

# قرآن شناخت

سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۳۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲



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

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

شاپا الکترونیکی: ۸۴۵۶ - ۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

### حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

### محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه علامه طباطبائی

### فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

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

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

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

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://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، پیشنهادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، 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

---

راز فراخوان‌های متفاوت قرآن به انفاق / ۷

ابوالفضل فاتحی

تحلیل زیباشناختی هندسی سوره «فجر» و نقش آن در تفسیر / ۲۳

که کمال کشاورزی / محمدعلی مجد فقیهی / محمد عشایری منفرد / سید محمود طیب حسینی

نقش تقدیر الهی در افعال اختیاری انسان در قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۳۹

امیررضا اشرفی / که حسین ناگهی

تحلیل ساختاری سوره «اعراف» بر اساس سیاق‌محوری آیات مربوط به داستان هود ﷺ

در اثبات پیوستگی متن قرآن (با استفاده از روش نیل رایینسون و تکمیل آن) / ۵۹

مهناز راحتی بلاباد / که سوسن آل‌رسول / ته‌میننه پارسایی

نقد مقاله «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت» / ۷۹

حسن صادقی

نقد و بررسی مدخل «خلیفه» از «دائرةالمعارف قرآن لایدن» / ۹۷

که ربابه کریمی / علی قانع اردکان

۱۲۰ / Abstracts



## راز فراخوان‌های متفاوت قرآن به انفاق

ابوالفضل فاتحی / طلبه سطح چهار حوزه علمی قم

FatemehAbolfaziHf@gmail.com

orcid.org/0009-0008-7291-086X

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶

## چکیده

این مقاله که به هدف بررسی راز فراخوان‌های متفاوت قرآن به انفاق با روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی تدوین شده، بر آن است که سه مرتبه فراخوان به انفاق در قرآن وجود دارد. مرتبه ابتدایی دعوت به انفاق با مخاطب قرار دادن کفار به صورت غیرمستقیم و گویا با ترسیم مثلث سه ضلعی (خدای رازق، رزق الهی و شخص انفاقگر) آغاز می‌گردد. سپس در مرتبه میانی فراخوان قرآن به انفاق، مخاطب به صورت مستقیم بین خدای سبحان و عموم بندگان مؤمنش شکل می‌گیرد، البته با ترسیم همان مثلث سه ضلعی. مرتبه نهایی راقی‌ترین فراخوان قرآن به انفاق، در قالب خطاب مستقیم خدای سبحان بخصوص مؤمنان به آخرین پیامبرش با القای نگاه جانشینی مؤمن انفاقگر از خدای سبحان در مقام اراده و فعل خداپسند انفاق به سایر بندگان خداست. در این عالی‌ترین فراخوان قرآن به انفاق، دیگر نشانی از مثلث سه ضلعی مزبور نیست، بلکه با القای بینش توحیدی جانشینی خدا در مقام افعال الهی، استقلال مؤمن انفاقگر و رزق انفاق‌شونده در ارتباط با مالک اصلی‌شان (یعنی خدای سبحان) نادیده گرفته شده و «انفاق استخلافی» - نه فقط انفاق رزق الهی - مطرح گشته است. اثر انفاق استخلافی در قرآن، پیوستن به مؤمنان صدیق الهی بیان شده است.

**کلیدواژه‌ها:** انفاق، انفاق استخلافی، مراتب انفاق، آثار انفاق، فراخوان انفاق، قرآن.

از جمله ابزارهای متعارف هر مربی حکیم کاملی، در جهت تکامل دیگران، توصیه‌ها و فراخوان‌های هدفمند اوست. این توصیه‌های هدفمند در فرض کمال حکمت‌گوینده آنها، باید با یکدیگر سازگار و در طول یکدیگر واقع شوند و در هر مرحله ارتقا یابند تا به هدف اصلی و نهایی مطلوب آن مربی حکیم برسند. به‌طور قهری توصیه‌های خدای حکیم در قرآن به مسئله انفاق هم از این مسئله مستثنا نیست. از این‌رو توصیف دقیق مراتب فراخوان به انفاق براساس تجلی خدامحوری در آنها، تبیین قرآنی این مسئله و تعیین بالاترین مرتبه انفاق قرآنی و اثر آن، از جمله مسائل مهم هدایت توحیدی قرآن به نظر می‌رسد.

روش تحلیل در تحقیق حاضر، تلفیقی از تحلیل «گزاره‌ای - ساختاری» درخصوص آیات فراخواننده به انفاق در قرآن کریم است. فرضیه تحقیق این است که با مطالعه تطبیقی میان گزاره‌های فراخوان به انفاق قرآن، با لحاظ محور منظومه معارف قرآنی، یعنی خدامحوری در روابط فردی و اجتماعی، چنین ادعایی قابل طرح است که برای مجموعه آیات توصیه به انفاق قرآن، می‌توان سه مرتبه کلی کشف نمود و دریافت که هر مرتبه نسبت به مرتبه پیشین، هدف متکامل‌تری دنبال می‌کند و انفاقگران را به خلوص نیت و رشد ایمانی بالاتری می‌رساند:

مرتبه ابتدایی: دعوت کفار به انفاق رزق الهی به صورت غایبانه و با واسطه؛

مرتبه میانی: دعوت عموم مؤمنان به انفاق به صورت متکلمانه و بی واسطه؛

مرتبه نهایی: دعوت ویژه مؤمنان به آخرین پیامبر خدا به انفاق استخلافی؛ یعنی انفاق به نیت جانشینی خدای سبحان در مقام افعال الهی.

این نوشتار درصدد تحلیل و بیان منسجم مراتب کلی فراخوان به انفاق از جهت درجه ظهور توحید (خدامحوری) در سه مرتبه یادشده و اثر بالاترین مرتبه آن (الحاق به صدیقین) با استناد به آیات قرآنی است. می‌توان بالاترین مرتبه انفاق قرآنی (انفاق استخلافی) را که عملی از اعمال ماست، با نگاه کلان توحیدی «وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) از برترین امتدادات معرفتی - اجتماعی مضمون آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) دانست، البته با توجه به اینکه انسان، هم در اصل وجود خود عین فقر و نیاز به خداست و هم در سایر صفات و افعالش. تبیین تفصیلی این مسئله هدف اصلی این نوشتار است.

## ۱. پیشینه بحث

ریشه‌های تاریخی اصل مسئله نوشتار حاضر را در کلمات برخی مفسران قرآن می‌توان یافت. بر حسب تتبعات نگارنده، اولین مفسری که متوجه اصل این مسئله در سوره «حدید» شده که تعبیر «أَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» اشاره به مرتبه توحیدی بالایی در زمینه دعوت به انفاق است، زمخشری در *الکشاف* از عامه و همچنین طبرسی در *جوامع الجامع* از خاصه است. هر دو تفسیر یادشده مربوط به قرن ششم هجری است.



پس از این دو تفسیر در قرون بعدی، تفاسیر دیگری هم به اصل این مسئله اشاره کرده‌اند؛ از جمله **مفاتیح الغیب** (ج ۲۹، ص ۴۵۰)، **الصافی** (ج ۵، ص ۱۱۳)، **روح المعانی** (ج ۱۴، ص ۱۶۹)، **تفسیر القرآن الکریم** (ج ۶ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) و **المیزان** (ج ۱۹، ص ۱۵۲). البته در دو تفسیر اخیر (**القرآن الکریم صدر المتألهین و المیزان** علامه طباطبائی) بیشتر به این موضوع توجه شده است. در **المیزان** به این مطلب اشاره گردیده که پیوستن به صدیقین نتیجه انفاق است.

همچنین درباره اشاره به اثر انفاق در سوره «حدید»، می‌توان از پایان‌نامه **موضوع محوری سوره مبارکه حدید** (جوهری، ۱۳۹۴) یاد کرد. البته چنان‌که از عنوان این پایان‌نامه هم پیداست، در این پایان‌نامه تبیینی از انفاق استخلافی به‌مثابه بالاترین انفاق قرآنی و توجه به اثر آن نیامده است. لیکن از توضیحات مناسبی که در این پایان‌نامه از ساختار محتوایی سوره «حدید» آمده، اثر انفاق استخلافی قابل برداشت است.

به‌هرحال توصیف مراتب سه‌گانه دعوت به انفاق با استنادات قرآنی و تعیین بالاترین مرتبه آن و اثرش، به صورت مشخص در هیچ‌یک از آثار گذشته مشاهده نشده و این اثر درصدد تبیین این مسئله با استناد به آیات قرآنی است.

## ۲. مفهوم‌شناسی «انفاق»

### ۲-۱. مفهوم لغوی

اصل ماده «ن ف ق» به گفته برخی به معنای «ن ف د» (یعنی زوال) است. گویا اشتقاقی میان این دو صورت گرفته است. بر این پایه، همان‌گونه که «نفد» به معنای تمام شدن و زوال‌پذیری است، «نفق» نیز به همین معناست (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۷).

**فراهیدی** «نفق» را درباره چهارپا به معنای هلاکت و مردن آن می‌داند و «نفقه» را به اموری که برای زندگی خرج می‌شود و در این راه مصرف و تمام می‌شود، معنا می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۷۷). **راغب اصفهانی** هم آن را به معنای گذشتن و پایان دانسته، خواه با فروختن چیزی از دست انسان برود یا با مرگ و یا با نابودی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۹).

**مصطفوی** اصل معنای «نفق» را نابودی چیزی دانسته که جریان داشته و «انفاق» را که مصدر باب افعال است، به معنای جاری ساختن چیزی در کاری تا پایان و نابودی آن معنا کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۰۸ و ۲۰۷).

بر این اساس «نَفَقَ» به معنای نابودی و از راه اشتقاق، گویا همان «نَفَدَ» لازم است و با رفتن به باب افعال (انفاق) متعدی می‌شود و به معنای مصرف نمودن و زایل کردن و از ملک خود خارج ساختن است.

به همین سبب **ابوهلال عسکری** در خصوص فرق «اعطاء» و «انفاق» آورده است: انفاق به خلاف اعطاء درباره

خدای سبحان به نحو حقیقی به کار نمی‌رود و اگر هم در قرآن درباره خدای سبحان آمده «يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴) در معنای حقیقی آن به کار نرفته است؛ زیرا چیزی از ملک واقعی خدای سبحان خارج نمی‌شود و به نیستی مطلق نمی‌پیوندد (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۶۱).

## ۲-۲. مفهوم اصطلاحی و قرآنی

مصرف کردن رزق الهی در این دنیا، خواه رزق‌های مادی (مثل مال)، خواه معنوی (مثل علم) در مسیر رضایت‌بخش خدای سبحان را می‌توان کاربرد معنایی انفاق در قرآن دانست. شاهد بر این معنا را می‌توان آیاتی دانست که در آنها متعلق انفاق رزق الهی قرار گرفته است؛ همچون آیه ۳ بقره، ۳۹ نساء، ۲۲ رعد، ۲۹ فاطر و... . البته با این توضیح که هر چند معنای متبادر اولیه از رزق، مالی و مادی است، اما در برخی روایات (مانند حدیث امام صادق علیه السلام) در ذیل آیه ۳ سوره بقره در تبیین رزق) آن را شامل علمی که از اهل بیت علیهم السلام گرفته شده یا قرآنی که اهل بیت علیهم السلام تعلیم داده‌اند، دانسته است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰).

خود واژه «الإنفاق» تنها یک مرتبه در قرآن کریم به کار رفته، آن هم در آیه ۱۰۰ سوره «اسراء» که به معنای صدقه دادن نیست، بلکه به معنای دیگری است که عبارت است از: کم شدن اموال و تهیدستی. لیکن با صرف‌نظر از این واژه، مشتقات انفاق در قالب فعل ماضی، مضارع و امر باب افعال، کاربرد بسیاری در قرآن کریم دارد که در مجموع، ۵۱ بار در قرآن آمده است (این آمار براساس شمارش نرم‌افزار جامع تفاسیر ۲ است، نه شمارش نگارنده). این آمار می‌تواند نشانگر تأکید کمی و توجه قرآن کریم بر اصل این مسئله باشد.

## ۳. تحلیل مراتب دعوت به انفاق در قرآن کریم

می‌توان در مقام تبیین مطلوب این نوشتار، از راز فراخوان‌های متفاوت قرآن به انفاق، بین این مسئله و مسئله رابطه خدا و خلق (علیت) در سنت حکمت اسلامی، تنظیمی معنادار، بلکه رابطه‌ای تطبیقی برقرار کرد؛ یعنی همان‌گونه که در بررسی مسئله رابطه خدا و خلق (علیت)، سه مرتبه (سطحی، عمیق و عمیق‌تر) قابل مشاهده است، در مطالعه مراتب دعوت به انفاق در آیات قرآنی هم سه مرتبه قابل تصویر است، با این توضیح که نگاه اول به مسئله علیت، یک نگاه عرفی و سطحی است. این نگاه - دست کم - متشکل از یک مثلث سه ضلعی علت (خدا)، معلول (خلق) و شیء اعطاشده از علت به معلول (وجود) است (مرتبه اول).

اما نگاه عمیق به مسئله علیت، با حذف ضلع شیء داده‌شده از علت به معلول (وجود) شکل می‌گیرد و دو ضلع مستقل‌گونه «خدا» و «خلق» را تداعی می‌کند؛ زیرا بین اصل وجود مخلوقات و خودشان وحدت برقرار است (مرتبه دوم).

لیکن نگاه عمیق‌تری هم در مسئله رابطه بین خدا و خلق (علیت) وجود دارد. این نگاه که همان سطح سوم از مراتب نگاه به مسئله علیت (رابطه بین خدا و خلق) را تشکیل می‌دهد، در سنت حکمت اسلامی، به دست

صدرالمآلهین به صورت رسمی و علمی، در قالب نظریه «ربط وجودی» مطرح گشت. در این نوع نگاه، در ترسیم رابطه خدا و خلق، اصلاً مثلث سه ضلعی یا حتی دو ضلع مستقل در کار نیست، بلکه فقط خدای متعال به‌عنوان یگانه موجود مستقل اصیل مطرح است و هرچه غیر خدای سبحان باشد، همگی فقط پرتوی از آن وجود مستقل بی‌نظیر است و از خود هیچ استقلالی ندارد.

انکون با توجه به اینکه نه‌تنها ساحت وجود انسان مخلوق الهی است «انتم الفقراء الی الله» (فاطر: ۱۵)، بلکه ساحت کنش و افعال او هم از دایره آفرینش الهی خارج نیست «و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات: ۹۶) و انفاق هم فعلی از افعال اوست، می‌توان تنظیم معناداری بین این دو مسئله، یعنی بررسی مراتب مطالعه روابط خدا و خلق و بررسی مراتب انفاق خلق خدا (انسان) برقرار کرد.

به زبان فلسفی، چون انفاق انسان‌های ممکن‌الوجود، خود مصداق امر ممکن‌الوجود است، نیاز به علت دارد و هرچند علت قریب و مباشرش انسان انفاقر است، لیکن چون خود انفاقر ممکن‌الوجود است، قطعاً علت مستقل انفاقش نیست و باید به علت اصیل و مستقل (یعنی ذات باری تعالی) ختم شود. در نتیجه همان تحلیل‌های سه‌گانه از روابط علیت در انفاق عقلاً صدق می‌کند.

بدین‌روی مرتبه اول انفاق خلق الهی مربوط به انسان‌های کافری است که بر بزرگ‌ترین واقعیت هستی (یعنی خدای متعال) در سرزمین وجودشان - که خود مخلوق الهی است - پرده افکندند. این گروه از مخلوقات الهی اگر بخواهند انفاق کنند، چون داعیه استقلال در وجود خود و اموال دنیوی‌شان را دارند، خود و اموال دنیوی‌شان را مستقل می‌پندارند و خدای ادعایی مؤمنان را موجودی جدای از خود و اموال خود. البته چون بزرگ‌ترین و آشکارترین واقعیت هستی (یعنی خدای هستی‌آفرین) قابل انکار واقعی نیست «أ فی الله شک» (ابراهیم: ۱۰)، حتی همین کافران هم اگر بخواهند کمی از اعتقاد کفر خود کوتاه بیایند و به فطرت خداجوی خود مراجعه کنند و خدای عالم را هم ببینند، نزد خود مثلی تشکیل می‌دهند از: خود، اموال خود و خدای عالم.

برهمن اساس، دعوت به انفاق این گروه در قرآن کریم اولاً، به صورت غایبانه و همراه با واسطه آمده و ثانیاً، با لحاظ همین مثلث سه ضلعی؛ یعنی: خدا - کافران - اموال دنیوی (که همان رزق الهی است): «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أ نَطْعِمُهُمْ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یس: ۴۷).

درواقع چون کافران در این مرتبه اگر بخواهند رابطه خدا و خود را تصویر کنند، همان مرتبه اول و نگاه عامیانه سه‌ضلعی در این رابطه را تصویر می‌کنند، خدای حکیم همین تصویر را که ظاهراً گویندگان مباشرش مؤمنانند - نه خود خدای سبحان - پذیرفته است. توضیح آنکه پذیرش استناد این مرتبه از مراتب سه‌گانه طولی و کلان دعوت به انفاق به آیات قرآنی الزاماً متوقف بر این نکته نیست که قایل و آمر به انفاق در تعبیر «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» خدای سبحان باشد. هرچند اگر گوینده در «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» و آمر به انفاق در اینجا، خدای سبحان بود، خیلی روشن‌تر مقصود و مدعای این نوشتار (یعنی استناد این مرتبه از مراتب سه‌گانه طولی

و کلان دعوت به انفاق به آیات قرآنی) قابل برداشت بود، اما حتی با توجه به اینکه ظاهراً قابل در آیه مزبور و امر به انفاق، مؤمنانی هستند که در مواجهه مستقیم با کافرانند - زیرا در ادامه می‌فرماید: «قال الذین کفروا للذین آمنوا» - باز هم می‌توان به نحو معقول و معتبری استناد این مرتبه از مراتب سه‌گانه طولی و کلان دعوت توحیدی به انفاق را به مجموعه آیات قرآنی مستند کرد.

قرآن کریم طبق فرموده خودش، فصل الخطاب است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۳ و ۱۴) و باطل از هیچ طرفی بدان راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲). بر این پایه اگر قرآن حکیم در مقام نقل قول از شخص یا گروهی، گفته آنان را به‌گونه‌ای نقل کرد که تأییدشان نمود و هیچ رد و اصلاحی در آن از سوی خود اعمال نکرد، دلیلی بر صدق و پذیرش آن منطبق از منظر قرآن کریم و خدای حکیم است. بر این اساس، مقتضای حقانیت و «قول فصل» بودن قرآن کریم این است که وقتی خدای سبحان همین تعبیر «انفقوا ممّا رزقکم الله» را از مؤمنان نقل می‌کند، پس قطعاً آن را به همین شکل پذیرفته است و قبول دارد و با یک واسطه می‌توان به خدای سبحان استناد معتبر داد. علاوه بر آن، این دعوت قرآنی در وهله اول برای بیدار کردن و دعوت کافران برای دست برداشتن از کفرشان یا شرکشان نسبت به بزرگ‌ترین واقعیت هستی، یعنی خداوند متعال در یگانه جایگاه اصیل‌اش است و در وهله بعد، به منظور اتمام حجتی برای همه آنها.

مرتبه دوم مؤمنانی هستند که حضور خدای متعال را باور کرده‌اند. اینان هرچند نگاهشان به اموال دنیوی، نگاه رزق الهی است، اما در رابطه با خدای سبحان، هنوز برای خود در انجام کارها و از جمله انفاق، به‌طور طبیعی، نوعی استقلال مشاهده می‌کنند. تصویر رابطه خدا و خلق در نظر این دسته، هرگز به صورت مثلث سه‌ضلعی کافران نیست، بلکه با حذف یک ضلع، به دو ضلع «خدا» و «انسانی که رزق خدا را در راه خدا خرج می‌کند» تقلیل می‌یابد. این دسته، به‌خلاف دسته قبل، اموال دنیایی را به‌طور مستقل مطمح‌نظر قرار نمی‌دهند، بلکه آنها را جز پرتوی از تفضلات الهی نمی‌دانند. با وجود این، هنوز برای خود که مخلوقی از مخلوقات الهی‌اند، در مقام فعل و انفاق، نوعی استقلال می‌بینند. به سبب مرتبه میانی از دعوت قرآن به انفاق، دعوت عموم مؤمنان به انفاق رزق الهی در مسیر رضایت اوست که با تعبیری نظیر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» آمده است.

شایان ذکر است که هرچند ظاهر تعبیر و محتوای دعوت این گروه به انفاق با گروه نخست شباهت زیادی دارد و شاید یکسان باشد، اما وجه تمایز اصلی این دو، در مخاطبان این دعوت است که در دسته نخست، کافران بودند و در این مرتبه مؤمنانند، هرچند ایمان هم درجاتی دارد.

همچنین با توجه به دو نکته که در کلام الهی است، می‌توان برتری رتبه دعوت مؤمنان به انفاق را نسبت به کافران دریافت: خدای کافران با آنها، هم غایبانه سخن گفته: «رَزَقْنَاكُمْ اللَّهُ»، و هم با واسطه در خطاب و غیرمستقیم: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ». اما خدای مؤمنان، هم با ایشان متکلمانه سخن می‌گوید: «انْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» و هم مستقیم آنها را مخاطب قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا».

در مرتبه سوم گروهی از مؤمنان در مقام فعل و تحقق انفاق، نه تنها اموال خود را پرتوی از تفضلات الهی می‌بینند، بلکه جان خود را هم جانشین علم و قدرت خدا می‌دانند و در هنگامه تحقق انفاق به این نیت جانشینی توجه دارند. تصویر این دسته از رابطه خود و خدا، نه تنها سه ضلعی نیست، بلکه دو ضلعی هم نیست، فقط یک ضلع مستقل دارد و آن خداست و پرتوی از او که در وهله اول، جان بنده مؤمن انفاقگر است و در وهله دوم، کار انفاقش با نیت استخلافی وی.

به همین سبب مرتبه نهایی و بالاترین مرحله دعوت به انفاق با تعبیر «أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه» آمده است؛ یعنی دعوت به «انفاق استخلافی». در این تعبیر خاص قرآنی، مؤمنانی مخاطب واقع شده‌اند که با وجود اصل ایمان و اعتقاد به مبدأ و معاد، در امر جهاد - گویا - دچار سستی شده‌اند، ولی در عین حال به نوعی دوستدار پیوند واقعی و پیوستن راستین به بندگان سراسر صدق (همچون علی بن ابی‌طالب علیه السلام) هستند، و به انفاق مال با نیت و نگرش جانشینی خدای متعال - البته در مقام افعال الهی، نه مقام ذات خدای سبحان - در امر جهاد و حفظ و اعتلای دین الهی دعوت شده‌اند.

توضیح اینکه در قرآن کریم سخن از آفرینش جانشین خدا در زمین به صورت آدم آمده است: «أُنِي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). ملاک این جانشینی الهی تعلیم تمام اسماء الهی به چنین آدمی بیان شده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)؛ یعنی ظرفیت وجودی قلب این خلیفه الهی به قدری وسیع است که می‌تواند حکایتگر تمام اسماء جمال (مهر) و جلال (قهر) خدای سبحان باشد.

و فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «لَا يَسْتَعْنِي أَرْضِي وَ لَا سَمَائِي، وَلَكِنْ يَسْتَعْنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۷).

درباره خود حضرت ختمی مرتبت هم در برخی نقل‌ها چنین رسیده است: «لِي مَعَ اللَّهِ خَالٌ لَا يَسْعُنِي مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹، ص ۲۴۳).

البته این نشانگری اسماء الهی، همگی مربوط به مقام فعل الهی و ظهور و بروز کمالات مهری و قهری خداوند است، و گرنه در مقام ذات خدای سبحان، چیزی هم‌رتبه ذات او قابل فرض نیست تا بتواند جانشین آن باشد. براین اساس در مقام ظهور و بروز افعال الهی، فقط نشانه‌های مهر و قهر الهی در افکار، اخلاق و رفتار این بندگان خالص و مخلص الهی نمایان است و بس. از این نظر سراسر وجودشان صدق است. بندگان صدیق الهی به توحید ناب رسیده‌اند و خود مظهر تام وحدانیت الهی و ارکان توحیدند (این تعبیر در زیارت «جامعه کبیره» در *مفاتیح الجنان*، به مثابه وصف تمام چهارده معصوم علیهم السلام آمده است). اینان در مقام فعل برای سایر موجوداتند. این بندگان خالص الهی تمام حرکات و سکنااتشان معیار کشف رضایت الهی برای دیگر انسان‌هاست؛ زیرا در تمام حرکات و سکنااتشان با نیت و توجه تام به مقام بندگی و جانشینی الهی، جز مسیر رضایت خدای متعال را انتخاب نمی‌کنند که از جمله رفتارهایشان «انفاق» است.

برجسته‌ترین نمونه در این زمینه امیرمؤمنان علی علیه السلام است که در انفاق مالی، چنان خالصانه خلیفه‌گونه عمل نمود که خدای سبحان در قرآن از ایشان به سبب همین اخلاص والایش تمجید نموده است. انفاق مالی ایشان در خاتم‌بخشی در حال رکوع نماز به مسکین در آیه ۵۵ سوره «مائده» آمده است (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۴ به بعد). این عمل حضرت با نیت جانشینی خدای سبحان در مقام فعل او صورت گرفت؛ یعنی درواقع حضرت علی علیه السلام به‌عنوان خلیفه، عین همان کار مستخلف‌عنه (خداوند) را در این موقعیت انجام دادند، به‌گونه‌ای که اگر به فرض اراده و فعل الهی تجسم پیدا می‌کرد، بر همین کار این خلیفه کامل الهی کاملاً انطباق پیدا می‌نمود.

علاوه بر آن، نگاه امیرمؤمنان علیه السلام به انگشترش نگاه به مال خویش نبود، بلکه نگاه به امانت الهی و چیزی بود که مالک او را جانشین خود در خرج کردنش در راه رضایش قرار داده بود. همچنین در این جریان، چون آن کسی که عرض نیاز کرد، مسکین بود و مطابق نقل نبوی، مسکین فرستاده خداست «إِنَّ الْمَسْكِينَ رَسُولُ اللَّهِ، فَمَنْ مَنَعَهُ فَقَدْ مَنَعَ اللَّهَ وَ مَنْ أَعْطَاهُ فَقَدْ أَعْطَى اللَّهَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۹)، در نتیجه حضرت علی علیه السلام به‌عنوان خلیفه خدا در حال نیایش با خدا، در قالب ذکر مخصوص خدا (نماز و حالت رکوع آن)، مال خدا (انگشتر) را به فرستاده خدا (مسکین)، فقط برای رضای خدا تحویل داد و خدا هم این عمل را به‌مثابه تابلوی معرفی کرد و ولی و خلیفه برترش را در آخرین کتاب جاودانه‌اش، تا ابد مقابل دیده جهانیان قرار داد.

بر همین اساس، در آیه‌ای خدای سبحان با وجود صفات نیک بسیار و برجسته در شخصیت امیرمؤمنان علیه السلام، این‌گونه به معرفی آن حضرت می‌پردازد و صفت اخلاص ایشان را برجسته می‌سازد: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» (ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۴۴). بر این اساس، امیرمؤمنان علیه السلام هم در انفاق مالی به انفاق استخلافی رسیده و هم در بذل جان، به مقتضای خلافت الهی خود، عامل بوده است.

همچنین براساس مطالب فوق، روشن می‌شود که بخشش انگشتر در رکوع از سوی حضرت علی علیه السلام نه تنها منافاتی با نماز و ذکر الله تعالی ندارد، بلکه لازمه و مقتضای آن است. چنین کاری با چنان مرحله بالایی از نیت خالص توحیدی و به‌عنوان خلیفه الهی جز از حضرت علی علیه السلام که امام‌المؤمنین و الموحدين است، برنمی‌آید، هرچند برخی از خلفای اموی در طول تاریخ تظاهر به نگین‌بخشی در رکوع نمازشان کردند تا در تطبیق آیه ولایت «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) بر خودشان، امر را بر جاهلان مشتبه سازند!

آنچه در این میان شایان توجه است اینکه هرچند چنین انفاقی با چنان نیت خالصی در بالاترین درجه خود، فقط از خلیفه معصومی همچون حضرت علی علیه السلام صادر می‌گردد، ولی با پیروی کامل و مخلصانه از ایشان، می‌توان به پرتوهایی از این‌گونه بینش و منش و کنش‌های خالص الهی نائل گشت و نزد خداوند به چنین بندگان سراسر صدقی ملحق شد. قرآن کریم در سوره مبارکه «حدید» به چنین انفاقی دعوت نموده و اثر آن را پیوستن به بندگان صدیق الهی همچون امیرمؤمنان علی علیه السلام اعلام نموده است که در ادامه نوشتار، توضیح آن خواهد آمد.

#### ۴. تبیین مراتب دعوت به انفاق در قرآن با تمرکز بر کاربرد فعل امر «أَنْفِقُوا»

در بیشتر موارد فعل امر «أَنْفِقُوا» در متن آیات قرآن، همراه متعلقی آمده است، جز یک مورد (توبه: ۵۳) که به‌تنهایی آمده و درصدد بیان بی‌فایده بودن انفاق منافقان در هر حالتی است که این از محدوده بحث این نوشتار بکلی خارج است.

اما در موارد دیگر کاربرد قرآنی فعل امر «أَنْفِقُوا» همراه متعلقی است. گاهی این متعلق تعبیر «خیراً لِّأَنْفُسِكُمْ» است؛ مانند «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِّأَنْفُسِكُمْ» (تغابن: ۱۶)؛ تقوای الهی پیشه کنید و بشنوید و اطاعت نمایید و انفاق کنید که برای شما بهتر است.

گاهی تعبیر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (در راه خداوند) آمده است: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۱۹۵)؛ و در راه خداوند انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت نیفتانید و نیکی کنید. به یقین خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

گاهی هم متعلقش عبارت است از: «مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» (از آنچه روزی‌تان دادیم). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَ لَا خَلَّةَ وَ لَا شَفَاعَةَ وَ الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴)؛ ای اهل ایمان، از آنچه به روزی دادیم، انفاق نمایید پیش از آنکه روزی فرارسد که در آن هیچ دادوستدی نیست و هیچ رفاقت و هیچ شفاعتی در کار نیست و کافران همان ستم‌پیشگانند.

و نیز آیه «وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ رَبِّ لَوْ أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَقَ وَ أَكُنُّ مِنَ الصَّالِحِينَ» (منافقون: ۱۰)؛ و از آنچه روزی شما نمودیم انفاق کنید پیش از آنکه مرگ یکی از شما فرارسد و بگوید: ای کاش مرا هم اندکی به تأخیر می‌افتاد تا صدقه می‌دادم و از شایستگان می‌گشتم!

گاهی هم عبارت «مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ» (کسب‌های پاکیزه‌تان) پس از «أَنْفِقُوا» آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَاتَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (بقره: ۲۶۷)؛ ای اهل ایمان، از چیزهای پاکیزه‌ای که روزی‌تان نمودیم، انفاق کنید و همچنین از آنچه از زمین برایتان می‌رویانیم و از امور ناپاکی که خودتان جز با چشم‌پوشی آن را نمی‌گیرید، انفاق نکنید و بدانید خداوند بی‌نیاز و ستوده است.

نکته مشترکی که در تحلیل تمام تعابیر فوق به ذهن می‌رسد عبارت است از: نوعی نگاه استقلالی به شخص انفاقگر؛ زیرا فرمود: شما ای مؤمنان، از رزق ما (خدا) انفاق کنید. پیش‌فرض چنین خطابی این است که یک رزق خدایی هست به نام «مال» و... و یک عبد مؤمنی که باید آن رزق را در مسیر رازق‌پسند انفاق نماید. پس گویا خدای سبحان دو ضلع مستقل را در این‌گونه خطابات، مدنظر قرار داده است: رزق الهی و مؤمن انفاقگر آن رزق.

تعبیر خاص سوره «حدید» «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلْنَا لَكُمْ مَسْتَحْلِفِينَ فِيهِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از آنچه شما را در آن جانشین قرار دادیم، انفاق نمایید.

این تعبیر که به انفاق دعوت می‌کند، چنین نیست که یک مثلث سه ضلعی یا دو ضلع مستقل را تداعی کند و پیش‌فرض نگاه استقلالی به رزق الهی و مؤمن انفاقگر باشد، بلکه چون سخن از استخلاف (جانشینی) است، نگاهش به انفاقگر و شیء انفاق‌شونده، اصلاً یک نگاه استقلالی نیست، بلکه همه اموال و اشیای قابل انفاق را امانت‌هایی در دست بندگان می‌داند و بندگان را خلیفه و جانشین آن مالک اصلی (خدای سبحان) در اینکه این امانت‌ها را در راه رضای او انفاق نمایند و نیت‌شان هم فقط جانشینی و هر چه بیشتر شبیه خدای سبحان شدن و رنگ خدایی به خود گرفتن - البته در مقام افعال الهی - باشد. بر این پایه «انفاق استخلافی» یعنی: نادیده گرفتن خود و مال خود و انفاق مالی که خداوند ما را جانشین خود در ملکیت آن مال نموده است. درواقع آزمون، آزمون خدایی‌شدن بندگان است.

ممکن است مانعی برای برداشت فوق از آیه شریفهٔ سورهٔ «حدید» بدین بیان مطرح شود: مراد از «استخلاف» در آیه مذکور سورهٔ «حدید»، یعنی: چون خداوند شما را در پی انسان‌های گذشته آورده و اموال آن انسان‌ها را به شما رسانده و شما را جانشین آنها در استفاده از اموالشان، نموده است، پس بدانید که این اموال برای شما نیست و از گذشتگان شماست و بعد از شما هم به دست دیگران می‌رسد. پس شما در این میان، نقش خود را در خیررسانی به دیگران و انفاق در راه رضای خداوند، به خوبی ایفا نمایید و به چنین مالی که نه گذشته آن برای شما بوده و نه آینده آن در اختیار شماست، دل نبندید!

چنین برداشتی با مقام آیه که دعوت به انفاق است، بیش از برداشت خلافت الهی سازگار به نظر می‌رسد. در نتیجه برداشت خلافت الهی از آیه مزبور، رأی صائبی به نظر نمی‌رسد.

لیکن جهت رفع این مانع و دفاع از برداشت خلافت الهی از تعبیر «مما جعلکم مستخلفین فیہ» آیه سوره «حدید»، باید به نکات ذیل توجه نمود:

(۱) استخلاف انسان‌های موجود در حال حاضر نسبت به انسان‌های گذشته و همچنین استخلاف در اموالشان، هیچ منافاتی با خلیفه قرار دادن نوع انسان از سوی خدای متعال ندارد؛ زیرا این دو نسبت از جهتی دو مسئله مستقل‌اند که خلیفه و آنکه انسان خلیفه اوست (مستخلف‌عنه)، در هر نسبتی متفاوت‌اند. در یک نسبت خلیفه انسان و مستخلف‌عنه خدای سبحان در مقام فعل و ظهور و بروز صفات کمالش است، و در نسبت دیگر خلیفه انسان امروز با اموالش و مستخلف‌عنه انسان‌های دیروز با اموالشان هستند. البته روشن است که خدای سبحان انسان امروز را با اموالش جانشین انسان دیروز با اموالش قرار داده است.

نکته قابل توجه اینکه منافاتی ندارد هر دو نسبت فوق با یکدیگر جمع شوند؛ یعنی هم خدای سبحان نوع انسان‌ها را خلیفه خود قرار داده و ظرفیت تعلیم اسماء الهی را به همه افراد بشر اعطا کرده - البته به میزان قابلیت وجودی هر کس - و هم انسان‌های امروز جانشینان انسان‌های دیروز این دیار و زمین هستند. پس از نظر مفهومی جمع میان این دو برداشت هیچ مانعی ندارد. علاوه بر آن برای هر دو برداشت فوق، شاهدی از آیات قرآن کریم



وجود دارد: جانشینی انسان از خدای سبحان را آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) تأیید می‌کند و برداشت جانشینی انسان از انسان‌های دیگر را آیه «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْلَمُونَ» (یونس: ۱۴) تأیید می‌کند.

در نگاه اولی به نظر می‌رسد این تعدد معنا (جانشینی خدا و جایگزینی انسان‌های دیگر)، چون دو معنای در عرض یکدیگر در دو سطح کاملاً متفاوتند، از قبیل اشتراک لفظی - نه معنوی - محسوب می‌گردند. اراده بیش از یک معنا در فرض اشتراک لفظی هم نیازمند قرینه معینه است. در اینجا هم شاید قرینه مقالیه منفصله بر اراده بیش از یک معنا، همان دو آیه‌ای است که به آنها اشاره شد: بقره: ۳۰ و یونس: ۱۴. قرینه مقالیه متصله را هم می‌توان سیاق متصل به آیه ۷ سوره «حدید» دانست که عبارت است از: تناسب هر دو معنای جانشینی و جایگزینی با غرض مباشر هدایتی این آیه، که ترغیب به انفاق و جهاد در راه خداست.

اما شاید بتوان گفت: جامع بین دو معنای «جانشینی خداوند» و «جایگزینی انسان‌های دیگر»، کلی «جانشینی و خلافت» است، با قطع نظر از اینکه مستخلف‌عنه کیست؛ خدای سبحان یا انسان‌های دیگر. بدین‌روی می‌توان تعدد معنای مزبور را از قبیل معانی و مصادیق متعدد مشترک معنوی دانست، نه لفظی. اما باید توجه داشت که از ادب توحیدی قرآن بعید است که مصداق جانشینی خدای سبحان را در عرض انسان‌های پیشین قلمداد کند. بدین‌روی باید این مصادیق را در طول یکدیگر و با لحاظ تقدم اصالتی و شرافت ذاتی معنای جانشینی خدای سبحان دید تا منافی با ادب توحیدی قرآن کریم هم نگردد.

چه بسا به سبب نکته فوق است که در دو تفسیر مهم عامه و خاصه **الکشاف** (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۷۳) و **المیزان** (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۵۱)، بعد از احتمال هر دو برداشت مزبور، ترجیحی برای هیچ‌یک ذکر نشده، بلکه در **المیزان**، به مطابق بودن هر دو برداشت با غرض آیات که ترغیب به انفاق باشد، تصریح شده است. علاوه بر آن، این مطلب که هر دو احتمال در مقام تفسیر قابل طرح است و ترجیحی میانشان نیست، نباید بعید دانسته شود؛ زیرا مقام تفسیر، کشف و پرده برداری از واقعیت است و منافاتی ندارد که چندین احتمال با یکدیگر در جایگاه مخصوص به خود، پرده از واقعیت بردارند و مرتبه‌ای خاص از واقعیت را به ما نشان دهند، به‌خلاف مقام کشف حجت فقهی که بیش از یک امر نیست و در آن مقام، ناگزیر باید یک احتمال بر سایر احتمالات ترجیح داده شود.

تنها مانع لفظی که ممکن است در اینجا طرح شود، عبارت است از اینکه التزام به هر دو معنا برای استخلاف در این آیه، مستلزم استعمال لفظ در بیش از یک معناست که یک بحث اصولی است و برخی بزرگان علم اصول استعمال لفظ در بیش از یک معنا را قبول ندارند. البته می‌توان در مقام قضاوت اجمالی میان این دو نظر، در بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا گفت: پاسخ این مسئله به تفسیر ما از حقیقت استعمال بازگشت می‌کند. اگر حقیقت استعمال را «إفناء اللفظ فی المعنی» به صورت حقیقی و تکوینی بدانیم، قهراً استعمال لفظ در بیش از یک

معنا محال است. اما اگر حقیقت استعمال را «إفناء اللفظ فی المعنی» ندانیم، بلکه آن را نشانه اعتباری عقلایی بدانیم، هیچ مانعی ندارد. در مواضعی که غرض عقلایی و حکمت اقتضا می‌کند، حتی خود عقلا هم یک لفظ را ممکن است نشانه بر بیش از یک معنا قرار دهند. محل بحث ما هم از همین قبیل اخیر است.

بر این اساس، به سبب وجود غرض عقلایی و حکمت، می‌توان هر دو معنا را در جایگاه خود در دو لایه معنایی به نوعی معقول دانست و پذیرفت؛ زیرا از باب دو تفسیر در عرض یکدیگر و سازگار با یکدیگرند.

۲) هرچند در بیان مانع گفته شد: برداشت دوم (یعنی استخلاف از انسان‌های دیروز و اموالشان) متناسب با مقام آیه است که دعوت به انفاق باشد، لیکن برداشت نخست (یعنی استخلاف از خدای سبحان) اگر تناسبش با مقام آیه بیش از برداشت استخلاف از انسان‌های گذشته نباشد، کمتر نیست؛ زیرا یقین به اینکه اموال انسان امروز از گذشته است و برای آیندگان است، هرچند در رفع دل‌بستگی بدان کمک می‌کند، ولی اینکه انسان بداند این مال که اکنون در اختیار اوست، حتی همین الآن هم برای او نیست و مالک اصلی و حقیقی‌اش خدای سبحان است و باید آن را در راه رضای او مصرف کند و انفاق نماید، بیشتر و بهتر او را به انفاق دعوت می‌کند.

۳) برخی مفسران نکته‌ای بلاغی از کاربرد شیوه موصول و صله - که فرمود: «مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ»، به جای اینکه بفرماید: بِأَمْوَالِكُمْ یا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ - استفاده کرده‌اند که مؤید برداشت خلیفه خدا دیدن خود در هنگامه انفاق، اموال شخصی است. گفته‌اند: تعبیر خود آیه به‌خلاف مثل تعبیر «اموالکم»، به نوعی مخاطب را متوجه این نکته می‌سازد که وی غافل از این نکته اساسی بوده که همه اموال او - درواقع - اموال خداست که مردم یکی پس از دیگری، همچون جانشینان یکدیگر، جایگزین در تصرف آن اموال می‌گردند. از این رو وقتی خدای سبحان به انسان امر به انفاق از اموال می‌فرماید، در واقع مانند آن است که به خزانه‌دار اموال خود امر کند که بخشی از اموال خزانه را به شخص معینی تحویل دهد.

و جیء بالموصول فی قوله «مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» ذُونَ أَنْ يَقُولَ وَ أَنْفِقُوا مِنْ أَمْوَالِكُمْ أَوْ «مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» لِمَا فِي صَلَةِ الْمُوصُولِ مِنَ التَّبْيِيهِ عَلَى غَفْلَةِ السَّامِعِينَ عَنِ كَوْنِ الْمَالِ لِلَّهِ تَعَالَى، جَعَلَ النَّاسَ كَالْخَلَائِفِ عَنْهُ فِي التَّصَرُّفِ فِيهِ مُدَّةً مَا، فَلَمَّا أَمَرَهُمْ بِالْإِنْفَاقِ مِنْهَا عَلَى عِبَادِهِ، كَانَ حَقًّا عَلَيْهِمْ أَنْ يَمْتَسِلُوا لِذَلِكَ، كَمَا يَمْتَسِلُ الْخَازِنُ أَمْرَ صَاحِبِ الْمَالِ إِذَا أَمَرَهُ بِإِنْفَاقِ شَيْءٍ مِنْهُ إِلَى مَنْ يُعَيِّنُهُ (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۷، ص ۳۳۴).

۴) برداشت استخلاف انسان از خدای سبحان در مقام افعال الهی، با سیاق حاکم بر مجموع آیات سوره «حدید» - به‌ویژه آیات فراز نخست این سوره که اشاره به اوصاف والا و ژرف توحیدی خدای سبحان داشت، به‌گونه‌ای که حتی خیرالرازمین بودن خداوند را که تناسب بیشتری با انفاق داشت، ذکر نکرد، بلکه به ذکر «له ملک السموات و الارض» اکتفا نمود - تناسب بهتری دارد تا برداشت استخلاف انسان امروز از انسان دیروز. علت استفاده اثر انفاق استخلافی از سیاق کلی سوره «حدید»، توجه به بخش عمده مقاله است.

سوره مبارکه «حدید» شامل چهار بخش است که بخش اول به‌مثابه طلوعه سوره و بخش آخر به‌مثابه خاتمه

سوره در نظر گرفته شده است. بخش اول با طرح تسبیح خدای متعال و تبیین علم و قدرت او، زمینه دعوت به ایمان و انفاق را فراهم آورده است. آیات مزبور، هم مالک بودن خدا را می‌فهماند و هم تصرف خدا در نظام تکوین را. بنابراین آیات طلیعه برای آن است که بدانیم آن خدای متصرف در تکوین، امر به انفاق می‌کند (آیات ۱-۶).

بخش دوم دارای دو مطلب است: ابتدا (آیات ۷-۱۱) به ایمان و انفاق دعوت کرده و در ادامه (آیات ۱۲-۱۵) بار دیگر و این بار به وسیله تبشیر و انداز بر محور ایمان و انفاق، به این مسئله پرداخته است. از این بخش به خوبی فهمیده می‌شود که دعوت به انفاق در اینجا مطلب اصلی است و مراد از «ایمان» ایمانی است که اثر آن در انفاق ظاهر شود.

در بخش سوم پس از اصل توصیه به انفاق بر پایه ایمان حقیقی در بخش قبلی، با طرح مباحثی (آیات ۱۶-۲۴) درصدد بیان فلسفه فردی انفاق است و دستیابی به حیات قلب و رهایی از قساوت و فسق را نتیجه انفاق و دوری از بخل می‌داند. از آیه ۲۵ به بعد، فلسفه اجتماعی انفاق (یعنی برپایی قسط و عدل) بیان می‌شود. این آیات می‌فهماند که هدف از ارسال رسل و انزال کتب، برپایی قسط و عدل در میان مردم است و قسط و عدل جز با نبرد با ظالم و متجاوز برپا نمی‌شود.

بخش چهارم آیات ۲۸ و ۲۹ را شامل می‌شود که این دو آیه با دعوت مؤمنان به ایمان عملی، به منزله خاتمه سوره به شمار می‌رود؛ زیرا همان‌گونه که از محتوای کل سوره برآمد، این سوره درصدد دعوت به ایمان و انفاق، یعنی همان ایمان عملی است. بنابراین چهار دسته آیات سوره مبارکه «حدید» سرفصل موضوعاتی به شمار می‌روند که همگی حول محور نهاده‌سازی فرهنگ انفاق در جامعه و تشویق مؤمنان به گذشتن از دنیا در راه خداست (وبگاه ایران داک).

۶) هدف اصلی قرآن کریم - به طور کلان - تنها دعوت به انفاق نیست، بلکه قرآن کریم درصدد دعوت به انفاق با نیت الهی و تربیت توحیدی است که برداشت استخلاف انسان از خدای سبحان با این هدف بلند ارتباط تنگاتنگ عمیقی دارد تا با برداشت استخلاف انسان امروز از انسان دیروز.

۷) طبق مفاد برخی آیات قرآن، درخصوص انفاق و صدقات به طور خاص، خدای سبحان شخصاً دخالت نموده است. برای نمونه در آیه ۳۹ سوره مبارکه «سبأ» فرموده است: «مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ» که تأمین بدل آنچه را انفاقگر انفاق کرده با هويت غیبی و مخزن غیب خود که قدرت و غنای نهایت‌ناپذیر است، تضمین نموده است.

یا در آیه ۱۰۴ سوره «توبه» «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» گرفتن صدقات و انفاق‌های مالی در راه رضای خداوند را به شخص خود نسبت داده است؛ گویی صدقه قبل از آنکه به دست نیازمند برسد به دست قدرت خدای بی‌نیاز می‌رسد؛ چنان‌که در روایتی ذیل همین آیه این مضمون رسیده است:

فی تفسیر العیاشی عن مالک بن عطیة عن أبی عبدالله علیه السلام قال: قال علی بن الحسین علیه السلام: صَمِنْتُ عَلَى رَبِّی أَنْ الصَّدَقَةَ لَا تَقَعُ فِي يَدِ الْعَبْدِ، حَتَّى تَقَعُ فِي يَدِ الرَّبِّ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۸).

از این روایات و روایات هم خانواده و مشابه، مؤید برداشت استخلاف انسان از خدای سبحان است، نه خصوص برداشت استخلاف انسان امروز از انسان دیروز.

در نتیجه با توجه به مجموع مطالب مزبور، این نکته که برداشت استخلاف انسان از خدای سبحان - نه استخلاف انسان امروز از انسان دیروز - مراد اصلی خدای سبحان در آیه هفتم سوره «حدید» بوده، دیدگاه صائب یا نزدیک به صواب می نماید. بر این پایه آیه کریمه سوره «حدید» بالاترین مرتبه دعوت توحیدی به انفاق و درصدد القای بینش خلیفه دانی خود و اموال خویش برای انفاق آنها در مسیر رضای خدای سبحان است.

نکته حائز توجه اینکه آیه مزبور خطاب به امت آخرین و برترین پیامبر خدا، یعنی امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله است؛ زیرا در صدر آیه فرموده: «یا ایها الذین آمنوا بالله و رسوله» و در آیه «رسول» را مفرد آورد، نه جمع. شاید وجه خطاب مزبور این باشد که انتظارات توحیدی خداوند از امت آخرین و برترین پیامبر خدا بیش از سایر امم است. به همین علت جهت ایشان را مشرف و مخاطب به چنین خطاب والای توحیدی نمود، هر چند نمی توان انفاقگران سابق بر امت آخرین پیامبر خدا را هم که با اخلاص انفاق کردند، از نیل بدین مقام محروم دانست.

### ۵. صدیق عندالرب بودن اثر والای انفاق خلیفه گونه

مسئله مهم دیگری که در امتداد مطالب فوق و چنین انفاقی قابل طرح به نظر می رسد، اثر چنین انفاقی است. در ادامه آیات همین سوره «حدید» (آیه ۱۸ و ۱۹)، سخن از صدیق عندالرب بودن مؤمنان اهل انفاق و صدقه علاوه بر اهل ایمان واقعی به خدای سبحان و رسولانش - که ظاهراً شامل اهل کتاب و مؤمن به رسولان زمان خودشان نیز می گردد - به بندگان سراسر صدق عبودیت خدای سبحان است: «إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَ لَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَ الشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ».

توضیح اینکه وقتی در آیات سوره مبارکه «حدید» تدبر شود، مشاهده می گردد که پس از شش آیه نخست که در مقام توصیف اوصاف خاص الهی است، در سیر آیات به دو مفهوم «ایمان» و «انفاق» می رسیم. سپس به دو گروه مؤمنان و منافقان اشاره نموده است که به حسب سیر مفهومی کلان سوره، تقسیم به مؤمن و منافق در این سوره براساس التزام عملی به ایمان، انفاق و همراهی در قتال و جنگ با دشمنان دین، شکل گرفته است؛ زیرا در سیر مفهومی آیات این سوره تا قبل از آیه هجدهم، بین «ایمان» و «انفاق» پیوند خاصی برقرار شده که به نوعی نشانه صدق ایمان واقعی همان انفاق و اهل انفاق استخلافی بودن محسوب گشته یا از لوازم آن به حساب آمده است.

همچنین در آیه ۱۲ و ۱۳ سوره «حدید» اشاره می‌فرماید که نور و اجر برای مؤمنان است و ظلمت و عذاب برای منافقان. سپس همین مفهوم اجر و نور با آن سابقه ایمان و انفاق در سیر کلی آیات، به آیه ۱۸ و ۱۹ می‌رسد که می‌فرماید: قطعاً مردان و زنان انفاق‌کننده و اهل صدقه که با انفاق‌هایشان، صدق قلبی و قلبی خویش را در همراهی با ایمان واقعی به مبدأ و معاد نشان می‌دهند، و آنان که (از این راه) به خدای سبحان قرض‌الحسنه می‌دهند، (این قرض‌الحسنه) برای آنان مضاعف می‌شود و پاداش پرارزشی دارند.

پس در این آیه واژه «المُصَدِّقِينَ» و «المُصَدِّقَات» را مطرح نموده، بلافاصله در آیه بعد می‌فرماید: کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آوردند، (فقط) آنها صدیقین و شهدای نزد پروردگارشانند. برای آنان است پاداش آنها و نورشان. در این آیه تدبر در تناسب حکیمانه دو واژه «المُصَدِّقِينَ» و «صِدِّیقِينَ»، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که همان تداوم بر تصدق ایمانی و انفاق در راه خدا در دنیا، چهره دنیوی و عندالخلق همین صدیقین عندالرب است؛ چنان که صدیقین عندالرب بودن، چهره اخروی و عندالربی همان تصدق ایمانی و اهل صدقه و انفاق در راه خداست. باز در ادامه همین آیه ۲۰، مفهوم «اجر» و «نور» که در سیر مفهومی آیات گذشته این سوره به صورت جدی طرح شده و حیات مؤمنان و منافقان را براساس نور و ظلمت تمایز بخشیده بود، مطرح می‌شود: «لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ».

بر این پایه می‌توان گفت: تداوم بر انفاق در راه خدا، به‌ویژه انفاق استخلافی که در هفتمین آیه این سوره طرح گشت و صدقه دادن از روی صدق ایمانی، در دنیا، چهره اخروی‌اش صدیق عندالرب بودن و در زمره شاهدان و شهدا گشتن است.

### نتیجه‌گیری

سه مرتبه کلی و اصلی در زمینه دعوت قرآن به انفاق براساس بروز خدامحوری در آنها، قابل طرح است که هریک با تعابیر بیان شده هرچه مرتبه بالاتر می‌رود، تعبیر هم لطیف‌تر و بیانگر حقیقتی راقی‌تر می‌گردد:

مرتبه ابتدایی که با واسطه و به نوعی غایبانه، مرتبط با بندگان کافر خداست، با تعبیر «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» آمده است.

مرتبه میانی که به‌طور مستقیم و متکلمانه خطاب به بندگان متوسط از مؤمنان خداست، با تعابیری نظیر «أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» آمده است.

مرتبه نهایی آن دعوت به «انفاق استخلافی» و خطاب به بندگان مؤمن آخرین پیامبر خدا با تعبیر «أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ» است. «انفاق استخلافی» یعنی: انفاق مالی که خداوند ما را جانشین خودش در ملکیت آن مال نموده و آزمون، آزمون خدایی‌شدن و رنگ خدایی گرفتن بندگان است. اثر والای چنین انفاقی هم بنده صدیق گشتن و بودن در محضر رب عالمیان است.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، قم، سیدالشهداء.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحرییر و التنویر*، بی جا، بی نا.

آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.

جواهری، طیبه، ۱۳۹۴، *تفسیر موضوع محوری سوره حدید*، پایان نامه کارشناسی ارشد قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (پردیس تهران).

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التأویل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.

صدر المتألهین، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران، و قم، دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه.

عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، مطبعة العلمیه.

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

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

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، الصدر.

قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، چ چهارم، قم، دارالکتب.

مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

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

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

## تحلیل زیباشناختی هندسی سوره « فجر » و نقش آن در تفسیر

کمال کشاورزی / استادیار گروه ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه‌المصطفی العالمیه

ahmadrezakeshavarziy@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-3726-3915

mmfaghihi42@gmail.com


محمدعلی مجد فقیهی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم، ایران

m\_ashayeri@miu.ac.ir

محمد عشایری منفرد / استادیار گروه مترجمی جامعه‌المصطفی العالمیه

tayebh@rihu.ac.ir

سید محمود طیب‌حسینی / استاد گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، ایران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

## چکیده

مفروض آن است که مجموعه آیات هر سوره، هدفی مشخص و در عین حال قابل تشخیص را دنبال می‌کند. این نکته نیز غیرقابل انکار است که بسیاری از آیات یک سوره ارتباطی روشن و قابل درک با آیات مجاور خود دارند؛ اما با وجود این، انسجام برخی از آیات به‌راحتی قابل درک نیست و در نگاه اول، گسسته به نظر می‌رسد. حال این سؤال مطرح می‌شود که بین آیات یک سوره چه نسبتی برقرار است؟ فرضیه تحقیق حاضر آن است که بین آیات گسسته‌نمای قرآن، ارتباط دیرپای، اما جذابی وجود دارد که توجه به آن از یک سو موجب ادراک زیبایی سوره و از سوی دیگر، صورت‌بندی محتوای سوره در قالب یک چندضلعی منسجم و هدفمند شکل می‌دهد. این تحقیق در قالب بررسی زیبایی‌های هندسی بین چهار بخش سوره «فجر» و شناخت زیبایی‌های داخلی هریک از بخش‌ها در چارچوب علوم ادبی، به‌ویژه علم بلاغت و با روش تحلیلی درصدد بازخوانی سوره «فجر» و اثبات زیبایی‌شناسی هندسی آن است.

کلیدواژه‌ها: سوره فجر، زیبایی‌شناسی، هدف سوره، زیبایی هندسی، چهره پیوسته قرآن.

آیات سوره «فجر» همانند سایر سوره‌های قرآن یک مجموعه هدفمند را شکل داده است و در عین حال به سبب تغییرات موضوعی که در واحدهای چندگانه این سوره مشاهده می‌شود، بخش قابل‌توجهی از آیات، گسسته‌نما به نظر می‌رسد. این نوشتار در پی رمزگشایی از انسجام و بیان جذابیت حاصل از شناخت پیوسته‌های بین آیات آن است.

تبیین زیبایی هندسی بین آیات و کلمات در قالب روابط کاربردی و قالب‌های همنشینی و جانشینی واژگان و تراکیب از جمله روش‌های زیبایی‌شناختی این نوشتار است و از آن به «انسجام» یاد می‌شود و در دو ساحت قابل مطالعه است: زیبایی‌شناختی و معناشناختی.

این مقاله به ساحت اول (زیباشناختی) می‌پردازد، اما در موارد ضروری که پیوند این دو به‌گونه‌ای بوده که نمود زیبایی هندسی در بحث معناشناختی بیشتر بوده، از معناشناسی نیز سخن گفته شده است. با توجه به اینکه تمام ساحت قرآن حکیم پیوندی عمیق با حکمت دارد و حروف، کلمات، جملات و شیوه‌های آن حکیمانه است، نظم پیوستاری آیات یک سوره از این موضوع مستثنا نیست و در این زمینه زیبایی‌های قابل‌توجهی یافت می‌شود که به رمزگشایی از آن در جهت تبیین اعجاز بیانی قرآن عنایت ویژه شده است.

در موضوع اعجاز ادبی قرآن، به زیبایی‌شناسی هندسی برای ارائه یکی از مؤلفه‌های مهم زیبایی‌های بیانی قرآن توجه کافی نشده است؛ چنان‌که درخصوص بررسی اعجاز سوره «فجر» نیز این نارسایی دیده می‌شود.

بر این اساس سؤال پژوهشی نوشتار حاضر این است که زیبایی‌های مربوط به پیوستار آیات سوره «فجر» چیست؟ و توجه به هندسه خرد و کلان این سوره کدام بخش از زیبایی‌های این سوره را به تصویر می‌کشد؟

این پژوهش در پی آن است که با بازخوانی انسجام کلان و خرد در این سوره و عنایت به بعد زیبایی‌شناختی آیات سوره «فجر»، زیبایی‌های مربوط به پیوستار آیات این سوره را بررسی کند و به تحلیل زیبایی‌شناختی نمونه‌های برجسته آن بپردازد تا زمینه‌ای برای طرح این موضوع در تمام سوره‌های قرآن فراهم شود. بدین‌روی در قالب یک موضوع کلان می‌تواند ادامه یابد، که در این صورت اهمیت آن فوق‌العاده خواهد بود.

هرچند این موضوع در دو ساحت زیبایی‌شناسی و نقش آن در تفسیر قابل طرح است، اما این نوشتار در ساحت اول (زیبایی‌شناسی) به آن می‌پردازد. عناوین محوری این نوشتار در دو قسمت اساسی شکل گرفته است:

اول. بازخوانی زیبایی انسجام بین بخش‌های چهارگانه سوره «فجر»؛

دوم بازخوانی زیبایی انسجام داخلی هریک از این بخش‌ها که اضلاع هندسی متن این سوره به حساب می‌آیند. محور دوم برابر چهار بخش از آیات این سوره، در چهار زیرعنوان زیبایی محتوای هندسی واحد سوگندها، واحد عبرت‌ها، واحد ابتلائات و واحد معاد به زیبایی‌شناختی مربوط به انسجام داخلی این بخش‌ها می‌پردازد. تحلیل ادبی و زیبایی‌شناختی هندسی هر دو محور با استفاده از منابع ادبی و تفسیری، این پژوهش را سامان می‌دهد.



## ۱. پیشینه بحث

تبیین پیوستار بین سوره‌ها و آیات هر سوره در قرآن از صدر اسلام و در قالب روایات تفسیری مطرح بوده و مفسران، به‌ویژه تحلیل‌گران ادبی متون دینی کم و بیش برخی از این موارد را رمزگشایی کرده‌اند؛ نظیر بیان پیوستار سوره‌ها توسط علامه طبرسی در *مجمع البیان*، علامه طباطبائی در *المیزان* و *ابراهیم بقاعی* در *نظم الدرر* و از همه مهم‌تر محمود بستانی در *التفسیر البنایی للقرآن الکریم* که به اجمال برخی از این رازها را باز گشوده‌اند. برخی از کتاب‌هایی که امروز نگاشته شده نیز به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند مانند کتاب *ساختار هندسی سوره‌های قرآن* (خامه‌گر، ۱۳۸۶).

در این زمینه می‌توان به برخی مقالات نظیر مقاله «پیوستگی آیات قرآن و نقش آن در تفسیر از منظر علامه طباطبائی» (اشرفی، ۱۳۸۷) اشاره کرد که به اصل پیوستگی آیات در نگاه علامه و تبیین نقش آن در تفسیر از منظر این مفسر گرانقدر پرداخته است.

همچنین پایان‌نامه‌ای با نام *نقد و بررسی ساختار هندسی سوره‌ها با محوریت سوره محمد* (گرچی، ۱۳۹۰) نیز به اصل ساختار سوره‌ها پرداخته، ولی زیبایی‌شناسی ساختاری و هندسی را بررسی نکرده است. در سال‌های اخیر نیز برخی رساله‌ها و مقالات به این موضوع پرداخته‌اند، اما به بحث «زیبایی‌شناسی هندسی» عنایتی نکرده‌اند. بدین‌روی تبیین زیبایی‌شناختی ساختار هندسی یک سوره و راهگشایی آن به معانی جدید، از جمله مقولاتی است که این پژوهش در نظر دارد به صورت یک مکمل لازم به نوشته‌های پیش از این اضافه کند، تا جای این مهم خالی نباشد.

در همین زمینه به صورت مطالعه موردی پژوهشی در موضوع هندسه آیات با محوریت سوره «فجر» و بیان زیبایی‌های هندسی و رمزگشایی از پیوستار بین آیات این سوره یافت نشد، ضمن اینکه این موضوع می‌تواند درباره تمام سوره‌ها به تفصیل مطرح شود.

## ۲. مفهوم‌شناسی «زیبایی»

«زیبا» در لغت از مصدر «زیبیدن» دارای معانی متعددی است؛ همچون زیننده، شایسته، نیکو، جمیل، خوش‌نما و آراسته. «زیبایی» نیز عبارت است از: نظم و هماهنگی همراه با عظمت و پاکی (معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۶۷-۱۷۶۸).

«زیبایی» از جمله مقولاتی است که در تعریف آن اختلافات زیادی وجود دارد و مفهوم آن بدیهی است، اما کنه آن بسیار خفی است. علامه جعفری در یک تعریف کلی «زیبایی» را «تمود یا پرده‌ای نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است» می‌داند (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴).

اما به نظر می‌رسد این تعریف همان تعریف علامه طباطبائی است که از دو مولفه «تناسب» و «همسازی با هدف» شکل گرفته و در قالب «پرده نگارین» و «کمال» منعکس شده؛ زیرا «پرده نگارین» نماینده همان تناسب و «کمال» نماینده هدفمندی است که در سخن علامه طباطبائی به آن تصریح شده است.

فارابی «زیبایی و شکوه» در هر موجودی را رسیدن به مرتبه وجودی برتر از آن می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۲)؛ همان‌گونه که ابن‌سینا «زیبایی» را آن وضعیتی می‌داند که لازم است یک موجود بر آن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۹). بنابراین زیبایی قرآن که در اوج مرحله آن است، یعنی رسیدن قرآن به برترین مرتبه وجودی و دارا بودن آنچه لازم است آن را دارا باشد.

### ۳. مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی قرآن

مؤلفه‌های متعددی در باب زیبایی‌شناسی قابل بررسی است که عبارتند از: مؤلفه زبانی (آوایی، نحوی و واژگانی)، ادبی (نحوی و بلاغی) و هندسی. این مقاله صرفاً مؤلفه هندسی را بررسی کرده است.

#### ۳-۱. مؤلفه هندسی

نظریه «ساختار هندسی سوره‌ها و آیات قرآن» از دیرباز بین مفسران و قرآن‌پژوهان مطرح بوده است و امروزه نیز یک نظریه زنده به شمار می‌آید و همچنان مطرح است.

بقاعی از مفسران قرن نهم در کتاب *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور* می‌نویسد: قاعده کلی که در شناخت مناسبات آیات در تمام قرآن مفید است آن است که در غرضی که سوره در جهت آن سیاق یافته، دقت کنی و در مقدماتی که آن غرض به آنها نیازمند است، نظر بیفکنی و قرب و بعد مراتب آن مقدمات را نسبت به مطلوب و غرض اصلی بررسی کنی؛ نظم بین هر آیه با آیه دیگر به تفصیل روشن می‌شود (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۸). در این رابطه سید قطب در سطح والاتری از آنچه بقاعی بیان کرد، می‌گوید: از جمله هماهنگی‌های هنری در قرآن تسلسل معنوی موجود بین اغراض و سیاق آیات و تناسب آنها در امر انتقال از غرضی به غرض دیگر است (سید قطب، ۱۳۵۹، ص ۹۵)؛ همان‌گونه که در تفسیر خود بر این مطلب تأکید می‌کند: میان اجزای سوره هم مطابق چنین فضایی همخوانی و هماهنگی ویژه‌ای پدید می‌آید (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ص ۵۳).

درخصوص اندیشه‌های موجود در این رابطه می‌توان به کتاب *ساختار هندسی سوره‌های قرآن* اشاره کرد که دیدگاه‌های مختلف را بیان داشته و سرانجام فواید این نظریه را به تفصیل بیان نموده است (خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۵-۱۲).

ارتباط معنایی و درونی سخن با عنایت به ابتدا و انتها و میانه هر متن، هندسه آن سخن نامیده می‌شود. پویایی واژه «فجر» در ابتدا و وجه امیدآفرین کلمه «جنتی» در پایان این سوره به همراه صبر غیرقابل تصور خدای مهربان با رویکرد ربوبی در میانه این سوره، هندسه امیدآفرینی را رقم می‌زند که با در نظر گرفتن این سه ضلع قابل تبیین است. زیبایی حاصل از این شکل هندسی خاص قابل بازگفت است. البته در قالب رمزگشایی از نقاط اوج این سه ضلع که به اجمال از آن یاد شد، تفصیل آن در ذیل عنوان «ساختار هندسی» خواهد آمد:

#### ۳-۱-۱. ساختار هندسی

ساختار منطقی موجود در یک متن وقتی در راستای هدف دیده شود ساختار هندسی را شکل می‌دهد (ر.ک:

خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۲۴). با توجه به اینکه آیات گسسته‌نمای هر سوره در قرآن یک هدف مشخص و واحد را دنبال می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که در پرتو این غرض واحد از نظم، آن اجزای گسسته‌نمای سوره باید از ارتباط منطقی نیز برخوردار باشد، وگرنه نمی‌تواند آن هدف واحد را دنبال کند (ر.ک: همان).

در سوره «فجر» نیز این مقوله قابل بررسی است و فواید قابل توجهی دارد که در فهم عمیق آیات این سوره تأثیر بسزایی دارد. زیبایی‌های این ساختار با بازخوانی این ارتباط و پیوستار در قالب شناخت روابط درون هر بخش از سوره و هر بخش با بخش دیگر قابل تحلیل است (سامرائی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۲۵). امروزه از این تحلیل‌ها در دانش نشانه‌شناسی بجد بحث می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱-۲۵۷). اما به تفصیل در زمینه هندسه متن از آن یاد نمی‌شود. این نوشتار به تفصیل، زیبایی هندسی متن سوره «فجر» را در قالب بیان تناسب معنایی و هندسی آیات بررسی می‌کند.

## ۲-۱-۳. تناسب آیات

یکی از واژگان نزدیک به موضوع اصلی این نوشتار «تناسب آیات» است. این موضوع گاهی در دانشی به‌عنوان «علم مناسبات» بررسی می‌شود. «علم مناسبات» دانشی است که عوامل چینش آیات و سوره‌ها را بررسی می‌کند. تناسب نتیجه حاصل از به‌کارگیری واژگانی است که با معنای مدنظر کاملاً متناسب باشد (ر.ک: سیدی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۳ و ۳۰۴).

قرآن کریم که در میان متون ادبی سرآمد است، از این تناسب به نحو شگفت‌انگیزی بهره‌مند است و بحث از تناسب در قرآن در حوزه‌های گوناگونی از قبیل «تناسب آوایی - معنایی»، «تناسب واژگانی» و «تصویرگری» قابل طرح است. موضوع تناسب اجزا در ایجاد زمینه پیوند بین کلام تأثیرگذار است، هرچند ممکن است در اولین نگاه، این واژه با ساختار هندسی به یک معنی انگاشته شود؛ اما در نگاه دقیق‌تر ارتباط و تناسب آیات هر سوره بخشی از مفهوم ساختار هندسی سوره‌ها را تشکیل می‌دهد و مقدمه ضروری آن به حساب می‌آید. به همین روی نتایج حاصل از آن را می‌توان در کارنامه ساختار هندسی سوره‌ها درج کرد (خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۲۶). زیبایی‌شناسی هندسی آیات که موضوع این نوشتار است، برآیند تمام این تحلیل‌هاست.

## ۴. معرفی سوره فجر

برابر ترتیب مصحف شریف این سوره هشتاد و نهمین قرآن است که سی‌آیه دارد. این سوره مکی بوده و دهمین سوره نازل شده است. سوره قبل از آن «لیل» و سوره پس از آن در ترتیب نزول، سوره «ضحی» است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۲۹).

از آن‌رو که بیان انسجام هندسی آیات متوقف بر بازشناسی اضلاع ساختمان سوره است، با الهام از تقسیم آیات توسط دانشمندان علوم قرآن، به رکوعات قرآنی و روند رایج بین مفسران در تقسیم آیات هر سوره به چند واحد قرآنی، آیات این سوره شریف را می‌توان به چهار واحد تقسیم کرد تا در جهت تصویرگری انسجام هندسی کلان و خرد، به سمت خطوط مشخص‌تری پیش رود:

واحد نخست. واحد سوگندها، از آیه اول تا آیه پنجم؛  
 واحد دوم. واحد عبرت‌ها، از آیه ششم تا چهاردهم؛  
 واحد سوم. واحد ابتلائات، از آیه پانزدهم تا آیه بیستم؛  
 واحد چهارم. واحد معاد، از آیه بیست و یکم تا سی‌ام.

#### ۴-۱. زیبایی بیرونی و انسجام اضلاع چهارگانه سوره فجر

انسجام کلان موجود در میان چهار واحد تشکیل‌دهنده سوره «فجر» رابطه هندسی منسجمی است که در بین این واحدها (هر واحد به‌مثابه یک ضلع از اضلاع هندسی این سوره) بسیار برجسته است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، «انسجام» آن است که متکلم به‌گونه‌ای سخن بگوید که کلام بدون درنگ، به‌آسانی و روانی و زلالی (مثل آبشار) از زبان او صادر شود (ناصری صیادی رفعی، ۲۰۰۰، ص ۱۹۳).

درباره شعر گفته شده: لازم است قصیده به‌گونه‌ای باشد که تمام آن چنان از حیث بافت و زیبایی و فصاحت و والایی کلمات، هماهنگ و همانند باشد (ابن طباطبای، ۲۰۰۵، ص ۱۲۴) که مانند یک کلمه نمود کند. هرگاه این انسجام با مقولات گوناگون همراه گردد، می‌تواند زیبایی‌های متعددی بیابد. برای مثال گاه با خطاب منسجم همراه می‌شود یا با تأکید در آغاز و پایان همراه می‌گردد و مانند آن.

در این سوره بافت منسجم خطاب از اول تا آخر سوره یکی است. به همین روی هر چهار واحد از واحدهای ذکر شده آیات در این سوره انسجام و زیبایی هندسی فوق‌العاده‌ای دارند. تأکید در قالب قسم در ابتدا و جزالت و والایی و فصاحت آن با تأکید و والایی الفاظ پایانی و نیز میانی کاملاً هماهنگ است، یعنی از اول رویه سخن به صورت خطاب است و تا آخر به همین نسج ادامه می‌یابد. یکی از علل استفاده از این‌گونه سخن آن است که سوره «فجر» جزو اولین سوره‌هاست و می‌خواهد ارتباط‌گیری و جذب بیشتری داشته باشد.

علت دیگر والایی مطالب و سنگینی آنهاست که در قالب گفت‌وگو و سبک آسان، دانستنی‌تر می‌شود. از آن‌رو که سوگندها، هم از جهت لفظی و هم از جهت معنایی دارای برجستگی ویژه هستند، بسان یک واحد از آیات به حساب آمد و از آن‌رو که با بخش‌های دیگر پیوستگی دارد، یکی از اضلاع بنای هندسی متن سوره «فجر» به شمار آمد.

همچنین زیبایی تشبیه ضمنی موجود در قسم‌های مذکور، می‌تواند شکل به هم پیوسته این سوره را بیشتر روشن سازد؛ زیرا هر سوگندی از یک تشبیه ضمنی تشکیل یافته و در حقیقت «مقسم‌به» مشبه، و «مقسم‌علیه» مشبه‌به است و این تشبیه ضمناً بیان شده تا استدلالی بر اصل مطلب باشد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۳۶). در این آیات نیز به‌روشنی جواب قسم (یعنی توجه انسان به نگاه ابتلایی) به فقر و دارایی تشبیه شده و به‌روشنی معنای «فجر» و «لیال عشر» و «شفع» و «وتر» و جریان سیر شب آمده است، تا اینکه انسان از ناسپاسی و نگاه مصادره‌ای به دارایی و نگاه گله‌مندانه به فقر درآید و نگاه امتحانی به این امور را تقویت کند و به نفس مطمئنه برسد.

ضلع اول که با قالب سوگندها شروع شده، مقدمه ضلع دوم است؛ یعنی از جهت معنایی ارتباط آن به شکل آماده‌سازی است. وقتی واحد دوم آیات (واحد عبرت‌ها) با پیشینه واحد سوگندها دیده می‌شود انسجام ساختاری و

محتوایی آن بیشتر نمود پیدا می‌کند؛ زیرا واحد عبرت‌ها بیانگر خاطراتی از اقوام پیشین است که برای مخاطبان این آیات که با آن اقوام زیست نکرده‌اند، بدون قسم - آن هم قسم‌های بیدارگر - گیرایی و دلپذیری و در نتیجه سازندگی لازم را نخواهد داشت. بدین‌روی این سوره با پیشینهٔ قسم آغاز شده است. با استفاده از ساختار نحوی، فاء عاطفه انسجام این بخش را بازگو می‌کند.

پس از آنکه با سوگندهای بیدارگر و تأثیرگذار ذهن مخاطب را به امت‌های فوق‌العاده برخوردار از نعمت‌های دنیایی معطوف می‌کند و در ادامه ناکامی‌های فراگیر آنها را در عین دارایی‌های مادی بیان می‌کند، گویای آن است که لزوماً برخورداری‌های مادی موفقیت‌آفرین نیست، بلکه تنها امتحانی است تا معلوم شود انسان در چه وضعی از انسانیت به سر می‌برد آیا از برخورداری‌هایش در مسیر خواست الهی بهره‌مند می‌شود یا فقط در پی جمع مال و ذخیره برای خویش است؟

در این موقعیت با زبانی بسیار هنرمندانه و در عین حال حکیمانه با آیات واحدِ اِبْتِلاآت سخن ادامه می‌یابد و کاملاً منسجم به روند طبیعی انسان‌های ناسپاس اشاره می‌کند و در قالب اطناب موجود در تویبخت، خوردن و جمع مال و نهایت بی‌اعتنایی به مستمندان را که از ویژگی‌های این‌گونه تفکر است، به صورت برجسته مطرح می‌فرماید و در نهایت، ادامه حسرت‌بار این فکر را در قالب «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» بیان داشته، جزای عذاب‌خیز و تنگنای غیرقابل‌گریز این‌گونه افراد را در بهترین عبارات به صورت موجز و در نهایت اختصار بازگو می‌کند «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ».

این فرایند ممکن است برای شنونده روحیهٔ یأس و نومیدی را به تصویر بکشد، اما به صورت کاملاً ناگهانی، در قالب التفات از غیبت به خطاب و بی‌هیچ فاصله‌ای با ظهور آیات نفس مطمئن، این ناامیدی را از پیش چشم مخاطب آزادی‌خواه پاک می‌کند و در عین حال که او را از این تهدید آگاه می‌سازد، آبخار امید را به بهترین وجه در پیش‌روی او جاری می‌سازد و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي»، و با این پایانه امید، این سورهٔ بیدارگر را به پایان می‌رساند.

#### ۴-۲. زیبایی درونی هریک از اضلاع چهارگانه‌ی سورهٔ فجر

بنای هندسی سوره معماری آن سوره است که در سطوح گوناگون قابل طرح است. زیبایی محتوایی بنای هندسی صرفاً به انسجام محتوایی درون هر واحد نیست، بلکه هریک از آیات موجود در دل سوره، ضلعی از اضلاع این هندسه محتوایی را تشکیل می‌دهد؟ و تحلیل هندسهٔ محتوایی در جهت بیان انسجام داخلی هریک از واحدهاست که در حقیقت به انسجام محتوای هر کدام از اضلاع هندسی متن برمی‌گردد. این انسجام که درخصوص چهار واحد از آیات به‌گونه‌ای مختصر بیان شد، در انسجام داخلی هریک از واحدها نیز قابل تبیین است. در ادامه، زیبایی این پیوستار به تصویر کشیده می‌شود:

#### ۴-۲-۱. زیبایی‌های هندسی درونی واحد سوگندها

در این مجال انسجام سوگندها و جواب آنها، دلیل اهمیت سوگندها و مترتب ساختن فایدهٔ این سوگندها برای افراد

دارای «حجر» و سرانجام ارتباط قسم‌ها با بخش‌های بعدی آیات تحلیل می‌شود. در همین زمینه اکنون پرسش این است که قسم به فجر با آنچه در جواب قسم‌ها ذکر شده، چه تناسبی دارد؟

پیوست واژه «فجر» با «لیال عشر» در ابتدای این سوره و مترتب ساختن پرسش مهم «هل فی ذلک قسم لذی حجر» بر آن، در عین اینکه مخاطب را با پدیده‌های خلقت ظاهری پیوند می‌زند، گویای آن است که شکوفایی باطنی و گسترش به وجود آمده در دل‌ها ارتباط وثیقی با عبرت‌گیری از اقوام پیشین دارد؛ زیرا در قالب استفهام تقریری اثبات می‌کند که در میان این پدیده‌ها زمینه قسم یاد کردن برای صاحبان عقل وجود دارد. برجسته‌سازی توقف فهم این قسم‌ها بر عقل، فهمانده آن است که تنها ظاهر این قسم‌ها اراده نشده؛ زیرا فهم ظاهر فجر و شب‌های ده‌گانه نیاز به ذی‌حجر بودن ندارد، آن هم حجر عظیم.

وصف «عظمت» برآمده از نکره بودن کلمه «حجر» در آیه شریفه است. هرچند براساس اشاره برخی مفسران در پرتو این بخش از آیه شریفه «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ» فخامت جایگاه مقسم‌به‌ها فهمیده می‌شود و این آیه به جلالت و عظمت فجر، لیالی عشر، شفع و وتر اشاره دارد و این اشاره راهگشای فهم این مطلب است که ارباب عقل می‌فهمند که موارد قسم امور معتدلی هستند و به همین روی به آنها قسم یاد شده است (ابوالسعود، ۱۳۸۳ق، ج ۹، ص ۱۵۴)؛ اما اشاره‌ای نشده است که با این تأکیدها می‌توان فهمید که عظمت این معنا زمانی درک می‌شود که این قسم‌ها برای شکوفایی باطنی مخاطبان هم صادر شده باشد یا خیر؟

مؤید این مطلب آن است که آیه بعد «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» لزوماً بی‌ارتباط با بخش پیشین نیست و ارتباط آن در جهت اصل مطلب است؛ بدین معنا که بر شخص «ذی حجر» لازم است در آثار و سرگذشت این اقوام دقت کند. دقت در آثار و سرگذشت این اقوام انسان را به اندیشیدن در استفاده درست از امکانات و برخورداری‌ها وامی‌دارد؛ زیرا اینان از باب استفاده نادرست و ناسپاسی در برابر برخورداری‌ها به عذاب دچار شدند. پس عقل اقتضا می‌کند انسان اندیشه و انگیزه خود را بازسازی کند و در مسیر خواست الهی بیندیشد و قدم بردارد و این مسیر همان شکوفایی درونی است که موجب نجات انسان می‌شود و برداشتی است که از کنار هم دیدن اجزای متن به دست می‌آید؛ زیرا جمله «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» از نظر نحوی بی‌ارتباط با ماقبل نیست، در صورتی که اگر فقط به معنای ظاهری «فجر» و مانند آن اکتفا شود ارتباط قابل توجهی بین این جمله و قسم‌های پیش گفته نخواهد بود؛ همان‌گونه که تلقی غالب مفسران همین است (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۵۲).

این معنا را می‌توان از اشاره‌ای که برخی مفسران دارند، برداشت کرد: در صورتی که معاندان پیامبر اعظم ﷺ پذیرای حق نباشند سرگذشتی شبیه قوم عاد خواهند داشت (مغنیه، ۱۴۲۵ق، ص ۸۰۶).

در این مجال، با توجه به مهندسی آیات، گفتنی است: جواب قسم در این سوره شریف در میان مفسران به دو گونه بیان شده است: گاه محذوف دانسته شده؛ نظیر آنچه علامه طباطبائی پیشنهاد می‌کند که جواب این قسم‌ها محذوف است و تمام بخش‌های بعدی آیات که عذاب اهل طغیان، کفران در دنیا و آخرت، ثواب نفوس مطمئن و امتحانی بودن توسعه و تزییق روزی را بیان می‌دارند، دلالت بر آن بخش محذوف می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰،

ص ۲۰)، و گاه مذکور است؛ نظیر آنچه از ظاهر عبارت تفسیر نمونه فهمیده می‌شود که جمله «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» (پروردگار تو در کمینگاه است) جواب این قسم‌هاست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۴۴۸).

براساس هر دو دیدگاه، ادامه آیات بخشی از جواب قسم یا بخشی از قالب دلالتگر بر جواب قسم به حساب می‌آید؛ به این بیان که برابر تحلیل علامه طباطبائی که قائل به حذف جواب قسم است، در عین حال تصریح می‌کند که تمام آیات آینده (آیات مبین ذکر و وضعیت اهل طغیان و کفران در دنیا و آخرت و ثواب نفوس مطمئن و امتحانی بودن توسعه و تضییق روزی) دلالتگر بر جواب قسم است و مطابق این تحلیل - در حقیقت - قسم‌های یادشده برای بیان این است که برخوردارهای امت‌های پیشین مایهٔ سعادت نبوده و جای پندآموزی است، و نیز توسعه و تضییق روزی نیز امتحان است؛ زیرا وقتی تمام آیات دال بر جواب قسم باشد لازم است مضمون تمام آیات در تبیین جواب قسم در نظر گرفته شود. این مفسر گرانقدر می‌نویسد:

و جواب الأقسام المذكورة محذوف يدل عليه ما سيذكر من عذاب أهل الطغيان والكفران فى الدنيا والأخرة و ثواب النفوس المطمئنة، و أن إنعامه تعالى على من أنعم عليه و إمساكه عنه فيمن أمسك إنما هو ابتلاء و امتحان (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۸۰).

مطابق قاعده، منظورش این است که قسم به موارد مذکور با محتوای تمام این آیات مرتبط است. بازخوانی نحوی این نوشتار علامه طباطبائی گویای آن است که مرتبط بودن این آیات با حروف عطف، محتوای آنها را در هم تنیده کرده و مضمون همهٔ این آیات - که در حقیقت در نظم هندسی کل سوره دخیل است - جواب قسم به حساب می‌آید.

آن دسته از مفسرانی که جواب قسم را محذوف دانسته‌اند نیز جواب قسم را مرتبط می‌دانند؛ نظیر سخن صاحب تفسیر بیان السعاده:

الخطاب لمحمد ﷺ أو عام و هذا قرينة جواب القسم و التقدير: لنهلكن الذين أفسدوا فى الأرض ألم تر كيف فعل ربك بعاد (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۵۲).

بر حسب قاعده آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» استیناف بیانی است که بیانگر دلیل «لنهلكن الذين أفسدوا فى الأرض» است و بدین‌روى آیات پس از آن نیز در جواب قسم نقش داشته، جزئی از آن خواهند بود.

نتیجه اینکه جواب قسم براساس نگاه هندسی به آیات این سوره شریف، تمام مباحث یادشده پس از سوگندها در این سوره خواهد بود و براساس قانون تناسب آیات که سوگند و جواب سوگند را متناسب با هم می‌داند، لازم است بگوییم: این سوگندها اشاره به فجرى عظیم و درونى دارند و این نظم درونى آیات هرچند در پدیده‌های ظاهرى نیز برقرار است، اما آنچه در این آیات بیشتر مورد تأکید است فجر درونى و باطنى است که لازم است منتهى شود به پرورش انسان‌هایی دارای نفوس مطمئن و دارای صلاحیت ورود در جمع بندگان شایسته خدا و ورود به بهشت ویژه الهی. این معانى به‌طور ضمنى از کلام مفسر گرانقدر علامه طباطبائی برداشت می‌شود.

نتیجه اینکه توجه دقیق و عقلی به سوگندهای ابتدای سوره با مسیر تربیت انسان‌هایی دارای نفس مطمئنه

ارتباطی وثیق دارد. همچنین نگاه آزمایش محور به برخورداری‌ها و نابرخورداری‌ها در قالب وضعیت اقوام برخوردار که سرانجام دچار عذاب گسترده الهی شدند و انسان‌های دارای روحیه عبودیت که فرجامشان رضایت دوسویه با خدا و ورود به بهشت حق است، نتیجه کاربست عقل در لحظات فقر و غناست.

## ۲-۴. زیبایی هندسی درونی واحد عبرت‌ها

از آیه ششم «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» تا آیه چهاردهم «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِغُ الْإِعْرَاضِ» به عبرت‌ها اختصاص دارد. هدف اصلی سوره «فجر» رساندن انسان اندیشه‌ورز (ذی‌حجر) به اوج قلّه اطمینان نفس «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» است. انسان در طی مسیری که سوره «فجر» برای او طراحی کرده، به‌طور طبیعی با مانع‌هایی مواجه است. از این‌رو اولین مقوله‌ای که در ادامه مطرح شده، مانع‌زدایی از مسیر انسان به سوی قلّه اندیشه‌ورزی است. این مانع از جایی آغاز می‌شود که طغیانگری انسان به برخورداری‌هایش ضمیمه شده، منجر به فراوانی فساد شود. این مقوله را با رمزگشایی از شیوه نعت و وصف که در آیات یازدهم تا سیزدهم به کار رفته است، می‌توان تبیین کرد و ارتباط بین مسیرسازی و مانع‌زدایی از مسیر را به تصویر کشید.

در این بخش از آیات، خدای حکیم می‌فرماید: «آیا ندانسته‌ای که پروردگارت با قوم عاد چه کرد؟ (و با آن شهر) ارم که دارای کاخ‌های با عظمت و ساختمان‌های بلند بود؟ همان که مانندش در شهرها ساخته نشده بود؟ و با قوم هود؛ آنان که در آن وادی (برای ساختن بناهای استوار و محکم) تخته سنگ‌ها را می‌بریدند؟ و با فرعون نیرومند که دارای میخ‌های شکنجه بود؟ همانان که در شهرها، طغیان و سرکشی کردند و در نتیجه در آن شهرها فساد و تباہکاری بسیاری به بار آوردند و این کارهایشان موجب شد پروردگارت تازیانه عذاب بر آنان فروریخت؛ زیرا پروردگارت به یقین در کمین است.»

در ترجمه ارائه‌شده فوق سعی بر آن بوده است تا معنای فاء عطف و استیناف بیانی به‌کار رفته در آیه «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِغُ الْإِعْرَاضِ» منعکس شود. بر این اساس، باید گفت: خدای حکیم و مهربان زمانی به بیان ریزش شلاق عذاب بر سر تبهکاران می‌پردازد که تبهکاران اولاً، براساس نعت «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ» و ثانیاً، براساس عطف به فاء در آیه «فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ» به طغیانگری پرداخته باشند؛ زیرا فاء در این آیه شریفه عطفه بوده و دارای معنای سببیت است (ر.ک: ابن‌هشام، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵)؛ یعنی این طغیانگری به اکثر فساد انجامیده و سبب اکثر فساد شده باشد؛ زیرا بدون این نعت و این عطف، بیان ریزش عذاب نیامده است. این برداشت هندسی را می‌توان تحت قواعد نشانه‌شناسی در حوزه روابط کاربردی با برداشت‌های صحیح از متن برابر ساخت.

«روابط کاربردی» نوعی رابطه معنایی است که در سطح مراد جدی متن و با توجه به نقش سیاق پیدا می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی عبارتی را با توجه به سیاق و گوینده در نظر می‌گیریم در تفسیر دیگر عبارتهای متن تأثیر می‌گذارد (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴). یکی از راه‌های شناخت این روابط بررسی ساختار نص است، و یکی از سطوح شناخت ساختار نص، سطح نحوی نص است؛ یعنی روابط نحوی دلالتی میان جملات (همان).



اکنون با دقت در هندسهٔ این آیات و ساختار نحوی دلالتی میان ترکیبات موجود در این آیات شریف، می‌توان این مطلب را فهمید که تا آن بخش از آیات که این گروه‌ها در آن به‌عنوان اقوام برخوردار مطرح می‌شوند (تا آیه «وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ»)، هیچ خبری از بیان عذاب نیست؛ یعنی برخورداری و عدم برخورداری از نعمت‌های ظاهری به خودی خود، سبب عذاب یا پاداش نیست، بلکه پس از طغیان «الَّذِينَ ظَنُّوا فِي الْبِلَادِ» و در ادامه اکتار فساد «فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ»، سخن از سوط عذاب به میان می‌آید. اشاره‌ای که بر این برداشت هندسی می‌توان یافت در این بخش از سخن برخی مفسران وجود دارد که می‌گویند: زمانی که در سرکشی به مرحله‌ای رسیدند که باعث هلاک آنهاست، خدای سبحان تازیانه عذاب بر آنان فرستاد (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۱).

این برداشت از معناداری نعت و عطف به فاء می‌تواند این‌گونه رخ نشان دهد و به شناخت جمال هندسی این آیات کمک کند و مفسر را به مهر سایه‌افکن بر این آیات راه نماید و در نتیجه این مطلب را دریابد که خدای صبار که تا وقتی بنده‌اش به این مرحله طغیان و تبه‌کاری فراوان نرسد، حوالهٔ ریزش عذاب «فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطًا عَذَابٍ» را صادر نمی‌کند، بعید است جواب قسم‌های او که مقسم‌علیه‌هایش پر از الفاظ مهرانگیز است، بخواهد این آیهٔ شریفه «إِنَّ رَبَّكَ لِبَالِمْرِصَادٍ» یا براساس پیشنهاد بسیاری از مفسران جملهٔ مقدر «لنهلكن» (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۵۲) و مانند آن باشد.

در همین زمینه از یک تأیید دیگر نیز می‌توان بهره برد و آن اینکه آیهٔ شریفه «إِنَّ رَبَّكَ لِبَالِمْرِصَادٍ» (فجر: ۱۴) که از لحاظ ساختار نحوی استیناف بیانی به حساب می‌آید (به این معنا که برای ماقبل خود تعلیل محسوب می‌شود و ظاهر ساختار نیز همین را تأیید می‌کند) در حقیقت علت فروریختن تازیانهٔ عذاب در مرصاد بودن خدای عزیز است؛ زیرا موضع عزت خدای عزیز را بیان می‌دارد. چطور می‌شود این آیهٔ شریفه، هم در موقعیت تعلیل عزتمندانه برای ریزش عذاب باشد و هم در موقعیت جواب قسم برای قسم‌های مذکور؟ این استبعاد می‌تواند مؤیدی باشد برای اینکه این آیه صلاحیت جواب قسم بودن ندارد.

آنچه در پی آن این قسمت از نوشتار سامان یافته بیان زیبایی‌شناختی معنای فاء عاطفه است که برجسته‌سازی سببیت آن در فهم زیبایی پیوستاری این بخش از آیات بسیار مؤثر بوده است. همچنین تأثیر معنای طغیان و اکتار فساد که در فرجام این گروه‌ها تأثیر بسزایی دارد، از ارتباط وثیق آنها به‌دست آمد.

### ۳-۲-۴. زیبایی‌های هندسی درونی واحد ابتلائات

شناخت زیبایی‌های موجود در پیوستار بین آیات این بخش با یکدیگر (در قالب همنشینی و جانیشینی ترکیبات «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرُمُونَ الْبَيْتِمْ وَ لَا تَحَاضُونَ عَلٰى طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَ تَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا») و همچنین بنا به ضرورت ارتباط آیات این بخش با بخش پیشین، به نحو هندسی موضوع بحث است. هرچند بازخوانی این پیوستار مربوط به محور اول است، اما به سبب ارتباط وثیق آن با این بخش در محور دوم مطرح شد.

واحد ابتلائات از آیه پنزدهم «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَّاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَن» تا آیه بیستم «وَ

تُجِبُونَ الْمَالَ حَبًا حَبًّا» را شامل می‌شود. پرسشی که وجود دارد این است که بین بخش ابتلائات و بخش قلبی عبرت‌های سورة فجر) چه رابطه‌ای وجود دارد؟

در بازشناسی ارتباط موجود بین آیات قبل و این بخش از آیات، تحلیل پیوستار برآمده از فاء عاطفه در سخن برخی مفسران بدین شرح است: انتظار می‌رفت نوع انسان‌ها بفهمند که دنیا و برخورداری‌ها و نابرخورداری‌هایش همه امتحان است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۴۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۲۸۶). اما نوع انسان‌ها با برداشت سطحی خود، فکر می‌کنند برخورداری‌ها اکرام، و نابرخورداری‌ها اهانت از سوی خداست، اما دیدید که اوج برخورداری‌ها منجر به طغیان و اکتار فساد شد، آن هم به صورت فعال «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْتَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ» از سوی طغیانگرانی که غرق نعمت و برخورداری بودند.

گفتنی است: انسانی که از برخورداری و عنایات ویژه به طغیان و اکتار در فساد دست می‌زند قاعدتاً با ضیق روزی نیز به‌طور صحیح نمی‌تواند کنار بیاید. این انسان را خدا خوب می‌شناسد. همین انسان گاه در نقاط زیرین برخورداری‌های دنیایی طغیان‌زا گرفتار می‌شود. از این‌روست که نه در هنگام برخورداری از نعمت‌های سرریز الهی بعد امتحانی بودن نعمت‌ها را می‌فهمد (تقدیم ابتلا بر برخورداری در قالب آیه پانزدهم) و نه هنگام گرفتار شدن در ضیق ارتزاق، بعد امتحانی بودن بلایا را درک می‌کند. همین انسان است که در دنیای خود آنچنان غرق شده است که حتی نمی‌تواند بفهمد به صورت دسته‌جمعی «لاتحاضون» کمترین حرکت را در جهت فراهم ساختن نیازهای اولیه (طعام) یکی از زمین‌خوردگان جامعه خویش (مسکین) انجام نداده است.

این معانی را می‌توان از ویژگی واژگان و شیوه‌های به‌کاررفته در این آیات برداشت کرد. این انسان نیاز به فجر درونی دارد؛ زیرا در بند امور ظاهری گیر افتاده و توان حرکت در مسیر فهم اموری را ندارد که نیازمند بازگشایی است. او در وهله اول نیازمند آن است که بفهمد خدا او را مبتلا کرده «إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ... وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ» و با تکرار واژه «ابتلاه» مؤکداً به او گوشزد می‌کند که همه اینها امتحان و ابتلاست. سپس به صراحت به او می‌فرماید: تو در مقابل همان اکرام پروردگارت با «لاتکرمون الیتیم» و انکش نشان می‌دهی (تقابل «لاتکرمون» با «فَاكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ»).

زیبایی دیگر در شناخت معنای هندسه‌ای که التفات موجود در این بخش رقم زده، التفات از «فاما الانسان» به «بل لاتکرمون الیتیم» رخ داده است؛ به این بیان که نوع انسان در قالب گزارش خدا زود قضاوت می‌کند و معنای امتحانی بودن امور الهی را نمی‌فهمد؛ اما در مرحله عمل، نه اینکه براساس گزارش خدا از نوع انسان‌ها، بلکه تمام مخاطبان «لاتکرمون الیتیم» فعالانه و با اختیار دست از اکرام یتیم نیازمندترین افراد جامعه به اکرام و محبت) برمی‌دارند.

چنین انسانی از دیدگاه قرآن نیز به استفاده از عقل دارد تا در جهت آن گشایش درونی یابد و از تنگ‌نظری بیرون آید و از این ناسامانی اخلاقی نجات یابد. نتیجه اینکه در این مجال زیبایی هندسی ترتب آیات ابتلا بر آیات بخش عبرت‌ها با شیوه فاء عاطفه و نیز هندسه موجود در کاربست «لاتحاضون» در کنار «طعام» و «مسکین» بررسی شد.

#### ۴-۲-۴. زیبایی‌های هندسی درونی واحد معاد

بیان زیبایی هندسی موجود در آیات زمینه‌ساز قیامت و ارتباط آن با برج‌های مشارالیه در آیات عبرت‌ها و نیز بیان زیبایی هندسی طریق حصر موجود در آیه بیست و پنجم و ارتباط پیوستاری آیه نفس مطمئن و معناداری رضایت دوسویه در آیه بیست و هشتم در این قسمت به تصویر کشیده می‌شود. واحد معاد از آیه بیست و یکم «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا» تا آخر سوره را شامل می‌شود. این واحد در قالب ارتباط منسجم بین الفاظ بیان می‌کند که به زودی همین زمین سخت و همین کوه‌هایی که والاترین ساختمان‌ها را در آن می‌ساختند (الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ) بر سرشان پودر خواهد شد (دکاً دکاً). زیبایی‌های هندسی این واحد در قالب‌های متعددی قابل بیان است که برای نمونه به چند مصداق اشاره می‌شود:

#### ۴-۲-۱. جایگاه هندسی آیات مبین زمینه قیامت

انسانی که ویژگی‌هایش در واحد پیشین آیات بیان شد سخت نیازمند هشدار شدید است تا از تنگنای فکر بسته درآید و با یاد معاد و کوبنده‌ترین واقعات و وقایع آخرت، زمینه نزدیک شدن به نفس مطمئن برایش فراهم شود. به این انسان گوشزد می‌گردد که «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا» و «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»؛ پروردگارت با تمام فرشتگان صف در صف می‌آید. آنان درست در همان لحظات اول به خود می‌آیند، اما برای آنان دیر شده است: «وَأَنْتَ أَلَى الذِّكْرِ» و بی‌درنگ، حتی به قدر فاصله گفتن فاء عاطفه می‌فهمند که گذشته پر دبدبه آنان در قبال وضعیت ناپه‌نجان کنونی‌شان مرگی بیش نبوده است و اصلاً نمی‌توان نام «حیات» بر آن گذاشت («يقول» بدون ذکر فاء عاطفه یا «يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي».

#### ۴-۲-۲. بازخوانی یک طریق از طرق حصر در آیه ۲۵ و ۲۶

براساس تفسیر بسیاری از مفسران (ر.ک: ابوالسعود، ۱۳۸۳ق، ص ۴۴۹؛ ثعالی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۸۰) در صورتی که ضمیر «ه» در «عذابه» و «وَتَأَقَّه» را به خدای سبحان برگردانیم، معنا این‌گونه می‌شود و در آن روز عذاب خدا را هیچ‌کس جز خودش انجام نمی‌دهد؛ یعنی به غیر خدا موکول نمی‌شود. این برداشت معنای حصر را می‌رساند که در قالب جمله منفی و فاعل نکره ارائه شده است. این شیوه می‌تواند معنای حصر داشته باشد که بر شدت عذاب آن روز می‌افزاید.

قرار گرفتن این کارگفت: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وِتَاقَهُ أَحَدٌ» در میان دو آیه شریفه «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» که دال بر نهایت حسرت است و «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» که دال بر بهترین حالت برای صاحب نفس مطمئنه است، نوعی تقابل ایجاد می‌کند که خود بر عذاب روحی و روانی شخص ناسپاس می‌افزاید.

براساس این زیبایی معنایی مرتبط با انسجام آیات می‌توان گفت: خدای حکیم با تغییر موقعیت‌های هیجانی انسان در بیان، در پی تأثیرگذاری تربیتی بر انسان‌هاست. وقتی خدای حکیم به صورت ناگهانی کارگفت بیان عذاب

را به کارگفت بیان بهترین موقعیت انسان صاحب نفس مطمئنه تبدیل می‌کند، شاید در پی آن است که به مخاطب بفهماند تبدیل شخصیت در عین حال که سخت است، اما همین قدر هم دارای امکان عملی است و انتظار می‌رود مخاطب در هر موقعیتی که باشد، امید تغییر وضعیت خود را داشته باشد و تلاش خود را در این رابطه نتیجه‌بخش و بلکه زودبازده بداند.

۳-۲-۴. معناداری مقایسه کارگفت خطابی دعوت به رجوع به پروردگار در آیه ۲۷-۳۰ با کارگفت غیابی حسرت‌انگیز آیه ۲۴

در بخش پایانی آیات این سوره با رویکرد ناگهانی و خطابی، نفس مطمئنه را مخاطب قرار داده و با لحنی بسیار دل‌انگیز و دلپذیر نفس مطمئنه را به رجوع به سوی پروردگار خود دعوت کرده و نیز در ادامه، او را به سبب رجوع به پروردگار (در قالب معنای سببیت فاء عاطفه) یا مرتب بر رجوع به سوی پروردگار (در قالب فاء عاطفه دارای معنای ترتیب)، به ورود در جمع بندگان ویژه خود دعوت فرموده، سرانجام به دخول در جنت خود پروردگار دستور داده است. این تصاویر زیبا و دوست‌داشتنی در قالب خطاب، وقتی در مقابل تصویر حسرت‌انگیز ارائه شده در قالب «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» با لحن غیابی و در ادامه با بیان وضعیت عذاب و به بند کشیده شدن انسان ناسپاس قرار می‌گیرد، دارای معانی فراوانی است که در تفسیر کارایی دارد و در مجال دیگری می‌توان به آن رسیدگی کرد، اما در این مجال در جهت تبیین زیبایی این تقابل لازم است این نکات روشن شود:

اولاً، آنقدر انسان ناسپاس از خدا و رحمت بی‌پایان او دور است که هنگام سخن گفتن با او، پروردگار مهربان با حالت غیابی سخن می‌گوید، در عین حال که با نفس مطمئنه رودررو حرف می‌زند.

ثانیاً، تبیین بدون فاصله از دو موقعیت کاملاً متفاوت از انسان می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که انسان گاهی بی‌درنگ می‌تواند از وضعیت نابسامان روحی و ناشایست اخلاقی بدر آید و به سوی کمال انسانی قدم بردارد.

ثالثاً، انسان ناسپاس وقتی دقیقاً در کنار خودش وجود و حضور صاحبان نفس مطمئنه را درک کند، خود بهترین نوع ایجاد اشتیاق است تا او نیز این افراد و برخوردارهای معنوی آنان را ببیند و به سمت آنان حرکت کند.

رابعاً، تبیین بدون فاصله از دو موقعیت کاملاً متفاوت از انسان می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که انسان گاهی بی‌درنگ می‌تواند از وضعیت نابسامان روحی و ناشایست اخلاقی بدر آید و به سوی کمال انسانی قدم بردارد. این نوع برداشت در حقیقت برداشت از یک واقعیت وجدانی است؛ زیرا هر کس مطالب اشتیاق‌برانگیز و تشویق‌کننده را بخواند یا بشنود بر او تأثیر می‌گذارد و مشتاق به دست آوردن اسباب تشویقی می‌شود. در کنار هم قرار گرفتن این گونه آیات برداشت را به ذهن تداعی می‌کند.

از دید نشانه‌شناسی نیز رابطه همیشینی در روابط کاربردی می‌تواند بر این برداشت صحنه بگذارد؛ زیرا در روابط کاربردی، توجه به کنار هم قرار گرفتن دو بخش از نص می‌تواند معنادار باشد؛ یعنی گاهی نشانه‌ها با هم ترکیب می‌شوند تا جملاتی از نص را تشکیل دهند. این نشانه‌ها رابطه همیشینی دارند و در یک محور افقی قرار می‌گیرند (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴ و ۲۲۵). این محور افقی معانی فراوانی به دست می‌دهد؛ از جمله همین نمونه مذکور.

در همین زمینه می‌توان به تقابل معنادر هندسی بین این دو بخش آیات اشاره کرد که بین دو کارگفت اندازی «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا... وَ لَا يَبْقَىٰ وَثَاقَةٌ أَحَدٌ» و کارگفت تیشیری «بَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ... وَ اذْخُلِي جَنَّتِي» محور هندسی بخش اول حرکتی است که به زمین و پروردگار و فرشتگان و جهنم نسبت داده شده و تنها حرکتی که به انسان ناسپاس نسبت داده شده «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» است و این حرکت هم در حقیقت یک کارگفت منفی و حسرت‌انگیز است؛ اما در کارگفت تشویقی و تیشیری مشارالیه در آیات بیست و ششم تا سی‌ام محور نسبت حرکت‌ها انسان سپاسگزار و نفس مطمئنه است. نمونه این خوانش را می‌توان در برخی برداشت‌های علامه طباطبائی رصد کرد؛ نظیر تقابل موت و حیات و ژرف‌خوانی معنای آن دو در کنار هم (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۹۲).

بنابراین با نگاه زیبایی‌شناختی هندسی ارتباط وثیق آیات معاد با آیات قبل و نظام پیوستاری موجود در خود این آیات در قالب ارتباط معنای انداز و تیشیر موجود در این بخش تبیین شد.

### نتیجه‌گیری

زیبایی‌شناسی هندسی یک متن در قالب بازخوانی دو گونه انسجام، قابل تحلیل است: اول. انسجام بخش‌های گوناگون متن با یکدیگر، و دوم. انسجام درونی هر کدام از بخش‌ها. از آن‌رو که هر کدام از بخش‌ها ضلعی از اضلاع بنای هندسی متن است، بازخوانی زیبایی‌شناختی هندسی سوره «فجر» نیز در این دو ساحت شکل یافته است. رمزگشایی از آیات شریف این سوره، در قالب بیان انسجام واحدهای چهارگانه آن و تحلیل تناسب موجود بین بخش‌ها دقیقاً همان زیبایی‌های هندسی مورد انتظار در این سوره را بازگو می‌کند که در جهت شناخت زیبایی‌های این سوره، نقش بسزایی دارد.

در این پژوهش، این ادعا در تبیین زیبایی‌های هندسی انسجام بین بخش‌ها و انسجام درونی هر کدام از بخش‌ها، به‌طور مستقل به تصویر کشیده شد. زیبایی‌شناسی معنای سوگندها در قالب مقدمه‌ای برای سایر مضامین سوره و برداشت استدلال از تشبیه ضمنی موجود در سوگند و جواب آن، همچنین زیبایی‌گونه ارتباط ضلع اول با بقیه اضلاع سوره، محور اول بحث را شکل بخشیده است.

نگاه پیوستاری به شیوه فاء عاطفه، در ابتدای آیات ابتلا، هشدار اطناب‌آمیز آیات معاد و التفات از غیاب به خطاب و ناگهانی بودن خطاب موجود در آیه نفس مطمئنه نیز وجه زیبایی‌شناختی دیگری است که در ساحت بیرونی بخش‌ها قرار گرفت.

در محور دوم (زیبایی درونی هریک از اضلاع هندسی متن سوره) زیبایی شیوه حذف جواب قسم و ارائه آن در ضمن بقیه سوره، بازخوانی پیوستار موجود در شیوه نعت و منوع و فاء عاطفه در «الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْتُرُوا فِيهَا الْفَسَادَ»، انسجام شکل‌یافته از همنشینی و جانشینی به‌کار رفته در «وَلَا تَخَاضُّونَ عَلَيَّ طَعَامِ الْمُسْكِينِ» و تأثیر زیبایی‌آوایی موجود در آیات معاد بر پیوستار هندسی سوره، وجه تبیین انسجام درونی هر کدام از اضلاع هندسی متن قرار گرفت.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن طباطبا، محمدبن احمد، ۲۰۰۵م، *عیار الشعر*، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.
- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، ۱۴۰۶ق، *معنی الیبیب عن کتب الاعراب*، قم، سیدالشهداء.
- ابوالسعود، محمدبن محمد، ۱۳۸۳ق، *ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشرفی، امیررضا، ۱۳۸۷، «پیوستگی آیات قرآن و نقش آن در تفسیر از منظر علامه طباطبائی»، *قرآن‌شناسی*، سال اول، ش ۲، ص ۵۸-۲۶.
- بستانی، محمود، ۱۳۹۸، *تفسیر البنای الی القرآن الکریم*، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷ق، *نظم الدرر فی تناسب الایات و السور*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، ۱۴۱۸ق، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۰، *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر استاد علامه جعفری.
- خامه‌گر، محمد، ۱۳۸۶، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سامرای، فاضل صالح، ۱۴۳۶ق، *بلاغه الکلمه فی التعبير القرآنی*، بیروت، دار ابن کثیر.
- سعدی، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، چ دوم، بیروت، مکتبه النهضه العربیه.
- سلطان علی شاه، سلطان محمدبن حیدر، ۱۴۰۸ق، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سید قطب، ۱۳۵۹، *آفرینش هنری در قرآن*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، بنیاد قرآن.
- ، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، چ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.
- سیدی، سیدحسین، ۱۳۹۰، *زیبایی‌شناسی آیات قرآن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵م، *آراء اهل المدينه الفاضله و مضادتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
- قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۹، *بیولوژی نص (نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گرگی، فهیمه، ۱۳۹۰، *نقد و بررسی ساختار هندسی سوره‌ها با محوریت سوره محمد ﷺ*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۹، *التمهید فی علوم القرآن*، ط. الثالثه، قم، مؤسسه التمهید.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی معین*، چ سوم، تهران، زرین.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۵ق، *التفسیر المبین*، چ سوم، قم، دار الکتب الاسلامی.
- مکارم شیرازی ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ناصری صیادی رفاعی، مطلوب احمد، ۲۰۰۰م، *معجم مصطلحات البلاغیه و تطورها*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

## نقش تقدیر الهی در افعال اختیاری انسان در قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی\*

Ashrafi@qabas.net

امیررضا اشرفی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*

حسین ناگهی / دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*

hng1364@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-0467-1445 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲

### چکیده

مطابق آیات قرآن، تقدیر فراگیر الهی همه پدیده‌های هستی، از جمله افعال انسان را دربر می‌گیرد و همین فراگیری شبهه جبر را زنده می‌کند. این مقاله با رویکردی تحلیلی - توصیفی نقش انواع تقدیرهای الهی را در افعال اختیاری انسان براساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی واکاوی می‌کند. حاصل بررسی نشان می‌دهد که تقدیرهای سطح نازل در قالب عوامل وراثتی و محیطی هرچند در انتخاب انسان موثرند، اما موجب سلب اختیار او نمی‌شوند. تقدیرهای سطح عالی هم‌عرض اراده انسان نیستند تا مانع اراده و اختیار او باشند. تقدیرهای عام و خاص الهی نیز هرچند انسان را به سوی انجام مسئولیت‌هایی خاص سوق می‌دهند، اما اختیار و اراده را از انسان نمی‌ستانند.

**کلیدواژه‌ها:** اختیار، قضا و قدر، تقدیر، سرنوشت، نقش تقدیر در اختیار، تقدیر سطح عالی، تقدیر سطح نازل، تقدیر عام، تقدیر خاص.

«تقدیر» از مسائل مهم و پر دامنه در تاریخ اندیشه بشری است. این مسئله در تاریخ آموزه‌های ادیان جایگاه ویژه‌ای دارد. در ادیان الهی بحث «تقدیر الهی» مهم و قابل توجه است. گروهی از متکلمان مسلمان با پذیرش شمول تقدیر الهی نسبت به اعمال انسان‌ها، به جبر گرویده‌اند. گروهی با توجه به پیامدهای نامبارک جبر، شمول تقدیر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان انکار و هر دسته، آیات و روایات مخالف با دیدگاه خود را تأویل کرده‌اند.

جبرگرایی در میان مکاتب علوم انسانی معاصر نیز طرفدارانی دارد که در ادامه این نوشتار، ذیل عنوان «نقش تقدیرهای سطح نازل در اختیار انسان» به برخی از این مکاتب اشاره خواهیم کرد. در این میان، متکلمان شیعه با استناد به آیات قرآن و الهام از مکتب اهل بیت (ع) راهی متفاوت برگزیده‌اند که در این مقاله به تبیین و تحلیل رابطه تقدیر الهی و فعل اختیاری انسان خواهیم پرداخت.

به علت دقت و جامعیت دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی در مجموعه معارف اسلامی، تکیه و تأکید ما در این پژوهش بر اندیشه و آراء این حکیم فرزانه است. در این نوشتار پس از بیان مفاهیم اصلی مرتبط با مسئله، تقدیرهای الهی را به دو دسته عام و خاص و دو سطح نازل و عالی تقسیم و نقش هریک را در افعال اختیاری انسان بررسی می‌کنیم.

سؤالات محوری این پژوهش عبارت است از:

۱. تأثیر سطح نازل تقدیرهای الهی در افعال اختیاری انسان چیست؟
۲. تأثیر سطح عالی تقدیرهای الهی در افعال اختیاری انسان چیست؟
۳. نقش تقدیرهای عام الهی در افعال اختیاری انسان چیست؟
۴. نقش تقدیرهای خاص الهی در افعال اختیاری انسان چیست؟

## ۱. پیشینه بحث

هرچند درباره رابطه «تقدیر» و «اختیار» آثاری نگاشته شده، اما در خصوص مسئله پژوهش حاضر اثری یافت نشد. برخی آثار مرتبط با تقدیر عبارت است از:

مقاله «بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبائی» (مروی و اکبرزاده، ۱۳۹۸)؛ این مقاله به مباحثی نظیر مختار یا مجبور بودن انسان در اختیار خود، تربیت‌پذیر بودن انسان، رابطه فعل انسان با اراده و علم الهی، و رابطه اختیار انسان و مقدرات عالم پرداخته که تنها محور اخیر آن با پژوهش حاضر مرتبط است. نویسنده در این محور کوشیده است تا تناقض‌نمای تقدیر و اختیار انسان از منظر علامه طباطبائی را حل کند. هرچند در این بحث به آیاتی از قرآن استناد شده است، اما مطالب آن بیشتر صیغه فلسفی دارد تا قرآنی.



مقاله «رابطه تقدیر و قضای الهی با افعال انسان در مدرسه کلامی قم» (نوروزی، ۱۳۹۵)؛ این مقاله نیز با تحلیل رابطه تقدیر و قضای الهی با اختیار انسان از نگاه شیخ کلینی و شیخ صدوق به این نتیجه رسیده که افعال انسان مخلوق تقدیر پروردگار و مخلوق تکوینی انسان هستند، با این توضیح که خداوند حدود افعال را رقم می‌زند و انسان آنها را در مرحله عمل به منصف ظهور می‌رساند و این نظریه نافی جبر و تفویض است؛ زیرا در یک سوی آن اختیار، مسئولیت و تکلیف انسان، و در سوی دیگر آن حضور مؤثر خداوند در اعمال انسان قرار دارد.

اهمیت مسئله پژوهش از یک سو و فقدان اثری نسبتاً جامع در این باره از سوی دیگر، ضرورت پژوهش حاضر را نمایان می‌سازد. این مقاله پس از بیان مفاهیم اصلی مرتبط با مسئله، تقدیر الهی را به دو دسته عام و خاص و دو سطح نازل و عالی تقسیم کرده و بر حسب پرسش‌های محوری بحث، رابطه و تأثیر هریک را در افعال اختیاری انسان از منظر قرآن بررسی نموده است.

## ۲. بررسی مفاهیم

پیش از پاسخ به سؤال‌های محوری بحث، به بیان مفاهیم مرتبط با این مسئله می‌پردازیم:

### ۲-۱. «اختیار»

اختیار در چند معنا کاربرد دارد:

#### ۲-۱-۱. مقابل اضطرار

مثلاً، در فقه می‌گوییم: خوردن گوشت مردار از روی اختیار حرام و از روی اضطرار مجاز است. اضطرار جایی است که انسان چاره‌ای نداشته باشد و اگر نخورد جانش به خطر می‌افتد یا با ضرری شدید مواجه می‌شود.

#### ۲-۱-۲. مقابل اکراه

این معنا بیشتر در امور حقوقی کاربرد دارد؛ مثلاً می‌گوییم: از شرایط بیع، عدم اکراه خریدار و فروشنده است. اکراه آن است که یکی از دو طرف با تهدید شخص دیگر، کار را انجام دهد. در اضطرار تهدید غیر در کار نیست؛ اما شرایط خاصی مانند گرسنگی مفرط انجام کاری را ایجاب می‌کند.

#### ۲-۱-۳. قصد کردن و توان گزینش

در فلسفه، فاعل فعل را به اقسامی تقسیم کرده‌اند که یکی از آن اقسام «فاعل بالقصد» نام دارد. او کسی است که راه‌های متعددی پیش‌رو دارد، همه را می‌سنجد و یکی را انتخاب می‌کند. این قصد و گزینش گاهی «اراده و اختیار» نامیده می‌شود و به فاعل‌هایی اختصاص دارد که می‌بایست کار خودشان را قبلاً تصور و نسبت به آن شوقی پیدا کرده باشند و آنگاه تصمیم به اجرای آن بگیرند، هرچند این گزینش به دنبال تهدید غیر یا در شرایط استثنایی اتخاذ شود.

۴-۱-۲. مقابل جبر

گاهی «اختیار» در معنایی وسیع به کار می‌رود و آن، این است که کاری از فاعل، تنها از روی میل و رغبت خودش صادر شود، بی‌آنکه از سوی عامل دیگری تحت فشار قرار گیرد. این معنا از معانی دیگر «اختیار» و حتی از «فاعل بالقصد» عام‌تر است؛ زیرا شرط آن تصور کارهای گوناگون، مقایسه ذهنی، شوق مؤکد، تصمیم به انجام کار و عزم و اراده بر انجام آن کار نیست. تنها شرط این است که کار از روی رضایت و رغبت فاعل انجام شود. «اختیار» در این معنا درباره خدا و فرشتگان و سایر مجردات نیز صادق است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۳-۱۰۵).  
اختیار در این مقاله درباره انسان (فاعل بالقصد) مطرح است. از این رو از میان معانی مذکور، معنای سوم مراد است.

۲-۲. «تقدیر»

«تقدیر» از ماده (ق د ر) به معنای «سنجش و اندازه‌گیری چیزی یا ایجاد چیزی به اندازه معین» است. منظور از «تقدیر الهی» در اینجا این است که خدای متعال برای هر پدیده، اندازه و زمان و مکان خاصی قرار داده است که تحت تأثیر عوامل خود تحقق می‌یابد.

۲-۲-۱. انواع تقدیر

تقدیر خود دو گونه است: الف. تقدیر عینی؛ ب. تقدیر علمی.

۲-۲-۱-۱. تقدیر عینی

«تقدیر عینی» یعنی اینکه خداوند هر چیزی را در عالم، با اندازه و حدود و شرایطی خاص ایجاد می‌کند.

۲-۲-۱-۲. تقدیر علمی

«تقدیر علمی» یعنی خدا پیش از تحقق هر پدیده، حدود و شرایط زمانی، مکانی و سایر شرایط وقوع آن را می‌داند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، الف، ص ۲۰۷-۲۱۰).

۲-۲-۲. رابطه قدر و قضا

«تقدیر» از افعال الهی است و در مرحله‌ای قبل از «قضا» قرار می‌گیرد؛ کلمه «قضا» به معنای یکسره کردن، به انجام رساندن و داوری کردن به کار می‌رود، که آن هم نوعی به انجام رساندن و یکسره کردن اعتباری است. گاهی «قدر» و «قضا» به صورت مترادف و به معنای «تقدیر» به کار می‌روند که این اصطلاح در بحث حاضر منظور نیست. مراد از «قضای الهی» آن است که خداوند پس از فراهم آوردن تمام اسباب و شرایط، وجود یک پدیده را به مرحله حتمی می‌رساند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳). مطابق این بیان، «قدر» و «قضا» دو مرحله از افعال الهی‌اند و مرحله «تقدیر» پیش از «قضا» قرار می‌گیرد.

منظور از «تقدیر» در عنوان این پژوهش همان مرحله تقدیر عینی پدیده‌هاست که پیش از مرحله قضا تحقق می‌یابد.

### ۲-۲-۳. سطوح و دامنه تقدیرات الهی

تقدیرهای الهی بسته به سطح و دامنه تأثیر به چند دسته تقسیم می‌شود:

#### ۲-۲-۳-۱. تقدیرهای سطح نازل و عالی

در یک تقسیم‌بندی می‌توان برای تقدیر پدیده‌های عالم دنیا، دو سطح «نازل» و «عالی» در نظر گرفت. مراد از «تقدیرهای سطح نازل» آن دسته از علل و عوامل تحقق پدیده‌های عالم دنیا هستند که به صورت مستقیم و بی‌واسطه در تحقق پدیده‌ها این عالم تأثیرگذارند. این علل و عوامل در ردیف علل و عوامل مادی و زمینه‌های طبیعی پدیده‌های این عالم قرار می‌گیرند؛ مانند تقدیر نزولات جوی به وسیله تقدیر میزان خاصی از رطوبت و برودت هوا که از عوامل مستقیم و سطح نازل پدیده‌ها و نزولات جوی هستند، و نیز تقدیر ولادت هریک از انسان‌ها از پدر و مادری معین در منطقه جغرافیایی و زمانی ویژه.

مراد از «تقدیرات سطح عالی» آن دسته از علل و عوامل تحقق پدیده‌های این دنیا هستند که در سطحی فراتر از عوامل مادی و طبیعی در تحقق پدیده‌های هستی کارگردانند. این عوامل که از سنخ پدیده‌های ماورایی تحقق پدیده‌های هستی‌اند، در سلسله علل و عوامل طولی تحقق پدیده‌های طبیعی قرار می‌گیرند و پشتوانه ماورایی (غیرمادی) تحقق پدیده‌های عالم مادی محسوب می‌شوند. در برخی آیات قرآن و روایات به این علل و عوامل ماورایی و ناپیدا (غیبی) اشاره شده، که وساطت و فاعلیت فرشتگان در تدبیر و تقدیر نزولات جوی، رویش گیاهان، و تکوین روزی جانداران از این قبیل است.

#### ۲-۲-۳-۲. تقدیرهای عام و خاص

تقدیرات الهی در دسته‌بندی دیگری بر حسب متعلقشان به «عام» و «خاص» تقسیم می‌شود.

«تقدیرات عام الهی» اموری است که در قالب سنن تکوینی برای تمام پدیده‌های عالم، از جمله تمام انسان‌ها تقدیر شده؛ از قبیل سنت «ابتلا» که به موجب آن، همه افراد بشر برای نیل به کمال، به شکل‌های گوناگون آزمایش می‌شوند (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۴۱۷ق، ص ۴۸۳، حکمت ۹۳).

«تقدیرات خاص الهی» اموری است که برای هر پدیده، از جمله هریک از انسان‌ها به‌طور خاص رقم خورده؛ مثلاً تقدیر الهی درباره حضرت موسی علیه السلام چنین رقم خورد که دوران طفولیت، کودکی، نوجوانی و جوانی‌اش را به سلامت در دامان کسی سپری کند که کمر به قتل او بسته بود. پس از آن دوباره دست تقدیر پس از ماجراهایی شگفت، او را به سرزمینی مقدس (وادی سینا) کشاند و بر مسند نبوت نشاند.

دوباره تقدیرات عام و خاص و نیز تقدیرات سطح عالی و نازل پدیده‌ها این پرسش مطرح است که این تقدیرها

چه تأثیری در افعال انسان دارند؟ آیا این تقدیرها مانعی برای اراده آزاد و اعمال اختیاری انسان هستند یا اینکه انسان با وجود این گونه تقدیرها می‌تواند آزادانه و بدون هیچ محدودیتی مسیر زندگی خود را بپیماید یا اینکه راهی میانه و متفاوت در میان است؟

### ۳. نقش و تأثیر تقدیرهای سطح نازل (عوامل وراثتی و محیطی) در اختیار انسان

مقصود از «تقدیرهای سطح نازل الهی» عوامل وراثتی و محیطی است، که قبلاً از آنها یاد شد.

دانشمندان علوم زیستی و رفتاری عوامل گوناگونی را در شکل‌گیری شخصیت و به تبع آن رفتارهای انسان مؤثر می‌دانند. برخی مکاتب روان‌شناختی و جامعه‌شناختی شخصیت و رفتارهای انسان را تابع محض عوامل وراثتی و محیطی می‌دانند. برای مثال، از منظر مکتب «جبر زیستی - روانی» ارائه‌شده در مکتب «روان‌تحلیل‌گری» و نیز منظر «جبر محیطی» ارائه‌شده در مکتب «رفتارگرایی»، شخصیت و رفتارهای انسان کاملاً تابع عوامل ژنتیکی و محیطی اوست و انسان با وجود این عوامل ازپیش‌تعیین‌شده، هیچ اختیاری از خود در شکل‌گیری شخصیت و جهت‌دهی رفتارش ندارد.

به‌عکس، برخی مکاتب انسان‌گرا با نگاهی افراطی به اراده انسان، او را در اعمال ارادی‌اش کاملاً رها و آزاد می‌پندارند؛ به‌گونه‌ای که گویا می‌تواند خود و جهان اطرافش را بی‌هیچ قید و شرطی، آن‌گونه که می‌خواهد از نو بسازد و تغییر دهد (ر.ک: جوانشیر و همکاران، ۱۴۰۰).

حال پرسش این است دیدگاه قرآن درباره تأثیر عوامل وراثتی و محیطی - که قبلاً از آنها با عنوان «تقدیرهای سطح نازل الهی» یاد کردیم - چیست؟ آیا انسان چنان در چنبره این عوامل قرار دارد که اختیار و اراده‌ای از خود ندارد؟ یا اینکه در اعمال اراده و انجام افعال خود کاملاً یله و رهاست؟

#### ۳-۱. تأثیر عوامل طبیعی - وراثتی در افعال انسان

تقدیر الهی بر این قرار گرفته است که هر انسان عادی بدون اینکه بخواهد یا حتی در بدو تولد چیزی از گذشته و حال خود بداند، از پدر و مادری معین آفریده شود (حجرات: ۱۳؛ نحل: ۷۸). هر انسانی از پدر و مادر و اجداد خود، صفاتی و خصوصیات را به ارث می‌برد. این صفات و خصوصیات از طریق ژن‌هایی که سلول جنسی نر و ماده حامل آن هستند، به سلول جنین منتقل می‌شوند. انتقال صفات ظاهری والدین مانند رنگ پوست و سایر خصوصیات ظاهری به فرزندان در علم ژنتیک بررسی می‌شود - «ژنتیک» یا علم وراثت از شاخه‌های علوم زیستی است که به مطالعه ویژگی‌ها و رفتارهای قابل انتقال والدین به فرزندان در جانداران می‌پردازد (ر.ک: بیکر، ۱۳۸۷، ص ۵۹) - و این در تجربه میدانی به اثبات رسیده است؛ اما اینکه آیا خصوصیت‌های رفتاری و اخلاقی هم از راه ژن‌های والدین به فرزندان منتقل می‌شود یا خیر، محل بحث و گفت‌وگوی محققان است.

### ۳-۱-۱. دیدگاه محققان علوم تجربی

برخی از محققان علوم تجربی معتقدند: خصوصیات رفتاری و اخلاقی مثبت یا منفی والدین نیز همراه ژن‌ها به فرزندان منتقل می‌شود. به باور برخی از ایشان، حتی زمینه‌های رفتاری جرم و جنایت نیز می‌تواند از راه ژن‌ها به فرزندان منتقل شود و موجب شکل‌گیری شخصیت مجرمانه در شخص یا - دست کم - تنزل آستانه بزهکاری او گردد (ر.ک: حمید و همکاران، ۱۳۹۹).

«جبرگرایان ژنتیکی» با تکیه بر علم ژنتیک تنها به ساختار ژنتیکی افراد توجه دارند. آنها با استناد رفتارهای انسان به ژن‌ها، او را مانند ماشینی می‌پندارند که به شکلی نظام‌مند برنامه‌ریزی شده و بدون اینکه خود بخواهد یا بداند، به سوی مقصد معینی به پیش می‌رود (ر.ک: محمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳).

کلارنس دارو در دفاعیه مشهور خود از دو جوان مجرم، با استناد به دلایل جبر طبیعی، موکلان خود را تبرئه کرد. وی معتقد بود: چیزی به نام «اختیار و اراده آزاد» وجود ندارد و همه رفتارهای انسان براساس علل و عوامل پیشینی شکل می‌گیرد. او (انسان) چنان‌که هیچ اختیاری در انتخاب پدر و مادر و خواهر و برادرش و نیز انتخاب ژن‌های حامل ویژگی‌های رفتاری‌اش ندارد، هیچ دخالتی در تربیت و آموزش نخستین خود - که شاکله رفتارش را می‌سازد - ندارد. از این رو مسئولیتی هم نسبت به اعمالش ندارد.

رفتارگرایی مانند *واتسون* و پیروانش نیز معتقدند: تمام رفتارهای انسان، از جمله تصمیم‌های اخلاقی او با سلسله‌ای از فرایندهای علی اداره و پایش می‌شوند. از دیدگاه وی شخصیت و رفتار انسان حاصل دو عامل تعیین‌کننده وراثت و محیط‌اند. نتیجه این سخنان آن است که هیچ انسانی را نباید صاحب اراده و اختیار و اخلاقاً مسئول کارهایش دانست و او را به سبب کارهای خوب و بدش، ستایش یا سرزنش کرد (ر.ک: هرگنهان و اولسون، ۲۰۰۷، ص ۲۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۷-۱۶۸).

### ۳-۱-۲. دیدگاه قرآن

دیدگاه قرآن درباره نقش عوامل وراثتی در خصوصیات و رفتارهای اخلاقی فرزندان چیست؟ آیا از نظر قرآن عوامل وراثتی و محیطی تأثیری تام در خصوصیات شخصیتی و اخلاقی انسان دارند؟ یا اینکه شخصیت اخلاقی و به تبع آن، رفتارهای انسان بیش از همه تابع اراده و انتخاب‌های او در زندگی است؟

شاید در قرآن کریم نتوان آیه‌ای یافت که به صراحت بر انتقال صفات و خصوصیات اخلاقی والدین به فرزندان دلالت داشته باشد؛ اما از برخی از آیات قرآن شواهدی در این زمینه قابل برداشت است؛ مثلاً در سوره «نوح» می‌خوانیم که وقتی حضرت نوح علیه السلام پس از ۹۵۰ سال تبلیغ مستمر از هدایت قومش نومید شد، از خدا با این عبارات درخواست کرد که زمین را برای همیشه از لوث آن قوم عنود و کافرپیشه پاک سازد: «رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح: ۲۶-۲۷).

قطعاً پیش‌بینی این پیامبر اولوالعزم الهی از سرنوشت شوم فرزندان این قوم کافر و تبه‌کار در مقام گفت‌وگو با

خداوند متعال از روی حدس و گمان نبود، بلکه او به روشنی می‌دید که از چنین پدرانی جز فرزندان تبهکار و کافر زاده نخواهند شد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۶).

هرچند به علت چندوجهی بودن پدیده‌های اجتماعی، شاید نتوان از این آیه به‌تنهایی تأثیر قطعی عوامل وراثتی را در تبهکاری فرزندان استفاده کرد، اما در آیه ۷۷ سوره «یوسف» (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) نیز برخی مفسران سخن برادران حضرت یوسف علیه السلام را براساس باور عمومی - و قابل تأیید - تأثیر عرق مشترک بر رفتارهای انسان تحلیل کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۲۶). روایاتی نیز با تعبیری مانند «عرق» (عن الصادق علیه السلام: «تَزَوَّجُوا فِي الْحُجْرِ الصَّالِحِ؛ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ» - طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۷) و مانند آن مؤید تأثیر عوامل وراثتی بر شخصیت و رفتارهای انسان است.

حاصل اینکه با توجه به مجموعه‌ای از آیات و روایات، می‌توان تأثیر اجمالی عوامل وراثتی را در خصوصیات اخلاقی و رفتاری فرزندان به دست آورد؛ اما بی‌تردید تأثیر عوامل وراثتی مانند سایر عوامل، تنها در حد اقتضاست و هرگز این علل و عوامل موجب سلب اختیار انسان نمی‌شود؛ زیرا از سوی دیگر از آیات متعددی از قرآن به روشنی استفاده می‌شود که انسان در افعال خود صاحب اختیار است و هیچ سابقه وراثتی موجب سلب اختیار و مسئولیت از او نمی‌شود.

مطابق آیات قرآن همه انسان‌ها، خواه از پدر و مادری مؤمن و پاکدامن و خواه از والدینی کافر و ناپاک زاده شده باشند، صاحب اختیار و مسئول کارهایش خویش‌اند و در روز قیامت از کرده‌هایشان بازخواست می‌شود: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴). روشن است که بازخواست تابع فراهم بودن شرایط هدایت و راهیابی به راه راست است. بازخواست از انسانی که هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد و به جبر وراثتی یا محیطی دچار است، با حکمت و عدالت الهی سازگار نیست.

آیات و روایات متعددی بر اختیار و مسئولیت تمام انسان‌ها دلالت دارد که برای رعایت اختصار از بیان و تحلیل آنها می‌گذریم (برای نمونه، ر.ک: نساء: ۹۷؛ طور: ۲۱؛ انسان: ۳؛ نیز، ر.ک: انواری، ۱۳۹۳).

### ۳-۱-۳. دیدگاه علامه مصباح یزدی

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، مانند بسیاری از دانشمندان مسلمان، عوامل وراثتی نقشی انکارناپذیر در شکل‌گیری شخصیت و رفتار انسان‌ها دارند. برای نمونه در نظر ایشان جوانی که از پدر و مادری مؤمن متولد می‌شود و در محیطی سرشار از عطر معنویت زندگی می‌کند، شخصیتی معنوی‌تر و گرایشی بیشتر به امور دینی دارد و راحت‌تر می‌تواند وظایف دینی‌اش را انجام دهد. همچنین کسی که از پدر و مادری خشن و بی‌عاطفه متولد شده باشد، آمادگی بیشتری برای انجام کارهای خشونت‌آمیز خواهد داشت.

با وجود این، در مقابل شواهدی داریم که نشان می‌دهد نقش عوامل طبیعی و وراثتی در شکل‌گیری شخصیت و چگونگی رفتار انسان‌ها فقط در حد زمینه‌سازی و اقتضاست و به هیچ روی آدمی را به موجودی

مسلوب‌الاختیار و غیرمسئول تبدیل نمی‌کند. بسا مشاهده می‌شود که فرزندان از یک سلسله عوامل وراثتی در اجداد معینی برخوردار بوده و کاملاً بعکس پدر و مادر خود رفتار نموده و شیوه زندگی خود را در جهت مخالف زندگی والدین و اجدادشان انتخاب کرده‌اند. گاهی حتی دو برادر که از یک پدر و مادر به دنیا آمده‌اند، هر کدام سیر زندگی و رفتارهای متفاوتی داشته‌اند.

قرآن حکایت نوح و فرزندش را بیان کرده است. پسر حضرت نوح علیه السلام با وجود برخورداری از پدری که ۹۵۰ سال پیامبری کرد، راه بدان و کافران را برگزید و برخلاف زمینه‌های مثبت هدایتش، از مسیر حق منحرف شد. انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود راهی را که می‌خواهد، برخلاف تمام زمینه‌های موجود برگزیند و توقع پیش‌بینی و پایش دقیق رفتار انسان‌ها با تکیه بر عوامل ژنتیکی و وراثتی، بسیار بلندپروازانه و خلاف روح علمی و واقعیات موجود است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۷۰).

حاصل اینکه از مجموعه آیات و روایات و شواهد تجربی چنین برمی‌آید که تأثیر عوامل وراثتی بر خصوصیات رفتاری و اخلاقی فرزندان تنها در حد اقتضاست. در آدمی عنصر دیگری به نام «اراده و اختیار» وجود دارد که نقش اصلی در ساختن شاکله و شخصیت او را ایفا می‌کند. انسان با اراده خود می‌تواند برخلاف آنچه از والدین به او به ارث رسیده، شاکله‌ای ثانوی برای خود بسازد و شخصیت خود را چنان سامان دهد که رفتارهایی کاملاً متفاوت از پدرانش از خود بروز دهد. حکایت شخصیت و رفتار متفاوت فرزندان ناخلف از پدرانی مؤمن و صالح یا بعکس پدیدار شدن فرزندان صالح از والدینی کافر و نابکار در قرآن و روایات، شواهدی بر این مدعاست. برخی مفسران آیاتی که یکی از کارهای خداوند را تولد و اخراج زندگان از مردگان و بعکس می‌داند (ر.ک: انعام: ۹۵؛ یونس: ۳۱؛ روم: ۱۹) به انضمام روایات ذیل آنها شاهد بر همین مطلب گرفته‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۴۸).

### ۳-۲. تأثیر عوامل محیطی بر اختیار انسان

گروهی که به «جبرگران اجتماعی» مشهورند، مهم‌ترین عامل مؤثر در شخصیت و رفتارهای انسان را محیط می‌دانند (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳). آنها امور انسانی را محصول جامعه می‌دانند و معتقدند: فکر و اراده افراد در آن دخیل نیست. از دیدگاه ایشان «جبری بودن» یکی از خصلت‌های امور اجتماعی است؛ زیرا خود را بر فرد تحمیل کرده، وجدان، قضاوت، احساس، اندیشه و عاطفه فرد را به شکل و رنگ خود درمی‌آورد. جبری بودن مستلزم عمومیت، همگانی بودن و تخلف‌ناپذیری نیز هست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۴۷).

*آیت‌الله مصباح یزدی* در مقام نقد دیدگاه جبرگرایان اجتماعی، پیش از اشاره به آیات قرآن، به نقد پیش‌فرض‌های این دیدگاه پرداخته است.

جبر اجتماعی از دیدگاه استاد مصباح یزدی بر دو پیش‌فرض استوار است:

۱. قبول جامعه به‌عنوان وجودی عینی و حقیقی؛

۲. قائل شدن به قوانین مستقل برای جامعه، مستقل از قوانین حاکم بر افراد.

ایشان هر دو پیش فرض را مردود می‌داند؛ زیرا به باور ایشان، جامعه دارای وجودی اعتباری است و وجود حقیقی ندارد. غیر از اینکه افراد انسان گرد هم جمع شده، با هم روابطی دارند و اجتماعی را به وجود می‌آورند، چیز دیگری به نام «جامعه» وجود ندارد. با انکار وجود حقیقی جامعه، طبعاً قانونی هم به‌عنوان قانون مستقل نمی‌توان برای جامعه قائل شد. البته با فرض پذیرش وجود حقیقی برای جامعه و قبول قانونمندی نیز از نظر ایشان دلیلی مسلم و قطعی وجود ندارد که قوانین و سنت‌های جامعه برای هیچ کس اختیاری باقی نگذارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۸۵-۳۸۶).

قرآن کریم بارها کسانی را که در محیط‌های اجتماعی فاسد و خفقان‌آمیز سکوت را شکسته و در مقابل ظلم و فساد ایستادگی کرده‌اند، ستوده و در مقابل، کسانی را که محیط اجتماعی ظالم و فاسد را بهانه‌ای برای هم‌رنگی با جماعت شمرده‌اند، به شدت نکوهش کرده و انسان‌ها را صرف‌نظر از اینکه در چه محیطی زندگی می‌کنند کاملاً مسئول کارهای خویش معرفی نموده است (برای نمونه، ر.ک: نساء: ۹۷).

برای کسی که با معارف قرآن آشنا باشد، تردیدی باقی نمی‌ماند که قرآن کریم هرچند - فی‌الجمله - عوامل محیطی را در شکل‌گیری شخصیت و بالتبع رفتارهای افراد مؤثر می‌داند، اما هرگز محیط زندگی افراد را تنها عامل مؤثر بر شخصیت و رفتارهای افراد جامعه نمی‌شمارد و غرایز درونی و محیط اجتماعی فرد را موجب سلب اختیار و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی او نمی‌داند. انسان‌ها می‌توانند با حسن اختیار خود به چنان تعالی روحی برسند که یوسف‌وار برخلاف تمام خواسته‌های غریزی و محیط آلوده خود، درست گام بردارند.

قرآن کریم از حضرت یوسف علیه السلام به‌مثابه اسوه‌ای ماندگار برای تمام مؤمنانی که گرفتار محیطی فاسد و شهوت‌آلودند، یاد کرده است. وی در عنفوان جوانی - که انسان به حسب عادی و طبیعی در اوج شهوت و غریزه جنسی قرار دارد - در صحنه‌ای که تمام شرایط گناه برای او در محیط پیرامونی‌اش فراهم بود، با یاد خدا و برای رضای او دست رد به تمام خواسته‌ها و شهوات نفسانی زد و دل در گرو طاعت و رضای الهی نهاد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

حضرت موسی علیه السلام نیز در قرآن الگو و مقتدایی شایسته برای تمام مؤمنانی است که در محیطی آلوده زیسته‌اند. او به تقدیر الهی در بارگاه فرعون رشد کرد و پرورش یافت؛ اما برخلاف جو حاکم بر محیط پیرامونش، سیر کرد و نه‌تنها تسلیم محیط فاسد خود نشد، بلکه با تبعیت از وحی الهی با مجاهدت‌های خود، دسته‌ای از بنی‌اسرائیل را با وجود فشارها و تهدیدهای بسیار فرعون و قوای تحت سلطه او همراه و همگام خود ساخت و از وادی شرک و الحاد به منزل توحید و اخلاص رساند (شعراء: ۱۰-۶۷).

همسر فرعون نیز با اینکه در کاخ او زندگی می‌کرد و از هر سو در محاصره فرهنگ و قوای فاسد او بود، با اراده آزاد و اختیار خود، مسیری متفاوت از محیط حاکم را برگزید و عوامل محیطی به هیچ وجه نتوانست او را به انحراف بکشاند.



بعکس، همسران دو پیامبر بزرگ الهی (لوط و نوح) با اینکه تحت ولایت ایشان بودند، با سوء اراده و اختیار خود مسیری متفاوت از ایشان را انتخاب کردند و در زمره کافران قرار گرفتند (تحریم: ۱۰ و ۱۱).

ماجرای اصحاب کهف (کهف: ۹-۲۲)، ساحران بارگاه فرعون (طه: ۷۰-۷۶)، حبیب نجار و بسیاری از شخصیت‌های دیگر در قرآن داستان کسانی است که با وجود نشو و نما در محیط‌های اجتماعی آلوده به انواع شرک و کفر، در مقابل فساد و خفقان محیط اجتماعی خویش ایستادند، با عقاید و آداب و رسوم حاکم بر محیطشان به مبارزه برخاستند و نه تنها در اثر محیط اطراف خود آلوده نشدند، بلکه با چگونگی زندگی و مرگ خود در تغییر اوضاع و احوال اجتماعی افراد زمان خود سهیم بسزایی داشتند.

از جمله این افراد می‌توان از «مؤمن آل فرعون» نیز نام برد که قرآن از او به مثابه یکی از اسوه‌های ایمان یاد کرده است. وی علی‌رغم زندگی در جامعه‌ای که فرعون خدای خودخوانده آن بود، یکسره ندای توحید سر داد و با گفتار آتشین و تلاش‌های خود، فرعونیان را از قتل حضرت موسی علیه السلام و مخالفت با این پیامبر الهی برحذر داشت و ایمان و اعتقاد راسخ و مسیر توحیدی زندگی خود را حفظ کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۲۸-۳۳۱).

حاصل اینکه هرچند عوامل وراثتی و محیطی در شکل‌گیری شخصیت و رفتارهای انسان تا حدی مؤثرند، اما تأثیر این عوامل به نحو اقتضاست. هر انسانی با اراده و اختیار خود می‌تواند شاکله و شخصیت نهایی خود را بسازد و رفتاری برخلاف عوامل وراثتی و محیطی از خود بروز دهد. بنابراین عوامل محیطی مانند عوامل وراثتی، هرگز مایه سلب اختیار و آزادی انسان نیستند.

#### ۴. نقش و تأثیر تقدیرهای سطح عالی

مراد از «تقدیرهای سطح عالی» - چنان‌که گذشت - عوامل و زمینه‌های ماورایی تحقق پدیده‌های طبیعی هستند که به اراده الهی درباره پدیده‌های عالم تحقق می‌یابند. این عوامل واسطه‌هایی برای همه پدیده‌های عالم از پدیده‌های زمینی و امور مربوط به انسان‌ها هستند.

به تفکیک، به بیان نقش مشیت و اراده الهی و سایر عوامل ماورایی در افعال اختیاری بشر می‌پردازیم:

##### ۴-۱. تأثیر مشیت و اراده الهی

از دیدگاه قرآن کریم افزون بر عوامل طبیعی که سطح نازل تقدیرات الهی را شکل می‌دهند، عواملی در سطوحی بالاتر هم در کار جهان و پدیده‌های آن تأثیر گذارند. تمام افعال و حرکات غیراختیاری و اختیاری انسان، خواه زیبا و پسندیده و خواه زشت و ناپسند، افزون بر اینکه در سطحی نازل به عوامل طبیعی (از قبیل اعضا و جوارح انسان و شوق و انگیزه‌های درونی) تکیه دارند، در سطحی عالی‌تر به مشیت و اراده الهی وابسته‌اند. اگر خدا نخواهد و اراده نکند نه انسانی وجود خواهد داشت و نه اختیار و اراده‌ای و نه عمل خوب و بدی. خواست و اراده و افعال اختیاری

انسان در طول مشیت و اراده الهی قرار دارد. خدا چنین تقدیر کرده است که انسان به اراده و خواست خود در زمین و در باره خود و دیگران تصرفاتی نکند؛ اما اراده و خواست الهی که در سطحی عالی کارگر است، در عرض اراده و خواست انسان نیست تا با آن تعارضی داشته باشد. در حقیقت مشیت و تقدیر تغییرناپذیر خداوند بر این قرار گرفته است که آدمیان به اراده و اختیار خود، راهشان را برگزینند. تنها با چنین زمینه‌ای فرستادن پیامبران و هدایت انسان‌ها و پاداش صالحان و جزای بدکاران معنا می‌یابد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۴۶-۳۴۷).

از دیدگاه قرآن تمام اموری که مقدمات حیات انسان و انتخاب‌های او را در زمین تشکیل می‌دهد، به تقدیر و اراده الهی تحقق یافته است. ابعاد و اجزای وجود انسان و امور پیرامون او (مانند نور، حرارت و فاصله زمین تا خورشید) حساب شده و خداوند با تقدیر عینی خود حدودشان را مشخص کرده است.

مقدمات کارهای اختیاری ما نیز از دایره تقدیر الهی بیرون نیست؛ مثلاً برای غذا خوردن که کاری اختیاری است، باید صدها و هزاران شرط و سبب فراهم باشد که تمام آنها را خداوند در سطحی عالی مقدر فرموده است. افزون بر اینها، چیزهای دیگری هم هست که مقدمات کار اختیاری ما قرار می‌گیرد که گاهی با اختیار خود فراهم می‌کنیم و گاهی بی‌اختیار تحقق می‌یابد. این نیز گونه‌ای از تقدیر الهی است؛ مثلاً درباره انسان، تقدیر این است که تا زمانی معین در روی زمین زندگی کند و از مواهب آن بهره‌مند شود. همچنین خداوند مقدر کرده است که عده‌ای مرد و عده‌ای زن شوند. افزون بر این، خداوند هر دسته از انسان‌ها را با ویژگی‌های ظاهری خاص و در زمان و مکان معینی آفریده که حاصل آن پیدایش اقوام گوناگون با رنگ‌ها، لهجه‌ها و زبان‌های مختلف است. تقدیر ما این بوده است که در این دوره زندگی کنیم و پدرانمان و فرزندانمان در دوره‌ای متفاوت.

مجموعه این شرایط چارچوبی برای زندگی هر فرد مشخص می‌کند که فعالیت‌های اختیاری‌اش در آن انجام می‌گیرد. این چارچوب در اختیار ما نیست؛ به این معنا که ما دخالتی در تهیه آن نداشته‌ایم؛ اما غیراختیاری بودن این چارچوب که در سطحی عالی توسط خداوند متعال مقدر شده است، منافاتی با اختیاری بودن افعال ما در این چارچوب ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۲۱۰-۲۱۲).

## ۴-۲. تأثیر سایر عوامل ماورایی در افعال انسان

در قرآن کریم فرشتگان واسطه در تدبیر و تقدیر معرفی شده‌اند (برای نمونه، ر.ک: نحل: ۲؛ سجده: ۵؛ معارج: ۴؛ نازعات: ۵؛ ذاریات: ۴؛ مؤمن: ۷). تقدیرهایی که توسط فرشتگان درباره انسان جاری می‌شود - در واقع - همان مقدرات عام و خاص الهی است که توضیح آن قبلاً گذشت و بیان شد که چنین مقدراتی منافاتی با اختیار انسان ندارد.

فرشتگان - که اراده آنها در طول اراده الهی است - رسالت‌های متعددی در زمینه اجرای مقدرات الهی بر عهده دارند؛ از جمله ثبت مدت عمر انسان‌ها (آجال)، حفاظت انسان از انواع بلا تا زمان رسیدن اجل («لَلَّهِ مُعَيَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» رعد: ۱۱) و قبض ارواح آنها در زمان مقرر (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۱-۲۵۴).

روایاتی نیز بر دخیل بودن فرشتگان در نگهداری آنان تا زمان رسیدن اجل دلالت دارد؛ از جمله: «انَّ مَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ مَلَكَيْنِ يَحْفَظَانِهِ فِإِذَا جَاءَ الْقَدَرُ خَلِيَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُ، وَ إِنَّ الْأَجَلَ جُنَّةٌ حَصِينَةٌ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۷ق، ص ۵۰۵، حکمت ۲۰۱).

وسایط دیگری غیر از فرشتگان نیز برای اجرای اوامر تکوینی الهی در سطح عالی در کار هستند که خداوند در سوره «کهف» از یکی از آنها پرده برداشته است. مطابق آیات ۸۲-۶۱ سوره «کهف» حضرت موسی علیه السلام در جریان ماجرای شگفت با بنده‌ای از بندگان خداوند روبه‌رو شد که خداوند به او عنایتی خاص دارد و علم و ویژه‌ای به او آموخته است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵)؛ بنده‌ای صالح از بندگان خدا که مقدرات خاص الهی در سطحی عالی به دست او جاری می‌شود. خداوند وقتی خواست به حکمت و قدرت قاهره خود کشتی فقیرانی را از دست پادشاهی غاصب و راهزن نجات دهد، وقتی فرزندی شوم را از پدر و مادری مؤمن بازستاند و هنگامی که خواست گنجی را برای دو یتیم که پدر و مادر صالح آنها از دنیا رفته بودند، حفظ کند، خداوند مقدرات خود را به دست این بنده صالح خود جاری کرد. بعید نیست برای تحقق چنین مقدراتی در عالم طبیعت عوامل ظاهری و طبیعی نیز در کار باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۷)؛ اما به هر صورت اراده الهی در سطحی عالی‌تر به دست آن بنده صالح خداوند کارگر افتاده است.

چنین تقدیراتی در سطح عالی همواره در عالم در جریان است، ولی ما از آنها اطلاعی نداریم؛

و اما حضرت خضر علیه السلام مأموریت الهی داشتند که شمه‌ای از این تقدیرات و واقعیت‌های پشت پرده را - بنا بر مصالحی که در جای خود از آن سخن رفته است - به یکی از پیامبران ممتاز خدا، حضرت موسی بن عمران علیه السلام بنمایاند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷).

درواقع این عواملِ ماوراییِ مجرای تحققِ مشیت و اراده الهی و واسطه در تدبیر پدیده‌های هستی (از جمله انسان و افعال اختیاری او) هستند. بی‌شک این سطح از مقدرات که به واسطه فرشتگان یا بندگان خاص خداوند درباره انسان‌ها جاری می‌شود، مانع اعمال اختیار و اراده انسان نیستند.

در برخی از روایات هم سخن از تقدیر طینت انسان در عالمی ماورای این عالم گفته شده است؛ همان‌گونه که تقدیر آفرینش الهی ما نسبت به وجود این جهانی‌ما، موجب مجبور شدن ما در کارهای اختیاری نمی‌شود، تقدیر آفرینش آن مرتبه وجود ما نیز که عالم خزاین الهی است و از آنجا وجود این جهانی‌ما نازل و مقدر شده است نیز موجب جبری بودن اعمال و رفتار ما نمی‌گردد. وجود این جهانی‌ما جلوه‌ای از آن موجود است. وجود اختیار در این عالم، حاکی است از اینکه در آن عالم هم اختیار هست، نه اینکه چون آن وجود، وجودی کامل و - مثلاً - از علین است، پس ما در این جهان ناگزیر باید خوب باشیم، بلکه در خود آن وجود، کمال «اختیار» وجود دارد، منتها نه به‌گونه‌ای این جهانی که به تدریج تحقق می‌یابد، بلکه به‌گونه‌ای بسیط و متفاوت از این دنیا (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۷۸-۳۷۹).

## ۵. نقش تقدیرهای عام الهی در افعال انسان

تا اینجا نقش تقدیرهای سطح نازل و عالی الهی را در افعال اختیاری انسان بیان کردیم. چنان که پیش از این گذشت، مقدرات الهی بسته به همگانی یا اختصاصی بودن آن، به تقدیر عام و خاص قابل تقسیم است. تقدیرات عام الهی در قالب سنن تکوینی در عالم آفرینش جاری می‌شوند. نقش تقدیر عام در زندگی و افعال انسان را می‌توان در عناوین کلی ذیل خلاصه کرد:

### ۵.۱. بسترسازی برای حیات و افعال اختیاری انسان

تقدیر عام الهی درباره انسان طیف وسیعی را تشکیل می‌دهد که دسته‌ای از آنها با مناسب‌سازی شرایط زمین برای زندگی انسان، زمینه تداوم حیات بشر را در زمین فراهم می‌کند. تقدیر نزولات جوی، رویش گیاهان، آفرینش حیوانات در زمین از این قبیل است. خداوند با این سنخ از مقدرات، زمینه را برای ادامه حیات در زمین فراهم کرده است. انسان با استفاده از مواهب طبیعی زمین، نیازهای خود را تأمین می‌کند. خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین هست - به تعبیر قرآن - مسخر (رام) انسان قرار داده است (ر.ک: لقمان: ۲۰؛ حج: ۶۵؛ جاثیه: ۱۳). هرچند بشر به اذن الهی می‌تواند به‌طور محدود تصرفاتی در طبیعت بکند، اما چگونگی استفاده از مواهب طبیعی زمین، تابع اراده بشر نیست، بلکه بشر در نحوه تصرف در این مواهب، تابع قوانین طبیعی است و تنها در چارچوب تکوینی خاصی که به تقدیر الهی حاکم بر پدیده‌های طبیعی است، می‌تواند از این مواهب بهره‌بردار و آنها را به خدمت بگیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۲۰۹-۲۱۱).

تقدیر الهی درباره زمین و روزی‌های آن زمینه را برای سکونت نخستین انسان و تکثیر نسل او در زمین پدید آورده است. تقدیر آفرینش انسان بر زمین نیز با ساحت‌های جسمی و روحی و با ابعاد سه‌گانه شناخت، قدرت و انواعی از گرایش‌های پست و متعالی که مبادی اختیار انسان را تشکیل می‌دهند، با توجه به تراجم‌های موجود در این عالم، زمینه را برای اعمال اختیار انسان فراهم می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ ب، ص ۳۸۸-۴۱۶).

چنین تقدیرهایی در سطحی عالی، نه تنها منافاتی با اختیار انسان ندارد، بلکه از مبادی اختیار انسان است. آیات ذیل بی‌هیچ توضیحی به خوبی نشانگر اراده و اختیار آزاد انسان در زمین برای انتخاب مسیر هدایت یا ضلالت با توجه به زمینه‌های غریزی و فطری است: «فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۸ و ۳۹).

### ۵.۲. زمینه‌سازی برای تکامل اختیاری و نیل به قرب الهی

آفرینش انسان که در آیات متعددی (از جمله آیات ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون) از آن به سخن به میان آمده است، مراحل متعددی دارد. انسان مطابق فراز «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) در مرحله‌ای از خلقت، واجد حقیقتی متفاوت و متمایز از ساحت جسمانی شده است. آدم ابوالبشر و فرزندانش (نسل بشر) به واسطه این ساحت روحانی که به علت

شرافتش در قرآن منسوب به خداوند شده (حجر: ۲۹)، افزون بر گرایش‌های غریزی که حاصل جنبه جسمانی آنهاست، از گرایش‌ها و بینش‌هایی فطری و متعالی برخوردار است که مسیر تکامل آنها را هموار می‌کند. در حقیقت خداوند با تقدیر ساحت‌ها و ابعاد گوناگون وجودی انسان، از جمله شناخت‌های فطری، انواعی از قدرت و گرایش‌های متضاد، زمینه کمال اختیاری او را مهیا ساخته است.

انسان به علت زمینی بودن، نیازهایی مادی دارد که در زمین و غالباً در کنار انسان‌های دیگر و در بستر تعاملات اجتماعی تأمین می‌شود. این تعاملات با توجه به گرایش‌های پست و متعالی درونی انسان، تراحم‌هایی را در پی دارد که چه بسا فسادانگیز و فتنه‌خیز است. البته خداوند انسان‌ها را با این نیازهای زمینی و خواسته‌ها و تمایلات نفسانی رها نکرده، بلکه برای تأمین آنها، افزون بر تقدیر روزی‌ها در زمین، نظام و قانونی الهی تعیین کرده است تا در تأمین نیازهایش با دیگران کمتر دچار درگیری و تراحم شود. انسان با همه وابستگی‌ها و محدودیت‌هایی که به واسطه زمینی بودن دارد، به سبب برخورداری از روحی شریف و الهی، زمینه لازم برای عروج به ملکوت و تقرب الی‌الله را دارد. او می‌تواند با ایمان به خدا و انجام اعمال شایسته، فطرت الهی‌اش را شکوفا کند و از تنگنای زمین و بستر خاک برخیزد و به مقام قرب الهی نائل آید.

خداوند وجود انسان را چنان تقدیر کرده که به واسطه برخورداری از روحی الهی و استعدادهایش (از قبیل ظرفیت تعلیم اسما) شایستگی خلافت الهی و نیل به بالاترین مراتب قرب الهی را دارد؛ مقامی که حتی فرشتگان بلندمرتبه الهی از آن محرومند (ر.ک: بقره: ۳۰-۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۵۲-۳۵۹).

## ۶. نقش تقدیر خاص الهی در زندگی انسان و کارهای او

مقدرات خاص الهی در زندگی انسان خود داستان مفصلی دارد. این مقدرات که به‌ویژه در زندگی پیامبران و اولیای الهی به‌روشنی در قرآن بیان شده، راه آنها را برای پذیرش مسئولیت‌های سترگ و سرنوشت‌ساز هموار کرده و در تنگناها چاره‌ساز آنها بوده است. در ادامه به بیان نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

### ۱-۶. زمینه‌سازی برای انجام مسئولیت‌های الهی

مقدرات الهی به تدبیر خداوند حکیم چنان سامان یافته‌اند که اهداف خداوند از خلقت حکیمانه‌اش را در زمین محقق می‌کنند. هدایت قافله بشر در جهان هستی، نیازمند قافله‌سارانی است که به امر و تقدیر الهی آنها را به کمال و سعادت واقعی‌شان راهنمایی کنند. (انبیاء: ۷۳). هرچند پیشوایان الهی در خود صلاحیت‌ها و شایستگی‌هایی را برای راهبری انسان‌ها داشته‌اند و به علت همین شایستگی‌ها برای این مقام برگزیده شده‌اند (ر.ک: انعام: ۱۲۴)، اما به سبب مسئولیت‌های عظیمی که در انتظار آنها بوده است، خداوند با عنایت خاصش با مقدراتی ویژه، آنها را به مسیری که به انجام مسئولیت‌های الهی و توفیق در آن منجر شود، هدایت کرده است. نمونه آن پیامبر اعظم ﷺ است که به گفته حضرت علی رضی الله عنه خداوند به تقدیر خاص خود، بزرگ‌ترین فرشته الهی را از زمان طفولیت، مأمور کرد

تا فضایل اخلاقی را شب و روز به ایشان بیاموزد (نهج البلاغه، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰۱، خطبه ۱۹۲).

داستان سایر انبیای الهی نیز به تقدیر خاص الهی به گونه‌ای شگفت‌انگیز سامان یافته؛ چندان که منجر به تحقق اراده قطعی الهی شده است. از جمله آنها داستان حضرت موسی علیه السلام است که در موضعی از قرآن به آن اشاره شده است: «إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمَمِكَ كَيْ تَفَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَ قَتَلْتَ نَفْسًا فَرَجَّيْنَاكَ مِنَ الْعَمَىٰ وَ قَتَلْنَاكَ فَأَنْتَا نَفْسٌ مِّنْ نَّفْسٍ مَّا أَهْلُ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ» (طه: ۴۰).

حرکت حضرت موسی علیه السلام از مصر به مدین، از پیش تعیین شده نبود، بلکه به عللی می‌خواستند او را بکشند. او برای فرار از دست سربازان فرعون، به سمت مدین گریخت. وقتی به آنجا رسید بدون اینکه قصد کند به کجا برود، از خستگی کنار چاه آبی رفت و مشغول تماشا شد. اتفاقاً دو دختر شعیب پیامبر علیه السلام را دید. دختران شعیب نیز به‌طور حساب‌شده برای ملاقات با موسی علیه السلام سر چاه نیامده بودند، بلکه به‌طور معمول آمده بودند تا برای دام‌های خود آب بکشند. اما آن روز به تقدیر الهی این ملاقات پیش آمد تا موسی علیه السلام نزد شعیب علیه السلام رود و خادم او شود و به واسطه خدمتش، پرورش یابد و آمادگی لازم برای نبوت پیدا کند.

پس از آن نیز هنگام بازگشت از مدین، خداوند اوضاع و احوال را به گونه‌ای ترتیب داد تا در وسط راه همسر باردارش احساس درد کند و ده‌ها و شاید صدها تقدیر پیدا و پنهان دیگر رقم بخورد تا اینکه به ناگاه در حالی که در بیابان کاملاً گم‌گشته و سرگشته بود، آتشی را ببیند و به سوی آن رود و نوری را در میان شاخه‌های درخت زیتون مشاهده کند و از جانب خداوند متعال در سرزمین طور به رسالت مبعوث شود.

خداوند پس از عبور حضرت موسی علیه السلام از سلسله تقدیرهای خاص الهی، او را چنین خطاب می‌کند: «ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ» (طه: ۴۰)؛ یعنی همه این شرایط تا لحظه‌ای که باید به اینجا برسی به تقدیر الهی و کاملاً حساب شده بود. حضرت موسی علیه السلام با اراده و اختیار خود از مدین برگشت و به سوی آتش رفت؛ اما زمینه این نیازها و شکل گرفتن آنها حاصل تقدیرهای کاملاً دقیق و حساب‌شده الهی بود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۲۱۲-۲۱۳). اینها تقدیرهای شخصی است که اراده الهی، در تصمیم‌ها و انتخاب‌ها و مسیر زندگی او مؤثر است.

البته تدبیر و تقدیر حکیمانه الهی مختص انبیای الهی نیست. خداوند با تقدیرهای خاص خود، همه کسانی را که صلاحیت هدایت دارند، یاری می‌کند و مسیرشان را برای دریافت عنایات ویژه الهی هموار می‌سازد و نیز کسانی را که صلاحیت هدایت ندارند از رحمت خود دور و دمساز شیاطین می‌سازد (ر.ک: مریم: ۸۲؛ زخرف: ۳۶).

پیامبران با صبر و رضایت قلبی به این تقدیرهای خاص الهی، به بالاترین مقام قرب الهی می‌رسند. البته رضایت به تقدیر عام و خاص الهی هرگز به این معنا نیست که انسان دست از کار و کوشش بردارد، بلکه زمینه‌سازی برای تلاش انسان، خود از تقدیرهای الهی به شمار می‌رود. منظور این است که به آنچه واقع شده راضی باشیم و بدانیم هر حادثه‌ای که پیش می‌آید - خواه گوارا و خواه ناگوار - بر تدبیر عالمانه و تقدیر حکیمانه الهی استوار است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۹).

حاصل اینکه در دایره کارهای اختیاری تمام انسان‌ها، خواه انسان‌های عادی یا انبیا و اولیای الهی، ممکن است روابطی خارج از حدود تفکر و اختیار ما وجود داشته باشد که مربوط به کارهای اختیاری ماست. این روابط است که قدرهای خاص را در حوزه کارهای اختیاری ما مشخص می‌کند و به دست توانای خداوند و تقدیر حکیمانه او شکل می‌گیرد.

## ۲-۶. چاره‌سازی برای توفیق در مسئولیت‌های بزرگ

از سنت‌های قطعی الهی، یاری پیامبران الهی و ایمان آوردگان به ایشان است (غافر: ۵۱). ایشان همواره تحت حمایت خدا بوده‌اند و خداوند به شکل‌های گوناگون در تنگناها برای آنها چاره‌سازی کرده است. یکی از نمونه‌های آن در قرآن، چاره‌سازی برای حضرت یوسف علیه السلام در مواقع متعدد است. داستان یوسف علیه السلام مشحون از عنایات و تقدیرات خاص الهی برای یاری او در مقابل حيله و کید نزدیکان و دشمنانش است؛ نجات از دل چاه، رهایی از کید همسر عزیز مصر (زلیخا) و زنان هوسباز مصر، اثبات پاکدامنی‌اش، و نجات دادن اهل مصر از عقاید شرک‌آلود کاهنان و نیز از قحطی هفت‌ساله آن دیار حاصل سلسله مقدرات دقیق و حساب‌شده الهی درباره یوسف علیه السلام، کنعانیان و اهل مصر است.

خداوند علی‌رغم خواست و اراده حتمی همه عوامل انسانی و شیطانی، یوسف علیه السلام را به تدبیر و تقدیر خاص خود، از همه آفات و بلیات حفظ کرد و سلسله وقایعی را رقم زد که موجب توفیق او در انجام مأموریت‌های الهی‌اش شد. نمونه‌ای دیگر از تقدیر الهی در یاری جبهه حق، سلسله تقدیراتی است که به مواجهه گروهی اندک از مسلمانان با سپاه آماده، مجهز و پرتعداد/بوسفیان و در نهایت پیروزی مسلمانان در جنگ بدر انجامید. خداوند با اشاره به قطعه‌ای از این ماجرا می‌فرماید: «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَ الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَ لَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۴۲). جمله «لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» در این آیه حاکی از این سنت قطعی الهی است که چه بسا مقدمات و شرایط و اسباب و علل مادی و ظاهری، از جمله اراده‌های انسانی برای تحقق واقعه‌ای کافی نباشد و انسان‌های ظاهرین تحقق آن پدیده را غیرممکن بدانند، ولی آنگاه که اراده الهی بر تحقق آن تعلق گرفته باشد، دیگر اسباب و علل آن را تکمیل می‌کند و آن پدیده تحقق می‌یابد.

توضیح اینکه بعد از هجرت مسلمانان به مدینه، مردمی که از طرف مشرکان اموالشان مصادره شده بود با اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله درصدد تقاص برآمدند. مسلمانان شنیده بودند که کاروان تجاری/بوسفیان بین راه مکه و شام است و به قصد حمله، به سوی آن کاروان رفتند تا به محل بدر رسیدند و در آنجا فرمان جنگ از سوی خداوند صادر شد، با اینکه مسلمانان از اول قصد جنگ نداشتند؛ اما خداوند به تقدیر حساب‌شده خود، سلسله حوادث را از مسیر افعال اختیاری آنها به‌گونه‌ای سامان داد که منجر به تلاقی مسلمانان و مشرکان و درگیری آنها شد.

خداوند در این باره می‌فرماید: «وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا...» (انفال: ۴۲)؛ یعنی اگر شما با مشرکان وعده هم کرده بودید که فلان ساعت اینجا با هم ملاقات کنید، این قدر با دقت به هم نمی‌رسیدید؛ اما تقدیر الهی این بود که برخورد شما با مشرکان در محل بدر انجام شود. این تقدیر خاص الهی در امداد رزمندگان اسلام در جنگ بدر تجلی پیدا کرد. ایشان با اختیار خود حرکت کردند و جنگیدند، اما مقدماتش با اختیار آنها نبود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۲۱۳).

در جنگ بدر، شرایط ظاهری به نفع دشمن بود، اما اراده قاهر خدا و تقدیر حتمی الهی بر این تعلق گرفته بود که در این نبرد، حجت را بر دشمن تمام کند و راه سعادت را به دیگران بنمایاند. از این رو با تقدیر یک رشته امور غیبی، مسلمانان را بر دشمن پیروز ساخت (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۰۹-۸۰۲).

از جمله تقدیرات خاص الهی در جنگ بدر این بود که خداوند جمعیت دشمن را در نظر مسلمانان کمتر نشان داد و از این طریق ترس مسلمانان از میان رفت و با کم‌جلوه دادن مسلمانان به کفار، کفار آنها را ضعیف شمردند و از هیجانشان نسبت به جنگ کاسته شد (ر.ک: انفال: ۴۴). مجموع این حوادث موجب قوت قلب اقلیت مسلمان و ضعف و زبونی اکثریت کفار شد و زمینه مواجهه آنان و پیروزی مسلمانان را فراهم ساخت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۰۸).

تقدیرات خاص الهی که منجر به یاری، پیروزی و موفقیت مؤمنان شده در قرآن کم نیست. نمونه‌های فراوان این قبیل تقدیرات افزون بر داستان‌های قرآن و احادیث، در مواجهه مؤمنان با جبهه کفر و شرک بارها مشاهده شده که جای تفصیل آن نیست.

بنابراین هر چند قطعاً انسان در مقابل حوادث عالم، مسلوب‌الاختیار و بی‌اراده نیست، اما تمام امور عالم تحت فرمانروایی، تدبیر و تقدیر غالب الهی به پیش می‌رود. امیرمؤمنان علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «تَذِلُّ الْأُمُورُ لِلْمَقَادِيرِ حَتَّى يَكُونَ الْخَتْفُ فِي التَّدْيِيرِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۱۹)؛ امور چنان تابع مقدرات الهی است که گاهی تدبیر و چاره‌سازی بشر، به جای اینکه او را از آسیب‌ها برهاند، به دام مرگ می‌کشاند.

### نتیجه‌گیری

تأثیر مقدرات الهی در سطح نازل به واسطه عوامل طبیعی، وراثتی و محیط و تأثیر مقدرات الهی در سطح عالی به واسطه عوامل ماورایی دو بعد مهم از تقدیرهای الهی درباره انسان است.

هر چند تقدیرهای سطح نازل الهی در قالب عوامل طبیعی، وراثتی و محیطی - فی‌الجمله - در شکل‌گیری شخصیت و چگونگی رفتارهای انسان مؤثرند، اما موجب سلب اختیار انسان نمی‌شوند.

مقدرات الهی در سطحی عالی به واسطه اراده الهی و عوامل ماورایی (از قبیل فاعلیت فرشتگان) بر تمام پدیده‌های عالم حاکم است. اما این عوامل در عرض عوامل طبیعی و زمینی از جمله اراده انسان‌ها نیستند و بدین‌رو با آنها تعارضی ندارند.



مقدرات عام الهی از یک سو بسترساز حیات انسان در روی زمین و اعمال اختیار انسان‌ها و از سوی دیگر زمینه‌ساز آزمایش و تکامل اختیاری انسان‌ها هستند؛ اما مانع اعمال اختیار انسان در کارهایش نمی‌شوند.

مقدرات خاص خداوند درباره پیامبران الهی، زمینه را برای بعثت ایشان و توفیق در انجام رسالت‌های الهی فراهم می‌کنند؛ اما به هیچ وجه اراده و اختیار را از پیامبران الهی و مخاطبانشان نمی‌ستانند.

تدبیر و تقدیر خاص الهی مختص انبیای الهی نیست، دست تقدیر حکیمانه الهی - که همه ما کمابیش آن را در زندگی خود حس کرده‌ایم - همه کسانی را که صلاحیت هدایت دارند و خالصانه در راه خدا تلاش می‌کنند در مسیرهای هدایت خود راهبری می‌کند.

دیدگاه‌هایی که افعال و رفتار انسان را کاملاً تابع عوامل وراثتی یا محیطی می‌شمارد (مانند دیدگاه‌های طرفداران جبر زیستی و محیطی) و یا نقش تقدیرهای عام و خاص الهی را چنان ترسیم می‌کنند که جایی برای انتخاب و اراده آزاد انسان باقی نمی‌گذارد (مانند دیدگاه‌های طرفداران مکتب اشاعره) از نظر قرآن مردود است؛ چنان‌که دیدگاه‌هایی که انسان را در افعال و رفتارش کاملاً یله و رها می‌انگارد و هیچ محدودیتی برای اعمال اختیار و انتخاب انسان نمی‌بیند (مانند دیدگاه‌های پیروان مکتب تفویض) نیز از نظر قرآن کاملاً باطل است.

مطابق آیات قرآن و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، انسان نه فاعلی مجبور و بی‌اختیار، و نه کاملاً آزاد و رهاست. او در چارچوب تقدیرهای عام و خاص الهی می‌تواند اعمال اختیار کند و خواسته‌ها و تمایلاتش را تحقق بخشد. رابطه تقدیر و اختیار انسان در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام - به مثابه ترجمان راستین قرآن - این گونه بیان شده است: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۶؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴). البته این سخن به معنای آمیزه‌ای از جبر و تفویض نیست، بلکه - چنان‌که گذشت - به معنای توانایی انسان در اعمال اختیار و اراده در چارچوب‌هایی است که خداوند متعال به حکمت خود در مسیر تکامل و سعادت در پیش روی انسان قرار داده است.

## منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ۱۴۱۷ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۴۰۴ق، تحف العقول، چ دوم، قم، بی‌نا.

انواری، جعفر، ۱۳۹۳، «انتخاب انسان از منظر قرآن و فیلسوفان»، معرفت فلسفی، ش ۴۵، ص ۱۴۳-۱۷۰.

بیکر، کاترین، ۱۳۸۷، ژنها و انتخاب‌ها، ترجمه خسرو حسینی‌پژوه، چ دوم، تهران، مدرسه.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غررالحکم و درر الکلم، تصحیح سیدمهدی رجائی، قم، دارالکتاب الاسلامی.

جوانشیر، عباس و همکاران، ۱۴۰۰، «نقش اراده و اختیار در پدیدآیی و تحول شخصیت»، قرآن و علم، ش ۲۸، ص ۱۷۷-۲۱۰.

حمید، کامل و همکاران، ۱۳۹۹، «نقش و جایگاه وراثت و ژنتیک (زیست‌شناسی جنایی) در ارتکاب جرم از منظر جرم‌شناسی نوین و

آموزه‌های دینی»، قانون یار، سال چهارم، ش ۱، ص ۲۸۳-۳۳۲.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نورالتقلین، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ سوم، قم، اسماعیلیان.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا، تهران، بی‌نا.

\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، بی‌نا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، مکارم الاخلاق، قم، شریف الرضی.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، چ سوم، قم، دارالکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ چهارم، تهران، بی‌نا.

محمدی، علی، ۱۳۸۹، شبیه‌سازی انسان، چ دوم، قم، دفتر نشر معارف.

مروی، محمدحسین و حوران اکبرزاده، ۱۳۹۸، «بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبائی»، فلسفه دین، دوره

شانزدهم، ش ۳، ص ۵۲۱-۵۴۲.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، آموزش عقاید، چ هفدهم، تهران، امیرکبیر.

\_\_\_\_، ۱۳۸۸، رستگاران، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۱، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۴الف، جنگ و جهاد در قرآن، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۴ب، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۵، جهان‌شناسی (معارف قرآن ۲)، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۷، زینهار از تکبر، تدوین و نگارش محسن سبزواری، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۸الف، خدائشناسی (معارف قرآن ۱)، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۸ب، انسان‌شناسی (معارف قرآن ۳)، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۹۹، انسان‌شناسی در قرآن، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_، ۱۳۸۲، بر درگاه دوست، تدوین و نگارش عباس قاسمیان، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار، چ هشتم، تهران، صدرا.

نوروزی، ابودر، ۱۳۹۵، «رابطه تقدیر و قضای الهی با افعال انسان در مدرسه کلامی قم»، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ش ۵۱،


ص ۱۶۴-۱۸۹.

## تحلیل ساختاری سوره «اعراف» بر اساس سیاق محوری آیات مربوط به داستان هود<sup>ع</sup> در اثبات پیوستگی متن قرآن (با استفاده از روش نیل رایینسون و تکمیل آن)

dr.m.rahati@gmail.com

مهناز راحتی بلاباد / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی کرج

s\_alerasoul@kiau.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-3635-7728

کسوسن آل رسول / استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی کرج

ptahminaa@yahoo.com

تهمینه پارسایی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی کرج

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

### چکیده

پیوستگی متن قرآن همواره محل مناقشه قرآن پژوهان غربی بوده است. نیل رایینسون از پژوهشگران غربی نخستین کسی است که با تکیه بر دانش‌های ادبی و زبانی جدید توانست پیوستگی آیات قرآن را به اثبات برساند. رایینسون برای اثبات پیوستگی متن قرآن، بعضی از سوره مدنی را بررسی کرد. برای تبیین درستی نظریه رایینسون و فراگیر بودن طرح او در کل قرآن، سوره «اعراف» که از سوره مکی است، انتخاب شده، سپس بخشی از آیات این سوره (۶۵-۷۲) به منزله بخش محوری در نظر گرفته شده، با پردازش نزولی و نظم متقارن، پیوستگی اجزای درونی سوره بر اساس سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود<sup>ع</sup> با شیوه تحلیلی - ترکیبی به اثبات رسیده است. ابتدا با الگوی رایینسون ساختار کلی سوره تقسیم شده و انسجام درونی و لفظی آیات بر مبنای تکرار الفاظ با الگو ارائه گردیده است. سپس با تکمیل الگوی رایینسون و افزودن معیار بخش‌بندی سیاقی و ارتباط معنایی، مناسبت آیات محوری و رابطه با غرض سوره درباره پیوستگی رسالت با توحید و تکذیب آیات با تکبر و شرک در اثبات پیوستگی ساختاری سوره «اعراف» و تأیید طرح رایینسون به دست آمده است.

**کلیدواژه‌ها:** رایینسون، پیوستگی آیات، سوره اعراف، ساختار سوره، هود<sup>ع</sup>.

نیل رابینسون (ت ۱۹۴۸م) قرآن‌پژوه و علاقه‌مند به مطالعات اسلامی، دانشمند و کشیش مسیحی است که به اسلام مشرف شده و معتقد است: نام پیامبر اکرم ﷺ در انجیل یوحنا آمده است (رابینسون، ۱۳۸۳). رابینسون رئیس بخش «مطالعات اسلامی» دانشگاه «ولز» انگلستان بود و تحصیلات خود را در دانشگاه «آکسفورد» و «بیرمنگام» گذراند. او مؤلف چهار کتاب و بیش از بیست مقاله در زمینه مطالعات اسلامی است. بیشترین شهرت او به سبب نگارش کتاب *کشف قرآن: رویکردی معاصر به متن مستور* است (شریفی، ۱۳۸۴).

چون نزول قرآن طی ۲۳ سال و به صورت تدریجی و با موضوعات گوناگون صورت گرفته، شائبه ناپیوستگی متن قرآن همواره در میان پژوهشگران غربی، به‌ویژه در سور مدنی که دارای موضوعات متفاوتی هستند، مطرح بوده و موجب شده است تا افرادی با تکیه بر دانش‌های ادبی و زبانی در پی اثبات پیوستگی متن قرآن برآیند.

رابینسون نخستین کسی است که پیوستگی متن قرآن را براساس شواهد واژگانی به اثبات رسانده است. او ساختار کلی سوره را در نظر گرفته و آیات سوره را بخش‌بندی کرده، سپس روابط این بخش‌ها را براساس شواهد لفظی که بر پایه تکرار بوده، توصیف نموده است (رابینسون، ۲۰۰۱، ص ۳). او توانسته ارتباط بین بخش‌ها را از طریق «تحلیل گفتمان» که شیوه‌ای از نقد ادبی است، اثبات کند (توکل محمدی و پویازاده، ۱۳۹۶). در تحلیل گفتمان، متن به واحدهای کوچک تقسیم می‌شود و با استفاده از عناصر درون‌متنی و پردازش نزولی می‌توان تفسیر صحیحی از متن به دست آورد (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۴۸-۴۹).

مقاله حاضر با هدف راستی‌آزمایی روش رابینسون، ابتدا نگاهی کلی به پیوستگی آیات در سوره «اعراف» با روش وی، یعنی «تحلیل گفتمان» براساس ارتباط لفظی داشته، سپس برای تکمیل و تأیید نظریه رابینسون، آیات مربوط به داستان حضرت هود ﷺ در سوره «اعراف» را که از سور مکی و سبع طوال (زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۹) است، انتخاب کرده، با پردازش نزولی به بررسی ساختاری ارتباط معنایی سیاق آیات مربوط به داستان مزبور با دیگر سیاق‌های سوره و چگونگی ارتباط عناصر درون‌متنی براساس بخش‌بندی سیاقی همسو با غرض سوره پرداخته است.

چون سوره «اعراف» از سور مکی بلند و دارای موضوعات متعددی است، برای این بررسی انتخاب شده است. علاوه بر این، خواسته‌ایم نظریه رابینسون را بر سور بلند مکی نیز مطابقت دهیم تا فراگیری این طرح در تمام متن قرآن قابل اجرا باشد (نیز این انتخاب در جهت پژوهشی بزرگ‌تر برای تحلیل نقش حضرت هود ﷺ در آیات و سور قرآن بوده است که در مقاله مستقل دیگری بدان پرداخته خواهد شد).

## ۱. پیشینه بحث

نگاه بیشتر مفسران به قرآن براساس ارتباط متوالی آیات بوده و به ارتباط کل اجزای سوره کمتر توجه شده است. در قرن سوم توسط *جاحظ* به تناسب آیات براساس نظم بیانی توجه گردید و آن را «عجاز» نامید. سپس *باقلانی* در

قرن پنجم با استفاده از نظم معنایی آیات این رویکرد را تکمیل کرد و این شیوه به تفسیر راه پیدا کرد تا در قرن ششم طبرسی آیات را به صورت محورهای موضوعی تفسیر کرد و زمخشری ارتباط اعجاز بیانی را با تفسیر بیان کرد. در قرن هشتم زرکشی «علم مناسبت» را از علوم قرآن نامید و آن را کشف روابط بین آیات و سوره به شمار آورد. در قرن نهم بقاعی *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور* را در این زمینه تألیف کرد (مهردوی‌راد و همکاران، ۱۳۹۸). در قرن چهاردهم رشیدرضا با توجه به پیوستگی آیات سوره، مجموع آیات و سوره‌های قرآن را دارای وحدت موضوعی بیان نمود (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۶-۲۴) و در قرن بیستم سید قطب کتابی درخصوص فهم قرآن براساس نگرش کلی به نگارش درآورد (شفق، ۱۳۸۶).

همچنین علامه طباطبائی با این روش تفسیر *المیزان* را به رشته تحریر درآورد و *آیت‌الله معرفت* با استفاده از هدفمند بودن سوره‌های قرآن به نگارش تناسب موجود بین آیات پرداخت (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۱۷-۱۹). علاوه بر کتاب‌هایی که در این زمینه به رشته تحریر درآمده است، می‌توان از پژوهش‌های دیگری در این زمینه نام برد: پایان‌نامه‌ای با عنوان *بررسی ارتباط آیات سوره هود* (ر.ک: ابراهیمی، ۱۳۹۳)؛ هدف این پژوهش بررسی ارتباط آیات سوره «هود» است تا روشن گردد اگرچه آیات به صورت پراکنده و متناسب با زمان نزول نازل شده، ولی نظم منطقی بر آیات حکم فرمادت. ابتدا آیات سوره براساس موضوعات گوناگون دسته‌بندی شده و شش خط ارتباطی حاصل گشته است که سایر موضوعات سوره زیرمجموعه آن قرار می‌گیرند. موضوع این پایان‌نامه طراحی الگویی برای ارتباط آیات سوره‌هاست.

مقاله «دستان باز؛ قرائتی از سوره مائده» (رایسنون، ۱۳۹۱)؛ در این مقاله سوره «مائده» به یازده بخش تقسیم شده و از طریق ارتباط لفظی و شیوه‌های نقد ادبی رایج در غرب، پیوستگی ارتباط میان بخش‌های متوالی به اثبات رسیده است. او علاوه بر متفاوت بودن مبانی بخش‌بندی، الگویی فراگیر به صورت معکوس و قلب برای ارتباط بین بخش‌های سوره ارائه داده است. بر این اساس بخش‌های متوالی باهم مرتبط هستند و بین آنها تناظر وجود دارد. مقاله «بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه متقارن از دیدگاه ریموند فرین؛ مطالعه موردی سوره یوسف» (فاضلی و همکاران، ۱۴۰۱)؛ در این مقاله رویکرد ریموند فرین که متکی بر نظم متقارن است، در تحلیل بلاغی سوره «یوسف» به کار رفته است. ریموند فرین سوره «یوسف» را به یازده بخش تقسیم کرده و به صورت معکوس میان بخش‌ها ارتباط برقرار کرده است. با استفاده از این طرح، زیبایی متن سوره «یوسف» در جهت اعجاز ادبی قرآن و اثبات عدم تحریف آن بهتر تبیین شده و ساختار منسجم سوره «یوسف» با استفاده از نظم متقارن به اثبات رسیده است.

مقاله «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن با تأکید بر دیدگاه میشل کوپیرس» (مکوند و شاکر، ۱۳۹۴)؛ میشل کوپیرس قرآن پژوه معاصر معتقد است: نظم متقارن ریشه در بلاغت سامی دارد و با این نظریه به تحلیل بلاغی متن قرآن می‌پردازد. این مقاله بی‌نظمی ظاهری قرآن را در نتیجه فقدان ساختار نمی‌داند، بلکه آن

را حاصل ساختار پیچیده مبتنی بر بلاغتی فراگیر در خاورمیانه قدیم به شمار آورده است. برای اثبات این نظریه مقطعی از سوره «مائده» در جهت کشف بلاغی آن پژوهش گردیده و معلوم ساخته است که مرکز نقش کلیدی در تفسیر متن دارد و تکرار اهمیت آن را آشکار می‌سازد.

مقاله «انسجام ساختاری سوره یوسف در پرتو نظریه نظم متقارن با تأکید بر دیدگاه جواد انورقریشی» (فاضلی و همکاران، ۱۴۰۱)؛ در این مقاله سوره «یوسف» به ۲۱ بخش تقسیم شده و ده بخش ابتدایی با ده بخش انتهایی به صورت معکوس با یکدیگر مرتبط هستند. این مقاله با تکیه بر نظم متقارن، تحلیل بلاغی و نظم کامل سوره «یوسف» را از دیدگاه جواد انورقریشی بیان کرده است.

به‌طور کلی از میان پژوهش‌های صورت‌گرفته، تاکنون روش رابینسون به صورت بررسی درستی دیدگاه او با محور قرار دادن دسته‌ای از آیات در سوره مکی اعراف بررسی نشده است.

## ۲. ضرورت پژوهش

انگیزه اصلی مترجمان و پژوهشگران قرآن در غرب، در رد قرآن و جلوگیری از نفوذ گسترش آن در اروپا بود؛ مانند ترجمه‌های لاتین قرآن از روبرت کتونی و لودویکو مارچی و... که در این ترجمه‌ها تصویری ناقص از اسلام و قرآن ارائه شده است. در قرن نوزدهم اسلام‌شناسی در غرب به سمتی پیش رفت که تحقیقی روشمندانه درباره اسلام و قرآن انجام دهد و با تحقیق در مفردات قرآنی خواستند تا برداشت‌های نادرست از قرآن را اصلاح کنند. از این دوره می‌توان کتاب *تاریخ قرآن نولدکه و مطالعات اسلامی گلذیهر* را نام برد.

شناخت روش‌های قرآن‌پژوهی در غرب برای مسلمانان ضروری است و اهمیت آن زمانی مضاعف می‌شود که خود را ملزم به پاسخ‌گویی به شبهات در این زمینه بدانیم. علاوه بر آن، به‌کارگیری روش‌های پژوهشگران غربی و دستاوردهای آنان می‌تواند موجب حرکت گردیده، روش‌های جدیدی از آنان به دست آوریم (کریمی‌نیا، ۱۳۸۴).

در قرن بیستم وقتی رابینسون با انتقاد پژوهشگران غربی درباره پراکندگی موضوعات سوره‌های بلند مدنی مواجه شد، درصدد ارائه روشی برای اثبات پیوستگی متن قرآن برآمد (رابینسون، ۱۳۹۱) ممکن است انطباق روش رابینسون بر روی سوره‌های مکی دشوار بوده یا نیاز به تغییراتی داشته باشد تا با سوره‌های مکی سازگار شود. به همین سبب الگوی رابینسون را به سوره مکی اعراف عرضه می‌داریم و برای راستی‌آزمایی، روش او را با پیوستگی ساختاری معنایی مطابقت می‌دهیم تا درستی یا نادرستی روش او تبیین شود. بررسی درستی روش او که با استفاده از شیوه نقد ادبی جدید صورت می‌گیرد، برای مرجعیت سایر پژوهشگران و علاقه‌مندان به مطالعات اسلامی ضروری است.

علاوه بر آن کتاب *کشف قرآن رابینسون* که در سال ۲۰۰۳ به چاپ رسیده، به کشف ارتباط بین آیات پرداخته و به‌عنوان کتابی شناخته‌شده در حوزه قرآن‌پژوهی، راهنمایی قابل اعتماد و استاندارد برای دانش‌پژوهان اروپا و امریکا محسوب می‌شود (رابینسون، ۲۰۰۳، ص ۳).

### ۳. دیدگاه رایبسون

طرحی که رایبسون برای اثبات پیوستگی آیات انتخاب کرده از رویکرد/امین/احسن/اصلاحی (مفسر پاکستانی، ۱۹۰۴-۱۹۹۷) اتخاذ شده است. نظر اصلاحی درخصوص سوره‌ها این است که شاید شکل خاصی نداشته باشند، ولی در عین حال منسجم هستند و ممکن است یک مجموعه ارتباطی چندبعدی داشته باشند (رایبسون، ۲۰۰۳، ص ۲۷۱-۲۷۵).

رایبسون کار/اصلاحی را ناقص می‌بیند که نمی‌توان با استفاده از این روش، الگوی صحیحی ارائه داد. پس با استفاده از سبک دانشمندان اروپایی به مسائل ادبی توجه کرده و توانسته است ساختار منظم و پیچیده بعضی از سوره را به دست آورد، ولی اذعان داشته این نظریه ممکن است درباره همه سوره‌ها صدق نکند (همان، ص ۹۵-۱۸۸).

رایبسون معتقد است: در سوره‌ها یک کلمه یا عبارت کلیدی تکرار شده که مضمون سوره با آن ارتباط دارد و هر سوره دارای موضوعی متمایز است؛ مانند ستونی که تمام آیات حول آن می‌چرخند. برای شناسایی، ابتدا ساختار کلی سوره را در نظر گرفته، سپس سوره را براساس تغییر موضوع، مفهوم و مخاطب، به بخش‌ها و واحدهای کوتاه تقسیم کرده، ولی ارتباط بین دسته‌ها آشکار نیست و باید وحدت آنها را نشان داد (همان، ص ۱۴۲-۱۴۶). با مطالعه هر بخش باید طرحی پدیدار شود که تمام آیات سوره را دربر گیرد و کلمات کلیدی بخش‌های گوناگون حول آن جمع شوند (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

تقسیم‌بندی سوره به بخش‌های گوناگون برای عرب‌ها که با آهنگ و ساختار نحوی آشنایی دارند، آسان است، ولی برای غیرعرب تشخیص آن دشوار است. رایبسون برای بررسی سوره‌های کوتاه مکی، رابطه ساختار با صدا و معناشناسی را بررسی کرد و متوجه شد صدا اثری وحدت‌بخش دارد و برای تأثیرپذیری مخاطب و آماده کردن او برای پذیرش کلام وحی به کار رفته است. همچنین کلماتی که از یک لفظ مشتق شده و در بخش‌های گوناگون به کار رفته‌اند یا انتهای آیات سوره به یک آهنگ ختم می‌شوند و سوره‌های کوتاه مکی دارای یک ساختار متقارن و بخش مرکزی هستند (همان، ص ۱۶۲-۱۶۶).

او ارتباط آیات را در سوره با استفاده از شواهد لفظی آشکار کرده، اقرار می‌کند توجه کافی به شناسایی بخش‌بندی سوره نداشته است (رایبسون، ۱۳۹۱). رایبسون برای بخش‌بندی سوره از طریق نشانه‌های لفظی، مرز آیات را مشخص کرد و به تغییر موضوع پی برد. او مهم‌ترین نشانه لفظی را تکرار می‌داند و بخش‌بندی را بر پایه تکرار قرار داده است. همچنین معیار بخش‌بندی را عبارت‌های خاص در آغاز و پایان یک بخش، تکرار یک عبارت خاص در یک بخش می‌داند که در سایر بخش‌ها وجود نداشت. تشابه عبارات در آغاز و پایان یک بخش در نظر گرفته شده و با بررسی دقیق متن و کشف نظم درونی قرآن توانسته است برای تکرار الفاظ در بخش‌های سوره «واژه‌های قلابدار» را کشف کند.

«واژه‌های قلابدار» از سه قسم تشکیل می‌شوند: ۱. عبارت یا اصطلاحی که در انتهای یک بخش آمده و در بخش بعدی تکرار می‌شود. ۲. اصطلاحی که در یک بخش آمده است و در آغاز بخش بعدی تکرار می‌شود. ۳. هر دو نوع تکرار در این بخش وجود دارد.

با استفاده از شواهد لفظی و تحلیل گفتمان، واژه‌های قلابدار و مشابه ارتباط میان بخش‌ها را آشکار می‌کند و برای آن الگویی ارائه می‌دهد (محمدعلی‌نژاد عمران و امامی دانالو، ۱۳۹۹). مبنای بخش‌بندی او چون بر پایه شواهد لفظی است، ممکن است متغیر بوده و تقسیم‌بندی صحیحی نداشته باشد. بنابراین روش مزبور هم مانند سایر روش‌ها دور از نقض نیست؛ ولی چون بر مبنای روش ادبی جدید است، دیدگاه او را متمایز می‌کند. ممکن است روش او برای ما قابل قبول نباشد، ولی از نظر پژوهشگران غربی مقبول واقع شده است.

#### ۴. پیوستگی آیات سوره اعراف براساس الگوی رابینسون

براساس الگوی رابینسون سوره «اعراف» دارای یک مقدمه از آیات ۱ تا ۱۰، بخش مرکزی از آیه ۱۱ تا ۱۹۵ و بخش خاتمه از آیه ۱۹۶-۲۰۶ است. براساس موضوعات، بخش مرکزی از ۷ زیربخش تشکیل شده است. مقدمه درباره قرآن و توصیه‌هایی به پیامبر است. زیربخش‌های بخش مرکزی عبارت است از: داستان خلقت آدم و اغواگری شیطان و توصیه‌هایی در زمینه هدایت (آیات ۱۱-۳۷).

بخش دوم آیات ۳۸-۵۳ انسان‌ها را در قیامت به سه دسته مکذبان، مؤمنان و اصحاب اعراف تقسیم کرده است. بخش سوم اشاره به ربّ و رحمت ویژه محسنان (آیات ۵۴-۵۸) است. بخش چهارم داستان‌های پیامبران است که قسمت بزرگ‌تری از سوره را دربر گرفته، شامل سه زیربخش می‌شود. آیات ۵۹-۱۷۱ دعوت به خداپرستی و تقوا، توجه به رحمت خداوند، ارسال رسل، ربوبیت و تکذیب، نسبت به واژه‌های دیگر از تکرار و تأکید بیشتری برخوردار هستند.

بخش پنجم آیات ۱۷۲-۱۷۹ درباره غفلت‌پذیری و زیانکاری بنی آدم است. بخش ششم آیات ۱۸۰-۱۸۸ درباره تکذیب‌کنندگان آیات و گمراهی‌شان است. بخش هفتم دوباره به خلقت آدم و شرک و ناسپاسی او در آیات ۱۸۹-۱۹۵ برمی‌گردد. در قسمت اختتامیه آیات ۱۹۶-۲۰۶ بازگشت به قرآن و توصیه‌هایی به پیامبر آمده است.

جدول ۱: بخش‌های سوره اعراف

	افتتاحیه سوره	آیات ۱-۱۰	درباره قرآن و توصیه به پیامبر و شکرگزاری تعداد کمی از مردم
A	بخش اول	آیات ۱۱-۳۷	خلقت آدم و اغوای او توسط شیطان و توصیه‌هایی به آدم
B	بخش دوم	آیات ۳۸-۵۳	تقسیم انسان‌ها به سه گروه مکذبان، مؤمنان و اعراف در قیامت
C	بخش سوم	آیات ۵۴-۵۸	اشاره به ربوبیت خداوند و رحمت او بر محسنان اگر شکرگزار باشند



D	بخش چهارم	زیربخش اول: آیات ۵۹-۹۳ محور مرکزی سوره	داستان پیامبران نوح، هود، صالح، لوط و شعیب ﷺ
E	بخش چهارم	زیربخش دوم: آیات ۹۴-۱۰۲ هسته محوری	ارسال نبی، ایمان، تقوا و تکذیب
D'	بخش چهارم	زیربخش سوم: آیات ۱۰۳-۱۷۱ مکمل محور مرکزی	داستان موسی ﷺ
C'	بخش پنجم	آیات ۱۷۲-۱۷۹	یادآوری پیمان بنی آدم و غفلت‌پذیری و زیانکاری
B'	بخش ششم	آیات ۱۸۰-۱۸۸	اشاره به تکذیب‌کنندگان و ایمان‌نیابردنشان
A'	بخش هفتم	آیات ۱۸۹-۱۹۵	درباره خلقت آدم و شرک و ناسپاسی بنی آدم
	اختتامیه سوره	آیات ۱۹۶-۲۰۶	درباره قرآن و توصیه‌هایی به پیامبر اکرم ﷺ

الگوی بخش‌بندی‌ها و ارتباط میان بخش‌ها به صورت متوالی و معکوس به‌دست آمده است. الگوی معکوس (قلب) در اصطلاح فارسی «لفّ و نشر» نام دارد. بخش مربوط به پیامبران را محور سوره قرار داده که بیشتر آیات سوره آیات به آن اختصاص دارد.

داستان‌ها به دو بخش تقسیم می‌شوند: ابتدا داستان حضرت نوح، هود، صالح، لوط و شعیب ﷺ آمده است. آیات ۹۴-۱۰۲ فاصله ایجاد کرده و به ایمان و تقوا و عدم ایمان و تکذیب اشاره می‌کند که می‌توان آن را زیربخش محوری این بخش در نظر گرفت.

سپس در ادامه داستان حضرت موسی ﷺ آمده است. اگر بخش اول تا سوم را به صورت A, B, C نامگذاری کنیم و بخش چهارم (داستان‌ها) را محور سوره قرار دهیم، بخش پنجم تا هفتم متناظر و مکمل بخش‌های اول تا سوم هستند. بخش ابتدایی و بخش انتهایی سوره با یکدیگر مرتبط و مکملند.

### ۵. ارتباط بخش‌های متوالی بر اساس دیدگاه رابینسون

با استفاده از کلمات مشابه در بخش‌های سوره، ارتباط میان آنها بررسی می‌شود. در مقدمه از عبارت «فَلْيَلْأَمَّا تَشْكُرُونَ» استفاده شده است که اگر آن را «واژه قلابدار» به حساب آوریم، در بخش اول، این واژه به صورت «لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» آمده است. آنان با این منطق که پدرانمان این‌گونه بودند، با تکبر آیات را تکذیب می‌کردند و این‌گونه موجب شرک و خسران را فراهم می‌ساختند. در آیه ۳۷ عبارت «كَذَّبَ بِآيَاتِهِ» و «كِتَاب» آمده است. همچنین در مقدمه از «كِتَاب» در آیه ۲ استفاده شده و آن را ذکری برای مؤمنان دانسته است.

بخش دوم بنی آدم را به سه گروه تقسیم کرده و جزای هر گروه را بیان نموده است. در آیه ۴۰ «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا»، «تکذیب» آیات همراه «تکبر» آمده است. این عبارت را می‌توان واژه قلابدار دانست. در آیه ۴۳ «جَاءَتْ

رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ» به ارسال رسل اشاره کرده و در آیه ۵۲ «كِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً»، کتاب را مایه هدایت مؤمنان دانسته است. مکذبان بهره‌ای از کتاب که با ارسال رسل به دست آمده است، ندارند؛ زیرا آیات را تکذیب و ناسپاسی می‌کنند.

بخش سوم تأکید بر ربوبیت خداوند با واژه «رَبُّ الْعَالَمِينَ» آمده است و رحمتش را ویژه محسنان می‌داند که شکرگزارند: «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ». در آیه ۵۸ و ۵۷ «لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ» آمده است. «رَحْمَتِ» واژه قلابدار این بخش است.

بخش چهارم را اگر بخش محوری در نظر بگیریم از سه زیربخش تشکیل شده است: اول داستان‌های پیامبران، از جمله حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> را تبیین می‌کند. بیان داستان‌ها در این بخش مشابه یکدیگر است و واژه مشابه درباره ربوبیت خداوند، ارسال رسل، دعوت به ایمان و تقوا، رحمت ویژه مؤمنان و تکبر و تکذیب است که معمولاً از جانب بزرگان قوم آغاز می‌شود. در این بخش همانند بخش دوم، متذکر شده است که پیروی از پدران را رها کنید. عبارت‌های مشابه و قلابدار این قسمت عبارتند از: «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» (آیه ۷۲ و ۶۴)، «الْكَافِرِينَ» (آیه ۶۶)، «الَّذِينَ كَذَّبُوا» (آیه ۹۲)، «كَذَّبُوا» (آیه ۹۶)، «كَذَّبُوا» (آیه ۱۰۱)، «تُرْحَمُونَ» (آیه ۶۳)، «بِرَحْمَةٍ» (آیه ۷۲).

زیربخش بعدی نتیجه‌گیری از داستان‌های پیامبران از آیات ۹۴-۱۰۲ درباره سنت خداوند در ارسال رسل و تکذیب، به روش پیشینیان سخن گفته و همچنین به ایمان و تقوا توصیه کرده و از واژه خاصی به نام «عَهْدِ» (آیه ۱۰۲) سخن گفته و اکثریت را نسبت به عهد، فاسق دانسته است. عبارت «أَرْسَلْنَا فِي قَرِيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ» در آیه ۹۴ و «كَذَّبُوا» در آیات ۱۰۱ و ۹۶ آمده است.

زیربخش سوم داستان حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> را به تفصیل از آیه ۱۰۳-۱۷۱ آورده و مانند زیربخش اول درباره ارسال رسل (آیه ۱۰۳)، ربوبیت خداوند (آیه ۱۰۴ و ۱۲۱)، بزرگان قوم (آیه ۱۱۰ و ۱۲۷)، تکبر (آیه ۱۳۳ و ۱۴۶)، تکذیب (آیات ۱۳۶ و ۱۴۶ و ۱۴۷)، رحمت خداوند (آیه ۱۴۹ و ۱۵۱ و ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۱۵۶) و شکرگزاری (آیه ۱۴۴) سخن گفته که با زیربخش اول مکمل هستند.

در آیه ۱۵۸ از شمول جهانی رسالت پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> خبر می‌دهد و ایمان آوردگان به خدا و رسول را در زمره هدایت‌شدگان و رستگاران می‌شمارد. این قسمت از واژه «مِيثَاقُ الْكِتَابِ» (آیه ۱۶۹) و «يُنكثُونَ» (آیه ۱۳۵) استفاده کرده است. واژه «الْكِتَابِ» در آیه ۱۶۹ دوبار و در آیه ۱۷۰ یک بار آمده است.

بخش پنجم (آیات ۱۷۲-۱۷۹) با یادآوری پیمان، از بنی‌آدم آغاز شده و با گواه گرفتن بر خویش، آنان را شاهد بر ربوبیت خداوند گرفته است. علت گمراهی جن و انس را تبعیت از هوای نفس، تبعیت از شیطان و تبعیت از پدران برشمرده است که موجب تکذیب آیات می‌شود. عبارت «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» در آیه ۱۷۶ و ۱۷۷ آمده است.

بخش ششم آیات ۱۸۰-۱۸۸ درباره مکذبان است که به آنها مهلت داده می‌شود و به عذاب استدراج دچار می‌شوند. این آیات پیامبر را نذیر و بشیر برای مؤمنان می‌داند. «الَّذِينَ كَذَّبُوا» در آیه ۱۸۲ آمده است.

بخش هفتم آیات ۱۸۹-۱۹۵ دوباره به خلقت انسان از نفس واحده و شرک و ناسپاسی او برمی گردد که پذیرای هدایت نیست. با اینکه می خواهد از شاگردان باشد، ولی ناسپاسی می کند. «الشاکرین» در آیه ۱۸۹ آمده است. بخش خاتمه (آیات ۱۹۶-۲۰۶) به بخش آغازین برمی گردد، توصیه هایی را به پیامبر ارائه می دهد و راهکارهایی برای رهایی از وسوسه های شیطان برای متقین بیان می کند و قرآن را رحمتی برای مؤمنان می داند. «رَحْمَةً» در آیه ۲۰۳ و «تُرْحَمُونَ» در آیه ۲۰۴ آمده است.

ارتباط موضوعی بخش ها با یکدیگر به صورت متوالی براساس واژه های مشابه در بخش ها تکرار شده اند (واژه های قلابدار). همچنین اگر بخش چهارم بخش محوری سوره باشد ارتباط معکوس بین بخش ها به وجود آمده است. ارتباط بخش ۳ به صورت معکوس و آینه ای، همچنین بخش ۲ و ۶ بخش ۱ و ۷ و بخش ۱ با ۸ به صورت معکوس یا الگوی آینه ای با یکدیگر مرتبط و مکمل یکدیگرند.

در این بررسی که با الگوی رابینسون ارائه شده، ارتباط تکذیب آیات خدا و رسولش و نبود ایمان و بی تقوایی با تکبر و شرک و ناسپاسی آشکار است. همچنین ارتباط رسالت با توحید، تقوا با رحمت و رستگاری برای مؤمنان از ارتباط کلمات کلیدی بخش ها به دست آمده است.

در بخش اول و آخر واژه «کتاب» آمده و در بخش آخر به صراحت از «الْقُرْآن» نام برده است. می توان گفت: ایمان به آیات خداوند منظور آیات کتاب قرآن است که توسط رسولش برای انسان ها فرستاده شده است. در بخش محوری از کلمه «عَهْد» و «مِثَاق» و شکستن عهد نام برده و در آیه ۱۷۲ به آن اشاره کرده که بنی آدم، خود بر ربوبیت خداوند شهادت داده اند. ارتباط آن می تواند این گونه باشد که عهدی بین خداوند و بنی آدم بوده و بنی آدم به عهد وفادار نمانده و عهدشکنی کرده اند. ارسال رسل برای یادآوری این عهد بوده است. با توجه به ارتباط متوالی بین بخش ها می توان گفت: اعتقاد به ربوبیت خداوند، پذیرش رسل و ایمان به آیات (کتاب) از موضوعاتی است که از آن عهد گرفته است.

در بررسی نتیجه به دست آمده درباره واژه های پرتکرار و مشابه، واژه «رَب» از نظر تعداد به کار رفته در بخش ها این گونه شمارش شده است: از تکرار ۶۳ بار واژه «رَب»، می توان تأکید بر ربوبیت را به دست آورد. همچنین در بخش های اول تا پنجم (محوری) واژه «رُسُل» ۲۰ بار تکرار شده است. بنابراین ارسال رسل و دعوت رسولان به خداپرستی و تقوا از موضوعات پرتکرار سوره است.

واژه «كَذَّبَ» (۱۵ مرتبه) و واژه «ظَلَمَ» (۱۷ مرتبه) از دیگر واژگان پرتکرار این سوره هستند. درخصوص ارتباط این دو واژه می توان گفت: کسانی که آیات را تکذیب می کنند موجبات ظلم به خویشان را فراهم می سازند.

## ۶. تکمیل روش رابینسون

رابینسون اعلام کرد: برای بخش بندی سوره ملاک خاصی را مدنظر قرار نداده است. در این پژوهش برای تکمیل روش وی ملاک در تقسیم بندی سوره بخش بندی «سیاقی» یا «رکوعات» است. در اصطلاح، تقسیمات قرآنی به

تقسیماتی گفته می‌شود که با علامت «ع» مشخص شده‌اند. در این تقسیم‌بندی مفهوم آیات ملاک تقسیم‌قرار گرفته است (مستفید، ۱۳۸۴، ص ۱۵). به رکوعات «سیاق» هم گفته می‌شود. مطالعه سیاقی را در سوره «اعراف» ادامه می‌دهیم.

در جهت تکمیل الگوی رابینسون می‌توان از الگوی خامه‌گر برای ارتباط آیات و در جهت هدف سوره استفاده کرد. معیارهای خامه‌گر برای این الگو توجه به موضوعات ذیل است:

۱. پیوستگی لفظی و معنایی آیات و گفتارهای مستقل در سوره (سیاق) و عنوان‌بندی سیاق‌ها؛

۲. جمع‌بندی عناوین مشترک با توجه به کلمات کلیدی در هر سیاق و استفاده از آن در ذیل غرض سوره؛

۳. برای اطمینان از صحت استخراج ساختار و کشف غرض سوره، آیات آغازین و پایانی سوره، محور مشترک قصه‌ها و موضوعات تکرار شده بررسی گردید (خامه‌گر، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۱).

این مقاله تکمیل‌کننده روش رابینسون با استفاده از تقسیم‌بندی سیاقی یا همان رکوعات است. رابینسون با نگاه کلی به سوره و با پردازش نزولی پیوستگی، متن را از طریق «تحلیل گفتمان» و «ارتباط لفظی» اثبات کرده است. در این مقاله برای اثبات درستی روش رابینسون با توجه به ارتباط معنایی اجزای سوره با یکدیگر و ارتباط با هدف سوره، سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود<sup>ع</sup> انتخاب شد و پیوستگی و ارتباط آیات این سیاق با سوره «اعراف» از طریق پردازش صعودی و تحلیل ساختاری بررسی گردید.

استفاده از کلمات کلیدی سیاق آیات مربوط به داستان هود<sup>ع</sup> به‌مثابه شاهد و یافتن کلمات کلیدی مشابه این سیاق در سیاق‌های دیگر، برای بررسی ارتباط آیات و جایگاه این سیاق در سوره و ارتباط آن با غرض سوره و ارتباط معنایی میان سیاق‌ها ضروری به نظر می‌رسد.

سیاق آیات مربوط به داستان هود<sup>ع</sup> از سوره «اعراف» به‌عنوان سیاق محوری انتخاب و با پردازش صعودی و نزولی ارتباط ساختاری آن با سایر اجزاء سوره بررسی خواهد شد. «ارتباط ساختاری» روشی نظام‌مند به منظور شناسایی الگوی روابط میان شاخص‌هاست. «ساختارگرایی» بیان ماهیت سوره‌ها و ارتباط اجزا و آیات و سیاق‌هاست. «ساختار» به معنای مجموع روابط اجزای موجود در سیاق آیات، در یک سوره و کل قرآن است و ساختارگرایی آنها را به‌عنوان مجموعه‌ای منظم و در ارتباط با یکدیگر بررسی می‌کند.

استفاده از کلمات تأکیدی یا تکراری یا کلماتی که نتیجه گفت‌وگوی میان حضرت هود<sup>ع</sup> و قوم اوست، کلمات کلیدی این سیاق به شمار آمده و سپس ارتباط سیاق محوری با سایر سیاق‌ها با استفاده از واژگان مشابه سیاق محوری بررسی شده است. همچنین از عناصر درون‌متنی به‌عنوان شاهد به منظور تحلیل ساختاری صحیح استفاده شده است.

۷. تحلیل ساختاری سیاق آیات مربوط به داستان هود<sup>ع</sup> در سوره اعراف

سوره «اعراف» در مصحف، هفتمین سوره و پس از سوره «انعام» و پیش از سوره «انفال» قرار دارد. اهداف سوره

«اعراف» بیان اصول کلی دین و مبانی دعوت الهی است که عبارتند از: توحید، نبوت و معاد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۴). سوره «اعراف» مشتمل بر ۲۴ سیاق است (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۸-۲۲۹). بیشتر سیاق‌های سوره (۱۴ سیاق) به داستان‌های پیامبران اختصاص یافته است (آیات ۵۹-۱۷۱).

داستان حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> در سیاق نهم سوره «اعراف» آمده است. نام هود<sup>علیه السلام</sup> در سوره‌های «اعراف، هود و شعراء» ذکر شده و در سوره «ابراهیم، مؤمنون، احقاف، فصلت، ذاریات، قمر، حاقه، صاد، حج، قاف و توبه» داستان قوم عاد بدون آوردن نام هود<sup>علیه السلام</sup> آمده است. در سوره «اعراف» نام هود<sup>علیه السلام</sup> در آیه ۶۵ آمده است: «وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ».

کلمات کلیدی سیاق عبارتند از: «اعْبُدُوا اللَّهَ، تَتَّقُونَ، الْمَلَأَ الَّذِينَ كَفَرُوا، الْكَادِبِينَ، ناصِحٌ، أمينٌ، أبؤنا، رَحْمَةً، الَّذِينَ كَذَّبُوا».

قوم عاد از اقوام عرب و ملتی نیرومند و ثروتمند بودند، ولی بت پرستی در میان آنها رواج داشت. حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> با آنها رابطه خویشاوندی داشت (طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۵۳-۱۴۸) و از طرف پروردگار مأمور دعوت آنها به توحید گردید. واژه «أخ» و تعبیر «یا قوم»، احساسات و عواطف آنها را تحت تاثیر قرار می‌دهد و جاذبه بیشتری ایجاد می‌کند. اولین دعوت پیامبران بیدار کردن توحید در فطرت انسان‌ها و نفی شرک است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۹، ص ۹۹). هود<sup>علیه السلام</sup> دعوت خود را از توحید و مبارزه با شرک آغاز کرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۰۷؛ داورپناه، ۱۳۶۶، ج ۱۴، ص ۲۵۸) و بعد از حضرت نوح<sup>علیه السلام</sup> مبلغ پیام‌های الهی و دعوت به تقوا بود.

از روش‌های تبلیغی حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> صراحت در بیان بود. وی معتمد و خیرخواه آنان بود، ولی از طرف اشراف و بزرگان قوم مؤکداً به سفاهت (به خاطر رها کردن دین قومش) و دروغ‌گویی (به خاطر ادعای رسالت از جانب پروردگار) متهم گردید. حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> مردم را مخاطب قرار داد (چون مخاطبان پیامبر قشر خاصی نیستند) و فرمود: من نادان و بی‌خرد نیستم و پیامبری از جانب پروردگارم و بی‌هیچ تأکیدی در کلام، با یادآوری نعمت‌هایی که خداوند به آنها داده بود از ایشان خواست که خدا را عبادت کنند. ولی قوم به خاطر عادت بر رفتارهای پدرانشان تعصب به خرج دادند و از عقشان تبعیت نکردند. در نتیجه عذاب بر آنها نازل شد. حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> و مؤمنان به واسطه رحمتی خاص از جانب خداوند نجات یافتند و کافران به سبب تکذیب آیات (از جمله ارسال پیامبر) و هدایت نشدن به هلاکت رسیدند.

#### ۷-۱. اشتراکات سیاق محوری با سیاق قبل و بعد

سیاق قبل درباره قوم نوح و موضوع اصلی آن بندگی خداست. وجه اشتراک آن با سیاق محوری در کلمات «اعْبُدُوا اللَّهَ، الْمَلَأَ، ناصِحٌ، كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» است. حضرت نوح و هود<sup>علیه السلام</sup> در اولین دعوت، خداپرستی را مطرح کردند. مخالفان آنها «مَلَأَ» قوم بودند. هر دو پیامبر خود را ناصح معرفی کردند و هر دو قوم مشمول «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» قرار گرفتند (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۳۸-۵۴۱).

توجه به «رَبِّ الْعَالَمِينَ» در دو سیاق، به علت نزاع بر ربوبیت است. حضرت نوح علیه السلام با سخنانی مشابه حضرت هود علیه السلام به تقوا امر می‌کرد تا مشمول رحمت خداوند قرار گیرند (زیرا تقوا همراه با رحمت الهی موجب نجات است). در ابتدای سیاق بعدی از حضرت صالح علیه السلام به نام «أخوهم» یاد شده است که با دعوت به عبادت خداوند و یادآوری نعمت‌ها با قوم گفت‌وگو کرد. بزرگان قوم که از مستکبران بودند، از روی تکبر سخنان وی را انکار کردند. اشتراک این سیاق با سیاق محوری در کلمات «أخاهم، اعبدا الله و نصحت» است. در سیاق قبل، حضرت هود علیه السلام به عنوان «ناصح»، قوم را به عبودیت و تقوا توصیه می‌کرد، ولی در سیاق قوم ثمود از فساد هم نهی شده است. در سیاق محوری بزرگان کافر قوم، و در این سیاق بزرگان مستکبر قوم اولین کسانی بودند که نافرمانی می‌کردند و علت انکار و کفر آنها به خاطر تکبرشان بود (شهیدی، ۱۳۸۸) که مایه نابودی خود و جامعه می‌شدند.

۲-۷. پردازش صعودی سیاق محوری آیات مربوط به داستان هود علیه السلام با سایر سیاق‌های سوره اعراف هریک از سیاق‌های بیست و چهارگانه سوره «اعراف» در کلماتی با سیاق محوری مشترک است. به‌دست آوردن ارتباط بین ساختارها، با مطالعه آیات و ارتباط هر آیه در سیاق مربوط به آن و ارتباط سیاق‌های سوره که دارای اهداف متنوعی هستند، همه در جهت هدف سوره هستند. ممکن است سیاق‌ها موضوعات متنوعی داشته باشند، لیکن انتقال سخن از موضوع اصلی به موضوعات فرعی همراه با انذار و تبشیر در حالی که مخاطب را به موضوع اصلی بازمی‌گرداند (استطرداد)، بهترین شیوه بیان مطلب در کوتاه‌ترین کلام است (گلجانی امیرخیز، ۱۳۷۹).

### ۳-۷. ارتباط سیاق‌ها در سوره اعراف براساس سیاق محوری

براساس پردازش صعودی بر روی سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود علیه السلام به‌مثابه سیاق محوری و ارتباط آن با سایر سیاق‌ها براساس کلمات و عبارات مشابه و تکراری، می‌توان ارتباط سیاق محوری با سایر سیاق‌ها و هدف سوره را به‌دست آورد.

کلمات کلیدی سیاق‌ها عبارتند از:

اول. لِلْمُؤْمِنِينَ، لَا تَسْبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ، الْمُرْسَلِينَ؛

دوم. تَتَكَبَّرَ، تَرَحَّمْنَا، الْخَاسِرِينَ؛

سوم. التَّقْوَى، الشَّيَاطِينِ، الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ، آبَاءَنَا؛

چهارم. تُشْرِكُوا بِاللَّهِ، اتَّقَى، كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا، كَذَّبَ بِآيَاتِهِ، رُسُلْنَا؛

پنجم. الَّذِينَ كَذَّبُوا، الَّذِينَ آمَنُوا، رُسُلٌ؛

ششم. رَحْمَةً، لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، رُسُلٌ؛

هفتم. رَحْمَتٌ؛

هشتم. اَعْبُدُوا اللَّهَ، رُسُلٌ، لِيَتَّقُوا، تَرَحَّمُونَ، اَبْلَغُ، اَنْصَحُ، الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا؛

نهم (محوری). اَعْبُدُوا اللَّهَ، تَتَّقُونَ، الْكَافِرِينَ، الْمَلَأَ رُسُولُ، اُبْلَغُ، نَاصِحُ، اَبَاؤُنَا، رَحْمَةً، الَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا، مَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ؛  
 دهم. اَعْبُدُوا اللَّهَ، الْمُرْسَلِينَ، الْمَلَأَ، اُبْلَغُ، نَصَحْتُ؛  
 یازدهم. اَعْبُدُوا اللَّهَ، مُؤْمِنِينَ، الْمَلَأَ، اَمَّوْا، لَمْ يُؤْمِنُوْا، كَذِبًا، الَّذِينَ كَفَرُوْا، الَّذِينَ كَذَّبُوْا، اُبْلَغْتُ، نَصَحْتُ؛  
 دوازدهم. اَبَاءَنَا، كَذَّبُوْا، اَمَّوْا، اَتَّقُوْا؛  
 سیزدهم. جَاءَتْ رُسُلٌ، مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوْا بِمَا كَذَّبُوْا، رُسُوْلٌ؛  
 چهاردهم. الْمَلَأَ، اَمَّنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ، اَمَّنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا؛  
 پانزدهم. الْمَلَأَ، مُتَّقِيْنَ؛  
 شانزدهم. مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِيْنَ، لِنُؤْمِنَنَّ، كَذَّبُوْا بآيَاتِنَا؛  
 هفدهم. الْمُؤْمِنِيْنَ، يَتَكَبَّرُوْنَ، لَا يُؤْمِنُوْا، كَذَّبُوْا بآيَاتِنَا؛  
 هجدهم. يَرْحَمْنَا، رَحْمَتِكَ، اَرْحَمِ الرَّاحِمِيْنَ؛  
 نوزدهم. رَحْمَةً، اَرْحَمْنَا، رَحْمَتِيْ، يَتَّقُونَ، يُؤْمِنُونَ، فَالَّذِيْنَ اَمَّوْا؛  
 بیستم. رُسُوْلٌ، اَمَّوْا بِاللَّهِ وَرَسُوْلِهِ؛  
 بیست و یکم. يَتَّقُونَ، لِلَّذِيْنَ يَتَّقُونَ، تَتَّقُونَ؛  
 بیست و دوم. اَشْرَكَ اَبَاؤُنَا، الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بآيَاتِنَا (۲ بار)؛  
 بیست و سوم. كَذَّبُوْا بآيَاتِنَا، نَذِيْرٌ، نَذِيْرٌ وَ بَشِيْرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُوْنَ؛  
 بیست و چهارم. شُرَكَاءَ، تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ، الَّذِيْنَ اَتَّقُوْا، رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، تُرْحَمُونَ.

از ارتباط کلمات کلیدی سیاق‌ها به‌دست آمد دوری از شرک و حرام بودن شرک و ارتباط آن با سیاق محوری در عبارت «اَعْبُدُوا اللَّهَ» است. پیامبران افرادی از خود قوم و ناصح و امین هستند و برای هدایت فرستاده شده‌اند. دعوت پیامبران همواره به عبادت خدا و سفارش به تقوا بوده است. «ایمان» و «تقوا» موجب دفع بلا و نزول برکات می‌شود. انجام دستورات دین و عذرخواهی به درگاه خداوند موجب تقواست و متقین سرانجامی نیک خواهند داشت. در صورت استغفار، رحمت خداوند هم باید شامل حال انسان بشود. رحمت از جانب خدا ویژه مؤمنان است و شامل حال متقین و مؤمنانی می‌گردد که از پیامبر تبعیت می‌کنند و به او ایمان دارند و رستگار می‌شوند. اگر رحمت خدا شامل حال مؤمنان نشود از خاسران خواهند بود.

تکبر و استکبارجویی موجب نپذیرفتن حق و ورود به عذاب است. نافرمانان همواره از مستکبران اشراف هستند که بر تصمیم‌گیری‌های رهبر جامعه تأثیرگذارند. کبر موجب نافرمانی و نافرمانی پیامبر، ظلم به خویشتن و موجب عذاب در قیامت است. تکبر و تکذیب آیات مانع ورود به بهشت می‌گردد. تکذیب‌کنندگان متکبرانی هستند که به خاطر تکذیبشان ایمان نمی‌آورند و به پیامبر تهمت می‌زنند. اعمال ایشان حبط می‌شود و به تدریج عذاب می‌گردند؛ زیرا «عمین» (کوردل) هستند. آنها از عذاب گذشتگان

عبرت نمی‌گیرند و عذاب‌ها را حوادثی می‌دانند که به گذشتگان نیز رسیده است. با استناد به رفتار گذشتگان، نباید از شیطان پیروی کرد که به خاطر عمل سفها ممکن است همه عذاب شوند؛ ولی افراد باتقوا در وسوسه‌های شیطان به خود می‌آیند و بصیرت پیدا می‌کنند. آنچه موجب غفلت و تکبر و تکذیب می‌شود فراموشی ذکر رب است.

آدمی بنا بر فطرت، به ربوبیت خداوند شهادت می‌دهد، ولی با تبعیت از پدران و از روی هوای نفس، آیات را تکذیب کرده، با این کار به خود ظلم می‌کند. از ارتباط سیاق‌های سوره می‌توان علت نپذیرفتن توحید، تکذیب آیات و نافرمانی مشرکان و کافران را تبعیت از نیاکان و هوای نفس و غفلت دانست که موجب ظلم به خویشان و ورود به عذاب می‌شود. هر کاری در اخلاق، اعمال و عقاید به توحید برمی‌گردد.

سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود<sup>ع</sup> درباره علت رفتار قوم نسبت به پیامبرشان و سرانجام آنهاست. ارتباط سیاق‌های دیگر سوره در ارتباط با سیاق محوری، علت رفتارها و نپذیرفتن توحید، تکذیب آیات و سرکشی از سوی مشرکان و کافران را تبعیت از نیاکان و غفلت بیان می‌دارد که موجب ظلم به خویشان و ورود به عذاب می‌شود. ارتباط سیاق محوری با غرض اصلی سوره، تسلای خاطر برای پیامبر است و علل رفتار مردم عصر نزول را با پیامبر و آیات نازل شده بیان می‌کند.

#### ۷-۴. عناصر درون متنی سوره اعراف

آیات آغازین و پایانی، اسماء الحسنی، سوگندها، شخصیت‌ها و داستان‌های به کار رفته در سوره از شواهد درون‌متنی برای تأیید نتیجه به‌دست آمده است (خامه‌گر و همکاران، ۱۳۹۵).

#### ۷-۴-۱. آیات آغازین و پایانی

رکوع نخست، مقدمه و رکوع آخر در جایگاه نتیجه قرار دارند. با تمرکز بر این دو رکوع، می‌توان محور موضوعی سوره را کشف کرد (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹). سیاق ابتدایی خطاب به پیامبر است و با کتاب آغاز شده و سنتی را خاطر نشان می‌سازد که وقتی مردم غیر از خدا اولیای دیگری می‌گرفتند خداوند آنان را به عذاب هلاکشان می‌ساخت و در آیه انتهایی سیاق، عده کمی از مردم را شکرگزار نعمت‌های خداوند می‌داند.

در سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود<sup>ع</sup> نمونه‌ای از مردمی هستند که تبعیت از پدرانشان موجب تکذیب و شرکشان می‌شود.

سیاق انتهایی درباره بنی‌آدم است که ادعای شکرگزاری می‌کنند، ولی فراموش کرده، برای خدا شریک قرار می‌دهند. پس شکرگزاری نکردن بیشتر مردم که در سیاق ابتدای سوره بود، در سیاق انتهایی تکرار شده است. در انتهای سوره دوباره خطاب به پیامبر، توصیه‌هایی درباره برخورد ایشان با جاهلانی که دعوت حق را نمی‌فهمند آمده است. همچنین از کتاب قرآن نام برده، آن را رحمتی برای مؤمنان دانسته است.



با استفاده از معنای لغوی اسماء الحسنی، رابطه اسما با غرض اصلی سوره و ارتباط آن با سیاق محوری کشف خواهد شد. در سوره «اعراف»، اسماء الحسنی به این ترتیب هستند: «رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۵ مرتبه)، «خَيْرَ الْحَاكِمِينَ» (۱ مرتبه)، «خَيْرَ الْفَاتِحِينَ» (۱ مرتبه)، «أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (۱ مرتبه)، «خَيْرَ الْغَافِرِينَ» (۱ مرتبه)، «غَفُورٌ» (۲ مرتبه)، «رَحِيمٌ» (۲ مرتبه)، «سَمِيعٌ» (۱ مرتبه)، «عَلِيمٌ» (۱ مرتبه) آمده است.

لفظ جلاله «الله» در این سوره ۶۱ بار و نام «رَبِّ» ۶۵ بار تکرار شده است. در سیاق مربوط به حضرت هود<sup>ع</sup> در سوره «اعراف» نام «الله» ۴ بار و «رَبِّ» ۴ بار آمده است. در کل سوره (رَبِّ ۴ بار بیش از الله) و با توجه به معنای لغوی «رَبِّ»، پرورش و تربیت انسان‌ها با توجه دادن به صاحب تمام موجودات و عالمین که «الله» است، آمده؛ زیرا تکرار واژه «الله» ۴ بار کمتر از «رَبِّ» بوده است. در سیاق محوری که تکرار این دو کلمه برابر است، نشان می‌دهد که حضرت هود<sup>ع</sup> می‌خواست آنها را متوجه کند «رَبِّ» شما همان «الله» است.

در سوره «اعراف» با توجه به اسماء الحسنی به کار رفته و نافرمانی مردم از عبادت «الله» می‌توان گفت: ربوبیت را مخصوص «الله» دانسته است. تکرار «رَبِّ الْعَالَمِينَ» اشاره دارد به اینکه خداوند در دو عالم «رَبِّ» شماست.

#### ۳-۷. شخصیت‌های مطرح در سوره و ارتباط آنها با سیاق محوری

ابتدای سوره فریب خوردن آدم و همسرش از شیطان ذکر شده است که موجب هبوطشان شد. از دیگر شخصیت‌ها حضرت نوح، هود و صالح<sup>ع</sup> هستند که مردم را به توحید و ترک شرک دعوت می‌نمودند. سپس از حضرت لوط<sup>ع</sup> نام برده است که از پیروان شریعت حضرت ابراهیم<sup>ع</sup>، و حضرت هود بودند و حضرت صالح<sup>ع</sup> که از پیروان شریعت حضرت نوح<sup>ع</sup> بود. شخصیت بعدی حضرت شعیب<sup>ع</sup> است و دعوت او همانند حضرت نوح و هود و صالح<sup>ع</sup> بود.

درباره حضرت موسی<sup>ع</sup> سیاق متفاوت شده است: «ثُمَّ بَعَثْنَا...»؛ زیرا ایشان سومین پیامبر اولوالعزم بود. شخصیت دیگری که نام او به‌طور مشخص نیامده بلعم باعورا (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۴) است.

ارتباط شخصیت‌های سوره «اعراف» با سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود<sup>ع</sup>، در پیام رسالت و نوع دعوت آنهاست. ابتدای سوره خطاب به پیامبر است که عرب بودند. حضرت نوح، هود، صالح، لوط و شعیب<sup>ع</sup> همگی از نژاد عرب بودند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۴). نام بردن از پیامبران هم‌زمان موجب تحمل بهتر سختی‌هایی است که در مسیر رسالت وجود دارد تا بدانند که پیامبران قبل هم با مشکلاتی در مسیر دعوت مواجه بودند. آمدن نام حضرت موسی<sup>ع</sup> به علت اولوالعزم بودن ایشان وجه اشتراک با پیامبر و نافرمانی بنی‌اسرائیل از حضرت موسی<sup>ع</sup>، موجب دلداری و تسلای خاطر ایشان است.

در ابتدای سوره، تکبر شیطان بر انسان را بیان کرده و توصیه برای فریب نخوردن از شیطان و تبعیت از پدران

از نکاتی است که در آیه ۲۸ و ۲۷ به انسان تذکر داده شده است. سرگذشت *بعمر باعورا* در انتهای سوره شبیه سرگذشت اقوام تمام پیامبرانی است که در سوره ذکر شده که با تبعیت از هوای نفس، از شیطان تبعیت کردند و از نظر معنوی دچار هبوط شدند و با ادامه گمراهی و اصرار بر آن در زمره مکذبان گردیدند و به عذاب الهی گرفتار آمدند.

#### ۴-۷. داستان‌های سوره

داستان آدم و سرانجام نافرمانی او (هبوط) و سرانجام مخالفت شیطان با دستورات الهی رانده شدن از درگاه خداوند بود که در جهت غرض سوره (سرانجام مخالفت با آیات و دستورات الهی) قرار دارد. در ادامه داستان حضرت نوح علیه السلام و دعوت به توحید و ترک شرک و دنباله آیات قبلی است. به منظور تکمیل همین بیان، داستان حضرت هود، صالح، شعیب، لوط و موسی علیهم السلام را نیز ذکر می‌فرماید.

بعد از حضرت نوح علیه السلام داستان حضرت هود علیه السلام آمده است. سرانجام مخالفت قوم هود با پیامبرشان و تکذیب او، گرفتار شدن به عذاب و هلاکتشان بود. داستان بعدی درباره حضرت صالح علیه السلام است که قوم خود را به دین توحیدی دعوت نمود، ولی قوم ثمود در اثر انکار و مخالفت پیامبرشان عذاب شدند.

داستان بعدی درباره قوم لوط است که در اثر نافرمانی هلاک شدند. داستان شعیب نیز عطف بر داستان نوح است، ولی قوم او را تکذیب کردند و نابود شدند.

در داستان حضرت موسی علیه السلام، فرعون حضرت موسی علیه السلام را تکذیب کرد و با همراهانش غرق شدند. در آیه ۱۶۳ و ۱۶۴ داستان اصحاب سبت آمده است که از حد خود تجاوز کردند و به خاطر گناهشان، این‌طور آزمایش شدند (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۱۰، ص ۹۳-۱۱۳) و سرانجام نافرمانی ظالمان دچار شدن به عذابی سخت بود.

در تمام این داستان‌ها سرانجام مخالفت با آیات و دستورات الهی، کیفیت نزول عذاب و هلاکت منکران بیان شده است. غرض از این آیات بیان حال مردم از حیث قبول عهد الهی و رد آن است تا برای مردم و به‌ویژه امت اسلام انذار و مایه عبرت باشد که با آیات ابتدایی سوره «اعراف» مطابقت دارد. بیان احوال اقوام گذشته علاوه بر دلداری برای پیامبر، ارائه موضع‌گیری صحیح در برابر مخالفان را نشان می‌دهد.

#### ۵-۷. سوگندهای سوره

سوگندهایی که در سوره آمده مربوط به لام قسم است که در آیات گوناگونی به چشم می‌خورد؛ از جمله آیات ۶، ۷، ۱۱، ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۵۲، ۵۹، ۷۹، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۸۹. عرف عرب این بوده که در تأکید دیده‌ها و شنیده‌ها به قسم متوسل می‌شده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۱۷). علاوه بر آن، برای توجه دادن به مطلب از سوگند استفاده شده است (کخدایی و صمدانیان، ۱۳۹۸). با بررسی آیاتی که در آنها لام قسم آمده، بیشترین تأکید و توجه با استفاده از لام سوگند مربوط به ارسال رسل سه بار در سوره تکرار شده و رحم و مغفرت خداوند در سوره دو بار با لام سوگند آمده است.

## ۵. جمع‌بندی روش رایبیسون و روش ساختاری در سوره اعراف

با جمع الگوی رایبیسون و روش ساختاری، پیوستگی آیات سوره «اعراف» براساس بخش‌بندی محتوایی به صورت معکوس و متوالی به دست آمد (بخش‌ها سرانجام شرک و مخالفت با آیات الهی را ترسیم می‌نمایند).

براساس واژه‌های قلابدار، کتاب قرآن رحمتی برای مؤمنان است و با پذیرش آیات و قبول دعوت پیامبر باید شاکر باشند و ربوبیت خداوند را بپذیرند. استفاده از واژه «کتاب» در ابتدا و انتهای سوره و تکرار آن در بخش‌های ۱ و ۳ و اشاره مستقیم به قرآن در انتهای سوره تأکید بر اهمیت و پذیرش آن به‌عنوان آیت خداوند است.

در تحلیل ساختاری سیاق آیات مربوط به داستان هود ﴿ می‌توان گفت: بزرگان کافر او را به سفاقت و کذب متهم کردند و با تبعیت از پیشینیان، از حضرت هود ﴿ درخواست عذاب کردند.

درخصوص ارتباط سایر سیاق‌ها با سیاق محوری و در جهت هدف، علت نپذیرفتن توحید، تکذیب آیات و سرکشی از سوی مشرکان و کافران را تبعیت از نیاکان و هوای نفس و شیطان بیان می‌کند که موجب ظلم به خویشتن و ورود به عذاب می‌شود که از دیدگاه رایبیسون هم این نظریه به‌دست آمد.

ذکر واژه «رَبِّ» در آیات گوناگون سوره، اشاره به توحید ربوبی دارد. آنها خداوند را به‌عنوان خالق قبول داشتند، ولی در توحید ربوبی دچار شرک و انکار بودند. داستان‌های سوره نیز سرانجام مخالفت با دستورهای خدا را بیان کرده است. بیشترین سوگندهای سوره بر ارسال رسل است که تبعیت از رسولان و ایمان آوردن به آنها را موجب رستگاری و ورود به رحمت خداوند می‌داند.

داستان قوم حضرت هود ﴿ که یکی از داستان‌های مطرح‌شده در سوره «اعراف» است، با هدف سوره و سیاق‌های دیگر برای بیان علت تکذیب، جزای مکذبان، برخورد‌های مخالفان، نپذیرفتن دعوت پیامبران و غرض سوره مطابق است. دیدگاه رایبیسون با نظریه ساختاری سوره می‌تواند مکمل اثبات پیوستگی متن باشد و غرض سوره را نمایان سازد.

## نتیجه‌گیری

۱. با استفاده از بخش‌بندی سیاقی، آیات به‌طور منظم دسته‌بندی شدند و آنچه از پردازش صعودی سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود ﴿ در ارتباط با آیات و غرض سوره به‌دست آمد، دیدگاه رایبیسون را تأیید می‌کند. رایبیسون نیز احتمال خطا در بخش‌بندی آیات را مطرح کرده بود.

۲. با روش رایبیسون آیات براساس محتوایی تقسیم‌بندی شدند و نتیجه به‌دست آمده با تقسیم‌بندی سیاقی بسیار نزدیک و قابل تطبیق است.

۳. از عناصر درون‌متنی به‌عنوان شاهد برای درستی دیدگاه رایبیسون استفاده شد که مؤید آن بود.

۴. با توجه به معیارهایی که *رابینسون* برای پیوستگی آیات مدنظر قرار داده است، می‌توان از این روش با تطبیق بر ساختار سوره استفاده کرد.

۵. در دیدگاه *رابینسون* آنچه معیار قرار گرفته بود استفاده از عبارات و واژه‌های مشابه و تکراری یا قالبی بود که تنها با تحلیل گفتمان می‌توان روابط بین واژه‌ها را به‌دست آورد.

۶. استفاده از سیاق آیات مربوط به داستان حضرت هود<sup>علیه السلام</sup> در پردازش صعودی و استفاده از کلمات کلیدی این سیاق با سایر سیاق‌ها موجب شد تا کلمات خاص در سیاق‌های دیگر مدنظر قرار نگیرد، در حالی که با نظر *رابینسون*، واژه «عَهْد» که در بخش مرکزی سوره آمده، با پیمان «آلست» در آیه ۱۷۲ و پیمان شکنی انسان‌ها در آیه ۱۳۵ در ارتباط است که از آیات سوره به‌دست می‌آید.

۷. براساس نظریه *رابینسون* و تکمیل آن براساس بخش‌بندی سیاقی و ارتباط لفظی و معنایی میان بخش‌ها و ارتباط با غرض سوره، انسجام ساختاری سوره اعراف در تأیید روش *رابینسون* به اثبات رسید.

## منابع

- آقاگل زاده، فردوس، ۱۳۹۰، *تحلیل گفتمان انتقادی*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابراهیمی، فاطمه، ۱۳۹۳، *بررسی ارتباط آیات سوره هود*، پایان نامه کارشناسی ارشد، یزد، دانشگاه یزد.
- توکل محمدی، نرجس و اعظم پویازاده، ۱۳۹۶، «واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات پیوستگی متن قرآن کریم با تأکید بر رهیافت نیل رابینسون»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ش ۴، ص ۲۵-۵۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- خامه گر، محمد، ۱۳۹۲، *ساختار سوره*، قم، نشر.
- و همکاران، ۱۳۹۵، «اعتبارسنجی رهیافت های کشف استدلالی غرض سوره های قرآن»، *پژوهش های قرآنی*، ش ۷۹، ص ۴-۲۵.
- داورپناه، ابوالفضل، ۱۳۶۶، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، کتابخانه صدر.
- رابینسون، نیل، ۱۳۸۳، «عیسی در قرآن - عیسی تاریخی و اسطوره تجسد»، ترجمه محمدکاظم شاکر، *هفت آسمان*، ش ۲۴، ص ۱۴۷-۱۶۸.
- ، ۱۳۹۱، «دستان باز؛ قرآنی دوباره از سوره مانده»، ترجمه محمدکاظم شاکر و انسیه عسگری، *پژوهش های قرآنی*، ش ۱، ص ۱۵۶-۱۹۰.
- رشیدرضا، محمد، ۱۹۹۰م، *تفسیر المنار*، مصر، الیهیة المصریة العامة للکتاب.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، ۱۳۸۵، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات تفسیری.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدرالمشهور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریفی، علی، ۱۳۸۴، «با قرآن پژوهان جهان؛ نیل رابینسون»، *گلستان قرآن*، ش ۲۰۷، ص ۳۵-۵۹.
- شفق، محمدحسن، ۱۳۸۶، «روش تفسیری سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن»، *منهاج*، ش ۵، ص ۱۲۵-۱۴۷.
- شهیدی، مهدی، ۱۳۸۸، «معناشناسی واژه استکبار در قرآن کریم بر مبنای نظریه ایزوتسو»، *معرفت*، ش ۱۴۳، ص ۱۲۷-۱۳۶.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۵، *جوامع الجامع*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ، ۱۳۸۴، *مجمع البیان*، تهران، فراهانی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *تفسیر طبری*، بیروت، دارالمعرفه.
- کدخدایی، مرصیه السادات و محسن صمدانیان، ۱۳۹۸، «بازخوانی معناشناسی سوگندها در سوره فجر با محتوای آن»، *پژوهش های زبان شناختی قرآن*، ش ۲، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- کریمی نیا، مرتضی، ۱۳۸۴، «قرآن پژوهی در غرب؛ گذشته و حال»، *گلستان قرآن*، ش ۲۰۶، ص ۱-۳.
- گلجانی امیرخیز، ایرج، ۱۳۷۹، «هر سوره بسان مجموعه ای منظم»، *مطالعات اسلامی*، ش ۵۰ و ۴۰، ص ۴۶۷-۵۱۰.
- لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی، ۱۳۹۴، *سوره شناسی*، قم، نصاب.
- فاضلی، حمیدرضا و همکاران، ۱۴۰۱، «بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه متقارن از دیدگاه ریمندفیرین (مطالعه موردی سوره یوسف)»، *مطالعات سبک شناسی قرآن کریم*، ش ۱۱، ص ۹-۳۴.
- ، ۱۴۰۱، «بازخوانی انسجام ساختاری سوره یوسف در پرتو نظریه نظم متقارن؛ با تأکید بر دیدگاه جواد انورقریشی»، *پژوهش های ادبی - قرآنی*، ش ۳۷، ص ۱۰۰-۱۱۹.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- محمدعلی نژادعمران، روح الله و حسام امامی دانالو، ۱۳۹۹، «تبیین پیوستگی آیات سوره علق براساس روش نیل رابینسون»، *علم زبان*، ش ۱۲، ص ۲۷۹-۳۰۳.

مستفید، حمیدرضا، ۱۳۸۴، *تفسیرات قرآنی و سور می و مدنی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۳، *تناسب آیات*، قم، بنیاد معارف اسلامی.

مغنیه، محمدجواد، ۱۳۷۸، *تفسیر کاشف*، قم، بوستان کتاب.

مکوند، محمود و محمدکاظم شاکر، ۱۳۹۴، «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن با تأکید بر دیدگاه میشل کوپیرس»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳، ص ۴-۳۳.


مهدوی‌راد، محمدعلی و همکاران، ۱۳۹۸، «تاریخ دانش تناسب آیات»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ش ۶۵، ص ۱۳۵-۱۵۴.

Robinson, Neal, 2001, "Hands outstretched: Towards a re-reading of surat al-ma'ideh", *Journal of Quranic Studies*, N. 3 (1), p. 1-19.

-----, 2003, "Discovering the Qur'an", Printed and bound in Great Britain by Biddies Ltd.

## نقد مقاله «بررسی دلالت آیه "اطيعوا" بر عصمت»

حسن صادقی / سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم

sadeqi114@chmail.ir  orcid.org/0000-0002-1639-0387 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰

## چکیده

برای عصمت پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ ادله متعددی وجود دارد که یکی از آنها آیه «اطيعوا» است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). از دیدگاه عالمان شیعه و برخی از اهل سنت، آیه شریفه بر عصمت پیامبر اکرم ﷺ و اولی الامر دلالت دارد و یکی از استدلال‌های اساسی آن اطلاق و مقدمات حکمت است. دلالت آیه شریفه در مقاله‌ای که از حسین اترک با عنوان «بررسی دلالت آیه "اطيعوا" بر عصمت» در مجله حکمت معاصر (سال یازدهم، ش ۱، ۱۳۹۹) منتشر شده، مورد مناقشه قرار گرفته و اشکالاتی بر آن ذکر شده که به نظر نگارنده هیچ کدام از اشکالات تمام نیست. نگارنده همانند عالمان شیعه، به تمام بودن اطلاق آن از راه مقدمات حکمت عقیده دارد و بر این باور است که خدای سبحان در مقام بیان بوده و هیچ قیدی برای آن نیاورده، با اینکه امکان تقیید اطاعت وجود داشته است. پس این آیه کریمه هر اطاعتی را شامل می‌شود. از این رو گستردگی اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ نسبت به هر طاعت و فعلی با عصمت تلازم دارد. مقاله پیش‌رو نخست با روش توصیفی - تحلیلی - تفسیری استدلال به آیه برای اثبات عصمت را تبیین کرده، سپس با روش «انتقادی» ادعا و ادله مقاله مزبور را نقد نموده است.

کلیدواژه‌ها: آیه «اطيعوا»، عصمت، اولی الامر، عصمت امام، اطلاق، مقدمات حکمت.

یکی از موضوعاتی که میان فرق اسلامی محل گفت‌وگو قرار گرفته «عصمت» پیامبر و امام و گستره آن است. از دیدگاه شیعه، عصمت در پیامبر و امام شرط است و گستره آن گناهان صغیره و کبیره، عمدی و سهوی، پیش از نبوت و امامت و بعد از نبوت و امامت را شامل می‌شود (ر.ک: مفید، بی‌تا، ص ۶۲-۶۳؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۴۹ و ۳۶۴).

گرچه از دیدگاه اهل سنت، عصمت در پیامبر شرط است و قطعاً پس از نبوت و گناهان کبیره را شامل می‌شود؛ لکن در شمول نسبت به پیش از نبوت و نوع گناهان اختلاف نظر وجود دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۶۷).

بیشتر اهل سنت نه تنها عصمت را شرط امامت نمی‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۴۹)، بلکه «عدالت» به معنای گناه نکردن یا ستم نکردن را نیز شرط نمی‌دانند و تصریح می‌کنند که امام با فسق و ظلم از امامت خلع نمی‌شود (همان، ص ۲۳۴).

دیدگاه شیعه درباره عصمت مطلق مبتنی بر ادله عقلی و نقلی است و یکی از مهم‌ترین آنها آیه پنجاه و نهم سوره مبارکه «نساء» است.

دو موضوع در این آیه کریمه از اهمیت بسزایی برخوردار است: دلالت آیه بر عصمت، و مصداق «اولی الامر» از دیدگاه شیعه. این آیه با اطلاقش بر عصمت دلالت دارد و منظور از «اولی الامر» امامان معصوم علیهم‌السلام است؛ همچنان که برخی از اهل سنت نیز به دلالت آیه بر عصمت تصریح کرده‌اند و اختلاف نظرشان با شیعه در مصداق «اولی الامر» است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳).

گرچه از گذشته درباره آیه، به‌ویژه درباره دلالت بر عصمت شبهاتی از اهل سنت مطرح بوده (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۰)، لیکن اخیراً یکی از نویسندگان محترم شیعه مقاله‌ای با عنوان «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت» در مجله حکمت معاصر (سال یازدهم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹) نگاشته و دلالت آیه بر عصمت را از منظر اصولی و میحث «اطلاق» به بحث گذارده و نتیجه گرفته است که آیه بر عصمت یا عدم عصمت دلالت ندارد و صرفاً در مقام بیان اصل حکم ضرورت اطاعت از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صاحبان امر است. وی بر این موضوع نقدهای متعددی وارد کرده است که البته برخی از آنها در کتاب‌های اهل سنت نیز دیده می‌شود.

ایشان تصریح کرده که هدف از نگارش مقاله مزبور صرفاً بحث علمی و حقیقت‌جویی، فارغ از تعصبات دینی و مذهبی است. علاوه بر آن رد استدلال به معنای رد اصل مدعا، یعنی عصمت انبیا نیست (اترک، ۱۳۹۹، ص ۲). البته این پرسش جدی وجود دارد که نویسنده محترمی که اعتقاد شیعی دارد و دغدغه‌اش از بررسی این موضوع صرفاً حقیقت‌جویی است، چرا بحث علمی و انگیزه حقیقت‌جویی را در موضوعات فراوان دیگری به کار نمی‌گیرد که نیاز به بحث و بررسی دارند؟



مقاله حاضر نخست با روش «توصیفی - تحلیلی - تفسیری» استدلال به آیه برای اثبات عصمت را تبیین می‌کند و سپس با روش «انتقادی» ادعا و ادله مقاله مزبور را نقد می‌کند.

## ۱. تبیین استدلال به آیه «اطیعوا»

یکی از مهم‌ترین ادله عصمت پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین ﷺ آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) است. تبیین استدلال به عصمت در ضمن چند نکته بیان می‌شود:

### ۱-۱. استدلال به لزوم اطاعت و اطلاق آیه

متکلمان و مفسران شیعه و برخی از دانشمندان اهل سنت عقیده دارند که پیامبر و اولی الامر معصوم هستند؛ زیرا از یک سو اطاعت آنها واجب است و از سوی دیگر، «اطاعت» اطلاق دارد. همچنین نبود عصمت سبب تناقض می‌شود (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۵۶؛ موسوی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۲). بر وجوب اطاعت از صیغه امر استفاده می‌شود و اطلاق اطاعت با کمک مقدمات حکمت معلوم می‌گردد - که در ادامه توضیح آن خواهد آمد. علامه طباطبائی می‌نویسد:

بی تردید، اطاعتی که در «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» وجود دارد اطاعت مطلق و بدون شرط است و به قیدی مقید نشده و این دلیل است بر اینکه رسول خدا ﷺ به چیزی امر نمی‌کند و از چیزی نهی نمی‌کند که با حکم خدا در آن باره مخالف باشد، وگرنه واجب کردن اطاعتش تناقض از سوی خدای متعال است، و موافقت جز با عصمت تحقق نمی‌یابد. این سخن درباره اولی الامر نیز صدق می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۹).

از عالمان اهل سنت، فخررازی نیز همین استدلال را مطرح کرده است:

خدای متعال به طور قطعی به اطاعت از اولی الامر امر کرده است و کسی که خدا به اطاعتش به طور قطعی امر کرده باشد، باید از خطا معصوم باشد؛ زیرا اگر از خطا معصوم نباشد، با اقدامش بر خطا، خدا به پیروی از او امر کرده است. پس آن امر به انجام خطا خواهد بود و خطا چون خطاست، منهی عنه است. پس این به اجتماع امر و نهی در یک کار، به اعتبار واحد منجر می‌شود و آن محال است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳).

### ۱-۲. مصداق «اولی الامر»

از دیدگاه متکلمان و مفسران شیعه، منظور از «اولی الامر» امامان معصومین ﷺ هستند (ر. ک: طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۳۷-۴۳۸)، درحالی که از منظر اهل سنت، احتمالات دیگری مطرح شده است؛ مانند زمامداران کشور، علماء، خلفای راشدین، فرماندهان لشکر و اهل حل و عقد (ر. ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴؛ حقی برسوی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۸).

استدلال عالمان شیعه این است که «اولی الامر» بر «الرسول» عطف گردیده و اطاعت مطلق است و هیچ قیدی برای آن بیان نشده است. پس اولی الامر باید معصوم باشد و در این صورت، جز بر امامان معصومین ﷺ

صدق نمی‌کند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۵-۲۴۸). از سوی دیگر، همراهی اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی‌الامر با اطاعت از خدا به روشنی نشان می‌دهد که اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی‌الامر به منزله اطاعت از خداست.

با این بیان، روشن می‌شود که احتمالات دیگر ناتمام است؛ زیرا در هیچ کدام از آنها اطاعت مطلق وجود ندارد؛ زیرا قطعاً یا احتمالاً خطا و نسیان در همه احتمالات دیگر وجود دارد. بنابراین، مراد از «اولی‌الامر» امامان معصوم ﷺ هستند.

افزون بر ظاهر آیه که ویژگی‌های «اولی‌الامر» را بیان می‌کند، روایات فراوان مصداق «اولی‌الامر» را امامان معصوم ﷺ معرفی می‌کند (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۷-۵۰۸)؛ مانند:

الف. از عبدالله بن عجلان از امام باقر ﷺ روایت شده که در تفسیر آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فرمودند: این آیه درباره حضرت علی ﷺ و نیز درباره ائمه اطهار ﷺ نازل شده که خدای تعالی آنان را در جای انبیاء - جانشین آنان - قرار داده است، با این تفاوت که آنان نه چیزی را حلال می‌کنند و نه چیزی را که حلال است، تحریم می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۲).

ب. برید عجلی از امام باقر ﷺ درباره قول خدای عزوجل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا...» می‌فرماید: خدا خصوص ما را قصد کرده است. (ماییم والیان امر) خدا همه مؤمنان را تا روز قیامت به اطاعت ما امر فرموده است (همان، ج ۱، ص ۲۷۶).

ج. ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق ﷺ درباره قول خدای عزوجل «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» پرسیدم، فرمودند: درباره علی بن ابی‌طالب و حسن و حسین ﷺ نازل شده است [زیرا در آن زمان همان سه تن از ائمه حاضر بودند]. به حضرت عرض کردم: مردم می‌گویند: چرا نام حضرت علی ﷺ و خانواده‌اش در کتاب خدای عزوجل برده نشده است؟ فرمودند: به آنها بگو: آیه نماز بر پیغمبر ﷺ نازل شد و سه رکعتی و چهار رکعتی آن نامبرده نشد، تا اینکه پیغمبر ﷺ خود برای مردم بیان کردند، و آیه زکات بر آن حضرت نازل شد و نامبرده نشد که زکات از هر چهل درهم یک درهم است، تا اینکه خود پیغمبر آن را برای مردم شرح دادند، و امر به حج نازل شد و به مردم نگفت هفت دور طواف کنید، تا اینکه خود پیغمبر ﷺ برای آنها توضیح دادند، و آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» نازل شد و درباره حضرت علی و حسن و حسین ﷺ هم نازل شد (همان، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

روایت پایانی افزون بر بیان مصداق «اولی‌الامر»، به روشنی دلیل بیان نشدن مصداق آن در قرآن و تبیین آن توسط رسول اکرم ﷺ را ذکر می‌کند. روشن است که یکی از منابع مهم تفسیر قرآن روایات اهل بیت ﷺ است و به برکت روایات معصومان ﷺ مصداق آیه روشن می‌شود. البته توجه به ویژگی عصمت در «اولی‌الامر» که امر پنهانی است، نشان می‌دهد که برای شناخت مصداق آن، راهی جز وحی و سخنان رسول اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ نیست.

با توجه به مطالب یادشده، روشن می‌شود که این سخن نویسنده محترم درباره مصداق «اولی الامر» درست نیست:

«اولی الامر منکم» عنوان کلی است. معنای لفظی آن «صاحبان امر و حاکمان از خود مردم» است. مراد از آن، ممکن است امامان شیعه، خلفای اسلامی یا آن‌گونه که فخررازی گفته، علمای اسلام باشد. در قرآن آیه دیگری مشخصاً درباره آنها نیامده است (اترک، ۱۳۹۹، ص ۹).

اشکال سخن در این است که افزون بر ظاهر آیه که ویژگی‌های کلی «اولی الامر» را بیان می‌کند - چنان که گذشت - روایات فراوانی به روشنی مصداق «اولی الامر» را تنها امامان معصوم علیهم‌السلام بیان می‌کند. از سوی دیگر، برخی آیات «اولی الامر» را به گونه‌های دیگر توضیح می‌دهد: از قبیل آیه ۵۵ سوره «مائده»؛ همان‌گونه که امام صادق علیه‌السلام در بیان وجوب اطاعت از اوصیا به آن اشاره می‌کنند؛ مانند آنکه حسین بن ابی‌العلاء می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: اطاعت اوصیا واجب است؟ فرمودند: بله، آنان کسانی هستند که خدای عزوجل درباره‌شان می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و آنان کسانی هستند که خدای عزوجل درباره‌شان می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ... وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۷).

## ۲. تمسک به اطلاق آیه از طریق مقدمات حکمت

«اطلاق» در دانش اصول فقه عبارت است از: شیوع و شمول معنا نسبت به تمام افراد یک ماهیت. از این رو «مطلق» لفظی است که بر معنایی شایع در جنس خود (قابل انطباق بر تمام افراد جنس آن) دلالت دارد (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۳). برای مثال، کلمه «فقیر» بر ماهیت شخصی که نیازمند است، دلالت می‌کند و بر هر نیازمندی، مرد و زن، پیر و جوان، عرب و غیرعرب، مسلمان و غیرمسلمان قابل انطباق است.

گرچه از بیشتر عالمان متقدم علم اصول فقه نقل شده که دلالت الفاظ مطلق بر شمول و شیوع را وضعی دانسته‌اند، ولی گروهی از محققان متأخر آن علم (از زمان *سلطان العلماء* تا کنون) گفته‌اند: لفظ مطلق برای ماهیت معنا به صورت لا بشرط وضع شده است و بر این اساس خود لفظ مطلق بر شیوع و شمول دلالت ندارد و دلالت آن بر شمول و شیوع به قرینه مقدمات حکمت است (کاظمی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

مقدمات حکمت به نظر بیشتر عالمان آن علم عبارت است از:

### ۲-۱. بیان تمام مراد متکلم

یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان تمام جزئیات و شروط موضوع سخنش باشد؛ زیرا اگر متکلم در چنین مقامی نباشد از سکوت وی و ذکر نکردن قیود و شروطی برای موضوع سخنش نمی‌توان اطلاق موضوع سخنش را استفاده کرد.

هرگاه شک شود که متکلم در مقام بیان است یا نه، اصل عقلایی اقتضا می‌کند که در مقام بیان باشد؛ زیرا عقلاً همچنان که هنگام شک در ملتفت و جدی بودن متکلم بنا می‌گذارند بر اینکه ملتفت و جدی

است و غافل نیست و شوخی نمی‌کند، در جایی که شک کنند متکلم در مقام بیان است یا اهمال، بنا می‌گذارند بر اینکه در مقام بیان و تفهیم است و در مقام اهمال و اجمال نیست (حلی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۴۲۵؛ مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

## ۲-۲. نبود قید یا قرینه‌ای بر تقييد

یکی از مقدمات حکمت این است که با کلام گوینده قید یا قرینه‌ای - چه لفظی و چه غیرلفظی - بر تقييد کلامش وجود نداشته باشد؛ زیرا معلوم است که چنین قرینه‌ای از ظهور یا حجت کلام در اطلاق جلوگیری می‌کند و با وجود آن، برای کلام، ظهور یا حجیتی در معنای مطلق پدید نمی‌آید و به عبارت دیگر لفظ مطلق نیست تا بر اطلاق و شمول نسبت به جمیع افراد دلالت کند (خراسانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۷؛ مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۵).

## ۲-۳. امکان اطلاق و تقييد

منظور از «امکان اطلاق و تقييد» این است که متعلق یا موضوع حکم قبل از اینکه حکم بدان تعلق گیرد، قابلیت تقييد به خصوصیتی و تقسیم به حصه با آن خصوصیت و حصه بدون آن خصوصیت را داشته باشد؛ زیرا اگر چنین قابلیت نداشته باشد مگر بعد از فرض تعلق حکم به آن، تقييد آن محال است و در نتیجه اطلاق آن نیز محال است؛ مانند تقييد نماز به قصد امتثال امر که قبل از تعلق وجوب به آن، تقييد آن به قصد امتثال امر و تقسیم آن به نماز با امتثال امر و بدون امتثال امر ممکن نیست (ر.ک: مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۱۶-۷۱۴).

بنابراین، هرگاه گوینده یا نویسنده کلامی را با لفظ مطلق بگوید یا بنویسد و در مقام بیان تمام جزئیات موضوع کلامش نیز باشد و کلامش قابلیت و امکان تقييد و اطلاق داشته باشد و با کلامش هیچ قید یا قرینه‌ای لفظی و غیرلفظی بر اراده افراد و مصادیق خاصی از آن لفظ مطلق وجود نداشته باشد، کلامش ظهور پیدا می‌کند در اینکه از لفظ، تمامی افرادش اراده شده است. پس اگر با تفحص احراز شود که دلیل یا قرینه منفصلی نیز بر تقييد کلامش نیست، معلوم می‌شود همه افراد مراد جدی گوینده نیز هستند؛ زیرا دانایی و حکمت گوینده اقتضا می‌کند که اگر همه افراد مطلق، مرادش نباشد با قرینه‌ای متصل یا منفصل به مخاطب و خواننده کلامش بفهماند و وجه نامگذاری این مقدمات به مقدمات حکمت نیز همین است.

حال سخن در این است که از دیدگاه شیعه اطاعت در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» اطلاق دارد؛ یعنی خدای سبحان با امکان تقييد اطاعت، در مقام بیان بوده و هیچ قیدی برای آن نیاورده است. پس این آیه کریمه هر اطاعتی را شامل می‌شود. از این رو گستردگی اطاعت نسبت به هر طاعت با عصمت تلازم دارد؛ زیرا در غیر این صورت، (با فرض عدم عصمت) دستور به اطاعت، به تناقض منجر می‌شود؛ زیرا در این صورت از یک سو خدای سبحان انجام هر طاعتی را واجب می‌شمارد و از سوی دیگر در صورت خطا، نباید آن را انجام داد. بنابراین، عدم عصمت به تناقض منجر می‌شود و تناقض از خدای علیم حکیم محال است.

انکون ادعاها و ادله مقاله یادشده را نقد و بررسی می‌کنیم:

### ۳. بررسی فقدان شرط اول از مقدمات حکمت

شرط اول از مقدمات حکمت این است که گوینده در مقام بیان تمام مقصود باشد. از نظر نویسنده محترم، این شرط در آیه وجود ندارد. ایشان اشکال را به سه صورت بیان می‌کند:

#### ۳-۱. صورت اول از اشکال شرط اول

وی مدعی است:

شارع در این آیه درصدد تشریح و بیان اصل حکم وجوب اطاعت از رسول و صاحبان امر بوده است، نه درصدد بیان تمام مقصود خویش از این حکم. به تعبیر دیگر، شارع در این کلام، قصد اهمال و اجمال داشته است (اترک، ۱۳۹۹، ص ۹).

وی سپس علت آن را بیان حکم واحد برای سه موضوع مختلف ذکر می‌کند:

اطاعت از فرامین سه کس بر مردم واجب شمرده شده است: خدا، رسول و صاحبان امر، در حالی که این سه موضوع شرایط یکسانی ندارند... با توجه به تفاوت این سه موضوع از جهت ماهیت، شئون و حقوق، حکم اطاعت از ایشان هم نمی‌تواند یکسان، به یک میزان و گسترده باشد... شاید تکرار «اطيعوا» در آیه و تفکیک «أطیعوا الله» از «أطیعوا الرسولَ و أُولی الْأَمْرِ مِنْكُمْ» همان گونه که برخی مفسران اشاره کرده‌اند، برای نشان دادن تفاوت نوع و میزان اطاعت از خدا و اطاعت از رسول و اولوا الامر است (اترک، ۱۳۹۹، ص ۹-۱۰).

#### ۳-۱-۱. بررسی

گرچه موضوع خدا و رسول خدا ﷺ از حیث ماهیت، شئون و حقوق و آثار آنها به لحاظ تکوینی و حتی در برخی از امور تشریحی تفاوت دارند، لیکن این آیه ناظر به تفاوت تکوینی و آثار آن نیست؛ همچنان که یکسانی جایگاه تشریحی از هر جهت را بیان نمی‌کند، بلکه مربوط به تشریح و اجرای آن از این حیث است که اطاعت از رسول اکرم ﷺ و اولی الامر در جهت اطاعت از خداست و از این حیث، میزان اطاعت و گستردگی آن یکسان است.

دلیل بر همسانی اطاعت از خدا و رسول خدا ﷺ و یکسانی گستردگی آن، این است که خدای سبحان در آیات مشابه، پیامبر را اطاعت از خود بیان کرده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰). همچنین مخالفت با پیامبر را در ردیف معصیت خود شمرده است: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء: ۱۴).

دلیل دیگر بر اینکه اطاعت از رسول خدا ﷺ همسان با اطاعت از خداست و از لحاظ نوع و گستردگی تفاوتی ندارند، آن است که براساس آیاتی همانند «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) رسول اکرم ﷺ سخن حق تعالی و معارف او را ابلاغ می‌نماید و از خود چیزی نمی‌گوید.

از این رو گرچه اطاعت از رسول خدا ﷺ اطاعت از خداست، لیکن راز تفکیک میان اطاعت از خدا و رسول خدا ﷺ در این آیه آن است که «أَطِيعُوا اللَّهَ» به معنای اطاعت از اوامر تشریحی است که از زبان پیامبر اکرم ﷺ بیان می‌شوند. از سوی دیگر، چون رسول اکرم ﷺ براساس «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵) و ادله دیگر، شأبیت قضاوت و حکومت دارند، مراد از «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» اطاعت از اوامر حکومتی و ولایی آن حضرت است که براساس حکم خدا انجام می‌دهند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۴). بنابراین، خدای سبحان صرفاً در مقام تشریح اصل حکم نبوده، بلکه در مقام بیان تمام مقصود از اطاعت بوده است؛ زیرا اطاعت از رسول خدا ﷺ را اطاعت از خود شمرده، سخن او را سخن خویش می‌داند. پس میزان و گستره اطاعت رسول خدا ﷺ و خدای سبحان یکسان است.

### ۲-۳. صورت دوم از اشکال شرط اول

نویسنده محترم صورت دوم اشکال به شرط اول را استدلال به سیاق آیه بیان کرده است؛ زیرا سیاق آیه در بیان تبعیت از حاکم و رسول در مقام قضاست، پس اطلاق ندارد. قرآن کریم می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً» (نساء: ۵۸-۶۰).

ایشان تصریح می‌کند:

این آیات همگی درباره قضاوت بین مردم و حل و فصل نزاع بین آنهاست. گاهی حاکم اسلامی حکمی مطابق شرع و عدل میان دو طرف صادر می‌کند، ولی یکی از طرفین یا هر دوی آنها حکم را نپذیرفته و برای داوری بینشان به طاغوت پناه می‌برند. خداوند در چنین فضایی برای حل اختلاف در جامعه اسلامی می‌فرماید: از رسول و حاکمان اسلامی که بر مبنای عدل و شریعت اسلامی حکم می‌کنند، اطاعت کنید و نزاع خود را نزد پیامبر ببرید، نه پیش طاغوت. لذا سیاق و زمینه آیه مربوط به اطاعت از قاضی و حاکم اسلامی است که بر مبنای عدل و شرع حکم می‌کند. آیه به هیچ وجه درباره گستره اطاعت از نبی و صاحب امر در تمام زمینه‌ها و عمومیت آن صحبت نمی‌کند، تا از آن استنباط اطلاق و عمومیت در تمام زمینه‌ها و شئون کرد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

### ۱-۲-۲. بررسی

اشکال بر این سخن آن است که:

اولاً، در آیه قبلی (نساء: ۵۸) به همه مؤمنان، به‌ویژه مسؤلان جامعه درباره ادای امانت و داوری عادلانه توصیه می‌کند و در آیه محل بحث (نساء: ۵۹) برای تضمین پشتوانه اجرایی آنها، مردم را به اطاعت از خدا و پیامبر ﷺ و والیان امر الهی فرمان می‌دهد و به هنگام اختلاف، آنها را موظف می‌کند تا به حکم خدا و رسول

خداﷻ مراجعه کنند و سپس در آیه بعدی (نساء: ۶۰) از موضع منافقانی پرده برمی‌دارد که از پیامبرﷺ اطاعت نمی‌کنند و به حکمش رضایت نمی‌دهند، بلکه می‌خواهند به طاغوت رجوع کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۱ و ۲۹۴).

از این رو آیه قبل وظیفه عموم مؤمنان، به‌ویژه مسؤلان جامعه و قضات را مشخص می‌کند و آیه محل بحث نیز وظیفه آنان را در اطاعت و نیز در صورت اختلاف گوشزد می‌کند.

در این سیاق، هیچ مانعی برای گستردگی اطاعت از رسول خداﷺ و والیان امر دیده نمی‌شود. حتی اگر سیاق و مورد آیه در ارتباط با اطاعت از قاضی و حاکم اسلامی باشد، سیاق و مورد مخصوص نیست، بلکه چون عموم مؤمنان را به پیروی دستور می‌دهد، به گستردگی اطاعت، سزاوارتر است. حقیقتاً مگر دایره حکومت حاکم دینی محدود به حل اختلاف است و گستردگی ندارد؟! اساساً اگر اطاعت مشروط باشد، تبیین شرط و اثبات شرط یا عدم آن، خود مشکلی جدی خواهد شد.

فرض کنید در جایی میان مؤمنان اختلاف پیش آمده و به حضور پیامبر اکرمﷺ برای حل اختلاف می‌رسند. اگر مؤمنان اطاعت را مشروط بدانند، در صورت حکم رسول اکرمﷺ این امکان وجود دارد که یکی از افراد بگوید: مطابق با عدل و قسط نیست. حال چه اتفاقی می‌افتد؟ برای حل اختلاف به شخص دیگر باید مراجعه کرد؟ ثانیاً، اگر آیه به صراحت درباره گستره اطاعت سخنی داشت، دیگر نیازی به اطلاق نبود. طرح بحث اطلاق از آن روست که در این آیات، صراحتی درباره گستره اطاعت وجود ندارد و از ظهور آیه (اطلاق) بهره گرفته می‌شود و - چنان که بیان شد - اطلاق اصلی عقلایی در بیان شمول و گستردگی است.

### ۳-۳. صورت سوم از اشکال شرط اول

نویسنده محترم دلیل دیگر را به این صورت ذکر کرده است:

عطف «اولوا الامر منکم» به «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» در آیه را می‌توان حاکی از این دانست که در این آیه در مقام بیان حکم و تبعیت از صاحبان حکم است. اگر شارع در این آیه در مقام بیان حکم اطاعت از رسول و جانشینان او به طور مطلق بود و تمام مقصودش این بود که بگوید همیشه و در همه جا و در همه فرامین از ایشان اطاعت کنید و همچنین عصمت ایشان مدنظر بود، شایسته بود از عناوین دیگری استفاده می‌شد که متناسب با این دو مقام بود (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

### ۳-۳-۱. بررسی

این استدلال نیز درست نیست؛ زیرا همچنان که برای رساندن یک معنا، از یک عنوان (به قول نویسنده محترم) استفاده می‌شود، راه‌های دیگری هم وجود دارد؛ همانند عطف و هم‌ردیف ذکر کردن و اطلاق در این آیه و همانند آن. اعجاز بیانی قرآن اقتضا می‌کند که خدای متعال پیام خود را با کمترین الفاظ و بیشترین معنا براساس اصول محاوره عقلایی ذکر کند و در اصول محاوره عقلایی، اصل اطلاق و مانند آن مفروغ‌عنه است. آنچه مایه تعجب

است اینکه نویسنده محترم در دلالت برخی از آیاتی که به این عنوان به کار رفته نیز مناقشه کرده است؛ مانند «قالَ لَیْنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» (ر.ک: اترک، ۱۴۰۰، ص ۲۰۰). هرچند مناقشه آن نیز ناتمام است و آیه یادشده نیز بر عصمت پیامبران و امامان علیهم السلام دلالت دارد (ر.ک: صادقی، ۱۴۰۱).

از سوی دیگر، راز بیان عنوان «اولوا الامر» ظاهراً آن است که بر لزوم حاکم پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله دلالت کند. اما ویژگی‌های کلی حاکم از چگونگی بیان آیه (همانند عطف و هم‌ردیف قرار گرفتن با «الرسول» و با خدای سبحان) و اطلاق آن فهمیده می‌شود و مصداق آن در روایات نبوی بیان می‌گردد.

چنان که توضیح داده شد، هیچ کدام از ادله یادشده برای نفی مقدمه اول (در مقام بیان تمام مراد بودن) کافی نیست. در صورت تردید در اثبات این مقدمه - همان‌گونه که گذشت - براساس اصل عقلایی (حمل سخن بر مقام بیان مراد) آیه شریفه بر مقام بیان مراد حمل می‌شود.

#### ۴. بررسی فقدان شرط دوم از مقدمات حکمت

شرط دوم از مقدمات حکمت، نبود قرینه‌ای بر تقیید است. نگارنده محترم ادعا می‌کند:

هم قرینه عقلی و هم قرینه نقلی بر مطلق نبودن اطاعت از رسول و صاحبان امر وجود دارد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۲).

##### ۴-۱. قرینه عقلی مقید

از نظر نویسنده محترم، به علت آنکه برخی از احکام عقلی قطعی است (مانند عدالت‌ورزی و نیکوکاری) اطاعت از رسول و اولوا الامر مطلق نیست و مشروط به عدم مخالفت با آن احکام قطعی عقلی است. ایشان تصریح می‌کند:

بر هر انسانی رعایت این اصول اخلاقی واجب است. دستورهای ظالمانه (مانند کشتن انسان بی‌گناه) از سوی هر کسی که باشد، نادرست است و تبعیت از آن، حتی اگر خدا دستور داده باشد، واجب نیست. اصل «حسن و قبح عقلی» که متکلمان شیعی و معتزلی معتقد به آن هستند، معنایی جز این ندارد که رعایت اصول اخلاقی، حتی بر خداوند واجب است، چه برسد به نبی یا امام. بنابراین، به قرینه عقلی، اطاعت از رسول و صاحبان امر در جایی که خلاف دستورات مسلم اخلاقی دستور دهد، واجب نیست. نتیجه اینکه براساس اندیشه «حسن و قبح عقلی»، اصل وجوب اطاعت از خدا، رسول و صاحبان امر مطلق نیست و مشروط به مطابقت با اصول قطعی اخلاقی است (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۲).

##### ۴-۱-۱. بررسی

اشکال استدلال یادشده این است که نویسنده محترم در چگونگی اطلاق و تقیید دچار خلط شده است. با توجه به اینکه «عقل» آفریده و حجت الهی است، هیچ‌گاه حکم قطعی عقل با حکم تشریحی خدای سبحان منافات پیدا نمی‌کند. از این رو هر دستوری که از خدای سبحان و رسول خدا صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام صادر شود، با عقل مطابقت دارد. به بیان دیگر، پیش از صادر شدن و حتی پیش از اراده حکم، توجه به مطابقت وجود دارد و حکم شرعی با توجه به مطابقت صادر می‌شود. بنابراین، امکان (وقوعی و عادی) صدور حکم مخالف با عقل



قطعی وجود ندارد، تا نوبت به تقیید برسد. از این رو این دلیل<sup>۱</sup> قرینه‌ای بر تقیید نبوده و اطلاق اطاعت پس از آن، به قوت خود باقی است.

نویسنده محترم به اصل «حسن و قبح عقلی» اشاره کرده است. حسن و قبح ذاتی و عقلی نتایج متعددی دارد (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۱۰) که یکی از آنها مطابقت احکام شرع با احکام عقل است و این مطابقت، پیش از صادر شدن سخن و تحقق رفتار است. از این رو حسن و قبح سبب تقیید نمی‌شود و همچنان اطلاق اطاعت باقی است.

نویسنده محترم رعایت اصول اخلاقی را بر خدا واجب می‌داند. درست است امامیه برخلاف اشاعره - که چیزی را بر خدا واجب نمی‌دانند و معتقدند: «لایجب علی الله» «و لا واجب علی الله تعالی» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۸۱-۴۸۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۹۵) - عقیده دارند که وجوب بر خدا امکان دارد: «یجب علی الله» (طوسی، بی‌تا، ص ۶۵؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۱-۳۴۲ و ۴۰۷). به بیان دیگر، از دیدگاه امامیه تعبیر دقیق، «وجوب از خدا» است، نه وجوب بر خدا؛ «یجب عن الله» (ر.ک: مفید، بی‌تا، ص ۵۹؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۶۴۹)؛ یعنی اقتضای صفات الهی وجوب است (مفید، بی‌تا، ص ۵۹).

حال باید دقت شود که واجب بودن رعایت اصول اخلاقی بر خدای سبحان به چه معناست؟ آیا به این معناست که وقتی خدا به خلاف دستورات مسلم حکم دهد، نادرست است؟ یعنی امکان دارد که خدای علیم و حکیم برخلاف عقل آفریده خود دستور دهد و سپس این دستور مقید شود؟!

چنان که بیان شد، معنای واجب بودن بر خدا به معنای واجب بودن از خداست: «یجب عن الله»؛ یعنی از خدای متعال که علیم و حکیم و غنی است؛ مثلاً رعایت عدالت درباره چیزی صادر می‌شود، یا حکم به ستم صادر نمی‌شود. بله، درباره غیر خدا و غیر رسول اکرم ﷺ و غیر امامان معصوم ﷺ یعنی درباره افرادی عادی و غیر معصوم چنین شرطی را می‌توان مطرح کرد؛ همچنان که پیش‌تر اشاره شد و برخی از اهل سنت نیز چنین شرطی را بیان کرده‌اند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۵۹).

بنابراین، فرض «قرینه عقلی مقید» نادرست است؛ زیرا اساساً فرض تحقق مخالفت دستور خدای متعال و رسول خدا و اولوا الامر که امامان معصوم ﷺ هستند، با احکام قطعی عقلی درست نیست و وقتی چنین فرضی درست نبود، نمی‌توان دلیل بر تقیید آیه دانست. به بیان دیگر، همواره دستورات الهی و جانشینانش مطابق با دستور قطعی عقلی صادر شده است، نه اینکه بعد مقید شود. از این رو طاعتی که صادر می‌شود اطلاق دارد.

## ۴-۲. قرائن نقلی مقید

نویسنده محترم ادعا دارد که علاوه بر قرائن عقلی، قرائن نقلی متعددی وجود دارد که استفاده از اطلاق در ظاهر آیه را منع می‌کند. با قرار دادن این قرائن تقیید کننده در کنار آیه «اطيعوا»، چاره‌ای جز دست کشیدن از ظاهر مطلق آن نیست (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

ایشان به این قرائن نقلی متعددی استدلال کرده است. استدلال نخست را به این صورت بیان نموده است:

یکی از این قرائن آیه «ما كانَ لِيَشْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران: ۷۹) است. در این آیه خداوند نبی و رسولی را که به او کتاب و نبوت عطا کرده است، از اینکه مردم را به خود دعوت کند، برحذر می‌دارد. این یعنی: اولاً، امکان عصیان در انبیا وجود دارد. ثانیاً، در صورت مشاهده چنین دعوتی از ایشان، اطاعت از او بر مردم واجب نیست. بنابراین، باید نتیجه گرفت که معنای آیه «اطيعوا الرسول» این نیست که هر حکمی که رسول و صاحبان امر دهند، اطاعتش بر مردم به‌طور مطلق واجب است. به قرینه این آیه، باید از اطلاق آن دست کشید (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

نگارنده محترم میان امتناع و امکان عقلی (امتناع و امکان ذاتی) و امتناع و امکان عادی (امتناع و امکان وقوعی) خلط کرده و نتیجه نادرستی گرفته است. «ماکان» در این آیه برای بیان امتناع عادی و وقوعی است با امکان عقلی و ذاتی؛ همچنان‌که در بیان برخی از مفسران حکیم وجود دارد (ر.ک: جوادى املی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۶۶۵). به بیان دیگر، پیامبر ذاتاً و عقلاً می‌تواند مردم را به پرستش خود دعوت کند، لیکن وقوعاً انجام نمی‌دهد. به همین سبب، هیچ پیامبری مردم را به پرستش خود دعوت نکرده و پیامبران همواره مردم را به توحید دعوت نموده‌اند.

از این رو نتیجه اول ایشان، یعنی «امکان عصیان در انبیا وجود دارد» درست نیست؛ زیرا امکان وقوعی عصیان در پیامبران وجود ندارد؛ زیرا به سبب همین آیه «ما كانَ لِيَشْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ...» از پیامبران گناهی (همانند دعوت به پرستش خود) صادر نمی‌شود. عجیب است در حالی که ظاهر آیه با بیان «ما كانَ لِيَشْرَ» استبعاد و امتناع چنین عصیانی را بیان می‌کند، نویسنده محترم از امکان عصیان سخن می‌گوید!

نتیجه دوم، یعنی «در صورت مشاهده چنین دعوتی از ایشان، اطاعت از او بر مردم واجب نیست» سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا با تحقق نیافتن دعوت به پرستش خویش از سوی پیامبر، فرض اطاعت از او به سبب انتفای موضوع نادرست است. بنابراین، به برکت وجود عصمت در پیامبر - از جمله به علت همین آیه ۷۹ آل عمران - هیچ‌گاه دعوت به پرستش خود از پیامبر صادر نمی‌شود. در نتیجه، این آیه قرینه‌ای بر تقیید اطاعت نیست و از همان اول چنین دستوری تحقق نمی‌یابد.

دلیل دوم نگارنده محترم این است که در آیه دیگری خداوند می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَ مَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۶۱).

در این آیه خیانت در اموال و غنایم قبیح شمرده و گفته شده است که این کار شایسته مقام نبوت نیست. گرچه اغلب مفسران این آیه را به این معنا تفسیر کرده‌اند که هیچ نبی و پیامبری چنین کاری انجام نمی‌کند، ولی این تفسیر نیز خلاف ظاهر نیست که بگوییم: هیچ پیامبری حق چنین کاری ندارد و اگر خیانتی در اموال از پیامبری و یا هر انسانی مشاهده شد، یا دستور به خیانت دهد، تبعیت از او واجب نیست. بنابراین، این آیه نیز می‌تواند قرینه بر تقيید آیه «اطيعوا» باشد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

#### ۴-۲-۱. بررسی

مطالبی که در پاسخ به استدلال آیه نخست مطرح شد، در استدلال به این آیه نیز صدق می‌کند. مایه تعجب و البته تأسف است که آیه کریمه با اینکه با بیان «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ» خیانت را بر ساحت پیامبر ممتنع می‌شمارد (امتناع عادی و وقوعی)، نویسنده محترم به صورت شرطی از امکان تحقق سخن می‌گوید و حکم می‌کند که در صورت خیانت یا دستور به خیانت، تبعیت واجب نیست. وقتی آیه به صراحت از امتناع و امتناع خیانت پیامبر سخن می‌گوید، یعنی خیانت تحقق نمی‌یابد. پس فرض تقيید آیه نادرست است و از همان اول، چنین چیزی تحقق نمی‌یابد.

#### ۴-۲-۳. دلیل سوم و چهارم

دلیل سوم و چهارم همانند آیات قبل است:

در آیات مشابه دیگری خداوند نبی را از کشتن اسیران و استغفار برای مشرکان برحذر می‌دارد و فرموده است: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۶۷)؛ «ما كان للنبي و الذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم» (توبه: ۱۱۳) (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

#### ۴-۲-۳-۱. بررسی

این آیات مشابه آیات پیشین است و پاسخ هم همان است که بیان شد.

#### ۴-۲-۴. دلیل پنجم

استدلال دیگر نویسنده محترم به این صورت است:

آیه دیگری که می‌تواند قرینه باشد این است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳). در این آیه، وظیفه پیامبر رفع اختلاف مردم و حکم کردن بین آنها مطابق کتاب بیان شده است. همچنین آیه دیگر این قید را نیز اضافه کرده است که حکم انبیا باید براساس قسط و عدل باشد: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا... وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مانده: ۴۴). به کمک این دو آیه می‌توان دو قرینه برای آیه «اطيعوا» استنباط کرد که اطاعت از دستورات انبیا و احکام ایشان به هنگام قضا یا امور دیگر، در صورتی واجب است که مطابق کتاب و «ما أنزل الله» و همچنین مطابق قسط و عدل باشد (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۳-۱۴).

این دو آیه، به‌ویژه آیه دوم به روشنی دلالت دارد بر اینکه حکم پیامبر براساس حکم الهی است؛ زیرا آیه نخست هدف از فرستادن پیامبران و نازل کردن کتاب‌های آسمانی را حکم میان مردم و رفع اختلاف بیان می‌کند و روشن است که نقض غرض برای حکیم محال است. پس حتماً پیامبر باید - به حکم عقل - مطابق با حکم الهی میان مردم حکم کند، وگرنه نقض غرض از فرستادن کتاب و پیامبر حاصل می‌شود.

نص آیه دوم هم این است که پیامبران (پیامبران پس از حضرت موسی علیه السلام) براساس تورات حکم می‌کردند: «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا». بنابراین حکم پیامبران از اول، براساس حکم الهی است. در این صورت، این دو آیه دلیل بر تقیید نیست؛ زیرا از اول و هنگام صدور دستور، چنین تقییدی وجود داشته، نه آنکه بعد تقییدی صورت گیرد.

از سوی دیگر، استدلال به آیه «إِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيْهَا هُدًى وَ نُوْرٌ يَّحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا... وَ مَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ» (مائده: ۴۴) برای اثبات اینکه حکم انبیا باید براساس قسط و عدل باشد و نیز شرط اطاعت از پیامبران مطابقت با کتاب و «ما اَنْزَلَ اللّٰهُ» باشد، نادرست است؛ زیرا اولاً، آیه درباره قسط و عدل نیست. ثانیاً، از آیات یادشده، نه تنها چنین شرطی استفاده نمی‌شود، بلکه - چنان که گذشت - حکم عقلی لزوم تحصیل غرض و نیز نص آیه «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» مطابقت قطعی حکم پیامبران با حکم خدا را از همان آغاز بیان می‌کند، نه آنکه به صورت شرطی باشد.

ظاهراً نویسنده محترم با استدلال به ذیل آیه، یعنی «وَ مَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ» چنین شرطی را تصور کرده است. اما این تصور نیز نادرست است؛ زیرا اولاً، در این فرض، میان صدر و ذیل آیه تعارض پیش می‌آید (صدر آیه بر مطابقت حکم پیامبران با حکم خدا به صورت قطعی دلالت دارد و ذیل آیه به صورت شرطی بیان می‌کند).

ثانیاً، ذیل آیه با توجه به سیاق آیه درباره عالمان یهود است، نه درباره پیامبران: «إِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيْهَا هُدًى وَ نُوْرٌ يَّحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْاَحْبَابُ بِمَا اسْتَحْفَظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَ كَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَ اَخْشَوْنَ وَّ لَا تَشْتَرُوْا بِآيٰتِيْ ثَمٰنًا قَلِيْلًا وَ مَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ» (مائده: ۴۴). بنابراین، فرض مخالفت با حکم خدا درباره حکم پیامبران نادرست است و به همین سبب، دلیل بر تقیید نیست، بلکه - چنان که گذشت - حکم پیامبران از آغاز اساساً مطابق با حکم خدا و نیز مطابق با قسط و عدل است.

همچنین آیاتی که اوامر و نواهی خاصی را بر پیامبر اسلام معین می‌کند، می‌تواند شاهد بر این باشد که اگر پیامبر دستوری برخلاف این اوامر و نواهی دهد، اطاعت از او واجب نیست؛ آیاتی مانند «يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اَتَقِ اللّٰهَ وَ لَا تَطْعِ

الْكَافِرِينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (احزاب: ۲-۱) (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۴).

#### ۴-۲-۱. بررسی

این آیات صرفاً امر و نهی نسبت به رسول اکرم ﷺ را بیان می‌کند و به هیچ وجه بر صادر شدن خلاف اوامر و نواهی از رسول اکرم ﷺ دلالت ندارد، تا نوبت به تعقیب اطاعت از رسول اکرم ﷺ برسد. معلوم نیست نویسنده محترم از کدام بخش آیه، چنین شرطی و امکان تحقق دستور مخالف احکام خدا را استفاده کرده است!

#### ۴-۲-۲. دلایل روایی

نگارنده محترم به مجموعه‌ای از روایات نیز استدلال نموده است:

غیر از آیاتی که به عنوان قرینه بر عدم اطلاق و جوب اطاعت از رسول ذکر شد، روایاتی نیز وجود دارند که اطاعت از رسول و هر انسان دیگر را وقتی که خلاف حکم الهی دستور دهد، لازم نمی‌شمارند. شاید مهم‌ترین این روایات حدیثی است که به‌طور متواتر از پیامبر و ائمه علیهم‌السلام نقل شده است و مضمون آن این است که برای هیچ مخلوقی اطاعت در معصیت خداوند جایز نیست: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۵۷؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۱).

این روایت از حضرت علی علیه‌السلام نیز نقل شده است: عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۲۰۹). همچنین در عیون اخبار الرضا علیه‌السلام امام رضا علیه‌السلام از حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌کند که «لَا دِينَ لِمَنْ دَانَ بِطَاعَةِ الْمَخْلُوقِ وَ مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۵۴) و از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده است که «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَاجِبٌ، فَإِنْ كَانَا مُشْرِكَيْنِ فَلَا تُطْعِمُهُمَا وَ لَا غَيْرَهُمَا فِي الْمَعْصِيَةِ؛ فَإِنَّهُ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۷۱) (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۴).

#### ۴-۲-۳. بررسی

درست است که این روایات، اطاعت از دیگری نسبت به دستوری را که برخلاف حکم الهی باشد، جایز نمی‌شمارد، لیکن اشکال این است که روایات یادشده بر تحقق دستور به معصیت از سوی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام علیه‌السلام دلالت ندارد. از اطلاق این روایات نمی‌توان استفاده کرد که شامل دستور پیامبر و امام می‌شود؛ زیرا شرایط مقدمات حکمت در آنها وجود ندارد که از مهم‌ترین آنها این است که در مقام بیان نسبت به همه افراد باشد و نیز قرینه بر امکان و تحقق دستور از سوی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علیه‌السلام برخلاف حکم خدا باشد؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که بگوییم: در مقام بیان برای همه افراد است.

همچنین رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام از آغاز به برکت عصمت، دستوری برخلاف حکم خدا نمی‌دهند. از این رو فرض وجود قرینه بر مخالفت دستور پیامبر و امام با حکم خدا اساساً نادرست است. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، این شرط را درباره غیرمعصوم می‌توان طرح کرد، در حالی که براساس ظاهر آیه و به اعتقاد امامیه و براساس روایات فراوان، «ولولا الامر» امامان معصوم علیهم‌السلام هستند و چنین شرطی درباره آنها وجود ندارد.

نویسنده محترم در تأیید سخن خود به سخن تفتازانی از متکلمان برجسته اشاعره اشاره می‌کند:

برخی از متکلمان اسلامی بر همین اساس، در رد استدلال به آیه «اطیعوا» بر عصمت امام گفته‌اند که به دلیل آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹)، اطاعت از امام در اموری واجب است که مخالف شرع نباشد و برای اطمینان از عدم کذب امام در بیان احکام، علم، عدالت و اسلام او کافی است و نیازی به فرض عصمت نیست. اگر اطاعت از امام صرفاً و به خاطر قولش بود، در آن صورت واجب بود که او معصوم باشد؛ ولی وجوب اطاعت از امام به خاطر این است که او بیانگر حکم خدا و رسول است. بنابراین، عصمت او لازم نیست و عدالت و علم امام کافی است؛ مانند قاضی و والی که براساس علم به احکام و تقوا، بر مردم حکم می‌کند (تفتازانی، ۴۰۹ (ق)، ج ۵، ص ۲۵۰).

۴-۲-۷-۱. بررسی

اشکال بر تفتازانی این است که در عدم کذب در بیان احکام، برای امامی که حافظ شریعت و محل رجوع دیگران در همه مسائل است، «عدالت» به معنای مصطلح آن کافی نیست؛ زیرا صادر شدن کذب با عدالت امکان دارد؛ همچنان که احتمال خطا و اشتباه وجود دارد و چنین احتمالی اعتماد کامل به او را سلب می‌کند و همچنان نیاز به کسی است که از کذب و خطا در امان باشد و در این صورت، تسلسل پیش می‌آید. بنابراین، تنها با عصمت، کذب و خطا و نسیان از او نفی می‌گردد، حتی براساس سخن تفتازانی که وجوب اطاعت از امام به این علت است که او بیان‌کننده حکم خدا و رسول خدا ﷺ است، باز عصمت امام لازم است؛ زیرا امامی که حافظ شریعت است، اگر عصمت نداشته باشد، چگونه حکمش به صورت قطعی حکم خدا و رسول خدا ﷺ است؟ و به چه دلیلی حتی دچار اشتباه و خطای سهوی نمی‌شود؟

اشتباه تفتازانی و عموم متکلمان اهل تسنن این است که امام را انسان معمولی در نظر می‌گیرند که منصب امامت دارد، در صورتی که براساس ادله قطعی، شأن و جایگاه امام بسیار فراتر است و آن به عصمت وابسته است.

## ۵. بررسی «نقد ملازمه میان اطلاق اطاعت و عصمت»

نویسنده محترم ملازمه میان اطلاق اطاعت و عصمت را انکار می‌کند و می‌گوید:

گاه ممکن است شارع به‌طور مطلق دستور به تبعیت از شخصی دهد، ولی نه به این دلیل که او معصوم است و هرگز خطا نمی‌کند، بلکه به این سبب که او در مقایسه با دیگران از همه عالم‌تر پرهیزکارتر و کم‌خطاتر است، گرچه ممکن است از او خطا و اشتباهی در برخی شرایط سر بزند. ولی چون میزان خطا و اشتباه به مراتب از دیگران کمتر است، اطاعت از او حتی در مواردی که دستور نادرستی دهد، در مجموع به نفع جامعه خواهد بود. به تعبیر دیگر، خیر اطاعت چنین انسانی بیشتر از شر (یعنی وجود خطاهای احتمالی) است (اترک، ۱۳۹۹، ص ۱۶).

۵-۱. بررسی

این دلیل همانند دلایل پیشین سست و مبتنی بر ذهنیت نویسنده محترم است. ایشان در رد ملازمه میان اطلاق اطاعت و عصمت صرفاً ادعایی بدون دلیل دارد، در صورتی که اولاً، ایشان باید بر این ادعا دلیل ارائه کنند و صرف

امکان، به هیچ وجه مقبول نیست. ثانیاً، نه تنها دلیل بر آن نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن است و دلیل بر عصمت وجود دارد. ادله عقلی و نقلی گواه بر این است که اطاعت مطلق صرفاً از معصوم لازم است و اطاعت مطلق از غیر معصوم محذورات متعددی به دنبال دارد (ر.ک: حلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۰-۴۲۳).

### نتیجه‌گیری

عصمت پیامبر اکرم ﷺ و امام ﷺ از مباحث مهم کلامی است و آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اطِيعُوا اللّٰهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ» از مهم‌ترین ادله آن به شمار می‌رود. دانشمندان شیعه و نیز برخی از اهل تسنن با استدلال به این آیه، به عصمت استدلال کرده‌اند. عالمان شیعه براساس ظاهر قرآن و روایات فراوان معتقدند: منظور از «اولی‌الامر» امامان معصوم ﷺ است؛ زیرا «اولی‌الامر» بر «الرسول» عطف شده و اطاعت مطلق است و هیچ قیدی برای آن بیان نگردیده است. پس اولی‌الامر باید معصوم باشد و آن جز بر امامان معصوم ﷺ صدق نمی‌کند.

از سوی دیگر، همراهی اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی‌الامر با اطاعت از خدا به روشنی نشان می‌دهد که اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی‌الامر به منزله اطاعت از خداست. اطلاق از راه مقدمات حکمت در آیه شریفه به این صورت است که خدای سبحان در مقام بیان بوده و هیچ قیدی برای آن نیاورده است، با اینکه امکان تقیید اطاعت وجود داشته است. پس این آیه کریمه هر اطاعتی را شامل می‌شود. از این رو گستردگی اطاعت با عصمت تلازم دارد.

گرچه دلالت آیه در مقاله «بررسی دلالت آیه «اطیعوا» بر عصمت»، محل مناقشه قرار گرفته و اشکالاتی بر آن مطرح شده، لیکن به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از اشکالات تمام نیست. در مقاله مزبور، نسبت به مقدمه اول و دوم از مقدمات حکمت مناقشاتی شده که هیچ‌کدام وارد نیست. همچنین اشکال ملازمه میان اطلاق اطاعت و عصمت ناتمام است. بنابراین، آیه «اطیعوا» از راه اطلاق، بر عصمت پیامبر اکرم ﷺ و امام ﷺ دلالت دارد.

## منابع

- اترک، حسین، ۱۳۹۹، «بررسی دلالت آیه "اطیعوا" بر عصمت»، حکمت معاصر، سال یازدهم، ش ۱، ۲۲-۱.
- ، ۱۴۰۰، «بررسی دلالت آیه "لا ینال" بر عصمت انبیاء»، تأملات فلسفی، دوره یازدهم، ش ۲۶، ص ۱۹۹-۲۲۲.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، البراهین القاطعه فی شرح تجرید الاعتقاد الساطعه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، قم، شریف الرضی.
- جرجانی علی بن محمد، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعاده.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، تفسیر تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق و وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البیت لإحياء التراث.
- حقی برسوی، اسماعیل، بی تا، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، چ دوم، قم، شریف الرضی.
- ، ۱۴۰۸ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ، ۱۴۲۳ق، الافقین، قم، مؤسسه الاسلامیه.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۲ق، کفایة الاصول، بیروت، مؤسسه آل البیت لإحياء التراث.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.
- صادقی، حسن، ۱۳۹۰، «دلایل عقلی و قرآنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال»، معرفت کلامی، سال دوم، ش ۳، ص ۹۵-۱۱۴.
- ، ۱۴۰۱، «دلالت آیه "لا ینال" بر عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام و پاسخ نقدهای آن»، کلام پژوهی، سال اول، ش ۱، ص ۵۳-۷۵.
- صدوق، محمدین علی، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدین حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.
- ، بی تا، قواعد العقائد، لبنان، دار الغربه.
- فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۱۱ق، المحصل، عمان، دار الرازی.
- ، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، چ دوم، تهران، الصدر.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمدین احمد، ۱۳۶۴، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمدین محمدرضا، ۱۳۶۸، کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاظمی، محمدعلی، ۱۴۰۹ق، فوائد الاصول (تقریرات درس آیت الله محمدحسین نائینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی عبدالرزاق، بی تا، گوهر مواد، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۵ق، اصول الفقه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- مفید محمدین محمدین نعمان، بی تا، اوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید.
- موسوی، سیداسدالله، ۱۴۱۱ق، الامامة، اصفهان، مکتبه حجت الاسلام شفتی.



## نقد و بررسی مدخل «خلیفه» از «دائرةالمعارف قرآن لایدن»

کربابه کریمی / طلبه سطح چهار جامعه الزهراء

karimi52.qom@gmail.com  orcid.org/0009-0006-8760-1643

علی قانع اردکان / دکترای تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه و دبیر آموزش گروه علمی جامعه الزهراء

ghaneh83@yahoo.com

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۰۹

### چکیده

واژه «خلیفه» از واژگان پرکاربرد و کلیدی در نظام سیاسی اسلام است که نقش مهمی در فهم موضوعات و مسائل دینی دارد. وداد قاضی مستشرق آمریکایی در «دائرةالمعارف قرآن لایدن» در باره مفهوم، مصداق، پیشینه، سیر تاریخی واژه قرآنی «خلیفه» و واقعیت سیاسی - دینی نهاد خلافت سخن گفته است؛ اما مراجعه محدود به منابع اصیل اسلامی، بی توجهی به آراء و منابع قرآنی شیعه، عدم جامعیت در استناد به آیات قرآن و فقدان مستندات کافی در برخی موارد، موجب فهم ناقص و یا نادرست او در موضوعاتی همچون لحاظ معانی متعدد برای این واژه در آیات گوناگون و خطای تعیین مصداق و تاریخ آغاز رویکرد سیاسی مفسران به واژه مزبور شده است. نتیجه این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، از کاربرد این واژه در صدر اسلام خبر داده و با بررسی انتصابی بودن خلافت و نقد قرآنی، نظر نویسندگان در کاربردهای سیاسی خلیفه را به چالش کشیده و معنای «خلیفه» در تمام آیات قرآن را «جانشین» یا «جایگزین» می‌داند که در انواع و مصادیق گوناگونی (همانند سکونت و وراثت) تحقق می‌یابد. تحلیل شناختی «خلیفه» در هیأت مفرد، این واژه را هم‌حوزه «امام»، و انسان را در «حکم» خلیفه الهی معرفی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** خلیفه، دائرةالمعارف لایدن، قرآن، وداد قاضی.

*دائرةالمعارف قرآن لایسن* به سرویراستاری خانم جین دمن مک/اولیف دارای قریب ۷۰۰ مقاله است. با توجه به اینکه بیشتر نویسندگان این *دائرةالمعارف* غیرمسلمان بوده و اغلب مقالات براساس منابع اهل سنت نوشته شده است، بررسی‌های نقادانه آن پس از نشر نخستین جلد آن از سوی مسلمانان آغاز شد و با انتشار دیگر مجلدات آن، گسترش یافت.

ماده «خلف» که «خلیفه» از آن مشتق شده، ۱۲۷ بار در قرآن به کار رفته است. با توجه به نقش مهمی که این واژه در فهم موضوعات و مسائل دینی و کلامی دارد، پژوهش حاضر به سنجه و اعتبار مدخل «خلیفه» از *دائرةالمعارف قرآن لایسن*، اثر *وداد قاضی* مستشرق آمریکایی می‌پردازد تا درستی یا نادرستی فهم نویسنده از این واژه را در قرآن ارائه نماید.

این پژوهش علاوه بر اشاره به نکات مثبت و اشکالات صوری و ارجاعی مدخل، به بررسی پیشینه، مفهوم و مصداق «خلیفه» در قرآن، به‌ویژه آیه ۳۰ سوره «بقره»، سیر تاریخی و برخورد سیاسی مفسران با این واژه به‌مثابه اصلی‌ترین محورهای مدخل پرداخته است.

## ۱. پیشینه بحث

درباره مدخل «خلیفه» در *دائرةالمعارف لایسن* تاکنون نقد و تحلیلی صورت نگرفته و فقط این مدخل توسط *امیر مازیار* ترجمه شده است. البته مقالات و پژوهش‌های متعددی درخصوص برخی مسائل مرتبط با این واژه انجام شده، اما دیدگاه *وداد قاضی* به‌مثابه یکی از منابع قابل استفاده در فهم واژگان قرآنی و سنجش آراء مستشرقان در این زمینه بررسی نشده است.

از سوی دیگر تحلیل معنایی صورت گرفته در جهت تعیین معنا و مصداق «خلیفه» در کاربردهای گوناگون قرآنی، خطای ناشی از خلط مفهوم با مصداق را که در برخی آثار مانند مقاله «معناشناسی خلیفه در قرآن کریم» (جمالی‌راد و دیگران، ۱۳۹۷) دیده می‌شود، برطرف می‌سازد. مقاله مذکور با تفکیک خلافت به معنای عام (وراثت از پیشینیان) و خلافت در مفهوم خاص (ریاست عظمایی)، به معنای واحد «جانشینی» در تمام آیات و تقسیم آن براساس انواع و مصداق خلافت دست نیافته است. افزون بر ویژگی‌های پیشین، بررسی آیاتی که رویکرد سیاسی مفسران به این واژه را نشان می‌دهد، از نوآوری‌های این تحقیق محسوب می‌شود.

## ۲. ارزیابی مقاله

پرداختن به چهار موضوع مهم معنا، مصداق، پیشینه و کاربردهای سیاسی واژه «خلیفه» در قرآن و نظم و انسجام مطالب از ویژگی‌های مثبت این مدخل به شمار می‌رود؛ اما در طرح و بیان مباحث و مستندات با اشکالاتی مواجه است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

## ۲-۱. محدود بودن منابع

منابع مقاله محدود و منحصر به تفاسیر سفیان ثوری، طبری و مقاتل از اهل سنت است و به آراء شیعه در آیات مدنظر اشاره نمی‌کند. در منابع فرعی نیز مانند خصوص «دیدگاه‌های تفسیری پیش از دوره عباسیان» و «تاریخ تحولات نماد خلافت» (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۷۸) نیز منابع دست اول دیده نمی‌شود.

## ۲-۲. عدم ارائه مستندات

نویسنده در برخی موارد، مستند سخن خود را ذکر نکرده است؛ مانند نسبتی که به مفسران متقدم می‌دهد و ادعا می‌کند: جهت گیری لغت‌شناسانه و دسترسی آنها به متون یهودی و مسیحی (یعنی اسرائیلیات) سبب اطلاق معنای «جانشینی و جایگزینی» در همه کاربردهای واژه «خلیفه» شده است (همان، ص ۲۷۷).

یا اینکه معنایی را برای «خلیفه» در سوره «بقره» بیان می‌کند که معلوم نیست بر چه اساس و با استناد به کدام منبع، آن را به معنای «ساکن و مقیم در زمین» دانسته است (همان).

در جای دیگر می‌نویسد: برخی مفسران آیه مربوط به سوره «ص» را تنها اشاره به حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> دانسته‌اند و نه انسان‌های دارای سلطه به‌طور کلی (همان) و تفاسیر را مشخص نمی‌کند.

## ۲-۳. عدم جامعیت در استناد به آیات قرآن

یک دائرةالمعارف باید به ارائه اطلاعاتی جامع در یک موضوع بپردازد، به گونه‌ای که محقق را از منابع فرعی بی‌نیاز کند، اما این نکته گاهی در مدخل رعایت نشده است؛ همانند:

### ۲-۳-۱. کاربرد ماده «خلف» در قرآن

ماده «خلف» که «خلیفه» از آن مشتق شده ۱۲۷ بار در قرآن به کار رفته است. *و داد قاضی* می‌نویسد: این واژه دو بار در قرآن به شکل مفرد و هفت بار به شکل جمع «خلائف» یا «خلفاء» آمده و برخی از کاربردهای فعلی آن (به‌ویژه «خلف» و «استخلف») به لحاظ معنایی بسیار به آن نزدیک‌اند (همان).

با توجه به اینکه *و داد قاضی* در مقام شمارش تمام آیات برگرفته از ماده «خلف» است و حق دائرةالمعارف هم ذکر تمام آیات را می‌طلبد، اما از اسم جمع «خلف» (در آیات اعراف: ۱۶۹؛ مریم: ۵۹) و یا «مستخلفین» (حدید: ۷) غفلت کرده و به تمام آیات فعلی (مانند اعراف: ۱۴۲ و ۱۵۰) هم اشاره نکرده است.

شاید علت این موضوع آن باشد که در بندهای بعدی می‌نویسد: هنگامی که قومی به ضلالت کشیده شوند خداوند به ایشان هشدار می‌دهد و سپس ایشان را نابود می‌کند و کسانی را جانشین ایشان می‌سازد که از رسولان الهی اطاعت کنند... در نتیجه، ایشان به پادشاه، وارث زمین و کتاب مقدس پیشینیان نشان می‌شوند (همان). این در صورتی است که در این آیات، برعکس، به جانشینی قوم ناصالح به جای صالح اشاره شده است.

اگر این سخن در سه آیه اول هم قابل پذیرش باشد، در دو آیه بعدی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا در آیه ۱۴۲ «اعراف» به جانشینی هارون نبی ﷺ از حضرت موسی ﷺ و در سوره «حجید» به جانشینی مؤمنان و صلحا اشاره می‌کند. علاوه بر آن با توجه به اطلاق معنای «خلیفه» بر هر کسی که جانشین دیگری می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۸) دلیلی بر اختصاص و انحصار معنای «خلافت» به «جانشینی صلحا و طاعان از طالحان» نیست، به‌ویژه آنکه درباره «خلف» از دیگر مشتقات این ماده که معنایی نزدیک به «خلیفه» دارد نیز هر دو معنا آمده است؛ چنان‌که /خَفَس «خَلْف» به تحریک و سکون لام را هر کسی می‌داند که پس از رفتن دیگری درآید، هرچند برخی «خَلْف» به فتح اول و دوم را در جانشین خوب و به فتح اول و سکون دوم را در جانشین بد به کار می‌برند و «خَلْف صدق» و «خَلْف سَوْء» گویند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۳۵۶).

۲-۳-۲. عدم اشاره به رویکرد سیاسی مفسران در آیه ۱۴۲ اعراف

در رویکرد سیاسی مفسران، به آیه ۱۴۲ سوره «اعراف» اشاره نکرده است.

این نوشتار در مقام سنجش اقوال مفسران در آیه «وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» نیست. بنابراین تنها به نقل اختلافات برای اثبات مدعا بسنده می‌کنیم:

در تفسیر فرات کوفی (م ۳۰۷ق) آمده است: «فَخَلَفَ وَاللَّهِ أَبُونَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَصْلَحَ وَاللَّهِ مَأْسَلَمٌ وَالْأَرْضِيَّ وَاللَّاتَّبِعَ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (کوفی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۵)؛ به خدا قسم، پدر ما جانشین رسول الله شد و اصلاح نمود و تسلیم نشد و از راه مفسدان تبعیت نکرد.

کوفی «خلیفه» را به حضرت علی ﷺ تفسیر کرده و گروهی مانند سمرقندی (م ۳۹۵) آن را به خلافت ابابکر حمل نموده‌اند (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۹).

بنابراین برخی مفسران شیعه «خلیفه» را در آیه به دلیل حدیث نبوی «انت منی کهارون من موسی» بر امام علی ﷺ تطبیق داده (علم‌الهدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۳) و آیه را دلیل بر جدایی نبوت از امامت می‌دانند؛ زیرا اگر هارون می‌توانست علاوه بر نبوت، دارای مقام امامت هم باشد، لازم نبود که حضرت موسی ﷺ او را خلیفه خود کند و مقام امامت را به او واگذارد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۷۲۸) و از اینجا روشن می‌شود که مقام «امامت» مقامی برتر از مقام «نبوت» است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۴۱).

اما مفسران اهل سنت اصل بودن نبوت حضرت موسی ﷺ را دلیل بر خلافت هارون از وی (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۲۲) و خلافت هارون را متفاوت از امامت (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۱) و به منزله وکالت کوتاه‌مدت از جانب حضرت موسی ﷺ دانسته‌اند و از این رو تطبیق حدیث نبوی بر حضرت علی ﷺ را محدود به زمان حیات رسول الله ﷺ می‌دانند (ابن عطیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۷۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۶۱).

وداد قاضی «خلیفه» را عنوانی می‌داند که پس از وفات حضرت محمد ﷺ در سال یازدهم هجری به رأس حکومت اسلامی داده شد و خلاصه عبارت طولانی «خلیفه رسول الله» (جانشین رسول خدا) است که ابوبکر نخستین خلیفه مسلمانان آن را به جای «خلیفه رسول الله» و یا «خلیفه الله» (نماینده خدا) اختیار کرد، هرچند عنوان اخیر که بیشتر خلفای بنی امیه و بنی عباس آن را به کار می‌بستند، هیچ‌گاه در نظریه سیاسی اسلامی مشروعیت نیافت (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۷۶).

با توجه به اخباری که در آن پیامبر اکرم ﷺ در موقعیت‌های گوناگون افرادی را به‌عنوان خلیفه خود در مدینه انتخاب می‌کردند و مکرر از حضرت درباره خلفای بعد از ایشان سوالاتی می‌پرسیدند، معلوم می‌شود این واژه در میان مسلمانان صدر اسلام کاربرد داشته است.

سید مرتضی در این باره می‌نویسد: در عرف مردم هر عصری زمان سفر سلطان و غیبت او، از وی سؤال می‌کردند که چه کسی را جانشین خود کرده است؟ و وقتی به آنان گفته می‌شد: «خلیفتی فلان أو فلان» معنا و ضرورت «خلیفه» نزد مردم چنان روشن و بدیهی بود که کسی نه از مفهوم «خلیفه» سؤال می‌کرد و نه اعلام می‌داشت که به خلیفه نیازی نیست (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

وجود نام «خلیفه» برای فرزندان پسر نیز دلیل بر کاربرد آن در میان عرب قبل از پیامبر است؛ چنان‌که پدر دحیه کلبی به این نام نامیده شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۲۱).

اما اصطلاح «خلیفه رسول الله» اولین بار بعد از وفات رسول الله ﷺ توسط اسامه در پیامی به ابوبکر استفاده شد (طبری، ۱۸۷۹، ج ۲، ص ۴۶۲). بعد از آن به عمر «خلیفه خلیفه رسول الله» و به عثمان «خلیفه خلیفه خلیفه رسول الله» گفته می‌شد که برای کوتاه شدن، عنوان «الخلیفه» را برای خلفای بعدی به کار بردند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۱)؛ چنان‌که وداد قاضی نیز «خلیفه» را خلاصه عبارت طولانی‌تر «خلیفه رسول الله» دانسته است (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۷۸).

#### ۲-۵. معنای خلیفه در آیه ۳۰ سوره بقره

نویسنده در این باره می‌گوید: معنای دوم این واژه که نادرتر و به لحاظ ریشه‌شناختی مبهم‌تر است، «ساکن و مقیم زمین» است. این معنا در آیه ۳۰ «بقره» از همه مشهورتر است (همان، ص ۲۷۷).

چون مؤلف دلیل خود برای اتخاذ معنای «ساکن و مقیم زمین» در آیه را مطرح نکرده، چند احتمال متصور را بررسی و نقد می‌کنیم:

الف. به نظر می‌رسد با توجه به تصور نویسنده از معنای «جانشینی» در خلافت که لزوماً آن را به معنای «جانشینی صالح از طالع» دانسته (همان) و ممکن نبودن چنین معنایی درباره خداوند، معنای «مقیم و سکونت» را

انتخاب نموده است. این در صورتی است که اطلاق «خلیفه» در لغت (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۸) این تصور را باطل می‌گرداند. چگونگی استخلاف خداوند نیز در احتمال بعدی خواهد آمد.

ب. احتمال هم می‌رود که چون متبادر در معنای خلافت آن است که شخصی در اثر غیبت و یا مرگ مستخلف‌عنه یا ناتوانی او جایگزین وی شود و چنین مسئله‌ای درباره خداوند امکان ندارد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵، ص ۲۳۲)، معنای «سکونت» را برگزیده است، در حالی که *راغب اصفهانی در المفردات* شرافت نایب را نیز یکی از دلایل نیابت بیان کرده، می‌نویسد: خلیفه کسی است که در اثر غیبت منوب‌عنه و یا مرگ او و یا برای عاجز بودنش به جای او نشسته و یا به سبب شرافت نایب، نیابت از غیر می‌کند؛ مانند آنکه خداوند اولیای خود را به خاطر شرافتشان در زمین خلیفه کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۵).

نادیده گرفتن این موضوع موجب شده است نویسنده دیدگاه مفسران متقدم در معنای «جانشینی» را نادرست دانسته، ادعا کند: این تفسیر و کاربرد آن درباره آدم، مفسران را به دشواری‌های بزرگ انداخته و سبب شده است گاه با تکلف، آن را به معنای اصلی‌اش (یعنی جانشینی) پیوند دهند (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۷۷) و شاید همین پندار موجب اخذ معنای «سکونت» در آیه باشد.

بررسی آراء مفسران هم نشان می‌دهد بیشتر آنها «خلافت» را در آیه به معنای «جانشینی انسان از خداوند در روی زمین» گرفته و این قول را به *ابن عباس* و *ابن مسعود* نسبت داده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۷). حال این جانشینی یا به نحو خلیفه خداوند بودن تمام انسان‌ها در زمین (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۵۵؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۱) و یا خلیفه‌اللهی حضرت آدم علیه السلام در اقامه احکام باشد (بغوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۲؛ محلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹؛ طبرسی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۷۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۷؛ بیضاوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۲) که این قول به سدی نسبت داده شده است (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۱۵) و یا خلیفه‌اللهی انسان کاملی که توانایی و لیاقت به ظهور رساندن تمام اسما و صفات الهی را داشته باشد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۱).

تنها یک نظریه در رابطه با «جانشینی انسان از غیر خدا» وجود دارد که یا معتقد به جانشینی آدم و ذریه او به جای ساکنان قبلی از جنس جن و ملک است (مقاتل بن سلیمان، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶؛ طبرسی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۷۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۸۸) و یا بنا بر قول *مجاهد*، «جانشینی آدم علیه السلام از ابلیس» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱) و یا انسان‌هایی که قبل از وی در زمین سکونت داشته‌اند و از آنها به «سناس» تعبیر شده است (رک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۷؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۷) و یا بنا بر حکایت برخی از حسن بصری، «جانشینی نسلی به جای نسل پیش از خود» است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۷؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵).

برخی از مفسران علت اتخاذ این نظر را عدم امکان موت برای ذات باری‌تعالی و جانشینی از او دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

در رد این نظر، علاوه بر سخن *راغب اصفهانی*، می‌توان گفت: نیابت گاهی مطابق با نقل پیشین از تفسیر *بغوی و جلالین* و قول منسوب به *ابن مسعود*، «نیابت در حکم» است (ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵). افزون بر آن، مستخلف‌عنه بودن فرشتگان یا جن و انسان‌های دیگر کرامتی برای انسان به دنبال ندارد که مستلزم تعلیم اسما و یا لزوم سجده بر وی باشد.

بنابراین بیشتر مفسران در تعیین مستخلف‌عنه دچار تکلف نگشته و حتی برخی در حکمت خلافت‌اللهمی انسان نوشته‌اند: انسان جانشین خداوند در زمین گردید تا همان سلطه و حقی که اصالتاً برای مستخلف‌عنه وجود دارد، به منظور شرافت بخشیدن به خلیفه برای او نیز محقق شود (ارمی علوی، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۳۴۸) و آن را تکریم نوع انسان دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

ج. نقد وی به جهت‌گیری لغت‌شناسانه مفسران که بنا بر ادعای *وداد قاضی* رجوع آنان به لغت سبب شد تا به جای «سکونت» معنای «جانشینی» را در آیه ۳۰ سوره «بقره» برگزینند، ارجاع نویسنده به لغت را منتفی می‌کند؛ اما شاید با توجه به سابقه ادبی که دارد، تأثیرپذیری وی از مفسرانی همچون *جرجانی* بعید نباشد: «و آدم خلف الملائكة في اتخاذ الأرض مسكنا» (جرجانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۰)، در حالی که *جرجانی* متعلق خلافت را بیان کرده است، نه معنای آن را.

د. قید «فی الارض» در آیه نیز نمی‌تواند قرینه‌ای برای معنای سکونت در این آیه باشد؛ زیرا در بیشتر آیاتی که واژه «خلیفه» و یا جمع آن به کار رفته، واژه «ارض» آمده، در حالی که نویسنده معنای «سکونت» را برای آن آیات انتخاب نکرده است. به نظر می‌رسد ذکر «فی الارض» در آیه تنها برای تعیین محل استقرار خلافت در زمین باشد و برخی گفته‌اند: ذکر «فی الارض» در آیه قید جعل است، نه مجعول. از این رو تنها اشاره به این دارد که مبدأ انسان در قوس صعود و جایگاه بدن عنصری او زمین است، وگرنه - دست‌کم - انسان کامل در همه عوالم غیبی و شهودی خلیفه‌الله است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۹).

## ۲-۶. تحلیل معنای خلیفه در قرآن

*وداد قاضی* معنای «خلافت» در آیات انعام: ۱۳۳ و ۱۶۵؛ اعراف: ۱۲۹ و ۷۴؛ یونس: ۷۳ و ۱۴؛ هود: ۵۷؛ نور: ۵۵؛ نمل: ۶۲؛ فاطر: ۳۹ را «جانشین، جایگزین، قائم مقام، نایب» و آن را مرتبط با «ذهب» در نساء: ۱۳۳، «اورث» در احزاب: ۲۷ و «استبدل» در محمد: ۳۸ دانسته است؛ اما «خلافت» در آیه ۳۰ سوره «بقره» را به معنای «ساکن و مقیم زمین» و در آیه ۲۶ سوره «ص» «اعمال سلطه» می‌داند (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۷۷).

نظر وی در این زمینه را از دو جهت بررسی می‌کنیم:

## ۱-۲. خلط معنای لغوی با انواع و شروط خلافت

دقت در معنای لغوی «خلیفه» و اقوال مفسران در کاربردهای قرآنی و سایر مشتقات «خلف» نشان می‌دهد معنای

«خلیفه» در تمام کاربردهای آن «جانشین» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۸؛ ابن اثیر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۵) و نویسنده معنای لغوی را با انواع خلافت و یا ویژگی‌ها و لوازم آن خلط کرده است. به عبارت دیگر جانشینی می‌تواند به گونه‌های مختلف و از طرق متعدد حاصل شود؛ بدین صورت که گاهی با رفتن و هلاکت قوم پیشین و استبدال قوم دیگر (انعام: ۱۶۵؛ یونس: ۱۴ و ۷۳؛ فاطر: ۳۹؛ اعراف: ۱۶۹؛ مریم: ۵۹) یا از طریق وراثت امت پیش از خود (اعراف: ۱۴۶ و ۷۴؛ نمل: ۶۲؛ حدید: ۷)، یا ساکن شدن در سرزمینی (نمل: ۶۲) و یا غیبت منوب‌عنه (اعراف: ۱۴۲ و ۱۵۰) تحقق می‌یابد. برخی تفاسیر (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۷۴ و ۷۶۲؛ ج ۹، ص ۳۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۵۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۳؛ بیضاوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۵) به بعضی از این نکات اشاره کرده‌اند.

یا ممکن است این جانشینی در حکم و تدبیر باشد (بقره: ۳۰؛ ص: ۲۶)؛ چنان‌که در برخی تفاسیر به «خلافت از خداوند در حکم به حق و اقامه احکام و تنفیذ اوامر الهی» تصریح شده است (ابن عطیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۷؛ بغوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵).

مفرد و نکره بودن «خلیفه» در این دو آیه با وجود «تاء» مفید تأکید و مبالغه (ابن اثیر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۷۹) یا «تاء» نقل به معنای موصوف (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۹۴) مانند «نطیحة» و «ذبیحة» با فرض معنای «سلطان اعظم» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۳۵۶) از شرافت و بزرگی خلیفه حکایت می‌کند و نشانگر تفاوت نوع خلافت در دو آیه اخیر است. از این رو مانند دیگر کاربردهای جمعی آن به کار نرفته و متصف به ویژگی‌هایی شده که در ادامه آیات آمده است.

سؤال فرشتگان «أَتَجَلُّ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) نشان می‌دهد حقیقت خلیفه نزد ملائکه کسی است که مفسد و خونریز نباشد. شاید یکی دیگر از دلایل مفرد بودن خلیفه در این آیات توجه به همین ویژگی دفع فساد باشد؛ زیرا تعدد در خلیفه منجر به فساد خواهد شد. بدین روی در مواردی که مراد از خلیفه برخلاف این دو آیه صرف «جایگزین شدن» است و از فساد و گمراهی و تباهی سخن به میان آمده، از تعابیر جمعی نظیر «خلفاء» (اعراف: ۷۴) و «خلف» (مریم: ۵۹) استفاده شده است.

بنابراین قرآینی همچون سؤال فرشتگان و در ادامه تعلیم اسما «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» به حضرت آدم بر عظمت و شأن خلیفه مدنظر در آیه می‌افزاید و نشان می‌دهد: منشأ و راه رسیدن به این مقام، علم و معرفت به اسماء است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ امری که در نهایت او را مسجود فرشتگان می‌کند (اسراء: ۶۱).

علت غایبی این استخلاف ظهور و بروز احکام و تدابیر الهی است؛ زیرا خلیفه باید از تمام شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر مستخلف‌عنه حکایت کند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۵) بنابراین خداوند متعال در سوره «بقره» از واژه «رب» به جای دیگر اسما و صفات الهی استفاده کرده که با مقام ربوبیت پروردگار مرتبط است و مشعر به تنفیذ حکم و اعمال سلطه و قدرت است.



«حکم و داوری» در سوره «ص» نیز از نشانه‌های تدبیر حاکم است. از این رو گروهی از مفسران، «خلیفه» در سوره «ص» را به معنای «تدبیر امور» دانسته‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۴۴). وجود «فاء» فصیحه (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۵۲) در ابتدای «فاحکم» در سوره مزبور در جواب شرط مقدر آمده است؛ یعنی «اذا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله»؛ حال که تو را خلیفه گردانیدیم، میان مردم به حق داوری کن و از هوای نفس پیروی منما که تو را از راه خدا گمراه می‌سازد. این تذکر حق تعالی روشن می‌کند که داوری به حق، عدالت و تبعیت نکردن از هوای نفس از صفات کلیدی دستیابی به مقام خلافت الهی است.

## ۲-۲. حوزه شناختی خلیفه در کاربرد مفرد

اگر بخواهیم مانند *وداد قاضی* که معنای «خلافت» در برخی آیات را با «اذهب»، «اورث» و «استبدل» مرتبط دانسته و - درواقع - هم حوزه شناختی خلافت را در آیات نامبرده تعیین کرده است، هم حوزه خلیفه را در آیات (بقره: ۳۰؛ ص: ۲۶)، می‌گوییم: باید از واژه «امام» استفاده کنیم که در این صورت نظیر آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴)؛ من تو را امام مردم قرار دادم است. بنا بر تعریف حوزه شناختی، اگر میان اعضای یک حوزه در ویژگی لازم اشتراکی وجود داشته باشد، می‌توان یک مفهوم را از اعضای آن حوزه به شمار آورد (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹، ص ۲۳۳).

ویژگی‌های برشمرده شده خلیفه در مطلب پیشین، نظیر آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) است؛ زیرا خداوند متعال به پرسش حضرت ابراهیم علیه السلام که آیا ذریه من به این مقام می‌رسند؟ پاسخ داد: عهد من به ستمگران نخواهد رسید: «لا ینال عهدی الظالمین».

با بررسی آیات دیگر روشن می‌شود بزرگ‌ترین ظلم شرک به خداوند (لقمان: ۱۳) است و از مصادیق دیگر آن کفر (انعام: ۹۳)، کتمان شهادت (بقره: ۱۴۰)، دروغ بستن به خداوند (انعام: ۲۱؛ آل عمران: ۹۴)، تکذیب آیات الهی و رویگردانی از آنها (انعام: ۱۵۷ و ۹۳)، جلوگیری از خداپرستی و بندگی خداوند (بقره: ۱۱۴)، دوستی کافران (توبه: ۲۳)، تبعیت از یهود و نصارا (بقره: ۱۴۵)، و شکستن حدود الهی (بقره: ۲۲۹؛ طلاق: ۱) است و مستکبران (سبأ: ۳۱) و کسانی که توبه نمی‌کنند (حجرات: ۱۱) از ظالمان هستند؛ یعنی امام باید از هر نوع شرک و تجاوز از حدود الهی میرا بوده و علاوه بر تبعیت محض از خداوند، هدایتگر مردم به سوی سعادت و امر الهی باشد.

خداوند متعال می‌فرماید: «أَنَّا رَأَوُكَ إِذْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ فَذَرَيْتَ آيَاتِنَا وَتَوَلَّيْتَ الْكُفْرَ وَكُنَّ تِلْكَ أَعْيُنُنَا فَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسٍ يُرَوِّدُهُمْ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (مائد: ۴۵). البته این بدان معنا نیست که خلیفه عصمتی مانند امام دارد؛ زیرا «الظالمین» در آیه ۱۲۴ «بقره» عام است و هر ظلمی را دربر می‌گیرد، هرچند بسیار کوچک باشد؛ یعنی چه این ظلم شرک باشد و چه معصیت، چه در همه عمر باشد و چه در ابتدای عمر و بعد توبه کرده و عمل صالح انجام داده

باشد، این فرد نمی‌تواند امام باشد. پس امام تنها کسی است که در تمام عمرش، حتی کوچک‌ترین ظلمی را مرتکب نشده و معصوم باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

به عبارت دیگر قید «الظالمین» در آیه ۱۲۴ «بقره»، همان‌گونه که قرینه بر ورود خلیفه به شکل مفرد در حوزه امام بود و تبیین آن به سبب اشتراک در مصادیقی از ظلم (همچون شرک و استکبار و کفر و معصیت بدون توبه) گذشت، قرینه صارفه هم هست برای بیان تفاوت خلیفه و امام و توجه دادن به این نکته که خلیفه عصمت در مرتبه امام را لازم ندارد و دایره‌ای وسیع‌تر داشته، به‌گونه‌ای که نوع انسان به صورت بالقوه دارای استعداد خلیفه‌الله شدن است و می‌تواند با تمسک به فرامین الهی این استعداد بالقوه را به صورت بالفعل به‌گونه تشکیکی محقق کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۳). اما مرتبه کامل و عالی آن مختص دوازده امام معصوم از اهل‌بیت پیامبر ﷺ است. «لَا يَزَالُ أَمْرُ أُمَّتِي ظَاهِرًا حَتَّى يَمُضِيَ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كَلَّمَهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰)؛ همواره امر امت من پیروز است تا آن‌گاه که دوازده جانشین زمامدار شوند که همگی از قریش‌اند.

در هر حال، وجوه اشتراک «خلیفه» و «امام» موجب گشته است لغت‌دانان این دو واژه را کنار هم آورده، «خلیفه» را امام رعیت بدانند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۸؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۸).

در اصطلاح اهل سنت نیز کاربرد «خلیفه»، «امام» و «امیرالمؤمنین» به یک معناست، با این تفاوت که از نظر آنان لفظ «خلیفه» و «امام» از ابتدای دوران پس از رحلت نبی مکرم ﷺ کاربرد داشته، ولی عنوان «امیرالمؤمنین» در زمان خلیفه دوم استفاده شده است (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۱؛ نووی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۴۹).

تعاریف متکلمان اهل سنت نیز بر مترادف «امامت» و «خلافت» تصریح دارد: «الإمامة و الخلافة و امرة المؤمنین مترادفة» (دمیحی، بی‌تا، ص ۳۳) و به جانشینی پیامبر اکرم ﷺ در سیاست، حکومت و دیانت گفته می‌شود. در تعریف «امامت» گفته شده است: «هی رئاسة عامة فی امور الدین و الدنيا خلافة عن النبی» (تفتازانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۲).

قاضی عضدالدین ایجی وجوب اتباع از کسی که خلافت رسول‌الله در اقامه دین را برعهده دارد، واجب دانسته (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۴۵) و آمدی بر آن، حفظ حوزه ملت را نیز می‌افزاید (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۲۱). البته آنچه در تعریف و شرایط خلیفه بیان داشته‌اند به سرعت رو به زوال رفته و در نهایت برای خلیفه چهره‌ای جز یک والی که بر مردم حکومت کند و امور دنیوی آنها را سیاست کند، باقی نمانده است (موحدی، ۱۳۸۹، ش ۳).

نزد شیعه «خلافت» مقامی الهی و موهبتی خدایی است. امام رضا ﷺ مقام امامت را مقام خلیفه‌اللهی دانسته، می‌فرماید: امامت جانشینی خداوند است: «ان الامامة خلافة الله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰) و در زیارت پیامبر گرامی ﷺ آمده است: «أستاذن خلیفتک الامام المفروض علی طاعته» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۳۷۱) از خلیفه‌ات، امامی که طاعتش را بر من واجب کرده‌ای، اجازه می‌خواهم.

## ۲-۷. مصداق خلیفه در آیه ۳۰ سوره بقره

و داد قاضی با ارجاع به مدخل «آدم و حوا»، مصداق «خلیفه» در این آیه را حضرت آدم علیه السلام می‌داند و می‌نویسد: خداوند (در سوره بقره) به فرشتگان می‌فرماید: من در زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت... که آشکارا مراد از «خلیفه» آدم است (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۷۷).

در بررسی معنای «خلیفه» در قرآن روشن شد که مراد از «خلیفه» در آیه نوع انسان است و داخل شدن ابتدایی حضرت آدم علیه السلام هم موجب انحصار حکم در ایشان نیست؛ زیرا مورد مخصص نیست؛ امری که مفسران اهل سنت نیز در موارد متعدد به آن ملتزم بوده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۵۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۹۹). این مطلب بر آیه ۲۶ سوره «ص» نیز صادق است.

احتمال دارد مفرد بودن لفظ «خلیفه» دلیل تصور نویسنده برای اختصاص خلافت به حضرت آدم باشد؛ اما این واژه صلاحیت استعمال در مفرد یا جمع را دارد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹).

دلایل متعدد دیگری نیز همچون تعبیر «جاعل» در آیه ۳۰ سوره «بقره» به صورت اسم فاعل نشان می‌دهد جعل خلیفه در آیه مستمر است و همواره باید مجعولی برای چنین جعلی باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵). اضافه نشدن «جاعل» به ضمیر «ک» شاهد دیگری بر تعمیم معنا در سوره «بقره» است؛ زیرا اگر مقصود فقط حضرت آدم بود از تعبیر «جاعلک» استفاده می‌شد. جمله اسمیه هم نشان می‌دهد مقام آدمیت که شخصیت حقوقی انسان کامل است، محور خلافت الهی است؛ زیرا بیان خلافت در قالب جمله اسمیه مفید استمرار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۹) و در نهایت لطافت، خطاب در آیه با اضافه «ربک» و عنایت خاص به پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که تو ای پیامبر، از این خیر بهره ویژه‌ای داری و خلیفه اعظم و امام مقدم در زمین و آسمان هستی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۰) و از این رو قضیه منحصر به آدم علیه السلام و یا شخص دیگری نیست، بلکه نوع انسان بالقوه استعداد خلیفه‌اللهی شدن را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۹).

حکم آیه مربوط به حضرت داود علیه السلام نیز با قراین دیگر منحصر به ایشان نمی‌شود. وجود فاء فصیحه در این سوره و ترتب حکم به حق بر خلافت، مشعر بر بیان قاعده کلی و گویای آن است که لازمه خلافت، حکم به حق و تبعیت نکردن از هوای نفس است و قاعده مختص ایشان نیست. از این رو قریب به اتفاق مفسران از طبری تا معاصران «خلافت» را در آیه به معنای «تدبیر در امور و یا سلطنت و تنفیذ حکم» معنا نموده و تنها تعداد معدودی از مفسران (ابومسلم اصفهانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۸؛ واحدی، بی تا، ج ۲، ص ۹۲۲؛ میدی، بی تا، ج ۸، ص ۳۳۸؛ شبیانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۱۷) خلافت را به معنای نیابت حضرت داود علیه السلام از انبیای پیشین معنا کرده‌اند.

## ۲-۸. کاربردهای سیاسی خلیفه

در بخش دیگری از مقاله، نویسنده به آیاتی که مفسران با آن برخورد سیاسی داشته‌اند و ابتدای شکل‌گیری این نگرش اشاره کرده، می‌نویسد: کاربردهای قرآنی این واژه سهم ناچیزی برای تمهید معنای کلامی و سیاسی آن

دارد... در رابطه با آیهٔ مربوط به آدم، به نظر می‌رسد معنایی کلی وجود داشته است حاکی از آنکه این واژه نه تنها به آدم، بلکه به کل انسانیت اشاره دارد؛ یعنی به فرزندان آدم. بعکس، برخی مفسران آیه مربوط به سوره «ص» را تنها اشاره به حضرت داود علیه السلام دانسته‌اند و نه انسان‌های دارای سلطه به‌طور کلی.

بنابراین در دوره بنی‌امیه، مفسران ارتباطی بین واژه قرآنی «خلیفه» و واقعیت سیاسی - دینی نهاد خلافت ایجاد نمی‌کردند و تمایل به این ارتباط در حدود نیمه قرن دوم با اشاره‌ای از جانب سُلَیْمَی (د ۱۲۸) با تفسیر خلافت حضرت داود علیه السلام به «ملکه؛ یعنی در ملک او قرار داد» آغاز و نزد سَفِیَانِ ثَوْرِی (د ۱۶۱) در تفسیر آیه ۵۵ «نور» که مؤمنان جانشین دیگران را حاکمان و قوم حاکم (الولایة) نامید، گسترش بیشتر یافت و در زمان طبری (د ۳۱۰) با نخستین کاربرد این واژه در تفسیر «خلیفه» (سوره بقره) به «سلطان اعظم» کامل شد (قاضی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۸).

نگرش مفسران و قرآن‌پژوهان به جنبه سیاسی - کلامی خلیفه را در دو موضوع «انتصابی بودن» و «نقد قرآنی» بررسی می‌کنیم:

#### ۲.۸-۱. انتصابی بودن خلافت

تعبیر «انی جاعل» در سورهٔ «بقره» و مفرد آوردن اسم «إن» بیانگر اختصاص این امر به خداوند است؛ زیرا در مواردی که خداوند متعال به اسباب و وسایطی اشاره دارد که در تحقق آن فعل مؤثر است، فعل را به صورت جمع به خود نسبت می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۷). از سوی دیگر وصف تنوین دار «جاعل» نظیر «إِنِّی خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِین» بوده است و همان‌گونه که در آن آیه کسی نمی‌تواند ادعا کند غیر از خداوند می‌تواند بشری خلق کند، در این آیه نیز جز خدا کسی نمی‌تواند جعل خلافت کند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۹).

مؤلف *السیرة النبویة* (م ۲۱۸ق) یک قرن پیش از طبری در روایتی از زهری می‌نویسد: رسول‌الله صلی الله علیه و آله در پاسخ به فردی از قبیله «بیحرة بن فراس» که خواستار انتقال حکومت به آنان پس از بیعت و پیروزی بر مخالفان بود، فرمودند: امر حکومت با خداوند است؛ هر جا بخواهد آن را قرار می‌دهد (ابن‌هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۲).

انحصار جعل خلیفه به دست خداوند متعال یکی از مسائل مهم اختلافی در مسئله ولایت و خلافت میان مسلمانان محسوب می‌شود. غیر از خوارج و گروهی از معتزله، دیگر فرق اسلامی بر لزوم نصب امام و خلیفه‌ای که امر او مطاع باشد، تأکید دارند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۸). اما علمای امامیه معتقدند: نصب امام منحصر در جعل الهی (همان؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۸۱) و تنها از ناحیه او و به اختیار اوست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۹۶). بنابراین خلافت در اعتقاد شیعه جنبه تنصیبی دارد (سبحانی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۶) و منصب الهی و عهد ربانی است که برگزیدگان به آن دست یافته‌اند (حسن، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶). از این رو مفسرانی همچون قرطبی به دلالت آیه بر اصل نصب امام و خلیفه مطاع و نافذ الحکم اشاره می‌کنند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶۴)، هر چند بلافاصله با رد نظر شیعه، تنها طریق در انتصاب خلیفه را اختیار و اجماع اهل اجتهاد می‌دانند (همان، ج ۱، ص ۲۶۵).

با بررسی دیدگاه مفسران در ذیل برخی آیات، به دست می‌آید که رویکرد سیاسی مفسران به این واژه به دوران قبل از زمان مورد اشاره نویسنده برمی‌گردد:

۲۸۲-۱. آیه ۳۰ سوره بقره

عالمان و قرآن‌پژوهان شیعه، از قدما و معاصران، آیه ۳۰ سوره «بقره» را از شمار آیات ولایی دانسته و به آن استناد کرده و معتقدند: مراد از «خلافت» در آیه مقام «ولایت» و بزرگ‌ترین منصب است که با آن ولی حق تصرف در امور و مصالح دیگران پیدا می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۴-۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۲ و ۵۳۸).

در تفسیری که از ابن‌مسعود نقل شده، «خلیفه» کسی است که در حکم کردن بین مردم جانشین خداوند است و مراد از آن آدم و جانشینان او هستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۲۱۵). سپس ابن شهر آشوب قول ابن عباس مبنی بر جعل آدم و ذریه او بدل از جن، و قول حسن بصری مبنی بر جانشینی قومی به جای قوم دیگر در اقامه حق و آبادانی زمین را بیان می‌کند (همان). این اختلافات شاهی بر سهم آیه در تمهید مسائل کلامی و سیاسی و شکل‌گیری آن از همان صدر اسلام و قبل از سنی است.

۲۸۲-۲. آیه ۲۶ سوره ص

البته و داد قاضی برای معنای «خلافت» در سوره «ص» به لوازم سیاسی و فقهی قایل است، آنجا که می‌نویسد: معنای سوم برخی لوازم فقهی و سیاسی دارد. «خلیفه» کسی است که اعمال سلطه می‌کند. این معنا تنها در یک‌جا، آیه ۲۶ «ص» مشهود است که خطاب به حضرت داود پیامبر ﷺ آمده است (مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۴)؛ اما سخن وی در اولین کاربرد آن بر زمان طبری دقیق نیست؛ زیرا:

اولاً، مراد او از برخی نویسندگانی که آیه را به حضرت داود ﷺ منحصر کرده‌اند، مشخص نیست. اگر منظور مفسران سده ۱۰۰ یا ۲۰۰ هجری است که تفسیر آنان در این آیه با جست‌وجو در *جامع التفاسیر* در دسترس نیست تا برخی را معتقد به انحصار آیه در حضرت داود ﷺ بدانیم.

ثانیاً، برخی مفسران پیش از طبری به معنای مرتبط با کارکرد سیاسی «خلیفه» اشاره کرده‌اند. علی‌بن ابراهیم قمی که بنا بر نقل *النریعه* تا سال ۳۰۷ق زنده بوده (آغاز بزرگ طهرانی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۳۰۲)، خلیفه در آیه ۳۰ «بقره» را به معنای «حجت» می‌داند که خداوند در پاسخ به سؤال فرشتگان فرمود: من بندگان صالح و امامانی بر هدایت خلق خواهم کرد تا مردم را از معاصی نهدی کنند و آنها را حجت خود علیه خلق قرار خواهم داد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۷).

دینوری (۳۰۸ق) «خلیفه» در آیه مربوط به حضرت داود ﷺ را ملکی از بنی اسرائیل معنا می‌کند (دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۲۹).

در تفسیر طبرانی (م ۳۶۰ ق) که از تفاسیر روایی سنی است، «خلیفه» را کسی می‌داند که مدبر امور بندگان است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۳۴۴) و در ذیل آیه ۳۰ سوره «بقره» روایت جالبی نقل می‌کند که معنای «خلیفه» و کارکرد سیاسی آن را به وضوح نشان می‌دهد. در این روایت سلمان در پاسخ به سؤال کسی که درباره تفاوت «خلیفه» با «ملک» سؤال می‌کند، می‌گوید:

الخلیفة هو الذی يعدل فی رعیته و یقسم بینهم بالتسویة و یشفق علیهم شفقة الرجل علی اهله و الولد علی والده و یقضی بکتاب الله؛

«خلیفه» کسی است که بین رعیت به عدالت رفتار کند و ثروت بیت‌المال را به‌طور مساوی تقسیم نماید و بر رعایا چنان مهربان و دلسوز باشد که بر خانواده خویش چنان است و براساس کتاب الهی حکم براند. و در پاسخ به عمر که آیا من ملک هستم یا خلیفه؟ می‌گوید: اگر به عدالت و انصاف عمل کنی خلیفه هستی، وگرنه ملک هستی (همان، ج ۱، ص ۱۴۵).

درباره مفسران بعد از طبری بحثی نیست که قریب به اتفاق، خلافت را منحصر به حضرت داود علیه السلام ندانسته‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۹۵)، بلکه «خلافت» در آیه را یا به معنای «تدبیر امور» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۴۴؛ بغوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۷۳۷؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۵۵۶؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷) و یا به معنای «ملک و سلطه و تنفیذ حکم» گرفته‌اند (مانند: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۹۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۲۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۹؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۱۱۲) و تنها عده کمی «خلافت» را به معنای «نیابت حضرت داود علیه السلام از انبیای پیشین» معنا کرده‌اند (ابومسلم اصفهانی و دیگران، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۸؛ واحدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۲۲؛ میدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۸؛ شبیانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۱۷).

### ۲-۲-۳. آیه ۵۶ سوره نور

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ».

نویسنده منکر رویکرد سیاسی مفسران با این آیه نیست، اما تکمیل فرایند مواجهه سیاسی را به طبری در تفسیر آیه ۳۰ سوره «بقره» نسبت می‌دهد، و حال آنکه برخی از مفسران پیش از طبری نیز وعده خداوند به مؤمنان در این آیه را به حاکمیت مسلمانان بر دیگر ادیان تفسیر نموده‌اند؛ مانند یحیی‌بن سلام (م ۲۰۰ق): «سینصرهم بالإسلام حتی (یظهرهم) علی الدین کله، فیکونوا الحکام علی أهل الأديان» (تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۵۸)؛ به زودی آنان را با اسلام یاری خواهد کرد تا بر همه آیین‌ها غالب گردند و حاکم همه ادیان شوند.

در نگرش سیاسی مفسران به آیه و تعیین مصداق مؤمنان و مستخلف‌عنه، اقوال متعددی بوده که برای رعایت اختصار، مهم‌ترین نظرات بیان می‌شود. برخی مصداق مؤمنان را امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته که خداوند آنها را جانشین امت‌های پیشین ساخته (مقاتل بن سلیمان، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۶؛ طبری، ۱۸۷۹، ج ۱۸، ص ۱۲۲؛ ابی‌حاتم،

۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۶-۲۷؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۱؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۵؛ ماتریدی، بی تا، ج ۷، ص ۵۸۷) و سکان و ملوک قرار داده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۴۴۶).

برخی مفسران عامه گفته‌اند: چون فتوحات در زمان خلفای اربعه انجام شد، مراد خلفای اربعه هستند که جانشین رسول الله ﷺ شدند (جصاص، بی تا، ج ۵، ص ۱۹۱؛ نحاس، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۱).

در مقابل، گروهی از امامیه آن را بر ائمه اطهار (کوفی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۹؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۸) و صاحب الزمان مهدی موعود (عج) تطبیق داده و در ترجیح این قول گفته‌اند: به قرینه «کما استخلف الّذین من قبلهم» که اشاره دارد به «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) و «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶) و «خُلِّفْنِي فِي قَوْمِي» (اعراف: ۱۴۲) که در هر سه، خطاب به انبیا آمده، معلوم است استخلاف بر این وجه، نه در حق صحابه بوده و نه در حق امت (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۷۲).

برخی دیگر نیز گفته‌اند: «استخلاف» در آیه به معنای امارت و خلافت نیست، بلکه صرفاً به معنای «قرار گرفتن گروهی به جای گروه دیگر» است؛ نظیر «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (فاطر: ۳۹)؛ زیرا قبول معنای خلافت تنصیص از جانب خدا را به دنبال دارد که بیشتر اهل سنت به آن اعتقاد ندارند. نسبت اجماع مفسران هم با توجه به سخن اهل بیت (ع) و تطبیق آن بر مهدی موعود (عج) باطل است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۵۶).

بسیاری از این اختلافات ناشی از تفاوت نگذاشتن بین معنا و مصداق است. قبلاً ثابت کردیم که «خلیفه» در تمام آیات به معنای «جانشین» است و در این آیه با توجه به کاربرد جمعی، نمی‌تواند به معنای خلافت الهی نظیر آیات بقره: ۳۰ یا ص: ۲۶ باشد، بلکه به معنای «جانشین شدن مؤمنان از طریق ارث دادن زمین به ایشان و مسلط کردن آنان بر زمین» است. این سخن مورد تأیید علامه طباطبائی بوده و دلایلی بر آن ذکر کرده است (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۵۱).

### نتیجه‌گیری

با بررسی منابع لغوی و تفسیری، این نتیجه به دست آمد که معنای «خلیفه» در تمام آیات نامبرده به معنای «جانشین» است. افزون بر آن، با ارائه دلایل متعدد، معنای ساکن در آیه ۳۰ سوره «بقره» رد و اثبات شد «خلیفه» در کاربرد مفردش به معنای «جانشین خداوند در حکم» است که نوع بشر قابلیت رسیدن به این مقام را دارد؛ اما چون این مقام دارای شروط و ویژگی‌هایی است، در همه انسان‌ها فعلیت نیافته و هر کس به هر اندازه که مظهر اسماء الهی باشد، سهمی از خلافت الهی دارد و کامل‌ترین مصداق آن انبیا و معصومان (ع) هستند. این واژه که در زمان پیامبر نیز کاربرد داشته، همواره مطمح نظر مفسران از صدر اسلام بوده است؛ چنان‌که ابن مسعود «خلیفه» را کسی می‌داند که در حکم کردن بین مردم جانشین خداوند شود. نادرست بودن دیدگاه وداد قاضی در پژوهش حاضر، ناشی از عدم مراجعه وی به منابع اصیل شیعه و تتبع ناقص و محدود اوست.

## منابع

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۷۶، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، اسماعیلیان.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *الاصابة في تمييز الصحابة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن سعد، محمد بن سعد، بی تا، *الطبقات الكبرى*، بیروت، دارصادر.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غائب، بی تا، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد هارون، بیروت، دارالفکر.
- ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۱۱ق، *السیرة النبویة*، تحقیق طه عبدالرؤف سعد، بیروت، دار الجبل.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *بحر المحیط*، بیروت، دارالفکر.
- ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر و دیگران، بی تا، *موسوعه تفاسیر معتزله*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابی حاتم، عبدالرحمن، ۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ارمی علوی، محمد امین بن عبدالله، بی تا، *تفسیر حدائق الروح والریحان فی روابی علوم القرآن*، بیروت، دارطوق النجاه.
- ایچی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- آغازگ، طهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۲ق، *النذریة*، بیروت، دارالاضواء.
- آل غازی، عبدالقادر، ۱۳۸۲ق، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی.
- ألوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به کوشش سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- بغوی، حسین بن مسعود، بی تا، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، بی تا، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۰ق، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان، دار المعارف النعمانیه.
- تیمی، یحیی بن سلام، ۱۴۲۵ق، *تفسیر یحیی بن سلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جرجانی، عبدالقاهر، بی تا، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، تصحیح محمد ادیب شکور، بیروت، دارالفکر.
- جصاص، احمد بن علی، بی تا، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جمالی راد، فهیمه و دیگران، ۱۳۹۷، «معناشناسی خلیفه در قرآن کریم»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال ششم، ش ۲، ص ۱۷۵-۱۵۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملاییین.
- حسن، عبدالله، ۱۴۱۵ق، *المنظرات فی الامامة*، بی جا، انوار الهدی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۲، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم، قیام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *مدد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- درویش، محی الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن الکریم و بیانہ*، حمص، الارشاد.
- دمیحی، عمر بن سلیمان، بی تا، *الامامة العظمی عند اهل السنة و الجماعة*، ریاض، دار طیبه.
- دینوری، عبدالله بن محمد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.



- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار الشامیه.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه.
- زحیلی، وهبة بن المصطفی، ۱۴۲۲ق، *تفسیر الوسیط*، دمشق، دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۳۱ق، *خلافت اسلامی از دو منظر تنصیص و انتخاب*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سمرقندی، نصر بن محمد، بی تا، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، تحقیق عمر عمروی، بیروت، دارالفکر.
- سید مرتضی، علی بن حسین، بی تا، *الشافی فی الامامة*، تهران، مؤسسه الصادق.
- شیبانی، محمد بن حسن، ۱۴۱۳ق، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، قم، الهادی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، *تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۳، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه.
- \_\_\_\_\_، ۱۸۷۹م، *تاریخ طبری*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، شکوری.
- علم الهدی، علی بن حسین، بی تا، *نفائس التأویل*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملاحسن، بی تا، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، هجرت.
- قاضی، وداد، ۲۰۰۱م، «خلیفه»، در: *دائرة المعارف لایدن*، سرویراستار جین دمن مک اولیف، بوستون، بریل.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۵، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸، *کنز الدقائق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، بی تا، *تفسیر فرات کوفی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ماتریدی، محمد بن محمد، بی تا، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، *النکت و العیون تفسیر الماوردی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محلّی، محمد بن احمد، بی تا، *تفسیر الجلالین*، تحقیق جلال الدین سیوطی، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبّی الحسین.

- مراغی، احمد مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار الفکر.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- مقاتل بن سلیمان، بی تا، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مک اولیف، جین دمن، ۱۳۹۲، *دائرة المعارف قرآن*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موحدی، عبدالعلی، ۱۳۸۹، «بررسی تطبیقی مفهوم خلافت در کلام شیعه و اهل تسنن»، *حکمت و فلسفه*، ش ۳، ص ۲۵-۷۲.
- میبدی، احمدبن محمد، بی تا، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، بی جا، بی نا.
- نجاس، احمدبن محمد، بی تا، *اعراب القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- نصرتی، شعبان و محمد رکعی، ۱۳۹۹، *معنائشناسی سناختی در کاربست متون وحیانی*، قم، معارف اهل بیت علیهم السلام.
- نووی، یحیی بن شرف، ۱۴۱۲ق، *روضه الطالبین*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- واحدی، علی بن احمد، بی تا، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت، دارالقلم.

## A Critique of the Entry "Khalifa" Used in " The Leiden Encyclopedia of Qur'an"

✉ **Rubabe Karimi**/ Lecturer and the Fourth Level Seminary Student at Jami'at al-Zahra

karimi52.qom@gmail.com

**Ali Qane'i Ardakan**/ PhD in Interpretation and the Qur'anic Sciences at al-Mustafa International University and the Education Secretary of the Scientific Department at Jami'at al-Zahra

**Received:** 2022/12/22 - **Accepted:** 2023/03/23

### Abstract

As one of the most frequently used keywords in the political system of Islam, the word "Khalifa" plays an important role in understanding religious issues. In "the Leiden Encyclopedia of the Qur'an", the American orientalist, Vedad Qazi, has referred to the meaning, examples and the history of the Qur'anic word "Khalifa" and the political-religious reality of the institution of caliphate. However, insufficient reference to authentic Islamic sources, disregard for Shia Qur'anic opinions and sources, lack of comprehensiveness in citing the verses of the Qur'an as well as insufficient documentation in some cases prevented him from understanding some issues such as the multiple meanings of this word in various verses and led to his presenting wrong examples and incorrect dates for the beginning of the commentators' political approach to the word "Khalifa". The result of this research, which was carried out with a descriptive-analytical method, showed that this word was used in the early years of Islam. By examining the appointment of caliphate and the Qur'anic criticism, the paper challenged the author's opinion on the political uses of the caliph and considers the meaning of "caliph" in all the verses of the Qur'an as "successor" or "substitute", which is realized in various types and instances (such as residence and inheritance). The cognitive analysis of "Khalifa" in the singular form shows that this word is synonymous with "Imam" and human beings are in the position of the divine Caliph.

**Keywords:** Khalifa, Leiden encyclopedia, the Holy Qur'an, Vedad Qazi.

## **A Critique of the Article "An Investigation of the Implication of the Verse “Obedience” (‘Ati`oo 'r-Rasoola wa Ooli 'l-Amri Minkum’) in Infallibility”**

**Hasan Sadeqi**/ Level Four Seminary Student of Fiqh and Usul, Qum Seminary

sadegi114@chmail.ir

**Received:** 2023/01/05 - **Accepted:** 2023/05/10

### **Abstract**

There are many reasons to prove the infallibility of the Holy Prophet and the Imams, one of which is the verse “Obedience” (“Ati`oo 'r-Rasoola wa Ooli 'l-Amri Minkum”): "O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. " (Surah Nisa, verse: 59). From the Shia viewpoint and some Sunni scholars, this verse indicates the infallibility of the Holy Prophet and "Ooli 'l-Amr" (those in authority), and one of its main arguments is the application and premises of wisdom. The implication of the verse was questioned in the article " An Investigation of the Implication of the Verse ‘Ati`oo 'r-Rasoola wa Ooli 'l-Amri Minkum’ in Infallibility"" authored by Hussein Atrak and published in Hikmat Contemporary Journal (Year 11, Vol. 1, 2020). This paper shows that none of the proposed problems are complete. Like the Shiite scholars, the author believes in the completion of the implication of the verse thorough the premises of wisdom. He argues that the Glorious God meant to remark obedience and did not restrict it any way, even though there was a possibility of restricting it. Therefore, this verse includes obedience of any type. The extension of obedience to the Holy Prophet and the Imams in any obedience and action has mutual implication with infallibility. Drawing on descriptive-analytical-interpretive method, this paper first expounded the arguments of the verse to prove infallibility and then criticized the claim and arguments of the above- mentioned article using "critical" method.

**Keywords:** the “Ati`oo” verse, infallibility, “Ooli 'l-Amr’ (those in authority), Imam's infallibility, application, the premises of wisdom.

## **A Structural Analysis of Surah "A'raf" Based on the Context of the Verses Related to the Story of Hud in Proving the Coherence of the Qur'anic Text (Using and completing Neil Robinson's Method)**

**Mahnaz Rahati Belabad/** PhD Student of the Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Karaj

✉ **Susan Alerasoul/** Professor at the Department of the Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Karaj s\_alerasoul@kiaua.ac.ir

**Tahmineh Parsaei/** Assistant Professor at the Department of the Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Karaj

**Received:** 2023/01/10 - **Accepted:** 2023/05/15

### **Abstract**

The coherence of the text of the Qur'an has always been a matter of discussion among western scholars studying the Qur'an. Neil Robinson is a western researcher who succeeded to prove the coherence of the Qur'anic verses by relying on new literary and linguistic knowledge. To prove the coherence of the text of the Qur'an, he examined some of Madinan Surahs. In order to explain the correctness of Robinson's theory and the comprehensiveness of his proposal in the whole Qur'an, Surah "A'raf" which is a Meccan Surah, was selected. Then some parts of the verses of this Surah (verses 65 to 72) considered as the central part were investigated, and through the revelation processing and symmetrical order, the coherence of the internal parts of the Surah based on the context of the verses related to the story of the prophet Hud has been proven, using the analytical-mixed method. First, the total structure of the Surah was divided using Robinson's model, and the internal and verbal coherence of the verses were identified based on the repetition of words. Then, by completing Robinson's model and adding the criterion of contextual segmentation and semantic connection, the relation of the central verses and their connection with the purpose of the surah concerning the coherence of prophethood and monotheism and the rejection of the verses with arrogance and polytheism have been obtained in proving the structural coherence of Surah "A'raf" and confirming Robinson's proposal.

**Keywords:** Robinson, the coherence of the Qur'anic verses, Surah A'raf, surah structure, Hud.

## The Role of Divine Determination in Man's Voluntary Acts in the Qur'an with Emphasis on Allameh Misbah Yazdi's Viewpoint

**Amir Reza Ashrafi**/Associate Professor at the Department of the Qur'anic Interpretation and Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

✉ **Hussein Nagahi**/PhD Student of the Qur'anic Interpretation and Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research [hng1364@gmail.com](mailto:hng1364@gmail.com)

**Received:** 2022/11/06 - **Accepted:** 2023/02/21

### Abstract

Based on the verses of the Holy Qur'an, God's ubiquitous determination includes all phenomena, including man's deeds, and this ubiquity raises the doubt of predestination. Drawing on analytical-descriptive method, this paper analyzes the role of various types of divine determination in man's voluntary acts based on the verses of the Qur'an with emphasis on Allameh Misbah Yazdi's viewpoint. The research results showed that although the low-level determinations related to genetic and environmental factors are effective in human beings' choices, they do not keep them from having their free will. High-level determinations are not at the same level as human will and do not hinder man's free will and choice. Although God's general and special determinations lead human beings to take on certain responsibilities, they do not deprive them of their free will.

**Keywords:** free will, decree and destiny, determination, fate, the role of determination in free will, high-level determination, low-level determination, general determination, special determination.

## **The Geometrical Aesthetic Analysis of Surah "Fajr" and its Role in Interpretation**

✉ **Kamal Keshavarzi**/ Assistant Professor at the Department of Arabic Literature, the Center for Language, Literature and Cultural Studies, al-Mustafa International University

ahmadrezakeshavarzi@gmail.com

**Muhammad Ali Majd Faqih**/ Assistant Professor at the Department of the Qur'anic and Hadith Sciences, Qum University of Islamic Knowledge, Iran

**Muhammad Ashairi Munfared**/ Assistant Professor at Translation Department, al-Mustafa International University

**Seyyed Mahmoud Tayyeb Husseini**/ Professor at the Department of Qur'anic Studies, Hawzeh and University Research Institute, Qum, Iran

**Received:** 2022/12/09 - **Accepted:** 2023/03/13

### **Abstract**

It is assumed that the verses of each surah follow a specific and discernible goal. It is undeniable that many verses of a surah have a clear and comprehensible connection with the adjacent verses. Despite this connection, the coherence of some verses is not easy to distinguish, and at first glance, it seems the verses are incoherent. Now, this issue raises the question of the relationship between the verses of a surah. The hypothesis of the present research is that the connection between the so-called incoherent verses of the Qur'an is difficult to grasp but attractive. Taking this issue into consideration, on the one hand, leads to the perception of the beauty of the surah, and on the other hand, like a polygon, forms the content of the Surah coherently and purposefully. This research deals with examining the beautiful geometrical connections among the four parts of Surah "Fajr" and discovering the internal literary beauty of each part, especially in terms of rhetoric. Using the analytical method, it tries to review Surah "Fajr" and prove its geometrical aesthetics.

**Keywords:** Surah Fajr, aesthetics, the goal of the surah, geometrical beauty, continuity of the Qur'an.

# Abstracts

## The Secret of the Qur'an's Different Calls for Giving Money for the Sake of God (Infaq)

Abolfazl Fatehi/ the Fourth Level Student of Qum Seminary

FatemehAbolfazlHf@gmail.com

Received: 2023/01/05 - Accepted: 2023/05/06

### Abstract

Using descriptive-analytical method and library resources, this paper aims at investigating the secret of different calls for charity in the Qur'an based on the fact that there are three calls for charity in the Qur'an. The initial stage of calls for infaq begins by addressing the infidels indirectly by drawing a triangle (God, the Provider; divine sustenance; and the one giving in charity). In the middle stage, the Qur'an's calls upon its followers to give in charity and forms a direct communication between God the Almighty and all of His believing servants, by drawing the same triangle, of course. The final stage is the most noble call for infaq in the form of a direct address of God Almighty, especially those believing in his last prophet, by inducing the successorship of believers for the Glorious God in the form of the God-pleasing act of giving in charity to the other servants of God. In this noblest call for infaq in the Qur'an, there is no sign of the aforementioned triangle, but rather by inducing the monotheistic vision of God's successorship in the position of divine actions, the independence of the donating believer and the sustenance to be donated in relation to their original owner (God, the Glorious) has been ignored and "successorship-based infaq " (infaq-e Istikhlafi) - not only infaq of divine sustenance - has been brought up. In the Qur'an, the effect of successorship-based infaq is to join the believers who are God's friend.

**Keywords:** infaq, successorship-based infaq, the stages of infaq, the effects of infaq, call to infaq, the Qur'an.



# Table of Contents

**The Secret of the Qur'an's Different Calls for Giving Money for the Sake of God (Infaq) / Abolfazl Fatehi.....7**

**The Geometrical Aesthetic Analysis of Surah "Fajr" and its Role in Interpretation / Kamal Keshavarzi / Muhammad Ali Majd Faqihi / Muhammad Ashairi Munfared / Seyyed Mahmoud Tayyeb Husseini.....23**

**The Role of Divine Determination in Man's Voluntary Acts in the Qur'an with Emphasis on Allameh Misbah Yazdi's Viewpoint / Amir Reza Ashrafi / Hussein Nagahi .....39**

**A Structural Analysis of Surah "A'raf" Based on the Context of the Verses Related to the Story of Hud in Proving the Coherence of the Qur'anic Text (Using and completing Neil Robinson's Method) / Mahnaz Rahati Belabad / Susan Alerasoul / Tahmineh Parsaei .....59**

**A Critique of the Article "An Investigation of the Implication of the Verse "Obedience" ('Ati'oo 'r-Rasoola wa Ooli 'l-Amri Minkum') in Infallibility" / Hasan Sadeqi.....79**

**A Critique of the Entry "Khalifa" Used in "The Leiden Encyclopedia of Qur'an" / Rubabe Karimi / Ali Qane'i Ardakan.....97**

## *In the Name of Allah*

### Qur'ān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.16, No.1

Spring & Summer 2023

**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 Ashrafi \ *Associate Professor, IKI*

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

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

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

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

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

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

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Professor, Allameh Tabataba'i University*

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

---

#### **Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982532113473

**Fax:** +982532934483

**Box:** 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---