بسم الله الرحمن الرحیم

دو فصلنامه علمی

قرآن‌شناخت

سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

اعضای هیئت تحریریه

حمید آریان

دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی‌اکبر بابایی

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی راد

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

محمدباقر سعیدی‌روشن

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدمحمود طیب‌حسینی

استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

غلامعلی عزیزی‌کیا

دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی طبقه چهارم

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶ـ۳۷۱۶۵

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

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحدهٔ 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 شمارهٔ ۲ حائز رتبهٔ «**علمی ـ پژوهشی**» گردید.

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

مدیر مسئول

محمود رجبی

سردبیر

محمدباقر سعیدی روشن

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۴۵۶ـ ۲۹۸۰

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.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به **https://nashriyat.ir** ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدّمه، 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 ادلّه، 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 مقدّمه 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. بدنهٔ اصلی: در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف ـ ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب ـ ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ 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 مقدّماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳.حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ وامکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

مطلق بودن فهم متن / ۷
مصطفی کریمی

حجیت فهم غیرمعصومان از قرآن / ۲۹
غلامعلی عزیزی‌کیا

پارادوکس روش‌شناختی در نظریهٔ خوانش سریانی ـ آرامی قرآن؛ نقد مبانی معرفت‌شناختی پروژه کریستف لوکزنبرگ و دفاع از اصالت متن قرآن کریم / ۴۹
آرش رجبی / سیده‌معصومه طباطبایی

تحلیل شبکهٔ استدلالی قرآن کریم بر نفی توسل به معبودهای پنداری در چارچوب مبانی کلامی و رویکرد معناشناختی / ۶۵
حمزه‌علی بهرامی / مریم‌السادات هاشمی

واکاوی تفسیری منطق قرآنی مواجهه پیامبر اکرمﷺ با کافران و کاربست‌های معاصر در پرتو سورهٔ کافرون / ۸۵
ولی‌الله مهدوی‌فر

قرآن و جایگاه مقاومت در نظام سنت‌های الهی / ۱۰۳
قاسم ترخان

تحلیل نظام معنایی سورهٔ کوثر در بستر تاریخی نزول / ۱۲۳
زهرا جلالی شوره‌دلی / علی‌اصغر یزدانی

پندارشکنی و اصلاح باور در قرآن کریم با تأکید بر واژهٔ «حَسِبَ» و ساختارهای آن / ۱۳۹
محسن نیل‌فروش‌زاده

کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان از منظر قرآن / ۱۶۱
مجتبی مستشرق / اسمعیل سلطانی بیرامی

حدیث «لن یغلب عسر یسرین» و چگونگی برداشت آن از آیات پنجم و ششم سورهٔ «شرح» / ۱۸۱
حامد ساجدی / ابوالفضل ساجدی

نقد دیدگاه نیکلای سینای درباره معنای قرآنیِ «أمّی» / ۲۰۳
محمدرضا امین

بررسی اقسام گروه‌های «قاعدین» در آیات قرآن از دیدگاه مفسران شیعه و اهل‌سنت / ۲۲۷
علیرضا شاه‌فضل قمصری

Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 7-27**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/qoranshenakht.2026.5003997
20.1001.1.20081987.1404.18.2.1.3

The Absoluteness of Textual Understanding

Mostafa Karimi / Associate Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute karimi@iki.ac.ir
Received: 2026/06/28 - **Accepted:** 2026/10/18

Abstract

One of the fundamental challenges in Qur'anic exegesis is the question of whether understanding a text is absolute or relative. The central question is whether an absolute understanding, independent of the exegete's presuppositions, can be attained. Employing a descriptive-analytical approach and a library-based method, this study examines the possibility of an absolute understanding of the Qur'an. Its aim is to provide a basis for adjudicating among different interpretations of the Qur'an and for benefiting from its guidance by demonstrating the possibility of access to the divine intent. The findings indicate that, on the basis of arguments such as the determinacy of word meaning through linguistic convention, the rule-governed nature of understanding, the possibility of certain understanding, and the Qur'an's guiding purpose, absolute understanding is possible. Verses indicating reflection (tadabbur) and challenge (taḥaddī), as well as traditions prohibiting exegesis by personal opinion, also support this view. Consequently, the meaning of the text is fixed and determinate, and different understandings can be evaluated according to the criterion of attaining this final meaning. This principle plays an essential role in validating interpretations and preventing unregulated readings of the Qur'an.

Keywords: absoluteness of textual understanding, Qur'anic exegesis, determinacy of textual meaning, God's serious intent, reflection on the Qur'an, Qur'anic guidance, validation of interpretations.

قرآن‌شناخت ——— سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۷-۲۷
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5003997
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.1.3

نوع مقاله: پژوهشی

مطلق بودن فهم متن

مصطفی کریمی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ karimi@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۲۶

چکیده

یکی از چالش‌های بنیادین در تفسیر قرآن، مسئلهٔ «مطلق یا نسبی بودن فهم متن» است. پرسش اصلی آن است که آیا می‌توان به فهمی مطلق، فارغ از پیش‌فرض‌های مفسر دست یافت یا خیر؟ این پژوهش با رویکرد توصیفی ـ تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، امکان وقوعی فهم مطلق از قرآن را بررسی می‌کند. هدف، زمینه‌سازی برای داوری میان تفاسیر مختلف قرآن و بهره‌مندی از هدایتگری آن، با اثبات امکان دستیابی به مراد الهی است. یافته‌ها نشان می‌دهد بر اساس ادله‌ای چون تعین معنای الفاظ در اثر وضع، ضابطه‌مندی فهم، امکان فهم یقینی و هدف هدایت‌گری قرآن، فهم مطلق امکان‌پذیر است. آیات دال بر تدبر و تحدی و روایات نهی‌کننده از تفسیر به رأی نیز مؤید این دیدگاه هستند. درنتیجه، معنای متن ثابت و متعین است و فهم‌های مختلف بر اساس معیار دستیابی به این معنای نهایی قابل داوری‌اند. این مبنا در اعتبارسنجی تفاسیر و جلوگیری از قرائت‌های بی‌ضابطه از قرآن نقش اساسی دارد.

کلیدواژه‌ها: مطلق بودن فهم متن، تفسیر قرآن، تعین معنای متن، مراد جدی خداوند، تدبر در قرآن، هدایت‌گری قرآن، اعتبارسنجی تفاسیر.

مقدمه

یکی از مسائل شایان توجه در حوزهٔ تفسیر قرآن کریم، مسئلهٔ «مطلق بودن فهم» است. مراد از مطلق بودن فهم قرآن آن است که فهم آیات متأثر از پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر نبوده و نسبت به حالات یک مفسر یا چند مفسر متفاوت نیست. در مقابلِ مطلق بودن، «نسبی بودن فهم قرآن» قرار دارد و مراد از آن این است که فهم مفسران به تناسب پیش‌فرض‌ها و انتظارات آنها متفاوت بوده و این فهم‌ها در عرض یکدیگر قرار دارند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد.

در باب مطلق بودن فهم، پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. آیا می‌توان از متن، فهمی مطلق داشت؟

۲. آیا از میان فهم‌های متفاوتی که از یک متن صورت می‌گیرد، تنها یکی از آنها درست است؟

مطلق بودن فهم از دو حیث قابل بررسی است: یکی از جهت امکان ذاتی و دیگری از جهت امکان وقوعی. در این تحقیق، امکان وقوعی فهم مطلق متن (ازجمله قرآن کریم) مد نظر است؛ یعنی پرسش اصلی آن است که آیا فهم مطلق از قرآن کریم در عالم خارج تحقق می‌یابد یا خیر؟

یادآور می‌شویم که در این بخش تنها به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا هویت فهم قرآن کریم مطلق است. به دلیل محدودیت حجم مقاله، بررسی ادله باورمندان به نسبی بودن فهم متن که به نوعی نقد مطلق بودن نیز محسوب می‌شود، به مجال دیگری موکول می‌گردد که ان‌شاءالله با توفیق الهی به انجام خواهد رسید.

مسئلهٔ مطلق بودن فهم، دست‌کم یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن به‌شمار می‌آید؛ زیرا تنها در صورتی می‌توان از هدایت قرآن که هدف اصلی نزول آن است، بهره‌ای درست برد و هدایت یافت که پیام آن را به شکل صحیح دریافت و بدان عمل کرد. دستیابی به پیام الهی در قرآن کریم منوط به این است که باور داشته باشیم می‌توان به مراد الهی در آیات دست یافت و از میان فهم‌های متناقض، یکی مراد الهی است و سعادت انسان را در پی دارد.

۱. پیشینه

الف. پیشینهٔ مسئله

از گذشتهٔ دور، مسئلهٔ انطباق ادراکات انسان بر حقایق بیرونی در میان اندیشمندان مطرح بوده است. در پاسخ به این سؤال، دو مکتب عمده در تاریخ علم و معرفت‌شناسی شکل گرفته است: یکی مکتب واقع‌گرایی و دیگری مکتب شک‌گرایی. واقع‌گرایان خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی مطلق‌گرا و دسته‌ای نسبی‌گرا. بر خلاف نسبی‌گرایان، مطلق‌گرایان معتقدند که واقعیات خارجی را می‌توان به همان‌سان که هستند درک کرد (مطهری، ۱۳۷۲، ج۶، ص۱۰۰–۱۰۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص۲۵–۲۷).

ب. پیشینهٔ تحقیق

بحث و تحقیق از مطلق بودن فهم، یکی از قدیمی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که از دوران یونان باستان تا امروز ادامه داشته است. مطلق‌گرایان بر امکان دستیابی به معرفت مطلق و فراتاریخی ادله و شواهد آورده‌اند (ر.ک. عارفی، ۱۳۸۳، ص۴۲-۶۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص۸۵-۱۱۷ و ۱۶۷-۴۱۳).

در جامعهٔ علمی مسلمانان، گویی پیشینیان مطلق بودن فهم را مسلم انگاشته و بر مبنای آن به فهم آیات و روایات اقدام کرده‌اند؛ ازاین‌رو در منابع مربوط به تفسیر و علوم قرآن و مبانی تفسیر، مسئلهٔ مطلق بودن فهم قرآن کریم به صورت مستقل مطرح نشده است.

در دهه‌های اخیر، درباره فهم متن به شکل عمومی و در باب فهم قرآن به شکل خاص، منابعی سامان یافته است که برخی در پی اثبات مطلق بودن فهم بوده‌اند. بااین‌حال، منبعی یافت نشد که مطلق بودن فهم را به‌طور مستقل و جامع بررسی کرده و ادله و شواهد آن را به‌صورت کامل ارائه دهد. برخی منابع به شکل ضمنی از این مسئله سخن گفته‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. *پاسخ استاد به سؤالات جوانان پرسشگر* (مصباح یزدی، ۱۳۹۴)؛ در صفحات ۳۱۲ـ۳۱۳، به این سؤال پاسخ داده شده که آیا فهم دین و قرآن مطلق است یا خیر. گرچه این اثر از قوت خوبی برخوردار است، ولی همهٔ ادله را بررسی نمی‌کند.

۲. «اسلام و تکثر قرائت‌ها» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹)؛ در صفحات ۸۵ـ۸۷، به ناطق بودن شریعت پرداخته شده است. با عنایت به اینکه قرآن کریم منبع اصلی دین اسلام است، بخشی از مطالب آن به مطلق بودن فهم قرآن مربوط می‌شود و قوت لازم را دارد؛ اما همهٔ ادله و شواهد برون‌متنی و درون‌متنی مربوط در آن نیامده است.

بنابراین، نه‌تنها همهٔ مسائل مرتبط با مطلق بودن فهم، در هیچ‌یک از این منابع بررسی نشده است، بلکه مجموع این منابع از تحقیق جدید کفایت نمی‌کنند و این مسئله همچنان نیازمند پژوهش است.

برخی ویژگی‌های این تحقیق که آن را از تحقیقات مشابه متمایز می‌کند، عبارتند از:

اولاً مدعا توضیح داده شده و در حد توان، تمام ادلهٔ عقلی و نقلی و شواهد معناشناختی و تفسیری بیان می‌شود. همچنین چگونگی دلالت ادله و شواهد بر مدعا تبیین می‌گردد.

ثانیاً مبنا بودن این مسئله برای فهم متن و تفسیر قرآن کریم و نقش نظریهٔ مطلق بودن فهم متن در تفسیر قرآن کریم نشان داده شده است.

۲. تبیین مبنا بودن مطلق بودن فهم

مطلق بودن فهم از مبانی فهم قرآن کریم به‌شمار می‌آید؛ زیرا باور به این امر در عملِ فهم مؤثر است. مفسر باورمند به مطلق بودن فهم، معنای مقصود از آیات را متعین می‌داند و سعی می‌کند به‌معنای متعین از متن دست یابد؛ زیرا

مراد استعمالی همان مراد جدی است و اگر غیر از این باشد، متکلم قرینه‌ای بر خلاف می‌آورد. وی رسیدن به مراد الهی را معیار صحت و سقم فهم قرار داده و فهم خود و دیگران از قرآن را با آن می‌سنجد. فهم مطابق با مراد الهی را صحیح و فهم در تنافی با آن را نادرست می‌داند. این مفسر اگر فهم خود را با مراد الهی هم‌راستا نیافت، باید در فرایند فهم خود تجدیدنظر کرده و بار دیگر مسیر آن را به‌درستی طی کند تا به فهم صحیح برسد. همچنین اگر فهم مفسر دیگر را نیز چنین یافت، آن را نقد می‌کند.

۳. مفاهیم

«مطلق» اسم مفعول از ماده «طلق» بوده و در لغت به‌معنای رها و آزاد است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ج۳، ص۴۱۰). مطلق بودن فهم به این معناست که انسان بتواند فهمی جزمی به دست آورد که در شرایط مختلف تغییر نکند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۱، ص۱۵۹–۱۶۰). مراد از مطلق بودن فهم متن این است که فهم آن از وابستگی به پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر رها و آزاد بوده و از آنها تأثیر نمی‌پذیرد؛ معنای متن مستقل از مفسر بوده و ریشه در قصد مؤلف دارد (واعظی، ۱۳۹۰، ص۴۳۳–۴۳۴). درنتیجه، هر فرد بهره‌مند از شرایط لازم با رعایت ضوابط درست، به فهمی از قرآن کریم دست خواهد یافت که دیگر مفسران نیز به آن دست می‌یابند. مطلق بودن فهم متن هم برای همهٔ افراد و هم برای یک فرد در حالات گوناگون وی مطرح است.

یکی از مفاهیم همسو با مطلق بودن فهم، «عینی بودن فهم» است. مراد از فهم عینی، درکی مطابق با واقع است (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص۱۸۸–۱۹۰). لازمهٔ باور به عینی بودن فهم آن است که ورای ذهن مفسر، معنا وجود دارد؛ زیرا مطابقت درک با واقع را مطرح می‌کند و از این جهت با مطلق بودن فهم همسو است. تفاوت این مفهوم با مطلق بودن فهم در آن است که در مطلق بودن فهم، عدم تغییر فهم در شرایط متفاوت نیز مطرح است.

۴. ادله و شواهد

میان اندیشمندان مسلمان و متفکران هرمنوتیست پیشامدرن، نظریهٔ رایج، مطلق‌گرایی در فهم است. ایشان بر این باورند که مفسر از آن جهت که خوانندهٔ متن است و دنیای ذهنی و ویژگی‌های فردی دارد، نقشی در معناسازی ایفا نمی‌کند. در این نگاه، مفسر فهم را مدیریت می‌کند و پس از تلاش‌های لغوی، ادبی و بلاغی، به فهمی عینی، ثابت و فراتاریخی از مدلول تصدیقی و مراد جدی دست می‌یابد. بنابراین، می‌توان معنا و مراد جدی الهی از آیات را با روشی درست کشف کرد.

یکی از مفسران در این‌باره می‌فرماید: «نه همهٔ معارف غیردینی در سیلان است، به‌طوری‌که معرفت مطلق و ثابت وجود نداشته باشد و نه همهٔ معارف دینی در رهن معارف متغیر غیردینی است تا با دگرگونی یک معرفت غیردینی، معارف دینی نیز متحول گردد، به‌نحوی‌که فهم دینی عصری و نسبی شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص۸۲).

امیلیو بتی (۱۸۹۰–۱۹۶۸م)، نماینده هرمنوتیست‌های عینی‌گرا و اریک دونالد هرش (۱۹۲۸) از مدافعان سرسخت

عینی‌گرایی در فهم متن است. هرش با دفاع از تعین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مؤلف و امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر، خود را در موضعی انتقادی نسبت به گرایش‌های غالب قرن بیستم در حوزهٔ هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داده است. او بر آن است که استقلال معنایی متن سخنی ناصواب است؛ زیرا معنای متن امری قصدی است و بدون در نظر گرفتن قصد صاحب سخن نمی‌توان از معنای متن سخن گفت. وی تعین معنای متن و ثبات آن و امکان دستیابی به فهم عینی از متن را با نیت مؤلف گره می‌زند. از نظر وی، معنای لفظی محصول واژگان نیست، بلکه به آگاهی و قصد مؤلف وابسته است و این وابستگی موجب تعین آن می‌شود (هرش، ۱۳۹۵، ص۷۴). در حقیقت، هرش با این سخن، افزون بر نقد نسبی‌گرایی، تعین معنای متن و مطلق‌گرایی و عینی‌گرایی در فهم را نیز اثبات می‌کند.

برخی از مبانی هرمنوتیک عینی‌گرا عبارت است از:

۱. معنای متن مستقل از فاعل شناسایی و مفسر است؛

۲. معیار فهم درست از نادرست، برابری آن با مقصود صاحب سخن است؛

۳. رسالت مفسر درک صحیح متن است، نه امتزاج ذهنیت و خواست او با اثر و محتوای آن (واعظی، ۱۳۸۹، ص۴۳۳-۴۳۴).

باورمندان به مطلق بودن فهم ادله و شواهد متعددی بیان کرده‌اند که در ذیل مجموعهٔ ادله و شواهد را جداگانه بررسی می‌کنیم:

۱ـ۴. ادله

ادلهٔ اثبات مطلق بودن فهم به دو دسته تقسیم می‌شوند: ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی.

الف) ادلهٔ برون‌متنی

در این بخش، دلایلی ارائه می‌شود که در آنها از آیات و روایات بهره گرفته نشده است.

دلیل اول. معناداری لفظ در اثر وضع (آبستن شدن الفاظ بر معنا در اثر وضع)

در مقابل نظریهٔ نسبیت که معنا را مفسرمحور دانسته و نقش اساسی در معناسازی را به مفسر می‌دهد، دیدگاه‌های دیگری مطرح است که عوامل دیگری را معناساز می‌دانند. ازجملهٔ آنها، دیدگاه متن‌محور است که بر اساس آن، موضوع‌له الفاظ و هیأت‌های به‌کاررفته در جملات، همان چیزی است که توسط متن نشان داده می‌شود (هرش، ۱۳۹۵، ص۳۰-۳۳).

میان کلمات و معانی، نوعی ارتباط ویژه وجود دارد که موجب می‌شود با تصور کلمات، معانی مرتبط با آنها به ذهن انسان منتقل شود. بحث از منشأ این علقه، از جهت قراردادی یا طبیعی بودن آن، سابقه‌ای طولانی در تاریخ علم دارد (اختیار، ۱۳۴۸، ص۱۱۷؛ باطنی، ۱۳۷۰، ص۱۱۸) و اکنون نیز در محافل علمی مطرح بوده و حجمی از مباحث کتاب‌های فلسفهٔ زبان و علم اصول فقه را به خود اختصاص داده است. در این‌باره، میان دانشمندان سه گرایش وجود دارد: الف) طبیعت‌گرایی که رابطهٔ لفظ و معنا را ذاتی می‌داند (انیس، ۱۳۷۰، ص۱۰۵)؛ ب) قراردادی که رابطهٔ لفظ

و معنا را به وضع واضعان می‌داند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج۳، ص۱۹؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۸)؛ ج) قول به تفصیل که معتقد است این رابطه در برخی موارد قراردادی و در برخی دیگر طبیعی است (باطنی، ۱۳۷۰، ص۱۱۸–۱۱۹).

نظریهٔ قراردادی درست بوده و منشأ رابطهٔ میان الفاظ و هیأت‌ها با معانی را وضع و قرارداد اجتماعی می‌داند. بنابراین، الفاظ در اثر وضع «آبستن» به معنا شده‌اند و زبان امری اجتماعی و عمومی است. الفاظ و ساختار نیز در جامعه معنا پیدا می‌کنند و مبنای معناداری، همان معیار اجتماعی وضع است و مفسر در معناداری واژگان نقشی نخواهد داشت. ازاین‌رو اگر گوینده بخواهد معنایی غیر از موضوع‌له را به مخاطب انتقال دهد، باید در کلام خود قرینهٔ مناسبی بیاورد؛ درغیر این‌صورت، تفهیم و تفهم میسر نخواهد شد.

ازاین‌رو این سخن که «معنا هر چیزی است که صاحب سخن قصد کرده است آن را توسط سلسله‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی انتقال دهد» درست نیست؛ زیرا اولاً لازم می‌آید یک عبارت در چند متن به تعداد مؤلفان، معانی متفاوتی داشته باشد، درحالی‌که توضیح داده نشده است چگونه یک لفظ می‌تواند در وهلهٔ نخست حاوی این همه معنای متفاوت باشد؟! ثانیاً کلام خود مستقل از اراده مؤلف معنا دارد. به همین دلیل، مؤلف برای بیان مراد خویش نمی‌تواند از هر کلامی استفاده کند.

آیات قرآن کریم نیز معنادار هستند؛ زیرا خداوند در قرآن کریم طبق اصول محاوره عقلایی سخن گفته و در تفهیم مقاصد خویش از روش دیگری بهره نگرفته است و اگر غیر از این بود، باید آن را با بیانی رسا و روشن اعلام می‌کرد. الفاظ قرآن برای عرب‌زبانان شناخته‌شده بود. همچنین ساختارها و قالب‌هایی که مفردات در آنها ریخته شده، در زبان عرب مستعمل بوده و مفید معنایی روشن هستند. بر این اساس، با شنیدن الفاظ قرآن، معانی آنها در ذهن آگاهان به وضع، تبادر می‌کند. البته در مواردی معنای جدیدی بر واژه اشراب شده است؛ ولی در هر صورت، الفاظ قرآن کریم پیش از استعمال، در اثر وضع معنایی داشته و قرآن کریم آنها را در همان معانی استعمال کرده است و اگر معنایی غیر از آن مراد بوده، قرینه آورده است. این امر بر خلاف نظریهٔ نسبیت بوده و زمینه را برای فهم مطلق فراهم می‌سازد.

دلیل دوم. تعین معنای واژگان، عبارات و جملات

عواملی که موجب محدودیت معنای متن می‌شود، موجب محدودیت فهم از متن نیز خواهد بود. حال باید به این سؤال پاسخ داد که آیا متن هر معنایی را برمی‌تابد و هزار جامه بر تن آن راست می‌آید، یا معنای متن محدودیتی دارد و هر معنایی را برنمی‌تابد؟

در مقابل نظریهٔ نسبیت که بر عدم تعین معنای متن و بی‌پایان بودن آن پافشاری می‌کند، برخی از مفسران و عالمان دینی و نیز برخی عالمان هرمنوتیک به‌صراحت آن را مردود دانسته و برای متن معنایی اصلی و نهایی قائل هستند (احمدی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۴۲–۴۹). به‌عنوان نمونه، در نگاه اریک دونالد هرش، معنای متن ثابت و دارای هویت و حدومرز مشخص بوده و همواره در همهٔ لحظات یکسان می‌ماند؛ زیرا در غیراین‌صورت، قابل‌انتقال و قابل‌فهم معتبر

نخواهد بود (هرش، ۱۳۹۵، ص۷۴ و ۷۶). وی با این نظریه می‌کوشد تا عینیت فهم را با احیای مفهوم نیت مؤلف تضمین کند. این تلاش وی برای گسستن و خروج از حلقهٔ هرمنوتیکی و بستن زنجیر فهم به صخره پرصلابت قصد مؤلف و یگانه فهم درست منتج از آن است (هوی، ۱۳۷۱، ص۸۲-۸۴). شلایرماخر نیز برای متن، معنایی نهایی قائل است (پالمر، ۱۳۷۷، ص۹۵). لازمهٔ این امر، هدف قرار دادن قصد و نیت مؤلف در تفسیر است. البته به‌رغم توفیق این دو در نقد نسبیت فهم در عالم هرمنوتیک، توجه به معنای متن در عمل تفسیر را نادیده گرفته یا کم‌رنگ دانسته‌اند. اشکال سخن شلایرماخر این است که فردیت مفسر را مطرح کرده و قصدگرایی در تفسیر را به‌صورت «روان‌شناسی‌گرایی» مطرح می‌کند و راه فهم متن را نفوذ در دنیای ذهنی صاحب سخن می‌داند (واعظی، ۱۳۹۰، ص۲۴۱). اشکال نظریهٔ هرش نیز این است که معنا را فقط تابع ارادهٔ مؤلف می‌داند (هوی، ۱۳۷۱، ص۶۱ و ۸۶) و متن را نمایانگر آن معنای لفظی می‌شمارد که به وسیلهٔ قصد و نیت مؤلف تعین یافته است؛ وی توجه ندارد که هر متن مستقل از اراده مؤلف دارای معنا و مدلول تصوری است. به همین جهت، مؤلف برای بیان مراد خویش نمی‌تواند از هر کلامی استفاده کند.

از نقد و بررسی دو بیان پیشین در باب تعین معنای متن، معلوم شد که: اولاً متن معنایی محدود و متعین دارد؛ ثانیاً معنای متن صرفاً وابسته به صاحب‌سخن یا مخاطب نیست. بنابراین، لازم است بیان جدیدی ارائه شود که مشکلات و اشکال‌های دو بیان قبلی را نداشته باشد.

به نظر می‌رسد هر متن زبانی (ازجمله قرآن کریم) که از پشت‌سرهم چیده شدن مجموعه خاصی از جمله‌ها تشکیل شده است، معنای ظاهری و معنای واقعی (دلالت تصدیقی متعین) و نهایی دارد که همان نیت مؤلف است (در مورد قرآن، معنای موردنظر خداوند). مراد مؤلف صرفاً وابسته به ذهن ایشان و بی‌ارتباط با خارج از آن نیست؛ زیرا چنان‌که گذشت، زبان یک قرارداد اجتماعی است و الفاظ از طریق وضع با معانی علقه پیدا می‌کنند. ازاین‌رو معنا هم در مقام استعمال معین است و هم در مقام دلالت تعین دارد؛ زیرا در غیراین‌صورت، مفاهمه صورت نمی‌پذیرد. برای وضوح مطلب، تعین مدلول تصوری و تصدیقی الفاظ را بررسی می‌کنیم.

الف) تعین مدلول تصوری متن

مراد از «مدلول تصوری» همان معنای موضوع‌له است که منشأ آن وضع است. عامل تعین معنای تصوری، وجود رابطه بین الفاظ و معانی است که طبق آن، هر کلمه‌ای با یک یا چند معنای خاص پیوند خورده و بر آنها دلالت می‌کند. این علقه حاصل نمی‌شود، مگر آنگاه که عاملی غیرشخصی و مورد قبول همگان در میان باشد.

رابطهٔ میان الفاظ و معانی، خواه طبیعی و خواه قراردادی باشد، تعین معنا ضروری است؛ زیرا یک لفظ نمی‌تواند با معانی غیرمتعین، رابطهٔ طبیعی یا قراردادی داشته باشد و نیز واضع نمی‌تواند هنگام وضع الفاظ، معانی غیرمتعین را در ذهن خود تصور کرده و لفظی را برای آنها وضع نماید.

در اینکه الفاظ بر چه چیزی وضع می‌شوند و موضوع‌له الفاظ چیست، اختلاف هست. طبق هر یک از دیدگاه‌ها، معانی تعین دارد. توضیح اینکه در باب وضع اسامی بر اموری که مابه‌ازای خارجی دارند، چند احتمال وجود دارد:

۱. این اسامی برای اشیا به لحاظ اوصاف و عوارض ظاهرشان وضع می‌شوند (ر.ک. لاریجانی، ۱۳۷۵، ص۳۶ـ۳۹ و ۱۱۸–۱۲۶).

۲. این اسامی برای مفاهیم ذهنی حاصل از شیء خارجی وضع می‌شوند (پالمر، ۱۳۷۷، ص۵۳–۵۵).

۳. این اسامی بر واقع خارجی وضع شده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص۳۱).

۴. این اسامی برای حقایق و تمام اوصاف خارجی اشیاء وضع شده‌اند.

نظر اول به واقع نزدیک‌تر است. از میان این دیدگاه‌ها، تنها طبق احتمال چهارم (وضع اسامی بر حقایق و تمام اوصاف اشیا) معنای حاصل برای خواننده متعدد و متفاوت خواهد بود؛ زیرا با دگرگونی نظریه‌های علمی که در پی کشف حقایق است، معانی دگرگون می‌شود. در این باب گفته شده است: «معناها مصبوغ به نظریه‌اند و چون جامه‌هایی به تن عبارات پوشانده می‌شوند. معانی از نظریه‌ها تبعیت می‌کنند و چون نظریه‌ها دگرگون می‌شوند، معانی هم در عین ثبات الفاظ دگرگون خواهند شد» (سروش، ۱۳۷۳، ص۲۸). احتمال چهارم اشکالات متعددی دارد؛ ازجمله: ۱) تبدیل شدن قضایای ممکنه‌ای مثل «زمین به دور خورشید می‌گردد» به ضروریه؛ زیرا گردش به دور خورشید در معنای زمین لحاظ خواهد شد؛ ۲) یک لفظ نزد افراد متعدد که نظریه‌های مختلفی دارند، معنای مختلف و گاه متباین خواهد داشت که در این صورت تفهیم و تفاهم مشکل می‌شود (لاریجانی، ۱۳۷۵، ص۳۸ـ۴۰).

نکته: برای روشن شدن تعین مدلول تصوری لفظ، علاوه بر وضع که تعین معنای هنگام وضع را اثبات می‌کند، توجه به احوال پنج‌گانه لفظ نیز ضروری است. لفظ از لحاظ دلالت بر معنا بر پنج قسم است: مختص، مشترک، مرتجل (منقول)، حقیقت و مجاز. از میان این اقسام پنج‌گانه، لفظ مختص دلالت تصوری متعین دارد؛ یعنی هنگام شنیدن لفظ، همان معنایی که بر آن وضع شده است به ذهن می‌آید. در مرتجل و منقول نیز برای کسی که در فضای نقل و ارتجال به سر می‌برد و با معانی منقول و مرتجل لفظ آشناست، لفظ در مقام دلالت تصوری تعین دارد؛ مثلاً در جامعه متشرع از لفظ «صلاة» نماز به ذهن متبادر می‌شود و اگر کسی بخواهد آن را برای دعا استعمال کند، باید قرینه‌ای به کار ببرد. بنابراین، مدلول تصوری لفظ مختص، منقول و مرتجل به نحوی تعین دارد.

اما مدلول تصوری در الفاظ مشترک، حقیقت و مجاز تعین ندارد، به‌ویژه در مشترک که شنونده با شنیدن لفظ واحد، معانی متعدد به ذهنش خطور می‌کند. این در صورتی است که شنونده یا خواننده به معانی متعدد لفظ آشنا باشد. در این موارد، هیأت‌های کلام و دیگر قراین متصل به تعین معنای تصوری متن کمک می‌کند؛ مثلاً همراه مجاز قرینه آورده می‌شود. در تشبیه نیز معنای متن نامحدود نیست؛ زیرا واژگان تنها در محدوده و قلمرو محاوره عرف زبان، قابلیت افاده معانی مجازی و تشبیهی دارند. درنتیجه، متن هر فهمی را برنمی‌تابد.

بنابراین، هر متنی بدان جهت که حاوی الفاظ و ترکیبات معنادار است، مستقل از مؤلف و نیت او معنا یا معانی متعین و محدودی دارد و خواننده چنان آزادی عمل ندارد که هر معنایی را که خواست از متن بفهمد.

ب) تعین مدلول تصدیقی سخن

مدلول تصدیقی معنایی است که نویسنده یا گوینده قصد کرده و لفظ را برای تفهیم آن (به جهت صلاحیت دلالت بر آن) به کار می‌برد. مدلول تصدیقی دو قسم است: یکی مراد استعمالی و دیگری مراد جدی (ر.ک. حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ج۱-۲، ص۳۵۹؛ صدر، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۷۶).

مدلول تصدیقی متعین است. امور زیر بر این تعین گواهی می‌دهد:

۱. هر کس با مراجعه به وجدان خود می‌یابد که در ذهن خود معنایی معین دارد و در مفاهمه، ابراز آن معنای معین و موجود در ذهن را قصد می‌کند. نتیجه می‌گیریم که معانی کلام نزد گوینده و نویسنده آن متعین است.

۲. با تأمل در مکانیزم تفهیم و تفهم، حکمت زبان و عامل پیدایش آن، تعین معنا در ذهن صاحب‌سخن روشن می‌شود؛ زیرا نیاز به مفاهمه و ایجاد ارتباط بین افراد جامعه بشری، عامل پیدایش زبان در میان ملت‌ها است. حکمت زبان اقتضا دارد که معنای موجود در ذهن صاحب سخن قابلیت بازآفرینی در ذهن مخاطب را داشته باشد؛ زیرا بدون چنین قابلیتی مفاهمه حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر، معنا در صورتی قابلیت بازتولید دارد که متعین باشد. اگر معنا تعین نداشته باشد، صاحب سخن و مخاطب امر مشترکی نخواهند داشت؛ زیرا امر متعینی وجود ندارد که در آن شریک باشند. بنابراین، حتی اگر مدلول تصوری یک لفظ (مانند مشترک یا حقیقت و مجاز) متعین نباشد، گوینده و نویسنده باید با آوردن قرینه در کلام خویش، مدلول تصدیقی کلام را مشخص کند. بنابراین، اراده مؤلف شرط تعین معنای لفظ است و معنای متن نوعی حدومرز دارد (هرش، ۱۳۹۵، ص۷۶).

۳. عدم تعین معنا در ذهن، به‌معنای آن است که اصلاً مفهوم و معنایی در ذهن صاحب سخن وجود نداشته و او فقط لفظی را به کار برده است که با گذشت زمان، معناهای متفاوتی از آن به دست خواهد آمد. انسان پیش از سخن گفتن، معنایی را در نظر می‌گیرد و متناسب با آن لفظ و عبارت را به کار می‌گیرد. پس یا باید وجود معنا در ذهن را انکار کرد و یا تعین آن را پذیرفت. بنابراین، می‌توان گفت: گویندگان و نویسندگان دانا و جدی در رساندن مراد خویش به دیگران، معنای خاصی را در ذهن دارند و می‌کوشند لفظی را انتخاب کنند که با آن ارتباط دارد. این لفظ بر آن دلالت دارد؛ زیرا برای آن معنا وضع شده و یا استعمالش در آن معنا مجازی و همراه قرینه است. گرچه گاه وقوع خطا در انتخاب لفظ مناسب، موجب انتقال معنای غیر مقصود به شنونده می‌شود؛ اما در مورد متون دینی که صاحب آن خداوند یا معصوم است، این مطلب صادق نیست و خطا در کلام آنها تحقق نمی‌یابد. اگر قرآن از لفظ یا عبارتی استفاده کند که چند معنای محتمل دارد (مانند آیات متشابه)، یکی از آن معانی مراد خداوند است که توجه به قراین آن را مشخص می‌کند. مثلاً چنان‌که در نقد استدلال نسبی‌گرایان به وجود آیات متشابه در قرآن کریم بیان شد، با برگرداندن آیات متشابه به آیات محکم، مراد واقعی الهی از آنها معلوم می‌شود (ر.ک. هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص۲۷۰-۲۷۳).

قابل توجه اینکه غنای معنایی قرآن کریم و برخورداری از معانی باطنی متعدد که در روایات به آن اشاره شده است (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۰۳)، با آنچه گفتیم منافاتی ندارد؛ زیرا اولاً این معانی در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ ثانیاً سخن ما در باب فهم معنای ظاهری قرآن است که با قواعد فهم می‌شود، نه معنای باطنی.

اشکال و پاسخ

ممکن است گفته شود صرف تعین معنای متن برای اثبات مطلق بودن فهم کفایت نمی‌کند؛ زیرا سخن در کشف آن است. چه‌بسا دلایل دیگری مانند ناکارآمدی روش فهم برای کشف مراد جدی، نسبیت فهم را به دنبال داشته باشد؛ زیرا ناکارآمدی تفسیر منجر به نبود ضابطه در فهم شده و قادر به جلوگیری از دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها نخواهد شد. درنتیجه، معانی متعدد و گاه متضاد از متن به دست خواهد آمد.

پاسخ آن است که: اولاً روش فهم و تفسیر ناکارآمد نیست. عدم اجرای کامل آن روش یا غفلت از آن موجب می‌شود که فهم‌های متفاوت از متن ایجاد شود. ثانیاً ناکارآمدی روش فهم، نسبیت فهم را نتیجه نمی‌دهد، بلکه تنها اثبات می‌کند که نمی‌توان به مراد جدی دست یافت. ثالثاً در نقد نسبیت ثابت شد که دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها در فهم حتمی و دائمی نیست.

دلیل سوم. کشف مراد مؤلف، هدف نهایی از فهم معنای متن

ثابت شد که متن دارای معنای تصوری و تصدیقی متعین است. حال پرسش این است که فهم نهایی از معنای متن، کشف کدام معناست؟ پاسخ آن است که گرچه کشف معنای تصوری و استعمالی نیز نوعی فهم محسوب می‌شود، اما این کشف به‌عنوان مقدمه بوده و هدف از فهم معنای متن، کشف معنای نهایی آن، یعنی مراد جدی صاحب سخن است. لازمهٔ این دو مسئله، مطلق بودن فهم متن است.

توضیح اینکه پس از تعلق الفاظ و هیأت واژه‌ها بر معانی خاص در اثر وضع، گوینده یا نویسنده برای بیان مقصود خود، با آگاهی از معانی الفاظ و قواعد رایج زبان، سخن می‌گوید یا می‌نویسد. خواننده‌ای که به معانی واژگان و هیأت‌های افرادی و ترکیبی آگاه است و از شرایط لازم برخوردار می‌باشد، با خواندن متن به مقصود مؤلف دست می‌یازد. بنابراین، بستن زنجیر فهم به صخره پرصلابت قصد مؤلف ضروری است و تنها فهمی درست است که نیت صاحب سخن را کشف کند. در این نگاه، نیت مؤلف محک اعتبار فهم است.

البته آنچه گفته شد به‌این‌معنا نیست که متن هیچ معنایی جز معنای موردنظر مؤلف ندارد، چنان‌که نظریهٔ مؤلف‌محور در هرمنوتیک بر آن باور است. این باور در مورد مدلول تصوری درست نیست؛ زیرا متن پیش از استعمال مؤلف دارای معنای خاص است. ازاین‌رو گوینده برای بیان مقصود خود نمی‌تواند از هر لفظی استفاده کند و باید واژگان و ساختار مناسب را انتخاب نماید.

الفاظ قرآن کریم نیز پیش از آن، در اثر وضع معنایی داشته و در قرآن کریم نیز در معنای مقصود الهی استعمال

شده است. این امر بر خلاف نظریهٔ نسبیت بوده و زمینه را برای فهم مطلق و غیرنسبی فراهم می‌سازد. درنتیجه، تنها فهمی از آیات قرآن درست است که مراد الهی را کشف کند. در فهم متون وحیانی مانند قرآن کریم، ضرورت توجه به نیت صاحب سخن اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا روح دینداری، پذیرش نظری و عملی پیام خداوند است و گوهر ایمان الهی به این است که مؤمن حقایق قرآنی را تصدیق کند و از دستورالعمل‌های آن پیروی عملی نماید.

برخی به‌رغم پذیرش ضرورت پیگیری معنای مورد نظر مؤلف در عمل فهم، تمام فهم‌های حاصل از قرآن کریم را مقصود خداوند پنداشته‌اند. به‌عنوان نمونه آمده است: «برای متن معنای واقعی وجود ندارد و در متون مقدس، معنای متن مطابق با مراد مؤلف است. پس خداوند تمام معانی را که می‌فهمند، اراده کرده است» (سروش، ۱۳۷۸، ص۱۷). ازآنجاکه گاه فهم‌هایی که از یک آیه برای افراد حاصل می‌شود، متعارض می‌باشند، لازمهٔ این سخن آن است که خداوند از کلامش معانی متضاد و متعارض اراده کرده باشد که امری محال است؛ زیرا سخنور حکیم، الفاظ و جملات را به غرض بیان مطالب خاصی به استخدام می‌گیرد. بنابراین، به‌طور طبیعی مقاصد معینی در پس کلمات پنهان است.

دلیل چهارم. تلازم گویا بودن زبان قرآن و مطلق بودن فهم آن

ازجمله اوصاف قرآن کریم، گویا بودن زبان آن است. گویا بودن زبان قرآن، زمینهٔ فهم مطلق از آیات آن را فراهم می‌سازد. ادله و شواهد نقلی بر این امر دلالت دارد که عبارت‌اند از:

الف) شواهد قرآنی

آیات، اوصافی را برای قرآن کریم برمی‌شمارد که نشان از گویا بودن آن دارد. این صفات عبارت‌اند از:

۱. روشنگر: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده: ۱۵)؛

۲. بیان: «هذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ» (آل‌عمران: ۱۳۸)؛

۳. بیانِ رسا: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹).

کتابی که روشنگر، نور روشنگر و بیان رساست، به‌یقین گویا بوده و مقاصد خود را به وضوح به مخاطبان منتقل می‌کند. علامه طباطبائی با استناد به برخی از این ویژگی‌ها، قرآن کریم را در بیان مراد خویش بی‌نیاز از غیر می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۱). شیخ طوسی از واژهٔ «تبیان» در آیهٔ ۸۹ سورهٔ نحل استفاده کرده و نتیجه می‌گیرد که قرآن گویا بوده و صامت دانستن آن نارواست (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۴۱۶).

ب) شواهد روایی

روایات پیشوایان معصوم﵈ نیز بر نفی صامت بودن قرآن کریم دلالت دارد. این روایات چند دسته‌اند:

دستهٔ اول: روایاتی که قرآن کریم را گویا می‌خواند. مثلاً حضرت علی﵇ می‌فرماید: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى بَعَثَ رَسُولاً هَادِياً بِكِتَابٍ نَاطِقٍ» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶۹)؛ خداوند بلندمرتبه پیامبری هدایتگر را با کتابی گویا برانگیخت. برخی روایات نیز افزون بر اشاره به ناطق بودن قرآن کریم، صفت گنگ بودن را از آن نفی می‌فرماید؛ مانند: «وَ كِتَابُ اللهِ

بَیْنَ أَظْهُرِکُمْ، نَاطِقٌ لاَ یَعْیَا لِسَانُهُ» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۳)؛ کتاب خدا پیش روی شماست، گوینده‌ای که زبانش به لکنت نمی‌افتد.

دستهٔ دوم: روایاتی که قرآن را معیار ارزیابی روایات معرفی می‌کند. با عنایت به پیش‌بینی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام مبنی‌بر نسبت مطالب غیرواقعی به ایشان، آن بزرگواران قرآن کریم را معیار تشخیص صحت روایات معرفی فرموده‌اند. به‌عنوان نمونه از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است: «آنچه از من برای شما نقل می‌شود که با قرآن موافق است، گفتهٔ من است و آنچه با قرآن موافق نیست، من نگفته‌ام» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸). اگر زبان قرآن صامت بود (لازمهٔ آن صحت فهم‌های متضاد از آیات)، نمی‌توانست معیار سنجش روایات باشد.

دستهٔ سوم: روایات بیانگر لزوم تمسک به قرآن است؛ مانند روایت نبوی که می‌فرماید: «زمانی که فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار بر شما مشتبه شد، بر شما باد به قرآن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۵۹۹). در صورتی تمسک به قرآن کریم در فتنه‌ها مفید خواهد بود که بیان آن گویا باشد. اگر زبان قرآن گنگ بود و هر کسی مطابق با انتظارات خود آن را می‌فهمید، نمی‌توانست در فتنه‌ها دست انسان را بگیرد.

بنابراین، قرآن کریم زبانی گویا دارد و این امر زمینهٔ فهم آیات آن را فراهم ساخته است؛ فهمی که مطلق است نه نسبی.

دلیل پنجم. امکان فهم یقینی

در محور دوم از مبانی مربوط به متن، ثابت شد که فهم یقینی معتبر در نظر عقلا از متون (ازجمله قرآن کریم) ممکن است. با بهره‌گیری از روش و قواعد درست فهم، می‌توان به فهمی از قرآن کریم رسید که یقین روان‌شناختی حاصل شود، مبنی‌بر اینکه به‌معنای متن دست یافته‌ایم. همچنین مستدل شد که: اولاً واژگان و ساختار پیش از استفاده توسط صاحب سخن در اثر وضع دارای معانی هستند؛ ثانیاً معنای هر متنی (ازجمله قرآن کریم) در مقام دلالت تصدیقی، مقصود صاحب سخن است. لازمهٔ این دو امر آن است که فهمی درست خواهد بود که معنای مقصود مؤلف را به شکل یقین روان‌شناختی کشف کند. بنابراین، فهم نه نسبی، بلکه مطلق است.

دلیل ششم. ضابطه‌مندی فهم

فهم متن (ازجمله فهم قرآن کریم) ضابطه‌مند است؛ یعنی برای آنکه بتوان آن را فهم کرد، باید قواعد خاصی را به کار بست. در صفحات پیشین نیز روشن شد که: ۱. واژگان و ساختار پیش از استفاده توسط صاحب سخن، در اثر وضع معنادار هستند؛ ۲. معنای هر متنی (ازجمله قرآن کریم) در مقام دلالت تصوری و دلالت تصدیقی تعین دارد؛ ۳. صاحب سخن از بیان متن، می‌خواهد معنای مقصود خود را به دیگران انتقال دهد. وقتی متن معنای معین و مشخصی دارد و رسیدن به آن نیز ضابطه‌مند است، نتیجهٔ آن مطلق بودن فهم متن خواهد بود؛ زیرا اگر هر فهمی از متن درست باشد (چنان‌که نظریهٔ نسبیت مدعی است)، فهم نیازی به ضابطه و به‌کارگیری آن نخواهد داشت.

دلیل هفتم. هدایت‌گری وحی

یکی از اهداف کتاب‌های آسمانی (ازجمله قرآن کریم) هدایت انسان‌ها است. ادله عقلی ضرورت وحی بر این امر دلالت دارد. دانشمندان مسلمان در استدلال بر ضرورت وحی، بر عدم کفایت دانش انسان تأکید دارند. البته در این که دانش انسان در شناخت چه امری ناتوان است، متفاوت سخن گفته‌اند: اکثر حکمای اسلامی ناتوانی بشر در وضع قوانین اجتماعی را مطرح می‌کنند (ر.ک: فارابی، ۱۳۶۱، ص۳۵۱–۳۵۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰ق، ص۴۴۱–۴۴۳). متکلمان نیز برای اثبات ضرورت نبوت به حسن تکلیف از سوی خدا و قاعده لطف تمسک کرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۸، ص۱۵۲). متقن‌ترین برهان بر ضرورت وحی، مبتنی‌بر استکمال اختیاری به‌عنوان هدف آفرینش انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص۱۰۳–۱۱۰) و مقدمات آن عبارت است از:

۱. آفرینش انسان هدفمند است؛

۲. هدف آفرینش انسان، استکمال اختیاری اوست؛

۳. تحقق استکمال اختیاری وابسته به شناخت راه کمال است؛

۴. دانش بشری به دلایلی ازجمله محدودیت روش‌ها و منابع شناخت، در شناخت راه رسیدن به کمال ناتوان و نارسا است.

نتیجه: با توجه به مقدمات بیان‌شده، نخست ضرورت وحی و سپس هدایت‌گری آن ثابت می‌شود؛ زیرا انسان بدون وحی هدایتگر نمی‌تواند به هدف آفرینش خود برسد و در غیراین‌صورت، آفرینش انسان لغو و دور از حکمت الهی خواهد بود.

قرآن کریم، این آخرین مرحلهٔ وحی الهی، آمده است تا انسان‌ها را به هدف آفرینش خویش و راه رسیدن به آن آگاه سازد. همین امر باعث شده است که طاغوتیان همواره با آن مخالفت کرده و علیه آن قیام کنند. آیات متعدد بر این امر دلالت دارد. ازجمله خداوند می‌فرماید: «قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ... يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رُضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ... وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مائده: ۱۵–۱۶).

هدف هدایت‌گری قرآن از یک‌سو و مقابله طاغوتیان با آن از سوی دیگر، گواه بر مطلق بودن فهم آن است؛ زیرا اگر آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند، فهم قرآن کریم غیرمطلق و نسبی بود، فهم‌های گمراه‌کننده نیز درست تلقی می‌شد. در این صورت، قرآن کریم نمی‌توانست انسان‌ها را به سعادت و هدف آفرینش (که امری شخصی است) هدایت کند. در صورت عدم حصول این هدف، فرو فرستادن قرآن خلاف حکمت الهی بوده و به دور از ساحت قدسی الهی است. همچنین اگر فهم قرآن کریم مطلق نبود، مخالفان در مقابل آن نمی‌ایستادند؛ زیرا هر کسی متناسب با باورهای خود از آن فهم می‌کرد.

این دلیل را به شکل زیر می‌توان بیان کرد:

مقدمهٔ اول: قرآن کریم برای هدایت مردم نازل شده است؛
مقدمهٔ دوم: لازمهٔ هدایت‌گری قرآن، مطلق بودن فهم آن است؛
نتیجه: فهم قرآن کریم مطلق و غیرنسبی است.

ب) ادلهٔ درون‌متنی

دلیل اول. آیات بیانگر لزوم تدبر در قرآن

ازجمله آیاتی که دلالت دارد می‌توان فهمی مطلق از قرآن کریم داشت، آیات مربوط به تدبر در آیات آن است. مانند آیاتی که تدبر در قرآن را ستوده و آن را هدف نزول معرفی می‌فرماید: «كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ...» (ص: ۲۹)؛ [این] کتابی با برکت است که بر تو فرو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند. آیاتی نیز افرادی را که در قرآن کریم تدبر نمی‌کنند، نکوهش می‌کند و تدبر در قرآن را راهی برای تشخیص نبود اختلاف در آن و الهی بودن آن می‌خواند. حتی برخی این هماهنگی را در حد اعجاز دانسته و بر این امر استدلال آورده‌اند (موسوی خوئی، ۱۳۹۴ق، ص۵۷-۶۱). ازجمله می‌فرماید: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيراً» (نساء: ۸۲)؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند (تا دریابند که) اگر از سوی غیر خدا بود، ناهماهنگی فراوانی در آن می‌یافتند.

لازمهٔ دعوت قرآن به تدبر و مذمت تدبر نکردن در آن (به‌ویژه آیهٔ فوق)، مطلق بودن فهم و امکان رسیدن به معنای مشخص و مورد نظر الهی از آیات آن است. این آیهٔ شریفه، تدبر در قرآن کریم را راهی برای پی بردن به نبود اختلاف در آن می‌داند. اگر فهم نسبی باشد و هر کسی متناسب با ذهنیت خود به فهمی از آیات قرآن کریم برسد که با فهم دیگران ناسازگار است، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با تدبر به عدم اختلاف پی برد. اگر رسیدن به این هدف با تدبر در قرآن میسور نباشد، دعوت به این کار حکیمانه نبوده و از ساحت مقدس الهی به دور است. درنتیجه، فهم متن (ازجمله قرآن کریم) مطلق است نه نسبی.

دلیل دوم. آیات بیانگر هماوردخواهی

قرآن کریم در آیاتی چند، دیگران را به هماوردی طلبیده است و از آنها خواسته است اگر مدعی‌اند قرآن کتاب الهی نیست، سوره‌ای همانند آن بیاورند. این امر گواه بر مطلق بودن فهم آن است. توضیح اینکه خداوند متعال به پیامبر اکرمﷺ دستور می‌دهد برای اثبات معجزه بودن قرآن، با صدایی رسا به همگان اعلام کند: اگر نسبت به الهی بودن این کتاب شک دارید، همانند آن یا ده سوره مانند سوره‌های آن و یا دست‌کم یک سوره مثل سوره‌های آن بیاورید؛ مانند: «قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَ ادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸).

هماوردخواهی قرآن کریم بر مطلق بودن فهم آن دلالت دارد؛ زیرا یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم مربوط به محتواست و کسی که به‌درستی محتوای آن را نفهمد، نمی‌تواند به همانندآوری اقدام کند. درنتیجه، هماوردخواهی

قرآن غیرحکیمانه خواهد بود. ازآنجاکه از خداوند متعال و قرآن کریم کار غیرحکیمانه انجام نمی‌گیرد، باید قرآن کریم قابل فهم مطلق باشد و بتوان از آن فهم معین و درست داشت.

دلیل سوم. باطل بودن غیر حق

ازجمله ادلهٔ مطلق بودن فهم متن (ازجمله قرآن کریم) آن است که غیر از حق، هر چیز دیگری باطل است. در مفهوم حق، نوعی مطابقت و موافقت با یک حقیقت و واقعیت لحاظ شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۳۴۶) و مقابل آن، باطل، دور از حقیقت و واقعیت است. آیات و روایات بر تقابل حق و باطل و گمراهی تأکید دارند. قرآن کریم می‌فرماید: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ» (یونس: ۳۲)؛ بعد از حق، چه چیزی جز گمراهی خواهد بود؟ و نیز آمده است: «وَ لاَ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۴۲)؛ و حق را به باطل درنیامیزید. از این آیات استفاده می‌شود که همهٔ فهم‌ها از قرآن کریم حق نیستند و دست‌کم یکی از دو فهم متناقض، باطل است؛ زیرا هر دو امر متناقض مطابق حقیقت نخواهند بود. لازمهٔ این امر آن است که فهم متن نیز مطلق بوده و برخی فهم‌ها درست و فهم‌های دیگر (که غیرقابل جمع با آن هستند) نادرست‌اند.

دلیل چهارم. روایات نکوهش‌گر تفسیر به رأی

روایات متعدد، تفسیر به رأی را نکوهش کرده است. به‌عنوان نمونه، پیامبر اکرمﷺ می‌فرمایند: «مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِرَأْیِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۵۵۲)؛ کسی که در [تفسیر] قرآن به رأی خود سخن بگوید و به [فهم] صحیح هم برسد، خطا کرده است. نیز روایات، تفسیر به رأی را مساوی با دروغ بستن به خدا دانسته است: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْیِهِ فَقَدِ افْتَرَی عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ» (صدوق، ۱۳۹۵، ج۱، ص۲۵۷)؛ هر کس قرآن را با رأی خویش تفسیر کند، بر خداوند دروغ بسته است. راز یکی بودن تفسیر به رأی با دروغ بستن بر خدا در این است که درواقع، مفسر به‌جای معنای مورد نظر خداوند از آیات، معنای دیگری را ارائه می‌کند و با این کار به خدا دروغ بسته است. خداوند در حدیثی قدسی می‌فرماید: «مَا آمَنَ بِی مَنْ فَسَّرَ بِرَأْیِهِ کَلَامِی...» (صدوق، ۱۳۷۶، ص۶)؛ آنکه سخن مرا به رأی خود تفسیر کند، به من ایمان نیاورده است. طبق این روایت، مقتضای ایمان به خدا آن است که مفسر همان معنایی را بپذیرد که عرف محاوره از کلام می‌فهمد و مورد تأیید پیامبر اکرمﷺ و ائمهٔ اطهارﷺ و عالمان اسلامی است. اگر مفسر معنای مطابق با قواعد و اصول تفاهم را بدون هیچ دلیلی قبول نکند و معنای دیگری برای آن بیان کند که خداوند، پیامبرﷺ یا هیچ امام یا عالمی نگفته است، چنین مفسری هوای نفس خود را حاکم کرده و درواقع به خدا ایمان نیاورده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص۲۹-۳۱).

نتیجهٔ نسبی بودن فهم، تفسیر به رأی است. توضیح اینکه طبق یکی از معانی تفسیر به رأی (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۳-۳۴)، مفسر تلاش می‌کند دیدگاه خود را از آیات قرآن استفاده کند و آن را مراد خداوند قلمداد نماید. به همین دلیل، روایات مربوط به تفسیر به رأی، واژهٔ «رأی» را به ضمیر اضافه کرده‌اند تا «رأی شخصی» را

افاده کند. طبق نظریهٔ نسبیت فهم، مفسر بر اساس انتظارات و پیش‌فرض‌های خود متن را می‌فهمد و این کار شکل کاملی از تفسیر به رأی است (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص۲).

بنابراین، مجموع روایات نهی‌کننده از تفسیر به رأی، به‌ویژه آنکه تفسیر به رأی را فهمی نادرست می‌خواند (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۵۵۲)، بر نادرستی دخالت انتظارات در فهم و نظریهٔ نسبیت در فهم دلالت دارد. لازمهٔ عدم دخالت انتظارات در فهم و نادرستی نظریهٔ نسبیت، صحت نظریهٔ مطلق بودن فهم متن است. بنابراین، فهم مطلق از قرآن کریم رخ می‌دهد.

دلیل پنجم. روایات بیانگر لزوم تمسّک به قرآن

در روایات متعددی، فرمان تمسک به قرآن آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۰۹). ازجمله، روایت نبوی که فرمودند: «زمانی که فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار بر شما مشتبه شد، بر شما باد به قرآن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۵۹۹).

این نوع روایات که قرآن کریم را مرجع معرفی می‌کند، بر مطلق بودن فهم قرآن کریم نیز دلالت دارد؛ زیرا طبق این روایات، مؤمنان در زمان فتنه و موارد مشابه برای در امان ماندن از آسیب‌های آن باید به قرآن کریم مراجعه کنند. ایمن ماندن از این آسیب‌ها در صورتی ممکن است که انسان رفتار صحیح داشته باشد. مراجعه به قرآن کریم برای تشخیص رفتار صحیح در فتنه‌ها هنگامی کارساز خواهد بود که فهم قرآن مطلق باشد و بتوان از آن، رفتار درست برای عبور از فتنه‌ها را شناخت.

دلیل ششم. روایات بیانگر معیار بودن قرآن در ارزیابی روایات

روایات معصومان﵈، قرآن کریم را معیار تشخیص روایات صحیح از نادرست معرفی می‌کند ازجمله در روایتی از پیامبر اکرمﷺ آمده است: «آنچه از من برای شما نقل می‌شود که با قرآن موافق است، گفتهٔ من است و آنچه با قرآن موافق نیست، من نگفته‌ام» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۸).

معرفی قرآن به‌عنوان معیار تشخیص روایات بر این پیش‌فرض مبتنی است که فهم قرآن کریم مطلق است و تنها فهم معینی از آن درست است و روایات موافق با آن مقبول‌اند؛ زیرا این معیار، یک معیار شخصی نیست، ازاین‌رو با نسبی بودن فهم قرآن سازگار نخواهد بود؛ زیرا بدون در نظر گرفتن یک فهم مشترک، معیار عام بودن معنا نخواهد داشت. ازاین‌رو اگر فهم نسبی بود و هر کسی متناسب با شرایط خود فهمی درست از قرآن می‌داشت، قرآن کریم نمی‌توانست معیار تشخیص روایات معرفی شود. درنتیجه، فهم قرآن کریم مطلق است.

۲ـ۴. شواهد

افزون بر ادله‌ای که گذشت، شواهد زیر نیز بر مطلق بودن فهم گواه هستند:

الف) وجود فهم‌های ثابت از آیات قرآن

ثابت شد که معنای نهایی متن همان است که صاحب سخن اراده کرده است تا آن را به مخاطب انتقال دهد. وی

برای این امر، واژگان و ساختاری را انتخاب می‌کند که برای معنای مورد نظر وی وضع شده‌اند. فهم صحیح متن نیز با استفاده از قواعد مربوطه محقق می‌شود. ازاین‌رو برای یک فرد در گذر زمان و در حالات گوناگون، فهم ثابت رخ می‌دهد. عدم تغییر فهم بیشتر مفسران از قرآن کریم در طول حیات علمی و تفسیری آنان، گواه بر این مدعاست. این امر، مطلق بودن فهم قرآن را نسبت به حالت‌های مختلف یک فرد اثبات می‌کند؛ زیرا اگر فهم نسبی بود، با تغییر ذهنیات و حالات مفسر، فهم وی از یک متن نیز تغییر می‌یافت.

ب) وجود فهم مشترک از قرآن

ازآنجاکه معنای متن و معنای مورد نظر صاحب آن مشخص و متعین است و فهم با بهره‌گیری از قواعد صحیح انجام می‌گیرد، افراد مختلف با پیش‌داشته‌های متفاوت می‌توانند فهم مشترکی از قرآن کریم داشته باشند. این امر، مطلق بودن فهم قرآن کریم را نسبت به افراد اثبات می‌کند. حتی مخاطبان اولیه و مخاطبان کنونی غیرمسلمان قرآن، به‌رغم اینکه ذهنیات متفاوتی با مسلمانان دارند، در مواردی از آیات قرآن کریم فهم مشترکی دارند. این امر گواه بر مطلق بودن فهم متون (ازجمله قرآن کریم) است.

نتایج: نقش‌های مطلق بودن فهم در تفسیر

ثابت شد که فهم متن (ازجمله قرآن کریم) مطلق است و از وابستگی به پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر رها و آزاد بوده و از آنها به شکل دائمی و قطعی تأثیر نمی‌پذیرد. درنتیجه، هر فرد با بهره‌مندی از شرایط ضروری و رعایت ضوابط درست، به فهمی از متن (ازجمله آیات قرآن کریم) دست می‌یابد که خود وی در گذر زمان و دیگر مفسران با انتظارات و علایق متفاوت نیز به آن خواهند رسید. این مبنا نقش‌هایی در عمل فهم متن دارد که عبارتند از:

۱. مراد جدی بودن معانی ظاهری متن با نبود قرینه بر خلاف

طبق دیدگاه مطلق بودن فهم متن، واژگان و ساختار پیش از استعمال آنها در متن توسط مؤلف، در اثر وضع معنادار شده‌اند. گویندگان و نویسندگان برای انتقال معنای مورد نظر خود، الفاظ و ساختار مناسب آن معنا را انتخاب کرده و بیان می‌کنند. شنوندگان و خوانندگان آگاه به رابطهٔ بین واژگان و ساختار با معنای موضوع‌له نیز، از طریق آن متن به مراد صاحب متن منتقل می‌شوند. اگر کسی بخواهد متنی را در غیر معنای موضوع‌له استعمال کند، باید قرینه‌ای بیاورد. ازاین‌رو در فهم متون و قرآن کریم، پس از اطمینان از اصالت متن، نخستین گام فهم معانی موضوع‌له واژگان و ساختار است و همان مراد جدی خواهد بود، مگر قرینه‌ای بر خلاف باشد. این قراین دو دسته‌اند: قراین پیوسته که در اصل ظهور مؤثرند و قراین ناپیوسته که در حجیت و اعتبار آن نقش دارند (ر.ک. بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص۸۱–۱۵۹).

۲. معیار بودن نیل به مراد جدی صاحب سخن در فهم متن

یکی از آثار باور به مطلق بودن فهم متن (ازجمله فهم قرآن کریم) این است که: اولاً تشخیص کامیابی در فهم متون

(و ازجمله قرآن کریم) ضابطه می‌طلبد؛ ثانیاً معیار تشخیص فهم صحیح متن، نیل به مراد جدی است؛ زیرا مراد جدی، معنای نهایی متن به‌شمار می‌آید. در فهم قرآن کریم نیز، در صورتی فهم مفسر صحیح خواهد بود که مراد جدی خداوند از آیات قرآن کریم به دست آید.

۳. امکان داوری درباره فهم‌های مختلف از متن و قرآن کریم

حال که ثابت شد، فهم‌کنندگان متن و مفسران قرآن کریم می‌توانند فهم درست و مشترک داشته باشند، یکی از نتایج آن این است که برخی از فهم‌ها از متن و قرآن نادرست خواهد بود و می‌توان درباره فهم‌ها داوری کرد و فهم درست را از ناصحیح تشخیص داد. بنابراین، تفاسیری که به مراد الهی از آیات قرآن کریم دست نیافته‌اند، نامعتبر خواهند بود. چنان‌که در ثمره پیشین گذشت، اصل بر این است که مراد جدی از متن همان موضوع‌له واژگان و ساختار است، مگر قرینه‌ای بر خلاف باشد. درنتیجه، رسیدن به موضوع‌له واژگان و ساختار در مرحلهٔ نخست و دست یافتن به مراد جدی مؤلف در مرحلهٔ بعدی، معیار داوری بین فهم‌های مختلف خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. تصحیح صبحی صالح.

آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث.

احمدی، بابک (۱۳۷۲). *ساختار و تأویل متن*. چ دوم. تهران: نشر مرکز.

انیس، ابراهیم (۱۳۷۰). رابطهٔ لفظ و دلالت. ترجمهٔ سیدحسین سیدی. *کیهان فرهنگی*، ۸۱، ۲۵-۲۷.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰ق). *الشفاء، الالهیات*. راجعه و قدم له ابراهیم مذکور. قاهره: شئون المطابع الامیریه.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۱۱ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دارالجیل.

اختیار، منصور (۱۳۴۸). *معنی‌شناسی*. تهران: دانشگاه تهران.

بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن کریم*. قم و تهران: حوزه و دانشگاه و سمت.

باطنی، محمدرضا (۱۳۷۰). *درباره زبان (مجموعه مقالات)*. تهران: آگاه.

پالمر، ریچارد ا (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر. تهران: نشر مرکز.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *شریعت در آینه معرفت*. چ سوم. قم: اسراء.

حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). *درر الفوائد*. چ ششم. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۱). مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها. *قبسات*، ۲۳، ۲ـ۹.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۵). *معرفت‌شناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: الدار الشامیه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. چ سوم. تهران: صراط.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۶ق). *المجموعة الکاملة مؤلفات السیدمحمدباقر الصدر*. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۰ق). *دروس فی علم الاصول*. تقریر سیدمحمود هاشمی. بیروت: دارالتعارف.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*. تهران: کتابچی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: الاسلامیه.

صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۸). *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*. تهران: جامع چهلستون.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. قم: مکتبة الاعلام الاسلامی.

عارفی، عباس (۱۳۸۳). تاریخچهٔ نسبی‌گرایی در فلسفهٔ علم. *ذهن*، ۱۹، ۴۱ـ۶۲.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تحقیق سیدهاشم رسولی. تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیه.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمهٔ سیدجعفر سجادی. چ دوم. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: الصدر.

قدردان قراملکی، محمدحسین (۱۳۷۹). اسلام و تکثر قرائت‌ها. *قبسات*، ۱۸، ۸۴ـ۱۰۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الاصول من الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). *معرفت دینی*. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۵). *فلسفه تحلیلی (۳)*. قم: مرصاد.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ق). *بحار الانوار*. بیروت: دارالوفاء.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *تعدد قرائت‌ها*. چ سوم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *راه و راهنماشناسی*. بازنگری و تصحیح مصطفی کریمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *پاسخ استاد به سؤالات جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. ج۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *محاضرات فی اصول الفقه*. تقریر محمد بن اسحاق الفیاض. قم: الهادی.
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۴ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. قم: الطبعة العلمیه.
واعظی، احمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*. قم: مؤسسهٔ فرهنگی خانه خرد.
هرش، اریک دونالد (۱۳۹۵). *اعتبار در تفسیر*. ترجمهٔ محمدحسین مختاری. تهران: حکمت.
هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۱). *حلقه انتقادی*. ترجمهٔ مراد فرهادپور. تهران: گیل و روشنگر.

Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 29-48**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5003901

20.1001.1.20081987.1404.18.2.12.4

The Authoritativeness of Non-Infallibles' Understanding of the Qur'an

Gholam-Ali Azizi-Kia / Associate Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute azizikia@iki.ac.ir

Received: 2026/06/01 - **Accepted:** 2026/07/28

Abstract

Among the important issues in the foundations of Qur'anic understanding is the question of the value and legal validity of our understanding of the verses of the text, sometimes expressed as the legal permissibility of understanding. That is, supposing that the Qur'an is understandable and that efforts to understand it are permissible, is the product of such understanding endorsed by the Lawgiver, or is it without value, with only the infallible's interpretation being valid and other readings of the Qur'an invalid? Using a descriptive-analytical method and aiming to answer the above question, this article examines the views of opponents of the authoritativeness of non-infallibles' interpretation and explains the arguments for the legal validity or authoritativeness of non-infallibles' understanding of the Qur'an. The result of the research indicates the validity of the methodical understanding of non-infallibles concerning the apparent meanings of Qur'anic verses; what is intended is the authoritativeness of belief or conduct based on that understanding. This understanding is rule-governed and measurable by the criteria available in the rational principles of discourse; consequently, it is worthy of attention by the Lawgiver and can serve as a basis for argument and citation.

Keywords: foundations of Qur'anic understanding, authoritativeness, validity, Qur'an, methodical nature, exegesis.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ص ۲۹-۴۸
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5003901
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.12.4

نوع مقاله: پژوهشی

حجیت فهم غیرمعصومان از قرآن

غلامعلی عزیزی‌کیا / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀، قم، ایران azizikia @iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

چکیده

ازجمله مسائل مهم در حوزهٔ مبانی فهم قرآن، پرسش از ارزش و اعتبار شرعی فهم ما از متن آیات است که گاه از آن به جواز وضعی فهم تعبیر می‌کنند، یعنی به فرض که قرآن فهم‌پذیر بوده و کوشش برای فهم آن جایز باشد، آیا محصول آن مورد تأیید شارع است یا آنکه ارزشی نداشته و جز تفسیر معصوم برداشت‌های دیگران از قرآن غیرمعتبر است. در این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی و به هدف پاسخ‌گویی به پرسش فوق، آرای مخالفان حجیت تفسیر غیرمعصومان بررسی و ادلهٔ اعتبار شرعی یا حجیت فهم غیرمعصومان از قرآن تبیین شده است. حاصل پژوهش بیانگر اعتبار فهم روشمند غیرمعصومان از ظاهر آیات قرآن است و مقصود از آن روایی باور یا رفتار مبتنی‌بر آن فهم است. این فهم ضابطه‌مند بوده و با معیارهای موجود در اصول عقلایی محاوره قابل سنجش است و درنتیجه مورد اعتنای صاحب شریعت و قابل استدلال و استناد خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: مبانی فهم قرآن، حجیت، اعتبار، قرآن، روشمندی، تفسیر.

مقدمه

ازجمله مسائل مهم در حوزهٔ مبانی تفسیر قرآن، حجیت فهم غیرمعصومان از قرآن است. آیا فهم غیرمعصومان از قرآن معتبر است؟ مقصود از حجیت فهم در بحث حاضر، ارزشمندی شرعی حاصل کوشش تفسیری مفسر و جواز انتساب آن به صاحب متن است. اما نوع دیگری از اعتبار نیز قابل بررسی است که فراتر از اعتبار شرعی است بدین معنا که می‌توان برای آن دلیل آورد و اطمینان یافت که با کاربست و رعایت روش صحیح فهم، مقصود صاحب سخن به‌درستی درک شده است. این معنا از اعتبار، مبتنی‌بر اموری دیگر از قبیل معناداری و معرفت‌بخشی کلام و ضابطه‌مندی فهم است و بر این اساس که فهم، ضابطه‌مند و یا روشمند است، کشف معنا و مقصود گوینده درصورتی‌که با معیارهای صحیح برای فهم تطابق داشته باشد، اعتبار دارد. این معنا از اعتبار محل بحث کنونی ما نیست و در این مقاله فقط به اثبات اعتبار شرعی تفسیر خواهیم پرداخت.

اهمیت اعتبار یا حجیت فهم غیرمعصومان در فرایند تفسیر در آن است که اگر مفسر با متن فهم‌پذیر روبه‌رو باشد و تلاش تفسیری نیز بر او روا باشد؛ اما محصول کار او بی‌اعتبار تلقی گردد، کوشش او در فهم، لغو و بی‌ثمر خواهد شد و انگیزه‌ای برای فهم متن نخواهد داشت؛ زیرا غایت و هدف نهایی مفسر از کوشش در فهم متن، دستیابی به نتیجه‌ای با ارزش است که بتواند مقصود نویسنده را از متن دریابد و آن را پایه باور یا رفتاری قرار دهد. به بیان دیگر، تمامی بهره‌مندی‌های علمی و عملی از آیات در گرو اعتبار فهمی است که مفسر از متن درمی‌یابد. بنابراین بسیاری از مبانی و نیز قواعد فهم قرآن مبتنی‌بر پاسخ مثبت به پرسشی است که در این مقاله در پی پاسخ به آن هستیم.

مسئلهٔ حاضر از دیرباز مطرح بوده و همزاد نزول قرآن است. اصولیان در ضمن مباحث حجت، ادله مخالفان و موافقان را بررسی کرده‌اند و در کتاب‌های اخبارگرایان نیز مطالب مفصلی در این‌باره وجود دارد. هرچند ممکن است در مواردی تصریح به این عنوان نشده باشد، ولی دیدگاه آنان از آن مباحث قابل استنباط است؛ اما اثر مستقلی درباره آن دیده نمی‌شود. در سال‌های اخیر هم افزون بر طرح این بحث در پژوهش‌های اصولی، آراء قرآن‌پژوهان گاه در قالب مصاحبه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲؛ معرفت و رجبی، ۱۳۷۲) و یا پایان‌نامه ارائه شده است، مانند اثری با عنوان *اعتبارسنجی فهم عرفی از مفاهیم قرآنی* (رفیعی، ۱۳۹۳)، که بی‌ارتباط با بحث حاضر نیست؛ زیرا پس از پذیرش اصل معتبر بودن فهم غیرمعصومان از قرآن، معیار فهم معنای متن را فهم عرفی از واژه‌ها می‌داند که در برابر وضع‌گروی در معنای واژه‌هاست، اما بحث ما اعم از آن بوده و شامل هر نوع فهمی است که غیرمعصوم از آیات دارد.

۱. مفهوم‌شناسی حجیت

«حجت» در لغت به‌معنای برهان (جوهری، ۱۳۹۹ق، ذیل واژهٔ حجج)، و دلیل و هرچه که بتوان با آن مخالف خود را دفع کرد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ذیل واژهٔ حجج) و بر او چیره شد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل واژهٔ حجج) آمده است. مقصود از حجت در میان منطقیان، مطلب متشکل از قضایایی است که مطلوبی را نتیجه دهد، و گاهی نیز به حد

وسط در قیاس حجت گویند. اصولیان نیز حجت را به‌معنای چیزی که متعلق خود را اثبات نماید، ولی به درجهٔ قطع و یقین نرسد، می‌دانند. این معنا از حجت در علم اصول، مرادف با اماره است، و بدان طریق و دلیل نیز می‌گویند (مظفر، بی‌تا، ج۳، ص۱۳). اختلاف نظر عالمان اصولی در تبیین معنای حجیت به تفاوت تحلیل آنان از اخبار بیانگر حجیت اماره بازمی‌گردد. برخی معتقدند که اخبار یادشده هیچ دلالت، یا اشارتی به معانی گوناگون موجود از حجیت ندارد (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۶ ص۱۴۲). امری که از منظر اصولی حجیت داشته باشد، تعبد به آن لازم است و معیار عمل قرار می‌گیرد. در اینکه آیا می‌توان امری که حجت ظنی است را افزون بر حوزهٔ عمل، معیار باور و اعتقاد هم قرار داد، نسبت به امور مختلف تفاوت دارد، مثلاً اگر آن امر خبر واحد صحیح باشد، به نظر برخی عالمان ملاک باور هم خواهد بود، ولی به نظر برخی دیگر فقط در حوزهٔ عمل اثرگذار است و در باب اعتقادات، به‌ویژه اعتقادات اساسی معیار نخواهد بود. در بحث حاضر، مقصود ما از حجیت فراتر از بحث اصولیان است و شامل همهٔ اقسام حجت اعم از قطع و ظن خواهد بود.

۲. دیدگاه‌ها در مسئله

در این‌باره دو دیدگاه مشهور در میان عالمان وجود دارد: یکی دیدگاه مشهور و رایج در دوران‌های مختلف که فهم مخاطبان از قرآن را، مشروط به رعایت قواعد فهم، حجت می‌داند و دوم دیدگاه برخی اخبارگرایان که فهم صحیح و معتبر را فقط در اختیار معصومان دانسته و کوشش‌های مفسران در فهم قرآن را فاقد اعتبار می‌دانند. اگرچه بیشتر استدلال‌های این گروه در قالب تفسیرناپذیری قرآن برای غیرمعصومان مطرح شده و تکیه سخن آنان بر این مطلب است، اما به دنبال باور به فهم‌ناپذیری قرآن، فهم برآمده از کوشش‌های تفسیری غیرمعصومان نامعتبر خواهد بود. در اینجا نخست برخی از استدلال‌های مهم مورداشاره را بیان و بررسی خواهیم کرد، آنگاه به ارائه دلایل معتبر بودن فهم مخاطبان از قرآن می‌پردازیم.

۳. دیدگاه اخبارگرایان

صاحبان این دیدگاه هم‌داستان نیستند، بلکه گروهی از آنان این نظر را در خصوص استنباط از آیات الاحکام که نیاز به استدلال دارد، ارائه کرده‌اند؛ اما گروهی دیگر در باب همهٔ آیات بر این نظریه‌اند.

اخبارگرایان معتدل بیش از هر چیز به لزوم مراجعه به معصومان در فهم احکام نظری قرآن اصرار دارند و در باب دیگر آیات دیدگاهی معتدل دارند. شیخ حر عاملی و بحرانی در بعضی سخنان خود بر این نکته تأکید کرده‌اند (بحرانی، بی‌تا، ص۱۷۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۲۷، ص۱۷۶). شیخ حر عاملی در *وسائل الشیعه* بابی با عنوان «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ النَّظَرِيَّةِ مِنْ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ تَفْسِيرِهَا مِنَ الْأَئِمَّةِ» آورده و بر این باور است که نمی‌توان بدون مراجعه به احادیث، حکمی از قرآن استنباط کرد. شاید گفته شود که کار اصولیان نیز بر همین اساس است و آنان با مراجعه به احادیث به استنباط احکام می‌پردازند. بنابراین تفاوتی میان این دو دیدگاه نیست؛ ولی این

دیدگاه با دیدگاه اصولیان متفاوت است؛ زیرا در دیدگاه اصولی، اگر حدیثی ذیل آیتی یافت نشد، احکام نظری را بدون حدیث از قرآن استنباط می‌کنند، درحالی‌که اخباریان در این‌گونه موارد توقف می‌کنند و این استنباط را غیرمشروع و غیرمعتبر قلمداد می‌کنند. گفتیم که اخبارگرایان در مسیر استدلال بر تفسیرناپذیری قرآن برای غیرمعصومان به آیات و احادیث و اموری عقلایی تمسک کرده‌اند و کمتر به بی‌اعتباری آن پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت: مقصود از عنوان «عدم جواز فهم» در برخی از سخنان آنان، عدم اعتبار فهم است؛ زیرا جواز در سخنان اخباریان گاه به‌معنای جواز تکلیفی است و گاه به‌معنای جواز وضعی، یعنی اعتبار و گاه به هر دو معناست. در اینجا فقط به بحث از جواز وضعی یا همان اعتبار فهم می‌پردازیم و ادلهٔ آنان را بررسی می‌کنیم.

۴. آیات و احادیث بازدارنده از پیروی از گمان

بخشی از آیات مستمسک اخباریان، آیات نکوهش‌گر پیروی از «ظن» و «غیرعلم» است. این آیات بر نادرستی پیروی از گمان و غیرعلم تأکید، و پیروی‌کنندگان از گمان را به‌شدت نکوهش کرده است: « وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ» (نساء: ۱۵۷)؛ و راستی آنان که در او اختلاف کردند، دربارهٔ او در شک‌اند و غیر از پیروی گمان، دانشی بدان ندارند. هشت آیهٔ دیگر در باب نکوهش پیروی از ظن و غیرعلم با تعبیرهای مختلف در قرآن آمده است (اسراء: ۳۶؛ یونس: ۶۶؛ انعام: ۱۱۶؛ فصلت: ۲۳؛ جاثیه: ۲۴؛ نجم: ۲۳ و ۲۸؛ حجرات: ۱۲).

شیخ حر عاملی در استدلال به این آیات به نکات زیر اشاره کرده است:

یکم. خدای متعال در این آیات، مخالفان پیامبرﷺ را به‌سبب پیروی از گمان، نکوهش کرده است. ظواهر قرآن نیز به اعتراف عالمان غیر از گمان حاصلی ندارد و دراین‌صورت همهٔ استنباط‌های ظنی نکوهیدنی، و پیروی از آن نارواست. در آیهٔ ۲۵ اسراء از متابعتِ غیرعلم نهی شده، و بر اساس آن، فهم‌های حاصل از ظواهر قرآن به دلیل ظنی بودن، از مصداق‌های پیروی از غیر علم است و حجیتی نخواهد داشت. حتی آیاتی مانند ۲۳ فصلت، بر کبیره بودن عمل به گمان دلالت می‌کند؛ زیرا در آن به عذاب جهنم تهدید شده است (حر عاملی، بی‌تا، ص۱۸۸).

دوم. دلیلی برای تخصیص آیات یادشده به مسائل اصولی دین وجود ندارد، اگرچه بیشتر آنها در باب اصول دین وارد شده است؛ زیرا اصولیان خصوص سبب نزول را مخصص نمی‌دانند و با وجود آن، آیه را به ظاهر عامش معنا می‌کنند. افزون بر اینکه آنان در اصول دین، به‌ویژه در اصول فقه به ادلهٔ ظنی یا مقدمات ظنی اعتماد می‌کنند. افزون بر این، اهل‌سنت این آیات را به اصول دین تخصیص زده‌اند و ما مأموریم از روش آنها بپرهیزیم، درنتیجه باید عمومیت آنها را پذیرفت.

سوم. در آیهٔ ۲۴ جاثیه به تباین علم و گمان تصریح شده، و به این ترتیب گفتهٔ عامه و برخی متأخران شیعی در انطباق علمِ مأموربه، بر مطلق رجحان که شامل قطع و گمان است، باطل می‌شود و پذیرش این سخن به پیدایش تناقض در کلام خدا و معصومانﷺ می‌انجامد؛ زیرا امر به عمل به علم، و نهی از عمل به گمان به‌طور متواتر رسیده است و معقول نیست که یکی از آن دو عین دیگری باشد.

شیخ حر عاملی در استدلال به آیهٔ ۱۱ حجرات گفته است: دربارهٔ هر فردی از افراد گمان، احتمال گناه بودن می‌رود، بنابراین لازم است از آن دوری شود. در این آیه تصریحی بر جواز ترک اجتناب از بعضی گمان‌ها نیست؛ زیرا در جای خود ثابت شده، که موجبهٔ جزئیه در عین وجود موجبهٔ کلیه صادق است و اگر از این سخن تنزل کنیم، خواهیم گفت که هیچ ظنی از دایرهٔ شمول این آیه خارج نیست، مگر ظنی که دلیل شرعی تامی بر جواز یا حجیت آن وارد شده باشد؛ مانند ظن خیر به مؤمنان که با سیاق آیه و قبل از آن مناسبت دارد و باقی گمان‌ها در دایرهٔ نهی باقی می‌ماند (حر عاملی، بی‌تا، ص۱۸۹ـ۱۹۰).

نقد

در استدلال به این آیات، نکات تأمل‌برانگیزی وجود دارد: نخست آنکه همین اشکال دربارهٔ استدلال به ظواهر احادیث نیز مطرح است؛ زیرا ظاهر حدیث نیز ظنی است و در این جهت تفاوتی با آیه ندارد. شگفت آنکه برخی اخباریان، ظاهر احادیث نبوی را براساس همین آیات، ظنی، و پیروی از آن را نادرست، و مصداق عمل به گمانِ نکوهش‌شده در آیات می‌دانند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۲۷، ص۲۰۶)، ولی این پرسش همچنان باقی است که با وجود نهی از پیروی از ظن در این آیات، چگونه به ظواهر احادیث امامان﵈ اعتماد می‌کنند؟

دو دیگر آنکه در عرف عقلا سخن گوینده را بر اساس ظاهر الفاظ و با توجه به قیود و قراین فهم می‌کنند و چنانچه قرینه‌ای نیافتند، مقصود او را همان معنای ظاهری می‌دانند. اگر خداوند در قرآن بر خلاف شیوهٔ گفت‌وگوی رایج میان مردم و معیارهای عقلایی موجود در خطاب‌های عرفی، سخن می‌گفت، لازم بود به آنان ابلاغ نماید تا مردم در فهم آن به خطا نروند، درحالی‌که نه‌تنها چنین ابلاغی نشده، بلکه بر عکس، بر انطباق شیوهٔ بیان قرآن با لسان قوم تأکید شده است. بنابراین فهم ما از ظواهر آیات ظنی است، اما این ظن قابل قبول و مورد پذیرش خداوند است، و فهم بر اساس آن مانعی نخواهد داشت. ممکن است کسی ادعا کند که شاید برخی قراین آیات قرآن در طول زمان از میان رفته باشد، در این صورت نمی‌توان بر اساس ظاهر آیه، مقصود خداوند را به دست آورد، اما این ادعا بر جواز فهم ظواهر قرآن تأثیری ندارد؛ زیرا همین احتمال در محاورات عقلایی نیز وجود دارد، ولی کسی بدان اعتنایی نمی‌کند و همان ظاهر را مقصود گوینده می‌داند.

نکتهٔ سوم آنکه این آیات بیشتر دربارهٔ اصول عقاید است و معلوم است که در باب اصول دین، بسنده کردن به گمان روا نیست، و باید به یقین رسید. گفتنی است مطالب این آیات، با سبب نزول پیوند ندارد تا بتوان بر اساس قاعدهٔ عدم اختصاص آیه به مورد نزول، حکم به تعمیم آن داد، بلکه از سویی سیاق این آیات ـ جز سه آیه که پس از این دربارهٔ آن توضیح می‌دهیم ـ نشان می‌دهد که موضوعشان اصول اعتقادی است و از سوی دیگر، گمانِ نکوهش‌شده در آنها نیز از باب حدس و تخمین است. این حدس و گمان حتی در ابواب دیگری غیر از اصول عقاید نیز ارزش ندارد و کسی بدان پایبند نیست. بنابراین نمی‌توان نهی موجود در آنها را به گمان‌های معتبر میان عقلا تعمیم داد.

به‌عبارت‌دیگر، گمان حاصل از ظاهر آیات قرآن که با رعایت قواعد فهم متون به دست می‌آید، از قبیل حدس و تخمین نیست و در نزد عقلا معتبر است و شارع نیز مردم را از آن باز نداشته است، دراین‌صورت آیات مستمسک اخباریان، اگرچه عام بیان شده و هر گمانی را دربر می‌گیرد، شامل گمان معتبر عقلایی نخواهد شد؛ زیرا این گمان تفاوت جوهری با حدس و تخمین‌های بی‌پایه و اساس مشرکان دربارهٔ توحید و نبوت و معاد دارد، درحالی‌که آن حدس و تخمین، در میزان اعتبار عقلایی نیز جایگاهی ندارد. این گمان دربارهٔ فهم ظاهر کلام است، و آن دیگری دربارهٔ بنیادی‌ترین مسایل اعتقادی. چگونه می‌توان نهی از حدس و گمان‌های بی‌پایه در باب عقاید را به گمانِ برآمده از تدبر و توجه به قراین کلام که اصلی عقلایی است و شارع به آن عنایت دارد تعمیم داد و بر آن منطبق کرد؟

در دو آیه از این آیات، مقصود از ظن، اعم از گمان در اصول اعتقادی است: نخست، آیهٔ بیانگر اختلاف اهل کتاب دربارهٔ کشته شدن حضرت عیسی﵇ است (نساء: ۱۵۷). قرآن کریم در این آیه اهل کتاب را به‌سبب پیروی از ظن دربارهٔ سرنوشت حضرت عیسی﵇ نکوهش می‌کند؛ زیرا بدون علم و اطلاع کافی، یا دلیل عقلایی، و فقط بر اساس گمان بی‌پایه‌شان کشتن، یا به دار آویختن حضرت عیسی﵇ را ادعا کردند و در این‌باره با یکدیگر اختلاف داشتند. قرآن کریم نیز آنان را برای این کار نکوهیده است، درحالی‌که گمان ناشی از ظهور کلام، ازجمله ظهور آیات قرآن، امری عقلایی است و مخاطبان بر اساس همین گمان از مقصود خداوند آگاه می‌شوند و از سوی خداوند هم دربارهٔ نکوهش و جلوگیری از این‌گونه فهم منعی نرسیده است. دوم، آیهٔ ۳۶ سورهٔ اسراء است، خداوند در این آیه از پیروی غیرعلم نهی می‌کند، ولی چنان‌که شیخ حر عاملی فرموده، این آیه نص دربارهٔ نهی از پیروی غیرعلم در هر موردی نیست؛ زیرا «مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» اطلاق دارد و هر موردی را دربر می‌گیرد، ولی به طور صریح بر همهٔ موارد دلالت ندارد. بنابراین با توجه به مطلق آمدن آن، ظهور در این مطلب دارد؛ از سوی دیگر، مفاد آیه این نیست که فقط از چیزهایی که بدان علم داری پیروی کن؛ زیرا این مطلب اعم از مفاد آیه است که می‌فرماید از آنچه علم نداری پیروی مکن، در این صورت می‌توانیم از آنچه برای پیروی از آنها حجت علمی و عقلایی داریم، پیروی کنیم و ازجمله ظنی که به مفاد همین آیه داریم؛ زیرا این مفاد، ظاهر آیه می‌باشد و بنای عقلا حجیت این نوع ظهور است (طباطبائی، بی‌تا، ج۱۳، ص۱۲۶–۱۲۸). آیهٔ یازده سورهٔ حجرات نیز دربارهٔ نهی از بدگمانی به مؤمنان است و ارتباطی به اصول اعتقادی ندارد، ولی دلالتی هم بر لزوم پرهیز از همهٔ گمان‌ها ندارد. در آیهٔ دوازدهم سورهٔ نور نیز بر لزوم ظن خیر داشتن به مؤمنان تأکید شده است: «چرا زمانی که آن (بهتان) را شنیدید، مردان و زنان مؤمن گمان نیک به خود نبردند و نگفتند که این بهتانی آشکار است؟» این آیه بیان می‌کند که گاهی نه‌تنها اعتماد به گمان، نادرست نیست، بلکه واجب، و لازم‌الاتباع است و سبب آن نیز حفظ حرمت و آبروی افراد، و ارتباط سالم و سازندهٔ مؤمنان با یکدیگر است. در اینجا بر اساس این مصلحت پیروی از ظن خیر واجب شمرده شده است. بر این اساس آیات یادشده دلیلی بر نادرستی اعتماد به ظن ناشی از ظهور کلام گوینده نخواهد بود، بلکه فهم و درک قرآن مطابق با قاعده عقلایی بوده و خداوند و معصومان﵈ نیز این نوع ظن برآمده از ظهور کلام را معتبر دانسته‌اند.

۵. روایات نکوهش‌گر تفسیر به رأی و به غیر علم

در برخی احادیث، تفسیر به رأی نکوهش شده، و پیامد آن را کفر و بی‌ایمانی دانسته است. در ذیل نمونه‌ای از این احادیث را بیان می‌کنیم: «پیامبرﷺ فرمود: خداوند متعال فرموده است کسی که سخن مرا به رأی خود تفسیر کند، به من ایمان نیاورده و آنکه مرا به آفریدگانم تشبیه کند، شناختی از من ندارد و هر که در دینم قیاس به کار گیرد، بر دین من نیست» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۱۶).

۶. بیان استدلال به حدیث

غیرمعصومان به دلیل ناآگاهی از مقاصد قرآن، برای تفسیر آیات، به اجتهاد و تلاش فکری رو می‌آورند که نتیجهٔ این کوشش، دیدگاهی بر پایهٔ گمان و استحسان و مانند آن خواهد بود. در این حدیث و احادیث همسو با آن، تفسیر بر اساس چنین دیدگاهی که برآمده از کوشش فکری مفسر است، ناصواب و مرادف با کفر و بی‌ایمانی به خداوند شمرده شده است، بنابراین اعتباری نخواهد داشت.

نقد

حدیث قدسی منقول از امام رضاؑ صحیح است و هرچند دیگر احادیث بیانگر نکوهش تفسیر به رأی ضعیف‌اند، اما می‌توانند مؤید این حدیث صحیح باشند و به تعبیر سیدمحمدباقر حکیم، مضمون این روایات، تواتر اجمالی دارد (حکیم، ۱۴۱۷ق، ص۲۳۳)، اما هیچ‌یک از احادیث نکوهش‌گر تفسیر به غیرعلم، معتبر نیستند.

در اصل «رأی» به‌معنای دیدن با چشم یا با بصیرت آمده، و به‌معنای دیدگاهی است که فرد دربارهٔ مطلبی دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل واژهٔ رأی)، نیز به عقل و تدبیر(فیومی، ۱۴۰۵ق، ذیل واژهٔ رأی) و اعتقاد و دیدن قلبی معنا شده است (ازهری، ۱۴۲۲ق، ۱۴۱۴ق؛ فیروزآبادی، ۱۳۰۶ق، ذیل واژهٔ رأی). با توجه به اینکه واژهٔ رأی همواره به‌معنای نظر و دیدگاه فرد به کار می‌رود، جز آنجا که قرینه‌ای بر خلاف آن باشد، می‌توان گفت در این احادیث منظور از تفسیر بر اساس رأی، دیدگاه خاص مفسر است که ساخته و پرداخته و در این صورت برخاسته از کوشش روشمند برای فهم متن قرآن نیست، بلکه یا بر پایهٔ خواهش نفسانی او، یا ناشی از بی‌دانشی، مراجعه نکردن به منابع و به کار نبستن ابزار فهم قرآن است (فیض کاشانی، بی‌تا، ج۱، ص۳۶–۳۸؛ حکیم، ۱۴۱۷ق، ص۲۳۳–۲۳۵). اگر مفسر دانش و بصیرت کافی برای تفسیر متن داشته باشد؛ یعنی روش صحیح تفسیر را بداند، منابع و ابزار لازم برای تفسیر داشته باشد و آنها را به کار گیرد، دربند هواهای نفسانی نیز نباشد و به قصد فهم کلام الهی در این عرصه وارد شود، اما از مقصد بازماند و خطا کند، کار او تفسیر به رأی نخواهد بود، بلکه ناخودآگاه خطا رفته، و اگر به خطای خود آگاه شود، باز خواهد گشت. قرآن بر اساس روش محاورهٔ عقلایی نازل شده، و شیوهٔ جدیدی برای تفهیم و تفهم ابداع نکرده، و مردم را به تدبر و تفکر در آیاتش فراخوانده است، اگر مفسر این ویژگی‌های قرآن را مد نظر قرار دهد، و بر اساس روش صحیح فهم، آن را تفسیر کند، نه فقط نمی‌توان او را نکوهش کرد، بلکه کوشش وی مقدس و ارزشمند است. بنابراین به‌یقین

احادیث یادشده بر چنین تفسیری تطبیق نمی‌شود؛ زیرا عبارت فسر برأیه را به یکی از سه صورت می‌توان معنا کرد و هیچ‌یک از آنها بر این معنا منطبق نخواهد بود: نخست آنکه «باء» در «برأیه» به‌معنای سببیت باشد؛ یعنی دیدگاه نادرست مفسر عامل بیان این معنا برای آیه شود (فیض کاشانی، بی‌تا، ص۳۷)؛ دوم آنکه «باء» به‌معنای استعانت باشد، یعنی مفسر با کمک گرفتن از دیدگاه نادرستش آیه را شرح کند؛ و سوم آنکه «باء» برای تعدیه به مفعول دوم باشد، یعنی مفسر دیدگاه نادرستش را معنای آیه قلمداد نماید (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص۵۷).

بنابراین اگر کسی با داشتن صلاحیت علمی و به صورت روشمند، با بهره‌گیری از ابزارها و منابع فهم قرآن و ازجمله احادیث معصومان﵈، قرآن را تفسیر کند، فهم او معتبر است و نه‌تنها غیرعالمانه و تفسیر به رأی و به غیرعلم نیست، بلکه بر اساس سیرهٔ عقلا در فهم کلام است و هیچ آیه یا حدیثی این‌گونه فهم و تفسیر و عمل بر اساس آن را نکوهش نکرده، بلکه بر عکس بدان سفارش کرده است و ما در بیان ادلهٔ حجیت ظاهر آیات آن را بررسی خواهیم کرد.

۷. اختلاف قرائت و در دسترس نبودن قالب قرآن

آگاهان به دانش قرائت قرآن نیک می‌دانند که از صدر اسلام تاکنون دربارهٔ خواندن برخی الفاظ و عبارت‌های قرآن کریم، اختلاف نظر پدید آمده، و این اختلاف‌ها سبب پیدایش دانش قرائت، اصرار صاحبان هر قرائت بر درستی دیدگاه خود، و نقض دیگر دیدگاه‌ها شده است. امامیه با توجه به رهنمود اهل‌بیت﵈، کمتر به اختلاف دامن زده‌اند، و بر یکی بودن قرائت قرآن تأکید می‌ورزند. شیخ حر عاملی با توجه به این نکته که قرائت‌ها بیشتر برخاسته از اجتهاد شخصی قاریان است، تفسیر قرآن را با وجود این اختلاف قرائت، نادرست می‌داند. وی می‌گوید: «نص متواتر و اجماع امامیه بر وحدت قرائت قرآن دلالت دارد. اگرچه اجازه داریم که قرآن را در قالب باقی قرائت‌ها تلاوت کنیم، ولی نمی‌توان بر اساس آن عمل کرد، و درنتیجه تفسیر قرآن بر اساس قرائت‌های موجود نادرست است» (حر عاملی، بی‌تا، ص۱۹۲).

نقد

در باب قرائت قرآن، نص متواتری بر اثبات وحدت قرائت وجود ندارد، اما میان احادیث مورد نظر شیخ حر عاملی خبر واحد صحیح دیده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۶۳۰). اتفاق نظر امامیه نیز، که شیخ حر عاملی از آن به اجماع تعبیر کرده، بر نزول قرآن به قرائت واحد ثابت نیست؛ زیرا برخی از عالمان امامیه به وجود قرائات مختلف و جواز قرائت آن در نماز اذعان کرده‌اند، و با فرض پذیرش این اجماع تأثیری در اعتبار فهم غیرمعصومان از قرآن نخواهد داشت؛ زیرا در اکثر قریب‌به‌اتفاق آیات قرآن، اختلاف قرائت مغیر معنا وجود ندارد (لسانی، بی‌تا، ص۵۹۳)، یعنی آیات مختلف القرائه در قرائت‌های متعدد، تفاوت معنا نخواهد داشت و در موارد کم‌شماری که اختلاف مغیر معنا باشد نیز می‌توان با معیارهایی که برای شناخت قرائت راجح وجود دارد، به آن دست یافت و آیه را تفسیر کرد. در نهایت اگر با اعمال معیارهای شناخت قرائت راجح، از دستیابی به آن بازماندیم، می‌توان آیه را به قدر مشترک میان قرائت‌های موجود تفسیر کرد، و در صورت نبود قدر مشترک برای آنها، به‌صورت احتمالی مقصود خداوند را

بیان نمود (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص۶۸). اگرچه این مطلب درباره آیات بیانگر احکام جایی ندارد و با توجه به احادیثی که در ذیل آیات الاحکام داریم، می‌توان تکلیف خود را شناخت و قرائت مطابق با ظاهر حدیث معتبر را پذیرفت؛ اما در باره آیات معارفی، ظنونی در این حد پذیرفته نیست و نمی‌توان به آن استناد جست و این‌گونه احادیث در اثبات قطعی معنای آیات معارفی و یا انتساب قرائتی از آیهٔ قرآن به معصوم ناکارآمد است؛ اما می‌توان با استناد به امکان اراده چند معنا از آیات، به صورت احتمالی به معانی مستفاد از قرائات مختلف توجه کرد.

۸. تعارض ظواهر قرآن با یکدیگر

یکی از مشکلات تفسیر متون، به‌ویژه متون دینی، وجود تعارض برخی از آنها با برخی دیگر است. بخش عمده ناسازگاری‌های متون دینی ظاهری و بدوی است، بخشی دیگر نیز به دلیل نقل نادرست، تحریف و تصحیف متون حدیثی و غیر آن پدید آمده است. از دیرباز برای رفع این ناسازگاری‌ها قواعد و معیارهایی قرار داده شده، که توجه به آنها به حل مشکل می‌انجامد. شیخ حر عاملی بر این باور است که برای برطرف کردن ناسازگاری‌های ظاهری آیات با یکدیگر معیاری نداریم و در این صورت نمی‌توان آنها را به‌درستی تفسیر کرد. وی می‌گوید: بیشتر ظواهر قرآن، بلکه همهٔ آنها متعارض‌اند، و قاعدهٔ قابل اعتنایی در ترجیح میان آنها نداریم. در باب احادیث، با آنکه در مقایسهٔ با آیات، اختلاف کمتری دارند، مرجحات منصوصه داریم و با توجه به آنها مشکلی در فهم و عمل بدان‌ها نخواهد بود. اکنون اگر بدون الزام به رجوع به ائمه، مکلف به فهم و عمل به ظواهر آیات می‌بودیم، به حتم قاعده‌ای در ترجیح آیات، برای ما مطرح می‌کردند (حر عاملی، بی‌تا، ص۱۹۲).

نقد

این دیدگاه مخالف با قرآن کریم است؛ زیرا با پذیرش آن، یکی از مهم‌ترین وجوه اعجاز قرآن، که خود قرآن نیز بدان تصریح کرده، از میان خواهد رفت. خداوند در آیهٔ ۸۲ سورهٔ نساء فرموده است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند، درحالی‌که اگر از سوی غیرخدا بود، به‌حتم در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند.

بر اساس این آیه، سازگاری آیات قرآن با وجود تنوع موضوعات، فاصلهٔ زمانی نزول آنها از هم، و تفاوت شرایط و فضای نزول آنها، معجزه‌ای روشن است و به‌خوبی گویای آن است که سخن بشر نیست؛ زیرا همواره بشر به سوی کمال گام برمی‌دارد، و از عوامل گوناگون اثر می‌پذیرد، و در برابر آنها وضعیت یکسانی ندارد، درنتیجه تغییر نگرش و دانش برای او پدید می‌آید، و به‌تبع آن، آثار ناهمگون و ناسازگاری نیز خواهد داشت. بنابراین غیرخدا نمی‌تواند کتابی با ویژگی‌های قرآن، بیاورد.

افزون بر اینکه وجود ناسازگاری میان آیات فقط ادعاست، و دلیلی برای اثباتش وجود ندارد، شیخ حر عاملی حتی موردی از این تعارضات را بیان نکرده است. بیشترین تعارضی که به ظاهر میان آیات دیده شده، همان مواردی است که در شبهات

مدعیان تناقض در قرآن آمده، و اهل‌بیت﵈ در سخنانشان بدان پاسخ گفته و سازگاری آیات قرآن را به‌خوبی تبیین فرموده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۲۵۴-۲۶۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۳۵۷ و ۳۵۸؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج۱، ص۳۵۸).

اگر گفته شود آیات با توضیح معصومان آگاه از حقایق و اسرار قرآن همسازند و تناقضی ندارند، اما ظواهری که غیرمعصومان از آیات برداشت می‌کنند با یکدیگر ناسازگار بوده و موجب گمراهی خواهد شد.

پاسخ آن است که این سخن با آیهٔ بیانگر اعجاز قرآن در هماهنگی محتوایی (آیه ۸۲ سوره نساء) ناسازگار است؛ زیرا این آیه مشرکان معاصر پیامبرﷺ را به خاطر تدبر نکردن در قرآن نکوهش کرده و نتیجهٔ تدبر آنان در آیات را فهم خدایی بون قرآن دانسته است. اگر مشرکان دوران نزول قرآن بر تدبر و فهم هماهنگی آیات و عدم اختلاف در آن ناتوان بودند، چنین سخنی ناروا و نکوهش آنان بی‌وجه بود. بنابراین آنان برای دستیابی به فهم سازگاری آیات با یکدیگر نخست، باید مفاد تک تک آیات را به‌درستی فهم کنند و در مقایسه با یکدیگر، مدعای آیه را مبنی‌بر نفی ناسازگاری آیات با یکدیگر تصدیق کنند. اگر فهم مشرکان معاصر نزول قرآن از مفاد آیات و سپس مقایسه آنها با یکدیگر معتبر باشد، به یقین مفسران مؤمن غیرمعصوم نیز می‌توانند بر اساس ظواهر آیات به مقصود خداوند دست یابند و به تعبیر علامه طباطبائی، اگر برخی اوهام و شبهه‌هایی هم در باب اختلاف برخی آیات با یکدیگر به ذهن آید که با نص قرآن در هدایت‌گری و حقیقت‌گویی آنها در تعارض باشد، با تصریح آیهٔ ۸۲ نساء می‌توان مشکل را برطرف و تعارض ابتدایی را زدود؛ یعنی با تدبر در آیات و استشهاد به برخی آیات بر برخی دیگر و کمک گرفتن از آنها در فهم یکدیگر و استنطاق از بعضی با بعضی دیگر به فهم درست از آنها دست یافت. بنابراین با تدبر در آیات می‌توان به خوبی تعارض‌های بدوی را برطرف کرد و هماهنگی و عدم اختلاف در آیات را که دلیلی متقن بر الهی بودن آن است، مشاهده کرد و اگر رفع اختلاف و تعارض موقوف بر بیان دیگری مانند معصومان بود، استدلال این آیه ناتمام بود (طباطبائی، بی‌تا، ج۷، ص۱۶۷).

۹. آیات بیانگر وجود تشابه در قرآن

از دیگر ادلهٔ اخباریان بر بی‌اعتباری فهم ما از قرآن، وصف تشابه قرآن است که در آیهٔ هفتم آل‌عمران به‌روشنی از آن یاد شده است: «او (خداوند) کسی است که قرآن را بر تو فرو فرستاده، بخشی از آن آیاتِ محکم؛ ام الکتاب، و بخشی دیگر متشابهات است».

اخباریان این آیه را دلیل عدم جواز عمل به ظواهر قرآن دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۱۵۱).

آنان استدلال به قرآن و فهم ظواهر آن را نادرست و بی‌اعتبار می‌دانند؛ زیرا بیشتر آیات قرآن و به تعبیر شیخ حر عاملی همهٔ آیات احکام، متشابه‌اند، و بیان ظاهر آیه، و عمل بر اساس آن مصداق پیروی از متشابهات خواهد بود (حر عاملی، بی‌تا، ص۱۸۸).

نقد

دربارهٔ جواز عمل به گمان در ذیل آیات نکوهش‌کنندهٔ پیروی از گمان سخن گفتیم، اما دربارهٔ متشابه بودن منسوخات، هرچند در متشابه بودن آیهٔ منسوخ، پیش از عرضهٔ آن بر ناسخ، سخنی نیست و در بعضی احادیث نیز بر آن تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۸)، ولی وقتی فقیه و یا مفسر همهٔ احادیث فقهی و تفسیری را بررسی کند، درمی‌یابد که تعداد آیات منسوخ بسیار کم است، و در برابر چندین هزار آیه‌ای که به‌یقین احتمال نسخ دربارهٔ آنها نمی‌رود، عددی به‌شمار نمی‌آید (موسوی خوئی، ۱۳۹۵ق، ص۲۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۷ق، ج۲، نوع ۴۷). همچنین تعداد آیات عام و مطلقی که تخصیص و تقیید آن در قرآن یا حدیث آمده، در برابر آیات دیگر، بسیار اندک است. بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که بیشتر آیات قرآن متشابه است؟ و بر فرض پذیرش متشابه بودن بیشتر آیات، چگونه می‌توان به بی‌اعتباری آن فهم و درنتیجه عدم جواز عمل به آن فتوا داد؟ با آنکه شیوهٔ برطرف کردن تشابه آیات که ارجاع به محکمات است، در قرآن و حدیث به‌خوبی تبیین شده است. باری آیهٔ هفتم آل‌عمران، فقط آیات قرآن را به دو دستهٔ محکم و متشابه تقسیم کرده است؛ نه از تعداد آنها سخن گفته، و نه از قابل تفسیر نبودن آنها، بلکه به‌طور تلویحی، با جملهٔ «هن ام الکتاب» تفسیرپذیری متشابهات را گوشزد کرده است؛ زیرا واژهٔ «ام» به‌معنای مرجع و اصل است که شاخه‌ها و فروعات بدان بازمی‌گردد، و آیهٔ متشابه در این بازگشت، همرنگ و همانند محکم خواهد شد. در بعضی احادیث نیز بر همین امر تأکید شده است. مانند حدیث منقول از حضرت امام رضاؑ: «هر که متشابهات قرآن را به محکماتش بازگرداند، به راه راست رهنمون شده است» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۶۱). بنابراین از هیچ بخشی از آیهٔ مورد بحث، امتناع و عدم اعتبار فهم ما از آیات قرآن، اعم از محکم و متشابه برنمی‌آید. آری تأویل همهٔ آیات (بنا بر اینکه ضمیر در تأویله به کل قرآن بازگردد) یا تأویل متشابهات (بنا بر آنکه مرجع ضمیر یادشده، متشابهات باشد)، ویژهٔ راسخان در علم است که مصداق بارز و اعلای آن معصومانؑ‌اند، ولی در جای خود ثابت شده است که تأویل با تفسیر تفاوت دارد و دو حوزهٔ جداگانه به‌شمار می‌آیند و نمی‌توان یکی را بر دیگری تطبیق، و از این آیه، حکم امتناع و یا عدم جواز تفسیر را برداشت کرد.

افزون بر اینکه بر اساس حدیث پیش‌گفته، احادیث نیز مشتمل بر محکم و متشابه‌اند و روش فهم آنها نیز همانند روش فهم متشابهاتِ قرآنی است. در بخش دومِ حدیث منقول از امام رضاؑ آمده است: «به‌راستی که در احادیث ما همانند متشابه قرآن، متشابه، و همانند محکم قرآن، محکم وجود دارد. پس متشابهات حدیث را به محکماتش بازگردانید و بی‌توجه به احادیث محکم، از احادیث متشابه پیروی نکنید که گمراه خواهید شد (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۶۱).

بنابراین اگر وجود آیهٔ متشابه سبب فهم‌ناپذیری آیات و یا بی‌اعتباری آن فهم و درنتیجه عدم جواز عمل به آنها باشد، همین اشکال دربارهٔ احادیث نیز پدید خواهد آمد و در این صورت هیچ حدیثی را بدون تعلیم گرفتن از معصومؑ نمی‌توان فهمید و بدان عمل کرد.

۱۰. دیدگاه موافقان حجیت فهم غیرمعصومان از قرآن

در برابر دیدگاه اخبارگرایان که مخالف اعتبار فهم غیرمعصومان از قرآن‌اند، دیدگاه موافقان اعتبار قرار دارد که اغلب در کتاب‌های اصول فقه تبیین و بر آن استدلال شده و به شبهات مربوط به آن پاسخ داده شده و برخی مفسران نیز در موارد مناسب به این نکته پرداخته‌اند (برای نمونه، طوسی، بی‌تا، ج۱، ص۴ و ۵). بر اساس این دیدگاه فهم روشمند عالمان ماهر از آیات قرآن قابل اطمینان و اعتبار است و ادله متعددی بر درستی آن وجود دارد. در ذیل پس از دسته‌بندی مراتب مختلف فهم غیرمعصوم از قرآن، به بیان این ادله خواهیم پرداخت.

۱۱. مراتب فهم معتبر غیر معصومان از قرآن

با توجه به نکاتی که در بررسی دیدگاه اخبارگرایان گذشت، دلیلی بر نفی اعتبار فهم غیرمعصومان از قرآن نیست و فهم روشمند عالمان از آیات قرآن معتبر است؛ اما آیا این فهم همواره یکسان است؟ آیا مدلول آیه، علم و قطع به مقصود نویسنده را نتیجه می‌دهد یا آنکه فقط ظن به مقصود گوینده را در پی دارد؟ آیا ظن حاصل از مدلول آیه قابل اعتنا است؟ توضیح آنکه دلالت متن آیه بر معنا و مقصود گوینده از سه صورت زیر خارج نیست.

اول. فهم یقینی؛ در جایی که متن آیه دلالت صریحی داشته و جز یک معنا احتمال دیگری درباره آن نرود و یا به نظر برخی از صاحب‌نظران، دلالت راجحی بر مقصود کند، به‌گونه‌ای‌که احتمال قوی‌تر یا همانند آن درباره آن نرود (سبحانی، ۱۴۳۱ق،ج۳، ص۱۳۸)، این عبارت را نص می‌نامند و دلالت نص بر مدلول خود قطعی است و نیازی به بحث ندارد؛ زیرا دلالت علم و قطع بر واقع، ذاتی است و مورد قبول همگان است.

دوم. فهم ظنی معتبر؛ حالت دیگر متن، دلالت ظاهر یا ظهور است. مقصود از ظاهر یا ظهور متن، معنایی است که عرف، به‌عنوان اهل زبان، از الفاظ می‌فهمد (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۲۴۲). این دلالت ظنی راجح بوده و مفروض آن است که احتمال غیر آن نیز وجود داشته باشد (جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۲ق، ص۹۷)؛ یعنی هرچند دلالت آشکار و غیرقابل تردید ندارد، ولی احتمال بهتری درباره آن نمی‌رود. در این صورت نیز اطمینان به مقصود گوینده خواهیم یافت؛ زیرا اگر غیر از این معنای ظاهر کلام، مقصود گوینده بود، قرینه‌ای برای آن قرار می‌داد و چون قرینه‌ای بر خلاف نیست، همان معنای ظاهر مقصود گوینده است. اصولیان درباره اعتبار این دلالت ظنی، به تفصیل سخن گفته‌اند و یکی از دلایل آن را سیره عقلا می‌دانند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۳۰۰–۳۰۱؛ ج۲، ص۱۸۰). اگرچه برخی عالمان معاصر این دلالت را قطعی دانسته‌اند، به‌این‌معنا که دلالت ظاهر و نص هر دو تام است، با این فرق که در نص قابلیت تصرف و تأویل نیست، ولی در ظاهر هست (سبحانی، ۱۳۹۲). عقلا همواره با این اطمینان همانند قطع برخورد کرده و بدان ترتیب اثر می‌دهند و زندگی روزمره خود، بلکه تمامی امور خود را با آن سامان می‌دهند. بنابراین دلالت ظنی ناشی از ظهور متن، مورد اعتنای عقلا است و از منظر دینی نیز اعتبار آن پذیرفته شده و حجت است.

سوم. فهم حدسی غیرمعتبر؛ حالت سوم آن است که دلالت آیه بر مقصود خداوند، در حد احتمال غیر راجح باشد

و دلیل و قرینه‌ای بر رجحان این احتمال در دست نباشد. عقلا در سیره خود به چنین مدلولی اعتماد نمی‌کنند و دلیل دیگری نیز بر اعتبار آن وجود ندارد. بنابراین آیاتی که دلالت آنها در حد نص و یا ظاهر است، برای مخاطب حجیت داشته و معتبر است، ولی دلالت آیاتی که نه نص و نه ظاهر باشد و بعد از جست‌وجوی از قراین، دلالت آن بر مقصود گوینده فقط در حد احتمال غیرراجح باقی بماند، معتبر نیست و نمی‌توان آن احتمال را به خداوند نسبت داد.

۱ـ۱۱. ادله حجیت ظهور آیات

چنان‌که گذشت در باب حجیت آیاتی که نص بر مقصود گوینده‌اند سخنی نیست و نیازی به استدلال ندارد، ولی با توجه به کم‌شمار بودن این آیات در مجموعه گزاره‌های قرآن، حجت مورد نظر در اغلب موارد به صورت ظنی است. این حجیت از راه‌های مختلف عقلی، عقلایی و نقلی قابل اثبات است.

الف. دلیل عقلی

از دیدگاه عقلی، برهان ضرورت نبوت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص۱۰۳)، بر اعتبار ظاهر آیات دلالت دارد. بر اساس این برهان، بعثت نبی و نزول کتاب آسمانی برای رفع تحیر بشر در دستیابی به هدایت الهی است و لازمهٔ آن معتبر بودن فهم مخاطبان از کلام صاحب شریعت (آیات الهی) است؛ زیرا با بی‌اعتباری فهم مخاطبان از ظاهر آیات، نقض غرض بعثت شده و راه هدایت بسته خواهد ماند. توضیح آنکه پیامبران الهی در هر زمانی برای پیام‌رسانی از همان روش تفهیم و تفهم رایج در میان مردم بهره می‌گیرند و راه دیگری برای آن متصور نیست و در روش معمول تخاطب در میان مردم، عمده سخنان به صورت ظاهر و نه نص مطرح می‌شود. اکنون اگر این ظهورات نامعتبر باشد و فقط برای نصوص اعتبار قائل شویم از راهیابی به هدایت الهی باز می‌مانیم و در این صورت نقض غرض بعثت و درنتیجه نقض غرض آفرینش خواهد شد.

ب. دلیل عقلایی؛ سیره عقلا در مواجهه با کلام خدا

سیره عقلا ترتیب اثر دادن به ظواهر کلام است (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص۱۵۷–۱۵۸)، خواه کلام بشری باشد و خواه کلام الهی یا نبوی. بر همین اساس مخاطبان پیامبرﷺ اعم از موافق و مخالف، با شنیدن آیات الهی، به آن واکنش نشان داده و بر اساس فهم خود از کلام خدا، مطالب مطرح‌شده را پذیرفته و یا رد و انکار می‌کردند و منتظر اعلام اعتبار آن فهم از سوی پیامبرﷺ نمی‌شدند، به‌گونه‌ای‌که در برخی موارد، شنیدن آیات موجب واکنش‌های مختلفی از قبیل ریزش اشک مؤمنان و یا به رو در افتادن آنان برای سجده و.... می‌شد. چنان‌که مخالفان نیز پس از شنیدن آیات الهی زبان به استهزاء می‌گشودند و به محتوای وحی شنیده‌شده، خرده گرفته و آن را تکذیب می‌کردند. در جایی از قرآن یا احادیث این سیره عقلایی در فهم آیات، نکوهش نشده، بلکه اصل آن فهم امضا شده، ولی واکنش‌های مثبت را ستوده و واکنش‌های منفی را نکوهش کرده است. به تعبیر دیگر، «قرآن بر اساس اصول محاوره عقلایی با مردم سخن گفته و دلیلی بر به‌کارگیری شیوه دیگری در بیان قرآن وجود ندارد. مخاطبان قرآن نیز، از آغاز تاکنون بر همین اساس (اصول محاوره)

به فهم قرآن روی آورده‌اند. اگر این شیوه فهم ناروا بود، باید به صراحت به همه اعلام می‌گردید تا با پرهیز از آن گرفتار کژفهمی نشوند؛ زیرا سکوت در این زمینه، مردم را به گمراهی کشانده و با هدف نزول قرآن که هدایت مردم است، ناسازگار و از ساحت حکیمانه خدای متعال و پیامبرﷺ دور است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج۲، ص۸۲).

افزون بر سیره عقلایی می‌توان از سیره متشرعه هم برای اثبات حجیت ظواهر بهره گرفت. بر اساس شواهد قطعی تاریخی مسلمانان به ظواهر قرآن و احادیث معصومان استناد می‌کردند و این سیره خود کاشف از رضایت شارع است و احتیاجی به مقدمه «عدم تحقق ردع» از ناحیه او ندارد (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص۱۵۸). شواهدی وجود دارد که در صدر اسلام به فهم مخاطبان از ظاهر آیات اعتنا و بر اساس آن داوری می‌شده است و درنتیجه اگر کسی از جامعهٔ اسلامی، کار حرامی که در قرآن از آن نهی شده، مرتکب می‌شد و مدعی بود که آیهٔ مربوط را نشنیده، جریمه نمی‌شد و برعکس، اگر شاهدانی بر استماع آیهٔ مربوطه علیه او گواهی می‌دادند مواخذه می‌گردید (کلینی،۱۴۰۷ق، ج۷، ص۲۱۷). این بدان معناست که فهم اهل لسان از ظاهر آیه معتبر بوده و باید بدان اعتنا شود.

ج. دلیل نقلی

افزون بر دلیل عقلی و عقلایی، می‌توان به دلایل نقلی نیز استناد کرد. بخشی از ادله، قرآنی و بخشی دیگر روایی است. نخست از ادله قرآنی سخن خواهیم گفت.

د. ادله قرآنی

آیات قرآن در سه محور تحدی، اعجاز در عدم اختلاف و لزوم تدبر در قرآن بر اعتبار فهم مخاطبان از آیات دلالت دارند که شرح آن در پی می‌آید.

اول. آیات تحدی

تحدی به‌معنای هماوردخواهی و به مبارزه طلبیدن رقیب برای اثبات ناتوانی اوست. پیامبران برای اثبات حقانیت خود در ادعای سفارت الهی، هماوردخواهی کرده و مخالفان را به انجام کاری همانند معجزات خود فرامی‌خواندند. پیامبر اکرمﷺ نیز در آیاتی از قرآن که به تحدی شهرت یافته، از مخالفان خود درخواست همانندآوری کرده است و بعضی از این آیات به صراحت از ناتوانی مخالفان در انجام این مهم خبر داده است؛ از آن جمله در آیهٔ ۸۸ اسراء، از عدم توانایی انس و جن، برآوردن همانند قرآن سخن به میان آمده است: «بگو اگر آدمیان و پریان گرد هم آیند تا همانند این قرآن را بیاورند، همانندش را نمی‌آورند؛ هرچند برخی پشتیبان برخی (دیگر) باشند».

بر اساس این آیات، قرآن کریم برای اثبات از سوی خدا بودن خود، رقیبان مدعی را به همانندآوری فراخوانده است تا ناتوانی خود را از آوردن سخنی همانند قرآن به‌روشنی دریابند. ازجمله لوازم این فراخوان، اعتبار فهمی است که مخاطب از آیات قرآن می‌فهمد؛ زیرا اگر فهمی درست از آیات نیابند و آن را نشناسند، امکان همانندآوری نخواهد بود. چگونه می‌توان همانند چیزی آورد که درک درستی از آن برای مخاطب فراهم نمی‌آید؟

دوم. آیه بیانگر اعجاز قرآن در عدم اختلاف و هماهنگی درونی

قرآن کریم یکی از ابعاد اعجاز خود را عدم اختلاف آیات و هماهنگی و سازگاری آنها با یکدیگر می‌داند، به‌گونه‌ای‌که اگر بشر بخواهد همانندآوری کند به عجز و ناتوانی خود پی می‌برد و حاصل کار او مجموعه‌ای متشتت و ناهمگون و ازهم‌گسیخته خواهد بود. قرآن برای آنکه مردم به این بعد از اعجاز پی ببرند، به تدبر در قرآن فرمان داده است: آیا با تدبر در قرآن نمی‌نگرند (تا دریابند که) اگر آن از سوی غیرخدا می‌بود، ناهماهنگی بسیار در آن می‌یافتند؟ (نساء: ۸۲) توضیح آنکه قرآن در ابعاد گوناگونی معجزه است از فصاحت و بلاغت تا اخبار غیبی و امی بودن آورنده آن و نظم‌آهنگ و... . یکی از این ابعاد که قرآن کریم در آیهٔ فوق به آن تصریح کرده، هماهنگی و سازگاری محتوایی آیات و عدم اختلاف آنها با یکدیگر است.

لازمهٔ تدبر در قرآن برای فهم این بعد از اعجاز آن است که آنچه مخاطب از آیات می‌فهمد معتبر باشد و بتواند با مقایسه ساختار و نیز محتوای آیات به هماهنگی و عدم اختلاف آنها با یکدیگر پی ببرد.

سوم. آیات بیانگر لزوم تدبر در قرآن

خداوند متعال در آیاتی تدبر در قرآن را هدف نزول دانسته است (ص: ۲۹). همچنین از تدبر در آیات ستایش کرده، و تدبر نکردن در آن را نکوهیده است (محمد: ۲۴). دو نکتهٔ مهمی که در این آیات بیان شد، یعنی هدف بودن تدبر برای نزول قرآن و نکوهش تدبر نکردن در آیات، مبتنی‌بر پیش‌فرض بسیار مهم «معتبر بودن فهم مخاطبان از قرآن» است؛ زیرا اگر مخاطبان به فهم درستی از کلام خداوند دست نیابند، تدبر در قرآن برای آنان زیانبار خواهد بود و به‌جای هدایت، به ورطه گمراهی و تباهی فرو می‌افتند و درنتیجه نه‌تنها هدف خدای متعال از نزول قرآن از میان خواهد رفت، بلکه قرآن تبدیل به عامل گمراهی آدمیان خواهد شد.

ممکن است گفته شود که مقصود از فرمان به تدبر، نه مراجعه مستقیم و فهم از پیش خود، بلکه فهم باواسطه و از طریق دریافت دیدگاه قرآن از پیامبرﷺ و خاندان معصوم ایشان است، در این صورت، این آیات دلیلی بر اعتبار فهم بی‌واسطه نخواهد بود.

پاسخ این گفته آن است که ظاهر آیات مورد استناد ـ و احادیث همسو با آنکه پس از این خواهد آمد ـ تدبر بی‌واسطه مخاطبان است. اگر فهم مخاطبان هیچ اعتباری نداشته باشد، خطاب به آنان با این کلام وجهی نخواهد داشت، بلکه بایسته است که از همان ابتدا مدلول و مفاد آن با بیان پیامبرﷺ ارائه شود و از بیان سخنی که مخاطب چیزی از آن نمی‌فهمد پرهیز گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج۲، ص۸۳). شایان تأکید است که مقصود از فهم، فهم ظاهر قرآن است.

هـ ادله روایی

صرف‌نظر از ادله‌ای که گذشت، دسته‌های مختلفی از احادیث، گویای اعتبار فهم مخاطبان از آیات قرآن‌اند. در اینجا به بیان بعضی از مهم‌ترین آن احادیث می‌پردازیم.

اول. احادیث بیانگر لزوم تمسک به قرآن در فتنه‌ها

در چند حدیث بر ضرورت تمسک به قرآن تأکید شده است؛ ازجمله در حدیث متواتر ثقلین که در صدور و دلالت آن بر این مطلب تردیدی نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۹۴). همچنین خبر علی بن ابراهیم قمی که در *کافی* و برخی کتاب‌های حدیثی آمده است: «ای مردم، هرگاه فتنه‌ها چونان پاره‌های شب تار بر شما مشتبه شد، بر شما باد به قرآن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۵۹۹).

در احادیث دیگر نیز بر سودمندی و لزوم تمسک به قرآن، تأکید شده است. امیر مؤمنان علی﵇ فرموده است: «بر شما باد به کتاب خدا؛ زیرا که آن ریسمان استوار... و نگهدارنده برای کسی است که بدان چنگ زند» (نهج البلاغه، ۱۳۷۰، خطبه ۱۵۶).

اگر فهم مخاطبان از ظاهر آیات بی‌اعتبار باشد، چگونه آنان را از تاریکی فتنه به نور هدایت خواهد رساند و موجب برون‌رفت از سرگردانی فتنه می‌شود؟ توضیح آنکه قرآن از سنخ کلام است و تمسک کردن به آن، التزام به آموزه‌های آن خواهد بود. التزام به آموزه‌های قرآن نیز در گرو شناخت صحیح مفاد و مقصود خداوند از آیات آن است. بنابراین زمانی می‌توان در فتنه‌ها به قرآن پناه برد و بدان آویخت که فهم مقاصد آیاتش برای بندگان معتبر باشد، تا بهره‌مندی از هدایتش برای آنان میسر شود.

دوم. احایث بیانگر عدم لزوم وفا به شرط مخالف با قرآن

از نکاتی که در مباحث فقهی مربوط به معاملات مطرح است، لزوم وفا به شرایطی است که متعاقدان به هنگام وقوع عقد بر عهده می‌گیرند. این معنا در آیات و احادیث وارد شده است، و در صحت آن تردیدی نیست. فقط در صورتی وجوب وفا از شرط برداشته می‌شود که شرط یادشده، با قرآن مخالف باشد. این استثنا در احادیث متعدد، ازجمله حدیث‌های زیر آمده است:

یکم. امام صادق﵇ فرمود: کسی که شرطی بر خلاف کتاب خدا کند، برای او و برای کسی که علیه او شرط شده است، روا نیست و مسلمانان فقط دربارهٔ شرط‌هایی که موافق کتاب خدا باشد، مسؤلیت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۶۹).

دوم. امام صادق﵇ فرمود: مسلمانان باید به شرط‌های خود وفا کنند، جز شرط‌هایی که مخالف کتاب خدا باشد که روا نیست (طوسی، ۱۳۶۵، ج۷، ص۲۲).

این احادیث که از نظر سند صحیح‌اند، بر اعتبار فهم ما از قرآن دلالت می‌کنند؛ زیرا مخاطب باید احکام قرآن را از ظاهر آیات، با توجه به اصول و ضوابطی که برای فهم قرآن است، دریابد تا از شرط مخالف کتاب رهایی یابد. نمی‌توان فهم از کتاب را بی‌اعتبار پنداشت و سپس مکلف را به رعایت موافقت کتاب در شروط خود ملزم کرد. همچنین نمی‌توان گفت این موافقت را فقط از احادیث به دست آورید؛ زیرا اگر موافقت شروط با احادیث، معیار واجب بودن وفای به آنها باشد، در این فرض لازم بود مکلفان را به احادیث ارجاع دهند، نه به قرآن. بنابراین لازمهٔ عدم وجوب وفا به شروط مخالف قرآن، اعتبار فهم قرآن برای غیرمعصومان با رعایت معیارها و ضوابط فهمِ صحیح است.

سوم. احادیث بیانگر معیار بودن قرآن در سنجش احادیث

در روایتی از پیامبر اکرمﷺ آمده است: آنچه از من برای شما نقل می‌شود که با قرآن موافق است، گفتهٔ من است و آنچه با قرآن موافق نیست، من نگفته‌ام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۲، ص۲۴۴).

بر اساس این روایات، قرآن معیار سنجش روایات قرار گرفته و درنتیجه فهم آن معتبر دانسته شده است؛ زیرا نمی‌توان فهم غیرمعتبر را ملاک ارزیابی مطالب دیگر قرار داد. توضیح آنکه در سنجش و مقایسه دو چیز با یکدیگر، باید درک فاعل سنجش از ویژگی‌ها و ابعاد هر یک از دو طرف معتبر باشد تا نتیجهٔ ارزشیابی و داوری او قابل اعتنا گردد، در غیر این صورت معیار قرار دادن چیزی که فهم معتبری از آن نداریم، لغو و بی‌حاصل خواهد بود. بنا بر آنچه گفتیم، این احادیث به دلالت التزامی بر اعتبار فهم غیرمعصومان از قرآن دلالت دارند؛ و معیار تشخیص احادیث سره از ناسره خواهد بود.

چهارم. احادیث بیانگر لزوم تدبر در قرآن

در حدیثی مرسل در سبب نزول آیهٔ «إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ...» (آل‌عمران: ۱۹۰)، از پیامبر اکرمﷺ آمده است: «وای بر آنکه این آیات را در دهان تلفظ کرده و در آن نیندیشد» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۴۷۱).

در *اصول کافی* نیز حدیثی دربارهٔ لزوم همراهی قرائت قرآن با تدبر به شرح زیر آمده است: «در خواندنی که تفکر و تأمل نباشد، سودی نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۳۶).

این حدیث صحیح است و می‌تواند بیانگر اعتبار فهم قاریان ـ دست‌کم در حد درک عمومی ـ از مفاد آیات باشد؛ زیرا تدبر در معنایی که معتبر نیست، نه‌تنها سودی ندارد، بلکه سبب دورشدن از معارف قرآن و گم کردن مسیر هدایت خواهد شد.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش اصلی مقاله از اعتبار شرعی فهم غیرمعصومان از قرآن، دو دیدگاه وجود دارد، یکی دیدگاه برخی اخباریان است که حاصل کوشش تفسیری مفسران غیرمعصوم را حجت نمی‌دانند. آنان به طور عمده ادلهٔ مختلفی از قرآن و احادیث و... برای اثبات دیدگاه خود شاهد آورده‌اند، ولی با بررسی روشن شد که هیچ‌یک از آنها قابل استناد نیست. دوم دیدگاه مشهور است که حاصل فهم روشمند از آیات را معتبر دانسته و به آن ترتیب اثر می‌دهند و در برابر آن، فهم غیرمعتبر قرار دارد که ناشی از تفسیر غیرروشمند و بی‌ضابطه است. بنا بر ادله‌ای که بیان کردیم این فهم معتبر، برآمده از تفسیر روشمند است که با معیارهای موجود در محاورات عقلایی قابل محک خوردن و سنجش است. این فهم عقلایی بر اساس ادله‌ای که شرح آن گذشت، مورد اعتنای صاحب شریعت بوده و قابل استناد و استدلال خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۰). تنظیم و شرح محمد عبده. قم: دار الذخائر.

انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۲ق). *معجم تهذیب اللغة*. بیروت: دارالمعرفة.

بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. تهران و قم: سمت و پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.

بحرانی، یوسف (بی‌تا). *الدرر النجفیه*. بی‌جا: مؤسسهٔ آل‌البیت.

جدیدی‌نژاد، محمدرضا (۱۴۲۲ق). *معجم مصطلحات الرجال و الدرایه*. قم: دار الحدیث.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹ق). *الصحاح*. بیروت: دار العلم للملایین.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعه*. بیروت: مؤسسهٔ آل‌البیت.

حر عاملی، محمد بن حسن (بی‌تا). *الفوائد الطوسیه*. تعلیقهٔ سیدمهدی لاجوردی. قم: المطبعة العلمیه.

حکیم، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق). *علوم القرآن*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق). *تحریرات فی الاصول*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

رفیعی، محمدحسین (۱۳۹۳). *اعتبارسنجی فهم عرفی از مفاهیم قرآن*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. قم: مؤسسهٔ دارالحدیث.

زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*. بیروت: دار مکتبة الحیاة.

زبیدی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.

سبحانی، جعفر (۱۳۹۲). *قطعی بودن حجیت ظواهر*، در: eshia.ir/feqh/archive/text/sobhani/osool.

سبحانی، جعفر (۱۴۳۱ق). *المبسوط فی اصول الفقه*. قم: مؤسسهٔ امام صادق﵇.

سیوطی، عبدالرحمان (۱۴۰۷ق). *الاتقان*. بیروت: دار ابن‌کثیر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۶ق). *دروس فی علم الاصول*. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق). *عیون اخبار الرضا*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. نجف: دارالنعمان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان لعلوم القرآن*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *التهذیب*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: چاپخانه علمیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.

فیروزآبادی، محمد (۱۳۰۶ق). *القاموس المحیط*. مصر: مؤسسة فی الطباعة.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (بی‌تا). *تفسیر الصافی*. بیروت: مؤسسة الاعلمی.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *مصباح المنیر*. قم: هجرت.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). *معرفت دینی*. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
لسانی، محمدعلی (بی‌تا). *قراء سبعه و گزارش قرائت ایشان*. رسالهٔ دکتری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. تحقیق سیدابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی. بیروت: مؤسسة الوفاء.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *قرآن‌شناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مظفر، محمدرضا (بی‌تا). *اصول الفقه*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
معرفت، محمدهادی و رجبی، محمود (۱۳۷۲). قلمرو معارف قرآن و ارزش فهم ما از قرآن. *معرفت*، ۳ (۲)، ۵–۱۵.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲). قلمرو معارف قرآن و ارزش فهم ما از قرآن. *معرفت*، ۲(۲)، ۱۰ـ۱۵.
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الزهراء.
موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *مصباح الاصول*. نگارش سرور واعظ حسینی بهسودی. قم: مکتبة الداوری.

Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 49-64**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5004374

20.1001.1.20081987.1404.18.2.2.4

The Methodological Paradox in the Theory of the Syriac-Aramaic Reading of the Qur'an: A Critique of the Epistemological Foundations of Christoph Luxenberg's Project and a Defense of the Authenticity of the Holy Qur'anic Text

Arash Rajabi / PhD in Theoretical Foundations of Islam, University of Islamic Studies, Qom, and Lecturer, Department of Islamic Studies and Humanities, Amirkabir University, Tehran, Iran arash.rajabi@aut.ac.ir
Seyyedeh Masoumeh Tabatabaei / PhD in Islamic Theology, University of Qom, and Lecturer, Department of Islamic Studies and Humanities, Amirkabir University, Tehran, Iran Tabatabaei3029@aut.ac.ir
Received: 2026/09/10 - **Accepted:** 2026/10/17

Abstract

Christoph Luxenberg's project on the "Syriac-Aramaic reading of the Qur'an" is one of the most controversial approaches in contemporary historical Qur'anic studies. It attempts to explain part of the lexical, syntactic, and exegetical difficulties of the Holy Qur'an on the basis of the supposed existence of a fundamental Syriac-Aramaic substrate and, by rereading certain expressions according to the capacities of the Syriac language, to set aside the existing Arabic reading in numerous cases. The present article, with the aim of offering a scientific and methodological defense of the authenticity, integrity, and interpretive self-sufficiency of the Holy Qur'an, examines the epistemological foundations of this project through an analytical-critical approach and by drawing on discussions in the philosophy of language, philosophical hermeneutics, text theory, and the philosophy of science. The findings show that Luxenberg's transition from "exegetical difficulty" to the "hypothesis of a foreign linguistic origin" lacks logical necessity and in many cases leads to methodological circularity, since the intra-textual coherence of the Qur'an is negated in order to prove the insufficiency of the existing text and is also employed to identify the supposed "errors" of the scribes. Accordingly, the article proposes two criteria—the principle of evidential independence and the asymmetry test of correction—for assessing any claim of textual reconstruction and shows that the model based on the self-sufficiency and intra-textual coherence of the Qur'an, on the basis of the principle of explanatory economy, explains a broader range of linguistic and exegetical data with fewer assumptions and more independent evidence. The final conclusion is that Luxenberg's project has not succeeded in moving from the level of "the possibility of presenting an alternative reading" to the level of "the methodological necessity of replacing the existing reading"; therefore, the authenticity of the Holy Qur'anic text remains the justified starting point of any historical research concerning it.

Keywords: Christoph Luxenberg, Syriac-Aramaic reading of the Qur'an, methodological critique, authenticity of the Qur'an, intra-textual coherence.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۴۹-۶۴
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5004374
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.2.4

نوع مقاله: پژوهشی

پارادوکس روش‌شناختی در نظریهٔ خوانش سریانی ــ آرامی قرآن؛ نقد مبانی معرفت‌شناختی پروژه کریستف لوکزنبرگ و دفاع از اصالت متن قرآن کریم

آرش رجبی / دکترای مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم و مدرس گروه معارف و علوم انسانی دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران. arash.rajabi@aut.ac.ir
سیده‌معصومه طباطبایی / دکترای کلام اسلامی، دانشگاه قم و مدرس گروه معارف و علوم انسانی دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران. Tabatabaei3029@aut.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۶/۱۹ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۲۵

چکیده

پروژه کریستف لوکزنبرگ درباره «خوانش سریانی ـ آرامی قرآن» از جنجالی‌ترین رویکردهای قرآن‌پژوهی تاریخی معاصر است که می‌کوشد بخشی از دشواری‌های واژگانی، نحوی و تفسیری قرآن کریم را بر پایهٔ فرض وجود یک زیرلایه بنیادین سریانی ـ آرامی توضیح دهد و با بازخوانی برخی تعابیر بر اساس ظرفیت‌های زبان سریانی، قرائت عربی موجود را در موارد متعدد کنار بگذارد. مقالهٔ حاضر با هدف دفاع علمی و روش‌شناختی از اصالت، تمامیت و خودبسندگی تفسیری قرآن کریم، مبانی معرفت‌شناختی این پروژه را با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی و با بهره‌گیری از مباحث فلسفهٔ زبان، هرمنوتیک فلسفی، نظریهٔ متن و فلسفهٔ علم بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گذار لوکزنبرگ از «دشواری تفسیری» به «فرض منشأ زبانی بیگانه» فاقد ضرورت منطقی است و در بسیاری از موارد به دوری روش‌شناختی می‌انجامد؛ زیرا انسجام درون‌متنی قرآن هم برای اثبات ناکافی بودن متن موجود نفی می‌شود و هم برای تشخیص «خطاهای» مفروض کاتبان به کار گرفته می‌شود. بر این اساس، مقاله دو معیار «اصل استقلال شواهد» و «آزمون عدم‌تقارن اصلاح» را برای سنجش هر ادعای بازسازی متن پیشنهاد می‌کند و نشان می‌دهد که مدل مبتنی‌بر خودبسندگی و انسجام درون‌متنی قرآن، بر پایهٔ اصل اقتصاد تبیین، با مفروضات کمتر و شواهد مستقل‌تر، دامنه گسترده‌تری از داده‌های زبانی و تفسیری را توضیح می‌دهد. نتیجهٔ نهایی آن است که پروژه لوکزنبرگ نتوانسته است از سطح «امکان ارائه یک قرائت بدیل» به سطح «ضرورت روش‌شناختی جایگزینی قرائت موجود» عبور کند و ازاین‌رو اصالت متن قرآن کریم همچنان نقطهٔ آغاز موجه هر پژوهش تاریخی درباره آن باقی می‌ماند.

کلیدواژه‌ها: کریستف لوکزنبرگ، خوانش سریانی ـ آرامی قرآن، نقد روش‌شناختی، اصالت قرآن، انسجام درون‌متنی.

مقدمه

مطالعهٔ تاریخی قرآن کریم در چند دههٔ اخیر بیش‌ازپیش از الگوی درون‌متنی صرف فاصله گرفته و به بررسی قرآن در بستر تاریخی، زبانی، دینی و فرهنگی اواخر دوران باستان توجه نشان داده است (Neuwirth, 2003, p.1-18; Reynolds, 2010, p.1-20; Sinai, 2017, p.1-30). مطالعهٔ واژگان دخیل نیز پیشینه‌ای طولانی در قرآن‌پژوهی دارد؛ پژوهش کلاسیک آرتور جفری نشان داده است که بررسی خاستگاه واژگانی برخی تعابیر قرآنی می‌تواند اطلاعات مهمی درباره مناسبات زبانی محیط شکل‌گیری قرآن فراهم آورد (Jeffery, 1938, p.1-15). ازاین‌رو بررسی نسبت قرآن با زبان‌ها و سنت‌های پیرامونی، فی‌نفسه، نه‌تنها با پژوهش تاریخی ناسازگار نیست، بلکه از لوازم طبیعی رویکرد تاریخی ـ تطبیقی است.

بااین‌حال، پذیرش اصل تعامل تاریخی و زبانی قرآن با محیط پیرامون، به‌لحاظ منطقی، مستلزم پذیرش این ادعا نیست که زبان قرآن در سطحی بنیادین بر یک زیرلایه سریانی ـ آرامی استوار بوده است. باید میان چند سطح متفاوت از ادعا تمایز گذاشت: تماس زبانی، وام‌گیری واژگانی، تأثیر فرهنگی، بینامتنیت دینی، هم‌گرایی ادبی، و زیرلایه زبانی. وجود یک یا چند مورد از این پدیده‌ها، به‌خودی‌خود، برای اثبات پدیده‌ای در سطح آخر کفایت نمی‌کند.

اهمیت پروژه کریستف لوکزنبرگ دقیقاً در همین نقطه آشکار می‌شود. اثر او با عنوان *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (*خوانش سریانی ـ آرامی قرآن: کمکی به رمزگشایی زبان قرآن*)، نخستین بار در سال ۲۰۰۰ منتشر شد و نسخهٔ انگلیسی با عنوان *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* آن در سال ۲۰۰۷ انتشار یافت (Luxenberg, 2007). این کتاب صرفاً به شناسایی چند وام‌واژه سریانی در قرآن نمی‌پردازد، بلکه پروژه‌ای گسترده‌تر را دنبال می‌کند: استفاده از زبان و ادبیات سریانی برای بازخوانی شماری از واژه‌ها، عبارات و آیات قرآن که از نظر او در قرائت متعارف عربی مبهم یا فاقد معنای رضایت‌بخش‌اند (Luxenberg, 2007, p.1-30). بدین‌ترتیب، سریانی در نظریهٔ او از جایگاه یکی از منابع تطبیقی مطالعهٔ قرآن فراتر می‌رود و به ابزاری اساسی برای بازسازی معنای بخش‌هایی از متن مقدس تبدیل می‌شود.

از منظر روش‌شناختی، اهمیت این رویکرد نه صرفاً در نتایج واژه‌شناختی آن، بلکه در نوع رابطه‌ای است که میان متن موجود، فرضیه زبانی و بازسازی معنایی برقرار می‌کند. در ارزیابی ادعاهای لوکزنبرگ باید میان سه گزاره کاملاً متفاوت تمایز گذاشت: الف) یک عبارت موجود دشوار یا چندمعناست؛ ب) یک قرائت سریانی برای آن ممکن است؛ ج) قرائت سریانی، صورت تاریخی یا معنای اصیل آن عبارت است. گزارهٔ نخست ممکن است صرفاً یک واقعیت تفسیری باشد؛ گزارهٔ دوم یک امکان زبان‌شناختی؛ اما گزارهٔ سوم یک ادعای تاریخی ـ بازسازی است که نیازمند

شواهدی مستقل از صرفِ امکانِ قرائت بدیل خواهد بود. اگر یک نظریه برای تشخیص موارد «خطا» یا «قرائت نادرست» در متن موجود ناگزیر از انسجام معنایی همان متن استفاده کند، اما هم‌زمان مدعی شود متن موجود در سطحی بنیادین فاقد قابلیت خودتبیینی است، میان این دو پیش‌فرض نوعی عدم‌تقارن یا دور روش‌شناختی پدید می‌آید. مقالهٔ حاضر این مسئله را با عنوان «پارادوکس روش‌شناختی» صورت‌بندی و بررسی خواهد کرد.

مقالهٔ حاضر درصدد داوری درباره ارزش تاریخی همهٔ پیشنهادهای واژه‌شناختی لوکزنبرگ نیست و مدعی نیست هر بازسازی سریانی الزاماً نادرست است؛ آنچه نیازمند ارزیابی است، انتقال منطقی از تعدادی قرائت پیشنهادی به یک نظریهٔ عام درباره زبان و تاریخ متن قرآن است. از این منظر، مقاله موضعی حداقلی و روش‌شناختی اتخاذ می‌کند: صورت موجود متن باید نقطه آغاز تحلیل باشد، نه متغیری که صرفاً بر اساس دشواری تفسیری کنار گذاشته شود. این اصل به‌معنای مصونیت متن از نقد نیست؛ اما هرچه فاصله میان «متن موجود» و «متن بازسازی‌شده» بیشتر باشد، بار اثبات برای جایگزینی صورت موجود نیز افزایش می‌یابد.

بر همین اساس، پژوهش حاضر سه معیار را در ارزیابی پروژه لوکزنبرگ به کار می‌گیرد: نخست، استقلال شواهد (شاهدی که برای تأیید یک فرضیه به کار می‌رود باید مستقل از خود فرضیه به دست آمده باشد)؛ دوم، انسجام درون‌متنی (شبکه روابط معنایی و ساختاری میان اجزای یک متن)؛ و سوم، اقتصاد تبیین (ترجیح مدلی که با کمترین مفروضات، بیشترین داده‌ها را توضیح دهد). در کنار این معیارها، مقاله «آزمون عدم‌تقارن اصلاح» را نیز پیشنهاد می‌کند تا روشن شود آیا اصلاح یک عبارت در چارچوب نظریهٔ رقیب صرفاً امکان‌پذیر است یا شواهدی مستقل، آن اصلاح را بر قرائت موجود ترجیح می‌دهد. پرسش نهایی مقاله، بنابراین، نه این است که «آیا می‌توان قرآن را به سریانی خواند؟»، بلکه این است که «آیا برای چنین خوانشی ضرورت روش‌شناختی وجود دارد؟» فرضیهٔ اصلی پژوهش آن است که تا زمانی که شواهد مستقل و کافی برای اثبات ضرورت یک زیرلایه سریانی ارائه نشده باشد، قرائت عربی موجود باید در مقام فرضیه پایه حفظ شود و بازخوانی سریانی تنها در مقام فرضیهٔ رقیب و قابل آزمون به کار رود.

مقاله در ادامه ابتدا پیشینهٔ پژوهش و جایگاه نقدهای موجود بر لوکزنبرگ را مرور می‌کند (بخش ۱)؛ سپس روش تحقیق و چارچوب نظری را معرفی می‌کند (بخش ۲)؛ آنگاه به بازسازی منطقی نظریهٔ لوکزنبرگ و دو آسیب استدلالی بنیادین آن، یعنی تعمیم شتاب‌زده و دور روش‌شناختی می‌پردازد (بخش ۳)؛ شواهد قرآنی و تاریخی را در برابر فرض بیگانگی زبانی بررسی می‌کند (بخش ۴)؛ نقد تقلیل معناشناختی را طرح می‌کند (بخش ۵)؛ مسئلهٔ ابطال‌پذیری و دور روش‌شناختی را در قالب سه راهبرد مصون‌ساز تحلیل می‌کند (بخش ۶)؛ مدل لوکزنبرگ را با الگوی خودبسندگی و انسجام درون‌متنی بر پایهٔ اصل اقتصاد تبیین مقایسه می‌کند (بخش ۷)؛ و سرانجام در نتیجه‌گیری، الگویی روش‌شناختی برای دفاع از اصالت قرآن کریم پیشنهاد می‌دهد.

۱. پیشینهٔ پژوهش و جایگاه نقدهای موجود بر لوکزنبرگ

پروژهٔ کریستف لوکزنبرگ را باید در بستر جریان‌های نوین قرآن‌پژوهی تاریخی ـ انتقادی بررسی کرد؛ جریان‌هایی که در دهه‌های اخیر کوشیده‌اند قرآن کریم را در زمینهٔ تاریخی، زبانی و فرهنگی اواخر دوران باستان مطالعه کنند (Wansbrough, 1977, p.1-30; Reynolds, 2010, p.1-20). بااین‌حال، از منظر دفاع علمی از ساحت قرآن کریم، باید میان «مطالعهٔ تاریخی زمینهٔ قرآن» و «بازسازی بنیادی خود متن قرآن» تمایزی قاطع برقرار کرد. اینکه قرآن در محیطی چندزبانه ظهور کرده، یک ادعای تاریخی معقول است؛ اما اینکه صورت موجود قرآن اساساً بازمانده یا تحریف‌شده یک متن سریانی ـ آرامی باشد، ادعایی بسیار سنگین‌تر و پردامنه‌تر است که به شواهد مستقل، مستقیم و هم‌افزا نیاز دارد. می‌توان چهار سطح متفاوت از ادعا را از یکدیگر تفکیک کرد: ۱) وجود تماس تاریخی میان عربی و زبان‌های سامی همجوار؛ ۲) وجود وام‌واژه‌ها در قرآن؛ ۳) وجود تأثیرات بینامتنی یهودی و مسیحی بر برخی مضامین؛ ۴) ادعای اینکه زبان یا ساختار اصلی قرآن بر یک زیرلایه سریانی ـ آرامی استوار بوده است. سه سطح نخست، حتی در صورت اثبات، ملازمهٔ منطقی با سطح چهارم ندارند.

۱ـ۱. نقدهای زبان‌شناختی و لغت‌شناختی

دانیل کینگ، متخصص مطالعات سریانی، در مقالهٔ (A Christian Qur'ān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qur'ān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg)، روش لوکزنبرگ را از منظر فیلولوژی سریانی بررسی کرده است (King, 2009, p.44-71). اهمیت این نقد آن است که متوجه اصل امکان ارتباط قرآن با سنت سریانی نیست، بلکه متوجه شیوه اثبات این ارتباط و تبدیل آن به ابزار بازسازی متن است. کینگ نشان می‌دهد که لوکزنبرگ در مواردی برای توضیح واژگان قرآنی به معانی یا صورت‌هایی در زبان سریانی استناد می‌کند که از نظر تاریخی نمی‌توان به‌سادگی آنها را برای دوره مورد بحث مسلم گرفت و در برخی موارد شواهد مورد استناد متأخرتر از دوره‌ای هستند که برای بازسازی زبان قرآن اهمیت دارد (King, 2009, p.52-58). برای اینکه یک قرائت سریانی بتواند قرائت عربی موجود قرآن را کنار بزند، دست‌کم باید چند شرط هم‌زمان احراز شود: قرائت پیشنهادی از نظر تاریخی مقدم یا هم‌دوره باشد؛ معنای پیشنهادی در منابع معتبر سریانی قابل اثبات باشد؛ رابطهٔ تاریخی میان صورت سریانی و قرآنی قابل توضیح باشد؛ قرائت عربی موجود واقعاً دچار مشکلی جدی و مستقل (یعنی مشکلی که فارغ از پیش‌فرض بازخوانی سریانی نیز قابل شناسایی باشد) باشد؛ و مهم‌تر از همه، قرائت جدید از نظر سیاق و نحو بر قرائت موجود برتری تبیینی قابل اثبات داشته باشد. در غیراین‌صورت، آنچه ارائه شده صرفاً یک امکان تفسیری است، نه یک «تصحیح متن» (King, 2009, p.62-67).

۲ـ۱. نقدهای نسخه‌شناختی و تاریخی

دومین حوزهٔ نقد به فرض وجود یک مرحلهٔ گرشونی (یعنی نگارش متن عربی با حروف الفبای سریانی) در انتقال

قرآن مربوط می‌شود. لوکزنبرگ برای توضیح برخی تفاوت‌های مفروض میان صورت عربی موجود و بازسازی سریانی، از امکان نگارش عربی با خط سریانی بهره می‌گیرد (Luxenberg, 2007, p.30-34). اما از منظر دفاع تاریخی از اصالت قرآن، باید میان «امکان تاریخی» و «شاهد تاریخی» تفکیک کرد: اینکه در دوره‌هایی زبان عربی می‌توانسته با خطوط غیرعربی نوشته شود، به‌تنهایی اثبات نمی‌کند که قرآن کریم در مرحله‌ای بنیادین با خط سریانی نوشته و سپس به خط عربی منتقل شده است. در غیاب شواهد مادی مستقل، این فرض به یک مقدمهٔ بازسازی‌کننده تبدیل می‌شود که خود نیازمند اثبات است و خطر ایجاد فرضیه‌ای ابطال‌ناپذیر را در پی دارد؛ زیرا هر شاهد مخالف را می‌توان به خطای کاتبان نسبت داد. اصل روش‌شناختی مورد دفاع این مقاله چنین است: وجود امکان تاریخی برای یک مرحلهٔ انتقالی، بدون شاهد مستقل، نمی‌تواند مبنای بازسازی آن مرحله و سپس اصلاح متن موجود قرآن قرار گیرد؛ همچنین نبود شواهد مادی مستقل برای این مرحله، هم در نقدهای نسخه‌شناختی غربی (Déroche, 2005, p.45-60) و هم در نقد پارسا و نبائی بر دیدگاه لوکزنبرگ درباره خط عربی، مورد تأکید قرار گرفته است (پارسا و نبائی، ۱۴۰۲، ص۴۲ـ۴۳).

۳ـ۱. نقدهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی

مهم‌ترین سطح نقد در پژوهش حاضر، سطح روش‌شناختی است. اگر متن قرآن در صورت موجود خود برای فهم بسیاری از عبارات ناتوان فرض شود، پژوهشگر باید برای تشخیص این ناتوانی معیاری مستقل از فرضیهٔ سریانی داشته باشد؛ اما اگر همان عبارات به دلیل دشواری‌شان به سریانی بازگردانده شوند و سپس قرائت سریانی به‌عنوان دلیل وجود زیرلایه سریانی به کار رود، رابطه‌ای دوری شکل می‌گیرد: دشواری متن ← نیاز به سریانی ← بازخوانی سریانی ← اثبات زیرلایه سریانی ← توضیح دشواری متن بر اساس همان زیرلایه. به بیان دقیق‌تر، در این زنجیره، فرض وجود زیرلایه سریانی هم مقدمه‌ای است که دشواری تفسیری بر پایهٔ آن توضیح داده می‌شود و هم نتیجه‌ای است که از همان دشواری تفسیری استنتاج می‌گردد؛ ازاین‌رو شاهدی که قرار است فرضیه را تأیید کند، خود متکی بر همان فرضیه است و استقلال لازم برای یک شاهد معتبر را ندارد. رینولدز نیز نشان می‌دهد که برای بررسی ارتباط قرآن با سنت‌های پیشین الزاماً نیازی به بازسازی زبانی متن قرآن نیست (Reynolds, 2010, p.1-20, 78-95)؛ می‌توان زمینه‌های یهودی و مسیحی قرآن را مطالعه کرد و درعین‌حال عربی بودن صورت متنی قرآن را نقطهٔ آغاز تحلیل حفظ کرد. تاریخی بودن قرآن با عربی بودن آن منافاتی ندارد؛ بینامتنی بودن قرآن با اصالت متنی آن تعارض ندارد؛ و وجود عناصر زبانی مشترک با سنت‌های پیشین مستلزم آن نیست که قرآن متنی بازسازی‌شده از یک اصل سریانی باشد.

۴ـ۱. نقدهای تفسیری و محتوایی

چهارمین حوزهٔ نقد به نمونه‌های تفسیری مشخص مربوط می‌شود. یکی از مشهورترین نمونه‌ها، تفسیر لوکزنبرگ از واژهٔ «حور» در آیات مربوط به نعمت‌های بهشتی است (Luxenberg, 2007, p.247-265) که با نقد شاکر و همتی مواجه شده است؛ آنان با بررسی کاربردهای قرآنی و شواهد لغوی نشان داده‌اند که بازخوانی پیشنهادی لوکزنبرگ

با مجموعه شواهد موجود سازگاری کافی ندارد (شاکر و همتی، ۱۳۹۸، ص۱۷۹ـ۲۰۳). نمونهٔ دیگر، بحث «ولدان مخلدون» است؛ همتی و امرائی با بررسی تطبیقی ریشه و کاربرد واژهٔ «ولد» در عربی و سریانی نتیجه گرفته‌اند که تفسیر پیشنهادی لوکزنبرگ از این عبارت با شواهد لغوی سریانی نیز به‌اندازهٔ کافی پشتیبانی نمی‌شود و صورت سریانی مورد بحث در حوزه معنایی «فرزند» قرار دارد (همتی و امرائی، ۱۴۰۲، ص۱۸۵ـ۱۹۶). همچنین همتی و شاکر در بررسی آیهٔ ۲۴ سورهٔ مریم، درباره واژه‌های «تحت» و «سریّاً»، استدلال کرده‌اند که برخی پیشنهادهای لوکزنبرگ با شواهد سریانی و عربی سازگاری لازم را ندارد (همتی و شاکر، ۱۳۹۶، ص۱ـ۲۲). نمونه‌ای دیگر را همتی در بررسی آیهٔ «وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَیْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا» (اعراف: ۱۶۰) پی گرفته و نشان داده است که بازخوانی سریانی پیشنهادی لوکزنبرگ برای این عبارت نیز نمی‌تواند بر قرائت عربی موجود، که با سیاق و ساختار نحوی آیه کاملاً سازگار است، برتری تبیینی اثبات کند (همتی، ۱۴۰۲، ص۱۶۳ـ۱۷۲). مجموع این مطالعات نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین نقاط قوت دفاع علمی از قرآن کریم، بازگشت مداوم به خود متن و بررسی ظرفیت‌های درونی آن است.

۵ـ۱. شکاف مطالعاتی و جایگاه پژوهش حاضر

نقدهای موجود بر لوکزنبرگ عمدتاً در سه سطح متمرکز شده‌اند: زبان‌شناختی، نسخه‌شناختی، و تفسیری (King, 2009, p.44-71; Reynolds, 2010, p.78-95؛ همتی و شاکر، ۱۳۹۶، ص۱ـ۲۲؛ شاکر و همتی، ۱۳۹۸، ص۱۷۹ـ۲۰۳). بااین‌حال، هنوز جای یک نقد جامع در سطح معرفت‌شناختی و فلسفه روش خالی است؛ نقدی که به‌جای تمرکز صرف بر صحت چند واژه، ساختار استدلالی کل پروژه را موضوع بررسی قرار دهد. مقالهٔ حاضر درصدد پر کردن این خلأ است، اما این کار را از موضعی صرفاً سلبی انجام نمی‌دهد؛ هدف ارائه چارچوبی دفاعی ـ ایجابی برای قرآن کریم است که بر سه اصل استوار است: نخست، اصالت مقدماتی صورت موجود قرآن تا زمانی که خلاف آن با شواهد مستقل اثبات شود؛ دوم، خودبسندگی روش‌شناختی متن در مرحلهٔ نخست فهم، بدون انکار زمینهٔ تاریخی آن؛ و سوم، تقدم شواهد مستقل و آزمون‌پذیر بر بازسازی‌های فرضی. نوآوری اصلی پژوهش حاضر در آن نیست که صرفاً بگوید: «لوکزنبرگ در فلان واژه اشتباه کرده است»، بلکه در این ادعاست که حتی پیش از داوری درباره تک‌تک پیشنهادهای او، باید مشروعیت معرفت‌شناختی گذار از متن عربی موجود به متن سریانی بازسازی‌شده اثبات شود.

۲. روش تحقیق و چارچوب نظری

پژوهش حاضر با هدف نقد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی خوانش سریانی لوکزنبرگ و دفاع علمی از اصالت و تمامیت متن قرآن کریم، از روشی ترکیبی و چندلایه بهره می‌گیرد. مقصود از «دفاع» در این پژوهش صرفاً دفاع کلامی نیست؛ بلکه کوشش می‌شود در چارچوب معیارهای پذیرفته‌شده در فلسفهٔ زبان، هرمنوتیک، نقد متن و روش‌شناسی پژوهش تاریخی، نشان داده شود که آیا ادعاهای مربوط به خطا یا تحریف متن موجود از پشتوانهٔ مستقل و کافی برخوردارند یا خیر؟

نخست، پژوهش از تحلیل فلسفی ـ منطقی برای بازسازی ساختار استدلالی نظریهٔ لوکزنبرگ بهره می‌گیرد و بررسی می‌کند که آیا نتیجه‌ای مانند «وجود دشواری در فهم برخی آیات» می‌تواند منطقاً به نتیجه‌ای بسیار فراگیرتر همچون «وجود زیرلایه سریانی» منتهی شود یا خیر. دوم، پژوهش از روش تطبیقی ـ ارزیابانه استفاده می‌کند و دو الگوی رقیب را بر اساس سه معیار میزان مفروضات پیشینی مورد نیاز، استقلال شواهد و قدرت تبیین مقایسه می‌کند: الف) الگوی لوکزنبرگ که دشواری‌های متن را از طریق فرض زیرلایه سریانی تبیین می‌کند؛ ب) الگوی پیشنهادی این پژوهش که فهم را از صورت موجود متن آغاز کرده و شواهد خارجی را در مرحله‌ای ثانوی و آزمونگر به کار می‌برد. سوم، پژوهش از تحلیل هرمنوتیکی بهره می‌گیرد: از منظر گادامر، فهم متن فرایندی تاریخی است که در آن افق مفسر و افق متن در تعامل قرار می‌گیرند (Gadamer, 2004, p.290-305)؛ ریکور نیز با تأکید بر استقلال معنایی متن نشان می‌دهد که متن پس از پدید آمدن، شبکه‌ای از امکانات معنایی می‌یابد که در ساختار خود متن قابل پیگیری است (Ricoeur, 1976, p.75-90)؛ و اکو با طرح مفهوم «نیت متن» (intentio operis) تأکید می‌کند که متن، به‌واسطهٔ ساختارهای زبانی خود، دامنه‌ای از تفسیرهای ممکن را فراهم و برخی خوانش‌های ناموجه را محدود می‌کند (Eco, 1992, p.15-20). لازم به یادآوری است که استناد به این آرا صرفاً برای بهره‌گیری از یک نکتهٔ روش‌شناختی معین است، یعنی امکان استقلال نسبی معنای متن از فرضیه‌های بیرونی درباره خاستگاه زبانی آن؛ این استناد به‌معنای پذیرش کامل مبانی فلسفی هر یک از این آرا، ازجمله هرمنوتیک فلسفی گادامر که خود در ادبیات پژوهشی با نقدهای جدی مواجه شده است، نیست (ر.ک. غفاری قره‌باغ، ۱۳۸۷). بر این اساس، متن نباید پیش از آنکه ظرفیت‌های معنایی درونی آن آزموده شود، موضوع بازسازی بیرونی قرار گیرد.

چارچوب نظری مقاله بر پنج اصل استوار است: اصل خودبسندگی تفسیری متن (اولویت تحلیل درون‌زبانی پیش از توسل به زبان بیگانه)؛ اصل انسجام درون‌متنی (هر متن واجد شبکه‌ای از روابط معنایی و ساختاری است که در فهم آن نقش دارد)؛ اصل اقتصاد تبیین (میان دو مدل رقیب، مدلی که با مفروضات کمتر دامنه بیشتری از داده‌ها را توضیح دهد، ترجیح دارد)؛ اصل استقلال شواهد (شاهدی که برای تأیید یک فرضیه به کار می‌رود، باید مستقل از خود فرضیه به دست آمده باشد)؛ و اصل تناسب بار اثبات (هرچه فاصلهٔ میان قرائت موجود و قرائت پیشنهادی بیشتر شود، شواهد لازم برای پذیرش آن باید مستقل‌تر و قوی‌تر باشد). بر پایهٔ این اصول، مقاله دو معیار عملیاتی پیشنهاد می‌کند: الف) اصل استقلال شواهد: هر ادعای اصلاح متن باید دست‌کم بر یک شاهد مستقل از فرایند بازسازی تکیه کند؛ ب) آزمون عدم‌تقارن اصلاح: اگر یک قرائت جایگزین پیشنهاد شود، باید نشان داده شود که پذیرش آن، نه‌فقط ممکن، بلکه از نظر شواهد بر قرائت موجود ترجیح دارد.

۳. بازسازی منطقی نظریهٔ لوکزنبرگ

برای آنکه نقد این پژوهش منصفانه باشد، باید نخست نظریهٔ لوکزنبرگ را در قوی‌ترین صورت ممکن بازسازی کرد.

بر پایهٔ اثر او، می‌توان چهار مفروضهٔ اصلی را شناسایی کرد: نخست، مفروضهٔ زبانی ـ تاریخی، مبنی‌بر اینکه عربی در دورهٔ پیش از اسلام هنوز از جایگاه یک زبان نوشتاری مستقل برخوردار نبوده است (Luxenberg, 2007, p.1-20)؛ دوم، مفروضهٔ نسخه‌شناختی، مبنی‌بر وقوع یک مرحلهٔ گرشونی در انتقال متن (Luxenberg, 2007, p.30-50)؛ سوم، مفروضهٔ هرمنوتیکی ـ تاریخی، مبنی‌بر اینکه مفسران نخستین به دلیل ناآگاهی از زیرلایه سریانی، معنای اصلی متن را در نیافته‌اند (Luxenberg, 2007, p.35-45)؛ و چهارم، مفروضهٔ معناشناختی، مبنی‌بر اینکه برای فهم واژگان دشوار قرآن باید از عربی فراتر رفت و ریشه‌های سریانی را جست‌وجو کرد (Luxenberg, 2007, p.22-30, 68-77).

با کنار هم قرار دادن این مفروضات، می‌توان ساختار استدلال را چنین بازسازی کرد: در بخش‌هایی از قرآن دشواری‌های لغوی و تفسیری وجود دارد؛ بخشی از این دشواری‌ها را نمی‌توان با تکیه بر قرائت عربی موجود به‌طور رضایت‌بخش توضیح داد؛ زبان و فرهنگ سریانی در محیط تاریخی پیدایش قرآن حضور مؤثر داشته است؛ برخی واژگان قرآنی با بازگردانی به سریانی معنایی متفاوت و قانع‌کننده‌تر می‌یابند؛ و برخی تفاوت‌های متن موجود را می‌توان با فرض خطاهای کتابتی رخ‌داده در فرایند انتقال متن (خطای کاتبان) توضیح داد. نتیجه‌ای که لوکزنبرگ از این مقدمات می‌گیرد آن است که بخش قابل‌توجهی از متن قرآن بازمانده یا انعکاس یک زمینهٔ سریانی ـ آرامی است و در نهایت، سریانی نه صرفاً یکی از زبان‌های محیط قرآن، بلکه ابزاری اساسی برای بازسازی معنای بخشی از متن قرآن تلقی می‌شود (Luxenberg, 2007, p.68-77, 104-108, 326).

نکتهٔ مهم آن است که نتیجهٔ نهایی از نظر منطقی بسیار فراگیرتر از مقدمات نخستین است. حتی اگر پذیرفته شود که قرآن در محیطی متأثر از سریانی پدید آمده، هنوز باید به‌طور مستقل اثبات شود که این تأثیر به سطح ساختار زبانی متن رسیده و صورت موجود متن در نتیجه انتقال از یک نظام نوشتاری پیشین دچار تغییرات گسترده شده است. دست‌کم دو آسیب استدلالی مهم در این زنجیره قابل شناسایی است که در ادامه بررسی می‌شوند.

۱ـ۳. تعمیم شتاب‌زده از دشواری تفسیری به فرضیهٔ زیرلایه زبانی

نخستین آسیب، خطر «تعمیم شتاب‌زده» (Hasty Generalization) است. وجود دشواری در فهم برخی آیات، حتی اگر قطعی فرض شود، به‌خودی‌خود اثبات نمی‌کند که منشأ آن دشواری، ناآشنایی زبانی یا وجود زیرلایه‌ای سریانی است؛ یک متن دینی می‌تواند به دلایل گوناگون دشوار باشد: فشردگی بیان، ساختار بلاغی، ارجاعات تاریخی، چندمعنایی، یا تفاوت افق فرهنگی. از گزاره «این عبارت دشوار است»، نمی‌توان بدون مقدمه واسط نتیجه گرفت که «این عبارت به دلیل انتقال از سریانی به عربی دشوار شده است»، و از این گزاره نیز نمی‌توان بدون شواهد مستقل نتیجه گرفت که «قرآن در اصل دارای زیرلایه سریانی بوده است». کینگ در ارزیابی روش لوکزنبرگ هشدار می‌دهد که دشواری‌های تفسیری را نباید بدون دلیل کافی با فرض ناآشنایی زبانی یکی گرفت (King, 2009, p.47). از منظر هرمنوتیک فلسفی نیز، دشواری متن لزوماً نشانهٔ عدم اصالت متن نیست؛ گادامر فهم را فرایندی تاریخی و

گفت‌وگویی می‌داند (Gadamer, 2004, p.290-305) و ریکور بر چندلایگی و استقلال معنایی متن تأکید می‌کند (Ricoeur, 1976, p.75-90). اصل راهنما، بنابراین، چنین است: دشواری متن دلیل بر عدم اصالت متن نیست؛ ابتدا باید خود متن برای حل دشواری‌هایش آزموده شود.

۲ـ۳. دور روش‌شناختی و مصادره به مطلوب

دومین آسیب، امکان «مصادره به مطلوب» (Begging the Question) یا دور روش‌شناختی است. اگر فرض وجود زیرلایه سریانی برای تشخیص اینکه کدام آیات «نامفهوم» یا «دچار خطای انتقال» هستند به کار گرفته شود، و سپس همین آیات نامفهوم به‌عنوان شاهدی برای اثبات وجود زیرلایه سریانی ارائه شوند، ساختار استدلال از استقلال شواهد برخوردار نخواهد بود: فرض زیرلایه سریانی ← شناسایی مواضع دشوار ← بازخوانی سریانی ← تولید معنای متفاوت ← استفاده از همین معنا برای تأیید زیرلایه سریانی. سینای نیز بر همین مشکل دور روش‌شناختی تأکید کرده است (Sinai, 2017, p.45). ازاین‌رو باید میان سه گزاره تمایز گذاشت که از نظر معرفت‌شناختی هم‌ارز نیستند: امکان یک قرائت بدیل؛ برتری یک قرائت بدیل؛ و ضرورت جایگزینی قرائت موجود با قرائت بدیل. نقطه ثقل نقد حاضر نه در انکار امکان تماس عربی و سریانی، بلکه در مطالبه شواهد مستقل برای جهش از «تماس زبانی» به «زیرلایه ساختاری» است.

۴. شواهد قرآنی و تاریخی در برابر فرض بیگانگی زبانی

قرآن کریم در چند موضع، زبان خود را صریحاً «عربی» معرفی می‌کند: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (زخرف: ۳)، «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۵)، و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲). این آیات به‌تنهایی یک برهان تاریخی کامل درباره همهٔ جزئیات منشأ زبان قرآن نیستند، اما دست‌کم نشان می‌دهند که هویت زبانی قرآن در خود متن عربی معرفی شده است؛ ازاین‌رو هر نظریه‌ای که این خودتعریف را کنار بگذارد، با بار اثبات مضاعفی مواجه است. شایان ذکر است که واژهٔ «عربی» در کاربردهای قرآنی خود همواره یک معنای واحد و یکسان ندارد؛ ازاین‌رو در این بخش تنها به آیاتی استناد شد که در آنها این واژه، بی‌هیچ ابهامی، ناظر به زبان قرآن است و کاربرد آن استدلال حاضر را متزلزل نمی‌کند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج۱، فصل دوم، درس پنجم، بخش «عربی بودن قرآن»).

از منظر تاریخ زبان نیز شواهد کتیبه‌ای، تصویری پیچیده‌تر از وضعیت عربی پیش از اسلام ارائه می‌کنند. کتیبه‌های عربی پیش از اسلام، ازجمله کتیبهٔ نمارَه (۳۲۸ میلادی)، کتیبهٔ زَبَد (حدود ۵۱۲ میلادی) و کتیبهٔ حَرّان (۵۶۸ میلادی)، نشان می‌دهند که استفاده از گونه‌های عربی در نوشتار، پیش از سده هفتم میلادی وجود داشته است (Hoyland, 2008, p.53-60; Fisher, 2015, p.45-60). این شواهد به‌معنای یکسانی کامل زبان کتیبه‌ها با عربی قرآنی نیستند، اما برای رد ادعای افراطی‌تری که اساساً عربی پیش از اسلام را فاقد سنت نوشتاری می‌داند، اهمیت دارند. باید میان دو ادعا تمایز گذاشت: ۱) عربی پیش از اسلام فاقد یک نظام نوشتاری کاملاً تثبیت‌شده بوده

است؛ ۲) عربی پیش از اسلام اساساً زبان نوشتاری نبوده و قرآن ناگزیر باید از طریق زیرلایه سریانی ـ آرامی توضیح داده شود. شواهد کتیبه‌ای ممکن است با گزاره نخست سازگار باشند، اما گزاره دوم را به‌سادگی تأیید نمی‌کنند.

نکتهٔ دیگر، تمایز میان وجود عناصر دخیل در زبان قرآن و غیرعربی بودن ساختار آن است. پژوهش‌های زبان‌شناختی نشان می‌دهند که وجود عناصر برگرفته از زبان‌های دیگر، با استقلال ساختاری زبان میزبان ناسازگار نیست (Jeffery, 1938, p.1-15; Rippin, 2008, p.249-266). آرتور جفری در اثر کلاسیک خود اصل وجود واژگان دخیل را با ادعای وجود یک «زیرلایه غیرعربی» برای کل زبان قرآن یکی نمی‌گیرد؛ گزارهٔ «برخی واژگان قرآن منشأ غیرعربی دارند»، به‌صورت منطقی گزارهٔ «زبان ساختاری قرآن اساساً غیرعربی است» را نتیجه نمی‌دهد.

۵. نقد تقلیل معناشناختی: ریشه‌شناسی و معناشناسی هم‌زمانی

یکی از بنیادی‌ترین مبانی روش لوکزنبرگ آن است که دشواری‌های معنایی برخی تعابیر قرآن را می‌توان با بازگرداندن واژگان به صورت‌های سریانی توضیح داد (Luxenberg, 2007, p.22-30, 68-77). مسئلهٔ اصلی، اصل امکان بررسی تطبیقی عربی و سریانی نیست؛ چنین مقایسه‌ای در مطالعات زبان‌های سامی کاملاً مشروع است. مسئله آن است که رابطهٔ ریشه‌شناختی یک واژه با زبانی دیگر، به‌خودی‌خود، تعیین‌کننده معنای آن واژه در متن مورد مطالعه نیست، بلکه صرفاً یک شاهد تاریخی محتمل است که باید در کنار شواهد هم‌زمانی سنجیده شود. در زبان‌شناسی جدید، میان مطالعهٔ تاریخی منشأ یک واژه (ریشه‌شناسی) و تعیین معنای آن در یک مقطع معین (معناشناسی هم‌زمانی) تفاوتی اساسی وجود دارد. در نگاه سوسور، ارزش یک نشانهٔ زبانی تنها از تاریخ پیدایش آن به دست نمی‌آید، بلکه از جایگاه آن در شبکهٔ روابط درون یک نظام زبانی نیز ناشی می‌شود (Saussure, 1966, p.1-20). بنابراین، حتی اگر منشأ غیرعربی یک واژه اثبات شود، هنوز باید به‌طور مستقل نشان داد که معنای موردنظر در همان دوره تاریخی و در همان بافت قرآنی بالفعل فعال بوده است.

این تمایز در نمونهٔ «وِلْدانٌ مُخَلَّدون» اهمیت می‌یابد: برای تغییر معنای قرآنی این ترکیب، باید نشان داده شود که معنای پیشنهادی در سریانیِ دوره مورد بحث واقعاً وجود داشته، از نظر تاریخی در دسترس بوده و با سیاق قرآنی سازگاری دارد. همتی و امرائی دقیقاً بر ضرورت توجه به چنین مجموعه‌ای از شواهد تأکید کرده‌اند و نشان داده‌اند که صورت سریانی مورد استناد لوکزنبرگ به‌سادگی نمی‌تواند معنای پیشنهادی او را برای این ترکیب قرآنی اثبات کند (همتی و امرائی، ۱۴۰۲، ص۱۸۵ـ۱۹۶). بنابراین، حتی در صورت پذیرش یک خویشاوندی زبانی میان دو واژه، نتیجهٔ منطقی آن صرفاً این است که احتمال ارتباط تاریخی وجود دارد، نه اینکه معنای متن قرآنی الزاماً باید بر اساس معنای زبان مبدأ تعیین شود. همچنین باید میان «وام‌واژه» و «زیرلایه زبانی» نیز تمایز گذاشت: وجود واژگان دخیل، به‌خودی‌خود، نمی‌تواند نشان دهد که ساختار بنیادی زبان قرآن غیرعربی است.

۶. مشکل ابطال‌پذیری و دور روش‌شناختی

در روش لوکزنبرگ می‌توان سه راهبرد اصلی را شناسایی کرد که در صورت مواجهه با قرائت‌های عربی موجود، امکان حفظ فرضیهٔ زیرلایه سریانی را برای او فراهم می‌کنند. راهبرد نخست، بازتفسیر زبانی است: هرگاه واژه‌ای در عربی معنایی روشن داشته باشد، می‌توان فرض کرد که معنای موجود نتیجهٔ بازخوانی ثانوی است و باید ریشهٔ اصلی آن را در سریانی جست‌وجو کرد، چنان‌که در بحث «حور» دیده می‌شود (Luxenberg, 2007, p.247-265؛ شاکر و همتی، ۱۳۹۸، ص۱۷۹ـ۲۰۳). راهبرد دوم، فرض خطای انتقال است: اگر شواهد موجود با بازسازی پیشنهادی سازگار نباشند، می‌توان فرض کرد در انتقال متن خطای کاتبی رخ داده است؛ چنین فرضی فی‌نفسه نامشروع نیست، اما این فرض هنگامی به یک مشکل روش‌شناختی تبدیل می‌شود که برای هر اختلاف، امکان فرض یک خطای کاتبی وجود داشته باشد، بدون آنکه نسخه یا الگوی شناخته‌شده‌ای از خطا آن را مستقل تأیید کند (Luxenberg, 2007, p.30-50; King, 2009, p.52-67). راهبرد سوم، بی‌اعتبارسازی شواهد تفسیری رقیب است: اگر تفسیر موجود با بازسازی سریانی ناسازگار باشد، می‌توان گفت مفسران نخستین، به دلیل ناآگاهی از زیرلایه سریانی، معنای واقعی متن را درنیافته‌اند؛ چنان‌که در بحث «تحت» در آیهٔ ۲۴ سورهٔ مریم دیده می‌شود، هرچند بررسی همتی و شاکر نشان می‌دهد صورت سریانی موردنظر نیز همان معنای «زیر» را دارد (همتی و شاکر، ۱۳۹۶، ص۱۱ـ۱۲).

مشکل روش‌شناختی دقیقاً در هم‌افزایی این سه راهبرد پدیدار می‌شود: اگر معنای عربی بتواند به‌عنوان نتیجهٔ بازخوانی ثانوی کنار گذاشته شود، مخالفت نسخه‌ها بتواند با فرض خطای کاتبان توضیح داده شود، و سنت تفسیری نیز بتواند به دلیل ناآگاهی از زیرلایه سریانی بی‌اعتبار شود، آنگاه نظریه با دشواری می‌تواند با شاهدی مواجه شود که واقعاً آن را تضعیف کند. این نقد با اصل پوپر درباره ضرورت پذیرش خطر رد شدن نظریهٔ سازگار است (Popper, 2002, p.70-80؛ برای نقد و بررسی مشکلات این معیار در فلسفهٔ علم، ر.ک. صادقی، ۱۳۸۹).

در برابر این وضعیت، مدل مبتنی‌بر خودبسندگی تفسیری می‌تواند شرایط روشن‌تری برای آزمون یک تفسیر فراهم کند. یک تفسیر پیشنهادی دست‌کم باید در شش سطح آزمون شود: آزمون سیاق (سازگاری با آیات پیشین و پسین)؛ آزمون شبکهٔ معنایی (سازگاری با کاربرد همان واژه در سایر مواضع قرآن)؛ آزمون زبانی (سازگاری با قواعد صرفی و نحوی عربی)؛ آزمون بینامتنی (سازگاری با شواهد تاریخی هم‌عصر)؛ آزمون نسخه‌شناختی (حمایت نسخه‌ها یا الگوهای شناخته‌شده خطای کاتبی)؛ و آزمون استقلال شواهد (استقلال شاهد از فرضیه‌ای که قرار است تأیید کند). اگر یک بازخوانی سریانی با هیچ‌یک از این معیارها سازگار نباشد و نیازمند تغییرات متعدد در متن موجود باشد، بار اثبات آن به‌طور قابل‌توجهی افزایش می‌یابد.

پیامد مهم این بحث آن است که دفاع روش‌شناختی از اصالت قرآن نباید به‌معنای انکار هرگونه تأثیرپذیری تاریخی باشد؛ مسئله آن است که اثبات تأثیرپذیری، با اثبات وابستگی ساختاری متن یکی نیست. هرچه فاصلهٔ میان

قرائت موجود و قرائت پیشنهادی بیشتر شود، شواهد لازم برای پذیرش آن نیز باید قوی‌تر و مستقل‌تر باشد: اصل تناسب بار اثبات چنین است که هر بازسازی تاریخی که تغییر بیشتری در متن موجود ایجاد می‌کند، باید با شواهد مستقل بیشتری پشتیبانی شود.

۷. مقایسهٔ دو مدل رقیب بر اساس اصل اقتصاد تبیین

برای مقایسه‌ای منصفانه، باید مدل لوکزنبرگ را در قوی‌ترین صورت بازسازی کرد. این مدل بر شش فرض استوار است: فرضیهٔ زبانی ـ تاریخی (عربی پیش از اسلام فاقد جایگاه زبان نوشتاری مستقل بوده)؛ فرضیهٔ نسخه‌شناختی (وقوع مرحلهٔ گرشونی)؛ فرضیهٔ تاریخی ـ تفسیری (ناآگاهی مفسران نخستین از زیرلایه سریانی)؛ فرضیهٔ معناشناختی (ضرورت مراجعه به ریشه‌های سریانی)؛ فرضیهٔ بازسازی گسترده (گستردگی دامنه آیات نیازمند بازخوانی) (Luxenberg, 2007, p.326)؛ و فرضیهٔ منشأ مسیحی ـ عبادی (پیوند بخشی از مضامین قرآن با ادبیات عبادی مسیحی) (Luxenberg, 2007, p.104-108).

نخستین مسئلهٔ این مدل، افزایش چشمگیر بار مفروضات وابسته به یکدیگر است: برای رسیدن از «وجود دشواری تفسیری» به «منشأ مسیحی ـ سریانی»، چندین حلقهٔ استدلالی باید هم‌زمان پذیرفته شوند و ازآنجاکه این حلقه‌ها به یکدیگر وابسته‌اند، ضعف یا نقض هر یک از آنها به‌تنهایی برای متزلزل کردن کل زنجیره استدلال کافی است؛ بر همین اساس، مشکلاتی که در ادامه (دوم تا پنجم) بیان می‌شود نیز اشکال‌هایی مستقل از یکدیگرند و رابطه‌شان با یکدیگر تراکمی است، نه توالی حلقه‌های یک استدلال واحد؛ ازاین‌رو هر یک از آنها به‌تنهایی نیز می‌تواند اعتبار مدل لوکزنبرگ را خدشه‌دار سازد. دوم، بخشی از این مفروضات، ازجمله ادعای وقوع مرحلهٔ گرشونی، نیازمند شواهد مادی و نسخه‌شناختی مستقلی است که در نقدهای موجود فقدان آن مورد تأکید قرار گرفته است (Déroche, 2005, p.45-60). سوم، این مدل در بسیاری از موارد برای هر مشکل تفسیری نیازمند عملیاتی اضافی است: تغییر نقطه، فرض خطای کاتب، انتقال واژه به سریانی و سپس سازگار کردن معنای حاصل با سیاق؛ کینگ نیز بر همین ویژگی تأکید کرده است (King, 2009, p.52-67). چهارم، این مدل با مسئلهٔ دور روش‌شناختی روبه‌روست، چنان‌که سینای نیز اشاره کرده است (Sinai, 2017, p.45). پنجم، این مدل در برابر معیار ابطال‌پذیری با دشواری مواجه است (Popper, 2002, p.70-80).

در برابر این مدل، پژوهش حاضر مدل خودبسندگی تفسیری و انسجام درون‌متنی را پیشنهاد می‌کند. مقصود از خودبسندگی، استقلال مطلق قرآن از تاریخ و زبان‌های پیرامونی نیست؛ بلکه این است که متن قرآن در نخستین مرحله باید بر اساس نظام زبانی خودش فهمیده شود و شواهد خارجی تنها زمانی برای جایگزینی این فهم وارد شوند که ضرورت آن به‌طور مستقل اثبات شده باشد. این مدل بر پنج فرض استوار است: عربیت زبان قرآن (بر اساس خودتعریف متن)؛ انسجام درونی قرآن (شبکه روابط واژگانی و موضوعی میان آیات) (Neuwirth, 2003, p.1-18; Sinai, 2017, p.120-145)؛ پذیرش انتقادی سنت انتقال قرآن (بدون کنار

گذاشتن بی‌دلیل آن)؛ پذیرش وام‌واژه‌ها بدون پذیرش زیرلایه (Jeffery, 1938, p.1-15)؛ و تقدم روش‌شناختی شواهد داخلی بر بازسازی‌های بیرونی.

مقایسهٔ این دو مدل بر اساس اصل اقتصاد تبیین نشان می‌دهد که مدل خودبسندگی، با مفروضات کمتر و شواهد مستقل‌تر، دامنه بیشتری از داده‌های زبانی و تفسیری را توضیح می‌دهد؛ زیرا از نقطه آغاز ساده‌تری حرکت می‌کند و برای هر تبیین، نیازمند زنجیره‌ای از مفروضات وابسته نیست. «خودبسندگی متن» در این پژوهش به‌معنای انکار تاریخ نیست؛ مراد از آن، اولویت روش‌شناختی شواهد درون‌متنی است. شواهد بیرونی نیز باید در مقام شاهد و قرینه وارد شوند، نه اینکه نتیجهٔ مطلوب را از پیش تعیین کنند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که پروژهٔ کریستف لوکزنبرگ درباره خوانش سریانی ـ آرامی قرآن، در گذار از «دشواری تفسیری» به «فرض منشأ زبانی بیگانه»، با دست‌کم دو آسیب استدلالی جدی مواجه است: تعمیم شتاب‌زده و دور روش‌شناختی. این نظریه همچنین در برابر معیار ابطال‌پذیری با دشواری روبه‌رو است؛ زیرا سه راهبرد بازتفسیر زبانی، فرض خطای انتقال، و بی‌اعتبارسازی شواهد تفسیری رقیب، در کنار یکدیگر، امکان مصون‌سازی گسترده فرضیه را فراهم می‌آورند.

موضع نهایی این پژوهش نه انکار ارتباط قرآن با زبان و فرهنگ سریانی است و نه دفاع از انزوای تاریخی قرآن. سریانی می‌تواند یکی از زبان‌های مهم محیط فرهنگی قرآن باشد و مطالعات سریانی می‌تواند در فهم برخی واژگان و مناسبات بینامتنی سودمند باشد. آنچه نیازمند احتیاط روش‌شناختی است، تبدیل این ارتباطات به ادعایی بسیار بزرگ‌تر، یعنی تبدیل سریانی به «کلید پیشینی» فهم قرآن و استفاده از همین فرض برای بازسازی متن است.

مهم‌ترین دستاورد این پژوهش را می‌توان در اصل «تناسب میان ادعا و شواهد» خلاصه کرد: هرچه ادعای پژوهش گسترده‌تر باشد، بار اثبات آن نیز باید سنگین‌تر و شواهد آن مستقل‌تر و همگراتر باشد. از چند تطبیق واژگانی نمی‌توان به منشأ یک زبان رسید؛ از یک شباهت بینامتنی نمی‌توان وابستگی تبارشناختی را نتیجه گرفت؛ از دشواری یک عبارت نمی‌توان عدم اصالت متن را اثبات کرد؛ و از امکان بازسازی نمی‌توان به اصالت تاریخی آن بازسازی رسید. در این چارچوب، دفاع علمی از اصالت قرآن به‌معنای انکار پرسش‌های تاریخی درباره آن نیست؛ بلکه به‌معنای مطالبه معیارهای سخت‌گیرانه‌تر برای اثبات ادعاهای رقیب است (ر.ک. کاوند و همکاران، ۱۳۹۷). حاصل بررسی حاضر آن است که در چارچوب شواهد و نمونه‌های بررسی‌شده، گذار از «امکان ارتباط» به «اثبات وابستگی» و از «شباهت» به «تبارشناسی»، به اندازه‌ای که نظریهٔ لوکزنبرگ اقتضا می‌کند، اثبات نشده است.

بدین‌ترتیب، می‌توان هم تاریخ‌مندی قرآن را پذیرفت، هم امکان تأثیرپذیری فرهنگی و زبانی را بررسی کرد، و هم از شتاب‌زدگی در تبدیل قرائن محدود به نظریه‌ای درباره منشأ کل متن پرهیز نمود. اصل راهنما آن است که در پژوهش تاریخی، امکان را اثبات نگیریم، شباهت را وابستگی ندانیم، و بازسازی را پیش از اثبات ضرورت آن، جایگزین متن موجود نکنیم.

منابع

اشرفی، امیررضا (۱۳۹۶). معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبائی. *قرآن‌شناخت*، ۱۸، ۱۷ـ۳۴.

پارسا، فروغ و نبائی، زهرا (۱۴۰۲). نقد دیدگاه لوکزنبرگ درباره خط عربی. *اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر*، ۲(۱)، ۴۲ـ۶۲.

شاکر، محمدکاظم و همتی، محمدعلی (۱۳۹۸). خوبرویان پاک یا درختان تاک؟ نقدی بر قرائت سریانی ـ آرامی لوکزنبرگ از حور عین در قرآن. *علوم قرآن و حدیث*، ۵۱(۱۰۳)، ۱۷۹ـ۲۰۳.

صادقی، رضا (۱۳۸۹). نقدهای پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری. *معرفت فلسفی*، ۳۰، ۱۲۵ـ۱۵۰.

غفاری قره‌باغ، سیداحمد (۱۳۸۷). هرمنوتیک فلسفی گادامر در بوته نقد. *معرفت*، ۱۲۸، ۹۹ـ۱۱۲.

کاوند، علیرضا و همکاران (۱۳۹۷). تحلیل اثباتی تحریف‌ناپذیری قرآن کریم (مطالعهٔ موردی: اندیشه‌های تفسیری ـ تاریخی امام خمینی). *مجموعه مقالات چهارمین همایش ملی علوم و فناوری‌های نوین ایران*.

محمدی مجد، احمد (۱۴۰۳). بازخوانی و تحلیل مضمون «اجمع القرآن کما انزل» در تدوین مصحف امام علی﵇. *قرآن‌شناخت*، ۳۳، ۱۷۳ـ۱۹۰.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *قرآن‌شناسی*. تحقیق و نگارش محمود رجبی. چ ششم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.

همتی، محمدعلی و امرائی، ایوب (۱۴۰۲). میوه‌های خنک یا پسران بهشتی؛ نقدی بر قرائت سریانی ـ آرامی لوکزنبرگ از «ولدان مخلدون» در قرآن. *قرآن‌پژوهی خاورشناسان*، ۱۸(۳۵)، ۱۷۹ـ۲۰۲.

همتی، محمدعلی و شاکر، محمدکاظم (۱۳۹۶). نقد قرائت سریانی ـ آرامی لوکزنبرگ از آیه ۲۴ سوره مریم. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۴(۱)، ۱ـ۲۲.

همتی، محمدعلی (۱۴۰۲). نقد دیدگاه کریستف لوکزنبرگ درباره آیهٔ «وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَیْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا». *قرآن و روشنگری دینی*، ۴(۲)، ۱۶۳ـ۱۷۲.

Déroche, F. (2005). *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*. Brill.

Eco, U. (1992). *Interpretation and overinterpretation*. Cambridge University Press.

Fisher, G. (2015). *Arabs and empires before Islam*. Oxford University Press.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum. (Original work published 1960).

Hoyland, R. G. (2008). Epigraphy and the linguistic background to the Qurʾān. In G. S. Reynolds (Ed.), *The Qurʾān in its historical context*. p 53–60. Routledge.

Jeffery, A. (1938). *The foreign vocabulary of the Qurʾān*. Oriental Institute.

King, D. (2009). A Christian Qurʾān? A study in the Syriac background to the language of the Qurʾān as presented in the work of Christoph Luxenberg. *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 3, 44–71.

Luxenberg, C. (2007). *The Syro-Aramaic reading of the Koran: A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Verlag Hans Schiler. (Original work published 2000).

Neuwirth, A. (2003). Qurʾān and history-A disputed relationship: Some reflections on Qurʾānic history and history in the Qurʾān. *Journal of Qurʾanic Studies*, 5(1), 1–18.

Popper, K. (2002). *The logic of scientific discovery*. Routledge. (Original work published 1934).

Reynolds, G. S. (2010). *The Qurʾān and its biblical subtext*. Routledge.

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Rippin, A. (2008). Syriac in the Qurʾān: Classical Muslim theories. In G. S. Reynolds (Ed.), *The Qurʾān in its historical context*. p.249–266. Routledge.

Saussure, F. de. (1966). *Course in general linguistics* (W. Baskin, Trans.). McGraw-Hill. (Original work published 1916).

Sinai, N. (2017). *The Qur'ān: A historical-critical introduction*. Edinburgh University Press.

Wansbrough, J. (1977). *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford University Press.

Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 65-84**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5003341

20.1001.1.20081987.1404.18.2.10.2

A Network Analysis of the Qur'anic Argumentative Network against Recourse to Imagined Deities within the Framework of Theological Foundations and a Semantic Approach

HamzehAli Bahrami / Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. h.a.bahrami@ltr.ui.ac.ir

Maryam al-Sadat Hashemi / PhD in Islamic Theology, Banoo Mojtahedeh Amin Institute of Higher Education, and Lecturer, Center for Islamic Studies and Persian Literature, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran hashmysadat@gmail.com

Received: 2026/08/03 - **Accepted:** 2026/10/20

Abstract

This study examines the Qur'anic logic of negating independent recourse to imagined deities in the domain of supplication, seeking help, and seeking nearness. Its main problem is to determine by what conceptual and argumentative mechanism the Holy Qur'an explains the incapacity and invalidity of non-divine deities and establishes the exclusivity of divinity, lordship, and the final authority of supplication in God. Using a descriptive-analytical method and drawing on contextual semantic analysis, the study examines a set of verses related to supplication and calling upon other than God, claims of intercession or imparting nearness by imagined deities, the negation of their ownership and power, and the explanation of God's exclusive lordship. The findings show that the Qur'anic argument on this issue does not rely on a single verse or a single proof; rather, it is formed from the interconnection of several sets of propositions: the negation of independent knowledge, power, ownership, response, and intercession on the part of other than God; criticism of the polytheists' motive in worshipping intermediaries to seek nearness to God; and emphasis on the absolute dependence of all beings on the divine will and permission. Accordingly, the Qur'an distinguishes between "authorized seeking of means within the framework of divine lordship and permission" and "independent recourse or supplication directed toward non-divine beings." This conceptual network provides the Qur'anic basis for negating any attribution of intrinsic and independent efficacy to other than God and clarifies its connection with the levels of monotheism in divine lordship and acts. The result of the study is that the verses examined, despite diversity in context and audience, converge in negating the divinity and independent efficacy of imagined deities; therefore, a network analysis of them can provide a clearer framework for understanding the relationship among supplication, recourse, intercession, and monotheism in the Holy Qur'an.

Keywords: Holy Qur'an, supplication, recourse (tawassul), imagined deities, monotheism, network analysis, interpretive semantics.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۶۵-۸۴
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5003341
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.10.2

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل شبکهٔ استدلالی قرآن کریم بر نفی توسل به معبودهای پنداری در چارچوب مبانی کلامی و رویکرد معناشناختی

حمزه‌علی بهرامی / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. h.a.bahrami@ltr.ui.ac.ir
مریم‌السادات هاشمی / دکترای کلام اسلامی مؤسسهٔ آموزش عالی بانو مجتهده امین و مدرس مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی دانشگاه صنعتی اصفهان. اصفهان. ایران. hashmysadat@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۱۲ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۲۸

چکیده

این پژوهش به بررسی منطق قرآنی نفی روی‌آوردن استقلالی به معبودهای پنداری در قلمرو دعا، درخواست یاری و طلب تقرب می‌پردازد. مسئلهٔ اصلی آن است که قرآن کریم با چه سازوکار مفهومی و استدلالی، ناتوانی و بی‌اعتباری معبودهای غیرالهی را تبیین و انحصار الوهیت، ربوبیت و مرجعیت نهایی دعا را در خداوند تثبیت می‌کند. پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از تحلیل معناشناختی سیاقی، مجموعه‌ای از آیات مرتبط با دعا و خواندن غیرخدا، ادعای شفاعت یا تقرب‌بخشی معبودهای پنداری، نفی مالکیت و قدرت آنان، و تبیین ربوبیت انحصاری الهی را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که استدلال قرآنی در این مسئله بر یک آیه یا یک دلیل منفرد تکیه ندارد؛ بلکه از پیوند چند دسته گزاره شکل می‌گیرد: نفی علم، قدرت، مالکیت، اجابت و شفاعت مستقل از غیرخدا؛ نقد انگیزه مشرکان در پرستش واسطه‌ها برای تقرب به خدا؛ و تأکید بر وابستگی مطلق همهٔ موجودات به اراده و اذن الهی. بر این اساس، قرآن میان «وسیله‌جویی مأذون در چارچوب ربوبیت و اذن الهی» و «توسل یا دعای استقلالی نسبت به موجودات غیرالهی» تمایز می‌نهد. این شبکه مفهومی، مبنای قرآنی نفی هرگونه نسبت دادن تأثیر ذاتی و استقلالی به غیرخدا را فراهم می‌سازد و پیوند آن را با مراتب توحید در ربوبیت و افعال الهی آشکار می‌کند. برآیند پژوهش آن است که آیات مورد بررسی، با وجود تنوع در سیاق و مخاطب، در نفی الوهیت و کارآمدیِ مستقلِ معبودهای پنداری هم‌گرا هستند؛ ازاین‌رو تحلیل شبکه‌ای آنها می‌تواند چارچوبی روشن‌تر برای فهم نسبت دعا، توسل، شفاعت و توحید در قرآن کریم ارائه کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، دعا، توسل، معبودهای پنداری، توحید، تحلیل شبکه‌ای، معناشناسی تفسیری.

مقدمه

دعا در قرآن کریم صرفاً درخواست کردن نیست، بلکه گونه‌ای روی آوردن آگاهانه انسان به خداوند و اظهار فقر، نیاز و بندگی در برابر اوست. از این منظر، دعا با توحید عبادی و نیز با تلقی انسان از ربوبیت، قدرت و تدبیر الهی پیوندی مستقیم دارد. قرآن، در کنار دعوت بندگان به خواندن خداوند، باورها و رفتارهایی را نیز نقد می‌کند که در آنها موجودات غیرالهی به گونه‌ای خوانده، پرستیده یا واسطهٔ تقرب دانسته می‌شوند که برای آنان نوعی قدرت، مالکیت، تدبیر یا شفاعت مستقل از اذن خدا مفروض گرفته می‌شود. مسئلهٔ اصلی در این آیات، صرف بهره‌گیری از اسباب یا اعتقاد به وساطت مأذون نیست، بلکه نسبت دادن استقلال در تأثیر، ربوبیت، مالکیت یا تصرف به غیر خداوند است. قرآن کریم برای نقد این تلقی، تنها به یک شیوه استدلال اکتفا نمی‌کند، بلکه از مجموعه‌ای از گزاره‌های به‌هم‌پیوسته بهره می‌گیرد. در بخشی از آیات، ناتوانی معبودهای پنداری در اجابت دعا، دفع زیان، جلب سود یا آفرینش برجسته می‌شود. در دسته‌ای دیگر، مالکیت، شفاعت و ولایت به خداوند اختصاص می‌یابد و در شماری از آیات نیز انگیزه مشرکان از رجوع به معبودهای خود مانند طلب تقرب به خدا یا امید به شفاعت گزارش و نقد می‌شود. بنابراین، مقصود از «شبکهٔ استدلالی» در این پژوهش، مجموعه روابط مفهومی و استدلالی میان این دسته از آیات است؛ روابطی که از طریق آنها مبنای اعتقادی رجوع استقلالی به غیر خداوند نفی می‌شود. بررسی این آیات نشان می‌دهد که منطق قرآنی در نفی معبودهای پنداری بر چند محور مرتبط استوار است: انحصار ربوبیت و تدبیر در خداوند، نفی مالکیت و قدرت مستقل از غیر او، وابستگی هرگونه شفاعت و وساطت به اذن الهی، و اختصاص عبادت و دعا به خدا. بر این اساس، نقد قرآن متوجه هر نوع واسطه‌انگاری نیست؛ زیرا قرآن اصل اسباب و نیز برخی صورت‌های وساطت مأذون را نفی نمی‌کند. آنچه در کانون نقد قرار دارد، اعتقاد یا رفتاری است که غیر خدا را منشأ مستقل اثر، صاحب اختیار در تدبیر جهان، یا مرجع عبادت و دعا قرار دهد. پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر آیات ناظر به دعا، تقرب، شفاعت، مالکیت، ولایت و نفی قدرت معبودهای پنداری، ساختار این استدلال قرآنی را بازسازی کند. روش پژوهش توصیفی ـ تحلیلی است و داده‌های آن از آیات مرتبط با موضوع و بررسی سیاقی و مفهومی آنها فراهم می‌آید. در این چارچوب، آیات نخست بر پایهٔ مضمون و کارکرد استدلالی دسته‌بندی می‌شوند، سپس پیوند میان مفاهیم کلیدی، مانند «دعا»، «عبادت»، «شفاعت»، «قرب»، «ملک»، «ضر و نفع» و «اذن الهی» تحلیل می‌گردد تا روشن شود هر دسته از آیات چه نقشی در نفی توسل یا وساطت استقلالی غیرالهی ایفا می‌کند. بدین‌سان، مقاله در پی آن نیست که همهٔ مباحث مربوط به توسل را بررسی کند، بلکه بر تبیین منطق قرآنی نفی رجوع استقلالی به معبودهای پنداری تمرکز دارد.

اما ضرورت این پژوهش از دو جهت قابل تبیین است: نخست، در بحث‌های مربوط به دعا، توسل و شفاعت، گاه میان «توسل مشروع در چارچوب اذن و سببیت الهی» و «رجوع استقلالی به غیرخدا» تفکیک مفهومی روشنی صورت نمی‌گیرد. این ابهام می‌تواند به برداشت‌های نادقیق از آیات قرآن و نیز خلط میان نفی شرک و نفی مطلق

اسباب و وسایط بینجامد. ازاین‌رو بازخوانی آیات در پرتو مفاهیم قرآنی و سیاق استدلالی آنها، برای تعیین دقیق مرز میان این دو ساحت ضروری است. دوم، بسیاری از بررسی‌های موجود، آیات مربوط به این مسئله را به‌صورت پراکنده و ذیل مباحث تفسیری یا کلامی بررسی کرده‌اند؛ حال آنکه کارکرد استدلالی هر آیه، هنگامی بهتر آشکار می‌شود که در نسبت با دیگر آیات هم‌موضوع دیده شود. تحلیل شبکه‌ای محدود و مسئله‌محور این آیات می‌تواند نشان دهد که قرآن چگونه با پیوند دادن نفی قدرت و مالکیت مستقل، انحصار شفاعت در اذن الهی، و اختصاص دعا و عبادت به خدا، مبنای اعتقادی معبودان پنداری را نقد می‌کند. اهمیت این پژوهش در آن است که از یک‌سو، می‌تواند چارچوبی منسجم برای فهم آیات مرتبط با دعا و نفی شرک در وساطت فراهم آورد و از سوی دیگر، در گفت‌وگوهای کلامیِ معاصر درباره توحید افعالی، شفاعت و توسل، به تفکیک دقیق‌تر مفاهیم کمک کند. یافته‌های این پژوهش، در حد داده‌ها و آیات بررسی‌شده، می‌تواند الگویی برای مطالعه پیوندهای مفهومی و استدلالی در دیگر موضوعات اعتقادی قرآن نیز فراهم سازد.

پیشینهٔ پژوهش

مرور آثار تفسیری، کلامی و پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهد که مسئلهٔ دعا، توسل، شفاعت و نسبت آنها با توحید، از دیرباز مورد توجه مفسران و متکلمان بوده است. بااین‌حال، بخش مهمی از این آثار، آیات مربوط را یا در ذیل تفسیر آیه‌های منفرد و یا در قالب بحث‌های کلامی عام‌تر درباره شرک، شفاعت و اسباب بررسی کرده‌اند. در تفاسیر کلاسیک، مفسرانی مانند طبری و زمخشری، ذیل آیات مربوط به عبادت، تقرب‌جویی مشرکان و نفی قدرت معبودهای غیرالهی بر اختصاص عبادت و تدبیر حقیقی به خداوند تأکید کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۳۱). استفاده از این تفاسیر در پژوهش حاضر، ناظر به تبیین معنای آیات و گزارش برخی دریافت‌های تفسیری است؛ ازاین‌رو نباید تحلیل شبکه‌ای ارائه‌شده در این مقاله، به‌طورکامل به این مفسران نسبت داده شود، مگر در مواردی که تصریحی روشن در متن آثار آنان وجود داشته باشد. در میان پژوهش‌های معاصر، شمخی در مقالهٔ «توسل به اولیای خدا» به تعریف توسل و نسبت آن با توحید عبادی پرداخته و جایگاه آن را در حیات دینی و معنوی بررسی کرده است (شمخی، ۱۳۸۶، ص۱۴۳). حسینی قلعه‌بهمن نیز در مقالهٔ «جستاری کوتاه در بت‌پرستی جزیرةالعرب پیش از اسلام»، زمینه‌ها و برخی مؤلفه‌های اعتقادی و فرهنگی بت‌پرستی در جامعهٔ عرب پیش از اسلام را بررسی کرده است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۹، ص۹۹). این دو پژوهش، هر یک از زاویه‌ای متفاوت، در فهم زمینه‌های بحث توسل و معبودهای پنداری سودمندند؛ بااین‌حال، محور اصلی آنها بازسازی روابط استدلالی میان مجموعه آیات قرآن نیست. در تفسیر *المیزان* نیز، ذیل آیات ناظر به توسل، شفاعت و اسباب، بر وابستگی همهٔ اسباب و تأثیرها به اراده و اذن الهی تأکید شده است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۳، ص۷۵). این مبنا در پژوهش حاضر برای توضیح تمایز میان وساطت مأذون و پندار استقلال غیرخدا مورد استفاده قرار می‌گیرد. بااین‌همه، این تمایز و صورت‌بندی

شبکه‌ای آن، در این مقاله بر اساس تحلیل آیات و پیوندهای مفهومی آنها بازسازی می‌شود و نباید عیناً به *المیزان* نسبت داده شود، مگر آنکه موضعی صریح و هم‌مضمون در متن تفسیر وجود داشته باشد. در حوزهٔ مطالعات معناشناختی نیز برخی پژوهش‌ها به نسبت مفهومیِ واژگانی مانند دعا، استعانت و شفاعت توجه کرده‌اند (عوالی، ۱۳۹۰، ص۵۸). همچنین، آیت‌الله مصباح یزدی در مقالهٔ «جلوه‌ها و آثار ذکر خدا» به ابعاد تربیتی و معنوی ذکر در زندگی دینی پرداخته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص۵). زاهدی و آریان در مقالهٔ «عوامل رفتاری انحراف اعتقادی از دین از دیدگاه قرآن»، برخی زمینه‌های رفتاری انحراف اعتقادی را بررسی کرده‌اند (زاهدی و آریان، ۱۳۹۳، ص۹۳). هرچند این آثار در روشن کردن برخی مفاهیم و زمینه‌های مسئله مفیدند، موضوع و روش آنها با مسئلهٔ این پژوهش یکسان نیست. بر پایهٔ این مرور، می‌توان گفت بخش عمده‌ای از آثار موجود، بر یکی از این سطوح تمرکز دارند: تفسیر آیات منفرد، تبیین حکم یا مفهوم توسل، تحلیل تاریخی شرک و بت‌پرستی، یا بررسی برخی مفاهیم هم‌پیوند، مانند دعا و شفاعت. ازاین‌رو خلأ مورد نظر پژوهش حاضر نه فقدان مطلق بحث از توسل، بلکه کمبود پژوهشی است که با تمرکز مشخص بر آیات مرتبط، پیوند میان نفی قدرت و مالکیت مستقل غیرخدا، وابستگی شفاعت به اذن الهی، و اختصاص دعا و عبادت به خداوند را در قالب یک الگوی استدلالی محدود و مسئله‌محور بازسازی کند. مقالهٔ حاضر می‌کوشد، در حد آیات و داده‌های بررسی‌شده، این پیوند مفهومی و استدلالی را توضیح دهد.

۱. مفاهیم بحث

۱ـ۱. دعا

واژهٔ «دعا» از ریشهٔ «دَعَوَ» مشتق است و در لغت به‌معنای ندا دادن، صدا زدن، خواندن و طلب کردن به کار می‌رود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۳۵۸). ابن‌فارس معنای اصلی این ماده را روی آوردن و فرا خواندن از طریق صدا و کلام دانسته است. در استعمال قرآنی و دینی، دعا معمولاً به‌معنای خواندن خداوند و درخواست توأم با خضوع و اظهار نیاز به کار می‌رود؛ معنایی که در آن، بنده از موضع فقر و نیاز، خداوند بی‌نیاز را می‌خواند (حلی، ۱۴۰۷ق، ج۹؛ نجفی، بی‌تا، ج۷، ص۲۰۰). در این کاربرد، دعا با مفهوم عبادت نیز پیوند می‌یابد؛ زیرا خواندن خداوند با این تلقی که او منشأ تأثیر، اجابت و برآوردن حاجت است، خود گونه‌ای عبادت و اظهار بندگی به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو در ساختار زبانی قرآن، فاعل دعا همواره در موضع نیاز و تبعیت قرار دارد و مخاطب دعا، غنی مطلق و منشأ تأثیر حقیقی شمرده می‌شود. این تلقی، دعا را از صرف «درخواست شفاهی» فراتر می‌برد و آن را به عرصه‌ای از اظهار توحید و شناخت رابطهٔ عبد و رب تبدیل می‌کند. در برخی پژوهش‌ها نیز دعا به گونه‌ای تعریف شده است که در آن، هم جنبهٔ طلب و استمداد و هم جنبهٔ اظهار عجز و فقر وجودی در برابر خداوند لحاظ می‌شود (دهقانی‌پور، ۱۴۰۱، ص۴۳ـ۴۴). بر پایهٔ این تعریف، دعا صرفاً گفتن واژگان نیست، بلکه حالت و موقعیتی وجودی است که در آن انسان، نیازمندی خود و بی‌نیازی و ربوبیت خداوند را با هم اظهار می‌کند. به همین دلیل، دعای حقیقی در قرآن با اختصاص ربوبیت و منشأ اثر به خداوند پیوند دارد و از

رجوع استقلالی به غیر خداوند متمایز است. بنابراین، می‌توان گفت دعا در قرآن، هم فعلی زبانی است و هم نمود معرفت توحیدی. از یک‌سو انسان با زبان، خدا را می‌خواند و از او طلب می‌کند؛ و از سوی دیگر، این خواندن، مبتنی‌بر شناخت رابطهٔ خالق و مخلوق، غنی و فقیر، و رب و عبد است. همین دو جنبه سبب می‌شود که دعا در آیات قرآن با مسئلهٔ نفی شرک و نفی استقلال غیرخداوند پیوند یابد. تفصیل این پیوند، در بخش‌های بعد و ذیل تحلیل آیات ناظر به دعا، تقرب و شفاعت پی‌گیری خواهد شد.

۲ـ۱. توسل

واژهٔ «توسل» از ماده «وسل» گرفته شده و در لغت، به‌معنای جستنِ وسیله برای رسیدن به مقصود است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص۳۷۸). «وسیله» در کاربرد عربی، به چیزی گفته می‌شود که انسان از طریق آن به هدفی نزدیک می‌شود. ازهمین‌رو توسل در معنای کلی، ناظر به نوعی تقرب‌جویی از راه یک واسطه یا سبب است. در اصطلاح دینی، توسل معمولاً به‌معنای طلب تقرب به خداوند از طریق اموری است که در چارچوب دین معتبر شناخته می‌شوند؛ مانند ایمان، عمل صالح، دعا، و در برخی تقریرها، بهره‌گیری از دعای بندگان صالح. در آیهٔ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵)، اصلِ جستنِ وسیله برای تقرب به خداوند مورد تأکید قرار گرفته است. مفسران در تفسیر «وسیله» وجوه گوناگونی، مانند قربت، طاعت و عمل صالح را مطرح کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۹۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۶، ص۱۲۶). بر این اساس، اصلِ توسل در معنای تقرب‌جویی از راه مأذون، در منطق قرآنی امری قابل طرح و در چارچوب عبودیت معناپذیر است. بااین‌حال، مشروعیت توسل در قرآن وابسته به نحوه تلقی از «وسیله» و نسبت آن با خداوند است. اگر وسیله در طول اراده و اذن الهی فهم شود و هیچ‌گونه استقلالی در تأثیر برای آن مفروض نباشد، از منظر توحیدی، از مدار عبودیت خارج نمی‌شود. اما اگر غیرخدا به گونه‌ای تلقی شود که خودْ منشأ مستقلِ نفع، ضرر، اجابت یا تقرب باشد، مسئله از «توسل» به‌معنای دینی آن فراتر می‌رود و به قلمرو نسبت دادن اثر استقلالی به غیر خدا وارد می‌شود. آیات مربوط به نقد مشرکان نیز ناظر به همین سطح دوم است. برای نمونه، در آیهٔ «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳)، قرآن گزارش می‌کند که مشرکان عبادت معبودهای خود را با انگیزه تقرب به خدا توجیه می‌کردند. این آیه اصل «قرب به خدا» را نفی نمی‌کند، بلکه صورت شرک‌آلود جستن تقرب را که با عبادت غیرخدا و مفروض گرفتن شأنی ناموجه برای معبودهای پنداری همراه است، رد می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲۱، ص۴۵۷). ازاین‌رو تمایز اصلی در این بحث، میان «وسیله مأذون در چارچوب عبودیت» و «واسطه‌پنداری برخوردار از شأن استقلالی» است. بنابراین، توسل در شبکهٔ مفهومی قرآن، مفهومی مطلق و یک‌دست نیست؛ بلکه مشروعیت یا بطلان آن، به نوع نسبت‌سنجی میان خدا، بنده و وسیله بستگی دارد. هرجا وسیله در چارچوب اذن الهی و بدون فرض استقلال فهم شود، سخن از تقرب‌جویی در مدار توحید است؛ و هرجا غیرخدا در جایگاه منشأ مستقل تأثیر، اجابت یا تقرب بنشیند، زمینهٔ خروج از منطق توحید و ورود به انحراف اعتقادی پدید می‌آید.

۳ـ۱. معبودهای پنداری

مراد از «معبودهای پنداری» در این پژوهش، موجودات یا اموری است که انسان برای آنها شأنی فراتر از حد واقعی‌شان قائل می‌شود و به گونه‌ای با آنها مواجهه می‌کند که در قلمرو الوهیت، ربوبیت، عبادت یا تأثیرگذاری ویژه قرار می‌گیرند، درحالی‌که چنین شأنی در حقیقت مختص خداوند است. این معبودها ممکن است اشیای محسوس، مانند بت‌ها و تماثیل باشند، یا اموری غیرمحسوس و اعتباری که در ذهن، فرهنگ یا سنت‌های اجتماعی، به‌تدریج منزلتی قدسی یافته‌اند. ازاین‌رو معبودپنداری تنها به پرستش بت‌های مادی محدود نمی‌شود، بلکه هر نوع نسبت دادن شأن عبادت‌پذیری یا تأثیر فوق‌طبیعی مستقل به غیر خدا را نیز دربر می‌گیرد. این مفهوم در پیوند مستقیم با اصل توحید عبادی قابل فهم است. بر پایهٔ این اصل، عبادت، خضوع پرستش‌گرانه و نسبت دادن شأن الوهی، مختص خداوند است و انتقال آن به غیرخدا، خروج از مدار توحید به‌شمار می‌آید (مظفر، ۱۳۸۵، ص۵۹). بر همین اساس، معبودپنداری صرفاً یک خطای رفتاری یا آیینی نیست، بلکه نشان‌دهنده نوعی اختلال در فهم نسبت میان خالق و مخلوق نیز هست؛ زیرا در این وضعیت، غیرخدا در جایگاهی قرار می‌گیرد که از نظر قرآنی، شایستهٔ آن نیست. از این جهت، مسئله فقط پرستش ظاهری نیست، بلکه نوع نگاه انسان به منشأ قدرت، تدبیر، نفع و ضرر نیز در آن دخیل است. قرآن کریم برای اشاره به این انحراف، از تعابیری مانند «آلهة»، «أنداد» و «شرکاء» استفاده می‌کند که هر یک ناظر به گونه‌ای از نسبت دادن منزلت الهی یا همتایی ناموجه به غیرخداست. برای نمونه، آیهٔ «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۲) از قرار دادن «انداد» برای خدا نهی می‌کند؛ یعنی انسان نباید برای خداوند همانندها و همتایانی فرض کند که در حوزهٔ عبادت، اطاعت یا تأثیر جایگاهی در عرض او بیابند. مفسران نیز این تعبیر را ناظر به نفی هرگونه همتاسازی برای خداوند دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۱۱۲). ازاین‌رو معبودپنداری در منطق قرآن، با اصل یگانگی خداوند در الوهیت و استحقاق عبادت ناسازگار است. معبودهای پنداری در تاریخ ادیان و فرهنگ‌ها نیز صورت‌های متنوعی یافته‌اند. گاه این پدیده در قالب پرستش بت‌ها، اجرام آسمانی یا مظاهر طبیعی ظهور کرده و گاه در قالب بزرگ‌داشت افراطی اشخاص، نمادها یا موجوداتی که به تدریج از حد یک واسطه، نشانه یا موجود محترم فراتر رفته و در ذهن و عمل پیروان، شأنی قدسی و اثرگذار یافته‌اند. آنچه در همه این موارد مشترک است، جابه‌جایی مرز میان «مخلوق» و «معبود» است. به بیان دیگر، هرجا موجودی غیر از خدا در کانون امید، خوف، استمداد، خضوع پرستش‌گرانه یا نسبت اثرگذاری مستقل قرار گیرد، زمینهٔ معبودپنداری پدید می‌آید؛ هرچند صورت ظاهری آن در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشد. تمایز این مفهوم با صرف «شریک‌انگاری» نیز درخور توجه است. شریک‌انگاری می‌تواند به این معنا باشد که برای خداوند، در ربوبیت یا تدبیر، همتایی فرض شود؛ اما معبودپنداری ناظر به وضعیتی است که آن غیر، عملاً یا اعتقاداً در جایگاه عبادت، خواندن، التجا و جهت‌گیری قلبی انسان قرار می‌گیرد. ازاین‌رو معبودپنداری در این پژوهش، ناظر به صورتی عینی‌تر از انحراف توحیدی است؛ یعنی جایی که غیرخدا نه‌فقط همتا

پنداشته می‌شود، بلکه به کانون توجه عبادی و تقرب‌جویانه تبدیل می‌گردد. بر این پایه، «معبودهای پنداری» در این مقاله، یکی از مفاهیم کلیدی برای فهم آیات ناظر به نفی شرک و نقد رجوع استقلالی به غیرخدا به‌شمار می‌آید. این اصطلاح کمک می‌کند تا روشن شود که قرآن صرفاً با نام‌ها یا اشیای خاص مخالفت نمی‌کند، بلکه با هر ساختار اعتقادی و عبادی‌ای که در آن غیرخدا به جایگاه ناموجه الوهی یا شبه‌الوهی ارتقا یابد، رویارویی دارد. ازهمین‌جا، پیوند این مفهوم با بحث دعا، توسل و نفی تقرب شرک‌آلود نیز آشکار می‌شود.

۴ـ۱. شبکهٔ استدلالی قرآن کریم

مراد از «شبکهٔ استدلالی قرآن کریم» در این پژوهش، مجموعه‌ای از آیات مرتبط است که در پیوند با یکدیگر، یک مدعای واحد را از زوایای مختلف تبیین، تقویت یا نفی می‌کنند. در این نگاه، آیات قرآن صرفاً در کنار هم قرار نمی‌گیرند، بلکه هر آیه در نسبت با آیات دیگر معنا و کارکرد روشن‌تری می‌یابد و در شکل‌گیری یک برهان قرآنی نقش می‌گیرد (صدر، ۱۳۸۸، ص۱۷۴). بنابراین، مقصود از شبکهٔ استدلالی، خوانش پیوسته و رابطه‌محورِ آیات است؛ خوانشی که به‌جای توقف در معنای مستقل هر آیه، به ارتباط مفهومی، سیاقی و برهانی میان آیات توجه می‌کند. بر پایهٔ این روش، تحلیل آیات با توجه هم‌زمان به واژگان کلیدی، سیاق، و پیوند میان آیات هم‌موضوع انجام می‌شود. در این صورت، هر آیه می‌تواند بخشی از یک استدلال بزرگ‌تر باشد: گاه یک آیه مبنای هستی‌شناختی را بیان می‌کند، گاه آیه‌ای دیگر دلالت عبادی یا اعتقادی آن را روشن می‌سازد، و آیه‌ای دیگر نتیجه عملی یا اعتقادی آن را نشان می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۳، ص۷۵). ازاین‌رو شبکهٔ استدلالی در این پژوهش، صرفاً یک شیوه گردآوری آیات نیست، بلکه روشی برای نشان دادن نسبت میان گزاره‌های قرآنی و نتیجهٔ نهایی بحث است. در موضوع این مقاله، یعنی نفی توسل به معبودهای پنداری، این روش کمک می‌کند تا آیات پراکنده مرتبط با دعا، عبادت، شفاعت، مالکیت، نفع و ضرر، در یک چارچوب واحد دیده شوند. برای نمونه، آیاتی مانند «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» (فاطر: ۱۳) و «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» (مائده: ۷۶)، هر یک بخشی از این شبکه را تشکیل می‌دهند. آیهٔ نخست، ناتوانی و بی‌ملکی معبودهای غیرالهی را برجسته می‌کند، و آیهٔ دوم، بی‌اثر بودن آنها در مقام نفع و ضرر را یادآور می‌شود. کنار هم قرار گرفتن این دو دسته آیه نشان می‌دهد که قرآن، هم از حیث وجودی و هم از حیث عبادی، هرگونه اتکای استقلالی به غیرخدا را نفی می‌کند. بر این اساس، «شبکهٔ استدلالی قرآن» در این پژوهش به‌معنای آن است که فهم یک آیه، بدون توجه به آیات هم‌خانواده و هم‌موضوع، کامل نمی‌شود. آیات قرآن در این موضوع، یک نتیجهٔ مشترک را پشتیبانی می‌کنند: اینکه دعا، تقرب و درخواست، درصورتی در مدار توحید قرار می‌گیرد که نسبت آن با خداوند محفوظ بماند و برای غیرخدا شأن استقلالی در تأثیر یا اجابت فرض نشود. بنابراین، شبکهٔ استدلالی قرآن در این بحث، بستری برای نشان دادن انسجام درونی آیات و پیوند میان مبانی توحیدی و لوازم عبادی آنها فراهم می‌کند.

۲. مبانی نظری

مبانی نظری هر پژوهش، چارچوب مفهومی و معرفتی لازم را برای تحلیل داده‌ها فراهم می‌آورد و جهت‌گیری استدلال‌های علمی را مشخص می‌سازد. در بررسی آیات قرآن کریم با رویکرد کلامی، تبیین این مبانی ضرورت دوچندان دارد؛ زیرا آموزه‌های قرآنی در باب نفی شرک، منظومه‌ای هماهنگ است که بر پایه‌های اعتقادی استوار گشته است. بر این اساس، در این بخش ابتدا مبانی کلامی ناظر به نفی شرک و رد استقلال غیرخدا تبیین می‌شود و سپس پیوند آن با منطق استدلالی قرآن در نقد تکیه بر معبودهای پنداری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲ـ۱. مبانی کلامی نفی شرک و توسل غیرمشروع در قرآن کریم

اصل توحید، کانون اصلی اندیشهٔ اسلامی و بنیادی‌ترین آموزه در علم کلام است (مظفر، ۱۳۸۵، ص۵۲). در تبیین کلامی، توحید مراتبی دارد که در میان آنها، «توحید افعالی» و «توحید عبادی» پیوند وثیقی با مسئلهٔ حاضر دارند. توحید افعالی مقتضی آن است که تدبیر، فاعلیت و تأثیرگذاری اصیل و استقلالی در سراسر هستی، منحصراً از آن خداوند باشد و هیچ موجودی در عرض خداوند، مالک نفع و ضرر یا منشأ تأثیر ذاتی به‌شمار نیاید. از سوی دیگر، توحید عبادی ایجاب می‌کند که خضوع مطلق، پرستش و دعای استقلالی تنها سزاوار ذات الهی باشد؛ زیرا عبودیت، جلوه عینی اقرار به غنای مطلق پروردگار و فقر ذاتی ممکنات است. بر پایهٔ این تلازم، اگر التجا، دعا یا تقرب‌جویی به غیرخدا به گونه‌ای صورت پذیرد که برای آن واسطه، نوعی توانایی مستقل در رفع نیاز، جلب نفع یا دفع ضرر فرض شود، این پندار مستقیماً به نقض توحید افعالی و خروج از دایره توحید عبادی می‌انجامد (مطهری، ۱۳۸۲، ج۴، ص۱۱۸). قرآن کریم در آیاتی نظیر «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸)، با نهی صریح از همتاسازی در مقام دعا، بر این ملازمه تأکید ورزیده است؛ زیرا خواندن غیرخدا همراه با اعتقاد به استقلال، در حقیقت اعتراف به ربوبیت و منشأیت مستقل برای آن موجود خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۲۰، ص۵۰). از همین چشم‌انداز کلامی، مرز میان توسل مشروع و توسل باطل به‌روشنی ترسیم می‌گردد. توسل مشروع ناظر به بهره‌گیری از وسایط، اسباب و دعای بندگان شایسته در طول مشیت و به اذن تکوینی و تشریعی خداوند است، به‌گونه‌ای‌که هیچ شأنِ فاعلیت مستقل یا غنای ذاتی برای واسطه مفروض نباشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۷۹). در نقطه مقابل، توسل نامشروع بر این باور موهوم استوار است که واسطه بتواند فارغ از اراده و اذن الهی، منشأ دگرگونی امور و جلب منفعت گردد؛ تصوری که درواقع، انتقال شأن ربوبی به مخلوق و نوعی شرک در تدبیر و عبادت به‌شمار می‌رود. در شبکهٔ استدلالی قرآن کریم، ابطال تمسک به معبودهای پنداری دقیقاً بر پیوند میان همین دو ساحت استوار است. قرآن با اثبات ناتوانی تکوینی، عدم مالکیت و فقر ذاتی این موجودات، نشان می‌دهد که آنها حتی در جایگاه واسطه نیز فاقد هرگونه اثرگذاری مستقل‌اند و بر این اساس، هرگز شایستگی دعا، تقرب‌جویی و پرستش را نخواهند داشت. ازاین‌رو نفی توسل به معبودهای پنداری در وحی، یک داوری صرفاً تعبدی نیست، بلکه استدلالی هماهنگ و عقل‌پذیر است که از اثبات انحصار فاعلیت و ربوبیت در خداوند آغاز می‌شود و به لزوم اخلاص در دعا و عبودیت منتهی می‌گردد (صدر، ۱۳۸۸، ص۱۷۴).

۲ـ۲. رویکرد معناشناختی به تحلیل شبکه‌های استدلالی

رویکرد معناشناختی در مطالعات قرآنی، به تحلیل معنای واژگان و گزاره‌ها در نسبت با سیاق و ساختار کلی متن می‌پردازد و از توقف در معنای قاموسی و ظاهری واژه فراتر می‌رود. در این نگاه، معنای هر واژه صرفاً از تعریف لغوی آن به دست نمی‌آید، بلکه از جایگاه واژه در نظام روابط درونی متن و از تعامل آن با واژگان همنشین و هم‌خانواده شکل می‌گیرد. ازهمین‌رو تحلیل معناشناختی آیات، فهم متن را از سطح معنای منفرد و پراکنده به سطح معنای ساختاری و رابطه‌محور ارتقا می‌دهد و زمینهٔ پیوند منطقی میان آیات هم‌موضوع را فراهم می‌آورد (صدر، ۱۳۸۸، ص۱۴۳). این رویکرد در تحلیل شبکهٔ استدلالی قرآن، به پژوهشگر امکان می‌دهد تا آیات مرتبط با یک مسئله را نه به‌صورت گسسته، بلکه به‌مثابه اجزای یک منظومه معنایی و برهانی ببیند. در موضوع نفی شرک و توسل غیرمشروع نیز معناشناسی از رهگذر کشف ارتباط واژگان کلیدی با یکدیگر، گذار از معنای ظاهری یک نهی عبادی به مدلول عمیق‌تر آن، یعنی نفی هرگونه جهان‌بینی مبتنی‌بر استقلال غیرخدا، را روشن می‌سازد. برای نمونه، واژهٔ «دعا» در آیهٔ «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸)، در پیوند با سیاق آیات و مفاهیم همنشینی همچون عبادت و مساجد، از معنای صرف «خواندن» فراتر رفته و بر نوعی کنش عبادی دلالت می‌کند که انحصار آن به خداوند، لازمهٔ توحید است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۲۰، ص۳۱). در سطحی کلان‌تر، مفاهیم قرآنی پیرامون گره‌های معنایی محوری‌ای همچون توحید، شرک و وساطت سامان می‌یابند و هر آیه در نسبت با این مفاهیم، جایگاه و کارکرد خود را می‌یابد. از سوی دیگر، آیات پراکنده در مصحف، بر اساس انسجام درونی و بینامتنی خود به یکدیگر پیوند می‌خورند؛ به‌این‌معنا که کشف روابط علّی، شرطی و غایت‌محور میان آیات، امکان بازسازی یک استدلال واحد قرآنی را فراهم می‌کند. در همین راستا، معناشناسی در دو سطح ظاهری و عمیق به کار گرفته می‌شود: در سطح ظاهری، حکم و نهی قرآنی نسبت به یک فعل خاص تبیین می‌گردد، و در سطح عمیق‌تر، مبنای اعتقادی آن حکم، یعنی نفی استقلال تأثیرگذاری غیرخدا، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. کاربست این اصول، دقت تحلیل شبکهٔ استدلالی را در فهم روابط منطقی و مفهومی آیات افزایش می‌دهد. بدین‌سان، آیهٔ «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵)، در پرتو اصل «اذن الهی»، معنای روشنی می‌یابد: ازآنجاکه شفاعت و وساطت تنها در چارچوب اذن و مشیت الهی موضوعیت دارد، این آیه مرز میان وساطت مشروع و غیرمشروع را با تکیه بر توحید افعالی تثبیت می‌کند و از فرض استقلال برای شفیع جلوگیری می‌نماید. بنابراین، رویکرد معناشناختی در این پژوهش، نه یک ابزار صرفاً زبانی، بلکه روشی برای پی‌گیری جریان عقلانی و انسجام درونی قرآن در نفی معبودهای پنداری و حفظ نظام توحیدی دعا به‌شمار می‌رود.

۳ـ۲. اصول و روش‌شناسی تفسیر موضوعی قرآن در تحلیل استدلالی

تفسیر موضوعی قرآن کریم روشی است که در آن آیات مرتبط با یک مسئله گردآوری، دسته‌بندی و در پیوند با یکدیگر تحلیل می‌شوند تا دیدگاه قرآن درباره آن مسئله با توجه به مجموعه داده‌های قرآنی روشن گردد. تفاوت این

روش با تفسیر ترتیبی در نقطهٔ آغاز و نحوه تنظیم بحث است؛ تفسیر ترتیبی آیات را بر پایه ترتیب مصحف بررسی می‌کند، درحالی‌که تفسیر موضوعی، مسئله‌ای معین را محور قرار می‌دهد و آیات مربوط به آن را از سوره‌های گوناگون کنار هم می‌نشاند. البته این دو شیوه در تعارض با یکدیگر نیستند؛ زیرا تفسیر موضوعی برای فهم دقیق هر آیه، همچنان به سیاق، فضای سوره و دلالت‌های لفظی آن نیازمند است. ازاین‌رو در پژوهش حاضر، تفسیر موضوعی نه جایگزین توجه به سیاق آیات، بلکه راهی برای کشف نسبت و انسجام میان آیات ناظر به دعا، عبادت، شفاعت، مالکیت، نفع و ضرر، و نفی معبودهای پنداری است. در تحلیل موضوعی آیات، نخست باید مجموعه آیات مرتبط با مسئله، با پرهیز از گزینش شواهد موافق، شناسایی شود. مقصود از جامعیت در اینجا آن نیست که هر آیه‌ای به‌صورت دور یا احتمالی با موضوع ارتباط دارد در شمار شواهد اصلی قرار گیرد؛ بلکه آیات باید بر پایه ارتباط روشن لفظی، مفهومی یا استدلالی با مسئلهٔ انتخاب و سپس بر حسب نقش آنها در استدلال دسته‌بندی شوند. برای مثال، آیهٔ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵) بر اختصاص عبادت و استعانت حقیقی به خداوند دلالت دارد و می‌تواند یکی از مبانی قرآنیِ بحث باشد. در کنار آن، آیاتی که ناتوانی معبودهای غیرالهی، فقدان مالکیت آنان، یا وابستگی شفاعت به اذن الهی را بیان می‌کنند، اجزای دیگر این مجموعه را شکل می‌دهند. پس از گردآوری آیات، مرحلهٔ اصلی پژوهش، بررسی روابط مفهومی و استدلالی میان آنهاست. در این مرحله، آیات نه به‌منزله شواهدی منفرد، بلکه در نسبت با یکدیگر مطالعه می‌شوند تا روشن شود هر دسته از آیات چه نقشی در نتیجهٔ نهایی دارد. برخی آیات، اصل انحصار عبادت و دعا در خداوند را بیان می‌کنند؛ برخی دیگر، با نفی مالکیت نفع و ضرر از غیرخدا، مبنای این انحصار را تقویت می‌نمایند؛ و دسته‌ای دیگر، مانند آیهٔ «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵)، محدود بودن شفاعت و وساطت به اذن الهی را نشان می‌دهند. بدین‌ترتیب، مفاهیمی چون توحید، شرک، دعا، شفاعت و اذن الهی در یک پیوند معنایی قرار می‌گیرند و دلالت آیات درباره نفی هرگونه استقلال برای غیرخدا روشن‌تر می‌شود. بااین‌همه، تحلیل موضوعی نباید به جدا ساختن آیات از بافت زبانی و تفسیری آنها بینجامد. معنای واژگان، سیاق آیات، شأن و فضای طرح سخن در هر سوره و نیز توضیحات مفسران، در تعیین حدود دلالت آیه نقش اساسی دارند. برای نمونه، فهم آیهٔ «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸)، بدون توجه به پیوند آن با آیات مربوط به مسجد و عبادت، به برداشت دقیق از مقصود آیه منتهی نمی‌شود. از این جهت، تفسیر موضوعی مورد استفاده در این پژوهش، بر جمع میان بررسی درون‌آیه‌ای و مقایسه آیات هم‌موضوع استوار است، نه بر تحمیل یک نتیجه ازپیش‌تعیین‌شده بر مجموعه آیات. مبانی کلامی توحید افعالی و عبادی نیز در این فرایند، نقش معیار فهم دارند، نه آنکه جایگزین دلالت خود آیات شوند. این مبانی کمک می‌کنند تا تفاوت میان پذیرش اسباب و وسایط مأذون از سوی خداوند و اعتقاد به اثرگذاری مستقل آنها روشن شود. بر این پایه، هرگاه آیات قرآن از ناتوانی، بی‌مالکی یا وابستگی غیرخدا سخن می‌گویند، این مضامین در کنار اصل انحصار عبادت و دعا، به نفی اعتقاد به استقلال معبودهای پنداری می‌انجامند. بنابراین، روش تفسیر موضوعی در این

مقاله، چارچوبی برای تنظیم و تحلیل مجموعه آیات است تا استدلال قرآن در نقد معبودهای پنداری، بدون گسستن آیات از سیاق خود و بدون نسبت دادن ادعاهای فراتر از دلالت آنها، بازسازی شود.

۳. تحلیل شبکهٔ استدلالی قرآن بر نفی توسل به معبودهای پنداری

تحلیل شبکهٔ استدلالی قرآن در مسئلهٔ نفی توسل به معبودهای پنداری، بر آن است که آیات ناظر به این موضوع را نه به‌صورت گزاره‌هایی پراکنده، بلکه به‌مثابه اجزای به‌هم‌پیوسته یک استدلال واحد ببیند. در این سطح، هر آیه در نسبت با آیات دیگر جایگاه و کارکرد خود را می‌یابد و از مجموع آنها، سیر استدلالی قرآن در نفی شرک و تثبیت توحید بازسازی می‌شود. این رویکرد بر دو مبنای کلامی استوار است: نخست، آنکه اثرگذاری حقیقی و استقلالی تنها از آنِ خداوند است و غیر او هیچ نقش استقلالی در عالم ندارد؛ دوم، آنکه متن قرآن از انسجام دلالی برخوردار است و آیات هم‌موضوع، با یکدیگر یک منظومهٔ معنایی می‌سازند. بر این اساس، بازسازی شبکه استدلالی، کاری است در جهت کشف نظم درونی آیات، نه تحمیل ساختاری بیرونی بر آنها. در این فرایند، نخستین گام شناسایی گره‌های مفهومیِ بحث است؛ گره‌هایی که هر یک، مضمونی محوری در استدلال قرآن را نمایندگی می‌کنند و در ادامه، پیوندهای منطقی میان آنها تحلیل می‌شود. این گام مقدمهٔ لازم برای فهم روابط علّی، غایی و شرطی آیات به‌شمار می‌رود.

۱ـ۴. شناسایی و استخراج گره‌های مفهومی

در بازسازی شبکهٔ استدلالی، هر «گره مفهومی» به‌معنای مضمون یا گزاره‌ای کلیدی است که هم خود واجد دلالت مستقل است و هم قابلیت پیوند استدلالی با سایر گزاره‌های قرآنی را دارد (صدر، ۱۳۸۸، ص۱۲۳). شناسایی این گره‌ها مقدمهٔ لازم فهم منطق درونی آیات است؛ زیرا از طریق آنها اجزای اصلی استدلال قرآن از یکدیگر بازشناخته می‌شوند. در مسئلهٔ نفی توسل به معبودهای پنداری، سه گره محوری قابل تشخیص است که سایر مفاهیم حول آنها سامان می‌یابند. گره نخست، توحید عبادی است. آیهٔ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵)، با انحصار عبادت و استعانت در خداوند، محور اصلی استدلال را تشکیل می‌دهد. دلالت این آیه بر آن است که عبادت، آنگاه که از مرز اختصاص به خداوند خارج شود، به شرک می‌انجامد و استعانت نیز درصورتی‌که به صورت درخواست از غیرخدا در جایگاهی مستقل از او تلقی گردد، با همین اصل ناسازگار است. ازهمین‌رو این گره معیار سنجش توسل مشروع و نامشروع در سراسر بحث است و جهت جریان استدلال را تعیین می‌کند. گره دوم، ابطال شرک و نفی پرستش غیرالهی است. آیاتی مانند: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ» (زمر: ۴۳)، با نفی مالکیت و قدرت از معبودهای پنداری، اساس منطقی پرستش آنها را از میان می‌برد. این آیه و آیات هم‌مضمون آن، از آن جهت که مبنای استدلالی روی‌گردانی از غیرخدا را تشکیل می‌دهند، جنبهٔ سلبی استدلال را بر عهده دارند و بار نقض دعوی الوهیت غیر را حمل می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۱۷، ص۲۴۹). گره سوم، شفاعت مقید به اذن الهی است. آیهٔ «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵)، شفاعت را از حیطهٔ اراده و استقلال غیر خارج می‌سازد و آن را به اذن و

مشیت الهی بازمی‌گرداند. نقش این گره در استدلال، تعدیل‌بخش و تبیین‌کننده است؛ بدین معنا که قرآن با نفی شرک، به‌طور مطلق منکر شفاعت و وساطت نشده، بلکه ضابطهٔ مشروعیت آن را در قید اذن الهی قرار داده است. ازاین‌رو این گره مرز میان وساطت مأذون و وساطت استقلالی را روشن می‌کند و مانع از برداشت نادرستی می‌شود که گمان کند قرآن هرگونه رابطهٔ میان انسان و غیرخدا را انکار کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۸۴). این سه گره در کنار یکدیگر، اسکلت استدلال قرآن را در نفی معبودهای پنداری می‌سازند؛ توحید عبادی اصل انحصار عبادت و استعانت را می‌آورد، ابطال شرک مبنای منطقی روی‌گردانی از غیرخدا را فراهم می‌کند و شفاعت مقید به اذن، ضابطه تمایز وساطت مشروع و نامشروع را تبیین می‌نماید. گردآوری این گره‌ها بر پایهٔ استقصای آیات مرتبط و تحلیل معناشناختی آنها صورت گرفته است و در ادامه، پیوندهای منطقی میان این گره‌ها و نیز گره‌های فرعیِ وابسته به آنها، مانند اذن، مالکیت، عبودیت و استعانت، محل بررسی خواهد بود. حفظ پیوستگی میان این گره‌ها شرط انسجام کل شبکه است؛ چه اینکه گسستن این مفاهیم از یکدیگر، استدلال قرآن را از یک منظومهٔ منسجم به مجموعه‌ای از گزاره‌های بی‌ارتباط فرو می‌کاهد.

۲ـ۳. تحلیل پیوندهای استدلالی و روابط علّی ـ غایی بین آیات کلیدی

پس از شناسایی گره‌های مفهومی، گام بعدی در تحلیل شبکهٔ استدلالی قرآن، بررسی روابط منطقی میان این گره‌هاست. این روابط، که میان آیات و مضامین کلیدی برقرار می‌شوند، صرفاً پیوندی لفظی یا تداعی ذهنی نیستند؛ بلکه از جنس ارتباطات مفهومی و استدلالی‌اند و انسجام درونی مجموعه آیات را می‌سازند. به‌این‌ترتیب، معنای هر آیه در نسبت با آیات دیگر و در قالب روابط علّی، غایی، شرطی و تقابلی فهم می‌شود و مجموعهٔ این روابط، سیر استدلالی قرآن را در نفی معبودهای پنداری نشان می‌دهد (صدر، ۱۳۸۸، ص۱۴۹). رابطهٔ علّی نخستین نوع از این پیوندهاست. در این چارچوب، آیاتی که انحصار حکم، عبادت و تأثیر را از آن خداوند می‌دانند، مبنای استدلالی نفی توسل استقلالی به‌شمار می‌آیند. آیهٔ «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰)، حکم و فرمان‌روایی مطلق را از هر کس جز خداوند سلب می‌کند؛ ازهمین‌رو مبنای نفی این اعتقاد را فراهم می‌آورد که غیرخدا بتواند در جایگاهی مستقل از خداوند، منشأ اثر و مرجع توسل قرار گیرد. بر پایهٔ توحید افعالی، تأثیرگذاری حقیقی و استقلالی در عالم تنها از آن خداست و موجودات دیگر در تأثیر و اثر خویش وابسته به او هستند؛ بنابراین، اعتقاد به هر واسطه‌ای که مستقل از اراده الهی اثرگذار پنداشته شود، با این اصل ناسازگار است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۱۱، ص۲۹۹). رابطهٔ غایی به هدفی اشاره دارد که مجموعه آیات به سوی آن جهت گرفته‌اند. آیهٔ «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵)، غایت نهایی دستورهای الهی را عبادت خالصانه و انحصار دین و بندگی در خداوند معرفی می‌کند. در شبکهٔ استدلالی بحث، این آیه مقصد نفی شرک و توسل غیرمشروع را روشن می‌سازد؛ یعنی آنچه قرآن از رهگذر ابطال معبودهای پنداری دنبال می‌کند، پالایش عبادت از هرگونه تعلق غیرالهی و رساندن ایمان به مرتبهٔ اخلاص است. بدین‌سان،

رابطهٔ غایی نشان می‌دهد که استدلال‌های سلبی قرآن در نفی شرک، در خدمت تثبیت ربوبیت مطلق خداوند و اختصاص عبادت به اوست. رابطهٔ شرطی و تقییدی در مواردی برقرار می‌شود که اعتبار یک مفهوم در گرو تحقق شرطی معین است. شفاعت در قرآن از همین سنخ است؛ اعتبار و مشروعیت آن به اذن الهی وابسته است: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵). این قید، مرز میان وساطت مشروع و نامشروع را مشخص می‌کند و مانع از آن می‌شود که شفاعت به‌معنای اثرگذاریِ مستقل شفیع فهمیده شود. این شرط، نمود قرآنیِ توحید افعالی است؛ زیرا تحقق هر فعل و وساطتی در عالم، در نهایت منوط به اذن و اراده الهی است و هیچ شفیعی جز در این چارچوب، نقشی ندارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۸۴). رابطهٔ تقابلی بیانگر رویارویی دو محور توحید و شرک در آیات است. قرآن در آیات بسیاری، پرستش و اتکا به غیرخدا را در برابر عبادت خالصانه قرار داده است؛ چنان‌که در آیهٔ «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (یونس: ۱۸)، پرستش چیزهایی که نه سودی می‌رسانند و نه زیانی را دفع می‌کنند، محکوم شده است و در برابر آن، اختصاص عبادت به خداوند (فاتحه: ۵) قرار دارد. این تقابل، تنها تفاوت در معنای دو واژه نیست؛ بلکه بازتاب ناسازگاری دو باور در بنیاد است: باور به اثرگذاری مستقل غیرخدا، که شرک به آن می‌انجامد، با توحید افعالی ناسازگار است و این دو در یک اعتقاد جمع نمی‌شوند (مطهری، ۱۳۸۲، ج۵، ص۷۸). این چهار نوع رابطه در کنار یکدیگر، چارچوب منطقی مجموعهٔ آیات ناظر به نفی معبودهای پنداری را می‌سازند. روابط علّی، مبنا و دلیل روی‌گردانی از غیرخدا را به دست می‌دهند. روابط غایی، جهت و مقصد این روی‌گردانی را تبیین می‌کنند؛ روابط شرطی، ضابطه تمایز وساطت مشروع از نامشروع را مشخص می‌نمایند؛ و روابط تقابلی، ناسازگاری بنیادین توحید و شرک را آشکار می‌سازند. از مجموع این روابط، توحید، نفی شرک و شفاعت مأذون به‌عنوان سه رکن به‌هم‌پیوسته در یک منطق واحد قرآنی نمایان می‌شوند و همین پیوندهاست که زمینهٔ تحلیل زیرشبکه‌های موضوع‌محور را در ادامه فراهم می‌آورد.

۳ـ۳. بازسازی زیرشبکه‌های موضوع‌محور مرتبط با نفی شرک و توسل غیرمشروع

تحلیل و سازمان‌دهی استدلالی آیات قرآن، مستلزم خوشه‌بندی آنها پیرامون محورهای کانونی است تا پیکربندی شبکهٔ استدلالی روشن شود. این رویکرد، به تعبیر شهید صدر (۱۳۸۸، ص۱۷۲)، نه‌تنها ساختار کلان شبکه را تبیین می‌کند، بلکه خوشه‌های مفهومی را که منطق استدلالی وحی بر پایهٔ آنها بنا شده است، آشکار می‌سازد. در این پژوهش، سه زیرشبکهٔ اصلی به‌عنوان واحدهای تحلیل انتخاب شده‌اند که ترکیب آنها منطق حاکم بر نفی توسل مستقل را شکل می‌دهد. نخستین زیرشبکه، حول محور «توحید عبادی» شکل گرفته است. دالّ مرکزی این مجموعه، آیهٔ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵) است که با گره‌هایی چون اخلاص در دین (بینه: ۵)، حصر عبادت (جن: ۱۸) و انحصار ولایت و یاری خداوند (آل‌عمران: ۱۵۰) پیوند می‌خورد. این زیرشبکه به‌عنوان ستون فقرات بحث، پایه استنتاج عقلی بر بطلان هرگونه واسطه مستقل است. از منظر معناشناختی، این مجموعه نشان می‌دهد که در نظام

قرآنی، عبادت خالص، نه صرفاً یک کنش عبادی، بلکه بازتاب‌دهنده ساختار هستی‌شناختی وابستگی تمام اسباب به خداوند به‌عنوان یگانه مبدأ تأثیر است . زیرشبکهٔ دوم بر «ابطال معبودهای پنداری» تمرکز دارد که با آیهٔ «وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ» (یونس: ۱۸) تبیین می‌شود. گره‌های تابع این مجموعه، شامل نفی مالکیت غیرخدا (زمر: ۴۳)، نفی قدرت شفاعت مستقل (سبأ: ۲۳) و نفی شراکت در خلق (فاطر: ۴۰) است. این مجموعه در شبکهٔ استدلالی قرآن، کارکردی سلبی دارد و با تأکید بر ناتوانی معبودهای پنداری در سود و زیان، خطای معرفتی «استقلال سببی» را اصلاح می‌کند. تکرار این مضمون در آیات مختلف، درواقع نوعی برهان‌سازی است که بر نفی وساطت‌های مستقل از اذن الهی تأکید دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۱۰، ص۱۷۸). سومین زیرشبکه، به «شفاعت مقید به اذن الهی» اختصاص دارد که با محوریت آیهٔ «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵) شکل می‌گیرد. گره‌های مکمل این مجموعه عبارت‌اند از: نفی شفاعت برای اهل شرک (مدثر: ۴۸)، نفی مالکیت شفاعت (سبأ: ۲۳) و اثبات شفاعتِ مأذون (طه: ۱۰۹). این بخش، درواقع پل ارتباطی میان آموزهٔ شفاعت و اصل توحید افعالی است. محدودسازی کارکرد شفاعت به اذن الهی، مانع از آن می‌شود که معنای وساطت به مفهوم استقلال شفیع گسترش یابد. بدین‌سان، قید اذن در این آیات، نه یک محدودیت لفظی، بلکه ترجمان نظام تبعیت تمام اسباب از اراده ربوبی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۸۴). این سه زیرشبکه در کنار یکدیگر، ساختاری منسجم را پدید می‌آورند که می‌توان آن را الگوی کلان استدلالی قرآن در نفی توسل نامشروع دانست. در این ساختار، توحید عبادی به‌عنوان مبنای اصلی، بطلان پرستش غیرخدا را نتیجه می‌دهد، ابطال معبودهای پنداری به‌عنوان استدلال سلبی، هرگونه انتساب قدرت مستقل به غیرخدا را نفی می‌کند، و شفاعت مأذون به‌عنوان شرط تنظیم‌کننده، وساطت را در چارچوب توحیدی معنا می‌بخشد. این پیوندها، نظامی عقلانی و یکپارچه ایجاد می‌کنند که در آن، انسجام استدلالی متن، مرهون ارجاع تمامی مفاهیم به توحید است (مطهری، ۱۳۸۲، ج۵، ص۸۴). در این مدل، توحید عبادی نقش زیربنا، ابطال معبودهای پنداری نقش نفی معلول مستقل، و شفاعت مأذون نقش تحدید وساطت را ایفا می‌کند که در نهایت، منطق توحید قرآن را به صورتی جامع و یکپارچه در سطح آموزه‌های وحیانی ترسیم می‌نماید.

۴ـ۳. ارزیابی انسجام و کارآمدی شبکهٔ استدلالی در چارچوب مبانی کلامی

پس از بازسازی زیرشبکه‌های موضوعی، گام نهایی در این پژوهش، ارزیابی میزان انسجام درونی و کارآمدی برهانی این شبکه در نفی توسل به معبودهای پنداری است. این ارزیابی نه‌تنها ابعاد کلامی و معناشناختی را پوشش می‌دهد، بلکه پیوند این شبکه با منطق استدلالی وحی را نیز روشن می‌سازد تا نشان دهد که چگونه مجموعهٔ آیات قرآن در کنار یکدیگر، منطقی منسجم و قابل دفاع در نفی وساطت‌های مستقل ارائه می‌دهند. انسجام این شبکه، که از پیوستگی و یکپارچگی گره‌ها حاصل می‌شود، به‌معنای وجود مسیرهای معنایی استوار میان مؤلفه‌های کلیدی است (صدر، ۱۳۸۸، ص۱۹۵). در ساختار بازسازی‌شده، اتصال سه‌سویه میان زیرشبکه‌های «توحید عبادی»، «ابطال

معبودهای پنداری» و «شفاعت مقید به اذن الهی» از طریق روابط علّی و شرطی، پیوستگی معنایی را تضمین می‌کند. این پیوند، نشان‌دهنده هماهنگی منطقی آیات در تبیین یک مدعای واحد است و هر گره، در پیوند با گره‌های دیگر، دلالت‌های توحیدی خود را شفاف‌تر می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۵، ص۱۴۴). ازاین‌رو شبکه بازسازی‌شده از منظر «کفایت مفهومی»، ظرفیت پوشش چهار محور اصلی توحید (ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی) را داراست؛ به‌گونه‌ای‌که توحید عبادی در محوریت آیهٔ «إیّاک نعبد»، توحید افعالی در تحدید شفاعت به اذن الهی، و توحید ذاتی و صفاتی در نفی مالکیت غیرخدا تجلی می‌یابد. این همنشینی ساحت‌ها، تصویری جامع از جهان‌بینی توحیدی قرآن ارائه می‌دهد که میان باور، هستی‌شناسی و کنش دینی، وحدت برقرار می‌سازد. کارآمدی برهانی این شبکه نیز در سه بُعد قابل سنجش است: نخست در دفع شبهات، که روابط تعارضی میان باور توحیدی و رفتارهای شرک‌آلود، مرزهای اعتقادی را به دقت ترسیم می‌کند؛ دوم در تقویت باور، که روابط علّی و غایی، نیاز بنیادین انسان به عبادت خالص و استمداد از خداوند را تبیین می‌نمایند (مطهری، ۱۳۸۲، ج۵، ص۹۱)؛ و سوم در انعطاف موضوعی، که هستهٔ مرکزی شبکه قابلیت بازتولید و تطبیق با مصادیق مختلف از دعاهای انبیاء تا سنت‌های عرفانی را دارد، بدون آنکه خللی در اصل توحید افعالی وارد شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۲۴۱). همسویی آموزه‌های تربیتی دعاهای قرآنی با این بنیان‌های کلامی، بر بازشناسی ربوبیت مطلق الهی تأکید دارد و نشان می‌دهد که این شبکه، کفایت لازم برای پوشش ساحت‌های عقیدتی و اخلاقی را داراست. در نهایت، می‌توان گفت ویژگی ممتاز این شبکه، ساختار هماهنگ و درون‌متنی آن است که بدون نیاز به مبانی استدلالی بیرونی، برهانی روشن را ارائه می‌دهد. این شبکه، نه به‌عنوان یک نظام کاملاً بسته، بلکه به‌عنوان الگویی منسجم عمل می‌کند که در آن، آیات یکدیگر را تفسیر و تبیین می‌کنند. بدین‌ترتیب، شبکهٔ استدلالی قرآن در نفی توسل غیرمشروع، با بهره‌گیری از توان اقناعی آیات و هماهنگی مبانی کلامی، الگویی برهانی برای تبیین جایگاه رفیع توحید ارائه می‌دهد. این الگو، افزون بر اعتبار تفسیری، می‌تواند به‌عنوان الگو یا روش‌شناختی برای پژوهش‌های تطبیقی در الهیات، معناشناسی دین و فلسفهٔ اسلامی مورد استفاده قرار گیرد؛ چراکه عقلانیت حاکم بر وحی را در ساختاری واحد به پیوستگی می‌رساند.

۴. تحلیل روابط بین مبانی و یافته‌ها

پژوهش حاضر با این مسئله آغاز شد که قرآن کریم در نفی توسل به معبودهای پنداری، تنها به بیان گزاره‌های پراکنده اکتفا نمی‌کند، بلکه مجموعه‌ای از آیات را در نسبتی معنادار با یکدیگر قرار می‌دهد تا از رهگذر آن، منطق توحیدی منسجمی شکل گیرد. ازاین‌رو تحلیل یافته‌ها در این تحقیق بر پایه پیوند میان دو ساحت صورت گرفت: از یک‌سو، مبانی کلامی ناظر به مراتب توحید، به‌ویژه توحید افعالی و عبادی، که معیار تمایز میان توسل مشروع و نامشروع را فراهم می‌آورد؛ و از سوی دیگر، تحلیل معناشناختی و شبکه‌ای آیات که روابط مفهومی، همنشینی مضامین و انسجام درونی آنها را آشکار می‌سازد. حاصل این همنشینی آن است که یافته‌های تفسیری پژوهش، صرفاً در حد

توصیف الفاظ و مضامین باقی نمی‌ماند، بلکه در نسبت با مبانی کلامی، صورت استدلالی روشن‌تری پیدا می‌کند. در پرتو این پیوند، یافته‌های برآمده از تحلیل شبکهٔ آیات را می‌توان بازتابی روشن از همان مبانی کلامی دانست. محوریت آیهٔ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» در شبکه، با جایگاه بنیادین توحید عبادی در ساختار بحث کاملاً هماهنگ است؛ چنان‌که تمرکز و پیوستگی آیات ناظر به ابطال معبودهای پنداری، نقش سلبی مهمی در نفی هرگونه اثرگذاری مستقل برای غیرخدا ایفا می‌کند و مجموعه آیات مربوط به شفاعت مأذون نیز در چارچوب توحید افعالی معنا می‌یابد. بدین‌ترتیب، تحلیل شبکه‌ای در این پژوهش نه جانشین مبانی کلامی، بلکه ابزاری برای نشان دادن نحوه ظهور و سریان آن مبانی در بافت منسجم آیات است. به بیان دیگر، پیوندهای شبکه‌ای هنگامی معنا پیدا می‌کنند که در پرتو اصول توحیدی خوانده شوند و مبانی کلامی نیز وقتی روشنی و عینیت بیشتری می‌یابند که نسبت آنها با سازمان درونی متن وحی آشکار گردد. تحلیل گونه‌های استدلال میان آیات نیز این پیوند را تأیید می‌کند. روابط علّی، غایی، شرطی و تقابلی نشان می‌دهند که آیات مورد بررسی، هر یک از زاویه‌ای خاص در خدمت تثبیت توحید و نفی وساطت استقلالی قرار می‌گیرند. در میان این روابط، پیوندهای علّی و تقابلی بالاترین سهم و برجستگی را به خود اختصاص داده‌اند و پس از آنها، روابط غایی و سپس روابط شرطی در جایگاه‌های بعدی قرار دارند. این توزیع معنایی نشان می‌دهد که تأکید اصلی قرآن در این حوزه، بر تبیین دلایل بطلان شرک و برجسته‌سازی تمایز بنیادین میان رجوع موحدانه و اتکای شرک‌آلود استوار است و در مرتبهٔ بعد، غایت توحیدی این هدایت و تعیین شروط و مرزهای شفاعت مأذون تبیین می‌شود. بررسی کلی شبکه نیز حاکی از آن است که پیوند میان گره‌های مفهومی نسبتاً متراکم و نزدیک است؛ به‌گونه‌ای که انتقال از یک محور معنایی به محور دیگر با فواصل مفهومی اندک و در چارچوبی متصل و منسجم صورت می‌پذیرد. از حیث کیفی نیز یافته‌ها نشان می‌دهد که این شبکه را می‌توان در چهار سطح بررسی کرد: انسجام درونی هر زیرشبکه، پیوند میان زیرشبکه‌ها، هماهنگی دلالی مضامین، و نسبت بینامتنی آیات هم‌موضوع. مقصود از این سطوح، اثبات نوعی همانندی مطلق میان نظام معناشناسی قرآن و دستگاه‌های الهیاتی بعدی نیست؛ بلکه نشان دادن این نکته است که آیات ناظر به نفی معبودهای پنداری، در سطوح گوناگون، از هماهنگی مفهومی استواری برخوردارند و این هماهنگی، نه‌تنها با مبانی کلامی توحید ناسازگار نیست، بلکه آنها را تقویت و تثبیت می‌کند. ازاین‌رو کفایت مفهومی شبکه را باید در توان آن برای تبیین منسجم و همه‌جانبه منطق توحید در رویارویی با شرک جست‌وجو کرد. در مقام مقایسه با برخی تفاسیر برجسته نیز می‌توان گفت که آثاری مانند *المیزان* و *تفسیر الصافی*، هرچند از حیث تبیین کلامی و تفسیری آیات توحید، شرک و شفاعت بسیار راهگشا و اصیل هستند، عمدتاً بر شرح مضامین در سیاق ترتیبی یا استنباط‌های موضوعی تمرکز داشته‌اند و به ترسیم صریح شبکه روابط متقابل میان آیات نپرداخته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج۱، ص۳۲۱). مزیت رویکرد حاضر در صورت‌بندی ساختارمند همین پیوندها و بازنمایی هم‌افزایی آیات در قالب یک الگوی تحلیلی است؛ بااین‌حال، این مزیت به‌معنای بی‌نیازی از سنت تفسیری نیست، بلکه تلاشی

در جهت تکمیل و بازخوانی ظرفیت‌های آن به زبان روش‌های نوین معناشناختی به‌شمار می‌آید. بر پایهٔ این یافته‌ها، الگوی مفهومی پژوهش حاضر در چهار گام سامان یافته است: نخست، شناسایی گره‌های محوری بر اساس وزن معنایی و نقش بنیادین آنها در سازمان‌دهی دیگر آیات؛ دوم، ترسیم روابط علّی، غایی، شرطی و تقابلی میان این مفاهیم؛ سوم، تحلیل پیوستگی و انسجام پیوندهای مفهومی؛ و چهارم، ارزیابی کیفیِ دستاوردها در ابعاد انسجام، کفایت و کارآمدی استدلالی. این الگو نشان می‌دهد که کاربست تحلیل شبکه‌ای در مطالعات قرآنی هنگامی ثمربخش خواهد بود که به دلالت‌های لغوی و سیاقی متن وفادار بماند و یافته‌ها را در افق مبانی عقلی و کلامی معنا کند. بدین‌سان، رابطهٔ مبانی و یافته‌ها در این پژوهش رابطه‌ای هماهنگ و درون‌زاد است؛ مبانی کلامی چارچوب فهم دلالت‌ها را مشخص می‌سازند و تحلیل شبکه‌ای نیز ساختار پیوسته و برهانی آن مبانی را در متن وحی نمایان می‌کند. این همنشینی میان معناشناسی و کلام عقلی، افقی روشمند برای بازخوانی استدلال‌های درون‌متنی قرآن کریم فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم در نفی توسل به معبودهای پنداری، به بیان آیات پراکنده اکتفا نمی‌کند، بلکه مجموعه‌ای از مفاهیم و استدلال‌های مرتبط را در کنار یکدیگر سامان می‌دهد. این ساختار بر سه محور اصلی استوار است: توحید عبادی، ابطال معبودهای پنداری و تبیین شفاعت در چارچوب اذن الهی. پیوند این سه محور نشان می‌دهد که نفی توسل غیرمشروع در قرآن، صرفاً نفی یک رفتار دینی خاص نیست، بلکه بر مبانی توحیدی ناظر به عبادت، ربوبیت و نفی هرگونه استقلال برای غیرخدا تکیه دارد. تحلیل آیات منتخب در این پژوهش نشان داد که روابط علّی، غایی، شرطی و تقابلی، در تبیین این منطق توحیدی نقش‌های مکمل دارند. برخی آیات، ناتوانی و بی‌اثری معبودهای پنداری را بیان می‌کنند؛ برخی دیگر، غایت عبادت و استعانت را متوجه خداوند می‌سازند؛ و دسته‌ای دیگر، شفاعت را تنها در صورت اذن الهی معتبر می‌دانند. بدین‌ترتیب، تحلیل شبکه‌ای آیات، امکان مشاهده پیوند میان این دلالت‌ها و نحوه هم‌افزایی آنها در نفی وساطت استقلالی را فراهم می‌کند. بر این اساس، این روش نه جایگزین تفسیر و تحلیل کلامی، بلکه ابزاری برای روشن‌تر ساختن روابط درون‌متنی آیات و بازنمایی انسجام مفهومی آنهاست. از منظر کلامی، نتیجهٔ پژوهش آن است که مرز میان توسل مشروع و توسل به معبودهای پنداری، در پذیرش یا نفی استقلال غیرخدا در تأثیرگذاری، سود و زیان، اجابت و شفاعت ریشه دارد. بر پایهٔ آیات بررسی‌شده، هرگونه درخواست، عبادت یا اتکایی که برای غیرخدا نقشی مستقل در تدبیر امور یا برآوردن حاجات قائل باشد، با مبانی توحید افعالی و عبادی ناسازگار است. در مقابل، شفاعت و وساطتی که در طول اراده الهی و مقید به اذن او فهم شود، از دایره توحید بیرون نمی‌رود. ازاین‌رو شبکهٔ مفهومی آیات، افزون بر تبیین نفی شرک، معیار قابل‌فهمی برای بازشناسی حدود مشروعیت توسل و شفاعت به دست می‌دهد. از حیث روش‌شناختی نیز این تحقیق نشان داد که پیوند معناشناسی تفسیری با تحلیل روابط مفهومی میان آیات، می‌تواند در کنار تفسیر ترتیبی و موضوعی، به فهم

منظم‌تر آیات هم‌موضوع یاری رساند. ارزش این رویکرد در آن است که آیات را نه به‌صورت منفرد، بلکه در پیوند با یکدیگر و با توجه به سیاق، دلالت‌های زبانی و مبانی کلامی بررسی می‌کند. البته کارآمدی این الگو وابسته به آن است که تحلیل روابط شبکه‌ای جای تحلیل تفسیری دقیق را نگیرد و همواره با مراجعه به سیاق آیات، منابع معتبر تفسیری و ضوابط استنباط کلامی همراه باشد. بر این پایه، الگوی به‌کاررفته در این مقاله می‌تواند در پژوهش‌های بعدی قرآن‌پژوهی، برای بررسی موضوعاتی مانند نبوت، معاد، عدل الهی و دیگر مسائل کلامی نیز مورد استفاده و آزمون قرار گیرد. چنین پژوهش‌هایی می‌توانند با شناسایی مفاهیم محوری، بررسی پیوندهای میان آیات و ارزیابی نسبت آنها با مبانی اعتقادی، به فهم دقیق‌تر ساختار استدلالی قرآن در هر موضوع کمک کنند. بنابراین، دستاورد پژوهش حاضر را باید گامی در جهت بازخوانی منطق توحیدی قرآن در مسئلهٔ دعا، توسل و شفاعت دانست؛ گامی که می‌کوشد میان تحلیل متن وحی و تبیین کلامی آن، پیوندی روشن‌تر و روشمندتر برقرار سازد.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة* تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۸۹). جستاری کوتاه در بت‌پرستی جزیرةالعرب پیش از اسلام. *معرفت*، ۱۵۸، ۹۹ـ۱۴۴.

دهقانی‌پور، حسن (۱۴۰۱). گونه‌شناسی دعا در قرآن کریم و پنج تفسیر فارسی از قرن چهارم تا ششم. *دعاپژوهی*، ۲(۲)، ۴۲–۵۶.

زاهدی، محمد و آریان، حمید (۱۳۹۳). عوامل رفتاری انحراف اعتقادی از دین از دیدگاه قرآن. *معرفت*، ۱۹۷، ۹۳ـ۱۰۸.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق التنزیل*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شمخی، مینا (۱۳۸۶). توسل به اولیای خدا. *معرفت*، ۱۱۳، ۱۴۳ـ۱۵۵.

صدر سیدمحمدباقر (۱۳۸۸). *روش تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل القرآن*. قاهره: دارالهجر.

عوالی، محمد (۱۳۹۰). *مقدمه‌ای بر ساختارشناسی برهان قرآنی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فهد حلی، احمد (۱۴۰۷ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*. قم: دارالکتاب الاسلامی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). جلوه‌ها و آثار ذکر خدا. *معرفت*، ۲۰۰، ۵ـ۲۰.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *آشنایی با قرآن*. تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۵). *عقاید الامامیه*. قم: نشر اسلامی.

نجفی، محمدحسن (بی‌تا). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. قم: دارالکتب الاسلامیه.

Qur'ān ShināKht _____ 2026, Vol. 18, No. 2, 85-101

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5004236

20.1001.1.20081987.1404.18.2.3.5

An Exegetical Analysis of the Qur'anic Logic of the Prophet's Confrontation with the Disbelievers and Its Contemporary Applications in Light of Surah al-Kāfirūn

Valiollah Mahdavifar / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran v.mahdavifar@pnu.ac.ir

Received: 2026/08/15 - **Accepted:** 2026/09/07

Abstract

Surah al-Kāfirūn is one of the most prominent surahs of the Holy Qur'an in explaining the mode of the Prophet's doctrinal, identity-related, and practical confrontation with the disbelievers. This surah was revealed in an atmosphere in which the polytheists of Mecca sought to impose a kind of religious compromise and amalgamation between monotheism and polytheism. The present study, using a descriptive-analytical method and relying on an exegetical analysis of the verses of the surah, seeks to explain the Qur'anic logic of the Prophet's confrontation with the disbelievers and to extract its contemporary applications. The findings show that this surah organizes the logic of confrontation on four interconnected levels: first, the official and explicit declaration of the monotheistic stance; second, doctrinal resistance and the negation of any sharing in the object of worship; third, identity resistance and refusal of identity assimilation; fourth, the establishment of final demarcation and the clear separation of the path of faith and disbelief. According to the results, Surah al-Kāfirūn presents not merely a statement negating doctrinal compromise but a comprehensive model for safeguarding the purity of monotheism, preserving believers' identity, and regulating the relationship between doctrinal demarcation and social coexistence. Therefore, rereading the logic of this surah in contemporary intellectual and cultural conditions liberates believers from two harms—"identity assimilation under the shadow of compromise" and "unregulated confrontation"—and provides a balanced model of identity-oriented confrontation.

Keywords: Surah al-Kāfirūn, Qur'anic logic of confrontation, the Prophet (PBUH), doctrinal demarcation, contemporary applications.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــــــــــسال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۸۵-۱۰۱
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5004236
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.3.5

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی تفسیری منطق قرآنی مواجهه پیامبر اکرمﷺ با کافران و کاربست‌های معاصر در پرتو سورۀ کافرون

ولی‌الله مهدوی‌فر / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران v.mahdavifar@pnu.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۲۴ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۱۶

چکیده

سورۀ کافرون از برجسته‌ترین سوره‌های قرآن کریم در تبیین نحوه مواجهه اعتقادی، هویتی و عملی پیامبر اکرمﷺ با کافران به‌شمار می‌رود. این سوره در فضایی نازل شده است که مشرکان مکه درصدد تحمیل نوعی سازش دینی و اختلاط میان توحید و شرک بودند. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر واکاوی تفسیری آیات سوره، در پی تبیین منطق قرآنی مواجهه پیامبرﷺ با کافران و استخراج کاربست‌های معاصر آن است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این سوره، منطق مواجهه را در چهار سطح پیوسته سامان می‌دهد: نخست. اعلان رسمی و آشکار موضع توحیدی؛ دوم. مقاومت مکتبی و نفی هرگونه اشتراک در متعلق عبادت؛ سوم. مقاومت شخصیتی و امتناع از استحاله هویت؛ چهارم. تثبیت مرزبندی نهایی و تفکیک روشن مسیر ایمان و کفر. بر اساس نتایج این پژوهش، سورۀ کافرون، نه صرفاً بیانی برای نفی سازش اعتقادی، بلکه الگویی جامع برای صیانت از خلوص توحید، حفظ هویت مؤمنانه و تنظیم نسبت میان مرزبندی عقیدتی و همزیستی اجتماعی ارائه می‌دهد. ازاین‌رو بازخوانی منطق این سوره در شرایط فکری و فرهنگی معاصر، مؤمنان را از دو آسیب «استحاله هویتی در سایه سازش» و «تقابل بی‌ضابطه» رهایی می‌بخشد و الگویی متوازن از مواجهه هویت‌مدار در اختیار می‌نهد.

کلیدواژه‌ها: سورۀ کافرون، منطق قرآنی مواجهه، پیامبر اکرمﷺ، مرزبندی اعتقادی، کاربست‌های معاصر.

مقدمه

چگونگی مواجهه با کافران، از مسائل مهم و مستمر در اندیشهٔ قرآنی و حیات اجتماعی مؤمنان است؛ مسئله‌ای که در هر دوره، متناسب با شرایط فرهنگی، اعتقادی و اجتماعی، صورت‌بندی خاص خود را یافته است. در روزگار معاصر، این مسئله با پیچیدگی بیشتری مطرح شده است؛ زیرا از یک‌سو، گسترش ارتباطات، تعاملات فرهنگی و زیست در فضای متکثر، مؤمنان را با انواع الگوهای فکری و دینی روبه‌رو ساخته و از سوی دیگر، برخی قرائت‌های افراطی یا تفریطی، فهم متوازن از نحوه مواجهه با کافران را با چالش مواجه کرده‌اند. در یک سوی این طیف، رویکردهایی قرار دارند که به نام مدارا، به کمرنگ شدن مرزهای اعتقادی و تساهل در اصول توحیدی می‌انجامند، و در سوی دیگر، برداشت‌هایی دیده می‌شود که هرگونه تمایز اعتقادی را به تقابل حداکثری و نفی امکان هم‌زیستی اجتماعی تفسیر می‌کنند. ازاین‌رو بازخوانی منطق قرآنیِ مواجهه با کافران، به‌ویژه بر اساس سوره‌هایی که مستقیماً این مسئله را موضوع خود قرار داده‌اند، ضرورتی علمی و کاربردی دارد.

در میان سوره‌های قرآن، سورهٔ کافرون جایگاهی ممتاز در تبیین مرزهای اعتقادی و نحوه اعلان موضع توحیدی در برابر جبههٔ کفر دارد. این سوره در فضایی نازل شده است که مشرکان با پیشنهاد نوعی سازش و مصالحه در عبادت، در پی کاستن از صراحت مرز توحید و شرک بودند. پاسخ قاطع قرآن در این سوره، در عین اختصار، از ساختاری منسجم و معنادار برخوردار است؛ ساختاری که از خطاب مستقیم آغاز می‌شود، با نفی مکرر هرگونه مشارکت عبادی ادامه می‌یابد، و در پایان با اعلام تفکیک مسیر دینی دو طرف به اوج می‌رسد. از این جهت، سورهٔ کافرون را نمی‌توان صرفاً متنی برای اعلان برائت از شرک دانست، بلکه باید آن را بیانی فشرده و روشمند از منطق قرآنی مواجهه پیامبر اکرمﷺ با کافران تلقی کرد. بااین‌حال، بخش قابل‌توجهی از پژوهش‌های انجام‌شده درباره سورهٔ کافرون، یا به فضیلت سوره، شأن نزول و شرح واژگان پرداخته‌اند، یا تکرار آیات آن را صرفاً از منظر بلاغی بررسی کرده‌اند. در این میان، کمتر پژوهشی کوشیده است با نگاهی ساختاری و پیوستاری، منطق حاکم بر ترتیب آیات سوره را در مقام تبیین الگوی مواجهه پیامبرﷺ با کافران استخراج کند و دلالت‌های آن را برای عصر حاضر توضیح دهد. این خلأ هنگامی برجسته‌تر می‌شود که بدانیم بسیاری از مسائل معاصر در حوزهٔ هویت دینی، مرزبندی اعتقادی، نسبت میان مدارا و صلابت، و شیوه حضور مؤمنان در محیط‌های متکثر، نیازمند استناد به الگویی روشن، قرآنی و روشمند است. بر این اساس، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر آن است که سورهٔ کافرون، در پیوستار ساختاری آیات خود، چه منطقی را برای مواجهه پیامبر اکرمﷺ با کافران ترسیم می‌کند، و این منطق چه دلالت‌ها و کاربست‌هایی برای مواجهه مؤمنان در عصر حاضر دارد. فرضیه نوشتار آن است که سورهٔ کافرون، با چینش هدفمند آیات و بهره‌گیری از تکرارهای تأکیدی، الگویی مرکب از صراحت در اعلان موضع، نفی هرگونه سازش در ساحت عبادت و عقیده، تثبیت مرز هویتی، و تفکیک راه‌ها بدون توسل به اجبار و بی‌اخلاقی را ارائه می‌دهد؛ الگویی که می‌تواند مبنایی قرآنی برای مواجهه هویت‌مدار و درعین‌حال حکیمانه با کافران در جهان معاصر به‌شمار آید.

پژوهش حاضر از چند جهت دارای ضرورت علمی و کاربردی است. نخست آنکه مسئلهٔ مواجهه مؤمنان با کافران ازجمله موضوعات بنیادین در قرآن‌پژوهی و اندیشهٔ دینی است که تنها به یک دورهٔ تاریخی خاص محدود نمی‌شود، بلکه در هر عصر، به‌ویژه در جهان معاصرِ متکثر و ارتباط‌محور، نیازمند بازخوانی و تبیین مجدد است. در شرایطی که مرزهای فکری، فرهنگی و رسانه‌ای به‌سرعت درهم‌تنیده شده‌اند، روشن‌سازی منطق قرآنی مواجهه با «دیگریِ عقیدتی» برای حفظ هویت دینی و جلوگیری از افراط و تفریط، امری ضروری است. دوم آنکه سورهٔ کافرون، به دلیل ساختار فشرده، صریح و گفت‌وگومحور خود، یکی از مهم‌ترین متون قرآنی در تبیین مرزبندی اعتقادی و نفی سازش در ساحت توحید و عبادت به‌شمار می‌رود. بااین‌حال، بسیاری از پژوهش‌ها بیشتر بر شأن نزول، فضیلت سوره یا شرح لغوی و بلاغی برخی آیات متمرکز بوده‌اند و کمتر به پیوستار معنایی سوره و منطق درونی آیات به‌مثابه یک الگوی کامل مواجهه پرداخته‌اند. ازاین‌رو تحلیل ساختاری و تفسیری سوره می‌تواند خلأئی مهم در مطالعات سوره‌شناختی و تفسیری را پر کند.

سوم آنکه در فضای فکری معاصر، دو رویکرد نادرست به مسئلهٔ مواجهه با کافران مشاهده می‌شود: از یک‌سو، رویکردهایی که به نام مدارای دینی، به کمرنگ‌سازی مرزهای اعتقادی می‌انجامند؛ و از سوی دیگر، برداشت‌هایی که هرگونه تفاوت عقیدتی را به تقابل حداکثری و نفی امکان همزیستی انسانی و اجتماعی تفسیر می‌کنند. پژوهش حاضر می‌کوشد با رجوع به سورهٔ کافرون، الگویی متوازن و قرآنی ارائه دهد که هم بر صلابت در عقیده تأکید دارد و هم از بی‌اخلاقی، اجبار و خشونت در مواجهه پرهیز می‌دهد. چهارم آنکه این پژوهش می‌تواند در حوزه‌های گوناگون، مانند فرهنگ دینی، تعلیم و تربیت، گفت‌وگوی بین‌دینی، مطالعات هویت، و مواجهه با جنگ نرم و استحالهٔ فرهنگی کاربست داشته باشد. بنابراین، بررسی منطق قرآنی مواجهه پیامبرﷺ با کافران در سورهٔ کافرون، تنها یک بحث نظری نیست، بلکه واجد دلالت‌های جدی برای زیست دینی امروز نیز هست.

پژوهش حاضر از حیث هدف، بنیادی ـ کاربردی و از حیث ماهیت و شیوه اجرا، کیفی با روش توصیفی ـ تحلیلی است. در این نوشتار، برای تبیین منطق قرآنی مواجهه پیامبر اکرمﷺ با کافران، از رویکرد تفسیری ـ ساختاری بهره گرفته شده است؛ بدین معنا که آیات سورهٔ کافرون، نه به صورت منفصل، بلکه در پیوستار درونی و نظم معنایی سوره بررسی می‌شوند تا دلالت کلان سوره در باب نحوه مواجهه با کافران استخراج گردد. در مرحلهٔ گردآوری داده‌ها، اطلاعات مورد نیاز به شیوه کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع تفسیری، روایی و پژوهش‌های مرتبط فراهم آمده است. در این میان، از تفاسیر معتبر فریقین، به‌ویژه تفاسیر ادبی، روایی و تحلیلی، و نیز منابع معاصر همچون *تفسیر تسنیم* برای فهم دقیق مفاهیم، شأن نزول، ساختار سوره و دلالت‌های آیات استفاده می‌شود. همچنین، برای تبیین کاربست‌های معاصر، از پژوهش‌های مرتبط در حوزه هویت دینی، مرزبندی اعتقادی و نسبت مؤمنان با «دیگری» بهره گرفته می‌شود.

در مرحلهٔ تحلیل، ابتدا فضای نزول و غرض سوره تبیین می‌شود، سپس هر یک از آیات سوره در نسبت با آیات پیش و پس از خود تحلیل می‌گردد تا نقش آن در شکل‌گیری منطق کلی سوره روشن شود. توجه به ترتیب آیات، کارکرد تکرار، دلالت افعال و ضمایر، و سیر انتقال معنا از خطاب آغازین تا جمع‌بندی پایانی، مبنای اصلی تحلیل ساختاری این پژوهش را تشکیل می‌دهد. در پایان، بر پایه یافته‌های تفسیری، اصول حاکم بر منطق مواجهه پیامبرﷺ با کافران استخراج و دلالت‌های آن برای عصر حاضر صورت‌بندی می‌شود. ازاین‌رو روش این پژوهش را می‌توان تحلیل تفسیریِ ساختارمحور با رویکرد دلالت‌کاوانه دانست؛ روشی که می‌کوشد از رهگذر پیوند میان اجزای سوره، تصویری منسجم از الگوی قرآنی مواجهه با کافران ارائه دهد.

سورهٔ کافرون از دیرباز مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان بوده و پژوهش‌های متعددی نیز از منظرهای گوناگون، ازجمله بلاغی، زبانی، ادبی و هویتی، به آن پرداخته‌اند. مرور این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که هر یک از آنها ابعادی از سوره را روشن ساخته‌اند؛ اما کمتر پژوهشی توانسته است سوره را به‌مثابه یک الگوی کامل، سیاقی و مرحله‌مند برای مواجهه با کافران تحلیل کند. در ادامه، مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط بررسی می‌شود.

مقالهٔ «بررسی اسلوب قرآنی تکرار و گونه‌ها و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح رازی (بررسی موردی سوره کافرون)» (علی‌محمدی و ولوی، ۱۴۰۱)، نویسندگان بر کارکردهای بلاغی و تفسیری تکرار در سورهٔ کافرون تمرکز کرده‌اند. یافتهٔ این پژوهش آن است که تکرار در این سوره صرفاً لفظی نیست، بلکه در تثبیت معنا و تأکید بر مدعای محوری نقش دارد. بااین‌حال، تمرکز این مقاله بر عنصر تکرار و در چارچوب تفسیر ابوالفتوح رازی است و از آن فراتر نرفته تا الگویی جامع از مواجهه با کافران بر اساس کلیت سوره ارائه دهد. مقالهٔ «چالش‌های ترجمه و تفسیر پنج آیه نخست سورهٔ کافرون با تأکید بر بازیابی مفهوم لفظ ما و مفهوم مستقل آن در هر آیه» (هادیان رسنانی، ۱۳۹۹)، با رویکردی زبانی و ترجمه‌پژوهانه به بررسی دلالت‌های لفظ «ما» در آیات آغازین سوره پرداخته است. امتیاز این پژوهش در دقت واژگانی و معناشناختی آن است؛ اما سطح تحلیل آن به لفظ و ترجمه محدود مانده و ساختار کلان سوره را به‌عنوان الگویی برای مواجهه، مورد کاوش قرار نمی‌دهد.

مقالهٔ «ساختار شکل‌گیری معنا در سورهٔ کافرون به‌مثابه اثری ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی» (مرادی و همکاران، ۱۳۹۵)؛ نویسندگان سوره کافرون را از منظر ساختارگرایی و به‌مثابه متنی ادبی و منسجم مطالعه کرده‌اند. این پژوهش بر نحوه شکل‌گیری معنا در بافت سوره تأکید دارد و از این جهت واجد ارزش است؛ اما جهت‌گیری آن بیشتر ادبی و ساختاری است و به ابعاد تفسیری و اعتقادی سوره در قالب الگوی مواجهه با کافران نمی‌پردازد. مقالهٔ «تحلیل بحران هویتی مسلمانان و چالش‌های سازگاری زیستی با مخالفان بر اساس آیه ۶ سورهٔ کافرون» (صادقی مزیدی و مقدمی منفرد، ۱۴۰۲)، بر آیه پایانی سوره تمرکز کرده و نسبت میان هویت دینی و زیست با مخالفان را بررسی نموده‌اند. اهمیت این پژوهش در توجه به پیام هویتی آیهٔ ششم است؛ اما تحلیل آن محدود به یک آیه و یکی از نتایج سوره است و فرایند

کامل مواجهه را از آغاز تا فرجام سوره دنبال نمی‌کند. افزون بر این، پژوهش‌های ارزنده‌ای پیرامون اصول مواجهه با غیرمسلمانان انجام گرفته است؛ ازجمله مقالهٔ «عوامل اقامهٔ توحید در جامعه از دیدگاه قرآن با تأکید بر آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح» (اشرفی و پورعلی‌فرد، ۱۳۹۶)؛ نویسندگان اثبات کرده‌اند که پایداری نظام توحیدی در بستر جامعه بدون صلابت و مرزبندی قاطع در برابر طاغوت‌ها و جریان کفر امکان‌پذیر نیست و هرگونه سستی در این مرزبندی، زمینهٔ استحاله ارزشی جامعهٔ ایمانی را فراهم می‌آورد. همچنین مقالهٔ «بررسی نسبت مسئله همزیستی با غیرمسلمانان و آیات نهی از تولّی ایشان» (صباغچی و آهنچی، ۱۴۰۱)، با واکاوی دلالت آیات نهی از تولّی، نشان داده است که قرآن کریم میان مرزبندی بنیادینِ هویتی با تعاملات عادلانه اجتماعی تفکیک قائل است و نفی تولّی، ناظر به نفی پذیرش سلطه فکری و التقاط اعتقادی با بیگانگان است، نه نفی زیست مسالمت‌آمیز. در همین راستا، مقالهٔ «راهبردهای مدیریت فرهنگی ـ اجتماعی پیامبر اکرمﷺ در مواجهه با اهل کتاب» (کارگران، ۱۴۰۱)، سیره مدیریتی حضرت را در حاکم‌سازی مرزبندی صریح اعتقادی در عین پایبندی به تعاملات اخلاقی و مدنی تحلیل کرده است.

در مجموع، پیشینهٔ موجود، هرچند ابعاد مهمی از سورهٔ کافرون ـ همچون کارکرد تکرار، دلالت لفظ «ما»، ساختار ادبی و پیام هویتی آیهٔ ششم ـ را روشن ساخته است، اما همچنان خلأیی پژوهشی در این زمینه دیده می‌شود. پژوهش‌های مذکور یا بر عنصری جزئی از سوره متمرکز بوده‌اند، یا نظریه‌ای (ادبی یا زبانی) را بر آن تحمیل کرده‌اند، بدون آنکه کل سوره را با رویکردی تفسیری ـ تحلیلی و در قالب یک الگوی منسجم و مرحله‌مند برای مواجهه با کافران تبیین کنند. پژوهش حاضر با درک همین خلأ، در پی آن است که با تحلیل پیوستاری آیات سورهٔ کافرون، منطق قرآنی مواجهه پیامبر اکرمﷺ با کافران را بازخوانی کرده و دلالت‌ها و کاربست‌های معاصر آن را تبیین نماید.

۱. مبانی سیاقی سورهٔ کافرون

یکی از مهم‌ترین قرائن در فهم سیاق سورهٔ کافرون، گزارش‌های مربوط به‌سبب نزول آن است. بر پایه برخی روایات، جمعی از سران قریش، ازجمله عتبة بن ربیعه، امیة بن خلف، ولید بن مغیره و عاص بن سعید، نزد پیامبر اکرمﷺ آمدند و پیشنهاد نوعی مصالحه اعتقادی را مطرح کردند. آنان از پیامبرﷺ خواستند که معبودهای ایشان را بپرستد و در مقابل، آنان نیز خدای آن حضرت را بپرستند تا به‌زعم خود، نوعی مشارکت و سازگاری دینی میان دو طرف شکل گیرد؛ بدین معنا که اگر آیین مشرکان حق باشد، پیامبرﷺ از آن بی‌بهره نماند، و اگر آیین توحیدی حق باشد، آنان نیز سهمی از آن داشته باشند. در پی این پیشنهاد، سورهٔ کافرون نازل شد و با بیانی قاطع، هرگونه سازش در حوزهٔ عقیده و عبادت را مردود اعلام کرد (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۱۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۲۴۶). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که سورهٔ کافرون در پاسخ به یک اختلاف نظری صرف نازل نشده است، بلکه ناظر به تلاشی آگاهانه برای مخدوش‌سازی مرز توحید و شرک و تحمیل نوعی هم‌پوشانی اعتقادی میان حق و باطل است. از این منظر، سیاق سوره بر نفی هرگونه مشارکت مکتبی با جبهه کفر و رد هر نوع آمیختگی در ساحت عبادت و التزام دینی استوار است. بر همین اساس، خطاب

«یا أَیُّهَا الْکَافِرُونَ» را باید در پرتو همین فضای تقابل و پیشنهاد سازش فهم کرد؛ خطابی متوجه کسانی که نه از سر ناآگاهی، بلکه در مقام معارضه آگاهانه با دعوت توحیدی، درصدد استحاله محتوای آن بودند.

پیوستار آیات سوره نیز همین جهت‌گیری سیاقی را تأیید می‌کند. آیات آغازین، هرگونه اشتراک در متعلق عبادت را نفی می‌کنند؛ آیات میانی، این نفی را از سطح رفتار عبادی به سطح ثبات هویتی و تمایز ریشه‌ای در ساحت بندگی می‌کشانند؛ و آیهٔ پایانی، با جملهٔ «لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِینِ»، جدایی نهایی دو مسیر را تثبیت می‌سازد. بنابراین، ساختار سوره از آغاز تا انجام، پاسخی منسجم و مرحله‌مند به پیشنهاد تلفیق‌گرایانه مشرکان است و نشان می‌دهد که کانون اصلی آن، صیانت از خلوص توحید و جلوگیری از استحاله هویتی دعوت نبوی است. در کنار روایات سبب نزول، برخی احادیث نیز بر فضیلت قرائت این سوره دلالت دارند. ازجمله، از امام صادقؑ نقل شده است که قرائت سوره‌های «قُلْ یا أَیُّهَا الْکَافِرُونَ» و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» در نماز، موجب آمرزش قاری و خاندان او می‌شود (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص۱۲۷). همچنین در روایتی دیگر، آن حضرت برای جبران سهو در نماز مغرب، قرائت این دو سوره را توصیه کرده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۳۳۸). هرچند این روایات مستقیماً در تبیین سبب نزول سوره نقشی ندارند، اما می‌توانند به‌طور غیرمستقیم نشان‌دهنده جایگاه این سوره در تثبیت مرز توحیدی و تقویت هویت ایمانی مؤمنان باشند.

بر این پایه، آنچه در مبانی سیاقی سورهٔ کافرون برجسته می‌نماید، بیش از فضیلت تلاوت، زمینه نزول و کارکرد آن در ردّ پیشنهاد سازش اعتقادی مشرکان است. ازاین‌رو سورهٔ کافرون را باید متنی قرآنی دانست که در آن، اعلان موضع توحیدی، مقاومت مکتبی، صیانت هویتی و تفکیک نهایی حق و باطل، در قالبی فشرده و قاطع بازنمایی شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱ـ۲. معنای کفر و کافر

واژهٔ کفر در اصل لغوی بر معنای ستر، پوشاندن و پنهان‌سازی دلالت دارد. ابن‌فارس ریشهٔ «ک ف ر» را دارای اصلی واحد می‌داند که همان پوشاندن و پرده‌افکندن بر چیزی است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۱۹۱). بر این اساس، کفر در کاربرد دینی صرفِ ناآگاهی یا فقدان ایمان نیست، بلکه می‌تواند به‌معنای پوشاندن آگاهانه حقیقت و امتناع ارادی از پذیرش آن نیز باشد. ازهمین‌رو در منابع لغوی، کفر در برابر ایمان و نیز در برابر شکر به کار رفته است؛ زیرا در هر دو تقابل، نوعی انکار، بی‌اعتنایی یا پوشاندن حقیقت و نعمت نهفته است.

در *العین*، گونه‌هایی برای کفر ذکر شده است؛ مانند کفر جحود، کفر معانده، کفر نفاق و کفر انکار. این تقسیم نشان می‌دهد که کفر می‌تواند در صورت‌های گوناگونی تحقق یابد: گاه با وجود علم قلبی و انکار ظاهری، گاه در قالب عناد و سرکشی، گاه به‌صورت دوگانگی میان ظاهر و باطن، و گاه در شکل انکار کامل حق (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۳۵۶). بنابراین، کفر در منطق قرآنی صرفاً یک حالت ذهنی یا معرفتی نیست، بلکه با موضع‌گیری ارادی در برابر حقیقت پیوند دارد. راغب اصفهانی نیز کفر را به‌معنای پوشاندن نعمت و غفلت از آن دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۴۶۱).

مصطفوی نیز اصل این ماده را بر ردّ و عدم اعتنا استوار می‌داند و پوشاندن را از آثار آن برمی‌شمارد؛ بدین معنا که کفر در ژرف‌ترین سطح خود، نوعی روی‌گردانی عامدانه از حق است؛ خواه در قلمرو اعتقاد، خواه در قلمرو نعمت و هدایت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۱۰، ص۷۹).

بر پایهٔ این مبانی، کافر در سورهٔ کافرون تنها به‌معنای کسی نیست که هنوز ایمان نیاورده است، بلکه ناظر به کسانی است که در برابر حقیقت توحید، موضع انکاری، عنادی و معارضه‌جویانه اتخاذ کرده‌اند. ازاین‌رو خطاب «یا أَیُّهَا الْکَافِرُونَ» را باید خطابی سیاقی و هویتی دانست؛ خطابی متوجه جریانی که نه‌تنها حق را نپذیرفته، بلکه در پی پوشاندن، بی‌اثر کردن و استحاله آن نیز برآمده است. همچنین در برخی تحلیل‌های لغوی، میان کافرون و کفار تفاوت نهاده شده است؛ به‌این‌معنا که جمع مکسّرِ کفار بیشتر بر رسوخ و شدت در کفر دلالت دارد، درحالی‌که جمع سالمِ کافرون بر اتصاف فاعلان به این وصف و تحقق آن در آنان دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۱۰، ص۸۲). بر این اساس، کاربرد «کافرون» در آغاز سوره، با فضای نزول آن تناسب دارد؛ زیرا سوره در برابر گروهی معین و فعال قرار گرفته است که با اراده و آگاهی، در برابر دعوت توحیدی صف‌آرایی کرده‌اند. بنابراین، در چارچوب این پژوهش، کفر در سورهٔ کافرون به‌معنای پوشاندن و ردّ آگاهانه حق، و کافران به‌معنای معارضان هشیار و فعالِ دعوت توحیدی فهم می‌شود؛ برداشتی که با سبب نزول سوره و منطق مرزبندی اعتقادی آن کاملاً سازگار است.

۲ـ۲. دین

واژهٔ دین در زبان عربی از ریشهٔ د ـ ی ـ ن گرفته شده و در اصل بر معنای خضوع، انقیاد و التزام در برابر یک برنامه، حکم یا نظام مقرر دلالت دارد. ابن‌فارس در تبیین این ریشه، آن را دارای اصلی واحد می‌داند که همه فروع معنایی آن به همان بازمی‌گردند؛ اصلی که به طاعت و انقیاد مربوط است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۳۱۹). بر این اساس، دین صرفاً یک امر ذهنی یا اعتقادی نیست، بلکه ناظر به پذیرش عملیِ سلطهٔ حق و التزام به آن در ساحت رفتار و زندگی است.

نیز مصطفوی اصل معنای این ماده را «خضوع و انقیاد در برابر برنامه یا مقررات معین» می‌داند و مفاهیمی مانند طاعت، تعبد، محکومیت، مقهوریت و تسلیم را از لوازم آن برمی‌شمارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۳، ص۲۸۹). بنابراین، در منطق قرآنی، دین نوعی رابطهٔ فعال میان انسان و امر الهی است؛ رابطه‌ای که در آن، باور قلبی باید در قالب انقیاد رفتاری و التزام عملی ظهور یابد. راغب اصفهانی نیز دین را به‌معنای طاعت و جزاء دانسته و سپس از آن به‌عنوان مفهومی استعاری برای شریعت یاد می‌کند؛ با این توضیح که دین، همانند ملت، بر نوعی نظام اعتقادی و عملی دلالت دارد، اما از حیث ارتباط با طاعت و انقیاد نسبت به شریعت، بار معنایی ویژه‌تری دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۳۲۳). این نکته از منظر قرآنی اهمیت دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که دین در دستگاه مفهومی قرآن، تنها مجموعه‌ای از باورها نیست، بلکه نظامی از اطاعت، التزام و پاسخ‌گویی عملی است. در همین چارچوب، تمایز میان دَین و قرض نیز برای

فهم دقیق‌تر مفهوم دین سودمند است. ابوهلال عسکری توضیح می‌دهد که هر قرض، دَین هست، اما هر دَین لزوماً قرض نیست؛ زیرا دَین مفهومی عام‌تر دارد و هر نوع تعهد و الزام بازپرداخت را دربر می‌گیرد، درحالی‌که قرض به مورد خاصی از اخذ مال و بازگرداندن مثل آن گفته می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص۱۶۵). این تمایز از جهت مفهومی به فهم قرآنی دین کمک می‌کند؛ زیرا دین نیز نوعی التزام وجودی و بدهکاری انسان در برابر خداوند است، نه صرفاً یک قرارداد اعتباری محدود. همان‌گونه که انسان در برابر قرض، ملتزم به ادای حق است، در برابر دین نیز مکلف به ادای حق عبودیت، طاعت و تسلیم می‌باشد.

با توجه به این معانی، می‌توان گفت «دین» در ادبیات قرآنی و لغوی، مفهومی چندلایه، اما یکپارچه است که سه بُعد اصلی را در خود جمع می‌کند: خضوع درونی، انقیاد بیرونی، و التزام عملی به نظام حق. از این منظر، دینداری واقعی زمانی تحقق می‌یابد که معرفت، اراده و رفتار انسان در مسیر طاعت الهی هماهنگ شوند؛ و در مقابل، هرگونه گسست میان باور و عمل، انسان را از حقیقت دین دور می‌سازد.

۳. ساحت‌های مواجهه

مواجهه با کافران در سورهٔ کافرون را می‌توان در چهار ساحت اصلی تحلیل کرد: ساحت گفتاری در اعلان رسمی و صریح موضع، ساحت اعتقادی در نفی هرگونه اشتراک در عبادت و باور، ساحت هویتی در صیانت از شخصیت توحیدی و جلوگیری از استحاله، و ساحت مرزی در تثبیت جدایی نهایی دو مسیر دینی. این چهار ساحت نشان می‌دهد که مواجهه قرآنی با کافران معاند، صرفاً یک واکنش لفظی یا مقطعی نیست، بلکه فرایندی منسجم و مرحله‌مند برای صیانت از توحید، حفظ هویت ایمانی، و ترسیم مرز روشن میان حق و باطل است. بر این اساس، در ادامه، هر یک از این ساحت‌ها به‌تفصیل بررسی می‌شود.

۱ـ۳. ساحت گفتاری: صراحت در اعلان موضع

سورهٔ کافرون با فرمان «قُلْ» آغاز می‌شود؛ تعبیری که از همان ابتدا نشان می‌دهد سخن سوره، موضعی شخصی یا برخاسته از مصلحت‌سنجی پیامبر اکرمﷺ نیست، بلکه ابلاغی رسمی و مأموریت‌مند از جانب وحی در برابر جبههٔ کفر است. ازاین‌رو نخستین دلالت آیه، اثبات منشأ الهی مرزبندی با کفر است. فخر رازی تصریح می‌کند که اگر سوره تنها با «یا أَیُّهَا الْکَافِرُونَ» آغاز می‌شد، ممکن بود این خطاب به‌مثابه موضع شخصی پیامبر فهم شود؛ اما ورود «قُلْ» روشن می‌سازد که پیامبرﷺ صرفاً ناقل فرمان الهی است، نه طرفِ مذاکره یا صاحب ابتکار در این موضع‌گیری (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۳۲، ص۳۲۴). از این منظر، «قُلْ» در این سوره فقط یک امر لفظی نیست، بلکه نشانهٔ آن است که در مسئلهٔ توحید و شرک، پیامبر مأمور به ابلاغ بی‌کم‌وکاستِ مرز الهی است. بر همین پایه، سوره از آغاز، مسئله را از سطح گفت‌وگوی شخصی یا تدبیر موقت خارج کرده و به سطح یک اصل اعتقادیِ غیرقابل مصالحه ارتقا می‌دهد. با توجه به سبب نزول، مشرکان در پی نوعی سازش اعتقادی بودند و می‌کوشیدند با پیشنهاد تقسیم عبادت،

مرز توحید و شرک را مخدوش کنند؛ در چنین فضایی، «قُلْ» دلالت دارد بر اینکه پاسخ قرآن به این پیشنهاد، نه ورود به مذاکره‌ای جزئی، بلکه اعلان قاطعِ یک اصل بنیادین است. برخی مفسران نیز یادآور شده‌اند که این تعبیر برای قطع امید مشرکان از هرگونه سازگاری در مسئلهٔ توحید آمده است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۸۳).

تعبیر «یا أَیُّهَا» نیز از حیث بلاغی کارکردی فراتر از یک نداء ساده دارد و نوعی احضار مخاطب به صحنهٔ مواجهه را افاده می‌کند. طالقانی این نداء را بیدارکننده دانسته و آن را ناظر به وضعیتی از غفلت و اصرار بر باطل تفسیر کرده است؛ بنابراین، آیهٔ نخست با لحن گفت‌وگوی نرم یا جست‌وجوی نقطهٔ مشترک آغاز نمی‌شود، بلکه با لحن اعلان موضع و رفع ابهام شروع می‌گردد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۸۳).

همچنین، تعبیر «الْکَافِرُونَ» در این آیه، در سیاق سوره ناظر به گروهی معهود از مشرکان قریش است که آگاهانه در برابر دعوت توحیدی ایستاده و درصدد مخدوش‌کردن آن بودند. آلوسی این تعبیر را ناظر به کافران خاصی از قریش می‌داند که خداوند می‌دانست ایمان نخواهند آورد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۵، ص۴۸۵). علامه طباطبائی نیز ظاهر آیه را مربوط به طبقه‌ای معین از کافران می‌داند، نه همه غیرمسلمانان؛ زیرا سیاق سوره بر برائت از دینی خاص و مواجهه با امتناع مشخص آنان از پذیرش حق دلالت دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰، ص۳۷۳). بنابراین، مقصود از «کافرون» در این سوره، مطلق غیرمسلمانان نیست، بلکه جریانی معاند است که پیشنهاد سازش اعتقادی را مطرح کرده بود.

بر پایه این تحلیل، آیهٔ نخست سورهٔ کافرون سه کارکرد هم‌زمان دارد: اعلام منشأ الهی موضع از طریق «قُلْ»، احضار و تنبیه مخاطب از طریق «یا أَیُّهَا»، و تعیین دقیق هویت جبهه مقابل از طریق «الْکَافِرُونَ». حاصل این سه عنصر، ترسیم چارچوبی روشن برای مواجهه است: مواجهه‌ای آشکار، هویت‌محور، غیرالتقاطی و غیرقابل مصالحه در اصول.

۲ـ۳. ساحت اعتقادی: نفی مشارکت عبادی

پس از اعلان موضع رسمی و تعیین ماهیت هویتی مواجهه در آیهٔ نخست، آیات دوم و سوم با تعابیر «لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ» و «وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ»، به ساحت مرزبندی عملی و نفی هرگونه هم‌پوشانی در نظام عبادی و اعتقادی وارد می‌شوند. این دو آیه، پاسخی مستقیم و قاطع به پیشنهاد مشرکان مبنی‌بر پرستش نوبتی معبودان است و هرگونه سازش و التقاط در متعلق و سیستم پرستش را به‌طور کامل منتفی می‌سازند. عبارت «لا أَعْبُدُ» با استفاده از حرف نفی «لا» که برای نفی استقبال به کار می‌رود، ناظر به آینده‌ای است که مشرکان در انتظار آن بودند تا شاید پیامبر اکرمﷺ تحت فشارهای محیطی یا از سر مصلحت‌سنجی سیاسی، به معبودان آنها تن در دهد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰، ص۳۷۴). فعل مضارع «تَعْبُدُونَ» نیز بر استمرار جبهه کفر در آیین شرک‌آلود خود دلالت دارد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۸۳). بنابراین، آیهٔ دوم به کفار اعلام می‌کند که فرایند توحیدی هرگز در آینده با شرک آلوده نخواهد شد و امید آنان برای کشاندن موحد به وادی بت‌پرستی، برای همیشه ناامیدکننده است.

در مقابل، آیهٔ سوم با تغییر ساختار لفظی ازجمله فعلیه به جملهٔ اسمیه («وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ»)، بر ثبات،

استمرار و دوام کفار در عدم پرستش معبود حقیقی دلالت می‌کند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۸۳) این آیه نشان می‌دهد که کفرِ مخاطبان سوره، جهل ساده نیست، بلکه یک «موضع‌گیری پایدار و ساختاری» است. علامه طباطبائی این آیه را اخباری غیبی از امتناع ابدی آنان در پذیرش توحید دانسته و آن را هم‌سیاق با آیاتی مانند «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) تحلیل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰، ص۳۷۴). به بیان دیگر، سوره با این بیان نشان می‌دهد که لجاجت، تقلید کورکورانه و منافع نامشروع ناشی از بت‌پرستی، مانع از آن است که این سران کفر هرگز به توحید خالص روی آورند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۲۷، ص۳۸۵).

یکی از نکات بلاغی و تفسیری در این دو آیه، به‌کارگیری اسم موصول «ما» به‌جای «مَن» در هر دو عبارت است. مقتضای ظاهر کلام آن بود که درباره معبود حقیقی (خداوند) از واژۀ «مَن» (برای صاحبان عقل) استفاده شود و گفته شود: «ولا أنتم عابدون مَن أعبد». مفسران برای این انحراف از مقتضای ظاهر، وجوهی را برشمردند:

ـ **صنعت مطابقه و تقابل:** به کار رفتن «ما» در آیۀ سوم برای حفظ هماهنگی، تقابل لفظی و موازنه با آیۀ دوم («ما تعبدون») است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰، ص۳۷۴).

ابهام در اندیشه شرک‌آلود: به کار رفتن «ما» اشاره به این حقیقت دارد که معبود حقیقی در ذهن آلوده و مشرکانه کفار، مفهومی مبهم و نامشخص است؛ همان‌گونه که بت‌های بی‌شعور آنان نیز حقیقت و تشخصی ندارند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۸۳).

مصدر بودن «ما»: برخی مفسران «ما» را در هر دو آیه مصدریه گرفته‌اند؛ بدین معنا که: «من عبادت شما را انجام نمی‌دهم و شما نیز عبادت مرا انجام نمی‌دهید». بر پایۀ این فرض، نفی اشتراک نه‌تنها در معبود (ذات حق)، بلکه در سیستم، روش و آیین عبادت (نفی هم‌پوشانی روش‌شناختی) نیز رخ داده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰، ص۳۷۴؛ نووی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۶۷۲).

ازاین‌رو این آیات از منظر کلامی حاوی یک پیش‌گویی قطعی و اعجازآمیز هستند. سورۀ کافرون به‌طور قاطع خبر می‌دهد که سران قریش (پیشنهاددهندگان سازش) هرگز تا پایان عمر ایمان نخواهند آورد. صادقی تهرانی این ویژگی را از «ملاحم قرآنی» می‌داند؛ چراکه در فضای آن روز مکه، هر یک از این سران مفسد می‌توانست برای مخدوش کردن اعتبار قرآن، حتی به‌ظاهر و به دروغ ادعای اسلام کند، اما سیطره شوم کفر بر جانشان چنان بود که تا دم مرگ چنین نکردند و این خود گواهی بر اعجاز غیبی سوره است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج۳۰، ص۴۸۶). بنابراین، آیات ۲ و ۳ با ترسیم خط بطلان بر هرگونه هم‌پوشانی عبادی، نشان می‌دهند که توحید و شرک دو خط موازی و غیرقابل تلاقی هستند. مقاومت مکتبیِ مندرج در این آیات، راه را بر هرگونه التقاط، تلفیق‌گرایی یا تفسیرهای نسبی‌گرایانه از دین می‌بندد و نشان می‌دهد که پایبندی به اصول اعتقادی، نیازمند مرزبندی شفاف و سازش‌ناپذیر در حوزه عمل و نظر است.

۳ـ۳. ساحت هویتی: صیانت از شخصیت توحیدی

پس از آنکه آیات دوم و سوم، هرگونه اشتراک در ساحت معبود و نظام عبادی را نفی کردند، آیهٔ چهارم، یعنی «وَ لا أَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ» گام دیگری به پیش می‌نهد و مرزبندی را از سطح مکتب به سطح شخصیت و هویت وجودی موحد منتقل می‌کند. اگر در دو آیهٔ پیشین سخن از نفی عبادتِ معبودهای مشرکان و نفی عبادتِ خدای یگانه از سوی آنان بود، در این آیه سخن از آن است که پیامبرﷺ اساساً از سنخ کسی نیست که در مدار عبادت شرک‌آلود آنان قرار گیرد. ازاین‌رو این آیه را باید ناظر به امتناع از استحاله هویتی و نفی جذب شدن شخصیت توحیدی در الگوی پرستش مشرکانه دانست. به نظر می رسد تعبیر اسمیه «وَ لا أَنَا عابِدٌ» بر ثبات و رسوخ دلالت دارد و از یک نفی صرفِ فعلی فراتر می‌رود. جمله نمی‌گوید: فقط «عبادت نمی‌کنم»، بلکه می‌گوید: من اهل و صاحب چنین عبادتی نیستم. صادقی تهرانی در توضیح این نکته می‌گوید: معنای آیه آن است که «من آن کسی نیستم که همچون عبادت شما عبادت کند»، همان‌گونه که شما نیز اهل آن نیستید که همچون عبادت من، خدای واحد را بی‌شرک بپرستید؛ حتی اگر به‌ظاهر مدعی شوید یک سال خدای مرا می‌پرستید یا میان دو عبادت جمع می‌کنید (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج۳۰، ص۴۸۷). بنابراین، مسئله فقط ردّ یک پیشنهاد عملی نیست، بلکه نفی تبدیل شدن پیامبر به فاعلِ عبادتِ آمیخته و شرک‌پذیر است.

در برخی تفاسیر، آیهٔ ناظر به نفی استمرار در آینده دانسته شده است؛ بدین معنا که «وَ لا أَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ»، یعنی من در آینده نیز هرگز پرستنده آنچه شما پرستیده‌اید نخواهم بود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۲۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۸۴۱). بر این اساس، آیهٔ مکمل لا أعبد ما تعبدون است، با این تفاوت که آن آیه نفی اصلِ فعل عبادت مشرکانه در آینده بود، اما این آیه نفی هویتِ عبادت‌کننده مشرکانه شدن است. به تعبیر دیگر، آیهٔ دوم می‌گوید: چنین کاری از من سر نخواهد زد؛ و آیهٔ چهارم می‌گوید: اساساً من از آن سنخ نیستم که چنین کنم. این تفاوت، لایهٔ عمیق‌تری از مقاومت را نشان می‌دهد؛ مقاومتی که تنها در سطح رفتار باقی نمی‌ماند، بلکه به تثبیت هویت توحیدی می‌انجامد. زمخشری و طبرسی، آیه را از زاویهٔ دیگری نیز معنا کرده‌اند و آن اینکه: «و ما کنت قط عابداً فیما سلف ما عبدتم»؛ یعنی من هرگز در گذشته نیز پرستندهٔ آنچه شما پرستیده‌اید نبوده‌ام؛ نه در جاهلیت سابقه‌ای در بت‌پرستی از من دیده شده و نه اکنون در اسلام چنین چیزی از من متصور است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۸۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص۵۵۲). این برداشت، دلالت آیه را بر پیوستگی تاریخی هویت توحیدی برجسته می‌کند؛ بدین معنا که دعوت توحیدی پیامبرﷺ امری عارضی، مصلحتی یا ناشی از شرایط جدید نیست، بلکه با تمام گذشته و حال او سازگار است. درنتیجه، پیشنهاد مشرکان برای سازش، نه فقط با پیام کنونی او، بلکه با تمام شخصیت و سیره او ناسازگار است.

از این منظر، آیهٔ چهارم پاسخ به پروژه‌ای روانی و شخصیتی نیز هست. مشرکان فقط در پی آن نبودند که برای مدتی کوتاه نوعی اشتراک عبادی پدید آورند، بلکه می‌خواستند با واداشتن پیامبر به یک عقب‌نشینی نمادین، استقامت شخصیت توحیدی او را بشکنند. پذیرش یک بار سجده بر بت، هرچند به‌ظاهر موقت، به‌معنای فرو ریختن مرز هویتی

توحید بود. ازاین‌رو قرآن در این آیه اعلام می‌کند که پیامبر نه‌تنها آن عبادت را انجام نمی‌دهد، بلکه اساساً قابلیت تعریف شدن در آن چارچوب را ندارد. این همان چیزی است که می‌توان از آن به مصونیت هویتی موحد در برابر استحاله تعبیر کرد. در برابر این بخش از آیه، تکرار دوباره «وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ» نیز بر تثبیت همین دوگانگی هویتی دلالت دارد. اگر در آیهٔ سوم این تعبیر بیشتر ناظر به آینده و امتناع آنان از ورود به توحید بود، در اینجا در کنار «وَ لا أَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ»، نقش آن برجسته‌سازی عدم سنخیت دو هویت است؛ یعنی نه من در ساختار وجودی و ایمانی خود در شما حل می‌شوم، و نه شما در وضعیت کنونی، اهل پرستش توحیدی هستید. مغنیه این تکرار را از باب تأکید دانسته و یادآور شده است که در نفی شرک، تأکید هرچه بیشتر، مناسب‌تر و بلیغ‌تر است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۷، ص۶۱۸). بنابراین، تکرار در این سوره، تکرار لفظیِ بی‌فایده نیست، بلکه تشدید و تحکیم مرزبندی در لایه‌های مختلف است. بر این پایه، آیهٔ چهارم در ساختار سوره کارکردی ممتاز دارد: آیات دوم و سوم مرز عبادت را می‌بندند، اما آیهٔ چهارم مرز هویت را حفظ می‌کند. این آیه نشان می‌دهد که در مواجهه با کفر معاند، صرف نفی همکاری بیرونی کافی نیست؛ بلکه موحد باید از درون نیز هویت خود را چنان تثبیت کند که امکان جذب، استحاله و تعریف شدن در منطق باطل از میان برود. به همین سبب، مقاومت در این آیه، نه صرفاً مقاومت فقهی یا کلامی، بلکه مقاومت شخصیتی است. درنتیجه، «وَ لا أَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ» را باید اعلان صریحِ مصونیت شخصیت پیامبرﷺ از هرگونه آلودگی به شرک دانست؛ اعلانی که نشان می‌دهد توحید، تنها یک گزاره اعتقادی نیست، بلکه هویتی استوار و سازش‌ناپذیر می‌سازد. ازاین‌رو آیهٔ چهارم در الگوی قرآنی مواجهه با کفار، نقش بنیادینی در تثبیت هویت موحد و جلوگیری از هرگونه استحاله شخصیتی ایفا می‌کند.

۴ـ۳. ساحت مرزی: تثبیت مرزبندی و تفکیک راه‌ها

آیهٔ پایانی سورهٔ کافرون، یعنی «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، جمع‌بندی نهاییِ همه مرزبندی‌های پیشین و اعلام محصول قطعی این مواجهه است. اگر آیهٔ نخست اعلان رسمی موضع بود، آیات دوم و سوم نفی اشتراک در ساحت عبادت را تثبیت می‌کردند و آیه چهارم از امتناع استحاله هویتیِ موحد سخن می‌گفت، این آیهٔ آخر نتیجهٔ نهایی این فرایند را بیان می‌کند: جدایی کامل دو مسیر دینی و هویتی. ازاین‌رو آیه نه دعوت به مصالحه اعتقادی است و نه پذیرش حقانیت متقابلِ دو دین؛ بلکه اعلام پایان هرگونه امید به سازش و تثبیت مرز نهایی میان توحید و شرک است.

طبری در تفسیر این آیه می‌نویسد: «لکم دینکم فلا تترکونه أبدا... و لی دین الذی أنا علیه لا أترکه أبدا» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۲۱۴)؛ یعنی شما بر دین خود باقی خواهید ماند؛ زیرا بر آن ختم شده‌اید، و من نیز بر دین خود پایدارم؛ زیرا در علم پیشین الهی مقرر شده است که از آن دست نخواهم کشید. بر این اساس، آیه تنها گزارش یک تفاوت بیرونی نیست، بلکه بیانگر تثبیت دو سرنوشت متمایز است: کافران در مسیر شرک خویش اصرار می‌ورزند و پیامبرﷺ نیز در توحید خالص خود استوار می‌ماند. درنتیجه، این آیه صورت نهایی همان نفی اشتراکی است که در

آیات پیشین با تفصیل بیان شده بود. از نظر بلاغی، تقدیم دو جار و مجرورِ لکم و لی بر واژهٔ دین دلالت بر حصر و اختصاص دارد؛ یعنی دین شما مخصوص خود شماست و هرگز به من سرایت نمی‌کند، و دین من نیز خاص من است و در شما تحقق نمی‌یابد. آلوسی این نکته را چنین توضیح می‌دهد که مقصود آیه آن است که دین شما، که همان شرک است، در شما منحصر است و نباید گمان کنید به من نیز سرایت خواهد کرد؛ همان‌گونه که دین من، یعنی توحید، نیز به شما نمی‌رسد؛ زیرا شما آن را به امری محال، یعنی سازش من با شرک، مشروط کرده‌اید (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۵، ص۴۸۹). طالقانی نیز این آیه را نتیجهٔ منطقی آیات قبل می‌داند: چون نه من معبود شما را می‌پرستم و نه شما معبود مرا، پس ناگزیر مرز این دو دین از یکدیگر جدا و تثبیت می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۸۵).

بر این اساس، «لکم دینکم و لی دین» را باید اعلام اختصاص هویتی و اعتقادی دانست، نه تجویز تکثر حقانیت. علامه طباطبائی تصریح می‌کند که این آیه تأکید معنایی همان نفی اشتراک در آیات پیشین است و هیچ دلالتی بر اباحه این معنا ندارد که هر کس هر دینی را خواست برگزیند و پیامبرﷺ نیز دیگر کاری به دین آنان نداشته باشد؛ زیرا اساس دعوت قرآنی با چنین برداشتی ناسازگار است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲۰، ص۳۷۴). ازاین‌رو استناد به این آیه برای اثبات نوعی نسبی‌گرایی دینی یا صلح کل اعتقادی، نادرست و بر خلاف سیاق سوره است.

برخی مفسران، ازجمله مَاوردی و طبرانی، احتمال داده‌اند که مراد از دین در این آیه، جزاء و حساب باشد؛ یعنی برای شما جزای دین شما و برای من جزای دین من (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۳۵۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج۶، ص۵۷۳). این احتمال، هرچند با ظاهر ابتدایی آیه در مرتبهٔ دوم قرار دارد، اما بُعد تهدیدی آیه را آشکارتر می‌سازد؛ یعنی اگر شما بر شرک خود اصرار دارید، پیامد و جزای آن نیز از آنِ خود شماست، و اگر من بر توحید استوارم، ثمره و جزای آن نیز برای من خواهد بود. در این صورت، آیه علاوه بر مرزبندی اعتقادی، حامل نوعی انذار نسبت به فرجام این دو راه نیز هست. در همین راستا، گروهی از مفسران این آیه را متضمن لحن تهدید و تبری دانسته‌اند، نه لحن مدارا و پذیرش. زمخشری می‌گوید: معنای آیه آن است که اگر دعوت مرا نمی‌پذیرید، دست‌کم مرا به شرک فرانخوانید و مرا با دین خود واگذارید (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۸۰۹). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز تصریح می‌کند که تعبیر «لکم دینکم» نوعی تحقیر و تهدید در خود دارد؛ گویی گفته می‌شود: این آیین باطل از آنِ خودتان باد، و به زودی پیامدهای شوم آن را خواهید دید (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۲۷، ص۳۹۰). بنابراین، آیه در مقام امضای شرک نیست، بلکه در مقام قطع رابطه اعتقادی با آن و واگذار کردن کافران به سرنوشت محتوم خویش است. درعین‌حال، برخی تفاسیر کهن این آیه را ناظر به مرحله‌ای از دعوت دانسته‌اند که هنوز حکم قتال نازل نشده بود؛ ازاین‌رو آن را نوعی متارکه موقت قلمداد کرده‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۶۳۰). بااین‌همه، بسیاری از مفسران متأخر این برداشت را نپذیرفته‌اند و تصریح کرده‌اند که آیه نه منسوخ است و نه به‌معنای ترک دعوت و تعطیل مقابله با شرک؛ زیرا مفاد آن خبر از جدایی دو مسیر است، نه صدور حکم فقهی برای تساهل با

کفر (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۵، ص۳۴۳؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۷۰۱). بنابراین، آیه را باید در چارچوب مرزبندی اعتقادی فهمید، نه در قالب تعطیل رسالت دعوت.

از منظر ساختاری می‌توان گفت: این آیه محصول نهایی همه تأکیدها و تکرارهای سوره است. سید قطب آن را اجمال لحقیقة الافتراق می‌نامد؛ یعنی خلاصهٔ نهاییِ حقیقت جدایی‌ای که در آن هیچ نقطه تلاقی و مشابهتی وجود ندارد (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج۶، ص۳۹۹۲). بدین‌ترتیب، سورهٔ کافرون با این آیه به پایان می‌رسد که راه توحید و راه شرک، دو خط کاملاً منفک‌اند: نه در معبود، نه در عبادت، نه در هویت، و نه در سرانجام، اشتراکی میان آنها نیست. درنتیجه «لکم دینکم و لی دین» را باید نه شعار مداراگرایی اعتقادی، بلکه فرجام نهایی الگوی قرآنی مواجهه با کفار معاند دانست. این آیه نشان می‌دهد که پس از اتمام حجت، اعلان موضع، نفی التقاط عبادی و صیانت از هویت توحیدی، نتیجهٔ منطقی آن است که مرز میان حق و باطل تثبیت شود و هیچ روزنه‌ای برای سازش در اصل دین باقی نماند. ازاین‌رو محصول نهایی مواجهه در سورهٔ کافرون، تثبیت مرزبندی نهایی و آشکار میان توحید و شرک است.

نتیجه‌گیری

بر پایهٔ تحلیل سیاقی و تفسیری سورهٔ کافرون، مواجههٔ قرآنی با کفار در این سوره بر محورِ نفی سازش اعتقادی و صیانت از هویت توحیدی سامان یافته است. سبب نزول سوره نشان می‌دهد که مسئلهٔ اصلی، صرفِ تفاوت دینی یا همزیستی اجتماعی با غیرمؤمنان نیست، بلکه رویارویی با جریانی است که در پی مخدوش‌سازی مرز توحید و شرک از طریق پیشنهاد اشتراک عبادی بوده است. ازاین‌رو مفاد سوره را باید ناظر به کفرِ معاند و فعال دانست، نه مطلقِ غیرمؤمنان. در این چارچوب، ساختار سوره از یک الگوی منسجم و مرحله‌مند پرده برمی‌دارد: نخست، موضع حق به‌صورت رسمی و آشکار اعلام می‌شود؛ سپس هرگونه اشتراک در معبود و عبادت نفی می‌گردد؛ در ادامه، بر امتناع از استحاله هویتیِ موحد تأکید می‌شود؛ و سرانجام، مرز نهایی میان دو جبهه اعتقادی تثبیت می‌گردد. بدین‌ترتیب، سورهٔ کافرون الگوی قرآنی مواجهه‌ای را ترسیم می‌کند که در آن، حفظ خلوص توحید، نفی مداهنه در اصول، و تثبیت استقلال هویتیِ مؤمن، عناصر بنیادین به‌شمار می‌آیند.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

اشرفی، امیررضا و پورعلی‌فرد، محمدمهدی (۱۳۹۶). عوامل اقامهٔ توحید در جامعه از دیدگاه قرآن با تأکید بر آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح. *قرآن شناخت*، ۱ (۱۰)، ۵ـ۲۲.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق). *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیه.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. چ سوم. بیروت: دار الکتاب العربی.

سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. بیروت: دار الفکر.

سیدقطب (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. چ سی و پنجم. بیروت: دار الشروق.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. چ دوم. تهران: فرهنگ اسلامی.

صادقی مزیدی، مجید و مقدمی‌منفرد، صدیقه (۱۴۰۲). تحلیل بحران هویتی مسلمانان و چالش‌های سازگاری زیستی با مخالفان بر اساس آیه ۶ سوره کافرون، *قرآن‌پژوهی*، ۸ (۳)، ۶۷ – ۸۰.

صباغچی، یحیی و آهنچی، امید (۱۴۰۱). بررسی نسبت مسئله همزیستی با غیرمسلمانان و آیات نهی از تولّی ایشان. *قرآن شناخت*، ۲ (۱۵)، ۵۳ـ۶۸.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. چ دوم. قم: شریف الرضی.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طالقانی، سیدمحمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*. چ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتاب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *تفسیر جوامع الجامع*. قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تحقیق سیدمحمدباقر خرسان. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: دارالثقافه.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیده.

علی‌محمدی، علی و همکاران (۱۴۰۱). بررسی اسلوب قرآنی تکرار و گونه‌ها و کارکردهای آن در تفسیر ابوالفتوح رازی (بررسی موردی سورهٔ کافرون). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۱۰ (۶)، ۱۴۱ـ۱۶۱.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. چ دوم. قم: هجرت.

کارگران، ابراهیم (۱۴۰۱). راهبردهای مدیریت فرهنگی ـ اجتماعی پیامبر اکرمﷺ در مواجهه با اهل کتاب. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۱ (۱۳)، ۴۵ـ۶۲.

ماوردی، علی بن محمد (۱۴۱۲ق). *النکت و العیون تفسیر الماوردی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
مرادی، محمدهادی و همکاران (۱۳۹۵). ساختار شکل‌گیری معنا در سوره کافرون به‌مثابه اثری ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی. *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۱۵، ۱۱۱ـ۱۳۴.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. بیروت: دار الکتاب الاسلامی.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الأمالی*. قم: کنگره شیخ مفید.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چ دهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
نووی، محمد (۱۴۱۷ق). *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
هادیان رسنانی، الهه (۱۳۹۹). چالش‌های ترجمه و تفسیر پنج آیه نخست سورهٔ کافرون با تأکید بر بازیابی مفهوم لفظ ما و مفهوم مستقل آن در هر آیه. *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ۲۷، ۲۵۷ـ۲۸۱.

Qur'ān ShināKht _____ 2026, Vol. 18, No. 2, 103-122

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5003778

20.1001.1.20081987.1404.18.2.4.6

The Qur'an and the Place of Resistance in the System of Divine Sunnahs

Qasem Tarkhan / Professor, Department of Theology and New Theology, Research Institute for Culture and Islamic Thought tarkhan@iict.ac.ir

Received: 2026/04/28 - **Accepted:** 2026/07/27

Abstract

God Almighty governs human societies according to fixed and immutable laws called "divine sunnahs." These sunnahs are sometimes conditional upon human action and will and sometimes absolute and non-suspendable. In this context, "resistance" as a social strategy and a purposeful process for preserving identity and confronting domination plays a key role in the realization and manner of operation of many of these sunnahs. Using an analytical-descriptive method and relying on the Qur'an, this article seeks to explain the place of resistance in the system of divine sunnahs. The findings show that the relation of resistance to divine sunnahs is determined by the "status of will" in those sunnahs. In absolute sunnahs, resistance is a reaction after the occurrence of the sunnah and a condition for benefiting from the conditional sunnahs that subsequently operate; in conditional sunnahs, resistance itself is a condition for the realization of the sunnah; and in competitive absolute sunnahs, it affects the quantity and quality of its realization. Accordingly, resistance is not merely an ethical choice but a grand strategy and a structural element in the mechanism of the governance of divine sunnahs over human societies. Understanding this status provides the theoretical framework necessary for analyzing socio-historical developments from a Qur'anic perspective.

Keywords: resistance, divine sunnahs, absolute sunnah, conditional sunnah, establishment of imamate, sunnah of victory, succession of the righteous.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۰۳-۱۲۲
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5003778
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.4.6

نوع مقاله: پژوهشی

قرآن و جایگاه مقاومت در نظام سنت‌های الهی

قاسم ترخان / استاد گروه کلام و الهیات جدید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی tarkhan@iict.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۵

چکیده

خداوند متعال، جوامع بشری را بر اساس قوانین ثابت و تغییرناپذیری به نام «سنت‌های الهی» تدبیر می‌کند. این سنن، گاه مشروط به فعل و اراده انسان‌ها هستند و گاه مطلق و غیرقابل تعلیق. در این میان، «مقاومت» به‌عنوان یک راهبرد اجتماعی و فرایندی هدفمند برای حفظ هویت و مقابله با سلطه، نقشی کلیدی در تحقق و چگونگی جریان یافتن بسیاری از این سنن ایفا می‌کند. این مقاله با روش تحلیلی ـ توصیفی و با تکیه بر قرآن، در پی تبیین جایگاه مقاومت در نظام سنن الهی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نسبت مقاومت با سنن الهی بر اساس «جایگاه اراده» در آن سنن تعیین می‌شود. در سنن مطلق، مقاومت واکنشی پس از وقوع سنت و شرط بهره‌مندی از سنن مشروطی است که پس از آن جریان می‌یابد؛ در سنن مشروط، خود مقاومت شرط تحقق سنت به‌شمار می‌رود و در سنن مطلقِ رقابت‌پذیر، در کمّیت و کیفیت تحقق آن تأثیرگذار است. بر این اساس، بلکه راهبرد کلان و عنصر ساختاری در سازوکار حاکمیت سنت‌های الهی بر جوامع بشری است. درک این جایگاه، چارچوب نظری لازم برای تحلیل تحولات اجتماعی ـ تاریخی از منظر قرآنی را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: مقاومت، سنت‌های الهی، سنت مطلق، سنت مشروط، جعل امامت، سنت نصر، استخلاف صالحان.

مقدمه

با نگاهی به آیات قرآن (انبیاء: ۲۵؛ نحل: ۳۶) درمی‌یابیم که توحید جوهره بعثت پیامبران بوده است. توحید نه باور ذهنی صرف، بلکه به منشأ عمل و تشکیل جامعهٔ مبتنی‌بر عدالت اشاره دارد و به‌معنای حاکمیت انحصاری خداوند بر زندگی انسان و نفی سلطهٔ هواها، شهوات، استبداد و استکبار است. ازهمین‌رو پیامبران همواره با صاحبان زر و زور و مستبدان عالم روبه‌رو و شکل‌دهنده یک مبارزه‌ای تاریخی بودند: «اَلَّذینَ آمَنوا یُقاتِلونَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَالَّذینَ کَفَروا یُقاتِلونَ فی سَبیلِ الطّاغوتِ» (نساء: ۷۶). این مبارزهٔ مستمر، عامل پیشرفت تدریجی بشریت به سوی معارف الهی بوده است. از صدر اسلام تا امروز، صف‌آرایی استکبار در برابر اسلام همواره با عقب‌نشینی باطل و پیشروی حق همراه بوده است. ازاین‌رو ایستادگی در برابر ظلم، استبداد، زورگویی و جنایات جنایتکاران عالم، یک اصل قرآنی و مقتضای اصل توحید است. قرآن در آیات ۲۲ و ۲۳ سورهٔ فتح: «وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيراً * سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»، هرچند قتال با دشمنان را به‌عنوان یکی از اقدامات عینی، فیزیکی و عملیاتی مطرح می‌کند که در بستر زمان و مکان رخ می‌دهد و شامل تجهیز نیرو، برنامه‌ریزی نظامی، مواجهه با دشمن و... می‌شود؛ اما به یک راهبرد کلان در قالب یک سنت الهی نیز اشاره می‌کند که عقب‌نشینی در برابر دشمن، او را جری‌تر می‌سازد و هرگونه ایستادگی در برابر ظلم، استبداد، زورگویی و جنایات جنایتکاران عالم، آنان را ناگزیر به عقب‌نشینی می‌کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۷/۱/۲۵). ازآنجاکه خداوند با سنن تکوینی و تشریعی خود، جهان و جوامع بشری را تدبیر می‌کند، فرایند یادشده در بستر سنت‌های الهی، می‌تواند تحقق‌بخش اهداف نهایی بعثت انبیای الهی باشد؛ ازاین‌رو درک این سنن و نسبتی که میان راهبردهای مقاومت و سنت‌های الهی برقرار است، می‌تواند به‌مثابه نقشه راهی برای حرکت تمدنی به‌شمار آید.

بااین‌حال، جایگاه مقاومت در انواع و اقسام سنت‌های الهی یکسان نیست و تبیین این جایگاه، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. فرضیه نوشتار آن است که بر اساس جایگاه اراده در سنن الهی (مطلق، مشروط و رقابت‌پذیر)، می‌توان نقش متفاوت، اما حیاتی مقاومت را ترسیم نمود؛ بدین معنا که جریان بسیاری از این سنن، به میزان و نوع مقاومت انسان‌ها و جوامع وابسته است.

در این تحقیق، گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، و پردازش آن، به روش توصیفی ـ تحلیلی انجام شده است.

در سال‌های اخیر هرچند موضوع سنت‌های الهی تا حدودی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است، اما نگارنده پژوهشی را در نسبت مقاومت با سنت‌ها نیافته است. ازاین‌رو می‌توان این نوشتار را بدیع و بی‌پیشینه به‌شمار آورد.

بدین‌سان، پس از مفهوم‌شناسی دقیق دو واژهٔ «مقاومت» و «سنت الهی»، نسبت هر یک از اقسام سه‌گانه سنن (مطلق غیررقابت‌پذیر، مشروط و مطلق رقابت‌پذیر) با مقوله مقاومت به تفکیک تحلیل خواهد شد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱ـ۱. مقاومت

واژهٔ «مقاومت» در زبان عربی اسم مصدر از باب مفاعله (قاومَ، مقاومةً) و ریشهٔ آن «ق و م» به‌معنای ایستادن، برپا

شدن و پایداری در راستای رسیدن به مطلوب است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۷، ص۵۹۶). در لغت‌نامه‌های فارسی نیز به مفاهیمی چون استقامت، استواری، ایستادگی، پافشاری و پایداری ترجمه شده است (نفیسی، بی‌تا، ج۵، ص۳۴۴۷؛ دهخدا، ۱۳۹۰، ج۲، ص۲۷۸۲).

در برخی از کاربردها مقاومت به همین معنا به کار رفته است و با استقامت یکی انگاشته می‌شود؛ برای نمونه، رهبر شهید انقلاب، مقاومت و ایستادگی را از ویژگی‌های امام راحل برمی‌شمارد و در معنای آن می‌گوید: «معنای مقاومت چیست؟ معنای مقاومت این است که انسان یک راهی را انتخاب کند که آن را راه حق می‌داند، راه درست می‌داند، و در این راه شروع به حرکت کند و موانع نتواند او را از حرکت در این راه منصرف کند و او را متوقف کند؛ این معنای مقاومت است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۸/۳/۱۴).

در کاربرد دیگر، مقاومت، راهبردی مختص جوامع مستضعف و مظلوم است که در شرایط عدم توازن قدرت، با هدف تغییر ساختار سلطه‌گر و رسیدن به جایگاه قدرت، اتخاذ می‌شود (ر.ک. ایزدهی، ۱۴۰۵، مفهوم‌شناسی مقاومت).

راهبرد (Strategy)، نقشهٔ کلان، جهت‌گیری کلی و چارچوب تصمیم‌گیری برای دستیابی به اهداف بلندمدت می‌باشد، اما هر راهبردی برای تحقق، نیازمند طی فرایند است. درواقع راهبرد، «چرایی و کجا رفتن» را مشخص می‌کند، اما فرایند، «چگونه رفتن» را شرح می‌دهد.

مقاومت در سطح فرایندی و عملیاتی، ترکیبی از وجه سلبی و ایجابی، مانند صبر و ایستادگی در برابر استکبار، دفاع و جهاد هوشمندانه، مبارزه غیرمستقیم، تقیه و همچنین تقویت بنیه‌های فرهنگی، علمی و نظامی و... را به کار می‌گیرد که در طول زمان و به ترتیب طی می‌گردند.

در این کاربرد، مقاومت، فراتر از ایستادگی در برابر استکبار و صبر بر ناملایمات جنگ و محاصره اقتصادی است و در نقطهٔ مقابل آن، سازش قرار دارد و ازاین‌رو مترادف با استقامت تلقی نمی‌شود. هرچند استقامت که در نقطهٔ مقابل آن، بی‌صبری قرار دارد به‌عنوان راهکار تحقق اهداف و راهی به سوی پیروزی است.

این پژوهش، هرچند مقاومت را به‌عنوان راهبردی اجتماعی با هدف تغییر ساختار سلطه و بسط حاکمیت توحیدی لحاظ می‌کند؛ اما به مجموعه‌ای از فرایندهای به‌هم‌پیوسته آن نیز اشاره می‌کند که بستری را برای جریان سنت‌های الهی فراهم می‌سازند. در این میان می‌توان استقامت را به‌مثابه رکن اصیل این جریان به‌شمار آورد که برای نیل به اهداف خود، گریزی از آن ندارد. ازاین‌رو هرگاه در ادامه از «فرایند مقاومت» سخن می‌رود، منظور مجموعه اقداماتی است که در چارچوب این راهبرد و برای تحقق اهداف آن صورت می‌گیرند.

۲ـ۱. سنت‌های الهی

مقصود از «سنت‌های الهی» (Divine Laws)، ضوابطی است که خداوند بر اساس آن، پدیده‌های هستی، امور جهان و انسان را تدبیر می‌کند (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج۵، ص۲۳۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۳۴۰؛ صدر، ۱۳۹۸ق،

ص۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۴۰۹). در قرآن، این واژه درکنار واژه «قدر» که در معنای قوانین جهان طبیعت به‌کار می‌رود، بیشتر برای بیان قوانین تکوینی (نه قوانین تشریعی و اعتباری) حاکم بر حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها استفاده می‌شود (محمدی گیلانی و قربانی لاهیجی، ۱۳۸۵، ص۵۱؛ ترخان، ۱۴۰۳، ص۳۷-۶۱).

سنت‌های الهی را از دو زاویه می‌توان تقسیم کرد:

۱) از نظر سنخ قانون

به دو گونه «تکوینی» و «تشریعی» تقسیم می‌شوند. سنن تشریعی، همان بایدها و نبایدهایی هستند که خداوند از طریق شرع اعتبار کرده است و ناظر به تکلیف‌اند. سنن تکوینی، قوانین حقیقی و نفس‌الامری هستند که بیانگر «هست‌ها و نیست‌ها» می‌باشند (ر.ک. ترخان، ۱۴۰۳، ص۸۸-۸۹). آنچه در این پژوهش مورد نظر است، سنن تکوینی حاکم بر جوامع انسانی است.

۲) از نظر دخالت یا عدم دخالت فعل بشر

سنن تکوینی خود به دو دستهٔ «مطلق» و «مشروط» تقسیم می‌شوند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۴۱۹؛ ترخان، ۱۴۰۳، ص۸۹-۹۳). سنن مطلق، آنهایی هستند که تحقق آنها به اراده و فعل انسان بستگی ندارد؛ مانند ابتلا و امتحان یا هدایت انسان‌ها توسط انبیاء؛ اما سنن مشروط، آنهایی هستند که تحقق‌شان منوط به وجود شرطی از سوی انسان است؛ مانند سنت نصر: «اِن تَنصُرُوا اللهَ یَنصُرکُم وَ یُثَبِّت اَقدامَکُم» (محمد: ۷). از میان سنن مطلق، برخی «رقابت‌پذیر» و برخی «رقابت‌ناپذیر» هستند. رقابت‌ناپذیر آن است که هیچ عاملی ـ حتی اراده انسان ـ نمی‌تواند در اصل جریان یا کمّ و کیف آن اثر بگذارد (مانند سنت ابتلای مطلق). رقابت‌پذیر آن است که هرچند اصل جریان آن حتمی است، اما انسان می‌تواند با رفتار خود در کمّیت، کیفیت یا سرعت تحقق آن تأثیر بگذارد (ر.ک. صدر، ۱۳۹۸ق، ص۹۲-۱۰۲)؛ مانند سنت استخلاف صالحان که وعده قطعی الهی است و در نهایت محقق خواهد شد، ازاین‌رو انسان‌ها نمی‌توانند از وقوع آن جلوگیری کنند، اما می‌تواند با آن رقابت کرده و زمان آن را به تأخیر اندازند.

با این مقدمه، اکنون می‌توان نسبت مقاومت را با هر یک از این اقسام سه‌گانه (سنت مطلق رقابت‌ناپذیر، سنت مشروط، و سنت مطلق رقابت‌پذیر) تبیین کرد.

۲. نسبت مقاومت با جریان سنت‌های الهی

با توجه به جایگاه اراده در سنن الهی، مقاومت به‌عنوان یک جریان اجتماعی با سنن تمدنی مرتبط می‌شود. رکن اساسی این سنن، استخلاف صالحان است و همه سنت‌ها (فردی، اجتماعی و تاریخی) در این راستا معنا می‌یابند؛ حتی سنن فردی نیز سویه تمدنی دارند (ر.ک. ترخان، ۱۴۰۳، ص۹۳-۱۰۰ و ۴۰۳-۴۰۴).

همان‌گونه که اراده در سنت مطلق رقابت‌ناپذیر، پس از جریان سنت و در سنت مشروط و سنت رقابت‌پذیر، پیش

از جریان سنت نقش‌آفرینی می‌کند، ایستادگی و مقاومت نیز گاهی از نقش پسینی و زمانی از نقش پیشینی برخوردار خواهد بود. توضیح این مطلب، در سه قسمت پی گرفته می‌شود:

۳. نسبت مقاومت با سنت مطلق رقابت‌ناپذیر

سنت‌های مطلق رقابت‌ناپذیر، قوانینی هستند که وقوع آنها هیچ‌گونه وابستگی به اراده انسان ندارد؛ اما پس از وقوع، انسان‌ها و جوامع در مواجهه با آنها دو دسته می‌شوند و عملکرد آنها (ازجمله مقاومت و ایستادگی) تعیین می‌کند که از کدام مسیر هدایت یا امداد بهره‌مند گردند. سه نمونه مهم از این سنن عبارت‌اند از: سنت امداد عام، سنت هدایت عامه و سنت ابتلاء.

جبهه مقاومت با شناخت این‌گونه سنن و تحقق ایستادگی پس از آن می‌تواند برای خود زمینه‌های جریان سنن مشروطی را که به تحقق اهداف این جبهه یاری می‌رساند، فراهم سازد.

۱ـ۳. سنت فیض و امداد عام

فیض عام الهی شامل همه موجودات است و نعمت‌های مادی همچون آب و غذا را برای همه انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر، فراهم می‌آورد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۱۲، ص۵۸). این سنت تا زمانی که به اراده انسان وابسته نباشد، مطلق و غیررقابت‌پذیر است: «كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۲۰)، اما در بستر اجرای اجتماعی، وارد محدوده سنت مشروط می‌شود؛ هرچند برخی از بزرگان، سنت امداد را مشروط دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۴۱۹). این سخن با توجه به آیات ۱۸–۱۹، مطلب درستی به نظر می‌رسد، اما بر اساس آیهٔ ۲۰، می‌توان استنباط کرد که این سنت مشروط ذیل یک سنت مطلقی قرار دارد (امداد عام) که حکایت می‌کند هیچ‌کس از فیض عمومی وجود محروم نیست (ترخان، ۱۴۰۳، ص۱۶۲–۱۶۹). بر این اساس، انسان‌ها اگر با اراده خود تنها دنیا را انتخاب کنند، امداد خدا شامل حالشان می‌شود و به مقصود خود نائل خواهند آمد: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا» (اسراء: ۱۸)؛ هرچند «مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ» دلالت بر بهره‌مندی حداکثری از دنیا ندارد و قرآن در آیه‌ای دیگری نیز به صراحت تأکید می‌ورزد که به جویندگان دنیا، نصیبی از آنچه طلب کرده‌اند، داده می‌شود: «مَنْ كانَ يريدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فی حَرْثِهِ وَ مَنْ كانَ يريدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصيبٍ» (شوری: ۲۰)؛ کسی که زراعت آخرت را بخواهد، بر زراعتش می‌افزاییم و کسی که زراعت دنیا را بخواهد، اندکی از آن را به او می‌دهیم؛ ولی او را در آخرت هیچ بهره و نصیبی نیست.

اما اگر انسان برای دستیابی به دنیا و آخرت، اراده و تلاش کند، خداوند هر دو را شامل حالشان می‌کند: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (اسراء: ۱۹). این امداد ویژه‌ای است که شامل حال انسان ها و جوامع خواهد شد، اگر شرایطی مانند سعی و تلاش را برای خود فراهم سازند. قرآن با اینکه صبر و نماز را، به‌عنوان ابزاری برای دریافت امداد الهی برمی‌شمارد: «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره: ۴۵)، نقش

استقامت را کم‌اهمیت جلوه نمی‌دهد و از معیت خداوند با صابرین سخن گفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۳). ازاین‌رو می‌توان استقامت را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مقاومت مهم تلقی و بر این نکته اذعان کرد که نماز بدون صبر و ایستادگی در میدان عمل، تضمین‌کننده پیروزی نیست.

قرآن از امداد فرشتگان در جنگ بدر این‌گونه خبر می‌دهد: «بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هذا يمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُسَوِّمين» (آل‌عمران: ۱۲۵). بر اساس این آیه، امداد ویژه، مشروط به استقامت‌ورزی و پیشه‌ساختن تقوا است که در صورت تحقق این شرایط و نزول فرشتگان، حصول پیروزی قطعی است و هیچ‌یک از اسباب مادی نمی‌توانند از آن ممانعت کنند و بر فرشتگان فائق آیند.

قرآن برای دستیابی به جامعهٔ ایمانی در نبرد تمدنی، چهار مرحله را ترسیم می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل‌عمران: ۲۰۰). «اصبروا» صبر فردی بر طاعت و مصائب، «صابروا» پایداری جمعی در برابر دشمن، و «رابطوا» مراقبت از مرزهای اعتقادی و جغرافیایی یا ارتباط با امامان﵈ است (برازش، ۱۳۹۴، ج۲، ص۸۹۴ـ۸۹۶). «اتقوا الله» تقوای الهی را بیان می‌کند که مؤمنان را از دیگران متمایز می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۱۶، ص۷۶۹ـ۷۸۰).

در این آیه، هرچند با خطاب به مؤمنان، مراحل چهارگانه‌ای برای دستیابی به نقطهٔ فلاح مطرح شده است؛ اما می‌توان این مراحل را در راستای سنت الهی امداد تحلیل کرد. با این توضیح که مراحل سه‌گانه اول بر تمامی جوامع حاکم است؛ زیرا بدون صبر فردی و جمعی و ارتباطات اجتماعی، نظام‌های اجتماعی سکولار نیز نه ایجاد خواهند شد و نه پیشرفتی نصیبشان می‌شود. جبهه کفر نیز اگر سه مرحلهٔ اول (صبر، مصابره و مرابطه) را رعایت کند به موفقیت‌هایی نائل می‌شود، اما ایجاد جامعه‌ای مبتنی‌بر فلاح و سعادت حقیقی تنها زمانی تحقق می‌یابد که تقوا نیز بدان مراحل گذشته افزوده شود. در این صورت است که زمینه برای جریان سنت امداد ویژه و پیشرفت کوثری فراهم می‌شود (ترخان و جهانیان، ۱۴۰۱، ص۹–۳۵). این تفاوت بنیادین میان الهیات مقاومت اسلامی و سکولار را نشان می‌دهد: در نگاه سکولار، تنها صبر و سازماندهی کافی است، اما در نگاه اسلامی، تقوا و اخلاص را باید به شرط پیش‌گفته افزود تا سنت ویژه‌ای مانند سنت نصر که از مصادیق سنت امداد مشروط است، تحقق یابد.

درهرحال، ازآنجاکه سنت امداد عام، مطلق و غیرقابل تعلیق است، جایگاه مقاومت را نباید «پیش از وقوع» آن دانست؛ بلکه برای تحقق امداد مشروط نیازمند مقاومت و پایداری است: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹). هرچند بسیاری از مفسران معتقدند که آیهٔ فوق، از نظر سیاق و هدف اصلی، ناظر به امور آخرت و پاداش‌های اخروی است، اما به دلیل استوار بودن بر یک اصل عقلی، شامل تلاش‌های دنیوی نیز می‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۲۲، ص۵۵۳). به‌عبارت‌دیگر، این آیه یک قانون کلی را بیان می‌کند که هم در دنیا و هم در آخرت جاری است.

۲ـ۳. سنت هدایت عامه و خاصه

سنت هدایت عامه عبارت است از: ارسال رسولان و نزول کتب آسمانی (یونس: ۴۷؛ نحل: ۱۵؛ نساء: ۱۶۴؛ قصص: ۵۹؛ اسراء: ۱۵) و جعل عقل فطری برای هدایت انسان‌ها و اتمام حجت بر همگان. این سنت مطلق و غیررقابت‌پذیر است؛ اما در مواجهه با این هدایت عام، انسان‌ها دو دسته می‌شوند: گروهی ایمان می‌آورند و هدایت خاصه (توفیق و ولایت) شامل حالشان می‌شود و گروهی کفر می‌ورزند و دچار سنت اضلال می‌گردند. این مرحلهٔ دوم (هدایت خاصه) دیگر یک سنت مشروط است که تحقق آن به اراده و مقاومت انسان (در پذیرش حق و استقامت بر آن) وابسته است. قرآن در راستای تحقق اهداف انبیای الهی (که در مقدمه بدان اشاره شد) از جهاد در راه خدا سخن به میان می‌آورد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹). «جهاد» در این آیه، مفهومی وسیع دارد و شامل هرگونه تلاش و مقاومت در راه خدا می‌شود. نتیجه آنکه پس از جریان سنت مطلق هدایت انسان‌ها توسط انبیای الهی، مقاومت (جهاد) شرط جریان سنت مشروطی را فراهم می‌سازد که از آن به هدایت پاداشی تعبیر می‌شود و با معیت الهی همراه است.

۳ـ۳. سنت ابتلای مطلق

یکی از گسترده‌ترین سنن مطلق، سنت ابتلاء و آزمایش الهی است. قرآن می‌فرماید: «أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت: ۲). همچنین در آیه دیگر آمده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵).

این سنت، شامل افراد و جوامع می‌شود. امتحان الهی نه‌تنها در بلاهای فردی، بلکه در جنگ‌ها، محاصره‌های اقتصادی و فشارهای سیاسی نیز تجلی می‌کند. هیچ انسان و هیچ جامعه‌ای از این سنت مستثنا نیست؛ ازاین‌رو ابتلاء یک سنت مطلق رقابت‌ناپذیر است. بر این اساس، ابتلاء الهی هرچند به صورت مطلق بر همهٔ جوامع جاری است، اما مستضعفانی که در شرایط نابرابر قدرت (استضعاف) در برابر استکبار ایستاده‌اند، با به‌کارگیری مقاومت به‌عنوان راهبرد بلندمدت، از سنت امداد ویژه بهره می‌برند. این مقاومت، از صبر بر بلا آغاز می‌شود (وجه سلبی) و تا تقویت بنیه علمی و نظامی (وجه ایجابی) ادامه می‌یابد و هدف آن تغییر ساختار قدرت سلطه‌طلب است.

معنای این سخن آن است که آنچه پس از وقوع ابتلاء مهم است، نوع مواجهه انسان با آن است. بر اساس آیهٔ فوق الذکر: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»، مقاومت (صبر) در برابر ابتلاء، شرط بهره‌مندی از امداد ویژه و رسیدن به مراتب بالاتر (مانند امامت) است. به‌عبارت‌دیگر، سنت ابتلاء جاری می‌شود و انسان‌ها ناگزیر از مواجهه با آن هستند؛ اما کسانی که در این مواجهه، صبر و استقامت به خرج دهند، وارد مرحله سنن مشروط می‌شوند.

بر این اساس، در سنن مطلق رقابت‌ناپذیر، استقامت، نقشی در اصل وقوع سنت ندارد، اما نقشی حیاتی در جهت‌دهی به نتایج آن و بهره‌مندی از امدادهای ویژه ایفا می‌کند. این نقش، یک نقش «پسینی» و «شرط لازم برای مراحل بعدی» می‌باشد.

از آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که پس از هر سنت مطلقی سنت مشروط قرار دارد و برای تحقق آن سنت مشروط باید تلاش کرد و استقامت ورزید. درواقع، جریان مقاومت اسلامی با استفاده از سنن مطلق سه‌گانه‌ای که بیان شد می‌تواند وارد مرحله سنت مشروط شود و در مقابله با ظالمان و مستکبران از امدادهای ویژه و هدایت‌های خاصه و... بهره‌مند شود و این نشان می‌دهد پیروزی مستضعفانِ مقاوم، در برابر مستکبران عالم، نه از روی برابری قدرت، بلکه در سایهٔ استقامت و با توکل بر امدادها غیبی صورت می‌پذیرد.

۴. نسبت مقاومت با سنت‌های مشروط

همان‌گونه که بیان شد سنت‌های مشروط آن دسته از قوانین الهی هستند که تحقق آنها بدون وجود شرط از سوی انسان ممکن نیست و به اراده انسان بستگی دارند. هرچند تعداد این قوانین فراوان‌اند، اما در این نوشتار به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. در تمام این موارد، مقاومت آنگاه که به فرایند اجتماعی و سازمان‌یافته تبدیل شود به‌عنوان شرط اصلی و پیشینی جریان سنت مشروط عمل می‌کند و می‌تواند در کنار شروط دیگر زمینه‌های پیروزی مستضعفان در برابر استکبار را فراهم آورد.

۱ـ۴. مقاومت شرط جریان سنت نصر

همان‌گونه که بیان شد، خداوند اگرچه هر دو گروه حق و باطل را امداد می‌رساند، اما نسبت به جریان حق و حقیقت، در قالب سنن مشروط، توجه ویژه‌ای را مبذول می‌دارد. یکی از مصادیق این سنت ویژه، سنت نصر است: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر: ۵۱).

در سورهٔ شعراء آیات ۶۱ و ۶۲ می‌خوانیم: «فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ»؛ چون آن دو گروه یکدیگر را دیدند، اصحاب موسی گفتند: حتماً ما به چنگ آنان خواهیم افتاد. خداوند فرمود: عصا را بزن... .

این آیه، بیان می‌کند که برای بنی‌اسرائیل به‌عنوان نماد نقطه ضعف، در برابر دریا و دشمن پشت سر، هیچ راه مادی قابل تصور نبود، اما موسی با ایمان به سنت هدایت خاصه و نصرت الهی، راه مقاومت نه تسلیم را پیشنهاد می‌دهد و اینجاست که راه نجاتی برای آنان گشوده شد و به امداد الهی از بن‌بست خارج شدند. اما این یاری، بدون شرط نیست. شرایط آن در آیات متعددی بیان شده است.

قرآن در داستان طالوت و جالوت (بقره: ۲۴۹–۲۵۰) بیان می‌کند که گروه اندک مؤمن، با صبر بر آزمایش الهی و استغاثه، توانستند مقاومت خود را در برابر دشمن قدرتمند سامان دهند و زمینهٔ نصرت الهی را فراهم آورند. این داستان، الگویی کامل از مدیریت بحران، آزمایش ایمان، و رمزهای پیروزی در نبرد حق علیه باطل را ارائه می‌دهد. در آن میدان، دو بار سپاه مؤمنان مورد «آزمایش» و در نهایت «تصفیه» قرار گرفتند: تصفیه اول: جدا شدن کسانی که به بهانه‌های دنیوی از همراهی باز ماندند (کسانی که کاملاً از آب نوشیدند و از سپاه خارج شدند)؛ تصفیه دوم: آزمایش کسانی که فقط

یک مشت نوشیدند. وضعیت این گروه در آن لحظه کاملاً روشن نشد و آزمایش دوم (مواجهه با دشمن) تعیین‌کننده نهایی بود که آیا آنها واقعاً از یاران طالوت هستند یا خیر (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۴۴۲؛ ۱۳۹۰، ج۲، ص۲۸۳ـ۳۱۰). این گروه با دیدن لشکر عظیم دشمن روحیهٔ خود را باختند و گفتند: «لا طاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ» (امروز توانایی مقابله نداریم). اما گروهی اندک که ایمانی راسخ داشتند و حتی یک جرعه آب هم نخورده بودند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۲، ص۲۴۳)، بر این واقعیت توکل کردند که: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹). این آیه به «فئه قلیله» (گروه اندک) در برابر «فئه کثیره» (گروه بسیار) اشاره دارد و به صراحت اساس مقاومت به‌عنوان یک راهبرد کلان را از نقطه ضعف تبیین می‌کند که پیروزی «فئه قلیله» به‌عنوان نماد مستضعفان بر «فئه کثیره» به‌عنوان نماد مستکبران، نه با عدد، بلکه با صبر و اذن الهی حاصل می‌شود.

این گروه باایمان، در کنار استقامت، دعا کردند و خداوند نیز وعده خود را محقق ساخت: «قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ». آنها از خدا خواستند صبر و استقامت را به صورت فراوان و کامل (مانند ریختن آب از ظرف تا آخرین قطره) بر آنها بریزد. این درخواست نشان‌دهنده نیاز به بالاترین درجه صبر درونی و روحی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۲، ص۲۴۵). این آیه از شرط دیگری با عنوان استغاثه و دعا حکایت دارد که باید به استقامت درونی و روحی (افرغ علینا صبرا) و ثبات قدم (ثبات قدم نتیجهٔ طبیعی صبر درونی است) ضمیمه شود.

این الگو در غزوه بدر، بار دیگر تکرار شد. در جنگ بدر، نبردی کاملاً نابرابر رقم خورده بود. از یک‌سو سپاه اسلام با ۳۱۳ نفر (نابرابری در تعداد نیروها)، ۲ اسب، ۷۰ شتر، ۶ زره و ۸ شمشیر (کمبود شدید تجهیزات نظامی)، و از سوی دیگر، سپاه کفر با ۹۵۰ نیروی زره‌پوش، ۱۰۰ اسب و ۷۰۰ شتر. اما نتیجه با محاسبات مادی فرق داشت؛ ۷۰ تن از سران کفر به هلاکت رسیدند و ۷۰ نفر اسیر شدند، درحالی‌که از سپاه اسلام تنها ۲۲ شهادت داده بودند (ر.ک. مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۲، ص۴۵۲؛ ج۳، ص۷۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۳، ص۴۵).

راز این پیروزی شگفت‌انگیز گروه اندک (که جبههٔ مقاومت در صدر اسلام را شکل داده بودند) با تجهیزات ناچیز چه بوده است؟

آیات ۱۲۳ تا ۱۲۵ سورهٔ آل‌عمران که به نصرت و یاری خدا در جنگ بدر می‌پردازد، آن را مشروط به استقامت و تقوای الهی کرده است: «بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا...».

قرآن در کنار عوامل یادشده از عامل استغاثه نیز یاد می‌کند: «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال: ۹). این آیه، به دعای تاریخی پیامبر اکرمﷺ اشاره دارد که در آن، پیامبر سرنوشت عبودیت در زمین را به بقای آن گروه مؤمن گره زد: «اللَّهُمَّ إِنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي... إِنْ تُهْلِكْ هَذِهِ الْعِصَابَةَ لَمْ تُعْبَدْ فِي الْأَرْضِ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۱۷۰)؛ خداوند نیز بلافاصله این استغاثه پیامبر و مؤمنان را با فرستادن هزار فرشته پاسخ داد.

آیهٔ ۷۵ سورهٔ نساء به صراحت از مستضعفانی سخن می‌گوید که در برابر استکبار، راهی جز هجرت و قتال ندارند و خداوند برای آنان به‌عنوان یاری‌دهنده معرفی می‌شود: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا». این آیه، دقیقاً وضعیت مستضعفانی را ترسیم می‌کند که از سوی حاکمان ظالم (استبداد داخلی) تحت فشارند و خواهان ولی و نصیری از جانب خداوند هستند. مقاومت آنان نه از موضع قدرت، بلکه از موضع ضعف و استضعاف آغاز می‌شود و با درخواست جریان سنت نصر استمرار می‌یابد.

آیهٔ ۱۳۸ سورهٔ آل‌عمران، با یادآوری سنت‌های تاریخی، به مستضعفان امید می‌دهد که شکست‌های مقطعی نباید آنان را از راهبرد مقاومت دور سازد: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ». این آیه به مستضعفان عالم می‌گوید که تاریخ پر از سنت‌هایی است که نهایتاً به نفع صابران رقم خورده است. مقاومت مستضعفان، یک راهبرد آزمون‌شده در طول تاریخ است و لذا پیروزی آنان را باید در بستر تمدنی دید. خداوند دفاع از مؤمنان (حج: ۳۸) و نصرت آنان را به‌عنوان یک حق، بر خود لازم فرموده است (روم: ۴۷)؛ اما این سنت، هم شامل پیروزی‌های فوری و کوتاه‌مدت در میدان نبرد و هم شامل پیروزی‌های بلندمدت فکری و فرهنگی می‌شود که گاه با فداکاری و شهادت‌طلبی همراه است. بر این اساس، واقعهٔ عاشورا و قیام امام حسین﵇ مصداق بارز این سنت الهی است. در کربلا، هرچند ظاهر نبرد به سود دشمن رقم خورد، اما یاری ویژه خداوند شامل امام حسین﵇ شد؛ نه در قالب پیروزی نظامی، بلکه در قالب بقای پیام آن حضرت که هرگونه استبداد و ستم را در تاریخ، به چالش کشید و خونی تازه‌ای را در رگ‌های جبهه مقاومت جاری ساخت.

نتیجه اینکه، سنت نصر اگرچه وعده قطعی الهی است، اما مشروط به شروطی است. جبهه مقاومت اگر به دنبال تحقق سنت نصر است، در سطح فرایندی شروط پیشینی بسیاری را باید فراهم سازد که از مهم‌ترین آنها، ایمان و تقوای الهی، صبر و استقامت و استغاثه و درخواست امداد از خداوند و ولی اوست.

۲ـ۴. مقاومت شرط جریان سنت خلف

یکی از سنت‌های مشروط خداوند، سنت خلف است که دلالت می‌کند هر چیزی در راه خدا داده (انفاق) شود، خداوند آن را جایگزین، بلکه بهتر از آن را عطا می‌کند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۱۸، ص۱۲۲؛ ترخان، ۱۴۰۳، ص۲۲۸–۲۳۱). قرآن می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (سبأ: ۳۹). امیرالمؤمنین﵇ باور به این سنت را عاملی برای سخاوتمندی توصیف می‌فرماید: «مَنْ أَيْقَنَ بِالْخَلَفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۱۳۸). این سنت نیز مشروط به انفاق در راه خدا است که خود مصداقی از استقامت در برابر بخل و ترس از فقر می‌باشد، اما مهم‌تر از انفاق مال، انفاق جان است. شهدا کسانی هستند که جان خود را در راه خدا انفاق کردند و خداوند در مقابل، حیاتی جاودانه و برتر به آنها عطا فرمود:

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹). نمونه بارز سنت خلف، امام حسین﵇ است که در راه خدا و مبارزه با ظالم، استقامت ورزید و در این راه از جان خود گذشت و خداوند زنده بودن ابدی، شفا در تربت، امامت در نسل، اجابت دعا زیر قبه را به وی عطا فرمود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۴، ص۴۵۲). بر اساس همین سنت است که حضرت زینب﵂ به یزید فرمود: « فَوَ اَللَّهِ لاَ تَمْحُو ذِكْرَنَا وَ لاَ تُمِيتُ وَحْيَنَا» (ابن‌طاووس، بی‌تا، ج۱، ص۱۷۴؛ همچنین، طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۳۰۷). بنابراین، سنت خلف یک قانون الهی است که در مسیر راهبرد مقاومت می‌تواند نقش‌آفرین باشد. اعتقاد به این سنت؛ مایهٔ امیدی برای جبههٔ مقاومت و عاملی برای تن ندادن به سازش است؛ زیرا باور دارد که هیچ چیز در راه خدا از دست نمی‌رود، بلکه به شکل بهتری بازگشت داده می‌شود. این سنت، به مستضعفانی که در تنگدستی و فشار اقتصادی به سر می‌برند، نوید می‌دهد که انفاق در راه خدا (حتی از مال اندک) نه‌تنها آنان را فقیرتر نمی‌کند، بلکه خداوند بهتر از آن را جایگزین می‌کند. این انفاق، هم شامل انفاق مالی و هم انفاق جانی (شهادت) می‌شود و نشانهٔ آن است که مقاومت از موضع ضعف، سرمایه‌گذاری برای قدرت آینده است.

بر این اساس، از سویی انفاق به‌عنوان الگویی از مقاومت در حوزهٔ عملیاتی، بستری را فراهم می‌کند که سنت خلف جاری شود که یکی از مصادیق آن، می‌تواند فتح و پیروزی جبهه مقاومت باشد. از سویی دیگر، اعتقاد به چنین سنتی، انگیزه لازم برای ادامه مقاومت را فراهم می‌سازد و باعث خواهد شد که جریان مقاومت استمرار یابد و شکست‌های ظاهری آن را متوقف نسازد.

۳ـ۴. مقاومت شرط جریان جعل امامت

واژهٔ «امام» در لغت به‌معنای پیشوا و آنچه بدان اقتدا می‌شود، آمده است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۱۸۶۵). این مفهوم در قرآن کریم مصادیق متنوعی دارد و فراتر از یک رهبر سیاسی یا مذهبی معمولی به کار رفته است.

امامت در قرآن حقیقتی تشکیکی است؛ بدین معنا که یک حقیقت واحد با درجات مختلف در مصادیق مختلف از امام معصوم (بقره: ۱۲۴) تا امت صالح (قصص: ۵) و حتی امامان باطل (قصص: ۴۱؛ اسراء: ۷۱) ظهور می‌یابد و همین باعث شده است که ما با سه گونه از سنت جعل امامت مطلق رقابت‌ناپذیر، سنت امامت مشروط و سنت امامت مطلق رقابت‌پذیر مواجه شویم. البته ازآنجاکه تمرکز این قسمت، بر مقام امامت جامعه است که مشروط است و نیز در مقام اجرا، همه مصادیق امامت، مشروط به اراده انسان‌ها هستند، می‌توان این سنت را در ذیل سنن مشروط طبقه‌بندی کرد. توجه به توضیح زیر می‌تواند راهگشا باشد:

الف) سنت جعل امامت مطلق رقابت‌ناپذیر

در مصداق اتم آن، امامت، مقامی الهی و انتصابی است که خداوند آن را به بندگانی که مراحل سخت آزمایش، یقین و صبر را پشت سر گذارده‌اند (سجده: ۲۴)، اعطا می‌کند و به ظالمان نمی‌رسد (بقره: ۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۲۷۳ـ۲۷۴).

این منصب فراتر از نبوت بوده و شامل سه کارکرد اصلی است: هدایت تکوینی (ایصال به مطلوب، نه صرف ارائه طریق: انبیاء: ۷۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۱۳، ص۴۵۵)، تربیت باطنی (نفوذ روحانی در قلب‌های مستعد) و اجرای احکام و تشکیل حکومت برای تحقق عدالت اجتماعی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۲۷۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۱، ص۴۴۱).

حال اگر امامت در همان مستوای معصوم دیده شود که از شئون خلافت انسان در زمین و برخی انبیاء الهی و سنت هدایت توسط انبیاء است، باید این سنت را در عداد سنت مطلق رقابت‌ناپذیر دانست؛ یعنی فرستادن چنین انسان‌هایی، معلول افعال و رفتار انسان‌ها نیست و از ابتدا با نخستین انسان در زمین، چنین جعلی صورت پذیرفته است؛ اما باید دانست که اجرای این سنت در مصداق خاص، مشروط به اراده انسان‌ها است؛ یعنی با اینکه براساس سنت جعل امامت مطلق، خداوند باید امامی را برای هدایت انسان‌ها بفرستد، در اینکه چه کسی شایستگی این مقام را پیدا می‌کند، بسته به اراده انسان‌ها و استقامت در برابر ابتلائات است. در آیهٔ «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴)، مقام امامت حضرت ابراهیم﵇ که یک جعل توأمان تکوینی و تشریعی به‌شمار می‌آید، نتیجهٔ «ابتلاء» و سپس «اتمام کلمات» (یعنی استقامت و پیروزی در آزمون‌ها) دانسته شده است.

ب) سنت امامت مشروط

در مراتب پایین‌تر، اشخاص و جوامع نیز می‌توانند از جایگاه امامت برخوردار شوند؛ هرچند در مرتبه نازل‌تر و برخوردار از برخی شئون؛ مانند شأن «ارائه طریق». با لحاظ این نکته که تفاوت در همه این مراتب، تفاوت در مصادیق و در شدت و ضعف است، نه در اصل معنا و برای نائل آمدن به این مقام به تناسب آن جایگاه نیازمند صبر و شروط دیگری مانند شناخت و آگاهی و... است. این مرحله، بر خلاف مرحلهٔ قبل، از مصادیق سنت مشروط است؛ زیرا از سویی، این جایگاه بسته به تأمین شرایط است و لذا تضمینی وجود ندارد جامعه‌ای که به جایگاه امامت باریافته است، برای همیشه امام جوامع دیگر باشد: «عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا» (اسراء: ۸). از سویی دیگر، در قوانین تکوینی الهی، چنین سنتی وجود ندارد که وجود و حضور امام غیرمعصوم در سطح جامعه، یا فرد ضروری است؛ هرچند بر اساس قانون، غیرمعصوم در صورت کسب شرایط به مقام امامت خواهد رسید.

درهرحال، مقاومت در برابر فشارهای استکبار، با بهره‌گیری از صبر و استقامت، زمینهٔ جعل امامت را فراهم می‌کند و موجب خواهد شد که جامعهٔ مستضعف نیز امام جوامع دیگر شود.

قرآن در سورهٔ سجده می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴). در این آیه جعل امامت، مشروط به شرط «صبر» و «یقین به آیات الهی» دانسته شده است.

این آیه بر اساس توضیح علامه طباطبائی در *المیزان* (ج۱۴، ص۳۰۴) به هدایت تکوینی و باطنی «رساندن به مقصد» اختصاص دارد که از طریق «امر تکوینی» خداوند و توسط امامانی که دارای تصرف در نفوس هستند، انجام

می‌پذیرد و این مقام فراتر از مقام نبوت و راهنمایی معمولی است. بااین‌حال، بر اساس اصل تشکیکی بودن امامت، افراد دیگر یا جوامع، در صورتی به جایگاه امامت خواهند رسید (الگو و مقتدای دیگران می‌شوند) که متناسب با آن، مورد ابتلا قرار گیرند و بر آن صبوری کنند.

صبر در اینجا شامل صبر بر ابتلائات تکوینی (که مطلق و غیرقابل اجتناب است) و نیز صبر بر ابتلائات تشریعی (سنت ابتلائات مشروط که درنتیجه امر به معروف و نهی از منکر و جهاد پدید می‌آید) می‌گردد.

جامعهٔ اسلامی به دلیل ویژگی‌هایی مانند امر به معروف و نهی از منکر و... دارای مقام «امامت»اند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل‌عمران: ۱۱۰).

این آیه نشان می‌دهد که امت اسلامی باید به گونه‌ای عمل کند که الگوی سایر امت‌ها گردد؛ زیرا «خیریت» با «امامت» تلازم وجودی دارد؛ یعنی امت اسلامی در پرتو عمل به معروف و ترک منکر و ایمان به خدا، جلوه‌هایی از خود بروز می‌دهد که ناخودآگاه دیگران را به خود جذب می‌کند و آنان را به پیروی وامی‌دارد. آنان اسوه و الگوی دیگران خواهند شد و دیگران به آن امت اقتدا خواهند کرد. همان‌گونه که ابراهیم و مؤمنان همراه او به دلیل همین ویژگی‌ها به‌عنوان «اسوه حسنه» معرفی شده‌اند: «قَد كانَت لَكُم أُسوَةٌ حَسَنَةٌ فی إبراهیمَ وَالّذینَ مَعَهُ» (ممتحنه: ۴) و در پرتو همین «خیریت» و «اسوه شدن» به جایگاه امامت بار یافته‌اند.

البته بر اساس روایات شیعه، مصداق اتمّ و حقیقی آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» و لفظ «خیر امت»، پیامبر و امامان معصوم﵈ هستند (بحرانی، ۱۳۸۹، ج۳، ص۱۳۸) که دارای مقام «امامت» الهی‌اند؛ اما این آیه، مسلمانان را درصورتی‌که امر به معروف، نهی از منکر کنند و ایمان داشته باشند، بهترین امت و الگوی بشریت معرفی می‌کند؛ درواقع این آیه دلالت بر «الگو بودن» و «برتری جامعهٔ اسلامی، نسبت به سایر ملل» دارد، اما این برتری مشروط به حفظ آن ویژگی‌هاست و لزوماً به‌معنای اعطای مقام «امامت» (به‌معنای خاص کلامی و ولایت تکوینی) به تک‌تک افراد یا کل جامعه به صورت استقلالی نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۳، ص۳۷۶).

درهرحال، بر اساس آیهٔ فوق، این مقام مشروط به «امر به معروف و نهی از منکر» و «ایمان به خدا» است که هر دو نیازمند مقاومت در برابر فشارهای دشمنان و نیز مقاومت در برابر هواهای نفسانی می‌باشد. به بیانی دیگر، رسالت مقاومت از نگاه الهیات اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر (مبارزه با ظلم ظالمان داخلی و خارجی) است. طبیعی است که چنین وضعیتی مصداق ابتلای مشروط است که باید بر آن صبر کرد. این همان ابتلائات اختیاری است که گرفتاری‌ها و شدائدی را بر جبهه مقاومت تحمیل می‌کند؛ زیرا مستکبران عالم وقتی کسی را در مقابل خود ببینند که مانعی برای آنها ایجاد و آنها را نهی از منکر می‌کنند، او را به حال خود رها نمی‌کنند و مشکلاتی را بر وی تحمیل می‌کنند. بر این اساس، جریان سنت جعل امامت در گرو صبر بر ابتلائات اختیاری هم می‌باشد.

اهل باطل نیز برای رسیدن به ریاست و رهبری در مسیر گمراهی، باید تلاش کنند و استقامت به خرج دهند؛

همان‌گونه که جبههٔ استکبار با صرف هزینه‌های سنگین در تلاش است تا هژمونی خود را حفظ کند. تفاوت در هدف و جهت است، نه در اصل ضرورت تلاش.

از آیات ۱۴۰ـ۱۴۱ سورهٔ آل‌عمران که مربوط به جنگ احد است، استفاده می‌شود که نائل شدن به چنین جایگاهی بدون اجرای سنت مداوله و دو سنت پیرو آن، یعنی «تمییز و تمحیص» میسر نیست: «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ» (آل‌عمران: ۱۴۰ـ۱۴۱). سنت «مداوله» (جابه‌جایی سرنوشت‌ها و روزگار میان انسان‌ها) نشان می‌دهد که قدرت و سرزمین‌ها زودگذرند و خداوند آن را به گونه‌ای تنظیم کرده که امید، در دل صالحان زنده بماند و در صورت کوتاهی، از آنان سلب شود. خداوند در این آیات مؤمنان را به صبر بر جراحات و شکست‌های ظاهری فرا می‌خواند و آنان را از ناامیدی برحذر می‌دارد. در ادامه، «تمییز» (جدا شدن مؤمنان از منافقان) و «تمحیص» (خالص‌سازی درونی و پالایش معنوی) به‌عنوان دو فرایند مکمل معرفی می‌شوند که تنها در بستر سنت ابتلا، که گاه با شکست‌های ظاهری همراه است، قابل تحقق‌اند. به‌عبارت‌دیگر، جریان سنت ابتلا شرایط لازم را برای پالایش صفوف مؤمنان و تمییز آنان از دیگران فراهم می‌سازد.

آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده در توصیف جبهه مقاومت مؤمنان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده: ۵۴). ویژگی‌های این گروه دقیقاً با تعریف مقاومت همخوانی دارد: «أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (تواضع در برابر مؤمنان) نشانه نرمش درونی، «أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ» (سربلندی در برابر کافران) نشانهٔ ایستادگی است و «لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» بیان می‌کند که آنان از سرزنش سرزنش‌کنندگان هراسی ندارند و در برابر فشارهای سیاسی و اجتماعی استقامت می‌ورزند. این آیه به وضوح به امامت قومی اشاره دارد که خدا دوستشان دارد و در پرتو مقاومت اجتماعی و مجاهدت در راه خدا به چنین جایگاهی نائل آمده‌اند.

ج) سنت جعل امامت مطلق رقابت‌پذیر

حلقهٔ پایانی و قسم سوم سنت جعل امامت، سنت استخلاف صالحان است که در پایان تاریخ رقم خواهد خورد و باید آن را از سنن مطلق رقابت‌پذیر دانست. به این سنت و نسبتی که مقاومت با آن دارد در محور سوم بدان خواهیم پرداخت.

نتیجه اینکه امامت به‌عنوان مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار در ساختار قدرت، از مسیر استقامت مستضعفان حاصل می‌شود و البته مقاومت، به‌عنوان یک راهبرد اجتماعی و فرایندی بلندمدت از نقطهٔ ضعف آغاز می‌شود و با رسیدن به جایگاه الگو برای دیگر جوامع (امامت) پایان می‌یابد. وجه سلبی آن، صبر بر اذیت و آزار استکبار، و وجه ایجابی آن، تقویت بنیه ایمانی و یقین به آیات خداست.

۵. نسبت مقاومت با سنت‌های مطلق رقابت‌پذیر

دستهٔ سوم از سنن، سنت‌هایی هستند که اصل تحقق آنها حتمی و غیرقابل تخلف است و انسان‌ها نمی‌توانند مانع اجرای اصل آن شوند؛ هرچند خداوند با اراده انسان‌ها این سنن را محقق می‌کند و انسان‌ها می‌توانند با آن رقابت کنند و در کمّیت و کیفیت آن تأثیرگذار باشد (ر.ک. صدر، ۱۳۹۸ق، ص۹۲-۱۰۲). به این سنن «رقابت‌پذیر» می‌گوییم؛ زیرا انسان‌ها در چارچوب آن می‌توانند رقابت و نتایج متفاوتی را کسب کنند. مهم‌ترین نمونه از این دست سنت‌ها، «سنت استخلاف صالحان و وراثت زمین» است.

در آیهٔ ۵ سورهٔ قصص آمده است: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ». هرچند این آیه، ناظر به یک رخداد تاریخی مشخص، یعنی پیروزی بنی‌اسرائیل بر فرعونیان و به قدرت رسیدن آنان در مصر و شام است که آنان پس از سال‌ها تبعیت، پیشوا شدند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۹)؛ اما مفسرانی مانند علامه طباطبائی تأکید دارند که این رخداد به دلیل آلودگی بنی‌اسرائیل به نفاق و فسق، مصداق کامل و نهایی وعده الهی برای تشکیل «جامعهٔ صالح» نیست.

خداوند در آیه‌ای دیگر آن رخداد را این‌گونه ترسیم می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵). این آیه یک وعده قطعی الهی است: صالحان حتماً جانشین زمین خواهند شد. اما تحقق این وعده در چه زمانی و با چه سرعتی و با چه کیفیتی رخ می‌دهد؟ این موارد به عملکرد خود مؤمنان بستگی دارد. اگر مؤمنان به وظایف خود (ایمان، عمل صالح، صبر، جهاد و...) به‌درستی عمل کنند، استخلاف زودتر و کامل‌تر محقق می‌شود؛ و اگر کوتاهی کنند، استخلاف به تأخیر می‌افتد و یا با شدت و ضعف همراه می‌گردد.

سیاق این آیه و عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ» (کسانی از شما که ایمان آوردند) نشان می‌دهد که خطاب اصلی آیه متوجه امت پیامبر اسلامﷺ است، نه بنی‌اسرائیل. آیه وعده‌ای برای آینده مسلمانان است که در آن به سرنوشت پیشینیان (بنی‌اسرائیل، یا مؤمنان خالص از امت‌های گذشته) استدلال و بیان می‌شود: همان‌طورکه به آنان (که مستضعف بودند) حکومت دادیم، به شما نیز خواهیم داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۲۰۹-۲۱۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۱۴، ص۵۲۶).

گذشته تاریخ، هرچند مصادیق جزئی و ناقصی از حاکمیت صالحان (مانند دوران داود، سلیمان یا صدر اسلام) را به خود دیده است، اما تحقق کامل و فراگیر این سنت (حکومت جهانی، امنیت مطلق، و خلوص جامعه از شرک و نفاق) هنوز اتفاق نیفتاده است. زمان تحقق این سنت و استقرار حکومت توحیدی، در آخرالزمان و به دست حضرت مهدیؑ محقق خواهد شد. این وعده الهی تخلف‌ناپذیر است و در زمان مقتضی خود جامه عمل خواهد پوشید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۲۲۱ـ۲۱۷)؛ زیرا این آیه، سه ساحت اساسی از آینده تاریخ را ترسیم می‌کند: نخست،

«استخلاف در زمین»؛ دوم، «تمکین دین مرضیّ الهی»؛ و سوم، «تبدیل خوف به امنیت». این سه‌گانه، در قرائت مهدوی از آیه، تصویری جامع از دولت حق ارائه می‌دهد. خلافت صالحان صرفاً به‌معنای جابه‌جایی سیاسی قدرت نیست، بلکه دلالت بر انتقال محور اداره زمین از نظام‌های ظلم‌پایه به حاکمیت اولیای الهی دارد. همچنین تمکین دین، صرف حضور اسمی دین در عرصه عمومی نیست، بلکه استقرار مقتدرانه و جهانی دینی است که خدا آن را برای بشر پسندیده است. در نهایت، تبدیل خوف به امنیت نیز فقط امنیت روانی یا انتظامی نیست، بلکه امنیتی همه‌جانبه است که در پرتو رفع ظلم، استقرار عدالت و پایان سلطه طاغوت‌ها حاصل می‌شود.

اما نقش مقاومت در جاری شدن این سنت چیست؟ ازآنجاکه تأثیر اراده در جاری شدن این سنت بینابینی است، باید مقاومت از نقش همسانی با آن برخوردار باشد:

الف. صبر بر ابتلائات به‌مثابه شرط اجرای سنت استخلاف

مقاومت، شرط نیل به مقام امامت در دو مصداق پیشین امامت است و آن دو را باید از مقدمات جعل امامت در مصداق سوم به‌شمار آورد. ازاین‌رو مقاومت به صورت غیرمستقیم در استخلاف مؤثر است.

در نظام سنن الهی، توالی منطقی به این صورت است: سنت ابتلاء (مطلق و مشروط) ← سنت جعل امامت (مطلق و مشروط) ← سنت استخلاف (مطلق رقابت‌پذیر).

پیش از این، از مصداق دوم سنت جعل امامت سخن گفتیم. این مقام بدون جریان سنت ابتلاء و صبر بر آن میسر نیست (آل‌عمران: ۱۴۰ـ۱۴۱). در نگاه تمدنی، مردم باید در زمان غیبت، غربال و تصفیه شوند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۵، ص۲۱۶) و به این آمادگی برسند که سنت استخلاف در حق آنان اجرا شود. با جریان سنت ابتلا و مقاومت جوامع مستضعف و مظلوم با پالایش افقی (تمییز) و پالایش عمودی (تمحیص) به این صلاحیت می‌رسند که امام جوامع دیگر بشوند و در نهایت زمین را از آن خود کنند. این وراثت به‌معنای نابودی ظالمان و پیروزی جبههٔ مقاومت است و در چنین بستری است که این پیروزی حاصل می‌شود.

بر این اساس، آیات یادشده، مبارزه تاریخی میان حق و باطل را در نقطه‌ای روشن و معنادار فرجام می‌بخشد؛ به‌این‌معنا که مجاهدت مؤمنان در تاریخ، نه پراکنده و بی‌سرانجام، بلکه مقدمهٔ تحقق وعده‌ای بزرگ‌تر خواهد بود.

ب. نقش اراده انسان‌ها در تحقق این سنت

خداوند با اراده انسان‌ها این سنن را محقق می‌کند. تحلیل این مسئله همانند تحلیلی است که درباره حفظ دین، قرآن و حمایت از مؤمنان ارائه می‌شود. خداوند وعده فرموده که دینش را حفظ کند: «فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيسُوا بِها بِكافِرِين» (انعام: ۸۹). معنای این سخن آن است که اگر عده‌ای نسبت به دین کافر شوند، آیین حق زمین نمی‌ماند؛ زیرا کسان دیگری را نگاهبان آن می‌سازیم که نسبت به آن، کافر نیستند، ولی این افتخار ماست که ما از آن عدّه باشیم. چنانچه در این‌باره در جایی دیگر می‌فرماید: «و اگر شما روی بگردانید خدا قومی غیر شما که مانند شما نیستند به جای شما

پدید می‌آورد» (محمد: ۳۸). این مسئله به‌معنای آن نیست که حفظ دین به سببی نیاز ندارد یا اساساً امکان آسیب زدن به دین وجود ندارد یا دین از دست گروه معاندین و جهال آسیب ندیده و نخواهد دید.

خداوند با اسبابی که همیشه وجود دارند، دین‌اش را حفظ می‌کند. آنچه از ما می‌خواهند این است که ما تلاش کنیم خود را در زمره افرادی قرار دهیم که از اسباب حفظ دین به‌شمار می‌آیند، نه اینکه اگر ما یاری‌گر دین نبودیم، دین از بین می‌رود و حیات و ممات دین وابسته به یاری ماست. بالاخره هستند افرادی که از دین حمایت کنند.

همچنین وعده به حفظ قرآن: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) و حمایت از مؤمنان: «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا» (حج: ۳۸) به‌معنای این نیست که اساساً قرآن و مؤمن هیچ‌گونه آسیبی نخواهند دید؟ یا دیگران هیچ‌گونه مسؤلیتی برای حفظ قرآن یا دفاع از مؤمنان ندارند؟ خداوند حفظ قرآن و دفاع از مؤمنان را با اسبابی تحقق می‌بخشد که یکی از آنها تلاش و مجاهدت علمی و عملی مؤمنان است و علی البدل کسانی وجود خواهند داشت که مقاومت و ایستادگی می‌کنند و لذا همیشه این سبب وجود دارد.

حتی اگر یک نسل یا جامعه از انجام وظیفه خود سرباز زند، خداوند نسل یا جامعه دیگری را جایگزین می‌کند و استخلاف از طریق آنها محقق می‌گردد. این معنای «رقابت‌پذیری» است: همیشه کسانی هستند که با مقاومت خود، زمینه را برای تحقق وعده الهی فراهم می‌کنند. بنابراین، اگر ما مقاومت نکنیم، دیگران می‌کنند و ما از فیض استخلاف محروم می‌شویم. این نکته انگیزه‌ای برای مسابقه در مقاومت و عدم توقف بر شکست‌های موقت است.

نتیجه اینکه در سنن مطلق رقابت‌پذیر، مقاومت نقشی در اصل تحقق سنت ندارد؛ (زیرا سنت مطلق است)، اما نقشی تعیین‌کننده در کمّیت، کیفیت، سرعت و سهم‌گیری جوامع خاص از آن سنت دارد. به‌عبارت‌دیگر، مقاومت تعیین می‌کند که کدام گروه از مؤمنان، در چه زمانی و با چه درجه‌ای از تمکین، می‌توانند در این سنت نقش‌آفرینی کنند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، اولاً مقاومت دو معنا در سطح راهبردی و فرایندی دارد. در کاربرد اول، مقاومت مختص جوامع مستضعف و مظلوم است که در شرایط عدم توازن قدرت، با هدف تغییر ساختار سلطه‌گر و رسیدن به جایگاه قدرت، اتخاذ می‌شود. در کاربرد دوم، مقاومت فرایندی ترکیبی از وجه سلبی و ایجابی می‌باشد که در طول زمان و به ترتیب طی می‌گردد تا اهداف نهایی محقق شود. در این معنا صبر و ایستادگی در برابر استکبار، یکی از راهکارهای تحقق مقاومت تلقی می‌شود. در این نوشتار هر دو معنا مد نظر بوده و البته تلاش شده است با قرائنی از خلط بین این دو معنا جلوگیری شود.

ثانیاً نسبت میان «مقاومت» و «سنت‌های الهی» را نمی‌توان به یک شکل بر همه سنن تعمیم داد. این نسبت بر اساس جایگاه اراده انسانی در تحقق هر سنت، دست‌کم به سه گونه متفاوت قابل تقسیم است:

نخست: سنن مطلقِ رقابت‌ناپذیر (همچون امداد عام، هدایت عامه و ابتلاء). در این سنن، مقاومت نه در اصل

وقوع، بلکه در جهت‌دهی به نتایج و بهره‌مندی از مراتب عالی آن نقش ایفا می‌کند. به‌عبارت دقیق‌تر، این سنن حتماً جاری می‌شوند؛ اما انسان‌ها و جوامع با مقاومت یا عدم مقاومت خود تعیین می‌کنند که از کدام مسیر هدایت یا امداد بهره ببرند.

دوم: سنن مشروط (همچون نصر الهی، خلف و جعل امامت). در این سنن، مقاومت شرط اصلی و پیشینی تحقق سنت است. اگر مقاومت نباشد، آن سنت به‌هیچ‌وجه جریان نخواهد یافت. ازاین‌رو خداوند در آیات متعددی صبر، استقامت، جهاد و استغاثه را شرط امامت و نصرت قرار داده است.

سوم: سنن مطلقِ رقابت‌پذیر (همچون استخلاف صالحان). در این سنن، اصل تحقق قطعی و غیرقابل تخلف است، اما کمّیت، کیفیت، سرعت و میزان بهره‌مندی جوامع خاص به میزان مقاومت آنان بستگی دارد. به تعبیری، انسان‌ها در چارچوب این سنن با یکدیگر رقابت می‌کنند و هرچه مقاومت بیشتر باشد، نتیجه بهتر و سریع‌تر حاصل می‌شود.

این سه گونه نسبت، در یک نگاه کلان نشان می‌دهد که مقاومت به‌عنوان یک راهبرد کلان اجتماعی، نه یک توصیهٔ اخلاقی صرف، بلکه عنصری ساختاری در نظام تدبیر الهی است که تحقق آن مستلزم طی فرایندهای مشخصی (مانند صبر سازمان‌یافته، جهاد هوشمندانه، استغاثه و تقویت بنیه‌ها) است. درک این رابطهٔ دوگانه (راهبردی ـ فرایندی) به ما کمک می‌کند تا جایگاه دقیق مقاومت را در نظام سنن الهی ترسیم کنیم. درک این جایگاه، دو پیامد مهم دارد: اول آنکه مؤمنان نباید از شکست‌های ظاهری مأیوس شوند. دوم آنکه تقویت روحیهٔ مقاومت، نه‌تنها یک وظیفهٔ شرعی، بلکه هوشمندانه‌ترین راهبرد برای هماهنگی با قوانین حاکم بر تاریخ و تمدن بشری است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). قم: هجرت.

ابن‌طاووس، علی بن موسی (بی‌تا). *اللهوف علی قتلی الطفوف*. تهران: جهان.

ایزدهی، سیدسجاد (۱۴۰۵). *فقه مقاومت در فقه شیعه*. قم: پژوهشکده تبلیغ و مطالعات اسلامی باقرالعلوم.

بحرانی، هاشم (۱۳۸۹). *البرهان* (ترجمه تفسیر روایی البرهان). ترجمهٔ رضا ناظمیان، علی گنجیان و صادق خورشا. تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی سراسر کشور.

برازش، علیرضا (۱۳۹۴). *تفسیر اهل بیت*. تهران: امیرکبیر.

بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۷/۰۱/۲۵، Khamenei.ir

بیانات رهبر معظم انقلاب در مراسم سی‌امین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۹۸/۳/۱۴، Khamenei.ir

ترخان، قاسم (۱۴۰۳). *سنت‌های الهی اجتماعی و پیشرفت*. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ترخان، قاسم و جهانیان، ناصر (۱۴۰۱). نقش سنت‌های اجتماعی در پیشرفت پایدار از منظر قرآن (مطالعه موردی در علم اقتصاد). *قرآن‌پژوهی*، ۵، ص۹-۳۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم*. تحقیق عبدالکریم عابدینی. چ دوم. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). *الصحاح*. چ سوم. بیروت: دارالعلم.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعه*. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *لغت‌نامه دهخدا*. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *تفسیر قرآن مهر*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۸ق). *المدرسة القرآنیة*. چ سوم. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. تهران: کانون انتشارات محمدی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. تحقیق محمدباقر موسوی خرسان. مشهد مقدس: المرتضی.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدی گیلانی، محمد و قربانی لاهیجی، زین‌العابدین (۱۳۸۵). *قرآن و سنن الهی در اجتماع بشر*. چ دوم. تهران: سایه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۱). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نفیسی، علی‌اکبر (بی‌تا). *فرهنگ نفیسی*. تهران: خیام.

Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 123-137**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2025.5004003

20.1001.1.20081987.1404.18.2.5.7

An Analysis of the Semantic System of Surah al-Kawthar in the Historical Context of Revelation

Zahra Jalali Shouredeli / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran Sepid.jalali1@gmail.com

Ali-Asghar Yazdani / Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran Aliasgharyazdani1967@gmail.com

Received: 2026/08/31 - **Accepted:** 2026/10/22

Abstract

Surah al-Kawthar is among the surahs that have always been debated by exegetes because of disagreement over the intended meaning of the word "al-Kawthar." Most interpretations, focusing on determining the referent, have proposed views such as the heavenly river, the pool, abundant good, prophethood, the Qur'an, intercession, and the progeny of the Messenger of God (PBUH), while the Qur'anic criterion for evaluating these referents has received less attention. The present study, using a descriptive-analytical method and drawing on lexical, contextual, historical, and syntactic analysis, reconstructs the semantic system of Surah al-Kawthar. The findings show that the structure of the surah, in light of the contrast between "al-Kawthar" and "al-Abtar," is not merely a response to the mockery of the polytheists; rather, it reflects a critique of the value system of jahili society, which defined survival and status in terms of numerical multiplicity, male offspring, and continuity of lineage. On the basis of this analysis, "Kawthar" denotes a divine gift that combines the components of good, abundance, and continuity. Within this framework, Fatimah al-Zahra (PBUH) is more consistent than other referents with the concept of "Kawthar" and with the apparent meaning of the verses, the context of the surah, and the atmosphere of its revelation; the continuation of the prophetic lineage, the survival of the Ahl al-Bayt, and the extension of the mission are among its effects and fruits, not the reality of "Kawthar" itself.

Keywords: Surah al-Kawthar, Kawthar, Abtar, Fatimah al-Zahra (PBUH), jahili culture.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۲۳-۱۳۷
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2025.5004003
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.5.7

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل نظام معنایی سورهٔ کوثر در بستر تاریخی نزول

✍ **زهرا جلالی شوره‌دلی** / استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران Sepid.jalali1@gmail.com
علی‌اصغر یزدانی / استادیار، گروه آموزش معارف، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران Aliasgharyazdani1967@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۳۰

چکیده

سورهٔ کوثر ازجمله سوره‌هایی است که به‌سبب اختلاف در تعیین مراد واژهٔ «الکوثر»، همواره محل بحث مفسران بوده است. بیشتر تفاسیر با تمرکز بر تعیین مصداق، دیدگاه‌هایی همچون نهر بهشتی، حوض، خیر کثیر، نبوت، قرآن، شفاعت و ذریهٔ رسول خداﷺ را مطرح کرده‌اند؛ درحالی‌که معیار قرآنی ارزیابی این مصادیق کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از تحلیل لغوی، سیاقی، تاریخی و نحوی به بازسازی نظام معنایی سورهٔ کوثر می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که ساختار سوره در پرتو تقابل «الکوثر» و «الأبتر»، صرفاً در مقام پاسخ به طعن مشرکان نیست، بلکه بازتاب‌دهندهٔ نقد نظام ارزشی جامعهٔ جاهلی است که بقا و منزلت را در کثرت نفرات، فرزند ذکور و استمرار نسب تعریف می‌کرد. بر پایهٔ این تحلیل «کوثر» بر عطیه‌ای الهی دلالت دارد که مؤلفه‌های خیر، کثرت و استمرار را در خود جمع کرده است. در پرتو این چارچوب حضرت فاطمهٔ زهراﷺ بیش از دیگر مصادیق با مفهوم «کوثر» و با توجه به ظاهر آیات، سیاق سوره و فضای نزول آن هماهنگی دارد و استمرار نسل نبوی، بقای اهل‌بیتﷺ و امتداد رسالت از آثار و ثمرات آن به‌شمار می‌آید، نه حقیقت «کوثر».

کلیدواژه‌ها: سورهٔ کوثر، کوثر، ابتر، حضرت فاطمهٔ زهراﷺ، فرهنگ جاهلی.

مقدمه

سورهٔ کوثر از دیرباز یکی از مناقشه‌برانگیزترین سوره‌های قرآن در حوزهٔ تفسیر بوده است. منشأ اصلی این اختلاف، ابهام در تعیین مراد واژهٔ «الکوثر» است. مفسران در طول تاریخ مصادیق متعددی برای این واژه برشمرده‌اند؛ ازجمله نهری در بهشت، حوض پیامبرﷺ، خیر کثیر، نبوت، قرآن، علم، شفاعت و ذریهٔ رسول خداﷺ که از طریق حضرت فاطمهؑ استمرار یافته است. هر یک از این دیدگاه‌ها بر روایات، قرائن یا مبانی تفسیری خاصی استوار است؛ اما اختلاف گسترده میان آنها نشان می‌دهد که مسئلهٔ «کوثر» همچنان نیازمند بازخوانی روشمند بر اساس مجموعه قرائن قرآنی، لغوی و تاریخی است.

بررسی این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که بخش عمدهٔ پژوهش‌های تفسیری، مسئله را در سطح تعیین مصداق دنبال کرده‌اند و کمتر به این پرسش بنیادین پرداخته‌اند که چرا خداوند در شرایط خاص نزول سوره از تعبیر «الکوثر» استفاده کرده و این عطیهٔ الهی چه نسبتی با فضای فرهنگی و اجتماعی عصر جاهلیت دارد. درنتیجه عناصر مهمی همچون ساختار درونی سوره، تقابل معنایی «الکوثر» و «الأبتر»، چگونگی تبیین این دو واژه در منابع لغوی و زمینهٔ تاریخی نزول، غالباً در خدمت اثبات یک مصداق قرار گرفته‌اند، نه در مقام تبیین پیام و کارکرد سوره.

از سوی دیگر، مطالعهٔ فضای تاریخی عصر نزول نشان می‌دهد که مسئلهٔ اصلی، صرف فقدان فرزند پسر نبود، بلکه جامعهٔ جاهلی، بقا، عزت و منزلت اجتماعی را بر پایهٔ فرزند ذکور، استمرار نسب، قدرت قبیله و کثرت نفرات تعریف می‌کرد. بر همین اساس نسبت دادن عنوان «أبتر» به پیامبر اکرمﷺ، تنها توصیف یک وضعیت خانوادگی نبود، بلکه داوری درباره آینده رسالت و انقطاع تاریخی آن نیز به‌شمار می‌رفت. در چنین بستری، سورهٔ کوثر نه‌تنها پاسخی به این طعن، بلکه نقدی بنیادین بر نظام ارزشی جاهلی و بازتعریفی از مفاهیم بقا، کرامت، خیر و استمرار ارائه می‌دهد.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که مفهوم «الکوثر» چه جایگاهی در نظام معنایی سورهٔ کوثر دارد و این مفهوم چگونه به بازسازی و وارونه‌سازی معیارهای ارزشی جامعه جاهلی می‌انجامد؟ همچنین این پرسش مطرح است که با توجه به نحوهٔ تبیین دو واژهٔ «کوثر» و «أبتر» در منابع لغوی، ظاهر و سیاق آیات و پیش‌زمینهٔ تاریخی و اجتماعی نزول کدام‌یک از دیدگاه‌های تفسیری درباره مصداق «کوثر» با این نظام معنایی بیشترین انطباق را دارد؟

این پژوهش با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر تحلیل‌های لغوی، سیاقی، تاریخی ـ اجتماعی و نحوی آیهٔ «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» در پی بازسازی نظام معنایی سورهٔ کوثر است. سپس با بررسی تبیین دو واژهٔ «کوثر» و «أبتر» در منابع لغوی و تطبیق آن با قرائن درون‌متنی و برون‌متنی، معیارهای قرآنی ارزیابی مصادیق «کوثر» را استخراج کرده و بر پایهٔ این معیارها، دیدگاه‌های تفسیری را از نظر میزان انطباق با ساختار سوره و فضای فرهنگی ـ اجتماعی عصر نزول مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

فرضیهٔ پژوهش

این پژوهش بر این فرض استوار است که تعیین مصداق «الکوثر» بدون تحلیل نظام معنایی سوره و بازسازی بستر تاریخی و اجتماعی عصر نزول به نتیجه‌ای روشمند و قابل اتکا نمی‌انجامد. ازاین‌رو ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری درباره «کوثر» باید بر پایهٔ مجموعه‌ای از قرائن شامل ظاهر و سیاق آیات، پیش‌زمینهٔ تاریخی و اجتماعی نزول و تبیین دو واژهٔ «کوثر» و «أبتر» در منابع لغوی صورت گیرد؛ زیرا تنها از رهگذر همنشینی این قرائن می‌توان معیارهای قرآنی لازم برای سنجش و ارزیابی مصادیق پیشنهادی را استخراج کرد.

بر این اساس، فرضیهٔ پژوهش آن است که بازسازی نظام معنایی سورهٔ کوثر، امکان ارزیابی انتقادی دیدگاه‌های تفسیری درباره مصداق «کوثر» را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد مصداقی با ساختار سوره سازگارتر است که افزون بر انطباق با هسته معنایی واژه، با سیاق آیات و فضای فرهنگی ـ اجتماعی عصر نزول نیز هماهنگ باشد. ازاین‌رو در این پژوهش، تعیین مصداق نه نقطه آغاز تفسیر، بلکه نتیجهٔ تحلیل هماهنگ قرائن لغوی، سیاقی و تاریخی است.

برای آزمون این فرضیه، شواهد پژوهش در چهار محور بررسی می‌شود:

ـ تحلیل ظاهر و سیاق آیات سورهٔ کوثر؛

ـ تحلیل پیش‌زمینهٔ تاریخی و اجتماعی عصر نزول؛

ـ تبیین دو واژهٔ «کوثر» و «أبتر» در منابع لغوی و دلالت‌های آن در فهم سوره؛

ـ ارزیابی انتقادی دیدگاه‌های تفسیری درباره مصداق «کوثر».

پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ تفسیر سورهٔ کوثر و تعیین مراد از واژهٔ «الکوثر» پژوهش‌های متعددی انجام شده است که هر یک از زاویه‌ای خاص به این مسئله پرداخته‌اند.

مقالهٔ «تفسیر تطبیقی روایی سورهٔ کوثر از دیدگاه مفسران فریقین» (رستم‌نژاد و جبریلی، ۱۳۹۹) با رویکرد تطبیقی و بر پایهٔ روایات شیعه و اهل‌سنت به بررسی مفاهیم و واژگان سوره ازجمله «الکوثر» پرداخته و با مقایسهٔ روایات تفسیری کوشیده است نقاط اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های فریقین را تبیین کند. در مقالهٔ «تطور تاریخی دیدگاه مفسران در تفسیر واژهٔ کوثر» (شریفی‌دوست، ۱۴۰۰) روند تاریخی تحول آرای تفسیری درباره واژهٔ «کوثر» از تفاسیر نخستین تا دوره معاصر بررسی شده است. نویسنده نشان می‌دهد که تفسیر «کوثر» به کثرت نسل پیامبرﷺ و انتساب آن به حضرت فاطمه‌ؑ به‌تدریج جایگاه برجسته‌تری در میان مفسران یافته است.

مقالهٔ «بررسی مصداق کوثر در سورهٔ کوثر در تفاسیر روایی شیعه و سنی» (قضایی و همکاران، ۱۳۹۸) با بررسی روایات تفسیری و تطبیق آنها با شواهد تاریخی به این نتیجه رسیده است که حضرت فاطمه‌ؑ مصداق «کوثر» در زمان نزول سوره بوده و استمرار نسل پیامبر اکرمﷺ از طریق ایشان تحقق یافته است. نوآوری این پژوهش در

گردآوری، ارزیابی و مقایسهٔ روایات تفسیری فریقین و استناد به شواهد تاریخی برای تقویت این دیدگاه است. همچنین مقالهٔ «واکاوی مصداق الکوثر هنگام نزول سورهٔ کوثر در تفاسیر عقلی فریقین» (حسینی نودادی و مرادی علیعربی، ۱۴۰۲) با بهره‌گیری از تفاسیر عقلی، شأن نزول، سیاق آیات و شرایط تاریخی مکه، حضرت فاطمه﵄ را مصداق اتم «کوثر» معرفی کرده و استمرار نسل پیامبر اکرمﷺ از طریق ایشان را مهم‌ترین حکمت این عطیهٔ الهی دانسته است.

در مقالهٔ «بررسی تطبیقی تفاسیر معاصر فریقین قرن ۱۴ و ۱۵ در مفهوم کوثر» (حقی و همکاران، ۱۴۰۳) نیز آرای مفسران معاصر شیعه و اهل‌سنت درباره مفهوم «کوثر» بررسی شده و نشان داده شده است که بیشتر مفسران ضمن پذیرش معنای لغوی «خیر کثیر»، مصادیقی چون نبوت، قرآن، ولایت، نهر بهشتی و ذریهٔ پیامبرﷺ را برای آن مطرح کرده‌اند.

با وجود ارزش علمی این پژوهش‌ها، محور اصلی آنها تبیین مفهوم یا تعیین مصداق «کوثر» است. هرچند در برخی از این آثار به سیاق سوره، شأن نزول یا فضای تاریخی نیز اشاره شده، این عناصر عمدتاً در خدمت تقویت یک دیدگاه تفسیری قرار گرفته‌اند و کمتر به‌عنوان مؤلفه‌هایی برای بازسازی نظام معنایی سوره و تحلیل کارکرد آن در بستر فرهنگی و اجتماعی عصر نزول بررسی شده‌اند. پژوهش حاضر با وجود بهره‌گیری از دستاوردهای تحقیقات پیشین، مسئله را از منظری متفاوت دنبال می‌کند. بر خلاف پژوهش‌های پیشین که محور اصلی آنها تعیین مصداق «کوثر» یا گزارش تطور اقوال تفسیری بوده است، این مقاله می‌کوشد پیش از ورود به بحث مصداق، نظام معنایی سوره را بر پایهٔ قرائن درون‌متنی و برون‌متنی بازسازی کند و نسبت میان مفاهیم «کوثر» و «أبتر» را در بستر تاریخی و فرهنگی عصر نزول تبیین نماید. در این چارچوب، ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری نه نقطهٔ آغاز پژوهش، بلکه مرحله‌ای پس از تحلیل معنایی و سیاقی سوره است؛ ازاین‌رو مصداق «کوثر» بر اساس مجموعهٔ این قرائن مورد سنجش قرار می‌گیرد، نه صرفاً بر پایهٔ نقل روایات یا اقوال مفسران.

۱. بررسی آرای لغویان درباره «کوثر» و «أبتر» و دلالت‌های آن در فهم سورهٔ کوثر

بررسی آرای لغویان به ترتیب تاریخی نشان می‌دهد که تبیین معنای کوثر از یک تعریف بنیادین و ناظر به اصل ماده به سوی تحلیلی نظام‌مند از ساختار معنایی آن حرکت کرده است. فراهیدی مادهٔ «ک ث ر» را بر اصل فزونی و زیادی در برابر قلّت استوار می‌کند و بدین‌ترتیب همهٔ مشتقات این ریشه را بر محور غلبه بر نقصان تحلیل می‌نماید (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۳۴۹). ابن‌درید نیز همین اصل را استمرار بخشیده و بدون افزودن مؤلفه‌ای جدید، کثرت را هستهٔ مرکزی معنا می‌داند (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج۲، ص۱۱۷۴). در این مرحله کوثر هنوز مفهومی صرفاً ناظر به فراوانی است.

تفسیر الکوثر به خیر کثیر پیش‌تر در روایات تفسیری، به‌ویژه از ابن‌عباس نقل شده است (فراء، ۱۹۸۰، ج۳، ص۲۹۵؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا، ج۱، ص۴۷۴؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۵۱۷). ازهری نیز با تأثر از این سنت تفسیری،

کوثر را بر خیر فراوان حمل کرده و این معنا را ثبت کرده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱۰، ص۱۰۲). بدین‌ترتیب از قرن چهارم به بعد در تبیین کاربرد قرآنی کوثر و در منابع لغوی مؤلفهٔ خیر در کنار کثرت مورد توجه قرار گرفت.

ابن‌فارس با رویکرد ریشه‌شناختی، این تحلیل را منسجم‌تر می‌سازد. وی همهٔ استعمالات مادهٔ «کثر» را به اصل واحد فزونی در برابر قلت بازمی‌گرداند و نشان می‌دهد که اختلاف کاربردها ناشی از تفاوت مصادیق است، نه اختلاف در اصل معنا. ازاین‌رو اطلاق این واژه بر خیر فراوان، شخص بسیار بخشنده یا حتی غبار متراکم، همگی بر محور غلبه و فزونی قابل تحلیل‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۱۶۰ـ۱۶۱).

در برخی منابع لغوی، ذیل ماده کثر به رابطهٔ میان کثرت و دوام نیز اشاره شده است. ثعلب در تفسیر عبارت قرآنی «وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَثِيرًا»، «لعنًا کثیراً» را به «دُمْ علیه» تفسیر کرده و در توضیح آن می‌گوید: «لأنه إذا دام علیه کثر»؛ یعنی استمرار یک امر موجب فزونی و کثرت آن می‌شود (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج۶، ص۷۹۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۱۳۲). این بیان بیش از آنکه به توسعهٔ معنای لغوی ماده مورد بحث ناظر باشد، رابطه‌ای میان دوام و تحقق کثرت را در مقام تبیین یکی از کاربردهای قرآنی این ماده نشان می‌دهد. ازاین‌رو نمی‌توان «استمرار» را مؤلفه‌ای مستقل در معنای لغوی کوثر دانست، هرچند این تحلیل می‌تواند در فهم برخی کاربردهای قرآنی آن راهگشا باشد.

در همین راستا مصطفوی نیز همهٔ مشتقات مادهٔ «کثر» را به مفهوم محوری فزونی در برابر قلت بازمی‌گرداند و تفاوت معانی مشتقات را ناشی از ویژگی‌های قالب‌های صرفی می‌داند. بر این مبنا کوثر در وزن فوعل بر مرتبه‌ای از فزونی دلالت دارد و وی در تبیین کاربرد قرآنی آن خیر، کمال و صلاح را از لوازم این فزونی برمی‌شمارد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۱۰، ص۲۷ـ۲۸).

بررسی آرای لغویان نشان می‌دهد که اصل معنای مادهٔ «کثر» در طول سنت لغوی، همواره بر «فزونی و زیادی در برابر قلت» استوار بوده و در این اصل تحول اساسی رخ نداده است. آنچه در گذر زمان دچار گسترش شده نحوه تبیین کاربرد قرآنی واژهٔ «کوثر» است. بدین‌سان اهل لغت با تأثر از سنت تفسیری و با توجه به سیاق آیه، در کنار هستهٔ معنایی «کثرت» به مؤلفه‌هایی چون «خیر فراوان» و لوازم معنایی آن نیز توجه کرده‌اند. ازاین‌رو آنچه در این سیر تاریخی مشاهده می‌شود، نه تحول در معنای لغوی «کوثر»، بلکه تکامل در فهم و تبیین دلالت‌های این واژه در کاربرد قرآنی آن است. بر همین اساس در این پژوهش «کثرت» به‌عنوان هستهٔ معنای لغوی واژه پذیرفته می‌شود و مؤلفه‌هایی مانند «خیر» و «استمرار» در چارچوب کاربرد قرآنی و با اتکا به سیاق سوره، فضای نزول و شواهد تفسیری بررسی خواهد شد.

بررسی آرای لغویان درباره مادهٔ «بتر» نیز نشان می‌دهد که نحوه تبیین کاربرد این واژه، به‌ویژه در پرتو آیهٔ سوم سورهٔ کوثر به‌تدریج گسترده‌تر شده است. فراهیدی «بتر» را به قطع دم و مانند آن از ریشه معنا می‌کند و با تعبیر «إذا استأصلته» بر قطع کامل و استیصال تأکید می‌ورزد. وی در ادامه، واژهٔ أبتر را بر انسانی که «لا عقب له» است نیز

اطلاق می‌کند و بدین‌ترتیب در کنار معنای اصلی قطع، یکی از کاربردهای این واژه در مورد فرد فاقد نسل بیان شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۸، ص۱۱۸). ابن‌درید دامنهٔ تبیین کاربرد قرآنی این واژه را گسترش می‌دهد و هر نوع قطع و جدایی را ذیل مادهٔ «بتر» قرار می‌دهد؛ ازاین‌رو أبتر به مفهومی عام برای هرگونه انقطاع تبدیل می‌شود (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج۱، ص۲۵۳).

ازهری با تأثر از تفسیر آیهٔ سوم سورهٔ کوثر، افزون بر انقطاع نسل، احتمال انقطاع از خیر را نیز در تبیین واژهٔ مورد بحث مطرح می‌کند و بدین‌وسیله دامنهٔ تفسیر این واژه را گسترش می‌دهد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱۴، ص۱۴). جوهری و ابن‌فارس با تعریف «قطع پیش از اتمام»، عنصر «ناتمام ماندن» را به هستهٔ معنایی این ماده می‌افزایند؛ ازاین‌رو هر امری که پیش از رسیدن به غایت طبیعی خود دچار گسست شود «أبتر» خواهد بود (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۲، ص۵۸۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۹۵).

ابن‌سیده در تبیین این واژه، افزون بر «لا عقب له»، معانی منقطع از خیر، خاسر و معدم را نیز ذکر می‌کند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص۴۸۴). سرانجام مصطفوی با جمع‌بندی همهٔ این دیدگاه‌ها، اصل ماده را قطع در برابر اتمام می‌داند؛ خواه این قطع مادی باشد یا معنوی. ازاین‌رو تعبیر قرآنی «إِنَّ شَانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَر» تنها بر فقدان نسل دلالت ندارد، بلکه ناظر به کسی است که از هرگونه امتداد طبیعی محروم است؛ به‌گونه‌ای‌که «لا یبقی منه حسن ذکر ولا نسل جمیل»؛ نه یاد نیکی از او باقی می‌ماند و نه نسل شایسته‌ای (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص۲۲۷).

برآیند بررسی آرای لغویان نشان می‌دهد که در تبیین کاربرد قرآنی سورهٔ کوثر، دو ریشهٔ «کثر» و« بتر» به‌عنوان دو مفهوم متقابل مورد توجه لغویان قرار گرفته‌اند. در این میان اصل معنای «کوثر» بر کثرت و فزونی و اصل معنای «بتر» بر قطع و انقطاع استوار مانده است؛ اما لغویان به‌ویژه با تأثر از سنت تفسیری، در تبیین کاربرد این دو واژه در سورهٔ کوثر، دلالت‌های گسترده‌تری برای آنها بیان کرده‌اند. بدین‌سان «کوثر» افزون بر هستهٔ معنایی کثرت، در کاربرد قرآنی خود با مفهوم خیر فراوان پیوند یافته و برخی لغویان نیز با توجه به سیاق سوره، دوام و امتداد این خیر را از لوازم آن دانسته‌اند؛ همان‌گونه که «أبتر» نیز افزون بر انقطاع نسل، بر محرومیت از خیر، اثر و حسن ذکر حمل شده است. ازاین‌رو فهم تقابل این دو واژه در سورهٔ کوثر، مستلزم توجه هم‌زمان به هستهٔ معنای لغوی و دلالت‌های تفسیری آنها در پرتو سیاق سوره و فضای نزول است.

۲. تحلیل ظاهر و سیاق آیات سورهٔ کوثر

یکی از مهم‌ترین قرائن در فهم مقصود سورهٔ کوثر توجه به ظاهر الفاظ و انسجام سیاق سه آیهٔ آن است. سوره از سه گزاره متوالی تشکیل شده که هر یک در پیوند مستقیم با دیگری معنا می‌یابد و مجموعه‌ای واحد را شکل می‌دهد. ازاین‌رو تعیین مراد از «الکوثر» باید در چارچوب همین ساختار درونی صورت گیرد.

سوره با جملهٔ تأکیدی «إِنَّا أَعْطَيْنَاکَ الْکَوْثَرَ» آغاز می‌شود. صدر آیه با «إِنَّ» و اسناد فعل به ضمیر «نا» بر قطعیت

و اهمیت عطای الهی دلالت دارد. نکتهٔ مهم‌تر استعمال فعل ماضی «أَعْطَيْنَا» است. در استعمال قرآنی فعل ماضی در اصل بر تحقق و وقوع دلالت می‌کند، مگر آنکه قرینه‌ای بر آینده وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در این سوره هیچ قرینهٔ لفظی یا سیاقی بر حمل فعل بر آینده دیده نمی‌شود. بنابراین ظاهر آیه اقتضا می‌کند که «الکوثر» نعمتی باشد که در هنگام نزول سوره، اصل تحقق آن برای پیامبر اکرمﷺ حاصل شده باشد، هرچند آثار و برکات آن در آینده استمرار یابد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۳۲، ص۳۱۱).

این نکته با تحلیل لغوی واژهٔ «کوثر» نیز هماهنگ است؛ زیرا همان‌گونه که بررسی منابع لغوی نشان داد، هستهٔ معنایی این واژه بر کثرت و فزونی استوار است و در تبیین کاربرد قرآنی آن با تأثر از سنت تفسیری، مفهوم خیر فراوان نیز برای آن مطرح شده است. از سوی دیگر، تقابل «الکوثر» با «الأبتر» در سیاق سوره، این برداشت را تقویت می‌کند که عطیهٔ الهی یادشده، صرفاً خیری زودگذر نیست، بلکه منشأ آثاری است که در برابر مفهوم انقطاع، امتداد و بقا می‌یابند. بر این اساس، فعل ماضی «أَعْطَيْنَا» از تحقق اصل عطا در زمان نزول خبر می‌دهد، درحالی‌که استمرار آثار این عطیه از مجموعه سیاق سوره فهمیده می‌شود؛ بنابراین میان تحقق اصل عطا و تداوم آثار آن هیچ تعارضی وجود ندارد.

پس از بیان عطا، آیهٔ دوم با تعبیر «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ» وارد مرحله‌ای دیگر می‌شود. حرف «فاء» در آغاز آیه، رابطهٔ مستقیم میان عطای الهی و فرمان عبادی را نشان می‌دهد و دلالت می‌کند که نماز و نحر، نتیجه و مقتضای همان نعمت الهی‌اند. ازاین‌رو ساختار سوره از خبر به انشاء منتقل می‌شود؛ یعنی پس از اعلام نعمت، وظیفهٔ شکرگزاری و اظهار عبودیت بیان می‌شود. قید «لِرَبِّكَ» نیز با تقدیم جار و مجرور، بر اخلاص در عبادت تأکید دارد و قربانی را از آیین‌های شرک‌آلود جاهلی جدا می‌سازد. بدین‌ترتیب آیهٔ دوم صرفاً فرمان به انجام دو عمل عبادی نیست، بلکه نحوه مواجهه با عطای الهی را نیز ترسیم می‌کند؛ نعمتی که شکر آن عبادت خالصانه است، نه تفاخر و خودبینی.

آیهٔ پایانی سوره «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»، حلقهٔ تکمیل‌کننده ساختار سوره است. تکرار «إِنَّ» بر قطعی بودن این خبر الهی تأکید می‌کند و ضمیر فصل «هُوَ» نیز مفید حصر است؛ بدین معنا که در حقیقت، دشمن پیامبرﷺ است که «أبتر» خواهد بود. از نظر سیاقی این آیه در تقابل مستقیم با آیهٔ نخست قرار دارد؛ آغاز سوره از اعطای «الکوثر» سخن می‌گوید و پایان آن وصف «الأبتر» را به دشمن پیامبرﷺ اختصاص می‌دهد. ازاین‌رو این دو واژه محور تقابل معنایی سوره را تشکیل می‌دهند.

با توجه به این پیوند سیاقی «الکوثر» در آیهٔ نخست را نمی‌توان جدا از خبر پایانی سوره فهم کرد. عطیه‌ای که در آغاز سوره به پیامبرﷺ اعلام می‌شود، در برابر وصف «الأبتر» که در پایان به دشمن آن حضرت نسبت داده شده، قرار می‌گیرد. بنابراین سیاق سوره اقتضا می‌کند که این عطیه افزون بر تحقق در زمان نزول، دارای خیر و فزونی باشد و آثاری پدید آورد که در برابر انقطاع و زوال قرار گیرد. به بیان دیگر، ارتباط دو آیهٔ نخست و سوم نشان می‌دهد که «الکوثر» تنها یک نعمت برخوردار از کثرت نیست، بلکه عطیه‌ای است که آثار آن قابلیت امتداد و ماندگاری دارد.

بر پایهٔ این انسجام سیاقی، ظاهر سوره اقتضا می‌کند که «الکوثر» نعمتی باشد که دست‌کم سه ویژگی اساسی را دارا باشد: نخست تحقق اصل آن در زمان نزول سوره؛ دوم برخورداری از خیر و کثرت و سوم منشأ بودن برای آثاری که در برابر مفهوم انقطاع، استمرار و امتداد می‌یابند. ازاین‌رو هر یک از مصادیقی که در تفاسیر برای «کوثر» پیشنهاد شده‌اند، باید بر اساس این معیارها ارزیابی شوند. البته این مؤلفه‌ها به‌تنهایی برای تعیین مصداق نهایی کافی نیستند، بلکه در کنار قرائن تاریخی، اجتماعی، شأن نزول و فضای فرهنگی عصر جاهلی، چارچوبی منسجم برای ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری فراهم می‌آورند. بنابراین ظاهر و سیاق سوره پیش از آنکه مصداق «کوثر» را تعیین کند، معیارهای لازم برای سنجش و ارزیابی مصادیق را در اختیار مفسر قرار می‌دهد.

۳. پیش‌زمینهٔ تاریخی و اجتماعی نزول سورهٔ کوثر

فهم دقیق سورهٔ کوثر بدون بازسازی فضای تاریخی و اجتماعی عصر نزول آن، با دشواری همراه است؛ زیرا مفاهیم بنیادین این سوره به‌ویژه «الکوثر» و «الأبتر» در بستری نازل شده‌اند که نظام ارزشی جامعه جاهلی بر پایهٔ عصبیت قبیله‌ای، کثرت نفرات، فزونی مال، استمرار نسل ذکور و آیین‌های شرک‌آلود استوار بود. در چنین جامعه‌ای منزلت افراد نه بر اساس فضیلت‌های اخلاقی و معنوی، بلکه بر مبنای شمار فرزندان پسر، گستردگی قبیله، ثروت و توان نظامی سنجیده می‌شد. ازاین‌رو بقای هر شخص نیز در امتداد نسل ذکور معنا می‌یافت و کسی که فرزند پسر نداشت، از نگاه جامعه فاقد آینده اجتماعی و تاریخی تلقی می‌شد. تعبیر «أبتر» در چنین فضایی صرفاً به‌معنای نداشتن فرزند نبود، بلکه مفهومی ارزشی بود که از انقطاع منزلت، نفوذ، اعتبار و استمرار اجتماعی حکایت می‌کرد (بلخی، ۱۴۲۳، ج۴، ص۸۸۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج۱۰، ص۳۰۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۷۲).

قرآن کریم پیش از نزول سورهٔ کوثر، بارها این نظام ارزشی را مورد نقد قرار داده بود. در سورهٔ قلم از مخالفی یاد می‌کند که یکی از عوامل غرور و استکبار او برخورداری از مال و فرزندان بود: «أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ» (قلم: ۱۴). همچنین در سورهٔ مدثر که از سوره‌های مکی و پیش از کوثر است، خداوند درباره ولید بن مغیره می‌فرماید: «وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا وَبَنِينَ شُهُودًا» (مدثر: ۱۲ـ۱۳)؛ یعنی فراوانی مال و حضور فرزندان را از نعمت‌های الهی می‌شمارد، اما نشان می‌دهد که همین نعمت‌ها هنگامی‌که معیار برتری و استکبار قرار گیرند، زمینهٔ انحراف انسان را فراهم می‌کنند. بدین‌سان قرآن از آغاز دعوت مکی، معیارهای رایج قدرت و منزلت را که بر مال و فرزندان استوار بود، به چالش کشیده و درصدد جایگزین کردن معیارهای الهی برآمده است.

از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین جلوه‌های این فرهنگ، نگرش تحقیرآمیز به دختران بود. در جامعهٔ جاهلی، دختر نه‌تنها ارزش اجتماعی نداشت، بلکه در مواردی مایهٔ ننگ خانواده به‌شمار می‌رفت. ترجیح فرزندان پسر، محرومیت دختران از حقوق انسانی و حتی زنده‌به‌گور کردن آنان از پیامدهای چنین نگرشی بود (حوفی، بی‌تا، ص۲۹۶–۲۹۸؛ علی، ۱۹۷۶، ج۵، ص۸۹ـ۹۰؛ پیشوایی و پیشوایی، ۱۳۸۹، ص۵۱). قرآن کریم این فرهنگ را پیش از نزول سورهٔ

کوثر به‌شدت محکوم کرده است. در سورهٔ تکویر که از سوره‌های مکی و پیش از کوثر است، می‌فرماید: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (تکویر: ۸ـ۹). نکتهٔ قابل توجه آن است که قرآن، دختر زنده‌به‌گورشده را در جایگاه مدعی و پرسشگر قرار می‌دهد، نه خانواده یا قاتل را؛ بدین معنا که اصل نظام ارزشی جاهلیت را به محاکمه می‌کشد. همچنین در سورهٔ نحل می‌فرماید: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» (نحل: ۵۸ـ۵۹) و اندوه و شرمساری آنان از تولد دختر را به‌شدت نکوهش می‌کند. این آیات نشان می‌دهد که اصلاح جایگاه زن، بخشی از برنامه فرهنگی قرآن در دوره مکی بوده است.

در همین راستا قرآن روحیهٔ تفاخر به کثرت افراد و نفرات را نیز مردود می‌شمارد. هرچند سورهٔ تکاثر پس از سورهٔ کوثر نازل شده است، اما بازتاب‌دهندهٔ فرهنگ رایج جاهلی است که ارزش انسان را در شمار افراد قبیله و امتداد نسب می‌دید: «أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ» (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۸۱۹؛ فراء، ۱۹۸۰، ج۳، ص۲۸۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۱۸۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۱۰، ص۲۷۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۳۲، ص۲۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۸۱۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۵۹۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۵۱). بنابراین جامعه‌ای که «کثرت» را در شمار نفرات و فرزندان خلاصه می‌کرد، طبیعی بود که فقدان فرزند پسر را مساوی با «أبتر» بودن بداند.

در چنین بستری پس از وفات عبدالله فرزند پیامبر اکرمﷺ، عاص بن وائل آن حضرت را «أبتر» خواند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۸۸۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۱۰، ص۳۰۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج۲۰، ص۴۲۷؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۴۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۸۳۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج۷، ص۵۳۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۷۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج۲۷، ص۳۶۸). این تعبیر بازتاب همان منطق قبیله‌ای بود که بقا را در نسل ذکور می‌دید. پاسخ قرآن نیز صرفاً دفاع از شخصیت پیامبرﷺ نبود، بلکه نقد بنیان‌های این نظام ارزشی به‌شمار می‌رفت. خداوند در برابر داوری جامعهٔ جاهلی، از عطیه‌ای سخن گفت که حقیقت آن «کوثر» است؛ عطیه‌ای که معیارهای جاهلیِ ارزش، بقا و استمرار را دگرگون می‌سازد.

در میان دیدگاه‌های تفسیری، برخی از مفسران با استناد به روایات، «الکوثر» را بر ذریهٔ پیامبر اکرمﷺ از طریق حضرت فاطمهٔ زهراؑ تطبیق کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶ق، ج۱۰، ص۳۶۲؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۶۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۷۰؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۶۰۲). بر پایهٔ این تفسیر، استمرار نسل پیامبرﷺ از طریق حضرت فاطمهؑ پاسخی عینی به پندار جاهلی درباره «أبتر» بودن آن حضرت به‌شمار می‌آید. افزون بر این، با توجه به جایگاه دختر در فرهنگ جاهلی، این دیدگاه ظرفیت آن را دارد که سورهٔ کوثر را در چارچوب تحول معیارهای ارزشی جامعهٔ جاهلی نیز تبیین کند. بااین‌حال میزان انطباق این تفسیر با ظاهر آیات، سیاق سوره و دیگر قرائن لغوی و تاریخی، نیازمند بررسی مستقل است که در بخش ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری بدان پرداخته خواهد شد.

تحول فرهنگی سورهٔ کوثر تنها به اصلاح نگاه به زن محدود نمی‌شود، بلکه مفهوم عبادت را نیز بازتعریف می‌کند.

در جامعهٔ جاهلی، قربانی غالباً برای بت‌ها انجام می‌شد و خون قربانی بر سنگ‌های مقدس ریخته می‌شد تا رضایت معبودهای ساختگی جلب شود (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۴۵۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۴۹). در برخی فرهنگ‌های باستانی نیز حتی قربانی کردن فرزند، عالی‌ترین مرتبهٔ تقرب به معبود تلقی می‌شد (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۳۲۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۷، ص۳۶۱؛ دوم پادشاهان ۳: ۲۶ـ۲۷؛ لاویان ۱۷: ۱۱). در چنین فضایی فرمان «فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ»، تنها توصیه‌ای عبادی نیست؛ بلکه اصلاحی بنیادین در فلسفهٔ قربانی است. قید «لِرَبِّکَ»، هرگونه انگیزهٔ شرک‌آلود، جادویی و معامله‌گرانه را نفی کرده و قربانی را به نماد بندگی خالص، توحید و شکرگزاری از عطای الهی تبدیل می‌کند.

بر این اساس، سورهٔ کوثر را باید فراتر از پاسخی به طعن عاص بن وائل دانست. این سوره حلقه‌ای از جریان اصلاح فرهنگی قرآن در دوره مکی است که با نقد معیارهای جاهلی قدرت، مال، فرزند، جنسیت و عبادت، نظام ارزشی تازه‌ای را بنیان می‌نهد. در این نظام، کرامت و بقا نه بر پایهٔ کثرت نفرات و استمرار نسل ذکور، بلکه بر محور عطیهٔ الهی، ایمان، عبودیت و اراده خداوند معنا می‌شود. ازاین‌رو فهم «الکوثر» نیز تنها در پرتو این منظومهٔ فکری امکان‌پذیر است و باید آن را در چارچوب همین تحول بنیادین فرهنگی و اعتقادی تحلیل کرد.

۴. دیدگاه‌های مفسران درباره مصداق «کوثر» و تحلیل آن

مفسران قرآن درباره مراد از «الکوثر» دیدگاه‌های متعددی ارائه کرده‌اند. گروهی با استناد به روایات، «کوثر» را نهری در بهشت دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۸۷۹؛ قمی، ۱۳۶۷، ج۲، ص۴۴۵؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج۵، ص۴۲۵؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۴۸۰؛ ابن‌هاشم، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۳۵۳؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج۱، ص۱۶۸؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۲۷۷). برخی دیگر آن را بر حوض در قیامت حمل کرده‌اند (تستری، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۲۰۷). هرچند این دو دیدگاه بر روایات متعددی استوار است، اما با ظاهر آیهٔ «إِنَّا أَعْطَيْنَاکَ الْكَوْثَرَ» انطباق کامل ندارد؛ زیرا فعل ماضی «أَعْطَيْنَا» بر تحقق عطا در هنگام نزول سوره دلالت دارد، درحالی‌که نهر و حوض از نعمت‌هایی هستند که ظهور کامل آنها در آخرت خواهد بود (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰، ص۱۸۲). ازاین‌رو این دو را می‌توان از آثار و جلوه‌های «کوثر» دانست، نه تمام حقیقت آن.

دسته‌ای دیگر از مفسران بدون تعیین مصداقی خاص «کوثر» را به «خیر کثیر» تفسیر کرده‌اند (سمرقندی، بی‌تا، ج۳، ص۶۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۳۲، ص۳۰۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۵، ص۳۴۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج۶، ص۵۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۳۸۲) و مصادیقی همچون جمیع خیرات، نبوت، قرآن، علم، حکمت، شفاعت، نهر بهشتی و حوض پیامبر اکرمﷺ را ازجمله جلوه‌ها و تفسیرهای مفهوم «کوثر» برشمرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۵۰۷؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۲۷۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج۱۴، ص۳۶۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج۹، ص۵۵۴). این دیدگاه اگرچه با هستهٔ معنایی لغوی واژهٔ «کوثر» هماهنگ است، اما ازآنجاکه معیار

روشنی برای ترجیح یکی از این مصادیق ارائه نمی‌کند، بیش از آنکه در مقام تعیین مراد آیه باشد، به تبیین مفهوم کلی «خیر کثیر» پرداخته است.

در میان مصادیق پیشنهادی، قرآن کریم نیز از برجسته‌ترین مصادیق خیر الهی به‌شمار می‌رود؛ زیرا سرچشمهٔ هدایت، رحمت و بقای دین است. بااین‌حال، اگر سیاق سوره و فضای نزول ملاک ارزیابی قرار گیرد، این احتمال با دشواری‌هایی روبه‌رو است. مهم‌ترین مسئله، آن است که آیهٔ پایانی سوره در پاسخ به طعن «إِنَّ شَانِئَکَ هُوَ الْأَبْتَرُ»، تقابل مستقیمی میان «الکوثر» و «الأبتر» برقرار کرده است. در فضای فرهنگی مکه «أبتر» ناظر به انقطاع نسل و فقدان استمرار اجتماعی پیامبرﷺ بود؛ ازاین‌رو انتظار می‌رود عطیه‌ای که در آغاز سوره در برابر این طعن قرار گرفته، پاسخی مستقیم به همان ادعا باشد. هرچند قرآن منشأ هدایت و بقای دین است، اما به‌تنهایی پاسخ مستقیمی به ادعای مشرکان درباره انقطاع نسل پیامبرﷺ محسوب نمی‌شود؛ زیرا محور نزاع، اصل وحی یا هدایت نبود، بلکه استمرار وجود تاریخی و اجتماعی پیامبرﷺ در فرهنگ قبیله‌ای عرب بود. ازاین‌رو اگرچه قرآن بی‌تردید از بزرگ‌ترین جلوه‌های خیر کثیر الهی است، اما با توجه به پیوند درونی آیات سوره، شأن نزول، نظام ارزشی جامعهٔ جاهلی و تقابل «الکوثر» و «الأبتر» به نظر نمی‌رسد مصداق مورد نظر در این سوره باشد.

در مقابل برخی از مفسران با استناد به روایات و با توجه به شأن نزول و ارتباط آیات سورهٔ «کوثر» را بر حضرت فاطمهٔ زهراﷺ یا ذریهٔ پیامبر اکرمﷺ که از طریق ایشان استمرار یافته است، تطبیق کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶ق، ج۱۰، ص۳۶۲؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۶۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۷۰؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۶۰۲). امتیاز این دیدگاه آن است که نسبت به دیگر اقوال، هماهنگی بیشتری با تقابل «الکوثر» و «الأبتر» دارد و استمرار نسل پیامبرﷺ را پاسخی عینی به طعن مشرکان درباره انقطاع آن حضرت می‌داند. بااین‌حال در پاره‌ای از تقریرهای این دیدگاه، میان «عطیهٔ الهی» و آثار و برکات آن تفکیک روشنی صورت نگرفته است؛ به‌گونه‌ای‌که گاه ذریه و استمرار نسل، عین «کوثر» تلقی شده‌اند، درحالی‌که ظاهر آیه از اعطا «کوثر» به پیامبر اکرمﷺ سخن می‌گوید و استمرار نسل، بقای اهل‌بیتﷺ و امتداد آثار رسالت، در مرتبهٔ آثار و برکات این عطیه قابل تبیین است.

با وجود اختلاف در تعیین مصداق «کوثر»، وجه مشترک غالب این دیدگاه‌ها تقدم مصداق‌یابی بر تعیین چارچوب معیارهای لازم برای ارزیابی مصادیق است؛ بدین معنا که مصداق «کوثر» در بسیاری از تفاسیر، پیش از آنکه نسبت آن با مجموعه قرائن درون‌سوره‌ای و برون‌سوره‌ای سنجیده شود، بر اساس یک قرینهٔ روایی، لغوی یا تفسیری تعیین شده است. در پژوهش حاضر این ترتیب معکوس شده است؛ به‌این‌معنا که پس از تحلیل ساختار سوره، ظاهر و سیاق آیات و زمینهٔ تاریخی و اجتماعی نزول، معیارهای لازم برای ارزیابی مصادیق تعیین و سپس اقوال تفسیری بر اساس میزان انطباق آنها با این معیارها سنجیده می‌شوند.

نتیجه‌گیری

بررسی آرای لغویان درباره دو واژهٔ «کوثر» و «أبتر»، تحلیل ظاهر و سیاق آیات سورهٔ کوثر و بازسازی پیش‌زمینهٔ تاریخی و اجتماعی نزول سوره نشان داد که مراد از «کوثر» تنها با اتکا به یک دسته از شواهد تفسیری یا روایی امکان‌پذیر نیست، بلکه مستلزم ملاحظهٔ مجموعه‌ای از قرائن درون‌متنی و برون‌متنی است.

یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که سورهٔ کوثر در پاسخ به طعن مشرکان، صرفاً مسئلهٔ فقدان فرزند ذکور را مطرح نمی‌کند، بلکه نظام ارزش‌گذاری جامعهٔ جاهلی را که بقا و اعتبار را در امتداد نسب و کثرت قبیله می‌دانست، به چالش می‌کشد. در پرتو این تحلیل «کوثر» بر عطیه‌ای الهی دلالت دارد که مؤلفه‌های کثرت، خیر و استمرار را در خود جمع کرده است. بر این اساس حضرت فاطمهٔ زهرا﵄ مصداق این عطیهٔ الهی هستند و استمرار نسل نبوی، بقای اهل‌بیت﵈ و تداوم آثار رسالت، از برکات و ثمرات این عطیه به‌شمار می‌آیند، نه آنکه خود حقیقت کوثر باشند.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

آل‌غازی، ملاحویش عبدالقادر (۱۳۸۲ق). *بیان المعانی*. دمشق: مطبعة الترقی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن‌جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). *التسهیل لعلوم التنزیل*. بیروت: دارالارقم بن ابی‌الارقم.

ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد السیر فی علم التفسیر*. بیروت: دارالکتاب العربی.

ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم للملایین.

ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم و المحیط الاعظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی‌تا). *تأویل مشکل القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.

ابن‌هاشم، شهاب‌الدین احمد بن محمد (۱۴۲۳ق). *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار الاحیاء التراث.

بیضاوی، عبداله بن عمر(۱۴۱۸ ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: داراحیاء التراث العربی

پیشوایی، مهدی و پیشوایی، فریده (۱۳۸۹). گونه‌های طلاق در جاهلیت و تحول نظام طلاق جاهلی با ظهور اسلام. *تاریخ در آینه پژوهش*، ۳، ۴۹ـ۷۴.

تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). *تفسیر تستری*. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون.

ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.

حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*. تهران: میقات.

حسینی نودادی، عبدالرسول و مرادی علیعربی، امین (۱۴۰۲). واکاوی مصداق «الکوثر» هنگام نزول سورهٔ کوثر در تفاسیر عقلی فریقین. *قرآن‌پژوهی*، ۷، ۱۲۵ـ ۱۵۶.

حقی، شهلا و همکاران (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی تفاسیر معاصر فریقین قرن ۱۴ و ۱۵ در مفهوم کوثر. *پژوهشنامه تفسیر مقارن*. ۲، ۶۱–۹۰.

حوفی، احمد محمد (بی‌تا). *المرأة فی الشعر الجاهلی*. بیروت: دارالفکر العربی.

رستم‌نژاد، مهدی و جبرییلی، هجرت‌الله (۱۳۹۹). تفسیر تطبیقی روایی سوره کوثر از دیدگاه مفسران فریقین. *پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی*، ۱۲، ۳۷–۵۴.

زمخشری، احمد (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: داراکتاب العربی.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی‌تا). *بحر العلوم*. بی‌جا: بی‌نا.

سیدکریمی حسینی، سیدعباس (۱۳۸۲). *تفسیر علیین*. قم: اسوه.

شبر، سیدعبدالله (۱۴۱۲ق). *تفسیر القرآن الکریم*. بیروت: دارالبلاغهٔ للطباعهٔ و النشر.
شریفی‌دوست، حمزه (۱۴۰۰). تطور تاریخی دیدگاه مفسران در تفسیر واژه کوثر. *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ۶۹، ۲۴۴_۲۵۶.
شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدیر*. دمشق: دار ابن‌کثیر.
شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*. تهران: بنیاد دائرهٔالمعارف اسلامی.
طالقانی، سیدمحمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفهٔ.
عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق). *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*. قم: دارالقرآن الکریم.
علی، جواد (۱۹۷۶م). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. بیروت: دارالعلم للملایین.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (بی‌تا). *معانی القرآن*. مصر: دار المصریهٔ للتألیف و الترجمه.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. تهران: هجرت.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: الصدر.
قاسمی، محمدجمال‌الدین (۱۴۱۸ق). *محاسن التأویل*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
قضایی، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۸). بررسی مصداق کوثر در سوره کوثر در تفاسیر روایی شیعه و سنی. *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، ۱۰، ۱۲۹_۱۵۰.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. قم: دارالکتاب.
کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶ق). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
کاشانی، ملافتح‌الله (۱۴۲۳ق). *زبدهٔ التفاسیر*. قم: بنیاد معارف اسلامی.
گنابادی، سلطان‌محمد (۱۴۰۸ق). *تفسیر بیان السعادهٔ فی مقامات العبادهٔ*. بیروت: مؤسسهٔ الاعمی للمطبوعات.
مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۷). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
نوروزی، رضا و همکاران (۱۴۰۰). تبیین و تحلیل حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن. *معرفت کلامی*، ۲، ۱۶۷_۱۸۴.
نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*. ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.

Qur'ān Shinākht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 139-160**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2025.5003165

20.1001.1.20081987.1404.18.2.6.8

Dismantling Misconceptions and Correcting Belief in the Holy Qur'an, with Emphasis on the Word "Ḥasiba" and Its Structures

Mohsen Nilforoushzadeh / Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran nilforoush.md@iau.ac.ir

Received: 2026/05/14 - **Accepted:** 2026/07/25

Abstract

In the field of Islamic education, one of the important discussions is the transformation of the paradigms dominating jahili culture by using the concepts of Qur'anic verses. This concept seeks to correct the beliefs and conceptions that have become established in the minds of some people and have caused them to deviate from the correct path of servitude to God. In the Holy Qur'an, various words and propositions have been used to convey the concept of changing paradigms and correcting beliefs. These words, expressions, and various theological and literary structures attempt to change false suppositions and to break illusory fancies that, over time, have taken shape in minds contrary to the realities of the universe and have become causes of human misery and wretchedness. In this article, using a descriptive method and examining the meaning of the word "ḥasiba" and its synonymous words and structures, various lexical and structural types of paradigm change in the same semantic field as this word are identified and introduced, and conclusions are reached. In 85% of these verses, the dismantling of misconceptions occurs through indirect instruction; in 71% of this group of verses, paradigm change takes place through others, and in the rest through the Prophet of Islam (PBUH). The tone and type of discourse in this group of verses and their co-contextual verses are, in 83% of cases, strongly critical and reproachful. To break the false and corrupt beliefs and convictions of the polytheists, disbelievers, hypocrites, and misguided People of the Book, and to criticize the erroneous suppositions of some Muslims, the word of revelation has mostly used interrogative sentences, with a frequency of 41%. This method of dismantling misconceptions has been used to refute the illusions of those for whom these false thoughts and beliefs seemed correct—and who were sometimes even certain of their correctness—and who supposed that what was inspired in their minds and what they believed would bring true good and evil.

Keywords: Holy Qur'an, paradigm change, dismantling misconceptions, ḥasiba, correction of belief, structural analysis.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۳۹-۱۶۰
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2025.5003165
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.6.8

نوع مقاله: پژوهشی

پندارشکنی و اصلاح باور در قرآن کریم
با تأکید بر واژۀ «حَسِبَ» و ساختارهای آن

محسن نیل‌فروش‌زاده / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.nilforoush.md@iau.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۴ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

چکیده

در پهنۀ تربیت اسلامی، یکی از مباحث بااهمیت، تغییر الگووارۀهای حاکم بر فرهنگ جاهلی با استفاده از مفاهیم آیات قرآن می‌باشد. این مفهوم به دنبال تصحیح باورها و تصوراتی است که در اذهان بعضی از انسان‌ها نقش بسته و باعث انحراف آنها از مسیر صحیح بندگی خداوند می‌شوند. در قرآن کریم برای انتقال مفهوم تغییر انگاره و تصحیح باورها از واژگان و گزاره‌های متعددی استفاده شده است. این واژه‌ها و عبارات و ساختارهای گوناگون کلامی و ادبی سعی در تغییر گمان‌های باطل و گسست خیالات موهومی دارد که به مرور زمان بر خلاف حقایق جهان هستی، در ذهن‌ها شکل گرفته و عامل شقاوت و نگون‌بختی انسان گردیده است. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی و شناخت معنا واژۀ «حَسِبَ» و واژه‌ها و ساختارهای هم معنای آن بررسی گردیده، گونه‌های مختلف لفظی و ساختاری تغییر انگاره هم میدان با این واژه شناسایی و معرفی گردیده و به نتایجی دسته یافته است. در ۸۵٪ این آیات، پندارشکنی با استفاده از آموزش غیرمستقیم صورت گرفته که در ۷۱٪ این گروه از آیات، تغییر الگووارۀ با واسطه دیگران و در مابقی با واسطه پیامبر اسلامﷺ صورت گرفته است. لحن و نوع گویش در این گروه از آیات و آیات هم‌سیاق آنها در ۸۳٪ موارد گویش انتقادی و توبیخی شدید می‌باشد و کلام وحی برای گسست باورها و عقاید باطل و سقیم مشرکان و کافران و منافقان و اهل کتاب گمراه و انتقاد از پندارهای اشتباه عده‌ای از مسلمانان، بیشتر از جملات استفهامی با فراوانی ۴۱٪ استفاده نموده است. این روش پندارشکنی برای رد توهم افرادی به کار رفته که در نظر آنها این افکار و عقاید باطل، صحیح بوده، حتی به صحت آن بعضاً یقین داشته، می‌پندارند آنچه به ذهنشان القا شده و به آن معتقدند، شر و خیر حقیقی به دنبال خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تغییر الگووارۀ، پندارشکنی، حسب، تصحیح باور، تحلیل ساختاری.

مقدمه

از منظر زبان‌شناسی و تحلیل گفتمان، قرآن متنی برخوردار از انسجام نحوی، پیوستگی معنایی و سازمان‌یافتگی ساختاری است؛ به‌گونه‌ای‌که آرایش جمله‌ها، آیات و سوره‌ها در تعامل با یکدیگر، شبکه‌ای هماهنگ از معنا را شکل می‌دهد. بر پایهٔ باور اسلامی، این متن وحیانی، در مقام یک گفتمان دینی، بازخوانی و بازتفسیر سنت توحیدی را ارائه کرده و منظومه‌ای نظام‌مند از آموزه‌های حکیمانه و اصلاح پندارهای ناصحیح در حوزه‌های الهیات، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاق اجتماعی عرضه می‌کند. درنتیجه، قرآن را می‌توان متنی با ساختار گفتمانی متمایز دانست که پیوندی وثیق میان صورت زبانی و محتوای معرفتی برقرار کرده و انسجام آن در بستر تاریخ تداوم یافته است (سعیدی روشن، ۱۴۰۳، ص۲۸).

پندار و پنداشت، حاصل فعالیت ذهن انسان در برخورد با مسائل و رویدادهای پیرامون آن بوده و تحت تأثیر عوامل مختلفی ازجمله محیط، آداب و رسوم، اخبار گذشتگان و... می‌باشد. ادراک نفسانی از ویژگی‌های عمومی انسان است؛ اساس ساختار وجودی ذهن انسان چنین است که بر اساس اطلاعات و داده‌هایی که از طریق حواس حاصل می‌کند، اندیشه‌ها و ادراکاتی به ذهن او راه می‌یابد و بر آن غالب می‌گردد (صرفی، ۱۳۹۸، ص۹۵).

ذهن، یا به‌عبارت‌دقیق‌تر، افکار بشری بر ادراک و شعور و فهم و درنتیجه تلقی و پذیرش واقعیت‌ها و به دنبال آن درک و فراگیری حقایق عالم وجود تأثیر می‌گذارد و این برداشت فکری می‌تواند صحیح و اثربخش در مسیر سعادت انسان بوده و یا اشتباه و مخرب و عامل ویرانگری برای فضایل بشری گردد؛ ازاین‌رو یکی از موانع سیر انسان به سوی خدا، پندارگرایی و گمان باطل است؛ چنان‌که از مهم‌ترین علل و اسباب طهارت روح و صعود آن به‌سوی حق، معرفت صحیح است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۱۹).

در قرآن کریم برای انتقال مفهوم پندارشکنی و تصحیح باورها از واژگان و گزاره‌های متعددی مانند «حَسِبَ» و «زَعَمَ» و «ظَنَّ» و ساختارهای ادبی متعدد و متنوع مانند: «أفَمَن... کَمَن...»، استفاده شده که با بررسی این عبارات و واژگان و مشتقات آنها و استمداد از مفاهیم معناشناسی و تحلیل ساختاری و بررسی سیاق آیات و دیگر ابزارهای تحلیل متن، می‌توان محتوای این دسته از مفاهیم قرآنی را طبقه‌بندی نموده، گونه‌های مختلفی که مدلول آنها به دنبال تغییر و تصحیح این دسته از افکار نادرست بشری و برطرف کردن اندیشه‌ها و انگاره‌ها و عقاید ناسازگار و در پی آن اصلاح رفتار و حسن سلوک می‌باشد را به دست آورد.

این مقاله به بررسی واژهٔ «حَسِبَ» در آیات قرآن کریم از منظر تغییر اندیشه و الگواره پرداخته، درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال می‌باشد که انواع گزاره‌ها و ساختارهای تغییر انگاره حاوی واژه «حَسِبَ» در قرآن کریم، دارای چه خصوصیاتی از لحاظ نوع روش آموزش (مستقیم و غیرمستقیم) و لحن و نوع گویش و همچنین محتوای آیات آن می‌باشد؟ ازاین‌رو ساختارهای گوناگون این واژه و واژه‌های هم‌میدان آنها را کاوش نموده، موارد و اَشکال مختلف مورد

استعمال هر کدام در قرآن از دیدگاه فوق، دقت گردیده، با استفاده از مفاهیم و ابزارهای مختلف شناخت مفاهیم و مضامین متن، دسته‌بندی‌شده، ارتباط، همانندی و تمایز بین آنها بررسی می‌گردد.

بررسی و تتبعات انجام‌گرفته، نشان می‌دهد درباره این واژه تحقیقاتی صورت گرفته، نزدیک‌ترین منبع تحقیقی به این موضوع، مقالهٔ «گونه‌شناسی حَسِبَ (پنداشتن) در قرآن کریم» (موسوی، ۱۳۹۷) بوده که در آن ابتدا تحلیلی معناشناسی پیرامون واژهٔ «حَسِبَ» صورت گرفته و سپس در مورد چهار سنت الهی ۱) فتنه و آزمایش؛ ۲) قرار گرفتن انسان‌ها در مشکلات و سختی‌ها؛ ۳) مهلت دادن به انسان‌های گنهکار؛ ۴) تحقق وعده‌های انبیاء صحبت شده، در ادامه دو پندار غلط، ۱) توهم در مسیر حق بودن و ۲) قیامت‌انکاری که نقش اساسی در ایجاد انحراف فکری و عملی انسان نسبت به حقایق وحیانی دارند را با تکیه بر گزاره‌های اخلاقی معرفی شده است. ولی در پژوهش پیش‌رو هدف از بررسی آیات حاوی واژه‌های هم‌میدان «حسب»، کشف گونه‌های مختلف پندارشکن قرآنی در این دسته از آیات، و بررسی و تحقیق و مقایسه بین آنها می‌باشد که در این زمینه با جست‌وجوی به‌عمل‌آمده و تتبع در آثار گذشتگان مقاله‌ای مشاهده نشد.

۱. تغییر انگاره با استفاده از واژه‌های هم‌معنای «حَسِبَ»

«حسب» و مشتقات آن در معنای شرافت در اجداد، اندازه، کافی بودن، حساب و گمان کردن (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۴۹۳)، یکی دیگر از واژه‌ای مستعمل در کلام وحی بوده، با ترکیب‌های گوناگون فعلی و اسمی، ۱۰۹ مرتبه (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰–۲۰۱) در آیات قرآن استعمال شده است. تعدادی از مشتقات این خانواده لغوی، از مفاهیم پندارشکن می‌باشد که در این بخش مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲. واژه‌شناسی

در کتاب *العین* فعل ماضی و مضارع «حَسِبَ»، «یحسَبُ» با مصدر «حِسْبَان» نوعی ظن و گمان معرفی شده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۴۹)، این در حالی است که ابن‌فارس اساس معنایی آنها را در درجهٔ اول شمارش و حساب کردن معرفی می‌نماید (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۵۹). به نظر می‌رسد علت اینکه «حَسِبَ» به‌معنای گمان و پنداشتن دانسته‌اند، این است که شک و ظن نزد گمان‌کننده، یک نوع حساب است که شخص آن را نزد خود محاسبه و سپس تأیید نموده و طبق آن عمل می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۱۳۱).

«حَسِبَ» از افعال قلوب رجحانی بوده، افعالی هستند که بر گمان، پندار، خیال یا ترجیح یکی از احتمالات بر احتمالات دیگر دلالت می‌کنند؛ غالباً برای رجحان استفاده می شود. به دیگر سخن هر گاه علم قطعی وجود نداشته باشد، ولی یکی از احتمالات بر دیگری ترجیح داشته باشد، از این افعال استفاده می‌شود (صافی، ۱۴۱۸ق، ج۱۹، ص۲۵).

با اینکه برخی از لغت‌شناسان «حسب» را «ظنّ» معنا نموده‌اند، اما این واژه و مشتقات آن، که از خانواده کلمات پندارشکن در کلام وحی بوده، دارای تفاوت معنایی با «حسب» می‌باشد؛ ظن می‌تواند از حوزه شک عبور نموده و

به‌یقین تبدیل شده، نوعی از اعتقاد شود؛ ولی «حِسبان» از حساب نمودن همواره حاوی معنی شک و تردید است. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص۹۲). یا به‌عبارتی‌دیگر مفهوم «حِسبان» تصمیم‌گیری کسی بر انجام کاری که در تضاد با عمل دیگری است؛ بدون اینکه عمل دوم به خاطرش خطور نماید و یا به آن توجه کند و به حسابش بیاورد، ولی ظن و گمان خطور نمودن دو امر یا پدیده‌ای متناقض، یعنی حقیقت و باطل، هم‌زمان بر ذهن کسی درحالی‌که یکی از آن دو بر دیگری غلبه دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۳۴) و آنچنان‌که در آیهٔ «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا» (نمل: ۴۴) دیده می‌شود؛ می‌توان جمع‌بندی نمود، «حسب» به‌معنای پندار و خیال سطحی است و یک نوع عدم توجه و اهتمام به مسئله را می‌رساند.

۱ـ۲. «یحْسَبُونَ» و «یحْسَبُ» و «حَسِبُوا»

فرم ادبی «یحْسَبُونَ»، در مجموع شش مرتبه و فعل مضارع «یحْسَبُ» که هر دو از ریشهٔ حسبان بوده، نیز سه دفعه و عبارت «حَسِبُوا» نیز فعل ماضی از همان ریشه، فقط یک بار در کلام وحی استعمال شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰). این دسته از آیات، با تغییر انگاره مفهومی، درصدد اصلاح گمان و خیالی است که از نظر صاحب آن، مرحلهٔ ظن و احتمال عبور نموده، برایش بر خلاف واقعیت و علم به صورت کاذب، و به صورت نسبی قطعیت حاصل گردیده است، هرچند خلاف آن نیز احتمال می‌رود (طوسی، بی‌تا، ج۴، ص۳۸۵).

در آیهٔ «فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ» (اعراف:۳۰) می‌فرماید: انسان‌ها دو دسته هستند، یک، گروه اهل ایمان و هدایت‌یافته و جمعی دیگر که دلالت الهی را نپذیرفته و خدا را کاملاً کنار گذاشته و بر ضلالت و گمراهی استوار و ثابت شده‌اند. هنگامی‌که انسان به سمت باطل رفته و از حق دور شد؛ مادامی که توجه به باطل بودن آن داشته و بداند از مسیر حق فاصله گرفته، امیدی به برگشتن و پذیرش حقیقت در چنین شخصی می‌باشد، ولی اگر ضلالت و انحراف به جایی رسید که دچار جهل مرکب شده، به حق بودن باطل ایمان پیدا کرد و یقین نمود که راه هدایت همان راهی است که او می‌رود، چنین پنداری عامل ضلالت شده، جملهٔ «وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ» به‌منزله تحقق ضلالت خواهد بود. در این صورت در گمراهی کامل مستغرق شده، برای همیشه امید به رستگاری او قطع می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۸، ص۷۷). ازاین‌رو این آیه گواه آن است که جهل، عذر نیست (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۳۴۱).

همچنان‌که در آیهٔ «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَهُمْ يحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يحْسِنُونَ صُنْعًا» نیز سخن از جاهل مرکبی است که جهل خود را دانش، بدی خود را خوبی و گناه خود را نیکی می‌داند. تردیدی نیست که این شخص در مسیر رشد متعالی زیانکار بوده، از حقیقت فاصله زیادی گرفته است؛ زیرا او بر خلاف ماهیت واقعی جهان خلقت و حقایق آن زندگی نموده، با به‌کارگیری و پیروی از امور باطل، در جایگاه حق و حقیقت، خود را در معرض نتایج و اثرات بسیار مخرب و مضر آن در دنیا و آخرت قرار می‌دهد و این در حالی است که می‌پندارد، مسیرش صحیح و افکار

و عقایدش درست و اعمالش توأم با ثواب دنیوی و اخروی می‌باشد (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج۸، ص۵۸۳). این فرد چنانچه در اوهام و خیالات خود تغییری ایجاد نکرده و خود را با آیات و نشانه‌های الهی هماهنگ ننماید، در قیامت با کوله‌باری از نادانی و خودخواهی و عقاید و کارهای زشت و ناپسند با خداوند متعال دیدار نموده، بر خلاف آنچه در دنیا تصور داشته، با واقعیت گمراهی خویش روبه‌رو شده، تبعات آن دامنگیر وی خواهد شد.

در چنین شرایطی کلام وحی با اشاره صریح به گمراهی و ضلالت این گروه از افراد، با عباراتی مانند: «إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ» و «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا» به صورت واضح بیان می‌کند که کسانی که شیاطین و امثال آنها را همراه و همدم و انیس خود انگارند و از آیات و رسولان الهی چهره برگیرند، درحالی‌که خیال می‌کنند، راه و رسم‌شان صحیح و سودمند بوده، سعادمند هستند؛ تلاش و کوشش چنین انسان‌هایی بیهوده و باطل بوده، بر خلاف آنچه می‌اندیشند، همگی در مسیر ضلالت و نابودی قرار داشته، این راه که می‌روند سرانجام نیکی نخواهد داشت!

با بررسی این روش تغییر الگواره، موارد زیرقابل دستیابی است:

این ساختار، حاوی پیامی خبری، به همراه کنایه‌ای ملامت‌گونه، خطاب به کافران و معاندان و تکذیب‌کنندگان آیات الهی می‌باشد. «يحْسَبُونَ» و «يحْسَبُ» و «حَسِبُوا» یک آموزش عمومی غیرمستقیم است و با استفاده از سخن گفتن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند، در حقیقت با عموم مردم گفت‌وگو می‌نماید که از حق و حقیقت روی برتافته، گرفتار جهل مرکب شده، بر نادانی و گمراهی خود اصرار و تعصب داشته؛ خیال می‌کنند که هدایت یافته‌اند و راه حق و طریق حقیقت را می‌پیمایند و تفاوت «حَسِبُوا» در بیان پندارشکنی با استفاده از داستان و رویدادی تاریخی است که سال‌های قبل رخ داده و کلام الهی از آن برای تذکر و تنبه و تغییر افکار و اندیشه‌های ناصحیح مردم هم‌عصر نزول قرآن و ادوار بعدی استفاده نموده است.

از ویژگی‌های این ساختار شکننده موهومات، لحن خبری کنایه‌ای، توبیخی آنها و سیاقشان و بیان صریح و قاطع و در بعضی از موارد شدید، آیات قبل و بعد آنها می‌باشد؛ این پندارشکنی در اغلب موارد بین یک سیاق سرزنشی و توبیخی سخت قرار داشته، درصدد ایجاد حالت‌های هشداردهنده است که آرامش روحی فرد را به هم زده، او را متلاطم نموده، برای بیداری ذهن منطقی، که مغفول و مسکوت مانده و حرکت‌آفرینی ندارد، در روان‌شناسی از آن به تکانه‌های هیجانی یاد می‌شود (کریمی قدوسی، و همکاران، ۱۴۰۲، ص۳۸). نشان از عمق نادرستی خیال و پندار در این قالب گسستن تأملات بشری دارد. مانند: الف) بیان صریح و قاطع همراه با بیان اقتدار الهی (بقره: ۲۷۳؛ مائده: ۷۱؛ نور: ۳۹؛ احزاب: ۱۹؛ زخرف: ۳۷؛ مجادله: ۱۸؛ منافقون: ۴)؛ ب) لحن شدید و وعده عذاب (کهف: ۱۰۴و۱۰۶؛ مجادله: ۱۸؛ همزه: ۳)؛ ج) گفتار سؤالی کنایه‌ای، توبیخی (اعراف: ۳۰؛ کهف: ۱۰۳).

محتوای این دسته از آیات، به‌جز در آیهٔ ۲۷۳ بقره که سعی در معرفی ویژگی‌های ظاهری و رفتاری و بلندی طبع بالای مؤمنان و پرهیزکاران دارد؛ در بقیه موارد، تکذیب صریح و قاطع پندار و گمان افرادی است که در نظر آنها این

افکار و عقاید باطل، صحیح بوده، حتی به صحت آن بعضاً یقین داشته، می‌پندارند آنچه به ذهنشان رسیده و به آن معتقدند، باعث سعادت و سودمندی آنها خواهد شد. مانند:

الف) رد توهم هدایت یافتن: در آیات (اعراف: ۳۰؛ زخرف: ۳۷) عده‌ای دوستار شیاطین شده و گمراه گشته‌اند، ولی فکر می‌کنند، اهل هدایت‌اند. شیطان راه‌های هدایت را بر چنین افرادی می‌بندد؛ ولی آنها همچنان گمان ره یافتن دارند. آیات الهی را ندیده و صدای حقیقت را نشنیدند، و دیگر نتوانستند مسیر هدایت الهی را درک کنند (مائده: ۷۱).

ب) تکذیب توهم کار و فعالیت و عملکرد مناسب و صحیح معاندان: کفار گمان می‌کنند، آنچه که به آن اعتقاد دارند و برای حصول به آن تلاش می‌کنند، صحیح و سودمند است، ولی نمی‌دانند که تمام تلاش آنها در دنیا بیهوده و ضایع بوده، دچار خسران زیادی شده‌اند (کهف: ۱۰۴؛ نور: ۳۹؛ مجادله: ۱۸؛ احزاب: ۲۰؛ منافقون: ۴؛ همزه: ۲ـ۳).

۲ـ۲. «لا تَحْسَبَنّ» و «لایَحْسَبَنّ»

در عبارت «لا تَحْسَبَنّ» فعل مضارع مؤکد مخاطب با «نون» تأکید ثقیله، همراه با «لام» جازمه (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۱۶۹)، در اصطلاح به‌معنای «قطعاً گمان نکن»، در پنج آیه از آیات وحی تکرار شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰)، و «لا یحْسَبَنّ» نیز فعل مضارع مفرد غایب مؤکد در معنای نفی و جمع، سه مرتبه در قرآن استفاده شده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰)، هر دو برای آگاهی و هشدار دادن و رفع توهمات عمیق به کار می‌رود.

در آیهٔ ۱۶۸ آل‌عمران سخن از منافقانی است که می‌گفتند: اگر کسانی که در روز احد در کنار پیامبرﷺ جنگ کردند، از ما پیروی نموده و با او همراه نمی‌شدند، همان‌گونه که ما کشته نشدیم، هیچ‌یک از آنها کشته و نابود نمی‌شدند، و این به دلیل درایت و فهم ما، در عدم تبعیت از محمدﷺ می‌باشد (طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۴۵). ازاین‌رو قرآن در ادامه، شدیداً منافقان را مورد عتاب و تهدید قرار داده و می‌فرماید: کسی که خواستار بقاء ابدی در دنیا باشد، هرگز بدان دست نمی‌یابد، و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند از مرگ گریزد، و از آن نجات یابد و سپس خطاب به رسول خداﷺ می‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنّ الّذِین * قَتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یرْزَقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹)؛ به‌هیچ‌وجه خیال نکن، کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، از بین رفته‌اند؛ یقیناً ایشان نزد پروردگار خود زنده حقیقی‌اند. درواقع با این خطاب غیرمستقیم، همهٔ انسان‌ها را متذکر مطلب بسیار مهمی نموده، و آن شکست پندار منافقان نادان دنیاپرست مادی‌گرا در مورد واقعیت مرگ است؛ ازاین‌رو به نظر می‌رسد، تأکید مضاعف این پندارشکنی، به دلیل خیال و گمان موهومی است که منافقان در ضمیر خود به آن اعتقاد راسخ داشته، آن را مسلم و قطعی فرض نموداند. ازاین‌رو کلام وحی با استفاده از این روش، به آنها اطمینان می‌دهد که آنچه می‌اندیشند، به‌کل باطل و نادرست بوده و شهادت مجاهدان الهی با مرگ طبیعی دیگران کاملاً متفاوت می‌باشد و متضرر حقیقی در نهایت وجود آنها خواهد بود.

ویژگی‌های این ساختار تغییر انگاره عبارت است از:

«لَا تَحْسَبَنّ»، حاوی پندارشکنی نهی تأکیدی مضاعف خطاب در ظاهر به پیامبر اسلامﷺ می‌باشد؛ ولی در حقیقت

روی سخن با عموم مردم است. «لَا تَحْسَبَنّ» و «لایَحْسَبَنّ» هر دو، آموزش غیرمستقیم، در معنای ظاهری منفی هرگز گمان نکن! و هرگز مپندارند! و در مفهوم قطعاً اینچنین نیست! کاملاً مطمئن باشند که این‌گونه است! با تأکیدی خاص و مضاعف به مخاطبان کلام وحی گوشزد می‌کند که متوجه اهمیت موضوع بوده، ملتفت شده، در آن دقت نمایند.

این دسته از آیات، و سیاق همراه آنها، با لحن انتقادی و بعضاً شدید و مقتدرانه و به‌صورت غیرمستقیم و استوار، مخاطبِ وهم‌زده را مورد سرزنش و شماتت قرار داده و درصدد پندارشکنی می‌باشد. مانند:

الف) لحن مقتدرانه (آل‌عمران: ۱۶۸؛ ابراهیم: ۴۷؛ انفال: ۵۹؛ ابراهیم: ۴۲)؛

ب) لحن شدید وعده عذاب (آل‌عمران: ۱۷۸، ۱۸۰ و ۱۸۸؛ نور: ۵۷؛ آل‌عمران: ۱۷۸).

محتوای این دسته از آیات پندارشکن، با استفاده از تکنیک جملات ناهی به همراه تأکید ویژه، در ادامه مفاهیم آیات قبل یا بعد از آنها، به دنبال تصحیح اندیشه‌های باطل می‌باشد که تصحیح آنها و حقایق متناظرشان، قابل لمس نبوده، دور از ذهن و شک‌برانگیز است، ازاین‌رو کلام وحی با بیان تأکیدی مضاعف، از حتمیت و قطعیت ابطال آن اندیشهٔ موهوم خبر داده، بر درستی و حقیقت واقعیات والای الهی خبر می‌دهد. مانند: رد خیال بهره‌مندی از منافع ناچیز و بی‌ارزش پیمان‌شکنی با خدا و تأکید بر عاقبت بسیار ناگوار عاملان کتمان و انحراف در حقایق الهی (آل‌عمران: ۱۸۷و۱۸۸)؛ ابطال خیال غافل بودن خداوند از اعمال ظالمان و گنهکاران و تأکید دوچندان بر اینکه، هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال خود را از معرض دید پروردگار جهان مخفی و مستور نماید، ولی بالاخره روزی به حساب همه رسیدگی می‌شود (آل‌عمران: ۱۷۸؛ ابراهیم: ۴۲). پس از ابطال اندیشهٔ نادرست، متضرر شدن مجاهدان در راه خدا، با از دست دادن حیاتشان و تشویق به ایثار جان، و تأکید بر احاطه همه‌جانبه خدا بر تمام اعمال بندگان، در آیهٔ ۱۸۰ آل‌عمران، انسان‌ها را از بخل شدیداً منع نموده، می‌فرماید: این کار بر خلاف آنچه در ذهن عده‌ای دنیازده آنها وجود دارد، به زیان آنها تمام شده؛ با ابرام مضاعف، درصدد شکست پندار و خیال ناصحیح سودبخشی خساست و مال‌اندوزی می‌باشد.

۳ـ۲. «أیحْسَبُ» و « أیحْسَبُونَ»

فرم ادبی «أیحْسَبُ» در مجموع چهار مرتبه در کلام وحی مورد استفاده قرار گرفته (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰) که شامل همزه استفهام انکاری و فعل مضارع مفرد غایب از ریشه «حَسِبَ» می‌باشد. این عبارت پندارشکن تنها در دو آیه از دو سورهٔ «قیامت» و «بلد» استعمال شده که مطابق نظر کلیه لیست‌های تاریخ‌گذاری قرآن هر دو مکی بوده، در اولین سال‌های بعثت پیامبر اسلامﷺ نازل شده‌اند (بازرگان، ۱۳۸۵، ص۵۵۵ و ۵۶۱–۵۷۱) و همچنین عبارت «أیحْسَبُونَ» که تنها یک مرتبه در آیات الهی قرآن کریم استعمال شده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰)، در سورهٔ «مؤمنون» که مطابق دیدگاه همهٔ اندیشمندان اسلامی در مکه نازل شده (طوسی، بی‌تا، ج۷، ص۳۴۷؛ شرف‌الدین، ۱۴۲۰ق، ج۶ ص۴۱)، قرار دارد.

از ویژگی‌های سوره مکی آیات کوتاه و عبارات ساده و مختصر و آهنگین می‌باشد (معارف، ۱۳۸۳، ص۴۸). ازاین‌رو

این دسته از آیات را می‌توان از ساده‌ترین نوع گویش تغییر الگوواره به‌حساب آورد. چنانچه در آیهٔ «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» (قیامت: ۳) ملاحظه می‌شود، این جمله استفهامی و در معنای رد اعتقاد، منکران اینکه استخوان‌هایی که پوسیده شده، دوباره زنده شود (قرطبی، ۱۳۶۴، ج۱۹، ص۹۳)، ازاین‌رو در آیهٔ بعد (قیامت: ۴) با لحنی مقتدرانه درصدد تصحیح پندار غلط آنها بوده، و می‌فرماید: آری ما آن استخوان‌ها را جمع می‌کنیم، درحالی‌که از آن تواناتریم، حتی قادریم انگشتان و خطوط و نشانه‌هایی که در آنها بوده و منحصربه‌فرد می‌باشد را دوباره به حالت نخست برگردانده، او را به همان صورتی که در اولین خلقت داشته، مجدداً بیافرینیم.

بررسی این آیات نشان می‌دهد:

عبارات «أيَحْسَبُ» و «أيَحْسَبُونَ» حاوی استفهام انکاری و گویش ملامت‌گونه، خطاب به معاندان بوده، قرآن با تکنیک سخن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند، به منافقان و مشرکان و همهٔ انسان‌ها آموزش غیرمستقیم داده و با عباراتی کوتاه و ساده درصدد متنبه شدن مشرکان و کافران و به‌تبع آن اصلاح عقاید و اعمال آنها می‌باشد.

لحن این آیات و سیاق متفق‌شان، با توجه به عبارات کوتاه و ساده آنها، در هر پنج آیه مقتدرانه و سنگین و تأکیدی می‌باشد، مانند (قیامت: ۳۶ـ۴۰؛ بلد: ۴ـ۷؛ مؤمنون: ۵۴ـ۵۶).

محتوای این دسته از آیات پندارشکن که با عباراتی کوتاه و ساده، بیان شده، درصدد تغییر در گمان و خیال موهوم عده‌ای مادی‌گرا می‌باشد که منکر وجود خدا و احاطه اقتدار او و تأکید بر رخداد بعث و حسابرسی انسان‌ها می‌باشند؛ ازاین‌رو با بیان توانایی و قدرت خدا بر انسان (بلد: ۵؛ مؤمنون: ۵۵) و نظارت همه‌جانبه الهی بر اعمال و رفتار و عقاید مردم (بلد: ۷) به دنبال تأیید و تثبیت واقعهٔ قیامت و رستاخیز انسان‌ها (قیامت: ۳) و مسئول بودن همه از جهات مختلف در برابر خدا در آن هنگام (قیامت: ۳۶) می‌باشد.

۴ـ۲. «أمْ حَسِبَ» و «أمْ يحْسَبُونَ»

عبارت «أم حَسِبَ» فعل ماضی مفرد در معنی جمع، سه مرتبه و همچنین فرم ادبی «أمْ يحْسَبُونَ» نیز تنها یک دفعه در آیات قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰) که در تمامی این آیات، سخن از هشداری است به کافران و معاندان که آن خیال باطلی که متصورند، بسیار جاهلانه و ابلهانه‌تر از دیگر اندیشه‌های مهمل بوده، نشان از کم‌خردی و نادانی آنها دارد که لازم است، آن را تغییر داده، اعتقاد صحیح و سلیم جایگزین نمایند.

در آیهٔ «أمْ حَسِبَ الَّذِينَ يعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يسْبِقُونَا سَاءَ مَا يحْكُمُونَ» (عنکبوت: ۴)، حرف «أم» منقطعه بوده که در اصطلاح نحو به‌معنای بلکه می‌باشد، و در مفهوم استفهام انکاری به منظور اضراب استعمال شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۴۴۰). اضراب، ظرافتی در بیان موضوعات بسیار مهم است که با طرح موضوعی تأمل‌انگیز و بااهمیت و سپس چرخش کلام از آن مطلب، به مسئلهٔ مهم‌تر، توجه و دقت بیشتر مخاطب را جلب

می‌کند (یحیی الیمانی، ۱۹۹۰، ص۳)، یعنی این پندار و خیال از اندیشهٔ قبلی، باطل‌تر و فاسدتر است؛ زیرا گروه اول گمان می‌کردند که ایمان داشتن به‌تنهایی، بدون استقامت و پایداری در دین کفایت‌کنندهٔ آنها بوده و از سنت عمومی امتحان و ابتلای الهی مستثنا می‌شوند، ولی این دسته فکر می‌کنند که به واسطهٔ کفر و عصیانشان می‌توانند بر اراده خداوند غلبه نموده، و مانع از مجازات پروردگار جهان شوند.

این روش پندارشکنی غیرمستقیم، با روش بدون حرف «أم» در میزان تأکید و اهمیت موضوع آن تفاوت دارد. به نظر می‌رسد در اینجا پندار غلط انسان‌های گمراه و فاسد و درعین‌حال جاهل، بسیار مهلک و خطرناک و درعین‌حال، ابلهانه‌تر بوده، قرآن با بیان پرسشی و توبیخی، این گروه را که می‌پندارند، از خداوند تواناترند و پروردگار جهان از رویارویی و مقابله با آنان ناتوان است، شماتت نموده، می‌گوید: چرا چنین اندیشهٔ پوچ و باطلی که زیانبارتر از مجعولات دیگران است را در سر دارند؛ درحالی‌که او بر هر کاری تواناست؟ درصورتی‌که خدا نه هماوردی دارد که قادر به دشمنی با او باشد، و نه شریکی دارد که با او برابری کند؛ آنها با یاری کدام موجود می‌توانند، مانع از اجرای اراده و تصمیم او شوند؟ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۶، ص۹۴) و کلام وحی با این روش سعی در تغییر موهومات ذهنی این ناخردان دارد و در ادامه با بیان «ساءَ ما یحْکمُونَ»، به کسانی که خیال می‌کنند؛ توانایی رهایی از استیلای قدرت و فراگیری اراده خداوند را دارند؛ هشدار داده که پندار و اندیشهٔ آنها بسیار جاهلانه و احمقانه است و نشان از بی‌خردی و سفیه بودن ایشان می‌دهد.

بررسی این آیات نشان می‌دهد:

قرآن کریم با استفاده از «أم حَسِبَ» و «أمْ یحْسَبُونَ» که حاوی استفهام انکاری، با تأکید مضاعف می‌باشد و با بهره‌گیری از آموزش عمومی غیرمستقیم، هشدار شدیدی به کافران و منکران الهی می‌دهد که پندار موهومی که متصورند، بسیار جاهلانه و ابلهانه‌تر از دیگر اندیشه‌های مهملشان بوده، نشان از کم‌خردی و نادانی آنها دارد و ازاین‌رو با استفاده از این نوع پندارشکنی، در حقیقت به عموم انسان‌ها تذکر و تنبه می‌دهد.

از ویژگی‌های این دسته از آیات، تصحیح اندیشه‌ای باطل در آیات قبل از آنها، به صورت جملات خبری و یا پرسشی با لحن تأکیدی و انتقادی و بعضاً شدید می‌باشد. سپس این ترکیب مقتدرانه، بعد از ابطال خیال و پندار نادرست ابتدایی، با استفاده از لحن پرسشی توبیخی «أم حَسِبَ»، «أمْ یحْسَبُونَ» همراه با تصریح دوچندان، به تغییر انگاره ابهام ثانوی که مهمل‌تر و نابخردانه‌تر بوده می‌پردازد. مانند: پندارشکنی خبری و تکذیب حق‌گریزی معاندان در آیهٔ ۷۸ زخرف و رد توهم اقرار زبانی ایمان به خدا کفایت‌کننده است، در آیهٔ ۳ عنکبوت و برخورد قاطع با اندیشهٔ تبعیت از هواهای نفسانی و تخلف از آیات الهی در آیهٔ ۱۸ جاثیه.

محتوای این آیات، رد توهمات ثانوی و درعین‌حال ابلهانه‌تر عده‌ای است که علاوه بر داشتن پنداری غلط در موضوعی، به صورت مضاعف درگیر خیالی جاهلانه‌تر بوده و فکر می‌کنند مسیر صحیح را می‌پیمایند و یا می‌توانند خداوند و فرستاده او را فریب دهند. مانند:

الف) عده‌ای که گمان می‌کنند؛ پذیرش زبانی ایمان برای رستگاری کافی بوده و در آیهٔ ۴ عنکبوت بیان می‌دارد: از آن بدتر، اینکه کسانی فکر کنند، به واسطه کفر و عصیانشان می‌توانند، بر اراده خداوند غلبه نموده، و مانع مجازات پروردگار جهان شوند.

ب) همچنین در آیهٔ ۲۱ جاثیه می‌فرماید: کسانی که آیات الهی را به سخره گرفته، و گناه مرتکب می‌شوند، پنداشته‌اند که ما آنان را مانند کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می‌دهند؟ و از آن بدتر، آنها گمان می‌کنند که زندگی و مرگ کافران، همچون زندگی و مرگ مؤمنان است؟

۵ـ۲. «أمْ حَسِبتُم»

فرم ادبی «أمْ حَسِبَتُم» در مجموع سه مرتبه در کلام وحی مورد استفاده قرار گرفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰). این عبارت شامل حرف «أم» در معنای استفهام و فعل ماضی از ریشهٔ «حَسِبَ» و ضمیر متصل مخاطب می‌باشد.

در آیهٔ «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ...» (بقره: ۲۱۴)، «أم» در عبارت «أم حَسِبَتم» منقطعه و در مفهوم استفهام انکاری (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۵۳) و متضمن معنای اضراب می‌باشد (حقی برسوی، بی‌تا، ج۱، ص۳۳۰). پس از آنکه خداوند در آیات پیشین، با روش اطلاع‌رسانی خبری و مفهومی بیان می‌دارد: انسان‌ها باید در برابر نشانه‌های الهی، که به منظور هدایت آنها، به سوی سعادت دنیا و آخرت نازل شده، تسلیم گردیده، در ادامه با بیان سرگذشت امت‌های گذشته، که با وجود دلایل و نشانه‌های روشن، آیات و نشانه‌های خدایی را تکذیب نموده، درباره پیامبران الهی اختلاف کرده، گمراه شدند؛ به اصلاح اندیشه‌های ناصحیحی که از جانب کفار و یهودیان منتشر شده پرداخته است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۱۸). به دنبال آن، با استفاده از روش اضراب «أم حَسِبَتم» با التفات، تغییر خطاب از غایب به مخاطب، با تغییر انگاره مستقیم، مسئلهٔ مهم‌تری را به منظور تشجیع و ترغیب مؤمنان بر صبر در مقابل آزار مشرکان و کارشکنی یهودیان و بردباری در برابر عناد و دشمنی آنان تذکر می‌دهد: آیا گمان می‌کنید این ایمان و هدایت الهی که به دست آورده‌اید، برای شما کفایت نموده، به مجرد اظهار ایمان، بدون امتحان و تحمل سختی و زیان دیدن و مواجهه با تنش‌هایی که به امت‌های گذشته وارد شده، داخل بهشت می‌گردید؟ به نظر می‌رسد، کلام وحی پس از معرفی ویژگی‌های هدایت الهی و موانع بر سر راه آن (وسوسه‌های شیطان و دسیسه‌های منکران آموزش‌های وحیانی) به دنبال شکست خیالات موهوم و متوجه نمودن مدعیان ایمان، که فقط به دنبال راحتی و آسایش دنیوی و اخروی هستند بوده، مسیر هدایت را، راهی پرفرازونشیب برای همهٔ ادوار تاریخی و امت‌های مختلف معرفی نموده، استقامت و تلاش در گذرگاه ایمان را لازم و ضروری دانسته، اهمیت ایستادگی و پایداری در حفظ ایمان را از پذیرش هدایت الهی مهم‌تر و باارزش‌تر نشان می‌دهد.

با توجه به این روش، نکاتی قابل استحصال می‌باشد:

«أم حَسِبتُم» استفهام انکاری، با تأکید مضاعف و پندارشکنی مستقیم، حاوی هشدار تأکیدی و ملایم به مؤمنان

بوده، متذکر می‌شود، این پندار اشتباهی که متصورند، از دیگر اندیشه‌های نادرست آنها، بدتر بوده، نشان از کم‌خردی و دانش کم آنها دارد و قرآن با بهره‌گیری از این روش آموزش، درصدد اصلاح این دسته از عقاید و عادات خاص و مهم مسلمانان را دارد.

از ویژگی‌های این دسته از آیات، تصحیح اندیشه‌ای باطل در آیات قبل از آنها، به صورت جملات خبری و یا پرسشی با لحن تأکیدی و ملایم و مقتدرانه، با مخاطب حاضر و گویشی شدید با مخاطب غایب می‌باشد؛ سپس این ترکیب پندارشکن انتقادی، با تذکر به مخاطب حاضر، بعد از ابطال خیال و پندار نادرست ابتدایی، با استفاده از لحن انتقادی «أم حَسِبتم»، همراه با تأکید زیاد، به تصحیح پندار ابهام ثانوی که مهم و پایه‌ای‌تر است، می‌پردازد. مانند: لحن شدید برای مخاطب غایب (بقره: ۲۰۹ و ۲۱۱)، برای مخاطب حاضر و همچنین لحن پندارشکنانه اولیه ملایم و تأکیدی، خطاب به حاضران (آل‌عمران: ۱۳۹) و لحن شدید برای مخاطب غایب و ملایم مقتدرانه برای حاضران (مسلمانان) (توبه: ۱۴).

محتوای هر سه آیه، رد عقاید نامناسب ثانوی و درعین‌حال مهم‌تر عده‌ای است که علاوه بر داشتن پنداری غلط اولیه در مسئله‌ای، به آنها به‌صورت مضاعف درباره اندیشه دیگرشان تذکر داده، درصدد بیان اهمیت اصلاح و تغییر در آن می‌باشد. مانند قرآن تبعیت از فرامین الهی، و مقاومت در برابر وسوسه‌های شیطان را مدخل ورود به فضای ایمان برای انسان‌ها دانسته است (بقره: ۲۰۸)، ولی در آیهٔ ۲۱۴ بقره بیان می‌دارد: آیا گمان می‌کنید این ایمان و هدایت الهی که به دست آورده‌اید، برای شما کفایت نموده، به مجرد اظهار ایمان، بدون امتحان و تحمل سختی داخل بهشت می‌گردید؟

۶ـ۲. «تَحْسَبُ»

سه آیه از آیات قرآن کریم حاوی فعل مضارع «تَحْسَبُ» از ریشهٔ حسبان بوده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰) که در آنها ظاهراً خطاب الهی متوجه رسول خداﷺ بوده، وقایع مهمی را به ایشان متذکر می‌شود.

همان‌گونه که در آیهٔ ۸۸ نمل ملاحظه می‌شود؛ این آیه در سیاق آیات قیامت قرار گرفته، مفاد و مفهوم آن درباره واقعهٔ قیامت بوده، حقیقتی از وقایع آن روز که به حرکت درآمدن کوه‌هاست را توصیف می‌کند. خطاب آن به پیامبر اسلامﷺ و عموم روشن‌بینانِ بیداردل و جویندگان حقیقت بوده و معنای آیه اگر «تَحْسَبُهَا جَامِدَةً» جملهٔ معترضه باشد، چنین می‌شود: در آن روز کوه‌ها را ـ که امروز می‌پنداری ثابت هستند ـ می‌بینی، چون ابر به حرکت درمی‌آید، و اگر جملهٔ حالیه فرض شود، آیه این‌گونه معنا شده، خداوند سبحان در آن روز، کوه‌ها را از جایشان برمی‌کند و آنها را همچون ابر در فضا به گردش درمی‌آورد، لیکن شخص تماشاکننده گمان می‌کند که آنها ثابت‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۴۰۱). غرض از این خطاب و پندارشکنی حسی (معنوی)، تثبیت انگاره قیامت و معرفی کلیات آن با مجسم کردن یکی از واقعیات و اتفاقات آن روز می‌باشد.

با بررسی در محتوای این آیات به نظر می‌رسد:

در «تَحْسَبُ»، خطاب قرآن به پیامبر اسلامﷺ می‌باشد؛ ولی در حقیقت با عموم مردم سخن گفته، یک آموزش غیرمستقیم است. در اینجا برای تفهیم بهتر موضوع، با استفاده از بیان خبری و پندارشکنی حسی (معنوی)، خطاب به شخصیت عظیمی همچون رسول اکرمﷺ که به اذن الهی مطابق فرمایش امام صادقؑ دارای «عِلْمِ مَا كانَ وَ مَا يكونُ إِلَى يوْمِ الْقِيامَة» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۲، ص۳۵۳) بوده و عالم به بسیاری از حقایق هستی می‌باشد، به طور غیرمستقیم درصدد انتقال مفاهیم مهمی بوده و درعین‌حال اهمیت آن را به عموم انسان‌ها گوشزد می‌کند.

این دسته از آیات و سیاق همراه آنها، با استفاده از جملات پرسشی و خبری با لحن مقتدرانه و شدید و بعضاً عذابی به صورت غیرمستقیم با استفاده از تغییر انگاره حسی درصدد انتقال مفاهیم می‌باشد. مانند لحن مقتدرانه و شدید (نمل: ۸۷) و همچنین قدرت‌نمایی خداوند و نهیبی مقتدرانه (کهف: ۱۷) و لحن سخت عذابی (حشر: ۱۵).

محتوای هر سه آیه، ظاهراً با استفاده از پندارشکنی حسی (معنوی) پیامبرﷺ درصدد القای مفاهیم مهمی می‌باشد، در حقیقت با واسطه قرار دادن مستقیم ایشان، با استفاده از جملات خبری به عموم مردم متذکر می‌شود که این واقعیت گفته‌شده بسیار بااهمیت بوده، نشان از اقتدار، قدرت و علم الهی دارد. مانند آیهٔ ۱۸ کهف، اشاره بر قدرت و روش خاص و ویژه الهی در زنده نگه داشتن و حفظ عده‌ای که ظاهراً بیدار به نظر می‌رسیدند، ولی مدت طولانی در خواب بوده، و درعین‌حال از جمیع آسیب‌هایی که علیه آنها متصور بوده، حفظ شده‌اند و بر وجود واقعه قیامت استدلال و هم‌زمان تأکید می‌نماید (کهف: ۲۱). ازاین‌رو کلام وحی با این روش، ضمن معرفی قدرت و علم الهی در دانستن حقایقی که به‌ظاهر از دیدگان همه پنهان‌اند، درصدد تغییر اندیشهٔ ناصحیح مسلمانان و ایجاد اتحاد و پایداری بین آنها در مقابله با دشمنان خدا می‌باشد.

۷ـ۲. «تَحْسَبُونَ»

فعل مضارع «تَحْسَبُونَ»، سه مرتبه در آیات قرآن استفاده شده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰) که با استفاده از جملات خبری، و خطاب مستقیم به عموم مردم، سعی در تغییر گمان و اندیشه ناصحیح آنها را دارد.

همان‌گونه که در آیهٔ ۷۸ آل‌عمران ملاحظه می‌شود؛ حکایت حال خیانت گروهی از دانشمندان یهودی است که مطالبی از خود نوشته و به تورات نسبت می‌دادند تا با پرده‌پوشی بر حقایق آسمانی، کتابی تحریف‌شده را برای پیروان خود خوانده و حقایق را پنهان نموده، مردم گمان کنند، همهٔ آنها آیات آسمانی است، که در دسترس آنان نهاده شده، سدی در راه اسلام به وجود آورند. منظور از «بِالْكِتَاب» همان سخنان بشری یهودیان بوده، که آن را به خدا نسبت می‌دادند و «يلْوُونَ» نشان می‌دهد، که آن را با لحن تورات می‌خواندند (قرشی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۱۱۷) تا مسلمانان پندارند، که آنچه تلاوت می‌شود، بدون شک از آیات الهی تورات است (طوسی، بیتا، ج۲، ص۵۰۹).

ازاین‌رو کلام وحی با استفاده از عبارت «لِتَحْسَبُوهُ» که حاوی لام تعلیل و فعل مضارع منصوب به حذف نون

می‌باشد (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۵۱۰)، بیان می‌کنند که آنچه در ذهن دارید، گمان و خیالی بیش نبوده، و با واقعیت فاصله بسیاری دارد و در ادامه با استفاده از جملات خبری و تکذیب روشن و بی‌پردهٔ آموزش‌های منحرف یهودیان، مبادرت به تغییر در پندار و اندیشه‌های ناصحیح آن دسته از مسلمانان و عموم انسان‌ها نموده که در اثر القائات گمراه‌کننده مفسدان اهل کتاب، در معرض ضلالت و کج‌روی قرار گرفته‌اند.

بررسی این آیات نشان می‌دهد:

با توجه به شکل و قالب فعل مضارع «تَحْسَبُونَ» که گفت‌وگو با مخاطبان حاضر بوده، مفاهیم این سه آیه با پندارشکنی مستقیم و بدون واسطه همراه بوده، حاوی پیام‌هایی هشدارگونه و خطاب به عموم مردم می‌باشد. ازاین‌رو «لِتَحْسَبُوهُ» و «لَا تَحْسَبُوهُ» و «تَحْسَبُونَهُ» یک آموزش کاملاً مستقیم و بی‌واسطه می‌باشد.

لحن و آهنگ در آیات (آل‌عمران: ۷۷؛ نور: ۱۱ و ۱۹)، که هم‌سیاق آیات مورد بحث می‌باشد، با تغییر مخاطب از حاضران و گفت‌وگو با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارد و از بین رفته، یا غایب‌اند، لحن کلام کاملاً دگرگون شده، از ملایم و حمایت‌کننده به انتقادی و شدید تبدیل می‌گردد.

محتوای در آیات ۱۱ نور نیز سخن از ناراحتی و اضطراب عده‌ای از مؤمنان است که به واسطه اتفاقی که در زمان پیامبر اسلامﷺ واقع شده، از شدت پریشانی، آن را شر و ناگوار می‌پنداشتند، ازاین‌رو کلام وحی با عبارت «لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيرٌ لَكُمْ» و جملات خبری دیگر، آنها را دلداری داده، اندیشه و گمان ایشان را اصلاح می‌کند و در مقابل در آیهٔ ۱۵ نور، به عده‌ای دیگر که از روی نادانی، این مسئله را ساده انگاشته، در بین مردم منتشر نموده، از روی جهل و حماقت به آن دامن می‌زدند. با استفاده از عبارت «وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا» و توضیحات و تذکرات جدی پیرامون آن، سعی در تغییر الگوواره این ساده‌لوحان داشته و اهمیت این موضوع را گوشزد می‌نماید.

۸ـ۲. «أَ فَحَسِبَ» و «أَحَسِبَ» و «أَفَحَسِبْتُم»

این سه ترکیب قرآنی که هر کدام فقط یک بار در کلام وحی استفاده شده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰)، حاوی استفهام انکاری و توبیخی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۱، ص۵۰۱)؛ و حرف عطف «فاء» و «حَسِبَ» به‌معنای پنداشتن می‌باشد.

در آیهٔ ۱۰۲ کهف، کلام وحی با خطاب غیرمستقیم، کسانی که توحید و یکتاپرستی را انکار نموده، خدایان موهوم را پرستش می‌کنند را شماتت کرده و بیان می‌کند: آیا کافران پنداشته‌اند؛ اگر غیر از خدا، ولی و سرپرست دیگری برگزینند، از یاری و حمایت آن بهره‌مند شده، می‌توانند عقوبت الهی را از خود دفع کنند؟ منظور از این خدایان موهوم که از آنها به «عباد» تعبیر شده، آفریدگانی هستند که مشرکان آنها را یار و حامی خود می‌دانستند، مانند شیاطین و بت‌ها و فرشتگان الهی و حضرت مسیح (ایشان از هر مشرکی بیزارند) و دیگر معبودان ساختگی؛ و آنها را اله خود می‌پنداشتند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج۳، ص۱۱۱)؛ این در حالی است که این مردم منحرف و گمراه، گمان می‌کردند که با پرستش این معبودان جعلی، گرفتار خشم و عذاب پروردگار جهان نخواهند شد؛ ازاین‌رو قرآن با تکنیک طرح

سؤال تلویحی «أ فحسب هؤلاء إنّا غافلون عنهم»؟ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۵، ص۱۶۳)، آیا این گروه پنداشته‌اند که ما از آنان بی‌خبریم؟ که قطعاً چنین نیست؛ در پی تغییر در پندار و اندیشه کافران می‌باشد.

با تأمل و دقت در این روش پندارشکنی، چند نکته قابل دستیابی است:

«أ فَحَسِبَ» و «أَحَسِبَ» و «أَفَحَسِبْتُم» حاوی استفهام انکاری و بیانی همراه با ملامت و شماتت خطاب به همهٔ انسان‌ها می‌باشد که با استفاده از پرسش آیا این‌گونه پنداشته‌اند؟ آیا گمان آنها این است؟ به دنبال آموزش عمومی غیرمستقیم بوده؛ با استفاده از سخن گفتن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب‌اند، در حقیقت با عموم انسان‌ها گفت‌وگو می‌نماید.

از ویژگی‌های این ترکیب انتقادی، لحن پرسشی توبیخی کنایه‌ای، آنها و آیات قبل یا بعدشان می‌باشد. این تغییر انگاره در بین یک سیاق نکوهش‌گونه پرسشی قرار دارد. مانند آیهٔ ۱۰۳ کهف که بلافاصله بعد از آیهٔ ۱۰۲ کهف و در ادامه مفهوم پندارشکنانه آن به طرح سؤال می‌پردازد و همچنین در ادامهٔ مطلب آیهٔ ۲ عنکبوت و بیان هشداری مهم، پرسشی تأمل‌انگیز در آیهٔ چهارم مطرح می‌نماید و یا در آیات ۱۰۵ و ۱۱۲ مؤمنون، با پرسش‌های رعب‌انگیز و هشدارگونه زمینه را برای تغییر در خیالات باطل و پذیرش حقایق الهی فراهم می‌کند.

محتوای هر سه آیه (کهف: ۱۰۲؛ عنکبوت: ۲؛ مؤمنون: ۱۱۵)، رد توهمات عده‌ای است که به دلیل جهل و نادانی، خیال می‌کنند در مسیر صحیح قدم می‌زنند؛ درحالی‌که در گمراهی کامل‌اند. مانند: آیهٔ ۲ عنکبوت، به عده‌ای که حقیقت ایمان به خدا را نفهمیده، گمان می‌کنند که اقرار زبانی ایمان به خدا کفایت‌کننده است؛ هشدار داده، واقعیت سنت ابتلا و آزمایش را گوشزد می‌نماید.

۹ـ۲. «أَمْ حَسِبْتَ» و «أَمْ تَحْسَبُ»

دو عبارت «أَمْ حَسِبْتَ» و «أَمْ تَحْسَبُ» هر کدام فقط یک بار در آیات قرآن کریم استفاده شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۲۰۰). این دو عبارت، شامل حرف «أم» در معنای استفهام و فعل ماضی و مضارع از ریشهٔ «حَسِبَ» خطاب به رسول خداﷺ می‌باشد.

در آیهٔ «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (کهف: ۹)، حرف «أم» منقطعه بوده که در اصطلاح به‌معنای بلکه می‌باشد، و در مفهوم استفهام انکاری (صاوی، ۱۴۲۷ق، ج۲، ص۳۵۶)، به منظور اضراب و انتقال سخنی به کلامی دیگر، درحالی‌که کلام دوم دارای اهمیت بیشتری می‌باشد، استعمال شده است (سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج۳، ص۳۹).

ویژگی‌های این ساختار عبارت است از:

کلام وحی در آیات حاوی «أَمْ حَسِبْتَ» و «أَمْ تَحْسَبُ»، به دنبال پندارشکنی تأکیدی خطاب به پیامبر اسلامﷺ و دلجویی و حمایت از ایشان بوده، ولی در حقیقت، درصدد پندارشکنی موهومات بسیار بزرگ انسان‌هاست

(ابن‌حموش، ۱۴۲۹ق، ج۶، ص۴۳۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۶۹). در هر دو عبارت، آموزش غیرمستقیم و تأکیدی در معنای استفهام انکاری، حاوی هشدار شدیدی به معاندان و منکران آیات الهی می‌باشد.

از ویژگی‌های سیاق همراه این دو آیه، سخن از اندیشه‌ای باطل در آیات قبل از آنها، و پندارشکنی به صورت جملات خبری و یا پرسشی با لحن تأکیدی و انتقادی و بعضاً شدید می‌باشد. بعد از ابطال خیال و پندار نادرست ابتدایی، با استفاده از لحن پرسشی «أَمْ حَسِبْتَ» و «أَمْ تَحْسَبُ»، خطاب به رسول خداﷺ همراه با لحن حمایتی از ایشان، به بیان موضوعی مهم و اساسی می‌پردازد. مانند: رد ادعای فرزند داشتن خداوند (کهف: ۴)، که توسط مشرکان و یهودیان و مسیحیان مطرح شده بود (طبرانی، ۲۰۰۸، ج۴، ص۱۵۰)، و ضمن دلجویی از پیامبرﷺ شدیداً آن را تکذیب می‌نماید و همچنین هشدار شدید، همراه با پرسشی پندارشکنانه در آیهٔ ۴۳ فرقان، به کسانی که تابع تمایلات نفسانی خود شده، از خواسته‌های آن به جای دستورات الهی اطاعت می‌کنند.

محتوای هر دو آیه، ظاهراً درصدد تغییر در تفکر و اندیشه پیامبرﷺ می‌باشد، ولی در حقیقت با واسطه قرار دادن مستقیم ایشان، قصد در بیان مطلبی مهم و حیاتی برای متنبه نمودن گمراهان و معاندان الهی داشته که علاوه بر داشتن خیال و روشی واهی و بی‌اساس در مسئله‌ای، به آنها به صورت مضاعف درباره عمق قباحت و زشتی آن اندیشه و سلوکشان تذکر داده، درصدد بیان اهمیت اصلاح و تغییر در آن می‌باشد. مانند: آیهٔ ۴۴ فرقان که کلام وحی به رسول خداﷺ یادآوری می‌کند که اکثر منحرفان هواپرست، استعداد و توانایی شنیدن کلام حق و تعقل درباره آن را به دلیل عمق گمراهی‌شان ندارند، تا آن را پیروی کنند. آنها همانند چارپایان‌اند که از سخن جز لفظ و صدایی نمی‌شنوند و معنا را درک نکرده، حتی از آنان گمراه‌ترند؛ ازاین‌رو امیدوار به هدایت یافتن آنها نباش؛ لذا با این شدت بیان، به آنها هشدار داده که اگر در آنچه گمان و خیال دارند، سریعاً تجدیدنظر نکنند، دیگر به مسیر هدایت الهی دست نخواهد یافت.

۳. نتیجه آماری

ردیف	عنوان لفظ پندارشکن	تعداد آیه	پندارشکنی استفهامی	پندار شکنی خبری	پندارشکنی امری و نهی	پندارشکنی شرطی	روش آموزش غیرمستقیم (با واسطه پیامبر اسلامﷺ)	روش آموزش غیرمستقیم (با واسطه دیگران)	روش آموزش مستقیم	گفتار مقتدرانه و کنایه ای و شدید	گفتار مقتدرانه و ملایم
	«یحْسَبُونَ»	۶	۰	۶	۰	۰	۰	۶	۰	۶	۰
	«لا تَحْسَبَنَّ»	۵	۰	۰	۵	۰	۵	۰	۰	۵	۰
	«أیحْسَبُ»	۴	۴	۰	۰	۰	۰	۴	۰	۴	۰
	«یحْسَبُ»	۳	۰	۳	۰	۰	۰	۳	۰	۲	۱
	«لایحْسَبَنَّ»	۳	۰	۰	۳	۰	۰	۳	۰	۳	۰
	«أَمْ حَسِبَ»	۳	۳	۰	۰	۰	۰	۳	۰	۳	۰
	«أَمْ حَسِبْتُم»	۳	۳	۰	۰	۰	۰	۰	۳	۰	۳

	«تَحْسَبُونَ»	۳	۰	۲	۱	۰	۰	۰	۳	۰	۳
	«تَحْسَبُ»	۳	۰	۳	۰	۰	۳	۰	۰	۳	۰
	«أَمْ تَحْسَبُ»	۱	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۱	۰
	«أَمْ حَسِبْتَ»	۱	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۱	۰
	«أَ فَحَسِبَ»	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰
	«أَحَسِبَ»	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰
	«أَفَحَسِبْتُم»	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰
	«حَسِبُوا»	۱	۰	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰
	«أَيَحْسَبُونَ»	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰
	«أَمْ يَحْسَبُونَ»	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰
	جمع	۴۱	۱۷	۱۵	۹	۰	۱۰	۲۵	۶	۳۴	۷





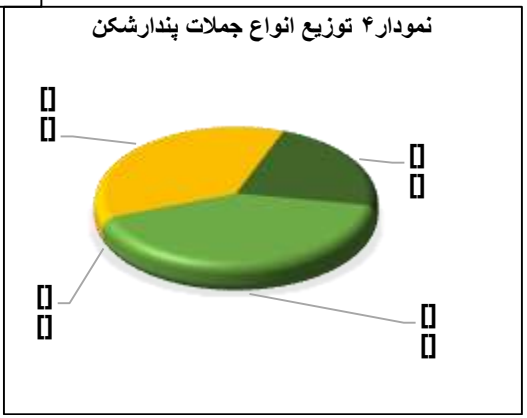
نمودار ۱ نشان می‌دهد، در اکثریت قاطعی از آیات حاوی خانواده پندارشکن واژه «حَسِبَ» آموزش تصحیح افکار به صورت غیرمستقیم بوده وقرآن کریم برای برخورد با تفکرات و باور های غلطی که در این گروه از آیات نسبت به

آن انتقاد نموده، از گفتگوی مستقیم به میزان اندکی استفاده کرده است. همچنین در نمودار۲ مشاهده می‌شود، کلام وحی در اغلب آیاتی که از روش غیرمستقیم برای آموزش استفاده نموده، مفاهیم پندارشکنی خود را، با واسطه سخن از کسانی که ظاهرا وجود خارجی ندارند و از بین رفته یا غایب اند، به مخاطبانقرآن انتقال داده است.

نمودار۳ توزیع انواع آهنگ گفتار آیات



نمودار۴ توزیع انواع جملات پندارشکن



در نمودار (۳) نوع لحن و گویش و آهنگ کلام به‌کاررفته در این گروه از آیات و آیات هم‌سیاق آنها ارائه شده که نشان می‌دهد، پندارشکنی در بیشترین موارد، دارای گویش انتقادی و شدید می‌باشد، ازاین‌رو به نظر می‌رسد، مخاطب این آیات در پندار و باورهای ناصحیح خود، بسیار متوهم و گمراه بوده است. ازاین‌رو قرآن کریم با لحن تهدیدی و شدید درصدد، تأثیرگذاری بیشتر و ایجاد تنبه در اذهان آنها می‌باشد.

در نمودار (۴) توزیع انواع جملات استفاده‌شده، در خانواده این واژه پندارشکن را نشان می‌دهد که به ترتیب جملات، استفهامی و خبری و امری بیشترین تکرار را در این گروه از آیات را داشته، از جملات شرطی در این گروه از آیات استفاده نشده است.

نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه گذشت، نتایج ذیل قابل دستیابی می‌باشد:

واژه‌های، «أیحْسَبُ» و «أیحْسَبُونَ» و«أم حَسِبَ» و «أمْ یحْسَبُونَ» و «أم حَسِبتُم» و «أ فَحَسِبَ» و «أَحَسِبَ» و «أَفَحَسِبْتُم» و «أمْ حَسِبْتَ» و «أمْ تَحْسَبُ» پندارشکنی استفهامی و عبارات «یَحْسَبُونَ» و «تَحْسَبُ» و «تَحْسَبُونَ» و «یحْسَبُ» و «حَسِبُوا» پندارشکنی خبری و قالب‌های ادبی «لا تَحْسَبَنّ» و «لایَحْسَبَنّ» و «لا تَحْسَبُوهُ» تغییر پندار با استفاده از جملات ناهی می‌باشد، به‌جز «تَحْسَبُونَ» و «أم حَسِبتُم» که پندارشکنی مستقیم و بدون واسطه و خطاب به مسلمانان می‌باشد، در مابقی عبارات، قرآن کریم برای تغییر فکر و اندیشهٔ انسان‌ها، از روش آموزش و تذکر و تنبه با واسطه بهره جسته، درصدد ایجاد بستری مناسب برای فهم مسئله جهت عموم مردم می‌باشد.

در «لَا تَحْسَبَنّ» و «تَحْسَبُ» و «أمْ حَسِبْتَ» و «أمْ تَحْسَبُ» پندارشکنی و خطاب در ظاهر به پیامبر اسلامﷺ بوده، ولی در حقیقت روی سخن با عموم مردم می‌باشد. در «یحْسَبُونَ» و «لایَحْسَبَنّ» و «أیحْسَبُ» و «أیحْسَبُونَ» و «یحْسَبُ» و «أم حَسِبَ» و «أمْ یحْسَبُونَ» و «أ فَحَسِبَ» و «أَحَسِبَ» و «أَفَحَسِبْتُم» و «حَسِبُوا» کلام وحی با استفاده از تکنیک سخن با کسانی که ظاهراً وجود خارجی ندارند و از بین رفته، یا غایب‌اند، از باورها و عقاید و اعمال باطل و سقیم مشرکان و کافران و منافقان و اهل کتاب گمراه انتقاد شدید نموده، درعین‌حال به همهٔ انسان‌ها آموزش عمومی داده، غیرمستقیم پندارشکنی انجام می‌دهد.

لحن پندارشکنی آیات قرآن و سیاق متفقشان، در کلمات «یحْسَبُونَ» و «لا تَحْسَبَنّ» و «لایَحْسَبَنّ» و «أیحْسَبُ» و «أم حَسِبَ» و «تَحْسَبُ» و «یحْسَبُ» (به‌جز در آیهٔ ۲۷۳ بقره) که گفتاری ملایم دارد) و «أیحْسَبُونَ» و «أمْ یحْسَبُونَ» و «أ فَحَسِبَ» و «أَحَسِبَ» و «أَفَحَسِبْتُم» و «حَسِبُوا» به صورت جملات خبری و یا پرسشی و امر و نهی‌کننده، قاطع و صریح و مقتدرانه با گویشی شدید و تهدیدگونه می‌باشد. همچنین در آیات قبل از عبارات «أمْ حَسِبْتَ» و «أمْ تَحْسَبُ» نیز پندارشکنی، تأکیدی و انتقادی و بعضاً شدید بوده؛ بعد از ابطال خیال و پندار نادرست ابتدایی، با استفاده از لحن پرسشی، خطاب به رسول خداﷺ همراه با گویشی حمایتی از ایشان، به بیان موضوعی مهم و اساسی می پردازد. در «تَحْسَبُونَ» و «أم حَسِبتُم» به صورت جملات خبری و یا پرسشی، با گویشی تأکیدی و ملایم و مقتدرانه، با مخاطب حاضر و گفتاری شدید با مخاطب غایب می‌باشد.

محتوای این گروه از آیات عبارتند از:

الف) آیات حاوی قالب های ادبی«یحْسَبُونَ» و «تَحْسَبُونَ» و «یحْسَبُ» و «حَسِبُوا» با استفاده از جملات خبری و بعضاً ناهی، در پی تکذیب صریح و قاطع پندار و گمان افرادی هستند که در نظر آنها این افکار و عقاید باطل، صحیح بوده، حتی به صحت آن بعضاً یقین داشته، می‌پندارند آنچه به ذهنشان القا شده و به آن معتقدند، شر و خیر حقیقی به دنبال خواهد داشت؛ لیکن کلام وحی با استفاده از این عبارات پندارشکنی نموده، خلاف آن را متذکر می‌شود.

ب) قالب‌های تغییر پندار «لا تَحْسَبَنّ» و «لایَحْسَبَنّ» با استفاده از تکنیک جملات ناهی به همراه تأکید ویژه، در ادامه مفاهیم آیات قبل یا بعد از آنها، به دنبال تصحیح اندیشه‌های باطلی می‌باشد که تصحیح آنها و حقایق متناظرشان، قابل لمس نبوده و دور از ذهن و شک‌برانگیز است، ازاین‌رو آیات الهی با بیان تأکیدی مضاعف، از حتمیت و قطعیت ابطال آن اندیشه و خیالات نادرست و موهوم خبر داده، بر درستی و حقیقت واقعیات والای الهی خبر می‌دهد.

ج) قرآن کریم با استفاده از تکنیک جملات پرسشی مثبت، از مفهوم باطلی که حقیقت ندارد، به همراه واژه‌های «أیحْسَبُ» و « أیحْسَبُونَ» (آیات حاوی این دو واژه با عبارات بعضاً کوتاه و ساده همراه شده است) و «أفَحَسِبَ» و «أحَسِبَ» و «أفَحَسِبْتُم» درصدد تغییر در گمان و خیال موهوم عده‌ای است که به دلیل جهل و نادانی، خیال می‌کنند؛ در مسیر صحیح قدم می‌زنند؛ درحالی‌که در گمراهی کامل‌اند.

د) عبارات «أمْ حَسِبَ» و «أمْ حَسِبتُم» و «أمْ یحْسَبُونَ» درصدد رد عقاید نامناسب ثانوی و درعین‌حال مهم‌تر عده‌ای است که علاوه بر داشتن پنداری غلط اولیه در مسئله‌ای، به آنها که گمان می‌کنند، افکارشان صحیح بوده و مسیر درست را می‌پیمایند؛ هشدار داده، به صورت مضاعف درباره اندیشهٔ دیگرشان تذکر و تنبه می‌دهد و درصدد بیان اهمیت اصلاح در پندارهای ناصحیح می‌باشد.

هـ.) در آیات حاوی واژهٔ «تَحْسَبُ» ظاهراً با استفاده از پندارشکنی حسی (معنوی) پیامبر اسلامﷺ، درصدد القای مفاهیم مهمی می‌باشد و در حقیقت با واسطه قرار دادن مستقیم ایشان، با استفاده از جملات خبری به عموم مردم متذکر می‌شود که این واقعیت گفته شده بسیار بااهمیت بوده، نشان از اقتدار و قدرت و علم الهی دارد.

و) قرآن کریم با استفاده از دو عبارت «أمْ حَسِبْتَ» و «أمْ تَحْسَبُ» در ظاهر امر، ضمن حمایت و دلجویی از نبی اکرمﷺ مبادرت به تغییر در تفکر و اندیشهٔ ایشان می‌کند؛ ولی در حقیقت با واسطه قرار دادن مستقیم پیامبر اسلامﷺ، سعی در بیان مطلبی مهم و حیاتی، برای متنبه نمودن گمراهان و معاندان و منکران آیات الهی دارد که علاوه بر داشتن خیال و روشی واهی و بی‌اساس در مسئله‌ای، به آنها به صورت مضاعف درباره عمق قباحت و زشتی آن اندیشه و پندارشان، شدیداً هشدار و تذکر داده، اهمیت اصلاح و تغییر در آن را متذکر می‌شود.

در نهایت، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که واژهٔ «حَسِبَ» و ساختارهای وابسته به آن، فراتر از بیان یک گمان یا پندار، به‌عنوان ابزاری گفتمانی برای اصلاح باورهای نادرست و بازسازی نظام فکری مخاطبان به کار رفته‌اند. بررسی این آیات نشان می‌دهد که قرآن در مواجهه با پندارهای باطل، عمدتاً از روش آموزش غیرمستقیم و ساختارهای استفهامی، خبری و نهی بهره می‌گیرد تا از طریق ایجاد تعارض میان تصورات ذهنی مخاطب و حقایق وحیانی، زمینهٔ تحول فکری را فراهم سازد. همچنین رابطه‌ای معنادار میان شدت انحراف باور و نوع لحن و بیان این دسته از آیات قرآن مشاهده می‌شود؛ به‌گونه‌ای‌که هرچه پندار باطل ریشه‌دارتر و اثرگذارتر باشد، لحن آیات انتقادی‌تر، تأکیدی‌تر و هشداردهنده‌تر می‌شود. ازاین‌رو می‌توان خانواده واژگانی «حسب» را یکی از مهم‌ترین ابزارهای قرآن در راهبرد تربیتی پندارشکنی و اصلاح الگوواره‌های ذهنی دانست؛ راهبردی که هدف آن تغییر مبانی فکری و هدایت انسان به سوی فهم صحیح حقایق وحیانی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. تدوین عبدالرزاق مهدی. بیروت: دار الکتاب العربی.

ابن‌حموش، مکی (۱۴۲۹ق). *الهدایة إلی بلوغ النهایة*. تدوین شاهد بوشیخی. امارات: جامعة الشارقه، کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبد السلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

بازرگان، مهدی (۱۳۸۵). *سیر تحول قرآن(۱)*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

پانی‌پتی، ثناءالله (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظهری*. پاکستان: مکتبهٔ رشدیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *مراحل اخلاق در قرآن*. قم: تبیان.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. تدوین مصطفی حسین احمد. بیروت: دار الکتاب العربی.

سعیدی روشن، محمدباقر (۱۴۰۳). الگوی معناشناسی سیستمی متن؛ مبنایی برای نظریه‌پردازی در مطالعات قرآنی. *قرآن شناخت*، ۳۳، ۲۵ـ۴۴.

سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷ق). *عیون التفاسیر*. تدوین بهاءالدین دارتما. بیروت: دار صادر.

شرتونی، رشید. ۱۳۸۷ش. مبادی العربیهٔ. جلد ۴.قم: انتشارات دارالعلم.

شرف‌الدین، جعفر (۱۴۲۰ق). *الموسوعة القرآنیة، خصائص السور*. تدوین احمد حاطوم. بیروت: دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. تدوین محمدحسن آل‌یاسین. بیروت: عالم الکتاب.

صافی، محمود (۱۴۱۸ق). *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة*. دمشق: دار الرشید.

صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق). *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*. تدوین محمد عبدالسلام شاهین. بیروت: دار الکتب العلمیه.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. تحقیق علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.

صرفی، زهرا (۱۳۹۸). واکاوی معنای ظن در قرآن کریم بر پایه تحلیل روابط معنایی با واژگان همنشین. *قرآن شناخت*، ۲۲، ۸۹ـ۱۰۶.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دار الکتاب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق فضل‌الله یزدی طباطبایی. تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع* تدوین ابوالقاسم گرجی. قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه.

طنطاوی، محمدسید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. قاهره: نهضة مصر.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تدوین احمد حبیب عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عبدالباقی، محمدفوأد (۱۳۶۴ق). *المعجم المفهرس*. قاهره: دارالکتب المصریه.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیده.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.

قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۵). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.

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

قطب راوندی، سعید بن هبةالله (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*. تدوین احمد حسینی اشکوری. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
کرباسی، محمدجعفر (۱۴۲۲ق). *اعراب القرآن*. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
کریمی قدوسی، محسن و همکاران (۱۴۰۲ق). گونه‌های اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان از دیدگاه قرآن. *قرآن شناخت*، ۳۱، ۲۹_۴۸.
معارف، مجید (۱۳۸۳). *تاریخ قرآن*. تهران: نبأ.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتاب الاسلامی.
موسوی، سیدحسین (۱۳۹۷). گونه‌شناسی حَسِبَ (پنداشتن) در قرآن کریم. *قرآن و عترت*، ۷، ۲۹_۵۲.
یحیی الیمانی، ابراهیم (۱۹۹۰م). *اسباب الإضراب و الاستدراک فی القرآن الکریم*. مکه: جامعة ام القری.

Qur'ān ShināKht _____ **2026, Vol. 18, No. 2, 161-180**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5002835

20.1001.1.20081987.1404.18.2.7.9

Functions of Belief in the Resurrection in the Self-Regulation of Human Desires from the Qur'anic Perspective*

Mojtaba Mostashreq / Doctoral Researcher in Qur'anic Sciences and Hadith, Imam Khomeini Educational and Research Institute mostashreq@iki.ac.ir

Esmail Soltani-Birami / Associate Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute soltani.b@iki.ac.ir

Received: 2026/05/11 - **Accepted:** 2026/08/15

Abstract

In addition to its doctrinal status, the Qur'an assigns an important role to belief in the resurrection in the self-regulation of desires and the organization of the human motivational system. The main problem of the research is to explain the functions of belief in the resurrection in the self-regulation of human desires from the Qur'anic perspective. The aim is to extract and explain these functions and to present a conceptual model of the role of belief in the resurrection in guiding human desires. The research uses an analytical-interpretive method and is based on thematic exegesis. In this study, the functions of belief in the resurrection are inferred through the analysis of contextual and conceptual relations among Qur'anic verses and then explained and analyzed using psychological concepts and theories. The findings show that belief in the resurrection plays an effective role in organizing human behavior and motivation through five main functions: restraining base worldly desires, preferring transcendent desires, flourishing transcendent tendencies, directing the desire toward perfection, and presenting an image of true happiness. These functions can be explained using concepts such as self-regulation, cognitive inhibition, intrinsic motivation, goal-oriented orientation, and the reward-punishment system. The results show that the Qur'an presents a two-dimensional model of the functions of belief in the resurrection in the self-regulation of human desires—a model based, on the one hand, on restraining undesirable desires and, on the other, on strengthening and guiding transcendent tendencies.

Keywords: belief in the resurrection, human tendencies, regulation of desires, human perfection, motivational theories, self-regulation, Qur'anic psychology.

*This paper was presented at the International Conference on 'Islamic Humanities in Commemoration of Allameh Mohammad Taqi Mesbah Yazdi

قرآن‌شناخت ——— سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۴، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۶۱-۱۸۰
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5002835
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.7.9

نوع مقاله: پژوهشی

کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان از منظر قرآن*

مجتبی مستشرق / دانش‌پژوه دکتری علوم قرآن و حدیث مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره mostashreq@iki.ac.ir
اسمعیل سلطانی بیرامی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره soltani.b@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۲۴

چکیده

قرآن برای باور به معاد، افزون بر جایگاه اعتقادی، نقش مهمی در خودتنظیمی امیال و سامان‌دهی نظام انگیزشی انسان قائل است. مسئلهٔ اصلی پژوهش تبیین کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان از منظر قرآن است. هدف پژوهش، استخراج و تبیین این کارکردها و ارائه الگویی مفهومی از نقش معادباوری در هدایت امیال انسان است. پژوهش با روش تحلیلی ـ تفسیری و بر پایه تفسیر موضوعی انجام شده است. در این پژوهش، کارکردهای معادباوری از طریق تحلیل روابط سیاقی و مفهومی آیات قرآن استنباط و سپس با بهره‌گیری از مفاهیم و نظریه‌های روان‌شناسی، تبیین و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که معادباوری از طریق پنج کارکرد اصلی، شامل: مهار امیال پست دنیوی، ترجیح امیال متعالی، شکوفایی گرایش‌های متعالی، جهت‌دهی میل به کمال و ارائه تصویری از سعادت حقیقی. در سامان‌دهی رفتار و انگیزش انسان نقش مؤثری ایفا می‌کند. این کارکردها با بهره‌گیری از مفاهیمی همچون خودتنظیمی، بازداری شناختی، انگیزش درونی، جهت‌گیری هدف‌محور و نظام پاداش ـ تنبیه، قابل تبیین‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که قرآن، الگویی دووجهی از کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان ارائه می‌دهد؛ الگویی که از یک‌سو بر مهار امیال نامطلوب و از سوی دیگر بر تقویت و هدایت گرایش‌های متعالی استوار است.

کلیدواژه‌ها: معادباوری، گرایش‌های انسان، تنظیم امیال، کمال انسان، نظریه‌های انگیزش، خودتنظیمی، روان‌شناسی قرآنی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

تنظیم و کنترل امیال انسانی یکی از مسائل بنیادین در روان‌شناسی سلامت و اخلاق و مباحث تربیتی است. امیال، به‌عنوان نیروهای درونی محرک رفتار، در صورت فقدان کنترل و هدایت مناسب، می‌توانند زمینه‌ساز بروز رفتارهای نابهنجار، اختلالات هیجانی و آسیب‌های روانی شوند. ازاین‌رو شناسایی عواملی که توانمندی انسان را در خودتنظیمی و مدیریت امیال را تقویت می‌کنند، اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از مؤلفه‌های کلیدی در این زمینه، باورها و اعتقادات درونی‌اند که نقش تعیین‌کننده در فرایندهای روان‌شناختی همچون خودنظارتی، انگیزش و تنظیم هیجان ایفا می‌کنند (کریمی قدوسی و همکاران، ۱۴۰۲). در این میان، باور به زندگی پس از مرگ یا معاد، به‌عنوان یکی از آموزه‌های بنیادین دین اسلام، جایگاهی محوری در منظومهٔ معرفتی قرآن کریم دارد و در حدود یک‌سوم آیات قرآن به این موضوع اختصاص یافته است. با توجه به این جایگاه، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چگونه باور به معاد می‌تواند در تنظیم رفتار و هدایت امیال انسان نقش‌آفرین باشد؟ با توجه به این جایگاه، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چگونه باور به معاد می‌تواند در تنظیم رفتار و هدایت امیال انسان نقش‌آفرین باشد؟ پاسخ به این پرسش، مستلزم واکاوی آیات قرآن و تبیین کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان است.

هدف پژوهش، تبیین و بازسازی الگوی قرآنیِ کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان است. این پژوهش می‌کوشد سازوکارهایی را که قرآن از طریق آنها معادباوری را در مهار امیال پست، تقویت امیال متعالی و جهت‌دهی به میل کمال‌طلبی انسان مؤثر می‌داند، استخراج و تبیین کند و سپس با بهره‌گیری از مفاهیم و نظریه‌های روان‌شناسی، تفسیر و تحلیل بینارشته‌ای از این کارکردها ارائه دهد.

مفاهیم کلیدی پژوهش شامل «امیال»، «معاد» و «معادباوری» است. میل به‌معنای رغبت و گرایش (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۴، ص۲۱۹۹۶)، حالتی نفسانی و کشش درونی در انسان به‌شمار می‌آید که موجب تحقق اراده در نفس شده و انسان را به انجام فعل سوق می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج۲، ص۸۱؛ صلیبا، ۱۳۷۳، ج۲، ص۴۵۳؛ حلی، ۱۳۳۷، ص۳۰۴). معاد در اصطلاح دین‌شناختی، به‌معنای باززنده‌شدن انسان پس از مرگ، به‌منظور سنجش و رسیدگی به اعمال و تعیین سرنوشت نهایی اوست (ر.ک. فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص۳۸۵). معادباوری به‌معنای ایمان و تصدیق انسان به زندگی پس از مرگ است (برهان، ۱۳۸۰، ص۱۲۳).

در روان‌شناسی، کنترل امیال و تنظیم رفتار از عناصر کلیدی رشد شخصیت سالم، سلامت روان و رفتار اخلاقی به‌شمار می‌آید. در این زمینه، نظریه‌های متعددی برای تبیین چگونگی شکل‌گیری و هدایت امیال ارائه شده است. یکی از مهم‌ترین آنها، نظریهٔ خودتعیین‌گری (Self-Determination Theory) است که توسط دسی و رایان مطرح شده و انگیزش انسان را بر پایه سه نیاز روان‌شناختی بنیادینِ «خودمختاری»، «شایستگی» و «ارتباط» تحلیل می‌کند. این نظریه بر آن است که انسان به‌طور فطری گرایش به رشد، کمال و انسجام درونی دارد و باورها و

ارزش‌های درونی نقشی اساسی در شکل‌گیری رفتارهای معنادار ایفا می‌کنند؛ به‌گونه‌ای‌که محیط‌های تقویت‌کننده این ارزش‌ها، زمینهٔ خودتنظیمی مؤثر را فراهم می‌آورند (Deci & Ryan, 2000).

از سوی دیگر، نظریه‌های «خودنظارتی» (self-monitoring) و «خودتنظیمی» (self-regulation) در روان‌شناسی شناختی ـ رفتاری تأکید می‌کنند که فرد با اتکا به باورهای درونی و نظام پاداش ـ تنبیه درونی، قادر به مهار یا هدایت امیال ناپسند خواهد بود (Bandura, 1991). در این چارچوب، باورهای معنوی، به‌ویژه ایمان به زندگی پس از مرگ، می‌توانند به‌عنوان عاملی نیرومند برای کنترل درونی و تنظیم رفتار عمل کنند.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات موجود یا صرفاً به بیان مصادیقی از تأثیر معادباوری در رفتار و تربیت انسان پرداخته‌اند، یا تحلیل روان‌شناختی دقیقی از سازوکارهای تنظیم امیال ارائه نمی‌دهند. برای نمونه، جعفرزاده و نادی (۱۳۹۷) به نقش معادباوری در تربیت انسان از دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند، اما تمرکز آنان عمدتاً بر کنترل نفس و کاهش دلبستگی‌های مادی بوده است. سامانی و نصیری (۱۳۸۹) و ابراهیمی ورکیانی (۱۴۰۰) نیز آثار تربیتی و معنوی معادباوری را بررسی کرده‌اند، بی‌آنکه تحلیل مستقلی از تنظیم روان‌شناختی امیال ارائه دهند. افزون بر این، پژوهش‌های حوزهٔ روان‌شناسی دین نشان داده‌اند که باورهای مذهبی با تنظیم هیجان و کاهش رفتارهای تکانشی مرتبط‌اند (McCullough & Willoughby, 2009؛ برزگر محمدی و همکاران، ۱۴۰۲)، اما تمرکز خاصی بر معادباوری نداشته‌اند.

تحقیقات جدیدتر به‌طور خاص‌تری به نقش باورهای دینی در تنظیم هیجان و کاهش اضطراب پرداخته‌اند. برای مثال، مطالعه‌ای در سال ۲۰۲۵ نشان داد که دینداری در میان دانش‌آموزان مدارس دینی با اضطراب مرگ رابطهٔ منفی دارد و راهبردهای تنظیم هیجان، ازجمله بازتعبیر شناختی نقش میانجی‌گر این رابطه را ایفا می‌کنند (Fatima et al., 2025). همچنین پژوهشی بین‌المللی با داده‌هایی از ۲۲ کشور نشان داد که حضور در مراسم دینی در سن ۱۲ سالگی زمینه‌ساز باور به زندگی پس از مرگ در بزرگسالی است (Chen et al., 2025). نتایج این تحقیق افزون بر برجسته‌سازی اهمیت شکل‌گیری باورهای دینی در کودکی و استمرار اثر آن در بزرگسالی، نشان می‌دهد که این باورها چگونه می‌توانند بر رفتارها، تصمیم‌گیری‌های اخلاقی و انگیزش‌های متعالی انسان تأثیرگذار باشند.

وجه تمایز پژوهش حاضر از با پژوهش‌های پیشین در آن است که با مراجعه به قرآن و بهره‌گیری از روش تفسیر موضوعی، کارکردی‌های معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان از طریق تحلیل روابط مفهومی و سیاقی آیات استخراج و تبیین شده‌اند. بر این اساس، نقش معادباوری در مهار، ترجیح، شکوفایی و جهت‌دهی امیال انسانی بررسی شده است؛ موضوعی که در پژوهش‌های پیشین به آن توجه نشده است. ازاین‌رو شناخت دقیق این کارکردها می‌تواند زمینه‌ساز طراحی الگوهای تربیتی، روان‌شناختی و معنوی مبتنی‌بر آموزه‌های قرآنی باشد. این پژوهش با ارائه الگوی مفهومی و تفسیری از کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان و تبیین آنها با بهره‌گیری از مفاهیم و

نظریه‌های روان‌شناسی، درصدد پرکردن خلأ موجود در پیشینه و کمک به فهم عمیق‌تر سازوکارهای تنظیم، هدایت و مدیریت امیال انسان است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع تحلیلی ـ تفسیری و کیفی است که در آن، آیات قرآن به‌عنوان داده‌های اصلی، در چارچوب تفسیر موضوعی و تحلیل روابط مفهومی و سیاقی آیات، به‌منظور استخراج کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسانی بررسی شده‌اند. نقش‌های مختلف معادباوری در مهار، ترجیح، شکوفایی و جهت‌دهی امیال انسانی شناسایی و کدگذاری شد و سپس با بهره‌گیری از مفاهیم و نظریه‌های روان‌شناسی، سازوکارهای خودتنظیمی و انگیزشیِ مرتبط با هر یک از این کارکردها تبیین و تحلیل گردید.

فرایند جمع‌آوری داده‌ها به گونه‌ای طراحی شد که جامعیت و دقت تضمین شود. آیاتی انتخاب شدند که هم به باور به معاد اشاره دارند و هم با کنترل یا هدایت امیال انسانی مرتبط‌اند. این جست‌وجو هم به صورت لفظی، با استفاده از ابزارهای واژه‌یاب، و هم به صورت مفهومی، بر اساس مضامین آیات، انجام شد. اما ازآنجاکه خود واژۀ معاد در قرآن در معنای اصطلاحی به کار نرفته و ریشه «میل» نیز محدود استفاده شده است، از مصادیق مرتبط مانند «رغبت»، «شهوت»، «حب»، «هوا»، «صبر» و موارد مشابه برای جست‌وجوی لفظی استفاده شده است. برای مدیریت گستره وسیع آیات، جست‌وجو به صورت ترکیبی انجام شد.

علاوه بر این، کل قرآن کریم با لحاظ موضوع مورد تحقیق، مرور شد تا اطمینان حاصل شود هیچ آیه مرتبط، از قلم نیفتاده باشد.

تحلیل داده‌ها شامل سه مرحله اصلی بود: ابتدا آیات کدگذاری شدند و مضامین مرتبط با امیال انسانی و باور به معاد مشخص گردید. سپس این مضامین بر اساس نوع نقش معادباوری در مهار امیال پست، تقویت امیال متعالی، ایجاد انگیزش، جهت‌دهی رفتاری و بازداری اخلاقی گروه‌بندی شدند. در نهایت، نقش باور به معاد به‌عنوان یک متغیر درونی، پایدار و انگیزش‌زا در هدایت امیال و شکل‌دهی رفتارهای اخلاقی و معنادار، مورد تحلیل روان‌شناختی قرار گرفت.

اگرچه این پژوهش ماهیت قرآنی ـ تفسیری دارد و از روش‌های تجربی استفاده نکرد، اما ترکیب روش‌های تحلیلی و تفسیر موضوعی، پیوند مستدل و روشنی میان آموزه‌های دینی و نظریه‌های روان‌شناسی ایجاد کرده است.

بررسی آیات قرآن کریم نشان داد که معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان دارای پنج کارکرد اساسی است. این کارکردها بر پایۀ تحلیل کیفی آیات و با بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناسی قرآنی و مفاهیم روان‌شناسی، در قالب دسته‌هایی متمایز سامان یافته‌اند. در ادامه، هر یک از این کارکردها با استناد به آیات قرآن و با تکیه بر تحلیل‌های تفسیری و تبیین‌های روان‌شناختی بررسی می‌شود.

۱. تضعیف و مهار امیال پست دنیوی (بازداری تکانه‌ها از طریق معادباوری)

امیال پست و مادی، که اغلب بر لذت‌های زودگذر مبتنی‌اند، می‌توانند به‌عنوان یکی از منابع اصلی بروز رفتارهای پرخطر و ناپایدار، سلامت روان و اخلاق را تهدید کنند. از منظر روان‌شناسی انگیزش (motivation psychology)، این‌گونه امیال، در صورت فقدان نظام‌های بازدارنده درونی، به تکانه‌هایی (impulses) تبدیل می‌شوند که کنترل آنها دشوار است (Baumeister, Vohs, & Tice, 2007; Hofmann, Friese, & Strack, 2009). یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که یکی از کارکردهای کلیدی معادباوری در قرآن، تضعیف یا مهار این نوع امیال، از طریق تقویت سازوکارهای خودتنظیمی و خودنظارتی درونی است. به‌عبارت‌دیگر، این سازوکارها به فرد امکان می‌دهند تا تمایلات و انگیزه‌های خود را شناسایی، بر آنها نظارت و مدیریت کرده و رفتار خود را مطابق با اهداف اخلاقی و دینی کنترل نماید.

آیهٔ ۱۵۵ سورهٔ بقره بر این نکته تأکید دارد که انسان در معرض آزمون‌هایی همچون ترس، گرسنگی و کاهش مال و جان قرار دارد: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ». هر یک از این موارد با یکی از امیال انسانی مرتبط است؛ مانند میل به آسایش، امنیت، تغذیه، اموال و بقا. ایمان به معاد، در چنین بستری، با تغییر ارزیابی شناختی فرد از رنج‌ها و محدودیت‌ها، به او چشم‌اندازی بلندمدت و معنوی می‌دهد و بدین‌وسیله او را به پذیرش واقعیت‌ها و صبر در برابر ناکامی‌ها سوق می‌دهد: «الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۶–۱۵۷). چنین باوری، همانند یک بازدارنده شناختی عمل می‌کند که رفتار فرد را از واکنش‌های هیجانیِ تکانشی ـ واکنش‌های فوری و بدون تأمل نسبت به محرک‌ها ـ بازمی‌دارد و امکان انتخاب‌های آگاهانه‌تر را فراهم می‌سازد.

نمونه‌ای برجسته از این الگو در سورهٔ «انسان» آمده است: نیکوکارانی که با وجود نیاز و میل طبیعی به تغذیه، غذای خود را به مسکین، یتیم و اسیر می‌بخشند: «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَ يَخافُونَ يَوْمًا كانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً * وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَ يَتِيماً وَ أَسِيراً» (انسان: ۷–۸). آنان این عمل را نه از سر انتظار پاداش بیرونی، بلکه به دلیل خوف ناشی از باور شناختی به معاد انجام می‌دهند: «إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزاءً وَ لا شُكُوراً * إِنَّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً» (انسان: ۹–۱۰). این الگوی رفتاری، با نظریهٔ «خودتعیین‌گری»، در برخی مؤلفه‌ها همخوان است؛ به‌این‌معنا که باورهای دینیِ نهادینه‌شده، فشار امیال زیستیِ زودگذر را کاهش داده و امکان خودمهاری داوطلبانه را فراهم می‌سازد و از این طریق منجر به رفتارهای نوع‌دوستانه با انگیزش درونی می‌شوند (Ryan & Deci, 2000).

در مقابل، افرادی که فاقد باور به معاد هستند، در مهار هیجانات و امیال لذت‌طلبانه با ضعف مواجه‌اند. در آیات سورهٔ «مطففین»، خداوند کم‌فروشان را به دلیل طغیان حرص و بی‌توجهی به معاد، سرزنش می‌کند: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففین: ۱–۳). در ادامه علت چنین

رفتاری را عدم باور به معاد بیان می‌کند: «أَ لا یَظُنُّ أُولئِکَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِیَوْمٍ عَظِیمٍ * یَوْمَ یَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعالَمِینَ» (مطففین: ۴–۶) و آنان را تکذیب‌کنندگان معاد برمی‌شمارد: «وَیْلٌ یَوْمَئِذٍ لِلْمُکَذِّبِینَ * الَّذِینَ یُکَذِّبُونَ بِیَوْمِ الدِّینِ» (مطففین: ۱۰–۱۱). استفاده از تعبیر «ظن» با اینکه اعتقاد به معاد باید علمی و یقینی باشد، بیانگر این است که به دلیل عظمت محتمَل و ضرر اخروی، حتی احتمال وقوع آن هم برای بازداشتن فرد از کوتاهی و کم‌فروش کافی است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۲۰، ص۲۳۱).

همچنین در سورهٔ «انسان»، علت نهی از پیروی برخی افراد، گرایش آنها به دنیا و غفلت از روز قیامت، معرفی شده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ تَنزِیلًا * فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ کَفُورًا... إِنَّ هؤُلَاءِ یُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَ یَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ یَوْمًا ثَقِیلًا» (انسان: ۲۳–۲۷). بر اساس قاعدهٔ «تعلیق حکم بر وصف»، این توصیف اشعار به علیت دارد؛ بدین معنا که حبّ دنیا و غفلت از روز سخت آخرت، زمینه‌ساز کفر و سرکشی در برابر حکم الهی شده است. بدین ترتیب، فقدان معادباوری نه‌تنها یک مسئلهٔ اعتقادی، بلکه عاملی تعیین‌کننده در رهاشدگی امیال پست دنیوی و فروکاست کنترل درونی است.

ازاین‌رو طغیان میل به دنیا، یکی از مشخصه‌های رفتاری این افراد است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیدٌ» (عادیات: ۸). اما بلافاصله پس از آن، قرآن با طرح مسئلهٔ بعث و آشکار شدن باطن انسان‌ها، منشأ این دلبستگی مهارنشده را یادآور می‌شود: «أَ فَلا یَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِی الْقُبُورِ * وَ حُصِّلَ ما فِی الصُّدُورِ * إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ یَوْمَئِذٍ لَخَبِیرٌ» (عادیات: ۹–۱۱). این تقابل سیاقی نشان می‌دهد که فقدان علم و باور کارآمد به آخرت، موجب می‌شود حبّ دنیا به‌صورت مهارنشده و طغیان‌گرانه بروز یابد؛ درحالی‌که آگاهی و ایمان به حساب‌رسی قیامت، با فعال‌سازی نظارت درونی و ارزیابی پیامدهای اخروی، می‌تواند این میل را مهار کند.

همچنین قرآن، رفتارهای ناپسند اخلاقی برخاسته از زبان و دیگر اعضا را در برخی افراد، نتیجه پندار نادرست آنان درباره جاودانگی می‌داند؛ «وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ * الَّذی جَمَعَ مالاً وَ عَدَّدَهُ * یَحْسَبُ أَنَّ مالَهُ أَخْلَدَهُ» (همزه: ۱ـ۳). این پندار، بیانگر غفلت از بقا و حساب‌رسی اخروی و تلاش برای تأمین نوعی جاودانگیِ بدیل در چارچوب دنیا است. در چنین افقی، میل به مال نه‌تنها تضعیف نمی‌شود، بلکه به‌سبب فقدان باور به معاد، به‌صورت افراطی و مهارنشده بروز می‌یابد و زمینه‌ساز رفتارهای اخلاق‌ستیز، ازجمله بدزبانی و تحقیر دیگران می‌شود. در مقابل، معادباوری با نفی امکان جاودانگی دنیوی و تأکید بر بقاء اخروی، کارکرد مهارکننده‌ای در برابر این میل ایفا می‌کند.

این‌گونه افراد به دلیل غفلت از جاودانگی آخرت و محدود شدن افق تصمیم‌گیری به زندگی دنیوی، دچار جهت‌گیری زمانی کوتاه‌مدت، می‌شوند و درنتیجه رفتارهایی با پاداش آنی و رضایت لحظه‌ای را ترجیح می‌دهند و از مهار خواسته‌های ناپایدار عاجز می‌مانند؛ مفهومی که در روان‌شناسی با عنوان «ضعف کنترل تکانه» (impulse control deficit) نیز شناخته می‌شود (Mischel, Shoda, & Rodriguez, 1989; Barkley, 1997). پژوهش‌ها نشان داده‌اند که

افرادی با توان پایین در کنترل تکانه، در برابر لذت‌های زودگذر آسیب‌پذیرترند و کمتر می‌توانند رفتارهای خود را با اهداف بلندمدت هماهنگ سازند؛ امری که در منطق قرآنی، با فقدان یا تضعیف باور به معاد تشدید می‌شود.

با وجود آنکه آیات پیش‌گفته عمدتاً بر کارکرد ایجابیِ معادباوری در تضعیف و مهار امیال پست دنیوی تمرکز داشتند، قرآن کریم در برخی آیات، از زاویه‌ای معکوس، به تحلیل روان‌شناختیِ چراییِ انکار معاد می‌پردازد و نشان می‌دهد که تمایل به رهاسازی امیال گناه‌آلود چگونه می‌تواند به تضعیف یا انکار باور به قیامت بینجامد: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ * يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيامَةِ» (قیامت: ۵-۶). بر اساس دلالت آیه، پرسش انکاری (ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج۱۰، ص۱۹۱)، یا استهزائی (ر.ک. انصاری، ۱۳۷۱، ج۱۰، ص۳۰۲) از زمان قیامت، پیامد اراده انسان بر استمرار فجور و تسهیل ارضای امیال گناه‌آلود است.

از منظر روان‌شناسی، این آیات به پدیده‌ای اشاره دارند که در آن، انکار معاد می‌تواند به‌مثابه نوعی «دفاع شناختی» (cognitive defense) عمل کند. در چنین وضعیتی فرد برای کاهش تعارض میان امیال ناهنجار یا رفتارهای لذت‌جویانه‌ی ناسازگار با هنجارهای اخلاقی و باورهای دینی، باور به روز جزا را تضعیف یا انکار می‌کند تا امکان تداوم این رفتارها بدون احساس گناه فراهم شود. این سازوکار را می‌توان در چارچوب مفاهیمی چون عقلانی‌سازی (rationalization) یا کاهش ناهماهنگی شناختی (cognitive dissonance reduction) تحلیل کرد. بدین معنا که فرد، به‌جای اصلاح رفتار، باورهای بازدارنده ـ ازجمله باور به معاد ـ را تعدیل می‌کند تا تنش روانی کاهش یابد (Festinger, 1957).

بدین‌ترتیب، قرآن نشان می‌دهد که معادباوری نه‌تنها یک اصل اعتقادی، بلکه سازوکاری بازدارنده در تنظیم رفتار و مهار انگیزه‌های ناسازگار است؛ به‌گونه‌ای‌که تضعیف یا انکار آن، مسیر رهاسازی امیال پست را هموار می‌سازد. این تحلیل، نقش سلبی و معکوس انکار معاد را در بی‌مهار شدن امیال روشن می‌کند و با مفاهیم روان‌شناختیِ کنترل تکانه و بازداری درونی همخوانی دارد.

۲. ترجیح امیال متعالی بر امیال پست (تنظیم ترجیحات در سایه معادباوری)

انسان غالباً در موقعیت انتخاب میان امیال متعالی و امیال پست قرار می‌گیرد. از یک‌سو خواسته‌ها و اهداف اخلاقی، بلندمدت و ارزش‌محور، او را به‌سوی کمال و سعادت حقیقی سوق می‌دهند و از سوی دیگر، تمایلات زودگذر و لذت‌جویانه با خروج از حد اعتدال، زمینه محرومیت از سعادت و کمال نهایی را فراهم می‌آورند. ترجیح یکی از این دو، مستلزم نوعی تنظیم ترجیحات و تعادل در ساختار انگیزشی انسان است که معمولاً در پرتو نظام ارزشی فرد شکل می‌گیرد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که باور به معاد، به‌مثابه یک چارچوب شناختی ـ ارزشی، نقش اساسی در سامان‌دهی انگیزش‌ها و ترجیح امیال متعالی بر امیال پست ایفا می‌کند. چنین انتخابی را می‌توان مصداقی از «جهت‌گیری هدف‌محور» (goal-oriented mindset) و تنظیم ترجیحات ارزشی بر اساس افق اخروی در چارچوب نظریه‌های انگیزشی دانست (Snyder & Lopez, 2002؛ شاه‌منصوری و محمدی منفرد، ۱۴۰۰).

ازجمله آیاتی که تقابل میان امیال پست دنیوی و امیال متعالی را نشان می‌دهد، آیات سورهٔ مبارکهٔ «بقره» است که می‌فرماید: «فَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا وَ مَا لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ * وَ مِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره: ۲۰۰-۲۰۱). منظور از «قول» در این آیات، بیانگر زبان حال افراد است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۸۱). درخواست صرفاً دنیا، در برخی افراد، می‌تواند نشان‌دهنده تمرکز بیش از حد بر زندگی دنیوی و غفلت نسبی از ارزش‌ها و پاداش‌های اخروی باشد، به‌ویژه زمانی که توجه آنها به بهره‌مندی‌های آنی معطوف شده است. در چنین شرایطی، باور به معاد در شخص آن‌قدر تضعیف شده است که تفاوتی با بی‌باوری ندارد. ازاین‌رو برخی مفسران آن را نشانه‌ای از عدم اعتقاد به زندگی پس از مرگ دانسته‌اند (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۳، ص۶۳). در مقابل، فردی که به زندگی پس از مرگ ایمان دارد، خواهان کمالی است که او را به سعادت اخروی می‌رساند. قرآن از این خواسته به «حسنه» تعبیر می‌کند، چه در دنیا و چه در آخرت: «رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَةِ حَسَنَةً». چنین فردی با این دعا از خداوند طلب می‌کند که از عذاب الهی در امان باشد: «وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ». بنابراین، تعلق قلب به دنیا زمانی «دنیاطلبی» محسوب می‌شود که صرفاً به بهره‌های دنیوی توجه داشته باشد و زندگی دنیا را هدف نهایی بداند. اما اگر دنیا را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی و تحقق اهداف متعالی بخواهد، این میل درواقع جزئی از اراده به آخرت و طلب ارزش‌های متعالی است و با دنیاطلبی صرف تفاوت دارد (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۳، ص۶۳). ازاین‌رو، فرد مؤمن به آخرت، گرچه از مواهب دنیوی بهره‌مند می‌شود، اما جهت‌گیری اصلی او به سمت ارزش‌های اخروی است و امیال متعالی را بر امیال مادی ترجیح می‌دهد. اما کسی که به معاد و زندگی پس از مرگ ایمان ندارد، یا کسانی که با وجود باور به آخرت، آن را ترجیح نمی‌دهند، تنها خواهان بهره‌های دنیوی‌اند: «رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا». درنتیجه، چنین افرادی از سعادت اخروی بی‌بهره خواهد بود: «وَ مَا لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ».

این الگوی ترجیح، در آیات متعددی ازجمله سورهٔ «اسراء» نیز منعکس شده است: «مَنْ کَانَ یُرِیدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِیهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِیدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ یَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَى لَهَا سَعْیَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِکَ کَانَ سَعْیُهُمْ مَشْکُورًا» (اسراء: ۱۸-۱۹). مراد از «العاجلة» به قرینه مقابله با «الآخرة»، همان حیات دنیوی است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۳، ص۶۳).

این تعارض انگیزشی، در روان‌شناسی معاصر به‌عنوان تعارض میان پاداش‌های آنی و بلندمدت یا تعلل زمانی (temporal discounting) شناخته می‌شود؛ وضعیتی که در آن افراد باید میان لذت‌های زودگذر و منافع ارزشمند اما دیرهنگام، یکی را برگزینند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که افرادی با نظام ارزشی معنادار و آینده‌نگر، از توانایی بیشتری برای ترجیح پاداش‌های بلندمدت برخوردارند (Mischel, Shoda, & Rodriguez, 1989). بر این اساس، افراد مؤمن به معاد نیز با برخورداری از یک چارچوب انگیزشی مبتنی‌بر پاداش‌های اخروی، بهتر می‌توانند امیال آنی را کنترل کرده و اهداف بلندمدت را انتخاب کنند.

آیات یادشده، چارچوبی کلی از منطق ترجیح در قرآن ترسیم می‌کنند و نشان می‌دهند که باور به معاد، معیار ارزیابی مطلوبیت و جهت‌گیری اراده انسان را دگرگون می‌سازد. این منطقِ ترجیح، در موقعیت‌های عینی و متنوع زندگی فردی و اجتماعی نمود بیشتری می‌یابند. ازاین‌رو در ادامه، نمونه‌هایی از تجلی این نظام ترجیح در موقعیت‌های واقعی ـ از ارزش‌گذاری اجتماعی و اقتصادی تا کنش‌های پرهزینه و سرنوشت‌ساز ـ بررسی می‌شود تا روشن گردد که معادباوری چگونه به ترجیح عملی امیال متعالی بر امیال پست می‌انجامد.

در حوزهٔ اقتصادی، ترجیح امیال متعالی مانند دگردوستی یا دگرخواهی بر تمایلات طبیعی برای حفظ مال، تنها در صورتی ممکن می‌شود که فرد نظام پاداش‌دهی را صرفاً به لذت‌های دنیوی محدود نکند. قرآن از کسانی یاد می‌کند که با باور به معاد، انفاق خود را نه از سر پاداش بیرونی، بلکه با نیت قرب الهی انجام می‌دهند: «وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ...» (توبه: ۹۹). توالی انفاق اعراب پس از ایمان به خدا و معاد، نشان‌دهنده ارتباط این باور با عمل انفاق است (ر.ک. مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۸، ص۹۵). به بیان دیگر، این گروه از اعراب به‌دلیل ایمان به خدا و معاد، به انفاق روی می‌آورند و می‌دانند که این عمل موجب نزدیکی به خداوند خواهد شد. خداوند در ادامه این باور را تأیید کرده و می‌فرماید: «... أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ...» (توبه: ۹۹)، و بیان می‌کند که این اعمال باعث می‌شود تا خداوند آنان را در رحمت خود جای دهد: «... سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۹). بنابراین، انسان تحت تأثیر باورش به معاد، در تقابلی میان تأمین امیال دنیوی و رسیدن به کمال اخروی، به انفاق و بخشش گرایش پیدا می‌کند.

در مقابل، کسانی که فاقد باور به معادند، به دلیل تمرکز کامل بر زندگی این‌جهانی و منقطع از آخرت، بیشتر به امیال لذت‌جویانه وابسته‌اند و آنها را معیار خوشبختی می‌پندارند؛ چنان‌که گروهی در تمنای داشته‌های قارون گفتند: «يا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ ما أُوتِيَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (قصص: ۷۹). در نقطهٔ مقابل، باورمندان به آخرت و صاحبان بصیرت، ثواب الهی را بهتر و ارزشمندتر می‌دانند: «وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا وَ لَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ» (قصص: ۸۰).

در این آیات، قرآن دو الگوی متفاوت از ارزش‌گذاری و ترجیح را در مواجهه با یک موقعیت واحد ترسیم می‌کند. گروه نخست، که افق نگاهشان به زندگی دنیا محدود است، بهره‌مندی مادی قارون را معیار خوشبختی دانسته و آن را مطلوب نهایی می‌پندارند: «يا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ ما أُوتِيَ قارُونُ». در مقابل، «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» با تکیه بر باور به آخرت، نظام ترجیح متفاوتی را اتخاذ می‌کنند و ثواب الهی را برتر و ارزشمندتر از بهره‌های دنیوی می‌دانند: «ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا».

بدین‌سان، باور به معاد، معیار ارزیابی مطلوبیت را تغییر می‌دهد و انتخاب انسان را به نفع اهداف متعالی و اخروی سوق می‌دهد، حتی در مواجهه با امیال جذاب دنیوی. این الگو به وضوح نشان می‌دهد که معادباوری نه‌تنها رفتار را

کنترل می‌کند، بلکه ترجیحات و ارزش‌گذاری‌های فرد را بازآرایی کرده و او را در مسیر انتخاب‌های اخلاقی و بلندمدت قرار می‌دهد.

بااین‌حال، کارکرد معادباوری در ترجیح امیال متعالی، صرفاً در انتخاب‌های روزمره یا کنش‌های کم‌هزینه متوقف نمی‌شود، بلکه در موقعیت‌هایی که انسان با تصمیم‌های پرهزینه، تهدیدکننده امنیت و مستلزم فداکاری‌های جدی مواجه است، به صورت روشن‌تر و تعیین‌کننده‌تری آشکار می‌گردد. در چنین موقعیت‌هایی، ترجیح امیال متعالی بدون افق اخروی، عملاً امکان‌پذیر نخواهد بود. یکی از بارزترین نمونه‌های این ترجیح را می‌توان در آیات مربوط به جهاد مشاهده کرد. شرایط سخت و دشوار جهاد، در تعارض مستقیم با نیازهای طبیعی انسان چون امنیت، آسایش و لذت‌های جسمانی قرار دارد؛ اما معادباوری، با فراهم ساختن چشم‌اندازی معنوی و هدف‌محور، فرد را به انتخاب این مسیر پرهزینه و عبور از امیال پست دنیوی سوق می‌دهد: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ... فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ مَا ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكَانُوا...» (آل‌عمران: ۱۴۲–۱۴۶). دلالت این آیات بر ترجیح نیازها و اهداف بلندمدت اخروی بر نیازهای فوری جسمانی، در تصریح به «دخول بهشت» به‌عنوان غایت نهایی و نیز در توصیف صبر، پایداری و عدم سستی مؤمنان در برابر آسیب‌ها و رنج‌های مسیر جهاد آشکار می‌شود.

رفتار ساحران در داستان موسیؑ نیز گواهی است بر اینکه چگونه باور به معاد، موجب ترجیحِ پرهزینهٔ ارزش‌های متعالی بر امیال پست و مقام اجتماعی می‌شود؛ هنگامی‌که ساحران بنی‌اسرائیل در کارزار با موسی به او ایمان آوردند: «وَ أُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ» (اعراف: ۱۲۰–۱۲۲؛ همچنین، ر.ک. طه: ۷۰)، فرعون آنان را تهدید به شکنجه و قتل کرد: «لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ» (اعراف: ۱۲۴؛ همچنین، ر.ک. طه: ۷۱). بااین‌حال ساحران در مواجهه با این تهدیدات گفتند: «فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّما تَقْضِي هذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيا» (طه: ۷۲) و افزودند: «إِنَّا إِلَى رَبِّنا مُنْقَلِبُونَ» (اعراف: ۱۲۵)، که نشان می‌دهد آنان ایمان راسخ به معاد و آخرت پیدا کردند و بر اساس این ایمان، حیات پست دنیوی را فدای سعادت و کمال اخروی کردند.

در نهایت برای جمع‌بندی نظری درباره این تقابل می‌توان به این تصویرسازی قرآنی اشاره کرد: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فيها وَ أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصيرٌ بِالْعِبادِ» (آل‌عمران: ۱۴–۱۵) که در آن امیال متعالی در برابر تمایلات دنیوی قرار داده شده‌اند و بر لزوم ترجیح امیال متعالی تأکیده است.

علت پست بودن امیال مذکور این است که اولاً این آیات در مقام تعلیل پندار باطل کافران قرار دارند؛ چراکه آنان گمان می‌کردند اموال و اولادشان می‌تواند آنها را از خدا بی‌نیاز سازد: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا...» (آل‌عمران: ۱۰). بر این اساس آیات مذکور تأکید می‌کند که روی‌آوری این افراد به امیال

پست دنیوی ناشی از همین پندار نادرست است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۳، ص۹۵). ثانیاً فاعل تزیین این امیال، نه خدای متعال، بلکه شیطان است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۳، ص۹۶–۹۸). ثالثاً، اگر مقصود از این امیال، غرائز فطری باشد و نه امیال پست دنیوی، لازم بود که تعبیری آورده می‌شد که به‌طورکلی به زوجیت اشاره کند تا منظور شهوت مشروع و صحیح باشد، نه صرفاً شهوت به زنان. همچنین، باید عبارتی می‌آمد که علاقه به فرزند را به طور کلی بیان کند، نه فقط علاقه به فرزند پسر؛ به‌طور مثال می‌توانست بگوید: «حب الشهوات من الزوج و الأولاد و الأموال» (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۳، ص۱۰۳). رابعاً، ظاهر عبارت «ذَلِکَ مَتَاعُ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَ اللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ» نشان‌دهنده ضرورت دست کشیدن از شهوات پست دنیوی است که در مقابل نعمت‌های اخروی قرار می‌گیرند؛ زیرا دستیابی به نتیجهٔ نهایی بدون توسل به مقدمات آن، موجب تناقض و امری باطل است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۳، ص۱۰۳). خامساً، زمانی که در مقابل این امیال، امیال دیگری از همان نوع مانند «ازواج مطهرة» ذکر می‌شود، این نشان‌دهنده آن است که خود این امیال در ذات خود مذموم نیستند، بلکه تنها زمانی که از حد اعتدال خارج می‌شوند و به امیال پست دنیوی تبدیل می‌شوند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند.

قرآن در ادامه به نکته‌ای کلیدی اشاره می‌کند که آنچه موجب شد تا بندگان الهی (العباد) در این تقابل، امیال متعالی را بر امیال پست دنیوی ترجیح دهند، باورمندی آنان به آخرت و صواب و عقاب در آنجاست: «الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ * الصَّابِرِینَ وَ الصَّادِقِینَ وَ الْقَانِتِینَ وَ الْمُنفِقِینَ وَ الْمُسْتَغْفِرِینَ بِالْأَسْحَارِ» (آل‌عمران: ۱۶–۱۷).

در مجموع، می‌توان گفت که باور به معاد، از طریق افزایش انگیزش درونی، و فراهم‌سازی معنا و هدف در زندگی، یکی از مهم‌ترین منابع روان‌شناختی در ترجیح امیال متعالی بر امیال پست است. این سازوکار، به‌ویژه در نظریه‌های انگیزشی، رشد اخلاقی، و روان‌شناسی مثبت‌گرا، می‌تواند به‌عنوان عامل کلیدی در بلوغ روانی و تعالی شخصیت شناخته شود.

۳. معادباوری و شکوفایی امیال متعالی

یکی از کارکردهای روان‌شناختی باور به معاد، فعلیت‌بخشی و شکوفاسازی امیال متعالیِ نهفته در سرشت انسان است؛ امیالی فطری که در پرتو توجه به معاد و ملاقات الهی، از حالت خفای کارکردی خارج شده و پس از فروکاست خودمحوری و موانع درونی، به صورت گرایش‌های فعال در سلوک معنوی، تلاش اخلاقی و حرکت به‌سوی کمال حقیقی بروز می‌یابند. در آیهٔ ۴۵ سورهٔ «بقره»، خداوند به انسان توصیه می‌کند که در برابر سختی‌ها از صبر و نماز یاری جوید: «وَ اسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ». بااین‌حال، این استعانت تنها برای خاشعان آسان است: «وَ إِنَّهَا لَکَبِیرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِینَ». خاشعان کسانی‌اند که نماز را نه‌تنها باری سنگین، بلکه مسیری دلپذیر برای تقرب به خداوند می‌دانند.

گرانی و سختی یک عمل، به‌معنای ناسازگاری آن با ابعاد وجودی انسان است؛ به‌این‌معنا که آن عمل یا از توان

و طاقت انسان خارج است، یا با بینش و دیدگاه انسان همخوانی ندارد و یا بر خلاف میل و گرایش طبیعی او قرار دارد، اما باید توجه داشت که ناسازگاری با بینش به‌تنهایی نمی‌تواند موجب سنگینی یک عمل شود؛ چراکه بینش به‌تنهایی نمی‌تواند فرد را به انجام آن عمل وادارد و باید با قدرت و میل فرد در تعامل باشد تا در نهایت به انجام عمل منتهی شود.

با توجه به استثنای مطرح‌شده در آیهٔ «إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ»، نمی‌توان سنگینی نماز یا استعانت را به بُعد قدرت و توانش انسان نسبت داد؛ چراکه خشوع به حالت‌های درونی و اعمال جوانحی انسان مرتبط است، نه به قدرت و توانش. بنابراین، سنگینی این اعمال باید در بُعد گرایش‌ها و امیال انسان جست‌وجو شود.

هنگامی‌که عملی با امیال و گرایش‌های انسان در تنافی و تضاد باشد و فرد تمایلی به انجام آن نداشته باشد، آن عمل برای او دشوار و سنگین خواهد بود. اما اگر عملی با خواسته‌ها و تمایلات نفسانی همسو باشد، هرچقدر هم سخت و طاقت‌فرسا باشد، انجام آن برای انسان آسان خواهد بود. این تفاوت به دلیل ماهیت میل و گرایش است که به‌طور طبیعی انسان را به سمت انجام کارهایی سوق می‌دهد که با خواسته‌های درونی‌اش سازگار هستند. میل و گرایش، نیروهای درونی‌ای هستند که انسان را به انجام اعمال هدایت می‌کنند و هرچه این تمایلات قوی‌تر باشند، انگیزه و انرژی بیشتری برای انجام آن عمل فراهم می‌شود. ازاین‌رو وقتی عملی مانند نماز با امیال نفسانی در تضاد قرار گیرد، انجام آن برای کسانی که خاشع نیستند، سخت و سنگین به نظر می‌رسد؛ چراکه ماهیت نماز، خشوع در برابر خداوند متعال است. کسانی که در درون خویش به این مقام رسیده‌اند و تکامل خویش را در بندگی و خشوع در برابر خداوند متعال یافتند، نماز را همسو با تمایلات و گرایش‌های نفسانی خویش می‌یابند و نه‌تنها هیچ سنگینی در درون خود احساس نمی‌کند، بلکه به دلیل تطابق با گرایش‌های متعالی و فطری خود، آن را آسان و لذت‌بخش می‌یابد.

در عبارت «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»، سخن از باوری به آخرت است که اصل آن رسیدن به یقین است؛ چنان‌که قرآن در جای دیگر می‌فرماید: «وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ». بااین‌حال، کاربرد تعبیر «یظنون» نشان می‌دهد که برای پیدایش خشوع در انسان، حتی گمان و احتمالِ ملاقات پروردگار نیز اثرگذار است. علت این امر آن است که شناخت انسان نسبت به امور مهم، به‌صورت تدریجی و ذومراتب شکل می‌گیرند؛ فرایندی که از توجه آغاز می‌شود، به تردید می‌رسد و سپس با ترجیح یکی از دو سوی تردید، به مرتبهٔ «ظن» می‌انجامد و در نهایت، با زوال تدریجی احتمالات مخالف، به علم یقینی می‌رسد. وقتی انسان ـ حتی در حد یک احتمال ـ به این باور توجه پیدا کند که روزی با پروردگار خود روبه‌رو خواهد شد و به سوی او بازمی‌گردد، همین توجه می‌تواند در درون او حالت خشوع، نگرانی و مراقبت ایجاد کند؛ ازاین‌رو آثار روانی ایمان به آخرت پیش از رسیدن به یقین کامل نیز آغاز می‌شود. افزون بر این، چون شناخت نسبت به معاد دارای مراتب مختلف است، آثار آن نیز به‌تدریج و متناسب با همان مراتب پدید می‌آید؛ به‌این‌معنا که هر اندازه باور انسان به لقاء الهی قوی‌تر شود، خشوع و آمادگی او برای عمل نیز بیشتر خواهد شد. بر

همین اساس، به‌کارگیری «ظن» به‌جای «علم» در آیه ناظر به این حقیقت است که انسان برای پایبندی عملی به دستورات الهی، لازم نیست منتظر رسیدن به یقین کامل بماند؛ بلکه همان احتمالِ بازگشت و ملاقات خداوند نیز می‌تواند او را به مراقبت، پرهیز از مخالفت و عمل صالح وادارد. ازهمین‌رو مضمون این آیه با بیان قرآنی «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» هماهنگ است؛ زیرا در آن نیز امید به دیدار پروردگار، برای انگیزش به عمل صالح کافی دانسته شده است. در همین راستا، خداوند متعال در آیه بعد به توصیف خاشعان می‌پردازد: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶). تعبیر «وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» بر بازگشت نهایی انسان به سوی خداوند و تحقق ملاقات اخروی دلالت دارد؛ امری که به‌عنوان پشتوانه‌ای معرفتی، زمینه خشوع پایدار و فعلیت‌یابی گرایش‌های عبادی و اخلاقی را در نفس انسان فراهم می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱، ص۱۵۲-۱۵۳).

چنین ایمانی سبب می‌شود انسان به‌طور واقعی از نماز یاری بجوید و با فروتنی و حضور قلب در برابر خداوند بایستد. ایمان به معاد و بازگشت به سوی خداوند، افزون بر ایجاد آرامش درونی، نوعی اعتماد به وعده‌های الهی و نتایج اخروی را در انسان پدید می‌آورد؛ و این همان چیزی است که انسان را به خشوع واقعی می‌رساند. ازاین‌رو نماز که اوج فروتنی انسان در برابر خداوند متعال است و از این طریق به کمال او می‌انجامد، برای فردِ معادباور آسان و دلپذیر می‌شود و همین امر به شکوفایی امیال متعالی و گرایش به کمال در زندگی دنیوی می‌انجامد؛ زیرا چنین انسانی باور دارد که روزی در پیشگاه الهی حاضر خواهد شد و سعادت نهایی از آنِ کسانی است که با اعمال و کمالات خویش به دیدار او می‌روند؛ آگاهی‌ای که انگیزه‌ای نیرومند برای تلاش اخلاقی و عمل نیک در دنیا ایجاد می‌کند.

از منظر روان‌شناسی، این افراد، به دلیل جهت‌گیری تعالی‌جویانه و نظم‌دهی معنوی به رفتار، از منابع درونی عمیق‌تری همچون ایمان به بازگشت به سوی خداوند الهام می‌گیرند. چنین ایمانی، با فعال‌سازی سازوکارهای انگیزشی درونی، رفتار انسان را در مسیر رشد و هدف‌مندی هدایت می‌کند. مطابق پژوهش‌های روان‌شناسی، افرادی که دارای باورهای مذهبی تعالی‌محور هستند، برای رسیدن به اهداف متعالی خود، رفتارشان را در راستای ارزش‌های معنوی تنظیم می‌کنند (Pargament, 2002).

۴. معادباوری و جهت‌دهی امیال متعالی

ایمان به معاد یکی از مهم‌ترین عوامل روان‌شناختی جهت‌دهی میل فطری انسان به کمال است. انسان ذاتاً در جست‌وجوی رشد، تعالی و سعادت نهایی است و باور به زندگی پس از مرگ افقی فراگیر از آینده‌ای معنادار و کامل پیش روی او می‌گشاید. این باور، گرایش‌های تعالی‌جویانه انسان را از لذت‌های کوتاه‌مدت به سوی رشد پایدار و سلوک معنوی هدایت می‌کند (آریان و گرمابی، ۱۳۹۹).

این معنا در سورهٔ «حمد» تجلی یافته است؛ جایی که بنده با ستایش خداوند آغاز می‌کند و در ادامه، با اعتراف به معاد و مالکیت خداوند بر روز جزا «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه: ۴)، از او راهی به‌سوی سعادت و کمال طلب می‌کند:

«اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه: ۶). این جهت‌گیری معنوی در دعا، جلوه‌ای از نظم‌دهی هدفمند و معنابنیاد رفتار است؛ یعنی فرد باورمند به معاد، خواسته‌ها و امیال خود را در افق بازگشت به خداوند تنظیم می‌کند و مسیر سعادت را در پیروی از تعالیم الهی می‌بیند. مسیر کسانی که مشمول نعمت الهی شده‌اند و در زمره منعَمین قرار می‌گیرند، نه کسانی که مورد غضب خداوند قرار گرفته‌اند یا گمراه شده‌اند: «صِراطَ الَّذينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ الضَّالِّين» (فاتحه: ۷).

ازهمین‌رو هنگامی‌که خداوند قرآن را برای هدایت همه انسان‌ها نازل می‌کند: «وَ هذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا...» (انعام: ۹۲)، در ادامه می‌فرماید: تنها کسانی به این قرآن ایمان می‌آورند که به آخرت ایمان دارند: «... وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ...» (انعام: ۹۲).

درواقع معادباوری، انگیزه‌ای قوی برای عمل به دستورات قرآن و پیروی از راهنمایی‌های الهی است و او را به پذیرش قرآن به‌عنوان منبعی از هدایت و راهنمایی سوق می‌دهد. به‌عبارتی‌دیگر معادباوری با جهت‌دهی میل به کمال به مسیر درست قرآنی، انسان را به پیروی از راهنمایی‌های الهی و بهره‌گیری از تعالیم قرآن به‌عنوان راهی برای رسیدن به کمال و سعادت اخروی تشویق می‌کند. این باور، ایمان به قرآن را تقویت کرده و آن را به‌عنوان نقشه‌ای برای دستیابی به خیر و سعادت واقعی در دنیا و آخرت می‌پذیرد.

از منظر روان‌شناسی، چنین باوری مصداقی از جهت‌گیری هدف معنوی (spiritual goal orientation) و انگیزش هدف‌مند مبتنی‌بر معنا و غایت (purpose-driven motivation) است؛ یعنی حالتی که در آن اهداف معنوی و بلندمدت، رفتار فرد را در مسیر رشد درونی و تعالی شخصی هدایت می‌کنند (Emmons, 2005). در این حالت، فرد مؤمن نه بر اساس لذت‌های زودگذر، بلکه بر مبنای آینده‌ای معنوی و ابدی تصمیم‌گیری و عمل می‌کند. به همین دلیل، ایمان به معاد نه‌تنها میل انسان به کمال را تأیید می‌کند، بلکه با تعیین غایت و مقصد نهایی، آن را در مسیر درست هدایت می‌سازد؛ مسیری که در قرآن، با صراط مستقیم و همنشینی با صالحان معنا یافته است.

۵. معادباوری و صورت‌بندی معرفتی و تعیین مصداق حقیقی سعادت

تحلیل کارکرد باور به معاد در ساحت انگیزشی انسان، مستلزم توجه به تمایز میان ایجاد میل و تعیین مصداق آن است. میل به کمال و سعادت نامتناهی، ریشه‌ای فطری و وجودی در سرشت انسان دارد و از بنیادی‌ترین گرایش‌های انسانی به‌شمار می‌آید. باور به معاد، می‌تواند در صورت‌بندی معرفتی و تعیین مصداق حقیقی آن، نقش به‌سزایی ایفا کند. انسان در پرتو ایمان به حیات اخروی، افق تحقق کامل این میل فطری را بازمی‌شناسد و درمی‌یابد که سعادت نهایی او در چارچوب حیات دنیا تحقق نمی‌یابد، بلکه در قرب الهی و حیات پس از مرگ به کمال می‌رسد. ازاین‌رو میل ذاتی به سعادت، در چارچوب معادباوری، به‌صورت آگاهانه در قالب میل به بهشت و انزجار از جهنم تفسیر می‌شود. در پرتو این باور، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی می‌توانند به‌مثابه سازوکارهای انگیزشی درونی عمل کنند. قرآن با

توصیف دقیق بهشت، میل فطری انسان به سعادت را به‌سوی مصداق حقیقی و اخروی آن هدایت کرده و آن را به‌صورت یک انگیزش رویکردی آگاهانه درون‌زا (intrinsic approach motivation) سامان می‌دهد؛ انگیزشی که فرد را به سوی اعمال نیک سوق می‌دهد. در مقابل، توصیف‌های تهدیدآمیز از جهنم، با آشکار ساختن سرانجام اخروی انحراف از مسیر سعادت، میل فطری انسان به کمال را از مسیرهای کاذب بازداشته و انزجار آگاهانه‌ای نسبت به سرنوشت شقاوت‌بار پدید می‌آورد و از این طریق با برانگیختن هیجانات منفی دینی (negative religious emotions) مانند ترس و شرم، نوعی بازداری اخلاقی درونی (internal moral inhibition) را فعال می‌سازد تا از گناه پرهیز کند.

از منظر روان‌شناسی، این الگوی دوگانه را می‌توان در چارچوب نظریه‌های انگیزش، با مفاهیمی مانند نظام پاداش و تنبیه درونی‌شده (internalized reward and punishment systems) تحلیل کرد (Ryan & Deci, 2000)؛ جایی که میل به بهشت، به‌مثابه تقویت‌کننده مثبت (positive reinforcer) و ترس از جهنم، به‌مثابه بازدارنده منفی (negative reinforcer) عمل می‌کنند و در مجموع، در تنظیم رفتار و امیال فرد نقش دارند.

نمونهٔ برجستهٔ این الگو در سخنان حضرت ابراهیم؈ در سورهٔ «شعرا» آمده است. آنجا که او خداوند را معبودی معرفی می‌کند که امید به بخشش خطاهایش در روز جزا دارد: «وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (شعراء: ۸۲). این بیان علاوه بر ایمان عمیق او به معاد، نمود بارز امید دینی (religious hope) به‌عنوان یک نیروی انگیزشی مثبت است که او را به سوی اصلاح خویشتن و اطاعت از پروردگار سوق می‌دهد. در ادامه، حضرت ابراهیم؈ از خداوند می‌خواهد که او را از وارثان بهشت نعیم قرار دهد: «وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ» (شعراء: ۸۵). این درخواست نه‌تنها بازتابی از ایمان او به وجود بهشت و نعمت‌های اخروی است، بلکه انگیزه‌ای قوی برای تلاش در مسیر بندگی و اطاعت از دستورات الهی در او ایجاد می‌کند. از منظر روان‌شناسی مثبت‌گرا، این‌گونه خواسته‌ها، با مفاهیم جهت‌گیری پاداش‌محور بلندمدت (long-term reward orientation) و جهت‌گیری معنوی به آینده (spiritual future orientation) هم‌راستا هستند؛ سازوکارهایی که فرد را برای ترک امیال زودگذر و التزام به اهداف بلندمدت تجهیز می‌کنند (McCullough & Willoughby, 2009).

در مقابل، ایمان به معاد و شناخت ویژگی‌های آن مبنی‌بر سرنوشت شوم برخی از انسان‌ها در قیامت، موجب بیزاری و تنفر حضرت ابراهیم؈ از این سرنوشت می‌شود. ازاین‌رو از خداوند متعال می‌خواند تا او را دچار آن نکند: «وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ» (شعراء: ۸۷). این درخواست، بیانگر اجتناب از شرم و تحقیر اخروی (anticipated religious shame) و فعال‌سازی بازداری هیجانی ـ اخلاقی است که در روان‌شناسی به‌عنوان بخشی از «تنظیم اخلاقی هیجان» (moral emotion regulation) شناخته می‌شود (Tangney, Stuewig, & Mashek, 2007).

به‌طورکلی، باور به معاد، با ایجاد دو هیجان مکمل ـ اشتیاق به رستگاری (hope for salvation) و ترس از مجازات (fear of punishment) ـ نقش دوگانه‌ای در شکل‌دهی امیال انسانی ایفا می‌کند. این الگوی

انگیزشی، نه‌تنها رفتارهای دینی را تسهیل می‌کند، بلکه در راستای جهت‌دهی به انتخاب‌ها و ترجیحات ارزشی (value-based decision making) نیز مؤثر است. از این منظر، میل به بهشت و بیزاری از جهنم را می‌توان محرک‌های انگیزشی درونی‌شده (internalized religious motivators) دانست که به‌صورت پایداری رفتار را هدایت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان داد که معادباوری در منظومهٔ معرفتی قرآن، افزون بر جایگاه اعتقادی خود، در خودتنظیمی امیال انسان نیز نقش مؤثری ایفا می‌کند. بررسی آیات قرآن بیانگر آن است که ایمان به معاد، از طریق تأثیرگذاری بر فرایندهای شناختی، هیجانی و انگیزشی، زمینه هدایت و سامان‌دهی امیال انسان را فراهم می‌آورد و در شکل‌گیری رفتارهای اختیاری و جهت‌دهی به کنش‌های اخلاقی نقش‌آفرین است.

نتایج پژوهش نشان داد که کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال را می‌توان در پنج محور اصلی، شامل مهار امیال افراطی، ترجیح امیال متعالی بر امیال پست، شکوفایی گرایش‌های فطری، جهت‌دهی به میل کمال‌طلبی و ارائه تصویری از سعادت حقیقی تبیین کرد. این کارکردها در کنار یکدیگر، الگویی منسجم از نقش معادباوری در سامان‌دهی نظام انگیزشی انسان ارائه می‌کنند.

بر این اساس، می‌توان الگویی مفهومی از کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان ترسیم کرد که از دو بُعد مکمل تشکیل شده است: بُعد بازدارنده که در مهار امیال نامطلوب، کنترل هیجان و مقاومت در برابر لذت‌های آنی نقش دارد، و بُعد ایجابی که با جهت‌دهی و شکوفاسازی گرایش‌های متعالی، زمینه رشد اخلاقی، معناطلبی، ترجیح اهداف متعالی و تعالی شخصیت انسان را فراهم می‌سازد. یافته‌های این پژوهش در تبیین این دو بُعد، با برخی مفاهیم مطرح در نظریه‌های «خودتنظیمی اجتماعی ـ شناختی» (Bandura, 1991) و «خودتعیین‌گری» (Deci & Ryan, 2000) هم‌سویی دارد و ظرفیت بهره‌گیری از این مفاهیم را برای تفسیر سازوکارهای رفتاری مورد اشاره قرآن نشان می‌دهد.

از منظر میان‌رشته‌ای، پژوهش حاضر نشان داد که تبیین کارکردهای معادباوری با بهره‌گیری از مفاهیم روان‌شناسی، به‌ویژه در حوزه خودتنظیمی، انگیزش و جهت‌گیری ارزشی، می‌تواند به فهم عمیق‌تر سازوکارهای رفتاری مطرح در آیات قرآن کمک کند. این همسویی، زمینه گفت‌وگوی علمی میان آموزه‌های قرآنی و برخی دستاوردهای روان‌شناسی معاصر را فراهم می‌آورد، بی‌آنکه استقلال مبانی معرفتی قرآن نادیده گرفته شود.

نوآوری این پژوهش در آن است که با بهره‌گیری از تفسیر موضوعی، کارکردهای معادباوری در خودتنظیمی امیال انسان را از آیات قرآن استخراج و در پرتو مفاهیم روان‌شناسی تبیین کرده و بدین‌ترتیب، الگویی مفهومی از نقش معادباوری در سامان‌دهی نظام انگیزشی انسان ارائه داده است. بر خلاف بسیاری از پژوهش‌های پیشین که عمدتاً به آثار تربیتی یا اخلاقی معاد پرداخته‌اند، این پژوهش تصویری منسجم از کارکردهای معادباوری در هدایت، تنظیم و تعالی امیال انسان عرضه می‌کند.

از منظر کاربردی، نتایج این پژوهش می‌تواند در حوزه‌هایی همچون روان‌شناسی دین، تربیت اخلاقی، مشاوره معنوی، آموزش مهارت‌های خودتنظیمی، اصلاح رفتار و طراحی الگوهای تربیتی مبتنی‌بر آموزه‌های قرآنی مورد استفاده قرار گیرد. همچنین، الگوی پیشنهادی این پژوهش می‌تواند مبنایی برای انجام مطالعات تجربی درباره رابطه معادباوری با خودتنظیمی، کنترل امیال و سایر مؤلفه‌های سلامت روان باشد و در تدوین الگوهای تربیتی و مداخلات مبتنی‌بر معنویت نیز مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

در مجموع، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که معادباوری در قرآن، صرفاً ناظر به تبیین سرنوشت انسان در جهان آخرت نیست، بلکه در زندگی دنیوی نیز یکی از مؤلفه‌های مؤثر در سامان‌دهی نظام انگیزشی و خودتنظیمی امیال انسان به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو می‌توان معادباوری را یکی از عناصر مهم انسان‌شناسی قرآنی دانست که از رهگذر مهار امیال پست، تقویت گرایش‌های متعالی و جهت‌دهی به میل کمال‌طلبی، زمینه رشد اخلاقی، معنوی و متوازن انسان را فراهم می‌سازد.

منابع

قرآن کریم.

آریان، حمید و گرمابی، هابیل (۱۳۹۹). نقش گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از دیدگاه قرآن. *قرآن‌شناخت*، ۲۴، ۵۹–۷۶.

انصاری، عبدالله (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. چ پنجم. تهران: امیرکبیر.

ابراهیمی ورکیانی، محمود (۱۴۰۰). نقش معادباوری در سلامت معنوی انسان از منظر قرآن کریم. *تفسیرپژوهی*، ۱۶(۸)، ۱۳–۲۸.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن‌سینا*. استانبول: مطبعه ابراهیم خروز.

برزگر محمدی، رضا و همکاران (۱۴۰۲). بررسی رابطهٔ باورهای مذهبی با تنظیم هیجان و تکانشگری در دانش آموزان مقطع متوسطه اول همدان. *دین و سلامت*، ۲ (۱۱)، ۲۲–۳۱.

برهان، محمدحسین بن خلف (۱۳۸۰). *برهان قاطع*. تهران: نیما.

جعفرزاده، فاطمه و نادی، زینب (۱۳۹۷). جایگاه معادباوری در تربیت انسان از دیدگاه ملاصدرا. *جشنواره تألیفات علمی برتر علوم انسانی اسلامی (جایزه ویژه علامه جعفری)*.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۳۷). *ایضاح المقاصد*. تهران: دانشگاه تهران.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

سامانی، سیدمحمود و نصیری، علی (۱۳۸۹). آثار تربیتی اعتقاد به معاد. *مطالعات تفسیری*، ۴ (۱)، ۹–۳۴.

شاه‌منصوری، رضا و محمدی منفرد، بهروز (۱۴۰۰). چگونگی استفاده قرآن کریم از مبادی فعل در راستای تعالی انسان در جهت بندگی. *قرآن‌شناخت*، ۲۷، ص۲۵–۴۲.

صلیبا، جمیل (۱۳۷۳). *المعجم الفلسفی بالألفاظ العربیة و الفرنسیة و الإنکلیزیة و اللاتینیة*. بیروت: الشرکة العالمیة للکتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ سوم. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

کریمی قدوسی، محسن و همکاران (۱۴۰۲). گونه‌های اثرگذاری هیجان بر گرایش‌های انسان از دیدگاه قرآن. *قرآن‌شناخت*، ۳۱، ۲۹–۴۸.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چ سی و دوم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Bandura, A. (1991). Social cognitive theory of self-regulation. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50(2), 248–287.

Barkley, R. A. (1997). *ADHD and the Nature of Self-Control*. New York: Guilford Press.

Baumeister, R. F., Vohs, K. D., & Tice, D. M. (2007). The strength model of self-control. *Current Directions in Psychological Science*, 16(6), 351-355.

Chen, Z. J.; Cowden, R. G.; Moreira‐Almeida, A.; Breedlove, T.; Kent, B.V., Padgett, R. N; Johnson, B. R.; VanderWeele, T. J (2025). Childhood predictors of belief in life after death across 22 countries. *Scientific Reports*, 15, 13300.

Emmons, R. A. (2005). Striving for the sacred: Personal goals, life meaning, and religion. *Journal of Social Issues*, 61(4), 731–745.

Fatima, S.; Khan, A.; Riaz, M.; Ali, S. (2025). *The impact of religiosity on death anxiety: Mediating role of emotional regulation among Madrassah students*. Retrieved from. https://www.researchgate.net/publication/392686169

Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.

Hofmann, W.; Friese, M.; Strack, F.; (2009). Impulse and self-control from a dual-systems perspective. *Perspectives on Psychological Science*, 4(2), 162–176.

McCullough, M. E.; Willoughby, B. L. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69–93.

Mischel, W.; Shoda, Y.; Rodriguez, M. L (1989). Delay of gratification in children. *Science*, 244(4907), 933–938.

Pargament, K. I. (2002). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness. *Psychological Inquiry*, 13(3), 168–181.

Ryan, R. M.; Deci, E. L. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55(1), 68–78.

Snyder, C. R.; Lopez, S. J. (Eds.) (2002). *Handbook of Positive Psychology*. Oxford University Press.

Tangney, J. P.; Stuewig, J.; Mashek, D. J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annual Review of Psychology*, 58, 345–372.

Qur'ān ShināKht _____ 2026, Vol. 18, No. 2, 181-202

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5003741

20.1001.1.20081987.1404.18.2.8.0

The Hadith "Lan Yughlaba ʿUsr Yusrān" and How It Is Derived from Verses 5 and 6 of Surah al-Sharh

Hamed Sajedi / Assistant Professor, Department of Philosophy of Humanities, Research Institute of Hawzah and University Hamed.sajedi@rihu.ac.ir

Abolfazl Sajedi / Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute sajedi@iki.ac.ir

Received: 2026/05/12 - **Accepted:** 2026/08/18

Abstract

The fifth verse of Surah al-Sharh indicates that along with hardship there is ease and relief. This sentence is repeated in the sixth verse. In several narrations from the Prophet (PBUH), he relies on these two verses and states that with every hardship there are two eases. The question that has occupied the minds of exegetes is how such a meaning is derived from these verses. Various explanations and justifications have been mentioned in this regard, but they do not seem sufficiently convincing and articulate. The authors offer a new explanation for this derivation that resolves the puzzle well. In this new explanation, the possible effect of suprasegmental units on understanding the meaning of Qur'anic verses is highlighted.

Keywords: Surah al-Sharh, repetition of the indefinite, priority of resumption, tanwīn of magnification, suprasegmental units.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــ سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۸۱-۲۰۲
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5003741
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.8.0

نوع مقاله: پژوهشی

حدیث «لن یغلب عسر یسرین» و چگونگی برداشت آن از آیات پنجم و ششم سورهٔ «شرح»

✍ **حامد ساجدی** / استادیار گروه فلسفهٔ علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه Hamed.sajedi@rihu.ac.ir
ابوالفضل ساجدی / استاد گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ sajedi@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۲۷

چکیده

آیهٔ پنجم سورهٔ «شرح» به این مفهوم اشاره می‌کند که همراه با دشواری، آسانی و گشایشی هست. این جمله در آیهٔ ششم تکرار می‌شود. در چند روایت از پیامبرﷺ نقل شده که ایشان با تکیه بر این دو آیه می‌فرمایند که همراه با هر سختی، دو آسانی وجود دارد. سؤالی که ذهن مفسران را به خود مشغول کرده، این است که چه‌طور از این آیات چنین چیزی برداشت می‌شود. توضیحات و توجیهات مختلفی در این‌باره ذکر شده که به نظر می‌رسد، چندان قانع‌کننده و رسا نیستند. نگارندگان وجه جدیدی برای تبیین این برداشت ارائه می‌دهند که این معما را به‌خوبی حل می‌کند. در این تبیین جدید، احتمال تأثیر واحدهای زبرزنجیری در فهم معنای آیات قرآن برجسته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سورهٔ شرح، تکرار نکره، اولویت استئناف، تنوین تفخیم، واحدهای زبرزنجیری.

مقدمه

آیهٔ پنجم سورهٔ «شرح» بیان می‌کند که همراه با سختی، آسانی و گشایشی هست: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً». این مطلب در آیهٔ ششم تکرار شده است: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً». شاید در نگاه اولیه به نظر برسد که این آیه صرفاً تأکید همان مضمونی است که در آیهٔ قبل بیان شده است. ذیل این دو آیه نقلیات مشهوری وجود دارد که برخی به پیامبرﷺ و برخی به طبقات اول و دوم مفسران بازمی‌گردند. مفاد همهٔ این نقل‌ها این است: از این دو آیه برداشت می‌شود که همراه با هر سختی، دو آسانی وجود دارد و یک سختی، هرگز بر دو آسانی پیروز نشود (لن یغلب عسر یسرین). این روایات، مفسران و شارحان حدیث را بر آن داشته که به این سؤال بیندیشند: چگونه از این دو آیهٔ قرآن، چنین مطلبی برداشت می‌شود. آنها سعی کرده‌اند با تکیه بر «تفاوت تکرار معرفه و نکره» یا «اولویت تأسیسی دانستن جملات» یا «استناد به تنوین تفخیم» این برداشت را توضیح دهند. اما چنان‌که در ادامه خواهد آمد، این بیانات چندان قانع‌کننده نیستند. ازاین‌رو دستهٔ دیگری از مفسران با نادیده گرفتن نقلیات فوق، آیهٔ ششم را صرفاً تأکید مفاد آیهٔ پنجم دانسته‌اند و عملاً برداشت فوق را انکار کرده‌اند. این نوشتار نگاهی متفاوت به این دو آیه می‌افکند و پیشنهاد جدیدی برای حل این معما ارائه می‌دهد.

در ادامه، ابتدا به روایات منقول از پیامبرﷺ می‌پردازیم که از آیات مذکور، وجود دو آسانی همراه با سختی را نتیجه گرفته‌اند. در گام بعدی توجیهات مفسران و شارحان حدیث برای این برداشت، مرور می‌شود و نقاط ضعف و ناتوانی آنها در حل مسئله بیان می‌گردد و در نهایت راه‌حلی جدید عرضه می‌شود.

۱. نقلیات دال بر اینکه «لن یغلب عسر یسرین»

راویان متعددی حدیث یا روایت «لن یغلب عسر یسرین» یا چیزی شبیه به آن را ذیل آیات پنجم و ششم سورهٔ «شرح» نقل کرده‌اند. با نظر به اولین راوی در هر نقل و داشتن یا نداشتن استناد صریح به پیامبرﷺ، این نقلیات در هفت دسته قابل ذکرند.

الف. روایات متعدد با سندهای مختلف که به حسن بصری می‌رسند. حسن می‌گوید:

ـ «وقتی این آیه نازل شد، پیامبرﷺ فرمود: بشارت دهید که آسانی به سراغتان آمد. یک سختی هرگز بر دو آسانی غلبه نکند» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۱۵۱، به نقل از عبد بن حمید و ابن مردویه؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۴).

ـ «پیامبرﷺ روزی خوشحال و شاد خارج شد، درحالی‌که می‌خندید و می‌فرمود: هرگز یک سختی بر دو آسانی پیروز نشود. هرگز یک سختی بر دو آسانی پیروز نشود: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۱۵۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۵۷۵؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۱۲، ص۳۶۱؛ عبدالرزاق، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۴۳۸).

ـ «(در توضیح این آیه) مدام می‌گفتند یک سختی بر دو آسانی غلبه نمی‌کند» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج۱۰، ص۳۴۴۶).

در دو نقل اول، حسن این سخن را به پیامبرﷺ نسبت می‌دهد. طبق این نقل پیامبرﷺ نیز این مطلب را به‌عنوان

مفاد یا لازمه مفاد آیه القاء کرده‌اند؛ چراکه آیات مذکور را به‌عنوان مستند سخن خود بیان می‌کنند. در نقل سوم، حسن از تعبیر «کانوا یقولون» استفاده کرده که نشان می‌دهد این مطلب در میان پیشینیان او مطلبی متداول و معروف بوده است.

ابن‌حجر عسقلانی و البانی، سند حدیث را تا حسن صحیح شمرده‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۳۷۲؛ البانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۵۹۳؛ ج۹، ص۳۲۷)، اما مشکل این است که حسن از تابعین است و نمی‌تواند مستقیماً این مطلب را از پیامبرﷺ شنیده باشد، پس واسطه‌ای در کار بوده که حذف شده است. وی با بسیاری از صحابهٔ پیامبرﷺ ارتباط داشته و از آنها اخذ حدیث کرده است. متخصصان رجال اهل‌سنت در مورد مرسلات او اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند: او به دلیل اعتمادی که به واسطه‌هایش داشته، آنها را حذف می‌کرده و حدیث را مستقیماً از پیامبرﷺ نقل می‌کرده است و ازاین‌رو بیشتر مرسلات او قابل اعتماد است. خود او نیز تلویحاً به این رویه اعتراف کرده است (مزی، ۱۴۰۰ق، ج۶، ص۱۲۲ و ۱۲۴). طبق نقلی دیگر از خود او، واسطه‌اش در این نقل‌ها امیرالمؤمنینؑ بوده که وی به خاطر خفقان شدیدی که در دوران حکومت حجاج وجود داشته، نمی‌توانسته به نام او تصریح کند (مزی، ۱۴۰۰ق، ج۶، ص۱۲۴). بااین‌حال رجالیون سخت‌گیرتر مرسلات او را مصداق حدیث ضعیف می‌شمارند (مزی، ۱۴۰۰ق، ج۶، ص۱۲؛ الحوت، ۱۴۰۳ق، ص۲۵۲؛ البانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۵۹۳). در همین راستا البانی به شیخ محمدعلی صابونی و شیخ محمد نسیب رفاعی ایراد می‌گیرد که چرا هر دو در کتاب‌های خود با نام «مختصر تفسیر ابن‌کثیر» و «تیسیر العلی القدیر لاختصار تفسیر ابن‌کثیر»، حدیث «لن یغلب عسر یسرین» را که از حسن نقل شده، به‌عنوان یک حدیث صحیح ذکر کرده‌اند (البانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۵۹۳؛ ج۹، ص۳۲۷).

ب. امیرالمؤمنینؑ

از امیرالمؤمنینؑ حدیثی به ما نرسیده است، اما حاکم نیشابوری بعد از ذکر نقل فوق از حسن بصری، می‌گوید: این جمله با سندی صحیح از امیرالمؤمنین هم نقل شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۵۷۵).

ج. روایت قتاده

«برای ما گفته‌اند که پیامبرﷺ با این آیه یارانش را بشارت داد و فرمود: هرگز یک سختی بر دو آسانی غلبه نمی‌کند» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳۰، ص۱۵۱، به نقل از: عبد بن حمید؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۴؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۸، ص۷۱۲).

درباره این حدیث نیز گفته‌شده سندش تا قتاده صحیح است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۳۷۲). احتمال دارد که این روایت به همان حدیث حسن بصری اشاره داشته باشد؛ چراکه حسن از مشایخ قتاده نیز بوده است و قتاده دوازده سال نزد او تلمذ کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۵، ص۲۷۳) و یا اینکه قتاده از همان واسطه مجهولی نقل کرده که حسن هم نقل کرده است (البانی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۳۲۷). به‌هرحال نمی‌توان انکار کرد که نقل قتاده، تقویت‌کننده نقل حسن است؛ چراکه دست‌کم نشان می‌دهد علاوه بر حسن، قتاده نیز به این حدیث اعتماد نسبی داشته است.

د. سخن ابن‌مسعود

«اگر سختی داخل سنگی برود، آسانی به دنبالش می‌آید تا آن را خارج کند و هرگز یک سختی بر دو آسانی پیروز نشود. خداوند می‌فرماید: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً» (عبدالرزاق، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۴۳۸، به نقل از: ابن ابی‌الدنیا؛ ابن‌رجب جنبلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۹۷، به نقل از: عبد بن حمید؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۳۷۲، به نقل از سعید بن منصور و ابن‌المنذر؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۴).

در این نقل ابن‌مسعود سخن خود را مستند به پیامبرﷺ نکرده است. البته در نقلی دیگر او همین سخن را به پیامبرﷺ نسبت می‌دهد، با این تفاوت که طبق برخی روایت‌ها جملهٔ «لن یغلب عسر یسرین» در آن وجود ندارد (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۱۲، ص۳۶۰، به نقل از: سعید بن منصور و عبدالرزاق؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۸، ص۷۱۲؛ بدرالدین العینی، ۱۴۲۱ق، ج۱۹، ص۴۳۳، به نقل از: ابن‌مردویه؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۴؛ همچنین ر.ک. ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۰۸ق، ص۴۵). انس بن مالک نیز همین سخن را به پیامبرﷺ نسبت می‌دهد و در روایت او نیز جملهٔ «لن یغلب عسر یسرین» وجود ندارد (البزار، ۱۹۸۸-۲۰۰۹، ج۱۴، ص۷۱؛ بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج۱۲، ص۳۶۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۲۸۰).

در مورد موقوفه ابن‌مسعود، یعنی نقل اول که به خود ابن‌مسعود ختم می‌شد، گفته‌اند: سندش صحیح است، اما مرفوعهٔ ابن‌مسعود، یعنی نقلی که به پیامبرﷺ می‌رسد را از نظر سندی ضعیف دانسته‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۳۷۲؛ ۱۳۷۹ق، ج۸، ص۷۱۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۴؛ بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج۱۲، ص۳۶۰).

هـ. روایت جابر بن عبدالله انصاری

«(بعد از ذکر حکایت کمبود آذوقه‌ای که هنگام رفتن به یکی از سریه‌ها داشتند:) پیامبرﷺ سراغ یکی از ما فرستاد و او را فراخواند و فرمود: بشارت دهید که خداوند به من وحی کرد که «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً». و یک سختی بر دو آسانی غالب نشود» (به نقل از ابن‌مردویه، زیلعی، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۲۳۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۳۷۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۴).

این حدیث را از نظر سندی ضعیف دانسته‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۸، ص۷۱۲؛ المناوی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۱۰۵).

و. روایت ابن‌عباس

«پشت سر پیامبرﷺ روی مرکب نشسته بودم. به من فرمود: ... بدان که پیروزی با صبر است و گشایش با اندوه است و همراه با سختی آسانی است و یک سختی هرگز بر دو آسانی پیروز نشود».

ابن‌اثیر این حدیث را بدون ذکر سند از کتاب رزین بن معاویه عبدری نقل می‌کند که منبع اصلی آن به طور کامل در دست نیست (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۹۲ق، ج۱۱، ص۶۸۵). زرکشی و سیوطی نیز به کتاب *مستدرک* حاکم نیشابوری نسبت می‌دهند که حدیث «لن یغلب عسر یسرین» را از ابن‌عباس نقل کرده است. بااین‌حال چنین چیزی در

نسخه‌های موجود کتاب حاکم نیشابوری وجود ندارد (زرکشی، ۱۴۰۶ق، ص۱۳۰؛ سیوطی، ۱۴۰۳ق، ص۱۶۸). سمرقندی در *بحرالعلوم*، شیخ طوسی در *التبیان* و همچنین زمخشری در *تفسیر الکشاف*، بدون ذکر سند جملهٔ «لن یغلب عسر یسرین» را از ابن‌عباس نقل کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۴۹۰؛ طوسی، بی‌تا، ج۱۰، ص۳۷۳).

فراء در کتاب *معانی القرآن* سندی برای این حدیث ذکر می‌کند، هرچند در بیان متن آن به جملهٔ «لا یغلب یسرین عسر واحد» اکتفا می‌کند (فراء، ۱۹۸۰، ج۳، ص۲۷۵). ابن‌حجر عسقلانی و عبدالرحمن السخاوی سند مذکور را ضعیف می‌شمارند و زیلعی این نقل را غریب می‌داند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۸، ص۷۱۲؛ السخاوی، ۱۳۹۹ق، ص۳۳۹؛ زیلعی، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۲۳۶).

منبع قدیمی دیگری که این روایت را با ذکر سند و متن آورده، *اخبار القضاه* وکیع است (وکیع، ۱۳۶۶ق، ج۱، ص۱۳۷). جالب توجه است که سند او متفاوت و مستقل از سند فراء است و متن او نیز کامل‌تر است.

علاوه بر این در منابع شیعی نیز این حدیث با سند و متنی متفاوت روایت شده است. طبرسی در *مجمع البیان* روایت ابن‌عباس را از طریق عطاء بن ابی‌ریاح نقل می‌کند که سندی جدید محسوب می‌شود. متن روایت او نیز متفاوت است: «خداوند می‌فرماید: یک سختی آفریدم و دو آسانی آفریدم. پس هرگز یک سختی بر دو آسانی پیروز نشود» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۷۷۱). فرات کوفی نیز از طریق دیگری روایت ابن‌عباس را نقل می‌کند. وی از طریق حسین بن سعید، روایتی را نقل می‌کند که در آن ابن‌عباس فقرات مختلف سورهٔ «شرح» را تفسیر می‌کند و در مقام توضیح آیهٔ ششم می‌گوید: «(خداوند) می‌گوید: همراه با سختی، گشایشی است و هرگز یک سختی بر دو آسانی پیروز نمی‌شود» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص۵۷۵).

گفتنی است اصل روایت ابن‌عباس که از عبارت «پشت سر پیامبرﷺ روی مرکب نشسته بودم»، شروع می‌شود و با جملهٔ «همراه با سختی آسانی است» به پایان می‌رسد (و جملهٔ «لن یغلب عسر یسرین» را در انتها ندارد)، در منابع دیگر اهل‌سنت هم آمده است (ابن‌حنبل، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۰۷؛ الکسی، ۱۴۰۸ق، ص۲۱۴؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۱۲، ص۳۵۴). همین روایت تقریباً به همین صورت (بدون جملهٔ آخر) در منابع شیعی و با طرق شیعی هم از امام باقر﵇ نقل شده، با این تفاوت که راوی اولیه به‌جای عبدالله بن عباس، برادر بزرگ‌تر او، یعنی فضل بن عباس است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۱۳؛ متفاوت‌تر، طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۶۷۵ و ۵۳۶؛ همچنین، ر.ک. طبرسی، ۱۳۴۴، ص۲۱ و ۲۲).

ز. نقلیات مؤید شهرت این حدیث در میان صحابه و تابعین

علاوه بر احادیث و روایات فوق، در برخی نقل‌ها و حکایت‌ها عبارت «لن یغلب عسر یسرین» مطرح شده که نشان‌دهندهٔ شهرت این جمله در صدر اسلام است:

ـ هنگامی‌که ابوعبیده جراح در شام تحت محاصره نظامی سپاه دشمن قرار گرفت، خلیفهٔ دوم برای او پیغامی

فرستاد تا او را به صبر و مقاومت تشویق کند. در آن نامه، وی از عبارت «لن یغلب عسر یسرین» استفاده کرد که نشان‌دهنده معروف بودن این جمله در آن زمان است. نقل این نامه صحیح دانسته شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۳۲۹؛ مالک بن انس، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۶۳۳؛ ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۲۲۲؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۱۲، ص۳۵۹؛ ابن‌عساکر، ۱۹۹۸، ج۲، ص۱۴۳؛ ج۲۵، ص۱۴۳؛ السخاوی، ۱۳۹۹ق، ص۳۳۹).

ـ نقل دیگری که شهرت این عبارت را می‌رساند، خطبهٔ عقدی است که در حضور هارون‌الرشید توسط محمد بن حسن شیبانی ایراد شده است. وی در بخشی از این خطبه از عبارت «فوالذی مرج البحرین و جعل مع العسر یسرین...» استفاده می‌کند (ابن‌العدیم، بی‌تا، ج۵، ص۲۳۸۵).

ـ سفیان بن عیینه هم در تفسیر آیهٔ ششم سورهٔ «شرح» می‌گوید: «یعنی همراه با سختی، آسانی دیگری هم هست، همانند سخن خداوند: «هَل تربَّصُون بِنا الّا إحدی الحُسنَیَین» (توبه: ۵۲). و یک سختی هرگز بر دو آسانی پیروز نشود» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۱۸۹۲).

ـ مقاتل بن سلیمان هم ذیل این آیات می‌گوید: «پس پیامبرﷺ در این هنگام فرمود: یک سختی ان شاء الله بر دو آسانی هرگز پیروز نشود» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۷۴۲).

در هفت دسته از نقلیاتی که ذکر شد، روایت منفرد صحیحی که به پیامبرﷺ یا امامان‌ﷺ برسد و حاوی جمله مذکور باشد وجود ندارد، اما نظر به مجموع آنها و کثرت و تنوع راویانش و شهرتی که در پی داشته و تأییدکنندگی که هر یک برای دیگری دارد، احتمال صدق بالایی را برای آن ایجاد می‌کند.

۲. بررسی وجوه بیان‌شده در توجیه حدیث «لن یغلب عسر یسرین»

در بخش پیشین مشاهده شد که پیامبرﷺ جملهٔ «لن یغلب عسر یسرین» را به نوعی مستند به آیات پنجم و ششم سورهٔ «شرح» کرده‌اند. از گذشته مفسران و شارحان حدیث به این سؤال اندیشیده‌اند که چگونه این مطلب از قرآن قابل برداشت است. نتیجهٔ این تلاش‌های فکری را در چند تقریر می‌توان ترسیم کرد:

بیان اول. استناد به معرفه و نکره بودن عسر و یسر

اولین کسانی که به این موضوع اندیشیدند، به تفاوت تکرار شدن یک واژه معرفه و تکرار شدن یک واژه نکره توجه کردند. متخصصان ادبیات عرب در قرن سوم و چهارم هجری مثل زجاج (م۳۱۱ق) و جصاص (م۳۷۰ق) این ایده را مطرح کردند (الزجاج، ۱۴۰۸ق، ج۵، ص۳۴۱؛ الجصاص، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۳۷۳)، مبدأ اصلی این سخن به فراء نسبت داده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۷۷۲؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۴۶۱). همین مطلب در آثار مفسران و شارحان حدیث بسیاری انعکاس یافته است (الطحاوی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۲۵۴؛ طوسی، بی‌تا، ج۱۰، ص۳۷۳؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج۳، ص۷۴۴؛ المناوی، ۱۴۱۵ق، ج۶، ص۳۸۸؛ ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۵۸۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۵، ص۳۲۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج۴، ص۸۱۴؛ الخضیر، ۱۴۳۸ق، ج۱۲، ص۲۶؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۲۶۳؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۱۵۷).

در این بیان گفته می‌شود وقتی یک کلمه در عبارتی تکرار می‌شود، اگر کلمهٔ دوم با الف و لام عهد ذکر شود، درواقع اشاره به همان چیزی است که در کلمهٔ اول هم به آن اشاره شده است. اما اگر کلمهٔ دوم به صورت نکره بیاید، معلوم می‌شود که اشاره به مصداق دیگری است. مثلاً اگر کسی بگوید: «کسبت الدرهم و انفقت الدرهم»، معلوم است که درباره یک درهم واحد و مشخص صحبت شده، یعنی فرد همان درهمی که به دست آورده را انفاق کرده است. همچنین اگر بگوید: «کسبت درهما و انفقت الدرهم»، باز هم معلوم می‌شود که همان درهمی که کسب کرده را انفاق کرده است. اما اگر بگوید: «کسبت درهما و انفقت درهما»، معلوم می‌شود درهمی که انفاق شده غیر از درهمی است که دریافت شده است؛ چراکه وقتی جملهٔ «کسبت درهما» گفته شده، آن درهم گرچه قبل از این جملهٔ ناشناس بوده، اما بعد از بیان این جمله «عهد ذکری» پیدا می‌کند و ازاین‌رو اگر متکلم بخواهد دوباره به آن اشاره کند، باید با الف و لام عهد بیان کند.

در اینجا ذکر دو نکته تکمیلی لازم است. تأمل بیشتر نشان می‌دهد که درواقع آنچه گفته شد در صورتی درست است که:

اولاً متکلم خودش آگاه باشد (یا مخاطب انتظار داشته باشد که او آگاه باشد) که آیا مصداق واژه دوم همان مصداق واژه اول هست یا نه. این به این خاطر است که «معهود بودن» یک امر ذهنی و وابسته به دانش فرد است و نه یک امر واقعی و عینی. اگر انسان بداند که واژه دوم به همان چیزی اشاره دارد که واژه اول اشاره دارد، طبیعتاً با الف و لام عهد آن را ذکر می‌کند. اما اگر نداند به صورت نکره می‌آورد؛ چراکه «عهد ذکری» به‌عنوان یک واقعیت ذهنی و سابجکتیو حاصل نشده است. در این صورت نکره آوردن دال بر مغایرت مصداق دو واژه نیست، بلکه دال بر عدم علم به یکسانی مصداق دو واژه است. مثلاً اگر کسی بگوید: «دیروز کسی زنگ زد، اما فراموش کردم چه کسی بود. امروز هم کسی زنگ زد»، این دلالتی بر تعدد این دو نفر ندارد.

ثانیاً با توجه به مقام بیان متکلم، وی محذور و مانعی از این نداشته باشد که آنچه می‌داند را با مخاطب به اشتراک بگذارد. در این صورت، اگر متکلم بداند که مصداق واژهٔ دوم و اول یکی است، سخن خود را مطابق دانسته‌اش بیان می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، نکره بودن واژه، دلالتی بر «معهود نبودن» ندارد، بلکه متضمن «عدم دلالت بر معهود بودن» است (جامی، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص۸۸؛ ج۲، ص۱۲۷؛ ابن‌حاجب، ۲۰۰۵، ج۲، ص۲۷۲؛ ابن‌دمامینی، ۱۳۹۵ق، ج۲، ص۲۴۸؛ سیوطی، ۱۴۲۸ق، ج۱، ص۲۷۹؛ ج۲، ص۳۵؛ ابن‌وراق، ۲۰۰۵، ص۲۹۵). نکره بودن واژه صرفاً این را می‌رساند که متکلم نمی‌خواهد معهود بودن آن را به اشتراک بگذارد. حال اگر مقام بیان متکلم، مقام به اشتراک گذاشتن همه دانسته‌های مرتبطش نباشد، نمی‌توان از اینکه متکلم معهود بودن را مطرح نکرده، معهود نبودن را نتیجه گرفت. مثلاً فرض کنید مسابقه‌ای تلویزیونی برگزار شود که شرکت‌کنندگان بر اساس اطلاعات داده‌شده باید چیزهایی را حدس بزنند. مجری مسابقه می‌گوید: «من به‌عنوان راهنمایی سه چیز به شما می‌گویم: ۱) در یکی از جعبه‌ها یک

توپ قرمز وجود دارد. ۲) در یکی از جعبه‌ها یک توپ آبی وجود دارد. ۳) ممکن است در یک جعبه دو توپ وجود داشته باشد». بدیهی است اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت جعبهٔ حاوی توپ آبی، غیر از جعبهٔ حاوی توپ قرمز است؛ چراکه متکلم در مقامی نیست که بتواند همه دانسته‌هایش را به اشتراک بگذارد.

شاید بتوان گفت در محاورات عرفی، اهل زبان اصل را بر این می‌گذارند که چنین مانعی پیش‌روی متکلم نیست، مگر اینکه قرائنی وجود داشته باشد که محدودیت متکلم در ارائه اطلاعات را تأیید کند.

می‌توان گفت دو شرط فوق هم در آیات سورهٔ «انشراح» وجود دارد؛ یعنی اولاً خداوند نسبت به یکسانی یا مغایرت مصداق «یسر» اول و دوم آگاه است. ثانیاً قرینه‌ای وجود ندارد که امتناع متکلم از به اشتراک گذاشتن دانسته‌هایش را تأیید کند.

تا اینجا معلوم شد که تکرار «یسر» در این دو آیه به صورت نکره، دلالت بر مغایرت مصداقی این دو دارد. اما بر عکس آن، تکرار «عسر» دلالتی بر تعدد آن ندارد؛ چراکه «عسر» با الف و لام آمده است. اگر این الف و لام عهد باشد، یعنی به همان «عسر» قبلی اشاره دارد. در این صورت، ماحصل دو جمله این می‌شود که یک سختی معهود در فضای تخاطب (مثلاً سختی که پیامبرﷺ در راستای رسالتشان متحمل شده‌اند) همراه با دو آسانی است. اگر هم الف و لام جنس یا استغراق باشد، ما حصل دو جمله این می‌شود که هر سختی‌ای همراه با دو آسانی است.

نقد

مشکل اصلی این تقریر این است که اساساً تمام مطالب فوق در صورتی صحیح است که جملهٔ دوم تأکید همان مفاد آیهٔ قبلی نباشد. اگر جملهٔ دوم تأکید باشد، صرفاً تکرار همان جملهٔ قبلی است و درنتیجه مثل این است که فقط جملهٔ اول گفته شده باشد و دیگر دلالتی بر وجود دو آسانی ندارد. آنچه تأکیدی بودن جملهٔ دوم را تأیید می‌کند، این است که اولاً دقیقاً همان الفاظ جملهٔ قبل را دارد و همان مفاد را می‌رساند؛ ثانیاً دو جمله بدون هیچ‌یک از ادات وصل، کنار هم قرار گرفته اند. از نظر علمای علم بلاغت، نبود ادات وصل میان دو جمله نشانه این است که یا آن دو جمله کاملاً بی‌ربط به هم هستند و یا اینکه کاملاً متحد و یگانه هستند (ر.ک. تفتازانی، ۱۳۷۸، ص۱۴۸). بدیهی است در اینجا گزینهٔ اول درست نیست، پس باید گزینهٔ دوم مد نظر باشد (ر.ک. گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۲۶۳). بر همین اساس، جرجانی در *کتاب النظم* در نقد دیدگاه زجاج می‌گوید: «اگر کسی بگوید: "إنّ مع الفارس سیفاً. إن مع الفارس سیفاً"، لازمهٔ سخنش این نیست که آنجا یک اسب‌سوار با دو شمشیر در کار باشد!» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۱۰، ص۲۳۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۲۷۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج۶، ص۵۲۳).

به بیان دیگر، وقتی جملهٔ دوم تأکیدی باشد، گویا متکلم فرض کرده که مخاطب، جملهٔ اول را نشنیده یا باور نکرده و ازاین‌رو لازم می‌بیند آن را بار دیگر تکرار کند. پس در جملهٔ تأکیدی، جملهٔ سابق نادیده گرفته می‌شود و به‌تبع آن «عهد ذکری» ایجادشده در آن هم نادیده گرفته می‌شود. به‌عبارت دقیق‌تر، جملهٔ تأکیدی در فضای انکار و

پذیرفته نشدن جملهٔ سابق بیان می‌شود، و در چنین فضایی مفاد و عناصر به‌کارگرفته‌شده در جملهٔ سابق، بیان شده و تقرر یافته در ذهن لحاظ نمی‌شوند که تکیه‌گاهی برای ارجاعات بعدی باشند و درنتیجه اصلاً عهد ذکری تحقق نیافته است یا تحقق نیافته فرض می‌شود.

بیان دوم. استناد به اولویت استئنافی بودن نسبت به تأکیدی بودن

برخی مفسران برای عبور از مشکل فوق، سعی کرده‌اند استئنافی و تأسیسی بودن را تقویت کنند. تأسیسی بودن یک جمله به این معناست که حاوی مطلب جدید و مستقلی نسبت به جملهٔ قبلی است و صرفاً تأکید و تکرار آن نیست. این مفسران می‌گویند: حمل جملهٔ دوم بر تأسیسی بودن نسبت به حمل آن بر تأکیدی بودن رجحان دارد. زمخشری در این زمینه می‌گوید: چون آیه در مقام امیدبخشی و بیان وعده الهی است، شایسته‌تر این است که بر معنایی حمل شود که در این فضا بلیغ‌تر است و امیدآفرینی بیشتری در پی دارد. از طرفی هم می‌دانیم که استئنافی بودن جملهٔ دوم مستلزم متعدد شدن «یسر» است و تأکیدی بودن آن مستلزم یگانگی «یسر». بنابراین حمل آیه بر استئنافی بودن به دلیل امیدآفرینی بیشتری که دربر دارد، مقدم است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۲). علاوه بر این، به‌طورکلی هم اصل بر تأسیسی بودن جملات است، یعنی انتظار اولیه مخاطب در هر جمله‌ای این است که حاوی مطلب جدیدی نسبت به جملات قبلی باشد، مگر اینکه تأکیدی بودن کاملاً صریح و واضح در بیان متکلم آشکار شده باشد. طبرسی در این زمینه از سید مرتضی نقل می‌کند که گوینده وقتی چیزی می‌گوید و سپس آن را تکرار می‌کند، ظاهر اینکه دو جملهٔ متفاوت‌گفته این است که مقتضای این دو جمله متفاوت باشد و هر کدام چیزی را افاده کند که دیگری نمی‌کند، پس در صورت اطلاق لازم است که دومی بر چیزی غیر از مقتضای اولی حمل شود، مگر اینکه بین متکلم و مخاطب عهد یا دلالتی در کار باشد که مخاطب به واسطه آن بداند که متکلم از جملهٔ دوم همان اولی را اراده کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۷۷۲؛ همچنین، ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۵، ص۳۹۰).

این مفسران سپس به این مسئله پرداخته‌اند که اگر جملهٔ دوم تأکیدی نیست، چه مطلب جدیدی را می‌گوید و آسانی مذکور در این دو آیه چگونه از هم متمایز می‌شوند. مثلاً گفته‌اند: اگر «العسر» ناظر به مطلق سختی باشد، دو آسانی می‌تواند ناظر به‌آسانی در دنیا و آسانی در آخرت باشد و اگر «العسر» ناظر به یک سختی خاص باشد (یعنی سختی‌هایی که پیامبرﷺ و مسلمانان در صدر اسلام متحمل شدند)، دو آسانی می‌تواند ناظر به فتوحات پیامبرﷺ در زمان حیاتشان و پیروزی‌های مسلمانان در زمان‌های بعدی باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۲؛ همچنین، ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۷۷۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۲۷۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۱۰، ص۲۳۴).

نقد

مشکل اصلی بیان فوق این است که تأکیدی یا استینافی بودن یک جمله، یک مدلول مستقل و اولیه نیست، بلکه با نظر به مفاد آن جمله استنتاج می‌شود. اگر مفاد جمله با جملهٔ قبلی یکسان باشد، نتیجه می‌گیریم که این تأکید همان

جملهٔ قبلی است و اگر یکسان نباشد می‌فهمیم که این مطلبی جدید است. البته ممکن است پذیرفته شود که اصل بر تأسیسی بودن جملات است، به این معنا که انتظار اولیه مخاطب، هنگام شنیدن یک جملهٔ جدید این است که حاوی مطلب جدید باشد. این انتظار اولیه شاید در بعضی شرایط به فهم محتوای جملهٔ دوم کمک کند. مثلاً اگر جملهٔ دوم قابل حمل بر دو معنا باشد و به‌خودی‌خود نسبت به هر دو معنا علی‌السویه باشد، شاید این اصل به مخاطب کمک کند معنایی که تأسیسی است را ترجیح دهد. اما اگر جملهٔ دوم به‌خودی‌خود همان مفاد جملهٔ قبلی را برساند، این اصل آن‌قدر قدرت ندارد که مخاطب را وادار کند که جملهٔ دوم را جور دیگری بفهمد؛ چراکه تأکید کردن هم خود دارای اغراض عقلایی متداولی است (خرقانی، ۱۳۹۱، ص۷۷-۷۹) و مخاطب مقاومتی در برابر پذیرش تأکیدی بودن یک جمله ندارد.

در بحث حاضر، آیهٔ دوم دقیقاً با همان الفاظ آیهٔ اول بیان شده و معنای آن دقیقاً همان معنای آیهٔ قبل است و ازاین‌رو ادعای تأسیسی بودن آن بی‌معنا است. جملهٔ اول می‌گوید همراه با سختی، یکی از مصادیق آسانی وجود دارد. جملهٔ دوم هم دقیقاً همین را می‌گوید و مفاد جدیدی ارائه نمی‌دهد. برای اینکه جملهٔ دوم تفاوت مفادی با جملهٔ اول پیدا کند، باید کلمه‌ای را در آن تقدیر بگیریم و مثلاً بگوییم درواقع جملهٔ دوم می‌خواهد بگوید: ان مع العسر یسرا آخر. تقدیر گرفتن کلمهٔ «آخر» خلاف اصل است و اصل تأسیسی بودن جملات آن‌قدر قدرت ندارد که ما را وادار به چنین تقدیر گرفتنی کند.

طرفداران بیان فوق سعی کرده‌اند به‌گونه‌ای میان دو «یسر» تمایز ایجاد کنند، مثلاً گفته‌اند: اولی ناظر به آسانی در دنیاست و دومی ناظر به آسانی در آخرت. اما باید توجه کرد که آنچه جملهٔ دوم را از تأکیدی بودن خارج می‌کند، تفاوت مفاد ارائه‌شده در آن با مفاد ارائه‌شده در جملهٔ اول است، نه تفاوت در مصداق. حتی اگر متکلم در درون خود هنگام بیان جملهٔ اول، آسانی دنیوی را در نظر گرفته باشد، آنچه به مخاطب القاء کرده، وجود «یکی از مصادیق آسانی، به صورت تعیین‌نشده» است. همین‌طور در جملهٔ دوم هم حتی اگر متکلم در نیت خود آسانی اخروی را لحاظ کرده باشد، آنچه به مخاطب گفته، صرفاً وجود «یکی از مصادیق آسانی، به صورت تعیین‌نشده» است. درنتیجه باز هم مفاد دو جمله دقیقاً یکسان است، پس چاره‌ای جز این نداریم که جملهٔ دوم را تأکیدی بر جملهٔ اول بدانیم.

به‌طور خلاصه، اگر بخواهیم برای فرار از تأکیدی بودن جملهٔ دوم، کلمهٔ «آخَر» را در آن تقدیر بگیریم، این خود خلاف اصل است و مؤونه آن بیشتر از مؤونه پذیرش تأکیدی بودن جملهٔ دوم است و اگر بخواهیم بدون تقدیر گرفتن چیزی، صرفاً به تفاوت مصداق «یسر» در دو جمله اکتفا کنیم، این تفاوت در مدلول و مفاد ایجاد نمی‌کند و برای فرار از تأکیدی بودن جملهٔ دوم کافی نیست.

بیان سوم. استناد به تنوین تفخیم

یک بیان دیگر برای غالب بودن آسانی بر سختی، استناد به این است که تنوین «یسراً» تنوین تفخیم است. گویا آیه

می‌فرماید: «إنّ مَعَ العُسر یُسراً عظیماً و أیَّ یسرٍ». البته تفخیم یک معنای مستقل برای تنوین نیست، بلکه خود تنوین تنکیر می‌تواند در مقام تفخیم به کار رود. مقام تفخیم از فضای کلی سخن و از لحن سخن فهمیده می‌شود. گویا متکلم می‌گوید مصداقی که مد نظر دارم آن‌قدر عظمت دارد که فراتر از شناخت و درک توست و ازاین‌رو باید آن را به صورت نکره و ناشناخته بیان کنم (حتی اگر درواقع معهود باشد). بنابراین این تفخیم به مخاطب می‌فهماند که آسانی بسیار عظیم‌تر از سختی پیش از آن است و بر آن غلبه خواهد کرد (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۲).

در این بیان بر خلاف دو بیان قبلی، غلبه آسانی بر سختی، از تکرار آیه استنتاج نشده است؛ یعنی حتی اگر آیهٔ ششم هم در کار نبود، همین برداشت انجام می‌شد. این باعث می‌شود یک معمای دیگر هم خودبه‌خود حل شود: در قرائت ابن‌مسعود، آیهٔ ششم وجود ندارد؛ یعنی تکراری در کار نیست. درعین‌حال ابن‌مسعود خودش جزء کسانی است که «لن یغلب عسر یسرین» را روایت کرده و از قرآن برداشت کرده است. سؤال این است که ابن‌مسعود طبق قرائت خودش، چگونه چنین چیزی را برداشت کرده است. بیان فوق این سؤال را هم پاسخ می‌دهد، اما دو بیان قبلی پاسخگوی این معما نبودند (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۲).

نقد

این بیان می‌تواند عظمت و بزرگی آسانی و گشایشی که در پی سختی می‌آید را برساند، اما مشکل این است که روایات محل بحث، تأکیدشان روی «تفاوت در کمّیت» میان سختی و آسانی است، نه «تفاوت در کیفیت». روایات این معنا را از قرآن برداشت کرده‌اند که به‌ازای هر سختی، دو آسانی وجود دارد. سؤال این است که این «یکی بودن و دو تا بودن» از کجا برداشت شده است؟

البته حامیان این دیدگاه گفته‌اند آن آسانی و گشایش عظیمی که در آیه مطرح شده، «مجموع گشایش در دنیا و گشایش در آخرت» است. بدین طریق خواسته‌اند «تفاوت در کیفیت» را به «تفاوت در کمّیت» تحویل ببرند (طبرسی، ۱۳۷۷ ج۴، ص۵۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۲؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۶۴۵). اما واضح است که این توجیه چندان قابل پذیرش نیست؛ چراکه «یسراً» اشاره به یک آسانی واحد است و عرفاً و عقلاً گشایش در دنیا و گشایش در آخرت یک آسانی واحد محسوب نمی‌شوند.

نکته دیگری که باید توجه داشت این است که تفخیمی بودن تنوین، معمولاً از لحن کلام و نحوه ادای حروف فهمیده می‌شود و این چیزی است که در هنگام تبدیل گفتار به نوشتار از قلم می‌افتد. بنابراین بیان فوق عملاً در فهم معنای آیه، به واحدهای زبرزنجیری کلام هم توجه کرده است. واحدهای زبرزنجیری، مختصاتی از گفتار هستند که جایگاه ثابتی در میان اجزاء زنجیره گفتار ندارند. مهم‌ترین آنها تکیه، آهنگ و درنگ است (وحیدیان کامکار، ۱۳۷۹، ص۱۳). توجه به این بعد از گفتار، می‌تواند ابزارهای ما برای حل مسئله را توسعه دهد، هرچند عملاً راه‌حلی که اینجا ارائه شده چندان با محتوای روایات تطابق ندارد. در بیان دیدگاه مختار خواهیم دید که با لحاظ واحدهای زبرزنجیری، راه‌حل بهتری هم وجود دارد.

بیان چهارم. استناد به قوت حاصل از تأکید

برخی مفسران با وجود پذیرش تأکیدی بودن جملهٔ ششم سورهٔ «شرح»، سعی کرده‌اند روایت «لن یغلب عسر یسرین» را توضیح دهند. ابن‌عاشور می‌گوید: هدف از تأکید و تکرار جملهٔ اول این است که به مخاطب بفهماند که این آسانی بر آن سختی غالب می‌شود. خود تأکید یک مطلب، قوت و جدیت آن را می‌رساند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۳۰، ص۴۱۶). این مثل این است که فردی در خانه‌اش با تفنگ نشسته باشد. ناگهان دوستش به او بگوید: «سپاه دشمن دارد می‌آید». سپس آن فرد با تفنگ منتظر رویارویی با آنها بشود. اینجا بار دیگر دوستش می‌گوید: «گفتم سپاه دشمن دارد می‌آید». این جمله تأکید جملهٔ اول است، با این هدف که گویا متکلم واکنش مناسب نسبت به این جمله را دریافت نکرده است. او می‌خواهد بگوید تو توان مقابله با آن سپاه را نداری و باید فرار کنی. در مورد آیات سورهٔ «شرح» هم هدف خداوند از بیان آیهٔ پنجم این است که به ما بفهماند که به سختی‌ها اعتنا نکنیم و به امید رسیدن به آسانی نهایی، به تلاش خود در مسیر حقیقت ادامه دهیم و بدانیم در نهایت آسانی بر سختی غلبه خواهد کرد. اما وقتی می‌بینند که این حالت در ما ایجاد نشده، جمله را بار دیگر تکرار می‌کند. پس تکرار جمله، برتری و غالب بودن آسانی بر سختی را می‌رساند.

نقد

این بیان هم مبتلا به مشکلی است که بیان قبلی داشت، یعنی «تعدد یسر» را نمی‌رساند، حال آنکه روایات روی یکی بودن عسر و دو تا بودن یسر تأکید کرده‌اند.

ابن‌عاشور اینجا دست به تأویل روایات می‌زند و می‌گوید: تعبیر «یسرین» که در روایات آمده، اشاره به غالب بودن و فائق آمدن آسانی بر سختی است. وی در توضیح اینکه چطور «یسرین» می‌تواند کنایه از غالب بودن باشد، می‌گوید: گاهی منظور از تثنیه اشاره به مطلق کثرت و بیشتر بودن است، نه دو تا بودن. ازآنجاکه لازمه کثرت داشتن قوت داشتن است، می‌توان تثنیه را کنایه از قوت داشتن و غالب بودن هم گرفت (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۳۰، ص۴۱۶). بدیهی است این سخن نیز تأویلی بسیار دور برای روایات مذکور است و ازاین‌رو خود ابن‌عاشور هم اعتراف می‌کند که به‌کارگیری «یسرین» صرفاً برای اشاره به غالب بودن، یک «کنایه رمزی» است. گذشته از اینکه طبق این بیان، جملهٔ «لن یغلب عسر یسرین»، اینهمان‌گویانه می‌شود، چون «یسرین» طبق فرض، یعنی «یسراً یغلب العسر» و مفاد جمله این است که: هرگز سختی بر آسانی که بر آن غالب می‌شود، غالب نمی‌شود!

به نظر می‌رسد راه دیگری هم برای معنا کردن عبارت «لن یغلب عسر یسرین» وجود داشته باشد که ابن‌عاشور به آن توجه نکرده است. اگر جملهٔ دوم تأکیدی باشد و هدف از تأکید این باشد که خیال مخاطب را راحت کند که این آسانی حتماً بر سختی غالب می‌شود، ممکن است منظور از «یسرین» در حدیث نبوی، خود دو واژهٔ «یسر» باشد که در قرآن ذکر شده است، نه وجود دو آسانی در عالم خارج. مفاد حدیث این است که: وقتی خداوند تأکید می‌کند و

دوبار به تو وعده می‌دهد که همراه با سختی، آسانی است، خیالت راحت باشد که این آسانی که خدا دوبار آن را بیان کرده، بر سختی غلبه خواهد کرد. پس «لن یغلب عسر یسرین»، یعنی «لن یغلب عسر، یسراً ذکره الله مرتین».

این وجه با اصلاحیه‌ای که بیان شد، در میان وجوه مذکور بهترین بیانی است که هم با ظاهر آیات سازگار است و هم روایات را ارضاء می‌کند، هرچند ظاهر اولیه روایات، وجود دو آسانی واقعی برای هر سختی است، نه دو بار ذکر شدن یک آسانی واحد، برای هر سختی. بااین‌حال اگر وجهی برای تبیین معنای ظاهری روایات وجود نداشته باشد، تأویل ذکرشده قابل پذیرش است. البته در یکی از روایات منقول از ابن‌عباس تصریح شده بود که دو آسانی واقعی منظور است: «خداوند می‌فرماید: یک سختی آفریدم و دو آسانی آفریدم. پس هرگز یک سختی بر دو آسانی پیروز نشود» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۷۷۱). اما این تک روایت شاید به‌تنهایی قابل اعتماد نباشد و آنچه مهم است، تعبیر «لن یغلب عسر یسرین» است که از مجموع روایات به دست می‌آید.

۳. بیانی جدید برای حل مسئله

دیدیم که وجوه بیان‌شده در توضیح اینکه همراه با سختی، دو آسانی وجود دارد، تاکنون قانع‌کننده نبودند و به همین دلیل، برخی از مفسران در اصل مطلب تردید کرده‌اند و معتقدند از این دو آیه، تعدد آسانی برداشت نمی‌شود و آیهٔ دوم صرفاً تأکید و تکراری برای آیهٔ اول است (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص۵۰۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۲۰، ص۲۹۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۷، س۵۸۱). بااین‌حال تأمل در آیات این سوره می‌تواند راه‌حلی جدید را پیش روی ما بگذارد.

نکات زیر ما را به این راه‌حل نوین می‌رساند:

الف. آیات ابتدایی سوره، خود بیانگر مصادیقی از آسانی است که پیامبرﷺ آنها را دریافت کرده است. این آیات خطاب به پیامبرﷺ می‌فرماید: تو که در انجام مأموریت الهی‌ات سختی کشیدی، نگاه کن ببین آیا خداوند انواع مختلفی از آسانی و گشایش را بر تو نازل نکرده است؟! سپس در آیات پنجم و ششم سوره، خداوند می‌خواهد قاعده کلی حاکم بر این فرایند را بیان کند. سیاق آیات که با «أ لم...» شروع می‌شود و سپس با «فإنّ...» ادامه می‌یابد، کاملاً گویای این است که ساختار محتوایی این آیات، ساختار «ذکر نمونه ← بیان قاعده کلی حاکم بر آن» است. برخی از مفسران نیز به همین مطلب اشاره کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۵، ص۳۲۱؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۱۵۷؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۳۹۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۲۰، ص۲۹۷؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج۱۲، ص۲۷۴؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۳۰، ص۴۱۳)، اما نکته مهم این است که این ساختار کلی باید به ما کمک کند که آیات پنجم و ششم سوره را بهتر بفهمیم. اگر قاعده کلی مطرح‌شده در آیات پنجم و ششم، مفادش این باشد که همراه با هر سختی دو (نوع) آسانی وجود دارد، این باید در آیات اولیه سوره به صورت مصداقی نمود پیدا کرده باشد.

ب. با توجه به آیات ابتدایی سوره و فضای کلی حاکم بر سوره می‌توان این فرض را تقویت کرد که قاعده کلی

مطرح‌شده در آیات پنجم و ششم، ناظر به مطلق سختی نیست، بلکه سختی است که انسان در راه رسیدن به یک هدف مطلوب متحمل می‌شود، همان‌طور که پیامبرﷺ در راستای مأموریت رسالتشان و ابلاغ دین خدا سختی‌هایی را متحمل شدند. برخی از مفسران به این نکته اشاره کرده‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۴، ص۱۵۷).

ج. برای اینکه قاعده مستفاد از آیات پنجم و ششم سوره منجر به این شود که همراه با هر سختی، دو آسانی هست، باید تفاوتی معنایی میان این دو تعبیر وجود داشته باشد (یعنی همان‌طور که پیش‌تر در نقد بیان دوم گذشت، صرف تفاوت مصداقی کافی نیست)، اما با توجه به اینکه تمام واژگان به‌کاررفته در این دو آیه یکسان است، تفاوت معنایی تنها در صورتی حاصل می‌شود که یکی از واژه‌های مذکور، مشترک لفظی باشد یا قابلیت حمل بر دو معنای متفاوت را داشته باشد.

با توجه به نکات فوق، راه‌حل پیشنهادی این است که:

الف. کلمهٔ «مع» می‌تواند دو معنا داشته باشد. معنای اصلی آن متضمن «همزمانی وجود دو چیز» است. مثلاً وقتی گفته شود: «علی همراه با برادرش آمد»، یعنی آمدن این دو همزمان بوده است، اما معنای عام‌تر این واژه «لازم و ملزوم بودن دو چیز در اصل تحقق» است، مثل اینکه گفته شود: «همراه با هر طلوعی، غروبی هست»، یعنی نمی‌شود طلوع محقق شود، اما غروب محقق نشود. معنای عام‌تر این واژه را می‌توان کمی مضیق‌تر هم بیان کرد. به این صورت که معیت به‌معنای «در پی هم آمدن دو چیز» باشد، یعنی به محض پایان اولی دومی می‌آید، گویا که در افق زمان کنار هم قرار گرفته اند، مثل این جمله «همراه با هر گلی در فوتبال، یک شادی گل وجود دارد». گفتنی است هم اهل ادبیات عرب به این تنوع معنایی اشاره کرده‌اند و هم مفسران ذیل این آیه به این معانی مختلف توجه کرده‌اند و هر کدام «مع» را به یکی از این معانی تفسیر کرده‌اند (برای مثال، ر.ک. سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج۲، ص۱۳۲؛ خضری، ۲۰۱۰، ج۲، ص۵۱۶-۵۱۷؛ توفیق حمد، ۱۴۱۴ق، ص۳۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۱۶؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج۱۲، ص۲۷۴؛ المناوی، ۱۴۱۵ق، ج۶، ص۳۸۸).

ب. با توجه به دو معنای کلمهٔ «مع»، می‌توان گفت: در آیهٔ پنجم سوره، «مع» در معنای وسیع‌اش به کار رفته، همان‌طور که عموم مفسران هم گفته‌اند. مع در اینجا به‌معنای در پی هم آمدن یا همراهی در اصل تحقق است، نه به‌معنای همزمانی (برای مثال، ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۷۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰، ص۳۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۷، ص۵۸۱). پس این آیه می‌گوید کسی که در راستای رسیدن به هدفی مطلوب، سختی‌هایی را متحمل می‌شود، در نهایت وقتی تلاش‌هایش به ثمر رسید و به آن هدف دست یافت، آسانی و گشایش را لمس خواهد کرد. مثلاً همراه با سختی درس خواندن، آسانی قبولی در کنکور هست.

ج. در آیهٔ ششم، «مع» در معنای خاصش، یعنی «همزمانی در وجود» به کار رفته است. گویا در این جمله روی کلمهٔ «مع» تأکید و فشار خاصی قرار می‌گیرد و خداوند می‌فرماید: نه فقط هر سختی، آسانی در پی دارد، بلکه همزمان

با سختی هم آسانی وجود دارد. به صورت یک قاعده کلی، وقتی کسی در راستای رسیدن به هدفی مطلوب تلاش می‌کند، همین که توجه دارد که در نهایت به هدف با ارزشش خواهد رسید و گشایش را لمس خواهد کرد، تسلی‌خاطر پیدا می‌کند و انگیزه و توانی پیدا می‌کند که سختی‌ها را بهتر تحمل کند. بر خلاف سختی کشیدنِ بی‌هدف، سختی کشیدن در راستای رسیدن به هدف، همراه با آسانی است؛ زیرا رنجی که فرد تحمل می‌کند، برای او معنادار و ارزشمند است. مثلاً آرزوی رسیدن به طلای المپیک باعث می‌شود، سختی تمرین‌های طاقت‌فرسا برای ورزشکار آسان و قابل تحمل شود.

د. این دو نوع آسانی با آنچه به‌عنوان نمونه، در آیات ابتدایی سوره بیان شده هم کاملاً تطابق دارد. آیهٔ چهارم (رفعنا لک ذکرک) اشاره به آسانی و گشایشی است که پس از به ثمر رسیدن تلاش‌های پیامبرﷺ رخ نموده است. ایشان در ابتدای رسالت‌اش، تنها یاران انگشت‌شماری مثل امیرالمؤمنین‌ؑ و حضرت خدیجه‌ؑ را داشت و بسیار تحت فشار و در مضیقه و مورد ایذاء قریش بود، ازاین‌رو خداوند برای تشجیع او بر امر رسالت فرموده بود: «ای جامه به روی خود کشیده، برخیز و انذار کن» (مدثر: ۱ و ۲)، اما پس از تلاش فراوان در ابلاغ اسلام می‌بیند که نام مبارکشان چنان رفعت و منزلتی یافته که در کنار نام خداوند همه روزه در اذان‌ها ذکر می‌شود (ر.ک. سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۳۶۳ و ۳۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج۵، ص۶۸۹ و ۶۹۰)، و این یعنی پیام ایشان و دینی که مأمور ابلاغ آن بوده‌اند به گوش مردم رسیده و در جامعه تثبیت شده است. این همان گشایش پس از رسیدن به هدف است، اما پیش از رسیدن به این مرحله نیز خداوند به ایشان شرح صدری عنایت کرد که بتواند در طول این مسیر، سختی‌ها را تحمل کند و این چیزی است که در آیهٔ اول سوره به آن اشاره شده است: «ا لم نشرح لک صدرک». بنابراین آیات ابتدایی سوره به دو گشایش اشاره کرده است: نخست گشایشی که هنگام رسیدن به هدف حاصل می‌شود. دوم گشایش و سعه صدری که در طول مسیر با در نظر گرفتن ارزشمندی آن هدف در انسان ایجاد می‌شود.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که تفاوت معنایی که ذکر شد، مطابق ظاهر این آیات است یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که اگر قرآن اصالتاً یک گفتار باشد و متن موجود صرفاً منعکس‌کننده آن گفتار محسوب شود، واحدهای زبرزنجیری هم در فهم آن اهمیت پیدا می‌کنند. متن نوشتاری معمولاً نمی‌تواند این واحدها را به خوبی منعکس کند. ازاین‌رو پژوهشگران قرآنی نمونه‌های متعددی از وابستگی معنای کلام الهی به عناصر آوایی را برشمرده و آن را نشانهٔ ماهیت گفتاری بیان قرآن دانسته‌اند (ر.ک. قربانخانی و همکاران، ۱۴۰۰، ص۱۴۱–۱۴۳؛ طالبی قره‌قشلاقی و صادقی، ۱۴۰۴، ص۲۲۴–۲۳۲؛ جواهری، ۱۳۸۷، ص۱۸۹–۱۹۰؛ آریان، ۱۳۸۷، ص۲۰۷؛ یعقوبی و همکاران، ۱۳۹۸، ص۷۸–۸۶). با این توضیح، محتمل است که نحوه و لحن قرائت آیات پنجم و ششم سورهٔ «شرح» به‌گونه‌ای باشد که این تفاوت معنایی را برساند، به این صورت که:

در آیهٔ نخست، جملهٔ بدون تأکید خاصی روی کلمهٔ «مع» خوانده شود. در این حالت با توجه به ذهنیت اولیه

مخاطب که گشایش را همزمان با سختی نمی‌بیند، بلکه آن را در پی سختی می‌بیند، واژهٔ «مع» به‌معنای توسعه‌یافته‌اش فهمیده می‌شود. اما در آیهٔ ششم، جمله با تکیه روی کلمه «مع» خوانده شود. همان‌طور که می‌دانیم یکی از کارکردهای تأکید این است که مخاطب را از حمل واژه بر معنای مجازی یا توسعه‌یافته‌اش برحذر بدارد. درنتیجه تأکید روی کلمهٔ «مع» به مخاطب می‌فهماند که این واژه را باید بر معنای خاص و مضیقش حمل کند که همان همزمانی در تحقق است.

از طرفی هم وقتی از معنای ظاهری آیات سخن می‌گوییم، باید بین «ظاهر نزد ما» و «ظاهر واقعی» تفکیک کنیم. معنای ظاهری واقعی آیات، آن معنایی است که با در نظر گرفتن تمام دال‌های لفظی و غیرلفظی که همراه با کلام بوده، عرفاً از کلام برداشت می‌شود. پس اگر بعضی از این دال‌ها از دسترس ما خارج شده باشد، آنچه «ظاهر نزد ما» است، لزوماً ظاهر واقعی آیات نیست. با این توضیح می‌توان گفت: با در نظر گرفتن واحدهای زبرزنجیری کلام و تفاوت در نحوه تکیه بر واژگان مختلف، ممکن است «ظهور واقعی» این آیات دلالت بر تفاوت معنایی این دو آیه داشته باشد، هرچند به دلیل از دست رفتن برخی از دلالت‌هایی که در گفتار وجود دارد، ما به این ظهور واقعی دسترسی نداریم. در اینجا، روایات مذکور از پیامبرﷺ به ما کمک می‌کند ظهور واقعی کلام را با مجموعه دال‌های واقعی‌اش بهتر ترسیم کنیم.

حال اگر واحدهای زبرزنجیری نادیده گرفته شود، یا اصالت به خود متن قرآن داده شود، یا فرض شود که نحوه قرائت این دو آیه تفاوتی نداشته است، این قرینه‌ای که گفته شد کنار می‌رود. بااین‌حال همچنان شواهدی به سود تفاوت معنایی دو آیه وجود دارد. نخست تناسب آن با نمونه‌های ذکرشده در آیات پیشین (ا لم نشرح لک صدرک ـ رفعنا لک ذکرک)، خصوصاً با ملاحظه اینکه سیاق آیات به این صورت است که آیات پنجم و ششم بیان قاعده کلی حاکم بر آن نمونه‌های پیش‌گفته است. دوم اصل بر تأسیسی بودن. پیش‌تر گفته شد که این اصل آن‌قدر قدرت ندارد که یک جمله را از معنای ظاهری‌اش منصرف کند، اما این قدرت را دارد که در جمله‌ای که قابل حمل بر دو معنا است، معنای تأسیسی و غیرتکراری را ترجیح دهد.

این نکات، با فرض نادیده گرفتن واحدهای زبرزنجیری، شاید آن‌قدر وضوح نداشته باشند که یک ظهور قوی بسازند، اما دست‌کم نشان می‌دهند آیات مذکور کاملاً قابلیت حمل بر این معنا را دارا هستند. در این شرایط، وقتی در نظر بگیریم که پیامبرﷺ «لن یغلب عسر یسرین» را از این آیات برداشت کرده‌اند، حدس می‌زنیم که همین معنای مورد نظر بوده است.

نکتهٔ نهایی اینکه این بیان حتی در قرائت ابن‌مسعود که حاوی آیهٔ ششم نیست هم قابل طرح است. این مبتنی‌بر پذیرش استعمال لفظ در بیش از یک معنا است که با ملاحظه روایات تفسیری می‌توان گفت، در قرآن امری بسیار متداول است. بنابراین وقتی «مع» دو معنا دارد و این تک آیه هم با هر دو معنا سازگار است و مفاد صحیحی را ارائه می‌دهد، مانعی از این وجود ندارد که خداوند هر دو معنا را اراده کرده باشد.

نتیجه‌گیری

در مورد حدیث «لن یغلب عسر یسرین» گرچه روایت منفرد صحیحی که به پیامبرﷺ یا امامان﵈ برسد و حاوی جملهٔ مذکور باشد، وجود ندارد، اما مجموع روایات منقول در این زمینه با توجه به کثرت و تنوع راویانش و شهرتی که در پی داشته و تأییدکنندگی که هر یک برای دیگری دارد، احتمال صدق بالایی را برای آن ایجاد می‌کند. آنچه از این حدیث برداشت می‌شود این است که پیامبرﷺ این مطلب را از آیات پنجم و ششم سورهٔ «شرح» قابل برداشت می‌دانند.

مفسران و شارحان حدیث تلاش زیادی برای توضیح نحوه برداشت این مطلب از قرآن انجام داده‌اند. برخی بر این تکیه کردند که تکرار کلمهٔ «یسر» درحالی‌که نکره است، دال بر تعدد مصداق آن است، بر خلاف «العسر» که به صورت معرفه تکرار شده و دلالتی بر تعدد ندارد. مشکل این بیان این است که ظاهر جملهٔ دوم تأکید کردن مفاد جملهٔ اول است و در این صورت، تکرار یسر به صورت نکره دلالتی بر تعدد مصداق آن ندارد. برخی مفسران برای عبور از این مشکل سعی کردند بر رجحان تأسیسی بودن جملات نسبت به تأکیدی بودن آنها پای بفشارند، اما مشکل این است که تأسیسی بودن جملهٔ دوم در صورتی قابل طرح است که مدلول و مفاد آن تفاوتی با جملهٔ قبلی داشته باشد، و صرف تفاوت در مصداق کافی نیست. درنتیجه به‌ناچار برای ایجاد تفاوت در مدلول باید ـ بر خلاف ظاهر اولی جملهٔ دوم ـ کلمهٔ «آخر» در آن تقدیر گرفته شود. اما رجحان تأسیسی بودن جملات این قدرت را ندارد که یک جمله را از معنای ظاهری اولیه‌اش به‌معنای دیگری منصرف کند.

بعضی مفسران راه دیگری پیمودند و گفتند: تنوین «یسراً» تنوین تفخیم است و این عظمت و غلبه یسر بر عسر را می‌رساند. برخی دیگر هم گفتند خود تأکید و تکراری که صورت گرفته هدفش بیان جدیت، قوت و غالب بودن این آسانی بر آن سختی است. اما این بیانات خیلی با حدیث نبوی تطابقی ندارد؛ چراکه در این حدیث «تفاوت در کمّیت» میان عسر و یسر مطرح شده، نه «تفاوت در کیفیت». البته گفته شد که یک راه بهتر برای توجیه حدیث مذکور وجود دارد و آن اینکه مراد از «یسرین»، وجود دو یسر واقعی نباشد، بلکه منظور دو بار ذکر شدن کلمهٔ «یسر» در کلام خداوند باشد. اگر بنا بر تأویل مفاد حدیث مذکور باشد، این شاید کم مؤونه‌ترین تأویل قابل ذکر باشد.

در نهایت گفته شد راهی وجود دارد که حدیث مذکور بدون تأویل مفادش پذیرفته شود. پیشنهاد این است که کلمهٔ «مع» در آیهٔ پنجم ـ همان‌طور که عموم مفسران گفته‌اند ـ به‌معنای «در پی بودن» یا «ملازمت در اصل تحقق» باشد و در آیهٔ ششم، به‌معنای «تحقق همزمان» باشد. قاعده مذکور در این دو آیه هم ناظر به سختی‌هایی است که انسان در راستای رسیدن به یک هدف مطلوب متحمل می‌شود. این سختی‌ها از طرفی «آسانی و گشایش هنگام رسیدن به هدف» را در پی دارند و از طرفی «گشایش قلبی حاصل از توجه به هدف» را همزمان با خود دارد.

این تفاوت معنایی شواهد و مؤیداتی دارد. نخست اینکه سیاق سوره، ساختار «ذکر نمونه ⟵ بیان قاعده کلی حاکم بر آن» را دارد و وقتی به آیات ابتدایی سوره نظر کنیم، نمونه هر دو نوع گشایشی که گفته شد، در مورد پیامبرﷺ

بیان شده است: شرح صدر (آیهٔ اول) ـ رفع ذکر (آیهٔ چهارم). دوم اینکه رجحان تأسیسی بودن جملهٔ دوم می‌تواند به ما کمک کند در مورد کلمه‌ای که دو معنا می‌تواند داشته باشد، یعنی کلمهٔ «مع»، معنای غیرتکراری را ترجیح دهیم. سوم اینکه اگر واحدهای زبرزنجیری را در فهم آیات قرآن جدی بگیریم، احتمال دارد در آیهٔ دوم، جمله با تکیه و فشار روی کلمه «مع» خوانده شده باشد. تأکید روی این واژه باعث می‌شود مخاطب در فهم آن، از معنای توسعه‌یافته (در پی بودن یا ملازمت در اصل تحقق) به‌معنای حقیقی و مضیق‌تر (همزمانی در تحقق) منصرف شود.

منابع

آریان، حمید (۱۳۸۷). نشست علمی مفهوم‌شناسی «تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی» (۲). *قرآن شناخت*، ۱ (۲)، ۱۹۳–۲۲۵.

آلوسی، سیدمحمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

البانی، محمد (۱۴۱۲ق). *سلسلة الاحادیث الضعیفه و الموضوعه و اثرها السیء فی الامة*. ریاض: دار المعارف.

ابن ابی‌الدنیا، عبدالله (۱۴۰۸ق). *الفرج بعد الشده*. قاهره: دار الریان للتراث.

ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. عربستان: مکتبة نزار مصطفی الباز.

ابن ابی‌شیبه، عبدالله (۱۴۰۹ق). *المصنف فی الاحادیث و الاثار*. ریاض: مکتبة الرشد.

ابن‌اثیر جزری، مبارک (۱۳۹۲ق). *جامع الاصول فی احادیث الرسول*. بی‌جا: مکتبة الحلوانی.

ابن‌العدیم، عمر (بی‌تا). *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*. بیروت: دار الفکر.

ابن‌جوزی، ابوالفرج (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. بیروت: دار الکتاب العربی.

ابن‌حاجب، عثمان (۲۰۰۵م). *الایضاح فی شرح المفصل*. دمشق: دار سعدالدین.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد (۱۳۷۹ق). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دار المعرفه.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد (۱۴۰۵ق). *تغلیق التعلیق علی صحیح البخاری*. بیروت: المکتب الاسلامی.

ابن‌حنبل، احمد (۱۴۱۹ق). *مسند احمد*. بیروت: عالم الکتب.

ابن‌دامینی، محمد (۱۳۹۵ق). *شرح الدمامینی علی مغنی اللبیب*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن‌رجب حنبلی، ابوالفرج (۱۴۰۸ق). *جامع العلوم و الحکم*. بیروت: دار المعرفه.

ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۹۸۴م). *التحریر و التنویر*. تونس: الدار التونسیة للنشر.

ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی (۱۹۹۸م). *تاریخ دمشق*. بیروت: دار الفکر.

ابن‌وراق، محمد (۲۰۰۵م). *العلل فی النحو*. دمشق: دارالفکر.

اندلسی، ابوحیان (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.

بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق). *صحیح البخاری*. بیروت: دار ابن الکثیر.

بدرالدین العینی، محمود (۱۴۲۱ق). *عمدة القاری*؛ شرح صحیح البخاری. بیروت: دار الکتب العلمیه.

البزار، احمد (۱۹۸۸–۲۰۰۹). *مسند البزار (البحر الزخار)*. مدینه: مکتبة العلوم و الحکم.

بغوی، حسین (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیهقی، احمد (۱۴۱۰ق). *شعب الایمان*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۸). *مختصرالمعانی*. قم: دار الفکر.

توفیق حمد، علی (۱۴۱۴ق). *المعجم الوافی فی ادوات النحو العربی*. اربد: دار الامل.

ثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ق). *الکشاف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جامی، عبدالرحمن (۱۴۳۰ق). *شرح ملا جامی علی متن الکافیه فی النحو*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الجصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *احکام القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جواهری، محمدحسن (۱۳۸۷). ابهام‌شناسی در ترجمه قرآن. *پژوهشهای قرآنی*، ۱۴ (۵۳)، ۱۸۷–۲۰۱.

حاکم نیشابوری، محمد (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین للحاکم مع تعلیقات الذهبی فی التلخیص*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

الحوت، محمد بن درویش (۱۴۰۳ق). *اسنی المطالب فی احادیث مختلفه المراتب*. بیروت: دار الکتاب العربی.
خرقانی، حسن (۱۳۹۱). جستاری در تکرار بندهای قرآنی. *قرآن شناخت*، ۵ (۹)، ۷۵-۹۹.
خضری، محمد (۲۰۱۰م). *حاشیه الخضری علی شرح ابن‌عقیل علی الفیه ابن‌مالک*. بیروت: دار الفکر.
ذهبی، محمد (۱۴۱۳ق). *سیر اعلام النبلاء*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
الزجاج، ابراهیم بن السری (۱۴۰۸ق). *معانی القرآن و اعرابه*. بیروت: عالم الکتب.
زرکشی، بدرالدین (۱۴۰۶ق). *اللآلی المنثوره فی الاحادیث المشهوره*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.
زیلعی، جمال‌الدین (۱۴۱۴ق). *تخریج احادیث الکشاف*. ریاض: دار ابن‌خزیمه.
السخاوی، عبدالرحمن (۱۳۹۹ق). *المقاصد الحسنه فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهره علی الالسنه*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
سمرقندی، ابولیث نصر بن محمد (۱۴۱۳ق). *بحر العلوم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
سید قطب (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. قاهره: دار الشروق.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۳ق). *الدرر المنتثره فی الاحادیث المشتهره*. ریاض: جامعة الملک سعود.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۸ق). *الأشباه و النظائر فی النحو*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۳۱ق). *همه الهوامع*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
شریف لاهیجی، محمد (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: دفتر نشر داد.
صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعهٔ مدرسین.
طالبی قره‌قشلاقی، جمال و صادقی، سیدجعفر (۱۴۰۴ق). بازیابی عناصر زبرزنجیری در قرآن و بررسی ارتباط آن با معنا در سطح جمله. *علوم قرآن و حدیث*، ۵۷ (۱)، ۲۱۵-۲۳۸.
طالقانی، سیدمحمود (۱۳۶۲). *پرتویی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.
طبرسی، علی بن حسن (۱۳۴۴). *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*. نجف: المکتبة الحیدریه.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*. تهران و قم: دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه.
طبری، ابوجعفر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
الطحاوی، احمد (۱۴۱۵ق). *شرح مشکل الآثار*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الامالی*. قم: دار الثقافه.
طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عبدالرزاق، ابوبکر (۱۴۱۹ق). *تفسیر عبدالرزاق*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*. قاهره: دار المصریه للتألیف و الترجمه.
فرات کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
قربانخانی، امید و همکاران (۱۴۰۰). شاخصه‌های رخداد زبانی قرآن در دوگانه «گفتار / نوشتار» با تأکید بر احادیث اهل‌بیت. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۴(۲)، ۱۳۳-۱۵۷.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
قشیری، عبدالکریم (۲۰۰۰م). *لطایف الاشارات*. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
الکسی، عبد بن حمید (۱۴۰۸ق). *المنتخب من مسند عبد بن حمید*. قاهره: مکتبة السنه.
گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
مالک بن انس، ابوعبدالله (۱۴۱۳ق). *الموطأ*. دمشق: دار القلم.
مزی، یوسف (۱۴۰۰ق). *تهذیب الکمال*. بیروت: مؤسسة الرساله.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار احیاء التراث.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*. قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب﵇.
المناوی، زین‌الدین محمد (۱۴۰۹ق). *الفتح السماوی بتخریج احادیث القاضی البیضاوی*. الریاض: دار العاصمه.
المناوی، عبدالرئوف (۱۴۰۸ق). *التیسیر بشرح الجامع الصغیر*. ریاض: مکتبة الامام الشافعی.
المناوی، عبدالرئوف (۱۴۱۵ق). *فیض القدیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
نووی جاوی، محمد (۱۴۱۷ق). *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
نیشابوری، نظام‌الدین (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
وحیدیان کامکار، تقی (۱۳۷۹). *نوای گفتار (تکیه، آهنگ، مکث) در فارسی*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
وکیع، ابوبکر محمد (۱۳۶۶ق). *اخبار القضاه*. قاهره: المکتبة التجاریة الکبری.
یعقوبی، مینا و همکاران (۱۳۹۸). گفتاری بودن زبان قرآن از دیدگاه ویلیام گراهام. *قرآن شناخت*، ۱۲ (۲۲)، ۷۵–۸۸.

Qur'ān ShināKht _____ 2026, Vol. 18, No. 2, 203-225

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5004217

20.1001.1.20081987.1404.18.2.11.3

A Critique of Nicolai Sinai's View on the Qur'anic Meaning of "Ummī"

Mohammad-Reza Amin / Assistant Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute mr.amin451@iki.ac.ir

Received: 2026/08/10 - **Accepted:** 2026/09/21

Abstract

The word "ummī" is one of the foundational Qur'anic terms in explaining the relation of revelation, prophethood, and miraculousness. In "Key Terms of the Qur'an", Nicolai Sinai, adopting a historical-critical approach, considers the meaning "unreading and unwriting" to be the product of later theological exegeses and regards "ummī" as an identity-related designation for those lacking a revealed book. The present study, using a descriptive-analytical method and drawing on lexical, contextual, hermeneutical, and narrational analysis, evaluates Sinai's Qur'anic arguments. The findings show that restricting the meaning of "ummī" to "non-People of the Book" is incompatible with linguistic and Qur'anic evidence. Classical lexical sources connect the meaning of "ummī" with remaining in one's original state and unfamiliarity with reading and writing, and early narrational evidence confirms its connection with not writing and not reading. Moreover, according to Q 2:78, this designation is also applied to a group among the Children of Israel; therefore, it cannot be a merely ethnic designation. Furthermore, the analysis of Q 29:48 indicates the negation of any prior connection of the Prophet (PBUH) with reading and writing, and restricting it to sacred books lacks sufficient linguistic support. Narrational and historical evidence also show the connection of this word with non-writing and non-reading in the early Islamic tradition. Accordingly, the identity-related signification of "ummī" in some contexts is acceptable, but it does not replace its educational meaning, and Sinai's exclusivist reading does not enjoy sufficient support.

Keywords: ummī, Nicolai Sinai, Qur'anic studies, Qur'anic exegesis, Qur'anic hermeneutics, Oriental studies.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــــسال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۲۰۳-۲۲۵
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/qoranshenakht.2026.5004217
dor 20.1001.1.20081987.1404.18.2.11.3

نوع مقاله: پژوهشی

نقد دیدگاه نیکلای سینای درباره معنای قرآنیِ «أمّی»

محمدرضا امین / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ mr.amin451@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۱۹ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

چکیده

واژهٔ «أمّی» از اصطلاحات بنیادین قرآن در تبیین نسبت وحی، نبوت و اعجاز است. نیکلای سینای در *Key Terms of the Qur'an* (*واژگان کلیدی قرآن*) با رویکرد تاریخی ـ انتقادی، معنای «ناخوانا و نانویسا» را محصول تفاسیر کلامی متأخر دانسته و «أمّی» را عنوانی هویت‌شناختی برای فاقدان کتاب آسمانی می‌داند. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از تحلیل واژگانی، سیاقی، هرمنوتیکی و روایی، استدلال‌های قرآنی سینای را ارزیابی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد انحصار معنای «أمّی» در «غیر اهل کتاب» با شواهد زبانی و قرآنی سازگار نیست. منابع لغوی کلاسیک، معنای «أمّی» را با باقی ماندن بر حالت نخستین و ناآشنایی با خواندن و نوشتن پیوند می‌دهند و شواهد روایی کهن، ارتباط آن با ننوشتن و نخواندن را تأیید می‌کنند؛ همچنین طبق بقره: ۷۸، این عنوان بر گروهی از بنی‌اسرائیل نیز اطلاق شده، بنابراین، نمی‌تواند عنوانی صرفاً قومی باشد. همچنین، تحلیل عنکبوت: ۴۸ بر نفی ارتباط پیشین پیامبرﷺ با خواندن و نوشتن دلالت دارد و تقیید آن به کتاب‌های مقدس، مستند زبانی کافی ندارد. شواهد روایی و تاریخی نیز پیوند این واژه با نانویسایی و ناخوانایی را در سنت نخستین اسلامی نشان می‌دهند. بر این اساس، دلالت هویتی «أمّی» در برخی سیاق‌ها پذیرفتنی است، اما جایگزین معنای آموزشی آن نمی‌شود و قرائت انحصارگرایانهٔ سینای از پشتوانهٔ کافی برخوردار نیست.

کلیدواژه‌ها: أمّی، نیکلای سینای، مطالعات قرآنی، تفسیر قرآن، هرمنوتیک قرآنی، خاورشناسی.

مقدمه

واژۀ «أمّی» در نظام معنایی و منظومۀ کلامی قرآن، فراتر از یک صفت لغوی ساده، ازجمله مفاهیم مهم و چالش‌برانگیزی است که با مباحث بنیادینی همچون ماهیت وحی، اعجاز قرآن و صدق دعوی نبوت ارتباطی وثیق دارد. اهمیت این واژه از آنجا ناشی می‌شود که هرگونه تغییر در دایرۀ معنایی آن، می‌تواند بر فهم ما از چگونگی دریافت وحی و نسبت پیامبر اسلامﷺ با سنت‌های دینی پیش از اسلام تأثیرگذار باشد (ر.ک. باقری و میراحمدی، ۱۳۹۹، ص۵۳ـ۵۴).

در سنت تفسیری مسلمانان، اعم از مفسران متقدم و متأخر، از شیخ‌الطائفه طوسی و فضل بن حسن طبرسی تا اندیشمندانی چون علامه طباطبائی، این واژه غالباً به «ناخوانا و نانویسا» بودن پیامبر اسلامﷺ پیش از عصر رسالت تفسیر شده است (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۸۴ـ۲۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۵۲ق، ج۱، ص۲۱۲ـ۲۱۷). در این تلقی، اُمّیّت نه به‌عنوان نقص آموزشی (ناخوانا و نانویسا بودن)، بلکه به‌منزلۀ قرینه‌ای مهم در تبیین اعجاز قرآن و نفی احتمال اقتباس پیامبرﷺ از منابع مکتوب پیشین فهم شده است؛ زیرا نانویسا بودن پیامبرﷺ از منظر این رویکرد، از شواهد استقلال منشأ وحیانی قرآن و پاسخی به شبهات مربوط به منشأ بشری آن است (ر.ک. معرفت، ۱۳۸۷، ج۱۷، ص۲۵۸ـ۲۶۲؛ یوسفی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص۱۱۹).

بااین‌حال، در سدۀ اخیر و با گسترش مطالعات تاریخی ـ انتقادی قرآن، این تلقی سنتی با چالش‌هایی مواجه شده است. برخی از پژوهشگران غربی با تکیه بر بازسازی زمینۀ تاریخی و زبانی قرن هفتم میلادی در حجاز، بر آن شده‌اند که معنای سنتی اُمّیّت می‌تواند متأثر از نیازهای کلامی دوره‌های پس از نزول باشد و برای تعیین معنای نخستین این واژه باید به کاربردهای قرآنی و زمینۀ تاریخی آن توجه کرد (ر.ک. ابراهیمی و طهماسبی بلداجی، ۱۳۹۳، ص۱۵۹ـ۱۷۰).

در این میان، نیکُلای سینای (Nicolai Sinai) ـ استاد مطالعات اسلامی دانشگاه آکسفورد ـ در کتاب اخیر خود با عنوان *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*؛ *واژگان کلیدی قرآن: یک فرهنگ انتقادی*، دیدگاهی دارد که طبق آن، صفت «أمّی» بیش از آنکه ناظر به سطح سواد یا توانایی‌های آموزشی پیامبر باشد، عنوانی هویت‌شناختی در نسبت با «اهل کتاب» است (Sinai, 2023, p.94). به باور سینای، «أمّی» با مفاهیمی مانند واژۀ عبری (Goy) و اصطلاح یونانی (Ethnos) قابل مقایسه است و در کاربرد قرآنی، به جماعتی اشاره دارد که فاقد کتاب مقدس مکتوب و شریعت مدون پیشین هستند (Sinai, 2023, p.96-98). از نظر او، تعبیر «النَّبیّ الأمّی» در سورۀ اعراف نیز بیش از آنکه بر وضعیت آموزشی پیامبر اسلامﷺ دلالت کند، به برانگیخته شدن پیامبری از میان قومی فاقد سنت کتابی اشاره دارد (Sinai, 2023, p.95).

مسئلۀ اصلی پژوهش حاضر، بررسی روش‌شناختی و ارزیابی استدلال‌های قرآنی سینای دربارۀ معنای «أمّی» با تکیه بر سیاق آیات، اصول تفسیر و مبانی هرمنوتیک اسلامی است. ضرورت این پژوهش ازآن‌روست که بی‌ارزیابی ماندن دیدگاه سینای، می‌تواند از حیث معرفتی، به نادیده گرفتن نسبت معنای «أمّی» با مسئلۀ اثبات حقانیت پیامبرﷺ، وحیانی بودن قرآن و پاسخ به شبهات مربوط به اقتباس آن از متون پیشین، و از حیث روش‌شناختی، به غفلت از نقش

سیاق آیات و شواهد لغوی و تفسیری در تعیین دایرهٔ معنایی این واژه بینجامد. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که آیا قرائن تفسیری و شواهد متنی قرآن، به‌ویژه در آیاتی چون بقره: ۷۸ و عنکبوت: ۴۸، و نیز شواهد لغوی مرتبط با کاربرد واژه در عصر نزول، با انحصار معنای «أمّی» در مفهوم «غیریهودی / بی‌کتاب» سازگار است یا آنکه قرائت سنتی پشتوانهٔ علمی و زبانی بیشتری دارد؟

مسئلهٔ «اُمّیّت» پیامبرﷺ و بررسی معنای واژهٔ «أمّی» ازجمله مباحث دیرپای مطالعات قرآنی است که در دو سدهٔ اخیر، میان مفسران مسلمان و پژوهشگران غربی مورد توجه گسترده بوده است. بررسی پیشینهٔ این بحث نشان می‌دهد که مهم‌ترین اختلاف میان دیدگاه‌ها، به چگونگی تعیین دایرهٔ معنایی این واژه بازمی‌گردد: آیا «أمّی» در کاربرد قرآنی، ناظر به وضعیت آموزشی است، یا باید آن را در چارچوب مفاهیم هویتی و نسبت مسلمانان با «اهل کتاب» تفسیر کرد؟ بر این اساس، پیشینهٔ پژوهش حاضر در دو جریان کلیِ «مطالعات خاورشناسان» و «پژوهش‌های مفسران و اندیشمندان مسلمان» قابل بررسی است.

۱. سیر تحول رویکردهای خاورشناسان دربارهٔ معنای «أمّی»

از قرن نوزدهم میلادی رویکرد خاورشناسان به واژهٔ «أمّی»، به‌تدریج از مباحث صرفاً کلامی به سوی تحلیل‌های زبان‌شناختی، تاریخی و مطالعات تطبیقی ادیان رفت. در بخش مهمی از این پژوهش‌ها، معنای سنتیِ «ناخوانا و نانویسا بودن» پیامبرﷺ مورد بازخوانی قرار گرفته و تلاش شده این واژه در چارچوب روابط هویتی میان مسلمانان و جوامع اهل کتاب تفسیر شود (ر.ک. باقری و میراحمدی، ۱۳۹۹، ص۴۳ـ۴۴).

آلویس اشپرنگر (Aloys Sprenger) در *The Life of Mohammad: From Original Sources*؛ *زندگی محمد: بر اساس منابع دست اول*، از نخستین پژوهشگرانِ مخالف با معنای سنتی «أمّی» بود. به اعتقاد وی، پیامبرﷺ پیش از بعثت توانایی خواندن و نوشتن داشته و «أمّی» را می‌توان در ارتباط با مفهوم (Gentile) (غیریهودی) تفسیر کرد؛ مفهومی که لزوماً بر فقدان سواد دلالت ندارد (ر.ک. دولت‌آبادی، ۱۳۸۹، ص۵۷؛ ابراهیمی و طهماسبی بلداجی، ۱۳۹۳، ص۱۶۰؛ رامیار، ۱۳۶۲، ص۵۰۶ـ۵۰۸).

تئودور نولدکه (Theodor Nöldeke) نیز در *The History of the Qurʾān*؛ *تاریخ قرآن*، بر این دیدگاه تأکید کرد که «أمّی» بیش از آنکه به ناتوانی در خواندن و نوشتن اشاره کند، ناظر به عدم تعلق پیامبرﷺ به سنت کتابی یهود و نصارا است. از نظر او، این تعبیر بر عدم ارتباط با متون مقدس پیشین دلالت می‌کند، نه بر ناآشنایی با فن کتابت (ر.ک. نولدکه، ۲۰۰۰، ص۱۳ـ۱۴؛ ابراهیمی و طهماسبی بلداجی، ۱۳۹۳، ص۱۶۱ـ۱۶۲).

رژی بلاشر (Régis Blachère) نیز با تکیه بر شرایط اجتماعی و اقتصادی مکه، امکان باقی ماندن فردی با جایگاه اجتماعی پیامبرﷺ در وضعیت ناآشنایی کامل با خواندن و نوشتن را محل پرسش دانست (ر.ک. بلاشر، ۱۳۷۰، ص۲۰ـ۲۶). به باور وی، طبق برخی گزارش‌های تاریخی، ازجمله ماجرای صلح حدیبیه، شواهدی بر آشنایی پیامبرﷺ با نوشتن وجود دارد (ر.ک. دولت‌آبادی، ۱۳۸۹، ص۶۲).

آرنت یان ونسینک (Arent Jan Wensinck) و یوزف هورووِیتس (Josef Horovitz) نیز بر جنبهٔ سامی و تطبیقی واژه تأکید کردند و «أمّی» را با واژهٔ عبری (Goy) و تعبیرات مرتبط با «امت‌های جهان» مقایسه کردند. در این خوانش، «أمّی» بیشتر بیانگر موقعیت هویتی قومی فاقد سنت کتابی در برابر اهل کتاب است (ر.ک. ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۵۵۶؛ دولت‌آبادی، ۱۳۸۹، ص۵۱؛ Sinai, 2023, p.96-98).

مونتگمری وات (Montgomery Watt) نیز با توجه به موقعیت اقتصادی مکه و نقش تجارت در آن جامعه، احتمال آشنایی پیامبرﷺ با مهارت‌های نوشتاری مرتبط با فعالیت‌های تجاری را مطرح کرد و درنتیجه، تفسیر سنتی «أمّی» را زیرسؤال برد (ر.ک. ابراهیمی و طهماسبی بلداجی، ۱۳۹۳، ص۱۶۹).

۲. دیدگاه‌های مفسران و پژوهشگران مسلمان

در برابر برخی خوانش‌های جدید دربارهٔ معنای «أمّی»، بسیاری از مفسران و اندیشمندان مسلمان با تکیه بر شواهد لغوی، تاریخی و تفسیری، از تفسیر سنتی این واژه دفاع کرده‌اند؛ هرچند در میان آنان نیز دربارهٔ حدود دقیق این مفهوم، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد.

در تفسیر سنتی و لغوی، مفسرانی مانند طبری، طبرسی، آلوسی و شیخ طوسی، «أمّی» را غالباً منسوب به «اُمّ» دانسته و آن را ناظر به باقی ماندن بر حالت اولیه و درس‌ناخواندگی دانسته‌اند. در این تفسیر، نانویسا بودن پیامبرﷺ یکی از قرائن مهم در تبیین اعجاز قرآن و نفی احتمال اقتباس آن از منابع بشری پیشین است (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۸۴ـ۲۹۳؛ طوسی، بی‌تا، ج۱، ص۳۱۷ـ۳۱۸؛ آلوسی، ج۱، ص۳۰۱ـ۳۰۲).

شهید مطهری در کتاب *پیامبر اُمّی*، ضمن بررسی دیدگاه‌های برخی مستشرقان و عدم دستیابی ایشان به شواهد تاریخی دالّ بر سابقهٔ آشنایی پیامبر اکرمﷺ با خواندن و نوشتن (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۹، ص۱۰ و ۱۵)، به تحلیل شواهد تاریخی مربوط به وضعیت سواد در مکه و مدینه پرداخته و بر این نکته تأکید کرده است که نانویسا بودن پیامبرﷺ در تبیین منشأ وحیانی قرآن و پاسخ به شبهات مربوط به اقتباس از دیگران نقش مهمی دارد (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۹، ص۱۰).

در میان خوانش‌های جدیدتر، محمد عابد الجابری دیدگاهی نزدیک به برخی تحلیل‌های تاریخی ـ انتقادی دارد. به اعتقاد وی «أمّی» ریشه‌ای در معنای رایج عربیِ مرتبط با بی‌سوادی ندارد، بلکه در ارتباط با مفهوم «بی‌کتاب» و در تقابل با اهل کتاب قابل فهم است. از نظر او، تأکید بر معنای آموزشی این واژه، متأثر از نیازهای کلامی دوره‌های پس از نزول بوده است؛ دیدگاهی که با نقدهایی از سوی برخی پژوهشگران مسلمان مواجه شده است (ر.ک. فقهی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶، ص۱۰ و۱۷).

آیت‌الله معرفت نیز در *التفسیر الأثری الجامع*، ضمن بررسی معانی مختلف «أمّی»، به برخی وجوه دیگر این واژه، ازجمله انتساب آن به «اُمّ القری» بر اساس برخی روایات اهل‌بیتﷺ اشاره دارد. وی میان نفی سوادآموزی متعارف و نفی مطلق توانایی خواندن و نوشتن تفکیک می‌کند و بر این اساس، امکان نوعی تعلیم الهی برای پیامبرﷺ را قابل بررسی می‌داند (ر.ک. معرفت، ۱۳۸۷، ج۱۷، ص۲۵۸ـ۲۶۲).

با بررسی این پیشینه، پژوهش‌های موجود را می‌توان در سه رویکرد کلی دسته‌بندی کرد: نخست، رویکرد سنتی که «أمّی» را مرتبط با وضعیت آموزشی پیامبرﷺ می‌داند؛ دوم، رویکرد هویتی که این واژه را در نسبت با «اهل کتاب» و مفهوم فقدان سنت کتابی تفسیر می‌کند؛ و سوم، رویکردهای چندلایه که ضمن پذیرش معنای آموزشی، وجوه دیگری مانند انتساب به «اُمّ القری» یا امکان تعلیم الهی را نیز در تبیین «أمّی» لحاظ می‌کنند. با وجود گستردگی این مباحث، ارزیابی مستقیم استدلال‌های جدید درباره معنای «أمّی» ـ به‌ویژه دیدگاه نظام‌مند نیکلای سینای ـ بر اساس مجموع قرائن قرآنی و اصول تفسیری اسلامی، همچنان نیازمند بررسی مستقل است؛ موضوعی که پژوهش حاضر در پی پرداختن به آن است.

۳. تبیین دیدگاه و روش‌شناسی نیکلای سینای

نیکلای سینای در پژوهش خود دربارهٔ قرآن کریم، در (*Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*)، رویکردی متفاوت از سنت تفسیری مکتوب و کلامی مسلمانان دارد. او با رویکردی تاریخی و زبان‌شناختی، درصدد بازخوانی مفهوم «أمّی» در بستر تاریخی و زبانیِ پیشاقرآنی، و بررسی پیوند آن با اصطلاحات و سنت‌های زبانی یهودی و سامی است (Sinai, 2023, p.96-97).

۱ـ۳. مبنای روش‌شناختی: رویکرد قرآن به قرآن

شالودهٔ تحلیل سینای در این بحث، بررسی کاربرد «أمّی» و صورت جمع آن در آیات مختلف قرآن و توجه به رابطهٔ معنایی آن با تعبیر «اهل کتاب» است؛ او از این رهگذر، با مقایسهٔ کاربردهای قرآنی این واژه، معنای «فاقدِ کتاب آسمانی» را برای آن ترجیح می‌دهد (Sinai, 2023, p.94-95). سینای معتقد است برای فهم دقیق واژهٔ «أمّی»، باید کاربرد آن را در پیکرهٔ قرآن و در نسبت با مفاهیمی همچون «أهل الکتاب» بررسی کرد؛ ازاین‌رو استدلال خود را بر مقایسهٔ کاربردهای قرآنیِ «أمّی» و صورت جمع آن با تعبیر «أهل الکتاب» استوار می‌کند (Sinai, 2023, p.94). از منظر او، قرآن در فرایند کاربرد این واژه، معنای پیشین «أمّی» را تغییر داده و آن را از معنای «غیریهودی» یا «غیراسرائیلی» به‌معنای «فاقدِ پیشینهٔ برخورداری از کتاب آسمانی» منتقل ساخته است (Sinai, 2023, p.98-99).

۲ـ۳. ریشه‌شناسی هویت‌محور و نفی پیوند با «اُمّ»

یکی از نقاط عطف دیدگاه سینای، نفی قاطع پیوند اشتقاقی میان «أمّی» و «اُمّ» (مادر) است. درحالی‌که مفسران کلاسیک این واژه را به‌معنای بقاء بر حالتِ فطریِ زمان تولد (ناخوانا بودن) می‌دانستند (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۸۴ـ۲۹۳)، سینای مدعی است که این انتساب، یک توجیه کلامیِ ثانویه است. او با تکیه بر ریشه‌های زبان‌های سامی (عبری و آرامی)، واژهٔ «أمّی» را مشتق از «أُمَّة» به‌معنای جامعه یا قوم می‌داند؛ و ادعا می‌کند که «أمّی» با واژه‌های عبری (Goy) و یونانی (Ethnos/Ethnikos) مرتبط است (Sinai, 2023, p.96-98). در این پارادایم، «أمّیّین»

توصیف‌گر جوامعی است که بر خلاف یهودیان و مسیحیان، فاقد شریعت مکتوب آسمانی و خارج از عهد الهی بوده‌اند (Sinai, 2023, p.94). بنا بر این خوانش، «أمّی» یک «عنوان هویت‌شناختی» است که مرز میان اعرابِ بی‌کتاب و «أهل الکتاب» را ترسیم می‌کند، نه اینکه لزوماً به سواد یا بی‌سوادیِ فرد اشاره کند.

۳ـ۳. تقابل دوقطبی: صاحبان کتاب در برابر فاقدان کتاب

سینای با تحلیل آیاتی نظیر آل‌عمران: ۲۰ و ۷۵، مدعی است که قرآن مخاطبان خود را به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌کند: «الذینَ أوتُوا الکِتاب» و «الأمّیّین» (Sinai, 2023, p.94). به اعتقاد او، تقابل موجود در سیاق این آیات، میان «دارندگان متن مکتوب» و «فاقدانِ متن مکتوب» است. از نظر وی، حتی در بقره: ۷۸ که «أُمّیّین» کسانی هستند که کتاب را جز «أمانیّ» (خیالات) نمی‌دانند، مراد، نه «بی‌سوادیِ مهارتی»، بلکه «بی‌سوادیِ کتبی» است؛ یعنی عدم دسترسی و آگاهی از حقیقتِ وحیِ مکتوب الهی (Sinai, 2023, p.94). بی‌سوادی مهارتی ناظر بر «ناتوانی در ابزار» (ندانستنِ خط) است، اما بی‌سوادی کتبی ناظر بر «فقدان یا ناآگاهی از منبعِ وحیانی» است. ازاین‌رو سینای میان ناآشنایی با کتاب و وحی مکتوب از یک‌سو و ناتوانی در خواندن و نوشتن از سوی دیگر، تفکیک می‌کند و معتقد است کاربرد قرآنی «أمّی» ناظر به بعد نخست است، نه اثبات یا نفی توانایی آموزشی و کتابتیِ پیامبرﷺ.

۴ـ۳. تحول معنایی از «هویت قومی» به «درس‌ناخواندگی»

یکی از ادعاهای چالش‌برانگیز سینای این است که تفسیر «أمّی» به‌معنای «بی‌سواد» در سنت پساقرآنی، با استدلال‌های کلامی دربارهٔ اعجاز قرآن و اثبات نبوت پیامبرﷺ پیوند یافته است. از نظر او، این کارکرد کلامیِ متأخر را نباید به‌معنای اولیه و قرآنی واژه تعمیم داد. سینای بر آن است که تفسیر «أمّی» به‌معنای «ناخوانا و نانویسا» در سنت اسلامی، دست‌کم در صورت تثبیت‌یافتهٔ آن، حاصل خوانشی ثانوی از این واژه است؛ ازاین‌رو برای تعیین معنای نخستین باید شواهد قرآنی و داده‌های تاریخی و زبانیِ محیط نزول را مستقلاً بررسی کرد (Sinai, 2023, p.94, 99).

در این چارچوب، مسئلهٔ اصلی در ارزیابی دیدگاه سینای، اثبات یا ردّ انگیزهٔ کلامی مفسران نیست؛ بلکه این است که آیا بازسازی تاریخی او از معنای «أمّی» با شواهد زبانیِ نزدیک به عصر نزول سازگار است. اگر بتوان شواهد زبانیِ مستقلی برای پیوند این واژه با نخواندن و ننوشتن در سنت عربیِ نخستین یافت، فرضیهٔ پیدایش متأخر این معنا با دشواری بیشتری مواجه می‌گردد؛ و اگر چنین شواهدی وجود نداشته باشد، استدلال سینای از حیث تاریخی وضعیت متفاوتی خواهد یافت. ازاین‌رو نقد حاضر، به‌جای تمرکز بر انگیزهٔ کلامیِ مفسران، بر کفایت تاریخی و زبان‌شناختیِ بازسازی سینای متمرکز است.

۴. تحلیل و نقد واژه‌شناختی دیدگاه سینای

شالودهٔ استدلال سینای دربارهٔ واژهٔ «أمّی» بر نوعی بازخوانی ریشه‌شناختی استوار است. وی با تضعیف پیوند سنتی میان «أمّی» و «أُمّ»، این واژه را بیشتر مرتبط با «أُمّة» (به‌معنای جامعه یا قوم) می‌داند و آن را در چارچوب مفاهیم

هویتیِ مرتبط با «اهل کتاب» تحلیل می‌کند. بر اساس این دیدگاه، «أمّی» در قرآن نه وصفی مربوط به وضعیت آموزشی، بلکه عنوانی برای جماعتی فاقد سنت کتابی و در تقابل با اهل کتاب است (Sinai, 2023, p.94).

ارزیابی این دیدگاه، نیازمند بررسی هم‌زمان چند سطح از شواهد است؛ زیرا تعیین معنای یک واژهٔ قرآنی صرفاً بر اساس ریشه‌شناسی یا شباهت با واژگان زبان‌های دیگر امکان‌پذیر نیست، بلکه باید مجموعه‌ای از داده‌های لغوی، صرفی، سیاقی روایی، و تاریخی در کنار یکدیگر بررسی شود. بر این اساس، در ادامه، مبانی واژه‌شناختی دیدگاه سینای و میزان کفایت آن برای کنار گذاشتن معنای سنتی «أمّی» بررسی می‌شود.

۱ـ۴. بررسی معنای لغوی کلاسیک: پیوند «أمّی» با حالت اولیهٔ انسان

بر خلاف دیدگاه سینای که معنای آموزشیِ «أمّی» را حاصل تفسیری متأخر می‌داند، بخش مهمی از منابع لغوی کلاسیک عربی، این واژه را با مفهوم بازگشت به حالت اولیه و پیش از آموزش پیوند داده‌اند. ابن‌فارس در بررسی مادهٔ «أ م م» بیان می‌کند که این ریشه بر معنای «اصل و مرجع» دلالت دارد و «أمّی»، یعنی کسی که بر همان حالتی باقی باشد که مادرش او را بر آن زاده است؛ ازاین‌رو کسی که نمی‌نویسد، «أمّی» خوانده می‌شود (ر.ک. ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۸).

طبق این تحلیل لغوی، ارتباط میان «أمّی» و «أُم» در سنت لغت عربی، صرفاً یک تفسیر کلامی متأخر نیست، بلکه در نحوهٔ تحلیل ساختار معنایی واژه در منابع لغوی کهن ریشه دارد. بر اساس این دیدگاه، نانویسایی و ناآشنایی با خواندن، لازمهٔ بقاء بر حالت اولیهٔ پیش از تعلیم رسمی تلقی می‌شود.

راغب اصفهانی نیز در *مفردات*، «أمّی» را در معنای کسی که خواندن و نوشتن نمی‌داند به‌کار می‌برد (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۷). بر این اساس، معنای آموزشیِ واژه، دست‌کم یکی از معانی تثبیت‌شدهٔ آن در سنت لغوی و تفسیری مسلمانان بوده است. در خصوص پیامبرﷺ، این معنا در چارچوب الهیاتیِ اعجاز قرآن تفسیر شده؛ بدین معنا که عدم اتکا به آموزش‌های مکتوب بشری، به‌عنوان قرینه‌ای در تبیین منشأ وحیانی قرآن مورد توجه بوده است.

بنابراین، ادعای سینای مبنی‌بر اینکه معنای آموزشیِ «أمّی» صرفاً محصول یک بازسازی کلامی متأخر است، با این واقعیت مواجه است که این معنا در منابع لغوی و تفسیری قدیم نیز دارای پشتوانه است. البته وجود این معنا، به‌خودی‌خود مانع از بررسی دیگر لایه‌های معنایی واژه نیست؛ بلکه نشان می‌دهد حذف آن از میدان معنایی «أمّی» نیازمند شواهد قوی‌تری است.

۲ـ۴. سنجش تاریخی ـ تطبیقی فرضیهٔ پیوند «أمّی» با «أمّة»

یکی از ارکان استدلال سینای، فرضیهٔ ارتباط «أمّی» با «أمّة» و انتقال آن از معنای مربوط به «قوم» یا «جماعت» به مفهومی متناظر با «غیریهودی» یا «فاقد کتاب» است. بااین‌حال، باید میان سه سطح از ادعا تفکیک کرد: نخست، وجود واژهٔ «أمّة» و معنای «جماعت / قوم» در عربی؛ دوم، امکان صرفیِ ساخت «أمّی» بر پایهٔ «أمّة»؛ و سوم، وجود

کاربرد تاریخیِ «أمّی» در عربیِ پیش از نزول قرآن به‌معنای «غیریهودی» یا «فاقد کتاب». وجود دو سطح نخست، به‌خودی‌خود سطح سوم را اثبات نمی‌کند.

سینای خود این مرحله از استدلال را یک بازسازی ریشه‌شناختیِ فرضی می‌داند و بر این اساس، ارتباط «أمّی» با «أمّة» را محتمل می‌شمارد. در توضیح وی، «أمّة» در برخی کاربردهای عربی می‌توانسته معنایی نزدیک به واژهٔ یونانیِ (ethnos)، یعنی «قوم» یا «ملت» داشته باشد و ازاین‌رو «أمّی» می‌توانسته معادل عربیِ (ethnikos) در معنای «غیریهودی» تلقی شود (Sinai, 2023, p.96-98). بااین‌حال، این استدلال بیش از آنکه بر شاهد مستقیمی از کاربرد «أمّی» در عربی پیش از قرآن متکی باشد، بر انتقال معناییِ فرض‌شده از یک واژه به واژهٔ نسبت‌یافته به آن استوار است.

از سوی دیگر، شواهد مربوط به زبان عربیِ نزدیک به دورهٔ نزول نشان می‌دهد که «أمّی» در سنت زبانی نخستین، ظرفیت معنایی یکسانی نداشته است. فرّاء در تفسیر آل‌عمران: ۷۵، «أمّیین» را در این سیاق، «العرب» معرفی می‌کند (ر.ک. فراء، ۱۹۸۰، ج۱، ص۲۲۴). در مقابل، ازهری در *تهذیب اللغة* از ابواسحاق معنای «أمّی» را به کسی که نمی‌نویسد پیوند می‌دهد و آن را با باقی ماندن بر حالتی که مادر او را بر آن زاده است توضیح می‌دهد (ر.ک. ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۰۴). بدین‌ترتیب، در منابع نسبتاً کهن عربی، هر دو جهت معناییِ مرتبط با فقدان کتاب و با ننوشتن قابل مشاهده است.

در خصوص شواهد شعری نیز باید احتیاط روش‌شناختی را رعایت کرد. در برخی منابع تفسیری، بیتی منسوب به تُبَّع با تعبیر «أمِّیَّة» آمده است: «له أُمَّةٌ سُمِّیَتْ فی الزَّبورِ أُمِّیَّةً / هی خیرُ الأُمَمِ». این شاهد، در صورت پذیرش انتساب، می‌تواند نشان‌دهندهٔ کاربرد هویتیِ این ماده در سنت شعری باشد؛ بااین‌حال، به‌سبب ابهام در تاریخ و انتساب شعر، نمی‌توان آن را به‌تنهایی شاهدی قطعی بر کاربرد پیشاقرآنی دانست. ازاین‌رو ارزش آن در حد یک قرینهٔ مؤید باقی می‌ماند.

برآیند این شواهد آن است که پیوند «أمّی» با معنای هویتی و فقدان کتاب را نمی‌توان صرفاً به کاربرد قرآنی یا به بازسازی‌های متأخر نسبت داد؛ اما درعین‌حال، از وجود معنای «أمّة» به‌معنای جماعت یا قوم نیز نمی‌توان مستقیماً نتیجه گرفت که «أمّی» در عربی پیش از قرآن به‌معنای «غیریهودی» بوده است. بنابراین، فرضیهٔ ریشه‌شناختی سینای از حیث امکان تاریخی و زبانی قابل بررسی است، اما اثبات آن نیازمند شاهد مستقیم‌تری برای کاربرد «أمّی» در همین معنا در عربی پیش از قرآن یا نزدیک به عصر نزول است.

۳ـ۴. شواهد روایی و نثری نزدیک به عصر نزول

در کنار شواهد لغوی، بررسی کاربردهای روایی «أمّی» در سنت نخستین اسلامی می‌تواند در بازسازی تاریخ معنایی این واژه سودمند باشد؛ هرچند باید میان «اثبات تاریخ صدور یک روایت» و «شناسایی معنایی که در زمان رواج و انتقال آن روایت برای گوینده و مخاطب قابل فهم بوده» تفکیک کرد. بنابراین، روایت‌هایی که انتساب آنها به پیامبرﷺ

یا دورهٔ نخست اسلامی از نظر تاریخی به‌طور قطعی احراز نشده، نمی‌توانند به‌تنهایی کاربرد «أمّی» را در عصر نزول اثبات کنند؛ اما می‌توانند در صورت تعلق به سنت روایی متقدم، قرینه‌ای برای تاریخچهٔ فهم و تداول معنای واژه در دوره‌های نخست اسلامی فراهم آورند. در پژوهش‌های جدید نیز از این ظرفیت برای بررسی تاریخ معنایی «أمّی» استفاده شده؛ چنان‌که شَدّل، بدون آنکه اصالت تاریخی تمام روایات مورد بررسی خود را برای مسئلهٔ حاضر تعیین‌کننده بداند، بر این نکته تأکید می‌کند که معنادار بودن یک کاربرد برای تولیدکنندگان روایت و مخاطبان آن، آن را به شاهدی بر تاریخ معنایی واژه تبدیل می‌کند (Shaddel, 2016, p.3-4).

یکی از مهم‌ترین شواهد در این زمینه، روایت منقول از پیامبرﷺ است: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَانَكْتُبُ وَلَانَحْسُبُ». در این روایت، وصف «أمّی» مستقیماً با «ننوشتن» و «ندانستن حساب» همراه شده است (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۲۹۹، ح۱۷۲۶). اهمیت این شاهد برای بحث حاضر در آن است که در سنت حدیثی متقدم، میان «أمّی» و ننوشتن رابطه‌ای صریح برقرار شده است. این روایت در برخی از دیگر منابع حدیثی، ازجمله *صحیح مسلم*، آمده است (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۷۶۱، ح۱۵).

شاهد صریح‌تر، روایتی از اُبیّ بن کعب است که در آن از پیامبرﷺ نقل شده است: «إِنِّی بُعِثْتُ إِلَی أُمَّةٍ أُمِّيِّينَ، مِنْهُمُ العَجُوزُ وَالشَّيْخُ الكَبِيرُ وَالغُلَامُ وَالجَارِيَةُ، وَالرَّجُلُ الَّذِی لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ». در این گزارش، «أمّیین» در سیاقی آمده است که در ادامه، یکی از افراد این جماعت با وصف «کسی که هرگز کتابی نخوانده است» معرفی می‌شود (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۳۹، ح۲۹۴۴). ترمذی این روایت را «حسن صحیح» دانسته و آن را از اُبیّ بن کعب با بیش از یک طریق گزارش کرده است.

این دو گزارش، بدون آنکه به‌تنهایی بتوانند نشان دهند «أمّی» در تمام کاربردهای عصر نزول به‌معنای آموزشی بوده است، دست‌کم نشان می‌دهند که در سنت روایی متقدم اسلامی، ارتباط این واژه با نخواندن و ننوشتن، معنایی قابل فهم و قابل انتقال بوده است. از این منظر، حتی اگر دربارهٔ تاریخ دقیق شکل‌گیری یا انتقال برخی از این گزارش‌ها احتیاط کنیم، نمی‌توان وجود این پیوند معنایی در سنت نخستین را نادیده گرفت. بنابراین، ادعای اینکه معنای آموزشی «أمّی» اساساً در مرحلهٔ متأخر و در اثر ملاحظات کلامی پدید آمده، با این دسته از شواهد روایی به‌سادگی قابل جمع نیست.

بااین‌حال، این شواهد نباید بیش از ظرفیت دلالی خود به کار گرفته شوند. آنها نه به‌تنهایی معنای آموزشی را معنای اصلی و انحصاری «أمّی» در قرآن اثبات می‌کنند و نه مانع می‌شوند که واژه در برخی سیاق‌ها دلالت هویتی و مرتبط با فقدان کتاب داشته باشد. ارزش اصلی آنها در بحث حاضر آن است که برای فرضیهٔ پیدایش متأخرِ اصل پیوند «أمّی» با نخواندن و ننوشتن، یک شاهد تاریخیِ قابل توجه هستند و نشان می‌دهند که این پیوند در سنت رواییِ متقدم اسلامی حضور داشته است.

۴ـ۴. بررسی تطبیق «أمّی» با واژهٔ Goy: ملاحظات تاریخی و معنایی

یکی از ارکان تحلیل سینای، پیوند دادن «أمّی» با واژهٔ عبری (Goy) و تفسیر آن به‌عنوان مفهومی ناظر به غیریهودیان

یا گروه‌های فاقد سنت کتابی است (Sinai, 2023, p.96-98). این تطبیق، که پیش‌تر نیز در برخی مطالعات خاورشناختی آمده بود، از دو جهت قابل بررسی است: نخست، از حیث امکان انتقال و رواج چنین اصطلاحی در محیط نزول قرآن؛ و دوم، از حیث میزان همسانی معناییِ این دو واژه.

از جهت تاریخی، برخی پژوهشگران تأکید کرده‌اند که برای پذیرش چنین همسانی‌ای، باید شواهد کافی دربارهٔ حضور و رواج اصطلاح عبری (Goyim) در محیط عربیِ حجاز پیش از اسلام ارائه شود؛ زیرا صرف وجود شباهت مفهومی میان دو واژه، برای اثبات اقتباس یا معادل بودن آنها کافی نیست (ر.ک. باقری و میراحمدی، ۱۳۹۹، ص۴۶).

از جهت معنایی نیز تفاوت‌هایی میان این دو مفهوم وجود دارد. واژهٔ (Goy) در سنت عبری، در بسیاری از کاربردها به غیرقوم اسرائیل اشاره دارد، درحالی‌که کاربرد قرآنی «أمّی» در مواردی که در برابر اهل کتاب قرار می‌گیرد، می‌تواند علاوه بر جنبهٔ هویتی، به وضعیت برخورداری یا عدم برخورداری از کتاب آسمانی نیز اشاره کند (ر.ک. معرفت، ۱۳۸۷، ج۸، ص۶۴ـ۶۵).

ازاین‌رو حتی اگر بتوان میان «أمّی» و (Goy) نوعی تقارب مفهومی مشاهده کرد، این امر لزوماً به‌معنای نفی کامل معنای آموزشی واژه نیست. انتخاب تعبیر «أمّی» در قرآن، به‌جای واژگانی مانند «اعراب» یا «مشرکان»، می‌تواند نشان دهد که این واژه حامل دلالت‌های خاصی بوده که صرف انتساب قومی یا اعتقادی را بیان نمی‌کند (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۹، ص۴۰ـ۴۷).

۵ـ۴. لایهٔ جغرافیایی و هویتی: انتساب «أمّی» به «اُمّ القری»

یکی از وجوهی که در تحلیل سینای کمتر مورد توجه قرار گرفته، تفسیری است که در برخی منابع اسلامی، «أمّی» را مرتبط با «اُمّ القری»؛ یعنی مکه می‌داند. بر اساس برخی روایات منقول از امام باقر و امام جواد، پیامبر از آن جهت «أمّی» خوانده شد که اهل مکه، یعنی «اُمّ القُری» بود (ر.ک. صدوق، بی‌تا، ص۱۲۴ـ۱۲۵؛ معرفت، ۱۳۸۷، ج۱۷، ص۲۵۸ـ۲۶۲).

این تفسیر، بر خلاف تحلیل لغوی مبتنی‌بر «اُم»، بیشتر در چارچوب روایی و تفسیری مطرح شده و نمی‌توان آن را هم‌سطح یک تحلیل ریشه‌شناختی دانست. بااین‌حال، مهم است، چون نشان می‌دهد واژهٔ «أمّی» در سنت اسلامی تنها در یک مسیر معنایی محدود فهم نشده، بلکه امکان ارتباط آن با لایه‌های جغرافیایی و هویتی نیز مورد توجه بوده است.

البته این تفسیر ضرورتاً با معنای آموزشی «أمّی» تعارض ندارد. از این منظر، تقلیل «أمّی» صرفاً به یک نشانهٔ هویتی، بدون توجه به دیگر لایه‌های معنایی آن، می‌تواند تصویری ناقص از میدان معنایی واژه ارائه دهد.

۶ـ۴. بررسی ساختار صرفی: انتساب به «اُمّ» یا «اُمّة»؟

سینای با ترجیح پیوند اشتقاقی «أمّی» با «اُمّة»، می‌کوشد این واژه را در چارچوب مفاهیم جمعی و هویتی تفسیر کند. بااین‌حال، از منظر علم صرف در زبان عربی، این اشتقاق نیازمند شواهد بیشتری است؛ زیرا اگرچه انتساب صفت با یاء نسبت به برخی واژگان جمعی و اسامی امکان‌پذیر است، ترجیح آن بر انتساب به «اُمّ» نیازمند قرائن تعیین‌کننده است.

در مقابل، پیوند «أمّی» با «أُمّ» در منابع لغوی و تفسیری کلاسیک سابقه‌ای روشن دارد. ابن‌عاشور نیز با توجه به ساختار معنایی این واژه، آن را ناظر به حالتی می‌داند که در آن ناآشنایی با خواندن و نوشتن با مفهوم بقاء بر وضعیت نخستین انسان پیوند دارد (ر.ک. ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۲۰، ص۱۸۴ـ۱۸۶).

بر این اساس، حتی در مواردی که «أمّی» در سیاق تقابل با اهل کتاب آمده، لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که این تقابل، تمام میدان معنایی واژه را به یک معنای هویتی محدود می‌کند. شاید «أمّی» در چنین سیاق‌هایی، هم‌زمان به وضعیت جامعهٔ فاقد سنت کتابی و نیز به ویژگی آموزشی آنان ناظر باشد.

بنابراین، مسئلهٔ اصلی در نقد دیدگاه سینای این نیست که آیا «أمّی» می‌تواند در برخی سیاق‌ها دارای جنبهٔ هویتی باشد یا نه؛ بلکه مسئله آن است که آیا این جنبهٔ هویتی می‌تواند معنای آموزشیِ تثبیت‌شده در منابع لغوی و تفسیری را به‌طور کامل کنار بزند یا نه. طبق بررسی شواهد موجود، چنین حذفی، نیازمند دلایلی قوی‌تر از صرفاً امکان یک تحلیل تطبیقی است.

۵. نقد دلالی و سیاقی دیدگاه سینای

در تحلیل واژگان قرآن، تعیین معنای یک واژه تنها بر اساس ریشه‌شناسی یا مقایسهٔ آن با واژگان مشابه در زبان‌های دیگر امکان‌پذیر نیست؛ بلکه کاربردهای مختلف آن واژه در سیاق‌های قرآنی، نقش تعیین‌کننده‌ای در کشف میدان معنایی آن دارد. ازاین‌رو حتی اگر بتوان برای «أمّی» در برخی کاربردها جنبه‌ای هویتی مرتبط با «اهل کتاب» و «غیراهل کتاب» لحاظ کرد، این پرسش اساسی همچنان باقی است که آیا این جنبه می‌تواند تمام کاربردهای قرآنی واژه را توضیح دهد یا خیر؟

سینای در خوانش تاریخی ـ انتقادی خود بر این باور است که سیاق آیات، معنای هویتیِ «أمّی» را بر معنای آموزشی ترجیح می‌دهد و این واژه در قرآن بیش از آنکه وصفی مربوط به توانایی خواندن و نوشتن باشد، نشان‌دهندهٔ مرزبندی میان جوامع دارای سنت کتابی و جوامع فاقد آن است (Sinai, 2023, p.94, 98). طبق بررسی کاربردهای قرآنی «أمّی»، این تحلیل، اگرچه بخشی از واقعیت معنایی واژه را توضیح می‌دهد، اما در تبدیل این بُعد به‌معنای انحصاری واژه با دشواری‌هایی روبه‌رو است.

۵ـ۱. چالش معنایی در بقره: ۷۸: کاربرد «أمّیّون» در میان بنی‌اسرائیل

یکی از مهم‌ترین شواهد قرآنی در ارزیابی تفسیر انحصاری سینای از «أمّی»، آیهٔ «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره: ۷۸) است. طبق سیاق آیه، «أمّیّون» دربارهٔ گروهی از بنی‌اسرائیل به‌کار رفته است. از این جهت، تفسیر «أمّی» به‌منزلهٔ عنوانی صرفاً قومی و معادل «غیریهودی» با دشواری مواجه می‌شود؛ زیرا موضوع آیه، گروهی از بنی‌اسرائیل است، نه جماعتی خارج از آنان. سینای برای رفع این مشکل، «أمّیّون» را در این آیه به کسانی تفسیر می‌کند که عملاً از کتاب خود بهره‌ای ندارند و از آن چیزی نمی‌دانند؛ بدین معنا که در حکم «فاقدان کتاب» شده‌اند (Sinai, 2023, p.94, 98).

بااین‌حال، از این آیه به‌تنهایی نمی‌توان ناتوانی فنی در خواندن و نوشتن را نتیجه گرفت. تعبیر «لَایَعْلَمُونَ الْکِتَابَ» مستقیماً ناظر به فقدان شناخت و فهم کتاب است و نه ضرورتاً ناتوانی از خواندن متن. وانگهی، مفسران و عالمان نخستین در تفسیر «أَمَانِیَّ» دیدگاه‌های متفاوتی دارند: برخی آن را به سخنان بی‌اساس و پندارها، برخی به آرزوها و برخی به تلاوت و خواندن تعبیر کرده‌اند. طبری نیز پس از نقل اقوال، تأکید می‌کند «أمّیّون» از محتوای کتاب آگاهی ندارند و تنها بر اساس ظن و پندار سخن می‌گویند (ر.ک. طبری، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۱۵۷). بنابراین، این بخش از آیه پیش از هر چیز بر نوعی گسست معرفتی از کتاب و ناآگاهی از محتوای آن دلالت دارد.

درعین‌حال، همین آیه نشان می‌دهد که دلالت «أمّی» را نمی‌توان به یک نشانهٔ قومی فروکاست. در سنت تفسیری نخستین، افزون بر تفسیر معرفتیِ آیه، قولی نیز نقل شده که «أمّیّون» را کسانی می‌داند که «لایحسن أن یکتب»؛ یعنی در نوشتن مهارت ندارند (ر.ک. طبری، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۱۵۴). این اختلاف در تفسیر، از یک‌سو مانع از آن است که بقره: ۷۸ را دلیلی قطعی و منفرد بر «بی‌سوادی مهارتی» بدانیم، و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که ارتباط «أمّی» با وضعیت نوشتن در سنت زبانی نخستین، قرائتی شناخته‌شده بوده است.

ازاین‌رو دلالت آیه را باید در دو سطح از یکدیگر تفکیک کرد: نخست، آیه به‌وضوح تفسیر قومیِ انحصاریِ «أمّی» را با چالش مواجه می‌کند؛ دوم، برای تعیین اینکه این واژه در این سیاق تا چه اندازه به ناآشنایی با نوشتن و تا چه اندازه به ناآگاهی از محتوای کتاب دلالت دارد، باید آن را در کنار شواهد لغوی، روایی و دیگر کاربردهای قرآنی بررسی کرد. بر این اساس، بقره: ۷۸ به‌تنهایی معنای آموزشی را اثبات نمی‌کند، اما با نشان دادن اینکه «أمّی» می‌تواند درباره گروهی از بنی‌اسرائیل نیز به‌کار رود، تبیین صرفاً قومیِ سینای را ناکافی می‌سازد و زمینه را برای پذیرش چندلایگی معنایی این واژه فراهم می‌کند.

۲ـ۵. تحلیل دلالت عنکبوت: ۴۸: نسبت میان نانویسایی و اعجاز قرآن

از مهم‌ترین آیات مورد استناد در بحث اُمّیّت پیامبرﷺ، آیهٔ «وَمَا کُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتَابٍ وَلَاتَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ إِذاً لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت: ۴۸) است. سینای می‌کوشد دلالت این آیه را عمدتاً به نفی ارتباط پیامبرﷺ با متون مقدس پیشین محدود کند (Sinai, 2023, p.95). بااین‌حال، طبق ساختار زبانی و سیاقی آیه، موضوع، تنها عدم مطالعهٔ کتب پیشین نیست، بلکه توانایی خواندن و نوشتن نیز به‌صورت مستقل لحاظ شده است.

از نظر ادبی، تعبیر «مِنْ کِتَابٍ» در سیاق نفی، بر نفی هرگونه کتاب به‌معنای عام دلالت می‌کند. بنابراین، آیه بیان می‌کند که پیامبرﷺ پیش از نزول قرآن، با هیچ کتابی از طریق خواندن ارتباط نداشت.

وانگهی، بخش دوم آیه (وَلَاتَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ)، به‌صورت مستقل بر نفی مهارت کتابت تأکید دارد. ذکر دست راست در اینجا، به عمل نوشتن و توانایی انجام آن اشاره دارد، نه صرفاً به آشنایی با محتوای کتاب‌های پیشین. فخر رازی در تحلیل این آیه می‌گوید: حتی اگر پیامبرﷺ توانایی خواندن و نوشتن می‌داشت، اصل اعجاز قرآن همچنان باقی بود؛ اما چنین وضعیتی می‌توانست برای منکران، زمینه‌ای برای طرح احتمال اقتباس فراهم کند. ازاین‌رو نانویسا بودن پیامبرﷺ

در ساختار استدلال آیه، عاملی برای قطع راه‌های تردید معرفی شده است (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۵، ص۶۴؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۳۲۱ـ۳۲۲).

بنابراین، مفاد عنکبوت: ۴۸ را نمی‌توان صرفاً به «عدم ارتباط پیامبرﷺ با سنت‌های مکتوب پیشین» فروکاست؛ زیرا عنصر کتابت نیز به‌صراحت در متن آیه حضور دارد.

۳ـ۵. بررسی وصف «النَّبیّ الأمّی» در اعراف: ۱۵۷

به‌اعتقاد سینای، وصف «النَّبیّ الأمّی» در سورهٔ اعراف، با توجه به کاربرد آن در سیاق دعوت پیامبرﷺ بیشتر بیانگر تعلق ایشان به قومی فاقد پیشینهٔ برخورداری از وحی / کتاب آسمانی است و نه وصفی دربارهٔ وضعیت آموزشی ایشان (Sinai, 2023, p.95).

اما این تفسیر با تمام ظرفیت‌های معنایی آیه سازگار نیست. در اعراف: ۱۵۷، اهل کتاب به این صورت معرفی می‌شوند که پیامبر موعود را در تورات و انجیل خود می‌یابند: «الَّذِینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ الَّذِی یَجِدُونَهُ مَکْتُوبًا عِندَهُمْ فِی التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِیلِ». در سنت تفسیری مسلمانان، وصف «أمّی» در این آیه غالباً به‌عنوان یکی از اوصاف ویژهٔ پیامبرﷺ و قرینه‌ای بر استقلال وحی از آموزش‌های بشری تلقی می‌شود. مفسرانی مانند بیضاوی و صادقی تهرانی، این وصف را در کنار سایر ویژگی‌های رسالت پیامبرﷺ، نشانه‌ای از مقام خاص ایشان دانسته‌اند (ر.ک. بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۳۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۱۱، ص۳۳۵ـ۳۵۰).

همچنین، ذکر وصف «أمّی» در کنار ادعای یافتن نشانه‌های پیامبرﷺ در کتاب‌های پیشین، ظرفیت اعجازشناختی این وصف را برجسته می‌کند؛ زیرا در این خوانش، پیامبری که از آموزش‌های رسمی بشری بهره نگرفته، حامل دانشی الهی معرفی می‌شود. ازاین‌رو تفسیرِ صرفاً هویتیِ «أمّی»، بخشی از این لایهٔ معنایی را کم‌رنگ می‌سازد.

۴ـ۵. بررسی کاربرد «أمّیّین» در آل‌عمران: ۲۰ و ۷۵

در دو آیه از سورهٔ آل‌عمران، «أمّیّین» در برابر «اهل کتاب» قرار گرفته است، یکی در آیهٔ ۲۰: «وَقُلْ لِّلَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ وَالْأُمِّیِّینَ...»؛ و دیگری در آیهٔ ۷۵: «لَیْسَ عَلَیْنَا فِی الْأُمِّیِّینَ سَبِیلٌ». سینای از این تقابل نتیجه می‌گیرد که «أمّی» در قرآن اساساً عنوانی برای غیر اهل کتاب است (Sinai, 2023, p.94, 98). اما بررسی سیاق نشان می‌دهد تقابل «أمّیین» و «اهل کتاب» در این آیه، به‌رغم دلالت بر تفاوت میان دو گروه از حیث برخورداری از سنت کتابی، به‌تنهایی برای تقلیل معنای «أمّی» به عنوانی هویتی کافی نیست؛ زیرا سیاق آیه، این تقابل را در چارچوب ادعای اخلاقی و مالی یهودیان و ردّ آن از سوی قرآن مطرح می‌کند، نه در مقام تعریف «أمّی» به‌عنوان هویتی قومی. ازاین‌رو این کاربرد نشان می‌دهد که «أمّی» در برخی سیاق‌ها در برابر «اهل کتاب» قرار می‌گیرد، اما صرفِ این تقابل ثابت نمی‌کند که «امّی» در اصل و در همهٔ کاربردهای قرآنی خود به‌معنای «غیر اهل کتاب» است؛ خصوصاً که در بقره: ۷۸، همین واژه دربارهٔ گروهی از بنی‌اسرائیل نیز آمده است.

در آل‌عمران: ۷۵، قرآن سخن گروهی از اهل کتاب را نقل می‌کند که بر اساس نوعی برتری‌پنداری، خود را در برابر «أمّیّین»، مجاز به خیانت مالی می‌دانستند. مفسرانی چون آلوسی و فضل‌الله، این نگرش را ناشی از تصور برتری قومی و دینی برخی یهودیان دانسته‌اند (ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۹۴ـ۱۹۵؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج۳، ص۲۳۷ـ۲۴۲). قرآن با نقل این دیدگاه، آن را تأیید نمی‌کند؛ بلکه با پاسخ «بَلی» و ارجاع معیار ارزش‌گذاری به تقوا و وفای به عهد، مبنای اخلاقی چنین تمایزی را رد می‌کند (ر.ک. معرفت، ۱۳۸۷، ج۸، ص۶۴ـ۶۵).

ازاین‌رو کاربرد «أمّی» در این آیات نشان می‌دهد «أمّی» می‌تواند در زمینهٔ تقابل اجتماعی با اهل کتاب نیز به‌کار رود؛ اما این جنبهٔ هویتی، مانع از وجود دلالت آموزشی و معرفتی آن در دیگر سیاق‌های قرآنی نیست.

در کل، بررسی کاربردهای قرآنی «أمّی» نشان می‌دهد این واژه در سیاق‌های مختلف، دلالت‌های یکسانی ندارد. در آل‌عمران: ۲۰ و ۷۵، «أمّیّین» در تقابل با «اهل کتاب» آمده؛ تقابلی حاکی از تفاوت میان گروه‌های واجد سنت کتابی و گروه‌های فاقد این سنت؛ هرچند به‌تنهایی اثبات‌کنندهٔ انحصار معنای «أمّی» در «غیر اهل کتاب» نیست. اما در بقره: ۷۸، «أمّیّون» دربارهٔ گروهی از بنی‌اسرائیل و کنار تعبیر «لَایَعْلَمُونَ الْکِتَابَ إِلَّا أَمَانِیَّ» آمده؛ همچنین در عنکبوت: ۴۸، نفی تلاوت «کتاب» و نفی کتابت با تعبیر «وَلَاتَخُطُّهُ بِیَمِینِک»، به موضوع خواندن و نوشتن پیامبرﷺ پیش از نزول قرآن ناظر است. ازاین‌رو دلالت‌های هویتی و مرتبط با سنت کتابی، تنها بخشی از کاربردهای قرآنی «أمّی» را توضیح می‌دهند و نمی‌توان معنای واژه را به «غیر اهل کتاب» محدود کرد؛ زیرا این معنا نمی‌تواند کاربرد آن در بقره: ۷۸ و دلالت‌های مرتبط با خواندن و نوشتن در عنکبوت: ۴۸ را به‌طور کامل تبیین کند.

۵ـ۵. تبیین سازوکار چندلایگی معنایی «أمّی»

برآیند شواهد واژه‌شناختی و سیاقیِ بررسی‌شده، لزوماً به اشتراک لفظی میان دو معنای کاملاً مستقل، یا به تطور تاریخی قطعی از «هویت» به «آموزش» نمی‌انجامد. تبیین مناسب‌تر، در حد شواهد موجود، آن است که «أمّی» دارای شبکه‌ای از دلالت‌های مرتبط باشد که برحسب سیاق، یکی از آنها برجستگی بیشتری می‌یابد. در این شبکه، دلالت جمعی و هویتی به گروهی اشاره می‌کند که در نسبت با اهل کتاب، فاقد پیشینهٔ برخورداری از کتاب آسمانی‌اند؛ در مقابل، دلالت آموزشی و کارکردی به فرد یا گروهی اشاره می‌کند که از آموزش خواندن و نوشتن بی‌بهره‌اند یا با کتاب و نوشتار ارتباط آموزشیِ متعارف ندارند.

بر این اساس، در آیاتی مانند آل‌عمران: ۲۰ و ۷۵ و نیز جمعه: ۲، که «أمّیّون» در برابر «اهل کتاب» یا در چارچوب انتقال رسالت به قومی فاقد پیشینهٔ کتابی قرار گرفته، لایهٔ جمعی و هویتی برجستگی بیشتری دارد. در بقره: ۷۸، سیاقِ «لَایَعْلَمُونَ الْکِتَابَ إِلَّا أَمَانِیَّ» لایهٔ مرتبط با نسبت افراد با کتاب و آگاهی از آن را برجسته می‌کند؛ و در اعراف: ۱۵۷ نیز می‌توان هم‌زمان دلالت جمعی و ویژگی خاص پیامبرﷺ را لحاظ کرد. عنکبوت: ۴۸ نیز، هرچند واژهٔ «أمّی» را به‌کار نبرده، از حیث تأکید بر تلاوت و کتابت پیشین، قرینه‌ای مستقل برای بررسی لایهٔ آموزشی و نوشتاری این میدان معنایی تلقی می‌شود.

بنابراین، مقصود از «چندلایگی» در این پژوهش، پذیرش دو معنای بی‌ارتباط یا چشم‌پوشی از اختلاف میان آنها نیست؛ بلکه بدین معناست که یک واژه می‌تواند در بافت‌های مختلف، از یک شبکهٔ معنایی مرتبط، وجوه متفاوتی را فعال کند. درنتیجه، نمی‌توان با اثبات برجستگی دلالت هویتی در برخی آیات، وجود دلالت آموزشی را در سایر کاربردها منتفی دانست؛ همان‌گونه که وجود دلالت آموزشی نیز مانع از آن نیست که «أمّی» در برخی سیاق‌ها بر وضعیت جمعیِ فاقدان کتاب دلالت کند.

۶. نقد روش‌شناختی و هرمنوتیکی دیدگاه سینای

بررسی دیدگاه نیکلای سینای درباره واژهٔ «أمّی» تنها در سطح تحلیل لغوی و دلالی کافی نیست؛ زیرا اختلاف اصلی میان خوانش سنتی اسلامی و خوانش تاریخی ـ انتقادی او، به مبانی روش‌شناختی در فهم متن قرآن بازمی‌گردد. این مبانی تأثیری تعیین‌کننده در برداشت صحیح از آیات قرآن دارند؛ مثلاً اعتقاد به وجود مصلحت‌اندیشی به‌معنای متعارف آن، در زبان قرآن، حاصلی جز برداشت‌های انحرافی از قرآن نخواهد داشت (ر.ک. امین، ۱۳۹۲، ص۵۲ـ۶۸). سینای با بهره‌گیری از رویکرد تاریخی ـ انتقادی و تحلیل ساختارهای معنایی قرآن، تلاش می‌کند مفهوم «أمّی» را در چارچوب روابط درون‌متنی قرآن و زمینه‌های تاریخی پیش از اسلام بازسازی کند. این رویکرد، به‌خودی‌خود می‌تواند در مطالعات قرآنی افق‌های تازه‌ای ایجاد کند؛ زیرا توجه به سیاق تاریخی و روابط میان‌متنی، از عناصر مهم فهم متون دینی است.

بااین‌حال، مسئلهٔ اساسی در تحلیل سینای، نه به‌کارگیری این روش‌ها، بلکه نحوهٔ اعمال آنها در تفسیر واژهٔ «أمّی» است. زبان قرآن کریم، ویژگی‌های خاصی دارد (ر.ک. امین، ۱۳۹۸، ص۳۴ـ۴۸)، که بی‌توجهی به آن موجب برداشت‌های نادرست می‌شود (ر.ک. امین، ۱۳۹۹، ص۶۲ـ۷۰)، اما وی با ترجیح یک لایهٔ معنایی خاص ـ یعنی جنبهٔ هویتی و تقابل با اهل کتاب ـ دیگر ظرفیت‌های دلالی واژه، به‌ویژه جنبهٔ آموزشی آن را کم‌رنگ می‌سازد. از منظر هرمنوتیک متن‌محور، یک واژه می‌تواند در سیاق‌های مختلف دارای لایه‌های معنایی متعددی باشد و اثبات یکی از این لایه‌ها، به‌تنهایی برای نفی دیگر لایه‌های معتبر کافی نیست.

۱ـ۶. نقد روش قرآن به قرآنِ تقلیل‌گرا

سینای بخش مهمی از تحلیل خود را بر روش «قرآن به قرآن» استوار می‌کند؛ روشی که طبق آن، معنای واژگان قرآن باید پیش از هر چیز از طریق بررسی کاربردهای درون‌متنی آنها و جایگاهشان در شبکهٔ مفهومی قرآن بازسازی شود. این روش که در مطالعات جدید قرآن نیز لحاظ می‌شود، مبتنی‌بر این است که مفاهیم قرآنی، در عین واقع‌نمایی (ر.ک. امین، ۱۳۹۵، ص۴۴ـ۶۷)، در ارتباط با یکدیگر معنا می‌یابند و نمی‌توان آنها را صرفاً با مراجعه به فرهنگ‌های لغوی متأخر تحلیل کرد.

بااین‌حال، کاربست این روش در تحلیل سینای، یک محدودیت روش‌شناختی دارد. وی با توجه به هم‌نشینی و تقابل

واژۀ «أمّی» با مفاهیمی مانند «اهل کتاب» و «کتاب»، بر آن است که معنای قرآنی این واژه اساساً به وضعیت برخورداری یا عدم برخورداری از کتاب و وحی مکتوب پیشین مربوط می‌شود، نه به وضعیت آموزشی یا قومی افراد؛ ازاین‌رو «أمّی» در کاربرد قرآنی عمدتاً بر کسانی اطلاق می‌شود که پیش‌تر از کتاب آسمانی برخوردار نبوده‌اند (Sinai, 2023, p.94, 98).

این نتیجه‌گیری، از آن جهت نقدپذیر است که روابط سیاقی یک واژه، لزوماً تمام ظرفیت معنایی آن را محدود نمی‌کند. در منطق زبان، یک واژه ممکن است در شرایط مختلف، بر اساس سیاق، جنبه‌های متفاوتی از معنای خود را آشکار سازد. بر همین اساس، وصف «أمّی» می‌تواند هم در برخی سیاق‌ها بر نسبت پیامبرﷺ با قومی بی‌کتاب متمرکز باشد، هم در سیاق‌هایی مانند عنکبوت: ۴۸ بر وضعیت خواندن و نوشتن و استقلال وحی از آموزش‌های بشری دلالت کند.

ازاین‌رو اشکال عمدۀ تحلیل سینای، اصل کاربست روش قرآن به قرآن نیست، بلکه تبدیل یک نتیجۀ سیاقی به یک حکم انحصاری دربارۀ تمام کاربردهای واژه است. این تقلیلِ کاربستی سبب می‌شود بخشی از شواهد قرآنی که با این الگو سازگار نیستند، نیازمند تأویل ثانوی شوند.

۲ـ۶. غفلت از غلبۀ استعمال و قرائن لغوی

یکی از اصول اساسی در فهم متون، توجه به معنای رایج واژه در زبان مخاطبان نخستین است. در زبان عربی، غلبۀ استعمال یکی از قرائن مهم در تعیین معنای مراد متکلم به‌شمار می‌رود؛ زیرا الفاظ، در هنگام کاربرد، معمولاً بر اساس ظرفیت‌های شناخته‌شدۀ زبان مخاطبان فهمیده می‌شوند.

در مورد واژۀ «أمّی»، منابع لغوی کلاسیک بر پیوند این واژه با حالت نخستین انسان و عدم آموزش رسمی خواندن و نوشتن تأکید کرده‌اند. ابن‌فارس، ریشۀ «أ م م» را مرتبط با اصل و مرجع دانسته و «أمّی» را کسی معرفی می‌کند که بر حالت اولیه‌ای که مادرش او را به دنیا آورده، باقی است؛ یعنی کسی که نمی‌نویسد (ر.ک. ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۸). راغب اصفهانی نیز «أمّی» را بر کسی اطلاق می‌کند که توانایی خواندن و نوشتن ندارد (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۷).

سینای این معنای لغوی را حاصل تحولاتی متأخر در سنت کلامی مسلمانان می‌داند (Sinai, 2023, p.94, 99). اما چنین دیدگاهی با این پرسش مواجه است که اگر قرآن قصد داشت «أمّی» را تنها در معنای هویتیِ مربوط به غیر اهل کتاب به‌کار برد، چه قرینۀ صریحی مخاطبان نخستین را از معنای رایج لغوی منصرف می‌کرد؟

بر اساس قواعد فهم زبان، عدول از معنای مشهور یک واژه نیازمند وجود قرینۀ روشن است (ر.ک. عسکری، ۱۴۲۸ق، ص۲۴۰). در موارد فقدان چنین قرینه‌ای، بی‌توجهی به معنای غالب و جایگزین کردن آن با معنایی حاصل از تحلیل‌های تطبیقی متأخر، می‌تواند به تحمیل پیش‌فرض بر متن منجر شود.

از همین منظر، مفسرانی مانند شیخ طوسی، که «أمّیّت» را به عدم مهارت در خواندن و نوشتن پیوند داده‌اند، این

معنا را صرفاً بر اساس پیش‌فرض کلامی نپذیرفته‌اند، بلکه آن را با توجه به ظرفیت لغوی واژه و کاربرد آن در زبان عربی تحلیل کرده‌اند (ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج۱، ص۳۱۷).

۳ـ۶. تقیید غیرمستند دلالت عنکبوت: ۴۸

یکی از نقاط مهم اختلاف سینای با خوانش سنتی، تفسیر عنکبوت: ۴۸ است: «وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَاتَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ». سینای این آیه را ناظر به این واقعیت می‌داند که پیامبرﷺ پیش از آغاز وحی قرآنی، به کتاب یا وحی مکتوب دسترسی نداشته است و بر اساس سیاق آیات پیشین، «کتاب» را در اینجا به‌معنای «کتاب آسمانی» یا «وحی» می‌گیرد، نه هر نوع نوشتهٔ مکتوب (Sinai, 2023, p.95).

اما تفسیر سینای که دلالت این آیه را به نفی ارتباط پیامبرﷺ با کتاب‌های مقدس پیشین محدود می‌سازد، با اطلاق ساختار نحوی آیه سازگار نیست؛ زیرا تعبیر «مِنْ كِتَابٍ» نکره در سیاق نفی است و بر نفی تلاوت هر نوشته‌ای پیش از نزول قرآن دلالت می‌کند، نه صرفاً بر نفی مطالعهٔ متون مقدس. وانگهی، عبارت مستقل «وَلَاتَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ» به‌صراحت ناظر به عمل کتابت است و نمی‌توان آن را صرفاً به مطالعهٔ متون مقدس محدود کرد.

غرض سیاقی آیه نیز مؤید همین برداشت است؛ زیرا هدف از بیان این وضعیت، جلوگیری از ایجاد زمینه برای تردید منکران معرفی شده است: «إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ». فخر رازی توضیح می‌دهد که حتی اگر پیامبرﷺ توانایی خواندن و نوشتن می‌داشت، اصل اعجاز قرآن از بین نمی‌رفت، اما امکان طرح ادعای اقتباس برای منکران فراهم‌تر می‌شد (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۵، ص۶۴). بنابراین، محدود کردن دلالت آیه به نفی مطالعهٔ کتاب‌های مقدس پیشین، نیازمند قرینه‌ای است که در خود آیه وجود ندارد.

در مجموع، بررسی مبانی روش‌شناختی سینای نشان می‌دهد که دیدگاه وی از برخی ظرفیت‌های مهم روش تاریخی ـ انتقادی بهره می‌گیرد، اما در تفسیر «أمّی» با گرایش به یک‌بعدی‌سازی معنای واژه پیش می‌رود. شواهد لغوی، سیاقی و تفسیری نشان می‌دهند که این واژه در قرآن دارای میدان معنایی چندلایه است و نمی‌توان یکی از این لایه‌ها ـ یعنی جنبهٔ هویتی ـ را به‌عنوان تنها معنای معتبر آن دانست.

۷. واکاوی روایات و سنت تفسیری

بررسی سنت روایی و تفسیری اسلامی نشان می‌دهد که «أمّی» از آغاز در قالب یک معنای واحد تبیین نشده؛ و در کنار تفسیر آن به نخواندن و ننوشتن، وجوه دیگری نیز در روایات و تفاسیر آمده است. این تنوع، از یک‌سو مانع از نسبت دادن تمام سنت اسلامی به یک قرائت واحد می‌شود و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که معنای آموزشیِ واژه در سنت روایی، در کنار سایر وجوه، سابقه‌ای قابل توجه داشته است.

یکی از شواهد مهم در این زمینه، روایت تفسیری ذیل بقره: ۷۸ است که «أمّی» را به کسی تفسیر می‌کند که «كَمَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ لَايَقْرَأُ وَلَايَكْتُبُ» است؛ یعنی نه می‌خواند و نه می‌نویسد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۹۲). این تبیین، پیوند مستقیم «أمّی» با وضعیت خواندن و نوشتن را نشان می‌دهد.

این معنا در روایات منقول از اهل‌بیت‌ﷺ نیز در کنار وجوه دیگر، بازتاب دارد. طبق نقل *التفسیر الأثری الجامع* از امام صادقؑ، پیامبرﷺ «کانَ أمّیّاً لایَکتُبُ ویَقرأُ الکِتابَ»؛ در روایتی دیگر از ایشان نیز می‌خوانیم: «کانَ النَّبیُّ... یَقرأُ الکِتابَ ولایَکتُبُ» (ر.ک. معرفت، ۱۳۸۷، ج۱۷، ص۲۵۸ـ۲۶۲). این گزارش‌ها، با وجود تفاوت در تبیین حدود توانایی خواندن و نوشتن پیامبرﷺ، نشان می‌دهند که مسئلهٔ خواندن و نوشتن در تبیین «أمّی» در سنت روایی اهل‌بیت‌ﷺ مورد توجه بوده است.

درعین‌حال، در همین سنت روایی، برای «أمّی» تبیین دیگری نیز آمده است. در روایتی که شیخ صدوق از امام باقرؑ نقل کرده، «أمّی» به انتساب پیامبرﷺ به مکه و «اُمّ‌القُری» تفسیر شده است (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۱۲۴؛ معرفت، ۱۳۸۷، ج۱۷، ص۲۵۸ـ۲۶۲). بنابراین، سنت روایی اسلامی از تبیینی واحد برای این واژه تبعیت نمی‌کند؛ بلکه در آن، هم معنای مرتبط با خواندن و نوشتن و هم معانی جغرافیایی و هویتی آمده است.

ازاین‌رو بررسی سنت روایی و تفسیری، از یک‌سو وجود سابقه‌ای قابل توجه برای پیوند «أمّی» با نخواندن و ننوشتن را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، بر چندوجهی بودن تبیین این واژه در سنت اسلامی دلالت دارد. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که معنای آموزشیِ «أمّی» در دوره‌های بعد در استدلال‌های کلامی و اعجازشناختی کارکرد ویژه‌ای یافته، نمی‌توان بر اساس این امر نتیجه گرفت که اصل این معنا نیز در همان دوره پدید آمده است. درنتیجه، ادعای متأخر بودن اصل معنای آموزشی «أمّی» با مجموعه شواهد روایی و تفسیری موجود، سازگاری کاملی ندارد.

۸. شواهد تاریخی بر وضعیت کتابت پیامبرﷺ

علاوه بر شواهد تفسیری و روایی، در منابع تاریخی مسلمانان نیز گزارش‌هایی آمده که با تلقی سنتی از اُمّیّت پیامبرﷺ هماهنگ است. طبق این گزارش‌ها، نانویسا بودن پیامبرﷺ در حافظهٔ تاریخی مسلمانان، وصفی شناخته‌شده و پذیرفته‌شده بوده (ر.ک. یوسفی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص۱۱۹ـ۱۲۴)؛ و این تلقی در گزارش‌های تفسیری و روایی از برخی وقایع تاریخی نیز بازتاب دارد. ازجمله در گزارش مربوط به صلح حدیبیه آمده که هنگام تنظیم صلح‌نامه، پس از اختلاف بر سر عبارت «رسول الله»، پیامبرﷺ از محل آن آگاه شد و دستور حذف آن را صادر کرد (ر.ک. قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۳۱۳؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج۵، ص۱۶۷). این گزارش، هرچند به‌تنهایی ناتوانی پیامبرﷺ در خواندن و نوشتن را اثبات نمی‌کند، اما نشان می‌دهد که وضعیت کتابت ایشان در روایت این واقعهٔ تاریخی مورد توجه بوده و در سنت اسلامی با تلقی رایج از اُمّیّت پیامبرﷺ قابل پیوند دانسته شده است.

همچنین برخی منابع تاریخی گزارش کرده‌اند که پیامبرﷺ هنگام دریافت برخی نامه‌ها، از کاتبان خود برای خواندن آنها بهره می‌گرفت (ر.ک. بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۳۱۱). این گزارش نیز، بدون آنکه به‌تنهایی برای اثبات قطعی وضعیت سواد پیامبرﷺ کافی باشد، با این تلقی تاریخی سازگار است که ایشان در امور مربوط به خواندن و نوشتن، از کاتبان بهره می‌گرفته است. ازاین‌رو مجموعهٔ این گزارش‌های تاریخی را می‌توان مؤید تلقی سنتی از اُمّیّت

پیامبرﷺ دانست؛ هرچند اثبات این تلقی، بر مجموع شواهد قرآنی، تفسیری، روایی و تاریخی استوار است، نه بر یک گزارش تاریخی منفرد.

۹. نقد ادعای سینای پیرامون منشأ کلامیِ معنای «بی‌سوادی»

سینای بر آن است که تفسیر «أمّی» به‌معنای «بی‌سواد» در سنت پساقرآنی، با استدلال‌های کلامی دربارهٔ اعجاز قرآن و اثبات نبوت پیامبرﷺ پیوند یافته است (Sinai, 2023, p.94, 99). بررسی شواهد روایی و تفسیری نشان می‌دهد که حتی اگر بهره‌گیری کلامی از این معنا در دوره‌های بعد تقویت شده باشد، نمی‌توان اصل ارتباط «أمّی» با نخواندن و ننوشتن را صرفاً به آن دوره‌ها نسبت داد.

وانگهی، در نظریهٔ اعجاز قرآن، اصل اعجاز به تحدّی قرآن و ناتوانی مخاطبان از آوردن همانند آن بازمی‌گردد؛ چنان‌که باقلانی، تحدّی و عجز از معارضه با قرآن را از مبانی اثبات اعجاز آن می‌داند (ر.ک. باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص۱۸۱؛ رمانی، ۲۰۰۸، ص۲۱). ازاین‌رو نانویسا بودن پیامبرﷺ را نمی‌توان علت مستقل اعجاز قرآن دانست؛ بلکه این ویژگی، در صورت اثبات، می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای مؤید برای دفع احتمال دسترسی پیشین ایشان به متون مکتوب و اقتباس از آنها مطرح شود (ر.ک. همامی و شایسته‌فرد، ۱۳۹۱، ص۷۰).

فخر رازی نیز تصریح می‌کند که اگر پیامبرﷺ خواندن و نوشتن هم می‌دانست، قرآن همچنان معجزه باقی می‌ماند؛ زیرا توانایی هیچ نویسنده و سخنوری به آوردن همانند قرآن نمی‌رسد. بااین‌حال، نخواندن و ننوشتن پیامبرﷺ، راه توجیه و تردید برای منکران دشوارتر می‌کرد (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۵، ص۶۴).

بر این اساس، پیوند میان اُمّیّت پیامبرﷺ و عدم کتابت، نه می‌تواند صرفاً یک «محصول کلامی متأخر» تلقی شود و نه به‌عنوان تنها مبنای اعجاز قرآن فهم گردد؛ بلکه باید آن را قرینه‌ای تاریخی و تفسیری دانست که در کنار سایر وجوه اعجاز، در استدلال سنت اسلامی برای اثبات منشأ الهی وحی نقش داشته است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی انتقادی استدلال‌های قرآنی نیکلای سینای پیرامون معنای «أمّی»، دیدگاه وی را در چهار سطح واژه‌شناختی، سیاقی، روش‌شناختی و روایی بررسی کرد. وی با تکیه بر رویکرد تاریخی ـ انتقادی، معنای آموزشیِ «أمّی» را محصول تحولات کلامی متأخر دانسته و معنای هویت‌شناختیِ «فاقد کتاب آسمانی» را به‌عنوان معنای اصلی این واژه ترجیح می‌دهد.

یافته‌های پژوهش نشان داد که انحصار معنای «أمّی» در مفهوم «فاقد کتاب آسمانی» با مجموع شواهد قرآنی و زبانی سازگار نیست. از یک‌سو، کاربرد «أمّی» در بقره: ۷۸، که این عنوان را دربارهٔ گروهی از بنی‌اسرائیل به کار می‌برد، نشان می‌دهد که نمی‌توان آن را صرفاً عنوانی قومی یا ناظر به «غیریهودی بودن» دانست. از سوی دیگر،

بررسی عنکبوت: ۴۸ نشان می‌دهد که آیه بر وضعیت پیشین پیامبرﷺ در ارتباط با خواندن و نوشتن دلالت دارد و تقلیل مفاد آن به صِرف دسترسی نداشتن به متون مقدس، نیازمند قرائن زبانی و سیاقی بیشتری است.

همچنین، بررسی سنت تفسیری و روایی نشان داد که پیوند «أمّی» با نخواندن و ننوشتن، نباید صرفاً محصول نیازهای کلامی متأخر مسلمانان تلقی شود. روایت «إنّا أُمّةٌ أُمّيّةٌ لانَكتُبُ وَلانَحسُبُ» و گزارش‌های تفسیری و روایی دربارهٔ معنای «أمّی»، نشان می‌دهد که این ارتباط در سنت اسلامی سابقه‌ای ریشه‌دار دارد. درعین‌حال، روایات اهل‌بیت‌ﷺ وجوه دیگری، ازجمله انتساب «أمّی» به «أُمّ‌القُری»، را نیز مطرح کرده‌اند؛ ازاین‌رو سنت اسلامی از ابتدا نیز لزوماً به یک تبیین واحد از این واژه محدود نبوده است.

از منظر تاریخی نیز، گزارش‌های مربوط به وضعیت کتابت پیامبرﷺ، ازجمله گزارش واقعهٔ حدیبیه، نشان می‌دهد که مسئلهٔ توانایی خواندن و نوشتن ایشان در حافظهٔ تاریخی مسلمانان مورد توجه بوده است. البته این گزارش‌ها به‌تنهایی اثبات‌کنندهٔ ناتوانی پیامبرﷺ در خواندن و نوشتن نیستند؛ بلکه در کنار شواهد قرآنی، روایی و تفسیری، با تلقی سنتی از اُمّیّت ایشان سازگاری دارند.

از سوی دیگر، بررسی نسبت اُمّیّت با اعجاز قرآن نشان داد که نانویسا بودن پیامبرﷺ را نمی‌توان علت مستقل اعجاز قرآن دانست؛ زیرا اصل اعجاز در تحدّی قرآن و ناتوانی از آوردن همانند آن استوار است. بااین‌حال، وضعیت کتابت پیامبرﷺ می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای مؤید برای نفی احتمال دسترسی پیشین ایشان به متون مکتوب و اقتباس از آنها در استدلال بر منشأ وحیانی قرآن ایفای نقش کند.

بر این اساس، نمی‌توان وجود معنای آموزشیِ «أمّی» را صرفاً به تحولات کلامی متأخر نسبت داد. درعین‌حال، این نتیجه به‌معنای نفی کامل دلالت هویتی واژه نیست؛ زیرا شواهد قرآنی و تفسیری نشان می‌دهد که «أمّی» در برخی سیاق‌ها می‌تواند در نسبت با اهل کتاب و فقدان سنت کتابی نیز دلالت داشته باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد تبیین مناسب‌تر، پذیرش چندلایگی معنایی «أمّی» است؛ به‌گونه‌ای‌که دلالت هویتی در برخی سیاق‌ها، در کنار معنای آموزشی قرار گیرد، نه اینکه جایگزین آن شود. درنتیجه، قرائت انحصارگرایانهٔ سینای، با توجه به مجموع شواهد بررسی‌شده، از پشتوانهٔ کافی برخوردار نیست.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

امین، محمدرضا (۱۳۹۸). زبان قرآن و اوصاف آن از دیدگاه علامه مصباح. *معرفت*، ۲۵۷، ۳۳ـ۵۰.

امین، محمدرضا (۱۳۹۲). مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اِخبار. *قرآن‌شناخت*، ۱۱، ۵۱ـ۷۲.

امین، محمدرضا (۱۳۹۵). واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوهٔ اثبات و ادله. *قرآن‌شناخت*، ۱۷، ۴۳ـ۷۳.

امین، محمدرضا (۱۳۹۹). دیدگاه روبین و تفسیر دخان مبین. *قرآن‌شناخت*، ۲ (۱۳)، ۶۱ـ۷۴.

ابراهیمی، ابراهیم و طهماسبی بلداجی، اصغر (۱۳۹۳). نقد و بررسی آرای مستشرقان دربارهٔ امّی بودن پیامبر اکرمﷺ. *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ۱۸ (۵)، ۱۵۷ـ۱۸۰.

ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر والتنویر من التفسیر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

باقری، مهری و میراحمدی، عبدالله (۱۳۹۹). بررسی دیدگاه دکتر بدوی و آیت‌الله جوادی آملی پیرامون خاستگاه وحی با تکیه بر امّی بودن پیامبرﷺ. *مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی*، ۱۰، ۳۹ـ۵۹.

باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۲۱ق). *اعجاز القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق). *صحیح البخاری*. چ دوم. قاهره: لجنة احیاء کتب السنه.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*. بیروت: دارالفکر.

بلاشر، رژی (۱۳۷۰). *در آستانهٔ قرآن*. چ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل وأسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق). *سنن الترمذی*. قاهره: دارالحدیث.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. چ چهارم. قم: اسماعیلیان.

دولت‌آبادی، معصومه (۱۳۸۹). مفهوم امّی بودن پیامبرﷺ و ادعای مستشرقان. *قرآن‌پژوهشی خاورشناسان*، ۹ (۵)، ۴۵ـ۷۶.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیه.

رامیار، محمود (۱۳۶۲). *تاریخ قرآن*. چ دوم. تهران: امیرکبیر.

رمانی، علی بن عیسی (۲۰۰۸م). *ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن*. قاهره: دارالمعارف.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه*. چ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

صدوق، محمد بن علی (بی‌تا). *علل الشرائع*. قم: مکتبة الداوری.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ سوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان*. چ دوم. بیروت: دارالمعرفة.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. قاهره: دارالهجر.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عسکری، ابوهلال (۱۴۲۸ق). *تصحیح الوجوه والنظائر*. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*. چ دوم. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۳۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. چ سوم. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع.
فقهی‌زاده، عبدالهادی و همکاران (۱۳۹۶). تحلیل انتقادی دیدگاه محمد عابد الجابری دربارهٔ مراد از امّی بودن پیامبر اکرمﷺ. *پژوهش دینی*، ۳۴، ۵ـ۲۱.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. چ سوم. قم: دارالکتاب.
مسلم، ابوالحسین (۱۴۱۲ق). *صحیح مسلم*. قاهره: دار الحدیث.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *پیامبر امّی*. چ پنجم. تهران: صدرا.
معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). *التفسیر الأثری الجامع*. قم: التمهید.
نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق). *السنن الکبری للنسائی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
نولدکه، تیودور (۲۰۰۰م). *تاریخ القرآن*. بیروت: مؤسسهٔ کونراد ـ ادناور.
همامی، عباس و شایسته‌فرد، رحمت (۱۳۹۱). نگاهی دوباره به مسألهٔ امّی بودن پیامبر اکرمﷺ. *پژوهش‌نامهٔ قرآن و حدیث*، ۱۰، ۵۹ـ۸۳.
یوسفی‌مقدم، محمدصادق (۱۳۹۰). پیامبر ناخوانا و نانویسا. *پژوهش‌های قرآنی*، ۶۸، ۱۱۸ـ۱۳۵.
Nöldeke, Theodor (2013). *The History of the Qurʾān.* Brill, Leiden & Boston.
Sinai, Nicolai (2023). *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Sprenger, Aloys (1851). *The Life of Mohammad: From Original Sources.* Presbyterian Mission Press, Allahabad.

Qur'ān ShināKht _____ 2026, Vol. 18, No. 2, 227-239

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/qoranshenakht.2026.5003893

20.1001.1.20081782.1404.18.2.9.1

An Examination of the Categories of "Qā'idīn" Groups in the Qur'anic Verses from the Perspective of Shi'i and Sunni Exegetes

Alireza Shahfazl Qamsari / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kashan University of Medical Sciences shahfazl-al@kaums.ac.ir

Received: 2026/05/30 - **Accepted:** 2026/07/22

Abstract

Participation in jihad is one of the obligatory duties of Islam. The Holy Qur'an introduces some Muslims who do not participate in war for various reasons as the group of "qā'idīn." Some of the qā'idīn are excused and some are unexcused. The aim of this article is to identify the classifications that the Holy Qur'an sets forth for the group of qā'idīn. The article is written using a descriptive-analytical method. To this end, by examining the verses of the Holy Qur'an, the set of groups that do not participate in war was extracted, and these groups were classified using Shi'i and Sunni exegeses. The findings show that, according to the Holy Qur'an, the qā'idīn are divided into two groups: excused and unexcused. If the war is a communal obligation, the unexcused group is not blamed by the Qur'an; however, in jihad as an individual obligation, the unexcused qā'idīn are blamed and will be punished. In addition to not participating in war, this group is divided into various categories, and they are not all at the same level of opposition to the divine command. The conclusion is that at the time of the obligation of jihad, the behavior of the qā'idīn must be carefully examined and they must be accurately identified, and the ranks of the hypocrites must be separated from those of excused believers, so that the community of believers may remain safe from the harms that this group poses.

Keywords: qā'idīn, Qur'an, Shi'a, Sunni.

قرآن‌شناخت ـــــــــــــــــــسال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۲۲۷-۲۳۹
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/qoranshenakht.2026.5003893
20.1001.1.20081782.1404.18.2.9.1

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی اقسام گروه‌های «قاعدین» در آیات قرآن از دیدگاه مفسران شیعه و اهل‌سنت

علیرضا شاه‌فضل قمصری / استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی کاشان shahfazl-al@kaums.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۹ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۴/۳۱

چکیده

شرکت در جهاد یکی از واجبات دین اسلام است. قرآن کریم برخی از مسلمانان که به دلائل مختلف در جنگ شرکت نمی‌کنند را به نام گروه «قاعدین» معرفی کرده است. قاعدین برخی معذور و برخی غیرمعذور می‌باشند. هدف این نوشتار دستیابی به تقسیم‌بندی‌هایی است که قرآن کریم برای گروه قاعدین بیان نموده است. این نوشتار با روش توصیفی ـ تحلیلی نگارش شده است. به این منظور با بررسی آیات قرآن کریم، مجموعه گروه‌هایی که در جنگ شرکت نمی‌کنند، استخراج شد و با استفاده از تفاسیر شیعه و اهل‌سنت، این گروه‌ها تقسیم‌بندی شدند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند از نظر قرآن کریم قاعدین به دو گروه معذور و غیرمعذور تقسیم می‌شوند. گروه غیرمعذور اگر در جنگ با وجوب کفایی باشد، از نظر قرآن مورد ملامت نیست، اما در جهاد با وجوب عینی، قاعدینِ غیرمعذور مورد ملامت هستند و مجازات خواهند شد. این گروه علاوه بر عدم شرکت در جنگ، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و همه در یک سطح از مخالفت با دستور الهی نیستند. نتیجه‌گیری اینکه در زمان وجوب جهاد باید با دقت در رفتار قاعدین، آنها را دقیق شناسایی نمود و صف منافقان از مؤمنان معذور را جدا نمود تا از آسیب‌هایی که این گروه برای جامعهٔ مومنان دارند در امان ماند.

کلیدواژه‌ها: قاعدین، قرآن، شیعه، اهل‌سنت.

مقدمه

یکی از تکالیف دینی مسلمانان حضور در میدان جهاد به‌منظور دفاع از مسلمانان و اسلام است. دستورات دینی اسلام تمامی ابعاد زندگی انسان‌ها را دربر می‌گیرد و یکی از مهم‌ترین ابعاد زندگی انسان‌ها، مبارزه با دشمنان است. رابطهٔ معناداری میان جرم و بزهکاری با نپذیرفتن حقایق و آموزه‌های انبیاء وجود دارد (رجبی، ۱۳۹۰، ص۱۰۵) و جوامعی که از آموزه‌های وحیانی دور باشند، به مرور به دوقطبی‌های حق و باطل کشیده شده و نهایتاً منجر به تقابل فیزیکی بین این دو جریان خواهد انجامید. پژوهش‌ها نشان داده است گرایش به خدا و کسب محبت و رحمت الهی در ترغیب به جهاد فی سبیل‌الله تأثیر مثبت دارد و به فرد انگیزه می‌دهد تا در این امر مهم شرکت نماید (آریان و گرمابی، ۱۳۹۹، ص۵۹). اهمیت شرکت در جهاد به‌گونه‌ای است که بخش زیادی از آیات قرآن به ابعاد مختلف این موضوع پرداخته و کسانی که از شرکت در میدان جهاد سرباز می‌زنند، مورد مواخذه قرار می‌دهد (ابوالفتوح رازی ، ۱۴۰۸ق، ج۱۰، ص۷). اجتناب از بندگی طاغوت، پرهیز از تکیه بر ستمگران و استقامت در برابر فتنه‌های دشمنان، نقش بسزایی در اقامهٔ توحید در جامعه دارد (اشرفی و پورعلی‌فرد، ۱۳۹۶، ص۵). در آیات قرآن تأکید می‌گردد که مسلمانان باید بخشی از سرمایه‌های خود را در راه تقویت بنیه نظامی حاکمیت اسلامی صرف کنند و مانع تسلط دشمن بر خود شوند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۲۱۴). همچنین در قرآن کریم تأکید شده که مسلمانان باید حد اعلای امکانات نظامی را برای خود فراهم آورند تا دشمن را از حمله به خود پرهیز دهند و حتی‌الامکان بدون جنگ و خونریزی آنها را از خود دور نمایند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۳۲). از نظر قرآن کسانی که میدان جنگ را رها می‌کنند و باعث شکست مسلمانان می‌شوند در روز قیامت مورد مجازات قرار می‌گیرند (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص۱۴۸۸۹) و کسانی که در میدان جنگ به شهادت می‌رسند، بهترین تجارت‌ها را انجام داده و بالاترین پاداش‌ها را دریافت خواهند نمود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۱۳).

قرآن کریم برای کسانی که در جنگ شرکت نمی‌کنند از واژهٔ «قاعدین» استفاده کرده است (نساء: ۹۵؛ توبه: ۴۶ و ۸۶). قاعدین کسانی هستند که به دلایل مختلف، اعم از موجه و غیرموجه در جنگ شرکت نمی‌کنند. عدم شرکت در جنگ گاهی از روی عذر و گاهی بدون عذر است. برخی از کسانی که بدون عذر، از شرکت در جنگ سر باز می‌زنند، در کنار عدم شرکت در جنگ کارشکنی نیز دارند؛ برخی مانع از حضور دیگران می‌شوند و برخی به مسلمانان زخم‌زبان می‌زنند و خیانت‌هایی از این جنس انجام می‌دهند. بخش عمده‌ای از گروه‌های قاعدین از نظر قرآن کریم منافقان می‌باشند که همواره در طول تاریخ لطمات جبران‌ناپذیری را به جامعهٔ اسلامی وارد کرده اند، بخشی نیز مردمی هستند که از روی بی‌تفاوتی در جنگ شرکت نمی‌کنند، برخی نیز معذور هستند و برخی به دستور خداوند در جنگ شرکت نمی‌کنند.

شناسایی گروه‌های مختلف قاعدین و تشخیص منافق از مؤمن، ضرورت داد. بر این اساس لازم است با بررسی آیات قرآن گونه‌های مختلف قاعدین شناسایی و ویژگی‌های آنها تبیین گردد تا در زمان ضرورت، بتوانیم مبتنی‌بر آیات قرآن، منافقان را از غیرمنافقان تشخیص دهیم و مانع از اثرگذاری آنها بر جامعهٔ اسلامی شویم. آنچه در این نوشتار به‌عنوان سؤال اصلی بحث می‌شود، این است که اقسام قاعدین چه گروه‌هایی هستند و ویژگی هر کدام

چیست؟ به‌منظور دستیابی به پاسخ این سؤال، ابتدا با بررسی آیات قرآن کریم، کلیه گروه‌هایی که به نوعی در جنگ شرکت نمی‌کنند استخراج گردید و در مرحلهٔ بعد، انواع گروه‌های قاعدین، دسته‌بندی شد و با استفاده از سخنان مفسران شیعه و سنی، به بیان ویژگی‌های این گروه‌ها پرداخته شد.

پیشینهٔ تحقیق نشان می‌دهد در زمینهٔ معرفی گروه‌های قاعدین به صورت موردی بحث‌هایی انجام شده است، اما پژوهشی که به صورت جامع موضوع قاعدین را بررسی کرده باشد، یافت نشد. شریفی در پژوهشی با عنوان «جریان‌شناسی قاعدین در حکومت علوی؛ ریشه‌ها و پیامدها» (شریفی، ۱۴۰۱)، به موضوع گروهی از افراد که در زمان امیرالمؤمنین﵇ به قاعدین معروف شدند، پرداخته و نشان داده، این جریان فکری، موجب کناره‌گیری بخش زیادی از مردم از میدان جنگ در زمان امیرالمؤمنین﵇ شدند و لطمات زیادی را به آن حضرت وارد کردند.

فتح قبادپور در پژوهشی با عنوان «سیره امام علی﵇ در مواجهه با قاعدین» (فتح قبادپور، ۱۳۸۸)، به بررسی برخورد امیرالمؤمنین علی﵇ پرداخته و نشان داده سیره حضرت با ایشان بیشتر بر مبنای مدارا بوده است و هیچ‌گاه از راه خشونت با آنها مواجهه نکرده‌اند، بلکه بیشتر ایشان را مذمت نموده‌اند. رضایی‌مهر در پژوهشی با عنوان «نقش خواص و عوام در شکل‌گیری حادثهٔ عاشورا» (رضایی‌مهر، ۱۳۸۲)، به بررسی زندگی برخی از افرادی که در زمان امیرالمؤمنین﵇ جزء قاعدین بودند، پرداخته و نشان داده، این گروه به مرور زمان از موضوع قعود خارج شده و عملاً به یاری یزید پرداخته‌اند و در مقابل امام حسین﵇ لشکرکشی کردند. عزیزی و احمدی در مقاله‌ای با عنوان «خدمت وظیفه عمومی از منظر آیات قرآن و سیره معصومین﵈» (عزیزی و احمدی، ۱۳۹۸)، به ارتباطِ میان خدمت وظیفهٔ عمومی و مفهوم جهاد از منظر اسلام پرداخته و نشان داده می‌توان نوعی الزام و اجبار با درجات مختلف برای سربازان قائل شد؛ الزام‌های مذکور اغلب از نوع فشار اجتماعی و وعده به عذاب آخرت بوده و کمتر به صورت اجبار مستقیم و مجبور کردن افراد به شرکت در میدان جنگ صورت گرفته است. علی‌محمدی در پژوهشی با عنوان «شناخت صحابه با توجه به آیات جهاد» (علی‌محمدی، ۱۳۹۵)، به دسته‌بندی رفتار صحابه در جنگ‌های مختلف پرداخته و نشان می‌دهد صحابهٔ پیامبر در بسیاری از جنگ‌ها، جزء گروه قاعدین بوده‌اند و به دلایل مختلف از شرکت در جنگ امتناع می‌ورزیده‌اند.

بررسی مقالات مرتبط با موضوع نشان داد، نوشتاری که به صورت اختصاصی به مقوله قاعدین از منظر قرآن پرداخته باشد، یافت نشد؛ ازاین‌رو در این نوشتار تلاش شد تا اقسام گروه‌های قاعدین و ویژگی‌های آنها مورد بحث قرار گیرد.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی قاعدین

واژهٔ «قاعدین»، یکی از واژگان کلیدی مرتبط با جهاد در قرآن کریم است. «قاعد» از ریشهٔ (ق ع د) به‌معنای نشستن است و قعود در مقابل قیام، به‌معنای ایستادن می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ص۶۷۹). کلمات زیادی در قرآن از این ریشه مشتق شده است که هر یک معنای خاصی دارد که متناسب با معنای لغوی این ریشه است و وقتی در جمله‌ای استعمال می‌شود، متناسب با سیاق کلمات، معنای خاص پیدا می‌کند. «قواعد» به‌معنای زن‌های سالخورده و

یائسه (نور: ۶۰)، «قواعد» به‌معنای ستون و پایه (بقره: ۱۲۷)، «مقاعد» به‌معنای محل نشستن و جایگاه جنگ (آل‌عمران: ۱۲۱)، «قعدوا» به‌معنای مخالفت کردن (آل‌عمران: ۱۶۸)، «قعودا» به‌معنای حالت نشسته (آل‌عمران: ۱۹۱)، «قاعدون» به‌معنای کسانی که در مقابل مجاهدان در جنگ شرکت نکردند (نساء: ۹۵)، «تقعدوا» به‌معنای همراهی کردن (نساء: ۱۴۰)، «اقعدن» به‌معنای کمین کردن و مترصد بودن برای فریب (اعراف: ۱۶)، «تقعد» به‌معنای تغییر حالت پیدا کردن «به یأس و ناامیدی» (اسراء: ۲۲)، «مقعد» به‌معنای جایگاه معنوی (قمر: ۵۵)، نمونه‌هایی از کاربرد ریشهٔ (ق ع د) در معانی مختلف در قرآن کریم است.

در مباحث مربوط به این نوشتار منظور «از قاعدین» کسانی هستند که به دلایل مختلف در جنگ شرکت نمی‌کنند. قاعدین ممکن است معذور یا غیر باشند.

۲. اقسام گروه‌های قاعد در آیات قرآن

۲ـ۱. معذورین

«وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ....» (توبه: ۹۰).

گروهی از قاعدین افراد معذور هستند که امکان شرکت در جنگ را ندارند. معذور از ریشهٔ (ع ذ ر) به کسی گفته می‌شود که مورد ملامت قرار نمی‌گیرد (فیومی، ۲۰۰۹، ج۲، ص۳۹۸). برخی از مفسران کلمهٔ «الْمُعَذِّرُونَ» را با تشدید (ذ) و برخی بدون تشدید (ذ) قرائت کرده اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج۸، ص۲۲۴). معذرون با تشدید، یعنی کسانی که در بیان عذر مبالغه می‌کنند و طبق تفسیر برخی از مفسران، بهانه می‌آورند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱۰، ص۱۴۴). برخی از مفسران هر دو نوع قرائت را به یک معنا گرفته‌اند و معذرون را با هر دو قرائت، به‌معنای کسانی می‌دانند که عذر موجه دارند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۳۶۲). ازآنجاکه شرایط جنگ معمولاً به گونه‌ای است که امکان شرکت در جنگ برای همهٔ مسلمان‌ها فراهم نیست، افرادی می‌توانند در این واجب الهی حضور مؤثر داشته باشند که از سلامت جسمی، روحی و امکانات لازم برخوردار باشند. قرآن کریم در مورد کسانی که عذر موجه دارند و به همین دلیل، امکان شرکت در جنگ را ندارند، عنوان معذورین را استفاده می‌کند. در آیهٔ ۹۰ سورهٔ توبه در مورد این عنوان صحبت می‌شود و در آیات ۹۱ و ۹۲ این سوره به صورت تفصیلی، شرایط معذورین بیان می‌گردد. خداوند در مورد این گروه از مؤمنان می‌فرماید: اگر اینها اهل خیرخواهی برای خدا و رسول باشند و درواقع نیت حضور دارند، ولی امکان حضور ندارند، کسی حق ندارد آنها را سرزنش کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۹۲). در این بخش از نوشتار به بیان اقسام معذورین می‌پردازیم:

الف. قعود ناشی از ناتوانی جسمی

«لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ... حَرَجٌ» (توبه: ۹۱).

گروهی از معذورین افرادی هستند که به لحاظ جسمی ضعیف هستند. ضعف جسمی ممکن است به دلیل نوع خلقت و یا پیری باشد. نوع اول قعود در جنگ، ویژه کسانی است که به لحاظ جسمی ضعیف هستند و امکان شرکت

در جنگ ندارند. شرکت در جهاد الزاماتی از قبیل سلامت جسم و توانمندی جسمی دارد که در صورت نبود این الزامات، وجوب شرکت در جهاد برداشته می‌شود. آیهٔ ۹۱ سورهٔ توبه، افرادی که به لحاظ جسمی ضعیف هستند را از شرکت در جنگ معاف می‌داند و صف ایشان را از گروه منافقان جدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۳۶۲). ضعف جسمی مذکور در آیهٔ شریفه، نوعی از ضعف است که شرکت در جنگ را غیرممکن می‌سازد، بر همین اساس، اگر نوع جنگ یا کمک به جنگ‌جویان به گونه‌ای باشد که برخی از افراد ضعیف جسمی بتوانند در آن جنگ به رزمندگان کمک نمایند، این تکلیف ساقط نمی‌شود.

ب. قعود ناشی از بیماری

«وَ لا عَلَى الْمَرْضى... حَرَجٌ» (توبه: ۹۱).

افراد بیمار از شرکت در جهاد معاف هستند. گروه دیگر معذورین، افرادی هستند که بیماری جسمی دارند و این بیماری مانع از حضور مؤثر در جهاد می‌باشد. آیهٔ ۹۱ سورهٔ توبه می‌فرماید: بر افراد بیمار، حرجی از شرکت در جنگ نیست، و بر اینها واجب نیست که در جهاد شرکت نمایند. همچنین طبق مفاد آیهٔ ۱۷ سورهٔ فتح، افراد نابینا، لنگ و بیمار از شرکت در جنگ معاف می‌باشند. این آیه در واقعهٔ صلح حدیبیه نازل شد و خداوند برای دلداری به این‌گونه افراد، فرمود: هر کس از خدا و رسول اطاعت کند، وارد بهشت می‌شود (کاشانی، ۱۳۲۶، ج۸، ص۳۷۲). این نوع معافیت ذیل قانون کلی قرآن است که می‌فرماید: خداوند هیچ کس را بیش از طاقتش تکلیف نمی‌کند: «لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلّا وُسعَها»؛ مفهومی که در چندین آیه از قرآن بیان شده است و یکی از اصول کلی دستورات دین اسلام است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج۲۲، ص۶۳). برخی از مفسران این آیه را مخصوص جهاد می‌دانند و معذور بودن را فقط در جهاد تعریف می‌کنند و معتقدند: در دفاع، این‌گونه بیماری‌ها به‌عنوان عذر تلقی نمی‌شود و هر کس باید به اندازه توان خود در دفاع شرکت کند و هیچ استثنایی در این زمینه وجود ندارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج۲۲، ص۶۳).

ج. قعود ناشی از نداشتن امکانات لازم جهت شرکت در جنگ

«وَ لا عَلَى الَّذينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ ما عَلَى الْمُحْسِنينَ مِنْ سَبيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ * وَ لا عَلَى الَّذينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُوا ما يُنْفِقُونَ» (توبه: ۹۱ و۹۲).

نوع دیگر قعود ویژه افراد ناتوان مادی است. افرادی که امکانات مادی شرکت در جنگ را ندارند، از شرکت در جنگ معاف هستند. در آیات ۹۱ و ۹۲ سورهٔ توبه، گروهی از افراد را نام می‌برد که به لحاظ جسمی سالم‌اند، اما امکانات مادی شرکت در جنگ را ندارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۹۲). در صدر اسلام شرایط شرکت در جنگ به گونه‌ای بوده است که افراد باید امکانات شرکت در جنگ را خودشان تأمین می‌کردند. بر همین اساس اگر کسی شمشیر، زره، اسب و دیگر امکانات شرکت در جنگ را نداشت، معذور تلقی می‌شد و وجوب شرکت در جهاد از او برداشته می‌شد. در آیهٔ ۹۲ سورهٔ توبه می‌فرماید: در بین افراد معذور، گروهی بودند که اشتیاقشان به شرکت در جهاد، به‌گونه‌ای بود که

به پیامبر مراجعه و برای نبرد اعلام آمادگی می‌کنند و از پیامبر درخواست می‌کنند تا امکانات شرکت در جنگ را در اختیار اینها قرار دهد، اما چون پیامبر این امکانات را نداشتند تا به آنها بدهند، آثار غم و اندوه در چهره‌شان نمایان می‌شد و از اینکه امکان شرکت در جنگ را ندارند، غمگین‌اند و چشم‌هایی اشک‌آلود دارند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۶، ص۱۲۳). توجه به مفاد این آیه مشخص می‌کند ممکن است کسی معذور باشد، اما درعین‌حال قلباً متمایل به شرکت در جهاد نباشد و از اینکه امکان شرکت در جنگ را ندارد خوشحال باشد؛ این گروه از شمول آیه خارج خواهند بود و شایستگی سرزنش به خاطر خطورات قلبی‌شان هستند.

د. قعود به منظور تفقه در دین

«وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِن كلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فىِ الدِّينِ وَ لِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيهْمْ لَعَلَّهُمْ يحَذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲).

مسئولیت‌های مهمی در قرآن مطرح شده است که فرد را از شرکت در جنگ معاف می‌دارد. اگرچه شرکت در جهاد، امری مهم است و عدم شرکت در آن برای کسانی که امکان شرکت دارند، نافرمانی و گناه تلقی می‌گردد؛ اما برخی از کارهای مهم وجود دارد که فرد را از شرکت در جنگ معاف می‌دارد. در آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ توبه، خداوند تفقه در دین را به‌عنوان یکی از مسئولیت‌های مهم معرفی می‌فرماید و دستور می‌دهد لازم است افرادی برای تفقه در دین از شرکت در جنگ معاف شوند تا دین را بیاموزند، تا زمانی که مجاهدان از جنگ بازگشتند، ایشان را هدایت نمایند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۱۲۷). مقصود از تفقه در دین، فهمیدن همهٔ معارف دینی، اعم از اصول و فروع آن است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۴۰۴). برخی مفسران قائل‌اند که آیهٔ شریفه، مؤمنان سایر شهرها را نهی می‌کند از اینکه تمامی‌شان به جهاد بروند، بلکه باید یک عده از ایشان به مدینةالرسول آمده، احکام را از آن جناب بیاموزند، و عده دیگری به جهاد بروند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۴۰۴). دلیل این دستور آن است که اسلام در آن زمان هم به کسانی که در جنگ شرکت کنند احتیاج داشت، هم به کسانی که تعالیم دین اسلام را بیاموزند و آن را نشر دهند و به دیگران ابلاغ نمایند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۶، ص۱۷۰). اگرچه برای این آیه تفاسیر دیگری نیز وجود دارد، ولی یکی از مشهورترین تفاسیر، این است که در این آیه، گروهی از جنگ معاف می‌شوند تا دین را بیاموزند و به دیگران نیز آموزش دهند.

۲ـ۲. غیرمعذورین

الف. غیرمعذورین در جهاد با وجوب کفایی

«لَّا يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيرُ أُوْلِى الضرَّرِ وَ الْمُجَاهِدُونَ فىِ سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الحْسْنىَ وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيمًا * دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» (نساء: ۹۵ و ۹۶).

قسم دیگر قاعدین کسانی هستند که از روی بی‌مبالاتی، از جهاد در راه خدا امتناع می‌کنند. در آیهٔ ۹۵ سورهٔ نساء، مؤمنان به سه گروه تقسیم شده‌اند؛ گروه اول، کسانی هستند که امکان شرکت در جنگ ندارند، مانند بیماران، خداوند ایشان را قاعدین اولی‌الضرر نام‌گذاری می‌نماید. گروه دوم، کسانی که امکان شرکت در جنگ دارند، ولی در جنگ شرکت نمی‌کنند، خداوند ایشان را قاعدین غیر اولی‌الضرر نام‌گذاری می‌نماید. گروه سوم، کسانی هستند که امکان شرکت در جنگ دارند و در جنگ شرکت می‌کنند، خداوند ایشان را مجاهدین نام‌گذاری می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۵، ص۴۶). خداوند گروه دوم (قاعدین غیر اولی‌الضرر) را با مجاهدان مقایسه نموده و می‌فرماید: مجاهدان، در مقایسه با این گروه برابر نیستند؛ بلکه مجاهدان دارای اجر عظیم هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج۲۰، ص۱۸۴). درعین‌حال خداوند از روی عطوفت و مهربانی به هر دو گروه، یعنی مجاهدان و قاعدین غیر اولی‌الضرر وعده حسن می‌دهد و تأکید می‌کند که مجاهدان در مقایسه با قاعدان از پاداش بسیار بزرگی برخوردار هستند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج۴، ص۷۹). از مفاد آیه استفاده می‌شود که این عبارت مقایسه‌ای بین مجاهدان و قاعدینی که معذور هستند، انجام نداده است؛ چراکه ایشان معذور بوده و امکان شرکت در جنگ را ندارند، اما در عبارت آخر آیه که می‌فرماید و خداوند مجاهدان را بر قاعدین فضیلت داد، مراد از قاعدین هر دو گروه قاعد؛ اعم از معذور و غیرمعذور می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۵، ص۴۶).

مراد از حکم جهاد در آیهٔ شریفه، وجوب کفایی است. در این آیه، خداوند به کل مؤمنان، اعم از قاعدین و مجاهدان وعده حسنی می‌دهد. مفسران معتقدند: مقایسه صورت‌گرفته بین قاعدین و مجاهدین در آیهٔ شریفه، در فرضی است که حکم شرکت در جهاد، وجوب کفایی باشد؛ چراکه اگر وجوب عینی بود، این گروه مستحق عذاب بودند، نه وعده حسنی (طبرانی، ۲۰۰۸، ج۲، ص۲۸۶). فخر رازی نیز در تفسیر *مفاتیح الغیب* این قول را پذیرفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۱، ص۱۹۴). برخی از مفسران معتقدند که عبارت «کلا و عدالله الحسنی» شامل قاعدین غیر اولی‌الضرر نمی‌شود. مقاتل گوید: منظور از «کل» در عبارت «و کلاً وَعَدَ اللَّهُ الحُسْنیٰ»، جهادکنندگان و تخلف‌کنندگانی است که عذری دارند و نمی‌توانند در جنگ، شرکت جویند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۴۹). با پذیرش این قول مراد از جهاد در این آیه، جهادی است که شرکت در آن واجب عینی است.

ب. غیرمعذورین در جهاد با وجوب عینی (معاندین)

۱/ب. قعود از روی تکذیب خدا و پیامبر

«وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ سَيُصيبُ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَليمٌ» (توبه: ۹۰).

عدم شرکت در جهاد، می‌تواند به خاطر تکذیب خدا و پیامبر باشد. عده‌ای از افراد در زمان پیامبر از شرکت در جهاد امتناع کردند؛ بدون اینکه عذری داشته باشند، حتی نزد پیامبر هم نیامدند تا اجازه بگیرند. خداوند علت عدم حضور این گروه را تکذیب کردن خدا و رسول و به‌عبارتی، عدم ایمان به خدا و پیامبر می‌داند. عبارات این آیه، پستی و دنائت منافقان و فساد دل‌ها و شقاوت قلب‌هایشان را روشن‌تر می نماید؛ زیرا فریضهٔ دینی جهاد و یاری خدا و رسول، همهٔ تهیدستان عرب را به هیجان درآورد، و به نزد رسول خداﷺ آمدند و از نداشتن اسلحه عذر خواسته و

دستور طلبیدند، اما در این دروغ‌گویان هیچ اثری نگذاشت (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۳۶۱). برخی از مفسران، معذران این آیه را کسانی می‌دانند که عذر دروغ برای پیامبر آوردند و «الَّذینَ کَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» را کسانی می‌دانند که بدون اینکه عذری بیاورند، در خانه نشستند و از شرکت در جهاد امتناع کردند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج۱۰، ص۵۸۵). این گروه همان منافقان هستند که ادعای ایمان دارند، اما در موقع عمل خانه‌نشین می‌شوند. منظور از کذب در این آیه، کذب در ادعای ایمان است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۶، ص۱۲۰).

۲/ ب. قعود کسانی که دارای مکنت هستند

«وَ إِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَ جاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَکَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قالُوا ذَرْنا نَکُنْ مَعَ الْقاعِدینَ» (توبه: ۸۶).

گروهی از متمکنان تلاش می‌کنند تا در زمره معذورین قرار گیرند. گروهی از قاعدین کسانی هستند که امکانات لازم جهت شرکت در جنگ را دارند، ولی تلاش می‌کنند تا در صف معذورین قرار گیرند. خداوند از این گروه با نام «اولوا الطول» یاد می‌کند؛ یعنی اینها کسانی هستند که امکانات و توانمندی لازم جهت شرکت در جنگ را دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۸۹). برخی از مفسران «أُولُوا الطَّوْلِ» را شامل دو گره می‌دانند؛ گروه اول، کسانی که امکانات مادی لازم جهت شرکت در جنگ را دارند و گروه دوم، کسانی که توانمندی لازم جهت حضور در جنگ را دارا می‌باشند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۶، ص۱۱۹)؛ چراکه قرآن می‌فرماید: «جَاهِدُوا بِأَموالِکُم و اَنفُسِکُم»؛ یعنی هم با مال خود جهاد کنید، هم با جان خود؛ داشتن هر یک از این دو، امکان مشارکت در جنگ و به‌تبع آن وجوب شرکت در جنگ را به دنبال دارد. خداوند در وصف این گروه می‌فرماید: اینها کسانی هستند که بر قلبشان مهر زده شده، به همین دلیل از درک حقیقت عاجز هستند. این وصف حالتی است که در قرآن کریم به کرات در مورد منافقان استعمال شده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج۱۰، ص۵۸۲).

۳/ب. قعود همراه با سرزنش مجاهدان

«الَّذینَ قالُوا لِإِخْوانِهِمْ وَ قَعَدُوا لَوْ أَطاعُونا ما قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُا عَنْ أَنْفُسِکُمُ الْمَوْتَ إِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ» (آل‌عمران: ۱۶۸).

برخی از قاعدین، علاوه بر عدم شرکت در جنگ، مجاهدان را نیز سرزنش می‌کنند. غیرمعذورینی که در جنگ شرکت نمی‌کنند، گونه‌های مختلفی دارند. در آیهٔ ۱۶۸ سورهٔ آل‌عمران، به گروهی از ایشان اشاره می‌شود که علاوه بر عدم شرکت در جنگ، به مجاهدان سرکوفت می‌زنند و سرزنش می‌کنند و می‌گویند: اگر شهدا از ما تبعیت می‌کردند، الان زنده بودند و کشته نمی‌شدند. آنها با این بیان خود می‌خواهند خود را پیروز این آزمون نشان دهند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص۶۱). عبارت «لَوْ أَطاعُونا» دلالت دارد که این گروه قبل از جنگ نیز ساکت نبوده و نسبت به ترغیب مؤمنان به عدم شرکت در جنگ فعالیت داشته‌اند و تلاش می‌کردند ایشان را از شرکت در جنگ بازدارند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۳۳۲). خداوند این بیان منافقان را پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: اگر شما توان دور کردن مرگ را دارید، مرگ خودتان را دفع کنید. این پاسخ به‌روشنی بیان منافقان را سست نشان می‌دهد؛ چراکه بیان منافقان، حاکی از آن است که ایشان اسباب مرگ و زنده ماندن را می‌شناسند و خداوند می‌فرماید: اگر اسباب مرگ را

می‌دانید، آن را از خود دور کنید (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۲۳۱). مشابه این مضمون در آیهٔ ۸۱ سورهٔ توبه مطرح شده است. در این سوره می‌فرماید: منافقان گرمای هوا را بهانه قرار دادند و به مؤمنان می‌گفتند در این هوای گرم به جهاد نروید؛ خداوند به این گفتار منافقان پاسخ داد و فرمود: به اینها بگویید که آتش جهنم گرم‌تر از هوای امروز است، اگر شما واقعاً از گرما می‌ترسید، باید از گرمای جهنم بترسید (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۳۵۸). لازم به ذکر است طبق نظر برخی از مفسران، سخن از گرمای هوا بین خود منافقان رد و بدل می‌شد تا به این وسیله خودشان را برای عدم حضور در جنگ قانع نمایند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۸۶).

۴/ب. قعود همراه با تحقیر و اهانت

«قالُوا یا مُوسی إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها أَبَداً ما دامُوا فیها فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ» (مائده: ۲۴).

گروهی از قاعدین، علاوه بر عدم شرکت در جنگ، مجاهدان را تحقیر می‌کنند. در آیهٔ ۲۴ سورهٔ مائده، داستان نافرمانی قوم بنی‌اسرائیل نسبت به حضرت موسی، در زمان دستور به شرکت در جهاد بیان می‌شود. قوم بنی‌اسرائیل در این ماجرا نه‌تنها از دستورات حضرت موسی سر باز می‌زنند، بلکه به ایشان توهین نموده و گفتند: خودت برو بجنگ و ما اینجا می‌نشینیم تا نتیجه جنگ معلوم شود. لحن بیان‌شده از طرف بنی‌اسرائیل همراه با توهین، جسارت و بی‌ادبی است. گفتار ایشان با حضرت موسی به‌گونه‌ای بود که به ایشان بفهمانند ما دیگر نمی‌خواهیم سخنان شما را گوش کنیم و من‌بعد به ما امر و نهی نداشته باش (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۵، ص۲۹۲). برخی مفسران گفته‌اند: این نوع بیان بنی‌اسرائیل حاکی از فسق آنها بود، نه حاکی از کفر ایشان؛ چراکه در آیهٔ بعد خداوند ایشان را فاسق می‌نامد و می‌فرماید: «فَلا تَأْسَ عَلَی الْقَوْمِ الْفَاسِقِینَ»؛ با این بیان معلوم می‌شود که عبارت «فَاذْهَبْ» به‌معنای رفتن جسمی نبود تا معنای کفرآمیز داشته باشد، بلکه معنای نافرمانی دارد که نوعی رفتار فاسقانه می‌باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۱، ص۳۳۴).

۵/ب. قعود همراه با خوشحالی در مخالفت با پیامبر

«فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ کَرِهُوا أَنْ یُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِی الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ کانُوا یَفْقَهُونَ» (توبه: ۸۱).

قعود در جنگ، گاهی با خوشحالی منافقان همراه است. آیات سورهٔ توبه، بیانگر آن است که منافقان نه‌تنها از تخلف حضور در جنگ ناراحت نیستند؛ بلکه خوشحالی نیز می‌کنند و این خوشحالی به‌گونه‌ای است که در گفتار و کردار آنها آشکار است. علت خوشحالی این گروه آن است که ایشان نسبت به وعده‌هایی که خداوند به مؤمنان مجاهد داده است، ایمان ندارند و خود را خوشبخت‌تر از آنها می‌دانند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج۱۰، ص۵۶۹). منظور از مخلفون در این آیه، افرادی هستند که طبق دستور پیامبر باید در جنگ شرکت می‌کردند، اما تخلف کردند، حال آنکه گروهی از منافقان بودند که پیامبر از ابتدا، اجازه حرکت به آنها ندادند و فرمودند: شما حق شرکت در جنگ را ندارید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۶، ص۱۱۳). موضوعی که اینها از آن شادی می‌کنند، هم عدم شرکت در جنگ هست، هم مخالفت با پیامبر، اما اینکه خداوند مخالفت با پیامبر را به‌عنوان یک رفتار کلی بیان کرده است، «بِمَقْعَدِهِمْ

خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ» نشان می‌دهد میزان نفاق این گروه آن‌قدر زیاد است که از مخالفت کردن با دستور پیامبر لذت می‌برند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج۳، ص۴۷۵). اگرچه ظاهر امر نشان از مخالفت اینها با پیامبر دارد، اما درواقع اینها از دستور خدا سرپیچی کرده و از این سرپیچی خوشحالی می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۳۵۸). این خوشحالی نشان از عمق نفاق و دشمنی ایشان با پیامبر و خدا دارد.

۶/ب. قعود کسانی که عدم حضورشان در جنگ بهتر از حضورشان است

ـ «وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدينَ» (توبه: ۴۶).

ـ «فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلى طائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَداً وَ لَنْ تُقاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخالِفينَ» (توبه: ۸۳).

گروهی از قاعدین وجود دارند که پیامبر به آنها اجازه حضور در جنگ را نمی‌دهد. در آیات ۴۶ و ۸۳ سورهٔ توبه، گروهی نام برده شده است که شدت نفاق و ضعف ایمان آنها به‌گونه‌ای است که حضور آنها در جنگ، مضر به حال مؤمنان است و خداوند به پیامبرﷺ می‌فرماید: اینها اجازه حضور در جنگ را ندارند و اگر از تو اجازه خروج برای جنگ گرفتند، نباید به آنها اجازه بدهید. این عدم اجازه برای جنگ به‌این‌معنا نیست که تکلیف جهاد از آنها ساقط شده است؛ بلکه به آن معناست که آنها باید خود را اصلاح نمایند تا شرایط شرکت در جنگ را به دست آورند. درواقع عدم اجازه نوعی مذمت، شماتت و لعنت به ایشان لحاظ می‌شود و نشان‌دهندهٔ نفاق ایشان است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج۱۶، ص۱۱۴). در آیهٔ ۴۶ سورهٔ توبه، با عبارت «کَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُم» این موضوع شفاف‌تر بیان می‌شود و عدم اجازه را با تنفر الهی همراه می‌سازد. علت عدم اجازه به این گروه آن است که وجود ایشان در جبههٔ جنگ باعث آسیب به مجاهدان است. لازم به ذکر است که اجازه خواستن این گروه برای جهاد نیز، اجازه حقیقی نبود؛ بلکه آنها می‌خواستند با این اجازه، چهرهٔ خود را تطهیر نمایند و پیامبر به این وسیله، توطئهٔ ایشان را خنثا نمود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج۸، ص۶۵). عبارت «أَوَّلَ مَرَّةٍ»، نشان می‌دهد که این گروه قبلاً نیز از شرکت در جنگ امتناع ورزیده بودند و به این کار خود راضی بودند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۳۶۰) و الان نیز اگر پیامبر به آنها اجازه می‌داد معلوم نبود که در جنگ شرکت نمایند.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم افرادی که در جنگ شرکت نمی‌کنند را قاعدین نامگذاری کرده است. در این پژوهش با بررسی آیات قرآن و سخنان مفسران شیعه و سنی، تلاش شد تا اقسام قاعدین استخراج و دسته‌بندی شوند. پژوهش حاضر نشان داد قاعدین در چند گروه تقسیم‌بندی می‌شوند؛ گروه اول، کسانی هستند که امکان شرکت در جنگ را ندارند و به آنها «معذورین» گفته می‌شود. گروه دوم، کسانی هستند که معذور نیستند. این گروه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. دستهٔ اول، کسانی هستند که معذور نیستند و در جنگ شرکت نمی‌کنند، اما جهاد مد نظر، وجوب کفایی دارد، نه وجوب عینی، و این گروه اگرچه در جهاد شرکت نمی‌کنند، اما نسبت به مجاهدان نیز موضع منفی ندارند و در مسیر

جهاد کارشکنی نمی‌کنند. این گروه از نظر قرآن مورد ملامت و سرزنش نیستند و خداوند به آنها وعده حسنی می‌دهد. قرآن کریم این گروه را با عنوان «قاعون غیر اولی‌الضرر» معرفی نموده است. دستهٔ دوم از گروه غیرمعذورین کسانی هستند که در جهاد با وجوب عینی شرکت نمی‌کنند و علاوه بر عدم شرکت نسبت به مؤمنان آزار و اذیت انجام داده، در مسیر جهاد کارشکنی می‌کنند. اینها به زبان خود به مجاهدان طعنه می‌زنند و با اقسام لطائف و حیل تلاش می‌کنند مسلمانان را از شرکت در جهاد بازدارند و بعد از بازگشت مجاهدان از نبرد، آنها را مسخره می‌کنند و به آنها زخم‌زبان می‌زنند. خداوند به این دسته از قاعدین وعده عذاب داده است. معمولاً این گروه از قاعدین، در صف منافقان قرار دارند و در مقابل مؤمنان می‌ایستند. قرآن کریم این گروه را با عنوان «مخلفین» نام‌گذاری نموده است.

منابع

قرآن کریم.

آریان، حمید و گرمابی، هابیل (۱۳۹۹). نقش گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از دیدگاه قرآن. *قرآن شناخت*، ۲۴، ۵۹ـ۷۶.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.

اشرفی، امیررضا و پورعلی‌فرد، محمدمهدی (۱۳۹۶). عوامل اقامهٔ توحید در جامعه از دیدگاه قرآن با تأکید بر آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح. *قرآن شناخت*، ۱۹، ۵ـ۲۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*. تحقیق عبدالکریم عابدینی. چ سوم. قم: اسراء.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲). *مفردات الفاظ قرآن*. ترجمهٔ حسین خداپرست. تصحیح عبدالرحیم عقیقی بخشایشی. تهران: نوید اسلام.

رجبی، محمود (۱۳۹۰). تبیین جامعه‌شناختی برخی از سنت‌های اجتماعی قرآن. *قرآن شناخت*، ۷، ۱۰۵ـ۱۲۶.

رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفة.

رضایی‌مهر، حسن (۱۳۸۲). نقش خواص و عوام در شکل‌گیری حادثه عاشورا. *رواق اندیشه*، ۲۷، ۹۷ـ۱۰۹.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. چ سوم. بیروت: دار الکتاب العربی.

سیدقطب (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. چ سی و پنجم. بیروت: دار الشروق.

شریفی، سیدمحسن (۱۴۰۱). جریان‌شناسی قاعدین در حکومت علوی؛ ریشه‌ها و پیامدها. *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ۵۳، ۷۳ـ۹۲.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اربد: دار الکتاب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ سوم. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.

عزیزی، سیدمجتبی و احمدی، حسین (۱۳۹۸). خدمت وظیفه عمومی از منظر آیات قرآن و سیره معصومین؛ بررسی موردی امکان‌سنجی الزام به شرکت در جهاد نظامی. *پژوهش‌نامه حقوق اسلامی*، ۵۰ (۲۰)، ۴۴۹ـ۴۷۲.

علی‌محمدی، کریم (۱۳۹۵). شناخت صحابه با توجه به آیات جهاد. *تفسیرپژوهی اثری*، ۵ (۳)، ۸۱ـ۱۱۲.

فتح قبادپور جهان‌آباد، علی (۱۳۸۸). سیره امام علی در مواجهه با قاعدین. *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*، ۱۶، ۵ـ۱۳.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیومی، احمد بن محمد (۲۰۰۹م). *المصباح المنیر*. بیروت: المکتبة لبنان.

قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.

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

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۳۲۶). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چ دهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Table of Contents

bsoluteness of Textual Understanding / 7
Mostafa Karimi

The Authoritativeness of Non-Infallibles' Understanding of the Qur'an / 29
Gholam-Ali Azizi-Kia

The Methodological Paradox in the Theory of the Syriac-Aramaic Reading of the Qur'an: A Critique of the Epistemological Foundations of Christoph Luxenberg's Project and a Defense of the Authenticity of the Holy Qur'anic Text / 49
✍ *Arash Rajabi / Seyyedeh Masoumeh Tabatabaei*

A Network Analysis of the Qur'anic Argumentative Network against Recourse to Imagined Deities within the Framework of Theological Foundations and a Semantic Approach / 65
✍ *Hamzeh-Ali Bahrami / Maryam al-Sadat Hashemi*

An Exegetical Analysis of the Qur'anic Logic of the Prophet's Confrontation with the Disbelievers and Its Contemporary Applications in Light of Surah al-Kāfirūn / 85
Valiollah Mahdavifar

The Qur'an and the Place of Resistance in the System of Divine Sunnahs / 103
Qasem Tarkhan

An Analysis of the Semantic System of Surah al-Kawthar in the Historical Context of Revelation / 123
✍ *Zahra Jalali Shouredeli / Ali-Asghar Yazdani*

Dismantling Misconceptions and Correcting Belief in the Holy Qur'an, with Emphasis on the Word "Ḥasiba" and Its Structures / 139
Mohsen Nilforoushzadeh

Functions of Belief in the Resurrection in the Self-Regulation of Human Desires from the Qur'anic Perspective / 161
✍ *Mojtaba Mostashreq / Esmail Soltani-Birami*

The Hadith "Lan Yughlaba ʿUsr Yusrān" and How It Is Derived from Verses 5 and 6 of Surah al-Sharh / 181
✍ *Hamed Sajedi / Abolfazl Sajedi*

A Critique of Nicolai Sinai's View on the Qur'anic Meaning of "Ummī" / 203
Mohammad-Reza Amin

An Examination of the Categories of "Qāʿidīn" Groups in the Qur'anic Verses from the Perspective of Shiʿi and Sunni Exegetes / 227
Alireza Shahfazl Qamsari

In the Name of Allah

Qur'ān ShināKht

Vol.18, No.2

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Autumn & Winter 2026

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Editior 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 Akbaī 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