

دو فصل نامه علمی - پژوهشی

قرآن شناخت

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

محمود رجبی

سر دبیر

غلامعلی عزیزی کیا

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیکیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه علامه طباطبائی

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

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

پیامک: 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 این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

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

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج. یادآوری

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

بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت / ۵

که مرادعلی شورگشتی / محمد نقیب‌زاده

تغییرپذیری و اصلاح رفتار انسان از دیدگاه قرآن کریم / ۲۱

که محمدرضا جباری / محمد مصطفی اسعدی

کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی / ۳۷

که حمید آریان / محمد مهدی مشایخی

قرآن و زوجیت فراگیر مخلوقات / ۵۷

که حامد ساجدی / ابوالفضل ساجدی

بررسی «نفاق در قرآن» بر اساس ترتیب نزول آیات / ۷۳

که رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی / مجتبی بیابان‌پور آرانی / سمیه خاری آرانی

نقد و بررسی آرا و شبهات نوگرایان پیرامون آیه اخفای زینت (نور: ۳۱) / ۹۱

که محمدتقی گل‌محمدی / محمد فاکر میبدی

کشف ارتباطات مفهومی آیات قرآن کریم در بستر تفاسیر قرآن ... / ۱۰۷

که محمد بزرگ قمی‌زاده / که بهروز مینایی بیدگلی

نمایه‌های مقالات و پدیدآورندگان سال یازدهم و دوازدهم (شماره‌های ۲۰-۲۳) / ۱۳۲

۱۴۲ / Abstracts

باز تأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییر ناپذیری فطرت

Shoorghashti.5146@yahoo.com

mn@qabas.net

مرادعلی شورگشتی / دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن

محمد نقیب‌زاده / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه امام خمینی (ع)

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۸

چکیده

بسیاری از مفسران و برخی نویسندگان در آثار مرتبط با انسان‌شناسی، آیه ۳۰ سوره روم را دلیل بر تغییر ناپذیری فطرت انگاشته‌اند؛ اما مشاهده انکار ناپذیر تغییر در فطرت از جهت «شدت و ضعف» و «فعلیت و قوه» و نیز دلالت آیاتی متعدد بر تغییر و حتی زوال فطرت، تفسیر یادشده را به چالش می‌کشد. پژوهش حاضر درصدد است به روش تفسیر موضوعی، دیدگاه یادشده در دلالت آیه بر تغییر ناپذیری فطرت را نقد کند و تفسیر صحیح آیه را ارائه دهد. حاصل پژوهش این است که آیه یادشده، اساساً ناظر به مسئله «ثبات یا تغییرپذیری فطرت» نیست؛ بلکه مراد آیه، نفی هرگونه «تبدیل» در «آفرینشگری» خداست؛ بدین معنا که آفرینش خداوند، قانون‌هایی دارد که هیچ‌گاه دستخوش تبدیل نمی‌شود؛ معنایی که در آیات دیگر، با عنوان «تبدیل ناپذیری و تحول ناپذیری سنت خداوند» بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: فطرت، سرشت، تغییر ناپذیری فطرت، ثبات فطرت، آیه فطرت.

بسیاری از مفسران قرآن و نویسندگان آثار مربوط به انسان‌شناسی یا فطرت و سرشت انسان، آیه ۳۰ سوره روم را دلیل بر ثبات فطرت تلقی کرده و بر اساس آن، فطرت را امری تغییرناپذیر شمرده‌اند. این تلقی از آیه یادشده، از آن‌رو که امری مسلم لحاظ شده، در اثر مستقلی مورد بررسی قرار نگرفته و تنها در ذیل تفسیر آن آیه یا در ضمن مسائل انسان‌شناسی مطرح شده است (برای نمونه: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۶ و ۱۹۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۲ و ۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۴۱۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۵۵؛ رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵؛ واعظی، ۱۳۸۷، ص ۹۳؛ شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۲۶؛ سهرابی‌فر، ۱۳۹۴، ص ۷۶).

برحسب تلقی یادشده، از آن جهت که فطرت امری ثابت و تغییرناپذیر است، باید ملتزم شد که عواملی همچون تعلیم و تربیت، محیط، رفتار خود فرد، رفتار دیگران و... نمی‌توانند هیچ‌گونه تغییری در آن ایجاد کنند. چنین تفسیری برای آیه، در دانش‌های مختلف انسان‌شناسی همچون علوم تربیتی و روان‌شناسی، تأثیرگذار و نتیجه‌بخش است.^۱ از سوی دیگر - همان‌گونه که بیان خواهیم کرد- بنا بر ظهور بسیاری از آیات و در مواردی به تصریح برخی از آنها، فطرت انسان نه‌تنها امری تغییرپذیر است، بلکه امکان زوال آن به سبب رفتارهای سوء نیز وجود دارد. بنابراین، فطرت می‌تواند تحت تأثیر عوامل یادشده قرار گیرد.

هدف ما در این تحقیق آن است که به روش تفسیر موضوعی، این پرسش اصلی را بررسی کنیم که آیا آیه یادشده، دلالت بر تغییرناپذیری فطرت دارد یا خیر و تفسیر صحیح آن چیست؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش، باید سه پرسش فرعی درباره آیه بررسی شود: ۱. مراد از «فطرت» چیست؟ ۲. معنای «تبدیل» کدام است؟ ۳. «خلق الله» به چه معناست؟

در عنوان مسئله، درباره «تغییرناپذیری فطرت»، باید دقت داشت با توجه به اینکه معنای «تغییر» شامل هرگونه زوال (ر.ک: فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۹) و اعم از «تبدیل و جایگزینی» (ر.ک: راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۱۹) است، مفهوم تعبیر «تغییرناپذیری فطرت»، برحسب تفسیر یادشده برای آیه این است که نه ویژگی‌های فطرت قابل زوال و تحول‌اند و نه اصل آن قابل «تبدیل و جایگزینی» است. به عبارت دیگر، هم اوصاف و هم ذات آن ثابت است. «فطرت» نیز مصدر نوعی (ر.ک: جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷؛ مطری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳) از «فطر»، و «فطر» به معنای شکافتن، ظاهر ساختن (ر.ک: ابن فارس، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱۰)، آفرینش و ایجاد است (ر.ک: ابن درید، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۵۵؛ جزری، همان). این واژه در قرآن کریم تنها در آیه یادشده به کار رفته است و به نظر می‌رسد که در آن، همان مفهوم لغوی «توع آفرینش» اراده شده است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۷۹؛ طباطبایی، همان، ص ۱۷۸؛ مصباح یزدی، همان، ص ۸۸).

واژه فطرت در اصطلاح رایج و در کاربرد عرفی، فقط در مورد نوع خلقت مخصوص انسان به کار می‌رود و درباره حیوانات از تعبیر «غریزه» استفاده می‌شود؛ ولی باید توجه داشت که «فطرت»، از نظر لغوی غرایز را هم

شامل می‌شود؛ یعنی فطرت در لغت اعم از انسان و حیوان است (ر.ک: مصباح یزدی، همان، ص ۱۰۱)؛ ولی مراد ما از «فطرت»، همان معنای رایج اصطلاحی است.

احتمالات مختلف در تفسیر «لا تبدیل لخلق الله» و بررسی آنها

به منظور بررسی مسئله، ابتدا احتمال‌های مختلف در تفسیر «لا تبدیل لخلق الله» در آیه فطرت را مطرح و آنها را بررسی کرده، در نهایت، دیدگاه مختار خود در تفسیر آن را بیان می‌کنیم.

احتمال اول: انشای نهی از «تبدیل» در «مخلوق»‌های خداوند

برخی مفسران در تفسیر «لا تبدیل لخلق الله» این احتمال را مطرح کرده‌اند که مفاد آن، انشای نهی از تبدیل در مخلوق‌های خداوند باشد، نه اخبار از عدم تبدیل در آنها (برای نمونه، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۷۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۲۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۰). ثعلبی این تفسیر را دیدگاه بیشتر علما و مفسران دانسته است (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۳۰۱) و کلام زمخشری در تفسیر آیه نیز ظاهراً^۲ اشاره به اختیار همین معناست (ر.ک: زمخشری، همان، ج ۳، ص ۴۷۹). بر اساس این احتمال، تبدیل در مخلوق‌های خداوند، باید امری ممکن لحاظ گردد تا نهی از آن صحیح باشد؛ وگرنه معقول نیست که امر محال، متعلق نهی خداوند قرار گیرد؛ چراکه نهی از تحقق بخشیدن به امر محال، لغو است و از حکیم صادر نمی‌شود.

بررسی و نقد این احتمال

بر اساس این احتمال، آیه هیچ‌گونه تعارضی با عالم واقع مبنی بر وقوع انواع تغییر و نیز تبدیل در مخلوق‌های خداوند، از جمله فطرت، ندارد؛ پس این احتمال بر احتمال‌های دوم و سوم – که در تعارض با عالم واقع هستند^۳ – رجحان دارد و در صورتی که در بیان مقصود آیه، ناچار از پذیرش یکی از این سه احتمال باشیم، همین احتمال را می‌پذیریم؛ اما اشکال این احتمال این است که حمل جمله خبریه بر انشای امر یا نهی، نیازمند قرینه‌ای قوی است تا بتواند حجیت ظهور جمله در اخباری بودن را از بین ببرد؛ اما در این آیه چنین قرینه‌ای وجود ندارد.

احتمال دوم: اخبار از «تغییر» و «تبدیل»‌ناپذیری «مخلوق»‌های خداوند

احتمال دیگری که در عبارت‌های بسیاری از مفسران و نویسندگان وجود دارد، این است که مفاد آیه، اخبار از «تغییر»‌ناپذیری و «تبدیل»‌ناپذیری مخلوق‌های خداوند است (طباطبایی، همان، ص ۱۷۹؛ جوادی آملی، همان؛ مصباح یزدی، همان، ص ۹۲ و ۹۳؛ مکارم شیرازی، همان؛ مدرسی، همان؛ رجبی، همان؛ واعظی، همان؛ شیروانی، همان؛ ربانی گلیپایگانی، همان؛ سهرابی‌فر، همان). برای نمونه، درباره مفاد آیه گفته شده است:

... با فشار و تحمیل، نمی‌توان آن [فطرت] را زایل کرد؛ لذا «تغییر»‌پذیر نخواهد بود؛ به عبارت دیگر: ثابت و پایدار است... (جوادی آملی، همان، ص ۲۶).

فطرت قابل تبدیل نیست؛ نه خدا آن را عوض می‌کند و نه غیر خدا. خدا آن را «تغییر» نمی‌دهد؛ چون انسان را به احسن تقویم آفریده و تغییر احسن به غیر احسن، گرچه مقدور خداوند است، اما دلیلی ندارد که آن تغییر را ایجاد

کند؛ زیرا مخالف با حکمت اوست؛ و غیر خداوند آن را «تغییر» نمی‌دهد، چون قادر بر تبدیل نیست و لذا در آیه، تبدیل با «لای» نفی جنس به طور مطلق نفی شده است... (همان، ص ۱۹۰)

... سومین ویژگی امور فطری این است که «تغییر» و تبدیلی نمی‌پذیرند و همیشه ثابت‌اند. پس، از این آیه شریفه می‌توان سه ویژگی برای فطرت استنباط کرد: اولاً... ثانیاً... ثالثاً قابل تبدیل و تغییر نیست (مصباح یزدی، همان، ص ۹۲ و ۹۳).

... «لا تبدیل لخلق الله؛ در خلقت الهی تبدیل و تغییری نیست»؛ یعنی آن فطرت الهی که به انسان ارزانی داشتیم، امری است که «تغییر»‌پذیر نیست... (واعظی، همان، ص ۹۳؛ رجبی، همان، ص ۱۳۵).

عبارت «لا تبدیل لخلق الله» بر این امر تأکید دارد که این فطرت، همگانی و همه‌جایی و همه‌زمانی است؛ «تغییری» در آن نیست... (شبروانی، همان، ص ۱۰۴).

آنچه در ذات انسان نهاده شده، عوض شدنی یا از بین رفتنی نخواهد بود... (سهرابی‌فر، همان، ص ۷۶).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این تعبیرها، اولاً در برخی از آنها «تبدیل» در آیه شریفه، هم‌معنا با «تغییر» لحاظ شده است؛ ثانیاً «فطرت»، تغییرناپذیر شمرده شده و ظاهر چنین تعبیری این است که امور فطری، از هر جهت تغییرناپذیرند. البته در ادامه برخی از همین تعبیرات، جملاتی آورده شده است که نشان می‌دهد مقصود از «عدم تغییر»، «عدم تبدیل» و «عدم زوال» است؛ برای نمونه، در ادامه برخی تعبیرهای یادشده چنین گفته‌اند:

... و به عبارت دیگر، ثابت و پایدار است؛ گرچه ممکن است تضعیف شود (جوادی آملی، همان).

... «لا تبدیل لخلق الله؛ در خلقت الهی تبدیل و تغییری نیست»؛... فطرت الهی ممکن است مورد غفلت و عدم التفات قرار گیرد... (واعظی، همان؛ رجبی، همان).

آنچه در ذات انسان نهاده شده، عوض شدنی یا از بین رفتنی نخواهد بود؛ گرچه ممکن است مورد غفلت یا فراموشی قرار گیرد و یا در تعارض با دیگر فطریات و غرایز کنار گذاشته شود (سهرابی‌فر، همان).

در صورتی که مقصود واقعی از «عدم تغییر» در این‌گونه تعابیر، تنها «عدم تبدیل» باشد، افراد مطرح‌شده در این احتمال ملحق به قائلان به احتمال سوم (دلالت آیه بر «تبدیل»‌ناپذیری فطرت) خواهند بود.

نقد این احتمال

همان‌گونه که گذشت، برخی از طرفداران «تبدیل» و «تغییر»‌ناپذیری فطرت، با وجود عمومیت نفی تبدیل در آیه فطرت و عدم دلیل بر تخصیص آن، امکان تحقق تغییر در فطرت را دست‌کم از جهت شدت و ضعف یا غفلت و عدم التفات یا فعلیت و قوه پذیرفته‌اند.

در مورد این گروه –که بعد از تفسیر مفاد آیه به «تبدیل» و «تغییر»‌ناپذیری، مواردی را از تغییرناپذیری استثنا کرده‌اند– اشکال این است که اگر نفی تبدیل به وسیله لای نفی جنس در آیه فطرت (لَا تُبْدِلُ لِحَلْقِ اللَّهِ) را به معنای نفی «تبدیل» و «تغییر» در فطرت دانستیم، دیگر مجالی برای پذیرش امکان تغییر فطرت از جهت شدت و ضعف یا فعلیت و قوه باقی نمی‌ماند و استثنای آن موارد، بدون دلیل است. بنابراین باید به صورت عموم قائل شویم که در فطرت هیچ‌گونه «تغییر»ی، حتی تغییر به شدت و ضعف یا فعلیت و قوه، ممکن نیست.

البته ممکن است در پاسخ به این اشکال چنین گفته شود که مقصود نویسندگان یادشده نفی تغییرهای مهم در فطرت است، نه نفی هرگونه تغییری؛ بنابراین، تغییر به شدت و ضعف یا فعلیت و قوه، ممکن است؛ یا اینکه گفته شود استثنای آن به دلیل این واقعیت قابل مشاهده و انکارناپذیر است که امور فطری، هم از جهت شدت و ضعف و هم از جهت فعلیت و قوه، تغییرپذیرند؛ بنابراین، آیه نمی‌تواند دلالت بر نفی چنین تغییری داشته باشد و این‌گونه تغییر، مستثناست.

روشن است که چنین پاسخ‌هایی تجویز نمی‌کند که «لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ» را شامل «تغییر»ناپذیری فطرت بدانیم و چون چنین معنایی را مخالف واقعیت خارجی می‌یابیم، درصد توجیه یا تخصیص آن برآییم. به عبارت دیگر، چرا «تبدیل» را - که خواهیم گفت به معنای «جایگزینی» است - به معنایی اعم، یعنی به «تغییر»، تفسیر کرده، سپس قلمرو «تغییر» را با وجود لای نفی جنس، محدود به مواردی خاص کنیم.

در مجموع، این‌گونه مفسران و نویسندگان را می‌توان با توجه به تعبیر «تغییر»ناپذیری فطرت در کلام ایشان، هم در زمره قائلان به این احتمال دوم برشمرد و هم از جهت چنین استثنایی در ادامه کلامشان، در شمار قائلان به احتمال سوم (تبدیل‌ناپذیری و عدم زوال فطرت) دانست. اگر مقصود ایشان از دلالت آیه بر تغییرناپذیری فطرت، دلالت آیه بر تبدیل‌ناپذیری و عدم زوال فطرت باشد، ایشان جزء قائلان به احتمال سوم به شمار می‌روند و بررسی و نقد دیدگاه ایشان، در ادامه، در بررسی احتمال سوم خواهد آمد؛ اما اگر مقصود ایشان، دلالت آیه بر نفی هرگونه «تغییر»، حتی تغییر از جهت شدت و ضعف یا فعلیت و قوه باشد - که ظاهر چنین تعبیری نیز نفی هرگونه تغییر است - اشکال بر ایشان این است که:

اولاً استفاده چنین معنایی از آیه - با توجه به فرق میان «تبدیل» مطرح در آیه و معنای «تغییر»، و با دقت در سایر نکاتی که در تفسیر صحیح آیه خواهد آمد - اساساً صحیح نیست.

ثانیاً چنین دلالتی برای آیه، مخالف دلالت آیات فراوانی است که در آنها مشاهده می‌شود که فطرت الهی در برخی انسان‌ها دچار «تغییر» شده است. از این آیات برمی‌آید که تغییر در فطرت، نه تنها امری ممکن، بلکه در موارد بسیاری تحقق یافته است. بنابراین نمی‌توان فطرت را امری «تغییر»ناپذیر شمرد. محتوای برخی از مهم‌ترین آیات یادشده چنین است: ۱. از بین رفتن فعلیت گرایش فطری به دین در نهاد برخی انسان‌ها؛ ۲. از بین رفتن فعلیت توانش ادراک حقیقت در برخی انسان‌ها؛ ۳. فراموشی یا غفلت از معاد توسط برخی انسان‌ها؛ ۴. قسی شدن برخی «قلوب»؛ ۵. مسخ برخی انسان‌ها.

گروه اول: آیات زوال فعلیت گرایش فطری به دین در برخی انسان‌ها یا ضعف شدید آن

به تصریح آیه فطرت، خداوند انسان‌ها را بر اساس دین حق، یعنی هم‌جهت و موافق آن آفریده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». لازمه چنین آفرینشی این است که انسان‌ها گرایش فطری به سوی دین حق و مفاد آن داشته باشند (ر.ک: جوادی آملی، همان، ص ۱۴۹-۱۴۷). با این حال، آیات فراوانی بسیاری از

انسان‌ها را متنفر و گریزان از دین الهی می‌شمرد. تنفر و فرار ایشان از دین حق، دلالت بر از بین رفتن فعلیت فطرت یادشده یا ضعف شدید آن دارد. برخی از آیات یادشده چنین است:

«أَفَعَيِّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ...» (آل عمران: ۸۳). «يَتَّبِعُونَ» از «ب، غ، ی»، بنا بر نقل برخی لغت‌شناسان به معنای طلب، خواست و گرایش (برای نمونه، رک: فراهیدی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵۳؛ ابن درید، همان، ج ۱، ص ۳۷۱؛ ابن فارس، همان، ج ۱، ص ۲۷۱) و به گفته برخی دیگر به معنای طلب، خواست و گرایش شدید است (برای نمونه، رک: جوهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲۸؛ راغب اصفهانی، همان، ص ۱۳۶؛ مصطفوی، همان، ج ۱، ص ۳۰۷).

با توجه به معنای اول، آیه شریفه اشاره دارد که گروهی از مردم به دینی غیر از دین خداوند گرایش دارند؛ و بنابر معنای دوم، این گرایش در ایشان خواسته‌ای معمولی نیست؛ بلکه گرایشی شدید و بالاتر از حد متعارف است. برحسب هر دو معنا، اگر فطرت الهی مستفاد از آیه فطرت در آنان فعال یا قوی بود، هرگز گرایش به غیر دین خداوند تحقق پیدا نمی‌کرد یا دست کم شدت نمی‌یافت.

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا... كَبَّرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» (شوری: ۱۳). در آیه شریفه، بعد از بیان وحدت حقیقت ادیان الهی و دعوت به برپاداشتن دین حق و عدم تفرقه در آن، فرموده است: «كَبَّرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ». با توجه به اینکه در ابتدای آیه، سخن از دین حق و دعوت به برپایی آن است، مقصود از «ما تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» در ادامه آیه، همان دین حق موضوع سخن در صدر آیه است. بنابراین، مقصود از «كَبَّرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» این است که پذیرش دین حق، بر مشرکان دشوار است. روشن است که اگر فطرت ایشان بر همان حالت مطابقت با دین حق باقی مانده بود، دین حق را می‌پذیرفتند. پس این دشواری، نشان از ناسازگاری این دین، با بینش‌ها و گرایش‌های حاکم بر ایشان دارد.

در آیات متعدد دیگری (نساء: ۸۹؛ ممتحنه: ۲؛ توبه: ۳۳؛ آل عمران: ۱۷۶؛ مائده: ۴۱)، خداوند برخی انسان‌ها را دوست‌دار کفر و مشتاق به آن شمرده است. برای نمونه، در آیات «وَلَا يَخْزُنكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...» (آل عمران: ۱۷۶) و «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَخْزُنْكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...» (مائده: ۴۱) بیان شده است که برخی انسان‌ها مشتاق کفر و شتابان به سوی آن‌اند. این امر نشان‌دهنده آن است که فطرت الهی مطابق با دین حق، در افراد یادشده تغییر یافته است.

گروه دوم: آیات زوال فعلیت توانش ادراک حقیقت در برخی انسان‌ها

انسان‌ها مکلف‌اند و یکی از شرایط ضروری تکلیف، برخورداری از ادراک حقیقت است؛ ازاین‌رو، خداوند فطرت انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده که بر ادراک حقیقت تواناست. با این حال، در آیات متعددی برخی انسان‌ها ناتوان از دیدن یا شنیدن حقیقت، و کور و کر معرفی شده‌اند (برای نمونه: انعام: ۱۰۹ و ۱۱۰؛ اعراف: ۶۴؛ انبیاء: ۴۵؛ نساء: ۷۸). ناتوانی ایشان از درک حقیقت، با وجود تکلیف آنها به تبعیت از حق، نشان‌دهنده آن است که خداوند در ابتدا ایشان را توانای بر ادراک حقیقت آفریده است؛ پس شرط تکلیف را دارا بوده‌اند؛ اما بر اثر عاملی همچون سوء اختیار،

توانایی بر ادراک حقیقت از ایشان سلب، و به تعبیر دیگر، فطرت توانشی ایشان دچار تغییر شده است. برای نمونه، در آیات «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ، صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره: ۱۷۱ و ۱۷۸)، بعد از تشبیه منافقان به شخص گرفتار در تاریکی بسیار شدید، ایشان کران، گنگان و نابینایانی معرفی شده‌اند که به حقیقت راهی ندارند و به سوی آن باز نمی‌گردند. کوری، گنگی و نابینایی در آیه مزبور، عیب‌های ظاهری جسمانی نیست؛ بلکه مقصود، ناتوانی از ادراک حقیقت و به عبارتی، کوری و کوری باطنی است؛ امری که در آیه «... فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶) به صراحت آمده است.

تعبیر «هُمْ لَا يَرْجِعُونَ» نیز که با فاء (ف) بر «صُمُّ بُكْمٌ عُمْى» تفریع شده، تأکید بر این است که ناتوانی از درک حقیقت، در نهاد ایشان به درجه‌ای از شدت رسیده است که دیگر هیچ امیدی به بازگشت ایشان وجود ندارد.^۴

گروه سوم: آیات فراموشی یا غفلت از معاد در برخی انسان‌ها

یکی از معلومات فطری انسان، «علم» به معاد است (ر.ک: جوادی آملی، همان، ص ۸۶-۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۳۷-۳۱)؛ اما آیاتی دلالت دارند که این علم، در موارد بسیاری، دچار تغییر می‌شود و به «فراموشی» (سجده: ۱۴؛ جاثیه: ۳۴) یا «غفلت» (انبیاء: ۹۷؛ روم: ۸) مبدل می‌گردد؛ به گونه‌ای که بسیاری افراد با شنیدن یادآوری معاد توسط پیامبران، آن را انکار و حتی در مواردی ایشان را تمسخر و استهزا می‌کنند (برای نمونه: سبأ: ۸ و ۷؛ مؤمنون: ۳۸-۳۵؛ ق: ۳).

«نسیان» در جایی صدق می‌کند که شخص ابتدا چیزی را بداند، سپس از ذهنش پاک شود و آن را فراموش کند (ر.ک: فراهیدی، همان، ج ۷، ص ۳۰۴؛ راغب اصفهانی، همان، ص ۸۳)؛ «غفلت» نیز در جایی است که با وجود آگاهی از مطلبی، بر اثر سهو، سهل‌انگاری و عدم التفات آن آگاهی، به ناآگاهی تبدیل گردد (ر.ک: راغب اصفهانی، همان، ص ۶۰۹؛ فیومی، همان، ص ۴۴۹). بنابراین، بینش فطری یادشده دچار تغییر می‌شود.

گروه چهارم: آیات ناتوانی و سختی برخی «قلوب»

«قلب» در قرآن کریم، در ظاهر برخی آیات، به معنای ابزار تعقل، تفکر، تذکر و یادآوری، و در برخی دیگر، به معنای منبع احساس‌ها، کشش‌ها و گرایش‌ها لحاظ شده است. برخی از آیات دسته اول چنین است:

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...» (اعراف: ۱۷۹). در این آیه شریفه، با توجه به معنای استعانت با در «بها»، «قلوب» ابزاری برای فهمیدن (فقه) لحاظ شده است.

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۳۴). در این آیه، با توجه به تقابل میان «تدبر در قرآن» و «قفل بودن قلوب»، می‌توان گفت که «قلوب» ابزاری برای تدبر و تفکر در قرآن لحاظ شده است؛ به طوری که اگر این ابزار کارکرد درستی داشته باشد، شخص می‌تواند در قرآن تدبر کند؛ اما اگر کارکرد خود را از دست داده و به اصطلاح قرآن، مهر و موم شده باشد، شخص ناتوان از تدبر در قرآن است. برخی از آیات دسته دوم عبارت‌اند از:

– الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ... (حج: ۳۵)

– ... ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ... (زمر: ۲۳)

– وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ... (زمر: ۴۵)

– ... وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافَةً وَرَحْمَةً... (حديد: ۲۷)

این آیات، صفات ترس (وَجِلَتْ)، آرامش (تَلِيْنُ)، تنفر (اشْمَأَزَّتْ)، رأفت و مهربانی (رَافَةً وَرَحْمَةً) را به «قلوب» نسبت داده‌اند. با توجه به اینکه ترس، آرامش روحی، تنفر، رأفت و مهربانی، از قبیل احساسات و انفعالات روحی انسان است، بنابراین «قلب» در آیات یادشده، به معنای منبع انفعالات روحی و گرایش‌ها لحاظ شده است.

الف) «قلب» به معنای اول و پدید آمدن قساوت در آن

در دسته اول آیات، روشن است که خداوند ابزار تعقل و یادآوری را که از آن با عنوان «قلب» یاد کرده است، در فطرت تمام انسان‌ها قرار داده و بر همین اساس، ایشان را مکلف به بهره‌برداری از آن نموده است؛ اما مطابق برخی آیات، «قلوب» برخی انسان‌ها، «قسی» یعنی سخت و ناتوان از تعقل، تذکر و پندپذیری (ر.ک: ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۸۱؛ زمخشری، همان، ج ۱، ص ۱۵۵) شده است؛ یعنی «قلوب» ایشان که ابزاری در فطرت الهی بود، توان یادشده را از دست داده است؛ برای نمونه، آیات «... كَذَلِكَ يُخِي اللَّهُ الْمُؤْتَىٰ وَيُريكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً...» (بقره: ۷۳ و ۷۴) بر قساوت قلوب به معنای یادشده دلالت دارد.

در این آیات تصریح شده است که خداوند نشانه‌های متعدد دال بر قدرت و توحید خود را به بنی‌اسرائیل نشان داد تا در آن نشانه‌ها تعقل کنند؛ اما قلب‌های با قساوت ایشان توانایی ادراک را از دست داده بود و ایشان از هیچ یک از آن نشانه‌ها بهره‌ای نبردند.

اینکه بعد از «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» فرموده است «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ»، می‌فهماند که از «قلوب» انتظار می‌رفت در نشانه‌های الهی (آیاتِ) تعقل نمایند؛ ولی به جهت ابتلا به «قساوت»، آن توقع برآورده نشده است. بنابراین، مقصود از «قساوت قلب»، عدم تعقل در نشانه‌های الهی است.

ب) «قلب» به معنای دوم و پدید آمدن «قساوت» در آن

درخصوص معنای دوم قلب نیز – که مرتبط با گرایش‌های انسان و منبع یا ابزار آنهاست – در برخی آیات تعبیر «قساوت» به کار رفته است؛ یعنی قلب از حالت فطری «ترم‌دلی» به «سنگدلی» تغییر یافته است؛ برای نمونه، در آیه زیر بیان شده است که قلب برخی افراد، به جهت قساوت، در سختی‌ها و عذاب‌های الهی متوجه خداوند نمی‌شود و گرایش به سوی او نمی‌یابد؛ درحالی‌که انتظار آن است که در چنین حالتی، به خداوند گرایش یابند و به درگاه او دعا و تضرع کنند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ، فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ...» (انعام: ۴۲ و ۴۳)؛ یعنی بعد از ارسال پیامبرانی به سوی برخی امت‌های پیشین، خداوند آنها را به سختی‌هایی چون تنگدستی و مشکلاتی چون بیماری گرفتار کرد؛ شاید در درگاه او خضوع

و زاری کنند؛ اما هنگامی که عذاب الهی به آنها رسید، خضوع نکردند؛ چراکه دل‌هایشان دچار قساوت شده بود و تأثیری در حرکت دادن ایشان به سوی خداوند نداشت.

کاربرد «لعل» در «أَخَذْنَاهُمْ بِالْأَسَاءِ وَالْضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» که برای امیدواری و انتظار است (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۷، ص ۹۰). خصوصاً با توجه به این نکته که امیدواری و انتظار یادشده، از سوی خداوند متعالی نیست، بلکه به ملاحظه حالات کسانی است که آیه در مورد آنها نازل شده است) می‌فهماند که «قلوب» در ذات خود اقتضای حرکت و گرایش به طرف پروردگار را به‌ویژه در سختی‌ها دارد؛ ولی چون دچار «قساوت» شده، آن حرکت و گرایش تحقق نیافته است. پس هرچند که سختی‌ها و مشکلات یادشده در این آیات - همان‌گونه که مرحوم علامه طباطبایی فرموده (ر.ک: همان) - موجب جبری شدن گرایش به خداوند نبوده است، این آیات می‌فهماند که قلوب در سختی‌ها اقتضای توجه به خداوند را دارد و چنین توقعی از آن هست؛ اما ممکن است به جهت «قساوت»، آن گرایش به سمت خداوند، در قلب‌ها پیدا نشود.

آیه دیگر همسو با آیات بالا (همسو از جهت دلالت بر تغییر «قلب به معنای منبع گرایش‌ها»)، آیه «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا...» (تحریم: ۴) است. در این آیه بیان شده که قلوب شما دو نفر (از همسران پیامبر. ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱۹، ص ۳۳۱) دچار «صغو» شده است. «صغو» در لغت به میل و گرایش یافتن معنا شده (ر.ک: جوهری، همان، ج ۶ ص ۲۴۰؛ ابن فارس، همان، ج ۳، ص ۲۸۹) و مقصود در آیه، گرایش یافتن به باطل و مایل شدن از راه مستقیم است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷۴؛ طباطبایی، همان).

اینکه آیه فرموده است: «قلوب شما به باطل گرایش پیدا کرده و از راه مستقیم منحرف شده است»، نشان می‌دهد که «قلوب» در اصل خلقتش، گرایش به حق دارد و راهی مستقیم را دنبال می‌کند؛ اما ممکن است دچار تغییر شود و به باطل گرایش یابد و از راه مستقیم به بیراهه تغییر مسیر دهد.

گروه پنجم: آیات مسخ

در آیاتی بیان شده است که برخی انسان‌ها بر اثر سوء رفتار و گناه، به عذاب الهی «مسخ» - تبدیل شدن به حیوان - دچار شده‌اند و فطرت انسانی آنها زایل شده است. آیات یادشده چنین‌اند:

... وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ... (مائده: ۶۰)

... وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (بقره: ۶۵)

... فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (اعراف: ۱۶۶)

در این آیات، با تعبیر «جَعَلَ...» و «كُونُوا...»^۵ بیان شده است که خداوند گروهی از مردم را به میمون و خوک تبدیل کرده و سبب آن، صدور رفتارهایی از ایشان با عنوان «تجاوز از امر الهی در روز شنبه» (اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ) و «سرکشی از نهی خداوند» (عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ) بوده است. بنابراین، آیات یادشده دلالت دارند که رفتارهای سوء می‌تواند سبب زوال فطرت انسانی گردد.

هرچند ظهور این آیات در زوال فطرت انسانی از افراد مسخ شده، انکارناشدنی نیست، اما از کلام مرحوم علامه طباطبایی برداشت می‌شود که این ظهور، از جهت ابتلای به اشکالی عقلی (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۲۰۶) حجت نیست و از این رو نمی‌توان ملتزم به زوال فطرت انسانی شد. ایشان با توجه به آن محذور عقلی، تصریح کرده‌اند: چنین نیست که افراد مسخ شده، از اساس و حقیقتاً به میمون و خوک تبدیل شده باشند؛ بلکه انسانیت ایشان باقی بوده است (ر.ک: همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

به نظر می‌رسد محذور عقلی مورد نظر ایشان، از آن جهت که امری یقینی و قطعی نیست،^۶ صلاحیت قرینه بودن بر مقصود آیه را ندارد و نمی‌تواند مانع حجیت ظهور آیه باشد. بنابراین، دلالت آیات یادشده بر سببیت رفتار برای زوال فطرت انسانی، تمام است.

احتمال سوم: اخبار از تبدیل‌ناپذیری مخلوق‌های خداوند

احتمال دیگری که در مورد مقصود آیه بیان شده، این است که آیه اخبار از «تبدیل»ناپذیری مخلوق‌های خداوند است. بر اساس این معنا، فطرت، هرچند از جهت شدت و ضعف یا فعلیت و قوه «تغییر»پذیر است، هرگز دچار «تبدیل» نمی‌گردد و به عبارت دیگر، هرگز زایل نمی‌شود.

همان‌گونه که در احتمال دوم بیان شد، مفسران و نویسندگانی را که بعد از تفسیر آیه به «تغییر»ناپذیری، جهات «شدت و ضعف» و «فعلیت و قوه» را از «تغییر»ناپذیری استثنا کرده‌اند، می‌توان از قائلین به این احتمال در تفسیر آیه برشمرد. علاوه بر ایشان، می‌توان تمام مفسرانی را که ذیل تفسیر آیه یادشده، تنها واژه «تبدیل» را به کار برده و کلمه «تغییر» را نیاورده‌اند، قائل به این دیدگاه دانست (برای نمونه: طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۱۲۹). برخی از مفسران نیز در تفسیر آیه تصریح کرده‌اند که فطرت، هرچند «تغییر»پذیر است، «تبدیل»پذیر نیست (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ص ۴۰۷).

نقد این احتمال

در مورد این احتمال می‌توان گفت:

اولاً استفاده چنین معنایی از آیه، با توجه به نکاتی که در تبیین تفسیر صحیح آیه خواهد آمد، اساساً صحیح نیست. ثانیاً این احتمال در فرض صحت، مخالف با مفاد آیات مسخ است که در زوال فطرت انسانی از افراد مسخ شده ظهور دارد (آیات مسخ و دلالت آنها بر زوال فطرت، در نقد احتمال دوم بیان شد). بنابراین، این احتمال در آیه، نه تنها صحیح نیست؛ بلکه با مانعی قوی روبه‌روست.

احتمال چهارم: اخبار از «تبدیل»ناپذیری «آفرینشگری» خداوند (دیدگاه مختار)

احتمال دیگری که در تفسیر آیه می‌توان مطرح کرد، این است که آیه، اخبار از «تبدیل»ناپذیری آفرینشگری خداوند است. این معنا، در آیات دیگری - که خواهد آمد - با تعبیر «تبدیل»ناپذیری و «تحول»ناپذیری قوانین و سنت‌های

الهی اشاره شده است. به نظر می‌رسد که همین احتمال چهارم در مورد مقصود از «لا تبدیل لخلق الله» صحیح است و آیه اساساً ناظر به مسئله «ثبات و تغییر فطرت» نیست. به عبارت دیگر، آیه نفیاً و اثباتاً هیچ‌گونه دلالتی بر آن مسئله ندارد.

تفسیر صحیح آیه فطرت

برای استدلال بر احتمال چهارم، کافی است که معنای «فطرت»، «تَبْدِيل» و «خَلَقَ اللَّهُ» در آیه به خوبی روشن و به نکات مهم درباره آنها توجه شود.

مقصود از «فطرت»

پیش‌تر گذشت که «فطرت» در لغت، مصدر نوعی و به معنای نوع آفرینش است و در آیه مورد بحث نیز همین معنای لغوی مراد است. نکته‌ای که در تفسیر آیه باید مورد توجه باشد، این است که معنای لغوی یادشده، شامل معنای اصطلاحی «فطرت» نیز می‌شود و بر همین اساس است که طرفداران تغییرناپذیری «فطرت»، همواره به آیه یادشده تمسک کرده‌اند.

مقصود از «تبدیل»

برخی لغت‌شناسان، تبدیل را به «تغییر» (برای نمونه: جوهری، همان، ج ۴، ص ۱۶۳۲؛ فیومی، همان، ص ۳۹؛ بن فارس، همان، ج ۱، ص ۲۱۰)، و برخی دیگر به «جایگزینی و بَدَل کردن چیزی به جای چیز دیگر» (برای نمونه: عسکری، بی‌تا، ص ۲۳۳؛ ابن سیده، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۳۸) معنا کرده‌اند. برخی دیگر از اهل لغت نیز تصریح کرده‌اند که «تبدیل» برای بیان هر کدام از آن دو معنا به کار می‌رود (راغب اصفهانی، همان، ص ۱۱۱). روشن است که معنای اول، بر هرگونه تعبیری همچون تغییر در جهات شدت و ضعف، فعلیت و عدم فعلیت، و حتی کیفیاتی چون رنگ، بو و... صادق است؛ اما معنای دوم، تنها بر موردی صدق می‌کند که چیزی از اساس برداشته و چیزی دیگر جایگزین آن گردد.

با بررسی آیات، می‌توان گفت که برخی موارد کاربرد تبدیل و مشتقات آن (باب تفعیل) در قرآن کریم، متعین در معنای دوم (جایگزینی) است. البته در برخی دیگر، احتمال معنای اول (تغییر) نیز وجود دارد؛ ولی با توجه به متبادر از ماده «تبدیل» (ب د ل) می‌توان گفت که همان موارد نیز ظاهر در معنای جایگزینی چیزی به جای چیز دیگر است و نه مطلق تغییر. برخی آیات متعین در معنای «جایگزینی» برای باب تفعیل این ماده عبارت‌اند از:

«... فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳). در این آیه، با توجه به اینکه «تَحْوِيلًا» به معنای تغییر است (ر.ک: راغب اصفهانی، همان، ص ۲۶۶؛ مصطفوی، همان، ج ۲، ص ۳۱۸)، باید «تَبْدِيلًا» به معنای جایگزینی باشد؛ وگرنه مفاد جمله دوم (لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)، تکرار مفاد جمله اول (لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) می‌شود که برخلاف ظاهر است.

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا...» (ابراهیم: ۲۸). در این آیه، معنای تبدیل در «بَدَّلُوا»، «جایگزینی و تعویض» است و هرگز مناسب با معنای «تغییر» نیست؛ چراکه آیه، به نوعی «مبادله» اشاره دارد که بنابر حکم

ضروری عقل، باید در برابر عطای نعمت صورت پذیرد؛ یعنی عقل و وجدان حکم می‌کند که باید از جانب نعمت‌گیرنده، «نعمت» با «شکر» معاوضه و «مبادله» گردد؛ اما افراد مورد اشاره در آیه، به جای «شکر»، «کفران» (ناشکری/ناسپاسی) را بدل نعمت قرار داده‌اند. بنابراین، «بَدَلُوا» در آیه، به معنای جایگزینی، تعویض و مبادله است.

«تَحْنُ خَلْقَنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا» (انسان: ۲۸). به تصریح بسیاری از مفسران، معنای جمله «بَدَلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا» این است که گروهی از مردم از بین بروند و گروهی دیگر جایگزین آنها شوند (برای نمونه، رک: طوسی، همان، ج ۱۰، ص ۲۲۱؛ طبرسی، همان، ج ۱۰، ص ۲۶؛ طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۱۴۲)؛ نه اینکه افراد موجود - بدون آنکه تعویض و جایگزینی گروهی به جای گروه دیگر، تحقق یابد - تنها دچار تغییر شوند. این معنا در برخی آیات دیگر، با وضوح بیشتری دیده می‌شود؛ مانند: «... وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (محمد: ۳۸) و «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ...» (نساء: ۱۳۳) که صریح در معنای جایگزینی افرادی به جای افراد دیگر است.

«وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى... إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ...» (غافر: ۲۶). در این آیه نیز جمله «أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ» بدین معناست که می‌ترسم او دین شما (شرک) را از اساس نابود و دینی جدیدی (توحید) جایگزین آن کند (طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۳۲۸). این برداشت با توجه به تقابل و ناسازگاری اساسی تفکر توحیدی با اندیشه شرک‌آمیز اطرافیان فرعون و عدم امکان جمع میان این دو باور، توجیه روشن‌تری می‌یابد. پس مقصود از «تبدیل»، مطلق تغییر نیست؛ بلکه جایگزینی چیزی به جای چیز دیگر است.

به‌جز موارد یادشده، در برخی دیگر از کاربردهای واژه «تبدیل» و مشتقات آن در قرآن کریم، هرچند اراده معنای «تغییر» نیز محتمل است، ولی با توجه به ظهور ماده «ب، د، ل» در معنای «جایگزینی» (فراهیدی، همان، ج ۸، ص ۴۵؛ ابن فارس، همان، ج ۱، ص ۲۱۰؛ مصطفوی، همان، ج ۱، ص ۲۳۲)، این کاربردها نیز ظهور در معنای «جایگزینی چیزی به جای چیز دیگر» دارد، نه صرف «تغییر» به صورت مطلق و بدون جایگزینی. از باب نمونه، آیه‌ای که «تبدیل» در آن را به معنای «تغییر» گرفته، این آیه است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء: ۵۶).

در این آیه برای خصوص تحولاتی که در پوست جهنمیان رخ می‌دهد، چند دیدگاه وجود دارد. رمانی به استناد ظاهر این آیه معتقد است که خداوند پوست‌هایی غیر از پوست سوخته‌شده آنان ایجاد می‌کند؛ اما برخی دیگر از مفسران گفته‌اند که خداوند پوست سوخته‌شده آنان را به حالت قبلی برمی‌گرداند، بی‌آنکه کاملاً تبدیل یافته باشد (رک: طوسی، همان، ج ۳، ص ۲۳۰ و ۲۳۱)؛ ولی به نظر می‌رسد، چنان‌که رمانی نیز اشاره کرده، ظاهر آیه، تبدیل پوست آنان به معنای مغایرت کامل پوست بعدی با قبلی است؛ زیرا گذشته از واژه «بَدَلْنَاهُمْ»، اگر مقصود از تحول پوستی آنان صرفاً تغییر آن و نه تبدیل اساسی بود، می‌توانست با تعبیری موجه بفرماید: «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»؛ این در حالی است که در اطنابی آشکار و البته هدفمند فرموده است: «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». در این تعبیر، با بیان دو مفعول برای فعل «بَدَلْنَا» و کاربرد اسم ظاهر «جلوداً»

به جای ضمیر آن، واژه «غیرها» را نیز برای تأکید فرموده است. بر همین اساس - وجود معنای جایگزینی در واژه «تبدیل» - است که بسیاری از مترجمان قرآن، در ترجمه آیه یادشده، تعبیر دقیق «جایگزینی پوستی به جای پوست سابق» را آورده‌اند (برای نمونه، مکارم شیرازی، مشکینی، رضایی اصفهانی، جلال‌الدین مجتبوی).
در مورد آیه «وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آبَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَأْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُهُ...» (یونس: ۱۵) نیز گفته شده که مقصود از «بَدِّلُهُ»، «غیره» است؛ چراکه «أَتَأْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا» به معنای جایگزینی قرآن با غیر آن است و از این رو صحیح نیست که مقصود از «بَدِّلُهُ» نیز جایگزینی قرآن با غیر قرآن باشد (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱۰، ص ۲۶).

اما در این آیه نیز جمله «أَتَأْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا» می‌تواند به معنای تغییر دادن همین قرآن باشد؛ یعنی در همین قرآن موجود، تغییرهایی ایجاد کن، که قرآن تغییر یافته غیر از این قرآن فعلی باشد. در نتیجه، «بَدِّلُهُ» بر همان معنای «جایگزینی چیزی به جای چیز دیگر» باقی می‌ماند.

مقصود از «خَلَقَ اللَّهُ»

«خلق» در «خَلَقَ اللَّهُ» دارای دو احتمال معنایی است:

۱. معنای «آفریدن» (مصدر)
 ۲. معنای «آفریده و مخلوق» (حاصل مصدر یا مصدر به معنای اسم مفعول. ر.ک: ابن‌درید، همان، ج ۱، ص ۶۱۸؛ راغب اصفهانی، همان، ص ۳۹۷؛ ابن‌سیده، همان، ج ۴، ص ۵۳۵؛ فیومی، همان، ص ۱۸۰)
- مفسرانی که آیه یادشده را دال بر تغییرناپذیری فطرت دانسته‌اند، ظاهراً «خلق الله» در این آیه را به معنای دوم لحاظ کرده و بر همین اساس، فطرت انسان را - که یکی از مصادیق آفریده‌های خداوند است - امری تغییرناپذیر شمرده‌اند.

هرچند که «خَلَقَ اللَّهُ» در آیاتی به معنای دوم به کار رفته است (نساء: ۱۱۹؛ لقمان: ۱۱)، اما به نظر می‌رسد که در آیه فطرت، تنها معنای اول صحیح است و معنای دوم نمی‌تواند مقصود باشد. دو نکته ذیل، دلیل این ادعاست:

نکته اول: جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در آیه فطرت، به منزله کبرایی کلی بعد از صغرای «فِطَرَتِ اللَّهِ أَلَتْنِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» است؛ به این معنا که جمله «فِطَرَتِ اللَّهِ أَلَتْنِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» می‌فرماید: خداوند سرشت مردم را به گونه‌ای خاص (مطابق با دین حق) آفریده است. بعد از بیان این حکم سرشت، با جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» قاعده و قانونی کلی بیان کرده که مفاد جمله قبل (آفریدن سرشت مردم بر اساس دین حق) یکی از مصادیق آن است. حال اگر خداوند بعد از بیان جمله «فِطَرَتِ اللَّهِ أَلَتْنِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، درصدد بیان حکمی در خصوص فطرت انسان بود، نه بیان قاعده و قانونی کلی، باید به جای جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، با استفاده از ضمیر «ها» می‌فرمود: «فِطَرَتِ اللَّهِ أَلَتْنِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لَهَا» تا بفهماند همان فطرت، چنین خصوصیتی دارد که قابل «تبدیل» نیست؛ نه آنکه با استفاده از اسم ظاهر و ترکیب کلی «خلق الله» بفرماید: «...لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». بنابراین، مقصود از «خَلَقَ اللَّهُ»، خصوص فطرت انسان نیست و هر «خلق الله» را شامل می‌شود.

نکته دوم: با توجه به شمول و کلیت تعبیر «خلق الله»، اگر مقصود از این تعبیر را مخلوق‌های خداوند (معنای دوم: حاصل مصدر یا مصدر به معنای اسم مفعول) بدانیم، مفاد جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» مفادی باطل و ناپذیرفتنی می‌گردد؛ چراکه در عالم واقع، مواردی بی‌شمار و انکارناپذیر از وقوع تغییر و تبدیل در آفریده‌های خداوند، مشاهده می‌شود.^۷

بنابراین، با توجه به وقوع تغییر و تبدیل در آفریده‌های خداوند، نمی‌توان «خلق» را به معنای «آفریده و مخلوق» (معنای دوم) دانست و باید آن را به «آفریدن» (معنای اول) معنا کرد. علاوه بر این دلیل، شاهد بر ترجیح معنای اول این است که در آیه مورد بحث، واژه «فطرت» مصدر نوعی و اشارنگر به نوع خلقت است و اگر «خلق الله» مرتبط با همان «فطرت» است، بهتر این است که «خلق» را نیز مصدر بدانیم؛ در نتیجه، جمله «لا تبدیلی لخلق الله» یعنی آفریدن خداوند دچار تبدیل نمی‌شود؛ اما اگر «خلق» را به معنای مخلوق بدانیم، انطباق روشنی با «فطرت الله» - که به معنای مصدری و نوعی آفرینش اشاره دارد - پیدا نمی‌کند.

مفاد آیه بر اساس معنای اول چنین است: روی خود را به سمت دین حق کن؛ همان نوع آفرینشی که خداوند مردم را بر اساس آن آفریده است. در آفریدن خداوند هیچ تبدیلی راه ندارد.

جمله «در آفریدن خداوند هیچ تبدیلی راه ندارد» بدین معناست که آفرینشگری خداوند و اساساً کار او، قانون‌ها و سنت‌هایی دارد که هیچ‌گاه دچار تغییر و تبدیل نمی‌گردند. این معنا، در بسیاری از آیات دیگر، به صراحت آمده است؛ مانند:

... فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (فاطر: ۴۳)

... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (فج: ۲۳)

... وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (اسراء: ۷۷)

جمله‌های «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» و «لَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» در این آیات نیز درصدد بیان یک کبرای کلی درباره کارهای خداوند، با عنوان «تبدیل‌ناپذیری قانون الهی» است.

با توجه به نکات یادشده، مقصود از «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» این است که آفریدن خداوند و قانون‌های او در آفریدن، هرگز دچار تبدیل نمی‌گردد؛ پس آفریدن فطرت بر طبق دین حق نیز دچار تبدیل نمی‌شود. به تعبیر روشن‌تر، این‌گونه نیست که فطرت برخی انسان‌ها را بر طبق دین حق بیافریند؛ ولی در مورد برخی دیگر، این کار را انجام ندهد.

چنین معنایی شبیه این است که بگوییم «فرایند تولید» فلان کارخانه، از جهت تجهیز محصولاتش به ابزاری خاص، هرگز دچار «تبدیل» نمی‌گردد؛ یعنی تمام محصولاتش را در مرحله تولید، مجهز به آن ابزار می‌کند و این‌گونه نیست که حتی یک مورد از محصولاتش، مجهز به آن افزوده نباشد. روشن است که این تبدیل‌ناپذیری در فرایند تولید (خلق)، منافات ندارد که ابزار محصول بعد از تولید، دچار تبدیل و زوال گردد و آن ابزار افزوده شده، از بین برود.

بنابراین، آیه مورد بحث، تنها ناظر به مرحله آفرینش موجودات توسط خداوند - از جمله ناظر به مرحله تجهیز

تمام انسان‌ها به فطرت مطابق با دین - است و هرگز دلالت ندارد که مخلوق‌های او - از جمله فطرت - بعد از آفریده شدن، دچار تغییر و تبدیل نمی‌گردند.

با توجه به این معنا، فطرت، همچون دیگر آفریده‌ها، امکان تغییر یافتن یا تبدیل شدن دارد و از این‌رو عوامل مختلفی همچون تعلیم و تربیت، محیط، رفتار و... می‌توانند بر آن تأثیر داشته باشند.

نتیجه‌گیری

۱. دیدگاه تغییرناپذیری فطرت بر اساس آیه ۳۰ سوره روم، دیدگاه رایج میان مفسران و نویسندگان در باب انسان‌شناسی است که پیامد آن، نفی هرگونه تأثیرپذیری فطرت از عواملی چون تعلیم، تربیت، رفتار و... است.
۲. مفسران و نویسندگان در مورد تفسیر «لا تبدیل لخلق الله» در آیه یادشده، در مجموع، سه احتمال «تهی از تبدیل فطرت»، «تغییر و تبدیل»ناپذیری فطرت، و «تبدیل»ناپذیری آن را بیان کرده‌اند.
۳. با توجه به نبود قرینه بر اراده احتمال اول، این احتمال پذیرفتنی نیست؛ هرچند که در دوران میان این احتمال و دو احتمال دیگر، این احتمال، از جهت عدم مخالفت با واقع، برتری دارد.
۴. احتمال دوم نیز با توجه به نکات مطرح در تفسیر مختار آیه و همچنین مشاهده انکارناپذیر تحقق تغییر در فطرت از جهت «شدت و ضعف» و «فعلیت و قوه»، و نیز دلالت گروه‌های متعددی از آیات بر وقوع تغییر و حتی زوال فطرت، پذیرفته نیست.
۵. احتمال سوم نیز با توجه به مطالب طرح شده در تفسیر مختار آیه و همچنین دلالت برخی آیات بر وقوع تبدیل در فطرت، قابل پذیرش نیست.
۶. به نظر می‌رسد که آیه یادشده، اساساً ناظر به مسئله «ثبات یا تغییرپذیری فطرت» نیست؛ بلکه مراد آیه، نفی هرگونه تبدیل از «آفریدن خدا»ست؛ معنایی که در آیات دیگر، با تعبیر «تبدیل‌ناپذیری و تحول‌ناپذیری سنت خداوند» آمده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. زیرا برخی مسائل در علوم یادشده مبتنی بر فرض تغییرپذیری فطرت است. مسائلی همچون مسئله «شکوفاسازی یا تضعیف» و «زوال یا احیا» امور فطری در انسان‌ها به واسطه تعلیم و تربیت در دانش علوم تربیتی و مسئله ثبات و تغییر شخصیت و عوامل مؤثر بر شخصیت از جهت امور فطری در دانش روان‌شناسی.
۲. «ما بینی» (شایسته نیست) در کلام ایشان «لا تَبْدِیلُ لِخَلْقِ اللّٰهِ اِی ما بینی اَنْ تَبْدِلَ تِلْكَ الْفِطْرَةَ اَوْ تَغْیِرَ»، با توجه به جملات قبل آن، ظاهراً به معنای جایز نبودن و نهی از تبدیل است؛ وگرنه احتمال معنای ممکن نبودن و استحاله تبدیل نیز در کلام ایشان داده می‌شود. مانند «ما بینی» در آیه «وَ مَا یَنْبَغِیْ لِلرُّحْمٰنِ اَنْ یَّجْعَلَ وَ لَکَآ (مریم: ۹۲) که معنای ممکن نبودن و استحاله است.
۳. در نقد احتمال‌های دوم و سوم، بیان خواهیم کرد که به جهت وقوع تغییر و نیز تبدیل در آفریده‌های خداوند - و از جمله فطرت - این دو احتمال، در تعارض با عالم واقع هستند.
۴. بسته شدن کامل روزه امید به بازگشت ایشان، مستفاد از دلالت فعل مضارع منفی در آیه «لَا یَرْجُوْنَ» است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۸).
۵. باید دقت داشت که امر «گوئو» در این آیات، همان امر «کن» در آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا أَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُوْنُ» (نحل: ۴۰) است، که مفادش بلافاصله محقق می‌شود.
۶. بلکه می‌توان گفت امری باطل است. زیرا تبدیل فعلیت به قوه و نیز تبدیل «ما هو اکمل وجوداً» اِلی «ما هو اَنْقَض وجوداً منه»، قطعاً در تبدیل شدن اِزدها به عصا (چوب خشک) در داستان حضرت موسی - واقع شده است (طه: ۲۰ و ۲۱). وقوع چنین تبدیلی، حاکی از عدم استحاله آن است؛ زیرا اگر چنین تبدیلی، محال عقلی باشد حتی با اعجاز نیز امکان وقوع ندارد.
۷. در آیه «وَأَنصَلِبُهُمْ وَاَنْمِیْهُمْ وَآلَمَرْیَبُهُمْ فَلَیْسَ لَکُمْ اَنْ اَنۡ اَلْعَام وَاَلَمَرْیَبُهُمْ فَلَیْسَ لَکُمْ اَنْ اَلْعَام» (سجده: ۱۹)، امکان تغییر دادن مخلوق‌های خداوند، امری مسلم و مفروغ‌ عنه لحاظ شده است در این برخلاف آیه فطرت، «خلق الله» به معنای مخلوق است؛ زیرا روشن است که مردم نمی‌توانند در فعل آفریدن خلوند تغییری ایجاد کنند، بلکه می‌توانند در مخلوق و آفریده او تغییر ایجاد کنند.

منابع

- ابن درید، محمد بن حسن، بی‌تا، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، بی‌تا، *المحكم و المحيط الاعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد، بی‌تا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- جزری، ابن اثیر، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، چ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *فطرت در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- ربانی کلیایگانی، علی، ۱۳۸۸، *فطرت و دین*، چ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سهرابی‌فر، محمدتقی، ۱۳۹۴، *چیستی انسان در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۶، *سرشت انسان*، قم، معاونت امور اساتید.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۱۹ق، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، مکتبه محمد الصادق الطهرانی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، بی‌تا، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، بی‌تا، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فضل‌الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.
- فیومی، احمد بن محمد، بی‌تا، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، مؤسسه دار الهجرة.
- مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین.
- مشکینی، علی، ۱۳۸۱، *ترجمه قرآن*، چ دوم، قم، الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، بی‌تا، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مطریزی، ناصر بن عبد السید، بی‌تا، *المغرب*، حلب، مکتبه اسامه بن زید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۷۶، *معاد و جهان پس از مرگ*، چ ششم، قم، سرور.
- _____، ۱۳۷۳، *ترجمه قرآن*، چ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، چ نهم، تهران، سمت.

تغییرپذیری و اصلاح رفتار انسان از دیدگاه قرآن کریم

jabbari38@yahoo.com

mm6307105@gmail.com

محمدرضا جباری / دانشیار گروه تاریخ موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^ع

محمد مصطفی اسعدی / دکترای مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶

چکیده

عینی‌سازی جامعه ایدئال فرهنگی بر اساس نگاه وحیانی، مبتنی بر فهم نگره فرهنگی تمدنی قرآن کریم است. دستیابی به این وضعیت، نیازمند طی مقدماتی است که یکی از گام‌های نخست آن، بررسی این پرسش است که در نظرگاه قرآن، آیا اساساً اصلاح رفتار انسان، امکان‌پذیر است؟ چالش بحث درباره سه دسته از آیات وحی است که اولاً نگاه منفی به مشی رفتاری اکثریت جامعه بشریت دارند؛ ثانیاً اصلاح‌پذیری را در مورد افراد خاص متفی می‌شمارند و ثالثاً مبلغان دینی را در شرایط خاصی ملزم به ترک اقدام می‌کنند. بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، دو دسته نخست ناظر به تجربه تاریخی و معاصر جوامع بشری از یک‌سو، و انسان‌شناسی قرآنی از سوی دیگر است که با شناساندن عوامل چالش‌زای درونی و بیرونی در مسیر فرهنگ معیار تکمیل می‌گردد. دسته سوم، در حقیقت ناشی از پیامدسنجی واقع‌گرایانه قرآن است که بخشی از برنامه‌ریزی فرهنگی قرآن تلقی می‌شود. در نتیجه، قرآن ضمن تأکید بر برنامه‌ریزی برای اصلاح همگانی رفتار انسان‌ها و بیان امکان و لزوم حاکمیت فرهنگ معیار در جهان بشریت، اصلاح رفتار تمامی انسان‌ها را بر اساس سنت الهی در مختار بودن آدمی، متفی می‌داند؛ هرچند وظیفه ابلاغ عمومی پیام دین را برای اتمام حجت، ثابت و لازم می‌داند.

کلیدواژه‌ها: تغییرپذیری انسان، قرآن و اصلاح انسان، رفتار انسان، اصلاح اجتماعی، حاکمیت فرهنگ معیار.

طرح مسئله

در حیطه فرهنگ و تمدن کهن بشری از اعصار پیش از تاریخ تا امروز، هیچ کتاب مقدسی در حوزه هیچ یک از ادیان نیست که صدق، صحت، واقعیت و اعتبار تاریخی آن، به روشنی و مقبولیت قرآن کریم باشد (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ص ۱۹). کتاب وحی در جایگاه متغیر نخستین و ذاتی فرهنگ اسلامی، محوری‌ترین منبع شکل‌دهی اجتماع مطلوب در میان مسلمانان به شمار می‌رود. این کتاب که مطابق بیان مفسران، در دلالت خود مستقل است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۴۱)، می‌تواند عنصر تعیین‌کننده در جهت‌گیری ایدئال در رفتار فردی و اجتماعی جامعه اسلامی تلقی گردد.

در نگاه این کتاب که جوهره اصلی فرهنگ اسلامی است، انسان در مقامی است که داننده جمیع اسمای الهی، و به تعبیر عرفا مظهر همه اسما و صفات خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۷)؛ اما او در حیات دنیوی، با اختیار خود توان بروز رفتار دارد و به اراده خود، مسیر رشد را می‌پیماید. در قرآن کریم آیاتی با صراحت بر اختیار انسان دلالت می‌کند؛ برای مثال: «قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹). برخی معتقدند کلامی صریح‌تر از این آیه درباره اختیار انسان نمی‌توان یافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۷).

قرآن‌پژوهان مسلمان مدت‌هاست می‌کوشند در راستای تعالی‌بخشی به فرهنگ عمومی جوامع خود، به استخراج الگوها و روش‌های فرهنگی ارائه‌شده از لابه‌لای آیات کتاب خدا بپردازند تا به بهبود رفتار احاد جامعه مساعدت کرده باشند (برای نمونه، ر.ک: ذوعلم، ۱۳۹۲؛ شرف‌الدین، ۱۳۹۶). با این حال، نگاه ظریف‌تر به آموزه‌های قرآن، اثباتگر این نکته است که درک دقیق ساختار فرهنگ ارائه‌شده در قرآن، نیازمند پاسخ به مسائلی مقدماتی است تا دستیابی به هدف فرهنگی فوق، هموارتر گردد. یکی از آن مقدمات، شناخت رفتارهایی است که در نگاه قرآن، آسیب فرهنگی شناخته می‌شوند؛ زیرا تا زمانی که روشن نگردد از منظر وحی، دقیقاً چه مسائلی «آسیب» تلقی می‌شود، ارائه ساختار و نظام فرهنگی، نوعی شتاب‌زدگی تلقی می‌شود. در حقیقت، کتاب وحی راهکارها و نظام مطلوب را در پاسخ به آسیب‌هایی که خود شناسانده، در نظر گرفته است.

اما به نظر می‌رسد در تمام پژوهش‌های اجتماعی از منظر قرآن، چه در بخش شناخت آسیب‌ها و چه در حوزه شناخت راهکارها، حلقه نخستین بحث از نظر مغفول مانده است. آنچه در مرحله آغازین نیازمند آشکارسازی و تبیین است، پاسخ این پرسش است که در نظرگاه قرآن، با توجه به ویژگی‌های ذاتی و اکتسابی انسان و با لحاظ چالش‌های محیطی و نژادی، آیا اساساً اصلاح رفتار انسان، امکان‌پذیر است؟ به دیگر سخن، آیا وحی الهی می‌پذیرد که رفتارهای ناصحیح انسانی، با بهره‌گیری از عوامل آسیب‌زدا، بازسازی گردد؟ تا آن‌گاه در گام بعدی بررسی شود که آسیب‌زدایی از رفتارها نیازمند چه فرایندی خواهد بود.

در باب خاستگاه رفتار انسان در بخش فرهنگ عمومی، به نظر می‌رسد در نگاه قرآن کریم، افزون بر عقل، فرهنگ معلول عوامل گسترده‌تری لحاظ شده است. برای مثال، در نقد علمی گروهی از انسان‌ها، به راهبری شیطان اشاره کرده و فرموده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ» (حج: ۳).

علامه طباطبایی معتقد است که جمله آخر آیه بیان مسلک مشرکان در اعتقاد و عمل است و چون شیطان محرک و راهبر آدمیان به سوی باطل است، پس در حقیقت این گونه اشخاص با اغوای شیطان متمایل به وی شده‌اند (طباطبایی، ج ۱۴، ص ۳۴۳). بنابراین از دیدگاه قرآن، شیطان یک عنصر اثرگذار بر رفتار انسانی است. از دیگر سو، هوای نفس انسان را می‌توان دیگر خاستگاه منش او دانست که خاصیت آسیب‌زایی رفتاری دارد. قرآن با توجه به این مسئله، در مورد باورمندی به معاد - که اصلی محوری در شکل‌دهی رفتار دینی است - فرمود: «فَلَا يَصْنَعُ غَنَهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى» (طه: ۱۶). پس انکار معاد که آسیبی تعیین‌کننده در نوع رفتار است، برخاسته از پیروی هوای نفس است (قرآنی، ج ۵، ص ۳۳۰).

نکته مهم در نگره قرآنی آن است که تمامی رفتارهای انسانی منهای آنکه از خاستگاه ارادی خود او برخاسته، ذیل اراده و مشیت الهی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، مشیت الهی به این امر تعلق گرفته است که انسان با اختیار و اراده‌ای که آن را خداوند به وی عطا کرده، مسیر خود را تعیین و انتخاب کند؛ از همین روست که هم هدایت و هم گمراهی و ضلالت، که نقاط مطلوب و نامطلوب رفتاری هستند، هر دو به خداوند نسبت داده می‌شود؛ لذا فرمود: «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَى وَمَنْ يُضِلُّ فَلَا وَلِيكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ» (اعراف: ۱۷۸). این فراز دلالت می‌کند که هدایت و ضلالت، منهای عوامل انسانی، در مرتبه نخست، منحصر در خداوند است (طباطبایی، ج ۸، ص ۳۳۴). همچنین به صراحت اعلام می‌دارد که «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (یونس: ۹۹)؛ اما او این را نخواست است که انسان‌ها - به جبر - تماماً ایمان آورند و چون اراده الهی در مورد انسان بر ایمان ارادی و اختیاری او تعلق گرفته، پس تمام آنان ایمان نمی‌آورند؛ پس برای تو (پیامبر) هم سزاوار نیست که به ایمان همگانی طمع داشته باشی و برای آن تلاش کنی؛ زیرا تو قدرت بر اجبار آنان نداری (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۱۲۶).

پیش از این، پژوهش‌های متعددی در باب اصلاح رفتار با نگاه قرآنی انجام گرفته است که همگی منطقی‌اً ناظر به گام‌های بعدی پژوهش حاضر است. در پژوهشی با عنوان «آسیب‌شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن» (نوروزی، ۱۳۸۴) نگارنده به بررسی معضلات رفتاری انسان - که در نگاه کتاب وحی بیان گردیده - پرداخته است. در مقاله «قرآن و مهندسی فرهنگی» (ترابی، ۱۳۸۷) ابتدا به نمای کلی این موضوع در قرآن توجه شده و در ادامه به این سؤال که آیا آموزه‌های قرآن دارای مهندسی فرهنگی است، پاسخ مثبت داده شده است. در مقاله «مبانی و ساختار نظام فرهنگی از منظر قرآن کریم» (آقایی و نظری، ۱۳۹۲) نخست به مبانی نظام فرهنگی اسلام پرداخته شده و در آن به موضوع آزاد و مختار بودن، به عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی توجه گردیده است که با بحث پیش رو مرتبط است. «قرآن و شیوه اصلاح فرهنگ» (صدر، ۱۳۸۷) پژوهش دیگری است که در آن، به صورت مستقیم به روش قرآن در اصلاح فرهنگ پرداخته شده است؛ اما تمامی پژوهش‌های فوق، امکان اصلاح رفتار را مفروغ‌عنه لحاظ کرده‌اند که باعث افتراق مسئله و محتوا در هر دو پژوهش یادشده با نوشتار حاضر می‌شود.

هدف پژوهش حاضر همسو با هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی برای جامعه دینی است. باید دانست در دیدگاه کتاب وحی، اصلاح رفتار انسان که بخشی از فرایند اصلاح فرهنگ است، تا چه میزان ممکن و مورد توقع

است و چه میزانی از آن اساساً متوقع نیست؟ آن‌گاه روشن گردد، آیا وحدت منش رفتاری چشم‌انداز و نقطه متوقع در دیدگاه واقع‌گرایانه قرآن است؟ به دیگر سخن، اهمیت این مسئله در شناخت غرض کتاب وحی در جذب حداکثری یا جذب صددرصدی به سمت فرهنگ ایدئال است که بر وظیفه‌سنجی فعالان این حوزه اثرگذار است. ضرورت این پژوهش، از یک سو مرتبط با اهمیت تربیت انسان بر اساس نظام رفتاری مطلوب در قرآن است؛ و از سوی دیگر مرتبط با اهمیت شناخت انواع انسان‌ها در جامعه بشری در جهت درک گونه برنامه‌ریزی برای آنهاست؛ زیرا اگر انسان حقیقت خود را برای شرح، به خدا نسپارد، دیگران او را شرح می‌کنند و برایش انسان‌شناسی می‌نگارند؛ در نتیجه، هرگز به شناخت حقیقی از خود و مسیر سعادت دست نخواهد یافت و دیگران نیز اموری بیگانه را در پوشش خواسته‌هایش بر او تحمیل و خواسته‌های حقیقی او را جابه‌جا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۵). جنبه نوآوری پژوهش حاضر، از یک سو ناظر به فقدان پیشینه مستقل و مجزا پیرامون مسئله است که ضرورت بررسی آن را اثبات می‌نماید؛ و از سوی دیگر مرتبط با فرایند پاسخ‌دهی به آن است که دسته‌بندی آیات محل بحث را در ساختاری جدید ارائه می‌نماید. علاوه بر این، گونه‌های ارتباط میان دسته‌های آیات نیز حامل نتیجه جدیدی خواهد بود.

این نوشتار، پژوهشی قرآنی است که از جهت بررسی آیات تاریخی قرآن، رویکرد انسان‌شناسی با رویکرد دینی دارد. در این رویکرد، تفاوت‌ها و شباهت‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه‌های گوناگون بررسی می‌شود. این نوع انسان‌شناسی، هم به واکاوی جوامع بشری خاص معاصر می‌پردازد و هم الگوهای مسلط بر فرهنگ بشری را برمی‌رسد (فلاح، ۱۳۹۷، ص ۲۸)؛ هرچند نوع قرآنی پژوهش، این نوشتار را از بررسی انسان معاصر جدا می‌سازد. همین جهت قرآنی، رویکرد دینی یا وحیانی را به انسان‌شناسی آن می‌افزاید.

در پاسخ به مسئله پژوهش و در رویکرد فرهنگی به آیات کلام وحی، آنچه در بدو نظر به ذهن می‌رسد، آن است که وجود هنجارها، الزامات و اساساً نظام دین و شریعت - که وحی آن را از جایگاه متغیر ذاتی و اولین اسلام ارائه نموده - می‌پذیرد که رفتار انسان قابل تغییر و اصلاح است؛ و گرنه تمام آموزه‌های دین، چه در بخش شریعت و چه در بخش اخلاق، بیهوده تلقی می‌شود.

اما مسئله از آنجا پیچیده می‌شود که در آیات گوناگون قرآن در قبال اشخاص و جوامع در وضعیت‌های خاص، موضوع اصلاح رفتار و منش انسان منتفی شمرده شده است. برای مثال، از قول کافران (بدون رد مطلب) با کلمه نفی ابد (لن) چنین نقل فرمود: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ...» (سبأ: ۳۱)؛ ما هرگز به این قرآن و کتاب‌های دیگری که پیش از آن بوده، ایمان نخواهیم آورد... .

در دسته‌ای دیگر از آیات کتاب وحی، به متولیان فرهنگی که مخاطب اولین آن، شخص رسول خداست، دستور به خودداری از اقدام فرهنگی در قبال گروه‌هایی مشخص داده شده است که این در نگاه اولیه، پرسش‌برانگیز است. برای مثال فرمود: «اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُسْرِفِينَ» (انعام: ۱۰۶)؛ از هر چه از جانب پروردگارت بر تو وحی شده است، پیروی کن. هیچ خدایی جز او نیست. و از مشرکان روی برتاب. پس

موضوع اصلاح رفتار انسان را نمی‌توان یک‌دست دید و مطلق در نظر گرفت. این گزاره‌ها موضوع امکان اصلاح انسان‌ها را در معرض مذاقه قرار می‌دهد و مسئله مورد بحث را حساس‌تر می‌نماید.

بر اساس یک دسته‌بندی در ساختاری نو می‌توان گفت: در بحث امکان و امتناع اصلاح رفتاری، با دو دسته کلی آیات مواجه هستیم: دسته نخست، آیاتی است که به ضرورت و قابلیت اصلاح رفتار و پیروی از فرهنگ معیار تأکید می‌ورزند؛ دسته دوم آیاتی است که اصلاح رفتار همگان را ممتنع می‌شمارند و ناظر به پژوهش حاضر است و خود سه دسته است:

۱. آیات ناظر به جنس انسان: آیاتی که به مجموع انسان‌ها با لحاظ طبع و نوع بشری آنان می‌نگرد و نه به مجموعه‌ای خاص از آنها. بر اساس این دسته از آیات، انسان‌ها بر اساس ویژگی‌های اکتسابی، مبتلا به کنش‌های منفی می‌شوند و تا جایی پیش می‌روند که هدایت‌پذیری را در آنان ممتنع می‌سازد.

۲. آیات ناظر به افراد و گروه‌های خاص: آیاتی که اصلاح‌پذیری را در مورد جمعیت‌های خاص و در وضعیت خاص منتفی شمرده‌اند.

۳. آیات وظیفه‌نگر: آیاتی که متولی فرهنگی را موظف به رهاسازی اقدام در قبال برخی افراد جامعه نموده‌اند. پیش‌فرض در پژوهش حاضر آن است که در دیدگاه قرآن کریم، اصلاح رفتار انسان ذاتاً و فطرتاً امکان‌پذیر است؛ اما شرایط مختلفی متصور شده و حتی وقوع یافته است که اصلاح را نسبت به یک جامعه یا بخشی از یک جامعه ناممکن می‌سازد؛ اما برای حل روشمند مسئله فوق، ابتدا نیازمند آشکارسازی مفهوم امکان و سپس اصلاح هستیم:

اصلاح در زبان قرآن

این واژه را در لغت به معنای به سامان آوردن، سازش دادن و نیکو کردن شمرده‌اند (عمید، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸). مراد از این اصطلاح با رویکرد فرهنگی تربیتی، تغییر مشی رفتاری یک فرد یا یک جامعه از رویکرد ضدارزشی به سمت جریان ارزشی به روش و با استفاده از محتوای دینی است. به دیگر سخن، هر کنشی برای زدایش نقصان یا انحراف رفتاری خود یا سایر افراد جامعه، اصلاح نامیده می‌شود. برای این اصطلاح، کاربست واژگان متعددی در آیات وحی قابل مشاهده است:

۱. اصلاح: این واژه که در قرآن نقطه مقابل افساد است، در همین باب، یکی از اهداف حرکت انبیا شمرده شده است. حضرت شعیب علیه السلام به قوم خود چنین فرمود: «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتِطَعْتُ» (هود: ۸۸). قرآن کریم همچنین در بعد خانوادگی به این موضوع تأکید دارد و آن را روش حل ناسازگاری در خانواده می‌داند (نساء: ۳۵ و ۱۶). همچنین بر اصلاح امور یتیمان در جامعه تأکید می‌ورزید و آن را رفتاری ارزشی تلقی می‌کند (بقره: ۲۲۰) که در واقع، تلاش برای بسامان‌سازی زندگی یتیمان بی‌سرپرست شناخته می‌شود. به‌طور کلی «اصلاح بین‌الناس» یکی از شاخه‌های این رفتار در بعد ارزش‌های اجتماعی شناخته می‌شود که در قرآن و حدیث (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۰۹، باب اصلاح بین‌الناس) مکرر بیان گردیده است (بقره: ۲۲۴؛ نساء: ۱۱۴). بنابراین اصلاح، کنشی ارزشی در

فرهنگ اسلامی است که آسیب‌های رفتاری در حیطه فردی و اجتماعی را برطرف می‌کند و باعث همسویی در تمام ابعاد حیات انسانی با فرهنگ تراز می‌گردد.

۲. هدایت: این ماده را نقیض ضلالت دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۸). راغب آن را به معنای دلالت همراه با لطف گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵). دیگر واژه‌شناسان با لحاظ معنای متعدی آن، مثال‌های مادی و معنوی مثل راه و ایمان برای آن برشمرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۳۶). برخی واژه‌شناسان معاصر اصل این واژه را چنین معنا کرده‌اند: «بیان طریق الرشد والتمكن من الوصول الى الشیء» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۴۷). لغت‌شناسان قرآنی معاصر به بیان اقسام آن - که هدایت تکوینی و تشریعی است - پرداخته‌اند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۴۶). در نگاه فرهنگی، این واژه را می‌توان فرایند ایجاد وضعیت مطلوبی دانست که همسویی نظام نگرشی، ارزشی و رفتاری را با فرهنگ معیار به دنبال دارد و این معنا تنها شامل برخی موارد آن در قرآن کریم می‌گردد:

- منش انسانی مطابق با ارزش‌های الهی: «وَأُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِه» (انعام: ۹۰)؛

- محتوای هدایت‌بخش الهی: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» (توبه: ۳۳)؛

- حرکت و رشد انسانی در مسیر حق و هدایت: «هَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (صافات: ۱۱۸)؛

- تغییر از نقطه نامطلوب ارزشی به سمت مطلوب: «وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ» (نمل: ۸۱).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، موردی که به محل بحث مربوط است، آخرین دسته می‌باشد که ناظر به گروهی از انسان‌هاست که دچار آسیب دینی هستند و به انحراف در عقیده و باورهای خود مبتلایند و ثمره آن، بروز آسیب‌های رفتاری است. درحالی که مورد اول از جنس کنش انسانی بوده و ناظر به رفتار مطلوب انسان‌های شاخص است؛ مورد دوم ناظر به عنصر وحیانی، و مورد سوم مربوط به سلوک انسان در پیمودن مسیر کمال است.

۳. تزکیه: این واژه اصطلاحی دینی و اخلاقی و متخذ از آیات قرآن کریم است. کتاب وحی رستگاری انسان را مشروط به تزکیه نفس می‌داند و می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹) و یکی از مأموریت‌های انبیا در قبال مردم را نیز همین موضوع می‌شمارد (بقره: ۱۲۹). در فارسی آن را به معنای پاکیزه کردن دانسته‌اند (عمید، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹)؛ اما واژه‌شناسان قرآن‌پژوه اصل این ماده را به معنای بیرون آوردن آنچه حق نیست از متن سالم دانسته‌اند؛ مانند ازاله صفات ردیله از قلب، یا رفتارهای ناشایست از برنامه زندگی انسان (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۳۷).

اکنون پس از تبیین دو مقدمه نخست، به بررسی گونه‌های بیان‌شده از آیات مرتبط با مسئله پژوهش می‌پردازیم تا در خلال آن، به اصل امکان اصلاح رفتار و سپس به حجم آن راه یابیم.

گونه نخست: آیات ناظر به جنس انسان

بخشی از آیات قرآن، با دید کلی به مجموع جامعه بشریت، مشی و رفتار انسان‌ها را ضدارزشی دانسته‌اند که می‌دانیم ناظر به اقتضای طبع و جنس بشر است؛ اگر ما انسان‌شناسی قرآنی را سنجه این موضوع بدانیم، این دسته

از آیات نگرشی منفی به منش نوع بشر دارد و درصدد شناساندن جنس «انسان» است. ظلوم و جهول، دو نمونه از این نگاه منفی است که در این باره فرمود: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). طبق بیان مفسران، ظلوم و جهول دو وصفاند، درباره کسی که ظلم و جهل در او امکان داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۵۱) و بر این اساس، انسان ظرفیت این دو کنش منفی را دارد؛ هرچند این دو کنش، از باب فقدان عدل و علم باشد؛ یعنی امکان بروز رفتارهای غیرعادلانه و غیرعالمانه، چه سهواً و چه تعمداً در او وجود دارد.

در این دسته از آیات، علاوه بر وجود ظرفیت رفتار منفی، وقوع رفتارهای ضدارزشی از جانب انسان گزارش می‌شود. در فرازی از آیات وحی، در توضیح «هَلُوع» بودن انسان آمده است: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۲۰ و ۲۱). مفسران توضیح داده‌اند که ویژگی حرص شدید، از فروع حبّ ذات است و به‌خودی‌خود ردیله اخلاقی به شمار نمی‌رود؛ بلکه وسیله‌ای برای کمال‌یابی و سعادت انسان است (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۱۳)؛ اما نگاه واقع‌گرایانه از تعامل انسان با این ویژگی، دو رفتار منفی را گزارش می‌کند که مورد نکوهش وحی است؛ زیرا از یک‌سو انسان را در مقابل ناملایمات ناپایدار، و از سوی دیگر در برابر برخورداری‌های مادی انحصارگرا می‌سازد که با ارزش‌های اسلامی در باب نوع‌دوستی، احسان و صدقه منافات دارد.

پس از بیان نظری، آنگاه گزاره فوق با نمونه‌های عینی تاریخی تکمیل می‌شود و جوامع خاص مربوط به یک نژاد (مانند بنی‌اسرائیل، ر.ک: بقره: ۸۳)، یک سرزمین (مانند مدین، ر.ک: اعراف: ۸۵) و یک دین (مانند مسیحیت، ر.ک: مائده: ۷۳) مورد توجه و نقد رفتاری قرار می‌گیرند. برآیند این مسئله در سرنوشت آن اقوام باید دیده شود که نقطه تعیین‌کننده اصلاح یا عدم اصلاح آنان است؛ لذا در گزاره‌ای کلان فرمود: «وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا» (یونس: ۱۳). لحظه نابودی آن مردمان، لحظه روشن‌نگر نقطه عدم اصلاح ایشان است که دیگر راهی برای تغییر جهت ایمانی و رفتاری وجود ندارد.

بنابراین، نتیجه دریافتی از مجموع آیات فوق آن است که غیر از مؤمنان صالح در هر عصر و زمان، دیگر اعضای جامعه بشری مسیر ناهمسو با ارزش‌های اصیل را طی می‌کنند؛ چراکه مفسران، کلمه انسان در نسبت خسران به وی را ناظر به جنس انسان می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۵۶). از این رو، قرآن روند حیات جامعه بشری را تا زمانی که دو کنش مشخص «ایمان» و «عمل صالح» در نظام رفتاری وی بروز نکند، به‌طور معمول حرکتی منفی و در مسیر زیانمندی می‌داند. این خسران به‌طور قطع مرتبط با عدم مطلوبیت کنش‌های درونی وی از یک‌سو و عدم اصلاح کنش‌های بیرونی و رفتار او از سوی دیگر می‌باشد؛ حال به هر علتی که روی داده باشد: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفَىٰ خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۲).

دسته دوم: آیات ناظر به گروه‌های خاص

برخی آیات قرآن بهبود رفتاری را در مورد جمعیت‌های خاص و در وضعیت خاص منتفی شمرده‌اند. این موضوع به‌طور مشخص به کنش الهی در قبال این مردمان مربوط می‌شود که مانع اصلاح آنان می‌گردد. قرآن کریم در

مقاطع مختلف مکرراً تأکید می‌ورزد که «وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (رعد: ۳۳). یا درباره منافقان می‌فرماید: «أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نساء: ۸۸). مفسران به‌طور مفصل معنای اضلال الهی در این آیات را تشریح نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ذیل آیه ۲۶ سوره بقره؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۵). به‌طور خلاصه باید گفت: این موضوع کاملاً وابسته به سوء رفتار ارادی یک فرد و جمعیت است که کنش‌های ضدارزشی مکرر، سبب‌ساز واکنشی منفی از سوی پروردگار می‌شود تا او در مسیر ضدفرهنگی خود ابقا شود و اصلاح رفتاری در مورد ایشان کاملاً منتفی گردد.

وضعیت فوق، یعنی امتناع جزئی اصلاح، حتی در مورد قرآن که عنصر سازنده فرهنگ تراز است نیز لحاظ می‌گردد. کتاب وحی با وجود جایگاه اصلاح‌گر خود، در مورد گروهی از انسان‌ها نقش معکوس دارد؛ از این‌رو چنین تصریح فرمود: «وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲). مفسران معتقدند: قرآن بدون شک مایه هدایت گمراهان است و گمراهانی که در جست‌وجوی حق‌اند، به همین انگیزه به سراغ دعوت قرآن می‌آیند؛ اما متعصبان لجوج و دشمنان قسم‌خورده حق که با حالت صددرصد منفی به سراغ قرآن می‌آیند، مسلماً بهره‌ای نخواهند داشت؛ بلکه بر عناد و کفرشان افزوده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۳۸). برخی نیز در بیان خود، بی‌اعتنایی آنان و اتمام حجت بر ایشان را سبب زیادت خسران دانسته‌اند و معتقدند در دنیا همه چیز از جهتی خیر و به مناسبتی شر است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۶). به‌هرروی آنچه مسلم است، تأثیر منفی این محتوای اصلاح‌گرانه بر گروهی از انسان‌هاست. پس در مقطع خاصی از حیات اینان، می‌توان امتناع قطعی اصلاح رفتاری را اثبات کرد. به دیگر سخن، وقوع وضعیت محال بودن اصلاح رفتاری در حیات گروهی از انسان‌ها، با توجه به گزاره‌های فوق، کاملاً محتمل شمرده شده است؛ هرچند منوط به شرایط و مقدماتی از جانب خود آنهاست.

از سوی دیگر، ظاهر بعضی از آیات آن است که اراده الهی نقش پیشینی در هدایت‌ناپذیری برخی از انسان‌ها دارد. قرآن کریم وجود عناصر انسانی ناصالح در هر جامعه بشری را ناشی از اراده و اقدام الهی می‌داند و می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِينَ لِّيُذَكِّرُوا فِيهَا» (انعام: ۱۲۳). آیه در این معنا ظهور دارد که پیش از اراده انسان، حکمت خداوندی به بسترسازی در بروز اراده انسانی برای کنش‌های منفی تعلق گرفته است. هرچند راغب اصفهانی «مکر» را به محمود و مذموم تقسیم کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۲)، اما تعبیر «اکابر مجرمین» نوع مکر را در آیه روشن می‌سازد. به‌علاوه، اگر مطابق بیان برخی، اکابر را به معنای «رؤسا» بدانیم (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۷۶)، این تعبیر نه‌تنها وجود یک جمعیت ناهمسو را آشکار می‌سازد، بلکه به‌وضوح روشن‌گر عمومیت یک جریان ضدفرهنگی در تمام جوامع است؛ اما روشن است نباید آیه مذکور به‌گونه‌ای معنا شود که موهم جبر باشد؛ بلکه ناظر به تعلق اراده الهی به خلقت انسان با تمام ویژگی‌های اوست که از جمله آنها حق انتخاب و اختیار است. در واقع «جعلنا» در این فراز، یعنی انسان‌ها به اقتضای فطرت و نوع خلقتشان زمینه آن را دارند که در هر جامعه‌ای افراد صاحب نفوذی پدید آیند که با انتخاب و اختیار خود، در برابر ارزش‌ها و فرهنگ اصیل و معیار قد علم کنند و مکر بورزند.

در بخشی دیگر از این آیات، به روشنی امتناع تغییر رفتار را درباره گروهی خاص شاهدیم که در قالب الفاظ «ختم» و «طبع» بیان گردیده‌اند. برای مثال، درباره برخی افراد فرموده است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ» (جاثیه: ۲۳). طبرسی در ارتباط این گزاره با رفتار انسان، مراد از آیه را به نقل از ابن عباس چنین بیان کرده است: آیا دیده‌ای کسی که دین خود را خواسته‌اش قرار دهد و چیزی را نخواهد، مگر آنکه انجام دهد؟ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۷). نتیجه آنکه بنابر مفهوم این آیه، کسی که به هر علتی دچار مختومیت قلبی شده باشد، منش و رفتارش اصلاح‌پذیر نخواهد بود.

دسته سوم: آیات وظیفه‌نگر

دسته‌ای دیگر از آیات قرآن که ناظر به ضلع دیگری از مسئله پژوهش حاضر است، مبلغان را معاف، بلکه ملزم به رهاسازی اقدام در جامعه در قبال افراد خاص می‌کند. این گروه از آیات که تنوع فرهنگی در جامعه را لحاظ می‌نماید، همسو با این واقعیت، تکالیف فعال فرهنگی را نیز متنوع می‌بیند. از همین روست که در عین تعیین وظیفه برای رسول خدا ﷺ در ابلاغ پیام الهی به همگان (مائده: ۹۹)، از کنشی به نام «اعراض» نیز یاد می‌کند که وظیفه‌ای سلبی است. این کنش منهای آنکه یکی از رفتارهای ضدارزشی جریان باطل در برابر هنجارهای ارزشی شناسانده شده است (طه: ۱۰۰)، در بخش مقابل یکی از مسئولیت‌های فعالان جریان حق شناخته می‌شود. برای مثال، از گروهی با رفتار دوگانه یاد می‌کند که نزد رسول خدا ﷺ از اطاعت دم می‌زنند، لکن به‌طور پنهانی علیه جریان حق برنامه‌ریزی می‌کنند. خداوند در برخورد با اینان به رسول خدا ﷺ چنین دستور می‌دهد: «فَاعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۸۱)؛ هرچند برخی مفسران این دستور را نوعی برخورد روانی دانسته‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۱۸). رویگردانی، خود نوعی انقطاع در ارتباط با منافقان شناخته می‌گردد که جدایی از آنان و خودداری از ادامه اقدام را به دنبال دارد.

همچنین در تعیین بخشی از وظیفه تقابلی با مشرکان فرمود: «اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۱۰۶).^۱ این در حالی است که می‌دانیم قرآن، هم خود به‌طور مستقیم مخاطب فراوانی با آن گروه دارد و هم پیام‌های زیادی را به رسول خدا ﷺ منتقل می‌کند و با تعبیر «قُلْ» از او می‌خواهد که آن پیام‌ها را به ایشان ابلاغ کند. پس وظیفه ابلاغ پیام دین، در کنار وظیفه دیگری به نام رویگردانی تعریف شده است.

هم‌سنگی این دو گروه از آیات به استنتاج نتیجه‌ای دقیق از آن می‌انجامد. این نتیجه عبارت است از سطح‌بندی وظایف فعال فرهنگی با توجه به شرایط ایمانی و رفتاری مخاطب در جامعه؛ بدین‌سان که پیام‌رسانی آنچه از سوی خداوند در نظام دین ابلاغ شده است، در مرتبه نخست، شمول کلی دارد و لازم است آن پیام به همگان در هر شرایطی واصل شود. در مرتبه بعد، شرایط متفاوتی لحاظ شده است: برای برخی مخاطبان، تکرار با تغییر لحن، برای برخی تغییر قالب و در مورد برخی کنش سلبی توصیه می‌گردد. در این راستا، در قبال برخی از همین گروه فرمود:

«وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» (انفال: ۲۳). این آیه به‌طور مشخص اشاره به گروهی دارد که سخنان حق را می‌شنوند و درک می‌کنند و از آن روی برمی‌تابند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۵۸). پس این رفتار آنان از روی فقدان درک و شعور ابتدایی نیست. قرآن در بیان وحیانی، با نوعی واژه‌پردازی ظریف و حکیمانه، عناوین مشخصی بر این دسته افراد وضع می‌کند تا در واقع به علت‌سنجی وظیفه اعراض پرداخته باشد. این عناوین ناظر به مجاری ادراکی است که عنصر شناخت و فهم در وجود هر فرد دانسته می‌شود. در این راستا، در مقام ارزش‌گذاری وجودی آنان فرمود: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲). «تایینایی» و «ناشنوایی» که در آیات وحی مکرر درباره افراد معارض با فرهنگ مطلوب به کار رفته، تعبیر روشنی از قطعیت تغییرناپذیری این افراد است. در واقع، از دیدگاه قرآن ارزش انسان به خردورزی اوست و اگر تعقل نکند، بدترین موجودات می‌شود (رضایی اصفهانی، همان، ص ۵۶). این حاکی از امکان انحطاط رفتار انسان حتی در مقایسه با حیات حیوانی است.

این حقیقت در برخی دیگر از آیات، چنین نمود یافته است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶). هرچند خطاب در این آیه ناظر به همه کفار است، اما مفسران به عدم کلیت این فراز درباره همه کافران توجه داشته و یکی از احتمالات در مصداق این دسته از کفار را کفار مکه دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۲). مصداق آیه هر گروه از کفار که باشد، در اصل مسئله - که یکسانی انذار و عدم انذار برای گروهی از کافران است - تغییری ایجاد نمی‌شود.

علاوه بر این، نه‌تنها انذار، بلکه دعوت‌گری نیز در قبال گروهی خاص بی‌ثمر دانسته شده است؛ چنان‌که خداوند در تعبیری نزدیک‌تر به محل بحث می‌فرماید: «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ» (اعراف: ۱۹۳). بنابر سیاق این آیه، ضمیر «هَم» به بت‌پرستان و مشرکان برمی‌گردد؛ یعنی گروهی از آنها به‌قدری لجوج و متعصب‌اند که هرچه آنها را به توحید دعوت کنید، تسلیم نمی‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۵۴). عجیب‌تر آنکه آنان خود به هدایت‌ناپذیری‌شان اقرار می‌کنند و قرآن این‌گونه آن را از زبان قوم عاد خطاب به حضرت هود علیه السلام نقل می‌کند: «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (شعراء: ۱۳۶). این بیان، چه از سر اختلال مجاری ادراکی باشد و چه از سر لجبازی و عناد، به هر روی وضعیت روشنی از رویه رفتاری آن جمعیت به دست می‌دهد که فعالیت تبلیغی در قبال ایشان بی‌نتیجه خواهد بود؛ زیرا هدایت‌پذیری منوط به خواست و اراده فرد هدایت‌پذیر است و امر اجباری و اکراهی نیست. به همین دلیل رویدادی که پس از چنین تکذیبی اتفاق می‌افتد، عذاب الهی است که از زبان وحی گزارش شده است (شعراء: ۱۳۹).

حال، اینکه چنین افرادی در جامعه دقیقاً چه اشخاصی و با چه ویژگی‌هایی هستند، موضوعی است که از مجال پژوهش حاضر بیرون بوده و درخور کاوشی مستقل است. آنچه با توجه به نگاه فراعصری و فرامکانی قرآن نباید فراموش شود، این حقیقت است که همسان با جامعه عصر نبوی و جوامع پیشینی که در قرآن مورد توجه قرار

گرفتند، تمام جوامع دیگر در تمام قرون و اعصار هم قطعاً دارای چنین عناصری هستند که اقدام اصلاحی در قبال آنها بی ثمر دانسته می‌شود. در واقع، اگر جامع‌نگری یا نگرش سیستمی را یکی از ویژگی‌های مدیر فرهنگی بدانیم (حبیبی، ۱۳۷۹، ص ۷۶)، توجه به گروه اثرناپذیری که رفتارهای بسته دارند، در فرایند فرهنگ‌سازی، بخشی از همان نگرش سیستمی تلقی می‌گردد؛ و مشاهده می‌شود که کتاب وحی ذیل سیاست فرهنگی خود بدان توجه داده است. بنابراین، دیدگاهی که معتقد است وجود هنجارهای اجتماعی و منش‌های هنجارین در یک مجموعه انسانی به معنای جبرگرایی فرهنگی نیست (وکیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳)، مورد پذیرش قرآن است؛ البته با حفظ نظام اجتماعی اسلام که شرایط حریم خصوصی و حریم عمومی را متفاوت می‌بیند.

جمع‌بندی مدلول آیات سه‌گانه

اینک پس از التفات به سه گونه آیات مرتبط با پژوهش حاضر، می‌توان رهیافت روشن‌تری از مسئله تحقق‌سنجی اصلاح رفتار انسان بر اساس نگرش قرآنی داشت و مصادیق امکان و امتناع را با نگاه دقیق‌تری دریافت. گونه نخست آیات با توجه به تجارب تاریخی و معاصر در دسترس انسان، وجود عوامل اصلاح‌ناپذیری را نسبت به اکثریت جامعه بشری یادآور شده است. مؤید این موضوع، آنجا مشاهده می‌شود که وعده شیطان به گمراه‌سازی همه انسان‌ها به استثنای بندگان مخلص، نفی نشده و تنها چنین اعلام گردیده است: «لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص: ۸۵). در مقطعی دیگر نیز خداند در پاسخ به او فرموده است: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر: ۴۲). نقطه مشترک هر دو گزاره فوق در موضوع گمراهی، «تبعیت و پیروی» است که باعث مشی در جهت ضدارزشی می‌باشد و از پیروان شیطان نفی نگردیده است. مؤید مدلول این آیات، گزاره‌ای است که فرمود: «وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (انعام: ۱۱۶).

بایستی توجه داشت که امتناع فوق، ناظر به وقوع خارجی است، نه امتناع ذاتی؛ زیرا در دایره تشریع، تمامی مکلفین، قادر و موظف به پیروی از فرهنگ معیار هستند. به همین دلیل، خداوند تنها رفتار مطابق با فرهنگ اسلامی را پذیرفته دانسته و تأکید فرموده است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵). بنابراین، از حیث وقوعی و بر اساس تجربه تاریخی، منش اکثریت جامعه بشری، با وجود اختیار و اراده، برخلاف مسیر فرهنگ معیار است. مؤید این سخن، ناسپاس دانستن اکثر مردم - بدون تعیین مصداق عینی- در آیات وحی است: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» (نمل: ۷۳) که ناظر به رفتار ضدارزشی کفران است.

گونه دوم آیات که بر اساس مصداق مشخص، امتناع اصلاح را مطرح کرده و ناظر به جامعه یا جمعیت مشخص است، علاوه بر تجربه تاریخی، مبتنی بر انسان‌شناسی قرآنی است؛ چراکه قرآن بر اساس تعریفی که خود از نقاط ضعف انسانی دارد، چنین گزارش‌هایی را منعکس می‌نماید و از یک‌سو، مرتبط با خالقیت خداوند است که باعث می‌گردد تنها او به‌نحو جامع از رفتار پیدا و پنهان انسان آگاه باشد و آسیب‌های محتمل را به انسان معاصر و

آینده بشناساند؛ و از سوی دیگر، مرتبط با آگاهی‌بخشی از عناصر بیرونی و درونی انحراف رفتاری است که در نگاه وحیانی به‌صورت جامع منعکس گردیده است. قرآن هوای نفس را از درون (جائیه: ۲۳) و شیاطین جنّ و انس (انعام: ۱۱۲) را از بیرون، عوامل چالش‌زا در مسیر رفتار مطلوب معرفی می‌کند و تأکید دارد بر طبق اصل اختیار، بستر حرکت برخلاف فرهنگ ناب وجود دارد؛ هرچند با تحریک عناصر ارزشی مانند فطرت و عقل از درون و نیز وحی و نبوت از بیرون، می‌کوشد تعادل کششی در دو سوی حرکت ارزشی و ضد ارزشی برقرار گردد و انسان بتواند با داشته‌های ادراکی خود، به اصلاح فرهنگ قومی و نژادی خود بپردازد. آن‌گاه در نظام تشریع، او را ملزم به ترجیح حق بر باطل می‌کند.

پیامدستجی دو دسته پیشین از آیات، ما را به دسته سوم می‌رساند که به دلیل امتناع اصلاح رفتاری در بخشی از انسان‌ها که بر اساس سوء اختیار خود آنان رقم خورده است، وظیفه اصلاحگری نیز - البته در فرایندی مشخص - منتفی می‌گردد تا هم از عواقب احتمالی منفی در برخورد با این گروه جلوگیری شود و هم در فعالیت فرهنگی، نگاه واقع‌گرایانه حاکم باشد. نتیجه آنکه اصلاح صددرصدی رفتار تمامی انسان‌ها، هم بر اساس سنن الهی و هم بر اساس تجربه تاریخی، هیچگاه قابل وقوع نیست و قطعاً اقلیتی از جامعه ایمانی و اکثریتی از جامعه جهانی ناهمسو با فرهنگ معیارند. حجم این انحراف رفتاری را، عملکرد متولیان فرهنگی از یک‌سو، و میزان اقدامات ضد فرهنگی جبهه باطل از سوی دیگر تعیین می‌نماید.

از همین‌روست که قرآن وجود قشر معارض با انبیا را چالش مشترک تمام جوامعی می‌داند که در آنها نذیر فرستاده شده است و می‌فرماید: «و ما أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سبأ: ۳۴). عمومیت چالش آن‌گاه تکمیل می‌شود که فرمود: «وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴). مطابق بیان برخی مفسران، مراد از نذیر، اعم از یک پیامبر یا عالمی است که آن امت را انذار کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۰). پس معنای این سخن آن نیست که در هر شهر و دیار پیامبری مبعوث شود؛ بلکه همین اندازه که دعوت پیامبران و سخنان آنها به گوش جمعیت‌ها برسد، کافی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۳۹). از این‌رو، عمومیت گزاره فوق، اختصاصی به دوران حضور انبیا ندارد و تمام جوامع را دربرمی‌گیرد.

حال ممکن است پرسیده شود: آیا این موارد امکان و امتناع، در دوران پساظهور - که به تعبیر قرآن، وضعیت «لِيُظْهَرَ عَلَى الَّذِينَ كُفُّوا» (توبه: ۳۳) جاری است - همچنان برقرار است؟ پاسخ این سؤال مثبت است؛ زیرا تفاوت آن دوران، نه در تطابق همگانی و صددرصدی با دین، بلکه در حاکمیت جهانی دین حق و فرهنگ معیار است که بستر و اسباب رشد ایمانی جامعه بشری را فراهم می‌سازد. به همین دلیل، مفسران مرجع ضمیر در آیه - که متبادر از سیاق آیه هم می‌باشد - را به «دین حق» برگردانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۴۷). این موضوع به معنای انتقای اختیار انسانی و نیز انتقای عامل هوای نفس در انحراف‌زایی برای انسان نیست؛ هرچند در آن عصر، دیگر اکثریت با اهل ضلالت نخواهد بود، بلکه پیروان راه حق در اکثریت قرار خواهند گرفت.

بنابر آنچه گفته شد، اینکه برخی معتقدند آیات قرآن بر شکل‌گیری فرهنگ واحد و یگانه در آینده دلالت دارند و برای اثبات آن، به آیات مرتبط با عصر ظهور استدلال می‌کنند (جمشیدی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)، نمی‌تواند دقیق باشد؛ زیرا اولاً قرآن سنت الهی را بر وجود قشر ضدفرهنگی می‌داند که اصلاح رفتاری در قبال آنان به دلیل ویژگی ذاتی اراده و اختیار در انسان از سویی، و وجود زمینه‌های انحراف در کنار زمینه‌های هدایت در درون انسان از سوی دیگر، ممتنع است. روشن است که چندگانگی رفتارهای جامعه بشری، منافعی با یگانگی فرهنگی است. به دیگر سخن، هدف قرآن، اصلاح رفتار جامعه‌ای است که به سطح امتناع اصلاح نرسیده باشد و این تنها به‌نحو فی‌الجمله مورد پیگیری است، نه بالجمله. این الگوی واحد، اثباتگر قانونمندی جامعه در اعصار مختلف تاریخی است. در عصر ظهور نیز آنچه روی خواهد داد، حاکمیت فرهنگ معیار در بستر حکومتی جهان شمول است که باعث رواج حداکثری آن خواهد بود؛ نه اینکه اراده و اختیار انسانی که لازمه کمال اوست، برچیده شود؛ مگر اینکه مشارکت حداکثری در فرهنگ معیار را به همان معنای وحدت فرهنگی بدانیم. علاوه بر اینکه قرآن در برخی موضوعات مهم فرهنگی، مانند «زبان»، اساساً رویکردی به یکسان‌سازی و وحدت ندارد و حتی اختلاف السنه را نشانه الهی می‌شمارد (روم: ۲۲)؛ که این موضوع از حوزه پژوهش حاضر خارج است.

موضوع فوق دارای شواهد متعددی در قرآن کریم است. برای نمونه، قرآن به امتداد رفتارهای ضد ارزشی برخی جریان‌ها تا روز قیامت اشاره دارد که طبعاً دوران پساظهور را نیز شامل است؛ مثلاً درباره رفتارهای درون‌دینی مسیحیان فرمود: «فَأَعْرِضْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مائده: ۱۴). همچنین تعبیر مشابهی در آسیب‌شناسی رفتار یهودیان دارد و دشمنی و کینه را به آنها هم منتسب می‌داند و می‌فرماید: «وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مائده: ۶۴). پس جریان‌های ضدفرهنگی و باطل - که دارای رفتارهای نابهنجارند - تا برپایی قیامت ادامه دارند و نمی‌توان ادعای وحدت فرهنگی درباره جامعه بشریت در دوران پساظهور داشت.

اگر پرسیده شود: آیا گزارش جریان قوم حضرت یونس علیه السلام در قرآن (یونس: ۹۸)، امکان مطلق اصلاح رفتار را ثابت نمی‌سازد، در پاسخ باید گفت: اولاً نمونه قوم یونس در برابر نمونه‌های عذاب در قرآن کریم، در اقلیت مطلق است. در واقع، برآیند آیات تاریخی قرآن روشن می‌سازد که هشدارهای قرآن درباره انسان‌هایی که اصلاح نشدند و اهلاك شدند، در اکثریت است. ثانیاً شرایطی که آن قوم در آن قرار داشتند، لزوماً با شرایط دیگر انسان‌ها منطبق نیست و قطعاً امکان اصلاح در شرایط متفاوت، یکسان لحاظ نمی‌شود تا بتوان امکان را برای تمام جامعه بشریت لحاظ نمود. بنابراین باید گفت: این گزاره به ضمیمه دیگر گزاره‌های قرآنی، امکان اصلاح را به‌نحو فی‌الجمله و بخشی ثابت می‌نماید، نه به‌صورت بالجمله و مجموعی.

تفاوت عصر ظهور و اعصار پیش از آن نیز در حجم اصلاح، فی‌الجمله ملاحظه می‌شود؛ به این صورت که تا پیش از آن، به گواهی قرآن، اکثریت جامعه بشریت در وضعیت عدم اصلاح قرار دارند و پس از آن، به قرینه

«لیظهره علی الدین کله»، آن گروه غیراصلاح‌یافته در اقلیت قرار می‌گیرند و البته موارد امتناع اصلاح، همچنان باقی است. این موارد امتناع، هیچ منافاتی با هدف بعثت انبیا و هدف خلقت انسان و حاکمیت فرهنگ معیار ندارد.

در مجموع باید گفت: اگر مقصود از انسان را نوع انسان لحاظ کنیم، به قرینه هدف خلقت انسان و هدف بعثت انبیا و وجود نظام دین، اصلاح رفتاری قطعاً ممکن است؛ ولی اگر آحاد جامعه بشریت در گذشته و حال و آینده لحاظ شوند، اصلاح در محدوده کل جامعه بشری فی‌الجمله ممکن است. انعکاس این نکته در این گزاره قرآنی قابل دریافت است که فرمود: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (یونس: ۹۹). این گزاره به دقت امتناع وقوعی اصلاح نسبت به مجموع جهان بشریت را یادآور می‌شود. آن گاه موارد خلود و جاودانگی در دوزخ که مکرراً مورد اشاره آیات قرآن واقع شده است (مرتدان: بقره: ۲۱۷؛ برخی کفار: آل عمران: ۱۱۶ و قاتل متعمد: نساء: ۹۳)، به صورت روشن به مواردی مرتبط می‌شود که اصلاح رفتاری آنها ممتنع شمرده شده است. همچنین برش‌های کمیتی در قبال اهل بهشت (ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ) (واقعه ۳۹ و ۴۰) - که طبعاً جمعیتی را از مدار حسن عاقبت و اصلاح خارج می‌داند - مربوط به امتناع وقوعی و ناظر به مجموع خواهد بود.

بنابر آنچه گذشت، شرایطی در حیات برخی انسان‌ها وجود داشته و دارد که یقین به عدم هدایتشان حاصل می‌شود. این یقین، از یک سو اثبات شده از تجارب تاریخی مورد تصریح قرآن است؛ از سوی دیگر، از تعیین وظیفه اعراض برای پیامبر روشن می‌گردد و از سوی سوم، از عذاب و اهلاک الهی بر جمعیت‌های خاص به دست می‌آید. به همین دلیل، قرآن در تلاش است تا رسول خدا ﷺ را از ناامیدی از اقدام فرهنگی و تبلیغی بازدارد و او را باورمند به عدم اصلاح‌پذیری تعدادی از افراد نماید؛ لذا فرمود: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنَّ لِمَ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف: ۶).

در پایان باید به این پرسش پاسخ داده شود که تلاش مستمر انبیا و ائمه برای اصلاح فاسدترین افراد که اصلاح هم نشدند، چگونه با نتیجه این پژوهش سازگار است؟ در پاسخ باید به دو نکته توجه داشت: اولاً قرآن در اصل موضوع نبوت و تبلیغ، بر مسئله اتمام حجت تأکید دارد و معتقد است که یکی از اهداف ارسال رسل آن است که حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند و هدایت اولیه شامل همه انسان‌ها شود (نساء: ۱۶۵)؛ لذا آن سیره، کارکرد خاص خود را دارد و با علم به امتناع اصلاح برخی افراد هیچ منافاتی ندارد. نکته مهم‌تر که منطبق با دستاورد پژوهش حاضر است، نفرین‌هایی است که در تاریخ و قرآن از سوی پیامبران و ائمه به درگاه خداوند در طلب اهلاک برخی افراد نقل گردیده است. نمونه قرآنی آن، شکوائیه نوح نبی و نفرین او بر کفار قوم خود است (نوح: ۲۶). این موضوع، حتی در سیره ائمه هم قابل ردیابی است که باعث هلاکت فوری برخی افراد می‌گردیده است.^۲ تحلیل روشن این عملکرد، علم آن رهبر دینی به وضعیتی روشن از قطعیت امتناع تغییر مسیر اشخاص و گروه‌های خاص است که باعث شده به دعای وی، نابودی آنها قطعی گردد.

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، اولاً قرآن کریم رفتار انسانی را متأثر از عوامل فرانسائی (چه الهی و چه شیطانی) می‌داند و این موضوع دقیقاً همسان با نگاه قرآنی به جریان تاریخ بشر است که انسان و خدا، هر دو، عوامل محرک تاریخ دانسته می‌شوند (دانشکبا، ۱۳۹۳، ص ۵۹)؛ اما از سوی دیگر، این انسان از قدرت اراده‌ای برخوردار است که در طول اراده و مشیت الهی قرار دارد؛ یعنی خداوند اراده فرموده است که انسان با اراده‌اش توان فعل یا ترک امور را داشته باشد و مسیرش را خود اختیار نماید؛ ثانیاً اصلاح همگانی جامعه بشریت را - چه در جامعه ایمانی و چه در جامعه غیرایمانی - ممتنع می‌شمارد؛ چراکه گروهی از انسان‌ها در مسیر گمراهی، عامدانه تا جایی پیش می‌روند که عملاً - و نه ذاتاً - امکان هدایت را در مورد خودشان منتفی می‌سازند. حاصل این نگاه قرآن به هدایت‌ناپذیری برخی انسان‌ها آن است که رسول خدا ﷺ در ابلاغ وحی، خود را به مشقت نیندازد و وقت و نیروی خود را پس از ابلاغ عمومی پیام، صرف افرادی که قابلیت ندارند، نکند. نتیجه آنکه در مورد هر کدام از اجزای بدنه اجتماع که بر اساس نظام تکلیف و شریعت، یک فعال دینی تلقی می‌شوند، این تهدید وجود دارد که به عنصر سوخته تبدیل شوند و حکم مخدّر در آتش بگیرند؛ آن‌گاه سرمایه‌گذاری فرهنگی در قبال آن دسته بیهوده بوده، هیچ تلاش تبلیغی در قبال ایشان مثمر ثمر نخواهد بود. از همین رو، متولی فرهنگی مأمور به «اعراض» می‌شود تا هم از اقدام لغو جلوگیری شود و هم از اصطکاک بی‌ثمر آن قشر فرهنگ‌ناپذیر با توده ایمانی پیشگیری گردد.

بنابراین، امتناع اصلاح رفتار در قبال گروه خاص، نه متوجه خداوند، که متوجه خود آنان است. در حقیقت، تا قبل از وضعیت «اضلال»، امکان اصلاح رفتار وجود دارد؛ اما بعد از آن، امکان پیشین منتفی می‌شود و اصلاح، ممتنع می‌گردد. اینجاست که مسئولیت هادی و رهبر فرهنگی نیز متفاوت می‌شود و وی لازم است سلب مسئولیت کند.

پیرو سخنان پیش گفته، امکان اصلاح در نگاه قرآن، مشروط است به «اتباع» فرد یا بدنه اجتماع از فرهنگ معیار؛ اما طبق سنت الهی که در نوع خلقت بشر تجلی یافته است، بخشی از جامعه لزوماً از پیروی فرهنگ معیار استنکاف دارند؛ بنابراین، حتی اگر تمام ساختار فرهنگ‌سازی در یک اجتماع، کاملاً مطابق الگوی قرآنی پیش رفت، نباید انتظار انطباق صددرصدی رفتار جامعه با فرهنگ معیار داشت؛ چه اینکه عوامل متعددی در فرایند انگیزش و اراده اشخاص دخیل‌اند؛ هرچند هیچ یک از این امور، چیزی از مسئولیت متولیان فرهنگی جامعه نمی‌کاهد؛ اما نگاه واقع‌گرایانه قرآن، ضمن تعریف وظایف فرهنگی در تلاش برای اصلاح همگانی، بر شناخت عناصر ممتنع در اصلاح نیز تأکید دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. هرچند برخی معتقدند خصوص این آیه با دستور جهاد و قتل مشرکان منسوخ شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲)، با وجود این، دستور به اعراض در موارد متعدد قابل مشاهده

است؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را یک راهکار فرهنگی تلقی کرد (رک: مائده: ۴۲، اعراف: ۱۹۹)، البته موارد دیگر اختصاصی به مشرکان ندارد.

۲. امام حسین ع در روز عاشورا با وجود تلاش برای اصلاح رفتار دشمن، برخی افراد را نفرین به مرگ نمودند. مانند ابن حوزة که به نفرین امام، به سرعت به هلاکت رسید

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- آقای، محمدرضا و نصرالله نظری، ۱۳۹۲، «مبانی و ساختار نظام فرهنگی از منظر قرآن کریم»، *قرآن و علم*، ش ۱۲، ص ۷۹.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، ۱۳۷۴، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثه.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *انساب الاشراف*، بیروت، دار الفکر.
- ترابی، احمد، ۱۳۸۷، «قرآن و مهندسی فرهنگی»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۴ و ۵۵، ص ۴.
- جمشیدی، مهدی، ۱۳۹۳، *نظریه فرهنگی استاد مطهری*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *صورت و سیرت در انسان*، چ دوم، قم، اسراء.
- حبیبی، محمد، ۱۳۷۹، *خصایص مدیران فرهنگی*، تهران، تیبان.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۵، *قرآن‌شناخت*، چ دوم، تهران، طرح نو.
- خزازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر*، قم، بیدار.
- دانشکیا، محمدحسین، ۱۳۹۳، *نگاهی دیگر به تاریخ در قرآن*، قم، معارف.
- ذوعلم، علی، ۱۳۹۲، *فرهنگ معیار از منظر قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۹۶، *ارزش‌های اجتماعی از منظر قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدر، سیدموسی، ۱۳۸۷، «قرآن و شیوه اصلاح فرهنگ»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۴.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ____، ۱۳۹۳، *قرآن در اسلام*، چ هفتم، قم، بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، راه رشد.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فلاح، محمدجواد، ۱۳۹۷، *انسان‌شناسی از منظر علامه طباطبایی*، قم، معارف.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چ دوم، قم، دار الهجرة.
- قرآتی، محسن، ۱۳۸۸، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۶، *انسان‌شناسی در قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۹۳، *فلسفه فرهنگ*، تهران، علمی.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ معین*، چ چهارم، تهران.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- نوروزی، محمد، ۱۳۸۴، *آسیب‌شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- وکیلی، شروین، ۱۳۸۹، *نظریه منش‌ها*، تهران، نقد افکار.

کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی

aryan@iki.ac.ir

mmmashayekhi49@gmail.com

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمد مهدی مشایخی / دکترای تفسیر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر تفسیر موضوعی، ضمن اشاره به معنا و انواع کرامت در قرآن، درصدد بیان دیدگاه قرآن درباره کرامت ذاتی انسان، مؤلفه‌ها و لوازم وجودی آن است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن برای انسان نوعی شرافت ذاتی در میان مخلوقات قائل است که ناظر به قابلیت‌ها و فعلیت‌های تکوینی اوست. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت جسمانی، از نظر قرآن عبارت‌اند از: حسن صورتگری، تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان و برخی قابلیت‌های ویژه جسمانی، از جمله حواس ظاهری؛ و در ساحت روحانی عبارت‌اند از: برخورداری آدمی از قوه تفکر و تعقل، فطرت و اختیار، از آثار و لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان در قرآن می‌توان به شایستگی حمل امانت الهی، شایستگی مقام خلیفه‌اللهی، قابلیت انتخاب و تغییر سرنوشت خود، و استخدام امکانات موجودات عالم در راستای مقاصد خود اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: ساحت‌های کرامت ذاتی، مؤلفه‌های کرامت ذاتی، آفرینش موزون، فطرت‌داری انسان، برخورداری از عقل، لوازم کرامت ذاتی، حمل امانت، خلافت انسان.

از نظر قرآن کریم، انسان در عالم خلقت جایگاهی ویژه دارد که در مباحث انسان‌شناسی قرآنی ذیل عنوان خلافت و کرامت انسان از آن بحث می‌شود. پرسش این مقاله آن است که آیا قرآن برای انسان در میان آفریدگان برتری ذاتی قائل است یا نه؟ اگر آری، مؤلفه‌های سازنده آن را چه می‌داند؟ و از حیث وجودی چه لوازمی را بر آن بار می‌کند؟ یافتن پاسخ قرآن به پرسش‌های فوق، چارچوب یک مبحث مهم و کلیدی انسان‌شناسی قرآنی با عنوان کرامت ذاتی انسان را ترسیم و منقح خواهد کرد. مراد ما از کرامت ذاتی، برتری آدمی در درجه وجودی و شرافت او از حیث تکوینی نسبت به دیگر آفریده‌هاست. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان مجموعه عناصری است که آدمی به دلیل برخورداری از آنها دارای شرافت تکوینی نسبت به سایر مخلوقات می‌گردد. مراد از لوازم وجودی کرامت ذاتی نیز آن دسته از لوازمی است که به اقتضای برخورداری آدمی از قابلیت‌ها و فعلیت‌های تکوینی ویژه در ساحت تکوین و واقع، بر او بار می‌شود. بنابراین، بحث‌های دیگری که به‌نحوی با جایگاه انسان در نظام هستی ربط دارند، اما مستقیماً ناظر به برتری تکوینی آدمی در مقابل مخلوقات دیگر نیستند، همانند کم و کیف خلافت انسان، یا ناظر به ارزش وجودی او نیستند، بلکه به ارزش اخلاقی او ارتباط دارند، مثل کرامت اکسایبی، در قلمرو این پژوهش نیستند. به‌علاوه، لوازم غیروجودی کرامت ذاتی، همانند لوازم حقوقی یا فقهی یا اجتماعی آن نیز از محدوده بررسی این مقاله بیرون‌اند.

از جهت پیشینه بحث باید گفت که آثار موجود در مقوله کرامت انسان دو دسته‌اند: در تعدادی از آنها علاوه بر معنا و انواع کرامت، به مؤلفه‌های کرامت ذاتی و لوازم آن به‌صورت محدود اشاراتی شده است. یدالله‌پور در کتاب *کرامت انسان در قرآن کریم* به برخی از مؤلفه‌های کرامت آدمی، مانند مختار بودن ذیل مبانی کرامت اشاره کرده و سپس به لوازم کرامت ذاتی آدمی پرداخته است؛ اما نه لوازم وجودی، او بلکه برخی لوازم فقهی، حقوقی و اجتماعی‌اش را برشمرده است. وی در ادامه، تنها یکی از توابع لوازم وجودی کرامت را با عنوان مسجود ملائکه واقع شدن، به‌اختصار ذیل نتایج کرامت انسان مطرح نموده است (یدالله‌پور، ۱۳۹۱). قاضی‌زاده و ملکی در مقاله‌ای کرامت ذاتی انسان را به‌عنوان صفت عام انسانی مطرح نموده و وجه و قلمرو کرامت ذاتی او را بررسی کرده‌اند و به‌صورت ضمنی به مؤلفه‌های کرامت انسان اشاره نموده‌اند؛ ولی از لوازم وجودشناختی آن چیزی را مطرح نکرده‌اند، بلکه به لوازم حقوقی آن به‌اختصار پرداخته‌اند (قاضی‌زاده، ملکی، ۱۳۹۱، ص ۹۳-۱۱۰). در مقاله‌ای دیگر، مؤدب و یدالله‌پور نیز به معنا و وجه کرامت ذاتی انسان و لوازم حقوقی آن، از قبیل حق حیات و حق آزادی، از دیدگاه قرآن پرداخته‌اند؛ ولی از مؤلفه‌های کرامت ذاتی سخنی به میان نیاورده‌اند (یدالله‌پور، مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۷۵-۹۰).

در تعدادی دیگر از آثار مرتبط نیز به معنای کرامت انسان و انواع آن در قرآن پرداخته شده؛ ولی بحثی از مؤلفه‌های کرامت ذاتی و لوازم آن به میان نیامده است. طبعاً دسته اخیر فقط در حد توجه به معنا و انواع کرامت، پیشینه محسوب می‌شوند؛ اما درباره دو مسئله محوری این پژوهش، یعنی مؤلفه‌ها و لوازم کرامت ذاتی، مشخصاً چیزی در آنها یافت نمی‌شود؛ از این رو، گزارش آنها به‌عنوان پیشینه وجهی ندارد (نظیر: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷-۳۷۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ج ۱۴، ص ۳۳۳-۳۳۷؛ رجبی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰-۱۶۱؛ واعظی، ۱۳۷۸، فصل پنجم؛ محسنی، ۱۳۹۳، ص ۸۱-۱۰۲).

با توجه به لزوم آگاهی از دیدگاه قرآن به عنوان اساسی‌ترین منبع انسان‌شناسی و حیانی درباره شناخت ویژگی‌ها و عناصر سازنده شرافت تکوینی انسان و لوازم آن از یک‌سو، و نقصان و ناکافی بودن پیشینه موجود از سوی دیگر، ضرورت بررسی مقوله کرامت ذاتی آدمی و مؤلفه‌ها و لوازم وجودی آن از نظر قرآن آشکارتر می‌گردد. برای نیل به این مقصود، تحلیل و بررسی مقوله کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن را در چهار محور پی می‌گیریم: در محور اول، بعد از اشاره به مفهوم کرامت، معنا و انواع آن را در قرآن روشن می‌کنیم؛ در محور دوم، طرح اصل کرامت ذاتی انسان در آیات و قلمرو آن را تصویر می‌کنیم؛ در محور سوم، مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان را برمی‌شمایم و در محور چهارم، لوازم وجودی آن را از منظر قرآن تحلیل می‌کنیم.

یادآور می‌شویم که فن مطالعه در این پژوهش، کتابخانه‌ای و روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر تفسیر موضوعی آیات قرآن است.

معنا و انواع کرامت در قرآن

قبل از بیان کاربردهای معنایی کرامت در قرآن و انواع آن، به مفهوم لغوی این واژه و معانی اصطلاحی آن به اختصار می‌پردازیم. واژه کرامت، مأخوذ از ماده «کرم» است. از نظر لغت‌شناسان، «کرم» معنایی ضد «لوم» دارد و لوم به معنای پستی و بی‌ارزشی است (جوهری، ۱۴۱۰ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده کرم)؛ بنابراین، کرامت در نقطه مقابل لثامت، به معنای شرافت و بزرگی و عزت است. بعضی نیز قائل‌اند که ماده «کرم» دلالت بر شرف فی‌نفسه در شیء دارد و در آن، استعلا نسبت به مادون لحاظ نمی‌گردد، به خلاف عزت (مصطفوی، ۱۳۶۰، ماده کرم)؛ یعنی معنایی نفسی است، نه نسبی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

اما در اصطلاح قدمای فلاسفه و نیز علمای علم کلام، کرامت به معنای ظهور امر خارق عاداتی است که با ادعای نبوت و تحدی مقرون نباشد. در اصطلاح فلاسفه متأخر، کرامت یعنی اتصاف به فضایی که انسان را نزد خودش و دیگران شایسته احترام می‌گرداند (صلیبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷، مدخل الکرامة). برخی دیگر از فلاسفه کرامت را ارزش انسان از جهت بهره‌مندی وی از قوه عقل یا نطق یا تفکر دانسته‌اند (صلیبی، همان). در مباحث انسان‌شناسی، کرامت اصطلاح خاصی ندارد و از آن تقریباً همان معنای لغوی‌اش اراده می‌شود؛ اما دو گونه کاربرد دارد. گاه منظور از کرامت، شرافت تکوینی انسان است که به واسطه آن از دیگر موجودات و مخلوقات به لحاظ وجودی ممتاز می‌گردد؛ و گاه منظور از آن، ارزش و شرافت اخلاقی آدمی است که شخصیت انسانی او را بازتاب می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۴). از میان معانی یادشده، معنای اول کرامت در انسان‌شناسی در این مقاله مقصود است، نه معنای فلسفی یا کلامی آن.

ماده «کرم» در قرآن در خصوص خداوند و افعال او و نیز درباره انسان و اعمالش، همچنین فرشتگان و برخی اشیا و امور به کار رفته است. دقت در آیات مربوط به کرامت در مورد خداوند و نیز انسان، بیانگر آن است که در این آیات همه‌جا از ماده کرم، همان معنای لغوی‌اش، یعنی شرافت و ارجمندی (در مقابل لثامت) اراده شده است. کرامت

به همین معنا و در درجات متعالیه‌اش، در آیاتی که خدا به کریم بودن وصف شده، مورد نظر است؛ چراکه لثامت نقص است و در وجود خداوند مطلقاً راه ندارد و آیاتی که عمل اکرام را به خداوند در مورد انسان نسبت می‌دهند (اسراء: ۷۰؛ حج: ۱۸؛ فجر: ۱۵) و نیز آیاتی که از تکریم خدا درباره انسان سخن می‌گویند، همه معنای شرافت بخشیدن را افاده می‌کنند؛ مثلاً تکریم خداوند در آیه معروف «و لقد کَرَّمنا بنی آدم...»، به معنای ارج نهادن فرزندان آدم و شرافت بخشیدن نوع انسان در ساحت تکوین است؛ بدین معنا که آنان را در آفرینش، نسبت به دیگر آفریده‌ها جایگاهی ممتاز بخشیده است.

در مورد انسان نیز رفتار کریمانه، مانند بخشش و سخاوت، نشان از صفت کرامت در وجود وی دارد؛ یعنی کسی که از ارجمندی و شرافت اخلاقی برخوردار است، چنان رفتاری را منطبق با روح کریمانه خویش انجام می‌دهد. حاصل آنکه در آیات قرآن، کرامت آنجا که به انسان یا افعال او نسبت داده می‌شود یا به‌نحوی به انسان ارتباط پیدا می‌کند، به معنای لغوی‌اش، یعنی شرافت و علو در مقابل لثامت و پستی، به کار رفته است.

اما با وجود یکی بودن معنای کرامت درباره انسان، نوع و کیفیت و مصداق آن مختلف است. از دقت در این نوع آیات به دست می‌آید که برخی از آنها مربوط به نوع آفرینش انسان از جهت برخورداری از ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی است که به‌واسطه آنها از مخلوقات دیگر ممتاز می‌گردد و قرآن از اعطای این ویژگی‌ها و قابلیت‌ها، به «اکرام» و «تکریم» انسان تعبیر کرده است. این تکریم شامل همه انسان‌هاست و آنان در اصل بهره‌مندی از آن، وضعیتی مشابه دارند. از آنجاکه خود انسان در ایجاد چنین قابلیت‌ها و صفاتی دخالت ندارد، بلکه دست آفرینش و قدرت الهی سبب پیدایش این وضعیت خاص تکوینی برای او شده است، لذا برخورداری از آنها برای آدمی امتیازی انسانی به‌شمار نمی‌آید و او را شایسته مدح نمی‌کند؛ بلکه هرگونه حسنی در اینجا به فعل خدا تعلق می‌گیرد.

دسته دیگری از آیات نیز وجود دارند که در آنها اعمال و باورهای انسان به دلیل برخورداری او از آزادی و اختیار و توانایی استفاده از امکانات موجود، رنگ ارزشی و اخلاقی به خود گرفته و مدح یا ذم شده و از این ناحیه، آدمی و فعل او به کرامت یا انحطاط متصف گردیده است؛ مثلاً آیاتی از قرآن، کرامت افراد را متناسب با مراتب تقوای آنها دانسته است (حجرات: ۱۳). برخی دیگر برای انسان جایگاه و شرافتی ویژه نزد خداوند ترسیم کرده‌اند (قمر: ۵۴-۵۵) و بعضی دیگر، از فروغلتیدن عموم آدمیان در اسفل السافلین خبر داده و مؤمنان و نیکوکاران را از این میان جدا و استثنا کرده‌اند (تین: ۴-۶).

بنابراین، با توجه به این اختلافات می‌توان گفت که در قرآن از دو نوع کرامت درباره انسان سخن به میان آمده است: یکی ناظر به شرافت تکوینی انسان است که می‌توان از آن به «کرامت ذاتی» تعبیر نمود و دیگری ناشی از ارزش فعل اختیاری آدمی است که می‌توان از آن به «کرامت اکتسابی» یا «کرامت اخلاقی» یاد کرد. کرامت نوع دوم، همان‌گونه که در مقدمه گفتیم، خارج از دایره بررسی این مقاله است و تمرکز بحث ما بر کرامت ذاتی از نظر قرآن است که در محورهای بعدی به تفصیل جوانب آن را تصویر و تحلیل می‌کنیم.

دلالیت آیات قرآنی بر کرامت ذاتی انسان و قلمرو آن

مفاد کرامت ذاتی آن است که انسان در هستی دارای مرتبه و بهره وجودی کامل‌تر و آثار وجودی بیشتر و شدیدتری از دیگران است؛ پس امری اعطایی است و همراه با آفرینش انسان به او داده می‌شود و بار ارزشی ندارد. این نوع کرامت را که ناظر به شرافت تکوینی انسان نسبت به دیگر موجودات در نظام آفرینش است، از آیات متعددی می‌توان استفاده کرد.

در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) به‌وضوح از تکریم خداوند درباره بنی‌آدم و برتری آنان بر بسیاری از آفریدگان با لحنی ستایش‌آمیز سخن به میان آمده است. این آیه، نخست تأکید می‌کند که ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم؛ سپس به سه مطلب درباره این تکریم اشاره کرده است که به تعبیر برخی محققان، از مظاهر و مصادیق آن تکریم‌اند: اول اینکه ایشان را با وسایل مختلف در خشکی و دریا به حرکت درمی‌آوریم و جابه‌جا می‌کنیم؛ دیگر اینکه از خوراکی‌های پاک به آنها روزی دادیم و سوم اینکه ایشان را بر بسیاری از مخلوقات برتری دادیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۷). به نظر ما، ذکر این سه امر، از لوازم اعطای کرامت ذاتی به انسان است، نه مصداق آن. از قراین روشن بر ذاتی بودن این کرامت، سیاق آیه است. سیاق آیه مفید متنی آمیخته با عتاب است. چون خدا در آیات قبل (اسراء: ۶۶-۶۹) از فراوانی نعمت و فضل خود بر انسان سخن می‌گوید و از نجات او پس از مشکلات و گرفتاری‌ها، و اینکه آدمی پس از نجات از آن گرفتاری‌ها، راه نسیان و اعراض در پیش می‌گیرد؛ اما با همه این ناسپاسی‌ها، باز خداوند از اعطای کرامت و فضل خود به بنی‌آدم سخن به میان می‌آورد و این بیان قرینه است بر اینکه مراد آیه، بیان حال جنس بشر و نوع انسان است. درنتیجه، آیه حتی اهل شرک و کفر و فسق را در دایره تکریم‌شدگان داخل می‌کند؛ وگرنه امتنان و عتاب، معنای صحیحی پیدا نخواهد کرد. لذا با اینکه در میان اولاد آدم، افراد کافر و گمراه بسیارند، خدا همه را به خلعت کرامت مفتخر کرده است (طباطبایی، همان، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۶۱). از این آیه چند نکته به دست می‌آید:

۱. کرامتی که به انسان عنایت شده، مطابق تعبیر «کرما» از جانب خداست و منشأ خدایی دارد؛ نه ناشی از فعل و رفتار او یا حیثیتی دیگر یا از سوی موجودی دیگر.

۲. اطلاق واژه بنی‌آدم در تکریم الهی، شمول کرامت را برای همه انسان‌ها ثابت می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۱۲). پس همه انسان‌ها بدون استثنا، از این کرامت الهی برخوردارند و از این جهت بر یکدیگر امتیازی ندارند.

۳. این نوع کرامت، از انسان قابل انفکاک نیست. به تعبیر دیگر، این کرامت، ثابت، دائمی و زوال‌ناپذیر است؛ زیرا با نحوه آفرینش و تکوین انسان ممزوج می‌باشد.

از دیگر آیات دال بر کرامت تکوینی و ذاتی انسان، آیه «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَىٰ لَيْنٍ أُخْرَتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَخْتَبِكَنَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۶۲) می‌باشد. عبارت «الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَىٰ» در این آیه، نقل قول خدا از ابلیس

است. خداوند پس از آفرینش آدم، به فرشتگان و ابلیس دستور داد بر او سجده کنند. سجده آنان بر آدم، به معنای تکریم آدم و نوع انسان از سوی خدا به‌شمار می‌آید و جهتش این بوده است که انسان از آفرینش ویژه‌ای برخوردار بود که همین او را مسجود فرشتگان کرد؛ اما ابلیس از این برتری ناخشنود شد و بر آدم سجده نکرد. مراد ابلیس از تعبیر «الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَيْهِ» حضرت آدم است. برتری دادن آدم بر ابلیس، با امر الهی به سجده بر آدم برای ابلیس آشکار شد و مطابق آیه، او نیز از این دستور و امر، تفضیل و برتری آدم را بر خود فهمید و از سجده امتناع کرد و در پی آن از درگاه خداوند رانده شد (طباطبایی، همان، ص ۱۴۵). با توجه به داستان خلقت آدم ﷺ، این تکریم اعطایی از جانب خدا بود، نه دستاورد تلاش حضرت آدم؛ و مسجود واقع شدن، از لوازم برخورداری از این تکریم بود که ابلیس علت امتناع از سجده بر آدم را بدان استناد نمود.

همچنین آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) دال بر کرامت تکوینی آدمی است. راغب می‌گوید: تقویم شیء، راست و درست کردن آن است و آفرینش انسان در احسن تقویم بدان معناست که همه قابلیت‌های ویژه انسان، از عقل و درک گرفته تا راست‌قامت بودن را خدا به انسان عطا است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده قوم). طبرسی هم گفته است: تقویم در لغت، تألیف و تعدیل نمودن شیء را گویند، آن‌گونه که شایسته آن است (طبرسی، همان، ج ۱۰، ص ۷۷۵). بر این اساس، می‌توان گفت: مقصود از آفرینش انسان در بهترین تقویم این است که انسان از هر نوع امکانات تکوینی که ثبات و بقای او به آن نیاز دارد، بهره‌مند بوده است. الف و لام در الانسان، ال جنس و مفید استغراق است و همه افراد انسان را شامل می‌گردد. پس مطابق آیه، جنس انسان برحسب خلقتش دارای بهترین وضعیت تکوینی است و همان‌گونه که برخی مفسران نیز گفته‌اند، این آیه به همراه آیه بعد، یعنی «ثُمَّ رَكَّذْنَاهُ أَهْلًا أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...» این واقعیت را بیان می‌کنند که انسان برحسب آفرینش طوری آفریده شده است که قابلیت و صلاحیت دارد تا به درجات بلند عروج کند (یا بالعکس سقوط نماید)؛ چراکه خدا او را به امکانات لازم مجهز نموده و اسباب و ابزار مورد نیاز را برای این ترقی در اختیارش قرار داده است. این بدان معناست که انسان دارای منزلتی والا و امتیازی ویژه در آفرینش است (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۳۱۹-۳۲۰) و از امکانات ذاتی و تکوینی اختصاصی برخوردار می‌باشد.

از جمله آیات دال بر کرامت ذاتی، آیه «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) است. در اینجا بیان آیه از تعبیر «خلق» در عبارات سابق، به «انشاء» در عبارت «ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» تغییر یافته است. این تغییر سیاق بر این دلالت می‌کند که آنچه خدا در آخرین مرحله به وجود آورده، حقیقتی است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود. در مرحله اخیر، روح الهی به انسان اعطا شده است و خداوند پس از آن، خود را به‌عنوان بهترین آفریدگار تحسین کرده که لازمه‌اش آفرینش احسن المخلوقات است. برخورداری از مقام احسن مخلوقات در میان آفریدگان، دلالت بر شایستگی‌های ویژه تکوینی آدمی دارد و به معنای برخورداری انسان از کرامت تکوینی نسبت به دیگر آفریده‌هاست.

در آیه ۷۰ سوره اسراء که از کرامت ذاتی انسان سخن گفته است، جمله اخیر آیه، یعنی «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» به نوعی به دایره کرامت ذاتی انسان اشاره می‌کند. آیا انسان بر همه مخلوقات مادی و غیرمادی، حتی فرشتگان برتری ذاتی دارد یا اینکه دایره این برتری تکوینی فقط منحصر به موجودات مادی است؟

برخی مفسران، از جمله طبرسی، «مِن» را بیانیه گرفته و «کثیر» را مفید معنای عموم، و جمله مورد بحث را دال بر برتری انسان بر همه مخلوقات دانسته‌اند (طبرسی، همان، ج ۶، ص ۶۶۲). شاهد بر این برداشت، آیه ۲۲۳ سوره شعراء درباره شیاطین است: «وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ»؛ که کلمه «اکثر» در این آیه به معنای جمیع است؛ یعنی همه آنها دروغ‌گویند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۵۲۶). ظاهر برخی روایات نیز مؤید این تفسیر است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۳). پس طبق این احتمال، انسان بر همه مخلوقات، از جمله فرشتگان نیز شرافت ذاتی دارد.

اما اگر «مِن» در عبارت «ممن خلقنا» تبعیضیه باشد، «کثیر» به معنای اغلب خواهد بود و در این صورت، آیه برتری انسان بر بیشتر مخلوقات را می‌رساند. طبق این احتمال، آیه مفید برتری انسان بر فرشتگان نیست یا در این باره ساکت است. بسیاری از مفسران چنین نظری دارند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۵۰؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۸۵؛ المراغی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۶۸۱؛ الزحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۱۲۷؛ طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۱۵۷) و گفته‌اند که مراد آیه، برتری انسان بر حیوانات و نیز جن است، نه همه مخلوقات؛ زیرا غرض آیه، بیان جهات و نعمت‌های دنیایی است که خداوند با آنها آدمی را تکریم کرده است (طوسی، همان)؛ در نتیجه، تکریم و تفضیل آدمی، در همین راستا و در مقایسه با دیگر موجودات مادی است؛ اما فرشتگان، چون موجوداتی مادی نیستند و تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند، تخصصاً از شمول آیه خارج‌اند؛ پس آیه دلالتی بر برتری انسان بر فرشتگان الهی ندارد (طباطبایی، همان).

به نظر ما، تفسیر دوم ترجیح دارد؛ زیرا اولاً حمل کلمه کثیر بر معنای جمیع، برخلاف ظاهر است و به قرینه نیاز دارد؛ ثانیاً همان‌گونه که در بیان برخی مفسران آمده (طوسی، همان؛ طباطبایی، همان)، سیاق آیه مفید بیان تکریم انسان در نعمت‌های مادی و زندگی دنیایی است که از تعابیر حمل و حرکت انسان در دریا و برخورداری از رزق طیب، به‌خوبی قابل استفاده است. بنابراین، قیاس انسان در برخورداری از این نعمت‌ها و گرامی داشتنش، با کسی صحیح است که در دایره عالم مادی باشد. اما روایت مؤید تفسیر اول را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که به قرینه سیاق آیه که نعمت‌های مادی را گوشزد می‌کند، اطلاق برتری انسان بر دیگر خلائق، انصراف به برتری او بر دیگر موجودات مادی دارد و لذا روایت نیز با دلالت ظاهری آیه و برداشت دوم همسو خواهد بود و در مقام بیان فضیلت انسان بر فرشتگان نیست. اما آیه‌ای که در آن کلمه کثیر به کار رفته و معنای عموم از آن اراده شده است (شعراء: ۲۲۳)، با قرائن لفظی یا معنوی و مقامی همراه می‌باشد و این سبب شده تا واژه کثیر در معنای مجازی به کار گرفته شود.

از آیات دیگری همانند آیات خلقت آدم ﷺ و امر خدا به فرشتگان برای سجده بر او، استفاده می‌شود که نوع بنی آدم به دلیل مقام کمالی که می‌توانند کسب کنند، از فرشتگان برترند، نه به دلیل مقام تکوین؛ همان‌گونه که انبیا این برتری را بالفعل دارند. بنابراین، سجده فرشتگان بر آدم ﷺ از باب خضوع در برابر کمال انسانی بود (طباطبایی، همان، ص ۱۶۵). بنابراین، اگر مجموع کرامت ذاتی و اکتسابی در نظر گرفته شود، انسان برترین موجود و مخلوق در میان آفریده‌هاست.

مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در قرآن

مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان، یعنی عناصر سازنده آن، برحسب ابعاد وجود آدمی به دو ساحت جسمانی و روحانی او تعلق پیدا می‌کنند که هر یک را جداگانه در آیات پی می‌گیریم.

مؤلفه‌های کرامت ذاتی در ساحت جسمانی

انسان مرکب از جسم و روح است؛ گرچه اصالت انسان با بعد روحانی اوست، اما جسم و بدن انسان به‌منزله مَرکب برای روح اوست و قابلیت و صحت و سلامتی آن تأثیر شگرفی در حیات و حرکت روح به‌سوی کمال دارد و به همین دلیل در دستورات دینی برای حفظ جسم انسان توصیه‌های خاصی از حیث تغذیه صحیح و بهره‌مندی از طبیات (نجفی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۳۷۰) و آسیب نرساندن به جسم در هنگام اندوه (نجفی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶۷) صادر شده است. از آیات مختلفی استفاده می‌شود که انسان در ساحت جسمانی و از حیث بدنی دارای شرافت تکوینی است. این آیات را ذیل چند عنوان طرح و تحلیل می‌کنیم.

حسن صورت‌گری انسان

توجه به ساختمان جسمانی انسان و ویژگی‌ها و قابلیت‌های آن، نشان از لطف خداوند در خلقت بدیع آدمی از نظر جسمانی دارد و انسان حتی در این ساحت، ممتاز آفریده شده و از کرامت خاص الهی بهره‌مند است. خدا این حقیقت را به انسان یادآوری کرده که او را با صورت‌ها و نیز شکل‌های مختلف و متفاوت از دیگر مخلوقات آفریده است:

در برخی آیات به اصل تصویرگری انسان در رحم و مرحله جنینی اشاره شده است: «هُوَ الْأَنزَلِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَإِلَهِ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ۶). صورت‌گری در این آیه ناظر به اعطای انواع ظرفیت‌هایی جسمانی است و بر اساس برخی روایات (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۲؛ مشهدی قمی، همان، ج ۵، ص ۴۳)، در این مرحله اندام‌های جسمانی آدمی تمایز پیدا می‌کنند و خداوند به انسان دست‌وپا و گوش و چشم و دهان عنایت می‌کند؛ همچنین زیبایی چهره‌ها و فرقه‌ی یا لاغری جسم، بلندی یا کوتاهی اندام، همگی به این مرحله مربوط است. البته این آیه امتیاز خاصی را برای انسان در ساحت تکوینی بیان نمی‌کند؛ اما در دو آیه دیگر، این تصویرگری را به احسن بودن متصف کرده است: «وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ» (غافر: ۶۴؛ تغابن: ۳). تعبیر «وَصَوَّرَكُمْ» همانند تعبیر «يُصَوِّرُكُمْ» در آیه قبلی است و از ادامه آیه، امتیاز انسان در ساحت جسمانی استفاده می‌شود؛ چون علاوه بر اصل صورت‌گری، حسن صورت‌گری درباره آفرینش

انسان مطرح شده و قرآن فقط این تعبیر را در ارتباط با خلقت انسان بیان کرده است. در آمدن حرف «فا» در ابتدای جمله «فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ»، حاکی از آن است که این جمله به منزله تفسیر جمله قبل است. خدا شما را صورتگری کرد؛ یعنی صورت جسمانی شما را به نحو نیکو بیاراست. خدای تعالی در صورتگری بدن انسان، وی را مجهز به ابزاری دقیق کرده است که با آنها بتواند کارهای عجیب انجام دهد؛ کارهایی که دیگر موجودات جاندار از انجام آن عاجزند. این را برخی از مفسران هم گفته‌اند (طبرسی، همان، ج ۸، ص ۸۲۵؛ طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۳۴۶). بنابراین، اشاره به تصویرگری نیکوی اختصاصی انسان، نشان از نوعی تکریم او در ساحت جسمانی دارد.

تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان

در برخی آیات قرآن بر جنبه‌ای دیگر از امتیازات جسمانی انسان تأکید شده که با تعابیر سه‌گانه «تسویه، تعدیل و ترکیب» از آنها یاد شده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» (انفطار: ۶-۸). آیه در مقام توبیخ، انسان را به قابلیت‌ها و خصوصیات سه‌گانه‌اش در آفرینش جسمانی او توجه می‌دهد و می‌فرماید که خدا تو را آفرید، و اعضا و قوایت را تسویه کرد؛ سپس تعدیل نمود و در هر شکلی که خواست، تو را ترکیب کرد؛ پس با این حساب نباید مغرور شوی. به نظر می‌رسد بیان این مراحل، به کرامت تکوینی او مرتبط است.

تسویه یک چیز، همسان و یک اندازه کردن آن است؛ چه در جهت بلندی آن یا پستی‌اش. بر این اساس، «خلق فسواک» یعنی تو را به مقتضای حکمت آفرید (راغب اصفهانی، همان، ماده سوی)؛ پس «فسواک» یعنی همه اعضا و جوارح و قوای انسان را در اندازه مناسب و محل خاص خود همسان پدید آورد. «عَدَلَ» در لغت یعنی به مساوات تقسیم کرد یا عدل هم قرار داد (راغب اصفهانی، همان، ماده عدل). «فعدلک» در آیه به معنای آن است که پس از تسویه، همه چیز تو را معتدل و به اندازه و متوازن قرار داد یا آنها را دوبه‌دو عدل هم قرار داد (طبرسی، همان؛ طباطبایی، همان). اما جمله اخیر، یعنی «فی ای صوره ما شاء رکبک»، مطابق روایات دال بر این است که خدا اگر می‌خواست، انسان را بر غیر این صورتی که هست، ترکیب می‌کرد (در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: لَوْ شَاءَ رَبُّكَ عَلَيَّ غَيْرِ هَذِهِ الصُّورَةِ؛ مثلاً به صورت حیوانات دیگر قرار می‌داد؛ اما با خلقتی مخصوص انسان، او را از خلقت دیگر حیوانات متمایز نمود و در بهترین قوام آفرید؛ به نحوی که هیچ حیوان دیگری به انسان شباهت ندارد (طبرسی، همان، ج ۱۰، ص ۶۸۳). برخی از مفسران گفته‌اند که مقصود از عدل و ترکیب این است که به مقتضای حکمت، انسان‌ها را از نر و ماده، سفید و سیاه، بلند و کوتاه، فربه و لاغر، قوی و ضعیف، و... مرکب کرد و همچنین از اعضای مانند دو دست، دو پا، دو چشم، سر و بدن، استوای قامت، و امثال آن ترکیب نمود که همه از مصادیق عدل در ترکیب اجزا با یکدیگر است (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۲۲۵).

بنابراین، بیان همه این مراحل، از آفرینش تا تسویه و عدل و ترکیب، هم برای تذکر آدمی و پرهیز دادن او از غرور در برابر خداست و هم توجه دادن او به تکریمش در بعد جسمانی از سوی خداوند است.

آیه‌ای که درباره آفرینش انسان در احسن تقویم است، به‌نوعی بر کرامت ذاتی آدمی در ساحت جسمانی دلالت دارد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴). تقویم در لغت به معنای مستقیم و معتدل کردن است (ابن منظور، همان؛ طریحی، همان، ماده قوم) و احسن تقویم به معنای برخوردار کردن انسان از آن چیزی است که به او اختصاص دارد؛ مثلاً از اختصاصات انسان، بهره‌مندی از عقل و فهم در ساحت روحانی، و راست‌قامتی و برخورداری از اعتدال در اعضای جسمانی است (راغب اصفهانی، همان؛ جوهری، همان، ماده قوم). بنابراین، آفرینش انسان در بهترین حالت قوام‌بخشی، بدان معناست که خداوند هرچه را که بقا و کمال انسان در هر بعدی محتاج آن است، به بهترین وجه در اختیار او قرار داده است. بنابراین، اطلاق این تعبیر، بعد جسمانی را نیز دربرمی‌گیرد. پس خداوند انسان را از هر نظر موزون و شایسته و دارای قوام آفرید؛ هم از نظر جسمی و هم از نظر روحی و عقلی؛ یعنی زمینه و استعداد لازم را جهت ارتقای مراتب کمال، در وجود او قرار داده است (طباطبایی، همان، ص ۳۱۹؛ طبرسی، همان، ص ۷۷۵؛ مکارم شیرازی، همان، ج ۲۷، ص ۱۴۴).

همچنین از آیاتی که خدا را احسن الخالقین می‌شمارند (مؤمنون: ۱۴؛ صافات: ۱۲۴)، بالملازمه می‌توان چنین استفاده کرد که انسان سرآمد آفریده‌هاست؛ چراکه این تحسین الهی از خود، تنها پس از پایان آفرینش انسان مطرح شده است، نه هیچ موجود دیگری، مثل فرشتگان یا جن یا آسمان‌ها و زمین. بنابراین، به مخلوق مورد نظر در ساحت تکوین چیزی اعطا شده که به هیچ موجودی داده نشده است. این مطلب به اطلاقش هر دو ساحت جسمانی و روحانی انسان را دربرمی‌گیرد. بنابراین، اجمالاً از این دو آیه نیز به وجهی کرامت و شرافت جسمانی آدمی قابل برداشت است؛ هرچند نمی‌توان قاطعانه این را گفت.

متمایز بودن برخی حواس و اندام‌ها

در تعدادی از آیات به برخی از حواس ظاهری انسان به‌صورت خاص به‌عنوان نعمت الهی توجه شده است: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹). در این آیه، از برخورداری قوای ادراکی حسی (سمع و بصر) و غیرحسی درونی (فؤاد به معنای قلب) (ابن منظور، همان؛ راغب اصفهانی، همان، ماده فئد) سخن به میان آمده است. با توجه به اینکه انسان در ابتدای آفرینش از معلومات حصولی خالی است (نحل: ۷۸) و به تدریج با به‌کارگیری ابزارهای ادراکی یادشده، به‌طور متعارف این معلومات برای او حاصل می‌گردد، ذکر آنها با توجه به بهره‌ای که انسان از این موهبت‌ها برای فراگیری علوم و فنون می‌برد، خود مصداق بارز تکریم خداوند از انسان در ساحت جسمانی است.

در برخی آیات هم به آفرینش نعمت چشمان، لب‌ها و زبان انسان اشاره شده است: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ» (بلد: ۸-۹). این بیان را می‌توان به‌گونه‌ای در راستای تکریم آدمی در ساحت جسمانی تلقی کرد. سخن گفتن به‌عنوان ویژگی‌ای که هیچ موجود دیگری ندارد، با زبان و لب‌ها صورت می‌گیرد. آنچه از این مجاری ادراکی

یا با این اندام‌ها برای انسان حاصل می‌شود، ویژه آدمی است و موجب تمایز فاحش او از دیگر مخلوقات شده است. قرآن جز برای انسان به داشتن این ابزارها و اندام‌های ارتباطی برای هیچ موجود دیگری اشاره نکرده است؛ چراکه این ابزارها باینکه در موجودات دیگر نیز هست، ولی اساساً کارکردی را که برای آدمی دارد، برای آنها ندارد؛ بلکه با این ویژگی‌ها و قابلیت‌ها، فقط انسان از آن برخوردار است. بنابراین، ذکر ویژه آنها را می‌توان جلوه‌ای از کرامت ذاتی انسان در بعد جسمانی به‌شمار آورد.

مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت روحانی

بعد روحانی آدمی اهمیتی بالاتر از بعد جسمانی وی دارد؛ بلکه اصل است؛ چراکه حقیقت و شخصیت انسان وابسته به روح اوست؛ از این رو می‌توان کرامت ذاتی را حقیقتاً بیشتر در بعد روحانی انسان متجلی دانست و امتیازات جسمانی آدمی را هم می‌توان به‌نوعی مقدمه و زمینه‌ساز و ایجادکننده شرایط برای تکامل روح او شمرد. همان‌گونه که بعد مادی انسان منشأ طبیعت و تمایلات حیوانی اوست، بعد روحانی و الهی او نیز منشأ فطرت و تمایلات فوق حیوانی اوست.

برخورداری انسان از بعد روحانی را از آیات مختلفی می‌توان استفاده کرد. خداوند در قرآن پس از اشاره به خلقت ساختمان مادی و جسمانی انسان، به آفرینش بعد روحی او اشاره می‌کند و آن را به خودش نسبت می‌دهد. تعبیر «تسویه» و «نفخ روح» درباره خلقت انسان، که در برخی آیات آمده است، مانند: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲)، هم به دوساحتی بودن وجود او و هم به ارزشمندی انسان به دلیل برخورداری از بعد روحانی اشاره دارد؛ زیرا اضافه روح به ضمیر یاء - که به خدای تعالی برمی‌گردد - نشان از شرافت روح انسانی دارد و به اصطلاح این اضافه، اضافه تشریفی است (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۳۲؛ طبرسی، همان، ج ۶ ص ۵۱۶؛ طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۲۵۰) و خداوند با این انتساب به خود می‌خواهد بفهماند که روح انسان چنان شریف و با عظمت است که جا دارد به آن «روح من» (روح الهی) گفته شود. به عبارت دیگر، این نسبت، شدت اتصال و ارتباط انسان با خداوند و نیز شرافت انسان را می‌رساند و برای انسان مقام و منزلتی را بیان می‌کند که فرشتگان به خاطر آن مقام، مأمور به سجده بر او شدند (فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ).

خداوند در آیات ۷-۹ سوره سجده، پس از بیان اینکه آغاز خلقت نوع انسان از گل بوده، در فراز دوم به خلقت نسل انسان از نطفه و در فراز سوم به دمیدن روح در انسان اشاره می‌کند: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ و در ادامه آیه، نعمت برخورداری از قوا و مبادی ادراک‌های حسی و عقلی را بر همین ساحت روحانی انسان مترتب می‌کند.

در آیه چهاردهم سوره مؤمنون، ابتدا مراحل آفرینش بُعد مادی انسان بیان شده و پس از اتمام خلقت جسم انسان، مرحله دیگر خلقت او با تعبیری دیگر بیان کرده است: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». مراد از انشای انسان در آفرینشی دیگر، همان نفخ روح است که روایات نیز بر این مطلب دلالت دارند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶). تغییر سیاق در آیه، از عبارت «خَلَقْنَا» به عبارت «أَنشَأْنَاهُ»، حاکی از آن است که آفرینش

جدید، حقیقتی دیگر است غیر از آنچه در مراحل پیشین بود. در این مرحله، او موجودی شده که زنده و قادر و عالم است؛ به گونه‌ای که در ذات و خواص و صفات، با سابقش تفاوت دارد (طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱). پس از اتمام این مرحله است که خداوند خود را به عنوان بهترین آفرینندگان تحسین می‌کند. لازمه این تحسین آن است که این مخلوق نیز احسن مخلوقات از حیث تکوین باشد. تفریع این تحسین بر آفرینش بعد روحانی انسان (نفخ روح)، دلالت بر این نکته دارد که اصل ارزشمندی و کرامت ذاتی انسان، پس از خلقت بعد روحانی او بوده و به دلیل همین بعد است.

پس وجود انسان از دیدگاه قرآن، مرکب از دو ساحت جسمانی و روحانی است. با لحاظ این نکته، خاستگاه حالاتی مانند تفکر، اراده، غم، شادی، محبت، ترس، نفرت و امثال این امور در انسان کجاست؟ جسم انسان یا روح او؟ دیدگاه‌های متعددی در این باره وجود دارد. برخی از دانشمندان مادی‌نگر و مادی‌گرا همه این حالات را به جسم انسان و فعل‌وانفعالات جسمانی او ارجاع می‌دهند؛ در مقابل، برخی دیگر این امور را معلول و نتیجه فعالیت‌های روان یا روح و نفس انسانی می‌دانند. از نظر اندیشمندان الهی اینها ناشی از روح مجرد انسان است (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۶). آیات قرآن کریم خاستگاه آنها را بعد روحانی انسان می‌داند. قرآن برای روح، تجرد و استقلال قائل است؛ یعنی روح وجودی مستقل از بدن انسان دارد ولی در عین حال با آن رابطه دارد. رابطه روح با بدن، رابطه تدبیر و تصرف (به کارگیری در مقام عمل) است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۵)؛ یعنی نفس با کمک سلسله اعصاب بدن، همان گونه که با چشم می‌بیند و با گوش می‌شنود و با دست کارهای دیگری انجام می‌دهد، همین گونه هم در مقام اندیشه و تفکر از ماده خاکستری رنگ مغز استفاده می‌کند که بیانگر نوعی رابطه قوی میان ادراکات انسان با سلول‌های مغز به عنوان ابزار ادراک می‌باشد و با مرگ بدن، نفس ابزار کار خویش را از دست خواهد داد (ضیاءآبادی، ۱۳۷۹، ص ۷۱۵). با توجه به این نکته، اکنون مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت روحانی را در پرتو آیات برمی‌شمایم.

تفکر و تعقل

انسان علاوه بر برخورداری از بُعد جسمانی و رشد و تغذیه و حرکت و حساسیت، دارای قوه تفکر، تعقل و استنتاج است که دیگر آفریده‌های عالم طبیعت از آن بی‌بهره یا کم‌بهره‌اند. این ویژگی مسلماً به بعد جسمانی آدمی تعلق ندارد؛ چراکه اگر چنین بود، در حیوانات هم باید دیده می‌شد؛ بلکه متعلق به بعد روحانی اوست که آدمی به واسطه داشتن آن از حیوانات ممتاز می‌شود. ادراک‌های حسی و خیالی و ادراک عقلی، ناشی از قابلیت‌های روح انسان‌اند؛ زیرا انسان در حالت خواب، از ادراک محروم است و نیز پس از مفارقت روح از بدن، جسد انسان از هیچ درکی برخوردار نیست.

مطابق آیات، انسان در ابتدای خلقت که از خاک یا نطفه آفریده می‌شود و سپس صورتهای گوناگونی به خود می‌گیرد، دارای هیچ گونه درکی نیست؛ ولی وقتی خلقتی دیگر پیدا می‌کند (دمیده شدن روح)، این بعد آفرینش اوست که منشأ اثر می‌شود و انسان دارای درک و حیات و اراده و شعور تدبیر و تصرف در موجودات می‌گردد.

در برخی آیات، از جمله آیه ۹ سوره سجده (و نیز مؤمنون: ۷۸ و ملک: ۲۳)، خدا پس از دمیده شدن روح در جسم آدمی، با اعطای نعمت شنیدن و دیدن (ادراک‌های حسی) و ادراک به‌وسیله فؤاد بر او منت نهاده است. فؤاد، در آیه به معنای قوه ادراک درونی در مقابل سمع و بصر است که از قوای ادراکی حسی‌اند. به نظر می‌رسد، در زبان عربی اطلاق فؤاد بر قلب و دل (ابن منظور، همان؛ راغب اصفهانی، همان، ماده فئد)، به اعتبار مرکز ادراک درونی و قوه شکل‌دهنده ادراکات نظری و شهودی بودنش می‌باشد. طبعاً در درون انسان، یا معرفتی شهود می‌شود یا تعقل می‌گردد؛ و واژه فؤاد در قرآن علاوه بر تعقل، احساس درونی و شهود را هم پوشش می‌دهد (نجم: ۱۱) و بر این اساس، ذکر اعطای فؤاد پس از آفرینش روح انسان، اشاره به یکی از قابلیت‌های اساسی ساحت روحانی او و دلالت بر تکریم ذاتی انسان از سوی خدا دارد. با بهره‌مندی از این قوه است که انسان بسیاری از حقایق را درک می‌کند.

برخی روایات نیز امتیاز انسان‌ها را از جهت شرافت تکوینی به عقل آن دانسته‌اند، نه به حسب و نسب. امام علی علیه السلام فرموده است اصل و تبار انسان، عقل اوست (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۳). بنابراین، از مجموع آیات و روایات برمی‌آید که یکی از مؤلفه‌های کرامت تکوینی انسان، برخورداری از قوه تعقل و اندیشه‌ورزی است که به ساحت روحانی وجود او تعلق دارد.

برخی از مفسران هم همین مؤلفه را اصلی‌ترین عنصر کرامت ذاتی آدمی دانسته و گفته‌اند که وجه شرافت ذاتی آدمی در آیه کرامت، به برخورداری او از قوه عقل و اختصاص آن به انسان می‌باشد و نیز اینکه انسان در همه صفات و افعال، برخلاف موجودات دیگر، دائم در ترقی و پیشرفت بوده است (طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۱۵۶). البته اگر منظور از این تعبیر، اختصاص عقل به انسان باشد، می‌دانیم که به جن نیز عقل اعطا شده و اساساً دلیل مکلف بودن جن نیز برخورداری از این قوه است. از سوی دیگر، نمی‌توان گرایش‌های متعالی در وجود انسان را در برخورداری از این شرافت نادیده گرفت یا آنها را مساوی عقل قلمداد کرد.

برخورداری از فطرت

فطرت، مصدر نوعی مأخوذ از «فطر» است. این ماده در لغت به معنای باز کردن و ابراز چیزی است (ابن فارس، ۱۴۲۹ق، ماده فطر). بنابراین، فطرت به‌عنوان مصدر بر نوع آفرینش دلالت می‌کند و در مورد آفرینش بدیع و بدون نقشه قبلی به کار می‌رود. بر این اساس، فطرت الهی یعنی نوعی از آفرینش که خداوند خلق را بر اساس آن آفریده؛ مثل اینکه آنها را با معرفت به خود آفریده است (راغب اصفهانی، همان، ماده فطر).

این فطرت، امری غیراکتسابی و متمایز از غریزه است. توضیح آنکه در نهاد انسان کشش‌ها و جاذبه‌هایی وجود دارد که آگاهانه یا ناخودآگاه برای او تعیین جهت می‌کند؛ مانند میل جنسی و اشتها به غذا، که خواه‌ناخواه او را به‌سوی هدفی جلب می‌کند. ناآگاه بودن این جاذبه‌ها به این معناست که نیاز به وساطت عقل ندارد؛ مانند حیوان که بدون نیاز به تفکر، به سوی غذا و جنس مخالف جذب می‌شود. آگاهانه بودن هم به این معناست که این جاذبه درونی در عقل و اندیشه اثر می‌گذارد و او را وادار به انتخاب طریق می‌کند. نوع اول را «غریزه» و نوع دوم را «فطرت» می‌نامند (مکارم

شیرازی، همان، ج ۱۶، ص ۴۲۲-۴۲۳). با توجه به این تفاوت، آن دسته از تمایلات متعالی که مختص انسان و وجه امتیاز انسان از دیگر مخلوقات است و مربوط به بُعد روحی و فراحیوانی اوست، «فطرت» خوانده شود.

البته فطرت در امور فطری جلوه می‌کند. از جمله امور فطری در نهاد انسان، گرایش و میل به خدا و کرنش در برابر اوست؛ چنانکه کمال‌طلبی و خضوع در برابر کمالات، از دیگر امور فطری در وجود آدمی است و خاستگاه آن کشتی است که انسان در درون خود به کامل مطلق دارد. گرایش به صداقت، امانت، وفا، حیا و گریز از دروغ و خیانت و پیمان‌شکنی، مصداق‌های دیگری از امور فطری در وجود انسان‌اند.

برخورداری از فطرت خاص انسانی، از دیگر مؤلفه‌های ساحت روحانی انسان در تکوین است؛ چون امور فطری آمیخته با نوع آفرینش انسان است؛ در نتیجه، همگانی، غیرقابل اکتساب، جاودانه و تبدیل‌ناپذیرند. این امور که نشانه میل به امور متعالی است، به بعد روحانی وجود انسان مرتبط می‌شود و خود بخشی از کرامت ذاتی انسان محسوب می‌گردد. بنابراین، پشتوانه فطرت انسان، همان روح الهی اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۲-۲۳) و همان‌گونه که روح با اضافه تشریفی به خداوند انتساب یافته (بر اساس تعبیر قرآنی «روحی»)، فطرت در قرآن نیز با اضافه تشریفی به خداوند منسوب شده است: «فطرت الله» و این نشان از نقش آن در کمال ذاتی و کرامت تکوینی انسان دارد.

در آیه معروف فطرت، قرآن انسان را مفسور به فطرت خدایی معرفی می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» (روم: ۳۰). در این آیه، دین فطری انسان معرفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۱۰۰). این آیه دستور توجه تام به دین آمیخته با سرشت انسان را می‌دهد و بیانگر این نکته است که این ویژگی (فطرت) در همه انسان‌ها هست. در نتیجه، همه انسان‌ها به دین و خداوند توجه دارند و هویت انسان بر فطرت دینی و الهی آفریده شده است. برخی اندیشمندان انسان را از آن روی که با فطرت دینی و خدایی آفریده شده، «حی مثاله» تعریف کرده‌اند و فطرت را حد وجودی انسان، نه حد ماهوی او می‌دانند (جوادی آملی، همان، ص ۱۵۷). بنابراین، طبق آیه شریفه، آدمی با این سرمایه تکوینی پا به عرصه هستی گذاشته است و برخورداری از این سرمایه بخشی از کرامت ذاتی اوست.

برخورداری از اختیار

یکی از تفاوت‌های اساسی انسان با تمام موجودات جهان طبیعت، قدرت اراده توأم با آزادی و انتخاب اوست و انسان بر سرنوشت خویش حاکم است. بررسی، انتخاب و تصمیم‌گیری، سه عنصر اساسی اختیار انسان به‌شمار می‌آیند (رجبی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰) و برخورداری از این ویژگی، یکی از مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان است. طبعاً این ویژگی ربطی به جنبه جسمانی و بعد مادی انسان ندارد؛ بلکه از تجلیات بُعد روحانی اوست؛ چراکه هیچ یک از سه عنصر یادشده، از جسم انسان مترشح نمی‌شود. در این ویژگی، تنها جن با انسان مشترک است؛ اما پیچیدگی و دایره تصرفات انسان در اعمال اختیار، با جن قابل قیاس نیست.

آیات زیادی از قرآن بر برخورداری انسان از اختیار دلالت دارند. آیات مربوط به ابتلا و آزمایش انسان (انسان: ۲-۳؛ کهف: ۷؛ انبیاء: ۳۵؛ محمد: ۳۱؛ مؤمنون: ۳۰)، همه از وجود اختیار در نهاد انسان خبر می‌دهند؛ زیرا بدون اختیار، امتحان معنا و توجیه معقول و صحیحی نمی‌پذیرد. آیاتی که انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند، خود دلیل بر مختار بودن انسان‌اند (آل عمران: ۱۵۲؛ هود: ۱۵؛ اسراء: ۱۸)؛ همین گونه است آیاتی که می‌فرماید سعی انسان گوناگون است و او جز محصول سعی خویش را برداشت نخواهد کرد (لیل: ۴؛ نجم: ۳۹؛ طه: ۱۵). همچنین آیه‌ای که امانت و تکلیف بر عهده انسان قرار داده است (احزاب: ۷۲) و آیات توبه و بازگشت از گناه به سوی خداوند (زمر: ۵۳؛ طه: ۸۲)، همه حامل پیام اختیارمندی انسان است.

مفاد همه این آیات این است که انسان تا وقتی در عالم دنیا زندگی می‌کند، در انتخاب مسیر و انجام اعمال، خودمختار است و به همین دلیل قابلیت در ساحت تکوین دارد که هیچ موجود دیگری با این کم و کیف از آن بهره‌مند نیست.

لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان

برخورداری انسان از شرافت و کرامت تکوینی، هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ ارزشی و حقوقی، یک سلسله لوازم و آثاری را به دنبال دارد که اولی از جهت تکوین بر آدمی مترتب می‌شود و دومی از حیث تشریع و مناسبات زندگی اجتماعی و فردی او. قبلاً گفتیم که دسته دوم از محل بحث ما خارج است. به نظر می‌رسد، از نظر آیات قرآن حداقل چهار پیامد اساسی وجودی را می‌توان بر کرامتمندی ذاتی انسان بار کرد:

شایستگی حمل امانت الهی

از جمله لوازم کرامت ذاتی انسان - که در قرآن کریم ذکر شده - شایستگی او برای حمل امانت الهی است. خداوند در این باره می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). این آیه بیان می‌دارد که امانت الهی بر آسمان‌ها و زمین عرضه شد و آنها از پذیرش آن ابا نمودند؛ ولی انسان آن را پذیرفت و بر دوش کشید. امانت مورد نظر در آیه، همان چیزی است که به واسطه آن انسان آموده می‌شود. این امانت باید چیزی باشد که با قابلیت‌های وجودی انسان تناسب داشته باشد و در عین حال داشتن همان قابلیت‌ها وجه تمایز آدمی از دیگر موجودات باشد؛ چراکه ابای آنها، نه از سر تمرد، بلکه به دلیل عدم امکان حمل آن به صورت تکوینی بوده است.

علامه طباطبایی معتقد است که این امانت با مسئولیت‌پذیری انسان رابطه تنگاتنگی دارد و ایمان، شرک و نفاق بر محور آن دور می‌زند؛ سپس نتیجه می‌گیرد که امانت مورد نظر امری است مربوط به دین حق، که ایمان و شرک و نفاق با اتصاف یا عدم اتصاف به آن، محقق می‌گردد (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۳۴۸).

از طرفی چون در آیه ۷۳ سخن از عذاب و توبه الهی درباره اهل ایمان است، پس امانت مورد نظر مطابق سیاق، با اختیار انسان همراهی و ملازمت دارد؛ و چون آسمان‌ها و زمین فاقد ویژگی اختیار بودند، تکویناً

قابلیت حمل آن را نداشتند؛ اما از آنجاکه همه مخلوقات به صورت تکوینی فرمان‌بردار اراده الهی‌اند، امتناع بسیاری از مخلوقات از پذیرش این امانت، دلالت دارد که امانت مورد نظر امری تشریعی است. البته غیر از انسان، موجودات دیگری هم هستند که از اختیار برخوردارند؛ ولی انسان علاوه بر صاحب اختیار بودن، قابلیت بی‌نهایت کمال‌پذیری یا عکس آن را هم داراست که موجودات مختار دیگر، مثل جن و فرشتگان، این قابلیت تکوینی را یا اصلاً یا به این درجه نداشتند.

پس اینکه انسان در بین موجودات حامل این امانت شد، بدان معناست که انسان از حیث خلقت و ظرفیت وجودی دارای قوه و استعدادی است که از عهده آن برمی‌آید؛ یعنی کرامت ذاتی‌اش او را شایسته این مسئولیت کرده است. پس این قابلیت را می‌توان از لوازم و آثار کرامت ذاتی آدمی دانست.

شایستگی برای مقام خلیفه‌اللهی

از جمله امتیازات انسان بر مخلوقات دیگر که ناظر به جایگاه او در نظام آفرینش و از لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان محسوب می‌شود، این است که انسان شایستگی جانشینی خدا را در زمین یافته است. برخورداری از مقام خلیفه‌اللهی انسان، ناشی از ظرفیتی است که آدمی به لحاظ تکوینی دارد. از سؤال و جواب فرشتگان و خداوند در سوره بقره می‌توان این را استفاده کرد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۰-۳۱).

سؤال فرشتگان که «آیا می‌خواهی کسی را که خون‌ریزی و فساد می‌کند، در زمین خلیفه قرار دهی»، ظاهراً دلالت دارد بر اینکه مراد از خلیفه همه انسان‌ها و نوع انسان است؛ زیرا حضرت آدم ﷺ که معصوم بوده؛ پس مراد، فساد و خون‌ریزی فرزندان او بوده است. بنابراین، خلافت اختصاص به آدم ﷺ ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترک‌اند؛ اما این شایستگی، از لوازم وجودی قابلیت است که به لحاظ تکوینی در نوع انسان یافت می‌شود. انسان از خدا کمالاتی را حکایتگری می‌کند، که در وسع و طاقت فرشتگان نیست (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶).

البته به فعلیت رساندن این شایستگی در انسان‌ها امری اکتسابی و اختیاری است. در اولیای خدا که انسان‌های کامل و مظهر اسما و صفات خداوندند، به نحو احسن فعلیت می‌یابد و در کسانی که از مرحله انسانیت سقوط نموده‌اند، گرچه قوه و استعداد خلافت را تکویناً دارند، هیچ مرتبه‌ای از مراتب آن محقق نمی‌شود و در بین این دو، درجات و مراتبی هست.

قرآن علت شایستگی انسان برای احراز مقام خلافت را تعلیم اسما به آدم ﷺ معرفی می‌کند. اسمایی که حقایق عالم بودند و علم آدم ﷺ نیز علم به حقیقت آنها بوده است. در جمله «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ»، ضمیر «هم» در «ثم عرضهم» و «باسمائهم» و کلمه هؤلاء در «باسماء هؤلاء» می‌فهماند که

مراد از اسماء موجودات دارای عقل‌اند یا دست‌کم غلبه با آنهاست که در پرده غیب قرار داشته‌اند؛ و چون «الاسماء» جمع مُحَلّی به الف و لام بوده و با کلمه «کل» تأکید شده است، دلالت بر عموم موجودات از ابتدا تا انتهای آن دارد و می‌توان گفت معرفت به اسما و صفات خداوند، مثل علم، قدرت، حیات و عظمت کبریایی و غیر آنها، و افعال الهی از قبیل خالقیت، رازقیت، رحیمیت، رحمانیت و علم به اسم اعظم الهی را هم شامل می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۵؛ طباطبایی، همان). اما این قابلیت انسان در آگاهی به حقایق غیبی، خود از لوازم کرامت ذاتی اوست که به او شایستگی تعلیم اسما را داده و آن‌هم به‌نوبه‌خود انسان را شایسته مقام خلافت الهی کرده است.

از آثار شایستگی مقام خلیفه‌اللهمی مسجود فرشتگان شدن است. سجده فرشتگان بر آدم ﷺ نیز به‌عنوان نماینده نوع انسان تجلی یافت: «إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴). خضوع فرشتگان، که خود عباد و بندگان مکرم خداوندند (انبیاء: ۲۶)، در برابر انسان، دلالت بر شرافت و کرامت ذاتی انسان دارد که ناشی از استعداد ویژه آنان و مزیت تکوینی او بر دیگر مخلوقات، از جمله فرشتگان است.

قابلیت بی‌نهایت تغییرپذیری انسان

برخورداری از عقل و اندیشه و امیال گوناگون و قدرت بر انتخاب، زمینه‌ساز قابلیت دیگری با عنوان «اختیار» برای انسان شده است که از مؤلفه‌های اساسی کرامت تکوینی انسان در بعد روحانی اوست. پس هر عملی که انسان با آزادی و انتخاب آگاهانه انجام دهد، مستقیماً در تکامل یا تنزل روحی و معنوی او تأثیر خواهد داشت و استحقاق بیشتری را برای پاداش و کیفر پدید خواهد آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶). یکی از لوازم وجودی مختار بودن آدمی این است که موجودی تغییرپذیر بوده، شاکله و شخصیتش انعطاف‌پذیر و غیرثابت باشد. این صیوریت وجودی و تغییرپذیری شخصیت، از ویژگی‌های انسان و متمایزکننده او از دیگر موجودات است. دقیقاً همین قابلیت تغییرپذیری است که به او امکان می‌دهد تا درجه‌عالی‌علیین بالا رود یا در حد اسفل‌السافلین سقوط کند.

به دیگر سخن، می‌توان گفت از لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان، بی‌نهایت کمال‌پذیری و بی‌نهایت انحطاط‌پذیری اوست. این امر، خود اقتضا دارد که انسان قوه و توان تغییر جایگاه و انتخاب سرنوشت موقت و همیشگی خود را دارا باشد؛ مثلاً می‌تواند با کسب شناخت و فهم صحیح از موقت بودن زندگی دنیا و مقدمه بودنش برای زندگانی جاودانه عالم آخرت (فجر: ۲۴)، اولاً با واقعیت مرگ آگاهانه و راحت‌تر مواجه شود و مرگ و شهادت را اختیار و حتی آرزو نماید؛ زیرا آن را به‌منزله راه و پل یا دروازه رسیدن به حیات اخروی می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹، ح ۳۷۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۹)؛ ثانیاً آخرت و زندگی جاویدان را بر دنیا برگزیند و درنتیجه تمام اعمال و رفتارش را در جهت تأمین حیات اخروی و تحصیل کمالات روحی انجام دهد.

این امکان، در واقع از لوازم کرامت تکوینی انسان است و آیاتی که تمام مخلوقات را از جانب خدا رام و تسخیر شده برای انسان معرفی می‌کند، بر این امر دلالت دارند: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰)؛ «اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِيَتَجَرَّيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ... وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جاثیه: ۱۲-۱۳)؛ «وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ» (ابراهیم: ۳۲)؛ «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلُكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ... سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ» (زخرف: ۱۲-۱۳)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ» (حج: ۶۵). این آیات به روشنی دلالت بر امکان تصرف انسان در نظام تکوین دارند؛ چراکه خدا آنها را مسخر انسان و در خدمت به او خلق کرده است. طبعاً خود این امکان تصرف در نظام تکوین، لازمه‌اش آفرینش انسان با چنان قابلیت‌هایی از نظر جسمی و روحی در عالم تکوین است که در محورهای قبلی برشمردیم و متقابلاً خود این تصرفات برای شکوفایی و فعلیت بخشیدن به آن قابلیت‌ها لازم است.

به تعبیر برخی محققان، این امکان خود موهبتی است که بر امتیاز ویژه و اختصاصی آدمی، یعنی موهبت عقل، متفرع است تا بر غیر خود تسلط داشته باشد و بتواند در آنها (عالم تکوین و موجودات دیگر) تصرف نماید و آنها را در راستای مقاصدش به استخدام درآورد (طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۱۵۸).

نتیجه‌گیری

کرامت در آیات قرآن به معنای علو و شرافت به کار رفته و قرآن برای انسان دو نوع کرامت قائل است: کرامتی تکوینی که ناظر به منزلت تکوینی و وجودی او در میان مخلوقات هستی است و بار ارزشی ندارد، بلکه اعطایی، همگانی و جدایی‌ناپذیر از اوست؛ و کرامت اکتسابی که ناشی از فعل اختیاری انسان و کاملاً تغییرپذیر است و دارای بار ارزشی و اخلاقی و دوسویه مثبت و منفی است.

از نظر قرآن، انسان در دو ساحت جسمانی و روحانی از کرامت ذاتی و تکوینی برخوردار است. مؤلفه‌های کرامت ذاتی در ساحت جسمانی عبارت‌اند از: حسن صورت‌نگری، تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان، آفرینش موزون و قابلیت ویژه برخی حواس ظاهری یا اندام‌های او. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت روحانی عبارت‌اند از: قدرت تفکر و تعقل، برخورداری از فطرت و برخورداری از اختیار.

مطابق آیات قرآن، کرامت ذاتی انسان مستلزم برخی لوازم و آثار وجودی است: یکی از آنها شایستگی حمل امانت الهی است که تنها انسان شایستگی آن را دارد؛ دیگری شایستگی مقام خلیفه‌اللهی است که در اصل از قابلیت تعلیم اسما ناشی می‌شود و قابلیت تعلیم اسما، خود از لوازم کرامت تکوینی انسان است. مقام خلیفه‌اللهی، خود نیز آثاری دارد که از آن جمله مسجود فرشتگان شدن انسان است. از دیگر لوازم کرامت ذاتی انسان، قابلیت آدمی برای تغییر جایگاه خود و انتخابگری و رقم زدن سرنوشت موقت و همیشگی خود می‌باشد. لازمه دیگرش استخدام امکانات و موجودات دیگر در راستای مقاصد خود است.

- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، بی‌جا، جهان.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۲۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبع جدید.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن سینا شیخ‌الرئیس، علی بن حسین، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق / مصحح: سیدمهدی رجایی، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- جمیل صلیبا، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیة للکتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۲، فطرت در قرآن، چ هفتم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، محقق عبدالغفور احمد، بیروت، دار العلم للملایین.
- حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن احمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم و الدار الشامیة.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی*، چ هفدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زحیلی، وهبه بن مصطفى، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر المآثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغة*، محقق / مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة صدر المتألهین*، بیروت، دار احیاء التراث.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، محقق / مصحح: محسن بن عباسعلی کوجه‌باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیة للکتاب.
- ضیاءآبادی، سیدمحمد، ۱۳۷۹، *قرآن و قیامت*، تهران، بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، ۱۴۲۰ق، *نهایة الحکمة*، چ پانزدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن الحسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، محقق / مصحح: مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة.
- _____، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، انسان‌شناسی، چ دوم، تهران، سمت.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- فیض کاشانی، مولی محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، صدر.

قاضی‌زاده، کاظم و ملکی یدالله، ۱۳۹۱، «مراتب معنوی و کرامت ذاتی انسان از ره‌آورد قرآن، آیه ۷۰ سوره اسراء»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، سال دوم، ش ۶، ص ۹۳-۱۱۰.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، بیروت، مؤسسة الوفا. محسنی، محمد آصف، ۱۳۹۳، «کرامت انسان از دیدگاه علامه طباطبائی»، معرفت کلامی، ش ۱۲، ص ۸۱-۱۰۲.

مراغی، احمد بن مصطفی، ۱۳۹۴ق، تفسیر المراغی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، معارف قرآن، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۸۹، خدائشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۲، آموزش عقائد، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

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

____، بی‌تا، معاد و جهان پس از مرگ، چ دوم، قم، هدف.

نجفی، محمدحسن، بی‌تا، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محقق/ مصحح: عباس قوچانی- علی آخوندی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نجفی، هادی، ۱۴۲۳ق، موسوعة احادیث اهل البيت علیهم‌السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

یدالله‌پور، بهروز، ۱۳۹۱، کرامت انسان در قرآن کریم (ماهیت، مبانی، موانع)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

یدالله‌پور، بهروز و مؤدب سیدرضا، ۱۳۹۳، «کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم»، مطالعات تفسیری، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۷۵-۹۰.

قرآن و زوجیت فراگیر مخلوقات

sajedi2@gmail.com

کامد ساجدی / دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، پردیس فارابی
ابوالفضل ساجدی / استاد گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸

چکیده

در پاره‌ای از آیات و روایات، از زوج بودن آفریده‌ها سخن به میان آمده است. آیا این گزاره با یافته‌های علم بشری سازگار است؟ این دو سؤال است که در این نوشتار پی گرفته می‌شود. گرچه اندیشمندان و مفسرین جسته و گریخته به این مقوله پرداخته‌اند، بررسی جامعی در این زمینه صورت نیافته است. دربارهٔ معنا و مقصود از زوجیت، دست‌کم می‌توان چهار احتمال را مطرح کرد: جفت مکمل، مثل یا ضد داشتن یا مرکب بودن. مقالهٔ پیش رو با رویکردی تحلیلی-توصیفی، نشان می‌دهد هر یک از این معانی، علاوه بر اینکه با لغت سازگارند، با ادلهٔ نقلی تطابق نسبی دارند و می‌توانند مقصود ادله باشند. همچنین این معانی با دستاوردهای علم و عقل بشر نیز همسویند. علاوه بر چهار احتمال یادشده، احتمال اراده جمیع این معانی به نحو استعمال لفظ در بیش از یک معنا و همچنین احتمال ارادهٔ معنای جامع بین چهار معنای یادشده نیز وجود دارد و قابل پذیرش است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، زوجیت، خلقت، مجردات، جفت‌های مکمل.

زوج بودن مخلوقات مطلبی است که در آیات قرآن مطرح و در برخی روایات نیز بر آن تأکید شده است. فهم معنای صحیح و مقصود حقیقی این آیات، علاوه بر اینکه از برخی شبهات ناشی از کج‌فهمی جلوگیری می‌کند، جهان‌بینی صحیحی دربارهٔ آفریده‌های خدای متعال عرضه می‌دارد و ما را با یکی از معارف دینی آشنا تر می‌سازد. گرچه بسته و گریخته در این زمینه مطالبی نگاشته شده، اما هنوز نوشتاری منسجم، دقیق و جامع در این بحث ارائه نشده است. در این مقاله ابتدا آیات یاد شده را مرور کرده، و سپس معانی احتمالی آنها را بررسی می‌کنیم. در گام بعدی تناظر هر یک از این احتمالات با حوزه‌های علوم بشری را می‌کاویم. غرض از ذکر دستاوردهای بشری در این بخش، استناد دادن قطعی آنها به قرآن نیست؛ بلکه بررسی امکان تطابق و سازگاری آنها با معنای آیه است. در گام پایانی نیز میزان تطابق هر یک از احتمالات با آیات را می‌سنجیم. بدیهی است دربارهٔ مدلول هر یک از آیات این موضوع می‌توان نوشتار مستقل نگاشت و هر یک از معانی احتمالی را پدیدآور اثری جداگانه قرار داد؛ لذا در این متن تکیهٔ اصلی را بر روی آیهٔ ۴۹ سورة ذاریات قرار می‌دهیم.

۱. آیات بیانگر زوجیت

پیش از ورود به بحث، بر آیات و روایات آن نظری گذرا می‌افکنیم.

در آیهٔ دوازدهم سورة زخرف، از آفرینش همهٔ زوجها سخن رفته؛ اما بیان نشده است که چه آفریده‌هایی جفت هستند؛ در برخی آیات، زوج بودن گیاهان و رویدنی‌ها و میوه‌های زمین بیان شده است (رعد: ۳؛ طه: ۵۳؛ حج: ۵؛ شعراء: ۷؛ لقمان: ۱۰؛ ق: ۷). در بعضی دیگر، جفت بودن انسان‌ها و برخی چهارپایان، زوج بودن میوه‌های بهشتی و جفت شدن انسان‌ها در قیامت مطرح شده است (شوری: ۱۱؛ نبا: ۸؛ الرحمن: ۵۲؛ تکویر: ۷). سی و ششمین آیهٔ سورة یس نیز غیر از رویدنی‌های زمین و خود انسان‌ها، از وجود زوجها یی مخفی و مجهول برای انسان‌ها خبر داده است. تنها آیه‌ای از قرآن که زوج بودن را به تمامی مخلوقات عمومیت بخشیده، آیهٔ چهل و نهم سورة ذاریات است: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».

همچنین در آیهٔ سوم سورة فجر، خدای متعال به «شفع» و «وتر» قسم می‌خورد. یکی از تفسیرهای مطرح در این آیه این است که مراد از «وتر» (تک)، خدای متعال، و مراد از «شفع» (زوج)، مخلوقات است. اینکه مراد از «وتر» خدای متعال باشد، مؤیدات روایی دارد؛ اعم از روایاتی که در تفسیر این آیه، مراد از «وتر» را خدای سبحان شمرده‌اند و روایاتی که به‌طور کلی تعبیر «وتر» را برای خدای عزوجل به کار برده‌اند (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۶۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۶۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۰؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۸۷؛ القشیری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۶۲؛ الشیبانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۷۴، ۲۲۳، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۱۳؛ ج ۱۰، ص ۱۱۹، ۴۷۶؛ ج ۱۲، ص ۲۹۹، ۴۶۹؛ ج ۱۳، ص ۶۱، ۱۶۳، ۲۷۳، ۴۹۰؛ ج ۱۶، ص ۲۴۱؛ انصاری زرقی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۹). اینکه مراد از «شفع» مخلوقات باشد، از افرادی همچون ابن عباس، مجاهد،

ابوصالح، عطیه، مسروق، قتاده و محمد بن سیرین نقل شده است. همچنین عطیه در این زمینه حدیثی نبوی را از ابوسعید خدری حکایت می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۹۱ و ۱۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۳۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۴۵ و ۳۴۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۱، ص ۴۰).

علاوه بر آیات قرآن، در روایات نیز این موضوع مطرح شده است. در کتاب توحید شیخ صدوق، حدیث مفصلی آمده است که بخش پایانی آن، مناظره حضرت امام رضا^{علیه السلام} با عمران صابی در موضوعات مربوط به توحید است. در قسمتی از این مناظره، حضرت درباره خلقت و ابداع خدای متعال چنین می‌فرمایند:

ولم یخلق شیئا فردا قائما بنفسه دون غیره للذی أراد من الدلالة علی نفسه وإثبات وجوده والله تبارک وتعالی فرد واحد لا ثانی معه یقیمه ولا یعضده ولا یمسکه والخلق یمسک بعضه بعضا بإذن الله ومشیته (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۸ و ۴۳۹؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۶).

در کتاب شریف کافى نیز روایتی از امیرالمؤمنین^{علیه السلام} نقل شده است:

بمضادته بین الأشياء عرف أن لا ضد له ومقارنته بین الأشياء عرف أن لا قرین له ضد النور بالظلمة والییس بالبلل والخشن بالین والصرد بالحرور مؤلف بین متعاداتها ومفرق بین متدانیاتها دالة بتفریقها علی مفرقها وبتألیفها علی مؤلفها وذلك قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۹).

شبیهِ این روایت در کتب حدیثی و از دیگر ائمه^{علیهم السلام} نیز ذکر شده است (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۶۴ و ۶۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷، ۳۰۸، ۳۰۹؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳).

۲. مفهوم‌شناسی

از آنجاکه در ادله نقلی، کلمات «زوج» و «فرد» و «شفع» و «وتر» مطرح شده است، ابتدا باید معنای این واژگان را واکاوی کنیم.

۲-۱. «زوج» و «فرد»

عموم لغت‌دانان، «زوج» را شیئی دانسته‌اند که همراهش قرینی وجود داشته باشد. آن قرین می‌تواند، شبیه و مماثل شیء یا ضد و مناقض آن باشد (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۴۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۴؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۵۸؛ مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۱۴). اینکه آیا به مجموع شیء و قرینش نیز «زوج» اطلاق می‌شود، مورد اختلاف اهل لغت است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۹۵؛ مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۱۴ و ۱۱۵). زوج معنای خاص‌تری نیز دارد و به انسان ازدواج کرده و حیوانی که با جنس مخالفش جفت شده باشد، اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۶؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۴۸). در هر دو معنا، تعداد قرین‌ها و جفت‌هایی که یک زوج می‌تواند داشته باشد، محدودیتی ندارد؛ اما در معنای اول، شیء را به اعتبار تمام قرین‌هایی که دارد زوج می‌نامند؛ و در معنای دوم، انسان یا حیوان را به اعتبار هر یک از قرین‌هایش به‌طور

جداگانه زوج می‌نامند. معنای سوم زوج، مربوط به علم حساب است که به هر عدد قابل انقسام به دو اطلاق می‌شود (ابن منظور، همان، ص ۲۹۱؛ مدنی شیرازی، همان، ص ۱۱۴).

«فرد» مقابل «زوج» است و چیزی است که قرین و نظیری ندارد و تک و یکتا و تنهاست (مقابل معنای اول زوج). همچنین عددی که قابل انقسام به دو نباشد، فرد است (مقابل معنای سوم زوج). گاهی نیز به نیمی از یک جفت و نیمی از یک عدد زوج نیز فرد اطلاق می‌شود (برای هر سه معنی، ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۹۱؛ ازدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۹۰؛ مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۳۱).

۲-۲. «شفع» و «وتر»

کلمه «شفع» آن‌گاه که در جایگاه مصدری باشد، به معنای ضمیمه کردن شیء به مثل آن است؛ اما معنای حاصل مصدری‌اش معادل «جفت» است و به مجموع دو شیئی که به هم ضمیمه شده‌اند، به اعتبار وحدت اعتباری یا حقیقی‌ای که بینشان حاصل شده است، اطلاق می‌شود. مثل و قرینی که به شیء ضمیمه می‌شود، می‌تواند با شیء اولیه، شباهت در جنس یا عدد داشته باشد. به همین لحاظ، به اعداد زوج «شفع» گفته می‌شود؛ چراکه از ضمیمه شدن یک عدد به مثل آن حاصل می‌شود. معمولاً در استعمالات شفیع، آنچه به شیء اولیه ضمیمه می‌شود، به گونه‌ای مکمل شیء اولیه است و کمال و قوتی را در آن ایجاد می‌کند یا موجب به فعلیت رسیدن آثار بالقوه آن شیء می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۸ و ۴۵۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۸۴).

«وتر» نیز مقابل «شفع» است و به شیئی گفته می‌شود که ضمیمه‌ای به آن اضافه نشده و تک و جداست. همچنین به اعداد فرد نیز وتر گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۷۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۷؛ ازدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۱۷).

۳. وجوه معنایی زوجیت مخلوقات

با توجه به معانی لغوی زوجیت، درباره معنای زوج بودن مخلوقات، می‌توان احتمالاتی را مطرح کرد.

۳-۱. جفت مکمل داشتن

طبق این معنا جهان تشکیل شده از «جفت‌های مکمل» است؛ جفت‌هایی که در پیوند با هم یک اثر یا ویژگی خاصی را ایجاد می‌کنند. در برخی استعمالات واژه «زوج»، چنین معنایی مشهود است. زوج زن و مرد، دو کبوتر نر و ماده، زوج نعلین، دو سم اسب، هودج و نمطی که روی آن پهن می‌شود، نمونه‌هایی است که در کتب لغت ذکر شده و در آنها نوعی مکمل بودن زوجین برای هم دیگر ملحوظ است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۹۴ و ۳۹۵). چنان که گذشت، یکی از معانی واژه شفیع و شفاعت نیز انضمام چیزی به چیز دیگر است؛ به گونه‌ای که موجب تقویت آن شیء و ترتب اثر مطلوب بر آن باشد.

اینکه جهان از جفت‌های مکمل ساخته شده است، می‌تواند ناظر به عناصر اولیه تشکیل‌دهنده جهان باشد و علاوه بر آن می‌تواند، حقایق ثانویه‌ای را که از عناصر جفت‌شده به دست می‌آیند هم شامل شود؛ مثلاً فرض کنید عناصر اولیه جهان ماده را «الف»، «ب»، «ج» و «د» بنامیم. طبق معنای اول، همین که بگوییم «الف» و «ب» جفت مکمل‌اند و «ج» و «د» هم همین طور هستند، قضیه را ثابت کرده‌ایم؛ اما طبق معنای دوم، این را هم باید ثابت کنیم که آن شیء واحد حاصل از پیوند بین «الف» و «ب»، که نامش را مثلاً «ه» می‌گذاریم نیز با واحد حاصل از پیوند بین «ج» و «د» که نامش را «و» می‌گذاریم، جفت مکمل‌اند.

قضیه فوق با آنچه امروزه به‌عنوان اجزای تشکیل‌دهنده اتم بیان می‌شود، سازگار است. اتم که اجزای تشکیل‌دهنده «ماده معمولی» است، از زوج الکترون و هسته تشکیل شده است که با نیروی جاذبه کولنی با هم پیوند برقرار کرده‌اند. هسته هیدروژن تنها یک پروتون است؛ اما هسته اتمی سایر عناصر از زوج پروتون‌ها و نوترون‌ها تشکیل می‌شود که با برهم‌کنش قوی در قید یکدیگرند. البته تعداد نوترون‌ها و پروتون‌ها لزوماً برابر نیست. پروتون‌ها و نوترون‌ها نیز از پیوند بین کوارک بالا و پایین حاصل می‌شوند.^۱ پروتون از ارتباط دو کوارک بالا با یک کوارک پایین، و نوترون از پیوند یک کوارک بالا با دو کوارک پایین تشکیل می‌شود (گرگرسن، ۲۰۱۳م، ص ۴۵؛ استاک، ۲۰۱۳م، ص ۳۹۰). چنان‌که قبلاً متذکر شدیم، اینکه یک شیء با دو زوج ارتباط داشته باشد، اطلاق زوج بر آن شیء را خدشه‌دار نمی‌کند.

در این توضیح، ذرات واسطه یا حامل نیرو، مثل بوزون‌های پیمانه‌ای و هیگز، در نظر گرفته نشده است.^۲ قضیه جفت بودن عالم ماده می‌تواند طوری تفسیر شود که وجود ذرات واسطه به کلیت آن صدمه نزند؛ چراکه این ذرات در واقع نقش ایجاد پیوند و برهم‌کنش بین سایر ذرات را دارند و در واقع جفت‌کننده جفت‌ها هستند (اکانومو، ۲۰۱۱م، ص ۱۱-۱۶). همچنین برخی ذرات بنیادین، مانند ذرات ناپایدار کوارک و لپتون نسل دوم و سوم^۳ و همچنین نوترینوها که از واپاشی پرتو بتا تشکیل می‌شوند و در ساخت ماده نقشی ندارند، به یک معنا درجه دوم و قابل ارجاع به سایر ذرات‌اند (همان، ص ۸-۱۱) و لذا قابل توجیه است که در قضیه جفت بودن اجزای عالم ماده مدنظر نباشند؛ علاوه بر اینکه نیافتن جفت برای این ذرات، اثبات‌کننده جفت نداشتن آنها نیست. یکی از نظریات رایج در فیزیک ذرات بنیادین، نظریه ابرتقارن است که طبق آن هر فرمیون^۴ یک یار بوزونی و هر بوزون دارای یک فرمیون است. فرمیون‌ها و بوزون‌ها تمامی ذرات بنیادین را دربرمی‌گیرند. البته این نظریه اثبات تجربی نشده است (مورایاما، ۲۰۰۰م، مقدمه).

وجود ماده تاریک^۵ کافی است تا اثبات تجربی کلیت داشتن جفت بودن عالم ماده را به تعویق بیندازیم. بنابراین آنچه گفته شد، تنها تأییدی تجربی برای این قضیه است.

از عالم ماده که بگذریم، گذرمان به مجردات و سخن فلاسفه می‌رسد. آنها مجردات محض و عقول مفارق را دارای فعلیت تامه می‌دانند و هر صفت ممکن و بالقوه‌ای را برای آنها واجب و بالفعل می‌شمارند و هر حرکت و تغییر

را در آنها محال می‌خوانند. وجود چنین موجوداتی را نیز با استفاده از قواعدی چون قاعده الواحد، امکان اشرف، سنجیت علت و معلول، احتیاج متحرک به محرک غیرمتحرک و... ثابت می‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۶۲-۲۷۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۷۵ و ۳۷۶؛ خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۹ و ۱۵۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۴۹-۶۶۱). در این صورت، جفت داشتن اشیا که لازمه‌اش مکمل داشتن و تکامل یافتن آنهاست، در مجردات محضه قابل تطبیق نیست. البته دربارهٔ عقول عرضی می‌توان به گونه‌ای جفت بودن را تصویر کرد، بدون اینکه به تکامل در ذات آنها منجر شود. می‌توان فرض کرد برای ایجاد یا تکامل شیء ثالثی، وجود دو عقل عرضی لازم باشد، بدون اینکه این دو عقل عرضی همدیگر را کامل کنند؛ اما در عقول طولیه، حتی همین هم قابل تصدیق نیست؛ چراکه عقل ما دون هیچ استقلالی از عقل فوقانی ندارد و لذا اثر مستقلى در شیء ثالث هم نمی‌تواند داشته باشد.

بنابراین، اگر بر این قضایای فلسفی پای بفشاریم، باید عقول طولیه را از تحت قضیهٔ زوجیت مخلوقات بیرون بکشیم. گرچه ظاهر ادلهٔ نقلی عمومیت است، می‌توان از خود این ادله شواهدی نشان داد که تنها شامل عالم ماده می‌شوند. در این باره در بخش بعدی سخن می‌گوییم.

۳-۲. مثل و مانند داشتن

این احتمال بیان می‌کند که تمام موجودات عالم، مثل و مانند و نظیر دارند و تنها خداست که لیس کمله شیء. واژهٔ «ازواج» برای نشان دادن اشیای هم‌شکل و شبیه به هم و مصادیق مختلف یک نوع و جنس به کار می‌رود. شفع نیز معمولاً به معنای ضمیمه کردن شیء به مثل آن است. اینکه اشیا مثل و مانند دارند، خود به دو صورت قابل تصور است:

الف) اگر خصوصیات و عوارض ملازم با تشخیص شیء را کنار بگذاریم، به‌ازای هر خصوصیت دیگری که آن شیء دارد، شیء دیگری یافت می‌شود که همان خصوصیت را داراست.

ب) اگر خصوصیات و عوارض ملازم با تشخیص شیء را کنار بگذاریم، به‌ازای همهٔ خصوصیت‌های دیگر آن شیء، موجود دیگری یافت می‌شود که تمام آن خصوصیت‌ها را داراست.

در هر دو فرض یاد شده، می‌توان اشتراک در آن خصوصیت را به معنای اشتراک در اصل آن خصوصیت دانست و می‌توان آن را به معنای اشتراک، هم در اصل خصوصیت و هم در میزان شدت آن خصوصیت تلقی کرد. همچنین در این اشتراک داشتن، می‌توان تنها خصوصیت‌های وجودی و کمالی شیء را ملاحظه کرد و می‌توان اشتراک در خصوصیت‌های عدمی و نقایص را هم در نظر گرفت.

اگر نقایص را در مثل بودن دخیل نکنیم، موجود کامل برای موجود ناقص‌تر مثل است؛ اما موجود ناقص برای موجود کامل‌تر مثل نیست. در این صورت، چه معنای «الف» را بگیریم، چه معنای «ب» راه علت برای معلول مثل است و در نتیجه خدای متعال برای همهٔ مخلوقات مثل است؛ گرچه خودش هیچ مثلی ندارد. همچنین بحث مثل

افلاطونی و تطابق عوالم طبیعت و مثال و عقل که به ترتیب مبتنی بر تشکیک در ماهیت و تشکیک در وجود است، مثل داشتن اشیا را نشان می دهد (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۱۷۸).

اگر اشتراک در نقایص را به مفهوم مثل داشتن اضافه کنیم، طبق معنای «ب» باید هر ماهیتی بیش از یک مصداق داشته باشد؛ مطلبی که برخی فلاسفه در مورد مجردات تامه منکرند. آنها معتقدند مجردات تامه، فرد منحصر ماهیت خود هستند (طباطبایی، بی تا، ص ۲۷۷ و ۲۷۸). همچنین طبق معنای الف، اگر ضعف و شدت را دخیل کنیم، لازمه مثل داشتن همه اشیا این است که در مورد هیچ صفتی بین مخلوقات «کامل ترین منحصر به فرد» نداشته باشیم؛ در حالی که عقل اول و مخلوق بی واسطه واجب الوجود، از منظر فلاسفه در تمام صفات «کامل ترین منحصر به فرد» است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶۳).

با توجه به اختلاف در معانی مثل داشتن اشیا، مثل داشتن خدای متعال هم معانی مختلفی پیدا می کند. طبق برخی معانی، همین که واجب الوجودی غیر از الله نباشد، کافی است برای اینکه بگوییم او مثلی ندارد. طبق برخی از معانی باید کامل ترین موجود بودن خدای متعال از جمیع جهات را حد وسط برای نفی مثل برای او قرار دهیم؛ اما اگر مثل نداشتن خدای متعال به این معنا باشد که حیثیات کمالی او را هیچ موجود دیگری، حتی ضعیف شده آن را هم ندارد، باید نشان دهیم کمالی که حقیقتاً «غیر» از کمال او باشد، اصلاً وجود ندارد و به عبارت دیگر، شیئی که حقیقتاً غیر و منحاز از او باشد، وجود ندارد؛ یعنی بگوییم «بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشیء منها» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۰ (۲)، ص ۴۷ و ۴۸؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۶۴).

۳-۳. مقابل و ضد داشتن

طبق این معنا، موجودات عالم ضد و معارض و مقابلی دارند و تنها خدای عزوجل ضد و مقابلی ندارد. اینکه به مقابل شیء «زوج» آن گفته شود، در کتب لغت ذکر شده است. در معنای زوج، معمولاً نوعی مقارنت و همراهی بین دو زوج دیده می شود؛ درحالی که دو ضد، نه تنها با هم قرین و همراه نیستند، بلکه هر کدام دیگری را طرد می کنند. چه بسا وجه زوج نامیدن دو ضد این باشد که آنها در ذهن قرین هم اند و تصور هر کدام، تصور دیگری را تداعی می کند. خشک و تر، تیز و کند، بلند و کوتاه، و سیاه و سفید، هر کدام گرچه در خارج از زوج خود فراری اند، در ذهن همواره زوج خود را می طلبند.

مقصود از ضد و مقابل داشتن اشیا، لزوماً دشمن داشتن و نابودکننده داشتن نیست؛ بلکه منظور این است که هر شیئی تکویناً حالت مقابلی دارد. می توان برای ضدیت و تقابل تکوینی سه معنا تصویر کرد:

الف) دو شیء، ضد هم اند، وقتی در یک صفت در نهایت اختلاف باشند یا دقیقاً در نقطه مقابل هم باشند؛ مثلاً دو چرخ که در خلاف جهت همدیگر می چرخند یا دو شیء که یکی سیاه و دیگری سفید باشد یا یکی جذب کننده آهن و دیگری دفع کننده آهن باشد، ضد هم اند. در هر صفتی، ضدیت قابل تصویر نیست. ضدیت وقتی انتزاع می شود که در مورد صفتی، یک وضعیت طبیعی و متعادل و دو وضعیت خروج از تعادل در جهت عکس هم در کار

باشد. در مثال‌های یادشده، چرخ‌ی که ساکن است، چیزی که برخی طول موج‌های نور را جذب و برخی را بازتاب می‌کند و شیئی که نه آهن را جذب کند و نه دفع، به‌عنوان شیء دارای وضعیت طبیعی ملاحظه می‌شود.

ب) هر دو وجودی که با هم در یک جا جمع نشوند، ضد هم‌اند. در این صورت، نه‌تنها سیاهی و سفیدی، بلکه تمام رنگ‌ها ضد یکدیگرند؛ چراکه در یک موضوع واحد جمع نمی‌شوند. صور نوعیه نیز ضد هم‌اند؛ چراکه در محل واحد قابل جمع نیستند. به‌طور کلی می‌توان گفت، هر دو موجودی که نسبت به هم استقلال دارند، به‌نوعی مقابل و مخالف هم‌اند؛ چون در قلمرو وجودی هر یک از آنها، دیگری حضور ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

ج) عدم هر چیزی، نقطه مقابل آن شیء و به یک معنا نافی و ضد آن شیء است. در این صورت، هر موجود محدودی ضد و مقابل دارد. موجودی که حد وجودی دارد، در واقع خارج از آن حد حضور ندارد؛ پس نقطه مقابلش که عدم آن موجود است، واقعیت دارد.

آنچه امروزه در فیزیک ذرات بنیادین رایج است، معنای اول از ضدیت را تأیید می‌کند. آنها معتقدند هر ذره بنیادین، یک ضدذره و پادذره دارد؛ مثلاً پادذره الکترون، از نظر جرم و اسپین مثل آن است؛ اما بار الکتریکی‌اش دقیقاً عکس آن است. بر اساس وجود پادذره‌ها، پادماده نیز وجود دارد. زمانی که ذره با پادذره‌اش برخورد کند، یکدیگر را خنثی می‌کنند و هر دو نابود می‌شوند (اکانومو، ۲۰۱۱م، ص ۸-۱۱؛ فاینمن، ۱۹۸۶م، ص ۱۰).

طبق معنای دوم، هر دو موجودی که نسبت به هم استقلال دارند، مقابل هم‌اند. در این صورت، اگر بخواهیم این تقابل را به همه مخلوقات تعمیم دهیم، باید هیچ مخلوقی را علت تمام مخلوقات دیگر ندانیم؛ درحالی‌که فلاسفه عقل اول یا صادر اول را علت تمام مخلوقات دیگر می‌دانند و برای آنها استقلالی نسبت به او قائل نیستند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵ و ۱۹۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۹۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸ و ۱۸۹).

بر اساس معنای سوم، تنها موجود کامل مطلق است که زوج عدمی ندارد. تمام مخلوقات، حتی صادر اول، حداقل یک حد عدمی دارند و دارای ضد و مقابل هستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵۸).

۳-۴. مرکب بودن

طبق این احتمال، تمام موجودات از جهتی مرکب‌اند و تنها بسیط مطلق، الله است. عدد زوج را از آن جهت زوج می‌نامند که قابل انقسام به دو قسم مساوی است. در مقابل، عدد فرد چنین انقسامی را نمی‌پذیرد. عدد فرد نیز ممکن است قابل انقسام به سه یا پنج یا... قسمت مساوی باشد؛ از این رو، نمی‌توان گفت عدد زوج مرکب است و عدد فرد بسیط؛ اما برخلاف اعداد، در اشیای خارجی نصف‌ناشدنی بودن آنها با ثلث‌ناشدنی و خمس‌ناشدنی و ... بودنشان ملازمه دارد؛ چراکه نصف شدن و دو قسمت شدن در اشیای خارجی، به معنای تقسیم شدن به دو قسمت مساوی نیست؛ بلکه مطلق تقسیم شدن به دو قسمت منظور است (برخلاف اعداد که تنها تقسیم شدن به قسمت‌های مساوی در آنها مورد توجه قرار می‌گیرد). بنابراین، وقتی شیئی به دو قسمت تقسیم نمی‌شود، به طریق اولی به سه قسمت هم تقسیم نمی‌شود. تمام آنچه گفتیم، برای این بود که نشان دهیم چگونه در زبان،

زوج بودن نماد قابل انقسام بودن، و زوج نبودن نشان بسیط بودن قرار گرفت. گفتنی است صاحب *مفردات*، کلمهٔ فرد را که در مقابل زوج است، این گونه معنا کرده است: چیزی که با اشیای دیگر مخلوط و ترکیب نشده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲۹).

فلاسفه هشت نوع ترکیب را ذکر می کنند: ترکیب شیمیایی (ترکیب طبیعی بالعرض)؛ ترکیب از ماده و صورت خارجی (اجزای وجود خارجی)؛ ترکیب از جنس و فصل (اجزای ماهوی)؛ ترکیب از ماده و صورت ذهنی (اجزای وجودی ذهنی)؛ ترکیب از اجزای مقداری (اجزای بالقوه یا فرضی)؛ ترکیب از جوهر و عرض؛ ترکیب از وجود و ماهیت؛ و ترکیب از وجود و عدم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۲۲ و ۳۲۳).

دو قسم اخیر ترکیب، تمام موجودات ممکن را شامل می شود و به قول فلاسفه، همهٔ ممکنات، زوجی از وجود و عدم یا زوجی از ماهیت و هویت اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۵۲).

۴. تطبیق وجوه معنایی زوجیت مخلوقات با ادله نقلی

این نوشتار قصد یافتن معنای صحیح و قطعی زوجیت مخلوقات را ندارد و دراین باره قضاوتی نمی کند؛ بلکه صرفاً بر آن است که میزان تطابق هر یک از این معانی با آیات را نشان دهد. با توجه به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا، اگر همهٔ این معانی با الفاظ و تعبیرات موجود در آیات و روایات سازگار باشند و اگر این معانی، به خودی خود مطابق واقع باشند، می توانند همگی در یک دلیل اراده شده باشند.

از آنجا که عام ترین و محکم ترین آیه از حیث دلالت آیهٔ چهل و نهم سورة ذاریات است، همین آیه را محور اصلی بحث قرار می دهیم و تطابق احتمالات چهارگانهٔ پیش گفته را با آن بررسی می کنیم. نیم نگاهی هم به سایر ادله داریم.

۴-۱. بررسی احتمال اول

در قرآن به زوج هایی از انسان ها و حیوانات و گیاهان زیاد اشاره شده است و اینها همگی نمونه هایی از زوج های مکمل اند؛ اعم از اینکه نر و ماده داشته باشند، همچون بسیاری از گونه های حیوانات و گیاهان، یا اینکه بر اثر جفت شدن دو رشتهٔ پلیمری زیستی دی ان ای ساخته شده باشند (ر.ک: آلبرت و همکاران، ۲۰۰۲م). از این رو، این احتمال که در سورة ذاریات نیز مراد از زوج جفت های مکمل باشند، تقویت می شود. البته در زمان نزول آیات جفت مکمل داشتن همهٔ گیاهان، برای مخاطبین معلوم نبوده است و به همین دلیل بسیاری از مفسرین زوج بودن گیاهان را به معنای انواع و گونه های مختلف داشتن آنها گرفته اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۸۹؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۶۲). در روایت منقول از امام رضا علیه السلام نیز وابسته بودن زوج ها به همدیگر مطرح شده بود که به گونه ای مکمل یکدیگر بودن را نشان می دهد.

اگر بخواهیم آیهٔ ۴۹ سورة ذاریات را به این معنا حمل کنیم، دو راه داریم:

الف) «شیء» را به معنای ماهیت بگیریم و مراد از «مین» را عضویت و تعلق داشتن به یک گروه و مجموعه بدانیم؛ مثل اینکه می‌گوییم: «از این کلاس چهار نفر را انتخاب کردیم». در این صورت، ترجمهٔ آیه چنین می‌شود: ما از هر ماهیتی، دو جفت مکمل خلق کردیم؛ مثلاً از ماهیت انسان، جفت مرد و زن را خلق کردیم. طبق این معنا، جفت‌ها علاوه بر اینکه باید مکمل هم باشند، باید هم‌ماهیت هم باشند.

ب) «شیء» به معنای وجود باشد و «مین» برای اشاره به واسطه در ثبوت بودن و تقدم رتبی جزء بر کل باشد. در این صورت، معنای آیه چنین می‌شود: هر وجودی را زیربنای ایجاد یک جفت مکمل قرار دادیم. در این معنا، برخلاف معنای قبلی، لزوماً دو عضو یک زوج مکمل نباید دارای ماهیت یکسان باشند.

در پایان این آیه، عبارت «لعلکم تذكرون» نشان می‌دهد که زوجیت مخلوقات، نشانه‌ای بر وجود خالق یکتاست. این خود به دو نحو قابل تفسیر است:

نخست: زوجیت مخلوقات، از آنجاکه منشأ تکامل آنها و تولید موجودات جدید می‌شود، نظم حاکم بر عالم را نمایش می‌دهد و در نتیجه صغرای برهان نظم را محقق می‌کند.

دوم: جفت بودن پدیده‌ها، به‌گونه‌ای نقص و وابستگی آنها به موجودات دیگر را در استمرار وجود یا در تکاملشان نشان می‌دهد. عدم استقلال موجودات و نقص آنها از جهتی از جهات، وابستگی آنها را در اصل وجود به وجود مستقل و کامل مطلق نمایان می‌کند؛ همان‌طور که واجب‌الوجود بالذات باید واجب‌الوجود از تمام جهات و حیثیات باشد (صدرالمألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱).

ظاهر این آیه، زوجیت تمام ماسوی الله را می‌رساند؛ اما اگر بخواهیم این آیه را بدون تخصیص زدن، محدود به عالم ماده کنیم یا عقول طولیه را از تحت آن خارج کنیم، دو راه داریم:

راه اول این است که یکی از معانی واژه «خلق» را مخصوص مادیات یا جسمانیات بدانیم. این واژه در معنای عامش مطلق ایجاد و آفریدن را شامل می‌شود و لذا خدای متعال خالق همهٔ اشیای [مادی و مجرد] است (ر.ک: انعام: ۱۰۱ و ۱۰۲؛ رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ غافر: ۶۲). در قرآن کریم دربارهٔ ابداع ملائکه و نیز انشای روح در بدن، تعبیر خلق به کار رفته است (ر.ک: زخرف: ۱۹؛ صافات: ۱۵۰؛ فاطر: ۱؛ مؤمنون: ۱۴)؛ اما این کلمه معنای خاص‌تری نیز می‌تواند داشته باشد. در لغت، اصل معنای خلق را «اندازه‌گیری» یا «تعیین اندازه» و «یجاد آنچه اندازه‌گیری شده است» دانسته‌اند (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۷۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۶). اگر مقصود از اندازه‌گیری، تعیین حجم و جرم باشد، بدیهی است این واژه مختص خلق اجسام و جسمانیات خواهد بود (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۴۳) (البته می‌توان تعیین اندازه را به معنای مطلق مشخص کردن حدود وجودی شیء دانست که در این صورت، می‌تواند شامل مجردات هم بشود). در آیه ۵۴ سوره اعراف بیان شده است که «خلق» و «امر» برای خداست. بر اساس بحث لغوی فوق، برخی فیلسوفان، عرفا و مفسران، «خلق» را در این آیه ناظر به عالم اجسام و جسمانیات، و «امر» را ناظر به عالم ارواح و مفارقات دانسته‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۴۹۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۸۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲؛ قمی مشهدی،

۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۰۷؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۰ (۱)، ص ۱۰۴-۱۰۷؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۲۳۳). البته مفسران دیگر، گاه این نظریه را رد کرده یا نظرات دیگری در تفسیر آیه بیان نموده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۴۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۴۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۳۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۵۰-۱۵۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۷۷ و ۱۷۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۹). کسانی که بین عالم امر و عالم خلق تفکیک می‌کنند، به شواهد قرآنی نیز تمسک می‌جویند و آنها را نیز بر اساس همین فرضیه تفسیر می‌کنند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱ و ۷۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵۴؛ ج ۵، ص ۲۵۸؛ شبّر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۶۸؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۹۲؛ ج ۳۲، ص ۳۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۹۵؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹-۱۱ و ۱۶؛ ج ۳، ص ۶۰؛ ج ۵، ص ۳۰۱، ۳۹۷ و ۳۹۸؛ ج ۶، ص ۱۲۳؛ ج ۷، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۴، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۹۷ و ۲۹۸؛ همو، ۱۳۶۰ (۱)، ص ۵۲-۵۶؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶۳ و ۴۲۱؛ همو، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۸۴؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۷۰ و ۷۱).

راه دوم این است که بر ضمیر فاعلی «خلقنا» که متکلم مع‌الغیر است، تکیه کنیم. در آیات بسیاری از قرآن، خدای متعال افعال خود را با صیغه متکلم مع‌الغیر بیان می‌کند. در اینکه وجه چنین تعبیری چیست، مفسران نظراتی داده‌اند. گاه آن را شیوه تکلم عرب دانسته‌اند و گاه غرض از چنین تعبیری را بیان عظمت و قدرت گوینده شمرده‌اند (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۰، ص ۵۰۰). در این میان، برخی نیز این تعبیر را برای اشاره به وجود وسایط در آن فعل قلمداد کرده‌اند (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۶۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۷۷ و ۳۴۷؛ ج ۹، ص ۱۰۲؛ ج ۱۰، ص ۲۲؛ ج ۱۱، ص ۲۹۵). اگر در آیه محل بحثمان احتمال اخیر را بدهیم، طبیعتاً آن موجوداتی که واسطه در خلق زوجها بوده‌اند، خودشان دیگر تحت قاعده زوجیت مخلوقات نیستند. این وسایط می‌تواند شامل مطلق مجردات یا عقول طولیه بشود.

۲-۴. بررسی احتمال دوم

احتمال دوم این بود که زوج بودن مخلوقات، اشاره به مثل داشتن آنها باشد. بسیاری از مفسرین زوج داشتن گیاهان و زوج بودن انسان‌ها در قیامت را به معنای مثل و شبیه و قرین داشتن گرفته‌اند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۶۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۵۱۹؛ ج ۱۵، ص ۲۵۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۴۴ و ۴۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۱۸). بنابراین، استعمال زوج در معنای مثل، در قرآن رخ داده است. همچنین در روایات بسیاری، بر مثل و شبیه و نظیر نداشتن خدای متعال تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶، ۹۲، ۱۰۰ و ۱۰۲-۱۰۴)؛ لذا این احتمال تقویت می‌شود که تأکید بر زوج نداشتن خداوند نیز به همین مطلب اشاره داشته باشد.

اگر بخواهیم این معنا را در مورد آیه سورة ذاریات پیاده کنیم، باید «شیء» را به معنای ماهیت بگیریم. بنابر اینکه مراد از «شیء» ماهیت کلیه باشد یا ماهیت جزئی و اینکه در «زوجین» چه میزان مشابهت ملاحظه شده است، صورت‌های مختلفی که برای مثل داشتن اشیا گفتیم، قابل طرح است. «من» طبق این معنا عضویت و تعلق

داشتن به یک گروه خواهد بود. همچنین از «زوجین» نباید مفهوم عدد بگیریم. در واقع این کلمه می‌خواهد حداقل را بگوید. معنای آیه چنین می‌شود: از هر ماهیت کلیه یا جزئی، حداقل دو نمونه خلق کردیم.

تذکار و آیت بودن این حقیقت، از این جهت است که مثل داشتن اشیاء، مخلوق بودن آنها را آشکار می‌کند. دو چیزی که مثل هم هستند، تمایز ذاتی ندارند و در نتیجه عامل تمایز آنها باید علتی بیرونی باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵۶). از سوی دیگر، مثل یک موجود، از آن موجود استقلال دارد؛ و در نتیجه، آن موجود فاقد عین کمال مثل خود است. لازمه این فقدان کمال، حد وجودی داشتن آن موجود است و هر موجود محدودی معلول است. ملاصدرا ثابت می‌کند که واجب‌الوجود در هیچ مفهومی شریک ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۰۷). عکس نقیض این گزاره این است که هر موجودی که در یکی از مفاهیم صادق بر آن، شریک داشته باشد، واجب‌الوجود نیست. بنابراین مثل داشتن، نشانه ممکن‌الوجود بودن و معلول بودن است.

باید توجه داشت که این آیه صرفاً نمی‌گوید: «هر مخلوقی مثلی دارد و خدای متعال مثل ندارد»؛ بلکه می‌گوید: «هر مخلوقی مثلی دارد که آن مثل نیز مخلوق است»؛ پس نه تنها خدا مثل ندارد، بلکه چنین نیست که خداوند تنها مثل موجود برای یک مخلوق باشد. بنابراین باید بپذیریم که طبق دیدگاه فلاسفه، عقل اول، در میان مخلوقات زوجی ندارد. حال اگر بخواهیم مجردات یا برخی از آنها را از تحت آیه خارج کنیم، باید همان دو راهی را بپیماییم که در بحث جفت بودن اشیاء مطرح کردیم.

۴-۳. بررسی احتمال سوم

سومین احتمال این بود که زوجیت مخلوقات به معنای ضد داشتن آنها باشد. در هیچ استعمال قرآنی، مقصود بودن دو ضد از دو زوج مشهود نیست؛ اما به‌رحال چنین معنا و کاربردی در کتب لغت ذکر شده است. مثال‌هایی که مجاهد برای زوجیت مخلوقات بیان می‌کند، بیشتر به زوج‌های ضد هم تناسب دارد: ایمان و کفر، سعادت و شقاوت، هدایت و ضلالت، شب و روز، آسمان و زمین (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۰۹). همچنین روایتی که از امیرالمؤمنین (ع) در تفسیر آیه ۴۹ سوره ذاریات ذکر شد، به ضدیت بین اشیاء اشاره داشت.

پیش از این، سه معنا برای ضدیت اشیاء مطرح شد. اگر معنای اول یا دوم ضدیت را از «زوجین» در آیه ۴۹ سوره ذاریات بفهمیم، «شیء» به معنای ماهیت خواهد بود؛ «من» نیز به معنای عضویت و تعلق داشتن به گروه خواهد بود و «زوجین» مفهوم عدد نخواهد داشت و به حداقل مقدار اشاره می‌کند. پس این آیه وجود اضداد در ماهیت واحده را بیان می‌کند که دایره صدقش از آنچه در معنای اول ضدیت گفتیم، ضیق‌تر است.

ترجمه: از هر ماهیتی، حداقل دو ضد وجودی را خلق کردیم.

اما اگر معنای دوم ضدیت را به «زوجین» نسبت دهیم، «شیء» به معنای وجود می‌شود و «زوجین» مفهوم عدد پیدا می‌کند. «من» نیز واسطه در ثبوت بودن منشأ انتزاع برای مفهوم انتزاع‌شده را بیان می‌کند؛ چراکه ذات حقیقت شیء محدود، منشأ انتزاع حد و تقابل آن وجود با عدم است.

ترجمه: با خلق هر وجودی، یک «تقابل وجود و عدم»ی ایجاد کردیم.

در هر دو معنا، ضد داشتن اشیا، نشان‌دهنده این است که کامل مطلق نیستند و این واقعیت، حد وسط برای ضرورت وجود کامل مطلق می‌شود؛ لذا «لعلکم تذکرون» معنای مناسبی پیدا می‌کند.

۴-۴. بررسی احتمال چهارم

احتمال چهارم این بود که زوج بودن اشیا به معنای مرکب بودن آنها باشد. این معنا نیز مانند معنای قبلی شاهدهی در دیگر کاربردهای قرآنی ندارد؛ گرچه از نظر لغوی صحیح است. به هر تقدیر، اگر بخواهیم چنین معنایی را از آیه برداشت کنیم، «شیء» را باید به معنای وجود بگیریم؛ «مین» نیز تقدم لحاظ اجمالی و بساطت‌بین بر لحاظ تفصیلی و ترکیب‌بین در طبع آدمی را نشان می‌دهد.

ترجمه: در کنه خلقت هر وجودی، در واقع یک مرکب را خلق کرده‌ایم.

۴-۵. احتمال پنجم: اراده معنای جامع و وجه مشترک

اگر بین چهار معنای یاد شده، مفهوم جامعی وجود داشته باشد و در ادله زوجیت مخلوقات، آن مفهوم مشترک اراده شده باشد، اراده معنای جامع شده است. پیش از این، احتمال اراده شدن تمام معانی یاد شده به‌نحو استعمال لفظ در بیش از یک معنا را مطرح کردیم؛ اما آنچه اکنون درصدد آن هستیم، طرح احتمال اراده معنای جامع است. مقصود از معنای جامع، وجه مشترک چهار معنای قبلی است. اگر بگوییم هر چهار معنای فوق اراده شده‌اند، لازمه منطقی‌اش این است که: همه اشیا، هم جفت مکمل دارند، هم مثل و هم ضد و هم ترکیب؛ اما اگر بگوییم معنای جامع اراده شده، لازمه منطقی‌اش این است که همه اشیا، یا جفت مکمل دارند یا مثل یا ضد یا ترکیب.

اگر بخواهیم این احتمال را تبیین کنیم، باید وجود معنای جامع را تشریح کنیم و وجه مشترک این معانی را بیابیم. به نظر می‌رسد که در هر چهار معنا از زوجیت، «کنار هم و در عرض هم دیده شدن» دو زوج، وجه مشترک باشد. این کنار هم دیده شدن، گاه به دلیل نوعی ارتباط و اتصال خارجی است، مانند جفت‌های مکمل و ترکیب‌ها؛ و گاه به سبب معیت و مقارنت آنها در ذهن، مانند دو ضد و دو مثل. به‌طور کلی، زوجیت به‌گونه‌ای هم‌عرض بودن و هم‌رتبه بودن دو شیء را از جهتی از جهات نشان می‌دهد؛ بنابراین، معنای جامع زوجیت می‌تواند همین هم‌رتبه بودن و در عرض هم دیده شدن دو شی باشد و لذا برای خدای متعال هیچ زوجی نیست (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۲).

در روایتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر آیه ذکر کردیم، حضرت، هم به اضداد اشاره می‌کنند و هم به اشیایی که در خارج اتصال و پیوند دارند. این روایت مؤید این است که مقصود از زوجیت، معنایی است که هم شامل دو ضد می‌شود، هم شامل دو شیئی که به هم وابسته‌اند و مکمل یکدیگرند.

نتیجه‌گیری

در برخی آیات، زوج بودن مخلوقات بیان شده است که مهم‌ترین آنها آیه ۴۹ سوره ذاریات است. دست‌کم چهار احتمال در معنای زوجیت قابل طرح است.

اگر زوج به معنای جفت مکمل باشد، با لغت و برخی کاربردهای قرآنی دیگر سازگار است و بر آیه مورد بحث نیز قابل تطبیق است؛ بعضی روایات نیز آن را تقویت می‌کنند؛ شواهد تجربی نیز آن را تأیید می‌کند؛ اما اگر بخواهد با قضایای فلسفی در تعارض نباشد، باید شامل همه یا برخی از مجردات نباشد. در خود آیه نیز قرائنی وجود داشت که بتوان همه یا برخی از مجردات را مشمول آن ندانست.

زوج به معنای مثل نیز در لغت و سایر استعمالات قرآنی نمونه دارد و قابل تطبیق بر آیه مورد بحث است؛ مانند فرض قبلی. این احتمال هم اگر بخواهد با قضایای فلسفی در تعارض نباشد، باید شامل همه یا برخی از مجردات نباشد.

زوج به معنای ضد در لغت ذکر شده است و بر این آیه نیز قابل تطبیق است؛ اما کاربرد قرآنی مشهودی ندارد. در روایات تفسیری مربوط به آیه، به این معنا نیز اشاره شده است. یک معنا از ضدیت با شواهد تجربی تأیید می‌شود و ضدیت به معنای عامش می‌تواند شامل تمام موجودات بشود، بدون اینکه با گزاره‌های فلسفی تعارضی رخ بدهد.

اگر زوج به معنای ترکیب باشد، با لغت سازگار و بر آیه قابل تطبیق است؛ گرچه در دیگر کاربردهای قرآنی نمونه مشهودی ندارد. طبق این معنا، کلیت داشتن آیه نسبت به همه مخلوقات، با فلسفه کاملاً سازگار است.

علاوه بر چهار احتمال یاد شده، می‌توان دو احتمال دیگر مطرح کرد:

الف) اینکه همه چهار معنای یاد شده، به نحو استعمال لفظ در بیش از یک معنا اراده شده باشند؛

ب) وجه جامع چهار معنای یاد شده، که نوعی «کنار هم دیده شدن» دو زوج است، اراده شده باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. کوارک‌ها یک دسته از ذرات بنیادین مدل استاندارد هستند که از اجزای پایه‌ای تشکیل دهنده ماده هستند. از میان شش نوع کوارک شناخته شده، دو نوع کوارک بالا و پایین، به

عنوان ذرات پایدار و تشکیل دهنده پروتون و نوترون شناخته می‌شوند.

۲. بوزون‌ها ذراتی هستند که از اصل طرد پاولی تبعیت نمی‌کنند. بوزون‌های پیمانه‌ای و هیگز ذرات حامل نیرو هستند در واقع تمام نیروهای شناخته شده طبیعت حاصل برهمکنش

بوزون‌ها با سایر ذرات هستند.

۳. لپتون‌ها خانواده‌ای از ذرات بنیادین هستند که برهمکنش هسته‌ای قوی ندارند؛ مانند الکترون‌ها. لپتون‌ها بر اساس ویژگی‌هایی مانند جرم به سه نسل تقسیم می‌شوند.

۴. فرمیون به تمام ذراتی گفته می‌شود که از اصل طرد پاولی تبعیت می‌کنند و شامل انواع کوارک‌ها و لپتون‌ها می‌شود.

۵. ماده‌ای است که فیزیک‌دانان به خاطر تأثیرات گرانشی‌اش روی ماده مرئی، حدس می‌زنند وجود داشته باشد؛ اما چون با نور و امواج الکترومغناطیس واکنش قابل توجهی ندارد، دیده نمی‌شود؛ لذا خواص آن نامشخص است.

- الوسی، سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، عربستان، مکتبه النزار مصطفی الباز.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث والاثار*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۲۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الصلوات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، *تعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ازدی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷، *کتاب الماء*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- استرآبادی، علی، ۱۴۰۹ق، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهره*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- انصاری زرقی، اسماعیل بن جعفر، ۱۴۱۸ق، *احادیث اسماعیل بن جعفر*، ریاض، مکتبه الرشد للنشر و التوزیع.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، بی جا، دار طوق النجاه.
- بروجردی، سیدحسین، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، مؤسسه انصاریان.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *رحیق مختوم*، چ چهارم، قم، اسراء.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- خواجه طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی.
- _____، ۱۹۷۹م، *اساس البلاغه*، بیروت، دار الصادر.
- سید رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۰۷ق، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت، مکتبه الافین.
- شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الربانیه*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیبانی، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *مسند احمد مخرجا*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- صاحب بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتاب.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰-۱، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۰-۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.

____، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.

____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

____، بی تا، *نهایة الحکمه*، قم، دار التبلیغ اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

____، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دار الثقافه.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.

غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل*، بیروت، دار الفکر.

____، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العربی.

فارابی، ابونصر، ۱۳۸۱، *قصص الحکمه و تشرحه*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فخررازی، محمد، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

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

فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چ دوم، قم، مؤسسه دار الهجره.

قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.

قشیری، مسلم بن حجاج، بی تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

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

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

محقق سبزواری، محمدباقر، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

مدنی شیرازی، سیدعلی خان، ۱۳۸۴، *الطراز الاول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد، مؤسسه آل البيت، لایحیاء التراث.

مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.

میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

____، ۱۳۷۴، *تبراس الضیاء و تسواء السواء*، قم، هجرت.

نیشابوری، نظام الدین حسن، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار احیاء الکتب العلمیه.

Alberts, Bruce & Johnson, Alexander & Lewis, Julian & Raff, Martin & Roberts, Keith & Walter, Peter (2002). *Molecular Biology of the Cell*, New York: Garland Science, 4th ed.

Economou, Eleftherios (2011). *A Short Journey from Quarks to the Universe*. Berlin, Springer Briefs in Physics

Feynman, Richard Phillips; Weinberg, Steven (1986). *Elementary Particles and the Laws of Physics*. in The 1986 Dirac memorial lectures, Cambridge University Press

Gregersen, Erik. (2013). *The Britannica Guide to Particle Physics*. Britannica Educational Pub.

Murayama, Hitoshi (2000). *Supersymmetry Phenomenology*. California, UC Berkeley

Stock, Reinhard (Ed) (2013). *Encyclopedia of Nuclear Physics and its Applications*. New York, Wiley

بررسی «انفاق در قرآن» بر اساس ترتیب نزول آیات

رحمت‌الله عبدالله زاده آرانی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور واحد آران و بیدگل

مجتبی بیابان پور آرانی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

s.khariaarani@yahoo.com

سمیه خاری آرانی / دانشجوی دکترای الهیات علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۳۰

چکیده

قرآن در یک دوره تاریخی و طی ۲۳ سال، در پی مقتضیات مربوط به عصر رسالت پیامبر ﷺ نازل شده است. از این رو، یکی از شیوه‌های کارآمد در تفسیر قرآن، مطالعه آن با رویکرد تاریخی است. در این نوشتار که از شیوه تفسیر موضوعی و رویکرد تاریخی بهره برده، موضوع انفاق بررسی گردیده است. ابتدا با بررسی کتب تاریخی و اشعار جاهلی، وضعیت معیشتی و اقتصادی مردم عصر نزول و فرهنگ حاکم بر آن جامعه در زمینه انفاق شناسایی شده؛ سپس با دقت در آیات مربوط به انفاق، بر اساس ترتیب نزول و زمان نزول، و سیر تدریجی و گام‌به‌گام قرآن برای فرهنگ‌سازی و قانون‌گذاری در این زمینه بررسی گردیده است. قرآن در طی ۲۳ سال نزول تدریجی، توانست ضمن بهره‌گیری از خصلت سخاوت و کرم اعراب، به تدریج ردایلی همچون فخر فروشی، تعصب، اسراف و... را از آن جامعه بزدايد و به آن رنگ توحیدی و دگردوستی ببخشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، انفاق، جامعه جاهلی، تفسیر موضوعی، رویکرد تاریخی در تفسیر، ترتیب نزول.

یکی از روش‌های تفسیر قرآن، تفسیر آن با رویکرد تاریخی است که در آن، آیات با توجه به مکان و زمان نزول و مخاطبانش تفسیر می‌شود. اساس این روش بر این نظریه است که یکی از حکمت‌های نزول تدریجی سوره‌های قرآن، پاسخ‌گویی به نیازها و مقتضیات عصر رسالت پیامبر ﷺ بوده است و قرآن به تدریج و متناسب با شرایط متغیر دوره نبوت پیامبر ﷺ نازل شده است. چنین روشی اقتضا می‌کند در تفسیر قرآن، به بررسی دقیق گزارش‌های تاریخی و ترتیب نزول آیات و سوره‌ها بپردازیم. یکی از روش‌های تفسیر تاریخی قرآن، روش تفسیر موضوعی با رویکرد تاریخی است که در آن، همه آیات مربوط به یک موضوع، هر چند با الفاظ و تعبیر مختلف، بر اساس زمان و ترتیب نزول، گردآوری و تفسیر می‌شود (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۴۲). یکی از موضوعات پرتکرار در قرآن، موضوع انفاق می‌باشد که با واژگان و تعبیر مختلفی در قرآن آمده است از این‌رو، نویسندگان به این موضوع - یا موارد خاص‌تر آن، به‌ویژه زکات - در قرآن پرداخته‌اند. از مقالاتی که در این زمینه نوشته شده است، می‌توان این موارد را نام برد: «بازکاوی مفهوم و کاربرد واژه‌های زکات و صدقه در روایات»، نوشته جواد ایروانی که در آن به بررسی تفاوت کاربرد قرآنی و اصطلاح فقهی واژه‌های زکات و صدقه پرداخته است؛ «تحقیقی تاریخی درباره زکات»، از ابوالقاسم مجتهدی که به بررسی زمان واجب شدن زکات فقهی مصطلح و روش‌های اخذ آن در طول تاریخ اسلام و نحوه مصرف آن پرداخته است؛ «واژه‌شناسی لغوی و تاریخی زکات در قرآن»، به کوشش رضا حاجیان که درباره واژه‌شناسی زکات و تطورات این واژه است؛ «دریچه‌ای بر نقد اجتماعی در قرآن (جامعه جاهلی و بخشش)»، نوشته حسین ایمانیان که در تبیین روش‌های نقد اجتماعی قرآن، به نقد قرآن بر کرم و بخشش جاهلی اشاره کرده است.

افزون بر این مقالات، پایان‌نامه‌های زیادی نیز به موضوع انفاق پرداخته‌اند: از جمله: *انفاق در قرآن*، نوشته محمدزمان کشاورز؛ *نقش انفاق در تربیت انسان از منظر آیات و روایات*، نوشته غلام عباس صابری؛ *صدقه و انفاق از دیدگاه قرآن با استفاده از روایات معصومین*، اثر اسدالله کرمی؛ *بررسی نکات صرفی، نحوی و بلاغی آیات مربوط به انفاق در قرآن*، نوشته رضا صبوچی؛ *انفاق از دیدگاه قرآن و حدیث*، به کوشش زهرا باقر و... در این پایان‌نامه‌ها به انفاق به‌عنوان یک صفت نیکوی اخلاقی که در قرآن بر آن به‌طور ویژه تأکید گردید، نگاه شده و به بحث پیرامون جایگاه آن در اسلام، قرآن و روایات و تعریف و بیان اقسام آن پرداخته شده است. تفاوت اساسی نوشته حاضر با تحقیقات یاد شده این است که توجه این مقاله بر به دست آوردن فضای نزول آیات انفاق و تمرکز بر سیر تشریح انفاق در دوران مکه و مدینه است.

از دیگر پایان‌نامه‌هایی که در زمینه انفاق نگاشته شده، *بررسی آیات انفاق در قرآن با توجه به سیر تاریخی نزول*، نوشته مریم کریمی‌تبار می‌باشد. در این پژوهش، آیات مرتبط با انفاق به ترتیب نزول مرتب شده و در مورد هر آیه، روایات اسباب نزول آن آمده است. به‌علاوه برای به دست آوردن فضای نزول آیات،

جغرافیای اقتصادی، مناصب و مشاغل مهم و ثروتمندان دو شهر مکه و مدینه بررسی نشده‌اند؛ اگرچه روش کار در این پایان‌نامه و مقاله حاضر بر اساس استخراج آیات مرتبط با انفاق بر اساس ترتیب نزول می‌باشد، ولی آنچه مقاله حاضر را متمایز می‌کند، این است که برای به دست آوردن فضای نزول آیات، سعی شده است فرهنگ اعراب جاهلی در زمینه انفاق بررسی و تحلیل شود؛ ولی در این پایان‌نامه به این موضوع توجهی نشده است. از سوی دیگر، توجه نگارنده در شرح آیات، بیشتر معطوف به اسباب نزول و نقل و تبیین آنها بوده است؛ ولی در مقاله حاضر، برای به دست آوردن سیر تدریجی قرآن در فرهنگ‌سازی و قانون‌گذاری در زمینه انفاق، به سیر تشریع آیات انفاق، متناسب با فضای نزول، بیشتر توجه شده است. همچنین برای به دست آوردن سیر تطور آیات انفاق در طی زمان، به برقراری ربط و پیوند بین آیات مرتبط، به طور بسیار ویژه شده است.

پس آنچه برای ما در این نوشتار اهمیت دارد، این است که قرآن در طی نزول تدریجی خود - که متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده است - چه روندی را برای طرح موضوع انفاق در جامعه و نهادینه کردن آن داشته است؟ معروف است که اعراب در زمینه جود و کرم زبازند بوده‌اند. آیا از لحاظ تاریخی چنین امری صحت دارد و نگاه قرآن به این خصلت چگونه بوده است؟

در این مقاله، ضمن بررسی خصلت سخاوت و کرم در میان اعراب عصر نزول و نقد و تحلیل آن، تلاش خواهیم کرد تصویر روشنی از فضای عصر نزول در این زمینه، به دست آوریم؛ سپس با بررسی یک‌به‌یک آیات مرتبط با انفاق، به ترتیب نزول و با دقت در زمان نزول آنها، بررسی می‌کنیم که آیا قرآن روند مشخص و هدفمندی برای اصلاح فرهنگ آن جامعه و نیز قانون‌گذاری در این زمینه داشته است؟

۱. جامعه جاهلی و انفاق

اعراب جاهلی بسیار بخشنده بودند و از بخل پرهیز می‌کردند و در این زمینه اشعار و داستان‌های بسیاری گفته شده است؛ در مقابل، شواهدی هست که وجود این خصلت را در میان آنان با تردید مواجه می‌سازد. برای اینکه بتوانیم در این زمینه فضای عصر نزول را به‌خوبی ترسیم کنیم، ابتدا باید به‌طور عمیق و به‌صورت تحلیلی وجود خصلت بخشنده‌گی را در آن دوران بررسی نماییم و فقط به ظاهر نقل‌های تاریخی، به‌ویژه آنچه در شعر جاهلی آمده است، بسنده نکنیم. در راستای این هدف، ابتدا به نقل آنچه در وصف بخشنده‌گی جامعه جاهلی آمده است، می‌پردازیم و بعد به تحلیل و بررسی عمیق‌تر آن خواهیم پرداخت.

۱-۱. نظر تاریخ‌نویسان درباره سخاوت اعراب

در بیشتر کتاب‌هایی که به بررسی تاریخ اعراب و نیز شعر جاهلی می‌پردازند، بخشی به بررسی خصلت سخاوت و کرم در میان اعراب آن دوران اختصاص یافته است. برخی از این نویسندگان، به دلیل گرایش‌های ملی‌گرایانه و

قوم‌گرایانه، در بزرگ‌نمایی این خصلت و پنهان کردن برخی معایب آن کوشیده‌اند و برخی نیز با این مسئله واقع‌گرایانه‌تر برخورد کرده‌اند.

عرب جاهلی در زمان صلح، بخشنده و جوانمرد بود و در این راه مال و ثروت را خوار و بی‌اعتبار می‌شمرد و بخشش را از مظاهر سیادت و سروری می‌دانست (سالم، ۱۹۷۰م، ص ۲۴۱-۲۴۲). از سنت‌های آنان این بود که در شب بر روی بلندی‌ها آتش روشن می‌کردند تا کسانی که در صحرا سرگردان شده‌اند، به سوی آن بیایند و وقتی بر آنها داخل می‌شدند، اگر از دشمنان هم بودند، آنان را پناه می‌دادند (ضعیف، بی‌تا، ص ۶۸) به این آتش «نارالقری» یا «نارالضیافه» می‌گفتند. برخی نیز چوب خوشبو می‌سوزاندند تا به‌وسیله آن، افراد نابینا به سمت آن مکان هدایت شوند (معالیقی، ۱۹۹۵م، ص ۶۵-۶۸).

آنان برای افراد سخاوتمند القابی استعمال می‌کردند؛ مانند: کثیر الرّماد، واری الزنَاد (زمخسری، ۱۹۷۹م، ص ۶۷۳)، طَلَقُ الْيَدَيْنِ، سَبَطُ الْأَتَامِلِ، رَحْبُ الصَّدْرِ، بَسِيطُ الْكَفِّ، وَاسِعُ الْغَطَاءِ، كَثِيرُ الْيَايَادِ، جَزِيلُ الصَّلَاتِ (صینی، ۱۹۹۳، ص ۹۳)، جَبَانُ الْكَلْبِ، مَطْعَمُ الطَّيْرِ و قَاتِلُ الشَّتَا (علی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۸۰-۵۸۴).

از خصلت‌های دیگر آنان ضیافت بود. حق مهمان نزد عرب تا سه روز و سه شب بود و با تمام شدن این زمان، وظیفه‌ای برگردن میزبان نبود، مگر آنکه در توانش باشد (الحسین، ۲۰۰۴م، ص ۲۶۵-۲۶۹). خودداری از پذیرایی میهمان در سرزمینی که کاروان‌سرا و میهمان‌خانه نبود، یا آزار کسی که او را به‌عنوان میهمان پذیرفته‌اند، نه فقط نقض اخلاق و شرف به شمار می‌رفت، بلکه طغیان بر ضد خدا، حامی حقیقی جماعت نیز بود (حتی، ۱۳۶۶، ص ۳۵). از مظاهر دیگر کرم، فراهم کردن آسایش بیوه‌زنان، یتیمان و مساکین بود. به‌ویژه آن‌گاه که سرما شدت می‌یافت یا آسمان از بارش امساک می‌کرد و مردم غذایی برای خوردن نمی‌یافتند (الوسی، ۱۹۲۴م، ج ۱، ص ۶۳). بر عهده گرفتن دیهٔ مقتولان برای جلوگیری از جنگ، دادن فدیة برای آزادی اسرا و دعوت همگانی برای هر وعدهٔ غذا نیز از مظاهر دیگر سخاوتمندی اعراب بود (الناصر، ۱۹۹۲م، ص ۷۲).

۲-۱. تحلیل و نقد

برخی از نویسندگان بخشنده‌گی عرب جاهلی را نمی‌پذیرند؛ بلکه حرص بر مال‌اندوزی را از خصلت‌های آنان می‌دانند. مهم‌ترین ویژگی جامعهٔ جاهلی یا جامعهٔ مادی بت‌پرست، حرص بر مال‌اندوزی و بخل‌ورزی برای سود شخصی و بهره‌برداری نادرست از آن است. از این روست که در این جامعه رباخواری و چپاول سرمایهٔ ضعیفان گسترش می‌یابد (بهی، ۱۹۷۴م، ص ۱۴۷). اما بیشتر پژوهشگران، ضمن پذیرش وجود این خصلت نیکو در میان آنان، به برخی انحرافات و عیوبی که در این خصلت آنان بوده است نیز توجه کرده‌اند.

یکی از علل وجود خصلت کرم در میان اعراب این بود که می‌خواستند در سخنان مردم نامشان نیکو برده شود و از آنها ثنا و تجلیل شود. کرم عرب از وسایل سیادت او بود. حاتم طائی می‌گوید: یقولون لی اهلکت

مالک فاقصد * و ما كنت لولا ما تقولون سيدا (الحوفی، ۱۹۶۲م، ص ۳۱۰). وی ذیل عنوان «فخر بالکرم و مدح» مثال‌های زیادی از اشعاری آورده است که افراد دارای چنین صفتی خودشان را در این زمینه مدح کرده و ستوده‌اند (همو، ص ۳۲۱-۳۲۳). سخاوت داشتن، نشان اصالت نجابت و شرافت بود و هر اندازه نمود سخاوت چشمگیرتر بود، تحسین بیشتری را برمی‌انگیخت. انگیزه آنان نیز همیشه خیرخواهی و عطف بود؛ بلکه در درجه اول و بیش از هر چیز ناشی از حس ابرار جوانمردی بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۵۶م، ج ۴، ص ۳). در میان عرب، کسی که می‌توانست از سخاوتمندی خویش نمایش شاهانه بدهد، قهرمان صحرا شناخته می‌شد. سخاوت در این معنا شور و شوق عمده‌ای بود که مردان عرب داشتند و بیش از آنکه یک فضیلت باشد، داعیه و خواهش مقاومت‌ناپذیری بود که در دل هر مرد عرب ریشه دوانیده بود. گاه فرد بخشنده، اسب راهوارش را که آخرین دارایی او بود، ذبح می‌کرد و اطعام می‌نمود. این گونه بخشندگی بی‌حساب که نتیجه‌ای جز حرمان و بی‌چیزی نداشت، در نظام اخلاقی غالب آن روزگار به عنوان فضیلتی عالی ستوده می‌شد (زرسان، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). ممکن بود کسی شبانگهان آتش برافروزد که شاید کسی از دور بدان توجه کند و به صورت مهمان از در درآید؛ ولی همین مهمان اگر چند قدم از چادر دور می‌شد، ممکن بود طعمه تیر و نیزه همین میزبان یا غیر او شود. بنابراین، سنت‌ها و عادات بودند که بر عرب جاهلی حکم می‌راندند، نه عقل و منطق و وجدان. و از این جهت، عقل تفکیک و دانش تمیز در آنها دیده نمی‌شد (آئینه‌وند، ۱۳۷۱، ص ۳۵). یکی از عوامل اهتمام زیاد قرآن به مسئله انفاق صحیح، بخشش نادرست اعراب بوده است؛ بخششی که هدفش شهرت و ستایش و انتشار خبر آن در قبایل و خیمه‌هاست (قطب، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶۰).

علاوه بر انحراف در اهداف و نیت‌های انفاق که توضیح داده شد، مسئله دیگری که برخی نویسندگان به آن اشاره کرده‌اند، موضوع اغراق‌گویی و مبالغه در توصیف جامعه جاهلی به این خصایص است. علت این اغراق‌گویی این بوده است که شاعران عرب مانند رسانه‌های امروزی نقش حمایت از قبیله خود و نکوهش دشمنان را بازی می‌کرده‌اند (حتی، ۱۳۶۶، ص ۳۵). از همین روست که طه حسین عقیده دارد: چون در قرآن بارها در مذمت بخل و طمع سخن به میان آمده است، لذا اشعار عربی که عرب‌ها را افرادی کریم و سخاوتمند معرفی کرده، ساختگی و تحریف تاریخ است و واقعیت زندگی عصر جاهلی را ترسیم نکرده است (حسین، ۱۳۴۴ق، ص ۸۵). از ویژگی‌های دیگر آنان رباخواری بود که در عصر جاهلیت و صدر اسلام در میان آنان و به‌ویژه در قبیله ثقیف و قریش بسیار رایج بود (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۶۰).

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: در روزگاری هستی که خوبی به آن پشت کرده و بدی پشیمانی می‌کند. به هر سو می‌خواهی نگاه کن! آیا جز فقری می‌بینی که با فقر دست و پنجه نرم می‌کند یا ثروتمندی که نعمت خدا را کفران کرده است یا بخیلی که با خشک‌ناختی در انجام حقوق الهی، ثروت فراوانی گرد آورده است؟ (دشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۷، خطبه ۱۲۹) در تأیید این نظر که در آن دوران شکاف طبقاتی عمیقی میان دو گروه نیازمند و ثروتمند

جامعه وجود داشت و بسیاری افراد از فقر رنج می‌بردند، دلایلی وجود دارد؛ از جمله زنده به گور کردن فرزندان، که به‌فرموده قرآن، علت آن فقر و تنگدستی بوده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ» (اسراء: ۳۱)؛ همچنین رفتار صعالیک^۱ و زیاد بودن آیات مربوط به انفاق (ایمانیان، ۱۳۸۷، ص ۷۰-۷۳).

۱-۳. وضعیت اقتصادی و معیشتی خاص مسلمانان

یکی از مهم‌ترین عواملی که وضع اقتصادی مسلمانان را برای سالیان متمادی تحت تأثیر قرار داد، تحریم اقتصادی در شعب ابی‌طالب بود. در مدتی که مسلمانان در شعب بودند، مشرکان توافق کرده بودند که جنسی به آنها نفروشند و چیزی از آنها نخرند؛ آنها را در سفرهای بازرگانی شرکت ندهند؛ ترتیبی اتخاذ کنند که آنها در ایام حج و جز آن، که اجناس خوراکی توسط بازرگانان به مکه آورده می‌شود، نتوانند چیزی خریداری کنند؛ با آنها وصلت نکنند و... آنها افزون بر تجارت و بازرگانی، از معاملات جزئی نیز محروم شدند؛ نمی‌توانستند جنسی بخرند یا بفروشند. آنها برای تهیه خوراکی، ناگزیر تا موسم حج صبر می‌کردند تا کسی از خارج مکه اجناسی برای فروش بیاورد (ابن‌اسحاق، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۸۷).

وضعیت بد اقتصادی مسلمانان فقط منحصر به دوران محاصره در شعب نبود؛ بلکه در تمام دوران مکه وضع به همین منوال بود؛ زیرا به‌دلیل دشمنی‌های سرسختانه و سختگیری‌ها و شکنجه‌های آنان، افراد متمکن که بر مال و مکت خود بیم داشتند، از ترس قریش، نه‌تنها اسلام نمی‌آوردند، بلکه از کمک به مسلمانان هم پرهیز می‌کردند. پیروان اسلام هم در این هنگام، به جز چند تن، عبارت بودند از فقرا و بندگان که تهدید دشمن نمی‌توانست چیزی از آنها بگیرد (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۴).

۲. نحوه برخورد قرآن با خصلت جود و کرم عصر جاهلی

قرآن در طی ۲۳ سال نزول تدریجی، برنامه گام‌به‌گام و هدفمندی برای تقویت روحیه بخشندگی و عمومیت دادن به آن، و مهم‌تر از آن اصلاح غرض‌ها و نیت‌ها از انفاق و نیز قانونمند کردن این انفاق‌ها در مسیر رشد کل جامعه داشته است.

وضع قوانین در یک جامعه، اولاً باید متناسب با شرایط مختلف یک جامعه باشد تا ضمانت اجرایی داشته باشد و ثانیاً باید هم‌زمان با قانون‌گذاری، فعالیت‌های فرهنگی و فکری در آن جامعه انجام شود تا مردم برای پذیرش و اجرای آن قوانین آمادگی و انگیزه کافی داشته باشند. در این صورت است که آن قانون، امکان و زمینه اجرا خواهد داشت. در غیر این صورت، در حد یک نوشته می‌ماند و در جامعه ظهور و بروزی ندارد. از این‌رو، قرآن در طی مدت نزول، متناسب با شرایط فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی عصر نزول، دو مسیر را به‌آرامی به پیش برد: الف) وضع تدریجی قوانین و دستورات مربوط به انفاق؛ ب) فرهنگ‌سازی در زمینه انفاق. در ادامه این نوشتار به بررسی این دو مسیر در طی نزول قرآن خواهیم پرداخت.

۱-۲. وضع تدریجی دستورات مربوط به انفاق، متناسب با شرایط جامعه

جامعه کوچک اسلامی که در مکه تشکیل شده بود، از آنجاکه بیشتر آنها از طبقه ضعیف بودند و نیز به دلیل شرایط سختی که با اعمال فشار مشرکان برای آنان پیش آمده بود، در شرایط معیشتی سختی به سر می بردند. بعد از هجرت به مدینه نیز مسلمانان مهاجر که تمام دارایی های خود را در مکه گذاشته و هجرت کرده بودند، شرایط مالی بدی داشتند؛ ولی با بهتر شدن وضع زندگی مسلمانان در مدینه، شرایط معیشتی آنان به مرور زمان تغییر کرد. دستورات و قوانین قرآن کریم برای عبور از این شرایط مختلف، به خوبی با این شرایط متناسب بود.

مفسران عقیده دارند که انفاق در دوران مکه بر مسلمانان واجب شد (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۲۹؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۴۴؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۷، ص ۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۸۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۳۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۳، ص ۱۳۸؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۹)؛ اما در این باره که آیا در دوران مکه، مقادیر و حدودی نیز برای این پرداخت های واجب مشخص شد یا نه، معدودی از مفسران عقیده دارند در دوران مکه، علاوه بر اینکه زکات بر مسلمانان واجب شده بود و بر آن ممارست می شد، مقادیر و حدود آن نیز معین شده بود و فقط مصارف زکات بود که در دوران مدینه به صراحت به آن اشاره شد و پیامبر ﷺ تعدیلاتی در حدود زکات انجام دادند (دروزه، همان؛ همو، ج ۵، ص ۴۰۰؛ ج ۹، ص ۴۶۱).

از جمله آیاتی که نشان می دهد انفاق واجب، در مکه تشریع شد، اما حدود و مقادیر آن معین نشده بود، آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوسَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوسَاتٍ...وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا...» (انعام: ۱۴۱) است. اگر آیه شریفه درباره زکات واجب اصطلاحی می بود، می بایست زکات در همه انواع نام برده در آیه واجب بوده باشد؛ و حال آنکه در میان آنها چیزهایی مثل انار و زیتون هست که زکات ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۷۵). در روایتی از اباجعفر ؑ ذیل این آیه آمده است: «لیس ذلك الزكاة، الا تری انه قال «ولا تسرفوا»». این نکته زیبایی از آن حضرت است که چون در آیه گفته شده است اسراف نکنید، پس مراد زکاتی که مقدار آن معین است، نیست؛ چراکه به دلیل معین بودن مقدار آن، اسراف در آن معنا ندارد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱۶).

از مؤیدات دیگر بر تشریع انفاق واجب در مکه این است که در بسیاری از سوره های مکی، کلمه زکات در کنار نماز آمده است؛ پس زکات، در ابتدای اسلام، همراه با وجوب نماز یا مدت کمی بعد از آن واجب شد و وجوب آن برای جامعه مسلمانان، ضروری و لازم بود؛ چراکه تعداد فقرای مسلمان در صدر اسلام زیاد بود و آنان اهل و مال خود را رها کرده بودند و به حقوق و اموالشان تجاوز شده بود؛ بنابراین ضرورت داشت کسانی که توان مالی داشتند، از آنان حمایت کنند (ابن عاشور، بی تا، ج ۷، ص ۹۱). هر چند قبل از هجرت، صدقه فی الجمله واجب شده بود، ولی موارد مصرف و مقدار و شرایطی برای آن تعیین نشده و به عرف مردم و بیانات پیامبر واکذار شده بود. بعد از هجرت بود که خصوصیات انفاق واجب معین و مشخص شد و کلمه زکات به آن اختصاص یافت و کلماتی نظیر صدقه و برّ و... کم کم بر انفاقات مستحب اطلاق شد (همو، ج ۲۱، ص ۵۸).

مسلمانان در مکه مال و ثروت زیادی نداشتند؛ بلکه در نهایت فقر و در محاصره شدید اقتصادی بودند. ازاین‌رو، در آیات مکی فقط سخن از وجوب زکات است، نه وجوب اخذ آن (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۳، ص ۱۴۱). هنگامی که پیامبر ﷺ به مدینه آمد و پایه حکومت اسلامی را نهاد و طبعاً به تشکیل بیت‌المال نیاز پیدا کرد، از طرف خداوند مأموریت یافت که زکات را شخصاً از مردم بگیرد؛ ازاین‌رو، مصارف زکات به‌طور دقیق بیان شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۹).

به نظر می‌رسد علت اینکه اتفاق در مکه واجب شد و به یک پند اخلاقی و عملی مستحب بسنده نشد، اما حدودی هم برای آن واجب و معین نگردید، دقیقاً متناسب با شرایط زندگی مسلمانان در مکه بود. واجب شدن آن لازم بود؛ چون همان‌گونه که بیان شد، مسلمانان به‌دلیل فشارهای مشرکان در وضعیت اقتصادی بسیار سختی به سر می‌بردند و پیامبر ﷺ ناچار بود برای اینکه مضیقه مالی، نومسلمانان را از پای درنیورد؛ از اموال عدهٔ خیلی که نسبتاً وضعیت بهتری داشتند، استفاده کند؛ و مسلماً یک پند اخلاقی و اتکا به مسؤولیت اخلاقی نمی‌توانست آنها را به چنین فداکاری‌ای وادارد؛ بلکه لازم بود همانند نماز به‌صورت یک فریضه و با عنوان حق فقرا در اموال اغنیا واجب گردد، تا هم آنها خود را به انجام آن موظف کنند و هم فقرا از پذیرش آن اکراه نداشته باشند (اجتهادی، ۱۳۵۲، ص ۱۰۷). معین نشدن حد و مقدار اتفاق نیز از ملزومات آن شرایط خاص بود؛ چراکه دامنهٔ احتیاجات، بسیار گسترده و نیز متغیر بود و آن جامعهٔ کوچک مسلمان پشوتانه‌ای مالی غیر از این کمک‌ها نداشت. اما بعد از هجرت، به‌ویژه بعد از گذشت چند سال و پس از پیروزی‌های مسلمانان در جنگ‌ها و کسب غنایم و ایجاد درآمدهای مختلف، دیگر برای حکم نامحدود بودن اتفاق واجب ضرورتی وجود نداشت و شرایط برای معین شدن موارد و مقادیر و مصارف آن مهیا شده بود. بنابراین، در این دوران بود که حدود این فریضه در آیات قرآن و بیانات پیامبر روشن گردید و دریافت و مصرف آن نظام‌مند شد.

۲-۲. فرهنگ‌سازی در زمینهٔ اتفاق

قرآن توانست فرهنگ اتفاق و بخشش با رویکرد الهی را در آن جامعه نهادینه کند و آن را منطقی و قانونمند نماید. برای پیگیری مسیر فرهنگ‌سازی قرآن که در طول ۲۳ سال نزول تدریجی قرآن صورت گرفت، از روش تفسیر موضوعی با رویکرد تاریخی استفاده کردیم. در تفسیر موضوعی قصد این است که همهٔ آیات مربوط به یک موضوع، هرچند با الفاظ و تعابیر مختلفی آمده باشد، گردآوری و تفسیر شود و بسا لازم باشد که برای تحصیل تمام اطلاعات دربارهٔ یک موضوع در قرآن، واژگان متعددی بررسی گردد. درعین‌حال، چه‌بسا یک واژه به وجوه گوناگونی از معانی به کار رفته و تنها یکی از وجوه معانی آن به موضوع مورد تحقیق ما مربوط باشد. در تفسیر موضوعی با این رویکرد، بررسی آیات در یک موضوع خاص، بر اساس زمان و ترتیب نزول آنها مورد توجه قرار می‌گیرد (نکونام، ۱۳۸۸، ص ۴۴).

برای رسیدن به این هدف، سوره‌های قرآن به ترتیب نزول بررسی شدند و آیاتی که به‌نحوی با موضوع انفاق مرتبط بودند، استخراج شده، مورد بررسی قرار گرفتند.^۲

واژگانی که در قرآن با موضوع بخشش مالی مرتبط‌اند عبارت‌اند از: «نفق» و مشتقات آن، صدقه یا صدقات، زکات و مشتقات آن، اعطاء، ایثاء، جهاد با اموال، قرض‌الحسنه دادن به خدا، اطعام، رزق و برخی احکام مربوط به تکالیف مالی، مانند کفارہ (دایرة المعارف قرآن، انفاق). البته همیشه این واژه‌ها در معنای مورد نظر ما به کار نرفته‌اند؛ از این رو، فقط موارد مرتبط با موضوع احصا شد. از سوی دیگر، گاهی در قرآن به موضوع انفاق اشاره شده است، بدون اینکه واژگان یادشده در آن به کار رفته باشد؛ مانند: داستان اصحاب الجنه (قلم: ۱۷-۳۳)، داستان قارون (قصص: ۷۶) یا آیات ابتدایی سوره همزه که به‌دلیل نکوهش افرادی که به نیازمندان بی‌توجه‌اند، با موضوع انفاق ارتباط دارند؛ ولی هیچ یک از الفاظ یاد شده در آنها به کار نرفته است.

با توجه به اینکه معمولاً سوره‌های مکی و مدنی جداگانه بررسی می‌شوند، در ابتدا به بررسی و تحلیل آیات مربوط به انفاق در سوره‌های مکی - به ترتیب نزول آنها - می‌پردازیم و بعد از آن سوره‌های مدنی را بررسی خواهیم کرد.

الف) «انفاق» در سوره‌های مکی

برخی از سوره‌هایی که در سال‌های آغازین در مکه نازل شدند، با لحنی توبیخی و تهدیدآمیز خطاب به مردم مکه، آنان را برای انفاق تحریک می‌کنند و در عین حال می‌کوشند نگاه آنان را به نیت و انگیزه انفاق تغییر دهند و نیششان را خدماحور می‌کنند؛ اولین باری که از انفاق سخن به میان می‌آید، در سوره قلم در داستان «اصحاب الجنة» است (قلم: ۱۷-۳۳). در این داستان، سخن از برادرانی است که قصد داشتند محصول باغ خود را دور از چشم فقرا برداشت کنند تا مجبور نباشند به آنان انفاقی بکنند و خداوند باغ آنان را خاکستر کرد و با این مجازات دنیوی، آنان پشیمان و متنبه شدند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۷). داستان با این آیه پایان می‌یابد: «كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ...» (قلم: ۳۳) و به مردم عصر پیامبر تذکر می‌دهد که کوتاهی در این امر، عذاب دنیوی و اخروی در پی دارد. در سوره مدثر هم که بعد از سوره قلم نازل شد، دوباره بر عذاب اخروی افرادی که اهل انفاق نیستند، تأکید شده است: «وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ» (مدثر: ۴۴). مراد از اطعام مسکین در این آیه، انفاق بر تهی‌دستان جامعه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۹۷).

سوره لیل نیز اهتمام و عنایت خاصی به مسئله انفاق مالی شده است. در این سوره انسان‌ها بر اساس دو صفت کرم و بخل به دو گروه تقسیم شده‌اند: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى... وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى» (لیل: ۸۵) و عاقبت هر دو گروه بیان شده است. در پایان در توصیف انگیزه متقین از انفاق چنین آمده است: «الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى* وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى* إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» (لیل: ۱۸-۲۰)؛ یعنی هدف فرد باتقوا از انفاق، به‌دست آوردن

رضایت الهی و ثواب و پاداش اوست، نه برای دستی که متقابلاً به او سودی برساند (طبرسی، همان، ص ۷۶۱).
در ادامه سوره‌هایی که در سال‌های آغازین نبوت در مکه، بر پیامبر ﷺ نازل گردید، در سوره‌های فجر، ضحی، ماعون، نجم، همزه و بلد، باز هم با لحنی تند و جملاتی تکان‌دهنده، مردم هرچه بیشتر به دستگیری از نیازمندان ترغیب می‌شدند؛

«كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ * وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ» (فجر: ۱۷-۱۸)؛ «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» (ضحی: ۹-۱۰)؛ «فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ» (ماعون: ۲-۳)؛ «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى * وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى» (نجم: ۳۳-۳۴)؛ «الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يُخْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ» (همزه: ۲-۳)؛ «وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ * فَك رَقَبَةً * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ» (بلد: ۱۲-۱۶).

شایان ذکر است، تنها آیه‌ای که در مجموع این سوره‌ها در این قالب جای نمی‌گیرد، آیه آخر سوره مزمل است که لحنی آرام دارد و از دادن قرض نیکو به خداوند در کنار اقامه نماز و پرداخت زکات سخن گفته است: «...وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...» (مزمل: ۲۰). به عقیده بسیاری از مفسران و پژوهشگران، این آیه نزول مستقلاً از بقیه سوره داشته و احتمالاً بعدها در مدینه نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۷۴؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۲۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۱؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲).

بعد از این سوره‌ها که غالباً جزء سوره‌های کوتاه قرآن‌اند و لحنی کوبنده دارند، سوره‌هایی نازل شده‌اند که با سوره اعراف آغاز می‌شوند. در این سوره‌ها و سوره‌های نازل‌شده در سال‌های بعد تا پایان دوران مکه نیز مرتباً به بحث انفاق اشاره شده است؛ ولی صرفاً حالت تحریکی ندارند؛ بلکه شامل جنبه‌های مختلف انفاق، از جمله استدلال بر لزوم انفاق، ایجاد تعادل در انفاق، رفع شبهات درباره انفاق و... می‌باشد که می‌توان تحت این عناوین مطرح کرد:

۱. وجود زکات در امت‌های پیشین: یکی از چیزهایی که انسان را به انجام دستورات الهی ترغیب می‌کند، تذکر وجود این فرامین در امت‌های قبل است؛ چنان‌که در دستور روزه، برای ترغیب مسلمانان به انجام این فریضه آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ» (بقره: ۱۸۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶). در مورد انفاق نیز در برخی از سوره‌های مکی مربوط به این دوران، در تبیین اوصاف پیامبران پیشین و گاه در وصف نیکوکاران آنها، به پرداخت زکات توسط آنان اشاره شده است (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۳، ص ۱۴۲)؛ در سوره اعراف در داستان حضرت موسی ﷺ می‌خوانیم: «...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» (اعراف: ۱۵۶). خداوند در این آیه در توصیف کسانی که رحمت خدا شامل حال آنان می‌شود، یکی از ویژگی‌های آنان را پرداخت زکات برمی‌شمارد. در سوره مریم نیز یکی از توصیه‌ها به حضرت عیسی ﷺ پرداخت زکات ذکر شده است؛ «...وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم: ۳۱)؛ همچنین در شرح اوصاف حضرت

اسماعیل علیه السلام آمده است: «وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ...» (مریم: ۵۵) و در توصیف فرزندان حضرت ابراهیم علیه السلام نیز آمده است: «...وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ...» (انبیاء: ۷۳).

۲. رعایت تعادل در میزان انفاق و مصرف بجای آن: از آنجاکه ممکن بود تأکیدات مکرر بر انفاق، باعث زیاده‌روی در میزان انفاق و خارج شدن از حد تعادل شود و نیز به دلیل اینکه گاهی اعراب در جود و بخشش زیاده‌روی می‌کردند و آن را در موارد غیرمنطقی به کار می‌بردند، در چند سوره از این مجموعه سور، به رعایت تعادل در انفاق توصیه شده است: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷)؛ «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ...» (اسراء: ۲۹)؛ «وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا» (اسراء: ۲۶)؛ از عبدالله بن مسعود نقل است که تبذیر به معنای انفاق مال در غیر حق آن است (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۶۹). پس مراد از تبذیر، کمی و زیادی انفاق نیست؛ بلکه موردی است که انفاق صرف آن می‌شود (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۲۲). «وَأَنْتُمْ حَقُّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (انعام: ۱۴۱)؛ اسراف نکردن یعنی اینکه در خوردن و بذل و بخشش زیاده‌روی نکنید یا در غیر آن مصرفی که خدا معین نموده است به کار نبرید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۴) یا آن قدر بخشش نکنید که برای خانواده‌تان چیزی نماند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۷۸).

این نکته قابل ذکر است که در هیچ یک از سور مدنی، از اسراف در انفاق سخن به میان نیامده است. شاید علت این باشد که - چنان که پیش‌تر بیان شد - در دوران مدینه حدود انفاق و موارد مصرف آن به دستور الهی و با هدایت‌های پیامبر معین شده بود و دیگر نیازی به تذکر در این باره نبود.

۳. استدلالات عقلی بر لزوم انفاق و رفع شبهات منکران آن: یقیناً یکی از عواملی که باعث تمایل بیشتر انسان به انجام دستورات می‌شود، دانستن فلسفه انجام آن دستورات و نیز رفع شبهاتی است که ممکن است در ذهن او وجود داشته باشد. برخی آیات که در دوران مکه نازل شده است، به این موضوع پرداخته‌اند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نَطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ...» (یس: ۴۷). در این آیه، ضمن بیان شبهه کافران در باب انفاق، به طور ضمنی به آن پاسخ می‌دهد. مغالطه آنان این بود که چرا ما به کسانی اطعام کنیم که خداوند بر اطعام آنان قادر است و اگر می‌خواست، آنان را اطعام می‌کرد. پس اطعام نکردن آنان نشان می‌دهد که خداوند اطعام را برای ایشان نمی‌خواهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۶۸). آنها در این مغالطه بین اراده تشریعی و اراده تکوینی خدا خلط کرده‌اند. مشیت و اراده خدا که به اطعام فقرا تعلق گرفته، مشیت و اراده تشریعی است، نه تکوینی؛ پس تخلف این اراده در مورد فقرا، تنها نشان‌دهنده این است که کفار توانگر، از دستور الهی تمرد و عصیان ورزیده‌اند و دلالتی بر این ندارد که اراده خدا بر آن تعلق نگرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۹۴). اینکه در آیه به جای کاربرد ضمیر در قالب فعل قالوا، از اسم ظاهر استفاده کرده و فرموده است: «قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا»، جوابی است بر شبهه آنان که به علت و ریشه سخن آنان اشاره دارد و می‌فرماید که کفرشان در برابر حق و روی گردانی از آن و پیروی از شهوات، باعث شده است در مقابل چیزی که فطرت هر انسانی به آن فرمان می‌دهد، چنین عذر و

بهبانیهایی بیاورند (طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۹۳). جواب دیگر اینکه فرموده است: «مما رزقکم الله». استدلال این تعبیر چنین است: کسی که اموالی نزد دیگران دارد و خودش هم در خزینش اموالی دارد، در صورتی که اراده بذل و بخشش داشته باشد، مخیر است از خزانه‌اش ببخشد یا به کسانی که اموالی نزد آنان دارد، فرمان دهد که آنان در آن راه بخشش کنند؛ و فردی که مالی به امانت نزد اوست، نمی‌تواند به صاحب مال بگوید: الزاماً از خزانه‌ات خرج کن (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۸۸).

۴. استفاده از کلمه «حق»: یکی از کلماتی که در این مجموعه سور، در موضوع انفاق مکرر استفاده شده، کلمه «حق» است؛ یعنی نیازمندان را صاحبان حق در اموال ثروتمندان معرفی می‌کند. اینکه در این آیات، صدقه «حق» نامیده شده است، اشاره به این دارد که این افراد به دلیل رغبت زیاد در کمک به برادرانشان، نیازمندان را همچون شریک در اموال خویش می‌بینند (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۱۶۰) و با این بیان، آنان را به کمک به نیازمندان ترغیب می‌کند: «وَأَتِ دَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ...» (اسراء: ۲۶)؛ «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...» (انعام: ۱۴۱)؛ «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۹)؛ «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج: ۲۴-۲۵)؛ «فَاتِ دَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ» (روم: ۳۸).

این تعبیر صرفاً در سوره‌های مکی آمده و در سور مدنی به کار نرفته است. شاید دلیل آن این باشد که چون صدقه قبل از هجرت، فی‌الجمله واجب شده بود، ولی مقدار آن به حرص مؤمنین موکول شده بود (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۵۸)، در این آیات، بدون اشاره به حدود و مصارف صدقه، از کلمه مجمل «حق» استفاده شده است تا ضمن تأکید بر وجوب انفاق، حدود و مصارف آن به عرف عمومی و بیان پیامبر ﷺ محول شود.

۵. بیان مشوق‌های دنیوی و اخروی برای انفاق‌کنندگان: از ابزارهای دیگری که در این مجموعه سور مکی برای ترغیب به انفاق به کار رفته، بیان ثواب‌ها و نتایج آن در آیات مختلف است؛ از جمله:

- مشمول رحمت واسعه الهی شدن: «...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» (اعراف: ۱۵۶)؛

- امید به تجارتی بدون زیان، و دریافت کامل پاداش: «... وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا زَكَاةً سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ * لِيُؤْتِيَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ...» (فاطر: ۲۹-۳۰)؛

- خداوند، عوض‌دهنده و پرکننده جای خالی آن چیزی است که انفاق شده: «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (سبا: ۳۹)؛

- به دست آوردن مواهبی بهتر و پایدارتر نزد خدا: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا... وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (شوری: ۳۶-۳۸)؛

- به ارث بردن بهشت: «...وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ... أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ» (مؤمنون: ۴-۱۰)؛

- چند برابر شدن مال و ثواب: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم: ۳۹).

بیان این برکات و نعمات برای انفاق کنندگان صرفاً اختصاص به سوره‌های مکی ندارد؛ بلکه در سوره‌های مدنی نیز بارها آثار و برکات دنیوی و اخروی انفاق ذکر می‌شود (بقره: ۱۱۰، ۱۹۵، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵؛ انفال: ۴۱، ۷۴؛ آل عمران: ۹۲؛ احزاب: ۳۵؛ نساء: ۹۵).

۶ «انفاق» ویژگی ممدوحان قرآن: در قرآن، در توصیف ویژگی‌های خوبان، ملاک‌هایی مطرح شده که معمولاً یکی از آنها، توجه به نیازمندان جامعه است. در این مجموعه سور مکی نیز بارها این بیانات آمده است:

- در توصیف عبادالرحمان «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ... وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا...» (فرقان: ۶۳-۶۷)؛
- در توصیف مؤمنین «هَٰذِهِ وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ... الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» (نمل: ۲-۳)؛
- در وصف محسنین «هَٰذِهِ وَرَحْمَةٌ لِلْمُحْسِنِينَ... الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ...» (لقمان: ۳-۴)؛
- در وصف متقین «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ... وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۵-۱۹)؛
- در توصیف رستگاران «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ» (مؤمنون: ۱-۴)؛
- در توصیف پیشگامان در خیرات «وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ* أُولَٰئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ» (مؤمنون: ۶۰-۶۱)؛
- در وصف نمازگزاران حقیقی «إِلَّا الْمُصَلِّينَ*... وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ* لِّلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج: ۲۲-۲۵ و سوره ماعون).

ب) انفاق در سوره‌های مدنی

بیشتر مباحث مربوط به انفاق، در سوره مبارکه بقره مطرح شده که در روایات ترتیب نزول، نخستین سوره‌ای است که در مدینه نازل شده است (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۲؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۱۳۰). در این سوره، ابتدا به صورت پراکنده اشاراتی به بحث انفاق شده است. خداوند در آیه سوم، انفاق را از اوصاف متقین برشمرده، در آیه ۴۳ به وجود آن در ادیان قبل اشاره کرده و در آیه ۱۷۷ انفاق را از اوصاف ابرار دانسته است. اما می‌توان گفت نقطه عطف مباحث مربوط به انفاق، آیات ۲۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۰ این سوره می‌باشد که با عبارت «يَسْأَلُونَكَ» آمده است؛ «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ...»؛ «...وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَوْ...»؛ «...وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى...». در این آیات، «يَسْأَلُونَكَ» به صورت فعل جمع و با صیغه مضارع آمده است. از ابن عطیه نقل شده است که سؤال کنندگان، مؤمنان بودند؛ یعنی آنان پی‌درپی از تفصیل موضوع انفاق که قبلاً بارها به صورت مجمل به آن فرمان داده شده بود، سؤال می‌کردند. آنان می‌خواستند بدانند که چگونه انفاقی مورد قبول درگاه الهی واقع می‌شود (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۰). اهمیت مطلب در این است که طرح مستمر این سؤالات توسط مسلمانان نشان می‌دهد آنان به حدی از رشد فکری در زمینه انفاق رسیده‌اند که خود جامعه به این موضوع حساس شده و این موضوع یکی از دغدغه‌های

بخش عمده‌ای از جامعه شده است. از این رو، خودشان به پیامبر مراجعه می‌کردند و درباره کیفیت انفاق و جزئیات آن سؤال می‌پرسیدند؛ یعنی تا پیش از این، باید جامعه با تشویق و تهدید و توجیه و استدلال، به سمت کمک به دیگران تحریک می‌شد؛ ولی الآن خود جامعه به حرکت افتاده است. این تغییر در تفکرات و رفتار جامعه، به دلیل روند آرام و منطقی و صحیحی بوده است که قرآن در سال‌های قبل از این توانسته بود به‌خوبی آن را به پیش ببرد و سطح فکری جامعه را این‌گونه ارتقا بدهد. آقای طالقانی در این باره می‌گویند: از این‌گونه سؤال معلوم می‌شود که اسلام چنان تحول و انقلاب روحی در گروهی از مسلمانان پدید آورده بود که از علاقه‌ها برکنده شده بودند و پیوسته جویای آن بودند که بیش از گذشت جان - که در مواقع خاصی پیش می‌آید - باید از چه چیزهایی بگذرند. گذشت از مال برگزیده، در واقع گذشت از شخصیت فردی و پیوستن به دیگران می‌باشد (طالقانی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۱۱۶).

۱. واژه‌های مرتبط با انفاق: دو واژه مرتبط با انفاق، یعنی «صدقه» و «قرض دادن به خدا»، برای نخستین بار در سوره بقره به کار رفته است (آیات ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۰). این دو واژه، در هیچ یک از سوره‌های مکی به کار نرفته و خاص سوره‌های مدنی است (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۳، ص ۱۳۸؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۹، ص ۴۶۳). در سوره مبارکه انفال - که نزول آن بعد از سوره بقره و هم‌زمان با جنگ‌های مسلمانان با مشرکین است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵) - برای نخستین بار سخن از نوعی دیگر از انفاق به میان آمده و آن انفاق برای هزینه‌های جنگ است. عبارت خاص قرآنی برای این موضوع، «جهاد با اموال» است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (انفال: ۷۲). بعد از این سوره، این عبارت بارها در دیگر سوره‌های مدنی به کار رفته است (نساء: ۹۵؛ حجرات: ۱۵؛ صف: ۱۱؛ توبه: ۲۰، ۴۱، ۴۴، ۸۱، ۸۸).

۲. عالی‌ترین نوع انفاق: در سوره مبارکه آل عمران - که بعد از سوره‌های بقره و انفال نازل شده - از عالی‌ترین نوع انفاق، و در مقابل، بدترین نوع ربا سخن به میان آمده است. خداوند در آیه ۹۲ این سوره می‌فرماید: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ...» و در آیه ۱۳۴ در توصیف متقین می‌فرماید: «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ...». سیر تدریجی و صحیحی که قرآن طی سال‌های قبل برای نهادینه کردن فرهنگ انفاق در جامعه اسلامی داشته، توانسته است مسلمانان را به حدی برساند که بتوان با آنان درباره چنین اتفاقی سخن گفت. در برخی نقل‌های تاریخی مربوط به رفتار مسلمانان در دوران مدینه، داستان‌های جالبی درباره چنین اتفاقی‌هایی آمده است: (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۹۲). در مقابل چنین اتفاقی، در این سوره به ربای فاحش اشاره گردیده و به‌شدت از آن نهی شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضَاعًا مُضَاعَفَةً...» (آل عمران: ۱۳۰). در این آیه تعبیر «اضاعافاً مضاعفه» آمده است. منظور از ربای فاحش این است که سرمایه به شکل تصاعدی در مسیر ربا سیر کند؛ یعنی سود در مرحله نخستین با اصل سرمایه ضمیمه شود و مجموعاً مورد ربا قرار گیرد و به همین ترتیب، در هر مرحله «سود به اضافه سرمایه» سرمایه جدیدی را تشکیل دهد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۸).

۳. مصادیق انفاق: یکی از مصادیق انفاق در قرآن، کفارات است. در هیچ یک از سور می این موضوع مطرح نشده و تمامی انواع آن، در سور مدنی آمده است:

- عدم استطاعت برای روزه گرفتن: «...وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ...» (بقره: ۱۸۴)؛
- کسی که در حج نمی‌تواند حلق کند: «...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ...» (بقره: ۱۹۶)؛
- در ظاهر، کسی که نتواند شصت روز روزه بگیرد: «...فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِطْرًا طَعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا...» (مجادله: ۴)؛
- کسی که قسم خود را بشکند: «...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ...» (مائده: ۸۹)؛
- کسی که در حال احرام عمداً صید کند: «...وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ... أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ...» (مائده: ۹۵).

شاید یکی از اهداف خداوند از اینکه کفاره این اعمال را بخشش و انفاق قرار داده، این بوده است که جامعه بیشتر به این گونه کمک‌ها و دستگیری از نیازمندان خو بگیرد.

۴. انفاق در قالب یک نظام اجتماعی: در آخرین سوره نازل شده در مدینه، یعنی سوره توبه، بارها به موضوع انفاق اشاره شده است. این موضوع با عناوین مختلف در ۲۳ آیه از ۱۲۹ آیه این سوره آمده است؛ یعنی حدود یک‌پنجم آیات این سوره به‌نحوی به این موضوع اشاره دارد. نکته مهم در مورد موضوع انفاق در این سوره، این است که در برخی آیات این سوره، انفاق در قالب یک نظام اجتماعی مطرح می‌شود. عقیده مفسران، دستور گرفتن زکات واجب به وسیله پیامبر ﷺ، در آیه ۱۰۳ این سوره آمده است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...». آیه ۶۰ این سوره نیز موارد مصرف زکات را مطرح می‌کند «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ...». در این آیه، یکی از مصارف صدقات را «العاملین علیها» یعنی کسانی که وظیفه جمع‌آوری زکات را بر عهده دارند، اعلام می‌کند. این نشان می‌دهد، افرادی از ناحیه پیامبر ﷺ متصدی جمع‌آوری آن بوده‌اند و پرداخت و مصرف انفاق در قالب یک نظام انجام می‌شد. این رشد فرهنگی جامعه نشان‌دهنده این است که تلاش قرآن در طی ۲۳ سال نزول تدریجی برای نهادینه کردن انفاق و اصلاح فرهنگ حاکم بر آن، کاملاً موفق و کارآمد بوده است.

نتیجه‌گیری

۱. قرآن فریضه انفاق و دادن صدقات را به‌عنوان قالب مناسبی که مسلمانان بتوانند سخاوت طبع خود را بی‌آنکه دچار رذایل شیطانی غرور و خودنمایی شوند در آن بریزند، به آنان عرضه داشت. قرآن توانست در طی ۲۳ سال نزول تدریجی، ضمن استفاده از این خصلت و خوی بخشندگی اعراب، به آن رنگ‌وبوی الهی و توحیدی

ببخشد و آن را از یک عمل متعصبانه و فخرپروشانه خارج کند. افزون بر این، قرآن به تدریج برای انفاقات حدود و قوانینی وضع کرد تا این انفاق‌ها به صورت منظم و منطقی، افراد فقیر را پوشش دهد.

۲. قوانینی که در مکه برای انفاق وضع شده بود، با قوانین وضع شده در مدینه تفاوت داشت. از آنجاکه بیشتر مسلمانان در دوران مکه وضعیت اقتصادی بدی داشتند، انفاق برای کمک به این مسلمانان نیازمند واجب شد؛ ولی حدودی برای آن معین نشد تا به فراخور شرایط و صلاحدید پیامبر ﷺ، اخذ و مصرف شود؛ اما در مدینه بعد از اینکه وضع معیشتی مسلمانان بهتر شد، ضمن تأکید بر وجوب پرداخت انفاق، حدود و مقادیر و مصارف آن نیز روشن گردید و همچنین نظامی متمرکز برای اخذ و مصرف آن ایجاد شد.

۳. با تعمق در فرهنگ جاهلی و با بررسی آیات انفاق، به ترتیب نزول و دقت در زمان نزول این آیات و تطبیق آیات بر شرایط هر دوره، به این نتیجه می‌رسیم که قرآن به تدریج با تذکرات و هشدارهای بیدارکننده و بیان مشوق‌ها و نیز با استدلالات عقلی، جامعه را به موضوع توجه به نیازمندان حساس کرد و کوشید رذایل اخلاقی را از آن بزدايد و جامعه را به حدی از رشد فکری در این زمینه برساند که خود جامعه به این مسئله حساس شود و پیگیر آن باشد؛ و در گام آخر توانست جامعه را به حدی برساند که یک ساختار اجتماعی منظم برای دریافت و مصرف هدفمند این بخشش‌ها داشته باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «صلوک» در لغت به معنای فقیر نادار، یا تهیدست بی‌پناه باشد جمع آن «صعالب» است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۰۳). تعبیر «صعالب العرب» را برابر با دزدان راهزنان عرب تفسیر کرده‌اند. از ماده «صلوک» فعل صلک به معنای او را لاغر و زبون کرد «صَلَّكَ الرَّجُلُ: أَنْ مَرَدَ تَهْدِيَتٍ وَ بِيْ-پناه شد» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۳۵۵).
 ۲. سور مکی: قلم: ۱۷-۳۳؛ مدثر: ۴۴؛ لیل: ۵-۱۱ و ۱۷-۲۱؛ فجر: ۱۸؛ ضحی: ۹-۱۰؛ ماعون: ۲-۳؛ نجم: ۴؛ همزه: ۲؛ بلد: ۱۴-۱۶؛ اعراف: ۱۵۶؛ یس: ۴۷؛ فرقان: ۶۷؛ فاطر: ۲۹-۳۰؛ مریم: ۳۱ و ۵۵؛ نمل: ۴؛ قصص: ۷۴-۷۶ و ۷۸؛ اسراء: ۲۶ و ۲۹؛ انعام: ۱۴۱؛ لقمان: ۴؛ سبأ: ۳۹؛ فصلت: ۲؛ شوری: ۳۸؛ زخرف: ۲۲؛ ذاریات: ۱۹؛ نحل: ۹۰ و ۹۱؛ ابراهیم: ۳۱؛ انبیاء: ۷۳؛ مؤمنون: ۴۰ و ۶۰؛ حاقه: ۳۴؛ معارج: ۲۴؛ روم: ۳۸-۳۹؛ سوره مدنی: بقره: ۲۴۳، ۱۷۷، ۸۳، ۱۱۰، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۴۵، ۲۵۴، ۲۶۱-۲۸۰؛ انفال: ۷۲، ۷۴، ۷۵؛ آل عمران: ۱۷، ۹۲، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۸۰؛ احزاب: ۲۳، ۳۵؛ نساء: ۲، ۸، ۳۷-۳۹، ۱۷، ۹۵، ۱۶۱، ۱۶۲؛ حدید: ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۴؛ محمد: ۳۸؛ رعد: ۲۲؛ انسان: ۵؛ بینه: ۵؛ حشر: ۷؛ نور: ۲۲، ۳۳، ۳۷، ۵۶؛ حج: ۳۵، ۴۱، ۷۸؛ منافقون: ۷، ۱۰؛ مجادله: ۴، ۱۳؛ حجرات: ۱۵؛ تباين: ۱۶-۱۷؛ صف: ۱۱؛ مائده: ۱۲، ۵۵، ۵۹، ۹۵؛ توبه: ۱۸، ۱۱، ۳۴، ۴۱، ۴۴، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۷۱، ۷۵، ۸۱، ۸۸، ۹۲، ۹۸-۹۹، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۲۱ (ترتیب
- سوره‌ها طبق روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق جابر بن زید، با تصحیح از روی نسخه‌های متعدد قابل اعتماد، به نقل از کتاب **علوم قرآنی** محمدصادی معرفت می‌باشد).

منابع

- الوسی، محمود شکری، ۱۹۲۴م، *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، قاهره، دار الكتاب المصرية.
- آئینه‌وند، صادق، ۱۳۷۱، *تاریخ سیاسی اسلام*، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۹۹ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن اسحاق، محمد، ۱۴۱۰ق، *سیره ابن اسحاق*، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، بی جا.
- ابن هشام، محمد محی الدین، بی تا، *السیره النبویه*، بی جا.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، ۱۹۵۶م، *الاعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اجتهادی، ابوالقاسم، ۱۳۵۲، «تحقیقی تاریخی درباره زکات»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۱۳-۱۶.
- احمدی، حسین؛ بندعلی، سعید، ۱۳۸۲، «انفاق»، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- بهی، محمد، ۱۹۷۴م، *منهج القرآن فی تطوير المجتمع*، بیروت، دار الفکر.
- حتی، فیلیپ خلیل، ۱۳۶۶، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، آگاه.
- حسین، طه، ۱۳۴۴ق، *فی الادب الجاهلی*، قاهره، دار الکتب المصریة.
- الحسین، قصی، ۲۰۰۴م، *موسوعة الحضارة العربیة: العصر الجاهلی*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح، ۱۴۰۴ق، *آیات الاحکام*، تهران، نوید.
- الجوفی، احمد محمد، ۱۹۶۲م، *الحیة العربیة من الشعر الجاهلی*، بیروت، دار القلم.
- دروزه، محمد عزة، ۱۳۸۳ق، *التفسیر الحدیث*، قاهره، احیاء الکتب العربیة.
- دشتی، محمد، ۱۳۸۶، *ترجمه نهج البلاغه*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- زرسازان، عاطفه، ۱۳۸۷، «تعامل اسلام با نمودهای اخلاقی در جاهلیت»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۳.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۹۷۹م، *اساس البلاغة*، بیروت، دار صار.
- سالم، عبدالعزیز، ۱۹۷۰م، *تاریخ العرب فی عصر الجاهلیة*، بیروت، دار النهضة العربیة.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی.
- صینی، محمود اسماعیل، ۱۹۹۳م، *المکنز العربی المعاصر، معجم فی المترادفات و المتجانسات للمؤلفین و المترجمین و الطلاب*، بیروت، مکتبه لبنان.
- ضیف، شوقی، بی تا، *تاریخ الادب العربی، العصر الجاهلی*، قاهره، دار المعارف.
- طالقانی، سید محمود، ۱۳۵۰، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علی، جواد، بی تا، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، قم، شریف رضی.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، نوید.

قطب، سید، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.

قطب، محمد، ۱۳۷۴، *نبرد سنت‌ها*، ترجمه محمدباقر داودی، تهران، وثقی.

کریمی تبار، مریم، ۱۳۸۰، *بررسی آیات اتفاق در قرآن با توجه به سیر تاریخی نزول*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین.

معالیقی، منذر، ۱۹۹۵م، *صفحات مطویة من تاریخ العرب الجاهلیة*، بیروت، دار و مکتبة الهلال.

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

ناصر، محمد، ۱۹۹۲م، *اخلاق العرب بین الجاهلیة والاسلام*، مکه، دار الرسالة.

نکونام، جعفر، ۱۳۸۰، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران، هستی‌نما.

____، ۱۳۸۸، «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، *پژوهش دینی*، ش ۱۹.

واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۱ق، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیة.

نقد و بررسی آرا و شبهات نوگرایان پیرامون آیه اخفای زینت (نور: ۳۱)

Golmohammadi@yazd.ac.ir

m_faker@miu.ac.ir

محمد تقی گل محمدی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یزد

محمد فاکر مبینی / استاد گروه قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۸

چکیده

سیری در نظریات پیرامون آیات حجاب، به ما نشان می‌دهد که در عصر جدید، نظری کاملاً متفاوت درباره این آیات مطرح شده است. گروهی از نوگرایان، روش پوشش رایج بین زنان مسلمان را زیر سؤال برده و برداشت مشهور مفسرین از آیات حجاب را متأثر از فرهنگ و تفکر زمانه دانسته‌اند. پژوهش پیش رو، به روش کیفی به توصیف و تحلیل و تبیین آیه ۳۱ سوره نور (اخفای زینت) و شبهات وارد بر آن می‌پردازد و صحت و سقم آنها را بررسی می‌کند تا روشن شود که چه عاملی سبب زیر سؤال بردن حجاب متداول شده است. این تحقیق بعد از تقسیم شبهات به دو قسم محتوایی و متنی، و بررسی و نقد شبهات، به این نتیجه رسیده که زیر سؤال بردن حجاب متداول، ناشی از دو عامل است: اول کنار گذاشتن روایات محکم و نیز استفاده از روایات ضعیف در بیان مصادیق و برداشت‌های تفسیری و تاریخی؛ و دوم تأثیر فرهنگ غربی بر نگاه روشنفکران غرب‌گرای معاصر.

کلیدواژه‌ها: حجاب، خمر، جیوب، زینت، شبهات حجاب، فمینیسم.

یکی از مباحثی که در ادوار مختلف مورد بحث بوده و در عصر حاضر بسیار به آن پرداخته شده، بحث پیرامون آیات حجاب است. در قرون اخیر بررسی این موضوع به‌گونه‌ای بوده است که برخی حجاب موجود زنان مسلمان را زیر سؤال برده در تفسیرهای مفسران اعصار گذشته خدشه کرده و پیرامون آیات حجاب و تفاسیر علمای بزرگ شبهاتی وارد نموده‌اند.

در دوران معاصر، ورود مباحث تجدد و روشنفکرمانی به جهان اسلام، بحث حجاب را وارد دوره‌ای جدید کرد که در آن برخی از اندیشمندان مسلمان با دفاع متجددانه از شریعت، به مخالفت با حجاب موجود پرداخته‌اند. این حرکت، پس از ارتباط جهان اسلام و عرب با دنیای غرب و تأثیرگذاری علم و فرهنگ مدرنیته غربی بر اندیشمندان مسلمان اتفاق افتاد. این گروه که غالباً تحت تأثیر افکار نوگرایانه قرار داشتند، با دلایل متعددی مانند تأثیرپذیری مفسران و فقه‌های متقدم از فرهنگ زمان خود و برداشت‌های لغوی و تاریخی متفاوت از آیات و روایات، پوشش مشهور و مرسوم زنان مسلمان در ادوار گذشته را زیر سؤال برده و منابع و متون اسلامی در این زمینه را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند. البته علما و اندیشمندان در مقابله با برداشت و نحوه تفکر آنها مطالب قابل توجهی نگاشته‌اند؛ اما از آنجاکه آیه ۳۱ سوره نور از مشهورترین و مهم‌ترین آیات حجاب بوده و بررسی مستوفی و جداگانه‌ای درباره آن صورت نگرفته، هدف این پژوهش این است که با توجه خاص به این آیه، به محدوده حجاب شرعی زنان بپردازد و شبهات وارد بر آن را بررسی کند تا پی برده شود که: صحت و سقم شبهات تا چه اندازه است؟ آیا مفسران گذشته در تبیین این آیه تحت تأثیر جامعه بوده و دچار اشتباه شده‌اند یا اینکه اندیشمندان معاصر تحت تأثیر عوامل عصر جدید به این آیات پرداخته‌اند؟

۱. نوگرایی در زمینه حجاب

نگاه نو به حجاب، با رویکرد فرهنگی جدید، تقریباً بعد از رنسانس و انقلاب صنعتی و هم‌زمان با تقلیدپذیری مسلمانان از فرهنگ و تمدن غرب آغاز شد؛ به صورتی که بعضی از متفکران عرب ابتدا به بیان مطالب متفاوتی پیرامون زندگی زنان پرداختند، که از سردمداران تجدد و روشنفکری در این زمینه، رفاعة رافع الطهطاوی (۱۸۲۶م) را نام برده‌اند (عراقی عاطف، ۱۹۹۸م، ص ۱۴۸)؛ اما برخی محمد عبده (۱۸۴۹م) را نخستین کسی می‌دانند که در بیان افکار روشنفکری خود به مسئله حجاب زنان پرداخته است (حامد ابوزید، ۲۰۰۰م، ص ۲۴۰). پس از او، شاگردش قاسم امین (۱۹۶۳م) به تدریج در تبیین مسائل مربوط به زنان، به‌ویژه آزادی آنان، مسئله حجاب و... رویکردی متفاوت ارائه کرد و انتساب وجوب حجاب به قرآن کریم را انکار نمود. پس از آن بسیاری از تجددگرایان عرب و نواندیشان ایرانی از اندیشه‌های قاسم امین مصری تأثیر پذیرفتند. از کتاب‌های مهم قاسم امین که به مسئله حجاب پرداخته است، می‌توان به *تحریر المرأة والمرأة الجديدة* اشاره کرد. این اندیشه بعد از آن، توسط نواندیشان غرب‌گرا، مثل: نظیره زین الدین در کتاب‌های

السفور و الحجاب و الفتاة و الشيوخ، محمد شحرور در کتاب *الكتاب و القرآن قراءة المعاصر*، جمال البنا در کتاب *حجاب و المرأة المسلمة بین التحریر القرآن و تقييد العلماء*، و سعید العشماوی در کتاب *حقیقة الحجاب و حجة الحديث* ادامه پیدا کرد.

حرکت مبارزه با حجاب و تصور ریشه شرعی نداشتن آن، با اوج گیری حرکتهای فمینیستی تعقیب شد و کسانی همچون فاطمه مرنیسی، اقبال برکه، محمد سعید القدال، علی طهماسبی، احمد قابل، حسین دباغ و امیر ترکشوند آن را پیگیری کرده و درباره آن نگاشته‌اند. در این میان، افراد زیادی همچون شهید مطهری، ابوعبدالله زنجانی، رسول جعفریان، حسین سوزنچی و مجید دهقان، مطالب متعددی درباره حجاب و رفع شبهات پیرامون آن نگاشته‌اند؛ اما در این پژوهش به بررسی خصوص شبهات پوشش زنان پیرامون آیه ۳۱ نور پرداخته می‌شود.

۲. تبیین مدلول آیه

همان‌طور که گفته شد، از مهم‌ترین آیات حجاب که صراحت بیشتری در محدوده پوشش و چگونگی آن دارد، آیه ۳۱ سوره نور، معروف به آیه «اخفای زینت» است. این آیه، هم به مواردی که لازم است زنان بیپوشانند، اشاره دارد و هم به این نکته می‌پردازد که نزد چه کسانی پوشش کامل لازم نیست؛ از این‌رو، همه مفسران برای پی بردن به جایگاه حجاب و نحوه پوشش زنان و موارد استثنا در پوشش، به این آیه تمسک کرده‌اند:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوَنَّبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

و به زنان بالیمان بگو زینت خود را، جز آن مقدار که نمایان است، آشکار ننمایند؛ و روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند؛ و زینت خود را آشکار نسازند، مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پسرانشان یا برادرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران خواهرانشان یا زنان هم‌کیششان یا بردگانشان یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند؛ و هنگام راه رفتن، پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود؛ و همگی به‌سوی خدا بازگردید، ای مؤمنان! تا رستگار شوید (نور: ۳۰-۳۱).

در بخش ابتدایی آیه، از زنان خواسته شده است که هم حفظ چشم کنند و هم حفظ شرمگاه. در ادامه، به دلیل جایگاه و موقعیت زنان و حساسیت حضور آنان در جامعه دستوراتی درباره نحوه پوشش و حفظ زینت‌هایشان صادر و در ادامه به موارد استثنا در پوشش پرداخته شده است.

۲-۱. بررسی لغات آیه

از آن روی که در معنا و مفهوم برخی از واژگان این آیه ابهام و اختلاف نظر وجود دارد، در این قسمت به بررسی مفرداتی پرداخته می‌شود که در بررسی آیه تأثیرگذار است:

«یبیدین» از «بدو» به معنای ظاهر و آشکار (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰) گرفته شده و در *معجم المقاییس اللغة* آمده: الباء و الدال و الواو اصل واحد به معنای ظهور و آشکار بودن شیء است (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲) و گفته شده که «ولا یُبْدین» یعنی «ولا یظْهَرَن» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۹۲).

زینت در لغت به معنای حسن شیء و نیکویی آن (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۱) و نقیض الشَّین (نقیض زشتی) است (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۲۶۷). زینت، جامع است برای هر چیزی که به وسیله آن تزئین می‌شود (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۸۷).

زینت در عربی اعم از کلمه زیور در فارسی است. زیور در فارسی به زینت‌های الحاقی گفته می‌شود. شهید مطهری در تفاوت بین زیور و زینت می‌گوید: زیور به زینت‌هایی گفته می‌شود که از بدن خارج می‌شود؛ اما زینت، هم به این دسته گفته می‌شود، هم به آرایش‌هایی که به بدن متصل است (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵). از سخنان صحابه و مفسران نیز همین فهمیده می‌شود؛ زیرا گاهی گوشواره و انگو و خلخال و حتی لباسی را جزء زینت می‌شمارند و گاهی دست و صورت و گردن را.

داده‌های منابع لغوی درباره خِمار بسیار اندک است. مفسران و لغویان غالباً خِمار را به معنای پوششی می‌دانند که مردم آن را مقنعه می‌نامند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۴۲) و زن سر خودش را با آن می‌پوشاند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۱). ریشه آن به معنای پوشاندن و پرده کشیدن است (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۵؛ فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۲) و خِمار زن چیزی است که به وسیله آن سر او را می‌پوشاند. خِمار، گرچه برای پوشش هر چیزی به کار برده شده، ولی در بیانات شعرا و روایات رسول اکرم ﷺ، حضرت علی ؑ و برخی صحابه، به معنای پوشش سر به کار رفته و نوعی حجاب زنان است که جلوی گردن، چانه و دهان را با آن می‌پوشاند (محمد ابوالفضل، بی‌تا، ۱۴۵؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۳۲).

غالب لغویون «جیب» را به یقه پیراهن معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۳۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴). جیب به معنای شکاف است؛ هر چیزی که وسط آن قطع شود. جیب لباس، همان چیزی است که بر گردن باز می‌شود و در زبان فارسی به معنای یقه پیراهن است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۱۵). همچنین آن را به قلب و سینه معنا کرده‌اند (قریشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۱). کلمه جیب غالباً در کتب لغت همراه با قمیص می‌آید و همگی آن را به معنای «گریبان پیراهن» می‌دانند. در قرآن نیز به این معنا به کار برده شده است

(نمل: ۱۲؛ قصص: ۳۲) و گفته‌اند که مراد از جیوب در اینجا سینه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۷). در نتیجه می‌توان معنای آیه را چنین تبیین کرد:

و به زنان بایمان بگو چشمان خود را (از آنچه که نگاه کردن به آن در آیات و روایات حرام شمرده شده) فرو بندند؛ و شرمگاه خود را حفظ کنند؛ و زینت‌های (الحاقی و متصل، اعم از اعضای بدن و موارد زیورآلات و آرایشی) خود را آشکار ننمایند؛ جز آن مقدار که (به‌خودی‌خود یا ضرورتاً یا به‌اجازه روایات آشکار است؛ و سرپوش‌های خود (پارچه‌ها یا روسری‌هایی که غالباً بر روی سر می‌اندازند) را بر (گردن) و سینه خود افکنند؛ و این زینت‌های خود را آشکار نسازند، مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدرشوهرانشان یا پسرانشان یا پسران همسرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران خواهرانشان یا زنان هم‌کیششان یا بردگانشان یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند؛ و هنگام راه رفتن، پاهای خود را (به قصد جلب توجه مردان) به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود؛ و همگی به‌سوی خدا بازگردید، ای مؤمنان! تا رستگار شوید.

۳. بررسی شبهات

برخی از معاصران در بررسی این آیه با بیان شبهات محتوایی و لغوی، ریشه حجاب شرعی مرسوم و مشهور را زده و با ذکر دلایلی برداشت‌های تفسیری رایج بین مفسران بزرگ را زیر سؤال برده‌اند. در اینجا به تبیین و واکاوی این شبهات پرداخته می‌شود.

۳-۱. شبهات محتوایی

۳-۱-۱. عدم دلالت سیاق آیات بر وجوب

این آیه در میان مجموعه‌ای از آیات قرار گرفته است که توجه به تمامی آنها دلالت بر وجوب را نفی می‌کند؛ چراکه این سوره را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد: یکی از ابتدای سوره تا آیه ۲۷ که درباره، زنا، تشییع فاحشه، رمی محصنات و افک سخن گفته و از شدیدترین جملات و عقاب‌ها در پایان آیات استفاده شده است؛ جملاتی مانند: «و این بر مؤمنان حرام شده است» (نور: ۳) و «به عذابی بزرگ گرفتار می‌آیند» (نور: ۱۱)؛ اما از آیه ۲۷ تا ۳۳ زبان تأکید و توبیخ و عذاب را کنار می‌گذارد و با توصیه‌های اخلاقی همچون «این برای مؤمنان بهتر است» (نور: ۲۷) و «برای ایشان پاکیزه‌تر است» (نور: ۳۰) مطالب را بیان می‌کند. بنابراین، ادعای عدم وجوب حجاب، منطبق با ظاهر قرآن است؛ به این دلیل که آیه حجاب هم در میان آیاتی قرار گرفته که به بیان توصیه‌های اخلاقی پرداخته است. پس با توجه به تعلیل بعد از آن، «ذلک اَرْکٰی لَہُمْ»، حمل بر عدم الزام شده، اوامر آن استحبایی و نواهی آن کراهتی شمرده می‌شود (قابل، مقاله حجاب، ص ۲۳). امر در این آیه از حد نصیحت تجاوز نمی‌کند و هیچ اشاره‌ای به عقوبت کسانی که از این امر سرپیچی می‌کنند، ندارد (حسین علی، ۲۰۰۷م، ص ۸۵).

جواب:

۱. با بررسی آیات ابتدایی سوره، مبنای این اشکال دچار تزلزل می‌شود. خداوند در ابتدای سوره در بیانی متفاوت از سوره‌های دیگر می‌فرماید:

«سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور: ۱) سوره‌ای است که آن را فرو فرستادیم و (عمل به آن را) واجب نمودیم و در آن آیات روشنی نازل کردیم؛ شاید شما متذکر شوید؛ در تفسیر این آیه گفته شده است: کلمه «سوره» به معنای پاره‌ای از کلمات و جمله‌بندی‌هایی است که همه برای ایفای یک غرض ریخته شده باشد. این کلمه از کلماتی است که قرآن کریم آن را وضع کرده و هر دسته از آیاتش را یک سوره نامیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۸). سوره به مجموعه‌ای از آیات گفته می‌شود که برای آن ابتدا و انتهایی است (طنطاوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۷۷) و «فرض» همان معنای ایجاب را می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۳۰). پس معنای آیه این است که این سوره را ما نازل کردیم و عمل به احکامی که در آن است واجب نمودیم؛ پس اگر آن حکم ایجابی باشد، عمل به آن این است که آن را انجام دهند؛ و اگر تحریمی باشد، عمل به آن این است که آن را ترک کنند و از آن بپرهیزند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۸). خداوند در این سوره با بیانی متفاوت از تمام سوره‌های دیگر، امر می‌کند که عمل به اوامر و نواهی این سوره واجب است. با بررسی آیات آن هم می‌توان پی برد که خداوند در پی صدور دستور و ایجاب احکامی است و زبان عقاب و توبیخ یا توصیه‌های اخلاقی و ارشادی پایان آیات هم در راستای تشویق و تنبیه در مقابل عمل یا ترک اوامر و نواهی است؛ از این رو، آیاتی هم که به‌عنوان توصیه‌های اخلاقی بیان شده، ابتدای آنها حکمی وجوبی است؛ مثل آیه ۲۷ که به کسب اجازه برای ورود به خانه دیگران دستور داده است گرچه در آخر آن می‌فرماید: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، اما ابتدای آیه در صدد بیان عدم دخول در خانه دیگران بدون اجازه صاحب‌خانه است؛ چراکه نوعی غصب بوده و حرام است. بنابراین، قسمت پایانی آیه دلالت بر استحباب اذن یا کراهت ورود در ملک دیگری ندارد. در ادامه آیه ۲۸، به این مطلب اشاره شده است: «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا»؛ اگر اجازه ندادند داخل نشوید.

۲. در مباحث اصولی گفته می‌شود که اوامر دلالت بر وجوب، و نواهی دلالت بر حرمت دارند؛ مگر اینکه دلیل و شاهی برخلاف آن ثابت شود و این آیه دارای امر و نهی است و تا دلیلی محکم برخلاف آن نباشد، امر مستلزم وجوب و نهی مستلزم حرمت است و به‌صرف اینکه در پایان سوره زبان عقاب و توبیخ نیست، دلالت بر رفع امر و نهی ندارد.

۳. بر فرض آنچه از آیه به‌عنوان تعلیل ذکر کرده‌اند (ذَلِكِ أَزْكَىٰ لَهُمْ) تعلیل باشد و حکمت نباشد، نمی‌تواند دلیل بر استحباب باشد؛ چون موارد متعددی شبیه همین است که با جمله «از کی لهم» آمده است، اما یقیناً دلالت بر امر و نهی دارد؛ مثل آیه ۳۰ سوره نور که می‌فرماید: «وَيَحْفَظُوا أَمْوَالَهُمْ ذَلِكِ أَزْكَىٰ لَهُمْ» یا در آیه ۱۸۴ سوره بقره

می‌فرماید: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» (و اگر بدانید، روزه گرفتن برای شما بهتر است) یا آیه ۱۷۱ سوره نساء در اشاره به اهل تثلیث می‌فرماید: «نگویید خدا سه‌گانه است. بازایستید که برای شما بهتر است»؛ درحالی‌که ما یقین داریم حفظ فرج و روزه گرفتن واجب و قائل بودن به تثلیث حرام است؛ و آیه حجاب هم می‌تواند از قبیل همین آیات باشد.

۴. ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که چون در آیه به عقوبت اشاره نشده است، دلالت بر وجوب یا حرمت ندارد؛ چون این‌طور نیست که همیشه وجوب و حرمت همراه با عقوبت باشد؛ بلکه هر جا امری باشد، مطلق امر دلالت بر وجوب و مطلق نهی دلالت بر حرمت دارد و بیان عقوبت، برای ترغیب به ترک یا اطلاع از عواقب عمل است و دخالتی در چگونگی برداشت از امر و نهی ندارد.

۲-۳. عدم ذکر متعلق غض بصر

اینکه ابتدای آیه امر به پوشاندن چشم کرده، ولی متعلق غض بصر را برای مرد و زن ذکر نکرده و نگفته است مؤمنات و مؤمنین چشمان خویش را بر چه چیزی فرو بندند، برای این است که خداوند نخواسته است مخاطب خود را به انتخاب یک پوشش در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ناگزیر کند؛ چون هر زمان و مکانی اقتضای یک نوع پوششی را دارد؛ در برخی زمان‌ها و مکان‌ها پوشش برخی زینت‌ها لازم و دیدن آن حرام است؛ درحالی‌که در برخی موارد همان پوشش و نگاه ابرادی ندارد؛ پس هدف آیه تنظیم پوشش و نگاه بر اساس عرف جوامع است (شحرور، ۱۹۹۹م، ص ۶۱۱).

در جواب باید گفت: اولاً عدم ذکر متعلق و عمومیت فعل، بر اطلاق دلالت می‌کند: «حذف المتعلق یفید العموم»؛ مثل «اکرم العلماء». اطلاق تکریم علما، دلالت بر عموم آنها دارد و به‌معنای گرامی داشتن همه علماست. نمی‌توان گفت که چون متعلق ذکر نشده، گوینده می‌خواسته آن را بر عهده مردم بگذارد که هر کدام را خواستند گرامی بدارند و آنها را محدود به انتخاب نکنند. ثانیاً همه اطلاقات قرآنی دلالت بر عموم یا آزاد گذاشتن مخاطب ندارد؛ بلکه قیود و محدوده آن را با روایات یا آیات دیگر مشخص می‌شود. در مورد این آیه نیز با روایات و آیات دیگر می‌توان متعلق فعل را مشخص کرد و نمی‌توان آن را بر عهده مردم گذاشت؛ همان‌گونه‌که چگونگی و محدوده نماز، حج و روزه کاملاً مشخص نشده است و این برای آزاد گذاشتن مخاطب نبوده، بلکه بیان آن بر عهده روایات گذاشته شده است.

۳-۱-۳. تکلیفی نبودن جمله «وَلَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»

این جمله درصدد بار کردن تکلیف بر دوش زنان نیست؛ بلکه بیانگر حق آنان در اظهار زینت ظاهری است (عشماوی، ۲۰۰۲م، ص ۲۶) و بعضی گفته‌اند که این آیه تکمله‌ای بر آیه ۵۹ سوره احزاب است و خداوند خواسته به زنان بگوید: آنجا که گفتیم خود را بپوشانید، تنها زینت باطنی بوده است و شامل زینت آشکار نمی‌شود (جابری، آیات الحجاب، ص ۵۴).

در پاسخ به اشکال‌های فوق باید گفت: اولاً هرچند عبارت «الا ما ظهر» برای زنان رخصتی قائل شده است، اما این مسئله منافاتی با امری که به‌صراحت برای زنان بیان کرده، ندارد؛ چراکه عبارت «لا ییدین زینتھن» با صیغه نهی آمده و دلالت بر حرمت دارد و «الا ما ظهر» مواردی را استثنا کرده است که برای پی بردن به آن می‌توان از روایات، قواعد اصولی یا نهایتاً از عرف زمان استفاده کرد، که در اینجا روایات دلالت بر اظهار مواردی خاص مثل وجه و کفین دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۰؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۹). از نظر قواعد هم برخی از مفسران به این نکته اشاره کرده‌اند که اطلاق امر و نهی دلالت بر عموم دارد و استثنای آن هم دلالت بر موارد اضطرار دارد (جوادی آملی، تفسیر سوره نور، ذیل آیه ۳۱).

برخی هم معتقدند که مخاطب آیه، زنان عصر نزول‌اند که تحت تعالیم سخت‌گیرانه تورات و انجیل زندگی می‌کرده‌اند (ر.ک: بهرامی، ۱۳۸۶، ص ۴۶؛ عقله، زی المرأة فی الاسلام). این شبهه ناظر به اثرگذاری عرف زمان نزول بر فرهنگ مردم حجاز در نوع پوشش زنان است؛ ولی باید گفت: این موضوع کاملاً برعکس بوده است؛ زیرا زنان حجاز نه تحت تعالیم سخت‌گیرانه تورات و انجیل بودند و نه در نوع پوششان قانون و قاعده خاصی داشتند. آنان در آن زمان در بسیاری از مواقع سرهای خود را با مقنعه (برای محافظت از گرما و سرما یا بنا به دلایل دیگر) می‌پوشاندند؛ منتها آن را بر پشت سر می‌انداختند که سینه و گردن نمایان می‌شد و به همین دلیل در قسمت بعدی آیه بر پوشاندن آن تأکید شده است. اینکه این آیه تکمله‌ای بر آیه ۵۹ سوره احزاب باشد هم اشکالی بر پوشش مورد نظر وارد نمی‌کند. در آنجا امر می‌کند که جلباب‌های خود را بر خویش افکنند و اینجا می‌گوید زینت‌های خود را با جلباب بپوشانند، مگر آنها که ظاهر هستند؛ و تبیین زینت ظاهر را بر عهده روایات گذاشته است.

۴-۳. تمییز میان زنان باایمان و بی‌ایمان

محمد عابد الجابری گوید: علت ایجاد حکم، تمییز میان زنان باایمان و زنان بی‌ایمان است. بنابراین، حکم آیه یک حکم تاریخی است و مربوط به عصر پیامبر ﷺ است؛ چنان‌که این حکم پیامبر ﷺ که فرموده است: «أَخْفُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللَّحَى»، به اجماع فقها یک حکم تاریخی است و علت آن تمییز میان مؤمنان و غیر ایشان است (بهرامی، ۱۳۸۶، ص ۴۶).

در جواب باید گفت: بر چه اساس گفته می‌شود که هدف آیه تمییز بین زنان مؤمن و غیر مؤمن است؟ این ادعا، نه از لفظ و سیاق آیه برمی‌آید و نه بیان متقدمان بر آن دلالت دارد؛ علاوه بر اینکه سبب نزول هر دو آیه نیز متفاوت است. بر فرض صحت که علت نزول آیه جداسازی زنان مؤمن از غیر مؤمن باشد، بر کدام اساس گفته می‌شود که این علت امروز و در زمان ما باقی نیست؟ امروزه نیز زنان مؤمن با پوشش مناسب که مورد تأکید و از دستورات قرآن است، از زنان غیر مؤمن تشخیص داده می‌شوند تا بهانه‌ای برای مفسدین جوامع باقی نگذارند. البته این در حالی است که احکام قرآن برای هر زمانی جاودانه و پایدار است؛ مگر آنکه دلیل قطعی بر اختصاص آن به زمان خاصی داشته باشیم که در اینجا چنین دلیلی وجود ندارد.

۲-۳. شبهات لغوی و متنی

۱-۲-۳. عدم دلالت مفهوم واژگان بر پوشش

دکتر محمد شحرور در ضمن بررسی مفهوم واژه‌های حجاب، پس از ریشه‌یابی کلمه «جیوب» - که گفته شد به معنای شکاف است - در فراز «لَيُضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» می‌گوید: «جیوب در زن عبارت است از دو سینه و زیر دو سینه، زیر بغل، شرمگاه و باسن - چون اطلاق ریشه جیوب بر این اعضا صادق است - بنابراین، زن تنها همین نوع از جیوب را باید بپوشاند (شحرور، ۱۹۹۹م، ص ۶۰۶). او می‌گوید: «حدّ ادنی در حجاب زن، پوشانیدن جیوب پنهان» است. سپس در معنای جیوب می‌گوید: این مقدار از پوشش هم حکم شخصی و درعین حال تربیتی است و این حکم شخصی، در جهت تربیت زن و بازدارندگی است (همان، ص ۵۷۲).

در جواب محمد شحرور باید گفت: واژه «جیب» در مورد انسان به معنای مطلق شکاف به کار نرفته است تا منظور از آیه قسمت‌های باطنی بدن زن باشد؛ و تنها ریشه آن به معنای شکاف اشاره دارد؛ بلکه هرگاه در مورد انسان به کار رفته، به معنای شکاف پیراهن یا زره اوست. تنها یک مورد درباره خود انسان به کار رفته و آن هم به معنای قلب و سینه اوست (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۴۵). در آیه قرآن نیز «جیب» به معنای گریبان و یقه پیراهن به کار رفته است: «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ يَدًا» (نمل: ۱۲) همچنین برای ترجمه متن باید معنای کلمات را از عرف و فرهنگ زمان استخراج کرد، نه از ریشه واژگان، چه بسا کلماتی هستند که معنای ریشه‌ای آنها با معنای اصطلاحی و مرسوم در جامعه تفاوت چشمگیری دارد.

نصر حامد ابوزید در رد شحرور می‌گوید: او تأویل را در آسمان نص و خارج از سیاق زمان و مکان به پرواز درآورده است. او با لغت چنان تعامل می‌کند که گویی فضایی مستقل از سیاق و عرف و تداول است (بهرامی، ۱۳۸۶، به نقل از: حامد ابوزید).

۲-۳-۳. دلالت جمله «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ» بر زینت ظاهر بودن مو

برخی افراد از فراز پایانی آیه «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» نتیجه گرفته‌اند که منظور از زینت در «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» سر، موی سر و امثال آن نیست و اینها جزء زینت‌های ظاهرند که آشکار کردنشان اشکال ندارد. استدلال آنها چنین است: خداوند در آخر آیه می‌فرماید پاهای خود را به زمین نزنید تا زینت‌هایتان آشکار نشود؛ و از آنجاکه زمین زدن پا سبب آشکار شدن موی سر نیست و با زمین زدن پا فقط زینت‌هایی مثل خلخال و دستبند و امثال آن آشکار یا مورد توجه واقع می‌شود؛ از این رو خداوند قصد داشته است بگوید زنان آن زینت‌هایی را که با زمین زدن پا آشکار یا مورد توجه واقع می‌شوند، بپوشانند و چون مو از این قبیل زینت‌ها نیست، پس آشکار کردن آنها اشکالی ندارد! بنابراین، مراد از زینت چیزی است که با کوبیدن پا به زمین مردان را تحریک می‌کند، نه صورت و مو که با کوبیدن پا به زمین ظاهر نمی‌شوند (ر.ک: بهرامی، ۱۳۸۶).

در جواب باید گفت که توجه به سبب نزول نشان می‌دهد که این فراز برای تبیین مصداق زینت مخفی نازل نشده؛ زیرا در شأن نزول این فراز از آیه چنین آمده است: زنان در آن زمان در کوچه‌ها می‌رفتند و هرگاه کنار مردی می‌رسیدند، برای اینکه توجه او را جلب کنند، پای خود را یا خلخال‌های خود را به هم می‌زدند تا به این صورت زینت خود را نشان دهند و آن را آشکار کنند و توجه مردان را به خود جلب نمایند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۸). این شأن نزول نمی‌تواند دلالت بر بیان «لا یبدین زینتهن» داشته باشد. همچنین «یعلم» به معنای نشان دادن بصری معنا نشده است و همه مفسران آن را به معنای شناخته شدن و دانستن معنا کرده‌اند و علاوه بر آنکه مخالف روایاتی است که مو را از زینت باطن می‌دانند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۰۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۱)، سیاق آیه هم نشانگر این نیست که جمله «ولا یضربن» درصدد بیان مصداق باشد.

۳-۲-۳. استفتاء «الا ما ظهر»

در مورد استثنای «الا ما ظهر» اظهار نظرهای متعددی صورت گرفته است. جمال‌البناء می‌گوید: این یک استثنای مفتوح است و می‌تواند شامل سر و مو هم بشود و قرآن حد و مرزی برای زینت ظاهر مشخص نکرده است تا مجال را برای اجتهادات مختلف و متناسب با زمان و مکان باز گذارد (جمال‌البناء، ۱۴۲۳ق، ص ۹۶). وی همچنین می‌گوید: «الا ما ظهر» را می‌توان به آنچه قرآن به پوشش آن امر ننموده، حمل کرد و امر قرآن هم به حفظ فرج، «دناى ثوب» (لباس بلند) و چاک یقه و جیب تعلق گرفته و شامل سر و مو نشده است؛ ازاین‌رو، مو و سر داخل در استثنایند و پوشش آنها لازم نیست (همان، ص ۳۰).

احمد قابل و ترکشوند هم گفته‌اند: «الا ما ظهر» مواردی را که پوشاندن آن معمول نبوده، از شمول پوشش خارج کرده است و این به معنای عدم پوشاندن مواردی است که پوشش آنان در آن زمان رایج نبوده؛ و بررسی‌های تاریخی به ما نشان می‌دهد که پوشش سر و گردن در آن زمان رایج نبوده است؛ پس اینها هم جزو زینت ظاهر حساب می‌آیند (قابل، مقاله حجاب، ص ۲۳؛ ترکشوند، ۱۳۹۰، ص ۵۷۰)؛ و اینکه قرآن محدوده پوشش را مبهم باقی گذاشته، برای این است که تعیین مورد نزد قرآن اصل نیست و صرف کارآمدی منجر به مهار فحشا خواست آیه است و این کارآمدی از طریق توجه به تشخیص عقل و عقلا نیز فراهم است (ترکشوند، ۱۳۹۰، ص ۶۰۶).

در پاسخ به اشکال‌های فوق باید گفت که ادعای عدم تعیین محدوده زینت برای باز گذاشتن باب اجتهاد و تطبیق آن با زمان، ادعایی بی‌مورد و بدون دلیل است. ما آیات فراوانی در زمینه‌های گوناگون داریم که قرآن به‌صورت مطلق آورده و تعیین مصداق را بر عهده معصوم علیه السلام گذاشته است؛ مثل آیات نماز و حج. تعیین حدود این اطلاق هم بر عهده معصوم علیه السلام گذاشته شده است. در اینجا مناسب است به چند روایت در زمینه محدوده حجاب اشاره شود:

(الف) از امام صادق علیه السلام می‌پرسند: آیا ساعد زن از زینت‌هایی است که باید پوشیده شود؟ امام علیه السلام می‌فرمایند: «بله؛ مادون خمار و مادون سوارین (دستبند) باید پوشیده شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۰). این روایت امام علیه السلام علاوه

بر پوشش ساعد، به پوشش تحت خمار - که عبارت بود از موها، گوش و گردن و حتی از کتف تا آرنج، که مقنعه‌ها غالباً آنها را هم می‌پوشاندند - اشاره می‌کند.

ب) ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره «ولا یبیدن زینتهن إلا ما ظهر منها» پرسید. امام علیه السلام فرمودند: منظور از «ما ظهر» انگشتر و دستبند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۰). امام در این حدیث - که راویان آن همه امامی و موثقند - دو مورد را از زینت ظاهر بیان می‌کند؛ اما آیا استثنای امام تام و کامل است که دلالت آن بر پوشش تمام اعضا، حتی صورت هم باشد یا این استثنا تام نیست و امام بنا به دلایلی که بوده، این دو مورد از استثنا را بیان فرموده‌اند؟ ظاهراً مورد دوم درست باشد؛ چراکه امام در روایت بالا به مادون خمار اشاره کرده است که صورت شامل آن نمی‌شود. همچنین در روایت موثق دیگر، امام علیه السلام فرمودند: منظور از زینت ظاهر، سرمه و انگشتر است؛ یا آنکه فرمودند: لباس، سرمه، انگشتر، حنای دست و دستبند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۷۵) زینت ظاهر است. آن گونه که امام علیه السلام فرموده‌اند، اگر سرمه از زینت ظاهر باشد، استثنای دیگری هم به موارد قبل اضافه شده است؛ پس امام علیه السلام در هر موقعیتی برخی موارد استثنا را بیان می‌کرده‌اند.

ادعای دیگر مستشکلین هم که می‌گفتند: بررسی‌های تاریخی نشانگر آشکار بودن موی و گردن زنان آن زمان بوده است و لذا از موارد «ما ظهر» به حساب می‌آید، پذیرفتنی نیست. بررسی‌های دقیق تاریخی بیانگر عدم پوشش مناسب برای تمام زنان آن زمان نیست؛ زیرا اگرچه در برخی گزارش‌های تاریخی ادعای برهنگی مفرط عرب ذکر شده، ولی در برخی موارد هم آمده است که زنان عرب لباس مناسبی داشته‌اند و خود را می‌پوشاندند. جواد علی می‌گوید: «برای زنان آزاد لباس مخصوصی بود و برای کنیزان لباسی دیگر؛ اما در پوشش سر و بدن، همه مساوی بودند» (جواد علی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۸) و در برخی موارد صورت خود را هم می‌پوشاندند (محقق داماد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۰)؛ به‌خصوص که از پوشش خمار به‌عنوان سرپوش زنان عرب سخن به میان آمده است: «زنان نیز از یک پیراهن به نام درع که معمولاً تا زانو می‌آمد، استفاده می‌کردند و گاهی هم از خمار که روی دوش یا سر می‌گذاشتند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۷).

اما اینکه هدف قرآن مه‌ار فحشا بوده و تشخیص میزان پوشش را بر عهده عقل و عقلاً گذاشته است یا بر عهده روایت، جای بحث دارد. اگر بر عهده عقل و عقلاً قرار داده است، عقل کدام گروه و عقلاًای کدام قوم باید میزان آن را تشخیص دهند؟ آیا امروزه دانشمندان علوم اجتماعی و روان‌شناسی می‌توانند برای جلوگیری فحشا نظری یکسان بر پوشش و برهنگی زنان ارائه دهند؟ و اگر با اختلاف نظری شدید بین دو گروه مخالفان و موافقان حجاب مواجه شدیم، نظر کدام گروه مبنای عقل و عقلاست؟ آیا عرف می‌تواند میزان تأثیرگذاری آشکار بودن و آرایش سر و صورت را بر تهییج یا مه‌ار شهوت تشخیص دهد؟ شاید این از مواردی است که عقل در آن راه به جایی نمی‌برد و می‌توان ادعا کرد که هر کس بر اساس منافع خود سعی در اثبات نظرش دارد. بنابراین، رجوع به شرع می‌تواند گره این مشکل را بگشاید.

اما باز در اینجا یک سؤال می‌ماند که ما را وارد مشکلی جدید می‌کند و آن این است: منظور از «الا ما ظهر منها» چیست؟ آیا مقصود «الا ما ظهر منها ضرورتاً» است یا «الا ما ظهر منها طبیعتاً»؟ یعنی خداوند فرموده است: زینت‌های خود را آشکار نکنید، مگر آنچه که ضرورتاً و از روی اضطرار باید آشکار باشد؛ یا اینکه زینت‌های خود را آشکار نکنید، مگر آنچه که به‌طور طبیعی و عادی و عرفی آشکار است؟

الف) الا ما ظهر منها ضرورتاً: گروهی منظور از «الا ما ظهر منها» را زیبایی‌هایی دانسته‌اند که ضرورتاً ظاهرند و گفته‌اند: «الا ما ظهر منها ضرورتاً» استثنا شده است؛ یعنی اظهار آنچه که انسان برای مواجهه با دیگران نمی‌تواند بپوشاند و پوشیدن آن دارای تکلف بسیار است (مثل دست و صورت) اشکال ندارد. این قول با اطلاق آیه نیز سازگار است؛ زیرا اطلاق «ولا یبدین زینتهن»، عدم اظهار تمام زینت‌ها را دربر می‌گیرد و استثنای بعد از آن، حد ضرورت را که وجه و کفین است، می‌رساند (جوادى آملی، تفسیر سوره نور). این قول را می‌توان از سخن برخی صحابه در بیان مصادیق حجاب هم فهمید؛ زیرا آنان در تفسیر «الا ما ظهر منها» گفته‌اند: زن در مواجهه با نامحرم فقط می‌تواند لباس‌های رویین و یک چشمش آشکار باشد و واجب است که بقیه موارد را بپوشاند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۴).

اما باز هم در صورت پذیرش این قول، با این مشکل مواجه می‌شویم که میزان تشخیص ضرورت چیست؟ چون در برخی جوامع یا بعضی شغل‌ها، ظاهر بودن دست و پا ضرورتی ندارد؛ ولی در بعضی از کارها یا برخی جوامع، پوشیدن سر یا پا تا زانو دارای سختی فراوان است و آیا منظور از ضرورت، همان ضرورت پوشش عرب عصر نزول است که هم در گرمای طاقت‌فرسای جزیره‌العرب زندگی می‌کردند و هم در زمان فقر و تنگدستی، که برخی از داشتن پوشش اولیه هم محروم بودند؛ یا منظور وجود ضرورت در هر زمان و مکان است؟

ب) الا ما ظهر منها طبیعتاً: نظر دیگر درباره این جمله آن است که منظور «الا ما ظهر منها طبیعتاً یا عادتاً» است؛ یعنی زن باید زینت‌های خود را بپوشاند، مگر آن قسمت‌هایی که به‌طور طبیعی و عادی آشکار است؛ در این صورت، قسمت‌هایی از دست، پا، سر، صورت و گردن را که به‌طور عادی نمایان است، شامل می‌شود. زمخشری می‌گوید: اصل بر ظهور آنچه عادتاً و طبیعتاً ظاهر است، می‌باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۱). دست، پا، صورت و گردن می‌تواند از مواضعی باشد که عادتاً پوشیده نمی‌شود؛ به‌ویژه در زمان صدر اسلام که وضع پوشش زنان بسیار بدتر بود و عادتاً مقداری از بدنشان ظاهر بود.

در این نظریه هم این سؤال مطرح می‌شود که استثنای عادتاً و طبیعتاً در جوامع مختلف متفاوت است. آیا منظور، عادت و طبیعت عرب آن زمان می‌باشد؟ و آیا این عادت اعراب به همه دوره‌ها و همه مکان‌ها سرایت می‌کند؟! یا هر کس باید عادت و عرف زمان و منطقه خود را رعایت کند؟

اقوال صحابه و روایات ائمه که در بیان استثناء، به زیورآلاتی مثل انگشتر، دستبند، صورت، مقداری از دست و پا و مواردی که عادتاً ظاهر است، اشاره کرده‌اند، نشان می‌دهد که می‌تواند منظور، «الا ما ظهر عادتاً یا طبیعتاً» باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۰۱).

همچنین از آن جهت این احتمال قوت می‌گیرد که آیه درصدد است تا زمینه‌های فساد و فحشا و زنا را از بین ببرد. اینکه می‌گوییم آیه درصدد از بین بردن زمینه‌های فساد است، به چند جهت است:

(الف) قبل از این آیه، خداوند از مردان و زنان می‌خواهد تا چشم خود را فرو بندند و نگاه تند و آلوده به همدیگر نداشته باشند تا پاک باشند «ذلک ازکی لهم»؛

(ب) از زنان می‌خواهد زینت‌هایی را که آشکار نیستند و طبیعتاً مخفی‌اند و جنبه تحریک‌کنندگی برای غالب افراد دارند، بیوشانند؛

(ج) در ادامه آیه، گروه‌هایی که دارای شهوت نیستند «غَیْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»، استثنا شده‌اند؛

(د) در آیه قواعد (نور: ۶۰) زنان پیر و مسن از این امر استثنا شده‌اند. از این‌رو، آیه درصدد است، اظهار هر چیزی را که زمینه تحریک‌کنندگی دارد، منع کند؛ حال ممکن است سینه و گردن و بدن باشد یا ممکن است سر و صورت و دستبند و حنا و... باشد.

اما بیان استثنای «الا ما ظهر منها» بعد از امر به پوشش، دو جهت ممکن است داشته باشد:

۱. اینکه زینت‌های معمول، هم جنبه زینتی و تحریک‌کنندگی‌شان کمتر از زینت‌های پنهان است و هم آن‌قدر معمول و رایج‌اند که در جامعه محرک به حساب نمی‌آیند.

۲. ممکن است این زینت‌ها بتوانند محرک و زمینه‌ساز فحشا باشند؛ اما پوشش آنها برای زن دارای عسر و حرج است و از آن جهت که زنان هم باید بتوانند زندگی معمول خود را داشته باشند، آنها را استثنا کرده است؛ ولی از مردها می‌خواهد تا چشمان خود را فرو ببندند.

در نتیجه، مقدار زینت ظاهر از آیه مشخص نمی‌شود. برخی خواسته‌اند بگویند، چون زنان عرب با خمار سر را می‌پوشاندند، پس سر عادتاً خارج از زینت ظاهر است؛ اما بنابر گزارش‌های تاریخی، به نظر می‌رسد زنان عرب با خمار تمام سر را نمی‌پوشاندند و همچنین همه آنان از خمار و پوشش سر استفاده نمی‌کردند و ممکن بوده است حداقل جلوی سر با موهای جلو آشکار بوده باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۷). همچنین اگر گفته شود وجود خمار برای پوشش جیوب موضوعیت ندارد، آن وقت هر چیزی که گردن و سینه را بیوشاند، کفایت می‌کند و دیگر آیه، پوشش مو را دربر نمی‌گیرد. این مشکل در میزان پوشش مچ تا آرنج یا کمی بالاتر از ساق پا هم ممکن است به وجود بیاید؛ چراکه در آن زمان، عادت بر پوشش آنها نبوده و افرادی فقیر بودند که لباس نداشتند یا بنا به دلایلی با حالتی نیمه‌برهنه در جامعه رفت و آمد داشتند (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۴؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۶) و زنانی نیز بودند که از یک پیراهن به نام درع - که معمولاً تا زانو می‌آمد - استفاده می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۷). مگر اینکه بگوییم: اظهار اینها زمینه ایجاد فحشا و فساد در جامعه می‌شود و از این لحاظ پوشش آنها لازم است؛ از این‌رو، حکم میزان پوشش و زینت ظاهر در آیه دارای ابهام است و برای فهم آن باید به روایات رجوع شود.

برخی از مخالفان دلالت آیه بر حجاب گفته‌اند «لَيُضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» دلالتی بر پوشش سر ندارد؛ بلکه خداوند امر کرده است تا زن آنچه را می‌پوشد، برای پوشاندن گریبان‌ش به کار گیرد؛ و این با معنای لغوی خمار که «پوشش» است، سازگارتر است. اگر پوشش سر مطلوب بود، خداوند به‌صورت صریح و روشن به آن امر می‌کرد تا مفسران را از اختلاف و کج‌روی در آن بازدارد (بهرامی، ۱۳۸۶، ص ۴۶؛ عقله، زی المرأة فی الاسلام). این معنا با نوع پوشش آن زمان هم سازگار است؛ چراکه غالب مردان هم دارای موهای بلند بودند و مو به‌عنوان زینت ویژه زن نبوده است؛ بلکه این برجستگی‌های بدن زن بود که زینت به حساب می‌آمد و جلب توجه می‌کرد؛ ازاین‌رو آیه قرآن امر به پوشش جیوب کرده است (ر.ک: طهماسبی، ۱۳۸۳).

در جواب باید گفت: گرچه آیه به‌صراحت بر پوشش سر دلالت ندارد، اما تبیین آیات نمی‌تواند فقط به ظاهر آنها باشد؛ بلکه خداوند مهم‌ترین منبع تبیین آیات را روایات و رجوع به قول معصوم بیان کرده است؛ ازاین‌رو، اول باید به روایات رجوع کرد و سراغ شواهد تاریخی و مبانی اصولی و لغوی رفتن جایز نیست؛ چراکه قرآن خود می‌فرماید: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ»؛ و روایات سر را جزء زینت باطن شمرده‌اند. از جمله این روایات این بیان امام صادق (ع) است که می‌فرمایند: «مادون خمار و مادون سوارین (دستبند) باید پوشیده شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۰) که مو هم از جمله آنان است؛ یا اینکه فرمودند: لباس، سرمه، انگشتر، حنای دست و دستبند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۷۵) زینت ظاهر است؛ یعنی مو از زینت ظاهر نبوده و باید پوشیده شود. همچنین در روایتی صحیح آمده است: وقتی از امام رضا (ع) درباره دیدن موی خواهرزن پرسیده می‌شود، ایشان می‌فرمایند: نگاه به موی او جایز نیست... و می‌فرماید: خواهرزن با زن عربیه (غریبه) یکی است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۹). در ضمن، سیره متداول مسلمین هم می‌تواند مؤید این باشد. همچنین سیره متشرعه نیز به‌عنوان یکی از مباحث فقهی و اصولی، راهگشای این مشکل است؛ زیرا متشرعین صدر اسلام و زمان متصل به عصر معصوم، تا کنون بر این منوال پوشش را رعایت کرده‌اند و نه‌تنها مورد ردع معصوم قرار نگرفته‌اند، بلکه موارد متعددی مورد امضا هم داشته است.

نتیجه‌گیری

پوشش زنان یکی از مباحث مهم مورد بحث در ادوار مختلف بوده که در دوران معاصر هم به‌دلیل تحول و بیان نظریه‌های جدید و روشنفکرانه درباره جایگاه زنان، مورد توجه غالب علما و دانشمندان قرار گرفته است؛ ازاین‌رو، بحث حجاب و آیات مربوط به آن، به‌ویژه آیه ۳۱ سوره نور - که به‌صورت مفصل درباره این موضوع بحث کرده - مورد پژوهش قرار گرفته است. گروهی به‌عنوان مخالف حجاب مشهور، در برداشت‌های متداول فقها و مفسران از این آیه خدشه کرده و شبهات زیادی بر آن وارد نموده‌اند. این شبهات را می‌توان به دو قسمت محتوایی و متنی تقسیم کرد. در جواب شبهات محتوایی می‌توان گفت: برداشت‌های شخصی، عدم توجه به مطالب اصولی، عدم

دقت در چگونگی بیان معانی لغات و عدم توجه به رویه بیان مطالب و دستورات قرآنی، سبب ایجاد این شبهات شده است؛ و شبهات متنی هم غالباً به دلیل عدم توجه به معانی عرفی لغات، بی‌توجهی به شأن نزول عبارات، تحلیل‌های تاریخی ضعیف و برداشت‌های شخصی است و زیر سؤال بردن حجاب متداول، اولاً نتیجه کنار گذاشتن روایات محکم در این باره یا استفاده از روایات ضعیف در بیان مصادیق و برداشت‌های تفسیری بوده است؛ ثانیاً تأثیر فرهنگ غربی و نگاه روشنفکرانه غرب‌گرایان معاصر سبب ایجاد چنین دیدگاه‌هایی برای پوشش زنان شده است. این در حالی است که غالب علما و مفسران بزرگ، در بیان حجاب شرعی موجود اختلافی نداشته و مستندات خود را بر اساس آیه و روایات ذیل آن و بنابر سیره مستمره متشرعه استوار ساخته‌اند.

منابع

- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور محمد بن مکرم، ۱۴۱۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- احمد بن فارس بن ذکریا، ابوالحسن، ۱۴۰۴ق، *معجم المقایس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، حوزه علمیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح بخاری*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی‌جا، دار طوق النجاة.
- بهرامی، محمد، ۱۳۸۶، «قرائت‌های نو از آیات حجاب»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۱ و ۵۲، ص ۳۸-۶۱.
- بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۲۴ق، *السنن الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ترکاشوند، امیرحسین، ۱۳۹۰، *حجاب شرعی در عصر پیامبر*، تهران.
- جابری، محمد عابد، *آیات الحجاب... اسباب النزول و معطیات عصرنا*، <http://anouar.blogspot.com>.
- جمال البناء، ۱۴۲۳ق، *الحجاب*، القاهرة، دار الفكر الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر سوره نور*، www.portal.esra.ir.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت ع.
- حسین علی، لوبانی الدامونی، ۲۰۰۷م، *حجاب المرأة المسلمة*، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات فی الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، ۱۳۸۵ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الهدایه.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدرالمثور فی تفسیر الماثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- شحرور، محمد، ۱۹۹۹م، *الکتاب و القرآن قراءه معاصره*، دمشق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طهماسبی، علی، ۱۳۸۴، «کندوکاوی در مسئله حجاب»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۹ و ۶۰، ص ۶۴-۷۲.
- عراقی عاطف، ۱۹۹۸م، *العقل و التنویر فی الفكر العربی المعاصر*، قاهره، دار القباء للطباعة.
- عشماوی، محمدسعید، ۲۰۰۲م، *حقیقه الحجاب و حجه الحدیث*، قاهره، الکتاب الذهبی.
- عقله، احمد، *زی المرأة فی الاسلام*، <http://kn000z.com>.
- علی، جواد، ۱۳۶۷، *تاریخ مفصل غرب قبل از اسلام*، ترجمه محمدحسین روحانی، کتابسرای بابل.
- فراهیدی خلیل بن احمد، ۱۳۸۳، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی، تهران، اسوه.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهمجره.
- قابل، احمد، *مقاله حجاب*، nafi3/issuu.com/.
- قریشی بنابی، علی‌اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتاب.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- محقق داماد، سیدمحمد، ۱۴۰۵ق، *کتاب الصلاه*، تقریر بحث محقق الداماد للمومن، قم، جامعه مدرسین.
- محمد ابوالفضل، ابراهیم، بی‌تا، *دیوان امرء القیس*، قاهره.
- مسلم بن الحجاج، ابوالحسن قشیری نیشابوری، بی‌تا، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۹، *مسئله حجاب*، قم، صدرا.
- نصر، حامد ابوزید، ۲۰۰۰م، *دوائر الخوف: قرائنه فی خطاب المرأة*، بیروت، المركز الثقافی العربی.
- نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت ع.

کشف ارتباطات مفهومی آیات قرآن کریم در بستر تفاسیر قرآن با استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی

mqomi@noomet.net

b_minaei@iust.ac.ir

محمد بزرگ قمی‌زاده / گروه کامپیوتر، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران

بهروز مینایی بیدگلی / دانشیار دانشکده مهندسی کامپیوتر دانشگاه علم و صنعت ایران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۸

چکیده

کشف ارتباط بین آیات قرآن، به درک دقیق‌تر آیات و شناخت بعضی مفاهیم مجهول کمک می‌کند. در کتب تفسیر، شماری از آیات مرتبط بیان شده است و باهم‌آیی دو آیه در یک پاراگراف در کتب تفسیر و علوم قرآنی، می‌تواند ارتباط مفهومی بین آیات قرآن را مشخص کند. کتب نرم‌افزار جامع تفاسیر نور، تولید مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، مبنای کار قرار گرفت و از آیاتی که با هم در یک پاراگراف بودند، پُر تکرارترین باهم‌آیی‌ها استخراج شد. این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی می‌تواند ارتباط‌های پنهان میان داده‌ها را کشف و استخراج نماید. ارزیابی کمی و کیفی این تحقیق، در دو مرحله انجام شده است؛ در ابتدا از ضرایب پشتیبان و اطمینان و معیار لیفت و تشابه جاکارد و تشابه کسینوسی برای ارزیابی الگوهای تکراری و قواعد باهم‌آیی و صحت کشف ارتباط بین آیات استفاده شد؛ سپس نتایج به‌دست‌آمده از مقایسه این تحقیق با کار محققان دیگر، برتری پژوهش حاضر را بر رقبای خود نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: بازایی اطلاعات، داده‌کاوی، ارتباط بین متون، ارتباط مفهومی بین آیات قرآن، قرآن.

پژوهش پیش رو با کشف ارتباط‌های مفهومی بین آیات قرآن کریم از بین کتب تفسیر، پردازش سریع‌تر و هوشمندتری را برای محققین قرآنی فراهم آورده است. نتیجه این تحقیق، تفسیر یک آیه با آیات دیگر نیست؛ بلکه مجموعه‌ای است که به مفسر در جست‌وجوی مفاهیم آیات کمک می‌کند. تفسیر قرآن کریم در گرو معرفت به قرآن است و چون شناخت آن درجات گوناگونی دارد، بنابراین تفسیر آن نیز مراتب مختلفی خواهد داشت (ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۴، ص ۹). در اولویت اول، بهترین تفسیر، تفسیر ائمه اطهار علیهم‌السلام خواهد بود و اولویت دوم، شاگردان برجسته طبقه اول محسوب می‌شوند که در تفسیر قرآن کریم از قرآن و روایات استفاده کرده‌اند (همان، ص ۱۴).

نوآوری و روش تحقیق (چگونگی جمع‌آوری داده‌ها)

نوآوری این تحقیق، استفاده از وجود ارتباط بین اجزای هر پاراگراف در کتب تفسیری است. هم‌پاراگراف بودن یا باهم‌آیی دو آیه در یک پاراگراف در کتب تفسیر و علوم قرآنی، می‌تواند ارتباط مفهومی بین آیات قرآن را مشخص کند. برای حذف داده‌های نوزید احتمالی، می‌توان موارد کم‌تکرار را نادیده گرفت. به عبارت دیگر، هم‌تراکش بودن زیاد یک یا چند آیه با یک یا چند آیه دیگر در پاراگراف‌هایی که بیش از یک قطعه آیه متفاوت دارند، ارتباط مفهومی آیات را نشان می‌دهد. تاکنون با این روش و به این گستردگی، کاری مشاهده نشده است و نتیجه این تحقیق می‌تواند به شکل ابزاری مفید برای دانشمندان و مفسرین علوم قرآنی به کار رود.

مراحل کار در این تحقیق

ابتدا با نظر خبرگان، مجموعه‌ای از متون تفاسیر موجود در برنامه جامع تفاسیر نور به‌عنوان داده‌های این تحقیق انتخاب می‌گردد. در گام بعدی، محدوده و آدرس آیات از متون استخراج می‌شود. برای مشخص کردن آدرس هر آیه می‌توان از روش دستی یا روش‌های تشخیص هوشمند آیات قرآن کریم استفاده کرد. برای این کار می‌توان از تحقیق شاه‌محمدی، علیزاده، حبیب‌زاده بیژنی و مینایی بیدگلی (۲۰۱۲م) که برای تشخیص آیات قرآن کریم با رسم‌الخط‌های متفاوت در متن کتب فارسی و عربی انجام شده است، استفاده کرد. در گام بعدی، محدوده پاراگراف‌ها با علایم ویرایشی و قوانین مشخصی تعیین می‌گردد. برای این کار می‌توان از تحقیق الهی‌منش و مینایی بیدگلی (۱۳۹۰) که در زمینه تشخیص محدوده جملات در متون عربی و فارسی انجام شده است، استفاده کرد. در گام بعدی، تکه متن آیه به همراه شماره سوره و آیه و آدرس آیات در پاراگراف هر کتاب، استخراج و در جداول قرار می‌گیرند. به این شکل که به ازای هر پاراگراف، آیات به‌کاررفته در آن پاراگراف مشخص می‌شود (در هر رکورد، یک تراکش قرار دارد). در گام بعدی، تعداد تکرار آیات با همدیگر یا همنشینی آیات در پاراگراف‌ها استخراج می‌شود؛ و در گام بعدی، موارد پرتکرار به دست می‌آید (قواعد باهم‌آیی و الگوهای تکراری)؛ و در نهایت، با ترکیب تکنیک‌های داده‌کاوی، برخی ارتباطات مفهومی قوی بین آیات قرآن کریم استخراج و پیش‌بینی می‌گردد.

داده‌کاوی، ترکیبی از علوم آمار، هوش مصنوعی، یادگیری ماشین، شناسایی الگو و پایگاه داده است (هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۳۱). داده‌کاوی، فرایند کشف الگوهای جالب و دانش از میان حجم انبوهی از داده‌هاست. نحوه کار و جای استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی متفاوت است. مهم‌ترین روش‌های داده‌کاوی عبارت‌اند از:

۱. **کاوش الگوهای مکرر:** الگوهایی (مانند مجموعه اقلام، زیرساخت‌ها یا زیرتوالی‌ها) که در زیرمجموعه داده‌ها با فراوانی بالا دیده می‌شوند، الگوهای مکرر نامیده می‌شوند.

۲. **خوشه‌بندی:** به فرایندی اطلاق می‌شود که مجموعه‌ای از اشیاء به چندین دسته یا خوشه گروه‌بندی می‌شوند؛ به ترتیبی که اشیای درون یک خوشه بسیار شبیه به یکدیگر و اشیای خوشه‌های مختلف بسیار متفاوت‌اند. در این روش، تعداد خوشه‌ها از قبل مشخص نیست و فقط اشیاء گروه‌گروه می‌شوند. این روش جزء روش‌های بدون ناظر است.

۳. **رده‌بندی:** در این روش الگوهایی برای توصیف دسته‌های مهم داده‌ها استخراج می‌شود. این الگوها که رده‌بند نامیده می‌شوند، می‌توانند داده‌های جدید را به یکی از دسته‌های از پیش تعریف‌شده نسبت دهند. این فرایند در دو گام انجام می‌گیرد: در گام اول که یادگیری است، الگو ساخته می‌شود و در گام بعدی، یعنی رده‌بندی، به‌منظور پیشگویی برچسب‌های دسته، از الگوی ساخته‌شده در گام اول استفاده می‌شود. پس پیش‌بینی و تعیین نتیجه نهایی با این روش است و مشخص می‌کند نتایج با احتمال چند درصد امکان‌پذیر است یا احتمالاً امکان‌پذیر نیست. این روش جزء روش‌های با ناظر است.

مروری بر کارهای انجام‌شده

تعیین ارتباط مفهومی متون کوتاه با بهره‌گیری از تکنیک‌های داده‌کاوی، کاربردهای مفیدی را شامل می‌شود؛ از جمله: ابهام‌زدایی از مفهوم کلمات، استخراج و بازیابی اطلاعات، نمایه‌سازی خودکار، انتخاب واژگانی، خلاصه‌سازی متن، تصحیح خودکار خطاهای واژگانی، خوشه‌شدن واژه و متن، و... که به برخی از این موارد در مقاله عابدینی و مینایی بیدگلی (۱۳۹۰) اشاره شده است. پژوهش‌های انجام‌شده برای تعیین ارتباط بین آیات قرآن کریم را با توجه به روش به‌کاررفته در آنها می‌توان به سه دسته تقسیم کرد که در ادامه بیان شده است.

تعیین ارتباط متون کوتاه با استفاده از باهم‌آیی موضوعات به‌کاررفته در آنها

در پژوهش صوفی و همکاران (۱۳۹۷) موضوعات مطرح‌شده ذیل تفسیر هر آیه از کتاب *تفسیر راهنما*، با نرم‌افزاری که به همین منظور تهیه شده، استخراج و در قالب جداول در پایگاه داده‌ها ذخیره گردیده است؛ مانند شکل ۱ که شامل ۱۶۶۲ ستون به تعداد موضوعات و ۶۲۳۶ سطر به تعداد آیات می‌باشد.

		کلیدواژه ۱	کلیدواژه ۲	کلیدواژه ۳	...	کلیدواژه ۱۶۶۲
۱	آیه ۱ سوره حمد	۱	۱	۱	...	۰
۲	آیه ۲ سوره حمد	۰	۰	۱		۰
۳	آیه ۳ سوره حمد	۰	۰	۰		۰
۴	:					
۶۲۳۶	آیه ۶ سوره ناس	۰	۰	۰		۱

شکل ۱ تشکیل پایگاه داده موضوعات آیات

با استفاده از تکنیک خوشه‌بندی سعی شده است ارتباطات موضوعی سوره‌ها مشخص شود و با استفاده از الگوریتم‌های کشف الگوهای مکرر، باهم‌آیی‌های موضوعات آیات و قواعد باهم‌آیی میان آنها استخراج شده است. برای کشف قواعد باهم‌آیی میان موضوعات آیات، از الگوریتم 'Apriori استفاده شده است. نمونه‌ای از قواعد باهم‌آیی کشف‌شده بین موضوعات هر آیه با تعداد تکرار این الگوی مکرر، در شکل ۲ آمده است.

تعداد آیات	support	قانون انجمنی
۸	۰.۱۴	{کفر، تکذیب، جهنم، تهدید} ← {ویل}
۱۰۶	۱.۷۱	{عبادت، شرک، خدا} ← {توحید}
۷	۰.۱۱	{نیاکان، تقلید، هدایت} ← {حمیت}
۶	۰.۱۰	{اسلام، عبرت، اکثریت، کفر} ← {اقلیت}
۴۸	۰.۷۷	{ایمان، امتحان} ← {خدا}
۴۸	۰.۷۷	{قلب، هدایت} ← {خدا}
۶۶	۱.۰۶	{حرمات، دین} ← {خدا}
۵۱	۰.۸۲	{انذار، گناه} ← {خدا}

شکل ۲ باهم‌آیی بین موضوعات به کاررفته در آیات

اعتبارسنجی نتایج این پژوهش، اکثراً براساس نظرات خبرگان صورت گرفته است. بخشی از نتایج این مطالعه، در قالب درختواره‌ای که شباهت و نحوه ارتباط موضوعی و معنایی سوره‌ها را نمایش می‌دهد، ارایه گردیده و در ارزیابی شباهت سوره‌ها و خوشه‌های سوره‌ها نیز از ضریب وارد و جاکارد استفاده شده است.

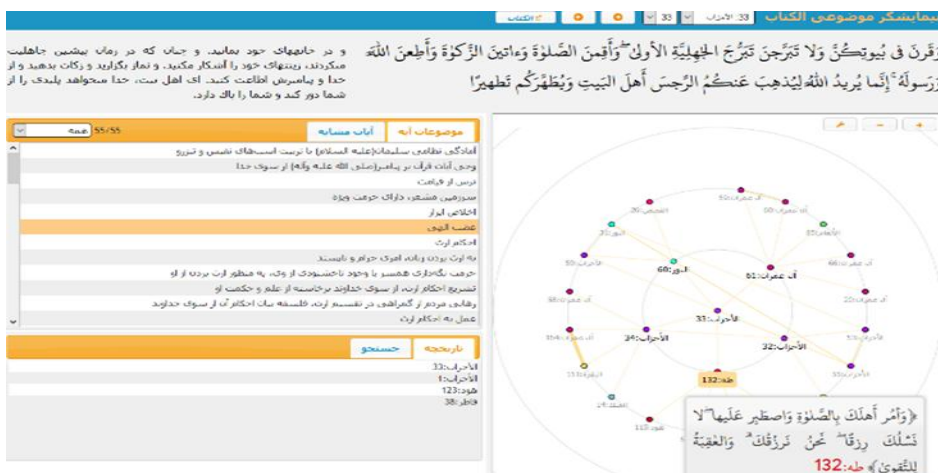
یکی از دلایل استفاده از تفسیر راهنما در این تحقیق، رده‌بندی موضوعات ذیل آیات بیان گردیده است. در نتیجه، استخراج موضوعات هر آیه با برنامه آسان‌تر می‌شود. در نهایت، این تحقیق موضوعات مشترک بین سوره‌ها و آیات قرآن کریم را با برنامه محاسبه می‌کند که می‌تواند خبرگان و محققین قرآنی را در تعیین موضوعات هر آیه و سوره یاری کند (صوفی، و همکاران، ۱۳۹۷).

اما نظرات محققین در تعیین موضوع هر آیه ممکن است متفاوت باشد و بهتر است از چندین تفسیر موضوعی استفاده شود و موضوعات هر آیه با توجه به تکرار در تفاسیر مختلف، وزن‌دهی شود. همچنین برخی آیات (مانند آیه

۲۵۵ سوره بقره) طولانی‌اند و موضوعات زیادی را دربر می‌گیرند و با آیه دیگری که فقط یک موضوع دارد، ارتباط ضعیفی برقرار می‌کنند که بهتر است آیات طولانی با توجه به موضوعات به کاررفته در آنها، به جمله‌های کوچک‌تری تقسیم شوند تا با تکه‌هایی که هم‌موضوع‌اند، ارتباط ایجاد شود.

در پژوهش سراج و همکاران (۱۳۹۲)، که در «گروه پژوهشی پویشگران قرآن» انجام شده، بخشی از داده‌های کتاب **فرهنگ قرآن**، منتشر شده توسط دفتر فرهنگ و معارف قرآن کریم، برای تعیین مشابهت موضوعی آیات، استخراج و پردازش گردیده است. در این پژوهش، برای تعیین تشابه بین دو آیه، از دو روش استفاده شده است:

۱. محاسبه تشابه آیات: آیاتی که موضوعات مشترک بیشتر و موضوعات غیرمشترک کمتری دارند؛
۲. امتیازبندی موضوعات: به این شکل که به موضوعات عام و کلی کمتر از موضوعات خاص و کم‌رخداد اهمیت داده شده است. نتیجه تحقیق در آدرس اینترنتی rel.alketab.org قرار گرفته است. یک نمونه از نتایج جست‌وجو از این نرم‌افزار، در شکل ۳ آمده است.



شکل ۳ نمایش و مدیریت ارتباط موضوعی آیات قرآن کریم از طریق رسم و نمایش گراف

برای محاسبه درصد تشابه، از فرمول مقابل استفاده شده است: $\text{Score (A} \cap \text{B)} / \text{Score (A} \cup \text{B)}$

تعیین ارتباط آیات با استفاده از متن تفاسیر قرآن به قرآن

در تحقیق صالحی شهرودی و همکاران (۱۳۹۲)، برای کشف ارتباطات معنایی میان آیات قرآن کریم با استفاده از متن کاوی، از متن **تفسیر المیزان** استفاده شده و بیشتر سعی شده است با روش معنایی و موضوعی، ارتباط بین آیات مشخص گردد. برای نمونه، این پژوهش بر روی سوره حجر (در مدل سوره‌ای) و آیات تفسیری مرتبط با آیه ۲۱ این سوره (در مدل آیات مرتبط) اجرا گردیده و با چندین روش - آن‌گونه که در

شکل ۴ آمده - ارتباط بین این آیه و آیات دیگر قرآن کریم تشخیص داده شده است (صالحی شهردودی و همکاران، ۱۳۹۲). این روش‌ها عبارتند از: ۱. بیشترین کلمات مشترک بین آیات؛ ۲. نوع بیان آیه (بیان خداوند متعال درباره خود؛ و بیان خداوند درباره مخلوقاتش)؛ ۳. آیات ذیل تفسیر هر آیه از **تفسیر المیزان**؛ ۴. نحوه چینش یا اولویت هر موضوع در آیات (ترتیب موضوعات)؛ ۵. بیشترین موضوع مشترک بین این آیه و آیات دیگر بر مبنای موضوعات مطرح شده در **تفسیر المیزان** (تعداد تکرار در نظر گرفته شده است)؛ ۶. ترتیب آیات بر اساس مفهوم و غایت و فایده بیان شده ذیل تفسیر هر آیه توسط علامه در **تفسیر المیزان**؛ ۷. محاسبه ترتیب سوره و ترتیب آیه و ترتیب شأن نزول آیات و نام سوره و شماره جزء و حزب و صفحه و

نحوه چینش «اولویت موضوعات» در آیه

«نوع» بیان متن (از خداوند / از مخلوق)

بخش «آیات مرتبط»
بر مبنای ارتباط معنایی و تفسیری آیات در المیزان

بخش «تفسیر آیات»
طبق ۷ موضوع اصلی در المیزان که بصورت یک عدد لایستی درآمده است

بخش «تفسیر آیات»
بر مبنای غایت و فایده استنباط شده از المیزان

بخش «ترتیب آیات»
بر مبنای شماره آیه، شماره سوره، ترتیب نزول، نام سوره، شماره جزء، حزب و صفحه

Row ID	Word ID	Sur ID	Vers ID	Part	Page	Sub ID	Sub ID	Sub ID	A/	B/	C/	D/	E/	F/	G/	Sequence	Address of Address for Verse Relationships (Sur ID / Verse ID)	Class	Ayah Text / (Date)
1	5	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	AAA	43:87 / 136	1	یَسْمِعُ الْغَمْسَ الْغَمْسَ الْغَمْسَ

شکل ۴ برخی روش‌های محاسبه اشتراک دو آیه

در این تحقیق، یک پیکره موضوعی از آیات قرآن کریم تشکیل شده است که شامل بخش تفسیری برای ارزیابی نتایج و بخش تشخیصی به همراه کدگذاری موضوعات برای اجرای تکنیک‌های داده‌کاوی است. موضوعات این پیکره - که از **تفسیر المیزان** استخراج شده - شامل هفت موضوع است و الگوریتم‌های داده‌کاوی به صورت نمونه روی سوره حجر و آیه ۲۱ این سوره اجرا شده که از بین این اجراها، ده الگوریتم داده‌کاوی، نتیجه این تحقیق را تشکیل داده است. همان گونه که در شکل ۵ دیده می‌شود البته این هفت موضوع به سه موضوع کلی تر تقسیم شده و الگوریتم‌های داده‌کاوی بر مبنای این سه موضوع هم آزمایش شده است (همان).

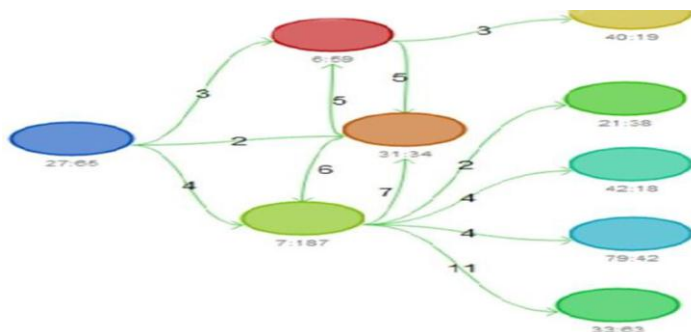
Ayah Text	H (ABC)	I (DEF)	G (GHI)	A (JKL)	B (MNO)	C (PQR)	D (STU)	E (VWX)	F (YZA)	G (BCD)
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0
الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الرَّحِيمُ الرَّحِيمُ	1	0	1	1	1	0	0	0	0	0
رَبُّمَا يَوْمَ الْآزْمَةِ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُتَّبِعِينَ	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0
ذُرِّعُوا يَأْكُلُوا وَيَسْتَعْمُوا وَلَهُمْ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0

شکل ۵ نمونه‌ای از انتخاب کد هفت موضوعی و سه موضوعی برای هر آیه

در این تحقیق با استفاده از نرم‌افزار کلمنتاین، داده‌کاوی روی الفاظ قرآن و داده‌کاوی معنایی با موضوعات موجود در *تفسیر المیزان* و شأن نزول آیات انجام شده و نتایج اجرای سه الگوریتم قواعد باهم‌آیی و خوشه‌بندی و رده‌بندی در نرم‌افزار کلمنتاین به دست آمده است. در این پژوهش، تعیین تشابه تنها برای یک آیه، یعنی آیه ۲۱ سوره حجر انجام شده که ۷۲ آیه مرتبط برای این آیه تعیین گردیده است.

در پژوهش شرف و آتول (۲۰۱۲م) سعی شده است روشی برای تعیین ارتباط بین متون کوتاه تعیین شود و در نهایت، پیکره زبانی QurSim برای ارزیابی ارتباط بین متون کوتاه تهیه شده است و برای مطالعه موردی، از قرآن کریم و *تفسیر ابن‌کثیر* استفاده گردیده و با سه روش، این ارتباطات تشخیص داده شده است: ۱. استخراج آیات ذیل تفسیر آیه جاری در *تفسیر ابن‌کثیر*؛ ۲. آیاتی که بیشترین ریشه کلمات مشترک بین آیات را دارند؛ ۳. آیاتی که بیشترین مرجع ضمیر مشترک را دارند.

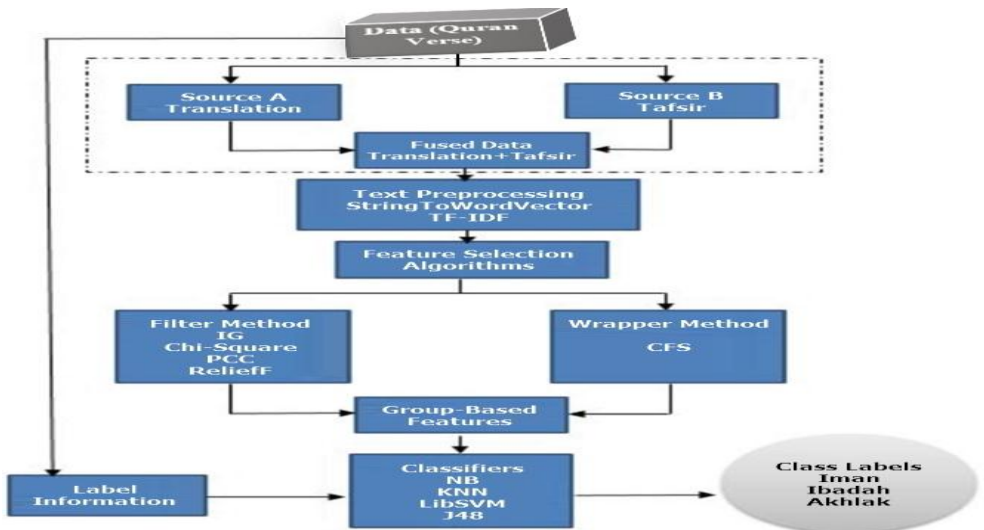
این پژوهش با استفاده از ابزار مصورسازی گراف، تجسم بهتری از آیات مرتبط را امکان‌پذیر کرده است. در گراف، هر گره نماینده یک آیه و فلش‌ها تعداد ریشه‌های مشترک بین آیات مرتبط را نشان می‌دهند. نمونه‌ای از مصورسازی در شکل ۶ آمده است (همان).



شکل ۶ آیات مرتبط با آیه ۱۸۷ سوره اعراف (ارتباطات مستقیم و غیرمستقیم)

در این تحقیق از الگوی فضای برداری برای محاسبه تشابه بین آیات، از طریق ریشه کلمات به‌کاررفته در آیه استفاده شده است. فاصله بین آیات، با مقایسه کسینوس زاویه بین بردارها اندازه‌گیری می‌شود. هر آیه از قرآن یک سند جداگانه در نظر گرفته می‌شود و در سایت مرتبط با این تحقیق^۲ مقالات مرتبط با آن و همچنین داده‌های ارتباط بین آیات، در قالب فایل متنی و جداول و در نهایت مصورسازی و برخی برنامه‌های کاربردی، که در آنها از نتیجه این تحقیق استفاده شده، آمده است.

در مقاله آدلکه، سامسودین، مصطفی و ناوی (۲۰۱۸م)، رویکرد انتخاب ویژگی‌ها برای پیش‌بینی برچسب هر آیه، استفاده از چندین سند مختلف داده متنی، به‌علاوه متن قرآن کریم پیشنهاد شده است. سپس از روش پیشنهادی GBFS^۳ برای برچسب‌گذاری آیات قرآنی دو منبع اصلی، ترجمه انگلیسی و تفسیر، استفاده می‌شود.



شکل ۷ رویکرد انتخاب ویژگی‌ها مبتنی بر هر گروه‌بندی

در شکل ۷، چارچوب روش پیشنهادی GBFS که شامل چهار مرحله است، نشان می‌دهد: کسب اطلاعات، پیش‌پردازش داده‌ها، پیاده‌سازی و پیش‌بینی نتایج، از چند منبع - که ترکیبی از ترجمه و تفسیر قرآن است - جمع‌آوری می‌شود و داده نهایی، تلفیقی از هر دو منبع است. سپس خصوصیات داده ترکیبی (داده‌های متنی ترجمه انگلیسی و تفسیر/ابن‌کثیر)، با استفاده از تابع StringToWord Vector و روش weighted TF-IDF در نرم‌افزار weka پیش‌پردازش می‌شود و سپس از معیارهای square، Pearson correlation coefficient، relief، and correlation-based تشابه استفاده شده است و در نهایت با چهار روش رده‌بندی: شبکه‌های بیز (Bayes naive)، ماشین‌های بردار پشتیبان (libSVM)، نزدیک‌ترین همسایه (k-Nearest Neighbors) و درخت تصمیم (J48)، داده‌ها در نرم‌افزار weka ارزیابی گردیده و در نهایت ثابت شده است که با ترکیب ترجمه انگلیسی و تفسیر/ابن‌کثیر، نتایج حاصله خیلی بهتر از حالتی است که فقط از ترجمه یا تفسیر استفاده شود و معیار دقت ۹۴.۵٪ و AUC برابر با ۰.۹۴۴ به دست آمده است.

تعیین ارتباط آیات با استفاده از الفاظ و واژگان قرآن (کلمات و ریشه‌های قرآن و ترجمه قرآن)

در پژوهش بشارت، یزدان‌سپاس و رشید (۲۰۱۵م) سعی شده است از اشتراک لفظی بین آیات قرآن کریم، تشابه بین آیات محاسبه شود و برای این کار از چهار روش استفاده شده است: ۱. ریشه‌های مشترک بین آیات؛ ۲. کلمات با اعراب مشترک بین آیات؛ ۳. کلمات بدون اعراب مشترک بین آیات؛ ۴. کلمات مشترک در متن ترجمه انگلیسی آیات قرآن کریم؛ و نتایج با مجموعه QurSim (شرف و آتول، ۲۰۱۲م) مقایسه و در نهایت بیان شده

است که هرچه تعداد ترجمه‌های قرآن بیشتر باشد، نتیجه دقیق‌تری می‌توان از مقایسه کلمات مشترک در متن ترجمه آیات به دست آورد. نمونه‌ای از داده‌های استفاده‌شده در این تحقیق، در جدول ۱ نمایش داده شده است (بشارت، یزدان‌سپاس و رشید، ۲۰۱۵م).

Abbreviation	Description	Example
Q-DIAC	Arabic text with diacritics (or case markings)	وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا
Q-NODIAC	Arabic text without diacritics	ولم أكن بدعائك رب شقيا
Q-ROOTS	Arabic roots dataset	كون، دعو، رب، شقو
Q-ENG	English Text	"...and never have I been in my supplication to You, my Lord, unhappy."

جدول ۱ نمونه‌ای از داده‌های استفاده شده در پژوهش

ارزیابی نتایج با استفاده از چندین معیار (ضریب همبستگی پیرسون، تشابه جاکارد، فاصله اقلیدسی و تشابه کسینوسی) انجام گرفته و خروجی در جدول ۲ نشان داده شده است.

		Cosine (C)			Euclidean (E)			Jaccard (J)			Pearson (P)		
		B	TFIDF	F	B	TFIDF	F	B	TFIDF	F	B	TFIDF	F
Q-NODIAC	TP	775	775	775	775	775	775	775	775	775	775	775	775
	FP	2	2	1	2	1	1	2	2	2	2	1	2
	FN	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	P	0.997	0.997	0.999	0.997	0.999	0.999	0.997	0.997	0.999	0.997	0.999	0.997
	R	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000
	F	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999	0.999
Q-DIAC	TP	737	737	737	737	737	737	737	737	737	737	737	737
	FP	3	3	2	3	2	2	3	2	2	3	2	2
	FN	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38
	P	0.996	0.996	0.997	0.996	0.997	0.997	0.996	0.997	0.997	0.996	0.997	0.997
	R	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951	0.951
	F	0.973	0.973	0.974	0.973	0.974	0.974	0.973	0.974	0.974	0.973	0.974	0.974
Q-ENG	TP	661	661	660	661	660	660	661	661	660	661	660	661
	FP	12	12	10	12	10	10	12	12	10	12	10	12
	FN	114	114	115	114	115	115	114	114	115	114	115	114
	P	0.982	0.982	0.985	0.982	0.985	0.985	0.982	0.982	0.985	0.982	0.985	0.982
	R	0.853	0.853	0.852	0.853	0.852	0.852	0.853	0.853	0.852	0.853	0.852	0.853
	F	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913	0.913
Q-ROOTS	TP	738	738	738	775	775	775	738	738	738	738	738	738
	FP	106	98	100	259	249	249	106	96	96	106	98	100
	FN	37	37	37	0	0	0	37	37	37	37	37	37
	P	0.874	0.883	0.881	0.750	0.757	0.757	0.874	0.885	0.885	0.874	0.883	0.881
	R	0.952	0.952	0.952	1.000	1.000	1.000	0.952	0.952	0.952	0.952	0.952	0.952
	F	0.912	0.916	0.915	0.857	0.862	0.862	0.912	0.917	0.917	0.912	0.916	0.915

جدول ۲ ارزیابی مقادیر تشابه و فاصله آیات با معیارهای کسینوسی و اقلیدسی و جاکارد و پیرسون

در پژوهش خالقی و جلیوند (۱۳۹۰)، جدولی شامل ۶۳۴۸ رکورد برای آیات و ۱۹۰۵ ستون معادل تعداد ریشه‌های غیرتکراری کلمات قرآن ایجاد شده و در نتیجه تکرار ریشه‌های کلمات در کل متن قرآن کریم و همچنین ریشه‌های مشترک بین آیات قرآن محاسبه شده و همچنین به وسیله باهم‌آیی موضوعات در آیات، قواعد باهم‌آیی زیادی بین موضوعات ایجاد شده و در همه موارد ضریب پشتیبان محاسبه شده است. در این تحقیق از الگوریتم Apriori و نرم‌افزار متلب استفاده گردیده است و مقادیر پشتیبان و اطمینان و لیفت و ... برای ارزیابی تشابه بین آیات، محاسبه شده است.

در تحقیق الطورایف (۲۰۱۷م)، از روش CRISP-DM^۴ (شرر، ۲۰۰۰م) برای فرایند کشف دانش استفاده شده و پیش‌پردازش روی متن و کلمات قرآن و انجیل انجام گرفته است و کلمات کم‌ارزش حذف شده‌اند. سپس با استفاده از چندین روش، از جمله تشابه LSA^۵ و تعداد تکرار کلمات در هر آیه و کلمات مشترک بین دو آیه، تشابه و تفاوت‌های بین قرآن و انجیل را بررسی کرده و پیاده‌سازی این روش‌ها در زبان R انجام شده است.

در تحقیق سلامت، رحمان، رضانی و دارمالکسانا (۲۰۱۶م) با استفاده از روش k-means آیات قرآن به دو شیوه خوشه‌بندی شده است: یک‌بار با استفاده از کلمات غیرپیراسته و بار دیگر با استفاده از کلمات پیراسته؛ و در نهایت آیات قرآن در سه خوشه قرار گرفته است.

در پژوهش علی (۲۰۱۲) روشی برای ارایه یک پیکره متنی برای قرآن به شکل گراف توصیه شده است. در این پژوهش، از الگوریتم کاوش زیرمسیرهای پرتکرار روی گراف پیکره متنی قرآن برای کشف الگوهای مکرر در قرآن استفاده گردیده است. روش پیشنهادی برای چهار سوره ابتدایی قرآن پیاده‌سازی و در نهایت شرح داده شده است که الگوهای پرتکرار می‌توانند برای خوشه‌بندی آیات مشابه و نمایه‌سازی مفهومی به کار روند.

در پژوهش آکور، الصمدی و الاعظم (۲۰۱۴م) پس از استخراج، نرمال‌سازی و پیراسته‌سازی کلمات، از معیار TF-IDF برای تعیین آیات مشابه استفاده شده است. برای بهتر شدن نتیجه، کلمات غیرمهم نیز حذف شده‌اند. روش پیشنهادی در این مقاله، MQVC^۶ نامیده شده است. برای ارزیابی این روش، نتیجه کار برای چهل آیه به صورت تصادفی با نظر افراد خبره مقایسه شد. سپس با استفاده از روش N-gram و الگوریتم رده‌بندی LibSVM از نرم‌افزار Weka، سوره‌های قرآن به دو دسته مکی و مدنی تقسیم گردید.

در تحقیق عطایی (۱۳۸۹)، با محاسبه فراوانی تکرار کلمات در سوره‌های قرآن، تعداد کلمات مشابه بین هر دو آیه معیار ارزیابی شباهت آیات در نظر گرفته شده و با توجه به تعداد آیات مشابه در هر دو سوره قرآن، ماتریس شباهت سوره‌ها ایجاد گردیده است.

نتیجه‌گیری

در مورد تعیین ارتباط آیات با استفاده از واژگان و الفاظ آیات و ترجمه‌های آن می‌توان گفت در این نوع تحقیق، مبنای تشابه، ارتباط الفاظ و ترجمه‌های قرآن است که کاملاً توسط ماشین انجام می‌شود؛ در نتیجه، ارتباطات ضعیفی تولید می‌شود؛ زیرا در خیلی از موارد با زبان تمثیل و کنایه صحبت شده و لازمه تعیین تشابه برای این موارد، درک مفهوم آیات قرآن کریم است؛ همچنین برخی کلمات چندوجهی‌اند و معانی متفاوتی دارند؛ مثلاً آیه ۸ سوره هود را در نظر بگیرید که در آن، کلمه «امت» به معنای «ملت» ذکر شده است. اما این کلمه در قرآن ممکن است معانی دیگری مانند «رهبر» یا «دوره زمانی کوتاه» هم داشته باشد.

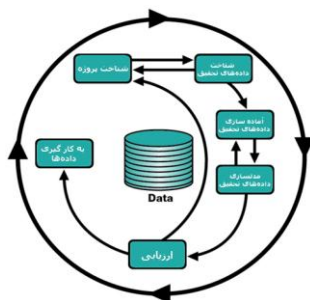
فرایند روش پیشنهادی

۱. شرح داده‌های تحقیق و نحوه جمع‌آوری آنها؛ ۲. توضیح روش پیش‌پردازش داده‌ها؛ ۳. بیان ارتباط تکنیک‌های باهم‌آیی و محاسبه پشتیبان و اطمینان و معیار لیفت و معیار جاکارد، با هدف تشکیل جدول مشابهت؛ ۴. محاسبه ماتریس درهم‌ریختگی و شرح معیارهای تفسیر و ارزیابی روش‌های رده‌بندی و الگوهای تکراری؛ ۵. بیان دلیل استفاده از این مجموعه داده‌ها.

چارچوب فرایند تحقیق

در این پژوهش‌ها برای به دست آوردن داده مناسب، فرایند کشف دانش بارها انجام می‌شود که این فرایند شامل مراحل زیر می‌باشد: ۱. انتخاب داده‌ها؛ ۲. پیش‌پردازش داده‌ها (یک، استخراج و گردآوری؛ دو، یکپارچه‌سازی؛ سه، تشکیل انبارداده‌ها)؛ ۳. تبدیل داده‌ها به جداول مورد نیاز؛ ۴. داده‌کاوی روی جداول (هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۱۵-۱۷) و در نهایت، نتایج با استفاده از نظر خبرگان و روش‌های ارزیابی خروجی تکنیک‌های داده‌کاوی، ارزیابی می‌گردد.

در این تحقیق، کشف دانش شامل شش مرحله است که در شکل ۸ نمایش داده شده است. در ادامه به بررسی دقیق‌تر هر یک از این مراحل می‌پردازیم.



شکل ۸ مراحل کشف دانش در این تحقیق بر اساس استاندارد^۷ CRISP-DM^۸ (شرر، ۲۰۰۰م)

شناخت پروژه

در این تحقیق، متفاوت با روش‌های قبلی، ارتباط بین آیات قرآن کریم از باهم‌آیی آیات در هر پاراگراف از متن تفاسیر استخراج گردید. بنابراین به ازای هر ارتباط، آدرس‌ها و مستندهایی در متن تفاسیر قرآن کریم وجود دارد. با توجه به نظر خبرگان علوم قرآن، فهرستی از کتاب‌های تفسیر و علوم قرآنی انتخاب شد و متن این کتب استفاده شد. خروجی این تحقیق می‌تواند به عنوان ابزار کمکی برای مفسران و پژوهشگران علوم قرآنی مورد استفاده قرار گیرد.

علت انتخاب داده‌های نرم‌افزار جامع تفاسیر نور به عنوان جامعه آماری

شناخت مفهوم آیات، با توجه به روش تمثیلی و کنایی قرآن، کاری تخصصی و پیچیده است؛ از این رو، در این

تحقیق از نظرات خبرگان علوم تفسیر قرآن - که در کتاب‌های تفسیری بیان شده است - استفاده می‌گردد. در این تحقیق، از تفسیر قرآن به‌جای خود قرآن استفاده شده است. باید توجه داشت که در بسیاری از تفاسیر قرآن، تفسیر لزوماً ترتیبی نیست و به‌صورت آیه‌به‌آیه انجام نشده است و آیات بر اساس موضوع تقسیم شده‌اند. به عبارتی دیگر، در تفسیر بسیاری از آیات، کل سوره و حتی کل قرآن مدنظر مفسر بوده و در تفسیر هر آیه، از مطالب آیات دیگر نیز استفاده شده است. این تحقیق به دنبال یافتن روشی جدید برای کشف احتمال وجود همین ارتباطات با استفاده از تحلیل‌های محاسباتی و الگوریتم‌های ماشینی و با اعمال نظرات خبرگان (متون تفاسیر) است.

با توجه به آزمایش‌ها، بیشترین آیات مرتبط در متن کتب تفاسیر وجود داشت؛ که در داده‌های نرم‌افزار جامع تفاسیر نور متن تفاسیر آماده و بازبینی شده و در آن، محدوده متن آیات و تفسیر هر آیه و محدوده تفسیر دسته آیات (مجموعه آیات) مشخص گردیده است. در نهایت، به پیشنهاد خبرگان، مجموعه داده‌های نرم‌افزار جامع تفاسیر نور با ۴۵۲ عنوان تفسیر فارسی و عربی در ۲۰۹۲ جلد انتخاب شد.

شناخت داده‌های تحقیق

خصوصیات داده‌های ورودی این پروژه مشخص شد و بررسی اولیه داده‌ها با نرم‌افزارهای ویرایشگر داده‌ها انجام گردید و پس از شمارش تعداد تکه‌آیات موجود در متن و مشورت با خبره، آیات ذکرشده در متن کتب موجود در نرم‌افزار جامع تفاسیر نور استخراج و در قالب جدولی در پایگاه داده ذخیره شد.

پیش‌پردازش

برای به دست آوردن نتیجه مناسب، لازم است داده‌ها برای داده‌کاوی آماده شوند. بدون این کار اغلب نتایج مناسبی به دست نمی‌آید؛ زیرا در بیشتر موارد الگوریتم‌ها در برابر داده‌های پیرایش‌نشده مقاوم نیستند و ممکن است خروجی آنها کاملاً متفاوت و اشتباه باشد. پیش‌پردازش نیز شامل مراحل جمع‌آوری داده، پالایش داده، یکپارچه‌سازی داده، انتخاب داده باکیفیت و مرتبط با تحقیق، و تبدیل داده است (هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۱۵).

جمع‌آوری داده‌ها و تعیین ساختار آن

برای این کار، نرم‌افزاری تهیه شد که متن را به‌عنوان ورودی دریافت می‌کند؛ سپس با توجه به فرمت‌ها^۹ و علایم ویرایشی موجود آن را پردازش کرده و اجزای متن را در رکوردهای جداگانه‌ای در جداول مختلف ذخیره می‌کند و در حین این فرایند، محدوده هر پاراگراف^{۱۰} و تکه متن آیه و شماره سوره/آیه و آدرس آیه و آدرس پاراگراف در متن کتاب تشخیص داده می‌شود و ابتدا رکوردها بر اساس هر رخداد متن تکه‌آیه، ایجاد می‌گردد؛

سپس آیات موجود در هر پاراگراف، در جدول جدیدی قرار می‌گیرد تا جدول تراکنش‌ها برای اجرای تکنیک‌های داده‌کاوی آماده شود. در نهایت، نتایج کار در پایگاه داده برای چند نوع داده، آزمایش و بررسی شد و بهترین داده با نظر خبره انتخاب گردید. سپس جداول نام سوره‌های قرآن کریم، متن آیات و متن ترجمه آیات قرآن نیز طراحی و در پایگاه داده قرار گرفت.

ایجاد بستری جهت ارائه و بررسی توسط کارشناسان تفسیر

در این مرحله، نرم‌افزاری برای ارائه داده‌ها و بررسی بیشتر تهیه شد و در اختیار خبرگان قرآنی^{۱۱} قرار گرفت تا در این مرحله، ارتقای نرم‌افزار و شناسایی مشکلات داده‌ها و تعیین بهتر نحوه استخراج و ارائه داده‌ها، بررسی و بازبینی شود؛ و با نظر خبره، تغییرات زیادی در آن اعمال شد.

در ابزاری که برای کار پژوهشگران آماده گردید، امکانی ایجاد شد تا بتوان تعداد حداقل همنشینی آیات و تعداد فاصله این آیه با آیات اطراف که در یک سوره‌اند، قابل تنظیم باشد تا با بررسی ارتباطها توسط خبره، بهترین حالت انتخاب شود. البته در مرحله پیش‌پردازش داده‌های این تحقیق، برخی از این ارتباطها که تکرار کمتری دارند، با نظر خبره حذف گردید.

برای بررسی صحت ارتباطها و تعیین حداقل تعداد تکرار توسط پژوهشگران، درخواست‌ها و نیازهای جدیدی در برنامه احساس شد که عبارتند از:

- امکان انتخاب و محدودسازی به جواب‌های موجود در یک کتاب؛
- امکان انتخاب و محدودسازی بر اساس نوع تفسیر، زبان، مذهب، قرن و...؛
- امکان نمایش آدرس‌های هر ارتباط و تکه آیه در کتاب‌های تفسیر با امکان مرتب‌سازی بر اساس: زبان، کتاب، مؤلف، مذهب، قرن و آدرس در هر کتاب؛
- امکان نمایش متن صفحه و پاراگراف ایجادکننده ارتباط بین آیات؛
- امکان تفکیک متن آیه اصلی و مرتبط و شماره سوره و آیه؛
- امکان انتخاب نام سوره و آیه و سپس مرتبطات آن آیه؛
- امکان انتخاب آیه با جست‌وجوی تکه‌ای از آیه در متن کل آیات؛
- امکان نمایش کل متن آیه و ترجمه آیه اصلی و مرتبط؛
- امکان نمایش گرافی همه مرتبطات آیه مبدأ و مرتبط‌های آیه مقصد تا چندین سطح.

این امکانات به درخواست خبره علوم قرآنی برای تکمیل ابزار مفسریار، به برنامه اضافه شد. نمونه‌ای از خروجی این ابزار در شکل ۹ نشان داده شده است.

[illegible]

شکل ۹ برنامه تشخیص ارتباط یک آیه از قرآن کریم با آیات دیگر

در این نمونه آیه ولایت و خاتم بخشی امام علی علیه السلام را بررسی می کنیم. از سی آیه هم نشین پیدا شده شش آیه اول که بیشترین تکرار را دارد، ذکر می کنیم و از بقیه صرف نظر می کنیم.

آیہ جاری: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائتہ: ۵۵).

آیات هم‌نشین با بیشترین تکرار با هم‌آیی، در متن ۴۵۲ عنوان تفسیر فارسی و عربی به‌ترتیب بیشترین تکرار:

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) [۱۰۹ بار باهم آیی در متون تفسیر].

۲. «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده: ۶۷) [۷۱ بار].

۳. «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۳) [۳۲ بار].

٤. «خُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُخَنِقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُرْدِيَّةُ وَالنَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ بَيِّنٌ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ٣) [٣١ بار].

٥. «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَقُولُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (احزاب: ٦) [٣٠ بار].

ع «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ٧١) [٢٩ بار].

همان گونه که ملاحظه می شود، موارد به دست آمده به طور کامل با آیه مورد بحث ارتباط مفهومی و معنایی دارند که بسیار به کار مفسر می آیند و می توان ابزار را مفسر یار نامید.

برای حذف یا به حداقل رساندن پاسخ های غلط یا نامربوط، از دامنه کتابی و فیلتر حداقل تکرار استفاده شد. همان گونه که در مثال یاد شده دیده می شود، با افزایش تکرار به عدد شش تقریباً پاسخ غلط یا نامربوط ارائه نشده و مزیت این ابزار، امکان استفاده از پرکاربردترین آیه هم نشین است که این ویژگی باعث می شود ارزش محتوایی آیات هم نشین بالا رود. با اعمال تکنیک های داده کاوی در مرحله بعد، سعی شد تا نتایج پیش بینی مشخص گردد.

الگوسازی داده

با توجه به تعداد آیات قرآن کریم و زیاد بودن حجم ارتباطات کشف شده، بررسی همه ارتباطات ممکن نیست. بنابراین، در تکنیک های داده کاوی (در این تحقیق تعیین الگوهای پرتکرار و قواعد باهم آیی) از آیاتی که باهم آیی بالاتری داشتند، برای تعیین ارتباط آیات استفاده شد. در ادامه، ابتدا روش مورد استفاده به طور خلاصه توضیح داده می شود؛ سپس نحوه اعمال تکنیک ها روی داده های این تحقیق بیان می گردد.

تکنیک های داده کاوی مورد استفاده در این تحقیق

جهت محاسبه ماتریس تشابه، از معیارهای پر کاربرد داده کاوی استفاده شد و مقادیر پشتیبان و اطمینان و معیار همبستگی و تشابه جاکارد محاسبه گردید. بعد از طراحی و ایجاد جداول، برای انجام این تحقیق به جدولی نیاز شد که در طراحی آنها باهم بودن آیات در پاراگراف ها مشخص باشد تا بتوانیم الگوریتم های مربوط به تکنیک های داده کاوی را روی آن اعمال کنیم و الگوهای پرتکرار و ارتباطات قوی تر را استخراج و بازیابی نماییم. نمونه ای از این جدول در جدول ۳ نمایش داده شده است.

ResultId	RepeatOrderNo	MinRepeatSuyahNumber	SourceSurahNumber	SourceVerseNumber	TargetSurahNumber	TargetVerseNumber	RepeatNumber	SourceId	TargetId	Weight	VerseRelationType
1	1405317	19	1	1	1	2	425	1	2	NULL	1
2	1406602	1304	1	1	1	7	172	1	7	NULL	1
3	1407289	1991	1	1	1	4	153	1	4	NULL	1
4	1407520	2222	1	1	1	5	148	1	5	NULL	1
5	1408525	3227	1	1	17	46	131	1	2090	NULL	1
6	5500531	124	1	1	1	2	114	1	2	NULL	0
7	1411182	5884	1	1	1	3	103	1	3	NULL	1
8	1411960	6662	1	1	15	87	97	1	1902	NULL	1
9	5500663	256	1	1	96	1	84	1	6201	NULL	0
10	5500807	400	1	1	1	5	71	1	5	NULL	0
11	5500916	509	1	1	17	110	64	1	2154	NULL	0
12	1418879	13581	1	1	1	6	64	1	6	NULL	1
13	5500934	527	1	1	27	30	63	1	3214	NULL	0
14	1419515	14217	1	1	27	30	62	1	3214	NULL	1
15	5501275	868	1	1	1	7	52	1	7	NULL	0
16	5501396	989	1	1	11	41	49	1	1523	NULL	0
17	1424287	18989	1	1	96	1	49	1	6201	NULL	1
18	1426233	20935	1	1	48	26	45	1	4655	NULL	1
19	5501635	1228	1	1	7	156	44	1	1116	NULL	0
20	1429140	23842	1	1	112	1	40	1	6332	NULL	1
21	1429763	24465	1	1	17	110	39	1	2154	NULL	1
22	5502281	1874	1	1	1	4	36	1	4	NULL	0

جدول ۳ نمونه ارتباطات آیه اول از سوره اول با آیات دیگر و تعداد باهم آیی

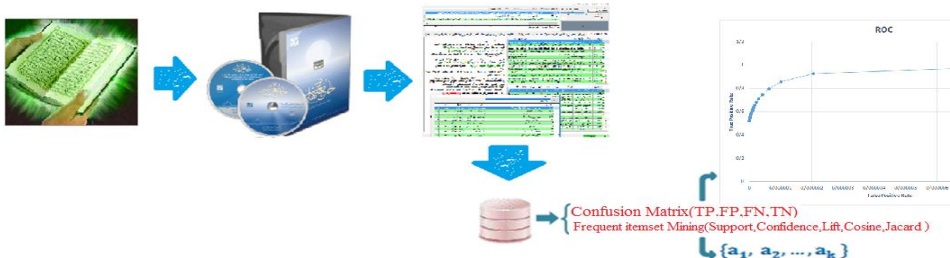
برای تشکیل ماتریس وابستگی، جدولی که به ازای هر آیه مرتبطات و تعداد تکرار آن را نشان می‌دهد، تهیه گردید؛ سپس معیار پشتیبان، اطمینان و همبستگی محاسبه شد. برای انجام این کار به ازای هر آیه، اگر پیش از این برای این آیه ارتباطی آورده نشده باشد، به جدول اضافه خواهد شد و در صورت وجود، تعداد تکرار آن افزوده می‌شود. بدین ترتیب، در پایان کار، جدولی خواهیم داشت که ۶۲۳۶ سطر و ۶۲۳۶ ستون دارد، که هر یک از این سطرها و ستون‌ها نشان‌دهنده یکی از آیات قرآن‌اند. نمونه‌ای از معیارها که جهت محاسبه درصد ارتباط بین دو آیه و تشکیل ماتریس تشابه و برای وزن دهی به یال بین دو آیه در گراف چنندسطحی استفاده شده، در جدول ۴ آمده است.

	SourceId	TargetId	JaccardOrSimilarity...	ConfidenceXY_Densed	supportX_Count	supportY_Count	supportXY_Count	SourceSubscribeTarget	SourceCommunityTarget	SumRepTotal	Weight2	Weight1	RepeatNumber
1	1:1	1:3	0.024	0.009	2597	367	24	24	2940	864573	0.070	0.065	24
2	1:1	1:3	0.030	0.011	2155	264	24	24	2395	696024	0.070	0.091	24
3	1:1	1:3	0.035	0.013	1887	216	24	24	2079	609464	0.070	0.111	24
4	1:1	1:3	0.038	0.014	1707	201	24	24	1884	549920	0.070	0.119	24
5	1:1	1:3	0.042	0.015	1555	193	24	24	1724	503136	0.070	0.124	24
6	1:1	1:3	0.045	0.017	1445	183	24	24	1604	465496	0.070	0.131	24
7	1:1	1:3	0.047	0.019	5318	1317	103	103	6532	6581424	0.144	0.078	103
8	1:1	1:3	0.048	0.018	1343	171	24	24	1490	433288	0.070	0.140	24
9	1:1	1:3	0.050	0.018	1301	150	24	24	1427	405554	0.070	0.160	24
10	1:1	1:3	0.052	0.019	1261	142	24	24	1379	381698	0.070	0.169	24
11	1:1	1:3	0.054	0.022	4624	1153	103	103	5674	5118071	0.144	0.089	103
12	1:1	1:3	0.055	0.020	1207	133	24	24	1316	360314	0.070	0.180	24
13	1:1	1:3	0.056	0.021	1167	133	24	24	1276	338734	0.070	0.180	24
14	1:1	1:3	0.058	0.021	1134	133	24	24	1243	320067	0.070	0.180	24
15	1:1	1:3	0.058	0.021	1122	133	24	24	1231	303015	0.070	0.180	24
16	1:1	1:3	0.060	0.022	1096	133	24	24	1205	286804	0.070	0.180	24
17	1:1	1:3	0.060	0.022	1096	133	24	24	1205	272636	0.070	0.180	24
18	1:1	1:3	0.061	0.022	1081	133	24	24	1190	259241	0.070	0.180	24
19	1:1	1:3	0.062	0.023	1049	133	24	24	1158	247161	0.070	0.180	24
20	1:1	1:3	0.062	0.023	1049	133	24	24	1158	236094	0.070	0.180	24
21	1:1	1:3	0.062	0.026	4010	1097	103	103	5004	4580393	0.144	0.094	103
22	1:1	1:3	0.064	0.024	1013	133	24	24	1122	225924	0.070	0.180	24
23	1:1	1:3	0.066	0.025	975	133	24	24	1084	216196	0.070	0.180	24
24	1:1	1:3	0.066	0.025	975	133	24	24	1084	206696	0.070	0.180	24

جدول ۴ نمونه‌ای از معیارها جهت محاسبه درصد ارتباط بین دو آیه و تشکیل ماتریس تشابه

ارزیابی

برای ارزیابی کمی و کیفی این تحقیق، از دو روش مختلف استفاده شده است. در ابتدا از مقادیر پشتیبان و اطمینان و معیار همبستگی لیفت و تشابه جاکارد و تشابه کسینوسی برای ارزیابی الگوهای تکراری و قواعد باهم‌آیی و صحت کشف ارتباط بین آیات استفاده شد؛ و در ادامه، از معیار F^{12} و منحنی ROC^{13} (حاصل، ۲۰۰۹م)^{۱۴} برای ارزیابی و مقایسه نتیجه این تحقیق با چند تحقیق دیگر استفاده گردید. فرایند ارزیابی در شکل ۱۰ نمایش داده شده است.



شکل ۱۰ استفاده از دو رویکرد مختلف برای ارزیابی این تحقیق

در برخی مواقع، حتی با بالا بودن مقدار معیار پشتیبان و معیار اطمینان در آنها، قانون جذابی نیستند. یکی از معیارهای همبستگی ساده، لیفت نامیده می‌شود که در آن، جذایت یک قاعده باهم‌آیی $(v_1 \rightarrow v_2)$ با تقسیم معیار اطمینان آن قانون بر معیار پشتیبان شیء دوم، به دست می‌آید و نام دیگر این مقدار، معیار جذایت است و به صورت زیر تعریف می‌شود:

$$lift(v_1 \rightarrow v_2) = Interest(v_1 \rightarrow v_2) = \frac{sp(v_1, v_2)}{sp(v_1) * sp(v_2)} = \frac{confidence(v_1 \rightarrow v_2)}{sp(v_2)} = \frac{P(v_2 | v_1)}{P(v_2)} = \frac{P(v_1 \cap v_2)}{P(v_1)P(v_2)}$$

(هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۲۳۸)

یکی دیگر از معیارهای محاسبه تشابه، معیار کسینوسی است که به صورت زیر محاسبه می‌شود:

$$Cosine(v_1, v_2) = \frac{sp(v_1, v_2)}{\sqrt{sp(v_1) * sp(v_2)}} = \frac{P(v_1 \cap v_2)}{\sqrt{P(v_1) * P(v_2)}}$$

(هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۸۱ و ۲۵۸)

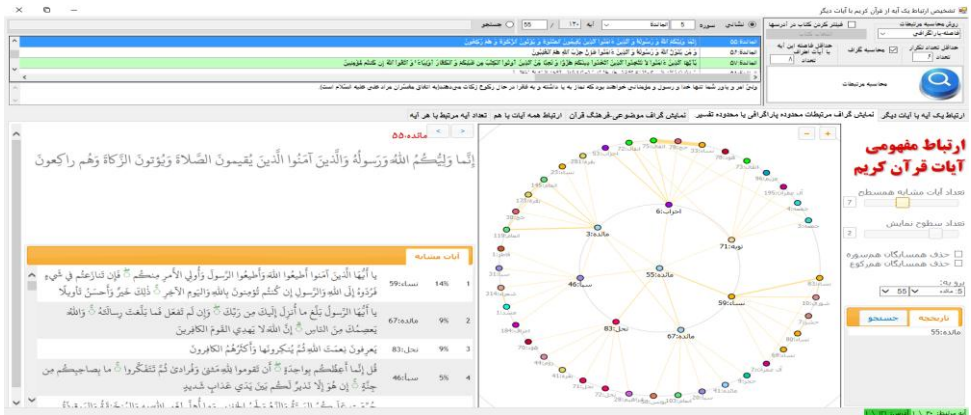
یکی از معیارهای دیگر محاسبه تشابه، معیار جاکارد است (تفاضل این معیار از یک، فاصله را نشان می‌دهد) که به صورت زیر محاسبه می‌شود:

$$Jaccard(v_1, v_2) = \frac{P(v_1 \cap v_2)}{P(v_1) + P(v_2) - P(v_1 \cap v_2)}$$

(هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵)

به کارگیری الگو (نمایش گرافیکی باهم‌آیی آیات در چند سطح)

برای نمایش گرافیکی ارتباط بین آیات و استفاده راحت‌تر پژوهشگران و تعیین مرتبطات سطوح بعدی و بررسی قواعد باهم‌آیی، نتایج حاصله به صورت گراف چندسطحی نمایش داده شد؛ به این شکل که آیه اصلی در مرکز دایره، و آیات مرتبط در محیط اولین دایره قرار می‌گیرند و باهم‌آیی‌های دیگر، در دایره بعدی؛ و همین‌طور ادامه می‌یابد. پاره خط نشان‌دهنده ارتباط بین دو آیه، با توجه به درصد ارتباط ضخیم‌تر یا نازک‌تر رسم می‌گردد. البته با نظر خبره، جواب‌هایی که در متن تفاسیر ذیل تفسیر هر آیه وجود دارد، درصد بالاتری دارند. پس از بررسی و بهبود نحوه نمایش، نمونه‌ای از خروجی گراف در شکل ۱۱ ارائه شده است.



شکل ۱۱ نمایش گراف چندسطحی آیات مرتبط با آیه ۵۵ سوره مائده

کد منبع رسم گراف چندسطحی، به زبان جاواست و نمونه‌ای از آن در سایت گیت‌هاب^{۱۵} در دسترس است.

نکته کلیدی این تحقیق

نوآوری این تحقیق، استفاده از وجود ارتباط بین اجزا در یک پاراگراف در کتب تفسیری است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت آیات موجود در یک پاراگراف در کتب تفسیر، مرتبط‌اند. این روش برای کتب آسمانی دیگر و همه زبان‌ها و موضوعات دیگر، مانند احادیث، اشعار و... نیز قابل اجراست.

هم‌پاراگراف بودن یا باهم‌آیی دو آیه در یک پاراگراف، با در نظر گرفتن تعداد تکرارهای زیاد و حذف نویزها در کتب تفسیر و علوم قرآنی، می‌تواند ارتباط مفهومی بین آیات قرآن را مشخص کند. به عبارت دیگر، می‌خواهیم با هم‌تراکشی بودن زیاد یک یا چند آیه با یک یا چند آیه دیگر در پاراگراف‌هایی که بیش از یک قطعه آیه متفاوت دارند، ارتباط مفهومی آیات را کشف کنیم.

با توجه به نظر خبرگان تفاسیر و علوم قرآنی در این تحقیق، تعداد کلمات تکه‌آیه موجود در متن، در مرتبط بودن دو آیه در این روش تأثیری ندارد و همچنین تعدد موضوعات مطرح‌شده در یک آیه (به علت طولانی بودن آن)، با توجه به استفاده از معیارهای اطمینان و همبستگی، در وزن ارتباطات تأثیرگذار بوده است.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی می‌تواند دانشی را که پژوهشگران با صرف زمان خیلی زیاد و مطالعات فراوان در زمینه قرآن به آن رسیده‌اند، از میان داده‌ها کشف و استخراج نماید؛ همچنین مفاهیم و ارتباطات جدیدی را از میان داده‌ها استخراج و برای بررسی بیشتر به خبرگان ارائه دهد. در نهایت، این تحقیق به تولید ابزاری مانند سیستم خبره در زمینه علوم قرآنی برای کمک به تهیه سریع‌تر و مجموعه‌ای غنی‌تر برای تهیه تفسیر قرآن کریم منجر می‌گردد.

ارزیابی نتایج

در قسمت قبل، شیوه پردازش متن جهت استخراج شماره سوره/آیه با حفظ آدرس و پاراگراف از متن کتب تفسیر، بیان گردید و برخی تکنیک‌های مهم داده‌کاوی مورد استفاده در این تحقیق، توضیح داده شد. در این قسمت، نتایج ارتباط بین آیات قرآن کریم بر اساس باهم‌آیی آیات در پاراگراف‌های موجود در تفاسیر و مقایسه با الگوهای دیگر و نظرات خبرگان بیان می‌شود.

نگاهی به داده‌های تحقیق

در این تحقیق به کمک ابزاری، بیش از ۱۲.۵ میلیون^{۱۶} پاراگراف از متن کتب تفسیری بررسی شد. متن تکه‌آیه و آدرس پاراگرافی آن به همراه شماره سوره/آیه استخراج شد و به‌ازای هر رخداد آیه، یک رکورد در جدول تراکنش‌ها ایجاد گردید. در شکل ۱۲ پاراگراف‌های آیه‌دار و بدون آیه مقایسه شده است.

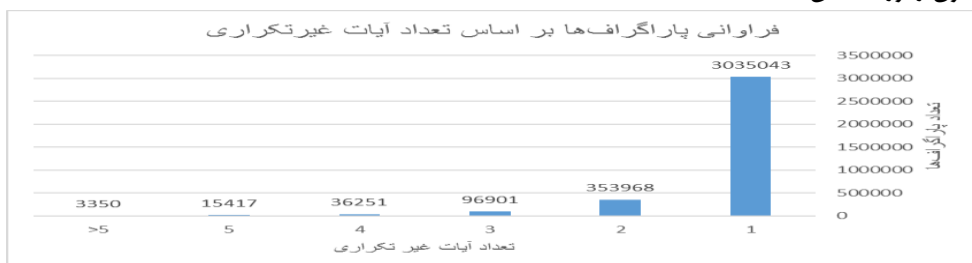


شکل ۱۲ مقایسه پاراگراف‌های آیه‌دار و بدون آیه

همان‌طور که در شکل ۱۲ دیده می‌شود، حدود ۳.۵ میلیون^{۱۷} پاراگراف آیه‌دار شناسایی شده است. این پاراگراف‌ها شامل ۶.۵ میلیون^{۱۸} تکه‌آیه است.

برای پیدا کردن ارتباط بین آیات به کمک باهم‌آیی آیات در پاراگراف‌ها، نیاز است که پاراگراف‌هایی که بیش از یک آیه غیرتکراری دارند، استخراج شوند. از این‌رو اطلاعات به‌دست‌آمده از مرحله قبل پردازش شد و نتایج که در شکل ۱۳ نمایش داده شده، به شرح زیر است:

۱. حدود ۳.۵ میلیون پاراگراف با آیات غیرتکراری وجود دارد؛
۲. بیش از نیم میلیون^{۱۹} از پاراگراف‌ها حداقل دو آیه متفاوت دارند؛
۳. جدول تراکنش‌ها که در مرحله قبل شامل ۶.۵ میلیون رکورد بود، پس از حذف موارد تکراری، به حدود یک میلیون رکورد کاهش یافت.



شکل ۱۳ فراوانی پاراگراف‌ها بر اساس تعداد آیات

ارزیابی و تفسیر و مقایسه نتایج با داده‌های واقعی یا آموزشی

پس از ساخت یک الگوی رده‌بندی (برای پیش‌بینی رفتار آینده داده‌های ورودی)، لازم است که صحت و دقت این الگو یا رده‌بند در برخورد با داده‌های جدید بررسی شود. پس الگو باید با داده‌هایی که برای آموزش استفاده نشده‌اند، آزمایش شود. آیات ذیل تفاسیر نرم‌افزار جامع تفاسیر نور مبنای مقایسه قرار گرفت و نتیجه این تحقیق و سه تحقیق دیگر، با این داده‌ها مقایسه شد. با توجه به نظر خبرگان، از آیات تفسیری و شاهد موجود در تفاسیر قرآن، ارتباط دو سویه استخراج گردید.

ماتریس درهم‌ریختگی

برای ایجاد ماتریس درهم‌ریختگی هر کدام از مقادیر برچسب پیش‌بینی‌شده توسط رده‌بند با برچسب واقعی مقایسه می‌شود.

- مثبت‌های درست (TP): موارد مثبتی که توسط الگوریتم رده‌بند، درست برچسب مثبت خورده‌اند.
- منفی‌های درست (TN): موارد منفی‌ای که توسط الگوریتم رده‌بند، درست برچسب منفی خورده‌اند.
- مثبت‌های نادرست (FP): موارد منفی‌ای که توسط الگوریتم رده‌بند، به اشتباه برچسب مثبت خورده‌اند.
- منفی‌های نادرست (FN): موارد مثبتی که توسط الگوریتم رده‌بند، به اشتباه برچسب منفی خورده‌اند.

مقادیر واقعی یا خروجی با داده‌های (Actual)	مقادیر پیش‌بینی شده یا خروجی با داده‌های آزمایشی (Predicted)			
		Yes	No	
	Yes	TP	FN	مثبت‌های واقعی $P=TP+FN$
	No	FP	TN	منفی‌های واقعی $N=FP+TN$
		مثبت پیش‌بینی شده $TP+FP$	منفی پیش‌بینی شده $FN+TN$	Total= $P+N$

شکل ۱۴ ماتریس درهم‌ریختگی (هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۳۴۸)

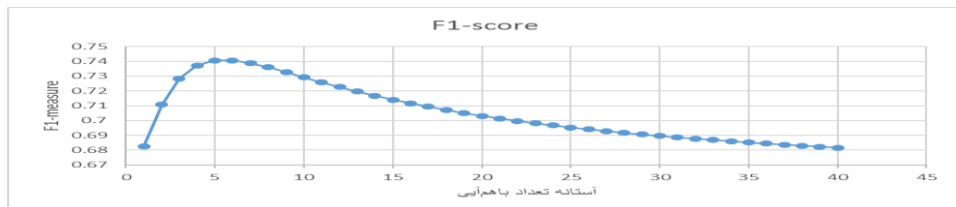
با استفاده از مقادیر موجود در ماتریس درهم‌ریختگی می‌توان عملکرد الگوریتم رده‌بند را برای تشخیص کلاس‌های مختلف مشاهده کرد.

معیار F

معیار F ترکیبی از دقت^{۲۰} و بازخوانی^{۲۱} است که کارایی و کیفیت الگوریتم رده‌بندی را نشان می‌دهد و در شرایط ایدئال یک، و در بدترین شرایط صفر است.

$$F1 - measure = 2 * \frac{Precision * Recall}{Precision + Recall}$$

منحنی معیار F به‌ازای مقادیر حد آستانه‌های بین ۱ تا ۴۰ از روش پاراگرافی در شکل ۱۵ آمده و بهترین آستانه با روش این تحقیق که معیار F آن بالاترین مقدار است، در جدول ۶ مشخص شده است.



شکل ۱۵ منحنی معیار F و انتخاب بهترین حد آستانه تعداد باهمایی روش پاراگرافی

همان‌طور که در شکل مشخص است، بیشترین مقدار معیار F با حد آستانه بین ۵ تا ۶ به دست می‌آید و مقادیر دقیق در جدول ۶ نشان داده شده است.

منحنی ROC مقایسه روش پاراگرافی و سه تحقیق دیگر با آیات ذیل تفسیر هر آیه در کتب تفسیر

منحنی ROC^{۳۳} یکی از ابزارهای مناسب برای مقایسه دو روش رده‌بندی است. این منحنی نرخ TP و FP یک الگو را ارزیابی می‌کند. محور عمودی یا Y آن TPR (نسبت مثبت‌های درست یا نرخ تشخیص صحیح دسته مثبت یا حساسیت)، و محور افقی یا X آن FPR (نسبت مثبت‌های غلط یا نرخ تشخیص غلط دسته منفی یا یک منهای وضوح) است.

$$\text{TruePositiveRate} = \text{Recall} = \text{sensitivity} = \frac{TP}{P} = \frac{TP}{TP + FN}$$

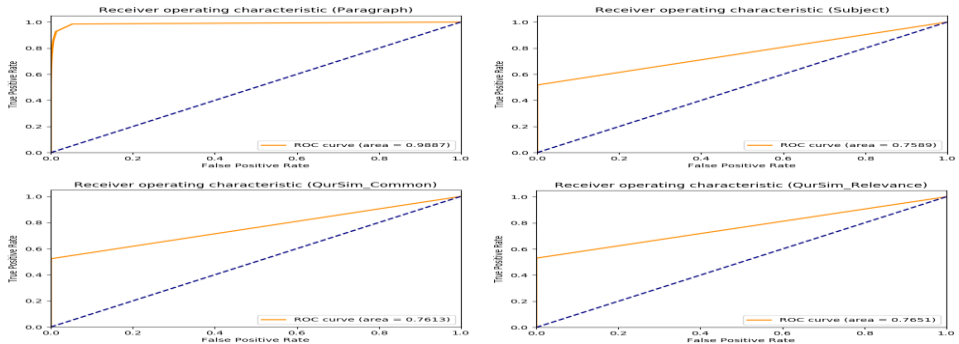
$$\text{FalsePositiveRate} = 1 - \text{specificity} = \frac{FP}{N} = \frac{FP}{FP + TN}$$

(هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۳۵۷)

سطح زیر منحنی ROC که در بازه صفر و یک می‌باشد، AUC^{۳۳} نامیده می‌شود و میزان کارایی رده‌بند را نشان می‌دهد و هر اندازه مساحت زیر منحنی به مقدار ۰.۵ نزدیک‌تر باشد، آن الگو صحت کمتری دارد و هر اندازه به یک نزدیک‌تر باشد، الگوی ایدئال و کامل از نظر صحت بوده و الگوی بهتری است (هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، ص ۳۶۰).

در ادامه، ماتریس درهم‌ریختگی محاسبه گردید و با استفاده از مقادیر TP و FN و TF و FP از این ماتریس، معیارهای ارزیابی شامل معیارهای دقت، صحت، بازخوانی، معیار F محاسبه شد و در نهایت، به منظور مقایسه بصری رده‌بندها، مقادیر TPR و FPR محاسبه و منحنی ROC ترسیم گردید.

منحنی ROC مقایسه روش پاراگرافی (و ریشه‌های مشترک کلمات دو آیه^{۳۴} و روش QurSim-Relevance و روش موضوعات مشترک بین آیات) با آیات ذیل تفسیر هر آیه در کتب تفسیر، در شکل ۱۶ مشاهده می‌شود و مقدار دقیق آن در جدول ۵ آمده است. با توجه به نتایج به دست آمده از مقایسه نتیجه این تحقیق با نظرات خبرگان،^{۳۵} بیشترین مقدار معیار F و بهترین حالت منحنی ROC، متعلق به این تحقیق است.



شکل ۱۶ منحنی ROC مقایسه روش پاراگرافی و سه روش دیگر با آیات ذیل تفاسیر

محاسبه بهترین حد آستانه با نمودار ROC و مقایسه مقادیر دقیق رده‌بندها

برای محاسبه بهترین حد آستانه، فاصله تمام مقادیر روی منحنی ROC با نقطه $(0,1)$ را محاسبه می‌کنیم و کمترین فاصله نقاط روی منحنی تا نقطه $(0,1)$ بهترین مقدار حد آستانه را نشان می‌دهد. پس از بررسی معیار دقت مشخص شد که تعدادی از ارتباطها در روش آیات ذیل تفاسیر، یک‌طرفه است^{۲۶} و حدود ۷۷۰۰۰ مورد، ارتباطی که ارتباط برعکس آن در روش ذیل تفسیر آیات نبود، با تأیید خبره اضافه شد و مقادیر جدول ۵ و جدول ۶ به دست آمد و همچنین توسط خبره مشخص شد برخی ارتباطات جدید کشف شده است که در ذیل تفاسیر نیامده‌اند؛ ولی مناسب‌اند.

مقایسه بهترین مقادیر معیارهای ارزیابی، زمانی که فاصله منحنی تا نقطه $(0,1)$ در منحنی ROC کمترین مقدار را نشان می‌دهد، در جدول ۵ آمده است.

Prec.	Recall	F1-score	Acc.	Threshold	Distance	Datasets
0/522	0/984	0/682	0.949	1	0.054	پاراگرافی
0/939	0/517	0/667	0/999	16	0/482	موضوعی
0/926	0/530	0/674	0/999	2	0/469	Qursim_Relevance
0/937	0/522	0/670	0/999	1	0/477	Qursim_Root

جدول ۵ محاسبه بهترین حد آستانه با محاسبه کمترین فاصله در منحنی ROC – مرحله دوم

مقایسه بهترین مقادیر معیارها در چهار روش، زمانی که معیار F بهترین مقدار را نشان می‌دهد در جدول ۶ آمده است.

F1-score	Accuracy	Recall	Prec.	SumFP	SumFN	SumTP	Datasets
0/740	0/995	0/710	0/773	74501	103211	253775	پاراگرافی
0/678	0/999	0/525	0/956	1422	28438	31516	Qursim_Relevance
0/672	0/999	0/515	0/965	1106	29346	31200	Qursim_Root
0/667	0/999	0/517	0/939	2079	29944	32173	موضوعی

جدول ۶ بیشترین مقدار معیار F برای حد آستانه‌های متفاوت در همه روش‌ها – مرحله دوم

جمع‌بندی

در بخش اول این تحقیق، داده‌های جمع‌آوری شده از نظر حجم و تعداد تکه‌آیه و تعداد پاراگراف‌های قابل استفاده نسبت به کل پاراگراف‌های آیه‌دار، بررسی شد. این بررسی‌ها بیشتر جنبه آماری داشت و با چند نمودار، علت انتخاب متن کتب تفاسیر به عنوان جامعه آماری، مشخص گردیده است. در این نمودارها سعی شد تا گزارشی از وضعیت داده‌های تحقیق مشخص گردد.

در بخش دوم این تحقیق، به دنبال شناسایی ارتباط بین آیات قرآن کریم بودیم. برای این منظور، با استفاده از باهم‌آیی‌های مکرر آیات در پاراگراف‌ها، مقدار مکرر بودن باهم‌آیی‌ها بر اساس مقایسه با نظر خبرگان انتخاب گردید. برای این کار، از آیات ذیل تفاسیر کتب تفسیر استفاده شد و منحنی ROC و معیار F محاسبه گردید. در بخش سوم، با توجه به محدودیت‌های زمانی، نتایج چند تحقیق دیگر نیز با آیات ذیل تفاسیر کتب تفسیر مقایسه شد و منحنی ROC و معیار F محاسبه گردید. با توجه به نتایج به دست آمده از مقایسه نتیجه این تحقیق با نظرات خبرگان،^{۲۷} بیشترین مقدار معیار F و بهترین حالت منحنی ROC، متعلق به این تحقیق است.

بحث و نتیجه‌گیری

هر یک از آیات قرآن دربر گیرنده مفهوم یا مفاهیمی است که با توجه به شأن نزول آیات و بیان کنایی و تمثیلی قرآن، شناسایی و استخراج این مفاهیم باید توسط خبره و دانشمندان علوم قرآنی انجام شود. تفاسیر قرآن، منابع ارزشمندی‌اند که نظرات خبرگان قرآنی در آنها بیان شده است. در این پژوهش از میان داده‌های موجود با نظر خبره و انجام آزمایش، متن کتب مجموعه جامع تفاسیر نور مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی مبنای کار قرار گرفت و تمام تکه‌آیات موجود در این کتب استخراج گردید و سپس آیه‌ای که با هم در یک پاراگراف بودند، استخراج شد و با اجرای تکنیک‌های آماری و داده‌کاوی، الگوهای مکرر مشخص گردید و سپس این موارد تحلیل و ارزیابی شد.

از ۱۲۵ میلیون پاراگراف موجود، حدود ۵۰۰ هزار پاراگراف بیش از یک تکه‌آیه غیر تکراری را شامل می‌شد و برای تشخیص ارتباط و باهم‌آیی آیات استفاده گردید.

در این تحقیق، برای بررسی و نمایش ارتباط بین آیات، نرم‌افزار جدیدی ایجاد شد. این نرم‌افزار آیه‌ای را به عنوان ورودی دریافت می‌کند و مرتبط‌ترین آیات به آن آیه، به همراه متن کتب تفسیر و گراف چندسطحی از ارتباطات آن آیه را به عنوان خروجی نمایش می‌دهد. سنجش میزان ارتباط در این نرم‌افزار، بر اساس تعداد باهم‌آیی‌های دو آیه در پاراگراف‌ها محاسبه می‌شود.

نوآوری و دستاوردهای تحقیق

نوآوری این تحقیق ارائه روشی ماشینی جهت کشف ارتباطات مفهومی بین آیات قرآن کریم بر مبنای نظر خبرگان علوم قرآنی است. به عبارت دیگر، استفاده از وجود ارتباط بین اجزا در یک پاراگراف در کتب تفسیر و علوم قرآنی، نوآوری این تحقیق است. این روش برای کتب آسمانی دیگر و همه زبان‌ها و موضوعات دیگر مانند احادیث، اشعار و... نیز قابل اجرا می‌باشد.

توسعه نرم‌افزاری^{۲۸} برای مشخص نمودن مرتبط‌ترین آیات از لحاظ مفهومی، یکی دیگر از نوآوری‌های این تحقیق است که آیه‌ای را به‌عنوان ورودی دریافت و به‌لحاظ مفهومی مرتبط‌ترین آیات به آن را بازیابی می‌نماید. این نرم‌افزار می‌تواند به پژوهشگران و مفسرین قرآن در شناسایی آیات مرتبط کمک نماید و به‌نوعی به‌عنوان مفسر یار مورد استفاده قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اگر یک مجموعه اقلام مکرر نباشد، هر مجموعه‌ای که شامل آن مجموعه است نیز نمی‌تواند مکرر باشد. به عبارت دیگر، اگر یک الگوی مکرر داشته باشیم، کلیه زیرمجموعه‌های آن نیز مکرر هستند. بنابراین با کمک این قاعده فضای جست‌وجو کاهش می‌یابد.

2. www.textminingthequran.com

3. Group-Based Feature Selection

4. Cross-Industry Standard Process for Data Mining

5. Latent Semantic Analysis

6. measuring Quranic verses similarity and sura classification using N-gram

7. <http://crisp-dm.eu/reference-model>

8. Cross-Industry Standard Process for Data Mining

۹. تگ‌های مشخص کننده محدوده محتوا هستند، مانند: محدوده صفحه؛ محدوده پاورقی؛ محدوده عنوان؛ محدوده آیه با شماره آن.

۱۰. انتهای هر پاراگراف با توجه به عناوین و انتهای پاراگراف‌ها در کتاب مشخص شده است.

۱۱. گروه قرآن معاونت پژوهش مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۲. یک معیار ترکیبی از دقت و بازخوانی است که کارایی و کیفیت الگوریتم رده‌بندی را نشان می‌دهد و در شرایط ایدئال یک و در بدترین شرایط صفر می‌باشد.

13. Receiver Operating Characteristic

۱۴. این منحنی برای مقایسه دو روش رده‌بندی می‌باشد. محور عمودی نسبت مثبت‌های درست و محور افقی نسبت مثبت‌های غلط را نشان می‌دهد.

15. <https://github.com/sjnaficy/quran-relations>

۱۶. تعداد دقیق: ۵۳۹۶۰۰۱۲

۱۷. تعداد دقیق: ۳۱۷۵۵۸۱۳

۱۸. تعداد دقیق: ۸۲۳۵۶۳۶

۱۹. تعداد دقیق: ۱۰۴۵۲۷

۲۰. Precision نسبت تعداد مثبت‌های درست به کل نتایجی که الگوریتم رده‌بند مثبت تشخیص داده است.

۲۱. Recall نشان می‌دهد الگوریتم چه نسبتی از مثبت‌ها را درست تشخیص داده است.

22. Receiver Operating Characteristic

23. Area Under Curve

24. QurSim-Roots

۲۵. آیات ذیل تفسیر هر آیه در متن کتب تفسیر ترتیبی.

۲۶. برای نمونه: ذیل آیه ۶۱ سوره نحل (۱۶)، و آیه ۵۵ سوره انفال (۸) آمده است؛ ولی ارتباط برعکس در تفسیر وجود ندارد.

۲۷. آیات ذیل تفسیر هر آیه در متن کتب تفسیر ترتیبی.

۲۸. در آینده نیز این امکان در پایگاه جامع قرآنی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قرار می‌گیرد (<https://quran.inoor.ir/>).

- قرآن کریم به کتابت عثمان طه، ۱۱۷۱م، وزارت اوقاف سوریه.
- الهی منش، م، مینایی بیدگلی، ب، ۱۳۹۰، «قوانین سیستم تشخیص حدود جمله»، *رماورد نور*، ص ۴۱-۴۸.
- خالقی، ا، جلیوند، ن، ۱۳۹۰، *قواعد باهم‌آیی روی واژه‌ها و کلمات هر آیه قرآن کریم*، پایان نامه کارشناسی رشته مهندسی فناوری اطلاعات، تهران، دانشگاه علم و صنعت.
- سراج و همکاران، ۱۳۹۲، بازیابی در ۶ ۱۳۹۷، از rel.alketab.org
- صالحی شهرودی، م، مینایی بیدگلی، ب، اشرفی، ا، ۱۳۹۲، «متن کاوی موضوعی رایانه‌ای قرآن کریم، برای کشف ارتباطات معنایی میان آیات، بر مبنای تفسیر المیزان»، *قرآن‌شناخت*، ش ۱۲، ص ۱۱۷-۱۵۲.
- صوفی، م، علی احمدی، ع، علی احمدی، ح، مینایی بیدگلی، ب، ۱۳۹۷، «خوشه‌بندی سوره‌های قرآن با تکنیک‌های داده کاوی»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۱۰۱، ص ۱۰۳-۱۲.
- طباطبایی، م، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عابدینی، ح، مینایی بیدگلی، ب، ۱۳۹۰، «کاربردهای داده کاوی در علوم اسلامی»، *رماورد نور*، ص ۷-۱۳.
- عطایی، ش، ۱۳۸۹، *تدبر در قرآن مجید به کمک روش‌های داده کاوی*، چهارمین کنفرانس داده کاوی، تهران.
- هان ژیاوی، پی ژان، کمبر میشلین، ۱۳۹۳، *داده کاوی مفاهیم و تکنیک‌ها* (ویراست سوم)، ترجمه اسماعیلی، تهران، نیاز دانش.
- Adeleke, A. O., Samsudin, N. A., Mustapha, A., & Nawi, N. M. (2018). A Group-Based Feature Selection Approach to Improve Classification of Holy Quran Verses. International Conference on Soft Computing and Data Mining, (pp. 282-297).
- Akour, M., Alsmadi, I., & Alazzam, I. (2014). MQVC: measuring Quranic verses similarity and sura classification using N-gram. WSEAS Transactions on Computers.
- Ali, I. (2012). Application of a mining algorithm to finding frequent patterns in a text corpus: A case study of the Arabic. International Journal of Software Engineering and Its Applications, 6, 127-134.
- Alturayef, N. S. (2017). Text Mining and Similarity Measures of the Quran and the Bible. School of Computing, Faculty of Engineering, University of Leeds.
- Basharat, A., Yasdansepa, D., & Rasheed, K. (2015). Comparative Study of Verse Similarity for Multi-lingual Representations of the Qur'an. Proceedings on the International Conference on Artificial Intelligence (ICAI). The Steering Committee of The World Congress in Computer Science, Computer Engineering and Applied Computing (WorldComp).
- Hamel, L. (2009). Model assessment with ROC curves. In Encyclopedia of Data Warehousing and Mining, Second Edition (pp. 1316-1323). IGI Global.
- Shahmohammadi, M., Alizadeh, T., Habibzadeh Bijani, M., & Minaei, B. (2012). A framework for detecting Holy Quran inside Arabic and Persian texts. LREC. 2012.
- Sharaf, A.-B., & Atwell, E. (2012). QurSim: A corpus for evaluation of relatedness in short texts. LREC. 2012. Retrieved June 7, 2017, from http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2012/pdf/190_Paper.pdf
- Shearer, C. (2000). The CRISP-DM Model: The New Blueprint for Data Mining.
- Slamet, C., Rahman, A., Ramdhani, M. A., & Darmalaksana, W. (2016). Clustering the Verses of the Holy Qur'an using K-Means Algorithm. Asian Journal of Information Technology, 15, 5159-5162.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال یازدهم و دوازدهم (شماره‌های ۲۰-۲۳)

الف. نمایه مقالات

- اصطلاح‌شناسی «وجوه و نظائر» در علوم قرآن، علی‌اوسط باقری، ش ۲۱، ص ۶۳-۸۰
- اعتدال و معیار آن از منظر قرآن با تأکید بر المیزان، امیررضا اشرفی، سیف‌الله محمدی، ش ۲۲، ص ۵-۲۴
- آسیب‌شناسی بی‌توجهی به ارتباط معنایی واژگان «اساطیر الاولین» و «امی» در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، علی صیادانی، ژیللا حسین‌زاده خانمیری، ش ۲۱، ص ۹۹-۱۱۶
- بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت، مرادعلی شورگشتی، محمد نقیب‌زاده، ش ۲۳، ص ۵-۲۰
- بررسی «اتفاق در قرآن» بر اساس ترتیب نزول آیات، رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی، مجتبی بیابان‌پور آرانی، سمیه خاری آرانی، ش ۲۳، ص ۷۳-۹۰
- بررسی آیات موهّم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی ﷺ در قتل قبطی، علی فقیه، اسماعیل سلطانی بیرامی، ش ۲۱، ص ۸۱-۹۷
- بررسی توان رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسان از منظر قرآن، ابوذّر تشکری صالح، محمود رجبی، ش ۲۱، ص ۵-۲۰
- بررسی و نقد رویکرد EQ در روایات جمع قرآن، علی خراسانی، ش ۲۰، ص ۵۷-۷۳
- پژوهشی در معنای «کَلَّا» در قرآن مجید، سیدمحمود طیب حسینی، مدینه امانی، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، ش ۲۲، ص ۲۵-۴۲
- تأویل‌گرایی نصر حامد ابوزید در مقایسه با رویکرد تأویلی معتزله، حسن زرنوشه فراهانی، زهرا کاشانیها، حمید ایماندار، ش ۲۰، ص ۲۳-۴۰
- تحلیل ادوار تفسیری امامان شیعه از رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا عصر امام باقرؑ، سیدمحسن کاظمی، ش ۲۰، ص ۷۵-۹۳
- تحلیل انتقادی اصلاح واژه «أب» در قرآن توسط جیمز بلمی، نفیسه امیری دوماری، جعفر نکونام، ش ۲۲، ص ۴۳-۵۶
- تغییرپذیری و اصلاح رفتار انسان از دیدگاه قرآن کریم، محمدرضا جباری، محمدمصطفی اسعدی، ش ۲۳، ص ۲۱-۳۶
- رابطه معنایی نکاح با ایمان در قرآن و نقش آن در تشکیل خانواده قرآنی (بر اساس نظریه وایسگربر-تیریر)، نسیم عربی، ش ۲۲، ص ۵۷-۷۴
- راه صحیح تفکر از منظر قرآن، محمدرضا محمدعلیزاده، حمید آریان، ش ۲۰، ص ۵-۲۲

- راهبردها و روش‌های نهادینه‌سازی فرهنگ قرآن بر پایه گرایش فطری انسان به کمال و زیبایی، علی رضا زاده جویباری، فتح‌الله نجارزادگان، ش ۲۱، ص ۴۱-۶۲
- قرآن و آموزه تفصیل پیامبران: اسلوب، زمینه‌ها و ماهیت، علی راد، ش ۲۱، ص ۲۱-۴۰
- قرآن و زوجیت فراگیر مخلوقات، حامد ساجدی، ابوالفضل ساجدی، ش ۲۳، ص ۵۷-۷۲
- کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی، حمید آریان، محمدمهدی مشایخی، ش ۲۳، ص ۳۷-۵۶
- کشف ارتباطات مفهومی آیات قرآن کریم در بستر تفاسیر قرآن با استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی، محمد بزرگ قمی‌زاده، بهروز مینایی بیدگلی، ش ۲۳، ص ۱۰۷-۱۳۱
- «گفتاری بودن» زبان قرآن از دیدگاه ویلیام گراهام، مینا یعقوبی، مهدی اکبرنژاد، سیدمحمدرضا حسینی‌نیا، ش ۲۲، ص ۷۵-۸۸
- نقد اندیشه هرمنوتیکی «مجتهد نسبستری» با تطبیق بر هرمنوتیک فلسفی، محمود شکوهی تبار، محمود رجبی، ش ۲۰، ص ۴۱-۵۶
- نقد و بررسی آرا و شبهات نوگرایان پیرامون آیه اخفای زینت (نور: ۳۱)، محمدتقی گل‌محمدی، محمد فاکر میبدی، ش ۲۳، ص ۹۱-۱۰۶
- نقد و بررسی قلمرو ولایت بر اساس مفهوم قرآنی ملک عظیم، سیدمحمدحسن صالح، محمد جعفری، ش ۲۰، ص ۹۵-۱۱۰
- واکاوی معنای ظن در قرآن کریم بر پایه تحلیل روابط معنایی با واژگان هم‌نشین، زهرا صرفی، ش ۲۲، ص ۸۹-۱۰۶
- ب. نمایه پدیدآورندگان**
- اشرفی، امیررضا، سیف‌الله محمدی، اعتدال و معیاران از منظر قرآن با تأکید بر المیزان، ش ۲۲، ص ۵-۲۴
- امیری دوماری، نفیسه، جعفر نگونام، تحلیل انتقادی اصلاح واژه «أب» در قرآن توسط جیمز بلمی، ش ۲۲، ص ۴۳-۵۶
- آریان، حمید، محمدمهدی مشایخی، کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی، ش ۲۳، ص ۳۷-۵۶
- باقری، علی‌اوسط، اصطلاح‌شناسی «وجوه و نظائر» در علوم قرآن، ش ۲۱، ص ۶۳-۸۰
- بزرگ قمی‌زاده، محمد، بهروز مینایی بیدگلی، کشف ارتباطات مفهومی آیات قرآن کریم در بستر تفاسیر قرآن با استفاده از تکنیک‌های داده‌کاوی، ش ۲۳، ص ۱۰۷-۱۳۱
- تشکری صالح، ابودر، محمود رجبی، بررسی توان رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسان از منظر قرآن، ش ۲۱، ص ۵-۲۰
- جباری، محمدرضا، محمدمصطفی اسعدی، تغییرپذیری و اصلاح رفتار انسان از دیدگاه قرآن کریم، ش ۲۳، ص ۲۱-۳۶
- خراسانی، علی، بررسی و نقد رویکرد EQ در روایات جمع قرآن، ش ۲۰، ص ۵۷-۷۳
- راد، علی، قرآن و آموزه تفصیل پیامبران: اسلوب، زمینه‌ها و ماهیت، ش ۲۱، ص ۲۱-۴۰
- رضا زاده جویباری، علی، فتح‌الله نجارزادگان، راهبردها و روش‌های نهادینه‌سازی فرهنگ قرآن بر پایه گرایش فطری انسان به کمال و زیبایی، ش ۲۱، ص ۴۱-۶۲

زرنوشه فراهانی، حسن، زهرا کاشانیها، حمید ایماندار، تأویل‌گرایی نصر حامد ابوزید در مقایسه با رویکرد تأویلی معتزله، ش ۲۰، ص ۲۳-۴۰

ساجدی، حامد، ابوالفضل ساجدی، قرآن و زوجیت فراگیر مخلوقات، ش ۲۳، ص ۵۷-۷۲
شکوهی تبار، محمود، محمود رجبی، نقد اندیشه هرمنوتیکی «مجتهد شبستری» با تطبیق بر هرمنوتیک فلسفی، ش ۲۰، ص ۴۱-۵۶

شورگشتی، مرادعلی، محمد نقیب‌زاده، بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت، ش ۲۳، ص ۵-۲۰
صالح، سیدمحمدحسن، محمد جعفری، نقد و بررسی قلمرو ولایت بر اساس مفهوم قرآنی ملک عظیم، ش ۲۰، ص ۹۵-۱۱۰
صرفی، زهرا، واکاوی معنای ظن در قرآن کریم بر پایه تحلیل روابط معنایی با واژگان هم‌نشین، ش ۲۲، ص ۸۹-۱۰۶
صیادانی، علی، ژیللا حسین‌زاده خانمیری، آسیب‌شناسی بی‌توجهی به ارتباط معنایی واژگان «اساطیر الاولین» و «امی» در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، ش ۲۱، ص ۹۹-۱۱۶

طیب حسینی، سیدمحمود، مدینه امانی، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، پژوهشی در معنای «کَلَّا» در قرآن مجید، ش ۲۲، ص ۲۵-۴۲

عبدالله‌زاده آرانی، رحمت‌الله، مجتبی بیابان‌پور آرانی، سمیه خاری آرانی، بررسی «انفاق در قرآن» بر اساس ترتیب نزول آیات، ش ۲۳، ص ۷۳-۹۰

عربی، نسیم، رابطه معنایی نکاح با ایمان در قرآن و نقش آن در تشکیل خانواده قرآنی (بر اساس نظریه وایسگربر-تیریر)، ش ۲۲، ص ۵۷-۷۴

فقیه، علی، اسماعیل سلطانی بیرامی، بررسی آیات موهّم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی، ش ۲۱، ص ۸۱-۹۷

کاظمی، سیدمحسن، تحلیل ادوار تفسیری امامان شیعه از رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا عصر امام باقر علیه السلام، ش ۲۰، ص ۷۵-۹۳
گل‌محمدی، محمدتقی، محمد فاکر میبیدی، نقد و بررسی آرا و شبهات نوگرایان پیرامون آیه اخفای زینت (نور: ۳۱)، ش ۲۳، ص ۹۱-۱۰۶

محمدعلیزاده، محمدرضا، حمید آریان، راه صحیح تفکر از منظر قرآن، ش ۲۰، ص ۵-۲۲
یعقوبی، مینا، مهدی اکبرنژاد، سیدمحمدرضا حسینی‌نیا، «گفتاری بودن» زبان قرآن از دیدگاه ویلیام گراهام، ش ۲۲، ص ۷۵-۸۸

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۱۰۰۰۰ ۱۰۵۹۷۳۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

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

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یک ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۵۰.۰۰۰	۵۰۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۲۲۰.۰۰۰	۴۴۰.۰۰۰	
۶.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۸.	دو فصل نامه «انوار معرفت»	علمی - پژوهشی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۶۶۰.۰۰۰	
۱۰.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۶۶۰.۰۰۰	
۱۱.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۶۶۰.۰۰۰	
۱۲.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۷۲۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۱۴.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «عبار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - ترویجی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۱۷.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۹۰.۰۰۰	۲.۲۸۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه های حقوق عمومی»	علمی - ترویجی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجا نام خانوادگی: نام: کد پستی: صندوق پستی: تلفن: (ثابت) (همراه) متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می باشم. لطفاً از شماره های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید. در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می گردد.

امضا

Discovering the Conceptual Relationships between Quranic Verses in the Light of Quran Commentaries by Using Data Mining Techniques

Mohammad Bozorg Ghomi-Zadeh / Department of Computer, Islamic Azad University, Kashan, Iran

mqomi@noormet.net

✉ **Behrooz Minaei-Bidgoli** / Associate Professor of the Faculty of Computer Engineering, Iran University of Science and Technology

b_minaei@iust.ac.ir

Received: 2019/04/22 - **Accepted:** 2019/09/19

Abstract

Finding the relationship between Quranic verses contributes to a proper understanding of verses and to the understanding of some ambiguous concepts. In commentary books, a number of related verses are mentioned, and having pairs of verses in one paragraph in commentary books and books of Quranic sciences can demonstrate the conceptual relationship between Quranic verses. The software books of Jam'i Tafsir Noor published by the Center of Computer Research in Islamic Sciences devote special attention to extracting the most frequent conjunctions from the verses that come together in one paragraph. This study shows that using data mining techniques contribute to finding and showing the hidden correlations between the data. The qualitative and quantitative evaluation of this research has gone through two stages; in the first, the support and reliability coefficients, Lift criterion, Jaccard and cosine similarity were used to evaluate duplicate patterns, rules of coherence and accuracy of discovering the relationship between the verses and in the second, the results obtained from comparing this research with the work of other researchers show that the present research takes priority over the rivaling works.

Key words: information retrieval, data mining, relationship between texts, conceptual relationship between Quranic verses, the Quran.

A Criticism of Modernists' Opinions and Doubts about the Verse on the Abstinence from Revealing Adornment (Surah Noor: 31)

✉ **Mohammad Taghi Gol-Mohammadi** / Assistant Professor, Yazd University Golmohammadi@yazd.ac.ir
Mohammad Faker-Meybodi / Professor of the Al-Mustafa International University m_faker@miu.ac.ir
 Received: 2018/11/21 - Accepted: 2019/04/17

Abstract

A look at the theories about hijab verses shows that in the modern age, completely different views have been put forward about these verses. A group of modernists question the dominant idea about Muslim women's hijab and consider the famous interpretation given by commentators about hijab verses to be influenced by the culture and way of thinking of the time. This article, using a qualitative method, reviews and explains the verse 31 of Surah al-Noor relating to (Abstinence from Revealing Adornment), points to the doubts raised about it and examines whether or not they are real in order to see the reason for questioning the dominant idea about hijab. Dividing the doubts into two types: content doubt and context and examining and criticizing them, the article comes to the conclusion that questioning the dominant idea about hijab is affected by two factors: first, inattention to authentic narrations and citing weak ones in providing historical and interpretive examples and conception, and second, the influence of Western culture on contemporary westernized intellectuals' thoughts.

Key words: hijab, scarf, chest, adornment, doubts about hijab, feminism.

A Study about “Charity in the Quran” according to the Order of the Revelation of Quranic Verses

✉ **Rahmatollah AbdollahZadeh-Arani** / Assistant Professor, Quranic Sciences and Hadith, Payam Nour University (Aran va Bidgol Branch)

Mojtaba BiyabanPour-Arani / Master's Degree in Quranic Sciences and Hadith

Somayyeh Khari-Arani / Ph.D. Student, Theology of Quran and Hadith Sciences, Quran and Hadith University of Qom

s.khariaarani@yahoo.com

Received: 2018/10/18 - **Accepted:** 2019/02/19

Abstract

The Quran was revealed within a historical period of 23 years to comply with the requirements of the era of Prophet's mission. Therefore, one of the most effective ways of interpreting the Quran is using a historical approach to studying it. This article examines the question of “charity”, using thematic interpretation and a historical approach. This paper first examines history books and the poetry of the Jahiliyya (Age of Ignorance), the living and economic conditions of the people of that era and the culture of that society in the context of charity, and then, considering the Quranic verses about charity according to the order and time of revelation, it investigates the step-by-step process of the cultural and legislative development in this regard. Displaying such characteristics like the benevolence and generosity of Arabs, the Quran, during the twenty-three-year revelation could make that society gradually get out of such villains as boasting, bigotry, extravagance, etc. and give it a color of monotheism and affection for others.

Key words: the Quran, charity, the society of Jahiliyya, thematic interpretation, historical approach to interpretation, the historical order of revelation.

The Quran and the Universal Duality of the Creation

✉ **Hamed Sajedi** / Ph.D. Student, Philosophy and Islamic Kalam, Farabi Campus of the University of Tehran
sajedi2@gmail.com

Abolfazl Sajedi / Professor of the Department of Kalam, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2018/12/11 - **Accepted:** 2019/05/08

Abstract

The subject of the duality of the creation is raised by some Quranic verses and narrations. The question that arises here is whether or not this statement is compatible with the findings of human science. This article seeks to answer these two questions. Although scholars and commentators have, more or less, addressed this issue, no comprehensive research has been performed in this regard. At least four possibilities are offered about the meaning and purpose of duality: matching pair, having a similitude or an opposite sex, or being compound. This article, using a descriptive-analytical approach, indicates that each of these meanings is not only compatible with the word, but it also has a relative conformity with narrated arguments and can be the purpose of the arguments. Also these meanings also are in line with man's scientific achievements and reason. In addition to the four mentioned possibilities, there is a possibility that a single word is used to mean more than one sense and it is also possible that there is a common denominator among the four meanings mentioned above and it is acceptable.

Key words: the Quran, duality, the creation, abstracts, matching pairs.

Inherent Dignity in the Quran; Vital Prerequisites and Components

Hamid Arian / Associate Professor, Department of Interpretation, the Imam Khomeini Institute for Education and Research aryan@iki.ac.ir

✉ **Mohammad-Mahdi Mashayekhi** / Ph.D. in Interpretation Studies, the Imam Khomeini Institute for Education and Research mmmashayekhi49@gmail.com

Received: 2018/10/29 - **Accepted:** 2019/03/17

Abstract

Using a descriptive-analytic method based on thematic interpretation, and referring to the meaning and types of dignity in the Quran, this article seeks to express the Quranic view of human inherent dignity and its vital prerequisites and components. The findings of the study show that the Quran considers that among the creatures, man has inherent dignity that governs his existential abilities and activities. According to the Quran, the physical aspects of components of human dignity covers wholesomeness of formation, shaping, bringing to existence, composing of human body in addition to some physical abilities, including external senses; and the spiritual aspect covers man's ability to think and reason, Fitra (innate nature) and free choice. Among the existential effects and essentials of man's inherent dignity referred to the Quran are his being worthy of safeguarding divine trust, worthy of being viceroy of God, having the ability to choose and change one's own destiny and making use of the facilities and existents in the universe to achieve one's own purposes.

Key words: areas of inherent dignity, components of inherent dignity, balanced creation, man's having innate nature, having intellect, essentials of inherent dignity, safeguarding a trust, human vicegerency.

The Variability and Modification of Human Behavior in the View of the Holy Quran

Mohammad Reza Jabbari / Associate Professor, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
jabbari38@yahoo.com

✉ **Mohammad-Mustafa As'adi** / Ph.D. in History and Islamic Civilization Lectureship / Islamic Maaref University
mm6307105@gmail.com

Received: 2018/12/11 - **Accepted:** 2019/04/15

Abstract

The realization of a society based on a developed religious culture depends on a full understanding of the civilized and cultural attitude of the Holy Quran. Achieving this objective requires some preparations, the first of which is to examine the question whether or not, according to the Quran it is possible to fundamentally modify human behavior. The challenging question is centered on three categories of Quranic verses. The first has a negative view about the behavior of the majority of human society; the second ignores the possibility of modifying specific individuals; and the third obliges preachers of religion to take no action under certain circumstances. According to the findings of this article, the first two categories are concerned with the historical and contemporary experience of human societies as well as Quranic anthropology and it is by identifying the intrinsic and extrinsic challenging factors in the development process of standard culture that they are completed. The third category is, in fact, the result of the realistic Quranic assessment of the effects which constitute part of the educational planning of the Quran. Consequently, while emphasizing the idea of planning to modify the human behavior of all mankind and expressing the possibility and necessity of the authority of standard culture in human life, the Quran dismisses the idea of modifying the behavior of all mankind on the basis of the divine law on man's freedom of choice, even though the task of delivering the message of religion as an ample evidence is necessary well founded.

Key words: human variability, the Quran and human reform, human behavior, social reform, the authority of standard culture.

Abstracts

A Reflection on the Proposition that the 30th Verse of the Surah Ar-Rum Argues for the Immutability of Fitra (Innate Nature)

✉ **MoradAli Shoorgashti** / Ph.D. Scholar, Interpretation and Science of the Quran

Shoorghashti.5146@yahoo.com

Mohammad-Naghib-Zadeh / Assistant Professor, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
mn@qabas.net

Received: 2018/11/12 - **Accepted:** 2019/04/17

Abstract

Many commentators and some writers of anthropological works hold that the 30th Quranic verse of the Surah Ar-Rum argues for the immutability of Fitra (innate nature), but the irrefutable observation about the change in innate nature in terms of "intensity and weakness" and "actuality and strength" as well as the implication of numerous verses that innate nature can change and even decline, challenges this interpretation. The present study seeks to criticize the aforementioned view that the verse argues for the immutability of innate nature and provide a correct interpretation of the verse, using thematic interpretation. The research result shows that the mentioned verse concerned with the question of "variability or invariability of innate nature"; rather, the aim of the verse is to negate any sorts of "conversion" in God's "creation"; that is, the creation of God has laws that never change. The article also examines the idea of "the irreversibility and immutability of the tradition of God" to which the verses refer.

Key words: Fitra, nature, immutability of Fitra, invariability of Fitra, Fitra verse.

Table of Contents

A Reflection on the Proposition that the 30th Verse of the Surah Ar-Rum Argues for the Immutability of Fitra (Innate Nature) / MoradAli Shoorgashti / Mohammad-Naghib-Zadeh.....	5
The Variability and Modification of Human Behavior in the View of the Holy Quran / Mohammad Reza Jabbari / Mohammad-Mustafa As'adi	21
Inherent Dignity in the Quran; Vital Prerequisites and Components / Hamid Arian / Mohammad-Mahdi Mashayekhi	37
The Quran and the Universal Duality of the Creation / Hamed Sajedi / Abolfazl Sajedi	57
A Study about “Charity in the Quran” according to the Order of the Revelation of Quranic Verses / Rahmatollah AbdollahZadeh-Arani / Mojtaba BiyabanPour-Arani / Somayyeh Khari-Arani	73
A Criticism of Modernists' Opinions and Doubts about the Verse on the Abstinence from Revealing Adornment (Surah Noor: 31) / Mohammad Taghi Gol-Mohammadi / Mohammad Faker-Meybodi.....	91
Discovering the Conceptual Relationships between Quranic Verses in the Light of Quran Commentaries by Using Data Mining Techniques / Mohammad Bozorg Ghomi-Zadeh / Behrooz Minaei-Bidgoli.....	107

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.12, No.2

Fall & Winter 2019-20

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmoūd Rajabī*

Editor: *Gholam Ali Azizikia*

Executive manager: *Mahdi Dehghan*

Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

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

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Professor, Allameh Tabataba'i University*

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

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

Box: 37185-4333

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

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