

قرآن شناخت

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۰



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

رضا صفری

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 طباطبایی

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

نمایه در:

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

قرآن‌شناخت دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی در زمینه قرآن‌پژوهی است. قلمرو مباحث این نشریه سه حوزه اصلی قرآن‌پژوهی را دربر می‌گیرد:

۱. علوم قرآن؛ ۲. مبانی و روش تفسیر؛ ۳. تفسیر و معارف قرآن کریم. بسترسازی جهت طرح و بسط پژوهش‌های روزآمد و ایجاد فضای تبادل نظر در باب مباحث پیش‌گفته از اهداف اصلی مجله است.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

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.

فهرست مطالب

نقش مفهوم «خزائن» در منظومه الهیاتی علامه طباطبائی / ۷

عبدالله محمدی

نقش و جایگاه قرآن در تاریخ پژوهی اسلامی / ۲۵

جواد سلیمانی امیری

بررسی آرای مفسران درباره چپستی ربوبیت و الوهیت فرعون / ۴۱

فتح الله نجارزادگان / که زهره باباحمدی میلانی

نحو قرآنی، دیدگاه‌ها و نقد / ۶۱

که جواد آسه / سید محمود طیب حسینی / رحمت الله عبدالله زاده / علی فتحی / محمد جواد سعدی

نقد مقاله «بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت» / ۸۱

مجید شمس کلاهی

بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن / ۹۵

علیرضا آل‌بویه

۱۱۸ / Abstracts

نقش مفهوم «خزائن» در منظومه الهیاتی علامه طباطبائی

Mohammadi@irip.ac.ir

عبدالله محمدی / استادیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵

چکیده

تفکر الهیاتی علامه طباطبائی منظومه‌ای منسجم است که توانسته میان اجزای به‌ظاهر پراکنده ارتباط معنادار برقرار کند. وی نقطه مرکزی این نظام را حقیقت توحید می‌داند؛ یعنی توحید در کنار دیگر حقایق الهیاتی نیست؛ بلکه نقطه کانونی فهم دین به‌شمار می‌رود. فهم این منظومه نیازمند آشنایی با قواعدی است که حقیقت خزائن (آیه ۲۱ سوره حجر) یکی از مهم‌ترین آنهاست. علامه این مفهوم را با وجود جمعی حکمت متعالیه متناظر می‌داند و با استفاده از این مفهوم، نحوه پیدایش کثرات از وجود مطلق را توضیح می‌دهد. همچنین با مرتبط ساختن دیگر بخش‌های کلامی با خزائن، ارتباط نظام‌وار میان اجزای دین و خزائن و در نتیجه با حقیقت توحید را برقرار می‌کند. وی معنای خلقت، عالم طینت و میثاق، قضا و قدر، خلق و امر، علم فعلی و انفعالی، علیت و اعجاز، امر بین الامرین، تأویل قرآن و... را با محوریت مفهوم خزائن تحلیل کرده است. این مقاله درصدد معرفی نقش مفهوم خزائن در شبکه معنایی الهیات از منظر علامه است و با روش اسنادی تحلیلی سامان یافته است.

کلیدواژه‌ها: خزائن، علامه طباطبائی، خلق و امر، تنزل، نظام دین.

از ویژگی‌های مهم تفکر علامه طباطبائی، نگرش نظام‌وار ایشان به قرآن و معارف است. ایشان حقایق معارفی قرآن را اجزایی متباین و گسسته از یکدیگر نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که تمام آیات قرآن تفصیل‌یافته اصلی واحد، یعنی توحیدند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۳۵). به عبارت دیگر، اجزای مختلف دین، ارتباط معنایی و شبکه‌ای با یکدیگر دارند و دالّ مرکزی آن حقیقت توحید است. این نگاه منظومه‌وار را می‌توان توحیدمحوری در معارف دینی نامید. با توجه به همین امر، ایشان تلاش می‌کند تا مفاهیم به‌ظاهر پراکنده قرآن را حول محوریت توحید تفسیر کند. وی در این مسیر برخی آیات را قاعده و مبنا برای تفسیر دیگر آیات معارفی می‌داند و در جای‌جای تفسیر خود از آنها بهره می‌گیرد. آشنایی با این قواعد، به فهم منظومه‌وار و دقیق‌تر اندیشه علامه کمک شایانی می‌کند. یکی از این آیات، آیه ۲۱ سوره حجر، مشهور به آیه خزائن است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

این آیه یکی از مهم‌ترین قواعد علامه در تحلیل معارف قرآنی است. جایگاه این آیه در اندیشه او تا حدی است که آن را در کنار آیه خلق و امر «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴)، از غرر مفاهیم قرآنی می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۳۵۵ و ج ۱۲، ص ۹۶ و ۱۴۳). علامه در تفسیر بیش از هفتاد آیه از آیات مهم قرآن نیز از این آیه بهره می‌گیرد.

با وجود تأکید علامه بر این نگرش، ایشان چهارچوب آن را تدوین نکرده‌اند و تنها در شماری از عبارات، اشاراتی به آن داشتند. تحقیقات مرتبط با آرای حکمی و تفسیری علامه نیز ساختار این نظام را به‌طور مشخص تبیین نکرده‌اند. البته در تفسیر آیه خزائن، آثار فاخری منتشر شده است که به برخی از آنها و تفاوتشان با تحقیق پیش روی اشاره می‌شود:

- ویس کرمی، مهرداد، «بتکار علامه طباطبائی در حل مسئله روح در قرآن با استفاده از آیه خزائن»؛ معرفت، ش ۲۰۳، آبان ۱۳۹۳، ص ۹۵-۱۰۴. این مقاله فقط به دلالت آیه خزائن در تفسیر حقیقت روح اشاره کرده است.

- قدسی، احمد و فضل‌الله غلامعلی تبار، «علامه طباطبائی و معناشناسی اسما در آیه "و علم آدم الاسماء"»؛ تفسیر اهل بیت (ع)، س ۲، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۳۵-۴۷. نویسندگان این مقاله رابطه میان آیه تعلیم اسماء، مفاتیح غیب و خزائن را بررسی نموده و سرانجام این شکل از تفسیر علامه را نقد کرده‌اند.

- صالحی شهرودی، محمدحسین، بهروز مینایی و امیررضا اشرفی، «متن‌کاوی موضوعی رایانه‌ای قرآن کریم، برای کشف ارتباطات معنایی میان آیات، بر مبنای تفسیر المیزان»، قرآن‌شناخت، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۱۷-۱۵۲. نویسندگان این مقاله با استفاده از نرم‌افزارهای داده‌کاوی رایانه‌ای، ارتباط میان مفاهیم مرتبط با آیه خزائن را کدگذاری و در الگوریتم جدیدی نمودار کرده‌اند. در این مقاله شیوه دلالت آیه خزائن بر مدعای علامه تبیین نشده است.

– آیت‌الله جوادی آملی در *تفسیر تسنیم* و کتاب *شمس‌الوحي تبریزی*، در زمره آیات کلیدی توحید از منظر علامه طباطبائی، به آیه خزائن پرداخته و برخی دلالت‌های آیه خزائن را فهرست کرده است. ایشان در این کتاب، کیفیت استفاده علامه از این آیه در تفسیر حقیقت پیمان پیشین (میثاق و ذر) و تعلیم اسما را بیان کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸-۱۲۵)؛ ولی ارتباط دیگر آیات با این آیه بیان نشده است.

با توجه به اهمیت نقش این آیه در *تفسیر المیزان* و ناکافی بودن تحقیقات یادشده، ضروری است توحیدمحوری در اندیشه به کمک این آیه تبیین گردد تا نگاه نظام‌وار ایشان بهتر و دقیق‌تر آشکار شود.

سؤال اصلی این تحقیق آن است که «حقیقت خزائن چه جایگاهی در نظام توحیدمحوری علامه دارد؟» برای رسیدن به پاسخ این پرسش باید به دو سؤال فرعی دیگر نیز پرداخت: نخست آنکه «حقیقت خزائن از منظر علامه طباطبائی چیست؟» و سؤال فرعی دوم آنکه «تفسیر علامه از خزائن، چه نقشی در تحلیل دیگر اجزای دین دارد؟» متناسب با سؤالات اصلی و فرعی یادشده، در این مقاله ابتدا معنای این آیه با توجه به مبانی معرفتی علامه توضیح داده می‌شود تا حقیقت خزائن روشن شود. در ادامه، مهم‌ترین دلالت‌های این مفهوم در تبیین دیگر بخش‌های قرآنی بررسی می‌شود. با توجه به اعتنای جدی علامه به مبانی حکمی، در بخشی از تبیین نظریه ایشان باید از مقدمات حکمت متعالیه بهره بگیریم. مقاله در دو بخش کلی تدوین شده است: بخش نخست تبیین نظریه خزائن، و بخش دوم دلالت‌های آن.

۱. تبیین نظریه خزائن

علامه طباطبائی نظام دین‌شناختی خود را مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی نهاده است؛ از جمله مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی وی، تحلیل مراتب مختلف هستی است. علامه دستگاه فلسفی صدرایی در چیش هستی را پذیرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۴-۳۱۵) که خلاصه آن را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

علامه حقیقت وجود را امری واحد و مشکک می‌داند که موجودات مختلف، اعم از مادی و غیرمادی، همگی مراتب یک وجودند. لازمه تشکیک در وجود آن است که این موجودات، نه حقایقی متباین، بلکه اموری متصل از نظر وجودی باشند. به عبارت دیگر، می‌توان مراتب مختلف هستی از پایین‌ترین مرتبه مادی تا بالاترین مرتبه، یعنی وجود خداوند را کرانه‌های یک وجود کش‌دار دانست که با یکدیگر متباین نیستند.

و إذ كان الوجود بحقیقته الأصلية - حقیقة مشکكة ذات مراتب مختلفة - فی الشدة و الضعف و الشرف و الخسة - تتقوم كل مرتبة منها بما فوقها - و يتوقف عليها بهويتها... (همان).

بنابراین هیچ گسست و شکافی در مراتب مختلف موجودات نیست. مراتب مختلف وجود، مانند طبقات یک ساختمان یا هرم نیستند که فقط روی همدیگر قرار گرفته و به لحاظ وجودی مستقل از یکدیگر باشند؛ بلکه میان مراتب مختلف وجود رابطه علیت برقرار است؛ به این معنا که موجودات مرتبه بالاتر علت موجودات مرتبه پایین‌تر هستند. لازمه این امر آن است که مراتب بالاتر مقوم مراتب پایین‌تر باشند. با توجه به این نکته می‌توان گفت،

هستی یک وجود منبسط و کش‌دار است که دو کرانه دارد: از پایین به ضعیف‌ترین موجودات، یعنی هیولا منتهی می‌شود؛ و از بالا به خداوند متعال می‌رسد که کامل‌تر از آن قابل فرض نیست.

کامل‌تر یا ناقص‌تر بودن وجود، امری اعتباری یا تشریفاتی نیست. موجودات کامل‌تر باید تمام کمالات و آثار وجودی موجود ناقص‌تر را دارا باشد. با توجه به همین نکته می‌توان گفت که موجود مرتبۀ بالاتر تمام کمالات موجود مرتبۀ پایین‌تر را داراست؛ اما حدود و نقایص آنها را ندارد. برای عنوان مثال، زمانندی، مکان‌مندی، جسمیت و... نشانه‌های نقص یک موجودند. موجوداتی که در مرتبۀ بالاتر از موجود مادی‌اند، تمام کمالات موجود مادی را دارند؛ ولی نقایص آنها مانند زمان و مکان و... را ندارند. به عبارت دیگر، موجود مرتبۀ بالاتر کمالات موجود پایین‌تر را به‌شکل لابشرط و فاقد از حدود و سلب‌های آن دارد.

۱-۱. حمل حقیقه و رقیقه

علامه طباطبائی همچون دیگر فیلسوفان نظام حکمت متعالیه رابطهٔ موجودات بالاتر با پایین‌تر را با حمل حقیقه و رقیقه توضیح می‌دهد. حمل حقیقه و رقیقه، حاکی از نوعی اتحاد میان دو وجود است؛ ولی این اتحاد مانند اتحاد حمل شایع صناعی نیست. در حمل شایع صناعی، محمول به شکل «این است و جز این نیست» بر موضوع حمل می‌شود؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه، محمول فقط از این جهت که «این است...»، بر موضوع حمل می‌شود. به بیان دیگر، در حمل شایع صناعی، محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه، محمول فقط ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود. همچنین می‌توان گفت در حمل شایع صناعی، هم سخن از داشتن‌ها و هم سخن از نداشتن‌های موضوع است؛ یعنی محمول کمالات و نقایص موضوع را دارد؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه فقط سخن از داشتن‌های موضوع است؛ یعنی بیانگر آن است که موضوع چه کمالاتی از محمول را دارد یا موضوع فقط وجداناً مصداق محمول است. در اصطلاح دیگر می‌توان گفت که در حمل شایع صناعی، موضوع کمالات محمول را به‌شکل «به شرط لا» واجد است؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه، موضوع کمالات محمول را به‌شکل «لابشرط» داراست. مثلاً وقتی می‌گوییم: «زید انسان است به حمل شایع»، یعنی اولاً زید فرد ماهیت انسان است و ثانیاً فرد ماهیات دیگر نیست؛ یعنی زید اسب، درخت، گل و... نیست؛ ولی هنگامی که گفته می‌شود: «الف ب است به حمل حقیقه و رقیقه»، یعنی کمالاتی که در ب وجود دارد، به‌شکل لابشرط در الف هم هست؛ اما نقص‌های آن، مانند شکل، مکان، زمان و... را ندارد.

أن هذا الحمل أعنى حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ليس من قبيل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع كقولنا زید إنسان و زید قائم یحمل فیہ المحمول علی موضوعه بکلنا حیثیتی إیجابیه و سلبيه اللتین ترکیب ذاته منهما و لو حمل شیء من الأشياء علی بسیط الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیہ من السلب فکان مرکباً و قد فرض بسیط الحقیقه هذا خلف فالمحمول علیه من الأشياء جهاتها الوجودیه فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لكل کمال أو إنه مهیمن علی کل کمال و من هذا الحمل حمل المشوب علی الصرف و حمل المحدود علی المطل (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰، حاشیه علامه طباطبائی).

در حمل حقیقه و رقیقه، رابطه بین وجود مرتبه بالاتر و با وجود مرتبه پایین تر، رابطه علی معلولی است که در آن، وجود مرتبه بالاتر همان وجود مرتبه پایین تر است؛ اما بدون نقایص و محدودیت‌های آن؛ و وجود مرتبه پایین تر، رقیقه و تنزل یافته وجود مرتبه بالاتر است. حمل حقیقه و رقیقه بیانگر اشتراک موضوع و محمول در اصل وجود، و اختلاف آنها در مراتب و شدت وجود است.

دو موجود در حمل حقیقه و رقیقه، در یک نظام عرضی کنار هم نیستند؛ بلکه همواره در نظام طولی وجود قرار دارند که بالایی (حقیقه) کمال مرتبه پائینی (رقیقه) است: «هاهنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحکیم - مسمی بحمل الحقیقه و الرقیقه - مبنی علی اتحاد الموضوع و المحمول فی أصل الوجود - و اختلافهما بالکمال و النقص - یفید وجود الناقص فی الکامل - بنحو أعلى و أشرف - و اشتغال المرتبة العالیة من الوجود - علی کمال ما دونها من المراتب» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳).

به همین ترتیب، واقعیت «عقل اول» بر واقعیت «علی» به حمل حقیقه و رقیقه قابل اطلاق است؛ یعنی می‌توان گفت که عقل اول تمام کمالات وجودی فرد «علی» را دارد؛ ولی هیچ‌یک از محدودیت‌ها و نقص‌های او، اعم از مکان، زمان، زوال‌پذیری و... را ندارد. بنابراین، اگرچه به حمل شایع صناعی نباید گفت: «عقل اول انسان است»، می‌توان به حمل حقیقه و رقیقه گفت: «عقل اول انسان است» (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۸).

حمل حقیقه و رقیقه را می‌توان در رابطه ملکات علمی و گزاره‌های علمی یک دانشمند نشان داد. ملکه ریاضیات، وجود برتر اطلاعات ریاضی در یک ریاضی‌دان است؛ یعنی تمام معلومات تفصیلی و جزئی ریاضی به شکل اندماجی در ملکه ریاضی حاضرند. به عبارت دیگر، این معلومات، نه به شکل جدا جدا و گزاره گزاره، بلکه به شکل بسیط و غیرمتمایز در ملکه ریاضی یافت می‌شوند. از سوی دیگر، هر یک از معلومات ریاضی او که در حل یک تمرین، تدریس ریاضی یا تدوین کتاب منعکس می‌شود، مرتبه‌ای نازل شده از آن ملکه ریاضیات است؛ یعنی اگر ملکه ریاضیات بخواهد در قالب کلمات و الفاظ خود را نشان دهد، به کتاب یا تدریس گزاره‌های ریاضی تبدیل می‌شود.

به همین ترتیب، ملکه اجتهاد در ذهن مجتهد، در بردارنده تمام مسائل فقهی است؛ لکن این مسائل جدا جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه هنگامی که مجتهد قصد صدور فتوا داشته باشد، مسائل به شکل تفصیلی جدا می‌شوند. کلام یا نوشتار این مجتهد تنزل یافته یا رقیقه این ملکه است.

با توجه به همین اصل می‌توان گفت که میان شدت وجود و بساطت، تلازم وجود دارد؛ همان‌طور که ضعف وجود با کثرت ملازم است؛ به این معنا که هر اندازه از مراتب پایین تر به سمت مراتب بالاتر می‌رویم، حدود و سلب‌ها کاسته می‌شود. به همین دلیل است که کثرت وجودی کمتر و بساطت وجود بیشتر می‌شود. در برابر، هر اندازه وجود برتر باشد، حدود موجودات کمتر و بساطت بیشتر می‌شود. هر اندازه وجود ضعیف تر باشد، ترکیب و کثرت آن بیشتر است. «کَلَمَا کان الوجود ابسطاً، کان اجمع لما دونه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۱)؛ عالم ماده و

طبیعت که پایین‌ترین مرتبه وجود است، بیشترین مراتب ترکیب و کثرت را دارد. موجودات مثالی و عقلی، ترکیب از ماده و صورت و اجزای مقداری ندارند و از این جهت بسیط‌ترند. وجود حق تعالی که کامل‌ترین وجود است، فاقد هرگونه کثرت و ترکیب است: «قد قرع سمعک منا فیما مضی ان للاشیاء وجودات مختلفة و نشئات متعددة، و ان لها وجودا کونیا و وجودا نفسیا و وجودا عقلیا و وجودا إلهیا، و ان الوجود کلما کان اشرف و اعلی کان اکثر جمعا للمعانی و الماهیات و اشد حیطة بالموجودات» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۱۴).

۱-۲. تنزل و تجافی

علامه رابطه میان اشیای مادی و حقایق مجرد و خداوند متعال را همچون حمل حقیقه و رقیقه می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۱) که طبق آن، خداوند متعال تمام کمالات مراتب مادون را به شکل اندماجی و فارغ از حدود سلب‌های آن داراست. علامه طباطبائی این اصل حکمی را با مفاد آیه ۲۱ سوره حجر که به آیه خزائن مشهور است، منطبق می‌داند و در موارد پرشماری، درباره این آیه گفت‌وگو کرده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

طبق این آیه، هر یک از موجودات هستی خزائنی دارند که در مرتبه فراتر از عالم مادی محقق‌اند و خزائن در این مرتبه هیچ حد و قیدی ندارند؛ لکن این خزائن به صورت‌های مختلفی حد می‌خورند که پیامد آن، تحقق موجودات در قالب‌ها و «قدرهای» گوناگون است. به عبارت دیگر، هر کدام از این حدود و تقدیرها بعد از تنزل حاصل می‌شوند؛ یعنی هر کدام از مخلوقات، پس از تنزلات مختلف «خزائن»، در تقدیرهای فعلی محقق می‌شوند. بنابراین طبق این آیه، وجود برتر تمام موجودات عالم مادی، خزانه نامیده شده است که در مرتبه حق تعالی و بدون هیچ حد و قیدی است. تمام حدود و تقدیرها پس از تنزل محقق می‌شود. البته روشن است که تنزل یادشده، مانند نزول باران از آسمان و به شکل تجافی نیست. توضیح آنکه در تجافی باران، هنگامی که قطره آب در ابر هست، هنوز به زمین نیامده است و هنگامی که این قطرات به نام باران به زمین می‌بارند، در ابر نیستند. درحالی‌که حقیقت خزائن با حقایق نازل شده در تقدیرات فعلی متصل‌اند و بین آنها گسستگی نیست: «و مما یدل علی ذلک قوله تعالی: الآیة تدل بعمومها علی أن لجميع موجودات عالمانا هذا وجودات مخزونة عنده تعالی ذات سعة غیر محدودة و لامقدرة إذ ظاهرها أن التقدير إنما يحدث مع التنزیل و لیس التنزیل بالتجافی و تخلیة المحل بالنزول» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۹).

به عبارت دیگر، هر موجودی در عالم مادی، حقیقتی برتر و غیرمحدود نزد خداوند دارد که فراتر و مبراً از محدودیت‌ها و نقایص این موجودات است و اشیای کنونی تنزل یافته آن حقیقت‌اند.

تنزل قرآنی با تجافی فیزیکی تفاوت‌های دیگری نیز دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) شیء نازل شده، از حیطة حضور مبدأ خارج نمی‌شود؛ درحالی‌که در نزول طبیعی، شیء نازل شده، از حیطة حضور مبدأ نزول بیرون می‌رود.

ب) در نزول طبیعی، شیء نازل شده همواره محدودیت‌های مبدأ نزول را نشان می‌دهد؛ ولی در نزول معنوی، محدودیت پدیده نازل شده، محدودیتی برای مبدأ ایجاد نمی‌کند.

ج) در نزول معنوی، ابعاد امر مبدأ و کمالات او بهتر آشکار می‌شود؛ ولی در نزول طبیعی، هرچه اشیایی که نازل شوند بیشتر باشند، از کوچکی مبدأ خود بیشتر حکایت می‌کنند.

د) در تجلی، تمایز شیء نازل شده و مبدأ نزول یکسویه است؛ ولی در نزول طبیعی، تمایز دوسویه است. تمایز هنگامی حاصل می‌شود که یکی از اشیاء، خصوصیت و کمالی داشته باشد که دیگری ندارد. در تجلی، تنها یکی از دو طرف کمالاتی دارد که دیگری آن را ندارد؛ ولی در نزول طبیعی دوطرفه است: مانند دو برادر که با وجود ویژگی‌های مشترک، هر کدام ویژگی خاصی دارند که دیگری ندارد (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۶۳-۸۴).

از نظر علامه، هستی مطلق در هر تنزلی، قیده‌ها و حدود مختلف می‌یابد. ایشان این مضمون را با مفاهیم «نزول»، «تنزل» و «تقدیر» هم‌افق می‌داند. برای نمونه، تمثیل موجود در آیه هفدهم سوره رعد را با همین معنا تفسیر می‌کند: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ، فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ». طبق این آیه، وجودی که از جانب خداوند نازل می‌شود، مانند آبی است که از آسمان می‌بارد و هیچ کمیت و کیفیت خاصی ندارد؛ اما در سرزمین‌های مختلف به‌اعتبار ظرف‌های گوناگونی که آنجا هست، اندازه‌ها و شکل‌های مختلف می‌یابد. کف روی سیل از بین خواهد رفت و آب زلال باقی خواهد ماند. در موجودات نیز حقیقت غیرمحدود هنگام تنزل، حدود و تقدرات مادی اضافه می‌یابد. این امور زوال‌پذیرند؛ ولی اصل وجود باقی خواهد ماند.

۳-۱. خزینه یا خزائن

نکته مهم دیگر در فهم این حقایق آن است که قرآن کریم برای نشان دادن مبادی ملکوتی اشیاء، عبارت «خزائن» را به کار برده است، نه «خزینه». قرآن کریم هرگز نفرموده است: «ان من شیء الا عندنا خزینته». علاوه بر آن، قرآن کریم نفرموده است که مجموع اشیای جهان خزائنی دارند؛ بلکه فرموده است، هر شیئی خزائنی دارد. کنار هم نهادن این دو نکته روشن می‌سازد که هر یک از اشیای عالم چندین خزینه دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۴۵) و جمع بودن خزائن، فقط به این دلیل نیست که چون اشیاء متعدّدند، بنابراین خزائن هم متعدّدند؛ بلکه هر یک از اشیای عالم طبیعت، مراتبی غیرمحسوس دارد که هر کدام در طول دیگری هستند؛ یعنی هر شیء وجودهای برتری دارد که در طول یکدیگرند و همان‌گونه که توضیح داده شد، رابطه طولی حاکی از نسبت علی معلولی برای اشیاست.

۲. دلالت‌های آیه خزائن

علامه از مفهوم این آیه در تبیین معارف پرشماری بهره جسته است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

یکی از مباحث مهم معرفتی، اثبات عوالم وجود غیر از عالم مادی است. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان به عوالمی بین عالم ماده و عالم آخرت معتقدند. برهان امکان اشرف یکی از براهینی است که وجود چنین عوالمی را اثبات می‌کند. علامه طباطبائی در تحلیل قرآنی خویش با استناد به آیه خزائن، وجود این عوالم را تحلیل کرده است. طبق این آیه، تمام موجودات عالم طبیعت وجودهایی برتر نزد خداوند دارند که موجودات فعلی تنزل‌یافته آنهایند. موجودات خزائن، عاری از هر نوع محدودیت و تقدیری هستند؛ چراکه تقدیر و محدودیت، پس از تنزل‌ها رخ می‌دهد. خزائن مراتب مختلف عوالم وجودند. این عوالم با یکدیگر مطابقت دارند و تفاوت آنها در شدت و ضعف وجودی است: «وَأَمَّا مَا يَدْعُلُ عَلَىٰ وَجُوهِ الْعَالَمِينَ الْمَتَّوَسِّطِينَ أَعْنَىٰ عَالِمِ التَّجَرُّدِ النَّامِ وَعَالِمِ الْمَثَالِ فَأَشْيَاءٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ... وَمِمَّا يَدْعُلُ عَلَىٰ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ الْآيَةَ تَدُلُّ بِعَمُومِهَا عَلَىٰ أَنَّ لِكُلِّ مَوْجُودٍ مَعْلُومًا هَذَا وَجُودًا مَخْزُونَةً عِنْدَهُ تَعَالَىٰ ذَاتُ سَعَةِ غَيْرِ مَحْدُودَةٍ وَ لِمَقْدَرَةٍ إِذْ ظَاهِرُهَا أَنَّ التَّقْدِيرَ إِنَّمَا يَحْدُثُ مَعَ التَّنْزِيلِ» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۸-۱۰۹).

۲-۲. حیثیت خلقی و امری اشیا

از جمله مبانی مهم علامه طباطبائی، تحلیل جهان هستی به دو حیثیت خلقی و امری است. علامه در تفسیر بسیاری از آیات اعتقادی به این دو حیثیت استناد کرده است. طبق این تمایز، هر موجودی از اشیا جهان، یک حیثیت خلقی دارد که همان وجه محسوس و طبیعی اشیاست که در ظرف تدریج و تغییر قرار دارد. این حیثیت جنبه ماهیت داشتن اشیا، مقدر بودن آن به حدود و اندازه‌ها و تغییرپذیری آنهاست که حیثیت خلقی نامیده می‌شود. باین‌حال هر موجودی یک جنبه مرتبط با علت هستی‌بخش خود دارد که چهره ثابت و غیرمحسوس وی را تشکیل می‌دهد. به این چهره از اشیا عالم، حیثیت امری گفته می‌شود. این دو حیثیت در تمام موجودات عالم دو چهره ظاهر و باطن را تشکیل می‌دهند: «فالأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده والخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۷).

امر و خلق با حقیقت خزائن نیز ارتباطی وثیق دارند؛ چراکه امر همان حیثیت تجردی و ملکوت اشیاست که بیانگر نسبت وجود یک شیء با مبادی غیرمحسوس خود است (همان). چهره خلقی اشیا همان جنبه‌ای است که از خزائن غیرمحسوس در یک تعین و مقدار خاص شکل گرفته است؛ یعنی جنبه تنزل‌یافته آن در اندازه‌های معین همان چهره خلقی است و خزائن اشیا همان حیثیت امری شیء را تشکیل می‌دهند: «إِنَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَجْهًا إِلَيْهَا وَوَجْهًا كُونِيًا خَلْقِيًا وَهَذَا الْوَجْهَ حَيْثُ أَنَّهُ بِمَقْدَارِ فَهِيَ مَحْدُودٌ مِثَالِي وَ قَدْ أَفَادَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا الْآيَةَ وَجْهًا آخَرَ غَيْرَ مَحْدُودٍ وَ لِمَقْدَرٍ» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۹).

علامه دو اصل خزائن و حیثیت خلق و امر را مبنای تفسیر دیگر آیات نیز قرار داده است. برای مثال در تفسیر آیه ۸۲ سوره یس: «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»، امر را

به معنای لغوی آن نمی‌داند؛ بلکه معتقد است، امر همان حیثیت ارتباط اشیا با خداوند است که از تدریج و تغییر مبراست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۷). همچنین در تفسیر آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶) معتقد است که حیثیت بقای اشیا همان حیثیت امری آنها، و حیثیت نفاذ و تغییرپذیر آن، جنبه خلقی آنهاست (همو، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹). همچنین معنای «وجه الله» را در آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَتَّبِعِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶-۲۷) را متناظر با حیثیت امری و ملکوتی اشیا می‌داند (همان).

۲-۳. رابطه مثل، تأویل و متن قرآن

مفهوم تأویل و تمثیل یکی از مهم‌ترین مبانی زبان‌شناختی علامه طباطبائی است. علامه از اصل واقع‌نمایی زبان قرآن به شدت دفاع می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸) و معتقد است نباید حقایق وحیانی را بر معنای مجازی یا مادی حمل کرد (همان، ج ۲، ص ۳۱۴). با وجود این، ایشان در بسیاری از موارد، زبان قرآن را تمثیل معرفی می‌کنند. عدم اطلاع از مقصود وی از اصطلاح «مثل» یا «تمثیل» قرآنی ممکن است سبب فهم نادرست سخن ایشان باشد. معنای مثل قرآنی با معنای تأویل از منظر علامه بسیار مرتبط است. از همین رو لازم است معنای این دو اصطلاح به اختصار بیان شود. از سوی دیگر، این دو مفهوم با نظام هستی‌شناختی وی و به‌ویژه با نظریه خزائن، ارتباطی وثیق دارند و باید نسبت آنها با حقیقت خزائن نیز آشکار گردد.

علامه طباطبائی تأویل را توضیح یا تفسیر مفهومی آیات قرآن نمی‌داند؛ بلکه تأویل را حقایقی خارجی می‌داند: «و تأویل القرآن هو المأخذ الذی يأخذ منه معارفه» (همان، ج ۳، ص ۲۳). همچنین تأویل را منحصر در آیات متشابه نمی‌شمارد؛ بلکه معتقد است، هر آیه‌ای اعم از محکم و متشابه تأویل دارد (همان، ص ۴۹). در دیدگاه علامه، تأویل را باید مبتنی بر نظریه خزائن تفسیر کرد. در نظریه خزائن گفته شد که هر موجودی در عالم مادی، تنزل یافته حقیقتی برتر در ملکوت است که محدودیت‌های این موجود را ندارد و کمالات آن را در مرتبه شدیدتر واجد است. قرآن مکتوب نیز رقیقه و تنزل یافته حقیقتی برتر است که «تأویل» نامیده می‌شود. بنابراین «تأویل» قرآن، وجودی کامل‌تر در مرتبه علم الهی است که مفاهیم و الفاظ فعلی قرآن، تنزل یافته و نشئت گرفته از آن هستند. با این نگاه، تمام قرآن تأویل دارد. تأویل همان موجود برتری است که اکنون در قالب الفاظ و مفاهیم فعلی تنزل یافته است. از آنجاکه تأویل از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه وجودهایی مجرد و برترند، دسترسی به آنها فقط در اختیار اولیایی است که به لحاظ وجودی توان اتحاد با آن حقایق برتر را داشته باشند (همان، ص ۵۸).

مثل یا تمثیل از منظر علامه کارکردی شبیه «آیه» دارد. همان‌گونه که آیه نشانه‌ای برای حقیقتی دیگر است، مثل نیز حقیقتی برای نزدیک شدن به امری دیگر است. مثال امری است که به انسان کمک می‌کند تا با استفاده از امور شناخته‌شده، معانی ناشناخته را دریابد (همان، ص ۶۰). طبق این تعریف، تمام آیات قرآن مثل‌اند؛ زیرا به کمک این آیات به حقایق برتر که این کلمات تنزل یافته آنها هستند، پی می‌بریم. به بیان دیگر، می‌توان گفت تمام معارف قرآن مثل برای خزائن و تأویلات‌اند. تأویلات نیز همچون خزائن از سنخ مفهوم نیستند؛ بلکه موجوداتی برتر در

عالم ملکوت‌اند. «أن لجميع القرآن محكمه ومتشابهه تأويلا. وأن التأويل ليس من قبيل المفاهيم اللفظية بل من الأمور الخارجية نسبتبه إلى المعارف والمقاصد المبينة نسبة الممثل إلى المثل، وأن جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل الذي عندالله» (همان، ص ۶۳-۶۴).

به عبارت دیگر، همان‌طور که موجودات جهان طبیعت تنزل رقیقه خزائن‌اند و به همین دلیل «آیه» نامیده می‌شوند، مفاهیم قرآنی نیز در یک مرتبه دیگر رقیقه و تنزل یافته خزائن‌اند و به همین دلیل مثل یا تمثیل نامیده می‌شوند. با این توضیح روشن می‌شود که مبنای زبان شناختی علامه، با نگرش هستی‌شناختی او تطابق کامل دارد. در نتیجه نباید مفهوم تمثیل در اصطلاحات وی را به معنای نمادین یا غیرواقعه‌نما تفسیر کرد. ایشان در مواردی زبان قرآن را تمثیلی می‌داند؛ ولی خود تصریح می‌کند که مقصود از آن، تمثیل در تکوین است که از حقایق تکوینی در هستی حکایت می‌کند: «أن القصة بما تشتمل عليه بصورتها من الأمر و الامتثال و التمرد و الطرد و غیر ذلك و إن كانت تشبه بالقضايا الاجتماعية المألوفة فيما بينها لكنها تحكى عن جريان تكوينى فى الروابط الحقيقية التى بين الإنسان و الملائكة و إبليس فهى فى الحقيقة تبين ما عليه خلق الملائكة و إبليس و هما مرتبطان بالإنسان» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۷-۲۸).

۲-۴. تبیین قضا و قدر

علامه رابطه میان قضا و قدر و نظام علی معلولی را نیز با استفاده از آیه خزائن توضیح می‌دهد. وی معتقد است که هر یک از پدیده‌های جهان، در مقایسه با علت تامه خود حالت ضرورت دارد؛ چراکه با وجود علت تامه، معلول ضروری و تخلف‌ناپذیر است. قرآن کریم این ضرورت را قضای الهی نامیده است. در عین حال، هر یک از اجزای علت، که علل ناقصه نامیده می‌شوند، الگو و اندازه‌ای مناسب خود به معلول می‌دهند که تحقق معلول، منطبق با مجموع این اندازه‌هاست. برای مثال، عللی که تنفس انسان را به وجود می‌آورند، تعیین می‌کنند که اندازه معینی از هوا توسط بینی و دهان در شکل و زمان و مکان معینی وارد ریه شود. این حقیقت در قرآن کریم «قَدَرٌ» نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰-۱۳۱): «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»؛ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ».

بنابراین، «قدر» طبق این تحلیل، همان حدودی است که از سویی علل و مبادی اشیا برای آنها تعیین می‌شود و موجودات را در آن مقدار مقدر می‌کند. این حدود بعد از تنزل از خزائن به وجود می‌آیند. بنابراین «قدر» ملازم با تنزل یافتن از خزائن الهی است: «أن القدر ملازم للإنزال من الخزائن الموجودة عنده تعالى» (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۹۰).

نکته مهم دیگر آن است که علامه نسبت قضا و قدر با عالم امر را نیز تعیین کرده است. او با تفاوت نهادن میان قضا و تقدیر، قضای الهی را ثابت و تغییرناپذیر و منطبق بر عالم امر می‌داند (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۳). از اینجا رابطه مفهومی میان سه ضلع معلوم می‌شود: از سویی رابطه قضا و قدر با عالم خلق و امر، از سویی رابطه خلق و امر با خزائن، و سرانجام رابطه میان قضا و قدر با خزائن.

علامه این تحلیل را در تفسیر آیات دیگر مرتبط با قضا و قدر نیز به کار می‌گیرد. برای نمونه در تفسیر آیه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» می‌گوید: مقصود از مقدار همان حدود شیء است که یک شیء را متعین و متمایز از اشیا دیگر می‌کند. این مقدار در تنزلی که از مرتبه بالاتر آن یعنی خزائن رخ داده است، محقق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۰۳). طرفه آنکه علامه همین تحلیل از حدود شیء را مبنایی برای توضیح علم غیب خداوند قرار داده است (همان). همچنین در تفسیر آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» نیز همین تعریف از قدر و نسبت آن با حدودی که بعد از تنزل از خزائن ایجاد می‌شود، ارائه می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۸۵). در توضیح آیه «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» نیز معتقد است، خداوند اشیا را با حدودی معین آفریده است که ذات و صفات آنها را تشکیل داده است؛ سپس آنها را با قوایی متناسب با تقدیرشان مجهز ساخته است تا به سمت مقصد تعیین شده خویش حرکت کنند (همان، ج ۲۰، ص ۲۶۵).

۲-۵. تبیین نوین از نزول دفعی و تدریجی قرآن

تحلیل چگونگی نزول قرآن و تفاوت نزول دفعی و تدریجی، از مسائل اختلافی میان قرآن پژوهان است. برخی معتقدند که در شب قدر نزول دفعی قرآن رخ داده و همان، ابتدای نزول تدریجی نیز بوده است. دیدگاه دیگر بر آن است که در شب قدر قرآن بر آسمان دنیا نازل شد و در طول ۲۳ سال از آسمان دنیا به زمین نازل گردید. علامه هیچ کدام از این تفاسیر را با ظاهر آیات منطبق نمی‌داند (همان، ج ۱۸، ص ۱۳۱) و به کمک آیه خزائن، تفسیری متفاوت از نزول دفعی و تدریجی ارائه می‌کند. این تبیین کاملاً با تفسیری که از قضا و قدر در فراز پیشین بیان شد، متناسب است.

از نظر علامه، مجموعه این قرآن که مرکب از سوره‌ها و آیات است، سیاقی خاص دارد که با موارد نزول و قضایای خارجی و شخصی منطبق است. بر همین اساس، این قرآن نمی‌تواند نزول دفعی داشته باشد: «آن‌ها القرآن المؤلف من السور والآیات بما فيه من السياقات المختلفة المنطبقة على موارد النزول المختلفة الشخصية لا يقبل النزول دفعة فإن الآيات النازلة في وقائع شخصية وحوادث جزئية مرتبطة بأزمنة وأمكنة وأشخاص وأحوال خاصة لاتصدق إلا مع تحقق موارد المتفرقة زمانا ومكانا» (همان). بنابراین باید تفسیر دیگری از نزول دفعی ارائه شود. ایشان در تفسیر آیات نخست سوره دخان، در توضیح کیفیت نزول دفعی می‌گوید: ضمیر «فیها» در آیه «فیها يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» به شب نزول برمی‌گردد و «فرق» به معنای تفصیل و تمایز یافتن، و در برابر «إحکام» است. امر حکیم حقیقی است که کمالات را به شکل اندماجی و غیر متمایز داراست و هنوز با خصوصیات و احوال متعین نشده است؛ سپس در تأیید سخن خویش به آیه خزائن استناد می‌کند. توضیح آنکه تمام حقایق عالم دو مرحله اجمال و تفصیل دارند. مرحله اجمال آنها به مرتبه قضای الهی مرتبط است. قرآن نیز در شب قدر از مرحله اجمال که فاقد تعینات است، به مرحله تفصیل می‌رسد (همان، ص ۱۳۲). در حقیقت، علامه در این تفسیر نشان می‌دهد که چگونه رابطه تنزل حقایق به تقدیرات و تعینات درباره قرآن کریم رخ می‌دهد. نتیجه این نزول نیز آن بود که خداوند

پیامبر ﷺ را بر تمام جزئیاتی که در زمان دعوتش رخ خواهد داد و زمینه‌ساز نزول آیات قرآن می‌شود، مطلع می‌سازد. رسول اسلام قبل از نزول آیات الهی به مرحلهٔ زمینی، به قضای تفصیلی حقایق آگاه بود (همان).

مسئلهٔ مهم دیگر آن است که شب قدر علاوه بر اینکه ظرف نزول قرآن است، ظرف تقدیر حقایق و امور تکوینی عالم نیز هست. منظور از تقدیر اشیا همان است که در بحث قضا و قدر گذشت؛ یعنی حقایق اشیا نیز در مرتبه‌ای بالاتر در وجود خزائن محقق‌اند (احکام) و پس از تنزلات گوناگون، در این قالب زمانی و مکانی حد می‌خورند (تفصیل). این تنزل در این سوره با اصطلاح «احکام» و «تفصیل» بیان شده است. بنابراین، هم نزول قرآن در شب قدر و هم تقدیر اشیای جهان در شب قدر، با حقیقت تنزل خزائن مرتبط است: «فِيهَا يُفْرَقُ الْأَسْتِمَارُ وَالذِّي يَسْتَمِرُّ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ بِتَكَرُّرِهَا تَفْصِيلُ الْأُمُورِ الْكُونِيَّةِ بَعْدَ إِحْكَامِ» (همان).

۶-۲. تبیین عرش و کرسی

در آیات متعدد از قرآن به حقیقت عرش و کرسی اشاره شده است؛ مانند:

– وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (بقره: ۲۵۵).

– إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (اعراف: ۵۴).

– اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (رعد: ۲).

علامه طباطبائی در چندین مورد این دو حقیقت و نسبت آن با جایگاه علم و ایجاد پروردگار را توضیح دادند؛ از جمله در جلد دوم *تفسیر المیزان* به روایتی اشاره کردند که کرسی را علم الهی می‌داند و عرش را مرتبه‌ای از علم که هیچ کس اندازهٔ آن را نمی‌داند: «والعرش هو العلم الذی لا یقدر أحد قدره» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۹).

علامه با کنار هم نهادن این آیات و روایات نتیجه گرفته‌اند که فراتر از این عالم مادی، مرتبه‌ای از موجودات هستند که محدودیت‌های جسمانی و تعینات موجودات این عالم را ندارند. این موجودات مرتبه‌ای از علم الهی‌اند. ایشان معتقدند، روایاتی که عرش را به علم نامحدود معنا کرده‌اند، به همین حقیقت اشاره دارند؛ لکن این عدم محدودیت در عرش را نباید به معنای بی‌نهایت بودن تعداد معلومات تفسیر کرد؛ بلکه به معنای نفی کثرت و تمایزی است که در موجودات مادی تحقق دارد؛ یعنی ویژگی عرش آن است که کمال موجودات را به شکل لایشرط و غیرمتعین داراست. علامه این حقیقت را با مرتبهٔ خزائن یکسان می‌داند (همان). از سوی دیگر، همان‌طور که موجودات عالم مادی به شکل لایشرط و غیرمتعین به این حدود زمانی، مکانی و... در عرش معلوم‌اند، به شکل معین و مقدر به این حدود فعلی نیز معلوم خداوندند. این مرتبهٔ علم الهی در قرآن «کرسی» نامیده می‌شود: «وهذه الموجودات كما أنها معلومة بعلم غير مقدر أي موجودة في ظرف العلم وجودا غير مقدر كذلك هي معلومة بحدودها، موجودة في ظرف العلم بأقدارها وهذا هو الكرسی علی ما یستظهر» (همان، ص ۳۳۹-۳۴۰).

با این توضیح، نسبت میان کرسی و عرش نیز دانسته می‌شود. کرسی مرتبه‌ای نازله از حقیقت عرش است. در عین اینکه خود بر موجودات عالم مادی جنبهٔ احاطی دارد، اما رقیقهٔ عرش است. این رابطهٔ شدت و ضعف میان موجودات عالم مادی و کرسی، و میان کرسی و عرش، در روایات نیز با عبارات مختلف بیان شده است؛ از جمله روایتی که نسبت میان آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه را به کرسی و نسبت کرسی را به عرش، مانند حلقه‌ای در بیابان دانسته‌اند (همان، ج ۸، ص ۱۴۸).

بنابراین همان مراتب مختلف تنزل که از خزائن آغاز می‌شود تا به موجودات متعین و محدود عالم مادی می‌رسد، در عرش نیز محقق است. علامه این مراتب تنزل از عرش تا موجودات مادی را به صدور فرمان سلطان از «عرش» سلطنت خویش مثال می‌زند. فرمان سلطان به سطوح و لایه‌های پایین‌تر صادر می‌شود و هر کدام از امرای دیگر، فرمان را متناسب با ویژگی‌های اقلیمی و فرهنگی هر منطقه به ایشان منتقل می‌کنند. در سلسلهٔ علل هستی نیز تمام علت‌های جزئی که حوادث عالم را رقم می‌زنند، به اسباب کلی‌تری وابسته‌اند که بساطت بیشتری دارد؛ تا آنجا که به خود خداوند منتهی می‌شوند. بنابراین، حقیقت عرش مرتبه‌ای از علم و تدبیر الهی است که تمام حوادث هستی در آنجا تدبیر می‌شود. به همین دلیل است که در ادامهٔ آیه، بلافاصله سخن از تدبیر امور به میان آمده است: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ».

علامه علاوه بر اینکه عرش و خزائن را منطبق می‌داند، آن را با مفهوم «مفاتیح الغیب» قرآن نیز مرتبط می‌داند (همان، ص ۱۵۰).

با این توصیفات روشن می‌شود که:

- عرش همان خزائن الهی است که وجود برتر تمام اشیای مادون آن است و کمالات آن را به شکل لایشرط و عاری از حدود و تعینات داراست.
- عرش از سویی محل علم برتر، و از سوی دیگر بالاترین مرتبهٔ تدبیر امور است. تناظر علم و تدبیر الهی به‌طور مکرر در متون دینی تصریح شده است.

- کرسی مرتبه‌ای پایین‌تر از عرش است که علم و تدبیر حوادث با جزئیاتشان در آن محقق می‌شود.
- در فرازهای پیشین دربارهٔ رابطهٔ قضا و قدر، و خلق و امر با خزائن نیز گفت‌وگو شد. اکنون که عرش و خزائن با یکدیگر منطبق شدند، باید عرش و کرسی را نیز در همان نسبت میان قضا و قدر تفسیر کرد.

۷-۲. تبیین مفاتیح غیب، کتاب مبین، علم فعلی و انفعالی

قرآن کریم از مراتبی دیگر از علم خداوند به نام «مفاتیح غیب» و «کتاب مبین» نیز سخن گفته است. علامه با چپش این آیات و آیهٔ خزائن، ارتباط آنان با یکدیگر را تبیین می‌کند. در آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام، مفاتیح غیب و کتاب مبین در کنار هم آمده‌اند: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹).

علامه معتقد است که مفاتیح غیب همان خزائن اشیایند که کمالات اشیا را قبل از آنکه در این حدود و مقادیر مادی متعین شوند، دارند؛ «أن المراد بمفاتيح الغيب الخزائن الإلهية التي تشمل على الأشياء قبل تفرغها في قالب الأقدار» (همان، ج ۷، ص ۱۲۸).

هر کدام از اشیا زمانی قبل از تحقق خود، نحوهٔ ثبوتی نزد خداوند دارند که متعین به این حدود ظاهری نیستند. خزائن همان جنبهٔ غیرمقداری و غیرمتعین اشیایند و از این جهت غیب نامیده می‌شوند که از ادراکات کنونی ما غایب‌اند. علم ما به جنبه‌های مشهود و محسوس اشیا تعلق می‌گیرد که در اندازه‌های خاصی متعین و مقدر شده‌اند؛ لکن خزائن غیب در مرتبهٔ قبل از نزول و تعین هستند و به همین لحاظ برای ما مجهول و غیب‌اند. البته «غیب» معنایی نسبی دارد؛ ممکن است امری از جهتی غیب باشد و از جهتی دیگر شهادت؛ اشیایی که در این آیه بیان شده‌اند نیز امری متعین‌اند که ذاتاً علم به آنها ممتنع نیست (همان، ص ۱۲۵).

اما در همین آیه گفته شده است که تمام این امور در کتاب مبین هستند؛ اما دربارهٔ نسبت کتاب مبین و اشیا پرسش‌هایی مطرح است. آیا جنبهٔ ظاهری و متعین اشیا در کتاب مبین است یا جنبهٔ غیبی آنها؟ به عبارت دیگر، آیا اشیا فعلی با همین ویژگی‌ها در کتاب مبین ثبت شده‌اند یا به شکل غیرمتعین؟ آیا اشیا در کتاب مبین مانند خطوط کتاب‌اند یا اینکه معانی آنها در کتاب مبین ثبت است؛ مانند علمی که مطابق اعیان خارجی باشد؟

علامه در پاسخ به این سؤالات، با استناد به آیهٔ «ما أصاب من مُصيبةٍ في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتابٍ من قبل أن نبرأها» (حدید: ۲۲) معتقد است که نسبت کتاب مبین به حوادث خارجی، مانند برنامه‌ای است که منتهی به عمل می‌شود. برنامه‌ها قبل و بعد از زوال اشیا موجودند. کتاب مبین نیز خود این اشیا مقرر و متعین فعلی نیست؛ بلکه همچون حقیقت علمی است که این موجودات به آن منتهی می‌شوند و قبل و بعد از تحقق آنها ثابت است. از سوی دیگر، موجودات و حوادث فعلی امری متغیر و تحت قانون حرکت کلی طبیعت‌اند. درحالی که حقایق کتاب مبین تغییرناپذیرند: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۲۷). خلاصه آنکه کتاب مبین با مفاتیح غیب که همان خزائن اشیاست، تفاوت دارد؛ زیرا خزائن امری غیرمتعین و غیرمحدودند؛ ولی کتاب مبین به تمام جزئیات و حدود اشیا نیز تعلق می‌گیرد. این جزئیات بعد از نزول اشیا از خزائن غیب محقق می‌شوند. کتاب مبین حقیقتی است که تمام اشیا را در مرتبهٔ بعد از نزول خزائن تا تحقق عینی فعلی و بعد از آن دربرمی‌گیرد. روشن است که این علم، از سنخ مفاهیم و صورت‌ها نیست که منفعلی از اشیا خارجی باشد (همان، ص ۱۲۷).

بنابراین مفاتیح غیب همان خزائن‌اند که کمالات اشیا را به شکل برتر و غیرمتعین دارند و کتاب مبین مرتبه‌ای از علم الهی است که تمام موجودات با جزئیات و مقادیر و حدودشان در آن معلوم‌اند. با توجه به این نکته می‌توان گفت، کتاب مبین تنزل یافته‌تر از خزائن است. از سوی دیگر، نسبت کتاب مبین با اشیا، مانند نسبت برنامه‌های عملیاتی به عملیات است که با تغییر حوادث تغییر نخواهد کرد. از اینجا فعلی و غیرانفعالی بودن این مرتبه از علم نیز آشکار می‌شود (همان، ص ۱۲۸).

تبیین کیفیت وجود انسان پیش از ورود به عالم خلقت، از مسائل دشوار فلسفی، کلامی و قرآنی است. از سویی قرآن کریم به میثاق گرفتن از انسان‌ها اشاره کرده است و روایات پرشماری مسئله طینت و عوالم قبل از عالم خلقت را طرح کرده‌اند. از سوی دیگر، شماری از فیلسوفان و متکلمان معتقدند، این فرض که انسان‌ها قبل از خلقت کنونی، خلقتی دیگر داشته باشند و در آنجا اقرار به ربوبیت خدا کنند، قابل پذیرش نیست؛ زیرا منتهی به تناسخ یا خروج از فعلیت به قوه می‌شود.

علامه طباطبائی با توجه به نظام حکمی خویش، مخالف ظاهرگرایی در تفسیر این آیات است. باین حال مفاد آیات را غیرواقع‌نما نمی‌داند؛ بلکه می‌کوشد تبیینی صحیح از تحقق انسان قبل از دنیا ارائه دهد که با قواعد حکمی نیز سازگار باشد. یکی از تفاسیر ایشان استناد به نظریه خزائن است. در این تفسیر، علامه نشان می‌دهد که انسان از سویی وجودی مقدم بر این وجود عنصری و بدنی داشته است و از سوی دیگر به اشکالات تناسخ و خروج از فعلیت به قوه مبتلا نشود. ایشان وجود انسان قبل از این دنیا را با همان حقیقت وجود جمعی و برتر منطبق می‌داند که در آیه خزائن به آن اشاره شده است. بنابراین، انسان‌ها قبل از این حیاتشان حقیقتی دارند که مقدم بر این وجود فعلی است؛ ولی گسسته از آن نیست؛ چراکه - پیش‌تر هم گفته شد - این تنزل با تجافی و نزول باران متفاوت است و همین الآن نیز حقیقت انسان فعلی که در قالب زمان و مکان است، جداشده از مبادی عالی خود نیست. چنان‌که در حمل حقیقه و رقیقه گفته شد، این وجود نازل شده همان وجود برتر قدسی است. این حقیقت را می‌توان با استفاده از اصطلاح خلق و امر نیز تبیین کرد. وجودی که انسان‌ها در این دنیا دارند، وجود خلقی ایشان است؛ لکن این وجود یک حیثیت امری نیز دارد که در بستر زمان، طول عمر، مکان و... محدود نیست: «وهناک وجود امری غیر محدود ولامقدر، نبی عنده قوله سبحانه: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ الْآیة حیث أفاد أن لكلّ شیء من الأشياء وجودا مخزونا عنده سبحانه، وأن تنزله إنما هو بقدر معلوم، والآیة حیث تفید أن التنزل یلزم التقدير بالمقدار أفادت أن الخزائن التي من كل شیء عنده سبحانه ووجودات غیر محدودة ولامقدرة، فهی من عالم الأمر قبل الخلق» (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۲۰).

بنابراین، انسان‌ها قبل از حضور در این دنیا وجود داشته و دارند. وجود این دنیا جنبه ملکی دارد و وجود مسبوق بر آن جنبه ملکوتی. با توجه به این تفاوت، می‌توان گفت ادراکی که انسان‌ها قبل از خلقت فعلی خویش از خداوند داشتند نیز ادراکی حصولی و مفهومی نبوده است: «ویتبین بذلک أن هذه النشأة الإنسانية الدنیویة مسبوقة بنشأة أخرى إنسانیة هی هی بعینها غیر أن الآحاد موجودون فیها غیر محجوبین عن ربهم یشاهدون فیها وحدانیته تعالی فی الربوبیة بمشاهدة أنفسهم لا من طریق الاستدلال بل لأنهم لا یقطعون عنه ولا یفقدونه» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۳۲۱).

علامه به کمک همین مبنا، اخبار طینت را نیز تحلیل کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۹۱).

مسئله اعجاز و نسبت آن با قانون علیت، همواره مورد گفت‌وگوی اندیشمندان بوده است. علامه طباطبائی در تحلیل رابطه میان اعجاز و علیت، نگرشی بدیع دارد که از سویی خارق عادت بودن معجزه حفظ می‌شود و از سوی دیگر، اصل علیت به‌عنوان اصل حاکم بر تمام روابط و حوادث باقی می‌ماند و نسبت هر دو با حقیقت خزائن نیز تبیین می‌شود.

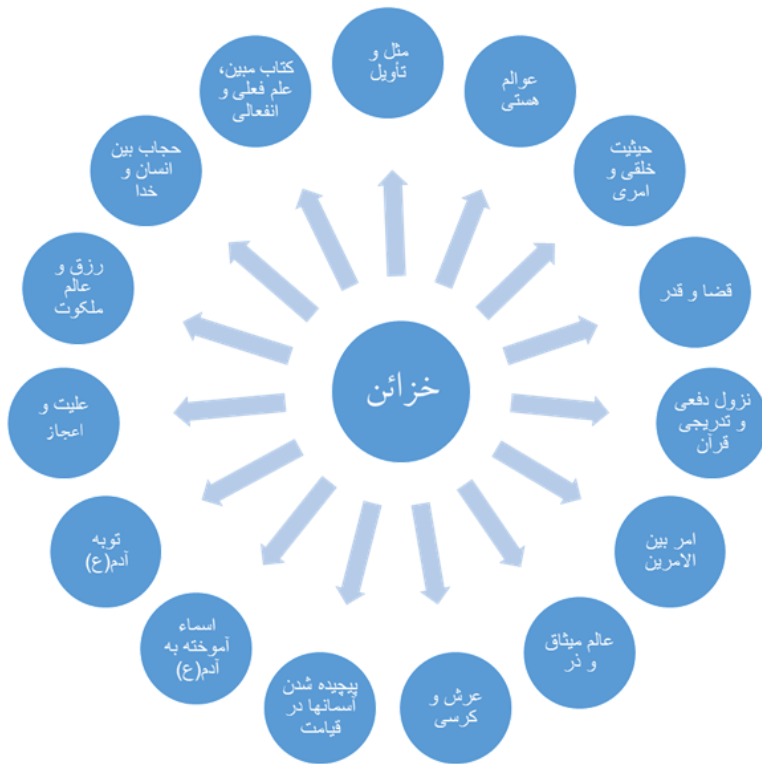
ایشان معتقدند که در نگرش قرآنی، همه حوادث و علل مادی، علتی مادی در عالم طبیعت دارند؛ لکن باین حال هر کدام از آنها مصداقی از مخلوقات پروردگار و مرتبط با اراده الهی‌اند. ایشان با استناد به فراز نخست آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ، وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) نتیجه می‌گیرند: هر کس که تقوا داشته باشد، خداوند برای او کافی است؛ حتی اگر اسباب عادی و ظاهری همسو با خواست وی نباشد. فراز دوم این آیه، علت این مدعا را بیان می‌کند؛ زیرا تمام امور جهان تحت اراده و تسلط اویند: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ». اطلاق این عبارت تمام امور و حتی مواردی را که اسباب ظاهری قابل اجرا نیست، دربرمی‌گیرد؛ لکن تسلط اراده الهی بر تمام امور را می‌توان به دو شکل تفسیر کرد: نخست آنکه خداوند صرفاً با اتکا به اراده خود و بدون لحاظ اسباب مادی، فاعلیت خود را محقق کند؛ دوم آنکه در میان اسباب طبیعی، عللی موجود باشند که از چشم انسان‌ها پنهان مانده‌اند و خداوند از طریق آنها اعمال اراده کند. علامه احتمال دوم را به کمک آیات تقویت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تمام اشیای جهان و روابط میان آنها، از مصادیق «تقدیر» الهی است که خداوند میان اشیای قرار داده است. طبق آیه خزائن، وجود هر یک از اشیای عالم طبیعت در یک قالب و تقدیر معینی از مبادی عالی خود تنزل یافته است. تقدیر و تعیین یادشده شامل تمام خواص اشیای و نیز ارتباطات علی معلولی آن با دیگر اشیای طبیعی است؛ لکن از آنجاکه وجود تنزل یافته از مبدأ برتر (خزائن) خود گسسته نیست، هیچ موجودی خارج از اراده الهی نخواهد بود. بنابراین با آنکه در میان اشیای جهان ارتباطات علی معلولی برقرار است، لکن اصل این اثرگذاری منحصر در اموری که ما در عالم محسوس می‌شناسیم، نیست؛ بلکه مبتنی بر علم و تقدیر الهی و تحت فرمان اوست. با این تحلیل، از سویی قانون علیت به‌عنوان اصل حاکم بر روابط معرفی می‌شود و از سوی دیگر، چون شیوه اثرگذاری اشیای مرتبه‌ای از تقدیر تنزل یافته آنها نسبت به خزائن و مبادی عالی آنهاست، خارج از اراده پروردگار نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۶-۷۸): «ولیس هذا نفیاً للعلیة والسببیه بین الأشیاء بل إثبات أنها بید الله سبحانه یحولها کیف شاء وأراد، ففی الوجود علیه وارتباط حقیقی بین کل موجود وما تقدمه من الموجودات المنتظمة غیر أنها لیست علی ما نجده بین ظواهر الموجودات بحسب العادة (ولذلك نجد الفرضیات العلمیة الموجودة قاصرة عن تعلیل جمیع الحوادث الوجودیة) بل علی ما یعلمه الله تعالی وینظمه» (همان، ص ۷۸).

در تبیین رابطه اختیار انسان با اراده الهی، دیدگاه‌های مختلفی بین متفکران مسلمان رواج داشته است. امامیه نظریه «امر بین الامرین» را کامل‌ترین تفسیر می‌دانند. دیدگاه رایج در تفسیر نظریه «امر بین الامرین» آن است که فاعلیت انسان و دیگر مخلوقات را در طول فاعلیت خداوند می‌دانند. بنابراین، فعل اختیاری انسان می‌تواند به اراده الهی نیز منتسب باشد؛ لکن با توجه به مفهوم خزائن و ارتباط خلق و امر، می‌توان تفسیری لطیف‌تر از فاعلیت طولی ارائه کرد که طبق آن، رابطه فعل انسان و اراده الهی، رابطه رقیقه و حقیقه است. در فاعلیت طولی، دو فاعل متفاوت، اما در طول هم فرض می‌شد که هم‌زمان بر یک فعل اثر گذارند؛ اما در این تفسیر، فاعلیت انسان مرتبه نازل شده فاعلیت خداوند است. علاوه بر آن، جنبه وجودی و کمال هر موجودی نشئت گرفته از وجود خداوند است و سلب‌ها، حدود و نقایص مخلوقات، به محدودیت‌های آنها بازمی‌گردد. با همین تفسیر، چگونگی نسبت دادن نعمت‌ها به خداوند نیز روشن می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۰۳ و ج ۵، ص ۱۳).

علامه از حقیقت خزائن در تحلیل دیگر معارف قرآن نیز بهره جسته است که در این نوشتار مجال تفصیل آنها نیست و تنها به عناوین آن بسنده می‌شود: توصیف اسمای آموخته‌شده به حضرت آدم علیه السلام (همان، ج ۱، ص ۱۱۸)، توبه حضرت آدم علیه السلام به کمک اسما (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴)، نسبت رزق مادی و عالم ملکوت (همان، ج ۱۰، ص ۸۳-۸۴ و ج ۱۷، ص ۳۱۷)، حد و اندازه معلوم برای تمام اشیاء (همان، ج ۱۱، ص ۳۰۶ و ج ۱۹، ص ۸۵)، پیچیده شدن آسمان‌ها (همان، ج ۱۴، ص ۳۲۸)، باقی و دائمی بودن بهشت و جهنم (همان، ج ۱۶، ص ۹۳)، تدبیر آسمان و زمین (همان، ص ۲۴۷)، تنزیل انعام (همان، ج ۱۷، ص ۲۳۸)، نزول قرآن و تقدیر مقدرات (همان، ج ۱۸، ص ۱۳۲)، نزول سکینه بر مؤمنین (همان، ص ۲۵۸) و مفهوم حجاب بین انسان و خدا (همان، ج ۸، ص ۲۶۴).

نتیجه‌گیری

- علامه طباطبائی خزائن را با وجود جمعی اشیاء یکسان می‌داند که حقایق حسی و باشعورند که کمالات تمام موجودات را به شکل لاشروط دارند و از نقایص آنها ایمن‌اند.
- اشیای عالم مادی در اثر تنزلات مختلف، در این حدود و مقادیر ظاهری محقق شده‌اند؛ ولی گسسته از مبادی و خزائن نیستند.
- علامه خزائن را با حیثیت امری اشیاء، عالم قضا، مراتب علم فعلی و عرش، متناظر دانسته و از این اصل برای تحلیل امر بین الامرین، عوالم هستی، نزول دفعی و تدریجی قرآن، عالم ذر و میثاق، رابطه علیت و اعجاز، شیوه تدبیر آسمان و زمین، پیچیده شدن آسمان‌ها در قیامت، حدود اشیاء، اسمای آموخته‌شده و توبه حضرت آدم علیه السلام، معنای حجاب بین انسان و خدا، و... بهره جسته است.
- نظریه خزائن یکی از نقاط کانونی در تبیین نگرش نظام‌وار علامه است.



منابع

پارسائیا، حمید، ۱۳۸۵، *هستی و هیبوط*، قم، معارف.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۸، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸، *شمس الوحی تبریزی*، قم، اسراء.

طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۴، *الانسان والعقیده*، تحقیق علی اسدی و صباح ربیعی، چ دوم، قم، باقیات.

—، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

—، ۱۴۱۹ق، *رسائل التوحیدیه (رسالة الوسائط)*، بیروت، مؤسسة النعمان.

—، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، چ سیزدهم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

—، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمه*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

ملاصدرا، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶ و ۹، بیروت، داراحیاء التراث.

—، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تصحیح و تعلیق محمد خواجوی و علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

نقش و جایگاه قرآن در تاریخ‌پژوهی اسلامی

soleimani@qabas.net

جواد سلیمانی امیری / دانشیار گروه تاریخ، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳

چکیده

قرآن مجید برای تاریخ اهمیت ویژه‌ای قائل است، به گونه‌ای که حجم قابل توجهی از آیات این کتاب آسمانی ناظر به نقل، تحلیل و فلسفه نظری تاریخ است. لیکن برخی از محققان معاصر در روش‌های پژوهشی خود، مراجعه به قرآن مجید در حوزه پژوهش‌های تاریخی را غیرعلمی می‌انگارند. مهم‌ترین دلایل آنها بر این مدعا، عدم صدق عنوان «منبع تاریخی» بر متون وحیانی و عدم واقع‌نمایی نقل‌های تاریخی قرآن به‌شمار می‌آید. در این مقاله با هدف تبیین ضرورت اهتمام به تعالیم تاریخی قرآن و با روش «تحلیلی - اجتهادی»، ابتدا صدق تعریف منبع در تاریخ بر قرآن و واقع‌نمایی آموزه‌های آن از منظر عقل و نقل اثبات شده، سپس جایگاه قرآن در تاریخ‌پژوهی از رهگذر نمایاندن نقش قرآن در سه حوزه تاریخ نقلی، تحلیلی و فلسفه نظری تاریخ در قالب مثال تبیین گردیده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌پژوهی، رابطه قرآن با تاریخ، منبع بودن قرآن.

علوم انسانی مبتنی بر متون دینی از حیث مبانی، اصول و روش با علوم انسانی مبتنی بر مکاتب بشری تفاوت‌هایی دارد. یکی از علومی که در صورت ابتنا بر متون وحیانی دستخوش تحول می‌شود علم تاریخ است، لیکن برخی مورخان به عللی، مرجعیت قرآن مجید در تاریخ‌پژوهی را انکار کرده و استشهداد به قرآن را در تحقیقات تاریخی ناروا شمرده‌اند. این پژوهش درصدد واکاوی جایگاه و نقش قرآن در تاریخ‌پژوهی است. در این مقاله ابتدا دلایل مخالفان مرجعیت قرآن در تاریخ‌پژوهی بررسی و سپس دلایلی بر مرجعیت قرآن در تاریخ‌پژوهی اقامه می‌گردد و سرانجام نقش قرآن در تاریخ‌پژوهی تبیین خواهد شد.

مقصود از واژه «تاریخ» در عبارت «تاریخ‌پژوهی» دانش تاریخ است که تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است که برخی از آنها تعریف به‌لوازم و برخی دیگر تعریف به عوارض دانش تاریخ هستند (برای آشنایی با تعاریف ارائه شده برای علم تاریخ، ر.ک: سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۵۸-۶۰)، نه تعریف ماهیت تاریخ. به‌نظر می‌رسد اگر بخواهیم علم تاریخ را بر اساس ذاتی‌اتش تعریف کنیم باید بگوییم: «علم تاریخ مجموعه گزاره‌ها و آثاری است که از افراد امت‌ها، ملت‌ها، مکان‌ها و حوادث گذشته خبر می‌دهد، لیکن به شرط اینکه نقش درخوری در زندگی انسان‌ها داشته باشد». به‌عبارت دیگر، دانشی است که درباره انسان‌ها و روابط متقابل‌شان با خود، دیگران، طبیعت و محیط زندگی به شرط تأثیر قابل توجه در جامعه بحث می‌کند.

حال با روشن شدن مفهوم «تاریخ» می‌توان گفت: «تاریخ‌پژوهی» عبارت است از: «فعالیت ذهنی، نظام‌مند، منطقی و استدلالی با هدف حل مسئله‌ای از مسائل دانش تاریخ که عامل تولید علم و توسعه دانش تاریخ می‌شود». با توجه به این تعریف می‌توان گفت: «مطالعه تاریخ» غیر از «تاریخ‌پژوهی» است؛ زیرا «مطالعات تاریخی» به معنای مطالعاتی است که با روش‌ها و شیوه‌های مقبول و مرسوم علوم نقلی و عقلی به آگاهی نسبت به وقایع گذشته منتهی می‌شود. مطالعات تاریخی شامل تاریخ‌نگاری در حوزه تاریخ نقلی، تحلیلی و فلسفه نظری تاریخ و مانند آن می‌شود (ر.ک: کافی، ۱۳۹۹، ص ۱۷). ولی «تاریخ‌پژوهی» یک مطالعه اکتشافی و مقدماتی تاریخ است که با هدف یافتن پرسش مسئله خاصی از دانش تاریخ صورت می‌گیرد، از این‌رو، تاریخ‌پژوه بعد از گردآوری اطلاعات به‌صورت منظم و منطقی آنها را دسته‌بندی و تعارض‌ها و تزاخم‌هایشان را رفع می‌نماید و گاهی به‌صورت منطقی و عقلی آنها را پردازش می‌کند و پاسخ مسئله خود را به‌صورت استدلالی استخراج می‌نماید.

«تاریخ‌نگاری» به‌معنای نگارش و تدوین تاریخ، عنوان عامی است که بر فعالیت‌های نگارشی در زمینه تاریخ اطلاق می‌شود. بنابراین به فعالیت‌های غیرحرفه‌ای در زمینه تاریخ که از ویژگی‌های تاریخ‌پژوهی برخوردار نیستند، عام «تاریخ‌نگاری» گفته نمی‌شود.

تاکنون رساله‌ها و مقالات متعددی در زمینه تاریخ در قرآن نوشته شده که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: *تاریخ اسلام از منظر قرآن* اثر استاد یعقوب جعفری؛ *سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن*، اثر شهید محمدباقر صدر؛ *نگاهی دیگر به تاریخ در قرآن*، اثر محمدحسین دانش‌کجا.

برخی از این آثار ناظر به محتوای جزئیات مباحث تاریخی مطرح شده در قرآن بوده و برخی دیگر شیوه گزارش تاریخ در قرآن مجید را مدنظر قرار داده است. بدین‌روی نمی‌توان آنها را به‌عنوان پیشینه موضوع مقاله مطرح کرد؛ زیرا این تحقیق درصدد است ابتدا دلایل منکران مرجعیت قرآن مجید در تاریخ پژوهی را نقد کند، سپس با استناد به سیره تاریخ‌پژوهان اسلامی و تبیین تأثیرگذاری قرآن در سه حوزه تاریخ نقلی، تحلیلی و فلسفه نظری تاریخ، نقش و جایگاه قرآن مجید را در تاریخ پژوهی اسلامی تبیین نماید.

روشن است که مقصود از «تاریخ پژوهی اسلامی» آن است که علوم تاریخی موجود به‌گونه‌ای بازسازی شوند که با مبانی، اهداف، منابع و روش اسلام سازگار باشند.

دلایل مخالفان مرجعیت قرآن در تاریخ پژوهی

۱. عدم صدق عنوان «منبع» تاریخی بر قرآن

برخی از محققان تاریخ تعریف خاصی از «منابع دانش تاریخ» دارند و تحقیقاتی را که مبتنی بر آن منابع باشد علمی دانسته، به‌مثابه یک تحقیق تاریخی علمی می‌پذیرند. از منظر آنها، در پژوهش‌های تاریخی «منبع» (SOURCE) به آن دسته از آثار مکتوب گفته می‌شود که با موضوع اثر از حیث زمانی معاصر باشد و داده‌های اولیه را دربارهٔ رخدادهای تاریخی در اختیار ما قرار دهد. به باور ایشان، زمانی که گزارش و حادثه تاریخی از نظر زمانی، فاصلهٔ زیادی با یکدیگر نداشته باشند، به آن «منبع تاریخی» اطلاق می‌شود (رستم، ۱۳۹۲، ص ۲۵۴؛ بلک، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴). به‌نظر می‌رسد چنین تعریفی متأثر از نگرش اثبات‌گرایانه به پژوهش‌های تاریخی است. نگرش اثبات‌گرایانه معتقد است: تحقیقات و گزاره‌های تاریخی تنها زمانی اعتبار دارند که مبتنی بر تجربه حسی باشند و منبعی که از حادثه بسیار دور است گزارش‌هایش - به سبب عدم مشاهده حسی - اعتباری ندارد.

براساس این تعریف، مهم‌ترین ملاک منبع بودن یک اثر برای پژوهشگر تاریخ، نزدیکی آن با حادثهٔ تاریخی است. مقصود از «معاصرت» در آثار در متن مذکور، آن است که آن آثار با مشاهدهٔ بی‌واسطه یا دست‌کم باواسطهٔ مورخانی که نزدیک به زمان حادثه می‌زیسته‌اند، به رشتهٔ تحریر درآمده باشد. در نتیجه متون وحیانی مانند قرآن مجید نمی‌تواند یک منبع تاریخی محسوب شود؛ زیرا برخی از حوادث مطرح شده در قرآن مجید مبتنی بر مشاهده حسی رسول خدا ﷺ نبوده است.

۲. عدم واقع‌نمایی منقولات تاریخی قرآن

از منظر برخی، تاریخ در پی کشف واقع است، ولی معارف دینی و وحیانی ناظر به مقدسات هستند، نه واقعیات. بنابراین اساساً دانش تاریخ ناظر به کشف واقع بوده و علمی سکولار است و کاری به معارف دینی و اعتقادات کلامی که به جای واقعیات ناظر به مقدسات هستند، ندارد. تاریخ امور متافیزیکی را نمی‌بیند و آن را باور نمی‌کند. بنابراین، اگر بناست تاریخ شخصیت‌های ویژه‌ای که با عالم غیب مرتبط هستند نوشته شود، نمی‌تواند به ابعاد ماورایی شخصیت آنها توجه کند. تاریخ، علمی سکولار است (ر.ک: صفری فروشانی، سایت سخن تاریخ).

شاید بتوان گفت: نخستین مورخی که در جهان عرب مسئله «جدایی قلمرو علم تاریخ از اعتقادات دینی» را مطرح کرد، طه حسین، مورخ و ادیب مشهور مصری بود. وی در کتاب *فی الشعر الجاهلی* نوشت: تورات می‌تواند از ابراهیم و اسماعیل به ما بگوید و قرآن نیز می‌تواند از آن دو سخن بگوید، ولی آمدن این دو نام در تورات و قرآن برای اثبات وجود تاریخی آن دو کفایت نمی‌کند، چه رسد به اثبات این داستان که حضرت اسماعیل علیه السلام فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام به مکه هجرت نمود و عرب مستعربه از مکه رشد و نمو کرد (حسین، ۱۳۴۴ق، ص ۲۶).

او می‌گفت: به هجرت حضرت اسماعیل علیه السلام به مکه و ماجرای بنای کعبه - همان‌گونه که در قرآن آمده است - اقرار دارد، ولی به‌عنوان یک مورخ، آنها را تأیید نمی‌کند؛ یعنی می‌گوید: این امور با دانش تاریخ قابل اثبات نیست؛ زیرا در منابع تاریخی تأییدشده توسط مورخان نیامده است. وی معتقد بود: وارد کردن اعتقادات قرآنی در تحقیقات علم تاریخ، هویت علمی تحقیق را ضایع می‌کند و با روش علمی و استدلال علمی سازگاری ندارد (ر.ک: کیلانی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۸۵).

البته طه حسین می‌گفت: گزارش‌های قرآن مجید دربارهٔ حوادث معاصر نزول قرآن معتبر و صحیح است و استناد به آنها در تاریخ‌نگاری رواست، ولی استناد به گزاره‌های قرآنی ناظر به حوادث قبل از نزول قرآن معتبر نیست (همان)؛ زیرا از منظر او، گزاره‌های نخست بر این مبنا که اخباری است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به‌عنوان یک شاهد وقایع معاصرش در قرآن گزارش نموده، به‌مثابه یک گزارش تاریخی مشاهدتی اعتبار علمی دارد؛ ولی گزاره‌های دستهٔ دوم به این علت که توسط خود رسول خدا صلی الله علیه و آله یا واسطه‌های مرتبط با ایشان مشاهده نشده، از نظر علمی معتبر نیست. بنابراین، با روش تحقیقات تاریخی که مبتنی بر استناد به گزاره‌های مشاهدتی است، قابل اثبات نیست، بلکه اثبات آنها مبتنی بر اعتقاد به معجزه بودن قرآن و نشئت گرفتن آنها از علم غیب بی‌منتهای الهی بوده و این به معنای اثبات یک حادثهٔ تاریخی به وسیلهٔ اعتقادات کلامی است.

طه حسین قرآن مجید را تنها یک منبع تاریخی که توسط شخصی به‌نام حضرت محمد صلی الله علیه و آله روایت شده است، می‌شناسد. از آن‌رو که گزارش‌های هر منبع تاریخی نسبت به حوادثی که توسط نویسنده‌اش به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مشاهده شده معتبر است، گزارش‌های قرآن مجید نسبت به حوادث زمانهٔ نزولش معتبر بوده، ولی نسبت به گذشته‌های دور معتبر نیست.

براساس همین دیدگاه، مورخان غیرمسلمانی همچون *افبول* و *آنه ماری شیمیل* قرآن را تنها به‌عنوان یک منبع تاریخی ناظر به حوادث زمانه‌اش قبول دارند و در نگارش زندگانی حضرت محمد صلی الله علیه و آله به قرآن استناد می‌کنند (ر.ک: تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۱۷).

مورخان سکولار نه‌تنها گزارش‌های قرآن مجید دربارهٔ اقوام و پیامبران پیش از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را واقع‌نما ندانسته و آنها را نمی‌پذیرند، بلکه گزارش‌های تورات را نیز دربارهٔ آنان معتبر نمی‌دانند. طبق گزارش یکی از محققان ادیان و مذاهب، مورخان عصر ما دربارهٔ زنده به‌گور شدن نوزادان دختر در جاهلیت به گزارش قرآن مجید استناد می‌کنند،

ولی درباره کشته شدن نوزادان بنی اسرائیل در زمان فرعون به گزارش قرآن استناد نمی‌کنند. گزارش تورات نیز در این باب کارساز نیست؛ زیرا به عقیده این مورخان، تورات قرن‌ها پس از زمان فرعون تألیف شده است. علم تاریخ امروزی به علت سکوت منابع مستقل درباره بنیان‌گذاران ادیان قدیم و انحصار اطلاعات ما درباره آنها به منابع خود آن ادیان، در اصل وجود تاریخی کسانی مانند حضرت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، زردشت علیهم‌السلام، مه‌اویرا، بودا و لائوتسه شک می‌کند و گاهی اگر اصل وجود همه یا برخی از ایشان را بپذیرد، معجزات آنان را نمی‌پذیرد (توفیقی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳-۲۶۴).

براساس این پایگاه فکری، امروزه یکی از بحث‌های مطرح در جهان این است که آیا حضرت عیسی علیه‌السلام که کتاب‌های آسمانی انجیل و قرآن به وجود او گواهی می‌دهند، وجود خارجی داشته است یا خیر؟ برخی از مورخان، منکر وجود آن حضرت شده‌اند؛ چنان‌که در کتاب عیسی؛ *اسطوره یا تاریخ؟* آمده است: «در سال ۱۷۶۹، ... ولتر سالخورده برخی از شاگردان بولینگبروک مورخ راه، که زیرکی آنان از دانسته‌هایشان افزون بود، به حضور پذیرفت. ایشان می‌گفتند که از نسب‌نامه‌های متناقض و گزاف‌گویی‌های داستان‌های کودکی عیسی در انجیل دریافته‌اند که چنین شخصی هرگز وجود نداشته است» (رابتسون، ۱۳۷۸، ص ۷۴).

ایشان در فراز دیگری از کتابش به نقل از یکی از نویسندگان می‌نویسد: «مسیحا [Christos] اگر متولد شده و در جایی زیست می‌کند، برای دیگران وحتى برای خود او ناشناخته است، و تا الیاس نیاید و او را... بر همه آشکار نکند، قدرتی ندارد. شما یک گزارش باطل را پذیرفته و نوعی مسیحا برای خود ساخته‌اید و به‌خاطر او بی‌محابا خود را بر باد می‌دهید» (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳).

جمالات فوق حاکمی از آن است که برخی از محققان و مورخان مغرب‌زمین معتقدند: کتاب مقدس از آن حیث که از سوی خداوند است، نمی‌تواند منبعی برای تاریخ به‌شمار آید و دخالت دادن اعتقادات دینی و دلالت‌های تاریخی متون مقدس در دانش تاریخ، عملی غیرعلمی و ناروا محسوب می‌شود. بنابراین، حضرت عیسی علیه‌السلام به علت آنکه در منابع تاریخی، گزارش‌های معتبر و کافی درباره‌اش وجود ندارد، یک اسطوره و داستان خیالی است، نه یک واقعیت تاریخی.

نقد دلایل مخالفان مرجعیت قرآن در تاریخ پژوهی

۱. تأملی در تعریف «منبع تاریخی»

تعریفی را که برخی از منبع تاریخی ارائه نموده‌اند، جای نقد و بررسی دارد. به نظر می‌رسد منبع تاریخی منحصر در منابعی نیست که تنها براساس مشاهده حسی از حوادث نزدیک به نگارش یک اثر مکتوب تکوین یافته باشد. شیوه تاریخ‌نگاری برخی از محققان تاریخ نشان می‌دهد آنان چنین تعریفی از «منبع» را نپذیرفته‌اند. آنان معتقدند: تاریخ دانشی است که از حوادث مهم گذشته زندگی بشر پرده برمی‌دارد. حال هر اثر مکتوب یا غیرمکتوبی که بتواند گزارش‌های معتبری از رخداد‌های تاریخی در اختیار مورخ بگذارد، منبع تاریخ به‌شمار می‌آید، اعم از اینکه گزارشگر

خدا باشد یا انسان، انسان معصوم و دارای علم غیب باشد یا غیرمعصوم و دارای علم اکتسابی، از حیث زمانی معاصر حادثه تاریخی باشد یا فاصله زیادی با آن داشته باشد. آنچه در منع بودن اصالت دارد اعتبار گزارش است، و اعتبار گزارش تنها از طریق مشاهده بی‌واسطه یا باواسطه تحقق نمی‌یابد، بلکه گاه به وسیله علم غیب تکوین می‌یابد. نگرش افرادی امثال طه حسین مبتنی بر یک مبنای روش‌شناسانه در تحقیقات علمی است که محقق را به روش تجربی و مبتنی بر مشاهده صرف سوق می‌دهد، لیکن این روش به نوبه خود بر مبنای معرفتی خاصی همچون عدم باور به لایه‌های پنهان و ملکوتی جهان هستی، محدود ساختن انسان به ابعاد مادی و نیز قطع ارتباط کنش‌های اجتماعی با دیگر ابعاد هستی استوار است. محصول این مبنای نفی روش عقلی و وحیانی در تحقیقات علمی و اکتفا به روش تجربی است.

لیکن براین اساس، مبنای معرفتی برخاسته از اندیشه وحیانی، روش شناخت پدیده‌های اجتماعی و تاریخی از روش‌های علم اجتماعی و تاریخ‌نگاری نوین که بر داده‌های حسی و تجربی تأکید دارد، متمایز است؛ زیرا مبادی معرفتی برخاسته از اندیشه وحیانی (مانند فطری بودن زندگی اجتماعی و ترتب تحقق غایات وجودی بر زندگی اجتماعی، لایه‌بندی جهان هستی و عدم انحصار واقعیت در سطح ملکی و مادی، ارتباط انسان با سایر مراتب هستی و انعکاس ملکوتی کنش‌های اجتماعی و قانونمندی حاکم بر زندگی اجتماعی) استفاده از هر سه ابزار حس و عقل و نقل را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

براساس مبنای معرفتی وحیانی، ممانعت از دخالت ابزارهای شناخت غیرحسی موجب می‌شود محقق تنها صورت ظاهری و جلوه‌های محسوس پدیده‌های اجتماعی و تاریخی را ببیند و از دستیابی به معرفتی واقع‌نما از عوامل باطنی و غیرمادی تأثیرگذار در حیات اجتماعی انسان‌های گذشته محروم بماند و شناخت ناقص و نادرستی از جهان اجتماعی و سازوکار ارتباط بین کنش انسانی و پیامدهای آن حاصل نماید.

بنابراین شناخت صحیح پدیده‌های اجتماعی و تاریخی در گرو بهره‌مندی از تجربه، عقل و وحی به صورت هماهنگ است. تاریخ‌پژوهان و تاریخ‌نگاران مسلمان بر اساس چنین مبنایی از قرآن و سایر منابع معتبر وحیانی در تاریخ‌نگاری مدد جسته‌اند. سنت تاریخ‌نگاری مورخان قدیم و جدید اسلامی که جایگاهی مقبول در میان بسیاری از تاریخ‌پژوهان دارند، کاملاً مؤید اعتبار منابع وحیانی در تاریخ‌پژوهی است و نشان می‌دهد که منحصر کردن منبع تاریخی در منابع مشاهدتی معاصر حادثه، نزد آنان مقبول نیست و منبع در تاریخ، اعم از منابع مکتوب مشاهدتی نزدیک به حادثه است، بلکه شامل متون وحیانی نیز می‌شود (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۰ و ۴۴۵؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶؛ عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶).

۲. واقع‌نمایی آیات قرآن

چنان که گذشت، برخی از محققان تاریخ (مانند طه حسین) معتقدند: اخبار متون وحیانی مانند قرآن مجید از گذشته‌های دور، از لحاظ علمی غیرمعتبر است؛ زیرا قرآن مجید منبع تاریخی نیست و وقایع را برای پندآموزی

ذکر می‌کند، و وقتی هدف پندآموزی باشد، عیبی ندارد حوادثی که نقل می‌کند، واقعی نبوده، صرفاً داستانی برای عبرت‌آموزی باشد.

سخن افرادی امثال طه حسین مستلزم نسبت فریب‌کاری به خدا و رسول خدا ﷺ است؛ زیرا اگر خدا و رسولش یک داستان غیرواقعی را با هدف عبرت‌آموزی نقل کنند، ولی به مخاطبان نگویند که این ماجرا قصه است، نه واقعیت، مخاطبان گمان می‌کنند این امور حقایقی بوده که در گذشته اتفاق افتاده است. در نتیجه، فریب می‌خورند. روشن است که چنین شیوه‌ای مستلزم عیب و نقص خداوند است، درحالی‌که او کامل مطلق بوده و همه کمالات را به نحو بی‌نهایت داراست.

از سوی دیگر، این شیوه با عصمت پیامبر ﷺ، که مبلّغ این کتاب آسمانی است، قابل جمع نیست؛ زیرا فریب‌کاری گناه است. علاوه بر این، استفاده از فریب - هرچند برای نیل به اهداف مقدس - خلاف حکمت و مصداق باطل است و حال آنکه خداوند در وصف قرآن می‌فرماید: «... وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (فصلت: ۴۲)؛ قطعاً آن کتابی شکست‌ناپذیر است که هیچ‌گونه باطلی، نه از پیش‌رو و نه از پشت‌سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ زیرا از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است». بدین‌روی استاد شهید مطهری در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «محال است که انبیا در منطق نبوت، برای یک حقیقت - العیاذ بالله - یک امر واقع نشده و یک دروغ را، ولو به صورت تمثیل بیان کنند... قرآن، پیغمبر، ائمه، و کسانی که تربیت‌شده این مکتب هستند، محال است که برای هدف مقدس، از یک امر نامقدس مثلاً از یک امر پوچ، از یک امر باطل، از یک امر بی‌حقیقت - ولو تمثیل - استفاده کنند» (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰-۱۱۱).

ایشان معتقد است: نیامدن اخبار پیامبران قبل از خاتم انبیا ﷺ در تاریخ موجب نفی واقع‌نمایی و حقیقت‌نمایی داستان‌های قرآنی درباره انبیا و اقوام سلف نمی‌شود؛ زیرا اولاً، بسیاری از حوادثی که در عالم محقق می‌شود در تاریخ نیامده، درحالی‌که رخداد آنها یقینی است. ثانیاً، کتاب‌های تاریخی موجود اساساً حوادث قریب سه‌هزار سال پیش را گزارش کرده‌اند و ناظر به حوادث دوران انبیای سلف نبوده‌اند تا یاد نکردن از انبیای سلف و اقوامشان به معنای نبود آن حضرات باشد (ر.ک: همان، ص ۱۰۹).

قرآن مجید در پایان سوره یوسف به صراحت، سرگذشت پیامبران پیشین در قرآن را عین واقعیت معرفی می‌کند و می‌فرماید: «به راستی، در سرگذشت این پیامبران برای خردمندان عبرتی است. قرآن سخنی نیست که آن را به دروغ ساخته باشند، بلکه تصدیق‌کننده کتاب‌های پیش از آن و بیانگر هر چیزی است» (یوسف: ۱۱۱). یعنی: سرگذشت پیامبرانی که برایتان نقل می‌کنیم، قصه‌های ساختگی نیست، بلکه حقایقی است که در گذشته اتفاق افتاده است. بنابراین، داستان‌های قرآنی هرگز خلاف واقع نبوده و عین رخدادهای حقیقی در ظرف زمان گذشته است و معتبرترین منبع برای کشف واقع تاریخی محسوب می‌شود. استاد شهید مطهری می‌نویسد: «این است که ما شک نداریم که تمام قصص قرآن - همان‌طور که قرآن نقل کرده است - عین واقعیت است. داستانی که قرآن

نقل می‌کند، ما بعد از نقل قرآن احتیاجی نداریم که تأییدی از تواریخ دنیا پیدا کنیم. تواریخ دنیا باید از قرآن تأیید بگیرند» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰-۱۱۱).

بنابراین، با توجه به اینکه خداوند دارای علم غیب مطلق است، به حوادث گذشته و آینده آگاهی کامل دارد، و با توجه به اینکه فریب‌کاری نشانه نقص است و ساحت ذات احدیت از هر نقصی مبرا است، فرازهای ناظر به تاریخ متون وحیانی، معتبرترین منبع تاریخ به‌شمار می‌آیند و استناد به آنها، حتی در خصوص حوادث بسیار دور از زمان نزول وحی صحیح است (برای مطالعه ادله برون‌متنی یا درون‌متنی واقع‌نمایی آیات قرآن، ر.ک. ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲-۳۰۵).

مرجعیت قرآن در تاریخ‌پژوهی

قرآن مجید یکی از یک‌سو معجزه‌جاویدی است که بر حقانیت دعوت پیامبر خاتم‌الصلوات و تعالیم اسلام دلالت می‌کند و از سوی دیگر، خود، کلام خداوند متعال است و محتوای آن در هر زمینه‌ای با واقع مطابقت دارد. یکی از عرصه‌هایی که قرآن مجید در آن وارد شده، نقل برخی از حوادث تاریخی و تحلیل آنهاست.

کلام اسلامی با اثبات معجزه بودن قرآن مجید، جایگاه این کتاب را به‌مثابه وحی آسمانی و کلام خداوند متعال تثبیت می‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۶، ص ۲۱۶-۲۲۳؛ همو، ۱۳۸۹، درس یازدهم)، چون خداوند متعال علم بی‌نهایت و علم غیب ذاتی و بی‌منتها دارد، اشارات و فرازهای قرآن مجید به‌مثابه یک منبع معرفت‌بخش مقطوع‌الصدق تاریخ به‌شمار می‌آیند؛ زیرا دانش تاریخ همان «معرفت به وقایع مهم گذشته انسانی است» و هر منبعی که موجب شناخت انسان نسبت به وقایع مهم گذشته شود، منبع تاریخی محسوب می‌گردد. لیکن تاریخ‌پژوهان ملحد یا غیرمسلمان به‌علت بی‌اعتقادی به اسلام، حقانیت قرآن مجید و صدورش از سوی خداوند متعال را نمی‌پذیرند. در نتیجه معارف قرآن مجید را معارف بشری قلمداد می‌کنند و اعتبار آن را زیر سؤال می‌برند. ولی مسلمانان با دلیل و برهان این کتاب را آسمانی و وحی الهی می‌شمارند که از سرچشمه علم الهی برای هدایت بشر فرستاده شده است. بدین‌روی معارف تاریخی قرآن مجید را یقینی و مقطوع‌الصدق می‌دانند و هنگام تعارض بین داده‌های تاریخی منابع دست اول (مانند سیره ابن‌هشام، مغازی واقعی، تاریخ طبری و مانند آن) با گزارش‌های قرآن مجید از حوادث گذشته، گزارش‌های قرآن مجید را صحیح و گزارش‌های منابع دست اول تاریخی را غلط و غیرصحیح می‌شمارند.

جایگاه سنجه قرآن در تاریخ‌نگاری اسلامی

با توجه به مطالب گفته شده، بسیاری از مورخان مسلمان در آثار تاریخی خود از قرآن مجید به‌مثابه یکی از منابع معرفت‌بخش تاریخ استفاده می‌کنند و معرفت تاریخی قرآن را بر سایر منابع ترجیح می‌دهند. برای نمونه به نکات ذیل توجه کنید:

طبری در *تاریخ الامم و الملوک* وقتی می‌خواهد داستان ثروتمند متکبری همچون قارون در قوم حضرت موسی علیه السلام را توضیح دهد، در کنار استشهاد به گزارش‌های مورخان، به آیات قرآن مجید درباره

قارون استشهد می‌کند و می‌نویسد: «قوم موسی به او به علت فسادش موعظه کردند و او را از این کار نهی کردند و به قارون امر کردند که آنچه خدا به او داده را در راه خدا انفاق کند و در آن مال طبق دستور خدا عمل کند» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۴۴۵).

آنگاه محتوای موعظه قوم را از قرآن می‌آورد و می‌نویسد:

همان‌گونه که خدای عز و جل خبر داده، آنها به قارون گفتند: «إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ، وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْتَغِ الْفَسَادَ فِي السَّأْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (قصص: ۷۶-۷۷)؛ هنگامی که قومش به او گفتند: این همه شادی مغرورانه مکن که خداوند شادی کنندگان مغرور را دوست نمی‌دارد! و در آنچه خدا به تو داده است، سرای آخرت را بطلب و به‌رهات را از دنیا فراموش مکن و همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده است، نیکی کن و هرگز در زمین در جست‌وجوی فساد مباش که خدا مفسدان را دوست ندارد» (همان).

یعقوبی و طبری در کتاب تاریخ خود، بدون استناد به منابع متقدم تاریخی، با استشهد به قرآن مجید (ر.ک: عنکبوت: ۱۴)، عمر حضرت نوح را ۹۵۰ سال نوشته‌اند (ر.ک: یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

ابن هشام در السیرة النبویه هنگام نقل ماجرای سیل ارم و تخریب سد مأرب در یمن به این آیه شریفه استشهد کرده است:

«لَقَدْ كَانَ لِسَيِّئَاتِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنِ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبُّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلِ خَمْطٍ وَ آنْثَلٍ وَ شِئٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ (سبأ: ۱۵-۱۶)؛ برای قوم سبأ در محل سکونتشان نشانه‌ای (از قدرت الهی) بود: دو باغ (بزرگ و گسترده) از راست و چپ (رودخانه عظیم با میوه‌های فراوان و به آنها گفتیم): از روزی پروردگارتان بخورید و شکر او را بجا آورید؛ شهری است پاک و پاکیزه، و پروردگاری آمرزنده (و مهربان)! * اما آنها (از خدا) روی‌گردان شدند و ما سیل ویرانگر را بر آنان فرستادیم و دو باغ (پربرکت)شان را به دو باغ (بی‌ارزش) با میوه‌های تلخ و درختان شوره‌گز و اندکی درخت سدر مبدل ساختیم!» (ر.ک: ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳).

این درحالی است که این ماجرا سالیان متمادی قبل از نزول قرآن مجید اتفاق افتاده است.

ابن اثیر در کتاب *الکامل فی التاریخ* در موارد زیادی از گزاره‌های تاریخی قرآن مجید به‌عنوان یک منبع برای نقل حوادث قرون کهن استفاده کرد است؛ از جمله در نقل تاریخ زندگانی پیامبرانی همچون حضرت ایوب، یوسف و شعیب رضی الله عنهم به قرآن مجید به‌عنوان یک منبع استشهد نموده است (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۳۷، ۱۵۷، ۳۸۱، ۱۳۰).

در میان مورخان اسلامی معاصر، استاد جعفر مرتضی‌عاملی در کتاب *الصحيح من سيرة النبي الاعظم*، قرآن مجید را منبع تاریخ می‌شمارد و مهم‌ترین معیار سنجش حقانیت و واقع‌نمایی گزارش‌های تاریخی می‌داند و با عنوان «المعیار الأعظم و الأقوم» از آن یاد کرده و معتقد است: هنگام تعارض بین هر منبعی از منابع تاریخی با قرآن مجید، قرآن مقدم است. ایشان می‌نویسد:

وقتی برای هر انسانی ثابت شود که کتابی از اول تا آخرش صحیح است و هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد، آن کتاب را میزان هر چیزی که با آن مواجه می‌شود، قرار می‌دهد و چیزی را که موافق آن کتاب است، اخذ می‌کند و چیزی را که مخالفش است رد می‌نماید، حال فرقی نمی‌کند که آن کتاب از علم شیمی یا فیزیک یا ریاضیات یا علوم دین و شریعت یا هر چیز دیگر بحث کند. حال ما شک نداریم که قرآن همان کتابی است که آیاتش محکم بوده و باطل از هیچ جهتی بدان راه نیافته و نمی‌یابد، بنابراین چنین کتابی باقوام‌ترین معیار و بزرگ‌ترین میزان است که هر کسی که عاقل بوده یا شعور درخور و سالمی داشته باشد، در آن شک نخواهد کرد.

اضافه بر دلیل فوق، نصوص متواتر و فراوانی داریم که قرآن مجید را به‌عنوان معیار معرفی نموده و به مراجعه به قرآن به‌عنوان معیار اعتبار سنجی، دستور می‌دهد و می‌فرماید: آنچه موافق کتاب خداست را بگیری و آنچه مخالف آن است را رها کنی.

از امام صادق علیه السلام نقل شده: هر آنچه موافق کتاب خدا نباشد مزخرف است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹). و در دعای امام سجاد علیه السلام هنگام ختم قرآن آمده است: «قرآن ترازوی درستی است که زبانه‌اش از حق منحرف نمی‌شود و نور هدایتی است که فروغ آن از چشم نگرندگان محو نمی‌گردد و نشانه نجاتی که هر کس به روش آن رود گمراه نخواهد شد...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶).

و از امام باقر علیه السلام نقل شده: «اگر در مورد چیزی نزدتان سخنی گفتم از من بپرسید: از کجای کتاب خدا گرفته شده است؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۰۰). و مثل این روایات تعداد زیادی از روایت اهل‌بیت علیهم السلام وجود دارد که از طرق شیعیانشان نقل شده است (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷).

البته در روایات فوق، موافقت با قرآن معیاری برای پذیرش روایات منقول از اهل‌بیت علیهم السلام مطرح شده است، ولی با تنقیح مناط می‌توان موافقت با قرآن را معیاری عام برای اعتبارسنجی سایر اخبار - از جمله اخبار تاریخی - قرار داد. استاد محمدهادی یوسفی غروی در کتاب *موسوعة التاریخ الاسلامی* با استناد به روایات اهل‌بیت علیهم السلام قرآن را نخستین منبع اعتبارسنجی نصوص تاریخی معرفی نموده، می‌نویسد: «اگر بخواهیم اعتبار نصوص را بررسی کنیم ضروری است قبل از هر چیزی به قرآن اعتماد کنیم» (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶).

از منظر ایشان قرآن مجید با اوصافی که درباره برخی از شخصیت‌های تاریخی بیان می‌کند، معیارهای مهمی برای ارزیابی گزاره‌های تاریخی مربوط به آن شخصیت به دست می‌دهد بدین‌روى نگارش تاریخ زندگانی آن شخصیت باید با توجه به قرآن باشد. برای نمونه، ترسیم شخصیتی مانند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و بیان سیره و زندگینامه او که اشرف مخلوقات عالم به‌شمار آمده و قرآن مجید اوصاف آن حضرت را بیان نموده و ایشان را به مثابه الگو به بشریت معرفی کرده است، حتماً باید با مراجعه به قرآن باشد، وگرنه با استناد به اخبار دروغ، سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و سیمای آن حضرت دستخوش تحریف خواهد شد و نسبت ناروا به ایشان داده می‌شود؛ همان‌گونه که برخی از مورخان بدون لحاظ اوصاف آن حضرت در قرآن مجید نسبت‌های ناروایی به آن حضرت داده‌اند (همان، ص ۵۹).

حتی برخی از مورخان غیرمسلمان و مستشرقان مسیحی در عین اینکه قرآن مجید را یک کتاب آسمانی نمی‌دانند، ولی آن را یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ زندگانی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم می‌شمارند. آنها قرآن را یک کتاب

حاوی گزارش‌های تاریخی که حوادث دوران خود را گزارش می‌کند، در حد یک اثر پیامبر خاتم^ﷺ می‌پذیرند، و چون در پژوهش‌های تاریخی «منبع» به آن دسته از آثار مکتوب گفته می‌شود که با حوادث گزارش شده از حیث زمانی معاصر باشد، قرآن مجید نسبت به سیره نبوی^ﷺ و حوادث عصر آن حضرت منبع محسوب می‌شود. بدین‌روی اف. بول [ای. تی. ولس] [f. buhl [A.T. Welch] و آنه ماری شیمِل (Annemarie Schimmel) در مقدمه مقاله «محمد^ﷺ پیامبر اسلام» می‌نویسند:

مطمئن‌ترین منبع که در عین حال، استفاده از آن به‌منزله یک منبع تاریخی، مشکل‌تر از سایر منابع است، قرآن است که پیشتر آن و حتی شاید تمام آن معاصر با حیات پیامبر است. ویژگی خاص این اثر بی‌نظیر این است که به صورت مستمر و غالباً صادقانه در برابر شرایط متغیر تاریخی دوران محمد^ﷺ واکنش نشان داده و حاوی گنجینه‌ای از اطلاعات پنهان است که با کار تحقیق درباره بُعد تاریخی محمد^ﷺ مرتبط است (ر.ک: تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۱۷).

نقش آفرینی قرآن در تاریخ پژوهی

۱. نقل تاریخ

آیات قرآن مجید گاه ناظر به گزارش از چگونگی تحقق یک رخداد تاریخی است؛ مانند جایی که داستان اقوام، پیامبران و شخصیت‌ها و وقایع پیشین را نقل می‌کند؛ چنان‌که درباره تاریخ زندگانی حضرت محمد^ﷺ و انبیای قبل از خاتم پیامبران همچون حضرت آدم، ادریس، نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، یعقوب و یوسف، ایوب، شعیب، موسی و هارون، داود، سلیمان، زکریا و یحیی، عیسی، یونس، اسماعیل صادق‌الوعد^ﷺ گزارش‌های گرانقدری ارائه می‌دهد و گاهی تمام یک سوره را درباره گزارش‌های ناظر به تاریخ زندگانی یک پیامبر اختصاص می‌دهد؛ مانند اینکه درباره حضرت یوسف^ﷺ با برادرانش می‌فرماید: «تَحْنُ نَقْصُ عَلَیْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَیْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَ إِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ * إِذْ قَالَ یُوسُفُ لَیْبِیْهَ یَا أَبَتِیْ إِنَّی رَأِیْتُ عَشْرَ كُوفٍ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأِیْتُهُمْ لِی سَاجِدِیْنَ (یوسف: ۳-۴)؛ ما بهترین سرگذشت‌ها را بر تو بازگو کردیم، از طریق وحی کردن این قرآن به تو، هرچند پیش از آن از غافلان بودی * (به‌خاطر آر) هنگامی را که یوسف به پدرش گفت: پدرم، من در خواب دیدم یازده ستاره و خورشید و ماه در برابر من سجده می‌کنند!».

قرآن مجید غیر از پیامبران، از شخصیت‌های مثبت و منفی تاریخی دیگر نیز گزارش‌هایی ارزنده‌ای نقل می‌نماید؛ مانند: ذوالقرنین، قارون، بلعم باعورا، یسع، ذوالکفل، لقمان، طالوت، جالوت، آذر، همسر عزیز مصر، برادران یوسف، فرعون، خضر، عزیز، بلقیس، آسیه، مریم، یهودا و قطروس (دو مرد باغدار).

همچنین از سرگذشت اقوام، امت‌های پیامبران و گروه‌های پیشینیان مطالب عبرت‌انگیزی نقل می‌نماید که در منابع مکتوب بشری نقل نشده است؟ مانند قوم سبا (سبیل عرم)، قوم عاد، قوم ثمود، بنی اسرائیل، اصحاب رس، اصحاب کهف، اصحاب اخدود، مجوس، صابئین، قوم تبع، اصحاب فیل، بت‌پرستان انطاکیه، قوم حزقیل، امت پیامبر^ﷺ.

۲. تحلیل تاریخ

مقصود از «تحلیل تاریخ» همان بررسی تعلیلی تاریخ است. در این نوع پژوهش هدف به جای کشف چگونگی رخدادهای گذشته، در پی کشف علت و چرایی آنهاست. در تاریخ تحلیلی نیز مورخ به مسائل جزئی می‌پردازد؛ لیکن با این تفاوت که از عقل در تحلیل اسناد و کشف حقیقت کمک می‌گیرد و به نقد و تحلیل اخبار و اسناد موجود می‌پردازد.

قرآن تنها به نقل چگونگی حوادث اکتفا نمی‌کند، گاهی به تعلیل یک رخداد تاریخی می‌پردازد (برای آشنایی با تحلیل‌های قرآن مجید از حوادث تاریخی، ر.ک: جعفری، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸-۲۱۳ و ۲۷۰-۲۷۵؛ دانش‌گیا، ۱۳۹۳، ص ۸۶-۸۷).

برای نمونه طبق دو آیه شریفه ۶۷ سوره انفال و ۱۶۵ سوره آل عمران، قرآن مجید شکست مسلمانان در جنگ احد را بازتاب عمل خودشان در جنگ بدر می‌خواند. در آیه ۶۷ سوره انفال اشاره می‌کند: حکم الهی این بود که پیامبران تا وقتی بر دشمنان پیروز نشده‌اند، هیچ اسیری در میدان جنگ نگیرند، اما مسلمانان در میدان جنگ بدر اسیر گرفتند. از این رو بعد از پایان جنگ بدر مخیر شدند که یا اسیران را به قتل برسانند یا اگر فدیة می‌خواهند، باید هزینه آن را متحمل شوند؛ یعنی به همان تعداد اسرای غزوه بدر در جنگ بعدی (غزوه احد) کشته بدهند. مسلمانان فدیة را انتخاب کردند و اظهار داشتند که امروز فدیة به کار می‌آید و اگر در آینده شهید دادیم، ضرر نکرده‌ایم؛ زیرا به بهشت می‌رویم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۳۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۷). بدین‌روی قرآن مجید بعد از آنکه آنها علت شکست خوردن و کشته دادن در جنگ احد را جویا شدند، می‌فرماید: «گفتید: این مصیبت [شکست جنگ احد] از کجاست؟ بگو: آن از جانب خود شماست» (آل عمران: ۱۶۵). یعنی اگر مصیبتی در جنگ احد به شما رسید، ناشی از قبول خودتان در جنگ بدر بود که قبول کردید فدیة بگیرید و اسرا را آزاد کنید؛ یعنی حاضر شدید به جای هفتاد فدیة که از هفتاد اسیر گرفتید، در جنگ دیگری که پیش می‌آید، هفتاد کشته بدهید (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۶۰).

در جنگ تبوک بعضی از منافقان خدمت پیامبر ﷺ شرفیاب شدند و با اظهار بهانه‌هایی از ایشان تقاضا کردند که اجازه دهد آنها در این جنگ شرکت نکنند. قرآن مجید علت عذر خواستن آنان از شرکت در جنگ را نبود ایمان به خدا و قیامت و شک و تردید در دل‌هایشان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «فقط کسانی [برای ترک جهاد] از تو اجازه می‌خواهند که به خدا و روز واپسین ایمان ندارند و دل‌هایشان دچار شک است. از این‌رو آنان در شک خود سرگردانند و اگر قصد بیرون آمدن داشتند، وسیله‌ای برای آن آماده می‌کردند... (توبه: ۴۵-۴۶).

نقش قرآن در تحلیل تاریخ صرفاً به تعلیل حوادث خرد خلاصه نمی‌شود، بلکه گاه در تحلیل تحولات کلان تاریخ، به مورخ کمک می‌کند. برای نمونه، در بحث مظاهر و علل انحراف مسلمانان از خط

رسول خدا ﷺ در صدر اسلام، قرآن مجید به دلالت التزامی، بازگشت جاهلیت نو پس از رحلت رسول خدا ﷺ را مظهر و علت انحراف مطرح می‌کند. قرآن به اصل بازگشت جاهلیتی دیگر، پس از جاهلیت پیش از بعثت تصریح کرده، می‌فرماید: «وَلَا تَبْرَجَنَّ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (احزاب: ۳۳)؛ مانند زنان دوران جاهلیت نخستین زینت آرایی نکنید».

تعبیر «جاهلیت اولی» در این آیه به دلالت التزامی نشان‌دهنده آن است که جاهلیت دیگری در راه است، وگرنه جاهلیت اول خواندن دوران پیش از اسلام بیهوده می‌شود. امام صادق علیه السلام ذیل ابن آیه شریفه به نقل از پدر بزرگوارش امام باقر علیه السلام بیان می‌فرماید: «أَي سَكُونُ جَاهِلِيَّةٍ أُخْرَى» (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۱۸۹؛ طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۳۱۶، ذیل آیه ۳۳ سورة احزاب) به زودی [پس از جاهلیت نخست]، جاهلیت دیگری دامنگیر جامعه خواهد شد؛ چنان که امیر مؤمنان علیه السلام درباره مردمان زمان حکومت خود می‌فرماید: «هان ای مردم! شما دستتان را از ریسمان طاعت خدا رها کردید و حصراری که خداوند برایتان قرار داده بود به واسطه احکام جاهلیت شکافتید» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۸).

تحلیل فوق، تاریخ تحلیلی نوینی را از صدر اسلام شکل می‌دهد که اولاً، متمایز از سایر تحلیل‌های موجود است و ثانیاً مبنای قرآنی دارد.

۳. بیان فلسفه نظری تاریخ

دانش فلسفه نظری تاریخ با نگرش کلی به تاریخ زندگانی بشر، سراسر تاریخ جوامع بشری را به صورت یکپارچه موضوع پویش خود قرار می‌دهد و با توجه به ماهیت تاریخ، به مسائلی همچون ماهیت تاریخ، قانونمندی یا تصادفی بودن حرکت تاریخ، قوانین حاکم بر آن، نقش انسان در حرکت تاریخ، عوامل محرک، جهت و فرجام حرکت تاریخ می‌پردازد.

بر اساس آیات قرآن مجید بسیاری از مسائل مزبور را می‌توان پاسخ داد. بدین‌روی برخی از دانشمندان اسلامی، مانند علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، استاد شهید محمدباقر صدر در کتاب *سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن*، علامه مصباح یزدی در کتاب *جامعه و تاریخ در قرآن* بحث‌هایی همچون اصیل یا اعتباری بودن تاریخ، اصل قانونمندی، قوانین الهی حاکم بر حرکت تاریخ، ادوار و اندیشه تکامل در تاریخ، عوامل محرک تاریخ، و آینده یا هدف تاریخ را با توجه به آیات قرآن مجید بررسی نموده‌اند.

یکی از بحث‌های اساسی در فلسفه نظری تاریخ، مسئله «اصیل یا اعتباری بودن تاریخ» است. برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند: «تاریخ اصالت فلسفی ندارد و آنچه در خارج وجود دارد، افراد و روابط متقابلشان» است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۹). لیکن برخی از دانشمندان اسلامی مانند علامه طباطبائی، استاد شهید مطهری و شهید صدر با استناد به آیه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴). معتقدند: از منظر قرآن مجید، امت‌ها و جوامع، حیات و ممات دارند و همین امر بر اصالت فلسفی

جامعه و تاریخ دلالت می‌کند؛ زیرا حیات و ممات‌ها قابل بازگشت به افراد آنها نیست، بلکه حیات و ممات مستقلی است و این خود دلیل وجود و شخصیت مستقل آنهاست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۸۶، ج ۱۰، ص ۷۲ و ج ۱۲، ص ۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰؛ صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۶-۸۷).

در آیاتی کلمه «سنت» به‌مثابه روشی تغییرناپذیر معرفی شده است؛ مانند: «اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ وَ لَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳).

همچنین آیاتی انسان‌ها را به عبرت‌آموزی از اقوام پیشین (یوسف: ۱۱۱؛ حشر: ۲) و یا به سیر در زمین (غافر: ۲۱؛ فاطر: ۴۴؛ محمد: ۱۰؛ حج: ۴۶) و تدبیر در عاقبت تکذیب‌کنندگان دعوت می‌کنند. اینها بر قانونمندی تحولات تاریخ دلالت دارند.

طبق آیات قرآن مجید یکی از سنت‌های عام الهی که در سراسر تاریخ و در همه جوامع سربار دارد سنت نزاع مستمر حق و باطل است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۶۳ و ج ۱۸، ص ۵۰). بر اساس این سنت، اهل حق و اهل باطل با هم درگیر می‌شوند و این درگیری به غلبه اهل حق بر اهل باطل منتهی می‌گردد. یکی از صریح‌ترین آیات درباره این سنت، آیه ۱۸ سوره انبیاء به‌شمار می‌آید: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ...؛ بلکه حق را بر باطل می‌افکنیم. پس آن را فروشکند و باطل بی‌درنگ نابود شود...» (انبیاء: ۱۸).

آیه دیگری که بر غلبه نهایی اهل حق بر اهل باطل دلالت دارد و بیانگر وعده و اراده حضرت حق بر سلطه بخشیدن مطلق مؤمنان بر کافران در آینده است، آیه «وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) است. مقصود از «وراثت زمین» این است که به‌زودی صالحان بر منافع روی زمین سلطه می‌یابند و برکت‌های زندگی در دست آنان قرار می‌گیرد؛ یعنی به‌زودی زمین از شرک و معصیت پاک می‌گردد و جامعه بشری صالحی به‌وجود می‌آید که مردم در آن به‌جای کفرورزی، خدا را عبادت می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۳۳۰).

افزون بر موارد مزبور، براساس قرآن مجید در زمینه قوانین حاکم بر حرکت تاریخ، عوامل محرک و جهت و مراحل حرکت آن، مباحث زیادی استخراج شده که طرح آنها در این مقاله ممکن نیست (ر.ک: سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۱-۳۲۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مزبور، در یک جمع‌بندی برای جایگاه قرآن در تاریخ‌پژوهی به نتایج ذیل می‌رسیم:

۱. یکی از دلایل مخالفان مرجعیت قرآن این است که گزاره‌های تاریخی قرآن در خصوص حوادث قبل از عصر نزول این کتاب آسمانی، شأنت منبع بودن برای مورخان را ندارد؛ زیرا زمانی که گزارش و حادثه تاریخی از نظر زمانی، فاصله زیادی با یکدیگر نداشته باشد، به آن «منبع تاریخی» اطلاق می‌شود.

۲. در نقد این دلیل باید گفت: هر اثر مکتوب یا غیرمکتوبی که بتواند گزارش‌های معتبری از رخداد‌های گذشته در اختیار مورخ بگذارد، منبع تاریخ به‌شمار می‌آید، اعم از اینکه گزارشگر خدا باشد یا انسان. معاصرت اثر با پدیده گزارش شده در منبع بودن آن اصالت ندارد. آنچه در منبع بودن یک اثر اصالت دارد، اعتبار گزارش است و اعتبار گزارش تنها از طریق مشاهده بی‌واسطه یا باواسطه تحقق نمی‌یابد، بلکه گاه به‌وسیله علم غیب تکوین می‌یابد و اعتبارش از مشاهده حسی بیشتر است.

۳. دومین دلیل مخالفان مرجعیت قرآن این است که تاریخ علمی سکولار و ناظر به واقع است، ولی معارف دینی و وحیانی ناظر به مقدسات هستند، نه واقعیات. تاریخ امور متافیزیکی را نمی‌بیند و آن را باور نمی‌کند. بنابراین دلالت‌های تاریخی قرآن در دانش تاریخ، عملی غیرعلمی و ناروا محسوب می‌شود. بنابراین، حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهم‌السلام به علت آنکه در منابع تاریخی گزارش‌های معتبر و کافی درباره‌شان وجود ندارد، یک اسطوره و داستان خیالی هستند و نه یک واقعیت تاریخی.

۴. در پاسخ دلیل دوم باید گفت: اگر خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در قرآن یک داستان غیرواقعی را با هدف عبرت‌آموزی نقل کنند، ولی به مخاطبان نگویند، این ماجرا قصه است نه واقعیت، مخاطبان قرآن فریب می‌خورند، و فریب‌کاری مستلزم عیب و نقص خداست، درحالی‌که او کامل مطلق بوده و همه کمالات را به‌نحو بی‌نهایت داراست. از سوی دیگر، این شیوه با عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که مبلّغ قرآن است، تعارض دارد؛ زیرا فریب‌کاری گناه است.

۵. مهم‌ترین دلیل معیار بودن قرآن در تحقیقات تاریخی این است که در دانش کلام اسلامی معجزه بودن قرآن اثبات شده است، بنابراین، این کتاب وحی آسمانی و کلام خداوند متعال است. حال، از آن‌رو که خداوند متعال علم بی‌نهایت و علم غیب ذاتی و بی‌منتها دارد، اشارات و فرازهای ناظر به تاریخ در قرآن یک منبع معرفت‌بخش مقطوع‌الصدق تاریخ به‌شمار می‌آیند.

۶. با توجه به مطالب مزبور، مورخان متقدم اسلامی، مانند ابن‌هشام، طبری، مسعودی، یعقوبی و مورخان معاصر تاریخ اسلامی، مانند علامه جعفر مرتضی‌عاملی و محمدهادی یوسفی غروی همواره از قرآن به‌مثابه یک منبع و معیار متقن در تحقیقات تاریخی استفاده نموده‌اند.

۷. آیات ناظر به تاریخ در قرآن مجید گاه ناظر به گزارش از چگونگی تحقق یک رخداد تاریخی است؛ مانند داستان اقوام، پیامبران و شخصیت‌ها و وقایع پیشین؛ چنان‌که درباره تاریخ زندگانی حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و انبیاء قبل از خاتم پیامبران گزارش‌هایی ارائه می‌دهد. گاه ناظر به تحلیل حوادث گذشته است و گاه ناظر به مسائل فلسفه نظری تاریخ؛ مسائلی همچون اصل قانونمندی و قوانین حاکم بر حرکت و فرجام تاریخ است. در نتیجه مورخان اسلامی می‌توانند در حوزه‌های مذکور از قرآن مجید استفاده نمایند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، صبحی صالح، قم، هجرت، قم.
 الصحیفة السجادیة، ۱۳۷۶، قم، دفتر نشر الہادی.

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.

ابن هشام، عبدالملک، بی‌تا، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلی، بیروت، دار المعرفة.

بلک، جرمی و دونالد م. مک رایل، ۱۳۹۰، *مطالعة تاریخ*، ترجمه محمدتقی ایمان‌پور، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.

تقی‌زاده، محمود، ۱۳۸۸، *تصویر حضرت محمد ﷺ و حضرت زهرا ﷺ در دایرة‌المعارف اسلام (ترجمه و نقد)*، قم، شیعه‌شناسی.

توفیقی، حسین، ۱۳۹۰، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ چهارم، تهران، سمت.

جعفری، یعقوب، ۱۳۸۴، *تاریخ اسلام از منظر قرآن*، قم، دفتر نشر معارف، قم.

حسین، طه، ۱۳۴۴ق، *فی الشعر الجاهلی*، قاهره، دارالکتب المصریة.

دانش‌کیا، محمدحسین، ۱۳۹۳، *نگاهی دیگر به تاریخ در قرآن تشابه‌ها، تفاوت‌ها و تعارض‌های گزارش‌های تاریخی قرآن و با منابع*

منتخب (بررسی موردی غزوه بدر، احد و تبوک)، قم، دفتر نشر معارف.

رابتسون، آرچیبالد، ۱۳۷۸، *عیسی: اسطوره یا تاریخ*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.

رستم، اسد، ۱۳۹۲، *مصطلح التاریخ: روش نقد تاریخی (روایت بوم‌محور از تاریخ‌ورزی علمی مسلمانان)*، ترجمه و تحقیق

سیدمحمدرضی مصطفوی‌نیا و حسن حضرتی، تهران، سمت.

ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، *زبان دین و قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

سلیمانی، جواد، ۱۳۹۷، *فلسفه تاریخ در قرآن*، تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ و سازمان مطالعه و تدوین (سمت).

صدر، محمدباقر، ۱۳۶۹، *سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن*، ترجمه حسین منوچهری، تهران، رجا.

صفری فروشانی، نعمت‌الله، سایت سخن تاریخ، «همگرایی روش‌ها در عاشورا پژوهی»، در: tarikh.imam.miu.ac.ir

طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۰۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دار التراث.

عاملی، سیدجعفر مرتضی، ۱۴۱۵ق، *الصحیح من سیرة النبی الأعظم*، چ چهارم، بیروت، دار الہادی.

قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، چ سوم، قم، دار الکتاب.

کافی، مجید، ۱۳۹۹، *فلسفه تحلیلی تاریخ (تحلیل فلسفی معرفت‌های تاریخی)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کیلانی، محمدسید، ۱۳۸۱ق، *ذیل الملل و النحل للشهرستانی*، تألیف محمدبن عبدالکریم الشهرستانی، بیروت، دارالمعرفه.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمدآخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقربن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۸۹، *راه و راهنماشناسی*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

_____، ۱۳۹۶، *آموزش عقائد*، چ پنجم، تهران، نشر بین‌الملل.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴، *سیری در سیره نبوی*، چ شصت و هشتم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۲، *جامعه و تاریخ*، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲)، تهران، صدرا.

یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب، بی‌تا، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دار صادر.

یوسفی غروی، محمدهادی، ۱۴۱۷ق، *موسوعة التاریخ الاسلامی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

بررسی آرای مفسران درباره چستی ربوبیت و الوهیت فرعون

فتح‌الله نجارزادگان / استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی

✉ زهره بابااحمدی میلانی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

z.babaahmady@scu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۴

چکیده

قرآن کریم در چند آیه ادعای فرعون را درباره ربوبیت و الوهیتش گزارش کرده است. دیدگاه مفسران در تبیین مراد فرعون با کاستی‌های جدی روبه‌روست. بخش عمده این کاستی‌ها در غفلت از پیوند معنایی دو واژه «رب» و «اله» و نیز عدم جامع‌نگری در آیات قرآنی در این زمینه است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای در گردآوری مطالب، شیوه اسنادی در نقل دیدگاه‌ها، و روش توصیفی - تحلیلی در بررسی داده‌ها، ابتدا به اصطلاح‌شناسی واژه‌های «رب» و «اله» و رابطه معنایی این دو پرداخته شده، سپس دیدگاه مفسران با نگاهی نظام‌مند به آیات در این زمینه و دسته‌بندی زندگی فرعون در سه دوره ارزیابی گردیده است: ۱. مقطع پیش از رسالت و حرکت حضرت موسی ﷺ برای هدایت او؛ ۲. مقطع محاجه و استدلال حضرت موسی ﷺ با فرعون برای ربوبیت حق تعالی؛ ۳. زمان نشان دادن معجزات به وی. نتیجه آنکه فرعون در همه مقاطع سه‌گانه، خود را «رب» و «اله» می‌دانست؛ این در حالی بود که وی به ربوبیت و الوهیت خدا جاهل نبوده؛ بلکه از سر علم و لجاجت آن را انکار می‌کرد.

کلیدواژه‌ها: توحید، الوهیت، ربوبیت، فرعون، مفسران.

توحید، اصطلاحی مهم در فرهنگ و معارف اسلام است که از حیث عقیده باور به یکتایی خداوند، و از حیث عمل منحصر به عبادت خدای یکتاست. اهمیت توحید، بیش از هر مفهوم دیگری، بر دو مفهوم «رب» و «اله» استوار است. واژه «رب» در قرآن برای حق تعالی با کمیت زیاد به کار رفته و مدار تبلیغ پیامبران و محور درگیری آنان با دشمنان، «توحید ربوبی» است. برخی از آیات نیز معرفت به توحید الهی را یکی از اهداف قرآن و شاید برترین هدف قرآن دانسته‌اند. بین مفهوم رب و اله ملازمه عقلی وجود دارد؛ یعنی هر کس که به ربوبیت معتقد باشد، لازمه عقلی آن، اعتقاد به الوهیت است. اله همان رب است که انسان به او اشتیاق دارد و التجا می‌برد و نیز به او گرایش دارد و در پیشگاهش به‌عنوان رب کرنش می‌کند؛ بر این اساس، اولاً تا انسان به کسی یا چیزی سمت ربوبی ندهد، آن را اله تلقی نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، الوهیت بدون ربوبیت امکان‌پذیر نیست؛ ثانیاً خالق حقیقی قطعاً رب و مالک مدبر مخلوقات خویش است (نजारزادگان، بی‌تا، ص ۱۹۰). آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره انعام به این مسئله اشاره دارند و توحید در ربوبیت و در پی آن الوهیت را بر پایه توحید در خالقیت بیان می‌کنند: «...وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ». اگر تنها خداوند «خالق» همه هستی است، پس به حکم عقل، تنها خدا «رب» است؛ یعنی مالک مدبر آفرینش تنها اوست و عکس آن؛ چون هیچ کس جز حق تعالی خالق به‌معنای واقعی نیست، پس هیچ کس هیچ شأنی از شئون ربوبیت ندارد؛ و چون سمت الوهیت تنها برای «رب» رقم می‌خورد، پس الهی به‌جز رب یگانه هستی نیست. به عبارت دیگر، هرچه هست، مخلوق خداست و با او معادل نیست تا شریک او در ربوبیت و سپس الوهیت باشد (نजारزادگان، بی‌تا، ص ۱۹۲).

در آیاتی از قرآن کریم ادعای ربوبیت و الوهیت فرعون گزارش شده است. در این راستا سؤالاتی مطرح است که ربوبیت مورد ادعای فرعون آیا به‌معنای پادشاهی است یا مالک مدبر؟ همچنین الوهیتی که مورد ادعای اوست، آیا آگاهانه در مقام نفی الوهیت خدا و اثبات الوهیت برای خویش است، یا نسبت به ربوبیت و الوهیت خدا جاهل بوده است؟

در نهایت با تحلیل دیدگاه مفسران پاسخ خواهیم داد که از بین نظرات مفسران، ربوبیت مورد ادعای فرعون به‌معنای «مالک مدبر» است. و در مورد الوهیت او نیز با بررسی زندگی فرعون در سه مقطع قبل از رسالت حضرت موسی علیه السلام، مقطع استدلال حضرت موسی علیه السلام با فرعون و مقطع نشان دادن معجزات و اعتراف متخصصان فن به حقانیت حضرت موسی علیه السلام به این نتیجه خواهیم رسید که فرعون در همه مقاطع سه‌گانه، آگاهانه خود را رب و اله می‌پنداشت.

پیشینه پژوهش کهن بوده و ابعاد آن گسترده است؛ چون دامنه این پژوهش منابع کلامی، اعتقادی و قرآنی را دربرمی‌گیرد؛ ازاین‌رو به‌تناسب حجم بحث، تنها به بررسی فشرده از چند اثر بسنده می‌کنیم.

الف) منابع کلامی: الذخیره فی علم الکلام از الشریف المرتضی؛ تجرید الاعتقاد از خواجه طوسی؛ شرح الاصول الخمسة از قاضی عبدالجبار؛ المخلص فی اصول الدین از الشریف المرتضی؛ گوهر مراد از فیاض لاهیجی؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد از شیخ طوسی.

ب) منابع اعتقادی: کتاب التوحید از شیخ محمدبن علی الصدوق؛ کتاب التوحید تألیف ابن منده اصفهانی؛ رساله التوحید از شیخ محمد عبده؛ توحید الإمامیه اثر شیخ محمدباقر ملکی میانجی؛ اهمیت التوحید و خطر الشرك از عبدالله عبدالرزاق المصری.

ج) منابع قرآنی: المصطلحات الاربعة فی القرآن، الاله، الرب، العبادة و الدین از عبدالاعلی مودودی؛ معارف قرآن، خدائشناسی، اثر مصباح یزدی؛ التوحید فی القرآن از جوادی آملی؛ التوحید و الشرك فی القرآن الکریم از جعفر سبحانی؛ مباحثی در توحید قرآن اثر ربانی میانجی؛ اثبات توحید ربوبی در قرآن از سیدعباس موسوی؛ و دو مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم رب و اله از دیدگاه وهابیت و شیعه»، از ابراهیم کاظمی و «اصطلاح‌شناسی الوهیت هوای نفس در آیات ۴۳ فرقان و ۲۳ جائیه» از فتح‌الله نجارزادگان. در زمینه پژوهش حاضر عنوان مستقلی صورت نگرفته است؛ لذا در این پژوهش دیدگاه مفسران فریقین ذیل آیات مربوط به ربوبیت و الوهیت فرعون مطرح می‌شود و مورد مذاقه قرار می‌گیرد و در پایان ضمن نقد دیدگاه‌ها دیدگاه برتر بیان خواهد شد.

۱. معناشناسی «رب»

در لغت، «رب» از ربّ یربّ بر وزن نصر ینصر یا ربّ یربّ بر وزن ضرب یضرب است. رب را صفت مشبّهه از ربّ بر وزن خشن یا ربّ بر وزن حسن دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۰؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷).

برخی از لغت‌پژوهان این کلمه را به معنای مالک معنا کرده‌اند؛ مانند فرهایدی که می‌نویسد: «مَنْ مَلِكٌ شَيْئاً فَهُوَ رَبُّهُ» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۴۰؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۶۷؛ جوهری، ۱۹۵۶م، ج ۱، ص ۱۳۰). برخی از واژه‌پژوهان قرآنی نیز آن را از «تریبیت» می‌داند و چنین می‌گویند: «الرّب فی الاصل: التّربیة، وهو انشاء الشیء حالاً فحالاً الی حد التمام» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱).

مفسران نیز همین دو معنا را برای «رب» به کار برده‌اند. بیشتر آنان اصل این واژه را از ماده «رب.ب» می‌دانند و مالکیت صرف را بن‌مایه اصلی در معنای «رب» لحاظ می‌کنند (قمی مشهدی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰؛ قرطبی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۳۶). جمعی دیگر علاوه بر معنای مالکیت، تعبیر دیگری را برای این اصطلاح به کار برده‌اند: «المالک لتدبیرهم» (طوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۲-۳۳؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱؛ مبینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲).

گروه دیگری از مفسران معنای تربیت را در واژه «رب» لحاظ کرده یا آن را مترادف با «تربیت» دانسته و آن را رساندن هر چیزی به حد کمال درخور آن به صورت تدریجی دانسته‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۹؛ طالقانی، ۱۳۶۲،

ج ۱، ص ۸ و ۹۹؛ جوادی آملی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۱). این گروه تصریح می کنند که رب از ماده «ر.ب.ب» مترادف و هم معنا با «ر.ب.ی» است.

واژه «رَب» در تفسیر فی ظلال القرآن، به معنای «مالک متصرف للاصلاح و التریبه» آمده است؛ یعنی مالکی که در همه امور مملوک خود تصرف دارد تا آنها را سامان دهد و اصلاح و تربیت کند (سید قطب، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۳). مراعی در تفسیر خود در این باره می نویسد: «السید المرئی الذی یسوس من یربیه و یدبر شئونه» (مراعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۰)؛ سرور پرورش دهنده، آن کسی که کار فردی را که تحت تربیت اوست، سیاست می کند و شئون او را (برای رشد) تدبیر می نماید. تفسیر لطائف الاشارات آن را به «سید و سرور و نیز تربیت کننده خلق و اصلاحگر امور بندگان» معنا می کند و هر کدام از اجزای هستی را به مرتبه خود از تربیت و اصلاح حق تعالی بهره مند می داند (قشیری، بی تا، ج ۱، ص ۴۷).

۲. ارزیابی دیدگاه های مفسران

۱-۲. ارزیابی معنای رب بر محور مالکیت

رب مترادف با مالک نیست؛ چون:

۱. هر اسمی به ویژه اسمای حق تعالی در کتاب و سنت در معنای خود مستقل اند و هر کدام به نوبه خود حاکی از صفت و کمالی در حق تعالی است که در دیگری نیست (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۰). از همین رو، نمی توان آنها را به جای یکدیگر به کار برد.

۲. در کاربرد قرآنی این واژه نیز صرف معنای مالکیت به چشم نمی خورد. از این موارد، سخن حضرت یوسف علیه السلام در موضع پیشنهاد زلیخاست: «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف: ۲۳). مراد حضرت یوسف علیه السلام از «رب»، حق تعالی است، نه آن کسی که او را خریداری کرده است. پس رب در این آیه به معنای مالک صرف نیست. بر فرض هم که مراد وی حق تعالی نباشد، همانند مواردی دیگر است که در این سوره به کار رفته؛ مانند این تعابیر که می فرماید: «أَمَّا أَحَدُكُمْ فَيَسْتَقِي رَبَّهُ» (یوسف: ۴۱) یا «ادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» (یوسف: ۴۲). حضرت یوسف علیه السلام با زبان آن زمان سخن می گوید. آنان خریدار بردگان و نیز فرعون مصر را رب به معنای مالک مدبر خود می پنداشتند؛ یا آنکه مراد حضرت یوسف علیه السلام از «رب» در این موارد، «سید، مطاع، سائس و...» است. برخی از مفسران مانند شیخ طوسی نیز «رب» در این آیات را به معنای «سید» دانسته اند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲). پس نمی توان از اطلاق کلمه رب بر معنای مالک در آیات ۴۱ و ۴۲ سوره یوسف، به معنای رب درباره حق تعالی در آیه ۲۳ این سوره راه یافت. اگر بر فرض بخواهیم این کلمه را مترادف با مالک محسوب کنیم، باید به عناصر نهفته در مالکیت توجه کنیم و جنبه صیانت یا دست کم نموده های مالک را نسبت به دارایی اش در نظر آوریم تا نوعی تدبیر درباره دارایی اش ملحوظ شود. در این صورت به آثار مالکیت و لوازم آن عنایت شده است.

۳. اگر معنای ملکیت حقیقی را درست تصور کنیم، هرگز این معنا از تدبیر و تصرف در مملوک جدا نیست. در تفسیر منسوب به/بن عربی به لوازم معنای مالکیت توجه شده است: «معنای ربوبیت حق تعالی: اختصاص ذاتی پدیدآورندگی، حفظ و حراست و مدبّریت همهٔ هستی است» (ابن عربی، ۱۹۷۸م، ج ۱، ص ۸۱). پس اگر رب را به معنای مالک بدانیم، باید لوازم ملکیت را در این واژه در نظر آوریم. برخی از دانشمندان نیز اطلاق معنای مالک بر رب را به این دلیل می‌دانند که «المالک، یحفظ ما یملکه و یُرَبِّیه؛ مالک دارایی‌اش را حفظ می‌کند و آن را به رشد و کمال می‌رساند» (بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸؛ عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۲). حاصل آنکه نباید واژهٔ «رب» را مترادف با مالک، سید، مصلح و صاحب بدون در نظر آوردن شأن تدبیری یا تربیتی آنان دانست.

۲-۲. ارزیابی معنای رب بر محور تربیت

به نظر می‌رسد که نمی‌توان رب را به معنای تربیت دانست. ادله‌ای که گروهی از مفسران برای معنای رب اقامه کرده‌اند، ناتمام است؛ چون:

۱. ادلهٔ این گروه، مصادره به مطلوب است. آنان «رب.ب» را مترادف با «رب.ی» به عنوان پیش فرض در نظر گرفته‌اند؛ آن گاه مثال‌هایی را ذکر می‌کنند که از مادهٔ «رب.ی» است؛ اما در کلام آنان دلیلی بر این امر که چرا «رب.ب» مترادف با «رب.ی» است یا آنکه «یا» در آن قلب به «با» شده (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۰) به چشم نمی‌خورد.

۲. آنچه این گروه از مفسران از قول عرب نقل کرده‌اند، یعنی: «ربّ، یربّ، رباً و ربوباً و ربابةً فهو ربّ» (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۰؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷)، جملگی از مادهٔ «رب.ب» است و اگر آن را هم معنا با «رَبّی» بدانند و بگویند: «رَبّیه و رّباه به یک معناست»، بدون مستند و مخالف با قول لغت‌شناسان معروف است. پس در عرف لغت‌پژوهان مشهور، «رب.ب» مترادف با «رب.ی» نیست و دلیلی هم در این باره به چشم نمی‌خورد. آنان نوعاً معنای تدبیر و سیاست کردن را برای این واژه پیشنهاد می‌کنند.

اگر با نگاه پیوسته به تعلیم قرآن بنگریم، ضمن آنکه به ناتمامی دیدگاه بسیاری از مفسران پی می‌بریم، می‌توانیم معنای درست این واژه را با توجه به دو دسته دلیل از آیات و روایات تحصیل کنیم:

ادلهٔ قرآنی: حضرت موسی علیه السلام فرعون را به پروردگار عالمیان دعوت می‌کنند. فرعون می‌پرسد: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه: ۴۹). حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). «اعطای خلقت» به موجودات، مملوکیت حقیقی آنها را برای مالک واقعی‌شان پدید می‌آورد و «هدایت آنها» در تکوین و تشریح، حکایت از هدفمندی خلقت و دلالت بر تدبیر خالق مالک آنها دارد. پس در اصطلاح «رب» برای حق تعالی، خلقت و در پی آن مالکیت و تدبیر نهفته است. علامه طباطبائی ذیل آیه می‌نویسد: این کلام (طه: ۵۰) مشتمل بر این برهان است که حق تعالی رب همه چیز است و ربّی غیر از او نیست. چون حق تعالی که هستی را آفرید و ایجاد کرد، پس مالک وجود همهٔ هستی است که به او وابسته‌اند و مالک تدبیر امر آن نیز هست (طباطبائی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۶۷).

ادلهٔ روایی: در روایات نیز می‌توان معنای «رب» را دریافت. در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است: «ربّ العالمین، توحید له و تمجید [تحمید] و اقرار بانه هو الخالق المالك لا غیره (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۱)؛ ربّ العالمین بیان توحید حق تعالی است و ستایش و اقرار به این است که تنها او خالق مالک است». در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده که در آن «رب العالمین» را به «خالق المخلوقین» معنا کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸). این معنا به این دلیل است که هر خالق واقعی، مالک واقعی مخلوق خویش است. مالک واقعی نیز تمام شئون مملوک خود را در اختیار دارد و تدبیر می‌کند و چون همهٔ هستی تنها سیمت مخلوق بودن دارند، هرگز مالک مدبّر مستقل نخواهند بود.

در جمع‌بندی نهایی دربارهٔ معنای رب در قرآن با توجه به مباحث یادشده از آیات و روایات می‌توان گفت: تعبیر «مالک مدبّر» می‌تواند حقیقت معنای «رب» را دربارهٔ خداوند در سازمان قرآن نمایان سازد. این مالکیت و مدبّریت، اعتباری نیست؛ بلکه حقیقی به معنای واقعی آن است؛ چون از خالقیت خداوند نشئت گرفته است؛ خداوندی که تنها خالق هستی است؛ بلکه چون با دقت در معنای خالق تأمل کنیم، معنای مالک واقعی و سپس معنای رب را در آن می‌یابیم. خدایی که مالک مدبر آفرینش است، به اقتضای نیازها هستی را می‌پروراند و به کمال می‌رساند.

۳. معناشناسی «اله»

بیشتر لغویان اله را به معنای معبود صرف در نظر گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۸؛ ابن فارس، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷-۱۶). مفسران نیز به تبع ایشان همین معنا را برای اله ذکر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۴؛ زمخسری، بی‌تا، ص ۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۵۹). معنای اصطلاحی اله، با معنای لغوی آن تفاوت دارد. در معنای اصطلاحی، به معنای معبود صرف نیست. علامه طباطبائی اله را به معنای اله حقیقی و معبود بحق معنا کرده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۳)، در جای دیگری «لوهیت را به معنای استحقاق عبودیت می‌داند» (همان، ج ۱۵، ص ۳۸۵). از کنار هم قرار دادن این دو جمله به دست می‌آید که وی الهی را حقیقی می‌داند که استحقاق عبودیت داشته باشد؛ وگرنه نمی‌توان آن را اله حقیقی دانست. آیت‌الله مصباح یزدی می‌نویسد: «در اله، مانند بسیاری از مشتقات، معنای شائیت و شایستگی لحاظ شده است و از این رو می‌توان آن را "پرستیدنی" یا "شایستهٔ پرستش" معنا کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۲). بنابراین معنای اصطلاحی اله، «مستحق عبودیت و شایستهٔ پرستش» است، البته معانی دیگری نیز شایان توجه مفسران قرار گرفته‌اند که در پنج دسته طبقه‌بندی می‌شوند:

الف) اله از مصدر «ألاله»، به صورت «اله یأله» و به معنای التجا (پناه بردن) است؛ زیرا «الخلق یألّهون الیه. ای: یفزعون الیه فی امورهم» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

ب) از همان مصدر و به همان شکل، اما به معنای «سكنت اليه» است؛ چون «ان الخلق يسكنون اليه، ای الی ذكره» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۵).

ج) از مصدر «وَلَّه» به معنای ولع (اشتیاق) و تضرع است؛ زیرا «العباد مولعون بذكره والتضرع اليه» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۷؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶).

د) از همان مصدر و به مفهوم تحیر است؛ یعنی «إنَّه الَّذِي تَحِيرُ الْعُقُولَ فِي كُنْهٍ عَظَمَتِهِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸)؛ برخی همین معنای دهشت و تحیر را به طور مستقیم از «أَلَّه» استنباط کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۴)؛ در این صورت برخلاف سه معنای گذشته، با حرف اضافهٔ «فی» به کار می‌رود.

ه) از مصدر «لِیْهِ» یا «لَوْه» و به معنای ارتفاع و احتجاب است؛ زیرا «احتجب بالکیفیه عن الاوهام والظاهر بالدلایل والاعلام» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

البته این معنای جمع‌پذیرند؛ زیرا اله واقعی کسی است که با اشتیاق به او پناه برده شود و با یاد او آرامش پدید آید. در عین حال اله واقعی چنان بلندمرتبه است که عقول در برابر اوج عظمت او متحیر می‌مانند و هرگز چشم‌ها او را در نیابند.

۴. پیوند بین رب و اله

در آیات متعدد قرآن، تلازم ربوبیت و الوهیت به دست می‌آید؛ مانند: «إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ» (صافات: ۵-۴) و نیز: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ» (دخان: ۸؛ رعد: ۳۰؛ کهف: ۱۴).

این آیات دربارهٔ رابطهٔ رب و اله واقعی است. آیات سورهٔ صافات دلالت دارند بر اینکه به درستی «اله» شما یکی است؛ به دلیل اینکه ملاک در الوهیت «اله» و معبود بحق بودن او این است که او رب و مدبر امر عالم باشد، که خود شما هم به این مطلب اعتراف دارید و خدا هم رب و مدبر آسمان‌ها و زمین و موجودات بین آن دو است که در همهٔ آنها دخل و تصرف می‌کند. پس معبود بحق در همهٔ عالم اوست. پس خدا به تنهایی رب تمامی عالم و مدبر امور آن است، و در نتیجه معبود واحد هم اوست (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۲۳). شیخ طوسی نیز می‌نویسد: «اله کسی است که مستحق عبادت است و اله شما، همان که مستحق عبادت است، کسی است که خالق و مالک متصرف آسمان و زمین و مشارق و مغارب است» (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۸۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۴). علامه طباطبائی ذیل آیات ۷ و ۸ سورهٔ دخان نیز «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...» می‌نویسد: «از آنجاکه ربوبیت (یعنی ملک و تدبیر) منحصر در خدای تعالی است و نیز چون الوهیت (یعنی معبودیت بحق) از لوازم ربوبیت است، لذا دنبالش کلمهٔ توحید را آورد که تمامی آلههٔ غیر خدا را نفی می‌کند» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۳۳). دربارهٔ رب و اله غیر واقعی

نیز این رابطه را مشاهده می‌کنیم که تا آدمی به کسی یا چیزی سمت ربوبی ندهد، اله او نخواهد بود. بر همین اساس، ابتدا مشرکان به غیر خدا سمت ربوبی می‌دادند، آن‌گاه با احساس گرایش و کرنش نسبت به این ارباب، آنها را اله می‌گرفتند. این رابطه دربارهٔ ربوبیت اجبار و رهبان و نیز ربوبیت فرعون وجود دارد. الوهیت نفس اماره (۲۳ جاثیه و ۴۳ فرقان) و نیز الوهیت حضرت مسیح و مریم علیهم‌السلام (مائده: ۱۱۶) در پندار برخی از مسیحیان نیز مبتنی بر ربوبیت آنهاست؛ یعنی ابتدا برخی از انسان‌ها نفس اماره را مالک مدبر شئون زندگی خود قرار می‌دهند و سپس به آن گرایش می‌یابند و پناه می‌برند. در این صورت، نفس به‌عنوان اله اتخاذ می‌شود. همین‌طور برخی از مسیحیان نیز به‌نوعی حضرت عیسی و مریم علیهم‌السلام را مالک مدبر پاره‌ای از امور زندگی خود می‌بینند؛ آن‌گاه به آنها التجا می‌برند و آنها را به‌عنوان اله برمی‌گزینند (نجارزادگان، بی‌تا، ص ۱۸۲). از جمله آیات دربارهٔ شرک ربوبی، شرک مسیحیان و یهودیان است که در آیه ۳۱ سوره توبه «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» بیان شده است. این کلام دلالت دارد بر اینکه، همان‌طور که عبادت هر چیز مساوی با اعتقاد به ربوبیت اوست، اطاعت بی‌قید و شرط از هر چیز نیز مساوی با رب دانستن آن چیز است؛ پس طاعت هم وقتی به‌طور استقلال باشد، خود عبادت و پرستش است و لازمهٔ این معنا این است که شخص مطاع را بدون قید و شرط و به‌نحو استقلال اله بدانیم؛ زیرا اله آن کسی است که سزاوار عبادت باشد؛ و جملهٔ مورد بحث بر همهٔ اینها دلالت دارد؛ زیرا با اینکه ظاهر کلام اقتضا داشت که بفرماید: «و ما امروا الا لیتخذوا ربا واحدا» به‌جای «رب» کلمهٔ «اله» را به‌کار برد تا بفهماند که اتخاذ رب به‌وسیلهٔ اطاعت بدون قید و شرط، خود عبادت است؛ و رب را معبود گرفتن، همان اله گرفتن است؛ چون اله به‌معنای معبود است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۴۵).

فخر رازی می‌نویسد: اکثر مفسران بر این نظرند، مراد از ارباب این نیست که یهودیان و مسیحیان معتقد باشند آنان اله عالم هستند؛ بلکه منظور این است که در اوامر و نواهی آنان را اطاعت می‌کردند (فخر رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۱). در حدیثی از صادقین علیهم‌السلام نیز آمده است که فرمودند: «به خدا آنان (برای اجبار و رهبانان) نماز و روزه به جای نیابردند؛ ولی آنها حرامی را برای آنها حلال کردند و حلالی را حرام کردند و آنان نیز پیروی‌شان نمودند؛ و از آنجاکه نمی‌دانستند، پرستش آنها را کردند (و این است منظور از پرستش اجبار و رهبانان در این آیه)» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۷). در جمع بین نظرات مفسران می‌توان گفت: یهودیان و مسیحیان بدون قید و شرط اطاعت اجبار و رهبان می‌کردند و نادانسته آنها را رب و اله می‌دانستند.

۵. ربوبیت فرعون از دیدگاه مفسران

از جمله آیات دربارهٔ شرک ربوبی، گزارش قرآن دربارهٔ ادعای فرعون است که در مقابل دعوت و معجزات حضرت موسی علیه‌السلام خود را «الرب الاعلی» می‌نامد: «... فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۱-۲۴).

مفسران فریقین درباره تفسیر «أنا ربُّکم الأعلى» اختلاف نظری با یکدیگر ندارند؛ چند احتمال در معنای آیه نقل کرده اند که برخی از آنها از سهام نقد مصون نیستند. دیدگاه‌های اساسی فریقین را می‌توان در سه گروه دسته بندی کرد: برخی به ذکر معنای اجمالی آیه اکتفا کرده و بدون آنکه شرح دهند، نوشته‌اند: «لارب فوقی» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۵۶؛ عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۳۳؛ شبر، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۵۴۷). گروه دوم، رب را به معنای «مولی و پادشاه» معنا کرده و گفته‌اند: منظور فرعون این است که بزرگان و فرماندهان، ارباب شما هستند و من رب همه شما و آنهایم و زمام امور کشور تنها به عهده من است (بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۸۴؛ بروسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۳۲۲؛ مراغی، ۱۴۲۷ق، ج ۳۰، ص ۲۹). گروه سوم رب را در معنای خود به کار برده و با الوهیت فرعون پیوند زده‌اند؛ از جمله نوشته‌اند: «فرعون ادعا می‌کرده که او در ربوبیت، از دیگر اربابانی که قوم بت پرست او پرستش می‌کردند، برتر است. پس خودش را بر سایر خدایان برتری می‌داده است» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۸۹).

گروه سوم در شرح ادعای تفضیل فرعون بر سایر ارباب و الهه‌ها چند نظریه را مطرح کرده‌اند؛ از جمله از قول عطا چنین نقل می‌کنند: «کان [فرعون] صنع لهم اصناماً صغاراً و أمرهم بعبادتهم و قال أنا ربُّ اصنامکم» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۳۴؛ شوکانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵۵). برخی بر همین دیدگاه، عبادت ستارگان را هم می‌افزایند و می‌گویند: «قال فرعون: و الأصنام کلُّها اربابٌ لکم من دونی و كذلك الکواکب و أنا ربُّ الجمیع» (ملاحویش، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۲۱). ابن عاشور در این باره توجیه دیگری دارد و می‌نویسد: «آنها پادشاه مصر را "اله" می‌دانستند؛ چراکه کاهنان به آنان گفته بودند که پسر آمون رع که او را "اله" قرار دادند، نمادش خورشید است و آوردن واژه انحصاری "أنا ربکم" در پاسخ به دعوت موسی است... بنابراین خود را پروردگار بلندمرتبه توصیف کرد؛ چراکه او پسر آمون رع پروردگار بلندمرتبه است؛ پس پسرش هم از این توصیف برخوردار است» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۷۲).

همین‌طور علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «بعید نیست منظورش از این برتری - با اینکه خودش هم بت پرست بوده و به حکایت قرآن، درباریان او را مورد خطاب قرار می‌دادند و برای تحریکش می‌گفتند: "آیا موسی را آزاد می‌گذاری تا در زمین فساد نموده، تو و خدایان را تباه کند" - این بود که او از همه خدایان به آنها نزدیک‌تر است؛ برای اینکه ارزششان به دست او تأمین می‌شود و شئون زندگی و شرافت و آقایی‌شان به همت او حفظ می‌شود؛ ولی سایر خدایان دارای این صفت نیستند» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۸۹).

۱-۵. ارزیابی دیدگاه‌ها

دیدگاه نخست توضیحی درباره معنای رب نداشت تا بررسی شود. دیدگاه دوم نیز ادعای ربوبیت فرعون را به زمامداری معنا کرده بود که با چند مناقشه روبه‌روست؛ از جمله با معنای «رب»، که به معنای مالک تدبیر است

و مترادف با مَلِک نیست؛ چون مَلِک تنها مالک تدبیر و مالک مِلک است؛ ولی «رب» مالک مَلِک و تدبیر و مالک مِلک است.

افزون بر آن، این معنا با سایر آیات در این زمینه ناهمخوان است که در توضیح معنای سوم خواهید دید. مفسران دربارهٔ معنای سوم می‌گویند: فرعون، خود را مالک مدبر همهٔ امور مردم می‌دانست و با این پندار طغیانگرانه به سر می‌برد که هیچ کس نمی‌تواند در برابر ارادهٔ او کاری کند و...؛ پس فوق او کسی نیست تا بر اراده و خواست او غالب آید یا رسولی فرستد و به مردم امر و نهی کند. این معنا - برخلاف دیدگاه دوم - به چند دلیل واقع‌بینانه است: اولاً این آیه در سیاق آیاتی به کار رفته است که سخن از طغیان فرعون دارد. وی در این شرایط روحی گفت: «منم برترین پروردگار شما» و همین ادعا موجب شد خداوند او را به عذاب آخرت و دنیا گرفتار سازد. پس ادعای ربوبیت او بسی برتر از فرمانروایی بر سایر فرماندهان است.

ثانیاً این معنا با سایر آیات در این زمینه همخوان است که نشان می‌دهد وی بر تمام شئون مردم ادعای مالکیت و مدیریت داشته است: «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي (زخرف: ۵۱)؛ ای قوم! آیا ملک مصر از آن من نیست که به‌دلخواه خود در آن حکمرانی می‌کنم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۸) و هر طوری بخواهم در آن تصرف می‌کنم و کسی نمی‌تواند مانع من شود (طوسی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص ۲۰۷) و آیا رود نیل و دیگر رودهای مصر نیست که تحت نفوذ و با ارادهٔ من در کشورم جاری است؟ (همان؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۸)؛ در آیهٔ دیگری می‌فرماید: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ (قصص: ۴)؛ فرعون در زمین علو کرد و با گستردن دامنهٔ سلطنت خود بر مردم و انفاذ قدرت خویش در آنان بر مردم تفوق جست» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۸)؛ با زور و اجبار ادعای ربوبیت می‌کرد (طوسی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۱۲۹)؛ از اهل مصر چندین گروه مختلف و متفرق ساخت و طایفهٔ بنی‌اسرائیل را به استضعاف کشاند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، ص ۱۵۷؛ بیضاوی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۷۱) و... این اقدامات نیز بسی فراتر از حکمرانی و پادشاهی است.

ثالثاً سایر روایات فرعون نیز حکایت از این معنا نسبت به ادعای وی دربارهٔ ربوبیت خود دارد؛ مانند آیاتی که می‌فرماید: «إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۲۴)؛ «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ» (قصص: ۴)؛ «وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس: ۸۳) و... .

رابعاً فرعون بر اثر همین ادعا خود را «اله» می‌پنداشت و بر این پندار بود اکنون که رب برتر است، باید به او به‌عنوان «رب» گرایش داشته باشند و به او التجا برند؛ چون او می‌گوید: من «اله» هستم و باید نسبت به او انقیاد کنند و او را معبود خود بدانند. قرآن در دو جا از این پندار سخیف فرعون پرده برداشته است: ۱. «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸)؛ ۲. «لَئِنِ اتَّخَذَتِ إِيَّاهَا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹). اگر وی ادعای ربوبیت به‌معنای مالک مدبر نداشت، نمی‌توانست ادعای الوهیت کند.

خامساً آن گاه که حضرت موسی و هارون علیهم السلام نزد او رفتند و گفتند: «... إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ...» (طه: ۴۷)، وی با نوعی تمسخر چنین گفت: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه: ۴۹). این تحقیر از این روست که وی منکر ربوبیت و الوهیت مطلق برای پروردگار جهان بود و کسی را جز خود، رب و اله مردم نمی دانست.

حاصل آنکه معنای سوم دربارهٔ ربوبیت فرعون به صواب نزدیک تر است. پس باید گفت: فرعون خود را در شئونی از حیات مردم، مالک مدبر مستقل و اله می دانست و چه بسا منشأ این پندار سخیف نیز این بود که فرعون گمان می کرد تدبیر امور عالم پس از آفرینش، بین ارباب گوناگون که یکی از آنها پادشاهان مقتدرند، تقسیم شده و وی خود را رب برتر در بین همهٔ پادشاهان می پنداشته است.

در این میان برخی از مفسران از قول /بن عباس و دیگران چنین نقل کرده اند: ابتدا فرعون ادعای الوهیت کرد و گفت: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸) و پس از چهل سال ادعای ربوبیت کرد و چنین گفت: «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى». آنان می گویند که قرآن بر همین اساس فرمود: «فَأَخَذَ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى»؛ یعنی خداوند او را به عقوبت ادعای نخستین و ادعای پایانی گرفتار ساخت (سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۵۴۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۸، ص ۳۱۷). البته سایر مفسران «نکال الآخرة و الاولى» را عقوبت در دنیا و آخرت می دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۳۲). /بن تیمیه نیز ضمن آنکه این تقدم و تأخر را پذیرفته است، می گوید: فرعون منکر وجود صانع بوده است. وی «رب» را به معنای صانع می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۶۳۱ به نقل از: مغراوی، ۲۰۱۴م، ج ۳۶، ص ۶۳۱).

این ادعاها ناتمام است چون دلیلی بر تقدم و تأخر ادعای الوهیت و ربوبیت فرعون نیست. ضمن آنکه اساساً الوهیت بدون ربوبیت تحقق نمی یابد. ابتدا باید ادعای ربوبیت باشد تا ادعای الوهیت صورت پذیرد. شاید از همین روست که برخی گفته اند: ابتدا فرعون ادعای ربوبیت داشته؛ سپس مدعی الوهیت شد (سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۵۴۳). در این صورت، این دیدگاه قابل توجیه است. قول /بن تیمیه نیز که رب را به معنای صانع می داند و می گوید فرعون منکر صانع بود، بدون دلیل است. از قرآن نمی توان استفاده کرد که وی منکر صانع بودن خداست. گویی از همین روست که حضرت موسی علیه السلام در پاسخ به فرعون که می گوید: «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى»، به خالقیت خدا استناد می کند و می فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). برخی دیگر از مفسران مطالب تربیتی به بحث ربوبیت فرعون افزوده اند که قابل توجه است؛ مانند قول سید قطب که می نویسد: «فَأَمَّا فرعون فوجد في قومه من الغفلة والذلة ومن خواء القلب من الايمان ما جرؤ به على قول هذه الكلمة الكافرة الفاجرة وما كان ليقولها ابداً لو وجد امّة واعية كريمة مؤمنة تعرف انه عبد ضعيف لا يقدر على شيء (سید قطب، ۱۴۰۲ق، ج ۶، ص ۳۸۱۵)؛ اما فرعون چون در قومش غفلت و ذلت و خالی بودن قلبشان از ایمان را دید، چنین چیزی به او جرئت داد که این کلمه کفرآمیز و فسق آمیز را بگوید و اگر آن قوم را یک قوم آگاه و مؤمن و کریم می دید که می دانند او مردی ضعیف است که قدرت بر انجام کاری ندارد، این

سخن را هرگز نمی‌گفت». آنچه سید قطب آورده، نتیجه نظام فرهنگی تربیتی فرعون است که جامعه را از درون پوک کرده بود؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ» (زخرف: ۵۴).

۶. الوهیت فرعون از دیدگاه مفسران

قرآن کریم در دو آیه از ادعای الوهیت فرعون پرده برمی‌دارد. هر دو مورد در مواجهه‌ی وی با حضرت موسی علیه السلام است که به صورت فشرده بدین شرح است:

خداوند به حضرت موسی و هارون علیهم السلام می‌گوید: «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۷). فرعون می‌پرسد: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۲۴). حضرت موسی علیه السلام رب العالمین را از چند زاویه معرفی می‌کند؛ ابتدا می‌فرماید: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ». واکنش فرعون در برابر این منطق فطرت‌پذیر، چیزی جز نمایشی از تعجب و انکار نیست. وی می‌گوید: «قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ». حضرت موسی علیه السلام در برابر این واکنش، بدون وقفه چنین ادامه می‌دهد: «قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (شعراء: ۲۶)؛ ولی فرعون به اتهام و تمسخر روی می‌آورد و می‌گوید: «قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَخْنُونٌ» (شعراء: ۲۷). باز حضرت به توصیف حقیقت از زاویه دیگری می‌پردازد و می‌فرماید: «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (شعراء: ۲۸). حضرت در اینجا می‌گوید: اگر عقل خود را به کار گیرید، درمی‌یابید که نظام حاکم بر مشرق و مغرب و همه موجودات میان آن دو از رب یکتا خبر می‌دهد. اینجاست که فرعون در برابر چنین منطق آشکار و نیرومند، چاره‌ای جز این نمی‌بیند که به تهدید روی آورد و گوید: «قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹). این آیات بخشی از گزارش قرآن درباره مواجهه حضرت موسی علیه السلام با فرعون است که در آیات ۲۴ تا ۳۰ سوره شعراء نقل شده است.

مورد دیگر در ادعای الوهیت فرعون، آیات سوره قصص است. این سوره از رسالت حضرت در برابر فرعونیان بدین گونه گزارش می‌دهد: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَىٰ وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ» (قصص: ۳۶). حضرت موسی علیه السلام به این تجاهر و اتهام چنین پاسخ داد: «... رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (قصص: ۳۷). چون فرعون با این پاسخ قاطع و خردمندانه مواجه شد، خوی استکباری خود را به نمایش گذاشت و گفت: «يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸) و در پی آن به هماران دستور داد کاخی مرتفع بسازد تا بر فراز آن برآید تا از اله موسی آگاهی یابد؛ و در پایان گفت: «وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (قصص: ۳۸)؛ من می‌پندارم که او از دروغگویان است.

پرسشی که باید به آن پرداخت، این است که چرا فرعون خود را «اله» می‌داند و مقصود وی از این الوهیت چیست؟ ابتدا دیدگاه مفسران را در این باره ملاحظه خواهیم کرد؛ سپس با ارزیابی دیدگاه‌ها به پاسخ درست نائل خواهیم شد.

دیدگاه مفسران: برخی از مفسران مشهور فریقین ذیل آیات، متعرض این بحث نشده‌اند و آن را فرو گذاشته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۱۸۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۶ ص ۱۲۶؛ بروسی، ۱۴۲۶ق، ج ۶ ص ۲۷۱). دیدگاه مفسرانی را که به این موضوع پرداخته‌اند، در دو گروه کلی می‌توان دسته‌بندی کرد.

یک: گروهی که می‌گویند فرعون می‌دانست نظام آفرینش رب یگانه دارد و همو اله یکتاست؛ اما برای حفظ قدرت و فریب مردم، با جنجال تبلیغاتی از حضرت موسی علیه السلام پرسید: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۲۳) و پس از ادلهٔ روشن حضرت موسی علیه السلام باز بر همان مشی فریبکاری گفت: «قَالَ لَيْنَ اتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُوتِينَ» (شعراء: ۲۹) (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۱۱۱)؛ باز بر همین اساس برای فریب مردم به هامان گفت: «فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ» (قصص: ۳۸). علامه طباطبائی در *المیزان* (ج ۲۶، ص ۳۶) و آلوسی در *روح المعانی* (ج ۲۴، ص ۳۱۸) این احتمال را نقل کرده‌اند.

وی با این دستور می‌خواست به مردم بگوید: اله موسی مانند خود اوست که نیاز به مکان دارد و در جهتی از جهات قرار می‌گیرد؛ وگرنه در واقع وی می‌دانست که اله یگانه هستی، مکان و جهت ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۵۵).

دو: گروه دوم از مفسران می‌گویند: فرعون و اطرافیان وی نسبت به ربوبیت و الوهیت خدای یگانه جاهل بوده‌اند یا دست کم در تردید به سر می‌بردند. به همین دلیل، فرعون به هامان دستور داد برای او برجی مرتفع بسازد تا به خدای موسی دست یابد. در این گروه، چند دسته بدین شرح قرار دارند:

الف) دسته‌ای که *فخر رازی* از آنان به عنوان قول جمهور یاد می‌کند و می‌گوید: فرعون با ادعای الوهیت درصدد بیان این امر بوده که وی خالق آسمان و زمین است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۲۱۴).

ب) فرعون با ادعای الوهیت خویش نه تنها آفریننده هستی، بلکه ربی غیر از خود را که شایستهٔ عبادت باشد، انکار می‌کرد؛ چون او بر آیین دهریون بود که بر این باورند افلاک واجب‌الوجودند و حرکات آنها سبب حصول حوادث در این عالم می‌شود. فرعون بر این اساس، اعتقاد داشت تکلیفی بر مردم نیست، جز آنکه پیرو فرمانروایان خود باشند. پس هر کس فرمانروای سرزمینی شود، باید اهل آن سرزمین را او بپرستند (همان، ج ۲۴، ص ۱۱۱؛ قمی مشهدی، ۱۴۱۱ق، ج ۹، ص ۴۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۲، ص ۳۵).

ج) فرعون منکر آفریننده هستی نیست؛ منکر ربوبیت اعلی برای غیر خویش است؛ به همین دلیل، چون حضرت موسی علیه السلام رب العالمین را توصیف می‌کند، از سر تعجب و انکار به اطرافیان خود می‌گوید: «أَلَا تَسْتَمِئُونَ» (شعراء: ۲۵). بر این اساس می‌گویند: وی منکر ارباب‌های دیگر - در سطح پایین‌تر از خودش - نیست؛ بلکه آنها را عبادت می‌کرد؛ اما تنها خود را رب اعلی و در نتیجه اله اعلی می‌دانست (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۷۴).

د) فرعون مذهب حلولی داشت و حلولیان بر این پندارند که ذات رب و در پی آن اله آفرینش، در جسد انسان‌های معین حلول می‌کند؛ و چون در جسم او حلول کرده، وی خود را اله می‌نامید (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۱۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۷۴).

ه) فرعون بر آیین و تثیون در امر ربوبیت - و در نتیجه الوهیت - هستی بوده است. آنان بر این باورند که آفریدگار جهان فقط خداست و شریکی ندارد؛ اما تدبیر امور عالم پس از آفرینش بین موجوداتی دارای منزلت مانند فرشتگان، جنیان، و پادشاهان بزرگ و مقتدر تقسیم شده و خدا معبود و مدبر این خدایان است (طباطبائی، بی تا، ج ۱۵، ص ۲۶۷).

این دیدگاه از یک نظر همانند دیدگاه سوم در این گروه است و در آن به این نکته نیز تصریح شده که بنا به دیدگاه و تثیون امکان دارد کسی از مقام ربوبیت و الوهیت برخوردار باشد و در عین حال بنده و مربوب خدای دیگر باشد؛ مانند فرعون که خود را رب و معبود مردم کشور خویش می دانست، ولی خودش پرستشگر فرشته یا چیزی دیگر بوده است (همان). پس منافاتی بین ادعای فرعون (ادعای الوهیت) و محاجه با حضرت موسی ﷺ که می گوید: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» نیست؛ چون فرعون در این محاجه، تنها در مقام نفی الوهیت خدا و اثبات الوهیت برای خویش است و متعرض سایر الهه‌هایی که وی و قومش می پرستیدند، نیست (طباطبائی، بی تا، ج ۱۶، ص ۳۷).

۱-۶ ارزیابی دیدگاه‌ها

برای آنکه بتوان به مقصود فرعون درباره ادعای الوهیتش پی برد و دیدگاه‌های مفسران را واقع‌بینانه‌تر ارزیابی کرد، لازم است مقاطع زندگی فرعون را به سه دوره تقسیم کنیم: دوره اول، مقطع پیش از رسالت حضرت موسی ﷺ برای هدایت اوست؛ دوره دوم، مقطع محاجه حضرت موسی ﷺ با فرعون و محاجه حضرت برای ربوبیت حق تعالی نزد فرعون است؛ دوره سوم، از زمان نشان دادن معجزات به اوست که به اتهام سحر به حضرت موسی ﷺ و هم‌اوردی ساحران با ایشان انجامید که در پی آن، ساحران مغلوب شدند و حقیقت را دریافتند و به حضرت ایمان آوردند تا آن هنگام که فرعون در آب غرق شد و گفت: «أَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» (یونس: ۹۰).

آیا فرعون در مقطع اول از زندگی خود ادعای ربوبیت و الوهیت داشته است؟ بنا به گزارش قرآن کریم، فرعونیان پیرو آیین نیاکان خود بودند (یونس: ۷۸)؛ آن گاه که حضرت موسی ﷺ نزد آنان آمد، گفتند: «وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ» (قصص: ۳۶)؛ چنین آیینی که موسی ﷺ مدعی آن است، از نیاکان ما شنیده نشده است». البته احتمال دارد که آنان حقیقت را کتمان می کردند؛ چون مؤمن آل فرعون ماجرای یوسف را به آنان چنین یادآوری کرد: «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا» (غافر: ۳۴). در هر صورت، اگر ادعای ربوبیت و الوهیت فرعون را در محدوده زمامداری او بدانیم، باید بگوییم که او در این مقطع به دلیل خوی استکباری چنین ادعایی داشت و بر اثر همین امر، خود را مالک مدبر امور مردم و در نتیجه اله آنان می دانست. بنابراین نمی توان گفت که فرعون پس از مواجهه با حضرت موسی ﷺ ناگزیر خود را اله نامید تا در برابر آن حضرت که خود را رسول رب (و اله) العالمین معرفی کرد، مقابله و مقاومت کند.

مقطع دوم حیات فرعون، دوره‌ای است که حضرت موسی علیه السلام به سوی وی آمد و خود را رسول رب فرعون و ربّ العالمین نامید (طه: ۴۷؛ شعراء: ۱۶). فرعون درباره ربّ العالمین پرسید و حضرت با ادله متعدد، ربوبیت یگانه خداوند را اثبات کرد (شعراء: ۲۴-۲۸؛ طه: ۵۰-۵۵). وی که در برابر این ادله صریح ناتوان ماند، بر اساس همان خوی طغیانگری گذشته خویش به انکار و تهدید روی آورد و خود را اله نامید: «قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتُ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹).

مقطع سوم پس از نشان دادن معجزات ید بیضاء (قصص: ۳۲) و تبدیل شدن عصا به مار (اعراف: ۱۰۷) و اذعان متخصصان فن به حقانیت حضرت موسی علیه السلام است. فرعون در این مقطع نیز باز عالماً و عامداً به انکار برمی‌خیزد و همان مشی قبلی خود را دنبال می‌کند. بر همین اساس به ساحران می‌گوید: «أَمْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنِ لَكُمْ» و همان دم به همام می‌گوید: «...فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (قصص: ۳۸). دستور به ساختن این بنا چیزی جز شگرد تبلیغی و فریب دیگران نبوده است. علامه طباطبائی نیز این احتمال را موجه می‌داند (رک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۷). فرعون که قوم خود را سبک‌مغز ساخته بود (زخرف: ۵۴)، در اینجا نیز می‌خواست این نابخردان را فریب دهد تا مبدا در پیروی از آیین او تردید کنند؛ وگرنه او دست کم پس از تعلیمات حضرت موسی علیه السلام - به‌ویژه در مقطع سوم - می‌دانست رب و اله موسی که رب و اله یکتای آفرینش است، مکان و جهت ندارد تا بخواهد به او دست یابد و حضرت موسی علیه السلام نیز هرگز نفرمود: رب آسمان‌ها و زمین در آسمان‌هاست (نجارزادگان، بی‌تا، ص ۲۳۷).

حضرت موسی علیه السلام با قاطعیت هرچه تمام‌تر در برابر این دستور فریبنده، فرعون را مخاطب قرار داد و گفت: «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلًا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مُبُورًا» (اسراء: ۱۰۲)؛ تو خوب می‌دانی که این معجزات روشن را غیر پروردگار آسمان‌ها و زمین کسی نازل نکرده، و او به‌منظور بصیرت یافتن مردم نازل کرده است تا میان حق و باطل را تمیز دهند؛ و من گمان می‌کنم که تو به‌دلیل عناد و انکارت، سرانجام هلاک شوی. ای فرعون! بنابراین تو با علم و اطلاع و آگاهی حقایق را انکار می‌کنی؛ تو به‌خوبی می‌دانی که اینها از طرف خداست و من هم می‌دانم که می‌دانی! (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۱۹). چون فرعون نتوانست در برابر استدلال‌های دندان‌شکن حضرت موسی علیه السلام مقاومت کند، اراده کرد که آنها را از آن سرزمین بیرون کند؛ اما خداوند او و همه همراهانش را غرق کرد: «فَارَادَ أَنْ يَسْتَفْزَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا» (اسراء: ۱۰۳).

نتیجه آنکه فرعون واقعا در همه مقاطع سه‌گانه، خود را رب و اله می‌پنداشت. تنها تفاوت در این مقاطع، اقامه دلیل توسط حضرت موسی علیه السلام برای ابطال این پندار در مقطع دوم است که تشدید روحیه طغیانگری او را به همراه دارد و در مقطع سوم اتمام حجت با ارائه معجزات است که گردن‌کشی فرعون را به اوج می‌رساند و بر ربوبیت و الوهیت خود اصرار می‌ورزد؛ با آنکه حقیقت کاملاً برای او آشکار شده است. از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

یک - این احتمال که برخی از مفسران نقل کرده‌اند که جمعی بر این باورند ادعای الوهیت فرعون واقعی نبوده و نوعی جنجال تبلیغاتی برای فریب مردم محسوب می‌شده، ناتمام است؛ زیرا ادعای الوهیت فرعون در هر سه دوره زندگی وی قابل درک است که مبتنی بر ادعای ربوبیت اوست؛ وی خود را مالک مدبر مستقل در شئون نفع و ضرر در حیات مردم می‌دید. بنابراین ادعای الوهیت او تنها برای حفظ قدرت یا جنجال تبلیغاتی و فریب مردم نبوده است؛ بلکه واقعاً خود را اله می‌پنداشت؛ هرچند خالق هستی را انکار نمی‌کرد (نجزازادگان، بی‌تا، ص ۲۳۹).

دو - ادعای برخی از مفسران که ادعای الوهیت فرعون را که می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ أَلْعَلَى» (نازعات: ۲۴)، مبتنی بر ربوبیت او دانسته‌اند، واقع‌بینانه است. در واقع فرعون با این ادعا که رب برتر است، خود را در شئون حیات مردم مالک مدبر مستقل می‌پنداشت و بر این باور سخیف بود که پس او اله مردم است و همه باید برای تأمین نیازهایشان به او گرایش داشته باشند و به‌عنوان رب در برابر او کرنش کنند.

سه - باز برخی از مفسران تصریح کرده‌اند، فرعون با آنکه خود را رب و اله می‌دانست، مربوب و عبد ارباب و اله‌های دیگر هم بود. در جواب این سؤال مقدر که چرا فرعون ادعای «ربوبیت و الوهیت» داشت، ولی خود مربوب ارباب و اله‌های دیگر بود، باید گفت که نباید از مشرکان به‌طور عام و فرعون به‌طور خاص، انتظار نظام فکری با منطقی ثابت داشت. چون شرک بی‌پایه است و هر امر بی‌پایه‌ای باطل و چه‌بسا در درون خود متناقض باشد؛ این حقیقت در خصوص فرعون، آشکارتر است. چون وی به تعبیر قرآن، طغیانگر است (طه: ۲۴ و ۴۳) و طغیان نفس خردورزی را از آدمی سلب می‌کند (برای توضیح بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۹۳). علامه طباطبائی نیز این‌گونه پاسخ می‌دهند: «بعید نیست منظورش از این برتری با اینکه خودش هم بت‌پرست بوده، و به حکایت قرآن دربارینش برای تحریکش می‌گفتند: آیا موسی را آزاد می‌گذاری تا در زمین فساد نموده، تو را و خدایانت را تباه کند (اعراف: ۱۲۷)، این بوده که بگوید: من از همه خدایان به شما نزدیک‌ترم، برای اینکه ارزاق شما به‌دست من تأمین می‌شود، و شئون زندگی و شرافت و آقائیتان به همت من حفظ می‌شود، ولی سایر خدایان دارای این صفت نیستند» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۸۹؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، ص ۵).

بنابراین منافاتی بین دو دسته از آیات نیست؛ دسته‌ای که می‌گوید: فرعون خود را رب و اله می‌دانست (نازعات: ۲۴؛ قصص: ۲۸؛ شعراء: ۳۱) و دسته‌ای که می‌گوید: وی اله داشته است (اعراف: ۱۲۷). در این میان، برخی از مفسران گمان برده‌اند که فرعون ادعای ربوبیت و الوهیت مطلق دارد و ناگزیر این آیه شریفه را که می‌فرماید: «وَيَذَرَكْ وَالْهَيْكَلِ»، بر اساس قرائتی توجیه کرده‌اند که «الْهَيْكَلِ» را «الْهَيْكَلِ» قرائت کرده است (ابن جریر، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۴) یا «الْهَيْكَلِ» را به‌معنای «خدای‌های تو» معنا کرده‌اند (طیب، ۱۳۷۸ق، ج ۱۰، ص ۲۲). این توجیه واقع‌بینانه نیست.

چهار - دیدگاه مفسرانی که گفته بودند از ادعای الوهیت فرعون فهمیده می‌شود که وی آفریننده هستی را انکار و افلاک را واجب‌الوجود می‌دانسته یا خود را خالق آسمان‌ها و زمین می‌پنداشته، ناتمام است؛ چون دلیلی بر آن اقامه نکرده‌اند؛ بلکه می‌توان گفت: فرعون منکر «الله» به‌عنوان خالق آفرینش نیست؛ چون:

اولاً اساس دعوت انبیا، از جمله حضرت موسی علیه السلام، برای تعلیم و تنبّه نسبت به توحید ربوبی و الوهیت است و نوعاً توحید خالق از مدار بحث آنها بیرون است؛ شاهد هم تأمل در محاجّه‌های حضرت موسی علیه السلام با فرعون است که جملگی دربارهٔ ربوبیت و الوهیت خداست.

ثانیاً چون در کلام مؤمن آل فرعون بنگریم، درمی‌یابیم که وی وجود «الله» را برای فرعونیان مفروض گرفته است: «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ» (غافر: ۲۵) و تنها در پی اثبات ربوبیت الله به عنوان رب یگانه در نظام تکوین و تشریح است... (غافر: ۲۸-۴۲) و از اینکه جمله «من ربکم» را به کار برد، فهمیده می‌شود آن معجزات و بیّنات حضرت موسی علیه السلام دلالت داشتند بر اینکه الله تعالی رب ایشان نیز هست (طباطبائی، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۳۰)؛ ربی که سمت ربوبیت در مورد او مطرح است و او رب شماست که جز او ربی نیست (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۱۷).

ثالثاً حضرت موسی علیه السلام نیز در مقام احتجاج با فرعون خالقیت خدا را مطرح و ربوبیت حق تعالی را بر اساس آن اثبات کرد و به فرعون که گفت «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه: ۴۹)، فرمود: «...رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). فرعون نیز منکر خالقیت خدا نشد؛ بلکه در ربوبیت خدا تردید و آن را انکار می‌کرد.

بر این اساس، فرعونیان به توحید ربوبی کفر می‌ورزیدند و به گفتهٔ علامه طباطبائی، آنان دچار شرک ربوبی و در پی آن شرک الوهیت بودند. آنان گمان می‌کردند که تدبیر امور عالم پس از آفرینش بین ارباب گوناگون که یکی از آنها پادشاهان اند، تقسیم شده است.

نتیجه‌گیری

۱. رب در معنای حقیقی به معنای «مالک مدبر» و اله نیز به معنای «مستحق عبودیت» است. بین این دو واژه پیوند عمیقی وجود دارد؛ بدین معنا که الوهیت بدون ربوبیت امکان‌پذیر نیست. ادعای الوهیت (غیرواقعی) فرعون نیز مبتنی بر ربوبیت اوست.
۲. مفسران فریقین در تفسیر ربوبیت فرعون سه نظریه را مطرح کردند: الف) «لاربّ فوقی»؛ ب) «مولی و پادشاه»؛ ج) مالک مدبر. معنای سوم دربارهٔ ربوبیت فرعون به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا اولاً با سایر آیات در این زمینه همخوان است که نشان می‌دهد وی بر تمام شئون مردم ادعای مالکیت و مدیریت داشته است (زخرف: ۵۱؛ اعراف: ۱۲۳؛ غافر: ۲۹؛ قصص: ۴)؛ ثانیاً سایر روایات فرعون نیز حکایت از این معنا نسبت به ادعای وی دربارهٔ ربوبیت خود دارد؛ مانند آیاتی که می‌فرماید: «إِنَّهُ طَعَى» (طه: ۲۴)؛ «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ» (قصص: ۴)؛ «وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس: ۸۳). بر اثر همین ادعا، خود را «اله» می‌پنداشت و بر این پندار بود، اکنون که رب برتر است، پس تنها «اله»، اوست و همه باید در برابر او به عنوان «رب»، انقیاد و تذلل داشته باشند.

۳. در مورد الوهیت او نیز مفسران دو قول را مطرح کردند: الف) فرعون می‌دانست که نظام آفرینش رب یگانه دارد و همو اله یکتاست؛ ب) فرعون و اطرافیان وی دربارهٔ ربوبیت و الوهیت خدای یگانه جاهل بودند یا دست‌کم در تردید به‌سر می‌بردند.

در پایان به بررسی زندگی فرعون در سه مقطع پرداخته شد: مقطع اول، پیش از رسالت حضرت موسی علیه السلام؛ مقطع دوم، محاجّه حضرت موسی علیه السلام با فرعون؛ مقطع سوم، پس از نشان دادن معجزات و اذعان متخصصان فن به حقانیت حضرت موسی علیه السلام. فرعون در مقطع اخیر به انکار حضرت موسی علیه السلام برمی‌خیزد. در تمام این مقاطع، فرعون با این ادعا که رب برتر است، خود را در شئون حیات مردم مالک مدبر مستقل می‌پنداشت و بر این باور سخیف بود که پس او اله مردم است و همه باید برای تأمین نیازهایشان به او گرایش داشته باشند و به‌عنوان رب در برابر او کرنش کنند.

منابع

- الوسی، محمود، ۱۴۱۷ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، به کوشش محمدحسین العرب، بیروت، دارالفکر.
- ابن اثیر، مبارک، ۱۳۶۴، *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق محمود محمد الطنحی و طاهر احمد الزاوی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن الانباری، ابوبکر، ۱۴۱۲ق، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۶ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشريف.
- ابن جریر، محمد، ۱۴۰۸ق، *جامع البیان عن تأویل ای القرآن* (تفسیر طبری)، بیروت، بی نا.
- ابن درید، محمد، ۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، تحقیق رمزی بعلبکی، بیروت، دارالعلم.
- ابن عاشور، محمدطاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، لیبی، الدار التونسیه للنشر.
- ابن عربی، محی الدین، ۱۹۷۸م، *تفسیر القرآن الکریم [المنسوب الی ابن عربی]*، تحقیق مصطفی غالب، تهران، ناصرخسرو.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۸۷، *ترتیب مقایس اللغة*، ترتیب علی العسکری و وحید المسجدی، قم، مرکز دراسات الحوزة و الجامعة.
- ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۰۲ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، بی نا.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۹۸۸م، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- بروسوی، اسماعیل، ۱۴۲۶ق، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- بغوی، حسین، ۱۴۰۷ق، *معالم التنزیل (تفسیر بغوی)*، تحقیق خالد عبدالرحمن المک، بیروت، بی جا.
- بیضاوی، عبدالله، ۱۴۰۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- جوادی آملی، عبدالله، بی تا، *تسنیم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل، ۱۹۵۶م، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطّار، بیروت، دار العلم للملایین.
- رازی، ابوالفتوح، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق عدنان داوودی، بیروت، الدار الشامیة.
- زمخشری، جارالله محمود، بی تا، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل*، قم، ادب حوزة.
- سبزواری نجفی، محمد، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الالذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نصرین محمد، بی تا، *بحر العلوم*، بی جا، بی نا.
- سید قطب، ۱۴۰۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۳۵ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، دار الاسوة.
- شریف لاهیجی، محمد، بی تا، *تفسیر تشریف لاهیجی*، تصحیح میر جلال الدین حسینی ارموی، بی جا، بی نا.
- شوکانی، محمد، بی تا، *فتح القدير بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*، بیروت، دارالمعرفة.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، تهران، فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی (شیخ صدوق)، بی تا، *عیون اخبار الرضا*، قم، مکتبة المصطفوی.
- طالقانی، محمد، ۱۳۶۲، *یرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعة المدرسین.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، اسوه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن الکریم*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.

- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸ق، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.
- عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۷ق، الوحیض فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق مالک المحمودی، قم، دار القرآن الکریم.
- الغازی، ملاحویش عبدالقادر، ۱۳۸۲ق، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی.
- فخر رازی، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، قم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- فراهیدی، خلیل، ۱۴۱۴ق، ترتیب کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، قم، اسوه.
- قیومی، احمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، مؤسسه دار الهجرة.
- قاسمی، محمد، ۱۳۹۸ق، محاسن التأویل (تفسیر القاسمی)، بیروت، دار الفکر.
- قرطبی، محمد، ۱۳۸۷ق، الجامع لأحكام القرآن، قاهره، دار الكتاب العربی.
- قشیری، عبدالکریم، بی تا، لطائف الاشارات، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر [المنسوب الی] القمی، تصحیح سید طیب الموسوی، قم، بی تا.
- قمی مشهدی، محمدرضا، ۱۴۱۱ق، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، مؤسسه الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد.
- کاظمی، ابراهیم و علی ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی مفهوم رب و اله از دیدگاه وهابیت و شیعه»، علم پژوهی سلف پژوهی، ش ۵، ص ۷-۲۴.
- مراغی، احمدبن مصطفی، ۱۴۲۷ق، تفسیر المراغی، بیروت، دار الفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۵، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، دارالثقافة و الارشاد الاسلامی.
- مغراوی، محمدبن عبدالرحمن، ۲۰۱۴م، التدبر و البیان، بیروت، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ملکی میانجی، محمداقبر، ۱۴۱۵ق، توحید الامامیه، تنظیم محمد بیابانی اسکویی، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر لوزارة الارشاد الاسلامی.
- میبدی، ابوالفضل، ۱۳۷۱، کشف الاسرار و عدة الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
- نجارزادگان، فتح الله، بی تا، سلسله پژوهش های تفسیر تطبیقی (کتاب پنجم)، بررسی تطبیقی آموزه توحید و شرک و نظریه شفاعت از دیدگاه مفسران فریقین، بی جا، بی تا.
- وهبة زحیلی، ۱۴۱۸ق، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دارالفکر المعاصر.

نحو قرآنی، دیدگاه‌ها و نقد

javadaseh01@gmail.com

کجواد آسه / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، ایران

سیدمحمود طیب‌حسینی / استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

رحمت‌الله عبدالله‌زاده / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، ایران

علی فتحی / استادیار گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدجواد سعدی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سمنان

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

چکیده

علم نحو از علوم نقش‌آفرین در تفسیر قرآن است. برخی از نحو‌پژوهان بر این باورند که علم نحو متعارف، از نظر محتوا و روش، از نحوی که در قرآن به کار رفته و نیز هدف مورد نظرش یعنی کاربری آن در فهم و تفسیر قرآن، منحرف شده است. از این‌رو از اصطلاح جدیدی با عنوان «النحو القرآنی» سخن گفته‌اند. در این مقاله دیدگاه‌ها درباره این اصطلاح و کارکردهای متمایز نحو قرآنی، ذیل عناوین «نحو علمی قرآنی»، «نحو تعلیمی قرآنی» و «نحو نص قرآنی» با روش تحلیلی - توصیفی بررسی و نقد شده است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که اولاً بین قواعد نحوی به کاررفته در نحو جمله قرآنی و نحو نص قرآنی با قواعد علم نحو متعارف تفاوتی وجود ندارد؛ ثانیاً در تفسیر قرآن باید از نحو نص قرآنی استفاده کرد؛ یعنی در مقام تفسیر هر آیه‌ای باید قواعد نحوی به کاررفته در آن آیه بر اساس معنای آن آیه تعیین گردد تا از تطبیق و تحمیل قواعد نحو تعلیمی بر آیات جلوگیری شود.

کلیدواژه‌ها: نحو قرآنی، نحو تعلیمی، نحو علمی، نحو علمی قرآنی، نحو تعلیمی قرآنی، نحو نص قرآنی.

بیان مسئله

علوم مختلفی در تفسیر قرآن نقش می‌آفرینند. علم نحو که از قواعد بناء کلام/ نص بحث می‌کند (خثلان، ۲۰۱۷، ص ۷ و ۹)، از جمله علوم نقش‌آفرین در تفسیر است (عک، ۱۹۸۶، ص ۱۵۶؛ لبدی، ۱۹۷۸، ص ۲۷۳-۲۷۸؛ رفیده، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۳). این علم برای فهم و تفسیر قرآن ایجاد شد (راجحی، ۱۹۷۵، ص ۱۰؛ سامرائی، ۱۹۸۱، ص ۸۱). برخی از نحوپژوهان بر این باورند که علم نحو در محتوا و روش از نحوی که در قرآن به کار رفته و هدفی که برای آن ایجاد شده، یعنی فهم و تفسیر قرآن منحرف شده است (جواری، ۱۹۷۴، ص ۷-۱۲؛ محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۶۵-۷۹). از این رو از اصطلاح «النحو القرآنی» (جواری، ۱۹۷۴، ص ۸؛ مکی انصاری، ۱۴۰۵، ص ۱۳؛ همو، ۱۹۷۲، ص ۲۵۰؛ سالم مکرّم، ۱۹۷۸، ص ۲۱۵؛ محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۶۵-۷۹) و «نحو القرآن» (جواری، ۱۹۷۴، ص ۸؛ مخزومی، ۲۰۰۲، ص ۵۶؛ زیدی، ۲۰۰۳، ص ۸۵؛ سالم مکرّم، ۱۹۷۸، ص ۲۱۳) سخن گفته‌اند.

در این پژوهش به سه پرسش پاسخ داده می‌شود:

۱. نحو قرآنی چیست؟ انواع آن کدام است و تفاوت آن با علم نحو در چیست؟
۲. نقش نحو قرآنی در تفسیر قرآن چیست و چه دیدگاه‌هایی در این باره وجود دارد؟
۳. چه نقدی بر این دیدگاه‌ها وارد است؟

۱. پیشینه

تاکنون به زبان فارسی پژوهشی دربارهٔ نحو قرآنی و دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ آن انجام نشده؛ اما در کشورهای عربی کارهایی علمی در این باره صورت پذیرفته است؛ از جمله یک پایان‌نامه و چهار مقاله نوشته شده‌اند که به اختصار آنها را گزارش می‌کنیم.

«الدعوة الى النحو القرآنی دراسة (وصفیه نقدیه)» تألیف زوینة بنت علی بن عیسی الحارثیة (پایان‌نامه): هدف نویسنده به دست دادن راهکار عملیاتی جهت تطبیق دیدگاه‌های بیان شده دربارهٔ نحو قرآنی است؛ به طوری که از چهارچوب نظری خارج و وارد میدان عملی شود. وی دیدگاه‌ها دربارهٔ نحو قرآنی را برمی‌شمارد و در نقد آنها به این اکتفا می‌کند که هیچ یک از آنها دربارهٔ نحو قرآنی راهکار عملیاتی جهت تطبیق به دست نداده‌اند (حارثیة، ۲۰۱۷، ص ۱).

اما مقالات: «قرآنة فی کتاب: نظریة النحو القرآنی للدكتور احمد مکی الانصاری»، تألیف محمدحسن عواد؛ نویسنده این مقاله دیدگاه/ احمد مکی الانصاری (ت ۱۹۶۴م) را در کتاب *نظریة النحو القرآنی: نشأتها و تطورها و مقوماتها الاساسیة* نقد کرده است.

«النحو القرآنی بین الحقیقة و الخیال»، تألیف محمدبن حجر؛ صاحب این مقاله که تحت تأثیر محتوای مقاله قبلی است، به نقد ادلهٔ باورمندان به نحو قرآنی پرداخته است. وی در این نقد، دیدگاه‌ها دربارهٔ نقد نحو علمی قرآنی را به نقد کشیده است.

«النحو القرآنی فی ضوء منهج جدید (المدونة المغلقة)» تألیف *وفاء عباس فیاض*: نویسنده این مقاله بدون آنکه به نقد نحو قرآنی در دو مقاله پیش گفته اشاره و دیدگاهش را در قبال این نقدها بیان کند، به دو دیدگاه دربارهٔ نحو قرآنی (نحو جمله) اشاره می‌کند.

«مصطلح النحو القرآنی قرائة تأصيلیة فی المفهوم و الاصطلاح»، تألیف *هناء محمود اسماعیل*: نویسنده در این مقاله در مقام اصطلاح‌شناسی مفهوم «النحو القرآنی» است؛ از این رو فقط به دیدگاه‌های مختلف از مفهوم «النحو القرآنی» اشاره کرده، اما آنها را نقد نکرده است.

نقد کلی پیشینه یادشده این است که اولاً در آن تعریفی از نحو قرآنی و انواع آن ارائه نشده (فقط در مقالهٔ آخر، از نحو قرآنی تعریفی آمده؛ ولی از نقش آن در تفسیر و تفاوت آن با علم نحو سخن به میان نیامده است)؛ ثانیاً همهٔ دیدگاه‌ها دربارهٔ نحو قرآنی نقل و نقد نشده‌اند.

به نظر ما این پژوهش از دو جهت ضرورت دارد: یک) تاکنون همهٔ دیدگاه‌های موجود دربارهٔ «نحو قرآنی» یک‌جا به صورت تحلیلی - توصیفی در زمینهٔ تفسیر قرآن نقد نشده‌اند؛ (دو) در هیچ یک از کتاب‌های موجود در زمینهٔ روش تفسیر قرآن، از این مقوله بحثی به میان نیامده است.

در کتاب‌های *روش‌شناسی تفسیر قرآن* (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵، ذیل قاعدهٔ «در نظر گرفتن قواعد ادبیات عرب»)، *روش‌های تفسیری* (مؤدب، ۱۳۹۸، ص ۱۴۲-۱۴۴، ذیل عنوان «علوم مورد نیاز مفسر در تفسیر ادبی»)، *قواعد تفسیر* (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷، ذیل عنوان «لزوم مطابقت تفسیر با قواعد ادبی برگرفته از فصیح‌ترین عبارات‌های عربی») و *اصول تفسیر* (عک، ۱۹۸۶، ص ۱۵۹-۱۶۲، ذیل عنوان «منهج اعراب القرآن»)، (فتحی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۹، ذیل عنوان «قواعد ادبی») اثری از بحث نحو قرآنی و چگونگی نقش آفرینی آن در تفسیر دیده نمی‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی

در این مقاله از دو گرایش علم نحو، یعنی «نحو تعلیمی» و «نحو علمی» و از اصطلاح «نحو قرآنی» و تقسیمات آن یاد شده است؛ از این رو لازم است در آغاز تعریف شوند:

الف) نحو تعلیمی: نحوی است که از نحو علمی تغذیه می‌گردد و قواعد نحوی در آن جهت آموزش و با لحاظ سطح فراگیر ارائه می‌شود. از این رو در آن، مسائل اختلافی مطرح نمی‌شود و از تحلیل قیاسی و چالشی استفاده نمی‌گردد (راجعی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ابن موسی، ۲۰۱۱، ص ۵۳؛ امینة، ۲۰۲۰، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ حاج صالح، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۱۴). برای نمونه، کتاب‌های صمدیه، هدایه و آموذج، موجود در مجموعهٔ *جامع المقدمات* (جمعی از علماء، ۱۳۷۲) که از کتاب‌های اولیهٔ آموزش نحو است، بر اساس نحو تعلیمی نوشته شده‌اند.

ب) نحو علمی: نحوی نظری و تخصصی است و در آن، قواعد نحو تعلیمی بر اساس اصول نحو، استنباط و تحلیل و تحلیل می‌شود (راجعی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ابن موسی، ۲۰۱۱، ص ۵۳؛ امینة، ۲۰۲۰، ص ۱۶۷؛ حاج صالح، ۲۰۱۲،

ج ۲، ص ۱۳). برای نمونه، کتاب‌های *شرح التسهیل* (عبدالله بن مالک، ۲۰۰۱) و *شرح الرضی علی الکافیة* (استرابادی، ۱۹۷۸) بر اساس نحو علمی نوشته شده‌اند.

ج) نحو قرآنی: نحوی است که در آن از قواعد نحوی به کار رفته در قرآن از نظر تعلیمی، علمی و نصی بحث می‌شود. از این رو می‌توان نحو قرآنی را به سه قسم تقسیم کرد: نحو جمله‌ی تعلیمی، نحو علمی و نحو نص قرآنی. نحو تعلیمی قرآنی: نحوی است که در آن از قواعد و شواهد قرآنی برای آموزش قواعد نحوی استفاده می‌شود. برای نمونه می‌توان به کتاب *النحو القرآنی قواعد و شواهد* (احمد ظفر، ۱۹۹۸) اشاره کرد. در این کتاب درباره‌ی قواعد نحوی به کاررفته در قرآن از جهت تعلیم قواعد نحوی به فراگیران بحث شده است (همان، ص ۱).

نحو علمی قرآنی: نحوی است که درباره‌ی اسلوب قواعد نحوی به کاررفته در قرآن بر اساس شواهد قرآنی به صورت موضوعی و به شکل تطبیقی و نیز دیدگاه نحویان، نحویان مفسر و مفسران درباره‌ی آنها بحث می‌کند. کتاب‌های *دراسات لاسلوب القرآن الکریم* (عضیمة، بی‌تا)، *دروس فی النحو القرآنی آیات المجیء أنموذجا* (جبوری، ۲۰۱۶)، «ما فی القرآن الکریم (زیدان، ۲۰۲۰) را می‌توان نمونه‌هایی از نحو علمی قرآنی دانست. نحو نص قرآنی: نحوی است که از نحو علمی قرآنی تغذیه می‌گردد و در آن درباره‌ی روش استفاده از قواعد نحوی در تفسیر قرآن بحث می‌شود. در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر، قاعده‌ی نحوی را باید از آیات مورد تفسیر و متناسب با معنا و تفسیر آن آیات به دست آورد و اصل قرار داد و در صورت نیاز، با قواعد نحوی موجود در کلام عرب یا در آیات دیگر تأیید کرد؛ چراکه خود قرآن یک منبع بی‌ظنیر و اصیل در استنباط قواعد نحوی است (خالدی، ۲۰۱۶، ص ۲۱۰ و ۳۸۰). بنابراین از تطبیق و تحمیل قواعد نحوی بر آیات بر اساس نحو تعلیمی باید پرهیز کرد. برای نمونه، کتاب *معنی اللیب عن کتب الاعراب* (ابن هشام انصاری، ۱۴۲۱ق) را می‌توان کتابی در راستای نحو نص قرآنی دانست.

برخی از قرآن‌پژوهان معاصر درباره‌ی نحوه‌ی استفاده از قواعد نحوی در تفسیر قرآن گفته‌اند:

تفسیر آیات باید طبق قواعد ادبی مورد اتفاق دانشمندان علوم صرف، نحو، معانی و بیان باشد و در موارد اختلاف باید بر اساس تتبع و تحقیق در عبارتهای فصیح عربی، به‌ویژه عبارتهای قرآن که فصیح‌ترین آنهاست و عبارتهای نبی اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ که از فصیح‌ترین افراد عرب بوده‌اند، دیدگاهی اختیار یا قاعده‌ای جدید تأسیس شود و تفسیر آیات مبتنی بر آن باشد (رجبی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹؛ رجبی، ۱۳۸۳، ص ۸۳؛ بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱).

به نظر می‌رسد که این نکته صحیح نیست؛ چون اولاً در بسیاری از قواعد نحوی اختلاف وجود دارد (حسن، ۱۹۶۶، ص ۱۰۵)؛ پس اتفاق نظری بین دانشمندان نحوی در آن زمینه وجود ندارد؛ ثانیاً استفاده‌ی مفسر از قواعد نحو تعلیمی در تفسیر سبب می‌شود که چه بسا او قواعد نحوی را بر آیات تطبیق دهد و تحمیل کند؛ چراکه تحلیل کلام در مقام تعلیم با تحلیل آن در مقام نص، مانند تفسیر قرآن، شرح حدیث و شرح شعر متفاوت است

(عبدالراضی، ۲۰۰۸، ص ۴۶)؛ ثالثاً قرآن [مقدم و] فوق قواعد نحویان است (حسان، ۲۰۱۰، ص ۲۷۸). از این رو در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر، از نحو نص قرآنی باید استفاده کرد.

برای نمونه، یکی از قواعدی که در عطف نسق به آن پرداخته شده، قاعدهٔ عطف اسم بر ضمیر جرّ متصل است؛ مانند «سَلِّمْتُ عَلَيْهِ وَ أُخِيه». سیبویه عدم اعادهٔ جارّ بر معطوف‌علیه را در شعر جایز دانسته است (سیبویه، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۰۴). کلمهٔ «الارحام» در آیهٔ «تَسْأَلُونَ بِهِ وَ الْارْحَامَ» (نساء: ۱) به نصب و جرّ قرائت شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴). *اخْفَشُ* قرائت نصب را احسن از قرائت جرّ می‌داند و دلیل را عدم عطف اسم مجرور بر ضمیر مجرور بیان کرده است (سعید بن مسعدة (الاخفش الاوسط)، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۴۳). *فراء* قرائت «الارحام» به جرّ را قبیح می‌داند؛ چون عرب اسم مخفوض را بر ضمیر جرّ عطف نمی‌کند. البته در شعر به سبب محدودیت، این عطف جایز است (یحیی بن زیاد (الفراء)، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳). بنابراین از دیدگاه مکتب بصره و کوفه، اعادهٔ ضمیر در غیر شعر لازم است؛ اما صاحب کتاب *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین* (انباری، ۲۰۰۶) دربارهٔ این قاعده گفته است: بین دو مکتب نحوی بصره و کوفه اختلاف وجود دارد؛ با این توضیح که نحویان کوفه با استدلال به آیاتی این عطف را جایز می‌دانند، اما نحویان بصره با استدلال به آیاتی آن را جایز نمی‌دانند (انباری، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۳۷۹). با توجه به عبارت‌هایی که از سیبویه، *اخفش* و *فراء* نقل کردیم، سخن صاحب *الانصاف* صحیح نیست و هر دو مکتب این عطف را بدون اعادهٔ خافض/جارّ جایز نمی‌دانند (حلوانی، بی تا، ص ۲۵۷-۲۶۵). با وجود این، نحویان به سخن صاحب *الانصاف* اعتماد و سخن او را در کتاب خود نقل کرده‌اند (ابن مالک، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۲۳۲؛ استرآبادی، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۳۳۶؛ ابوحیان، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۰۱۳-۲۰۱۴؛ ابن هشام انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۹؛ سیوطی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۸۹).

از مفسران هم برخی اعادهٔ جارّ را لازم دانسته‌اند؛ اما برخی دیگر اعاده را لازم ندانسته‌اند. برای نمونه در آیهٔ «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ» (حجر: ۲۰) سخن در توجیه اعرابی کلمهٔ «مَنْ» است. برخی از مفسران کلمهٔ «مَنْ» را عطف بر ضمیر «لکم» ندانسته‌اند؛ چون اعادهٔ جارّ را لازم می‌دانند (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۶)؛ اما برخی دیگر از مفسران چون اعادهٔ جارّ را لازم نمی‌دانند، کلمهٔ «مَنْ» را عطف بر ضمیر «لکم» دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۷۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

اکنون پرسش این است که آیا اعادهٔ جارّ لازم است یا خیر؟ پاسخ آن است که اولاً نباید قواعد نحوی را بر اساس نحو تعلیمی بر آیات تطبیق داد و تحمیل کرد؛ ثانیاً همان‌طور که بیان شد، در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر، قواعد نحوی باید متناسب با معنا و تفسیر آیات به‌دست آید. از این رو اگر بر اساس توجیه اعرابی آیه‌ای در مقام تفسیر قاعدهٔ نحوی متناسب با آن توجیه اعرابی و معنا و تفسیر آیه مشخص شود، آن قاعده

نحوی را باید صحیح دانست. البته در صورت نیاز، این قاعده باید با آیات دیگر یا با کلام عرب تأیید شود (چراکه نحویان همه قواعد نحوی را از کلام عرب و قرآن استنباط نکرده‌اند) (شافعی، ۱۹۳۸، ص ۴۲-۴۴؛ عظیمه، بی‌تا، ج ۱، ص ۵-۱۲؛ افغانی، ۱۹۸۷، ص ۳۴؛ صافی، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۲۴۰). برخی از نویسندگان قاعده نحوی قابل حمل بر آیات را در صورتی صحیح دانسته‌اند که نحویان درباره آن قاعده نحوی اتفاق نظر داشته باشند (طاهری‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۲۹). حال آن که در بسیاری از قواعد نحوی اختلاف وجود دارد (حسن، ۱۹۶۶، ص ۱۰۵). درباره قاعده نحوی عطف بر ضمیر مجرور و لزوم یا عدم لزوم اعاده حرف جرّ در معطوف و استفاده آن در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر باید گفت: آیاتی را که این قاعده در آنها وجود دارد (برای نمونه، بقره: ۲۱۷؛ نساء: ۱۲۷؛ حجر: ۲۰؛ جن: ۳)، باید توجیه اعرابی در مقام تفسیر کرد. نتیجه توجیه اعرابی این آیات در مقام تفسیر در برخی از تفاسیر حاکی از این است که اعاده حرف جرّ در معطوف لازم نیست؛ بلکه جایز است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹). بنابراین در توجیه اعرابی آیات در مقام تفسیر نباید قواعد نحو تعلیمی را بر آیات تطبیق داد و تحمیل کرد؛ بلکه باید بر پایه نحو قرآنی، قواعد نحوی را از آیاتی که در مقام تفسیر توجیه اعرابی می‌شوند، به‌دست آورد.

۳. دیدگاه‌ها درباره نحو قرآنی

دیدگاه‌ها درباره «نحو قرآنی» را می‌توان بر پایه تقسیم آن و اقسام سه‌گانه پیش‌گفته مطرح و نقد کرد.

۳-۱. نحو علمی قرآنی

از این نحو دو تلقی و تقریر ارائه شده است:

۳-۱-۱. تلقی و تقریر اول

این تقریر از احمد عبدالستار الجواری (۱۹۲۴-۱۹۸۸م) است. وی نخستین کسی است که از ترکیب «نحو القرآن» در عنوان کتابش استفاده کرده است. وی معتقد است که نحویان نخستین در قاعده‌مهندسی به‌جای استفاده از قرآن، از شعر استفاده کرده‌اند (جواری، ۱۹۷۴، ص ۷). او نحو قرآنی را معیار برای ارزش‌گذاری قواعد نحوی می‌داند و معتقد است که در وضع این قواعد، قرآن باید مهم‌ترین منبع به‌شمار آید؛ چراکه اسلوب و ترکیب قرآن از ضرورات و شواذ موجود در اشعار مبراست (همان، ص ۸-۹).

از دیگر باورمندان به این تلقی، احمد مکی الانصاری است. وی دیدگاهش را به‌صورت نظریه در کتاب *نظریه النحو القرآنی نشأتها و تطورها و مقوماتها الاساسیه* مطرح ساخته است. بر اساس این نظریه، او قرآن را مصدر اول و تنها مصدر در استنباط قواعد نحوی دانسته است (مکی انصاری، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶ و ۶۷).

عبدالعال سالم مکرم از دیگر باورمندان به این تلقی است (سالم مکرم، ۱۹۷۸، ص ۲۱۳ و ۲۱۵). وی نیز معتقد است که در استنباط قواعد نحوی، قرآن باید مصدر اول و معیار صحت یا عدم صحت قواعد نحوی باشد. برخی

از قواعد نحوی متأثر از فلسفه و منطق بوده و از اشعاری استنباط شده‌اند که گوینده آنها نامشخص و مجهول است. این قواعد باید از قواعد موثق جدا شده، با تشکیل لجنه‌ای قواعد جدید از قرائات استخراج و به قواعد موثق افزوده شود (همان، ص ۳۴۷).

نقد تلقی اول: اولاً برخی از نوپژوهان اثبات کرده‌اند که اعتماد نحویان به نثر، بیش از اعتماد به شعر بوده است (حاج صالح، ۲۰۱۲ الف، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۳۲)؛ پس این گونه نیست که شواذ شعری معیار استخراج بسیاری از قواعد نحوی بوده باشد؛ ثانیاً شعر در زمان فصاحت و عصر تدوین در مقایسه با نص قرآن، دارای حجم بیشتر و عناصر نحوی نامحدودی بوده است (همان، ج ۱، ص ۳۳۳-۳۳۴)؛ ثالثاً نحویان درصدد استنباط و استخراج و تدوین قواعد نحوی زبان قرآن (زبان عربی) بوده‌اند، نه قواعد نحوی به کاررفته در قرآن (خطیب، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴ و ۲۷۷)؛ چراکه همه قواعد نحوی، در قرآن به کار نرفته‌اند (اعلم شتمری، بی تا، ص ۲۲۶) تا قرآن تنها مصدر در استشهاد و تقعید قرار بگیرد؛ رابعاً قرآن در *الکتاب سیبویه* در مصدر نخست استشهاد و تقعید قرار گرفته است (حدیثی، ۱۹۷۴، ص ۳۱-۳۳)، نه یگانه مصدر برای استخراج قواعد نحوی؛ خامساً با توجه به تحدی قرآن به آوردن آیه یا سوره‌ای مثل آن (هود: ۱۳) و عربی مبین بودن آن (نحل: ۱۰۳)، با جست‌وجو در آیات قرآن قاعده نحوی‌ای در آن یافت نشد که عرب آن را استعمال نکرده باشد یا نحویان در روند استنباط قواعد نحوی به آن استدلال نکرده باشند.

۲-۱-۳. تلقی و تقریر دوم

این تلقی متکی بر مباحث زبان‌شناختی معاصر است. از پژوهشگرانی که بر اساس دیدگاه‌های زبان‌شناختی عصر حاضر درباره نحو قرآنی سخن گفته‌اند، صاحب کتاب *النحو القرآنی فی ضوء لسانیات النص* (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲) است. در عنوان این اثر در کنار اصطلاح «النحو القرآنی» از عنوان و تعبیر «لسانیات النص» نیز استفاده شده است.

وی اساساً بر این باور است که عامل اصلی پیدایش علم نحو، فهم و تفسیر قرآن بوده است و نحویان نخستین به نحو قرآنی اشتغال داشتند. وی نحو قرآنی را نحوی معناگرا و مربوط به متن و نص قرآن (نحو نص قرآنی) می‌داند و نحوی را که به روش استنباط قواعد نحوی، قاعده‌مندسازی آن و آموزش قواعد نحوی بدون لحاظ معنا می‌پردازد، در مقابل نحو قرآنی قرار می‌دهد و درباره آن از نحو غیر قرآنی استفاده کرده است. مراد او از اصطلاح نحو غیر قرآنی، اصطلاحاتی است که در کتاب‌های نحوی با عناوین نحو العربیة، نحو تعلیمی، نحو شکلی و نحو علمی یا نظری استفاده می‌شود (همان، ص ۳۰-۴۵).

او برای تحقیق درباره نحو قرآنی (نحو علمی قرآنی و نحو نص قرآنی) و اصول و قواعد آن، به مقایسه مفاهیم عامل، تعلیل، تأویل، نص و احوال مخاطب، معنا، قصد، قرائن کلام، و شاهد قرآنی، در نحو قرآنی و نحو غیر قرآنی

پرداخته است (همان، ص ۸۱-۱۵۷). تلقی وی از نحو علمی قرآنی را می‌توان ذیل عنوان‌های «عامل»، «تعلیل»، «تاویل نحوی» و «شاهد قرآنی» جست‌وجو و ارزیابی کرد.

الف) عامل: او از عامل در نحو قرآنی و در نحو غیر قرآنی دو گونه تلقی متفاوت دارد. به نظر او، در نحو غیر قرآنی به «عامل» نگاهی فلسفی می‌شود؛ اما در نحو قرآنی جهت تحلیل نص قرآنی، به عامل معنوی و قصد و تعمق در دلالت‌های اعراب [کلمات و جمله‌ها] تمسک می‌گردد. این دو نگاه متفاوت به عامل سبب شده است، برخی از قواعد به کاررفته در قرآن، برای نمونه در باب «حال»، قاعدهٔ تقدیم حال بر ذوالحالی که جار و مجرور باشد، در نحو قرآنی مُجاز، اما در نحو غیرقرآنی غیرمُجاز شمرده شود (همان، ص ۸۶-۸۸).

نقد: اولاً تقسیم نحو به نحو قرآنی و نحو غیر قرآنی و ایجاد تقابل میان این دو نحو صحیح نیست؛ چراکه نحو غیر قرآنی بر اساس دیدگاه این نویسنده، شامل نحو تعلیمی و نحو علمی است (همان، ص ۴۴) و هر یک از این دو نحو دارای تعریف و ویژگی‌ها و اهداف خاصی است؛ از این‌رو تفاوت در تعریف و ویژگی‌ها و اهداف وجود دارد؛ اما تقابل وجود ندارد؛ ثانیاً وی نحو جملهٔ قرآنی را با نحو نص قرآنی خلط کرده است؛ چراکه او درصدد مقایسهٔ نحو نص قرآنی با نحو تعلیمی و نحو علمی است و دو نحو اخیر، در مقام بحث دربارهٔ جمله از نظر آموزش قواعد و روش استنباط آن است؛ در این صورت، این دو نحو باید با نحو جملهٔ قرآنی مقایسه شوند، نه با نحو نص قرآنی، که در مقام بحث دربارهٔ معنا و قصد و دلالت‌های اعراب است؛ ثالثاً نگاه متفاوت به عامل سبب نشده است که برخی از قواعد به کاررفته در قرآن، مانند تقدیم حال بر ذوالحالی که جار و مجرور است، در نحو قرآنی مُجاز، اما در نحو غیرقرآنی غیرمُجاز شمرده شود؛ زیرا ابن‌مالک، که این نویسنده کتاب‌های او را از مصادر نحو قرآنی به‌شمار نیاورده (همان، ص ۶۱-۶۴)، این قاعده را مُجاز دانسته است (عبدالله بن مالک، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۲۵۳).

ب) تعلیل: وی تعلیل را پدیده‌ای عقلی و مرتبط با نحو عربی از زمان پیدایش و تطور آن و حکم نحوی دانسته است؛ سپس در مقام مقایسهٔ نحو قرآنی با نحو غیر قرآنی می‌گوید: «پیداست که نحو قرآنی به کشف اسرار متن قرآن و معانی آن اهتمام دارد و تعلیل‌های نحویان بر فهم نص قرآن استوار است و با اسالیب دارای اعجاز آن و قرائن معنوی و مقامی انسجام دارد. نحویان قدیم در آشکار ساختن این تعلیل‌ها بدون پیچیدگی و تحمیل بر نص (قرآنی) کوشیدند» (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۹۰).

نقد: اولاً این نویسنده تعلیل در نحو تعلیمی و تعلیل در نحو علمی را با تعلیل نحو نص قرآنی خلط کرده است؛ چراکه تعلیل در نحو تعلیمی و نحو علمی، در راستای حکم نحوی است و اساساً در آن معنا لحاظ نمی‌شود؛ اما در نحو نص قرآنی، تعلیل برای حکم نحوی و حکم اعرابی متمرکز و معنامحور است؛ ثانیاً ویژگی بیان‌شده دربارهٔ تعلیل نحو نص قرآنی، ویژهٔ این نحو نیست و در تفسیر نص غیرقرآنی نیز آمده است (سیبویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱). از این‌رو قیاس نحو نص قرآنی با نحو تعلیمی و نحو علمی، قیاس مع‌الفارق است.

ج) تأویل: اول اینکه تأویل در نحو قرآنی درصدد کشف دلالات قرآنی و تفسیر مقاصد آن است. ابن‌جنی ذیل عنوان «باب فی تجاذب المعانی و الاعراب» گفته است: وقتی در نظم و نثر، اعراب به سویی و معنا به سوی دیگر می‌خواند، باید به معنا توجه و در اعراب تصرف و آن را تصحیح کرد. برای نمونه، وی به آیه «إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ * يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۸-۹) اشاره می‌کند. معنای آیه چنین است: «إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ»؛ اما اعراب آن این معنا را بر نمی‌تابد؛ چراکه بین ظرف (یوم تبلی السرائر) و متعلق آن (رجعه)، اجنبی (لقادر) فاصله ایجاد کرده است. برای حل این مشکل، باید در اعراب تصرف نمود و آن را تصحیح کرد. در این مورد، فعل «یرجعه» که مصدر «رجعه» بر آن دلالت دارد، قبل از «یوم تبلی السرائر» در تقدیر گرفته می‌شود. او می‌گوید: این عبارت ابن‌جنی «احتلت له بأن تضم ناصبا»، بر این دلالت دارد که نحویان در تقدیر محذوف، در مقام چاره‌جویی اعرابی بدون لحاظ علاقه آن با معنا بوده و درصدد اصلاح صنعت اعراب بوده‌اند؛ اما نحویان متأخر به صنعت اعراب (تقدیر فعل ناصب) تمسک بسته‌اند؛ اما در نحو غیر قرآنی با کثرت تأویلات و تعدد آرا و ازهم‌گسیختگی آرا در یک مسئله مواجهیم. وی در این مورد به اختلاف نحویان در آمدن «هذان» به صورت مثنی و مرفوع در آیه «إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ» (طه: ۶۳) اشاره می‌کند. وی مغایرت قاعده نحوی به کاررفته در اسلوب قرآنی در دو آیه پیش گفته با قاعده رایج را غایت و قصد الهی و سرّی از اسرار اعجاز قرآن برشمرده است (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۱۰۰-۱۰۲).

دوم اینکه تأویل در نحو قرآنی با سیاق نص و قرائن مقام انسجام دارد و مخاطب در آن لحاظ می‌شود. در نحو قرآنی از تقدیر و تأویل فقط در مواضعی از قرآن، با استناد به علم مخاطب و القائات قرائن نص و ادله حالیه یا مقامیه برای کشف دلالت نص استفاده شده است؛ اما منهج تعلیمی، نحویان را وادار ساخته است تا در مواجهه با هر ترکیبی، همه عناصر آن را آشکار سازند. تقدیرات آنان در جملات و ترکیب‌ها صرفاً بر اساس صنعت اعراب و بدون در نظر گرفتن نظم قرآن و بلاغت آن بوده است. وی تأویلات نحویان را مخل در فرق‌های معنایی دقیق برای اسالیب قرآنی می‌داند (همان، ص ۱۰۳-۱۰۹).

نقد: اولاً تأویل اعراب در صورت تجاذب معانی و اعراب، خاص نحو قرآنی نیست و در نظم و نثر نیز جاری است (ابن‌جنی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۶۳)؛ ثانیاً بر پایه تعریف نحو علمی و نحو تعلیمی، تأویل در نحو علمی در مقام استنباط قواعد نحوی، و در نحو تعلیمی در مقام آموزش قواعد نحوی است؛ از این رو قیاس این دو نحو با نحو نص قرآنی که در مقام تفسیر آیات است، قیاس مع الفارق است؛ ثالثاً راه‌حل بیان شده از سوی وی، حاکی از آن است که قرآن از قواعد نحوی مخالف با قواعد نحوی مورد استعمال عرب استفاده کرده است؛ حال آنکه چنین نیست. در آیه نخست، عامل ظرف «یوم تبلی السرائر» را می‌توان همان «رجعه» دانست؛ چراکه رایحه فعل در عمل در ظرف کافی است (استرابادی، ۱۹۷۸، ج ۳، ص ۴۰۷). در توجیه «هذان» هم می‌توان گفت که کلمه «هذان» نیز بر اساس لهجه فصیح بنی‌الحارث آمده است. در این لهجه، اسم مثنی در حالت رفعی، نصبی و جری با الف به‌کار می‌رود (همان، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۰)؛ رابعاً آنچه درباره تأویل در نحو قرآنی بیان شده، درباره نحو نص قرآنی است و آنچه

درباره تأویل در نحو غیر قرآنی گفته شده، درباره جمله است؛ از این رو قیاس تأویل در نحو نص قرآنی با تأویل در نحو غیر قرآنی، قیاس مع الفارق است؛ خامساً به تصریح او وظیفه نحویان در منهج تعلیمی (نحو تعلیمی) آشکار کردن همه عناصر ترکیب و رویکرد شکلی به ساختار جمله‌ها و ترکیب‌هاست. در این صورت، این سخن که نحویان متأخر به جای استفاده از اصطلاح «ترک»، از اصطلاح «حذف» استفاده کرده‌اند و تقدیرات نحویان با نظام بیانی و بلاغت و نظم قرآن مرتبط نیست، مخالف با مبنای اوست.

د) شاهد قرآنی: ایشان در مورد شاهد قرآنی معتقد است که اولاً نحو قرآنی در استشهاد نحوی، نص قرآنی را اصل قرار داده و بر ادله استشهاد دیگر مقدم ساخته است (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۱۴۲)؛ اما در نحو غیر قرآنی شاهد شعری از جایگاه مهم‌تری میان مصادر استشهاد برخوردار است؛ ثانیاً استشهاد به نص قرآنی در نحو قرآنی تنها جهت مشخص ساختن وظیفه نحوی قرآنی نیست؛ بلکه از آن برای کشف معانی و قرائن و علاقات نص مورد استشهاد استفاده می‌شود؛ اما نحویان متأخر، در استشهاد به نص قرآنی به جوانب شکلی و ظاهری نص قرآنی در مقام تعلیم و تنها به صورت جزئی به مفردات و الفاظ اهتمام ورزیده‌اند، بدون آنکه سیاق را لحاظ کنند (همان، ص ۱۴۶-۱۴۸)؛ ثالثاً نحو قرآنی به آشکار ساختن ژرف ساختن تراکیب نحوی در قرآن، مانند «واشتعل الرأس شیباً» (مریم: ۴) و «و فجرنا الارض عیوناً» (قمر: ۱۲) و غرض معنوی آن یعنی عدول فاعل یا مفعول به تمیز و بیان اسرار زیباشناختی نظم قرآنی و ترابط آن عنایت دارد؛ اما در نحو غیر قرآنی، این گونه از تراکیب از نظر اصول عامل و معمول بدون لحاظ جنبه‌های معنوی و دلالی آن به بحث گذاشته و به مباحث نحوی - اعرابی اهتمام ورزیده شده است (همان، ص ۱۴۹-۱۵۱).

نقد: اولاً وی استشهاد به قرآن و قرائات در نحو نص قرآنی را با استشهاد در نحو علمی و استشهاد در نحو تعلیمی خلط کرده است؛ چراکه در استشهاد به قرآن و قرائات در نحو نص قرآنی، قاعده نحوی در نص قرآنی اصل قرار داده می‌شود و برای تأیید آن به شعر استشهاد می‌گردد؛ اما در نحو علمی، از همه مصادر استشهاد، از جمله قرآن و قرائات استفاده می‌شود (همان، ص ۱۱۵؛ خالدی، ۲۰۱۶، ص ۲۱۰؛ بنیان حسون، ۲۰۰۲، ص ۳۰۹-۳۱۵). طبعاً در نحو تعلیمی، بسته به سطح فراگیران، میزان استفاده از مصادر استشهاد متفاوت خواهد بود (یحیوی، ۲۰۱۶، ص ۲۰۰)؛ در برخی مقالات احتمالاً به سبب عدم توجه به تفاوت استشهاد نحوی در نحو تعلیمی، نحو علمی و نحو قرآنی، بعضاً نکاتی به نحویان و کتاب‌های نحوی انتساب داده شده است که درست به نظر نمی‌رسد (ر.ک: نقیب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱، ۲۷، ۳۰ و ۳۳). ثانیاً در این مورد نیز وی نحو جمله قرآنی را با نحو نص قرآنی خلط کرده است؛ زیرا در نحو جمله قرآنی، هدف می‌تواند نحو علمی قرآنی یا نحو تعلیمی قرآنی باشد؛ اما در نحو نص قرآنی، هدف تفسیر قرآن است. در این صورت، در نحو جمله قرآنی به معنای دلالی آیات توجه نمی‌شود؛ اما در نحو نص قرآنی توجه می‌شود. بنابراین مقایسه این دو گونه نحو از نظر میزان پرداخت این دو نحو به کشف معنا و در نظر گرفتن قرائن و روابط متنی، صحیح نیست.

جمیل/احمد ظفر یکی از گویندگان این دیدگاه است. وی اشعار را به سبب تعدد در روایت یا مجهول‌النسب بودن گویندهٔ آن یا منسوب بودن به بیش از یک شاعر، دچار ضعف و قصور می‌داند؛ از این رو در قضایای نحوی به شواهد قرآنی اعتماد کرده است. وی در بیان قواعد و شواهد، از تعلیل یا قیاس یا بحث‌های فلسفی نحوی استفاده نمی‌کند. در بیان قواعد، اتفاقی یا اختلاف‌نحویان در آن قواعد لحاظ نمی‌شود. آنچه معیار است، استعمال آن قواعد در قرآن است. او در استدلال برای قواعد نحوی فقط از شواهد قرآنی استفاده می‌کند. گرچه افزون بر آن، نصوص موثقی از حدیث و شعر و مانند این دو یافت شود (احمد ظفر، ۱۹۹۸، ص ۱-۲).

ابراهیم سید البلیزی از دیگر طرفداران این دیدگاه است. وی دو هدف برای تألیف این کتاب بر شمرده است. هدف اول را جمع بین زبان‌آموزی (تعلّم اللّغة) و خدمت به کتاب الله، و هدف دوم را تلخیص مطولات، تقریب معضلات، دوری از فلسفات و بیان اشکالات دانسته است. او معتقد است که همهٔ قواعد در قرآن استعمال نشده‌اند. وی برای قواعدی که در قرآن به کار رفته‌اند فقط از شواهد قرآنی، اما برای قواعدی که در قرآن نیامده‌اند، از شواهد غیر قرآنی (شعر، نثر و حدیث) استفاده می‌کند (سید بلیزی، ۲۰۰۹، ص ۷-۸).

نقد: اولاً استفاده از عنوان النحو القرآنی برای این تقریر، کژتابی دارد؛ چراکه این عنوان به مخاطب چنین القا می‌کند که قواعد نحوی به کار رفته در قرآن با قواعد نحوی به کار رفته در کلام عرب تفاوت دارد؛ از این رو به نظر ما جایگزینی «نحو قرآنی» با عنوان «نحو تعلیمی قرآنی» مناسب می‌نماید؛ ثانیاً بین نحو علمی و نحو تعلیمی خلط شده است؛ چراکه از یک سو از آموزش قواعد نحوی به فراگیران سخن گفته شده، و از دیگر سو از عدم استشهداد به شعر و آوردن تعلیل و قیاس سخن به میان آمده است. همان‌طور که بیان شد، در نحو تعلیمی نباید از تعلیل قیاسی و چالشی استفاده کرد؛ اما استفاده از اشعار دیروزین و امروزین و آوردن تعلیل تعلیمی، برای فراگیران سودمند است (حسان، ۲۰۰۹، ص ۱۶۷؛ زجاجی، ۱۹۸۶، ص ۶۴؛ قاسم، ۲۰۰۷، ص ۵۲ و ۳۵۲-۳۵۵؛ یحیایوی، ۲۰۱۶، ص ۱۹۴-۱۹۵). پس انتخاب عنوان «النحو القرآنی» و استدلال اقامه‌شده بر آموزش قواعد نحوی بر اساس قواعد نحوی به کار رفته در قرآن، صحیح نیست.

مؤلف کتاب *النحو القرآنی* افزون بر بیان قرائت خود دربارهٔ نحو علمی قرآنی، برای نخستین بار از نحو نص قرآنی در پرتو لسانیات نص سخن گفته است (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۱۱۰-۱۴۱). زبان‌شناسان غربی (دوسوسور، بلومفید و چامسکی) تا نیمهٔ نخست قرن بیستم، بزرگ‌ترین واحد زبان را جمله می‌دانستند (عبد، ۲۰۰۷، ص ۳۴-۳۵؛ وداعی، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۳۴۱؛ هنوش، ۲۰۱۶، ص ۵۸؛ صبیحی، ۲۰۰۸، ص ۶۹)؛ اما از نیمهٔ دوم قرن بیستم، به سبب عدم کفایت جمله در انتقال و فهم معنا میان مخاطب و مخاطب، بزرگ‌ترین واحد زبان را «نص» قرار دادند. مراد از نص، نص در مقابل ظاهر نیست؛ بلکه به جملات متوالی، به شرط آنکه بین

جملات و عناصر تشکیل‌دهنده آنها علاقه و ارتباط وجود داشته باشد (اعم از شکلی و دلالی)، نص اطلاق می‌شود (خطابی، ۲۰۰۶، ص ۱۳). همان‌طور که جمله دارای قواعد است (نحو جمله)، برای نص نیز قواعدی بیان شده است (نحو نص). به علمی که به این قواعد می‌پردازد، «لسانیات نص» گفته می‌شود. افزون بر این، به آن «نحو النص» و «علم لغة النص» نیز اطلاق شده است (عمران، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۳۸۴). یکی از قواعد نص به دست دادن معیار برای تشخیص نص از غیر نص است. یکی از علمای لسانیات نص درباره کیفیت تشخیص نص از غیر نص هفت معیار ذکر کرده است (دی‌بوجراند، ۱۹۹۸، ص ۱۰۳-۱۰۵). تماسک نصی یا ترابط عناصر داخل متنی، یکی از مهم‌ترین آن معیارهاست. تماسک نصی یعنی ترابط و علاقه و ارتباط بین یک عنصر از نص با عنصر دیگر از آن. تماسک نصی به ترابط دلالی (انسجام) و ترابط شکلی (اتساق) تقسیم شده است (وداعی، ۲۰۱۳، ج ۱، ص ۳۴۲).

نویسنده کتاب *النحو القرآنی* درصدد است که اولاً اثبات کند لسانیات نص در نحو قرآنی بیان و جلوه‌گر شده است؛ ثانیاً هدف و روند اولیه نحو عربی، نحو قرآنی بوده، اما از آن منحرف شده و در مسیر نحو تعلیمی قرار گرفته است؛ ثالثاً قواعد و اصول نحو نص قرآنی را بیان کند. او نحو نص قرآنی را ذیل عنوان‌های «نص و احوال مخاطب»، «معنا»، «قصد» و «قرائن کلام»، با نحو غیر قرآنی مقایسه کرده است (همان، ص ۱۱۰-۱۴۱). در ادامه بر طبق دیدگاه وی، این مقایسه ذیل چند عنوان نقل و سپس نقد می‌شود:

۱-۳-۳. اصطلاح نص

به اعتقاد وی، اولاً در نحو نص قرآنی، نص قرآنی به صورت یک واحد کلی شمولی (به‌مثابه یک سوره واحد (ابن‌هشام انصاری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۳۶) در نظر گرفته می‌شود؛ از این‌رو از مهم‌ترین عناصر آن، تماسک و ترابط نحوی و تناسق بین اجزای نص است؛ اما در نحو غیر قرآنی، به‌ویژه نزد متأخرین، به نص قرآنی به صورت یک واحد کلی شمولی نگریسته نمی‌شود. در این نحو، به جوانب شکلی آیه از نظر نحو و اعراب جدای از نص پرداخته می‌شود (همان، ص ۱۱۳)؛ ثانیاً نحو نص قرآنی به کشف علاقه‌های ترابط و تماسک نصی به شکل‌های متعدد (نحوی و دلالی) عنایت دارد؛ اما نحو غیر قرآنی به علاقه ترابط معنوی نصی و نقش آن در تماسک نص التفات ندارد؛ بلکه به نقش اعرابی کلمات بدون بحث از اتصال آن به نص اهتمام می‌ورزد (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

نقد: نحو تعلیمی، به قواعد ترکیبی جمله در مقام آموزش اهتمام دارد و اساساً به قواعد نص قرآنی، مانند ترابط عناصر داخل متنی و فهم آن نمی‌پردازد؛ بنابراین از نحو تعلیمی نباید انتظار داشت به قواعد نص قرآن بپردازد و آن را یک واحد کلی شمولی بداند و به اعراب آیه با لحاظ قرائن و اتصال آن به نص عنایت بورزد.

۲-۳-۳. اصطلاح احوال مخاطب

به نظر او، مراعات مخاطب و احوال او در فرایند تفاهم و پیوند میان مخاطب و متکلم اهمیت دارد. غالب ترکیب جمله‌ها و اسلوب‌های گفتاری، در این راستاست. از این‌رو در نحو قرآنی به مخاطب و احوال او توجه ویژه می‌شود.

نحویان قدیم مانند سیبویه در این زمینه جهد و تلاش کرده و بسیاری از احکام نحوی در نص قرآنی را با لحاظ احوال مخاطب تفسیر کرده‌اند (همان، ص ۱۲۳-۱۲۴).

وی برای نمونه به سه آیه ذیل اشاره کرده است: «لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفَى الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثَدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» (بقره: ۱۷۷)؛ آیه «لَكِنَّ الرَّاْسِيخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (نساء: ۱۶۲) و آیه «وَأَمْرَاتُهُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ» (مسد: ۴). در این سه آیه، کلمات «الصَّابِرِينَ» و «الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ» و «حَمَالَةَ الْحَطَبِ» به صورت منصوب استعمال شده‌اند. در نحو غیر قرآنی که نگاه عامل و معمولی حاکم بوده و نحو همان اعراب است، درباره این سه کلمه به تقدیر عامل از باب قطع از صفتیت اکتفا شده است؛ اما سیبویه در تحلیل چرایی منصوب شدن این سه کلمه، به قرائن مخاطب و قرائن اشاری و عرفی رهنمون شد. او تفاوت بیان شده را خلط در تفکیک نحوی و سبب آن را گرایش تعلیمی به نحو و تقریب معنا برای متعلمین، به‌ویژه غیر عرب، دانسته است. وی مواجهه با آیات با این نگاه را سبب ایجاد خلل در معنای آنها می‌داند؛ اما در نحو قرآنی این نگاه محدودکننده وجود ندارد و با لحاظ معنا نیازی به تقدیر عامل نیست (همان، ص ۱۲۵-۱۲۸).

نقد: نحویان نخستین، مانند خلیل و سیبویه، و نحویان پیرو روش آن دو، مانند عبدالقاهر الجرجانی (در کتاب *المقتصد فی شرح الايضاح، شرح جمل، العوامل النحویة للجرجانی*) و ابن هشام الانصاری (در کتاب *سندور الذهب و قطر الندی*)، بر پایه نظریه عامل و نحو علمی، قواعد نحوی را جهت استنباط قواعد بنای کلام از نظر اعراب و بنا (نحو جمله) و آموزش آن (نحو تعلیمی) و فهم و تفسیر قرآن (نحو نص قرآنی) مدون ساخته‌اند (یاقوت، ۱۹۹۴، ص ۷۲؛ ضیف، بی تا، ص ۹؛ حدیثی، ۱۹۷۴، ص ۱۲۳ به بعد؛ ناصح خالدی، ۲۰۱۶، ص ۲۱۰؛ خثلان، ۲۰۱۷، ص ۹؛ حدیثی، ۱۹۷۴، ص ۱۲۳ به بعد؛ مهیری، ۱۹۷۴، ص ۱۲۷؛ حاج صالح، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۱۳-۱۴؛ حربی، ۲۰۱۶، ص ۴۸۴-۴۸۵ و ۵۱۶؛ ناصح خالدی، ۲۰۱۶، ص ۲۱۰ و ۲۲۹-۲۳۵ و ۴۱۳؛ راجحی، ۱۹۷۵، ص ۱۰). از این رو نحو تعلیمی مقدمه لازم برای ورود به نحو نص قرآنی است؛ چراکه جمله، عنصری از عناصر نص به‌شمار می‌آید (قواوة، ۲۰۱۸، ص ۷۹). بنابراین خلیل و سیبویه در نحو نص قرآنی، از قواعد بیان شده در نحو جمله (نحو تعلیمی) استفاده کرده و بین نحو جمله (نحو تعلیمی) و نحو نص قرآنی تقابل ایجاد نکرده‌اند.

سیبویه در تحلیل تغییر اعرابی رخ داده در سه کلمه پیش گفته، از نحو علمی، نحو جمله (نحو تعلیمی) و نحو قرآنی استفاده کرده است. وی نخست به تغییر اعرابی رخ داده در این آیات اشاره و سپس به نظیر آن در شعر تمسک می‌کند (نحو علمی)؛ آن‌گاه عامل آن را که ظاهر نمی‌شود، فعل «أذکر» می‌داند (بریک، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۱۰۵۸) (نحو جمله (نحو تعلیمی))؛ سپس به تحلیل تغییر حالت اعرابی آن کلمات و معنای حاصل از آن می‌پردازد (نحو نص قرآنی) (سیبویه، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۵۷-۶۱ و ۶۵-۶۶). سیبویه می‌گوید: قصد متکلم در

تغییر اعرابی در کلمات مزبور این نیست که بخواهد خبری را که مخاطب به آن جهل دارد، به او منتقل سازد؛ بلکه مخاطب از آنچه متکلم می‌داند، آگاه است؛ بلکه متکلم برای ثنا و تعظیم (الصَّابِرِينَ وَ الْمُقْمِنِينَ الصَّلَاةَ) و ذمّ و شتم (حَمَلَةَ الْحَطَبِ)، اعراب آنها را تغییر داده است. پس متکلم برای این انتقال معنایی، از تغییر اعراب استفاده کرده است (بریک، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۱۰۵۷)؛ اما با صرف اِعرابِ نصب نمی‌توان به معنایی که متکلم درصدد انتقال آن بوده است، دست یافت؛ بلکه باید ارتباط میان متکلم و مخاطب را در نظر گرفت. سیبویه با ظاهر ساختن عاملی که عرب آن را ظاهر نمی‌سازد، درصدد بیان غرض تداولی از کلام است (همان). سیبویه و خلیل در تحلیل خطاب از جمله نص قرآنی همانند مورد یادشده، ارتباط بین متکلم و مخاطب را لحاظ کرده‌اند (ابریر، ۲۰۱۲، ص ۱۳-۲۹). اما زبان‌شناسان غربی در سال ۱۹۳۸م به این ارتباط تحت‌عنوان pragmatics پرداخته‌اند. مباحث آنان در این راستا با عنوان‌های ذرائع، براکماتیه/براجماتیه، تخاطبیه، نفعیه، تبادلیه، علم التخاطب و تداولیه در کشورها و محافل زبان عربی منعکس شده است. برخی از پژوهشگران عرب اصطلاح «علم التخاطب» را معادل مناسب‌تری می‌دانند (یونس علی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۲، پاورقی ش ۱۳۵). نحویان پس از سیبویه در کتاب‌های نحو جمله - علمی (برای نمونه، ابن سراج، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۴۰؛ عبدالله‌بن مالک، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ابن عقیل، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۴؛ استرآبادی، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۳۲۲) و در نحو تعلیمی (برای نمونه، عبدالرحمن بن اسحاق (زجاجی)، ۱۹۲۶، ص ۲۸؛ ابن‌هشام انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۴)، بدون پرداخت به معنای ساختاری سه آیه یادشده و نظایر آن در شعر، تنها به قاعده نحوی مربوط به آن بر اساس عامل و معمول اشاره کرده‌اند. همان‌طور که بیان شد، سیبویه عامل نصب در این ساختار را «أذکر» در نظر گرفته؛ اما در کتاب‌های پیش‌گفته، عامل نصب «أذم» یا «أمدح» دانسته شده است؛ چنان‌که مشخص است، تفاوت تقدیر در «الکتاب» و کتاب‌های مزبور در این است که سیبویه بر اساس ارتباط میان متکلم و مخاطب درصدد مشخص ساختن معنای این ساختار است؛ اما در این کتاب‌ها تلاش شده است تا معنای ساختار با تقدیر عامل، نشان داده شود؛ حال آنکه به تعبیر سیبویه، این تقدیر از باب تمثیل است (سیبویه، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۳۳۰) و اساساً استعمال نمی‌شود و به تعبیر کتاب‌های نحو تعلیمی، هرگز ظاهر نمی‌گردد (ابن عقیل، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛ چراکه هدف در کتاب‌های نحو تعلیمی (نحو جمله) تنها آموزش قواعد نحوی به فراگیران و تبیین و تعیین ساختارها در ترکیب‌ها بر پایه عامل و معمول است (یاقوت، ۱۹۹۴، ص ۹۲)؛ از این‌رو مقایسه نحو تعلیمی با نحو نص قرآنی صحیح نیست.

۳-۳. اصطلاح معنا و قصد و قرائن کلام

او می‌گوید پژوهش‌های نحویان قدیم بر این تأکید دارد که در فهم نص باید عناصر لغوی و غیر لغوی (مانند متکلم و مخاطب) و آنچه محیط بر نص است، با هم لحاظ شود. در این صورت، عامل نحوی که پایه فکر نحوی است، با مقام و سیاق و قصد متکلم برای تحقیق غایت معنوی در نص مرتبط خواهد بود. از این‌رو نحویان

در فهم نص، بر معنا، قصد و قرائن کلام تکیه کرده‌اند. نزد نحویان قدیم بین معنا و اعراب، ملازمه و ارتباط ناگسستگی وجود دارد. وی برای نمونه به کتاب‌های معانی و اعراب‌القرآن‌ها اشاره می‌کند که دلالت معنا و اعراب را با هم در نظر گرفته‌اند؛ تا آنجا که معنا نقش عمده دارد. او ربط بین معنا و اعراب را روش اکثر معربین قرآن، و توجه به معنا در کتاب‌های اعراب و معانی‌القرآن و اعراب‌القرآن المنسوب خطأ للزجاج را حاکی از توجه نحویان به اهمیت معنا دانسته است؛ زیرا آنان عنصر معنا را از عناصر بنیادین در فهم نص قرآنی و معیار مهم از معیارهای تصحیح احکام نحوی قرار داده‌اند (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۱۲۹-۱۳۰). نحو قرآنی به صحت معنا و نیک بودن آن عنایت و به تلازم دلالت معنا و اعراب اهتمام دارد (همان، ص ۱۳۱)؛ اما در نحو غیر قرآنی نحویان متأخر در مقایسه با مباحث معنا، دلالت و اسالیب، به اعراب و مباحث آن اهتمام و تمسک جسته و علم نحو را مختص به اعراب و مباحث آن دانسته‌اند (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵). وی قصد را یکی از پایه‌های اساسی نحو قرآنی دانسته و بر آن است که نحو قرآنی به توجیه احکام نحوی بر طبق مقاصد نص و اغراض آن اهتمام دارد. نحویان بسیاری، ظواهر نحو را بر اساس قصد تفسیر کرده‌اند. از بین نحویان، از خلیل نام می‌برد (همان، ص ۱۳۶). نحو قرآنی توجه فراوانی به قرائن کلام و سیاق نص و احوال آن دارد. برای نمونه در آیه «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ» (آل عمران: ۱۲۶)، جار و مجرور «به» بعد از «قلوبکم» آمده؛ اما در آیه «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُم» (انفال: ۱۰)، جار و مجرور «به» قبل از «قلوبکم» آمده است. در نحو قرآنی در زمینه دلالت تقدیم و تأخیر حرف جر «به»، از قرینه مقام و سیاق استفاده شده است (همان، ص ۱۳۷ و ۱۴۰-۱۴۱)؛ اما در نحو متأخرین (غیر قرآنی) خالی بودن آن از اشارات دلالتی و فرقی معنوی دقیق بین اسالیب قرآن، غلبه دارد (همان، ص ۱۴۱).

نقد: اینکه گفته شده است، نحویان متأخر به اعراب تمسک جسته و علم نحو را مختص به اعراب دانسته‌اند، سخن درستی است؛ زیرا این نحویان در مقام بیان نحو تعلیمی‌اند و در این نحو، قواعد بنای کلام بر اساس عامل و معمول و اعراب و حذف و تقدیر و تأویل، بیان و آموزش داده می‌شود (یاقوت، ۱۹۹۴، ص ۷۴ و ۸۵-۸۶ و ۸۹؛ حسن، ۱۹۶۶، ص ۱۹۰-۱۹۱) و مقصود اهم از علم نحو، شناخت اعراب حاصل در کلام به سبب عقد و ترکیب است (استرابادی، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۳۱)؛ از این رو نحو تعلیمی در مقام تعلیم قواعد کلام است و به معنای دلالتی آیات و ارتباط آن با اعراب نمی‌پردازد. بنابراین، نقد آن در راستای تهی بودن آن از اشارات دلالتی و فرقی معنوی دقیق بین اسالیب قرآن، صحیح نیست.

نویسنده کتاب *النحو القرآنی* با بیان ضوابط و قواعدی که نحو قرآنی بر آن استوار است، همچون قصد، ترابط عناصر داخل متنی (تماسک نصی)، مراعات معنا و مراعات مخاطب و احوال مقام (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۱۵۹)، تلاش کرده است تا نحو قرآنی را به نحو نص پیوند بزند (همان، ص ۱۷-۲۱ و ۱۶۵-۱۶۶)؛ از این رو از اصطلاح «نحو النص القرآنی» استفاده کرده است. او بر این باور است که نحو نص قرآنی بابتی برای

کشف معانی نص قرآنی و تراکیب آن و روش‌های تألیف جمله‌ها (بیان اسرار نظم نص قرآنی و اسلوب‌های تعبیر) در نص قرآنی است (همان، ص ۲۲۴). قرآن دارای نحو خاص است و این نحو اصول و قواعدی دارد؛ از این رو نص قرآنی دارای نظام لغوی خاص است (همان، ص ۲۴۶). وی نحو قرآنی را فکر معنوی متکی بر قواعد معنوی می‌داند که از مرز شکلی در درس نحوی عبور کرده است. علمای نحو تبیین مقاصد و اغراض گویندگان را با استوار ساختن عناصر معنوی، از قرآن آغاز کرده‌اند؛ از این رو معنا، قصد و قرائن مقام، مشکل فلسفه عوامل و قیاس و علل را که نحو عربی به آن مبتلا شده و نص قرآنی به بطلانش حکم داده، با جایگزین معنوی حل کرده است. او در پرتو مفاهیم نحو نص قرآنی و ترابط معنوی نص قرآن، خواستار تجدید نظر در بسیاری از مفاهیم و قضایای لغوی و بازخوانی تراث نحوی شده است (همان، ص ۲۴۷-۲۴۸).

نقد: اولاً در تعریف نحو نص قرآنی، به ارتباط و اختلاف آن با تعریف تفسیر قرآن و تعریف تفسیر بیانی قرآن اشاره نشده است؛ چراکه این تعریف، ترکیبی از تعریف تفسیر قرآن و تفسیر بیانی قرآن است؛ ثانیاً بر اساس قواعدی که وی برای «نحو قرآنی» برشمرده و تقابلی که بین «نحو قرآنی» و «نحو غیر قرآنی» ایجاد کرده است، «نحو قرآنی» فقط شامل «نحو نص قرآنی» می‌شود و شامل «نحو جمله قرآنی» نمی‌شود؛ در صورتی که این دو نحو، چه در دیدگاه غربیان و چه در دیدگاه نحویان مفسر، از هم جداسدنی نیستند (بوهادی، ۲۰۱۳، ص ۵۴)؛ زیرا نحو جمله به قواعد بنای نص و نحو نص به تحلیل/تفسیر نحوی دلالی قرآن/نص می‌پردازد (خثلان، ۲۰۱۷، ص ۹؛ درویش، ۲۰۱۶، ص ۱۷-۲۲)؛ از این رو نحو جمله برای نحو نص، همانند سر برای جسد است؛ در صورت نبودن سر، جسدی نمی‌ماند و با نبود نحو جمله، نحو نص وجود نخواهد داشت (صالح نعیمی، ۲۰۱۰، ص ۲۳۸)؛ ثالثاً این ادعا که قرآن دارای نحو خاص است، به چه معناست؟ از عبارات‌های دیگر وی به دست می‌آید که مراد، تفاوت نحو قرآن با نحو نحویان است (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۶۵-۶۷). در نقد دیدگاه نحو علمی قرآنی، بر نادرستی این دیدگاه استدلال شد؛ اما اگر به این معناست که در قرآن عدول نحوی رخ داده و از این نظر، قرآن دارای نحو خاص است، سخن درستی است؛ اما تعبیر از آن به وجود نحو خاص در قرآن، صحیح نیست و کژتابی دارد؛ بلکه باید در این موارد، از اصطلاح «عدول نحوی» استفاده کرد؛ همان‌طور که وی به تعبیر «عدول» اشاره کرده است (همان، ص ۱۵۰)؛ چراکه در «عدول نحوی» از قواعد نحوی‌ای استفاده می‌شود که نحویان گفته‌اند؛ رابعاً نحو قرآنی فقط به معنا نمی‌پردازد؛ بلکه به مبنا و قواعد نحوی نیز اهتمام دارد؛ خامساً اینکه از فلسفه عوامل و قیاس و علل به مشکل تعبیر کرده و مدعی است که نص قرآنی بر بطلانش حکم داده، صحیح نیست؛ زیرا هم زبان عربی زبان اعراب می‌باشد و اعراب زاییده عامل است (ابن فارس، ۱۹۹۷، ص ۴۳؛ مبارک، ۱۹۷۹، ص ۷۳ و ۱۰۲؛ مسدی، ۲۰۱۰، ص ۶۳-۷۳؛ سید، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۳۸) و از این رو قرآن نیز چنین است؛ و هم نحویانی که وی آنان را از احیاکنندگان نحو قرآنی می‌داند، مانند ابن هشام (محمود اسماعیل، ۲۰۱۲، ص ۵۷) در کتاب *معنی اللیبیب* از عامل و قیاس و علل استفاده کرده‌اند (ابن هشام، ۲۰۰۷، ص ۱۷، ۴۹۴ و ۵۰۶).

نتیجه‌گیری

نحو قرآنی از قواعد نحوی موجود در قرآن، از نظر تعلیمی، علمی و نصی بحث می‌کند؛ از این رو به نحو تعلیمی، نحو علمی و نحو نصی تقسیم می‌شود. در تفسیر قرآن، باید از نحو نص قرآنی استفاده کرد؛ یعنی خود قرآن به‌عنوان یک منبع بی‌نظیر و اصیل در استنباط قواعد نحوی مبنا قرار می‌گیرد و در مقام تفسیر هر آیه‌ای، قواعد نحوی به‌کاررفته در آن آیه بر اساس معنای آن آیه (مراد جدی خداوند) تعیین می‌گردد تا از تطبیق و تحمیل قواعد نحو تعلیمی بر آیات جلوگیری شود.

علم نحو از نظر محتوا و روش، از نحوی که در قرآن به‌کار رفته و هدفی که برای آن ایجاد شده، یعنی فهم و تفسیر قرآن، منحرف نشده است؛ زیرا اولاً پس از سیبویه، علم نحو (نحو جمله و نحو علمی) در *المقتضب میرد* و *الاصول فی النحو ابن السراج*، و نحو قرآنی در کتاب *مجاز القرآن ابو عبیده، معانی القرآن اخفش و فراء* و کتب تفسیری متأثر از این کتاب‌ها، مانند *تفسیر طبری* و *کشاف زمخشری* ادامه یافت؛ در قرن چهارم هجری نیز برای نخستین بار شاهد تألیف کتاب‌هایی در راستای نحو تعلیمی هستیم؛ ثانیاً در نحو تعلیمی به آموزش قواعد نحوی، و در نحو علمی به روش استنباط قواعد نحوی و قاعده‌مندسازی آنها پرداخته می‌شود و از معنای دلالتی سخن به‌میان نمی‌آید. بنابراین ایجاد تقابل بین نحو قرآنی و نحو غیر قرآنی، و مقایسه علم نحو و دو گرایش آن (نحو تعلیمی و نحو علمی) با نحو قرآنی (نحو علمی قرآنی و نحو نص قرآنی) صحیح نیست.

منابع

- ابری، بشیر، ۲۰۱۲م، «آیات تحلیل الخطاب فی کتاب سیبویه»، *کلیة الآداب و اللغات*، عدد ۱۰ و ۱۱، ص ۱۱-۳۲.
- ابن سراج، محمد، ۱۹۹۹م، *الاصول فی النحو*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان، ۱۹۹۹م، *الخصائص*، قاهره، الهيئة المصرية.
- ابن عقیل، بهاءالدين عبدالله، ۱۳۷۳، *شرح ابن عقیل*، قم، سيدالشهداء.
- ابن فارس، ابوالحسين احمد، ۱۹۹۷م، *الصاحبي فی فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب فی كلامها*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن قنبر، عمرو بن عثمان، ۲۰۰۹م، *الكتاب، تعليقه إميل بدیع یعقوب*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن موسى، زين الدين، ۲۰۱۱م، «طرائق تعليم نحو العربی بین القديم و الحديث»، *العلوم الانسانية*، ش ۳۶، ص ۴۵-۵۹.
- ابن هشام انصاری، جمال الدين، ۲۰۰۷م، *مغنی السیب*، تحقیق مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، بیروت، دارالفکر.
- ، ۱۴۱۴ق، *شرح سُذور الذهب*، قم، دار الهجرة.
- احمد ظفر، جمیل، ۱۹۹۸م، *النحو القرآنی قواعد و شواهد*، ج ۲، مكة المكرمة، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر.
- استرآبادی، رضی الدين محمدبن الحسن، ۱۳۹۵، *شرح الرضى على الكافية*، تهران، مؤسسة الصادق.
- اعلم شتمری، سلیمان بن عیسی، بی تا، *النکت فی تفسیر کتاب سیبویه*، بیروت، دار الكتب العلمية.
- أمنية، سعدالدين، ۲۰۲۰م، «مكانة الدرس النحوی بین تعليم اللغة العربية و مختلف منهجيات تعليم اللغات»، *إتسکالات فی اللغة و الأدب*، ج ۹، ش ۱، ص ۱۶۵-۱۸۰.
- انباری، کمال الدين ابوالبركات، ۱۴۲۷ق، *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین*، بیروت، المكتبة العصرية.
- بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، *روشن شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۴، *قواعد تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بریک، محروس، ۲۰۱۰م، *کتاب المؤتمر الدولي السادس لتسم النحو و الصرف سیبویه اماما العربية*، قاهره، کلیة دارالعلوم، جامعة القاهرة.
- بنیان الحسنون، خلیل، ۲۰۰۲م، *النحویون و القرآن*، عمان، مكتبة الرشد.
- بوهادی، بوهادی، ۲۰۱۳م، «أثر النحو فی تماسک النص»، *دراسات العلوم الانسانية و الاجتماعية*، ج ۴۰، ش ۱، ص ۵۴-۶۵.
- ترزی، فؤاد حنا، بی تا، *فی اصول اللغة و النحو*، بیروت، دارالکتب.
- جوری، سناء منیر عبدالرزاق، ۲۰۱۶م، *دروس فی النحو القرآنی آیات المجيء أنموذجا*، عمان، دار جریر.
- جمعی از علماء، ۱۳۷۲، *جامع المقدمات*، قم، تصحیح مدرس افغانی، مؤسسه انتشارات هجرت.
- جواری، احمد عبد الستار، ۱۹۷۴م، *نحو القرآن*، بغداد، مكتبة اللغة العربية.
- حاج الصالح، عبد الرحمن، ۲۰۱۲الف، *السماع اللغوی العلمی عند العرب و مفهوم الفصاحة*، الجزائر، موفم للنشر.
- ، ۲۰۱۲م، *منطق العرب فی علوم اللسان*، الجزائر، موفم للنشر.
- حارثیة، زوینة بنت علی بن عیسی، ۲۰۱۷م، *الدعوة الى النحو القرآنی دراسة وصفیة نقدیة*، پایان نامه، جامعه نزوی.
- حدیثی، خدیجة، ۱۹۷۴م، *الشاهد و اصول النحو فی کتاب سیبویه*، کویت، مطبوعات جامعة الكويت.
- حسان، تمام، ۲۰۰۹م، *الأصول*، قاهره، عالم الكتب.
- حسن، عباس، ۱۹۶۶م، *اللغة و النحو بین القديم و الحديث*، قاهره، دار المعارف.
- خالدی، کریم حسین ناصح، ۲۰۱۶م، *الفکر النحوی العربی بین فهم النص القرآنی و تأثیر سلطه العقل*، الاردن، دارالرضوان.
- ختلان، عبدالعزيز بن عبدالرحمن، ۲۰۱۷م، «النحو العربی: بین مفهوم بناء النص و تحليله»، *الدراسات اللغویة و الادیبیه*، س ۸، ش ۱، ص ۶-۲۸.
- خطابی، محمد، ۲۰۰۶م، *لسانیات النص مدخل الى انسجام الخطاب*، ج ۲، مغرب، المركز الثقافی العربی.

- خطيب، محمد عبدالفتاح، ٢٠٠٦م، *ضوابط الفكر النحوي*، قاهره، دار البصائر.
- درويش، احمد محمود، ٢٠١٦م، *التفسير النحوي الدلالي لسورة النساء من خلال كتاب سيبويه رؤيه في تفسير النص*، قاهره، مكتبة الآداب.
- دى بوجراند، روبرت، ١٩٩٨م، *النص والخطاب والاجراء*، تحقيق تمام حسان، قاهره، عالم الكتب.
- راجحى، عبده، ١٩٧٥م، *دروس في كتب النحو*، بيروت، دار النهضة العربية.
- _____، ١٩٩٥م، *علم اللغة التطبيقي و تعليم العربية*، اسكندرية، دار المعرفة.
- رفيدة، ابراهيم عبدالله، ١٩٩٠م، *النحو و كتب التفسير*، بنغازى، الدار الجماهيرى.
- زاهد، زهير غازى، ٢٠١٠م، *موضوعات في نظرية النحو العربي*، دمشق، دارالزمان.
- زجاجى، ابوالقاسم، ١٩٢٦م، *الجمال في النحو*، الجزائر، جول كربول.
- _____، ١٩٨٦م، *الايضاح في علل النحو*، بيروت، دارالنفائس.
- زمخشري، محمود بن عمر، ١٤٠٧ق، *الكشاف*، بيروت، دار الكتاب العربى.
- زيدى، كاصد ياسر، ٢٠٠٣م، *دراسات نقدية في اللغة و النحو*، عمان، دار أسامة.
- سالم مكرم، عبدالعال، ١٩٧٨م، *القرآن الكريم و اثره في الدراسات النحوية*، كويت، مؤسسة على جراح الصباح.
- سامرائى، ابراهيم، ١٩٨١م، *التطور اللغوى التاريخى*، بغداد، دارالاندلس.
- سعيد بن مسعدة، ابوالحسن، ١٩٩٠م، *الاخفش الاوسط*، تحقيق هدى محمود قراعه، قاهره، مكتبة الخانجية.
- سمين حلبى، احمد بن يوسف، بى تا، *الدر المصون*، دمشق، دارالقلم.
- سيد البليزى، ابراهيم، ٢٠٠٩م، *النحو القرآنى طريقة منهجية في الربط بين القواعد النحوية و كتاب رب البرية*، قاهره، دارالمحدثين.
- سيد، عبدالحميد، ٢٠٠٣م، *دراسات في اللسانيات العربية*، عمان، دار و مكتبة الحامد.
- صالح النعيمي، ناصر ابراهيم، ٢٠١٠م، «جذور نحو النص في التراث النحوى الكتاب أنموذجا»، *جامعة التكريت للعلوم الانسانية*، ج١٧، ش٧، ص ٢٣٦-٢٥٢.
- صبيحى، محمد الاخضر، ٢٠٠٨م، *مدخل الى علم النص و مجالات تطبيقه*، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- ضيف، شوقى، بى تا، *تيسير النحو التعليمى قديما و حديثا مع نهج تجديد*، قاهره، دار المعارف.
- طاهرى نيا، احمد، ١٣٩٣، *نقش علوم ادبى در تفسير قرآن*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ؑ.
- طباطبائى، سيد محمدحسين، ١٤١٧ق، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- طبرسى، فضل بن حسن، ١٣٧٢، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- عبده، محمد، ٢٠٠٧م، *اللغة و الابداع الادبى*، قاهره، مكتبة دارالمعرفة.
- عبدالفتاح الخطيب، محمد، ٢٠٠٦م، *ضوابط الفكر النحوى*، القاهرة، دارالبصائر.
- عبدالله بن مالك، جمال الدين، ٢٠٠١م، *شرح التسهيل*، بيروت، دارالكتب العلمية.
- عك، خالد عبدالرحمن، ١٩٨٦م، *اصول التفسير وقواعده*، بيروت، دار النفائس.
- عمران، رشيد، ٢٠١٣م، *مسارات التحول من لسانيات الجملة الى لسانيات النص ضمن كتاب «لسانيات النص و تحليل الخطاب»*، اردن، دارالكنوز المعرفة العلمية للنشر و التوزيع.
- فتحى، على، ١٣٩٩، *اصول و مقدمات تفسير*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قاسم، حسام احمد، ٢٠٠٧م، *الاسس المنهجية للنحو العربى*، قاهره، دار الآفاق العربية.
- قواوه، طيب عزالى، ٢٠١٨م، «من نحو الجملة الى نحو النص»، *الرسالة و البحوث الانسانية*، ج٧، ش٧، ص ٧١-٩٦.
- لبدى، محمد سمير نجيب، ١٩٧٨م، *أثر القرآن و القراءات في النحو العربى*، كويت، دارالكتب الثقافية.

مبارک، مازن، ١٩٧٩م، *نحو وعی لغوی*، بیروت، مؤسسة الرسالة.

محمود اسماعیل، هئا، ٢٠١٢م، *النحو القرآنی فی ضوء لسانیات النص*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

مخزومی، مهدی، ٢٠٠٢م، *قضايا نحویة*، أبوظبی، المجمع الثقافی.

مسدی، عبدالسلام، ٢٠١٠م، *العربیة والاعراب*، بیروت، دار الکتب الجدید.

مصلوح، سعد، ١٩٩٠م، *العربیة من نحو الجملة الی نحو النص بحث منشور ضمن الکتب التذکاری لذكری الاستاذ عبدالسلام هارون*،

کویت، جامعة الكويت.

مکی انصاری، احمد، ٢٠٠٥ق، *نظرية النحو القرآنی نشأتها تطورها و مقوماتها الاساسیة*، ریاض، دارالقبلة بجدة.

_____، ١٩٧٢م، *سیبویه و القراءات*، قاهره، دارالمعارف.

مهیری، عبدالقادر، ١٩٧٤م، «کتاب سیبویه بین التکید و الوصف»، *حولیات الجامعة التونسية*، ش ١١، ص ١٢٥-١٣٩.

نقیب زاده، محمد، ١٣٨٨، «نقش آفرینی قرآن در ادبیات عرب و مهجوریت آن در میان ادیبان»، *قرآن شناخت*، ش ٣، ص ٢٧-٦٣.

وداعی، عیسی جواد، ٢٠١٣م، *التماسک النصی فی الدرس اللغوی العربی ضمن کتاب لسانیات النص و تحلیل الخطاب*، اردن، دارکنوز

المعرفة العلمیة للنشر و التوزیع.

هنوش، عبدالجلیل، ٢٠١٦م، *التأسيس اللغوی للبلاغة العربیة*، عمان، دار کنوز المعرفة.

یاقوت، احمد سلیمان، ١٩٩٤م، *ظاهرة الاعراب فی النحو العربی*، اسکندریة، دار المعرفة الجامعیة.

یحیی بن زیاده، ابوزکریا، ١٩٨٣م، *الفراء*، بیروت، عالم الکتب.

یحیایوی، عامر، ٢٠١٦م، «الشاهد النحوی و اثره فی تعلیمیة النحو»، *الممارسات اللغویة*، ج ٧، ش ٣٥، ص ١٩١-٢٠٢.

یونس علی، محمد محمد، ٢٠٠٤م، *مدخل الی لسانیات*، بنغازی، دار الکتب الجدید المتحدة.

نقد مقاله «بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت»

مجید شمس کلاهی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی* Shams124000@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

چکیده

مقاله «بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت»، دیدگاه رایج در تفسیر این آیه را به چالش می‌کشد و به این نتیجه می‌رسد که اساساً این آیه ناظر به مسئله «ثبات یا تغییرپذیری فطرت» نیست؛ بلکه مراد آیه، نفی هرگونه «تبدیل» در «آفرینشگری» خداست و معنای آیه فطرت آن است که آفرینش خداوند، قانون‌هایی دارد که هیچ‌گاه دستخوش تبدیل نمی‌شود. این نوشته از دیدگاه رایج در تفسیر آیه ۳۰ سوره روم که این آیه را دال بر تبدیل‌ناپذیری فطرت می‌داند، دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که این دیدگاه منافاتی با اثرپذیری فطرت از عواملی چون تعلیم، تربیت و رفتار ندارد و از تحقق تغییر در مقتضیات ذات فطری انسان نمی‌توان بر تبدیل‌پذیری هویت ذاتی فطری انسان استدلال نمود و آیات مسخ، دلالتی بر زوال فطرت در انسان‌های مسخ‌شده ندارد و اگر آیه فطرت را دال بر نفی هرگونه تبدیل از «آفریدن خدا» فرض کنیم، باز هم این آیه دلالت بر آن دارد که فطرت تبدیل‌ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: فطرت، سرشت، آیه فطرت، نقد تغییرناپذیری فطرت، ثبات فطرت.

صاحبان رویکرد رایج در انسان‌شناسی قرآنی معتقدند، در عین اینکه فطرت مقوم ذاتی همه انسان‌هاست، نور هدایتگر آن ممکن است بر اثر حجاب عصبان و اخلاق و ملکات غیرانسانی، کم‌فروغ و حتی خاموش گردد؛ اما ضعف یا زوال فروغ فطرت، هرگز به معنای نابودی اصل وجود آن در انسان نیست؛ چنان‌که حتی شقی‌ترین انسان‌ها که بیشترین فاصله را از خلیقات و ملکات انسانی پیدا کرده‌اند یا حتی دچار عذاب دردناک مسخ گشته‌اند، هرگز هویت فطری انسانی خویش را از دست نمی‌دهند و به غیر انسان تبدیل نمی‌گردند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۸؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۵، ص ۹۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۸). مقاله «بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت»، تفسیری متفاوت از آیه فطرت ارائه می‌دهد که مستلزم دگرگونی اساسی در باب شناخت فطرت و مسائل متعدد مربوط به آن در عرصه انسان‌شناسی است. وسعت و عمق تأثیرات چنین رویکردی در شناخت فطرت، اقتضا می‌کند که مقدمات و نتایج آن مورد ارزیابی دقیق قرار گیرد. آنچه در پی می‌آید، تأملاتی در آرای این مقاله است.

۱. مقدمه مقاله چنین آغاز می‌شود: «بسیاری از مفسران قرآن و نویسندگان آثار مربوط به انسان‌شناسی یا فطرت و سرشت انسان، آیه ۳۰ سوره روم را دلیل بر ثبات فطرت تلقی کرده و بر اساس آن، فطرت را امری تغییرناپذیر شمرده‌اند».

تعبیر فوق، تقریری دووجهی و لغزنده از دیدگاه مشهور درباره فطرت انسان ارائه می‌دهد که از وجهی صواب و از وجهی دیگر ناصواب است؛ چراکه عموم صاحب‌نظران میان «فطرت» به معنای گونه خاص آفرینش انسان که همان «هویت ذاتی انسان» است و مستعد و مقتضی بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های خاصی در اوست، از یک سو و «فطرت» به معنای مقتضیات بینشی، گرایشی و کنشی ذات فطری انسان که ممکن است در شرایط مساعد تربیتی فعلیت یابد و شدت گیرد و نیز ممکن است بر اثر شرایط نامساعد اجتماعی و تربیتی، ضعف و زوال پذیرد از سوی دیگر، تمییز می‌دهند و آیه فطرت را دلیل بر تغییر و تبدیل‌ناپذیری «هویت ذاتی فطری انسان» می‌شمارند، نه تغییر و تبدیل‌ناپذیری «مقتضیات هویت ذاتی فطری انسان» که ضعف و زوال‌پذیر است. استاد شهید مطهری تحت عنوان «نظریه فطرت»، به روشنی دیدگاه مشهور در این باب را بیان کرده است:

نظریه فطرت این است که انسان در متن خلقت و آفرینش و قبل از آنکه عوامل اجتماعی روی او اثری بگذارد، یک سلسله اقتضاهای انسانی، تقاضاهای انسانی، جاذبه‌های انسانی به‌حسب اصل خلقت و فطرت در او هست که آن چیزهایی که بعد جنبه‌های انسانی انسان نامیده می‌شود که در حیوان وجود ندارد، مثل مذهب و اخلاق و هنر و زیبایی (این چیزهایی که از مختصات انسان است)، تقاضایش به‌حسب اصل فطرت در نهاد بشر نهاده شده. بعد وقتی وارد جامعه می‌شود، یا جامعه او را درست پرورش می‌دهد یا در جهت عکسش مسخ می‌کند؛ که البته گفته‌ایم با فطرت به‌طور کلی نمی‌شود مبارزه کرد؛ می‌شود روی فطرت را پوشاند؛ حکم فطرت را از بین برد؛ ولی خود فطرت در انسان معدوم‌شدنی نیست (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۵، ص ۹۰۱).

به نظر می‌رسد، تعبیری که مقاله مورد بررسی در مقام تقریر دیدگاه مشهور ارائه نموده، تعبیری متشابه و ابهام‌خیز است که زمینه‌ساز لغزش در نقد این دیدگاه گشته است. خلاصه آنکه بنا بر دیدگاه مشهور، فطرت به معنای «هویت ذاتی انسان» امری زوال‌ناپذیر است؛ اما مقتضیات ذات فطری انسان - به معنای بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های خاصی که استعداد آن در ذات انسان است و به شرط عدم موانع، شکوفایی و تکامل می‌یابد - تغییرپذیر است و ممکن است تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتی، ضعف و زوال یابد.

۲. مقاله پس از ارائه تقریر دوجوهی مذکور از دیدگاه مشهور درباره مفاد آیه فطرت، به بیان لازمه این دیدگاه می‌پردازد؛ اما در بیان این لازمه نیز تعبیر مقاله، تعبیری دوجوهی و متشابه است: «برحسب تلقی یادشده، از آن جهت که فطرت امری ثابت و تغییرناپذیر است، باید ملتزم شد که عواملی همچون تعلیم و تربیت، محیط، رفتار خود فرد، رفتار دیگران و... نمی‌توانند هیچ‌گونه تغییری در آن ایجاد کنند. چنین تفسیری برای آیه، در دانش‌های مختلف انسان‌شناسی همچون علوم تربیتی و روان‌شناسی، تأثیرگذار و نتیجه‌بخش است».

تعبیر فوق نیز متشابه و مبهم است. در این موضع هم سبب ابهام، کاربرد واژه «فطرت» است بدون آنکه بیان شود مراد از آن، کدام یک از این دو امر است: «ذات فطری انسان» یا «مقتضیات ذات فطری انسان»؟ اگر از این تعبیر متشابه، چنین اراده شود: «از آن جهت که فطرت (به معنای ذات فطری انسان) امری ثابت و تغییرناپذیر است، باید ملتزم شد که عواملی همچون تعلیم و تربیت، محیط، رفتار خود فرد، رفتار دیگران و... نمی‌توانند هیچ‌گونه تغییری در آن (یعنی در ذات فطری انسان) ایجاد کنند»، چنین معنایی درست بوده و مطابق با دیدگاه رایج در تفسیر آیه فطرت است؛ اما اگر از این تعبیر متشابه چنین اراده شود: «از آن جهت که فطرت (به معنای ذات فطری انسان) امری ثابت و تغییرناپذیر است، باید ملتزم شد که عواملی همچون تعلیم و تربیت، محیط، رفتار خود فرد، رفتار دیگران و... نمی‌توانند هیچ‌گونه تغییری در فطرت (به معنای مقتضیات ذات فطری انسان) ایجاد کنند»، چنین معنایی نادرست است و نسبت دادن آن به صاحبان تفسیر رایج آیه فطرت، نسبتی نارواست؛ زیرا ایشان - چنان که در بیان استاد شهید مرتضی مطهری ذکر شد - در عین اینکه آیه فطرت را دال بر ثبات و تغییر و تبدیل‌ناپذیری ذات فطری انسان می‌دانند، هرگز تأثیر عواملی همچون تعلیم و تربیت، محیط و مانند آن را در مقتضیات ذات فطری انسان نفی نمی‌کنند؛ بلکه این مقتضیات را تغییر و تبدیل‌پذیر می‌شمارند (ر.ک: همان).

۳. مقاله در ادامه در مقام نقد تفسیر رایج آیه فطرت آورده است: «بنابر ظهور بسیاری از آیات و در مواردی به تصریح برخی از آنها، فطرت انسان نه تنها امری تغییرپذیر است، بلکه امکان زوال آن به سبب رفتارهای سوء نیز وجود دارد. بنابراین، فطرت می‌تواند تحت تأثیر عوامل یادشده قرار گیرد». حال آنکه موضوع آیه فطرت در رویکرد رایج تفسیری، عبارت است از «هویت فطری ذاتی انسان» که بنا بر استظهار رایج از آیه، محمول «تبدیل‌ناپذیر» بر آن حمل می‌شود، نه «مقتضیات هویت فطری ذاتی انسان»؛ لذا

آیاتی که نشان می‌دهند «مقتضیات هویت فطری ذاتی انسان» ممکن است به سبب رفتارهای سوء، تغییر یا زوال بپذیرد، استظهار رایج از آیه فطرت را نفی نمی‌کنند.

۴. مقاله مورد بررسی در ادامه، پرسش اصلی خود را چنین طرح نموده است: «آیا آیه فطرت، دلالت بر تغییرناپذیری فطرت دارد یا خیر؟ و تفسیر صحیح این آیه چیست؟» آن‌گاه این پرسش اصلی را به سه پرسش فرعی تفریع می‌کند: ۱. مراد از «فطرت» چیست؟ ۲. معنای «تبدیل» کدام است؟ ۳. «خلق الله» به چه معناست؟ محور اصلی مقاله به تصریح عبارات آن و با توجه به پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی مقاله، بررسی تفسیر آیه فطرت است. اشکال پرسش اصلی آن است که به جای استفاده از تعبیر «تبدیل‌ناپذیری» که برگرفته از «لاتبدیل لخلق الله» در متن آیه و محور اساسی در تفسیر آیه فطرت است - تعبیر «تغییرناپذیری» را مطرح نموده است. شاهد و مؤید این مدعا آن است که پرسش فرعی دوم، نامنطبق با پرسش اصلی و متناسب با اقتضای تفسیری آیه، چنین طرح شده است: «۲. معنای "تبدیل" کدام است؟»؛ یعنی پرسش به جای آنکه درباره معنای «تغییر» باشد، درباره معنای «تبدیل» است که در متن آیه به کار رفته.

۵. مقاله در ادامه، احتمالات مختلف در تفسیر «لاتبدیل لخلق الله» را طرح و بررسی نموده و در نهایت، دیدگاه مختار خود در تفسیر آن را بیان کرده است. نویسنده محترم دومین احتمال در تفسیر آیه فطرت را تحت عنوان: «اخبار از تغییر و تبدیل‌ناپذیری "مخلوق"‌های خداوند» بیان کرده و آن را چنین نقد نموده است:

برخی از طرفداران تبدیل و تغییرناپذیری فطرت، با وجود عمومیت نفی تبدیل در آیه فطرت و عدم دلیل بر تخصیص آن، امکان تحقق تغییر در فطرت را دست‌کم از جهت شدت و ضعف یا غفلت و عدم التفات یا فعلیت و قوه پذیرفته‌اند. در مورد این گروه - که بعد از تفسیر مفاد آیه به تبدیل و تغییرناپذیری، مواردی را از تغییرناپذیری استثنا کرده‌اند - اشکال این است که اگر نفی تبدیل به وسیله لای نفی جنس در آیه فطرت (لاتبدیل لخلق الله) را به معنای نفی تبدیل و تغییر در فطرت دانستیم، دیگر مجالی برای پذیرش امکان تغییر فطرت از جهت شدت و ضعف یا فعلیت و قوه باقی نمی‌ماند و استثنای آن موارد، بدون دلیل است. بنابراین باید به صورت عموم قائل شویم که در فطرت هیچ‌گونه تغییری، حتی تغییر به شدت و ضعف یا فعلیت و قوه، ممکن نیست.

به نظر می‌رسد که در این موضع نیز عدم تفکیک میان فطرت به معنای «ذات فطری انسان» و فطرت به معنای «مقتضیات ذات فطری انسان» سبب لغزش در نقد دیدگاه عموم مفسران در تفسیر آیه فطرت گشته است. عموم مفسران، آنجا که می‌گویند: آیه «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» دلیل بر تبدیل‌ناپذیری فطرت است، مرادشان از «فطرت» - چنان که در بیان شهید مطهری نیز گذشت - «هویت فطری ذاتی انسان» است؛ و آنجا که می‌گویند: تغییر فطرت از جهت شدت و ضعف یا فعلیت و قوه، امری ممکن است، مرادشان از «تغییر فطرت»، تغییر در «مقتضیات هویت فطری ذاتی انسان» از جهت شدت و ضعف و فعلیت یافتن و در کمون ماندن است. بنابراین از منظر ایشان، در «عدم امکان تغییر در فطرت» به معنای «عدم امکان تغییر در هویت فطری ذاتی انسان» استثنایی وجود ندارد و ذات مقتضی و مستعد کمالات، مادام که انسان موجود است، مطلقاً

تغییرناپذیر است؛ اما مقتضیات ذات فطری انسان - اعم از مقتضیات بینشی، گرایشی و توانشی - ممکن است در عین وجود این ذات فطری، ضعف و زوال بیپذیرند.

۶ مقاله مورد بررسی، برخی تعابیر را که صاحب نظران درباره مفاد آیه فطرت بیان کرده‌اند و بر اساس این آیه قائل به تغییر و تبدیل‌ناپذیری فطرت گشته‌اند، نقل می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. در اینجا نخست آن تعابیر نقل می‌شود؛ سپس نقدهایی که مقاله مورد بررسی به این تعابیر وارد دانسته است، ارزیابی می‌گردد:

(الف) ... با فشار و تحمیل، نمی‌توان آن [فطرت] را زایل کرد؛ لذا «تغییر» پذیر نخواهد بود؛ و به عبارت دیگر، ثابت و پایدار است... (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۶).

(ب) فطرت قابل تبدیل نیست؛ نه خدا آن را عوض می‌کند و نه غیر خدا. خدا آن را «تغییر» نمی‌دهد؛ چون انسان را به احسن تقویم آفریده و تغییر احسن به غیر احسن، گرچه مقدور خداوند است، اما دلیلی ندارد که آن تغییر را ایجاد کند؛ زیرا مخالف با حکمت اوست؛ و غیر خداوند آن را «تغییر» نمی‌دهد؛ چون قادر بر تبدیل نیست و لذا در آیه، تبدیل با «لای» نفی جنس به‌طور مطلق نفی شده است... (همان، ص ۱۹۰).

(ج) ... سومین ویژگی امور فطری این است که «تغییر» و تبدیلی نمی‌پذیرند و همیشه ثابت‌اند. پس، از این آیه شریفه می‌توان سه ویژگی برای فطرت استنباط کرد: اولاً... ثانیاً... ثالثاً قابل تبدیل و تغییر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۲ و ۹۳).

(د) ... «لاتبدیل لخلق الله؛ در خلقت الهی تبدیل و تغییری نیست»؛ یعنی آن فطرت الهی که به انسان ارزانی داشتیم، امری است که «تغییر» پذیر نیست... (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۹۳. همچنین رک: رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵).

(ه) عبارت «لاتبدیل لخلق الله» بر این امر تأکید دارد که این فطرت، همگانی و همه‌جایی و همه‌زمانی است؛ «تغییری» در آن نیست... (شبروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴).

مقاله در نقد تعابیر فوق می‌گوید: «همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این تعبیرها، اولاً در برخی از آنها "تبدیل" در آیه شریفه، هم‌معنا با "تغییر" لحاظ شده است؛ ثانیاً "فطرت" تغییرناپذیر شمرده شده و ظاهر چنین تعبیری این است که امور فطری، از هر جهت تغییرناپذیرند».

در ارزیابی این بخش از مقاله می‌گوییم:

اولاً چنان که خود مقاله تصریح می‌کند، تعابیر فوق را صاحب نظران در بیان مفاد آیه فطرت اظهار کرده‌اند و این قرینه‌ای واضح است که نشان می‌دهد مراد از نفی تغییر در این تعابیر، نفی تبدیل و زوال است که مدلول عبارت «لاتبدیل لخلق الله» می‌باشد. البته خود مقاله نیز در سطرهای بعد متذکر می‌شود: «در ادامه برخی از همین تعبیرات، جمالتی آورده شده است که نشان می‌دهد مقصود از عدم تغییر، عدم تبدیل و عدم زوال است»؛ اما چنان که ذکر شد، قرینه واضح بر این امر آن است که این تعابیر، در مقام بیان محتوای آیه فطرت ارائه شده است.

ثانیاً نمی‌توان از اینکه در این تعابیر «فطرت» تغییرناپذیر شمرده شده است، چنین استظهار نمود که امور فطری از هر جهت تغییرناپذیرند؛ چراکه چنین استظهاری مبتنی بر این پیش فرض است که «فطرت» در همه کاربردها، بر

امور فطری (به معنای مقتضیات هویت فطری ذاتی انسان) دلالت دارد؛ حال آنکه چنان‌که گذشت، در شناخت مراد از واژه «فطرت» لازم است میان دو معنا - که هر یک ممکن است از این واژه اراده شود - تفکیک نمود و با تکیه بر قرائن تشخیص داد که در هر کاربرد، کدام معنا از «فطرت» اراده شده است: «هویت فطری ذاتی انسان» یا «مقتضیات هویت فطری ذاتی انسان».

۷. مقاله مورد بررسی، در ادامه به آیات متعددی استناد می‌کند و اظهار می‌دارد که این آیات نشان می‌دهند «فطرت الهی» در برخی انسان‌ها دچار «تغییر» شده است. متن تعابیر مقاله در این بخش از این قرار است:

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

در این تعابیر از مقاله مورد بررسی، اگر از «فطرت الهی»، مقتضیات بینشی، گرایشی و توانشی ذات فطری انسان اراده شود، در این صورت باید گفت: تغییرپذیری این امور، از واضحات مورد قبول عموم صاحب‌نظران قائل به تفسیر رایج آیه فطرت است و امری مورد انکار ایشان نیست تا برای اثبات آن لازم باشد به آیات متعدد (آیات دلالت‌کننده بر: ۱. از بین رفتن فعلیت گرایش فطری به دین در نهاد برخی انسان‌ها؛ ۲. از بین رفتن توانش ادراک حقیقت در برخی انسان‌ها...؛ ۵. مسخ برخی انسان‌ها) استناد شود؛ و اگر از «فطرت الهی»، همان حقیقتی اراده شود که عموم مفسران از آیه فطرت استظهار می‌کنند و این آیه را ظاهر در معنای «تبدیل و تغییرناپذیری فطرت الهی» به معنای «تبدیل و تغییرناپذیری هویت فطری ذاتی انسان که مستعد و مقتضی بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های خاصی است» می‌دانند، در این صورت هیچ یک از پنج دسته آیات مورد استناد مقاله، تغییرپذیری فطرت الهی را اثبات نمی‌کند و دلیلی علیه استظهار رایج از آیه فطرت محسوب نمی‌شود؛ زیرا موضوع آیه فطرت، ذات مستعد و مقتضی انسان است و موضوع آیات مورد استناد، مقتضیات آن ذات است که ممکن است فعلیت یابد یا در کمون باقی بماند و نیز ممکن است پس از خروج از حالت استعداد و فعلیت یافتن، ضعف و زوال پذیرد.

۸. مقاله مورد بررسی، ذیل عنوان «آیات زوال فعلیت گرایش فطری به دین در برخی انسان‌ها یا ضعف شدید آن» آورده است:

به تصریح آیه فطرت، خداوند انسان‌ها را بر اساس دین حق، یعنی هم‌جهت و موافق آن آفریده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». لازمه چنین آفرینشی این است که انسان‌ها گرایش فطری به سوی دین حق و مفاد آن داشته باشند (رک: جوادی آملی، همان، ص ۱۴۷-۱۴۹). با این حال، آیات فراوانی بسیاری از انسان‌ها را متغیر و گریزان از دین الهی می‌شمرد. تنفر و فرار ایشان از دین حق، دلالت بر از بین رفتن فعلیت فطرت یادشده یا ضعف شدید آن دارد.

نقدی که بر این سخن وارد به نظر می‌رسد، آن است که: تلقی رایج از آیه فطرت این نیست که گرایش فطری به دین در انسان‌ها، فعلیتی نامشروط دارد که ضعف و زوال‌ناپذیر است؛ بلکه تلقی آن است که انسان به گونه‌ای آفریده شده که به اقتضای ذات فطری خویش، طالب و راغب دین حق است؛ اما این اقتضا و طلب ذاتی، تنها هنگامی فعلیت می‌یابد که موانعی چون آلودگی به گناهان و اخلاق و ملکات ناشایست و مانند آن، سد راه فعلیت یافتن آن نگردد؛ اما با پیدایش موانع، چه بسا گرایش ذاتی فطری به دین، اساساً فعلیت نیابد یا پس از فعلیت یافتگی، دچار ضعف و زوال گردد؛ اما این بدان معنا نیست که استعداد و اقتضای ذاتی و فطری انسان برای گرایش به دین، از اساس نابود گردد؛ بلکه آنچه در انسان از بین رفتنی است، گرایش بالفعل به دین حق است؛ در عین آنکه طلب ذاتی انسان نسبت به دین حق، به دلیل ذاتی بودن و یگانگی با گونه خاص آفرینش انسان، سلب‌ناپذیر از اوست. بر این اساس، آیاتی که بسیاری از انسان‌ها را گریزان از دین الهی می‌شمرند، دلالتی بر تغییر و تبدیل‌پذیری فطرت الهی انسان (به معنای ذات مستعد و مقتضای امور فطری) ندارند و مستندی برای تخطئه استظهار و تفسیر رایج از آیه فطرت محسوب نمی‌شوند.

۹. مقاله مورد بررسی ذیل عنوان «آیات ناتوانی و سختی برخی قلوب» در توضیح مفاد آیات: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ، فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ...» (انعام: ۴۲ و ۴۳) آورده است: «کاربرد «لعل» در «أَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» که برای امیدواری و انتظار است... می‌فهماند که «قلوب» در ذات خود اقتضای حرکت و گرایش به طرف پروردگار را به‌ویژه در سختی‌ها دارد؛ ولی چون دچار «قساوت» شده، آن حرکت و گرایش تحقق نیافته است... این آیات می‌فهماند که قلوب در سختی‌ها اقتضای توجه به خداوند را دارد و چنین توقعی از آن هست؛ اما ممکن است به جهت «قساوت»، آن گرایش به سمت خداوند، در قلب‌ها پیدا نشود».

مقاله مورد بررسی در عبارات فوق پذیرفته است که قلب انسان در ذات خود اقتضای گرایش به پروردگار را دارد؛ اما ممکن است «قساوت» مانع پیدایش و فعلیت یافتن گرایش خداجویی در قلب گردد. این پذیرش، مستلزم تصدیق این حقیقت است که اقتضای قلب آدمی نسبت به خداجویی، حتی هنگام زوال گرایش خداجویی به سبب قساوت، ثابت است و تبدیل نمی‌پذیرد؛ زیرا این اقتضا، ذاتی قلب است و ذاتی شیء، سلب‌ناپذیر از آن است. از آنجاکه تبدیل‌ناپذیری اقتضائات فطری، همان حقیقتی است که مفسران در رویکرد رایج تفسیری از آیه فطرت تلقی می‌کنند، باید گفت مقاله مورد بررسی در بیاناتی که ذکر شد، ناخواسته معنایی را که صاحب‌نظران از آیه فطرت تلقی می‌کنند، تأیید کرده است؛ چراکه قبول ذاتیت اقتضای گرایش به پروردگار برای قلوب انسان‌ها، در واقع اذعان به زوال‌ناپذیری اقتضای گرایش به پروردگار در وجود انسان است و این همان معنایی است که صاحب‌نظران به‌عنوان «تبدیل‌ناپذیری فطرت الهی» از آیه فطرت دریافت می‌کنند.

۱۰. مقاله مورد بررسی در میان احتمالات مختلف تفسیری برای آیه فطرت و به‌ویژه جمله «لا تبدیل لخلق الله»، به برداشت رایج از آیه فطرت اشاره کرده و در تقریر آن آورده است: «احتمال دیگری که در مورد مقصود آیه بیان شده، این است که آیه اخبار از «تبدیل» ناپذیری مخلوق‌های خداوند است. بر اساس این معنا، فطرت، هرچند از جهت شدت و ضعف یا فعلیت و قوه «تغییر» پذیر است، هرگز دچار «تبدیل» نمی‌گردد و به عبارت دیگر، هرگز زایل نمی‌شود».

مقاله مورد بررسی، در مقام نقد تفسیر رایج آیه فطرت، به آیات مسخ استناد کرده است و آیات دال بر عذاب مسخ را از ادله زوال‌پذیری فطرت انسانی دانسته و در توضیح این آیات (مائده: ۶۰؛ بقره: ۶۵؛ اعراف: ۱۶۶) آورده است: «در این آیات، با تعبیر «جَعَلَ...» و «كُونُوا...» بیان شده است که خداوند گروهی از مردم را به میمون و خوک تبدیل کرده و سبب آن، صدور رفتارهایی از ایشان با عنوان "تجاوز از امر الهی در روز شنبه" (اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ) و "سرکشی از نهی خداوند" (عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ) بوده است. بنابراین، آیات یادشده دلالت دارند که رفتارهای سوء می‌تواند سبب زوال فطرت انسانی گردد».

در تعابیر فوق، اگر مراد از «زوال فطرت»، «زوال مقتضیات ذات فطری انسان» باشد، این تعابیر، نقد دیدگاه رایج در تفسیر آیه فطرت محسوب نمی‌شود؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در تفسیر رایج از آیه فطرت، این آیه مفید زوال‌ناپذیری فطرت به‌معنای زوال‌ناپذیری «ذات فطری انسان» دانسته می‌شود؛ اما اگر آیات مسخ، برای اثبات «زوال‌پذیری فطرت انسانی» به‌معنای «زوال‌پذیری هویت فطری ذاتی انسان» مورد استناد قرار گرفته باشد، در نقد این استناد گفتنی است: قرآن کریم مسخ را از جمله عذاب‌های هولناک برای عصیانگران شمرده است و اگر فرض شود که مسخ عبارت است از اینکه انسان عاصی ظاهراً و باطناً به حیوان تبدیل شود و اساساً هویت ذاتی انسانی خود را فاقد گردد، چنین تلقی‌ای از عذاب مسخ بدین معناست که انسان مستحق عذاب نابود شود و در عوض، موجود دیگری که هیچ ربطی با آن انسان عاصی معدوم ندارد و نیز هیچ درکی از انسان بودن ندارد، آفریده شود. با چنین فرضی، اطلاق «عذاب» بر «مسخ» اساساً توجیه‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا برای انسان مسخ‌شده دو حالت متصور است: قبل از تبدیل شدن به حیوان و پس از تبدیل شدن به حیوان. قبل از تبدیل شدن انسان به حیوان که عذابی رخ نداده است و پس از تبدیل شدن انسان به حیوان نیز دیگر انسانی وجود ندارد تا درک عذاب کند. بر اساس چنین تعریفی، «مسخ» به‌جای آنکه عذاب عاصی باشد، اعدام دفعی عاصی و از میان بردن زمینه تحقق عذاب است. حصر انسان مستحق عذاب به دو حالت قبل و بعد از مسخ و نفی حالت سوم برای او بدان سبب است که آیه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَلَقْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵) و آیه «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (اعراف: ۱۶۶) هم‌افق با آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، حاکی از آن‌اند که «مسخ» بدون واسطه، متعلق امر «کن» و اراده تکوینی الهی بوده است که با مراد عینیت دارد و به‌طور دفعی تحقق می‌یابد.

۱۱. مقاله مورد بررسی، از دیدگاه مختار خود در تفسیر آیه فطرت، به «اخبار از تبدیل ناپذیری آفرینشگری خداوند» تعبیر نموده و در استدلال بر آن، مراد از «خلق الله» را در جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در آیه فطرت، معنای مصدری دانسته است و استظهار رایج از آیه را که در آن «خلق الله» به معنای حاصل مصدر یا اسم مفعول تلقی می‌شود، نادرست دانسته و در اثبات این امر به ادله‌ای استناد کرده است. بخش آغازین دلیل نخست مقاله در اثبات اینکه معنای «خلق الله» در آیه فطرت، معنای مصدری است، نه معنای حاصل مصدری، بدین قرار است: «نکته اول: جمله "لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ" در آیه فطرت، به منزله کبرایی کلی بعد از صغرای "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" است؛ به این معنا که جمله "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" می‌فرماید: خداوند سرشت مردم را به گونه‌ای خاص (مطابق با دین حق) آفریده است. بعد از بیان این حکم سرشت، با جمله "لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ" قاعده و قانونی کلی بیان کرده که مفاد جمله قبل (آفریدن سرشت مردم بر اساس دین حق)، یکی از مصادیق آن است».

این بیانات برای اثبات ظهور «خَلَقَ اللَّهُ» در معنای مصدری دلیلی ارائه نمی‌کند که نشان دهد اراده معنای حاصل مصدری از «خلق الله» نادرست است؛ بلکه هر آنچه در این بیانات آمده، عیناً برای توجیه ظهور «خلق الله» در معنای حاصل مصدری قابل بیان است و می‌توان برای توجیه ظهور «خلق الله» در معنای حاصل مصدری، همان بیانات را این گونه اظهار نمود:

جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در آیه فطرت، به منزله کبرایی کلی بعد از صغرای «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» است؛ به این معنا که جمله «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» می‌فرماید: سرشت مردم، مخلوق خاص خداوند است که خداوند وجود مردم را بر پایه آن بنا نهاده و آفریده است. بعد از بیان این حکم سرشت، با جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» به معنای «لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ» (مخلوق خداوند تبدیل پذیر نیست)، قاعده و قانونی کلی بیان کرده است که جمله قبل (یعنی فطرت الله، مخلوق خاص خداوند است) بیانگر یکی از مصادیق آن است؛ یعنی حکم «تبدیل ناپذیری» که در کبرای کلی «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (مخلوق خداوند، تبدیل پذیر نیست) برای همه مخلوقات خداوند اثبات شده است، برای فطرت هم که مخلوق خاص خداوند است، اثبات می‌شود.

بخش دوم دلیل نخست مقاله در اثبات اینکه معنای «خلق الله» در آیه فطرت معنای مصدری است، نه معنای حاصل مصدری، بدین قرار است:

... اگر خداوند بعد از بیان جمله «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، درصدد بیان حکمی در خصوص فطرت انسان بود، نه بیان قاعده و قانونی کلی، باید به جای جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» با استفاده از ضمیر «ها» می‌فرمود: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لَهَا» تا بفهماند همان فطرت، چنین خصوصیتی دارد که قابل «تبدیل» نیست؛ نه آنکه با استفاده از اسم ظاهر و ترکیب کلی «خلق الله» بفرماید: «... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». بنابراین، مقصود از «خَلَقَ اللَّهُ»، خصوص فطرت انسان نیست و هر «خلق الله»ی را شامل می‌شود.

این بخش از مقاله، معنای مصدری برای تعبیر «خلق الله» در آیه فطرت را بر معنای حاصل مصدری ترجیح

می‌دهد؛ اما دلیل قانع‌کننده‌ای برای محذوریت ادبی یا عقلی اراده‌ معنای حاصل‌مصدری از «خلق الله» ارائه نمی‌دهد. برای درک خدشه‌پذیری این بیان مقاله که «اگر از خلق الله، معنای حاصل‌مصدری مراد بود، لازم بود به جای جمله "لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ"، با استفاده از ضمیر "ها" بفرماید: "فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لَهَا" تا بفهماند همان فطرت، چنین خصوصیتی دارد که قابل تبدیل نیست»، کافی است توجه شود که اظهار به جای اضمار (کاربرد اسم ظاهر به جای ضمیر) را فواید مختلفی است. در اینجا با فرض مراد بودن معنای حاصل‌مصدری از «خلق الله»، فایده‌ تعبیر «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در مقایسه با تعبیر «لَا تَبْدِيلَ لَهَا» آن است که تعبیر نخست، حکم تبدیل‌ناپذیری را با تأکید بیشتری برای «فطرت الله» اثبات می‌کند؛ تأکیدی که تعبیر «لَا تَبْدِيلَ لَهَا» فاقد آن است. در جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، مخلوقیت «فطرت» برای «الله» - که در تعبیر «فطرت الله» بیان گشته - تکرار شده است و تأکید بر مخلوقیت «فطرت» برای «الله»، مقهوریت این مخلوق در قبال اراده‌ خالق خویش و نفوذ و تخلف‌ناپذیری حکم «لَا تَبْدِيلَ» از جانب «الله» را در مورد این مخلوق خاص افاده می‌کند.

در رویکرد رایج تفسیری، «فطرت الله» به معنای حاصل‌مصدری است؛ زیرا در آیه فطرت، امر شده است به اقامه‌ وجه به سوی «دین»، که «فطرت الله» نماینده‌ آن است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) و «فطرت» در این تعبیر، منصوب از باب «اغراء» است که مفاد آن، امر به ملازمت با فطرت است. برای نمونه، صاحب‌کشاف آورده است: «فِطْرَتَ اللَّهِ أَى الزُّمُوَا فِطْرَةَ اللَّهِ، أَوْ عَلَيكُمْ فِطْرَةَ اللَّهِ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۷۹) (همچنین ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴۵). بر این اساس نمی‌توان برای ظهور «فطرت» در معنای مصدری، وجه موجهی تصویر کرد؛ زیرا «فطرت» به معنای مصدری، به معنای کیفیت و نوع آفرینشگری خداوند است و با فرض مراد بودن چنین معنایی، آیه فطرت آدمی را امر می‌کند که خود را ملازم با کیفیت صدور خلاق از ذات مقدس پروردگار قرار دهند، حال آنکه کیفیت صدور خلاق از ذات الهی، برای عموم آدمیان امری قابل ادراک نیست که بتوانند خود را ملازم آن قرار دهند. با تأمل در این نکته، رجحان و دست‌کم، روایی ظهور «خلق الله» در معنای حاصل‌مصدری آشکار می‌گردد؛ چراکه ظاهر آن است که «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» ناظر به «فطرت الله» و مُبَيِّنِ حکم آن می‌باشد و بر این اساس، راجح آن است که همچون «فطرت الله» که ظاهر در معنای حاصل‌مصدری است، از «خلق الله» معنای حاصل‌مصدری تلقی شود تا تناسب معنایی «مُبَيِّنِ» با «مُبَيِّنِ» حفظ شود. بر این اساس مفاد آیه فطرت، تحریض آدمی به ملازمت با شناخت‌ها، رهنمودها و گرایش‌هایی است که خداوند در فطرت انسان (فطرت به معنای مخلوقی که خداوند آن را به‌گونه‌ای خاص آفریده و واجد اوصاف و آثار وجودی خاصی قرار داده) به ودیعت نهاده است.

۱۲. مقاله برای آنکه نشان دهد نمی‌توان مراد از «خلق الله» در آیه فطرت را «مخلوق‌های خداوند» دانست، آورده است: «با توجه به شمول و کلیت تعبیر «خلق الله»، اگر مقصود از این تعبیر را مخلوق‌های خداوند (معنای دوم: حاصل مصدر یا مصدر به معنای اسم مفعول) بدانیم، مفاد جمله «لَا تُبَدِّلُ لَخَلْقِ اللَّهِ» مفادی باطل و ناپذیرفتنی می‌گردد؛ چراکه در عالم واقع، مواردی بیشمار و انکارناپذیر از وقوع تغییر و تبدیل در آفریده‌های خداوند، مشاهده می‌شود».

مقاله برای اثبات وقوع تبدیل در آفریده‌های خداوند، به آیه «... لَأَمْرُهُمْ فَيُبْعِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ...» (نساء: ۱۱۹) استناد کرده و آورده است:

در آیه «وَأَلْمِئْتُهُمْ وَ لَأَمْنِيئُهُمْ وَ لَأَمْرُهُمْ فَيُبْعِرُنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمْرُهُمْ فَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ...» (نساء: ۱۱۹)، امکان تغییر دادن مخلوق‌های خداوند، امری مسلم و مفروغ‌عنه لحاظ شده است. در این آیه، برخلاف آیه فطرت، «خلق الله» به معنای مخلوق است؛ زیرا روشن است که مردم نمی‌توانند در فعل آفریدن خداوند تغییری ایجاد کنند؛ بلکه می‌توانند در مخلوق و آفریده او تغییر ایجاد کنند. بنابراین، با توجه به وقوع تغییر و تبدیل در آفریده‌های خداوند، نمی‌توان «خلق» را به معنای «آفریده و مخلوق» (معنای دوم) دانست و باید آن را به «آفریدن» (معنای اول) معنا کرد.

در نقد این بیانات گفتنی است: اگرچه آیه «... لَأَمْرُهُمْ فَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ...» (نساء: ۱۱۹) بر تغییرپذیری آفریدگان خداوند دلالت می‌کند، اما تغییرپذیری مخلوقات که در این آیه مورد اشاره قرار گرفته، غیر از تبدیل‌پذیری آنهاست و این تفاوت، مورد قبول مقاله مورد بررسی است و ذیل عنوان «مقصود از تبدیل» بدان تصریح نموده است:

برخی لغت‌شناسان، تبدیل را به «تغییر» (به‌عنوان نمونه: جوهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۳۲؛ فیومی، بی‌تا، ص ۳۹؛ ابن‌فارس، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۰) و برخی دیگر به «جایگزینی و بذل کردن چیزی به جای چیز دیگر» (به‌عنوان نمونه: عسکری، بی‌تا، ص ۲۳۳؛ ابن‌سیده، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۳۸) معنا کرده‌اند. برخی دیگر از اهل لغت نیز تصریح کرده‌اند که «تبدیل» برای بیان هر کدام از آن دو معنا به کار می‌رود (راغب اصفهانی، همان، ص ۱۱۱). روشن است که معنای اول، بر هر گونه تغییری همچون تغییر در جهات شدت و ضعف، فعلیت و عدم فعلیت، و حتی کیفیاتی چون رنگ، بو و... صادق است؛ اما معنای دوم، تنها بر موردی صدق می‌کند که چیزی از اساس برداشته و چیزی دیگر جایگزین آن گردد. با بررسی آیات، می‌توان گفت که برخی موارد کاربرد تبدیل و مشتقات آن (باب تفعیل) در قرآن کریم، متعین در معنای دوم (جایگزینی) است. البته در برخی دیگر، احتمال معنای اول (تغییر) نیز وجود دارد؛ ولی با توجه به متبادر از ماده «تبدیل» (ب د ل) می‌توان گفت که همان موارد نیز ظاهر در معنای جایگزینی چیزی به جای چیز دیگر است و نه مطلق تغییر.

۱۳. مقاله در پایان، معنایی را که برای «لاتبدیل لخلق الله» اختیار کرده است، چنین توضیح می‌دهد:

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

معنایی شبیه این است که بگوییم «فرایند تولید» فلان کارخانه، از جهت تجهیز محصولاتش به ابزارهای خاص، هرگز دچار «تبدیل» نمی‌گردد؛ یعنی تمام محصولاتش را در مرحله تولید، مجهز به آن ابزار می‌کند و این‌گونه نیست که حتی یک مورد از محصولاتش، مجهز به آن افزوده نباشد. روشن است که این تبدیل‌ناپذیری در فرایند تولید (خلق)، منافات ندارد که ابزار محصول بعد از تولید، دچار تبدیل و زوال گردد و آن ابزار افزوده‌شده از بین برود. بنابراین، آیه مورد بحث، تنها ناظر به مرحله آفرینش موجودات توسط خداوند - از جمله ناظر به مرحله تجهیز تمام انسان‌ها به فطرت مطابق با دین - است و هرگز دلالت ندارد که مخلوق‌های او (از جمله فطرت) بعد از آفریده شدن، دچار تغییر و تبدیل نمی‌گردند.

مقاله به دلالت تعبیر فوق برای رابطه خداوند خالق با مخلوقاتش، دو مرحله متمایز فرض کرده است که عبارت‌اند از: الف) مرحله آفرینش موجودات؛ ب) مرحله بعد از آفریده شدن؛ و در پی تصویر این دو مرحله، خالقیّت خداوند را مختص به مرحله نخست - که آن را «مرحله آفرینش» خوانده است - می‌داند و بر اساس این تفکیک، نتیجه می‌گیرد که «تبدیل‌ناپذیری آفرینشگری خداوند»، مختص مرحله آفرینش است، نه مرحله بعد از آفریده شدن. این بدان معناست که خالقیّت خداوند تنها در بدو آفرینش موجودات و در مقام حدوث مخلوقات، فعلیت دارد؛ اما در مرحله پس از حدوث موجودات، یعنی مرحله بقا، خداوند دیگر آفرینشگر بندگان نیست و خالقیّت او نسبت به مخلوقاتش، فعلیت ندارد و به همین سبب است که تبدیل‌ناپذیری در آفرینشگری و خالقیّت خداوند، مختص مرحله حدوث مخلوقات است که خداوند در آن مرحله، واجد خالقیّت بالفعل است؛ اما در مرحله بقای موجودات، خالقیّتی وجود ندارد که تبدیل‌ناپذیر باشد. چنین تصویری از خالقیّت خداوند، ناخواسته منطبق بر دیدگاه مشهور معتزله در باب خالقیّت خداوند است و با شناختی که قرآن کریم در این باره ارائه می‌دهد و فلاسفه و متکلمین شیعی آن را تبیین نموده‌اند، مخالفت دارد. به قول استاد شهید مرتضی مطهری: «مخلوق، در حدوث و بقا نیازمند به خالق است؛ در بقا و در تأثیر، همان اندازه نیازمند است که در حدوث. جهان عین فیض، عین تعلق، عین ارتباط، عین وابستگی و عین از اوایی است» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۷). خلاصه آنکه: اگر «لاتبدیل لخلق الله» را به معنای تبدیل‌ناپذیری در آفرینشگری خداوند فرض کنیم، با عنایت به استمرار خالقیّت خداوند نسبت به مخلوقاتش، مادام که مخلوقی وجود دارد، تبدیل‌ناپذیر خواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. دیدگاه تغییر‌ناپذیری فطرت بر اساس آیه ۳۰ سوره روم، دیدگاه رایج میان مفسران و نویسندگان در باب انسان‌شناسی است که منافاتی با اثرپذیری فطرت (فطرت به معنای مقتضیات هویت فطری انسان) از عواملی چون تعلیم، تربیت و رفتار ندارد.
۲. نکات مطرح‌شده در مقاله «باز تأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت»، جهت رد یا تضعیف رویکرد مشهور در تفسیر آیه فطرت، وافی به مقصود نیست و از تحقق تغییر در مقتضیات ذات

فطری انسان از جهت «شدت و ضعف» و «فعلیت و قوه» نمی‌توان بر تبدیل‌پذیری هویت ذاتی فطری انسان استدلال نمود؛ بنابراین نمی‌توان با استناد به گروه‌های متعددی از آیات که بر وقوع تغییر در مقضیات ذات فطری انسان دلالت دارد، تبدیل‌پذیری ذات فطری انسان را اثبات نمود و آیات مسخ - که مسخ را یکی از عذاب‌های سخت الهی معرفی می‌کنند - دلالتی بر زوال فطرت (فطرت به معنای ذات فطری انسان) در انسان‌های مسخ‌شده ندارند و اساساً فرض زوال هویت ذاتی فطری انسان به سبب مسخ، با عذاب بودن مسخ، ناسازگار است.

۳. اگر آیه فطرت را بنا بر مختار مقاله مورد بررسی، دال بر نفی هرگونه تبدیل از «آفریدن خدا» فرض کنیم، باز هم به رغم نتیجه‌ای که مقاله مورد بررسی درصدد اثبات آن است، این آیه دلالت بر آن دارد که فطرت (فطرت به معنای مخلوقی که به گونه‌ای خاص آفریده می‌شود)، تبدیل‌ناپذیر است؛ زیرا اولاً خالقیت الهی نسبت به مخلوق خود، مادام که مخلوق موجود است، امری مستمر و سلب‌ناپذیر از مخلوق است؛ و ثانیاً حدوث و استمرار وجود مخلوق - که سراسر وجودش چیزی جز تعلق نسبت به خالق نیست - ظهور خالقیت مستمر و لاینقطع الهی است؛ در نتیجه، لازمه تبدیل‌ناپذیری خالقیت الهی، تبدیل‌ناپذیری مخلوق آن است.

منابع

- ابن سیده، علی بن اسماعیل، بی‌تا، *المحکم و المحيط الاعظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، بی‌تا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *فطرت در قرآن*، چ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- شبروانی، علی، ۱۳۷۶، *سرشت انسان*، قم، معاونت امور اساتید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عسکری، حسن بن عبد الله، بی‌تا، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دارالآفاق الجدیده.
- فیومی، احمد بن محمد، بی‌تا، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، مؤسسه دار الهجرة.
- مراغی احمد بن مصطفی، بی‌تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *بیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، چ نهم، تهران، سمت.

بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن

alebouyeh@isca.ac.ir

علیرضا آل‌بویه / استادیار گروه فلسفه اخلاق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷

چکیده

معیار و ملاک ارزش اخلاقی، یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق است. سه نظریه معروف در این زمینه مطرح شده است: «غایت‌گرایی اخلاقی»، «وظیفه‌گرایی اخلاقی» و «اخلاق فضیلت». در میان متفکران مسلمان، در تبیین نظریه اخلاقی سازگار با قرآن اختلاف است. برخی نظریه اخلاقی سازگار با قرآن را «غایت‌گرایانه» می‌دانند، اگرچه در نوع غایت‌گرایی نیز اختلاف است. برخی نظریه اخلاقی قرآن را «خودگرایانه»، برخی «سودگرایانه» و برخی نیز به‌طور مطلق «غایت‌گرایانه» تقریر کرده‌اند، بدون اینکه نوع آن را مشخص کنند؛ از جمله سیدعلی اکبر حسینی رامندی که نظریه اخلاقی قرآن را غایت‌گرایانه می‌داند و با توجه به تأکیدهای قرآن بر نتایج فعل اخلاقی در قالب واژگانی مانند «سعادت، فوز، فلاح، نجات، لذت، امنیت، بشارت، آرامش، رنج، تشویق و انذار» اخلاق قرآنی را - فی‌الجمله - سازگار با نظریه‌های غایت‌گرا دانسته و آن را با انسان‌شناسی قرآنی و شیوه تربیت اخلاقی قرآن سازگار می‌داند. در این مقاله، این دیدگاه در بوته نقد قرار گرفته، نشان داده می‌شود که آیات مورد استناد در مقام بیان معیار ارزش اخلاقی نیستند و نمی‌توان غایت‌گرایی اخلاقی را از آنها استنباط کرد، بلکه در مقام تشویق و ترغیب مؤمنان به پابندی و رعایت ارزش‌های اخلاقی هستند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق قرآنی، غایت‌گرایی اخلاقی، نظریه اخلاقی قرآن، سیدعلی اکبر حسینی رامندی.

نظریه‌های هنجاری در فلسفه اخلاق از اهمیت بسزایی برخوردارند و فیلسوفان اخلاق در نظریه‌های هنجاری در پی به‌دست آوردن معیار ارزش اخلاقی هستند. برخی براساس غایت و پیامدهای فعل، ارزش اخلاقی آن را معین می‌کنند و چنین نظریه‌هایی به «پیامدگرایی» و «غایت‌گرایی» معروف‌اند. برخی دیگر بدون در نظر گرفتن غایت و پیامدهای فعل، در پی تشخیص وظیفه اخلاقی هستند و به همین مناسبت، آن را «وظیفه‌گرایی» نامیده‌اند، و برخی نیز بدون توجه به فعل، به منش فاعل نظر دارند و در پی تشخیص فاعل فضیلتمند هستند که آن را «اخلاق فضیلت» می‌نامند (خزاعی، ۱۳۸۹).

نظریه‌ای که غالباً در میان فیلسوفان و عالمان اخلاق مسلمان در گذشته رواج داشته، «اخلاق فضیلت» است؛ مانند *خواجہ نصیر در اخلاق ناصری*، *ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق* و *ملا مہدی و ملا محمد نراقی در جامع السعادات و معراج السعاده*. البته بحثی در کلام اسلامی میان اشاعره و معتزله به‌مناسبت بحث درباره فعل خداوند در گرفت که گرچه صبغه کلامی داشت، ولی ناظر به بحثی فلسفی درباره ارزش اخلاقی نیز بود و آن بحث «حسن و قبح الهی» شرعی از یک سو و «حسن و قبح ذاتی عقلی» از سوی دیگر است (سبحانی، ۱۳۷۷). اما با آشنایی متفکران مسلمان با نظریه‌های فیلسوفان اخلاق غربی درباره ملاک و معیار ارزش اخلاقی، از جمله «غایت‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی»، برخی از آنها کوشیدند تقریری غایت‌گرایانه از نظریه اخلاقی اسلامی ارائه دهند. از این رو، تقریرهای گوناگونی ارائه شده؛ از جمله حضرت آیه‌الله مصباح تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸-۳۲۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۴۳-۴۵). برخی دیگر نظریه اخلاق اسلامی را «خودگرایانه» دانسته‌اند (شیروانی، ۱۳۷۸). برخی نیز تقریری «سودگرایانه» ارائه کرده و آن را «سودگرایی برین» نامیده‌اند (نصیری، ۱۳۸۹).

در این میان، سیدعلی اکبر حسینی رامندی (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف) نظریه «غایت‌گرایی» را - فی‌الجمله - سازگار با آموزه‌های قرآن یافته و کوشیده است مستندات قرآنی غایت‌گرایی اخلاقی را ارائه کند که به گفته ایشان، شامل طیف گسترده‌ای از آیات می‌شود که به‌رغم تنوع فراوان در مضمون و سبک بیان، بر این واقعیت دلالت دارند که «عام‌ترین توجیه ارزش و الزام اخلاقی، نتایجی است که فعل اخلاقی به دنبال دارد» (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۴۰). در این مقاله با نقد این دیدگاه اثبات می‌شود که نمی‌توان از آیات مورد استناد غایت‌گرایی اخلاقی مصطلح را - البته با تقریر اسلامی آن - استنباط کرد.

چیستی غایت‌گرایی اخلاقی

خاستگاه اصلی غایت‌گرایی / پیامدگرایی اخلاقی در فلسفه اخلاق، غرب است و ریشه آن در یونان باستان با «خودگرایی اخلاقی» / *اپیکور* و *آریستوتیلوس* و شاگردانش قابل پیگیری است (بکر، ۱۳۷۸)، اما تقریر سودگرایانه / فایده‌گرایانه آن از جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م) به‌صورت کلاسیک آغاز شد و شاگردش *جان استوارت میل* راه استاد خود را پی گرفت (فرانکن، ۱۳۷۶؛ پالمر، ۱۳۸۹). آن دو از مدافعان و مروجان اصلی این نظریه به‌شمار می‌آیند.

غایت‌گرایی اخلاقی بر آن است که ارزش اخلاقی افعال به‌واسطه نتایجی است که افعال به‌بار می‌آورند و به‌عبارت‌دیگر، کاری به‌لحاظ اخلاقی خوب است و باید انجام شود که پیامدهای خوبی در پی داشته باشد.^۱ مراد از «خوبی پیامدها» خوبی اخلاقی نیست^۲ و در اینکه پیامدهای خوب چه اموری هستند، اختلاف است. «لذت، قدرت، کمال نفس، معرفت و تحقق نفس» از جمله پیامدهای خوبی هستند که برخی بدان‌ها معتقدند.

برای مثال، لذت‌گرایان معتقدند: کاری به‌لحاظ اخلاقی خوب است که موجب لذت شود. اما اینکه بازگشت این پیامدها برای چه کسانی باشد، سه احتمال وجود دارد و سه نظریه را شکل داده است: ۱. برای خود فاعل که «خودگرایی اخلاقی» را رقم زده است، ۲. برای دیگران که «دیگرگرایی اخلاقی» نامیده شده است. ۳. برای همه یا بیشتر افراد که «سودگرایی» نام گرفته است و امروزه رواج بیشتری دارد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۷-۴۹).^۳

خلاصه آنکه آنچه در فهم دقیق «غایت‌گرایی اخلاقی» مصطلح‌حائز اهمیت است این نکته کلیدی است که افعال فی‌نفسه - خالی از ارزش اخلاقی هستند و آنچه فعلی را خوب یا بد می‌کند، پیامدها و نتایج آن فعل است و به‌عبارت‌دیگر، پیامدها و نتایج افعال است که خوبی‌ساز و بدی‌ساز هستند (همان، ص ۴۷-۴۸).

نکته‌ای که ذکر آن خالی از لطف نیست اینکه حسینی راضدی با تعریف «غایت‌گرایی»، ذکر اقسام و قائلان آنها درنهایت و قبل از ورود به ذکر مستندات قرآنی غایت‌گرایی، مشخص نکرده است که آیات قرآن، کدامیک از اقسام غایت‌گرایی را - فی‌الجمله - تأیید می‌کند: خودگرایی، سودگرایی یا دیگرگرایی، به‌ویژه با توجه به اینکه این نظریه‌ها قابل جمع نیستند.^۴ این نکته اولین نقد بر ایشان است که مستندات قرآنی را برای تأیید کدامیک از اقسام می‌آورد. ایشان در ذیل عنوان «قرآن و غایت‌گرایی» تنها تصریح می‌کند: «براساس فرضیه پیش‌رو، در قرآن - هرچند با تقریری متفاوت - تصویری غایت‌گرایانه از اخلاق ارائه شده است» (حسینی راضدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۲)؛ اما مشخص نمی‌کند کدامیک از اقسام غایت‌گرایی.

قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی

حسینی راضدی قرآن را مشحون از آیاتی می‌داند که در آنها برای تشویق مؤمنان به اخلاق و تربیت اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تکیه شده است. آیات بسیاری که در آنها واژه‌هایی مانند «فلاح، فوز، سعادت (رستگاری)، هلاکت، شقاوت، و تباهی» به‌کار رفته، بازگوکننده پیامدهای خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی‌اند. او پاسخ قرآن (یعنی رستگار شدن)^۵ را به این پرسش اساسی که چرا باید اخلاق را رعایت کنیم، نشان‌دهنده سازگاری اخلاق قرآنی با غایت‌گرایی می‌داند (همان، ص ۴۳).

مفاهیمی مانند لذت و شادی (بقره: ۳۸)، سعادت (هود: ۱۰۵ و ۱۰۸)، نیکبختی و امنیت (انعام: ۸۱-۸۲)، سلامت (یونس: ۲۵)، آسایش و اطمینان (رعد: ۲۸)، فلاح (بقره: ۵؛ آل‌عمران: ۱۰۴؛ اعراف: ۸ و ۱۵۷) و فوز (نساء: ۷۳؛ احزاب: ۷۱؛ فتح: ۵) بیانگر نتایجی هستند که قرآن برای فعل اخلاقی ذکر کرده است. در مقابل، شقاوت (هود: ۱۰۵-۱۰۶)، ناامنی (حج: ۳۱)، جهنم (آل‌عمران: ۱۲)، جحیم (واقعه: ۹۴؛ انفطار: ۱۴؛ مزل: ۱۲)، سقر (قمر: ۴۸؛ مدثر: ۲۶-۲۷) و محرومیت مادی (نحل: ۱۱۲) نتایجی هستند که برای رفتارهای بد در قرآن

آمده‌اند. علاوه بر این، قرآن با ارائه سیمایی شورانگیز از بهشت و نعمت‌های بهشتی و تصویری هولناک از جهنم و تنوع عذاب‌های آن، مؤمنان را به حیات اخلاقی ترغیب می‌کند (انسان: ۴-۶؛ مطففین: ۱۸-۲۶).

ایشان تصریح می‌کند: قرآن در تمام توصیه‌های اخلاقی و بازگویی اصول و قواعد اخلاقی، همواره از نتایج رفتارهای اخلاقی سخن می‌گوید و پایبندی به اخلاق را تنها راه سعادت و نیکبختی می‌داند (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۴). برای مثال، در آیات بسیاری مؤمنان به تقوا فراخوانده شده‌اند: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ و از خدا پروا نمایید؛ امید است که رستگار شوید» (آل عمران: ۲۰۰). به گفته ایشان: «تقوا از مفاهیم عام و از اصول اخلاقی قرآنی و در اصطلاح، ملکه‌ای است که موجب سهولت انجام خوبی‌ها و اجتناب از بدی‌ها می‌شود. توصیه به تقوا به‌منظور پایبندی به همه الزامات اخلاقی، همواره معلل به پاداش و مجازات دنیوی و اخروی شده است. گویی قرآن در پاسخ به این پرسش که چرا باید تقوا داشت، می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ تا رستگار شوید» (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۴). این تعلیل یعنی: رستگار شدن بی‌واسطه یا باواسطه در تمام توصیه‌های اخلاقی، از جمله لزوم ذکر و یاد خدا تکرار شده است.

در آیات بسیاری از جمله مشوق‌های مؤمنان برای زندگی اخلاقی، از آرامش، امنیت و رفاه مادی نام برده شده است؛ مانند نزول برکات آسمانی و برخورداری از نعمت‌ها و مواهب زمینی، در نتیجه ایمان و پرهیزگاری (اعراف: ۹۶) و محرومیت از برکات و نعمت‌های الهی بر اثر ناسپاسی (نحل: ۱۱۲). همچنین استفاده زیاد از واژه‌هایی مانند تجارت (توبه: ۱۱۱)، خرید و فروش (توبه: ۹)، سود و زیان (بقره: ۱۶؛ غافر: ۸۵) نقش پیامدهای رفتاری در اخلاق قرآنی و سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی را با اخلاق اسلامی نشان می‌دهد (همان).

عبارات کلیدی در تقریر غایت‌گرایی قرآنی

عبارات کلیدی که در این گزارش آمده و از آنها برای اثبات غایت‌گرایی اخلاقی و یا سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی با قرآن استفاده شده عبارت‌اند از:

۱. قرآن برای تشویق مؤمنان به اخلاق و تربیت اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تکیه کرده است.
۲. واژه‌هایی مانند «فلاح، فوز، سعادت (رستگاری)، هلاکت، شقاوت، و تباهی» بازگوکننده پیامدهای خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی‌اند.
۳. قرآن با ارائه سیمایی شورانگیز از بهشت و نعمت‌های بهشتی و تصویری هولناک از جهنم و تنوع عذاب‌های آن، مؤمنان را به حیات اخلاقی ترغیب می‌کند.
۴. پاسخ قرآن به این پرسش که چرا باید اخلاق را رعایت کنیم؟ این است: برای رستگار شدن.
۵. قرآن در تمام توصیه‌های اخلاقی و بازگویی اصول و قواعد اخلاقی، همواره از نتایج رفتارهای اخلاقی سخن می‌گوید و پایبندی به اخلاق را تنها راه سعادت و نیکبختی می‌داند.
۶. رابطه توصیه‌های اخلاقی قرآن با فلاح و رستگاری: تقوا پیشه کنید تا رستگار شوید. خدا را یاد کنید تا رستگار شوید.

۷. آرامش و رفاه مادی از جمله مشوق‌های مؤمنان برای زندگی اخلاقی است.

۸. نزول برکات آسمانی و برخورداری از نعمت‌ها و مواهب زمینی در نتیجه ایمان و پرهیزگاری، و محرومیت از برکات و نعمت‌های الهی بر اثر ناسپاسی است.

۹. استفاده زیاد از واژه‌هایی مانند «تجارت، خرید و فروش، سود و زیان» نقش پیامدهای رفتاری در اخلاق و سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی را با اخلاق اسلامی نشان می‌دهد.

چند نکته اساسی

قبل از تحلیل این بندها، لازم است چند نکته اساسی ذکر شود:

الف) خالی بودن افعال از ارزش اخلاقی براساس غایت‌گرایی اخلاقی

همان‌گونه که گذشت، براساس غایت‌گرایی، افعال خالی از ارزش اخلاقی‌اند و - در واقع - نتایج افعال هستند که موجب خوبی یا بدی آنها می‌شوند. برای مثال، اگر از یک غایت‌گرا پرسیده شود: راستگویی خوب است یا بد؟ در پاسخ می‌گوید: نمی‌دانم. باید اجازه دهید پیامدهای راستگویی و دروغگویی سنجیده شود؛ اگر پیامدهای راستگویی ایجاد قرب الهی، لذت یا قدرت و مانند آن باشد، خوب است، وگرنه بد است. همچنین اگر درباره عدالت و ظلم هم پرسیده شود، پاسخ همان است: اول سنجش پیامدها و سپس حکم به خوبی یا بدی. ضابطه و قانونی که از این نظریه به‌دست می‌آید، عبارت است از:

X در صورتی خوب است که پیامدهای خوبی (برای مثال، قرب الهی) ایجاد کند.

X در صورتی بد است که پیامدهای بدی (برای مثال، دوری از خدا) ایجاد کند.

ب) پیامدها و نتایج قهری افعال

انسان هر فعلی انجام می‌دهد، مسلماً نتایجی در پی خواهد داشت؛ صرف‌نظر از اینکه این پیامدها نقشی در خوبی آن فعل ایفا کنند یا نکنند. امکان ندارد انسان فعلی را انجام دهد و هیچ‌گونه پیامدی در پی نداشته باشد، خواه پیامدهای خوب و خواه پیامدهای بد. این نکته براساس اصل «علیت» روشن است؛ زیرا هر کاری که انجام می‌دهیم، علت است برای تحقق یک معلول. ضابطه و قانونی که از این نکته به‌دست می‌آید، عبارت است از:

Y مسلماً پیامدهایی در پی خواهد داشت، چه پیامدهای خوب (برای مثال، لذت) و چه پیامدهای بد (برای مثال، درد و رنج).

بر این اساس، حتی کسی که وظیفه‌گراست و براساس وظیفه‌اش عمل می‌کند، مسلماً عمل کردنش به وظیفه نتایجی در پی دارد. اما او هیچ نقشی برای این پیامدها در ارزش‌بخشی به وظیفه قائل نیست. اما در مقابل، نظریه «غایت‌گرایی اخلاقی» مصطلح علاوه بر اینکه غایت را مدّ نظر قرار می‌دهد برای غایت‌نقش محوری قائل است و غایت را عامل خوبی و بدی افعال می‌داند. بنابراین نباید میان در نظرگرفتن غایت در وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی خلط کرد.

ج) سنت‌های الهی ناظر به رفتارهای اختیاری انسان

خداوند این عالم را براساس قانون علیت و سنت‌هایی اداره می‌کند. جریان این قوانین و سنت‌ها در عالم طبیعت و میان امور مادی واضح است. اما علاوه بر آن از نظر قرآن، قوانین و سنت‌هایی میان رفتارهای اختیاری آدمی و عالم دنیا و آخرت حاکم است. برای مثال سنت نصرت، امداد، امتحان، ابتلا و استدراج (آقاچانی، ۱۳۹۳).

از همین روست که خدا رابطه میان تقوا و نزول برکات آسمانی را در قرآن بیان کرده و این رابطه یکی از سنت‌های الهی است که شاید فهم آن برای انسان کمی دشوار باشد. براساس این سنت الهی، اگر انسان‌ها ایمان آورده و تقوا پیشه کنند، برکات آسمان و زمین بر آنها نازل خواهد شد.^۶ رابطه میان دنیا و آخرت که به صورت رابطه علی و معلولی و نیز رابطه ظاهر و باطن در قرآن مطرح شده، از این ضابطه مستثنا نیست.

د) خلط میان ملاک و معیار ارزش اخلاقی و انگیزش اخلاقی

میان ملاک ارزش اخلاقی و انگیزه عمل کردن به ارزش‌های اخلاقی تفاوت است و نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد و بسیاری از اشکالاتی که به برخی از تقریرهای غایت‌گرایی اخلاقی وارد است، از همین ناحیه است. فیلسوف اخلاق در اخلاق هنجاری در پی ارائه معیار فعل اخلاقی است. برای مثال، اگر گفته شود: چرا راستگویی خوب است و دروغگویی بد؟ پاسخ یک غایت‌گرا این است که خوبی و بدی راستگویی یا دروغگویی، وابسته به پیامدهای آنهاست و افعال، صرف‌نظر از پیامدها تهی از ارزش اخلاقی و خوبی و بدی هستند. در مقابل، پاسخ یک وظیفه‌گرا این است که نباید به پیامدهای افعال نگاه کرد، بلکه باید دید وظیفه چیست؟ اما در اینکه وظیفه از کجا ناشی می‌شود اختلاف است: خدا، عقل یا شهود. خلاصه آنکه معیار ارزش اخلاقی در مقام پاسخگویی به چرایی خوبی و بدی راستگویی و دروغگویی است.

اما غیر از سؤال از چرایی خوبی و بدی افعال، پرسش دیگر و شاید مهم‌تری هم مطرح است و آن اینکه چرا باید اخلاقی زیست؟ و چرا باید ارزش‌های اخلاقی را مراعات کرد؟ و اگر مراعات نکنیم چه می‌شود؟ این پرسش با پرسش قبلی کاملاً تفاوت ماهوی دارد. در اینجا می‌توان با توجه به کارکردهای اخلاق در فرد و جامعه، چرایی زیست اخلاقی را توجیه کرد و برای مثال، می‌توان گفت: زیست اخلاقی موجب کمال انسانی و در نتیجه سعادت دنیوی و اخروی او می‌شود و یا موجب برپایی جامعه‌ای سالم می‌گردد که انسان در آن زیست می‌کند و خود او نیز از سلامت آن بهره‌مند خواهد شد. علم و آگاهی انسان از چنین اموری می‌تواند باعث ایجاد شوق دستیابی به آنها شود و انگیزه او را برای نیل به آنها تحریک کند.^۷

از این رو، سخن از انگیزه اخلاقی زیستن و اینکه چه اموری می‌تواند انگیزش آدمی را در جهت مراعات ارزش‌های اخلاقی تحریک کند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. به عبارت دیگر، پرسش اول ناظر به هستی‌شناسی ارزش اخلاقی است که متکلمان متقدم از آن به «مقام ثبوت» تعبیر می‌کردند، و پرسش دوم به پرسشی درباره انگیزش اخلاقی می‌انجامد که ناظر به روان و ذهن آدمی است و اینکه چه اموری انگیزه روانی ما را برای زیست اخلاقی تحریک می‌کند که در روان‌شناسی اخلاق از آن بحث می‌شود.

نکته قابل ذکر این است که جایگاه بحث ملاک ارزش اخلاقی در اخلاق هنجاری و فلسفه اخلاق است، ولی جایگاه بحث انگیزش اخلاقی در روان‌شناسی اخلاق. یکی از مسائل مهم و اصلی در روان‌شناسی اخلاق، «انگیزش اخلاقی» است. در انگیزش اخلاقی مباحث متنوعی بحث و بررسی می‌شود؛ از جمله اینکه آیا ما به‌طور طبیعی به عمل مطابق با اخلاق برانگیخته می‌شویم یا نیاز به محرکی داریم؟ به‌عبارت دیگر، آیا جاذبه طبیعی اخلاق به‌علت سرشت روانی ماست؟ در صورتی که پاسخ به این پرسش مثبت باشد، پرسش دومی مطرح می‌شود و آن اینکه سنخ روانی ما کدام نظریه اخلاقی را تأیید می‌کند؟ اگر نیاز به محرکی هست، آیا تنها امیال می‌توانند انگیزش ما را تحریک کنند، آن‌گونه که هیوم می‌اندیشید؟ یا عقل نیز می‌تواند محرک انگیزه انسان به عمل اخلاقی باشد، آن‌گونه که کانت باور داشت؟ (توماس، ۱۳۸۴، ص ۲۷-۲۹).

نکته مهم این است که باید دید آیات قرآن در این میان در مقام پاسخ‌گویی به کدامین پرسش است: پرسش از چرایی خوبی و بدی افعال یا چرایی مراعات کردن ارزش‌های اخلاقی و انگیزه‌بخشی؟

ه) تفاوت میان اخلاق و تربیت اخلاقی

امروزه میان «اخلاق» و «تربیت اخلاقی» تفاوت است و نباید میان آن دو خلط کرد. در نظریه‌هایی اخلاقی سخن از معیار ارزش اخلاقی است، ولی در تربیت سخن از این است که حال که دانستیم چه کاری اخلاقی است، چگونه انسانی اخلاقی شویم و ارزش‌های اخلاقی را در خود نهادینه کنیم؟ از این‌رو، در نظریه‌های اخلاقی معمولاً سخنی از انگیزش اخلاقی - به این معنا که چرا باید اخلاقی زندگی کنیم - نیست.^۸ اما در تربیت اخلاقی یکی از مباحث مهم، انگیزش اخلاقی است و راه‌های ایجاد انگیزه برای مراعات کردن ارزش‌های اخلاقی.

و) هدف از نظریه اخلاقی

هدف از کشف نظریه اخلاقی قرآن و به‌طور کلی، هدف از نظریه اخلاقی چیست؟ پاسخ به این پرسش نیز می‌تواند راهگشا باشد و به‌ویژه در کشف نظریه اخلاقی از قرآن به ما کمک کند. فیلسوفان اخلاق به این علت در پی ارائه یک نظریه اخلاق هنجاری هستند که راهنمای عملی در اختیار انسان‌ها قرار دهند تا در مقام عمل سرگردان نباشند و به‌راحتی بتوانند ارزش‌های مثبت و منفی اخلاقی و به‌عبارت دیگر، فضائل و ردائیل را تشخیص دهند. برای مثال، در خودگرایی اخلاقی، خوبی افعال در گروه تأمین منافع بلندمدت فاعل اخلاقی است. در نتیجه، خودگرایان برای تشخیص خوبی و بدی افعال، کافی است در نتایج و پیامدهای افعال خود تأمل کنند و هر کاری که منافع آنها را تأمین نماید، به خوبی آن حکم کنند. یا در سودگرایی بتنام خوبی اخلاقی افعال در گروه ایجاد بیشترین لذت برای بیشترین افراد است. بنابراین یک سودگرا کافی است در هر کاری که می‌خواهد انجام دهد، اندیشه کند و اگر کاری بیشترین لذت برای بیشترین افراد را در پی دارد، به خوبی آن حکم کند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، «خودگرایی اخلاقی» و «سودگرایی عمل‌نگر» صرف‌نظر از اشکالاتی که بر آنها وارد است، در مقام عمل تا حد زیادی راهنمای عملی فاعل‌های اخلاقی هستند و افراد براساس آنها به‌خوبی می‌توانند در موقعیت‌های گوناگون تصمیم اخلاقی بگیرند.

اشکالاتی بر برداشت غایت‌گرایی اخلاقی از قرآن

براساس نکاتی که گذشت، در ادامه، تحلیل‌هایی در قالب اشکال بر تقریر غایت‌گرایی قرآنی ذکر می‌شود:

۱. تشویق و ترغیب و انگیزش اخلاقی

یکی از واژگان کلیدی که در سخنان حسینی راضدی بارها تکرار شده و در بندهای ۱، ۳، و ۷ گذشت، واژه «تشویق و ترغیب» است. از چنین واژگانی در پاسخ به پرسش از چرایی خوبی و بدی استفاده نمی‌شود، بلکه در پاسخ به پرسش از چرایی مراعات ارزش‌های اخلاقی استفاده می‌شود (بند د). از این رو، بسیاری از آیات مورد استشهاد ایشان ناظر به انگیزه‌بخشی و بیان مشوق‌هایی برای مراعات کردن ارزش‌های اخلاقی است؛ مانند وعده‌هایی^۹ که درباره بهشت داده شده است، نه به دست دادن ملاک ارزش اخلاقی. میان این دو تفاوتی ماهوی وجود دارد؛ یکی ناظر به ذهن و روان آدمی است و دیگری ناظر به عالم واقع و مقام ثبوت؛ از یکی در روان‌شناسی اخلاق بحث می‌شود و از دیگری در اخلاق هنجاری و فلسفه اخلاق.

در بند ۴ نیز تصریح شده است که پاسخ قرآن به این پرسش که چرا باید اخلاق را رعایت کنیم؟ این است: برای رستگار شدن. این سخن نیز به وضوح حکایت از آن دارد که این سنخ آیات ناظر به انگیزش اخلاقی است، نه معیار ارزش اخلاقی.

در بند ۵ آمده است: قرآن در تمام توصیه‌های اخلاقی، و بازگویی اصول و قواعد اخلاقی، همواره از نتایج رفتارهای اخلاقی سخن می‌گوید و پایبندی به اخلاق را تنها راه سعادت و نیکبختی می‌داند. علاوه بر آنکه مضمون این سخن مطلب مورد نظر را تأیید می‌کند، یک نکته مهم در آن نهفته است و آن اینکه «بازگویی اصول و قواعد اخلاقی» حکایت از چه مطلبی دارد و مراد از این سخن چیست؟ مراد از آن همان مطلبی است که در ادامه آمده است: توجه دادن به نتایج رفتارهای اخلاقی و ایجاد انگیزه که تنها راه سعادت پایبندی به اخلاق است. در چنین سخنانی اصلاً نمی‌توان رد پای از معیار ارزش اخلاقی یافت که ناظر به مقام ثبوت است.

۲. هدف قرآن ایجاد انگیزه یا آگاهی‌بخشی در ارزش‌های اخلاقی

قرآن هدف از فرستادن رسولان را تزکیه انسان‌ها و - در واقع - مدد رساندن به انسان‌ها برای آراسته شدن به فضائل و دوری از ردائل بیان کرده (بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲) و از همین رو قرآن «شفاء» و «رحمت» معرفی شده است (اسراء: ۸۲). ردائل اخلاقی - در واقع - بیماری‌هایی هستند که نسخه شفابخش قرآن دوا می‌آنهاست. با توجه به اینکه براساس آیه شریفه «فَاللَّهُمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد» (شمس: ۸)، خوبی‌ها و بدی‌ها به انسان‌ها الهام شده است. پس معلوم می‌شود که مشکلی از ناحیه آگاهی از ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد^{۱۰} و نیاز جدی در بُعد تربیت اخلاقی است و آنچه در تربیت نقش کلیدی دارد، انگیزه‌بخشی و ترسیم چشم‌اندازی برای تربیت است. خداوند هم انبیا را به همین علت ارسال کرده و هر چه را برای تربیت انسان‌های فرهیخته لازم است - از جمله انگیزه‌بخشی - بیان کرده است (اولف، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۳۱).

شاهد دیگری بر نقش انگیزه‌بخشی آیات قرآن در ارتباط با ارزش‌های اخلاقی این است که این سبک بیان انگیزه‌بخشی در دستورات و فرامین مولوی خداوند هم مشاهده می‌شود. برای مثال، هدف از رکوع و سجود و عبادت پروردگار در کنار انجام کارهای خیر را رستگاری معرفی کرده، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید باشد که رستگار شوید» (حج: ۷۷)، روشن است که: اولاً، وجوب نماز براساس فرمان خداست (همان)، نه ناشی از رستگاری. البته نتیجه انجام وظیفه و عبادت خدا رستگاری انسان را نیز در پی خواهد داشت.

ثانیاً، صرف‌نظر از فرمان الهی، نگاه غایت‌گرایانه به‌معنای مصطلح نمی‌تواند میان عبادت و رستگاری رابطه‌ای برقرار کند؛ زیرا پاسخ دقیق به این پرسش که چرا باید خدا را عبادت کنیم؟ این است که خدا شایسته عبادت کردن است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۱۸۱) و عقل آدمی آن را به‌خوبی می‌فهمد، نه اینکه چون رستگاری ما در گرو پرستش اوست، او را عبادت می‌کنیم. به‌عبارت دیگر، خدایی را که می‌پرستیم، آیا با در نظر گرفتن اوصاف جمالیه و جلالیه‌اش می‌پرستیم یا بدون در نظر گرفتن اوصاف؟ مسلماً با در نظر گرفتن اوصافش او را می‌پرستیم. در این صورت، پرستش خدا یعنی: پرستش موجودی که مطلقاً عادل، خیرخواه، جواد، بخشنده، ستار، غفار و... است و - درواقع - پرستش خدا پرستش خوبی‌هاست و برای پرستش خوبی‌ها، عقل نیازی به‌دستور گرفتن از دیگری ندارد و انسان‌ها در برابر موجودی که چنین صفاتی را در او می‌بینند، خاضع می‌شوند. از این‌روست که حضرت امیر علیه السلام فرمود: «مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ، لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ؛ معبود! پرستش به‌سبب ترس از آتش دوزخ نیست و به انگیزه دستیابی بهشت هم نیست. فقط چون تو را سزاوار پرستش می‌دانم، می‌پرستم (مجلسی، ۴۰۳، ق، ج ۶۷، ص ۱۸۷). گرچه در اینجا ظاهراً حضرت در مقام بیان انگیزه عبادت خداست که برخی خدا را به انگیزه ترس از دوزخ پرستش می‌کنند و برخی به انگیزه رسیدن به بهشت، ولی انگیزه ایشان برای پرستش این است که خدا سزاوار پرستش است. از این سخن می‌توان استفاده کرد که آنچه موجب شده است خدا فرمان به عبادت دهد این است که شایسته پرستش است.

همین برداشت را می‌توان درباره دیگر آیات نیز مطرح کرد؛ از جمله: «وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ و خدا را بسیار یاد کنید، باشد تا شما رستگار گردید» (جمعه: ۱۰)، و آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى؛ رستگار است آنکه خود را پاک گردانید» (اعلی: ۱۴). آنچه موجب می‌شود ذکر خدا واجب یا مستحب باشد، شایسته بودن خدا برای یاد کردن است و نتیجه قهری آن رستگاری است، نه رسیدن به بهشت و دوری از دوزخ.

ثالثاً، عبارت «وَافْعَلُوا الْخَيْرَ» شایسته تأمل است. در این آیه شریفه قبل از آنکه سخنی از فلاح (رستگاری) باشد، سخن از انجام کارهای خیر با وصف «خیر» بودن است. در نتیجه، آنچه موجب رستگاری می‌شود، هرگونه کار نیک است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۱۸۱) و این سخن هیچ‌گونه سازگاری با غایت‌گرایی اخلاقی مصطلح ندارد. کار خیر نیز اقسامی دارد؛ از جمله «خیر عقلی» که عقل حکم به خیر بودن آن می‌کند؛ مانند اخلاق، و «خیر

شرعی» که از واجبات و مستحبات است که شارع به آنها حکم کرده است. آیاتی که انجام عمل صالح را با ایمان قرین کرده نیز، از همین قبیل اند (مانند سوره مبارکه والعصر). در سوره بینه نیز سخن از رضایت خدا از کسانی است که ایمان آورده، اعمال صالح انجام می‌دهند. در این آیه نیز رضایت خدا منوط شده است به ایمان آوردن و انجام اعمال صالح. در نتیجه معلوم می‌شود اعمال صرف نظر از رضایت خدا باید صالح باشند. اعمال صالح علاوه بر ارزش‌های اخلاقی، فرامین الهی را نیز شامل می‌شوند. البته می‌توان اطاعت از فرامین الهی را نیز جزو ارزش‌های اخلاقی به‌شمار آورد؛ زیرا نفس اطاعت از خدا، خود یک ارزش اخلاقی و مبتنی بر حکم عقل است و نمی‌تواند به حکم مولوی خدا باشد؛ زیرا چون به دور می‌انجامد. از همین روست که برخی از مفسران امر اطاعت از خدا (أَطِيعُوا اللَّهَ) در آیه شریفه را امر ارشادی دانسته‌اند، نه امر مولوی، برخلاف اطاعت از رسول و صاحبان امر (أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) که براساس امر خدا قابل توجیه است.

۳. خلط میان ملاک ارزش اخلاقی و سنت‌های الهی

در بند ۲ که سخن از واژه‌هایی مانند «فلاح، فوز، سعادت (رستگاری)، هلاکت، شقاوت و تباهی» است که بازگوکننده پیامدهای خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی اند - در واقع - سخن از سنت‌هایی است که ناظر به رفتارهای آدمی است. میان تقوا، یاد خدا، روزه گرفتن و غیر آن با رستگاری رابطه علی و معلولی وجود دارد. براساس سنت الهی، بر کسانی که ایمان می‌آورند و تقوا پیشه می‌کنند، برکات آسمان و زمین نازل می‌شود، یا کسانی که اهل تقوایند و با یاد خدا دل‌هایشان را زنده نگه می‌دارند به رستگاری می‌رسند.

براساس بند «ب» و «ج» و تحلیلی که گذشت، در این سنخ از آیات، سخن از پیامدها و نتایج افعال براساس سنت‌های الهی ناظر به رفتارهای انسان‌هاست، نه ارائه ملاک و معیار ارزش اخلاقی. کسانی که می‌خواهند از این سنخ آیات ملاک و معیار ارزش اخلاقی را استنباط کنند، باید تحلیلی از آیات به‌دست دهند که ذهن مخاطب را اقناع کند. شاید یکی از کارکردهای بیان سنت‌های الهی ناظر به رفتارهای اخلاقی، علاوه بر بیان حقیقتی پنهان در روابط علی و معلولی در عالم هستی، تحریک انگیزه و انگیزه‌بخشی باشد. اگر آدمی بداند که هر رفتاری می‌کند، علاوه بر تأثیر درونی و تأثیر بر جامعه، تأثیری هم بر عالم هستی می‌گذارد و درنهایت، بازگشت آن به سوی خود او خواهد بود، در رفتارهای خود تجدید نظر خواهد کرد.

بند ۶ (رابطه توصیه‌های اخلاقی قرآن با رستگاری: تقوا پیشه کنید تا رستگار شوید. خدا را یاد کنید تا رستگار شوید) و بند ۸ (نزول برکات آسمانی و برخورداری از نعمت‌ها و مواهب زمینی در نتیجه ایمان و پرهیزگاری و محرومیت از برکات و نعمت‌های الهی بر اثر ناسپاسی) نیز حاکی از سنت‌های ناظر به رفتارهای انسان است، نه ارائه ملاک و معیار ارزش اخلاقی.

۴. خلط میان ملاک اخلاق و تربیت اخلاقی

در بند ۱ سخن از این است که «قرآن برای تشویق مؤمنان به اخلاق و تربیت اخلاقی، بر نتایج فعل اخلاقی تکیه

کرده است». در اینجا روشن است که خلطی میان ملاک اخلاق و تربیت اخلاقی صورت گرفته است. توجه به نتایج فعل برای تشویق مؤمنان به زیست و تربیت اخلاقی و ایجاد انگیزه است، نه ارائه ملاک ارزش اخلاقی.

۵. مبهم بودن سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی با اخلاق اسلامی

اما آنچه در بند ۹ (سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی با اخلاق اسلامی) آمده، محل تأمل است. سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی با اخلاق اسلامی یعنی چه؟ متأسفانه هیچ توضیحی درباره سازگاری عبارت «فی‌الجمله» داده نشده است و این عبارت مبهم به‌نظر می‌رسد. البته متذکر شده‌اند که «غایت‌گرایی برگرفته از قرآن، نیازمند تقریری سازگار با مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اخلاق اسلامی خواهد بود» (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۴). اما این سخن ظاهراً موضوع اصلی ایشان در این مقاله را با چالش جدی مواجه می‌کند؛ زیرا تا تقریر دقیقی از «غایت‌گرایی» و به تعبیر ایشان «سازگار با مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اخلاق اسلامی» ارائه نشود، چگونه می‌توان گفت: غایت‌گرایی با قرآن سازگار است؟ اول باید موضوع را به‌خوبی منقح کرد و بعد با عرضه به قرآن سازگاری یا ناسازگاری آن با قرآن را دریافت. آیا با عرضه نظریه‌ای مبهم که حدود و ثغور آن مشخص نشده است، می‌توان سازگاری آن با قرآن را اثبات کرد؟

۶. نظریه غایت‌گرایی قرآنی به‌مثابه راهنمای عمل

همان‌گونه که در بند «و» گذشت، هدف از ارائه نظریه اخلاقی راهنمایی فاعلان اخلاقی برای تصمیم‌گیری اخلاقی در موقعیت‌های گوناگون است. اما آیا نظریه غایت‌گرایی قرآنی می‌تواند راهنمای اخلاقی در اختیار مؤمنان قرار دهد؟ همان‌گونه که گذشت، به‌نظر می‌رسد آنچه تحت عنوان «نظریه غایت‌گرایی قرآنی» مطرح شده، ناظر به تحریک انگیزش مؤمنان برای زیستی مؤمنانه و اخلاقی است و در این زمینه هیچ سخنی نیست و کاملاً درست است؛ اما اینکه ضابطه و ملاکی به‌عنوان «راهنمای اخلاق» در اختیار گذاشته باشد، مطلبی دیده نمی‌شود.

تبیین مستندات سازگاری فی‌الجمله قرآن با غایت‌گرایی

حسینی رامندی پس از تبیین اجمالی سازگاری فی‌الجمله غایت‌گرایی با قرآن، کوشیده است مستندات قرآنی غایت‌گرایی را که بازگوکننده نقش نتایج فعل اخلاقی در پابندی به الزامات اخلاقی است، تحلیل کند. او این سنخ آیات را در هشت عنوان دسته‌بندی کرده است: ۱. رستگاری؛ ۲. مفاهیم عام اخلاقی؛ ۳. پاداش و کیفر؛ ۴. فراوانی کاربست واژه «عمل» و واژگان مرادف؛ ۵. دسته‌بندی‌های انسان‌ها؛ ۶ آیات مقایسه دنیا و آخرت؛ ۷. آیات بازگوکننده نقش شیطان در سرنوشت؛ ۸. به‌کارگیری واژگان رایج در مبادلات مالی. اما به‌سبب محدودیت حجم مقاله، تنها چهار عنوان نخست بررسی شده است.

به‌نظر می‌رسد با توجه به نقدهایی که به دیدگاه ایشان وارد شده و برداشت‌هایی که از قرآن داشته‌اند، مطلب روشن‌گردیده باشد، اما برای وضوح بیشتر، در اینجا به‌سبب حجم مقاله، تنها به بررسی و نقد دو نمونه از مستندات قرآنی ایشان اکتفا می‌شود. البته عبارت ایشان در مقدمه ورود به این مطلب گویای سنخ برداشت‌ها و

مستندات قرآنی ایشان است. عین عبارت ایشان چنین است: «آیات مستند غایت‌گرایی اخلاقی، حجم معتنا بهی از آموزه‌های قرآنی را به خود اختصاص می‌دهند و با بیان‌های متنوع، نقش نتایج فعل اخلاقی را در پایبندی به الزامات اخلاقی بازگو می‌کنند» (همان)؛ یعنی آنچه ایشان در پی مستندسازی قرآنی آن است «نقش نتایج فعل اخلاقی در پایبندی به الزامات اخلاقی» است، نه تبیین معیار و ملاک ارزش اخلاقی و - همان‌گونه که گذشت - میان آن دو تفاوت ماهوی وجود دارد.

۱) رضا و غضب الهی

حسینی رانندی پس از معنا کردن «رضا» به خشنودی و «غضب» به خشم، آنها را دو عامل اساسی در ترغیب مؤمنان به انجام نیکی و دوری از بدی و اساسی‌ترین معیار بندگی و تنها ملاک در تعیین اخلاقی بودن افعال انسان دانسته، می‌گوید: در قرآن، خشنودی خداوند از رفتارهای انسان معیار اخلاقی بودن رفتار و اساسی‌ترین عامل رستگاری است. ایثار (بقره: ۲۰۷)، خویشن‌داری (آل عمران: ۱۵) و انفاق (بقره: ۲۶۵) از جمله رفتارهایی هستند که خشنودی الهی را در پی دارند (همان، ص ۵۰).

ایشان با توجه به آیه ۷۲ سوره توبه^{۱۱} و آیه ۱۵ سوره آل عمران^{۱۲} می‌نویسد: در نظام اخلاقی قرآن، انگیزه مؤمنان در انجام فعل اخلاقی، رسیدن به نتایجی است که از سوی خداوند بشارت داده شده است، هرچند هدف مؤمنانی که در مراتب عالی ایمان قرار دارند، باریابی به بهشت و رضوان الهی است (همان، ص ۵۱).

عین همین بیان را ایشان درباره ناخشنودی و خشم خداوند از بندگان به‌عنوان پیامد و عقوبت رفتارهای ناشایست انسان دارد و براساس برخی از آیات نتیجه می‌گیرد که قرآن تصریح بر سازگاری غایت‌گرایی اخلاقی و قرآن دارد (همان).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، ایشان در همین عبارات نیز از واژگان «ترغیب»، «انگیزه» و «هدف» مؤمنان استفاده کرده است و چنین واژگانی دلالت بر این دارد که آیات قرآن در پی تحریک انگیزه مؤمنان برای مراعات ارزش‌های اخلاقی است، نه بیان معیار و ملاک فعل اخلاقی. از این دو آیه این مطلب به وضوح استفاده می‌شود، اما نکته مهم این است که مشخص نیست از کجای دو آیه مذکور می‌توان ملاک و معیار ارزش اخلاقی را استنباط کرد و متأسفانه هیچ تحلیلی در این زمینه ارائه نشده است. در آیه اول، خدا به مردان و زنان باایمان وعده بهشت می‌دهد و متذکر می‌شود که رضوان الهی بزرگ‌تر است و رستگاری بزرگ نیز در گرو رضوان الهی است، و در آیه دوم نیز به کسانی که تقوا پیشه می‌کنند، وعده بهره‌مندی از بهشت الهی و همسرانی پاکیزه و نیز رضایت الهی داده است.

صرف‌نظر از اشکالی که گذشت، اگر بخواهیم از چنین آیاتی، غایت‌گرایی مصطلح را استنباط کنیم، ضابطه‌ای که از آنها به‌دست می‌آید، عبارت است از:

- فعلی به لحاظ اخلاقی خوب است که خدا از آن راضی باشد.

- فعلی به لحاظ اخلاقی بد است که خدا از آن ناخشنود باشد.

درواقع، رضایت الهی موجب می‌شود که فعلی خوب، و ناخشنودی خدا موجب می‌شود فعلی بد باشد. به‌عبارت‌دیگر، خشنودی و ناخشنودی خدا، خوبی‌ساز و بدی‌ساز است. اما آیا می‌توان چنین ضابطه‌ای را پذیرفت؟ اولین پرسشی که مطرح می‌شود این است که رضایت خدا دل‌خواهی یا براساس حکمت و قواعد و ضوابطی است؟ اگر اولی باشد سر از اشعری‌گری درمی‌آورد و لوازم و پیامدهایی دارد که بعید است نویسنده محترم آنها را بپذیرد. اگر دومی باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آن قواعد و ضوابطی که خداوند براساس آن از فعلی راضی می‌شود، چیست و چگونه به‌دست می‌آید؟ این معضل شبیه همان معضل *اِثِیْرُونَ* است که *اِفْلَاطُون* متذکر آن شده بود: «فعلی خوب است که خدا بدان امر کرده است» و یا «خدا به فعل خوب امر می‌کند». عین همین مطلب در اینجا نیز جاری است: «فعلی خوب است که خدا از آن راضی است» و یا «خدا از فعل خوب راضی است». براساس گزاره اول رضایت خدا موجب خوبی فعل می‌شود. برای مثال، چون خوردن مال یتیم ظلم است و خدا از آن ناخشنود است، نادرست است، ولی براساس گزاره دوم، فعل باید صرف‌نظر از رضایت خدا خوب باشد تا خدا از انجام آن راضی شود. برای مثال، چون خوردن مال یتیم ظلم است و ظلم به‌لحاظ اخلاقی بد است، خدا نیز از انجام آن راضی نیست. در مقابل، چون نیکی کردن به‌لحاظ اخلاقی خوب است، خدا انسان‌های نیکوکار را دوست دارد و از آنها راضی است.^{۱۳}

این نکته زمانی عمق بیشتری می‌یابد که در این آیه شریفه بیشتر تأمل کنیم: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا؛ در حقیقت کسانی که اموال یتیمان را به‌ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرومی‌برند و به‌زودی در آتشی فروزان درآیند (نساء: ۱۰). براساس این آیه شریفه، هر عملی ظاهری دارد و باطنی، و خوردن مال یتیم هرچند در ظاهر ممکن است لذت‌بخش باشد، ولی باطن آن بجز خوردن آتش چیزی نیست. بنابراین، اگر رابطه میان عمل و جزای آن به‌صورت ظاهر و باطن باشد و نه علت و معلول، کسانی که براساس پیامدها می‌خواهند خوبی و بدی اعمال را تبیین کنند، چه تحلیلی از چنین آیاتی می‌توانند ارائه دهند؟ زیرا در این صورت یک چیز بیش نیست و دوگانگی وجود ندارد. چنین آیاتی حاکی از آن است که اولاً، ارزش‌های اخلاقی حسن و قبح ذاتی دارند و ثانیاً، آثاری وضعی دارند، آن هم به‌صورت ظاهر و باطن.^{۱۴}

۲) سپاسگزاری

حسینی *رامندی* یکی دیگر از ارزش‌های اخلاقی را که براساس غایت‌گرایی اخلاقی تحلیل می‌کند، «سپاسگزاری» است. ایشان «سپاسگزاری» را یکی از مفاهیم عام اخلاقی قرآن و ازجمله فضیلت‌های اخلاقی دانسته، تصریح می‌کند که «پیش از وحی، عقل و فطرت انسان‌ها به شایستگی و بایستگی سپاسگزاری گواهی می‌دهد». در ادامه می‌گوید: براساس آیه ۷ سوره ابراهیم، شکرگزاری عامل فزونی نعمت، و ناسپاسی موجب عذاب شدید خواهد شد: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ؛ اگر واقعا سپاسگزاری کنید [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد» و با ذکر این نکته که واژه

«شکر» (سپاسگزاری) و مشتقات آن ۷۵ بار در قرآن تکرار شده است و ۶۹ بار آن، درباره سپاسگزاری بندگان از خداوند و نعمت‌های الهی است، متذکر می‌شود که «در این آیات آثار و نتایج مادی و معنوی شکر، مؤمنان را به انجام این فضیلت اخلاقی تشویق می‌کند» و در پایان تصریح می‌کند که «در این آیات نیز رابطه رفتارهای اخلاقی و پیامدهای آن به وضوح خود را می‌نمایاند».

در اینجا از یک سو تصریح می‌کند که «پیش از وحی، عقل و فطرت انسان‌ها به شایستگی و بایستگی سپاسگزاری گواهی می‌دهد» و از سوی دیگر می‌نویسد: «در این آیات نیز رابطه رفتارهای اخلاقی و پیامدهای آن به وضوح خود را می‌نمایاند». آیا این دو عبارت با یکدیگر ناسازگار و متناقض نیست؟ اگر عقل و فطرت انسان‌ها به شایستگی و بایستگی سپاسگزاری گواهی می‌دهد، پس امر خداوند سبحان به سپاسگزاری، امری ارشادی خواهد بود و همان گونه که خود ایشان در اینجا نیز تصریح می‌کند، این آیات با ذکر آثار و نتایج مادی و معنوی شکر، مؤمنان را به انجام این فضیلت اخلاقی تشویق می‌کند. از سوی دیگر، اگر براساس غایت‌گرایی اخلاقی سپاسگزاری خالی از ارزش اخلاقی باشد و آثار و نتایج مادی و معنوی آن موجب ارزش اخلاقی آن شده باشد، در این صورت چگونه می‌توان گفت: عقل و فطرت به شایستگی و بایستگی آن گواهی می‌دهد؟

نتیجه‌گیری

معیار ارزش اخلاقی یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق است. نظریه‌های گوناگونی در این زمینه مطرح شده است؛ از جمله: نظریه «وظیفه‌گرایی» و نظریه «غایت‌گرایی». برخی از متفکران مسلمان، از جمله حسینی *رامندی* نظریه اخلاق اسلامی را «غایت‌گرایانه» دانسته و آن را با قرآن سازگار یافته و کوشیده‌اند شواهدی از آیات قرآن بر آن ذکر کنند. اما بسیاری از آیاتی که مستند ایشان برای غایت‌گرایی قرآنی است، ناظر به تشویق و ترغیب و تحریک انگیزش مؤمنان برای اخلاقی زیستن است و ربطی به معیار ارزش اخلاقی ندارد. به عبارت دیگر، خلطی میان مباحث هستی‌شناختی و روان‌شناختی رخ داده است؛ ارائه معیار فعل اخلاقی جزو مباحث اخلاق هنجاری و فلسفه اخلاق است، ولی بحث «انگیزش اخلاق» در روان‌شناسی اخلاقی مطرح می‌شود.

اشکال دیگری که به استنادات ایشان وارد است اینکه به نظر می‌رسد هدف قرآن آگاهی‌بخشی درباره ارزش‌های اخلاقی نیست؛ زیرا براساس آیاتی از قرآن، انسان‌ها معمولاً با ارزش‌های اخلاقی آشنا هستند و مشکل آنها - در واقع - بیشتر در جهت تربیت اخلاقی و انگیزش اخلاقی بوده است و از این رو، آیات قرآن بیشتر ناظر به تحریک انگیزش اخلاقی است.

خلط میان اخلاق و تربیت اخلاقی و نیز خلط میان ملاک ارزش اخلاقی و سنت‌های ناظر به رفتارهای اختیاری انسان، از دیگر اشکالات برداشت‌های ایشان از قرآن است. با توجه به اینکه نظریه اخلاقی باید راهنمای عملی فاعلان اخلاقی باشد، غایت‌گرایی ادعایی ایشان راهنمای عملی به‌دست نداده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «کاری خوب و درست است که ما را به نتیجه مطلوب برساند یا دست‌کم در خدمت وصول به نتیجه مطلوب باشد» (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۲)
۲. حسینی رامندی به نقل از فرانکنا (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۴۶) آورده است: «این نکته دارای اهمیت است که در غایت‌گرایی، نتیجه فعل اخلاقی را نمی‌توان از مقوله ارزش دانست» و در ادامه می‌گوید: «بنابراین، رستگاری (سعادت، فوز، فلاح، نجات) از آن رو که در نظام اخلاقی قرآن نتیجه فعل اخلاقی است، از مقوله ارزش اخلاقی نخواهد بود» (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۲).
۳. حسینی رامندی در ذکر اقسام غایت‌گرایی به خطا رفته و تنها دو قسم برای آن ذکر کرده است: خودگرایی و دیگرگرایی: «غایت‌گرایی با توجه به این پرسش که چه کسی باید از نتایج فعل اخلاقی برخوردار شود، دو رویکرد خودگرایی و دیگرگرایی را پدید آورده است» (همان) و ادامه این عبارت به‌گونه‌ای است که گویی سودگرایی را همان دیگرگرایی تلقی کرده است و تعریف «سودگرایی» (بیشترین خیر برای بیشترین افراد) را در تعریف «دیگرگرایی» آورده و سودگرایان به‌نامی مانند *بنتام* و *میل* را از دیگرگرایان دانسته است: «دیگرگرایان هدف نهایی اخلاق را بیشترین خیر برای بیشترین افراد می‌دانند. *بنتام*، *جان استوارت میل*، *جی. ای. مور* و *هستیگر رشدال* شماری از دیگرگرایانند» (همان) و جالب آنکه در ادامه می‌گوید: «*بنتام* نیز مانند *میل* سودگرایی را به بیشترین خیر برای بیشترین افراد تعریف می‌کند» (همان) و حال آنکه سودگرایی اخلاقی با دیگرگرایی تفاوت دارد (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ الف، ص ۵۲).
۴. البته ایشان در مقاله دیگری با عنوان «نظریه خودگرایی اخلاقی از دیدگاه قرآن» نظریه اخلاقی قرآن را خودگرایانه تقریر کرده و آیات قرآن را با خودگرایی اخلاقی سازگار می‌داند (حسینی رامندی، ۱۳۹۹ ب). همچنین ایشان فصل دوم کتاب *نظریه اخلاق هنجاری اسلام براساس قرآن کریم* را به تبیین قرآنی خودگرایی اخلاقی اختصاص داده است (حسینی رامندی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۹-۲۳۹).
۵. (لعلکم تفلحون) (بقره: ۱۸۹)
۶. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم» (اعرف: ۹۶)
۷. از این مطلب در فلسفه اسلامی به علت غایی تعبیر می‌شود. برای انجام فعل اختیاری علاوه بر علت فاعلی، به علت غایی هم نیاز است. مراد از «علت غایی» تصور نتیجه‌ای است که بر کار اختیاری مترتب می‌شود و به عبارت دیگر، لذت، فایده و خیر و کمالی که از آن حاصل می‌شود شوق او را برای انجام دادن کار برمی‌انگیزد. بنابراین، «تصمیم بر انجام دادن کار، متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجه کار و بالتبع، به خود آن تعلق می‌گیرد. و حصول شوق مشروط به تصور کار و نتیجه آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است. و چون نتیجه کار مطلوب بالاصاله است، (در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است)، از این رو، آن را غایت و علم و محبت به آن را علت غایی می‌نامند» (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲).
۸. البته در برخی از نظریه‌های اخلاقی مانند نظریه اخلاقی کانت یکی از مؤلفه‌های مهم نیت انجام وظیفه است (اونی، ۱۳۹۳، ص ۳۹-۴۰) یا در برخی تقریرها از نظریه اخلاق اسلامی قصد قربت به خدا در ارزش اخلاقی افعال شرط است؛ مانند نظریه آیه‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۰).

۹. نفس وعده پاداش دادن بر تحریک انگیزش دلالت دارد، نه به‌دست دادن ملاک و معیار.

۱۰. شاهد این مطلب آن است که در برخی آیات قرآن، خداوند وجدان انسان‌ها را داوری صادق در احکام اخلاقی معرفی می‌کند؛ مانند «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ؛ یا [مگر] کسانی را که گرویده و کارهای شایسته کرده‌اند، چون مفسدان در زمین می‌گردانیم یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم؟» (ص: ۲۸) و «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ؛ مگر پاداش احسان جز احسان است» (رحمن: ۶۰)، در چنین آیاتی خداوند مساوی بودن مفسدان و متقین و پاداش احسان را جز احسان ندانستن به وجدان اخلاقی مخاطبان واگذار کرده‌است (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۸-۹۵). پس معلوم می‌شود آنچه بیشتر نیاز بوده، تحریک انگیزه برای مراعات کردن ارزش‌های اخلاقی بوده است، نه آگاهی‌بخشی. شواهد دیگری هم می‌توان بر این مطلب اقامه کرد که مجال بیشتر آن نیست (ر.ک، همان، ص ۵۹-۶۰). سخن پیامبر در پاسخ سؤال و ابصه درباره کار خیر نیز شاهد دیگری بر همین مطلب است که حضرت به او فرمود: «یا ابصه استفت قلبک استفت قلبک» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

۱۱. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ خداوند به مردان و زنان با ایمان باغ‌هایی وعده داده که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است. در آن جاودانه خواهند بود، و [نیز] سراهایی پاکیزه در بهشت‌های جاودان [به آنان وعده داده است] و خشنودی خدا بزرگ‌تر است. این همان کامیابی بزرگ است» (توبه: ۷۲).

۱۲. «قُلْ أَوْبَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِلَّذِينَ آتَقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ؛ بگو آیا شما را به بهتر از اینها خبر دهم؟ برای کسانی که تقوا پیشه کرده‌اند نزد پروردگارشان باغ‌هایی است که از زیر [درختان] آنها نهرها روان است. در آن جاودانه بمانند و همسرانی پاکیزه و [نیز] خشنودی خدا [را دارند] و خداوند به [امور] بندگان [خود] بیناست» (آل عمران: ۱۵).

۱۳. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا فِيهَا أَيْدٌ أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ؛ در حقیقت، کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کرده‌اند آنانند که بهترین آفریدگانشان پاداش آنان نزد پروردگارشان باغ‌های همیشگی است که از زیر [درختان] آن نهرها روان است. جاودانه در آن می‌مانند خدا از آنان خشنود است و [آنان نیز] از او خشنودند. این [پاداش] برای کسی است که از پروردگارش بترسد» (بینه: ۷-۸) در این دو آیه بهترین آفریدگان کسانی معرفی شده‌اند که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند علاوه بر پاداش ورود به بهشت و جاودانه بودن در آن، سخن از رضایت خدا از آنها و رضایت آنها از خدا گفته شده است. در نتیجه، مشخص است که ملاک رضایت خدا از آنها ایمان آوردن و انجام اعمال صالح است، نه اینکه ملاک اعمال صالح رضایت خدا باشد.

همین نکته در این آیه شریفه نیز مطرح است: «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ خدا فرمود: این روزی است که راستگویان را راستی‌شان سود بخشد برای آنان باغ‌هایی است که از زیر [درختان] آن نهرها روان است همیشه در آن جاودانند خدا از آنان خشنود است و آنان [نیز] از او خشنودند. این است رستگاری بزرگ» (مائده: ۱۱۹). در این آیه صداقت در گفتار و عمل نشانه رضایت خدا دانسته شده است. در نتیجه، معلوم می‌شود که صرف‌نظر از رضایت خدا صداقت واجد حسن است.

۱۴. حسینی رامندی در کتاب *نظریه اخلاقی هنجاری اسلام براساس قرآن کریم*، در عنوان «تجسم اعمال» متعرض این بحث شده است (حسینی رامندی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۵). ولی متوجه این نکته مهم نبوده است که چنین مطلبی نه‌تنها نمی‌تواند شاهد و دلیلی بر غایت‌گرایی اخلاقی باشد، بلکه دلیلی بر حسن و قبح ذاتی دارد و شاهدی است بر این مطلب که باطن ارزش‌های مثبت اخلاقی نیکوست و باطن ارزش‌های منفی اخلاقی زشت و نازیبا، و این مطلب اصلاً با غایت‌گرایی اخلاقی که افعال اخلاقی را تهی از ارزش اخلاقی می‌داند و کسب ارزش را از ناحیه پیامدها و نتایج آنها تلقی می‌کند، سازگاری ندارد. در نتیجه، این سخن او سخنی دقیق و سنجیده نیست که می‌گوید: «تجسم اعمال پیامد رفتارهای اخلاقی است که رابطه تکوینی میان عمل و این پیامد را نشان می‌دهد. این سخن نیز به مفهوم ابتدای نظام اخلاقی قرآن بر غایت‌گروی اخلاقی است» (همان).

منابع

- اولیف، جین دمن مک، ۱۳۹۲، *دائرة المعارف قرآن*، ترجمه حسین خندق‌آبادی، مسعود صادقی و مهرداد عباسی، تهران، حکمت.
- اونی، بروس، ۱۳۹۳، *نظریه اخلاقی کانت*، ترجمه علیرضا آل‌بویه، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- آقاجانی، نصرالله، ۱۳۹۳، «ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، ش ۷، ص ۳۲-۶۰.
- بکر، لارنسی سی، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پالمر، مایکل، ۱۳۸۹، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آل‌بویه، چ دوم، تهران، انتشارات سمت و نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- توماس، لورنس، ۱۳۸۴، «روان‌شناسی اخلاق» در: *مجموعه مقالات جستارهای دی‌روان‌شناسی اخلاق*، ترجمه منصور نصیری، قم، دفتر نشر معارف.
- حسینی رامندی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۹۸، *نظریه اخلاق هنجاری اسلام بر اساس قرآن کریم*، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۹۹ الف، «قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی»، *قرآن‌شناخت*، ش ۲۴، ص ۳۹-۵۸.
- _____، ۱۳۹۹ اب، «نظریه خودگروی اخلاقی از دیدگاه قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۹۴، ص ۶۷-۸۶.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *اخلاق فضیلت*، تهران، حکمت.
- دانش، جواد، ۱۳۹۲، *دین و اخلاق، بررسی گونه‌های اخلاق به دین*، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، تحقیق و نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۴۲۰ ق، *رساله فی التحسین و التقیح العقلیین*، قم، اعتماد.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۸، «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، *قبسات*، ش ۱۳، ص ۳۸-۴۴.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- فناپی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق؛ پژوهشی در باب نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه اخلاق*، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۶۲، *تفسیر نمونه*، ج ۱۴، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۸۹، «نظریه برین سودگرایی در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، ش ۹، ص ۹-۳۶.

Criticize Study of Moral Deontology as a Normative Theory of the Qur'an

Alireza Al-Buwayh / Assistant Professor, Department of the Philosophy of Ethics, Islamic Sciences and Culture Research Center
alireza.alebouyeh@gmail.com

Received: 2021/08/24 - **Accepted:** 2021/12/28

Abstract

One of the most important issues in the philosophy of ethics is the criterion of moral value. There are three popular opinions on this field: “moral deontology”, “ethical conscientiousness”, “virtue ethics”. There is disagreement among Muslim thinkers in explaining the moral theory consistent in the Qur'an. Some consider the moral theory consistent in the Quran to be "teleological", however, there is also a difference in the type of teleology. Some have explained the moral theory of the Qur'an as "egoism", some as "utilitarianism" and some as absolutely "teleological", without specifying its type, including Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi considers the moral theory of the Qur'an teleological, and according to the emphasis of the Qur'an on the results of moral action in the form of words such as happiness, achievement, salvation, deliverance, pleasure, security, glad tidings, tranquility, pain, encouragement and injunction, and he considers the Qur'anic ethics is consistent in teleological theories and that consistent in Qur'anic anthropology and the method of moral education of the Qur'an. This view is widely criticized in this study shows that the verses cited are not in the position of expressing the standard of moral value and cannot be deduced moral deontology from them, but are in the position of encouraging believers to adhere to and observe moral values.

Keywords: Qur'anic ethics, moral deontology, Quranic moral theory, Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi.

A Critique of the Article Entitled "a Reflection on the Implication of the Verse Thirty of Sūrah the Romans on the Immutability of Fitra"

Majid Shamskolahi / Assistant Professor at the Department of Interpretation and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Shams124000@gmail.com

Received: 2020/09/29 - **Accepted:** 2021/03/08

Abstract

The article entitled "a Reflection on the Implication of the Verse Thirty of Sūrah the Romans on the Immutability of Fitra" challenges the common view on the interpretation of this verse and concludes that this verse does not basically address the issue of "stability or mutability of fitra"; rather, the implication of the verse is the negation of any "transformation" in the "creation" of God. The meaning of the verse of fitra is that God's creation follows laws that are never subject to change. This paper defends the common view on the interpretation of the verse thirty of Sūrah the Romans about the immutability of fitra, and shows that this view does not contradict the influence of fitra on factors such as education, training and behavior. It also indicates that the realization of change in the requirements of man's fitra cannot be a reason for arguing the mutability of man's innate identity, and the metamorphic verses (Maskh) do not imply the decline of fitra in metamorphosed human beings. If we consider the verse of fitra to deny any change from "God's creation", this verse still implies that fitra is immutable.

Keywords: fitra, nature, the verse of fitra, a critique of the immutability of fitra, stability of fitra.

Qur'anic Syntax, Opinions and Criticism

✉ **Javad Aseh** / PhD Student Department of the Quranic and Hadith Sciences, Payame Noor University, Iran
javadaseh01@gmail.com

Seyyed Mahmoud Tayeb Hosseini / Professor, Department of the Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

Rahmatollah Abdullahzadeh / Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Payame Noor University, Iran

Ali Fathi / Assistant Professor at the Department of the Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

Mohammad Javad Saadi / Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Semnan University

Received: 2021/04/21 - **Accepted:** 2021/07/06

Abstract

The syntax is the most important knowledge in the interpretation of the Qur'an. Some syntactic researchers believe that conventional syntax in terms of content and method, the syntax that is used in the Qur'an and its main purpose that is its implementation of understanding and interpreting the Qur'an, has deviated. Therefore, they have introduced a new term called "Quranic syntax". This study examines and criticisms the views about this term and the distinct functions of Qur'anic syntax under the headings of "Qur'anic scientific syntax", "Qur'anic teaching syntax" and "Qur'anic text syntax" by using the analytical-descriptive method. The result of this study shows that firstly, there is no difference between the syntactic rules used in the syntax of the Qur'anic sentence and the syntax of the Qur'anic text with the rules of conventional syntax; secondly, in the interpretation of the Qur'an, the syntax of the Qur'anic text should be used; that is, in the interpretation of each verse, the syntactic rules used in that verse should be determined based on the meaning of that verse in order to prevent the application and imposition of the rules of teaching syntax on the verses.

Key words: Qur'anic syntax, teaching syntax, scientific syntax, Qur'anic scientific syntax, Qur'anic teaching syntax, Qur'anic text syntax.

Examining the View on Commentators about Nature of Divine Lordship and Pharaoh's Divinity

Fathollah Najarzadegan / Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Campus

✉ **Zohreh Baba Ahmadi Milani** / Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran
z.babaahmady@scu.ac.ir

Received: 2021/06/02 - **Accepted:** 2021/10/06

Abstract

The Holy Qur'an reports Pharaoh's claim about his Lordship and divinity in several verses. The commentators' point of view has serious shortcomings in explaining the meaning of Pharaoh. The main of these shortcomings are related to neglect of the semantic connection of the two words "Lord" and "God" and also the lack of comprehensive in the Qur'anic verses in this regard. First, This study examines the semantic connection and terminology of the words of "Lord" and "God", by using of library method in collecting materials, the documentary method in quoting views, and the descriptive-analytical method in reviewing data, then the view of the commentators have been evaluated based on a systematic look at the verses in this field and the classification of Pharaoh's life in three periods: The period before the Mission and movement of Moses to guide him; 2. The period of reasoning and argument of Prophet Moses with Pharaoh for the Lordship of the Almighty; 3. The time of showing miracles to him. In the end, Pharaoh considered himself as "Lord" and "God" in all three stages; however, he was not ignorant of the Lordship and divinity of God; rather he denied it out of knowledge and stubbornness.

Key words: Monotheism, Divinity, Lordship, Pharaoh, commentators.

The Role and Position of Qur'an in Islamic Historiography

Javad Soleimani Amiri / Associate Professor, Department of History, The Imam Khomeini Educational and Research Institute
soleimani@qabas.net

Received: 2021/08/01 - **Accepted:** 2021/12/14

Abstract

The Holy Qur'an attaches too much importance to history so that a considerable content of the verses of the Qur'an is related to the quotation, analysis, and theoretical philosophy of history. However, some contemporary scholars in their research methods consider the reference to the Holy Qur'an in the field of historical research as unscientific. The most important reasons for this claim are the invalidity of the title of "historical source" in the Divine texts and the unrealistic of the historical narrations of the Qur'an. The aim of this study is the explanation the necessity of paying attention to the historical teachings of the Qur'an by using the "analytical-ijtihad" method, first the truth of the definition of the source in history on the Qur'an and the realism of its teachings from the point of view of reason and narration is proved, then the position of Qur'an in historiography has been explained to three fields of narrative history, analytical history and theoretical philosophy of history in the form of examples.

Keywords: Historiography, the relationship between the Qur'an and history, Qur'an is a source.

Abstracts

The Role of the Concept of "Treasures" according to Allameh Tabatabai's Theological System

Abdullah Mohammadi / Assistant Professor of Theology Department, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy
Mohammadi@irip.ac.ir

Received: 2021/05/26 - **Accepted:** 2021/10/17

Abstract

The theological view of Allameh Tabatabai is a coherent system that has been able to establish a meaningful relationship between the seemingly scattered components. He considers the central point of this system to be the truth of monotheism; which means that monotheism does not belong to a category of the other theological truths; Rather, it is the key point of understanding religion. Understanding this system requires familiarity with the rules of which the truth of the treasury (verse 21 of Surah Al-Hejr) is one of the most important. Allameh Tabatabai considers this concept as corresponding transcendental philosophy and by using this concept to explain the emergence of pluralities from absolute existence. In addition, he connects other parts of the concept with treasures, establishes a systematic connection between the components of religion and the treasury, and consequently with the truth of monotheism. He has analyzed the meaning of creation, the world of Tinat and pre-existence, destiny and providence, Khalq and Amr, actual and passive knowledge, causation and inimitability, meliorism, Qur'anic hermeneutic, etc, based on the concept of treasures. This study seeks to introduce the role of the concept of treasures in the semantic network of theology according to Allameh Tabatabai's view and by using of analytical documentary method has been organized.

Keywords: treasures, Allameh Tabatabai, Khalq and Amr, retrogression, religious system.

Table of Contents

The Role of the Concept of "Treasures" according to Allameh Tabatabai's Theological System / Abdullah Mohammadi 7

The Role and Position of Qur'an in Islamic Historiography / Javad Soleimani Amiri.....25

Examining the View on Commentators about Nature of Divine Lordship and Pharaoh's Divinity / Fathollah Najarzagdegan / Zohreh Baba Ahmadi Milani 41

Qur'anic Syntax, Opinions and Criticism / Javad Aseh / Seyyed Mahmoud Tayeb Hosseini / Rahmatollah Abdullahzadeh / Ali Fathi / Mohammad Javad Saadi61

A Critique of the Article Entitled "a Reflection on the Implication of the Verse Thirty of Sūrah the Romans on the Immutability of Fitra"/ Majid Shamskolahi.....81

Criticize Study of Moral Deontology as a Normative Theory of the Qur'an / Alireza Al-Buwayh95

In the Name of Allah

Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.14, No.1

Spring & Summer 2021

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmoūd Rajabī*

Editor: *Gholam Ali Azizikia*

Editorial Board:

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

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

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *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
