

قرآن شناخت

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹



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 صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیگیری 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 ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر 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 ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

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

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، 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 ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

ج). یادآوری

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

اصول روش اجتهادی قرآن‌محور در قرائت علامه طباطبایی / ۵

محمد اسعدی

بازکاوی مفهوم «قرض حسن» در قرآن مجید / ۲۳

سید محمود طیب حسینی / مطهره سادات طیب حسینی

قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی / ۳۹

سید علی اکبر حسینی رامندی

نقش‌گرایی‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از دیدگاه قرآن / ۵۹

حمید آریان / هاییل گرمایی

تحلیل و ارزیابی نظریه علامه طباطبایی درباره پیوند نعمت با ولایت در قرآن / ۷۷

فتح‌الله نجارزادگان / غلامعلی جزینی

کاربست شناخت شگرد ادبی «استخدام» در تفسیر قرآن / ۹۳

عباس رحیملو / سید محمود طیب حسینی

۱۱۸ / Abstracts

اصول روش اجتهادی قرآن‌محور در قرائت علامه طباطبایی

masadi@rihu.ac.ir

محمد اسعدی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۱

چکیده

روش تفسیر اجتهادی جامع، به اقتضای روش‌ها و گرایش‌های تفسیری رایج، می‌تواند تحلیل و تعریف خاص خود را بیابد و حسب غایات و مقاصد خویش، اصول نظری و عملی ویژه‌ای داشته باشد؛ از جمله با محوریت روش قرآن‌گرایانه - با الهام از تجربه نسبتاً موفق علامه طباطبایی در المیزان - می‌توان روش تفسیر اجتهادی قرآن‌محور را تعریف کرد. برجسته‌ترین اصول این تفسیر را می‌توان در سه دسته دنبال کرد: الف) اصول نظری (مبانی نظری) شامل: ۱. قلمرو خاص تفسیر نسبت به دیگر دانش‌های دینی قرآنی؛ ۲. محوریت قرآن در میان منابع معرفتی دین؛ ۳. سازگاری و همخوانی درونی آیات قرآن؛ ۴. مرجعیت قرآن نسبت به معرفت‌های انسانی؛ ب) اصول عملی (قواعد کلی) شامل: ۱. تثبیت حجیت و اعتبار روش قرآن‌گرایانه در پرتو ادله روایی و سیره عملی معصومان علیهم‌السلام؛ ۲. جست‌وجوی آیات هم‌مضمون به لحاظ لفظی و معنایی؛ ۳. یافتن اصول کلیدی و کلی حاکم بر مفاهیم و معارف قرآن؛ ۴. اهتمام به قرائن سیاقی قرآنی؛ ۵. انسجام‌یابی آیات متناظر (محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید، محمل و مبین، و منسوخ و ناسخ)؛ ۶. توجه به اصول توسعه‌ دلالتی در مفاهیم قرآن؛ و ج) اصول غایی با عنوان عام تفسیر در خدمت هدایت‌های دینی.

کلیدواژه‌ها: روش تفسیر، تفسیر اجتهادی قرآن‌محور، اصول نظری، اصول عملی، اصول غایی، علامه طباطبایی.

امروزه بحث درباره روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، دغدغه قرآن‌پژوهان است. آنچه در این میان اهمیت ویژه دارد، رسیدن به نقاط مشترک و نقد گذشته در جهت طراحی ساختارهای منسجم‌تر و کارآمدتر در فهم روشمند و معیارپذیر قرآن است. در این راستا به نظر می‌رسد به لحاظ روشی، تفسیر اجتهادی با رویکرد قرآن‌گرایانه و به قرائت علامه طباطبایی، ظرفیت بیشتر و گسترده‌تری در میان مذاهب اسلامی دارد و شایسته است بیشتر مورد توجه محققان قرار گیرد.

به باور این قلم، روش تفسیری علامه که به روش تفسیر قرآن‌به‌قرآن نام‌بردار است، برخلاف آنچه در بسیاری از تحلیل‌های موافقان و مخالفان مطرح می‌شود، با روش تفسیری قرآن‌به‌قرآن در ادبیات قرآن‌پژوهان دیگر تفاوت ماهوی دارد. در باور رایج، این روش در کنار دیگر روش‌ها و در واقع یکی از گام‌های تفسیر است که در گام‌های بعد، تفسیر قرآن به سنت و عقل را در پی دارد؛ اما علامه تأکید دارد که این روش را به‌عنوان تنها روش معتبر معرفی کند و در عین حال از روش افراطی قرآن‌بسنده‌گی بپرهیزد (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۹). تدوین تفسیر *البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن* در روزگار حضور ایشان در تبریز و در مواجهه با شاخه‌ای از جریان قرآن‌بسنده‌گی در آن دیار، نشانه روشنی از فاصله جدی دیدگاه ایشان از روش قرآن‌بسنده‌گی است. در *المیزان* نیز به‌رغم ادبیات قرآن‌گرایانه و تأکید بر استقلال قرآن، دیگر منابع و ابزارهای اجتهادی معرفت‌دینی قرآنی، از جمله حدیث، نقشی پررنگ دارند و تحلیل خاصی از مدعای قرآن‌گرایانه ایشان را اقتضا می‌کند. به‌نظر می‌رسد که علامه به نظریه «قرآن‌محوری» گرایش دارد و تأکید ویژه‌اش محوریت قرآن و معرفت قرآنی در کلیت اندیشه دینی، از جمله فهم آموزه‌های قرآنی است. بر این اساس، ایشان دیگر منابع و ابزارهای تفسیری را در حاشیه دلالت‌های قرآنی و در محضر قرآن تعریف می‌کند و به استخدام می‌گیرد.

در این مقاله، از منظری روش‌شناختی، تفسیر اجتهادی قرآن‌محور در دیدگاه علامه شناسایی شده و طرحی از اصول نظری، عملی و غایی آن پیشنهاد گردیده است. خاطر نشان می‌شود که در آثار پیشین، از این اصول با عناوینی چون «مبانی و قواعد»، «پشتوانه‌های نظری» یا «پیش‌فرض‌ها» تا حدود زیادی بحث شده است؛ از جمله، کتاب *مبانی تفسیری علامه طباطبایی در المیزان* اثر امیررضا اشرفی؛ *بازخوانی مبانی تفسیر قرآن* اثر سیدمحمدرضا صفوی؛ *مبانی تفسیر قرآن‌به‌قرآن* اثر علی فتحی، و مقالات و آثار دیگری که در این مقاله نسبت به آن عنوان شده است. به‌زعم نگارنده، چارچوب طرح پیشنهادی در این مقاله نسبت به دیگر آثار، به دلیل آنکه بر تبیین خاص و نسبتاً متمایزی از روش علامه متکی است و سعی دارد بر قرآن‌محوری به‌مثابه وجه تمایز روش علامه از روش قرآن‌به‌قرآن در میان دیگر مفسران تأکید کند، از انسجام و کارآمدی بیشتری برخوردار است. در آثار دیگر، هرچند درون‌مایه اجتهادی این روش

به‌خوبی تبیین شده و بیشتر به تمایز این روش از روش‌های قرآن‌بسنده معطوف است، اما مؤلفه «قرآن‌محوری» که روش علامه را نسبت به دیگر روش‌های رقیب متمایز می‌کند، چندان برجسته نشده است.

تعریف تفسیر اجتهادی

«اجتهاد» از ماده لغوی جهد به معنای کوشش و تلاش توان‌گیر و طاقت‌فرساست (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۸)؛^۱ اما در اصطلاح فقهی به «تلاش و صرف توان ممکن برای دستیابی به ظن یا حجت بر حکم شرعی» تعریف شده است^۲ که البته ضوابط و شروط آن در دانش اصول فقه، متناسب با مبانی فریقین مقرر شده است.

در نگاهی به مذاهب اصولی فقهی، درمی‌یابیم که اجتهاد در عرف فقیهان متقدم اهل سنت به معنای تکیه بر «رأی» و نظر به جای «روایت» و نقل در کشف حکم شرعی در مسائل فاقد نص شرعی آمده و پیرو آن در پیوند با ابزارها و منابعی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... ذکر شده است (شافعی، بی‌تا، ص ۴۷۷؛ صدر، ۱۴۱۰، ص ۴۳). این معنا از اجتهاد که با رأی‌گرویی منتهای نص شرعی همراه بوده و به روش‌های قیاسی و استحسانی متکی است، همواره مورد انتقاد عالمان مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام و طیفی از محققان مذاهب فقهی اهل سنت بوده و در مکتب شیعی، دو طیف اصولیان و اخباریان آن را باطل شمرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳۶ و ۶۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۹؛ ابن ادریس، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۰؛ استرآبادی، بی‌تا، ص ۹۰-۱۲۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۳۵)؛ اما معنایی دیگر از اجتهاد را می‌توان در میان طیف غالبی از اصولیان شیعه سراغ گرفت. با توسعه دانش فقه و اصول در حوزه شیعی، به‌ویژه در روزگار غیبت امام معصوم و فقدان نصوص روایی متناسب با حجم نیازها و مسائل شرعی، به‌تدریج ضرورت نگرش اجتهادی برای کشف احکام دین احساس شد و اجتهاد با تعریفی متفاوت از اجتهاد به رأی با تلقی سنی، در ادبیات عالمان شیعه شیوع یافت و در تعریف آن فی‌المثل چنین گفته شد: «الاجتهاد بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعیة» (محقق حلی، بی‌تا، ص ۱۷۹). این تعریف به‌رغم تشابه و اشتراک با تعریف اصولیان سنی، به روش خاصی معطوف است که رأی و اجتهادی را در طول دلالت نصوص مطرح می‌سازد و نصوص را به‌مثابه اصولی قابل تحلیل و تفریح به مسائل و فروع جزئی می‌بیند که در پرتو آن می‌توان به‌مدد اصول عقلایی و اعتبارات نظری به حجت‌های الهی در احکام شرعی راه یافت که هرچند بسیاری از آنها از سنخ ظنون هستند، اما ظنونی معتبر و قابل استناد به شرع می‌باشند. در همین راستا، تعاریف دیگر اصولیان شیعه را می‌توان مورد توجه قرار داد که با تأکید بر قید تحصیل ظن یا حجت بر حکم شرعی، پیش‌تر گذشت (در این باره، رک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ علی‌پور و حسینی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۶۲).

حال به دلیل مشابهت حوزه تفسیر قرآن با حوزه فقه - که هر دو به‌نوعی در جست‌وجوی معانی و مقاصد الهی‌اند - می‌توان همگون با حوزه فقه، در حوزه تفسیر نیز از اصطلاح اجتهاد سراغ گرفت؛ چه اینکه همپای فقه احکام شرعی، حوزه تفسیر نیز در میان فریقین سرگذشت مشابهی داشته و دو رویکرد رأی‌گرا و روایت‌گرا، و پیرو آنها دو رویکرد ظاهری و اجتهادی در این حوزه قابل تعقیب است. اینک سؤال این است که روش اجتهادی در حوزه تفسیر چگونه تعریف می‌شود؟

در ادبیات نویسندگان اهل سنت، گویا عنوان «تفسیر به رأی» بر همان عنوان تفسیر اجتهادی قابل انطباق است. تقسیم «تفسیر به رأی» به دو نوع ممدوح و مذموم، در همین راستا صورت گرفته است. ذهبی تصریح می‌کند که مراد از رأی در اینجا همان اجتهاد است و تفسیر به رأی یعنی تفسیر اجتهادی قرآن پس از آگاهی به زبان عربی و جوانب لغوی و دلالتی آن و عموم ابزارهای لازم، همچون اسباب نزول و شناخت ناسخ و منسوخ، و نیز با موافقت کتاب و سنت و مراعات سایر شروط تفسیر (ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۵). تفسیر به رأی ممدوح در این دیدگاه، همان تفسیر اجتهادی با مراعات شرایط فوق است؛ در برابر تفسیر به رأی مذموم، که تفسیر بدون مراعات قواعد زبان عربی و ادله شرعی است. استاد معرفت به درستی این اصطلاح از تفسیر اجتهادی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌نویسد: تفسیر به رأی به معنای اجتهاد، در برابر تفسیر مأثور نیست؛ بلکه روشی نکوهیده است (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸۱-۸۲). این نکوهیدگی، در واقع ریشه در متونی دارد که مفهوم «رأی» را در حوزه معرفت دینی و به‌طور خاص حوزه احکام شرعی، و نیز تفسیر به رأی را در حوزه تفسیر قرآن نکوهش می‌کند (در این باره، ر.ک: طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۷۵-۸۷؛ بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۵۶-۵۸). بر این اساس، اصطلاح تفسیر اجتهادی از تفسیر به رأی متمایز است و تعریفی دیگر می‌طلبد.

در حوزه شیعی استاد معرفت در مقام تقسیم مناهج تفسیری، از دو منهج نقلی و اجتهادی یاد می‌کند و تفسیر اجتهادی را به تفسیری که بیشتر بر درایت و عقل متکی است تا روایت و نقل، تعریف کرده است؛ روشی که پیشینه تاریخی آن به برخی تابعان برمی‌گردد که باب اجتهاد و اظهار نظر در تفسیر را گشوده و به نقد و بررسی آثار منقول پرداخته‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۴۹). طبعاً در این تعریف، اجتهاد در برابر تکیه صرف بر نقل آمده است و در بیان شاخه‌های تفسیر اجتهادی نیز متناسب با رشته علمی مفسر، از شاخه‌های ادبی و لغوی، کلامی و فلسفی و عرفانی، اجتماعی، علمی و جامع یاد شده (همان، ص ۳۵۳)؛ ضمن آنکه واژه «اجتهاد» در این تعریف، به همان معنای لغوی آن اراده شده است.

به نظر می‌رسد این تعریف از تفسیر اجتهادی، ابهام دارد و نسبت به منابع تفسیری، در تفسیر اجتهادی جامع وضوح کافی ندارد. برخی شاخه‌های تفسیر اجتهادی در این دیدگاه، همچون شاخه ادبی لغوی، بر اساس تعریف گذشته بر نقل تکیه بیشتری دارد تا عقل و درایت؛ هرچند مفسر ادبی بر پایه نکات و منابع نقلی در کتب ادبیات، غالباً نیازمند تحلیل لغوی ادبی آیات نیز هست؛ چنان‌که در تفسیر روایی نیز منبع روایی، در واقع مفسر را به فهم و تحلیل آیات بر پایه مفاد روایات می‌رساند. همچنین تنوع تفاسیر روایی و نقلی نیز در این تعریف مورد توجه قرار نگرفته است. برخی تفاسیر روایی تنها نقل روایات تفسیری است، نه تفسیر قرآن بر اساس روایات. برخی دیگر، افزون بر روایات، مشتمل بر نگاه اجتهادی و تحلیلی، اولاً به خود روایات و ثانیاً به آیات در ضمن روایات نیز می‌باشند.

در تعریف و تحلیل دیگری از تفسیر اجتهادی که از سوی برخی از قرآن‌پژوهان شیعی معاصر ارائه شده، بیان نسبتاً متفاوت و دقیق‌تری را می‌بینیم. استاد عمید زنجانی بر همین اساس تفسیر اجتهادی را حد وسط بین دو نوع

تفسیر دیگر، یعنی تفسیر به رأی و تفسیر نقلی دانسته و تصریح کرده است که این روش، اعتماد به تدبر و عقل را توأم با تقید به روایات تفسیری مورد استفاده قرار می‌دهد و در کنار سنت و روایات، به‌عنوان یکی از ارکان ضروری تفسیر، شرایط و مقدمات دیگری را نیز لازم می‌داند (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۱-۳۳۲).

برخی دیگر از محققان نیز با تکیه بر مفهومی از اجتهاد که با تفکر اصولی مکتب شیعه همخوان است، همسو با تعریف گذشته چنین نوشته‌اند: «اجتهاد در تفسیر، تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات بر اساس شواهد و قراین معتبر است» (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۸). طبق بیان اخیر، اجتهاد تفسیری شامل طیفی از روش‌های رایج تفسیری با تفاوت مراتب و درجات خواهد بود. این تعریف، هرچند در نظام فکری محقق و متکی به مبانی ایشان قابل توجیه است، فارغ از آن، به جهت نامعین بودن شواهد و قراین معتبر در این تعریف، کلی و مبهم به نظر می‌رسد که پیروان هر روش و گرایش تفسیری می‌توانند آن را بر روش و گرایش خود تطبیق دهند؛ تا آنجا که حتی تفاسیر روایی را که به لحاظ مبنايي خاص تفسیری تنها به ظاهر روایات به‌عنوان منبع درست تفسیر تکیه دارند، شامل می‌شود. به نظر می‌رسد آنچه تا حدودی به تبیین این تعریف در مباحث روش‌شناسی تفسیر کمک می‌کند، ارتباط آن با مفهوم اصطلاحی اجتهاد در تطور تاریخی آن در نزاع اخباریان و اصولیان است. چنان‌که گذشت، در عرف و اصطلاح فقیهان، روش اجتهادی در فقه احکام شرعی به لحاظ تاریخی در برابر روش روایت‌گرایان و اخباریان قرار گرفته است. اخباریان به روش‌ها و قواعد اصولی و عقلایی غیرمنصوص در استنباط احکام از کتاب و سنت التزام نداشته و تحلیل ظاهری روایات فقهی را ملاک و معیار اصلی در کشف احکام تلقی کرده‌اند. آنان ظواهر قرآن را منهای دلالت روایی، منبعی معتبر برای استنباط احکام ندانسته‌اند (مثلاً ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۳۵؛ نیز در این باره ر.ک: بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۸-۳۱). در مقابل، فقیهان اصولی اجتهاد را به معنای کوشش در حد توان برای به‌دست آوردن احکام شرعی به‌گونه‌ای تفصیلی از منابع و ادله معتبر آن (اعم از کتاب، سنت، اجماع و عقل) تعریف کرده‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۸، ص ۴۶۴). از این منظر، در تعریف تفسیر اجتهادی نیز منابع و ادله معتبر در کشف معانی و مقاصد آیات، فراتر از ظواهر و نصوص روایی بوده و گستره وسیعی از ادله و شواهد نقلی و عقلی را متناسب با مفاد آیات دربر خواهد گرفت. از این زاویه می‌توان تعریف تفسیر اجتهادی را بر پایه تعریفی عام از اجتهاد در روش و ابزارهای معرفت دینی دنبال کرد. مؤلفه‌های عام اجتهاد را در دو حوزه متعلق و روش می‌توان چنین برشمرد: در حوزه متعلق اجتهاد و قلمرو آن، طیفی از ادله و شواهد نقلی و عقلی قابل توجه است. در حوزه روش اجتهادی نیز به جای استناد سطحی و تبدی به ادله و شواهد مزبور، تحلیل و بررسی سندی و دلالتی شواهد نقلی از یک‌سو، و تحقیق و بررسی دیگر شواهد از سوی دیگر دنبال می‌شود. از این منظر، روش اجتهادی روشی کلان و فراگیر به نظر می‌رسد که می‌تواند با رویکردهای مختلفی دنبال شود. با این توضیح می‌توان گفت: «روش تفسیر اجتهادی، کلان‌روشی تفسیری است که برای فهم و تبیین معانی آیات، گستره وسیعی از منابع، ادله و شواهد معتبر نقلی و عقلی را با نگاه تحلیلی متناسب با مفاد آیات در حد توان انسانی به مدد می‌گیرد». نگاه تحلیلی در این تعریف، ناظر به استناد همراه با تحلیل و تحقیق و بررسی شواهد و قراین در ارتباط با آیات است.

بنابراین در روش تفسیر اجتهادی، مفسران با تأکید بر منابع و ابزارهای اصلی و فرعی معانی قرآن را جست‌وجو می‌کنند. این روش، طبعاً در رویکردهای مختلف به‌حسب نوع اهتمام مفسران به منابع و ابزارهای اصلی و فرعی، می‌تواند متعدد باشد. از آنجاکه متن قرآن کریم به مثابه ثقل اکبر و معیار شاخص هدایت دینی شناخته می‌شود، به‌نظر می‌رسد در مقام تفسیر نیز می‌توان با محوریت ظرفیت‌های دلالتی قرآن و اصل قرار دادن آن، به تفسیر اجتهادی قرآن‌محور اندیشید.

اصول عام تفسیر اجتهادی قرآن‌محور

پژوهش در روش تفسیر اجتهادی قرآن‌محور، در مرحله نخست نیازمند توجه به اصول کلی و عامی است که به لحاظ نظری و عملی این روش را پشتیبانی و هدایت می‌کنند. در این مقاله، بیشتر به‌عنوان درآمدی بر این بحث مهم، به طرح کلی این اصول در سه دسته نظری، عملی و غایی به شرح ذیل می‌پردازیم.

الف) اصول نظری

اصول نظری به معنای مبانی و زیرساخت‌های فکری خاصی از سنخ هست و نیست‌های معرفتی و قرآن‌شناختی است که روش تفسیر اجتهادی قرآن‌محور در دیدگاه علامه طباطبایی بر آنها متکی است و متناسب با آنها می‌توان اصول عملی و روشی و بایدها و نبایدهایی را نیز تعریف کرد. نسبت این اصول به مبانی تفسیر جامع اجتهادی، قابل تأمل است. پیش از این از تعریف روش تفسیر جامع اجتهادی یاد کردیم؛ اما آنچه روش تفسیر اجتهادی قرآن‌محور را از آن متمایز می‌کند و پیرو آن به تمایز مبانی و اصول نظری این روش دامن می‌زند، آن است که در روش تفسیر اجتهادی قرآن‌محور در قرائت علامه، منابع اجتهادی تفسیر-به‌طور خاص روایات و دیگر معلومات بیرونی - باید بر محور دلالت خود قرآن ارزیابی و استخدام شوند؛ نه آنکه در عرض هم دیده شوند و احیاناً تعارض یا تحمیل معلومات بیرونی بر دلالت آیات صورت پذیرد (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۰). از نگاه نویسنده، این اصول نظری را می‌توان به صورت زیر سامان داد:

قلمرو خاص تفسیر نسبت به دیگر دانش‌های دینی قرآنی

عالمان قرآن‌پژوه تعریف‌های متنوعی از تفسیر قرآن ارائه کرده‌اند که فارغ از برخی اختلافات سلیقه‌ای و ادبی، تنوع این تعاریف، از دیدگاه‌های متفاوت آنان نسبت به قلمرو دانش‌های قرآنی و به‌طور خاص تفسیر ناشی شده است. از این میان، در تعریفی نسبتاً کلی که با اندکی تسامح قابل دفاع است و با غالب تعریف‌های رایج نیز سازگار دیده می‌شود، می‌توان گفت: «تفسیر قرآن، توضیح آیات قرآنی از جهت دلالت بر مراد الهی است» (درباره این تعاریف و چندوچون‌های تفصیلی درباره آنها، ر.ک: بابایی، ۱۳۷۹، ص ۱۲-۲۵)؛ اما به‌نظر می‌رسد که فارغ از چندوچون‌های دقیق فنی در این تعریف و سایر تعاریف تفسیر، آنچه در روش تفسیر اجتهادی قرآن‌محور اهمیت بیشتری دارد، بررسی قلمرو تفسیر و نسبت آن با قلمرو دیگر دانش‌های قرآنی و دینی است. این نکته که قرآن کریم کتاب

هدایت دینی در همه ابعاد زندگی است، فراتر از بحث اصول و مبانی تفسیر، در واقع از مبانی قابل دفاع در اصل معرفت دینی به شمار می‌آید؛ اما بسته به نگرش ما به چارچوب دانش‌های دینی و قرآنی و حدود و قلمرو آنها می‌توان دانش تفسیر و قلمرو آن را نیز تعریف کرد. در کنار دانش‌هایی چون فقه و اصول و کلام و عرفان و فلسفه به وصف اسلامی، طبعاً دانش تفسیر قرآن نیز فارغ از برخی تداخل‌ها و مشترکات، می‌تواند با رسالتی مشخص قرار گیرد. افزون بر این، علوم و فنون و معارف متعددی در ارتباط با قرآن کریم قابل ذکرند؛ از جمله علوم قرآنی، تاریخ قرآن، دانش تأویل باطن، دانش جزئیات و تفصیل معارف سر بسته قرآنی، فنون قرآنی و... از این میان، دانش تفسیر قرآن نیز در کنار این علوم و فنون، با رسالتی متمایز قابل تعریف است.

از این منظر، دانش تفسیر قرآن به‌عنوان یکی از دانش‌های دینی انسان، طبعاً نسبت به دیگر دانش‌ها حدود و قلمرو خاصی دارد و نباید بیش از آنچه رسالت و هدف آن است، انتظار داشت. به عبارت دیگر، به‌رغم مبانی مسلم درباره عمومیت هدایت قرآنی، لزومی ندارد که دانش تفسیر قرآن به‌عنوان دانشی اصطلاحی و خاص، همه قلمروهای معرفتی دین و همه تفصیل و جزئیات ناگفته در موضوعات و مفاهیم قرآن را پوشش دهد. آثار تفسیری نیز بر همین اساس، همه نیازهای معرفتی دین را پوشش نمی‌دهند و این نکته لزوماً به کوتاهی و کاستی این آثار قابل حمل نیست، بلکه می‌تواند حاکی از چارچوب ذهنی عالمان اسلامی از تعریف تفسیر و قلمرو آن باشد.

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که اساساً خداوند در قرآن کریم با روشی که در القای مقاصدش اختیار کرده است (روش متعارف عقلایی)، با همین الفاظ و عبارات قرآن درصدد بیان تمام جزئیات و تفصیل معارف دینی به مخاطبان عامش نبوده و بیان جزئیات و تفصیل و نیز برخی سطوح معارف را به منابع دیگر واگذار کرده است. از این منظر، از تفسیر نیز به‌مثابه روش عقلایی فهم قرآن، نباید انتظار ورود به تمام جزئیات و تفصیل معارف دینی را داشت؛ زیرا قلمرو دانش تفسیر، تابع حکمت نزول این کتاب و روشی است که خداوند در بیان مقاصدش اختیار کرده است (در این باره، ر.ک: اشرفی و ساجدی، ۱۳۹۱، ص ۳۳ و ۳۹-۴۰؛ اشرفی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۶-۳۶۷).

افزون بر نکته فوق، اگر تعریف ما از تفسیر، بیان همه معانی و مقاصد قرآن به‌عنوان منبع جامع هدایت دینی باشد و قید «به قدر توان انسانی» که نوعی نسبییت و مشکک بودن را در مفهوم تفسیر افاده می‌کند، نادیده گرفته شود، باید اذعان نمود که تا کنون چنین تفسیری نگاشته نشده است و نگارش آن نیز با ابزارهای رایج و در دسترس نوع بشر به‌هیچ‌رو ممکن نیست. ظاهراً از همین منظر بلند و آرمانی است که عالمان بزرگی چون امام خمینی^ع تصریح دارند که به‌رغم تلاش‌های خوب مفسران در بیان نکته‌های بدیع و وجوه اعجاز و شأن نزول آیات، و زمان نزول و مکی و مدنی و اختلاف قرائات و اختلافات مفسرین، تا کنون تفسیری حقیقی بر قرآن که حاوی مقاصد این کتاب الهی باشد، نوشته نشده است (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۲، ۹۲ و ۲۰۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵ و ۱۳۷)؛ اما آنچه با نگرشی واقع‌گرایانه و سازگار با توان انسانی و ناظر به قلمرو این دانش می‌توان ادعا کرد، این است که تفسیر قرآن دانشی انسانی است که به بیان مدلول‌ها و معانی آیات قرآن در چارچوب قواعد زبان‌شناختی و

معناشناختی می‌پردازد. بر این اساس، تفسیر اجتهادی قرآن‌محور به معنای مورد نظر، به‌طور ویژه از دو دانش دینی قرآنی دیگر متمایز خواهد بود: نخست، دانش تأویلات باطنی، که در ظرفیت نظام و قواعد متعارف زبان‌شناختی و معناشناختی نمی‌گنجد؛ دوم، دانش تفصیلات ناگفته آیات سر بسته قرآن در حوزه‌های معارف نظری و عملی، که در واقع مدلول و معنای آیات نیست و طبعاً با قواعد زبانی و معنایی دریافت نمی‌شود. این دانش‌ها و آگاهی‌ها، در واقع برای پیشوایان دین، به آگاهی‌های غیبی و وحیانی آنها متکی است؛ و برای دیگر مخاطبان، به میزان درجات ایمان و تعبد و تقرب معنوی و معرفتی آنها به خدا و اولیای الهی قابل نیل است که هر دو از قلمرو تفسیر فراتر دیده می‌شود.

بر پایه این اصل، اساساً در تفسیر قرآن تمرکز مفسر بر دلالت خود قرآن است و آنچه از منابع غیرقرآنی انتظار می‌رود، یا مربوط به مقدمات قرآن‌شناختی و یادگیری روش تفسیر است یا مطالب و مقاصد متن قرآن. طبق این تلقی، موضوعات و مفاهیم قرآنی به‌عنوان معارف دینی مورد نیاز است، نه معانی و مقاصد متن قرآن. طبق این تلقی، مفاهیم کلی و سر بسته قرآن چون به‌صدد بیان معانی تفصیلی القا نشده‌اند، هیچ منبعی نباید به‌طور تعبدی ملاک فهم آن قرار گیرد؛ زیرا خداوند مقاصدش را به شیوه متعارف (شیوه محاوره عقلایی) بیان کرده است. از طرفی، دلیل خاصی نیز نداریم که خداوند از عباراتش چیزی غیر از معنای متعارف اراده کرده باشد یا ما مأمور باشیم که فهمی غیرعرفی از آیات را تنها به دلیل منبعی غیرقرآنی همچون روایات بر ظاهر آیات تحمیل کنیم؛ لذا باید ملاک و معیار فهم آیات، دلالت خود آیات بر اساس اصول فهم متعارف باشد و معلومات دیگر، در عین فواید ارزشمند روشی و معرفتی، در مقام تفسیر آیات، تنها در کنار متن قرآنی و سازگار با فهم متعارف آن قابل استفاده خواهند بود.

محوریت قرآن در میان منابع معرفتی دین

هرچند همه منابعی که دین آنها را برای اهل ایمان به رسمیت شناخته و در معرفت دینی به آنها ارجاع داده است، از حجیت و اعتبار برخوردارند و به فهم و تفسیر قرآن نیز کمک می‌کنند، اما در این میان، قرآن نسبت به سایر منابع جایگاهی ممتاز دارد. بر مبنای کلام اسلامی، اساساً امکان تعارض نص صریح قرآنی با ادله یقینی دیگر متصور نیست؛ چنان‌که در تعارض ظاهر ظنی قرآن با دلیل قطعی دیگر، جای تأویل و توجیه ظاهر ظنی قرآن به سود دلیل قطعی بیرونی وجود دارد؛ اما آنچه مورد بحث است، امکان تعارض و اختلاف میان قرآن و دیگر ادله در سطح ظاهری است که در اصطلاح اصولیان، از آن به دلالت ظنی یاد می‌شود. ادله ظاهری و ظنی، اگر با نص قطعی قرآن یا ظاهر ظنی قرآن در تعارض افتد، بنابر ادله و شواهد دینی، محور و ملاک شناخت درست، دلیل قرآنی خواهد بود. قرآن و سنت بر محوریت دلالت‌های قرآنی در این مقام تأکید دارند. قرآن کریم، هرچند شأن و جایگاه پیامبر و اولیای دینی را به‌عنوان مرجع مسئول در مسائل دین و آگاهان به راز و رمز تشابهات و بیانگر تفصیلات قرآنی به رسمیت می‌شناسد (ر.ک: نحل: ۴۳ و ۴۴؛ آل عمران: ۷؛ حشر: ۷)، اما خود را شامل حکماتی می‌داند که برای اهل ایمان قابل اعتماد و مراجعه است و حجتی قاطع در برابر کژدلان فتنه‌جوست (ر.ک: آل عمران: ۷). در منطق قرآن، پیامبران واسطه‌های نزول وحی، سخنگویان و مبلغانی امین و تابع محض وحی الهی‌اند و اجازه هیچ دخل و تصرف

در وحی و مدهنه و سستی در رسالت الهی خود را ندارند (ر.ک: جن: ۲۶-۲۸؛ شعراء: ۱۰۷، ۱۲۵ و ۱۶۲؛ انعام: ۵۰؛ یونس: ۱۵؛ قلم: ۹ و...). پیرو همین تأکیدات، در سنت پیامبر ﷺ و امامان ﷺ نیز بر مرجعیت و محوریت قرآن در تشخیص درستی احادیث تأکید شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۹ رقم ۴-۱). این روایات که به «اخبار عرض» معروفاند (در تفسیر کهن و شیعی عیاشی باب مستقلی تحت عنوان «باب ترک الروایة التی بخلاف القرآن» آمده است: عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۸-۹)، بر ضرورت عرضه حدیث به قرآن تأکید دارند. این روایات در منابع شیعی از طرق استواری برخوردارند (کلینی، همان، ص ۶۹؛ معزی ملایری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۱). در این باره، ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۳ و ۴۴. بسیاری از دانشمندان اهل سنت نیز به‌رغم شبهه سندی در متون منابع خود، مسئله عرضه حدیث به قرآن و ضرورت کشف موافقت آن با قرآن را پذیرفته‌اند (شاطبی، بی تا، ج ۴، ص ۲۳؛ نیز، ر.ک: فضل بن شاذان، ۱۴۰۲، ص ۱۶۸).

سازگاری و همخوانی درونی آیات قرآن

آیات قرآن به‌رغم تنوع مضامین و موقعیت‌های نزول و احوال مختلف پیامبر ﷺ و مخاطبان، بنا به ادلهٔ مختلف، از همخوانی و سازگاری محتوایی برخوردار است. از این حقیقت می‌توان با عنوان «انسجام موضوعی قرآن» یاد کرد. سیری در آیات قرآن نشان می‌دهد که مفاهیم قرآنی مفاهیمی نظام‌مند و منسجم‌اند و آیات قرآن در عین معناداری و دلالت ذاتی، نسبت به مفاهیم سایر آیات نیز نسبتی همگون و مکمل و مبین دارند. به‌گونه‌ای که در نگاه کلان و مجموعی به آیات قرآن، نه تنها تضاد و تناقضی دیده نمی‌شود، بلکه با تحلیلی علمی و مؤمنانه می‌توان به شبکه معنایی وسیعی در تعالیم قرآنی راه یافت که هر آیه‌ای در کنار آیات دیگر، نقشی مکمل و تبیین‌گر ایفا کند (در این باره، ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۳؛ همو، ۱۳۹۰). از نگاه جزئی و موردی نیز آنچه اختلاف و تفاوت ظاهری میان برخی آیات را تداعی می‌کند، درواقع از سنخ عموم و خصوص و اطلاق و تقیید است که بر اساس اصول عقلایی گفت‌وگو قابل قبول می‌باشد. افزون بر این، خود قرآن نیز با تأکید زیاد این واقعیت وجدانی را اعلام نموده و آن را از وجوه تحدی با معارضان تلقی کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَكَلِمَاتٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْ جَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ پس آیا قرآن را از سر تدبر و اندیشه نمی‌نگرند؟ اگر از سوی کسی جز خدا می‌بود، به‌یقین در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند.

در این آیه، خداوند هماهنگی و سازگاری میان آیات را امری وجدانی معرفی کرده است که مایهٔ تمایز آن از آثار غیرالهی است.

مرجعیت قرآن نسبت به معرفت‌های انسانی

افزون بر مرجعیت و محوریت دینی قرآن، از زاویهٔ دیگر مرجعیت قرآن در میان منابع معرفتی نیز قابل توجه است. از این زاویه، عموم معرفت‌های انسانی که به‌نوعی در ارتباط با هدایت‌های دینی و مقاصد دین تعریف می‌شوند، باید با قرآن همخوان باشند. این همخوانی به‌حکم آنکه قرآن ثقل اکبر دین و منبع یگانهٔ سخن خداست، ضرورتی

انکارناپذیر است؛ اما آنچه قابل بحث و بررسی بیشتر است، نقش قرآن در هدایت‌های علمی و اجتماعی در حوزه علوم انسانی اجتماعی است. این نقش به‌نظر می‌رسد هم نقشی تأسیسی و هم نقشی تأییدی است: از یک‌سو قرآن به مثابه کتاب هدایت انسان و جامعه - که از خدای علیم و حکیمی صادر شده است - در نگاهی تحلیلی و استنباطی به توسعه دید محققان علوم انسانی اجتماعی کمک می‌کند و آفاق جدیدی را متناسب با نیازهای واقعی و حقیقی انسان و جامعه به روی آنها می‌گشاید، و از سوی دیگر، پاسخ‌ها و آرای علمی ایشان را ارزیابی و داوری می‌کند.

(ب) اصول عملی

مراد از اصول عملی، بایدهای روشی و قواعد ویژه‌ای است که در تفسیر اجتهادی قرآن‌محور باید رعایت شود. برجسته‌ترین اصول مورد نظر از این قرارند:

تثبیت حجیت و اعتبار روش قرآن‌گرایانه در پرتو ادله روایی و سیره عملی معصومان علیهم‌السلام

بی‌شک هر مفسر دغدغه‌مندی در عمل تفسیر کلام الهی، بیم آسیب‌هایی چون تفسیر به‌رای و انحراف از مراد الهی را داشته و در گام نخست به دنبال پشتوانه‌های اقلی و اطمینان‌بخش از روش و مسیر کار خود خواهد بود. علامه طباطبایی با اذعان به این مطلب، به‌صراحت از این اصل عملی یاد کرده و ممارست در روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام را گامی ضروری برای یافتن آمادگی لازم جهت تفسیر قرآن به قرآن دانسته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۸). طبعاً روایات، افزون بر افق‌گشایی در تفسیر آیات و مفاهیم ژرف قرآنی، نقش برجسته‌ای در حجیت و تعلیم روش تفسیر دارند.

جست‌وجوی آیات هم‌مضمون به لحاظ لفظی و معنایی

از اصول عملی تفسیر اجتهادی قرآن‌محور بر پایه اصل مبنایی نخست، یعنی سازگاری درونی آیات، جست‌وجوی آیاتی است که مضمون مشترک و نزدیکی به مضمون آیه مورد نظر دارند و می‌توانند به فهم بهتر آیه و پاسخ به پرسش‌های پیرامون آن کمک کنند. یافتن آیات مشابه، که در آنها از الفاظ مشترکی استفاده شده است، معمولاً کاری آسان و به‌مدد حافظه قرآن‌دانان یا معجم‌های لفظی آیات میسر است؛ اما دیگر آیاتی که مضمون آیه مورد نظر را در قالب الفاظ دیگر و با تعابیر متفاوت مطرح کرده‌اند، افزون بر تسلط به الفاظ آیات، نیازمند تسلط بر مفاهیم آنهاست و با مراجعه به معجم‌های رایج میسر نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۱، همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶).

یافتن اصول کلیدی و کلی حاکم بر مفاهیم و معارف قرآن

از آفت‌ها و آسیب‌های جدی در فهم و تفسیر قرآن، نگاه جزئی به تک‌آیه‌های قرآنی و تلاش برای تفسیر واژگانی و لفظی آیات و غفلت از نظام و شبکه معنایی و معرفتی قرآن است. راهیابی به معانی و مقاصد هدایت‌بخش قرآن به‌عنوان متنی منسجم و ماندگار با آیه‌هایی هماهنگ، با نگاه جزئی‌نگر میسر نیست. چنین نگاهی قرآن را تنها در

محدوده تنگ زمان و مکان نزول و در قلمروی معینی از پرسش‌ها و مسائل انسان و جامعه می‌بیند و نمی‌تواند پویایی و کارآمدی قرآن را در بستر همه زمان‌ها و مکان‌ها و در مواجهه همه پرسش‌های هدایتی اثبات کند. اذعان به جاودانگی قرآن در عین التزام به قواعد و ضوابط فهم متن و معیارهای تفسیر کلام الهی، نیازمند تدبیر در قرآن و یافتن اصولی کلی است که بتواند نقشی کلیدی در فهم و تفسیر آیات ایفا کند و مددکار مفسران در کشف عرصه‌های پیدا و پنهان معارف قرآنی باشد. تفسیر اجتهادی قرآن محور، در واقع بر همین اصل روشی تکیه دارد که با شناخت اصول کلیدی و کلی تفسیر در پرتو هدایت‌های دینی به کار تفسیر می‌پردازد. این دیدگاه، در واقع روایت معروف در میان اصولیان شیعه مبنی بر وظیفه تفریح فروع بر اصول القایی توسط پیشوایان دین را به حوزه تفسیر قرآن تعمیم داده است.^۳ یکی از منابع کشف این اصول کلی و کلیدی، متن آیات قرآن با نگاهی عمومی و عرفی به مجموع آیات هم‌مضمون است که در اصل گذشته اشاره شد. «غرر آیات» در اصطلاح علامه طباطبایی و دیگران، همین نقش را دارد و حاکی از آن است که برخی آیات برجسته در قرآن وجود دارند که می‌توانند مجموعه‌ای از آیات دیگر را پوشش دهند و به تفسیر آنها و توسعه و تعمیق مفاهیم مرتبط کمک کنند (برای مطالعه درباره غرر آیات در اندیشه علامه طباطبایی، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳؛ راد، ۱۳۹۵).

افزون بر این، در فرهنگ دینی ادله و منابع معتبر دیگری نیز برای کشف این اصول، قابل ذکر است. از آن جمله هدایت‌های پیشوایان دین است که خود نخستین مفسران قرآن و رازدانان وحی الهی بوده‌اند. طبعاً امروزه این هدایت‌ها را باید در روایات آنان جست‌وجو کرد. افزون بر این، ادله و شواهد عقلی و عقلایی نیز می‌توانند به کشف این اصول مدد رسانند.

اهتمام به قراین سیاقی قرآنی

بافت کلام الهی در قرآن تشکیل‌دهنده قراینی است که توجه به آنها می‌تواند مفسران را از بدفهمی آیات دور کند و به فهمی استوار از آنها نزدیک سازد. این قراین که به «قراین سیاقی» معروف‌اند، در تفسیر قرآن گرا نقشی مهم دارند و هماهنگی آیات را اثبات می‌کنند. «سیاق» معمولاً در دو نوع درونی و بیرونی مورد بحث قرار می‌گیرد. «سیاق درونی» ناظر به قراین سیاقی موجود در متن آیات (اعم از پیوسته و ناپیوسته)، و «سیاق بیرونی» ناظر به قراین برون‌متنی، مانند اسباب نزول است. البته در تفسیر قرآن گرا، آنچه اهمیت ویژه و نقش محوری دارد، همان سیاق درونی آیات است؛ اما قراین برون‌متنی که به شواهد نقلی متکی است، هر چند در واقعیت نزول تاریخی قرآن و اقتضات فرهنگی و اجتماعی آن ریشه دارد، به دلیل تأملات جدی در اسناد آنها، نمی‌تواند نقشی برجسته و محوری ایفا کند. از همین رو پس از استظهار از آیات، به این قراین پرداخته می‌شود و در جایگاهی فرعی از آنها یاد می‌گردد.

اما قراین سیاقی درونی، در نگاهی کلی دو نوع است: نوع نخست - که به سیاق خاص یا جزئی آیات قابل تعبیر است - در سیاق لفظی و ظاهری آیاتی دیده می‌شود که ظاهراً پیوستگی و نزول واحدی دارد و بنا به اصل حکمت و بلاغت در سخنان گوینده حکیم قرآن، از ساختاری منسجم و هماهنگ برخوردار است. قرینه سیاقی به این معنا،

مفسر را به معنا و وجهی از مفاهیم یک آیه رهنمون می‌کند که ارتباط معنایی روشنی با آیات پیرامونی دارد. این نوع از قرینه‌یابی سیاقی، اختصاصی به روش قرآن‌گرا ندارد و در عموم روش‌های اجتهادی اهمیت دارد. اما نوع دوم از قراین سیاقی - که به سیاق عام یا کلی قابل تعبیر است - ارتباط معنایی آیه را با سایر آیاتی نشان می‌دهد که لزوماً پیوستگی و نزول واحدی با این آیه ندارد. این ارتباط، بر وحدت گوینده قرآن و انسجام در مقاصد کلان قرآن متکی است. قرینه سیاقی به این معنا، در واقع به نخستین اصل مبنایی گذشته متکی است و به دو اصل روشی گذشته بازمی‌گردد. پیرو این اصل و اصل روشی نخست، مفسر باید به آیات هم‌مضمون مراجعه کند و مفاهیم جزئی و کلی مرتبط با آیه مورد بحث را در خدمت تفسیر بهتر آیه قرار دهد.

نوع دیگری از قرینه‌یابی که در ذیل این نوع قابل توجه است و در تفسیر قرآن‌گرایانه اهمیت ویژه‌ای دارد، توجه به سیاق درونی آیاتی است که به صورتی معنادار، مفهوم قرآنی مشترکی را در زمینه و بافتی متفاوت به کار برده‌اند. امروزه در دانش معناشناسی، از این نوع قرینه سیاقی به قرینه هم‌نشینی یا جانشینی مفاهیم یاد می‌کنند.^۴

انسجام‌یابی آیات متناظر (محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، و منسوخ و ناسخ)

یکی از عرصه‌های بحث‌انگیز قرآنی که برای مفسر قرآن‌گرا مهم است، آیاتی است که به‌رغم ناهماهنگی ظاهری، نسبت به یکدیگر رابطه معنایی مکملی دارند و می‌توان از آنها به آیات متناظر یاد کرد. در این رابطه می‌توان از تأویل متشابه، تخصیص عام، تقیید مطلق، تبیین مجمل و نسخ منسوخ یاد کرد. طبعاً در اصل توجیه این رخدادها در قرآن، مباحث قابل توجهی وجود دارد و گاه با شبهاتی همراه است؛ اما با توجه به همگونی زبان قرآن با روش عقلایی حاکم بر سایر خطابات، می‌توان تحلیلی قابل قبول از آن ارائه کرد. در واقع، تدریجی بودن نزول آیات و تناسب آنها با اقتضائات بیرونی در میان مخاطبان، به گوینده اجازه می‌دهد که به فراخور نیاز سخن بگوید. طبق این دیدگاه، آیات متشابه، عام، مطلق، مجمل و منسوخ، در مقامی نازل شده‌اند که همان سطح معنایی بدون جزئیات و تفصیل مقصود گوینده را تأمین ساخته است و چه‌بسا در خود تعبیر متشابه، عام، مطلق و مجمل، حکمتی و ویژه نهفته باشد؛ چه اینکه آیات منسوخ نیز در شرایط خاص خطاب الهی حاوی پیام و حکم الهی و همراه با مصلحت خاصی بوده‌اند. طبعاً استفاده عام از قرآن و نسبت دادن مطلبی به قرآن، در گرو بررسی جامع خطابات قرآنی است. آنچه در این میان دغدغه اصلی مفسر قرآن‌گراست، رسیدن به معنایی منسجم و هماهنگ از قرآن با ارجاع آیات به یکدیگر است. این نکته درباره تناظر آیات محکم و متشابه اهمیت بیشتری دارد و بر اساس برخی دیدگاه‌ها، حتی سایر آیات متناظر نیز در ذیل آن قابل بررسی است.

آیه مربوط به محکم و متشابه (آل عمران: ۷) را می‌توان بزنگاه اصلی طرح این بحث در میان مفسران مذاهب مختلف شمرد (در این باره، ر.ک: اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰، ص ۴۳). از این رو مفسر قرآن‌گرا نسبت به اتخاذ موضع و روش مناسب درباره این حوزه از آیات، مسئول است. نگاه قرآن‌گرایانه به آیه مزبور و مسئله محکم و متشابه و نسبت آنها با هم، بر این اساس است که محکمت بخش کلیدی و راهگشای قرآن هستند که تشابه آیات

دیگر را حل می‌کنند. این نظریه مسئله تشابه را به شبهه‌زایی معرفتی و تفسیری بازمی‌گرداند و آیات متشابه را آیاتی می‌داند که وجوه و معانی مختلفی را برمی‌تابند و ذهن مخاطب را از وجه معنایی درست آن آیات دور می‌کنند و زمینه سوءاستفاده و فتنه‌انگیزی را برای کژدلان فراهم می‌سازند. در مقابل، آیات محکم به‌عنوان «أمّ الكتاب» آیات استوار و خلل‌ناپذیری هستند که خود از وضوح و استحکام معنایی برخوردارند و به همین دلیل در نگاه کلی و مجموعی نسبت به آیات قرآن می‌توانند مرجع و ملاک فهم درست آیات دیگر و منبعی برای حل شبهات باشند (ر.ک: اسعدی، همان، فصل چهارم و پنجم). از این رو در تفسیر قرآن گرایانه باید بر اساس اصل فوق، آیات محکم قرآن شناسایی شوند و اصول معرفتی قرآنی در پرتو آنها به‌دست آید تا در فهم و تفسیر درست آیات متشابه به کار آید. طبق این دیدگاه، آیات متشابه قابل فهم و تفسیرند و ابهام و تشابه فراگیر و غیرقابل حلّی ندارد.

توجه به اصول توسعه دلالی در مفاهیم قرآن

فهم قرآن و راهیابی به مدلول و مفاد آیات و مقاصد الهی و استنتاج آیات در خدمت پرسش‌های بیرونی، به روش‌شناسی و نظریه تفسیری منسجم و همه‌جانبه‌ای نیاز دارد که سطوح گوناگون شناخت‌های قرآنی را پوشش دهد. بی‌تردید به موازات تنوع و تکثر مخاطبان قرآن از حیث فهم و ظرفیت و پرسش، و به‌طور خاص تنوع مسائل اجتماعی انسان، دلالت‌ها و هدایت‌های قرآنی نیز از لایه‌ها و سطوح و ظرفیت‌های گوناگونی برخوردارند. تنوع مخاطبان نیز اعم از تنوع اقشار و اصناف مخاطبان و تفاوت ظرفیت‌ها و نیازهای مخاطبان گذشته و آینده قرآن است. تأکید روایات اسلامی بر دو سطح ظاهر و باطن یا تنزیل و تأویل آیات قرآن (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۷؛ اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۸۷)، شاهدهی بر این نکته و زمینه مناسبی برای رعایت این تنوع‌ها و تفاوت‌ها در تفسیر به شمار می‌آید؛ گو اینکه در تحلیل مراد از باطن و تأویل قرآن و نسبت آن با فهم و تفسیر (تنزیل)، آرای متفاوتی در میان اندیشمندان فریقین دیده می‌شود (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱-۱۳)؛ اما فارغ از برخی معانی رمزگونه و تحلیل‌ناپذیر از آیات - که در برخی روایات به‌عنوان باطن و تأویل معرفی شده و راه دریافت و درک آن تنها از مسیر ارتباط ویژه با منبع وحیانی و غیبی شمرده شده و طبعاً از قلمرو تفسیر بیرون است (ر.ک: همان، ص ۳۰-۳۱) - بخش قابل توجهی از معانی و آموزه‌ها و پیام‌های قرآنی قابل توجه است که با نگاه سطحی و لفظ‌محور به قرآن به‌دست نمی‌آید و دریافت ضابطه‌مند آن، نیازمند اصول و قواعدی ویژه و تغییر سطح نگرش به قرآن است. این بخش شامل طیفی از معانی افقی و عمودی است که در ادبیات دینی، به‌ویژه در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام قابل دفاع به نظر می‌رسد.

معانی افقی در اصطلاح فوق، آن دسته از معانی‌اند که در سطح دلالت‌های لفظی عرفی با تحلیل‌های رایج در علم منطق و اصول فقه قابل توجه‌اند و در چارچوب دلالت‌های مطابقی، التزامی و تضمنی و نیز دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره، قابل استناد به آیات می‌باشند (در این باره، ر.ک: بابایی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۳-۲۵۲). دانش‌های زبان‌شناختی، نیاز اصلی پرداختن به این سطح معنایی‌اند. بخش گسترده و پرکاربردی از این حوزه را می‌توان در آیات قصص دنبال کرد. این آیات به اقتضای اصل حکمت‌آمیزی و عبرت‌آموزی قصص قرآنی، معمولاً در سطح دلالت‌های لفظی خود

قابل توسعه به مدلول‌های التزامی و اشاری متناسب با شرایط و نیازهای تربیتی و معرفتی مخاطبان‌اند. پشتوانه نگرشی این نوع از توسعه معانی را می‌توان نگاه مقصدگرا به تفسیر دانست که مفسر با تکیه بر مقاصد آیات در نگاهی عام، اشارات و نکاتی علمی را با مدلول آیات همگون و سازگار می‌بیند و آیات را بر آنها تطبیق می‌کند.

اما معانی عمودی را به آن دسته از معانی اطلاق می‌کنیم که با تحلیل مراتب و سطوح و لایه‌های ژرف‌تری از معنای آیات فراتر از سطح فهم عمومی و نازل، قابل بررسی و اسناد به قرآن است. از دانش‌های مرتبط با این سطح از معانی می‌توان به دانش‌های معناشناختی یاد کرد. نمونه قابل توجهی از این دسته دوم از معانی را در تفسیر آیاتی می‌توان یافت که از سطح مادی و ظاهری مفاهیم قرآنی فراتر می‌رود و بر سطح معنوی و غیرظاهری مفاهیم تأکید دارد. تفسیر قتل و احیای نفس در آیه ۳۲ سوره مائده به اضلال و هدایت (حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۱۹ ح ۱۵۳) و تفسیر طعام در آیه ۲۴ سوره عبس به علم در روایات اهل بیت علیهم‌السلام از همین قبیل است (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۰ ح ۸). از این روش تفسیری گاه به روش تمثیلی نیز یاد می‌شود که ظهورات قرآنی را در عین حجیت و اعتبار لفظی، از منظری دیگر تعبیری مثالی برای القای معارفی بالاتر می‌داند.^۵ از این نوع تمثیل می‌توان به تمثیل تصاعدی در برابر تمثیل تنزلی یاد کرد. در تمثیل تصاعدی به جهت قصور و کوتاهی قامت لفظ و کشش معنایی آن، واژه‌های حاکی از صفات یک موجود فروتر را در وصف موجود برتر به کار می‌برند؛ اما در تمثیل تنزلی، به عکس از باب غلو و افراط، الفاظ حاکی از صفات موجود برتر در وصف موجود فروتر استعمال می‌شود (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲).

توسعه دلالتی، اعم از دو حوزه معانی افقی و عمودی نیازمند راهکارهای عملی است که مفسران اسلامی بر اساس اصول زبان‌شناختی و معناشناختی و با راهنمایی‌ها و هدایت‌های حدیثی، از آنها یاد کرده‌اند. برخی از این راهکارها عبارت‌اند از: الغای خصوصیات از ظاهر لفظ و مورد نزول و مفاد سیاقی آیات، و تنقیح و کشف مناسبات اصلی احکام و آموزه‌ها، و توسعه و تعمیم بر پایه جری و تطبیق آیات بر معانی و مصادیق مختلف ظاهری و باطنی که لفظ و معنا فارغ از وابستگی‌ها و پیوندهای سیاقی و تاریخی، ظرفیت آن را دارد و به‌نوعی به کشف ابعاد اجتماعی مفاهیم و آموزه‌های قرآنی می‌انجامد.

برخی دانشمندان اسلامی نیز بر پایه نظریه وضع الفاظ برای روح معانی سعی داشته‌اند که توسعه دلالتی را در قالب قواعد لغوی و اصولی تحلیل کنند. در این نظریه، وضع حقیقی الفاظ برای معانی کلی غیرحسی ادعا می‌شود و بر اساس آن، مصادیق معنوی و غیرحسی نیز در شمار مصادیق معنای الفاظ ذکر می‌گردد (اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۴۲).

ج. اصول غایی

مراد از اصول غایی اصولی است که به چرایی تفسیر و غایات و مقاصد آن در اندیشه دینی نظر دارد. از این منظر، انتظارات متین و قابل دفاعی که می‌توان از دانش تفسیر قرآن و مقاصد هدایت‌بخش آن در بستر روش قرآن‌محور داشت، معیارهای مناسبی برای ارزیابی جریان‌های تفسیری به‌دست می‌دهد. تفسیر قرآن از این منظر، سه مسئولیت و مقصد کلی را دنبال می‌کند که در عنوان عام زیر قابل طرح است:

تفسیر در خدمت هدایت‌های دینی - قرآنی

اساساً تفسیر قرآن، دانشی انتزاعی و مستقل نیست که خود موضوعیتی اصیل داشته باشد؛ بلکه از سه جهت باید در خدمت هدایت‌های دینی قرار گیرد:

اولاً فرع بر متن قرآن، و درواقع خادم قرآن است و باید در خدمت هدایت قرآنی باشد و افق‌های هدایت قرآنی را به روی مخاطب بگشاید و او را از تردید و سردرگمی و گمراهی در دریافت هدایت‌های قرآنی نجات دهد. ثانیاً تفسیر به‌عنوان دانشی دینی باید در خدمت معرفت دینی باشد و در تبیین درست اندیشه‌های دینی نقش آفرینی کند.

ثالثاً تفسیر، چونان دیگر دانش‌های دینی، باید در خدمت مقاصد بلند دین و قرآن در حوزه علم و فرهنگ متعالی جامعه باشد و به پرورش و بالندگی و هدایت آگاهی‌ها و دانش‌های انسانی مدد رساند و نقشی بازدارنده از دانش‌ها و گرایش‌های دین‌گريزانه و دین‌ستیزانه ایفا کند.

در این میان، آنچه به‌طور خاص رویکرد قرآن محور در تفسیر ایجاب می‌کند و وجه تمایز آن از دیگر رویکردهای تفسیری است، همان جهت نخست است، که درواقع از تبدیل دانش تفسیر قرآن به دانش‌های جانبی و ابزاری همچون ادبیات، حدیث، کلام، فلسفه، عرفان و... پیشگیری می‌کند. دغدغه علامه طباطبایی در مقدمه هوشمندانه *تفسیر المیزان* - که مسلک‌های تفسیری توده مفسران گذشته را به تیغ نقد می‌کشد و آنها را نه «تفسیر»، بلکه «تطبیق» و «تحمیل» می‌داند - برخاسته از همین نکته اصولی است (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۸).

نتیجه‌گیری

روش تفسیر اجتهادی قرآن محور را می‌توان با الهام از آرای نظری و روش عملی علامه طباطبایی، به‌مثابه روش معیار در ذیل روش تفسیر اجتهادی جامع بازتعریف کرد. از این منظر، روش تفسیر اجتهادی جامع، کلان‌روشی تفسیری است که برای فهم و تبیین معانی آیات، گستره وسیعی از منابع، ادله و شواهد معتبر نقلی و عقلی را با نگاه تحلیلی متناسب با مفاد آیات، در حد توان انسانی به مدد می‌گیرد. در این میان، در الگوی علامه طباطبایی به صورتی روشمند بر محوریت قرآن نسبت به منابع تفسیری تأکید شده و از دو رویکرد روایت‌بستگی و قرآن‌بستگی فاصله‌ای جدی یافته است. ضمن آنکه به دلیل تأکید بر محوریت قرآن نسبت به دیگر منابع، از روش اجتهادی متعارف و رویکردهای قرآن‌گرایانه سنتی نیز متمایز است.

برجسته‌ترین اصول تفسیر اجتهادی قرآن محور در سه دسته نظری، عملی و غایی قابل بررسی‌اند: اصول نظری عبارت‌اند از: ۱. قلمرو خاص تفسیر نسبت به دیگر دانش‌های دینی قرآنی؛ ۲. محوریت قرآن در میان منابع معرفتی دین؛ ۳. سازگاری و همخوانی درونی آیات قرآن؛ ۴. مرجعیت قرآن نسبت به معرفت‌های انسانی. اصول عملی نیز عبارت‌اند از: ۱. تثبیت حجیت و اعتبار روش قرآن‌گرایانه در پرتو ادله روایی و سیره عملی معصومان علیهم‌السلام؛

۲. جست‌وجوی آیات هم‌مضمون به لحاظ لفظی و معنایی؛ ۳. یافتن اصول کلیدی و کلی حاکم بر مفاهیم و معارف قرآن؛ ۴. اهتمام به قراین سیاقی قرآنی؛ ۵. انسجام‌یابی آیات متناظر (محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، و منسوخ و ناسخ)؛ ۶. توجه به اصول توسعه‌ دلالتی در مفاهیم قرآن. اصول غایی نیز عبارت است از عنوان عام تفسیر در خدمت هدایت‌های دینی - قرآنی.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی میان واژه جهد، به فتح یا ضم جیم، تفکیک کرده و جهد را به معنای وسع و طلاق و توان و جهد را به معنای مشقت دانسته‌اند. به‌نظر می‌رسد که این دو معنا اصولاً ملازم هم بوده و در صرف تمام توان در طلب چیزی، معمولاً مشقت و دشواری هم هست؛ چه اینکه هر دو معنا در بیان برخی دانشمندان برای این واژه گزارش شده است (ر.ک: تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۰۱؛ غزالی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۰؛ ابراهیم انیس و.س، بی‌تا، ص ۱۴۲)؛ در قرآن کریم نیز واژه جهد لزوماً به‌معنای مشقت بدون صرف طلاق و توان نیست: «واقسموا بالله جهد ایمانهم...» (فاطر: ۴۲). نیز ر.ک: معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۷.
۲. تعاریف مشهور از اجتهاد از این قرار است: «استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی» یا «بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعیة» یا «استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی» (ر.ک: محقق حلی، بی‌تا، ص ۱۷۹؛ خراسانی، ۱۴۱۸، ص ۴۶۳-۴۶۴؛ ابراهیم انیس و.س، بی‌تا، ص ۱۴۲). درباره‌ی تطور و تحول مفهوم اجتهاد در تاریخ اندیشه اسلامی، ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۸؛ رحیمی، ۱۳۸۹.
۳. در منابع شیعی دو روایت با متنی مشابه توسط محمد بن ادریس حلی (۵۹۸هـ) به نقل از کتاب جامع بزنتی شهرت یافته، که در بحث حاضر قابل توجه است. یکی از این دو روایت را وی به هشام بن سالم از امام صادق^ع نسبت داده و روایت دوم را وی به نقل بزنتی از امام رضا^ع آورده است (این ادریس حلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۷۵؛ نیز برای نقل‌های دیگران از ابن ادریس، ر.ک: حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۶۲ رقم ۵۱ و ۵۲؛ مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۴۵). در متن روایت نخست چنین آمده است: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا». در متن روایت دوم نیز چنین می‌خوانیم: «عَلَيْنَا إِلقاءُ الْأَصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ». این دو روایت در حوزه مباحث اصول فقه نقشی مهم دارند و از پشتوانه‌های نقلی نظریه اصولی اجتهادی فقیهان تلقی شده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶).
۴. نمونه نسبتاً موفق از اعتنا به این نوع از قرینه‌یابی در تفسیر قرآن را می‌توان در آثار قرآن‌پژوه ژاپنی معاصر، توشیهیکو ایزوتسو، با رویکرد معناشناسی، مانند خدا و انسان در قرآن، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، و مفهوم ایمان در کلام اسلامی قرآن یافت (در این باره، ر.ک: نیازی، ۱۳۸۲).
۵. قابل ذکر است که روش تمثیلی، وجوه معنایی مختلفی دارد که مراد در اینجا همان است که مفسرانی چون علامه طباطبایی بر آن تأکید دارند. در تحلیل این دسته از معانی، علامه طباطبایی تصریح می‌کند که دلالت آیات بر این معانی، نسبت به معانی دسته نخست، از سنخ دلالت طولی است و در عرض آن معانی نیست که به مشکل اصولی «استعمال در اکثر» دامن زند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴ و ۶۴). به نظر می‌رسد که مراد دقیق ایشان تعیین سنخ این دلالت‌ها با توجه به مسئله اصولی مزبور و مرتبط با مشکل استعمال در اکثر نیست و اساساً در دیدگاه اصولی وی، چندمعنایی و باور به استعمال لفظ در چند معنا قابل دفاع است. بلکه آنچه دغدغه ایشان در اینجا است، تحلیلی از این دلالت‌ها متناسب با ذهنیت اصولی رایج در نفی استعمال در اکثر است. از این‌رو، چون تلقی متعارف آن است که این استعمال جایز نیست، طبعاً توسعه معنا ممکن است به جایگزینی و جانشینی معنای باطنی و تأویلی به جای معنای ظاهری تفسیر شود. علامه در اینجا درصدد نفی این تلقی است. از این‌رو مراد ایشان آن است که این معانی در طول معنای لفظی ظاهری است، و در واقع در کنار آنها و هم‌نشین آنها، البته در رتبه‌ای برتر قرار می‌گیرد و قرار نیست جانشین آن معنای تلقی شود. از این منظر، در صورت دفاع از نظریه استعمال لفظ در اکثر، لزومی ندارد که دلالت مزبور از سنخ دلالت‌های طولی تلقی شود و می‌توان تکثر معنا را در کنار معنای طولی، از قبیل معنای عرضی هم پذیرفت. به نظر می‌رسد برخی روش‌های ویژه تفسیری که مرحوم علامه از آنها در لابه‌لای تفسیر خود به اشاره در آنها یاد کرده‌اند جز با اذعان به دلالت‌های عرضی تحلیل‌پذیر نیستند (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰؛ اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷).

منابع

- ابراهیم انیس و...، بی تا، *المعجم الوسیط*، تهران، ناصرخسرو.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث والاثر*، قم، اسماعیلیان.
- استرآبادی، محمدامین، بی تا، *الفوائد المدنیة*، بی جا، دار النشر لاهل البیت ﷺ.
- اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم، بوستان کتاب.
- اسعدی، محمد و سید محمود طیب حسینی، ۱۳۹۰، *پژوهشی در محکم و متشابه*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسعدی، محمد و محمدتقی دیاری، ۱۳۸۹، *مدخل تفسیر قرآن به قرآن، دایرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- اشرفی، امیررضا و اکبر ساجدی، ۱۳۹۱، «تأملی دوباره در نظریه استقلال دلالی قرآن»، *قرآن‌شناخت*، ش ۱۰، ص ۲۷-۴۶.
- اشرفی، امیررضا، ۱۳۹۷، *مبانی تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- بابایی، علی اکبر و همکاران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۱، *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ____، ۱۳۷۷، «باطن قرآن کریم»، *معرفت*، ش ۲۶.
- بهشتی، ابراهیم، ۱۳۹۰، *اخبارگیری (تاریخ و عقاید)*، قم، دار الحدیث.
- تهانوی، محمد، ۱۹۹۶، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تسنیه*، قم، اسراء.
- ____، ۱۳۷۷، *تفسیر موضوعی*، قم، اسراء.
- ____، ۱۳۸۳، «سیره تفسیری مرحوم علامه طباطبایی»، *پژوهه*، ش ۸.
- حر عاملی، محمد، ۱۴۱۲، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت ﷺ.
- حلی، ابن ادریس، بی تا، *السرائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حویزی، عبد علی، ۱۴۱۲، *تفسیر نور الثقلین*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- خامه‌گر، محمد، پایگاه تخصصی تفسیر قرآن به قرآن به آدرس: <https://www.quranbequran.ir>
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۱۸، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البیت ﷺ.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶، *التفسیر و المفسرون*، مصر، دار الکتب الحدیثه.
- راد، علی، ۱۳۹۵، *غور قرآن از نظریه تا تفسیر*، قم، دار الحدیث.
- رحیمی، مرتضی، ۱۳۸۹، «تطور اجتهاد»، *علامه*، ش ۲۹.
- شاطبی، ابواسحق، بی تا، *الموافقات*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- شافعی، محمد بن ادریس، بی تا، *الرساله*، بیروت، دار الفکر.
- شریف مرتضی، ۱۳۶۳، *الذریعة الی اصول الشریعه*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۰، *دروس فی علم الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳، *عدة الأصول*، قم، مؤسسه آل البیت ﷺ.
- عاملی، جعفر مرتضی، ۱۴۱۰، *حقائق هامة حول القرآن الکریم*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- علی پور، مهدی و حمیدرضا حسنی، ۱۳۸۹، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۷، *مبانی و رؤس‌های تفسیری*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، *التفسیر*، بی جا، المکتبة العلمیه الاسلامیه.

غزالی، بی‌تا، *المستصفی*، بیروت، دار الفکر.

فضل بن شاذان، ۱۴۰۲، *الإيضاح*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۳، *بیولوژی نص*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

_____، ۱۳۹۰، *معنائشناسی شناختی قرآن*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳، *الکافی*، بیروت، دار الأضواء.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۳، *بحار الانوار*، بیروت، دار الأضواء.

محقق حلّی، جعفر بن الحسن، بی‌تا، *معارج الأصول*، قم، مؤسسه آل‌البتیة.

معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.

معزی ملایری، اسماعیل، ۱۴۱۳، *جامع احادیث الشیعة*، قم، مصحف.

معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۰، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان.

_____، ۱۳۶۶، *آداب الصلاة*، چ دوم، به اهتمام سیداحمد فهری، مشهد، آستان قدس رضوی.

_____، ۱۳۷۵، *تفسیر سوره حمد*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۸۲، *تهذیب الاصول*، قم، اسماعیلیان.

نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، *راز متن*، تهران، آفتاب توسعه.

نیازی، شهریار، ۱۳۸۲، «یزوتسو و معنی‌شناسی قرآن». *سخنگوی شرق و غرب*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور

توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

باز کاوی مفهوم «قرض حسن» در قرآن مجید

tayyebhoseini@rihu.ac.ir

سید محمود طیب حسینی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
 مطهره سادات طیب حسینی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران
 دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

یکی از مفاهیم قرآنی که جایگاه ویژه‌ای در میان مفاهیم ناظر بر روابط اجتماعی میان مسلمانان در جامعه اسلامی دارد، مفهوم «قرض حسن» است. ترکیب وصفی «قرضاً حسناً» شش بار، و با فعل آن از باب افعال مجموعاً دوازده بار در قرآن مجید آمده است. مقاله حاضر درصدد است با روش تحلیلی، به واکاوی این مفهوم در فرهنگ عرب و قرآن بپردازد و رابطه این مفهوم قرآنی را با تلقی عمومی و دیدگاه مفسران از آن ارزیابی کند. حاصل پژوهش آن است که «قرض حسن» از نظر مفهوم، انواع تعامل نیک با دیگران را شامل می‌شود، و «قرض حسن به خدا» هر نوع عمل خداپسندانه را دربر می‌گیرد؛ اما در بافت قرآن مجید صرفاً درباره خدا به کار رفته است و در همه موارد کاربردش، مؤمنان با این تعبیر، به کمک‌های مالی به پیامبر ﷺ به منظور دفاع از دین و جامعه اسلامی یا گسترش دین در زمین یا اطاعت از پیامبر ﷺ سفارش و تشویق شده‌اند. در روایات اهل بیت ﷺ نیز این مفهوم قرآنی به تقدیم مال به امامان معصوم ﷺ با همان دو هدف یادشده تفسیر شده است، که در عصر غیبت قابل تعمیم به کمک‌های مالی به فقیهان جامع‌الشرایط یا حاکم مشروع (ولی فقیه) به منظور تحقق همان دو هدف است.

کلیدواژه‌ها: قرض حسن، قرض الحسنه، انفاق فی سبیل الله، مفاهیم قرآن، صله دادن به امام.

یکی از دانش‌های ابزاری که نقش اساسی در فهم و تفسیر قرآن دارد، دانش واژه‌شناسی قرآن است که اغلب با عنوان مفردات قرآن شناخته می‌شود. یکی از مفاهیم مهم قرآن مجید ناظر به زندگی اجتماعی مؤمنان، مفهوم قرض حسن است. این مفهوم شش بار در شش سوره مختلف مکی و مدنی آمده و در برخی موارد در ردیف اقامه نماز و پرداخت زکات قرار گرفته است. تلقی رایج در میان عموم مردم از مفهوم «قرض حسن» در قرآن نیز همان قرض دادن به برادران مؤمن است و دیدگاه مشهور نزد مفسران، مقصود از آن را مطلق انفاق در راه خدا می‌داند. مقاله حاضر درصدد است مفهوم قرآنی «قرض حسن» را در فرهنگ عربی و قرآن مجید بررسی کرده، صحت دیدگاه مفسران در تفسیر این مفهوم را ارزیابی کند.

پیشینه

درباره قرض‌الحسنه در قرآن سه مقاله زیر قابل توجه است: ۱. مقاله «قرض‌الحسنه، نگرشی تفسیری - روایی»، تألیف مجید حبیبیان نقیبی، که در شماره ۱۶ مجله اقتصاد اسلامی منتشر شده است. مؤلف در این مقاله به‌درستی قرض‌الحسنه در میان مردم را بیگانه از دلالت آیات مشتمل بر عبارت «قرض حسن» دانسته و محور اصلی بحث وی در مقاله‌اش اثبات مشروعیت قرض‌الحسنه در اسلام با استفاده از دلالت دیگر آیات قرآن است. ۲. مقاله «الگوی بازار قرض‌الحسنه بر اساس تحلیل محتوای آیات قرآن»، تألیف وحید مقدم و همکاران، که در شماره ۶۵ همان مجله منتشر شده است. برخلاف مقاله نخست، مؤلفان این مقاله مقصود از «قرض حسن» در قرآن را همان قرض‌الحسنه در فرهنگ اسلامی، یعنی اعطای قرض بدون ربا به مردم دانسته‌اند. رویکرد اصلی مقاله اخیر تبیین جایگاه قرض‌الحسنه به مردم در نظام اقتصاد اسلامی است و برای این منظور، علاوه بر استناد به آیات مشتمل بر تعبیر «قرض حسن»، به آیات دیگر قرآن، از جمله آیات مربوط به دین، غرامت و... نیز استناد کرده‌اند. ۳. مقاله «بازخوانی مفهوم قرض در قرآن کریم با تکیه بر انسان‌شناسی اقتصادی»، تألیف عباس مصلائی‌پور، محمدحسن و محمدحسین شیرزاد، که در شماره ۱۸ مجله مطالعات اقتصاد اسلامی (۱۳۹۶) منتشر شده است. مؤلفان در این مقاله مفهوم قرض را مبتنی بر علم انسان‌شناسی اقتصادی معنا کرده و نتیجه گرفته‌اند که «قرض» نوعی مبادله اقتصادی است که مبادله‌گران از طریق تملیک بخشی از اموال خود به یکدیگر و جریان آن، بعد از مدتی در مسیر تقویت همکاری‌های جمعی حرکت می‌کنند و قرض ابزاری برای پی‌ریزی جامعه‌ای منسجم‌تر و همبسته‌تر است؛ اما در قرآن، خداوند متعال با قرار دادن خویش در جایگاه قرض‌گیرنده، درصدد دور ساختن مخاطبان از منطقی‌های اقتصادی متعارف، یعنی سودمحوری و اصالت بخشیدن به اموال است. بنابراین در این مقاله نیز مقصود از «قرض حسن به خدا» قرض دادن مال به مردم دانسته شده است. تفاوت مقاله حاضر با سه مقاله یادشده در این است که این مقاله مفهوم «قرض» و «قرض حسن» را در فرهنگ عربی تحقیق کرده، سپس به صورت موضوعی و با تکیه بر سیاق مجموعه آیات، مقصود از این تعبیر را در قرآن مجید بررسی می‌کند و در ضمن این بررسی، به ارزیابی

دیدگاه مفسران می‌پردازد؛ در حالی که موضوع مقاله نخست، اثبات مشروعیت قرض الحسنه به مفهوم اقتصادی‌اش در قرآن با استناد به آیات غیر مشتمل بر عبارت «قرضاً حسناً» است و دو مقاله اخیر نیز سه تفاوت با مقاله حاضر دارند: نخست آنکه در هر دو مقاله مفهوم قرض بدون توجه به سیاق آیات و به صورت موضوعی در قرآن بررسی شده است؛ دوم آنکه از نظر نتیجه نیز کاملاً میان آن دو مقاله و مقاله حاضر تفاوت وجود دارد و سوم آنکه در مقاله حاضر روایات اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرض حسن مورد توجه قرار گرفته است.

روش تحقیق

روش بحث در بررسی مفهوم «قرض حسن» در مقاله حاضر تحلیل محتواست.^۱ برای این منظور، ابتدا دیدگاه‌های مفسران گزارش و ارزیابی می‌شود؛ پس از آن به مضمون روایات اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر مفهوم مورد بحث اشاره شده، سپس با تکیه بر فرهنگ‌های لغت عربی و خود قرآن مجید معنای مقصود از این تعبیر در قرآن مجید کشف می‌گردد.

مروری بر دیدگاه‌ها درباره معنای «قرض حسن»

پیش از تحقیق درباره معنای «قرض حسن» در فرهنگ عرب و قرآن، لازم است دیدگاه‌های موجود درباره تفسیر این مفهوم از نظر گذرانده شود؛ با ذکر این نکته که از مفسران صحابه دیدگاه خاصی در زمینه تفسیر «قرض حسن» ارائه نشده است.

۱. **اتفاق در راه جهاد در راه خدا:** این دیدگاه نخستین بار از سوی مفسر تابعی، ابن زید (د ۷۵ق) در ذیل آیه ۲۴۵ سوره بقره مطرح شده (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۴۴۳) و مقبول برخی مفسران متأخر، مانند فخر رازی (د ۶۲۴ق) و پاره‌ای مفسران معاصر افتاده است؛ مثلاً عبده نیز همین معنا را برای این مفهوم در سوره بقره برگزیده و مقصود از آن را هر نوع اتفاق مالی در راه جهاد یا عملی که موجب اعتلای امر دین شود و امت مسلمان را حفظ کند و دشمنان را از تجاوز به حریم دین اسلام و مسلمانان بازدارد، دانسته است (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۶۲). سید قطب نیز با اشاره به اینکه در قرآن غالباً «قرض حسن» با جهاد در راه خدا همراه شده، در این دست از آیات آن را به اتفاق در راه جهاد معنا کرده است (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۱۵)؛ اما هر دو مفسر در ذیل آیه ۱۲ سوره مائده، «قرض حسن» را به ترتیب به اتفاقات مستحب و مطلق اتفاق در راه خدا تفسیر کرده‌اند (همان، ج ۲، ص ۸۵۸).

۲. **انفاقات مستحبی در راه پر و نیکوکاری:** این دیدگاه نیز نخستین بار از سوی حسن بصری، مفسر تابعی معروف (د ۱۱۰ق) ارائه شده (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۴۴۳) و بیشترین تأثیر را در تاریخ تفسیر بر مفسران متأخر گذاشته است؛ مثلاً شیخ طوسی (د ۴۶۰ق)، طبرسی (د ۵۴۸ق)، علامه طباطبایی و آیت‌الله مکارم از مفسران معاصر، این تفسیر را ترجیح داده‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۸ و ۶۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۴؛ مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۲۵). فخر رازی نیز با تعبیر «اعم از اتفاق واجب و مستحب»، همین دیدگاه را ترجیح داده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۹۹).

۳. مجاهده و تلاش در راه خدا به علاوه انفاق در راه خدا: در این دیدگاه، «قرض حسن»، هم به تلاش عملی و بدنی در راه خدا و هم انفاق در راه خدا تفسیر شده است. گویا طبری (د ۳۰۷ق) نیز که در تفسیر این عبارت از انفاق در راه خدا و کمک به ضعفا یا تقویت مجاهد فقیری که اراده جهاد در راه خدا را دارد، سخن گفته، به این دیدگاه گرایش یافته است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۷۱).

۴. «إِقْرَاضُ اللَّهِ»: کنایه از هر عملی است که شخص با آن خواهان پاداش باشد، و در آیه ۲۴۵ سوره بقره مقصود از آن، جهاد در راه خداست یا مالی که در راه جهاد هزینه شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۱ - ۲۹۲؛ طبری ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۵۴). قرشی، از مفسران معاصر شیعه، نیز دیدگاهی نزدیک به همین دیدگاه را اختیار کرده است: می‌توان گفت همه اعمال نیک، اعم از بدنی و مالی، قرض حسن‌اند که آنها به خدا تحویل می‌شوند و خدا در مقابل آنها پاداش خواهد داد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۰۷).

۵. انفاقات واجب: فخر رازی دومین دیدگاه در تفسیر «قرض حسن» را انفاقات واجب در راه خدا گزارش کرده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۹۹).

۶. انفاقات واجب و غیر واجب: برخی از مفسران مقصود از قرض حسن در قرآن را برابر با مفهوم زکات در قرآن دانسته و آن را شامل انواع انفاقات، اعم از واجب و مستحب، شمرده‌اند. طیب، از مفسران معاصر شیعه، این دیدگاه را انتخاب کرده و با تعمیم آن به جمیع انفاقات واجب و مستحب، متأثر از روایات اهل بیت علیهم‌السلام خمس و هزینه برای مراسم سوگواری اهل بیت علیهم‌السلام را نیز از مصادیق آن برشمرده است:

«قرض حسن» جمیع انفاقات واجبه و مستحبه را که در شریعت مطهره اسلام مقرر شده، شامل می‌گردد؛ مانند زکات و خمس و نفقه و واجب‌التفقه و صدقه مستحبه و صله رحم و احسان به فقرا و ایتم و سادات و اعلای کلمه دین و مصارف حج و زیارات و سوگواری خاندان عصمت و طهارت و اعانت به اهل علم و نشر کتب علمیه و سایر مصارف خیریه، که هر یک در حد خود عبادتی بزرگ و دارای ثنویات بسیار است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۹۹).

۷. عبادت و ذکر خدا: بعضی نیز مقصود از «قرض حسن» را نه انفاقات مالی، بلکه عباداتی چون ذکر تسبیحات اربعه دانسته‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۹۹).

۸. قرض دادن بدون ربا به بندگان خدا: تفسیر «قرض حسن» به قرض دادن به بندگان خدا که اقتضای تقدیر یک مضاف در آیه دارد (یقرضُ عبادَ الله)، ظاهراً ابتدا از سوی کاشفی (د ۹۱۰ق) در تفسیر مواهب علییه مطرح شد (بی‌تا، ج ۱، ص ۸۱)، و پس از وی ملافتح‌الله کاشانی (د ۹۸۸ق) در منهج الصادقین بیان کرد (بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳) و در همان زمان مورد نقد جرجانی در تفسیر شاهمی قرار گرفت (ر.ک: جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۶۲)؛ سپس برخی مفسران و نویسندگان معاصر به این تفسیر گرایش یافته‌اند. نویسنده‌ای در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ تشریح قرض‌الحسنه در قرآن» می‌نویسد:

اولین دستور پیرامون قرض‌الحسنه، در آیه ۲۰ سوره مزمل اعلام شده که تاریخ نزول آن مصادف با سال‌های اولیه بعثت است و تعداد مسلمانان بسیار اندک و احتمالاً در حدود چهل نفر بوده است. تشریح قرض‌الحسنه در

جامعه اسلامی آن زمان نشانگر آن است که در همان جامعه کوچک، گروهی دارای ثروت و مکنّت و طایفه‌ای فاقد امکانات امرار معاش و فاقد شغل و کار و کاسبی بوده‌اند و خداوند مسئله قرض‌الحسنه را تشریح می‌کند و صاحبان سرمایه و بضاعت و کار و کاسبی را تشویق می‌کند تا بخشی از سرمایه خود را به‌عنوان قرض در اختیار نیازمندان قرار دهند (دعوتی، ۱۳۸۳، ص ۴۳).

نویسنده دیگری با نقد نظر علامه طباطبایی که «قرض حسن به خدا» را به انفاق در راه خدا تفسیر کرده، مقصود از «قرض حسن» را همان وام اصطلاحی به بندگان خدا دانسته است (رک: پویان، ۱۳۹۳، ص ۲۸ - ۳۱). از مفسران معاصر شیعی، بانو امین (بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۰)، تقفی تهرانی، صاحب تفسیر *روان جاوید* (۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۰۹)، و ملکی میانجی، صاحب تفسیر *منهاج البیان* (۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹۳)، «قرض حسن» در قرآن را به وام دادن به بندگان خدا تفسیر کرده‌اند. از مترجمان قرآن به زبان فارسی نیز فولادوند آن را به قرض دادن به بندگان خدا ترجمه کرده است (۱۴۱۸، ص ۳۹).

۹. **صله دادن به امام معصوم:** اشکوری، مؤلف *تفسیر تشریف‌لاهیجی*، از مفسران معاصر شیعه، متأثر از روایات اهل بیت علیهم‌السلام، «قرض حسن» در آیه ۲۴۵ سوره بقره را به صلّه دادن به امام تفسیر می‌کند و می‌نویسد: منظور از «قرض حسن» صلّه دادن به امام است؛ و مراد از «صلّه»، ادای حقوق امام از قبیل پرداخت خمس و غیر آن است (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳۷). تقفی و ملکی میانجی نیز علاوه بر تفسیر آن به قرض دادن به بندگان خدا، تحت تأثیر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، صلّه دادن به امام معصوم را نیز یکی از مصادیق قرض حسن دانسته‌اند (ملکی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹۳). تقفی می‌نویسد: «ظاهر آیه، علاوه بر صلّه الامام، شامل قرض‌الحسنه و هر صلّه و برّ و احسان مالی است که به قصد قربت واقع شود؛ چون تمام آنها معامله با خداست (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۰۸).

اینها تقریباً همه دیدگاه‌هایی‌اند که مفسران در تفسیر «قرض حسن» بیان داشته‌اند و از میان آنها دو تفسیر، مطلق انفاق در راه خدا، و قرض دادن مال به بندگان خدا، از شهرت بیشتری برخوردار است. همچنین بیشتر مفسران - به جز مفسرانی که ذیل آیه ۲۴۵ سوره بقره به انفاق در راه جهاد تفسیر کرده‌اند - تعبیر صریح آیه در قرض دادن به خدا را تأویل برده و بدون دلیل کافی، به انفاق در راه خدا یا قرض دادن به بندگان خدا معنا کرده‌اند؛ درحالی‌که دهها آیه در قرآن مجید درباره انواع انفاقات واجب و مستحب و پاداش آنها آمده است.

با توجه به روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر «قرض حسن به خدا» به ارسال درهم و صلّه دادن به امام معصوم، انتظار بود که مفسران شیعه بالاتفاق قرض حسن را مطابق روایات اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر کنند؛ اما از مفسران شیعه تعداد اندکی آیه را با توجه به روایات ائمه علیهم‌السلام به صلّه دادن به امام تفسیر کرده یا یکی از مصادیق مهم آن دانسته‌اند و اغلب از «قرض حسن» تفاسیری شبیه مفسران اهل سنت ارائه داده‌اند. نکته متمایز در تفاسیر شیعی این است که برخی مفسران شیعه تحت تأثیر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، صلّه دادن به امام را یکی از مصادیق «قرض حسن» یا برترین مصداق آن دانسته‌اند. همچنین تفسیر «قرض حسن» در قرآن به قرض‌الحسنه دادن به بندگان خدا، تنها در تفاسیر شیعی متأخر و عمدتاً معاصر مشاهده می‌شود.

معنای «قرض حسن» در فرهنگ عرب

به منظور دریافت دقیق معنای «قرض حسن»، نخست لازم است این مفهوم در فرهنگ عرب بررسی و بازکاوی شود. معنای اصلی ماده «قرض»، بریدن و جدا کردن بخشی از یک چیز است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۷۱؛ ازهری، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶۶؛ فیومی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۹۱). احتمالاً در اصل، بریدن با دندان نیش بوده است؛ و به خرده‌های نان و لباس که موش ریزریز می‌کند، «قراضه» گویند (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۹). قیچی را نیز بدین جهت مقرض گفته‌اند که وسیله بریدن و جدا کردن است و «قراضه» به سرقیچی‌هایی گفته می‌شود که خیاط از پارچه دور می‌ریزد (ازهری، همان؛ ابن منظور، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۲۱۶). «انقرض القوم» نیز یعنی آن قوم درگذشتند و از زندگی جدا و بریده شدند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۰۱). به شعر گفتن (نطق الشعر/ قول الشعر) نیز قرض گویند. «قَرَضْتُ الشَّعْرَ»، یعنی شعر گفتم (فراهیدی، همان؛ جوهری، همان)؛ سپس مشتقاتی از این ماده، مجازاً در معنای مدح یا مذمت دیگری به کار رفته است و این احتمالاً بدان سبب بوده که غالباً شاعران با قطعه شعری دیگری را مدح یا هجو می‌کرده‌اند. همچنین به هر کار نیک یا بدی «قرض» گویند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۰۲). ترکیب «قرض حسن» نیز در کاربردی مجازی به معنای عمل نیک است در مقابل «قرض سیئ» به معنای عمل بد. زجاج (۳۱۲دق) گوید: قرض حسن هر عمل نیک یا بد را گویند. امیه گفته است:

كُلُّ امرٍ سَوْفَ يَجْزَى قَرْضُهُ حَسَنًا أَوْ سَيِّئًا وَ مَدِينًا مِثْلَ مَا دَانَا

هر فردی به‌زودی پاداش عمل خود را خواه نیک باشد یا بد، می‌بیند؛ و همان‌گونه که عمل کرده است، جزا داده می‌شود.

در بیت دیگری آمده است:

تَجَاوَزَى الْقُرُوضُ بِأَمْثَالِهَا فَبِالْخَيْرِ خَيْرًا وَ بِالشَّرِّ شَرًّا

قرض‌ها (اعمال و رفتار) به‌مانند خودشان پاداش داده می‌شوند. به قرض نیک پاداش نیک و به قرض بد (رفتار بد) پاداش بد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۳۹).

در بیت نخست «قرض» به «حسن» و «سیئ»، و در بیت دوم به «خیر» و «شر» وصف شده است. این توصیف شاهد آن است که مقصود از «قرض»، فقط وام دادن مال نیست. اخفش نیز گفته است: عرب به هر کسی که درباره او کار خیری انجام دهد، می‌گوید: «قد أحسنت قرضی» یا «قد أقرضتني قرضاً حسناً». باب تفاعل این کلمه در باره مدح و ذم نیز به کار می‌رود. «هما يتقارضان المدح» یا «هما يتقارضان الخیر و الشر»؛ یعنی هر یک از این دو دیگری را مدح یا مذمت می‌کند. باب مفاعله این کلمه نیز به معنای بدگویی کردن از کسی و دشنام دادن به کار رفته است، «إن قارضت الناس قارضوك»؛ یعنی اگر مردم را دشنام دهی، تو را دشنام می‌دهند (مجازات می‌کنند. و به عمل یا سخن بد نیز «قراض» گویند. باب افتعال این کلمه (اقتراض) نیز به معنای عیب‌جویی و غیبت کردن به کار می‌رود (ازهری، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۶۷؛ زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۶ و ۸۳). کاربرد این کلمه درباره وام

دادن مال به دیگری نیز شایع بوده است. باب افعال این کلمه در مورد مال یا هر چیزی به کار می‌رود که انسان به دیگری عطا کند و بر آن پاداش داده شود (ابن منظور، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۲۱۷). همچنین گویند: «وَاسْتَقْرَضْتُ مِنْ فُلَانٍ، فَأَقْرَضَنِي»؛ یعنی از فلانی مالی را به قرض خواستم و او به من قرض داد (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۰۲). همچنین اهل حجاز به مضاربه، «مقارضه»، و به مالی که برای مضاربه و تجارت به دیگری قرض می‌دهند، «قراض» گویند؛ زیرا تجارت، اغلب از طریق مسافرت و قطع و پیمودن زمین (قَرْضَ فِی الْاَرْضِ) انجام می‌گرفته است (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۹۱).

از بررسی معانی و کاربردهای مختلف «قرض» در فرهنگ عربی به دست می‌آید که اولاً معنای عام واژه «قرض»، قطع و جدا کردن است؛ ثانیاً واژه «قرض»، در معنای قرض دادن مال به دیگری نیز به کار رفته است؛ ثالثاً ترکیب وصفی «قرض حسن»، در معنای رفتار و تعامل نیکو و حمایتگرانه و مدح‌آمیز با دیگری به قصد دریافت پاداش به کار رفته است، که شامل مساعدت مالی نیز می‌شود. در مقابل، «قرض سیئ» به معنای رفتار سوء و عیب‌جویانه و مذمت‌آمیز است؛ رابعاً باب افعال این ماده، پیش از تفسیر، به دو معنای قرض دادن مال به دیگران و هم‌تعامل غیرمالی، اعم از زبانی و یاری بدنی و رفتاری با دیگران، به کار رفته است و می‌تواند با دو وصف «حسن» یا «سیئ» همراه شود و بر مدح و حمایت زبانی و یاری بدنی یا مذمت عدم حمایت نیکوی زبانی یا عدم کمک بدنی نیکو، دلالت کند.

نسبت دادن قرض به خداوند در قرآن

حاصل بررسی لغوی این شد که فعل «أقرض» در ترکیب «أقرضَ قرضاً حسناً» به دو معنا قابل تفسیر است: ۱. مالی را به نیکویی به دیگری قرض دادن تا پس از مدتی آن را به قرض‌دهنده بازگرداند؛ ۲. به نیکویی و به‌طور شایسته زبان به مدح و حمایت از دیگری گشودن و به او کمک و یاری رساندن، تا به نیکویی به وقت نیاز، او هم از شما حمایت کند و به شما یاری رساند. جامع این هر دو معنا، به نیکویی از دیگری حمایت کردن و به او یاری رساندن است، با دو مصداق یاری و حمایت مالی و مجاهدت بدنی. حال سؤال این است: هنگامی که سخن از «قرض حسن به خدا دادن» به میان می‌آید - مثلاً أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا - مقصود چیست؟ با توجه به منزه بودن ذات خدا از نقص و نیاز و صفات آدمیان.

در پاسخ باید گفت: این عبارت قابلیت تفسیر به وجوه مختلفی دارد؛ از جمله: ۱. با تقدیر «عباد الله»، مقصود قرض مالی به بندگان خدا باشد؛ ۲. با تقدیر «عباد الله»، مقصود یاری بندگان خدا باشد؛ ۳. با تقدیر «عباد الله»، مقصود هرگونه انفاق مال و کمک بلاعوض به بندگان خدا باشد؛ ۴. بدون تقدیر، مقصود این باشد که مؤمنان کمک مالی خود را در اختیار پیامبران و حجت‌های الهی قرار دهند تا آنان در راه خدا هزینه کنند؛ ۵. مقصود، مجاهدت در راه خدا و دین خدا و یاری پیامبران و حجت‌های الهی باشد؛ ۶. مقصود، اطاعت و بندگی و عمل به دستورات دینی باشد؛ چه اینکه اطاعت از دستورات الهی، خود نوعی یاری کردن خدا و مجاهدت در راه خداست.

اینها احتمالات معنایی مختلفی است که زبان آیه قابلیت پذیرش آنها را داشته است و تقریباً همه آنها از سوی مفسران بیان شده‌اند. ترجیح هر یک از این وجوه بر معانی دیگر، نیازمند شاهد و قرینه است و مهم‌ترین قرینه، سیاق آیات و بررسی موضوعی عبارت مورد بحث در قرآن مجید است.

بررسی معنای «قرض حسن» در قرآن

بعد از بررسی لغوی مفهوم «قرض حسن»، لازم است معنای این واژه در قرآن بررسی و مقصود نهایی از این مفهوم با توجه به سیاق آیات کشف شود. این مفهوم به صورت «قرض حسن» شش بار در قرآن مجید آمده و در همه موارد فعل آن از باب افعال با صیغه‌های ماضی و مضارع و امر است (أقرضتم، أقرضوا، تقرضوا و أقرضوا، هر کدام یک بار، و یقرض دو بار). از آنجاکه ممکن است فضای نزول آیه در فهم مقصود از «قرض حسن» کمک کند، در این بخش موارد کاربرد «قرض حسن» در قرآن مجید را به ترتیب نزول بررسی می‌کنیم. معیار ترتیب نزول سوره‌ها نیز روایت عطا خراسانی از ابن عباس است که صحیح‌ترین روایت در میان روایات ترتیب نزول بوده و طبرسی (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۲ - ۶۱۴؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۸۲) به آن اعتماد کرده است:

آیه اول: **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلَاثِي اللَّيْلِ وَبِصَفَةٍ وَاثَلَةٍ... عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاَقْرَبُوا مَا تَيْسَّرُ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** (مزل: ۲۰)؛ همانا پروردگارت می‌داند که تو نزدیک به دو سوم شب و نیم آن و یک سوم آن را به نماز برمی‌خیزی... می‌داند که برخی از شما بیمار و برخی دیگر به جست‌وجوی فضل خدا (روزی) در سفرند و گروهی دیگر در راه خدا کارزار می‌کنند. پس هر چه میسر شود، از آن بخوانید و نماز را برپا دارید و زکات بدهید و خدای را قرض دهید، قرضی نیکو؛ و هر کار نیکی که برای خویشتن پیش فرستید، آن را نزد خدای بازباید (به پاداش آن می‌رسید)؛ که آن بهتر و مزدش بزرگ‌تر است؛ و از خدا آمرزش بخواهید، که خدا آمرزگار و مهربان است. این آیه در سوره مکی مزل آمده است. با اینکه سوره مزل طبق روایت پیش گفته، سومین سوره نازل شده در مکه است، اما نزول این آیه شریفه بنا به نظر برخی مفسران، به فاصله شش ماه یا ده سال بعد از نزول بخش نخست سوره نازل شده است (ر.ک: طباطبایی، ج ۲، ص ۷۴؛ دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۲۶). در این آیه، خدای تعالی مؤمنان را به جای شب‌زنده‌داری در حدود نیمی از شب، به قرائت قرآن در حد ممکن، اقامه نماز، پرداخت زکات و قرض‌الحسنه دادن به خدا امر کرده است. در اینجا دو قرینه نقش روشنی در تعیین معنای «قرض حسن» دارند: الف) هم‌نشینی «آتیتم الزکاة»؛ ب) «یقاتلون».

توضیح آنکه «زکات» در قرآن مجید، به‌ویژه در آیات و سوره مکی، به معنای هرگونه انفاق مال در راه خداست (قرشی، ج ۳، ص ۱۷۰). زمان و فضای نزول آیه شریفه نیز مکه است که هنوز در آنجا زکات واجب تشریح نشده بود.

بنابراین مقصود از زکات در آیه شریفه، مطلق انفاقات، و مقصود از «قرض حسن» معنایی غیر از آن است؛ زیرا اگر به معنای مطلق انفاق یا انفاق مستحبی در راه خدا باشد، مستلزم تکرار خواهد بود و این برخلاف بلاغت قرآن است.

قرینه دوم، هم‌نشینی «یقاتلون» در آیه است که تعیین‌کننده مقصود از «قرض حسن» در میان معانی و مصادیق مختلف این واژه است. غرض آیه شریفه، سفارش مؤمنان به قرائت قرآن در همه احوال زندگی به‌قدر ممکن است. برای این منظور، خبر می‌دهد که بعد از این (سیکون) برخی مردم بیمار می‌شوند؛ برخی به سفر تجاری می‌روند و برخی در راه خدا به جنگ می‌پردازند. هر سه گروه به هر مقدار که برایشان میسر است، قرآن بخوانند؛ نماز اقامه کنند؛ اموال خود را به‌منظور تزکیه روح در راه خدا به نیازمندان انفاق نمایند و به خدا قرض حسن دهند. در اینجا، امر به اقامه نماز و پرداخت زکات به‌عنوان عبادت بدنی و مالی خداوند - که دو بخش اصلی از احکام عملی دین را شکل می‌دهند - همانند مواضع فراوان در قرآن، در کنار هم آمده و یک واحد مستقل از دیگر اجزای آیه به‌شمار می‌آیند؛ از این رو به قرینه «یقاتلون»، قرض حسن به خدا به مقاتله و کارزار در راه خدا مربوط می‌شود و هم به‌معنای کمک مالی و هم مجاهدت بدنی و جانی در راه خدا قابل تفسیر است.

افزون بر این با توجه به کاربردهای لغوی «قرض حسن» که به‌معنای کمک و احسان فردی به فرد دیگر است، تعبیر قرض دادن به خدا در شش آیه قرآن، در اصل باید مستقیماً به خود خداوند مرتبط باشد؛ و از آنجاکه خدای تعالی منزّه از هرگونه نیاز و فقر است، این کمک و احسان باید به چیز منتسب به خدا، مثلاً دین خدا یا پیامبر خدا ﷺ باشد؛ چنان‌که در برخی از آیات، بیعت با پیامبر ﷺ یا اطاعت از ایشان، بیعت با خدا و اطاعت از او شمرده شده است (ر.ک: فتح: ۱۰؛ نساء: ۸۰). بنابراین مطابق این استدلال عقلی و قرینه سیاقی، مقصود از قرض دادن به خدا، در واقع کمک مالی یا مجاهدت بدنی به پیامبر ﷺ به‌منظور یاری دین خدا خواهد بود.

آیه دوم: «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۴۵)؛ کیست که خدای را قرض دهد، قرضی نیکو، تا او را افزون دهد افزونی‌های بسیار؟ و خدا [روزی را] تنگ و فراخ می‌کند، و بازگشت شما به سوی اوست.

سوره بقره هشتاد و ششمین سوره قرآن و نخستین سوره نازل‌شده در مدینه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۳) که تاریخ نزول آن در دو سال اول بعد از هجرت بوده است. در این آیه، خداوند با یک جمله پرسشی مؤمنان را به قرض حسن به خدا تشویق می‌کند و در ازای آن، وعده می‌دهد که قرض حسن آنان را با پاداش چندین برابر به آنان باز خواهد گرداند و قبض و بسط زندگی آدمیان به دست اوست. سیاق این آیه - که قبل از آن، آیه امر به قتال و جنگ آمده - به‌روشنی دلالت دارد که این قرض به خدا، مربوط به کمک مردم به جنگ و جهاد در راه خداست؛ و ذیل آیه که قبض و بسط زندگی را به دست خدا می‌داند، مقصود از قرض را به مصداق مالی آن انصراف می‌دهد. به همین دلیل، برخی مفسران، مانند عبده (۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۶۲)، سیدقطب (۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۶۵)، بلاغی (۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۴)، صابونی (۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۴۱) و برخی دیگر، «یقرض الله قرضاً حسناً» در این آیه را به انفاق مال در راه جهاد و تأمین هزینه جنگ و دفاع از حوزه اسلامی تفسیر کرده‌اند.

آیه سوم: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۱)؛ کیست که خدای را قرض دهد، قرضی نیکو؟ تا او را دوچندان باز دهد و او را مزدی گران‌مایه باشد.

آیه چهارم: «إِنَّ الْمُضَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۸)؛ همانا مردان و زنان صدقه‌دهنده و آنان که خدای را قرض دادند قرضی نیکو، به آنان دوچندان باز داده شود و ایشان مزدی گران‌مایه دارند.

سوره حدید هشتمین سوره نازل شده در مدینه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۳) و سومین سوره مشتمل بر مفهوم «قرض حسن» است و دو بار تعبیر قرض حسن به خدا دیده می‌شود. در آیه ۱۱ این سوره، در تعبیری مشابه با سوره بقره، با کلمه پرسشی باز مؤمنان به قرض حسن دادن به خدا تشویق شده‌اند؛ سپس از وعده پاداش دوبرابری آن سخن گفته شده است، به‌علاوه مزد کریمانه؛ و در آیه ۱۸ همین سوره، خداوند از مردان و زنانی که صدقه می‌پردازند و به خدا قرض حسن می‌دهند، تمجید کرده و به آنان وعده پاداش دوبرابری و مزد نیکو داده است. سیاق این آیات به‌روشنی بر جهاد در راه خدا دلالت دارد و آیه ۱۰ این سوره صریحاً از انفاق مؤمنان قبل از فتح و بعد از فتح، همراه با کارزار در راه خدا یاد کرده است. مقصود از «فتح» در این آیه، چه ماجرای صلح حدیبیه باشد و چه فتح مکه (ر.ک: طبری، ج ۲۷، ص ۱۲۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶ ص ۲۰۴)، مقصود از انفاق قبل از فتح و بعد از فتح و شرکت کردن در جنگ و جهاد، کمک‌های مالی مسلمانان برای تأمین هزینه جنگ دو غزوه یاد شده خواهد بود. صدر آیه ۱۰ «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُفْقَهُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قرینه روشنی است که معنای «قرض حسن» در این آیه را از مجاهدت بدنی به کمک مالی انصراف می‌دهد.

آیه ۱۸ این سوره نیز از سیاق آیات قبل و بعد از آن جدا نیست. در نتیجه، مقصود از قرض حسن در این آیه نیز همان مقصود آیه ۱۱ است. به‌علاوه در آیه ۲۵ همین سوره که سیاقی متصل به آیه ۱۸ دارد، از اهداف رسالت پیامبران، یعنی اقامه (محافظت از) قسط و میزان و انزال آهن و یاری خدا و پیامبرانش، سخن به‌میان آورده است. بنابراین می‌توان از این آیه و سیاق نتیجه گرفت که «قرض حسن» در معنای موسّع خود به‌کار رفته و از کمک‌های مالی یا کمک مالی و غیرمالی به پیامبر ﷺ برای جنگ و جهاد در راه خدا و دفاع از کیان حاکمیت دین فراتر رفته است و علاوه بر موارد یاد شده، هرگونه کمک مالی و غیرمالی به پیامبران به‌منظور ترویج دین خدا در زمین و اقامه قسط و عدالت و محافظت از عدالت در میان مردم را نیز شامل می‌شود.

آیه پنجم: «إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعِفُهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ خَلِيمٌ» (تغابن: ۱۷)؛ اگر خدای را قرض دهید قرضی نیکو، آن را برای شما دوچندان کند و شما را ببامرزد؛ و خدا سپاس‌دار و بردبار است.

سوره تغابن مطابق بیشتر روایات ترتیب نزول، مدنی است و بیست و چهارمین سوره نازل شده در مدینه است. علامه طباطبایی این سوره را از نظر نظم و سیاق، شبیه سوره حدید دانسته است (۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۹۴؛ نیز ر.ک: دروزه، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۵۴۴). فحوای آیات و سیاق سوره نشان می‌دهد که تمام سوره یک‌باره و آیات آن پشت سر

هم و در شرایط و فضای واحدی نازل شده است (دروزه، همان). مطابق سیاق سوره و روایات سبب نزول، این آیه نیز با جهاد در راه خدا و حمایت از پیامبر ﷺ و دین خدا در ارتباط است. آیه ۱۲ این سوره، مؤمنان را به اطاعت از خدا و رسول فراخوانده، و در آیه ۱۴، برخی از همسران و فرزندان مؤمنان را دشمنان آنان معرفی کرده و مؤمنان را از آنان برحذر داشته است. مطابق روایات اسباب نزول، آیه ۱۴ خطاب به مؤمنانی است که به دلیل دلسوزی و محبت به خانواده‌های خود، از هجرت به سوی پیامبر ﷺ با شرکت در جهاد دست کشیدند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۵۲؛ دروزه، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۵۵۲)؛ سپس در آیه ۱۶، مؤمنان را به رعایت تقوا در حد توان و شنیدن و اطاعت و انفاق مال امر کرده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ» و در آیه ۱۷ آنان را به قرض حسن دادن به خدا ترغیب می‌کند و وعده می‌دهد که اگر به خدا قرض حسن دهید، خداوند آن را برای شما دوبرابر می‌کند گناهانتان را می‌آمرزد و خداوند، خوب سپاسگزار و بردبار است. بدین ترتیب، به حکم سیاق آیات می‌توان نتیجه گرفت که در این سوره نیز منظور از انفاق مال، همه انفاقاتی است که یک فرد مؤمن به بندگان خدا می‌بخشد و مقصود از «قرض حسن»، انفاقات و جهادی است که در راه اطاعت از خدا و پیامبر و جهاد و هجرت در راه خدا و دفاع از دین خدا یا گسترش دین خدا انجام می‌دهد.

آیه ششم: «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...» (مائدة: ۱۲)؛ و هرآینه خداوند از فرزندان یعقوب پیمان گرفت؛ و از ایشان دوازده مهتر و سرپرست برانگیختیم؛ و خدای گفت: من با شما، اگر نماز را برپا دارید و زکات بدهید و به فرستادگانم ایمان آورید و ایشان را یاری کنید و بشکوه دارید و خدای را قرضی نیکو دهید، هرآینه بدی‌های شما را از شما بزدایم... .

ششمین مورد کاربرد قرض الحسنه در سوره مائده، آمده که از نظر ترتیب نزول، بیست و هشتمین سوره نازل شده در مدینه است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۳). در این آیه شریفه، خدای تعالی از پیمان اخذشده از بنی اسرائیل خبر می‌دهد که در آن به اقامه نماز، پرداخت زکات، ایمان به پیامبران الهی و یاری و بزرگداشت آنان، و قرض حسن به خدا دستور داده شده است.

در اینجا نیز امر به قرض حسن دادن به خدا در ردیف ایمان آوردن به پیامبر و یاری پیامبران قرار گرفته است و این نشان می‌دهد که مقصود از قرض حسن به خدا، قرض دادن به بندگان خدا یا هرگونه انفاق در راه خدا نیست؛ بلکه مقصود از آن، جهاد مالی، یا جهاد مالی و جانی در راه یاری پیامبران است؛ اما در این آیه نیز احتمالاً جمله «عَزَّرْتُمُوهُمْ» معنای قرض حسن را از مجاهدت بدنی انصراف می‌دهد و به کمک مالی محدود می‌کند. اینکه برخی مفسران «قرض حسن» در این آیه را به انفاقات مستحبی، و ایثای زکات را به انفاقات واجب تفسیر کرده‌اند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۴۰)، پذیرفته نیست؛ زیرا بعد از آنکه تعبیر «ایثای زکاة» در آیات فراوانی در کنار «اقامه صلاة» آمده و مقصود از آن، به‌ویژه در

آیات مکی، مطلق انفاقات در راه خداست (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۷۰)، بدون دلیل روشن نمی‌توان در این آیه یا هر آیه دیگر این تعبیر را به پرداخت زکات واجب محدود کرد. افزون بر اینکه فاصله شدن جمله «عزّرتموهم» میان ایتای زکات و قرض دادن حسن، شاهدهی گویاست بر اینکه مقصود از «قرض حسن» در این آیه، انفاقات مستحب و از قبیل ذکر خاص بعد از عام نیست.

حاصل این بررسی نشان می‌دهد که با توجه به کاربرد «قرض حسن» در فرهنگ عرب، می‌توان گفت که مفهوم قرآنی «قرض حسن به خدا» قابل تفسیر به معنای عام «هر نوع عمل خداپسندانه، اعم از مالی و بدنی» است؛ اما با نظر به سیاق آیات مشتمل بر این مفهوم و سیاق کل قرآن، مقصود از «قرض حسن به خدا»، اولاً کمک‌های مالی است که مؤمنان در راه جهاد با دشمنان و به‌منظور دفاع از دین خدا و حاکمیت اسلام، در اختیار پیامبر قرار می‌دهند؛ ثانیاً با توجه به برخی آیات، مانند آیه ۲۰ سوره مزمل و آیه ۱۸ سوره حدید، علاوه بر قرض مالی، احتمالاً شامل مجاهدت بدنی و یاری غیرمالی به پیامبر در راه دفاع از دین یا ترویج دین هم می‌شود.

تفسیر «قرض حسن» در روایات اهل‌بیت

درباره «قرض حسن» در قرآن، روایات متعددی از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام نقل شده است که این مفهوم قرآنی را با تعابیر مختلف به صلّه و هدیه مالی بخشیدن به امام معصوم تفسیر کرده‌اند؛ مثلاً در یک روایت از امام موسی بن جعفر علیه السلام «قَرَضاً حَسَنًا» به صلّه دادن به امام (صلّة الامام)، یعنی بخشش مالی به امام معصوم (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۰۲) و در روایت دیگر از همین امام به هدیه و بخشش مالی به امام در دولت‌های فاسق تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۰۲).

همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام، حضرت با بیان اینکه نزد خدا چیزی محبوب‌تر از اختصاص درهم به امام علیه السلام نیست، مقصود از «قرض حسن» را صلّه به امام تفسیر کرده‌اند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۵۳۷). همچنین در روایتی دیگر از همین امام آمده است: درمی که به امام صلّه داده شود، از هزاران هزار درمی که در مورد دیگری فی‌سبیل‌الله هزینه گردد، بهتر است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۷۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۱۱). در روایت دیگری از آن حضرت، «قرض حسن» به صلّه رحم، و سپس «رحم» به خویشاوندی آل محمد علیهم السلام، یعنی اهل‌بیت خاص پیامبر علیه السلام تفسیر شده است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۴۱).

ممکن است معانی بیان‌شده در این روایات، تأویل یا معنای باطنی این آیات یا یکی از مصادیق مفهوم عام «قرض حسن» تلقی شود؛ چنان که برخی از مفسران شیعی به همین دیدگاه دوم گرایش یافته‌اند؛ اما همان‌گونه که بیان شد، مطابق سیاق، در قرآن مجید، این تعبیر قرآنی صرفاً در همین مصداق خاصش به‌کار رفته و بر مصادیق دیگر آن دلالتی ندارد؛ همانند بسیاری از کلمات دیگر که در قرآن در معنای خاص‌تری از کاربرد گسترده لغوی‌شان به‌کار رفته‌اند.

همچنین روشن شد که روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام مبتنی بر دقیق‌ترین تفسیر از «قرض حسن» بوده و کاملاً با سیاق آیات و بررسی موضوعی این مفهوم در قرآن منطبق است، و این روایات درصدد بیان معنای باطنی یا بیان یکی از مصادیق قرض حسن در کنار دیگر انفاقات - آن‌گونه که مفسران پنداشته‌اند - نیست؛ منتها با در نظر گرفتن این نکته که ائمه علیهم السلام آیه شریفه را در همان چارچوب عصر نزول، یعنی کمک برای دفاع از کیان دین و ترویج و گسترش آن، اما متناسب با زمان خود تفسیر کرده و مصداق امروزی آن را برای مخاطب بیان داشته‌اند؛ زیرا بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله تنها کسی که شایسته جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله است و باید در زیر پرچم او به جهاد در راه خدا و دفاع از دین و حاکمیت اسلام و گسترش دین در زمین اقدام کرد و در این راه به بذل مال و جهاد اقدام کرد، امام معصوم است. این تفسیر از اهل بیت علیهم السلام به ما اجازه می‌دهد که مدلول قرض حسن در زمان غیبت امام معصوم را به کمک‌های مالی مؤمنان به‌منظور ترویج دین و دفاع از کیان دین و جامعه مسلمانان به نائبان امام معصوم، یعنی فقهای جامع‌الشرایط یا ولی‌فقیه در حکومت، تعمیم و توسعه دهیم. ناگفته نماند که اگر مبنای مفسر یا محقق این باشد که آیات شریفه قرآن، علاوه بر دلالت سیاق و اولی خود، این قابلیت را دارند که با قطع نظر از سیاق نیز تفسیر شود و معنای غیرسیاقی آنها هم حجت است، در این صورت می‌تواند بعد از این معنای اولی و اصلی آیه، آیات قرض حسن را به هر یک از احتمالات دیگرش نیز تفسیر کند.

نتیجه‌گیری

از رهگذر بررسی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر «قرض حسن» روشن شد که بیشتر مفسران متقدم، این مفهوم را بدون در نظر گرفتن سیاق، و عام تفسیر کرده و برای «قرض» معنای‌ای مانند انفاق تبرعی، صدقه، قرض دادن به مردم، عمل صالح، انفاق در راه خدا و... را بیان کرده‌اند. با بررسی مفهوم «قرض حسن» در لغت و فرهنگ عرب به‌دست آمد که ترکیب وصفی «قرض حسن»، در معنای رفتار و تعامل نیکو و حمایت‌گرانه و مدح‌آمیز با دیگری به‌قصد دریافت پاداش به‌کار رفته است، اعم از کمک مالی یا بدنی و نظیر آن، که شخص با هدف دریافت پاداش انجام می‌دهد؛ در مقابل «قرض سیئی» به معنای رفتار سوء و عیب‌جویانه و مذمت‌گرانه. بر این اساس، مفهوم «قرض حسن به خدا» در قرآن را می‌توان به معنای هر نوع عمل خداپسندانه دانست؛ اما با بررسی موضوعی این مفهوم در قرآن به‌دست آمد که این مفهوم در قرآن، اولاً در مصداق کمک‌های مالی و احیاناً در برخی آیات، مجاهدت غیرمالی (مجاهدت بدنی و زبانی و...) مؤمنان در راه جهاد با دشمنان به منظور دفاع از دین خدا و تثبیت حاکمیت اسلام، در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله و تحت رهبری آن حضرت بوده است؛ ثانیاً با توجه به روایات اهل بیت علیهم السلام، این کمک‌های مالی و جهاد بدنی در دوره پس از پیامبر صلی الله علیه و آله با همان اهداف یادشده به امام معصوم اختصاص یافته و در عصر غیبت نیز به نواب عام امام قابل تعمیم است.

پی‌نوشت‌ها

۱. روش تحلیل محتوا (Content Analysis) روشی است متن‌محور که در آن تک‌تک واژگان و سپس استخراج مقوله‌ای کلی از متن، معنایی فراتر از آنچه در نگاه اول حاصل شده بود، به‌دست می‌دهد (ر.ک: فیروزان، ۱۳۶۰، ص ۲۱۱). تحلیل متن در ارتباط با متنی معنا پیدا می‌کند که برای انتقال پیام‌ها و مفاهیم معینی نوشته شده و دارای ماهیتی مشخص باشد (عزتی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۰). در این روش تلاش می‌شود مراحل شکل‌گیری و ایجاد یک متن شناسایی شده و به واکاوی متن پرداخته شود و بدین ترتیب، تبیین مقبول‌تری از پدیده اختلاف در فهم متون دینی ارائه دهد (مقدم و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۴۲). در روش مورد نظر بر دو مؤلفه تأکید می‌شود: نخست آنکه هر واژه قرآن در فرهنگ عرب عصر نزول بررسی و نزدیک‌ترین معنای به آن عصر استخراج می‌شود؛ دوم آنکه پس از کشف معنا یا معانی واژه در فرهنگ عرب، همه آیات مشتمل بر آن واژه از قرآن استخراج و به ترتیب نزول مرتب می‌گردد و با تکیه بر یک تحقیق موضوعی، معنای قرآنی آن واژه از مجرای کاربردهای قرآنی‌اش کشف می‌شود، و سرانجام معنای نهایی واژه با توجه به کاربرد قرآنی تعیین خواهد شد (ر.ک: خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۱۲ - ۳۱۴؛ بنت الساطی، ۱۴۰۴، ص ۲۱۴؛ طیب‌حسینی، ۱۳۹۵، ص ۳۸ به بعد).

- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، بی‌چاپ، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، جمال‌الدین، ۱۴۲۶ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه الأعلمی المطبوعات.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ازهری، محمدبن احمد، بی‌تا، *تهذیب اللغة*، بی‌چاپ، بیروت، دار احیاء التراث النبوی.
- اشکوری، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، داد.
- امین، نصرت بیگم، بی‌تا، *تفسیر مخزن العرفان*، بی‌جا، بی‌نا.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه.
- بلاغی، عبدالحجه، ۱۳۸۶ق، *حجة التناسیر و بلاغ الاکسیر*، قم، حکمت.
- بنت الشاطی، عایشه، ۱۴۰۴ق، *الاعجاز البیانی للقرآن و مسائل نافع ابن ازرق*، بی‌چاپ، قاهره، دار المعارف.
- پویان، مرتضی، ۱۳۹۳، *پژوهشی در باب قرض الحسنه در اسلام*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- تقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، چ دوم، تهران، برهان.
- جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، ۱۳۶۲، *تفسیر شاهی*، تهران، نوید.
- جوهری، اسماعیل بن حمار، ۱۳۷۶ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، قاهره، دار العلم الملایین.
- خولی، امین، ۱۹۶۱م، *مناهج تجدید*، بی‌جا، دار المعرفه.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بی‌چاپ، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۴ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، چ سوم، قم، ذوی القربی.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، بی‌چاپ، بیروت، دار المعرفه.
- زرکشی، محمدبن بهادر، ۱۴۱۰ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۴ق، *الفائق فی غریب الحدیث*، بی‌چاپ، بیروت، دار الفکر.
- _____، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیدبن قطب، ۱۴۲۴ق، *فی ظلال القرآن*، چ پانزدهم، بیروت، دار الشروق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۷ق، *تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان ابن احمد، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر*، اردن، دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب‌حسینی، سیدمحمد، ۱۳۹۵، *درآمدی بر دانش مفردات*، چ ششم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.
- عزتی، مرتضی، ۱۳۷۶، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، مؤسسه تحقیقات اقتصادی.
- عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *کتاب التفسیر*، بی‌چاپ، تهران، علمیه.

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

فیروزان، توفیق، ۱۳۶۰، *روش تحلیل محتوا*، تهران، آگاه.

فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۲۵ق، *مصباح المنیر*، ج سوم، قم، مؤسسه دار الهمجره.

قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، ج ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

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

کاشانی، فتح الله، بی تا، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، اسلامیة.

کاشفی، حسین بن علی، بی تا، *تفسیر حسینی (مواهب علیہ)*، سراوان، نور.

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

مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روئسن*، تهران، کتاب.

مصلائی پور، عباس و محمدحسین شیرزاد، ۱۳۹۶، «بازخوانی مفهوم قرض در قرآن کریم با تکیه بر انسان شناسی اقتصادی»،

مطالعات اقتصاد اسلامی، ش ۱۸، ص ۷-۳۰.

مقدم، وحید، جانی پور، محمد و علی خلیلی، ۱۳۹۶، «الگوی بازار قرض الحسنه بر اساس تحلیل محتوای آیات قرآن»، *اقتصاد*

اسلامی، ش ۶۵، ص ۳۳-۶۱

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

ملکی میانجی، محمداقبر، ۱۴۱۴ق، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی

a.hoseini@isca.ac.ir

سیدعلی اکبر حسینی رامندی / استادیار گروه تفسیر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۰

چکیده

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که قرآن کریم چگونه مخاطبان خود را به رعایت الزامات اخلاقی فراخوانده و نظریه‌هنجاری خود را بر چه پایه‌ای قرار داده است؟ نویسنده به روش کیفی، با توصیف و تحلیل مفاهیم اخلاقی قرآن به نتایج زیر دست یافته است. قرآن کریم برای ترغیب مخاطبان به زندگی اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تأکید کرده است؛ نتایج یادشده در قالب واژگانی مانند سعادت، فوز، فلاح، نجات، لذت، امنیت، بشارت، آرامش، رنج، تشویش، انداز، و شرح و بسط زندگی بهشتیان و دوزخیان، آموزه‌های قرآنی پرشماری را به خود اختصاص داده است که بازگوکننده سازگاری فی‌الجمله اخلاق قرآنی با نظریه‌های غایت‌گراست. غایت‌گرایی با انسان‌شناسی قرآنی و اسلوب‌های تربیت اخلاقی قرآن سازگار است. غایت‌گرا بودن نظام اخلاقی قرآن، به مفهوم انکار ارزش فضیلت و مسئولیت اخلاقی نیست؛ در شماری از آیات، قرآن رفتارهایی را که با انگیزه انجام وظیفه اخلاقی انجام می‌گیرد یا منشأ آنها فضیلت انسانی است، می‌ستاید. قرآن مخاطبان خود را به فضیلت‌محوری و تکلیف‌مداری تشویق می‌کند و آن را دو راهبرد مؤثر در تربیت اخلاقی می‌داند؛ اما عام‌ترین پاسخ قرآن، برای توجیه همه الزامات اخلاقی، غایت فعل اخلاقی است؛ نه فضیلت انسانی و نه وظیفه اخلاقی.

کلیدواژه‌ها: غایت‌گرایی، خودگرایی، دیگرگرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی، نظریه‌هنجاری، نظریه‌هنجاری اسلام، فوز، فلاح، غایت‌گرایی در قرآن.

نظریه‌های اخلاقی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق است و پژوهش‌های فراوانی، به‌ویژه از سوی اخلاق‌پژوهان غربی درباره نظریه‌های اخلاقی انجام گرفته و دلایل و نقدهای هر یک از نظریه‌های سه‌گانه (غایت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری) مورد بررسی و ژرف‌اندیشی قرار گرفته است. پرسش اساسی در این پژوهش آن است که نظریهٔ هنجاری اسلام بر اساس داده‌های قرآنی چیست؟ با مروری بر آموزه‌های اخلاقی قرآن، می‌توان دریافت که نظریه اخلاقی اسلام با نظریه‌های غایت‌گرای فی‌الجملة سازگار است. مستندات قرآنی غایت‌گرایی اخلاقی، شامل طیف گسترده‌ای از آیات می‌شود که به‌رغم تنوع فراوان، در مضمون و سبک بیان، بازگوکننده این واقعیت‌اند که عام‌ترین توجیه ارزش و الزام اخلاقی، نتایجی است که فعل اخلاقی به‌دنبال دارد.

در قرآن کریم برای ترغیب مخاطبان به زندگی اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تأکید شده و این مسئله آموزه‌های قرآنی پرشماری را به خود اختصاص داده است که بازگوکننده سازگاری فی‌الجملة اخلاق قرآنی با نظریه‌های غایت‌گراست. غایت‌گرا بودن نظام اخلاقی قرآن، به‌مفهوم انکار ارزش فضیلت و مسئولیت اخلاقی نیست. قرآن در شماری از آیات رفتارهایی را که با انگیزه انجام وظیفه اخلاقی انجام می‌گیرد یا منشأ آنها فضیلت انسانی است، می‌ستاید و فضیلت‌محوری و تکلیف‌مداری را دو راهبرد مؤثر در تربیت اخلاقی می‌داند.

شبهه تعارض غایت‌گرایی با ساحت اخلاق، اثرپذیری از اخلاق ارسطویی و ظهور برخی آیات و روایات در تأیید اخلاق وظیفه و اخلاق فضیلت، موجب شده است برخی اخلاق‌پژوهان مسلمان پیشین، تعریفی فضیلت‌محور، و شماری از اخلاق‌پژوهان معاصر نیز تقریری وظیفه‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه دهند.

در این نوشتار، ابتدا مبانی انسان‌شناختی قرآنی و روان‌شناختی نتیجه غایت‌گروی اخلاقی، و پس از آن سازگاری غایت‌گروی با اخلاق اسلامی با استناد به آیات قرآن تبیین خواهد شد. گستره مطالعاتی این پژوهش، قرآن، و هدف آن واکاوی، تحلیل و تبیین غایت‌گروی است. روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و شیوه پردازش آن، توصیفی و تحلیلی است. از فواید این پژوهش، توسعه دانش‌های قرآن‌بنیان در باب نظریه‌های اخلاقی است.

پیشینه‌شناسی

کتاب‌ها و مقالات فراوانی، به‌ویژه از سوی اخلاق‌پژوهان غربی به نظریه‌های اخلاقی اختصاص یافته است؛^۱ ولی در خصوص دیدگاه قرآن، آثار معدودی به شرح زیر پدید آمده است: محمد عبدالله دراز در کتابی با عنوان *دستور الاخلاق فی القرآن* در حجمی گسترده از مباحث قرآنی و روایی، از سازگاری نظریه اخلاقی قرآن با وظیفه‌گرایی کانت سخن گفته است (ر.ک: دراز، ۱۴۲۳). در آثاری از آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، چون *دروس فلسفه اخلاق؛ اخلاق در قرآن؛ خودشناسی برای خودسازی؛ و نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، مباحث فراوانی در باب نظریه‌های هنجاری و غایت‌گرا بودن نظام اخلاقی اسلام و استدلال‌های عقلی و مستندات قرآنی و روایی ارائه شده است. در این زمینه، یک رساله دکتری نیز با عنوان *تبیین نظریه اخلاقی قرآن کریم و مقایسه آن با فضیلت‌گرایی در اخلاق* (دبیری، ۱۳۹۰)

ارائه شده است. در باب تفاوت کارهای انجام‌شده با پژوهش پیش‌رو می‌توان گفت: در بیشتر این آثار، گستره مطالعاتی کاوش‌های انجام‌شده برای اثبات سازگاری اخلاق اسلامی با غایت‌گرایی، صرفاً داده‌های قرآنی نیست و اغلب به تحلیل‌های عقلی و فلسفی پرداخته شده است.

چیستی غایت‌گرایی اخلاقی

غایت‌گرایی اخلاقی^۲ معیار درست، خوب، باید و تکلیف اخلاقی، میزان خیر نسبی ایجادشده یا غلبه نسبی خیر بر شر است؛ و رفتار درست، رفتاری است که خودش یا قاعده‌ای که رفتار بر اساس آن قاعده انجام گرفته، در برابر بدیل‌های دیگر، حداقل غلبه خیر بر شر را ایجاد کند یا قصد ایجاد آن را داشته باشد. معیار سنجش نتیجه‌گرایان برای درستی یا نادرستی، نتیجه کار اختیاری انجام شده است؛ کاری خوب و درست است که ما را به نتیجه مطلوب برساند یا دست‌کم در خدمت وصول به نتیجه مطلوب باشد. درستی، نادرستی، بایستگی و نبایستگی رفتارهای آدمی وابسته به نتایجی است که رفتارها به دنبال دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). این نکته دارای اهمیت است که در غایت‌گرایی، نتیجه فعل اخلاقی را نمی‌توان از مقوله ارزش‌های اخلاقی دانست (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۵). بنابراین، رستگاری (سعادت، فوز، فلاح، نجات) از آن‌رو که در نظام اخلاقی قرآن نتیجه فعل اخلاقی است، از مقوله ارزش‌های اخلاق نخواهند بود.

توجه به نتایج رفتار اخلاقی به‌عنوان معیار ارزش اخلاقی، نظریه‌ای نوظهور در فلسفه اخلاق نیست، برخی آریستوپوس را بنیان‌گذار نتیجه‌گرایی اخلاقی می‌دانند. وی لذت و رنج را معیار ارزش اخلاقی، و رفتاری را که به لذت می‌انجامد، خوب می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۵). پس از وی، اپیکور نیز لذت را معیار ارزش اخلاقی معرفی می‌کند. این نظریه مورد دفاع سلسله‌ای از فیلسوفان، از یونان نخستین تا برخی فیلسوفان کنونی است. آریستوییوس (۳۵۵-۳۳۵ ق.م)، اپیکور (۲۷۰-۳۴۲ ق.م)، لاک، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)، و نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) از مدافعان این رویکرد اخلاقی بودند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۵). شماری از فیلسوفان برآن‌اند که سعادت تنها چیزی است که ذاتاً مطلوب است؛ اگر آنان معتقد باشند که سعادت‌مندی یک فرد در یک زمان مفروض به معنای این است که در آن زمان احساس لذت می‌کند، در این صورت باید اسامی آنان را نیز به فهرست پیروان خودگرایی افزود. بنتام براین باور بود که طبیعت، انسان را در سلطه دو فرمانروای مطلق لذت و رنج قرار داده است؛ فقط به خاطر این دو است که کاری را انجام می‌دهیم یا از انجام آن اجتناب می‌کنیم. به عقیده وی، تفاوت‌های رفتاری آدمیان، مربوط به مدت لذت، تعیین درجه خلوص و دامنه وسعت لذت است (همان، ص ۸۶).

غایت‌گرایان با توجه به نوع نتیجه، به لذت‌گرا و نالذت‌گرا تقسیم می‌شوند. لذت‌گرایان، خوب را «خوشی» و بد را «رنج» تعریف می‌کنند (همان، ص ۴۶-۴۵). لذت‌ناگرایان درباره خوب آرای گوناگونی ارائه داده‌اند. «قدرت»، «معرفت»، «تحقق نفس» یا «کمال» و «سود»، معانی بازگوشده از خوب توسط آنان است. در مکتب قدرت، فعلی خوب است که موجب قدرتمندی انسان شود. مکتب معرفت، فعلی را مطلوب می‌داند که موجب فزونی دانش گردد.

در مکتب تحقق نفس، فعلی خوب است که موجب شکوفایی و به فعلیت رساندن استعدادهای آدمی شود (ر.ک: همان). در قرائت رایج مکتب کمال، تمرکز بر ذات انسان و ویژگی‌های ذاتی اوست. این مکتب بر این فرض استوار است که انسان با شکوفاسازی استعدادهای ذاتی خود می‌تواند به سعادت و بالاترین حد کمال دست یابد. پیروان این نظریه، ذات انسان را به‌خودی‌خود ارزشمند می‌دانند. کمال‌گرایی، در آثار بسیاری از فیلسوفان بزرگ چون سقراط، افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس، مارکس، هگل، برادلی و نیچه به‌چشم می‌خورد (هورکا، ۱۹۹۳، ص ۳).

از میان لذت‌ناگرایان، سودگرایی از شهرت و پیروان بیشتری برخوردار است. سودگرایان بر این باورند که انسان باید در رفتارهای خود در پی بیشترین غلبهٔ ممکن خیر بر شر یا کمترین غلبه شر بر خیر در کل جهان و برای همه انسان‌ها باشد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۸۵ و ۸۶). صورت‌بندی کلاسیک سودگرایی، توسط جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸) و پس از او جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳م)، انجام شده است (مکینون، ۱۹۹۸، ص ۳۳). پیروان این نظریه، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

جرمی بنتام و پیروان وی تفسیری خودگرایانه از سودگرایی ارائه می‌دهند. آنان از آن‌رو سود عمومی را معیار ارزش اخلاقی می‌دانند و به آن توصیه می‌کنند که آن را ابزاری برای رسیدن به سود شخصی می‌دانند؛ زیرا بر این باورند که با افزایش سود عمومی، سود فرد نیز فزونی خواهد یافت؛ هرچند برخی نظیر باربارا مکینون چنین تبیینی از خودگرایی را نمی‌پذیرند و آن را تقریری از سودگرایی دانسته‌اند، نه خودگرایی (همان، ص ۳۵).

گروهی دیگر از سودگرایان، به‌پیروی از جان استوارت میل، سود عمومی را بدون در نظر گرفتن منافع شخصی، معیار رفتار اخلاقی خوب می‌شمارند (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۴۵). پس از این دو فیلسوف، سیچ‌ویک می‌کوشد ضمن نقاط ضعف این نظریه، یک نظریه فایده‌مندی شهودگرایانه ارائه کند (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴).

غایت‌گرایی با توجه به این پرسش که چه کسی باید از نتایج فعل اخلاقی برخوردار شود، دو رویکرد خودگرایی و دیگرگرایی را پدید آورده است. خودگرایان بر این باورند که انسان همواره باید بیشترین خیر را برای خودش ایجاد کند. اپیکور، هابز و نیچه پیروان این رویکرد اخلاقی‌اند. دیگرگرایان هدف‌نهایی اخلاق را بیشترین خیر برای بیشترین افراد می‌دانند. بنتام، جان استوارت میل، جی. ای مور، و هستینگر رشدال، شماری از دیگرگرایان‌اند. می‌توان از نتیجه‌گرایانی سخن گفت که معیار فعل اخلاقی را بیشترین غلبه خیر بر شر برای گروه خاص، طبقه خاص، خانواده یا نژاد خاصی از انسان‌ها می‌دانند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۹-۴۷). بنتام نیز مانند میل، سودگرایی را به بیشترین خیر برای بیشترین افراد تعریف می‌کند؛ با این تفاوت که بنتام منفعت عمومی را وسیله منفعت فردی، و میل منفعت عمومی را مطلوب می‌داند (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵).

قرآن و غایت‌گرایی

درباره معیار ارزش اخلاقی از منظر قرآن، فرضیه‌های گوناگونی وجود دارد. بر اساس فرضیه پژوهش پیش‌رو، در قرآن - هرچند با تقریری متفاوت - تصویری غایت‌گرایانه از اخلاق ارائه شده است. در فرضیه دوم، سازگاری اخلاق اسلامی با نظریه‌های غایت‌گرا، نتیجه فهمی سطحی از آموزه‌های قرآنی تلقی می‌شود و ابتنای ارزش اخلاق قرآنی

بر نتایج رفتارهای اخلاقی، فروکاستن از منزلت اخلاق محسوب می‌گردد و تأکید می‌شود که باید اصلی‌ترین معیار ارزش در اخلاق اسلامی را فضیلت انسانی یا انجام وظیفه دانست. از سوی برخی اخلاق‌پژوهان معاصر، این فرضیه نیز مطرح شده است که آموزه‌های این منبع وحیانی در باب اخلاق، با توجه به تفاوت معرفت و ظرفیت انسان‌ها نازل شده و معیار ارزش اخلاقی در هر یک از سطوح ایمانی متفاوت است. مخاطب آیاتی که با مضمونی غایت‌گرایانه همراه‌اند، مؤمنانی هستند که از منظر آنان نتایج فعل اخلاقی (مادی و معنوی) تعیین‌کننده ارزش اخلاقی است؛ درحالی‌که برای مخاطبان خاص قرآن، «فضیلت انسانی» یا «عمل به وظیفه»، معیار ارزش و الزام اخلاقی است (این فرضیه با عنوان «نظریه چتری ارزش اخلاقی» توسط دکتر هادی صادقی مطرح شده است).

اما قرآن مشحون از آیاتی است که در آنها برای تشویق مؤمنان به اخلاق و تربیت اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تکیه و تأکید شده است. این آیات را می‌توان به دسته‌های متعددی تقسیم کرد. در تعداد پرشماری از آیات، واژه‌هایی چون فلاح، فوز، سعادت (رستگاری)، هلاکت، شقاوت و تباهی، گسترده است. این آیات بازگوکننده پیامد خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی‌اند. پاسخ قرآن به این پرسش اساسی که چرا ملزم به رعایت اخلاق هستیم، این است که رستگار شوید: «لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۱۳۰ و ۲۰۰). این پاسخ، سازگاری اخلاق قرآنی را با غایت‌گرایی نشان می‌دهد.

سعادت، فوز و فلاح، مطلوب نهایی و مشترک همه انسان‌هاست. سعادت به مفهوم برخورداری از لذت پایدار و برتر یا بالاترین حد سرور و ابتهاج است؛ تقریباً در تمامی مکاتب اخلاقی، غایت رفتارهای اخلاقی رسیدن به رستگاری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۲۹). قرآن با صراحت بیان می‌دارد که عمل به خوبی‌ها، ثواب‌هایی را به دنبال دارد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (عنکبوت: ۷؛ اسراء: ۹؛ کهف: ۲).

در آموزه‌های قرآن، شاهد کاربست پرشمار مفاهیمی مانند لذت و شادی (بقره: ۳۸)، سعادت (هود: ۱۰۵ و ۱۰۸)، نیک‌بختی، امنیت (انعام: ۸۲-۸۱)، سلامت (یونس: ۲۵)، آسایش، اطمینان (رعد: ۲۸)، فلاح (بقره: ۵؛ آل عمران: ۱۰۴؛ اعراف: ۸ و ۱۵۷) و فوز (نساء: ۷۳؛ احزاب: ۷۱؛ فتح: ۵) هستیم. به‌رغم تفاوت و تنوع معنایی مفاهیم یادشده، همه آنها بیانگر نتایجی هستند که در قرآن برای فعل اخلاقی گزارش شده است؛ چنان‌که شقاوت (هود: ۱۰۵-۱۰۶)، نامنی (حج: ۳۱)، جهنم (آل عمران: ۱۲)، جحیم (واقعه: ۹۴؛ انفطار: ۱۴؛ مزل: ۱۲)، سفر (قمر: ۴۸؛ مدثر: ۲۶-۲۷) و محرومیت مادی (نحل: ۱۱۲) نتایجی هستند که برای رفتارهای بد گزارش شده‌اند.

قرآن برای بیان نتایج مادی، معنوی، دنیوی و اخروی فعل اخلاقی، تنها به مفاهیم کلی همچون سعادت، شقاوت، فوز، فلاح، بهشت، جهنم و مانند اینها بسنده نمی‌کند؛ بلکه با ارائه سیمایی شورانگیز از بهشت و نعمت‌های بهشتی و تصویری هولناک از جهنم و کثرت و تنوع عذاب‌های توصیف‌ناپذیر آن، مؤمنان را به حیات اخلاقی ترغیب می‌کند (انسان: ۴-۶؛ مطففین: ۱۸-۲۶). در بسیاری از سوره‌های قرآن، شاهد توصیف بهشت و جهنم، انداز،

بشارت، پاداش و مجازاتیم. قرآن در تمام توصیه‌های اخلاقی و بازگویی اصول و قواعد اخلاقی، همواره از نتایج رفتارهای اخلاقی سخن می‌گوید و پایبندی به اخلاق را تنها راه سعادت و نیک‌بختی می‌داند. برای نمونه، قرآن در بسیاری از آیات، مؤمنان را به تقوا فرامی‌خواند: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۱۳۰ و ۲۰۰). تقوا از مفاهیم عام و از اصول اخلاق قرآنی، و در اصطلاح، ملکه‌ای است که موجب سهولت انجام خوبی‌ها و اجتناب از بدی‌ها می‌شود. توصیه به تقوا به‌منظور پایبندی به همه الزامات اخلاقی، همواره معلل به پاداش و مجازات دنیوی و اخروی شده است. گویی قرآن در پاسخ به این پرسش که چرا باید تقوا داشت، می‌فرماید: تا رستگار شوی: «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». این تعلیل، بی‌واسطه یا بواسطه در تمام توصیه‌های اخلاقی تکرار شده است. در شماری از آموزه‌های قرآن، مؤمنان را فرامی‌خواند تا پیوسته و بسیار خدا را یاد کنند: «ذُكِّرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (احزاب: ۴۱). در این آیات نیز یاد خدا از آن‌رو توصیه شده که نتیجه‌اش سعادت و رستگاری است.

آرامش، امنیت و رفاه مادی، در بسیاری از آیات، مشوق مؤمنان برای زندگی اخلاقی است؛ چنان‌که نزول برکات آسمانی و برخورداری از نعمت‌ها و مواهب زمینی، نتیجه ایمان و پرهیزگاری معرفی شده است (اعراف: ۹۶) و محرومیت از برکات و نعمت‌های الهی پیامد ناسپاسی است (نحل: ۱۱۲).

به‌کارگیری واژگانی همچون تجارت (توبه: ۱۱۱)، خرید و فروش (توبه: ۹) و سود و زیان (بقره: ۱۶؛ غافر: ۸۵) در آیات فراوان قرآنی، به‌وضوح نقش پیامدهای رفتاری را در اخلاق قرآنی نشان می‌دهد و سازگاری فی‌الجمله غایت‌گروی را با اخلاق اسلامی یادآور می‌شود.

دو نکته درباره غایت‌گرایی قرآنی شایان ذکر است: نخست آنکه هدف اصلی این پژوهش قرآن‌بنیاد، تبیین سازگاری فی‌الجمله نظام اخلاقی اسلام با نظریه‌های غایت‌گراست، نه انطباق کامل با آنها. بدیهی است که غایت‌گرایی برگرفته از قرآن، نیازمند تقریری سازگار با مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اخلاق اسلامی خواهد بود. دوم آنکه فراوانی و پرشماری مستندات قرآنی مربوط به سازگاری نظام اخلاقی اسلام با نظریه‌های غایت‌گرا، سهمی مؤثر در تبیین و تثبیت این نظریه دارد؛ اما به‌اقتضای محدودیت مقاله، ضمن محدود کردن عناوین دسته‌بندی شده در این مقاله، در هر یک از عناوین نیز به تعداد کمی از آیات مربوط به بحث اشاره می‌شود و نقد مستندات قرآنی دو دیدگاه دیگر به مجال دیگر نیاز دارد.

تبیین مستندات سازگاری فی‌الجمله آیات قرآن با غایت‌گرایی

آیات مستند غایت‌گرایی اخلاقی، حجم معتناهایی از آموزه‌های قرآنی را به خود اختصاص می‌دهند و با بیان‌های متنوع، نقش نتایج فعل اخلاقی را در پایبندی به الزامات اخلاقی بازگو می‌کنند. این آیات را در هشت عنوان می‌توان صورت‌بندی کرد: ۱. رستگاری؛ ۲. مفاهیم عام اخلاقی؛ ۳. پاداش و کیفر؛ ۴. فراوانی کاربست واژه عمل و واژگان مرادف؛ ۵. دسته‌بندی‌های انسان‌ها؛ ۶. آیات مقایسه دنیا و آخرت؛ ۷. آیات بازگوکننده نقش شیطان در سرنوشت انسان؛ ۸. به‌کارگیری واژگان رایج در مبادلات مالی. در این پژوهش چهار عنوان نخست بررسی شده است.

واژه رستگاری ترجمه فارسی چهار واژه سعادت، فلاح، فوز و نجات است (دهخدا، ذیل واژه‌ها). واژگان یادشده از واژگان پرکاربرد اخلاقی‌اند که ضمن بازگویی غایت و نتیجه فعل اخلاقی از منظر قرآن، سازگاری آموزه‌های قرآنی را با نظریه غایت‌گرایی نشان می‌دهد. واژه فلاح و مشتقات آن چهل بار در قرآن تکرار شده است. شکافتن و بریدن، پیروزی، رسیدن به مقصد، خوشبختی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۴)، فوز، رستگاری، نجات، بقا و تداوم در نعمت و خیر، معانی‌ای است که برای فَلَاح در کتاب‌های لغت آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۷) و شامل رستگاری و پیروزی دنیوی و اخروی می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۴).

خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که از رفتارهای شیطانی - که شامل همه ذریلت‌های اخلاقی می‌شود - بپرهیزند تا رستگار شوند: «فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۹۰). در برخی آیات، رستگاری به کسانی اختصاص یافته است که در راه خدا جهاد می‌کنند و از مال و جان خود می‌گذرند (توبه: ۸۸). در نمونه‌هایی از آیات، رستگاری سهم کسانی است که هنگام محاسبه، نیکی‌هایشان بیش از بدی‌هایشان است: «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مؤمنون: ۱۰۲). در برخی آیات، رستگاری معلل به تقوا شده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹). «نجات» به معنای رهایی از شر و بدی است (فراهدی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۱۸۶). این واژه و مشتقات آن ۷۶ بار در قرآن تکرار شده و در همه کاربردها به معنای لغوی است؛ مانند: «وَتَجَنَّبْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (فصلت: ۱۸). «فوز» به معنای پیروزی به خیر و رهایی از شر، همراه با سلامتی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۴). این واژه و مشتقات آن ۲۹ بار در قرآن تکرار شده است. آیه ۱۳ سوره نساء واژه فوز را با وصف عظیم توصیف می‌کند و آن را پاداش کسانی می‌داند که خود را ملزم به رعایت حدود الهی می‌دانند. واژه سعادت و مشتقات آن دو بار در سوره هود، در کاربرد اخلاقی، همراه با واژه شقاوت^۳ آمده است (هود: ۱۰۵-۱۰۸). در این آیات، پیامد اعمال سعادت‌مندان و شقاوت‌پیشگان با صراحت بیان شده است.

در تمامی کاربردهای قرآنی فلاح، فوز، سعادت، نجات و مضامین مشابه، رستگاری معلل به انجام فعلی از افعال اخلاقی گشته و رستگاری انسان پیامد رفتارهای اخلاقی دانسته شده است.

۲. مفاهیم عام اخلاقی

مفاهیم اخلاقی به مفاهیم عام و خاص تقسیم می‌شوند: مفاهیم عام مانند خوب و بد، درست و نادرست، باید و نباید، و وظیفه، همواره محمول گزاره‌های خبری اخلاقی واقع می‌شوند و رفتارهای اخلاقی با این مفاهیم توصیف می‌گردند؛ مفاهیم خاص مانند ایمان، کفر، تقوا، راست‌گویی، دروغ، سخاوت، بخل، شجاعت، ترس، صبر، ناشکیبایی، غیبت و تهمت، همواره موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند و متصف به مفاهیم عام اخلاقی می‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۵۲).

در آموزه‌های اخلاقی قرآن، شاهد گستردگی و تنوع چشمگیری در مفاهیم عام اخلاقی، مانند خیر، شر، حسن، قبح، واجب، حرام، هدایت، ضلالت، معروف، منکر، احسان، برّ، فسق، فجور، عدل، قسط، ظلم، جور، صلاح و سیئه هستیم. این مفاهیم در نظام اخلاقی قرآن در معنایی نزدیک به هفت مفهوم عام اخلاقی به کار می‌روند؛ اما هر یک از این مفاهیم قرآنی دارای ویژگی خاصی هستند که در کاربردهای قرآنی ملحوظ شده است؛ چنان‌که در مفهوم «برّ» افزون بر خوبی فراوانی و گستردگی خوبی نیز نهفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۰).

باید توجه داشت که مفاهیم خاص، مانند ایمان، صدق، کذب، صبر، سخاوت و شجاعت، تنها در مقایسه با مفاهیم هفت‌گانه عام اخلاقی، خاص محسوب می‌شوند؛ اما این مفاهیم خاص، از آن منظر که خود دارای مصداق‌های فراوانی هستند، باید آنها را مفاهیم عام اخلاقی دانست. از این مفاهیم عام، به اصول اخلاقی نیز تعبیر می‌شود. بنابراین مقصود از مفاهیم عام در اینجا، معنای دوم عام یا مفاهیم عام ثانوی است که شامل مفاهیمی چون ایمان، صبر و سخاوت می‌شود.

در کاربردهای قرآنی، تقریباً در همه مواردی که مؤمنان را به پای‌بندی به مفاهیم عام اخلاقی (ثانوی) فرامی‌خواند، نتایج رعایت این اصول را نیز یادآوری می‌کند. برای نمونه، در سوره آل‌عمران در بررسی رذیلت اخلاقی بخل، مجازات این رذیلت بیان شده است: «سَيَطُوفُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ روز رستاخیز آنچه را بدان بخل ورزیدند، مانند طوقی به گردنشان آویخته خواهد شد (آل‌عمران: ۱۸۰) و با بیان پیامدهای رذیلت اخلاقی، مؤمنان به زندگی اخلاقی ترغیت می‌شوند.

در این بخش از پژوهش، رابطه برخی مفاهیم اخلاقی، مانند: ایمان، تقوا، احسان، برّ و صبر با غایت‌گرایی اخلاقی تبیین می‌شود.

الف) ایمان: ایمان در لغت، تسلیم شدن همراه با اطمینان خاطر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۰). ایمان از ماده «امن» به معنای طمأنینه روح و زایل شدن ترس است و در کاربردهای قرآنی درباره اقرار به خداوند و اسلام، اعتقاد قلبی به حق همراه با پذیرش و تصدیق و اعتقاد، اظهار زبانی و عمل صالح استعمال شده است (همان). ایمان و مشتقات آن ۸۷۹ بار در قرآن تکرار شده است. بر اساس برخی منابع با استناد به قرآن، ۸۷ اثر مادی و معنوی از آثار ایمان بیان شده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۵۸). برخی آثار قرآنی ایمان عبارت‌اند از: آرامش (بقره: ۶۲)؛ آسان شدن کارها (کهف: ۸۶ و ۸۸)؛ رهایی از عذاب دنیایی و آسایش در زندگی (یونس: ۹۸؛ صافات: ۱۳۹)؛ اجتناب از تجاوز (ص: ۲۴)، گناه و تکرار آن (نور: ۱۱)، تهمت (نور: ۱۱)، ربا (بقره: ۲۷۸) و فساد و کم‌فروشی (اعراف: ۸۵)؛ اجرای عدالت (نساء: ۱۳۵) و اصلاح جامعه (انفال: ۱). این آیات به‌وضوح نقش ایمان را در تربیت اخلاقی قرآن نشان می‌دهند. شایان ذکر است که در قرآن، ایمان زمانی نتیجه مطلوب را به دنبال دارد که با عمل صالح همراه باشد (خزاعی، ۱۳۸۰). همراهی سه عنصر ایمان، عمل و نتایج اخروی، ابتدای نظام اخلاقی اسلام بر غایت‌گرایی را نشان می‌دهد.

ب) تقوا: تقوا در لغت به معنای حفظ خویشتن است از آنچه موجب هراس می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۱)؛ و در اصطلاح، خویشتن‌داری از گناه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۰). این واژه و مشتقات آن، ۲۵۸ بار در قرآن تکرار و آثار بی‌شماری برای آن بیان شده است. در برخی منابع قرآنی، ۱۱۹ اثر برای تقوا همراه با نمونه‌هایی از آیات آمده است؛ مانند آرامش (آل عمران: ۱۲۵ و ۱۲۶)؛ آسایش (اعراف: ۹۴-۹۶)؛ اتحاد (آل عمران: ۱۰۲-۱۰۳)؛ آموزش گناه؛ رستگاری (بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۲۰۰ و ۱۳)؛ سهولت و آسانی در انجام کارها (طلاق: ۲-۳)؛ گریز از مشکلات و بن‌بست‌ها (همان)؛ رهایی از شک و تردید؛ پرهیز از دین‌فروشی، ربا، فساد، بخل، بدعت، دنیاطلبی و دین‌فروشی؛ محبوبیت در میان مردمان؛ دوستی خدا (توبه: ۷)؛ آگاهی؛ ریزش نعمت‌های مادی و معنوی (اعراف: ۹۴-۹۶)؛ معیار پذیرش عمل (اعراف: ۹۴-۹۶)؛ و کرامت و برتری در بارگاه الهی (حجرات: ۱۳). در خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه، امیر مؤمنان علیه السلام در توصیف پارسایان، بیش از بیست صفت از اوصاف آنان را برشمرده است. تقوا در مفهوم قرآنی و روایی، برخوردار از نیرویی است درونی که آدمی به‌مدد آن می‌تواند بدون تکلف، خوبی‌ها را انجام دهد و از گناهان بپرهیزد و به سعادت در دنیا و آخرت دست یابد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۳، ص ۶۹۴). در قرآن برای تشویق مؤمنان به پرهیزگاری، بیش از هرچیز منافع و نتایج پرهیزگاری را یادآور شده است.

ج) احسان: احسان مصدر باب افعال به معنای نیکی کردن، دارای دو کاربرد متفاوت است: ۱. نیکی کردن به دیگران؛ ۲. انجام دادن فعل به نیکویی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۶). سخن امیر مؤمنان علیه السلام «الْإِنْسَانُ أُنْبَاءُ مَا يُحْسِنُونَ» با معنای دوم سازگار است. در آیه ۷ سوره سجده نیز این معنا لحاظ شده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (همان). احسان از مفاهیم عام اخلاقی است و ۱۹۵ بار در قرآن تکرار شده که نود مورد در معنای نیکی به کار رفته است. خداوند در آیه ۱۹۵ سوره بقره، مؤمنان را به نیکی فرامی‌خواند. «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و در آیه ۲۶ سوره یونس و بسیاری از آیات دیگر، پس از بیان احسان و نیکی و ترغیب مؤمنان به این فضیلت اخلاقی، رهایی از عذاب و برخوردار از بهشت جاودان را نتیجه و پاداش احسان معرفی می‌کند. در آیه ۳۰ سوره نحل و مانند آن نیز سخن از پاداش احسان در دنیا و آخرت است.

د) برّ: واژه‌شناسان و مفسران چهار معنای اصلی برای این واژه قرآنی بیان کرده‌اند: لطیف (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۲۵۲)؛ محسن (علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۵۹۷)؛ صادق (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۷) و بسیار نیکوکار (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۶). برخی رفاقت را از معانی غیراصولی برّ می‌دانند (طریحی، ۱۳۶۷، ذیل ماده «برر»). راغب اصفهانی می‌نویسد: برّ به معنای خشکی است و با توجه به گستردگی خشکی‌ها، این واژه به نیکوکاری فراوان اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۰). «برّ» از عام‌ترین مفاهیم اخلاقی در قرآن است که همه ارزش‌های مثبت اخلاقی، متصف به مفهوم برّ می‌شوند. قرآن در آیه ۱۷۷ سوره بقره نمونه‌های متعددی از رفتارهای نیک (برّ) را نام می‌برد. در آیه ۱۴ و ۵۲ سوره مریم، نیکی به پدر و مادر به‌عنوان مصادیق برّ معرفی شده و در آیه ۹۲ سوره آل عمران، از انفاق و گذشتن از محبوب‌ها، به‌عنوان مصداق «برّ» یاد شده است. این واژه و

مشقتش در قرآن هفده بار به کار رفته است. در آموزه‌های اخلاقی قرآن، برّ در تقابل با مفاهیمی چون اثم (مأثمه: ۲)، فجور (مطففین: ۷)، سیئه و جرم (مریم: ۱۴)، جبار، شقی و عصیان (مریم: ۳۲) آمده است. گویی در میان واژگان موجود در زبان عرب، هیچ واژه‌ای وجود ندارد که شامل همه مصادیق اضداد مفهوم برّ باشد. در کاربست‌های قرآنی واژه برّ به معنای خوبی، و ابرار به معنای خوبان، همواره نتایج و پیامدهای خوبی به تفصیل بیان شده و حاوی این نکته اساسی است که در اندیشه اخلاقی قرآن، دستیابی به نتایج فعل اخلاقی، اصلی‌ترین علت و توجیه پابندی به الزامات اخلاقی است. «برّ» به معنای خوبی در تفسیر اخلاقی انجام فضیلت‌هاست. در همه یا بسیاری از آیات قرآن، وقتی از انجام خوبی‌ها و از ابرار سخن به میان آمده، نتایج خوبی نیز بیان شده است؛ مانند: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» (انفطار: ۱۳ و ۲۲).

ه) صبر: برای واژه صبر معانی گوناگونی بیان شده است؛ مانند داروی تلخ و ضد جزع (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۱۸۱؛ فراهیدی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۱۵)؛ اسامی خدا (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۳۸)؛ خویشتن‌داری و محبوس کردن نفس (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۸۸)؛ و شکیبایی در سختی‌ها و تنگناها (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۷۴). صبر در هندسه اخلاق اسلامی جایگاه ویژه‌ای در تحقق حیات اخلاقی دارد و در روایات از آن به رأس ایمان تعبیر شده است. این واژه و مشتقات آن ۱۰۳ بار در قرآن تکرار شده است. صبر به مفهوم شکیبایی در برابر رخدادی بیرونی است. شکیبایی در برابر مصیبت، دشواری انجام واجبات و تلخی چشم‌پوشی از لذت‌ها، نمونه‌هایی از عوامل بیرونی است (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۱). قرآن در توصیف شکیبایان می‌فرماید: «إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). نتیجه این شکیبایی، برخوردار بودن از صلوات خدا، رحمت و هدایت الهی است (بقره: ۱۵۷).

قرآن شکیبایی را از اوصاف نیکان و پارسایان می‌داند (بقره: ۱۷۷). در بسیاری از کاربست‌های قرآنی این مفهوم عام اخلاقی، بر نتایج مادی، معنوی، دنیایی و اخروی آن تصریح و تأکید شده است: «إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر: ۱۰).

و) حلم: حلم به معنای خویشتن‌داری و حفظ نفس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل واژه صبر)، بردباری و عقل (قرشی، ۱۳۸۶، ذیل واژه صبر) آمده است. برخی واژه‌شناسان، عقل را از مسببات حلم دانسته‌اند، نه معنای لغوی آن؛ یعنی عقل نتیجه و معلول بردباری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل واژه صبر). واژه‌شناسان و اندیشمندان، «حلم» و «صبر» را تقریباً دو مفهوم مترادف می‌دانند. واژه حلم و مشتقات آن ۲۱ بار در قرآن تکرار شده است. در کاربرد قرآنی، این واژه شش بار در معنایی جز معنای اخلاقی به کار رفته و یازده بار وصف خداوند قرار گرفته است و در چهار آیه پیامبران الهی، مانند حضرت ابراهیم علیه السلام (توبه: ۱۱۴؛ هود: ۷۵) و حضرت اسماعیل علیه السلام (صافات: ۱۰۱) با حلم توصیف شده‌اند. با توجه به قرابت معنایی دو مفهوم اخلاقی حلم و صبر، می‌توان گفت که ترغیب انسان‌ها به حلم نیز همانند صبر، با توجه به پیامدهای آن قابل توجیه است.

ز) **عدل و ظلم**: عدل به معنای برابری و مساوات است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۱) و ظلم، در لغت به معنای قرار دادن چیزی در غیر جایگاه خود، ستم، بی‌عدالتی و آنچه ناروا، نابجا و ناحق است (همان، ص ۵۳۷). قسط و انصاف دو واژه مشابه عدل، و واژه جور مرادف با ظلم است. واژه عدل و مشتقات آن شانزده بار در معنای عدالت در برابر ظلم به کار رفته است. در آیه ۵۸ سوره نساء، خداوند آدمیان را به داوری کردن بر اساس عدل فرامی‌خواند: «إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» و این دستور خود به انسان‌ها را بهترین اندرز می‌خواند: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ». در آیه ۱۲۹ سوره نساء، ضرورت رعایت عدالت میان همسران بیان شده است. در آیه‌های نام‌برده، به پاداش عدالت‌ورزی و مجازات ستمگری اشاره شده است. قسط و مشتقات آن ۲۵ بار در قرآن تکرار شده است که در بیشتر موارد در معنای عدالت است. در سوره یونس، آیه ۴، سخن درباره پاداش کسانی است که اعمال و رفتار خود را بر اساس قسط انجام می‌دهند. در این آیات، مخاطبان قرآن به عدالت، مساوات و قسط‌ورزی ترغیب می‌شوند تا از پاداش و نتایج آن برخوردار شوند.

واژه ظلم و مشتقات آن ۳۱۵ بار در قرآن تکرار شده که ۱۵۶ بار آن به معنای ستم و در برابر عدل به کار رفته است. در بسیاری از این آیات، همراه با بیان ظلم به عنوان یک اصل کلی، پیامدهای آن نیز بیان شده است. خداوند برای اجتناب از ظلم، عواقب و مجازات‌های سخت آن را خاطر نشان می‌کند؛ برای نمونه، در آیه «قَالَ أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعْتَبُهِ ثُمَّ يَرُدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا» (کهف: ۸۷)، با صراحت پیامد ظلم بیان شده است.

واژه جور و مشتقات آن سیزده بار در قرآن تکرار شده و تنها یک بار در سوره نحل آیه ۹ در قرآن در معنای ستم و انحراف آمده است؛ اما این واژه در روایات کاربردهای فراوانی دارد؛ چنان‌که روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «يَوْمُ الْعَدْلِ عَلَى الظَّالِمِ أَشَدُّ مِنْ يَوْمِ الْجُورِ عَلَى الْمَظْلُومِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، کلمات قصار، ص ۵۱۲). در این آیات نیز از پیامدها و مجازات جور سخن به میان آمده و به‌وضوح نشان می‌دهند که نظام اخلاقی قرآن نظامی غایت‌گراست.

ح) **تزکیه**: از ماده «زکی» به معنای فرونی یافتن و پاک شدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۸). تهذیب مصدر باب تفعیل، در لغت به معنای پاکی و طهارت به کار رفته (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۴) و در منطق قرآن، تزکیه نفس و طهارت قلب، شرط درستی افعال و مقدمه رستگاری، و ناپاکی نفس عامل شقاوت و نگون بختی است. بر اساس مبانی معرفت‌شناختی وحیانی، فهم و شناخت، پیوندی وثیق با عنصر طهارت دارند و طبق برخی آیات، کسانی می‌توانند فهمی عمیق از قرآن داشته باشند که از طهارت کامل برخوردارند: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۹). قرآن در توصیه به طهارت و پاکی نیز پیامدها و نتایج مادی، معنوی، دنیایی و اخروی آن را متذکر می‌شود. در سوره شمس آیات ۹ و ۱۰ «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» و سوره اعلیٰ آیه ۱۴ «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» نتیجه تهذیب را فلاح و رستگاری می‌داند. قرآن بهشت جاوید را پاداش کسانی می‌داند که نفس خود را تطهیر کرده‌اند (طه: ۷۶) و یادآور می‌شود که پیامد تزکیه نفس به فاعل آن بازمی‌گردد (فاطر: ۱۸). در تمامی آیات یادشده، تزکیه و فلاح در کنار هم آمده‌اند و مطلوبیت تزکیه از آن روست که عامل رستگاری انسان خواهد شد.

ط) توبه: توبه از مفاهیم عام اخلاقی و از اصول امیدبخش اخلاق در آموزه‌های قرآنی است و در لغت به معنای بازگشت یا بازگشت از معصیت است (جوهری، ۱۳۶۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده توب). حرف تاء در انتهای واژه «توبه» برای تأیید مصدر یا علامت وحدت است که بر این اساس، توبه به معنای یک بازگشت و جمع آن تَوْب است (جرجانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۵؛ طریحی، ۱۳۶۷، ذیل ماده «توب»). استغفار، إنابه و اعتذار، از مفاهیم قرآنی مشابه و مرادف و مرتبط با توبه‌اند. استغفار از ماده غفر و به معنای طلب مغفرت، و در اصطلاح به معنای درخواست زبانی و عملی آموزش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۰۹).

بر اساس آموزه‌های قرآنی، توبه تأثیری شگرف در رستگاری انسان دارد. توبه افزون بر بخشش گناهان، موجب ریزش نعمت الهی و فزونی فرزندان و اموال و برخوردارگی از باغ‌های آباد و نه‌های جاری خواهد شد (هود: ۵۲؛ نوح: ۱۰-۱۲).

آیات فراوانی که به موضوع توبه پرداخته‌اند، آثار و نتایج آن را نیز یادآور شده‌اند و انجام این فضیلت قرآنی به نتیجه فعل اخلاقی معلل شده است؛ از آن روی که بدی‌های انسان گناهکار با استغفار و توبه بخشوده می‌شود و وی از مجازات رفتار بد رهایی می‌یابد و به تعبیر قرآن، در مواردی نیز توبه موجب می‌شود تا حسنات و خوبی‌ها، جایگزین بدی‌ها شوند (فرقان: ۷۰).

ی) رضا و غضب: رضا ضد سخط و به معنای خشنودی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۲۳). «غضب» به معنای جوشش و غلیان خون قلب برای انتقام است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۰۸) که در فارسی از آن به خشم تعبیر می‌شود. خشنودی و خشم خداوند دو عامل اساسی در ترغیب مؤمنان به انجام نیکی‌ها و دوری از بدی‌هاست و اساسی‌ترین معیار بندگی و تنها معیار در تعیین اخلاقی بودن افعال انسان است. واژه رضا و مشتقات آن ۷۳ بار در قرآن تکرار شده که ۳۵ بار به خداوند نسبت داده شده است. واژه غضب و مشتقات آن نیز ۲۴ بار در قرآن تکرار شده است. در میان کاربردهای قرآنی این واژه، بیست مرتبه درباره ناخشنودی خداوند از اعمال و رفتار انسان‌هاست.

در قرآن، خشنودی خداوند از رفتارهای انسان معیار اخلاقی بودن رفتار و اساسی‌ترین عامل رستگاری است. ایثار (بقره: ۲۰۷)، خویش‌داری (آل عمران: ۱۵) و انفاق (بقره: ۲۶۵)، از جمله رفتارهایی هستند که خشنودی الهی را در پی دارند. در قرآن از خشنودی الهی به بهشت رضوان تعبیر شده است و مؤمنانی از این بهشت بهره‌مند خواهند شد که از مراتب و مدارج والای ایمان و عمل صالح برخوردار باشند. در آیه ۷۲ سوره توبه ابتدا از بهشت مادی و جاودانگی آن سخن به میان آمده است: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ» و در فراز دوم آیه، خشنودی الهی به عنوان بهشت رضوان مدار توجه قرار می‌گیرد: «وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛ و این بهشت در مقایسه با بهشت مادی، بزرگ‌ترین، و باریابی به این بهشت رستگاری عظیم خوانده می‌شود: «هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» که در انتظار پارسایان است.

بر اساس آیه یادشده و مانند آن (آل عمران: ۱۵)، در نظام اخلاقی قرآن، انگیزه مؤمنان در انجام فعل اخلاقی، رسیدن به نتایجی است که از سوی خداوند بشارت داده شده است؛ هرچند هدف مؤمنانی که در مراتب عالی ایمان قرار دارند، باریابی به بهشت رضوان الهی است.

در منطق اخلاقی قرآن، ناخشنودی خداوند از بندگان خود، سخت‌ترین مجازات محسوب می‌شود. خداوند در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران، اهل کتاب را به دو گروه مؤمن و فاسق تقسیم می‌کند و پس از اشاره به برخی اوصاف زشت فاسقان می‌فرماید: «بَاؤُ بَغْضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ؛ آنان سزاوار خشمی از سوی خدا شده‌اند و شقاوت و نگون‌بختی سرنوشت دائمی آنان است» (آل عمران: ۱۱۲). «سخط» در کاربست‌های قرآنی مرادف غضب، به مفهوم نارضایتی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۱۲). سخت و مشتقات آن چهار بار در قرآن تکرار شده و تنها یکی از کاربردهای آن به خداوند منتسب نشده است؛ و در سه آیه دیگر، خشم الهی به‌عنوان پیامد و عقوبت رفتارهای ناشایست معرفی شده است. بر اساس آیه‌های قرآن، جهنم (آل عمران: ۱۶۲)، عذاب بی‌پایان (مائده: ۸۰) و نابودی اعمال، مجازات کسانی است که رفتارشان موجبات سخت الهی را فراهم آورد. در این دسته از آیات نیز شاهد تصریح قرآن بر سازگاری غایت‌گرایی اخلاقی و قرآن و نقش پیامدهای رفتارهای انسان در انجام دستورات اخلاقی هستیم. «مقت» در لغت به مفهوم بغض یا بغض شدید نسبت به کار زشت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۷۲؛ طریحی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۱). این واژه و مشتقات آن شش بار در قرآن تکرار شده است. در دومین آیه سوره صف آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» و در آیه بعد می‌خوانیم: «كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ؛ نزد خدا به‌شدت موجب خشم است که چیزی را بگوئید که خود عمل نمی‌کنید» (صف: ۳). «مقت» در معنایی مرادف با دو واژه غضب و سخت، بیانگر پیامد ردایب اخلاقی و بازگوکننده نقشی است که خشم الهی در بازدارندگی ردایب اخلاقی دارد.

ک) سبقت، سرعت و تنافس: این واژگان به‌معنای شتاب، سبقت و پیشی گرفتن در خوبی‌ها، از واژگان قرآنی در حوزه تربیت اخلاق و بیانگر کیفیت و چگونگی انجام فضایل اخلاقی‌اند. به‌کارگیری واژگان یادشده و مشتقات آن به‌منظور ترغیب مؤمنان به انجام خوبی‌ها و پیشی گرفتن از دیگران است. در قرآن پس از معرفی خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی و بیان تفصیلی نتایج و آثار خوبی‌ها و بدی‌ها، برای ایجاد انگیزه و تهییج مؤمنان به زیست اخلاقی، از واژگانی مانند سرعت و سبقت استفاده شده است. در سوره مطفین، آیات ۲۲-۲۶ ابتدا به جایگاه نیکان (ابرار) و توصیف بهشت و نعمت‌های بهشتی می‌پردازد و در ادامه می‌فرماید: «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»؛ برای رسیدن به چنین نعمت‌ها و لذت‌هایی، رقابت‌کنندگان باید از یکدیگر پیشی گیرند. قرآن در آیه ۱۳۳ سوره آل عمران، با فعل امر «وَسَارِعُوا» مخاطبان را به شتاب و سرعت در رسیدن به بهشت و بخشش الهی ترغیب می‌کند و در آیه ۲۱ سوره حدید با فعل امر «سَابِقُوا» دستور می‌دهد تا برای رسیدن به مغفرت و بهشت، از یکدیگر پیشی گیرند. نکته حائز توجه آن است که عامل انگیزشی در آیاتی که مؤمنان را به سرعت و مسابقه فرامی‌خواند،

نتایج فعل اخلاقی است؛ چنان که در سوره مطفقین، ابتدا یادآور می‌شود که: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» و در پایان می‌فرماید: «وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَفَّسِ الْمُتَنَفِّسُونَ». پیش‌تر بیان شد که اسلوب تربیتی قرآن، شامل همه مراتب ایمانی می‌شود و مشوق ابرار و مقربان نیز دستیابی به نتایجی است که رفتار اخلاقی به دنبال دارد.

ل) سپاسگزاری: سپاسگزاری از مفاهیم عام اخلاقی قرآن و از جمله فضیلت‌های اخلاقی بازگوشده در قرآن و یکی از احکام اخلاقی است. پیش از وحی، عقل و فطرت انسان‌ها به شایستگی و بایستگی سپاسگزاری گواهی می‌دهند. بر اساس آیه ۷ سوره ابراهیم، شکرگزاری عامل فزونی نعمت، و ناسپاسی موجب عذاب شدید خواهد شد: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». واژه شکر (سپاسگزاری) و مشتقات آن ۷۵ بار در قرآن تکرار شده است که ۶۹ مورد آن درباره سپاسگزاری بندگان از خداوند و نعمت‌های الهی است. در این آیات، خداوند با بیان آثار و نتایج مادی و معنوی شکر، مؤمنان را به انجام این فضیلت اخلاقی تشویق می‌کند. در کاربردهای قرآنی واژه شکر، در شش مورد، به سپاسگزاری خدا از اعمال خوب بندگان اشاره شده است: «فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۵۸). بدون شک، شکر خداوند به معنای اعطای پاداش است و عمومیت آن شامل پاداش دنیوی، اخروی، مادی و معنوی خواهد شد. در این آیات نیز رابطه رفتارهای اخلاقی و پیامدهای آن به‌وضوح خود را می‌نمایاند.

۳. پاداش و کیفر

پاداش و کیفر، ترجمه فارسی واژگانی مانند عقوبت، جزاء، جرم و انتقام است. در کاربردهای قرآنی، واژگانی چون وعد، وعید، بهشت، جهنم و نیز واژگان یا گزاره‌هایی که مشابهت معنایی با دو مفهوم پاداش و کیفر دارند، فراوانند و بر پیامدگروا بودن رویکرد اخلاقی قرآن تأکید می‌کنند.

واژه «جزاء» در اصل به معنای بی‌نیازی و کفایت است و پاداش را از آن‌رو جزا گفته‌اند که مطابق با عملی است که انجام گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۹۵). جزا و مشتقات آن ۱۱۸ بار در قرآن به معنای پاداش و مجازات اعمال به کار رفته است (مائده: ۳۹). جزا مرادف با واژگانی مانند غایت و عاقبت است. در کاربردهای قرآنی، این واژه همواره با تشویق‌ها و تهدیدهای الهی نسبت به پیامد اعمال خوب و بد انسان همراه بوده و بیانگر نتایج رفتارهای اخلاقی است: «فَأَنذَرْتَهُمْ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» (مائده: ۸۵). در برخی آیات همراه با واژه جزا، بر پاداش وصف‌ناپذیر بهشتیان تصریح شده است: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۷).

واژه «عاقبت» و مشتقات آن ۶۴ بار در قرآن به مفهوم عقوبت و نتیجه اعمال آمده است. مفهوم لغوی این واژه مانند واژه جزا شامل پیامدهای بد و خوب می‌شود؛ اما در بسیاری از آیات، این واژه در فرجام تلخ و مجازات بدی‌ها به کار رفته است «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۸۴).

واژه «جرم» در لغت به معنای قطع کردن - چینیدن میوه از درخت - آمده است (فیروزآبادی، بی‌تا؛ جوهری، ۱۳۶۸، ذیل واژه جرم). به کارگیری واژه جرم برای گناه، استعاره است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل واژه جرم). به

گناه از آن جهت جرم گفته می‌شود که مجرم انجام عمل واجبی را قطع می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل آیه ۱۲۴ انعام). واژه جرم و مشتقات آن ۶۶ بار در قرآن آمده است. در بسیاری از این آیات، همراه با واژه جرم، مجازات و پیامدهای دنیوی و اخروی آن نیز یادآور می‌شود؛ چنان که در آیه ۱۴۷ سوره انعام، بر عذاب قطعی و بی‌بازگشت مجرمان تأکید شده است. آیه‌های ۵۵ سوره انعام و ۷۴ سوره طه و بسیاری از آیاتی که در آنها واژه جرم و مشتقات آن به کار رفته، سازگاری قرآن را با غایت‌گروی اخلاقی نشان می‌دهد.

واژه «جنت» (بهشت) و مشتقات آن ۷۱ بار در قرآن آمده است و به بهشت و ویژگی‌های آن اشاره شده است (بقره: ۸۲).

واژه «نار» (آتش دوزخ) و واژگان هم‌معنای آن، ۱۴۳ بار در قرآن تکرار شده و در بسیاری از موارد، بیانگر مجازات و نتایج فعل اخلاقی است (بقره: ۳۹).

در آیه‌های مربوط به بهشت و جهنم، با صراحت به منظور ایجاد انگیزه برای انجام خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها، بر نتایج اخروی اعمال تأکید می‌شود. انتقام در لغت به معنای عقاب کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۹۰، ذیل واژه انتقام). این واژه در فارسی به کین خواهی و کینه‌توزی معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه انتقام). واژه انتقام و مشتقات آن، هفده بار در قرآن تکرار شده که در آنها از مجازات‌های سخت سخن به میان آمده است. در بسیاری از آیاتی که در آنها واژه انتقام به کار رفته، مجازات‌های دنیوی مورد نظر است (زخرف: ۵۵). میان این دسته آیات و نتیجه‌گروی نیز پیوندی وثیق وجود دارد.

واژه «وعد» به معنای مژده، نوید دادن، قول دادن و متعهد شدن است (دهخدا، ۱۳۷۳؛ عمید، ۱۳۷۱، ذیل واژه وعد) و شامل وعده به خیر و شر می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۷۶). در اصطلاحی رایج، از پاداش خوبی‌ها به وعده، و مجازات بدی‌ها به وعید تعبیر می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه وعد). این واژه و مشتقات آن ۱۵۱ بار در قرآن آمده است. بسیاری از این موارد، بیانگر بشارت و تهدیدی است که خداوند درباره دستورات اخلاقی یادآور شده است (مائده: ۹؛ غافر: ۵۵) و شامل نعمت‌های مادی، معنوی، دنیایی و اخروی (نساء: ۱۲۲) می‌شود و مجازات جسمی و روحی، و بیم و امید را در دنیا (هود: ۸۱) و آخرت (کهف: ۵۸) دربر می‌گیرد. این آیات نیز سازگاری غایت‌گروی را با مکتب اخلاقی اسلام نشان می‌دهد.

«اختصاص نتایج عمل به فاعل آن»، از جمله اصول قرآنی است که آیات متعددی به تبیین آن اختصاص یافته است. این دسته از آیات نیز پرشمارند؛ مانند آیه «مَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۰) و آیه «وَلَا تَرَوْا وَازِرَةً وَرِزًّا أُخْرَى... وَمَنْ تَرَكَى فَإِنَّمَا يَتَرَكَ لِنَفْسِهِ» (فاطر: ۱۸). در این آیات، افزون بر اثبات وجود رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر میان رفتار و پیامدهای ویژه هر یک از رفتارهای اخلاقی انسان، تأکید شده است که نتایج رفتار به انجام‌دهنده عمل اختصاص خواهد داشت.

گواهی خدا، پیامبران، معصومان، اولیای الهی و اعضا و جوارح انسان، از رخدادهای روز رستاخیز و از مستندات قرآنی غایت‌گرایی قرآنی است. «یوم یقوم الاشهداء» (مؤمن: ۵۱) از جمله اسم‌های قیامت است. در تعدادی از آیات

قرآن، گواهی خداوند بر تمام هستی مطرح شده که حدود بیست آیه حاوی تعبیر «اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مجادله: ۶) است. در برخی آیات بر گواهی خداوند بر رفتارهای انسان تصریح شده است (یونس: ۴۶؛ آل عمران: ۹۸). در این آیات (بقره: ۱۴۳؛ نساء: ۴۱ و ۱۵۹؛ نحل: ۸۴ و ۸۹؛ حج: ۷۸؛ قصص: ۷۵) گواهی پیامبران، معصومان و اولیای الهی بر رفتار پیروان خود گزارش شده است. بر اساس آموزه‌های قرآنی، اعضا و جوارح از جمله شاهدانی هستند که در بارگاه الهی بر رفتارهای بد و خوب انسان گواهی می‌دهند (یس: ۶۵؛ فصلت: ۲۰).

بی‌شک گواهی خدا، معصومان، اعضا و جوارح انسان در قیامت، انعکاس تفصیلی و مشروح اعمال و رفتار انسان‌هاست؛ و این رخداد شگفت، به‌منظور محاسبه و جزا و پاداشی است که به اعمال تعلق می‌گیرد؛ از این رو این دسته آیات نیز بازگوکننده اهمیت نتیجه رفتار انسان در پابندی به الزامات اخلاقی است و بیش از هر چیز انطباق و سازگاری غایت‌گروی را با نظام اخلاقی قرآن بیان می‌کند.

ثبت دقیق رفتارهای اخلاقی، از جمله نکات مربوط به کيفر و مجازات الهی است. در شماری از آیات، قرآن موضوع ثبت رفتارهای انسان را یادآور می‌شود. در سوره زلزال، نتایج اعمال بیان می‌گردد و تأکید می‌شود که انسان در روز قیامت کمترین خوبی یا بدی‌ای را که انجام داده است، مشاهده می‌کند و هیچ عملی هرچند کوچک بی‌نتیجه نخواهد ماند (زلزال: ۱-۸). این اصل قرآنی در سوره عادیات، آیات ۹-۱۱، و سوره قارعه، آیات ۶-۱۱ تکرار شده است. دقت در ثبت رخدادهای زندگی انسان‌ها، موجب شگفتی مجرمان در قیامت می‌شود و آنان با دیدن صحیفه اعمال خود با حیرت و هراس می‌گویند: «يَا وَيْلَتَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹). در سوره هود، آیه ۹۳ و سوره ق، آیه ۱۸ از فرشتگانی یاد شده است که مسئولیت آنان ثبت رفتار انسان‌هاست. ثبت جزئی‌ترین رفتارهای انسان و تأکید قرآن بر این موضوع، زمانی حائز اهمیت است که نتایج رفتارهای خوب و بد نقشی مؤثر در سعادت انسان داشته باشد و انسان را به انجام خوبی و پرهیز از بدی‌ها ترغیب کند.

۴. فراوانی کاربست‌های واژه عمل و واژگان مرادف

واژه «عمل» و مشتقات آن ۳۶۰ بار در قرآن تکرار شده است. در بسیاری از آیات، رابطه عمل و نتیجه خوب و بد آن مطمح نظر قرار گرفته است. در بسیاری از آیات قرآن، عمل و مشتقات آن در مجاورت ایمان - که امر درونی است - قرار می‌گیرد و نقش عمل را در رستگاری انسان نشان می‌دهد. در سوره بقره، آیه ۲۵، با ارائه تصویری شورانگیز از نعمت‌های بهشتی، به پاداش ایمان و عمل خوب اشاره می‌شود. در سوره ابراهیم، آیه ۴۲، این نکته یادآوری می‌شود که خداوند هرگز از عمل ستمکاران غافل نخواهد بود و مجازات سخت اعمال کافران را گوشزد می‌کند.

واژه «فعل» و مشتقات آن، که در معنایی مرادف با عمل به کار رفته، ۱۰۸ بار در قرآن آمده و در بسیاری از موارد رابطه فعل و نتایج مادی، معنوی، دنیوی و اخروی بیان شده است. ذلت و خواری در دنیا و شدیدترین عذاب در آخرت، از پیامدهایی است که در سوره بقره، آیه ۸۵ برای اعمال بد گزارش شده است. این عذاب هولناک برای

کسانی است که بخشی از کتاب الهی را می‌پذیرند و برخی از آن را انکار می‌کنند. در آیه ۱۹۷ سوره بقره، آگاهی خداوند از رفتارهای خوب انسان، مشوق مخاطبان به انجام خوبی‌هاست؛ از آن رو که پس از اذعان به آگاهی خداوند، آدمی درمی‌یابد که خداوند خوبی‌های او را بی‌پاسخ نمی‌گذارد؛ بلکه در برابر تنها یک خوبی، ده برابر پاداش خواهد داد؛ چنان که در آیه ۱۶۰ سوره انعام آمده است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا».

واژه «صنع» مرادف و مشابه عمل در قرآن است (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۶۰). برخی لغویان آن را کاری دانسته‌اند که به‌خوبی انجام گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۵). مشتقات این واژه سه بار در قرآن آمده است. «فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل: ۱۱۲). در این آیه، گرسنگی و هراس به‌عنوان پیامد و مجازات ناسپاسی بیان شده است. در آیه ۴۵ سوره عنکبوت برای تشویق انسان‌ها به رعایت الزامات اخلاقی، بر آگاهی خداوند از عمل انسان تأکید شده است (عنکبوت: ۴۵).

نتیجه‌گیری

۱. یکی از بنیادی‌ترین مسائل فراروی فیلسوفان اخلاق، توجیه ارزش اخلاقی است. نظریه‌های اخلاقی پاسخی است عام و فراگیر، که هریک از نظام‌های اخلاقی برای توجیه همه ارزش‌های اخلاقی بیان می‌کنند. پاسخ‌های گوناگون ارائه‌شده به این پرسش، موجب پیدایش سه گروه نظریه‌های هنجاری، وظیفه‌گرا، غایت‌گرا و فضیلت‌محور شده است.

۲. پاسخ ارائه‌شده از سوی نظام‌های اخلاقی، به‌مثابه علت غایی برای ارزش اخلاقی است. علت غایی هرگز نمی‌تواند متعدد باشد. از این رو هر یک از مکتب‌های اخلاقی برای توجیه ارزش اخلاقی، تنها یک علت را بیان کرده‌اند. مکتب‌های اخلاقی غایت‌گرا آن علت را رسیدن به نتایج خوب می‌دانند. آنان رفتاری را دارای ارزش اخلاقی می‌دانند که فرد را به نتایج خوب رهنمون سازد. مکتب‌های وظیفه‌گرا انجام وظیفه را عام‌ترین دلیل برای ارزش اخلاقی می‌دانند؛ و «نایامدگرایی» فصل مقوم و وجه تمایز وظیفه‌گرایی از نظریه‌های غایت‌گرا و فضیلت‌محور است. مکتب‌های اخلاقی فضیلت‌محور در توجیه ارزش اخلاقی، رفتارهایی را دارای ارزش اخلاقی می‌دانند که برخاسته از فضیلت نفسانی باشد.

۳. آموزه‌های قرآنی نشان می‌دهد که در نظام اخلاقی اسلام بر نتایج فعل اخلاقی تکیه شده و غایت فعل اخلاقی، عام‌ترین توجیه ارزش اخلاقی است؛

۴. قرآن برای تشویق مخاطبان خود به زندگی اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تأکید می‌کند؛ که بازگوکننده سازگاری فی‌الجمله اخلاق قرآنی با نظریه‌های غایت‌گراست. افزون بر آن، غایت‌گرایی با انسان‌شناسی و اسلوب‌های تربیت اخلاقی قرآن نیز سازگار است؛

۵. پس از تبیین سازگاری اخلاق اسلامی با نظریه‌های غایت‌گرا - با استناد به آموزه‌های قرآنی - می‌توان گفت: آن دسته از آیات محدود قرآنی که در آنها بر اهمیت عمل بر اساس وظیفه یا فضیلت انسانی اشاره شده، بیانگر

اهداف ابتدایی و اهداف متوسط افعال اخلاقی هستند، نه علت غایی. فضیلت‌محوری و تکلیف‌مداری دو راهبرد مؤثر در تربیت اخلاقی است؛ اما عام‌ترین پاسخ قرآن، برای توجیه همه الزامات اخلاقی، غایت فعل اخلاقی است؛ نه فضیلت انسانی و نه وظیفه اخلاقی.

۶ آنچه در این پژوهش قرآن‌بنیاد تبیین و بر آن تأکید شده، نوعی قرابت و سازگاری نظریه اخلاقی اسلام با نظریه‌های غایت‌گراست؛ اما تفاوت‌هایی نیز میان این دو وجود دارد که نیازمند تقریری متفاوت از غایت‌گرایی با عنوان غایت‌گرایی قرآنی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، می‌توان به مقاله «نظریه‌های اخلاقی»، ویلیام برنارد؛ «نظریه‌های اخلاقی»، ۱۳۸۲، ترجمه ابراهیم دیناتی‌نسب، مجله تردید ش ۳، ص ۱۲-۱۵؛ و مقالات فراوان ارائه‌شده در «دانشنامه فلسفه اخلاق پل ادوارد»، ۱۳۹۲، ترجمه ماشاءالله رحمتی، اشاره کرد. در برخی مقالات آیت‌الله صادق لاریجانی، مانند: «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی» و نیز مقاله‌ای با عنوان «الزامات عقلی و اخلاقی» تفه‌های پیرامون غایت‌گرایی وجود دارد (محمدصادق لاریجانی، ۱۳۸۲، پژوهش‌های اصولی، ش ۶، ص ۶-۲۵). در برخی نگاشته‌های شهید مطهری، مانند: دومین و پنجمین مجلد مجموعه آثار و کتاب فلسفه اخلاق، شاهد اشاره‌ها و تفه‌هایی در باب نظریه‌های اخلاقی هستیم. در مقاله‌ای با عنوان: «بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی و نسبت آن با توحید»، تدوین یحیی عبداللهی و علی محمدی، شماری از شبهات غایت‌گرایی بررسی شده است (دوفصلنامه اخلاق و حیانی، سال دوم، ش ۶). در نشست با حضور مجتبی مصباح یزدی در فرهنگستان علوم اسلامی، دیماه ۱۳۹۵، غایت‌گرایی بررسی و نقد شده است. وظیفه‌گرایی اخلاقی، نمونه دیگری از پژوهش‌های انجام شده در باب نظریه‌های هنجاری است (حسین اترکه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۳۹۸، س پنجم، ش ۱، ص ۳۵-۳۷). پایان‌نامه‌های متعددی نیز در این باره تدوین شده است؛ مانند: ۱. پایان‌نامه کارشناسی ارشد «ربط و نسبت حسن و قبح ذاتی با غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی در اخلاق»، سیدجلال‌الدین محقق، دانشگاه الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۳؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد: «تحلیل و بررسی منشأ ارزش اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد آیت‌الله مصباح یزدی»، احسان ترکاشوند، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰. در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی جدید به مناقشه فردگرایی و جمع‌گرایی در جامعه‌شناسی» چالش‌های نظریه‌های نتیجه‌گرای خودگرا با مبانی جامعه‌شناختی، مدار بررسی قرار گرفته است (محمدرضا جوادی و سیدضیاء هاشمی، ۱۳۸۷، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۳، ص ۱۶۱-۱۳۰). در مقاله‌ای با نام «اخلاق پیامدگرا، در جستجوی ابعاد نتیجه‌گراونه اخلاق اسلامی»، از باهت سازگاری نتیجه‌گرایی با اخلاق اسلامی سخن رفته است. نویسنده غفلت از این سازگاری را، یکی از دلایل نابسامانی اخلاق در جوامع اسلامی می‌داند (حمیدرضا مظاهری سیف، ۱۳۸۷، پگاه حوزه، ش ۳۴۵). علی شیروانی در نوشتاری با عنوان «ساختار کلی اخلاق اسلامی» با صراحت می‌نویسد: مکتب اخلاقی اسلام غایت‌گراست، نه وظیفه‌گرا (قیسات، ۱۳۷۸، ش ۱۳، ص ۴۳-۳۸). در مقاله‌ای با نام «نظریه برین سودگرایی در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی»، نگاشته منصور نصیری، سازگاری نتیجه‌گرایی با نظام اخلاقی اسلام مدار بررسی و تحلیل شده است. در چکیده مقاله آمده است: سودگرایی اخلاقی از جمله نظریه‌های بسیار مهم در غایت‌شناختی در فلسفه اخلاق است. وی ضمن اشاره به چالش‌های فراروی نظریه‌های غایت‌گرا، اذعان می‌کند که از نظر نگارنده نظریه برین برگرفته از منابع اسلامی، تقریری پذیرنده از سودگرایی ارائه می‌دهد، بی‌آنکه چالش‌های فراروی سودگرایی متوجه این تقریر گردد (پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۳۸۹، ش ۹، ص ۲۶-۹).

۲. در میان اصطلاحات رایج در فلسفه اخلاقی، نتیجه‌گرایی اخلاقی (Conclusion)، پیامدگرایی (Consequence)، غایت‌گرایی (Reaching)، در معنایی مرادف و مشابه، بیان‌گر یکی از نظریه‌های هنجاری در فلسفه اخلاق هستند.

۳. تفاوت و مشتقات آن ۱۲ بار در ۷ سوره و ۱۲ آیه تکرار شده است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین (ع).
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد، ۱۴۰۴، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد، ۱۴۱۴، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- امید، مسعود، ۱۳۸۱، *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
- پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۵، *التعريفات*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۶۸، *الصحاح*، تهران، امیری.
- خزاعی، زهره، ۱۳۸۰، «اخلاق فضیلت‌مدار»، *نامه مفید*، ش ۲۸، ص ۴۱-۶۴.
- دبیری، احمد، ۱۳۹۰، *تبیین نظریه اخلاقی قرآن کریم و مقایسه آن با فضیلت‌گرایی در اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- دراز، محمد عبدالله، ۱۴۲۳، *دستور الأخلاق فی القرآن*، قم، دار الکتب الإسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم الدار الشامیه.
- شرفی، حسین و محمدحسین باقری، ۱۳۸۹، «ارزش‌های اخلاقی و خودگروایی روان‌شناختی»، *معرفت اخلاقی*، ش سوم، ص ۳۷-۴۲.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۶۷، *مجمع البحرین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- علم‌الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عمید، حسن، ۱۳۷۱، *فرهنگ عمید*، تهران، امیرکبیر.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، تهران، طه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۷۲، *توتیب کتاب العین*، قم، جامعه مدرسین.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بی تا، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الجیل.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۸۶، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *الف، اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۴، *ب، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.

معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۰، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
ملاحسنی، فاطمه، سعیدی‌مهر، محمد و رضا اکبریان، ۱۳۹۲، «کمال‌گرایی اخلاقی، در بوته نقد»، *اندیشه دینی* (دانشگاه شیراز)،
ش ۴۸، ص ۴۷-۶۴

نیگل، تامس و دیگران، ۱۳۹۳، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ویراسته پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، تهران، سوفیا.

هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۷۹، *فرهنگ قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

Hurka, Thomas, (۱۹۹۳), *Perfectionism*, New York: Oxford University Press.

Mackinnon. Barbara' 1998' *Ethics Theory and Contemporary' Issues* Stamford: Wadsworth.

نقش گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از دیدگاه قرآن

aryan@iki.ac.ir

hgarmabi@chmail.ir

کرمحمد آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

هاییل گرمابی / دکترای تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۶

چکیده

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نقش اثباتی و سلبی گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از منظر قرآن می‌پردازد. هدف پژوهش نشان دادن تأثیر این گرایش‌ها بر رفتارهای اجتماعی آدمی از حیث ایجاد، تقویت، جهت‌دهی یا ترک و تضعیف آنهاست. یافته‌های پژوهش حاکی است که از نظر قرآن، گرایش به خدا و کسب رضای الهی و محبت به خدا در دو رفتار ایثار و انفاق، اثر اثباتی از نوع صدور، تقویت یا جهت‌دهی دارد. همچنین گرایش به خدا و کسب محبت و رحمت الهی و نیز کمال‌طلبی، در فعل جهاد به‌نحو صدور و تقویت رفتار اثرگذارند. به‌علاوه، گرایش به خدا و محبت الهی در تربیت و اصلاح خانواده، نقش اثباتی از نوع جهت‌دهی، و در تعالی جامعه نقش اثباتی از نوع صدور دارد؛ اما همین گرایش در مهار و مدیریت رفتار جنسی، و نیز عدالت‌طلبی در پرهیز از قضاوت‌های سطحی، تأثیر سلبی از نوع ترک دارد. نقش کمال‌طلبی در منت‌گذاری در انفاق سلبی است. همچنین عزت‌طلبی و گرایش به خدا، در دوستی با دشمنان خدا نقش سلبی از نوع ترک رفتار دارند.

کلیدواژه‌ها: گرایش‌های متعالی انسان، رفتار اجتماعی انسان، خداگرایی، کمال‌طلبی، عدالت‌طلبی، عزت‌طلبی.

یکی از مؤلفه‌های مهم و تأثیرگذار بر رفتار انسان، امیال و گرایش‌های درونی آدمی است؛ از این رو مباحث بسیاری از علوم انسانی، از جمله روان‌شناسی، علوم تربیتی، مدیریت، اخلاق و حتی فلسفه، به نحوی با گرایش‌های انسان پیوند خورده‌اند. در جهان معاصر، به‌ویژه در مغرب‌زمین، نگاه تجربه‌گرایانه به انسان باعث شده است تا گرایش‌های مادی بیشتر در کانون توجه و پژوهش واقع شده، گرایش‌های غیرمادی انسان کمتر بررسی شوند؛ اما در منابع دینی، به‌ویژه قرآن کریم، عمدتاً گرایش‌های غیرمادی وجود آدمی که با بعد انسانی او پیوند دارند، مورد عنایت و اهتمام قرار گرفته‌اند. از این گرایش‌ها به «گرایش‌های متعالی» نیز تعبیر می‌شود. پرسش اصلی این مقاله آن است که نقش و عملکرد اثباتی یا سلبی گرایش‌های متعالی انسان در رفتارهای اجتماعی او از نظر قرآن چیست؟

در تحلیل ابعاد این پرسش باید گفت که نوع اثرگذاری گرایش‌های آدمی بر رفتارهای او، یکسان و از یک جنس نیست؛ بلکه گاه مثبت و گاه منفی است. سرّ تفاوت این اثرگذاری‌ها این است که انسان موجودی اجتماعی است و در ساحت زندگی اجتماعی خود، ناگزیر از تعامل با افراد دیگر است؛ از سوی دیگر، او دارای کشش‌های درونی مختلف است که بر رفتارهای اجتماعی او اثرگذارند؛ و از سوی سوم، مشاهده می‌شود که رفتارهای اجتماعی آدمی در یک موضوع، گوناگون است. از اینجا می‌توان پی برد که گوناگونی این رفتارها با گرایش‌های درونی او ارتباط مستقیم دارند. پس می‌توان گفت که این گرایش‌ها در شکل‌گیری رفتارهای اجتماعی او می‌توانند هم نقش اثباتی و ایجابی داشته باشند و هم نقش سلبی. بدین‌روی، ناگزیر از بررسی این دو گونه اثرگذاری مختلف گرایش‌ها بر رفتارهای انسان هستیم.

بررسی اجمالی پیشینه موضوع نشان می‌دهد که کمتر اثری به تأثیر این گرایش‌ها بر رفتارهای اجتماعی آدمی از منظر قرآن پرداخته است؛ بدین دلیل برای مسئله این پژوهش با مختصات موردنظر، پیشینه خاصی یافت نشد؛ اما آثاری وجود دارند که در آنها زمینه‌های عام مسئله مورد نظر فی‌الجمله کاویده شده‌اند و پیشینه عام این پژوهش به‌شمار می‌روند که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

استاد مصباح یزدی در کتاب *اخلاق در قرآن* (۱۳۹۱، ج ۲ و ۱) به موضوع انگیزه‌ها و امیال انسان پرداخته و ضمن دسته‌بندی جامع آنها، تنها درباره نحوه جهت‌دهی انگیزه‌ها بحث کرده است و در کتاب *معارف قرآن* (۱۳۹۱، ج ۳)، در مبحث شرایط اختیار و انتخاب انسان، به دسته‌بندی گرایش‌های انسان و ویژگی‌های آنها پرداخته؛ اما درباره تأثیر این گرایش‌ها بر رفتار انسان سخن نگفته است. محمد کابویانی (۱۳۹۳) در کتاب *روان‌شناسی در قرآن*، فصل چهارم، با نگاهی کلی به امیال انسان، به ذکر پارامترهای از آیات مرتبط بدون ارائه تبیینی از دلالت آنها بسنده کرده است. شهامت و رهنمایی (۱۳۹۴) نیز در مقاله «بررسی ویژگی‌ها و ابعاد فطرت از نگاه قرآن» به پارامترهای از گرایش‌های فطری در پرتو آیات قرآن پرداخته‌اند؛ اما به بررسی نقش گرایش‌های فطری در رفتار نمی‌پردازند. شهیدی و فرج‌نیا (۱۳۹۳) در مقاله «روان‌شناسی و گرایش‌های متعالی...» به گرایش‌های متعالی انسان چندان نظری نداشته و از نقش آنها در رفتار نیز سخن نگفته‌اند.

هدف از این پژوهش در درجه اول، نشان دادن اصل ارتباط میان گرایش‌های متعالی و رفتارهای اجتماعی انسان، و در درجه بعد، نشان دادن نقش اثباتی و سلبی این گرایش‌ها بر رفتارهای مرتبط با آنها بر اساس دیدگاه قرآن است.

به لحاظ قلمرو پژوهش، تنها آن دسته از گرایش‌ها و رفتارهایی بررسی می‌شوند که در آیات قرآن برای اصل ارتباط و اثرگذاری آنها مستندی یافت شود، نه همه آنها.

روش انجام تحقیق، توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر تفسیر موضوعی است. قبل از ورود به محورهای اصلی مقاله، مفهوم واژه‌های کلیدی مسئله را به اجمال روشن می‌کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی

واژه «نقش» در معنای اسمی به مفهوم نشان، طرح، جنس، ذات، و صورت ظاهری هر چیزی، و در معنای اسم مصدری به مفهوم عملکرد، کارکرد و اثر به کار رفته است (عمید، ۱۳۶۰؛ انوری، ۱۳۸۳، مدخل نقش). مراد ما از این واژه در این پژوهش، معنای اسم مصدری آن است.

منظور از نقش اثباتی، تأییداتی است که یک گرایش در ایجاد و شکل‌گیری رفتار، یا تقویت یا جهت‌دهی آن دارد. نقش سلبی برعکس اثباتی است و مقصود از آن، اثر و کارکردی است که یک گرایش در جلوگیری از یک رفتار دارد؛ که به دو صورت ترک رفتار یا تضعیف آن جلوه می‌کند.

واژه «گرایش» نیز معانی متعددی دارد و از چهار معنای ذکر شده برای آن (ر.ک: معین، ۱۳۷۱، مدخل گرایش)، معنای میل، تمایل و خواهش در این مقاله مدنظر است. مراد ما از گرایش، آن گونه که در فلسفه مصطلح است، کششی درونی است که باعث حرکت و توجه انسان به چیزی می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۷۸) و این معنا به تعبیر روان‌شناسان به انگیزه نزدیک است؛ آنجا که می‌گویند، انگیزه نقش انرژی را در رفتار انسان بازی می‌کند و او را به سمت‌وسوی خاصی سوق می‌دهد (گنجی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲).

«متعالی» نیز با اینکه اسم فاعل از باب تفاعل است، در موارد استعمال، کمتر به معنای اسم فاعلی آن توجه شده و بیشتر در معنای وصفی به مفهوم رفیع و بلندپایه به کار رفته است (معین، ۱۳۷۱؛ عمید، ۱۳۶۰، مدخل متعالی). بر این اساس، مقصود از ترکیب «گرایش‌های متعالی» کشش‌هایی درونی‌ای هستند که باعث جذب انسان به سمت چیزی بلندپایه و رفیع می‌شوند. البته لازم به تذکر است که وصف رفعت و بلندپایگی برای گرایش‌ها، در اینجا ناظر به ارزش‌گذاری اخلاقی آنها نیست؛ زیرا اصل برخورداری انسان از انواع گرایش‌ها، واقعیتی عینی و تکوینی است و چون ملاک و معیار ارزش اخلاقی، دخالت اختیار است، ارزش‌گذاری اخلاقی درباره آنها معنا ندارد.

«تعالی» مد نظر در مورد گرایش‌ها، نه تعالی حسی و اعتباری، بلکه از نوع تعالی معنوی و حقیقی است (برای توضیح بیشتر انواع علو، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۸ و ۸۹)؛ بدین معنا که این سنخ گرایش‌ها بر دیگر گرایش‌ها نوعی برتری و شرافت وجودی دارند؛ همچون شرافت و برتری روح نسبت به جسم. «گرایش‌های متعالی»، چون

مستقیماً از روح نشئت می‌گیرند و عضو خاصی در بدن برای آنها تعبیه نشده است و فصل مقوم انسانیت انسان‌اند، به وصف «متعالی» متصف می‌شوند. از این گرایش‌ها با تعابیر دیگری چون انگیزه‌های متعالی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۵۹)، خواست‌های متعالی (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۴۱۶)، نیازهای متعالی (رجبی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۶)، گرایش‌های مقدس (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۰۱-۴۹۲)، گرایش‌های انسانی (همو، ۱۳۶۹، ص ۸۷) و... نیز یاد شده است.

منظور ما از «رفتار» کلیه کارهای اختیاری انسان است که از روی اراده و با توجه و آگاهی انجام می‌گیرد. بنابراین کارهای غیراختیاری، مثل سخن گفتن در خواب یا ضربان قلب و امثال آن یا رفتارهای از روی اجبار، از قلمرو بحث ما خارج‌اند. بر این اساس، مقصود از «رفتارهای اجتماعی» نیز رفتارهایی است که انسان در برابر دیگران، اعم از خانواده و دیگر افراد جامعه، با اختیار انجام می‌دهد.

مفروضات

با عنایت به اینکه مسئله این پژوهش ناظر به بررسی نقش گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی آدمی از نظر قرآن است، خود گرایش‌های متعالی انسان در قرآن مستقلاً بحث نمی‌شوند؛ بلکه طرح و پذیرش آنها در قرآن، اصل موضوع تلقی می‌شود و از این رو در اینجا تنها به عناوین آن گرایش‌ها با ارجاع به نشانی برخی آیات بسنده می‌گردد. مطابق آیات قرآن، در وجود آدمی دست‌کم هفت گرایش متعالی یافت می‌شود: گرایش به جاودانگی (اعراف: ۲۰)؛ گرایش به کمال (انعام: ۷۶ و ۷۸)؛ گرایش به حقیقت (بقره: ۱۸۹)؛ گرایش به قدرت (اعراف: ۲۰)؛ گرایش به زیبایی (کهف: ۳۱)؛ گرایش به فضیلت (بقره: ۱۸۹) و گرایش به خدا (یونس: ۱۲). این مدعا در جای خود اثبات شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲؛ گرمایی، ۱۳۹۸) و ما نیز نظر قرآن را درباره اصل وجود این گرایش‌ها در درون انسان، یکی از مفروضات برای پژوهش حاضر قلمداد می‌کنیم و دیگر به اثبات آنها از منظر آیات نمی‌پردازیم.

نقش اثباتی گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان

نقش گرایش به خدا و محبت الهی در ایثار و فداکاری

یکی از رفتارهای اجتماعی پسندیده از منظر قرآن، ایثار و مقدم داشتن دیگران بر خود در رفع حوایج است و مردم به این رفتار تشویق و ایثارکنندگان تمجید شده‌اند. با تأمل در برخی آیات مربوطه، می‌توان به رابطه گرایش‌های متعالی با این رفتار پسندیده پی برد. در میان گرایش‌های متعالی، گرایش به خدا بیشترین نقش را در این رفتار ایفا می‌کند. قرآن درباره ویژگی‌های رفتاری «ابرار» می‌فرماید: «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا؛ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا» (انسان: ۸ و ۹). در این آیه سخن از اطعام به مسکین و یتیم و اسیر است. از سبب و شأن نزول آیه می‌توان به دست آورد که اطعام یادشده رفتاری ایثارگرانه بوده است، نه صرف یک انفاق ساده؛ زیرا این آیات در شأن امیرالمؤمنین، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام نازل شده است که سه روز روزه گرفتند و هر سه روز غذای خود را به نیازمندان دادند و با آب افطار کردند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶ ص ۲۹۹). انگیزه این رفتار را می‌توان از تعبیر «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» و نیز تعبیر «عَلَىٰ حُبِّهِ» به دست

آورد. تعبیر «وجه الله»، چه آن را ذات خدا بدانیم (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۳۵۵) و چه کسب رضایت او (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۲۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۹، ص ۳۱۴)، حاکی از میل و محبت به پروردگار است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۲۷) و بر انگیزه متعالی فاعلان این رفتار دلالت می‌کند (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۹، ص ۳۱۴). اگر مراد از «علی حبه» در فراز «وَيَطْمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَبِّهِ» حباب‌الله باشد، این تعبیر نیز قرینه روشنی بر وجود انگیزه و گرایش متعالی در این رفتار خواهد بود. برخی از مفسران با توجه به تعبیر «لوجه الله» در «نَمَّا نَطْعِمُكُمْ لُوجِهِ اللَّهِ»، احتمال مرجعیت «الله» را برای ضمیر در «علی حبه» نفی کرده و مراد از آن را حب طعام دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۲۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۳۵۳)؛ اگرچه به دلیل جلوگیری از تکرار در آیه، این سخن ظاهراً منطقی به نظر می‌رسد و تعبیر «علی حبه» دلالت مطابقی خود را در گرایش به خدا از دست خواهد داد، ولی دلالت التزامی آن بر محبت به خدا را نمی‌توان نفی کرد؛ زیرا اتفاق کردن محبوب، محبتی والاتر و بزرگ‌تر می‌طلبد که بر اساس سیاق آیه، همان محبت به پروردگار است (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۸۹). به‌هرحال، هم تعبیر «لوجه الله» و هم «علی حبه» را می‌توان ناظر به گرایش متعالی آنها به پروردگار دانست که این رفتار ایثارگرانه را در پی داشته است.

گرایش به خدا و محبت به او فقط باعث گذشت از اموال نمی‌شود؛ بلکه بالاتر از آن، گاهی انسان را به جان‌فشانی وامی‌دارد. قرآن این نوع ایثار را نیز بیان کرده است که با تأمل در آن می‌توان به نقش گرایش متعالی یادشده در ایثار جان نیز پی برد. خداوند متعال می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷). شاهد، در تعبیر «يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» است. غالباً «شری» در معنای فروختن، و «اشتری» در معنای خریدن به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده شری). گرایش و انگیزه متعالی را می‌توان از «ابتغاء مرضات الله» به‌دست آورد؛ زیرا «ابتغاء» به‌معنای طلب (همان، ماده بغی) و نقش آن نیز مفعول‌له است؛ یعنی چیزی که آنها را به این رفتار وامی‌دارد، به‌دست آوردن خشنودی خداوند است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۳۵). بنابراین، نه صرف گرایش به خدا، بلکه طلب رضای الهی این از خودگذشتگی را رقم زده است. از تعبیر «مرضات الله» در آیه برمی‌آید که برای شخص ایثارکننده، مطلوب و محبوبی در ورای این ایثار مطرح است که حاضر است جانش را برای کسب آن مطلوب و رضای آن محبوب به خطر بیندازد؛ وگرنه طلب رضایت دیگری بدون حب به او و متعلق‌تتش بی‌معنا خواهد بود. بنابراین مطابق آیه، جان‌نثاری امیرالمؤمنین علیه السلام بر مدار کسب مرضات الله، بدون محبت خاص او به خدا نامفهوم و بی‌معنا خواهد بود.

ظاهر عبارت «یشری نفسه» بر جان‌فشانی دلالت می‌کند و رفتارهایی را دربر می‌گیرد که خطر جانی در میان باشد؛ پس نظر مفسرانی مانند فخر رازی که طاعتی چون نماز و روزه و حج را نیز در مدلول آیه داخل کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۵۰)، محل اشکال است؛ به‌ویژه اینکه سبب نزول آیه که در روایات متعدد و از طرق مختلف نقل شده (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۳)، مربوط به خوابیدن امیرالمؤمنین علیه السلام در بستر پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام هجرت آن

حضرت از مکه به مدینه است. بنابراین اگر قرار است آیه به موارد دیگری تعمیم داده شود، فقط رفتارهایی را دربر می‌گیرد که خطر از دست دادن جان در میان باشد.

این رفتار حضرت، از آن جهت رفتاری اجتماعی محسوب می‌شود که غالباً جان‌فشانی در جایی مطرح است که اجتماعی در کار باشد و عده‌ای درصدد از بین بردن دین الهی یا اولیای خدا و مؤمنان برآیند؛ و روشن است که با از بین رفتن دین و اولیای خدا، هدایت دیگران خدشه‌دار می‌شود. چنین شخصی، درواقع خود را فدا می‌کند تا هدایت دیگران آسیبی نبیند.

بنابراین، گرایش به خدای متعال (در صورت شکوفایی) و تشدید محبت به پروردگار، زمینه صدور رفتارهای ایثارگرانه را فراهم می‌سازد؛ از این رو نقش این گرایش در رفتار ایثارگرانه، می‌تواند هم صدور و هم تقویت آن باشد.

تأثیر گرایش به خدا و رضای الهی در انفاق

یاری کردن نیازمندان، از رفتارهای اخلاقی - اجتماعی پسندیده در اسلام است که با عنوان انفاق از آن یاد شده است. آیات متعددی درباره لزوم آراسته بودن مؤمنین به این رفتار وجود دارد. برخی از این آیات به انگیزه این رفتار نیز اشاره کرده‌اند. از این آیات برمی‌آید گرایش به خدا در کمک‌رسانی به نیازمندان و رفع حوایج آنان تأثیرگذار است و هرچه این گرایش تقویت شود، اثرگذاری آن در این رفتار بیشتر است. قرآن درباره این گرایش و انفاق، در آیاتی با تعبیر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۶۲)، «إِتِنَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۶۵) و «قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ» (توبه: ۹۹)، به انگیزه انفاق‌کنندگان اشاره کرده است. تعبیر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» گویای علت غایی این رفتار است و منظور، انجام این کار به انگیزه کسب رضایت الهی است؛ به طوری که انگیزه دیگری غیر از این در میان نباشد (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۳). واژه ابتعا نیز که به معنای طلب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل ماده بغی) و نقش مفعول‌له دارد (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۳۰)، گویای انگیزه رفتار است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۷). انجام رفتاری برای طلب خشنودی خدا، حاکی از میل و گرایش به خداوند است. تعبیر «قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ» نیز گویای آن است که افرادی انفاق را به انگیزه قرب خدا انجام می‌دهند و طبعاً کسی که به چیزی گرایش نداشته باشد، تمایلی به قرب او هم ندارد. بنابراین، این آیات نشان می‌دهند گرایش به خداوند متعال، در رفتار انفاق مؤثر است.

نقش گرایش به خدا در انفاق، نقش تقویت رفتار است؛ به این معنا که هرچند انسان بی‌دین هم ممکن است از روی ترحم و احساس دلسوزی به کسی بخشش کند، ولی کسی که محبت و ایمان به خدا دارد و می‌داند این رفتار باعث جلب رحمت و خشنودی خدا می‌شود، بیشتر و بهتر به این رفتار مبادرت می‌کند. این مطلب را با توجه به کاربرد فعل مضارع «يَنْفِقُونَ» و «يَتَخَذُ» در آیات یادشده و دلالت آن بر استمرار رفتار، می‌توان به دست آورد؛ ضمن اینکه از آیه دیگری نیز این مطلب قابل استفاده است؛ آنجا که می‌فرماید: «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً...» (بقره: ۲۷۴). بر اساس این آیه شریفه، از اینکه انفاق‌کنندگان این رفتار را به زمان خاصی مقید نمی‌کنند و روز و شب و در همه حال این رفتار را انجام می‌دهند، می‌توان به اهتمام آنها در جلب خشنودی خداوند پی برد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۰۰). پس گرایش و محبت به خدا انگیزه‌ای قوی برای تداوم رفتار انفاق است.

آنچه تاکنون گفته شد، مربوط به نقش گرایش به خدا در انفاق بود؛ اما از آنجاکه این گرایش در همه انسان‌ها شکوفا نیست، قرآن به گرایش‌های متعالی دیگری نیز در برانگیختن انسان‌ها به این رفتار پسندیده پرداخته است. از باب نمونه، برای تشویق مردم به انفاق، از مثال کاشت یک دانه و برداشت هفتصد دانه در آیه ۲۶۱ سوره بقره سخن گفته است. این آیه در مقام برانگیختن انسان‌ها به انفاق است (همان، ص ۳۸۲) و برای این منظور از یک تشبیه استفاده کرده است. هرجا سخن از برانگیختن و تشویق و تحریک به یک رفتار است، اثری از یک گرایش را می‌توان یافت؛ چون اصولاً تحریک و تشویق، بر مبنای گرایش‌ها تنظیم می‌شود.

در آیه یادشده انفاق‌کنندگان به دانه بذری تشبیه شده‌اند که از آن هفت خوشه بروید و در هر خوشه صد دانه وجود داشته باشد. وجه شبه بین انفاق‌کنندگان و بذره‌های پربرکت، رشد و نمو است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۴). بنابراین، آیه درصدد القای این پیام است که انسان انفاق‌کننده همانند دانه‌های پربرکت، از رشد و نمو معنوی برخوردار می‌شود و رو به کامل شدن پیش می‌رود.

اگر انسان کمال‌طلب نبوده و رشدیافتگی مطلوب وی نباشد، این تشبیه برای انگیزتاری وی لغو می‌شود. بنابراین، آیه بر مبنای پذیرفتن تأثیر کمال‌طلبی در رفتار القا شده و قرآن از کمال‌طلبی انسان برای ایجاد رفتاری مانند انفاق استفاده کرده است. پس گرایش انسان به کمال، علاوه بر بینشی که قرآن می‌دهد و یکی از راه‌های کامل شدن را انفاق می‌داند، انسان را به انجام این رفتار سوق می‌دهد. نقش گرایش یادشده، در این صورت می‌تواند مانند گرایش به خدا نقش تقویت‌کننده رفتار یا حتی صدور رفتار باشد؛ زیرا میل شدید به اموال و ثروت، باعث بخل و مانع انفاق می‌شود و اگر انسان معرفت پیدا کند که خرج کردن این مال باعث کامل شدن او می‌شود، از این گرایش مادی صرف‌نظر می‌کند و گرایش بالاتری مانند کمال‌طلبی، وی را به انفاق مال برمی‌انگیزد.

اثر گرایش به نیکی در انفاق

قرآن کریم درباره رابطه بین گرایش به برّ (نیکی) با انفاق نیز سخن گفته است (بقره: ۱۷۷). برّ در اصل به معنای توسع در کار خیر است؛ لذا «برّ الوالدین» یعنی توسع در احسان به آنها. بر صدقه هم برّ اطلاق شده است؛ چون بخشی از خیر توسع‌یافته است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده برّ). در قرآن، «برّ» هم بر اعتقادات و هم بر اعمال و رفتار دینی، چه واجبات و چه نوافل، اطلاق شده که نمونه‌اش همین آیه مورد بحث است.

سیاق نفی و اثبات در این آیه (لَيْسَ الْبِرُّ... وَلَكِنَّ الْبِرَّ...) نشان می‌دهد که انسان به برّ و توسع در کار خیر گرایش دارد؛ گرچه ممکن است در شناخت مصادیق آن دچار اشتباه شود؛ از این رو آیه شریفه به تعیین مصادیق‌های واقعی برّ و نیکی پرداخته است. یکی از مصادیق رفتاری برّ، انفاق است که تعبیر «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» بر آن دلالت دارد. بر اساس آیه شریفه، برّ پنداشتن یک رفتار، در انجام دادن آن رفتار مؤثر است. بنابراین آیه ضمن پذیرش گرایش انسان به برّ و تأثیر این گرایش در چیزی که او آن را برّ می‌پندارد، به بیان مصادیق صحیح برّ می‌پردازد تا با برطرف کردن نقص معرفتی انسان در تشخیص مصادیق صحیح برّ، گرایش مذکور، راه صحیح خود را طی کند و به انجام رفتاری درست بینجامد.

قید «علی حبه» به یک ویژگی در انفاق اشاره دارد. سه احتمال درباره ضمیر «حبه» مطرح شده است:

احتمال اول: علی حب المال (مکارم و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۹۹؛ الوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۳). نقطه قوت این احتمال، نزدیک‌تر بودن مرجع ضمیر است. طبق این معنا، آیه شریفه با آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲) همسو بوده و نوع قید، توضیحی است.

احتمال دوم: علی حب ایتاء المال (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۷). مرجع ضمیر در این احتمال، انتزاعی است (مصدر فعل آتی المال). در مورد این وجه باید گفت: در صورتی که مرجع ضمیر ظاهراً در کلام وجود داشته باشد، نوبت به انتزاع نمی‌رسد.

احتمال سوم: علی حب الله. طبق این احتمال، این تعبیر قید احترازی است. قائلین این وجه، آن را موافق سیاق دانسته‌اند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۸۹) و برخی گفته‌اند که این احتمال، حاکم بر وجوه قبل است و آنها را نیز دربر می‌گیرد (شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۷۳۲)؛ و از طرفی با آیه «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» (دهر: ۹) نیز همسوست. غالب مفسرانی که به یک احتمال متمایل شده‌اند، نتوانستند احتمالات دیگر را نفی کنند؛ لذا برخی، آیه را طبق هر سه احتمال معنا کرده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۹۱).

به نظر می‌رسد محبت خدا در دو وجه اول و دوم نیز وجود دارد؛ اگرچه به آن تصریح نشده باشد؛ زیرا زمانی انسان از مال محبوب چشم می‌پوشد و به پرداخت آن به نیازمند محبت پیدا می‌کند که پای میل و کشش دیگری در میان باشد. بنابراین می‌توان از تأثیر گرایش به برّ و گرایش به خدا در این آیه سخن گفت؛ به این صورت که انفاقی از مصادیق برّ است که همراه با گرایش فطری به خدا باشد.

بنابراین می‌توان گفت، گرایش به برّ و نیکی در تقویت و جهت‌دهی رفتار انفاق نقش دارد؛ به این معنا که انفاق را از حیث نیت در جهت خدا و محبت او قرار می‌دهد و از حیث عمل بر اموالی متمرکز می‌کند که مورد علاقه انفاق‌کننده باشد؛ همان‌طور که در آیه دیگری رسیدن به حقیقت برّ را منوط به انفاق از اموال محبوب کرده است، نه هر مالی: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲)؛ زیرا در این صورت است که ثابت می‌شود انفاق‌کننده در عشق و علاقه واقعی به خدا صادق است (رک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳).

نقش گرایش و محبت به خدا در جهاد

از منظر قرآن، جهاد یکی از تکالیف اجتماعی مهم در برابر ظلم و تهاجم جبهه کفر و نفاق است. این تکلیف با رفتار جمعی مسلمین شکل می‌گیرد و این رفتار متأثر از گرایش‌های متعالی انسان است. برای نمونه، در مورد ارتباط گرایش به خدا با جهاد، می‌توان به آیه ۵۴ سوره مائده استناد کرد: در این آیه پس از بحث درباره منافقان، سخن از مرتدانی است که طبق پیش‌بینی قرآن بعدها از آیین اسلام روی برمی‌گردانند. آیه به‌عنوان یک قانون کلی به همه مسلمانان اخطار می‌کند: «اگر کسانی از شما از دین خود بیرون روند، زبانی به خدا و آیین او و جامعه مسلمین و آهنگ سریع پیشرفت آنها نمی‌رسانند؛ زیرا خداوند در آینده جمعیتی را برای حمایت این آیین برمی‌انگیزد» (همان، ج ۴، ص ۴۱۵) و در ادامه به پنج ویژگی این‌گونه افراد اشاره می‌کند:

۱. هم خدا آنها را دوست دارد، هم آنها خدا را دوست دارند (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ)؛
 ۲. در برابر مؤمنان خاضع و مهربان‌اند (أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ)؛
 ۳. در برابر دشمنان و ستمکاران، سرسخت و خشن و پر قدرت‌اند (أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ)؛
 ۴. جهاد در راه خدا به‌طور مستمر از برنامه‌های آنهاست (يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)؛
 ۵. در راه انجام فرمان خدا و دفاع از حق، از ملامت هیچ ملامت‌کننده‌ای نمی‌هراسند (وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ).
- شاهد در این آیه، مورد اول تا چهارم است. مورد اول (خدا را دوست دارند)، ناظر به یک گرایش در وجود انسان است (محبت)؛ و موارد دیگر مربوط به ویژگی‌های رفتاری است. البته صرف پیش چند ویژگی در این آیه، برای دلالت بر تأثیرگذاری آنها در یکدیگر کافی نیست. آن چیزی که ما را متقاعد به اثرگذاری حب خدا در جهاد می‌کند، توجه به ارتباط آیه با آیات قبل از آن و ایجاد تقابل بین صفات و رفتار مذموم و ممدوح دو گروه است. آیات قبل، مربوط به مذمت دوستی با کفار و اهل کتاب است. این دسته به بهانه ترس از گزند یهودیان و مسیحیان با آنها طرح دوستی می‌ریزند و در جهاد و مقابله با آنان سستی می‌کنند. گروه مقابل این اشخاص، کسانی‌اند که دل به دوستی خدا بسته‌اند و طبعاً در یک دل، دو نوع دوستی متضاد نمی‌گنجد: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي حَوْفِهِ» (احزاب: ۴). رفتاری که برای این گروه ذکر شده، شدت عمل و جدیت در جهاد با اهل کتاب است. از تقابل بین این دو محبت و دو گونه رفتار پس از آنها، استفاده می‌شود که این رفتارها متأثر از آن گرایش‌ها و محبت‌هاست. در واقع، مفاد آیه این است که لازمه دوستی با اهل کتاب، سستی و تساهل در مقابله با آنها، و لازمه دوستی و محبت به خدا، بی‌زاری از دشمنان خداست که در جهاد در راه خدا بروز می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۸۰ - ۳۸۵). بنابراین مطابق آیه، گرایش و محبت به خدا در صدور و تقویت رفتار جهاد از انسان مؤثر است.

نقش امید به رحمت الهی و گرایش به قدرت در جهاد

از برخی آیات، تأثیر گرایش به رحمت خدا و نیز قدرت بر جهاد استفاده می‌شود (بقره: ۲۱۸؛ توبه: ۲۰). در این دو آیه، خداوند از طریق تحریک دو گرایش متعالی، به جهاد تشویق کرده است که از آن به‌طور ضمنی می‌توان به نقش این دو گرایش در جهاد پی برد.

در آیه اول، تعبیر «يُرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ» به انگیزه مجاهدین از این رفتار، یعنی هجرت و جهاد، اشاره دارد و گرایش به رحمت الهی را مشوق آنان به جهاد می‌داند. در آیه دوم، پاداش مجاهدین با تعبیر «أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ» بیان شده است و دلالت ضمنی تأثیر میل به قدرت بر جهاد را می‌رساند. درجه به‌معنای رفعت و بلندی و منزلت است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ماده درج) و در اینجا به قرینه «عندالله» - که ظرف قرب نزد خداست و برتری در شرافت را می‌رساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۲) - به‌معنای مقام و جایگاه بلند معنوی نزد خداست. مطلوبیت مقام و درجه، از مظاهر عزت‌طلبی و گرایش به قدرت است. بنابراین از آیه استفاده می‌شود که بین گرایش به قدرت و رفتار جهاد، رابطه‌ای وجود دارد. طبعاً انسان که گرایش به قدرت در خمیرمایه وجودی اوست، اگر بداند عزت و قدرت او از

طریق جهاد تأمین می‌شود، با تکیه بر گرایش یادشده، به انجام آن رفتار (جهاد) اقدام خواهد کرد و تشویق به جهاد در آیه، بر همین اساس بنا نهاده شده است. پس، از این آیات به دست می‌آید که گرایش به رحمت الهی و گرایش به قدرت به همراه بیش صحیح، در صدور رفتار جهاد تأثیرگذار است.

تأثیر کمال‌طلبی در جهاد

گرایش متعالی دیگری که در زمینه تشویق به جهاد، در آیات قرآن بدان توجه شده، کمال‌طلبی است. در این زمینه به دو آیه ۴۱ سوره توبه و ۱۱ سوره صف می‌توان اشاره کرد. اسم اشاره «ذلکم» در تعبیر «ذلکم خیر لکم» در پایان این دو آیه، به جهاد اشاره دارد. درباره معنای «خیر» دو وجه مطرح شده است:

یکی اینکه این واژه افعال تفضیل به معنای «بهتر» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۲۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۳، ص ۱۰۲؛ دخیل، ۱۴۲۲، ص ۲۵۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۸۸). در این صورت باید به این شبهه پاسخ داد که اگر جهاد بهتر است، پس ترک جهاد هم خوب است؟ در پاسخ می‌توان گفت: در صیغه تفضیل، همیشه مقایسه بین خوب و خوب‌تر نیست؛ بلکه گاهی سنجش بین امری راجح و چیزی است که هیچ خوبی در آن نیست؛ مثلاً در عرف عام گفته می‌شود: دیر رسیدن بهتر از هرگز نرسیدن است. این جمله به این معنا نیست که هرگز نرسیدن خوب است، ولی دیر رسیدن خوب‌تر! مثال دیگر اینکه قرآن می‌فرماید: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸)؛ صلح از جنگ بهتر است. معنای این جمله آن نیست که جنگ ذاتاً چیز خوبی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۲۸).

برخی برای دوری از این اشکال، وجه دوم را برگزیده‌اند که خیر در معنای عام خوبی، و نفع در مقابل بدی و ضرر به کار رفته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۱۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۹۵) مانند این سخن حضرت موسی علیه السلام: «هر خیری که بر من فرستی، بدان نیازمندم» (قصص: ۲۴) یا «هر کس ذره‌ای کار خوب انجام دهد، آن را می‌بیند» (زلزال: ۷). طبق این وجه، معنای آیه مورد نظر چنین می‌شود: این جهاد برای شما خوب و به نفع شماست (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۴۲۵).

به نظر می‌رسد آیه با معنای اول خیر سازگارتر است و به توجیه خاصی هم نیاز ندارد؛ زیرا انسان با جهاد کردن نفع بیشتری نصیب می‌شود تا با سر باز زدن از جهاد به انگیزه و منفعت دنیوی؛ پس جهاد برای او بهتر است. از طرفی معنای بهتر بودن چیزی، کامل‌تر بودن آن است؛ زیرا ملاک «بهتری»، کمال است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۸۳). پس آیه با تکیه بر کمال‌طلبی انسان و تحریک این گرایش، به تشویق او به رفتار جهاد پرداخته است. البته اگر خیر معنای تفضیلی هم نداشته باشد، باز هم می‌توان کمال‌طلبی را از آیه برداشت کرد؛ زیرا خوبی و منفعت در مقابل بدی و ضرر، از مصادیق کمال است. بنابراین وقتی انسان جهاد را در راستای کامل شدن خودش بداند، گرایش به کمال، وی را به جهاد سوق می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که آیه بر تأثیر «گرایش به کمال» بر رفتار جهاد به نحو تقویت دلالت دارد.

نقش گرایش به خدا و محبت الهی در تربیت دینی و معنوی خانواده

در قرآن آیاتی وجود دارد که حاکی از احساس مسئولیت مؤمنین در مورد تربیت خانواده است. گرایش به خدا و تدین اقتضا می‌کند که انسان از دینداری و تربیت معنوی خانواده خود غفلت نکند. خداوند درباره ویژگی‌های رفتاری «عبدالرحمن» می‌فرماید: «و (عبدالرحمن) کسانی‌اند که می‌گویند: خداوندا! از همسران و فرزندانمان مایه روشنی چشم ما قرار ده» (فرقان: ۲۴).

«قره عین» در معنای سرور و شادمانی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده قرر). وقتی به کسی گفته شود «اقر الله عینک» به این معناست که آنچه دلت می‌خواهد، برایت پیش آید (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۸۷). از این تعبیر آیه می‌توان به وجود یک گرایش پی برد؛ چراکه شادمانی و سرور وقتی محقق می‌شود که انسان با آنچه دوست دارد، روبه‌رو شود. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که عبدالرحمن چه چیزی را دوست دارند که تحقق آن در خانواده موجب خوشحالی و سرور آنها می‌شود؟ از رهگذر پاسخ به این پرسش می‌توان به گرایش مربوطه پی برد. یقیناً مراد از «قره عین»، چشم‌روشنی در مسائل مادی و دنیوی نیست (همان، ص ۴۸۶)؛ زیرا سیاق آیه و آیات قبل و وصف عبدالرحمن نشان می‌دهد که دغدغه آنها چنین چیزی نیست. بنابراین، همان‌طور که اغلب مفسران گفته‌اند، این دعا نشان‌دهنده شوق به بندگی خدا و دینداری بود که تحقق آن در خانواده باعث خرسندی آنها می‌شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۴۵؛ طوسی، ج ۷، ص ۵۱۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۰۰) و آن را در شکل دعا برای خانواده بروز داده‌اند. این نکته با وصف عبدالرحمن در آیه و دعای آنها مبنی بر تمنای پیشوا شدن بر متقین، سازگار است. پس گرایش به خدا و دین موجب احساس مسئولیت درباره تربیت دینی خانواده می‌شود. البته روشن است، منظور از دعا این نیست که آنها در گوشه‌ای تنها بنشینند و دست به دعا بردارند؛ بلکه دعا نشانه شوق و عشق درونی‌شان بر امر تربیت است و رمز تلاش و کوشش. اصولاً هر دعای صحیحی باید به این منوال باشد: به‌مقدار توانایی تلاش کردن و خارج از مرز توانایی دعا نمودن (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۶۷).

عنایت به هدایت خانواده، در دعای همسر عمران برای فرزندش مریم (آل عمران: ۳۵ و ۳۶) و دعای زکریا علیه السلام برای اعطای فرزندی پاک به او (آل عمران: ۳۸) هم دیده می‌شود. توصیه حضرت ابراهیم و یعقوب علیهم السلام به دینداری فرزندانشان نیز نشان‌دهنده اهمیت دادن به مسئله هدایت خانواده است و همه اینها از سوی افرادی است که خود بنده و شیفته خدا بودند (بقره: ۱۳۲ و ۱۳۳). حاصل اینکه گرایش به خدا و دین، نقشی روشن در جهت‌دهی تربیت خانواده به‌سمت تربیت معنوی و الهی دارد.

تأثیر گرایش به خدا در تلاش برای اصلاح و تعالی معنوی جامعه

یکی از آثار شکوفایی گرایش‌های متعالی، احساس مسئولیت درباره نجات جامعه از عوامل گمراهی، و تلاش برای تعالی معنوی و اخلاقی آن است. قرآن از افرادی سخن به میان آورده است که در صورت تمکن، علاوه بر برپایی نماز و دادن زکات، امر به معروف و نهی از منکر را سرلوحه رفتارهای خود قرار می‌دهند (حج: ۴۱). در این آیه پی

بردن به انگیزه رفتار امر به معروف و نهی از منکر و گرایش همسو با آن، به تأمل بیشتر نیاز دارد. «معروف» به معنای کارهای خوب و حق است، و «منکر» به معنای کار بد و باطل؛ چراکه اولی برای هر انسان پاک‌سرشتی شناخته شده و دومی ناشناس است. به تعبیر دیگر، اولی هماهنگ با فطرت انسانی است و دومی ناهماهنگ (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۱۱۸). به نظر می‌رسد با توجه به آیات قبل باید گفت که نقش گرایش به دین و خدا، در صدور این رفتار پررنگ است. در آیات قبل سخن درباره این است که خدا خائن و ناسپاسان را دوست ندارد و به مؤمنانی که از سوی آنان مورد ستم قرار گرفته‌اند، اجازه جهاد داده است (حج: ۳۸-۳۹). دلیل اینکه مشرکان در آیه ۳۸ به این وصف (خوآن) خوانده شده‌اند، این است که آنها به فطرت خداجوی خود خیانت کردند و دین را انکار کرده، ناسپاسی نمودند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۸۳). از این تعبیر به دست می‌آید که مؤمنان بر فطرت خود پایدارند و همسو با آن حرکت می‌کنند. همین گرایش به دین توحیدی است که باعث می‌شود مؤمنان با وجود تهدید و فشار مشرکان برای ترک دیارشان، از آن دست برندارند؛ از این رو در ادامه، حال این مؤمنان ستم‌دیده را چنین توصیف می‌کند: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَنَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِعِصْ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰). در انتهای آیه نیز این افراد ستم‌دیده را که مجوز جهاد یافته‌اند، یاری‌کنندگان الله می‌نامد و وعده نصرت و یاری به آنها می‌دهد: «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ». از مجموع این سه آیه، سه قرینه دال بر گرایش مؤمنان به دین و خدا به دست می‌آید که با رفتارهای ذکرشده در آیه ۴۱ سوره حج ارتباط می‌یابد:

۱. پایداری مؤمنان بر فطرت و عمل به مقتضای آن؛ ۲. دست‌نکشیدن از دین و خداباوری، ولو به قیمت اخراج از شهر و دیار؛ ۳. یاری کردن دین خدا. با این تفسیر می‌توان گفت که پس گرایش به دین توحیدی و خداجویی است که آنها را به اقامه نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر برمی‌انگیزد و طبعاً نقش این گرایش در رفتارهای یادشده را می‌توان از نوع تأثیر بر شکل‌گیری و صدور رفتار دانست.

نقش سلبی گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان

گرایش‌های متعالی، علاوه بر تأثیر اثباتی بر رفتارهای اجتماعی، در بازدارندگی و ترک و تضعیف برخی رفتارهای اجتماعی نیز تأثیر گذارند و دارای نقش سلبی‌اند که در ذیل به مهم‌ترین موارد آن در پرتو آیات اشاره می‌کنیم. البته موارد یافت‌شده در این محور اندک‌اند؛ از این رو همانند محور اول، تأثیر چند گرایش بر یک رفتار را شاهد نیستیم؛ بلکه به دلیل قلت گرایش‌های متعالی مؤثر بر یک رفتار اجتماعی به نحو سلبی، ذیل هر عنوان تنها نقش سلبی یک گرایش با یک رفتار بررسی می‌شود.

نقش گرایش به خدا و محبت الهی در مهار رفتارهای جنسی

یکی از رفتارهای مشترک فردی و اجتماعی انسان، رفتار جنسی است. قرآن به تأثیر گرایش‌های متعالی در این رفتار نیز اشاره کرده و حضرت یوسف علیه السلام را الگویی برای مهار و مدیریت رفتار جنسی معرفی نموده است. در داستان

مشهور یوسف علیه السلام، سخن از علاقه شدید همسر عزیز مصر به یوسف علیه السلام به میان آمده است؛ اما یوسف علیه السلام در اوج جوانی، مهار نفس را به شهوت نمی‌سپارد و یک گرایش متعالی او را از انجام این رفتار بازمی‌دارد.

قرآن این صحنه را این‌گونه بازگو می‌کند: «وَرَاوَدْتَهُ الْأُنثَىٰ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (یوسف: ۲۳)». حضرت یوسف علیه السلام در پاسخ به تقاضاهای زلیخا، از خدا سخن می‌گوید: «معاذ الله». این جمله نشان‌دهنده توجه حضرت به خدا و حاکی از گرایش به اوست. علاوه بر این مورد، در جای‌جای سوره یوسف، جملات متعددی از حضرت درباره خداوند نقل شده، که مؤید عشق و محبت حضرت به پروردگار است؛ مانند: «مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (یوسف: ۳۸)، «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) و بالاخره در مقام نیایش و مناجات با پروردگار می‌گوید: «أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (یوسف: ۱۰۱).

علامه طباطبایی با اشاره به وجود این گرایش (محبت الهی) در درون آن حضرت، می‌نویسد: مکالمات بین یوسف علیه السلام و همسر عزیز مصر، اگرچه به‌ظاهر کشمکش بین آن دو است، ولی در واقع تنازع بین محبت الهی از یک سو و غریزه‌های حیوانی از سوی دیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۲۴). ظاهر تعبیر رب و ولی، و یادآوری نعمت‌هایی که خداوند به او عطا کرده (أَحْسَنَ مَثْوَايَ) و نیز مجموع تعبیراتی که حضرت در التزام به پاک‌دامنی خود برای دوری از آلودگی بر زبان آورده است، حکایت از گرایش خاص و دلدادگی او به خدای متعال دارد. تذکر به ربوبیت و ولایت الهی و نعمت‌بخشی او، جدا از محبت بنده به خدا متصور نیست. هرچه شدت محبت به خدا بیشتر باشد، اثر بازدارندگی آن بیشتر است؛ لذا می‌توان گفت که این گرایش، هم در ترک رفتار ناپه‌نجانار جنسی و هم در تضعیف آن نقش‌آفرین است.

نقش عدالت‌خواهی در پرهیز از قضاوت‌های سطحی

یکی از اهداف انبیا، مبارزه با نظام‌های طبقاتی مبتنی بر معیارهای غلط در جوامع بوده است. در بسیاری از جوامع، افراد به دو دسته فرودست و فرادست تقسیم شده بودند. معیار قضاوت بین افراد نیز همین وضع ظاهری و مال و ثروت بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۱۳). یکی از عوامل مؤثر در پیشگیری از چنین رفتاری نسبت به ضعفای جامعه، گرایش به عدالت است. قرآن در همین زمینه از قول حضرت نوح علیه السلام در محاوره با کفار می‌فرماید: «... وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنُ الظَّالِمِينَ» (هود: ۳۱). حضرت نوح علیه السلام با این جمله درصدد تخلف نوع نگاه رایج به طبقه ضعیف جامعه است. «تزدری» از ریشه «زری» است. ابن فارس ماده «زری» را دال بر احتقار و تهاون در چیزی می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ماده زری). بنابراین «تزدری اعینکم»، یعنی در چشم شما حقیر به نظر می‌رسند. منظور از این افراد فرودست، فقیرای جامعه بودند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۱۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۳۳). از این جمله حضرت برمی‌آید که جامعه آن روز بر اساس وضع مادی افراد، درباره شخصیت و وضع باطنی و درونی آنها حکم می‌کردند و گویا وجود آنها را نحس می‌دانستند و هرگونه خیری را از آنها دور می‌شمردند. حضرت نوح علیه السلام این رفتار را نفی کرده و انگیزه خود را از عدم طردشان در

انتهای جمله بیان کرده است: «إِنِّي إِذَا لَمِنُ الظَّالِمِينَ»؛ (اگر من چنین کاری کنم) در این صورت در زمره ظالمان خواهیم بود. از این جمله حضرت برمی آید که اولاً حضرت به عدالت گرایش دارد؛ زیرا در غیر این صورت، نگرانی حضرت از قرار گرفتن در زمره ظالمان وجهی نداشت؛ ثانیاً انگیزه وی از ترک چنین قضاوت‌های ظاهرینانه، همین گرایش به عدالت و ظلم‌گریزی است. نقش عدالت‌خواهی در اینجا سلبی و از نوع ترک رفتار است.

نقش کمال‌طلبی در پرهیز از منت‌گذاری

اگرچه برخی گرایش‌های متعالی باعث رفتارهای نیکو چون یاری کردن ضعفا و نیازمندان می‌شود، اما ممکن است انگیزه‌های دیگری این رفتارهای نیک را تحت‌الشعاع قرار دهند و آثار آنها را از بین ببرند. هشدارهای قرآن درباره انفاق، در همین راستاست و انسان را از منت و آزار بعد از صدقه دادن برحذر می‌دارد. قرآن برای اینکه واقعیت این کار بهتر درک شود و انگیزه مناسبی در ترک این رفتار نامطلوب ایجاد گردد، از راه تحریک کمال‌طلبی انسان وارد شده است. خداوند متعال ابتدا به ترک منت‌گذاری و ایزادی بعد از صدقه دستور می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره: ۲۶۴)؛ سپس برای تقویت انگیزه ترک این رفتار، مثالی را ذکر می‌کند: آیا کسی از شما دوست دارد که او را بوستانی پر از درختان خرما و انگور باشد و از زیر درختانش جویبارها روان و در آن باغ از هر نوع میوه‌ای باشد؛ آن‌گاه پیری به سراغش بیاید و درحالی که فرزندی ناتوان دارد، گردبادی آتشین به بوستانش برسد و یکسره بسوزاندش؟ (بقره: ۲۶۶).

ظاهر آیه نشان می‌دهد که این مثال برای ایجاد انگیزه در جهت ترک منت‌گذاری است؛ زیرا منظور از جمله «لعلکم تتفكرون» که در پایان آیه آمده، این است که انسان مصداق نفع و ضرر خود را تشخیص دهد و جلوی حبط عمل و ضرر را بگیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۳). پس این آیه بر این فرض استوار است که انسان منفعت‌طلب است و از ضرر گریزان. از طرفی منفعت‌طلبی جلوه کمال‌طلبی است؛ زیرا وقتی انسان احساس ضرر می‌کند که کمالی را از دست‌رفته ببیند، با این توضیح می‌توان گفت که خداوند از راه گرایش انسان به کمال، به اصلاح رفتار وی پرداخته است تا این گرایش، وی را به ترک منت‌گذاری سوق دهد. با این بیان روشن شد که کمال‌طلبی در ترک رفتار منت‌گذاری در صدقات، به‌نحو سلبی اثرگذار است.

نقش عزت‌طلبی در پرهیز از تکدیگری

یکی از گرایش‌های متعالی انسان، عزت‌طلبی است که از شاخه‌های گرایش انسان به قدرت است. این گرایش زمینه ترک برخی رفتارها را به‌دنبال دارد که یکی از آنها تکدیگری و دست‌نیاز به‌سمت دیگران دراز کردن برای رفع حوایج یا به بهانه آن است. قرآن درباره نیازمندی‌های سخن می‌گوید که در زندگی به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که دیگران آنها را توانگر می‌پندارند: «... يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَنَالَهُ اللَّهُ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۷۳).

درباره انگیزه این رفتار، دو وجه را می‌توان برشمرد: ۱. گرایش به خدا: کسب رضایت خدا و ثواب‌های بهشت مانع تکدیگری شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۶۶)؛ ۲. عزت‌طلبی (گرایش به قدرت) مانع این رفتار شده است. برای این وجه قرینه‌ای در آیه می‌توان یافت. علامه طباطبایی می‌نویسد: وجه التفات از جمع به خطاب مفرد در تعبیر «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ» به جای «تَعْرِفُونَهُمْ»، این است که وجاهت و آبروی آنها و ستیری که برای خود ساخته‌اند، حفظ شود و اگر نزد همه به فقر شناخته شوند، موجب ذلت آنها خواهد شد؛ ولی شناخته شدن نزد پیامبر رحمت ﷺ کسر شأنی برای آنها نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۰۰). بنابراین، گرایش به قدرت - که به صورت عزت‌طلبی جلوه می‌کند - موجب ترک دست‌نیاز به سوی مردم دراز کردن و پرهیز از اصرار بر این کار می‌شود (لَا يَسْلُونَ النَّاسَ الْإِحْفَافًا).

نقش عزت‌طلبی و گرایش به خدا، در ترک دوستی با دشمنان دین

از آیات قرآن استفاده می‌شود که دو گرایش متعالی در ترک دوستی با کفار و دشمنان خدا تأثیرگذار است: یکی گرایش به خدا؛ و دیگری عزت‌طلبی، که شعبه‌ای از گرایش به قدرت است. درباره تأثیر گرایش به خدا در ترک دوستی با دشمنان خدا، می‌توان به این آیه استناد کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَمْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (ممتحنه: ۱).

جمله شرطیه «إِنْ كُنْتُمْ...» متعلق به «لَا تَتَّخِذُوا» در ابتدای آیه است. این شرط، هم بر نهی تأکید می‌کند و هم بیانگر ملازمه بین شرط و مشروط است؛ یعنی لازمه جهاد و هجرت برای خشنودی خدا، ترک دوستی با دشمنان خداست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۲۷). از تعبیر «ابتغاء مرضاتی» می‌توان گرایش به خدا را استفاده کرد. کسی که در طلب خشنودی خداست، طبعاً به او گرایش دارد. بنابراین، فحوائی آیه شریفه این است: کسی که به خدا گرایش (و محبت) دارد و به خاطر او مهاجرت و جهاد می‌کند، با دشمنان خدا رابطه دوستی برقرار نمی‌کند. در واقع، این یک امر عقلی است که محبت محبوب و محبت دشمن محبوب، یک‌جا جمع نمی‌شود. بنابراین از این آیه می‌توان استفاده کرد که گرایش به خدا مستلزم ترک دوستی با دشمنان دین و خداست. پیداست که نقش گرایش یادشده بر این رفتار، از نوع ترک و سلب رفتار است.

اما برای نقش گرایش به قدرت (عزت‌طلبی) در ترک دوستی با کفار، می‌توان به آیه زیر استناد کرد: «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئْتَعُنَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۹). آیه درباره رابطه دوستی منافقین با یهودیان است. انگیزه این رابطه با یک استفهام انکاری بیان شده است: یعنی آیا آنها (با این رابطه) دنبال کسب عزت‌اند؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۱۵). این استفهام انکاری در مقام توبیخ آنها به کار رفته

است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۷). این آیه اصل گرایش به عزت را رد نکرده؛ بلکه راه کسب آن را از این طریق مذمت کرده و در ادامه آدرس صحیح منبع عزت واقعی را نشان داده است: «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا». آیه به مسلمانان هشدار می‌دهد که عزت خود را در همه شئون زندگی، اعم از شئون اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و مانند آن، در دوستی با دشمنان اسلام نجویند؛ بلکه تکیه‌گاه خود را ذات پاک خداوندی قرار دهند که سرچشمه همه عزت‌هاست و غیرخدا، یعنی دشمنان اسلام، نه عزتی دارند که به کسی ببخشند و نه اگر می‌داشتند، قابل اعتماد بودند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۷۰). بنابراین می‌توان گفت که خروجی عزت‌طلبی، بر اساس نوع بینش، متفاوت است و به دو نوع رفتار می‌انجامد: رفتار اثباتی «دوستی با کفار»، در صورتی که راه کسب عزت واقعی را ندانند؛ و رفتار سلبی «ترک دوستی با کفار»، در صورتی که مصداق درست منبع عزت و راه کسب آن را بدانند؛ که مورد اخیر محل شاهد است.

نتیجه‌گیری

از این پژوهش نتایج زیر به‌دست می‌آید:

طبق آیات قرآن، گرایش‌های متعالی بر رفتارهای اجتماعی آدمی، دوگونه اثرگذاری اثباتی و سلبی دارد. نقش اثباتی به‌صورت شکل‌دهی رفتار، تقویت و جهت‌دهی آن، ظهور می‌کند؛ و نقش سلبی به‌صورت ترک و تضعیف رفتار جلوه‌گر می‌شود.

مطابق آیات قرآن، گرایش متعالی محبت به خدا در ایثار و فداکاری، هم به نحو صدور این رفتار و هم تقویت آن، اثرگذاری اثباتی دارد.

گرایش به رضای الهی در رفتار انفاق و بذل مال در راه خدا، نقش اثباتی از نوع تقویت رفتار و گاه شکل‌دهی آن دارد. گرایش به برّ و نیکی، در تقویت و جهت‌دهی رفتار انفاق در راه خدا نقش اثباتی دارد.

محبت به خدا و گرایش به رحمت الهی، در رفتار جهاد نقش صدوری و تقویت‌کنندگی، و کمال‌طلبی در جهاد اثر اثباتی به نحو تقویت‌کنندگی دارد. همچنین محبت الهی در تربیت دینی و معنوی خانواده نقش اثباتی جهت‌دهی دارد؛ و تأثیر گرایش به خدا در اصلاح و تعالی معنوی جامعه، اثباتی و از نوع شکل‌گیری و صدور رفتار است.

محبت الهی در ترک رفتارهای ناپه‌نجانر جنسی و تضعیف آنها نیز به نحو سلبی نقش‌آفرین است. عدالت‌خواهی در انجام قضاوت‌های سطحی، به نحو سلبی از نوع ترک رفتار، اثرگذار است. کمال‌طلبی نیز در ترک رفتار منت‌گذاری در صدقات، به نحو سلبی اثر دارد. عزت‌طلبی موجب ترک رفتار تک‌دیگری و ابراز حاجت نزد مردم می‌شود و همین گرایش به‌اضافه محبت به خدا، در «ترک دوستی با کفار و دشمنان خدا» نقش‌آفرین است.

گرایش‌های متعالی مانند نیروهای عظیم خدادادی در درون انسان هستند که اگر درست جهت‌دهی و به‌کار گرفته شوند، آثار مثبت خود را در رفتارهای اجتماعی بروز می‌دهند؛ و بالعکس، اگر رها شوند، باعث بروز رفتارهای ناپسند می‌شوند. در میان گرایش‌های متعالی، بیشترین اثرگذاری بر رفتارهای اجتماعی را گرایش به خدا دارد.

- الوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- انوری، حسن، ۱۳۸۳، *فرهنگ روز سخن*، تهران، سخن.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة قسم الدارسات الاسلامیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- خسروانی، علیزاده، ۱۳۹۰، *تفسیر خسروی*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- دخیل، علی محمدعلی، ۱۴۲۲ق، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، چ دوم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۴، *انسان‌شناسی*، چ نوزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه حضرت آیتالله العظمی مرعشی نجفی.
- شعراوی، محمد متولی، ۱۹۹۱م، *تفسیر الشعراوی*، بیروت، اخبار الیوم.
- شهامت، احمد و سیداحمد رهنمایی، ۱۳۹۴، «بررسی ویژگی‌ها و ابعاد فطرت از نگاه قرآن»، *معرفت*، ش ۲۱۵، ص ۲۹-۴۴.
- شهیدی، شهریار و سعیده فرج‌نیا، ۱۳۹۳، «روان‌شناسی و گرایش‌های متعالی؛ نقش روح و ابعاد مربوط به آن در رشد شخصیت انسان»، *رویش روان‌شناسی*، ش ۹، ص ۳-۴۴.
- صادقی‌تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، چ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تحقیق فضل‌الله یزدی طباطبایی، هاشم رسولی، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب‌عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عمید، حسن، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی عمید*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- کاوایانی، محمد، ۱۳۹۳، *روان‌شناسی در قرآن؛ مفاهیم و آموزه‌ها*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گرمایی، هایلی، ۱۳۹۸، *نقش گرایش‌های متعالی در رفتار انسان از منظر قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- گنجی، حمزه، ۱۳۹۲، *روان‌شناسی عمومی*، چ ۶۷، تهران، ساوالان.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱ الف، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، فطرت، قم، صدرا.

—، ۱۳۷۸، مجموعه آثار، چ سوم، تهران، صدرا.

معین، محمد، ۱۳۷۱، فرهنگ فارسی، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۰۹ق، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، چ دوم، بی جا، دفتر سماحة آیت الله العظمی السبزواری.

میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، کشف الاسرار و عدة الأبرار، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.

نحاس، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، اعراب القرآن (حاشیه ابراهیم عبدالمنعم خلیل)، بیروت، دار الکتب العلمیه.

تحلیل و ارزیابی نظریه علامه طباطبایی درباره پیوند نعمت با ولایت در قرآن

najarzadegan@ut.ac.ir

a.jazini@gmail.com

فتح‌الله نجارزادگان / استاد گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران
 غلامعلی جزینی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۳۰

چکیده

واژه «نعمت» و مشتقاتش در ۸۱ آیه از قرآن کریم آمده است. در بسیاری از این آیات می‌توان از راه سیاق و سایر قراین به معنای نعمت پی برد؛ ولی اگر این واژه در آیه‌ای مطلق ذکر شده باشد، عموم قرآن‌پژوهان با اجرای قاعده اصله‌الاطلاق، نعمت را به همه نعمت‌های مادی و معنوی معنا می‌کنند. علامه طباطبایی برخلاف نظر مشهور، نظریه‌ای بدیع دارد. او معتقد است که هر جا در قرآن لفظ نعمت به صورت مطلق ذکر شده باشد، مراد از آن ولایت است. در این پژوهش، اولاً نظریه علامه طباطبایی تبیین شده، نوآوری ایشان اثبات می‌شود؛ ثانیاً با روش تحلیلی-توصیفی، مبانی دستیابی علامه به این نظریه - که یکی تحلیل کارکردی «نعمت» در قاموس قرآن و دیگری تحلیل معنای نعمت با روش تفسیر قرآن‌به‌قرآن است- بررسی می‌گردد؛ ثالثاً با کشف و تحلیل این مبانی و در نهایت، تطبیق نظریه بر همه آیات مشتمل بر لفظ نعمت، به صحت آن ادعان می‌شود. این نتایج می‌تواند نقش مؤثری در فهم و تفسیر صحیح کاربردهای نعمت در قرآن داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: نعمت، ولایت، قرآن، علامه طباطبایی.

طرح مسئله

نعمت‌های الهی، انسان را از درون و بیرون احاطه کرده‌اند و قابل شمارش نیستند: «وَإِنْ تُعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» (نحل: ۱۸). این نعمت‌ها در یکدیگر تنیده و در نظامی هدفمند هستند. یکی از نعمت‌های مطرح‌شده در قرآن، ولایت است که در برخی آیات، از جمله آیه اکمال دین (مائده: ۳)، به آن اشاره شده است. در ذیل برخی از این آیات، از ائمه اطهار علیهم‌السلام روایاتی نقل شده است که نعمت را به ولایت تفسیر کرده‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۲-۳۶) و بیشتر مفسران امامیه به فراخور بحث تفسیری خود، به ذکر این روایات بسنده کرده‌اند؛ اما در میان مفسران، علامه طباطبایی نگاهی تحلیلی و عمیق و بدیع به مفهوم نعمت داشته و ادعایی مطرح کرده است که مفسران متقدم بر او مطرح نکرده‌اند. وی می‌گوید: هر جا لفظ «نعمت» در قرآن به صورت مطلق آمده باشد، منظور از آن «ولایت الهیه» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۹۱). بنابراین وقتی خدا در قرآن می‌فرماید به کسی نعمت داده است، به این معناست که خود خدای متعال عهده‌دار امور اوست و او را هدایت می‌کند. این عهده‌داری نیز با وساطت فیض معصومان علیهم‌السلام صورت می‌گیرد. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در جست‌وجوی پاسخی روشن به پرسش‌های زیر است:

۱. مبانی عقلی و نقلی و روش کشف این نظریه چیست؟

۲. بر اساس مبانی استخراج شده، میزان صحت و سقم نظریه چگونه ارزیابی می‌شود؟

۳. ردپای این نظریه را در کدام روایت یا کدام یک از آثار تفسیری مفسران می‌توان یافت؟

تا آنجا که نگارنده تتبع کرده، تا کنون اثری در باب بررسی این نظریه نگاشته نشده است. تنها برخی از شاگردان علامه طباطبایی، مثل آیت‌الله جوادی آملی و مرحوم حسینی تهرانی در آثار خود این نظر را پذیرفته و به آن اشاره‌ای گذرا کرده‌اند که در ادامه مطرح می‌شود. همچنین در برخی مقالات به ارتباط پیوند نعمت و ولایت ذیل آیه ۷ سوره حمد از دیدگاه علمای مختلف پرداخته شده است (آل رسول، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶-۱۵۹).

به نظر می‌رسد که تفسیر صحیح واژه نعمت به‌عنوان یکی از واژگان کلیدی یا کانونی قرآن کریم می‌تواند بخشی از معارف قرآن را تحت شعاع خود قرار دهد. امید است نتیجه این پژوهش بتواند گامی مؤثر در راستای فهم و تفسیر کاربردهای نعمت در قرآن بردارد.

۱. مفاهیم

۱-۱. مفهوم‌شناسی لغوی نعمت

واژه «نعمت» در لغت به دست، عمل نیک (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۴۱)، آسایش، زندگی خوب، مال و روزی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۴۶) اطلاق شده است. به اعتقاد مصطفوی، همه مشتقات ماده «ن ع م» به اصل واحدی بازمی‌گردد و معنای آن، خوشگوارِ زندگی و نیکو بودن حال است؛ و در مقابل آن «بُؤس» است که به‌معنای مطلق شدت و تنگناست (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۱۹۸).

راغب می‌نویسد: «نِعْمَةٌ» به معنای حالت نیکو و خوش است. وزن آن (فَعْلَةٌ) بیانگر حالت انسان است؛ مثل «جِلْسَةٌ» (حالت نشستن) و «رِكْبَةٌ» (حالت سواری). «انعام» نیز به معنای احسان و نیکی کردن به دیگران است و فقط در موردی به کار می‌رود که دریافت‌کننده نیکی، از عقلا (جن و انس و ملک) باشد. کلمه «تَعِيمٌ» به معنای نعمت بسیار است و لذا خداوند بهشت را با این کلمه توصیف کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۴-۸۱۵).

علامه طباطبایی خوشگوار و نیکویی نعمت را متناسب با نیازهای انسان به کمال جسمی و روحی، به دو قسم تقسیم می‌کند. شخصی که به خدا و رسولش ایمان دارد، از هر دو نعمت برخوردار است؛ هم نعمت جسمانی و هم روحانی؛ ولی به کافر یک نعمت داده می‌شود و آن نعمت مادی و دنیوی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۷). تقسیم‌بندی نعمت‌های الهی به دو دسته ظاهری و باطنی، به صراحت در قرآن آمده است: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰).

مفسران درباره نعمت‌های باطنی در ذیل این آیه، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند: برخی گفته‌اند: مراد نعمتی است که بدون دقت و مطالعه، قابل فهم نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۰۱) و بعضی گفته‌اند: منظور نعمت‌هایی است که با حواس پنج‌گانه درک نمی‌شوند؛ مانند شعور و اراده و عقل یا دستیابی به مقامات معنوی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۲۹). در روایات اهل سنت، از پوشش عیوب و گناهان، اعتقاد و معرفت قلبی، شفاعت، یاری توسط ملائکه، ایجاد ترس در قلوب کفار و محبت رسول خدا ﷺ یاد شده است (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۹۰). در تفسیر روایی امامیه نیز از ولایت اهل بیت علیهم‌السلام و امام غائب تعبیر شده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۷۶). در جمع‌بندی این اقوال می‌توان گفت منافاتی میان آنها وجود ندارد و هر کدام یکی از مصداق‌های نعمت باطنی را بیان می‌کنند. بنابراین، نعمت باطنی همان امور پنهانی است که ملائیم با سعادت روحی و معنوی انسان است.

۲-۱. مفهوم‌شناسی لغوی ولایت

برای ماده «ول ی» معانی گوناگونی نقل شده است. ابن منظور می‌نویسد: ولایت به معنای سلطنت است. «ولی» یعنی سرپرست یتیم که امور او را سرپرستی می‌کند و به کارهای او می‌پردازد. «مولا» اسمی است که بر مصادیق مختلفی اطلاق شده است؛ از جمله: رب، مالک، یاری‌کننده، دوست‌دار، تبعیت‌کننده، بنده، آزاد شده و کسی که به او انعام شده است. «أولانی» یعنی به من نعمت داد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۶-۴۱۴). از عبارت آخر می‌توان ریشه پیوند معنایی بین دو واژه «ولایت» و «نعمت» در لغت را آشکار کرد.

برخی معتقدند ماده «ول ی» دارای یک معناست که بر مصادیق مختلفی اطلاق شده و در اصل به معنای واقع شدن چیزی در پی چیز دیگر با نوعی تعلق بین آن دو است و مفهوم «قرب»، «محبت»، «نصرت» و «متابعت»، از آثار و لوازم معنای یادشده است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۲۲۵).

راغب می‌نویسد: «ولایت» (با کسر واو) یاری کردن است؛ اما «ولایت» (با فتح واو) سرپرستی است. همچنین گفته شده است که حقیقت هر دو واژه همان سرپرستی است که کاری را به عهده گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸۵).

راغب همچنین می‌گوید: کلمه «ولایت» از باب استعاره می‌تواند در معنای نزدیکی چیزی به چیز دیگر استعمال شود؛ چه نزدیکی به مکان باشد، چه به نَسَب و خویشاوندی، چه به مقام و منزلت، چه به دوستی و محبت و چه غیر از اینها (همان). هرچند علامه طباطبایی در تحلیل آن می‌نویسد: ظاهراً نزدیکی مورد نظر در ولایت، اولین بار در نزدیکی زمانی و مکانی اجسام به کار برده شده؛ آن‌گاه به‌طور استعاره، در نزدیکی‌های معنوی استعمال شده است؛ زیرا اشتغال به امر محسوسات در زندگی بشر، مقدم بر تفکر در معانی و تصرف در آنها بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶ ص ۱۱-۱۲). او همچنین در جمع‌بندی معنای ولایت می‌نویسد: ولایت عبارت است از یک نحوه قربی که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود (همان، ص ۱۲).

۲. بیان نظریه علامه طباطبایی

خداوند متعال در قرآن کریم بسیاری از نعمت‌های مادی و معنوی را ذکر کرده است. در پاره‌ای از این آیات، لفظ «نعمت» به کار رفته است که از طریق سیاق و سایر قرائن لفظیه و قرائن حالی^۱ می‌توان به معنا و مقصود آن پی برد. برای نمونه، منظور از لفظ «نعمت» در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ...» (لقمان: ۳۱)، اسباب حرکت کشتی، یعنی باد و رطوبت آب و امثال آن است؛ چون بحث آیه درباره حرکت کشتی در دریاست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۳۷).

اما در پاره‌ای دیگر از این آیات، معنای «نعمت» مبهم است و سیاق و قرائن نمی‌تواند ما را در کشف مقصود «نعمت» یاری کند. در این موارد، مشهور مفسران بنا بر قاعده «اصالة الاطلاق» (که اصلی عقلایی در سیره عقلا و در مقام مخاطب و تفاهم است و در علم اصول به آن می‌پردازند)^۲ نعمت را به همه نعمت‌های مادی و معنوی معنا می‌کنند.^۳ برای مثال، آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه ذیل آیه «وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...» (مائده: ۷) می‌نویسد: گرچه نعمت در اینجا مفرد است، ولی معنای جنس دارد و جنس در اینجا در معنای عموم استعمال شده و به این ترتیب همه نعمت‌ها را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۹۶).

برخلاف نظر مشهور، علامه طباطبایی دیدگاهی متفاوت دارد. او معتقد است: «النعمة إذا أطلقت في عرف القرآن يراد بها الولاية الإلهية»؛ هر جا که در قرآن کریم و در عرف آن «نعمت» به صورت مطلق آمده باشد، منظور از آن، «ولایت الهیه» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۹۱).

باید توجه داشت که علامه در این نظریه درصدد کشف معنای لفظی نعمت نیست؛ بلکه درصدد اثبات این مطلب است که خدا کدام مصداق از معنای نعمت را در قرآن اراده کرده است؛ چراکه علم لغت عهده‌دار مشخص کردن مفهوم کلمه نعمت و هر کلمه دیگری است، نه قرآن (همان، ص ۳۳۲).

علامه طباطبایی در موارد متعددی از تفسیر المیزان با تعابیر مختلف به این نظریه اشاره کرده است (همان، ج ۴، ص ۶۲؛ ج ۵، ص ۲۹۱؛ ج ۷، ص ۱۰۴؛ ج ۱۰، ص ۱۶؛ ج ۱۱، ص ۸۱؛ ج ۱۷، ص ۱۳۶؛ ج ۱۹، ص ۳۸۸). در جایی می‌نویسد:

قرآن کریم عطایای الهی از قبیل مال و جاه و همسر و اولاد و امثال آن را نسبت به انسان، نعمت علی‌الاطلاق محسوب نکرده؛ بلکه وقتی نعمت شمرده که در راه سعادت و به رنگ ولایت الهی درآمده باشد و آدمی را به سوی خدا نزدیک کند؛ اما اگر در راه شقاوت و در تحت ولایت شیطان باشد، آن عطایا نعمت و عذاب است. البته اگر در جایی به خدا نسبت داده شود، نعمت و فضل و رحمت است؛ چون او خود سرچشمه خیر است و جز خیر از ناحیه او اضافه نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۸۱-۸۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تأیید و توضیح این نظریه اضافه می‌کند: در قرآن کریم هر جا نعمت به‌طور مطلق ذکر شده، یعنی قرینه‌ای (مقالی یا حالی) بر تعمیم یا اطلاق یا اختصاص نداشته باشد، مراد از آن ولایت است. ولایت نعمتی است که با وجود آن، همه نعمت‌ها در جایگاه خود می‌نشینند و بدون آن، به نعمت تبدیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۳۱-۵۳۲).

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که منظور از ولایت در این نظریه، منحصر در معنای ولایت ائمه علیهم‌السلام نیست؛ بلکه به معنای نعمت دین از حیث تسلیم شدن در برابر خدا در همه شئون است و این همان ولایت خدا و حکمرانی‌اش بر بندگان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۳۱). بنابراین وقتی خدا در قرآن می‌فرماید به کسی نعمت ولایت داده شده است، به این معناست که خدای متعال متصدی و عهده‌دار کار اوست و او را به سمت کمال هدایت می‌کند. این عهده‌داری نیز با وساطت فیض معصومان علیهم‌السلام صورت می‌گیرد. ائمه اطهار علیهم‌السلام از نظر معارف وحی، تسلیم تام خداوند، و تجسم هدایت و ولایت الهی‌اند. علامه طباطبایی ذیل آیه ۸ سوره تکوین می‌نویسد:

آدمی نمی‌تواند تشخیص دهد که داده‌های خدای متعال را چگونه استعمال کند تا نعمت شود و نه نعمت. تنها دین خداست که می‌تواند ما را راهنمایی کند؛ دینی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را آورده و امامانی از اهل‌بیت خود را برای بیان آن دین نصب فرموده است. پس سؤال از نعیم در روز قیامت، در واقع سؤال از عمل به دین است. سؤال از دین هم، سؤال از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان بعد از آن حضرت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۵۴-۳۵۵).

از همین رو می‌بینیم علامه طباطبایی وقتی روایاتی را در ذیل برخی از آیات مشتمل بر لفظ نعمت می‌آورد که تصریح شده است منظور از نعمت، ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام است، اشاره می‌کند که این روایات از باب تطبیق کلی بر مصداق است (همان، ج ۱۲، ص ۶۶-۳۲۶؛ ج ۱۶، ص ۲۳۹).

برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۳) حدیثی از امام باقر علیه‌السلام روایت کرده است که حضرت در ذیل آیه فرمود: «مقصود این است که نعمت ولایت علی علیه‌السلام را به ایشان معرفی کرد و آنها را به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام دستور داد؛ ولی ایشان بعد از وفات او آن را انکار کردند» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۷۸). مؤلف *المیّزان* بعد از نقل این روایت می‌نویسد: این روایت از باب تطبیق مصداق بر کلی است (ولایت حضرت علی علیه‌السلام هم یکی از نعمت‌های خداست که بعد از شناختن انکار کردند) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۶).

با توجه به همین نکته در معنای ولایت الهی است که می‌توان مصادیق نعمت در قرآن را بر پیامبران و امت سابق بر اهل بیت علیهم‌السلام نیز قابل انطباق دانست. علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَتِيْمٌ نُّعَمَّتْ عَلَیْكَ وَعَلَىٰ آلِ یَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَیْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِیْمَ وَاسْحَاقَ» (یوسف: ۶) می‌نویسد: خداوند به یوسف و آل یعقوب و پدرانشان ابراهیم و اسحاق، نعمت ولایت الهی داد تا با داشتن آن در زندگی، سعادت‌مند شوند؛ و منظور از «اتمام نعمت»، تعقیب ولایت است تا به این وسیله سایر نواقص زندگی سعادت‌مندان را نیز از آنان بردارد (همان، ج ۱۱، ص ۸۲-۸۴).

۳. پیشینه مسئله پیوند نعمت و ولایت

در میان روایات تفسیری، احادیثی یافت می‌شود که ائمه اطهار علیهم‌السلام «نعمت» در بعضی از آیات قرآن را به «ولایت» تطبیق داده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ج ۶، ص ۲۸۰)؛ ولی تا آنجا که نگارنده تتبع کرده است، در مجموعه روایات صادره از ائمه اطهار علیهم‌السلام حدیثی که ناظر به ادعای علامه طباطبایی باشد و تطبیق نعمت بر ولایت را به کل قرآن تعمیم داده باشد، یافت نشد. در اینجا به دو روایت که می‌تواند بیشترین ارتباط را با این نظریه داشته باشد، اشاره می‌شود. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است که حضرت فرمودند: «چه می‌شود گروهی را که سنت پیغمبر را تغییر دادند و از جانشین او روی گردان شدند؟ آیا از نزول عذاب الهی نمی‌ترسند؟» سپس این آیه را تلاوت فرمود: «الْمَ تَرَىٰ اِلَىٰ الَّذِیْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ كُفْرًا وَّ اَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ» (ابراهیم: ۲۸). آن‌گاه فرمودند: «تَحْنُ النِّعْمَةُ اَتَىٰ اَنْعَمَ اللّٰهُ بِهَا عَلَی عِبَادِهِ وَبِنَا یَفُوْزُ مَنْ فَاَزَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ»؛ ما آن نعمتی هستیم که خداوند به بندگانمان انعام کرده و به وسیله ما در قیامت رستگار می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).

در سخن دیگری، از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که فرمود: خدای عزوجل کریم‌تر و شأنش جلیل‌تر از آن است که طعمای به بنده‌اش بدهد و آن را برای شما حلال و گوارا بسازد؛ آن‌گاه بازخواست‌کننده است که چرا خوردید؟ بلکه منظور از نعمت در آیه «اَسْتَسْئَلُ یَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِیْمِ» (تکواثر: ۸) تنها نعمت محمد و آل محمد علیهم‌السلام است که به شما ارزانی داشته شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۸۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، روایات یادشده دلالتی بر بیش از آیات مورد اشاره ندارند؛ بنابراین با استناد به این روایات، نمی‌توان حکم را به کل قرآن تعمیم داد.

مفسران قبل از علامه طباطبایی نیز هر کدام در تفسیر آیاتی که ذیل آنها روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام یافته‌اند، به تطبیق معنایی نعمت بر ولایت اشاره کرده‌اند؛ ولی با بررسی انجام شده - در حد وسع نگارنده - در آثار هیچ یک از مفسران سابق بر علامه طباطبایی ادعای تعمیم انطباق معنای نعمت بر ولایت در تمام قرآن دیده نشد و به‌نظر می‌رسد برای اولین بار ایشان این نظریه را مطرح کرده است. بعد از علامه طباطبایی برخی از شاگردان ایشان، از جمله آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۳۱-۵۳۲؛ ج ۱۰، ص ۳۳۱؛ ج ۲۱، ص ۵۹۷) و علامه حسینی طهرانی (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۸؛ ج ۸، ص ۳۶۳؛ ج ۱۰، ص ۲۱۰؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۱؛ ج ۸، ص ۴۸؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۱۰۱) این نظر را پذیرفته و در تفسیر آیات به آن اشاره کرده‌اند.

ناگفته نماند که در آثار تفسیری بعضی از مفسران گذشته، عباراتی نزدیک به ادعای علامه یافت می‌شود که با بررسی آنها مشخص می‌شود در مضمون و نتایج، با هم تفاوت محسوسی دارند یا صحبت آنان ناظر به کل قرآن نیست؛ مثلاً در تفسیر عرفانی یا صوفی *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، نوشته حاج ملاسلطان محمد گنابادی، بیاناتی شبیه علامه طباطبایی یافت می‌شود. البته باید توجه داشت که مدار این تفسیر بر حول مفهوم ولایت، به معنای عرفانی و شئون و جوانب مختلف آن است؛ چنان که در آن، همه آیات مربوط به عقاید و ایمان و کفر، به کفر و ایمان نسبت به مقام ولایت تفسیر شده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۲۳). برخی گفته‌اند: گنابادی در تألیف این تفسیر، به علت شدت علاقه به امر ولایت و تأویل آیات به ولایت، از حد اعتدال خارج و کلامش به غلو همانند شده است (همان، ص ۵۶).

با عنایت به محوریت مباحث ولایت در سرتاسر این تفسیر، به دیدگاه مؤلف در باب نعمت اشاره می‌کنیم. او معتقد است که نعمت حقیقی همان ولایت است و هر چیزی که به ولایت متصل باشد، خواه به سبب بیعت ولوی و خواه با طلب آن بیعت، نعمت می‌شود. آنچه به ولایت متصل نشود، اعم از نعمت‌های صوری دنیوی یا نعمت‌های صوری اخروی، بلا و رنج می‌شوند؛ مگر اینکه متصل به ولایت شوند. بنابراین اصل و فرع نعمت‌ها همان ولایت است و بس (همان، ج ۳، ص ۸). گنابادی در ذیل پانزده مورد از آیات مشتمل بر لفظ نعمت، بحث ولایت را مطرح می‌کند (حمد: ۷؛ بقره: ۲۱۱، ۲۳۱؛ آل عمران: ۱۷۱؛ نساء: ۶۹؛ مائده: ۳؛ یوسف: ۶؛ مریم: ۵۸؛ فاطر: ۳؛ صافات: ۵۷؛ احقاف: ۱۵؛ زخرف: ۵۹؛ طور: ۲۹؛ ضحی: ۱۱؛ تکوین: ۸). از مجموع عبارات *بیان السعادة* می‌توان دریافت که ادعای گنابادی با دیدگاه علامه طباطبایی، در مبانی، روش و حتی نتیجه متفاوت است.

اولاً گنابادی بارها نظر خود در زمینه انطباق نعمت بر ولایت را برگرفته از روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۷۴؛ ج ۴، ص ۶۰ و ۲۷۲)؛ در صورتی که نظریه علامه طباطبایی ناظر به روایات نیست؛ بلکه او از خود قرآن چنین استنباطی داشته است. شاهد این مطلب، اذعان ایشان در پاسخ به سؤال شاگردش حسینی طهرانی در کتاب *مهر تابان* است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ص ۱۶۹). ثانیاً گنابادی همه نعمت‌های یادشده در آیات را چه مطلق و چه مقید، ولایت دانسته است؛ به گونه‌ای که حتی نعمت‌های ظاهری یادشده در آیات قرآن را مقدمه تفهیم نعمت ولایت می‌داند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۲۲). در صورتی که علامه طباطبایی ولایت دانستن نعمت را در نِعَم مطلقه قرآن منحصر می‌کند. بنابراین نظر علامه طباطبایی با گنابادی تفاوت محسوسی دارد. علامه راهی عمیق، دقیق و فراتر از سطحی که گنابادی سیر می‌کرده، در پیش گرفته است.

از نظرات شبیه به دیدگاه علامه طباطبایی می‌توان به دیدگاه زمخشری ذیل آیه ۷ سوره حمد اشاره کرد. او می‌نویسد: «در این آیه نعمت را مطلق آورد تا شامل همه نوع نعمتی بشود؛ چون به کسی که نعمت اسلام داده شد، هیچ نعمتی نیست که به او نرسد و شامل حالش نشود» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶). هرچند جمله اول زمخشری حاکی از آن است که آیه شامل همه نعمت‌های مادی و معنوی می‌شود و این همان نظر مشهور در

اجرای اصالة الاطلاق را به ذهن متبادر می‌کند؛ ولی درواقع او معتقد است که اطلاق نعمت در آیه و شمولش بر همه نعمت‌ها، بر نعمت اسلام دلالت می‌کند؛ چراکه داشتن اسلام برابر است با داشتن همه نعمت‌ها با هم. او همچنین در ذیل بعضی آیات دیگر که مشتمل بر نعمت مطلقه است، بدون استناد به اطلاق نعمت، اشاره می‌کند که منظور از نعمت، اسلام و هدایت الهی یا ایمان است (همان، ص ۲۷۷، ۶۰۵، ۶۱۲ و ۶۲۰؛ ج ۲، ص ۶۲۶؛ ج ۳، ص ۳۵۷؛ ج ۴، ص ۴۵ و ۳۰۲). همان‌گونه که مطرح شد، منظور علامه نیز از ولایت، همین اسلام حقیقی است. با این حال زمخشری ادعایش را فقط به همین چند آیه محدود کرده و نتوانسته است در هر آیه‌ای که نعمت به صورت مطلق به کار رفته، این مدعا را ثابت کند؛ مگر اینکه بپذیریم تعلیل او ذیل آیه ۷ سوره حمد، همه آیات مشتمل بر نعمت مطلقه را دربر می‌گیرد؛ هرچند به همه آن موارد اشاره نکرده است. عبارات زمخشری در بعضی تفاسیر متأخر از او نیز منعکس شده است (ر.ک: خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۱۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۴؛ قونوی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۶).

همچنین در آثار بعضی مفسران عباراتی دیده می‌شود که می‌توان آن را فقط به‌عنوان نتیجه نظریه علامه طباطبایی محسوب نمود و دلالتی بر بیش آن ندارد.^۵

۴. کشف و تحلیل مبانی نظریه

با مطالعه آثار علامه طباطبایی مطلبی که به‌صراحت نشان دهد ایشان این نظریه را از کجا استنباط کرده‌اند، به‌دست نیامد؛ ولی از نظر نگارنده، با توجه به بعضی قرائن موجود در *تفسیر المیزان*، می‌توان دو مبنا برای این نظریه دریافت کرد که بدین شرح‌اند:

۱-۴. استدلال قرآنی - منطقی بر پیوند نعمت با ولایت

احتمال اول درباره مبنای این نظریه علامه این است که ایشان با تحلیل ژرف معنای نعمت و کاربردهای قرآنی آن به این نظریه دست یافته است. علامه در تفسیر آیه ۳ سوره مائده، زوایای پنهان نعمت را باز کرده، اثبات می‌کند که حقیقت نعمت، ولایت است. او می‌نویسد:

موجودات جهان از این جهت که در داخل نظام تدبیر قرار گرفته‌اند، همه به هم مربوط و متصل‌اند و بعضی که سازگار با بعضی دیگرند، نعمت آنها به‌شمار می‌روند. از طرف دیگر، خدای متعال بعضی از این نعمت‌ها را به اوصاف بدی چون شر، پستی، لعب، لهو و اوصاف ناپسند دیگری توصیف کرده است (آل‌عمران: ۱۹۷، ۱۷۸؛ عنکبوت: ۶۴؛ توبه: ۸۵). این دسته از آیات قرآنی نشان می‌دهد موجوداتی که ما نعمت می‌شماریم، وقتی نعمت‌اند که با غرض الهی از خلقشان موافق باشد. هدف از آفرینش موجودات نیز این است که مایه تقرب انسان به خدای سبحان شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۰).

سپس ایشان در ادامه می‌نویسد: بنابراین، اگر تصرف در موجودی باعث فراموشی خدا و دوری از او شد، آن موجود برای انسان نعمت است. لازمه این مطلب آن است که نعمت، در حقیقت همان ولایت الهی است؛ و هر چیزی وقتی نعمت می‌شود که دربردارنده آن ولایت باشد (همان، ص ۱۸۱).

طبق این تحلیل، با چیزی که غیر از ولایت باشد و در تحت ولایت خدا نباشد و اصلاً رنگ ولایت به خود نگرفته باشد، نمی‌توان معامله نعمت کرد. پس تنها نعمتی که بی‌قیدوشرط انسان را به سعادت می‌رساند، نعمت ولایت (اسلام، صراط مستقیم، سرپرستی خدا و اولیای الهی...) است.

تکمیل این نوع نگاه به نعمت و جایگاه کارکردی آن، نیاز به مقدمه دیگری دارد که با تلقی علامه از نعمت در آیه ۵۸ سوره مریم به‌دست می‌آید. ایشان می‌گویند: در این آیه، خدای عزوجل خبر داده است که بر این نام‌بردگان (انبیای مذکور در آیه) انعام نمود و این معنا را مطلق هم آورده است. این اطلاق کلام، دلالت می‌کند بر اینکه نعمت الهی از هر سو به ایشان احاطه دارد و دیگر از هیچ سو و جهتی نعمت ندارند. پس اینان اهل سعادت و فلاح به تمام معنای کلمه هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۷۴).

بنابراین، استدلال تمام را که به صورت یک قیاس اقترانی است، می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

صغری: تنها نعمتی که بی‌قیدوشرط انسان را به سعادت می‌رساند، نعمت ولایت است.

کبری: هر نعمتی که در قرآن به صورت مطلق (بی‌قیدوشرط) آمده است، انسان را بی‌قیدوشرط به سعادت می‌رساند.

نتیجه: هر نعمتی که در قرآن به صورت مطلق (بی‌قیدوشرط) آمده، مراد از آن نعمت ولایت است.

با این بیان، شکل قیاس یادشده از نوع قیاس اقترانی شکل سوم خواهد بود و شرایط انتاج قیاس، یعنی موجه بودن صغری و کلیت یکی از دو مقدمه، در آن موجود است (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۲۵۷).

۲-۴. تحلیل معنای نعمت با روش تفسیر قرآن‌به‌قرآن

روش تفسیری علامه طباطبایی «اجتهادی قرآن‌به‌قرآن» است (بابایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۶۸)؛ بدین معنا که معیار اول برای تفسیر قرآن، خود قرآن است و در جایی که آیات محکم قرآنی می‌تواند دیگر آیات دشوار و متشابه را تفسیر و تبیین کند، اسباب نزول، آرای مفسران و روایات منقول در درجه دوم اعتبار قرار می‌گیرد. بنابراین یکی از احتمالاتی را که می‌توان در نظر گرفت، این است که ایشان بر اساس روش تفسیر قرآن‌به‌قرآن، به نظریه یادشده دست پیدا کرده است.

علامه طباطبایی اثبات می‌کند که نعمت در آیه ۷ سوره حمد، همان ولایت است. او می‌نویسد: اصحاب صراط مستقیم، مہمین و مافوق سایر مردم‌اند؛ چون خدای تعالی امور آنان را خودش به عهده گرفته و امر هدایت مردم را به آنان واگذار کرده و فرموده است: «وَحَسِّنْ أَوْلِيكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹)؛ اینان بهترین رفیق‌اند؛ و نیز فرموده است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَالَّذِينَ آمَنُوا، الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)، که به حکم آیه اول، صراط کسانی که به آنها نعمت بخشیده را صراط انبیا و صدیقین و شهدا و صالحین دانسته، و به حکم آیه دوم، با در نظر گرفتن روایات متواتره، صراط امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام شمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴).

او در ادامه نیز روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام می آورد که آن حضرت در معنای جمله «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» فرمود: یعنی بگویند: خدا یا! ما را به صراط کسانی هدایت فرما که بر آنان این نعمت را دادی که موفق به دینت شدند و تو را اطاعت کردند؛ نه اینکه به آنان نعمت مال و سلامتی دادی؛ چون بسا می شود کسانی به نعمت مال و سلامتی متعمم اند، ولی کافر یا فاسق اند (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۳۶، به نقل از: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۹).

شواهدی برای اثبات این احتمال که اساس نظریه علامه طباطبایی مبتنی بر آیه ۷ سوره حمد و آیه ۳ سوره مائده است و دیگر آیات با آن تفسیر شده اند، وجود دارد؛ از جمله اینکه ایشان برای اثبات معنای ولایت در نه آیه از آیات مشتمل بر لفظ نعمت (بقره: ۱۵۰، ۳۳۱؛ آل عمران: ۱۷۱؛ نساء: ۶۹؛ مائده: ۷؛ مریم: ۵۸؛ نمل: ۱۹؛ قصص: ۱۷؛ صافات: ۴۳) به آیه ۷ سوره حمد یا آیه ۳ سوره مائده استناد کرده و نتیجه گرفته اند که نعمت به معنای ولایت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ج ۲، ص ۲۳۷؛ ج ۴، ص ۴۰۷ و ۴۰۸؛ ج ۵، ص ۲۳۲؛ ج ۱۴، ص ۷۴؛ ج ۱۵، ص ۳۵۴؛ ج ۱۶، ص ۲۰؛ ج ۱۷، ص ۱۳۶). برای نمونه، در ذیل آیه «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهيراً لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص: ۱۷) می نویسد:

مراد از «نعمت» با در نظر گرفتن اینکه قیدی به آن نروده، ولایت الهی است؛ زیرا جمله «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ» (نساء: ۶۹) شهادت می دهد بر اینکه «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» عبارت اند از: نبیین و صدیقین و شهدا و صالحین؛ و این نام بردگان اهل صراط مستقیم اند، که به حکم آیه «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (فاتحه: ۷)، از ضلالت و غضب خدا ایمن اند و ترتب امتناع از یاری کردن مجرمین بر انعام به این معنا، ترتب روشنی است که هیچ خفایی در آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۰).

همچنین علامه در جایی دیگر می نویسد: مراد از نعمت در جمله «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» (مائده: ۷)، نعمت دین یا حقیقت دین است؛ که گفتیم همان سعادت است که از راه عمل به شرایع دین حاصل می شود. دلیل بر اینکه منظور از نعمت، نعمت دین است، آیتی است که خدای سبحان در آن سعادت دینی را نعمت خوانده: «أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (مائده: ۳).

پس تقریر به این شکل است که هر کسی در قرآن از او این گونه یاد شده که به او مطلقاً نعمت اعطا شده است، به حکم آیه ۶۹ سوره نساء ضرورتاً در زمره یکی از چهار گروه نبیین، صدیقین، شهدا یا صالحین بوده و این افراد به حکم آیه ۷ سوره حمد یا آیه ۳ سوره مائده، ولایت نصیبشان شده است. به این ترتیب، با روش تفسیر قرآن به قرآن ثابت می شود که هر جا نعمت مطلق آمده باشد، منظور ولایت است.

۵. تطبیق نظریه علامه طباطبایی با آیات قرآن

گام اول در ارزیابی نظریه علامه طباطبایی برداشته شد؛ به این صورت که مبانی علمی این نظریه کشف و تحلیل گردید و به درستی آن اذعان شد. گام دوم این است که این ادعا با تمام آیات مشتمل بر لفظ نعمت تطبیق داده و به صورت استقرای تام، این نظر اثبات شود.

ریشه «ن ع م» ۱۴۴ بار در قرآن آمده است. ۵۵ مورد از این موارد شامل مشتقاتی از این ریشه می‌شود که از موضوع بحث ما تخصصاً خارج است؛ از جمله، مشتقاتی مثل نَعَمْ، نَعْمًا، نَعْمَ و نَعَام. ۸۹ مورد می‌ماند که در ۸۱ آیه قرآن به کار رفته‌اند^۷ و ما کوشیده‌ایم همهٔ این ۸۱ آیه را با نظریه علامه طباطبایی تطبیق دهیم و بررسی کنیم که این دیدگاه قابلیت تعمیم به همه این آیات را دارد یا خیر. برای بررسی دقیق‌تر، می‌توان این آیات را به سه دسته تقسیم کرد:

۱-۵. آیات خارج شده با قرینه سیاق

نتیجه بررسی‌ها نشان داده است که از ۸۱ آیه مورد بحث، ۴۱ مورد با توجه به سیاق آیات، دارای قرینه‌اند و از اینکه نعمت در آن آیات تحت معنای ولایت باشد خارج‌اند (بقره: ۴۰، ۴۷، ۱۲۲، ۲۱۱؛ آل عمران: ۱۰۳؛ نساء: ۷۲؛ مائده: ۱۱، ۲۰، ۱۱۰؛ هود: ۱۰؛ ابراهیم: ۶؛ ۳۴؛ نحل: ۱۸، ۵۳، ۷۱، ۷۲، ۸۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۱؛ اسراء: ۸۳؛ شعراء: ۲۲؛ عنکبوت: ۶۷؛ لقمان: ۲۰، ۳۱؛ احزاب: ۹، ۳۷؛ فاطر: ۳؛ زمر: ۸، ۴۹؛ فصلت: ۵۱؛ زخرف: ۱۳، ۵۹؛ دخان: ۲۷؛ فتح: ۲؛ حجرات: ۸؛ قمر: ۳۵؛ مزمل: ۱۱؛ فجر: ۱۵؛ لیل: ۱۹؛ ضحی: ۱۱).

برای نمونه، در آیه «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِلِطَالِ يَوْمُنُونَ وَبِعَمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ» (نحل: ۷۲)، مقصود از نعمت با توجه به سیاق آیه، خلقت همسرانی از جنس خود بشر و آفرینش فرزندان و نوه‌هایی از همسران است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۷) که ملازم با طبع بشری در مسیر کامیابی جسمی و آرامش روحی است.

نکته درخور توجه این است که هرچند سیاق در برخی از این آیات ما را به نعمت‌هایی خاص رهنمون می‌کند، ولی می‌توان معنای ولایت الهی را نیز از آنها استنباط کرد. برای مثال، نعمت اشاره‌شده در آیات ۱۱۰ سوره مائده و ۵۹ سوره زخرف، موهبت‌های اعطایی به حضرت مسیح علیه السلام، از جمله ولادت بدون پدر و تأیید به روح القدس و جاری کردن معجزات روشن بر دستان اوست؛ که همگی این نعمت‌ها حاکی از تعلق ولایت الهی به آن حضرت است. همچنین در آیه ۸ سوره حجرات با توجه به سیاق، محبوب بودن ایمان و منفور بودن کفر و فسوق در دل مؤمنین، نعمت شمرده شده است؛ که همین می‌تواند شعبه‌ای از ولایت و سرپرستی الهی بر مؤمنین باشد.

۲-۵. آیات مورد تصریح علامه به معنای ولایت

اگر ۴۱ آیه دسته پیشین را از مجموع ۸۱ آیه مشتمل بر لفظ نعمت خارج کنیم، چهل آیه می‌ماند که نعمت در آنها طبق باور علامه طباطبایی باید همگی به معنای ولایت باشد؛ اما عملاً ایشان فقط در تفسیر هجده مورد از این آیات با صراحت به معنای ولایت اشاره کرده‌اند (حمد: ۷؛ بقره: ۲۳۱؛ آل عمران: ۱۷۱؛ نساء: ۶۹؛ مائده: ۳، ۶، ۷، ۲۳؛ یونس: ۹؛ یوسف: ۶؛ مریم: ۵۸؛ نمل: ۱۹؛ قصص: ۱۷؛ صافات: ۴۳؛ واقعه: ۱۲؛ قلم: ۳۴، ۴۹؛ تکوین: ۸).

علاوه بر نمونه‌های ذکر شده در خلال مباحث پیشین، می‌توان به تفسیر آیه «يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ...» (آل عمران: ۱۷۱) اشاره کرد. علامه با استناد به اینکه نعمت در این آیه به صورت مطلق آمده است، آیه را

این گونه معنا می‌کند: خدای متعال متصدی و عهده‌دار کار مؤمنین است و آنان را به عطیه‌ای از خود اختصاص می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۶۲).

همچنین ایشان در تفسیر آیه «لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكُهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ» (قلم: ۴۹) می‌فرماید: اگر یونس علیه السلام نعمت توبه را از پروردگارش دریافت نمی‌کرد، در بیابانی بدون سقف و گیاه افکنده می‌شد؛ درحالی که به دلیل عملی که کرده بود، مذمت هم می‌شد؛ و حقیقت نعمت، همانا ولایت و سرپرستی خداست (همان، ج ۱۹، ص ۳۸۸).

۳-۵. آیات قابل تطبیق بر معنای ولایت

در ۲۲ آیه باقی مانده، به‌طور ضمنی از بیانات تفسیری علامه ذیل همان آیه یا آیات مشابه می‌توان معنای ولایت را برداشت کرد (بقره: ۱۵۰؛ آل عمران: ۱۷۴؛ مائده: ۶۵؛ انفال: ۵۳؛ توبه: ۲۱؛ ابراهیم: ۲۸؛ نحل: ۸۳؛ حج: ۵۶؛ شعراء: ۸۵؛ لقمان: ۸؛ صافات: ۵۷؛ احقاف: ۱۵؛ طور: ۱۷، ۲۹؛ واقعه: ۸۹؛ قلم: ۲؛ معارج: ۳۸؛ انسان: ۲۰؛ انفطار: ۱۳؛ مطففین: ۲۲، ۲۴؛ غاشیة: ۸).

برای نمونه، علامه در ذیل آیه «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يَنْكُرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۳) می‌نویسد: مراد از انکار نعمت در این آیه، انکار عملی است؛ یعنی کافران به خدا و رسول و روز جزا ایمان نمی‌آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۶). همچنین در ادامه، مطالبی اضافه می‌کند که مشعر به نعمت روحانی در آیه است (همان، ص ۳۱۷). بنابراین به‌طور ضمنی از این عبارات می‌توان معنای ولایت الهی را برداشت کرد.

این تعمیم‌بخشی در انطباق آیاتی که بهشت را به «جنت النعیم» توصیف کرده‌اند، با توجه به تفسیری که ایشان ذیل آیه ۹ سوره یونس و ۱۲ سوره واقعه ارائه داده، ظهور دارد؛ زیرا همان‌طور که بیان آن گذشت، علامه «جنت النعیم» را به بهشت ولایت تفسیر می‌کند.

با توجه به دسته‌بندی مطرح‌شده از آیات مشتمل بر لفظ نعمت، می‌توان نظریه علامه طباطبایی را در مجموع ۸۱ آیه مورد بحث، صائب دانست.

به نظر می‌رسد در مجموع همه این آیات، تنها موردی که شاید دیدگاه علامه را با چالش مواجه می‌کند، نظر ایشان در ذیل آیه ۱۵ سوره احقاف است: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ». علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

خدای تعالی در این آیه آن نعمتی را که سائل درخواست کرده، نام نبرده، تا هم نعمت‌های ظاهری چون حیات، رزق، شعور و اراده را و هم نعمت‌های باطنی چون ایمان به خدا، اسلام، خشوع، توکل بر خدا و تفویض به خدا را شامل شود. پس جمله «رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ...» درخواست این است که نعمت ثناء بر او را ارزانی‌اش بدارد تا با اظهار قولی و عملی، نعمت او را اظهار نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۰۱).

محل مناقشه این قسمت است که علامه از نام نبردن نوع نعمت، یعنی از اطلاق نعمت در آیه، نتیجه گرفته است که نعمت، هم نعمت‌های ظاهری مثل رزق و حیات و هم نعمت‌های باطنی مثل ایمان و اسلام را شامل می‌شود. این عبارت می‌تواند در تعارض ظاهری با عبارات قبلی ایشان مبنی بر ولایت دانستن نعمت مطلقه قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با عنایت به مطالب مطرح‌شده و بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، به نتایج زیر دست یافتیم:

۱. اولین بار نظریه انطباق نعمت مطلقه و ولایت در کل قرآن، توسط علامه طباطبایی مطرح شده است. هرچند در آثار برخی گذشتگان عباراتی شبیه این نظریه یافت می‌شود، ولی در مضمون و نتیجه تفاوت‌های محسوسی وجود دارد. در روایات نیز دلالتی بر بیش از آیات مورد اشاره وجود ندارد و نمی‌توان از آنها حکم انطباق نعمت بر ولایت را به کل قرآن تعمیم داد.

۲. دو مبنای علمی را می‌توان برای این نظریه در نظر گرفت: یکی تحلیل کارکردی نعمت متکی بر استدلال قرآنی - منطقی بر پیوند نعمت با ولایت؛ و دیگری تحلیل معنای نعمت با روش تفسیر قرآن به قرآن. تحلیل این مبانی ما را به صحت نظریه رهنمون می‌سازد.

۳. از ۸۱ آیه مشتمل بر لفظ نعمت، ۴۱ مورد با توجه به سیاق آیات دارای قرینه بودند و در آیات باقی‌مانده می‌توان با بررسی تک‌تک موارد اثبات کرد که نظریه علامه طباطبایی از لحاظ کاربردی نیز صائب است. به‌عنوان کاستی می‌توان احتمالاً به یک مورد نقض در *تفسیر المیزان* اشاره کرد (احقاف: ۱۵). مطالب علامه طباطبایی در ذیل این آیه در تعارض ظاهری با نظریه ایشان قرار دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اگر قرینه از جنس لفظ باشد، آن را قرینه لفظیه یا قرینه مقالیه گویند. مثال: شبیری را در حال خندیدن و صحبت دیدم. «خندیدن و صحبت کردن» قرینه لفظی است که مراد از شبیر، انسان شجاع است. اوضاع و احوال مقرون به کلام را نیز قرینه حالیه نامند؛ مثلاً ماده ۵۶ قانون مدنی می‌گوید: «ساگر موقوفه علیهم غیرمحصور یا وقف بر مصالح عامه باشد، در این صورت قبول حاکم شرط است». با توجه به اینکه این قانون قبل از انقلاب اسلامی نوشته شده، مشخص است که مراد از این «حاکم» «حاکم شرع» نیست (ولایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳).
۲. واژه «مطلق» در اصطلاح علم اصول، عبارت است از: لفظ یا کلامی که به وسیله برخی صفات یا عوارضی که می‌تواند داشته باشد، قید نخورده باشد (عبدالمنعم، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۸)؛ در مقابل مقید، که لفظ با وجود توانایی برای شمول، به وسیله صفت یا عرضی قید می‌خورد و رابطه آن با مطلق، تقابل عدم و ملکه است (مشکی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۶). درباره «اصالة الاطلاق» گفته می‌شود هرگاه در لفظ مطلق، به جهت احتمال وجود قید، احتمال تقیید رود، «اصل الاطلاق» جاری می‌شود و در پرتو آن، اطلاق لفظ بر گوینده و شونده حجت است (شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۰).
۳. برخی تفاسیر در ذیل بعضی آیات، به این مطلب تصریح کرده‌اند (برای مثال، طیب، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۷۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۲۶؛ ج ۲، ص ۲۷؛ شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۸).
۴. از عبارت تفسیر المیزان به دست می‌آید که اطلاق نعمت در این نظریه، لایشرط قسمی است؛ نه بشرط لا و نه لایشرط قسمی؛ یعنی نعمت قیدی نداشته باشد، مگر قید اطلاق یا لایشرطیت؛ هرچند از ظاهر عبارت آیت‌الله جوادی آملی، لایشرط قسمی دریافت می‌شود. توضیح مطلب اینکه در منطوق و فلسفه بحث می‌شود که هر مفهومی چهار اعتبار دارد: یا آن مفهوم را به شرط قید و شیء خاصی در نظر می‌آوریم؛ مثل انسان به شرط راه رفتن؛ یا به شرط آنکه با چیز دیگری همراه نباشد؛ مثل انسان به شرط آنکه خالص در نظر گرفته شود؛ یا آن را بدون هیچ شرط و قید خاصی در نظر می‌گیریم. اعتبار نخست را «بشرط شیء» و اعتبار دوم را «بشرط لا» و اعتبار سوم را «لایشرط» می‌گویند؛ اما اعتبار لایشرط، به دو گونه قابل تصور است: الف) لایشرط قسمی؛ در این اعتبار از مفهوم لایشرط (یا مطلقه)، لایشرط بودن یا همان اطلاق (یعنی لحاظ نشدن هیچ چیز دیگری در تصور مفهوم)، شرط و قید مفهوم در نظر گرفته می‌شود. بدین ترتیب باید گفت مفهوم «لایشرط قسمی» هیچ شرط و قیدی ندارد، جز شرط و قید «اطلاق» و «لایشرط بودن»؛ ب) لایشرط قسمی؛ در این اعتبار از مفهوم لایشرط (یا مطلقه)، حتی لایشرط بودن یا اطلاق نیز شرط و قید ماهیت نیست. بدین ترتیب، باید گفت ماهیت «لایشرط قسمی» از شرط و قیدی، حتی شرط و قید «اطلاق» و «لایشرط بودن» نیز مبرا است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۹۳).
۵. ابن قیم جوزی نعمت در آیه ۷ سوره حمد را «نعمت مطلق» می‌داند که مخصوص مؤمنان است و «مطلق نعمت» را شامل حال مؤمن و کافر می‌داند (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۰، ص ۱۶). او همچنین در ذیل آیه ۳ سوره مائده می‌نویسد: «نعمت مطلق» همان نعمت تام و کامل است که مصداقش اسلام است (همان، ص ۲۳۶-۲۳۷) که اشاره‌ای درست است؛ ولی ادعای علامه ناظر به «نعمت مطلق» نیست؛ بلکه ناظر به «مطلق نعمت در قرآن» است. باین حال، اعتقاد جوزی از نتایج نظریه علامه است که در مقاله به آن پرداخته شده است.
۶. علامه طباطبایی معتقد است: وقتی قرآن مدعی است که «تیناً لکل شیء» و روشن‌تر هر چیز (نخل: ۸۸) است، چطور ممکن است برای بیان مقاصد خود محتاج به غیر خود باشد؟ هیچ مطلب مهمی در قرآن وجود ندارد تا مجبور باشیم قرآن را به کمک غیرقرآن بشناسیم؛ بلکه قرآن را باید به خود قرآن شناخت؛ همان‌گونه که نور را باید با نور دید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۹۶).
۷. در هشت آیه از قرآن کریم، این ریشه دو بار تکرار شده است.

منابع

- الوسی، سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- آل رسول، سوسن، و فهیمه صادقی قهرودی، ۱۳۹۱، «قرآن کریم و پژوهش های قرآنی: طلب هدایت به صراط مستقیم»، *قرآنی کوثر*، ش ۴۴، ص ۱۴۶-۱۵۹.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، ۱۴۱۰ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار و مکتبه الیهلال.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۶، *بررسی مکاتب و روش های تفسیری*، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
- بنوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۲، *ولایت در قرآن*، چ ششم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *شمس الوحی تبریزی* (سیره عملی علامه طباطبایی)، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، مصحح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للمالیین.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *امام شناسی*، چ دوم، مشهد، علامه طباطبایی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *معادشناسی*، چ یازدهم، مشهد، ملکوت نور قرآن.
- _____، ۱۴۲۶ق، *مهر تابان*، چ هشتم، مشهد، ملکوت نور قرآن.
- _____، ۱۴۲۷ق، *نور ملکوت قرآن*، چ سوم، مشهد، علامه طباطبایی.
- خفاجی، احمد بن محمد، ۱۴۱۷ق، *عنايه القاضي وكفاية الراعي*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۵۴، *مری نمونه* (تفسیر سوره لقمان)، قم، دار التبلیغ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، *منطق نوین مشتمل بر المعانی المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تهران، آگاه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۰ق، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.
- عبدالمعجم، محمود عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة*، قاهره، دار الفضیله.
- علیپور سعدآبادی، ساره، ۱۳۸۵، «نعمت و ابعاد آن از دیدگاه آیات و روایات»، *رشد آموزش قرآن*، ش ۱۵، ص ۵۳-۵۷.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر*، تهران، علمیه.
- غضنفری، علی، ۱۳۸۲، *ره رستگاری*، قم، لاهیجی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب. قونوی، اسماعیل بن محمد، ۱۴۲۲ق، *حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیة. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة. گنابادی، سلطان محمد بن حیدر، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. —، ۱۳۷۲، *متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة*، مترجم: مجید رضاخانی و حشمت‌الله ریاضی، تهران، سر الاسرار.
- مشکینی، میرزاعلی، ۱۴۱۶ق، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*، چ ششم، قم، الهادی. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیة. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۹، *المنطق*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- ، ۱۳۸۶، *سوگندهای پریار قرآن*، چ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- موسوی، سیدرسول، ۱۳۹۴، «گونه‌شناسی نعمت در قرآن»، *تفسیر اهل‌بیت*، سال سوم، ش ۱، ص ۴۹-۶۴. نجارزادگان، فتح‌الله، ۱۳۹۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: آموزه‌هایی از فضائل و حقوق اهل‌بیت (ع)* در قرآن، چ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ولایی، عیسی، ۱۳۸۷، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، چ ششم، تهران، نی.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۴۲۶ق، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌البیت (ع)*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

کار بست شناخت شگرد ادبی «استخدام» در تفسیر قرآن

abbasrahimloo@gmail.com

tayebhoseini@rihu.ac.ir

عباس رحیم‌لو / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سید محمود طیب حسینی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

یکی از آرایه‌های چندمعنایی دانش بدیع، فن «استخدام» است که چندمعنایی آن بر پایه چندپیوندی است. استخدام، شیوه‌ای گسترده در بلاغت است که بسیاری از گونه‌ها و نمونه‌های ادبی آن در قرآن، ناشناخته یا کم‌شناخته مانده است. از آنجاکه برخی قرآن‌پژوهان، دانش بدیع را در فرایند تفسیر و برداشت معنای متن، سودمند ندیده‌اند، این پژوهش پس از بازشناسی گستره استخدام و بازکاوی سازوکار آن، نمونه‌های نغز و برجسته‌ای را از این شگرد زبانی در قرآن یافته و به شیوه توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ بدین پرسش برآمده است که شناخت آرایه فراگیر استخدام، چه کارکردهایی در تفسیر متن قرآن دارد؟ نتیجه پژوهش آن است که مفسر آشنا با شیوه استخدام، در پی گسترش معنای فشرده متن خواهد رفت و هنگام مرجع‌یابی ضمیر، دچار سرگردانی و خطا نخواهد شد؛ افزون بر اینها، در چند نمونه هنری قرآنی نشان داده می‌شود که آشکارسازی انسجام متن و ارائه تفسیری پیوسته از نشانه‌های سخن، همچنین نمایان‌سازی کارایی و گیرایی معنای متن، از دیگر کارکردهای شناخت آرایه استخدام است.

کلیدواژه‌ها: دانش بدیع، استخدام، چندمعنایی، انسجام متن، قواعد تفسیر.

ساختار ادبی قرآن نمایانگر معارف والا و معانی ژرف این متن است که این ساختار، بسان محتوایش شگفت است و در رساندن معنا، نقشی برجسته دارد. برای پرده‌برداری از لایه‌ها و زیبایی‌های معنای قرآن، نیاز به دانش‌های ادبی است. در میان این دانش‌ها، علوم بلاغی با شاخه‌های سه‌گانه معانی، بیان و بدیع، در شیوه‌های شیوایی و رسایی سخن کندوکاو می‌کنند که دانش بدیع به‌طور ویژه، در پی یافتن آرایه‌های معنوی و لفظی سخن هنری است. یکی از آرایه‌های چندمعنایی دانش بدیع، شگرد ادبی «استخدام» است که چندمعنایی آن بر پایه «چندپیوندی» است. این شگرد ادبی هرچند می‌تواند به شیوه‌های گوناگون و در هر شیوه نیز با سطوح کارایی و گیرایی مختلف به کار گرفته شود، ولی بیشتر مفسران و قرآن‌پژوهان با نگاهی حداقلی، تنها نمونه‌های بهنجار و عرفی استخدام با ضمیر را در متن قرآن کاویده‌اند و برای ایشان، نمونه‌های فاخر و نغز استخدام با ضمیر و غیرضمیر، ناشناخته یا کم‌شناخته مانده است.

هدف بنیادین این نوشتار، بررسی نقش شناخت آرایه استخدام در تفسیر قرآن است؛ چراکه خواهد آمد برخی تفسیرپژوهان، شناخت آرایه‌های دانش بدیع را در فرایند فهم متن کارا ندانسته‌اند. از این‌رو پرسش اصلی این پژوهش این است که شناخت آرایه استخدام چه نقشی در فرایند برداشت معنای متن دارد؟ برای رسیدن به پاسخی فراگیر و کاربردی در فرایند تفسیرپژوهی، با بازخوانی تاریخیچه و بازنگری تعریف‌های گوناگون آرایه استخدام، نشان داده می‌شود که این فن ادبی، تنها به شیوه مشهور استخدام با ضمیر نیست و گونه‌های متعددی می‌تواند داشته باشد. پس از ارائه تعریفی جامع و مختصر از استخدام، این جستار برای آنکه تنها به بررسی نمونه‌های بهنجار و متعارف استخدام در قرآن بسنده نکند، آشکار می‌سازد که سازوکار این شگرد هنری چیست و با چه معیاری می‌توان از منظر زیبایی‌شناسی، ناهمسانی نمونه‌های قرآنی این آرایه را سنجید. با این دستاوردها، این پژوهش برای نخستین بار در کاوش‌های زبانی-تفسیری، افزون بر یافتن نمونه‌های برجسته و نغز استخدام با نشانه ضمیر و حرف عطف در قرآن، نشان می‌دهد که آشنایی با سازوکار فن استخدام، چه کارکردهایی در فرایند تفسیر آیات با این شیوه ادبی دارد.

پیشینه بحث

تا کنون پژوهشی جداگانه درباره نقش شناخت آرایه استخدام در تفسیر قرآن انجام نشده است. از سویی، از آنجاکه برخی قرآن‌پژوهان هیچ‌گونه نقشی را برای دانش بدیع در تفسیر قرآن نپذیرفته‌اند، کاوش در این مسئله و نشان دادن کارایی شناخت این آرایه در تفسیر آیات، ضرورتی دوچندان می‌یابد. با این همه، از مقالاتی که به آرایه استخدام در قرآن پرداخته‌اند، می‌توان به مقاله «مبالغه، ایهام و استخدام» (خرقانی، ۱۳۷۷) و همچنین مقاله «آرایه ایهام در آیات قرآن» (حسن‌زاده، ۱۳۸۴) اشاره کرد که تنها به بررسی برخی نمونه‌های مشهور و پرتکرار استخدام قرآنی بسنده کرده و از کاوش نظری در زمینه شناخت سازوکار این آرایه نیز خالی‌اند. تنها در زمینه بازشناخت این

آرایه می‌توان از مقاله «بازنگری تعاریف استخدام بدیعی و کشف نمونه‌های ناشناخته از آن در قرآن کریم» (میمندی، ۱۴۳۴) یاد کرد که نویسنده در آن کوشیده است افزون بر بازمینی برخی تعاریف استخدام، یک نمونه تازه استخدام قرآنی را در آیه «انعام: ۵۹» بیابد. برخی پژوهشگران قرآنی در بخش‌هایی از کتاب‌های خویش نیز به نمونه‌های استخدام قرآنی پرداخته‌اند که این کتاب‌ها نیز در بازکاوی این آرایه، دچار کاستی نوآوری شده و در نمونه‌یابی این فن ادبی در قرآن، تلاشی تازه نداشته‌اند؛ همچون *البدیع فی ضوء أسالیب القرآن: البدیع فی القرآن؛ أنواعه و وظائفه؛ و أسالیب البدیع فی القرآن* و... در این میان، نخستین بار کتاب *چندمعنایی در قرآن کریم* به تحلیل ویژگی چندمعنایی آرایه استخدام در قرآن اقدام کرده است؛ اما تمرکز این کتاب، بر ارتباط چندمعنایی با آرایه استخدام بوده و در زمینه بازکاوی عملکرد این آرایه و گستره‌شناسی و نقش شناخت آن در تفسیر قرآن و بررسی نمونه‌های ناشناخته قرآنی، تلاشی نداشته است. نوشتار پیش روی با هدف مقالات و کتاب‌های یادشده تفاوتی اساسی دارد؛ چراکه این نوشتار، افزون بر تبیین سازوکار و معیار سنجش کارایی شگرد استخدام و یافتن چندین نمونه نغز ناشناخته یا کم‌شناخته قرآنی، در پی بررسی دستاوردهای کلی دانش بدیع در فرایند برداشت معنای متن و واکاوی نقش شناخت آرایه استخدام در تفسیر قرآن خواهد رفت که هیچ یک از آثار پیشین، به این مهم نپرداخته‌اند.

تاریخچه آرایه استخدام در دانش بلاغت

نخستین ادب‌پژوه زبان عربی که فن «استخدام» را تعریف کرده، أسامة بن مُنقِذ (۵۸۴ق) است (عکاوی، ۱۴۱۷، ص ۷۹؛ مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۷۰۹). وی می‌نویسد: «الاستخدام هو أن تكون الكلمة لها معنيان فتحتمج اليها فتذكرها وحدها فتخدم للمعنيين»؛ استخدام آن است که یک واژه دارای دو معنا باشد و به آن در سخن نیاز داشته باشی و این واژه را به‌تنهایی بیآوری و در هر دو معنا به‌کار گیری (ابن منقذ، بی‌تا، ص ۸۲). وی چگونگی به‌کارگیری یک واژه را در دو معنا تبیین نمی‌کند؛ ولی عبدالعظیم بن ابی الاصبغ (۶۵۶ق) می‌گوید: با آوردن یک واژه دومعنا در میان دو کلمه، می‌توان این واژه را در پیوند با آن دو، در دو معنا به‌کار بست (ابن ابی-اصبغ، ۱۹۵۷، ص ۱۰۴). یکی از گواه‌های قرآنی وی برای این شیوه ادبی، آیه «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» *يُمُحُّوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَثْبِتُ* (رعد: ۳۸-۳۹) است که واژه دومعنایی «کتاب»، در پیوند با «أجل» در معنای «الأمد المحتوم» (سرآمد حتمی) و در پیوند با «يحمحو» در معنای «المكتوب» (نوشته) به‌کار رفته است (همان؛ زرکشی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۴۹۵؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۶). بنابراین با در نظر گرفتن هر دو معنا می‌توان مضمون آیه را این‌گونه دانست: «هدت هر چیزی، سرآمدی حتمی دارد (بدون اذن خدا دیر یا زود نمی‌شود)؛ خدا هر نوشته‌ای را خواهد پاک می‌کند یا ثابت می‌دارد». بدرالدین بن مالک (۶۸۶ق) نیز آرایه استخدام را همانند ابن ابی الاصبغ تعریف کرده است؛ با این تفاوت که می‌گوید: در شیوه استخدام، واژه دومعنا می‌تواند پیش از آن دو کلمه یا میان آنها یا پس از آنها نیز باشد (ابن حجه الحموی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۹).

با درنگ در تعریف این بلاغی‌ها از آرایه استخدام، به‌دست می‌آید که این فن در نگاه ایشان، فراگیر و گسترده است؛ به‌گونه‌ای که هر نشانه‌ای- چه ضمیر و چه غیر ضمیر- می‌تواند ذهن شنونده را به یکی از معانی واژه چندمعنا

رهنمون سازد؛ ولی با این همه، خطیب قزوینی (۶۶۶ق) تنها با تأمل در چند نمونه استفاده با ضمیر، از فراگیری تعریف پیشنهاد کاسته است و از استفاده، تعریفی حداقلی ارائه می‌دهد که این تعریف در دانش بلاغت عربی تا امروز مشهور شده است و از این رو بسیاری از مفسران نیز بر پایه همین تعریف تقلیل‌گرایانه به متن قرآن پرداخته‌اند. خطیب قزوینی و پیروان وی، استفاده را شیوه‌ای می‌دانند که به یک واژه دومعنا، ضمیری بازگردد که از ضمیر، معنایی غیر از معنای نخست آن واژه اراده شود (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰، ص ۲۶۸؛ نفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۲؛ ابن عرب‌شاه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۹۹؛ سبکی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۴۵). یکی از گواه‌های مشهور خطیب قزوینی برای استفاده با ضمیر، بیت زیر از شاعر جاهلی، مَعُوذُ الْحِکْمَاءِ (معاویة بن مالک) است:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ
رَعَيْنَاهُ وَ إِنْ كَانُوا غَضَابًا

(هرگاه «باران» به سرزمین قومی بیارد، (دام‌های خود را) در «گیاه» آن زمین می‌چرانیم؛ گرچه آن قوم خشمگین باشند) در این بیت، واژه «السماء» نخست در هم‌نشینی با واژه «نَزَلَ» (فرو آمدن) در معنای مجازی «باران» به کار رفته است ولی از ضمیر منصوبی «رَعَيْنَاهُ» هرچند به واژه «السماء» بازمی‌گردد - اراده معنای مجازی «گیاه» شده است؛ چراکه متعلق «چراندن»، «گیاه» است، نه «باران»؛ از این رو واژه «السماء» یک‌بار در معنای «باران» و بار دیگر به یاری ضمیر، در معنای «گیاه» به کار رفته است (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰، ص ۲۶۸).

سیوطی (۹۹۱ق) تلاش کرد چندین نمونه ناشناخته استفاده با ضمیر را در قرآن بیابد و روشن‌ترین نمونه قرآنی این شیوه را آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مؤمنون: ۱۲-۱۳) دانسته است. وی می‌گوید: در جمله نخست، مراد از «الانسان»، آدم ﷺ است؛ ولی مراد از ضمیر منصوبی «جعلناه» که به واژه «الانسان» بازمی‌گردد، فرزندان آدم است (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۷). بنابراین مضمون آیه این می‌شود که نخست آدم ﷺ را از عصاره‌ای از گل آفریدیم؛ سپس برای آفرینش فرزندان وی، ایشان را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم.

در شناخت انواع شگرد استفاده، شهاب‌الدین خفاجی (۱۰۶۹ق) در کاوشی باریک‌بینانه با آوردن نمونه‌های گوناگون ادبی نشان می‌دهد که شگرد استفاده تنها با نشانه «ضمیر» نیست و با نشانه‌هایی همچون عطف، تمییز، اسم اشاره، استثنا و... نیز می‌تواند بیاید. برای نمونه، وی بیت «أَبْدَأُ حَدِيثِي لَيْسَ بِالْمَنْسُوخِ إِلَّا فِي الدَّفَاتِرِ» را برای استفاده با نشانه «استثنا» گواه می‌آورد (خفاجی، ۱۲۸۴، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ همو، ۱۹۶۶، ص ۳۳). واژه «منسوخ» در این شعر، نخست در معنای «از بین رفته» و سپس در پیوند با «فی الدفاتر»، در معنای «نسخه‌برداری شده» به کار رفته است. از این رو معنای بیت چنین می‌شود: «(نه تنها) سختم هرگز از بین نمی‌رود؛ بلکه در دفاتر رونویسی و نسخه‌برداری می‌شود». سایر بدیع‌پژوهان زبان عربی پس از وی، تلاش چشمگیری در شناخت این آرایه نکرده و برخی بلاغت‌پژوهان معاصر، همچون مراغی در *علوم البلاغة*، هاشمی در *جواهر البلاغة*، و میدانی در *البلاغة العربية*، از فراگیری استفاده کاسته و تنها به همان تعریف استفاده مضمّر ارائه‌شده از سوی خطیب قزوینی بسنده

کرده‌اند. با این همه، بدیع‌پژوهان بسیاری در زبان فارسی، همچون فشارکی در *نقد بدیع*، کزازی در *زیبایی‌شناسی سخن پارسی* (بدیع)، و وحیدیان کامیار در *بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی*، نگاهی فراگیر به شیوه‌ی استخدام داشته و آن را منحصر در استخدام مضمّر ندانسته‌اند. برخی بدیع‌پژوهان، گونه‌ی «استخدام تشبیهی» را نیز بدین بحث افزوده‌اند (آزادبلگرامی، ۱۳۸۲، ص ۹۵؛ شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). راستگو در میان بدیع‌پژوهان معاصر کوشیده است تا ناهمسانی عملکرد آرایه‌های گوناگون چندمعنایی دانش بدیع- همچون استخدام، توجیه، ایهام و... را آشکار سازد. وی نشان می‌دهد که فنون چندمعنایی بدیع، یا بر پایه‌ی چندپیوندی یا چندپهلویی یا چندساختاری و... است که در این میان، آرایه‌ی استخدام، گونه‌ای ویژه از آرایه‌های چندمعنایی و بر پایه‌ی «چندپیوندگی» است (ر.ک: راستگو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲). در بخش دیگر، با بررسی سازوکار آرایه‌ی استخدام، چندپیوندی استخدام و رمزرواز کارایی آن پیگیری می‌شود.

سازوکار آرایه‌ی استخدام

روشن شد که آرایه‌ی «استخدام»، شگردی با شیوه‌های گوناگون است؛ از این رو می‌توان با جمع‌بندی تعاریف پیشین، در تعریفی جامع و مختصر از این فن ادبی گفت: «استخدام، به کار بستن یک واژه چندمعنا یا ترکیب چندمعنا - به یاری پیوند با چند بخش متن - در معانی مختلف است». پیوند یک واژه با چند بخش متن، می‌تواند با نشانه‌های گوناگونی همچون ضمیر، عطف، استثناء، تشبیه و... باشد. بر پایه‌ی این تعریف، یک واژه حتی در پیوند با بخش‌های پیشین خود نیز می‌تواند در چند معنا به کار رود. چند معنا نیز در این تعریف، اعم از آن است که همگی حقیقی یا همگی مجازی یا برخی حقیقی و برخی مجازی باشند. لازم به ذکر است که هرگونه چندمعنایی، شیوه‌ی استخدام نیست؛ بلکه چندمعنایی استخدام بر اساس «چندپیوندی» است که همین ویژگی، این آرایه را از دیگر آرایه‌های چندمعنایی دانش بدیع - همچون ایهام و... متمایز می‌کند. در آرایه‌ی ایهام، اگر فقط یک معنای واژه چندمعنا در نظر گرفته شود، جمله دارای معناست؛ ولی در استخدام، به دلیل چندپیوندی واژه چندمعنا در متن، باید همه‌ی آن معانی در نظر گرفته شود تا بتوان جمله را معنا کرد (شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). برای نمونه، واژه «نجم» دارای دو معنای «ستاره» و «گیاه بدون ساقه» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۶۸) که اگر هر یک از این دو در آیات «الشمسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» (الرحمن: ۵-۶) لحاظ شود، می‌توان جمله را معنا کرد. این مثال، یکی از نمونه‌های مشهور آرایه‌ی ایهام تناسب نزد بلاغی‌هاست (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸؛ عتیق، بی‌تا، ص ۱۸۱) که چندمعنایی آن، برپایه‌ی چندمعناپذیری است و به دلیل همین ویژگی، مفسران در تفسیر این آیه، برخی معنای «ستاره» و برخی معنای «گیاه بدون ساقه» را برگزیده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰۰)؛ ولی در تفسیر آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ... وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» (حج: ۱۸)، باید دو معنای واژه «یسجدُ» (سجده تکوینی و سجده تشریحی) را در نظر گرفت تا بتوان آن را تفسیر کرد؛ چراکه مراد از «یسجدُ» در پیوند با آسمانی‌ها و دیگر موجودات غیرمختار، «انقیاد تکوینی» است؛ ولی این واژه در پیوند با «کثیرٌ من الناس»، نمی‌تواند به همان معنای نخست «یسجد» باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۶۰)؛ زیرا نه بیشتر انسان‌ها، بلکه همه انسان‌ها بدون استثناء، همچون

سایر موجودات، مقهور در برابر اراده الهی‌اند؛ بدین روی باید گفت که نخست مراد از «یسجد»، معنای حقیقی «سجده تکوینی» و سپس مراد از آن در پیوند با «کثیر من الناس»، معنای مجازی «سجده تشریحی» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۱۶۴؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ص ۲۸ و ۲۲۱). بنابراین در این آیه، وارونه‌آیه قبل، نمی‌توان تنها یکی از معانی «یسجد» را در نظر گرفت و آیه را معنا کرد. این آیه یک نمونه چندمعنایی استخدام و بر پایه چندپیوندی با حرف عطف است. در میان مفسران، ابن عاشور (۱۳۹۴ ق) توجه ویژه‌ای به چندمعنایی استخدام با حرف عطف در قرآن پیدا کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۰۷). در بخش‌های دیگر، به نمونه‌های قرآنی بیشتری از چندمعنایی با حرف عطف پرداخته خواهد شد.

پرسی که در این بخش باید بدان پاسخ داده شود، این است که رمز و راز گیرایی «استخدام» و سازوکار آن چیست؟ چراکه هرچند استخدام در نگاه ادب‌سنجان، جایگاه ویژه و ممتازی در سامانه شگردهای بلاغی دارد (ابن حجه الحموی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۲۲؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۶). ولی نمی‌توان تمام نمونه‌های قرآنی یادشده از سوی قرآن‌پژوهان برای این فن ادبی را از منظر کارایی و زیبایی‌شناسی در یک سطح دانست. بنابراین برای نمایان‌سازی این ناهمسانی و شناسایی نمونه‌های نغز و جذاب این آرایه در قرآن، نیاز است معیار کارایی این شیوه ادبی را شناخت. رمز و راز زیبایی شگرد هنری استخدام، به آشنایی‌زدایی (Defamiliarization) آن است؛ چراکه هر نوع ابداع در حوزه ادبیات و هنرها، مصداق آشنایی‌زدایی است و هنر برای نشان دادن امور به شیوه‌ای نو و نامنتظر، بر پایه توانایی آشنایی‌زدایی از آنهاست (ماکاریک، ۱۹۹۵، ص ۵۲۸). آنچه عامل اصلی آشنایی‌زدایی است، شگردهای ادبی‌ای است که با نادیده گرفتن قواعد حاکم بر زبان معیار، می‌توان سخنی هنری آفرید (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴؛ صفوی، ۱۳۹۴، ص ۸۰). سخنور گاهی برای رعایت بلاغت (تأثیر کلام)، از هنجار و قواعد زبانی تخلف می‌کند و فصاحت گفتار و نوشتار عادی را نادیده می‌گیرد (رک: شمیسا، ۱۳۹۴، ص ۲۰۳-۲۰۶ و ۲۰۹-۲۱۲). بر پایه کاوش گسترده جرجانی (۱۴۷۱ق) در مرزبندی میان سخن هنری و سخن دارای تعقید و غرابت ناسازگار با فصاحت، می‌توان گفت که سخن در هنجارگریزی ناسازگار با فصاحت، بیهوده مخاطب را به رنج و دشواری انداخته و رسیدن به معنایی سطحی را بی‌جهت و بدون غرض بلاغی دیرپاب ساخته است؛ ولی در هنجارگریزی هنری، سخنور با شگردهای ادبی تلاش می‌کند مخاطب را به اندیشه وادارد تا وی با درنگ و تفکر، به گوهرهای معنای متن برسد؛ که این تلاش و کوشش برای رسیدن به لایه‌های معنایی نهفته در سخن، برای وی دلپذیر شده، معنا نیز در ذهن و جان وی پایدارتر خواهد شد؛ بدین روی، در غرابت متضاد با فصاحت، مخاطب بیهوده به سختی می‌افتد و بهره‌ای از تلاش خویش نمی‌برد؛ ولی سخنور در کلام هنری، به یاری شگردهای ادبی با به‌کار بستن نشانه‌ها و ساختارهایی در سخن، مخاطب را در رسیدن به لایه‌های معنایی متن رهنمون می‌سازد (رک: جرجانی، ۲۰۰۱، ص ۱۰۹-۱۱۳). سازوکار آرایه استخدام نیز بر پایه سرپیچی از قواعد زبان معیار در محور همنشینی نشانه‌های متن است؛ زیرا شنونده انتظار دارد که هر واژه (یا ترکیب)، در پیوند با بخش‌های مختلف متن

در معنای یکسان به کار رود؛ ولی در این صنعت ادبی، سخنور یک واژه را در پیوند با اجزای مختلف متن، در چند معنا به کار می‌برد که رویارویی مخاطب با این شیوه سخن گفتن، برای وی شگفت‌انگیز خواهد شد.

با این همه، برخی قرآن‌پژوهان و دانشمندان اصول فقه، هرگونه دو معنایی با ضمیر، همچون استعمال لفظ در معنای عام و بازگشت ضمیر به معنای خاص آن را نیز شیوه‌ای از استخدام شمرده‌اند (خوبی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۶؛ معرفت، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۸۸). برای نمونه، برخی اصولیان آیه فقهی «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (بقره: ۲۲۸) را به شیوه استخدام دانسته و گفته‌اند: مراد از «مطلقات» در جمله نخست، تمامی طلاق داده‌شدگان - اعم از رجعی و بائن - است؛ ولی ضمیر «بعولتُهُنَّ»، به شیوه استخدام فقط به طلاق داده‌شدگان رجعی بازمی‌گردد؛ زیرا تنها برای شوهران مطلقات رجعی جایز است که در ایام عده به آنها بازگردند (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۹؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۱۰). واژه «الأنعام» در آیات «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا» (مؤمنون: ۲۱) یا «وَالْأَنْعَامُ خَلَقَهَا لَكُمْ... وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّكُمْ تَكُونُوا بِالْبَلِيَّةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ» (نحل: ۵-۷)، به معنای «شتر، گاو و گوسفند» است؛ ولی ضمیر «بطونها» در آیه نخست، تنها به انعام مؤنث بازمی‌گردد؛ و در آیه دوم، ضمیر «تَحْمِلُ» تنها به «شتر» بازمی‌گردد؛ زیرا تنها شتر در میان آنها، بار را به دوردست حمل می‌کند؛ برخی مفسران، بازگشت ضمیر به بخشی از معنای عام در این آیات را نیز به شیوه استخدام دانسته‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۱۹۴؛ هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۲۲۷). روشن است بازگشت ضمیر به بخشی از معنای عام، همیشه هنجارگریز و شگفت‌ساز نیست؛ برای نمونه، در جمله «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ وَأَوْلَادَهُمْ» (دانشمندان و فرزندانشان را گرامی بدار)، هرچند مراد گوینده از واژه «علماء» همه دانشمندان است و ضمیر «هُم» تنها به دانشمندان فرزندان بازمی‌گردد، ولی این شیوه سخن گفتن که در زبان معیار بسیار رخ می‌دهد، شگردی هنری نیست. بنابراین می‌توان گفت: هرچه فعالیت ذهن شنونده در تداعی معانی، بیشتر، و انتقال ذهن وی از یک معنا به معنای دیگر دیرتر باشد، این شیوه، از زبان معیار دورتر و لذت هنری سخن بیشتر می‌شود (ر.ک: شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۶، ص ۴۴۵-۴۴۶). در بخش‌های دیگر می‌توان دید که در قرآن، کاربرد یک واژه در دو معنای حقیقی و مجازی با هم، از زیبایی و گیرایی ویژه‌ای برخوردار است که از سویی واژه در دو معنا به کار رفته، و از سوی دیگر، سخن مُعلق و گره‌دار هم نشده است.

نقش شناخت آرایه استخدام در تفسیر قرآن

برخی تفسیرپژوهان معاصر، هیچ کارکردی را برای دانش بدیع در تفسیر و فهم معنای قرآن ندیده و نوشته‌اند: «این علم (بدیع) از آن رو که از وجوه و مزایایی بحث می‌کند که استعمال آنها تنها بر حُسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد، از علوم پیش‌نیاز در تفسیر به‌شمار نیامده است» (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸-۲۵۹). پژوهشگر دیگری می‌گوید: «بدیع، نظر به زیبایی‌های لفظی و معنوی دارد که نقش اساسی در سخن ندارد؛ بلکه بر زیبایی سخن می‌افزاید؛ برخلاف معانی و بیان که نقش مهمی را در پیام‌رسانی و تأثر و تحول روحی مخاطب بازی

می‌کند» (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲). در این بخش برای نشان دادن نادرستی این دیدگاه، با یاری از دستاوردهای پیشین این پژوهش، از نگرگاه‌های گوناگون به نقش شناخت آرایه معنوی استخدام در فرایند برداشت معنای متن پرداخته می‌شود.

یاری‌رسانی در یافتن مرجع ضمیر

ضابطه نحوی به‌کارگیری ضمیر در زبان روزمره و خودکار، تطابق ضمیر با مرجع خویش و بازگشت آن به همان معنای مرجعش است؛ ولی در زبان هنر با انحراف از هنجارهای نحوی می‌توان سخن را برجسته ساخت (ر.ک: لیچ، ۱۹۶۹، ص ۴۴). آشکار شد که از گونه‌های معروف هنجارگریزی به شیوه استخدام نزد همه بلاغت‌پژوهان زبان عربی، استخدام با نشانه ضمیر است. آزاد بلگرامی (۱۷۸۶م) می‌نویسد: «استخدام مُضَمَّر در عربی مَرَّةً خاص دارد و در فارسی پُر بی‌مزه واقع شده و منشأ این معنا خصوصیت زبانی است» (آزاد بلگرامی، ۱۳۸۲، ص ۵۱). در این بخش نشان داده می‌شود که مفسر آشنا با شیوه استخدام مُضَمَّر در زبان عربی، از گمانه چندمعنایی واژه مرجع در آیات فروگذاری نخواهد کرد و در بازگرداندن ضمیر دچار سرگردانی و خطا نخواهد شد. در دو نمونه قرآنی متنوع، با نشان دادن کاربست واژه مرجع در دو معنای حقیقی/ مجازی و همچنین مجازی/ حقیقی، این کارکرد شناخت استخدام در تفسیر پیگیری می‌شود:

در گفت‌وگوی اصحاب کهف در آیه «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ» (کهف: ۱۹)، پیشنهاد می‌شود یک نفر به «شهر» فرستاده شود تا غذایی تهیه کند. روشن است ضمیر «آنها» نمی‌تواند به واژه «المدينة» به معنای «شهر» بازگردد؛ چراکه جمله «پس بنگرد کدام‌یک از آن شهر»، طعام پاک‌تری دارد؟» بی‌معناست. برخی احتمال داده‌اند که این ضمیر به معنای «الأطعمة» بازمی‌گردد و گفته‌اند: واژه «الأطعمة» هرچند در سخن پیشین ذکر نشده است، معنای آن از سیاق کلام برداشت می‌شود (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۳۳۴). سستی این احتمال آن است که بر پایه این برداشت، دیگر نیازی به تمییز «طعاماً» در جمله «أى الأَطعمة» از «أى الأَطعمة» نیست؛ چراکه ابهامی در اسناد جمله «أى الأَطعمة» از «أى الأَطعمة» (کدام غذا پاک‌تر است؟) وجود ندارد تا نیازی به «تمییز» (طعاماً) باشد. شاید بر پایه همین کاستی است که برخی مفسران این احتمال را بعید دانسته یا تنها به عنوان یک نظر مطرح کرده‌اند (سمین، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۴۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۳۷). برخی ترجمه‌های زبان فارسی نیز بر پایه همین احتمال نوشته‌اند: «تا ببیند کدام‌یک از غذاهای آن» پاکیزه‌تر است» (فولادوند، ۱۴۱۸، ص ۲۹۵).

مفسر آشنا با شیوه ادبی استخدام، در یافتن نشانه‌ای در این جمله به عنوان مرجع ضمیر دچار چالش نمی‌شود و با بازگرداندن ضمیر «آنها» به واژه «المدينة» و اراده معنای مجازی «اهل المدينة» از آن، نیازی به ارجاع ضمیر به معنایی بدون واژه در جمله، همچون «الأطعمة»، نمی‌بیند. نویسنده تفسیر المیزان می‌گوید: «والضميرُ فى "أیها" راجعٌ إلى المدينة والمرادُ بها "أهلها" من الكسبة استخداماً» (ضمیر در آنها به واژه «المدينة» بازمی‌گردد و مراد از

آن، (از باب فن) استخدام، فروشنندگان اهل شهر است) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۶۹). با درنگ در شیوه استخدام این آیه، افزون بر برون‌رفت از چالش بازگرداندن ضمیر به نشانه‌ای در جمله، می‌توان برداشتی نغز از متن نیز داشت و وارونه برداشت قبل، تمییز «طعاماً» را در جمله زیاده ندید:

همان‌گونه که در دانش نحو آمده، تحول مبتدای جمله به نشانه «تمییز نسبت»، برای مبالغه و تأکید است (مدنی، ۱۴۳۱، ص ۳۳۳؛ صبان، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۱۲)؛ چراکه در جمله «مَالِي أَكْثَرُ مِنْ مَالِكَ»، سخنور از همان ابتدای کلام، تنها فزونی ثروت خود را نسبت به دیگری مطرح می‌کند؛ ولی با دگرگونی این ساختار به «تمییز نسبت» در جمله «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً» (کهف: ۳۴)، نخست افزونی خویش را در هر چیزی نسبت به دیگری نمایان می‌کند و با این کلی‌گویی، موجب مبالغه در کلام می‌شود؛ سپس با آوردن تمییز نسبت، اطلاق و ابهام سخن خود را برطرف می‌کند و با این تفسیر بعد از اجمال، موجب تأکید سخن نیز می‌شود و پیام افزونی ثروت خویش را با قوت بیشتر آشکار می‌سازد. در آیه محل بحث نیز بر پایه آرایه استخدام در ضمیر «ایها»، در گزاره «فَلْيَنْظُرْ أَيُّ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَزْكَى»، روشن می‌شود که اصحاب کهف، نخست درباره پارسایی خود فروشنده اهل شهر سخن می‌گویند؛ چراکه ابتدا بیان می‌کنند باید شخص فرستاده‌شده بنگرد فروشنده از هر نظر پاکیزه‌تر باشد؛ که این مطلق‌گویی، پاکی و درستی وی را از همه جهات به ذهن شنونده می‌آورد؛ سپس با آوردن تمییز «طعاماً»، بر غرض اصلی سخن که پاکی در طعام است، پافشاری می‌کنند. بدین روی با شناخت شیوه استخدام، افزون بر یافتن مرجع ضمیر در متن و بدون زیاده دیدن «طعاماً»، برداشتی نغز از متن نیز می‌توان داشت که کمتر مفسری بدان پرداخته است.

آیه «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (اسراء: ۷۸)، نخست به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب (نیمه‌شب) نمازهای چهارگانه (ظهر و عصر و مغرب و عشا) را به‌پا دارد؛ سپس با عطف «قرآن الفجر» بر «الصلاة»، به یاری قرینه «اقم» در جمله معطوف‌علیه، روشن می‌شود که واژه «قرآن الفجر» از باب نام‌گذاری کل به اسم جزء، در معنای مجازی «صلاة الفجر» (نماز صبح) به کار رفته است (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۶۴)؛ چراکه در قرآن، واژه «اقم» با «صلاة» هم‌نشین می‌شود و واژگانی چون «تلاوة» با «قرآن» می‌آیند. بنابراین، این آیه روی هم‌رفته به برپاداری نمازهای پنج‌گانه امر می‌کند که به‌طور ویژه بر نماز صبح تأکید کرده است. بر پایه روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز مراد از «قرآن الفجر» در این آیه، «نماز صبح» است (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۰۱). در ادامه این آیه می‌آید: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ» (اسراء: ۷۹). ضمیر مجروری «به» نمی‌تواند به معنای پیشین «قرآن الفجر» (نماز صبح) بازگردد؛ چراکه شب‌زنده‌داری با «نماز صبح» بی‌معناست. برخی مفسران گفته‌اند که این ضمیر به واژه «اللیل» بازمی‌گردد و حرف جرّ «باء» نیز بنا بر این بازگشت ضمیر، به معنای «فی» خواهد بود و معنای آیه این‌گونه می‌شود: «و پاسی از شب، شب‌زنده‌دار باش در آن» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۷۸؛ سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۵۰). بر پایه این برداشت، جارومجور «به» برای تأکید خواهد بود (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۴۰)؛ ولی به‌نظر می‌رسد گزاره «پاسی

از شب، شب‌زنده‌دار باش»، نیازی به تأکید دوباره «در آن» ندارد؛ در برابر این دیدگاه می‌توان در برداشت آشکارتی، این آیه را به شیوه استخدام دانست و ضمیر مجروری «به» را به معنای حقیقی واژه «قرآن» در آیه پیش بازگرداند (صاوی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۳۳)؛ هرچند پیش از این، واژه «قرآن» به دلیل پیوند با «اقیم» در معنای «نماز» به کار رفته است، ولی در این بخش، مانعی از حمل ضمیر بر معنای حقیقی این واژه نیست؛ بنابراین، معنای آیه این‌گونه می‌شود: «در پاسی از شب، با (تلاوت) قرآن شب‌زنده‌دار باش». این دستور، اعم از آن است که در این بیداری شبانه، چه قرآن به‌تنهایی تلاوت شود و چه در نماز شب خوانده شود (میانجی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۸). بر پایه این مرجع‌یابی به شیوه استخدام، این آیه هماهنگی کاملی با آیات «فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا... وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزمّل: ۲-۴) دارد که در هر دو بر محوریت قرآن در شب‌زنده‌داری پیامبر ﷺ تأکید شده است. از سویی در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز واژه «تهجد» با «قرآن» هم‌نشین شده است؛ همچون «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَهَجَّدَ بِالْقُرْآنِ تَسْمَعُ لَهُ فُرُشُ بَحْسَنِ صَوْتِهِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱) یا «لَا سَهْرَ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ تَهَجَّدُ بِالْقُرْآنِ و...» (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱۰).

آشکارسازی کارایی و گیرایی معنای متن

تفاوت متون ادبی با متون دیگر آن است که تنها در پی رساندن پیام خویش به مخاطب خود نیست؛ بلکه آرمان هر متن هنری، افزون بر پیام‌رسانی به ذهن خوانندگان، توجه‌انگیزی و ذوق‌پذیری نیز هست. از این‌رو برای آنکه از تأثیرگذاری و گیرایی سخن ادبی کاسته نشود، نیاز است مفسر هر متن هنری با شیوه‌های زبان ادب آشنا باشد و بر پایه سازوکارهای زبان ادب، توانمندی متن در اثربخشی بر مخاطب را آشکار سازد. یکی از این ابزارهای ادبی، آرایه «استخدام» است که با توسعه در دلالت‌های قرآنی، روند بهنجار سخن را - که جان و جوشی ندارد بر هم می‌زند و با به‌درنگ کشاندن مخاطب، چند معنا را در ذهن و جان شنونده استوار می‌سازد و قدرت گفتمان را می‌افزاید (میر، ۲۰۰۸، ص ۴۴). امروزه ادب‌سنجان، طراحی عمدی ساختارهای پیچیده برای آفریدن چندین معنا را از اصول زیبایی‌شناسی پذیرفته‌اند (تاشیرو، ۱۹۶۸، ص ۴۹). در این بخش نشان داده می‌شود که مفسر با شناخت سازوکار صنعت ادبی استخدام، می‌تواند تبادر و انسباق یک معنای واژه را به ذهن و سپس به‌کارگیری معنای دوم آن واژه را به‌خوبی آشکار سازد و از رمز و راز جذابیت و کارسازی آیات پرده بردارد:

یکی از نمونه‌های زیبای استخدام قرآنی در آیه‌های «وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا عُرْبًا تُرَابًا» (واقعه: ۳۴-۳۷) آمده است. پیش از این آیات، تصویری از درختان میوه و سایه‌ای کشیده و آبشاری ریزان و میوه‌های پایان‌ناپذیر بهشتی در برابر چشم و گوش شنونده این آیات ترسیم می‌شود و این بخش، از نعمت «فُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ» سخن می‌گوید. واژه «فُرُشٌ»، جمع «فِرَاشٌ» به معنای حقیقی «گسترده‌ی ها و بسترها» است؛ همچون آیه «مُنَكِّبِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ» (این در حالی است که بر بسترهایی که آستر آنها از حریر ستبر است، تکیه زده‌اند) (الرحمن: ۵۴)؛ از این‌رو «فُرُشٌ مَرْفُوعَةٍ»، به معنای فرش‌های بر بالای تخت یا بر روی هم و بالا برده شده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۶۱). پس از آنکه با این آیه خبر از نعمت گسترده‌ی‌های برافراشته بر تخت‌ها

در ذهن شنونده جای می‌گیرد، آیه دیگر چنین می‌گوید: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» (ما آنها را به‌گونه‌ای ویژه پدید آورده و آنها را دوشیزه آفریدیم) (واقعہ: ۳۵-۳۶). تنها مرجع نزدیک و شایسته در متن برای ضمیر «هُنَّ»، واژه «فُرُشٌ» است؛ ولی روشن است که ضمیر «هُنَّ» نمی‌تواند به معنای نخست «فُرُشٌ» بازگردد؛ چراکه از ویژگی‌های «گسترده‌ی‌ها»، دوشیزگی نیست! از این رو مفسر در بازگرداندن ضمیر به «فُرُشٌ» دچار سرگردانی می‌شود و از سوی واژه درخور دیگری نیز برای مرجع ضمیر نمی‌بیند.

به دلیل مجاورت (Contiguity) اشیا در خارج، ذهن می‌تواند میان مفاهیم پیوند برقرار کند و واژه‌ها را در معانی مجازی به کار برد (گیرآرتس، ۲۰۱۰، ص ۲۷ و ۶۳). واژه «فِرَاشٌ» نیز از این رو در زبان عربی افزون بر معنای «بستر»، به قرینه مجاورت، در معنای مجازی «همسر» به کار بسته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۰). بنابراین می‌توان گفت، شنونده عرب‌زبان نخست از «فُرُشٌ مرفوعه»، معنای نزدیک به ذهن «گسترده‌ی‌ها» و بسترهای برافراشته را درمی‌یابد که این معنا با دیگر نعمت‌های ویژه تفرج‌گاه‌ها، همچون درختان و سایه‌ها و آبشارها و میوه‌ها در بافت پیشین سخن هماهنگ است؛ سپس وی با گزاره «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» درمی‌یابد که ضمیر «هُنَّ» به معنای دوم و دور «فُرُشٌ» بازمی‌گردد (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۴۱۰). از این رو بر پایه شناخت شیوه استخدام، از سوی مرجع‌شناسی ضمیر «هُنَّ» ساده می‌شود؛ و از سوی دیگر، برداشتی زیبا و گیرا از این متن می‌توان داشت؛ چراکه این کاوش ذهنی و پویا در چنین سخن چندلایه فشرده، برای تصور این دو نعمت بهشتی، برای شنونده دلکش و دلپذیر است. ابن عاشور (۱۳۹۳ ق) می‌گوید: بهترین تفسیر برای این آیه، بر پایه چندمعنایی واژه «فُرُشٌ» است و با این برداشت، واژه «مرفوعه» در پیوند با «گسترده‌ی‌ها»، در معنای حسّی (برافراشته) و بار دیگر در پیوند با «زنان»، در معنای معنوی (بلندپایه و گرامی) به کار رفته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۲۷۶). بدین‌روی، آیه بدون آنکه آشکارا و به شیوه مستقیم نامی از زنان بهشتی بر گسترده‌ی‌ها بیاورد، به شیوه «استخدام» با بازگرداندن ضمیر به معنای دیگر «فُرُشٌ»، از آنها با ادبی هرچه تمام‌تر و با هنری والا یاد کرده است (میدانی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۲۲۳). در حدیثی از امام باقر علیه السلام که به آیه «فُرُشٌ مرفوعه» استناد شده، واژه «فُرُشٌ» در معنای حقیقی به کار رفته است؛ بنابراین، این حدیث شاهده‌ی است بر آنکه نخست معنای حقیقی واژه «فُرُشٌ» به ذهن یک عرب‌زبان متبادر می‌شود: «فِيهَا فُرُشٌ مَرْفُوعَةٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ مِنَ الْحَرِيرِ وَالذَّبْيَانِ بِالْوَأْنِ مُخْتَلِفَةً... وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ "وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ"» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۵).

گسترش معنای فشرده متن

فرایند شگرد ادبی استخدام، بر پایه ایجاز و فشرده‌گویی است؛ چراکه در استخدام، یک واژه یا ترکیب در پیوند با بخش‌های دیگر سخن، دارای چند معنا می‌شود و همین «ایجاز»، آن را شگفت‌انگیز و اندیشه‌ساز می‌کند (فیود، ۱۹۹۸، ص ۱۸۵). از این رو مفسر باید با پرده‌برداری از آرایه سخن، چند معنای نهفته در آن را از متن موجز و متراکم بیرون آورد و با چند گزاره، به ذهن خواننده نزدیک سازد.

پیش از آیه «فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَعْرَقْنَا» (عنکبوت: ۴۰)، سخن درباره قوم لوط و عاد، قوم ثمود و شعیب، قارون، قوم نوح، و فرعون و هامان است. گزاره «كُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ» درباره همه آن ناباورانی است که پیش‌تر از آنها یاد شده است و در این آیه، فرجام این اقوام و افراد به تفصیل می‌خواهد بیان شود. چالش تفسیری پیش روی مفسر این متن آن است که مراد از گزاره «فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا» کدام دسته از آن ناباوران است؟ چراکه به روشنی از آیات دیگر قرآن به دست می‌آید گزاره «مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ» درباره قوم ثمود و شعیب، و جمله «مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ» درباره قارون، و «مِنْهُمْ مَنْ أَعْرَقْنَا» درباره قوم نوح و فرعون و هامان است و از ناسپاسان یادشده پیش از این آیه، تنها فرجام دو قوم لوط و عاد در این آیه آشکار نشده و از آیه نیز تنها گزاره «فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا» بازمانده است.

بر پایه پژوهش لغت‌دانان، واژه «حَصَب» به معنای «سنگ پرتاب‌شده» است؛ از این رو واژه «حاصب» در آیه به معنای عذابی است که سنگ‌ها را پرتاب می‌کند؛ از سویی در زبان عربی به «طوفان همراه با خاک و شن» نیز «حاصب» گفته می‌شود (ازهری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۳۰). بر پایه این دو معنا، برخی مفسران گفته‌اند در آیه بالا واژه «حاصب» به معنای نخست است و بنابراین جمله «فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا» سازگار با قوم لوط است (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۸۸)؛ چراکه درباره قوم لوط در قرآن آمده است: «أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنصُودٍ» (هود: ۸۲). برخی نیز گفته‌اند که این واژه به معنای «باد تند و سرد همراه شن» است و از این رو جمله محل بحث، منطبق بر قوم عاد است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۵۲؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۷۳)؛ چراکه درباره قوم عاد در قرآن آمده است: «وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَانِيَةَ» (حاقه: ۶-۷). می‌توان بر این تفاسیر خرده گرفت که بر پایه هر یک از آنها، به سرانجام یک قوم اشاره نشده است؛ با اینکه این آیه در جایگاه شمردن سرانجام همه کافران پیشین است. ابن جزّی (۱۳۴۱ق) در تفسیر خویش، هرچند نامی از آرایه استخدام نمی‌آورد، با تأمل در اینکه آیه در پی بیان سرگذشت همه اقوام پیشین است، واژه «حاصب» را در پیوند با بخش‌های گذشته چندمعنا دانسته و فرجام هر دو قوم لوط و عاد را از این بخش آیه آشکار می‌سازد (ابن جزّی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲۶). بدین روی به قرینه قوم لوط در آیات گذشته، «حاصب» به معنای «عذاب پرتاب‌کننده سنگ» و به قرینه قوم عاد، این واژه به معنای «باد تند همراه شن» است. سیوطی (۹۱۱ق) نیز استعمال لفظ «حاصب» در این آیه را در بیش از یک معنا دانسته است (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۹). بنابراین بر پایه شیوه چندمعنایی استخدام، یک واژه در پیوند با دو بخش گذشته متن نیز می‌تواند در دو معنا بیاید که نیاز است مفسر پیوند آن را با دو بخش متن روشن کند و پیام فشرده متن را آشکار سازد.

در آیه «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» (نساء: ۴۳) واژه «الصلاة» در دو معنا به کار رفته که نیاز است مفسر متن با درنگ در شیوه استخدام با حرف عطف این آیه، این دو معنا را نمایان کند و با دو گزاره، معنای مترامم متن را آشکار سازد. قید «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» نشانه‌ای است بر اینکه واژه «الصلاة» در گزاره «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»، دلالت بر معنای حقیقی «نماز» می‌کند و از این رو معنای این بخش آیه چنین می‌شود: «آن‌گاه که مست هستید، به نماز نزدیک نشوید (نماز نخوانید) تا بدانید چه می‌گویید؛ ولی از آنجا که «عبور»، از محل نماز است، نه خود نماز (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۸۱)، گزاره «إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ»، دلالت بر معنای مجازی «مسجد» از واژه «الصلاة» می‌کند؛ همچون آیه «حج: ۴۰». بدین روی، معنای «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ» در پیوند با «وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» این‌گونه می‌شود: «ولا تقربوا المسجد جنباً إلا عابری سبیل» (و آن‌گاه که جنب هستید، به مسجد نزدیک نشوید (به مسجد نروید)؛ مگر آنکه رهگذر باشید).

ممکن است گفته شود که این آیه به شیوه استخدام نیست و واژه «الصلاة» در پیوند با بخش دوم نیز به معنای حقیقی «نماز» است و از این رو آیه بر جواز نماز خواندن جنب در حالت سفر دلالت می‌کند (محلّی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۸). اشکال این سخن آن است که جنب، چه مسافر باشد و چه نباشد، در صورت عدم دسترسی به آب، جایز است با تیمم نماز بخواند و از این رو تخصیص جواز نماز خواندن جنب به حالت سفر وجهی ندارد. اشکال دیگر نیز این است که ادامه این آیه، درباره حکم تیمم و جواز نماز خواندن مسافر و جنب هنگام دسترسی نداشتن به آب است و با این برداشت، گزاره بعدی تکرار کلام پیشین می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۷)؛ ولی اگر این آیه را به شیوه استخدام بدانیم، نخست درباره جواز عبور جنب از مسجد و سپس در کلامی تازه، درباره حکم تیمم و جواز نماز خواندن جنب سخن می‌گوید. بنابراین به یاری شناخت شیوه استخدام در آیه، می‌توان دو معنای واژه «الصلاة» در پیوند با دو بخش متن را شناخت و معنای این متن فشرده را آشکار ساخت و دچار تکلف در تفسیر نیز نشد (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۷۹). فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) پس از برشماری روایات تفسیری این آیه، برداشت درست سازگار با احادیث مختلف اهل بیت را تفسیر بر پایه «استخدام» می‌داند و می‌گوید: برداشت برخی از مفسران اهل سنت بر پایه تک‌معنایی واژه «صلاة» خالی از تکلف نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۵۴).

پیش‌آوری تفسیری منسجم از متن

از دیرباز، یکی از مسائل پربحث در مطالعات قرآنی، تبیین انسجام و پیوستگی متن قرآن است؛ تا آنجا که برخی خاورشناسان، متن قرآن را گسسته و ناپیوسته پنداشته‌اند (رک: سیوپرس، ۲۰۰۹، ص ۲۵؛ وات، ۱۹۷۰، ص ۷۳). در فرایند کشف انسجام نشانه‌های سخن، خواننده متن باید تلاش کند منطق حاکم بر متن بلاغی را با درنگ در آرایه‌های برجسته‌ساز سخن بشناسد (عبدالرؤف، ۲۰۰۴، ص ۲۱۷). در این بخش نشان داده می‌شود اگر مفسری در

نمونه‌های آرایه استخدام، پیوند تمامی معانی واژه چندمعنا را با بخش‌های مختلف متن نبیند و به‌خوبی این وابستگی‌ها را نمایان نسازد، برداشتی ناپیوسته و نارسا از متن ارائه خواهد داد.

از چالش‌برانگیزترین بحث‌های تفسیری، یافتن مرجع ضمیر «فیهن» در آیه «فیهن قاصرات الطرف» (الرحمن: ۵۶) است؛ چراکه سخن، پیش از این درباره دو بهشت برای خائفان مقام پروردگار و نعمت‌های آن دو است؛ ولی در این آیه پس از ضمیرها و واژگان مثنای آیه‌های پیشین، یک‌باره ضمیر جمع «فیهن» می‌آید: «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ... ذَوَاتَا أَفْنَانٍ... فِیْهِمَا عِیْنَانٌ تَجْرِبَانِ... فِیْهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانٌ... مَتَّكِنِينَ عَلَی فُرُشٍ بَاطِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتِیْنِ دَانٍ... فِیْهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ یَطْمِئِنَّ أَنْسُ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ» (الرحمن: ۴۶-۵۶). مفسران برای پاسخ به چرایی این دگرگونی ضمیر از مثنای جمع، پیشنهادها گوناگونی داده‌اند:

برخی گفته‌اند: این ضمیر به واژه «فُرش» - در معنای حقیقی «گسترده‌نی‌ها و بسترها» - بازمی‌گردد (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۱۱۰) و از این رو معنای آیه چنین می‌شود: «در آن فرش‌ها، زنان فروبسته‌چشم (شوهردوست) هستند». اشکال این برداشت آن است که به «فُرش» در معنای حقیقی آن، سزاوار است ضمیر مفرد مونث «ها» بازگردد، نه «هُن»؛ چنان‌که در «بَاطِنُهَا» ضمیر «ها» به «فُرش» بازگشته است و بدین روی این پرسش بدون پاسخ می‌ماند که چرا پس از بازگشت ضمیر «ها» به «فُرش» در «بَاطِنُهَا»، در این بخش ضمیر «هُن» آمده است؛ اشکال دیگر آن است که در زبان عربی برای قرار گرفتن انسان (قاصرات الطرف) بر «فُرش» (گسترده‌نی‌ها)، حرف جرّ «علی» به کار برده می‌شود، نه «فی»؛ همان‌طور که در «متکینین علیها» حرف جرّ «علی» آمده است (سمین، ۱۴۱۴، ج ۶ ص ۲۴۷).

برخی دیگر برای برون‌رفت از چالش‌های گذشته گفته‌اند: ضمیر «هُن» به «جِنان» (جمع مکسر جَنّة) بازمی‌گردد؛ هرچند واژه «جِنان» در آیات پیشین نیامده است، ولی از آنجاکه هر یک از مؤمنان در آخرت دو جنت دارند، پس در آنجا جنت‌های بسیاری خواهد بود و بدین روی ضمیر جمع «هُن» می‌تواند به «جِنان» بازگردد (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۶۸؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۳۹۵). بر این تفسیر نیز می‌توان خرده گرفت که چرا در آیات پیشین، همچون «فِیْهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانٌ» (الرحمن: ۵۲)، همین‌گونه ضمیر جمع «هُن» به «جِنان» بازنگشته و گفته نشده است: «فِیْهِنَّ مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانٌ» و چرا در آیه محل بحث یک‌باره ضمیر «هُن» آمده است؟ از سویی، هرچند بازگشت ضمیر به جمع مکسر غیرعادل، هم به شکل جمع (هُن) و هم به شکل مفرد (ها) جایز است، ولی افصح در زبان عربی آن است که اگر جمع از ده به بالا (جمع کثرت) باشد، ضمیر به شکل مفرد بیاید (صبان، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۰۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۳۰۸).

بنابراین، هیچ یک از این تفاسیر خالی از اشکال نیست؛ در برابر این تفاسیر، می‌توان آیه را به شیوه استخدام دانست و افزون بر مرجع‌یابی صحیح ضمیر از نشانه‌های درون متن، برداشتی یکپارچه و زیبا از متن نیز داشت. بر پایه شیوه استخدام، ضمیر «هُن»، همچون آیه ۳۵ سوره واقعه - که پیش‌تر توضیح داده شد - به معنای مجازی

«فُرْش» (همسران) بازمی‌گردد. روشن است که در بهشت، افزون بر همسران دنیایی مؤمنان (رعد: ۲۳؛ غافر: ۸)، حوریان بهشتی نیز همسر ایشان خواهند شد (دخان: ۵۴؛ طور: ۲۰). از این رو این آیه برای انگیزه‌سازی و ایجاد شوق به چنین بهشتی با حوریان پاک و دوشیزه، بر پایه شگرد ادبی استخدام می‌گوید: «در میان همسرانشان در بهشت، حوریان همسر دوستی هست که نه انسانی با آنها پیش از این تماس داشته و نه جنی». بر پایه این برداشت، ضمیر «هِنَّ» به «فُرْش» در معنای مجازی «همسران بهشتی» بازمی‌گردد و دچار هیچ یک از چالش‌های گذشته نیز نمی‌شود. از دیگر سو، آشکار می‌شود که آوردن نعمت «فُرْش» به معنای «گسترده‌ها» پس از نعمت‌های دیگر بهشتی (همچون دو باغ با شاخه‌های انبوه و چشمه‌ها و میوه‌ها) بدین سبب است که ذهن مخاطب با شنیدن این واژه دومعنا، آمادگی انتقال به نعمت همسران بهشتی را پیدا کند و با واژه‌های کم، دومعنا به ذهن شنونده کشانده شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۲۵۰). با این تفسیر، افزون بر برون‌رفت از چالش مرجع‌یابی ضمیر و پیش‌آوری تفسیری زیبا از متن، پیوستگی و هماهنگی ترتیب بیان نعمت‌های بهشتی نیز روشن می‌شود و آشکار می‌گردد که چرا پس از ذکر لذت‌های گذشته، از نعمت «متکئین علی فُرْش» و سپس از «فیهن قاصرات الطرف» یاد شده است.

یکی از چالش‌های تفسیری، در آیات «وَوَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ * وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (ذاریات: ۳۸-۳۷)، یافتن پیوند آیه «فی موسی إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ» با بخش‌های پیشین است. از معانی واژه «تَرَكَ»، «رها کردن شبی در جایی» است: «تَرَكَتُ الشَّيْءَ تَرَكَاً: خَلَيْتُهُ» (آن شیء را رها کردم). لازمه این «رها کردن»، باقی گذاشتن آن شیء است: «تَرَكَتُ الْمَيْتَ مَالاً: أَنْ مَرَدَهُ، مَالِي رَا بَاقِي كَذَا» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۰۵؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۷۵). بنابراین جمله «ترکنا فیها آیه»، به معنای باقی گذاشتن نشانه‌ای در شهر نابودشده قوم لوط برای عبرت آیندگان است؛ نشانه‌ای همچون سنگ‌ها و صخره‌ها و... که عبورکنندگان از کنار شهر قوم لوط آن را مشاهده می‌کردند (صاوی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۸۶). بدین روی، اگر آیه «فی موسی إِذ...» عطف بر آیه قبل گرفته شود، چون «ترکنا» بر جمله معطوف نیز عمل خواهد کرد، جمله دوم چنین می‌شود: «ووترکنا فی موسی آیه»؛ ولی چون هیچ نشانه‌ای از شخص و معجزات حضرت موسی ﷺ برای آیندگان نمانده است، مفسر متن در پیوند این آیه با آیه گذشته دچار چالش می‌شود. برخی قرآن‌پژوهان برای رهایی از این چالش، آیه «وَفِي مُوسَى...» را نه عطف بر آیه گذشته، بلکه از پایه، عطف بر آیه «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۲۰) گرفته‌اند (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۰۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۳۹) که در چند آیه قبل آمده است. بر این عطف‌گیری، بسیاری از مفسران ادیب خرده گرفته‌اند که چنین عطفی با فاصله طولانی، از ساحت زبان فصیح قرآن دور است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۵۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۱۸۲)؛ چراکه با این عطف طولانی، پیوستگی شایسته‌ای از جمله‌های متن نمایان نمی‌شود.

در برابر این برداشت، می‌توان بر پایه چندمعنایی واژه «تَرَكَ»، آیه «وفی موسی...» را عطف بر همان آیه گذشته دانست و افزون بر پیش‌آوری تفسیری یکپارچه، از چالش باقی‌نماندن موسی و معجزات وی نیز رهایی یافت؛ چراکه واژه «تَرَكَ» چندمعناست؛ «تَرَكَ»، هم در معنای «حَلَّى» (رها کرد و باقی گذاشت) و هم در معنای مجازی «جَعَلَ» (قرار داد) به‌کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۶۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۰۶)؛ بنابراین باید گفت: «تَرَكَنا» در پیوند با جمله معطوف‌علیه، به معنای «باقی گذاشتیم» است که توضیحش گذشت؛ ولی همین واژه در پیوند با جمله معطوف و درباره موسی علیه السلام، در معنای «جعلنا» (قرار دادیم) به‌کار رفته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۳؛ قونوی، ۱۴۲۲، ج ۱۸، ص ۲۲۰؛ محلی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۲۵)؛ بدین روی، معنای جمله دوم چنین می‌شود: «ما در ماجرای موسی، نشانه‌ای - همچون معجزات گوناگون و غرق شدن فرعون - قرار دادیم»؛ نه آنکه نشانه‌ای از او باقی گذاشتیم. بنابراین با درنگ در چندمعنایی واژه «تَرَكَ» در این عطف، پیوستگی متن به خوبی آشکار می‌شود. در میان مفسران، ابن عاشور (۱۹۷۳م) این آیه را در به‌کارگیری واژه چندمعنایی «تَرَكَ»، به شیوه «استخدام با حرف عطف» دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۴۰).

نکته تفسیری نهفته در استخدام با عطف آیه این است که قرآن برای قرار دادن «آیه» در داستان موسی، از واژه «تَرَكَ» استفاده کرده و نگفته است: «وترکنا فیها آیه للذین یخافون العذاب الالیم وجعلنا فی موسی آیه»؛ زیرا می‌خواهد این معنا را برساند که به‌گونه‌ای نشانه‌ای در داستان موسی قرار داده‌ایم که هرچند موسی و معجزات وی باقی نیستند، ولی چون داستان موسی و غرق شدن فرعون برای مخاطب عصر نزول، چنان آشنا و زبازد است، گویا چنین آیه و نشانه‌ای هنوز هم که هنوز است، برای ایشان مانند آثار برجای‌مانده از شهر قوم لوط، پابرجا و باقی است (همان، ص ۴۰). برای تقریب به ذهن، در شعر «من ایستاده تا کُمنش جان فدا چو شمع / او خود گذر به ما چو نسیم سحر نکرد» از حافظ، واژه «ایستاده» به شیوه استخدام در پیوند با شمع، در معنای حقیقی «سریا» و در پیوند با «من»، در معنای مجازی «پایدار و پافشار» به‌کار رفته است (ر.ک: شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸). شاعر به‌راستی نایستاده است؛ ولی می‌گوید: من به‌گونه‌ای در راه تو و عهد با تو پایدار هستم که گویا همچون شمع که می‌سوزد، ایستاده‌ام و اراده نشستن ندارم. آیه نیز نمی‌خواهد بگوید که به‌راستی معجزات موسی باقی مانده است؛ بلکه می‌گوید: چنان آنها برای مخاطب عصر نزول، مشهور و آشنا بودند که گویا برای ایشان باقی مانده‌اند.

با بازبینی کاوش مفسران به‌دست می‌آید که در آیات بسیاری از قرآن، عامل جمله معطوف‌علیه نسبت به جمله معطوف در معنای دیگری به‌کار رفته است که در سطور پایانی این نوشتار، تنها بدین آیات اشاره می‌شود: «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلًا» (نحل: ۱۵)؛ «وَتَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» (اعراف: ۵۰)؛ «الَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْأِيْمَانَ» (حشر: ۹)؛ «وَمَا تَسْطُفُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛ «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (احزاب: ۵۶) و

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با بازخوانی تاریخچه استخدام در دانش بلاغت، نشان داده شد که این آرایه یکی از آرایه‌های چندمعنایی دانش بدیع است و چندمعنایی آن، برپایه چندپیوندی است. با بازبینی تلاش بدیع‌پژوهان در گستره تاریخ بلاغت به دست آمد که استخدام، به گونه‌های مختلفی می‌تواند در متن ادبی به کار بسته شود؛ همچون استخدام با ضمیر، حرف عطف، استثنا و...؛ ولی با نگاه حداقلی برخی بلاغت‌پژوهان (همچون خطیب قزوینی) به این شیوه ادبی، در کاوش‌های قرآنی بیشتر به استخدام با ضمیر، آن هم استخدام‌های متعارف با ضمیر، پرداخته شده است. در تعریفی نو و فراگیر از این فن ادبی گفته شد: «استخدام، به کارگیری یک واژه چندمعنا یا ترکیب چندمعنا - به یاری پیوند با چند بخش متن - در معانی مختلف است»؛ که پیوند یک واژه با بخش‌های مختلف متن، می‌تواند با نشانه‌های گوناگونی همچون ضمیر، عطف، استثنا و... باشد. آشکار شد که چون رمز و راز کارایی و گیرایی استخدام، به هنجارگریزی هنری و آشنایی‌زدایی آن است، نمونه‌های قرآنی این آرایه همسطح نیستند و هرچه معانی واژه چندمعنا در نمونه‌های آن آرایه از یکدیگر دورتر باشند، سخن از منظر زیبایی‌شناسی، هنری‌تر خواهد شد.

جدا از یافتن نمونه‌های گوناگون نو و نغز از آیه‌های با این شگرد ادبی، در بخش اصلی این مقاله، در برابر دیدگاه برخی قرآن‌پژوهان - که شناخت دانش بدیع را در تفسیر کارا نمی‌دانند - نشان داده شد که مفسر آشنا به آرایه استخدام، از گمانه چندمعنایی واژه مرجع فروگذاری نمی‌کند و در بازگرداندن ضمیر دچار سرگردانی و خطا نمی‌شود. همچنین در یک نمونه هنری استخدام در قرآن، روشن شد که با درنگ در چگونگی فراخواندن دو معنا در ذهن شنونده، می‌توان از رمز و راز جذابیت و اثرگذاری آیات پرده‌برداری کرد. از دیگر سو، چون فرایند استخدام بر پایه ایجاز است، مفسر با شناخت این فن می‌تواند معنای جمله را از متن متراکم بیرون آورد و با چند گزاره، به ذهن خواننده نزدیک سازد. افزون بر این چند سودمندی، در دو نمونه ناشناخته و نغز استخدام قرآنی، آشکار شد که نمایان‌سازی انسجام و یکپارچگی متن و ارائه برداشتی رسا و پیوسته از آن، از دیگر کارکردهای شناخت استخدام است.

منابع

- قرآن کریم، ۱۴۱۸ق، ترجمه: فولادوند، محمدمهدی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آزاد بلگرامی، میرغلامعلی، ۱۳۸۲، *غزلان الهند*، تصحیح سیروس شمیسا، تهران، صدای معاصر.
- ابن ابی اصعب، عبدالعظیم، ۱۹۵۷م، *بديع القرآن*، تحقیق: حفی محمد شرف، قاهره، نهضة مصر.
- ابن جزی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، شركة دار الأرقم.
- ابن حجه الحموی، تقی‌الدین، ۱۴۲۵ق، *خزانة الأدب و غایة الأرب*، بیروت، دار صادر.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵، *دعائم الإسلام*، قم، آل‌البيت ❖.
- ابن عاشور، محمداطهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عربشاه، ابراهیم بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الأطول*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوحیض*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۱ق، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابن منقذ، أسامة بن مرشد، بی‌تا، *البديع فی نقد الشعر*، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۱۲ق، *تهدیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشکوری، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، داد.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۳۸۳، *مطارح الأنظار*، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷ق، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۶، *مختصر المعانی*، قم، دار الفکر.
- جرجانی، عبدالقاهر، ۲۰۰۱م، *أسرار البلاغة فی علم بیان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حسن زاده، ۱۳۸۴، «آرایه ایهام در آیات قرآن»، *پیام جاویدان*، ش ۸، ص ۱۳۵-۱۴۴.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- خرقانی، ۱۳۷۷، «هبالغه، ایهام و استخدام»، *علوم و معارف اسلامی*، ش ۶-۷، ص ۹۹-۱۱۸.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۲۰۱۰م، *الإيضاح*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- خفاجی، احمدبن محمد، ۱۲۸۴ق، *طراز المجالس*، بی‌جا، المطبعة الوهیبیة.
- _____، ۱۹۶۶م، *ریحانة الألبا و زهرة الحیة الدنیا*، قاهره، عیسی البانی الحلبی.
- خویی، ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، *مصباح الأصول*، قم، مكتبة الداوری.
- راستگو، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *هنر سخن‌آرایی* (فن بديع)، تهران، سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیة.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۳، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، ۱۹۹۰م، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبکی، علی بن عبد الکافی، ۱۴۲۳ق، *عروس الأفرح*، بیروت، المكتبة العصریة.

- سلطان علی شاه، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
- سمین، احمد، ۱۴۱۴ق، *الدر المصون فی علوم الكتاب المکتون*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- سیوطی، عبدالرحمن، بی تا، *معترك الاقران فی اعجاز القرآن*، بیروت، دار الفكر العربی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۶، *رستاخیز کلمات*، چ چهارم، تهران، سخن.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۹۳، *نگاهی تازه به بدیع*، تهران، میترا.
- _____، ۱۳۹۴، *معانی*، ویرایش دوم، چ چهارم، تهران، میترا.
- شوکانی، محمد، ۱۴۱۴ق، *فتح القدير*، دمشق، دار ابن کثیر.
- صاوی، احمد بن محمد، ۱۴۲۷ق، *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- صبان، محمد بن علی، ۱۴۲۵ق، *حاشیة الصبان علی شرح الأئسمونی*، بیروت، المكتبة العصرية.
- صفوی، کورش، ۱۳۹۴، *از زبان شناسی به ادبیات* (جلد اول: نظم)، تهران، سوره مهر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- طیب حسینی، سیدمحمد، ۱۳۸۹، *چند معنایی در قرآن کریم*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عتیق، عبدالعزیز، بی تا، *علم البديع*، بیروت، دار النهضة العربية.
- عکاوی، أنعم فوال، ۱۴۱۷ق، *المعجم المفصل فی علوم البلاغة*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، *التفسیر الكبير* (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فیود، بسیونی عبدالفتاح، ۱۹۹۸م، *علم البديع*، قاهره، مؤسسة المختار.
- فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبة الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب.
- قونوی، اسماعیل بن محمد، ۱۴۲۲ق، *حاشیة القونوی علی تفسیر البضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- محلّی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الجلالین*، محقق: سیوطی، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات.
- مدنی، علی خان بن احمد، ۱۳۸۴، *الطراز الأول*، مشهد، مؤسسة آل البيت علیه السلام.
- _____، ۱۴۳۱ق، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، قم، ذوی القربی.
- مطلوب، احمد، ۲۰۰۰م، *معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها*، بیروت، ناشرون.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، *أصول الفقه*، قم، اسلامی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۰ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- میمندی، ۱۴۳۴ق، «بازنگری تعاریف استخدام بدیعی و کشف نمونه‌های ناشناخته از آن در قرآن کریم»، *الجمعية العلمیة الإيرانية للغة العربیة و أدبها*، ش ۲۶، ص ۱۳۵-۱۴۹.
- میانجی، محمداقبر ملکی، ۱۴۰۰ق، *بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- میدانی، عبدالرحمن حسن، ۱۳۶۱ق، *معارض التفكير و دقائق التدبر*، دمشق، دار القلم.
- نقی پورفر، ولی الله، ۱۳۸۱، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن*، تهران، اسوه.

واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت، دار القلم.
هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۸۶، *تفسیر راهنما*، قم، بوستان کتاب.

- Abdul-Raof, Hussein, (2004), *Text linguistics of Qur'anic discourse: an analysis*, New York, Routledge.
- Cuyppers, M, (2009), *The Banquet; A reading of The Fifth Sura of The Quran*, Paris, Convivium Press.
- Geeraerts, Dirk, (2010), *Theories of Lexical Semantics*, New York: Oxford University Press.
- Leech, G.N, (1969). *A Linguistic Guide to English Poetry*. London: Longman.
- Makaryk, Irena Rima, (1995), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Canada, University of Toronto Press.
- Mir, Mustansir, (2008), "Some Figures of Speech in the Qur'an", *Religion & Literature*, vol. 40, no. 3, pp. 31-48.
- Tashiro, Tom, (1968), "Ambiguity as Aesthetic Principle", *Dictionary of the History of Ideas*, Edited by Philip P. Wiener, vol. I, 48-59.
- Watt, WM, (1970), *Bell's Introduction to The Quran*, Edinburgh, University Press.

The Application of Understanding the Figure of Speech of "Syllepsis" Based on the Interpretation of the Qur'an

✉ **Abbas Rahimloo** / MA in the Quranic and Hadith Sciences, Hawzeh and University Research Center

abbsrahimloo@gmail.com

Seyyed Mahmoud TayyebHosseini / Associate Professor, the Department of the Qur'anic and Hadith Sciences, Hawzeh and University Research Center

tayyebhosseini@rihu.ac.ir

Received: 2020/02/11 - **Accepted:** 2020/06/24

Abstract

One of the polysemous rhetorical devices is the "syllepsis" figure of speech the polysemy of which is based on polynomials. Syllepsis has a wide range in rhetoric but many of its literary types and examples are unknown or little known in the Qur'an. Some of the Quranic researchers have not found rhetoric useful in the process of interpreting and understanding the meaning of the text. Therefore, having reviewed the scope of syllepsis and analyzed its mechanism, this paper has found some outstanding examples of this linguistic feature in the Qur'an. It has used the descriptive-analytical method to answer the question of the functions of understanding syllepsis in the interpretation of the text of the Quran. The result of the research shows that an interpreter who is familiar with the method of syllepsis will seek to expand the meaning of the text and will not be confused and mistaken when looking for the antecedent of pronouns. In addition, several rhetorical examples of the Qur'an show that revealing the coherence of the text and providing a continuous interpretation of speech signs, as well as demonstrating the efficiency and attractiveness of the meaning of the text are other functions of understanding the figure of speech of syllepsis.

Keywords: rhetoric, syllepsis, polysemy, text coherence, the rules of interpretation.

Analyzing and Reviewing Allameh Tabatabai's Theory of Relationship between Blessing and Guardianship (Velayat) Based on the Qur'an

Fathollah Najarzagdegan / Professor at the Department of the Qur'anic Sciences and Hadith, Farabi Campus, the University of Tehran
najarzagdegan@ut.ac.ir

✉ **Gholam-Ali Jazini** / MA in the Qur'anic Sciences and Hadith, Farabi Campus, the University of Tehran
a.jazini@gmail.com

Received: 2020/04/22 - **Accepted:** 2020/09/20

Abstract

The word "blessing" and its derivations has been stated in 81 verses of the Holy Qur'an. In many of these verses, the meaning of blessing can be revealed through context and other indications; but if this word is mentioned in an absolute verse, most of the Qur'anic researchers apply the rule of absolutism and generalize the meaning of this word to all worldly and spiritual blessings. Contrary to the commonly held belief, Allameh Tabatabai has an innovative theory. He believes that in any verse in which the word blessing is mentioned in the Qur'an in absolute terms, it refers to guardianship. In the present paper, firstly, Allameh Tabatabai's theory is discussed and his innovation is proved. Secondly, through analytical – descriptive method, Allameh Tabatabai's principles for proposing this theory are examined. These principles include a functional analysis of "blessing" based on the Qur'an and an investigation of the meaning of blessing through using the Quran for the interpretation of the Qur'an. Thirdly, through discovering and analyzing these principles and ultimately applying the theory to all verses including the word blessing, the accuracy of Allameh Tabatabai's theory of connection between blessing and guardianship is confirmed. These results can play an effective role in a correct understanding and interpretation of the uses of blessings in the Qur'an.

Keywords: blessing, guardianship, the Holy Qur'an, Allama Tabatabai.

The Role of Transcendent Tendencies in Man's Social Behaviors from the Perspective of the Qur'an

✉ **Hamid Arian** / Associate Professor, the Department of Interpretation and the Qur'anic Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research aryan@iki.ac.ir

Habil Garmabi / PhD in Interpretation and the Qur'anic Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research hgarmabi@chmail.ir

Received: 2019/10/28 - **Accepted:** 2020/04/04

Abstract

Using the descriptive-analytical method, this study examines the positive and negative role of transcendent tendencies in man's social behaviors from the perspective of the Qur'an. The aim of this study is to show the effect of these tendencies on man's social behaviors in terms of their creation, reinforcement, orientation or their abandoning and weakening. The findings of study show that according to the Qur'an, with regard to the two behaviors of self-sacrifice and charity, inclination towards God and gaining divine satisfaction and love for God has the positive effect of issuing, strengthening or directing. Also, tendency to God and gaining divine love, mercy and perfection are effective in the act of jihad in issuing and strengthening of behavior. In addition, concerning upbringing and reforming the family, tendency to God and divine love has a positive role of orientation. In terms of the exaltation of society, it has the positive role of issuance; But in controlling and managing sexual behavior, as well as justice and avoiding superficial judgments, this tendency has the negative effect of withdrawal. The role of perfectionism in the field of making one beholden after giving in charity is negative. Also, seeking dignity and inclination towards God play a negative role of abandoning in the field of friendship with God's enemies.

Keywords: the transcendent tendencies of man, social behavior, Godliness, perfectionism, seeking justice, seeking dignity.

The Holy Qur'an and Moral Teleology

Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi / Assistant Professor, the Department of Interpretation, Islamic Sciences and Culture Reseach Center a.hosseini@isca.ac.ir

Received: 2019/12/30 - **Accepted:** 2020/05/09

Abstract

This study seeks to answer the question of how the Holy Qur'an called on Muslims to comply with moral requirements and on what basis the normative theory of the Qur'an is based. Through describing and analyzing the moral concepts of the Qur'an, the writer of this qualitative paper has obtained the following results: In order to encourage Muslims to live a moral life, the Holy Qur'an emphasizes the results of moral action, which are presented in words such as happiness, success, salvation, deliverance, pleasure, security, glad tidings, peace, suffering, anxiety, warning, and the description of the life of the people of the heaven and the people of the hell. There are numerous Qur'anic teachings that reflect the compatibility of Quranic ethics and teleological theories. Teleology is compatible with the Qur'anic anthropology and the Qur'anic methods of moral education. The teleological nature of the Quran's moral system does not mean denying the value of virtue and moral responsibility; in a number of verses, the Qur'an praises behaviors that are motivated by a moral duty or originate from human virtue. The Qur'an encourages Muslims to be virtuous and goal-oriented and considers these as two effective strategies in moral education. However, the most general answer of the Qur'an to justify all moral requirements is not human virtue or moral duty, but the result of moral act.

Keywords: teleology, egoism, tuism, conscientiousness, virtuosity, normative theory, the normative theory of Islam, success, salvation, teleology in the Qur'an.

Reviewing the Concept of "Qardh al-Hasan" in the Holy Qur'an

✉ **Seyyed Mahmoud Tayebeh Hosseini** / Associate Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Hawzeh and University Research Center tayebhoseini@rihu.ac.ir

Motahara Sadat Tayeb Hosseini / MA in Qur'anic Sciences and Hadith, Farabi Campus, the University of Tehran

Received: 2020/04/05 - **Accepted:** 2020/09/10

Abstract

"Qardh al-hasan (benevolent lending)" is an important Qur'anic concept about social relations in an Islamic society. The Quran mentions the adjectival expression of " Qardh al-hasan " six times and the verbs indicating the action of benevolent lending twelve times. Using an analytical method, this paper seeks to analyze this concept in Arabic culture and the Qur'an, and evaluate the relationship between this Qur'anic concept, people's understanding and the view of commentators. The result of the research shows that in terms of concept, " Qardh al-hasan " includes all kinds of good interactions with others, and " Qardh al-hasan to God" includes any kind of God-pleasing deed, but in the context of the Qur'an, it is used only about God, and in all its usages, the believers have been ordained and encouraged to offer financial aid to the Prophet in order to defend the religion and the Islamic society, spread the religion or obey the Prophet. Based on the narrations of the Prophet's household, this Qur'anic concept has been interpreted as giving property to the infallible Imams, and it can be generalized to financial aid to the qualified Muslim jurists or the Muslim ruler (Wali faqih) in order to achieve the mentioned two goals in the time of Imam Mahdi's occultation.

Keywords: Qardh al-hasan , interest – free loan, spending money in Allah's cause, the concepts of the Qur'an, giving Sele (gift) to the Imam.

Abstracts

The Principles of the Quran-Based Ijtihad according to Allameh Tabatabai's View

Mohammad As'adi / Associate Professor, the Department of Quranic and Hadith Sciences, Hawzah and University Research Center

masadi@rihu.ac.ir

Received: 2019/12/02 - **Accepted:** 2020/04/20

Abstract

Based on common interpretive methods and trends, the method of comprehensive ijthad interpretation assumes a special analysis and definition, and based on its goals and objectives, it has special theoretical and practical principles. Through focusing on the Qur'anic method - according to the relatively successful work done by Allameh Tabatabai in *Al-Mizan* - the method of ijthad interpretation of the Qur'an can be defined. The most prominent principles of this interpretation can be followed in three categories: A) Theoretical principles (theoretical foundations) including: 1. The special realm of interpretation compared to other Qur'anic-religious sciences; 2. The centrality of the Qur'an among the other epistemological sources of religion; 3. The internal consistency and harmony of the Qur'anic verses; 4. The authority of the Qur'an compared to other areas of human knowledge; B) Practical principles (general rules) including: 1. Establishing the authority and validity of the Qur'anic method in the light of the narrations and practical life of the infallible; 2. Searching for the versus with the same verbal and semantic content; 3. Finding the key and general principles governing the concepts and teachings of the Qur'an; 4. Attention to the contextual evidence of the Qur'an; 5. Investigating the coherence of the corresponding verses (firm and similar, general and specific, absolute and limited, concise and explicit, and abrogated and copied); 6. Paying attention to the principles of semantic development in the concepts of the Qur'an; and c) the ultimate principles in the general sense of interpretation in the service of religious guidance.

Keywords: the method of interpretation, Quran-based ijthad interpretation, theoretical principles, practical principles, ultimate principles, Allameh Tabatabai

Table of Contents

The Principles of the Quran-Based Ijtihad according to Allameh Tabatabai's View / Mohammad As'adi	5
Reviewing the Concept of " Qardh al-Hasan " in the Holy Qur'an / Seyyed Mahmoud Tayebeh Hosseini / Motahara Sadat Tayeb Hosseini	23
The Holy Qur'an and Moral Teleology / Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi ..	39
The Role of Transcendent Tendencies in Man's Social Behaviors from the Perspective of the Qur'an / Hamid Arian / Habil Garmabi	59
Analyzing and Reviewing Allameh Tabatabai's Theory of Relationship between Blessing and Guardianship (Velayat) Based on the Qur'an / Fathollah Najarzadegan / Gholam-Ali Jazini	77
The Application of Understanding the Figure of Speech of "Syllepsis" Based on the Interpretation of the Qur'an / Abbas Rahimloo / Seyyed Mahmoud TayyebHosseini	93

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.13, No.1

Spring & Summer 2020

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>

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