

دو فصل نامه علمی - پژوهشی

قرآن شناخت

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و سردبیر

محمود رجبی

جانشین سردبیر

مجید شمس کلاهی

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه قم

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

ج.) یادآوری

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

فهرست مطالب

نگاهی به آرای صاحب‌نظران دربارهٔ حد دلالت ادلهٔ عقلی تحریف‌ناپذیری قرآن / ۵

غلامعلی عزیزی‌کیا

معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی / ۱۷

امیررضا اشرفی

نقد روایات نزول قرآن بر زبان صحابه (نگاهی به کتاب الاتقان سیوطی) / ۳۵

مهدی اکبرنژاد / مینا یعقوبی

مؤلفه‌های معنایی «یهود» در قرآن بر اساس روابط همنشینی / ۵۱

محمود کریمی / فاطمه شفیعی

رابطهٔ «تذکر» و «تفکر» در قرآن کریم / ۷۳

مجید شمس‌کلاهی

بررسی ادلهٔ قرآنی عرف‌گرایان اثباتی در قلمرو اخلاق / ۸۹

حسن محیطی اردکان

ملخص المقالات / ۱۰۵

Abstracts / ۱۱۶

نگاهی به آرای صاحب‌نظران دربارهٔ حد دلالت ادلهٔ عقلی تحریف‌ناپذیری قرآن

azizikia@qabas.net

غلامعلی عزیزی‌کیا / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۱

چکیده

تحریف‌ناپذیری قرآن ادلهٔ مختلفی دارد. برخی از این ادله، عقلی و برخی دیگر نقلی‌اند. ادلهٔ نقلی همهٔ انواع تحریف اعم از افزودگی یا حذف یا جابه‌جایی را نفی می‌کنند؛ اما درباره قلمرو دلالت عقل بر مصونیت قرآن، اختلاف‌هایی دیده می‌شود. نویسندگان با روش توصیف و تحلیل، دیدگاه‌های صاحب‌نظران این حوزه را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که عقل درباره مصونیت قرآن از تحریف به افزودگی یا جابه‌جایی محل اعجاز، دلالت روشنی دارد؛ اما برای اثبات مصونیت از تحریف به کاسته شدن، دلیل عقلی محض به‌تنهایی کارایی ندارد و برای این مقصود باید به دلیل نقلی نیز اتکا کرد.

کلیدواژه‌ها: تحریف‌ناپذیری قرآن، عقل و تحریف‌ناپذیری قرآن، خاتمیت، قاعدهٔ لطف، حکمت خدا، اعجاز و تحریف‌ناپذیری قرآن.

اگرچه اکثر قریب به اتفاق عالمان مسلمان، تحریف‌ناپذیری قرآن را باور دارند و ادله متفاوتی برای اثبات آن آورده‌اند، برخی از آنان درباره بعضی ادله یا در محدوده آنها اختلاف نظر دارند. اختلاف در وجود یا عدم دلیل عقلی بر تحریف‌ناپذیری قرآن و محدوده دلالت آن نمونه این اختلاف است. نویسنده در این مقاله می‌کوشد با بیان مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این زمینه، نصاب خردپذیری مصونیت قرآن از تحریف را تبیین کند. در آغاز، مقصود خود را از دلیل عقلی بیان می‌کنیم.

۱. تعریف دلیل عقلی

در تعریف دلیل عقلی با دو دیدگاه روبه‌رویم؛ یکی دیدگاهی که مقصود از دلیل عقلی را استدلالی می‌داند که بر پایه داده‌های عقلی بدیهی و یا نزدیک به بدیهی باشد. «روشن است که هر دلیل عقلی‌ای بر پایه یک سری اصول موضوعه (پیش‌فرض‌هایی) قرار دارد که یا خود (بدیهی) می‌باشند و یا در علم دیگر بازگشت آنها به بدیهیات اولیه آشکار گردیده است» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶). این دسته از تعاریف، دلیل عقلی را منحصر در دلیلی می‌دانند که فقط از داده‌های عقلی بهره می‌برد و استدلالی را که مقدمات آن شامل مطالب نقلی و تجربی باشد، از دایره دلیل عقلی خارج می‌کنند؛ اما دیدگاه دوم، دلیل عقلی را چنان گسترده تعریف کرده که جز نقل، هر دلیل دیگری را دربر خواهد گرفت؛ خواه عقلی محض، ترکیبی از عقل و نقل، تجربی و خواه استقرایی باشد. بدین ترتیب «مقصود از عقلی بودن، هر نوع استدلالی است که در آن از نصوص شرعی و ادله‌ای نقلی به عنوان دلیل اصلی کمک نگرفته باشیم و مستند اساسی آن، نقل نباشد. بنابراین دلیل عقلی شامل هرگونه استدلال قیاسی یا استقرایی و تجربی می‌شود» (هادوی، ۱۳۸۵، ص ۲۲). به عبارت دیگر، دلیل عقلی بر دو نوع است: یکی آنکه همه مقدمات آن عقلی و بدیهی یا نزدیک به بدیهی باشد که می‌توان آن را دلیل عقلی محض نامید؛ دیگری دلیلی که دست کم یکی از مقدمات آن عقلی باشد، هرچند سایر مقدمات آن از مقولات دیگر مانند مقدمات نقلی یا تجربی باشند. در این صورت دلیل ما مرکب از عقل و شرع خواهد شد و باز هم می‌توان آن را دلیل عقلی نامید؛ اما دلیل عقلی مرکب از عقل و نقل است (تهانوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۹۸). بر اساس این تعریف، اگر برخی از مقدمات استدلال از نصوص شرعی باشند، ضرری به عقلی بودن دلیل نخواهد رسید، اگرچه این با استدلالی که در مقدمات آن مطالب نقلی و تجربی نیامده باشد، تفاوت دارد. مقصود نگارنده از عقل یا دلیل عقلی، دلیل عقلی محض است که مقدمات استدلال در آن صرفاً عقلی هستند و یا به آن بازمی‌گردند.

تحریف‌ناپذیری قرآن از دیرباز در کتاب‌های کلامی و تفسیر و علوم قرآن و اصول فقه مطرح بوده و ادله مختلفی برای اثبات آن آورده‌اند. از *اعتقادات* شیخ صدوق و *اوائل المقالات* شیخ مفید تا *البیان* آیت‌الله خویی و *القرآن الکریم و روایات المدرستین* علامه عسکری در دوران معاصر، همگی گواه این مدعا هستند. به دلیل ماهیت تاریخی موضوع، عمده مطالب مطرح‌شده در این باره به آیات و احادیث و شواهد تاریخی و تحلیل آنها

اختصاص دارد و به‌ندرت به دلیل عقلی اشاره شده است. برخی عالمان بر این باورند که دلیل عقلی در اثبات بعضی از ابعاد تحریف‌ناپذیری کارایی ندارد. مثلاً شیخ مفید با آنکه در برخی آثار خود، به سلامت قرآن از هرگونه تحریف اعم از زیادی و کاستی معتقد است و برای اثبات آن ادله‌ای آورده است، تحریف لفظی به معنای حذف بخشی (سوره یا سوره‌هایی) از قرآن را محال عقلی نمی‌داند: «وَأَمَّا النِّقْصَانُ فَإِنَّ الْعُقُولَ لَا تَحِيلُهُ وَلَا تَمْنَعُ مِنْ وَقُوعِهِ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱). معنای این سخن آن است که نمی‌توان دلیل عقلی بر امتناع از تحریف به حذف سورهٔ کامل قرآن آورد و در این باره باید به دلیل تاریخی یا روایی و قرآنی استناد کرد. برخی قرآن‌پژوهان معاصر هم دلیل عقلی را فقط نافی تحریف به افزودگی دانسته و برای نفی تحریف به کاستی، دلیلی مرکب از عقل و نقل ارائه کرده‌اند. می‌توان گفت که به نظر ایشان، بحث از عدم تحریف به نقیصه، تک‌روشی است؛ یعنی با تحلیل متون دینی و تاریخی که روش نقلی است به نتیجه می‌رسیم؛ درحالی که بحث از دیگر انواع تحریف لفظی، چندروشی است و بنابراین می‌توان از ادلهٔ عقلی نیز به‌طور مستقل سود جست. برخلاف این گروه، برخی دیگر از قرآن‌پژوهان، بحث از مصونیت قرآن از کاستی را چندروشی دانسته و از این رو به دلیل عقلی هم استناد بسته و نکاتی را در این زمینه بیان کرده‌اند. جز نکاتی که برخی قرآن‌پژوهان در مبحث تحریف‌ناپذیری قرآن بیان کرده‌اند، کتاب یا مقاله‌ای دربارهٔ این مسئله دیده نشد. نگارنده می‌کوشد آرای صاحب‌نظران این حوزه را که به این بعد از بحث پرداخته‌اند واکاوی کند و ملاحظات خود را در این باره مطرح سازد. اینک ادله‌ای را که دو گروه پیش‌گفته ارائه کرده‌اند، بیان و بررسی می‌کنیم.

۲. ادلهٔ تحریف‌ناپذیری

۲-۱. برهان حکمت

در این برهان تکیهٔ اصلی بر حکمت خدا در هدایت تشریحی انسان است و گاه با نام قاعدهٔ لطف از آن یاد شده است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۴۲۷ق، ص ۹۴). دو تقریر از این برهان در آثار مرتبط با بحث تحریف دیده می‌شود. برخی آن را بی‌ارتباط با خاتمیت و برخی در ارتباط با آن مطرح کرده‌اند.

۲-۱-۲. تقریر نخست

به حکم ضرورت هدایت بشر از سوی خداوند سبحان، انسان‌های پس از حیات رسول گرامی اسلام تا عصر حاضر، همچون انسان‌های دوره‌های دیگر نیازمند هدایت‌اند. بنابراین اگر قرآن دستخوش تحریف و دگرگونی قرار گرفته باشد و از سوی دیگر خداوند تا کنون پیامبر و کتاب جدیدی نفرستاده باشد، باب هدایت انبای بشر مسدود، و غرض الهی نقض می‌گردد؛ درحالی که نقض غرض بر حکیم علی‌الاطلاق محال و به همین دلیل، باب هدایت الهی همواره گشوده است و در نتیجه هیچ دگرگونی‌ای در قرآن رخ نداده است (مظفری و عارفی شیرداغی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹).

نقد: هدایت الهی قلمرو گسترده‌ای دارد و از بیان مسائل کلی و اصولی تا ریزموضوعات فروع احکام را دربر می‌گیرد که در قالب آیات قرآن کریم و سنت معصومان علیهم‌السلام آمده است. اکنون اگر فرض کنیم اندکی از این احکام

یا قصص یا تعداد اندکی از آیات مکرر قرآن حذف شده باشد، آیا باب هدایت الهی بسته شده است؟ به عبارت دیگر، هدایت الهی مقول به تشکیک است؛ همان گونه که ممکن است برخی هدایت‌یافتگان فقط به سطحی از برنامه هدایتی دست یافته باشند، ممکن است برخی دیگر به سطوح عالی‌تری از آن برسند. به یقین گروه دوم در مقایسه با گروه اول، از هدایت بیشتری برخوردارند؛ درحالی که گروه اول نیز هدایت‌یافته به‌شمار می‌آیند. پس چنین نیست که هرگونه تحریفی، باب هدایت الهی را به کلی بر بندگان ببندد.

آری اگر مجموعه قرآن به گونه‌ای دگرگون شود که هیچ بعدی از ابعاد اعجازی آن از قبیل فصاحت و بلاغت و... باقی نماند، تحدی و هم‌اوردخواهی آن از بین می‌رود و باب هدایت از این مسیر بسته می‌شود.

در اینجا توجه به دو نکته بایسته است: یکی آنکه به تصریح قرآن در آیه ۴۴ سوره نحل (لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وظیفه تبیین قرآن بر عهده پیامبر اعظم قرار گرفته و بیان ایشان در شرح و تبیین آیات برای مردم حجت است؛ دوم آنکه با توجه به حدیث ثقلین، قرآن قرین عترت است و شرط هدایت‌یابی و عدم گمراهی، تمسک توأمان به هر دو دانسته شده است. با توجه به این دو نکته برخی مراحل هدایت‌یابی یا به تعبیر دیگر هدایت‌یابی کامل از طریق قرآن، بدون بهره‌گیری از معصوم میسر نخواهد شد. این بدان معناست که اگر قرآن بی‌کم‌وکاست و بدون هیچ تحریفی در میان مردم باشد و برای همگان قابل فهم باشد و سطح اولی از معانی و معارف آن در دسترس آنان باشد، ولی معصوم در کنار آن نباشد، هدایتی که موردنظر و غرض خداست حاصل نخواهد شد. اکنون پرسش این است که آیا در این شرایط که مردم از درک فیض حضور امام عصر علیه السلام محرومانند و فهم قرآن و دسترسی به هدایت همه‌جانبه آن میسر نیست، نقض غرض الهی شده است؟ بنابراین همان‌گونه که غیبت امام و محرومیت مردم از درک شرح و تبیین کامل قرآن و دستیابی به بخش‌ها و مراحل از معارف قرآن در برخی زمان‌ها نقض غرض نیست، در دسترس نبودن موقتی بخشی از قرآن نیز نقض غرض نخواهد بود.

۲-۱-۲. تقریر دوم

- انسان موجودی مکلف است؛

- زمانی تکلیف منجز می‌شود که انسان، افزون بر قدرت و اراده، علم به تکلیف داشته باشد؛

- حکمت خداوند در ارسال پیامبران اتمام حجت بر مردم است؛

- قرآن کریم جهانی و جاودانه است و خاتمیت پیامبر مبین جاودانگی آن است؛

- زمانی قرآن حجت بر مردم است که همه آن در دسترس باشد؛ زیرا با احتمال تحریف، حجت قرآن و خاتمیت

پیامبر صلی الله علیه و آله از میان خواهد رفت و نیاز به بعثت جدید برای اتمام حجت پدید می‌آید.

نتیجه: خاتمیت رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله با تحریف‌ناپذیری (برای بقای اصل اتمام حجت و هدایت مردم) ملازمه کامل

دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۴؛ مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۱۱-۳۱۳).

نقد

برخی از این مقدمات ناتمام است:

اولاً با احتمال تحریف، امکان اتمام حجت با قرآن از بین نمی‌رود؛ چراکه یکایک سوره‌های قرآن معجزه هستند و هر سوره (به معنای لغوی آن، که به یک فراز تام از متن اطلاق می‌شود و در این صورت ممکن است یک سورهٔ اصطلاحی قرآن، شامل دهها و یا صدها سوره به معنای لغوی باشد) از آن که در دسترس باشد، قابل همانندآوری نیست و با اثبات ناتوانی بشر از همانندآوری، از سوی خدا بودن آن قطعیت می‌یابد؛ نبوت پیامبر اعظم اثبات می‌شود و در نتیجه افزون بر قرآن موجود، همهٔ مطالبی که از سنت ایشان به ما رسیده، حجت خواهند شد. بنابراین لازمهٔ اتمام حجت، وجود همهٔ اجزای قرآن نیست، بلکه با قسمتی از آن نیز می‌توان اتمام حجت کرد. آیا زمانی که فقط بخشی از قرآن نازل شده بود، تبلیغ آن بخش از قرآن از سوی پیامبر ﷺ اتمام حجت نبود؟ و آیا در آن زمان تحدی به بخش‌های نازل‌شدهٔ قرآن نادرست بود؟ اگر گفته شود که در آن زمان حضور پیامبر ﷺ برای اتمام حجت بسنده بود، خواهیم گفت که در زمان‌های پس از پیامبر نیز امام معصوم در میان مردم وجود دارد و در زمان غیبت امام نیز عالمان متعهد از طرف او، هدایت مردم و جلوگیری از انحرافات را بر عهده دارند. بدین ترتیب وجود امام معصوم ﷺ در هر زمان (دورهٔ حضور یا دورهٔ غیبت)، ضامن در دسترس بودن هدایت الهی و بازدارنده از گمراهی‌هاست و نیازی به بعثت جدید نیست؛

ثانیاً لازمهٔ پذیرش این تقریر، غیرممکن بودن تحریف معنوی قرآن است؛ زیرا اگر عالمان غیرمتعهد، دیدگاه‌های خود را به جای مقاصد الهی به بندگان عرضه کنند و امام معصوم یا عالم متعهدی که از آموزه‌های قرآنی پاسداری کند حضور نداشته باشد، باز هم اتمام حجت نخواهد شد؛ هرچند الفاظ و عبارات قرآن بی‌کم‌وکاست در اختیار مردم باشند؛ زیرا تفسیر به رأی و تحریف معنوی قرآن همواره انجام شده و خواهد شد و به همین دلیل هم احادیث متعددی در نکوهش آن وارد شده است و مردم را از آن برحذر داشته‌اند. روشن است که اگر این کار غیرممکن می‌بود، معنا نمی‌داشت که خداوند و اولیای دین، آن را نهی و نکوهش کنند؛

ثالثاً خاتمیت و جاودانگی قرآن به دو معنای جاودانگی تشریحی و تکوینی تقسیم‌پذیر است. جاودانگی تشریحی تلازمی با تحریف‌ناپذیری ندارد؛ زیرا معنای جاودانگی در این فرض آن است که خدای سبحان این کتاب را برای همیشه برنامهٔ زندگی مردم قرار داده است و برنامهٔ جدیدی ارائه نمی‌کند و همگان موظف‌اند سیر و سلوک خود را بر اساس این کتاب قرار دهند. این معنا مانع از این نیست که کسی در پی تحریف قرآن برنیاید؛ زیرا حکم تشریحی، الزام و اجبار تکوینی در پی نخواهد آورد؛ اما اگر مقصود از جاودانگی قرآن، جاودانگی تکوینی باشد، به دلیل ضمانت حفظ بازگشت می‌کند که در آیهٔ «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) آمده است و در دلیل ترکیبی (عقلی و نقلی) بیان می‌شود.

بر اساس آنچه گذشت، با وجود رهبران الهی و مدافعان راستین آموزه‌های دین، حکمت الهی با تحریف قرآن،

نقض نمی‌شود و رهبر معصوم می‌تواند حق را برای مردم بازگوید. اگر گفته شود این مطلب در زمان حضور معصوم ممکن است، ولی در زمانی که او حضور ندارد نیز قرآن باید مصون باشد، خواهیم گفت که دوران غیبت هر اندازه هم که طولانی شود، باز موقتی خواهد بود و حکمت الهی در برابر کاستی‌هایی اینچنینی نقض نمی‌گردد؛ همان‌گونه که در دوران فترت ارسال رسولان نیز نقض غرض نشد و حکمت الهی در آفرینش پابرجا بود؛ با آنکه کتاب‌های آسمانی تحریف شده بودند. خداوند سبحان دربارهٔ وظیفهٔ اولیهٔ پیامبر ﷺ در شبه‌جزیرهٔ عربستان فرموده است: «لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ» (یس: ۶). یعنی مخاطبان اولیهٔ پیامبر اعظم ﷺ مردمی بودند که برای پدران آنان پیامبری نیامده بود. نیامدن پیامبر برای آنان، نه منافاتی با حکمت خداوند دارد و نه با قاعدهٔ لطف ناسازگار است؛ ضمن آنکه به تعبیر روایات (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۳) امام معصوم در زمان غیبت چونان خورشیدی در ورای ابر، برای مردم سودمند است؛ یعنی نور هدایت او ظلمت‌شکن است و جامعه را به‌طور نامحسوس راهنمایی می‌کند و مأموریت الهی خود را به بهترین شکل انجام می‌دهد.

افزون بر این وقتی معجزه بودن یک‌یک سوره‌های قرآن را پذیرفتید، با باقی بودن هر تعداد از سوره‌ها می‌توان به خدایی بودن و معصوم بودن آن پی برد و اتمام حجت خدا را با آن پذیرفت. نتیجه آنکه تحریف به نقیصه با حکمت خدا ناسازگار نخواهد بود. آری اگر این تحریف برای همیشه استمرار یابد، با حکمت خداوند در نزول آن ناسازگار خواهد بود؛ اما با فرض وجود امام معصوم که قرآن ناطق است، تحریفات احتمالی هیچ‌گاه مستمر نیستند.

۲-۲. برهان خاتمیت

دین مرسل مجموعهٔ اموری است که از سوی خدا برای هدایت بشر از طریق انبیا فرستاده شده است. هر دین مرسل پیش از واپسین آن، بخشی از دین نفس‌الامری را که برای هدایت بشر متناسب با روزگار آن دین لازم بوده، به ارمغان آورده است. حکمت تعدد ادیان مرسل علاوه بر آوردن عناصر جدید از دین نفس‌الامری متناسب با روزگار خود، تصحیح آن بخش از شریعت قبلی است که گرفتار تحریف شده است.

با توجه به این مقدمات، سلسلهٔ ادیان الهی هنگامی پایان می‌پذیرد و در یک دین به عنوان دین خاتم ظهور می‌کند که اولاً کامل باشد؛ به طوری که هیچ عنصر هدایتی باقی نماند، جز آنکه در آن دین بیان شده باشد؛ ثانیاً برای تمام تاریخ مصون از تحریف باشد. اگر هریک از این دو عنصر منتفی گردد، عقل خواهد گفت این دین هنوز دین آخر نیست.

با توجه به چهار مقدمه یادشده، این کبرای عقلی را به دست می‌آوریم که دین خاتم مصون از تحریف است؛ اما چه چیزی از دین باید مصون از تحریف باشد تا آن دین دچار تغییر نگردد؟ یقیناً آنچه به نام دین و مجموعهٔ هدایت الهی برای یک پیامبر نازل شده است، یعنی کتاب او که منبع اصلی شناخت دین و سند بی‌بدیل آیین اوست، باید مصون از تحریف باشد؛ یعنی کبرای مذکور بدین صورت شکل می‌گیرد که کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است. اگر این کبرای عقلی را در کنار دو مقدمهٔ دیگر قرار دهیم، نتیجهٔ مطلوب به دست می‌آید و استدلال عقلی بر

مصونیت قرآن از تحریف، کامل خواهد شد؛ بدین قرار که:

– قرآن کتاب اسلام است؛

– دین اسلام، دین خاتم است (پس قرآن کتاب دین خاتم است)؛

– کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است (کبرای عقلی)؛

نتیجه: قرآن از تحریف مصون است (هادوی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۰۶۶).

نقد

اولاً تاکنون هیچ دلیل عقلی محضی بر خاتمیت دین اسلام اقامه نشده است و آنچه بیان شده، حکمت‌هایی است در بیان فلسفه ختم نبوت. لذا این دلیل خود بر پایه دلیل نقلی قرار گرفته است. این دلیل نقلی، یا قرآنی است و یا روایی. مهم‌ترین دلیل قرآنی خاتمیت، آیه ۴۰ سوره احزاب است: «ما كان مُحَمَّدًا اَبًا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...»؛ و استناد به آن در این بحث، دور باطل خواهد بود؛ زیرا هنوز درباره اصالت این متن در حال بررسی هستیم و در پی اقامه دلیل بر خدایی بودن آن. اما اگر برای اثبات خاتمیت به احادیث معصومان استناد شود و حجیت سخن معصوم از معجزه‌های غیر از قرآن اثبات شده باشد، حاصل آن تعدد وسایط برای اثبات تحریف‌ناپذیری خواهد بود؛ زیرا با مقدمات کمتر و راه کوتاه‌تری (نسبت به برهان خاتمیت) می‌توان به نتیجه رسید. توضیح آنکه پس از اثبات عدم تحریف به زیاده با دلیل عقلی، روشن می‌شود که همه آیات قرآن کنونی حجیت دارند و تردیدی در نزول آنها از سوی خدا نیست (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۷۲) و از جمله آنها آیات حفظ و عزت است که مصونیت قرآن از تحریف را به روشنی اثبات می‌کنند؛

ثانیاً با توجه به مطالبی که در نقد تقریر پیشین گذشت، تلازمی میان خاتمیت و تحریف‌ناپذیری نیست؛

ثالثاً قرآن همه دین نیست، بلکه سنت پیامبر ﷺ و جانشینان معصوم ایشان نیز بخش مهمی از دین است و به همین دلیل اگر فقط به قرآن بسنده شود، بسیاری از احکام و معارف دین از دست خواهند رفت؛ به گونه‌ای که بسیاری از کلیاتی که درباره احکام قرآن آمده‌اند نیز قابل عمل نخواهند بود. پس بر اساس این برهان، مجموعه احادیث بیانگر سنت معصومان نیز باید از تحریف مصون باشند؛ درحالی که به یقین برخی از گفتارهای معصومان علیهم‌السلام تحریف لفظی شده یا از بین رفته و به دست ما نرسیده‌اند و با این همه، مشکلی در اتمام حجت پدید نیامده است. بنابراین تحریف به کاستن از قرآن نیز عقلاً مشکلی در اصل دین‌داری مردم و اتمام حجت الهی ایجاد نخواهد کرد.

۳-۲. برهان اعجاز قرآن

درباره استدلال به اعجاز برای اثبات مصونیت قرآن از افزودگی، اختلافی در میان صاحب‌نظران نیست، اگرچه تقریر آنان اندکی متفاوت است. در نزاهت قرآن از تحریف آمده است:

درستی تحریف به زیادی به معنای آن است که اشخاصی توانسته‌اند سوره‌های همسان با قرآن بیاورند و این همسانی به گونه‌ای است که نمی‌توان این بخش افزوده‌شده را از قرآن تشخیص داد و به معنای فروپاشی تحدی و نتیجه آن ساقط شدن اعجاز قرآن است که قطعاً محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۴).

در کتاب *آموزش عقاید* و نیز در جلد اول *قرآن‌شناسی* آیت‌الله مصباح بر این نکته تأکید شده است:

می‌توان فرض افزایش را با دلیل عقلی نیز ابطال کرد؛ به این بیان: اگر فرض شود که مطلب تامی بر قرآن، افزوده شده، معنایش این است که آوردن مثل قرآن، امکان داشته است و چنین فرضی با اعجاز قرآن و عدم توانایی بشر بر آوردن مثل آن، سازگار نیست؛ و اگر فرض شود که تنها یک کلمه یا آیه کوتاهی (مانند «مُدّهائمان») افزوده شده، لازمه‌اش این است که نظم سخن به هم خورده باشد و از صورت اصلی اعجاز‌آمیزش خارج شده باشد و در این صورت، قابل تقلید و آوردن مثل آن خواهد بود؛ زیرا نظم اعجاز‌آمیز عبارات قرآنی، به انتخاب کلمات و حروف نیز بستگی دارد و با دگرگونی آنها از حالت اعجاز‌آمیز، خارج می‌شود. پس به همان دلیلی که معجزه بودن قرآن کریم، ثابت شد محفوظ بودن آن از اضافات نیز ثابت می‌شود. چنان که با همین دلیل، کم شدن کلمات یا جملاتی که موجب خروج آیات از حالت اعجاز باشد نفی می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۷۲).

اما درباره دلالت برهان اعجاز قرآن بر نفی تحریف به کاسته شدن یک یا چند سوره کامل، صاحب‌نظران آرای متفاوتی دارند. برخی معتقدند که اعجاز، چنین دلالتی ندارد و نمی‌توان با تکیه بر آن، به محال بودن حذف کامل یک یا چند سوره دست یافت: «درباره تحریف به کم شدن یک سوره کامل یا مطلب مستقل و تام که خللی در اعجاز سوره و آیات باقی مانده نداشته باشد، دلیل عقلی به‌طور مستقیم کارایی ندارد و باید از ادله دیگر بهره برد» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۱۱)؛ درحالی که برخی دیگر بر این باورند که می‌توان از راه اعجاز به نفی تحریف به حذف سوره کامل دست یافت:

صحت تحریف به کاستی از دو جهت به اعجاز قرآن صدمه می‌زند: اول: قرآن حتی به آوردن یک سوره همسان با سوره‌های قرآن تحدی کرده است و این تحدی وقتی کامل است که همه قرآن در دست باشد... زیرا خصم می‌تواند ادعا کند: شاید بتوان به سوره‌های حذف‌شده هم‌اوردی کرد درست است که نمی‌توانیم سوره‌های همسان سوره‌های موجود قرآن عرضه کنیم؛ اما از کجا معلوم که نسبت به سوره‌های حذف‌شده نیز چنین باشد؛ زیرا گفته‌اند: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»... ادعای هم‌اوردگی ناظر به همه قرآن است؛ درحالی که با احتمال تحریف تنها نسبت به بخشی از قرآن تحدی رواست. پس مدعا عام است و دلیل خاص؛ احتمال دارد که نسبت به سوره حذف‌شده، امکان ارائه سوره همسان وجود داشته باشد و چون سوره‌های محذوف به‌سان سوره‌های موجود است و در سوره‌های محذوف امکان هم‌اوردی وجود داشت، بر اساس قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» اصل تحدی در سرتاسر قرآن و در نتیجه اعجاز آن فرومی‌یابد. بنابراین برای دفاع از اعجاز قرآن، می‌بایست احتمال هرگونه تحریف را هرچند به کاستی قطعاً مردود دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

دوم: یکی از مواردی که قرآن بر اعجاز خود تأکید کرده است، نفی اختلاف میان آیات متعدد آن است... فحوص و جست‌وجو از هماهنگی میان آیات و عدم اختلاف، زمانی میسر است که همه سوره‌ها، آیات، اجزای کلمات و حروف قرآن حاضر و برای تدبیرکنندگان مشهود باشد. بر این اساس چنانچه از قرآن حتی یک حرف حذف شده باشد، خصم می‌تواند ادعا کند شاید همان حرف حذف‌شده با بخش موجود قرآن منافات داشته باشد... از سوی دیگر نمی‌توان مدعی شد که عدم اختلاف در همین مقدار موجود از قرآن برای بطلان تالی کافی است؛ زیرا مدعا یعنی فقدان اختلاف عام است و همه قرآن را دربرمی‌گیرد و دلیل آن خاص است و با دلیل خاص نمی‌توان مدعای عام را اثبات کرد... بنابراین با پذیرش اعجاز قرآن در زمینه هماهنگی و عدم اختلاف، اطمینان یا احتمال تحریف به کاستی ناپدید می‌شود (همان، ص ۴۶).

درست است که تحدی قرآن شامل همه بخش‌های آن می‌شود و هیچ بخشی از آن قابل همانندآوری نیست، اما وقتی سوره‌های موجود، مخالفان را به تحدی فرامی‌خوانند و آنان از همانندآوری عاجزند، به دلیل همان قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» عجز همانندآوران را درباره باقی سور نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، با وجود سوره یا سوره‌هایی از قرآن، به مخالفان و منکران گفته می‌شود که از این جنس سخنان برای ما بیاورید: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» و «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ»؛ همان‌گونه که در زمان پیامبر که قرآن به تدریج فرود می‌آمد، به همان مقدار فرودآمده تحدی می‌شد. بنابراین اعجاز قرآن به جای خود برقرار است و با ناتوانی در همانندآوری یک سوره نیز برهان اعجاز قرآن تمام خواهد بود و نبوت پیامبر اسلام ﷺ با آن اثبات می‌شود.

اما درباره اینکه با احتمال تحریف به کاستی، برخی از وجوه اعجاز مانند هماهنگی و عدم اختلاف آیات از دست می‌رود، می‌توان گفت اولاً در فرض پذیرش این نکته، فقط همین وجه اعجاز قابل اثبات نخواهد بود، درحالی‌که دیگر وجوه اعجاز مانند فصاحت و بلاغت و اخبار غیبی و علمی و... پابرجاست؛ ثانیاً همین وجه نیز به طور نسبی قابل اثبات است؛ یعنی آیات هر سوره در درون سوره و سور موجود در قیاس با یکدیگر قابل سنجش‌اند. درست است که با احتمال حذف بخشی از کتاب، حکم کلی درباره مقدار محذوف ممکن نیست، ولی نسبت به مقدار موجود می‌توان قضاوت کرد و هماهنگی کامل میان موضوعات و محتوای سوره‌ها و آیات را مشاهده کرد.

۴-۲. برهان مبتنی بر شواهد تاریخی

در اثبات مصونیت قرآن از کاستی، ادله و شواهد مختلف نقلی اعم از قرآنی، روایی و تاریخی وجود دارند و عقل در همه این موارد به قضاوت می‌نشیند و نتیجه می‌گیرد؛ اما حاصل قضاوت عقل درباره ادله نقلی، ماهیت نقلی آنها را عوض نمی‌کند و مقصود از اطلاق پسوند عقلی بر برخی از این‌گونه ادله نیز بیش از این نیست که داور در استنباط از این شواهد، فقط عقل است و هیچ مقدمه غیرنقلی‌ای برای اثبات مطلب در این مجموعه وجود ندارد. براین اساس اگرچه در تفسیر *البیان* پس از بیان مجموعه شواهد تاریخی بر نفی تحریف، آمده است: «وبما قدمناه للقارئ، یتضح له أن من يدعی التحریف یخالف بدهاة العقل، وقد قیل فی المثل: حدّث الرجل بما لا یلیق، فإن صدق فهو لیس بعاقل» (موسوی خویی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۲۰)، اما شاید بتوان گفت که مقصود آیت‌الله خویی بیان دلیل عقلی محض نبوده است و گمان می‌رود همین تعبیر سبب شده تا صاحب *مدخل التفسیر* نیز آن را دلیل عقلی بنامد و با تقریری دیگر بدان استدلال کند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۲۵). این برهان را با تقریری که در *مدخل التفسیر* آمده می‌توان به‌طور فشرده به شرح زیر بیان کرد.

مدعیان تحریف درباره عواملن تحریف فقط با این سه احتمال روبه‌رو هستند: اول. خلفای اول و دوم؛ دوم. عثمان؛ سوم. فردی پس از عثمان.

احتمال اول نادرست است؛ زیرا یا سهوی چنین کرده‌اند، به دلیل آنکه قرآن در زمان پیامبر ﷺ جمع نشده بود و

همه آن در اختیار آنان نبوده است و یا عامدانه آیات غیرمرتبط با خلافت را تحریف کرده‌اند. یا آنکه آیات مربوط به خلافت را حذف کرده‌اند. فرض اول نادرست است؛ زیرا پیامبر اهتمام فراوانی به قرآن داشتند و فرمان به تلاوت و حفظ قرآن می‌دادند و مؤمنان هم که برای قرآن جان می‌دادند، از هیچ کوششی در راه تلاوت و حفظ قرآن فروگذار نکردند. حدیث ثقلین نیز بر این نکته دلالت دارد که همه قرآن در اختیار مردم بوده است. فرض دوم که تحریف آیات غیرمرتبط با خلافت باشد، به یقین منتفی است؛ زیرا خلافت و حکومت مبتنی بر سیاست است و حفظ موجودیت قرآن در آن شرایط از نظر سیاسی برای آنان بسیار مهم بود و هیچ‌یک از مخالفان در اعتراض‌های خود بر آنان چنین چیزی نگفته‌اند؛ اما اگر تحریف آیات خلافت مقصود باشد، باز هم قطع به عدم آن داریم؛ زیرا حضرت امیر علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام و غیر آنان که بر خلفا اعتراض کردند، سخنی از تحریف آیات دال بر امامت نگفتند؛ درحالی که اگر تحریفی رخ داده بود، بسیار سزاوارتر بود که به این نکته احتجاج کنند.

احتمال دوم نیز نادرست و از احتمال نخست بعیدتر است؛ زیرا در زمان عثمان، اسلام گسترش یافته بود و مصاحف فراوانی منتشر شده بود. افزون بر این اگر او چنین کرده بود، می‌بایست مخالفانش به این نکته نیز احتجاج می‌کردند و آن را یکی از دلایل قتل او قرار می‌دادند و اگر قرآن تحریف شده بود، حضرت امیر علیه السلام به آن اعتراض می‌کرد و تحریفات را می‌زدود؛ همان‌گونه که اموال بیت‌المال را از غاصبان پس گرفتند.

احتمال سوم را کسی ادعا نکرده، جز آنکه بعضی آن را به حجاج نسبت داده‌اند؛ اما او یکی از کارگزاران بنی‌امیه بوده و بسیار ناچیزتر از آن بوده که بتواند چنین کند. اگر قرار بر این بود که بنی‌امیه قرآن را تحریف کنند، معاویه و دیگران که قدرت و نفوذ بیشتری داشتند، خود چنین می‌کردند. افزون بر این اگر آیاتی در قرآن به روشنی علیه بنی‌امیه آمده بود، به‌حتم معاویه و دیگران آن را تحریف می‌کردند و در مقابل، حضرت علی علیه السلام هم در این‌باره اعتراض می‌کرد و همان‌گونه که دیگر اعتراضات ایشان به معاویه ثبت شده، این نیز ثبت می‌شد (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۲۵-۲۲۹).

۱-۵. ارزیابی

چنان‌که گفتیم، تمام مقدمات این دلیل، نکات تاریخی هستند و صرف نام‌گذاری نیز ماهیت دلیل را تغییر نمی‌دهد. به عبارت دیگر اگر کسی بخواهد شواهد تاریخی بیانگر مصونیت قرآن را گرد آورد، همین نکات را افزون بر نکات دیگری که در تاریخ آمده‌اند ارائه خواهد کرد. درست است که همواره داور و استنباط‌کننده از داده‌های مختلف، عقل است، اما این مقدار، دلیل عقلی بودن دلیل نیست؛ بلکه مقدمات استدلال نیز باید حاصل کاوش‌های عقلانی باشند.

۵-۲. برهان ترکیبی از عقل و نقل

با توجه به آنچه گذشت، امکان اثبات مصونیت قرآن از کاسته شدن یک یا چند سوره کامل با دلیل عقلی محض وجود ندارد. از این‌رو برخی از صاحب‌نظران دلیلی ترکیبی ارائه، و به عبارت دیگر برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن به

طور غیرمستقیم از عقل استفاده کرده‌اند؛ به این بیان: پس از آنکه از راه عقل ثابت شد که همهٔ قرآن موجود، کلام خداست و چیزی بر آن افزوده نشده، مفاد آیات آن به‌عنوان محکم‌ترین دلیل نقلی و تعبدی، حجت می‌شود؛ و یکی از مطالبی که از آیات کریمه قرآن به‌دست می‌آید همین است که خداوند متعالی، مصونیت این کتاب را از هرگونه تحریفی ضمانت کرده است؛ برخلاف دیگر کتب آسمانی که نگهداری آنها به عهده مردم گذاشته شده بود (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۷۳). در این صورت هم شبههٔ «دور» بودن استدلال به آیات قرآن بر تحریف‌ناپذیری پاسخ می‌یابد، زیرا تکیهٔ ما در این بخش (نفی افزودگی) بر برهان اعجاز قرآن (که عقلی محض است) خواهد بود و هم با اثبات قرآن بودن متن موجود، می‌توان با استدلال به آیات نافی مطلق تحریف، احتمال حذف یک یا چند سورهٔ کامل را از بین برد. این در حالی است که نمی‌توان به استناد آیات حفظ، تحریف‌ناپذیری از افزوده شدن را استنتاج کرد؛ یعنی «این آیه هرچند دلالت بر اضافه نشدن چیزی بر قرآن نیز دارد، لیکن استدلال به آن برای نفی این قسم از تحریف، نوعی استدلال دوری است؛ زیرا فرض زیاد شدن چیزی بر قرآن، شامل زیاد شدن همین آیه هم می‌شود و ابطال چنین فرضی با خود این آیه، صحیح نیست. از این‌روی ما آن فرض را با استناد به دلیل معجزه بودن قرآن کریم، ابطال کردیم و سپس با استفاده از این آیه شریفه، محفوظ بودن آن را از حذف آیه یا سورهٔ مستقلی (به نحوی که موجب به هم خوردن نظم اعجاز‌آمیز آن نشود) ثابت کردیم؛ و بدین ترتیب مصونیت قرآن کریم از تحریف به زیادی و حذف، با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، ثابت می‌شود» (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۳۷۴).

نتیجه‌گیری

در میان ادلهٔ مختلفی که برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن کریم آورده‌اند، دلیل عقلی نیز دیده می‌شود؛ اما در محدودهٔ دلالت آن اختلاف شده است. آنچه همه پذیرفته‌اند، دلالت دلیل عقلی محض بر تحریف‌ناپذیری قرآن در ناحیهٔ افزودگی است؛ اما دربارهٔ کاسته شدن سوره یا سوره‌هایی از آن، عقل به‌تنهایی حکمی ندارد؛ مگر آنکه به مقدماتی نقلی تکیه زند و داوری خود را بر آن بنا نهد و در این صورت، دلیل ما مرکب از عقل و نقل خواهد شد، که بنا به تعریف دیگری که از عقل گذشت، آن را عقلی نامیده‌اند. در پاره‌ای موارد نیز به تسامح، دلایل نقلی را عقلی نامیده‌اند. نتیجه آنکه دلیل عقلی محض فقط بر نفی افزودگی به قرآن دلالت دارد؛ درحالی که دلایل نقلی مصونیت قرآن، هر دو وجه افزودگی و کاستی را پوشش می‌دهند. بر این اساس با توجه به دو تعریف مختلف، می‌توان مباحثه دربارهٔ عقلی بودن یا نبودن برخی از ادلهٔ تحریف‌ناپذیری را در حد نزاع لفظی دانست که در نتیجهٔ بحث، تعبیری ایجاد نخواهد کرد.

منابع

- تهانوی، محمدعلی، بی‌تا، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *نزاهت قرآن از تحریف*، قم، اسراء.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
- طاهری خرم‌آبادی، سیدحسین، ۱۴۲۷ق، *تحریف القرآن اسطوره ام واقع؟*، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۴ق، *نهاية الحكمة*، قم، اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۹۶ق، *مدخل التفسیر*، تهران، مطبعة الحیدری.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *راهنماشناسی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- ، ۱۳۷۶، *آموزش عقاید*، تهران، امیرکبیر.
- ، ۱۳۸۸، *قرآن‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۱، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- ، ۱۳۸۲، *نقش تقلید در زندگی انسان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مظفری، محمد، و محمداسحاق عارفی شیرداغی، ۱۳۹۱، *خاتمیت و پرسش‌های نو*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوانل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- موسوی خویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۰۱ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الزهراء.
- هادوی، مهدی، ۱۳۸۵، *مبانی کلامی اجتهاد*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی

ashrafi@qabqs.net

امیررضا اشرفی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۳

چکیده

از پرسش‌های مهم معاصر درباره زبان قرآن، معناداری و معرفت‌بخشی آن است. این مسائل در عصر علامه طباطبایی به‌طور جدی در محافل علمی به‌ویژه حوزه‌های علمیه مطرح نبوده‌اند، اما مفسر المیزان اشاراتی راهگشا در پاسخ به آنها داشته است. معناداری به باور علامه، ویژگی قابلیت انتقال مقصود مشخص‌گوینده به ذهن مخاطب هم‌زبان است. بر پایه این معیار، تمام گزاره‌های قرآنی اعم از اخباری و انشایی، معنادارند. به باور علامه اتکای صرف بر معیارهای تجربی در معناداری یک گزاره خواه در شکل «تحقیق‌پذیری تجربی» و خواه «ابطال‌پذیری» صحیح نیست. معیار معناداری گزاره‌های متافیزیکی متون دینی، قابلیت اثبات با معیارهای عقلی است. با این معیار، گزاره‌های قرآنی و دیگر متون دینی معنادارند. شناختاری بودن زبان قرآن ادله درون‌متنی و برون‌متنی فراوانی دارد؛ دوری قرآن از اختلاف، هم‌آوردخوانی قرآن در ابعاد گوناگون، انعکاس علم و حکمت الهی در آن، توصیف قرآن به حق و حکیم و برهان‌پذیر بودن گزاره‌های قرآن از جمله این ادله و شواهد است.

کلیدواژه‌ها: معناداری، معرفت‌بخشی، شناختاری بودن، واقع‌نمایی، دلایل واقع‌نمایی، گزاره‌های قرآنی، علامه طباطبایی.

زبان دین و زبان دینی اصطلاحی است که در فلسفه دین و مباحث جدید کلامی معمولاً دربارهٔ مجموعهٔ مسائل مرتبط با ماهیت زبانی گزاره‌های دینی، ویژگی‌های زبانی متون دینی و گاه دربارهٔ سازوکار فهم آنها به کار می‌رود. چگونگی فهم متون دینی و به تبع آن پرداختن به زبان گزاره‌های این متون را می‌توان از مشغله‌های دیرین دین‌پژوهان و دین‌داران دانست. این موضوع پس از فتح باب نگرش‌های انتقادی به منطق فهم متون دینی یهودی-مسیحی اهمیتی دوچندان یافته است. دشواری‌های درونی متون عهدین، باورهای دینی ناشی از این متون و تعمیم روش معرفت‌شناختی تجربی و پیدایش فلسفه‌های جدید، چالش‌های جدی را فراروی مسئلهٔ زبان متون دینی و چگونگی فهم آنها در غرب قرار داده است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۳). از سوی دیگر پیدایش مبحث هرمنوتیک فلسفی، تأثیر درخور توجهی در حوزهٔ تفکر دینی معاصر داشته و با طرح مباحث نوپدید، پرسش‌هایی تازه دربارهٔ زبان متون دینی و شیوهٔ فهم آنها فراروی عالمان دینی قرار داده و مبانی رایج و مقبول تفسیر متون دینی را به چالش کشیده است (دربارهٔ بازتاب هرمنوتیک در حوزهٔ تفکر دینی و تفسیر متون دینی ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۵۴-۶۰). برخی از این پرسش‌ها به ماهیت زبان متن و گزاره‌های دینی، برخی به پدیدآورندهٔ متن، برخی به مفسر متن و برخی به خود فهم و سازوکار شکل‌گیری آن مرتبط‌اند؛ البته بیشتر این پرسش‌ها به متون دینی اختصاص ندارند و دربارهٔ دیگر متون نیز قابل طرح‌اند.

براین اساس پرسش‌های مشابهی دربارهٔ زبان قرآن مطرح یا قابل طرح است، از جمله اینکه:

۱. آیا گزاره‌های قرآنی معنادارند؟

۲. آیا گزاره‌های قرآنی، زبانی شناختاری دارند؟

در این نوشتار برآنیم پاسخ دو پرسش یادشده را از نگاه علامه طباطبایی مؤلف تفسیر *المیزان*، تحلیل و بررسی کنیم. انتخاب *المیزان* از این‌روست که علامه طباطبایی در لابه‌لای تفسیر خود، اشاراتی راهگشا به مسائل متنوعی در باب فهم متون دینی داشته است. البته در زمان نگارش *المیزان* این‌گونه پرسش‌ها به‌طور جدی در محافل علمی و به‌ویژه حوزوی مطرح نبوده است؛ لذا انتظار یافتن پاسخی صریح دربارهٔ آنها در آثار علامه قدری غیرواقع‌گرایانه است. لذا می‌کوشیم با استمداد از مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی و تفسیری علامه، دیدگاه ایشان را در این زمینه استخراج و تحلیل کنیم.

دربارهٔ زبان متون دینی و زبان قرآن، آثار متعددی نگاشته شده است که می‌تواند راهنمای پژوهش حاضر باشد (ر.ک: ابوالفضل ساجدی، زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر؛ همو، زبان دین و قرآن؛ محمدباقر سعیدی روشن، زبان قرآن و مسائل آن؛ قاسم پورحسن، زبان دین و باور به خدا؛ امیرعباس علی‌زمانی، زبان دین)؛ اما دربارهٔ زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، تنها مقالات ذیل یافت شد:

۱. محمدحسن قدردان قراملکی، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی»، *قبسات*، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱،

این مقاله ابتدا به دیدگاه‌های مختلف در زبان دین اشاره‌ای کرده (قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۶۸۶۶) و سپس به بیان دیدگاه علامه در این زمینه پرداخته است (همان، ص ۶۸-۷۶). نویسنده در بیان شناختاری بودن زبان قرآن از دیدگاه علامه به همین میزان بسنده کرده که دعوت قرآن به تدبیر در خود و داعیه آن مبنی بر نور، هادی و تبیان هر چیز بودن با عدم حجیت ظواهر قرآن و غیرشناختاری بودن آن سازگار نیست (ر.ک: همان، ص ۶۸-۶۹). به باور نویسنده بعضی عبارات علامه، زبان قرآن را زبان عرف عقلا وصف می‌کند، اما این حکم کلی نیست و مقیداتی دارد و صاحب *المیزان* کاربرد انواع مختلف زبان مانند زبان تمثیلی و اسطوره‌ای را در برخی آیات پذیرفته است (ر.ک: همان، ص ۶۵-۷۳-۷۴). قراملکی نظریه زبان خاص را به دیدگاه علامه نزدیک‌تر دانسته است (ر.ک: همان، ص ۷۶).

مقاله مزبور علاوه بر اجمال در بیان دیدگاه علامه در باب شناختاری بودن زبان قرآن، نظریه صاحب *المیزان* را درباره زبان قرآن به گونه‌ای تقریر کرده که نوعی تهافت از آن به ذهن می‌رسد؛ درحالی‌که علامه به‌صراحت در جای‌جای *المیزان* (برای نمونه ر.ک: ج ۲، ص ۱۷۵؛ ج ۳، ص ۷۸ و ۲۹۲؛ ج ۵، ص ۲۰ و ۳۸۱؛ ج ۱۳، ص ۱۵ و ۱۶) و دیگر آثار (قرآن در اسلام، ص ۲۴ و ۳۱)، زبان قرآن را در چارچوب عرف عقلا دانسته است. علامه تفاوت زبان قرآن با دیگر زبان‌های متعارف را عمدتاً در دقت و تعالی معارف قرآن می‌داند و این دو هرگز زبان قرآن را از چارچوب زبان عرف عقلا خارج نمی‌کند. ضمناً آنچه به‌عنوان تمثیلی بودن زبان برخی آیات نیز در *المیزان* مطرح شده، با اصطلاح رایج فیلسوفان زبان دین تفاوت دارد (در مقاله حاضر تنها به معناداری، معرفت‌بخشی زبان قرآن از دیدگاه علامه پرداخته شده است. تبیین دیدگاه علامه در باب سنخ زبان قرآن، نیاز به مجالی دیگر دارد)؛

۲. معصومه سالاری‌راد و رسول‌پوری، «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۸، بهار ۱۳۸۶، ص ۵۵-۸۲.

نویسندگان این مقاله زبان قرآن را از دیدگاه علامه، ترکیبی از زبان‌های متعدد دانسته‌اند. به باور ایشان، زبان برخی از گزاره‌های قرآن مانند آیات طبیعت‌شناسانه، آیات جامعه‌شناسانه، آیات هستی‌شناسانه و آیات مربوط به قیامت، اخباری و توصیفگر وقایع عینی و زبان آیات مربوط به احکام تربیتی و اخلاقی و احکام فقهی و آیات مربوط به عبادت و پرستش و ثواب و عقاب و انذار و تبشیر غیرشناختاری هستند و برخی از گزاره‌های قرآن نیز دارای زبان نمادین و تمثیلی‌اند؛ اما بر پایه شواهد و علل متعدد می‌توان گفت که زبان تمام گزاره‌های قرآن شناختاری است! (سالاری‌راد و رسول‌پوری، ۱۳۸۶، ص ۵۵). این مقاله تقریباً همان شواهد و دلایل مقاله پیشین را از کلام علامه بر این مدعا - البته با اجمال بیشتر و سامان کمتر - ارائه کرده؛ افزون بر اینکه در اثبات برخی دعاوی، شواهد کافی از کلام علامه ارائه ن داده است.

۳. محمد محمدرضایی و دیگران، «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، *پژوهشنامه تفسیر و*

این مقاله در پی بررسی جایگاه تفسیرهای نمادین و تمثیلی (غیرشناختاری) در تفسیر *المیزان* است. مقاله مذکور به‌درستی تمثیل در اصطلاح امثال تبلیغ را از تمثیل در عرف قرآن‌پژوهان تفکیک کرده است؛ لذا زبان قرآن را در همه آیات از نگاه علامه واقع‌گرا و ناظر به واقعیات خارجی و بدین لحاظ شناختاری می‌داند. این مقاله به نقل از استاد مطهری چنین می‌نگارد که تمثیلی بودن برخی آیات با حقیقی بودن مضمون آن ناسازگار نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۲؛ محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵-۱۰۶). به باور نویسندگان اختلاف‌نظر درباره تمثیلی بودن یا نبودن گزاره‌های قرآنی در میان قرآن‌پژوهان از روشن نبودن مفاهیم و تعریف نشدن واژگانی همچون سمبل و تمثیل به وجود آمده است (همان، ص ۱۰۷). مقاله به این نکته اشاره می‌کند که تمثیل از نظر علمای اسلامی، تبیین یک حقیقت ماورایی با کلماتی مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در طبیعت و ماده است (محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵) و با تمثیل در نظر دانشمندان غربی متفاوت است (برای مقایسه تمثیل در نظر علامه و برخی دانشمندان غربی، ر.ک: محمد محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۹۵-۱۰۸). به نظر نویسندگان با پذیرش نظریه تمثیل، نمی‌توان هر گزاره‌ای را در قرآن حمل بر تمثیل کرد (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵).

هرچند این مقاله به لحاظ دقت در طرح برخی مسائل زبان قرآن و پرداختن به هر مسئله با اتکا به شواهد و دلایل معتابه از کلام علامه درخور تحسین است، اما از آنجاکه مسئله معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی مسئله اصلی آن نبوده است، تنها به این مسئله اشاراتی دارد و فاقد تبیین و تحلیل کافی درباره مسئله پژوهش حاضر است؛ افزون بر اینکه در این مقاله، ادله معرفت‌بخشی زبان قرآن از دیدگاه علامه نیز بیان نشده است.

۱. معناداری گزاره‌های دینی

از جمله مسائل بنیادی درباره متون دینی، مسئله معناداری و معرفت‌بخشی آنهاست. با رواج تدریجی تجربه‌گرایی در معارف بشری، به‌ویژه پس از هیوم و تردید در اعتبار و واقعی بودن معارف عقلی، به‌ویژه فلسفه محض، الهیات طبیعی نیز به سوی تجربی شدن قدم برداشت. در این راه نخستین و مهم‌ترین مسئله‌ای که در پیش‌روی داشت، مسئله زبان و معناداری و واقع‌نمایی آن بود. پیش از ویتگنشتاین در این باره اظهار نظرهایی شده بود، اما تا آن زمان این بحث جدی تلقی نشده بود و مسئله معناداری گزاره‌های اخباری به بداهت آن واگذار شده بود. ویتگنشتاین توجهی جدی به این مسئله کرد و پس از او و البته در همان زمان حیاتش، این بحث در مجامع علمی به‌ویژه در «حلقه وین» کانون توجه قرار گرفت. افراد گردآمده در حلقه وین، بحث معناداری و ملاک معنا و صدق قضایا را در مباحث علمی نهادینه کردند (هادی صادقی، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۳۷۵). مشخص‌ترین، مدعیانه‌ترین و معارضه‌جوترین آموزه پوزیتیویسم منطقی (نامی که به مجموعه افکار و آموزه‌های حلقه وین اطلاق گردید) اصل تحقیق‌پذیری است. مفهوم و مقتضای این آموزه، این است که گزاره‌های معنادار یا تحلیلی‌اند و یا به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر. این اصل، گزاره‌های فلسفی و گزاره‌های متون دینی را مورد هجوم قرار داد؛ زیرا گزاره‌های فلسفی و

برخی از گزاره‌های متون دینی، نه تحلیلی‌اند و نه به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر، پس بر پایهٔ این اصل، فاقد معنا و غیرشناختاری به‌شمار می‌آیند (خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۲۴-۲۵؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲).

۱-۱. مقصود از معنا و معناداری

برای بررسی معناداری گزاره‌های دینی از دیدگاه علامه ابتدا باید اصطلاحات گوناگون معنا و معناداری تعریف شود و کانون توجه قرار گیرد. درباره معنا و معناداری، تعاریف گوناگونی مطرح شده که هر یک برگرفته از نظریه‌ای ویژه در باب معناست (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۶۹؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۳-۴۲). به هر صورت معنا و معناداری در میان دانشمندان مسلمان و اندیشمندان غربی تعاریف گوناگونی یافته که برخی از آنها بدین قرارند:

۱-۱-۱. معنا و معناداری در نگاه اندیشمندان مسلمان

برای دستیابی به تعریف یا دست‌کم برداشتی درست از معنا و معناداری در اندیشهٔ غالب اندیشمندان مسلمان، باید سراغ مباحث اصول فقه به‌ویژه مباحث الفاظ یا مقدمات تفسیر قرآن رفت؛ اما گویا دانشمندان علم اصول و قرآن‌پژوهان، آن را بدیهی انگاشته و به بیان انواع رابطهٔ میان الفاظ و معانی پرداخته‌اند. البته با تأمل در سخنان و مبانی اندیشمندان مسلمان می‌توان از این تعریف پرده برداشت. با توجه به قصدگرا بودن اندیشمندان مسلمان دربارهٔ معنای متن و جایگاه محوری مؤلف در معنای متن از نظر ایشان و نیز باور ایشان به سخن گفتن خداوند به شیوهٔ مرسوم و عقلایی در تفهیم و تفهم - که نتیجهٔ آن حجیت ظواهر قرآن است - می‌توان معنای یک متن را از نظر ایشان، همان مراد و مقصود مؤلف متن دانست که الفاظ و کلمات آن متن را برای افادهٔ آن به‌استخدام درآورده است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۵۶). بر پایهٔ این برداشت، مراد از معناداری یک گزاره، «ویژگی قابلیت انتقال مقصود گوینده و پدیدآورندهٔ متن به ذهن مخاطب هم‌زبان است». این انتقال در شرایطی صورت می‌گیرد که قبلاً میان هر واژه و محکی آن ارتباط قرارداد و تعریف شده باشد و کلمات و جمله‌ها از ساخت صرفی و نحوی درست و شناخته‌شده‌ای برای مخاطبان برخوردار باشند. در غیر این صورت واژه و جمله، مهمل و بی‌معنا (nonsense) انگاشته می‌شود. براین اساس واژگانی مانند «مچگرچ» و گزاره‌هایی همچون «هیچ می‌هیچد» و «لوزی عاشق شده است» که بر اساس اصول شناخته‌شدهٔ زبان ترکیب نشده‌اند و واژگان نقش صحیح دستوری خود را در گزاره‌ها ندارند، بی‌معنا هستند (ر.ک: مصطفی ملکیان، جزوه درسی زبان دینی، ص ۱۶).

شبهه همین تعریف از سخنان علامه در *المیزان*، به‌ویژه دیدگاه او دربارهٔ حکمت پیدایش زبان قابل استفاده است. به باور علامه، زبان و تکلم مولود طبیعی نیازهای انسان در بستر اجتماع است. نیازهای اجتماعی بشر، او را به ایجاد قراردادی زبانی و استخدام الفاظ و واژگان برای تبادل مافی‌الضمیر (معانی نهفته) و انتقال مقاصد خود از طریق وضع علائم واداشته است. گویندهٔ سخن و پدیدآورندهٔ یک متن، علائم را جای‌گزین مقاصد قابل انتقال خود قرار داده است؛ چندان که وقتی واژه‌ای را بیان می‌کند یا متنی را می‌نگارد، گویی عین مقاصد خود را به مخاطب خود

عرضه می‌دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۹۵-۹۶؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۱-۱۱). بر پایه این باور، معنای یک متن همان قصد مؤلف است که با علائم و نشانه‌های شناخته شده در صدد تفهیم آن به خواننده متن است و معناداری متن، قابلیت انتقال قصد و پیام مؤلف به خواننده آگاه به علائم و نشانه‌هاست. بر این اساس تمام گزاره‌های قرآنی اعم از اخباری و انشایی معنادارند؛ زیرا خداوند سبحان از نزول آن بر پیامبر اکرم ﷺ، هدف و پیام مشخصی داشته است و این هدف از منظر علامه با توجه به آیه ۸۹ سوره نحل، انتقال تمام حقایق و حیاتی از قبیل معارف مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق، قوانین الهی و قصص و مواظبی است که مردم در هدایتشان به آن محتاج‌اند و قرآن بیان روشنی برای همه آنهاست (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۴۶۸). از سویی به باور علامه، خداوند در قرآن برای افاده مقاصد خود از همان زبان و چارچوب‌های متعارف استفاده کرده است و تمام اصول و قواعد رایج زبان عربی را در آن رعایت کرده است (همان، ج ۳، ص ۷۸). بر این مبنا هر تفسیری، تلاش در جهت کشف مدالیل و مقاصد قرآن و مبتنی بر فرض معناداری متن قرآن است (همان، ج ۱، ص ۴) و هر گونه تلاش برای تطبیق مفاد آیات قرآن بر آرا و نظریات تجربی، فلسفی، کلامی، عرفانی و غیر آن، خروج از تفسیر و نوعی تفسیر به رأی و خروج از مدار تفسیر کلام الهی به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۶).

برای معناداری اصطلاحات و معیارهای دیگری نیز بیان شده که با اصطلاح و معیار غالب دانشمندان مسلمان متفاوت‌اند. از میان این معیارها می‌توان به معیار تحقیق‌پذیری، تأییدپذیری، ابطال‌پذیری و کارکردگرایی اشاره کرد. به دلیل مجال اندک، تنها به دو اصطلاح غالب می‌پردازیم که از معیار تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری نشئت می‌گیرند.

۱-۱-۲. معناداری به معنای اثبات‌پذیری تجربی

پوزیتیویست‌های منطقی در یک رویکرد معناداری را در «اثبات‌پذیری» یا «تحقیق‌پذیری» به کار گرفته‌اند (درباره رویکردهای سه‌گانه پوزیتیویسم منطقی، ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۸۳). از نظر ایشان، معنای واقعی داشتن مساوی است با قابلیت تحقیق در تجربه انسانی (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲). بر اساس این نظریه اگر جمله‌ای بخواهد معنای محصلی داشته باشد، می‌باید حاکی از واقعیتی باشد که اثبات صدق و کذبش یا احتمال صدق و کذبش با استناد به مشاهدات حسی، اگر نه عملاً دست‌کم نظراً میسر باشد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲). بر اساس این معنا، گزاره‌های متافیزیک یعنی احکام مابعدالطبیعه متعالیه و نیز گزاره‌های اخلاقی و باورها و گزاره‌های دینی بی‌معنا شمرده می‌شوند؛ چون قابلیت آزمون یا اثبات تجربی ندارند (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۴۹-۵۱).

ایشان برای بی‌معنایی گزاره‌های دینی مثال‌های پرشماری آورده‌اند: از قبیل خرگوش بی‌رنگ و بویی که هریک از دو همسایه مدعی حضورش در باغچه دیگری است. به نظر این فیلسوفان از آنجاکه هیچ راهی برای اثبات صدق یا کذب یکی از این دو ادعا وجود ندارد، این دو ادعا تحقیق‌پذیر نیستند و بی‌معنایند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۳).

البته این اصطلاحی جدید از معنا و معناداری است که غیر از تعریف و اصطلاح اندیشمندان مسلمان و اصطلاح رایج میان عموم اهل علم و عقلای عالم است. در این اصطلاح معناداری به معنای معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی در نظر گرفته شده است، نه «قابلیت انتقال مفاهیم به مخاطب». بیشتر پوزیتیویست‌ها، معنا و معناداری را به اصطلاح اول (قابلیت انتقال مفاهیم) مسلمان قبول دارند و آنچه را انکار می‌کنند، در واقع معرفت‌بخشی متون دینی است که درباره آن تحت عنوان «معرفت‌بخشی زبان قرآن» سخن خواهیم گفت.

۳-۱- معناداری به معنای ابطال‌پذیری تجربی

معیار «تحقیق‌پذیری تجربی» نزد پوزیتیویست‌ها بعدها به مفهوم «قابلیت تکذیب و ابطال» تغییر جهت یافت و این پرسش بر اساس ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی مطرح شد که آیا هیچ حادثه قابل‌تصورى هست که وقوع آن موجب انکار قاطع گزاره‌های دینی گردد؟ آیا خبر از وجود خدا، وحدانیت او، مهربانی‌اش نسبت به مردم و مانند آن که در گزاره‌های دینی به چشم می‌خورد، با نوع ویژه‌ای از دگرگونی و تحول در جهان سازگار است یا اینکه با هر اوضاعی که رخ دهد، سازگار و توجیه‌پذیر است؟

از دیدگاه یکی از طرفداران این معیار به نام «ویزدام»، اوصافی که در گزاره‌های دینی به خدا نسبت داده شده‌اند، بیان‌کننده دیدگاه انسان‌ها درباره جهان و نحوه واکنش و احساسی هستند که نسبت به جهان دارند. وی با مثال معروف خود (باغ دو سیاح)^۲ در پی نشان دادن ابطال‌ناپذیر بودن مدعیات دینی است؛ بدین معنا که مؤمنان در ابتدا معنای قابل‌فهمی برای گزاره‌های دینی بیان می‌کنند، ولی با مطرح شدن اشکالات و موارد نقض، مرتب بدان قیود و شرایطی را می‌افزایند، تا جایی که از معنای اولیه چیزی باقی نمی‌ماند و این اوصاف عملاً تهی و بی‌معنا می‌شوند و لذا با تمام شرایط ممکن سازگار می‌افتند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴).

آنتونی فلو با کشیدن بحث ابطال‌پذیری به حوزه الهیات، پرسش‌های یادشده را به‌طور جدی مطرح کرد. وی در سمپوزیوم معروفش به همراه هیر و میچل، پس از طرح تمثیل دو سیاح ویزدام و مثالی دیگر در باب وجود شرور و ناملایمات در جهان، مشکل را این‌گونه مطرح کرد که متدینان حکم خود را درباره صلیق گزاره‌های دینی مانند «خدا مهربان است»^۳ با افزودن ده‌ها و صدها قید بدون آنکه ملتفت باشند، منتفی می‌کنند و در عمل با افزودن این همه قیود و اخراج استثناها، گزاره‌های دینی را بی‌معنا و بدون مصداق می‌کنند؛ تا آنجا که به نظر می‌رسد گویی هیچ واقعه یا سلسله وقایع تصویری‌ای (مفروضی) وجود ندارد که دین‌داران وقوع آن را دلیلی بر تصدیق این گزاره بدانند که «اصلاً خدایی وجود ندارد» یا اینکه «خدا ما را دوست ندارد». وقتی از سوی متدینان در مقام توجیه شرور و دفاع از گزاره‌های دینی گفته می‌شود که محبت خدا محبتی بشری نیست یا نوعی از محبت مرموز است، این پرسش مطرح می‌شود که پس مقصود از محبت الهی چیست؟ و اطمینان به این‌گونه محبت چه سودی دارد؟ و فرق آن با

«محبت نداشتن» چیست؟ امراض لاعلاج در کودکانی که گناهی نکرده‌اند، چگونه با عطوفت و مهربانی خداوند قابل جمع است؟ دقیقاً چه چیزی باید واقع شود که ما به‌طور منطقی و به‌حق مجاز باشیم بگوییم «خدا ما را دوست ندارد» و یا حتی «خدا وجود ندارد»؟ (هیگ، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

از نظر برخی طرف‌داران این معیار، نزاع میان متدینان و ملحدان دربارهٔ مقولاتی مانند وجود خدا، مهربانی و دیگر اوصاف او، نزاعی جدلی‌الطرفین است؛ زیرا هیچ‌یک از دو طرف شواهد و دلایل قابل قبولی برای مدعای خود ارائه نمی‌دهد. این دو فقط نسبت به مجموعه‌ای از شواهد، به طرق مختلف واکنش نشان می‌دهند. گفت‌وگوی موحدان و ملحدان را نباید حاکی از واقع خارجی پنداشت تا گفتار آنها مخالف یکدیگر جلوه کند و ناچار باشیم به حقانیت یا بطلان یکی از آنها حکم کنیم. ایشان وقتی دربارهٔ این مقولات سخن می‌گویند، در واقع احساسات خود را دربارهٔ جهان هستی بیان می‌کنند. لذا دربارهٔ گفت‌وگوی میان دین‌داران و بی‌دینان تنها می‌توان این‌گونه داورى کرد که کدام یک از گزاره‌های پیشنهادی، رضایت‌بخش‌تر و ارزشمندتر است (ر.ک: هیگ، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵-۲۰۶).

با تأمل در مدعا و مطالب طرف‌داران این نظریه روشن می‌شود که این اصطلاح نیز در باب معناداری، اصطلاحی جدید است که با تلقی و تعریف اندیشمندان مسلمان و عقلای عالم متفاوت است. معناداری در این اصطلاح نیز معادل معرفت‌بخشی و ناظر بودن به واقعیت خارجی اخذ شده است، نه «قابلیت انتقال مفاهیم به مخاطب هم‌زبان». بنابراین نقد و بررسی آن تحت عنوان «معرفت‌بخشی» زبان قرآن صورت خواهد گرفت.

۲. معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن

منظور از معرفت‌بخشی یک متن، ناظر بودن به واقعیت عینی و برخوردارى از قابلیت صلق و کذب است (ر.ک: ساجدی ۱۳۹۲، ص ۵۸)، طرح مسئلهٔ شناختاری بودن متون دینی از نگرش پوزیتیویست‌های منطقی به واقعیات عینی شکل گرفته است. به باور ایشان از آنجاکه گزاره‌های دینی و کلامی قابل اثبات تجربی نیستند، ناظر به واقعیات خارجی (پدیده‌های حسی) نیز نیستند و فاقد معنای شناختاری‌اند (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۱).

هرچند خاستگاه این نظریات عمدتاً متون دینی اهل کتاب مقدس یهودی- مسیحی بوده است، ۴ اما برخی نویسندگان معاصر دامنهٔ آن را به متن قرآن نیز کشیده‌اند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵-۱۸۹). این دیدگاه‌ها در مقابل نگرش اصیل در باب متون دینی قرار می‌گیرند که گزاره‌های متون دینی را معرفت‌بخش، و یکی از رسالت‌های اصلی آن را توصیف دقیق واقعیات جهان و ارائهٔ بینش‌هایی صحیح و استوار نسبت به آن می‌دانند.

علامه طباطبایی همگام با غالب اندیشمندان مسلمان زبان متون دینی را شناختاری و ناظر به واقعیات خارجی می‌داند. شواهد و ادلهٔ فراوانی از مجموعهٔ بیانات علامه در باب زبان قرآن قابل استخراج است که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره خواهیم داشت.

۱-۲. ادله و شواهد معرفت‌بخشی زبان قرآن

هرچند برای اثبات معرفت‌بخشی زبان قرآن، اثبات ناظر بودن گزاره‌های آن به واقع خارجی کافی است و مطابقت گزاره‌های قرآنی با واقع (صدق)، مقوله‌ای دیگر است که در این مقام نیاز به اثبات آن نیست، اما از آنجاکه این دو، دلیل مشترک دارند و دلایل صدق گزاره‌های قرآنی دلایلی، قطعاً ناظر بودن آنها را به واقع خارجی (معرفت‌بخشی) نیز اثبات می‌کند، در برخی دلایل از دلیلی استفاده شده است که هم مطابقت گزاره‌ها با واقع (صدق) را اثبات می‌کند و هم مدعای عام‌تر یعنی ناظر بودن گزاره‌ها را به واقع خارجی.

نکته دیگر اینکه ادله و شواهد قابل استخراج از مجموعه سخنان علامه بر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، برخی برون‌دینی و برخی درون‌دینی هستند، که به تفکیک دیدگاه علامه را درباره آن تبیین خواهیم کرد.

۱-۲. ادله و شواهد برون‌دینی

مراد از ادله و شواهد برون‌دینی، ادله و شواهدی است که تمام مقدمات آن از غیر متون دینی گرفته شده باشند. پیش از این گفتیم که معناداری در اصطلاح رایج اندیشمندان مسلمان، به معنای «ویژگی قابلیت انتقال مدلول و مقصود گوینده به ذهن مخاطب هم‌زبان» است. بر پایه این اصطلاح، تمام گزاره‌های قرآنی اعم از انشایی و اخباری معنادارند؛ زیرا اولاً خداوند در ورای آنها قصد انتقال معنای مشخص و معینی را به مخاطبان خود داشته است و ثانیاً این گزاره‌ها طبق شیوه متعارف یعنی شیوه محاوره عقلایی ترتیب یافته‌اند و تمام اصول و قواعد زبان متعارف در آن رعایت شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۷۸).

اما درباره معناداری به اصطلاح دوم و سوم یعنی معنای قابلیت اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری که معادل شناختاری بودن و ناظر بودن به واقعیت خارجی است، بحث علامه و غالب اندیشمندان مسلمان با تجربه‌گرایان، درباره کارایی و اعتبار این دو معیار برای اثبات معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی است.

الف) کافی نبودن معیار «اثبات‌پذیری تجربی» حتی در اثبات قضایای تجربی

علامه مانند غالب اندیشمندان و معرفت‌شناسان مسلمان، معیار تحقق یک گزاره را منحصر در معیارهای تجربی نمی‌داند. از نظر وی حس و تجربه به‌تنهایی حتی در ارزیابی گزاره‌هایی با موضوعات تجربی نیز معیاری متزلزل است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۹۱۲-۹۳۲). به باور او، تمام مقدماتی که تجربه‌گرایان برای تکیه بر معیارهای حسی و تجربی ترتیب داده‌اند، مقدماتی عقلی و غیرحسی‌اند. پس ایشان عملاً در اثبات مدعای خود (اعتبار انحصاری معیارهای تجربی) از ادله و معیارهای عقلی استفاده کرده‌اند. از این رو دلیشان خودسوز است؛ به این معنا که فرض صحت آنها مستلزم بطلان آنهاست (ر.ک: همان؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷). از دیدگاه وی، اثبات صدق یا کذب هر گزاره به تناسب موضوعی که در آن سخن گفته شده، متفاوت است. معیارهای تجربی تنها برای اثبات صدق گزاره‌های تجربی- آن هم تنها به‌عنوان یکی از مقدمات استدلال- کارایی دارند؛ اما برای بررسی اثبات صدق یا کذب گزاره‌های متافیزیکی باید از معیارهای معرفت‌شناختی دیگری مانند علوم حضوری و بدیهیات و

براهین عقلی مدد گرفت. به هر صورت تکیه صرف بر معیارهای تجربی برای ارزیابی معناداری به معنای معرفت‌بخشی تمام گزاره‌ها، خطایی معرفت‌شناختی است (ر.ک: همان). پس نفی معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی و از جمله گزاره‌های قرآنی، از اساس نادرست است.

ب) نارسایی معیار ابطال‌گرایان در ارزیابی قضایای دینی

چنان‌که گذشت، از نظر علامه و اغلب اندیشمندان مسلمان، معیارهای تجربی تنها در در قلمرو محسوسات کارایی نسبی دارند و برای رسیدن به نتایج علمی و فراگیر از مشاهدات حسی و تجربی، نیازمند معیارهای عقلی هستیم. بنابراین انکای صرف بر معیارهای تجربی، خواه در شکل «تحقیق‌پذیری تجربی» و خواه در قالب «ابطال‌پذیری» بی‌دلیل و فاقد اعتبار است.

از این منظر نزاع میان متدینان و ملحدان در باب توجیه گزاره‌های دینی و اثبات یا ابطال آن، جدلی‌الطرفین و صرفاً حاکمی از احساسات درونی آنها نسبت به جهان هستی نیست؛ بلکه گزاره‌های دینی با تکیه بر مقدمات بدیهی و علوم حضوری، با براهین قطعی اثبات‌پذیرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۷).

از طرفی مسئله «شُرور در عالم» که غالباً دستاویز ابطال‌گرایان، برای نفی معناداری گزاره‌های دینی بوده است (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۸۹-۱۱۸)، با تکیه بر معیارها و براهین عقلی قابل تبیین، و با خالقیت الهی و رحمت و مهربانی و عدالت او کاملاً سازگار است (درباره دیدگاه علامه در خصوص شُرور و سازگاری آن با رحمت و مهربانی الهی، ر.ک: المیزان، ج ۱۳، ص ۱۸۷-۱۸۹).

صاحب‌المیزان در تفسیر خود سازگاری شُرور با عدالت و رحمت (مهربانی) خداوند را با تکیه بر معیارهای عقلی با نگاهی جامع به نظام عالم و پرهیز از جزئی‌نگری و کوتاه‌بینی در تحلیل حوادث عالم، تبیین کرده است (ر.ک: المیزان، ج ۸، ص ۳۶-۳۹؛ ج ۱۳، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۲۷-۹۳۰). از نظر وی با این نگاه، هرگز وجود انواع شُرور مانند شیطان، رنج‌ها و بلاها در عالم، با لطف و رحمت و عدالت الهی ناسازگار نیست. اینها ابتلائات و آزمایش‌های الهی هستند که در پس هریک، هدف و حکمتی معقول نهفته است و بنابراین با دقت و نگاهی جامع‌نگر نمی‌توان نام آنها را شر [مطلق] نهاد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۵، ص ۲۵۱). حاصل اینکه با توجه به مبانی معرفت‌شناختی علامه، گزاره‌های قرآنی حتی گزاره‌هایی که در آن صفات یا افعالی به خدا نسبت داده شده است، حاوی پیام‌های روشنی هستند که افزون بر اینکه به حکم ایمان دینی تصدیق آنها لازم است، با معیارهای معتبر عقلی نیز اثبات‌پذیرند.

ج) تلازم اعجاز قرآن در دوری از اختلاف با صدق و معرفت‌بخشی گزاره‌های آن

یکی از ویژگی‌های قرآن که بدان تحدی شده، اعجاز قرآن در دوری از اختلاف و تناقض است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اِخْتِلَافًا كَثِيرًا»؛ آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیار می‌یافتند. از این ویژگی بارز قرآن با تحلیل علامه می‌توان به‌مثابه استدلالی متقن برای معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی آیات قرآن استفاده کرد. علامه دربارهٔ سر اختلاف‌ناپذیری می‌نویسد:

اگر کلامی بر اساس حقیقت استوار و کاملاً بر واقع منطبق باشد، گزاره‌هایش یکدیگر را تکذیب نمی‌کند؛ زیرا تنها میان ارکان و اجزای حق (امر مطابق با واقع) اتحاد و هماهنگی وجود دارد. هیچ حقیقتی، حقیقت دیگر را باطل نمی‌کند و هیچ سخن صدقی، سخن صدق دیگر را تکذیب نمی‌کند. این باطل است که با باطل دیگر و با حق سرستیز دارد. ماورای حق، یک‌سره باطل است: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس: ۳۲)؛ خداوند حق را یگانه و پیوسته و باطل را گسسته و پراکنده قرار داده است. چندان که خداوند متعال درباره‌ی راه حق می‌فرماید: «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳)؛ اگر کلامی از چنین ویژگی برخوردار باشد؛ یعنی مطابق با واقع باشد؛ هیچ اختلاف و تناقضی در اجزای آن نیست؛ بلکه نهایت همخوانی و هماهنگی میان اجزای آن برقرار است و اجزای آن یکدیگر را تأیید می‌کنند و هر جزء آن، بر جزئی دیگر گواه است و از جزئی، جزء دیگر نتیجه گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۷۲-۷۳).

توضیح اینکه اگر برخی گزاره‌های یک متن، مطابق واقع و برخی غیرمطابق با واقع باشند، به‌ناچار در برخی جهات با هم اختلاف و تناقض پیدا خواهند کرد. تنها در صورتی که همه‌ی گزاره‌های یک متن مطابق با واقع باشند، هیچ اختلاف و تناقضی در آنها رخ نخواهد داد. با بررسی قرآن و مشاهده‌ی اینکه هیچ اختلاف و تناقضی در گزاره‌های آن وجود ندارد، می‌توان به این نتیجه رسید که تمام گزاره‌های این کتاب آسمانی، مطابق با واقع‌اند.

مطلب یادشده در قالب قیاسی منطقی (قیاس استثنایی اتصالی) که در آن رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌دهد قابل تقریر است: «اگر قرآن از جانب غیرخدا بود، به‌ناچار [با راه یافتن باطل در آن] میان آیات آن اختلاف و تناقض پیدا می‌شد»؛ «ولی در میان آیات آن هیچ اختلاف و تناقضی یافت نمی‌شود»؛ «بنابراین قرآن کلامی یک‌سره حق و مطابق با واقع و از جانب خداست».

برای بیان ملازمه میان مقدم و تالی (الهی نبودن قرآن و وجود گزاره‌های متناقض در آن)، توجه به این نکته کافی است که قرآن در برهه‌ای طولانی از زمان و در مقیاسی وسیع در گزاره‌های خبری خود درباره‌ی موضوعات متعدد و متنوع جهان هستی مانند اوصاف و افعال الهی و ابعاد مختلف حیات انسان سخن گفته است. با فرض اینکه قرآن از جانب غیرخدا باشد، چون غیرخدا احاطه به واقعیات ندارد و توصیف غیرخدا از واقعیات با تسامح و تساهل و پندارهایی آمیخته به باطل همراه است، عادتاً می‌باید در آنها باطل راه یافته باشد. در این صورت بسیاری از گزاره‌های آن با یکدیگر تناقض خواهند داشت؛ ولی با تدبیر در آیات و معانی آنها می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ تناقض و تهافتی در گزاره‌های قرآن وجود ندارد و از رفع تالی (نبود اختلاف در قرآن) می‌توان نتیجه گرفت که قرآن سخنی مطابق با واقع (حق محض) است. بدیهی است که چنین سخنی نمی‌تواند از جانب غیرخدا باشد. داستان فیلِ مثنوی معنوی، نمادی از همین نکته منطقی است و نشان می‌دهد که گزاره‌های سستی که تنها پنداری از واقعیت دارند، چگونه با هم به تعارض و تهافت برمی‌خیزند. به‌عکس اگر همه‌ی گزاره‌ها آینه‌ای شفاف از واقعیت محض باشند، هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی میان آنها رخ نخواهد داد:

وقتی صدق گزاره‌های قرآنی اثبات شد، اثبات معرفت‌بخشی آن آسان است؛ زیرا اگر صدق یک گزاره برای کسی اثبات شود و شخص به صدق یک گزاره باور یابد، لازمه بین و بدیهی آن این است که آن گزاره را معرفت‌بخش، یعنی ناظر به واقع خارجی و قابل صدق و کذب می‌داند. پس از نظر علامه بر پایه این استدلال، قطعاً گزاره‌ای قرآنی معرفت‌بخش نیز هستند.

د) تلازم هم‌اوردخواهی قرآن با صدق و معرفت‌بخشی آن

تحدی قرآن و هم‌اوردطلبی آن از جهات گوناگون نیز مؤید معرفت‌بخشی و مطابقت گزاره‌های قرآن با واقع است. قرآن، ملحدان متعصب زمان نزول و همه ناباوران به حقانیت این کتاب آسمانی را فراخوانده تا اگر در حقانیت کلام الهی و صدق آورنده آن تردید دارند، دست‌به‌کار شوند و سخنی مانند آن بیاورند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۶۸). تحدی به کلامی که ناظر به واقعیات خارجی نیست و تنها اثرش ایجاد تحیر یا نوعی انگیزش احساسات در میان مخاطبان است، به آسانی قابل پاسخ‌گویی است؛ به‌عکس اعتراف مخاطبان به بدیع بودن ساختار و فخامت معانی و محتوای قرآن و ناتوانی مخاطبان از هم‌اوردی با آن، دلیلی متقن بر مطابقت گزاره‌های قرآن با واقعیات خارجی و شناختاری بودن آن است.

توضیح اینکه هم‌اوردخواهی قرآن، اولاً ملازم با معناداری آن به اصطلاح اول است؛ زیرا قرآن از سنخ کلام است و درخواست آوردن کلامی که معنای مشخصی را به ذهن مخاطبان خود منتقل نمی‌کند، قابلیت هم‌اوردطلبی ندارد و از اساس درخواستی بیهوده است که هرگز صدق آورنده‌اش را در ادعای نبوت و الهی بودن قرآن اثبات نمی‌کند؛ ثانیاً این کلام برای اثبات مدعای خود (از جانب خدا بودن قرآن و صدق آورنده آن) باید معرفت‌بخش و مطابق با واقع نیز باشد؛ زیرا ناتوانی مخاطبان از آوردن مثل قرآن، افزون بر بداعت اسلوب و شیوه بیان قرآن، متکی بر فخامت معنا و عظمت محتوای آن است و یکی از پایه‌های فخامت و عظمت محتوای قرآن، ناظر بودن آن به واقعیت خارجی و مطابقت محتوای آن با حقایق هستی است.

برای تبیین بهتر مطلب به این نکته اشاره می‌کنم که از منظر علامه، قدر متیقن و یکی از مهم‌ترین ابعاد اعجاز قرآن، اعجاز بلاغی آن است (درباره ماهیت اعجاز، ابعاد آن و چگونگی دلالت آن بر صدق پیامبر از دیدگاه علامه، ر.ک: المیزان، ج ۱، ص ۵۸-۷۳). این بُعد از اعجاز قرآن، تقریباً مورد توافق همه قرآن‌پژوهان است و بسیاری از ایشان به آن تصریح کرده‌اند (ر.ک: محققان مرکز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ص ۴۲۷-۵۶۷).

به باور علامه، اعجاز قرآن در فصاحت و بلاغت، افزون بر زیبایی و بدیع بودن اسلوب، حاصل عظمت محتوا و معارف قرآن است. وی عظمت معارف قرآن را نیز حاصل انعکاس واقعیات خارجی در قرآن و حقانیت تمام گزاره‌های قرآنی می‌داند. به عقیده او سخن هرچند از لحاظ ظاهر زیبا و فریبنده باشد، اگر سخنی حکیمانه نباشد که از واقعیات خارجی نشئت گرفته، سخنی جاهلانه است که به‌زودی در میدان حقیقت و در مقابل سخن حق رنگ می‌بازد و عقب‌نشینی می‌کند. علامه در توضیح اعجاز بلاغی قرآن، ذیل تفسیر آیه ۲۳

سوره بقره می‌نویسد: بلاغت به معنای واقعی کلمه، وقتی برای کسی دست می‌دهد که اولاً به تمام واقعیات هستی احاطه کامل داشته باشد؛ و ثانیاً تمام آن واقعیات را با الفاظ و عباراتی کاملاً رسا و وافی به مقصود به ذهن شنونده منتقل کند و ثالثاً هر واژه و ترکیب آن مطابق با واقعیت خارجی باشد. چه بسیار کلامی به‌ظاهر بلیغ که مقصود گوینده‌اش را به‌خوبی می‌رساند، اما اساسش شوخی و هذیان (بی‌هودن‌گویی) است که از واقعیت بی‌بهره است و یا اساسش نادانی است و بدیهی است که چنین کلامی هرگز تاب مقاومت در مقابل سخن حق و حکیمانه را ندارد. تنها سخنی در میدان مبارزه می‌تواند برتری خود را اثبات کند که افزون بر شیرینی و نوشینی شنیداری واژه‌ها و استواری سبک و اسلوب سازه‌ها و ترکیب‌ها، در معنا نیز بلیغ و مطابق واقع باشد. برترین کلام که بی‌همتا و بی‌رقیب است، تنها کلامی است که جامع شیرینی الفاظ و زیبایی اسلوب و بلاغت معنا و مشتمل بر معنایی حقیقی و مطابق واقع باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۷۲).

۲-۱-۲. ادله و شواهد درون‌دینی

مراد از ادله و شواهد درون‌دینی ادله و شواهدی است که دست‌کم یکی از مقدمات آن از متون دینی یعنی قرآن و روایات معتبر قابل استخراج است. در اینجا به دلیل مجال اندک، تنها به ذکر چند دلیل و شاهد قرآن بسنده می‌کنیم.

الف) قرآن، نازله علم و حکمت الهی

تأمل در صفات خداوند سبحان و رابطه آن با قرآن نیز ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که این کتاب آسمانی، کتابی معرفت‌بخش است و تنها حقایق جهان هستی را بازمی‌تاباند. این دلیل در واقع تعلیلی بر سر عدم اختلاف در قرآن است. خداوند در مقابل ادعای مشرکان که قرآن را سخنی اساطیری و از قبیل افسانه‌های پیشینیان می‌دانند، بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن نازله‌ای از علم الهی است: «وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَسَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (فرقان: ۵-۶). اساطیر جمع اسطوره به معنای اخبار مکتوب است که اغلب درباره افسانه‌های آمیخته با خرافات به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۸۱). به باور علامه، تأکید آیه بر آگاهی خداوند از اسرار آسمان‌ها و زمین برای این است که قرآن مشتمل بر حقایقی متکی بر علم الهی است که از عقول بشر عادی پنهان است و بنابراین هرگز نمی‌تواند از قبیل اسطوره‌ها و افسانه‌های پیشینیان باشد. به تعبیر دیگر قرآن حاوی حقایقی ناب است که فقط از زبان وحی تراوش می‌کند و از دسترس بشر عادی خارج است (همان، ص ۱۸۲).

قرآن بر نفوذناپذیری خود نسبت به باطل تأکید کرده و سرّ نفوذناپذیری‌اش را تراوش آن از قلم خداوند حکیم حمید دانسته است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۱-۴۲). به باور علامه، ذیل آیه تعلیلی بر دلیل نفوذناپذیری قرآن نسبت به باطل است؛ با این توضیح که حکیم کسی است که فعلش از اتقان برخوردار است و هیچ‌گونه خلل و سستی در آن راه ندارد. حمید نیز به معنای کسی

است که صفاتش بی‌هیچ قید و شرطی پسندیده و در کمال حسن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۳۹۸). با این اوصاف هیچ جهتی برای صدور سخن باطل (سخن بیهوده و غیرمطابق با واقع) از جانب خداوند سبحان وجود ندارد؛ بلکه سخن او همواره صادقانه‌ترین سخن و گفتار است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷)؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء: ۱۲۲).

به باور علامه، قرآن حتی در بیان داستان‌های خود کاملاً مطابق با وقایع سخن گفته و عبرت‌های داستانی قرآن مبتنی بر گزارش‌های تاریخی دقیق و درست از قضایای واقعی است. برخی معتقدند قرآن در نقل حوادث تاریخی اهمال کرده و در گزارش‌های تاریخی و داستان‌های خود به حقیقت واقعه، زمان و مکان درست وقوع آن و جزئیات دقیق آن توجهی نداشته است و چه بسا برای رسیدن به مقصود خود از قصه‌های رایج میان مردم استفاده کرده است، بدون اینکه به درستی یا نادرستی آنها اهمیتی دهد. قرآن این اعتقاد را خطا می‌شمارد و معتقد است که در ذکر حقایق تاریخی و داستان‌های قرآن خطا، مسامحه و اهمال راه ندارد؛ زیرا داستان‌های خرافه‌آمیز، مصداقی از باطل هستند و با صفات خالق قرآن و اهداف او از نزول قرآن تناسبی ندارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۷).

صدق و نفوذپذیری قرآن نسبت به انواع باطل، از جمله سخنان دروغ و غیرمطابق با واقع، بیش از همه حاصل علم و حکمت الهی است. خداوندی که به همه حقایق هستی آگاه است و قرآن را برای هدایت بشر به سوی حق و حقیقت نازل کرده، محال است که در قرآن هرچند در قالب داستان و تمثیل، سخنی خلاف واقع بگوید. چنین کاری خلاف حکمت الهی است؛ زیرا به باور علامه قرآن نازل علم الهی است و خداوند جز حق نمی‌گوید و هرگز نمی‌توان با سخنی غیرواقعی که بهره‌ای از حقیقت ندارد، آفریدگان را به سوی حق و حقیقت رهنمون ساخت.

حاصل اینکه به باور علامه، قرآن حتی در نقل داستان‌های خود نیز از زبان حاکی از واقعیات خارجی فاصله نگرفته است و لازمه صدق تمام گزاره‌های قرآنی، معرفت‌بخشی آنها و ناظر بودن آنها به واقعیات خارجی است.

ب) توصیف قرآن به حق و حکیم

خداوند سبحان قرآن را در مواضع متعدد به حق وصف کرده است، از جمله: «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (فاطر: ۳۱). به نظر علامه طباطبایی مراد از توصیف قرآن به حق این است که قرآن کلامی است که به هیچ یک از انواع باطل آمیخته نیست و در عین حال این کتاب، کتب آسمانی پیشین (تورات و انجیل و...) را تصدیق می‌کند. پس هیچ یک از کتب آسمانی پیشین در ظرف نزول به هیچ باطلی آمیخته نیستند. از سوی دیگر از قرآن با عنوان نور و کتابی آشکار یا آشکارکننده (حقایق) یاد شده است که انسان‌ها را از گمراهی و تیرگی باطل نجات می‌دهد و به صراط مستقیم هدایت می‌کند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مائده: ۱۵-۱۶). همچنین قرآن در آیات ۱۰۸ سورة یونس (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ)، ۴۳ سورة سبأ (قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَماً الْعُيُوبِ) و نیز ۴۹ سورة سبأ (قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ) به حق توصیف شده است. به باور علامه مراد از حق در آیه اول، خود قرآن یا متعلق دعوت قرآن (دین الهی) است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰، ص ۱۳۳) و مراد از حق در این آیات و مانند آن، رأی و اعتقادی است مطابق با واقع که ملازم با رشد و هدایت و به دور از غی و گمراهی است و حکمت نیز در قرآن چنین معنایی را افاده می‌کند؛ یعنی رأی و اعتقاد صادق و مطابق با واقع که کذب در آن راه ندارد. از این رو در برخی آیات، نزول کتاب با حکمت قرین شده است؛ «أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (نساء: ۱۱۳). در برخی آیات نیز قرآن وصف حکیم به خود گرفته است: «وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ» (یس: ۲) و نیز رسول خدا ﷺ معلم کتاب و حکمت شمرده شده است: «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲). به نظر علامه طباطبایی وصف قرآن به حکیم، به دلیل اشمال آن بر حکمت است و حکمت همان اصول اعتقادی مطابق با واقع و فروع آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷، ص ۶۲). معرفی رسول خدا ﷺ به عنوان معلم حکمت از این باب است که شأن و مسئولیت رسول خدا ﷺ به عنوان معلم و مبین قرآن این است که خرافاتی را که درباره جهان هستی و حقیقت انسان، رابطه انسان با مبدأ و معاد و دیگر امور در اذهان مردم جای گرفته، تصحیح کند و حقایق ناب هستی را آنچنان که هست بدون هیچ پیرایه‌ای برای آنان بیان نماید (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۲۷۱-۲۷۲). بدیهی است که چنان کتابی، بی‌هیچ شائبه‌ای صادق، و مطالبش مطابق با واقع است و لازم مقدم بر صدق یک سخن هم معرفت‌بخشی آن است. پس قرآن معرفت‌بخش است.

ج) برهان‌پذیر بودن گزاره‌های قرآن

دین در تقسیم‌بندی مشهور، به گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی تقسیم می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۴۷). به باور علامه گزاره‌های اعتقادی دین برخاسته از حقایق هستی‌شناختی درباره آفریننده هستی، رابطه انسان با هستی‌بخش جهان و نیز فرجام او در این جهان هستند و خداوند در قرآن همه این اعتقادات را با براهینی روشن و حجت‌هایی آشکار بر مخاطبان عرضه داشته است و به شبهات و تأملات درباره حقایق این اعتقادات پاسخ گفته است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۱۸۳). بی‌شک چنین گزاره‌های برهانی‌ای باید شناختاری باشند؛ زیرا گزاره‌های غیرشناختاری که ناظر به واقعیات خارجی نیستند و صرفاً حاکی از احساسات دین‌داران نسبت به جهان هستی‌اند، برهان‌ناپذیرند.

این دلیل به‌مثابه دلیلی لمّی بر شناختاری بودن گزاره‌های دینی است؛ یعنی از آنجاکه اولاً اعتبار عقل ذاتی است و ثانیاً گزاره‌های حاکی از ماورای طبیعی از جمله وجود خداوند و یکتایی او به مدد ادله عقلی، برهان‌پذیرند، شناختاری بودن آنها نیز اثبات می‌شود؛ زیرا برهان‌پذیر بودن فقط مختص گزاره‌هایی است که از واقعیات عینی و خارجی حکایت دارند و گزاره‌هایی که رابطه‌ای با واقع خارج ندارند، برهان‌پذیر نیستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. به باور علامه، معنای یک متن همان قصد مؤلف است که با علائم و نشانه‌های شناخته‌شده درصد تفهیم آن به خواننده متن است و معناداری متن، قابلیت انتقال قصد و پیام مؤلف به خواننده آگاه به علائم و نشانه‌ها. براین اساس تمام گزاره‌های قرآنی اعم از اخباری و انشایی از دیدگاه علامه طباطبایی معنادارند؛

۲. از نگاه علامه معیارهایی که تجربه‌گرایان در مقام ارزیابی معناداری گزاره‌های متافیزیکی ارائه داده‌اند، مخدوش‌اند. به علاوه تمام مقدماتی که آنان برای اثبات ارزش انحصاری معیارهای تجربی ترتیب داده‌اند، عقلی (غیرتجربی) هستند. پس دلیلشان خودسوز است. معیارهای تجربی تنها برای اثبات صدق گزاره‌های تجربی، آن هم به عنوان یکی از مقدمات استدلال کارایی دارد؛ اما برای بررسی اثبات صدق یا کذب گزاره‌های متافیزیکی باید از معیارهای معرفت‌شناختی دیگری مانند علوم حضوری و بدیهیات عقلی مدد گرفت؛

۳. از منظر علامه اتکای صرف بر معیارهای تجربی خواه در شکل «تحقیق‌پذیری تجربی» و خواه در قالب «ابطال‌پذیری» بی‌دلیل و فاقد اعتبار است. با این رویکرد، نزاع میان متدینان و ملحدان در باب توجیه گزاره‌های دینی و اثبات یا ابطال آن، هرگز جدلی‌الطرفین و صرفاً حاکی از احساسات درونی آنها نسبت به جهان هستی نیست. سازگاری مسئله شرور نیز با مهربانی و رحمت الهی و با نگاهی جامع به نظام برتر عالم و پرهیز از کوتاه‌بینی و جزئی‌نگری کاملاً تبیین‌پذیر است؛

۴. از دیدگاه صاحب‌المیزان دوری قرآن از اختلاف و تناقض، دلیلی واقع‌نمایی و مطابقت آیات آن با واقع است؛ زیرا تنها در سخنانی که یک‌سره حق و مطابق با واقع باشند، اختلاف و تناقض راه ندارد و در سخنانی که در نمایاندن واقع ذره‌ای به خطا رفته باشند، ناگزیر اختلاف و تناقض یافت می‌شود. لازمه مقدم چنین مبنایی، اعتقاد به معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی آیات قرآن است؛

۵. به باور علامه تأکید قرآن بر علم و حکمت الهی ذیل آیات ملازم با نفوذناپذیری قرآن در برابر باطل و حق بودن (مطابق با واقع بودن) گزاره‌های قرآن است و مطابقت گزاره‌های قرآن با واقع، مبتنی بر معرفت‌بخشی آنهاست. به باور علامه، قرآن حتی در بیان داستان‌های خود واقع‌گرا و واقع‌نماست و عبرت‌های داستانی قرآن مبتنی بر گزارش‌های تاریخی دقیق و درست از حقایق عینی است و هیچ مطلب باطلی حتی در داستان‌های قرآن و مطالب تاریخی آن راه ندارد. بی‌شک چنین کلامی معرفت‌بخش نیز هست؛

۶. توصیف قرآن به حکیم و حق نیز حاکی از واقع‌نمایی این کتاب آسمانی است. خداوند با این اوصاف، قرآن را کتابی معرفی کرده که مشتمل بر معارفی مطابق با واقع و ملازم با رشد و هدایت و به‌دور از هرگونه انحراف و اعوجاج است. چنین کلامی به‌ناچار باید معرفت‌بخش باشد؛

۷. علامه باورهای دینی قرآنی را برهان‌پذیر دانسته است. بی‌شک چنین گزاره‌های برهانی‌ای، شناختاری‌اند؛ زیرا گزاره‌های غیرشناختاری‌ای که ناظر به واقعیات خارجی نیستند و صرفاً حاکی از احساسات دین‌داران نسبت به جهان هستی‌اند، برهان‌ناپذیرند.

حاصل اینکه به عقیده علامه، تمام گزاره‌های خبری قرآن، اعم از گزاره‌هایی که در آنها سخنی درباره موضوعات و پدیده‌های طبیعی رفته و نیز گزاره‌های ناظر به مسائل متافیزیکی، از واقعیات خارجی حکایت دارند و زبان قرآن در تمامی این گزاره‌ها شناختاری و واقع‌نماست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، گادامر، فیلسوف معروف آلمانی، فرآیند فهم را حاصل امتزاج افق معنایی مؤلف و مفسر متن می‌داند. این نظریه پرسش‌های تازه‌ای را درباره چگونگی فهم یک متن برانگیخته است. در این باره ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴-۲۶۷.
۲. ر.ک: ویزدام در مقاله معروفش به نام «خدایان» برای تبیین دیدگاه مقصود خود از مثال دو سیاح استفاده کرد. او می‌گوید فرض کنید دو سیاح باغی را مشترکاً مالک می‌باشند و پس از سال‌های متمادی غفلت از ملک خود به آن باغ بازمی‌گردند و با باغی مواجه می‌شوند که سراسر آن را علف‌های هرز فراگرفته است. اما در میان آن چند درخت با نظمی خاص و متناسب با هم در کنار هم قرار گرفته‌اند. یکی از دو مالک با نگاه به علف‌های هرز منکر حضور و نظارت باغبان در باغ می‌شود و دیگری با نگاه به درختان منظم بر حضور و نظارت یک باغبان اصرار می‌ورزد و با ده‌ها توجیه مدعی حضور باغبانی بی‌رنگ و وزنی می‌شود که شخصاً آثار او قابل مشاهده نیست. ویزدام می‌گوید: وضع متدینان در مقابل ملحدان از این قرار است و داستان اختلاف موحدان و ملحدان داستان اختلاف این دو بخش از نگرش است که هر یک بخشی از شواهد موجود را اخذ نموده و به نفع خویش تفسیر می‌کنند. ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۴-۲۰۶؛ پی‌آلستون و دیگران، ۱۹۲۱، ص ۴۷.
۳. نظیر همین گزاره که در قرآن مطرح است: «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوُّوفٌ رَّحِيمٌ» (حج: ۶۵).
۴. تعارض‌های موجود در برخی کتب دینی، مانند کتب مقدس یهودی - مسیحی، تعارض گزاره‌های دینی با برخی نظریات علمی رایج، ظاهر عجیب برخی داستان‌های تاریخی متون مقدس، مشکل درک صفات و افعال الهی از عوامل مهم بحث درباره زبان متون دینی و معناداری آنها بوده است. ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱-۴۶؛ نیز درباره انگیزه طرح بحث زبان دین و معناداری متون دینی و گزاره‌های کلامی در مغرب زمین، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۰.

منابع

- آریان، حمید، ۱۳۷۶، *درآمدی بر زبان قرآن*، پایان‌نامه ارشد، قم، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
- آشبی، ۱۳۷۲، *اصل تحقیق‌پذیری در علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورحسن، قاسم، ۱۳۹۰، *زبان دین و باور به خدا*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پی آلستون، ویلیام و دیگران، ۱۹۶۱م، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۷، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۶۱، *نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، ۱۳۳۳، *تاریخ حبیب السیر*، مقدمه از جلال‌الدین همایی، تهران، خیام.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۳، *جزوه درسی مبانی تفسیری در مقطع دکتری تفسیر و علوم قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۲، *زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر*، قم، سمت.
- سالاری راد، معصومه و رسول رسولی‌پور، ۱۳۸۶، «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۸.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، *علم‌شناسی فلسفی*، ویراسته پل ادواردز، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
- صادقی، هادی، ۱۳۷۵، «اثبات‌گرایی منطقی و زبان دینی»، *معرفت*، ش ۱۹، ص ۷۱.
- ، ۱۳۷۸، *الهیات و تحقیق‌پذیری*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *قرآن در اسلام*، چ نهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- قدردان قارملکی، ۱۳۸۱، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی»، *قبسات*، ش ۲۵.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۱، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، چ پنجم، تهران، طرح نو.
- محققان دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، *علوم القرآن عند المفسرین*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، ۱۳۹۲، «بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس»، *کلام اسلامی*، ش ۸۸.
- ، ۱۳۹۳، «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ش ۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۵، «میزگرد زبان دین»، *معرفت*، ش ۱۹.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *علل گرایش به مادیگری*، قم، صدرا.
- ، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ هفتم، قم، صدرا.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۸۵، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، خانه خرد.
- هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، ترجمه بهرام راد، تهران، دار الهدی.

نقد روایات نزول قرآن بر زبان صحابه (نگاهی به کتاب الاتقان سیوطی)

m_akbarnezhaad@yahoo.com

yaghoobi.mina@gmail.com

مهدی اکبرنژاد / دانشیار دانشگاه ایلام

مینا یعقوبی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین منابع در زمینه علوم قرآنی، کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» جلال‌الدین سیوطی است که از جهات مختلف در کانون توجه محققان و دانش‌پژوهان این حوزه است. این اثر همچون تألیفات دیگر، از کاستی و خطا مصون نیست و آسیب‌هایی بدان راه یافته است و به واسطه جایگاه درخوری که در عرصه علوم قرآنی دارد، عدم توجه به این ایرادات، پیامدهای گسترده‌ای را به دنبال خواهد داشت. از این رو در این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیل محتوا صورت پذیرفته است، به بررسی و نقد یکی از انواع مورد تردید در این تألیف می‌پردازیم. نوع دهم از مباحث الاتقان با عنوان «فیما انزل من القرآن علی لسان بعض الصحابه» مدعی نوعی از پیش‌نزول یا الهام برخی از آیات قرآن کریم بر زبان صحابه پیامبر ﷺ است. فارغ از تحلیل سندی، بررسی محتوایی این اخبار، مضمون آنها را در تقابل با مسلمات عقلی، تاریخی و نقلی نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نزول قرآن، لسان صحابه، سیوطی، الاتقان.

کتاب **الاتقان فی علوم القرآن**، تألیف فقیه و محدث بزرگ جلال‌الدین سیوطی (م ۹۱۱ق) است. سیوطی در سال ۸۴۹ قمری در اسیوط مصر به دنیا آمد (معروف، ۱۹۹۶، ص ۷۶). وی پس از نگارش مجموعه‌ای با عنوان **التحییر فی علم التفسیر** در زمینه علوم قرآنی، در سال ۸۷۲ درصدد برآمد تا آن را تنقیح و تهذیب کند و مطالبی بر آن بیفزاید؛ لذا پس از دستیابی به کتاب **البرهان** زرکشی و مطالعه آن، اقدام به تألیف **الاتقان فی علوم القرآن** نمود و آن را مقدمه تفسیر بزرگ خود یعنی **مجمع البحرین و مطلع البدرین** قرار داد (اقبال، ۱۳۸۵، ص ۳۵۱).

وی کتابش را با بحث درباره مکی و مدنی آغاز، و سپس آیات حضری و سفری را بیان می‌کند؛ آن‌گاه مطلب را درباره نزول آیات در شب و روز پی می‌گیرد و سپس ناسخ و منسوخ، اسباب نزول، انواع قرائات و آداب آموزش و حفظ قرآن را بررسی می‌کند. بدین ترتیب موضوعات مختلف را مطرح می‌سازد تا با نوع هشتماد در بیان طبقات مفسران، کتاب را به پایان می‌برد. او در مقدمه **الاتقان**، از بیش از صد تألیف به عنوان منابع اصلی این کتاب نام می‌برد. شیوه کار مؤلف نیز چنین بوده است که ابتدا عنوان موضوعی را بیان می‌کند و مشهورترین کسانی را که درباره آن موضوع کتاب تألیف کرده‌اند نام می‌برد. آن‌گاه فایده دانستن آن موضوع و اهمیت و نقش آن را در شناخت و تفسیر معانی قرآن بیان، و سپس مسائل و فروع و نکاتش را بازگو می‌کند. او در بیان تمام این مطالب به قرآن و حدیث یا اقوال دانشمندان فن استشهد می‌کند، و گاهی قسمت‌هایی از کتاب‌های موجود درباره آن موضوع را به‌طور کامل یا خلاصه‌شده نقل می‌کند و در موارد بسیاری در پایان فصل رأی خود را نیز می‌نگارد (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴، مقدمه حائری).

به‌رغم امتیازات برجسته **الاتقان**، ایرادهایی نیز بر آن وارد است؛ از جمله آنکه گفته می‌شود سیوطی در این کتاب، بسیاری از روایت‌های ضعیف را که صحیحان نزد محدثان ثابت نیست، آورده است (همان، ج ۱، ص ۲۵). یکی از ابوابی که به لحاظ محتوایی محل پرسش و شگفتی است، نوع دهم آن است با عنوان «فیما نزل من القرآن علی لسان بعض الصحابه». در این نوع، سیوطی با گزارش نمونه‌هایی از اخبار و روایات منتسب به پیامبر ﷺ و صحابه، و تلاش برای توجیه و اثبات نمونه‌های مشابه دیگر از قرآن، قائل به این شده که برخی از عبارات و آیات قرآن کریم پیش از نزول بر رسول خدا ﷺ، بر زبان برخی صحابه و به‌ویژه شخص خلیفه دوم (عمر بن خطاب) جاری شده است! این مسئله فراتر از تکرار صرف الفاظ عنوان شده و به‌منزله تأیید اندیشه، حکم و فعل آنان و حتی در مرتبه‌ای بالاتر موافقت و متابعت خداوند از آرای اینان مطرح گشته است؛ تا جایی که در برخی موارد رسول خدا ﷺ از جهت اعتقاد و منش از آنان عقب مانده و یا حتی مخالف آرای مصوّب و مؤید ایشان بوده‌اند!

پرواضح است که چنین ادعایی در تقابل با عقل سلیم و سیره قطعی قرار دارد. از آنجاکه کتاب **الاتقان** به عنوان یکی از مراجع اولیه و معتمد علما و دانشجویان فریقین در ادوار مختلف تا زمان حاضر بوده است، لذا درصددیم تا با بررسی این بخش، درجه صحت و اعتبار این نوع روایات را در حوزه علوم قرآنی ارزیابی کنیم.

۱. پیشینه بحث

روایات نزول قرآن بر زبان صحابه را ابتدائاً در منابع روایی اهل سنت از جمله صحیحین، سنن و مسند احمد و سپس در تفاسیر آنان از جمله در *تفسیر طبری* و *الدر المشهور* می‌توان یافت؛ اما همان‌گونه که سیوطی نیز اشاره کرده، درباره این بحث و عمدتاً راجع به موافقات عمر، آثار مستقلی نیز نوشته شده که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: *الموافقات العمريّة في القرآن الكريم*، تألیف ابن شحنه، محمد بن محمد حلبی حنفی (م ۸۱۵ق) در یک صفحه که اکنون نسخه‌های خطی آن، در کتابخانه ظاهریه دمشق و مرکز جمعه الماجد دبی موجود می‌باشد؛ *نفائس الدرر في موافقات سيدنا عمر* از ابوبکر بن زید جرّاعی (م ۸۸۳ق)؛ *نزهة ذوی الألباب فيما وافق به ربه عمر بن الخطاب*، تألیف محمد بن ابراهیم وفائی (م ۹۳۷ق) و *نظم الدرر في موافقات عمر بن الخطاب*، اثر محمد بن محمد عامری (م ۹۸۴ق) که همگی توسط انتشارات دار النوادر دمشق به چاپ رسیده‌اند؛ *إقتطاف التمر في موافقات عمر* از عبدالباقی بن عبدالباقی بعلی (م ۱۰۷۱ق)؛ *الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب وابی بکر وعلی ابی تراب وترجمتهم مع عدده من الأصحاب*، تألیف حامد بن علی بن ابراهیم دمشقی (م ۱۱۷۱ق) که توسط نشر دارالکتب العلمیه به چاپ رسیده است. همچنین در برخی کتب سیر، تاریخ و ردود، ذیل ترجمه عمر بن خطاب، به بحث موافقات وی پرداخته شده است؛ از جمله در کتاب *ریاض النضرة في مناقب العشرة* تألیف محب‌الدین طبری (م ۹۹۴ق)، *تاریخ الخلفاء* سیوطی و *الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقه* اثر ابن حجر هیتمی (م ۹۷۳ق).

علاوه بر تألیفات یادشده که به گردآوری و تأیید این نوع از روایات پرداخته‌اند، تألیفاتی نیز وجود دارند که در بخشی از آنها به نقد و رد چنین اخباری پرداخته شده است؛ از جمله *دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثین*، تألیف صالح الوردانی و نیز جلد هشتم از کتاب *الغدیر فی الكتاب والسنة والادب*، تألیف علامه امینی.

۲. روایات گویای نزول قرآن بر زبان صحابه

گفتنی است که هرچند برخی روایات از پیامبر اسلام ﷺ نقل نشده‌اند و از صحابه هستند، چون مورد استناد سیوطی بوده‌اند، عین آنها ذکر شده است و مورد تحلیل و نقد قرار گرفته‌اند.

پیش از ورود به تحلیل روایات، ابتدا اخبار مورد استناد سیوطی را که با صراحت نزول قرآن را بر زبان صحابه مطرح کرده است، از نظر می‌گذرانیم:

۱. أخرج الترمذی، عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه». قال ابن عمر: وما نزل بالناس أمر قط فقالوا وقال، إلا نزل القرآن على نحو ما قال عمر (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ ترمذی روایتی از ابن عمر از رسول خدا ﷺ نقل کرده که حضرت فرمود: همانا خداوند حق را بر زبان عمر و قلب وی قرار داده است و اضافه می‌کند که ابن عمر گفت: هیچ رویدادی برای مردم پیش نیامد مگر آنکه آنها چیزی درباره آن

گفتند و عمر چیز دیگر؛ و قرآن آن گونه که عمر می گفت نازل می گشت؛

۲. «أخرج ابن مردويه، عن مجاهد قال: كان عمر يرى الرأى، فينزل به القرآن» (همان)؛ ابن مردويه از مجاهد روایت می کند که: عمر هرگاه چیزی می پنداشت، قرآن نیز به همان ترتیب نازل می گشت؛

۳. أخرج البخاری وغيره، عن أنس قال: قال عمر: وافقت ربِّي في ثلاث، قلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى؟ فنزلت: «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (بقره: ۱۲۵) وقلت: يا رسول الله، إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن؟ فنزلت آية الحجاب. واجتمع على رسول الله صلى الله عليه وسلم نساؤه في الغيرة، فقلت لهن: «عسى ربُّه إن طلقكنَّ أن يبيدَهُ أزواجاً خيراً منكنَّ» (تحریم: ۵)، فنزلت كذلك (همان)؛ بخاری و دیگران از انس نقل نموده اند که گفت: عمر گفته است: با پروردگارم در سه چیز موافقت کردم؛ گفتم: یا رسول الله کاش از مقام ابراهیم علیه السلام نمازگاه برگیریم؟ پس آیه نازل شد: و از مقام ابراهیم علیه السلام نمازگاه برگیرید (بقره: ۱۲۵) و گفتم: ای رسول خدا، همانا بر همسرانت، انسان نیک و فاجر وارد می گردد؛ پس آیا امر نمی کنی که حجاب برگیرند؟ پس آیه حجاب نازل گردید؛ و همسران پیامبر از باب تعصب بر وی گرد آمدند، پس به آنها گفتم: بسا اگر شما را طلاق دهد پروردگار وی برای او همسرانی بهتر از شما جای گزین فرماید (تحریم: ۵۰)، پس آیه ای همین گونه نازل شد؛

۴. «أخرج مسلم، عن ابن عمر، عن أنس، قال: وافقت ربِّي في ثلاث، في الحجاب، وفي أسرى بدر، وفي مقام إبراهيم» (همان)؛ مسلم از ابن عمر از عمر روایت نموده که گفت: در سه چیز با پروردگارم موافقت نمودم: در مسئله حجاب، اسرای بدر و در موضوع مقام ابراهیم؛

۵. أخرج ابن أبي حاتم، عن أنس، قال: قال عمر: وافقت ربِّي...: و نزلت هذه الآية: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲). فلما نزلت قلت: أنا: «فتبارك الله أحسن الخالقين»، فنزلت: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) (همان)؛ ابن ابی حاتم رازی از انس روایت نمود که عمر گفت: با پروردگارم موافقت نمودم یا پروردگارم با من موافقت نمود در چهار چیز: این آیه نازل شد که: به راستی که انسان را از عصاره ای از گل آفریدم (مؤمنون: ۱۲)؛ هنگامی که آیه نازل شد من گفتم: فتبارک الله أحسن الخالقین و این آیه نازل گردید که: فتبارک الله أحسن الخالقین (مؤمنون: ۱۴)؛

۶. أخرج ابن أبي حاتم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى: أن يهوديا لقي عمر بن الخطاب، فقال: إن جبريل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا، فقال عمر: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۹۸) فنزلت على لسان عمر (همان)؛ ابن ابی حاتم از عبد الرحمن بن ابی لیلی روایت نمود که: یک یهودی عمر بن خطاب را دیدار کرد و گفت: همانا جبرئیل که دوست شما (پیامبر) نام می برد، دشمن ماست. عمر گفت: هر کس که دشمن خدا و فرشتگان او و پیامبرانش و جبرئیل و میکائیل است به راستی که خداوند دشمن کافران است. پس این آیه بر زبان عمر نازل شد؛

۷. «وَأُخْرَجَ سَنِيدٌ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ: أَنَّ سَعْدَ بْنَ مَعَاذٍ لَمَّا سَمِعَ مَا قِيلَ فِي أَمْرِ عَائِشَةَ قَالَ: «سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۶) فنزلت كذلك» (همان)؛ سنیّد در کتاب تفسیر خود از سعید بن جبیر روایت نموده که: هنگامی که سعد بن معاذ آنچه را درباره عایشه گفته می‌شد شنید، گفت (پروردگارا) تو پاک و منزهی این تهمت‌ی بزرگ است (نور: ۱۶). پس آیه همین‌گونه نازل گردید؛

۸. «وَأُخْرَجَ ابْنُ أُخَى مِيمَى فِي فَوَائِدِهِ: عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمَسِيْبِ، قَالَ: كَانَ رَجُلَانِ مِنَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَمِعَا شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، قَالَا: «سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۶): زید بن حارثه و أبو ایوب، فنزلت كذلك (همان)؛ و ابن اخی میمی در کتاب *فوائد* خود از سعید بن مسیب روایت نموده که گفت: دو مرد از اصحاب پیامبر ﷺ هنگامی که چیزی از ماجرا (عائشه) می‌شنیدند، می‌گفتند: (پروردگارا) تو پاک و منزهی. این تهمت‌ی بزرگ است (نور: ۱۶). این دو زید بن حارثه و ابو ایوب بودند و آیه اینچنین نازل شد:

۹. «وَأُخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، عَنْ عِكْرَمَةَ، قَالَ: لَمَّا أَبْطَأَ عَلَى النَّسَاءِ الْخَبْرُ فِي أَحَدِ خُرُوجِ يَسْتَخْبِرُنَ، فِإِذَا رَجُلَانِ (مَقْتُولَانِ) (عَلَى دَابَّةٍ أَوْ) عَلَى بَعِيرٍ. فَقَالَتْ امْرَأَةٌ (مِنَ الْأَنْصَارِ: مِنْ هَذَانِ؟ قَالُوا: فَلَانِ وَفَلَانِ: أَخُوها وَ زَوْجِها. أَوْ زَوْجِها وَ ابْنِها. فَقَالَتْ: مَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالُوا: حَى، قَالَتْ: فَلَا أَبَالِي، يَتَّخِذُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الشَّهَدَاءِ، فَنَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى مَا قَالَتْ: «وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ» (آل عمران: ۱۴۰) (همان). ابن ابی حاتم از عکرمه نقل نموده که گفت: هنگامی که در جنگ احد به زنان اخباری نرسید، برای خبرگیری خارج شدند. پس ناگهان با دو کشته سوار بر یک چهارپا یا ستر مواجه شدند. یکی از زنان (انصار) گفت: (این دو کیستند؟ گفتند: فلانی و فلانی: برادر و همسرش یا همسر و پسرش بودند. پس زن گفت: رسول خدا ﷺ چه کرد؟ گفتند: زنده است. زن گفت: اهمیتی ندارد (که همسر و فرزندم کشته شوند)، خداوند از بندگان شهادتی برمی‌گیرد. پس قرآن بر طبق آنچه گفت، نازل شد: و (خداوند) از شما شهادتی برمی‌گیرد (آل عمران: ۱۴۰)؛

۱۰. «وَقَالَ ابْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ: أَخْبَرَنَا الْوَاقِدِيُّ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ شَرْحِبِيلِ الْعَبْدِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: حَمَلُ مُصْعَبِ بْنِ عَمِيرِ الْوَلَاءِ يَوْمَ أَحَدٍ، فَقَطَعَتْ يَدَ الْيَمَنِ، فَأَخَذَ الْوَلَاءُ بِيَدِهِ الْيَسْرَى، وَهُوَ يَقُولُ: وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ثُمَّ قَطَعَتْ يَدَ الْيَسْرَى، فَحَنَّا عَلَى الْوَلَاءِ وَضَمَّهُ بَعْضُ يَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ، وَهُوَ يَقُولُ: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» (آل عمران: ۱۴۴) يومئذ، حتى نزلت بعد ذلك (همان)؛ و ابن سعد در کتاب *طبقات* گفته است که واقدی و ابراهیم بن شرحبیل عبدی از پدرش، وی را خبردار نمودند که گفت: مُصْعَبُ بْنُ عَمِيرٍ، پرچم را در روز احد حمل می‌کرد. دست راستش قطع شد؛ پس پرچم را با دست چپش گرفت، درحالی که می‌گفت: و محمد جز فرستاده‌ای نیست که پیش از او (نیز) فرستادگانی (بوده) و گذشته‌اند؛ آیا اگر بمیرد یا کشته شود به (باورهای) گذشته خود بازمی‌گردید؟ سپس دست چپش نیز قطع شد. پس بر روی پرچم خم شد و آن را با دو بازویش به سینه چسباند، درحالی که می‌گفت: محمد جز فرستاده‌ای نیست، در آن روز، تا آنکه این آیه پس از این واقعه نازل شد.

۳. تحلیل سندی روایات

بررسی و تحلیل روایات مزبور، نشان‌دهنده آن است که این روایات عمدتاً یا فاقد سند و یا منقطع هستند و یا به واسطه جرح واردشده بر برخی از افراد سلسله سند، ضعیف قلمداد می‌گردند. حتی علمای اهل سنت و قائلان به این نظریه نیز دست کم به عدم صحت برخی روایات مذکور اذعان دارند که برای پرهیز از اطالاه کلام از ذکر جزئیات آن می‌پرهیزیم. علاوه بر این اختلاف مبانی رجالیون و علمای حدیث در قضاوت و برداشت از شخصیت اخلاقی و علمی روات و معیارهای صحیح یا ضعیف دانستن سلسله اسناد، میزان اتقان این سنج و اتفاق بر آن را دشوار ساخته است. برای مثال برخی علما، توجه قدما و عمل بر طبق یک روایت ضعیف‌السند را موجب قبول آن دانسته و در مقابل روی برگرداندن آنان از یک روایت صحیح‌السند را موجب خدشه در آن روایت برشمرده‌اند (آملی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۳۹۵). در همین راستا آیت‌الله معرفت می‌گوید: «مَا الْبَحْثُ عَنِ الْإِسْنَادِ فَهِيَ بَحْثُ جَانِبٍ وَعَقِيمٌ فِي غَالِبِ الْأَحْيَانِ، بَعْدَ وَفُورِ الْمَرَامِيلِ وَ... فَضْلاً عَنِ إِمْكَانِ الدَّسِّ فِي الْإِسْنَادِ» (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲۲)؛ اما بحث از سند در غالب موارد بحثی جانبی و ناقص است، پس از آنکه روایات مرسل فراوان نقل شده... به علاوه امکان دست بردن در اسناد هم وجود داشته است. از این رو به دلیل اختلاف مبانی و در نتیجه اختلاف برداشت‌ها از شخصیت روات و سلسله اسناد و بی‌حاصل بودن این بحث، از تفصیل آن صرف نظر می‌کنیم و بیشتر به تحلیل محتوایی خواهیم پرداخت.

۴. تحلیل متنی

با تأمل در متن روایات مذکور، به لحاظ محتوایی، ایرادهایی به چشم می‌خورد که این ایرادها را در دو بخش عمومی و اختصاصی بررسی می‌کنیم:

۴-۱. اشکالات عمومی

الف) برخی از این روایات در منابع مرجع حدیثی اهل سنت ذکر نشده‌اند. برای مثال، جز موافقات ثلاث و دو مورد دیگر، سایر موافقات مورد ادعا در صحیحین وجود ندارند. آنچه ابن مردویه تخریج نموده نیز در دیگر منابع اهل سنت یافت نمی‌شود؛

ب) دلالت اولیه چنین روایاتی مبتنی بر تکریم و اعتلای مرتبت صحابه و مسلمانان صدر اسلام و به دنبال آن العیاذ بالله تخفیف جایگاه رفیع رسول خدا ﷺ است. به این ترتیب صحابه و به‌ویژه خلفا، هم‌شأن و هم‌ردیف پیامبر گرامی اسلام قرار گرفته‌اند و حتی در برخی موارد، همچون موافقات عمر، نسبت به پیامبر ﷺ از شایستگی بیشتری در زمینه فهم معارف اسلامی برخوردار شده‌اند. برای مثال در سبب نزول آیه ۵۹ سوره احزاب که به آیه حجاب معروف است، عمر بن خطاب می‌گوید: «گفتم: ای رسول خدا، بر زنان تو نیکوکار و بدکار وارد می‌شوند اگر دستور دهی که حجاب بگیرند، پس آیه حجاب فرود آمد!» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۳۷).

مضمون این روایت نشان‌دهنده آن است که عمر در مقام توجه به عفت و برخورداری از غیرت و به‌طور کلی در زمینه درک اصول اخلاقی و حساسیت به آن، از رسول خدا ﷺ که قرآن کریم وی را اسوه و الگوی اخلاق برای جهانیان (احزاب: ۲۱) و صاحب خُلق عظیم (قلم: ۴) شمرده، برتر است! اگر چنین باشد، العیاذ بالله باید در عدالت و حکمت خداوند از لحاظ انتخاب فرستاده خود نیز تردید کرد که چرا اصلح را برنگزیده و سرنوشت دین را به خطر انداخته است! البته تعداد این نوع روایات که تخفیف‌دهنده شأن پیامبر ﷺ هستند، کم نیست. علامه عسگری درباره این نوع اخبار می‌گوید:

این احادیث و ده‌ها نمونه دیگر آن، با دقت نظر در زمان معاویه ساخته و پرداخته شد و اثر آن بر مکتب خلفا تا به امروز ادامه دارد، و همین ساخته‌هاست که بخشی از مسلمانان را بدان‌جا کشانده که می‌گویند رسول خدا ﷺ نه می‌تواند معجزه بیاورد و نه شفاعت کند! نه قبر او را حرمتی است و نه پس از مرگ بر دیگران امتیازی دارد!... امت اسلامی پس از آن، این جهت‌گیری را در سیر اندیشه خود تا بدانجا ادامه داد که حکومتگران دست دوم توانستند بر منابر مسلمین بگویند: آیا خلیفه و جانشین شما نزد شما گرامی‌تر است یا رسول و فرستاده شما؟ یعنی این خلیفه حاکم که او را خلیفه خدا در زمین می‌دانند، نزد خدا از رسولش که خاتم انبیا باشد، گرامی‌تر است! (عسگری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۷).

از این رو می‌توان گفت، یک‌سان‌انگاری شخصیت پیامبر ﷺ با مردم هم‌عصر خود در برخی از روایات ذکر شده و فضیلت‌سازی‌های شگفت در شأن خلفا، همگی در جهت همانندسازی مقام خلافت با نبوت و القای اندیشه عدم قداست پیامبر و به دنبال آن عدم نیاز به قداست جانشینان آن حضرت بوده است. با این مبنای فکری، علاوه بر تثبیت حکومت سیاسی، امکان هر نوع دخل و تصرف در مسائل دینی و بدعت‌آفرینی نیز فراهم می‌شد. بسترسازی برای چنین اندیشه‌ای، تنها با هماوردی صحابه در اصلی‌ترین وجه ممیزه پیامبری یعنی اتصال به غیب و بیان جملاتی معادل آیات قرآن کریم، کامل می‌شد که روایات مورد اشاره سیوطی، این وظیفه را بر عهده گرفته‌اند؛

ج) امروزه یکی از دستاویزهای مستشرقان برای انکار وحیانی بودن قرآن کریم، نظریه انشای آیات توسط خود پیامبر ﷺ، و یا اخذ و اقتباس الفاظ و محتوای آن از دیگران است. برای مثال، تسدال، لویس شیخو و اسپرنگر به واسطه شباهت برخی از آیات قرآن کریم با قسمت‌هایی از اشعار امیه بن ابی‌صلت و امرء القیس، اشعار جاهلی را از مصادر قرآن کریم به‌شمار می‌آورند (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۵۵). برخی دیگر از مستشرقان از جمله گلدزیهر و وات، سایر ادیان و به‌ویژه یهودیت و مسیحیت را منبع قرآن می‌دانند. گلدزیهر در این‌باره می‌گوید: «محمد اسلام را از سایر ادیان موجود در عصر خود از جمله: یهودیت، مسیحیت، آیین مجوس و شرک، انتخاب نمود و سپس آن را تهذیب کرد و سیقل داد» (ماضی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۶). پذیرش این روایات، علاوه بر تأیید کلی نظریه غیروحیانی بودن مصدر قرآن، دریچه جدیدی بر روی معاندان اسلام گشوده و آن، اخذ قرآن از زبان صحابه و یاران و اطرافیان پیامبر است که این امر، موجبات تردید و خدشه بر منشأ صدور آیات را فراهم

خواهد آورد؛ آنچنان که داد اهل تحقیق و اندیشه را نیز برآورده است: «أَوَّلُ مَا تُؤَكِّدُهُ هَذِهِ الرَّوَايَاتُ هُوَ مُشَارَكَةُ عَمْرٍو لِلرَّسُولِ فِي أَمْرِ الْوَحْيِ وَهَذَا ضَلَالٌ بَعِيدٌ وَهُوَ كُفْرٌ لَا مَحَالَةَ» (وردانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۵۱).

شگفت آنکه برخی از علمای اهل سنت، به صراحت روایات موافقات عمر را مؤید روایاتی دیگر، مبنی بر «محدث»، «ملهم»، «مکلم» و «مفترس» بودن عمر بن خطاب می‌دانند:

وجملة القول أن هذا الحديث على تقدير ثبوته ليس معناه إلا ما روى في الصحيح عن أبي هريرة (رض) قال: رسول الله ﷺ: لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر. وفي رواية: لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمرو.

قال الحافظ في الفتح: قوله «محدثون» بفتح الدال جمع محدث، واختلف في تأويله، فقيل ملهم قاله الأكثر، قالوا المحدث بالفتح هو الرجل الصادق الظن، وهو من ألقى في روعه شيء من قبل الملائة الأعلى فيكون كالذي حدثه غيره به... (بدرالدين سهسوانی، ۱۶۱۰ق، ص ۱۳۸) (پیوست ۱):

د) عبارات قرآنی مورد استناد در این روایات، اغلب بخشی از یک آیه طولانی هستند و به عبارت دیگر، هماهنگی کاملی از جهت لفظ و محتوا با آیات قبل و بعد از خود دارند که در علوم قرآنی از این انسجام، با عناوینی همچون تناسب آیات، قاعده سیاق، نظم قرآن و فواصل آیات یاد می‌شود. برای مثال، در عبارت منسوب به عمر در آیه ۱۴ سوره مؤمنون (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)، واژه «خَالِقِينَ» از جهت «فاصله» با فواصل ماقبل خود یعنی «طین» و «مکین» هماهنگ و هم‌آوست و در صورت نبود آن، کلمه «أَخْرَجَ» فاصله می‌شود که با هیچ‌یک از فاصله‌های آیات پیشین و پسین، هماهنگی نخواهد داشت. لذا چگونه می‌توان پذیرفت که یک بشر معمولی بخشی از این انسجام و هماهنگی دقیق و زیبا را با بیان عبارتی انجام داده باشد؟

ه) چنین روایاتی، زمینه‌ساز انگاره تحریف قرآن کریم هستند؛ زیرا بر مبنای آنها امکان افزایش اقوالی بر قول الهی وجود دارد؛ همچنان که ادعا می‌شود که کلام الهی توسط عبدالله بن سعد بن ابی سرح تغییر یافته است. فیض کاشانی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعی (شیری) عثمان خط زیبایی داشت. هر وقت بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله وحی نازل می‌شد، او را فرا می‌خواند و وحی را بر او می‌خواند و او می‌نوشت؛ اما او به جای «سمیع بصیر»، «سمیع علیم» می‌نوشت، و «یاء» را عوض «تاء» و «تاء» را عوض «یاء» کتابت می‌کرد. باین حال حضرت می‌فرمود: واحد؛ فرقی نمی‌کند اینها یکی است. عاقبت این شخص مرتد شد و به مکه گریخت و به قریش گفت: به خدا قسم، محمد نمی‌داند چه می‌گوید؛ من هم قادرم مثل او بگویم و به مانند او آیه نازل کنم (فیض کاشانی، ۱۶۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۰).

از قضا یکی از آیات داستان تحریف قرآن توسط ابی سرح با یکی از آیات موجود در روایات نزول قرآن بر زبان عمر مشترک است. در برخی روایات چنین آمده است: پیامبر صلی الله علیه و آله آیات سوره تین را بر وی املا کرد و او می‌نوشت؛ تا رسید به آیه «هُمَّ أَتَّشْنَا نَاهُ خَلْقًا آخَرَ». ابن ابی سرح از نحوه بیان خداوند درباره خلقت انسان به شگفت آمد و گفت: «فتبارک الله احسن الخالقین». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: بنویس «فتبارک الله احسن الخالقین» و همین امر موجب شد که

در دل ابن ابی سرح و سوسه‌ای ایجاد شود و به خود گفت اگر حقیقتاً این وحی است، پس بر من هم وحی می‌شود و اگر دروغ است، پس پیامبر ﷺ (العیاذ بالله) دروغ می‌گوید و به همین سبب مرتد شد و به مکه گریخت (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۹۷). این روایت از دو لحاظ اهمیت دارد: یکی شباهت محتوایی آن با روایات نزول قرآن بر زبان صحابه که مفهوم نهایی هر دو، منجر به این برداشت می‌شود که قرآن قابل تغییر و کم و زیاد شدن توسط صحابه است و دیگری اینکه بخشی از آیات موردنظر این دو دسته روایات، مشترک و یکسان هستند. البته درباره مسئله عدم تحریف قرآن کریم، مستندات عقلی، نقلی و تاریخی به اندازه‌ای وجود دارند که خط بطلان روشنی بر محتوای این نوع روایات بکشند. در این مجال همین کلام خداوند کفایت می‌کند که می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿۱﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿۲﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿۳﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿۴﴾» (حاقه: ۴۴-۴۷).

اما در مقام مقایسه این دو گونه روایت، گذشته از تعارض محتوایی در باب اینکه سرانجام عبارت «فتبارک الله احسن الخالقین» را عبدالله بن ابی سرح گفته است یا عمر که سپس پیامبر آن را وحی الهی تلقی نموده، مسئله‌ای که پیش می‌آید آن است که مطابق روایات فوق، عبدالله بن ابی سرح پس از مشاهده این وقایع، به دو نتیجه می‌رسد: یکی اینکه وی نیز در توانایی دریافت وحی الهی با پیامبر یکسان است و یا آنکه العیاذ بالله پیامبر دروغ می‌گوید! و براین اساس مرتد می‌شود؛ اما چرا عمر به چنین نتیجه‌ای نمی‌رسد و آن را اعلام نمی‌دارد؟! آیا باید در ذکاوت، صداقت و یا قاطعیت و شجاعت او تردید کرد؟ همان ویژگی‌هایی که از قضا روایات موافقات عمر به نوعی درصدد اثبات و جلوه دادن آنهاست! یا آنکه مطابق آنچه قبلاً بیان شد، باید پذیرفت که این اخبار پس از دوران پیامبر و به این منظور جعل شده‌اند که عامه چنین استنباط کنند که خلافت با نبوت تفاوتی ندارد و متصدیان این دو مقام نیز از استعداد و شرافت یکسانی در دریافت وحی و هدایت مردم برخوردارند؟

در خوش‌بینانه‌ترین حالت، بهتر است گفته شود که عکس این قضیه صدق می‌کند و آن اینکه صحابه و مسلمین عصر نزول، به واسطه پیوند نزدیک خود با قرآن کریم، در موقعیت‌های مختلف از کلام الهی برای رساندن پیام و برای اثبات و یا تأیید سخن خود به برخی از آیات یا قسمتی از یک آیه استناد می‌کردند و البته این شیوه‌ای مرسوم بوده و اکنون نیز هم در شکل نوشتاری و هم در شکل گفتاری استناد به برخی آیات حتی بدون اشاره به آیه بودن آن، امری رایج و متداول است و در بهترین حالت برای توجیه این روایات، می‌توان این احتمال را مطرح کرد.

۲-۴. اشکالات اختصاصی

۱-۲-۴. آیه حجاب

در روایات مورد استناد نزول آیه حجاب بر زبان عمر، دودستگی و تناقض وجود دارد. از سویی برخی از روایات همانند آنچه سیوطی نقل کرده، مدعی‌اند که عمر بن خطاب این جملات را قبل از نزول آیه حجاب گفته است:

عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ إِذَا تَبَرَّزْنَ إِلَى الْمَنَاصِعِ وَهُوَ صَعِيدٌ أَفْحِحُ فَكَانَ عَمْرٌ يَقُولُ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَحْسِبُ نِسَاءَكَ فَلَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَفْعَلُ فَخَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي عَشَاءً وَكَانَتْ اثْرَاءً طَوِيلَةً فَنَادَاهَا عَمْرٌ أَلَا قَدْ عَرَفْنَاكَ يَا سَوْدَةُ حِرْصًا عَلَيَّ أَنْ يَنْزِلَ الْحِجَابُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ الْحِجَابِ (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴۵).

برخی دیگر نیز به صراحت اشاره دارند که گفتار عمر در حادثه مذکور، پس از نزول آیه حجاب و صرفاً تأکیدی بر آن بوده است:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «خَرَجَتْ سَوْدَةُ بَعْدَمَا ضُرِبَ الْحِجَابُ لِحَاجَتِهَا وَكَانَتْ اثْرَاءً جَسِيمَةً لَا تَخْفَى عَلَيَّ مِنْ يَوْمِهَا فَرَأَاهَا عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ يَا سَوْدَةُ أَمَا وَاللَّهِ مَا تَخْفَيْنَ عَلَيْنَا فَأَنْظِرِي كَيْفَ تَخْرُجِينَ (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۳۶).

لذا با توجه به اضطراب محتوایی و عدم امکان جمع این دو دسته روایات، باید در صورت اطمینان از وقوع جریان برخورد عمر با همسران پیامبر ﷺ یکی از این دو دسته را بر دیگری ترجیح داد. با توجه به مسائل پیش گفته درباره روایات دسته اول که از جهت سندی و متنی ضعیف بودند و اشکالاتی داشتند (که در قسمت پیشین به آنها پرداخته شد)، قاعدتاً دسته دوم این روایات حتی اگر از نظر سند ضعیف باشند، چون به لحاظ محتوا به قواعد و ضوابط نزدیک‌اند و اشکال محتوایی گذشته بر آنها وارد نیست، می‌توانند بر روایات دسته اول مرجح باشند.

۲-۲-۴. اسرای بدر

آیات ۶۷ تا ۷۱ سوره انفال، به موضوع اسرای جنگ بدر اختصاص دارد. مضمون غالب روایاتی که در این باره نقل شده‌اند، آن است که پس از به اسارت درآمدن تعدادی از مشرکان مکه به دست مسلمانان، بر سر اینکه این اسیران کشته شوند یا در قبال آزادی‌شان فدیهِ دریافت شود، میان صحابه اختلاف افتاد. در یک طرف عمر بن خطاب یا سعد بن معاذ قرار داشت که معتقد به شدت عمل و کشتار اسرا بود و در سوی دیگر، ابوبکر که قائل به عفو و دریافت فدیهِ بوده است که در نهایت، خداوند با نزول آیات مذکور، به طور عام دیدگاه عمر را تأیید می‌کنند؛ اما در این غائله خاص، استثنائاً دیدگاه ابوبکر را امضا می‌نمایند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۰۳): «ما كان لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۶۷)، به سنت الهی مبارزه قاطعانه و نبرد بی‌اغماض رسولان خود در جهت تضعیف دشمن و تثبیت دین خدا در زمین اشاره دارد و سنت تلاش برای گرفتن اسیر به منظور دریافت غنیمت جنگی (فدیهِ) را به دلیل مخاطره‌آفرینی آن در این مسیر، توبیخ می‌کند نه آنکه از صرف اخذ فدیهِ که تالی آن مهمم مقدم است، نهی نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۴۴). علاوه بر این، قرار دادن دو خلیفه اول در صدر دو جهت‌گیری که یکی سنت الهی و دیگری در نهایت مورد تأیید الهی است، و سپس تعریف و تمجیدهای اغراق‌آمیز منسوب به پیامبر ﷺ از این دو و تشبیه آنها به پیامبران الهی، به بازی دو سر برد می‌ماند که مایه شگفتی و تردید در صحت این روایات است.

خداوند در آیه ۲۵ سوره بقره می‌فرماید: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ».

این آیه به یک جریان تاریخی (بیش از اسلام) و تشریح حج و امر به نماز گزاردن در مقام ابراهیم علیه السلام اشاره دارد و قرینه این زمانمندی نیز واژه «إِذ» است به معنای «به یادآور» و حرف «وَأَتَّخِذُوا» در عبارت «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» نیز عطف به جریان تشریح صدر آیه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۴). این قرائن، گمانه تشریح این حکم در زمان پیامبر اسلام، آن هم به پیشنهاد عمر را رد می‌کند.

علاوه بر نشانه‌هایی که در خود آیه دیده می‌شوند، روایاتی نیز وجود دارند مبنی بر اینکه در روز فتح مکه، عمر با آگاهی از نزول آیه، در جوار پیامبر صلی الله علیه و آله که در مقام ابراهیم ایستاده بودند، صرفاً برای اطمینان، از مورد آیه می‌پرسد نه آنکه پیشنهاد یا توصیه‌ای درباره اقامه نماز در این مکان ارائه دهد:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: لَمَّا وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ لَهُ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى قَالَ نَعَمْ (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۲).

این روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که آیه مذکور قبلاً نازل شده بود و عمر از آن مطلع بود.

خداوند سبحان در آیه ۱۴۰ سوره آل عمران می‌فرماید:

إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ؛ اگر (در میدان احد) به شما جراحی رسید، به آن جمعیت نیز (در میدان بدر)، جراحی همانند آن وارد گردید؛ و ما این روزها (ی پیروزی و شکست) را در میان مردم می‌گردانیم؛ تا خدا افرادی را که ایمان آورده‌اند، بداند و خداوند از میان شما، شاهدانی بگیرد؛ و خدا ظالمان را دوست نمی‌دارد.

عکرمه در این‌باره چنین روایت کرده است:

لَمَّا أَبْطَأَ عَلَى النِّسَاءِ الْخَبْرُ فِي أَحَدٍ خَرَجَ يَسْتَخْبِرُنَّ، فَإِذَا رَجُلَانِ (مقتولان) (علی دابه او) علی بعیر. فقالت امرأة (من الأنصار: من هذان؟ قالوا: فلان وفلان: أخواها وزوجها. أو زوجها وابنها. فقالت: ما فعل رسول الله ﷺ قالوا: حی، قالت: فلا أبالی، يتخذ الله من عباده الشهداء، فنزل القرآن على ما قالت: «وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ» (آل عمران: ۱۴۰).

برخلاف مدلول روایت فوق، کلمه «شُهَدَاءَ» به معنای شهید اصطلاحی نیست تا ماجرای پرسش و پاسخ زنان مسلمان در اثنای جنگ احد، جور درآید. در همین زمینه، علامه طباطبایی می‌نویسد:

در جمله «وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ» منظور از گواهان، گواهان اعمال است نه شهیدان به معنای کشتگان در معرکه جنگ؛ چون شهید به این معنا در هیچ جای قرآن نیامده و این معنا، از الفاظ مستحدثی است که اصطلاح شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲).

علاوه بر این، علامه معتقد است که اگر شهید به معنای اصطلاحی آن مورد نظر باشد، فعل «يَتَّخِذُ» با این واژه، مناسبت بایسته را ندارد و معنا ندارد کسی بگوید: خدای تعالی فلانی را «کشته در راه خود گرفت»! (طباطبایی،

۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۳). بنابراین مطابق با فرهنگ قرآن در کاربرد واژه شهید و نیز سیاق آیه مورد نظر، کلمه «شهداء» به معنای گواهان است که با مدلول روایت مورد بحث سازگار نخواهد بود.

۲-۴. نهی از بازگشت به اعقاب

خداوند در آیه ۱۴۴ سوره آل عمران می‌فرماید:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ؛ و محمد جز فرستاده‌ای که پیش از او هم فرستادگانی گذشته‌اند، نیست. پس آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، به روش گذشتگان و نیاکان خود برمی‌گردید؟! و هر کس برگردد هیچ زبانی به خدا نمی‌رساند و خدا به زودی سپاسگزاران را پاداش می‌دهد.

در خبر مربوط به این آیه نکات فراوانی دیده می‌شوند؛ از جمله اینکه چگونه فردی در کشاکش نبرد، با قلبی مملو از اضطراب و درحالی که دو دستش قطع شده و بر اثر جراحات در آستانه جان سپاری است، توانسته چنین جمله زیبایی را که عدل فصاحت و بلاغت کلام خداست بر زبان راند؟! علاوه بر این، چرا در میانه نبرد که کشته شدن با سلاح، بدیهی‌ترین تصور برای مرگ یک رزمنده است، مصعب بن عمیر به «وفات» فرمانده خود یعنی رسول خدا ﷺ اشاره نموده است؟! زیرا آن طور که از خود آیه مشخص است و مفسران نیز بر آن تأکید دارند، کلمه «مات» به واسطه اینکه با حرف تمییز «او» از «قتل» تفکیک شده، لاجرم معنای متفاوتی با آن خواهد داشت. براین اساس این واژه به معنای وفات در بستر و بدون دخالت دیگران و «قتل» به معنای کشته شدن به وسیله دیگران است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۵). ممکن است گفته شود که در این صورت همین اشکال بر محتوای خود آیه نیز وارد خواهد بود! در پاسخ باید گفت که دیدگاه خداوند به عنوان مصیطر بر زمان و مکان، و توییح وی (جل جلاله) نسبت به مسلمانان، از بُعدی فراگیر برخوردار بوده و با استفاده از وضعیت پیش آمده خداوند، مسلمانان را به لزوم پایداری بر ایمان در هر شرایطی و به ویژه در صورت فقدان وجود مبارک پیامبر اکرم ﷺ گوشزد می‌کند که حکایت از حکمت بالغه باری تعالی دارد؛ اما اشاره به وفات پیامبر در چنان شرایط جنگی‌ای از سوی صحابه، بسیار بعید و دور از ذهن به نظر می‌رسد. گذشته از این، بر طبق برخی اخبار، شایعه شهادت حضرت رسول ﷺ پس از کشته شدن مصعب بن عمیر و به واسطه آنکه قاتل، وی را با پیامبر اشتباه گرفته بود و فریاد زد که محمد ﷺ کشته شد، منتشر گشت و پس از انتشار این شایعه بود که در دل مسلمانان تردید پدید آمد و برخی نیز پیشنهاد تسلیم و ارتداد دادند و آن گاه آیه مورد نظر نازل شد؛ حال آنکه بر حسب روایت مورد بحث، به ترتیب ابتدا شایعه قتل پیامبر منتشر شده و سپس مصعب از این شایعه پراکنی‌ها نموده و بعد به شهادت رسیده و سپس آیه نازل شده است!

روایت شاهد ما آن است که فخررازی در شأن نزول آیه، از ابن عباس، ابن مجاهد و ضحاک نقل کرده است:

عبدالله بن قمیه حارثی، سنگی بر پیامبر ﷺ پرتاب کرد که دندان و سر مبارک آن حضرت شکست، و به منظور کشتنشان به سمت ایشان رفت؛ اما مصعب بن عمیر که پرچم‌دار جنگ بدر و احد بود از پیامبر دفاع نمود تا آنکه ابن‌قمیه او را کشت و پنداشت که پیامبر را کشته است. پس گفت که محمد ﷺ را کشته‌ام و فریادزنده‌ای که

همان شیطان بود فریاد برآورد که محمد ﷺ کشته شده است. به این ترتیب خبر قتل پیامبر در بین مردم منتشر شد و در همین حال، برخی از مسلمانان گفتند که: کاش عبدالله بن ابی از ابوسفیان برای ما امان بگیرد و گروهی از منافقان هم گفتند: اکنون که پیامبر کشته شده است؛ به برادرانتان و به دین خودتان بازگردید (فخر رازی، ۴۲۰، ج ۹، ص ۳۷۶).

۴-۲-۶. توبیخ دشمنی با جبرئیل

روایاتی که دربارهٔ آیه ۹۸ سوره بقره (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) نقل شده‌اند، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: یک دسته، بر پرسش و پاسخ «پیامبر» با فرد یا گروهی از یهودیان دلالت دارند و دسته دیگر، این گفت‌وگو را به عمر بن خطاب با یهودی یا یهودیان اختصاص داده‌اند. در روایات دسته دوم نیز غالباً این گونه بیان شده که عمر پس از استماع موضع یهود مبنی بر عداوت با جبرئیل، نزد پیامبر روانه شد تا جریان را به اطلاع ایشان رساند و کسب نظر کند که پس از دیدار پیامبر ﷺ، پیش از اخبار از ماجرای گفت‌وگوی خود با یهود، پیامبر ﷺ خبر نزول آیه فوق را به وی می‌دهند. لذا عمر از این موضوع شادمان و شگفت‌زده می‌شود. در شمار اندکی از روایات نیز که طبری و ابن ابی حاتم رازی نقل کرده‌اند، آیه مذکور ابتدا بر زبان عمر جاری شده و سپس بر پیامبر ﷺ نازل گشته است! (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۹). از دسته‌بندی فوق، مشاهده می‌شود که تا چه میزان در محتوای روایات اختلاف وجود دارد. از این رو با در نظر گرفتن نکات پیش، این روایت را مردود می‌دانیم.

۴-۲-۷. اجتناب از بهتان عظیم

خداوند در آیه ۱۶ سوره نور می‌فرماید: «وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ»؛ چرا هنگامی که آن را شنیدید نگفتید: ما حق نداریم که به این سخن تکلم کنیم؛ خداوند منزهی تو، این بهتان بزرگی است؟

این آیه به ماجرای «إفک» یا تهمت بزرگ به خانوادهٔ پیامبر ﷺ می‌پردازد. شأن نزول‌های مختلف و متناقض روایت‌شده توسط شیعه و اهل سنت دربارهٔ این سوره، از سوی مفسران و محققان مورد نقد علمی قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که احتمالاً نمی‌توان هیچ دسته‌ای از این روایات را سبب نزول حقیقی آیات افک دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۴۲). برای مثال، اختلاف بسیاری از حیث تعیین مصداق گویندهٔ عبارت «سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ» یا «مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ» وجود دارد؛ تا جایی که مجموعاً شش نفر را بیان نموده‌اند: چهار نفر از انصار و دو نفر از مهاجران (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۸۷). از این رو به‌ناچار تنها باید به محتوای خود آیه در بررسی صحت و سقم شأن نزول آن مراجعه کرد. درخور توجه آنکه در این سوره، در چند آیه متوالی، خداوند سبحان مردم را توبیخ می‌کند که چرا در مقابل این تهمت، چنین نکردید؟ و در آیه ۱۶ نیز می‌فرماید: چرا نگفتید که ما دربارهٔ آنچه آگاهی نداریم، صحبت نمی‌کنیم و پروردگارا تو منزهی، این تهمتی بزرگ است؟ دلالت آشکار آیه، بر عدم چنین موضع‌گیری و عدم بیان چنین سخنانی از جانب مردم است نه بالعکس. بنابراین اخبار مربوط به این آیه، در تضاد با نص وحی قرار می‌گیرند.

سیوطی در انتهای بحث «فیما أنزل من القرآن علی لسان بعض الصحابه»، تحت عنوان «تذهیب»، از باب دفع دخل، روایات مذکور را با برخی از آیات قرآن کریم که از زبان پیامبر ﷺ، فرشتگان و جبرئیل بیان شده‌اند، بدون آنکه خداوند به گوینده آن تصریح کرده باشد، مقایسه می‌کند؛ غافل از آنکه در تمام نمونه‌هایی که می‌آورد، خود وی به راحتی و بااطمینان به گوینده آن عبارات قرآنی اشاره می‌کند! برای مثال در مورد آیه «وَمَا تَنْزِيلُ الْإِنجِيلِ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» (مریم: ۶۴) بیان می‌دارد که از زبان جبرئیل است. از این رو می‌توان گفت که با وجود سبک ویژه قرآن کریم در تغییر خطاب‌ها و بیاناتش، همواره قرائن لفظی و معنوی کافی برای فهم اینکه این سخن از زبان چه کسی نقل شده، وجود دارد؛ اما عبارات قرآنی مورد ادعای روایات مزبور، فاقد هرگونه نشانه و ارجاعی به گویندگان آن هستند.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی نتایج این پژوهش، چنین است که به فرض پذیرش صحت اسنادی تمام روایاتی که درباره نزول قرآن بر زبان صحابه مطرح شده‌اند، ملاک مهم‌تری برای ارزیابی این روایات وجود دارد؛ معیار مطابقت محتوایی با قرآن کریم، سیره و احادیث، عقل، تاریخ قطعی و مسلمات اعتقادی مسلمانان که همان‌طور که گذشت، محتوای این روایات با بسیاری از این موارد در تضاد و تناقض قرار دارد.

در مجموع، با توجه به اشکالات سندی و متنی که بر روایات *الاتقان فی علوم القرآن* در این بخش وارد است، به نظر می‌رسد که چنین ادعاهایی درباره قرآن کریم که مرکز نقل اسلام و معجزه الهی نبی اکرم ﷺ است، در نظر هیچ مسلمانی پذیرفته نباشد. لذا بر علما و محققان دلسوز و آگاه از هر نحله اعتقادی فرض است که به نقد و بازنمایشی در متون کلاسیک دینی و به‌ویژه متون مربوط به علوم قرآن و حدیث بپردازند تا آنها را از ناخالصی‌هایی که به‌عنوان دین عرضه می‌شوند، بپیرایند.

پیوست ۱

خلاصه سخن اینکه این حدیث بر فرض ثبوتش معنایی ندارد جز آنچه در روایت صحیح از ابوهیرره نقل شده که گفت: رسول خدا ﷺ فرمودند: «در میان امت‌های پیش از شما افراد محدثی بودند؛ اگر در بین امت من کسی این‌گونه باشد او عمر است» و در روایتی دیگر چنین آمده: «در میان پیشینیان شما از بنی اسرائیل کسانی بودند که مورد خطاب و سخن قرار می‌گرفتند، بدون اینکه پیامبر باشند، اگر از آن افراد در میان امت من باشد او عمر است». حافظ ابن حجر در *فتح الباری* گفته است: محدثون به فتح دال جمع محدث است و در معنای آن اختلاف شده است. برخی گفته‌اند: یعنی کسی که به او الهام می‌شود و اکثریت این معنا را پذیرفته‌اند؛ گفته‌اند محدث با فتح (دال) به معنای مرد گمان درست است و او کسی است که چیزی از طرف عالم بالا به خاطر او القا شده و به مانند کسی است که دیگری آن (مطلب) را برای او نقل کرده باشد.

منابع

- أملی، میرزا محمدتقی، ۱۳۸۰ق، *مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی*، تهران، بی‌نا.
- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، تحقیق اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه مصطفی‌الباز.
- ابن حجر، احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *تقریب التهذیب*، چ دوم، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۰۴ق، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار الفکر.
- _____، بی‌تا، *فتح الباری*، چ دوم، بیروت، دار المعرفه.
- _____، ۱۴۰۸ق، *مقدمه فتح الباری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن حنبل، احمد، بی‌تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.
- ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، ۱۴۱۷ق، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقیق محمود بن شعبان و دیگران، مدینه، مکتبه الغرباء الاثریه.
- ابن سعد، محمد، بی‌تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.
- ابن ماجه، محمد بن یزید القزوی، بی‌تا، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بی‌جا، دار الفکر.
- اقبال، ابراهیم، ۱۳۸۵، *فرهنگ‌نامه علوم قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۲۲ق، *الغدير فی الكتاب و السنه و الادب*، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح بخاری*، بی‌جا، دار الفکر.
- بدرالدین سهسوانی، محمد بشیر، ۱۴۱۰ق، *صیانه الانسان عن وسوسة الشیخ دحلان*، بی‌جا، مطبعة السلفية.
- بنت الشاطی، عائشه، ۱۳۷۶، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی.
- ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ق، *سنن الترمذی*، چ دوم، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر.
- حریری، محمد یوسف، ۱۳۸۴، *فرهنگ‌نامه اصطلاحات قرآنی*، چ دوم، قم، هجرت.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد، ۱۴۱۳ق، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق کامل الخراط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- _____، بی‌تا، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار المعرفه و النشر.
- رافعی، مصطفی صادق، ۱۴۲۱ق، *اعجاز القرآن و بلاغته النبویه*، بیروت، دار الکتب العربیه.
- رضوان، عمر بن ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *آراء المشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره*، ریاض، دار الطیبه.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۳۸۰، *ترجمه الاتقان فی علوم القرآن*، چ سوم، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۴۲۵ق، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق حمدی الدرمداش، بی‌جا، مکتبه نزار مصطفی‌الباز.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی حوزه.

عسگری، مرتضی، ۱۳۸۸، *بازشناسی دو مکتب*، ترجمه معالم المدرستین، تحقیق و ترجمه محمدجواد کرمی، تهران، منیر.

فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تحقیق حسن اعلمی، تهران، صدر.

ماضی، محمود، ۱۴۲۲ق، *الروحی القرآنی فی منظور الاستشراقی*، چ دوم، اسکندریه، دار الدعوه.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن، ۱۴۱۳ق، *تهذیب الکمال*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرساله.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *قرآن‌شناسی*، چ پنجم، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.

—، ۱۳۸۷، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، ذوی القربی.

معروف، ناجی، ۱۹۹۶م، *عرویه الامام السیوطی*، مجلة الاقلام، بغداد.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

وردانی، صالح، ۱۴۱۹ق، *دفاع عن الرسول ضد الفقهاء و المحدثین*، بی‌جا، دار الرأی.

هبثمی، علی بن ابی‌بکر بن سلیمان، ۱۴۱۴ق، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، تحقیق حسام‌الدین القدسی، قاهره، مکتبه القدسی.

مؤلفه‌های معنایی «یهود» در قرآن بر اساس روابط همنشینی

karimii@isu.ac.ir

محمود کریمی / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام

shafiei712@yahoo.com

فاطمه شفیعی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۱۵

چکیده

یهود قومی است که در قرآن کریم در مقایسه با اقوام دیگر بیش از همه کانون بحث قرار گرفته و بارها به مخالفت و دشمنی آنها با اسلام اشاره شده است. با توجه به فراوانی ذکر این قوم و نقل مکرر داستان بنی‌اسرائیل در قرآن کریم، شناخت دقیق آنها برای جامعه اسلامی ضروری می‌نماید. بدیهی است منبع اصلی در اسلام برای کسب این شناخت، قرآن کریم است. یکی از شیوه‌های نوظهور در کشف مقصود و معنای قرآن در موضوعات مختلف، معناشناسی واژه‌ها و عبارات قرآنی است. بر این مبنای معناشناسی «یهود» در قرآن، می‌تواند شناخت دقیقی از این قوم ارائه دهد. در این مقاله، با کشف همنشین‌های هر یک از واژه‌های دال بر «یهود» در قرآن و بیان فراوانی آنها، مؤلفه‌های معنایی «یهود» در قرآن اعم از مؤلفه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی به دست آمده است. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: انکار خدا، تجاوزگری، پوشاندن حقایق، نافرمانی در برابر خدا و پیامبران، گرایش به مادیات، تکبر، پیمان‌شکنی، عداوت و دشمنی، استهزاء، ضلالت و اضلال، اختلاف، جهالت، ترس، حسادت و نفاق.

کلیدواژه‌ها: یهود، بنی‌اسرائیل، اهل کتاب، معناشناسی یهود.

در قرآن کریم از اقوام مختلفی نام برده شده و خداوند به فراخور حال و شرایط، برای آگاهی و عبرت مسلمانان، سرگذشت این اقوام را بیان، و همواره به مطالعه و تفکر دربارهٔ اقوام گذشته، رفتار و گفتار و عاقبت ایشان سفارش کرده است.

در این میان، قومی که بیش از همه مورد اشارهٔ آیات قرآن قرار گرفته، قوم حضرت موسی علیه السلام یا «یهود» است؛ تا آنجا که نام این قوم و پیامبرشان بیش از دیگر اقوام و انبیا در قرآن آمده است. نکتهٔ مهم دربارهٔ یهود، دشمنی ایشان با مؤمنان است؛ موضوعی که در قرآن به صراحت بیان، و بر آن تأکید شده است. قرآن کریم یهود را یکی از جدی‌ترین دشمنان مؤمنان معرفی می‌کند: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...» (مائده: ۸۲). از سوی دیگر، در میان مصادیق دشمن در قرآن، یهود بیشترین فراوانی را دارد و این دشمنی بیش از همه با خدا، پیامبر و مؤمنان و به عبارت دیگر با دین خداست (شفیعی و کریمی، ۱۳۹۱، ص ۵۶ و ۱۱۳).

با توجه به اهمیت و ضرورت شناخت دشمن و از آنجا که قوم یهود از سرسخت‌ترین آنهاست، این مقاله در پی کشف مؤلفه‌های معنایی «یهود» و شناخت این قوم از منظر قرآن است و برای دستیابی به این هدف مهم، روش معناشناسی را برگزیده است.

معناشناسی، شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی است که با بررسی روابط هم‌نشینی، جانشینی و تقابلی یک واژه در زبان، به کشف معنای آن می‌پردازد. معناشناسی، شیوه‌ای نوظهور در مباحث قرآنی است و از آنجا که واژگان قرآن را بر اساس خود قرآن تبیین می‌کند، بیش از همه به تفسیر قرآن به قرآن نزدیک است و یکی از روش‌های سودمند و مؤثر در فهم مقصود خداوند دربارهٔ موضوعات قرآنی است.

از جمله مواردی که بررسی معناشناسانهٔ یهود در قرآن را ضروری می‌نماید، ضعف کتب لغت و تفاسیر در ارائهٔ تصویری روشن از این قوم است. یهود، در کتب لغت از دو جنبه بررسی شده است:

۱. به‌عنوان واژه‌ای عربی، از ریشهٔ «هود» به معنای توبه و بازگشت؛ در این صورت، علت نام‌گذاری قوم حضرت موسی علیه السلام به «یهود»، بازگشت و توبهٔ ایشان از گوساله‌پرستی است. اصل «هود»، از آهستگی و سکون و نرمی و مداراست و اینها همه حالاتی هستند که در توبه وجود دارند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۹۴)؛

۲. به‌عنوان واژه‌ای معرب، که از زبان عبری به زبان عربی وارد شده و در حقیقت ریشهٔ عبری دارد؛ در این حالت، واژهٔ یهود برگرفته از نام یهودا پسر بزرگ حضرت یعقوب علیه السلام است که با ورود به زبان عرب به یهودا تغییر یافته و فرزندان وی را یهودی نامیده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۷۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۳۹ و ۲۷۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۹۴).

البته دربارهٔ یهود و مباحث پیرامون آن در قرآن، تحقیقات بسیاری صورت گرفته که نتایج آنها به صورت کتاب، مقاله و پایان‌نامه ارائه شده است. این آثار، کم‌وبیش به روش تفسیر موضوعی نوشته شده‌اند. در این منابع

ویژگی‌های یهود در قرآن، به‌عنوان یک موضوع فرعی و در برخی موارد جزئی مطرح شده، و با اشاره‌ای گذرا و بیان نمونه‌هایی از آیات قرآن بدون اشاره به فراوانی هریک، مطلب به پایان رسیده است. آثار مذکور نه‌تنها اوصاف یهود در قرآن را به‌طور کامل استقصا نکرده‌اند، بلکه به استخراج مؤلفه‌های معنایی یهود نیز که هدف این مقاله است مبادرت نکرده‌اند. بنابراین مقاله حاضر از نظر روش، استقصای مطالب و استخراج مؤلفه‌های معنایی، کاری نو به‌شمار می‌آید.

مطالعه معناسناختی یهود در قرآن می‌تواند در بجه‌های تازه‌ای را در این موضوع پیش‌روی محققان بگشاید و راه را برای ورود به این بحث از جنبه‌های مختلفی که تاکنون مورد توجه نبوده‌اند هموار کند. جنبه دیگر نوآوری در این مقاله، پرداختن به آمار و فراوانی‌هاست. در این باره این توضیح لازم است که فراوانی‌های ذکر شده در این مقاله، نتیجه یک پژوهش کاملاً شخصی در محدوده آیات حوزه معنایی «یهود» است و از منبع خاصی اقتباس نشده؛ زیرا چنین منبعی وجود ندارد.

با توجه به آنچه گفته شد، این مقاله بر آن است تا مؤلفه‌های معنایی «یهود» در قرآن را بر اساس روش معناسناسی، و با توجه به گستردگی کار، تنها بر محور روابط همنشینی کشف و بیان کند و بررسی دیگر ابعاد معناسناسی را به مجال دیگر واگذارد. در این مقاله برای رعایت اختصار، فراوانی هر واژه به صورت یک عدد داخل پرانتز آمده و از ذکر آدرس آیات و متن آنها پرهیز شده است.

۱. واژه‌ها و عبارات دال بر «یهود» در قرآن

قرآن کریم، در آیات بسیار و با واژه‌ها و عبارات مختلفی به مبحث «یهود» پرداخته است، که هرچه این واژه‌ها و عبارات، بهتر شناخته و دقیق‌تر بررسی شوند، شناخت قرآنی جامع‌تری از موضوع بحث به دست خواهد آمد. بدیهی است که در این پژوهش، مراد از یهود، قوم یهود است و هر عبارتی که در قرآن به این قوم دلالت کند.

براین اساس برای کشف مؤلفه‌های معنایی یهود در قرآن، بر اساس روش معناسناسی، در مرحله نخست، کشف واژه‌ها و عبارات دال بر آن، ضروری است. بررسی آیات مختلف قرآن در این موضوع، نشان می‌دهد که واژه‌ها و عبارات ذیل بیشترین فراوانی را در دلالت بر قوم یهود دارند:

بنی اسرائیل (۴۰)، اهل الکتاب (۳۱)، اوتوا الکتاب (۳۰)، یهود (وهادوا) (۲۲)، قوم موسی (۲۱) (رک: پیوست ۱).

در حقیقت، این واژه‌ها و عبارات، یا مستقیماً (یهود، بنی اسرائیل و قوم موسی) یا به صورت غیرمستقیم (اهل کتاب و اوتوا الکتاب) و بر اساس بافت کلامی و غیرکلامی و یا بنا بر تفسیر آیات، به قوم یهود اشاره دارند. در این باره توجه به چند نکته ضروری است:

۱. هرچند قوم یهود، در قرآن با واژه‌ها و عبارات مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است، ولی بررسی این واژه‌ها و عبارات در آیات مختلف، نشان می‌دهد که این قوم در طول تاریخ حیات خود، یعنی از زمان حضرت موسی تا زمان پیامبر اسلام، یک جریان پیوسته و دارای ویژگی‌های ثابت و شناخته‌شده است؛ زیرا:

۱. برای این قوم، در آیات مربوط به زمان حضرت موسی علیه السلام و دیگر پیامبران از جمله پیامبر اسلام، ویژگی‌های مشترک به دست می‌آید (جدول ۲):

۲. در بسیاری از آیات قرآن، یهود زمان پیامبر اسلام، با لفظ بنی‌اسرائیل مورد خطاب قرار گرفته‌اند و یا رفتار بنی‌اسرائیل به ایشان نسبت داده شده و یا برای رفتار بنی‌اسرائیل، مورد مؤاخذه قرار گرفته‌اند (رک: بقره: ۱۰۴-۴۰ و ۲۱۱؛ نساء: ۱۷۵-۱۷۳):

۳. در برخی موارد، در آیاتی با بافت کلامی مشترک (درباره قوم یهود) مشاهده می‌شود که خطاب‌های اهل کتاب، بنی‌اسرائیل و یهود، همه در کنار هم قرار گرفته‌اند (مائده: ۸۲-۷۷؛ بقره: ۱۲۳-۴۰).

این موارد، از جمله دلایلی است که با توجه به آنها می‌توان واژه‌ها و عبارات یادشده را به‌عنوان مترادف یا مکمل معنای واژه یهود در قرآن، بررسی کرد:

۴. قرآن هیچ‌گاه تمام قوم یهود را در یک گروه قرار نداده است، بلکه در عین اینکه از مخالفت و حق‌گریزی گروهی از آنها که اکثریت هم هستند سخن گفته، از گروه مؤمنان آنها نیز هرچند اندک باشند، تمجید کرده است (برای نمونه، رک: آل عمران: ۱۱۳-۱۱۵؛ نساء: ۱۶۲). این تقسیم‌بندی درباره تمام واژه‌ها و عباراتی که در این نوشته بررسی شده‌اند، صادق است. بدین ترتیب آیات مربوطه از همان ابتدا به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول آیات اندکی که به ایمان یهود، بنی‌اسرائیل، قوم موسی، اهل کتاب، اوتوالکتاب و مؤمنان این قوم اشاره دارند (بقره: ۱۲۱، ۱۲۲؛ آل عمران: ۷۵ و ۱۱۳-۱۱۵؛ نساء: ۱۶۰ و ۱۶۱؛ مائده: ۶۰ و ۶۹؛ انعام: ۸۹ و ۱۱۴؛ شعراء: ۱۹۷؛ قصص: ۵۲ و...) و گروه دوم آیات فراوانی که به ویژگی‌های منفی گروه‌های مزبور اشاره کرده‌اند.

از آنجاکه گروه اول در اقلیت‌اند و اکثریت یهود در قرآن کریم، همان گروه دوم هستند و با در نظر گرفتن این نکته که اصولاً در میان یهود، کسانی که مؤمن و حق‌جو بودند، به دین بشارت داده‌شده به ایشان، یعنی اسلام، گرویدند، آیات گروه اول از حوزه بررسی این پژوهش خارج می‌شوند و مبنای کار در معنانشناسی «یهود»، آیات دسته دوم خواهند بود:

۵. توجه به بافت کلامی و غیرکلامی از یک‌سو و اظهارات مفسران از سوی دیگر، نشان می‌دهد که در قرآن، عبارات «اهل کتاب» و «اوتوا کتاب» بر سه گروه اطلاق شده است: ۱. یهود، ۲. نصارا، ۳. یهود و نصارا با هم. از آنجاکه موضوع این نوشته قوم یهود است، بدیهی است که تنها آیات مربوط به گروه اول و سوم در دستور کار قرار می‌گیرند. لازم به توضیح است در مواردی که توجه به بافت کلامی و غیرکلامی و یا تفاسیر آیات چنین می‌نماید که در آیه موردنظر، واژه یا عبارت مورد استناد، صرفاً بر یهود دلالت دارند، آن مورد در گروه یهود شمارش شده است؛ ولی در مواردی که چنین برهانی به دست نیامده، خطاب به صورت عمومی (یهود و نصارا) آمده و یهود جزئی از آن عبارت منظور شده است.

بدین ترتیب فراوانی آیات مورد استناد در این تحقیق، به شرح زیر است:

جدول ۱

مؤلفه‌های معنایی	غیریهود	یهود و غیریهود	یهود (غیرمؤمن)	فراوانی در قرآن	واژه یا عبارت	مؤمنان یهود	غیریهود	یهود و غیریهود	یهود (غیرمؤمن)	فراوانی در قرآن	واژه یا عبارت
	۱	۱۵	۱۳	۳۱	اهل کتاب	۳	-	-	۱۹	۲۲	یهود/ هادوا
	-	۱۷	۷	۳۰	اوتوالکتاب	۳	-	-	۳۷	۴۰	بنی اسرائیل
						۲	-	-	۱۹	۲۱	قوم موسی

۲. مؤلفه‌های معنایی «قوم یهود» بر محور همنشینی

واژه‌ها و عباراتی را که از بررسی هم‌نشین‌های یهود (در تمام واژه‌های ذکر شده) در آیات قرآن به دست می‌آیند، می‌توان ذیل دو مبحث کلی قرار داد. نخست: ویژگی‌های یهود در قرآن و دوم: عاقبت و سرانجام این قوم.

۲-۱. هم‌نشین‌های بیانگر ویژگی‌های یهود در قرآن

بررسی روابط هم‌نشینی در آیات حوزه معنایی یهود، ۴۴ ویژگی را به‌عنوان هم‌نشین‌های این قوم برای ما آشکار می‌کند. این ویژگی‌ها به‌طور کلی روابط یهود را با هشت گروه بیان می‌کنند. در این قسمت، این ویژگی‌ها که در حقیقت واژه‌ها و عبارات هم‌نشین با یهود، بنی اسرائیل، قوم موسی، اهل کتاب و اوتوالکتاب هستند، در هر گروه به ترتیب فراوانی آنها خواهند آمد و در پایان این مبحث، تمام هم‌نشین‌ها به ترتیب فراوانی و به تفکیک هم‌نشینی با هریک از واژه‌ها و عبارات ذکر شده، در جدولی بیان خواهند شد. فراوانی آیات مربوط به هر هم‌نشین در ادامه ذکر شده و تنها به ذکر اصل یک آیه به‌عنوان نمونه در هر بخش بسنده شده است.

۲-۱-۱. ویژگی یهود در ارتباط با خدا

در میان هم‌نشین‌های بیانگر ویژگی‌های یهود، نه مورد به بیان حالات ایشان در روابط آنها با خداوند می‌پردازد.

الف) شرک (۳۴ بار)

در هم‌نشینی شرک و «قوم یهود»، علاوه بر لفظ شرک و مشتقات آن (۱۰)، مفاهیم و عباراتی مبنی بر پرستش غیرخدا (۱۶) از سوی ایشان و نفی و تفسیح این عمل آنها، فرزند قائل شدن ایشان برای خدا (۲) و درخواست دیدن خدا (۳) این رابطه را شکل می‌دهند. مفهوم پرستش غیرخدا از عباراتی دال بر به خدایی گرفتن گوساله (۹)، اله دیگر (۳)، بت (۱)، احبار و رهبان (۱) و عبارت ایای (۲) برداشت می‌شود؛ مثلاً «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ...» (توبه: ۳۰). ایمان یهود به غیرخدا نیز می‌تواند مصداقی از همین مؤلفه باشد. متعلق ایمان یهود در این دسته از آیات، طاغوت (۲) و دین خود یهود (۱) و در حقیقت دینی غیر از اسلام است. در یک مورد نیز در کنار طاغوت، جبت قرار گرفته است: «الْم تَرِ إِلَى الدِّينِ أَوْ تَوَّأ نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ...» (نساء: ۵۱).

(ب) فسق (۱۳ بار)

فسق در همنشینی با قوم یهود، در دو مفهوم اعتقادی (۶) و عملی (۷) مطرح شده است؛ مانند: «وَكُؤُاْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَاكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۱۱۰).

(ج) افترا (هفت بار)

واژه‌هایی از مصدر افترا (۳) (افتری (۱)، یفترون (۱)، مُفْتَرِينَ (۱)) و عبارات «يقولون... كَذِبَ» (۲)، «يقولون... ما لا يعلمون» (۱)، «لا يقولوا... اَلَا الْحَقُّ» (۱)، بر همنشینی افترا و قوم یهود دلالت دارند. در این آیات، افترا به خداوند (۶) و مطلق افترا (۲) مطرح شده است: «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ اَمْ تَقُولُونَ عَلٰى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۸۰).

(د) عصیان (پنج بار)

این ویژگی یهود، پنج بار و با مشتقات عصیان (عَصَاوُ (۳) و عَصَيْنَا (۲)) با قوم یهود هم‌نشین شده است. همچنین در سه مورد از این آیات، اعتدا نیز هم‌نشین عصیان است: «لَعْنُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ بَنِي اِسْرَائِيْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسٰى ابْنِ مَرْيَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا...» (مائده: ۷۸).

(ه) اعتدا (چهار بار)

اعتدا در همنشینی با قوم یهود، سه بار به صورت فعل استمراری (كانوا يعتدون) و یک بار به صورت فعل ماضی ساده آمده است. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که قرآن اعتدای یهود را امری دائمی برای ایشان می‌شناسد: «وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى اِنِّ نَصَبْرِ عَلٰى طَعَامٍ وَّاحِدٍ... ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ» (بقره: ۶۱).

(و) بازداشتن از راه خدا (سه بار)

این ویژگی (صَدَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) به صورت فعل مضارع (يَصُدُّونَ (۱)، تَصُدُّونَ (۱)) و مصدر (صَدَّ (۱)) در همنشینی با قوم یهود، قرار گرفته است: «قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيْلِ اللّٰهِ مَنْ اَمَنَ...» (آل عمران: ۹۹).

(ز) طغیان (۲) و علو (۲)

«طغیان» و «علو» از ویژگی‌های یهود هستند که هر کدام دو بار در همنشینی با این قوم قرار گرفته‌اند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّٰهِ مَعْلُوْلَةٌ غَلَّتْ اَيْدِيْهِمْ... وَلَيَبْذُرَنَّ كَثِيْرًا مِنْهُمْ مَّا اَنْزَلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ طَغْيَانًا وَّكُفْرًا...» (مائده: ۶۴)؛ «وَقَضٰىنَا اِلٰى بَنِي اِسْرَائِيْلَ فِى الْكِتَابِ... وَتَلَعَنَّ عَلُوًّا كَبِيْرًا» (اسراء: ۴).

۲-۱-۲. ویژگی‌های یهود در ارتباط با کتب آسمانی و آیات الهی

همنشین‌های یهود در این حوزه معنایی، در چهار مورد بیانگر رفتار ایشان نسبت به کتب آسمانی و آیات الهی است:

(الف) پشت کردن به آیات حق (هشت بار)

این ویژگی هم‌نشین با «قوم یهود»، با توجه به واژه‌تولاً و عبارت «نَبَذُوْا... وَّرَاةَ ظَهْرِهِمْ» به دست می‌آید. پشت کردن به حکم خدا (۳)، پشت کردن به کتاب خدا (۳)، پشت کردن به اسلام (۱) و توحید (۱)، از جمله این موارد هستند: «وَكَيْفَ يَحْكُمُوْنَكَ وِعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ...» (مائده: ۴۳).

(ب) جعل و تحریف کلام الهی (هشت بار)

در هشت مورد همنشینی قوم یهود با این مفهوم، چهار مورد تحریف کلام الهی و چهار مورد جعل کلام به‌عنوان کلام خداوند مطرح است. مورد اول از واژه «يُحَرِّفُونَ» و مورد دوم از عبارات: «يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ»، «كَتَبْتَ أَيْدِيهِمْ»، «يَلُونُ أَسْبَتَهُمْ بِالْكِتَابِ... وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ» و «يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» برداشت می‌شود: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...» (نساء: ۴۶).

(ج) فروش آیات الهی (پنج بار)

همنشینی عبارت «اشتری (در صیغه‌های مختلف) به آیاتی (به)» با قوم یهود، یکی دیگر از ویژگی‌های این قوم را به تصویر می‌کشد: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ... وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴). مراد از اشترای آیات الهی، فروش آیات ارزشمند خداوند در ازای مال و جاه دنیوی است که هم فناپذیر است و هم باطل، و این بهایی اندک برای آیات وحی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۷۳). بر اساس آیه شریفه «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» (نساء: ۷۷)، اگر همه دنیا هم در برابر جابه‌جایی آیات الهی و تحریف آنها پرداخت شود، کالایی اندک است. در حقیقت متاع دنیایی قلیل و بی‌ارزش است و با ارزش‌های معنوی سنجیدنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۵۲۳).

(د) انکار آیات الهی (یک بار)

انکار آیات الهی، از جمله هم‌نشین‌هایی است که تنها یک بار و به دلیل همنشینی با عبارت «اوتوالکتاب» در این حوزه معنایی وارد شده است: «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَخْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ...» (رعد: ۳۶).

۳-۲. ویژگی‌های یهود در ارتباط با پیامبران الهی

همنشینی‌های بیانگر ویژگی‌های یهود در ارتباط با پیامبران الهی (حضرت موسی علیه السلام و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم) چهار مورد است.

(الف) بهانه‌جویی (نه بار)

بررسی آیات حوزه معنایی قوم یهود، بهانه‌جویی را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های هم‌نشین این قوم نشان می‌دهد. از جمله نمونه‌های این بهانه‌جویی‌ها عبارت‌اند از: بهانه‌گیری در احکام الهی (۴)، بهانه خدای محسوس (۳) و کتاب آسمانی محسوس (۱)، بهانه نداشتن پیامبر (۱): «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً...» (بقره: ۵۵).

(ب) نافرمانی گستاخانه در برابر پیامبر خدا (هشت بار)

این مفهوم در آیات مختلفی از حوزه معنایی قوم یهود، با بیان مصادیقی از این نافرمانی مطرح شده است. این رفتار بیش از همه در برابر فرمان جنگ و قتال موسی علیه السلام به ایشان (۴) صورت گرفته است: «قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا...» (مائده: ۲۴).

ج) قتل و ترور (هفت بار)

پیامبر کشتی، از همنشینی «قتل» و مشتقات آن با قوم یهود به دست می‌آید؛ درحالی که مفعول آن انبیای الهی هستند. در آیات مربوط به این قسمت، به جز دو مورد (قَتَلَهُمْ، قَتَلْنَا)، در باقی موارد صیغه‌های مضارع قتل (يَقْتُلُونَ (۳)، تَقْتُلُونَ (۲)) آمده است؛ همچنان که به جز دو مورد (هارون و عیسی علیه السلام)، در باقی موارد، کشته‌شدگان جمع انبیا (انبیا/ نبیین) (۳) یا گروهی از ایشان (فریقاً) (۲) هستند. بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که این ویژگی به‌عنوان یک عمل دائمی در طول تاریخ و نسبت به جمع کثیری از انبیای الهی صورت گرفته است: «لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قَالُوا إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ» (مائده: ۷۰).

د) محاجه (سه بار)

واژه‌هایی از مصدر حاج (تُحَاجُّونَ (۳) حَاجُّوكُمْ (۲) حَاجُّوكُمْ (۱)) در همنشینی با قوم یهود افاده مفهوم مجادله می‌کنند: مانند «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِى إِبْرَاهِيمَ...» (آل عمران: ۶۵).

۴-۱-۲. ویژگی‌های یهود در ارتباط با مؤمنان

همنشین‌های یهود در آیات مورد بررسی، در شش مورد روابط یهود با مؤمنان مسلمان را بیان می‌کنند.

الف) کتمان حقایق (۱۱ بار)

کتمان حقیقت و پنهان‌کاری از دیگر ویژگی‌های همشینی با قوم یهود در آیات است. آنچه بر این ویژگی دلالت می‌کند، همنشینی افعالی از مصدر کتم (يَكْتُمُونَ (۲)، تَكْتُمُونَ (۲)، لَا تَكْتُمُوا (۱)، كَتَمَ (۱))، لُبَسَ (۲) (تَلْبَسُونَ (۱)، لَا تَلْبَسُوا (۱))، تُخْفُونَ (۲)، و يَسْرُونَ (۱) است. مواردی که بر اساس این آیات، از سوی قوم یهود مورد کتمان قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از: حق (۵)، کتاب خدا (۳)، شهادت خدا (۱)، گناه قتل (۱) و در یک مورد نیز مخفی‌کاری به‌طور مطلق بیان شده است؛ مانند: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ...» (آل عمران: ۷۱).

ب) نفاق (پنج بار)

نفاق از دیگر ویژگی‌های قوم یهود است که بر اساس روابط همشینی، برای این قوم ثابت می‌شود. عبارات مورد اشاره آیات در بیان این ویژگی عبارت‌اند از: تظاهر به ایمان در جمع مؤمنان (۴)، و برادری آنها با منافقان (۱). مانند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تُتَّقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ أَمَنَّا بِاللَّهِ وَ... وَإِذَا جَاءَكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ...» (مائده: ۶۱).

ج) ترس (سه بار)

واژه‌های رعب (۲) و خوف (۱) در همنشینی با قوم یهود، بر ویژگی ترس در این قوم دلالت دارند. رعب، ترسی است که خداوند در دفاع از مؤمنان، در دل ایشان انداخته است و خوف، ترس بنی‌اسرائیل از فرعونیان است: «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ...» (احزاب: ۲۶).

د) جنگ‌افروزی، خوش داشتن سختی مؤمنان و جاسوسی

این سه صفت از دیگر ویژگی‌های قوم یهود هستند که هر کدام تنها یک بار در همنشینی با آن قرار گرفته است: «كَلِمًا أَوْ قَدُورًا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ...» (مائده: ۶۴)؛ «مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ...» (بقره: ۱۰۵)؛ «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا... سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ...» (مائده: ۴۱).

۵-۱-۲. ویژگی‌های یهود در ارتباط با مردم

ویژگی‌های به‌دست‌آمده در بررسی روابط همنشینی در آیات حوزه معنایی یهود، در دو مورد بیانگر حالات ایشان در مواجهه با مردم عادی است.

الف) دروغ (پنج بار)

دروغ، به‌عنوان ویژگی همشینی یهود، از همنشینی واژه کذب (۲) و عبارت «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (۲) به دست می‌آید. در یک مورد نیز نمونه‌ای از دروغ همشینی قوم یهود شده است: «... وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ» (مائده: ۴۱).

ب) بخل (دو بار)

بخل دو بار در همنشینی با یهود قرار گرفته است: «... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (توبه: ۳۴).

۲-۱-۶. ویژگی یهود در روابط میان خود

در این مورد تنها یک ویژگی برای یهود به دست آمد و آن، ترک امر به معروف و نهی از منکر است که دو بار در همنشینی با یهود قرار گرفته است: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده: ۷۹). البته در بیان حالات و ویژگی‌های درونی و شخصی یهود، موارد دیگری ذکر شده‌اند که در ادامه تحت عنوان جداگانه‌ای می‌آیند.

۷-۱-۲. ویژگی‌های درونی و شخصیتی یهود

در میان آیات مورد بررسی، هشت مورد از پرتکرارترین همشینی‌ها، بیانگر ویژگی‌ها و حالات درونی و شخصیتی یهود هستند؛ بدون اینکه به رابطه با گروه خاصی اشاره کنند:

الف) ارتکاب خطا و باطل با وجود علم به حقیقت (۳۰ بار)

یکی از مفاهیم همشینی با «قوم یهود»، انجام کار خطا از سوی ایشان در شرایطی است که، به حقیقت علم دارند. از جمله این کارها، نفی اسلام و عقاید و احکام و تفاسیل آن (۱۰) (نفی قرآن (۵)، نفی پیامبر اسلام (۲)، تلاش برای بازگرداندن مسلمانان از دین خود (۲) و نفی قبله مسلمانان (۱))، اختلاف بعد علم (۵)، پوشاندن حق با باطل و کتمان حقایق از جمله کتاب الهی (۱۱)، دادن نسبت ناروا به خداوند (۲)، شرک (گوساله‌پرستی) (۲)، جعل و تحریف کتاب و کلام الهی با تعبیر تحریف کلم از جایگاه حقیقی‌اش، نوشتن کتابی با دست خود و نسبت دادن آن به

خداوند، و نیز پیچاندن زبان و کلام خود تا اینکه به مردم وانمود کنند این سخن کلام خداست (۸)، صد سبیل الله (۱)، آزار پیامبر خدا (۱)، امر دیگران به نیکی و فراموش کردن خود (۱)، بی توجهی به آموزه‌های کتاب دربارهٔ یهود و نصارا (۱) است. نکتهٔ درخور توجه در این قسمت آن است که بیشتر کارهایی که در این آیات به‌عنوان خطای قوم یهود با علم به خطا بودن آن مطرح شده، مواردی هستند که در دیگر آیات نیز به‌عنوان ویژگی «قوم یهود» در همنشینی با آن قرار گرفته‌اند و در این پژوهش نیز هریک ذیل عنوانی جداگانه کانون بحث قرار گرفته است: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ...» (بقره: ۴۴).

ب) اختلاف (۱۴ بار)

اختلاف و تفرقه میان قوم یهود، یکی از ویژگی‌های این قوم است که در بررسی‌های همنشینی کشف می‌شود. افعالی از مصدر اختلاف (۱۱) (يَخْتَلِفُونَ (۴)، اِخْتَلَفُوا (۴)، اِخْتَلَفَ (۳)، تفرقه (۲) (فَرَّقْتَ (۱)، تَفَرَّقَ (۱))، تقطیع (۱) (قَطَعْنَا)، درء (۱) (إِدْرَاتُمْ) بر این معنا دلالت دارند: «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ» (بینه: ۴).

ج) جهالت (۱۳ بار)

عبارات عدم تعقل (۷) (أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۴)، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱)، إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۱)، لَا تَعْقِلُونَ (۱))، نداشتن علم (۲) (لَا يَعْلَمُونَ (۱)، لَا تَعْلَمُونَ (۱))، سفاقت (۱) (سَفَهَاءَ)، جهالت (۱) (قَوْمٌ تَجْهَلُونَ)، مایشعرون (۱) و در یک مورد هم عبارت «خواستن چیز پست‌تر به جای بهتر» (أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) در همنشینی با قوم یهود دلالت بر مفهوم جهالت می‌کند: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ... قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف: ۱۳۸).

د) ضلالت و اضلال (۱۳ بار)

دو مفهوم گمراهی (ضلالت (۱۱)) و گمراه کردن (اضلال (۲)) نیز با قوم یهود هم‌نشین شده‌اند: «قَالَ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» (طه: ۹۲).

ه) حرام‌خواری (هفت بار)

همنشینی قوم یهود با حرام‌خواری، از عبارات: خوردن حرام (أَكَلَ سَحْتًا) (۳)، خوردن مال مردم (أَكَلَ أَمْوَالَ نَاسٍ) (۲)، أخذ ربا (۱)، و حرام ندانستن حرام خدا و رسول (لَا يَحْرَمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ) (۱)؛ به دست می‌آید: «... إِنْ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ...» (توبه: ۳۴).

و) دل‌بستگی به زندگی دنیوی (هفت بار)

از جمله عبارات هم‌نشین قوم یهود در دلالت بر این ویژگی، عدم تمنای مرگ (۲)، به دنبال زندگی پست دنیا بودن (۲)، حرص بر زندگی (۱) و علاقه‌مندی به عمر طولانی (۱) و دستیابی به زندگی دنیا به بهای آخرت (۱) هستند: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاتِهِمْ...» (بقره: ۹۶).

ز) پیروی از هوا و هوس (هفت بار)

آیات مربوط به همنشینی «قوم یهود» با واژه هوا، در حقیقت اشاره به تلاش یهود برای حاکم کردن امیال و هوا و هوس خود بر انبیا و پیامبران و نفی انبیاپی دارد که نفس ایشان آنها را نمی‌پسندید. از همین رو خداوند در چهار مورد از این آیات، پیامبر را از تبعیت از هوای ایشان برحذر داشته است. عبارات «لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (۲)، «لَنْ أَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ» (۲)، «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ» (۲) بر این ویژگی قوم یهود دلالت دارند. اضافه شدن «هواء» به ضمیر «هم» در تعبیر «اهوآئهم» و نیز عبارت «لا تهوی انفسکم» بر این نکته دلالت می‌کند که اینها اهل هوا و هوس، یا پیرو هوا و هوس خویش بوده‌اند. ضمن اینکه در یک مورد نیز خود این گروه از پیروی هوای گذشتگان نهی شده‌اند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا» (مائده: ۷۷).

ح) حب مال (چهار بار)

مال دوستی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های قوم یهود، از همنشینی افعالی از مصدر کنز (۳) (کَنَزْتُمْ (۱)، یکینزون (۱)، تکینزون (۱)) و عبارتی در تفسیح و نفی پیامبری که از مال دنیا بی‌بهره است (وَلَمْ يُوْتِ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ) به دست می‌آید: «... وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...» (توبه: ۳۴).

۸-۲-۱. ویژگی‌های مشترک یهود در ارتباط با تمام موارد ذکر شده

در پایان این بخش، گروهی از همشینی‌های یهود خواهند آمد که حالات و رفتارهایی از این قوم را در ارتباطات ایشان با چندین گروه از موارد ذکر شده نشان می‌دهند:

الف) کفر (۴۵ بار)

در مجموع آیات مربوط به همنشینی «قوم یهود» با کفر، ۱۸ بار متعلق کفر، آیات الهی و یک بار هم فرشتگان و رسولان هستند. در ۲۶ مورد باقی مانده نیز کفر به‌طور عام و بدون متعلق خاصی به کار رفته است. گفتنی است که در آیات مربوط به کفر به آیات الهی، شش بار منظور از آیات، آیات قرآن است: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفِرُوا آخِرَهُ...» (آل عمران: ۲۰).

ب) ظلم (۲۳ بار)

ظلم، در همنشینی با «قوم یهود»، چهار بار به‌عنوان ظلم ایشان به خود مطرح شده و در باقی موارد، مفعول مشخصی ندارد و مطلق ظلم عنوان شده است. نکته دیگر اینکه بر اساس تعدادی از آیات مورد بررسی، نمونه‌هایی از ظلم قوم یهود به دست می‌آید؛ بدین ترتیب، شرک (۶) (شرک (۱)، گوساله‌پرستی (۵))، عمل نکردن طبق حکم و دستور الهی (۶) (تبدیل قول خداوند (۴)، لم یحکم بما أنزل الله (۱)، پشت کردن به حکم قتال (۱))، کتمان شهادت خداوند (۱) و افترا به خداوند (۱) از جمله آنهاست: «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ...» (نساء: ۱۶۰).

ج) خودبرتربینی (۱۸ بار)

در هم‌نشینی خودبرتربینی با «قوم یهود»، به جز دو مورد که واژه‌های غَرَّ (۱) و يَتَكَبَّرُونَ (۱) در آیات آمده است، در باقی موارد به رفتارها و گفتارهایی از ایشان اشاره شده که نشان از غرور و تکبر آنها دارند. تکبر قوم یهود، در برابر ناس (۱۰)، پیامبر (۳)، خداوند (۱)، مؤمنان (۱)، نصارا (۱) و امیین (۱) بوده و در یک مورد نیز تکبر به‌طور کلی مطرح شده است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ...» (مائده: ۱۸).

د) بی‌ایمانی (۱۳ بار)

در مجموع ۱۳ بار هم‌نشینی بی‌ایمانی و «قوم یهود»، شش بار بی‌ایمانی به‌طور مطلق، شش بار بی‌ایمانی نسبت به آیات الهی و یک بار عدم گرایش به دین حق مطرح شده است. عبارات «لَا يُؤْمِنُونَ» (۵)، «لَا يُؤْمِنُوا» (۱)، «إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (۴)، «مَا أَوْلَكِ بِالْمُؤْمِنِينَ» (۱)، «لَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ» (۱)، «لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» (۱)، بیانگر هم‌نشینی این مفهوم با «قوم یهود» هستند: «فَاتَّبَعُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... مِنْ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ...» (توبه: ۲۹).

ه) پیمان‌شکنی (۱۱ بار)

واژه‌ها و عبارات «أَخَذَ مِيثَاقَ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ» (۵) (در سه مورد تَوَلَّيْتُمْ را می‌توان در تقدیر گرفت)، نقض میثاق (۲)، نبذ (۱)، مُعْرِضُونَ (۱)، خلف وعده (۱) و خیانت در امانت (۱) در آیات مورد بررسی، از پیمان‌شکنی قوم یهود حکایت دارد. این رفتار در برابر خدا (۸)، پیامبر خدا (۱) و مؤمنان (۱) صورت گرفته و در یک مورد نیز پیمان‌شکنی به‌طور مطلق مطرح شده است: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُعْرِضُونَ» (بقره: ۸۳).

و) عداوت (هفت بار)

عداوت با مؤمنان (۲)، ملائکه (۲)، خدا (۱)، عداوت بین خود یهود (۲) و عداوت فرعونیان با ایشان (۱) از نمونه‌های دشمنی یهود در آیات مورد بررسی است. واژه‌های عَدُوٌّ (۳)، عَدَاوَةٌ (۲)، عَدُوٌّ (۱)، و عَدُوٌّ (۱)، واژه‌های به‌کار گرفته شده برای افاده مفهوم دشمنی هستند: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ...» (مائده: ۸۲).

ز) تکذیب (هفت بار)

تکذیب در آیات مورد بررسی، تکذیب پیامبران (۴) و تکذیب آیات الهی (۳) را شامل می‌شود: «... وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (مائده: ۱۱۰).

ح) فساد (هفت بار)

هم‌نشینی فساد با «قوم یهود»، از طریق واژه‌های مشتق فساد (۵)، خَبَالٌ (۱) و عَثَى (۱) صورت گرفته است: «وَوَضِعْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ...» (اسراء: ۴).

(ط) استهزا (شش بار)

در آیات مورد استناد در همنشینی «قوم یهود» و استهزا، واژه‌های هزواً (۲) و طعن (۱) و نمونه‌های گفتاری (۳) از استهزای حکم خدا (۳)، دین خدا (۲) و خود خداوند (۱) توسط این قوم، بر این رفتار قوم یهود دلالت دارند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» (مائده: ۵۸).

(ی) بغی (پنج بار)

بغی، در حوزه معنایی مورد بررسی، سه بار بین خود یهود (بغياً بَيْنَهُمْ) (۳) صورت گرفته و دو بار نیز به صورت مطلق آمده است: (بغیهم) (۱) و (بغياً) (۱): «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ... ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (انعام: ۱۴۶).

(ک) اذیت و آزار پیامبر خدا و مؤمنان (سه بار)

اذیت و آزار، یکی از ویژگی‌های رفتاری قوم یهود در برابر پیامبر خدا (۱) (تَوَدُّونِي) و مؤمنان (۲) (أَذَى كَثِيرًا، تَقِيمُونَ) است: «... وَتَلَسَّمَعْنُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذَى كَثِيرًا...» (آل عمران: ۱۸۶).

(ل) حسادت (دو بار)

حسادت ویژگی آخر یهود در این قسمت است که دو بار در همنشینی با این قوم قرار گرفته است: «وَوَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ...» (بقره: ۱۰۹).

جدول ۲: همشینی‌های بیانگر ویژگی‌های قوم یهود

همشینی‌ها	یهود	بنی اسرائیل	قوم موسی	اهل کتاب	اوتوا الکتاب	جمع موارد	همشینی‌ها	یهود	بنی اسرائیل	قوم موسی	اهل کتاب	اوتوا الکتاب	جمع موارد
۱ کفر	۲۰	۳	-	۱۵	۷	۴۵	۲۳	۵	۲	-	-	-	۷
۲ شرک	۱۲	۸	۵	۴	-	۲۹	۲۴	۵	-	-	۱	۱	۷
۳ انجام کار غلط با وجود علم به حقیقت	۶	۳	۲	۶	۹	۲۶	۲۵	۲	۱	۱	-	۲	۶
۴ ظلم	۱۰	۵	۷	۱	-	۲۳	۲۶	۲	۱	-	-	۲	۵
۵ تکبر	۹	۱	۱	۳	۴	۱۸	۲۷	۵	-	-	-	-	۵
۶ اختلاف	۲	۶	۱	۱	۴	۱۴	۲۸	۲	۲	-	۱	-	۵

جمع موارد	اوتو الکتاب	اهل کتاب	قوم یونسی	بنی اسرائیل	یهود	همسینین ها	جمع موارد	اوتو الکتاب	اهل کتاب	قوم یونسی	بنی اسرائیل	یهود	همسینین ها		
۵	۲	-	-	-	۳	فروش آیات الهی	۳۹	۱۳	۳	۱	-	۲	۷	بی ایمانی	۷
۴	-	۱	-	۲	۱	اعتداء	۳۰	۱۳	۲	۳	۲	۳	۳	جهالت	۸
۴	-	-	-	-	۴	مال دوستی	۳۱	۱۳	۲	۶	۳	۲	-	ضلالت	۹
۳	-	۲	۱	-	-	ترس	۳۲	۱۳	۱	۳	۵	۲	۲	فسق	۱۰
۳	-	۱	-	-	۲	صدسیل	۳۳	۱۱	-	۲	۱	۷	۱	پیمان شکنی	۱۱
۳	۱	۱	۱	-	-	اذیت و آزار مؤمنان	۳۴	۱۱	۱	۳	-	۱	۵	کتمان حقایق	۱۲
۳	۱	۲	-	-	-	محتاجه	۳۵	۹	-	۳	-	۶	-	بهبانہ جویی	۱۳
۳	۱	۲	-	-	-	ایمان به غیر خدا	۳۶	۸	۴	-	-	۱	۳	پشت کردن به آیات حق	۱۴
۲	۱	-	-	-	۱	بخل	۳۷	۸	-	۲	-	۱	۵	جعل و تحریف کلام الهی	۱۵
۱	-	-	-	-	۱	جاسوسی	۳۸	۷	-	-	-	۲	۵	عداوت	۱۶
۱	-	-	-	-	۱	جنگ افروزی	۳۹	۸	-	-	۵	۱	۲	نافرمانی گستاخانه از پیامبر	۱۷
۲	۱	۱	-	-	-	حسادت	۴۰	۷	۱	۲	۲	-	۲	افترا	۱۸
۱	-	۱	-	-	-	خوش داشتن سختی مؤمنان	۴۱	۷	-	۲	۱	۱	۳	قتل و ترور	۱۹
۲	-	۱	-	-	۱	طفیان	۴۲	۷	-	-	-	۴	۳	تکذیب	۲۰
۲	-	-	-	-	۲	علو	۴۳	۷	۱	۲	-	-	۴	حرام خواری	۲۱
۱	۱	-	-	-	-	انکار آیات	۴۴	۷	-	۱	-	۳	۳	فساد	۲۲

۲-۲. همنشین‌های بیانگر عاقبت یهود در قرآن

در آیات بررسی شده در حوزه معنایی «یهود»، می‌توان دسته دومی از همنشین‌ها را یافت که بیانگر سرانجام این قوم در دنیا و آخرت هستند. این گروه از همنشین‌ها به تفکیک درباره عاقبت دنیوی و اخروی این قوم و به ترتیب فراوانی هر مورد، در ادامه می‌آیند.

۲-۲-۱. همنشین‌های بیانگر عاقبت یهود در دنیا

در میان همنشین‌های یهود در این موضوع، هشت مورد به عاقبت این قوم در دنیا اشاره دارند که عبارت‌اند از:

الف) نفرین الهی (۱۳ بار)

لعنت خداوند در آیات، به‌عنوان یکی از موارد برخورد خداوند با قوم یهود، به دلیل کفر (۶)، نقض میثاق (۱) و استهزای خداوند (۱) از سوی ایشان مطرح شده است. در سه مورد نیز لعن به صورت مطلق آمده است. صیغه‌های مختلفی از فعل «لَعَنَ» دلالت بر این موضوع دارند: لَعَنَ... الله (۹) (لَعَنَهُمُ اللهُ (۳)، لَعَنَّا (۲)، يَلْعَنُ اللهُ (۱)، لَعْنَةُ اللهِ (۱)، لَعْنَةُ اللهِ (۱) و صیغه مجهول (۲) (لُعِنَ (۱) و لُعِنُوا (۱)): «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا...» (مانده: ۶۴).

افزون بر این، قرآن کریم گاهی بدون کاربرد واژه لعن، با تعبیر دیگری یهود را نفرین کرده است. عبارات «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» و «قَاتَلَهُمُ اللهُ»، دو نفرینی هستند که در نتیجه استهزا و شرک یهود، از سوی خداوند درباره ایشان به کار رفته‌اند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ... قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (توبه: ۳۰).

ب) غضب خدا (ده بار)

غضب خداوند از دیگر مواردی است که به‌عنوان نتیجه کار و عاقبت قوم یهود در آیات مطرح شده است. عبارات و واژه‌های دال بر این همنشینی که همگی از مصدر «غضب» هستند، عبارت‌اند از: بَأَسُو بِغَضَبٍ (۳)، غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ (رَبُّكُم) (۲)، غَضَبِي (۲)، غَضِبَ عَلَيْهِ (۱) و غَضَبَ (۱). علت غضب، برخی از اعمال این قوم از جمله کفر و قتل انبیا (۲)، گوساله‌پرستی (۲)، طغیان (۲) و کفر ایشان به تورات (۱) و قرآن (۱) است: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَّهُمْ غَضَبٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتِرِينَ» (اعراف: ۱۵۲). سخط خداوند نیز تنها در یک مورد به‌عنوان عاقبت کار قوم یهود مطرح شده است: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِيسَ مَا قَدَّمْت لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ» (مانده: ۷۸-۸۰).

ج) خواری و ذلت (هشت بار)

با توجه به همنشینی واژه‌های ذلت (۳)، خزی (۲)، مَسَكَنَتْ (۲) و صاعرون (۱) با قوم یهود، می‌توان خواری دنیوی را به‌عنوان یکی دیگر از عواقب کار این قوم برشمرد که در نتیجه اعمالی مانند کفر (۵) (در چهار مورد با قتل انبیا همراه است)، بی‌ایمانی (۱)، گوساله‌پرستی (۱) و نفاق (۱) به آن دچار می‌شوند: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا... لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مانده: ۴۱).

د) قساوت قلب (چهار بار)

سختی و قساوت قلب (۴) (قَسَتْ قُلُوبَهُمْ (۲)، أَشَدَّ قَسْوَةً (۱)، قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً (۱)) نیز یکی از ویژگی‌هایی است که در نتیجه قتل نفس (۲) و نقض میثاق (۱) آنها به وجود می‌آید. در یک مورد نیز بدون اشاره به دلیلی خاص تنها قساوت قلب ایشان در آیه مطرح شده است: «... وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید: ۱۶).

ه) هلاکت و نابودی (سه بار)

تَبَرَّ (۲) و هَوَى (۱) دو مصدری هستند که برای اشاره به هلاکت و نابودی قوم یهود در نتیجه فساد (۲) و طغیان (۱) این قوم به کار رفته‌اند: «یا بنی اسرائیل قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ... وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى ﴿۱﴾ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه: ۸۰-۸۲).

و) آلودگی قلب (دو بار)

آلودگی قلب (۲) (طَبَعَ قَلْب (۱)، لَمْ يردِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ (۱))، در نتیجه کفر (۲)، از جمله حالات یهود است که بر ایشان عارض می‌شود: «... وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا... أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۴۱).

۲-۲-۲. همنشین‌های بیانگر عاقبت یهود در آخرت

همنشین‌هایی که بیان‌کننده سرانجام یهود در آخرت هستند، عبارت‌اند از:

الف) عذاب جهنم (۱۴ بار)

عذاب اخروی، پرتکرارترین همنشین در بیان عاقبت قوم یهود، در آیات حوزه معنایی مورد بررسی است. عذاب الیم (۴)، عذاب جاودان (۴) (فِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ (۱)، فَلَا يَخْفَعُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ (۱)، وَمَا هُوَ بِمُزْخَرَجِهِ مِنَ الْعَذَابِ (۱)، تَحْسَبْتَنَّهُمْ بَمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ (۱))، نار جهنم (۲)، عذاب عظیم (۱)، عذاب مهین (۱)، عذاب شدید (۱) و مطلق عذاب (۱)، عبارات دال بر عذاب اخروی «قوم یهود» در قرآن هستند. در این آیات به اعمالی اشاره شده که یهود را مستوجب این عذاب کرده‌اند. این اعمال عبارت‌اند از: کفر (۶)، مال‌اندوزی (و عدم انفاق آن) (۲)، تکبر (۲)، عهدشکنی (۱)، دل‌بستگی به زندگی دنیا (۲) (فروش آخرت به دنیا (۱) و حرص بر زندگی دنیا (۱)) و نفاق (۱): «فَيُظَلَّمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا... وَأَكْبَاهُمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء: ۱۶۱).

ب) ویل (سه بار)

ویل، به معنای هلاکت و عذاب شدید، و نیز به معنای اندوه، خواری و پستی و هر چیزی است که آدمی سخت از آن حذر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۵). ویل، در این آیه سه بار در همنشینی با قوم یهود که در واقع مرجع موصول «الَّذِينَ» است قرار گرفته و در نتیجه جعل کتاب و نسبت دادن آن به خدا و مال‌اندوزی از طریق آن

پیش آمده است: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤْيَا بِهَذَا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره: ۷۹).

ج) خسران (سه بار)

خسران، از جمله عواقب کار قوم یهود است که در نتیجه کفر به قرآن (۲) و نیز گوساله‌پرستی (۱) به آن گرفتار می‌شوند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره: ۱۲۱).

د) رویگردانی خدا از ایشان (دو بار)

عدم تکلم خداوند با ایشان و ننگریستن به آنها در آیه زیر، که بیانگر بی‌توجهی و روی گردانی خداوند نسبت به این قوم است؛ از نتایج عهدشکنی قوم یهود است: «وَمَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ... إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران: ۷۵-۷۷).

۲-۳. مؤلفه‌های معنایی «یهود» در قرآن

پس از کشف ویژگی‌های قوم یهود، بر اساس همنشینی‌های واژه‌ها و عباراتی که در قرآن کریم به این قوم اشاره دارند، بررسی دقیق‌تر آنها و ارجاع مصادیق به مفاهیم کلی، ما را به این نتیجه می‌رساند که برخی از ویژگی‌های مذکور دارای معانی مشترکی با هم هستند. به این ترتیب می‌توان آنها را در ده گروه دسته‌بندی کرد. به عبارت دیگر، ویژگی‌های گسترده به دست آمده برای قوم یهود ذیل ده مؤلفه معنایی قرار می‌گیرند. این مؤلفه‌ها به ترتیب فراوانی مرتب شده‌اند. بنابراین مؤلفه‌های نخست و دارای فراوانی بیشتر، شاخصه‌های اصلی یهود، و هرچه به سمت مؤلفه‌های بعدی می‌رویم شاخصه‌های فرعی یا ناشی شده از موارد نخست را نشان می‌دهند. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

۱. انکار خدا و آیات الهی (۱۰۶): نخستین مؤلفه معنایی قوم یهود، از نظر فراوانی، «انکار خداوند» است. این مؤلفه، از شش ویژگی قوم یهود شامل: کفر، شرک، بی‌ایمانی، تکذیب، جعل و تحریف کلام الهی و انکار آیات الهی حاصل می‌شود؛

۲. تجاوزگری (۶۹): مؤلفه معنایی «تجاوزگری» از نظر فراوانی، دومین مؤلفه معنایی قوم یهود در قرآن کریم است و شامل ۱۱ ویژگی ظلم، حرام‌خواری، قتل و ترور (پیامبران)، فساد، عصیان، بغی، اذیت و آزار پیامبران خدا و مؤمنان، صد سبیل‌الله، جنگ‌افروزی و علو می‌شود؛

۳. پوشاندن حقایق (۵۷): سومین مؤلفه معنایی قوم یهود، تحت عنوان «پوشاندن حقایق»، با کنار هم قرار دادن ویژگی‌های هم‌نشینی این قوم شامل: انجام کار خطا با علم به خطا بودن آن، کتمان حقایق، پشت کردن به آیات حق، و افترا و دروغ به دست می‌آید؛

۴. نافرمانی در برابر خدا و پیامبران (۳۵): ویژگی‌های فسق، بهانه‌جویی، نافرمانی گستاخانه در برابر پیامبر، محاجّه و ترک امر به معروف و نهی از منکر، تشکیل‌دهنده چهارمین مؤلفه معنایی قوم یهود، یعنی «نافرمانی در برابر خدا و پیامبران» هستند؛

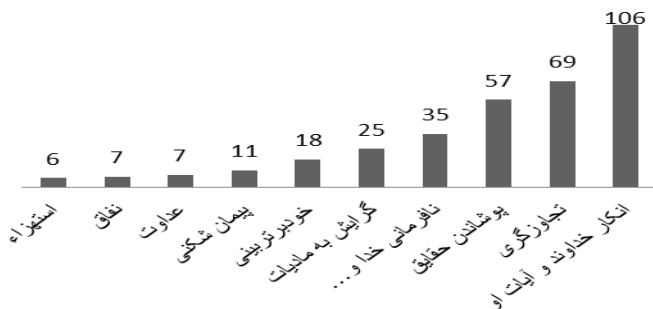
۵. گرایش به دنیا و مادیات (۲۵): دنیادوستی، هوا و هوس، فروش آیات الهی و بخل، ویژگی‌هایی هستند که در کنار هم، مؤلفه معنایی «گرایش به مادیات» را به‌عنوان پنجمین مؤلفه قوم یهود تشکیل می‌دهند؛
 ۶ و ۷ و ۸ و ۹. تکبر (۱۸)، پیمان‌شکنی (۱۱)، دشمنی (۷) و استهزا (۶): این ویژگی‌ها هر یک به‌تنهایی تشکیل‌دهنده یک مؤلفه معنایی برای قوم یهود است؛

۱۰. نفاق (۷): مؤلفه آخر معنایی برای قوم یهود، مؤلفه نفاق است که بر اساس سه ویژگی نفاق، جاسوسی و خوشحالی از سختی مؤمنان به دست می‌آید.

جدول ۳: مؤلفه‌های معنایی قوم یهود

مؤلفه معنایی	همنشین‌ها	قرآنی	همنشین‌ها	قرآنی	مؤلفه معنایی	همنشین‌ها	قرآنی
انکار خداوند و آیات (۱۰)	کفر	۴۵	بی‌ایمانی	۱۳	نافرمانی در برابر خدا و پیامبر (۳۵)	فسق	۱۳
	شرک	۳۲	تکذیب	۷		بهانه‌جویی	۹
	جعل و تحریف کلام الهی	۸	انکار آیات	۱		ترک امر به معروف و نهی از منکر	۲
تجاوزگری (۳۹)	ظلم	۲۳	فساد	۷	گرایش به مادیات (۲۵)	دل‌بستگی به دنیا	۷
	حرام‌خواری	۷	قتل و ترور	۷		هوا و هوس	۷
	طغیان	۲	عصیان	۵		فروشی آیات الهی	۵
	بغی	۵	صدسبیل	۳		مال‌دوستی	۴
	اعتدا	۴	اذیت و آزار پیامبر خدا و مؤمنان	۳		بخل	۲
	علو	۲	جنگ‌افروزی	۱			
پوشاندن حقایق (۵۷)	انجام کار غلط یا وجود علم به حقیقت		۳۰	نفاق (۷)	نفاق	۵	
	کتمان حقایق		۱۱		خوش داشتن سختی مؤمنان	۱	
	پشت کردن به آیات حق		۸		جاسوسی	۱	
	افترا	۷	دروغ				۵
تکبر	خودبرتربینی		۱۸	عداوت	۷		
پیمان‌شکنی	پیمان‌شکنی		۱۱	استهزا	۶		

نمودار ۱: مؤلفه‌های معنایی یهود



همچنین همنشین‌هایی را که به بیان سرانجام قوم یهود در دنیا و آخرت و رفتار خداوند در برابر این قوم می‌پردازند، می‌توان ذیل شش مؤلفه جای داد (صرف‌نظر از دنیوی و اخروی بودن آن). بدین ترتیب مؤلفه‌های لعن و نفرین الهی (۱۶) از کنار هم قرار دادن همنشین‌های لعن، ویل و نفرین؛ خشم الهی (۱۰) از مجموع مؤلفه‌های غضب و سخط؛ خواری و حقارت دنیا و آخرت (۱۰) از کنار هم قرار دادن دو همنشین خواری دنیوی و روی‌گردانی خدا از ایشان در قیامت؛ بیماری قلب (۶) بر اساس همنشین‌های قساوت و آلودگی قلب به دست می‌آیند. هریک از همنشین‌های عذاب جهنم (۱۴)، هلاکت و نابودی (۳) و خسران (۳) نیز به‌تنهایی تشکیل یک مؤلفه را می‌دهد.

در پایان گفتنی است که قوم یهود را می‌توان از جنبه‌های مختلفی مورد بحث و پژوهش قرار داد. در این مقاله مؤلفه‌های معنایی «یهود» در قرآن کریم با استفاده از روش معناشناسی بررسی شد. مجموع مؤلفه‌های مذکور را می‌توان در سه مقوله کلی و کلان، یعنی مؤلفه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی دسته‌بندی کرد.

نتیجه‌گیری

با کاربرد روش معناشناسی در پژوهش‌های مربوط به متون مقدس، می‌توان به نتایج جدید و دقیق‌تری نسبت به روش‌های سنتی دست یافت. یکی از این نتایج، کشف مجموعه مؤلفه‌های معنایی و نیز کشف مؤلفه‌های قوی و ضعیف یک مفهوم بر اساس روابط همنشینی و فراوانی آنها در متون مقدس است. این روش همچنین می‌تواند در مواردی که در تبیین یک مفهوم یا تعریف آن، بین محققان اختلاف‌نظر وجود دارد راه‌گشا باشد. در این مقاله، واژه «یهود» با روش مذکور بررسی شد و مؤلفه‌های زیر به دست آمد.

مؤلفه‌های معنایی به‌دست‌آمده از معناشناسی «یهود» در قرآن، در دو گروه قرار می‌گیرند: گروه اول مؤلفه‌های معنایی «یهود» بر اساس ویژگی‌های این قوم، و گروه دوم، مؤلفه‌های بیانگر سرانجام این قوم هستند. مؤلفه‌های نشانگر ویژگی‌های این قوم به ترتیب فراوانی و اولویت، عبارت‌اند از: انکار خدا و آیات الهی، تجاوزگری، کتمان حق،

نافرمانی در برابر خدا و پیامبران، گرایش به دنیا و مادیات، تکبر، پیمان شکنی، دشمنی، استهزا و نفاق. این مؤلفه‌ها در سه بعد اخلاقی، اعتقادی و عملی به بیان ویژگی‌های این قوم پرداخته‌اند و ویژگی‌های «یهود» را از دو جنبهٔ درونی و بیرونی نیز بیان می‌کنند.

بدین ترتیب مؤلفه‌های معنایی «یهود»، با توجه به ابعاد سه‌گانهٔ فوق عبارت‌اند از:

الف) مؤلفه‌های اخلاقی (۱۴۹): پوشاندن حقایق (۵۷)، گرایش به مادیات (۲۵)، خودبرتربینی (۱۸)، اختلاف (۱۴)، جهالت (۱۳)، پیمان شکنی (۱۱)، استهزا (۶)، ترس (۳) و حسادت (۲)؛
 ب) مؤلفه‌های اعتقادی (۱۲۶): انکار خدا (۱۰۶)، ضلالت (۱۳) و نفاق (۷)؛
 ج) مؤلفه‌های عملی (۱۱۲): تجاوزگری (۶۹)، نافرمانی در برابر پیامبران (۳۵) و عداوت و دشمنی (۷).
 از سوی دیگر مؤلفه‌های اختلاف، ضلالت، جهالت، ترس و حسادت ویژگی‌های درونی قوم یهود هستند و دیگر مؤلفه‌ها ویژگی‌های بیرونی این قوم را بیان می‌کنند.

نمودار ۲: مؤلفه‌های اخلاقی، اعتقادی و عملی یهود



مؤلفه‌های معنایی بیانگر سرانجام قوم یهود به ترتیب فراوانی و اولویت عبارت‌اند از: عذاب جهنم (۱۴)، خشم الهی (۱۰)، بیماری قلب (۶)، هلاکت و نابودی در دنیا (۳) و خسران در آخرت (۳). افزون بر این، لعن و نفرین الهی (۱۶) و خواری و حقارت (۱۰) نیز مواردی است که در دنیا و آخرت هر دو به آن دچار خواهند شد.

پیوست ۱

یهود ۲۲ بار:

بقره: ۱۱۳ (دو بار)، ۱۲۰؛ آل عمران: ۶۷؛ مائده: ۱۸، ۵۱، ۶۴، ۸۲؛ توبه: ۳۰ // هادوا: بقره: ۶۲، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۴۰؛ نساء: ۴۶، ۱۶۰؛ مائده: ۴۱، ۶۲؛ انعام: ۹۱، ۱۴۷؛ نحل: ۱۱۸؛ حج: ۱۷؛ جمعه: ۷.

بنی اسرائیل ۴۰ بار:

بقره: ۴۰، ۴۷، ۸۳، ۱۲۲، ۲۱۱، ۲۴۶؛ آل عمران: ۴۹، ۹۳؛ مائده: ۱۲، ۳۲، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۱۱۰؛ اعراف: ۱۰۵، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸؛ یونس: ۹۰، ۹۳؛ اسراء: ۲، ۴، ۱۰۱، ۱۰۴؛ طه: ۴۷، ۸۰، ۹۴؛ شعراء: ۱۷، ۲۲، ۵۹، ۱۹۷؛ نمل: ۷۶؛ سجده: ۲۳؛ غافر: ۵۳؛ زخرف: ۵۹؛ دخان: ۳۰؛ جائیه: ۱۶؛ احقاف: ۱۰؛ صف: ۶، ۱۴.

قوم موسی ﷺ ۲۱ بار:

قومه: بقره: ۵۴، ۶۰، ۶۷؛ مائده: ۲۰؛ اعراف: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۵۵؛ یونس: ۸۳؛ ابراهیم: ۶؛ طه: ۸۶؛ صف: ۵ // قوم موسی: اعراف: ۱۴۸، ۱۵۹؛ یونس: ۸۴؛ قصص: ۷۶ // قومک: (۵) ابراهیم: ۵؛ طه: ۸۵ // قومی: اعراف: ۱۴۲ // قومکما: یونس: ۸۷

اهل کتاب ۳۱ بار:

بقره: ۱۰۵، ۱۰۹؛ آل عمران: ۶۴، ۶۹، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۹۹؛ نساء: ۱۲۳، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۷۱؛ مائده: ۱۵، ۱۹، ۵۹، ۶۵، ۶۸، ۷۷؛ عنکبوت: ۴۶؛ احزاب: ۲۶؛ حدید: ۲۹؛ حشر: ۲ و ۱۱؛ بینه: ۱ و ۶ // اوتوالکتاب ۳۰ بار:

اوتوا الكتاب: بقره: ۱۰۱، ۱۴۴، ۱۴۵؛ آل عمران: ۱۹، ۲۰، ۱۰۰، ۱۸۶، ۱۸۸؛ نساء: ۴۷، ۱۳۱؛ مائده: ۵ (۲ بار)، ۵۷، توبه: ۳۹؛ حدید: ۱۶؛ مدثر: ۳۱؛ بینه: ۴ // اوتوا نصيبا من الكتاب: آل عمران: ۲۴؛ نساء: ۴۴، ۵۱ // اوتوه: بقره: ۲۱۳ // آتیناهم الكتاب: بقره: ۱۲۱، ۱۴۶؛ انعام: ۲۰، ۸۹، ۱۱۴؛ رعد: ۳۶؛ قصص: ۵۲؛ عنکبوت: ۴۷؛ جائیه: ۱۶.

منابع

- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمدین مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسئیم*، قم، اسراء.
- شفیعی، فاطمه، و محمود کریمی، ۱۳۹۱، *دشمن‌شناسی با تکیه بر معنی‌شناسی واژه «عدو» در قرآن کریم*، تهران، دانشکده علوم و فنون قرآن.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، محمدین حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

رابطه «تذکر» و «تفکر» در قرآن کریم

shams124000@yahoo.com

مجید شمسی کلاهی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۷

چکیده

قرآن کریم در شمار چشمگیری از آیات، آدمیان را به «تذکر» فرامی‌خواند و باریابی به آن درجه را ویژه «أولوا الألباب؛ صاحبان خرد ناب» می‌شمارد. اهتمام فراوان قرآن کریم به امر «تذکر»، آدمی را بر آن می‌دارد که معنا و حقیقت «تذکر» را در عرف قرآن کریم بشناسد و آن را در وجود خویش، تحقق و استمرار بخشد. عمده معانی ارائه شده برای «تذکر» در آثار تفسیری عبارت‌اند از: «پندپذیری» (اتعاظ)، «اندیشیدن» و «به یاد آوردن». این نوشتار، با تحلیل مناشی ظهور «تذکر» در معنای «تفکر»، رجحان این معنا بر دیگر معانی ارائه شده را آشکار می‌سازد و نهایتاً این دیدگاه را به اثبات می‌رساند که «تذکر» در آیاتی که سخن از «تذکر» در نشئه دنیوی است، به معنای «تفکر یادآورنده» است.

کلیدواژه‌ها: تذکر، تفکر، اتعاظ، رابطه تذکر و تفکر.

قرآن کریم در موارد متعدد، آدمیان را به «تذکر» دعوت کرده (بقره: ۲۲۱؛ اعراف: ۲۶) و ایشان را بر عدم آن، توبیخ می‌کند (هود: ۲۴؛ نحل: ۱۷) و باریابی به درجه «تذکر» را ویژه «أُولَ الْأَلْبَابِ؛ خردمندان» می‌شمارد (رعد: ۱۹؛ زمر: ۹). اهتمام فراوان قرآن کریم به امر «تذکر»، نشانگر اهمیت و ضرورت آن در مسیر تکامل انسان است و آدمی را بر آن می‌دارد که معنا و حقیقت «تذکر» را در عرف قرآن کریم بشناسد تا بتواند آن را در وجود خویش، تحقق و استمرار بخشد. «تذکر» را در آثار تفسیری به «پندپذیری» (اتعاض) (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۷۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۸۴)، «اندیشیدن» (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱۷؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۳۰) و یا «به یاد آوردن» (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۱) معنا کرده‌اند. این نوشتار، با تحلیل مناشی ظهور «تذکر» در معنای «تفکر»، رجحان این معنا بر دیگر معانی ارائه‌شده را آشکار می‌سازد و در پایان، این دیدگاه را به اثبات می‌رساند که «تذکر» در آیاتی که سخن از «تذکر» در نشئه دنیوی است، به معنای «تفکر یادآورنده» است. در همین راستا نخست معنای «تذکر» در عرصه لغت بررسی می‌شود؛ سپس آرای مفسرانی که به رابطه «تذکر» و «تفکر» نظر داشته‌اند (البته در مواردی که قرآن کریم از «تذکر» در نشئه دنیوی سخن گفته است) به عنوان تمهید برای طرح دیدگاه مختار مورد توجه قرار می‌گیرد و در ادامه، به مدد مقایسه کاربردهای «تفکر» و «تذکر» در قرآن کریم، مفهوم «تذکر» و رابطه «تذکر» با «تفکر» از حیث مفهوم و مصداق تحلیل خواهد شد.

۱. تذکر در لغت

در قرآن کریم، «تذکر» در ۵۱ مورد به کار رفته است. در دو جا «تذکر» در آخرت مطرح شده است: «يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى» (نازعات: ۳۵)؛ «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ» (فجر: ۲۳).

«تذکر» در این دو آیه به دلالت سیاق و آیات دیگری که از احوال آدمی در نشئه اخروی خبر می‌دهند، مطاوع «تذکیر» و به معنای «به یاد آوردن» است؛ به یاد آوردن اعمال دنیوی و آثار آن بر اثر حضور در نشئه آخرت که عالم عرصه اعمال و نتایج آن بر انسان است، (ابن‌عاشور ذیل آیه ۳۵ نازعات می‌گوید: «تذکر الإنسان ما سعا: أن یوقف علی أعماله فی کتابه لأن التذکر مطاوع ذکره»؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۸)؛ و در ۴۹ جا «تذکر» در نشئه دنیا مطرح شده است؛ مانند: «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر: ۲۷)؛ «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا» (اسراء: ۴۱).

«تذکر» در این ۴۹ مورد، هم از حیث مفهوم و هم از لحاظ مصداق، با «تفکر» رابطه وثیق دارد که بررسی خواهد شد.

«تذکر» از ماده ذَکُر و از باب تفعّل است. ذَکُر، مصدر فعل متعدی ذَکَرَ یذَکُر است و برای آن در لغت چند کاربرد نقل شده است:

۱. بر زبان جاری ساختن چیزی: «ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ: اسم خدا را بر زبان آورد» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق؛ ذیل [ذکر]:)

۲. به یاد داشتن چیزی: «ذَكَرْتُ الشَّيْءَ: آن چیز را در یاد نگه داشت» (همان):

۳. به یاد آوردن چیزی پس از فراموشی آن: «ذَكَرْتُ الشَّيْءَ بَعْدَ النِّسْيَانِ: آن چیز را پس از فراموشی به یاد آوردم» (جوهری، ۱۴۰۷ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ ذیل ذکر).

همچنین برای ساختار فعل، تا هشت معنا شمرده‌اند: مطاوعه، تکلف، اتخاذ، تجنب، تدریج، طلب (معنای باب استفعال)، صبرورت، به معنای فعل ثلاثی مجرد (جلال الدین السيوطی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۸)؛ اما برخی لغت‌شناسان کاربرد غالب باب «تفعل» را در معنای «تکلف» دانسته‌اند (تاج العروس من جواهر القاموس، ۱۴۱۴ هـ، ج ۲، ذیل ماده طلب). از جمله معانی باب تفعل یکی تکلف و دیگری مطاوعه (پذیرفتن اثر فعل) است. دلالت صیغه تفعل بر «تکلف» به این معنا است که فاعل، فعل واجد این هیأت را با نوعی تلاش و تحمل دشواری انجام می‌دهد. هیأت تفعل در ۴۹ موردی که قرآن کریم از «تذکر» در دنیا سخن گفته است مفید معنای تکلف و در دو موردی که از «تذکر» در نشئه آخرت سخن گفته است، مفید معنای مطاوعه است. کتاب‌های لغت، «تذکر» را به معنای طلب آنچه از دست رفته (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ذیل ذکر)، یاد کردن (زمخسری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۲، ذیل تذکر)، اندیشه کردن (همان)، پند گرفتن (همان؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۴، ذیل ذکر)، به یاد آوردن چیزی پس از فراموشی آن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ذکر)، و گاه مرادف «ذکر» در مصدر و مشتقاتش آورده‌اند. در الصحاح و لسان العرب ذیل ماده‌ی «ذک ر» آمده است: «ذَكَرْتُ الشَّيْءَ بَعْدَ النِّسْيَانِ، وَ ذَكَرْتُهُ بِلِسَانِي وَ بَقَلْبِي، وَ ذَكَرْتُهُ».

۲. آرای مفسران درباره کاربرد قرآنی تذکر درباره تفکر

چنان‌که گفته شد، قرآن کریم در دو مورد از «تذکر» در نشئه آخرت و در ۴۹ مورد از «تذکر» در نشئه دنیا سخن گفته است. آنچه در پی می‌آید، نگاهی گذرا به آرای مفسرانی است که «تذکر» را در آیاتی که از «تذکر» در نشئه دنیوی سخن می‌گوید به معنای «تفکر» دانسته‌اند.

مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ق) در تفسیر آیه «تَوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْتِي رِبَّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵) آورده: «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ أَي يَتَفَكَّرُونَ فِي أَمْثَالِ اللَّهِ تَعَالَى فَيُوحِدُونَهُ» (بلخی ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۰۴).

طبری (م. ۳۱۰ق) در تفسیر آیه «وَيَأْقَوْمٌ مَن يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتَهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (هود: ۳۰) آورده است: «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ يَقُولُ: أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ فِيمَا تَقُولُونَ فَتَعْلَمُونَ خَطَأَ فَتَنْتَهُوا عَنْهُ» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۱۹).

نحاس (م. ۳۲۸ق) در تفسیر آیه «وَأَوْلَىٰ يَذُكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا» (مریم: ۶۷) می‌گوید: «معنی يتذکر: يتفکر و معنی يذکر: يتنبه و يعلم» (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۶).

سمرقندی (م. ۳۷۵ق) در تفسیر آیه «يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹) می‌گوید: «وَمَا يَذْكُرُ أَي مَا يَتَفَكَّرُ» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۲).

شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) در تفسیر آیه ۱۳۰ اعراف آورده است: «قوله تعالى «لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ» معناه: لکی يتفكروا فی ذلك ويرجعوا الى الحق» (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱۷) و در تفسیر آیه ۲۴ سوره هود آورده است: «وقوله أَفَلَا تَذْكُرُونَ» معناه أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ فی ذلك فتعلموا صحه ما ذكرنا» (همان، ج ۵، ص ۴۶۸) و ذیل آیه ۴۶ سوره قصص «تذكر» را چنین تعریف می‌کند: «التذكر طلب الذكر بالفكر والنظر» (همان، ج ۸، ص ۱۵۸).

طبرسی (م. ۵۴۸ق) در تفسیر آیه ۷ آل عمران آورده است: «وَمَا يَذْكُرُ أَي: وما يتفكر فی آیات الله ولا یرد المتشابه إلى المحكم إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ أَي ذوو العقول» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰۲). همچنین در تفسیر آیه ۲۴ هود آورده است: «أَفَلَا تَذْكُرُونَ أَي: أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ فی ذلك فتسلموا صحه ما ذكرناه» (همان، ج ۵، ص ۲۳۰).

ابوالفتوح رازی (م. ۵۵۴ق) در تفسیر آیه ۱۹ رعد آورده است: «... آن گه گفت: إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ، این اندیشه و تفکر و تذکر، خداوندان عقل کنند» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۱۳) و در تفسیر آیه «أَوْ يَذْكُرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى» (عبس: ۴) می‌گوید: «أَوْ يَذْكُرُ: أَوْ يَتَذَكَّرُ، [تا] او اندیشه و تفکر کند، فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى، أَي التذکر، و آن تفکر او را سود دارد» (همان، ج ۲۰، ص ۱۴۸-۱۴۹).

فخر رازی (م. ۶۰۶ق) ذیل آیه ۴۱ اسراء به نقل از واحدی می‌گوید مراد از «تذکر»، تدبر و تفکر است، نه ذکر (به یاد آوردن) پس از نسیان (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۳۴۵).

قرطبی (م. ۶۷۱ق) در تفسیر آیه ۶۷ مریم به نقل از نحاس آورده است: «معنی يَتَذَكَّرُ: يَتَفَكَّرُ و معنی يَذْكُرُ: يَتَّبِعُهُ و يعلم» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۱۳۱).

بیضاوی (م. ۶۸۵ق) نیز در تفسیر آیه ۳ یونس آورده است: «أَفَلَا تَذْكُرُونَ: تَتَفَكَّرُونَ أَدْنَى تَفَكَّرَ فَيَنْبَهَكُم عَلَى أَنَّهُ الْمَسْتَحَقُّ لِلرَّبُّوبِيَّةِ وَالْعِبَادَةِ لَا مَا تَعْبُدُونَهُ» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۵).

همچنین ملافتح‌الله کاشانی (م. ۹۸۸ق) در تفسیر آیه ۲۶۹ بقره می‌گوید: «و گویند تذکر به معنای تفکر است، چه تفکر متضمن آن چیزی است که حق سبحانه ابداع آن کرده در قلب او از علوم بالقوه یعنی تفکر نکنند و در نیابند، إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ مگر خداوندان عقول خالصه از شوائب و هم و مبرا از رکون بمتابعت هوی» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۲۹).

قمی مشهدی (م. ۱۱۲۵ق) در تفسیر آیه ۳ یونس آورده است: «أَفَلَا تَذْكُرُونَ: تَتَفَكَّرُونَ أَدْنَى تَفَكَّرَ فَيَنْبَهَكُم عَلَى أَنَّهُ الْمَسْتَحَقُّ لِلرَّبُّوبِيَّةِ وَالْعِبَادَةِ لَا مَا تَعْبُدُونَهُ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۹).

حقی بروسوی (م. ۱۱۳۷ق) در تفسیر آیه ۵۰ فرقان می‌گوید: «لِيَذْكُرُوا أَي: لِيَتَفَكَّرُوا وَيَعْرِفُوا كَمَالَ الْقُدْرَةِ وَحَقَّ النِّعْمَةِ فِي ذَلِكَ وَيَقُومُوا بِشُكْرِهٖ حَقَّ الْقِيَامِ وَأَصْلُهُ يَتَذَكَّرُوا وَالتَّذَكَّرُ التَّفَكَّرُ» (بروسوی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲۵).

شوکانی (م. ۱۲۵۰ق) در تفسیر آیه ۲۵ ابراهیم می‌گوید: «وَيُضَرِّبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ: يَتَفَكَّرُونَ

أحوال المبدأ والمعاد، و بدائع صنعه سبحانه الدالة على وجوده ووحدانيته» (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۲۸).

مراغی (م. ۱۳۷۱ق) در تفسیر آیه ۳۰ هود می‌گوید: «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَي: أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ فِيمَا تَقُولُونَ، وَهُوَ ظَاهِرُ الْخَطَا لِأَنَّهُ فَتَنَتْهُمَا عَنْهُ؟ فَإِنَّ لَهُمْ رَبًّا يَنْصُرُهُمْ وَيَنْتَقِمُ لَهُمْ» (مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸).

ابن عاشور (م. ۱۳۹۳ق) در تفسیر آیه ۴ سجده می‌گوید: «التَّذَكُّرُ: مُسْتَقْتَنٌ مِنَ الذِّكْرِ الَّذِي هُوَ بَضْمُ الذَّالِ وَهُوَ التَّفَكُّرُ وَالنَّظَرُ بِالْعَقْلِ» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۱۴۷) و در تفسیر آیه ۲۷ زمر می‌گوید:

معنای تذکر، تأمل و تدبر است تا به وسیلهٔ آن، آنچه مورد غفلت ایشان است برایشان آشکار گردد؛ خواه تدبر و تأمل در اموری که پیش‌تر به آن آگاه بوده‌اند، اما با اشتغال به امور پست، از آن غافل گشته و فراموشی کرده‌اند، و خواه تدبر و تأمل در اموری که پیش‌تر به آن آگاه نبوده‌اند اما آن امور، اقتضا دارد که مورد نگرش ریشه‌ای قرار گیرد؛ چنان‌که وقتی آشکار گشت، همانند امری گردد که قبلاً معلوم بوده اما مورد غفلت قرار گرفته است. پس معنای «تذکر» معنایی بدیع است که ویژگی‌های مذکور را دربر دارد (همان، ج ۲۴، ص ۷۷).

طنطاوی (م. ۱۴۳۱ق) در تفسیر آیه ۲۳ جاثیه آورده: «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَي: أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ وَتَتَأَمَّلُونَ فِيمَا سَقَتْ لَكُمْ مِنْ مَوَاعِظٍ وَعَبَّرَ تَفَكُّرًا بِهَيْدِيكُم إِلَى الرُّشْدِ وَبِيعْثَكُمْ عَلَى الْإِيمَانِ» (طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۶۱).

علامه طباطبایی (م. ۱۴۰۲ق) ذیل آیه ۲۰۱ اعراف، «تذکر» را چنین تعریف کرده است: «تذکر، تفکر نمودن انسان در امور است، تا به نتیجه‌ای برساندش که پیش از آن، مورد غفلت یا مجهول بوده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۸۱) و در تفسیر آیه ۳ یونس می‌گویند: «أَي هَلَا انْتَقَلْتُمْ انْتِقَالًا فِكْرِيًّا...» (همان، ج ۱۰، ص ۱۰).

۳. مقایسهٔ کاربردهای تفکر و تذکر در قرآن کریم

آنچه در ادامه می‌آید، بررسی کاربردهای «تفکر» و «تذکر» در آیات است که تأمل در این کاربردها و مقایسهٔ آنها، راه را برای درک نسبت مفهومی و مصداقی میان «تفکر» و «تذکر» هموار می‌سازد:

۳-۱. کاربرد «تفکر» و «تذکر» در تقابل با «تسویه» (مساوی و یکسان انگاشتن امور متمایز)

«قُلْ لَأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن آتَيْعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰).

آیه ۵۰ سوره انعام با دو پرسش پایان یافته است: نخست پرسشی انکاری - ابطالی: «هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ؟» آیا کور و بینا مساوی‌اند؟ و سپس پرسشی توبیخی: «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ؟» آیا تفکر نمی‌کنید؟ چنان‌که آشکار است، توبیخ بر عدم تفکر در پی ابطال مساوی بودن کور و بینا در این آیه نشان می‌دهد که مساوی انگاشتن کور و بینا (تسویهٔ کور و بینا) نتیجهٔ عدم تفکر است و به همین سبب، عدم تفکر مورد توبیخ قرار گرفته است. همچنین آشکار است که مراد از توبیخ بر عدم تفکر، تحریض بر تفکر است و تحریض بر تفکر، بلافاصله پس از انکار و ابطال تسویه (مساوی انگاشتن دو امر)، تقابل تفکر و تسویه را ظاهر ساخته است و مقابلهٔ تفکر و تسویه، زمینهٔ ظهور تفکر در معنای مقابل تسویه را (مساوی و یکسان شمردن دو امر)، که تبیین و تمیز

(جداسازی میان امور) است، فراهم آورده است (مقابل معنایی تسویه و یکسان شماری چند شیء، تبیین و تمییز میان چند شیء است) و به همین سبب است که شمار معتابهی از مفسران، «تفکر» در این آیه را با مفهوم «تبیین» و «تمییز» توضیح داده‌اند.^۱

در آیه ۲۴ سوره هود، درست مشابه آیه ۵۰ سوره انعام، «تذکر» در تقابل با «تسویه» به کار رفته است: «مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْاَعْمَى وَالْاَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا اَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (هود: ۲۴).

در این آیه نیز تحریض بر «تذکر» بلافاصله پس از انکار و ابطال «تسویه نابینا و ناشنوا، با بینا و شنوا»، ظاهر در تقابل «تذکر» و «تسویه» است و مقابله «تذکر» با «تسویه»، سبب ظهور «تذکر» در معنای مقابل «تسویه» که تبیین و تمییز است، گشته است.

حاصل آنکه: «تفکر» در آیه ۵۰ سوره انعام و «تذکر» در آیه ۲۴ سوره هود، در سیاقی مشابه در تقابل با «تسویه» به کار رفته‌اند و هر دو بر «تبیین و تمییز» دلالت می‌کنند که نشانه اتحاد مصداقی آن دو در این دو آیه است.

۲-۳. کاربرد تفکر و تذکر در مورد تبیین حق از باطل^۲

آیه نخست از دو آیه هفتم و هشتم سوره روم، بیانگر بیماری غفلت از آخرت و آیه بعدی، بیانگر علت این بیماری و نیز راه درمان آن است. آیه هفتم، سرزنش انسان‌هایی است که آگاهی‌شان محدود به ظاهر حیات پست دنیوی است و از آخرت که حقیقت حیات است، غافل هستند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ * اُولَئِكَ يَتَفَكَّرُونَ فِي اَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ بِرِفْقًا رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم: ۷ و ۸)؛ ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و [در عین این حال] از آخرت غافل‌اند، آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند؟ خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است جز به حق و تا سرآمدی معین، نیافریده است و هر آینه بسیاری از مردم لقای پروردگارشان را سخت منکرند.

چنان که در جایی دیگر از قرآن کریم آمده: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا اِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَاِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لِهِيَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴)؛ و این زندگی پست (دنیا) جز سرگرمی و بازی نیست و همانا سرای آخرت است که حیات (حقیقی) است، اگر می‌دانستند.

آیه هشتم سوره روم در ادامه سرزنش انسان‌های غافل از آخرت، با پرسش: «اُولَئِكَ يَتَفَكَّرُونَ فِي اَنْفُسِهِمْ»؛ آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند؟^۳ ایشان را بر عدم تفکر توبیخ، و بر تفکر نمودن تحریض می‌نماید. این پرسش نظر به جمله پیش از آن، توبیخ است و نظر به جمله پس از آن، تحریض است. توبیخ بر عدم تفکر است؛ زیرا نشان می‌دهد انسداد آگاهی انسان‌ها در ظاهر حیات پست دنیا و غفلت از آخرت. که پیش از این پرسش، در آیه هفتم بیان شده. معلول عدم تفکر است. از دیگر سو پرسش «اُولَئِكَ يَتَفَكَّرُونَ...» تحریض بر تفکر است؛ زیرا نشان می‌دهد گسترش

آگاهی انسان‌ها تا دریافت به حق بودن آفرینش آسمان‌ها و زمین (دریافت محتوای جملهٔ «مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى»^۴ که پس از این پرسش، در آیهٔ هشتم بیان شده) نتیجهٔ تفکر است و این تفکر است که سبب تبیین خلقتِ بالحق از خلقتِ بالباطل و در نتیجه، حصول علم^۵ به بالحق بودن خلقت است؛ یعنی تفکر در واقع، تبیین خلقتِ بالحق از خلقتِ بالباطل، و به اختصار «تبیین حق از باطل» است.

سببیت تفکر برای تبیین حق از باطل و علم به حق، نظیر آیهٔ هشتم سورهٔ روم در آیهٔ ۱۹۱ سورهٔ آل عمران ظاهر است:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۰ و ۱۹۱)؛ همانا در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان است. همانان که خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلوهایشان [آرمیده] یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [که]: پروردگار ما، این [آسمان‌ها و زمین] را به باطل (بیهوده) نیافریده‌ای منزهی تو! پس ما را از عذاب آتشی نگهدار.

آمدن جملهٔ «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» بلافاصله پس از جملهٔ «يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» نشان می‌دهد که تبیین و تمیز یافتن خلقتِ بالحق از خلقتِ بالباطل^۶ در نظر اولی‌الالباب، نتیجهٔ تفکر است؛ یعنی تفکر، سبب تبیین حق از باطل است و این بدان معناست که: تفکر در واقع، تبیین حق از باطل است.

سخن آخر آنکه در عین اینکه آیهٔ ۸ سورهٔ روم و آیهٔ ۱۹۱ سورهٔ آل عمران هریک به طور مستقل نشان‌دهندهٔ کاربرد تفکر دربارهٔ تبیین حق از باطل در لسان قرآنی‌اند، اما با مقابله و مقایسهٔ این دو آیه، چستی تفکر در لسان قرآنی آشکارتر می‌گردد:

«...يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...» (آل عمران: ۱۹۱)؛

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (روم: ۸).

← يَتَفَكَّرُونَ مَا خَلَقْتَ بَاطِلًا

← أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا خَلَقَ إِلَّا بِالْحَقِّ

مقایسهٔ این دو آیهٔ به‌روشنی نشان می‌دهد که «تفکر» در لسان قرآن، تبیین حق از باطل است و به تبیین حق و تبیین باطل منجر می‌شود.

آیهٔ نخست سورهٔ رعد تصریح می‌کند که قرآن کریم که از جانب پروردگار «نازل شده» است «حق» است: «المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ»؛ آن آیات کتاب است و آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده حق است.

و آیهٔ ۱۷ سورهٔ رعد «کیفیت ظهور حق در قرآن» و «کیفیت تبیین حق از باطل به‌وسیلهٔ امثال در قرآن»^۷ را بیان می‌کند:

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيبٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد: ۱۷)؛ [خداوند] از آسمان آبی نازل کرد؛ پس رودخانه‌هایی به اندازه گنجایش خودشان روان شدند و سیل کفی بر روی خود بر آورد و از آنچه برای به دست آوردن زیتنی یا کالایی در آتش می‌گذازند نیز کفی مانند آن [برآید]. خداوند، حق و باطل را چنین [مَثَل] می‌زند؛ اما کف از میان می‌رود، و اما آنچه مردم را سود می‌رساند، در زمین [باقی] می‌ماند. خداوند مَثَل‌ها را چنین می‌زند.

و آیه ۱۹ سوره رعد می‌گوید که همگان به «حق» بودن قرآن آگاه نمی‌گردند؛ بلکه تنها صاحبان عقل هستند که با تفکر در قرآن به محتوای آن که «حق» است و به «حق» بودن قرآن علم می‌یابند:

«أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ پس آیا کسی که می‌داند آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده حق است، همانند کسی است که (چشم باطنش) نابیناست؟ همانا تنها صاحبان خرد متذکر می‌شوند.

مراد از «اعما» در آیه مزبور به قرینه سیاق توییحی حاکم بر آن، فقدان بینایی ظاهری نیست؛ چراکه فقدان بینایی ظاهری، امری خارج از اختیار و توییح‌ناپذیر است؛ بلکه مراد، وضعیت کسانی است که قلوبشان دچار نابینایی گشته است؛ چنان‌که در آیه ۴۶ سوره حج آمده است: «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»؛ پس آیا در زمین سیر نکردند تا برایشان دل‌هایی باشد که با آن [حق را] دریابند یا گوش‌هایی که با آن [حق را] بشنوند؟! زیرا چشم‌ها [ی سر] نابینا نمی‌گردد، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست، نابینا می‌شود.

مقابله عبارت «تَعْمَى الْقُلُوبُ» در پایان آیه مزبور با عبارت «قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» در آغاز آن، نشان می‌دهد که مراد از عَمای قلب، «لا یعقل» شدن آن است؛ یعنی حالتی که قلب از ادراک حقیقت ناتوان می‌گردد. براین اساس مراد از «اعما» در آیه ۱۹ سوره رعد، «الذی لا یعقل بقلبه» است؛ یعنی کسی که دچار کوردلی است و در نتیجه نمی‌تواند در قرآن تفکر کند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)؛ پس آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند یا بر دل‌هایی قفل‌های [مخصوص] آن نهاده شده است؟

بر اساس مقدمه فوق از آیه ۱۹ سوره رعد چنین استظهار می‌شود: این آیه با جمله «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى» آغاز می‌شود و با جمله «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» پایان می‌یابد («ألباب» جمع «لُب» است و «لُب» در اصل به معنای مغز دانه‌ی دارای پوست مانند بادام و گردو است. مراد از لُب انسان، عقل اوست و مراد از «أُولُو الْأَلْبَابِ» صاحبان عقل و خردمندان است؛ ر.ک: خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ذیل [لب] و ر.ک: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۲۴۲). جمله نخست، مواجهاً با قرآن را به دو گروه تقسیم می‌کند: ۱. عالم به اینکه قرآن حق است و ۲. «أعمی». مراد از «أعمی» چنان‌که بیان شد کسی است که [حق را] با قلبش در نمی‌یابد (الذی لا یعقل بقلبه) و مراد از «مَنْ يَعْلَمُ» که عدل اعماست به سبب مقابله آن

با «اعما»، «الَّذِي يَعْقِلُ بَقَلْبِهِ» است؛ یعنی کسی که دچار کوردلی نیست و حق را با بصیرت قلبی درمی‌یابد و جمله «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»، تذکر را که در این آیه درباره «تفکر در قرآن» به کار رفته است در «صاحبان عقل» منحصر ساخته است. مراد از «تذکر» در این آیه با توجه به ساختار «تفعل» و به دلالت نسبت‌یافتن آن به «أُولُو الْأَلْبَابِ» و حصر «تذکر» در «أُولُو الْأَلْبَابِ» و وقوع آن در مقام تعلیل این که چرا گروهی از آدمیان به «حق» بودن قرآن علم می‌یابند و گروهی دیگر از این علم محرومند «تفکر در قرآن» است. با توجه به این مقدمات، مفاد آیه ۱۹ سوره رعد به اجمال چنین است: «آیا عاقل (که درمی‌یابد قرآن، حق است) با غیرعاقل همانند است؟ تنها عاقلان متذکر می‌گردند». با توجه به این مفاد، آشکار است که جمله «تنها عاقلان متذکر می‌گردند» که پس از نفی همانندی «عاقل» و «غیرعاقل» آمده است، بیانگر علت این عدم همانندی است.

خلاصه آنکه جمله «أَفَمَنْ يَعْلَمُ إِنَّمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى» همانندی عالمان به اینکه قرآن «حق» است و جاهلان به آن را در قالب استفهام انکاری، نفی می‌کند و جمله «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» این ناهمانندی را با بیان اینکه چرا برخی، درمی‌یابند که قرآن «حق» است و برخی دیگر در نمی‌یابند، چنین تعلیل می‌کند: این دو گروه همانند نیستند؛ زیرا گروه نخست صاحبان عقل و موفق به «تفکر در قرآن» هستند. آنان در نتیجه تفکر در قرآن، به «حق» بودن آن (قهراً در نتیجه درک محتوای قرآن که «حق» است) پی می‌برند؛ اما گروه دیگر نابخردند؛ اینان از تفکر در قرآن محروم‌اند و لذا به «حق» بودن آن پی نمی‌برند.

۴. مقایسه مفهومی و مصداقی تذکر و تفکر

مراد از کاربرد «تذکر» درباره «تفکر» آن نیست که «معنای تذکر، تفکر است» و هیچ تفاوت مفهومی‌ای میان آنها نیست؛ بلکه منظور آن است که در این مواضع، «مصداق تذکر، تفکر است» و «تذکر»، مصداقی جز عمل باطنی «تفکر» ندارد؛ اگرچه سخن برخی صاحب‌نظران در این زمینه گاه موهوم آن است که گویی «تذکر» را هم‌معنای «تفکر» انگاشته‌اند؛ مانند این تعبیر شیخ طوسی در تفسیر آیات ۳۴ و ۳۰ سوره هود: «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ معناه: أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ...» (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶۵ و ۴۷۵).

مسئله مهم در اینجا این است که در بایبیم در مواردی که قرآن کریم «تذکر» را درباره «تفکر» به کار برده است، از حیث مفهومی چه نسبتی با آن دارد و اساساً چه تفاوت مفهومی‌ای میان این دو وجود دارد؟ در ادامه به تحلیل این مسئله می‌پردازیم.

«تذکر»، از ماده «ذَكَرَ» و از باب «تفعل» است و در موضعی از قرآن کریم که درباره «تفکر» به کار رفته، ظاهر در معنای «تفکر یادآورنده» است؛ یعنی تفکری که منجر به «ذَكَرَ» یعنی یادکرد اموری می‌شود که پیش‌تر نزد نفس، معلوم بوده‌اند؛ (به قول شیخ طوسی: «التذکر طلب الذکر بالفکر والنظر»؛ محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۵۸). منشأ ظهور «تذکر» در این معنا از سوی، ماده «ذَكَرَ» است که معنای موضوع له آن عبارت است از «به یاد آوردن، به یاد داشتن» و از سوی دیگر، ساختار «تفعل» همراه با قرآنی در آیات است که

این قرائن اولاً کاربرد این ساختار را در معنای غالب و قیاسی آن یعنی «تکلف: تلاش و تحمل دشواری برای انجام فعل» متعین و آشکار می‌سازند و ثانیاً نشان می‌دهند تلاش فاعل «تذکر» برای تحقق «ذِکْر»، «تلاش فکری» است. در ادامه این قرائن را بررسی می‌کنیم. (ر.ک: محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲، ص ۱۷۹، ذیل ماده [طب]: «... باب التَّكْلُفِ وَهُوَ لِتَكْلُفِ غَالِباً؛ همچنین ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۲۳۴، ذیل ماده [دخل]: «الْمَتَدَخِلُ فِي الْأُمُورِ: مَنْ يَتَكَلَّفُ الدُّخُولَ فِيهَا وَهُوَ الْقِيَاسُ فِي بَابِ التَّنْفَعْلِ»).

۵. قرائن کاربرد تذکر در مورد تفکر

چنان که دیدیم، شمار چشمگیری از مفسران از صدر تاریخ تفسیر تا کنون، مراد از «تذکر» را در آیاتی که از «تذکر» در نشئه دنیا سخن گفته‌اند «تفکر» می‌دانند. این استظهار، مبتنی بر شواهد و قرائنی است که نشان می‌دهند مراد از «تذکر» در آن آیات، عمل باطنی «تفکر» است:

۱. ترغیب بر «تذکر» برای انتقال از «آیات» به «صاحب آیات» (ذوآیات) که نشان می‌دهد مراد از «تذکر»، تفکر در آیات برای ادراک صاحب آیات از طریق آیات است؛ مانند: «... قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» (انعام: ۱۲۶)؛ هر آینه آیات را برای گروهی که متذکر گردند، تفصیل نموده‌ایم؛

۲. ترغیب بر «تذکر» برای انتقال از «أمثال»^۸ به «حقیقت متمثل» که نشان می‌دهد مراد از «تذکر»، تفکر در أمثال برای ادراک حقیقت متمثل از طریق أمثال است؛ مانند: «... وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵)؛ و خدا برای مردم مَثَل‌ها می‌زند، باشد که آنان متذکر شوند؛

۳. طرح پرسش و ترغیب بر «تذکر». این ترغیب بر تذکر، ممکن است در قالب توییح بر عدم تذکر یا توییح بر قلت تذکر بیان شده باشد. برای انتقال به پاسخ آن؛ پرسشی که تنها راه رسیدن به پاسخش، تفکر است؛ مانند: «مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (هود: ۲۴)؛ مثل این دو گروه [کفار و مؤمنان] مانند کور و کر و بینا و شنواست، آیا این دو در مثل یک‌سان‌اند؟ آیا متذکر نمی‌شوید؟

۴. ترغیب بر «تذکر» پس از بیان توصیه، عبرت یا موعظه که نشان می‌دهد مراد از «تذکر»، تفکر در توصیه، عبرت یا موعظه قرآن کریم و انتقال از «وضع موجود» به «وضع مطلوب» بر اساس آن رهنمود قرآنی است؛ مانند: «... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (انعام: ۱۵۲)؛ و چون سخن گویند عدالت ورزید، اگرچه خویشاوند باشد و به پیمان خدا وفا کنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است باشد، که متذکر شوید» و مانند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)؛ همانا خداوند به داد و نیکوکاری و دادن [حق] خویشاوند فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد پندتان می‌دهد، باشد که متذکر شوید؛ اتعاظ (قبول موعظه) و اعتبار (عبرت‌پذیری) جز با تفکر در موعظه و آنچه مایه‌ی عبرت است و مقایسه‌ی وضع خویش با آن و انتقال از وضع موجود به وضع مطلوبی که موعظه و عبرت اقتضا می‌کند

تحقق نمی‌یابد. امین الاسلام طبرسی گوید: «معنی الاعتبار النظر فی الأمور ليعرف بها شيء آخر من جنسها»؛ (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۸۸).

۵. نسبت یافتن «تذکر» به «أولوالالباب»؛ مانند: «هذا بلاغٌ للناسِ لِيُنذَرُوا بِهِ وَيَلْعَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ابراهیم: ۵۲)؛ این [قرآن] ابلاغی برای مردم است [تا بدان هدایت شوند] و بدان بیم یابند و بدانند که او معبودی یگانه است و تا صاحبان خرد متذکر شوند. به‌ویژه حصر «تذکر» در «أولوالالباب» که گاه با ادات «ما» و «إِلَّا» صورت پذیرفته است؛ مانند: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹)؛ [خدا] به هر کس که بخواهد حکمت می‌بخشد، و به هر کس حکمت داده شود، همانا خیری بسیار داده شده است و جز خردمندان، کسی متذکر نمی‌گردد؛ گاه با ادات «إنما» بیان شده است؛ مانند: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد: ۱۹)؛ پس آیا کسی که می‌داند آنچه از جانب پروردگارت به تو نازل شده، حقیقت دارد، مانند کسی است که کوردل است؟ تنها خردمندان اند که متذکر می‌گردند؛

۶. طلب تذکر نسبت به امور فکری و استدلالی در مقام تحریض مخاطب بر انتقال از مقدمات به نتیجه که نشان می‌دهد مراد از «تذکر»، تفکر در مقدمات برای انتقال به نتایج است؛ مانند: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا تَقَالًا سَفَّاهًا لِيَلْدِيَّ مِيَّتٍ فَاَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۵۷)؛ و او کسی است که بادها را بشارت‌دهنده پیشاپیش [باران] رحمتش می‌فرستد تا آن‌گاه که ابرهای گرانبار را بردارند آن را به سوی سرزمینی مرده برانیم و از آن، باران فرود آوریم و از هرگونه میوه‌ای [از خاک] برآوریم. بدین‌سان مردگان را [نیز از قبرها] خارج می‌سازیم، باشد که شما متذکر شوید.

در این آیه، از قدرت خداوند بر احیای زمین میت و احیای اموات در رستاخیز استدلال شده است و در پایان آیه، طلب شده است که انسان، نسبت به این استدلال متذکر گردد. استدلال مذکور در آیه ۵۷ سوره اعراف با توجه به تعبیر «كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ»، استدلالی تمثیلی است.

۶. سیر کاربرد تذکر به جای تفکر

«تذکر» هم به معلومات فراموش شده و مغفول نسبت داده می‌شود و هم به مجهولات و نتیجه «تذکر»، «یادآوری معلومات فراموش شده و مغفول» و «علم به مجهولات»؛ [التذکر تفکر من الإنسان فی أمور لتهديه إلى نتیجه مغفول عنها أو مجهولة قبله]؛ (سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۸۱) اما پرسشی که در اینجا جلب نظر می‌کند این است که اگر مصداق «تذکر» چیزی جز «تفکر» نیست، چرا قرآن کریم در برخی موارد، برای ترغیب بر اندیشیدن، به‌جای «تفکر»، تعبیر «تذکر» را به کار می‌برد؟ یعنی به‌جای آنکه مثلاً بگوید: «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» می‌گوید: «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»؟ در ادامه، این مسئله را تحلیل خواهیم کرد.

گفته شد که «تذکر» (از باب تفعّل و برگرفته از ماده ذِکَر) در مواضعی از قرآن کریم درباره «تفکر» به کار رفته است و در این مواضع، به مدد معنای ماده «ذِکَر» و هیئت «تفعّل» و قراین متن، ظاهر در معنای «تفکر یادآورنده» است. همچنین گفته شد که «تذکر»، هم به معلومات فراموش شده و مغفول نسبت داده می‌شود و هم به مجهولات. کاربرد «تذکر» به معنای «تفکر یادآورنده» درباره «معلومات فراموش شده و مغفول»، آن چنان سؤال‌انگیز نیست؛ اما کاربرد «تذکر» به معنای «تفکر یادآورنده» درباره «مجهولات»، این پرسش را در پی دارد که مگر ممکن است مجهولات، یادآوری شوند؟ و اگر پاسخ مثبت است، «یادآوری مجهولات» به چه معناست؟ دیدگاه رایج آن است که کاربرد «تذکر» به جای «تفکر» درباره مجهولات، مُشعر به معلوم بالفطره بودن آن مجهولات است و چنین می‌فهماند که آدمی در عمق وجود خویش به طور فطری از آن مجهولات آگاه است. براین اساس مراد از «تذکر» هنگامی که درباره مجهولات به کار می‌رود، همان تفکر است همراه اِشعار به اینکه نتیجه آن تفکر، دریافت اموری است که در باطن نفس موجودند؛ اگرچه در صفحه ذهن مجهول‌اند و مراد از اینکه «تذکر، مجهولات را به یاد می‌آورد» آن است که «تذکر، مجهولات را در عرصه ذهن معلوم می‌کند». راغب اصفهانی به نقل صاحب محاسن التاویل ذیل آیه ۲۲۱ سوره بقره گوید: «إِن قیل: إلی أی شیء أشار بهذا التذکر؟ قیل: إِنْ اللّٰه عَزَّ وَ جَلَّ رَكَّبَ فِینَا بِالْفِطْرَةِ مَعْرِفَتَهُ وَ مَعْرِفَةَ الْآئِثَةِ»؛ (محمد جمال الدین قاسمی، محاسن التاویل، ج ۲، ص ۱۱۷). بروسوی ذیل آیه ۲۹ سوره ص چنین نقل نموده: «التفکر عند فقدان المطلوب لاحتجاب القلب بالصفات النفسانیة و اما التذکر فهو عند رفع الحجاب و الرجوع الی الفطرة الاولى فیتذکر ما انطبع فی النفس فی الأزل من التوحید و المعارف»؛ (اسماعیل حقّی بروسوی، تفسیر روح البیان، ج ۸، ص ۲۵).

نتیجه‌گیری

اهتمام فراوان قرآن به «تذکر»، نشانگر اهمیت و ضرورت آن در مسیر تکامل انسان است. عمده معانی ارائه شده برای «تذکر» در آثار تفسیری عبارت است از: «پندپذیری» (اعتاض)، «اندیشیدن» و «به یاد آوردن». در قرآن کریم، «تذکر» در ۵۱ مورد به کار رفته است. در دو آیه، «تذکر» در آخرت مطرح شده است (نازعات: ۳۵؛ فجر: ۲۳). «تذکر» در این دو آیه به دلالت سیاق و آیات دیگری که از احوال آدمی در نشئه اخروی خبر می‌دهند، مطاوع «تذکیر» و به معنای «به یاد آوردن» است؛ به یاد آوردن اعمال دنیوی و آثار آن بر اثر حضور در نشئه آخرت که عالم عرضه اعمال و نتایج آن بر انسان است؛ و در ۴۹ مورد، «تذکر» در نشئه دنیا مطرح شده است. «تذکر» در این ۴۹ مورد، هم از حیث مفهوم و هم از حیث مصداق، با «تفکر» رابطه وثیق دارد. قرآن کریم در مواضعی، «تذکر» را درست همانند «تفکر»، در تقابل با «تسویه» (مساوی و یکسان انگاشتن امور متمایز) و نیز درباره «تبیین حق از باطل» به کار می‌برد که از نشانه‌های تصادق «تذکر» و «تفکر» در این مواضع است. در مواردی که گفته می‌شود «تذکر» درباره «تفکر» به کار رفته است، مراد آن نیست که

«معنای تذکر، تفکر است» و هیچ تفاوت مفهومی‌ای میان آنها نیست؛ بلکه منظور آن است که در این موارد، «مصدق تذکر، تفکر است» و «تذکر»، مصداقی جز عمل باطنی «تفکر» ندارد و امر قرآن کریم به «تذکر»، با «تفکر» امثال می‌یابد. عمده‌قراین کاربرد «تذکر» در مورد «تفکر» در موارد مذکور، عبارت‌اند از: ترغیب بر «تذکر» برای انتقال از «آیات» به «صاحب آیات» (ذوالآیات)؛ ترغیب بر «تذکر» برای انتقال از «امثال» به «حقیقت متمثل»؛ طرح پرسش و ترغیب بر «تذکر» برای انتقال به پاسخ آن؛ پرسشی که تنها راه رسیدن به پاسخش، تفکر است؛ ترغیب بر «تذکر» پس از بیان توصیه، عبرت یا موعظه؛ نسبت یافتن «تذکر» به «أولوالالباب»؛ طلب تذکر نسبت به امور فکری و استدلالی در مقام تحریض مخاطب بر انتقال از مقدمات به نتیجه. «تذکر» (از باب تفاعل و برگرفته از ماده ذکر) در مواضعی از قرآن کریم که درباره «تفکر» به کار رفته است، به مدد معنای ماده «ذکر» و هیئت «تفاعل» و قرائن متن، ظاهر در معنای «تفکر یادآورنده» است. «تذکر»، هم به معلومات فراموش شده و مغفول نسبت داده می‌شود و هم به مجهولات. کاربرد «تذکر» به جای «تفکر» در مورد مجهولات، مُشعر به معلوم بالفطره بودن آن مجهولات است و چنین می‌فهماند که آدمی در عمق وجود خویش به طور فطری به آن مجهولات آگاه است. مراد از «تذکر» هنگامی که در مورد مجهولات به کار می‌رود، همان تفکر است؛ همراه اشعار به اینکه نتیجه آن تفکر، دریافت اموری است که در باطن نفس موجودند؛ اگرچه در صفحه ذهن مجهول‌اند و مراد از اینکه «تذکر، مجهولات را به یاد می‌آورد» آن است که «تذکر، مجهولات را در عرصه ذهن معلوم می‌کند».

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله مفسرانی که ذیل جمله «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» در آیه ۵۰ سوره انعام، «تفکر» را با مفهوم «تبین» و «تمییز» توضیح داده‌اند عبارتند از: کاشفی سبزواری (قرن ۹) در مواهب علیه، ملافتح‌الله کاشانی (قرن ۱۰) در منهج الصادقین فی الزام المخالفین، شریف لاهیجی (قرن ۱۱) در تفسیر موسوم به خودش، مشهدی (قرن ۱۲) در کنز الدقائق و بحر الغرائب، سیدمحمود آلوسی (قرن ۱۳) در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (به نقل از سایر مفسران).
۲. «حق» به معنای ثابت و واجب و «باطل» در مقابل حق به معنای ناثبات، دگرگون شونده، از بین رونده، زائل و ضایع شونده است. زمخشری «الحق» را چنین معنا می‌نماید: «الْحَقُّ: الثَّابِتُ الَّذِي لَا يَسْوَعُ إِنْكَارَهُ. يُقَالُ: حَقَّ الْأَمْرُ، إِذَا تَبَّتْ وَوَجَبَ» (زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۱۱۷).
۳. «أُولَئِكَ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ» را به دو گونه معنا نموده‌اند: ۱. «آیا درون خودشان تفکر نموده‌اند؟»، ۲. «آیا درباره خودشان تفکر نموده‌اند؟» (رک: زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۴۶۸). ترجمه فوق، معنای اول را ارائه می‌دهد.
۴. بآ در اِلَّا بِالْحَقِّ مفید معنای ملازمت و اقتران است؛ مانند بآ در این جمله: «ذَخَلْتُ عَلَيْهِ بِشِابِ السَّفَرِ: بِا لِبَاسِ سَفَرٍ بَرِ اَوْ وَا رِدَادِ سَفَرٍ» و «مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى»، یعنی «خداوند آسمان‌ها و زمین را باطل و عبث، بدون غرض صحیح و حکمت کامل و برای همیشه مانند [بیهوده] نیافریده است، بلکه با مقدر نمودن سرآمدی معین برای آنها [آسمان‌ها و زمین] که بناچار بدان پایان پذیرند - که همان برپا شدن قیامت و هنگامه حساب و ثواب و عقاب است- خلقت آنها را مقرون به حق و ملازم حکمت نموده است» (زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۴۶۹). به‌طور خلاصه: بالحق بودن خلقت آسمان‌ها و زمین، یعنی واجد غایت حکیمانه بودن خلقت آسمان‌ها و زمین و بالباطل بودن، یعنی فاقد غایت حکیمانه بودن.
۵. چنان‌که امین‌الاسلام طبرسی بیان داشته، پس از «أُولَئِكَ يَتَفَكَّرُوا» فعل «فَعَلُوا» در تقدیر است که به‌سبب دلالت کلام بر آن، حذف گشته است؛ لذا آیه هشتم سوره روم به این معناست: «چرا در درون خود (یا درباره خود) تفکر نمودند تا علم یابند که خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه که میان آن دو است جز به حق و سرآمدی معین نیافریده است...» (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۶۳).
۶. علامه طباطبایی، باطل را این‌گونه معنا نموده است: «الباطل ما ليس له غايةً يتعلق به الغرض: باطل چیزی است فاقد غایت، غایتی که غرض قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۷). برای نصب باطلاً سه توجیه ارائه شده: الف: باطلاً صفت مصدر محذوف خَلَقًا است، گویی عبارت این‌گونه بوده است: «مَا خَلَقْتَ هَذَا خَلْقًا بَاطِلًا». ب: باطلاً در تقدیر بالباطل یا لباطل بوده که منصوب به نزع خافض گشته است. ج: باطلاً حال برای هذا است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۶۲). نظر به معنای باطل (مقابل حق)، مراد از خلقت باطل یا خلقت بالباطل در آیه ۱۹۱ سوره آل عمران خلقت فاقد غایت حکیمانه است، در مقابل خلقت بالحق؛ خلقت واجد غایت حکیمانه که در آیه هشتم سوره روم مطرح شده است.
۷. مرجع ضمیر يَتَفَكَّرُونَ، موصول الَّذِينَ است و این موصول و صلوة آن: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ»، توصیف‌کنندهٔ اُولَى الْأَبْيَابِ است.
۸. «... ثُمَّ قَالَ تَعَالَى: «كَذَلِكَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» و ختم به القول أى إن الأمثال المضروبة للناس فى كلامه تعالى يشابه المثل المضروب فى هذه الآية فى أنها تمیز الحق من الباطل وتبين للناس ما ينفعهم فى معاشهم ومعادهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۷).
۹. «المثل بكسر الميم فسكون التاء، والمثل بفتح الميم والتاء كالشبه، والشبه والمراد به ما يمثل الشئ ويحضره ويشخصه عند السامع»؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹).

منابع

- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر.
- اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور، ۱۳۷۵، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- انصاری، ابن هاشم، ۱۴۰۴ق، *معنی اللیب عن کتب الأعراب*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۳۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حقی بُروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رشیدالدین مبینی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، ج پنجم، تهران، امیرکبیر.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شبری، بیروت، دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۳۸۶، *مقدمة الأدب*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بی تا، *بحر العلوم*، بی جا.
- شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *فتح القدير*، بیروت، دار ابن کثیر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج سوم، تهران، ناصرخسرو.
- _____، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران و قم، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طنطاوی، سیدمحمد، بی تا، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبدالرحمن بن أبی بکر، جلال الدین السیوطی، بی تا، *جمع الهوامع فی شرح جمع الجوامع*، مصر، المکتبة التوفیقیة.
- فخرالدین رازی ابوعبدالله، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، ج دوم، قم، هجرت.

قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، علمی.

کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، مواهب علیه، تهران، اقبال.

محلّی جلال الدین؛ جلال الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.

_____؛ بی تا، همع الهوامع، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مدنی، علی خان، ۱۳۸۴، الطراز الأول، مشهد، مؤسسه آل البيت، لاهیه التراث.

مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نحاس، ابوجعفر احمد، ۱۴۲۱ق، اعراب القرآن، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون.

بررسی ادله قرآنی عرف‌گرایان اثباتی در قلمرو اخلاق

حسن محیطی اردکان / دکترای فلسفه اخلاق تطبیقی

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۰

nagi1364@yahoo.com

چکیده

عرف‌گرایی اثباتی در اخلاق به دیدگاهی اطلاق می‌شود که بر اساس آن به وسیله عرف می‌توان به کشف ارزش‌ها و وظایف اخلاقی پرداخت. دیدگاه مزبور مورد حمایت اندیشمندان غربی و اسلامی قرار گرفته است. ادله‌ای که ایشان بر باور عرف‌گرایانه خود ارائه کرده‌اند، شامل ادله عقلی و نقلی (آیات و روایات) است. بررسی این ادله به سبب دلالت‌های نسبی‌گرایانه و نتایج زیانبار فرهنگی ناشی از ترویج این باور، ضروری به نظر می‌رسد. از این‌رو در پژوهش حاضر بخشی از ادله نقلی ایشان یعنی ادله قرآنی را بررسی کرده‌ایم. افزون بر این، با تحلیل آیات الهی، دیدگاه قرآن کریم درباره اعتبار معرفتی عرف از لحاظ کاشفیت از ارزش و وظایف اخلاقی استخراج شده است. بررسی ادله قرآنی عرف‌گرایان اثباتی اخلاقی حاکی از آن است که هیچ‌یک از آنها توان اثبات مدعای ایشان را ندارند. همچنین تحلیل آیات قرآن کریم نشان از آن دارد که از منظر آیات الهی، فهم و رفتار عرفی را نمی‌توان کاشف از ارزش‌ها و وظایف اخلاقی دانست.

کلیدواژه‌ها: عرف، فهم عرفی، رفتار عرفی، عرف‌گرایی اثباتی، کاشفیت اخلاقی، تشخیص وظایف.

افزایش روند گرایش به معنویت در جهان معاصر، امری است که توجه بسیاری از اندیشمندان و تحلیلگران مسائل اخلاقی را به خود جلب کرده است. جدا از ادله گرایش مزبور، آنچه برای علمای اخلاق اهمیت دارد شیوه جهت‌دهی به این گرایش بشری و سوق دادن انسان معاصر به سمت آرمان‌نهایی است. فیلسوف اخلاق نیز در تبیین و تشریح مبانی اخلاق کارآمد و صحیح، مسئولیت خطیری بر دوش دارد؛ چراکه اقتناع معرفتی شیفتگان معنویت نسبت به دیدگاه صحیح اخلاقی، شرط لازم برای ثبات نظری و استقامت عملی جویندگان و پویندگان طریق اخلاق است و ایشان را از تزلزل در اندیشه و سستی در عمل‌رهایی خواهد بخشید. از جمله وجوه اقتناع معرفتی، پاسخ به مسائل و چالش‌های معرفتی و اثبات ترجیح دیدگاه برگزیده نسبت به دیدگاه‌های رقیب است. یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری کنونی که تأثیر بسزایی در شیوه و کیفیت بروز رفتار اخلاقی دارد، پرسش از منابع معرفت اخلاقی است و اینکه چگونه و با چه ابزاری می‌توان به ارزش اخلاقی افعال پی برد و وظیفه خود را در میان گزینه‌های مختلف پیش‌رو تشخیص داد.

مروری بر مبانی معرفت‌شناختی مکاتب اخلاقی، حاکی از آن است که عرف و پذیرش اجتماعی یک عمل در طول تاریخ فلسفه اخلاق غرب همواره به‌عنوان منبعی برای تشخیص ارزش و وظیفه اخلاقی مطرح بوده است. پروتاگوراس (م. ق. ۴۲۰)، میشل مونتین (۱۵۳۳-۱۵۹۲)، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۶)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، تامس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶)، امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۹)، جورج ادوارد مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) و جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) در زمره اندیشمندانی هستند که دیدگاه‌هایی همسو با عرف‌گرایی ارائه کرده‌اند، ولی متأسفانه تاکنون دیدگاه‌های ایشان از این لحاظ مطالعه و بررسی نشده‌اند.

به نظر می‌رسد که عرف‌گرایی اخلاقی با مشکلات نظری و عملی بسیاری روبه‌روست. این مشکلات موجب شده‌اند که این طرز تلقی نه‌تنها مسیر رهپویان اخلاق را هموار نکند، بلکه بر درک وظیفه اخلاقی ایشان نیز تأثیر منفی بگذارد؛ بدین معنا که در برخی موارد آنها را از تشخیص وظیفه اخلاقی باز دارد و در برخی موارد نیز به بیراهه ببرد.

برخی از اندیشمندان اسلامی نیز با ارائه ادله‌ای به طرفدارای از عرف‌گرایی اخلاقی پرداخته‌اند. بخشی از ادله‌ای که ایشان به آن تمسک جسته‌اند، ادله نقلی است. این ادله شامل آیات قرآن کریم و روایات می‌شود. هریک از ادله قرآنی و روایی، قابل بررسی مجزا و مستقل است. با توجه به جایگاه قرآن کریم و معارف قرآنی در میان معارف نقلی، این پژوهش به بررسی ادله قرآنی عرف‌گرایان اخلاقی و استخراج دیدگاه قرآن کریم نسبت به کاشفیت عرف از ارزش و وظیفه اخلاقی اختصاص یافته است و مشخصاً به این پرسش پاسخ می‌دهد که ادله قرآنی عرف‌گرایان اخلاقی تا چه اندازه پذیرفتنی‌اند و بررسی مجموع آیات قرآن کریم درباره عرف‌گرایی اثباتی اخلاقی به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ به همین منظور در این نوشتار پس از تبیین مفهومی

واژه عرف و تشریح اصطلاح عرف‌گرایی اثباتی اخلاقی به منظور روشن شدن کانون بحث، ادله قرآنی عرف‌گرایان اخلاقی، بیان و سپس تحلیل و بررسی شده‌اند. سپس با بررسی همه آيات قرآن کریم، دیدگاه قرآن کریم درباره اعتبار معرفت‌شناختی عرف استخراج شده و نتیجه آن انعکاس یافته است.

۱. بررسی معنایی

۱-۱. عرف

پیگیری معنای عرف در لغت و اصطلاح از مقدمات لازم در تبیین دقیق و حل مسئله مورد نظر است. به همین منظور نخست معنای لغوی و سپس معنای اصطلاحی آن را پی خواهیم گرفت.

۱-۱-۱. معنای لغوی

معنای بسیاری برای واژه عرف در کتب لغت آمده است. از جمله مهم‌ترین معنای‌ای که لغت‌دانان برای عرف ذکر کرده‌اند، عبارت‌اند از: معروف و شناخته‌شده (*العین، معجم تهذیب اللغة، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، لسان العرب، القاموس المحیط*: ذیل ماده عرف)، تابع و پشت سر هم بودن (همان و *المفردات*: ذیل ماده عرف)، احسان و نیکی (*المفردات فی غریب القرآن، لسان العرب، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*: ذیل ماده عرف)، و هر چیزی که نفس آدمی آن را نیکو شناسد، بدان خو گیرد و آرامش یابد (*معجم تهذیب اللغة، لسان العرب*: ذیل ماده عرف).

ابن فارس (۳۱۲-۳۹۵) کوشیده با دسته‌بندی معنای عرف، اقوال مختلف را در حوزه معناشناسی عرف جمع کند. حاصل تلاش وی در تحلیل معنای این ماده، آن است که ماده «ع ر ف» دو معنای اصلی دارد. وی مدعی است که همه معنای یادشده را می‌توان به یکی از آن دو بازگرداند. نخستین معنا، تابع و اتصال اجزای یک چیز است. وی بر این باور است که وجه تسمیه یال اسب به *عُرْفُ الفرس* و زمین سرسبز و مرتفع بین دو دشت به *عُرْفه*، اتصال و پیوستگی آنها به یکدیگر است. معنای دوم، سکون و طمأنینه می‌باشد. وی واژه *عُرْف* را به معروف و شناخته‌شده ترجمه کرده و دلیل نام‌گذاری آن را تسکین و طمأنینه یافتن نفس به وسیله امور مذکور دانسته است. مشتقات دیگر این ماده از جمله عریف (کسی که قیم قوم و قبیله بوده و به امور آنها اشراف دارد)، عرفات (سرزمینی در ۲۰ کیلومتری مکه که زائران خانه خدا برای انجام بخشی از مناسک حج، در روز نهم ذی‌الحجه از منا به آنجا می‌روند) و *عُرْف* (بوی خوش) بر همین اساس و به گونه‌ای مشابه توجیه شده‌اند. توجه به سیاق جملات *معجم مقاییس اللغة* نشان می‌دهد که وی معنای معرفت و عرفان را - که برخی به‌عنوان یکی از معنای این ماده ذکر کرده‌اند - نیز به سکون و طمأنینه بازگردانده است (*معجم مقاییس اللغة، ذیل ماده عرف*).

۱-۱-۲. معنای اصطلاحی در فقه و اصول

با وارد شدن واژه «عرف» در علوم فقه، حقوق و جامعه‌شناسی، تعاریف مختلفی از عرف مصطلح در این

حوزه‌ها ارائه شده است. برای رعایت اختصار و برای تشریح اصطلاح عرف در اخلاق، می‌توان به مرور اصطلاح فقهی و اصولی پرداخت. تعاریف فقه‌ها و اصولیون از عرف را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: تعاریف فعل‌محور و تعاریف فردمحور.

تعاریف فعل‌محور

برخی از فقها و اصولیون با محور قرار دادن فعل، به تعریف عرف پرداخته‌اند. واژه «فعل» در اینجا به معنای عام است؛ با این بیان که گفتار، فهم و بنای عملی را نیز از آن جهت که نوعی فعل هستند دربر می‌گیرد. همچنین فعل در این کاربرد، ترک فعل را دربر دارد. تعریف منسوب به غزالی از این قبیل است. به اعتقاد وی عادت و عرف امری است که از ناحیه عقل در جان انسان‌ها جای می‌گیرد و طبع‌های سالم آن را می‌پذیرند: «العادة و العرف (در برخی منابع تعبیر عاده در ابتدای تعریف وجود ندارد) ما استقر فی النفوس من جهة العقل و تلقته الطبائع السلیمة بالقبول» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۸؛ زرقاء، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۸۷۲). نسبت‌دهندگان، کتاب *المستصفی* را به‌عنوان منبع ذکر می‌کنند. این در حالی است که در کتاب مزبور چنین تعریفی مشاهده نشد. حاصل بررسی‌ها درباره اسناد تعریف مذکور به غزالی، این نتیجه را در پی داشت که تعریف یادشده، تعریف النسفی است که وی آن را در کتاب *المستصفی فی فروع (یا فقه) الحنفیه* ذکر کرده است. تذکر برخی از محققان نیز گواه بر این مطلب است (ابن عبدالقادر، ۱۴۱۸ق، ص ۹۴؛ عوض، ۱۳۹۹ق، ص ۵۰). تعریف مشهور سمعانی نیز فعل‌محور است. وی معتقد است عرف به اموری گفته می‌شود که مردم با آن مأنوس‌اند و بر اساس آن با یکدیگر رفتار می‌کنند: «العرف ما یعرفه الناس ویتعارفونه فیما بینهم معامله» (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹).

تعریف سیدمحمدتقی حکیم نیز فعل‌محور است و افزون بر قول و فعل، ترک فعل را نیز شامل می‌شود. از نظر ایشان، تعریف عرف به «قول یا فعل یا ترکی که مردم آن را می‌شناسند و بر اساس آن عمل می‌کنند» بر تعاریف دیگر برتری دارد (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۵). برخی دیگر عرف مصطلح در فقه را به «فهم یا بنا یا داوری مستمر و ارادی مردم که صورت قانون مجعول و مشروع نزد آنها را به خود نگرفته باشد» تعریف و تفسیر کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۶۱-۶۲). این تعریف نیز فعل‌محور به‌شمار می‌آید.

تعاریف فرد محور

عده‌ای از اندیشمندان حوزه فقه و اصول در تعریف خود، عرف را برابر با افرادی می‌دانند که از ویژگی خاصی برخوردارند. برای نمونه، مرحوم آشتیانی در *بحر الفوائد* مراد از عرف را عقلا از آن جهت که دارای عقل‌اند دانسته و از بنای عقلا به بنای عرف تعبیر کرده است (آشتیانی رازی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۱). برخی دیگر نیز عرف را به افرادی اطلاق کرده‌اند که در زمان صدور خطابات و ادله شرعی حضور داشته و مخاطب بی‌واسطه و مستقیم پیام وحی و سخنان پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام بوده‌اند (رجبی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷).

واژه «عرف» در اخلاق معمولاً به دو صورت به کار می‌رود: گاهی به فهم، باور، تصمیم (بنا)، گفتار و یا رفتاری اطلاق می‌گردد که به صورت ارادی و مستمر توسط اکثر افراد یک گروه تکرار می‌شود؛ خواه آن گروه کوچک باشد یا بزرگ و خواه به قانون تبدیل شده باشد یا خیر. نتیجه تکرار فراوان یکی از امور مزبور، آن است که موافقت با آن ستایش دیگران را به دنبال دارد و مخالفت با آن نکوهش دیگران را به همراه خواهد داشت؛

گاه نیز به خود اکثریت افراد یک گروه - خواه کوچک باشد و خواه بزرگ - عرف گفته می‌شود.

در صورتی که بخواهیم با اصطلاحات پیشین سخن بگوییم، عرف در اخلاق هم به صورت فعل‌محور به کار می‌رود و هم به صورت فردمحور. بنابراین می‌توان عرف را به فهم، باور، تصمیم (بنا)، گفتار و یا رفتار مستمر و ارادی بیشتر افراد یک گروه و یا خود افراد اطلاق کرد. توجه به این نکته بایسته است که در عرف، هیچ قید دیگری نظیر عقلانی یا شرعی بودن نهفته نیست و به تعبیری نسبت به این قیود لابشرط است. این نکته در همه مواردی که در این نوشتار از اعتبار عرف سخن به میان می‌آید درخور توجه است.

۱-۲. عرف‌گرایی اخلاقی

عرف‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که بر اساس آن، اصول و قواعد اخلاقی به نوعی وابسته به عرف‌ها و یا توافق‌های اجتماعی هستند (بونین و جیوان یو، ۲۰۰۴م، ص ۱۴۳). این وابستگی ممکن است در مقام ثبوت یا اثبات باشد. به همین سبب، عرف‌گرایی اخلاقی به دو قسم عرف‌گرایی ثبوتی و اثباتی تقسیم‌پذیر است.

۱-۲-۱. عرف‌گرایی ثبوتی و اثباتی

عرف‌گرایی ثبوتی مربوط به نقش هستی‌شناختی عرف در ارزش اخلاقی است. مراد از نقش هستی‌شناختی عرف، مبدأ و منشأ بودن عرف برای ارزش اخلاقی است. در حقیقت، پرسش از نقش عرف در حوزه هستی‌شناسی اخلاق به این پرسش بازمی‌گردد که آیا می‌توان عرف را مبدأ و منشأ ارزش‌های اخلاقی دانست؟ کسی که بر نقش عرف در مقام ثبوت تأکید می‌کند، در واقع عرف را مبدأ و منشأ ارزش و وظیفه اخلاقی قلمداد می‌کند و بر این ادعا مهر تأیید زده است که ارزش و وظیفه اخلاقی می‌تواند برخاسته و ناشی از عرف اجتماعی باشد. در این صورت، خوبی و بدی افعال و به دنبال آن بایستی یا نبایستی آن توسط عرف جامعه تعیین می‌گردد. در نتیجه، هر کاری که عرف آن را خوب بداند، خوب است و هر کاری که عرف آن را بد بداند، بد است. از این نقش به نقش ثبوتی عرف نیز تعبیر می‌شود. این نوع از عرف‌گرایی، از موضوع بحث کنونی ما خارج است.

عرف‌گرایی اثباتی، به نقش معرفت‌شناختی عرف در ارزش اخلاقی ارتباط دارد. مهم‌ترین بحث‌های معرفت‌شناسانه در این حوزه عبارت‌اند از مباحثی درباره توجیه، اخباری یا انشائی بودن، قابلیت صدق و کذب واقعی و تشخیص احکام معتبر اخلاقی. مراد از نقش عرف در بعد معرفت‌شناختی در این نوشتار، توجه به نقش عرف در

تشخیص احکام معتبر اخلاقی است. این نقش مربوط به اثبات گزاره‌های اخلاقی است. در مقام اثبات از این بحث می‌شود که چگونه می‌توان گزاره‌های معتبر اخلاقی را کشف کرد و از طریق کدام منابع می‌توان خوب را از بد و درست را از نادرست تشخیص داد. کسی که به تأثیر عرف در مقام اثبات باور دارد، در حقیقت عرف را یکی از منابع کشف احکام و وظایف اخلاقی می‌داند. ما باور به کاشفیت عرف از ارزش اخلاقی را عرف‌گرایی اثباتی اخلاقی (و به اختصار عرف‌گرایی اثباتی) و فرد معتقد به آن را عرف‌گرای اثباتی می‌نامیم. این نوع از عرف‌گرایی کانون بحث است.

۲. ادله قرآنی عرف‌گرایی اثباتی

همان‌طور که در طلیعۀ سخن گفته شد، عرف‌گرایان اثباتی در اثبات مدعای خود به دو دسته ادله عقلی و نقلی (آیات و روایات) تمسک جستند که این پژوهش، تنها به منظور بررسی ادله قرآنی ایشان سامان یافته است. مهم‌ترین آیاتی که ایشان بدان تمسک جستند، در سه آیه خلاصه می‌شوند:

۲-۱. آیه امر به عرف

خداوند سبحان در آیه ۱۹۹ سوره اعراف می‌فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ». این آیه بسیار به مسائل اخلاقی مرتبط است و از گونه آیات اخلاقی به‌شمار می‌آید. در این آیه خداوند سبحان پس از آنکه پیامبر اکرم ﷺ را به بخشش بدی‌های دیگران دعوت می‌کند، به ایشان دستور می‌دهد که مردم را به «عرف» امر کند. مراد از «عرف» در این آیه، اندیشه‌ها و رفتارهایی است که در بین مردم رایج است و مردم به آن خو گرفته‌اند. بر اساس این آیه، می‌توان گفت عادات و رسوم مردم، کاشف از ارزش‌های اخلاقی هستند و اگر چنین نبود، خداوند سبحان پیامبر را مأمور نمی‌کرد تا مردم را به آن فراخواند. خلاصه استدلال مندرج در آیه این است که خداوند در این آیه به تبعیت از «عرف» دستور داده و از این رو عرف در شناخت احکام و ارزش‌های اخلاقی معتبر است. در نتیجه می‌توان ارزش‌های عرفی را به‌عنوان منبعی برای شناخت ارزش اخلاقی معتبر دانست (ابن‌عابدین، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۱۳؛ گلباغی ماسوله، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳؛ علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳).

۲-۱-۱. بررسی

در برابر این استدلال به چند نکته می‌توان اشاره کرد.

۱. یکی از نکاتی که در استناد به آیات قرآن حکیم باید مدنظر قرار گیرد، معنای دقیق واژگان و اصطلاحات قرآنی است. عدم توجه به این نکته ممکن است منشأ بسیاری از مغالطات شود که مغالطه استدلال پیش‌گفته، نمونه‌ای از آنها به‌شمار می‌آید. این آیه درصدد بیان مکارم اخلاق است و امام صادق ﷺ می‌فرماید: درباره مکارم اخلاق، هیچ آیه‌ای جامع‌تر از این آیه نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۴۷). زمانی که این آیه نازل شد، پیامبر ﷺ از جبرئیل پرسیدند مراد از این آیه چیست؟ جبرئیل عرض کرد: خداوند می‌فرماید با کسانی که با تو قطع ارتباط کرده‌اند ارتباط برقرار کن؛ کسانی را که محروم کرده‌اند ببخش و از کسانی که به تو ظلم کرده‌اند درگذر

(همان؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۸۷-۷۸۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹۰).

برخی از مفسران سه فضیلت اخلاقی را که در روایت به آن اشاره شده متناظر با سه دستوری دانسته‌اند که در آیه فوق وارد شده است؛ زیرا زمانی که انسان با قطع‌کنندگان رابطه ارتباط برقرار می‌کند، در واقع به این معناست که او را مورد عفو و گذشت خود قرار داده است؛ وقتی افرادی را که محروم‌ش کرده‌اند، می‌بخشد، به نیکویی با او برخورد کرده و زمانی که ظالمان را مورد عفو قرار می‌دهد، در حقیقت از جاهلان گذشته است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۳۵). وجوه دیگری نیز در معنای عرف ذکر شده است که از آن میان می‌توان به معنای لغوی نیکو و پسندیده، گفتن لا اله الا الله، امور دینی، کارهای نیک که تمام انسان‌ها بر خوبی آن اتفاق نظر دارند، کاری که قلوب انسان‌ها به آن متمایل است و شرع نیز آن را رد نکرده است، کاری که به لحاظ عقلی یا شرعی پسندیده است و کارهای نیک مانند صدقه و احسان اشاره کرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۸۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۸۷؛ عوض، ۱۳۹۹ق، ص ۱۶۶-۱۷۱؛ ابوسنة، ۱۴۲۵ق، ص ۵۵-۵۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۶۲؛ زرقاء، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۴۳). در این آیه، به معنای اصطلاح و مورد بحث نیست؛

۲. توجه به سیاق آیه نیز نشان می‌دهد که نمی‌توان با تمسک به این آیه، عرف را کاشف از ارزش اخلاقی دانست؛ زیرا در قسمت پایانی آیه، خداوند به عفو و گذشت از اعمالی دستور داده که به دلیل نادانی و یا تبعیت از هوای نفس از جاهلان سر زده‌اند. بنابراین حجت دانستن عرفی که به‌طور دائم در معرض اشتباه و خطا قرار دارد از طرف حکیم مطلق، پذیرفتنی نیست (جیدی، ۱۴۰۴ق، ص ۸؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۵). در برابر این پاسخ، ممکن است استدلال‌کننده این نکته را مطرح کند که مراد از عرفی که معتبر است، عرفی نیست که همه یا برخی اعضای آن افراد جاهل و تابع هوا و هوس باشند؛ بلکه عرف معتبر عرف عقلایی است که اندیشه و عمل آنها بر مبنای عقل سامان می‌یابد. بدیهی است که این تعدیل موضع، به معنای دست برداشتن از ادعای اعتبار عرف بما هو عرف و طرح ادعای جدید اعتبار عرف بما أنه عقل است که نه تردیدی در این مورد وجود دارد و نه موضوع بحث حاضر است؛

۳. از آنجا که مدعی عرف‌گرایی اثباتی ادعا می‌کند که به وسیله هر رفتار رایج و شایعی در جامعه - که حالت پذیرش اجتماعی به خود گرفته است - می‌توان ارزش‌های اخلاقی را اثبات کرد، آیات و روایاتی که بر مذمت رفتارهای عرفی و رایج در جامعه دلالت دارند، دلیلی بر بطلان عرف‌گرایی اثباتی به‌شمار خواهند آمد و شاهدهی بر رد تفسیر مزبور از آیه ۱۹۹ سوره اعراف خواهد بود. به بخشی از این آیات و روایات در بخش بررسی تفصیلی آیات و روایات اشاره خواهد شد.

۲-۲. آیه امر به معروف و نهی از منکر

آیات بسیاری درباره امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم دیده می‌شود. از آنجا که در اینجا مجال بررسی تفصیلی

همه آنها نیست و نحوه استدلال به آنها نیز مشابه است، به بررسی آیه ۱۰۴ سوره آل عمران بسنده می‌کنیم. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». برخی آیات دیگری در این زمینه عبارت‌اند از: آل عمران: ۱۱۰ و ۱۱۴؛ اعراف: ۱۵۷؛ توبه: ۷۱ و ۱۱۲؛ حج: ۴۱.

شیوه استدلال بدین‌گونه است که خداوند سبحان در آیات بسیاری به امر به معروف و نهی از منکر دستور داده و آن را وظیفه انسان دانسته است. «معروف» در این آیه و آیات مشابه به معنای اموری است که در میان مردم رایج‌اند و مردم با آنها مأنوس‌اند، به آنها اعتقاد دارند و آنها را انجام می‌دهند. «منکر» نیز به افعال شاذ و نادری گفته می‌شود که عرف از آنها روی‌گردان است و انجامشان واکنش منفی مردم را به دنبال دارد. بنابراین بر همه مردم از جمله مسلمان‌ها لازم است تا معیارهای ارزشی عرفی را بپذیرند؛ بر اساس آنها عمل کنند و دیگران را نیز به آن فراخوانند. نتیجه هم‌رنگ شدن با جماعت، رسیدن به آرامش خاطر، فلاح و رستگاری است که در پایان آیه به آن اشاره شده است (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴؛ گلباغی ماسوله، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳).

۱-۲-۲. بررسی

در پاسخ به این استدلال، می‌توان چند نکته را مدنظر قرار داد:

۱. معنایی که در استدلال بر آن تکیه شده، غیر از معنایی است که مفسران قرآن کریم به آن اشاره کرده‌اند. معروف در اصطلاح قرآنی به معنای امور مورد تأیید عقل یا نقل و منکر به معنای امور مطرود عقل و نقل است که در پاسخ به استدلال آیه قبل به برخی از آنها اشاره شد؛

توجه به آیات مشابه نیز می‌تواند در یافتن معنای دقیق واژه «معروف» و «منکر» راهگشا باشد. در متون دینی به‌ویژه قرآن کریم، امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یکی از وظایف مسلمانان معرفی شده است. مسلمانان در آیات ناظر به امر به معروف و نهی از منکر علاوه بر اتصاف به رعایت این دو فریضه، به اوصاف دیگری نیز متصف شده‌اند که توجه به آنها می‌تواند مراد از «معروف» و «منکر» را نیز روشن کند. از جمله این اوصاف این است که ایشان به خداوند سبحان و روز قیامت ایمان دارند (آل عمران: ۱۱۰ و ۱۱۴؛ نماز را به پا می‌دارند؛ زکات می‌دهند؛ مطیع خدا و رسول او هستند (توبه: ۷۱؛ حج: ۴۱)؛ از گناهان خویش توبه می‌کنند؛ در همه حال به عبادت خداوند می‌پردازند؛ او را به سبب نعمت‌ها سپاس می‌گویند؛ برای او رکوع و سجده به جا می‌آورند و به حدود و قوانین الهی احترام می‌گذارند (توبه: ۱۱۲). با توجه به این اوصاف، امر به معروفی که وظیفه این افراد است، امر به دستورهای الهی است و نه امر به دستورهای عرفی. همچنین نهی از منکر به معنای نهی از اموری است که خداوند از آنها نهی کرده است و نه به معنای نهی از آنچه عرف از آنها کراهت دارد؛

۲. توجه به سیاق آیه حاکی از آن است که امر به معروف و نهی از منکر هرچه باشد، امر خیری است که موجب فلاح و رستگاری انسان می‌شود. مراد از «خیر»، اموری نظیر تبعیت از قرآن و اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۸) یا انجام واجبات و مستحبات و ترک محرّمات و مکروهات (نظام الاعرج، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۶-

۲۲۷)، و «فلاح» و «رستگاری» به معنای تقرب الی الله است. بنابراین امر به معروف و نهی از منکر، به هدف رساندن فرد به کمال مطلوب (قرب الهی) انجام می‌گیرد. لذا مراد از معروف نمی‌تواند امور مورد پسند مردم باشد؛ زیرا بسیاری از آنها تأثیر مثبتی در این زمینه ندارند و چه‌بسا انسان را به سمت مخالف سوق دهند.

همچنین در ابتدای آیه با لفظ «مِنْكُمْ» به وجوب کفای امر به معروف و نهی از منکر اشاره شده است. وجوب کفای نهی از منکر بدین معناست که اگر فردی کار ناپسندی انجام دهد، بر همه افراد لازم است تا به وی تذکر دهند و او را از آن کار باز دارند؛ اما اگر فرد یا افرادی به اندازه نیاز (من به الکفایه) به این وظیفه عمل کردند، لزوم و وجوب نهی از منکر از دیگر افراد برداشته می‌شود. بنابراین چنین نیست که همواره معروف کاری باشد که بیشتر مردم به آن عمل می‌کنند و منکر کاری باشد که اغلب مردم از آن روی‌گرداندند. به بیان دیگر، می‌توان از آیه این نکته را استنباط کرد که حتی زمانی که فعل نامشروعی در میان مردم رایج است و مورد اقبال مردم قرار گرفته و یا فعل واجبی ترک شده، باید در میان آنها افرادی باشند که مردم را از ارتکاب فعل نامشروع باز دارند و به انجام واجب دعوت کنند. بنابراین معنایی که در استدلال بدان اشاره شد، هیچ سختی و سازگاری با این معنا ندارد؛

۳. تفسیر معروف و منکر به پسند و ناپسند عرفی، لوازم نامقبولی به دنبال دارد که در زیر به برخی از آنها اشاره شده است.

الف) لغو بودن امر به معروف و نهی از منکر: دستور دادن به انجام یک کار زمانی معقول و منطقی است که با فرض عدم صدور آن دستور، فعل مزبور انجام نگیرد؛ به‌ویژه در زمانی که دستوری از فردی حکیم به صورت مکرر صادر شود. در صورتی که معروف و منکر به همان معنایی باشد که در استدلال آمده است، امر به معروف و نهی از منکر لغو و بیهوده خواهد بود؛ زیرا امر به معروف و نهی از منکر به این معنا روندی طبیعی است که بر افراد یک جامعه حاکم است؛ بدین معنا که اگر فردی رفتاری خلاف عرف را مرتکب شود و یا از رفتاری که بر اساس عرف لازم‌الاجراست سر باز زند، به‌طور طبیعی مورد اعتراض و سرزنش مردم قرار می‌گیرد. بنابراین مردم به‌طور طبیعی رفتارهای خود را بر این اساس تنظیم می‌کنند و دیگر هیچ نیازی نیست تا موجودی حکیم مانند خداوند سبحان به صورت مکرر دستور دهد تا مردم از عادات و رسوم رایج تبعیت کنند.

ب) موجه بودن افعال غیراخلاقی رایج: در صورتی که امر به معروف و نهی از منکر به معنایی باشد که در استدلال گذشت، افعال غیراخلاقی‌ای مانند شرب خمر و یا زنده به گور کردن دختران که مردم در عصر پیامبر انجام می‌دادند موجه، اخلاقی و مطابق دستور الهی بوده‌اند؛ درحالی که خداوند در آیات پرشماری مانند انعام: ۱۳۷ و مائده: ۹۰-۹۱، با سرزنش مرتکبان این اعمال، به آنها وعده عذاب داده و اساساً رسولان خود را برای اصلاح این امور به سوی مردم فرستاده است؛

ج) غیراخلاقی بودن کار مصلحان اجتماعی: پیامبران الهی و اولیای خدا در راه دعوت مردم به دین حق و مخالفت با عقاید انحرافی و رسوم نادرست رایج در زمان خود، مشقت‌های فراوانی تحمل کرده و در بسیاری از موارد جان خود را نیز در این راه از دست داده‌اند؛ از جمله سیدالشهدا^{علیه السلام} که جان عزیز خود و فرزندان و اصحابش را در این راه تقدیم کرد

و آن مصائب عظیم را متحمل شد در فلسفه قیام خود فرمود: «رید ان أمر بالمعروف وأنهى عن المنکر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۲۹)؛ و در جای دیگر فرمود: «الا ترون ان الحق لا يعمل به وأن الباطل لا یتناهی عنه لیرغب المؤمن فی لقاء الله محققا» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق، ص ۲۴۵). اگر امر به معروف و نهی از منکر به معنای دستور به رفتارهای عرفی و نهی از اعمال خلاف عرف باشد، مصلحانی مانند پیامبران الهی و اولیای خدا که به هدف ایجاد جامعه اخلاقی، با فسادهای اخلاقی رایج در زمان خود مبارزه کرده‌اند، مرتکب کار نادرستی شده‌اند؛ زیرا بر خلاف عرف قدم برداشته‌اند؛ درحالی که بطلان این سخن روشن‌تر از آن است که نیازمند اقامه استدلال باشد.

۲-۳. آیه تبعیت از معروف

در آیات بسیاری از قرآن کریم مانند بقره: ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳ و ۲۴۱ و نیز نساء: ۶، ۱۹ و ۲۵ به رعایت عرف اشاره شده است. برای نمونه، خداوند سبحان در آیه ۲۳۳ سوره بقره می‌فرماید: «وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَحْكُمُوا بِحُكْمِ اللَّهِ وَحَدِيثِ الرُّسُلِ وَأَحْكَامِ الْوَالِدِ وَالْأَقْرَبِينَ وَنَحْيُوا النَّاسَ عَنِ ذُنُوبِهِمْ فَمَا يُحْلِلْ أَحَدُهُمْ عِلْمَ آخَرِهِمْ فَذَلِكَ حُدُودَ اللَّهِ أَنْ يَحْضُرَهُ لِيُتَّقِيَ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (سوره بقره، ۲۳۳). برای نمونه، خداوند سبحان در آیه ۲۳۳ سوره بقره می‌فرماید: «وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَحْكُمُوا بِحُكْمِ اللَّهِ وَحَدِيثِ الرُّسُلِ وَأَحْكَامِ الْوَالِدِ وَالْأَقْرَبِينَ وَنَحْيُوا النَّاسَ عَنِ ذُنُوبِهِمْ فَمَا يُحْلِلْ أَحَدُهُمْ عِلْمَ آخَرِهِمْ فَذَلِكَ حُدُودَ اللَّهِ أَنْ يَحْضُرَهُ لِيُتَّقِيَ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ».

بر اساس این آیه، پدر موظف است لباس و پوشاک همسر را مطابق عرف تأمین کند. بنابراین معروف در این آیه به معنای عرف است (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۱). با تمسک به این آیه که در آن وظیفه اخلاقی بر اساس عرف تعیین شده است، می‌توان به این نتیجه دست یافت که عرف منبع قابل اطمینانی برای شناخت و کشف احکام اخلاقی است (فیض، ۱۳۸۷، ص ۷۳ و ۱۴۶؛ علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲).

۱-۲-۳. بررسی

پاسخ به این استدلال با توجه به این نکته مشخص می‌شود که گاه موضوع حکم اخلاقی موضوعی عرفی است؛ یعنی عقل حکم را برای موضوع عرفی اثبات کرده یا شرع آن را برای موضوعی که در عرف معین است بیان کرده است. در این موارد، تشخیص عرف ملاک است؛ مثل اینکه «رعایت احترام بزرگان لازم است» یا «مرد نباید لباس زنانه بپوشد». گاه خود شرع حدودی برای موضوع حکم اخلاقی تعیین می‌کند و گاه تصریح می‌کند که حدود آن را عرف معین کند؛ چون مصلحت حکم در رعایت مصادیق عرفی است. آیه مزبور در قید حکم از قسم اخیر است. پس اینکه در مواردی مصلحت حکم دایرمدار عرف است، به موارد دیگر تعمیم‌پذیر نیست.

با بررسی استدلال‌های مبتنی بر آیات مزبور مشخص شد که هیچ‌یک از آنها ثابت‌کننده ادعای کاشفیت عرف نیستند، بلکه بررسی مجموع آیات قرآن کریم نیز گویای عدم حجیت عرف است. در ادامه با نگاهی مستقل به آیات قرآن کریم، بیشتر به این مطلب خواهیم پرداخت.

۳. بررسی تفصیلی آیات

بررسی تفصیلی آیات قرآن کریم به‌خوبی از اعتبار یا عدم اعتبار معرفت‌شناختی عرف پرده برمی‌دارد. این بررسی نشان می‌دهد که آیات قرآن کریم در تضاد با کاشفیت عرف از ارزش اخلاقی است. توضیح آنکه می‌توان آیات مرتبط را به دو دسته زیر تقسیم کرد:

الف) آیاتی که ناظر به فهم و علم و ادراک مردم بوده، به مقام نظر مرتبطاند؛
ب) آیاتی که ناظر به رفتار مردم‌اند و به مقام عمل ارتباط دارند.

۳-۱. آیات نافعی کاشفیت اخلاقی فهم عرفی

آیاتی که نفی کاشفیت اخلاقی فهم عرفی از آنها قابل استنتاج است، خود به سه دسته تقسیم‌پذیرند:

۱. آیاتی که بر عدم خردورزی بیشتر کافران و دانشمندان یهودی زمان پیامبر دلالت دارند: برخی از آیات قرآن کریم، مانند بقره: ۴۴ و مائده: ۱۰۳ با تعبیر «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» به‌وضوح بر عدم خردورزی و عقل‌گرایی بیشتر کافران و دانشمندان یهودی زمان پیامبر دلالت می‌کنند؛

۲. آیاتی که بر ظنی بودن آرای مردم دلالت دارند: مفاد برخی دیگر از آیات مانند انعام: ۱۱۶ و یونس: ۳۶ آن است که فهم مردم در بیشتر موارد فهم ظنی است. به همین دلیل، عمل مردم نیز بیش از آنکه مبتنی بر ادله قطع‌آور باشد، مبتنی بر ظن و حدس و گمان است؛

۳. آیاتی که بر نادانی و جهالت و عدم علم و معرفت بیشتر مردم نسبت به مسائل مختلف دلالت دارند: آیاتی مانند انبیاء: ۲۴، زمر: ۴۹، غافر: ۵۷، روم: ۳۰، لقمان: ۲۵ و جاثیه: ۲۶ حاکی از آن هستند که بیشتر مردم به آنچه حق و حقیقت است علم و معرفت ندارند. آیاتی مانند آل عمران: ۶۵-۶۶ که در آن گروهی از مردم به دلیل حکم کردن از روی نادانی مورد سرزنش واقع شده‌اند نیز می‌توانند جزو این دسته به‌شمار آیند.

گفتنی است در ۴۴ آیه از قرآن کریم از تعبیر «لَا يَعْلَمُونَ» استفاده شده که در ۲۶ آیه از آن مانند انعام: ۳۷، اعراف: ۱۳۱، انفال: ۳۴، یونس: ۵۵، نحل: ۷۵ و ۱۰۱، انبیاء: ۲۴، نمل: ۶۱، قصص: ۱۳ و ۵۷، لقمان: ۲۵، زمر: ۲۹ و ۴۹، دخان: ۳۹، طور: ۴۷ تعبیر «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» آمده و یا در آیاتی نظیر اعراف: ۱۸۷، یوسف: ۴۰، ۲۱ و ۶۸، نحل: ۳۸، روم: ۳۰، سبأ: ۲۸ و ۳۶، غافر: ۵۷، جاثیه: ۲۶ تعبیر «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» به کار رفته است. در جست‌وجوی دیگری نیز مشخص شد که تمام ۲۰ موردی که در آنها از «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» استفاده شده و نیز ۴۴ موردی که در آنها «أَكْثَرُهُمْ» به کار رفته، سیاق جمله منفی بوده و در آنها به نوعی اعتبار نظر اکثریت مورد تردید قرار گرفته است.

با بررسی این آیات دست‌کم می‌توان این نتیجه را تصدیق کرد که باور جمعی از افراد را، حتی اگر شامل اکثر افراد یک جامعه باشد، نمی‌توان حقیقت و مطابق با واقع قلمداد کرد و ارزش اخلاقی را بر اساس آن تعیین نمود؛ زیرا بر اساس آیات فوق، باور و اعتقاد مردم لزوماً بر بنیانی محکم و تزلزل‌ناپذیر استوار نیست و در بسیاری موارد تابعی از ظن و حدس و گمان است. بنابراین فهم و درک و بالتبع داوری مردم که بر اساس فهم آنها صورت می‌گیرد، نمی‌تواند کاشف از ارزش اخلاقی باشد. البته این بدان معنا نیست که رفتارهای اجتماعی مبتنی بر یقین عقلی و نقلی نمی‌توانند راهنما و الگوی انسان قرار گیرند؛ زیرا کاشفیت یا الگو بودن این دسته از رفتارها از آن روی نیست که آنها عرفی‌اند و از سوی گروهی از مردم انجام شده‌اند، بلکه بدان سبب است که یقینی (عقلی یا نقلی) هستند.

۲-۳. آیات نافی کاشفیت اخلاقی رفتار عرفی

بررسی آیات قرآن کریم برای بررسی مسئله کاشفیت عمل مردم از ارزش اخلاقی نیز نتیجه‌ای جز نتیجه مسئله پیشین دربر ندارد. آیات ناظر به این مسئله را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

۱. آیاتی که در آنها گروهی از مردم و یا اکثر آنها به دلایلی که مربوط به عملی خاص می‌شود، سرزنش شده‌اند که خود به چند دسته تقسیم‌پذیر است:

الف) آیاتی مانند بقره: ۲۴۳؛ غافر: ۶۱؛ زخرف: ۱۵ و یوسف: ۳۸ که در آنها بیشتر مردم به دلیل عدم شکرگزاری با تعبیر «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» یا شبیه این مذمت شده‌اند؛

ب) آیاتی مثل آل عمران: ۱۱۰ و مائده: ۵۹ که در آن اکثر اهل کتاب با تعبیر «أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» و «أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ» ملامت شده‌اند؛

ج) آیاتی مانند غافر: ۵۹ و یس: ۶-۷ که حاکی از عدم ایمان بیشتر مردم است و همچنین نساء: ۴۶ و بقره: ۸۸ که دال بر این است که بیشتر مردم زمان پیامبر اکرم ﷺ به دلیل عدم ایمان و طعنه به اسلام، مورد لعنت خداوند قرار گرفته‌اند؛

د) آیاتی که بر ارتکاب افعال بعضاً مرسوم و غیراخلاقی مانند قتل فرزندان (انعام: ۱۳۷)، تنفر از دختردار شدن (نحل: ۵۸-۵۹) و تهمت زنا زدن (نور: ۲۳) دلالت دارند و یا در آنها مجازات‌هایی برای مرتکبان آن تعیین شده است (نور: ۱۹و۲)؛

ه) آیاتی که بر نافرمانی فرعونیان از موسی (مؤمنون: ۴۶؛ قمر: ۴۲)، قوم نوح از نوح (قمر: ۹)، قوم عاد از هود (قمر: ۱۸)، قوم ثمود از صالح (قمر: ۲-۳)، قوم لوط از لوط (قمر: ۳۳) و قوم ابراهیم از ابراهیم (صافات: ۹۸-۹۷) دلالت دارند.

این دسته از آیات گواه روشنی بر این مطلب هستند که رفتار عرفی به‌هیچ‌روی نمی‌تواند کاشف از ارزش اخلاقی باشد؛ زیرا عمل مردم در بسیاری موارد (که به بخشی از آنها اشاره شد) به دلیل تنافی با اصول متعالی اخلاقی، مورد سرزنش شارع مقدس (که بر اساس مبانی اخلاق اسلامی، یکی از مهم‌ترین منابع شناخت وظایف اخلاقی است) قرار گرفته است؛

۲. آیاتی مانند انعام: ۱۵۰-۱۵۳ که بر لزوم عدم تبعیت از عمل مرسوم بین مردم و تلاش در جهت اصلاح آن دلالت دارند؛

۳. دسته‌ای دیگر از آیات مانند قمر: ۳-۲ دال بر پیروی مردم از هوا و هوس در مقام عمل هستند؛

۴. تعدادی از آیات مانند نور: ۲۷، ۲۸، ۳۰ و ۳۱؛ فاطر: ۲۹ و لقمان: ۱۹-۱۸ حاوی توصیه‌های اخلاقی‌اند که به نظر می‌رسد در راستای رفع آسیب‌های اخلاقی مخاطبان ارائه شده‌اند. این دسته از آیات، نشان‌دهنده خطای مردم در بُعد اخلاقی‌اند؛

۵. دسته‌ای از آیات مانند بقره: ۱۷۰؛ آل عمران: ۱۴۴؛ مائده: ۱۰۴؛ اعراف: ۲۸؛ شعراء: ۷۴-۷۷؛ زخرف ۲۲-۲۴ و لقمان: ۲۱ افرادی را که به‌طور کلی از سنت آبا و اجداد خود پیروی می‌کردند ملامت می‌کنند. این دسته را می‌توان ناظر به هر دوی نظر و عمل دانست. گرچه این دسته را می‌توان تحت مسئله اول مطرح کرد، اما از آنجا که در این آیات بر عمل خاصی تأکید نشده، به صورت مستقل طرح شده‌اند.

نتیجه‌گیری

تحلیل آیات مزبور و تطبیق آنها بر مسئله مورد بحث، نشان می‌دهد که تشخیص ارزش اخلاقی بر حسب عرف، به دلیل تأثر آن از هوای نفس، آداب و رسوم و یا عادات رفتاری که در درستی آنها تردید جدی وجود دارد، از حمایت آیات قرآن نیز برخوردار نیست. حاصل این پژوهش همسو با نتایج پژوهش‌هایی است که در آن اعتبار معرفت‌شناختی عرف بما هو عرف، از منظر عقل مورد تردید جدی قرار گرفته است. بنابراین نمی‌توان از عرف به‌عنوان منبع معرفت اخلاقی یاد کرد و آن را از این لحاظ در کنار عقل و نقل معتبر قرار داد.

در اینجا اشاره به این نکته لازم به نظر می‌رسد که ممکن است تمام رفتارهای مردم متأثر از هوای نفس یا آداب و رسوم یا عادات نادرست اجتماعی نباشد. در این صورت، رفتارهای معقول و منطقی می‌توانند از آن لحاظ که معقول‌اند کاشف از حکم اخلاقی باشند و نه از آن جهت که عرفی‌اند.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ق، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عبدالقادر بن محمد ولی قوته، عادل، ۱۴۱۸ق، *العرف حجیته و اثره فی فقه المعاملات المالیه عند الحنابلة*، مکه مکرمه، المكتبة المکیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، بی تا، *تفسیر القرآن العظیم* (ابن کثیر)، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۰۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوسنة، احمد فهمی، ۱۴۲۵ق، *العرف و العادة فی رأى الفقهاء*، قاهره، دار البصائر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۲ق، *معجم تهذیب اللغة*، تحقیق ریاض کی قاسم، بیروت، دار المعرفة.
- اشتیانی رازی، محمدحسن، ۱۴۲۹ق، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد مع متن الرسائل*، تحقیق و تدقیق لجنة لحياء التراث العربی باشراف جعفر مرتضی عاملی، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
- افندی، سید محمدامین، ۱۴۳۲ق، *مجموع رسائل الامام ابن عابدين الحنفی*، حقیقه و قدم له محمد عبدالرحمن الشاغول، قاهره، مكتبة الازهریة للتراث.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق عبدالنفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
- جیدی، عمر بن عبدالکریم، ۱۴۰۴ق، *العرف و العمل فی المذهب المالکی و مفهومها لدى علماء المغرب*، رباط (مغرب)، صندوق احياء التراث الاسلامی المشترك بین المملكة المغربية و الامارات العربیة المتحدة.
- حکیم، سیدمحمدتقی، ۱۴۱۸ق، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، بی جا، المجمع العالمی لاهل البيت.
- رجبی، حسین، ۱۳۷۲، «کاربرد عرف در استنباط»، *کیهان اندیشه*، شماره ۴۸، ص ۱۲۷-۱۳۶.
- زحیلی، وهبة، ۱۴۱۸ق، *العرف و العادة*، دمشق، دار المکتبی.
- زرقاء، مصطفی احمد، ۱۹۶۷م، *المدخل الفقهي العام*، بیروت، دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ج سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سمعانی، ابن أحمد المروزی، ۱۴۱۸ق، *قواطع الأدلة فی الأصول*، المحقق محمد حسن اسماعیل، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالماثور*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج سوم، تهران، ناصر خسرو.
- ، بی تا، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری)، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *فقه و عرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- عوض، سیدصالح، ۱۳۹۹ق، *اثر العرف فی التشريع الاسلامی*، قاهره، دار الکتب الجامعی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دار الهجرة.
- فیروزآبادی، مجدالدین، ۱۳۰۶ق، *القاموس المحیط*، مصر، مؤسسة فن الطباعة.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، بی تا، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- فیض، علیرضا، ۱۳۸۷، *عرف و اجتهاد*، تهران، مجد.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الهجرة.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- گلابغی ماسوله، سیدعلی جبار، ۱۳۷۸، *درآمدی بر عرف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، ج دهم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد، بی تا، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu, , "Conventionalism" in *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing, 2004.

Oddie, Graham, *Moral Realism, Moral Relativism and Moral Rules (A Compatibility Argument)*, Synthese, Vol. 117, Rules in Practical Reasoning 1998-1999, p. 251-274.

ملخص المقالات

نظرة على آراء أصحاب الرأي حول حدود دلالة الأدلة العقلية لحصانة القرآن الكريم من التحريف

غلامعلي عزيزي كيا/ أستاذ مشارك في قسم التفسير وعلوم القرآن بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث azizikia@qabas.net

الوصول: ٨ جمادى الأولى ١٤٣٨ - القبول: ١٦ شوال ١٤٣٨

الملخص

ثمّة أدلة مختلفة لحصانة القرآن الكريم من التحريف، ومنها أدلة عقلية وأخرى نقلية. إنّ الأدلة النقلية تنكر أنواع التحريف كافة بما فيها الاضافة، والحذف، والإبدال، في حين أنّ هناك اختلافات حول مجال دلالة العقل على حصانة القرآن الكريم من التحريف. أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فقد قام بدراسة وجهات نظر أصحاب الرأي في هذا الحقل من خلال المنهج الوصفي التحليلي، فاستنتج أنّ العقل له دلالة واضحة حول حصانة القرآن من التحريف من نوع الإضافة أو الإبدال المخلّ بالإعجاز. وأمّا لإثبات الحصانة من التحريف من نوع الحذف، فلا يكفي الدليل العقلي وحده، ولا بدّ للاعتماد على الدليل النقلى أيضاً للوصول إلى هذه الغاية.

كلمات مفتاحية: حصانة القرآن من التحريف، العقل وحصانة القرآن الكريم، الخاتمية، قاعدة اللطف، حكمة الله، الإعجاز وحصانة القرآن من التحريف.

كون لغة القرآن ذات معنى وإضفائها المعرفة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

ashrafi@qabqs.net

أمير رضا أنسرفي / أستاذ مشارك في قسم التفسير وعلوم القرآن بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

الوصول: ١٠ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ١٤ شعبان ١٤٣٨

الملخص

من الأسئلة المهمة في الآونة الأخيرة حول لغة القرآن هي: أي ذات المعنى؟ وتضفي المعرفة؟ بحيث لم تكن هذه الأسئلة مطروحة جدياً في عصر العلامة الطباطبائي في المحافل العلمية ولا سيما الحوزات العلمية، ولكن أشار مفسر الميزان إلى نكات مهمة في الإجابة عن هذه الأسئلة. ويرى العلامة أن كون لغة القرآن ذات معنى هو ميزة تتمثل في قابلية إيصال المقصود المحدد للقائل إلى ذهن المخاطب الذي هو من أهالي اللغة. واعتماداً على هذا المعيار، فإن جميع القضايا القرآنية ذات معنى بما فيها القضايا الأخبارية والإنشائية. ويعتقد العلامة أنه لا يصح الاعتماد المحض على المعايير التجريبية في كون قضية ذات معنى سواء في شكل "قابلية التحقق التجريبي" أو في "قابلية الإبطال". ومعيار كون القضايا الميتافيزيقية في النصوص الدينية ذات معنى إلبا الإثبات بالمعايير العقلية. والقضايا القرآنية والقضايا المتعلقة بالنصوص الدينية الأخرى لا تكون ذات معنى إلبا بالاعتماد على هذا المعيار. وثمة أدلة كثيرة نصية وغير نصية لكون لغة القرآن معرفية ومن جملتها: بُعد القرآن الكريم عن الاختلاف، وتحديده في الجوانب المختلفة، وانعكاس العلم والحكمة الإلهية فيه، ووصف القرآن بالحق والحكيم، وكون القضايا القرآنية قابلة للاستدلال والبرهان.

كلمات مفتاحية: ذات معنى، إضفاء المعرفة، معرفية، الواقعية، أدلة الواقعية، القضايا القرآنية، العلامة الطباطبائي.

نقد روايات نزول القرآن الكريم على لسان الصحابة (نظرة إلى كتاب الاتقان للسيوطي)

m_akbarnezhaad@yahoo.com

مهدى أكبر نجاد / أستاذ مشارك في جامعة إيلام، فرع علوم القرآن والحديث

مينا يعقوبي / طالبة دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة إيلام

الوصول: ٦ ربيع الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٥ رمضان ١٤٣٨

الملخص

يعدّ كتاب الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي من أهم المصادر في مجال العلوم القرآنية، حيث استحوذ على اهتمام الباحثين والطلّاب من مختلف الجوانب. ولم يخل هذا الكتاب كسائر الكتب من الخطأ والنقصان، وتعرّض لبعض التحريفات، وعدم الاهتمام بهذه المشاكل يترك بصماته سلبياً وله تداعيات واسعة، وذلك نظراً للمكانة المرموقة لهذا الكتاب في أوساط العلوم القرآنية. فمن هذا المنطلق، فقد قام الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى دراسة ونقد أحد الأنواع المشكوك فيه في كتاب الاتقان اعتماداً على المنهج المكتبي وعن طريق تحليل المحتوى. حيث يدعى الكاتب في النوع العاشر من مباحث كتاب الاتقان تحت عنوان "فيما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة" شكلاً من نزول بعض الآيات مسبقاً على لسان صحابة النبي صلوات الله وسلامه عليه. ويشير مضمون هذه الأخبار- بغض النظر عن دراسة وتحليل سندها- إلى التضاد الموجود بين المسلّمات والبديهيات العقلية، والتاريخية، والنقلية.

كلمات مفتاحية: نزول القرآن، لسان الصحابة، السيوطي، الاتقان.

المكوّنات الدلالية " لليهود " فى القرآن الكريم اعتماداً على علاقات التضامّ

karimii@isu.ac.ir

محمود كريمى / أستاذ مشارك فى علوم القرآن والحديث، جامعة الإمام الصادق

فاطمة شفيعى / ماجستير علوم القرآن والحديث، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم

الوصول: ٢١ محرم ١٤٣٨ - القبول: ٦ رجب ١٤٣٨

الملخص

إنّ قوم اليهود هو القوم الذى استحوذ على الاهتمام فى القرآن الكريم أكثر من أى قوم آخر، وأشار القرآن الكريم إلى مخالفتهم وعداوتهم الديانة الإسلامية الحنيفة مراراً وتكراراً، فلذا يبدو من الضرورى معرفة هذا القوم بشكل دقيق للمجتمع الإسلامى، نظراً لكثرة ذكرهم فى القرآن الكريم وتكرار قصة بنى إسرائيل فيه. فمن البديهي أن القرآن الكريم هو المصدر الرئيس فى الإسلام للحصول على مثل هذه المعرفة. ومن المناهج الجديدة والناشئة فى الكشف عن مقصود القرآن الكريم ومعناه فى مختلف المواضيع هو علم دلالة المفردات والعبارات القرآنية. وعليه، فإنّ معرفة دلالة "اليهود" فى القرآن الكريم من شأنها أن تعطينا معرفة دقيقة عن هذا القوم. وقام الباحثان فى المقالة التى بين يدي القارئ الكريم بتسليط الضوء على المكوّنات الدلالية لليهود فى القرآن الكريم بما فيها المكوّنات الاعتقادية، والأخلاقية، والعلمية من خلال الكشف عن كلّ من المفردات التى تصاحب مفردة "اليهود" فى القرآن الكريم وبيان كثرة استعمالها. وهذه المكوّنات هى عبارة عن: إنكار الله سبحانه وتعالى، والاعتداء والعدوان، وكنمان الحقائق، وعصيان الله تبارك وتعالى وعصيان الأنبياء، والميل إلى الماديات، والتكبر، ونكث العهد، والعداوة والبغضاء، والاستهزاء، والضلالة والإضلال، والاختلاف، والجهالة، والخوف، والحسد، والنفاق.

كلمات مفتاحية: اليهود، بنى إسرائيل، أهل الكتاب، علم دلالة اليهود.

العلاقة بين التذكير والتفكير فى القرآن الكريم

shams124000@ yahoo.com

مجيد شمس كلاهى / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينىؑ للتعليم والبحث

الوصول: ٢٣ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ٢٠ رمضان ١٤٣٨

الملخص

إنَّ الله تبارك وتعالى فى عدد ملحوظ من آيات القرآن الكريم يدعو الناس إلى التذكير، ويرى أنَّ الحصول على هذه الدرجة الخاصَّة يختص بأولى الأبواب. ممَّا يدعو هذا الاهتمام الكبير من قبل القرآن الكريم الإنسان إلى أن يعرف معنى التذكير وحققيقته فى العرف القرآنى، وأن يحقِّقه ويجعله يستمرُّ فى نفسه. إنَّ معظم المعانى الواردة لمفردة "التذكير" فى المؤلَّفات التفسيرية هى عبارة عن: الانعاط، والتفكير، والاستدكار. أمَّا الباحث فى المقالة التى بين يدى القارئ الكريم، فيسلط الضوء على أفضلية معنى التفكير مقارنة مع المعانى الأخرى لهذه المفردة من خلال تحليل مناشئ استخدام التذكير فى معنى التفكير. وفى نهاية المطاف يقوم بإثبات رؤية تتمثل فى أنَّ المفردة فى الآيات التى تتحدَّث عن التذكير فى النشأة الدنيوية هى بمعنى التفكير التى يؤدِّى إلى التذكير.

كلمات مفتاحية: التذكير، التفكير، الانعاط، العلاقة بين التذكير والتفكير.

دراسة الأدلة القرآنية لأتباع مذهب العرفية الإيجابية فى مجال الأخلاق

nagi1364@yahoo.com

حسن محييطى / دكتوراه فلسفة الأخلاق المقارنة

الوصول: ١١ ربيع الأول ١٤٣٨ - القبول: ١٣ رمضان ١٤٣٨

الملخص

يطلق اسم العرفية الإيجابية فى الأخلاق على رؤية يمكن الكشف عن القيم والمهام الأخلاقية من خلال الاعتماد علىها وعن طريق العرف. حيث تلقت هذه الرؤية بالترحاب من قبل المفكرين الغربيين والإسلاميين. أما الأدلة التى أقام أتباع هذا المذهب على معتقداتهم العرفية، فشتمت على الأدلة العقلية والنقلية (الآيات والروايات). وتبدو دراسة أدلتهم ضرورية وذلك نظراً للدلالات النسبية والنتائج الثقافية الضارة التى تنجم عن ترويج هذا الإعتقاد. ومن هذا المنطلق، فقام الباحث فى المقالة التى بين يدي القارئ الكريم بدراسة بعض الأدلة النقلية أو بعبارة أخرى الأدلة القرآنية لأتباع هذا المذهب. وإضافة إلى ذلك، قام الباحث باستنباط الرؤية القرآنية حول الاعتبار والشرعية المعرفية للعرف فى الكشف عن القيم والمهام الأخلاقية وذلك عن طريق تحليل آى الذكر الحكيم. وتشير نتائج دراسة الأدلة القرآنية لأتباع مذهب العرفية الإيجابية الأخلاقية إلى أن لا دليل من هذه الأدلة يتمكن من إثبات مدعاهم. كما أن تحليل آى الذكر الحكيم يدل على أننا لا نقدر أن نعتبر الفهم والسلوك العرفى كاشفاً عن القيم والمهام الأخلاقية من منظار الآيات القرآنية.

كلمات مفتاحية: العرف، الفهم العرفى، السلوك العرفى، العرفية الإيجابية، الكاشفية الأخلاقية، تشخيص المهام.

Study of the Qur'anic Proofs of Positivistic Conventionalists in the Field of Ethics

Hasan Mohiti/ Phd of Comparative Ethics

nagi1364@yahoo.com

Received: 2016/12/12 - Accepted: 2017/06/10

Abstract

Positivistic conventionalism in ethics refers to a viewpoint whereby it is possible to discover ethical values and duties through convention. This view is supported by Western and Muslim scholars.

The reasons they have presented for their conventional beliefs, include rational and narrative proofs (verses and narrations). The study of these reasons seems to be necessary due to their relativistic implications and harmful cultural consequences emanating from the promotion of this belief. Therefore, in the present research, we have studied some of their textual proofs, namely, Quranic arguments. In addition, through analyzing the divinely-revealed verses, we have extracted the standpoint of the Holy Qur'an regarding the epistemic validity of convention in terms of exploring ethical duties and values. A close study of the Qur'anic proofs presented by the positivistic ethical conventionalists reveals that none of them can prove their claim.

Furthermore, an analysis of the verses of the Holy Qur'an shows that according to the verses, conventional understanding and behavior cannot be regarded tantamount to discovering ethical values and duties.

Key words: Convention, conventional understanding, conventional behavior, positivistic conventionalism, ethical exploration, diagnosis of duties

The Relationship Between "Remembrance" and "Thinking" in the Holy Qur'an

Majid Shamskalahi/ Assistant Professor, IKI

shams124000@ yahoo.com

Received: 2016/12/24 - Accepted: 2017/06/17

Abstract

The Holy Qur'an, in numerous verses, calls the men to "remembrance" and considers achieving that degree the feature of "Ulu al-bab i.e. those who possess intellect. The great emphasis of the Holy Qur'an about remembrance makes man understand its meaning and reality in view of the Holy Quran, thus realizing and maintaining its continuity in his own self. The major meanings presented for "remembrance" in exegetical works are: "exhortation" "thinking" and "recollection"

This paper prefers the term Tazakkur in the sense of "thinking" over other presented meanings through analyzing its origin and ultimately substantiates the view that "Tazakkur" in the verses speaking of it in the worldly abode refers to "thoughtfulness".

Key words: exhortation, thinking, the relation of thinking and remembrance

The Semantic Components of "the Jew" in the Qur'an Based on Syntagmatic Relations

Mahmoud Karimi/Associate Professor, Imam Sadeq University

karimii@isu.ac.ir

Fatemeh Shafiee / M.A in Qur'an and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Education

Received: 2016/10/23 - Accepted: 2017/04/04

Abstract

The Jews are an ethno-religious group that has been referred to more than any other ethnic groups in the Holy Qur'an. The frequent references to the Jews are focused on their opposition and hostility to Islam. Considering the repeated mention of these people and the frequent depiction of the story of the Israelites in the Holy Qur'an, it is essential for the Islamic community to have accurate knowledge of this tribe. Obviously, the main Islamic source to obtain and develop this recognition is the Holy Quran.

One of the modern methods in revealing the purpose and meaning of the Qur'an in various subjects is the semantics of Quranic words and phrases. Based on this, the semantics of "the Jew" in the Quran can provide precise understanding of this people.

In this article, through revealing the syntagm of each word signifying "the Jew" in the Qur'an and their explications, the semantic components of "the Jew" in the Qur'an including the doctrinal, ethical and practical components are obtained.

These components are: denying God, aggression, covering facts, disobedience to God and Prophets, materialistic tendency, arrogance, rebellion, hostility, mockery, distraction, disagreement, ignorance, fear, jealousy and hypocrisy.

Key words: Jew, Bible, Books, Jewish semantics

A Critical Assessment of the Traditions of the Descent of the Qur'an on the Sahābah's Tongues (A Look at the Book of Al-Itqān by al-Sūyūti)

Mahdi Akbarnejad/ Associate professor, Ilam University

m_akbarnezhaad@yahoo.com

Mina Yaghoubi/ PhD student of Quran and Hadith Sciences, Ilam University

Received: 2017/01/05 - Accepted: 2017/06/12

Abstract

One of the most important sources in the field of the Quranic sciences is Jalāl al-Dīn al-Sūyūti's al-Itqān Fi Ulūm al-Qur'an that has drawn the attention of Quranic scholars and researchers from various aspects.

This work, like any other works, is not immune from defects and errors which have found their ways into it. Due to its relevance to Quranic sciences, closing eyes to the above objections will have far-reaching consequences.

Therefore, in this research, which is carried out on library and content based analytical method; we would study and criticize one of the controversial issues existing in this work.

The tenth section of al-Itqān titled. "Fima unzil min al-Qurān ala lisān baz as-Sahābah" claims a kind of pre-revelation or inspiration of some verses of the Holy Qur'an on the tongue of the Prophet's companions. Whether or not the claim is genuine, the assessment reveals that the purport of these reports is in utter contrast with the indisputable rational, historical and narrative proofs.

Key words: Revelation of the Qur'an, companions' tongues, Sūyūti, Al-Itqān

Meaningfulness and cognitivity of the language of the Quran from Allameh Tabatabai's perspective

Amir Reza Ashrafi/ Associate Professor of Quranic Interpretation and Science Department, IKI
ashrafi@qabqs.net

Received: 2016/12/11 - Accepted: 2017/05/12

Abstract

One of the most important contemporary questions about the language of the Qur'an is its meaningfulness and cognitivity. In the era of Allamah Tabatabai, these issues have not been seriously addressed in scientific circles, especially in the seminaries. According to Alameh, meaningfulness is the ability to transfer the speaker's intent to the mind of the listener. Based on this criterion, all the Qur'anic propositions, including the reporting and the imperative statements, are meaningful.

According to Allamah, mere reliance on positivistic criteria in meaningfulness of a proposition, either in the form of "positivistic verifiability" or "falsifiability", is not correct.

The criterion for meaningfulness of metaphysical propositions in religious texts is its susceptibility to be proved by rational criteria. Through this criterion, the propositions of the Qur'an and other religious texts are meaningful.

The cognitivity of the Qur'anic language has many internal and external proofs; among which are, the challenges of the Qur'an, its being away from any discrepancy in various dimensions, the reflection of the divine knowledge and wisdom in it, describing the Qur'an as truth and wise and the demonstrability of the Quranic propositions.

Key words: meaningfulness, cognitivity, realism, reasons for realism Qur'anic propositions, Allamah Tabatabai

Abstracts

A look at the opinions of the experts about the signification extent of rational proofs of the Quran's undistortability

Ghulal Ali AziziKia/ Associate Professor of Quranic Interpretation and Science Department, IKI
azizikia@qabas.net

Received: 2017/02/06 - Accepted: 2017/07/12

Abstract

There are various proofs for the undistortability of the Quran some of which are rational and some others narrational.

Narrational proofs deny all kinds of distortions, such as addition or omission or displacement; but there are disagreements about the domain of rational signification on the immunity of the Qur'an.

The author of this paper has studied, through descriptive-analytical method the views of the experts in this field and has come to this conclusion that the reason has a clear indication for undistortability of the Qur'an, in term of addition or interpolation spoiling the miraculous nature of the Qur'an.

But in order to prove undistortability of the Qur'an, in terms of diminution, the rational reason alone is not effective so we should rely for this purpose on narrations.

Key words: undistortability of the Qur'an, reason and undistortability of the Qur'an, Seal of Prophethood, divine grace, miracle and undistortability of the Qur'an

Table of Contents

A look at the opinions of the experts about the signification extent of rational proofs of the Quran's undistortability / Ghulal Ali AziziKia	5
Meaningfulness and cognitivity of the language of the Quran from Allameh Tabatabai's perspective / Amir Reza Ashrafi.....	17
A Critical Assessment of the Traditions of the Descent of the Qur'an on the Sahābah's Tongues (A Look at the Book of Al-Itqān by al-Sūyūti) / Mahdi Akbarnejad/ Mina Yaghoubi.....	35
The Semantic Components of "the Jew" in the Qur'an Based on Syntagmatic Relations / Mahmoud Karimi/ Fatemeh Shafiee	51
The Relationship Between "Remembrance" and "Thinking" in the Holy Qur'an / Majid Shamskalahi.....	73
Study of the Qur'anic Proofs of Positivistic Conventionalists in the Field of Ethics / Hasan Mohiti.....	89

In the Name of Allah

Qurān Shinākht

Vol.10, No.1

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Spring & Summer 2017

Director-in-charge: Jam Khomeini Education and Research Institute

Managing Director and Editor-in-chief: Mahmūd Rajabī

Deputy Editor-in-Chief: Majid Shamskalahi

Editorial Board:

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbāī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professor, Tehran University, Qom Pardis*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI.*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Associate Professor, Qum University*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafi \ *Associate Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate Professor, IKI.*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

Box: 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
