَلِكَ، كَذَلِكَ [...]، حروف (ک، گم، کُن و کُما) ضمیر نیستند؛ بلکه تنها نشان‌دهنده تعداد و جنس مخاطبان‌اند. ذَلِكَ، ذَلِكُمَا، ذَلِكُمْ و ذَلِكُنَّ همگی به معنای «این»‌اند؛ تنها تفاوت در اینجاست که اولی خطاب به یک نفر، دومی به دو نفر، سومی به جماعت مذکر و چهارمی به جماعت مؤنث گفته شده است» (کریمی‌نیا، ۱۳۷۶، ص ۲۷) و «در فارسی برای آنها معادلی وجود ندارد» (حجت، ۱۳۸۵، ص ۹۱). بر همین اساس، برخی مترجمان با وارد کردن مستقیم کاف خطاب در متن، ترجمه نامأنوسی پدید آورده‌اند: «و همچنان دست‌گاه دادیم مر یوسف را در زمین مصر» در ترجمه «وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ»؛ «گفت زلیخا: پس آنتان آنی است که نکوهش کردید مرا در کار او» در ترجمه «قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ» و «آنتان هست از آنچه آموخت مرا پروردگار من» در ترجمه «ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي» (مترجم ناشناس قرن دهم). برخی محققان نیز ضمن پذیرش نبود معادل کاف خطاب در زبان فارسی (جواهری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱)، معتقدند که التفات جزء «عناصر معنا‌دار و الگوهایی [است] که برابر ندارند؛ ولی راه علاجی برای آنها یافت می‌شود»؛ اما درعین حال راه حل روشنی برای مسئله مورد بحث ارائه نکرده‌اند (جواهری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵-۲۰۱).

با وجود این، در همین نوشتار ثابت شد که اولاً با عدم ترجمه این حروف، قسمتی از معنای آیه منتقل نمی‌شود (محرز بودن وجود آسیب)؛ ثانیاً امروزه با به کارگیری نشانه‌های ویرایشی بدون وارد کردن کوچک‌ترین خللی به روانی ترجمه می‌توان این امر را انجام داد (قابل رفع بودن آسیب). با این توضیح که در زبان فارسی، کمانک (پرانتز) برای نشان دادن «معنا و معادل یک کلمه» یا «توضیح بیشتر» و قلاب ([]) برای نقل «مطالبی که جزء اصل کلام نباشد» یا نشان دادن «کلمات الحاقی با توضیحات احتمالی به متن اصلی» به کار می‌روند (ذوالفقاری و همکاران، ۱۳۸۲-۱۳۸۳، ص ۵۴). بر همین اساس هیچ اشکالی ندارد که مخاطب کاف خطاب، از طریق پرانتز یا قلاب به متن اصلی اضافه شود. بر همین اساس آیه ۵ سورة رعد را به راحتی می‌توان به این شکل ترجمه کرد: «(ای پیامبر!) آنها‌اند کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند و (ای پیامبر!) آنها در گردنشان غل و زنجیرها (ی ضلالت در دنیا و آتشین در آخرت) است، و (ای پیامبر!) آنها اهل آتش‌اند که در آن جاودان‌اند». البته اگر در جایی اضافه کردن این مطالب به روانی ترجمه خللی وارد می‌کند، می‌توان فقط به یک مورد آنها اشاره کرد؛ همان گونه که هرگاه آیه‌ای مشتمل بر چند تأکید بود، برای حفظ روانی، غالباً بر ترجمه یک تأکید اکتفا می‌شود (حجت، ۱۳۸۵، ص ۹۳).

اشکال دوم: برخی محققان در خصوص شرایط ترجمه قرآن تأکید کرده‌اند: «لازم است متن ترجمه‌شده قرآن کنار متن عربی قرار گیرد تا مراجعه‌کننده در صورت مواجه شدن با اشکال، بدان مراجعه کند و این توهم پیش نیاید که ترجمه می‌تواند جای قرآن را بگیرد» (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰؛ ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰). از این رو با وجود متن قرآن در کنار ترجمه آن، خواننده می‌تواند با تطبیق ترجمه و متن به این گونه خطابات پی ببرد. جواب این اشکال با توجه به دو نکته روشن می‌شود: نخست آنکه آوردن متن قرآن در کنار ترجمه، اگرچه امر مطلوبی است، اما هیچ دلیلی

برای لزوم آن وجود ندارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳)؛ دوم آنکه همه خوانندگان فارسی‌زبان تخصص کافی برای تطبیق بین متن و ترجمه قرآن را ندارند؛ از این رو اگر قرار است ترجمه واسطه‌ای بین قرآن و خواننده آن باشد، باید این ظرافت‌ها در حد امکان به ترجمه منتقل شوند.

برای تکمیل بحث، اشاره به این نکته هم ضروری است که با توجه به مباحث قبل، روشن شد که مخاطب برخی از حرف‌های خطاب کاملاً مشخص است؛ اما در پاره‌ای موارد، به‌خصوص در مورد «حرف کاف مفرد مذکر»، مخاطب را نمی‌توان به‌صورت واضح مشخص کرد. «سیره کلی مفسران در تفسیر آیات با خطاب مفرد، مؤید آن است که آنان نیز این دسته از آیات را خطاب به پیامبر ﷺ می‌دانستند» (کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۳۳)؛ اما در برخی موارد، مخاطب این دسته از آیات را هر کسی دانسته‌اند که قرآن را مطالعه می‌کند. مفسران در این زمینه از عبارت‌هایی چون مخاطب «عام» یا «غیرمعین» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۵۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۶۲)، «یا ایها السامع» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۵۶)، «یا ایها الإنسان» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۹؛ ج ۳، ص ۱۲۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۶)، «خطاب لکل أحد» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰۸؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۶) و نظایر این موارد (طباطبائی، ۱۴۰۷، ج ۱۲، ص ۲۱۶) استفاده کرده‌اند. بر همین اساس می‌توان در این‌گونه آیات، با افزودن عبارت «ای خواننده قرآن» در داخل پرانتز یا قلاب، مخاطب را در ترجمه مشخص کرد.

نتیجه‌گیری

بر اساس قاعده‌ای معروف در بین مترجمان، در هنگام ترجمه قرآن به فارسی نباید «کافِ خطاب در اسماء اشاره» ترجمه شود؛ زیرا این «کاف» صرفاً نشان‌دهنده جنس و تعداد مخاطب است و در زبان فارسی معادلی ندارد؛ از این رو باید همه این اسماء به «آن» ترجمه شوند. بررسی تحلیلی آیات دارای کاف خطاب در سورة یوسف نشان داد که التزام به این قاعده باعث وارد شدن دو آسیب به ترجمه قرآن می‌شود:

نخست، در ترجمه آیات حاوی صنعت التفتات، این صنعت منعکس نمی‌شود؛ از این رو خواننده به‌هیچ‌وجه متوجه چنین التفتاتی در آیه نمی‌شود.

دوم، در آیاتی که صنعت التفتات به کار نرفته است، اگرچه برای خواننده ترجمه، مخاطب حرف خطاب روشن است، اما تأکید و برجسته شدن مطالب بعد از کافِ خطاب در ترجمه منعکس نمی‌شود.

بر همین اساس ضروری است که برای جلوگیری از این دو آسیب، در هنگام ترجمه با استفاده از نشانه‌های ویرایشی، مانند پرانتز (کمانک) و قلاب ([]) به مخاطبِ کاف خطاب اشاره شود. برای نمونه، ترجمه صحیح عبارت «ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ» به این شکل خواهد بود: «(ای پیامبر!) این است کفاره سوگندهای شما [مؤمنان]»؛ زیرا قطعاً ترجمه رایج «این است کفاره سوگندهایتان»، قسمتی از معنای این عبارت را منتقل نمی‌کند.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه‌های انصاریان، الهی قمشه‌ای، برزی، بهرام‌پور، پورجوادی، حجتی، خسروی، دهلوی، رضایی اصفهانی، عاملی، فارسی، فولادوند، کاویانپور، گرمارودی، مترجم ناشناس قرن دهم، مشکینی و مکارم شیرازی.
- آقای، مهرداد و عباس‌زاده، فاضل (۱۴۰۱). کاربست صنعت التفات در سوره انبیاء. *مطالعات قرآنی*، ۱۳ (۵۱)، ص ۱۵۶-۱۷۴.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد (بی‌تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: موسسه التاریخ.
- ابوالسعود، محمد (بی‌تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتح رازی، حسین‌بن علی (۱۴۰۸ق). *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- امانی، رضا و فرهادی، ام‌البنین (۱۳۹۶). ساختار التفات و جنبه‌های هنری - معنایی آن در قرآن (پژوهشی در سطح صیغه‌های ضمائر). *مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم*، ۱۱ (۱)، ص ۶۸-۵۵.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۰). همگام با وحی. قم: مؤسسه تمهید.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین (بی‌تا). *مختصر المعانی*. قم: دار الفکر.
- جواهری، محمدحسن (۱۳۹۳). روش‌شناسی ترجمه قرآن کریم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاجی‌خانی، علی و امانی‌پور، مونا (۱۳۹۳). فن التفات و نقد و بررسی آن در ترجمه‌های معاصر قرآن کریم. *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۲۱ (۲)، ص ۲۵-۵۶.
- حجت، هادی (۱۳۸۵). *درسمانه ترجمه قرآن کریم*. قم: دار الحدیث.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۰). بررسی شگرد قرآنی التفات در پرتو ساختار اطلاعات گفتمان. *پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، ۲ (۸)، ص ۱۷-۳۹.
- ذوالفقاری، حسن و همکاران (۱۳۸۲-۱۳۸۳). *زبان و ادبیات فارسی*. تهران: چشمه.
- ذهبی، محمدحسین (بی‌تا). *التفسیر والمفسرون*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رحمانی، مجتبی (۱۴۰۳). میزان تأثیر قاعده «التفات» در معناسازی تفسیر قرآن. *آرایه‌های ادبی قرآن*، ۱۱ (۳)، ص ۱۳۷-۱۶۴.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۶). *منطق ترجمه قرآن*. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زرکشی، بدرالدین (۱۹۵۷م). *البرهان فی علوم القرآن*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق عوامض القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سکاکی، ابویعقوب (۱۹۸۷م). *مفتاح العلوم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۹۷۴م). *الایقان فی علوم القرآن*. قاهره: الهيئة المصریة العامة للکتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدالحلیم، محمد و حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۱). کاربردها و کارکردهای شگرد التفات در قرآن. *پژوهش‌های قرآنی*، ۱۸ (۷۰)، ص ۵۴-۸۱.
- علوی، یحیی (۱۴۲۳ق). *الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز*. بیروت: المكتبة العنصریة.
- فخر رازی، عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۶). چه را ترجمه نکنیم؟ چرا؟. *ترجمان وحی*، ۱ (۲)، ص ۲۶-۳۹.

کلباسی، زهرا و احمدنژاد، امیر (۱۳۹۷). قاعده تفسیری عمومیت خطاب‌های مفرد قرآن. پژوهش‌های قرآنی، ۲۳(۸۶)، ص ۱۲۸-۱۴۹. مسرور، خدیجه و مصالایی‌پور، عباس (۱۳۹۹). حرف «کاف» خطاب در اسماء اشاره و مطابقت آن با مخاطب در قرآن. کتاب قیّم، ۱۰(۲۳)، ص ۱۰۵-۱۲۲.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱). تاریخ قرآن. تهران: سمت.

معرفت، محمدهادی (۱۹۹۷م). التفسیر و المفسرون. مشهد: الجامعة الرضویة.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نادری قهفرخی، حمید (۱۴۰۳). بازخوانی دیدگاه مفسران پیرامون گوینده و ضمیر فاعلی آیه «ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ...». کتاب قیّم، ۱۴(۳۱)، ص ۸۲-۶۳.

نسفی، عبدالله (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل وحقایق التأویل. بیروت: دار النفائس.

هاشمی، احمد (بی‌تا). جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع. قم: بی‌نا.

Mir, M (2006). Language. In: *the Blackwell Companion to the Quran*. Ed. By Andrew Rippin. Oxford: Blackwell.

The Evolution and Development of the Discipline of Tafsīr in the Qom Seminary during the Fourteenth Century AH (Solar Hijri)*

Gholamali Azizikia  / Associate Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
azizikia@iki.ac.ir

Received: 2026/01/18 - **Accepted:** 2026/01/27

Abstract

Quranic exegesis (tafsīr) is among the prevalent disciplines in the Qom Seminary, which has undergone developments since its reestablishment at the beginning of the fourteenth century AH (Solar Hijri) up to the present. This article, employing a descriptive-analytical method, examines the transformations of the discipline of exegesis in the Qom Seminary during the fourteenth century. The research findings indicate that the changes in the discipline of exegesis during the aforementioned period can be identified and analyzed in three distinct phases. In the first phase, we witness the emergence of exegeses following the style of previous works, in which no significant transformation is observed, except that the contents of earlier exegeses were revised and updated, occasionally with additional material. In the second phase, the Qom Seminary experienced transformations in exegetical method, style and type of thematic presentation, and the diversity and scope of subjects, culminating in the production of Tafsīr al-Mīzān. In the third phase, the evolution of the exegetical discipline accelerated; in addition to updated sequential (tartībī) exegeses, various thematic exegeses were produced, alongside concise exegeses presenting the teachings of the verses in condensed form for the purpose of acquainting the general public with the knowledge of the Quran.

Keywords: discipline of tafsīr, evolution of tafsīr, Qom Seminary, thematic exegesis (tafsīr mawḍūʿī), fourteenth century (Solar Hijri).

*This article was written with the support of the Secretariat of the Conference on the Centennial of the Re-establishment of the Qom Islamic Seminary, and was presented on the day the conference was held

نوع مقاله: پژوهشی

سیر تطور و تحول دانش تفسیر در حوزه علمیه قم در سده چهاردهم شمسی*

غلامعلی عزیزی کیا  / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران
 دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷
 azizikia@iki.ac.ir

چکیده

تفسیر قرآن از جمله دانش‌های رایج در حوزه علمیه قم است که از زمان بازتأسیس آن در آغاز سده چهارده شمسی تا کنون تطوراتی را به خود دیده است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تحولات دانش تفسیر در حوزه علمیه قم طی سده چهاردهم می‌پردازد. یافته‌های پژوهش حاکی است که دگرگونی‌های دانش تفسیر در بازه یادشده را می‌توان در سه دوره مشخص بازشناسی و تحلیل کرد. در دوره نخست شاهد ظهور تفاسیری به سبک تفاسیر پیشین هستیم که شاهد تحول خاصی در آنها نیستیم، جز آنکه مطالب تفاسیر پیشین بازنگاری و روزآمد شده و گاه مطالبی بدان افزوده شده است. در دوره دوم، هم در روش تفسیر و هم در سبک و نوع طرح مباحث و هم در تنوع و گستره مطالب، حوزه قم شاهد دگرگونی‌هایی بوده است که به تولید تفسیر المیزان انجامید و در دوره سوم، تحول در دانش تفسیر سرعت بیشتری گرفت و افزون بر تفاسیر ترتیبی روزآمد، تفاسیر موضوعی متنوعی نیز خلق شد و در کنار آن، تفاسیر بیانگر آموزه‌های آیات به صورت فشرده برای آشنایی توده مردم با معارف قرآن پدید آمد.

کلیدواژه‌ها: دانش تفسیر، تطور تفسیر، حوزه علمیه قم، تفسیر موضوعی، سده چهاردهم شمسی.

مقدمه

شهر قم از دیرزمان مهد دانش تفسیر و علوم قرآن بوده است و بزرگانی از متقدمان همانند علی بن ابراهیم قمی و از متأخران همانند فیض کاشانی در این عرصه از حوزه قم سر برآورده‌اند. در سده چهاردهم شمسی با احیای این حوزه قدیمی به دست مرحوم آیت‌الله حائری یزدی، علاوه بر فقه و اصول، تفسیر قرآن نیز بخشی از برنامه علمی دانشوران و عالمان این حوزه مبارک بوده و با صبغة تحولی، به‌ویژه در چهار دهه اخیر این سده، استمرار داشته است.

دو واژه «تحول» و «تطور» در عنوان این مقاله، معنایی نزدیک به هم دارند و مقصود از آن دو، تغییر و دگرگون شدن تدریجی و از طوری به طور دیگر شدن است (صفی‌پور، بی‌تا، مدخل «تحول»؛ معین، ۱۳۷۱، واژه «تطور»). البته این دگرگونی در حوزه یک دانش، چه تفسیر یا غیر آن، اقتضائات و شرایط و پیامدهای خاص خود را دارد.

مطالعه تطور و تحول دانش تفسیر در یک‌صد سال اخیر، افزون بر اینکه ما را با چالش‌ها و فراز و نشیب‌ها و نقاط عطف این دانش در گذشته نزدیک آگاه می‌کند، چراغ راهی برای نسل کنونی و آینده حوزه‌های علمیه از جهت نوآوری و تحول‌آفرینی مثبت بیشتر در این دانش می‌تواند باشد.

۱. معیارهای تحول در تفسیر

شاید کمتر نگاهشده‌ای باشد که تماماً همانند آثار پیشین باشد و به‌طور طبیعی کارهای پسین تفاوت‌هایی را همراه خواهند داشت؛ اما چنین نیست که هر تفاوتی تحولی در پرداختن به موضوع پدید آورد و کاری نو به‌شمار آید. بر این اساس، تحول در دانش تفسیر وقتی معنادار است که آثار متأخر تفسیری را در یکی از سه معیار زیر متفاوت نشان دهد:

۱-۱. تحول در روش

از گذشته تا کنون مفسران روش‌هایی مختلف در تفسیر آیات داشته‌اند و از رهگذر تفاوت در روش، محصول متفاوتی ارائه کرده‌اند. کسی که فقط به بررسی احادیث ذیل آیات بسنده کند، تفسیر او محدود به آن بخش از آیاتی است که حدیثی درباره آن آمده و آن هم محدود به مطالبی است که در احادیث آمده است؛ اما کسی که از همه قرائن ذیل آیات بهره می‌برد، هم در محدوده آیات مورد تفسیر و هم در کیفیت و هم در حجم مطالبی که در تفسیر می‌آورد، با کسی که فقط به احادیث مراجعه می‌کند، تفاوت چشمگیری خواهد داشت. همچنین از منظر دیگر، روش تفسیر به «ترتیبی»، «ترتیبی موضوعی» و «موضوعی» تقسیم‌پذیر است و پرداختن به روش‌های غیرمرسوم مانند دو نوع اخیر، تحول‌آفرین است.

۱-۲. تحول در گستره

با توجه به قلمرو موضوعی قرآن کریم که دست‌کم در حوزه هدایت انسان‌ها جامعیت داشته و از چیزی فروگذار نکرده است، تفسیر قرآن نیز باید نمایانگر این جامعیت باشد و معارف قرآن را در حوزه‌های مختلف مربوط به هدایت ارائه کند. مفسران، گاه به لحاظ تخصص یا علاقه‌مندی خود، فقط به برخی از این ابعاد توجه کرده و از دیگر نکات قابل

استفاده غافل مانده‌اند. به‌طور طبیعی، مفسری که از کمال علمی لازم برخوردار است و توجه بیشتری به ابعاد مختلف قرآن دارد، اثری متفاوت و برتر از دیگران تولید می‌کند و تحولی در دانش تفسیر و تفسیرنگاری پدید می‌آورد. برای نمونه، برخی مفسران پیشین به ادبیات قرآن به‌معنای عام آن توجه خوبی داشته و شگفتی‌ها و اعجاز ادبی آن را بیان کرده‌اند و از این مسیر به برخی از معارف قرآن دست یافته‌اند و برخی دیگر در کنار این بعد به برخی دیگر از ابعاد آن، مانند استدلال‌های قرآن یا احکام یا مسائل اخلاقی و غیر آن، توجه کرده و نکاتی بازگفته‌اند؛ ولی با این همه، به همه ابعاد توجه نکرده‌اند و بسیاری از معارف قرآن در تفسیر آنان منعکس نشده است؛ درحالی‌که مفسران پسین به آن ابعاد توجه کرده و معارف بیشتری از قرآن، به‌ویژه در حوزه دانش‌های انسانی، از قبیل معارف روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و غیر آن، بازگفته‌اند و تفسیر آنان جامعیت بیشتری دارد.

۱-۳. تحول در سطح مطالب

سومین شاخصه، سطح پرداختن به مطالب است. ممکن است کسی به یک یا چند بعد از ابعاد مختلف معارف قرآن ورود کند، اما به ژرفای آن نپردازد و در سطح خاصی متوقف شود. بنابراین، اگر مفسری در هر بعدی که ورود کرده، همه زوایای معانی و مقاصد آیه را بکاود و به ظاهر نخستین بسنده نکند، تحولی در مسیر فهم آیات درافکنده و مرزهای دانش تفسیر را درنور دیده است.

بدین ترتیب، مقصود ما از تطور تفسیر در این نوشتار، تغییرات و دگرگونی‌هایی است که بر اساس این سه شاخص در دانش تفسیر پدید آمده است؛ یعنی این تغییرات، گاه در روش تفسیر و گاه در گستره و ابعاد، و گاه در پرداختن به سطح یا ژرفای معانی و مقاصد استنباط‌شده از آیات است.

۲. پیشینه

در خصوص سیر تطور تفسیر در حوزه علمیة قم در سده اخیر، مقاله یا کتابی یافت نشد. آری، بعضی نویسندگان کتاب‌های تاریخ تفسیر، طبقات مفسران، مکاتب تفسیری و مانند آن، به‌تناسب گزارش تفاسیر قرن اخیر یا به‌تناسب تبیین روش یا مکتب تفسیری معاصر، در ضمن مطالب خود برخی از آثار مربوط به حوزه علمیة قم در سده اخیر را به‌اختصار معرفی کرده‌اند؛ مانند سیدمحمدعلی ایازی در سیر تطور تفاسیر شیعه یا عقیقی بخشایشی در طبقات مفسران شیعه و علی‌اکبر بابایی در مکاتب تفسیری و جز اینها. بنابراین اثری را که رأساً در پی بیان و تحلیل تطور دانش تفسیر در حوزه علمیة قم در سده اخیر برآمده باشد، نمی‌توان سراغ گرفت.

۳. دوره‌های سه‌گانه فعالیت علمی حوزه قم در سده اخیر

از جهت کم‌وکیف فعالیت‌های علمی، اعم از تدریس و پژوهش، وضعیت حوزه علمیة قم به‌صورت عام در سده چهاردهم هجری شمسی (۱۳۰۰-۱۴۰۰) را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد؛ به‌نحوی که در هر دوره با شرایط متفاوتی از جهت وضعیت علمی در حوزه قم روبه‌رو هستیم: دوره نخست (۱۳۰۰-۱۳۲۴) با شرایط سخت اقتصادی و فضای

به شدت بسته سیاسی ناشی از استبداد رضاخانی همراه بود و عده و عده حوزه و حوزویان چندان قابل توجه نبود و فعالیت های علمی حوزه در این دوره، جز در فقه و اصول، بسیار کم رقی بود و رونق چندان نداشت. دوره دوم (۱۳۲۵-۱۳۵۷) با آمدن مرحوم آیت الله بروجردی به قم آغاز شد و تا پیدایش و پیروزی انقلاب اسلامی ادامه داشت. در این دوره، رشد روزافزون گرایش به دین و قرآن آغاز شد و زمینه تغییرات مهمی در منطقه و جهان را فراهم آورد. دوره سوم (۱۳۵۸-۱۴۰۰) که به بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تا انتهای سده تعلق دارد، با رشد کمی و کیفی حوزه در ابعاد مختلف دانش های مرتبط با رسالت حوزه همراه شد.

اما درباره وضعیت دانش تفسیر و علوم قرآن به صورت خاص در این سه دوره باید گفت: در دوره نخست، فعالیت علمی، چه تدریس مباحث تفسیر و علوم قرآن و چه پژوهش در این زمینه، در حوزه قم رونق چندان نداشت و درس و بحث رسمی قرآنی در حاشیه و به غایت اندک بود؛ اما در دوره دوم با حضور علامه طباطبائی که برای پر کردن خلأ مباحث تفسیری، خود را از اشتغالات علمی دیگر رها کرده بود، جهش بزرگی در توجه به درس و بحث قرآنی و آموزش و نگارش تفسیر قرآن پدید آمد و پاسخ شمار زیادی از شبهه ها و پرسش های بر زمین مانده درباره قرآن و علوم قرآن داده شد و زمینه نگارش یکی از مهم ترین تفاسیر شیعه، بلکه مهم ترین تفسیر به طور مطلق در عصر حاضر فراهم شد و این تلاش ها در دوره سوم به اوج خود رسید؛ به گونه ای که در پایان سده اخیر، محافل تفسیری رونق گرفته و به موازات استمرار تفسیر ترتیبی و موضوعی، مباحث مربوط به علوم تفسیری - اعم از مباحث بنیادین و روش شناسی تفسیر و بحث های علوم قرآن - نیز رواج گسترده و شایانی یافته است و شاهد انتشار محصولات علمی این کوشش ها در قالب های متنوعی از کتاب و مقاله و نرم افزار هستیم.

تقسیم یاد شده برای تمایز گذاری بین مقاطع و دوره های زمانی سده اخیر، مبنای ما در بررسی سیر تطورات و فراز و فرود های تحولی دانش تفسیر در حوزه علمیة قم در این سده خواهد بود.

۴. تطور دانش تفسیر در حوزه قم بر حسب دوره های سه گانه

بر اساس تقسیم بندی مورد اشاره در محور قبل و تفاوت و تمایزی که در وضعیت فعالیت های علمی قرآنی حوزه قم در هر دوره نسبت به دو دوره دیگر دیده می شود، سیر تطور و تحول دانش تفسیر در سده چهاردهم هجری شمسی را در هر دوره به تصویر می کشیم.

۴-۱. وضعیت تفسیر در دوره اول

ابتدا باید به این نکته اشاره کنیم که مباحث دانش تفسیر به سه سبک یا گونه «ترتیبی»، «ترتیبی - موضوعی» و «موضوعی» انجام و تدوین شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۳). تفسیر ترتیبی یا به تعبیر شهید سید محمد باقر صدر «تفسیر تجزیئی» (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۰)، رایج ترین سبک تفسیر در میان مفسران بوده است و هنوز نیز همچنان رواج و شیوع دارد. این سبک تفسیری که به طور معمول از تفسیر نخستین آیه هر سوره آغاز

می‌شود و آیه به آیه به ترتیب چپ‌نشین آیات در مصحف استمرار می‌یابد و در آن از مفاد استعمالی و مراد جدی تک‌تک آیات سخن گفته می‌شود، نه دسته‌بندی خاصی دارد و نه قالب متنوعی. آری، در برخی از تفاسیر، مطالب قابل بیان در ذیل هر آیه به ترتیب و با نظم خاصی بیان می‌شود؛ مثلاً تفسیر مجمع البیان، اثر امین‌الاسلام طبرسی، از این قبیل است و برای هر نوع بحثی عنوانی را ذکر کرده و مطالب متنوع را از یکدیگر تفکیک نموده است؛ مانند القراءة، اللغة، النزول، النظم، الاعراب، المعنی. مفسرانی که به دنبال تفسیر قرآن به سبک تربیتی بوده‌اند، گاه به همه قرائن و شواهد مربوط به معنای آیه پرداخته‌اند و گاه فقط به بیان احادیث ذیل آیه بسنده کرده‌اند. از همین رو در تفسیر ترتیبی، روش‌های مختلفی وجود دارد که برخی فقط به بیان احادیث ذیل آیات بسنده کرده‌اند و گاه تحلیلی درباره مفاد احادیث مربوط به آیه بیان می‌کنند؛ اما برخی دیگر به دیگر منابع تفسیر نیز مراجعه کرده، با گرد آوردن قرائن مختلف، در کشف مقصود خداوند از الفاظ و عبارات آیه می‌کوشند؛ برخی نیز به دنبال لطایف و اشارات آیات‌اند و در بند تحلیل مفاد ظاهر آیه نمی‌مانند.

با توجه به نکته یادشده، فعالیت‌های مفسران حوزه علمیه قم در دوره اول سده اخیر به صورت سنتی و در راستای استمرار کوشش‌های پیشینیان در تحقیق و تبیین آیات بوده است و تفاوتی قابل گفتن با دوره‌های پیشین ندارد. آثاری که می‌توان آنها را به نوعی به حوزه علمیه قم منتسب دانست، بر همان سبک گذشته تألیف و تدوین شده‌اند و تغییر و تطور و نوآوری چندانی در آنها دیده نمی‌شود.

تفسیر/تنی‌عشری، اثر حسینی شاه‌عبدالعظیمی (۱۳۱۸-۱۳۸۴ق)، از اولین تفاسیر سده اخیر است که مؤلف آن روزگاری را در حدود سیزده سال در حوزه قم گذرانده و از شاگردان آیات عظام حاج‌شیخ‌عبدالکریم حائری یزدی و حجت‌کوه‌کمری و سیدمحمدتقی خوانساری بوده است. این کتاب بر همان سبک و سیاق آثار عالمان گذشته تحقیق و تدوین شده و با روش تحلیلی - روایی به شرح آیات پرداخته است. همچنین تفسیر روان جاوید، اثر میرزا محمد تقی تهرانی (۱۲۷۳-۱۳۶۴ش)، با محور قرار دادن تفسیر صافی و شرح و تبیین مشکلات آن و افزودن برخی مطالب تازه، با عنوان‌های مختلفی از قبیل شرح، تحقیق، تنبیه، ایقاظ و...، تولید شده و مطالب را با بیانی روان و همه‌فهم ارائه کرده؛ ولی روش یا گرایش تازه‌ای را ارائه نکرده است. شروع این تفسیر در سال ۱۳۱۹ بوده است (تقی تهرانی، ۱۳۸۶، ص پانزده - نوزده).

تفسیر دیگری که آغاز آن در اوایل این دوره بوده، الجدید فی تفسیر القرآن، اثر محمد بن حبیب‌الله سبزواری نجفی (۱۲۷۹-۱۳۶۷ش) است که خلاصه‌ای از آن را در یک جلد با نام /ارشاد/ الازهان ارائه کرده است. ایشان نیز همان سبک و رویه را در تألیفات تفسیری خود داشته است. این تفاسیر و دیگر آثار مشابه، همه بر اساس سیره مفسران پیشین در تفسیر تجزیه‌ای قرآن شکل گرفته است که اغلب هر آیه را مستقل و بی‌ارتباط با اجزای دیگر دیده و تفسیر کرده‌اند و تحول یا نوآوری خاصی هم در همین روش مألوف در این دوره مشهود نیست. همچنین در مراجعه به منابع نیز تفاوتی دیده نمی‌شود.

۴-۲. تطور تفسیر در دوره دوم

برخلاف دوره اول که شاهد گسترش و نیز تحول ویژه‌ای در فعالیت‌های عالمان حوزه قم در باب دانش تفسیر نبودیم، در دوره دوم وضعیت به کلی متفاوت می‌شود و به لحاظ سیر تاریخی، گسترش قابل توجه و جهش بزرگی را در عرصه دانش تفسیر شاهدیم. این تحول را می‌توان در امور زیر به خوبی مشاهده کرد:

۴-۲-۱. کاربرست بایسته قرائن درون متنی در تفسیر و رواج تفسیر قرآن با قرآن

از جمله تحولات مشهود در پژوهش‌های تفسیری و نیز در حوزه تفسیرنگاری، اقبال به بهره‌گیری از قرآن و نشان دادن ظرفیت بی‌نظیر این منبع در پرده‌برداری از مقاصد آیات است. اگرچه قرینه قرار دادن قرآن در تفسیر آیات، مورد عنایت امامان معصوم علیهم‌السلام بوده و این نکته در احادیث متعددی انعکاس یافته و نیز امری پذیرفته در میان مفسران سده‌های گذشته بوده است و در تفاسیر فریقین نمونه‌هایی هرچند اندک از آن وجود دارد، اما مفسران پیشین نگاه فراگیر به این ظرفیت قرآن نداشته‌اند و آن مقداری که به آیات استناد کرده‌اند، درخور شأن این کتاب نبوده است. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در حدیث زیر به این ویژگی مهم قرآن اشاره فرموده است: «ینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳)؛ بعضی از آیاتش با بعضی دیگر از آیات به سخن می‌آید و بعضی از آن شاهد بعضی دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین در مبین بودن برخی آیات نسبت به مفاهیم و معارف نهفته در آیات دیگر تردیدی نیست.

مراجعه به آیات دیگر در تفسیر آیات الاحکام و متشابهات قرآن، در کتاب‌های فقه‌القرآن یا در تفسیر متشابهات قرآن رواج داشته است و کم یا زیاد در دوران معاصر نیز در این گونه آثار عالمان حوزوی دیده می‌شود؛ اما علامه طباطبایی با الهام از آموزه‌ای که از استاد اخلاق و معارف الهی خویش، آیت‌الله سیدعلی قاضی طباطبایی رحمته‌الله فراگرفته بود (حسینی طهرانی، ۱۳۷۶، ص ۶۲ و ۶۳)، استفاده حداکثری از آیات را در تفسیر قرآن وجهه همت خود قرار داد و گوهرهای نابی از این رهگذر به‌ارمغان آورد و چنان درخشید که بسیاری از مفسران پس از ایشان در جهت‌گیری تفسیری خویش همین راه را برگزیدند و در حل مشکلات تفسیری از آن بهره جستند. علامه رحمته‌الله این طریقه را منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند:

طریق مستقیم و راه همواری که معلمان قرآن در تفسیر قرآن پیموده‌اند، آن است که از خود قرآن کمک بگیریم... پژوهشگری که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام جست‌وجو می‌کند، موردی نخواهد یافت که با کمک دلیلی نظری، عقلی یا فرضیه‌ای علمی، آیه‌ای تفسیر شده باشد (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲).

ایشان در رساله *الانسان بعد الدنیا* شیوه تفسیری خود را آیه به آیه (قرآن به قرآن) می‌خوانند و پس از توضیحی اندک درباره آن، اعتراف می‌کنند که مفسران گذشته به این شیوه توجهی نداشته و به این سبب، میراثی در این زمینه برای ما به جای نگذاشته‌اند و کسی که در پی آن باشد، مانند رزمنده‌ای است که بی سلاح به میدان مبارزه می‌رود (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۳).

کاری که علامه در این مسیر انجام داد، چیزی فراتر از بررسی آیات به ظاهر مرتبط با یکدیگر بود که تشابه لفظی

با یکدیگر دارند؛ بلکه توجه مهم وی به ارتباط معنوی آیات بود که با تدبر در محتوای آیات به دست می‌آید. ممکن است برخی بخواهند با استناد به الفاظ مشابه و جملات همگون در آیات مختلف و به تعبیری از سکوی معجم المفهرس (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۰)، به تفسیر قرآن با قرآن دست یابند؛ درحالی که توجه به شباهت ظاهری آیات در تفسیر بهره‌چندانی در این مسیر نصیب مفسر نخواهد کرد و بیشتر آیات هم‌مضمون قرآن از دسترس او خارج خواهند ماند.

بنابراین، مراجعه به قرآن در اولویت صاحب‌المیزان بوده و پس از ایشان هم توسط مفسران دیگر، به‌ویژه مفسران موضوعی، استمرار یافته است و آنان خود به این نکته توجه داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹)؛ چنان که مفسران به سبک ترتیبی هم از این منظر پیرو روش مرحوم علامه به شمار می‌آیند. تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی و تفسیر منیه‌الطالبین آیت‌الله سبحانی از مهم‌ترین تفاسیر ترتیبی با گرایش مراجعه‌حداکثری به قرآن کریم است.

گفتنی است که مراجعه به قرآن در تفسیر و التزام به عدم مراجعه به دیگر منابع تفسیری، که در زمان ما به قرآن‌بستگی در تفسیر نام‌بردار است، در میان عالمان و مفسران بزرگ حوزه علمیه قم جایگاهی نداشته است؛ ولی افراد انگشت‌شماری مانند ابوالفضل برقی بر آن اصرار و تأکید داشته‌اند. او در کتاب *تابشی از قرآن*، دلالی برای قرآن‌بستگی در تفسیر آورده است (برقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷). برخی دیگر، مانند آیت‌الله صادقی تهرانی، صاحب تفسیر *الفرقان*، نیز احادیث پیامبر ﷺ و دیگر معصومان علیهم‌السلام را در حاشیه قرآن دانسته و ملزم به استفاده حداکثری از قرآن در تفسیر است؛ ولی تفسیر خود را *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة* نام نهاده و دست‌کم در ظاهر از قرآنیون و جریان قرآن‌بستگی فاصله گرفته است؛ اگرچه برخی استدلال‌هایش در لزوم استناد به قرآن در تفسیر، رنگ‌وبوی سخنان قرآنیون را دارد. او در مصاحبه‌ای بر بی‌نیازی قرآن از تفسیر تأکید کرده و آن را با برهان و نور و تبیان بودن قرآن ناسازگار دانسته و حجم انبوه روایات نقل‌شده در کتاب‌های تفسیری را جری یا بیان مصداق - اعم از ادنی، متوسط و اجلی - یا تصدیق تلقی کرده است (صادقی تهرانی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷).

۲-۴. تطور از تفسیر بسیط و محدود به تفسیر ذوابعاد و گسترده

یکی از نشانه‌های تحول تفسیر در حوزه معاصر قم، توجه به موضوعاتی است که مورد نیاز جامعه اسلامی بوده و تا آغاز دوره دوم سده اخیر، دست‌کم از نگاه مفسران شیعی دست‌نخورده باقی مانده بود. مباحث اجتماعی، سیاسی، تاریخی، تربیتی، اخلاقی و... از آن جمله‌اند و به جرئت می‌توان گفت که برای اولین بار در حوزه علمیه قم، علامه طباطبایی رحمه‌الله آیات مرتبط با موضوعات یادشده را شناسایی و دیدگاه قرآن را در آن موضوعات استنباط کرده است؛ به‌گونه‌ای که با استخراج و تصنیف و پردازش آنها می‌توان به عمق دیدگاه‌های ایشان در این مباحث پی برد و به‌عنوان دیدگاه قرآن در اختیار دیگران قرار داد. بنابراین می‌توان گفت که پیش از ایشان، کسی از مفسران حوزه علمیه قم به مباحث مرتبط با علوم انسانی ورود نکرده و از این زاویه به تفسیر قرآن نپرداخته بود. نمونه بارز آن، بحث‌های اجتماعی علامه در *المیزان* است. ایشان با اجتماعی دانستن تمام آموزه‌های اسلام (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۷)، پرده از

این بعد از آموزه‌های قرآنی برگرفته‌اند و در پرتو آگاهی از فضای زمانه و پرسش‌های نوپدید و برخی از آرای تفسیری معاصر مرتبط با ابعاد اجتماعی قرآن، نکات فراوانی در این باره عرضه کرده و ناخالصی‌های آرای یادشده را متذکر شده‌اند (از باب نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۹۱-۱۳۳).

محققان المیزان پژوه تا کنون چندین کتاب و مقاله در تبیین این بعد از تفسیر المیزان نگاشته‌اند؛ از جمله: صادق گلستانی (۱۳۹۸)، روش‌شناسی تفسیر اجتماعی المیزان، قم: نشر المصطفی؛ همو (۱۴۰۳)، جامعه در المیزان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ فاطمه حسینی میرصفی (۱۳۹۳)، گرایش اجتماعی در المیزان، مجله اندیشه علامه طباطبایی، ش ۱، ص ۱۳۱-۱۴۵؛ و فاطمه افشار و همکاران (۱۴۰۱)، بازتاب تحولات اجتماعی معاصر جهان اسلام در تفسیر المیزان، ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ش ۳، ص ۷۸-۵۵.

افزون بر این می‌توان از سیدمحمود طالقانی، دانش‌آموخته حوزه قم، نام برد که در تفسیر خود با عنوان پرتوی از قرآن به مباحث اجتماعی پرداخته است (طالقانی، ۱۳۴۵). توجه به آموزه‌های اجتماعی قرآن در آثار دانش‌آموختگان حوزه علمیة قم در دوره دوم و سوم سده اخیر به‌خوبی نمایان است. از آن جمله می‌توان به آثار قرآنی تفسیری آیت‌الله شهید مطهری، آیت‌الله شهید بهشتی و آیت‌الله شهید خامنه‌ای و آثار تفسیری آیت‌الله مکارم شیرازی و همکاران، آیت‌الله سبحانی، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله صادقی تهرانی اشاره کرد (اسعدی [محمد]، ۱۳۹۷، ص ۵۸-۶۱).

از دیگر ابعادی که در تفاسیر سده اخیر به آن توجه شده، بعد تربیتی آیات قرآن کریم است. قرآن برای تربیت آدمی فرود آمده و یکی از وظایف پیامبر اعظم (ص) تربیت مخاطبان قرآن بوده است. به‌طور طبیعی سیر تربیت مؤمنان بر اساس آموزه‌های تربیتی قرآن است و مفسران نیز در تبیین این بعد، نکاتی بازگفته‌اند. در دوران معاصر دو رویکرد در میان مفسران حوزه قم در باب تبیین آموزه‌های تربیتی قرآن دیده می‌شود: یکی گرایش سنتی است که ادامه تفسیر واعظانه و عرفانی پیشین به‌شمار می‌آید (ر.ک: اسعدی [علی]، ۱۳۹۷، ص ۱۴۰)؛ مانند تفسیر جامع، اثر ابراهیم بروجردی (۱۳۴۱) و تفسیر روشن، اثر حسن مصطفوی (۱۲۹۷-۱۳۸۴)؛ و دیگری رویکردی است که به‌صورت فنی و عمیق‌تر به مبحث تربیت می‌پردازد. از جمله تفاسیری که توجه خاصی به بعد تربیتی قرآن داشته، تفسیر المیزان است که برخی پژوهشگران بخش‌هایی از آن را بازتاب داده‌اند. از باب نمونه می‌توان به کتاب روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان اشاره کرد (فقیهی، ۱۳۹۳).

۳-۲-۴. تطور از تفسیر تربیتی به تربیتی - موضوعی

شاید یکی از نقاط عطف تحول در تفسیر قرآن در سده اخیر، اهتمام و عنایت قابل توجه به تفسیر موضوعی قرآن است. اگرچه پیش از این و در دوران‌های متقدم، تفسیر موضوعی به‌شکل محدود و در قالب بحث درباره موضوعات فقهی و بررسی ویژه آیات الاحکام یا بحث درباره فضایل اهل بیت (ع) و مانند آن وجود داشت و در دوران‌های متأخر گاه در حد تصنیف موضوعی و گردآوری آیات مربوط به موضوعات مختلف دیده شده است (مانند تصنیف موضوعی

آیات در ابتدای بسیاری از ابواب بحار/الانوار، اما تفسیر قرآن در موضوعات متنوع و تبیین تفصیلی مطالب مرتبط، با گردآوری و بررسی آیات و ارائه دیدگاه قرآن، کاری نو بود که در دوران معاصر در جهان اسلام رواج یافت و در حوزه علمیّه قم نیز در دوره دوم این سده آغاز شد.

تفسیر موضوعی در حوزه علمیّه قم نخست به صورت ترکیبی و در ضمن تفسیر ترتیبی به تناسب ارتباط بعضی از آیات با موضوعی از موضوعات قرآنی مطرح شد؛ کاری که علامه طباطبائی رحمته الله در *المیزان* در باب بسیاری از موضوعات قرآنی تحقق بخشید و بعدها در ادامه در دوره سوم این سده به شکوفایی رسید. علامه رحمته الله پیش از نگارش *المیزان* چکیده‌ای از مباحث موضوعی خود را در *الرسائل التوحیدیه* تدوین کرده بود. ایشان در مقدمه *المیزان* مجموعه معارف قرآن را در هفت محور به شرح زیر دسته‌بندی کرده است:

۱. معارف مربوط به اسامی و اوصاف خدا، همچون حیات، علم، قدرت و...؛
۲. معارف مربوط به افعال خدای متعال، همچون خلق، امر، اراده، مشیت، هدایت و...؛
۳. معارف مربوط به واسطه‌های میان خدا و انسان؛ مانند حجاب‌ها، لوح و قلم، عرش و...؛
۴. معارف مربوط به انسان پیش از دنیا؛
۵. معارف مربوط به انسان در دنیا، از قبیل شناخت تاریخ نوع انسان، شناخت خود انسان، شناخت اصول اجتماعی انسان، شناخت نبوت، رسالت، وحی، الهام، کتاب، دین و...؛
۶. معارف مربوط به انسان پس از دنیا، یعنی برزخ و معاد؛
۷. معارف مربوط به اخلاق انسانی.

با این حال علامه رحمته الله کار تفسیری خود را در قالب ترتیبی، از سوره حمد آغاز کرده و تا سوره ناس به ترتیب پیش برده و در جای مناسب، برخی از زیرعنوان‌های مربوط به محورهای هفت‌گانه یادشده را به طور مستقل بررسی کرده است. افزون بر اینها، گاه بحث‌های مستقلی - اعم از قرآنی یا مختلط - ارائه کرده است.

این سبک تفسیری، در دوره سوم این سده نیز استمرار یافته و در ضمن تفسیر ترتیبی، موضوعات متعددی مطرح و دیدگاه قرآن درباره آنها بیان شده است. منیه *الطالبین فی تفسیر القرآن المبین*، اثر آیت‌الله سبحانی، و تفسیر نمونه، اثر آیت‌الله مکارم شیرازی و همکاران، و تفسیر تسنیم، اثر آیت‌الله جوادی آملی، در زمره تفاسیر ترتیبی - موضوعی به شمار می‌آیند.

۳-۴. تطور تفسیر در دوره سوم

دوره سوم سده اخیر به لحاظ تحولات دانش تفسیر، از درخشان‌ترین دوره‌های فعالیت‌های تفسیری حوزه علمیّه قم به شمار می‌آید. از احیای مطالب تفسیری پراکنده عالمان متقدم مانند شیخ مفید (ایازی، ۱۳۸۲) و متأخر مانند شیخ انصاری تا تدوین معاجم موضوعی که مدخلی بر تفسیر موضوعی به شمار می‌آیند و در نهایت، نگارش تفاسیر موضوعی محض به گونه‌های متفاوت، همگی شواهدی بر این مدعایند. اگرچه تفسیر به سبک ترتیبی و نیز ترتیبی - موضوعی

در دوره سوم نیز استمرار یافت، ولی نقطه عطف این دوره، پیدایش تفاسیر موضوعی است که باید آن را پاسخی به نیازهای زمان بدانیم. در این دوره با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، که برگرفته از تعالیم قرآن کریم و فرهنگ اهل بیت علیهم السلام بود، آموزه‌های دینی در جهان جان تازه‌ای گرفت و توجه مردم دنیا به اسلام و منبع اصیل آن، قرآن، جلب شد و تقاضای فراوانی، هم در داخل و هم در خارج از کشور برای شناخت مفاهیم و آموزه‌های قرآن پدید آمد. حوزه علمیة قم که خاستگاه این انقلاب باشکوه بود، در پاسخ به این نیاز، افزون بر استمرار سبک تفسیر ترتیبی و ترتیبی - موضوعی در ارائه مفاهیم قرآن، به روش و سبک تفسیر موضوعی روی آورد و آثار گران‌سنگی به بازار دانش عرضه کرد. همچنین در توسعه کیفی تفسیر و توجه به ابعاد مختلف معارف قرآن و نیز توجه به سبک تفسیر بر اساس ترتیب نزول، تحولاتی رخ داده است که شرح آن در پی خواهد آمد.

۱-۳-۴. تطور از تفسیر ترتیبی - موضوعی به تفسیر موضوعی

سبک تفسیری دیگری که در اواخر دوره اول و اوایل دوره دوم سده اخیر در حوزه علمیة قم پدید آمد، تفسیر موضوعی بود که در گام‌های نخستین به صورت تصنیف موضوعی آیات جلوه‌گر شد. شاید نخستین اثر در این زمینه، کتاب *المدخل الی التفسیر الموضوعی* آیت‌الله سید محمدباقر موحد ابطحی باشد. ایشان در این کتاب به استخراج و دسته‌بندی موضوعی آیات پرداخته و به دنبال هر دسته از آیات، تسلسل طبیعی آیات برگزیده را نشان داده است. این کتاب ناتمام بوده و فقط جلد‌های اول و دوم آن به سال ۱۳۸۹ قمری در نجف اشرف منتشر شده است و چنان که گفتیم، فقط به تصنیف موضوعی آیات پرداخته و خالی از تحلیل آیات برای تبیین دیدگاه قرآن است.

همچنین برخی دیگر از مفسران حوزه علمیة قم که اغلب از شاگردان علامه طباطبائی رحمته الله علیه بودند، به این سبک تفسیری علاقه نشان داده و در مجموع، سه دسته تفاسیر موضوعی را پدید آورده‌اند:

دسته اول تک‌نگاری‌هاست. مقصود از تک‌نگاری در باب تفسیر موضوعی آن است که مفسر از میان شمار فراوانی از موضوعات قرآنی، یک یا چند موضوع را که به نظر او اولویت دارد یا مناسبتی برای طرح آن می‌بیند، برمی‌گزیند و دیدگاه قرآن را استنباط و تبیین می‌کند. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *زن در آینه جلال و جمال* به بررسی موضوع زن در قرآن پرداخته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸).

دسته دیگر تفاسیری است که اغلب بر محور تقسیم موضوعات قرآن به سه گانه عقاید، اخلاق و احکام پدید آمده است. البته این آثار معمولاً به بخش احکام متعرض نشده و به معارف اعتقادی و اخلاقی قرآن بسنده کرده‌اند. تفسیر موضوعی *پیام قرآن*، اثر آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی و همکاران، از این دسته به‌شمار می‌رود و محورهای آن به این شرح است: امکان شناخت و ابزار و موانع آن؛ خداجویی و انگیزه‌های آن و برهان نظم؛ طرق معرفت‌الله و براهین پنج‌گانه بر اثبات واجب‌الوجود و ابعاد مسئله توحید؛ صفات جمال و جلال؛ معاد و دلایل امکان و براهین اثبات آن؛ معاد جسمانی و رد شبهات بر آن؛ نشانه‌های قیامت و عرصات آن و بهشت و دوزخ و مسئله خلود؛ نبوت عامه و مسئله عصمت و تنزیه انبیا و طرق شناخت پیامبران؛ نبوت خاصه و عوامل نفوذ و پیشرفت اسلام؛ امامت و ولایت و بررسی

دلایل آن؛ نظام حکومت در اسلام در پهنه تاریخ؛ مبانی اخلاق در قرآن؛ اخلاق پسندیده و ناپسند در قرآن (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۵).

همچنین آیت الله جوادی آملی تفسیر موضوعی قرآن خود را بر اساس محورهای زیر ارائه کرده است: قرآن؛ توحید؛ وحی و نبوت؛ معاد؛ سیره پیامبران؛ مبادی اخلاق؛ مراحل اخلاق؛ فطرت؛ معرفت شناسی؛ صورت و سیرت انسان؛ حیات حقیقی انسان؛ هدایت؛ جامعه؛ ادب توحیدی انبیا (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۶-۵۴۰).

محمد صادقی تهرانی در درس های تفسیر موضوعی خود با نام *التفسیر الموضوعی بین الكتاب والسنة*، افزون بر موضوعات معارفی، به بخش احکام هم ورود کرده و بر اساس مبنای خود احکامی را از قرآن استنباط کرده است. دیگر محورهای تفسیر موضوعی صاحب الفرقان به قرار زیر است: توحید، برزخ، معاد، رسالت، رسولان اولوالعزم، رسول گرامی اسلام ﷺ، خلفا از دیدگاه کتاب و سنت، علوم عصری و تجربی، اخلاق، عرفان، فلسفه، اخلاق و ادعیه، استنباط و... (صادقی تهرانی، بی تا).

تفسیر منشور جاوید، تألیف آیت الله جعفر سبحانی، یکی دیگر از این نسخ تفاسیر موضوعی است. این تفسیر شامل مباحث متعددی است که از جمله توحید و شرک، اسماء و صفات خداوند، نبوت عامه، عصمت پیامبران و امامان، معاد، پیامبر در قرآن، عدل و امامت و شفاعت و توبه و احباط و تکفیر، منافقان، شناخت انسان، حقوق اهل بیت و توسل به صالحان، پیامبران از آدم تا عیسی ﷺ، اصول اخلاقی و اجتماعی قرآن شامل ۲۴ اصل زیر را مبنای دسته بندی آیات قرار داده است:

یکتاپرستی؛ نیکی به والدین؛ فرزندکشی در جاهلیت و عصر فضا؛ مبارزه با فساد اخلاقی؛ احترام به انسان؛ حمایت از یتیم؛ ابعاد قسط و عدل؛ تکلیف در حدود قدرت؛ عدالت گفتار؛ وفای به عهد؛ ابزار شناخت؛ امکان شناخت؛ اسراف و تبذیر؛ حجاب، تعصب؛ جایگاه زبان از دیدگاه قرآن؛ شکر و سپاس؛ آزمایش های الهی؛ از خودبیگانگی؛ داستان های قرآن؛ قلب و فؤاد در قرآن؛ ضرورت تشکیل جامعه؛ بعد جهانی جامعه؛ نظام مندی جامعه؛ سنن الهی در جامعه؛ ایشان در جلد پایانی کتاب به موضوعات دیگری از قبیل جهاد، هجرت، حق و باطل و... پرداخته و در پایان به روش صحیح تفسیر را تبیین کرده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۳ و ۵۳۴).

آیت الله سبحانی در کتابی دیگر با نام *مفاهیم القرآن* برخی دیگر از موضوعات قرآن را به موضوعات سابق افزوده اند. موضوعات مطرح شده در کتاب *مفاهیم القرآن* ایشان به شرح زیر است:

توحید، فطرت، عالم ذر و براهین اثبات واجب الوجود در قرآن؛ حکومت اسلامی و ویژگی های آن از نظر قرآن؛ نبوت، خاتمیت و جهانی بودن رسالت اسلام؛ اجر رسالت، معجزه و شفاعت؛ عصمت، پاسخ به شبهات و مسئله تنزیه انبیا؛ شناخت صفات جمال و جلال و تفسیر اسماء الله وارد در قرآن به ترتیب الفبا؛ بشارات انبیا درباره بعثت خاتم الانبیا و سیره پیامبر ﷺ از آغاز بعثت تا هجرت، غزوات و معاهدات آن حضرت، جهاد؛ واقعه غدیر خم (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۲ و ۵۳۳).

با تأمل در تفاسیر موضوعی یادشده روشن شد که طرح خاصی در انتخاب و چینش مباحث در این گونه آثار وجود ندارد؛ بلکه فقط به اهمیت موضوع نظر داشته‌اند و ابتدا موضوعات مهم‌تر، مانند عقاید یا موضوعاتی که پیش‌نیاز مباحث دیگر بوده‌اند، مانند شناخت‌شناسی و امثال آن را مطرح کرده‌اند.

سومین شکل تفسیر موضوعی که در حوزه علمیّه قم تولید و عرضه شده، تفسیر نظام‌مندی است که با محور قرار دادن «الله»، معارف قرآن را دسته‌بندی و آیات مربوط به هر دسته را استخراج و تفسیر کرده است. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی^۳ پس از آنکه مدتی به آموزش تفسیر ترتیبی اشتغال داشت، به این نتیجه رسید که با این سبک نمی‌توان در بازه زمانی چندساله، جویندگان معارف قرآنی را از مجموعه دیدگاه‌های قرآن آگاه کرد و انتظار آموزش این دیدگاه‌ها را به عموم مردم برآورده کرد. ایشان در مقدمه تفسیر موضوعی خود با عنوان معارف قرآن می‌نویسد:

همهٔ مکتب‌های منحرف کوشیده‌اند به افکار و اندیشه‌های خود شکل و نظامی بدهند؛ یعنی برای مطالبشان ریشه‌ای معرفی کنند و با ارتباط و پیوند با سلسله مسائلی منسجم، یک کل منظم و هماهنگ به‌وجود آورند. ما که در جهت صحیح هستیم، در مقابل آنها عیناً باید همین کار را بکنیم؛ یعنی معارف قرآن را به‌صورت سیستماتیک و منظم عرضه کنیم؛ به‌صورتی که پژوهشگر بتواند از یک نقطه شروع کند و زنجیروار حلقه‌های معارف اسلامی را به‌هم ربط بدهد و در نهایت به آنچه هدف قرآن و اسلام است، نائل شود. پس ناچاریم معارف قرآنی را دسته‌بندی کنیم و به آنها شکلی بدهیم تا آموختن آنها برای جوانانی که وقت کمی دارند، آسان و نیز در مقابل نظام‌های فکری دیگر قابل عرضه باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸).

آیت‌الله مصباح^۴ در مقدمه معارف قرآن دسته‌بندی خود را از موضوعات قرآن به این شرح بیان کرده‌اند:

بهتر است محور همه معارف قرآنی را «الله» قرار دهیم که کاملاً با روح تعلیم قرآن سازگار است و نخست به مسائل خداشناسی و انسان‌شناسی وارد شویم؛ سپس سایر مسائل انسانی را از راه تدبیر و تربیت الهی در خصوص انسان مورد بحث قرار دهیم. بدین ترتیب، نظام منسجمی از معارف به‌دست می‌آید که هم محور اصلی آنها اصالت حقیقی دارد و هم حلقه‌های آن دارای پیوند و ترتیب روشنی است. بر این اساس می‌توانیم نظام معارف قرآنی را به‌صورت زیر در نظر بگیریم:

۱. خداشناسی؛ که شامل مباحث شناخت خدا و توحید و صفات و کلیات افعالی الهی می‌شود.
۲. کیهان‌شناسی؛ که شامل مباحث آفرینش جهان (زمین و آسمان‌ها و ستارگان) و پدیده‌های جوی (رعد، برق، باد، باران و...) و پدیده‌های زمینی (کوه‌ها، دریاها و...) می‌شود و ضمناً عرش و کرسی و فرشتگان و جن و شیطان نیز مورد بحث قرار می‌گیرند.

روشن است که بعد از بحث درباره کلیات افعال الهی که در بخش اول انجام می‌گیرد، نوبت به تفصیل افعال (خلق و تدبیر) می‌رسد و طبیعی است که بحث درباره آفرینش جهان، مقدم بر آفرینش انسان است.

۳. انسان‌شناسی؛ که شامل مباحث آفرینش انسان، ویژگی‌های روح، کرامت و شرافت انسانی، مسئولیت و شرایط آن (آگاهی، قدرت عمل و اختیار)، ابعاد مختلف وجود انسان، سنت‌های الهی در تدبیرات فردی و اجتماعی، معاد و

سرنوشت نهایی بشر می‌شود.

در این بخش روشن می‌گردد که زندگی دنیا مقدمه‌ای برای آخرت و مرحله‌ای است که انسان باید با انتخاب خود، راه سعادت را برگزیند و سرنوشت نهایی خود را بسازد و تدبیرات الهی در این جهان بر محور تأمین انتخاب (ابتلا و آزمایش) دور می‌زند.

۴. راه‌شناسی؛ که شامل مباحث شناخت‌های عادی (انواع علم حضوری و حصولی متعارف) و غیرعادی (الهام و وحی) می‌شود و مسئله «نبوت» و ضرورت بعثت انبیا و هدف آن و نیز مقامات ایشان (نبوت، رسالت و امامت) و همچنین مسائل اعجاز و عصمت مطرح می‌گردد و سرانجام، مسئله جانشینی انبیا (امامت به معنای خاص) مورد بحث قرار می‌گیرد.

ارتباط این بخش با بخش قبلی روشن است؛ زیرا بعد از روشن شدن اینکه انسان موجودی است انتخابگر که باید راه خود را آزادانه برگزیند، نیاز به شناختن «راه» مطرح می‌شود که موضوع این بخش است.

۵. راهنماشناسی؛ که مباحث تاریخ انبیا و ویژگی‌های هر یک و کتاب‌هایی که بر ایشان نازل شده است و محتویات آنها را شامل می‌شود و به تاریخ پیغمبر اسلام ﷺ و حوادثی که در زمان حیات آن حضرت اتفاق افتاده است، می‌انجامد و ضمناً تاریخ اقوام و ملل و سایر داستان‌های قرآن مطرح می‌شود.

ترتیب این بخش بر بخش پیشین نیز روشن است؛ زیرا پس از آنکه دانستیم وحی و نبوتی در کار است، نوبت می‌رسد به شناختن کسانی که گیرنده وحی و رساننده آن به مردم بوده‌اند.

۶. قرآن‌شناسی؛ که مباحث کلی درباره قرآن و ویژگی‌های آن، هدف نزول، کیفیت نزول، اعجاز، جهانی بودن، ابدی بودن، اسلوب بیان (استدلال عقلی، موعظه، جدل، تمثیل، قصص و...) و مباحث محکم و متشابه و تأویل را شامل می‌شود. ترتیب این بخش بر بخش سابق نیز روشن است؛ زیرا پس از آنکه درباره کتاب‌های آسمانی پیشین بحث شد، نوبت به شناختن آخرین کتابی می‌رسد که نازل شده است و جاودانه باقی خواهد ماند.

۷. اخلاق یا انسان‌سازی قرآن؛ که شامل مباحث خودشناسی و خودسازی است و نیز خیر و شر در افعال اختیاری و رابطه آنها با کمال و سعادت نهایی، روش تربیت و تزکیه قرآن (بیدار کردن انگیزه‌های خیرجویی به وسیله انذار و تبشیر) نقش ایمان و عمل و بیان رابطه آنها با یکدیگر و رابطه هر دو با علم و سرانجام، تفصیلات اخلاق فاضله و رذیله. این بخش به این مناسبت بعد از «قرآن‌شناسی» می‌آید و در آن به این نتیجه می‌رسیم که هدف قرآن، تزکیه و تعلیم است. تزکیه، بحث اخلاق و خودسازی را ایجاب می‌کند و تعلیم بحث‌های آینده را.

۸. برنامه‌های عبادی قرآن؛ که شامل مباحث نماز و روزه و حج و قربانی و دعا و ذکر می‌شود؛ یعنی اعمالی که رکن اساسی آن را تقویت رابطه انسان با خدا تشکیل می‌دهد؛ هرچند مصالح اجتماعی زیادی نیز در آنها منظور شده است.

۹. احکام فردی قرآن؛ که شامل مباحثی است نظیر حلال و حرام در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها (اطعمه و اشربه و

صید و ذباحه) و تجمل و زینت.

۱۰. احکام اجتماعی قرآن؛ که شامل مباحث اجتماعی و حقوقی و سیاسی و اقتصادی است و به بخش‌های فرعی زیر منقسم می‌شود: الف) احکام مدنی؛ ب) احکام اقتصادی؛ ج) احکام قضایی؛ د) احکام جزایی؛ هـ) احکام سیاسی؛ و) احکام بین‌المللی. در مقدمه این بخش، جامعه از نظر قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد.

در سه بخش اخیر، برنامه‌های عملی قرآن برای انسان در ارتباط با خدا، با خود و با دیگر انسان‌ها مطرح می‌شود و تعالیم این کتاب آسمانی درباره هر بخش جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب، معارف قرآن از نقطه آغاز هستی شروع می‌شود و به ترتیب، مراحل خلق و تدبیر الهی مورد بحث قرار می‌گیرد و به بیان ویژگی‌های جامعه آرمانی انسانی پایان می‌یابد و در همه مراحل، ارتباط با محور اصلی (الله) کاملاً محفوظ است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۲۶).

۲-۳-۴. تطور در توسعه کیفی تفسیر و توجه بیشتر به ابعاد مختلف معارف قرآن

از جمله تحولات تفسیر در دوره سوم قرن اخیر پیدایش تفاسیری است که همسو با/میزان به ابعاد مختلف معارف قرآن توجه کرده و نکات فراوانی در باب موضوعات مختلف مطرح‌شده در آیات ارائه نموده‌اند. در ذیل به نمونه‌های مهم و اثرگذار این دسته از تفاسیر اشاره می‌کنیم.

یکی از این تفاسیر که روش مرحوم علامه طباطبایی را در توجه به ابعاد مختلف آیات و نیز در تفسیر ترتیبی موضوعی پی گرفته و به‌نوعی آن را توسعه داده است، منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین، اثر آیت‌الله سبحانی است. ایشان در دو جلد نخست به‌عنوان مقدمه مباحثی از علوم قرآن را به‌طور جداگانه مطرح کرده است. آیت‌الله سبحانی در ۲۸ مجلد دیگر به تفسیر تمامی سوره‌های قرآن می‌پردازد. نگارش این تفسیر، همانند تدریس مؤلف محترم، منظم و دور از اطناب است. در ابتدای هر جلد، متن آیات سوره مورد تفسیر یک‌جا آمده و در ابتدای هر سوره شرحی بر نام، تعداد آیات، محل نزول، اغراض و آیات غرر (برجسته و استثنایی) و گاه لطایف سوره بیان شده است؛ سپس به تفصیل وارد تفسیر آیات می‌شود.

در بخش تفسیر، نخست مفردات آیه بررسی می‌گردد و به دنبال آن، نکات مختلف مستفاد از آیه بر اساس مبانی و قواعد تفسیری، با استناد به منابع لازم تبیین شده و پرونده تفسیر بسته می‌شود. پس از آن، گاه نکات تکمیلی می‌آید و برداشت‌های ناصواب و پاسخ شبهه‌های مربوط به آیه را در جایی که برداشت ناصواب یا شبهه‌ای باشد، بیان می‌کند. آن‌گاه بحث‌های موضوعی مرتبط با آیه را به‌اختصار در ادامه و جدا از اصل تفسیر بیان کرده است؛ مثلاً در ذیل آیه ۱۰۰ سوره نساء، بحثی با عنوان «کلام فی الاستضعاف» آمده و در آن از استضعاف دینی، سیاسی و اقتصادی به‌اختصار سخن رفته است و در ادامه، بحثی دیگر با عنوان «کلام حول الهجرة» قرار گرفته و در آن از هجرت انبیا، اصحاب کهف و پیامبر اعظم ﷺ یاد شده و درباره تعرب بعد از هجرت و هجرت از گناهان نیز بحث شده است. انتشار این تفسیر در سال‌های پایانی سده اخیر نشان از استمرار حرکت تفسیری‌ای است که علامه طباطبایی در حوزه قم آغاز

کردند. مقصود آن است که هم قالب تفسیری ترتیبی - موضوعی ادامه و تا حدی توسعه یافته و هم پرداختن به ابعاد مختلف آیات مورد توجه بوده است.

از تفسیرهایی که در سال‌های پایانی سده اخیر منتشر شد، تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی است. این تفسیر نیز به روشنی از *المیزان* علامه طباطبایی در پرداختن به ابعاد مختلف معارف قرآن سرمشق گرفته است. مباحث اجتماعی، تربیتی و اخلاقی فراوانی که در این تفسیر آمده، گواه این مدعاست؛ افزون بر اینکه آیت‌الله جوادی آملی مباحث فقهی آیات را نیز بیان کرده؛ درحالی که در *المیزان* مباحث فقهی آیات به دانش فقه موکول شده است؛ چنان که بحث تناسب آیات را هم می‌توان در تسنیم دید؛ ولی *المیزان* عنوانی برای بررسی تناسب آیات نگشوده است.

تفسیر نمونه نیز از آثار تفسیری دوره سوم سده اخیر است که در پرداختن به مباحث اجتماعی و نیازهای فکری زمانه از *المیزان* سرمشق گرفته است. این تفسیر برای آشناسازی مخاطبان فارسی‌زبان با مفاهیم قرآنی و پاسخ‌گویی به مشکلات فکری و فرهنگی آنان فراهم آمده و در یک کوشش جمعی، حاصل دیدگاه‌های مفسران پیشین بررسی و به زبان روز بازنگاری شده و مباحث متنوعی از معارف قرآن را در ذیل آیات مربوط مطرح کرده است. برای نمونه، فقط مباحث تربیتی قرآن که در این تفسیر آمده، به صورت مستقل در دو جلد تدوین شده است (محمدجواد اسکندرلو، ۱۴۰۰، قم، نشر امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام).

با این همه، در دوره اخیر این سده با ظهور تفاسیر موضوعی که شرح آن گذشت، توجه به مباحث مختلف قرآنی مرتبط با علوم انسانی بیشتر شده و آثار مستقلی نیز نگارش یافته است. فقط در مباحث تربیتی قرآن آثاری متعدد پدید آمده که کتاب‌های زیر از آن جمله‌اند: *درآمدی بر تفسیر تربیتی*، اثر آیت‌الله اعرافی؛ *اصول و روش‌های تربیت در قرآن* و نیز *روش‌های تربیتی در قرآن کریم*، هر دو اثر سیدعلی حسینی‌زاده؛ و *آموزه‌های تربیتی قرآن کریم*، اثر محمد بهشتی.

۳-۴. تطور از تفسیر روایی - تحلیلی محدود به تفسیر حدیث‌محور جامع

در دوره سوم سده اخیر، آیت‌الله محمدهادی معرفت رحمته الله با تألیف *التفسیر الاثری الجامع* به احیای تفسیر نقلی - تحلیلی پرداخت و بسته جامعی در تبیین احادیث ذیل آیات، اعم از احادیث نقل شده در کتاب‌های روایی شیعه و سنی، ارائه داد. بیان و تحلیل منتخبی از احادیث تفسیری اهل سنت در کنار احادیث شیعی، پیش‌تر در تفسیر *المیزان* تحقق یافته بود؛ با این تفاوت که مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله آن مباحث را به صورت مستقل از متن تفسیر مطرح کرده و در نهایت، ارتباط یا عدم ارتباط و نسبت آن را با آیه یادآور شده بود (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ذیل بحث‌های روایی)؛ اما در *التفسیر الاثری الجامع* به همه احادیث فریقین توجه شده و مباحث بیشتری به احادیث اختصاص یافته و ابعاد مختلف آنها بررسی شده است. شایان گفتن است که مقصود آیت‌الله معرفت از تألیف این اثر، تفسیر نقلی به معنای عام کلمه، بلکه تفسیر اجتهادی حدیث‌محور است که از همه قرائن و شواهد نقلی - اعم از آیات و احادیث و گفته‌های سلف - بهره می‌برد.

ایشان سه مرحله برای تفسیر خود بیان می‌کند: مرحله نخست، مطالعه آیه در (سیاق و) جای خود، و در صورت دست نیافتن به مقصود، مراجعه به قرائن و شواهد، از جمله به آیات دیگر قرآن و احادیث صحیح‌الاسناد است؛ در مرحله دوم، نخست مراجعه به احادیث پیامبر ﷺ و سپس احادیث صحابه و تابعان و پیش از اینها احادیث عترت پیامبر ﷺ قرار دارد و مرحله سوم، ارزیابی و بررسی تفصیلی این احادیث با معیارهای نقد حدیث است؛ یعنی متشابهات را بر محکمت کتاب و سنت عرضه می‌کنیم و با حجت عقل می‌سنجیم (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۷). بخش‌های نخست این کتاب، یعنی شش جلد که تا پایان سوره بقره را دربردارد، به قلم مرحوم آیت‌الله معرفت نگارش یافته و منتشر شده و بخش‌های دیگر به‌تدریج از سوی شاگردان آن مرحوم در دست تحقیق و انتشار است. در دی ماه ۱۴۰۲ یازده جلد دیگر از آن رونمایی و منتشر شد و مابقی که در حدود هجده جلد است، در آینده تحقیق و تدوین خواهد شد (بهجت‌پور، ۱۴۰۲/۱۰/۲۷).

۴-۳-۴. تطور از سبک‌های سنتی تفسیر به بیان آموزه‌های آیه

از جمله دگرگونی‌های پدیدآمده در ساحت دانش تفسیر، فاصله گرفتن بخشی از دانشوران حوزه قم از سبک سنتی تخصصی است؛ زیرا بهره‌مندی از نوشتارهای تخصصی، ویژه فرهیختگان و دانش‌آموختگان علوم دینی است و عموم مردم از آن بهره‌ای نمی‌برند. همچنین سبک سنتی واعظانه نیز بسیار درازدامن بوده و به‌طور طبیعی مخاطبان زمانه ما انگیزه‌ای برای مراجعه به متن‌های طولانی ندارند. از این‌رو برخی عالمان معاصر حوزه قم در پی تولید تفاسیر فشرده و کوتاه برآمدند که دربرگیرنده مفاد و مقصود آیه باشد و مخاطب بتواند به راحتی با آن ارتباط برقرار کند. نمونه این کار، تفسیر نور است.

نویسنده تفسیر نور بر این باور است که عموم مخاطبان که اصطلاحات تخصصی نمی‌دانند و حوصله دریافت مطالب مفصل و دنباله‌دار را ندارند، نیازمند تفسیری هستند که خلاصه محتوای آیه را به آنان برساند و وی این کار را در قالب پیام‌هایی که از آیه برگرفته، تحقق بخشیده است. حجت‌الاسلام قرائتی نخست مطالب تفسیری خود را در صدای جمهوری اسلامی ارائه کرده و به دنبال آن به صورت مکتوب منتشر نموده است (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴). تفسیر نور برای هر آیه سه بخش قرار داده است: نخست ترجمه آیه؛ سپس توضیح مختصری درباره آیه و در نهایت بیان پیام‌ها و نکته‌های مستفاد از آیه.

سبک دیگری از این کار به صورت نمایه‌سازی موضوعی از تک‌تک آیات ارائه شده و با نام تفسیر راهنما انتشار یافته است. این کتاب در اصل برآمده از برداشت‌های اولیه موضوعی حجت‌الاسلام اکبر هاشمی رفسنجانی از آیات قرآن کریم است که در دوران زندان ستم‌شاهی به صورت یادداشت‌هایی دست‌نویس فراهم آورده بود و پس از پیروزی انقلاب اسلامی در اختیار محققان دفتر تبلیغات اسلامی قرار داد و محققان دفتر تبلیغات پس از کارهای اولیه بر روی آن یادداشت‌ها، نرم‌افزار تبیان ۳ را تولید کردند و همه آن مطالب را که عین عبارات ایشان است، در یک مجلد تدوین کردند (جمعی از دانشوران، ۱۴۰۰، ص ۵۲۰ و ۵۲۱) و پس از سالیانی پژوهش و توسعه و تفصیل و تکمیل آن، به

مجموعه‌ای بیست و یک جلدی بالغ شده است. در این اثر برای هر آیه یک شناسنامه موضوعی درج شده و به مباحث فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قرآن توجه کافی شده است. بنابراین، یادداشت‌های آقای رفسنجانی در دوران زندان، توسط ده گروه از فضایی حوزه و در بازه زمانی ده ساله، هم توسعه کمی بسیار زیاد و هم توسعه کیفی قابل توجهی یافته است؛ زیرا ایشان در زندان منابع لازم را در اختیار نداشته (جمعی از دانشوران، ۱۴۰۰، ص ۵۲۸) و فقط در پی استخراج کلیدواژه‌های موضوعی برای آیات بوده است (جمعی از دانشوران، ۱۴۰۰، ص ۵۱۶).

شاید بتوان تفسیر و برداشت‌های علی صفایی حائری را نیز در راستای همین نوع تفسیر پیامی و کاربردی در زندگی و بهره‌گیری از قرآن در مسیر تربیت دانست و شاید در نوع خود از برترین‌ها باشد. کتاب تفسیر قرآن مهر نیز از این جهت که پیام‌ها و اشارت‌های آیات را بیان کرده است، در زمره این دسته از تفاسیر جای دارد. همچنین می‌توان متن آموزشی حزب مفصل، سوره‌های قاف تا ناس را که بیانگر آموزه‌های آیات است، در زمره این گروه از تفاسیر قرار داد. این کتاب اثر فتح‌الله نجارزادگان و سیدمحمد رضا صفوی است.

۳-۴. پیدایش تفسیر به سبک تنزیلی

از جمله تحولات تفسیری حوزه علمیه قم در سال‌های پایانی سده اخیر، ارائه تفسیر بر اساس ترتیب نزول آیات است. عبدالکریم بهجت‌پور در کتاب تفسیر تنزیلی به بیان مبانی و اصول و قواعد و فواید تفسیر به ترتیب نزول پرداخته و در تفسیر همگام با وحی در پی تفسیر و تحلیل آیات قرآن به ترتیب نزول برآمده است. ایشان بر آن است که در تفسیر به ترتیب کنونی که برخلاف ترتیب نزول آیات است، از برخی نکاتی که ممکن است در روش تنزیلی به دست آید، محروم خواهیم شد. این روش تفسیری، هرچند در میان عالمان حوزوی، به ویژه در سده اخیر در قم، سابقه‌ای نداشته، پیش از این در میان اهل سنت بی سابقه نبوده است؛ مانند بیان المعانی، اثر عبدالقادر ملاحویش آل غازی، التفسیر الحدیث، اثر محمد عزت دروزه، معارج التفکر و دقائق التدبر، اثر حسن حنکله میدانی، و فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول، اثر محمد عابد الجابری.

همچنین در میان غیرحوزویان، کسانی به تفسیر بر اساس ترتیب نزول اقدام کرده‌اند؛ مانند: پایه پای وحی و تفسیر تدبیری قرآن بر حسب نزول، هر دو اثر مهندس مهدی بازرگان، و شرحی بر قرآن به ترتیب نزول آن، اثر دکتر سیدرضا نیازمند. همچنین کتاب سه جلدی جلال الدین فارسی با عنوان پیامبری و انقلاب، پیامبری و جهاد، پیامبری و حکومت از این قبیل است.

صاحب تفسیر تنزیلی فواید زیر را برای این سبک تفسیری بیان کرده است: کشف روش تحول دینی؛ کشف مراحل تغییر؛ تحول و تثبیت ارزش‌های اسلامی؛ کشف هندسه تحول اسلامی؛ تحلیل درست چالش‌ها و ارتباط آنها با هندسه تغییر دینی؛ سیر تثبیت و سکونت قلب پیامبر ﷺ متناسب با نزول پیام‌های الهی؛ گسترش و تعمیق نگاه تربیتی و آموزشی به مقوله تفسیر؛ کاربردهای رعایت ترتیب نزول در تفسیر، از قبیل درک بهتر کاربرد الفاظ مترادف؛ تشخیص درستی اسباب نزول؛ کشف مراد استعمالی واژه‌ها؛ فهم بهتر روایات تطبیقی - تأویلی؛ تقلیل احتمالات

تفسیری و توضیح مناسب‌تر وحدت درونی آیات و ارتباط میان سوره‌ها (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۸۸-۳۴۹). به‌گمان نگارنده، فوایدی که برای این سبک تفسیری بیان شده، در تفسیر به‌ترتیب مصحف نیز قابل دستیابی است؛ مگر آنکه مفسر از ویژگی زمان نزول که یکی از قرائن فهم آیات است، غفلت ورزد. به‌عبارت دیگر، در صورتی که مفسر در تفسیر ترتیبی رایج، متعهد به بررسی همه قرائن باشد، فضای نزول را در کنار دیگر قرائن بررسی خواهد کرد و به نتایج مورد انتظار در سبک تنزیلی نیز دست خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

دانش تفسیر قرآن از محورهای مهم فعالیت‌های علمی عالمان حوزه علمیة قم در سده اخیر بوده است. پس از بازتأسیس حوزه علمیة قم توسط مرحوم آیت‌الله حاج‌شیخ عبدالکریم حائری یزدی[❧] در ابتدای سده چهاردهم شمسی، نشاط علمی تازه‌ای به این حوزه بخشیده شد و عالمان حوزوی به‌تناسب تخصص خود به آموزش و پژوهش پرداختند. دانش تفسیر نیز اگرچه در سال‌های ابتدایی سده اخیر رونقی نداشت، با گذشت زمان و رونق بیشتر حوزه در زمان زعامت آیت‌الله بروجردی[❧] و با ورود علامه طباطبایی[❧] به قم، جان تازه‌ای گرفت و سبک سنتی تفسیر از ترتیبی محض به ترتیبی - موضوعی و از حالت بسیط به ذوابعاد و از کم‌توجهی به قرائن دورن‌متنی به توجه حداکثری به سیاق و آیات هم‌مضمون دگرگون شد و در دهه‌های پایانی این سده با ظهور تفسیر موضوعی محض، توجه به ابعاد مختلف معارف قرآن افزون گشت و آثار گران‌سنگی از مفسران تراز اول حوزه منتشر شد. ضمن آنکه تفسیر به‌سبک پیشین، یعنی ترتیبی و واعظانه، و نیز به‌صورت ترتیبی - موضوعی نیز همچنان استمرار یافت. افزون بر تفاسیر جامع اجتهادی قرآن‌محور، تفسیر اجتهادی جامع حدیث‌محور نیز ظهور کرد. همچنین جهت پاسخ به نیاز عامه مردم در ارائه تفاسیر مختصر، تفاسیر ویژه بیان پیام‌های قرآنی پدید آمد و تفسیر بر اساس ترتیب نزول آیات نیز در سال‌های پایانی این سده رخ نمود.

منابع

نهج البلاغه.

- اسعدی، علی (۱۳۹۷). جریان‌شناسی تفسیر تربیتی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسعدی، محمد (۱۳۹۷). جریان‌شناسی تفسیر اجتماعی عقلی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایازی، السید محمد علی (۱۳۸۲). تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشيخ المفید. قم: بوستان کتاب.
- برقی، ابوالفضل (بی‌تا). تائشی از قرآن. بی‌جا: بی‌نا.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۲). تفسیر تنزیلی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۴۰۲/۱۰/۲۷). تفسیر «الاثری الجامع» آیت‌الله معرفت برای جهان اسلام نوشته شده است. خبرگزاری بین‌المللی قرآن. به‌نشانی: <https://iqna.ir/fa/news/4194433>.
- تقفی تهرانی، میرزاحمد (۱۳۸۶). روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. تهران: برهان.
- جمعی از دانشوران (۱۴۰۰). آشنایی با مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر. تهران: مؤسسه فرهنگی دین‌پژوهی بشر.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۸). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تسنیم. قم: اسراء.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۶). مهر تابان. مشهد: علامه طباطبایی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۳). جلسات درس تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: شکرانه.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۷۶). گفت‌وگو با استاد دکتر محمد صادقی. مجله پژوهش‌های قرآنی، ۳ (۹ و ۱۰)، ۲۸۴-۳۰۶.
- صدر، محمداقبر (۱۴۲۱ق). المدرسة القرآنیة. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- صفی‌پور، عبدالکریم (بی‌تا). منتهی الارب. تهران: کتابخانه سنائی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۴۵). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۵). الرسائل التوحیدیة. قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.
- فقیهی، سیداحمد (۱۳۹۳). روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قرائتی، محسن (۱۳۷۴). تفسیر نور. قم: مؤسسه در راه حق.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶). قرآن‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۱). خدائشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه التمهید.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). التفسیر الاثری الجامع. قم: مؤسسه التمهید.
- معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: امیر کبیر.

Table of Contents

An Evaluation of the Viability of the Theory "Linguistic Usages Are Established for the Spirits of Meanings" in Interpreting the Attributive (Khabarī) Descriptions of the Holy Quran / 7
Ebrahim Azizi Asl

Characteristics of Āyatullah Miṣbāḥ Yazdī's *Ma'ārif al-Qur'ān* and Its Capacity for the Production of Quran-Based Human Sciences / 27
✎ Amirreza Ashrafi / Mahdi Abedi Amir al-Mu'minin

A Reexamination of the Concept of "Movement" in the Quran with an Emphasis on the Views of John Cresswell, Mimi Sheller, and John Urry / 51
Hamideh Amiryazdani

Comparative Analysis of the Scientific Authority of the Holy Quran and Congruent Theories / 73
Morteza Gharasban

A Research on the Superior Form of Hijab from the Perspective of the Quran / 97
Ahmad Taherinia

The Addressee of the Descent of Angels and the Spirit on the Night of Qadr: A Comparative Analysis of the "Wilāī-Tadbūrī" Approach in Shī'a Exegeses and the "Ibādī-Barakātī" Approach in Sunnī Exegeses / 115
Saeideh Nekoum / ✎ Sid Mohsen Sharifi

An Exegetical Reexamination of Verse 143 of Sūrat al-Baqarah and the Relationship between the Concept of "Umma Wasat" and "Ṣirāṭ Mustaqīm" Based on Lexicography and Context / 135
Mahboubeh Mousaeipour

Analysis of the Epistemological Consequences of "Negligence" (Ghaflah) from the Perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī in Tafsīr al-Mīzān / 155
✎ Reza Ansarizad / Hassan Eslampour Karimi

A Critical Analysis of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's Exegesis of "Wurūd" in the Verse "In minkum illā wāriduhā" / 173
✎ Majid Shams Kolahi / Abuzar Tashakori Saleh

Characteristics of Divine Leadership of Moses (PBUH) in the Quran / 191
Mohammad Hossein Sheykhi Aliabad

Rhetorical Consequences of Non-Reflection of the "Addressee Kāf" in Demonstrative Pronouns (Asmā' al-Ishāra) in Quranic Exegesis and Translations / 209
Hamid Naderi Ghahfarokhi

The Evolution and Development of the Discipline of Tafsīr in the Qom Seminary during the Fourteenth Century AH (Solar Hijri) / 229
Gholamali Azizikia

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.18, No.1

Spring & Summer 2025

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
