

قرآن شناخت

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان 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

بیامک: 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.

بازخوانی برداشت وجوب همگانی امر به معروف از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران / ۵

کعبه عباس رحیملو / سید محمود طیب حسینی

تأثیر وضعیت بدن بر کمال نفس از دیدگاه قرآن / ۲۷

کعبه ابوذر تشکری صالح / محمود رجبی

جایگاه قرآن در استنادهای فقهی اهل بیت علیهم السلام / ۴۵

محمد رضا جباری / کعبه علی امین رستمی

دیدگاه رویین و تفسیر «دخان مبین» / ۶۱

محمد رضا امین

فلسفه زندگی دنیوی انسان از نگاه قرآن / ۷۵

کعبه محمد حسین ذوالفقاری / مصطفی کریمی

برآیند اقتضائات اعتقاد قرآنی به جهان غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی / ۹۳

قاسم ترخان

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال سیزدهم (شماره‌های ۲۴-۲۵) / ۱۱۱

۱۱۸ / Abstracts

بازخوانی برداشت وجوب همگانی امر به معروف از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران (بر پایه تحلیل انسجام متن)

abbasrahimloo@gmail.com

tayyebhoseini@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: ۱۳۹۹/۰۷/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷

چکیده

از آنجاکه متنیّت یک متن، وابسته به انسجام معنایی و وجود رابطه منطقی میان جمله‌های آن است، پژوهش پیش رو در پی انسجام‌سنجی آیه ۱۰۴ سوره آل عمران با آیات در سیاق آن برآمده است. این آیه یکی از آیات اجتماعی چالش‌برانگیز قرآن است که مفسران و فقیهان در برداشت از آن، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه داده‌اند؛ روی هم رفته می‌توان آرای ایشان در تبیین دلالت این آیه شریفه را در سه دسته کلی جای داد: ۱. وجوب انحصاری امر به معروف و نهی از منکر بر گروهی معین؛ ۲. وجوب انحصاری بر گروهی نامعین؛ ۳. وجوب همگانی بر افراد جامعه. این جستار نشان می‌دهد که برداشت اول و دوم (دیدگاه مشهور)، افزون بر برخی کاستی‌ها، در تبیین انسجام معنایی این آیه نیز دچار سستی است؛ از سویی بر برداشت سوم (دیدگاه غیرمشهور) هم انتقادهایی وارد است؛ ولی این نوشتار به شیوه توصیفی - تحلیلی با فرایندشناسی ساختار زبانی «تجرید» و «اکاوی مفهوم «امت»، نشان می‌دهد که می‌توان به چالش‌های آن پاسخ‌های متقنی داد و تفسیری منسجم از متن نمایان کرد. در مجموع به دست می‌آید که بر پایه اینکه مصداق کلان معروف، «حفظ اتحاد جامعه اسلامی» و مهم‌ترین مصداق منکر، «تضعیف نظام اسلامی است»، این آیه - که خطاب به اهل ایمان در برابر فتنه‌گری‌های تفرقه‌افکنان است - هماهنگی کاملی با دستور «اعتصام همگانی به ریسمان الهی» (آل عمران: ۱۰۳) دارد. این آیه با مبالغه تجریدیه، از همه مؤمنان می‌خواهد که با نهایت اتحاد، از وحدت جامعه اسلامی خویش در برابر اختلاف‌افکنی‌های دشمنان پاسداری کنند.

کلیدواژه‌ها: انسجام، امت، وحدت، امر به معروف، تجرید، بدیع.

«متن»، عبارت است از یک یا چند جمله که پیام معینی داشته باشد. واضح است جملاتی که بدون ارتباط و انسجام کنار هم قرار بگیرند، «متن» را تشکیل نمی‌دهند. انسجام متن را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: انسجام برون‌متنی و انسجام درون‌متنی (لاینز، ۲۰۰۵، ص ۲۶۳). انسجام برون‌متنی، انسجام در ظاهر و رساخت سخن است و عوامل ایجاد این نوع انسجام، عبارت‌اند از: عناصر ارجاع، جایگزینی، حذف، ادات ربط، و انسجام واژگانی (هالیدی و حسن، ۲۰۱۴، ص ۲۹). انسجام درون‌متنی، ویژگی معنایی گفت‌مان است که وابسته به پیوند محتوا و معنای جمله‌ها با هم است (ون دیجک، ۱۹۷۷، ص ۹۶). آنچه ویژگی اصلی متن است، انسجام در محتواست؛ چراکه اگر در رساخت سخن، میان جمله‌ها عوامل پیوند وجود داشته باشد و معنای هر یک از جمله‌ها نیز روشن باشد، ولی روابط منطقی میان جمله‌ها با یکدیگر آشکار نباشد، «متن» ساخته نمی‌شود. دریافت انسجام معنایی یک متن، یک دستاورد شناختی پیچیده است که گیرنده پیام متن - افزون بر توجه به عوامل پیوندی رساخت متن - همواره تلاش می‌کند به یاری بافت هم‌متن (سیاق) و بافت پیرامونی متن، همچون بافت موقعیت و دانش مشترک تولیدکننده و گیرنده پیام، انسجام معنایی میان گزاره‌ها را کشف کند (ر.ک: براون و یول، ۲۰۰۳، ص ۲۲۳-۲۷۱).

پژوهش پیش رو در پی بررسی انسجام معنایی آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴) با جمله‌های هم‌بافت آن است. این آیه، یکی از برجسته‌ترین آیات اجتماعی قرآن است که بسیاری از اندیشمندان اسلامی برای اثبات بایستگی امر به معروف و نهی از منکر در جامعه به آن استناد کرده‌اند. انسجام رساخت این آیه با آیات در سیاق آن، روشن است؛ چراکه این آیه در سطح رساخت، با ضمیر مخاطب «کُم» و حرف «واو» به آیات قبل پیوند خورده است؛ اما در بخش‌های دیگر این نوشتار نشان داده خواهد شد که پرده‌برداری از انسجام معنایی این آیه با آیات دیگر هم‌جوار آن و پاسخ به پرسش‌های برخاسته از نوع رابطه محتوایی این آیه با دیگر آیات در سیاق آن، نیاز به درنگ دارد.

برای بررسی انسجام معنایی این آیه با آیات سیاق آن، نیاز است مفهوم این آیه شریفه بازبینی شود؛ ولی از چالش‌برانگیزترین بحث‌های تفسیری، بررسی دلالت این آیه است. در مجموع می‌توان دیدگاه‌های مفسران و فقیهان درباره این آیه را در سه دسته کلی مختلف جای داد: برخی گفته‌اند که این آیه بر وجوب انحصاری امر به معروف و نهی از منکر بر گروهی (صنفی) معین در جامعه، همچون اصحاب پیامبر ﷺ یا مجاهدان یا حاکمان یا راویان یا عالمان یا امام معصوم ﷺ، دلالت دارد؛ مشهور مفسران نیز گفته‌اند که این آیه، نه بر وجوب همگانی، بلکه تنها در وجوب انحصاری امر به معروف و نهی از منکر بر گروهی نامعین و دارای شرایط این تکالیف ظهور دارد؛ تعدادی از مفسران نیز گفته‌اند که این آیه وجوب همگانی این تکالیف را بر افراد جامعه می‌رساند (این دیدگاه‌ها، در ادامه همین مقاله بررسی می‌شوند).

از آنجاکه پرده‌برداری از ظرایف معنوی آیات، وابسته به کشف دقیق پیوند آنها با سیاق و بافت نزول است، نمی‌توان بدون فهم دقیق انسجام معنایی آیات با سیاق آنها، نکته‌های نهفته محتوایی آنها را به دست آورد. هر آیه که در سیاقی خاص نازل شده است، انسجامی ویژه با بافت هم‌متن و بافت صدور خود دارد. با تبیین انسجام معنایی است که به درستی می‌توان علت اثرگذاری و کارایی آیات قرآن بر مخاطبان عصر نزول و ایجاد تحولات مختلف اجتماعی جامعه صدر اسلام را کشف کرد. تا انسجام دقیق محتوایی یک آیه با آیات هم‌جوار و فضای نزول آن آشکار نشود، فهم کاربردی و راهبردی دقیقی برای جامعه کنونی نیز به دست نمی‌آید. از این رو مسئله این پژوهش آن است که کدام یک از دیدگاه‌های فوق، انسجام معنایی و ارتباط محتوایی این آیه با آیات پیرامونی آن و فضای نزول آیه را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر، مسئله این پژوهش آن است که کدام یک از دیدگاه‌های فوق در تبیین ظرایف پیوند معنوی این آیه با سیاق آن راسخ است؛ تا روشن شود بر پایه کشف این ظرایف معنوی، چه پیام‌های کاربردی‌ای برای جامعه کنونی به دست می‌آید. از آنجاکه تاکنون پژوهشی مستقل به واکاوی انسجام معنایی این آیه شریفه با آیات قبل و بعد آن نپرداخته، این جستار به شیوه توصیفی-تحلیلی، پس از بررسی دیدگاه‌های سه‌گانه گفته‌شده و ارزیابی هر یک از آنها، در پی تبیین پیوند محتوایی این آیه شریفه با سیاق آن برآمده است.

در جدول زیر، چند آیه هم‌جوار آیه ۱۰۴ سورة آل عمران آمده است تا جایگاه این آیه در سیاقش نشان داده شود:

۱۰۲	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ
۱۰۳	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ
۱۰۴	وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
۱۰۵	وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

بررسی و ارزیابی آرای مفسران و فقیهان در دلالت آیه

در این بخش، دیدگاه مفسران و فقیهان درباره دلالت آیه «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) بررسی می‌شود. در مجموع می‌توان کوشش‌های انجام‌شده در پرده‌برداری از گستره مکلفان در این آیه شریفه را در سه دیدگاه کلی دسته‌بندی کرد. در ادامه، افزون بر تبیین این سه دیدگاه کلی، هر یک از این دیدگاه‌ها بررسی می‌گردد.

وجوب انحصاری بر گروهی معین

برخی از مفسران گفته‌اند که این آیه تنها بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر گروهی (دسته‌ای) معین در جامعه اسلامی دلالت می‌کند. ایشان در تعیین این گروه (دسته) ویژه، دیدگاه‌های گوناگونی بیان کرده‌اند؛ برای نمونه، طبری پس از آنکه می‌گوید واژه «أُمَّة» به معنای «جماعة» (گروه) است، از مفسر تابعی، ضحاک بن مزاحم (م. ۱۰۵ق) نقل می‌کند که «أُمَّة» در این آیه «اصحاب خاص پیامبر ﷺ» و «راویان خاص (وی)»

است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۶). ابن کثیر می‌گوید: مراد ضحاک از اصحاب خاص پیامبر ﷺ، «مجاهدان»، و از راویان خاص، «عالمان» است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۸). ابن قتیبه (۲۷۶ق) نیز «أمة» را به «جماعة العلماء» معنا کرده است (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۹). بعضی فقیهان معاصر نیز این آیه را مانند آیه «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَنْتَفَعَنَّهُوا فِي الدِّينِ» دیده‌اند و گفته‌اند که مراد از «أمة»، تنها عالمان دین است (مشکینی‌اردبیلی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۳۴؛ آصفی، ۲۰۰۵م، ص ۵۰). گروه دیگری گفته‌اند که این آیه شریفه، «منکم» را آورده است تا زنان، بیماران و درماندگان را از گستره تکلیف خارج کند و از این رو این تکالیف را بر «مردان سالم قادر» قرار دهد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۱۴). مقاتیل بن حیان (حدود ۱۵۰ق) با استناد به آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ» (نحل: ۱۲۰) بیان می‌کند که مراد از «أمة»، امامی مطیع پروردگارش است که به آن اقتدا شود (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۲۷). علامه حلی (۷۲۶ق) نیز در رویکردی کلامی گفته است: از آنجاکه این آیه بر وجوب امر به همه معروف‌ها و نهی از همه منکرها دلالت دارد، مراد از آن، تنها «امام معصوم» می‌تواند باشد (حلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۸؛ برای دیدگاهی مشابه ر.ک: متوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص ۴۷۵).

بررسی

باید توجه داشت که مفهوم واژه «أمة»، فراگیر است و دامنه معنایی این واژه محصور نیست، از این رو محدود کردن مصادیق این مفهوم فراگیر در این برداشت‌های گوناگون، با گزینش طبقه‌ای (دسته‌ای) غیر از طبقه دیگر در جامعه، از متن به دست نمی‌آید و تنها این مصادیق را می‌توان از باب حمل مفهوم کلی بر برخی مصادیق آن دانست. از سوی، برجسته‌ترین چالش برداشت وجوب انحصاری به‌طور کلی، ناهمخوانی آن با سیاق آیه است که در بخش بعدی این مطلب، تبیین خواهد شد.

وجوب انحصاری بر گروهی نامعین

بسیاری از مفسران و فقیهان گفته‌اند که این آیه شریفه بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر گروهی در جامعه اسلامی دلالت می‌کند؛ ولی نه بر صنفی محدود و معین، بلکه بر گروهی نامعین. برای نمونه، طبرانی (۳۶۰ق) در دیدگاهی با استناد به این پیش‌دانسته فقهی که امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است، گفته است: چون با قیام برخی بر انجام این امور، این تکالیف از دیگران ساقط می‌شود، این آیه دلالت می‌کند بر اینکه (تنها) گروهی باید این تکالیف را انجام دهند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۱۰۸). برخی مفسران، همچون زمخشری (۵۳۸ق) و ابوحنیف (۷۴۵ق)، با تحلیل‌های ادبی خویش این برداشت را پشتیبانی کرده‌اند. ایشان گفته‌اند: چون همه مردم به شرایط امر به معروف و نهی از منکر آگاه نیستند و گاه امر به معروف و نهی از منکر از سوی برخی ناآگاهان به شرایط این تکالیف، مفاسدی به دنبال دارد، جار و مجرور «منکم» آمده است تا با این «من» تبعیضه، این تکالیف را

نه بر همه، بلکه تنها بر گروهی که دارای شرایط این تکالیف هستند، واجب کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۸۹). بر پایه این برداشت، معنای آیه این گونه می‌شود: «باید تنها گروهی از شما (نه همه شما)، دعوت‌کننده به خیر و فرمان‌دهنده به نیکی و بازدارنده از زشتی باشند». مفسران بسیاری تصریح کرده‌اند که «مِن» در این آیه «تبعیضیه» است (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۵۱؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۸؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۶۶؛ قمی مشهدی، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۱۹۰). قرآن پژوهان و فقیهان زیادی نیز از این آیه وجوب انحصاری امر به معروف و نهی از منکر بر گروهی نامعین را برداشت کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: غزالی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۸ق، ص ۹؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲۱؛ منتظری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۷).

بررسی

یکی از استدلال‌های این دیدگاه برای رد دیدگاه وجوب همگانی (و اثبات برداشت خود از آیه) این بود که چون دعوت به خیر و امر به معروف، نیاز به آموزش و دانش دارد، «مِنکم» در این آیه آمده است تا این تکالیف را «تنها» بر گروهی از جامعه قرار دهد. این سخن پذیرفته نیست؛ چراکه شناخت معروف‌ها و منکرهای اولیه، نیاز به کسب مهارت و آموزش‌های پیشرفته ندارد؛ هر فردی، اگر مسلمان باشد، معروف‌ها و منکرهای متعارف عقلایی و شرعی و ضروریات اولیه انسانی و دینی را می‌شناسد؛ بنابراین نمی‌توان گفت که چون این تکالیف به دانش‌ها و آموزش‌های ویژه‌ای نیاز دارند، واژه «مِن» تبعیضیه آمده است تا بیان کند تنها گروهی از اهل ایمان، مکلف به این وظایف هستند و بسیاری از اهل ایمان، چون معروف‌ها و منکرها را نمی‌شناسند، در گستره موضوع مورد بحث در این آیه قرار نمی‌گیرند (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۷).

از دیگر استدلال‌های این دیدگاه برای رد برداشت وجوب همگانی (و اثبات برداشت خود از آیه) آن بود که «مِن» تبعیضیه در این آیه برای آن آمده است تا برساند تکالیف محل بحث، تنها بر دارندگان شرایط آنها واجب است، نه بر آحاد جامعه. این سخن را نیز نمی‌توان به سادگی پذیرفت؛ زیرا خطابات قرآن، اگر در مقام ابلاغ اصل تکلیف باشند، واژه‌های انحصار ساز نمی‌آورند. با اینکه همه تکالیف شرعی از نظر فقهی تنها بر دارندگان شرایط تکلیف واجب است، ولی خطابات قرآن در مقام ابلاغ اصل تکالیف (نه مقام بیان شرایط مکلفان و...)، به شیوه‌ای فراگیر و بدون واژه‌هایی انحصار ساز - مانند «مِن» تبعیضیه - آمده است؛ برای نمونه در شریعت اسلامی، مسافر نباید روزه بگیرد یا زن حائض نباید نماز بخواند؛ ولی در قرآن، هیچ کدام از تکالیف «صلاة» و «صوم»، در مقام ابلاغ اصل تکلیف با ساختارهایی انحصاری بیان نشده‌اند؛ همچون خطاب «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳) یا «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره: ۱۷۸) که فراگیر هستند. نمونه روشن‌تر، تکلیف اجتماعی «جهاد» است؛ جهاد هر چند از نظر فقهی بر بیماران و زنان واجب نیست، ولی در آیاتی مانند «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه: ۱۲) و «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰)، بدون واژه‌هایی مانند

«من» تبعیضه ابلاغ شده است. البته آیات قرآن، گاهی در مقام بیان ابلاغ اصل تکلیف نیستند. برای نمونه، گاه آیه‌ای در مقام بیان شرایط مکلفان است؛ ولی در همین مقام، شرایط مکلفان را بدون ابهام بیان می‌کند؛ برای مثال، پس از ابلاغ اصل تکلیف صوم (بقره: ۱۷۸)، آیه «أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره: ۱۸۴) بدون هیچ ابهامی می‌گوید که این تکلیف، بر همه واجب نیست و «بیمار» و «مسافر» نباید روزه بگیرند؛ ولی این آیه با آیه محل بحث فرق دارد؛ پیش از آیه «۱۰۴» سوره آل عمران، اصل تکلیف وجوب امر به معروف و نهی از منکر ابلاغ نشده است؛ از این رو نمی‌توان گفت که این آیه در مقام تبیین شرایط مکلفان تکلیفی است که در گزاره‌ای پیش‌تر، درباره آن سخن گفته شده است؛ از سویی نمی‌توان گفت که این آیه در مقام تبیین شرایط مکلفان تأکید می‌کند که این تکلیف، «تنها» بر گروهی واجب است، ولی شرایط این گروه را نیز تبیین نمی‌کند! باید آیه محل بحث را در مقام ابلاغ اصل تکلیف دانست (ر.ک: راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۵۸). بنابراین نمی‌توان با نگاهی فقهی و با پیش‌دانسته‌های فقهی گفت، چون این تکالیف در مقام امتثال از سوی مکلفان شرایطی دارند، قرآن نیز در مقام ابلاغ اصل این تکالیف، خطابی انحصاری آورده است (ر.ک: حبّ الله، ۲۰۱۴ق، ص ۵۰). همان‌طور که در آیات جهاد و صوم و صلاة در مقام ابلاغ اصل تکلیف، «من» تبعیضه آورده نشده بود، در این آیه نیز باید علت آوردن «مین» را غیر از بیان انحصار این تکالیف بر دارندگان شرایط آنها دانست (در بخش‌های بعدی نشان داده خواهد شد که این «مین» بنا بر سیاق آیه، از اساس تبعیضه نیست).

از سویی، جدی‌ترین چالش این برداشت - و همچنین برداشت قبل - آن است که بر پایه این دیدگاه، انسجام منطقی این آیه با آیات قبل و بعد، آن‌گونه که باید روشن نمی‌شود. خطاب این آیه به «اهل ایمان» است؛ چراکه در سیاق آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (آل عمران: ۱۰۲) قرار گرفته است. پیش از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، قرآن در برابر فتنه‌گری‌های عده‌ای از اهل کتاب (آل عمران: ۹۹-۱۰۰)، از اهل ایمان جامعه می‌خواهد که «همگی» با همدیگر به ریسمان الهی تمسک کنید و پراکنده نشوید: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳). قید «جمیعاً» در این آیه در نقش «حال» است و بر این دلالت دارد که همگی باید با هم -نه تنها و مستقل- به ریسمان الهی چنگ بزنید (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸۰۴). در ادامه، قرآن از «همه» اهل ایمان زمان نزول آیه می‌خواهد که تلخی اختلاف و دشمنی گذشته و همچنین نعمت اتحاد و همدلی پس از آن دشمنی‌ها را یاد کنید: «ذُكِّرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...» (آل عمران: ۱۰۳). پس از آیه محل بحث نیز، قرآن با دستوری فراگیر، «همه» اهل ایمان را از تفرق و اختلاف بازمی‌دارد: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (آل عمران: ۱۰۵). از این رو این دو دیدگاه باید پاسخ دهند که انسجام منطقی ایجاد تنها گروهی از اهل ایمان برای امر به معروف یا نهی از منکر با حفظ وحدت و چنگ‌زدن همگی آنها به ریسمان الهی چیست؟ از سویی بر پایه سیاق آیه، این تغییر پیام از درخواستی عمومی به درخواستی

انحصاری و سپس از درخواست انحصاری به درخواستی عمومی، با وقفه در متن، روانی آن را از بین می‌برد و موجب می‌شود که ساختار متن دچار ابهام گردد و پیوندی منطقی و انسجامی رسا بین جمله میانی با جمله‌های قبل و بعد آن دیده نشود. برای نمونه، در پاره‌گفتار «همه شما باید با هم متحد شوید و "تنها عده‌ای از شما باید تلاش کنند" و شما از هم نباید متفرق شوید!»، هماهنگ نبودن جمله میانی با جمله‌های قبل و بعد، پیوند اجزای متن را مبهم ساخته است. از این رو در آیه محل بحث نیز بر پایه برداشت وجوب انحصاری، این تغییر درخواست (از «همه شما باید» به «تنها برخی از شما باید»، و سپس از «تنها برخی از شما باید» به «همه شما نباید») انسجام متن را مبهم می‌سازد؛ چراکه «مِن» تبعیضیه، انحصارساز است؛ برای نمونه در آیه «مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۱۱۰) که درباره اهل کتاب است، «مِن» تبعیضیه آمده و معنای آن این گونه است: «(تنها) عده کمی از آنها با ایمان اند و بیشتر آنها فاسق اند». معنای آیه طبق برداشت وجوب انحصاری این گونه می‌شود: «همه شما اهل ایمان باید با هم به ریسمان الهی تمسک کنید و تنها برخی از شما (نه همه شما) باید دعوت به خیر و امر به معروف کنند»؛ از این برداشت، این معنا به ذهن مخاطب می‌آید: «پس باید "بسیاری از" اهل ایمان به ریسمان الهی تمسک کنند؛ ولی همان‌ها دعوت به خیر و امر به معروف نکنند!» این لازمه برداشت وجوب انحصاری، انسجام متن را مبهم می‌سازد و مخاطب، از متن پاسخی درخور در نمی‌یابد که چرا بسیاری از اهل ایمان باید به ریسمان الهی تمسک کنند، ولی دعوت به خیر و امر به معروف نکنند.

شاید در پاسخ گفته شود، از آنجاکه ممکن است عده‌ای در جامعه اسلامی وحدت‌شکن و تفرقه‌انگیز باشند، تنها از مسیر ایجاد گروهی خاص از سوی حکومت و برخوردار از ابزار زور و قدرت قاهره است که اتحاد جامعه محقق می‌شود و از این رو آیه محل بحث بر پایه دیدگاه وجوب انحصاری این فرایض بر افرادی برخوردار از ابزار قدرت قهریه، با آیه قبل انسجام معنایی پیدا می‌کند؛ چراکه بیان می‌کند با ایجاد گروهی با نیروی قاهره، جامعه خویش را متحد سازید. در برابر این پاسخ باید گفت، هرچند برخی از اقدام‌های امنیتی هنجارشکن در اجتماع و برخی رفتارهای تفرقه‌افکن، تنها با اعمال قدرت از سوی حاکمیت قابل بازدارندگی اند؛ ولی آیا ایجاد «وحدت» در میان آحاد مردم برای تقویت همه ارکان جامعه اسلامی، بسیج عموم مردم در برابر دشمنان اسلام، همراهی و همدلی امت با امام (و بالتبع نائب امام) برای پیشبرد اهداف نظام اسلامی، فرونشاندن آتش بسیاری از اختلاف‌های جامعه، از جمله نزاع‌های فرهنگی و قومیتی و مذهبی، و... با قوه قهریه و اعمال قدرت حاکمیتی امکان‌پذیر است؟ روشن است با اعمال قدرت، نظم ظاهری جامعه تا حدی در بخش‌هایی قابل مدیریت است؛ ولی «همدلی و اتحاد»، تنها با قوه قهریه ایجاد نمی‌شود؛ و حتی اعمال قدرت در برخی موارد یادشده نتیجه عکس دارد. به هرروی چگونگی پیوند «ایجاد تنها گروهی برای امر به معروف و نهی از منکر» با «حفظ وحدت همه‌جانبه از سوی همه اهل ایمان و اعتصام همگی ایشان به ریسمان الهی» - دست‌کم بر اساس اطلاعات خود متن - آن گونه که باید رسا نیست و طرفداران این دیدگاه نیز این آیه را مستقل و بدون پرده‌برداری از نوع رابطه منطقی آن با سیاقش تفسیر کرده‌اند.

سیاق آیات سوره آل عمران - به‌ویژه این چند آیه که با حرف «واو» به هم پیوند خورده‌اند - چنان پیوسته است که نمی‌توان برای این آیه، نزول جداگانه‌ای در نظر گرفت و بدون پرده‌برداری از نوع پیوند آن با دیگر آیات، آن را مستقل از آیات قبل و بعد تفسیر کرد. برخی از مفسران، به دلیل یکپارچگی همه آیات سوره آل عمران، احتمال داده‌اند که این سوره مدنی، یک‌جا نازل شده باشد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۵). در بخش‌های بعد نشان داده می‌شود که با خوانشی دیگر از آیه، می‌توان انسجام این آیه را با آیات بافت هم‌متن آن نمایان ساخت؛ ولی به‌طور اجمال در اینجا به دیدگاه نویسنده تفسیر تسنیم اشاره می‌شود. وی با درنگی ارزشمند در انسجام معنایی این آیه با آیه قبل می‌گوید: «حفظ اتحاد بر محور توحید» بارزترین مصداق معروف، و «دوری از تفرقه» بارزترین مصداق منکر است؛ از این رو این آیه بیان می‌کند: «أحاد جامعه» اهل ایمان باید برای پاسداری از ارزش‌های دینی که عامل وحدت‌اند، داعی به خیر و امر به معروف و ناهی از منکر باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۵، ص ۲۵۳ و ۲۵۵). برخی فقیهان نیز گفته‌اند که تناسب آیات پیرامونی این آیه میانی، اقتضای این را دارد که در آن نیز «درخواستی عمومی» مطرح شود (روحانی، ۱۴۳۵، ج ۱۹، ص ۲۷۵).

در پایان این بخش، لازم است تذکر داده شود که هر چند تبیین انسجام معنایی برداشت وجوب انحصاری از آیه محل بحث با سیاق آن - بر اساس اطلاعات خود متن - چالش‌هایی داشت، ولی از آنجاکه آیات قرآن کریم می‌توانند گاهی بیرون از سیاق و فضای نزول خود، معانی دیگری نیز در طول معنای ظاهر آیه داشته باشند (برای بررسی این ویژگی زبان قرآن و نمونه‌های آن، ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۹۵)، این نوشتار، اصل مدعای برداشت وجوب انحصاری را رد نمی‌کند؛ بلکه همان‌طور که برخی فقیهان از این آیه، جدا از نشانه‌های سیاق و قرائن فضای نزول آن، در مباحث فقه الحکومه یاری جسته‌اند، می‌توان بیرون از سیاق، بایستگی سازمان‌دهی گروهی از نخبگان برای اجرای قوانین اسلامی را از آیه برداشت نمود و آن را اثبات کرد (ر.ک: آصفی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰-۴۱؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۷)؛ منتها آنچه هدف این نوشتار است، تبیین ظرافت‌های معنوی آیه بر پایه سیاق و فضای نزول آن است. به معنای آیه در بافت نزول آن، «ظاهر قرآن» گفته می‌شود (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۹۵، ص ۸۲-۸۳).

وجوب همگانی بر افراد جامعه

در برابر دیدگاه مشهور (وجوب کفایی)، برخی با درنگ در ساختار این آیه شریفه، گفته‌اند این آیه بر وجوب همگانی امر به معروف و نهی از منکر (وجوب عینی) دلالت می‌کند. برای نمونه، در دیدگاهی منسوب به زجاج (۳۱۱ق)، ساختار «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ»، به شیوه زبانی «تجريد» و به معنای «كُونُوا أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...» [همگی] امتی باشید که (افراد آن) دعوت به خیر می‌کنند و... شمرده شده است (زجاج، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۶۴ و ۶۶۵). لازم است برای روشن شدن این دیدگاه، در همین بخش، اندکی درباره شیوه ادبی «تجريد» توضیح داده شود:

آرایه «تجرید»، شیوه‌ای برای مبالغه‌ورزی است که متکلم در این اسلوب، از موصوفی (ذات متصف به صفت)، برای ادعای کمال صفت در آن، موصوف دیگر دارای همان صفت را انتزاع می‌کند (ابن مالک، بی‌تا، ص ۲۳۶؛ حلبی، ۱۲۰۸م، ص ۷۸؛ خطیب قزوینی، ۲۰۱۰ق، ص ۲۷۴). برای نمونه، در جمله «كُنْ رَجُلًا كَرِيمًا» (مردی کریم باش)، سخنور در درخواستی متعارف و بدون مبالغه، تنها از مخاطب می‌خواهد که انسانی بخشنده باشد؛ ولی وقتی به شیوه تجرید می‌گوید: «لَيْكُنْ مِنْكَ رَجُلٌ كَرِيمٌ!» (از تو، انسان کریمی باید ایجاد شود)، با مبالغه از مخاطب (ذات) می‌خواهد که چنان سرشار از ویژگی بخشندگی و آکنده از جوانمردی شود که گویا مبدأ جود شده باشد؛ به گونه‌ای که بتوان ادعا کرد از وی (ذات)، یک «انسان کریم» (ذات دیگر) قابل انتزاع است! به عبارت دیگر، با آوردن حرف «مِن» این گونه تصویرپردازی می‌کند که بخشندگی مخاطب باید به گونه‌ای باشد که «انسانی بخشنده»، تنها بخشی از وجود سرشار از جود او شود! بنابراین، زجاج چون ساختار آیه را بر پایه تجرید دیده است، می‌گوید: مراد آیه این است که شما اهل ایمان باید همگی چنان این تکالیف شرعی را انجام دهید که جملگی در نهایت ویژگی و ویژگی قابل انتزاع است! مانند اینکه فرماندهی برای اینکه بخواهد تمام سربازان سپاهش با یکدیگر متحد شوند و عزم خویش را جزم کنند، بگوید: «لِيَنْهَضَ مِنْكُمْ جَيْشٌ!» (باید از شما سپاهی به پا خیزد!) (جَيْشٌ [منتزع] = کُم [مبدأ انتزاع] برای آگاهی از چند مثال دیگر تجرید، ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۱۴).

برخی از مفسران نیز برداشت بر پایه شیوه «تجرید» را از دیدگاه‌های دیگر روشن‌تر دیده‌اند (ابوالفوح رازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۸۰؛ رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۰۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۸۰). هرچند ایشان در برابر مشهور، تعداد کمی هستند. شیخ طوسی (۴۶۰ق) نیز از این آیه، وجوب همگانی را برداشت کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷). قطب‌الدین راوندی (۵۷۳ق) نیز برداشت وجوب همگانی را بهتر دیده است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۵۸). برخی فقیهان نیز برداشت وجوب انحصاری از این آیه را نپذیرفته‌اند و گفته‌اند: عبارت «أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (تنها آنها - که این تکالیف را انجام می‌دهند - رستگارند) در انتهای آیه محل بحث، [به دلیل کارکرد ضمیر فصل «هُم»] ظهور در این دارد کسانی که این تکالیف را انجام ندهند، رستگار نیستند. پس پیام آیه این است: «همه» مؤمنان، باید این تکالیف را انجام دهند (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۷).

بررسی

مفسران بسیاری - هرچند برخی از آنها که خود به دیدگاه وجوب انحصاری گرایش پیدا کرده‌اند - گفته‌اند که برداشت وجوب همگانی از آیه، بر این پایه استوار است که معنای «مِن» در این آیه، «بیانیه» (بیان جنس/تبیین) گرفته شود (ر.ک: مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۸۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۷؛ بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۴...). بر پایه همین تحلیل، فقیهان و قرآن‌پژوهان زیادی، از دیدگاه وجوب همگانی در این آیه روی برگردانده‌اند؛ چراکه گفته‌اند: بیانیه دانستن «مِن» در این آیه، با چالش

روبه‌روست؛ زیرا کاربرد متداول «مِن» بیانیه در زبان عربی، در جایی است که پیش از «مِن»، واژه مبهمی بیاید تا نیاز باشد با آمدن «مِن» بیانیه، آن ابهام از بین برود. برای نمونه، «مِن» در آیه «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا» (فاطر: ۲) بیانیه است؛ چون برای زدودن ابهام از اسم موصول «مَا» آمده است؛ ولی در آیه محل بحث، «مِنَکُمْ» پیش از «أُمَّة» قرار گرفته است. بنابراین گفته‌اند که آنچه از «مِنَکُمْ» به ذهن متبادر می‌شود، معنای بیانیه نیست. پس تنها گزینه مناسب، «مِن» تبعیضیه است (رک: ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۷؛ ج ۷، ص ۱۰۳؛ ج ۶ ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۹۱؛ خرازی، ۱۴۳۴ق، ص ۵۰؛ سیفی‌مازندرانی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۲). سستی دیگر گفته‌شده درباره برداشت همگانی از این آیه آن است که تا وقتی می‌توان ساختار آیه را بر پایه «مِن» تبعیضیه گرفت و آن را معنا کرد، بدون «قرینه» ای استوار نمی‌توان خوانشی بر اساس شیوه تجرید از آیه داشت و وجوب همگانی این تکالیف را از آن برداشت کرد (بلاغی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۷۳؛ خرازی، ۱۴۳۴ق، ص ۴۹). به عبارت دیگر، این اشکال می‌گوید: آیه در این ظهور دارد که «مِن» تبعیضیه است؛ از این رو برای تجرید به دانستن آن، باید «قرینه» وجود داشته باشد.

انسجام‌سنجی دیدگاه وجوب همگانی با سیاق و بافت آیه

در این بخش، انسجام دیدگاه وجوب همگانی با سیاق و فضای نزول آن بررسی خواهد شد؛ ولی پیش از انسجام‌سنجی این دیدگاه با سیاق آن، نیاز است دو بحث به‌عنوان مقدمه، به دقت واکاوی شود: نخست فرایند شیوه زبانی «تجرید» با حرف «مِن»؛ و دیگری مفهوم واژه «امت».

فرآیندشناسی شیوه زبانی تجرید با حرف «مِن»

برای بررسی دقیق‌تر برداشت بر پایه تجرید (برداشت غیرمشهور) و داوری انتقادهای واردشده بر این دیدگاه، نیاز است فرایند این شیوه ادبی واکاوی شود:

صنعت ادبی «تجرید»، یکی از آرایه‌های معنوی دانش بدیع است. بدیع‌پژوهان زبان عربی به شیوه‌های گوناگون تجرید با واسطه حرف جرّ (فی، مِن، بَاء)، بی‌واسطه حرف جرّ، کنایه، عطف و خطاب با نفس پرداخته‌اند (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۷؛ ابن حجه، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۲۸؛ ابن یعقوب مغربی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۵۳۶). در این نوشتار، تنها به تجرید با حرف «مِن» پرداخته می‌شود. ابن جنی (۳۹۲ق) تجرید را از شیوه‌های بیانی شگفت و زیبای زبان عربی دانسته است؛ وی می‌گوید: در گزاره تجریدی «لَئِنْ سَأَلْتَ زَيْدًا لَتَسَلَّنَّ مِنْ زَيْدِ الْبَحْرِ» (اگر از زید درخواستی کنی، از دریایی که از او وجود دارد، درخواست کرده‌ای)، مراد گوینده این است که دریا همان زید است (البحر [متنزع] = زید [مبدأ انتزاع])؛ نه اینکه بین آنها فرق باشد (ابن جنی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۳۳). عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ق)، هرچند نامی از شیوه تجرید نمی‌آورد، ولی ساختار ادبی تجرید را ساختار ویژه‌ای در ادبیات و متفاوت با استعاره و تشبیه دیده است. شعر زیر از شاعر جاهلی، اُغشی باهله (قرن ۶ م)، یکی از نمونه‌های مورد توجه

وی است: «أَخُو رَغَائِبٍ يُعْطِيهَا وَيَسْأَلُهَا * يَا أَيُّهَا الظَّالِمَةُ مِمَّنِ النَّوْفَلُ الزُّفْرُ» (جرجانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۸-۲۳۹). مفسرانی همچون زجاج با استناد به ساختار این بیت، آیه محل بحث را مانند این بیت به شیوه تجرید دانسته‌اند (زجاج، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲۶). این بیت، گواهی روشن از شیوه تجرید است؛ چراکه «مِن» در آن، به یک نفر اشاره دارد و نمی‌تواند معنای تبعیض بدهد؛ مراد شاعر از «النَّوْفَلُ الزُّفْرُ» همان شخصی است که او را مدح می‌کند (أَخُو رَغَائِبٍ)؛ ولی به جای آنکه بگوید: «يَا أَيُّهَا الظَّالِمَةُ النَّوْفَلُ الزُّفْرُ»، با شیوه تجرید برای مبالغه‌ورزی، «النَّوْفَلُ الزُّفْرُ» را با حرف جرّ «مِن» از «أَخُو رَغَائِبٍ» انتزاع کرده است: (النَّوْفَلُ الزُّفْرُ [مَنْتَرَع] = أَخُو رَغَائِبٍ [مَبْدَأُ انتزاع]). با این گواه ادبی از عربی کلاسیک، خرده‌گیری برخی از طرفداران دیدگاه وجوب انحصاری که گفته‌اند شیوه بیانی تجرید، در زبان عربی سنتی ریشه ندارد، پاسخ داده می‌شود (ایروانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۸).

پیش‌تر گذشت که یکی از چالش‌های گفته شده درباره برداشت وجوب همگانی از آیه «وَأَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ»، این است که به علت تقدیم «مِنْكُمْ» بر «أُمَّة»، نمی‌توان «مِن» را در این آیه، «بیابیه» دانست؛ از این رو بیان کرده‌اند که آیه نیز به شیوه تجرید نیست. در این بخش باید گفت: از اساس، معنای «مِن» در ساختار تجرید، «بیابیه» نیست؛ بلکه «ابتدائیت» (نشویه) است؛ چراکه غرض از ساختار تجرید، مبالغه است و تنها معنای «ابتدائیت» است که در تجرید، مبالغه را می‌رساند؛ برای نمونه، جمله تجریدی «أَرَى مِنْ زَيْدٍ أَسَدًا يَزَارُكَ» (از زید، شیری را می‌بینم که می‌غرد) بر پایه این ژرف‌ساخت است که گوینده، زید را چنان متصف به وصف شجاعت دیده است که ادعا می‌کند زید، «مبدأ» و «خاستگاه» پیدایش شیری است و از این مبدأ، می‌توان موصوف أسد را انتزاع کرد. بر پایه این فرایندشناسی شیوه تجرید، معنای «مِن» در این ساختار، تنها «ابتدائیت» (نشویه) می‌شود و اگر «مِن» را در ساختار تجرید، بیابیه بدانیم، چون «مِن» بیابیه تنها برای رفع ابهام می‌آید و نشانگر «مبدأ» و «منشأ» پیدایش مَنْتَرَع (أسد) نیست، دیگر از این ساختار، ادعای کمال اتصاف به صفت و مبالغه به دست نمی‌آید. برخی از محققان دانش بلاغت نیز بر پایه همین فرایندشناسی تصریح کرده‌اند که صحیح، این است که «مِن» در شیوه تجرید، «ابتدائیه» است (سیالکوتی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵۳؛ ابن یعقوب مغربی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۵۳۸؛ جامی، ۲۰۱۹م، ص ۱۵۴؛ خفاجی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۱۰۵). بنابراین، چون «مِن» در ساختار تجرید، از اساس «ابتدائیه» است، نه «بیابیه»، تقدّم «مِنْكُمْ» بر اسم «أُمَّة»، به هیچ وجه منافاتی با تجریدی شمردن ساختار آیه شریفه محل بحث ندارد.

قرآن نیز برای بیان مطالب خود، از شیوه تجرید بهره گرفته است؛ برای نمونه آیه «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ» (فرقان: ۷۴) که ساختاری همچون آیه محل بحث دارد، بر پایه شیوه تجرید است. در این آیه به جای عباراتی همچون «رَبَّنَا اجْعَلْ أَرْوَاجَنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ»، با آمدن «مِن»، «قُرَّةَ أَعْيُنٍ» [اسم ذات] از «أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا» انتزاع شده است [قُرَّةَ أَعْيُنٍ [مَنْتَرَع] = أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا [مَبْدَأُ انتزاع]]. به کسی یا چیزی که سبب مسرت انسان شود، «قُرَّةَ الْعَيْنِ» (نور چشم) گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۲)؛ بنابراین، عباداً

الرحمن در این آیه، از پروردگارشان نمی‌خواهند که تنها همسران و فرزندان‌شان در حدی متعارف، مایه دل‌خوشی آنها شوند؛ بلکه از خداوند با شیوه مبالغه‌ساز تجرید می‌خواهند که همسران و فرزندان‌شان را جملگی در نهایت روشنی چشم ایشان قرار دهد. بدیهی است که «مِن» در این آیه، تبعیضیه نیست و ایشان نمی‌خواهند تنها برخی از همسران و فرزندان‌شان، نور چشمشان باشند؛ بلکه می‌خواهند همه آنها نور دیده ایشان گردند. برخی مفسران با درنگ در شیوه زبانی این آیه، در دیدگاهی تصریح کرده‌اند که ساختار این آیه بر پایه شیوه «تجرید» است (ر.ک: سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۶۵؛ خفاجی، ۱۹۹۷م، ج ۷، ص ۱۵۹؛ قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۱۶۴).

لازم به ذکر است، در برخی آیات که تشخیص «مِن» ابتدائیه از «مِن» تبعیضیه دشوار می‌شود، همچون آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، شناخت شیوه تجرید، می‌تواند مفسر را در پرده‌برداری از معنای متن یاری کند؛ برای نمونه، قرآن در پی خبر دادن از فرود آمدن عذاب شدید آسمانی بر شهر قوم لوط، بیان می‌کند: «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (عنکبوت: ۳۵). برخی مفسران چون پنداشته‌اند «مِن» در این آیه، تبعیضیه است، در پرده‌برداری از اینکه پس از این عذاب، کدام بخش از شهر لوط به‌عنوان «آیه بینه» باقی ماند، دچار چالش شده و دیدگاه‌های گوناگون و ناسازگاری را در تعیین مصداق «آیه بینه» بیان کرده‌اند؛ همچون: تنها سنگ‌هایی که باریده شد (دیدگاه قتاده؛ ر.ک صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۲)؛ تنها آب سیاهی که بر روی زمین جاری شد (دیدگاه مجاهد؛ ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۷۸) و... بدیهی است که این تلاش‌ها برای حصر مفهوم «آیه بینه» از این شهر ویران شده در مصداقی غیر از مصداق دیگر، هیچ کدام شواهد درون‌متنی ندارند و با سیاق آیه نیز ناسازگارند؛ چراکه آیه قبل درباره عذابی یکپارچه بر همه این شهر سخن می‌گوید: «إِنَّا مَنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (عنکبوت: ۳۴) و روشن است که نمی‌توان گفت: این عذاب فراگیر، تنها بخشی از شهر را به‌عنوان آیه بینه قرار داده است. در برابر این برداشت، تجریدیه دانستن ساختار آیه، پاسخی منطقی‌تر و روشن‌تر ارائه می‌دهد؛ زیرا می‌توان گفت قرآن با شیوه «تجرید» می‌گوید: چنان کلیت این قریه ویران شده - نه فقط بخشی خاص - را به‌عنوان «آیه بینه» باقی گذاشتیم که این شهر عذاب‌دیده، در نهایت «تشانه» شد؛ به‌طوری که جای هیچ شک و شبهه‌ای در «آیت» بودن آن باقی نماند: «آیه بینه [متنزع] = القرية [مبدأ انتزاع]». این برداشت با بافت برون‌متنی نیز هماهنگ است؛ چراکه عرب عصر نزول به‌خوبی با قریه دچار عذاب‌شده لوط علیه السلام در مسیر مدینه-شام آشنا بود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۳۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۷۱۵) و از این‌رو مبالغه و بزرگ‌نمایی شیوه تجرید در «آیت» شمردن قریه ویران‌شده قوم لوط، با شناخت آنها از این قریه نیز سازگار بود. برخی بلاغت‌پژوهان نیز تصریح کرده‌اند که این آیه به شیوه «تجرید» است (ر.ک: سجلماسی، ۱۹۸۰م، ص ۲۸۰).

واکاوی مفهوم «امت»

یکی از ارکان مهم بررسی انسجام معنایی آیه محل بحث با سیاقش، درنگ در مفهوم واژه «امت» است. واژه «أمة» ۶۵ بار در قرآن به کار رفته که ۵۲ مورد آن به صورت مفرد (أمة) و ۱۳ مورد به صورت جمع (أمم) آمده

است. واژه «أمة»، از ریشه «أ م م» به معنای «قصد و عزم» است (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۵۹). برای نمونه، گزاره «أَمْ فَلَانُ أَمْرًا» به این معناست: «فلانی، قصد و اراده کاری را کرد» (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۳۰). راغب اصفهانی (۵۰۲ق) می‌گوید: «أمة» به معنای گروهی است که امر واحدی- همچون: دین، زمان یا مکان- آنها را گرد هم می‌آورد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶؛ همچنین: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۷۹). از این رو «أمة» تنها به معنای «جماعت» (گروه) نیست؛ بلکه به معنای گروهی است که اعضای آن، جهت وحدت و مقصود و هدف مشترکی دارند (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶؛ مصباح‌بزدی، ۱۳۹۱، ص ۷۵). بنابراین از مؤلفه‌های اصلی معنای این واژه، «قصد واحد» است و این مؤلفه، در همه کاربری‌های این واژه در قرآن دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۴).

در قرآن، حتی در موارد اندکی که واژه «أمة» برای مصادیقی غیر از «اجتماع انسان‌ها» به کار رفته، مؤلفه معنایی «وحدت» وجود دارد؛ به گونه‌ای که در تمام این کاربردها، «أمة» برای کثرت دارای «وحدت» به کار رفته است؛ برای نمونه، قرآن درباره لحظه‌های مختلفی که یوسف علیه السلام در همه آنها منتظر رهایی از عذاب زندان بود، می‌گوید: «وَأَذْكُرُّ بَعْدَ أُمَّةٍ» (از آن دو زندانی، آن که آزاد شده بود، یوسف را پس از مدتی به یاد آورد) (یوسف: ۴۵). این لحظه‌ها هرچند در ظاهر برای دیگران، متعدد و مختلف بودند، ولی از زاویه دید یوسف علیه السلام که چشم به راه آمدن خبر نجات از زندان بود، همه آن لحظه‌های گوناگون، ویژگی یکسانی داشتند و همگی آنها از نگاه او، همچون یک «کل یکپارچه» بودند. بنابراین، واژه «امت» برای مرکب دارای وحدت به کار می‌رود و این گونه نیست که میان معانی گوناگون «أمة» (مانند «گروه»، «مدت» و...) هیچ ارتباطی نباشد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۱۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۰).

تحلیل انسجام دیدگاه وجوب همگانی با سیاق و بافت آیه

بر اساس دو مقدمه‌ای که گذشت، در این بخش انسجام معنایی آیه ۱۰۴ سوره آل عمران با سیاقش بررسی خواهد شد. پیش‌تر گذشت که یکی از کاستی‌های شمرده‌شده در زمینه برداشت وجوب همگانی، آن است که این برداشت به «قرینه» نیاز دارد؛ و گفته شد که تا وقتی می‌توان در این آیه، «من» را تبعیضه گرفت، ساختار آیه را نمی‌توان تجزیه دانست. در پاسخ به این اشکال باید گفت: آنچه به «قرینه» استوار نیاز دارد، تبعیضه گرفتن «من» است، نه ابتدائیه دانستن آن؛ چراکه معنای اصلی «من»، ابتدائیت است (ر.ک: مُبرّد، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۶؛ ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۸) و در مقدمه نخست نشان داده شد که ساختار تجزیه، بر پایه «من» ابتدائیت است. با این همه، روشن‌ترین قرینه برای برداشت وجوب همگانی امر به معروف و نهی از منکر از آیه محل بحث، سیاق آیه (Co-text) و بافت برون‌متنی (Context) آن است.

پیش‌تر آمد که آیات قبل و بعد آیه محل بحث (آیات ۱۰۳ و ۱۰۵)، - در برابر فتنه‌سازی‌های برخی از اهل کتاب در جامعه اسلامی برای مُشْتَبِه ساختن مسیر حق (آل عمران: ۹۹ و ۱۰۰) - به اهل ایمان دستور به حفظ اتحاد و

یکپارچگی داده است؛ از سوی دیگر، گزارش‌های نقل‌شده از بافت برون‌متنی و حوادث پیش از نزول آیه نیز دلالت بر فتنه‌گری‌های برخی از یهودیان در برانگیختن تعصبات قومی مؤمنان دو قبیلهٔ اوس و خزرج دارد (برای بررسی گزارش آمده دربارهٔ شاس بن قیس یهودی، ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶؛ واحدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱۹-۱۲۰). برخی مفسران بر پایهٔ آیاتی از قرآن (همچون بقره: ۱۰۵)، اختلاف‌سازی بعضی از اهل کتاب در جامعهٔ اسلامی زمان نزول این آیه را ریشه‌ای‌تر از این پراکنده‌سازی‌های قومی گزارش‌شده دانسته‌اند و فتنه‌گری آنها را تلاش برای غبارآلود ساختن فضای جامعهٔ ایمانی در تشخیص حق از باطل برشمرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۶۳-۳۶۴)؛ ولی این گزارش‌ها نیز با توجه به سابقهٔ گذشتهٔ تنازع‌های این دو قبیله در دوران جاهلی ناسازگار نیست.

روی‌هم‌رفته بافت درون‌متنی و بافت برون‌متنی آیه، بیانگر اختلاف‌افکنی فتنه‌گران در جامعهٔ عصر نزول است؛ از این رو اگر به اهل ایمان جامعه خطاب شود که تنها گروهی از میان شما باید شما را دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر کنند، وجه پیوند این آیه با آیات قبل و بعد آشکار نمی‌شود و از متن، پرسش‌های بی‌پاسخ گوناگونی به میان می‌آید؛ مانند اینکه: چه ارتباط معنایی میان دستور اعتصام همگانی اهل ایمان به ریسمان الهی (در برابر فتنه‌گران عصر نزول) و دستور ایجاد تنها گروهی از ایشان برای دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد؟ آیا با برخاستن تنها گروهی برای فراخواندن به خیر و برانگیختن به سوی نیکی‌ها و بازداشتن از زشتی‌ها، «اتحاد و همدلی» جامعهٔ ایمانی حفظ می‌شود؟ آیا برای مخاطبان این آیه که «مؤمنان» هستند، این پرسش مطرح نمی‌شود که چرا تنها برخی از اهل ایمان این وظیفه را دارند و چرا بسیاری از «مؤمنان» وظیفهٔ دعوت به خیر و امر به معروف را ندارند؟ بر پایهٔ چه شواهد تاریخی می‌توان گفت که پیامبر ﷺ پس از این آیه، در پی سازمان‌دهی «تنها» عده‌ای از اهل ایمان برآمدند تا این عده با اعمال قدرت یا روش دیگر، موجب همدلی و اتحاد «همگانی» مؤمنان بسیار دیگر، پیرامون حبل‌الاهی شوند؟ و

ولی با درنگ در مفهوم «امت»، می‌توان انسجام این آیه را با سیاق و بافت آن روشن ساخت. کمتر مفسری در مفهوم «أمة» در این آیه شریفه درنگ کرده است. در مقدمه دوم نشان داده شد که مولفهٔ اصلی امت، «قصد و آهنگ واحد» است و این قصد و هدف واحد، میان اعضای یک اجتماع، همبستگی ایجاد می‌کند و این هدف واحد آنها را به هم وابسته می‌سازد و همین دل‌بستگی می‌تواند رمز کنش و واکنش دلسوزانهٔ اجتماعی باشد. بنابراین آیهٔ محل بحث به جای اینکه بگوید: «وَلْيَكُنْ كَلْكُم يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ»، کثرتِ «کَلْکُم» را با واژهٔ اتحادبخش «امت» جایگزین کرده است تا با دستور حفظ وحدت در آیات قبل هماهنگ باشد و از اهل ایمان بخواهد همگی در برابر توطئه‌های فتنه‌گران، جمعی واحد با قصد واحد شوند که به سوی خیر فرامی‌خواند و به نیکی‌ها برمی‌انگیزاند و از زشتی‌ها بازمی‌دارد.

از سویی، جالب این است که آیهٔ محل بحث، اگر تنها می‌گفت: «كُونُوا أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ...»، با سیاق آن به‌درستی هماهنگ بود؛ ولی به این اندازه نیز بسنده نکرده، بلکه با ساختار تجرید گفته است: «وَلتكن منكم أمة»

یدعون الی الخیر» تا با این شیوه مبالغه‌ساز، نهایت اتحاد-نه اتحادی متعارف- را از اهل ایمان بخواهد. بر این اساس، این آیه به ایشان نمی‌گوید که در حدی عادی و معمولی اتحاد داشته باشید؛ بلکه می‌گوید باید جملگی، جمعی در نهایت یکپارچگی و با قصد واحد شوید که بتوان ادعا کرد: می‌توان از شما امتی واحد را انتزاع کرد! برای نمونه، اگر یک فرمانده/مربی، به لشگرش/تیمش تنها دستور دهد: «همگی یک لشگر/تیم رو به جلو باشید»، از آنها در دستوری متعارف، فقط خواسته است متحد باشند؛ ولی اگر به این اندازه بسند نکند و با شور و حرارت، به شیوه مبالغه‌ساز تجرید، بر همه آنها بانگ بزند: «از شما یک لشگر/تیم رو به جلو می‌خواهم ببینم»، مرادش نهایت اتحاد است؛ نه اتحادی متعارف.

اگر بپذیریم که انگاره جامعه ایمانی نخستین نه‌چندان پیچیده زمان نزول آیه از دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر، تکالیفی همگانی همچون دعوت به دین اسلام، اطاعت از پیامبر ﷺ، جهاد در راه خدا و دوری از شرک بوده (ر.ک: ابن ابی حیان، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۲۷؛ و برای بررسی شواهد بیشتر: کوک، ۲۰۱۰م، ص ۲۲-۲۳)، برداشت و جوب همگانی با بافت نزول این آیه، تأیید می‌شود. بر پایه این دیدگاه که «مهم‌ترین معروف‌ها»، اقتدار امت اسلامی و تلاش و مجاهدت برای «وحدت اسلامی» است و «مهم‌ترین منکرها»، تضعیف جامعه اسلامی و کمک به دشمنان نظام اسلامی است، این وظایف، همگانی خواهند بود و از این رو «همه» باید در جامعه اسلامی، در راه این معروف‌ها بکوشند و به آن امر کنند و از این منکرها بازدارند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۴). بر پایه این مصداق اصلی امر به معروف و نهی از منکر، برداشت و جوب همگانی، با بافت نزول آیه و جامعه دچار فتنه‌گران پس از شکست جنگ احد، سازگاری روشن‌تری پیدا می‌کند؛ چراکه می‌توان گفت: این آیه با شیوه تجرید به مؤمنان فضای نزول آیه خطاب می‌کند که باید همگی در نهایت توان، با وحدت کلمه، در برابر توطئه‌های دشمنان متعدد و فتنه‌گران، نظام اسلامی نوپای مدینه‌النبی را حفظ نمایند و همگی در راستای تقویت اقتدار و «اتحاد» جامعه اسلامی مجاهدت کنید و از تضعیف نظام اسلامی پرهیزید.

باید توجه داشت که این‌گونه مصداق کلان معروف و منکر- برخلاف برخی مصداق خرد معروف و منکر (مانند ترک نماز از سوی یک فرد)- همیشگی و همگانی و نیازمند همکاری و همدلی است و با قیام تنها برخی مؤمنان بر امر به این معروف‌ها و نهی از این منکرها، موضوع این تکالیف از بین نمی‌رود و این تکالیف از عهده دیگر مؤمنان ساقط نمی‌شود. در نگاهی کلان‌تر، می‌توان گفت: پیام آیه برای امروز این است که باید همه مؤمنان، گروه‌ها، جناح‌ها، اقوام، مذاهب و ملت‌های اسلامی، (با وجود همه اختلاف‌های طبیعی) یکدیگر را در برابر توطئه‌های دشمنان به حفظ وحدت فرابخوانند و از تضعیف اتحاد و اقتدار جوامع اسلامی بازدارند و چنان با هم متحد شوند و آن قدر در کمال وحدت باشند که (با شیوه تجرید) بتوان ادعا کرد، می‌شود حتی امتی واحد را از آنها انتزاع نمود! بالاترین مرحله وحدت این است که امروز همه دنیای اسلام برای رسیدن به «تمدن نوین اسلامی» در برابر دشمنان اسلام، با یکدیگر متحد شوند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸).

بر پایه توضیحات آمده، انسجام معنایی این آیه با آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ...» (آل عمران: ۱۰۳) روشن می‌شود؛ زیرا آیه ۱۰۳ سوره آل عمران، به اهل ایمان جامعه فضای نزول می‌گوید: همگی با هم (نه تک‌تک و جدا جدا) به ریسمان الهی تمسک جویند؛ با این دستور، پرسش‌هایی به ذهن مخاطب می‌آید؛ مانند اینکه «چرا» باید همگی با هم به ریسمان الهی تمسک کنیم؟ «چگونه» باید همگی با هم به ریسمان الهی تمسک کنیم؟ و... قرآن برای پاسخ به «چرایی» این دستور و برای اقناع اندیشه مخاطبان برای پذیرش دستور تمسک همگانی به ریسمان الهی، در ادامه به آنها تذکر می‌دهد: به یاد آورید که شما اهل ایمان تلخی اختلاف و دشمنی با یکدیگر را چشیده بودید (اشاره به اختلافاتی همچون نزاع‌های اوس و خزرج پیش از اسلام). در آیه ۱۰۴ نیز در پاسخ به «چگونگی» تمسک همگانی به ریسمان الهی، «راهکاری عملی» بیان می‌کند (تعبیر «راهکار عملی»، برگرفته از: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۷۲؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۵، ص ۲۶۷) و می‌گوید: برای تمسک همگانی به ریسمان الهی، باید همگی بکوشید تا در نهایت اتحاد، خود و دیگران را از منکر (تضعیف اتحاد جامعه اسلامی) به سوی معروف (اقتدار و اتحاد جامعه اسلامی) فرابخوانید تا همه جامعه به صورت امت واحدی درآید که بر «خیر»، اجتماع کرده است.

در جدول زیر، انسجام منطقی این چند آیه با هم و پیوند محتوایی آنها نشان داده شده است:

ابلاغ تکلیف تمسک همگانی به ریسمان الهی	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا
اقناع اندیشه با یادکرد گذشته اهل ایمان، برای پذیرش تکلیف تمسک همگانی به ریسمان الهی	وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً... (۱۰۳)
ارائه راهکار عملی برای تمسک همگانی به ریسمان الهی	وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ... (۱۰۴)
تذکر با هدف عبرت‌آموزی از دیگر امت‌ها، برای التزام به تکلیف تمسک همگانی به ریسمان الهی	وَلَا تَتَّبِعُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا... (۱۰۵)

هرچند ظرفیت این نوشتار، مجال ذکر همه روایات تفسیری ذیل این آیه شریفه و بررسی سندی و دلالتی آنها را ندارد، ولی لازم به ذکر است که در برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز از این آیه شریفه وجوب همگانی برداشت شده است. در روایت ابوعمرو الزبیری از امام صادق علیه‌السلام تصریح شده است که این آیه، با خطاب به جمیع مسلمانان بیان می‌کند: اگر مسلمانی، دعوت‌کننده به خیر و آمر به معروف و ناهی از منکر نباشد، از امت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۵).

انسجام‌سنجی دیدگاه وجوب همگانی با آیات بیرون از سیاق

برداشت از یک آیه، در صورتی استوار و شایسته است که با آیات دیگر قرآن نیز ناسازگار نباشد؛ چراکه قرآن، یک متن یکپارچه است (نساء: ۸۲). با درنگ در آیات قرآن، می‌توان گفت: برداشت وجوب همگانی، با آیات دیگر نیز هماهنگی کامل دارد؛ چراکه در دیگر آیات، امر به معروف و نهی از منکر در کنار ایمان به خدا و برپاداشتن نماز و پرداخت زکات آمده و این وظایف، بر همه مؤمنان - نه تنها بر بخشی از ایشان - بایسته شمرده شده است: همچون آیات «التَّائِبُونَ

الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه: ۱۱۲)؛ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» (توبه: ۷۱). از سوی دیگر، قرآن ویژگی رفتاری همه منافقان در جامعه اسلامی را امر به «منکر» و نهی از «معروف» برشمرده است: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ» (توبه: ۶۷)؛ بنابراین می‌توان بر پایه برداشت وجوب همگانی از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران گفت: این آیه در برابر فتنه‌گری‌های منافقان، رویکردی مقابله‌ای را به اهل ایمان دستور می‌دهد و از همه مؤمنان می‌خواهد که برای حفظ وحدت جامعه ایمانی خویش، جملگی به این بایسته‌های جامعه پویا - دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر- پایبند باشند.

ممکن است گفته شود: اگر در آیات دیگر وجوب همگانی اشاره شده است، چرا این آیه برداشت وجوب همگانی را تکرار کرده است؟ در پاسخ باید گفت که هر آیه‌ای از قرآن، در سیاق خود نکات ویژه‌ای همراه خویش دارد و تکرار آن بی‌فایده نیست. در میان همان آیات دیگر بیرون سیاق - که وجوب همگانی را بیان کرده‌اند - نیز تفاوت محتوا وجود دارد. تفاوت آیه محل بحث با آیات دیگر، شیوه تجرید و مبالغه آن است. برای نمونه، در آیاتی درباره حوریانی همسردوست (باحیا و عقیفه) برای بهشتیان سخن گفته شده است: «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ» (صافات: ۴۸) و «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثْرَابٌ» (ص: ۵۲)؛ ولی در آیه «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ» (الرحمن: ۵۶) آن مطالب تکرار نشده است؛ بلکه با مبالغه «تجریدیه» با حرف «فی»، نهایت حیا و عفت ایشان بیان شده است که این شیوه ادبی، موجب انسجام کامل این آیه سوره الرحمن با سیاق آن گردیده است (برای آگاهی از تجرید در این آیه، ر.ک: رحیملو، طیب‌حسینی، ۱۳۹۹، ص ۴۰). در آیه محل بحث نیز می‌توان گفت: با نگاهی به مصادیق کلان معروف و منکر به شیوه تجرید، از همه اهل ایمان نهایت اتحاد و همکاری در امر به معروف (حفظ وحدت) و نهی از منکر (ایجاد تفرقه) خواسته شده است که این مبالغه و تأکید در دیگر آیات نیست.

نویسنده *تفسیر المیزان* با اینکه خود در تفسیر آیه محل بحث، به دیدگاه وجوب انحصاری گرایش پیدا کرده است، ولی در تفسیر آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۰) - که چند آیه بعد از آیه محل بحث آمده است - می‌گوید: قرآن با فعل ماضی «كُنْتُمْ»، جامعه نخستین تشکیل شده از سوی مهاجران و انصار در سال‌های نخست اسلام را ستایش می‌کند و به مخاطبان تذکر می‌دهد که شما پیش‌تر بهترین امتی بودید که پدید آمدید؛ چراکه مانند یک «روح واحد» (نفس واحد) امر به معروف و نهی از منکر می‌کردید و به ریسمان الهی چنگ می‌زدید (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۷۶-۳۷۷). از این رو مفهوم آیه در بافت نزول آن، این می‌شود که به جامعه اسلامی دچار اختلاف‌افکنان و فتنه‌گران پس از شکست غزوه احد، تذکر می‌دهد که شما پیش‌تر - برای نمونه در زمان جنگ بدر - مانند یک روح واحد بودید: پس اکنون نیز چنین باشید. بر مؤلف *تفسیر المیزان* می‌توان خرده گرفت که در آیه «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» هم می‌توان همین برداشت را داشت و بیان کرد که قرآن در این آیه نیز با دستوری همگانی می‌گوید: همان‌طور که

پیش‌تر، اجتماعی یکپارچه بودید، اکنون هم باید شما (اهل ایمان) مانند یک «روح واحد»، خود و دیگران را به خیر (توحید) فراخوانید و به‌سوی معروف (وحدت جامعه خویش) فرمان دهید و یکدیگر را از منکر (افتادن در دام توطئه‌های فتنه‌گران) بازدارید.

در پایان دوباره لازم است یادآوری شود که برداشت ارائه‌شده در این نوشتار، تنها تفسیر آیه بر اساس انسجام معنایی آن با سیاق و بر پایه برخی قرائن فضای نزول بود و همان‌طور که پیش‌تر گذشت، این برداشت، با برداشت‌های وجوب انحصاری از این آیه و رای سیاق آن و در طول معنای ظاهر آیه منافات ندارد. تبیین مبانی، شواهد و ادله این خوانش‌های ممکن و رای سیاق و بافت نزول آیه، در مجال این نوشتار و در راستای مسئله پژوهشی آن نیست.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه‌های سه‌گانه درباره دلالت آیه شریفه ۱۰۴ آل عمران به‌دست آمد: چالش کلی دیدگاه وجوب انحصاری آن است که با این دیدگاه، پیوند معنایی دستور به ایجاد تنها گروهی برای دعوت به خیر و امر به معروف با دستور تمسک همگانی به ریسمان الهی ظاهر نمی‌شود. بر دیدگاه سوم نیز که بر پایه شیوه ادبی «تجرید»، وجوب همگانی را از آیه برداشت کرده بود، این خرده گرفته شد که ساختار «تجرید» در جایی است که «مِن» در آن «بیانیه» باشد؛ ولی در آیه محل بحث، چون «مِنکم» پیش از «أمة» قرار گرفته است، «مِن» را نمی‌توان بیانیه دانست.

این نوشتار با فرایندشناسی شیوه زبانی تجرید آشکار کرد که «مِن» در ساختار تجرید، بر همان معنای اصلی خود - یعنی «ابتدائیت» - است؛ از این رو تقدم «مِن» بر «أمة» منافاتی با تجریدیه دانستن آیه ندارد. از سویی با بازکاوی شیوه زبانی تجرید، به‌دست آمد که شناخت این شیوه زبانی، در پیشگیری از خطا در فهم برخی آیات و تبعیضیه نگرفتن «مِن» در آنها کارایی دارد. سپس این جستار با واکاوی مفهوم «أمة»، نشان داد که این مفهوم بر کثرت دارای «وحدت» دلالت می‌کند؛ از این رو به یاری درنگ در مفهوم «أمة» و فرایندشناسی شیوه تجرید، با بازسازی دیدگاه سوم، آشکار شد که آیه محل بحث، با سیاق خود انسجام معنایی کامل دارد؛ زیرا مهم‌ترین معروف‌ها، «اتحاد جامعه اسلامی» و مهم‌ترین منکرها، «تضعیف نظام اسلامی» است و این وظایف، همیشگی و همگانی است؛ از این رو این آیه به‌عنوان «راهکاری» برای امتثال دستور تمسک همگانی به ریسمان الهی (آیه ۱۰۳)، از همه اهل ایمان می‌خواهد که خود و دیگران را به حفظ اقتدار جامعه اسلامی فراخوانند و از تضعیف نظام اسلامی بازدارند. روشن شد که برداشت وجوب همگانی از این آیه بر پایه شیوه تجرید، افزون بر انسجام معنایی با سیاق آیه، با بافت برون‌متنی نیز سازگار است؛ زیرا این آیه به شیوه تجرید به اهل ایمان جامعه نوپای مدینه‌النبی پس از شکست غزوه احد می‌گوید: در نهایت

اتحاد همچون یک کلّ یکپارچه، در برابر فتنه‌گری‌های اختلاف‌افکنان، وحدت و اقتدار جامعهٔ ایمانی خویش را پاسداری کنید. بر پایهٔ این برداشت، پیام آیه برای امروز نیز ارائهٔ راهکاری (بر پایهٔ شیوهٔ تجرید) برای رسیدن به نهایت اتحاد ملت‌های مسلمان، گروه‌ها و احاد ایشان در برابر دشمنان اسلامی است. در پایان با مقایسهٔ دیدگاه وجوب همگانی با دیگر آیات بیرون از سیاق این آیهٔ شریفه، به دست آمد که آیات دیگر نیز درخواستی فراگیر برای امتثال این بایسته‌های دینی دارند و از این رو برداشت همگانی از آیهٔ محل بحث با دیگر آیات نیز انسجامی کامل دارد؛ از سوی دیگر، تفاوت این آیه با دیگر آیات امر به معروف و نهی از منکر، شیوهٔ مبالغهٔ تجریدیّهٔ آن، با نگاهی به کلان‌مصادیق معروف و منکر است.

منابع

- أصفی، محمد مهدی، ۲۰۰۵م، *الاجتهاد والتقليد و سلطات الفقيه و صلاحياته*، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی.
- ، ۱۴۲۶ق، *ولاية الأمر*، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
- ابن تیمیه، احمد، ۱۴۱۸ق، *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية.
- ابن حجره، تقی الدین، ۱۴۲۵ق، *خزائن الأدب و غایة الأرب*، بیروت، دار صادر.
- ابن درید، محمد، ۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملايين.
- ابن مالک، محمد بن محمد، بی تا، *المصباح فی المعانی و البیان و البديع*، قاهره، مكتبة الآداب.
- ابن هشام، عبدالله، ۱۴۱۰ق، *معنى اللبيب عن كتب الأعراب*، قم، كتابخانه مرعشی نجفی.
- ابن یعقوب مغربی، احمد، ۱۴۲۴ق، *مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، *تفسير القرآن العظيم*، ریاض، مكتبة نزار.
- ابن جنی، عثمان، ۱۴۲۹ق، *الخصائص*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسير التحرير و التنوير*، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن قتیبه، عبدالله، ۱۴۲۳ق، *تأویل مشکل القرآن*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۱۹ق، *تفسير القرآن العظيم*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابوالفتوح رازی، حسین، ۱۳۷۱، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابو حیان، محمد، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفكر.
- ایروانی، محمدباقر، ۱۳۸۶، *دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الأحكام*، قم، دار الفقه للطباعة و النشر.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *تفسیر البغوی*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- بلاغی، محمدجواد، بی تا، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، وجدانی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۶، *مختصر المعانی*، قم، دار الفكر.
- ثعلبی، احمد، ۱۴۲۲ق، *الكشف و البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- جامی، عبدالرحمن، ۲۰۱۹م، *تفسیر ملا جامی*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- جرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۲۲ق، *أسرار البلاغة فی علم البیان*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ق، *أحكام القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تسبیح، تفسیر قرآن کریم*، قم، إسرائ.
- حب الله، حیدر، ۲۰۱۴م، *فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، بیروت، الانتشار العربي.
- حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۶ق، *الفقه، السلم و السلام*، بیروت، دارالعلوم.
- حلی، محمود، ۱۲۰۸ق، *حسن التوسل إلى صناعة التوسل*، مصر، الوهبة.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۳۸۱ق، *الألفین الفارق بین الصلح و المین*، قم، المؤسسة الإسلامية للبحوث و المعلومات.
- خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۴ (اول فروردین)، *بیانات در حرم مطهر رضوی*.
- ، ۱۳۹۸، *بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی*.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۳۴ق، *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- خطیب قزوینی، محمد، ۲۰۱۰م، *الإيضاح فی علوم البلاغة*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- خفاجی، احمد، ۱۹۹۷م، *عناية القاضی و كفاية الراضی*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.

- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامية.
- رحیملو، عباس؛ طیب حسینی، سید محمود، ۱۳۹۹، «بازتفسیر انسجامی «فیهن» در سوره الرحمن با شناخت شگرد ادبی تجرید و استخدام»، *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، دوره ۸، شماره ۱، ص ۲۵-۴۹.
- رشید رضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة.
- روحانی، محمدصادق، بی تا، *فقه الصادق*، قم، آیین دانش.
- زجاج، ابراهیم بن سری، ۱۳۷۴، *إعراب القرآن* (منسوب به زجاج)، قم، دار التفسیر.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سجلماسی، ابوالقاسم، ۱۹۸۰م، *المنزوع البديع فی تجنیس أسالیب البديع*، الرباط، مکتبه المعارف.
- سمین، احمد، ۱۴۱۴ق، *النذر المصون فی علوم الكتاب المکنون*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سیالکوتی، عبدالحکیم، ۱۴۰۴ق، *حائثیه السیالکوتی علی کتاب المطول*، قم، الشریف الرضی.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر، ۱۴۱۵ق، *دلیل تحریر الوسیله* (الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر)، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۲۱ق، *الإتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- صنعانی، عبدالرزاق، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القرآن العزیز*، بیروت، دار المعرفة.
- طباطبای، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- طبرانی، سلیمان، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر*، اربد، دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد، ۱۳۷۵ق، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرئساد*، تهران، کتابخانه جامع چهل ستون.
- ، بی تا، *التیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- عیاشی، محمد، ۱۳۸۰ق، *التفسیر* (تفسیر العیاشی)، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- غزالی، أبوحامد، بی تا، *إحياء علوم الدين*، بیروت، دار المعرفة.
- فاضل مقداد، ۱۳۷۳، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مرتضوی.
- ، ۱۴۰۴ق، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، مرعشی نجفی.
- فاضل موحدی لنگرانی، محمد، ۱۴۳۰ق، *تفصیل الشریعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار.
- فخر رازی، محمد، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد، ۱۳۷۳، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- قطب‌الدین راوندی، سعید، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- قمی مشهدی، محمد، ۱۹۹۰م، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی.
- قونوی، اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *حائثیه القونوی علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی، بی تا، *النکت والعیون تفسیر الماوردی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- میرد، محمد، ۱۴۲۰ق، *المقتضب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- متوکل علی الله، احمد، ۱۴۲۴ق، *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، صنعاء، مؤسسه الإمام زید بن علی الثقافی.
- مشکینی اردبیلی، علی، ۱۴۲۸ق، *رساله‌های فقهی و اصولی*، قم، دارالحدیث.

- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مقدس‌اردبیلی، احمد، بی‌تا، *زبدة البیان فی أحكام القرآن*، تهران، مکتبه المرتضویة.
- مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، *الهدایة إلى بلوغ النهایة*، شارجه، جامعة الشارقة.
- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية*، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- ، ۱۳۸۵، *نظام الحكم فی الإسلام*، قم، سراپی.
- واحدی، علی، ۱۴۱۹ق، *أسباب نزول القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

Brown, Gillian; Yule, George. (2003). *Discourse Analysis*. Cambridge University Press.

Cook, Michael. (2010). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge University Press.

Halliday, M. A. K.; Hasan, Ruqaiya. (2014). *Cohesion in English*. Routledge.

Lyons, John. (2005). *Linguistic Semantics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

van Dijk, T. A. (1977). *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. Longman.

تأثیر وضعیت بدن بر کمال نفس از دیدگاه قرآن

ابوذر تشکری صالح / دکترای تفسیر و علوم قرآن

s.fajr@yahoo.com

محمود رجبی / استاد گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

rajabi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۵

چکیده

بدن انسان تأثیرات مختلفی بر نفس او می‌گذارد. این تأثیرات گاهی بر حرکت نفس در مسیر تعالی و رشد تأثیر می‌گذارد. از این رو بررسی این تأثیرات در جهت برنامه‌ریزی فردی و اجتماعی برای کمال بشریت، امری حیاتی محسوب می‌شود. به‌خصوص بررسی این مسئله از منظر کتاب آسمانی اسلام اهمیت ویژه‌ای دارد. این مقاله آیات قرآن را با همین رویکرد و با روش تفسیر موضوعی مورد مطالعه قرار داده و نشان داده است که ویژگی‌ها و عملکرد بدن و نیز روابط بدن با خارج، چه نقشی را در جهت تقویت و کمال نفس ایفا می‌کند. بررسی آیات نشان می‌دهد امور یادشده از جهت فراهم کردن زمینه برای ابتلائات، تنبهاات، وارد شدن در دایره تکالیف، مقدمیت در عبادات و امثال آن، تأثیرات چشمگیری در رشد نفسانی انسان دارند.

کلیدواژه‌ها: بدن، نفس، تأثیر بدن بر نفس، کمال نفس، ویژگی‌ها و عملکرد بدن، روابط بدن با خارج.

اجمالاً می‌دانیم که بدن انسان به اشکال گوناگون و در سطوح مختلف بر نفس او اثر می‌گذارد. تأثیر تب یا الکل یا استراحت بر نفس، از این تأثیرات هستند. کلیت این تأثیرات به قدری رایج و عادی است که دانشمندان علم‌النفس عموماً به‌جز ذکر چند مثال، در اثبات آن بحثی نمی‌کنند (برای مثال، ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹-۲۲۵؛ فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۴-۳۵۵؛ موسوی، ۱۳۹۶، بخش ۴-۶).

قرآن کریم از تکامل و تعالی انسان و نیز از تنزل نفس او سخن می‌گوید (عصر: ۱-۳؛ تین: ۴-۶؛ اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴؛ بقره: ۳۰-۳۷؛ شمس: ۷-۱۰) و بُعد مادی انسان نقش مهمی در این فرایند دارد (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۸، ص ۶۲-۶۹). پذیرش اصالت بُعد نفسانی در انسان به این معناست که برای ارزش‌گذاری هر یک از شئون و افعال او باید نقش آن را در اکمال نفس سنجید. وقتی پذیرفتیم بدن انسان بر نفس او تأثیر می‌گذارد، پس بدن با واسطه در کمال و سقوط نفس مؤثر است؛ لذا این تأثیرات اهمیت بالایی در زندگی انسان دارند. بنابراین، مطالعه نوع این تأثیرات مثبت یا منفی به‌خصوص مستند به کلام خداوند که خالق انسان است، امری ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا مدیریت این تأثیرات و نتیجتاً وصول به کمال نفس، مبتنی بر آن است.

بررسی پیشینه این موضوع نشان می‌دهد که فلاسفه علم‌النفس تنها به‌عنوان موضوعی جانبی در ضمن مباحثی همچون امکان وجود رابطه میان بعد مجرد و مادی انسان، گریزی به تأثیرات بدن بر نفس زده‌اند. این امر در مباحث مربوط به معاد و روح در منابع کلامی، عرفانی، تفسیری و حدیثی نیز صادق است و در این منابع به جزئیات و نحوه تأثیرگذاری بدن بر نفس ورود نشده است. منابع روان‌شناسی و آثاری که با عنوان انسان‌شناسی و عناوین مشابه وجود دارند نیز به‌طور مصادقی و مفصل به تأثیرات اوضاع و شرایط بدن بر نفس در مسیر کمال یا سقوط - به‌خصوص با نگاه قرآنی - نپرداخته‌اند.^۱ از این‌رو ضرورت پژوهش قرآنی محض درباره تأثیر اوضاع و شرایط بدن بر کمال و سقوط نفس، امری لازم و مفید است.

در این مقاله با روش تحلیل عقلی همراه با بررسی توصیفی - تحلیلی آیات مبتنی بر قواعد تفسیر موضوعی، به این پرسش اساسی که «وضعیت بدن انسان چه نقشی در کمال نفس او دارد»، خواهیم پرداخت؛ سپس این موضوع را که «ساختار جسمی و تحولات فیزیولوژیکی بدن و نیز روابط بدن با خارج چه نقشی در کمال نفس دارد»، بررسی خواهیم کرد. البته بدن به‌عنوان ابزار نفس در اعمال جوارحی نیز نقش کلیدی در سرنوشت انسان دارد؛ لکن در مقاله حاضر به دلیل ضیق مجال، صرفاً به نقش تأثیری «اوضاع و شرایط» بدن می‌پردازیم.

در پژوهش حاضر برخی از مبانی از قبیل «دوبعدی بودن وجود انسان»، «اصالت بعد نفسانی» و «وجود ارتباط و تأثیر میان نفس و بدن» به‌عنوان پیش‌فرض لحاظ شده است و به اثبات آنها نخواهیم پرداخت.

مفهوم‌شناسی

پیش از آغاز بحث، توضیح چند واژه اساسی لازم است:

نفس: تعریف نفس همواره غامض بوده و هست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ صابری نجف‌آبادی، ۱۳۸۸،

ص ۱۱۵-۱۱۷). نفس در لغت به معانی روح، شخص، خون،^۲ حقیقت شیء، جسد و چشم زدن به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴؛ ابن منظور، بی تا؛ جوهری، ۱۴۰۷؛ ذیل ماده «نفس»). برخی اصل لغوی نفس را «خروج نسیم در اشکال مختلف» (ابن فارس، ۱۳۸۷، ذیل ماده «نفس») و برخی دیگر «تشخص در ذات یا برجستگی (ترفع) در هویت» دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده «نفس»). با توجه به اینکه یافتن وجه جامع میان این دو معنا بسیار مشکل است و دلیل موجهی نیز برای اصرار بر ریشه واحد وجود ندارد، به نظر می‌رسد می‌توان هر دو نظر را جمع کرد. در میان تعاریف اصطلاحی گوناگون (برای تفصیل و تحلیل نظرات، ر.ک: معلمی، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۳۶؛ فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۳۱-۳۶؛ یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۲۹-۳۴)، تعریف مقبول‌تری که تقریباً عصاره نظرات فلاسفه یونانی و مسلمان است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۳۶)، عبارت است از: «جوهری که ذاتاً مجرد از ماده و در فعلیت یافتن متعلق به آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، ص ۷۶، مرحله ۶، فصل ۸). بر اساس این تعریف می‌توان گفت، نفس انسان ساحت غیرمادی اوست که از آن به روح نیز تعبیر می‌شود.

واژه نفس و مشتقات آن در قرآن ۲۹۵ مرتبه و عموماً به معنای ذات و حقیقت شیء آمده است. مرحوم طبرسی آنها را در سه معنای «روح»، «ذات» و «معنای تأکید» جمع کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۳).

بدن: بدن کلمه عربی به معنای اصل تنه انسان، یعنی جسد بدون سر و اعضای جانبی است (کتاب العین، ذیل ماده «بدن») که در فارسی به معنای «ساختمان کامل یک فرد زنده» یا «تمامی جسد انسان جز سر» به کار می‌رود (فرهنگ دهخدا، فرهنگ معین و فرهنگ عمید ذیل واژه «بدن»). خود «بدن» یک بار^۳ و مترادفات آن بسیار در قرآن به کار رفته است. در این مقاله صرفاً بدن دنیوی مراد است که شامل کل جسد انسان می‌شود.

کمال نفس: کمال به تمامیت یک چیز گفته می‌شود (کتاب العین، معجم مقاییس اللغة، ذیل ماده «کمال»). بنابراین کمال نفس عبارت است از رسیدن آن به مرحله تمامیت خود و «کمال نهایی مرتبه‌ای است... که در آن همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی شخص... به فعلیت تام می‌رسند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳ و ۲۵۴). این موضوع در قرآن کریم تحت عنوان خلافت الهی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ذیل آیات ۳۰ و ۳۱ بقره) و مظهریت تجلی اسما و صفات خداوند (بقره: ۳۱-۳۳) مطرح شده است. این مرتبه که به منزله هدف خلقت انسان است، در مراحل مختلف و با انتخاب و اختیار به دست می‌آید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱-۳، ص ۲۶۸-۳۷۲)؛ بنابراین در مسیر رسیدن به کمال نهایی، کمالات متوسطی هم برای انسان حاصل می‌گردد.

وضعیت: مراد از اوضاع و شرایط بدن، هرگونه حالت یا ویژگی آن است که شکل خلقت، قابلیت‌های خاص، کاستی‌ها و نقایص، نوع عملکرد اجزای تشکیل‌دهنده، موقعیت زمانی و مکانی و مانند آن را شامل می‌شود.

تأثیر ویژگی‌ها و عملکرد بدن بر نفس

ویژگی‌های جسمی و عملکرد بدن بر روحيات و شخصیت انسان‌ها تأثیر دارد؛ چنان‌که چاقی و کم‌تحرکی کم‌کم کسالت نفسانی می‌آورد و ایست قلبی به صورت درد شدید و بیهوشی بر نفس اثر می‌گذارد. طبایع گوناگون هم

ویژگی‌های نفسانی خاصی را باعث می‌شود. این قبیل تأثیرات در موارد فراوانی کمال نفسانی انسان را نیز در جهت مثبت یا منفی متأثر می‌سازد. در ادامه با نگاهی قرآنی، این تأثیرات را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

نقص و کمال بدن

هرگونه کمبود و نارسایی در اعضای بدن، به همان اندازه در توان نفس بر افعال جوارحی مشکل ایجاد می‌کند و در نتیجه امکان او برای دستیابی به کمال از طریق رفتار بدنی محدود می‌گردد. در همین راستا خداوند به افراد ناقص‌العضو در تکالیف شرعی رخصت داده و این خود حاکی از پذیرش ناتوانی نفوس این افراد در رسیدن به اهدافشان از طریق ابزار بدن است:

«لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ» (فتح: ۱۷). طبق این آیه، نابینایی و معلولیت جسمی باعث می‌شود تا نفس انسان مؤمن با وجود شدت اشتیاق به انجام اعمال عبادی، از آن محروم باشد و لذا خداوند تکلیف را از عهده او برداشته است تا در اثر ناتوانی از ادای تکالیف، دچار سقوط نفسانی نگردد.

همچنین قرآن اعطای سمع و بصر و فؤاد به نوزاد را راهی برای درک و علم بشر معرفی کرده است (نحل: ۷۸): چنان که گفته‌اند: «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدْ عِلْمًا». لذا نفس کودک پس از تکامل بدن و رشد ابزارهای حسی می‌تواند با ادراک بدیهیات از طریق محسوسات و سپس استنباط نظریات، معارف مختلف را کسب کند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۵۰ و ۲۵۱) و نفس انسان کسب همه این کمالات را مدیون دروازه‌های دریافت ادراکات خود است.

از سویی به علت سختی تحمل نقص بدن برای نفس، از آن برای شکنجه یا تنبیه نیز استفاده می‌شود. قرآن نیز برای مجازات، به بریدن دستان دزد و محارب (مائده: ۳۳) توصیه می‌کند:

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۸ و ۳۹). از آیه دوم کاملاً فهمیده می‌شود که هدف خداوند این است تا با اجرای حدود، در سطحی بالاتر تنبیه فرد و جامعه حاصل شود (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۶۶-۱۶۸). بنابراین ایجاد نقص در بدن می‌تواند از باب تنبیه، منشأ کمال نفس گردد که در این صورت، نقص بدن بر کمال نفس اثرگذار است.

ویژگی‌های موروثی

اجمالاً وجود زمینه‌هایی از نفسانیات، مثل کرامت یا شجاعت یا بخل را در برخی نسل‌ها یا نژادها نمی‌توان انکار کرد. این صفات نفسانی، حاصل نسبت جسمی انسان با والدین خود است و مصداقی از تأثیر ویژگی‌های بدن بر نفس می‌باشد. دقت در همسرگزینی نیز به علت انتقال ویژگی‌های اخلاقی والدین به فرزندان، از توصیه‌های دینی است (برای مثال، ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۵۹۰). از آنجاکه در بسیاری از موارد، این خلیقات و صفات می‌تواند به سرعت گرفتن حرکت در راه کمال یا کند شدن آن کمک کند، می‌توان گفت ویژگی‌های موروثی تأثیر قابل توجهی در کمال نفس انسان دارند.

اشاره به برگزیده بودن آل ابراهیم و آل عمران و آل یعقوب و برانگیخته شدن پیامبران متعدد از این تبارها در قرآن (انعام: ۸۳- ۸۷؛ نساء: ۵۴؛ عنکبوت: ۲۷؛ یوسف: ۶ و ۳۸)، نشان دهنده طهارت این نسل‌ها و آمادگی نفسانی بیشتر بر دریافت وحی است:

«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعَالَ إِبْرَاهِيمَ وَعَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّتَهُمْ مِنْ بَعْضِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۳۴). تعبیر «بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» در این آیه نشان دهنده فراگیری نسبی ویژگی‌ها در عموم افراد این تبارهاست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۶۷).

همچنین طبق روایات، «شجره ملعونه» در قرآن (اسراء: ۶۰) بنی‌امیه هستند؛ چنان‌که مطابق پیشگویی قرآن، قاطبه بنی‌امیه مصداق آن گردیدند. البته وراثت صرفاً نقش استعداد و گرایش بیشتر را دارد و هیچ‌گاه اختیار انسان را سلب نمی‌کند؛ چنان‌که از آل فرعون که بارها در قرآن به بدی یاد شده‌اند (آل عمران: ۱۱؛ انفال: ۵۴؛ غافر: ۴۶؛ قمر: ۴۱ و ۴۲)؛ مؤمن آل فرعون برمی‌آید (غافر: ۲۸) یا در خاندان نبوت افرادی به فساد آلوده می‌شوند (حدید: ۲۶). همچنین نقش پررنگ «تربیت» در آیات (لقمان: ۱۳-۱۹؛ آل عمران: ۳۷ و ۱۶۴؛ بقره: ۱۵۱؛ توبه: ۱۰۳؛ جمعه: ۲)، اجمالاً مؤید غلبه آن بر آثار وراثت از نگاه قرآن است.

جنسیت

جنسیت در انسان یکی از ویژگی‌های مهم جسمی به‌شمار می‌آید که تأثیر شدیدی بر روحیات و نفسانیات او می‌گذارد. به همین علت این ویژگی جسمی و ملازمات نفسانی آن منشأ تفاوت‌های جدی در تکالیف شرعی و به تعبیری شکل مسیر حرکت به سوی تعالی نفس در هر جنس شده است. به جهت گستردگی و اهمیت این مبحث در قرآن، آن را در دو بخش بررسی می‌کنیم:

منشأ تفاوت جنسیت

آیا منشأ جنسیت، بدن است (تا آثار روحی آن مصداقی از تأثیرات بدن بر نفس باشد) یا نفس؟ شاید گفته شود که نفس یا مذکر آفریده شده یا مؤنث؛ و فارغ از تفاوت‌های جسمانی مرد و زن، قالب نفس آنها متفاوت است و مطابقت ویژگی‌های جسمانی و نفسانی یک جنسیت، یا اتفاق است یا ویژگی‌های نفسانی هر جنس، به اندام او شکل متناسب را داده است.

با نگاهی قرآنی به مسئله می‌توان ادعا کرد که از منظر قرآن جنسیت به جسم مربوط می‌شود؛ زیرا طرح مسئله جنسیت درباره روح مجردی که بعد از کامل شدن جسم و اندام‌های جنسی در بدن حلول می‌کند، از باب عدم ملکه است (برای تفصیل بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۷۹).

از جهتی دیگر، قرآن کریم در بیان معنای ظاهری خود، به زبان مردم سخن می‌گوید (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱) و در عرف زبان عربی،^۵ کلماتی مانند «رجل»، «مرأة»، «ابن»، «بنت» و مانند آن - که اشاره به جنسیت دارند - جز بر تفاوت‌های جسمی دو جنسیت دلالت ندارند؛ پس کاربردهای قرآنی چنین واژگانی نیز

همین طور است. قراردادهای اجتماعی و حقوقی مبتنی بر جنسیت نیز بر همین معیار استوار است؛^۶ چنان‌که در آیات الاحکام نیز هیچ‌گاه ویژگی‌های نفسانی در تقسیم مردان و زنان مطرح نمی‌شود^۷ و حتی در مورد افراد خنثی نیز نشانه‌های جسمانی معیار تشخیص است.

شواهد تجربی نیز نشان می‌دهد که شکل‌گیری جنسیت، به تکوین کامل اندام‌های تناسلی جنین (ر.ک: ال.مور، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶-۳۲۹) و سپس ترشح منظم هورمون‌های بلوغ است (ر.ک: هاریسون، ۱۳۶۷، ص ۴۸۰-۶۰۰) و در اختلالات تمایز جنسیتی هم با تشخیص نوع نارسایی و درمان آن، حالات نفسانی و رفتارهای جنسی نیز تغییر پیدا می‌کند (همان، ص ۶۰۰-۶۴۶)؛ چنان‌که جنسیت کودک (و ویژگی‌های نفسانی پسرانه یا دخترانه) به ویژگی‌های فیزیولوژیکی والدین و مواد خوراکی مصرف‌شده توسط آنها، قبل و بعد از انعقاد نطفه نیز ربط دارد. نتیجه این ارتباط علی و معلولی آن است که جز عوامل مذکور، عامل دیگری در تعیین جنسیت دخالت ندارد. لذا بحث از ویژگی‌های نفسانی جنسیت، بدون شک یکی از مصادیق تأثیر بدن بر نفس است.

نمود پررنگ تفاوت نفسانی میان مرد و زن در قرآن

تفاوت جسمی و نفسانی مرد و زن بدیهی است؛ اما میزان و نحوه تفاوت و شدت اثرگذاری آن در شخصیت هر جنس و در نتیجه نوع و مقدار تأثیر آن در تعالی نفس، قابل بحث است. قرآن بر تفاوت‌های نفسانی مرد و زن تأکید و آثار مهمی بر آن بار می‌کند.

روحیات فردی

قرآن یکی از تفاوت‌های نفسانی مرد و زن را روحیات شخصی می‌داند؛ مثلاً زن را موجودی شیفته خودآرایی و خودنمایی معرفی می‌کند:

«أَوَمَنْ يُشْرُفُ فِي الْحِلْيَةِ» (زخرف: ۱۸). آیه به قرینه سیاق، ویژگی خاص جنس مؤنث را توصیف می‌کند و به مفهوم وصف، این صفات را از جنس مذکر سلب می‌کند. در جاهای دیگری از قرآن هم به مسئله «تبرج» در زنان اشاره شده است (احزاب: ۳۳؛ نور: ۶۰). تبرج در لغت به‌معنای نشان دادن زینت و جمال است (معجم مقاییس؛ کتاب العین، ذیل واژه «تبرج»). حتی همسران پیامبر و زنان فرتوت نیز از عواقب سوء^۸ تبرج برحذر داشته شده‌اند؛ حال آنکه قرآن چنین منعی را در مورد مردان حتی در جوانی ندارد.

تفاوت نفسانی دیگر، در نحوه تحریک‌پذیری شهوانی است. از دستورات متفاوت قرآن برای عفاف و پوشش برمی‌آید که برخلاف زن، تحریک جنسی مرد اغلب از طریق حواس او و در برابر زیبایی‌های حسی زنان است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ... أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...» (نور: ۳۰ و ۳۱).

طبق این آیه، اولاً دستور به پوشاندن زینت پنهان در زنان مشروط به وجود و تحریک «إریة» (نیاز جنسی) در مردان است و در مورد پیرزنانی که با رعایت عدم تبرج، هیچ انگیزشی برای مردان ندارند (نور: ۶۰)، و نیز در برابر کودکان و سفیهان فاقد غریزه جنسی، این امر منتفی است. ثانیاً اگرچه زنان نیز اجمالاً به «غض بصر» توصیه شده‌اند، اما شکل دستور در پوشش مردان (فقط حفظ فروج) و عدم نهی آنها از تبرج^۹ نشان می‌دهد مفسده بزرگی که در دیده شدن بدن و زیور زن برای مردان است، به آن شدت در دیده شدن بدن و زیور مرد برای زنان وجود ندارد تا از آن نهی شود. ثالثاً تحریک‌پذیری حسی مردان به اندازه‌ای شدید است که شاید حتی با شنیدن صدای زیورات مخفی (ما يُحْفِنُ مَن زینتِهِنَّ^{۱۰} یا صدای باریک زنانه (احزاب: ۳۲) تحریک شوند و لذا زنان باایمان از فراهم ساختن اسباب آن بازداشته شده‌اند.

اما جذبه مرد برای زن، بیشتر در بزرگی و عظمت نفسانی اوست، نه زیبایی‌های جسمی: «فَلَمَّا رَأَتْهُ أُكْبِرَتْهُ وَتَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱). دو تعبیر «أکبرنه» و «ملک کریم» نشان می‌دهند که با وجود جمال ظاهری، آنچه بیش از هر چیز زنان شهوت‌بارۀ مصر را شیفته یوسف کرد، عظمت وجودی و شرافت^{۱۱} معصومانه او بود؛ چنان‌که آیاتی درباره کمالات و علم و حکمت ایشان داریم (یوسف: ۲۲ و ۲۳) و چون بلافاصله بعد از همین آیات، مسئله علاقه‌مندی زلیخا مطرح می‌شود و در کل داستان اشاره‌ای به جمال ظاهری نشده، ظاهراً شیفتگی او نیز بیشتر به شرافت و کرامت یوسف^{۱۲} بوده است.

تفاوت دیگر، لطافت روحی زنان و خشکی و قاطعیت مردان است. اوج لطافت احساسی زنان در محبت مادری تجلی می‌کند. قرآن کریم که در جایی از زنده به گور شدن بی‌رحمانه فرزندان توسط پدران^{۱۳} حکایت می‌کند (نحل: ۵۹؛ زخرف: ۱۷)، در بیان عظمت زلزله قیامت، از رها شدن شیرخوارگان توسط مادرانشان در آن ساعت یاد کرده است (حج: ۲)؛ یعنی محبت مادری و علقه به فرزند چنان شدید و انقطاع‌ناپذیر است که جز زلزله قیامت چیزی بر آن غلبه نمی‌کند. همین مسئله باعث شده است تا اموری مانند قضاوت و ولایت امر حکومت، که عاطفه و روحیه زنانه در آنها گاهی منجر به تصمیمات احساسی نادرست می‌شود، مختص مردان باشد و از عهده زنان برداشته شود. بنابراین می‌توان مدعی شد، مسیر تعالی نفسانی که مبتنی بر عمل به دستورات الهی در زندگی دنیاست، در دو جنس مذکر و مؤنث به‌شدت تحت تأثیر روحیات فردی متأثر از جنسیت است.

توانمندی‌ها و کاربری‌های نفسانی

قرآن کریم در مواردی به ناتوانی‌ها یا توانمندی‌های روحی با منشأ جنسیتی اشاره کرده است. این امور در جریان ارتباطات میان مرد و زن در خانواده و اجتماع، گاهی ارتباط مستقیم یا غیرمستقیمی با کمال نفس پیدا می‌کنند. در جایی از قرآن می‌خوانیم: «أَمْ أَلْتَمَدَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ... وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۶-۱۸). آیه از ناتوانی زنان در بیان مراد خویش در مخاصمات می‌گوید. اینجا نیز اوصاف ناظر به چیزی جز جنسیت (بنات و بنین) نیست و گفتیم که منشأ جنسیت انسان‌ها تنها تفاوت‌های جسمی آنهاست. بنابراین مذکر از حیث ذکوریت، از این نقص

میرا دانسته شده است. این خصوصیت در شمار سایر ویژگی‌های مردان است که قرآن کریم با لفظ تفضیل از آنها یاد می‌کند: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ... وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ...» (نساء: ۳۴).

تفاسیر مختلف درباره مصادیق این فضیلت‌ها موارد فراوانی بیان کرده و بعضی در فضایل مردان تعابیر قابل تأملی نیز آورده‌اند؛^{۱۲} اما از ظاهر آیه برمی‌آید که به‌طور کلی مردان ویژگی‌هایی دارند که در زنان نیست و به‌واسطه همین ویژگی‌ها «قوامیت» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده «قوم») مناسب مردان است.^{۱۳} برخی از ویژگی‌های جسمی مانند قوت بدنی به بحث ما مربوط نمی‌شود؛ اما مسائلی از قبیل توان بیان در مخاصمات در آیه پیشین و توان مدیریتی در این آیه، برتری‌هایی نفسانی در زمینه توانمندی هستند که قرآن منشأ آنها را فقط جنسیت «الرِّجَال» و «النِّسَاء» معرفی کرده است.

نکته دیگر آیه، در توصیه به مردان در صورت خوف از نشوز زنان است. موعظه، ترک هم‌بستری جهت تنبه، و تنبیه بدنی سازنده، راهکارهایی تربیتی از یک مربی دلسوز هستند. بنابراین توصیه شوهران^{۱۴} به اجرای این روش‌ها نشان‌دهنده شایستگی آنها در پذیرش نقش تربیت‌کنندگی است؛ حال آنکه در خوف زن از نشوز شوهرش دیگر خبری از توصیه‌های تربیتی نیست و زنان فقط توصیه به صلح می‌شوند (نساء: ۱۲۸).

تفاوت دیگر در توانمندی، مسئله شهادت است. قرآن حکمت جایگزینی دو شاهد زن به‌جای یک مرد را خوف از فراموشکاری زنان در این قبیل امور عنوان می‌فرماید: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...» (بقره: ۲۸۲). از آنجاکه در این آیه نیز فقط تعبیر رجل و مرأه آمده و چیزی جز جنسیت مطرح نیست، می‌توان استظهار کرد که یکی دیگر از تفاوت‌های نفسانی مردان و زنان، برتری مرد در دقت ثبت ذهنی و به یادآوری (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۸۳) وقایع و امور جهت ادای شهادت است.

عدم توجه به این دقایقی که قرآن در مسئله توانمندی‌ها مطرح کرده است، گاهی به توهم مظلوم واقع شدن زن در فرهنگ دینی منجر شده و گاهی خلط مسئله «عدالت جنسیتی» با «تساوی مرد و زن» در وظایف و اختیارات اجتماعی را به‌دنبال داشته است. چنین انحرافات باعث می‌شود تا فرد یا جامعه حرکتی را در جهت خلاف مسیر رشد و کمال نفسانی در پیش بگیرد و دچار سقوط گردد. بنابراین توجه به مسئله توانمندی‌ها و کاربری‌های نفسانی در هر جنس و تطبیق آن با معیارهای قرآنی می‌تواند عامل مهمی در رسیدن به کمالات نفس یا بازماندن از آن باشد.

نوع آرامش اعطایی به جنس مخالف

یکی از مصادیق اختلاف نفسانی مرد و زن، نوع متفاوت نیاز هر یک به دیگری جهت رسیدن به آرامش است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱؛ اعراف: ۱۸۹).

زوج هر انسان به قرین او می‌گویند؛ از این‌رو مرد زوج همسرش است و زن زوج شوهرش (معجم مقاییس اللغة،

ذیل ماده «زوج». قرآن آرامش یافتن هر انسان با زوج خود را از آیات خداوند می‌شمرد؛ یعنی این آرامش و سکون در صورت دیگری جز رابطه انسان با جنس مخالف به دست نمی‌آید. بنابراین در هر یک از مرد و زن ویژگی خاص و متفاوتی وجود دارد که جنس مخالف آن را ندارد؛ لذا هر کدام برای کامل شدن اسباب آرامش خود به دیگری نیاز دارد و ممکن نیست این نیاز میان دو همجنس رفع شود.^{۱۵}

توجه به نحوه دستیابی به آرامش حقیقی در روابط مرد و زن و حقایق مربوط به آرامش موهوم در رابطه محرم و نامحرم و نیز عوامل مؤثر بر تقویت سکون در روابط زناشویی و موانع آن، در کنار عمل به آنها در زندگی اجتماعی، تأثیر مهمی در رسیدن انسان‌های باایمان به کمال نفسانی از راه این آرامش به دست آمده از جنس مخالف دارد؛ چنان که فراهم‌سازی مقدمات آرامش زوجین، نقش مهمی در رسیدن تک‌تک افراد خانواده به سعادت نفسانی ایفا می‌کند. بنابراین می‌توان مدعی شد که از نگاه قرآن، نوع آرامشی که هر جنس به طرف مقابل می‌بخشد، ارتباط وثیقی با کمال نفس انسان دارد.

تحولات فیزیولوژیکی بدن

بدن انسان به اقتضای تحولات فیزیولوژیکی، مانند تشنگی، کم‌خونی، خواب و مانند آن ممکن است بر نفس تأثیر بگذارد. این تأثیرات نیز به نوبه خود تغییرات جدی در رفتار انسان ایجاد می‌کنند که نهایتاً در سعادت یا شقاوت نفس مؤثر است.

قرآن کریم درباره تأثیر جوانی و پیری (روم: ۵۴؛ حج: ۵)، تاریکی و خواب شب (فرقان: ۴۷) و آرامش بخشی استراحت و خواب (نبا: ۹؛ آل عمران: ۱۵۴) بر نفس، سخن گفته است. خواب، تعطیلی موقت عملکردهای بدن است که مایه «سبات»^{۱۶} و «أمنه»^{۱۷} برای نفس می‌شود.

در آیات دیگری به‌طور ضمنی به آزار کشیدن نفس در فعالیت‌های سخت جسمی، چون حمل بار سنگین (نحل: ۷) و پیمودن مسیر طولانی در مسافرت و در شرایطی مثل گرسنگی (کهف: ۶۲) و گرمای هوا (نحل: ۸۱) اشاره شده است. چنین سختی‌هایی باعث می‌شود تا استفاده از مَرکب و لباس و خوردن غذا و استراحت، مایه آرامش و راحتی نفس باشد. این تحولات در بدن انسان می‌توانند زمینه را برای رشد یا تنزل نفس فراهم سازند. برای مثال، تحمل مشکلات جسمی در راه خدا و روحیه شکرگزاری در خوشی‌ها و عافیت جسمی و بهره‌گیری از آن در جهت تقرب به خداوند، اسباب کمال نفس را فراهم می‌سازد.

از دیگر تحولات مهم فیزیولوژیکی بدن بر نفس، ترشح هورمون‌های خاص در مراحل مختلف یا اختلاف مزاج انسان در طول حیاتش است؛ مثلاً ترشح آدرنالین در هنگام ترس (عزیزی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲ و ۱۳) یا تحریک غدد نوک پستان مادر هنگام مکیده شدن توسط نوزاد (همان، ص ۱۲۷)، حس خاصی در نفس ایجاد می‌کند؛ اما شاید از همه تأثیرگذارتر، ترشح غدد مربوط به بلوغ است که در روحیه انسان تغییر اساسی ایجاد می‌کند و او را از کودکی به مرحله کمال منتقل می‌کند. در برخی آیات نیز به تبعات تأثیر بلوغ بر نفس اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

لَيْسَتَاذُنُكُمْ... الَّذِينَ لَمْ يَتْلُوعُوا الْحَلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ... * وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحَلْمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (نور: ۵۸ و ۵۹). این آیه بلوغ را معیاری برای شمول حکمی اجتماعی بر نوجوانان می‌داند؛ زیرا در این مرحله گرایش‌های نفسانی و سطح ادراکات نفس او متحول و در محدودیت‌های ارتباطی خانواده، هم‌تراز بزرگسالان می‌شود.^{۱۸} در جای دیگر، بلوغ جسمی در کنار رشد عقلی به‌عنوان دو شرط لازم برای جواز تصرف یتیم در اموال خود^{۱۹} - که امری است اجتماعی و کاملاً مرتبط با بعد نفسانی - مطرح گردیده است (نساء: ۶). بنابراین از نگاه قرآن، بلوغ به‌عنوان مرز ورود در حیطه تکلیف و جهاد با نفس در جهت عمل به وظایف الهی و ترک معاصی، نقش عظیمی در کمال یا سقوط نفس دارد و می‌توان آن را از مهم‌ترین موارد تأثیر بدن بر کمال نفس دانست.

یکی دیگر از تحولات فیزیولوژیکی مؤثر بر روحيات و حتی ادراکات نفس، بیماری و جراحات جسم است. این تأثیر نیز مستقلاً در قرآن نیامده؛ اما در مواردی اصل مسلم در نظر گرفته شده است؛ مثلاً در آیاتی به تحمل درد (نساء: ۱۰۴) و مصائب روحی بر اثر جراحات جسمی در جنگ اشاره شده است: «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ» (آل عمران: ۱۷۲). «قَرَح» در عربی به زخم یا درد ناشی از آن گفته می‌شود (تاج‌العروس، ذیل ماده «قَرَح»؛ در تهذیب اللغة و برخی از سایر کتب لغت نیز قریب به همین تعابیر آمده است). ادراک درد، عمل نفس است که بر اثر جراحی بدن و تغییرات فیزیولوژیکی متعاقب آن حاصل می‌شود. در برخی آیات هم به رخصت بیماران اشاره می‌شود (فتح: ۱۷؛ بقره: ۱۹۶ و ۱۸۵)؛ این افراد کسانی هستند که تغییرات ایجادشده در جسمشان بر نفس آنها اثر گذاشته و توانمندی آن را کاهش داده است؛ لذا توان انجام برخی عبادات را ندارند و تکلیف آنها متفاوت از دیگران می‌گردد؛ چنان که مثلاً در جنگ، اجازه کنار گذاشتن اسلحه به بیماران داده شده است (نساء: ۱۰۲).

در برخی از آیات فوق بر اجر و تعالی روحی در نتیجه تحمل این حالات نفسانی حاصل از جراحات بدن، تأکید شده است. همچنین در آیاتی این امور، وسیله ابتلا و در نتیجه عامل رشد نفسانی انسان معرفی شده‌اند (بقره: ۱۵۵). بنابراین از نگاه قرآن درد و بیماری می‌تواند وسیله‌ای برای تعالی نفس انسان باشد.

تأثیر روابط بدن با خارج بر نفس

انسان که یک بعد مادی دارد، گریزی از تعامل جسمانی با مادیات ندارد و تأثیری که بدن از این تعامل می‌پذیرد، گاه بر نفس و حرکت او در مسیر کمال نیز اثرگذار است. بنابراین شایسته است چنین عواملی از منظر آیات قرآن مورد مطالعه قرار گیرد:

تأثیر خوراک بر نفس

یکی از مهم‌ترین ارتباطاتی که بدن انسان با محیط خارج خود برقرار می‌کند، تأمین روزمره خوردنی‌ها و نوشیدنی‌هاست. خواص گوناگون خوراکی‌ها آثار و عوارض متفاوتی در بدن انسان دارد که به‌واسطه رابطه نفس و

بدن، به نفس انسان نیز منتقل می‌شود. تأثیر خوراک^{۲۰} بر نفس، گاهی در حد تغییر حالات نفس است؛ مثل نشاط گرفتن یا بیماری و درد؛ و گاه سطح عمیق‌تری دارد و بر حرکت انسان در مسیر کمال تأثیر مثبت یا منفی می‌گذارد. به همین دلیل، گاهی در اعمال عبادی که برای پرورش روح انسان‌ها در نظر گرفته شده است، تعیین نوع خوراک یا زمان و مکان خوردن نیز مورد توجه قرار می‌گیرد؛ چنان‌که در حج به‌عنوان سلسله مناسک تقرب‌آفرین، بخشی از محرّمات زمان و مکان احرام، به نوع خوراک مربوط می‌شود: «أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ^{۲۱} ... وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ^{۲۲} مَا دُمْتُمْ حُرْمًا» (مائده: ۹۶). همچنین در روزه، محدودیت زمانی در خوردن، از مقومّات اصلی آن محسوب می‌شود (بقره: ۱۸۷). به همین جهت است که انسان‌های باتقوا در انتخاب خوراک خود حساسیت ویژه‌ای دارند؛ چنان‌که دغدغه مهم اصحاب کهف در تهیه غذا، پاک‌ی و حلیت^{۲۳} آن بود (کهف: ۱۹). لذا خداوند در قرآن مرتباً به بندگانش توصیه می‌کند که در کنار تقوا و عمل صالح، درباره پاکیزه بودن و حلال بودن خوراک خود دقت کنند (بقره: ۱۶۸؛ مؤمنون: ۵۱؛ مائده: ۸۸).

از واضح‌ترین موارد تأثیر گذاری خوراک بر نفس، تأثیر مواد روان‌گردان است که در ادراکات نفس یا سطح هوشیاری انسان اختلال ایجاد می‌کند. قرآن کریم هم به تأثیر مسکرات بر سطح هوشیاری انسان توجه می‌دهد و از ورود در نماز با حالت مستی منع می‌فرماید (نساء: ۴۳). از نگاه قرآن، تأثیر مسکرات بر نفس، به همین سلب علم مقطعی ختم نمی‌شود؛ بلکه مصرف آن باعث ایجاد ناپاکی شیطانی و سقوط معنوی در نفس انسان می‌گردد و مقدمات گرایش او به خشونت و دشمنی و عدم تمایل به یاد خدا و نماز را فراهم می‌سازد (مائده: ۹۰ و ۹۱؛ بقره: ۲۱۹). در آیات دیگری، عنوان «رجس» به خوراکی‌های دیگری نیز تعمیم داده شده است (انعام: ۱۴۵). رجس به‌معنای پلیدی است (لسان العرب، ذیل ماده رجس) و بررسی کاربرد قرآنی این واژه نشان می‌دهد که رجس، هم شامل ناپاکی ظاهری و هم باطنی می‌شود و چه‌بسا ناپاکی معنوی بیشتر مد نظر باشد (تهذیب اللغة، ذیل ماده رجس)؛ چنان‌که وقتی در مورد شیطان به کار می‌رود، به‌معنای وسوسه‌گری است (کتاب العین، ذیل ماده رجس). در بعضی از امور یادشده در آیات بالا، مانند قمار نیز ناپاکی ظاهری معنا ندارد؛ پس اطلاق رجس به خوراکی‌ها می‌تواند به‌معنای آثار معنوی آن نیز باشد؛ به‌خصوص اینکه در آیات دیگری برای خوردن بعضی از اقسام گوشت، از واژه «فسق» استفاده شده است (مائده: ۳؛ انعام: ۱۲۱). فسق در کتب لغت به حالت خروج از طاعت پروردگار و گرایش به معصیت است (تهذیب اللغة، تاج العروس، کتاب العین، ذیل ماده «فسق»). یقیناً این معنا را نه به گوشت حیوان و نه به بدن می‌توان نسبت داد؛ بلکه طاعت و معصیت، صفت موجود مختار است و در اینجا جز نفس انسان را نمی‌توان مراد آیه دانست.

در آیاتی نیز از برخی خوراکی‌ها به آتش تعبیر شده است (نساء: ۱۰؛ بقره: ۱۷۴). با توجه به اینکه خوراک تهیه‌شده از مال غصبی یا از راه تحریف دین، در ظاهر مانند هر خوراک پاکیزه و حلال دیگری است و نه خودش هیچ تناسبی با آتش مادی دارد و نه آثارش بر بدن شباهتی به آثار آتش دارد،^{۲۴} روشن است که مراد آیه از آتش، اثر آتشین و جهنمی غذا بر روح انسان است. به عبارتی، خوردن این غذای مادی باعث می‌شود نفس انسان در مسیر سقوط و انحطاط، از قرب الهی دور و به آتش قهر خداوند نزدیک شود.

در آیه شریفه دیگری به نزول خوراک بهشتی برای حضرت مریم علیها السلام اشاره شده است (آل عمران: ۳۷). اگرچه در این آیه به تأثیر خوراک بهشتی بر نفس این بانوی بزرگوار تصریح نشده است، اما به نظر می‌رسد که این نزول رزق بر حضرت مریم علیها السلام در جهت آمادگی معنوی ایشان برای دریافت وجود حضرت عیسی علیه السلام بوده است؛^{۲۵} چنان‌که بر اساس نقل تاریخی، در جریان تولد حضرت صدیقه طاهره علیها السلام نیز پیامبر خاتم صلوات الله علیهم با خوراک بهشتی تغذیه فرمودند (شامی، ۱۴۲۰ ق، ص ۴۵۲ و ۴۵۳).

با توجه به آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که خوراک انسان به‌عنوان یکی از مصادیق ارتباط بدن با جهان خارج، تأثیر مهمی بر کمال یا سقوط نفس انسان دارد.

تأثیر ظرف زمانی و مکانی بدن بر نفس

از آنجاکه جهان طبیعت و بدن انسان هر دو مادی هستند و زمانندی و مکان‌داری جزو ماهیت ماده است، ارتباط رفتار بدنی انسان با خارج، کاملاً تنیده در بعد زمان و مکان است. به همین جهت قرار داشتن بدن در زمان‌های خاص یا مکان‌های مشخص، در میزان تأثیری که بر نفس می‌گذارد، نقش دارد. در آیات متعدد قرآن از عباداتی یاد شده است که باید در زمان مشخص یا مکان خاصی انجام پذیرد یا ترک شود. در یکی از این آیات می‌خوانیم: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً * وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً» (اسراء: ۷۸ و ۷۹).

اقامه نمازهای یومیه به‌خصوص نماز صبح^{۲۶} در زمان‌های خاص خود، تهجد ساعات پایانی شب و تسبیح در زمان منتهی به طلوع و غروب خورشید، عوامل ترقی انسان را فراهم می‌کنند. این معنا، از تعبیر «کان مشهوداً» و «مقاما محموداً» برداشت می‌گردد. بنابراین قرار گرفتن حرکات جسمی انسان در آن زمان خاص، بخش مهمی از شروط عمل را تشکیل می‌دهد و می‌توان مدعی شد که ظرف زمانی جسم انسان، نقشی اساسی در نیل نفس او به این مقامات یا در محرومیت از آن دارد. همچنین در اعمالی مانند روزه و حج نیز زمان عبادات جایگاه مهمی دارد (بقره: ۱۸۳-۱۸۸ و ۲۰۳؛ حج: ۲۸). از نظر تأثیرگذاری بر نفس، انجام عمدی روزه و حج در غیر زمان مقرر خود، با انجام ندادن آن تفاوتی ندارد؛ بلکه در صورت تجرّی تأثیر منفی دارد.

درباره نقش مکان در عبادات و تأثیرگذاری آن بر نفس نیز می‌توان به جایگاه مکانی بیت‌الله الحرام و طواف آن، مقام ابراهیم و نماز گزاردن نزد آن، عرفات و مشعرالحرام و اعمال خاص هر کدام در حج (بقره: ۱۲۵، ۱۹۸، ۱۹۱؛ آل عمران: ۹۷)، ادب برهنه کردن پا در کوه طور (طه: ۱۲) و آداب عملی عموم مساجد (بقره: ۱۸۷؛ توبه: ۲۸؛ اعراف: ۳۱) اشاره کرد که همگی از موارد تأثیر حضور بدن در مکان خاص و انجام عمل جسمی در آنجا بر نفس است و نفس بدون بدن یا بدون قرار گرفتن بدن در آن جایگاه خاص، هیچ‌گاه نمی‌تواند به رشد نفسانی حاصل از عمل برسد. با این توضیحات مشخص می‌شود که از نگاه قرآن، ارتباط بدن با ظرف مکانی یا زمانی خاص، ارتباط معناداری با رشد و کمال نفس انسانی دارد.

تأثیر تماس بدن با خارج بر نفس

در مواردی تماس بدن انسان با مواد طبیعی محیط اطراف، منشأ تأثیر بر نفس می‌گردد و به‌عنوان بخشی از علت موجهه، در تعالی یا سقوط آن، نقش ایفا می‌کند؛ مثلاً تماس بدن با آب در وضو و غسل یا خاک در تیمم، شرط طهارت و تقرب نفس است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ...» (مائده: ۶). «وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهَّرَكُم بِهِ وَيُدْهَبَ عَنْكُمْ رَجِزَ الشَّيْطَانِ» (انفال: ۱۱).^{۲۷} اگرچه در این میان نیت عمل هم شرط است، اما نیت نفس بدون وجود بدن و تماس آن با این مواد، هیچ‌گاه اثر مورد نظر را حاصل نمی‌کند.

نمونه‌های فراوان دیگری نیز از این تأثیر در احکام دینی وجود دارد؛ از آن جمله شرط سجده بر خاک و امثال آن برای نماز است که در مواردی مانند سجده بر تربت سیدالشهداء^{علیه السلام} تأثیر آن مضاعف می‌گردد. همچنین استلام حجرالاسود به‌عنوان یکی از اعمال پسندیده و مقرب نیز متوقف بر تماس بدن است؛ چنان‌که تماس داشتن بدن با ماده نجس در نماز هم مانع از تعالی نفس به‌وسیله نماز می‌شود.

تأثیر دریافت‌های حسی بر حالات نفس

اعضای حسی بدن همواره در ارتباط با جهان خارج، مقدمات ادراکات حسی را برای نفس فراهم می‌سازند. این ادراکات گاهی باعث ایجاد حالاتی در نفس می‌شود؛ مثلاً استنشام بوی غذا، میل به آن را در نفس ایجاد یا تشدید می‌کند. در برخی آیات، از حس مطبوع حاصل از دیدن رنگ خاص (بقره: ۶۹) یا منظره دلنواز (نمل: ۶۰) و نیز لذتی که نفس از طعم نوشیدنی‌های گوارا می‌برد (نحل: ۶۶؛ فاطر: ۱۲)، یاد شده است. همچنین در داستان زنان مصری (یوسف: ۳۱)، دیدن یوسف^{علیه السلام} احساسات نفسانی آنها را به کلی تحت تأثیر قرار داد؛ به‌گونه‌ای که درد بریده شدن انگشتان را احساس نکردند.

البته همین تحریکات نفسانی، گاه با تعالی یا انحطاط نفس نیز مرتبط می‌گردند و در این صورت است که نقش تأثیرگذاری بدن مهم‌تر و حساس‌تر می‌شود؛ مثلاً قرآن از حسرت نفسانی دنیاطلبان به‌واسطه دیدن زرق و برق دنیایی قارون یاد می‌کند (قصص: ۷۹) یا شنیدن صدای نازک و عشوهِناک زنانه را منشأ تحولاتی در نفس مردان شهوت‌پرست می‌داند که زمینه را برای سقوطشان فراهم می‌سازد: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب: ۳۲).^{۲۸} به همین دلیل قرآن با مظاهر حسی‌ای که باعث تحریک مخرب نفس از طریق حواس می‌شود، مخالف است و از دامن زدن به اسباب آن نهی می‌کند (نور: ۳۰ و ۳۱؛ طه: ۱۳۱). از جمله آیات دیگر در این زمینه، آیاتی هستند که فریبنده بودن دنیا و ظواهر آن را یادآور می‌شوند و نسبت به تحریکات نفسانی حاصل از آن هشدار می‌دهند (طه: ۱۳۱؛ حدید: ۲۰؛ کهف: ۲۸).

البته این نوع از تأثیر گاهی نیز مثبت است و مایهٔ تنبّه یا تقویت ایمان می‌گردد؛ مثلاً دیدن آیات الهی یا مواجه شدن با حوادث تکان‌دهنده و عبرت‌آموز، در حقیقت فعالیت اعضای حسی بدن است که بر نفس تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که آرزومندان جایگاه قارون، با آنچه دیدند، متنبه شدند (قصص: ۸۲ و ۸۱) و آنها که درخواست نزول مائده آسمانی داشتند، می‌خواستند با چشیدن غذا از سفرهٔ آسمانی، ایمان و اطمینان قلبی بیابند (مائده: ۱۱۳) و این تأثیر با تهدید آیه ذیلش (مائده: ۱۱۵) تأیید می‌شود؛ زیرا بعد از مشاهده و لمس عینی مائده و چشیدن غذای آن،^{۲۹} ادراک عمیق‌تری از قدرت خداوند در نفوس حاصل شد؛ پس حجت بر آنان تمام گردید و کفرورزی بعد از این تأثیر نباید پاسخی جز عذاب می‌داشت.

در جمع‌بندی نهایی، از بررسی آیات این بخش می‌توان نتیجه گرفت که قسمتی از تأثیرات بدن انسان بر نفس او، از رابطهٔ بدن با محیط اطراف نشئت می‌گیرد و گاهی این تأثیرات نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت‌دهی به حرکت انسان در مسیر رشد یا تنزل روحانی‌اش دارد.

نتیجه‌گیری

از نگاه قرآن، وضعیت بدن به‌لحاظ ویژگی‌ها، عملکرد و روابط با خارج، تأثیرات فراوانی بر نفس دارد. گاهی نقص بدن با محدود کردن امکان عمل، می‌تواند باعث محرومیت از اشکال خاصی از ارتقای نفس شود. وراثت با ایجاد صفات نفسانی کریمه یا خسیسه تا حدودی زمینه را برای رشد یا سقوط فراهم می‌کند. جنسیت و آثار و احکام مربوط به آن، در ترسیم نوع مسیری که انسان را به کمال می‌رساند، تأثیر می‌گذارد. تحولات فیزیولوژیک مثل خستگی و بیماری نیز به‌عنوان مقدمه‌ای برای امتحان، در کمال یا نقص نفس تأثیر دارند. تحول جسمانی بلوغ هم دروازه‌ای برای ورود انسان به تکلیف و جهاد با نفس در راه تعالی آن است. از نگاه قرآن، با توجه به دویبعدی بودن انسان، روابط بدن با خارج مانند غذا خوردن، نفس و روحيات را تحت تأثیر مثبت یا منفی قرار می‌دهد. همچنین موقعیت زمانی و مکانی بدن در بسیاری از عبادات، شرط کمال است و بدون آن، عمل مذکور مقرب نفس نخواهد بود. دریافت‌های حسی انسان از خارج نیز بر تمایلات و رفتارهای او و به‌تبع آن بر رشد و کمال نفس مؤثر است.

۱. برخی از منابعی که خیلی گذرا به این مبحث اشاره داشته‌اند: ۱. «معمای روان‌شناسی»، به خامه محمدرضا حاتمی؛ ۲. «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، روان‌شناسی و روان‌پزشکی»، به قلم محمدرضا حاتمی و به راهنمایی محمد غروی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ ۳. «علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید»، نوشته حسن احدی و شکوه‌السادات بنی‌جمالی؛ ۴. «علم‌النفس از دیدگاه اندیشمندان مسلمان»، به قلم رحیم نارویی و حسن عبدی.

۲. برخلاف دیگر لغویون، صاحب‌تاج‌العروس این معنا را مجازی دانسته است (زبیدی، ۱۳۰۶ق، ذیل ماده نفس).

۳. یونس: ۹۲؛ در قول غیرمشهور، «بدن» در این آیه به‌معنای زره است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۲۹۷ و ۲۹۸) که در این صورت منظر ما نیست.

۴. تفاسیر روایی شیعه روایات متعددی در این باب آورده‌اند؛ اما در تفاسیر اهل سنت این تفاسیر به‌عنوان یکی از چند قول درباره مصداق شجره آمده است.

۵. البته این موضوع در بسیاری از زبان‌های رایج دیگر در دنیا نیز صادق است.

۶. اگر بنا بود قرآن تعریف جدیدی از برخی کلمات از قبیل «رجل» و «مرأة» داشته باشد، با توجه به اهمیت مطلب، باید در خود قرآن یا روایات به‌وضوح به آن معنا تصریح می‌شد؛ در صورتی که چنین چیزی را شاهد نیستیم.

۷. برای مثال، برای وجوب جهاد بر مردان یا شرط مرد بودن در قضاوت و مانند آن، ملاک روحیه مردانه داشتن نیست؛ بلکه فردی مورد نظر است که جسماً مرد باشد و زن هرقدر قوی و شجاع و دارای صفات نفسانی مردانه باشد، در این موارد تکلیف مردانه بر عهده‌اش نمی‌آید؛ چنان‌که عکس آن نیز صادق است.

۸. مهم‌ترین عواقب سوء تریج که در هر دو آیه نیز منظر است، شکسته شدن حریم شرع در روابط محرم و نامحرم است.

۹. عدم نهی مردان از تریج در این آیه نیز تأییدی بر برداشت ما از آیه پیشین است؛ یعنی گرایش شدیدی که زنان به تریج دارند، به آن شدت در مردان دیده نمی‌شود و لذا وجهی برای نهی از آن نبوده است؛ درحالی‌که زنان حتی در کهولت نیز از تریج بازداشته شده‌اند.

۱۰. «الکرم، شرف الرجل» (کتاب‌العین)؛ «الکرم: الجامع لأنواع الخیر و الشرف و الفضائل» (لسان‌العرب).

۱۱. شأن نزول و سیاق آیات و نیز ضمای مفرد مذکر در آیه مجموعاً دلالت بر این دارند که تصمیم و اجرای این جنایت هولناک، تنها توسط مردان صورت می‌گرفته است.

۱۲. چنان‌که برخی، حتی اسب‌سواری و داشتن ریش و عمامه را هم جزو فضایل مردان به‌شمار آورده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۰).

۱۳. نکته قابل توجه اینکه در آیه صحبت از شوهر و قوامیت او بر همسر نیست؛ بلکه تعبیر الرجال دارد و قوامیت مردان بر زنان در عموم مسائل اجتماعی، مانند نبوت، زعامت، مرجعیت، قضاوت و امثال آن را دربرمی‌گیرد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۷).

۱۴. از قرائتی مانند ترک همستری مشخص می‌شود که عمومیت صدر آیه، در ذیل آن تخصیص خورده و در این قسمت صرفاً قوامیت در مسائل زناشویی منظر است.

۱۵. در فرازی از تفسیر المیزان این تأثیر جسم (جنسیت) یا به‌تعبیری نقص ابزار تناسل بر نفس به‌خوبی نشان داده شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

۱۶. درباره معنای ریشه این کلمه دو قول مطرح است: ۱. السین و الباء و التاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على راحةٍ و سکون (معجم مقاییس اللغة، ذیل ماده «سبت»): ۲. أصل السَّبْتِ: التقطع... وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (۹:۹). آی: قطعاً للعلم، و ذلك إشارة إلى ما قال في صفة الليل: لَتَسْكُنُوا فِيهِ (یونس: ۶۷) (المفردات، ذیل ماده «سبت»). قول اول که با بحث ما سازگارتر است، شهرت بیشتری دارد.

۱۷. قال اللّٰهیا: آمین فلانُ یأمنُ أمناً و أمناً و أمناً؛ فهو آمین؛ قال الله تعالی: إِذْ يُغَشِّيكُمُ اللَّعاسُ أَمَةً مِنْهُ (انفال: ۱۱). نصب «أمة» لأنه مفعول له، فتولک: فلت ذلك خَدَرَ الشَّرِّ (تهذيب اللغة، ذیل ماده «آمن»): ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّنْ بَعْدِ الْأَمِّ أَمَةً نَّاسِئاً (آل عمران: ۱۵۴) [أمة] مصدر كالغلبة، و هي زيادة مباحها على الأمن، تدلُّ على كسرة الأمن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده «آمن»).

۱۸. منظور از عبارت «كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ» در آیه شریفه، عموم احرار بزرگسال هستند که به‌تعبیر تفاسیر ذیل آیه، نه‌فقط در عورات سه‌گانه، بلکه در هر زمانی موظف به اجازه

گرفتن برای ورود بر والدین خود هستند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۴۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۲۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۳۰۸).

۱۹. به تعبیر برخی صاحب‌نظران، رسیدن به بلوغ جسمی مقتضی برگرداندن مال به خود تیتیم، و رسیدن به رشد عقلی شرط نفوذ تصرف در آن است و این تفاوت، نقطه تمایز عبادات با تصرفات مالی است که در اولی صرف بلوغ جسمی کفایت می‌کند؛ اما در دیگری باید با رشد همراه باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴ ص ۱۷۳).
۲۰. در ادامه به جهت اختصار، هرگاه واژه «خوراک» به کار می‌بریم، معنای عام آن - که شامل نوشیدنی‌ها نیز می‌شود - مدنظر است.
۲۱. در این آیه شریفه دو مطلب مورد بحث است: یکی حکم عمل صید و دیگری حکم خوردن موجود صیدشده؛ و آنچه محل بحث است، بخش دوم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴۱).
۲۲. با اینکه در بخش دوم آیه تصریحی به واژه «طعام» نشده است، اما به قرینه بخش اول، در این قسمت نیز می‌توان همان کلمه را تقدیر گرفت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۸۰).
۲۳. ازکی طعاماً: أحل و أطیبه؛ و عن ابن عباس: أظهر و أحلّ ذبیحة، لأنّ عانتهم کانت مجوساً، و فیهم قوم مؤمنون یخفون إیمانهم (کاشانی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۹۵)؛ و زکاء الطعام کونه طیباً و قیل: کونه حلالاً و قیل: کونه طاهراً و وروده بصیغة أفضل التفضیل «ازکی طعاماً» لا یخلو من إیمان بالمعنی الأول (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۶۰).
۲۴. شاید گفته شود منشأ تفاوت تأثیر در غذای حلال و حرام، تنها تیت انسان است. در جواب باید گفت که تأثیر توأمان نیت و عمل و جایگاه مهم نیت امری پذیرفته‌شده است؛ اما شاهد نقش داشتن خوراک در تأثیر مال حرام این است که تا ورود غذا به معده محقق نشود، صرف نیت، این تأثیر مشخص را بر روح ندارد.
۲۵. این استظهار را برخی مفسران معاصر نیز داشته‌اند (قرائتی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۰۵).
۲۶. طبق روایات تفسیری مأثور از ائمه علیهم‌السلام مراد از «قرآن الفجر» نماز صبح است که هم مشهود ملائکه شب است و هم مشهود ملائکه روز (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۰).
۲۷. در بیان مراد از «رجز شیطان»، اقوال مختلفی از جمله «جنایت»، «منی» و «وسوسه شیطان» آمده است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۸) که در دو فرض اول، علاوه بر واژه «لِطْفَرُکُمْ»، عبارت «يُذْهِبُ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» هم جزو آثار نفسانی غسل محسوب می‌شود.
۲۸. برخی از تفاسیر، مرض در آیه را به شهوت تعبیر کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۱۳۰) و برخی دیگر به ضعف ایمان و نفاق (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۳) که در هر صورت، معنای مورد نظر از آن قابل برداشت است.
۲۹. قول صحیح‌تر این است که مانده نازل شد و آنها از آن خوردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۲۲۴).

منابع

- ال. مور، کیت، ۱۳۷۱، *تکامل جنبین انسان*، ترجمه هاله حبیبی و مهنوش فروغی، مشهد، اسفند.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۸۷، *معجم مقاییس اللغة*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- ازهری، ابومنصور، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسوه.
- _____، ۱۳۸۳، *زن در آیین جلال و جمال*، چ هیجدهم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح* (تاج اللغة و صحاح العربیة)، چ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیر کبیر.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۷، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- ذوالفقاری، محمدحسین، ۱۳۹۸، *چوایب تقدم زندگی دنیوی بر زندگی اخروی انسان از دیدگاه قرآن کریم*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۵، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زبیدی، محمدمرتضی، ۱۳۰۶ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالمکتبه الحیاه.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
- شامی، یوسف بن حاتم، ۱۴۲۰ق، *الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللهامیه*، قم، جامعه مدرسین.
- صابری نجفآبادی، ملیحه، ۱۳۸۸، «بررسی تحلیل تطور مفهوم نفس از افلاطون تا ملاصدرا»، *تأملات فلسفی*، ش ۱، ص ۱۰۲-۱۲۵.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۵ق، *بداية الحكمة*، چ دوازدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵م، *مجمع البحرين*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- عزیزی، فریدون، ۱۳۶۹، *فیزیولوژی غدد مترشح داخلی*، تهران، بخش فرهنگی جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی.
- عمید، حسن، ۱۳۸۰، *فرهنگ عمید*، تهران، امیر کبیر.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *کتاب العین*، قم، اسوه.
- فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *تفسیر من وحی القرآن*، چ دوم، بیروت، دار الملاک للطباعة و النشر.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه امام خمینی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، صدر.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۱، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کاشانی، ملافتح الله، ۱۴۲۳ق، *زبدة التفاسیر*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحديث.

- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، *معارف قرآن ۱-۳* (مجموعه مشکلات)، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۴، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، ۱۴۰۹ق، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه اهل بیت علیهم السلام.
- موسوی، هادی، ۱۳۹۶، *مسئله نفس و بدن در حکمت صدرایی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- هاریسون، تینسلی. آر، ۱۳۶۷، *اصول طب داخلی هاریسون* (تجدید نظر یازدهم) غدد درون‌ریز، ترجمه ابراهیم سیوانی، بی‌جا، ذوقی.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

جایگاه قرآن در استنادهای فقهی اهل بیت علیهم‌السلام

jabbari@qabas.net

ali.amini1353@yahoo.com

محمد رضا جباری / دانشیار گروه تاریخ، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام

علی امین رستمی / همکار علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶

چکیده

روایات فراوانی از امامان معصوم علیهم‌السلام در بیان مسائل فقهی با استناد به آیات شریف قرآن در منابع حدیثی، فقهی و تاریخی بیان شده است. در این نوشته می‌کوشیم با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین احادیث بیانگر استنادهای فقهی اهل بیت علیهم‌السلام به قرآن کریم بپردازیم و این واقعیت را بنمایانیم که آن بزرگواران با بیان برخی نکات فقهی مستند به قرآن، علاوه بر تبیین برخی احکام الهی در حوزه فقه قرآنی، کوشیدند به دیگران بیاموزند که استفاده از قواعد کلی و اصول اجتهادی متخذ از قرآن، و روش‌های استنباط از کلام وحی، برای کشف احکام شرعی ضروری است و راه‌های دیگر که متکی به مبانی قرآنی و سنت نبوی نیست، راه انحراف است.

کلیدواژه‌ها: قرآن و فقه، قواعد فقهی، استنباط از قرآن، آرای فقهی، استنادهای فقهی.

قرآن آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است که بر پیامبر اکرم ﷺ وحی شده و اولین منبع شریعت اسلام است. قرآن در نگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام هدایتگر، سرچشمه ایمان، چشمه‌سار دانش و نور لایزال معرفی گردیده و بر پاسداری و عمل به دستورات قرآن و تمسک به آن در تمام زوایای زندگی تأکید شده است (ر.ک: شریف رضی، ۱۳۷۹، خ ۱۸۹، ص ۶۴۱؛ خ ۱۸۲، ص ۶۰۱).

در منظر اهل‌بیت علیهم‌السلام، سرآغاز تمام معارف الهی و سرچشمه معارف ناب امامان معصوم علیهم‌السلام، قرآن است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴، ص ۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶) و آنچه ایشان از مسائل شرعی و دینی بیان می‌کنند، در قرآن ریشه دارد (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۲؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۹). بنابراین هیچ حدیثی مورد پذیرش نیست، مگر اینکه موافق قرآن باشد یا اینکه در تضاد با آیات یا عموماً و دلالات کلی آیات قرآن نباشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۲۷). از دیگر سو، سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام در عمل به قرآن و تأکید بر انس با آن، و استناد به آن در امور سیاسی و فقهی (ر.ک: ابن‌طیفور، بی تا، ص ۲۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۹۶-۶۱۹؛ شریف رضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۲۴۱) بر عدم تحریف قرآن دلالت می‌کند.

اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌ویژه امامان معصوم علیهم‌السلام در تمام ابعاد کلامی، فقهی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی از قرآن استفاده کردند و در حفظ و صیانت و نیز تبیین و تفسیر آن کوشیدند. یکی از عرصه‌های مهم بهره‌گیری از قرآن، عرصه فقه و اجتهاد است. در میان منابع اجتهاد، کتاب و سنت، دو منبع اصلی به‌شمار می‌آید. گرچه سنت به‌دلیل تفصیل‌ها و جزئیات فراوان‌تری که دارد، بیشتر مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد، اما قرآن مرتبه بالاتری را داراست و در اغلب موارد مهم‌ترین مرجع سنت در حجیت و در اصول کلی به‌شمار می‌آید.

ائمه اطهار علیهم‌السلام در موارد بسیاری، نظرات فقهی خود را به قرآن کریم مستند کرده‌اند و نمونه‌های متعددی از آن در منابع حدیثی و فقهی به صورت پراکنده بیان شده است. هرچند نگارنده به کتابی مستقل در این موضوع دست نیافته است، اما مقالاتی در این موضوع نگارش یافته‌اند که به جمع‌آوری استنادهای قرآنی ائمه علیهم‌السلام و تبیین آنها پرداخته‌اند «استنباط‌های فقهی - تفسیری ائمه اطهار علیهم‌السلام از آیات الاحکام غیر مشهور» نگاهشته مشترک مهدی پیشوایی و فریده پیشوایی (۱۳۹۲) و «نگاهی به گستره بهره‌گیری از قرآن در احادیث فریقین» اثر غلامعلی عزیزی کیا (۱۳۹۴) دو نمونه از این مقالات‌اند که در پی بیان استنادهای ائمه علیهم‌السلام به آیاتی از قرآن هستند که در منابع فقه‌القرآن جزء آیات‌الاحکام شمرده نشده‌اند. نویسنده مقاله دوم در واقع در پی اثبات ناکارآمدی تقسیم آیات قرآن به دو دسته آیات احکام و آیات غیراحکام است. مقاله دیگری به قلم حمیدرضا فهیمی‌تبار با عنوان «تفسیر فقهی اهل‌بیت علیهم‌السلام از قصه‌های قرآنی و رهیافت‌های آن» (۱۳۹۱) نگارش یافته که همانند مقاله پیش گفته در پی بازکردن

فضای جدیدی در مباحث آیات الاحکام است. برخی از نویسندگان نیز مقالاتی با موضوع قرآن در سیره برخی از امامان علیهم السلام یا بررسی روایات تفسیری یک امام نوشته‌اند که در آن به روایاتی هم که بیانگر استنادهای فقهی ائمه علیهم السلام به قرآن است، اشاره کرده‌اند. چند نمونه آنها عبارت‌اند از: «سیره قرآنی امام رضا علیه السلام» نوشته محمدجواد طبسی (۱۳۸۶)؛ «جایگاه قرآن در سیره امام رضا علیه السلام» نوشته هادی و کیلی و حسین نظری (۱۳۹۵)؛ «روایات تفسیری امام جواد علیه السلام» نوشته سیده فاطمه حسینی میرصفی (۱۳۹۵).

در پژوهش‌های پیش گفته تنها به بیان برخی استنباطها و استنادهای قرآنی اهل بیت علیهم السلام و تحلیل فقهی آنها بسنده شده که بیانگر اصل اهتمام اهل بیت علیهم السلام به فقه القرآن است. آنچه در نوشته حاضر در پی آنیم، ارائه و اثبات این نکته است که امامان معصوم علیهم السلام در استنادهای فقهی به قرآن، تنها در مقام بیان فتوای شرعی نبوده‌اند، بلکه علاوه بر آن کوشیده‌اند اصول و قواعد کلی استنباط و شیوه بهره‌گیری فقهی از آیات قرآن را نیز به شیعیان به‌ویژه شاگردان خود بیاموزند. بنابراین در برخی استنادها، قواعد کلی مورد نیاز در اجتهاد را بیان می‌کنند و در دسته‌ای دیگر از روایات با استناد به آیات قرآن، شیوه عملی استنباط را می‌آموزند و در بعضی روایات نیز با استناد به آیات قرآن فتوای فقهی صادر می‌کنند.

الف. آموزش اصول و قواعد فقهی

منظور ما از اصول و قواعد فقهی، حکم کلی فقهی است که منشأ استنباط قوانین یا احکام جزئی‌تر می‌شود و در ابواب مختلف فقهی به کار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶). بخشی از استنادهای فقهی امامان معصوم علیهم السلام به قرآن، در بیان این اصول و قواعد است که به وسیله آن به شاگردان خود به صورت نظری می‌آموزند تا بر اساس آنها، احکام صحیح و مستند به قرآن و سنت را به دست آورند. قاعده اضطرار، قاعده جبّ، اصل عدم حرج، قاعده عزت مؤمن، ممنوعیت قیاس - که همگی بر پایه استنادهای قرآنی به وسیله معصومان علیهم السلام بیان شده‌اند - نمونه‌هایی از این دست هستند.

۱. اصل عدم حرج

یکی از قواعد برگرفته از قرآن، قاعده لاجرح است که از آیه شریفه «...مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (حج: ۷۸). گرفته شده است و ائمه علیهم السلام بر اساس آن، قاعده کلی لاجرح را بنیان نهاده و در موارد جزئی به آن استناد کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق (ا)، ج ۱، ص ۳۶۳).

بر مبنای فقه شیعه، آنچه دارای مشقت و سختی طاقت‌فرسا باشد، دستور دینی شمرده نشده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله بر این امر اذعان کرده و فرموده‌اند: «من بر شریعت سهل و آسان مبعوث شده‌ام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰، ص ۳۰۳). این جنبه از رحمت الهی در آیات متعددی از قرآن کریم جلوه‌گر است که مبنای بیانات رهبران معصوم اسلام علیهم السلام شده است. قرآن مجید بعد از آنکه درباره معاف بودن مریض و

مسافر از گرفتن روزه دستور داده است، می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵): «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸).

اهل بیت علیهم السلام نیز بر پایه آیات شریفه قرآن و سنت نبوی بر قاعده لاجرح تأکید فرمودند. امیر مؤمنان علی علیه السلام در هنگام مراجعت از جنگ صفین در پاسخ مردی از اهل شام فرمود: «خداوند به کار آسان تکلیف کرده و به کار دشوار دستور نداده است» (شریف رضی، ۱۳۷۹، حکمت ۷۵). همچنین هنگام ورود به شهر کوفه، حضرت و همراهانش با پیرمردی مواجه شدند که در سایه خانه‌ای نشسته و آثار بیماری از چهره‌اش پیدا بود. حضرت علی علیه السلام به سوی او رفت و به وی سلام کرد و از وضعیتش پرسید. پیرمرد از بیماری خود گفت. حضرت وی را به رحمت پروردگار و بخشودگی گناهانش به سبب بیماری مژده داد؛ سپس فرمود: «آیا تو با ما در این پیکار شرکت کردی؟» پیرمرد گفت: «نه به خدا؛ من در آن شرکت نکردم. می‌خواستم شرکت کنم؛ اما این بیماری و نزاری که می‌بینی، بر من عارض شد و مرا از پیکار بازداشت». امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ وی این آیه را تلاوت فرمود: «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۱) (منقروی، ۱۴۰۴ ق، ص ۵۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۲، ص ۵۵۱).

عبدالاعلی مولى آل سام از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است: به حضرت گفتم به زمین افتادم و ناخنم جدا شد و مرهمی بر آن نهادم. چگونه وضو بگیرم؟ فرمود: «این (مسئله) و همانند آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود؛ خداوند می‌فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ بر (روی همان) مرهم مسح کن» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۳۳؛ عباشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۳۰۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق (۱)، ج ۱، ص ۳۶۳). امام علیه السلام به صراحت حکم مسئله را به کتاب خدا ارجاع داده و امر کرده است که امثال و نظایر این موضوعات را از قرآن استفاده کنید.

۲. قاعده اضطرار

از جمله قواعد کاربردی و اساسی فقه که در استنباط و اجتهاد احکام نقش بسزایی دارد، قاعده «اضطرار» است. اضطرار گاهی در فعل و گاهی در ترک امری است. در روایات متعددی از ائمه علیهم السلام با استناد به آیات قرآن، این قاعده تبیین شده است که به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم.

شیخ مفید نقل می‌کند: زنی نزد خلیفه دوم به زنا اقرار کرد. عمر دستور داد او را سنگسار کنند. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: «شاید عذری داشته باشد». سپس از آن زن پرسید: «چه چیز تو را به زنا کشاند؟» زن توضیح داد که در سفر به آب نیاز پیدا کردم. مردی هم‌سفرم بود که آب به‌همراه داشت؛ اما از دادن به من امتناع می‌کرد، جز اینکه خودم را در اختیارش بگذارم. وقتی تشنگی بر من غلبه کرد، برای حفظ جانم مجبور به تمکین نامشروع شدم. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمودند: الله اکبر! فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره: ۱۷۳) و اضافه

کردند: «این زن در حالت اضطرار قرار داشته و باید او را آزاد گذاشت» (مفید، ۱۴۱۳ق، (ا)، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷). یکی از مثال‌های معروف در بحث اضطرار، مسئله اکل میته برای حفظ جان است. از حضرت عبدالعظیم حسنی نقل شده است که از امام جواد^{علیه السلام} درباره آنچه هنگام ذبح، نام غیر خدا را بر آن برده‌اند، پرسید. حضرت فرمود: آنچه برای تمثال و بت یا برای درخت قربانی کرده‌اند، خداوند آن را حرام کرده است؛ چنان‌که میته را حرام فرموده و گوشت خوک و خون را؛ و هر کس به خوردن این چیزهای حرام ناچار شود، چنانچه به ستمکاری و فساد برنخاسته باشد، بر او گناهی نیست که از آنها گرسنگی خود را تا حدی که از مرگ نجات یابد، رفع کند.

جناب عبدالعظیم عرض کرد: یابن رسول الله، چه وقتی بر مضطر، مردار حلال می‌شود؟ حضرت به واسطه پدران نقل فرمود که رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} در پاسخ جماعتی که از شرایط و زمان حلیت مردار پرسیده بودند، فرمود: «هرگاه چاشت نداشته باشید و شب غذایی به دست نیاورید و از حیوانات هم چیزی نیابید که سدّ جوع کنید، آن وقت می‌توانید از میته ارتزاق کنید» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۱۳).

از امام صادق^{علیه السلام} درباره نماز مرد یا زنی سؤال شد که نور چشمش را از دست داده است و پزشکان به وی گفته‌اند: تو را به مدت یک ماه یا چهل روز مداوا می‌کنیم و باید در این مدت دراز کشیده باشی. امام^{علیه السلام} به چنین فردی اجازه داد که نمازش را به صورت دراز کشیده اقامه کند؛ سپس مستند حکم خود را آیه ۱۷۳ بقره دانست که افراد مضطر را گناهکار ندانسته است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۰).

۳. قاعدهٔ جبّ

«قاعدهٔ جبّ» یکی از قواعد معروف بین اصحاب فقه است و مورد آن در جایی است که اگر شخصی دین اسلام را بپذیرد، این پذیرش خطاهایی را که وی قبل از اسلام مرتکب شده بود، نادیده می‌گیرد (مشایخی، ۱۳۸۳، ص ۵۲). مستند این قاعده آیه ۳۸ سوره انفال و روایات متعدد، از جمله حدیث نبوی است. رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} در این باره فرمود: «الاسلام یجب ما کان قبله» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۸؛ ج ۲، ص ۲۷). اهل بیت^{علیهم السلام} نیز با استناد به آیهٔ پیش گفته این قاعده را بیان فرمودند. عیاشی نقل می‌کند: علی بن دراج اسدی به امام باقر^{علیه السلام} عرض کرد: من عامل بنی‌امیه بودم و مال زیادی اندوختم و گمان کردم که حلال نیست. حضرت فرمود: از دیگری نیز این مسئله را سؤال کردی؟ گفت: بله و به من پاسخ داده شد که همهٔ زندگی تو حرام است. حضرت فرمود: پاسخ اینها درست نیست. به حضرت عرض کرد: برای من راه توبه باز است؟ امام فرمود: بله؛ راه توبهٔ تو در قرآن آمده است: قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنِّي يَتَّبِعُهُمُ الْغَيْفُ لَهُمْ مَآ قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعْذِرُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ (انفال: ۳۸) (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۵۵).

۴. قاعدهٔ عزت مؤمن

«عزت» نقیض ذلت و به معنای قوت، رفعت، کرامت، ارجمندی و سرافرازی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۷۴). قاعدهٔ عزت مؤمن به این معناست که مؤمن باید همیشه عزیز باشد و خود مؤمن و کس دیگری حق

ذلیل و خوار کردن او را ندارد. بر اساس این قاعده، هر قانون، حکم و عملی که سبب از میان رفتن عزت مؤمن شود، مشروع و از نظر اسلام پذیرفته نیست (صادقی فدکی، ۱۳۹۵، ص ۵۵).

امام صادق علیه السلام در روایتی با استناد به آیه ۸ سوره منافقون به این قاعده تصریح می‌کند و می‌فرماید: «خداوند همه امور مؤمن را به خودش واگذار کرده؛ ولی اختیار خوار کردن خودش را به او واگذار نکرده است. آیا نشنیده‌ای سخن خداوند عزوجل را که می‌فرماید: وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ (منافقون: ۸). پس مؤمن عزیز است و ذلیل نمی‌شود و خداوند با ایمان و اسلام، او را عزیز کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۳).

۵. ممنوعیت قیاس

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۱۸۷) و در اصطلاح منطق، گفتاری است که از چند قضیه فراهم آمده است و ذاتاً مستلزم گفتار دیگری است (حلی، ۱۳۷۱، ص ۹۸). قیاس از نظر اصولیان، همان تمثیل در اصطلاح منطق است که استدلال به حال جزئی بر جزئی دیگر است (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸۲).

ابوحنیفه، یکی از پیشوایان چهارگانه اهل سنت، سردمدار مکتب قیاس و معاصر امام صادق علیه السلام است. او در حقیقت، قربانی مرام ممنوعیت کتابت حدیث است؛ زیرا ممنوعیت حدیث و رسمیت یافتن شعار حسنا کتاب الله از یک سو و پیروی نکردن از اهل بیت علیهم السلام از سوی دیگر، ارتباط معنوی و عملی پیروان مکتب خلفا را با رسول اکرم صلی الله علیه و آله قطع کرد. در دهه‌های بعد که پیروان این مکتب به اشتباه بودن این تفکر پی بردند، با رفع این ممنوعیت به کتابت حدیث روی آوردند؛ لیکن به ثبت احادیثی پرداختند که بسیاری از آنها با سرچشمه زلال وحی بی‌ارتباط بود و از کعب‌الاحبارها، ابوهیره‌ها و... به دستشان رسیده و بی‌اعتبار بود. از این رو ابوحنیفه برای جبران این کمبود، چاره‌ای جز پناه بردن به قیاس نیافت؛ درحالی‌که فقه از علوم نقلی است و دخالت دادن عقل در آن برای فهمیدن ملاک‌های احکام و حکم کردن بر اساس آن دریافت‌های عقلی، به بیراهه رفتن و مستلزم دوری از حقیقت است.

ابن ابی لیلی می‌گوید: به همراه ابوحنیفه محضر امام صادق علیه السلام رسیدیم. امام علیه السلام وی را از قیاس کردن نهی فرمود و روایتی با واسطه پدرانیش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرد که حضرت فرمود: «اگر کسی در امور دین قیاس کند، حتماً خداوند وی را در جهنم با ابلیس هم‌نشین خواهد کرد؛ زیرا او اولین قیاس‌کننده بود. هنگامی که خداوند به او امر کرد که بر آدم سجده کند، از روی دشمنی گفت: اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ؛ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲) (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۸۶).

در نقلی دیگر، امام علیه السلام با ذکر موارد نقض، روش قیاسی وی را به چالش کشید و فرمود: «تو که اهل قیاسی، بگو گناه قتل بزرگ‌تر است یا زنا یا ربا؟» ابوحنیفه گفت: «قتل از زنا بزرگ‌تر است». امام علیه السلام فرمود: «چرا خداوند در قتل به دو شاهد راضی شد؛ اما در زنا فرمود حتماً لازم است چهار شاهد گواهی دهند؟» آن‌گاه فرمود: «نماز افضل است یا روزه؟» ابوحنیفه گفت: «نماز». حضرت فرمود: «بنا بر قیاس باید بر حائض قضای نماز فوت‌شده لازم باشد، نه قضای روزه؛ درحالی‌که خداوند قضای روزه‌های فوت‌شده را از وی خواسته، اما قضای نماز‌های

فوت شده را از وی نخواست است». حضرت پرسید: «بول نجس تر است یا منی؟» ابوحنیفه گفت: «بول». امام علیه السلام فرمود: «بنا بر قیاس باید به سبب خروج بول، غسل واجب باشد، نه به سبب خروج منی؛ در حالی که حکم خدا برعکس آن است». آن گاه که ابوحنیفه از پاسخ بازماند، اعتراف کرد که علم و کمالی ندارد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۸۷).

ب. آموزش روش استنباط از قرآن

سیره علمی ائمه اطهار علیهم السلام همواره بر تربیت عالمانی بوده است تا از آیات و روایات، مسائل فقهی را استنباط کنند و به گسترش دین و احکام الهی بپردازند؛ چنان که عبدالله بن عباس، تربیت شده مکتب علی علیه السلام بود و امام باقر و امام صادق علیهم السلام شاگردان ویژه‌ای مانند زرارة بن اعین و یونس بن عبدالرحمن و مؤمن طاق تربیت کردند. ائمه علیهم السلام در آموزش به آنان، گذشته از بیان نظری اصول و قواعد فقهی، در مواردی با ذکر نمونه‌هایی به صورت عملی به آموزش روش استنباط از قرآن به آنان می‌پرداختند و گذشته از قواعد کلی و مبنایی، قواعد عملی دخیل در استنباط از آیات را نیز بیان می‌کردند. چند نمونه از این قواعد عبارت‌اند از: شیوه جمع بین دو آیه به ظاهر متضاد، تقدیم آیات ناسخ بر منسوخ، استفاده از قواعد ادبی و لغوی، شناخت موارد دفع توهم حطر، و گاهی استفاده از آیات غیر فقهی در برون رفت از مبهمات.

۱. جمع بین دو آیه

ابوجعفر احوّل، از اصحاب امام صادق علیه السلام، درباره تعدد همسران - که در آیات ۳ و ۱۲۹ سوره نساء مطرح است - مورد سؤال قرار می‌گیرد. می‌گوید: من جوابی نداشتم، تا اینکه به مدینه رفتم و از امام صادق علیه السلام پرسیدم که نسبت میان این دو آیه چیست که خداوند می‌فرماید: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء: ۳) و آیه شریفه «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ» (نساء: ۱۲۹). امام صادق علیه السلام در پاسخ، جمع بین دو آیه را به او می‌آموزد و می‌فرماید: در آیه «فَإِنْ خِفْتُمْ...» مقصود [عدالت مالی] نفقه است و در آیه «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا...» مقصود محبت است و کسی توان این را ندارد که در دوست داشتن دو زن عدالت را رعایت کند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۲۵۰). این گونه امام صادق علیه السلام به او می‌آموزد که چگونه بین دو آیه به ظاهر متضاد جمع کند.

۲. تقدیم آیات ناسخ بر منسوخ

از نکاتی که در استفاده فقهی از آیات قرآن لازم است، شناخت صحیح تقدم و تأخر زمانی نزول آیات است. این امر در شناخت ناسخ و منسوخ و نیز تفسیر آیه‌ای به آیه دیگر به دلیل ارتباط مفهومی آیه ناسخ با منسوخ ضرورت دارد. در روایت امام باقر علیه السلام، حضرت به آموزش این امر مهم پرداخته است. محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام روایت کرده که سوره نور بعد از سوره نساء نازل شده است و برای تصدیق این امر آیه‌ای از سوره نساء را بیان می‌کنند که حکم آن

به پایان رسیده و منسوخ شده است. ناسخ حکم این آیه، در سوره نور آمده و در واقع امام باقر^{علیه السلام} حکم فقهی‌ای را در ذیل آیه شریفه سوره نور بیان فرموده است که متوقف بر علم به تقدم زمانی منسوخ از ناسخ است. آیه سوره نساء چنین است: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشِرُّوهَا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء: ۱۵). در سوره نور خداوند تبارک و تعالی حکم جدید - که ناسخ حکم آیه سوره نساء است - را بیان می‌فرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶ ص ۹۰).

بر اساس آیه شریفه سوره نور، حکم حبس در خانه تا زمان مرگ زانیه - که در سوره نساء بیان شده بود - به پایان رسید و حکم جدید، که عبارت است از حد شلاق زدن زانی و زانیه (غیر محصن)، بیان شده است. در واقع آیه دوم سوره نور، ناسخ حکم آیه پانزده سوره نساء قرار گرفته است.

گاهی امام^{علیه السلام} در آموزش پیش قدم شده و شاگرد را به اظهار نظر واداشته، آن‌گاه با سکوت و تقریر خود، نظر وی را تأیید کرده است. حسن بن جهم می‌گوید: امام رضا^{علیه السلام} به من فرمود: «ای ابامحمد! نظر تو درباره ازدواج مرد مسلمان با زن مسیحی چیست، با اینکه زنی مسلمان داشته است؟» عرض کردم: در محضر شما نظر من چه ارزشی دارد! حضرت فرمود: «اگر نظرت را بگویی، رأی مرا خواهی فهمید». عرض کردم: ازدواج مرد مسلمان با زن مسیحی جایز نیست؛ چه زن قبلی وی مسلمان باشد یا غیرمسلمان. امام^{علیه السلام} فرمود: «چرا جایز نیست؟» گفتم: به دلیل آیه وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ (بقره: ۲۲۱). امام^{علیه السلام} فرمود: «درباره این آیه چه می‌گویی؟ أَجِلَّ لَكُمْ... وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (مائده: ۵). گفتم: آیه وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ... این آیه را نسخ کرده است. امام به نشانه تأیید، تسمی کرد و دیگر سخنی نفرمود (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۷۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۱، ص ۱۴۳).

۳. استفاده از قواعد ادبی و لغوی

امامان معصوم^{علیهم السلام} گاه با تکیه بر قواعد ادبی و معانی لغوی به تفسیر آیات قرآن می‌پرداختند و به دنبال آن، احکام فقهی را از آن استخراج می‌کردند. ابتدا چند نمونه از استفاده ائمه^{علیهم السلام} از قواعد ادبی و در ادامه یک نمونه از استفاده معنای لغوی در تفسیر و استناد فقهی به قرآن را ذکر می‌کنیم. مسعدة بن صدقه می‌گوید: از امام صادق^{علیه السلام} سؤال شد: «یا امر به معروف و نهی از منکر بر تمام مردم واجب است؟» حضرت فرمود: خیر. [امر به معروف و نهی از منکر] بر کسی واجب است که توانمند باشد و دارای جایگاه اجتماعی و عالم به معروف و منکر باشد و بر انسان ناتوان واجب نیست؛ دلیل آن (عدم وجوب همگانی)، قرآن کریم است که می‌فرماید: وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران: ۱۰۴). تعبیر «منکم» عده‌ای خاص را بیان می‌کند، نه عموم مردم را؛ چنان که در آیه شریفه وَمِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (اعراف: ۱۵۹)؛ یعنی برخی از

قوم موسی به حق هدایت می‌کنند و نفرمود: علی امة موسی، و نفرمود: علی کل قومه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۹-۶۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق (ا)، ج ۶ ص ۱۷۷-۱۷۸).

در اینجا امام علیه السلام به «من» در «منکم» و «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى» استدلال کردند که امر به معروف و نهی از منکر بر همه افراد واجب نیست؛ بلکه بر افراد توانا و آگاه به معروف واجب است.

یکی از مسائل فقهی مورد اختلاف بین تشیع امامی و سایر فرق اسلامی، مسئله مسح در وضو است. در روایتی که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند، حضرت کیفیت استفاده این حکم از قرآن را این گونه بیان می‌فرماید:

خداوند می‌فرماید: فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ؛ می‌فهمیم که همه صورت را باید شست. بعد می‌فرماید: وَأَيِّدِيكُمْ إِلَيَّ الْمَرَافِقِ؛ می‌فهمیم دو دست را تا حد مرفقین باید شست. سپس کلام از شستن به مسح منتقل می‌گردد و می‌فرماید: وَأَمْسَحُوا بِرُؤْسِكُمْ؛ پس ما به خاطر استعمال حرف «باء» می‌فهمیم که مراد قسمتی از سر است؛ و اگر مراد تمام سر بود، نیازی به استعمال حرف «باء» نبود. سپس دو پا را به سر متصل می‌کند و می‌فرماید: وَأَرْجُلَكُمْ إِلَيَّ الْكَعْبَيْنِ (مانده: ۶) (عباشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰).

توضیح اینکه، «مسح» مانند «غسل» اگر به طور مطلق ذکر شود، ایجاب می‌کند تا تمامی محل، مسح یا شسته شود؛ چنان که در شستن صورت و دو دست تا مرفق، فراگیری کامل شرط است؛ ولی درباره مسح سر، حرف ربط «باء» اضافه شده است، با آنکه طبق معمول نیازی بدان نیست؛ زیرا «مَسَحَ» مانند «غَسَلَ» فعل متعدی است؛ از این رو باید نکته‌ای در کار باشد که این زیادتى را ایجاب کرده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۶۴). امام علیه السلام این گونه به شاگردان می‌آموختند تا راه و روش استدلال به قرآن را فراگیرند.

شیخ طوسی نقل کرده است که درباره حکم مسح پاها از امام باقر علیه السلام پرسیدند. حضرت فرمود: «همان است که جبرئیل از سوی پروردگار آورده است» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۴)؛ یعنی آنچه از ظاهر آیه قرآن با عطف کردن «رجلین» بر «رؤس» به دست می‌آید، وجوب مسح پاهاست و جایز نیست که بر «وجوه» یا «ایدی» در آیه عطف شود؛ چون در فاصله میان معطوف و معطوف علیه، جمله‌ای بیگانه و غیرمرتبط لازم می‌آید و چنین گمانی درباره قرآن روا نیست (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷۰).

گاهی امام علیه السلام از قواعد لغوی برای استفاده از آیات قرآن استفاده می‌کردند و این روش را نیز به شاگردان می‌آموختند. برای نمونه، درباره استنباط از آیه خمس می‌توان ذکر کرد که امام علیه السلام از معنای لغوی «غَنِمْتُمْ» و افاده عموم در «ما»ی موصوله، استفاده می‌کنند و خمس را نه تنها به غنائم جنگی، بلکه به تمام اندوخته‌های مازاد بر سال تعمیم می‌دهند. قرآن درباره خمس می‌فرماید: وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ... (انفال: ۴۱). این آیه پس از جنگ بدر، زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله هنوز غنیمت‌های جنگ را تخمیس نکرده بود، نازل شد. به دنبال آن، تمام غنائمی را که در جنگ‌ها نصیب مسلمانان می‌شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله خمس آن را استخراج کرده، در موارد مصرفش هزینه می‌کرد.

ولی در تفاسیر اهل بیت علیهم السلام چنین آمده است که آیه شامل تمام منافعی می‌شود که انسان در زندگی به دست می‌آورد؛ این منافع اگر بیش از مصارف سال خود و افراد تحت تکفلش باشد، به آن خمس تعلق می‌گیرد (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۰۰-۵۰۱).

این برداشت از آیه، از طریق ائمه هدی علیهم السلام وارد شده است؛ زیرا غنیمت را در آیه به معنای لغوی آن لحاظ کرده‌اند که هر سود و منفعتی را دربر می‌گیرد؛ چه اینکه «غَنَمٌ» طبق گفته خلیل بن احمد در *العین* به معنای هر فایده‌ای است که انسان به دست می‌آورد؛ در نتیجه در عبارت «مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» که «ما» می‌موصوله به کار رفته، مفید معنای عموم است و شامل هر چیزی می‌شود که انسان به دست می‌آورد؛ خواه غنیمت جنگی باشد و خواه سود یا فایده تجارت و غیر آن.

امام جواد علیه السلام با تمسک به آیه پیش گفته می‌فرماید: «غنائم و فواید هر منفعتی را که انسان به دست می‌آورد و هر فایده‌ای که به او می‌رسد و هر جایزه‌ای که دارای ارزش بالاست و کسی به دیگری می‌بخشد، همچنین میراثی که گمان آن را نمی‌برده است، شامل می‌شود» (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۰۱).

۴. شناخت مصادیق احکام کلی

گاهی احکام کلی در آیه‌ای بیان شده است و امام علیه السلام مصادیق آن حکم کلی را بیان می‌فرماید؛ نظیر اینکه قرآن کریم درباره دو خصلت ناروای اجتماعی و اقتصادی - که میراث قوم یهود بوده و مسلمانان نیز آنها را مرتکب می‌شدند - می‌فرماید: سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لَلْسُخْتِ (مائده: ۴۲). امام باقر علیه السلام مصادیق سحت را مالی می‌دانند که از راه خیانت به رهبر جامعه اسلامی و خیانت در اموال عمومی به دست آید؛ مانند اینکه کسی در غنیمت جنگی که در اختیار حاکم اسلامی است و هنوز سهم هر کدام از مجاهدان پرداخت نشده است، خیانت کند و آن را به خود اختصاص دهد. همچنین خوردن مال یتیم و نیز درآمد از راه فاحشه‌گری، شراب‌فروشی، رباخواری و رشوه‌گیری را از مصادیق سحت بیان فرمود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲۶؛ م طوسی، ۱۴۰۷ق (ا)، ج ۶، ص ۳۶۸).

۵. شناخت موارد دفع توهم حظر (منع)

آیه قصر در سفر، به حسب ظاهر، درباره نماز خوف وارد شده است؛ اما مسلمین با استناد به سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام دلالت آیه را تعمیم داده و با استناد به همین آیه نمازهایشان را در سفر به قصر می‌خوانده‌اند. متن آیه چنین است: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الْذِّينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا (نساء: ۱۰۱-۱۰۲). آنچه از ظاهر عبارت به دست می‌آید، این است که جمله شرط «إِنْ خِفْتُمْ» قید موضوع باشد؛ یعنی قصر در نماز به هنگام مسافرت، مشروط به وجود خوف است؛ به همین دلیل شرح نماز خوف در آیه بعد بلافاصله آمده است؛ و نیز فتنه در عبارت «أَنْ يَفْتِنَكُمْ» عبارت از سختی، گرفتاری و آزمایش است؛ یعنی به دلیل بیم از اینکه به کشتار و غارت و اسارت گرفتار آید.

مرحوم طبرسی می گوید: ظاهر آیه بیانگر این است که قصر در نماز تنها در موقع ترس و بیم جایز است؛ ولی ما جواز قصر را در موقع امنیت و عدم خوف نیز از بیان رسول اکرم ﷺ آموختیم. شاید علت اینکه خوف در آیه ذکر شده است، این باشد که غالب سفرها با بیم همراه بوده است و آنان در بیشتر مسافرت‌ها از دشمنان خود بیم داشته‌اند؛ لذا آوردن کلمه خوف در آیه، از باب اعم و اغلب است که نظایر آن در قرآن فراوان یافت می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۵۴).

زراره و محمد بن مسلم از امام باقر ﷺ درباره نماز مسافر سؤال کردند. حضرت فرمود: «خداوند می‌فرماید: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ (نساء: ۱۰۱)؛ بنابراین تقصیر در سفر، واجب است؛ چنان که تمام خواندن در حضر، واجب است». آن دو گفتند: «همانا خداوند فرمود: فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ نَفْسٌ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا (بقره: ۱۵۸)؛ درحالی که طواف به صفا و مروه واجب قطعی است؛ چون خداوند در کتابش فرمود و پیامبر ﷺ آن را انجام داد؛ همچنین تقصیر در سفر چیزی است که پیامبر ﷺ انجام داد و خداوند در کتابش فرمود» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۳۴؛ مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۸؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۵).

تعبیر «لا جُنَاحَ» که در آیه «سعی»، و «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» که در آیه قصر در سفر آمده‌اند، منافاتی با وجوب سعی یا وجوب قصر نماز ندارند؛ گرچه به‌ظاهر، بر جواز و رخصت دلالت دارند؛ زیرا «جُنَاحَ» معرب «گناه» است و «لا جُنَاحَ» تنها به‌معنای نفی گناه است؛ یعنی در انجام آن گناهی نیست و این را نمی‌رساند که انجام آن یک تکلیف واجب است. در روایت پیش گفته، امام ﷺ می‌خواهد روشن سازد، تضادی میان این تعبیر که به‌ظاهر افاده جواز دارد و اصل وجوب دو تکلیف یادشده نیست؛ زیرا این تعبیر تنها برای رفع توهم ممنوع بودن آمده است (دفع توهم حظر= منع). مسلمانان گمان می‌کردند سعی میان صفا و مروه - با وجود دو بت (اساف و نائله) بر روی آنها در جاهلیت - جایز نباشد. همچنین گمان می‌کردند که کوتاه کردن نماز در سفر (قصر نماز) روا نباشد و احساس گناه یا کوتاهی در انجام وظیفه می‌نمودند. این دو آیه، تنها برای رفع این توهم نازل گردید تا مسلمانان در انجام وظیفه واجب احساس گناه نکنند؛ لذا با واجب بودن دو تکلیف یادشده منافاتی ندارد.

در استدلال امام ﷺ به آیه قصر، حضرت راه فهم و برداشت دقیق از آیه را ارائه کرده است و می‌توان با دقت در ظرافت‌های به‌کاررفته در آیه و مقایسه میان یک آیه و آیه دیگر، به هدف نهایی یک آیه پی برد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۷۵).

۶. استفاده از آیات غیر فقهی در برون‌رفت از مبهمات

گاه در عهد و نذر و وصیت و مانند آن، عباراتی به‌کار رفته و می‌رود که مقصود از آن مشخص نیست؛ مانند کسی که نذر کرده است مال زیادی را صدقه بدهد و روشن نیست که مقصود از آن مال چه مقدار است (عزیزی کیا، ۱۳۹۴).

یحیی بن هرثمه، فرمانده نظامی عباسیان، می‌گوید: چند روز پس از انتقال امام هادی علیه السلام به سامرا، متوکل مریض شد و نذر کرد که در صورت بهبودی، پول فراوان (کثیر) صدقه بدهد. پس از چند روز شفا یافت و از فقهای شهر پرسید: چه مقدار باید تصدق نماید تا وفا به نذر خویش کرده باشد؟ هیچ کدام پاسخ قاطعی نداشتند. متوکل فردی را به حضور امام علیه السلام فرستاد تا مسئله را بپرسد. امام علیه السلام فرمود: «اگر ۸۳ درهم تصدق نماید به نذر خویش وفا نموده است». هنگامی که از علت این حکم پرسیده شد، امام علیه السلام به آیه‌ای استناد کرد که تأییدات پروردگار را در جنگ‌های پیامبر و مؤمنان اولیه را با صفت «کثیر» توصیف می‌کند و می‌فرماید: لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ (توبه: ۲۵)؛ درحالی که جنگ‌های عصر پیامبر صلی الله علیه و آله ۸۳ جنگ بوده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق، ص ۴۸۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۴۰۲).

در روایتی دیگر آمده است: ابوسعید مکاری از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: مردی که هنگام مرگش گفته است: «کل مملوک قدیم فهو حر لوجه الله» (هر برده قدیمی‌ای که داشته‌م، در راه خدا آزاد کردم)، در این باره چه می‌گویید؟ امام علیه السلام فرمود: «هر بنده‌ای که شش ماه بر او گذشته باشد، آزاد است؛ زیرا خداوند می‌فرماید: وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (یس: ۳۹). بنابراین هر چیزی که شش ماه مانده باشد، قدیمی است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۹۵؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۰۹). «عرجون» در لغت به معنای بند خوشه خرماست که بعد از قطع آن خوشه، بر درخت می‌ماند و پس از چندی خشکیده و کج می‌شود و مثل هلال می‌گردد (قرشی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۱۵). در آیه شریفه، ماه در روزهای پایانی که به صورت هلال بسیار باریک و زرد و کم فروغ درمی‌آید، به عرجون قدیم تشبیه شده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۳۸۵). این فرایند در عرجون، شش ماه طول می‌کشد.

ج. آرای فقهی مستند به قرآن (نمونه‌ها)

ارائه تمام روایات و فتاوی مستند به قرآن اهل بیت علیهم السلام در ابواب مختلف فقه از وسع این نگاشته بیرون است. بنابراین برای نشان دادن چگونگی راهنمایی‌های ائمه معصومین علیهم السلام درباره فهم قرآن در مقام استنباط احکام شرع، نمونه‌هایی از روایات را می‌آوریم:

در موضوع اجرای حد رجم زنی که در شش ماهگی ازدواج باردار شده بود، امیر مؤمنان علی علیه السلام با بیان آیات «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳) و «حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) استدلال کرد که وقتی مدت شیر دادن دو سال باشد، و مجموع دوران شیرخوارگی و بارداری سی ماه، پس حداقل مدت حمل شش ماه می‌شود و زن گناهکار نیست (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۸۶ و ۱۲۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۰). همچنین حضرت با استناد به آیه شریفه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) از حکم رجم زن بارداری که زنا کرده بود، تا بعد از وضع حمل او، جلوگیری کرد (مفید، ۱۴۱۳ق (۱)، ج ۱، ص ۲۰۴).

یکی از آرای فقهی مستند به قرآن، بیان چگونگی قطع دست سارق است که در بیان امام جواد علیه السلام آمده است. حضرت با استناد به آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (جن: ۱۸) و حدیث نبوی که در آن، کف دست از مواضع سجده بیان شده است، قطع از آرنج یا مچ را جایز ندانست و حکم فرمود که باید انگشتان سارق را قطع کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۹۷).

امام هادی علیه السلام نیز در بیان حکم مردی مسیحی ذمی، که با زن مسلمانی زنا کرده و در هنگام اجرای حکم اعدام، شهادتین گفته و اظهار اسلام کرده است، اسلام وی را مفید ندانست و با استناد به آیه «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ؛ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (غافر: ۸۴-۸۵) حکم به قتل وی داد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۳۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۴۰۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۴۵۴). در این آیه، ایمانی که از روی خوف از عذاب باشد، منشأ اثر دانسته نشده است؛ و مقصود از سخن پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله که فرمود: «الاسلام یجب ما قبله»، اسلام راستین است (سبحانی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷).

امیر مؤمنان علی علیه السلام از مسح بر روی کفش نهی کردند؛ زیرا پس از نزول سوره مائده و آیه شریفه «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ» (مائده: ۶)، مسح بر کفش جایز نیست (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ج ۲، ص ۱۶۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق (ا)، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۱؛ همو، ۱۴۰۷ق (ب)، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷).

امام هفتم علیه السلام در پاسخ مهدی عباسی درباره حکم شراب، به آیه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (اعراف: ۳۳) اشاره کرد و در تفسیر آن، «اثم» را همان شراب دانست و برای سخن خود به این آیه استناد فرمود که خداوند می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا قُلٌّ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...» (بقره: ۲۱۹). کنایه آوردن واژه «اثم» برای «خمر» بدان جهت است که در حدیث نبوی، شرب خمر ریشه همه پلیدی‌ها شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۰۲-۴۰۳) و این استدلال امام علیه السلام مورد تحسین مهدی عباسی واقع شد (همان، ص ۴۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷).

امام باقر علیه السلام در پاسخ به عبدالله بن معمر لیشی که به فتوای امام برای جواز متعه اعتراض کرده بود، به آیه «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴) استناد فرمود (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۳۵۶) و امام صادق علیه السلام این عمل را به صورت اضافه به کار برده و به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده و فرمود: «لیس منا من لم یقل بمتعتنا» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ص ۳۰-۳۲).

همچنین حضرت علی علیه السلام با استناد به آیه شریفه «فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ» (بقره: ۱۹۶) در زمان عثمان، با تداوم تحریم متعه حج - که توسط خلیفه دوم صورت گرفته بود - (ر.ک: مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۸۵ و ۸۹۶)، مخالفت کرد (ر.ک: نجمی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹-۳۷۹).

نمونه دیگر از فتوای فقهی مستند به قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام اینکه، آن بزرگواران با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ» (طلاق: ۱)، سه طلاق واقع در یک مجلس بدون رجوع را یک طلاق دانسته، رجوع را برای مرد جایز می‌داند. امام صادق علیه‌السلام با استناد به آیه فوق، ضمن تصریح به جواز رجوع در چنین مواردی می‌فرماید: «هر عملی که برخلاف قرآن و سنت پیامبر باشد، باید به قرآن و سنت پیامبر بازگردانده شود» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱-۶۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۶۹).

نتیجه‌گیری

بررسی بیانات فقهی ائمه علیهم‌السلام این نتیجه را به دست می‌دهد که آن بزرگواران با بیان برخی از روایات فقهی و با استناد به آیات قرآن، درصدد آموزش شیعیان و شاگردان خود در شیوه بهره‌گیری فقهی از قرآن کریم بودند. بر این مبنا، نمونه‌های استفاده از قرآن در فقه، به وسیله ائمه به سه دسته تقسیم می‌شود. در دسته‌ای از روایات، امام علیه‌السلام درصدد است تا اصول و قواعد کلی مورد نیاز در تشخیص حکم شرعی، نظیر قاعده ممنوعیت قیاس، اصل عدم حرج، قاعده اضطرار، قاعده جب و قاعده عزت مؤمن را به دیگران بیاموزد. در دسته دوم، امام علیه‌السلام کیفیت و شیوه استنباط احکام فقهی از قرآن، نظیر روش جمع بین دو آیه به ظاهر متضاد، تقدیم آیات ناسخ بر منسوخ، استفاده از قواعد ادبی و لغوی، شناخت موارد دفع توهم حطر، استفاده از آیات غیرفقهی در برون‌رفت از مبهمات و نظایر آن را به صورت عملی به شاگردان آموزش می‌دهد. در دسته سوم، نمونه‌هایی از فتاوی مستند به قرآن در موضوعات مختلف فقهی را که از آنان استفتا شده است، بیان می‌فرماید که در این مقاله به نمونه‌هایی از آن اشاره کردیم. مجموع این سه دسته روایات، راه استفاده از قرآن در فقه را به نسل‌های بعد آموخت و به مرور آثار مستقل فقهی و اجتهادی در موضوع فقه‌القرآن شکل گرفت.

منابع

- شریف رضی، ۱۳۷۹، *نهج البلاغه*، چ پنجم، فیض الاسلام، تهران.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ق، *تحف العقول*، چ دوم، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ائمه*، قم، علامه.
- ابن طیفور احمد بن ابی طاهر، بی تا، *بلاغات النساء*، قم، شریف رضی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر.
- اربلی، علی بن الحسین، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمه*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۳۷۴، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تصحیح قسم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثه، قم، مؤسسه بعثت.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، تصحیح جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الإسلامية.
- پیشوایی، مهدی؛ پیشوایی، فریده، ۱۳۹۲، «استنباطهای فقهی تفسیری ائمه اطهار از آیات الاحکام غیر مشهور»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۱۳، ص ۱۱۱-۱۳۰.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
- حسینی میرصفی، سیدهفاطمه، ۱۳۹۵، «روایات تفسیری امام جواد»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۹۱، ص ۹۸-۸۵.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *جوهر النضید*، چ پنجم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل البيت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۹۲، *مناظره‌های معصومان*، قم، توحید.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالماثور*، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- شاهد ثانی، زین الدین بن علی عاملی، ۱۴۰۹ق، *حقایق الایمان مع رسالتی الاقتصاد والعدالة*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- صادقی فدکی، سیدجعفر، ۱۳۹۵، «پژوهشی در قواعد فقهی قرآن و گستره آن»، *پژوهش‌های فقهی*، ش ۱، ص ۳۷-۷۲.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چ دوم، تصحیح محسن کوچه‌باغی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، چ سوم، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و سیدهاشم رسولی، تهران، ناصرخسرو.
- طیبی، محمدجواد، ۱۳۸۶، «سیره قرآنی امام رضا»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۶۹، ص ۳۹-۴۵.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۹۰، *الاستبصار*، تصحیح حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- _____، ۱۴۰۷ق (ا)، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تصحیح حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- _____، ۱۴۰۷ق (ب)، *الخلاف*، تحقیق سیدعلی خراسانی و دیگران، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *نور الثقلین*، چ چهارم، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
- عزیزی کیا، غلامعلی، ۱۳۹۴، «نگاهی به گستره بهره‌گیری از قرآن در احادیث فریقین»، *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، ش ۵، ص ۲۵-۲۸.
- علی دوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۹، «امام علی و فقه»، *دانشنامه امام علی*، چ پنجم، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تصحیح سیدهاشم رسولی، تهران، علمیه.
فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
فهیمی تبار، حمیدرضا، ۱۳۹۱، «تفسیر فقهی اهل بیت علیهم‌السلام از قصه‌های قرآنی و رهیافت‌های آن»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۱، ص ۲۷-۴۴.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه‌السلام.
قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۸، *قاموس القرآن*، چ هشتم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، *صحیح مسلم*، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالحدیث.
مشایخی، قدرت‌الله، ۱۳۸۳، *قاعده‌های فقهی*، تهران، سازمان سمت و دانشگاه الزهراء.
معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تمهید.
مغربی، قاضی نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، *دعائم الإسلام*، چ دوم، تصحیح آصف فیضی، قم، مؤسسه آل‌البیوت علیهم‌السلام.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق (۱)، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل‌البیوت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق (ب)، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲ق، *القواعد الفقهیه*، قم، صدر و دارالعلم.
منقری، نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، *وقعه صفین*، چ دوم، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
نجمی، محمدصادق، ۱۳۸۳، *سیری در صحیحین*، چ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
وکیلی، هادی؛ نظری، حسن، ۱۳۹۵، «جایگاه قرآن در سیره امام رضا علیه‌السلام»، *تاریخ پژوهی*، ش ۶۶ ص ۱۳۱-۱۵۰.

دیدگاه روبین و تفسیر «دخان مبین»

mr.amin451@yahoo.com

محمدرضا امین / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۹

چکیده

دیدگاه روبین به مدلول «دخان مبین» در آیه ۱۰ سورة دخان و نظر وی در مورد برداشت برخی از مفسران از این عبارت، تصریح دارد که مفسران، به‌رغم اخروی بودن مدلول آن، به‌منظور تمجید از پیامبر اسلام^ص و با اهداف جدلی و بر اساس ایده‌های خود درباره‌ی ایشان، مدلولی دنیوی برای آن بیان کرده‌اند تا برخلاف تصویر قرآنی پیامبر^ص، تصویری پساقرآنی از ایشان ترسیم کنند و آن حضرت را در مکه نیز دارای قدرت‌های خاص برای مقابله با مشرکان نشان دهند. این نوشتار در پی آن است که به روش تحلیلی انتقادی تطابق این دیدگاه با قرائن و مستندات تفسیری را بررسی نماید. بررسی مستندات روبین، و سایر مستنداتی که او مطرح کرده است و نیز توجه به ظرفیت زبان قرآن و چندسطحی بودن مدالیل و امکان تعدد مصادیق عبارات آن، نشان می‌دهد که اولاً زمینه‌ی دلالت این عبارت بر مدلول دنیوی نیز وجود دارد و ثانیاً قرائن و شواهدی از سنخ قرائن مورد استناد روبین داریم که بر مدلول دنیوی نیز صحه می‌گذارند. پس نه اتهام روبین به مفسران مسلمان قابل دفاع است و نه مدلول دنیوی پیشنهادی برخی از آنها بی‌پایه است.

کلیدواژه‌ها: یوری روبین، تفسیر قرآن، حضرت محمد^ص، دخان مبین، زبان قرآن.

در مواردی، بین ظاهر عبارات قرآن کریم و حاصل تلاش تفسیری عالمان مسلمان تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. این تفاوت‌ها، که گاه قابل توجیه هستند و گاه شاید نتوان دفاع قابل قبولی برای آنها داشت، مجال نگاهی انتقادی به عرصه‌هایی مانند مبانی، قواعد، روش و دستاورد تفسیر را فراهم می‌کند و فرصت آشنایی با نوع نگاه و مستندات دیگران، خصوصاً در قالب تدوین آثار انتقادی در مورد مستشرقان را فراهم می‌آورند.

یک نمونه از چنین عباراتی آیات ۱۰ و ۱۱ سوره دخان است: «فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ * يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ که مقایسه بین ظاهر و سیاق آن با برخی از مطالب تفسیری، زمینه‌ساز نگاه متفاوت یوری روبین، مستشرق پرکار در زمینه اسلام، شده است. وی دیدگاه خود را در مقاله‌ای با این عنوان آورده است: «روزی که آسمان دودی آشکار می‌آورد» (دخان: ۱۰-۱۱)؛ پژوهشی تطبیقی در مورد تصویر قرآنی و پساقرائی پیامبر اسلام.^۱ این دیدگاه با تمرکز بر آیه ۱۰ سوره دخان، بر اساس مؤلفه‌های درونی آیه، سیاق آن در سوره دخان و نیز روایات مرتبط، محتوای آیه را با دستاوردهای تفسیری در بستری زمانی به طول تقریبی دوازده قرن مقایسه نموده و آنها را به صورت تحلیلی - تطبیقی نقد کرده است.^۲ حال، مسئله نوشتار پیش رو این است که فارغ از وجود یا عدم مدلول غیردنیوی برای عبارت «دخان مبین»، آیا شواهد و قرائنی وجود دارد که مدلولی دنیوی را به‌تنبه‌ایی یا در کنار مدلول اخروی تأیید کند؟ پاسخ به این سؤال اصلی، دو سؤال فرعی را نیز مطرح می‌کند: آیا دلایل دیدگاه روبین در رابطه با این عبارت، مبنی بر انحصار مدلول آن در مدلول غیردنیوی متقن است؟ و در نتیجه، آیا اتهام روبین به مفسران مسلمان مبنی بر قصد القای توانمندی پیامبر اکرم ﷺ در مکه موجه است؟

روبین ابتدا عناصر درونی آیه ۱۰ سوره دخان را لحاظ کرده، و «یوم» را، به کمک نظایر آن در آیات دیگر مرتبط با عذاب بررسی می‌کند (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۲۵۲). وی پیش از جمع‌بندی کاربرد «یوم» در آن آیات، به ارتباط برخی از احوال قیامت با آسمان در قرآن اشاره می‌کند (همان، ص ۲۵۲-۲۵۳). سپس در بررسی مدلول «دخان»، برای تثبیت مدلول اخروی «دود»، از عهدین نیز کمک می‌گیرد (همان، ص ۲۵۳). وی سپس به سیاق آیه در سوره دخان، و ارتباط آیه ۱۰ با سایر آیات سوره می‌پردازد. روبین همانند رویه برخی از مفسران مسلمان، آیات سوره دخان را عمدتاً بر اساس تاریخی یا اخروی بودن مضمون، دسته‌بندی می‌کند: الف) آیات ۱-۹، که طی آنها خداوند در قالب یک مقدمه‌سازی، نزول قرآن و انداز مردم و واکنش منفی آنها را وصف می‌کند؛ ب) آیات ۱۰-۱۱، با مضمونی اخروی در مورد عقاب کافران؛ ج) آیات ۱۲-۱۴، ۱۵ و ۱۶، که باز هم اخروی، اما با مضامینی مجزا هستند و روبین در بررسی آنها، از سوره‌های دیگر استفاده می‌کند؛ د) آیات ۱۷-۳۳، با مضمونی تاریخی و بیانگر سرگذشت فرعون و قوم تبع که برای کفار معاصر پیامبر اسلام ﷺ عبرت‌آموزند؛ ه) آیات ۳۸-۵۷، مشتمل بر پاداش و عقاب اخروی؛ و) آیات پایانی سوره، بیانگر نتیجه عملی برای پیامبر ﷺ (همان، ص ۲۵۶). مرحله بعد، برشمردن آرای مفسران در مورد «دخان» در آیه ۱۰ است، که طی آن (در تقریباً شانزده صفحه)، آرای ۲۴ تن در یک بازه زمانی

تقریباً ۱۲۰۰ ساله، یعنی بین سال‌های ۶۸-۱۲۷۰ق، می‌آید (همان، ص ۲۵۷-۲۷۳): ابن عباس (و مجاهد)، مقاتل بن سلیمان، فراء (و ابوعبیده)، عبدالرزاق (و ابن مسعود)، ابن قتیبه (و هُوَاری)، طبری، طیفی از مفسران از زجاج تا واحدی (مشمتم بر ابن ابی حاتم، سمرقندی، ثعلبی، ماوردی)، زمخشری (و ابن عطیه و ابن جوزی)، رازی، قرطبی، بیضاوی (و ابن کثیر)، و آلوسی. سپس ذیل عنوان «مفسران شیعی»، (در پنج سطر) اشاره‌ای به انتظار سه مفسر شیعی (قمی، طوسی، طبرسی) می‌آید (همان، ص ۲۷۳). گام بعدی، نگاهی تقریباً یک‌صفحه‌ای به مجموعه‌های دلائل النبوه است: عمدتاً *شرف المصطفی* نوشته خرگوشی، و اشاره‌ای به *مناقب آل ابی طالب* نوشته ابن شهر آشوب (همان، ص ۲۷۴). آخرین گام، بیان تفسیر «دخان مبین» در «تفاسیر امروزی» (در یک صفحه) البته تنها در دو اثر است: درس‌گفتارهای محمد اسماعیل المقدم، شیخ سلفی مصری، و کتاب محمد هشام کَبانی با عنوان *The Approach of Armageddon? An Islamic Perspective* (همان، ص ۲۷۵).

دیدگاه مفسران در مورد «دخان مبین»

گرچه مفسران و قرآن‌پژوهان مسلمان به‌طور طبیعی مضامین سوره دخان و آیه ۱۰ از این سوره را نیز تفسیر کرده و در تفاسیر و در سایر آثار خود به آن پرداخته‌اند (مانند: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۸۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۱۲). اما بیان مراد از «دخان مبین»، اگر دغدغه مفسران بوده، برخی به قرینه معتبری اعتماد نکرده‌اند (مانند: نستری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۴۱)؛ برخی عملاً کار را به صورت بیان احتمالات (مانند طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۲۷) یا با انتخاب احتمال قوی‌تر (مثلاً طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۳۷-۱۳۸) به پایان رسانده‌اند؛ ولی در این میان، در بررسی مقدماتی پیش از اقدام به نقد دیدگاه روبین، نویسنده به‌دست نیآورد که نگاه خاص روبین به آیات ۱۰ و ۱۱ سوره دخان و تفسیر آنها، دغدغه عالمان مسلمان نیز بوده باشد.

مستشرقان نیز به‌رغم توجه به موضوع «دخان» در قرآن کریم - بر اساس یافته‌ها - توجهشان یا به آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و مسئله چگونگی خلقت و شکل‌گیری آسمان معطوف بوده است (باس‌وُرت و دیگران، ۱۹۹۷م، ج ۴، ص ۹۸۳) یا صرفاً بررسی و موارد کاربرد «دخان» در قرآن کریم و معانی «دخان» در آن را مدنظر داشته‌اند. از این‌رو دغدغه روبین در بررسی معانی محتمل «دخان» در آیه ۱۰ سوره دخان، در آثار سایر مستشرقان مشاهده نشد؛ مثلاً *دایرة‌المعارف قرآن لیدن*، گرچه در مدخل Smoke به دو معنای «دخان» در سوره دخان توجه دارد، اما موضوع تصویر قرآنی و پساقرآنی پیامبر اکرم ﷺ - که دغدغه روبین است - را مطرح نکرده و به آن ورود نمی‌کند (مک‌آلیف، ۲۰۰۶م، ج ۵، ص ۶۴). نمونه دیگر، *دایرة‌المعارف اسلام لیدن* است که در مدخل Sā'a، در بخش سوم مقاله، که به کاربرد معادشناختی «ساعة» می‌پردازد، صرفاً «دخان» در سوره دخان را در زمره نشانه‌های قیامت لحاظ می‌کند (باس‌وُرت و دیگران، ۱۹۹۵م، ج ۸، ص ۶۵۶).

به‌رغم بررسی و نقد برخی از آثار روبین، نقدی بر این مقاله وی یافت نشد. در نتیجه، خصوصاً با لحاظ ارتباط آرا و شیوه کار روبین در این مقاله با زبان قرآن، روش تفسیر قرآن، و ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ، بررسی و نقد آن اهمیتی دوچندان دارد. از این‌رو نگارنده ابتدا مقاله روبین را شخصاً به‌طور کامل به زبان فارسی ترجمه و نگارش کرد تا نقد، بر مبنای آگاهی مستقیم از دیدگاه‌های روبین، صورت پذیرد.

دیدگاه روبین دربارهٔ مراد از «دخان مبین»

به نظر روبین «دخان مبین» ناظر به یکی از «اشراط الساعة» است و مفسران مسلمان در اینجا نیز مانند برخی دیگر از حوادث کیهانی، علاوه بر ذکر اشراط الساعة، گزینهٔ دنیوی را - به دلایل جدلی و با قصد القای تصویری جدید از پیامبر اکرم ﷺ - نیز مطرح کرده‌اند تا او را در مکه هم قدرتمند نشان دهند (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۲۵۱). این مسئله - در کنار دو موقعیت متفاوتی که معمولاً از حیث بسط ید پیامبر اسلام ﷺ و نوع مقابلهٔ ایشان با دشمنان و نیز از حیث گونه‌شناسی آیات نازل بر آن حضرت، بر اساس دو محیط مکه و مدینه تمایز می‌یابند - دست‌مایه‌ای شده است تا دیدگاه مذکور، دو تصویر را از پیامبر اکرم ﷺ ترسیم و آنها را با یکدیگر مقایسه کند: یکی تصویری قرآنی و مرتبط با آیات صدر سورهٔ دخان و آیات مشابه در سور مکی متضمن اندازهای اخروی؛ و دیگری تصویری پساقرائی و برگرفته از ایده‌های مفسران و تفسیر آنها بر آیات صدر سورهٔ دخان. در نتیجه، حوادث کیهانی - که معادشناختی، ناظر به آخرالزمان، و نشانه‌هایی حاکی از وقوع قیامت هستند - به فضایی دنیوی و تاریخی منتقل گشته و بیانگر حوادثی معرفی شده‌اند که مصادیق پیروزی‌های پیامبر ﷺ بر دشمنان ایشان هستند (همان، ص ۲۵۲-۲۵۲).

به نظر روبین، «دین دود» در قرآن، همانند عهدین، با «انذار در مورد روز قیامت» مرتبط است (همان، ص ۲۵۳) و نخستین نسل‌های مفسران، دارای گرایشی آشکار به تفسیر دنیوی «دخان» بودند و بر نفرین نافذ پیامبر اکرم ﷺ و برجسته‌سازی گذار از انذار به پیروزی تأکید داشتند؛ اما بعداً به‌رغم فشار برای تحمیل تصویر افسانه‌ای و پساقرائی آن حضرت بر قرآن، گزینهٔ اخروی نیز - به‌منظور آماده‌سازی مؤمنان برای روز قیامت - دوباره احیا شد (همان، ص ۲۷۳). روبین در پایان پس از اشاره به دنیوی دانستن «دخان» در *شرف المصطفی* و نیز *مناقب آل ابی طالب* (همان، ص ۲۷۴)، به دو دیدگاه جدید هم اشاره می‌کند: دیدگاهی که سه گزینهٔ اخروی، تاری دید در اثر قحطی، و غبار برآمده از سپاه اسلام را ذکر می‌کند (دیدگاه المقدم)؛ و دیدگاهی که «دخان» را بر امثال انفجار اتمی هیروشیما منطبق و با پیش‌گویی‌های قرآن مرتبط می‌داند (دیدگاه کبانی) (همان، ص ۲۷۵).

تحلیل دیدگاه و روش روبین در کشف مراد از «دخان مبین»

در کل، روبین برای اثبات اخروی بودن مدلول «دخان مبین»، به عناصر درونی آیه، سیاق برونی آیه و قرائن روایی تمسک می‌کند.

الف) عناصر درونی آیه

روبین این عناصر، یعنی «یوم»، «دخان»، و «سما» را تفکیک می‌کند و به بررسی چهارده آیهٔ دیگرِ مشتمل بر «یوماً» (همان، ص ۲۵۲) و نیز ارتباط قرآنی «سما» با برخی از احوال روز قیامت در سایر فرازهای قرآنی (همان، ص ۲۵۲-۲۵۳) می‌پردازد و در نتیجه استدلال می‌کند که: از یک سو «یوماً» در قرآن کریم مکرراً در سیاق عذاب‌های اخروی آمده است و از سوی دیگر «سما» نیز در قرآن کریم بی‌ارتباط با سختی‌های مرتبط با قیامت نیست. پس «دخان» نیز که در این آیه به همراه این دو عنصر اخروی قرآنی آمده، اخروی است، نه دنیوی؛ و از این رو با امثال نفرین پیامبر اکرم ﷺ، جریان فتح مکه یا جنگ بدر تطابق ندارد. وی همچنین ذکر کاربردهای اخروی «بطشه»، «اکبر»، «کبری» در قرآن و ارتباط ترکیب «البطشة الکبری» در آیهٔ ۱۶ سورهٔ دخان با روز قیامت را به‌عنوان مؤیدی دیگر بر اخروی بودن مدلول «دخان مبین» ارائه می‌کند (همان، ص ۲۵۵).

دلیل دیگر وی بر اخروی بودن «دخان» این است که در مورد «دخان»، خداوند با صیغهٔ امر می‌فرماید: «فارتَقِبْ»؛ و امر به انتظار دود نشان می‌دهد که دود هنوز واقع نشده است؛ برخلاف انشقاق قمر که به صورت «إِنْشَقَّ» به صیغهٔ ماضی آمده و نشان می‌دهد که شکافتن ماه قبلاً رخ داده؛ پس از نشانه‌های قیامت نبوده است (همان، ص ۲۶۵-۲۶۶).

ب) سیاق آیه در سوره

روبین سورهٔ دخان را در کل دارای دو نوع مدلول تاریخی و آخرت‌شناختی می‌داند؛ به این صورت که خداوند با یادآوری عقاب‌های کافران در تاریخ، مشرکان صدر اسلام را در مورد سرنوشتشان در آستانهٔ قیامت انداز می‌کند (همان، ص ۲۵۶)؛ چون در آیهٔ «إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ» (دخان: ۱۵) - که روبین آن را با آیهٔ ۱۰ سورهٔ دخان در یک گروه محتوایی می‌داند - خداوند به‌روشنی می‌فرماید: حتی اگر مجازات موقتاً برداشته شود، آنها قطعاً [به کفر] بازمی‌گردند؛ پس برداشتن عذاب، امری فرضی و از این رو اخروی است و صرفاً بر کفر مستمر کسانی تأکید دارد که به‌وسیلهٔ دود عذاب می‌شوند (همان، ص ۲۵۴). از این رو مدلول آیهٔ ۱۰ سورهٔ دخان نیز اخروی است (همان، ص ۲۵۴-۲۵۷).

ج) قرائن روایی

این دیدگاه از اختلاف مضامین برخی روایات در مورد بروز قحطی برای اهل مکه و عدم اشارهٔ برخی روایات به درخواست مشرکان از پیامبر اسلام ﷺ و نیز از فقدان دود در برخی از این روایات، برای تقویت گزینهٔ اخروی بودن «دخان» و تضعیف تفسیر آن به نفرین پیامبر ﷺ استفاده می‌کند (همان، ص ۲۶۰-۲۶۱). وی این روایات را از مُصَنَّف (صنعانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۹، ح ۴۹۰۷) و طبقات (ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳) می‌آورد. روبین علاوه بر فقدان دود در برخی از نقل‌ها، از جزئیات مذکور در روایات نیز استفادهٔ جالبی دارد؛ مثلاً از روایت سفیان بن عُیینة که مشتمل بر

ایراد خطبه توسط پیامبر ﷺ بر فراز منبر است، استنباط می‌کند که ایشان در هنگام بیان محتوای این روایت، در مدینه بوده‌اند، نه مکه؛ پس با نفرین مُصْرَ توسط پیامبر ﷺ در زمان حضور ایشان در مکه منافات دارد (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۲۶۱). همچنین به روایتی منسوب به امام علی ؑ مستند می‌کند، مبنی بر اینکه دود هنوز واقع نشده است و زمانی که واقع شود، برای مؤمنان به صورت زکام و برای کفار به صورت دودی داغ است که آنها را متورم می‌کند و می‌کشد (همان، ص ۲۶۳). رویین روایات دیگری متضمن همین موضوع را از امثال حسن بصری و عبدالله بن عمر می‌آورد (همان، ص ۲۶۶) و مکرراً اشاره می‌کند که سرسخت‌ترین مدافع دنیوی بودن «دخان»، ابن مسعود است که در روایتی صریحاً می‌گوید: «دخان» قبلاً واقع شده است (صنعانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۰۶) و در روایتی دیگر (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۸) نیز «دخان» را در زمره نشانه‌های قیامت که هنوز واقع نشده‌اند، برنمی‌شمرد (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۲۶۴-۲۶۵).

بررسی

مقاله روبین، به‌رغم نکات قابل تأمل، ابعاد مثبتی نیز دارد که انصاف در نقد، مستلزم بیان آنهاست. یکی از نکات برجسته این مقاله، تمرکز نویسنده بر روی یک آیه است. این نکته موجب شده است که مقاله بسیار تخصصی باشد و آیه ۱۰ سوره دخان به محور مقاله بدل شود و سایر مطالب در خدمت تبیین آن مطرح شوند. نکته دوم، روش و قرائتی است که روبین برای بررسی محتوای آیه به‌کار می‌گیرد؛ در این زمینه، وی از اجزای آیه، سیاق آیه در سوره، سایر آیات دارای مضامین مشابه یا مرتبط، و نیز از روایات غافل نمی‌شود. امتیاز سوم این مقاله، توجه نویسنده به نکات ظریف مطرح در روایات ذیل آیه است؛ مثلاً وی به اختلاف تعبیر در روایات توجه دارد و جزئیاتی از روایات را که مستقیماً با محتوای آیه ارتباط ندارند، اما به‌نحوی بر تفسیر آن مؤثرند، مطرح می‌کند؛ مانند نکته منبر که گذشت. این نکات، صرف‌نظر از نتایجی که روبین از آنها گرفته، قابل توجه و حاکی از دقت وی هستند. پیش از پرداختن به بررسی و نقد دلایل و قرائن سه‌گانه دیدگاه روبین، ذکر دو نکته ضروری می‌نماید:

اولاً نکته عجیب در ابتدای مقاله، تصریح در مورد «قصد» مفسران و «پشت‌پرده» تفسیر آن ذیل آیات مورد نظر است. روبین صریحاً این اتهام را مطرح می‌کند: تفسیر مفسران مسلمان ملهم از ایده‌های آنان در مورد یک محمد جدید است و این مفسران به‌دلیل اهداف جدلی و برای تمجید از پیامبر ﷺ حوادث کیهانی، مانند «دخان مبین»، را به‌گونه‌ای خاص تفسیر کرده‌اند (همان، ص ۲۵۱) تا به کمک آن، قدرت فیزیکی اعجاز‌آمیز ایشان در مکه را القا کنند (همان، ص ۲۶۰). نکته مهم در مورد اتهام پیش‌گفته این است که وی بدون ارائه مدرک و دلیل، در مورد «قصد و نیت» مفسران سخن گفته و آنان را به ایده‌پردازی شخصی و پیگیری اهداف جدلی متهم می‌سازد؛ درحالی‌که تنها با تصریح خود شخص می‌توان از «قصد» وی آگاه شد. این کار در فضای پژوهش‌های علمی، غیرمرسوم و غیرعلمی است و به‌دلیل مخفی و ذهنی بودن «مقاصد و نیت»، و عدم ارائه دلیل معتبر بر آن، قابل استناد نیست. وانگهی مفسران اگر چنین قصدی هم داشتند، نیازمند دستکاری در دلالت آیه ۱۰ سوره دخان نبودند؛

زیرا برای اثبات قدرت دنیوی آن حضرت در مکه می‌توانستند به معجزات و کرامات متعدد آن حضرت که برخی از آنها نیز در دوره حضور ایشان در مکه واقع شده بود، تمسک کنند (از جمله ر.ک: کریمی، ۱۳۸۵، ص ۱۰-۲۲). یکی از این موارد که در قرآن کریم نیز آمده (قمر: ۱)، «شق القمر» است، و گرچه برخی شبهه کرده‌اند که این موضوع مربوط به قیامت و نشانه‌های آن است، اما چون به این شبهه پاسخ داده شده (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۱۴)، از آیات قرآن و قرائن تاریخی و روایی استفاده می‌شود که این معجزه پیش از هجرت و در مکه واقع شده است.

نکته قابل توجه دیگر، یکی از استنادهای روبین به سخنان دو تن به‌عنوان مفسر، به نام‌های محمد اسماعیل المقدم و محمد هشام کبانی است؛ اما پس از جست‌وجو به‌دست نیامد که این دو، از چهره‌های شناخته‌شده و مشهور تفسیری باشند. افزون بر اینکه درس‌گفتارهای المقدم که مورد استناد روبین است، در نشانی مذکور در مقاله روبین یافت نشد.

ثانیاً با توجه به اینکه روبین «دخان» و smoke را معادل یکدیگر قرار داده است، غفلت وی از بحث لغوی «دخان» در زبان عربی روشن می‌شود؛ اما در زبان عربی، «دخان» لزوماً به‌معنای دود (با معادل انگلیسی smoke؛ ر.ک: حق‌شناس، سامعی و انتخالی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۰۸؛ وی‌یر، ۲۰۰۹م، ص ۱۴۴۴) نیست، پس نمی‌تواند منحصرأً با آتش و حرارت - بارزترین مصادیق عذاب‌های اخروی - مرتبط باشد؛ زیرا برخی از این منابع برای «دخان» معنای «شرّ فراگیر» را نیز آورده‌اند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۵۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۲۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۱۹۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۲۴۶). معنای دیگری که برای «دخان» آمده، «جَدْب» به‌معنای زمین خشک، شوره‌زار و قحطی‌زده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۵۰). پس به لحاظ لغوی، آیه می‌تواند به این معنا باشد که «آسمان موجب خشکی و بی‌حاصلی زمین می‌شود». وانگهی «دخان» را به‌معنای «هر چیز شبیه دود» نیز دانسته و برای آن به «دشمنی» مثال زده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۳۶)؛ اما کاربرد قرآنی «دخان»، تنها دو مورد است. یکی در آیه مورد بحث و دیگری در «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (فصلت: ۱۱). کاربرد «دخان» در سوره فصلت کمک‌چندانی به کشف مدلول آن در سوره دخان نمی‌کند؛ مثلاً برخی در مورد آیه ۱۱ سوره فصلت به معنای آن اشاره نکرده‌اند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۹-۲۰) و برخی تنها به این بسنده کرده‌اند که «شیتا سماه الله دخانا وهو مادتها التي ألبسها الصورة وقضائها سبع سماوات بعد ما لم تكن معدودة متميزا بعضها من بعض» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۶۵) یا تنها بدون ذکر قرینه، به ذکر یکی از معانی لغوی اکتفا نموده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۰)؛ برخی دیگر نیز تعابیر مبهمی مانند «کانت بخار الأرض» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۸) آورده‌اند؛ برخی نیز راه تشبیه را در پیش گرفته و دخان بودن آسمان را چنین تبیین کرده‌اند که آسمان پدیده‌ای تاریک همانند دود بود و دخان، بخار آب بوده است (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۳۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۵۵). این گوناگونی آرا در سوره فصلت، کمکی به تعیین مراد قطعی از این واژه در سوره دخان نمی‌کند. پس، از نظر معنای «دخان»، آیه این ظرفیت را دارد که بدون

تکلف مجاز یا تقدیر گرفتن عبارتی، علاوه بر معنای آسمان، معنایی دنیوی مانند همان بالای فراگیر قحطی را نیز داشته باشد که به اذعان روبین، در برخی روایات و تفاسیر آمده، ولی وی درصد نفی آن است. اکنون به بررسی دلایل و قرائن سه‌گانه روبین می‌پردازیم.

الف) اجزای درونی آیه

در مورد استناد روبین به عناصر درونی آیه، مانند «دخان»، و ارتباط «یوم» و «سما» با آخرت و عذاب‌های اخروی، چند نکته قابل توجه است. نخست آنکه «یوم» در قرآن کریم صرفاً بیانگر یک دوره یا بازه زمانی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۴) و از این رو فی‌نفسه دلالتی بر روز قیامت ندارد؛ بلکه دلالت آن بر بازه زمانی معمول و دنیوی یا ظرف زمانی وقوع اشراط الساعة یا حوادث اخروی، از قرائنی مانند مضاف‌الیه یا عبارت وصفی پس از آن به دست می‌آید: «يَوْمَ ظُعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ» (نحل: ۸۰) و «يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ» (انعام: ۷۳) و «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (اعراف: ۵۹). از این رو در آیه ۱۰ سوره دخان نیز خود «یوم» دلالتی بر اخروی بودن ندارد. برای تبیین مراد از دخان در آیه شریفه باید مدلول‌های مختلف واژه «سما» در قرآن کریم نیز لحاظ شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶). «سما» می‌تواند مدلول‌های مختلفی داشته باشد و پیش از بررسی آیه ۱۰ سوره دخان باید مدلول «سما» در این آیه را لحاظ نمود: آیا آسمان مادی است، مانند «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» (بقره: ۲۲) و «زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ» (فصلت: ۱۲)؛ یا آسمان معنوی است، مانند «اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» (مائده: ۱۱۴؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۷)؛ یا مثلاً صرفاً بر جهت بالا دلالت دارد. وانگهی «سما» یا جمع آن نیز در قرآن کریم همواره در سیاق اخروی نیامده است: «إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: ۶) و «لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۸۳) و «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَقُونَ» (یونس: ۶).

پس نه واژه «یوم» و نه واژه «سما» و نه باهم‌آبی آنها، هیچ یک دلالتی منحصرأ اخروی ندارند؛ اما مطالب و شیوه این دیدگاه مانند کسی است که اخروی بودن مضمون آیه را پیش فرض گرفته است و از این رو بررسی «یوم» در قرآن را با تذکر این نکته آغاز می‌کند که «یوم» - که نشانگر زمان این دود است - عنصری شاخص در اندازهای مکی ناظر به بلایای اخروی است؛ و برای آن مثال‌هایی می‌آورد (روبین، ۲۰۱۱، ص ۲۵۲).

ب) سیاق آیه در بافت سوره

روبین آیات ۱۰-۱۶ سوره دخان را اخروی می‌داند (روبین، ۲۰۱۱، ص ۲۵۴-۲۵۵). قابل توجه آنکه مضمون آیات ۱۲-۱۳ با مضمون آیات ۱۰-۱۱ پیوند دارد؛ زیرا مضمون آیه ۱۲ سخن همان عذاب‌شدگان در آیه ۱۱ است و «الل» در «العذاب» (دخان: ۱۲)، مفید عهد ذکری و ناظر به «عذاب الیم» در آیه ۱۱ است؛ و این دو آیه واکنش مشرکان به عذاب الهی را بیان می‌کنند (از جمله ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۲۷؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۳۱۷). آیات

۱۳-۱۵ نیز پاسخ خداوند - یادآوری پیشینه آنها در مواجهه با پیامبر اکرم ﷺ و مهلتی کوتاه و الهی - را ترسیم می‌کند. چون در این آینده‌گویی الهی، موضوع رفع موقتی عذاب و بازگشت مشرکان به عناد خود آمده است، پس طبق ظاهر این آیات، مضمون آیه ۱۵ و زنجیره حوادث و گفت‌وگوهای پیش از آن (مضمون دخان: ۱۲-۱۴) نیز همگی دنیوی هستند؛ زیرا همان‌گونه که قرآن کریم بیان می‌فرماید، پس از وقوع مرگ، نه بازگشت امکان دارد و نه تخفیف یا رفع عذاب: «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا» (مؤمنون: ۱۰۰) و «وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ» (نحل: ۸۵).

اما روبین مضمون غیرشرطی آیه ۱۵ (إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ) را برخلاف ظاهر آیه و بدون ارائه قرینه‌ای، در قالب شرط و جزا بیان می‌کند؛ بیانی که زمینه را برای اخروی دانستن مضمون آیه فراهم می‌سازد؛ اما باید توجه داشت که متن آیه، متشکل از یک جمله، و فاقد ترکیب و ادات شرط و جزاست. گویا روبین ابتدا اخروی بودن آیه را مسلم انگاشته و بر اساس آن، در توضیح آیه می‌گوید: حتی اگر مجازات موقتاً برداشته شود، آنها قطعاً [به کفر] بازمی‌گردند (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۲۵۴)؛ توضیحی که در صورت وجود ساختار شرط و جزا در آیه، می‌توانست اخروی بودن مضمون آن را نشان دهد.

پس برخلاف تلقی اخروی روبین از آیات ۱۰-۱۶، روشن است که دست‌کم آیات ۱۲-۱۵ قابلیت افاده معنایی دنیوی را دارند؛ پس نمی‌توان گفت که مضمون آنها منحصراً اخروی است. نتیجه آنکه سیاق این آیات نمی‌تواند قرینه‌ای بر انحصار مضمون آیه در معنای اخروی باشد. شاید علت اینکه مفسران از همان ابتدا گزینه دنیوی را نیز آورده‌اند، این بوده است که «عائِدُونَ»، دست‌کم بر اساس دلایل قرآنی پیش‌گفته، با آخرت‌سازگاری ندارد. همچنین آیات ۱۶ و پس از آن - که در قالب عبرت‌آموزی، سرگذشت فرعون را یادآور می‌شوند - می‌توانند ناظر به این باشند که بحث دود نیز خالی از معنایی دنیوی و بی‌ارتباط با وضعیت کافران عصر نزول نیست؛ چون ذکر احوال پیشینیان و توقع عبرت‌گیری و اصلاح شدن مخاطب، هنگامی معنا می‌یابد که امکان و فرصت جبران داشته باشد؛ وضعیتی که در دنیا امکان‌پذیر است، نه در آخرت.

ج) قرائن روایی

روبین به‌رغم توجه به روایات، به روایات دال بر امکان وجود ظواهرهای متعدد و مصادیق مختلف برای آیات قرآن توجه ندارد. در مورد این ویژگی زبان قرآن، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَهْرِ ظَهْرٌ» (برقی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۰۰، ح ۵). پس آیات قرآن کریم این ظرفیت را دارند که در صورت وجود قرائن معتبر، بر معانی یا مصادیق متعددی حمل شوند و نیز در صورت عدم وجود قرینه مانعاً معتبر می‌توان احتمالات مختلف سازگار با اصول محاوره عقلایی و مبانی و قواعد تفسیری را برای آنها لحاظ کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۷)؛ حتی در مواردی برای یک عبارت قرآنی - صرف‌نظر از دنیوی یا اخروی بودن مضمون کلی آیه - مدلول‌های مختلفی بیان شده است که برخی دنیوی و برخی

اخروی هستند (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۰-۴۱۴). برای نمونه، به دو مورد از چنین عباراتی اشاره می‌کنیم. نمونه نخست، عبارت «وَمَنْ ذَخَلَهُ كَانِ آمِنًا» در آیه ۹۷ سوره آل عمران است. در روایات تفسیری، برای این عبارت مدلول‌های مختلفی ذکر شده است؛ مانند: حکم تشریعی «حرمت تعرض به سارق پناهنده به حرم الهی در شهر مکه» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۲۲۶؛ صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۴)؛ «مصونیت از غم دنیا، و ایمنی از غم آخرت» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۵۴۵؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۵). دو مدلول نخست دنیوی‌اند؛ اما مدلول سوم اخروی است. این تعدد مدلول‌ها، در برخی تفاسیر نیز منعکس شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۸۹-۱۹۰). نمونه دوم، عبارت «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» در آیه ۱۵ سوره اسراء است. این عبارت را، هم امیرالمؤمنین علی علیه السلام مستند صدور حکم شرعی در دنیا قرار داده‌اند (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۱۰۸) و هم مفسران بر اساس سیاق و سایر آیات مشابه، دارای مدلول اخروی و ناظر به حسابرسی اعمال در روز قیامت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۵۷؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۸۵). بر پایه آنچه گفتیم، گزینه‌های مختلف دنیوی و نیز گزینه اخروی، فی‌نفسه قابلیت ارتباط یافتن با آیه ۱۰ سوره دخان را دارند؛ مگر اینکه قرینه مانعاً قابل توجهی آنها را نفی کند؛ و شاید اظهار نظر برخی مانند طبری که هم دود دنیوی و هم دود اخروی را به‌عنوان دو مصداق محقق‌شده و آتی برای «دخان» مطرح کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۶۹)، بر همین اساس باشد.

در مورد استناد روبین به قرینه «منبر» (و دلالت صیغه امر «ارْتَقِبْ» بر آینده)، توجه داریم که این فرض فی‌نفسه محتمل است که آیه ۱۰ سوره دخان در مکه نازل شده باشد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به انتظار برای وقوع «دخان» امر کند. سپس بعد از هجرت به مدینه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر روی منبر در مورد آیه مورد نظر سخن بگویند یا مصداق دنیوی آیه - که پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه به انتظار وقوع آن امر شده بود - محقق شود. از این‌رو سخن گفتن آن حضرت در مورد «دخان» بر فراز منبر، دلالتی قطعی بر عدم ارتباط آیه با قحطی قریش، شکست مشرکان در بدر یا فتح مکه ندارد.

در کل می‌توان گفت، هرچند روبین بدون ارائه مستند، تفسیرهای ناظر به دنیوی بودن «دخان» را ملهم از ایده‌های تفسیری مفسران (روبین، ۲۰۱۱م، ص ۱۵۱) و استمرار گزینه اخروی را به منظور آماده‌سازی مؤمنان برای روز قیامت (همان، ص ۲۶۶) می‌داند، اما توجه داریم که این احتمالات دنیوی که مفسران بر اساس روایات برای آیه مطرح کرده‌اند، بی‌قرینه نیستند؛ خصوصاً که سوره دخان، مکی است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۸۱۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۹۱) و گزینه‌هایی مانند قحطی مورد بحث را برمی‌تابد؛ علاوه بر اینکه برخی از مفسران، فقط مدلول دنیوی قحطی و گرسنگی کفار را ذکر کرده‌اند (مراغی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۲۲). پس بر اساس قرائن لغوی، سیاقی و روایی - که در خلال بررسی و نقد دیدگاه روبین گذشت - و با لحاظ زبان خاص قرآن کریم که ظواهرها و مصداق‌های متعدد را

برمی‌تابد، نمی‌توان گزینه دنیوی را به ضرس قاطع رد کرد و گزینه اشراط الساعة یا گزینه اخروی را یگانه مدلول «دخان مبین» دانست. همچنین - مثلاً با لحاظ وجود گزینه دنیوی در امثال روایات منسوب به ابن مسعود که پیش از مفسران می‌زیسته است - نمی‌توان مفسران مسلمان و متأخر از ابن مسعود را متهم کرد که برای ایجاد تصویری از قدرت پیامبر ﷺ در مکه، گزینه‌های دنیوی را مطرح ساخته‌اند.

نتیجه‌گیری

روشن شد که گرچه دیدگاه روبین مدلول دنیوی برای «دخان» را نفی می‌کند، اما:

۱. زبان قرآن کریم و ظرفیت‌های معنایی آن، این زمینه را فراهم کرده است که در صورت وجود قرینه و نبود مانع، بتوان مدالیل یا مصادیق اخروی و دنیوی را برای این واژه لحاظ کرد.
۲. به دست آمد که لحاظ کردن مدلول دنیوی برای این واژه، فاقد دلیل و قرینه نبوده و با مانعی مواجه نیست. پس این آیات، ظرفیت مدلول دنیوی را دارند؛ یعنی ممکن است «دخان» در همین دنیا واقع شود یا واقع شده باشد.
۳. مدلول دنیوی برای آیات مورد بحث، مستند به قرینه است؛ پس نمی‌توان آن را نفی کرد.
۴. نمی‌توان با نیت‌خوانی، طرح مدلول دنیوی از جانب مفسران مسلمان را ناشی از تصویرپردازی شخصی آنها در مورد پیامبر اکرم ﷺ و برآمده از اغراض جدلی دانست.
۵. مفسران برای اثبات برخورداری پیامبر اسلام ﷺ از نیروهای معجزه‌آسا، نیازی به دست‌کاری مدلول آیات ندارند؛ زیرا در تاریخ اسلام و نیز در خود قرآن کریم، نمونه‌هایی از این پدیده در دسترس آنها بوده و هست.

پی‌نوشت‌ها

۱. “A Day When Heaven Shall Bring a Manifest Smoke” (Q. 44:10–11): A Comparative Study of the Qur’ānic and Post-Qur’ānic Image of the Muslim Prophet.

۲. بررسی و نقد آثاری مانند آثار روی، که مستشرقان درباره اسلام، ارکان، شخصیت‌ها و معارف آن تدوین کرده‌اند، ثمراتی کاربردی دارد. اولاً چنین محققانی، به‌خاطر عدم تمبید به اسلام، از زاویه‌ای متفاوت و غالباً انتقادی به بررسی منابع و معارف اسلامی و برداشت‌های مسلمانان از آنها می‌پردازند. در نتیجه اگر احیاناً در برخی از اسناد و منابع اسلامی، در نحوه استنباط معدودی از معارف اسلامی، در نحوه بیان و عرضه معارف، در مورد عدم تعارض واقعی بین آنها، و... تردیدهایی بوده که از دید عالمان مسلمان مخفی مانده، به واسطه تنبیه حاصل نگاه مستشرقان می‌توان ایرادها و ضعف‌های محتمل را یافت و پس از بررسی، با اصلاح آن، برداشتی واقع‌گرایانه‌تر و مصون‌تر در برابر هجمه‌ها داشت. ثانیاً بررسی و نقد آثار علمی غیرمسلمانان، حساسیت‌های آنان به اسلام و قرآن کریم را نشان داده و رعایت و تأمین آن حساسیت‌ها موجب می‌شود تبلیغ معارف اسلامی و عرضه آن به چنین مخاطبانی دچار ضعف‌ها و کاستی‌های کمتری بوده و زمینه جذب حداکثری نسبت به اسلام باشد. ثالثاً بررسی تحقیقات انتقادی مستشرقان، شیوه‌ها، دقت‌ها و الگوهای احیاناً جدیدی را بر روی میز تلاش‌های علمی محققان مسلمان قرار می‌دهد که شاید کمتر از آنها استفاده کرده باشند، و گنجاندن آنها در پژوهش و به‌کارگیری شیوه‌های جدید، طبیعتاً به نتایج نوبنی می‌انجامد.

در میان مستشرقان، رویین محقق پرکار است و آثار مختلفی در رابطه با اسلام، قرآن، پیامبر اکرم ﷺ، نبوت، احکام اسلام، معارف اسلامی، تاریخ اسلام، و... دارد، که به زبان‌های انگلیسی، عبری، و آلمانی، و در قالب‌های کتاب، مقاله، ویرستاری علمی، و... ارائه شده‌اند. طبق اطلاعات مندرج در وب‌سایت شخصی وی، تعداد این آثار دست‌کم ۹۶ عنوان است (ر.ک: <http://www.urirubin.com/publications>). برخی از آثار وی، که با قرآن کریم و پیامبر اکرم ﷺ مرتبط‌ترند، عبارت‌اند از:

– «الصمد و خلدون تعال: تفسیری بر سوره توحید» (1984) “Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII”

– محمد پیامبر و شبه‌جزیره عربستان (2011) Muhammad the Prophet and Arabia

– نگاه بیننده: زندگی محمد از نگاه مسلمانان صدر اسلام The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims (1995)

– قرآن: ترجمه‌های عبری از عربی (2016) The Qur’an: Hebrew Translation from the Arabic

– «کونوا قرده خاسئین (اعراف:۱۶۶): بوزینه شدن بنی‌اسرائیل، و پیشینه آن در کتب مقدس و متون میدراشی»: “Become you apes, repelled!” (Quran 7:166)

– “The transformation of the Israelites into apes and its biblical and midrashic background” (2015)

– «جزئیات بیشتری در مورد وجود پیشینی محمد: دیدگاه‌های قرآنی و پساقرائی» “More light on Muhammad’s pre-existence: qur’anic and post-qur’anic perspectives” (2015)

آثار پرشمار رویین به زبان انگلیسی بیانگر اثرگذار بودن وی در زمینه معرفی اسلام و قرآن به غیرمسلمانان انگلیسی‌زبان است؛ اما چون مستشرقان عموماً بدون اشراف مناسب به معارف اسلامی و غالباً از نگاه خود و احیاناً با اغراض خاصی معارف اسلامی را درک و به غیرمسلمانان منتقل می‌کنند، در وهله نخست، اطلاع از محتوای آثار امثال وی و نقد محاسن و معایب آنها، و در گام بعدی برگردان نقد آنها به زبان‌های پرمخاطب مانند زبان انگلیسی، از ضرورت‌های روشن در عرصه پژوهش‌های اسلامی، تبلیغ حقانیت اسلام و قرآن کریم، و صیانت از آن است.

منابع

- الوسی، سید محمود، بی تا، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن سعد، محمد، بی تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التتویر*، بی جا، بی تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی: درآمدی بر نظریه معنائشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری*، قم، بوستان کتاب.
- امین، نصرت، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۰، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.
- تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، *تفسیر التستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، معاد در قرآن، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه*، چ دوم، تحقیق مؤسسه آل‌البتیة لإحیاء التراث، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
- حق شناس، علی محمد، سامعی، حسین، انتخابی، نرگس، ۱۳۸۰، *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی - فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق، *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا، *علل الشرائع*، قم، داوری.
- صنعانی، عبدالرزاق، بی تا، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، بی جا، بی تا.
- ، ۱۴۱۰، *تفسیر القرآن*، تحقیق مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبه الرشد للنشر والتوزیع.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
- عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، علمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، چ چهارم، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۵، «معجزات و کرامات پیامبر اعظم ﷺ»، معرفت، ش ۱۰۸، ص ۱۰-۲۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *معارف قرآن* ۳/۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۴، *آموزش عقائد*، ج ۱۷، بی‌جا، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *قرآن‌شناسی*، چ دوم، تحقیق محمود رجبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۰، *جهان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *الارشاد*، چ دوم، تحقیق مؤسسه آل‌البتی ☞، تحقیق التراث، بیروت، دار المفید.
- مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- Bosworth, C. E., Donzel, E. Van, Heinrichs, W.P., and Lecomte, G. (1995), *The Encyclopaedia of Islam*, viii, Leiden, Brill.
- Bosworth, C. E., Donzel, E. Van, Levis, B., and Pellat Ch. (1997), *The Encyclopaedia of Islam*, iv, Leiden, Brill.
- McAuliffe, Jane Dammen (2006), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, v, Leiden–Boston, Brill.
- Rubin, Uri (2011), "A Day When Heaven Shall Bring a Manifest Smoke" (Q. 44:10–11): A Comparative Study of the Qur'ānic and Post-Qur'ānic Image of the Muslim Prophet", in Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh and Joas Wagemakers (eds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki* (Leiden: E.J. Brill, 2011), pp. 251-78.
- Wehmeier, Sally (2009), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, 7th edition.

فلسفه زندگی دنیوی انسان از نگاه قرآن

محمدحسین ذوالفقاری / دکترای تفسیر و علوم قرآن

karimi@qabas.net

مصطفی کریمی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۸

چکیده

یکی از مسائلی که از دیرباز اذهان بسیاری را متوجه خود ساخته، فلسفه زندگی دنیوی انسان است. آگاهی از چرایی این زندگی، ضمن جهت‌دهی رفتار آدمی در برابر نعمت‌ها و سختی‌های دنیا، زمینه استفاده درست از زندگی دنیوی را برای رسیدن به سعادت او فراهم می‌سازد. این مقاله بر آن است، پاسخ این پرسش را به روش تفسیر موضوعی از قرآن کریم به‌دست آورد. گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای و روش پردازش و حل مسئله، توصیفی - تحلیلی است. برای یافتن پاسخ، پس از اشاره به هدف نهایی آفرینش انسان، مقدمات، شرایط و ظرف تحقق آن بررسی می‌شود. آزمایش، بندگی و تقوا مقدمات دستیابی به هدف آفرینش انسان‌اند و تحقق آنها در عالمی باید که از محدودیت، تراحم، تغییر، پرده‌پوشی و تکلیف برخوردار باشد. این شرایط، تنها در دنیا وجود دارد؛ زندگی دنیوی زمینه‌ساز شکوفایی استعدادهای درونی انسان و کسب تدریجی کمالات، جهت زندگی سعادت‌مندانه اخروی است.

کلیدواژه‌ها: زندگی دنیوی، زندگی اخروی، انسان، آزمایش، بندگی، فلسفه زندگی.

کسانی که قائل به زندگی پس از دنیا هستند، با این سؤال مواجه‌اند که چرا وجود انسان - که برای ابد آفریده شده و نابودشدنی نیست - دومرحله‌ای است و او پیش از جهان دیگر باید در سرای زمینی زندگی کند؟ چرا خداوندی که قیّاض علی‌الاطلاق است، زندگی انسان‌ها را از ابتدا در بهشت قرار نداده و آنان را مجبور کرده است تا چند صباحی را در دنیا زندگی کنند. این پرسش‌ها، به‌ویژه برای کسانی که زندگی پررنج و مشقت دارند، بسیار جدی است.

اثری که به‌طور جامع چرایی زندگی دنیوی انسان و ابعاد آن را از نگاه قرآن کریم با روش تفسیر موضوعی بررسی کند، یافت نشد؛ البته برخی آثار دربارهٔ رابطه دنیا و آخرت، فلسفه آفرینش انسان و ضرورت زندگی دنیوی سخن گفته‌اند؛ از جمله معارف قرآن اثر آیت‌الله مصباح یزدی که در آن افزون بر بیان انواع اهداف ابتدایی، متوسط و نهایی، به‌اختصار چرایی آفرینش انسان در دنیا را بررسی کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ (ب)، ص ۱۷۰-۱۷۹)؛ «فلسفه حیات انسان در دنیا از دیدگاه قرآن» (موحدی، ۱۳۸۱) نیز با اشاره به هدفمندی حیات و استفاده از آیاتی در اثبات آن هدفمندی، نگاهی گذرا به علل حیات دنیوی داشته و بیشتر به مسئله هدفمندی افعال الهی پرداخته است.

آگاهی از چرایی زندگی دنیوی، برای برخی که به فلسفه زندگی دنیوی آگاهی ندارند و رفتارشان در برخورد با نعمت‌ها و سختی‌های دنیا درست جهت‌دهی نشده، مفید است و زمینه استفاده صحیح از اختیار را در دستیابی به سعادت زندگی دنیوی و اخروی فراهم می‌سازد؛ چه اینکه برخی باورداران به آخرت، از ضرورت و چرایی زندگی دنیوی آگاه نیستند.

دنیا بر وزن فعلی، اسم تفضیل مؤنث «دنی» از ریشه «دنو» به‌معنای نزدیک‌تر (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۴۸) یا از ریشه «دنی» به‌معنای پست‌تر (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۷۴) و کوچک‌تر است (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۴۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۸). قرآن کریم از زندگانی پیش از مرگ با تعابیر و اوصافی مانند «الْحَيَوةِ الدُّنْيَا» (روم: ۷)، «الادنی» (پست‌تر یا نزدیک‌تر) (اعراف: ۱۶۹)، «الاولی» (زندگانی نخست) (قصص: ۷۰)، «العاجلة» (زندگانی زودگذر) (اسراء: ۱۸) یاد می‌کند.

آخرت، معادل کلمه عربی «آخره»، اسم فاعل مؤنث بر وزن «فاعِلَه» از ریشه «اخر» و به‌معنای پسین، پایان و انجام است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۰۳؛ ابن فارس، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۲-۱۵). از خانه آخرت و «نشئه دوم» و زندگی اخروی به «الدار الآخرة» تعبیر می‌شود؛ همان‌طور که از خانه دنیا و «نشئه اول» به «الدار الدنيا» تعبیر شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۸). «دنیا» و «آخرت» از نظر لغوی صفت و نیازمند موصوف‌اند؛ ولی بیشتر بدون موصوف به کار می‌روند (کفوی، ۱۴۱۳، ص ۶۳).

قرآن زندگی پیش از مرگ انسان را در مقابل آخرت، زندگی دنیوی خوانده است: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷)؛ چنان که خانه آخرت را سرای زندگانی حقیقی دانسته است: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوةُ...» (عنکبوت: ۶۴). حیوان از ماده (حیی) واژه‌ای است که بر هر زنده‌ای

اطلاق می‌شود و بر خانه آخرت نیز - که زندگی به معنای حقیقی کلمه در آن جریان دارد - اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

این مقاله درصدد ارائه تحلیل جامع و دقیق از چرایی زندگی دنیوی به روش تفسیر موضوعی است و تلاش دارد با توجه به هدف آفرینش انسان و شرایط تحقق آن و تبیین ویژگی‌هایی از انسان، دنیا و آخرت، ضرورت زندگی دنیوی را تشریح کند.

هدف آفرینش انسان

به یقین خداوند حکیم است (حجرات: ۸) و از کارهای خود، از جمله آفرینش انسان، هدف دارد. از آنجاکه خداوند غنی بالذات (بقره: ۱۵) و از هر جهت کامل است، هدف او از آفرینش انسان چیزی نیست که نفعش به ذات پاک او بازگردد؛ بلکه خداوند او را به هدف کمالش آفریده است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۶). البته کمال انسان هنوز هدف نهایی نیست؛ هدف نهایی جایی است که به امری ذاتی بازگردد و دیگر جای سؤال درباره آن نباشد. به تعبیر برخی اندیشمندان، هدف نهایی خلقت انسان، دریافت بیشترین رحمت الهی به اقتضای ذات فیاض باری تعالی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴(ب)، ص ۴۵۷).

با این همه، در قرآن تعبیر کمال به عنوان هدف آفرینش انسان نیامده است؛ اما تعابیری که حکایت از کمال آدمی دارد، یافت می‌شود که برای دستیابی به آن لازم است با مقدماتی از قبیل آزمایش، عبادت و بندگی، به عنوان پله‌های رسیدن آشنا شویم. در این مقاله مقدمات برخوردار شدن انسان از رحمت و تقرب به خدا که ظرف تحقق آنها دنیاست، بیان می‌شود؛ اما شایسته است ابتدا به هدف نهایی اشاره شود.

قرب اکتسابی، هدف آفرینش انسان

از دیدگاه اسلام، اصلی‌ترین علت آفرینش بشر و هدف نهایی او قرب اکتسابی و دستیابی به رضوان الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴(الف)، ص ۷۲). قرب به خدا، رابطه‌ای خاص و مملو از رحمت و واسع به شهودی آگاهانه از خدا، با خدا و به سوی خداست؛ زیرا نقطه اوج کمال انسان، نزدیکی به خدای متعال و قرار گرفتن در جوار رحمت ربوبی است (قمر: ۵۵-۵۴).

ارضای کامل امیال آدمی که او را به سوی بی‌نهایت سوق می‌دهد، جز در پرتو ارتباط با سرچشمه علم و قدرت و پیوستن به معدن جمال و کمال بی‌نهایت امکان‌پذیر نیست و تنها در مقام قرب الهی و تعلق به نور عظمت ربانی است که انسان حقیقت خود و همه عوالم هستی قائم به ذات اقدس او - جل عظمت - را مشاهده می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴-۲۴۳).

از برترین جلوه‌های قرب، دریافت و درک تجلیات الهی است (نجم: ۸-۹). مقصود از نزدیکی پیامبر ﷺ به خدا، معنای حضوری و عرفانی است که در شب معراج آن حضرت ﷺ واقع شد.

قرب الهی درجاتی دارد که هر فرد بر اساس میزان نزدیکی به عبودیت و چگونگی معرفت، از مرتبه‌های آن برخوردار است: «هُمُ دَرَجَتُ عِنْدَ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۶۳)؛ «وَلِكُلِّ دَرَجَتٍ مِّمَّا عَمِلُوا» (انعام: ۱۳۲). قرب به خدا از یکسو با معرفت‌الله و از سوی دیگر با خودشناسی قرین است. معرفت رب با معرفت نفس گره‌خورده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰۲). معرفت و قرب، دو روی یک سکه‌اند و نمی‌توان بدون شناخت هدف در رسیدن به قرب تلاش کرد. بدین‌سان معرفت بیشتر به‌معنای قرب بیشتر و قرب بیشتر نشانه معرفت بیشتر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

قرب، نقیض بُعد و دوری است (ازهری، تهذیب اللغة، ماده «قرب») که معانی مختلف از قبیل قرب مکانی و زمانی، وجودی، تشبیهی، تشریفی یا اعتباری و حضوری دارد (این تقسیم در کتاب‌ها و سخنرانی‌های استاد محمدتقی مصباح یزدی آمده است) که در اینجا تنها معنای اخیر مراد است؛ قُربی که انسان با کوشش خود از ارتباط با خدا درک عمیقی پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۵۷) که نزد عرفا به «مقام فنا» (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۴۲) و گاه به قُرب عرفانی و توحیدی مشهور است (همان) «وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا» (مریم: ۵۲) و به انبیا و امامان علیهم‌السلام اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۴، ص ۶۳-۶۴). حقیقت وجودی انسان در چنین قربی با اعمال شایسته برخاسته از ایمان و تقوا، اشتداد و ارتقای وجودی می‌یابد و متعالی می‌شود؛ به‌طوری که با شهود نفس خویش و وابستگی کامل و محض به خداوندگارش، خویش‌شن خویش و نیز خداوند را با علم حضوری آگاهانه می‌نگرند و او را می‌یابد (قیامت: ۲۳)؛ قُربی حقیقی به خدا که با خدا همه‌چیز را می‌یابد و بی‌خدا هیچ (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۷۷).

کمال اکتسابی، تنها شامل بندگان مؤمنی می‌شود که در پرتو بندگی خدا و عبادت و پیمودن مسیر تکاملی، تلاش کرده‌اند و به مقام قرب رسیده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۷) (قمر: ۵۵-۵۴). واژه «عند» در آیه ۵۵ سوره قمر بر قرب دلالت دارد و نشانه نزدیکی متقین به دریای وسعه رحمت الهی و هم‌جواری با پروردگار است.

مقدمات دستیابی به هدف آفرینش

انسان برای دستیابی به قرب، ناگزیر از تکمیل فرایند استکمال اختیاری است. این فرایند وابسته به معرفت، شناخت، پرستش و تقوای الهی همراه با اراده، اختیار، تلاش، رنج، گرفتاری، بلا و تکلیف است. می‌توان دستیابی به قرب را با مقدماتی ثابت کرد:

الف) هدف از آفرینش انسان، پرستش خداست: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). «لِيَعْبُدُونِ» در روایات به «لیعرفون» تعبیر شده است (جیلانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

ب) هدف از پرستش، رسیدن به تقواست: «اعْبُدُوا رَبَّكُمْ ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱).

نتیجه: متقین از قرب به خدا برخوردارند؛ زیرا در جوار رحمت خدا و نزد او به‌سر می‌برند. همراه شدن رحمت با فضل و رهنمونی به صراط مستقیم، مؤید قرب خاص بندگان مؤمن است؛ زیرا نکره آمدن واژگان «رحمت» و

«فضل»، دلالت بر وسعت قلمرو رحمت الهی نسبت به بندگان دارد و حرف «فی» حاکی از ورود مؤمنان در رحمتی خاص است. صاحب **مجمع البیان** نیز واژه «فضل» را به معنای وسعت کرامت، احترام، و مضاعف شدن حسنات و فزونی نعمات الهی بر اساس شایستگی بندگان دانسته و رهنمونی به صراط مستقیم را نشانه رضایت و قرب به پروردگار تفسیر کرده است (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۲۷).

۱. آزمایش الهی

قرآن کریم یکی از مقدمات دستیابی انسان به هدف آفرینش خود را آزمایش می‌داند (ملک: ۲). این تعبیر بیانگر هدف آفرینش موت و حیات است. مرگ و زندگی دو مرحله از زندگی انسان هستند. خدای تعالی این مراحل و آزمایش‌هایی را که در نشئه حیات دنیوی بر انسان می‌گذرد، به گونه‌ای چپش می‌دهد تا خوب از بد متمایز شود و معلوم گردد کدام انسان از دیگران بهتر عمل می‌کند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۹، ص ۳۴۹). خداوند آدمی را این‌گونه می‌آزماید؛ او را به میدان عمل می‌کشد تا با سختی‌های دنیا مواجه شود و استعدادها و نهفته خود را شکوفا سازد (محمد: ۳۱).

حضرت علی علیه السلام درباره آزمایش انسان در زندگی دنیا و رابطه آن با نشئه آخرت می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ جَعَلَ الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا وَابْتَلَى فِيهَا أَهْلَهَا لِيَعْلَمَ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَكُنَّا لِلدُّنْيَا خُلُقْنَا وَلَا بِالسَّعْيِ فِيهَا أَمْرًا وَإِنَّمَا وُضِعْنَا فِيهَا لِنُبْتَلَى بِهَا» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶۶). طبق این روایت، دنیا مقدمه آخرت و سرای آزمایش است و آدمی نتیجه اعمال خود را در آخرت می‌بیند. بنابراین باید از دنیا برای رسیدن به زندگی بهتر در آخرت بهره‌برداری کرد.

۲. عبودیت

برخی «عبودیت» را به اظهار ذلت و بیچارگی و نهایت فروتنی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده عبد؛ طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۶) و برخی به اطاعت بی‌قیدوشرط و فرمان‌برداری در تمام زمینه‌ها (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲۲، ص ۳۸۸) و برخی دیگر به پرستش معنا کرده‌اند (معین، ۱۳۷۱، واژه «بندگی»). در جمع‌بندی میان این سه معنا می‌توان گفت: ذلت و خواری، معنای اصلی، و اطاعت محض مقتضای ذلت است؛ زیرا آدمی با اطاعت، ذلت خود را اظهار می‌کند؛ خلیل می‌گوید: عابد کسی است که ذلت و بیچارگی خویش را اظهار و اعتراف کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۱۲۳).

«عِبَادَةٌ» و «عُبُودَةٌ» و «عُبُودِيَّةٌ»، هر سه مصدرند و مقتضای عبادت، اطاعت است؛ زیرا تعبیر «عَبَدْتُ فَلَانًا» وقتی گفته می‌شود که انسان خود را خوار، رام و ذلیل دیگری و مطیع اوامرش کند. خداوند خطاب به فرعون که بنی اسرائیل را ذلیل ساخته بود، از تعبیر «عَبَدْتُ» استفاده کرده که اقتضایش اطاعت است؛ به طوری که سرپیچی نمی‌کنند: «أَنْ عَبَدْتُ نَبِيَّ إِسْرَائِيلَ» (شعراء: ۲۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده عبد).

البته به طور قطع، هر اظهار ذلت و خضوعی را نمی‌توان عبادت گفت؛ بلکه عبادت عملی است که با اعتقاد به

الوهیت کسی همراه باشد؛ یعنی عبادت‌کننده به مالکیت کسی بر خودش اعتقاد داشته باشد و دیگری را در شأنی از شئون خود صاحب‌اختیار و رب خویش بداند و برای او عملی را انجام دهد که مملوکیت او اقتضا می‌کند. قوام عبادت، اعتقاد به این است که دیگری را استقلالاً مالک شأنی از شئون خود بداند و برای رفع نیاز خود، در برابر چنین موجودی اظهار بندگی و خضوع کند؛ اما صرف احترام و خضوع در برابر کسی یا چیزی، بدون چنین اعتقادی، عبادت نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ (ب)، ص ۲۱۸).

قرآن می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). ظاهر آیه از هدف بودن عبادت برای آفرینش خبر می‌دهد؛ زیرا واژه «الآ» در جمله «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» استثنا از نفی است که ظهور در وجود هدف در آفرینش دارد و بر انحصار آفرینش در عبادت دلالت می‌کند. «لِيَعْبُدُونِ» در اصل «لِيَعْبُدُونِي» بوده است؛ یعنی تا آنکه مرا بپرستند؛ اما روشن است که چنین هدفی غائی نیست؛ زیرا پرسش چرایی درباره آن تکرار می‌شود؛ درحالی‌که علت غائی چرابردار نیست. بنابراین «عبادت» مقدمه دستیابی انسان به هدف آفرینش است. بعضی آیات دیگر بندگی خدا را صراط مستقیم می‌شمارند (یس: ۶۱؛ زخرف: ۸۴؛ آل عمران: ۵۱). عبادت، صراط و راه رسیدن به هدفی متعالی و مسیر به سوی خدا و مقدمه کمال نهایی است.

قرآن کریم برای ترغیب انسان‌ها به هدف متعالی آفرینش، از علم و معرفت سخن به میان آورده است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲). «لِتَعْلَمُوا» به معنای «لِتَعْرِفُوا» است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۶۴) و لام در آن برای تعلیل و غایت است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۲۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰۶) و فاعل در «لِتَعْلَمُوا» انسان‌ها هستند. این آیه معرفت انسان به قدرت و احاطه علمی الهی بر جهان هستی را هدف آفرینش آسمان‌ها و زمین برشمرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۰۳-۱۰۵). مرحوم علامه طباطبایی معتقد است، با توجه به اینکه آیه قبل ربوبیت الهی را مطرح می‌سازد، مقصود این است که قدرت خدای تعالی شامل هر چیز و علمش محیط به هر چیز است؛ لذا بر همه خردمندان مؤمن واجب است که خدا را بندگی کنند و از مخالفت امر او بپرهیزند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۹، ص ۳۲۶ و ۳۲۷) تا به قرب به خدا دست یابند.

انسان از طریق بندگی و عمل به دستورات الهی و گزینش راه صحیح در همه عرصه‌های زندگی، به کمال شایسته خویش نائل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ (ب)، ص ۴۹). از این رو قرآن اطاعت و بندگی خدا را کمال آفرین می‌داند (نور: ۵۱ و ۵۲؛ آل عمران: ۷۱؛ فتح: ۱۷).

۳. تقوا

تقوا مفهوم عامی است که بیشتر با مفاهیم سلبی مانند اجتناب و پرهیز از گناه تعریف می‌شود؛ اما از برخی آیات استفاده می‌شود که تقوا تنها مفهوم سلبی ندارد؛ بلکه شامل امور ایجابی نیز می‌شود (آل عمران: ۱۳۳-۱۳۵). معنای تقوا در قرآن کریم، مراعات خداوند با انجام اوامر الهی و دوری از نواهی اوست.

ظاهر آیات قرآن کریم تقوا را هدف آفرینش می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱). واژه «لعل» بر غایت دلالت دارد. بر فرض تعلق «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» به «اعْبُدُوا» که اشاره به کار انسان‌ها دارد، عبادت هدف متوسط برای دستیابی به تقواست؛ حتی اگر «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» متعلق به «خَلَقَكُمْ» باشد که کار خداست، باز هم تقوا هدف بدون واسطه آفرینش خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۷). پس طبق هر دو احتمال، تقوا هدف آفرینش انسان است؛ هرچند هدف نهایی نیست؛ زیرا از آیات قرآن استفاده می‌شود که تقوا خود زمینه کمال و سعادت انسان را فراهم می‌سازد: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۱۳۰)؛ «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۱۰۰).

با تأمل در اهداف آفرینش انسان معلوم می‌شود که آزمایش مقدمه عبادت است و عبادت مقدمه تقواست؛ یعنی با آزمایش، میزان بندگی انسان مشخص می‌شود و بندگی زمینه تقوا را محقق می‌سازد؛ چنان‌که آیاتی چون «اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ» (نوح: ۳) بدان اشاره دارد؛ زیرا به باور برخی از مفسران، عطف، نشانه ترتیب معطوف بعد از حصول معطوف علیه است؛ مگر آنکه مقام، عدول از آن را اقتضا کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۶؛ ج ۱۱، ص ۳۰۱). از آنجاکه آیه ۲۱ سوره بقره - که پیش‌تر بدان اشاره شد - این مدعا را تأیید می‌کند و مانع از عدول از این اصل می‌شود، پس تقدم بندگی بر تقوا، نشانه تقدم عبادت بر تقواست.

قرآن در آیاتی دیگر متقین را به دست یافتن به فوز بشارت می‌دهد که نشانه غایی نبودن تقواست (یونس: ۶۳ و ۶۴): «همانان که ایمان آورده و همواره (از گناهان) پرهیز می‌کردند؛ آنان را در زندگی دنیا و در آخرت بشارت است. هیچ تبدیلی در کلمات خدا نیست. این است کامیابی بزرگ».

همچنین در قرآن می‌خوانیم: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا» (نبا: ۳۱). «مفاز» مصدر میمی از «فوز» به معنای رسیدن به هدف و مطلوب همراه با سلامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده فوز). همچنین آیات ۵۱ و ۵۷ سوره دخان متقین را واردشونده به بهشت دانسته و آن را فوز عظیم خوانده است؛ زیرا هم آخرین سعادت است که آدمی بدان نائل می‌شود (همان، ماده فتن) و هم جاودانه است.

انسان در رسیدن به هدف خود، پیوسته با موانع و گرفتاری مواجه است که با برطرف کردن آنها اصطلاحاً به فلاح، فوز و رستگاری می‌رسد؛ به طوری که می‌گویند: از مشکلات و موانع رست؛ رستگار شد. از آنجاکه قرآن و رای فلاح و فوز، چیز گران‌بهاتری معرفی نکرده است، معلوم می‌شود که فلاح و فوز هدف غائی است.

شرایط و ظرف تحقق مقدمات هدف آفرینش انسان

گفتیم که آزمایش، عبادت و تقوا از مقدمات هدف آفرینش انسان‌اند. حال باید دید که تحقق هر یک از آنها چه شرایطی می‌طلبد و کدامیک از دنیا و آخرت بستر مناسب برای آن شرایط است.

۱. شرایط تحقق مقدمات

آزمایش، افزون بر شناخت، قدرت و امیال، مشروط به محدودیت، تزامم، تغییر و پرده‌پوشی است؛ اموری که موجب گرفتاری انسان به سختی می‌شوند تا فرد برای رهایی از آنها تلاش کند. قرآن به سختی‌ها به‌عنوان آزمایش مؤمنان اشاره دارد (بقره: ۲۱۴). قرآن اموال و فرزندان را وسیله سختی و مصداق آزمایش می‌داند: «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (تغابن: ۱۸). «فتن» به‌معنای داخل کردن و گداختن طلا در آتش است، تا خالص از ناخالص آشکار شود. این واژه استعاره برای ورود در آتش است که در برخی آیات بدان اشاره شده است (ذاریات: ۱۳ و ۱۴). گاهی به آنچه از آن عذاب حاصل می‌شود، فتنه اطلاق می‌شود؛ مثل آیه «أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا» (توبه: ۴۹) (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۳۰؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۵). زمانی نیز به‌معنای آزمون است؛ مثل آیه «وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا» (طه: ۴۰). واژه «فِتْنَةٌ» مثل واژه «بلاء» است و هر دو در سختی و نیز در آسایشی که انسان از آن ناگزیر است، به کار می‌رود. البته معنای فتنه و بلا در شدت و سختی، آشکارتر و کاربردش بیشتر است، درباره هر دو واژه و معنای آنها در قرآن آیاتی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده فتن). با توجه به معنای فتنه، فرزندان و اموال ابزار زبرور شدن و آزمایش انسان هستند (آل عمران: ۱۸۶)؛ زیرا لازم است از آنها در راه خدا عبور کرد؛ که بسیار مشکل است. قرآن از جاه و مقام نیز به‌عنوان وسیله آزمایش نام برده است (انعام: ۱۶۵). زینت هم وسیله جذب و مایه آزمایش انسان است (کهف: ۸-۷). نعمت‌ها نیز وسیله آزمایش‌اند؛ زیرا محدودیت آنها زمینه تزامم منافع و در نتیجه عصیان آدمی را فراهم می‌کند؛ این در حالی است که انسان، حریص آفریده شده است (معارج: ۱۹) و تمایل دارد که همه چیز را در اختیار گیرد و به استخدام خویش درآورد.

خواسته‌ها و تمایلات فراوان و محدودیت بهره‌مندی در مقام عمل، موجبات تزامم در انتخاب آدمی را فراهم می‌کند و او ناگزیر با ترجیح برخی، صحنه پیروزی یا شکست خویش را رقم می‌زند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲(الف)، ص ۲۲).

پرده‌پوشی و ستاریت خدا نیز نقشی بسزا در آزمایش انسان دارد؛ زیرا موجب می‌شود که وی به‌راحتی و دور از هر تحمیلی، تصمیم خود را عم از خیر و شر عملی سازد.

تحقق بندگی، همچنین مستلزم قدرت بر اطاعت و عصیان است؛ زیرا معنای اطاعت در جایی است که آدمی افزون بر قرار گرفتن در دوراهی‌ها، توانایی برخورداری از ظرفیت انتخاب راه صحیح از باطل، خوب از بد، و حرام از حلال را داشته باشد.

دستیابی به درجات تقوا، به تمرین در صحنه آزمایش و بندگی حاصل می‌شود؛ ملکه‌ای که انسان را قادر می‌سازد به‌راحتی فرمان الهی را گردن نهد و از نواهی پرهیز کند.

بنابراین، شرایط تحصیل تقوا به تحقق شرایط آزمایش و بندگی، چون محدودیت، تزام، تغییر، پرده‌پوشی، تکلیف و توانایی مرتبط است.

۲. ظرف تحقق مقدمات هدف

چنان‌که اشاره شد، محدودیت، تزام، تغییر تدریجی، پرده‌پوشی و تکلیف، از شرایط و مقدمات هدف آفرینش است. حال باید بررسی کرد که از نگاه قرآن، کدام‌یک از دنیا و آخرت مشمول آن شرایط است.

الف) محدودیت دنیا و بی‌کراتگی آخرت

از نگاه قرآن، دنیا با محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت در اعمال قدرت همراه است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵). زندگی دنیوی نسبت به زندگی اخروی، حکم چشم بر هم زدن دارد: «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسَلِّ الْعَادِّينَ قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا أَوْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (مؤمنون: ۱۱۴-۱۱۲). این آیات و مانند آن (یونس: ۴۵؛ احقاف: ۳۵؛ نازعات: ۴۶) نشان از استقرار و بهره‌برداری محدود انسان در زمین دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ب، ص ۶۷).

همچنین قرآن می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶؛ اعراف: ۲۴). واژه «مُسْتَقَرٌّ» اسم مکان و به معنای قرارگاه، یا مصدر میمی به معنای استقرار و ثبات است (صافی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۷). این جمله می‌فهماند که هم زندگی انسان در روی زمین و هم تمتع از آن محدود است. مراد از «إِلَىٰ حِينٍ» تا زمان مرگ است و چون هیچ کس از مرگ خود خبر ندارد، با تعبیر «إِلَىٰ حِينٍ» ذکر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۷۹). دنیا مکانی نیست که انسان بتواند تمام آنچه می‌خواهد، به‌دست آورد. افزون بر آن، تمام محتویات آن در معرض فنا و زوال است (فلسفی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۸۴).

خداوند به ناچیز بودن بهره دنیا نیز اشاره کرده، که مصداقی از محدودیت است (توبه: ۳۸؛ نساء: ۷۷). عالم دنیا زوال‌پذیر است و روزی طومارش در هم پیچیده می‌شود (انبیاء: ۱۰۴). این در حالی است که انسان‌ها کمال‌طلب‌اند و دنیا برای همه آنها و گرایش‌های گوناگون و فراوان آنان کافی نیست.

آخرت، برخلاف دنیا، محدودیت ندارد؛ چنان‌که در وصف بهشت و جهنم آمده است: «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (حدید: ۲۱)؛ «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰). در آخرت مرگی نیست: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ» (دخان: ۵). برخی آیات نیز بر نعمت‌های ابدی، دائمی و بدون زوال اشاره می‌کنند که بر عدم محدودیت آن دلالت دارد: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُمَاتُهَا» (رعد: ۳۵؛ ص: ۵۴). اهل بهشت هرچه بخواهند، برایشان مهیا می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۸، ص ۳۵۵) و (ق: ۳۱). از روایات نیز استفاده می‌شود که نعمت‌های آخرت محدودیت دنیا را ندارند. در روایت آمده است: «أَكْرَمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الْجَنَّةِ مِنْ الثَّوَابِ بِمَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَىٰ قَلْبِ بَشَرٍ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۴۲).

(ب) وجود تزامم در دنیا و فقدان آن در آخرت

فزونی خواسته‌های انسان از یک سو و محدودیت عالم طبیعت، موجب تزامم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف)، ص ۳۲-۳۴). در حقیقت، هر اندازه یک پدیده به قلمرو طبیعت نزدیک‌تر شود، به همان اندازه در مجرای تزامم و تضاد قرار می‌گیرد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳)؛ زیرا کارایی اسباب مادی در دنیا محدود است و انسان تنها توان دست یافتن به بخشی از خواسته‌هایش را دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳). میان عوامل فعال در این عالم، دائماً جنگ، مبارزه و تضاد حاکم است؛ برای مثال، شکستن عهد، محصول انتخاب انسان و قرار گرفتن در مجرای تزامم است. طریق ایمان موجب پایداری بر عهد و طریق شیطان و هوا و هوس باعث شکستن پیمان الهی است. آدمی به حکم عقل و شرع بر انجام کارهای نیک عهد می‌بندد؛ اما هوا و هوس و عوامل دیگر، وی را به کارهای بد ترغیب می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵).

از نشانه‌های روشن وجود تزامم در زندگی دنیا، پیش‌بینی درست ملائکه از خونریزی و فساد انسان در زمین است (بقره: ۳۰). فرشتگان پس از اطلاع از تصمیم خداوند بر آفرینش آدم بر روی زمین، با آگاهی از شرایط زندگی دنیوی، موضوع فسادانگیزی بشر را مطرح کردند. آنان از سویی موجود زمینی را مادی و مرکب از قوای غضب و شهوت، و از سوی دیگر زمین را جایگاه تزامم و محدودیت می‌دانستند که زندگی در آن، تنها به صورت زندگی اجتماعی فراهم می‌شود. نتیجه این آگاهی‌ها از زندگی بشر بر روی زمین، قطعی بودن فساد و خونریزی است (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ اما خداوند متعال بی‌آنکه ادعای آنان را نفی فرماید، بر حکمت‌های پنهان این آفرینش تأکید کرد.

از این آیه استفاده می‌شود که جنگ و خون‌ریزی لازمه آشکار وجود انسان خاکی و زندگی اجتماعی اوست و خدای متعال و فرشتگان، قبل از آفرینش او به آن ویژگی توجه داشته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف)، ص ۲۹. وجود شرور و مفاسد، در واقع از لوازم وجود عالم طبیعت و تزاممات مادی است. خداوند بر اساس حکمت خود، عالم طبیعت را به گونه‌ای آفریده است که خواه‌ناخواه با شرور و مفاسدی چون فقر، بیماری، سیل، زلزله و طوفان همراه است و بدون آن سامان ندارد (همان، ص ۲۹-۳۰).

گرایش‌ها و انگیزه‌های متضاد و مختلف انسان، چون میل به معصیت و بدی در کنار میل به خوبی در بازه زمانی و مکانی محدود دنیا نیز سبب ایجاد تزامم می‌شود؛ مانند: تزامم میان گزینه جهاد با مال و گزینه تکاثر و بخل؛ و تزامم میان گزینه فدا کردن جان در راه دوستی خدا و صبر بر اذیت دشمن و گزینه رفاه‌طلبی و رضایت شیطان. پس جنگ و جهاد نیز محصول تزامم است. تزامم میان پذیرش ذلت و خواری یا سربلندی و عزت: «الجهاد عزّ الاسلام» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۵، ص ۱۰۶۳). همچنین نیاز مالی از یک‌سو و لزوم ایمان به خدا و اطاعت از او از سوی دیگر، آدمی را با تزامم گرفتن وام ربوی و ترک آن روبه‌رو می‌کند (بقره: ۲۷۹-۲۸۰). اینها گزینه‌های متعدد تزامم است که آدمی در دنیا تنها می‌تواند به یکی از دو طرف عمل کند. کسانی که در میان آزمایش‌های سخت دنیوی، لذاذذ معنوی را بر جاذبه‌های مادی آن ترجیح می‌دهند، برترین

انسان‌های عالم‌اند که مورد ستایش خدا قرار گرفته‌اند: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (سجده: ۱۶). در مقابل، برخی دیگر به جای اینکه دنیا را بازیچه بدانند (حدید: ۲۰)، دین خود را بازیچه قرار داده‌اند (اعراف: ۵۱).

روایات نیز نشئه تراحم و بلا را دنیا معرفی می‌کنند: «أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الدُّنْيَا دَارَ بَلْوَىٰ وَالْآخِرَةَ دَارَ عَقْبَىٰ فَجَعَلَ بَلْوَىٰ الدُّنْيَا لِنَوَابِ الْأَخِرَةِ سَبَبًا وَتَوَابِ الْأَخِرَةِ مِنْ بَلْوَى الدُّنْيَا عَوَضًا فَيَأْخُذُ لِيُعْطَىٰ وَيَبْتَلِي لِيَجْزِيَ وَأَنَّهَا لَسْرِيعةُ الذَّهَابِ وَوَشِيكَةُ الْأَنْقِلَابِ فَأَحْذَرُوا رِضَاعَهَا لِمَرَارَةِ فِطَامِهَا» (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۴، ص ۱۸۷).

دنیا بستر دعوت‌های دوگانه مثبت و منفی است که تنها امکان امتثال یا تخلف یکی از آن دو در آن واحد وجود دارد؛ گزینه‌های مثبت مانند: ایمان به وحی الهی، نفروختن آیات الهی به بهایی ناچیز، درنیامیختن حق به باطل، کتمان نکردن حقیقت، پرداخت زکات، رکوع با رکوع کنندگان، نماز جماعت، استعانت به صبر و نماز (بقره: ۴۵) و دوری نکردن از رحمت مخصوص خدا: «أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۸)؛ و گزینه‌های منفی چون: ضایع کردن نماز و پیروی از شهوت‌ها: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا» (مریم: ۵۱)، ظلم و ستم، زندان و قتل غیرم مشروع، آزار و اذیت، غیبت، تهمت، فحشا و منکرات.

آری آخرت فاقد تراحم است. شراب‌های بهشتیان با طعم‌های مختلف، همدیگر را خنثی نکرده، آنان را دچار صداع و خُماری نمی‌کند و عقلشان را زایل نمی‌گرداند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۴، ۶۹، ۱۱۳-۱۱۶) «لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفِقُونَ» (واقعه: ۱۹؛ محمد: ۱۵).

آیه «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَانُ» (عنکبوت: ۶۴) با تأکید فراوان (کاربرد حرف «ان» و حرف «لام» و ضمیر فصل «هی» و جمله اسمیه) بیان می‌دارد: آخرت حیاتی است که لعب، لهو و گناه در آن راه ندارد؛ بقایی است که فَنای با آن نیست؛ لذتی است که با درد آمیخته نیست؛ سعادت است که شقاوتی در پی ندارد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

آیات و روایات به روشنی جهان آخرت را از چنان عظمت و وسعتی برخوردار دانسته که همه خواسته‌های انسانی در آن تأمین است (أل عمران: ۱۳۳) و آن را به گونه‌ای مقرر کرده است که هر کس هر چه اراده کند، بی‌درنگ تأمین گردد (زخرف: ۷۱).

در آخرت، اسباب آزمایش و زمینه گناه، مانند لغو و لهو وجود ندارد (طور: ۲۳؛ واقعه: ۲۵). کسی که وارد بهشت جاویدان شد، نگران خروج از آن نیست (مائده: ۱۱۹).

ج) تغییرپذیری دنیا و ثبات آخرت

«تغییر» فرصت بازگشت به انسان می‌دهد تا از باورها و رفتارهای نادرست دست بکشد و خود را اصلاح کند و در صورت تمایل به انحراف از صراط مستقیم، در اجرای آن توانا باشد.

دنیا ساختی است که به علت مادی بودنش زمینه و ظرفیت تغییر، حرکت و جبران گذشته در آن وجود دارد. جهان طبیعت به مثابه یک واحد منسجم و مخلوق، همواره در حال تبدل و حرکت است. حضرت زهرا^{علیها السلام} در نیایشی به درگاه الهی چنین می گوید: «يَا مَنْ جَعَلَ أَيَّامَ الدُّنْيَا تَزُولُ وَشُهُورَهَا تَحْوَلُ وَسِنِينَهَا تَدَوُّرُ وَأَنْتَ الدَّائِمُ لَا تُبْلِيكَ الْأَرْمَانُ وَلَا تُغَيِّرُكَ الدُّهُورُ» (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۹). این تغییر و تحول، افزون بر طبیعت، شامل انسان هم می شود که مراحل کودکی، نوجوانی، جوانی، میان سالی و دوران فرتوتی را طی می کند.

یکی از مصادیق تغییر که دنیا جایگاه آن است و در آخرت ظرفیت آن وجود ندارد، فرود و صعود اخلاقی انسان است. قرآن می فرماید: بلغم باعورا چنان رشد معنوی پیدا کرد و خدا از فضایل معنوی به او داد که مستجاب الدعوه شد؛ ولی یکباره برگشت و آن قدر تنزل کرد که به زیر صفر رفت و به حد یک سگ رسید؛ دیگر در حد یک طفل شیرخوار نیز ارزش نداشت (اعراف: ۱۷۵ و ۱۷۶) (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۷-۲۹۹). امیرالمؤمنین^{علیه السلام} درباره ویژگی تغییر دنیا فرمود: «وَأَعْلَمُ بِأَنَّ الدَّهْرَ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَيَوْمٌ عَلَيْكَ وَأَنَّ الدُّنْيَا دَارٌ ذُولٌ» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶۲).

بنابراین امور دنیوی متغیر است. شکست ها، پیروزی ها، قدرت ها، عظمت ها و ناتوانی ها در آن نشان از این تغییر دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۱۰). آخرت برخلاف دنیا ثابت دارد و فاقد تغییر است و امکان تحول، ضعف و سستی، پیری و فرسودگی و مرگ در آن وجود ندارد: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۷)؛ «قَالَ إِنَّكُمْ مَا تُكُونُونَ» (زخرف: ۷۷)؛ «مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا» (کهف: ۳؛ دخان: ۵۶؛ اعلی: ۱۳؛ نحل: ۹۸). مراد از «مَا عِنْدَ اللَّهِ» در این آیه، عالم آخرت است؛ چون در ادامه از جزای صابران سخن گفته شده است. امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} می فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَجَازٌ وَالْآخِرَةُ دَارٌ قَرَارٌ» (جوادی املی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

عدم پذیرش توبه انسان در غیر سرای دنیوی نشان می دهد که جایگاه جبران عملکرد، فقط دنیاست؛ چنان که جایگاه جبران خطای حضرت آدم^{علیه السلام} و تلقی کلمات به او نیز دنیا بوده است: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ * فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۶-۳۷). مرجع ضمیر فاعلی در فعل «تاب»، خواه به خدا برگردد و خواه به حضرت آدم، در اینکه جایگاه جبران گناه، پس از هبوط در زمین بوده است، تغییری ایجاد نمی کند. افزون بر آن، سیاق آیات نیز جایگاه تلقی کلمات از سوی آن حضرت را پس از هبوط سرای زمینی می داند.

اینکه کفار بازگشت به دنیا را برای جبران درخواست می کنند، نشان از جایگاه اختصاصی دنیا برای تغییر دارد: «أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»؛ (زمر: ۵۸). حتی در آستانه ورود به آخرت و لحظه شهود علائم آخرت، ایمان یا توبه برای انسان فایده ای ندارد: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كَفَارٌ أُولَئِكَ أَخَذْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء: ۱۸). قرآن در مورد اظهار فرعون به ایمان، هنگام غرق شدن می فرماید: «الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»

(یونس: ۹۱). واژه «الآن» با «آی مددار، اصلش «الآن» بوده است؛ یعنی آیا حالا ایمان می‌آوری؟ حالا که عذاب خدا، یعنی غرق شدن را درک کرده‌ای؟ این ایمان فایده‌ای ندارد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸).

د) پرده‌پوشی دنیا و بی‌پردگی آخرت

پنهان بودن حقایق در دنیا از ابزار آزمایش است. سرای دنیوی، آمیخته با حجاب‌هاست و انسان‌ها معمولاً از بسیاری از حقایق بی‌خبرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ (ب)، ص ۵۳). اگر از آغاز برای انسان‌ها همه حقایق عالم و دین آشکار باشد، به طوری که هیچ کس نتواند آنها را انکار کند، آزمایش معنا نخواهد داشت (نساء: ۱۰؛ بقره: ۱۷۴). طبق این آیات، برخی به گمان خویش طعام می‌خورند؛ حال آنکه آنچه در شکم خود فرومی‌برند، نه غذا، بلکه آتش است؛ ولی به دلیل پوشیدگی حقایق نمی‌فهمند؛ زیرا اگر باطن این کار آشکار بود، آنان به مال یتیم نزدیک نمی‌شدند و دست به حرام نمی‌زدند و در آن صورت، آزمایش انجام نمی‌گرفت؛ ولی آنان به دلیل غفلت و پرده‌پوشی، تنها ظاهر را می‌بینند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). ظاهر دنیا همان چیزهایی است که با حواس ظاهری احساس می‌شوند و این احساس، انسان را وادار می‌کند که در پی تحصیل آن برآید و به آن دل بندد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۶، ص ۱۵۷). واژه «غفلت» در جایی به کار می‌رود که آدمی از آنچه پیش رویش است، بی‌خبر است، نه از آنچه اصلاً وجود ندارد؛ بنابراین، واقعیات زندگی آخرت همین الآن در دنیا هست؛ ولی بر چشم‌های مردم پرده افتاده است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۶، ص ۱۵۷؛ شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱۹۹). «غفلت» فراگیری سهو و لغزش است که بر اثر فقدان مراقبت و هشیاری روی می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده غفل). این ویژگی زمینه می‌شود تا اعمال و نیات انسان از دیگران پنهان بماند: «أَوْلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ» (بقره: ۷۷).

در عالم آخرت برخلاف دنیا پرده‌ها کاملاً کنار می‌رود و انسان‌ها حقایق پنهان دنیا را می‌بینند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹). کلمه «سریره» هر چیزی است که انسان در دل خود پنهان کرده؛ و «بلاء» - که فعل «تبلی» مشتق از آن است - به معنای کشف نهان‌هاست و آنچه از عقاید و آثار اعمال که انسان‌ها آنها را پنهان کرده‌اند: «بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ» (انعام: ۲۸). در قیامت، زمین نیز اخبار مربوط به رفتار انسان را بیرون می‌اندازد: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال: ۴). طبق این آیات، آخرت به گونه‌ای است که امکان پنهان داشتن چیزی از سوی بندگان وجود ندارد.

ه) ظرف تکلیف بودن دنیا

تکلیف الهی وسیله تکامل انسان است (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱۹؛ طریحی، ۱۹۸۵م، ماده سرف). تکلیف نیازمند ساحت جسمانی است؛ زیرا فقط در آن ساحت است که قابلیت زندگی موجودات جسمانی از جمله انسان و نیز امکان ارائه تکلیف به سبب محدودیت، تغییر و تراحم وجود دارد. پس دنیا سرای تکلیف است.

آری دنیاست که در آن، دوراهی متضاد خواندن نماز یا نخواندن، گرفتن روزه ماه رمضان یا نگرفتن، رفتن به سفر حج در حالت استطاعت مالی یا ترک آن، خوردن و تصرف مال حرام یا نخوردن وجود دارد؛ برای مثال، درخصوص عبادت مالی، رعایت جنبه‌های معنوی و اخلاقی مانند منت ننهادهن، ریا نکردن و کار را برای خدا انجام دادن، به انفاق صورت عبادت می‌بخشد و بندگان را در میدان عمل عبادی و غیر آن مخیر می‌سازد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ» (بقره: ۲۶۴).

انسان در دنیا به دلیل محدودیت منابع، حتی در خوردن و آشامیدن از اموال خویش نیز با امر و نهی الهی روبه‌روست؛ به گونه‌ای که اگر به حد اسراف برسد، مرتکب حرام شده است: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (بقره: ۳۱) و «كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (بقره: ۶۰). این در حالی است که در آخرت به دلیل لطف بی‌نهایت خدا منابع نامتناهی است و اسراف معنا ندارد؛ زیرا «سرف» تجاوز و گذشتن از حد در هر کاری است که انسان آن را انجام می‌دهد (طریحی، ۱۹۸۵م، ماده سرف). دنیا چون محدودیت دارد، تجاوز از حد خوردن و آشامیدن و مصرف معنا می‌دهد؛ برخلاف آخرت که اسراف بی‌معناست و هر چه انسان بخواهد، بی‌اندازه هست: «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی اَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ» (فصلت: ۳۱)، «إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ» (ص: ۵۴) و «أَكَلْهَا دَائِمٌ» (رعد: ۳۵).

خدا از مردم پیمان می‌گیرد تا پا را از حدود الهی بیرون نگذارند: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (بقره: ۴۰). عهد و پیمان وثیقه‌ای است میان تعهدگیرنده و تعهددهنده بر سر موضوعی که میان آن دو بسته می‌شود و موجب محدودیت می‌گردد.

در دنیا انسان با انواع خرید و فروش مواجه است و در قبال آنها تکلیف دارد. معامله با خدا از طریق جهاد با مال و جان، نوعی خرید و فروش است (صف: ۱۰-۱۱). قرآن به بندگان مؤمن گوشزد می‌کند که اگر می‌خواهند تجارتی سودآور و نجات‌بخش از عذاب دردناک اخروی داشته باشند، باید تا فرصت باقی است و در دنیا زندگی می‌کنند، به تکلیف خود مبنی بر ایمان به خدا و فرستاده‌اش و جهاد با مال و جان عمل کنند. چنین تکلیفی تنها در سرای دنیوی امکان دارد؛ اما در آخرت برخلاف دنیا، خرید و فروشی نیست تا در قبال آن تکالیفی مطرح و بندگی و نافرمانی تصور شود: «يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ» (بقره: ۲۵۴). در آنجا جنگ و جهاد با کفار مطرح نیست تا انسان مکلف به شرکت شود و بندگی و تقوایش آزمایش و ارزیابی گردد؛ زیرا کفار سرافکنده تسلیم کیفر الهی‌اند: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده: ۱۲).

نه تنها در سرای آخرت، بلکه حتی هنگام مرگ، تکلیف منتفی است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹). در این آیه شریفه مراد از یقین، مرگ است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۱۹۶). به همین دلیل افراد طالح هنگام مرگ از خدا می‌خواهند که اجازه برگشت پیدا کنند تا اعمال صالح انجام دهند: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ

الموتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰). وقتی تکالیف در دنیا هنگام مرگ تمام می‌شود، به طریق اولی در آخرت تکلیفی نیست.

قرآن از پشیمانی بی‌فایده برخی انسان‌ها در قیامت و آخرت خبر می‌دهد: «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا...» (انعام: ۳۱). تمنا و آرزو در آیات فوق گویای این نکته است که در آنجا افزون بر به‌سرآمدن سرای تکلیف، حسابرسی از اعمال نیز آغاز می‌شود؛ زیرا واژه «خسر» نشانه اتمام کار و تکلیف و نشانه پایان حسابرسی و نتیجه است. خسر در جایی به کار می‌رود که شخص نه‌تنها سودی نبرده، بلکه سرمایه خویش را هم از دست داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده خسر).

آخرت سرای برداشت و رؤیت حقیقتِ اعمال انجام‌شده است، نه انجام تکلیف: «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَلَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۸-۶). در آخرت جزای اعمال هر کس را بنا بر تجسم اعمال نشانش می‌دهند؛ آن هم نه از دور؛ بلکه آنان را در جزایشان داخل می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۲۰، ص ۳۴۳).

بنابراین دنیا سرای کشت و تکلیف است و آخرت نشئه برداشت و نتیجه اعمال: «وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۶). تعبیر «ما كانوا يعملون» به دنیا، و عبارت «لَنَجْزِيَنَ» به آخرت اشاره دارد. روایات اهل‌البيت (علیهم‌السلام) نیز از اقتضای دنیا برای جمع اعمال، و عدم آن در آخرت خبر داده‌اند: «النَّاسُ فِي دَارٍ غَفْلَةٍ يَعْمَلُونَ وَلَا يَعْلَمُونَ وَيَكْسِبُونَ وَيَقْتَرِفُونَ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرُونَ إِذَا صَارُوا إِلَىٰ دَارِ الْآخِرَةِ صَارُوا إِلَىٰ دَارٍ يَبِينِينَ يَعْلَمُونَ وَلَا يَعْلَمُونَ» (ابن‌حیون، ۱۳۳۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸).

آیاتی از قرآن به سختی، اذیت و آزار و زبون شدن اشاره دارند؛ مانند آنچه از کشته شدن پسران و بردگی دختران بنی‌اسرائیل از سوی فرعون صورت گرفت: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٍ» (بقره: ۴۹). از آیه شریفه استفاده می‌شود، در این اتفاق - که ویژه دنیاست - بنی‌اسرائیل آزمایش شدند به اینکه مقابل ستم فرعون مقاومت کنند یا تسلیم وی شده، زبون شوند.

خداوند متعال در قرآن در جریان آفرینش آدم و حوا و فریب شیطان، به سختی‌های ویژه دنیا اشاره می‌کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴): «فَقَلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ» (طه: ۱۱۷-۱۱۹) (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ب، ص ۵۶).

بنابراین، علت زندگی دنیوی انسان فراهم نبودن اسباب و محقق نبودن شرایط هدف آفرینش در سرای آخرت است؛ زیرا آخرت ظرف ثبات، جاودانگی و نامحدودیت است و چنین ظرفی شرایط تغییر، محدودیت، تزاخم و... را ندارد. از این رو ضروری است، ابتدا جایگاه اسباب ترقی و تحول - که سرای دنیوی است - مهیا شود تا آدمی بتواند مراحل کشت را در آن طی کند و در آخرت برداشت زاد و توشه برای زندگی ابدی داشته باشد: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۹۷).

نتیجه‌گیری

از بررسی مسئله تحقیق، نتایج ذیل حاصل شد:

- حکمت زندگی دنیوی انسان را باید در هدف آفرینش انسان جست‌وجو کرد.
- هدف نهایی از آفرینش انسان، سعادت و شایستگی حضور وی در بهشت الهی است که حاصل آزمایش و اهداف مقدماتی و میانی چون بندگی و حصول تقواست.
- محدودیت، تغییر، تراحم، پرده‌پوشی و تکلیف، شرایط تحقق مقدمات هدف آفرینش انسان است.
- مقتضای محدودیت، تغییر، تراحم، پرده‌پوشی و بروز تکلیف، تنها سرای دنیوی است و آخرت چنین شرایطی ندارد.
- دنیا فقط محل برداشت زاد و توشه برای زندگی ابدی اخروی است.
- جایگاه شکوفایی استعدادهای درونی و کسب تدریجی کمال انسان، زندگی دنیوی است.

منابع

- سیدرضی، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.
- ابن طاووس علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، *فلاح السائل و نجاح المسائل*، قم، بوستان کتاب.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ.
- ابن فارس، ابی الحسین، احمد ابن زکریا، ۱۴۱۱ق، *معجم المقاییس اللغة*، بیروت، دارالجلیل.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق و مصحح: سیدمهدی رجایی، قم، دار الکتب الاسلامی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۹، *ساخت انسان در تصعید حیات تکاملی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج البلاغه*، گردآورنده: عباس رحیمیان محقق، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، تحقیق: احمد قدسی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۲، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جیلانی، رفیع الدین، محمد بن محمد مؤمن، ۱۴۲۹ق، *الذریعة إلى حافظ الشریعة* (شرح أصول الکافی جیلانی)، محقق و مصحح: محمدحسین درایتی، قم، دارالحديث.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۱ق، *اثبات الهداه بالانصوص و المعجزات*؛ مع تکمله ابوابه ابوطالب تجلیل التبریزی، قم، بی نا.
- حلی (علامه)، حسن، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، اسلامی.
- درویش، محی الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، تألیف محی الدین درویش، دمشق، دار ابن کثیر.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین ابن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- سبزواری، محمد، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن*، لبنان، دارالتعارف للمطبوعات.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۶، *پژوهش های قرآنی تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین*، چ دوم، محقق: محمدرضا غیائی کرمانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- صافی، محمود، ۱۴۰۹ق، *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه*، بیروت، دارالرشید.
- صدوق، ابی جعفر، محمدبن علی بن الحسین بن بابویه القمی، ۱۳۷۶، *أمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ نهم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۸ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵م، *مجمع البحرين*، بیروت، دارالمکتبة الهلال.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، اسوه.
- فلسفی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *معاد از نظر جسم و روح*، چ سوم، تهران، فرهنگ اسلامی.
- فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- کفوی، ابوالقواء ایوب ابن موسی الحسینی، ۱۴۱۳ق، *الکلیات معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، چ دوم، تهران، المکتبة الاسلامیه.

- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، نگارش: کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۲، *به سوی او*، تحقیق و ویرایش: محمدمهدی نادری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۲ (الف)، *بهترین و بدترین‌ها از دیدگاه نهج البلاغه*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۲ (ب)، *لقای الهی*، تدوین و نگارش: کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ (الف)، *جنگ و جهاد در قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ (ب)، *خداشناسی*، چ دوم، تحقیق و بازنگاری: امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۰، *تفسیر نمونه*، قم، نسل جوان.
- منسوب به جعفر بن محمد الصادق ☞، ۱۴۰۰ق، *مصباح الشریعة*، بیروت، علمی.
- مودی، مرتضی، ۱۳۸۱، *فلسفه حیات انسان در دنیا از دیدگاه قرآن*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- نعمان بن محمد مغربی، ابن حیون، ۱۳۳۰ق، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اصغر فیض، قاهره، دارالمعارف.
- یثربی، سیدحیی، ۱۳۷۷، *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

بر آیند اقتضائات اعتقاد قرآنی به جهان غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی

Tarkhan@iict.ac.ir

قاسم ترخان / دانشیار گروه کلام و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

چکیده

قرآن با معرفی و بیان ویژگی‌های جهانی که از آن به غیب تعبیر کرده، افق جدیدی را به روی بشریت گشوده و اعتقاد و ایمان به آن را از صفات اهل تقوا برشمرده است. از سویی دیگر، در علوم انسانی رایج در قالب دو جریان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی، وجود عالم غیب یا تأثیر چنین جهانی در عالم طبیعت و پدیده‌های انسانی و اجتماعی نادیده انگاشته می‌شود. نوشتار حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه، ضمن اشاره به هستی‌شناسی جهان غیب، به اقتضائات اصل باورمندی به جهان غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی پرداخته و بر اساس آن، لحاظ بعد مجرد و غیب در موضوع علوم انسانی توصیفی و تولید اعتباریاتی مبتنی بر تعریف جدیدی از نیازها، غایبات و تمایلات انسانی در علوم انسانی هنجاری را ضروری شمرده است.

در حوزه مسائل و نظریه‌های علوم انسانی نیز با تأثیر در بنیادهای سازنده گزاره‌ها و شمول گزاره‌های اخلاقی، متافیزیکی و الهیاتی، گزاره‌های تبیینی - غیرتجربی و تفسیری و گزاره‌های مطلق و ثابت، به ترمیم یا تولید نظریه‌ها اذعان کرده است.

کلیدواژه‌ها: جهان غیب، علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی، عوامل معنوی، اعتقاد به غیب.

قرآن با معرفی و بیان ویژگی‌های جهانی که از آن به غیب تعبیر کرده، افق جدیدی را به روی بشریت گشوده و اعتقاد و ایمان به آن را از صفات اهل تقوا برشمرده است (بقره: ۵۳. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۲). بی‌گمان علوم انسانی مدرن در قالب دو جریان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological naturalism) و روش‌شناختی (Methodological naturalism)، وجود عالم غیب یا تأثیر چنین جهانی در عالم طبیعت و پدیده‌های انسانی و اجتماعی را نادیده انگاشته است.

نگره اول، حقایق و واقعیات عالم را تا سطح محسوسات و مادیات تنزل می‌دهد و منکر وجود هرگونه واقعیت روحانی یا فوق طبیعی است؛ نگره دوم نیز اگرچه ممکن است عالم فراماده را انکار نکند، اما در تبیین جهان طبیعت (کمبل، ۲۰۰۵م، ص ۴۹۲) و پدیده‌های انسانی و اجتماعی، علل ماورایی را حذف می‌کند و با اینکه ممکن است مابعدالطبیعه و متافیزیک (قواعد هستی‌شناختی مانند اصل علیت و...) را مورد پذیرش قرار دهد، اما ماورا الطبیعه را در تبیین پدیده‌ها انکار می‌کند و موجودات فراطبیعی غیر قابل ادراک با حواس ظاهری را مؤثر در تبیین پدیده‌ها نمی‌داند و بر این گمان است که بر پایه آنچه دیدنی و قابل سنجش و راستی‌آزمایی است، می‌توان جهان پیرامونی را توضیح داد. به‌یقین می‌توان گفت، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک ابرپارادایم برای علم امروز است که تقریباً همه پارادایم‌های دیگر ذیل آن تعریف می‌شوند (ر.ک: میرباباپور، ۱۳۹۶، ص ۲۱۵-۲۲۰).

برش اصلی این نوشتار آن است که ایمان به غیب چه آثاری را در موضوع و مسائل علوم انسانی برجای می‌گذارد؟ از این‌رو تلاش خواهد شد با به‌کارگیری روش کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی از جهت ایجابی و با نگاه پیشینی، دیدگاه قرآن درباره هستی‌شناسی جهان غیب تبیین شود و از رهگذر آن ضمن اشاره به نقد دو نگره فوق - که مبنای علوم انسانی مدرن به‌شمار می‌آیند - نشان داده شود که با جایگزینی این مبنای قرآنی چه تغییراتی در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی پدید می‌آید (این قلم به تأثیر این مبنا در مؤلفه‌های دیگر، مانند روش و غایت علوم انسانی بر اساس تبیین رابطه جهان غیب و شهادت، در مقاله‌ای مستقل پرداخته است).

اگرچه افرادی مانند آلون پلاتینگا، فیلیپ جانسون و برخی دیگر از اندیشمندان بحث‌هایی را در رد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مطرح کرده و گفته‌اند که حذف امور ماورایی و باورهای دینی از تبیین علمی، دلیل موجهی ندارد (ر.ک: همان، ص ۲۱۸-۲۱۹) و مدعیان علم دینی کم‌وبیش به نقش این امور اشاره کرده‌اند (ر.ک: ترخان و بهزادی‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۲۲-۴۳)، اما نگارنده در زمان پژوهش به مقاله یا مکتوبی که به موضوع این نوشتار (تأثیر باور به غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی) پرداخته باشد، برخورد نکرده است؛ از این جهت، آن را نو می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که جای این‌گونه از پژوهش‌ها، علی‌رغم اهمیتی که دارند، در جوامع علمی خالی است.

راقم این سطور در جایی دیگر توضیح داده است که تولید علم دینی بدون اتخاذ موضع درباره طبیعت‌گرایی روش‌شناختی امکان‌پذیر نیست. علم دینی اگرچه به علل طبیعی توجه دارد، اما تمسک به علل ماورایی را یک امر ضروری تلقی می‌کند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ترخان، ۱۳۹۵، ص ۴۳۱-۴۵۶؛ همو، ۱۳۹۹، ص ۳۵-۶۶).

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به اصل بحث، تبیین سه واژه «غیب»، «اعتقاد» و «علوم انسانی» ضروری به نظر می‌رسد:

۱-۱. واژه غیب

غیب به معنای پنهان است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۵۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۵۴) و مجموعاً ۳۴ بار در قرآن کریم آمده است و از نظر معرفت‌شناختی، نه وجودشناختی، به مطلق و نسبی تقسیم می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۳۶۸، ص ۱۴). حقایقی که نه با حس و نه با ابزار دیگری به آگاهی انسان در نخواهند آمد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۱)، مانند ذات خداوند (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱) و اموری که در خزینه‌های غیب الهی هستند (حجر: ۲۱) و علم آنها به خداوند اختصاص دارد، از مصادیق غیب مطلق‌اند و واقعیت‌ها و حقایقی که برای برخی از افراد و نسبت به برخی زمان‌ها و در شرایط خاصی پوشیده و پنهان‌اند، چه در ذات خود قابلیت تجربه شدن با حواس ظاهری را داشته باشند و چه نداشته باشند، غیب نسبی به‌شمار می‌آیند.

۱-۲. واژه اعتقاد

اعتقاد در این نوشتار نیز به معنای باور و ایمان است؛ اندیشه‌ای که در قلب رسوخ کرده و به باور تبدیل شده و ملازم با عمل است؛ صفتی وجودی که در قلب جای دارد و با علم و التزام عملی همراه است و دارنده‌اش را از شک و تردید در امان نگه می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵؛ ج ۱۵، ص ۳۱۷-۳۲۰؛ ج ۱۸، ص ۱۵۸)؛ لذا عین علم و تصدیق عقلی نیست. جمع شدن کفر با معرفت (ر.ک: نمل: ۱۴؛ بقره: ۸۹) می‌تواند شاهدی بر این معنا تلقی شود.

۱-۳. واژه علوم انسانی اسلامی

از «علوم انسانی» تعاریف گوناگونی ارائه شده است. در معنای اخص (صرفاً به معنای علوم اجتماعی) همانند علوم طبیعی انگاشته و روش تجربی برای این علوم لازم شمرده می‌شود. این معنا، اگرچه محل نزاع بین منکران و موافقان علم دینی است و از این جهت می‌تواند مورد تأکید در تولید علوم انسانی اسلامی باشد، اما دلیلی ندارد که خود را مقید به آن معنا کنیم. از این رو با لحاظ این نکته که بسیاری از تعاریف به انسان‌شناسی برمی‌گردد و علوم انسانی مد نظر در این نوشتار با انسان‌شناسی تمایز دارد، معنای خاص آن در اولویت قرار دارد. در این معنای خاص، علوم انسانی به مطالعه و کشف قوانین و قواعد کلی حاکم بر رفتارهای ارادی انسان (از آن جهت که انسانی‌اند)، و روابط و نهادهای اجتماعی می‌پردازد و به‌منظور رساندن وی به کمال و سعادت مطلوبش، در کنار توصیف، تجویزاتی را صادر می‌نماید.

از اسلامی بودن علوم انسانی تلقی‌های مختلفی وجود دارد. به نظر می‌رسد که باید آن را به میزان انتساب هر یک از مؤلفه‌های این علوم به اسلام دانست؛ مؤلفه‌هایی مانند مبادی، منابع، موضوع، مسائل، روش، غایت و جهت، و مختصه‌های آن، مانند مؤسس، ظروف تاریخی، فرهنگی و اجتماعی، کارکردها و تکون و تطور و

ساختار صوری دانش؛ بنابراین به لحاظ اینکه «اسلامی شدن» وصف علم است یا معلوم یا عالم و بانیان علم یا عوامل بیرونی دخیل در علم، قابل شدت و ضعف خواهد بود (برای آگاهی تفصیلی از این بحث، ر.ک: ترخان، ۱۳۹۶- الف، ص ۱۰۷-۱۲۷).

۲. قرآن و هستی‌شناسی غیب

آیا عالم غیب وجود دارد؟ اگر آری، شامل چه موجوداتی می‌شود؟ یقیناً پاسخ به این پرسش ضمن نقد طبیعت‌گرایی، امتیازبخش خرافه از واقعیت است. در زیر به مهم‌ترین حقایق غیبی از منظر قرآن اشاره می‌شود:

۲-۱. خداوند

هرچند خداوند از هر پیدایی بیداتر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۲۲۶)، ولی چون از دیدگان ظاهری پنهان است، بر او غیب اطلاق شده است. به باور علامه طباطبایی مراد از غیب در آیه ۳ سوره بقره، خدای تعالی است. در آیه بعد، ایمان به وحی و ایمان به آخرت آمده است و با این سه، ایمان به اصول سه‌گانه دین تمام می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵-۴۶).

۲-۲. عالم آخرت

در آیاتی از قرآن، امر الساعة (نحل: ۷۷) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۰۳-۳۰۸)، بهشت (مریم: ۶۱) و عذاب الهی (مائده: ۹۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۳۸)، (ق: ۳۱-۳۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۴) و (ملک: ۱۲) (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۳۴) از امور غیبی دانسته شده‌اند که تصدیق آنها بر مؤمنان لازم است (بقره: ۴؛ لقمان: ۴) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵ ص ۲۷۳).

۲-۳. نزول وحی

از امور غیبی، وحی است که در آیه ۴ سوره بقره به آن اشاره شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵-۴۶).

۲-۴. ملکوت عالم

لفظ ملکوت در قرآن چهار بار ذکر شده (اعراف: ۱۸۵؛ مؤمنون: ۸۸؛ یس: ۸۳؛ انعام: ۷۵) و مراد از آن، بخشی از عالم غیب است که در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ناسوت و پایین‌تر از عوالم جبروت و لاهوت قرار دارد و نیروهای ملکوتی و روحانی، مانند ملائکه، در آن حضور دارند که از آنان در اداره عالم استفاده می‌شود (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۱۸؛ ج ۹، ص ۴۵۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۱۳۲؛ عظیمه، ۱۳۸۰، ص ۵۷۰).

برخی این عالم را همان عالم غیب در مقابل عالم ملک و شهادت دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۳) که تدبیر خداوند و امر وی در آن واقع می‌شود (کاشفی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۲؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۲۶؛ ج ۳، ص ۱۹۱۲).

در این صورت، آیاتی که غیب آسمان‌ها و زمین را مطرح می‌کنند، به همین عالم اشاره خواهند داشت (بقره: ۳۳؛ نحل: ۷۷؛ هود: ۱۲۳؛ کهف: ۲۶؛ فرقان: ۶؛ نمل: ۷۵؛ فاطر: ۳۸؛ حجرات: ۱۸) و مراد از آن، همان باطن اشیا است که متوجه خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۸)؛ یعنی جنبه وابستگی عالم ناسوت و مخلوقات به عالم غیب؛ که به معنای تدبیر امر این پدیده‌ها از غیب است.

۲-۵. ملائکه

فرشتگان، فوق اسباب مادی و حاکم بر آن و واسطه بین خدا و خلق در تدبیر عالم‌اند (نازعات: ۵-۱) و در ابداء موجودات از ناحیه خدا و برگشتن آنها به سوی او نقش دارند. نقش آنان در مسئله «عود»، در هنگام ظهور نشانه‌های مرگ و قبض روح، اجرای سؤال و ثواب و عذاب قبر، سپس میراندن تمام انسان‌ها در نفخه صور، زنده کردن آنان در نفخه دوم، محشور کردن آنان، دادن نامه اعمال، وضع میزان‌ها، رسیدگی به حساب، و سوق به سوی بهشت و دوزخ است. آنان همچنین در مرحله تشریح دین، یعنی نازل شدن و آوردن وحی و دفع شیطان‌ها از مداخله در آن، پشت‌گرمی و یاری دادن به رسول خدا ﷺ و نیز تأیید مؤمنین و پاک کردن آنان از راه استغفار و طلب مغفرت کردن از خدا برای آنان، از نقش وساطت برخوردارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۱-۱۸۴).

۲-۶. روح انسانی

در هستی‌شناسی قرآنی، انسان مرکب از دو بعد جسم و روح است؛ اما قرآن اصالت را به روح و نفس می‌دهد، نه بدن (انعام: ۶۰). بدن، پایگاهی برای زندگی کردن و پرورش دادن روح در این دنیای مادی است. درباره اینکه مراد از روح در آیه ۳۸ سوره نبا چیست، دیدگاه‌های متعددی بیان شده است؛ مانند اینکه مراد از آن، مخلوق امری، یا اعظم ملائک و... است؛ اما برخی آن را به معنای ارواح مردم و انسان‌ها دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۵۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۵-۱۶) و از این جهت می‌توان گفت که به باور برخی، قرآن از انسان در آخرت به روح تعبیر کرده است.

ماهیت روح انسانی برای انسان به صورت کامل قابل شناسایی نیست (اسراء: ۸۵). این روح به خود خداوند منسوب است و او انسان را آفریده و از روح خود در او دمیده است (ص: ۷۲). خداوند به هنگام مرگ، روح را به سوی خود فرا می‌خواند؛ روحی که هنگام خواب هم به سوی خدا می‌رود؛ ولی چون هنوز زمان مرگ او فرا نرسیده، به سوی بدن بازمی‌گردد (زمر: ۴۲). از این آیات و آیات دیگر (ر.ک: سجده: ۱۰ و ۱۱؛ زمر: ۴۲) برای تجرد روح نیز استدلال شده است (سبحانی، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۶).

۲-۷. عوامل معنوی - رفتاری

عالم بر اساس سنت‌های الهی اداره می‌شود. مقصود از واژه سنت، «ضوابطی است که خداوند متعال آنها را برای تنظیم پدیده‌های هستی وضع کرده است» (صدر، ۱۳۹۸، ص ۵۰) که از آن به نظام اسباب و مسببات تعبیر می‌شود.

پذیرش این نظام به این معناست که موجودات جهان از همدیگر بیگانه نیستند و در یکدیگر تأثیر و تأثری حقیقی دارند و وقایع در پی اسباب و علل خود اتفاق می‌افتند.

بخشی از قوانین حاکم بر عالم طبیعت، انسان و اجتماع، از مصادیق غیب شمرده می‌شوند. غیب دانستن این سنت‌ها به لحاظ عامل تأثیرگذار در جریان آن است که از آن به اسباب معنوی تعبیر می‌شود. این عوامل از اموری‌اند که با استفاده از آزمایشگاه‌های علوم طبیعی قابل تبیین تجربی و حسی نیستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۱۰)؛ از این رو می‌توان آن را روحانی یا مرتبط با باطن و غیب جهان طبیعت معنا کرد.

سنت‌ها به دو قسم مطلق و مشروط تقسیم می‌شوند. سنت مشروط بسته به رفتار (جوانحی و جوارحی) انسان جریان می‌یابد. در این قسم، عامل تأثیرگذار بر پدیده‌های طبیعی و اجتماعی و فردی، مصادیق فراوانی دارد که می‌توان آنها را در سه گروه تقسیم‌بندی کرد: الف) اندیشه و اعتقاد؛ مانند نقش ایمان در نزول برکات (اعراف: ۹۶) و جلوگیری از مرگ زود هنگام (ابراهیم: ۹ و ۱۰)؛ ب) حالات و صفات نفسانی؛ مانند نقش ردای اخلاقی در فقر، کمبودها و ناامنی‌ها (هود: ۶؛ اسراء: ۳۱)؛ ج) رفتار انسان‌ها، اعم از رفتار خیر و شر؛ مانند نقش رفتارهای سوء در انقطاع نعمت‌ها و ظهور فساد و بلا در میان انسان‌ها (روم: ۴۱؛ شوری: ۳۰؛ بقره: ۲۰۶-۲۰۵؛ انعام: ۶؛ حج: ۴۵؛ کهف: ۵۹؛ آل عمران: ۱۱؛ مائده: ۶۳-۶۶) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۹۵-۲۰۲) و نقش رفتارهای صالح، مانند ازدواج، شکر نعمت و استغفار و... در توسعه رزق و نجات از فقر (نور: ۳۲؛ ابراهیم: ۷؛ نحل: ۱۱۲؛ هود: ۵۲؛ نوح: ۱۲-۱۰) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۰). این عوامل در قالب دو گونه سنن کلان ناظر به فزونی نعمات و همچنین حرمان و نقصان نعمات عمل می‌کنند که نگارنده به برخی از آنها در نوشته‌های خود اشاره کرده است (ترخان، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵-۱۵۲) و تحقیق مفصلی را در این باره در دست انجام دارد.

۳. پیامد باور به غیب در علوم انسانی

پیش از بیان اقتضائات باور به غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی، تذکر این نکات ضروری است: اولاً همه مصادیق مطرح‌شده، از حیث ضرورت واقع شدن در متعلق ایمان و تأثیری که در علوم انسانی دارند، هم‌ارز نیستند. بی‌گمان نشان دادن ضریب تأثیر هر یک از آنها می‌تواند در مقاله‌ای مستقل مورد پیگیری محققان قرار گیرد. نگارنده در این نوشتار صرفاً بنا دارد نشان دهد، جهانی فراتر از ماده و عواملی و رای عوامل مادی وجود دارند که باید مورد لحاظ قرار گیرند و ضروری است که آنها را در موضوع علوم انسانی دخیل کنیم و در این صورت با مسائل جدیدی روبه‌رو خواهیم شد و البته در این مسیر به بیان کلیات اکتفا نکرده و نمونه‌های عینی از برایندها را نیز ارائه کرده است.

ثانیاً اگرچه باورمندی به غیب از ناامیدی در دستیابی به نتایج و حل مشکلات علمی جلوگیری می‌کند و راه جدیدی را در پرتو امدادهای غیبی برای تولید علم می‌گشاید، اما نوشتار حاضر در صدد است تا ابعاد دیگر این تأثیر را مورد واکاوی قرار دهد.

۳-۱. تأثیر باور به غیب در موضوع علوم انسانی

تأثیر اصل یادشده در موضوع علوم انسانی را می‌توان در علوم توصیفی و هنجاری مورد بررسی قرار داد:

۳-۱-۱. تأثیر باور به غیب در علوم انسانی توصیفی

در علوم انسانی توصیفی (Descriptive humanities) می‌توان به صورت پسینی و پیشینی بحث را پی گرفت: ۱. با نگاه اول، در تاریخ علم موضوعات متفاوتی برای علوم انسانی مطرح شده است که در زیر نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود:

الف) مخالفت با ماورای طبیعت از مبانی مشترک میان اغلب انسان‌گرایان و طبیعت‌گرایان بوده است. بر اساس رویکرد انسان‌گرایی، منشأ و مبدأ وجود انسان عالم طبیعت است و لذا غالباً به داروینیسیم قائل‌اند. در این نگرش، تمام موجودات بر اساس اصل تکامل به یکدیگر تبدیل می‌شوند و هیچ نوعی بدون مقدمه و به صورت دفعی آفریده نشده است (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰-۲۱۵).

در مبانی انسان‌گرایانه طبیعت‌گرایان، انسان به علت قطع اتصالش با مبدأ متعالی، موجودی برآمده از دل طبیعت و تک‌ساختی شناخته می‌شود که فاقد هرگونه فطرت و سرشت ازپیش‌تعیین‌شده است (ر.ک: لوین و همکاران، ۱۳۷۰، ص ۳۷۵-۳۷۶) و لذا خودبنیان و موجودی هم‌عرض دیگر موجودات مادی جهان است.

در این نگرش، پیرو انکار عالمی غیر از عالم مادی، انسان بی‌بهره از روح متعالی و بُعد معنوی دانسته می‌شود. این همان انکار غیب می‌باشد که باعث شده است موضوع برخی از علوم متفاوت شود؛ مثلاً پوزیتیویست‌ها اساساً فلسفه و الهیات را بی‌معنا تلقی کردند یا نفس‌شناسی به روان‌شناسی یا رفتارشناسی تبدیل شد.

با مباحث مربوط به هستی‌شناسی جهان غیب و پاسخ به پرسش از «هل هو» (وجود عالم غیب و موجودات غیبی) این رویکرد نقد خواهد شد. از بسیاری از آیات قرآن، نکوهش ماده‌گرایی و انکار غیب به‌دست می‌آید (بقره: ۵۵؛ غافر: ۳۷-۳۶؛ اسراء: ۹۲) (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷ و ۸۷-۸۹).

علاوه بر این، از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی استدلال و دلیلی پشتیبانی نمی‌کند و همچنین انکار جهان غیب، نه‌تنها ادعاهای علوم تجربی را با چالش حداقلی معرفتی نسبت به مبانی متافیزیکی این علوم روبه‌رو می‌کند، بلکه موجب می‌شود توصیف درستی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی جامعه سکولار نیز به دست ندهد، چه رسد به جامعه اسلامی؛ یعنی نادیده‌انگاری عوامل فراطبیعی تأثیرگذار در پدیده‌های طبیعی و انسانی و عدم امکان تبیین همهٔ وجوه معرفت، باعث نقصان معرفتی حداکثری خواهد شد. به بیانی دیگر، حتی اگر همهٔ جوانب مادی در محاسبات ملاحظه شود، درصدی از محاسبات - آن‌گونه که در حملهٔ کماندوهای آمریکا در صحرای طبس به وقوع پیوست - به خطا می‌انجامد. وقوع این خطا به آن دلیل است که ورای این محاسبات معمولی، دستگاه معقول و قانونمندی وجود دارد که غیب است و آموزه‌های شرعی آن را تعلیم می‌دهد و با عمل به تکلیف و حرکت طبق رضای الهی، قابل تحقق است. بر این اساس، از سویی عدم اعتقاد به غیب و اتکا به محاسبات مادی، به نقصان معرفتی علم

سکولار می‌انجامد؛ و از سویی دیگر، به جهت اینکه علل فراطبیعی از طریق روش تجربی قابل کشف نیستند و تجربه حسی به آنها دسترسی ندارد، نیازمند توسعه روش‌شناختی هستیم و این علاوه بر نفی ماتریالیسم هستی‌شناختی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را هم با چالش روبه‌رو می‌کند و اکتفا به روش تجربی را در توصیف و تبیین جهان مادی ناکافی برمی‌شمارد.

ب) گاهی ابعاد روحانی و جسمانی انسان مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛ اما با انکار اصالت روح، طبیعت‌گرایی روشی مبنای پژوهش در علوم انسانی قرار می‌گیرد. اگرچه غیب انکار نمی‌شود، ولی ادعا می‌شود که می‌توان بدون لحاظ غیب، به محاسبه دقیق و تحلیل متقن رسید. در واقع، آنها منکر ارتباط‌اند و از این جهت موضوع علوم انسانی از نظر آنها قابل‌گزینه‌پذیری و تفکیک است.

از آنجا که ارتباط ناگسستگی بین عالم غیب و شهادت وجود دارد، گزینش بُعد شهادت و نادیده گرفتن بُعد روحانی یا غیب جهان، معنایی ندارد؛ زیرا عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل، به‌نحو طولی بر هم مترتب‌اند. پدیده‌های طبیعی، اگرچه علل طبیعی دارند، معلول عالم مثال‌اند و آن دسته از اسباب معنوی که به جهان شهود و طبیعت تعلق دارند، در صورتی می‌توانند تأثیر کنند که با علل حوادث در عالم مثال و عقل متحد شوند. در این نگره، علل طبیعیه ابطال نمی‌شوند؛ علل معنوی در عرض علل مادی به‌عنوان شریک العله نشانده نخواهند شد؛ بلکه علتی که در فوق و در طول علت مادی و بر آن حاکم است نیز مورد لحاظ قرار خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۱۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ ترخان، ۱۳۹۹، ص ۳۵-۶۶).

۲. با نگاه پیشینی باید چه موضوعی را پیشنهاد داد؟ و چه عناصری را در آن دخیل دانست؟

جهان غیب به‌گونه‌ای با انسان عجین است که جداسازی آن از انسان میسر نیست. از سویی زمینه حیات انسان، ماورای طبیعت است و او در عالمی زندگی می‌کند که تحت سیطره کامل مشیت و اراده الهی است (انعام: ۱۸) و فرشتگان در آن نقش‌های اساسی ایفا می‌کنند و حتی پدیده‌های اقتصادی، همچون افزایش یا کاهش قیمت‌ها، بیکاری یا اشتغال، رکود یا رونق اقتصادی و سایر پدیده‌ها، افزون بر علل مادی، دارای علل مجردند که اشاره شد. سعادت و کمال آدمی نیز در عالمی فراتر از این طبیعت تعریف می‌شود (هود: ۱۰۵-۱۰۸) و از سویی دیگر، بعد اصلی انسان را امری تشکیل می‌دهد که غیبی و از عالم ملکوت است؛ بنابراین چاره‌ای از لحاظ جهان غیب در موضوع علوم انسانی نیست. این موضوع بریده از مبدأ نیست و به غایت هستی‌عنایت دارد و خلقت را جای طبیعت به‌عنوان موضوع علم پیشنهاد می‌دهد (ر.ک: ترخان، بهزادی‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۲۲-۴۳).

بر اساس برخی تعاریف، روابط اجتماعی موضوع بسیاری از پژوهش‌های علوم انسانی است (ساجدی و میرنصیری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۷۵) و این علوم درباره عوامل، معنا و آثار انسانی در دو حوزه رفتار ارادی و انفعال نفسانی بحث می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹-۱۴۲) و بالطبع رابطه بین افعال و آثارش را مورد بررسی قرار می‌دهند.

اقتضای باورمندی به غیب آن است که باید رابطه بین عوامل معنوی و آثار حقیقی و تکوینی آنها در قالب سنت‌های الهی اجتماعی در علوم انسانی به‌عنوان یکی از موضوعات پژوهشی تلقی به قبول شود. بی‌گمان روابطی که بین رعایت سنن اجتماعی تشریحی مانند رعایت تقوا از سوی جامعه و آثار تکوینی آن مانند نزول باران وجود دارد، حقیقی است، نه اعتباری؛ و بررسی این سنن تکوینی مشروط (سننی که تحقق آنها وابسته به رفتار انسان‌هاست) و تبیین آنها و در واقع تبیین نتایجی که از ناحیه عوامل فرامادی و معنوی است، بر عهده علوم انسانی اسلامی می‌باشد که جای آن در علوم انسانی رایج خالی است.

علوم انسانی اسلامی درباره علل فعل و همچنین رابطه بین علل معد با فعل و نیز درباره رابطه جزء اخیر علت تامه، یعنی اراده، با فعل بحث می‌کند. با طرح عوامل فرامادی و معنوی، علت در چنبره علل مادی محدود نمی‌شود و از سویی دیگر هدف‌ساز خواهد بود و می‌تواند انگیزه و قصد فاعل را دگرگون کند و عاملی در تحقق اراده انسانی باشد.

در نتیجه، بسیاری از عوامل غیبی می‌توانند در عرصه پژوهش‌ها مورد توجه قرار گیرند و در علوم انسانی درباره تأثیر آنها بر انسان، حالات و رفتارهای او کاوش شود. در این بین، اصل باورمندی به جهان آخرت و جهان عادلانه پیش رو می‌تواند موضوع مهمی برای پژوهش‌های علوم انسانی به‌شمار آید. از باب نمونه می‌توان از این پژوهش نام برد که در آن با مطالعه بر روی جامعه آماری نشان داده شده است که بین باور به جهان آخرت و عالمی عادلانه برای دیگران از یک‌سو و سلامت روان شناختی ادراک‌شده از سوی دیگر، رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و رویکرد غایت‌نگری فراجاهانی اسلامی و باورهای معطوف به جهان آخرت به‌عنوان جهانی فراتر و بادوام‌تر از این جهان فانی، به‌طور جدی بر سلامت روانی - رفتاری، اجتماعی و سلامت جسمی انسان تأثیر می‌گذارد (ر.ک: گل‌پرور و استبرقی و جوادیان، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۹۴).

۱-۲. تأثیر باور به غیب در علوم انسانی هنجاری

در علوم هنجاری (Normative humanities) که با ارزش‌های حقوقی و اخلاقی و دستورها و توصیه‌ها سروکار دارند، اصل یادشده چه تأثیری را در موضوع این علوم دارد؟

روشن است که اعتباریات و بایدها و نبایدهای مطرح در این‌گونه از علوم، در تعامل میان نیازها، غایات و تمایلات انسانی شکل می‌گیرند و اصل یادشده شکل و تعریف خاصی از نظام نیازها و غایت و کمال انسانی را ارائه می‌کند. انسان و جامعه‌ای که پیدایش و بقای هستی را مستند به نیروی مافوق عالم و منزه از ماده، و انسان را ترکیبی از بعد مجرد و مادی با دو سنخ نیاز مادی و معنوی می‌داند و در پی زندگی دیگری پس از زندگی دنیوی است و افزون بر سعادت دنیا، سعادت ابدی را نیز در نظر می‌گیرد، سنت‌ها و اعتبارات متفاوتی را نسبت به انسان و جامعه‌ای که به مبدأ و معاد معتقد نیست، وضع و از آنها پیروی می‌کند.

از آنجاکه اعتقاد به امور غیبی زندگی را هدف‌دار و آن را در هدف الهی منحصر و در نتیجه معنادار می‌کند، سخن بایدهای علوم انسانی نیز در راستای نفی اهداف شیطانی و صرفاً دنیایی خواهد بود.

اصل یادشده با معرفی خدا به‌عنوان منشأ حقوق و بایدها و نبایدها و ارائه تعریف خاصی از انسان و اهداف او، موضوع جدیدی را در علوم انسانی هنجاری پیشنهاد خواهد کرد.

بر این اساس در علمی مانند حقوق سیاسی، معجونی از حقوق و تکالیف مطرح می‌شود که نگاه سکولار آنها را بر نمی‌تابد. حاکم و کارگزار، در برابر خدا و مردم مسئول دانسته و تکلیف می‌شوند که به ارزش‌ها و بایسته‌های الهی در مدیریت‌ها پایبند باشند و همچنین وظیفه دارند در کنار دآوری در تراحمات و مخصصات، برای هدایت جامعه به سمت صلاح بکوشند.

مردم نیز علاوه بر حقوقی که دارند، در رویکرد ایجابی مکلف به حمایت از حاکمان و نظارت بر آنان می‌باشند. آنان مکلف‌اند با کفر، ظلم، شرک و بت‌پرستی مبارزه کنند و تسلیم بایدها و نبایدهای علوم سکولار و سرسپرده غیرخدا نباشند (بقره: ۲۱ و ۲۲؛ نحل: ۳۶؛ آل عمران: ۶۴) و با اشراط قوانین و حقوق اسلامی در حیات خود، شاکرانه و عابدانه زندگی کنند (اعراف: ۱۰؛ نمل: ۴۰؛ ضحی: ۶-۱۱؛ انعام: ۱۰۲).

۲-۳. تأثیر باور به غیب در مسائل و نظریه‌های علوم انسانی

یکی از عناصر رکنی فلسفه مضاف به علوم، بحث درباره مسائل آن علوم است. مسائل نیز شامل گزاره‌ها و نظریه‌ها می‌شود و می‌توان بحث کرد که آیا این دو از معرفت‌های دیگر به مثابه مبنا تأثیر می‌پذیرند یا نه؟ البته مسائل علوم انسانی از دو حیث کلان و جزئی مورد توجه‌اند. آنچه در فلسفه مضاف به علوم انسانی مورد بحث قرار می‌گیرد، بررسی مسائل جزئی این علوم نیست؛ بلکه کلان مسائل آن است؛ مثل اینکه در این دانش چه مسائل و گزاره‌هایی را باید مطرح کرد؟ به بیانی دیگر، قلمرو این دانش چیست؟ از باب ذکر مثال می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورمندی به جهان غیب تأثیراتی را در مسائل و نظریه‌های علوم انسانی دارد.

۱-۲-۳. تأثیر باور به غیب در گزاره‌های علوم انسانی

در محور اول، یعنی گزاره‌ها، شاهد دو نوع تأثیر در حوزه بنیادها (عناصر و مفاهیم سازنده گزاره) و تصدیقات علوم انسانی هستیم.

الف) گزاره‌ها دارای دو رکن اساسی‌اند: یکی مفاهیمی که در ناحیه موضوع یا محمول در گزاره جای می‌گیرند و دیگری رابطه بین موضوع و محمول. آیا در موضوع و محمول مسائل علوم انسانی تجربی می‌توان علاوه بر مفاهیم تجربی (Empirical Terms) از مفاهیم نظری (Theoretical Terms) که محسوس نیستند نیز استفاده کرد؟ این بحثی است که بخشی از فعالیت فلاسفه علم را به خود اختصاص داده است. پوزیتیویست‌های منطقی و قائلان به اصالت عمل یا اصالت اندازه‌گیری، از این دیدگاه حمایت کرده‌اند که

مفاهیم قسم دوم در قلمرو علم (Science) داخل نیستند؛ مگر اینکه بتوان آنها را به قسم اول ارجاع داد. آنان اساساً این واژگان را معنادار نمی‌دانستند و آنها را صرفاً نشانه‌ها، اسامی و کلماتی می‌پنداشتند که برای امور غیر معرفت‌بخش مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ در حالی که امروزه سهم مفاهیم نظری در پیشرفت علوم به‌گونه‌ای عمده تلقی می‌شود که محروم شدن علوم انسانی از تفکر نظری و خلأ مفاهیم و چارچوب‌های نظری عام را از عوامل عدم پیشرفت این علوم به موازات علوم طبیعی ارزیابی می‌کنند.

به نظر می‌رسد که این نقصان را می‌توان با بهره‌مندی از مفاهیم نظری غنی و فراوانی که در قرآن وارد شده است، جبران کرد. این‌گونه از مفاهیم می‌توانند در استخراج فرضیه‌های آزمون‌پذیر این علوم نیز مورد بهره‌برداری قرار گیرند. بر اساس مبنای پیش‌گفته، علوم انسانی از حیث موضوع و مسائل توسعه دارد و قلمرو این علوم به امور تجربی محدود نمی‌شود؛ زیرا موضوع این علوم انسان است و هویت حقیقی این موجود را بعد فرامادی وی تشکیل می‌دهد و حالات روحی وی مثل غم و شادی و امید و... نیز فرامادی‌اند. بر این اساس نمی‌توان این بعد را در علوم انسانی نادیده گرفت و علوم انسانی را صرفاً در سطح تجربی مطرح کرد. با این مبنای، علوم انسانی می‌تواند از همه مفاهیم نظری صورت‌بندی شده در قرآن، مانند مفهوم خدا، فرشتگان، شیطان، جن، روح، نفس، قضا، قدر و غیره استفاده کند.

ب) بحث دیگر آن است که در حوزه تصدیقات، علوم انسانی شامل چه گزاره‌هایی می‌شود؟ با لحاظ اصل پیش‌گفته می‌توان علوم انسانی را بسط داد و آن را شامل انواع و سنج‌هایی از گزاره‌ها دانست که در زیر بدان اشاره می‌شود:

۱. بر اساس اصل یادشده، گزاره‌های اخلاقی، متافیزیکی و الهیاتی از دایره علم خارج نخواهند شد و بر اساس برخی تعاریف می‌توانند از زیرمجموعه‌های علوم انسانی به‌شمار آیند. این نگاه در مقابل نگاه پوزیتیویست‌های منطقی قرار دارد که گزاره تحلیلی (همان‌گویانه) یا قابل اثبات تجربی را علمی و معنادار می‌دانستند (شند، ۲۰۰۲، ص ۲۶۱). بر اساس این دو معیار، گزاره‌های منطقی و ریاضی به دلیل تحلیلی بودنشان، گزاره‌های معنادار به حساب می‌آیند و گزاره‌های اخلاقی و متافیزیکی و همچنین گزاره‌های الهیاتی و دینی به این دلیل که نه تجربی‌اند و نه تحلیلی، مهم‌تر تلقی شده، از قلمرو معناداری بیرون افکنده می‌شوند.

۲. بر اساس اصل یادشده، در کنار گزاره‌های تبیینی (گزاره‌های علت‌کاو که به کشف روابط علی و ساختن قوانین عام نظر دارد) که دایره آن شامل تبیین‌های غیر تجربی نیز خواهد شد، گزاره‌های تفسیری (گزاره‌های معناکاو که با روش‌های دلیل‌یابی فهم معانی رفتار و انگیزه‌های کنشگران را دنبال می‌کند) نیز باید در علوم انسانی وارد شوند (نگارنده به تفصیل این بحث در مقاله‌ای دیگر پرداخته است).

۳. بر اساس اصل یادشده، علوم انسانی علاوه بر گزاره‌های نسبی و متغیر - که ناظر به شرایط زمانی و مکانی است - شامل گزاره‌های مطلق و ثابت نیز خواهد شد.

بی‌گمان دسته‌ای از گزاره‌های علوم انسانی بیان‌کنندهٔ سلايق، امیال و خواسته‌های فردی یا جمعی یا قراردادهای گروهی یا اجتماعی می‌باشد که برای همگان یا در همهٔ شرایط، زمان‌ها و مکان‌ها اعتبار ندارند. همچنین بر اساس حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، همین روح به جهت استفاده از ابزارهای مادی، وجود تدریجی پیدا می‌کند و به جهت اثرپذیری از محیط پیرامونی تدریجی است و استعدادهای روحی و کمالات نفسانی انسان به تدریج شکوفا می‌شود. از سوی دیگر، انسان‌ها متفاوت‌اند و عوامل تفاوت‌زایی مانند محیط، وراثت، جنسیت، تغذیه، تربیت و... در شکل‌گیری شخصیت آنها دخیل است. روشن است برای اینکه مطالعهٔ ابعاد مختلف کنش‌های انسانی مصاب به واقع و جامع باشد، باید فرایند تدریجی و تفاوت‌ها را لحاظ کند.

قرآن نیز جهان طبیعت و عالم محسوس را امری سیلانی، متغیر و در جریان می‌داند (فصلت: ۱۱؛ نازعات: ۴۴؛ نمل: ۸۸؛ حج: ۵-۷) و به تفاوت شخصیت‌ها، که از آن به شاکله تعبیر شده است (اسراء: ۸۴)، توجه دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴-۱۹۰). البته در چگونگی این سیلان اختلافاتی هست و حرکت جوهری ملاحظه را می‌توان بهترین تفسیر تلقی کرد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۱۶-۴۲۱)؛ اما آیا در کنار وجه متغیر، چهرهٔ ثابتی هم وجود دارد که گزاره‌های علوم انسانی از آنها گزارش کنند و ناظر به آنها از چهرهٔ ثابت برخوردار شوند؟

همهٔ جهان به سوی جهان آخرت و خدا در حرکت‌اند (ر.ک: شوری: ۵۳؛ مائده: ۱۸؛ حج: ۴۸ و ۷۲؛ نور: ۴۲؛ تعابین: ۳؛ ق: ۴۳؛ بقره: ۲۱۰؛ آل عمران: ۱۰۹؛ حدید: ۵؛ قصص: ۸۸) و این حرکت‌مندی جهان وجه ثابتی است که در گذر ایام دستخوش دگرگونی نمی‌شود. این سیلان غایت‌مند، اولاً مکانیکی نیست؛ یعنی صرفاً امر بیرونی نیست که محصول کنترل بی‌واسطهٔ خداوند باشد؛ بلکه درونی و ذاتی (ناشی از ویژگی و سرشت خود اشیا) است. این سبک حرکت، شبیه حرکت و اشتیاق عاشق به معشوق خویش است که در عین اثرپذیری از عوامل بیرونی، امری ذاتی و درونی است. ثانیاً خطی نیست؛ یعنی هستی بر اساس سیری دایره‌وار از خدا شروع می‌شود و در قوس نزول با گذر از عالم جبروت (عقول) و عالم ملکوت (مثال) به عالم طبیعت و در نهایت آفرینش ماده می‌انجامد (سیر از باطن به ظاهر) و در قوسی دیگر، از ماده شروع می‌کند و با عبور از مراحل و منازل عناصر، ترکیبات معدنی و نباتی، حیوان و در نهایت انسان و با گذر از عالم مثال و خیال و عالم عقول، دوباره به بارگاه الهی بار می‌یابد و انتهای سیر وجود به ابتدای آن می‌رسد (سیر از ظاهر به باطن) و دایرهٔ وجود کامل می‌شود.

قرآن در سورهٔ روم آیهٔ ۱۱ با اشاره به همین نکته، مبدأ و منتهای این سیر را خداوند می‌داند و در سورهٔ یس آیهٔ ۸۳ رجوع به خداوند را با ملکوت هر چیز که در دست خداست، مقارن می‌دارد و در سورهٔ هود آیهٔ ۱۲۳ رجوع همهٔ امور را به مالکیت خداوند بر غیب آسمان‌ها و زمین پیوند می‌زند. از این آیات به دست می‌آید که رجوع به خداوند، حرکتی به درون و به باطن، یعنی غیب و ملکوت این جهان است که از ثبات برخوردار می‌باشد. در جای خود به تفصیل روشن شده است که عالم عقول و مجردات، عاری از جنبش و حرکت‌اند، و همچنین قوانین ثابتی (سنن الهی) بر جهان حاکم است که گرد تعبیر بر چهرهٔ آن نخواهد نشست.

یقیناً گزاره‌هایی از علوم انسانی که مربوط به اصل حرکت، باطن هستی و سنن اشراپ‌شده در آن باشند و به این بخش از وجود انسان اشاره داشته یا بر اساس این مبانی تولید شده باشند، از سنخ گزاره‌های فراگیر، جهان‌شمول، مطلق و ثابت علوم انسانی خواهند بود. برای مثال، اصل حرکت جهان به سوی باطن هستی و در نتیجه بی‌تفاوت نبودن آن نسبت به حرکت مخالف و همچنین گرایش فطری انسان به حق و باطن هستی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۸۲۴-۸۲۵ و ص ۱۴۰-۱۸۳؛ صدر، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰-۱۸۳) دو مبنای مهم جهان‌شناختی و انسان‌شناختی برای نظریه تکاملی جوامع و تاریخ است. بر اساس نظریه فطرت، اساساً انسانیت به‌سوی هویت واحد حرکت می‌کند و یک هویت ایدئال واحدی دارد که در ساختار وجودی‌اش تعبیه شده است و دین آن هویت واقعی انسانیت را به انسان عرضه می‌دارد و می‌خواهد همه هویت‌ها را در آن شکل قرار بدهد. آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) به این معنا اشاره دارد.

همچنین عدالت اجتماعی از اساسی‌ترین موضوعات در علوم انسانی است که چالش‌های عدیده‌ای را برانگیخته است. یکی از چالش‌های مهم این بحث، عینیت یا نسبیت عدالت اجتماعی است. به نظر می‌رسد، جز با ارجاع به فطرت و ویژگی‌های مندرج در تکوین انسان و خلقت نمی‌توان از دام نسبیت رهید. عدالت اجتماعی، به‌عنوان عنصر اساسی در ترکیب و ائتلاف اجتماع، بدون عدالت تشریحی میسر نیست و عدالت در تشریح نیز در تکوین ریشه دارد. از این منظر، عدالت موضوعی صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا نفی و اثباتش تابع جعل و اراده اجتماعی باشد؛ بلکه یک حقیقت نفس‌الامری و الهی است. این نکته از سویی پیوند سیاست با متافیزیک را به نمایش می‌گذارد و از سویی دیگر، از یک مبنای مهم انسان‌شناختی در نظریه‌های علوم انسانی پرده برمی‌دارد (برای مطالعه بیشتر، رک: ترخان، ۱۳۹۶-ب، ص ۶۵-۹۲).

در نتیجه، از سویی پارادایم هرمنوتیکی برای فهم کنش‌های انسان نادرست به نظر می‌رسد که عمل فهم را وابسته به پیش‌فرض‌های محقق و تاریخی می‌داند؛ و از سویی دیگر، پارادایم تبیینی نیز به‌جهت عدم پذیرش شناخت‌های نسبی با چالش مواجه است.

۲-۳. تأثیر باور به غیب در نظریه‌های علوم انسانی

از آنچه تا کنون در حوزه گزاره‌ها گفتیم، محور دوم یعنی حوزه نظریه‌ها نیز تا حدودی روشن شد؛ زیرا نظریه‌ها از گزاره‌ها تشکیل یافته‌اند و تغییر در گزاره‌ها برخی از نظریه‌های علوم انسانی را نفی یا زمینه‌ای را برای تولید نظریه‌ای جدید فراهم می‌کند. موارد زیر را می‌توان از نمونه‌هایی دانست که به‌لحاظ اصل یادشده دچار تغییر خواهند شد:

الف) جامعه‌شناسان وارد مباحث الهیاتی شدند و بحث‌هایی را درباره دین انبیای بنی‌اسرائیل، تفاوت میان معجزه و جادو و... مطرح کرده‌اند. روشن است که تأثیر باور به جهان غیب در نظریه‌هایی که در این حوزه ارائه می‌شود، برجسته‌تر از سایر حوزه‌هاست. برای نمونه، موضوع جادو نزد مردم‌شناسان غرب بررسی شده است و نوعاً آن را

اعمال عجیب و غریبی می‌دانند که اقوام ابتدایی برای دستیابی به اهدافی خاص آنها را انجام می‌دهند و گاهی نیز به‌عنوان منشأ دین معرفی می‌شود (ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۴۹-۶۲).

ماکس وبر از جمله نظریه‌پردازانی است که به این حوزه ورود کرده و میان پیامبر و جادوگر تمایز قائل شده است و جادوگر را برخلاف پیامبر، در پی تغییر اوضاع طبیعی از طریق به‌کارگیری افسون و مانند آن معرفی می‌کند. وبر می‌گوید: «پیامبر پیام شخصی خودش را از خدا می‌گیرد و به مردم عرضه می‌کند؛ اما راه‌حلی جادویی یا نشانه‌ای برای اثبات ارتباط با یهوه ارائه نمی‌کند». وی مهم‌ترین ویژگی حیات انسان را معناداری آن می‌داند و معتقد است که این مهم تنها از عهده دین برمی‌آید و هیچ نیروی دیگری مانند جادو و حتی خرد و علم نمی‌تواند جایگزین این نقش و کارکرد دین شود (ر.ک: وبر، ۱۳۸۴، ص ۴۰۳-۴۱۱؛ همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰-۲۴۲).

با نگاهی به اصل یادشده می‌توان پاره‌ای از آرای جامعه‌شناختی وی را پذیرفت؛ اما پاره‌ای دیگر با چالش مواجه است:

اولاً درست است که پیامبران نیامده‌اند تا صرفاً با به‌کارگیری قوای فراطبیعی مسائل طبیعی زندگی این‌جهانی را حل و فصل کنند؛ بلکه آمده‌اند تا با هدایت قوای طبیعی بشر در بستری مناسب و اخلاقی، توانایی‌های نهفته بشر را به‌بار نشانند و وی را در حل مسائل و مشکلاتش توانمند سازند، اما در این موضوع نباید از نقش علل معنوی در جهان و تأکید متون دینی بر این امر غفلت ورزید.

ثانیاً درست است که پیامبران نمی‌خواهند با معجزه به‌زور (مافوق طبیعی) دیگران را تسلیم خود سازند و درصدد عرضه راه‌حلی جادویی نیستند، اما در پی این هستند که نشانه‌ای برای اثبات ارتباط با خداوند ارائه کنند. معجزاتی که از پیامبران نقل شده است، به همین منظور بوده‌اند. اگر این معجزات نشانه‌ای برای ارتباط پیامبران با خدا به‌حساب نمی‌آیند، چگونه می‌توان گرایش مردم را به پیامبران تبیین کرد؟ (نوری، ۱۳۸۰، ص ۴۷-۵۱).

ثالثاً مشکل وبر در بحث معناداری، تقلیل دین به ساحت مادی و غفلت از ساحت متعالی انسان و دین است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: فصیحی، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۷۶). معنابخشی، یکی از کارکردهای اعتقاد به جهان غیب به‌عنوان غایت هستی است. گذشته از این، وی بین منشأ دین، منشأ دینداری و عوامل بقای دین خلط کرده و هر سه را یکی انگاشته است. منشأ دین خداوند و منشأ دینداری فطرت انسان است و البته باید کارکردهای فردی و اجتماعی دین را از عوامل بقای دین به‌شمار آورد.

(ب) اسکاچ پل (ر.ک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱-۵۵) مدعی است که با بررسی تطبیقی - تاریخی سه انقلاب روسیه، چین و فرانسه به این نتیجه رسیده است که جمع سه امر «بحران سیاسی دولت»، «شورش از پایین» و «مشارکت نخبگان سیاسی در حاشیه»، از آمدن انقلاب خبر می‌دهد. عوامل وقوع انقلاب نیز عبارت‌اند از ساختارهای داخلی و ساختارهای بین‌المللی. در ساختارهای داخلی، خودکامگی و دیوان‌سالاری، ساختار نخبگان (نخبگانی که در درون ساختار حکومت‌اند و همچنین نخبگانی که در حاشیه قرار دارند) و دهقانان، و در

ساختارهای بین‌المللی، ارتباطات فراملی و نوسازی و توسعه نقش آفرینی می‌کنند. وی در نهایت می‌گوید، نمی‌شود انقلاب‌ها را ساخت؛ بلکه انقلاب‌ها می‌آیند. در تئوری وی، حضور رهبری در ابتدای انقلاب نفی و ادعا می‌شود که ایدئولوژی‌ها و ذهنیت هدفمند نیز نقش چندانی در وقوع انقلاب‌ها ندارند (اسکاچ پل، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۶۵).

بی‌گمان این نظریه بر مبانی فراوانی مبتنی است که مورد پذیرش این نوشتار نیست و نفی می‌شود. البته خود وی معترف است که انقلاب ایران این نظریه را با چالش مواجه کرده است (اسکاچ پل، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵).

در این دیدگاه، تأثیر علل معنوی و فرامادی نادیده گرفته شده و صرفاً به علل اعدادی و مادی توجه شده است. بر اساس سنت‌های الهی، نصرت و امداد الهی شامل کسانی می‌شود که دینش را یاری می‌کنند (محمد: ۷). باور به این سنت الهی (آل عمران: ۱۲۱-۱۲۹) را می‌توان از عوامل اعتقادی انقلاب برشمرد که در این نظریه نادیده انگاشته شده است.

ج) والرشتاین با ارائه نظریه نظام جهانی معتقد است که ریشه نابرابری جهانی در چند سده اخیر و استمرار آن را باید با تفسیری از تاریخ اقتصادی اروپا به دست آورد (ر.ک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۷-۹۶).

یقیناً اگر وی خدا و تأثیر عوامل متافیزیکی و معنوی را در همه زندگی و زندگی همه لحاظ می‌نمود و در پرتو آن انسان را خلیفه خدا تلقی می‌کرد، نه خدا (اومانیسیم و انسان‌محوری)، شکل دیگری از نظریه را ارائه می‌نمود.

وی به اصلی‌ترین کاستی این نظام جهانی توجه نمی‌کند و در مبانی دین‌شناختی، سکولاریسم را مسلم می‌انگارد و می‌کوشد با نظامی مادی‌گرا (سوسیالیسم نسبتاً مساوات‌گرا) جای آن را پر کند. بی‌گمان با نپذیرفتن سکولاریسم، فضای نظریه پردازی والرشتاین، یعنی جهان به مثابه دنیای منقطع از آخرت، اصالت اقتصاد، غلبه ساختار و عدم امکان تحرک بی‌سرمایگان و مشکل بودن پیش‌بینی فرجام ظلم و... دگرگون می‌شود و جای آن را عناصر جدیدی می‌گیرد؛ عناصری مانند اینکه دین برنامه دنیا و آخرت است؛ دنیا و آخرت به همدیگر متصل‌اند؛ بین ساختار و کارگزار تعادل برقرار است و بلکه تقدم با کارگزار است. عوامل معنوی در پویایی و تحرک و برهم زدن نظم موجود تأثیرگذارند و بر اساس سنت‌های الهی، تاریخ تکاملی است، اگرچه این تکامل خطی نیست و... .

بر همین مبنا، درخصوص پیش‌بینی تحولات جوامع در آینده با انسلاخ از دیدگاه‌های سکولار، علی‌القاعده باید به سراغ عواملی از این دست رفت: درک سنت‌های تغییرناپذیر الهی؛ درک فلسفه تاریخ شیعی؛ و مواردی که قرآن درخصوص علت فروپاشی تمدن‌های مادی ذکر می‌کند.

د) همان‌گونه که اشاره شد، قرآن از قوانینی پرده برمی‌دارد که از آن به سنت‌های الهی یاد می‌شود. این قوانین برای پژوهشگر علوم انسانی که به دنبال کشف و بیان قواعد کلی در پدیده‌های انسانی و اجتماعی است، می‌تواند بسیار قابل استفاده باشد و دستمایه فرضیه‌ها و نظریه‌های علوم انسانی را فراهم کند؛ برای نمونه، بر اساس آیات ۹۶ سوره اعراف، ۱۶ سوره جن و ۶۶ سوره مائده، می‌توان وجود رابطه بین پایداری و اجرای احکام خدا در صحنه عمل (متغیر مستقل) از یک سو و فراوانی خیرات و برکات و تولید و تمدن‌سازی (متغیر وابسته) از سوی دیگر را مطرح کرد و تأثیر عدالت در رفاه اجتماعی را یکی از نظریه‌های علوم انسانی اسلامی دانست.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر ضمن نقد دو نگره طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی در پرتو اعتقاد قرآنی به جهان غیب، کوشیده است تا نشان دهد با جایگزینی این مبنای قرآنی چه تغییراتی در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی پدید می‌آید. حاصل پژوهش را می‌توان در دو بخش مقدماتی و ذی‌المقدمی دسته‌بندی کرد:

در بخش اول، ضمن تبیین مفهوم غیب، اعتقاد و همچنین علوم انسانی اسلامی، اشاره‌ای به هستی‌شناسی غیب شد. بحث اخیر از آن جهت اهمیت دارد که از مبادی تصدیقیه محور دوم به‌شمار می‌آید. در بخش دوم که موضوع اصلی این نوشتار بوده است، نتایج زیر حاصل شد:

۱. تأثیر اصل یادشده در موضوع علوم انسانی در علوم توصیفی و هنجاری پیگیری شد:

الف) در علوم انسانی توصیفی با دو جریان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی روبه‌رو هستیم که با عنایت به مباحث هستی‌شناختی جهان غیب و آنچه در رابطه جهان غیب و شهادت بیان شد، آن دو نقد خواهند شد. با نگاه پیشینی، انسانی که زمینه حیاتش ماورای طبیعت و برخوردار از بعد اصلی مجرد و غیبی است، موضوع علوم انسانی اسلامی است. در این نگاه، خلقت به جای طبیعت، موضوع پژوهش است.

بررسی رابطه بین سنن الهی اجتماعی و آثار حقیقی آن و همچنین علل فعل و از جمله اراده به‌عنوان جزء اخیر علت تامه، از موضوعات علوم انسانی اسلامی تلقی خواهند شد.

ب) در علوم انسانی هنجاری نیز اعتباریات و بایدها و نبایدها، در تعامل میان نیازها، غایات و تمایلات انسانی شکل می‌گیرند و اصل یادشده شکل و تعریف خاصی از نظام نیازها و غایت و کمال انسانی را ارائه و خدا را جایگزین انسان و طبیعت به‌عنوان منشأ حقوق و بایدها و نبایدها معرفی می‌کند.

۲. تأثیر اصل یادشده بر مسائل و نظریه‌های علوم انسانی در دو محور گزاره‌ها و نظریه‌ها مطرح شد.

الف) در محور گزاره‌ها، عناصر و مفاهیم غیرتجربی به بنیادهای سازنده گزاره‌ها اضافه شد و همچنین در حوزه تصدیقات، اولاً گزاره‌های اخلاقی، متافیزیکی و الهیاتی به بهانه تجربی نبودن، غیرعلمی و خارج از حیطه علوم انسانی دانسته نشد؛ ثانیاً علاوه بر گزاره‌های تبیینی-تجربی، به شمول گزاره‌های تبیینی-غیرتجربی و تفسیری در دایره علوم انسانی حکم شد؛ ثالثاً علوم انسانی در پرتو اصل یادشده برخوردار از گزاره‌های مطلق و ثابت دانسته شد.

ب) در محور نظریه‌ها به نمونه‌هایی از تغییرات بر اساس اصل یادشده در حوزه جامعه‌شناسی دین، علوم سیاسی و... اشاره شد که انکار آن را به صورت عینی غیرموجه نشان داده است.

منابع

- شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، محقق صبحی صالح، قم، مؤسسه دار الهمجره.
- ابن منظور، محمد، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اسکاجیل، تدا، ۱۳۷۶، *دولتها و انقلاب اجتماعی*، ترجمه سیدمجید روئین تن، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۷۹، *حکومت تحصیل‌دار و اسلام تسبیعی در انقلاب ایران*، *رهیافت نظری بر انقلاب اسلامی*، به کوشش عبدالوهاب فراتی، چ دوم، قم، معارف.
- ترخان، قاسم، ۱۳۹۵، «علل معنوی چالش‌های پیش‌رو در اسلامی‌سازی علوم»، *فلسفه دین*، ص ۴۳۱-۴۵۶.
- _____، ۱۳۹۶-الف، *درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۶-ب، «مسئله عینیت در عدالت اجتماعی»، *نقد و نظر*، ش ۸۶، ص ۶۵-۹۲.
- _____، ۱۳۹۷، «تأملی در قوانین فرامادی پیشرفت بر اساس سنت‌های اجتماعی الهی»، *حکمت اسلامی*، ش ۱، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- _____، ۱۳۹۹، «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی»، *قیسات*، ش ۹۶، ص ۳۵-۶۶.
- ترخان، قاسم؛ بهزادی‌مقدم، محمدرضا، ۱۳۹۸، «جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی»، *نقد و نظر*، دوره ۲۴، ش ۹۴، ص ۲۲-۴۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، «عالم غیب و عالم شهود»، *پاسدار اسلام*، ش ۹۰.
- _____، ۱۳۸۹، *تسبیح*، چ ششم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۹۳، *در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی*، قم، معارف.
- داروین، چارلز، ۱۳۸۰، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، زرین.
- راغب‌اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار القلم، الدار الشامیه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- ساجدی، ابوالفضل؛ میرنصیری، سیدروح‌الله، ۱۳۹۷، *اعتبارات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبائی*، مجموعه مقالات همایش المیزان و علوم انسانی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیحانی، جعفر، ۱۳۹۳، *اصالت روح از نظر قرآن*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ سوم، تهران، کومش.
- _____، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملامت‌دار*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۸، *المدرسه القرآنیة*، چ سوم، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.
- عظیمه، صالح، ۱۳۸۰، *معناشناسی واژگان قرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، مؤسسه دار الهمجره.
- فضیحی، امان‌الله، ۱۳۸۹، «نقد دیدگاه ماکس وبر درباره دین و معنای زندگی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱، ص ۵۳-۷۶.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۷۶، *قاموس قرآن*، چ دوازدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کاشفی، حسین، ۱۳۷۹، *جواهر التفسیر*، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

- گل‌پرور، محسن؛ استبرقی، الهام و جوادیان، زهرا، ۱۳۹۱، «باور به "جهان آخرت اسلامی" تعدیل‌کننده رابطه "باور به دنیای عادلانه و ناعادلانه" با "سلامت روان‌شناختی"»، *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، س ۷، ش ۱۱، ص ۷۵-۹۴.
- لوین، اندرو و همکاران، ۱۳۷۰، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، حکمت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، علی، ۱۳۹۱، «نقد و بررسی مبانی تجربه‌گرایی در علوم انسانی»، *اسراء*، سال چهارم، ش سوم، ص ۱۱۹-۱۴۲.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- میرباباپور، سیدمصطفی، ۱۳۹۶، «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن»، *تأملات فلسفی*، ش ۱۹، ص ۲۱۳-۲۴۲.
- نوری، هادی، ۱۳۸۰، «دین و عقلانیت؛ بررسی دیدگاه‌های ماکس وبر»، *بازتاب اندیشه*، ش ۱۹، ص ۴۷-۵۱.
- وبر، ماکس، ۱۳۸۴، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان.

Campbell, Keith. Naturalism. In D. Borchert (ED). Encyclopedia of Philosophy vol. 6, (pp. 492-495).

Detroit: Macmillan Reference USA, Thomson Gale, 2005.

Shand, John; Philosophy and Philosophers, McGill-Queen's University Press, 2002.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال سیزدهم (شماره‌های ۲۴-۲۵)

الف. نمایه مقالات

اصول روش اجتهادی قرآن محور در قرائت علامه طباطبایی، محمد اسعدی، ش ۲۴، ص ۵-۲۲
بازخوانی برداشت وجوب همگانی امر به معروف از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، عباس رحیملو، سیدمحمود طیب حسینی،
ش ۲۵، ص ۵-۲۶

بازکاوی مفهوم «عرض حسن» در قرآن مجید، سیدمحمود طیب حسینی، مطهره‌سادات طیب حسینی، ش ۲۴، ص ۲۳-۳۸
برآیند اقتضانات اعتقاد قرآنی به جهان غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی، قاسم ترخان، ش ۲۵، ص ۹۳-۱۱۰
تأثیر وضعیت بدن بر کمال نفس از دیدگاه قرآن، ابودر تشکری صالح، محمود رجیبی، ش ۲۵، ص ۲۷-۴۴
تحلیل و ارزیابی نظریه علامه طباطبایی درباره پیوند نعمت با ولایت در قرآن، فتح‌الله نجارزادگان، غلامعلی جزینی، ش ۲۴،
ص ۷۷-۹۲

جایگاه قرآن در استنادهای فقهی اهل بیت علیهم‌السلام، محمدرضا جباری، علی امین‌رستمی، ش ۲۵، ص ۴۵-۶۰

دیدگاه روبین و تفسیر «دخان مبین»، محمدرضا امین، ش ۲۵، ص ۶۱-۷۴

فلسفه زندگی دنیوی انسان از نگاه قرآن، محمدحسین ذوالفقاری، مصطفی کریمی، ش ۲۵، ص ۷۵-۹۲

قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی، سیدعلی اکبر حسینی رامندی، ش ۲۴، ص ۳۹-۵۸

کاربست شناخت شگرد ادبی «استخدام» در تفسیر قرآن، عباس رحیملو، سیدمحمود طیب حسینی، ش ۲۴، ص ۹۳-۱۱۲

نقش گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از دیدگاه قرآن، حمید آریان، هابیل گرمایی، ش ۲۴، ص ۵۹-۷۶

ب. نمایه پدیدآورندگان

آریان، حمید، هابیل گرمایی، نقش گرایش‌های متعالی در رفتارهای اجتماعی انسان از دیدگاه قرآن، ش ۲۴، ص ۵۹-۷۶

اسعدی، محمد، اصول روش اجتهادی قرآن محور در قرائت علامه طباطبایی، ش ۲۴، ص ۵-۲۲

امین، محمدرضا، دیدگاه روبین و تفسیر «دخان مبین»، ش ۲۵، ص ۶۱-۷۴

- ترخان، قاسم، برآیند اقتضائات اعتقاد قرآنی به جهان غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی، ش ۲۵، ص ۹۳-۱۱۰
- تشکری صالح، ابودر، محمود رجبی، تأثیر وضعیت بدن بر کمال نفس از دیدگاه قرآن، ش ۲۵، ص ۲۷-۴۴
- جباری، محمدرضا، علی امین‌رستمی، جایگاه قرآن در استنادهای فقهی اهل‌بیت علیهم‌السلام، ش ۲۵، ص ۴۵-۶۰
- حسینی رامندی، سیدعلی‌اکبر، قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی، ش ۲۴، ص ۳۹-۵۸
- ذوالفقاری، محمدحسین، مصطفی کریمی، فلسفه زندگی دنیوی انسان از نگاه قرآن، ش ۲۵، ص ۷۵-۹۲
- رحیملو، عباس، سیدمحمود طیب‌حسینی، بازخوانی برداشت وجوب همگانی امر به معروف از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، ش ۲۵، ص ۵-۲۶
- رحیملو، عباس، سیدمحمود طیب‌حسینی، کاربست شناخت شگرد ادبی «سخدام» در تفسیر قرآن، ش ۲۴، ص ۹۳-۱۱۲
- طیب‌حسینی، سیدمحمود، مطهره‌سادات طیب‌حسینی، بازکاوی مفهوم «قرض حسن» در قرآن مجید، ش ۲۴، ص ۲۳-۳۸
- نجازادگان، فتح‌الله، غلامعلی جزینی، تحلیل و ارزیابی نظریه علامه طباطبایی درباره پیوند نعمت با ولایت در قرآن، ش ۲۴، ص ۷۷-۹۲

The Outcome of the Requirements of the Qur'anic Belief in the Unseen World based on the Subject and Issues of Islamic Humanities

Qasem Tarkhan / Associate Professor, Institute of Islamic Culture and Thought

Tarkhan@iict.ac.ir

Received: 2020/10/18 - Accepted: 2021/03/08

Abstract

The Qur'an has opened up a new horizon for humanity and has considered belief in it as one of the attributes of the virtuous people by introducing and expressing the worldly characteristics that it has interpreted as the unseen. On the other hand, the existence of the unseen world or the effect of such a world on the natural world and human and social phenomena are ignored, in the common humanities in the form of two currents of ontological and methodological naturalism. By using a library method for collecting the information and a descriptive-analytic method for deducing the views, this paper examines the requirements of the principle of having faith in the unseen world in humanities while touching on the ontology of the unseen world. Based on that, this paper considers it necessary to include the unseen aspect in descriptive humanities and create contingents on the basis of a new definition of human needs, goals, and desires in normative humanities. In the field of problems and theories of humanities, by influencing the constituent foundations of propositions and including moral, metaphysical and theological propositions, explanatory-non-empirical and interpretive propositions and absolute and fixed propositions, it has acknowledged the restoration or production of theories.

Key words: unseen world, humanities, Islamic humanities, spiritual factors, belief in the unseen.

The Philosophy of Man's Worldly Life from the Perspective of the Qur'an

✉ **Mohammad Hossein Zolfaghari** / PhD Student of Interpretation and Qur'anic Sciences

Mostafa Karimi / Assistant Professor, the Department of Interpretation and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute

karimi@qabas.net

Received: 2020/09/16 - **Accepted:** 2021/01/27

Abstract

The philosophy of man's worldly life is one of the issues that has long occupied the minds of many people. Knowing the reason for this life directs human attitude toward the blessings and hardships of the world and provides the basis for the proper use of worldly life and achieving happiness. The goal of this study is answer this question through a thematic interpretation of the Holy Qur'an. Data collection in this study is library-based and the method of processing and problem solving is descriptive-analytical. To find the answer, after referring to the ultimate goal of human creation, the foundations, conditions and context of realization are examined. The preconditions for achieving the goal of human creation are experiment, servitude, and piety, and these can be realized in a realm with limitations, interference, change, ambiguity and obligation. These conditions exist only in the world; worldly life is the basis for the development of man's inner talents and the gradual attainment of perfection for the blissful life of the hereafter.

Keywords: worldly life, otherworldly life, man, experiment, servitude, philosophy of life.

Rubin's View and the Interpretation of “al-Dokhan Mobin”

Mohammad Reza Amin / Assistant Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute

mr.amin451@yahoo.com

Received: 2020/10/02 - **Accepted:** 2021/02/27

Abstract

Rubin's view on the signification of “al-Dokhan Mobin” in verse ten of Surah al-Dokhan and his opinion about some commentators’ interpretation of this phrase stipulates that although the signification of this phrase is otherworldly, the commentators have expressed a worldly signification for it in order to praise the Prophet of Islam. Following a syllogistic purpose and acting according to their ideas about him, they have expressed a post-Qur’anic image of him, in contrary to the Qur’anic image, to show that the prophet has special powers to confront the polytheists in Mecca. This study examines the relevance of this view to interpretive evidence through critical analysis. Examination of Rubin's documents, and other documents that he has not presented, as well as attention to the capacity of the language of the Qur'an and the multifaceted nature of the significations and the possibility of multiple instances of its expressions shows that: firstly, there is a ground for the signification of this phrase for worldly signification and secondly, we have evidence of the type of indications cited which also confirms the secular signification. Thus, neither Rubin's accusation against Muslim commentators is defensible, nor is the worldly signification of some of them baseless.

Keywords: Yuri Rubin, interoperation of the Quran, Prophet Mohammad, al-Dokhan Mobin, the Qur'anic language.

The Position of the Qur'an Based on Islamic Jurisprudence Citations of the Ahl al-Bayt

Mohammad Reza Jabbari / Associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute
jabbari@qabas.net

✉ **Ali Amin Rostami** / Scientific and Research Fellow at Imam Khomeini Institute
ali.amini1353@yahoo.com

Received: 2020/05/12 - **Accepted:** 2020/09/27

Abstract

In hadith, jurisprudential and historical sources, there are many narrations by the infallible Imams expressing the issues regarding Islamic jurisprudence based on the noble verses of the Qur'an. Using descriptive-analytical method, this research tries to explain the hadiths indicating the Islamic jurisprudential citations of the Ahl al-Bayt regarding the Holy Qur'an. By stating some Islamic jurisprudential issues based on the Qur'an in addition to explaining some divine rules in the field of Qur'anic jurisprudence, the paper shows that the infallible Imams tried to teach others that using the general rules and principles of ijtihad derived from the Qur'an and methods of inference from revelation is necessary for discovering the Shari'a rulings, and other ways that do not rely on the Qur'anic principles and the prophetic tradition are the ways which lead to deviation.

Keywords: Qur'an and Islamic jurisprudence, jurisprudential rules, inference from the Qur'an, jurisprudential opinions, jurisprudential citations.

The Effect of the Body on the Perfection of the Soul Based on the Perspective of the Qur'an

✉ **Abuzar Tashakori Saleh** / PhD in the Qur'anic Interpretation and Sciences

s.fajr@yahoo.com

Mahmoud Rajabi / Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute

rajabi@iki.ac.ir

Received: 2020/07/12 - **Accepted:** 2020/12/25

Abstract

The human body has different effects on the soul. It sometimes affects the movement of the soul in the path of excellence and growth. For social and individual planning, it is essential to study this issue based on the perspective of the holy book of Islam. Using the method of thematic interpretation, the present research has studied the verses of the Qur'an and has shown the role of body's characteristics and function as well as the its relations with the outside in strengthening and perfecting the soul. The examination of the verses shows that the mentioned matters have significant effects on the development of the human soul by providing the ground for afflictions, punishments, inclusion in the circle of duties, priority in worship, and the like.

Keywords: body, soul, effect of body on soul, soul's perfection, body's characteristics and function, body's relations with outside.

Abstracts

A Review of the Interpretation of the General Obligation of Enjoining the Good Based on Verse 104 of Surah Al-Imran (Based on the analysis of text coherence)

✉ **Abbas Rahimloo** / MA in Qur'anic and Hadith Sciences, Seminary and University Research Institute
 abbasrahimloo@gmail.com
Seyyed Mahmoud Tayeb Hosseini / Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences,
 Seminary and University Research Institute
 tayyebhoseini@rihu.ac.ir
Received: 2020/09/28 - **Accepted:** 2021/02/15

Abstract

Since the textuality of a text depends on the semantic coherence and the existence of a logical relationship among its sentences, this study investigates the coherence of verse 104 of Surah Al-Imran compared to other similar verses. This verse is one of the controversial social verses of the Qur'an, and commentators and jurists have offered different views on its interpretation. Their views on the meaning of this verse can be divided into three general categories: 1. Exclusive obligation of enjoining the good and forbidding the evil on a certain group; 2. Exclusive obligation to an indefinite group; 3. General obligation to the members of society. This research shows that the first and the second interpretations (the popular view) have some shortcomings and cannot explain the semantic coherence of this verse; On the other hand, there are criticisms leveled at the second interpretation (the unpopular view). Using the descriptive –analytical method, this study uses the process of the linguistic structure of "detachment", analyzes the concept of "ummah", shows that there are convincing answers to its challenges and presents a coherent interpretation of the text. It can be concluded that since "maintaining the unity of the Islamic society" is the main example of doing good and "weakening the Islamic system" is the most important example of doing evil, this verse, which addresses the believers against the seditions of divisive thinkers, is in complete harmony with the order of "hold fast to the Bond of Allah" (Al-Imran: 103). Using the exaggeration of detachment, this verse calls on all believers to protect the unity of their Islamic society against the seditions of the enemies with the utmost unity.

Keywords: coherence, ummah, unity, enjoining the good, detachment, innovator.

Table of Contents

A Review of the Interpretation of the General Obligation of Enjoining the Good Based on Verse 104 of Surah Al-Imran (Based on the analysis of text coherence) / Abbas Rahimloo / Seuyed Mahmoud Tayeb Hosseini.....5

The Effect of the Body on the Perfection of the Soul Based on the Perspective of the Qur'an / Abuzar Tashakori Saleh / Mahmoud Rajabi27

The Position of the Qur'an Based on Islamic Jurisprudence Citations of the Ahl al-Bayt / Mohammad Reza Jabbari / Ali Amin Rostami45

Rubin's View and the Interpretation of “al-Dokhan Mobin”/ Mohammad Reza Amin61

The Philosophy of Man’s Worldly Life from the Perspective of the Qur'an / Mohammad Hossein Zolfaghari / Mostafa Karimi.....75

The Outcome of the Requirements of the Qur'anic Belief in the Unseen World based on the Subject and Issues of Islamic Humanities / Qasem Tarkhan93

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.13, No.2

Fall & Winter 2020-21

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
