

فهرست

• مقالات

- ۵.....تبيين رابطهٔ بدکرداری با خدا فراموشی.....
امير ديوانی
- ۲۳.....بررسی نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن.....
جعفر نکونام
- ۴۷.....عدم اختلاف در قرآن، اعجاز یا دلیل؟.....
سیدابوالفضل موسویان
- ۶۷.....بازاندیشی در تفسیر آیه نسخ: نسخ آیات اقناعی و علل آن.....
نرجس موسوی اندرزی
- ۹۵.....تنوع مفاهیم قرآنی و تعیین معیار در فهم آن.....
ابوالقاسم علیدوست، علیرضا قائمی‌نیا و محمد حسین رفیعی
- بررسی دیدگاه آیت‌الله معرفت در تحلیل برخورد موسی عليه السلام با هارون عليه السلام
- ۱۱۷.....بعد از واقعه گوساله پرست شدن بنی اسرائیل.....
حمید نادری قهفرخی
- ۱۴۵.....چکیده مقالات به عربی.....
محمد صافی
- ۱۵۱.....چکیده مقالات به انگلیسی.....
محمود سلیمی

داوران این شماره (به ترتیب الفبا):

سید عبدالمطلب احمدزاده بزاز (استادیار دانشگاه مفید)، مسعود ادیب (عضو هیات علمی دانشگاه مفید)، محمد انتظام (استادیار دانشگاه مفید)، سید محمد علی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران)، محمدرضا جاودان (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب)، مجید رضایی (عضو هیات علمی دانشگاه مفید)، سعید رهایی (استادیار دانشگاه مفید)، عبدالرحیم سلیمانی (استادیار دانشگاه مفید)، حامد شیواپور (استادیار دانشگاه مفید)، حسن غروی (پژوهشگر مرکز کامپیوتری نور)، محمدصادق کاملان (استادیار دانشگاه مفید)، محمد مرادی (عضو هیات علمی دانشگاه قرآن و حدیث)، محمد حسن موحدی ساوجی (عضو هیات علمی دانشگاه مفید)، سید عباس موسویان (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، سیدابوالفضل موسویان (استادیار دانشگاه مفید)، محمدرضا یوسفی شیخ رباط (استادیار دانشگاه مفید).

یادداشت سردبیر

دانشگاه مفید از بدو تأسیس، فعالیت پژوهشی خود را با مباحث مربوط به وحی آغاز نمود و پس از حدود یک دهه، بخش آموزش قرآنی را با تعریف و تدوین «رشته معارف قرآن» و تصویب آن در مقطع کارشناسی ارشد (۱۳۷۹) و با پذیرش دانشجویان در سال ۱۳۸۳ «گروه معارف قرآن» را راه‌اندازی نمود.

از آن پس امور پژوهشی مربوط به قرآن را در (مرکز مطالعات قرآن) متمرکز کرد. با شکل‌گیری تحقیقات و نگارش پایان‌نامه و رساله‌ها که تاکنون ده‌ها فارغ‌التحصیل داشته است، ضرورت انتشار مجله‌ای که منعکس‌کننده پژوهش‌های اساتید و تحقیقات دانش‌آموختگان این رشته باشد دوچندان می‌نمود.

با توجه به اینکه رشته مذکور برای اولین بار توسط دانشگاه مفید تعریف شد، لازم است به تفاوت این رشته با رشته «علوم قرآن و حدیث» و فلسفه راه‌اندازی آن اشاره‌ای گردد. اصطلاح علوم قرآنی، به مسائلی گفته می‌شود که مرتبط با شناخت قرآن و مجموعه دانش‌های برون قرآنی است. مباحثی چون؛ وحی، نزول قرآن، مدت و ترتیب نزول، اسباب نزول، جمع و تألیف قرآن، کاتبان وحی، مکی و مدنی، پیدایش قرائت، اعجاز، نسخ، عدم تحریف، محکم و متشابه و ... این رشته به مباحث درون قرآن و محتوای آن نمی‌پردازد، اما در رشته «معارف قرآن» افزون بر مباحث مذکور، پرداختن به متن قرآن و آشنایی با علوم انسانی مرتبط با مباحث قرآنی نیز مدنظر قرار می‌گیرد.

از این رو، در مقدمه تعریف این درس برای وزارت علوم تحقیقات و فناوری چنین آمده است: «از آنجا که یکی از اهداف تأسیس این دوره ایجاد ارتباط میان علوم انسانی و اسلامی از طریق ارائه این علوم در دانشگاه به دانشجویان بوده تا آنان بتوانند با اجتهاد و تحقیق در آخرین

دستاوردهای علوم انسانی به تفسیر و تحلیل مناسب و شایسته‌ای از اسلام دست یافته و آن را به نسل تشنه حقیقت ارائه دهند؛ ضرورت طرح شبهات جدید و قرائت‌های نو در علوم اسلامی از جمله (تفسیر و علوم قرآن) احساس می‌گردد. از سوی دیگر روش‌های سنتی کار با قرآن در مواجهه با تحولات زمان باید متحول شود و رشته مرسوم علوم قرآن و حدیث، کمتر به شبهات و ابهامات مطرح شده در رابطه با قرآن پرداخته؛ از این رو، ضرورت ایجاد رشته‌ای در رابطه با فرهنگ و معارف قرآن احساس می‌شود که خالی از ضعف‌های موجود باشد».

این رشته که به نوعی (میان رشته‌ای) محسوب می‌شود، ضمن دارا بودن دروس علوم قرآن، به معارف قرآن نیز توجه نموده و از منظر گوناگون به مباحث کلامی، اقتصادی، حقوقی، فقهی، روانشناسی، سیاسی و ... در قرآن می‌پردازد. در این رشته دانشجویان با مبانی علوم مختلف انسانی آشنا می‌شوند تا با آشنایی با آن علوم به استنتاج آیات قرآنی بپردازند و دیدگاه اسلام را در این باره تبیین نمایند. بدین ترتیب قادر خواهند بود پاسخگوی سؤالات جدیدی که دانش‌آموختگان علوم انسانی با آن مواجهند باشند؛ و در نهایت قرائتی متناسب با نیازهای جوامع امروزی ارائه دهند.

«پرتو وحی» مفتخر است که پس از یک دهه از تأسیس این گروه، اولین دوفصلنامه خود را به جامعه علمی تقدیم دارد، تا چراغی روشن برای رساندن نور قرآن در این دنیای تشنه حقیقت باشد. بی‌شک بدون یاری فرهیختگان حوزه‌ی و دانشگاهی این مجله نخواهد توانست رسالت خود را ادا نماید. از این رو، از تمامی دانشگاهیان، پژوهشگران و محققان قرآنی تقاضا می‌نماید تا در این امر مهم مجله را یاری رسانند.

سید ابوالفضل موسویان
سردبیر

تبیین رابطه بدکرداری با خدا فراموشی

امیر دیوانی^۱

دانشیار دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۹/۱۷

چکیده

انسان، به مثابه موجود آگاه، به هیچ امری از امور به اندازه خود آگاهی ندارد. آگاهی از اشیاء تابعی از آگاهی به خود است. در این آگاهی به خود، انسان دائماً خود را به یاد دارد و امکان فراموش کردن خود در چنین موجودی تصور نمی‌رود. در عین حال، آیه‌ای از کتاب خدا فراموشی انسان از خود را تعلیم می‌دهد. عامل این فراموشی به فراموشی دیگری بازمی‌گردد؛ وقتی انسان خدا را فراموش کند خود را نیز به فراموشی می‌سپارد. در تبیین این تعلیم، فیلسوفان از یک سو و مفسران از سوی دیگر، تحقیقاتی را به انجام رسانده‌اند. تبیین ملاصدرا و تبیین علامه طباطبائی، به عنوان بهره‌مندان از دانش فلسفه و تفسیر، در این گفتار آورده می‌شود. در جنب این تلاش‌ها، کوشش شده است تا میان فراموش کردن خود، به مثابه یک عمل اختیاری و بدکرداری، رابطه‌ای به میان آورده شود که سابقه آن، خدا را فراموش کردن است؛ آن خدایی که مبدأ و غایت هر کردار پاک و نیک به او مرتبط است. واژگان کلیدی: خودفراموشی، بدکرداری، یاد خداوند، معرفت نفس.

مقدمه

خود را به یاد داشتن [= یاد خود بودن] و خود فراموشی [= فراموش کردن خود] دو وضعیت متقابل‌اند. یک نقطه مشترک و جالب در این دو عبارت، اتحاد و اشتراک میان فاعل «به یاد داشتن» [= به یاد دارنده] و «فراموش کردن» [= فراموشنده] از یک طرف و متعلق به یاد داشتن [= یاد شده] و فراموشی [= فراموش شده] از طرف دیگر است. در «خود را به یاد داشتن»، شخص «الف» خود را یاد می‌کند. یادکننده «الف» است و یاد شده نیز «الف». در خود فراموشی، شخص «ب» خود را فراموش می‌کند. «ب» هم فراموش‌کننده است و هم او فراموش شده. عین این مطلب درباره خودشناسی یا معرفت به خود هم صادق است. جذابیت این نقطه مشترک از آن جهت است که معمولاً شناسنده و شناخته شده، به یاد دارنده و یاد شده، یا امر فراموشنده و فراموش شده، دو امر متمایز و جدا از یکدیگرند. بسیار می‌شنویم که کسی می‌گوید: «من فلان چیز یا فلان کس را به یاد آوردم» یا «من فلان چیز یا فلان کس را فراموش کردم»، اما معمول نیست که کسی بگوید: «من خودم را به یاد آوردم، یا به یاد خودم افتادم» یا «من خودم را فراموش کردم».

1. Email: divani.mofiduni@gmail.com

تأمل بر این نکته مشترک و جالب میان دو عبارت مذکور، بسان بسیاری از واژگانی که مصدر به کلمه «خود» هستند، نشان می‌دهد که تصور این قبیل عبارت‌ها چندان آسان نیست. شاید از همین جهت باشد که گاه درباره وجود چنین حقایقی راه استبعاد یا انکار پیموده می‌شود. وقتی می‌گوییم: «الف، ب را فریب داد»، فهم و تصور آن اصلاً دشوار نیست، زیرا فریب‌دهنده و فریب‌خورده یکی نیستند؛ مثلاً «الف» فریب‌دهنده، گزاره p را می‌داند و «ب» از p بی‌خبر است. «الف» باخبر، در گزارش خود به «ب» بی‌خبر می‌گوید که در واقع p برقرار نیست و نقیض p یا ملازم آن برقرار است. «الف» باخبر می‌داند که آنچه واقعی است p می‌باشد، اما به دروغ به «ب» بی‌خبر گزارش می‌دهد که آنچه واقعی است، نقیض p یا ملازم آن است. اکنون به این گزاره توجه کنیم: «الف، خود را فریب داد». چگونه می‌توان خودفریبی را تصور کرد؟ تصور آن آسان نیست. الف می‌داند که آنچه واقعی است p می‌باشد، ولی کاری با خود می‌کند که بپذیرد p واقعی نیست و نقیض p واقعی است. راستی اگر خودفریبی - به عنوان یک عمل اختیاری و قصدی - وجود داشته باشد چگونه ممکن شده است! «الف» باور دارد که p صادق است، اما به خود می‌قبولاند که نقیض p صادق است، نه p. او هم باور دارد که p صادق است [در مقام فریب‌دهندگی] و هم باور می‌کند که نقیض p صادق است [در مقام فریب‌خوردگی].

همین وضع در مورد خودفراموشی نیز - به عنوان یک عمل اختیاری و قصدی - صادق است. «الف» هم فراموش‌کننده است و هم فراموش‌شده، چگونه امکان دارد که کسی خود را فراموش کند!

در کتاب خداوند، مسئله «خودفراموشی» وارد شده است، اما مهم‌تر این است که خودفراموشی، مترتب بر «خدا را فراموش کردن» شده است:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (حشر، آیه ۱۹)

بدین ترتیب، پس از تأمل، بی‌درنگ دو سؤال شکل می‌گیرد:

۱- چگونه «خود را فراموش کردن» در شخص انسانی ممکن شده است؟

۲- «خود را فراموش کردن» چه ارتباطی با «خدا را فراموش کردن» دارد؟

در آیه شریفه، «خود را فراموش کردن» به نوعی، مسبب یا معلول «خدا را فراموش کردن» قرار داده شده است. اگر کیفیت این ترتب روشن شود مسیری برای یافتن پاسخ پرسش اول گشوده می‌شود، زیرا تمام موقعیت «فراموش کردن خود» وابسته به «خدا را فراموش کردن» است.

۱- شرایط لازم در تفسیر رابطه فراموش کردن از خود و خدا

تحقیق کامل تر درباره این آیه شریفه، دست کم مراجعه به آیات زیر را در دو مرحله به همراه دارد:

در مرحله اول، آیات:

۱- ﴿كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾، (طه، آیه ۱۲۶)؛

۲- ﴿الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَا وَكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ نَّاصِرِينَ﴾، (جاثیه، آیه ۳۴)؛

۳- ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾،

(سجده، آیه ۱۴)؛

۴- ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيْتَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، (توبه، آیه ۶۷)؛

و در مرحله دوم، آیات:

۵- ﴿اسْتَخُودْ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾، (مجادله، آیه ۱۹)؛

۶- ﴿وَإِذْ ذُكِّرَ رَبُّكَ إِذَا نَسَيْتَ﴾، (کهف، آیه ۲۴)؛

۷- ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾، (بقره، آیه ۱۵۲)؛

در این جا لازم است به حدیثی که در کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» آمده است توجه کنیم. عبدالعزیز بن مسلم می گوید از امام رضا علیه السلام درباره قول خداوند عزوجل: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيْتَهُمْ﴾ پرسیدم. حضرت فرمود: «همانا خداوند تبارک و تعالی نه فراموش می کند و نه سهو، و این فقط مخلوق حادث است که سهو می کند. آیا نشنیده ای که خداوند عزوجل فرمود: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ و خداوند کسی که او و روز ملاقات با او را فراموش کند، به این صورت جزا می دهد که او را از خودش می فراموشاند، همان طور که فرمود: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ و فرمود: ﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾؛ یعنی آن ها آمادگی برای ملاقات با این روز را واگذارند»، (بحرانی، ۱۳۳۴: ۳۱۹/۴).

از مجموع آیه پنجم و ششم معلوم می شود که فراموش کردن، در برابر ذکر و یاد کردن قرار دارد. چیزی را فراموش کردن به این معناست که از آن چیز یاد نمی شود.

در آیه چهارم: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيْتَهُمْ﴾ دوبار فعل «نسی» آمده است که در هر دو، فاعل و متعلق فعل آمده است. در مرحله نخست، فراموش کننده «انسان» و فراموش شده «خداوند» است و در مرحله دوم، فراموش کننده «خداوند» و فراموش شده «انسان» است. فراموشی دوم بر

فراموشی اول مترتب شده است؛ یعنی اگر فراموشی اول محقق نمی‌شد فراموشی دوم به واقع نمی‌پیوست.

در آیه: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ...» فراموش کننده، «انسان» و فراموش شده، «خداوند» است، اما در ادامه آیه به صورت تفریع و ترتب آمده است که: «فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ». نسیان که فعلی با فاعل و یک متعلق است، به باب افعال برده شده تا امکان پیش کشیدن متعلق دوم را فراهم آورد، پس خداوند ایشان را از خودشان فراموشانید. فراموشانیدن به خداوند نسبت داده شده، فراموش کار، انسان و فراموش شده نیز خود انسان است.

۲- تبیین ملاصدرا از رابطه خودفراموشی و خدا را فراموش کردن

ملاصدرا در بیان اصل اول از کتاب «سه اصل» درباره جهل به معرفت نفس، معرفتی که حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهد، به این آیه اشاره کرده و سخن نغزی را در شرح آن می‌آورد. مضمون سخن ایشان را در این کتاب و کتاب‌های دیگرش در ضمن چند قطعه با شرح مختصری گزارش می‌کنیم و در عین حال مراجعه به اصل متن ایشان را لازم می‌دانیم.

الف) کسی که معرفت به نفس را فراهم نیاورده باشد خدا را نخواهد شناخت، یا عدم شناخت نفس عدم شناخت خدا را به دنبال دارد. حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» شناخت نفس و معرفت به آن را مستلزم شناخت خداوند و بلکه عین شناخت خداوند قرار داده است. کسانی که این معرفت را فراهم نیاورده باشند، زیر پوشش آیه: «نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» می‌باشند، زیرا این آیه به منزله عکس نقیض حدیث مذکور است. طبق آیه شریفه، خدا را فراموش کردن، سبب فراموش کردن خود است و کسی که خود را فراموش کرده باشد چگونه به خویش معرفت و شناخت حاصل کند، پس به یاد داشتن نفس یا خود، به یاد داشتن خداوند را به همراه خواهد داشت، اما به یاد داشتن خود، معرفت به خود را به دنبال دارد، زیرا معرفت مورد نظر چیزی نیست که از بیرون به نفس وارد شود. نفس به محض به یاد داشتن خویش، خود را موجودی می‌بیند که مستقیماً او را به یاد خداوند مرتبط و متصل می‌کند.

ب) اگر انسان در مرتبه به یاد داشتن خود و به یاد داشتن خدای خود قرار گیرد خداوند نیز او را یاد خواهد کرد: «فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره، آیه ۱۵۲) خداوند می‌فرماید: مرا یاد کنید که اگر مرا یاد کردید من شما را یاد خواهم کرد. جزای انسان در به یاد داشتن خداوند این است که خداوند نیز او را یاد خواهد کرد، بسان ارتباط‌های خاص دیگری که میان خداوند و انسان برقرار

است و این ارتباط‌های خاص، بر ارتباط انسان با خداوند مترتب است! آیات ذیل نمونه‌ای از این ارتباط‌های خاص را نشان می‌دهند:

﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران، آیه ۳۱)؛
 ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد، آیه ۷).

در آیهٔ اول، انسان محب است و خداوند محبوب و اگر این ارتباط محبتی را انسان میان خود و خداوند به صدق، که علامتش پیروی بی‌قید و شرط از رسول اوست، به جا آورد، خداوند دوست‌دار و محب انسان می‌شود. در آیهٔ دوم، اگر انسان یاری‌دهنده خدا باشد، خداوند او را یاری خواهد داد. این محبت و یاری خداوند جزای محبت و یاری کردن صادقانه‌ای است که انسان به عمل آورده است.

ج) از آن‌جا که علم خداوند به اشیاء علم حضوری است، وقتی خداوند آدمی را یاد می‌کند یاد خداوند عین وجود و تحقق نفس است. در علم حضوری، وجود معلوم در نزد عالم حاضر است. بدین ترتیب، یاد خداوند از آدمی، عین وجود نفس آدمی در متن واقع است. اگر آدمی از این یاد خداوند محروم باشد در واقع، از هستی خاصی محروم خواهد بود و از زندگی ویژه‌ای بی‌نصیب است، زیرا اگر چیزی در نزد خداوند حاضر نباشد تحقق و هستی ندارد. هر آنچه هست در پیشگاه علم خداوند حاضر است و معلوم اوست و اگر چیزی در نزد او یاد نشود، نزد او حاضر نیست و وقتی چیزی نزد او حاضر نیست نزد او تحقق و هستی ندارد و چیزی که در پیشگاه یاد و علم او حاضر نباشد، سهمی از هستی ندارد. این مرتبه از هستی، مترتب بر یاد انسان از خداوند است و چون بدون آن این زندگی از دست می‌رود، پروردگارش به لطف خود، آدمی را بر ذکر خود ترغیب و دعوت می‌کند، آن هم ذکر و یاد فراوان؛ و می‌فرماید: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (انفال، آیه ۴۵). هرچه یاد انسان از خداوند افزون شود، یادش در نزد خدا افزون خواهد گشت، همان‌طور که هرچه محبت انسان از آفریدگارش شدت گیرد، محبتش در نزد خداوند شدت می‌گیرد و هرچه در یاری‌گری قوی‌تر گردد، یاری خداوند محکم‌تر و ثابت‌تر خواهد شد.

د) اکنون آشکار شد، کسی که از معرفت خداوند بی‌نصیب است، نه به خود معرفت خواهد داشت و نه به موجوداتی چون خود. ملاک عدم معرفت او به خود و چون خود واحد است و آن عدم معرفت به پروردگار همهٔ جهانیان است. به همین ملاک، فراموش کردن خداوند ملاک فراموش کردن خود و چون خود است. بدین ترتیب خود او از طرف خودش به فراموشی سپرده شده است و از آن بالاتر، او اصلاً فراموش شده است به بالاترین، سهمگین‌ترین و پررعب‌ترین

فراموش شدن. چنین کسی به وزان نایبایی است که چون نور را نمی‌بیند، نه خود را می‌بیند و نه دیگران را. صدرالمتهلین در این بخش، آیه: «رَبِّ لِمَ حَسَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»، (طه، آیات ۱۲۵-۱۲۶) را به میان می‌آورد. ارتباط این آیه با آیه قبل این است که در آن‌جا فراموش‌کننده و فراموش‌شده، آدمی است که به سبب فراموش کردن آدمی از خداوند خویش حاصل شده است. در این آیه، آدمی فراموش‌شده معرفی می‌شود و سبب این فراموش‌شدگی، فراموش کردن او از آیات الهی است. از مجموع دو آیه می‌توان نتیجه گرفت که:

آدمی خدا را فراموش می‌کند؛

پس،

آدمی خود و آیات خداوند - که خود را می‌سازند - فراموش می‌کند؛

و بدین ترتیب،

بشر به فراموشی سپرده می‌شود.

و بشر فراموش‌شده از هستی و حیات برین، بی‌بهره و بی‌نصیب است.

در حیات برین، چشم بیناتر، گوش شنواتر، زبان گویاتر و... ظاهر می‌شود و در طرف مقابل، چشم در بی‌بهره‌گان از حیات برین نایب‌تر، گوش، ناشنواتر و زبان، گنگ‌تر و... خواهد بود. چون نوری که به وسیله آن در حیات برین، موجودات نگریسته می‌شوند، شنیده می‌شوند و به خطاب گرفته می‌شوند، نور معرفت ربوبی است و بی‌بهره‌گان از حیات برین از این نور بی‌نصیب‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۷ - ۱۵).

ملاصدرا در جای دیگری درباره تبیین فراموشی انسان از خودش می‌گوید: شعور و ادراک ما از خودمان و اندازه این شعور و ادراک، تابعی است از مفارقت وجودی از بدن و مفارقت از مشغول بودن به بدن، از این جهت ادراک ما از خودمان در هنگام مرگ که از بدن فاصله می‌گیریم، شدیدتر خواهد بود، زیرا ادراک، تابع حضور است و حضور ما برای خودمان به هنگام مفارقت بدن قوی‌تر می‌شود. دلیل مانعیت بدن در حضور ما برای خود، این است که وجود جسمانی، اوصاف و آثاری دارد که یکی از آن‌ها عدم حضور آن برای خودش و عدم حضور کامل برای موجود مدرک است، به طوری که هر چه وجود مدرک به جسم وابسته‌تر باشد و نیز هر چه وجود مدرک به جسم وابسته‌تر باشد، حضور کمتر و ادراک ناقص‌تر می‌شود. بر این اساس، هر چه انسان به بدن مادی و شواغل آن بیشتر متذکر و وابسته باشد، حضور خودش از خودش

بیشتر فاصله می‌گیرد، به طوری که انسان با استغراق در وجود بدن، حضور وجود خود را به کلی از میان برمی‌دارد. از این حالت به نسیان تعبیر می‌شود، همان‌طور که خداوند تعالی فرمود:

﴿نَسُوا اللَّهَ فَاُنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ﴾

مقصود آیه این نیست که شخص انسانی در این وضعیت اصلاً نسبت به خود شعور و ادراک ندارد، بلکه مقصود این است که این شعور همیشه مخلوط و مشوب به شعور به وجود مادی بدنی است، به طوری که همهٔ معرفت این شخص از خود و همهٔ توجهش به خودش در حیث بدنی مادی او خلاصه می‌شود. معلوم او در این وضعیت، چیزی جز حیث جسمانی و مادی او نیست و از ورای این مرتبهٔ وجود خود که اساس وجود او را تشکیل می‌دهد، به کلی بریده و نسبت به آن فاقد ادراک است. در این هنگام، تعقل شخص انسانی از خودش؛ یعنی تعقلی که در آن نفس او از هر تعیین و تشخیصی به بدن آزاد باشد، ممکن نیست، بلکه هرگاه تعقل وارد عمل می‌شود، خروجی و حاصل کار در تلهٔ تخیل قرار می‌گیرد و در نتیجه، خود انسانی مشوب به بدن، در حضور شخص قرار می‌گیرد. بدین ترتیب تمام حضور و توجه فرد، خلاصه در وجود جسمانی او می‌شود و تمام استعدادها، قوا و تجهیزات وجودی فرد انسانی را در خدمت خود قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۲۴/۹).

مقصود ملاصدرا این است که موجودات فارغ از جسم، تمام ملاک ادراک و شعور را در خود دارند و به نسبت وجودی خود از این ادراک برخوردارند. رابطهٔ وجود حقیقی انسان که یک وجود مجرد و آزاد از جسم و حجاب غفلت و غیبت است، با خداوند، رابطهٔ معلول به علت است و معلول به اندازهٔ مرتبهٔ وجودی خود به علت خود شعور و ادراک دارد و معلوم خود را حاضر می‌یابد. کسی که خدا را فراموش کند، در واقع این رابطهٔ ادراکی را از میان برده است و وقتی این رابطه از بین رفت، آن انسان از درک حضوری و شعوری و ادراکی خود نیز باز می‌ماند، زیرا علم معلول به علت خود، علت علم معلول به خود می‌باشد. ملاک علم معلول به خود و حضور خود برای خود، علم و حضور علت در نزد معلول است، پس چون علم معلول به طرف علت اختلال پیدا کرده است، معلولش که علم معلول به خود می‌باشد، منتفی شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ب: ۵ - ۱۲۴: ۴ و همو، ۱۳۸۱، ج: ۱/ ۶ - ۷).

۳- تبیین علامه طباطبائی از رابطهٔ خودفراموشی و خدا را فراموش کردن

علامه طباطبائی نیز در تفسیر آیهٔ شریفه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَاُنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ﴾

بیان دیگری دارند که ضمن چند قطعه با اندک شرحی گزارش می‌شود:

۳-۱- در معنای نسیان، سه امر مندرج است:

الف- صورت معلوم در پیشگاه نفس حاصل و موجود بوده باشد؛

ب- پس از این حصول و وجود، صورت مذکور زایل شده و از میان رفته باشد؛

ج- زایل شدن صورت مذکور همراه است با زایل شدن مبدئی که آن را ایجاد کرده است. از آنجا که هنگام نسیان، دیگر هیچ اثری از آثار امر فراموش شده در میان نمی‌باشد، نسیان و فراموشی در معنای وسیع‌تری به کار گرفته می‌شود تا همین نکته را باز نماید و آن معنای «اعراض و روی‌گردانی از شیء است، از هرگونه که باشد و بی‌آن که این اعراض مقید و مشروط به قیود و شرط‌های سه‌گانه مذکور گردد». همین معنای وسیع است که امکان استناد این واژه به خداوند را فراهم می‌آورد. خداوند سبحان می‌فرماید: ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ نَّاصِرِينَ﴾، (جائیه، آیه ۳۴). درحالی که معنای اصلی نسیان از خداوند مطلقاً سلب می‌شود: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مریم، آیه ۶۴).

معنای توسعی نسیان از این جهت به خداوند اسناد داده می‌شود که توجه و عنایت الهی شامل افراد مقصود آیه سوره جائیه نیست و ایشان از این عنایت، بی‌بهره گشته‌اند، به طوری که این عنایت آن‌ها را در شداید و سختی‌های آن روز وامی‌گذارد و اثری از آن ظاهر نمی‌گردد.

۳-۲- آیه شریفه سوره حشر، در مقام بیان یک نسبت سببی و مسببی، یا علی و معلولی است؛ این که کسی خود را فراموش می‌کند، معلول این است که وی خداوند را فراموش کرده است؛ به تعبیر دیگر، هرکس خدا را فراموش کند، آن کس خود را فراموش کرده است. میان این مقدم و تالی یک ملازمه علی و معلولی برقرار است. مقدم در مقام بیان علت است و تالی در مقام بیان معلول. بیان ملازمه از این قرار است که با فراموش کردن خداوند، همه‌اسما و صفات خداوند که همه موجودات و صفات آن‌ها، از جمله انسان و صفات انسان، از طریق آن‌ها به خداوند مرتبط می‌شوند، از یاد می‌روند. وقتی انسان اسما و صفات خداوند را از یاد می‌برد، صفات خودش از نظرش فراموش می‌شود. از صفات الهی عزت است و بی‌نیازی و غنی بودن و از صفات انسان احتیاج است و فقر و نیازمندی. این صفات بشری وقتی در نزد بشر حضور دارد که یاد صفات الهی آن را در بر گرفته باشد. اگر انسان صفات الهی را از یاد ببرد صفات بشری از دید او ساقط می‌شود و او با دیدن کمالات خود، از جمله حیات، قدرت و علم می‌پندارد که از پیش خود صاحب این کمالات است و بدین ترتیب صفات اصلی خود را از یاد می‌برد. همین وضع در مورد اشیاء پیرامونی انسان نیز در نظرش اتفاق می‌افتد. با از یاد بردن خدا، انسان می‌پندارد که

آثار و کمالات مترتب بر اشیاء حکایت از استقلال آن اشیاء دارد و او و اشیاء مذکور در استقلال و تأثیر و تأثر بر یکدیگر کفایت دارند.

با پیش آمدن این وضعیت، انسان بر خود و اشیاء پیرامونی خود تکیه می‌زند و اعتماد می‌کند، درحالی که می‌بایستی بر خداوند اعتماد می‌کرد؛ او به خود و اشیاء پیرامونی امید می‌ورزد یا از آن‌ها می‌هراسد، درحالی که می‌بایستی به خداوند امید می‌داشت، یا از او می‌هراسید. خلاصه این که او خداوند را فراموش می‌کند و با اعراض و روی گردانی از او، به سوی غیر خدا روی می‌آورد و همین امر موجب می‌شود که خود را فراموش کند؛ یعنی خود را موجود مستقل، مالک و مدیر خود می‌انگارد که، در این راه می‌تواند از موجوداتی چون خود بهره گیرد.

اما این تصور انسان از خودش یک تصور وهمی بیش نیست؛ به تعبیر دیگر، خیال و توهم آدمی این وجه پدیداری را ترسیم کرده‌اند و به انسان تحمیل کرده او را به دست خود در این جهت سوق می‌دهند. در این هنگام انسانی که وجود واقعی‌اش، قطع نظر از ارتباط با خدا، جهل محض، ناتوانی صرف، فقر ناب و... است و هیچ کمالی از کمالات را نمی‌توان از این جهت به او نسبت داد، خود و اشیاء همچون خود را عالم، قادر، عزیز، بی‌نیاز و مستقل می‌پندارد.

۳-۳- بدین ترتیب، انسان با فراموش کردن خداوند، خود واقعی خویش را فراموش می‌کند. البته با وجود ملاک مذکور، باز صادق است که انسان با فراموش کردن خود واقعی خویش نیز خدا را فراموش می‌کند؛ چون این ملازمه، ملازمه میان علت و معلول است، پس صادق است که گفته شود: اگر انسان خود را فراموش کند، خداوند را فراموش خواهد کرد، اما آیهٔ شریفه در بخش مقدم قضیهٔ شرطی، فراموش کردن انسان از خداوند را مطرح می‌کند تا از راه سبب و علت به مسبب و معلول پی برده شود.

۳-۴- چون این آیهٔ شریفه در امتداد و اتصال به آیهٔ پیش از آن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَنظَرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ﴾ می‌باشد و این آیه انسان را به ذکر و یاد خداوند فرا می‌خواند، می‌توان دریافت همان‌طور که انسان با فراموش کردن خداوند خود را فراموش می‌کند، با یاد خداوند خود واقعی خود را متذکر و به یاد خواهد داشت. انسان تا آن هنگام از خود بیگانه نشده که خداوند را فراموش نکرده باشد و او را به یاد داشته باشد و به محض قطع ارتباط با خداوند و فراموش کردن او، ارتباطش با خود واقعی خویش را نیز قطع کرده است. بدین ترتیب فراموش کردن خداوند مستلزم فراموش کردن خود واقعی است و به یاد داشتن خداوند مستلزم به یاد داشتن خود واقعی است.

۳-۵- انسان با فراموش کردن خداوند و به تبع آن، با فراموش کردن خود واقعی، زمینه را برای انصاف خود به صفت فسق به بار آورده است. فسق مقصود در این آیه، متفرع بر این است که انسان، خداوند و به تبع آن خود واقعی خویش را از یاد برده باشد. در این هنگام است که وجود انسان تغییر ماهیت داده و مسیر و جهت خود را از مسیر و جهت انسانی که به یاد خداوند است جدا می‌کند.

هرچند علامه در ذیل تفسیر این آیه، آیه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتُّمُّ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ را به میان نیاورده است، اما تفسیر ایشان از آیه اخیر نشان می‌دهد که وی این دو آیه را در راستای یکدیگر دانسته است، (طباطبائی، بی تا: ۱۹ / ۲۱۸ - ۲۲۰).

۴- تفاوت خدا را از یاد بردن با فراموشی‌های دیگر

درباره محتوای «نسیان و فراموشی» مطرح در آیه سوره حشر، نکاتی به شرح زیر ارائه می‌شود:

۴-۱- به نظر می‌رسد آیه شریفه در هر دو فقره خود؛ یعنی «كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ» و ﴿فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ اشاره به حادثه و امر خطیری در وجود انسانی دارد. این امر آن قدر خطیر است که با کل هویت آدمی و کل دستگاه‌های وجودی او سروکار دارد، به طوری که این دسته از انسان‌ها با سایر انسان‌ها تفاوت فراوانی در وجود و آثار خود دارند؛ به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که این امر خطیر با فصل وجودی انسان مرتبط و درگیر شده است. زبان آیه این است که از آن دسته انسان‌ها نباشید که خداوند را فراموش کردند. آیه درصدد این نیست که بگوید «خدا را فراموش نکنید»، زیرا این امر در بسیاری از انسان‌ها اتفاق می‌افتد، اما آن‌ها را ملحق به آن دسته از انسان‌ها نمی‌کند که آیه درصدد بیان صفت آن‌هاست.

۴-۲- براساس آنچه گفته شد، آیه شریفه درصدد معرفی کسانی است که وضعیتی در آن‌ها محقق گشته است که هیچ سببی از اسباب به سادگی و آسانی نمی‌تواند آن را در صحنه هستی پدید آورد. وضعیت مورد نظر این نیست که انسان به فراموشی مبتلا می‌شود، زیرا فراموشی اسباب فراوانی دارد که با تحقق یکی از آن‌ها، فراموشی در انسان حاصل می‌شود. ویژگی این وضعیت در متعلق فراموشی است. این متعلق، خداوند است. هر چیز دیگری جز خداوند، امکان دارد که در منطقه فراموشی انسان قرار گیرد و این امر رایج و آشنایی است، زیرا عوامل مختلفی وجود دارد تا انسان را از امور فراوان منصرف کرده و سرانجام او را به فراموشی آن‌ها کشاند، پس فراموشی هر امری جز خداوند، چندان تعجبی ندارد. خدا را فراموش کردن به

دو صورت قابل تصویر است:

- الف- گاه گاه و موقت. این وضعیت هم امکان دارد، هم واقع است و هم شایع؛
ب- دائمی و همیشگی. این وضعیت هم امکان دارد، هم واقع است، اما بسیار نادر و عجیب است.

۳-۴- خداوند موجودی است که انسان، در وضعیت متعارف وجودی نمی‌تواند او را برای همیشه نادیده بگیرد. غریزهٔ عقلی آدمی در هر سمت و سویی که قرار گیرد سرانجام خداوند را در پیش روی او قرار می‌دهد، همان‌طور که در واقع، خداوند موجودی است که در همه جا، همه سو و همه وقت مستقر و ثابت است؛ به تعبیری می‌توان گفت بنیادی‌ترین بخش هستی و بنیادی‌ترین معلوم، وجود نامحدود و بریده از هر قید و شرط خداوند است. او نه در هستی خود قید و شرط دارد و نه در شناخت به قید و شرطی وابسته است. او هم در هستی‌اش کفایت دارد و هم در شناخته شدنش کفایت دارد. از طرفی، همه چیز هم در هستی خود به او تکیه دارد و هم در شناخت معرفت به هر امری به معرفت به او وابسته است. این امکان هست که چنین موجودی هم هستی‌اش، هم حضورش و هم شرط معرفت به او در معرفت به هر چیزی، مورد نیسان و فراموشی آدمی قرار گیرد، ولی اگر فراموشی او به صورت حذف او در سراسر وجود انسانی باشد، به طوری که دیگر در هیچ سمت و سو و قسمتی، آدمی خود را مواجه با او نبیند، اتفاق عجیبی در نفس آدمی رخ داده است.

۴-۴- فراموش کردن از خدا، فراموش کردن هر امری را به دنبال دارد که در چیستی و هستی خود وابسته محض به خداوند است و هیچ امر دیگری در آن واسطه‌گری نمی‌کند. از جمله این امور، مقومات دیگر دین است؛ یعنی نبی و امام، به عنوان نمایندگان خداوند و معاد، به مثابهٔ بازگشت به سوی خدا. کسی که خدا را فراموش کرده است دین واقعی را فراموش می‌کند و همان‌طور که با فراموش کردن خداوند، الههٔ دروغین را خدای خویش می‌گیرد، با کنار نهادن دین واقعی، امری دروغین را به عنوان دین خود برمی‌گیرد. در او چیزی به نام نبی و امام تصور نمی‌شود و اگر در مقابل نبی و امام قرار گیرد تأثیری از آن وجودات عظیم در او حاصل نمی‌شود؛ چون تأثر از نمایندگان خداوند وقتی است که خداوند در وجود انسانی به فراموشی سپرده نشده باشد. وقتی بزرگ‌ترین نشانه‌ها و آیات خداوند فراموش شوند و انسان با دیدن آن‌ها با یاد خداوند مواجه نشود، دیگر جایی برای سایر آیات خداوند در تذکر دادن - که همه در آن کفایت دارند - باقی نمی‌ماند: ﴿كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه، آیه ۱۲۶)

۴-۵- اگر بیان مذکور صحیح باشد و مقصود یا بخشی از مقصود آیه را درست فهمیده باشیم، آن گاه آیه محل بحث با آیه‌های: «وَأِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف، آیات ۱۷۲ - ۱۷۳) ارتباط برقرار می‌کند. طبق این آیه شریفه، خداوند همه آدمیان را بر خودشان شاهد گرفته است و به هنگام این شهادت گرفتن از ایشان می‌پرسد: آیا من پروردگار شما نیستم؟ ایشان به اتفاق، پاسخ مثبت داده و به خدایی خداوند اقرار می‌کنند و شهادت می‌دهند.

این اشهاد و اقرار گرفتن از آن جهت است که کسی در روز قیامت ادعای غفلت، یا تأثیرپذیری از تربیت بد گذشتگان را نکند، زیرا متعلق این شهادت چیزی نیست که بتوان از آن غفلت ورزید یا کسی بتواند با تعلیمات و تبلیغات، وجود انسانی را از آن خالی کند. همین نکته است که نشان می‌دهد فراموشی انسان از خداوند چه حادثه خطیری است و نیز نشان می‌دهد که چه ارتباطی میان از یاد بردن خداوند و از یاد رفتن خود انسانی وجود دارد. در این آیه شهادت و دیدن خود، اقرار به خداوند را به دنبال دارد، پس هر کس خود را به فراموشی سپرده باشد خدا را نیز به فراموشی سپرده است، دقیق‌تر آن که خود را فراموش کردن معلول خدا را فراموش کردن است.

۴-۶- خداوند را فراموش کردن به این معناست که خداوند در نزد فرد فراموش کار حضور ندارد و این عدم حضور، خبر از عدم حضور چیزی را می‌دهد که مقوم وجود آن فرد است و همین نکته، فرق میان خدا و سایر اشیاء در فراموش شدن است. فراموش کردن امور دیگر، وجود فرد فراموش کننده را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، اما خدا را فراموش کردن به معنای فراموش کردن و عدم حضور مقوم وجودی فرد است. بدین ترتیب، فراموش کار با خدا را فراموش کردن، دچار گسست و پراکندگی می‌شود. این گسست میان شیء و خودش است؛ یعنی میان شیء و خودش فاصله می‌افتد، فرد انسانی دیگر برای خودش هم حاضر نیست و بدین ترتیب فرد انسانی، خود را نسبت به خود به مرتبه اشیاء بی‌جان و بی‌علم کشیده است.

۵- رابطه خدا را فراموش کردن با اختیار کردن کردارهای بد

از سوی دیگر، عبارت: «أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» افراد مورد نظر آیه حشر را به گونه دیگری

معرفی می‌کند:

۵-۱- این عبارت از آیه شریفه، رابطه میان خدا را فراموش کردن با انحراف از نیکی‌ها را نشان می‌دهد. حصر کل هويت ایشان در صفت فسق، علامت نابود شدن بنیاد و بُن اخلاق و

عقل اخلاقی در این دسته از انسان‌هاست. از این پس هر کاری که از ایشان سر می‌زند رابطه‌ای با اخلاق و نیکی‌ها ندارد، زیرا بنیاد و ملاک همهٔ نیکی‌ها خداوند است. از این جا آشکار می‌شود که تا کسی عمل اخلاقی به جای می‌آورد، به خدا را از یاد بردن و خودفراموشی مبتلا نشده است. صدور یک عمل اخلاقی ناب، بیان‌گر حضور خداوند در جان عامل به آن عمل است و حضور خداوند علت حضور عامل اخلاقی در نزد خود اوست. بدین ترتیب هر چه عمل‌های آدمی به حد اخلاقی نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود حضور خداوند و حضور خود عامل در نزد عامل اخلاقی شدید و شدیدتر می‌شود. حد اخلاقی که سیر همهٔ این افعال بدان می‌انجامد، فنای در اخلاق است که مستلزم، بلکه عین فنای در معرفت به خداوند و یاد کردن اوست و در این وضعیت، معرفت شخص به خود از معرفت او به خداوندش نشئت می‌گیرد. این معرفت، سنجی از معرفت است که ایده‌آل همهٔ معرفت‌هاست و به واقع همهٔ عناصر، مقومات و آثار معرفت را به یک‌باره در خود جمع می‌کند.

۲-۵- کسانی که خداوند را فراموش می‌کنند به اندازهٔ این فراموشی، از خود و از عمل صالح و نیک فاصله می‌گیرند. اگر این فراموشی، او را به مرزی وارد کند که مقصود این آیه است، تمام ارتباط شخص از اخلاق و نیکی‌ها به گونه‌ای قطع می‌شود که راه بازگشتی باقی نمی‌گذارد.

شاید یکی دیگر از دلایل تعبیر: «از کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند» این نکته باشد که ارتباط آدمی با خداوند در هیچ وضعیتی قطع نمی‌شود، مگر در مقطعی که مقصود این آیه است. در این جاخطر به قدری عظیم است که خداوند آدمی را از آن سخت برحذر می‌دارد؛ چون با افتادن در این وضعیت، دیگر راه جبران و بازگشت با از میان رفتن عامل جبران و تدارک، مسدود شده است. این عامل توجه آدمی به خداوند است که با آمدن این وضعیت مقابل، تمام ریشه‌های آن نیست و نابود می‌گردد. آدمی با فراموش کردن خداوند، یک پارچه شرارت و نادرستی و ناپاکی می‌شود، آن قدر که شرارت‌ها را با شرارت، نادرستی‌ها را با نادرستی و ناپاکی‌ها را با خبثت به انجام می‌رساند و دروغ را با دروغ، ظلم را با ظلم و بدی را با بدی پیش می‌راند. از همهٔ واقعیت این افراد می‌توان به فسق، یا انحراف از اخلاق و فرمان‌های اخلاقی یاد کرد.

۳-۵- رابطهٔ میان خدا را فراموش کردن و فسق در عمل، یک رابطهٔ عمیق وجودی را میان به یاد داشتن خداوند و درستی در کردار نشان می‌دهد. هر عمل نشان می‌دهد که خداوند در وجود آدمی، وجود علمی حضوری دارد یا ندارد و بسته به این است که آدمی در آن عمل، به

نیکی رفتار می‌کند یا به بدی. هر عمل نیکی از هر انسانی صادر شود دلالت دارد بر این‌که او خدا را فراموش نکرده است و هر عمل بدی دلالت دارد بر این‌که عامل آن عمل، خدا را نادیده گرفته است و این وضعیت پیش می‌رود تا به مرحله مقصود آیه می‌رسد که فعل آدمی یک‌سره بریده از اخلاق، یا برخلاف اخلاق، یا در راستای منافع خود است. ترکیب: خدا را فراموش کردن با فسق در عمل، در مقابل ترکیب: به یاد داشتن خداوند با انجام عمل صالح و اخلاقی. هریک از عناصر این ترکیب با عنصر دیگر رابطه وجودی و شناختی دارد و یکی از این عناصر بدون دیگری تحقق ندارد و هر کجا یکی باشد دیگری نیز هست.

در مقام شناخت صفت اول (خدا را فراموش کردن) علامتی از بیرون وجود دارد که عبارت است از بدکرداری؛ شخصی که از او جز کردار بد صادر نمی‌شود و بدکردار گشته است، این بدکرداری گواه بر ساختار درونی اوست که خداوند به هیچ شکلی در آن حضور ندارد.

۴-۵- با خدا را فراموش کردن، همه مقومات اخلاقی به مثابه پنداری در نزد فراموش‌کننده ظاهر می‌گردد و چیزی به عنوان تکلیف، وظیفه، وجدان، مسئولیت، قانون اخلاقی و... در نزد او پدیدار نمی‌شود، مگر به صورت مسخ شده. در چنین شخصی، وقتی خداوند به عنوان تنها موجود بالذات شایسته احترام، پرستش و اطاعت به فراموشی سپرده شده است، دیگر هیچ اصلی از اصول اخلاقی محترم نیست.

۵-۵- همه نکات یادشده، ما را به این مطلب منتقل می‌کند که خدا را فراموش کردن، آن‌گونه که مقصود آیه است، عملی است که به اختیار آدمی واقع شده است. فراموشی هر امری، جز مقومات دین که همه بر پایه شناخت خداوند و یگانگی او است، مستند به اختیار نیست، لذا نمی‌توان با عوامل این فراموشی به طور همه جانبه به گونه‌ای مقابله کرد که همه موارد قصوری را هم از میان برداشت، اما فراموشی انسان از خداوند ممکن نیست، مگر این‌که او به سوء اختیار، اعراض از خدا را پیش گیرد تا به مرتبه نهایی سقوط؛ یعنی به فراموش کردن او برسد.

بنابراین، در تعلیمات کتاب خدا هیچ‌گاه از بشر خواسته نشده که فراموشی را کنار گذارد، زیرا چون چنین توانی در انسان تعبیه نشده است، اما از او خواسته شده که خدا را فراموش نکند، زیرا فراموش کردن خداوند ممکن نیست، مگر این‌که بشر به اراده و اختیار خود اعراض از او را انتخاب و آن‌قدر از خداوند دوری کند که اثری از او را در وجودش باقی نگذارد. هنگامی این واقعه هولناک در وجود بشری رخ می‌دهد که سراسر وجود او و سراسر هستی خارجی متأثر از او را نادرستی‌ها و ناپاکی‌ها و پلیدی‌ها پر کند.

۶- تأثیر فراموش کردن از خدا و بدکرداری بر هویت انسان

در این بخش آیهٔ سورهٔ حشر را در کنار آیهٔ سورهٔ توبه به تحقیق می‌گیریم. آیا می‌توان این دو آیه را با هم در نظر گرفت؟

دو قرینه، اجازهٔ چنین کاری را می‌دهد:

یکم: هر دو آیه به جملهٔ «هُمُ الْفَاسِقُونَ» پایان گرفته است، البته «هم» در هر دو آیه ضمیر فصل است و حصر را افاده می‌کند، با این تفاوت که مبتدا در آیهٔ سورهٔ حشر، اسم اشاره «اولئك» و در آیهٔ سورهٔ توبه، «منافقان» و مصدر به «ان» برای تأکید است. دوم: در هر دو آیه جملهٔ «تَسُوا اللَّهَ» آمده است.

اکنون در جمع این دو آیه در کنار یکدیگر باید بررسی کرد که آیا جملهٔ «فَنَسِيهِمْ» مقدم بر «فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» است یا برعکس؟ ظاهراً احتمال اول ترجیح دارد؛ یعنی اگر دو «فاء» را بر ظاهر معنای آن، یعنی ترتیب حمل کنیم، وقتی انسان خداوند و روز جزا را که عین یاد خداوند است، از یاد برده و فراموش می‌کند، خداوند او را رها کرده و به منزلهٔ فراموش شدهٔ خود قرار داده و آن‌گاه انسان خود را به فراموشی می‌سپارد. وقتی خداوند ایشان را وامی‌گذارد آن‌ها خود خویش را وامی‌نهند. این وضعیت به معنای قطع کامل ارتباط ایشان با خداوند است، زیرا مادامی که ایشان خود را به فراموشی نسپردند امکان ارتباط با خداوند را خواهند داشت و بلکه نشان از آن دارد که هنوز خداوند را فراموش نکرده‌اند، اما به وانهادن خویش کشیده شدن، نشان از آن دارد که دیگر هیچ‌گاه بادی از خداوند در وجود ایشان تحقق ندارد.

به نظر می‌رسد مقصود از این وضعیت، تعطیل شدن کامل دستگاه عقل است، زیرا این دستگاه مادامی که تعطیل و خاموش نشده باشد، یاد خداوند و یاد مسئولیت و یاد جزا را به اندازهٔ درجهٔ وجودش در درون انسان برقرار می‌کند، اما اگر این دستگاه جای خود را به قوای دیگر دهد به کلی از کارکردهای خویش فاصله می‌گیرد و در این وضعیت، جایی در انسان برای یاد خداوند باقی نمی‌ماند. ختم هر دو آیه به معرفی این دسته از انسان‌ها به بدکاران، نشان نابدی دستگاه عقل و برقراری دستگاه جهل در نهاد آدمی است. این دستگاه جهل است که مناسبتی با یاد خداوند، یاد نیکی‌ها، یاد مسئولیت و یاد جزا ندارد و به عنوان بزرگ‌ترین دشمن انسان، او را به هلاکت می‌اندازد. بدین ترتیب، خدا را فراموش کردن و به تبع آن، خود را فراموش کردن به برقرار شدن دستگاه جهل اشاره می‌کند که انسانیت انسان؛ یعنی دستگاه عقل را از میان برمی‌دارد.

به بیان دیگر، نسیان و غفلت در مقابل به یاد داشتن است. به یاد داشتن پس از علم و معرفت قرار دارد و مقابل معرفت، جهل و فقدان علم است، اما کسی نسبت به خداوند جهل ندارد تا از طریق اکتساب به تصدیق او نیازی داشته باشد. این امر داده شده به عقل، از آن جهت که عقل است، نباید در معرض غفلت و شدیدتر از آن، در معرض نسیان قرار گیرد. اگر کسی به وضعیت نسیان از خداوند که منافات با حضور عقل شناسندهٔ خداست، وارد شود عملاً به موجودی می‌ماند که به خداوند جاهل است و جهل به خدا تغییردهندهٔ حقیقت انسان است، زیرا معرفت به خدا، جزء فصول عقل و از آن جهت که انسان عاقل است، جزء فصول حقیقت انسان است.

دو صفت: به یاد داشتن خداوند و انجام دادن عمل‌های نیک را می‌توان هم‌آهنگی و بلکه یگانگی عقل نظری و عقل عملی در به دست دادن یک وجود خارجی در نظر گرفت. معروف‌ترین متعلق در نزد عقل نظری، هستی ایده‌آل وجودی و معروف‌ترین متعلق‌های عقل عملی، عمل پیراسته از هر گونه توجه به غیر خداست. وقتی این دو عقل با هم مرتبط می‌شوند و حقیقت واحد عقل را تشکیل می‌دهند، یک وجود خارجی شکل می‌گیرد که هم حضور و آشکار شدن خداوند در قوهٔ شناختاری را نشان می‌دهد و هم حضور و آشکار شدن عمل مناسب با این شناخت را در خارج. حضور خداوند در قوهٔ شناختاری و ارتباط آن با عمل مناسب، به نوعی وجود خداوند را در جهان خارج به دست عامل عمل آشکار می‌کند و عقل منقسم شده به عقل نظری و عقل عملی یگانگی و وحدت خود را به صورت یاد شده نشان می‌دهد. اکنون اگر با عقب راندن عقل نظری، انسان خدا را فراموش کند، بلافاصله عقل عملی به خاموشی می‌گراید و کردار اخلاقی در وجود چنین انسانی از پایه و اساس ویران می‌شود. سیستم‌های باقی مانده در چنین موجودی در شناخت، فقط با محسوسات خارجی و درونی و در عمل، فقط با سود و زیان اشیاء خارجی در رابطه با شخص او سروکار دارد. معادلهٔ کرداری این شخص، براساس شناخت فراهم آمده از تجربهٔ او از خود و خارج، به دست آوردن مطالبات خود از هر طریق و شیوه‌ای است. معنای فسق، دنبال کردن این معادلهٔ کرداری است که شخص عامل به آن را فاسق می‌گرداند.

اکنون با در نظر گرفتن و ترکیب شرح ملاصدرا، علامه طباطبائی و آنچه در ذیل فرمایشات ایشان، مخصوصاً در فقرهٔ پایانی آیهٔ سورهٔ حشر و توبه ارائه شد می‌توان شرحی قوی‌تر و مناسب‌تر را برای این آیه پیشنهاد داد.

برآیند این شرح را می‌توان در ترجمهٔ آیهٔ سورهٔ حشر به این صورت منعکس کرد:

«و چون کسانی نباشید که خداوند را فراموش کردند، پس خداوند انسانیت ایشان را از یادشان برد؛ همانا ایشان اند بدکرداران».

توجه به این نکته لازم است که معمولاً مفسران ضمیر «أنسی» را به «الله» باز می‌گردانند، اما این احتمال هست که ضمیر به «نسیان» باز گردد که مأخوذ از «نسوا الله» است. طبق این احتمال ترجمهٔ این آیه چنین می‌شود:

«و چون کسانی نباشید که خداوند را فراموش کرده‌اند، پس فراموش کردن آن‌ها از خداوند، ایشان را به فراموشی از انسانیتشان کشاند. همانا ایشانند بدکرداران».

البته از آنجا که هر امری در جهان اتفاق افتد، طبق قانون توحید، بدون اذن خداوند نیست می‌توان در نهایت فراموشاندن را به خداوند نسبت داد، همان‌طور که مفسران چنین کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

رابطهٔ میان فراموش کردن انسان از خدا و فراموش کردن انسان از خود با دو بیان و تفسیر از ملاصدرا و علامه طباطبائی تقریر شد.

از دیدگاه ملاصدرا، انسان به مثابهٔ معلول و مخلوق، با فراموش کردن خدا، میان خود و علم به علت خویش فاصله می‌اندازد و چون علم به علت، فراهم آورندهٔ علم معلول به خود است، انسان از علم و معرفت به خود نیز فاصله می‌گیرد.

علامه طباطبائی عامل فراموشی انسان از خود و صفات مقوم او را فراموش کردن خداوند و صفات الهی می‌داند.

در این نوشتار کوشیدیم در راستای تکمیل و متمیم دو تفسیر یاد شده، ارتباط مذکور را در محیط فقرهٔ پایانی آیه به تحقیق بگیریم. نشان داده شد که این آیه دربارهٔ هر انسانی نیست که خدا را فراموش می‌کند، بلکه دربارهٔ کسی است که فراموش کردن او از خدا، فصل مقوم او شده است.

نیز نشان داده شد که این آیه دربارهٔ کسانی است که دو صفت، تمام حقیقت آن‌ها را بیان می‌کند: صفت اول این که ایشان خدا را فراموش کرده‌اند و صفت دوم این که ایشان به صورت محض و صرف بدکردارند، از این رو تبیین رابطهٔ میان خدا را فراموش کردن با بدکردار بودن می‌تواند به تبیین رابطهٔ میان خدا را فراموش کردن با فراموش کردن خود یاری رساند. بدکردار نه فقط کردار بد دارد که ایده‌ای جز تولید کردار بد ندارد، از این‌رو بدکردار رابطهٔ خود را با خدا که مبدأ اخلاق است و فقط در هویت انسانی انسان همیشه حاضر است، به اختیار خود گسسته است.

منابع

۱. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، جلد ۴، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۳۴.
۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، جلد ۹، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹.
۳. الف، *رسالة سه اصل*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ (الف).
۴. ج، *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ (ب).
۵. د، *المبدأ و المعاد*، جلد ۱، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ (ج).
۶. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۹، قم، جامعه مدرسین، بی تا.

بررسی نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن

جعفر نکونام^۱

دانشیار دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۷/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۱۵

چکیده

زبان را به لحاظ کلی می‌توان از یک نظر به شفاهی یا گفتاری و کتبی یا نوشتاری تقسیم کرد. یکی از گونه‌های زبان شفاهی و گفتاری، زبان خطابه‌ای است؛ یعنی سبکی از کلام که در میان خطیبان و سخنوران رایج است. زبان را از نظر دیگر می‌توان به عرف عام و عرف خاص تقسیم نمود. این مقاله درصدد بررسی این نظریه آیه‌الله معرفت است که زبان قرآن گفتاری و خطابه‌ای است. او در بعضی از تعابیر، زبان قرآن را به عرف عام و در بعضی تعابیر، به عرف خاص می‌داند و البته میان این دو تعارضی نمی‌یابد و جمع می‌کند. او در اواخر عمر زبان قرآن را گفتاری و به عبارت دقیق‌تر، خطابه‌ای معرفی می‌کرد. البته باز چنان می‌نماید که او تعارضی میان زبان عرف خاص و زبان خطابه‌ای نمی‌یابد. به هر حال برخی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که وی برای زبان خطابه‌ای برشمرده، عبارت است از: تکیه بر معهودات ذهنی مخاطبان، وجود التفات و انتقال و ذکر قضایای خارجی در آن.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، زبان گفتاری، زبان نوشتاری، زبان خطابه‌ای

مقدمه

در این مقاله سخن از زبان قرآن است و زبان به طور کلی طبق تعریف ابن‌جنی (ت ۷۹۲ ق) ادیب مشهور عرب، اصواتی است که هر قومی به وسیله آن مقاصد خود را بیان می‌کنند. (فتوحی، ۱۴۰۸ ق، ص ۶۴). منتها زبان را به اقسامی تقسیم می‌کنند و این که زبان قرآن کدام یک از آن‌هاست، اختلاف نظرهایی وجود دارد. ملاحظه پاره‌ای از مختصات و مسائل مربوط به قرآن، دانشمندان اسلامی را واداشته است درباره زبان قرآن نظریاتی را عرضه کنند. مهم‌ترین خصیصه‌ای که زمینه‌ساز نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن شده است، این است که بر خلاف سایر کتب آسمانی که طبق ظاهر برخی از آیات قرآن و تصریح برخی از روایات به طور دفعی و یک شبه به صورت نوشته‌ای منقوش بر لوحی گلی یا سنگی نازل شدند، قرآن به تدریج، طی بیست و سه سال دعوت حضرت محمد ﷺ در پی رخدادها و گفت و گوها و سوالات و اقدامات عرب حجاز معاصر آن حضرت به صورت شفاهی بر قلب مبارک ایشان نازل می‌شد. منتها شاید تنها کسانی را که می‌توان از طرف داران این نظریه برشمرد، آیه‌الله معرفت و راقم این سطور

1. Email: jnekoona@gmail.com

است. پرسشی که در این مقاله در صددیم به آن پاسخ دهیم، این است که آیه‌الله معرفت به چه دلیل بر خلاف نظریه مشهور به خطابه‌ای بودن زبان قرآن گرایش پیدا کرده است و چه شواهدی برای تأیید آن ارایه داده است؟

۱- پیشینه بحث

آیه‌الله معرفت را می‌توان از برجسته‌ترین کسانی برشمرد که در باره زبان قرآن نظریه‌پردازی کرده است. او در نوشتارهای اولیه از عرف خاص بودن زبان قرآن سخن می‌گفت و در نوشتارهای واپسین از گفتاری بودن و به بیان دقیق‌تر از خطابه‌ای بودن آن سخن راند. به باور من، این نظریه ایشان متأثر از مقاله‌ای بوده است که از راقم این سطور با عنوان «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری» در بهار سال ۷۹ منتشر شده بود.

به‌رحال مهم‌ترین خصیصه قرآن که خاستگاه نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن شده است، نزول شفاهی قرآن به مناسبت مقتضیات و حوادثی است که در دوره بیست و سه ساله نبوت حضرت محمد ﷺ به تدریج به ظهور پیوسته است. تنها شخصیتی که می‌شناسیم، در گذشته نظریه‌ای نزدیک به نظریه مورد بحث اظهار کرده است، میرزای قمی صاحب «قوانین الاصول» بوده است. او معتقد بود، قرآن خطاب به مشافهین؛ یعنی افراد حاضر و شاهد در زمان وحی نازل شده است، (قمی، ۱۴۳۰: ۵۱۷) منتها از خطاب به مشافهین، به گونه‌های مختلفی می‌توان سخن گفت:

الف- کتابی: برخی وقتی سخنرانی می‌کنند، چنان سخن می‌گویند که گویا مطالبی را از روی کتابی می‌خوانند. درباره آنان می‌گویند که آنان «لفظ قلم» سخن می‌گویند.

ب- محاوره‌ای: به گفت‌وگویی که میان دو یا چند نفر رخ می‌دهد، محاوره گفته می‌شود. محاوره از نوع کلام شفاهی است.

ج- خطابه‌ای: نوع دیگری از کلام شفاهی، خطابه است. خطابه چنان که آشکار است، به ایراد سخن یک شخص در برابر جمع گفته می‌شود.

به نظر می‌رسد، میرزای قمی از میان این سه سبک بیان، به نوع اخیر گرایش داشته است، گرچه در این زمینه تصریحی از او ملاحظه نشده است. این جانب، نظریه مذکور را برای اولین بار در مقاله‌ای با عنوان «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، (پژوهش‌های علوم انسانی، دانشگاه قم، بهار ۷۹) بسط دادم. این مقاله در شماره بعدی این مجله از سوی آقای سید محمدعلی ایازی مورد نقد

قرار گرفت و این جانب نیز آن را پاسخ گفتم و آن در شماره ۵ - ۶ همین مجله که در این زمان عنوانش به «پژوهش‌های فلسفی - کلامی» تغییر یافته بود، در پاییز و زمستان ۷۹ منتشر شد. به خاطر دارم، بعد از نشر پاسخ اینجانب در جلسه‌ای توفیق ملاقاتی با آیة‌الله معرفت حاصل شد و ایشان از دو مقاله مذکور از این جانب اظهار مسرت کردند و فرمودند: من هم بر همین نظرم و قصد دارم آن را در آثارم منعکس کنم. در ملاحظه‌ای که در آثار اخیر ایشان داشتم، دریافتم که آن را در کتاب‌های «علوم قرآنی» و «التفسیر الاثری الجامع» و «شبهات و ردود» و مصاحبه‌ای با عنوان «گفت‌وگو با آیة‌الله معرفت» در مجله «پژوهش‌های قرآنی» انعکاس داده‌اند.

۲- تعریف نظریه

آیة‌الله معرفت، زبان قرآن را به طور کلی زبان عرف عام می‌داند و در عین حال نظر به پاره‌ای از ویژگی‌هایی که برای آن قایل بود، آن را عرف خاص می‌خواند و در بیان اسلوب یا سبک آن، آن را گفتاری در مقابل سبک نوشتاری به شمار می‌آورد. چنان می‌نماید که او میان نظریه عرف خاص بودن زبان قرآن و گفتاری یا خطابه‌ای بودن آن، منافاتی نمی‌دید، اما به باور این جانب، نظر به این که در آن زمان گفتار و خطابه تخصصی وجود نداشته و هیچ دانش و تخصصی در آن زمان نبوده است که حاوی مصطلحات خاصی باشد و هیچ موردی را در تاریخ نمی‌یابیم که پیامبر در میان صاحبان علوم و فنونی خطابه‌ای سر داده باشد، از این رو باید گفت که قرآن به زبان عرف خاص نبوده است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد، ما اگر بخواهیم درباره زبان قرآن نظریه‌ای واقعی‌تر و دقیق‌تر بیان کنیم، مناسب است بگوییم: زبان قرآن عبارت است از زبان عرف عام با معیار گفتاری خطابه‌ای عرب حجاز معاصر پیامبر اسلام.

مراد از چنین زبانی همان زبان رایج در محافل عمومی و رسمی عرب حجاز معاصر پیامبر اسلام نظیر موسم‌های حج است که خطابه‌های خود را به آن ایراد می‌کردند.

آشکار است که با قیود تعریف مذکور از نظریه، موارد ذیل از تعریف خارج می‌شود:

الف- غیر زبان: زبان مبتنی بر مواضعه و استعمال اهل زبان است. بنابراین، آنچه مربوط به مواضعه و استعمال اهل زبان نیست، خارج از نظریه دانسته می‌شود.

ب- عرف خاص: با قید «عرف عام» نزول قرآن به عرف خاص انکار می‌شود. این نظریه ناظر به زبانی است که در میان توده عرب عصر پیامبر کاربرد داشته است و از این رو بر فرض که ثابت شود در میان آنان گروه‌های خاصی بودند که مصطلحات ویژه‌ای داشتند و عرف ویژه‌ای را تشکیل داده بودند، قرآن به آن عرف‌ها نازل نشده است.

ج- لهجه: با قید «زبان معیار» زبان لهجه‌ای و محلی از تعریف بیرون می‌رود. این نظریه، قرآن را به زبان لهجه‌ای و محلی مورد استفاده در محافل غیر رسمی عرب معاصر پیامبر نمی‌داند. ناگفته نماند که از زبان معیار می‌توان به «زبان مشترک» هم تعبیر کرد؛ چون همه قبایل مختلف عرب در محافل عمومی و رسمی به چنان زبانی سخن می‌گفتند. پنهان نیست که پیش‌تر هم علمای اسلامی، آن‌جا که درباره لهجه قرآن بحث کرده‌اند، اظهار داشته بودند که قرآن فاقد لهجه است و به «زبان مشترک» قبایل عرب نازل شده است. منتها سخن آنان در زمینه زبان مشترک، ناظر به جنبه آوایی و گویشی زبان قرآن بود و از جنبه معنایی و دلالتی آن چندان سخنی نگفته بودند.

د- زبان معیار نوشتاری: با قید «گفتاری» زبان نوشتاری از تعریف خارج می‌شود. در این نظریه تأکید بر این است که اگر به فرض ثابت شود که در میان گروه اندکی از عرب عصر نزول، زبان نوشتاری خاصی وجود داشته است، قرآن به آن زبان نازل نشده است.

ه- زبان محاوره‌ای: با قید «خطابه‌ای» زبان محاوره‌ای عرب عصر نزول که در گفت‌وگوهای بین دو یا چند نفر به کار می‌رفته است، از تعریف خارج می‌شود. قرآن به زبان خطابه‌ای خطبای عرب نازل شده است.

و- عرب اطراف حجاز: بسا در میان عرب‌های حیره و غسان و یمن نیز زبان عربی معیاری وجود داشته باشد؛ اما قرآن به آن زبان‌ها نازل نشده است، بلکه به زبان معیار عرب حجاز؛ یعنی مکه و مدینه نازل شده است که پیامبر اسلام در میان آن‌ها می‌زیسته است.

ز- عرب غیر معاصر پیامبر اسلام: با قید «معاصر پیامبر اسلام» زبان عرب‌هایی که معاصر آن حضرت نبودند و احیاناً در میان واژگان و تعبیرات آن‌ها تطورهایی رخ داده است، خارج می‌شود.

چنان‌که بیان شد، تصور این است که نظریه آیه‌الله معرفت مبتنی بر محتوای مقاله‌ای بوده است که نویسنده در مقاله «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری» به دست داده بودم. در آن‌جا نوشته بودم که زبان دو صورت یا نمود دارد: یکی صورت و نمود گفتاری و دیگر صورت و نمود نوشتاری. نمود گفتاری زبان که همان نمود اصلی زبان به شمار می‌رود، در اصل عبارت است از: اصواتی که از طریق دهان به وجود می‌آید و با گوش قابل درک است و نمود نوشتاری زبان در اصل کلماتی است که بر روی نوشت‌افزار نوشته و با چشم خوانده می‌شود، اما آنچه در آن مقاله مورد نظر بود، دو سبک نسبتاً متمایز از زبان است که معمولاً مدتی پس از پیدایش و رواج خط در زبان رخ می‌نمایند، (باقری، ۱۳۷۰: ۱۹، ۴۹ و ۱۱۳).

البته می‌توان گفت مقصود از کلام گفتاری یا نوشتاری همان صورت اولیه آن است، نه صورتی که پس از پیدایش به آن صورت درمی‌آید. بنابراین، برای تمییز کلام گفتاری از نوشتاری، علاوه بر مطالعه سبک کلام می‌توان صورت اولیه آن را جست و جو کرد؛ یعنی بررسی کرد که آیا آن کلام در اصل، خطابه و گفتار بوده است یا کتاب و نوشتار. گرچه صورت نوشتاری زبان از همان صورت گفتاری زبان پدید می‌آید، اما کاملاً بر یکدیگر انطباق ندارند.

به همین جهت چنانچه گفتاری به صورت اصلی‌اش به نوشتار درآید، بخشی از کارکردهایش را که فرا سیاقی و یا قراین حالی و مقامی خوانده می‌شود، از دست می‌دهد.

پنهان نیست که کلام در برخی موارد با از دست دادن این کارکردها پراکنده و بی‌تناسب و حتی مجمل و متشابه می‌نماید. برای نمونه چنانچه سخنرانی در حین سخن گفتن خود مشاهده کند دو نفر از مخاطبانش با یکدیگر گفت و گو می‌کنند و به این وسیله در سخنرانی او اختلال می‌نمایند، کاملاً مناسب خواهد بود که سخن خود را متوقف کرده، خطاب به آن دو بگوید: «خاموش باشید!» و سپس سخن خود را پی‌بگیرد. چنین جمله معترضه‌ای در گفتار، با معنا و بلیغ؛ یعنی مناسب مقتضای حال است، اما در نوشتار بی‌معنا و خلاف بلاغت تلقی می‌شود. چنان‌که اشاره شد، در این‌جا مراد از گفتار، ملفوظ بودن و مقصود از نوشتار، مکتوب بودن نیست، بلکه منظور سبک کلام و نوع روابط میان عبارات و جمله‌هاست. بر این اساس اگر خطابه‌ای به همان سبک اصلی‌اش به کتابت درآید، هم‌چنان خطابه محسوب می‌شود، همین‌طور اگر کتابی خوانده شود، هم‌چنان کتاب به شمار می‌آید؛ به همین جهت چنانچه سخنرانی به سبک نوشتاری سخن بگوید، می‌گویند: او کتابی لفظِ قلم حرف می‌زند و چنانچه نویسنده‌ای به سبک گفتاری بنویسد، می‌گویند: او محاوره‌ای نوشته است. (همان: ۱۸)

ناگفته نماند موارد تفاوت گفتار و نوشتار چندان فراوان نیست که آن دو را به طور کامل از یکدیگر متمایز سازد از این رو، در بسیاری از موارد هم‌سان یکدیگرند. دو مورد از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان گفتاری از این قرار است:

الف- چنان‌که ملاحظه شد، برخی از جملات معترضه‌ای که با صدر و ذیل خود تناسب ندارند، تنها در گفتار به چشم می‌خورند.

ب- برخی از قرآینی که در موقعیت ایراد کلام وجود دارد و معهود مخاطبان است و ذکر آن‌ها توضیح واضحات و خلاف فصاحت تلقی می‌شود، در گفتار فصیح نمی‌آید و به حال و مقام احاله می‌شود.

گفتنی است که گفتار و نوشتار از این جهت که هر دو با قراین مقالی و مقامی همراهند، با یکدیگر تفاوتی ندارند، اما گفتار به لحاظ آن که معمولاً در ارتباط نزدیک و رویارو با مخاطبان ایراد می‌شود، بیش از آن که به قراین مقالی متکی باشد، به قراین مقامی اتکا دارد. به همین جهت ویژگی عاطفی و احساسی گفتار بیش از نوشتار است.

۳- نظریه عام آیه‌الله معرفت درباره زبان قرآن

آیه‌الله معرفت از یک سو بر عرف عام بودن زبان قرآن تأکید می‌کرد و از سوی دیگر با خصوصیتی که برای قرآن برمی‌شمرد، زبان قرآن را عرف خاص می‌دانست. وی در مقدمه تفسیرش می‌نویسد: «بی‌شک زبان قرآن که با آن پیامبر اسلام را مخاطب ساخته، همان زبان عرب است که معاصر او بود و در میانشان می‌زیست، (معرفت، ۱: ۵۹/۱۳۸۳) آن گاه به آیات: (ابراهیم: ۴)، (دخان: ۵۸)، (قمر: ۱۳۷) و (زمر: ۲۸) استشهاد جسته است.»

هم چنین به این روایت از پیامبر اسلام که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَيَّ بِكَلَامِ الْعَرَبِ وَالْمُتَعَارَفِ فِي لُغَتِهَا»، (مجلسی، ۹: ۲۸۲/۱۴۰۳) استشهاد نموده است.

وی در جایی دیگر می‌گوید: «قرآن تصریح می‌کند هر پیغمبری را به زبان خود مردمش فرستادیم تا این که این‌ها متذکر شوند، عمل کنند، بپذیرند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ»، یعنی هر پیغمبری مبعوث شده است تا طبق مقررات همان زبان با مردمش سخن بگوید. دقیقاً پیغمبران موظف هستند با مردم همان گونه سخن بگویند که مقررات آن‌ها اقتضا می‌کند و گرنه، نقض غرض است؛ چون اگر بخواهد زبان و مقررات خاص داشته باشد، در آن صورت ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (دخان، آیه ۵۸) نتیجه نمی‌دهد. پس پیامبران وظیفه اولی‌شان این است که به زبان قوم و مقررات و اصولی که در آن جامعه و محیط حاکم است، آشنایی کامل داشته باشند تا بتوانند مفاهیمی را که از جانب خدا آورده‌اند به مردم تفهیم کنند و مردم بفهمند و طبق آن عمل کنند، پس این که گفته شود زبان دین، زبان خاص است و قابل فهم نیست، بر خلاف تصریح قرآن و حکمت است. هرگاه کسی سخنی می‌گوید، سخن او بر اساس این که او عاقل و هوشیار و متوجه است، معنا می‌شود، به خصوص آن که گوینده حکیم باشد، زیرا حکیم این اصول را بهتر و بیشتر رعایت می‌کند؛ چون می‌خواهد به هدفش برسد.

بنابراین، این سخن که زبان دین برای همه کس قابل فهم نیست، حرف بسیار غلطی است. زبان دین عرف عام است. نه فقط اسلام، بلکه همه ادیان الهی و همه پیامبران آمدند

تا با مردم به زبان خود آن‌ها سخن بگویند و اگر در روایت آمده است: «أَمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ»؛ یعنی خود مردم، چون قرآن با کسانی سخن گفته است که سخن را می‌فهمند، پس زبان دین، زبانی است قابل فهم. معیار برای فهم زبان دین، همان معیار است که در زبان عرف عام مطرح است، نه به گونه دیگر، (معرفت، گفت و گو با آیه‌الله معرفت، پژوهش‌های قرآنی، با تلخیص و ویرایش).

ایشان در ادامه می‌گوید: «زبان دین و مخصوصاً زبان قرآن که بخشی از دین و عمده‌ترین متن در میان نصوص دینی است، زبان عرف عام است. به جهت این‌که اساساً شرایع و ادیان و کتب آسمانی مخاطبشان مردم‌اند. «ما هر پیغمبری را و هر شریعتی را به زبان همان ملتش و قومش فرستادیم تا متنبه شوند»؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم، آیه ۴). «بِلِسَانٍ قَوْمِهِ»؛ یعنی با همان شیوه‌هایی که در عرف آن پیغمبر متداول و رایج است، دین را بر آن‌ها عرضه کردیم؛ یعنی ما شیوه خاصی را نداشتیم تا دین برای آن‌ها نامفهوم باشد، بلکه به زبانی که خود آن‌ها آشنا هستند با آن‌ها سخن گفتیم؛ چون هدف این است که آن‌ها متنبه شوند و اگر آن‌ها زبان دین برایشان اجنبی باشد، هدف که تنبه آن‌هاست حاصل نمی‌شود و اساساً شخص حکیم، وقتی هدفی دارد، باید راهی را که انتخاب می‌کند، متناسب با هدفش باشد. اگر شریعتی را که فرستاده برای تنبه و تذکر و اندرز ملت‌ها، یعنی توده مردم است، بنا بر اصول حکمت باید زبانش به گونه‌ای باشد که توده مردم برایشان قابل درک باشد. در نتیجه، زبان قرآن زبان عرف عام است؛ یعنی همان‌گونه که کلمات و جمل و تعابیر در بین آن گروه متداول است و تفهیم و تفهم صورت می‌گیرد، به همین‌گونه دین و قرآن عرضه شده است.» (همان).

در جای دیگری نیز می‌گوید: «آنچه گفته شد، بر وفق مقتضای حکمت الهی است تا سخنی را که برای مردم گفته، برایشان قابل فهم باشد. بعلاوه صفحه بلند تاریخ، خود گواه است که مردم هر زمان، زبان پیام الهی را که بر دست پیامبرانشان بر آنان عرضه می‌شده است، فهمیده‌اند و هیچ‌گاه در تاریخ ثبت نشده است که پیروان پیامبری گفته باشند: زبان پیامی که آورده‌ای برای ما مفهوم نیست.» (همو، زبان وحی، منبع اینترنتی).

۴- بررسی شواهد عرف خاص در زبان قرآن

آیه‌الله معرفت در عین حالی که زبان قرآن را عرف عام می‌داند، تمایزاتی را برای قرآن برمی‌شمارد و از رهگذر آن زبان قرآن را بر عرف خاص می‌خواند. این تمایزات از این قرار است:

۴-۱- وجود حقیقت شرعیه در قرآن

آیه‌الله معرفت می‌گوید: «ما وقتی می‌گوییم، زبان دین و قرآن زبان عرف عام است، منافاتی با این ندارد که قرآن اصطلاحاتی مخصوص خودش داشته باشد. در عین حال که قرآن زبانش زبان عرف عام است، اصطلاحات خاص هم دارد و در علم اصول گفته می‌شود که ما حقیقت شرعیه داریم؛ چون هر صنفی و هر حرفه‌ای، عرف خاص و اصطلاحات خاص دارد، اما خود این اصطلاحات با تغییراتی از همان عرف عام گرفته شده است؛ یعنی عرف خاص بیرون از عرف عام نیست، مثل تعابیر: صلاه، زکات، حج و مانند این‌ها. این تعابیر از عرف عام گرفته شده است، منتها قیود و شروطی بر آن اضافه شده و این قیود و شروط، آن‌ها را به عرف خاص تبدیل کرده است. از این رو، هیچ منافاتی ندارد که ما زبان قرآن و شریعت را چون مخاطب آن توده مردم‌اند، زبان عرف عام بدانیم و در عین حال به مصطلحات شرعیه، حتی مصطلحات قرآنی‌ای قائل بشویم که از خود عرف گرفته شده است.

باید توجه داشت که قرآن در این‌گونه موارد نیاز به استیضاح دارد؛ یعنی همین عرف عام وقتی که با این مصطلحات خاص مواجه می‌شود، جا دارد که از پیغمبر ﷺ سؤال شود که مقصود چیست؟ مثلاً... وقتی قرآن می‌گوید: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (آل عمران، آیه ۹۷) همین عرف عام می‌فهمد که این «حِجُّ الْبَيْتِ» مطلق زیارة البیت و قصد البیت نیست. بنابراین، به پیغمبر ﷺ مراجعه می‌کند. پیغمبر هم می‌فرماید: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» و سپس برایشان توضیح می‌دهد. هم چنین وقتی قرآن می‌گوید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ» (بقره، آیه ۱۸۳) عرف می‌داند، معنای صوم امساک است، اما خصوصیاتش را نمی‌داند و از پیغمبر می‌پرسد و او بیان می‌کند. از این رو، در حالی که این الفاظ نزد عرف عام دارای مفهوم است، اما عرف عام درک می‌کند که تغییراتی یافته است. بنابراین، زبان قرآن و شریعت، زبان عرف عام است و منافاتی ندارد که اصطلاح خاص هم داشته باشد.»، (همان، گفت و گو با آیه‌الله معرفت، پژوهش‌های قرآنی، با تلخیص و ویرایش). این سخن آیه‌الله معرفت نقدپذیر است، زیرا:

اولاً: هر حرفه و صنفی از عرف خاصی برخوردار است، اما توده مردم که قرآن به زبان آنان نازل شده است، دارای عرف خاص دانسته نمی‌شود، هرچند که معنای الفاظ رایج در میان آن‌ها تطور معنایی پیدا کند. اگر چنین باشد که به صرف پدید آمدن تطور معنایی در الفاظ، عرف خاص پدید آید، دیگر عرف عام بی‌معنا می‌شود؛ چون تطور معنایی هم در عرف خاص پدید می‌آید و هم در عرف عام.

ثانیاً: به نظر می‌رسد وجه تمایز عرف عام و خاص، شمول سخن گویان به آن است. اگر الفاظی در میان عموم اهل زبان کاربرد داشته باشد، به عرف عام است و اگر در میان گروه خاصی از اهل زبان کاربرد داشته باشد، به عرف خاص است. نظر به این که الفاظ شرعی در میان عموم اهل زبان کاربرد داشته، باید آن‌ها را به عرف عام دانست و نه عرف خاص.

ثالثاً: تمام آنچه حقایق شرعی خوانده می‌شود، پیش از اسلام به صورت اعمالی خاص و مشخص سابقه داشته است و تغییراتی که پیامبر ﷺ در آن‌ها پدید آورده است، ماهیت آن‌ها را تغییر نداده است. هرگز چنین نبوده است که صلاه به معنای مطلق دعا و حج به معنای مطلق قصد یا زیارت و صوم به معنای مطلق امساک بوده باشد. پیش از اسلام هم به معنای اعمالی خاص بوده و کم یا زیاد شدن برخی از جزئیات هرگز ماهیت آن‌ها را تغییر نمی‌دهد، چنان که هم به اتومبیل هندلی اتومبیل می‌گویند و هم به اتومبیل دارای استارت. بنابراین، دلیلی ندارد که به صرف تغییر پاره‌ای از جزئیات، قائل به کاربرد جدید در لغت بشویم.

رابعاً: نهایت این است که در اسلام، الفاظ شرعی در معانی جدید به کار برده شده و به‌طور طبیعی کاربرد این الفاظ در معانی جدید همراه قرینه صارفه بوده است. باز هم نمی‌توان گفت که به موجب آن عرف خاصی پدید آمده است؛ چون کاربرد مجاز در عرف عام است.

خامساً: اگر کسانی از پیامبر اسلام ﷺ راجع به کیفیت حج پرسیده باشند و او نیز آن را به آنان تعلیم داده باشد، هرگز به این معنا نیست که حج به صورت یک عمل عبادتی مشتمل بر اعمال و مناسک خاص بی‌سابقه بوده است و مردم راجع به کیفیت آن هیچ اطلاعی نداشته‌اند. حج با همین مناسک شناخته شده، از سوی حضرت ابراهیم تأسیس شده بود و نسل اندر نسل حفظ شده و به دست مسلمانان رسیده است.

در خصوص حج گفتنی است که:

اولاً: حج از مناسکی است که حضرت ابراهیم آن را بنیان نهاد و اعمالی چون طواف: سعی بین صفا و مروه، قربانی، وقوف در عرفات و صلاه همگی برای اولین بار از سوی آن حضرت انجام شده است و بعد مردم مکه آن‌ها را از ایشان آموختند و نسل به نسل منتقل کردند تا این که به دست مسلمانان رسیده است، (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۵۳-۱۶۸) در قرآن آمده است که حضرت ابراهیم بعد از بالا بردن پایه‌های کعبه به درگاه خدا فرمود: ﴿وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا﴾

(بقره، آیه ۱۲۸)؛ بنابراین، مناسک حج از زمان حضرت ابراهیم ﷺ مشخص بوده است.

ثانیاً: در سوره بقره که قبل از سوره آل عمران نازل شده است، بسیاری از اعمال حج معرفی شده است، (بقره، آیات: ۱۵۸ و ۱۸۹ و ۱۹۶ - ۲۰۳) و نیز در آن خطاب به مسلمانان آمده است: «فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ» (بقره، آیه ۲۰۰) این آیات به وضوح نشان می‌دهد که اعمال حج قبل از آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، (آل عمران، آیه ۹۷) در خود قرآن ذکر شده است و این‌گونه نبوده است که واژه حج تا قبل از نزول این آیه به معنای مطلق قصد یا قصدالبيت و زیارةالبيت بوده باشد.

ثالثاً: آیه حج در سوره آل عمران قرار دارد که در حدود سال سوم هجرت نازل شده است، زیرا برخی از آیاتش (آل عمران، ۱۲۱ - ۱۲۲ و ۱۵۲ - ۱۵۵) ناظر به جنگ احد است که در سال سوم هجرت واقع شده است، حال آن که پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان از همان دوره مکه حج برگزار می‌کردند. اساساً، پیامبر اسلام ﷺ خود بر آیین حضرت ابراهیم ﷺ بود و حتی امر شده بود که او از همان آیین پیروی کند: «قُلْ إِنِّي هِدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ»، (انعام، آیات: ۱۶۱ - ۱۶۳) از این رو صلاة و دیگر مناسک عبادی او را انجام می‌داد، چنان‌که در قرآن آمده است: «نُسُكُ» در این آیه به معنای قربانی است که معمولاً در ایام حج انجام می‌شد و از این رو به حج اشاره دارد.

مجاهد و سعید بن جبیر و حسن بصری و سدی و قتاده و ضحاک گفته‌اند: «نُسُكِي» یعنی ذبیحتی فی الحج و العمرة (طبری، ۱۴۱۲، ذیل آیه). بنابراین، پیامبر اسلام ﷺ در همان دوره مکه مأمور به برگزاری حج ابراهیمی بوده است. دین اسلام نیز همان آیین حضرت ابراهیم ﷺ بود، چنان‌که در قرآن آمده است: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ» (حج، آیه ۷۸).

رابعاً: حدیثی را که ادعا می‌کنند، پیامبر اسلام ﷺ بلافاصله بعد از نزول آیه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، (آل عمران، آیه ۹۷) و تعلیم اعمال حج از سوی آن حضرت به مسلمانان صادر کرد، با واقعیت تاریخی سازگار نیست. این حدیث چنان‌که در متنش اشاره شده است، در حجة الوداع صدور یافته که حدود هفت سال بعد از نزول آن آیه است. آورده‌اند که جابر بن عبدالله انصاری می‌گفت: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر يقول لنا: خذوا مناسككم فاني لا أدري لعلي ان لا أحج بعد حجتى هذه»، (مسند احمد ۳/۳۱۸ و مسلم نیشابوری، بی تا: ۴/۷۹).

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که اساساً، نزول آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، (آل عمران، آیه ۹۷) برای تشریح اصل حج نبوده است و صدور حدیث: «خذوا مناسککم» تنها ناظر به تغییراتی بوده است که پیامبر اسلام ﷺ در حج پدید آورده بود و به واقع طی این حدیث اظهار فرموده بود: این تغییراتی را که من در حج پدید آوردم، از من فرا بگیرید؛ بنابراین، هرگز دلالت ندارد بر این که حج تا قبل از بیان پیامبر اسلام ﷺ حقیقتی لغوی بوده و با بیان آن حضرت به حقیقت شرعی تبدیل شده است.

۴-۲- بر خورداری قرآن از بطون

آیه‌الله معرفت می‌گوید: «قرآن ورای ظاهر الفاظ، باطنی هم دارد. داستان‌ها، پندها، اصول و فروع و معارف قرآن در سطح ظاهر قابل فهم است، اما در ورای این سطح ظاهری پیام‌هایی هست که هدف اصلی قرآن را تشکیل می‌دهد. به همین رو، خداوند مردم را به این نکته توجه داد که در آیات قرآن دقت و تدبّر کنند: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، آیه ۲۴) با آن که قرآن عربی بود و به زبان خودشان بود، می‌فرماید: «أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا». جهتش این است که آنان تعابیر قرآن را قطعاً می‌فهمیدند، اما پیام‌هایی که در درون آن‌هاست، درک نمی‌کردند.» (معرفت، گفت و گو با آیه‌الله معرفت، پژوهش‌های قرآنی، با تلخیص و ویرایش). وی در ادامه می‌گوید: «زبان قرآن زبان عرف عام است، در عین حال عرف خاص هم دارد. اهدافی ورای ظواهر نهفته است که حقیقت قرآن و شریعت را تشکیل می‌دهد؛ اما این که بطن قرآن را هیچ کس جز معصومین (علیهم‌السلام) نمی‌فهمد، صحیح نیست و هیچ دلیلی ندارد.» (همان با تلخیص).

ایشان در جای دیگر می‌گوید: «هر کسی بر وفق استعداد خود از قرآن بهره‌مند می‌شود: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد، آیه ۱۷) «از آسمان، باران [رحمت] را فروفرستاد و بستر رودها هر یک، به اندازه گنجایش خود روان شدند». در این آیه باران رحمت، کنایه از قرآن و شریعت و بستر رودها، کنایه از استعدادهای متفاوت انسان‌هاست تا هر یک بر حسب ظرفیت و اندازه پذیرایی خود از آن بهره‌گیرند. از این رو، در پایان آمده است: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد، آیه ۱۷)؛ یعنی با ضرب‌المثل (مثل زدن) واقعیت را روشن می‌سازد، زیرا گفته‌اند: «المثال بوضوح المقال؛ مثال آوردن گفتار را روشن می‌سازد».

قرآن، ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن برای همه آشکار است، ولی عمق باطن آن به اندیشه و تدبیر بیش‌تری نیاز دارد» (همو، زبان وحی، با تلخیص و ویرایش) وی در ادامه می‌گوید: «این که

در حدیث آمده، «العبارة للعوام و الاشارة للخواص»، (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۸/۷۵)، به همین حقیقت اشاره دارد؛ یعنی مفهوم ظاهری آن برای همگان است که نگرشی سطحی دارند، ولی عمق باطنی آن برای اهل تخصص است که با ابزار دانش و بینش و اندیشیدن در نکته‌ها و ظرافت‌های قرآن، حقایق آن را به دست می‌آورند.» (معرفت، ۱۳۸۳، با تلخیص و ویرایش.) او در جای دیگر می‌گوید: «من اساساً مخالف این برداشت هستم که بشر از دریافت بطن آیات عاجز باشد؛ چون پیامبر این حرف را به عموم مسلمانان گوشزد کرد و طنین آن تا روز قیامت بلند است که ای مسلمانان! در قرآن سطحی نگر نباشید. اگر قرار بود قرآن بطنی داشته باشد که فقط خدا بداند، پس چرا نازل شده است و مخاطب قرآن کیست؟ نقل است که «انما يعرف القرآن من خوطب به». چنین نیست که مخاطب قرآن امام سجاد علیه السلام و امام باقر علیه السلام باشد. مخاطب قرآن از جاهل‌ترین تا عالم‌ترین انسان‌ها هستند؛ یعنی قرآن به گونه‌ای است که هر فردی با فراهم کردن امکانات لازم می‌تواند آن را بفهمد.» (گفت و گو در زمینه نوآوری و نظرات جدید، بینات، با تلخیص و ویرایش.)

او درباره نسبت میان ظاهر و باطن می‌گوید: «یک ضابطه بین بطن و ظاهر آیه وجود دارد و آن این است که باید بطن کبرای کلی برای صغرای ظاهر باشد.» (همان).

یکی از نمونه‌ها باطن قرآن را چنین توضیح می‌دهد: «از جمله مثال‌ها فرمایش حضرت موسی علیه السلام است که به عنوان شکرانه نعمت عرض کرد: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص، آیه ۱۷). حضرت موسی از لحاظ بنیه جسمانی قوی و نیرومند بود. دلیلش این است که آن قبلی را بنا بر نقل قرآن با یک مشت کشت: «فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ» (قصص، آیه ۱۵). از لحاظ معنوی نیز از علم و حکمت برخوردار بود: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (قصص، آیه ۱۴). حال می‌خواهد شکرانه نعمت کند. شکرگزاری نعمت‌های الهی تنها به الحمدلله گفتن نیست. او می‌داند شکرگزاری این است که این نعمت‌ها را در مورد خودش و به جا مصرف کند. اگر این نعمت را در غیر موردش مصرف کند، کفران نعمت است. بر این اساس است که حضرت موسی می‌گوید: «فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص، آیه ۱۷)؛ یعنی به شکرانه این نعمت‌ها تعهد می‌دهم که آن‌ها را در اختیار تبه کاران قرار ندهم تا از آن سوء استفاده کنند، بلکه در راه خیر و صلاح و سعادت جامعه به کار ببرم. تا این جا ظهر آیه است، حال اگر ما به همین اندازه بسنده کنیم، در واقع قرآن به عنوان کتاب تاریخی، حکایتی از موسی و گفتار او و نحوه شکرانه او برای ما گزارش داده و به تعبیری،

گزاره‌های دینی تاریخی است؛ یعنی مخصوص همان مقطع زمانی است و تاریخ؛ یعنی حکایت مردگان. در صورتی که قرآن دستور العملی برای زندگان است، نه مردگان.

منظور از نقل این قصه یک پیام است و آن این که: ای صاحبان نعمت و قدرت و علم که متنعم به این نعمت‌های الهی شده اید، مبدا آن‌ها را در اختیار مستکبران جهان قرار بدهید. بطن قرآن در این آیه همین پیام است. این که معصوم ﷺ فرموده «ان للقرآن ظهراً و بطناً» و «ما من آیه الا و لها ظهر و بطن»، بطن یعنی پیام‌های نهفته در دل آیات؛ بنابراین، ما منکر نیستیم که زبان قرآن زبان عرف عام است، در عین حال عرف خاص هم دارد. اما این که اهدافی و برای این ظواهر نهفته است که حقیقت قرآن و شریعت را تشکیل می‌دهد، نباید نادیده گرفته شود و اساساً این که بطن قرآن را هیچ کس جز معصومان نمی‌فهمد صحیح نیست و هیچ دلیلی ندارد.» (همو، گفت و گو با آیه‌الله معرفت، بی تا: ۲۰۷ - ۲۲۱ با تلخیص و ویرایش).
این سخن آیه‌الله معرفت نیز نقدپذیر است، زیرا:

اولاً: زبان، ناظر به استعمالات اهل زبان است و در آن بحث از این است که اهل زبان الفاظ و تعابیر را در چه معنایی استعمال می‌کنند، اما این که می‌توان از مورد در یک قصه، یک پیام کلی گرفت، ربطی به زبان و استعمالات اهل زبان ندارد.
ثانیاً: گرفتن پیام کلی از یک مورد در یک قصه اختصاص به قرآن ندارد. اگر یک قصه در غیر قرآن هم آمده باشد، می‌توان چنین پیامی را از آن گرفت. بنابراین، به موجب آنچه بیان شد، نمی‌توان قرآن را دارای عرف خاص تلقی کرد.

۴-۳- برخورداری قرآن از متشابهات

آیه‌الله معرفت در پاسخ به این سؤال که چگونه از سؤال در آیاتی از قرآن، مانند: (شعراء، آیه ۱۹۵؛ نحل، آیه ۱۰۳ و دخان، آیه ۵۸) تکرار و تأکید شده که این کتاب آسمانی به زبان عربی روشن نازل شده است و از سوی دیگر قرآن (آل عمران، آیه ۷)، خود تصریح می‌کند که آیاتی متشابه دارد، اظهار می‌کند: «تشابه بر دو قسم است: اصلی و عارضی»، (معرفت، ۱۴۲۸: ۴۱۹) و آن گاه در تعریف تشابه عارضی می‌نویسد: «تشابه عارضی در آن دسته از آیات به وجود آمده است که در آغاز اسلام متشابه نبوده و مسلمانان با سلامت طبع و خلوص نیت با آن برخورد می‌کردند. بدین لحاظ عموماً معنا و مراد آن را به خوبی درک می‌کردند و هیچ گونه شبهه‌ای برای آنان ایجاد نمی‌کرد، ولی پس از به وجود آمدن مباحث جدلی و مسائل کلامی و رایج شدن برخی مطالب فلسفی... بر چهره بسیاری از آیات، هاله‌ای از غبار ابهام

نمودار شد... برای مثال، آیه: ﴿وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت، آیه ۲۲-۲۳)؛ «چهره‌هایی در آن روز شکفته است، زیرا به پروردگار خویش چشم دوخته‌اند». این آیه - بر حسب استعمالات متعارف عرب - چشم داشتن به جایگاه بلند پروردگار را می‌رساند.

زمخشری می‌گوید: «دخترکی از مردمان سرو - دهی نزدیک مکه - را دیدم به هنگام نیم‌روز، موقعی که مردم در آسایش لمیده بودند، گدایی می‌کرد و چنین می‌گفت: عیبتی نویظرة الی اللّٰه و إلیکم؛ چشمان کوچک من، به خدا و شما مردم دوخته است».

این آیه، همانند گفتار این دخترک عرب، چیزی جز چشم داشتن و حالت توقع به خود گرفتن را نمی‌رساند و عرب به طبع سلیم خود می‌داند که این‌گونه تعبیر، جز معنای یاد شده را افاده نمی‌کند، اما ابو الحسن اشعری (متوفای ۳۲۴) رئیس اشاعره، این آیه را به معنای «رؤیت بصر» گرفته است»، (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۳/۳).

وی می‌افزاید: «تشابه اصلی آن است که به گونه طبیعی به جهت کوتاهی لفظ و بلندی معنا به وجود آمده است. الفاظ و کلمات موضوعه در لغت عرب، بیشتر برای افاده معانی کوتاه و سطحی ساخته شده است، گنجایش و کشش آن را ندارند تا معانی گسترده و عمیق را افاده کنند. از طرفی هم قرآن ملتزم بود که از الفاظ موضوعه عرب و از شیوه‌های کلامی آنان استفاده کند. از این رو، برای بیان معانی بلند به ناچار راه کنایه و مجاز و استعاره را پیمود و این خود، بر عرب غریب می‌نمود؛ مثلاً آیه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (انفال، آیه ۱۷)؛ «و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی بلکه خدا افکند». اشاره به قدرت ناچیز انسان است در انجام افعال اختیاری خویش، در مقابل عوامل مؤثر در به وجود آمدن آن، که همگی با اذن الهی انجام می‌گیرد. درک این معنا برای عرب آن روز دشوار بود. از این رو، بوی جبر از آن استشمام شد»، (همو، ۱۳۷۸: ۲۷۷).

وی در ادامه آیات ذیل را از این قسم بر می‌شمارد: آیات مبدأ و معاد، استطاعت انسان و مقدار تصرف او در جهان و آیات آفرینش و علل تکلیف و مانند آن، آیات مشیّت و علم و اراده پروردگار، آیه امانت و آیه خلافت و آیات تسخیر آسمان و زمین برای انسان و آیات اذن و آیات هدایت و ضلال و امثال آن، (همان: ۲۷۸ - ۲۷۹).

این نظریه ایشان نیز نقدپذیر است، زیرا:

اولاً؛ به تصریح وی در آیات متشابه از مجاز، استعاره و کنایه استفاده شده است و استفاده از آن‌ها در زبان عرف عام وجود دارد. بنابراین، به موجب آن نمی‌توان برخی از آیات قرآن را به زبان عرف خاص دانست.

ثانیاً: در مجاز، استعاره و کنایه قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد، معنای حقیقی و حسی آن‌ها اراده نشده است. بنابراین، وجود تشابه ذاتی در آیات قرآن نادرست به نظر می‌رسد. ثالثاً: طبق تصریح علمای بلاغت، در مجاز، استعاره و کنایه ظهور و بلاغت بیشتری نسبت به حقیقت در القای مقصود هست، پس ادعای این‌که در آن‌ها ابهام و اجمال در معنای مقصود است، بی‌وجه است. رابعاً: ادعای این‌که عرب عصر نزول، مراد آیه: «وَمَا رَمَيْتَ» و نظایر آن‌ها را درک نکرده است، نمی‌تواند صحیح باشد. توضیح بیشتر در ادامه می‌آید. علاوه بر این‌که با فصاحت و بلاغت قرآن نمی‌سازد.

۵- دلایل خطابه‌ای بودن زبان قرآن

دلایل و شواهد فراوانی را در تأیید گفتاری و بلکه خطابه‌ای بودن زبان قرآن می‌توان ذکر کرد که اینک به برخی از مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌شود:

۵-۱- امی بودن قوم پیامبر اسلام ﷺ

ما وقتی بتوانیم ثابت کنیم در میان عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ چندان خط و کتابت رواج نداشته و قریب به اتفاق آنان سواد خواندن و نوشتن نداشتند، ثابت خواهد شد که تنها زبان رایج در آن زمان، زبان شفاهی و گفتاری، از جمله زبان خطابه‌ای بوده است. قوم پیامبر اسلام ﷺ که قرآن کریم برای آنان نازل شده است، خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند.

نقل است که حرب بن امیه (ت ۳۶ قبل از هجرت) نخستین کسی بود که خط را از مردم حیره آموخت و به مکه آورد، (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۱۴۱۸). بنابراین، در عصری که قرآن نازل شد، خط و کتابت سابقه طولانی و شایان ذکر در میان قوم رسول خدا ﷺ نداشتند؛ به همین دلیل نمی‌توانسته رواج و رونقی داشته باشد. از این رو، گفته‌اند: در اوایل بعثت در تمام قریش، تنها ۲۱ تن خواندن و نوشتن می‌دانستند و در مدینه افراد با سواد از این تعداد نیز کمتر بوده‌اند. (ت ۱۵۰ ق) شمار آنان را یازده نفر دانسته است، (رامیار، ۱۳۶۲: ۲۶۱ و حجتی، ۱۳۶۲: ۳۸۲).

تا اواخر دوره رسالت نیز تعداد با سوادان چندان افزایش نیافت، زیرا آخرین عددی که برای کاتبان وحی یاد کرده‌اند، ۴۵ نفر است، (رامیار، همان: ۲۶۴) این تعداد در قیاس با ده هزار مردمی که در عهد رسول خدا مخاطب قرآن بوده‌اند، بسیار ناچیز است. قرآن کریم نیز به بی‌سوادی قوم پیامبر اسلام ﷺ گواهی می‌دهد، آن‌جا که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ

رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿جمعه، آیه ۲﴾ «اوست که در میان امی‌ها رسولی برانگیخت تا آیاتش را بر آن‌ها بخواند و پاکشان سازد و کتاب و حکمتشان آموزد، اگرچه پیش از آن در گمراهی آشکار بودند.»

گفتنی است لفظ «امیون» در اصل بر کسانی اطلاق شده است که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند، چنان‌که از رسول خدا ﷺ آورده‌اند که فرمود: «أَنَا أُمَّةٌ أَمِيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ (قاسمی، ۱۳۸۹: ۸۰/۱)؛ ما مردمی امی هستیم و حساب و نوشتن را نمی‌دانیم» سپس توسعاً بر کسانی اطلاق شده است که کتاب آسمانی نداشتند، همان‌طور که در آیه مذکور چنین است. در این آیه امیون کسانی خوانده شده‌اند که از آیات خدا و کتاب و حکمت آگاهی نداشتند. بنابراین، مشرکان به جهت آن‌که دارای کتاب آسمانی نبودند، امی خوانده شده‌اند. این معنا در آیه دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ آن‌جا که خدای تعالی می‌فرماید: «به کسانی که کتاب به آنان داده شد و امی‌ها بگو: آیا اسلام آوردید؟ اگر اسلام آورند، هدایت یابند، ولی اگر روی برگردانند، بر تو جز پیغام رساندن نیست.» (آل عمران، ۲۰).

البته باید دانست که در لسان قرآن آنچه امی را از اهل کتاب متمایز می‌سازد، آگاهی از محتوای کتاب آسمانی است و گرنه، چه بسیارند افرادی از اهل کتاب که از محتوای کتاب آسمانی خود آگاهی ندارند. از این رو، خدای تعالی این گروه از اهل کتاب را امی خوانده است: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَخْتَلِفُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَتُنُونُ﴾ (بقره، آیه ۷۸) «(برخی) از آنان (یهودیان) امی‌اند به کتاب علم ندارند، مگر افسانه‌ها و آنان تنها گمان می‌کنند.»

نتیجه این‌که مشرکان، بیشتر قوم پیامبر اسلام ﷺ را تشکیل می‌داده‌اند و حتی گروهی از اهل کتاب، عالم به کتاب آسمانی نبودند و نمی‌توانستند آن را بخوانند. در چنین شرایطی طبیعی است که جز همان زبان گفتاری متداول در میانشان زبان دیگری رواج و رونق نداشته باشد. در این دوره اگر چیزی هم به کتابت درمی‌آمده، نمی‌تواند به زبانی جز همان زبان گفتاری رایج در میانشان باشد؛ چون زبان نوشتاری به صرف به کتابت درآمدن گفتار پدید نمی‌آید، بلکه پس از آن که رواج و رونق یافت و مدت قابل توجهی از عمر آن بر این حال سپری شد، تشخیص می‌یابد و نمودی متمایز از زبان گفتاری پیدا می‌کند.

وقتی چنین باشد، پیامبری نیز که در میان این مردم مبعوث می‌شود، لزوماً باید برای کامیابی در هدایت آنان به همان زبان آنان سخن بگوید، لذا خداوند فرمود: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانًا قَوْمِهِ لِئُبَيِّنَ﴾ (ابراهیم، آیه ۴) «و ما هیچ رسولی را جز به زبان قومش نفرستادیم

تا این که (وحی‌ها را به گونه قابل فهمشان) برای آنان بیان کند». پیامبر اسلام ﷺ نیز به تبع پیامبران گذشته به زبان قومش فرستاده شده و کتاب او هم لزوماً به همان زبان نازل شده است، زیرا اگر جز این بود، قوم آن حضرت بر زبان آن خرده می‌گرفتند، (فصلت، آیه ۴۴)

زبان فصیح و بلیغ برای هر قومی همان زبانی است که بدان سخن می‌گویند و در میانشان رواج دارد. بنابراین، با توجه به این که در عصر رسول خدا ﷺ هنوز زبان نوشتاری تشخص و رواج نیافته بود، باید گفت که فصاحت و بلاغت قرآن مقتضی آن است که به زبان رایج عهد آن حضرت؛ یعنی زبان گفتاری و بلکه خطابه‌ای نازل شده باشد.

۵-۲- امی بودن رسول خدا ﷺ

از دیگر شواهد این که قرآن به زبان گفتاری و بلکه خطابه‌ای نازل شده است، این است که خود پیامبر اسلام ﷺ که قرآن بر او نازل می‌شد، اهل کتابت و نوشتار و آشنای به کتب آسمانی نبود. البته شاید خرده گرفته شود که پیامبر ﷺ واسطه ابلاغ وحی‌های قرآنی به مردم بود و لزومی نداشته است که خود به کتابت و کتب آسمانی آشنایی داشته باشد، اما به هر حال باید دانست که خود ایشان هم به کتابت و کتب آسمانی شناخت نداشته است.

قرآن کریم در برخی آیات بر امی بودن رسول خدا ﷺ تأکید کرده است. به تصریح قرآن، پیامبر خدا ﷺ نه خود خوانا و نویسا بوده است و نه با آنان که خوانا و نویسا بوده‌اند سر و کار داشته است. در جایی خطاب به آن حضرت آمده است: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت، آیه ۴۸) «و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود آن را نمی‌نوشتی و گرنه باطل‌اندیشان به تردید می‌افتادند» و در جای دیگری در زمینه نفی ارتباط آن بزرگوار با اهل کتاب آمده است: «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل، آیه ۱۰۳) «و می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد (نه چنین نیست)، زیرا زبان کسی که (این) نسبت را به او می‌دهند، غیر عربی است، ولی این (قرآن) به زبان عربی فصیح است.» چنان که آورده‌اند، سبب نزول این آیه آن بوده است که مشرکان مکه گفته بودند قرآن را یکی از افراد اهل کتاب که نوعاً غیر عرب بودند — به پیامبر خدا ﷺ می‌آموزد (سیوطی، ۱۳۷۸-۱۴۲۰، ذیل آیه) اما خداوند این نسبت را با این استدلال رد می‌کند که زبان قرآنی که پیامبر خدا ﷺ آورده است،

همان زبان عربی معهود مشرکان است و حال آن که زبان آن فرد اهل کتاب عجمی و غیر عربی است و نتیجه طبیعی اخذ از اهل کتاب این است که لااقل برخی از واژگان و تعابیر ناآشنا و نامعهود آنان در زبان قرآن راه پیدا کند، اما مطالعه قرآن چنین امری را نفی می‌کند. بنابراین، وقتی از طرفی پیامبر خدا ﷺ با هیچ کتاب یا اهل کتابی سر و کار نداشته و از طرف دیگر، خود اهل کتاب، جز معدود علمای آنان با کتابت و کتاب آسمانی خود آشنا نبودند، معنا ندارد که زبان قرآن، کتابی و نوشتاری باشد و به عبارت دقیق‌تر، خطابه‌ای نباشد.

۵-۳- کتاب نبودن اصل قرآن

اگرچه مراد از نوشتاری بودن زبان قرآن، مکتوب بودن آن نیست و حتی اگر قرآن به صورت کتابی از پیش نوشته شده بر رسول خدا ﷺ نزول می‌یافت - در حالی که زبان نوشتاری در میان قوم آن حضرت رواج نداشت - نمی‌توانستیم زبان قرآن را به صرف مکتوب بودن، نوشتاری تلقی کنیم؛ چون همان‌طور که پیش از این آمد، معنای نوشتاری بودن، برخورداری از سبک خاص نوشتار است. با وجود این، برخی از آیات قرآن حاکی از این است که قرآن بر خلاف کتب آسمانی پیشین به صورت کتاب و صحیفه‌ای از پیش نوشته بر پیامبر اسلام ﷺ نازل نشده است، لذا اهل کتاب که چنین امری را نامعهود یافته بودند، به رسول خدا ﷺ خرده گرفته و گفتند: چرا قرآن به صورت کتابی نازل نشده است «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ» (نساء، آیه ۱۵۳) «اهل کتاب از تو می‌خواهند که بر آنان کتابی از آسمان فرود آوری.» ظاهراً مشرکان مکه نیز با چنین سابقه ذهنی که تورات یک شبهه و به صورت منقوش بر لوحی نازل شده بود، به رسول خدا ﷺ خرده گرفته بودند که چرا قرآن یک جا نازل نمی‌شود: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً * وَكَانَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان، آیه ۳۲ - ۳۳) «و کسانی که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یک جا بر او نازل نشده است؟ این‌گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم و برای تو مثلی نیاوردند، مگر آن که [ما] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم.»

البته پنهان نیست که تورات فعلی چیزی متفاوت از آنچه که به صورت الواح بر حضرت موسی ﷺ نازل شده است می‌باشد تورات فعلی در واقع سیره حضرت موسی ﷺ است، مانند سیره‌هایی که برای پیامبر اسلام ﷺ نوشته شده است.

۶- نمودهای زبان گفتاری در رسم الخط قرآنی

پیش‌تر بیان شد که قرآن کریم در زمانی نازل شد که هنوز زبان نوشتاری رواج نیافته و شکل نگرفته بود. از این رو، وقتی قرآن نوشته شد، همچنان تحت تأثیر زبان گفتاری بود. بنابراین، در همه موارد از قواعد رسم الخط فراگیری پیروی شد. به همین جهت ملاحظه می‌شود که در رسم الخط مصحف عثمانی، شماری از کلمات، همان صورت ملفوظ و گفتاری خود را حفظ کرده است، (زرکشی، ۱۴۰۸: ۱/ ۳۷۶) موارد ذیل از آن جمله است: ﴿أَيُّهُ التَّقْلَانُ﴾ (رحمن، آیه ۳۱)؛ ﴿سَدْعُ الزُّبَانِيَّةِ﴾ (علق، آیه ۱۸)؛ ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ (شوری، آیه ۲۴)؛ ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ﴾ (اسراء، آیه ۱۱).

۷- تعدد موضوعات در هر سوره

هریک از سوره‌های قرآن بسان خطبه‌های خطیبان جمعه، انواع موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی و جز آن‌ها را در بر دارد. هر سوره مانند یک فصل از یک کتاب نیست که به موضوعی خاص اختصاص یافته باشد. از این رو، برای هر سوره نمی‌توان موضوع خاصی را مشخص کرد و آنان که کوشیده‌اند برای هر سوره یک موضوع یا هدف خاص مشخص کنند، جز راه تکلف نپیموده‌اند. تکرر موضوعات در سوره‌ها چنان خودنمایی می‌کند که در اولین نگاه، محتوای آن‌ها پراکنده می‌نماید، تا جایی که خاورشناسان گفته‌اند: «قرآن کریم جز مضامینی پراکنده و از هم گسیخته نیست!» (شحاته، ۱۳۶۹: ۲۸) یا گفته‌اند: «قرآن کریم آمیزه‌ای است از عناصر نامتناسب و نامتناسبات که در کنار هم قرار گرفته‌اند و همانند سخن کسی است که بگوید: عسل، شراب و شیر». (همان: ۳۱).

این‌گونه موضع‌گیری نسبت به قرآن کریم در اثر بی‌توجهی آنان به زبان قرآن است. واقع امر آن است که سوره‌های قرآن مانند ابواب یک کتاب نیست که هر بابی به موضوع خاصی اختصاص داشته باشد، بلکه مثل یک خطبه است که ناظر به مسائل و مقتضیات روز ایراد شده است. از این رو، برای هر یک از سوره‌های قرآن به جهت تنوع مضامین آن‌ها نمی‌توان موضوع واحدی رامشخص کرد. برای بیشتر سوره‌های قرآن جز یک موضوع یا هدف؛ یعنی هدایت انسان نمی‌توان تعیین کرد.

۸- ویژگی‌های زبان خطابه‌ای در قرآن

آیه‌الله معرفت در آثاری که در دهه پایانی عمر شریف خود منتشر کرد، به نظریه خطابه‌ای بودن زبان قرآن گرایید، (معرفت، ۱۳۷۸: ۴۹-۵۰؛ و ۱۳۸۳: ۱/ ۵۲-۵۶). وی ویژگی‌های زبان خطابه‌ای را چنین شرح می‌دهد:

۸-۱- تکیه بر معهودات ذهنی مخاطبان

وی می‌نویسد: «ساختار قرآن شیوه گفتاری است و ویژگی‌های گفتاری دارد که روی سخن با مخاطبین خاص است و متکلم می‌تواند بر قرائن حالیه یا معهود ذهنی مخاطبان حاضر تکیه کند. چنین کلامی بر مخاطبان کاملاً روشن و رسا خواهد بود، ولی دیگران که در مجلس حضور ندارند، تنها با به دست آوردن شواهد و وضعیت صورت مجلس، می‌توانند به محتوا و هدف کلام پی ببرند. قرآن چنین حالتی دارد و با به دست آوردن صورت جلسه نزول آیات - که اسباب نزول گفته می‌شود - می‌توان کاملاً به محتوای بسیاری از آیات پی برد و با نادیده گرفتن اسباب نزول، کلام در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ مثلاً آیه: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (بقره، آیه ۱۵۸). در این آیه سعی بین صفا و مروه را با تعبیر «لَا جُنَاحَ» یاد کرده که صرفاً جواز را می‌رساند، آیه نه الزام و تکلیف، ولی با مراجعه به اسباب نزول روشن می‌شود که این تعبیر از باب «دفع توهّم حذر» آورده شده است، زیرا در «عمرة القضاء» مسلمانان تنها سه روز از مشرکان مهلت خواسته بودند تا بت‌های خود را از خانه خدا و کوه صفا و مروه بردارند تا آنان مراسم عمره را انجام دهند. پس از گذشت سه روز، بت‌ها باز گردانده شد، ولی برخی از مسلمانان به علّی هنوز نتوانسته بودند مراسم سعی را انجام دهند و از این جهت در حرج واقع شدند. آیه بدین مناسبت نازل شد که حرجی نیست و سعی کنندگان چون با هدف الهی انجام مراسم می‌کنند، باکی نیست که بر دو کوه صفا و مروه بُتی باشد یا نباشد. بنابراین، تعبیر «لَا جُنَاحَ» برای رفع توهّم گناه بوده است. از این قبیل تعابیر در قرآن فراوان است که تنها با مراجعه به اسباب نزول قابل فهم و درک کامل است که این شیوه در نوشتار هرگز روا نیست و هر نویسنده‌ای باید تمامی قرائن و شواهد فهم کلامی خویش را در متن نوشتار بیاورد، زیرا مخاطب خاص و با ذهنیت از پیش فراهم شده‌ای منظور نیست، بلکه عموم کسانی که تنها با ظواهر تعبیر وارده در کتابت موجود سروکار دارند، مخاطب سخن هستند و باید تمامی قرائن کلامی خود را در متن کلام در اختیار آنان قرار دهند.» (معرفت، ۱۳۷۸: ۴۹-۵۰ و ۱۳۸۳: ۱ / ص ۵۲؛ ۱۴۲۴: ۲۶۳ و ۲۶۴ و ۲۸۹).

۸-۲- وجود التفات

وی می‌نویسد: «جهت دیگری که به قرآن جنبه گفتاری می‌دهد، نه نوشتاری، «التفات» و تحوّل در روند کلام است که در قرآن فراوان به چشم می‌خورد، مثلاً در سوره حمد، ابتدا به صورت کلامی که مخاطب غایب است سخن می‌گوید، سپس با یک چرخش ناگهانی به حالت خطاب می‌گراید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (فاتحه، آیه ۵) و گاه روی سخن با کسانی است و

ناگهان روی سخن به دیگران تحول می‌یابد، مانند: «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ» (یوسف، آیه ۲۹). روی سخن ابتدا با یوسف است و ناگهان با یک چرخش، روی سخن به زلیخا معطوف می‌گردد. (معرفت، ۱۳۷۸: ۴۹- ۵۰؛ ۱۳۸۳: ۱ / ص ۵۲؛ ۱۴۲۴: ۲۶۳ و ۲۶۴ و ۲۸۹).

۳-۸- وجود انتقال

وی می‌نویسد: «انتقال ناگهانی در میان کلام از یک موضوع به موضوع دیگر، بدون مناسبتی آشکار یا مناسبات بسیار دور، از ویژگی‌های شیوه گفتاری است. حال آن‌که شیوه نوشتاری آن را نمی‌پذیرد، به خصوص در میان زنجیره یگانه‌ای از بخش‌های سخن و انتقال ناگهانی در قرآن فراوان است. درسوره قیامت، سخن با قیامت شروع می‌شود تا آیات: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (قیامت، آیات ۱۴-۱۵) و به طور ناگهانی به سخن درباره نزول قرآن انتقال می‌یابد، زیرا پیامبر در قرائت آن بر کاتبان وحی شتاب می‌ورزید. از این رو، او را از آن، این چنین باز داشت: «لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْعَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت، آیات ۱۶-۱۹) و پس از آن سخن به لذاذذ زندگانی دنیا و آخرت و شدايد آن انتقال می‌یابد. (معرفت، ۱۳۸۳: ۱ / ۵۳).

۴-۸- وجود قضایای خارجی

وی می‌نویسد: «جنبه مهم‌تری که در قرآن بسیار ملاحظه می‌کنیم، سخن گفتن از قضایایی است که - در ظاهر بر حسب نزول - شخصی به نظر می‌آید و از قضایای حقیقی عمومی و دارای شمول نیست. نظیر وقتی که کافران سرکش قریش را در این آیات مورد خطاب قرار می‌دهد: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ» آشکار است که مقصود از این خطاب، هر کافری به طور مطلق و در طول تاریخ نیست... این قضیه‌ای شخصی و خاص به حاضران در وقت خطاب است و قضیه‌ای حقیقی و عمومی و دارای شمول نیست.» آن گاه وی به پرسشی که این‌جا مطرح می‌شود، پرداخته است و می‌گوید: «اگر بیش تر قضایای قرآن شخصی باشد، آن را تاریخ مند می‌سازد. در این صورت چه فایده‌ای به عموم مردم می‌رسد، حال آن‌که قرآن کتابی برای هدایت عموم است!» و آن را چنین پاسخ می‌دهد: «از بطون این آیاتی که در ظاهرشان بر حسب نزول خاص‌اند، مفاهیم عامی قابل استخراج است. قرآن ظاهر و باطنی دارد. ظاهرش بر حسب نزول است که به کسانی اختصاص دارد که درباره آنان در تاریخ خاصی نازل شده است و باطنش بر حسب تأویل است که عبارت از

مفاهیم عامی است که تا ابد ساری و جاری است و از دل آیات استنباط می‌شود. این جهت است که بقای قرآن را در گذر تاریخ ضمانت کرده است.»، (معرفت، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۵-۵۶ با اندکی تصرف). البته آیه‌الله معرفت در عین حالی که زبان قرآن را گفتاری دانسته است، مخاطبان آن را عام تلقی کرده است و قرآن را خطاب به تمام مردم در تمام نسل‌ها دانسته است، (همو، ۱۴۲۴: ۸۸) او می‌نویسد: «قرآن، اگرچه با عرب در زمان خود مواجه شده است، اما عموم مردم در گذر نسل‌ها را مخاطب ساخته است. غرض از مواجهه با عرب و مخاطبه با آنان به زبان و شیوه‌های معهود سخن گفتن میان آنان، تفاهم با آنان در آن زمان بوده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ» (ابراهیم، آیه ۴)؛ اما این به معنای اختصاص خطابات و رسالت نیست. در قرآن تعابیری آمده است که از ظاهر آن اختصاص به نظر می‌رسد، اما در بطن آن‌ها مفاهیم عامی است که شامل همه مردم در تمام زمان‌ها می‌شود. امری که از قرآن دستوری عام برای تمام امت‌ها و دوره‌ها ساخته است، همچنین مثل‌ها و حکمت‌های قرآن بر ذهنیات خاص عرب متمرکز نیست؛ بلکه بر ذهنیاتی است که تمام امت‌ها در طول تاریخ به آن‌ها آشنایند؛ حتی در مانند «ابل» که به عبرت‌گیری عرب اختصاص ندارد، بلکه برای عموم است، پس از آن که در زمین منتشر شود، همه مردم شگفتی‌های آن را در می‌یابند. همین‌طور اوصاف نعمت‌ها و عقوبت‌های سخت اخروی مطابق معیارهای معهود همه و نه خصوص عرب بیان شده است.

رسول خدا ﷺ فرمود: «ما من آية في القرآن إلا ولها ظهرو و بطن». از امام باقر (ع) درباره آن سؤال شد و او فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله»، (عیاشی، ۱۳۷۹: ۱۱) مقصود از تنزیل ظاهر آیه است، چنان‌که درباره امر خاصی نازل شده است و مراد از تأویل، مفهوم عامی است که از آیه انتزاع می‌شود و آن عام است و طی زمان تا ابد جریان دارد... آنچه که معتبر است همین مفهوم عامی است که جاودانگی قرآن را ضمانت کرده است که اگر تنها ظاهر عبارت معتبر باشد، قرآن به اقوامی که بر آنان نازل شده است، محدود خواهد بود و با نابودی آن اقوام از میان خواهد رفت، (معرفت، ۱۴۲۴: ۸۸ با اندکی تصرف).

اما این سخن نیز نقدپذیر است، زیرا:

/ولاً: میان این سخن نامبرده و آنچه که درباره گفتاری بودن قرآن اظهار کرده است، ناسازگاری احساس می‌شود. در آن جا از خاص بودن مخاطبان قرآن سخن گفته است و حتی با لحاظ باطن داشتن قرآن، منافاتی میان خاص بودن مخاطبان قرآن و عام بودن هدایت قرآن نیافته بود، اما در این جا از عام بودن مخاطبان قرآن سخن گفته است و خاص بودن مخاطبان قرآن را با لحاظ همین باطن داشتن قرآن منافای با عام بودن هدایت قرآن تلقی کرده است.

ثانیاً: تردیدی نیست که اگر سایر اقوام نیز با شتر آشنایی پیدا کنند، به شگفتی‌های آن پی می‌برند، اما تردیدی نباید داشت که اگر شتر معهود عرب نبود، هرگز در قرآن از آن سخنی نمی‌رفت؛ چنان‌که هرگز یک مورد هم در قرآن یافت نمی‌شود که برای عرب نامعهود باشد و در قرآن ذکری از آن رفته باشد.

ثالثاً: تمام نعمت‌ها یا عذاب‌های اخروی که در قرآن ذکر شده است، مشابه دنیوی آن‌ها برای عرب معهود بوده است و هیچ موردی را نمی‌توان یافت که به مناطق دیگر تعلق داشته و برای عرب ناشناخته باشد.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه بیان شد، زبان قرآن از نظر آیه‌الله معرفت، شفاهی و گفتاری و به عبارت دقیق‌تر، خطابه‌ای است؛ یعنی سبکی از کلام که در میان خطیبان عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ رایج بود. به باور نویسندگان، زبان قرآن به عرف عام آن مردم بوده و هیچ تفاوتی با آن نداشته است، اما آیه‌الله معرفت زبان قرآن را در عین این که خطابه‌ای و خطاب به عرب حجاز عصر نزول می‌داند، برای آن ویژگی‌هایی چون برخورداری از حقیقت شرعی، بطون و متشابهات قائل است، اما نویسندگان بر این باور است که تمام واژگان قرآن به همان معانی شرعی معهود پیش از نزول قرآن به کار می‌رفته است و البته اندک تغییراتی در آن‌ها پدید آمده است، اما این موجب تغییر ماهیت آن‌ها نشده است، هم‌چنین در قرآن ویژگی‌هایی به نام بطون و متشابهات که در سایر کلام‌های عرب نباشد، وجود ندارد. بنابراین، دلیلی ندارد که ما زبان قرآن را به عرف خاص بدانیم. به خصوص آن‌که در زمان پیامبر ﷺ نه دانش و حرفه خاصی که عامه مردم به آن ناآشنا باشند و نه طبقه خاصی به نام عرفا و فلاسفه و مانند آنان بوده است.

به‌رحال علی‌رغم این که آیه‌الله معرفت، زبان قرآن را به عرف خاص می‌دانست، به خطابه‌ای بودن آن هم قائل بود و برخی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که او برای زبان خطابه‌ای برشمرده، عبارت است از: تکیه بر معهودات ذهنی مخاطبان، وجود التفات و انتقال و ذکر قضایای خارجی در آن.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون*، بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۲. ابن جنبل، احمد بن محمد، *المسند*، گاگری یابینلار، استانبول، ۱۴۰۲ ق.
۳. ایازی، سید محمد علی. *فقه پژوهی قرآنی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۴. _____ ، نقدی بر نظریه «گفتاری بودن زبان قرآن»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۴، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۷۹ ش.
۵. باقری، مه‌ری، *مقدمات زبان‌شناسی*، تهران، دانشگاه پیام‌نور، ۱۳۷۰.
۶. حجتی، سیدمحمدباقر، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۷. رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲ ش.
۸. زرکشی، محمدبن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، دارالفکر، ۱۳۷۸، ۱۴۲۰.
۱۰. عیاشی، محمدبن مسعود، *التفسیر*، مؤسسة البعثه، ۱۳۷۹، ۱۴۲۱.
۱۱. شحاته، عبدالله محمود، *درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم*، ترجمه: سیدمحمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. طبری، محمد بن جریر، *تفسیر الطبری المسمی بجامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. قاسمی، جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۹ ق.
۱۴. قمی، میرزا ابو القاسم، *القوانین المحکمه فی علم الاصول*، بیروت، دارالمرتضی، ۱۴۳۰ ق.
۱۵. قنوجی، محمدصدیق، *البلغة فی اصول اللغة*، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار*، بی‌جا، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. مسلم نیشابوری، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۸. معرفت، محمدهادی، «نوآوری‌ها و نظرات جدید»، (گفت و گو با آیه‌الله معرفت، *مجله بینات*، ش ۴۴، زمستان ۱۳۸۴).
۱۹. _____ ، *التفسیر الأثری الجامع*، مؤسسه التمهید، قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. _____ ، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. _____ ، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۷، شبهات و ردود: قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۸ ق.
۲۲. _____ ، *علوم قرآنی*، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. _____ ، گفت و گو با آیه‌الله معرفت، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
۲۴. _____ ، «*قتراح*»، گفت و گو با آیه‌الله معرفت. ش ۲۲، ۲۱، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. نکونام، جعفر، «پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۶ - ۵، ۱۳۷۹.
۲۶. _____ ، «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳، ۱۳۷۵.

27. <http://www.hawzah.net/Hawzah/Articles/Articles.aspx?id=2145>.

28. Maarefquran.org/index.php/page.viewarticle/limmkid,4361.

عدم اختلاف در قرآن، اعجاز یا دلیل؟

سید ابوالفضل موسویان^۱

استادیار دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۰۷

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۲۰

چکیده

قرآن بر حقانیت پیامبر گرامی اسلام ﷺ در دعوی نبوت و الهی بودن قرآن، به نبود اختلاف در قرآن استناد کرده است، اما آیا نفی اختلاف می‌تواند دلیل الهی بودن این کتاب باشد؟ این چه نوع دلیلی است؟ آیا لزوماً در کتب بشری اختلاف وجود دارد؟ مراد از اختلاف چیست؟ آیا این مطلب یکی از وجوه اعجاز است، یا خود دلیلی مستقل به شمار می‌آید؟ ...

محققان دیدگاه‌های مختلفی در باره این آیه بیان کرده‌اند، از جمله: در معنای عدم اختلاف، منشأ اختلاف، نحوه تقریر پیشینیان از این مطلب، مخالفان این وجه از اعجاز و... این مقاله با بررسی مسائل فوق، به یکی از شبهاتی که اخیراً در مورد تعارض آیات توبه مطرح شده، پاسخ می‌دهد.

واژگان کلیدی: تحدی، اعجاز، عدم اختلاف در قرآن، منشأ اختلاف، نظریه صرفه، وجوه اعجاز، توبه.

مقدمه

خداوند در برابر برخوردهای غیر منطقی مخالفان پیامبر اکرم ﷺ، آنان را به تدبیر و اندیشه در قرآن دعوت نمود تا بفهمند این کلام خداوند است نه بشر و کراراً ناباوران را به مبارزه منطقی و هموردی (تحدی) فراخواند. (ر.ک: آیات: ۳۴ سوره طور؛ ۸۸ سوره اسراء؛ ۱۳ سوره هود؛ ۳۸ سوره یونس و ۲۳ سوره بقره) و همان طور که قرآن پیش بینی نموده بود کسی را یارای مقابله با آن نبود و هموردی صورت نگرفت.

یکی از دلایل قرآن بر غیر بشری بودن این کتاب و حقانیت پیامبر ﷺ در دعوی نبوت، عدم اختلاف در آیات آن است. قرآن از همه و حتی از مخالفان نیز خواسته است در آیاتش تدبیر کنند و چون اختلافی در آن نخواهند دید، بدانند از جانب خدا نازل شده است، زیرا اگر ساخته بشر بود باید در آن اختلاف فراوانی به چشم می‌خورد. در مورد این آیه و نوع استدلال آن بحث‌هایی شده است که به آن می‌پردازیم:

1. Email: moosavian@mofidu.ac.ir

۱- آیه عدم اختلاف

خداوند در سوره نساء، آیه ۸۲ می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند! اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.

از ظاهر این آیه استفاده می‌شود که:

اولاً: قرآن کریم در باره اصول دین، جامعه بشری را به تحقیق و تدبر دعوت می‌کند و از راه استدلال (و نه تعبد) درباره وحی بودن قرآن با آن‌ها سخن می‌گوید. ثانیاً: با توجه به این که مخاطب این آیه، کفار و مشرکان هستند و اگر تدبر کنند می‌یابند که در محتوای آن اختلافی نیست، روشن می‌شود که ظواهر قرآن برای همه مردم قابل فهم بوده است و گرنه، مردم چگونه بفهمند در آن اختلافی نیست؟ ثالثاً: باید با استناد به ظهورات عرفی، معلوم گردد که تناقض و تعارضی در آن نیست و گرنه، با تأویل و جمع تبرعی و دل‌بخوایی و توجیهاات مختلف می‌توان بین همه کلمات متعارض و حتی کاذب را جمع نمود. (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۳/۴۷ و مظفر، ۱۴۳۰: ۳/۲۳۰). در عین حال، محققان مباحث مختلفی درباره این آیه بیان کرده‌اند، از جمله: در معنای اختلاف، عوامل اختلاف، نحوه تقریر پیشینیان از این مطلب، مخالفان این وجه از اعجاز... که در این جا به بررسی این مباحث می‌پردازیم:

۱-۱- معنای اختلاف

«اختلاف» از «خلف» به معنای پشت سر هم آمدن دو چیز و نشستن یکی در جای دیگری، پشت سر و تغییرآمده است. (ابن فارس، ۱۹۹۰: ذیل ماده) و نیز به معنای امتناع دو چیز از این که جای یکدیگر را بگیرند، مثل: سیاهی و سفیدی که این امتناع ذاتی آن‌هاست و مثل رفتن در جهات مختلف، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۲۵).

و در اصطلاح، معنایی مقابل «اتفاق و سازگاری» دارد و به هر نوع تفاوت، ناهم‌گونی و ناسازگاری اطلاق می‌شود. راغب اصفهانی می‌گوید: اختلاف به معنای ناسازگاری است؛ یعنی هر کسی در فعل یا در قول، راهی غیر از راه دیگری در پیش بگیرد. و چون اختلاف در قول گاهی منجر به تنازع می‌شود، لذا اختلاف به طور استعاره به معنای نزاع و مجادله می‌آید. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۹۴).

اختلاف در کلام، یا «اختلاف تناقض» است، یا «اختلاف تفاوت». اختلاف تناقض، به این معناست که در کلمات و سخنان، تناقض در معنا وجود داشته باشد؛ مثلاً یکی، دیگری را نفی کند. اختلاف تفاوت، به این معناست که از نظر تشابه بیان و یا متانت معنا مختلف باشند. یکی متین‌تر یا محکم‌تر از دیگری باشد.

هر دو معنا می‌تواند در آیه مدنظر باشد و قدر متیقن آن، اختلاف در تعارض است، زیرا کسی که در آیه فوق به نفی اختلاف تفاوت قایل باشد به طریق اولی به نفی تناقض نیز قایل می‌باشد.

به هر حال اصل استدلال در این مورد، نفی تناقض است.

تناقض بین دو جمله شرایطی دارد؛ منطقیان گفته‌اند باید هشت وحدت را در نظر گرفت، در غیر این صورت تناقضی نخواهد بود. آن هشت وحدت در این دو بیت آمده است:

وحدت موضوع و محمول و مکان	وحدت شرط دان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل	قوه و فعل است، در آخر زمان

براین اساس بین جملات: «انسان، خندان است» و «اسب خندان نیست»: «انسان خندان است» و «انسان چارپا نیست»: «اگر کسوف رخ دهد نماز واجب است» و «اگر کسوف رخ ندهد نماز واجب نیست»: «انسان در روز نمی‌ترسد» و «انسان در شب می‌ترسد»: «وزن یک لیتر آب در روی زمین یک کیلوگرم است» و «وزن آن در فضای بالا مثلاً نیم کیلوگرم است» و...، تناقض نیست، زیرا دو جمله با یکدیگر از جهت موضوع یا محمول و... اختلاف دارند.

همین طور اصولیان در باب تعارض فرموده‌اند: تعارضی که ابتدائاً در جمله عام و خاص، حاکم و محکوم، وارد و مورد مشاهده می‌شود، تعارض نیست، زیرا عرف بین آن‌ها تعارض نمی‌بیند و آن‌ها را با یکدیگر جمع می‌کنند که از آن، به جمع عرفی یاد می‌کنند.

۲-۲- دیدگاه‌های مختلف در مورد آیه عدم اختلاف

در باره «عدم اختلاف در قرآن» اقوالی ذکر شده است:

۱- قتاده و ابن عباس آن را به معنای عدم تناقض و اختلاف از لحاظ حق و باطل می‌دانند، (همان: ۱۲۶/۳).

۲- زجاج و ابوبکر اصم نفی اختلاف را در درستی و راستی مطالب تفسیر کرده‌اند، زیرا معمولاً دروغ‌گو حافظه ندارد و مطالبش با هم اختلاف پیدا می‌کند، (طبرسی، همان و فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۱۰).

آیه‌الله خوئی که خود طرف دار این نظریه است در توضیح آن می‌گوید: هر انسان عاقل، مطلع و با تجربه، به خوبی می‌داند: کسی که بر پایه دروغ و افترا، تشریح و قانون‌گذاری کند یا سخن گوید، قهرآدر سخنان و قوانین وی تناقض‌هایی دیده می‌شود. مخصوصاً اگر قانون‌گذاری و دروغ‌سازی وی در مسائل و موضوعات مهم اعتقادی و اخلاقی و در اصول دقیق زندگی و در نظامات مختلف اجتماعی گسترش داشته باشد و سالیان درازی نیز به طول انجامد.

آری، هر انسان دروغ‌گو، خواه ناخواه در تناقض‌گویی و اختلاف در گفتار قرار خواهد گرفت و هیچ‌گونه راه فراری از آن نخواهد داشت، زیرا اقتضای طبیعت بشر این است، لذا در مثل آمده است: «دروغ‌گو کم حافظه است» (شیخ طوسی، بی‌تا: ۵۸).

چنین برداشتی، مبتنی بر این است که این دلیل قرآنی را بر اساس نظر مشرکانی بدانیم که تصور می‌کردند پیامبر این مطالب را به دروغ به خداوند نسبت می‌دهد و آن را یک دلیل عام ندانیم.

۳- ابوعلی جبائی و ابومسلم اصفهانی آن را نفی [تفاوت و] اختلاف در فصاحت و بلاغت دانسته‌اند. به این معنا که معمولاً حتی کسانی که در اوج بلاغت هستند، گاهی مطالبی می‌گویند که هیچ تناسبی با مطالب پیشین آنان ندارد. به ویژه هنگامی که مطالب طولانی داشته باشند، (طبرسی، همان: ۱۲۶/۳ و فخررازی ۱۴۲۰: ۱۵۲/۱۰).

۴- و برخی یک معنای جامع رامطرح کرده و می‌گویند: بهتر این است که همه این معانی را گرد آوریم و آن‌ها را یک‌جا از آیه، مستفاد بدانیم، زیرا هر کس با تدبر در آیه بنگرد، همه این معانی را درک می‌کند، (طبرسی، همان: ۱۲۶/۳).

علامه طباطبائی در این باره چنین می‌گوید: آیات جدید، آیات قدیم را تصدیق می‌کنند و هر یک شاهد بر آن دیگری است، بدون این که هیچ‌گونه اختلافی در آن دیده شود، نه اختلاف تناقض، به این که آیه‌ای دیگر را نفی کند و نه اختلاف تدافع که با هم سازگار نباشد و نه اختلاف تفاوت، به این که دو آیه از نظر تشابه بیان و یا متانت معنا و منظور مختلف باشند و یکی بیانی متین‌تر و رکنی محکم‌تر از دیگری داشته باشد، «کتاباً مُشَابِهاً مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ...»، کتابی است که الفاظش شبیه به هم، هر جزء آن با جزء دیگر شبیه است، (طباطبائی، همان: ۱۹/۵).

همان‌طور که محققان فرموده‌اند، گرچه می‌توان آیه را مطلق گرفت که همه موارد یاد شده را در بر گیرد، اما قدر متیقن آن نفی تناقض است، زیرا آنان که نفی تفاوت را نیز قابل‌اند به طریق اولی نفی تناقض را باور دارند، لذا در روایات و برداشتی که در صدر اسلام از این آیه شده است بیشتر، تناقض و تنافی معنوی آیات فهمیده شده به بعد سلبی و ایجابی این مطلب اشاره

شده است از سویی آیات را مؤید یکدیگر دانسته‌اند و از سویی هیچ گونه مخالفت و تکذیبی در آن‌ها وجود ندارد.

از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمود: به راستی که قرآن نازل نشده است که برخی از آن، برخی دیگر را تکذیب نماید. نازل شده است تا همدیگر را تصدیق کنند، پس آنچه را شناختید به آن عمل کنید و آنچه برای شما مشتبه شد، به آن ایمان داشته باشید. [تا هنگامی که معنای آن را بفهمید]: «و إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا، و لكن نزل يصدق بعضه بعضا، فما عرفتم فاعملوا به و ما تشابه عليكم فآمنوا به» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۹/۲).

و از امیرمؤمنان علیه السلام دو نکته در این باره نقل شده است:

۱- آیات قرآن یکدیگر را تأیید و تصدیق می‌کنند و تکذیب یکدیگر نمی‌کنند: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لِيُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ لَا يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۵)

۲- بعض قرآن گواه و مؤید بعض دیگر است و اختلافی در آن نیست: «و ذکر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا و انه لا اختلاف فيه»، (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و مردم نیز از این آیات همین معنا را برداشت کرده‌اند لذا عمده پرسش‌های آنان در این باره بوده است که نمونه‌هایی از آن در کتب تاریخی و روایی بیان شده است، از جمله صدوق: از سعدانی نقل می‌کند که مردی که ظاهراً مسلمان بوده است به خدمت امیرمؤمنان علیه السلام آمد و گفت من در کتاب خدا شک کردم؛ چون برخی آیات برخی دیگر را تکذیب می‌کند و سپس به آن آیات اشاره می‌کند و حضرت به او پاسخ می‌دهند، (صدوق، همان: ۲۵۵).

طبرسی در کتاب «احتجاج» نقل کرده که فرد بی‌دینی (زندیقی) خدمت امیرمؤمنان علیه السلام رسید و مواردی از اختلاف در آیات را بیان کرد و حضرت به همه آن‌ها پاسخ دادند و او قانع شد و به اسلام گروید، (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۱ - ۳۵۹).

از سعید بن جبیر نقل شده است که شخصی نزد ابن عباس آمد و گفت: مواردی را در قرآن می‌یابیم که با هم سازش ندارند! ابن عباس به وی گفت: کدام است؟ آیا حدس و گمان برده‌ای؟ گفت: گمان نبرده‌ام، بلکه تناقض آشکار است، سپس موارد را شمرد و ابن عباس به آن‌ها پاسخ گفت، (سیوطی، ۱۴۱۱: ۲/ ۵۷ - ۵۸ نوع ۴۸).

و نقل شده که ابن اسحاق کندی، مشهور به فیلسوف عرب، در نیمه قرن سوم، در دوران امام حسن عسکری علیه السلام می‌خواست رساله‌ای در باره موارد تناقض قرآن جمع آوری کند که پس از استدلال امام، از این عمل منصرف شد، (ر.ک: ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۴/ ۴۲۴).

به هر حال، در طول تاریخ شبهاتی از این دست، از سوی مخالفان مطرح شده است که عالمان، بدون هیچ نگرانی به آن‌ها پاسخ داده‌اند و نمونه لابنحلی وجود نداشته است که دستمایه مخالفان برای سرکوب اسلام گردد.

در این دوران نیز دشمنان اسلام تمام توان خود را برای سرکوب اسلام و مسلمانان به کار گرفته‌اند و در مراکز علمی و تحقیقاتی، کرسی‌های مختلفی برای تحقیق بر روی اسلام گذاشته‌اند، اما نتوانسته‌اند تناقضی در قرآن مطرح کنند که پاسخ آن داده نشود.

۲- نفی اختلاف، اعجاز یا دلیل

نظریات مختلفی در مورد آیه: «نفی اختلاف» بیان شده است، از جمله:

۱- سید مرتضی رحمته‌الله «نفی اختلاف» را نه دلیل و نه اعجاز می‌داند، زیرا معتقد است قرآن معجزه و خارق‌العاده نیست و در بحث اعجاز قرآن، قایل به نظریه «صرفه» است او بر این باور است که خداوند عرب را از آوردن مثل قرآن منصرف نمود و گرنه، می‌توانستند همانند آن بیاورند و عدم اختلاف را نشانه عظمت و جلالت قرآن دانسته است، نه این که نفی اختلاف در کلمات، برای بشر ممکن نباشد و می‌گوید:

این که قرآن با گستردگی مطالب، تکرار قصه‌ها و آوردن مثال‌ها، از اختلاف و تناقض سالم است، دلالت بر فضیلت بالا و مرتبه برتر آن می‌کند و نشان می‌دهد که بر کتاب‌ها و کلمات دیگران مزیت دارد، اما این که این امر منتهی به اعجاز و خرق عادت باشد، بعید است و برهانی بر این ادعا نیست؛ چون می‌بینیم که مردم در سلامت و اتقان این گونه امور متفاوت اند؛ کسانی هستند که در کلام آنان اختلال و اضطراب فراوان یافت می‌شود و کسانی هستند که نوشته‌هایشان متقن و دارای نقص کم است، پس ناشناخته نیست که کسی در بیان مطالب، تحفظ بالایی داشته و دقت و هوشیاری ویژه‌ای به کار برده باشد و هیچ اختلاف و تناقضی در کلام او یافت نشود، (سید مرتضی، ۱۳۸۲: ۱۲۴ - ۱۲۵).

ایشان بر این نکته تأکید می‌کند که با این که در کلام طولانی، بسیار دشوار و بعید است که تناقضی نباشد، اما آن را غیر ممکن - که خارق‌العاده باشد - نمی‌داند، (همان: ۱۲۵ و ۱۲۶).

وی همین نظریه را در کتاب «ذخیره» در صفحات ۴۰۳ و ۴۰۴ نیز بیان کرده است. در نقد این نظریه، افزون بر اشکالاتی که محققان به نظریه «صرفه» وارد کرده‌اند، (ر.ک: معرفت ۱۳۷/۴: ۱۴۱۱ - ۱۹۰) در مورد عدم اختلاف در قرآن، این مطلب دارای اشکالات دیگری است:

اولاً: اگر این نکته را در مقدمات برهان در نظر بگیریم که پیامبری که این کتاب را آورده، امی بوده است، این ویژگی سبب می‌شود که به طور عادی فردی درس نخوانده، نتواند بدون اختلاف و تشتمت سخن بگوید.

ثانیاً: ظاهر و بلکه صریح آیه این است که خداوند در صدد استدلال بر این است که این کلام بشر نیست، در حالی که بر اساس نظریه سید مرتضی، در این آیه صرفاً به جلالت قرآن توجه داده شده و هیچ استدلالی برای حقانیت پیامبر و قرآن محسوب نمی‌شود، زیرا امکان آوردن کلمات غیر متناقض برای بشر نیز مقدور است.

افزون بر این، از چند نکته نیز در این استدلال غفلت شده است:

الف) این که مطالبی به مرور و در طول ۲۳ سال بیان شود و تجدید نظر و بازنگری در آن صورت نگیرد. آری، اگر نویسنده‌ای - آن هم در یک موضوع - در طول چند سال کتابی تألیف می‌کند و در آن اختلافی نیست. از این باب است که با آخرین ویراستاری و تجدیدنظر نهایی نویسنده همراه است و چه بسا در طول زمان تألیف، بارها مطالب جا به جا و تغییر کرده باشد.

ب) در عین حال، توجه به موضوعات مختلف نیز در پیدایش تناقض نقش بسیاری دارد.

۲- بسیاری از محققان آن را از وجوه اعجاز شمرده‌اند، (ر.ک: قاضی همدانی، ۱۴۳۰:

۱۹۵/۱؛ خوئی، بی‌تا: ۵۸؛ طباطبائی، همان: ۶۴/۱ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰: ۱۵۱).

۳- برخی چون سیوطی با این که قایل به اعجاز قرآن است و معتقد است که ممکن نیست اختلافی در کلماتش نباشد، در عین حال «عدم اختلاف» را از وجوه اعجاز نشمرده و آن را در مقدمه بحث اعجاز آورده‌اند. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۱: ۲۶۷/۲).

شاید دلیل این که این را از وجوه اعجاز ندانسته‌اند این باشد که یکی از ارکان اعجاز «تحدی» و هم‌آورد طلبی است که در این مورد بدان پرداخته نشده است و به صورت یک برهان عقلی به آن توجه شده است. (ر.ک: فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۸۷/۱ و ۳۶۹/۷ و فخر رازی، همان: ۱۰، ۱۵۲).

یا اگر مدعی باشیم که اعجاز قرآن فقط برای همان دوره پیامبر است نه برای همه دوره‌ها، باز هم این دلیل پابرجاست و دلیلی مستقل بر حقانیت پیامبر ﷺ و قرآن است و همان طور که بارها به آن اشاره شد به صورت دلیل مطرح گردیده است.

توضیح این که در این آیه کریمه از طریق قیاس استثنایی، الهی بودن قرآن را ثابت می‌کند. «مقدم» این قیاس (لوکان من عند غیر الله؛ «اگر از جانب غیر خدا بوده است» و «تالی» آن (لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً) «قطعاً در آن اختلاف بسیاری یافت می‌شد». خداوند می‌

فرماید شما هر چه در قرآن تدبر کنید و هر چه بیشتر تفحص کنید، نه تنها اختلافی در آن نمی‌بینید، بلکه سراسر آن را هم آهنگ تر و منسجم‌تر می‌یابید، پس «تالی» قیاس که وجود اختلاف است، باطل است و اگر «تالی» باطل بود، بطلان «مقدم» نیز روشن می‌شود؛ یعنی قرآن کتاب بشری نیست، بلکه کلام الله و کتاب الله است، (جوادی آملی، ۱۳۸۷/۱: ۱۳۹).

کلمه «کثیراً» قید توضیحی است نه احترازی. منظور این است که اگر قرآن از سوی غیر خداوند بود در آن اختلاف یافت می‌شد و این اختلاف همواره بسیار بود. بنابر این، وصف «کثیراً» چنین مفهومی ندارد که اختلاف بسیار در قرآن یافت نمی‌شود و نه اختلاف اندک، لذا از قرآن انواع و اقسام اختلافات - چه کم و چه زیاد - نفی می‌گردد، (طباطبائی، همان: ۲۰/۵).

به عبارتی می‌توان گفت قید «کثیراً» گویای این است که اگر قرآن از جانب بشر می‌بود باید در آن اختلاف بسیاری یافت می‌شد و چون اختلافی در آن نیست پس از جانب بشر نیست. این بدان معنا نیست که اگر اختلاف اندک بود کار بشر نیست، زیرا کم و زیادیک امری نسبی است و اگر اختلاف اندکی نیز می‌بود، استدلال را با چالش روبرو می‌کرد. زیرا طرف مقابل می‌تواند همان را بسیار بداند.

افزون بر این که قید کثیراً این برداشت از آیه را نفی می‌کند که «آیه صرفاً نفی اختلاف از مسئله‌ای است که پیش تر به آن پرداخته شده است؛ یعنی اسناد کارها از یک سو به انسان و از سوی دیگر به خدا»، زیرا افزون بر این که با ظاهر عبارت که تمام قرآن است مغایر می‌باشد، تعبیر کثیراً برای یک مورد نادرست است.

به هر حال، قرآن همانند همه استدلال‌هایش که از بدیهیات یا فطریات استفاده می‌کند و برای همگان قابل فهم است، در این جا نیز به این امر بدیهی بر حقانیت پیامبر و الهی بودن قرآن استدلال کرده است که هر کسی بالوجدان در حالات و روحیات خود این مطلب را می‌یابد که بر اثر گذشت زمان و رشد و آگاهی و... دیدگاه‌هایش تغییر می‌کند و اگر قرآن که در طول ۲۳ سال به تدریج نازل شده، ساخته بشر بود باید در آن اختلاف بسیاری دیده می‌شد. این امری است که همه آن را می‌فهمند، چه مردم آن روزگار و چه مردم امروز، چه کسانی که به فصاحت و بلاغت آشنایند و چه کسانی که چنین نیستند. محققان با توجه به علل و عوامل اختلاف در آراء مردم عادی با تجربیاتی که در زندگی دارند به این امر واقف اند، لذا مخالفان نیز برای مبارزه با اسلام از ابتدا تا کنون - حتی غیر عرب زبان‌ها - در پی یافتن اختلاف در قرآن بوده‌اند و قرآن‌پژوهان در همه دوران‌ها با استناد به ظواهر آیات به شبهات آنان پاسخ روشن داده‌اند.

در این استدلال چهار نکته قابل تأمل است که هر یک می‌تواند موجب تغییرات بسیاری در کلام گردد:

۱- قرآن تنها به یک موضوع نپرداخته، بلکه از جامعیت برخوردار است و شامل تمام مسائلی است که برای هدایت بشر مورد نیاز است، آیات قرآن در برگیرنده مسائل مختلف اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، تاریخی، فقهی و... است. گاهی مطالبی را تکرار کرده است به ویژه در مورد قصص، لکن هر بار نکته‌ای یا نکاتی را بیان کرده که با مطالب پیشین کاملاً سازگار است.

۲- با توجه به شرایط و اوضاع و احوال فردی، اجتماعی و سیاسی متفاوت و فراز و نشیب‌های ناهم‌گون در طول ۲۳ سال نازل شده است. از آغاز بعثت و دوره تنهایی پیامبر در مکه گرفته تا دورانی که آن حضرت بر سرتاسر جزیره العرب حاکم شدند. در شرایط جنگ و صلح و در شکست و پیروزی. آیا ممکن است با این همه تحول در یک فرد، آیات اول با آیات آخرش تنافی و تناقض نداشته باشد؟ فردی که امی و درس نخوانده بوده، این همه مفاهیم عالی را بدون هیچ‌گونه اختلاف و تنافی بیان کرده باشد.

۳- با این که در طول ۲۳ سال و در شرایط متفاوت بر پیامبر نازل شد، اما هیچ بازنگری در آن صورت نگرفت و از همان ابتدا آیات و سوره آن توسط کاتبان و مردم ثبت و ضبط شده است، زیرا ممکن است مؤلفی کتابی را در طول ۲۰ یا ۳۰ سال تألیف کند، اما تا زمان انتشار بارها در آن تجدید نظر کند و آنچه در آخر کار ارائه می‌گردد، محصول آخرین بازنگری‌های اوست. به صورت تجربی نیز می‌توان دریافت که با نگارش یک نامه و پس از چند روز مراجعه به آن، در محتوا یا عبارات تغییر داده می‌شود.

علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

«این کتاب آسمانی که رسول خدا ﷺ آن را آورده، به تدریج نازل شده و پاره پاره و در مدت بیست و سه سال به مردم قرائت می‌شد، در حالی که در این مدت، حالات مختلف و شرایط متفاوتی پدید آمد، پاره‌ای از آن در مکه، و پاره‌ای در مدینه، پاره‌ای در شب و پاره‌ای در روز، پاره‌ای در سفر و پاره‌ای در حضر، قسمتی در حال صلح و قسمتی در حال جنگ، بخشی در روز عسرت و شکست و بخشی در حال غلبه و پیش رفت، برخی از آیاتش در حال امنیت و آرامش و برخی در حال ترس و وحشت نازل شده است. آن هم نه این که برای یک منظور نازل شده باشد، بلکه هم برای القای معارف الهیه و هم تعلیم اخلاق فاضله و هم تقنین قوانین و

احکام دینی، آن هم در همه حوایج زندگی نازل شده است و با این حال در چنین کتابی کوچک ترین اختلاف در نظم متشابهش دیده نمی‌شود، هم چنان که خودش در این باره فرموده: «کتاباً مُتَّسَابِهاً مَثانِی» کتابی که با تکرار مطالب در آن نظم متشابهش محفوظ است» (زمر، آیه ۲۳).

این از نظر اسلوب و نظم کلام، اما از نظر معارف و اصولی که در معارف بیان کرده نیز اختلافی در آن وجود ندارد، طوری نیست که یکی از معارفش با یکی دیگر متناقض و منافی باشد... اگر از ناحیه غیر خدا بود، هم نظم الفاظش از نظر زیبایی و ارزش مختلف می‌شد و هم جمله‌اش از نظر فصاحت و بلاغت متفاوت می‌گشت و هم معنا و معارفش از نظر صحت و فساد و اتقان و متانت متغیر می‌گردید، (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۶۴/۱ - ۶۵).

۴- سرانجام اگر از کلمه اختلاف، تفاوت را نیز بفهمیم باز باید اذعان کنیم که این کار بشر نیست، زیرا معمولاً نویسندگان به تدریج مهارت پیدا می‌کنند، لذا نوشته‌های اول آنان با نوشته‌های آخرشان بسیار متفاوت است، در حالی که قرآن چنین نیست و چه بسا از نظر ادبی بتوان گفت آیات آغازین مسجع و ادیبانه تر از آیات اواخر می‌باشد.

البته روشن است که منشأ این تفاوت در بیان، مربوط به نوع مطالب است، زیرا در آیات اول به مباحث اعتقادی و در آیات آخر به مباحث فقهی پرداخته شده است و طبع بیان این مسائل، تفاوت را اقتضا می‌کند.

۳- عوامل اختلاف در آرای بشری

محققان عوامل مختلفی را در تغییر افکار و اندیشه‌ها و رفتار انسان مؤثر دانسته‌اند که همه آن‌ها در مورد خداوند منتفی است، مانند: (۱) رشد عقلانی؛ (۲) تحول و تکامل؛ (۳) محیط و زمینه‌های اجتماعی و (۴) جهل و نسیان.

برخی از محققان، عوامل محیطی، تحقیقات جدید و زمینه‌های اجتماعی را عامل تغییر در اندیشه و افکار انسان می‌دانند و می‌گویند:

«هیچ جنبه‌ای از کل گستره عمل یک گزاره توصیفی نیست که تحت تأثیر محیط پیرامون خود تعدیل نشود. این که هر قانون تجربی ممکن است در مواجهه با موارد نقض‌کننده کنار گذاشته شود، امری پیش پا افتاده است»، (مایکل مولکی، ۱۳۷۶: ۶۸).

وی هم چنان معتقد است: «هنگامی که مسئله حل شده‌ای به اجتماع محققان ارائه می‌گردد و کار جدیدی بر اساس آن انجام می‌شود، موضوعات بررسی - گاه فقط به میزان اندک، اما گاه نیز به شکلی اساسی - ضرورتاً تغییر خواهد کرد. حتی پس از یک دوره مختصر تحول، با

نظری به مسئله اولیه چنین تلقی خواهد شد که استدلال‌های آن راجع به اموری است که دیگر وجود ندارد، (همان: ۱۰۹).

و می‌گوید: خلاصه آن که، بر خلاف دیدگاه معیار، به نظر می‌رسد که معرفت علمی از لحاظ معنا ثابت نیست. مستقل از زمینه اجتماعی نیست و با کاربرد شیوه‌های عمدتاً مورد توافق تأییدپذیری نیز تأیید نمی‌گردد. (همان، ص ۱۱۲).

علامه طباطبائی ریشه این تحول و تغییر در بشر را در تکامل او دانسته و می‌گوید: این معنا بدیهی است، که حیات دنیا حیات مادی و قانون حاکم در آن قانون تحول و تکامل است، هیچ موجودی از موجودات و هیچ جزئی از اجزاء این عالم نیست، مگر آن که وجودش تدریجی است که از نقطه ضعف شروع می‌شود و به سوی قوت و شدت می‌رود، از نقص شروع شده، به سوی کمال می‌رود، تا هم در ذاتش و هم در توابع ذاتش و لواحق آن؛ یعنی افعال و آثارش تکامل نموده، به نقطه نهایت کمال خود برسد.

یکی از اجزاء این عالم، انسان است که همواره در تحول و تکامل است؛ هم در وجود و هم در افعال و هم در آثارش به پیش می‌رود، یکی از آثار انسانیت، آن آثاری است که با فکر و ادراک او صورت می‌گیرد، پس هیچ یک از ما انسان‌ها نیست، مگر آن که امروزش را از دیروزش کامل‌تر می‌بیند و نیز همواره در لحظه دوم، به لغزش‌هایی در افعال و در اقوالش در لحظه اول بر می‌خورد. این معنا چیزی نیست که انسانی با شعور، آن را انکار کند و در نفس خود آن را نیابد، (طباطبائی، همان: ۶۴ - ۶۵).

ایشان در مورد تأثیر محیط و تربیت می‌گویند: آزمایش‌های متوالی نشان می‌دهد محیط انسان در افکار وی تأثیرگذار است و تفاوت معلومات و افکار با تغییر منطقه و محیط زندگی، حتی در یک فرد انسانی به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است. هم چنین ما می‌توانیم با تربیت‌های گوناگون در انسان، افکار گوناگون ایجاد کنیم، پس حقایق علمی، مخلوق و تابع خود ما (زندگی انسانی و اجتماعی) است و ثبوت غیر قابل تغییری ندارد، (علیزاده و...، ۱۳۸۳: ۴۵۵).

آیه‌الله معرفت، رشد فکری و عقلانی را منشأ تغییر رأی می‌داند و می‌گوید: انسان هر چند فرهیخته باشد، با گذشت زمان و رشد فکری و عقلانی و گسترش معلومات و تنوع آن، تغییر رأی می‌دهد و چه بسا آنچه در گذشته بدان عقیده داشته، نادیده بگیرد و رأیش دگرگون گردد. این تغییر و تحول در رأی و عقیده علمی، برای انسان‌ها کاملاً طبیعی می‌نماید و جای شگفتی نیست، (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۴۹).

آیه‌الله جوادی آملی، به طور کلی جهل و نسیان را عامل تغییر افکار و اقدامات انسان می‌داند و چون در خداوند جهل و نسیان راه ندارد، پس اختلافی در سخنان او نیست. نه در قرآن و نه در دیگر کتب آسمانی. و می‌گوید: «منشأ اختلاف و ناهم آهنگی در سخن یک متکلم، یا نوشتار یک نویسنده، یا جهل است یا نسیان و یا هر دو آن. کسی که بر خلاف گذشته سخن می‌گوید، یا برای آن است که در گذشته جاهل بوده و اکنون به اشتباهش پی برده است، یا برای آن که گذشته را فراموش کرده است و یا اکنون از روی نسیان سخن می‌گوید»، (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۴۰).

سپس به آیاتی که علم الهی را مطرح کرده و عدم نسیان او استناد می‌کنند و می‌گویند: «چنانچه خداوند به همه چیز آگاه باشد و مثقال ذره و کوچک ترین مقداری در زمین و آسمان از او مخفی نماند، چگونه جای جهل برای او وجود دارد»، (همان: ۱۴۱).

«بنابراین، نه فقط در قرآن، بلکه در هیچ یک از کتب آسمانی نیز اختلافی وجود نداشته است و نه در خود آن‌ها و نه در مقایسه با یکدیگر و نه در بین کتب آسمانی گذشته و قرآن کریم، زیرا همگی از سوی یک خداست»، (همان: ۱۴۱).

البته روشن است که مقصود از کتب آسمانی دیگر، آن کتب نازل شده واقعی است نه کتاب‌های تحریف شده کنونی که به دست علمای سوء آن مکاتب تحریف گشته‌اند، (همان: ۱۴۲).

۴- شواهد عینی بر وجود اختلاف در آرا

در این جا به عنوان نمونه به برخی از اعترافات مبنی بر تغییر در اندیشه‌ها که مبتنی بر استدلال‌های منطقی است اشاره می‌کنیم:

راسل می‌گوید: «در طی سال ۱۹۱۸ دیدگاه من در باره رویدادهای ذهنی دست خوش دیگرگونی بسیار با اهمیتی شد»، (راسل، ۱۹۸: ۱۳۸۲) وی هم چنین نامه‌ای به «فرگه» می‌نویسد و از تناقضی که در افکارش پیش آمده به او شکایت می‌کند می‌گوید: «او در پاسخ نوشت که علم حساب متزلزل شده است و این که به این نتیجه رسیده است که قانون پنجم او کاذب است. این تناقض، «فرگه» را چنان پریشان کرد که از تلاش برای استنتاج علم حساب از منطلق که تا آن هنگام بیش از همه زندگی خود را وقف آن کرده بود، دست بکشد. همچون فیثاغورس هنگامی که با متوافق‌ها رویارو شدند»، (همان: ۱۱۶).

این اختلاف آن گاه بیشتر و بارزتر خود را نشان می‌دهد که آثار به تدریج منتشر شود و یک باره توسط محقق، پس از تجدید نظر نهایی ارائه نگردد؛ مثلاً نویسنده کتاب «فلسفه، معرفت و

حقیقت» که آثار نیچه را منتشر کرده است، خود اذعان می‌نماید که در مورد آثار انتشار یافته که با تجدید نظر مؤلف بوده است و آثار انتشار نیافته او تفاوت فاحشی است، می‌گوید: «در همه مواردی که به نظر می‌رسد نظریات مطرح شده در میراث با آرای موجود در آثار منتشر شده نیچه در تعارض است، باید به این تعارض اشاره کرد». (نیچه ۱۳۸۰: ۹) حتی در باره آثار منتشر شده او در دو زمان چنین می‌نویسد: «انتشار کتاب «انسانی، بیش از حد انسانی» در سال ۱۸۷۸ ظاهراً معرف نقطه عطفی بارز در زندگی شخصی و رشد و تحول فکری نیچه است. تقابل موجود میان این کتاب، که در شکل و محتوا به یک سان تندرو و افراطی است، با آثار چاپ شده قبلی او بسیار چشم گیر است»، (همان: ۱۰).

فقیهان شیعه نیز در کتب اصول فقه بحثی در مورد تبدیل رأی مجتهد و وظیفه مقلدان در این باره مطرح کرده‌اند، (خمینی، بی‌تا: ۱۵۹/۲) که نشان تغییر رأی فقها در طول تحقیقات علمی آنان بوده است.

بدیهی است که انسان در طول زندگی بر اثر رشد علمی و کسب تجربیات و شرایط متغیر، دیدگاه‌ها و نظریات مختلفی پیدا می‌کند و ممکن نیست انسانی بر علم و تجربه‌اش افزوده گردد و هیچ تغییری در نظریاتش پدید نیاید. به ویژه اگر در دورانی واقع شود که جامعه دست خوش تغییرات بسیاری گردد که طبعاً اختلاف دیدگاه‌ها بیشتر خواهد شد. این که برخی مدعی هستند نظریاتشان در طول زمان تغییر نکرده است، یا دیدگاه‌های پیشین خود را فراموش کرده‌اند، یا در جا زده و بر علوم و تجربیات آنان افزوده نشده است و متصلبانه بر دیدگاه‌های خود پافشاری می‌کنند؛ کدام دانشمندی را می‌توان یافت که در طول زندگی علمی‌اش، دیدگاه‌های او تغییر نکرده باشد؟ شاید یکی از دلایل کسانی که تا اواخر عمر، تألیفات خود را منتشر نمی‌کنند، همین است که احساس می‌کنند مدام نظریاتشان تغییر می‌کند.

البته در پایان این بحث توجه به آنچه شهید مطهری می‌گویند ضروری است. ایشان با تفکیک ادراکات به حقیقی و اعتباری، «اعتباریات» را دست خوش تغییر و تبدیل می‌دانند، نه حقایق را و می‌گویند: «این که دانشمندان دریافته‌اند که با تغییر احتیاجات و شرایط زندگی طرز فکر و عقاید افراد یا جماعات، فرق می‌کند از طرف دیگر این دانشمندان همه افکار و ادراکات را یک جور و مانند هم پنداشته‌اند [و بین حقایق و اعتباریات فرق نگذاشته‌اند] ناچار استنباط کرده‌اند که به طور کلی، عقل و ادراکات تابع احتیاجات حیاتی است»، (مطهری، ۱۳۷۷: ۶، و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۸۱/۲).

۵- شبهاتی در مورد اختلاف در قرآن

در طول تاریخ محققان به شبهات مطرح در مورد اختلاف در آیات پاسخ داده‌اند؛ مفسران در ذیل آیاتی که شبهه مطرح شده به پاسخ آن‌ها پرداخته‌اند و برخی از دانشمندان بخشی از کتاب خود را به پاسخ به این شبهات اختصاص داده‌اند. آیه‌الله خوئی در کتاب: «البیان»: ۸۵ - ۹۰ به دو شبهه و آیه‌الله معرفت در کتاب شبهات و ردود: ۲۵۳ - ۲۸۶) به ۲۴ مورد از شبهه‌های مطرح پاسخ داده‌اند، سپس به شبهاتی که ابن قتیبه در کتاب «تأویل مشکل القرآن» پاسخ داده است می‌پردازند و در تکمیل آن پاسخ‌ها، استدلال‌های دیگری بیان می‌کنند (همان: ۲۸۷ - ۳۰۲).

البته کتبی نیز به طور مستقل در پاسخ به این شبهات نوشته شده است، از جمله:

«تأویل مشکل القرآن» از ابن قتیبه؛

«حقایق التأویل فی متشابه التنزیل» از سید رضی؛

«تنزیه القرآن عن المطاعن» از قاضی عبدالجبار؛

«الخرائج و الجرائح» از قطب الدین راوندی.

و اخیراً کتابی به نام «اضواء علی متشابهات القرآن» توسط استاد خلیل یاسین نگاشته شده که در آن به ۱۶۰۰ پرسش پاسخ داده است. ما نیز در این جا به پاسخ یکی از شبهاتی که اخیراً در اینترنت مطرح شده است می‌پردازیم:

۵-۱- شبهه تعارض آیات توبه و پاسخ آن

یکی از شبهاتی که اخیراً مطرح شده این است که در آیات توبه چند تعارض وجود دارد:

۱- طبق آیات ۵۴ سوره انعام؛ ۱۱۹ سوره نحل و ۱۷ سوره نساء، توبه افرادی که با علم به گناه بودن یک عمل مرتکب آن شده‌اند قبول نمی‌شود، اما آیه ۱۵۳ سوره نساء خداوند توبه بنی‌اسرائیل را با آن که عالمانه مرتکب شرک شدند، قبول کرد و گناهشان را بخشید، هم چنین آیات ۸۶ - ۸۹ سوره آل عمران که توبه مرتدان را پس از دلایل روشن به ارتداد کشیده شدند، پذیرفته است.

۲- طبق آیات ۸۶ - ۸۹ سوره آل عمران توبه مرتدان پذیرفته می‌شود، اما مطابق آیه ۹۰ همین سوره، توبه این افراد هرگز پذیرفته نمی‌شود.

۵-۱-۱- پاسخ شبهه

در مورد اشکال نخست می‌گوییم: در آیاتی که مستشکل به آن‌ها استناد کرده و گفته است: «توبه افرادی که با علم به گناه بودن، عملی را مرتکب شده‌اند، قبول نمی‌شود» چنین تعبیری وجود ندارد، بلکه از مفهوم آن استفاده کرده است، زیرا در این آیات آمده است: «کسی که عمل زشتی را از روی جهالت انجام دهد و توبه کند، مورد قبول خداوند قرار می‌گیرد»: «یعملون السوء بجهاله؛ عملوا السوء بجهاله؛ سوء بجهاله». حال باید دید مراد از «بجهاله» در این آیات چیست و آیا می‌توان از آن مفهوم گرفت که پس اگر از روی «علم» بود توبه آنان قبول نمی‌شود؟ مسلماً یکی از اموری که هم از نظر شرع و هم از نظر عرف، رافع تکلیف است جهل به حکم می‌باشد. عقلاً می‌گویند: عقاب بالبیان قبیح است و خداوند می‌فرماید: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»، «ما قومی را مجازات نمی‌کنیم، مگر این که پیامبری را برای آنان مبعوث کرده باشیم». و مطالب الهی به گوش آنان رسیده باشد. بنابراین، نمی‌توان جاهل به حکم را، مؤاخذه نمود و چنین فردی نه مؤاخذه می‌شود و نه نیازی به توبه دارد، در حالی که در این آیه خواسته شده است که چنین افرادی توبه کنند و توبه آنان مورد قبول است، پس مراد از جهالت در آیه چیست؟

جهل گاهی در مقابل علم به کار می‌رود و به معنای نادانی است و گاهی در مقابل عقل است. در این صورت به معنای سفاقت، غضب و غرور می‌باشد. (ابن فارس، ۱۹۹۰: ۴۸۹) استعمال جهالت به معنای دوم در کلمات بسیار است؛ مثلاً حضرت امیر علیه السلام از جهالت زمان خود این گونه تعریف می‌کنند: «ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که بیشتر مردم آن، پیمان شکنی را زیرکی می‌گیرند و مردم نادان، عمل چنین مردمی را حسن تدبیر می‌خوانند»، (نهج البلاغه، خطبه ۴۱). بر این اساس در معنای آیه وجوهی ذکر شده است:

۱- ابن عباس و عطا و مجاهد و قتاده معتقدند: هر معصیتی که از انسان سرزند، از راه جهالت است، اگر چه از روی عمد باشد، زیرا این جهل است که انسان را به معصیت دعوت می‌کند و معصیت را در نظر او آرایش می‌دهد.

امام صادق علیه السلام در تأیید این وجه چنین استدلال کرده‌اند: هر گناهی که انسان مرتکب شود اگر چه عالم باشد، هنگامی که معصیت پروردگار در دلش خطور می‌کند، جاهل است. خداوند از قول یوسف نقل کرده است که: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أُخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ»، (یوسف، آیه ۸۹)؛ یعنی آیا دانستید هنگامی که جاهل بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟

در این جا به برادران یوسف عليه السلام از آن جهت که خواستند معصیت خدا کنند، نسبت جهل داده شده است. [با این که می دانستند چه می کنند]

۲- فراء می گوید: معنای جهالت این است که آن ها به کنه کیفری که در عمل زشت است پی نبرده اند.

۳- جبائی گوید: مقصود این است که آن ها جاهل اند که عملشان گناه است. از این رو، گناه را مرتکب می شوند، ولی دلیلی اقامه می کنند که آن عمل را از صورت گناه خارج می سازد، یا از میزان قبح آن می کاهد.

رمانی این وجه را ضعیف شمرده است؛ زیرا با عقیده مفسران، مخالف و مستلزم این است که اگر کسی با علم به گناه، مرتکب گناه شود توبه اش قبول نشود، زیرا جمله: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ...» مفید این است که توبه اختصاص به آن هایی دارد که در آیه بیان شده است.

زجاج گوید: گناه، جهالت است؛ چون انسان لذت فانی را بر لذت جاودانی ترجیح می دهد. بنابراین، آن ها در انتخابشان جاهل اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۶).

بنابر این، می توان گفت جهل در این آیات در مقابل علم نیست، بلکه در مقابل عقل است؛ یعنی کسی که مرتکب گناهی می شود با این که به آن گناه آگاه است، اما عقل را کنار گذاشته و به هوا و هوس و غرایز عمل می کند.

علامه طباطبائی در این جا جهل را نقطه مقابل عناد و لجاجت دانسته و در توضیح آن می گوید: «منظور از این جهل همان معنای لغوی کلمه است و جهل در لغت مقابل علم است، چیزی که هست از آن جا که مردم احساس می کنند که هر عملی که از آنان صادر می شود از روی علم و اراده شان صادر می شود، و چون اراده، همواره ناشی از نوعی حب و شوق است، چه این که فعل به حسب نظر عقلا فعلی باشد که باید در مجتمع صادر شود و یا فعلی باشد که از نظر اجتماع نباید صادر شود و آن هایی که در مجتمع عقل ممیز دارند اقدام به عمل زشت نمی کنند و عملی که نزد عقلا سزاوار نیست انجام نمی دهند، از این رو، این درک و اعتقاد برایشان حاصل می شود که هر کس با انگیزه هوای نفس و دعوت شهوت با غضب مرتکب این گناهان و اعمال زشت بشود، در حقیقت، واقعیت و حقیقت امر بر او پوشیده مانده و کوران برخاسته در دلش، چشم عقلش را که ممیز بین خوبی ها و بدی ها ست پوشانده و یا به عبارت کوتاه تر، بگو دچار جهلش ساخته و به همین جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنین کسی را جاهل می نامند، هر چند که با نظر دقیق و علمی خود این درک نوعی علم است، اما از آن جا که علم گنه کار به زشتی گناه و علت زشتی و مذموم بودن گناه، خاصیت و اثر

علم را ندارد، چون او را از وقوع در قیح و شناعت باز نداشت، لذا بودن این علم را با نبودش یک سان شمرده‌اند، پس گنه کار در عرف و اصطلاح مردم جاهل است. آری، مردم حتی یک انسان جوان و کم تجربه را - هر قدر هم با سواد باشد - به خاطر غلبه هوا و هوس جوانی در او و ظهور عواطف و احساسات دور و درازش جاهل می‌خوانند، باز به همین جهت است که مردم را می‌بینی که مرتکب کارهای زشت را اگر از عمل خود شرمسار و از پیروی هوا و هوس و عواطف نابه جای خود خجل نباشد جاهل نمی‌نامند، بلکه او را معاند و مرتکب عمدی نامیده و یا عنوانی نظیر این‌ها به او می‌دهند. پس با این بیان روشن شد که جهالت در اعمال زشت تنها در صورتی است که مرتکب آن دست خوش کوران هوا و شهوت و غضب شده باشد و اما در صورتی که به انگیزه عناد با حق مرتکب شده باشد، او را جاهل نمی‌دانند.

از نشانه‌های این جهل این است که وقتی کوران‌های نام برده در دل صاحبش فروکش کند و آتش شهوت یا غضب که او را وادار به ارتکاب گناه کرده بود خاموش گردد و یا مانعی پیدا شود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد و یا در اثر فاصله زمانی زیاد از ارتکاب آن سرد شود و یا گذشت دوران جوانی و ضعیف شدن قوای بدنی و مزاجش او را متوجه اعمال زشتی که قبلاً کرده بسازد، جهالتش زایل گشته، عالم می‌شود و نتیجه عالم شدنش این است که از آنچه کرده و یا می‌خواسته بکند پشیمان می‌شود.

به خلاف فعلی که از روی عناد و عمد و امثال آن صادر شود که چون علت صادر شدنش طغیان هیچ یک از قوا و عواطف و میل‌های نفسانی نیست، بلکه امری است که مردم آن را در عرف و اصطلاح خود ناشی از بد ذاتی و خبث طینت و پستی فطرت می‌دانند که معلوم است با از بین رفتن طغیان قوا و هوا و هوس‌ها از بین نمی‌رود، نه سریع و نه کند، بلکه مادام که صاحبش زنده است این حالت زشت نیز زنده است و هیچ گاه صاحبش دست خوش ندامت فوری نمی‌شود، مگر آن که خدا بخواهد او را هدایت کند. بله، گاهی می‌شود که معاند و لجوج، از لجاجت و عناد و غلبه خواهی بر حق دست برداشته، در برابر حق خاضع می‌گردد و به ذلت عبودیت تن در می‌دهد، در این هنگام است که مردم کشف می‌کنند که عناد او ناشی از جهالت بوده، نه پستی فطرت و خبث ذات و در حقیقت، هر معصیتی که از آدم سر بزند جهالتی است از انسان و بنابراین، دیگر برای عنوان کلی معاند، مصداقی باقی نمی‌ماند، مگر یکی، آن هم کسی است که تا آخر عمر با داشتن سلامتی و عافیت، از عمل زشت خود دست بر ندارد، (طباطبائی، ۱۳۶۱:۲۳۹).

بنابر این، همان طور که گذشت، مراد از جهالت در این جا «عدم علم» نیست، پس نمی‌توان از آن مفهوم گرفت که اگر کسی از روی علم مرتکب خلافی شد، طبق این آیه مورد عفو و بخشش قرار نمی‌گیرد و توبه او پذیرفته نیست. تا تعارضی باشد میان این آیات و آیات توبه بنی اسرائیل و توبه مرتدان که از روی علم بوده و مورد قبول واقع شده است.

و اما پاسخ تعارض بین آیات ارتداد، در مورد قبول و عدم قبول توبه آنان:

طبق آیات ۸۶ - ۸۹ سوره آل عمران، در مورد مرتدان، خداوند در آیه ۸۹ می‌فرماید: «مگر آنان [مردانی] که از آن پس توبه کنند و به صلاح آیند، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.» در آیه ۹۰ می‌فرماید: «توبه کسانی که پس از ایمان آوردن کافر شدند و بر کفر خود افزودند، پذیرفته نخواهد شد. اینان گمراهانند.»

اولاً: استثنا شدن یک دسته از آن‌ها تعارض نیست، زیرا کسی نگفته است بین عام و خاص تعارض است. هر جمله عامی می‌تواند تخصیص بخورد. در آیات پیش اعلام نموده است که خداوند مرتدان را در صورتی که توبه کنند و اصلاح گردند، می‌آمرزد. در این آیه یک گروه از آنان را استثنا نموده است و آن کسانی هستند که بر کفر خود افزوده باشند: (و ازدادوا کفراً). بنابراین، هیچ تعارضی بین این آیات وجود ندارد.

اما تفسیر دیگری نیز می‌توان از آیه ارائه نمود و آن این که چون در آیه مذکور تعبیر: «لن یقبل توبتهم» با فای تفریع نیامده است، عدم پذیرش توبه آنان را منوط به ازدیاد کفر ندانست، زیرا اگر فرموده بود «فلن یقبل توبتهم» علت عدم پذیرش توبه آنان ازدیاد کفر تلقی می‌شد و چون چنین نفرموده است، پس علت عدم پذیرش توبه آنان چیز دیگری است، لذا برخی از مفسران گفته اند مفاد این آیه، خبری است و از توبه منافقانه مرتدانی خاص خبر می‌دهد، نه از این که توبه مرتد ولو این که ازدیاد کفر داشته باشند، به هیچ وجه قبول نیست، زیرا آیات توبه مطلق است و شامل چنین فردی هم اگر مخلصانه توبه کند می‌شود. آری، در این آیه صرفاً خبر از توبه منافقانه عده‌ای می‌دهد که به مکه گریخته بودند و اسامی آنان در تفاسیر ذکر شده است. آنان با هم قرار گذاشتند که اگر پیامبر ﷺ مکه را فتح کردند و پیروز شدند، به ظاهر توبه کنند و اسلام را بپذیرند و گرنه، به همان حال باقی بمانند، (بغوی، ۱۴۲۰: ۴۶۷).

شاهد بر این تفسیر ادامه آیه است که خبر از گمراهی این گروه می‌دهد «اولئک هم الضالون» در حالی که اگر کسی کافر شده و حتی بر کفر خود افزوده باشد، اگر پشیمان شود و واقعاً توبه کند، نمی‌توان نسبت ضلالت و گمراهی به او داد، پس این که نسبت گمراهی به آنان

داده شده است، دلیل بر این است که آنان توبه واقعی نکرده بودند و خداوند از آن خبر می‌دهد، (طوسی، بی تا: ۲، ۵۲۷ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸۶).

بنابراین، هیچ تعارضی بین این آیات وجود ندارد.

نتیجه گیری

در مجموع از مباحث گذشته می‌توان گفت:

۱. یکی از ادله حقانیت پیامبر ﷺ نبودن اختلاف در آیات قرآن است؛
۲. این دلیل بسیار بدیهی و آشکار است، زیرا همه مردم بالوجدان می‌فهمند که به تدریج افکار و اندیشه‌های آنان تغییر می‌کند؛
۳. با این استدلال و توجه به تدبر در قرآن، معلوم می‌شود که قرآن برای همگان قابل فهم است و حتی نیازی به تفسیر از بیرون آن نیست. البته با توجه و شناخت همه اصول زبان‌شناختی که در فهم یک متن لازم است و حتی بسیاری از تفاسیری که از معصومان نیز نقل شده است، با توجه به آیات دیگر بوده است؛
۴. پاسخ به شبهاتی که مطرح شده است از خود قرآن بوده و با توجه به همان اصولی است که در فهم متن لازم است. نه علوم دیگر؛
۵. اگر یکی از شرایط اعجاز را تحدی بدانیم - که چنین است - پس باید «عدم اختلاف» را دلیل الهی بودن قرآن و حقانیت پیامبر ﷺ دانست.
۶. عوامل مختلفی در تغییر اندیشه و افکار انسان نقش دارد، مانند: تحول و تکامل بشر، رشد عقلانی، تحقیقات جدید، عوامل محیطی و زمینه‌های اجتماعی جهل و نسیان؛
۷. شواهد و نمونه‌هایی از تغییر در افکار دانشمندان و اعتراف آنان به تغییر وجود دارد؛
۸. به شبهه تعارض آیات توبه، پاسخ داده شد.

منابع

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، المناقب، قم، مکتبه علامه، بی تا.
۴. ابن فارس، احمد، مقاییس اللغه، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۹۹۰م.
۵. بغوی، حسین مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

٦. جوادى آملی، عبدالله، *تفسير موضوعی قرآن*، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٨.
٧. خمينی، روح الله، *الرسائل*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
٨. خوئی، سيدابولقاسم، *البيان في تفسير قرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
٩. راسل، برتراند، *تکامل فلسفی من*، ترجمه: نواب مقربی، تهران، صراط، ١٣٨٧.
١٠. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، بيروت، دارالعلم، ١٤١٢ق.
١١. سيد مرتضى، علی بن حسین، *الموضح عن جهة اعجاز القرآن*، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه، ١٣٨٢ش.
١٢. سيوطی، عبدالرحمن، *الاتقان في علوم القرآن*، بيروت، دارالکتب العلميه، ١٤١١ق.
١٣. _____، *درالمنثور في تفسير المأثور*، قم، کتاب خانه آية الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق.
١٤. صدوق، محمد بن علی، *التوحيد*، قم، جامعه مدرسين، ١٣٩٨ق.
١٥. طباطبائی، سيد محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٣٦١ق.
١٦. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.
١٧. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
١٨. طوسی، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
١٩. عزيزاده و همكاران، *جامعه شناسی معرفت*، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ١٣٨٣ش.
٢٠. رازی، محمد بن عمر، *فخرالدين، تفسير الكبير*، (مفاتيح الغيب) بيروت، داراحیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
٢١. فضل الله، سيد محمد حسين، *تفسير من وحي القرآن*، بيروت، دار الملاك للطباعة و النشر، ١٤١٩ق.
٢٢. قاضی همدانی، عبدالجبار، *متشابه القرآن*، مكتبة الثقافة الدينيه، ١٤٣٠ق.
٢٣. مايكل مولكي، *علم و جامعه شناسی معرفت*، ترجمه: حسين كچويان، تهران، نشر نی، ١٣٧٦.
٢٤. مطهری، مرتضى، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٧ش.
٢٥. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ٥، ١٤٣٠ق.
٢٦. معرفت، محمد هادی، *التمهيد في علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١١ق.
٢٧. _____، *شبهات و ردود*، قم، مؤسسه التمهيد، ١٤٢٣ق.
٢٨. نیچه، فریدریش، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران، هرمس، ١٣٨٠.

بازاندیشی در تفسیر آیه نسخ:

نسخ آیات اقناعی و علل آن

نرجس موسوی اندرزی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۲

دانش آموخته دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۲/۲۰

چکیده

آیه ۱۰۶ سوره بقره و آیه ۱۰۱ سوره نحل، در علوم قرآنی به آیه نسخ معروفاند و تفسیر مشهور، این آیات را به مبحث نسخ احکام ارتباط می‌دهد. این مقاله در پرتو تصور نگارنده از «آیات الهی» قرآن که برای آن‌ها کارکردی خدائناختی لحاظ می‌کند، می‌کوشد آیات نسخ را در بافت متصل آن‌ها مورد بازخوانی قرار دهد. بر این اساس، این قطعات قرآنی از متروک شدن آیات اقناعی (ویژه) خبر می‌دهند و انواع دیگری از آیات را جانشین آن معرفی می‌کنند. در پرتو این تفسیر، برخی زوایای مبهم این قطعات قرآنی روشن و اشکالات وارد بر تفسیر رایج برطرف می‌گردد. در ادامه این مقاله به واکاوی اسباب ممنوعیت نزول آیات اقناعی در قرآن می‌پردازد. در نتیجه این بازخوانی، بعدی از گفتمان‌های متعارضی آشکار می‌شود که در دوره اخیر مکی در جریان بوده است و طی آن کشمکش جدل‌آمیز میان پیامبر ﷺ و معارضان بر سر نزول آیات اقناعی برقرار بوده است که در نهایت با واکنش قاطع قرآن چنین امری به کلی مردود اعلام شده است. هم‌چنین این بررسی تبیین می‌کند که چرا قرآن کریم درخواست اهل کتاب و مؤمنان برای نزول آیتی ویژه را درخواستی کفرآمیز تلقی کرده است. واژگان کلیدی: آیات نسخ، آیات اقناعی، ناسخ، منسوخ.

مقدمه

آیات الهی چیزی جدا و غیر از کار خدا در طبیعت و آفرینش و زندگی بشر نیست. لذا خداوند در قرآن کریم، پدیده‌های آفرینش را «آیات الله» نام می‌دهد و ما را به نظر و تأمل در آن‌ها دعوت می‌کند، به جای نشان دادن نمایشی ویژه از خالقیت و رزاقیت و رحمانیت خداوند، نظیر آنچه برای بنی‌اسرائیل در مصر و در بیابان اتفاق افتاد، ما را مستقیماً به پدیده‌های پیرامون ارجاع می‌دهد که مظاهر این صفات خداونداند و اندیشه در آن‌ها موجب راه‌یابی و پند گرفتن است. این تلقی از آیات الله، کلید فهم مسائل چندی است، از جمله این حقیقت که آیاتی که ما برای سهولت بحث، آن‌ها را آیات اقناعی، یا ویژه می‌نامیم، به دلایل مختلف دیگر منسوخ شده

1. Email: n.mousaviandarzi@gmail.com

و جای خود را به آیاتی از گونه‌های دیگر داده‌اند. از نظر نگارنده، هر دو آیه‌ای که در مباحث نسخ بدان‌ها استناد می‌شود ناظر به این امر می‌باشند، نه نسخ احکام و یا شرایع. در این مقاله به بررسی این دو آیه و سپس در تکمیل بحث، آیه ۵۹ سوره اسراء می‌پردازیم و علل منسوخ شدن آیات اقناعی را در قرآن جست و جو می‌کنیم.

۱- آیات: ۱۰۶ - ۱۰۸ سوره بقره

«مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ نَتَعَلَّمُ أَنْ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - أَلَمْ نَعَلِّمْ أَنْ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ - أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ»

۱-۱- آراء تفسیری درباره «آیه منسوخ»

اقوال مفسران در باره آیه ۱۰۶ در سه دیدگاه خلاصه می‌شود: عمده مفسران، نسخ و انشاء در آیه را ناظر به احکام قرآنی دانسته‌اند و «آیه منسوخ» را به جزئی از اجزاء قرآن تفسیر کرده‌اند که مشتمل بر حکمی شرعی است و زمان عمل به آن با نزول آیه ناسخ سر آمده است، (طبری، ۱۴۱۲/۱: ۳۷۸؛ طوسی، بی تا: ۳۹۶/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸/۱: ۱۰۰؛ سیوطی، ۱۴۰۷/۱: ۱۰۴/۱ - ۱۰۴ ۱۰۵؛ بلاغی، ۱۴۲۰/۱: ۱۷۰ - ۱۷۱).

گروهی دیگر از دانشمندان که عارض شدن پدیده نسخ بر آیات قرآن را بر نمی‌تابیده‌اند،^۲ نسخ و انشاء را یا ناظر به شرایع موسی و عیسی علیهما السلام دانسته‌اند که با ظهور شریعت تازه اتفاق افتاده است (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰/۱: ۱۱۵ و رازی، ۱۴۲۰/۳: ۶۳۸ - ۶۳۹) و یا «آیه منسوخ» را به

۱. هر آیتی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندش را می‌آوریم، مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟ مگر ندانستی که فرمان روایی آسمان‌ها و زمین از آن خداست و شما جز خدا سرور و یآوری ندارید؟ آیا می‌خواهید از پیامبر خود همان را بخواهید که قبلاً از موسی خواسته شد؟ و هر کس کفر را با ایمان عوض کند، مسلماً از راه درست گمراه شده است.

۲. مشهورترین این افراد، ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی است که فخر رازی از او به عنوان مخالف وقوع نسخ در شریعت اسلامی یاد می‌کند، (فخر رازی، ۱۴۲۰/۳: ۶۳۹ و ۲۰/۲۰۶۴۱). خود فخر رازی شرط در آیه ۱۰۶ سوره بقره را محقق نمی‌داند، ولی معتقد است که آیه ۱۰۱ سوره نحل ناظر به نسخ است، (همان: ۳/۶۳۸ - ۶۳۹). عبدالکریم الخطیب - از معاصران - نیز در «التفسیر القرآنی للقرآن»، (۱/۱۲۷ - ۱۲۷ و همان: ۷/۳۶۶ - ۳۶۶) عارض شدن نسخ بر آیات قرآن را رد کرده است. علامه عسکری نیز در «القرآن الکریم و روایات المدرستین» این چنین نظریه را دارد. اما تأویل این دانشمندان از قطعات قرآنی مورد بحث در جزئیات با یکدیگر متفاوت است.

حکمی از احکام ماضی (تشریح شده در شرایع و کتب آسمانی سابق) تفسیر کرده‌اند که با نزول حکمی جدید در قالب آیات قرآنی، منسوخ و متروک می‌شود^۱ (عسکری ۱۳۸۱-۱۳۸۲: ۲، البحث السابع). نظریه نسخ احکام با احکام جدید مستند به همین آیه و نیز آیه ۱۰۱ سوره نحل مطرح می‌شود.

۱-۲- اشکالات این تفسیرها

الف- تفسیر «آیه» - آن هم به صیغه مفرد - به جزئی از قرآن، شریعت و یا حکم شرعی، با کاربرد عمومی این واژه در قرآن بیگانه است^۲، (ر.ک: عاملی، بی تا: ۳۱۴ - ۳۱۷)، به طوری که نمی‌توان شاهد صریحی از چنین کاربردی در قرآن یافت.

ب- با سیاق آیات هم‌آهنگ نیست، خطاب آیات ۱۰۴ - ۱۱۰ متوجه گروهی از مؤمنان است که گویا به تحریک برخی یهودیان، امری ناپسند و کفرآمیز را از پیامبر طلب می‌کردند که مستلزم تردید در قدرت خدا و مالکیت و ولایت مطلق او بود. ضمن این که میان این قطعه قرآنی با آیات تغییر قبله (آیات ۱۴۲-۱۵۰) که گفته می‌شود ناسخ حکم «استقبال بیت المقدس در نماز» است، فاصله زیادی است و یکی دانستن سیاق این دو قطعه چندان معقول به نظر نمی‌رسد.

ج- مطابق این تفسیرها، میان صدر آیه ۱۰۶ و ذیل آن و نیز آیه ۱۰۷ ارتباط مفهومی برقرار نیست، زیرا نسخ حکم یا شریعت، ظاهراً با قدرت خداوند و مالکیت او بر آسمان و زمین ارتباطی ندارد، بلکه با صفات دیگری چون علم و حکمت وابسته است.

۱-۳- مسائل مطرح در مورد آیه ۱۰۸ و پاسخ مفسران

الف- مخاطب آیه

فخر رازی در باره این که مخاطب آیه ۱۰۸ کیست، سه نظریه تفسیری ذکر می‌کند:

۱. این نظریه با نظریه پیشین هم سو است، فقط نسخ را به نحو جزئی متوجه شرایع گذشته می‌داند.
۲. اطلاق «آیه» بر جزئی از سوره یا واحد شمارش قرآن در ادواری متأخر از دوران نزول رواج یافت. در قرآن کریم، اطلاق «نشانه» به «وحی الهی بر پیامبران» همواره به صورت جمع «آیات الله» است؛ و چنان که علامه عسکری متذکر می‌شود: «... لم نجد فی ما ذکرنا من التفاسیر روایة عن رسول الله ﷺ أنه فسّر لفظ (آیة) فی الموردين هنا بالآیة التي هی جزء من السورة كما قالوا به، وإنما نقلوا ذلك من المفسرين» (عسکری، همانجا، ذیل بحث «ثامن»). یعنی این تفاسیر مستند به روایتی از پیامبر ﷺ نیست. اما همین اشکال بر تفسیر علامه عسکری نیز وارد است؛ زیرا آیات وحیانی اعم از احکام تشریحی است و تخصیص «آیه» مورد بحث به حکم تشریحی، فاقد قرینه‌ای قانع کننده از قرآن و روایات است.

۱- مسلمانان؛ ۲- مشرکان مکه و ۳- یهودیان. قول نخست را به اصم، جبائی و ابومسلم نسبت می‌دهد و یکی از مؤیدات آن را جمله پایانی آیه: «وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» ذکر می‌کند که گفتن آن جز در حق مؤمنان صحیح نیست. قول دوم را از ابن عباس و مجاهد نقل می‌کند و قول سوم مختار خود اوست بی‌آن که آن را به کسی اسناد دهد، (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۴۳-۶۴۴؛ ورک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۵).

ب- درخواست مورد اشاره در آیه

زمخشری به قرینه: «كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلِ»، آن را چیزی از قبیل درخواست: «أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً»، یا، «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» بنی اسرائیل می‌داند، (زمخشری ۱۴۰۷: ۱/۱۷۶). عموم مفسران، درخواست مورد اشاره آیه ۱۰۸ را طلب معجزه دانسته‌اند، اما توجیه روشنی برای ارتباط میان درخواست معجزه و نسخ احکام ارائه نکرده‌اند. طبرسی با آن که صدر آیه ۱۰۶: «مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِثْلَهَا» را مرتبط با نسخ شرایع پیشین دانسته است، سؤال مطرح در آیه ۱۰۸ را به پیشنهاد امور محال و رنگ به رنگ (معجزه اقتراحی) تفسیر کرده و در بحث از نظم آیه ۱۰۸ و تناسب آن با آیات سابق می‌نویسد:

«وجه اتصال این آیه به آیات پیشین آن است که چون خداوند متعال در آیات سابق به تدبیر خویش برای ایشان در مسأله آیاتی که بدان‌ها عطا می‌کند و آیاتی که نسخ می‌کند و این که در هر حال آنچه را اصلح است برای ایشان بر می‌گزیند اشاره کرد، فرمود آیا به این امر خشود نیستید و چگونه امور محالی را اختیار می‌کنید با آن که خداوند چیزی را برای شما اختیار کرده که مصلحت را در آن می‌داند. پس وقتی آیتی عرضه کرد که حجت با آن تمام گردید، کسی حق اعتراض و اقتراح آیتی دیگر ندارد؛ زیرا این کار با وجود استواری برهان [قائم] به آن آیت، سخت‌گیری و تکلف است»، (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱/۳۵۲).

علامه طباطبائی نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: «سباق آیه دلالت بر آن دارد که برخی مسلمانان که به پیامبر ایمان آورده بودند، مشابه درخواست یهودیان از پیامبرشان موسی، اموری از پیامبر درخواست کردند و خداوند، ضمن توبیخ یهودیان در رفتارشان با موسی و پیامبران پس از او، آنان را بر این کار توبیخ کرده است و روایات نیز به این مطلب دلالت دارند»، (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/۲۵۷).

ج- علت کفر آمیز بودن چنین درخواستی

فخر رازی در المسألة الرابعة این پرسش را مطرح می‌کند که اگر درخواست مذکور، طلب معجزات بود، چرا چنین پرسشی باید موجب کفر باشد؟ زیرا طلب دلیل بر امری، کفر نیست و اگر طلب حکمت تفصیلی در نسخ احکام بوده باشد، این نیز کفر نیست. آن گاه نتیجه می‌گیرد که بهتر آن است، آیه را بر این معنا حمل کنیم که آنان از پیامبر خواسته بودند برایشان الهی چون آلهة مشرکان قرار دهد! و اگر طلب معجزه کرده باشند، از آن رو کفر تلقی شده است که آن معجزه را از سر آزار و لجاج طلب کرده بودند، لذا به سبب این درخواست کافر شدند، (فخر رازی، همان: ۶۴۴).

د- ارتباط آیه با آیات سابق

از آن جا که طبق این تفاسیر، میان آیه ۱۰۸ و آیات پیش از آن، ارتباط مفهومی روشنی برقرار نیست، تفاسیر در منقطعه یا متصله بودن «أم» دچار اختلاف شده‌اند؛ برخی مفسران «أم» در این آیه را منقطعه و به معنای «بل» فرض کرده‌اند، (فضل الله، ۱۴۲۹: ۱۶۴/۲) و برخی دیگر هر دو وجه را جایز دانسته‌اند، (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۵۴).

بیضاوی (۱۴۱۸: ۱/ ۱۰۰) «معادله» بودن «أم» را بر منقطعه بودن آن ترجیح داده است و آن را معادل استفهام در آیه ۱۰۷ دانسته است. در این صورت پیش از: «أَمْ تُرِيدُونَ» باید عبارت: «أَتَعْلَمُونَ» را مقدر گرفت که از فحوای: «أَلَمْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ...» فهمیده می‌شود، (آلوسی، همان جا). برخی دیگر استفهام معادل را مقدر و مأخوذ از آیه ۱۰۴ گرفته‌اند: «أَمْ تُرِيدُونَ» مستلزم وجود معطوف علیه است و آن عبارت «لَا تَقُولُوا رَاعِنَا» است. است گویی که خداوند می‌فرماید: «بگویند: انظرنا و گوش فرا دهید، (اکنون آیا مطابق فرمان من عمل می‌کنید) یا این که می‌خواهید از رسولتان چیزی بخواهید...؟»، (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۴/۳).

ه- بررسی سیاق آیات

قطعه برگزیده در سیاقی واقع شده که در مورد واکنش اهل کتاب معاصر پیامبر، مخصوصاً یهودیان مدینه، به دعوت اسلام است و از کفر و حسد و بغی کسانی سخن می‌گوید که عهد الهی را نقض کردند و به جای تصدیق پیامبر و قرآن که مصدق کتب آنان بودند، با غرض دسیسه و آسیب رساندن به مؤمنان و پیامبر، به جادوگری متوسل شدند، (بقره، آیات ۹۷ - ۱۰۵). از دقت در آیه ۱۰۹ که از خواست قلبی بسیاری از اهل کتاب برای رجوع مؤمنان به کفر خبر

می‌دهد، به نظر می‌رسد که سیاق مذکور پیوسته است. بنابراین، سه آیه مورد بحث (۱۰۶ - ۱۰۸) که در این سیاق پیوسته واقع شده‌اند لاجرم باید از نظر مفهوم با بقیه آیات مرتبط باشند. یهودیان مدینه، نومسلمانان و نیز مشرکان مخالف پیامبر را تحریک می‌کردند تا از پیامبر، طلب آیه کنند و مقصودشان نیز آیاتی نظیر: عصا و منّ و سلوی یا الواح موسی بود، (ر.ک: قصص، آیه ۴۸ و انعام، آیه ۷). به شهادت قرآن، درخواست نزول آیه‌ای از این نوع، از جانب هر سه گروه مشرکان و اهل کتاب و برخی مسلمانان مطرح می‌شده است که در ادامه توضیح آن خواهد آمد و آیات ۱۰۶ - ۱۰۸ سوره بقره به طور سربسته از وجود چنین تقاضایی در میان مسلمانان خبر می‌دهد: «آیا می‌خواهید از رسولتان درخواستی چون درخواست بنی اسرائیل از موسی کنید؟». به این درخواست به صورت صریح‌تر در آیه ۱۱۸ اشاره شده است:

«آنان که دانش دین ندارند^۱ گفتند: چرا خدا با ما سخن نمی‌گوید یا برای ما آیتی نمی‌آید؟ کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مثل همین گفته ایشان را می‌گفتند. دل‌ها [و افکار] شان به هم می‌ماند. ما نشانه‌ها [ی خود] را برای گروهی که یقین دارند، نیک روشن گردانیده‌ایم».

مراغی از محمد عبده نقل می‌کند که وی «آیه منسوخ» را معجزه پیامبران سابق می‌دانست؛ از نظر او، خداوند خود را به معجزه خاصی مقید نمی‌سازد، بلکه به انبیای خود آیات متفاوت عطا می‌کند (مراغی، بی تا: ۱/ ۱۸۸). ونیز یادآور می‌شود که پیش از عبده، محیی‌الدین ابن عربی نیز چنین تفسیری از آیه داشته است، (همان: بی تا).

بنا بر این تفسیر، مراد از «آیه» در آیه ۱۰۶ سوره بقره، آیه معجزه است که در متون کلامی عبارت است از فعلی خارق عادت که خداوند برای تأیید نبی در ادعای نبوتش نازل می‌کند، اما در تعریفی که نگارنده از آیات الهی به طور عام ارائه می‌دهد و آیه اقناعی یا ویژه^۲ را نیز در بر می‌گیرد، آیه عبارت است از: فعلی الهی که معرفتی غیبی را در مورد اوصاف خداوند، یا قیامت به نحو تجربه‌پذیر به نمایش در می‌آورد؛ به دیگر تعبیر، مشاهده‌کنندگان آیه، در موقعیتی قرار می‌گیرند که به آنان این امکان را می‌دهد تا راستی و حقیقت این اوصاف را خود تجربه کنند، (ر.ک: نگارنده مقاله «مصطلح قرآنی آیه و...»). بر اساس این تعریف، آیه مورد بحث در این جا آیه اقناعی (ویژه) است که فعل الهی را به طریقی تأویل ناپذیر، برای ناباوران به نمایش در می‌آورد.

۱. در ترجمه فولادوند عبارت: «الذین لایعلمون» به «افراد نادان» ترجمه شده که آن را به این صورت تغییر دادیم.
 ۲. آیات اقناعی (ویژه) از نظر مصداق، با معجزات (طبق تعریف کلامی) اشتراکاتی دارند، اما چون به کار بردن این واژه به جای آیات اقناعی موهم اشتراک آن‌ها در تعریف است، ترجیح دادیم که از اصطلاح آیات اقناعی استفاده کنیم.

انتهای آیه ۱۰۶ که از قدرت مطلق خداوند سخن می‌گوید به ضمیمه آیه ۱۰۷ که از مالکیت خداوند بر آسمان‌ها و زمین و ولایت انحصاری او بر انسان‌ها خبر می‌دهد، مؤید این است که مفهوم «آیه» در این جادلیلی از جنس فعل الهی است که قدرت و تأثیرگذاری خداوند در عالم را تأیید و اثبات کند. درخواست آیه از پیامبر بدین معناست که در باور تقاضاکنندگان در باره این اوصاف خداوند تردیدی وجود دارد و برای برطرف ساختن آن باید دلیلی از جانب خداوند ارائه شود، لذا استفهام در آیات ۱۰۶ و ۱۰۷ همچون استفهام آیه ۱۰۸ توییحی است. شایسته نیست فردی که لباس ایمان به تن کرده و به اصول اسلام اقرار نموده، به عقب بازگردد و دلیل طلب کند، زیرا طلب آیه بدان معناست که وی هنوز در قدرت خداوند یا مالکیت و ولایت مطلق او بر جهان تردید دارد، یا همچون نابخردان بنی اسرائیل که رؤیت مستقیم خداوند را از موسی طلب کردند (بقره، آیه ۵۵ و نساء، آیه ۱۵۳)، ایمان خود را به کفر مبدل ساخته است.

ابهام‌هایی که فخر رازی ذکر کرده است و نیز بریدگی سیاق که طبرسی کوشیده به گونه‌ای آن را پیونددهد و نیز ابهام در معادل «أم»، با تفسیری که از «آیه» و «نسخ آن» ارائه دادیم برطرف می‌گردد، زیرا انتهای این آیه تأیید می‌کند که مخاطبان آن، گروهی از مسلمانان بوده‌اند، اما درخواست آنان بر خلاف گفته برخی مفسران (ر.ک: فخر رازی، همان)، ذات انواط (درختی که مشرکان می‌پرستیدند) نبود تا آن را مشابه درخواست یهود از موسی برای تعیین معبودی جسمانی (اعراف، آیه ۱۳۸) فرض کنیم، بلکه آنان از پیامبر آیتی اقناعی طلب کرده بودند و قرآن این درخواست آنان را مشابه درخواست قوم موسی برای مشاهده خداوند دانسته که هر دو نشانه بی‌ایمانی و کفر درخواست کنندگان است.

مراد از نسخ و انشاء آیات و آوردن آیتی بهتر یا مانند آن، ترک گونه‌ای از آیات و جانشین ساختن گونه‌ای دیگر از آیات به جای آن است. آیات الهی، انواع گوناگونی‌اند که همگی بر هستی خداوند و چگونگی رابطه او با جهان دلالت می‌کنند. آیات اقناعی دسته‌ای خاص از آیاتند؛ آن‌ها فعلی ویژه از خداوند برای اقناع ناباوران هستند و این امکان را برای انسان فراهم می‌کنند که تأثیرگذاری مستمر خداوند در جهان و مخلوقات را با حواس خود تجربه کند. آیات اقناعی اموری استثنایی در جهان نیستند، بلکه بر عکس، نمود برجسته‌ای از افعال خداونداند که پیوسته در عالم مخلوقات وقوع می‌یابند و بدون این افعال، بساط وجود و حیات برچیده می‌شود.

از مباحث قرآن راجع به آیه معلوم می‌گردد که دوران نزول آیات ویژه، یا اقناعی به پایان رسیده است و خداوند به سبب برخی امور که در ادامه اشاره می‌شود، دیگر چنین آیاتی نازل

نمی‌کند، اما این بدان معنا نیست که هیچ نوع آیت دیگری برای هدایت بشر ارائه نمی‌شود، بلکه انواع دیگری از آیات جای آیات اقناعی را پر کرده‌اند، لذا آیات سابق، منسوخ و منسی (یعنی متروک) شده‌اند و آیاتی در دلالت، مشابه و برای اهل اندیشه و خرد، مناسب‌تر جای آن‌ها را گرفته‌اند. این آیات همان‌ها هستند که در قرآن کریم به فراوانی از آن‌ها سخن رفته است و اهم آن‌ها آیات وحیانی قرآن و مظاهر فعل الهی در آفرینش و زندگانی بشر است (ر.ک: مصطلح قرآنی آیه و مصطلح کلامی معجزه...).

۲- سوره نحل: ۱۰۱

﴿وَإِذَا بَدَأْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛

و چون آیتی را به جای آیت دیگر بیاوریم - و خدا به آنچه نازل می‌کند داناتر است - می‌گویند: جز این نیست که تو دروغ‌بافی؛ [نه] بلکه بیشتر آنان علم ندارند.

سوره نحل یک سیاق اصلی و چند سیاق فرعی دارد. سیاق اصلی و عمده آن، تذکر دادن به آیات الهی است. این سوره مکی با تعریف معرفی مفصلی از خداوند آغاز می‌شود و ضمن آن خداوند با اوصاف: خالق، رازق، رؤف و رحیم وصف می‌گردد. رأفت و رحمت خداوند در تدبیر امور جهان به نحوی که نیازهای بشر را برآورده سازد، آشکار می‌شود، لذا فهرستی از آیات (یعنی افعال الهی) در عالم طبیعت و عالم انسان ارائه می‌دهد و در مقابل، معبودهای مشرکان را فاقد این صفات بر می‌شمرد (آیات ۲-۲۲)، هم چنین به تردیدهایی که مشرکان در امر بعث و قیامت روا می‌داشتند پاسخ می‌دهد (۳۸-۴۰) و نهایتاً پیامبر را از افسوس خوردن به حال کسانی که ایمان نمی‌آورند نهی می‌کند، زیرا هدایت یک امر تابع دل خواه این و آن نیست، بلکه به مشیت الهی وابسته است. در مقابل آیت‌هایی که سوره در زمینه خداشناسی ارائه می‌دهد، آنان که به سبب بی‌ایمانی به آخرت و استکبار نمی‌خواهند به یگانگی خداوند اقرار کنند (۲۲-۲۳)، نزول آیت‌هایی از گونه معین را بهانه قرار می‌دهند. خداوند به این درخواست‌ها ترتیب اثر نمی‌دهد، زیرا آیات الهی، اعم از فعل ویژه خداوند برای اقناع ناباوران، افعال عمومی او در جهان و یا وحی الهی، همگی تمام‌کننده حجت بر بشرند و کسی نمی‌تواند پس از نزول آیات، از هر نوع که باشد، آن‌ها را ناکافی و ناتمام بشمارد و گونه خاصی از آیات را طلب کند. این خداوند است که بهتر می‌داند چه آیتی نازل کند و دیگران سهمی در تعیین آیات ندارند. استکبار و باور نداشتن به قیامت، موجب انکار آیات روشن و یقین بخش الهی است و فرقی نمی‌کند که چه نوع آیتی بدان‌ها نموده شود.

سیاق فرعی که آیه ۱۰۱ در میان آن قرار دارد، از آیه ۹۸ آغاز و به آیه ۱۰۵ ختم می‌شود. موضوع این آیات ردّ اتهام افترا بودن قرآن است که مشرکان در مواضع مختلف با دستاویزهای گوناگون مطرح می‌کرده‌اند و این بار به سبب ردّ درخواست‌های مصرّانه آنان برای نزول آیتی چون آیات موسی و عیسی، از نو طرح گردیده است.

چنان که ملاحظه می‌شود سیاق آیات ۹۸-۱۰۵ راجع به قرآن و دفاع از آن در مقابل مکر شیطان و اتهام افترا و اقتباس از بشر است، لذا مسئله تبدیل آیه به آیات دیگر و سببیت آن برای وارد کردن اتهام افترا، نسبت به سیاق کلی این مقطع، موضوعی فرعی به شمار می‌رود. مشرکان پیامبر را - از آن رو که درخواست ایشان برای نزول آیتی اقناعی را اجابت نمی‌کرد و به جای آن، بر آیاتی از گونه دیگر تکیه می‌کرد - به تخطی از سنت رسولان متهم می‌ساختند، لذا ادعای رسالت و به تبع آن، نزول وحی بر او را افترا می‌شمردند. این احتجاج جدل‌آمیز یکی از چندین احتجاج واهی مشرکان برای انکار رسالت پیامبر و در نتیجه، انکار الهی بودن قرآن بود. نظیر این احتجاج مشرکان را در آیات سوره هودمی‌توان دید که طی آن میان اجابت نشدن درخواست نزول آیه ویژه و افترا بودن قرآن مقارنه صورت گرفته است، هر چند در آن جا مقدمه قرار گرفتن اولی برای استنتاج دومی به صراحت موجود در سوره نحل نیست.

در سوره انبیاء نیز مقارنه‌ای مشابه مشاهده می‌شود: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاتُ أُولَئِكَ الْكَاذِبِينَ بَلْ يُرْسِلُ إِلَيْنَا سِحْرًا مُّبِينًا» (انبیاء، آیه ۵). مشرکان به سبب عدم اجابت درخواستشان برای نزول آیتی نظیر آیات ویژه سابق، پیامبر ﷺ را مقتری می‌خواندند. آن‌ها از وحی الهی بر پیامبر، به رؤیاهای آشفته و اشعار ملهم از جنیان تعبیر می‌کردند که پیامبر ﷺ سعی دارد آن‌ها را به خداوند افترا ببندد (نیز ر.ک: فرقان، آیات ۸-۴) حال آن که به زعم آنان، اگر وی به واقع پیامبر می‌بود، بایستی همچون دیگر انبیا آیتی اقناعی ارائه می‌کرد.

بنا بر این، با توجه به بافت کلی آیتی که اتهام افترا بودن قرآن را از زبان مشرکان طرح و آن را رد می‌کنند، آیه ۱۰۱ سوره نحل اشاره به یکی از احتجاجات جدل‌گونه مشرکان در این باب دارد که عدم نزول آیت اقناعی را - به زعم خود - دلیل کذب رسول خدا ﷺ در ادعای دریافت وحی و نتیجتاً افترا بودن قرآن برمی‌شمردند. نحوه تعبیر آیه ۱۰۱ از این احتجاج به گونه‌ای است که علاوه بر طرح ادعا، پاسخ قرآن را نیز در بر دارد؛ علت عدم اجابت درخواست مشرکان این است که خداوند آیت مورد نظر آنان را نسخ کرده و آیت، یا آیات دیگری را به جای آن نشانده است و خداوند داناتر است که چه چیزی نازل کند.

۲-۱- سبب منسوخ و متروک شدن آیات اقناعی (ویژه)

طبق گزارش قرآن، آیات ویژه در همگان تأثیری به سزا نداشته است و غالب پیامبرانی که این نوع آیات را ارائه داده‌اند، به ساحری متهم گردیده‌اند؛ مثلاً موسی و عیسی هر دو متهم به سحر و جادوگری شدند، (مائده، آیه ۱۱۰؛ صف، آیه عو نمل، آیه ۱۳). حتی آیت نمایانی چون ناقه ثمود که خداوند آن را از سنگ بیرون آورد نیز با تکذیب مواجه گردید، لذا در سوره اسراء از ممنوعیت این نوع آیات سخن می‌رود.

۳- آیه ۵۹ سوره اسراء

﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَ مَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ «و [چیزی] ما را از فرستادن این آیات باز نداشت جز این که پیشینیان آن‌ها را دروغ شمردند و به ثمود، آن ماده‌شتر را دادیم که [پدیده‌ای] روشن گر بود، و [لی] به آن ستم کردند و ما [اینک] آیات را جز برای بیم‌دادن [مردم] نمی‌فرستیم».

در چنین حالتی که مشرکان در هر صورت آیات الهی را تکذیب می‌کنند، آیتی که مناسب آنان است، آیه تخویفی؛ یعنی عذاب و سختی و نابسامانی است، تا به خود آیند و دست از انکار بردارند. الف و لام در ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ﴾ برای عهد ذهنی است؛^۱ و منظور از آن، آیات مورد نظر مشرکان است که از نوع آیات اقناعی (ویژه) بوده است.

۳-۱- آیات ممنوعه، اقتراحی یا اقناعی؟

عموم مفسران «الآیات» نخستین را به آیات اقتراحی تفسیر کرده‌اند و نتیجه تکذیب آیات اقتراحی را نزول عذاب استتصال دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۷۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۵۹؛

۱. این نکته که الف و لام در «الآیات» نخستین نمی‌تواند الف و لام جنس باشد بدیهی است؛ آیه نمی‌خواهد بگوید که خداوند به علت تکذیب گذشتگان هیچ آیتی برای هدایت انسان نازل نمی‌کند، زیرا خود قرآن کریم آیات الهی است که به این منظور نازل شده است. اما برخی مفسران الف و لام در «الآیات» دوم را نیز الف و لام عهد تلقی کرده‌اند (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۱: ۱۰۷). از نظر نگارنده - چنان که شرح خواهیم داد - این الف و لام، برای اشاره به جنس است. زمخشری هر دو احتمال را ذکر می‌کند و برای هر یک تفسیری ارائه می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۷۴). تعبیر طبرسی صراحتی ندارد که «الآیات» دوم اشاره به آیات اقتراحی است، او می‌نویسد: «أی لا نرسل الآيات التي نظهرها على الأنبياء إلا عظة للناس و زجراً أو تخويفاً لهم من عذاب الله إن لم يؤمنوا»، (طبرسی، ۱۴۱۲: ۶/۶۵۳ - ۶۵۴)؛ از این عبارت بر می‌آید که وی آیات اخیر را «آیات اقناعی» می‌دانسته است و از کجا که همه آیات اقناعی، اقتراحی بوده باشند؟

طبرسی، ۱۴۱۲: ۶/۶۵۳؛ خویی، ۱۴۰۱: ۱۰۵-۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۳۵-۱۳۶). به عقیده این مفسران، اگر قومی از پیامبر خود درخواست نزول آیتی خاص کنند (آیه اقتراحی) و پس از اجابت این درخواست، ایمان نیاورند، همه آن قوم به عذاب الهی دچار شده و از صفحه روزگار محو می‌شوند (عذاب استئصال). مقصود از عذاب استئصال هلاکتی همچون هلاک قوم ثمود، عاد و اقوام نوح و لوط است.

شاهد این مفسران برای این تفسیر، آیات ۹۰-۹۳ همین سوره است که فهرستی از اقتراحات مشرکان برای نزول آیه را در بر دارد. بر اساس این تفسیر، نزول آیات اقتراحی از آن رو ممنوع است که تکذیب آن موجب نزول عذاب استئصال می‌گردد و خداوند عذاب استئصال را از این امت برداشته است. این مطلب در غالب تفاسیر تکرار شده است. با این حال، می‌توان تفسیر دیگری از این قطعه قرآنی ارائه کرد که با شواهد قرآنی مطابقت بیشتری داشته باشد، چنان که فخر رازی به درستی متذکر شده است، به قرینه اشاره به ناقه ثمود، مقصود از آیات ممنوعه، آیاتی از نوع آن است، (همان: ۳۵۹/۲۰)؛ یعنی آنچه ما را از فرستادن آیات اقناعی، مانند ناقه ثمود بازداشت تکذیب پیشینیان بود.

فهرست آیات اقتراحی که مستند مفسران در تفسیر این آیه قرار گرفته است، ۳۱ آیه پس از این آمده است و نمی‌تواند مورد اشاره این آیه باشد. گذشته از این، از قرآن نه اقتراحی بودن آیات اقناعی - که در میان اقوام گذشته نازل شد - ثابت می‌شود و نه این مطلب تأیید می‌شود که فقط تکذیب آیات اقتراحی موجب هلاکت است.

مطابق قرآن، تکذیب مطلق آیات، عذاب سخت الهی را در پی دارد (انعام، آیه ۴۹؛ حج، آیه ۵۷ و روم، آیه ۱۰، ۱۶)؛ مثلاً هود به گفته قومش آیتی ویژه از آن دست که تقاضا داشتند به آنان عرضه نکرده بود^۱، اما قوم عاد به سبب تکذیب آیات و ادله‌ای که هود نبی به ایشان عرضه کرده بود دچار عذاب گردیدند و هلاک شدند (اعراف، آیه ۷۲). همین امر در باره شعیب و لوط و نوح نیز صادق است، زیرا قرآن آیت ویژه‌ای برای آنان ذکر نمی‌کند و این انبیا با آیاتی از نوع آیات عمومی، قوم خود را به پرستش خداوند دعوت می‌کردند و مردم را به افعال خداوند در جهان پیرامونشان آگاهی و توجه می‌دادند. با این حال، همه این اقوام به سبب تکذیب آیات الهی به عذاب استئصال دچار آمدند، لذا نمی‌توان علت هلاک اقوام گذشته را تکذیب آیات اقتراحی دانست.

۱. «قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ»، (هود، آیه ۳۵).

از طرفی، قرآن در باره اقتراحی بودن آیاتی که اقوام گذشته به سبب تکذیب آن‌ها هلاک شدند ساکت است؛ مثلاً در قرآن نیامده است که ثمود از صالح تقاضا کردند ناقه‌ای از دل سنگ بیرون آورد. هیچ یک از آیاتی که خداوند در زمین مصر به انجام رسانید، به درخواست فرعون تعیین نشده بود، اما خداوند غرق شدن فرعون را نتیجه تکذیب آیات می‌داند (اعراف، آیه ۱۳۶)، هم چنین قرآن برای نوح آیتی از نوع ویژه ذکر نمی‌کند، ولی تکذیب آیات الهی با سر آمدن مهلت، موجب عذاب قوم نوح می‌گردد (اعراف/ آیه ۶۴).

همچنین در قرآن به این مطلب اشاره نشده است که بنی اسرائیل از عیسی تقاضا کرده باشند مرده را زنده کند، یا بیماران را شفا دهد تا به او ایمان آورند. خداوند متعهد نیست که پیشنهاد بندگان را در انتخاب آیه عملی سازد و نوع خاصی از آیات را نازل کند. آری، در یک مورد بنا به خواهش حواریون و دعای عیسی مائده‌ای از آسمان بر آنان نازل می‌شود (مائده، آیات ۱۱۲-۱۱۵) و خداوند در وقت اجابت دعای عیسی، هشدار می‌دهد که عاقبت کفر ورزیدن پس از مشاهده این آیت، عذاب شدید الهی است، اما با استناد به این یک مورد نمی‌توان نتیجه گرفت که فقط تکذیب آیات اقتراحی عذاب در پی دارد به قول معروف، اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند، هم چنین از این یک مورد نمی‌توان نتیجه گرفت که پذیرفتن پیشنهاد بندگان برای نزول آیات اقناعی^۱ سنتی معمول بوده است، زیرا مطابق آیات ۱۱۲-۱۱۳ سوره مائده، حواریون به تعلیمات وحیانی ایمان داشتند و همچون ابراهیم فقط می‌خواستند اطمینان قلبی حاصل کنند و نیز مایل بودند از طعام متبرک آسمانی تناول کنند و بر این واقعه شهادت دهند، لذا مقام و موقعیت و انگیزه آنان با مشرکان منکر خداوند متفاوت بوده است.

اما الف و لام در «وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا» بر خلاف «الآيات» نخستین، الف و لام عهد نیست، زیرا در ابتدای آیه، نزول آیات مورد نظر کافران (آیات اقناعی) را ممنوع دانست، پس عبارت اخیر که با فعل مضارع بیان شده و دلالت بر استمرار دارد، نمی‌تواند نزول این گونه آیات را تأیید کند، زیرا صدر و ذیل آیه دچار تناقض می‌شود. برای اجتناب از تناقض، ناچار باید «الآيات» دوم را غیر از «الآيات» نخست فرض کرد و چنین نتیجه گرفت که پس از تکذیب

۱. اگر اصولاً بپذیریم که نزول مائده را آیت اقناعی تلقی کنیم، زیرا طعام آسمانی که پیش از آن به مریم نیز اعطا شده بود، بیشتر به نظر می‌رسد که از دسته کرامات باشد و کرامات که در دسته بندی ما از آیات الهی در زمره سنت‌های الهی در زندگی بشر قرار می‌گیرند، غیر از آیات اقناعی‌اند. کرامات متوقف نمی‌شوند و ادامه دارند و از آن‌ها برای اقناع ناباوران استفاده نمی‌شود. (ر.ک. «سنت‌های الهی به مثابه آیه» از همین مؤلف.)

آیات ویژه در اقوام پیشین، دیگر صرفاً آیاتی برای بیم دادن فرستاده می‌شود. روشن است که همه آیات گذشته تخویفی نبوده است؛ مثلاً نمی‌توان شفای ابرص و نابینا را برای ایجاد ترس و هراس در مخاطبان تلقی کرد، یا نزول مائده، چنان که عیسی از خداوند طلب می‌کند برای عید قرار گرفتن این واقعه و رزق و رحمتی از جانب خداوند بود. آیتی تخویفی محسوب می‌شود که بر وصفی از اوصاف ترس‌آور خداوند (مانند: عزیز، ذو انتقام، شدید العقاب، شدید العذاب و مؤاخذه‌کننده) دلالت کند، در مقابل آیاتی که بر رحمت یا خالقیت و مانند آن دلالت می‌کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۳۶/۱۳).

آیاتی از آن دست که مطلوب مشرکان بود (آیات ویژه) گهگاه در امت‌های پیشین نازل می‌شد و فقط رویه‌تکذیب مردم سبب گردید که آیاتی از نوع دیگر جای آن‌ها را بگیرد. البته به احتمال زیاد، حصر در آیه مورد بحث، حصر نسبی است؛ بدین معنا که برای مخاطبان خاص آیه که نوعاً مشرکان و منکران هستند، صرفاً آیات تخویفی نازل می‌شود. این امر به معنای آن نیست که برای مؤمنان، آیاتی از نوع آیات رحمت و نصرت نازل نخواهد شد، همان‌طور چنان که از حمایت و نصرت الهی مؤمنان در جنگ بدر تعبیر به آیه شده (آل عمران / آیه ۱۳) و کرامات رسول خدا ﷺ نیز فراوان نقل شده است.

آیه تخویفی آیتی است که درجه‌ای خفیف از عذاب الهی را در بر دارد (همانند آیات هفت گانه مصر: طوفان، خون، شپش، ملخ، قورباغه، قحطی و آفت زراعی) و هدف از فرستادن چنین آیتی، ایجاد تذکر و انذار از وقوع عذاب شدید الهی است که به هلاک و نابودی ختم می‌گردد. هلاک نیز همواره به شکل طوفان و صاعقه نیست، بلکه می‌تواند به شکل استیلائی قومی مقتدر باشد که با جنگ و خون‌ریزی و اجلاء، ملتی را از پای در آورند و آن را به کلی از نقشه جغرافیا و صفحه تاریخ محو گردانند. چنین هلاکی به گفته قرآن دو بار برای بنی اسرائیل روی داده است (اسراء، آیات ۴-۷) و امت‌های بسیار دیگر نیز آن را تجربه کرده‌اند در قرآن آمده است:

«و به یقین، ما به سوی امت‌هایی که پیش از تو بودند [پیامبرانی] فرستادیم و آنان را به تنگی معیشت و بیماری دچار ساختیم تا به زاری و خاکساری درآیند، پس چرا هنگامی که عذاب ما به آنان رسید تضرع نکردند؟ ولی [حقیقت این است که] دل‌هایشان سخت شده بود و شیطان آنچه را انجام می‌دادند برایشان آراسته بود.

پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند، ناگهان [گریبان] آنان را

گرفتیم و یک باره نومید شدند، پس ریشه آن گروهی که ظلم کردند برکنده شد و ستایش برای خداوند، مالک جهانیان است»، (انعام، آیات ۴۲-۴۵ و رک: اعراف، آیات ۹۴-۹۵)

نزول این دسته از آیات، یعنی آیات تخوفی (که در دسته‌بندی سنت‌های الهی در حیات فردی و جمعی انسان‌ها قرار می‌گیرد) بر خلاف آیات اقناعی (ویژه) هم چنان ادامه دارد و سنت الهی هیچ گاه متوقف نمی‌شود. انسان مؤمن هر پیشآمد ناخوشایندی را تذکارتی از جانب خداوند می‌بیند و در عمل خویش بازنگری می‌کند و با توبه، به اصلاح خود می‌پردازد و کافر، آن را به حوادث روزگار و بخت و تصادف نسبت می‌دهد و از سرانجام عمل خویش غافل می‌ماند. مؤمن کسی است که زبان آیات را می‌فهمد و پیام نهفته در پس آن را در می‌یابد و به کار می‌بندد و کافر به سبب بی‌ایمانی به خداوند، آیات او را نیز بد تعبیر و تفسیر می‌کند و از آن بهره‌ای نمی‌گیرد.

۳-۲- درخواست آیه و پاسخ قرآن

هدایت - چنان که قرآن تأکید می‌کند - اساساً امری الهی و از شئون ربوبیت خداوند است و ارادهٔ دیگران، حتی پیامبر در آن نقشی ندارد.^۱ فی الجمله می‌توان گفت که آیه، یگانه مسیر راهیابی انسان به سوی خداست و خداوند خود، این نشانه‌های راهنما را در هر موقعیتی که لازم بداند و متناسب با روحیات افراد و تأثیرپذیری آنان می‌فرستد: ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (انعام، آیه ۱۰۹؛ عنکبوت، آیه ۵۰)؛ بندگان آن شایستگی را ندارند که در تعیین نوع و زمان نزول آیات دخالتی داشته باشند. البته دانستن این نکته نیازمند داشتن معرفتی صحیح در بارهٔ خداوند و رابطهٔ او با بشر است که قوم رسول خدا ﷺ از آن محروم بودند، لذا مشرکان و اهل کتاب گاه از سر کنجکاوای بشری و گاه از سر چالش‌گری و مجادله از پیامبر آیتی ویژه طلب می‌کردند و حتی گاهی برخی مؤمنان که معرفت دینی عمیقی حاصل نکرده بودند چنین تقاضایی داشتند.

۳-۲-۱- اهل کتاب و درخواست آیه

اهل کتاب شبه جزیره از طریق «کتاب مقدس» خود با مفهوم آیه آشنا بودند. آیه در کتاب «مقدس عبری»، دلیلی است که محتوای وحی سابق را تأیید می‌کند و گاه بر خود وحی نیز اطلاق شده است. غیر از نوع اخیر، آیات مذکور در کتاب مقدس در انواع مختلف، مانند: آیهٔ ویژه،

۱. بقره/ ۱۴۲، ۲۱۳، ۲۷۲؛ نساء/ ۸۸؛ انعام/ ۸۸؛ اعراف/ ۴۳، ۱۵۵، ۱۷۸، ۱۸۶؛ یونس/ ۲۵، ۴۳، ۱۰۸؛ رعد/ ۷، ۲۳، ۲۷، ۳۳؛ ابراهیم/ ۴؛ نحل/ ۳۷، ۹۳؛ اسراء/ ۹۷؛ کهف/ ۱۷؛ حج/ ۱۶، نور/ ۳۵، ۴۶؛ نمل/ ۸۱، ۹۲؛ قصص/ ۵۶؛ روم/ ۲۹، ۵۳؛ احزاب/ ۴؛ فاطر/ ۸؛ زمر/ ۲۳، ۳۶؛ غافر/ ۳۳؛ شوری/ ۵۲؛ زخرف/ ۴۰؛ جائیه/ ۲۳؛ مدثر/ ۳۱؛ لیل/ ۱۲.

آیه تصدیقی^۱ و سنن الهی (آیات تخویفی، کیفر و پاداش نزدیک و حمایت از مؤمنان) قابل دسته بندی است (ر.ک: موسوی اندرزی، ۱۳۸۹) «مفاهیم آیه...». وقتی اهل کتاب از پیامبر تقاضای ارائه آیه می کردند، مقصودشان آیتی از نوع تصدیقی یا ویژه بود. قرآن در سه موضع از این امر خبر می دهد:

الف - در مسئله تغییر قبله، گویا اهل کتاب از پیامبر خواسته بودند برای تأیید این که فرمان تغییر قبله از جانب خدا بوده است، به آنان آیتی نشان دهد. این درخواست مطابق سنت انبیای اسرائیلی بود که گاه برای اطمینان یافتن از این که دریافت آنان از رؤیای نبوی درست بوده است، آیتی به آنان داده می شد و گاهی این آیه برای اطمینان بخشیدن به قوم نبی در باره صحت نبوت او (یعنی اخبار وی از آینده) ارائه می شد. قرآن این درخواست را رد کرده و می فرماید: «و اگر هر گونه آیتی برای اهل کتاب بیاوری [باز] قبله تو را پیروی نمی کنند و تو [نیز] پیرو قبله آنان نیستی و خود آنان پیرو قبله یکدیگر نیستند و پس از علمی که تو را [حاصل] آمده، اگر از هوس های ایشان پیروی کنی، در آن صورت قطعاً از ظالمان خواهی بود»، (بقره، آیه ۱۴۵).

ب - یهودیان مدعی شدند که خداوند با آنان عهد کرده است که به پیامبری ایمان نیاورند، مگر آن که خداوند قربانی ای او را با فرستادن آتشی از آسمان پذیرفته باشد قرآن می فرماید: همانان که گفتند: خدا با ما پیمان بسته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا برای ما قربانیی بیاورد که آتش [آسمانی] آن را [به نشانه قبول] بسوزاند. بگو: قطعاً پیش از من، پیامبرانی بودند که دلایل آشکار و آنچه را گفتید برای شما آوردند. اگر راست می گوید چرا آنان را کشتید؟ پس اگر تو را تکذیب کردند، [بدان که] پیامبرانی [هم] که پیش از تو دلایل روشن و نوشته ها و کتاب روشن آورده بودند، تکذیب شدند (آل عمران، آیات ۱۸۳-۱۸۴).

آنان این مطلب را برای امتحان پیامبر مطرح کرده بودند و گرنه - چنان که قرآن با تعبیر «اگر راست می گوید» در این آیه به یهود تعریض می زند - در «تورات» چنین دستور و پیمانی نیامده است^۲،

۱. آیت تصدیقی که در «کتاب مقدس» موارد فراوانی از آن نقل شده است و در قرآن کریم دو نمونه از آن: یکی، در حکایت طالوت و دیگری، در حکایت زکریا آمده است، آیتی است که برای تأیید و تأکید وقوع پیش گویی وحی اتفاق می افتد تا مخاطبان به حتمی الوقوع بودن پیش بینی اصلی که در آینده دورتری قرار است روی دهد، یقین پیدا کنند. در بیشتر موارد این پیش گویی جنبه تهدید دارد و گاهی نیز از نوع بشارت است.

۲. نکته قابل توجه این که قرآن نمی گوید یهودیان در این ادعایشان صادق اند، فقط می گوید پیامبرانی از میان شما چنین آیتی ارائه داده بودند، ولی شما قصد کشتن آنان را کردید (اشاره به ایلای نبی). آن گاه به تصحیح این گمان می پردازد و بیان می دارد که پیامبران با بینات مبعوث می شدند (یعنی شرط نبوت ارائه آیات است و نه آیه خاصی که شما می گوید) و برخی علاوه بر آن، آنچه را شما طلب می کنید نیز داشتند. ضمناً با قید «ان کنتم صادقین» اصالت ادعای آنان را زیر سؤال می برد.

بلکه به عکس، مطابق تورات (تثنیه ۱۳: ۵-۱) بنی اسرائیل موظف اند تعالیم فرد مدعی نبوت را مورد سنجش قرار دهند، اگر آنان را به شرک و پرستش خدایان غیر دعوت می‌کرد، باید او را بکشند، هر چند که آیاتی مطابق پیش‌گویی او رخ داده باشد، یعنی طبق «تورات» شرط اساسی و لازم برای نبوت نبی، مطابقت تعلیم او با تعلیم «تورات» است، نه به حقیقت پیوستن پیش‌گویی او، اما قربانی آتش، لا اقل در دو مورد از «عهد قدیم» بدان اشاره شده، است (داوران ۶: ۲۱-۱۹، اول پادشاهان ۱۸: ۱۹-۳۹) و قرآن نیز بر وقوع موردی این آیت خاص در میان بنی اسرائیل صحه می‌گذارد.

ج - «قرآن از درخواست اهل کتاب، مبنی بر نزول کتابی از آسمان خبر می‌دهد و می‌فرماید: اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان بر آنان فرود آوری. البتّه از موسی، بزرگ‌تر از این را خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای، پس به سزای ظلمشان صاعقه آنان را فرو گرفت، سپس بعد از آن که دلایل آشکار برایشان آمد، گوساله را [به پرستش] گرفتند و ما از آن هم درگذشتیم و به موسی برهانی روشن عطا کردیم»، (نساء، آیه ۱۵۳)

مقصود یهودیان از نزول کتابی از آسمان، کتابی در هیئت مادی، همچون الواح موسی بوده است^۱، نه وحی و الهام، زیرا قرآن خود، وحی آسمانی بود. نظیر این درخواست از طرف مشرکان نیز مطرح شده بود و احتمال دارد آنان این پیشنهاد را از یهودیان گرفته باشند، (انعام، آیه ۷). اما علت ردّ درخواست‌های اهل کتاب این بود که آیه و بی‌ه، برای اقناع منکران خدا و قیامت یا عوامی که ایمان به خداوند در جان آنان رسوخ نکرده است نازل می‌شود، زیرا چنان که گفتیم آیات، مدلولی خداشناختی یا آخرت‌شناختی دارند. در آیه ۱۵۳ سوره انعام به صراحت درخواست اهل کتاب برای نزول آیه، در ردیف درخواست بنی اسرائیل برای رؤیت خداوند و انحراف آنان از پرستش خداوند شمرده شده است. عالمان اهل کتاب که خود را مشعلدار توحید و یکتاپرستی در زمین می‌دانند، سزاوار نبود که چنین درخواست سخیفی را مطرح کنند؛ چون طلب آیه از جانب آنان بدین معنا بود که ایشان درباره خداوند تردید دارند. از اهل کتاب انتظار می‌رفت، که مطابق تعلیم «تورات»، محتوای دعوت رسول خدا ﷺ را از نظر اصول جهان‌بینی دینی بررسی کنند و اگر آن را با جهان‌بینی «تورات» مطابق یافتند به او ایمان آورند و از او حمایت و پشتیبانی کنند. قرآن این امر را میثاقی تلقی می‌کند که از همه انبیا و به تبع ایشان، از

۱. در قرآن تعبیری که صراحت داشته باشد که الواح موسی از آسمان نازل شد، دیده نمی‌شود. تعبیر «و کتبنا له فی الالواح»، (اعراف، آیه ۱۴۵) را می‌توان چنین فهم کرد که موسی به امر خداوند ده فرمان را بر این الواح نوشت.

امت‌های آنان گرفته شده است، می‌فرماید: «و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست تصدیق کرد، البته به او ایمان بیاورید و حتماً یاری اش کنید. [آن گاه] فرمود: آیا اقرار کردید و در این باره پیمانم را پذیرفتید؟ گفتند: آری، اقرار کردیم. فرمود: پس گواه باشید و من با شما از گواهانم.»، (آل عمران، آیه ۸۱).

در واقع اهل کتاب امتی بودند که نبوت در میان آنان پا گرفته بود و لا اقل عالمان آنان قدرت تشخیص نبی راستین از مدعی دروغین را داشتند، اما عده‌ای از آنان خود را به تغافل می‌زدند. این برخورد با انبیای الهی در میان یهود بی‌سابقه نبود و آنان - بویژه طبقه عالمان به کتاب و میثاق - همواره به انگیزه‌های دنیایی در مقابل دعوت اصلاح‌گرانه انبیا مقاومت می‌کردند. قرآن می‌فرماید: «از فرزندان اسرائیل سخت پیمان گرفتیم و به سویشان پیامبرانی روانه کردیم. هر بار پیامبری چیزی بر خلاف دل خواهشان برایشان آورد، گروهی را تکذیب می‌کردند و گروهی را می‌کشتند»، (مائده، آیه ۷۰). «و آن گاه که فرستاده‌ای از جانب خداوند برایشان آمد که آنچه را با آنان بود تصدیق می‌داشت، گروهی از اهل کتاب، کتاب خدا را پشت سر افکندند، چنان که گویی [از آن هیچ] نمی‌دانند» (بقره، آیه ۱۰۱).

علمای یهود، جز عده اندکی که در دورانی متأخر از نزول قرآن تحت تأثیر متکلمان مسلمان قرار داشتند، آیه را وسیله تشخیص صدق مدعی نبوت نمی‌دانسته و نمی‌دانند و این مطلبی است که از بررسی کتاب «عهد قدیم» نیز به دست می‌آید و عالمان «تورات» در زمان رسول خدا ﷺ نیز به خوبی از آن آگاه بوده‌اند، اما از سر بغی و فسق، نبوت خاتم پیامبران را انکار کردند و برای حفظ ظاهر دینی و شانه خالی کردن از یاری و نصرت او، هم صدا با مشرکان جاهل، هر دم آیتی عجیب و غریب از او طلب می‌کردند، همچنان که اسلاف آنان، در مقابل عیسی - با همه آیات ویژه‌ای که نموده بود، ایستادگی کردند.

۳-۲-۲- مشرکان و درخواست آیه

مشرکان مکه از طریق اهل کتاب با مفهوم دینی آیه آشنا بودند و در عصر جاهلی برخی شعرای حنیف، واژه آیه را در مفهوم دینی «نشانه‌ای که بر وصفی از اوصاف خداوند دلالت می‌کند» به کار برده‌اند، از جمله آن که در شعر امیه، شکست لشکر ابرهه از «آیات پایدار خداوندگار» خوانده شده است و در شعری از لبید، آب و آتش از آیات خداوند شمرده شده‌اند. مورد نخستین از سنن الهی در میان خلق است که بر تقدیر الهی دلالت دارد و مورد دوم از آیات طبیعت است.

از سوی دیگر، قرآن مقرر می‌دارد که فرستادگان الهی همگی با آیاتی مبعوث می‌شدند و از آیات ویژه صالح، موسی و عیسی در سور اواسط دوره مکی به وفور یاد می‌کند. علاوه بر این، در مباحث خداشناختی و آخرت‌شناختی خود به اموری استناد می‌کند که آن‌ها را آیه می‌نامد. در همین زمان، مکیان مشرک رایزنی‌هایی با اهل کتاب پیرامون خود در امر رسول خدا ﷺ داشتند و این مطلب از خلال برخی قطعات قرآنی پدیدار می‌شود، (اسراء، آیه ۸۵، و کهف، آیات ۹-۲۶، ۸۳). احتمالاً به تحریک همین اهل کتاب بود که مشرکان از رسول خدا ﷺ مطالبه آیتی ویژه می‌کردند و آن را همچون حربه‌ای علیه وی به کار می‌بردند.

استدلال ایشان این بود که محمد ادعا می‌کند همچون موسی و عیسی از انبیاست، حال آن که این انبیا آیتی [ویژه] داشتند و او هیچ آیتی از آن گونه که آنان داشتند ارائه نکرده است. پس معلوم می‌شود که او در ادعای خویش دروغ‌گو است. قرآن در سیزده موضع، تقاضای مشرکان را با اسلوب «لو لا» - که برای تحضیض به کار می‌رود - نقل کرده است که در برخی از آن‌ها تنها نزول آیتی درخواست شده است: ^۱ «و آنان که کافر شده‌اند می‌گویند: چرا آیتی از پروردگارش بر او نازل نشده است؟ [ای پیامبر،] تو فقط هشداردهنده‌ای و برای هر قومی هدایت‌گری است» (رعد، آیه ۷).

در برخی دیگر نوع آیه نیز تعیین گردیده است؛ آنان گاهی خواستار هم‌سخن شدن خدا با خود بودند (بقره، آیه ۱۱۸) و گاهی می‌خواستند که فرشته‌ای بر آنان نازل شود (انعام، آیه ۸؛ هود، آیه ۱۲ و فرقان، آیه ۷، ۲۱) و گاهی از سر کبر، خواهان دیدار خدا می‌شدند. قرآن می‌فرماید: «و کسانی که به لقای ما امید ندارند گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند، یا پروردگاران ما را نمی‌بینیم؟ قطعاً در مورد خود تکبر ورزیدند و سخت سرکشی کردند»، (فرقان، آیه ۲۱).

حتی آیاتی از آن نوع که موسی ارائه کرده بود مورد درخواست مشرکان بود، با آن که پیش از این، آیات موسی را نیز سحر می‌خواندند. قرآن می‌فرماید: «پس چون حق از جانب ما برایشان آمد، گفتند: چرا نظیر آنچه به موسی داده شد به او داده نشده است؟ آیا به آنچه قبلاً به موسی داده شد کفر نورزیدند؟ گفتند: دو سحراند که هم‌پشت یکدیگرند و گفتند: ما همه را منکریم» (قصص، آیه ۴۸).

نزول گنجی از آسمان یا داشتن بوستان میوه، دیگر درخواست این مشرکان بود (هود، آیه ۱۲؛ فرقان، آیه ۸). دسته دیگری از مطالبات قوم پیامبر، نزول عذاب بود (انفال، آیه ۳۲ اسراء، آیه ۹۱). در سوره اسراء، آیات ۹۰-۹۳ فهرستی از این مطالبات رنگارنگ بیان شده است:

۱. بقره، آیه ۱۱۸؛ انعام، آیه ۳۷؛ اعراف، آیه ۲۰۳؛ یونس، آیه ۲۰؛ رعد، آیه ۷، ۲۷؛ طه، آیه ۱۳۳؛ عنکبوت، آیه ۵۰.

«و گفتند: تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد - یا [باید] برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آن‌ها جویبارها روان سازی - یا چنان که ادعا می‌کنی، آسمان را پاره پاره بر [سر] ما فرو اندازی، یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری - یا برای تو خانه‌ای از طلا باشد، یا به آسمان بالا روی و به بالا رفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت، تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم. بگو: پاک است خداوندگار من، آیا [من] جز بشری فرستاده هستم؟»

این درخواست‌های نامعقول که برخی از آن‌ها شکل طعن و ریشخند داشت، برای رسول خدا ﷺ و مؤمنان، سخت دل‌آزار و تلخ بود. دو سوره انعام و رعد، در اوج این تقابل و تعجیزها نازل شده‌اند. حدود دو ثلث سوره انعام به بیان آیات خداوند در خلقت و حیات انسان‌ها اختصاص دارد و مباحث مشروعی در باره مسئله هدایت الهی و چگونگی آن در این سوره مطرح می‌شود.^۱ سوره انعام با معرفی خداوند به عنوان خالق جهان و انسان و عالم به پنهان و آشکار بشر آغاز می‌شود و آن گاه از این واقعیت سخن می‌رود که مردمان هر آیتی از آیات خداوندگارشان به آنان داده شود، از آن اعراض می‌کنند، سپس عاقبت تکذیب آیات - که هلاکت است - یادآوری می‌شود. پس از آن به بی‌ثمری پیشنهادهایی که گمان می‌شود ممکن است به مجاب شدن مشرکان بینجامد می‌پردازد که یکی از آن‌ها فرستادن کتابی از آسمان و دیگری، نزول فرشته‌ای بر آنان است، می‌فرماید: «و اگر مکتوبی نوشته بر کاغذ، بر تو نازل می‌کردیم و آن را با دستانتان خود لمس می‌کردند، قطعاً کافران می‌گفتند: این [چیزی] جز سحر آشکار نیست! و گفتند: چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده است؟ و اگر فرشته‌ای فرود می‌آوردیم، قطعاً کار تمام شده بود، سپس مهلت نمی‌یافتند و اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً وی را [به صورت] مردی در می‌آوردیم و امر را هم چنان بر آنان مشتبه می‌ساختیم»، (انعام، آیات ۹-۷).

سپس بار دیگر عاقبت تکذیب آیات الهی را متذکر می‌گردد و به برشمردن نشانه‌های گوناگون خداوند در جهان انسان‌ها می‌پردازد. آن گاه به بیان سبب کفر و انکار مشرکان با همه این نشانه‌ها و دلایل قاطع (اعم از خداشناسی و پیامبرشناسی) می‌پردازد.

حقیقت این است که قرار نیست همه کس با دیدن آیات و دلایل به مدلول آن‌ها ایمان بیاورد. ایمان آوردن - همچون دیگر امور انسانی، امری پیچیده و تابع عوامل و شرایط

۱. در سوره انعام با ۱۶۵ آیه، ماده «هدی» ۲۰ بار و آیه و مشتقات آن ۳۳ بار به کار رفته است. در سوره رعد با ۴۳ آیه، ماده «هدی» ۴ بار و مشتقات آیه ۷ بار به کار رفته است.

گوناگون است و نباید انتظار داشت که به صرف ارائه آیات و ادله، در افراد نمایان شود. فقط خداوند است که به سبب احاطه علمی به بندگان خویش، می‌داند چه کسی ایمان می‌آورد و چه کسی هرگز ایمان نمی‌آورد و برای ایجاد ایمان در هر فردی چه زمینه و شرایطی لازم است. آن کس که به سبب اختیار طریق گمراهی، در مسیر هدایت قرار ندارد، هر آیتی که به او نشان دهند، باز ایمان نخواهد آورد. قرآن می‌فرماید: «و برخی از آنان به تو گوش فرا می‌دهند، و [لی] ما بر دل هایشان پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن را نفهمند و در گوش‌هایشان سنگینی [قرار داده‌ایم]. و اگر هر آیتی ببینند به آن ایمان نمی‌آورند. تا آن‌جا که وقتی نزد تو می‌آیند تا با تو جدال کنند، کسانی که کفر ورزیدند می‌گویند: این [قرآن] چیزی جز افسانه‌های پیشینیان نیست»، (انعام، آیه ۲۵).

سوره انعام حکایت می‌کند که چگونه برخی مؤمنان، از سر دل سوزی، آرزو می‌کردند که کاش به درخواست مشرکان پاسخ مثبت داده شود، به این امید که زمینه ایمان آوردن عمومی فراهم گردد، زیرا مشرکان سوگندهای مؤکد یاد کرده بودند که اگر آیتی نازل شود، حتماً ایمان خواهند آورد. قرآن این پندار ساده‌اندیشانه را به نحوی قاطع رد می‌کند و معتقد است هدایت امری الهی است و تابع هوس و آرزوی مردمان نیست. تنها خداست که می‌داند چه کسانی قابلیت هدایت یافتن دارند و چه چیزی برای هدایت آنان لازم است، می‌فرماید:

«و با سخت‌ترین سوگندهایشان، به خدا سوگند خوردند که اگر آیتی برای آنان بیاید، حتماً بدان می‌گروند. بگو: آیات تنها نزد خداست و شما چه می‌دانید که اگر [آیتی هم] بیاید باز ایمان نمی‌آورند و دل‌ها و دیدگان‌شان را برمی‌گردانیم [در نتیجه، به آیات ما ایمان نمی‌آورند] چنان که نخستین بار به آن ایمان نیاوردند و آنان را رها می‌کنیم تا در طغیان‌شان سرگردان بمانند و اگر ما فرشتگان را به سوی آنان می‌فرستادیم و [اگر] مردگان با آنان به سخن می‌آمدند و هر چیزی را دسته دسته در برابر آنان گرد می‌آوردیم، باز هم ایمان نمی‌آوردند مگر این که خدا بخواهد، ولی بیشترشان جاهلانه عمل می‌کنند»، (انعام، آیات ۱۰۹ - ۱۱۱).

عدم اجابت درخواست‌های مشرکان برای نزول آیه، جو روانی دشواری را پدید آورده بود، به حدی که قرآن از یک سو به دل داری رسول خدا ﷺ می‌پردازد و او را به شکیبایی فرا می‌خواند و از دیگر سو، هر گونه طمعی به اجابت درخواست مشرکان را از میان می‌برد و می‌فرماید: «به یقین می‌دانیم که آنچه می‌گویند تو را سخت غمگین می‌کند. در واقع آنان تو را تکذیب نمی‌کنند، بلکه ظالمان آیات خدا را انکار می‌کنند»، (انعام، آیه ۳۳).

قرآن پیامبر و مؤمنان را از اندیشهٔ خام نزول آیتی از آن گونه که دل خواه مشرکان است باز می‌دارد و این پندار که همهٔ مردم اهل هدایت شوند را پنداری جاهلانه می‌شمرد و می‌فرماید:

«و اگر اعراض کردن آنان بر تو گران آمده است، اگر می‌توانی نقبی در زمین یا نردبانی در آسمان بجویی تا آیتی برایشان بیاوری [پس چنین کن] و اگر خدا می‌خواست قطعاً آنان را بر هدایت گرد می‌آورد، پس زنهار از جاهلان مباش - تنها کسانی [دعوت تو را] اجابت می‌کنند که گوش شنوا دارند و مردگان را خداوند [در قیامت] بر خواهد انگيخت، سپس به سوی او بازگردانیده می‌شوند - و گفتند: چرا آیتی از جانب خداوندگارش بر او نازل نشده است؟ بگو: بی‌تردید خدا قادر است که آیتی فرو فرستد، لیکن بیشتر آنان نمی‌دانند»، (انعام، آیات ۳۵ - ۳۷)

لحن قاطع سورهٔ انعام، دیگر کمترین جایی برای این پندار باقی نمی‌گذارد که شاید آیتی ویژه برای قوم پیامبر نازل شده باشد. اگر هدف از نزول آیه، تمام کردن حجت و دلیل بر مخاطبان وحی است، این کار پیش از این با انواع آیات صورت گرفته است. آیت ویژه در دلالت‌گری فراتر از آیات دیگر نیست و اگر کسی خواستار هدایت باشد با هر نوع از آیات روشنگر الهی راه درست را می‌یابد. آنان که چشم بر آن همه ادله و حجت قرآنی بستند، به دیدن هیچ صحنه‌ای ایمان نخواهند آورد. اصرار بر نزول آیتی مطابق میل و هوس خویش، جز مکابره در برابر حق نیست و خداوند هرگز چنین اشخاصی را هدایت نمی‌کند، قرآن می‌فرماید:

«و مؤمنان آرزو می‌کنند که [ای کاش قرآنی بود که کوه‌ها بدان روان می‌شد، یا زمین بدان قطعه قطعه می‌گردید، یا مردگان بدان به سخن درمی‌آمدند]! نه چنین است، بلکه همه امور بستگی به خدا دارد. آیا کسانی که ایمان آورده‌اند، ندانسته‌اند که اگر خدا می‌خواست قطعاً تمام مردم را به راه می‌آورد؟ و کسانی که کافر شده‌اند پیوسته به [سزای] آنچه کرده‌اند مصیبت کوبنده‌ای به آنان می‌رسد، یا نزدیک خانه‌هایشان فرود می‌آید تا وعده خدا فرا رسد. آری، خدا وعده [خود را] خلاف نمی‌کند»، (رعد، آیه ۳۱)

اندوه پیامبر و فشاری که از ناحیهٔ معاندان تحمل می‌کرد به حدی بود که گمان می‌رفت از تأثیر تبلیغ خویش در آنان مأیوس شده باشد. در قرآن می‌خوانیم:

۱. در ترجمه فولادوند «لو» شرطیه ترجمه شده است: «و اگر قرآنی بود که کوه‌ها بدان روان می‌شد، یا زمین بدان قطعه قطعه می‌گردید، یا مردگان بدان به سخن درمی‌آمدند [باز هم در آنان اثر نمی‌کرد]». که با در نظر گرفتن فقدان جواب شرط و احتمال این که «لو» برای بیان تمنی باشد، به این صورت تغییر داده شد.

«شاید تو برخی از آنچه را که به سویت وحی می‌شود ترک گویی و سینهات بدان تنگ گردد که می‌گویند: چرا گنجی بر او فرو فرستاده نشده، یا فرشته‌ای با او نیامده است؟ تو فقط هشداردهنده‌ای و خدا عهده‌دار هر چیزی است»، (هود، آیه ۱۲).

در مسئله هدایت، نقش پیامبر صرفاً انذار و تبشیر است و شأن هدایت مختص خداوند است، لذا قرآن پیوسته این نقش را به رسول ﷺ یادآوری می‌کند و او را از افسوس خوردن بر قومش باز می‌دارد و می‌فرماید: «شاید تو از این که [مشرکان] ایمان نمی‌آورند، جان خود را تباه سازی! اگر بخواهیم، آیتی از آسمان بر آنان فرود می‌آوریم تا در برابر آن گردن‌هایشان خاضع گردد»، (شعراء، آیات ۳-۴).

۳-۲-۳- اسباب رد درخواست مشرکان برای نزول آیه اقلناعی (ویژه)

اجابت نشدن درخواست مشرکان برای نزول آیه ویژه، نه از آن روست که خداوند بر اجابت آن قادر نیست (انعام، آیه ۳۷) بلکه به سبب اموری است که قرآن در موارد مختلف بدان پرداخته است مانند:

الف - کفایت ادله و نشانه‌هایی که وحی قرآنی عرضه کرده است

چنان که پیش از این بارها گفته شد، همه انواع آیات الهی در دلالت‌گری با هم برابرند و چنین نیست که آیات اقلناعی امتیازی بر دیگر انواع آیه داشته باشند. پیامبر به وحی الهی، آیات روشنی را به مردم عرضه کرده است و قرآن به تفصیل در همه زمینه‌های معرفت دینی به بحث و ارائه نشانه و دلیل پرداخته است و می‌فرماید: «آنان که دانش دین ندارند گفتند: چرا خدا با ما سخن نمی‌گوید؟ یا برای ما آیتی نمی‌آید؟ کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مثل همین گفته‌هایشان را می‌گفتند. دل‌ها [و افکار]شان به هم می‌ماند. ما نشانه‌ها [ی خود] را برای گروهی که یقین دارند، نیک روشن گردانیده‌ایم» (بقره، آیه ۱۱۸).

در سوره عنکبوت، پس از طرح درخواست مشرکان برای نزول آیاتی (از نوع ویژه) آیات وحیانی قرآن کافی شمرده شده است، می‌فرماید: «و گفتند: چرا بر او از جانب خداوندگارش نشانه‌هایی نازل نشده است؟ بگو: نشانه‌ها فقط پیش خداست، و من تنها هشداردهنده‌ای آشکارم - آیا برای ایشان بس نیست که این کتاب را که بر آنان خوانده می‌شود بر تو فرو فرستادیم؟ در حقیقت، در این [کار] برای مردمی که ایمان دارند، رحمت و یادآوری است»، (عنکبوت، آیات ۵۰ - ۵۱).

در سوره طه نیز آیات وحیانی، جانشین با کفایتی برای آیات مورد درخواست مشرکان ذکر شده است، می‌فرماید: «و گفتند: چرا از جانب پروردگارش آیتی برای ما نمی‌آورد؟ آیا دلیل روشن آنچه در صحیفه‌های پیشین است برای آنان نیامده است؟»، (طه، آیه ۱۳۳).

در آیه ۳۸ سوره انعام نیز در پاسخ به درخواستی مشابه، به آیاتی از گونه آفرینش و در آیات ۴۰ - ۴۷ همین سوره به آیاتی از نوع سنت‌های الهی ارجاع می‌دهد. در سوره یونس پس از آن که درخواست منکران را ذکر می‌کند، (یونس، آیه ۲۰). در آیات بعد نمونه‌هایی از سنت‌های الهی در نجات بندگان از مهالک و اجابت دعا را به عنوان آیه متذکر می‌شود. در آیات ۷ - ۱۶ سوره رعد نیز آیاتی از دسته سنت‌های الهی در حیات بشر و آیات طبیعت را برمی‌شمرد. در سوره فرقان پس از ذکر درخواست مشرکان برای نزول آیاتی از نوع ویژه، ابتدا به تدبیر در برخی سنت‌های الهی در حیات بشر (۳۵-۴۰) و سپس به تدبیر در برخی از آیات آفرینش (۴۵ - ۴۹ و ۵۳ - ۵۴) دعوت شده است.

ب - سرآمدن دوران نزول آیات ویژه

به این مطلب پیش از این اشاره شد. نزول قرآن، بشارت‌بخش ورود به دورانی از شکوفایی خرد انسانی است که در آن بشر می‌تواند با نظر کردن در جهان پیرامون خویش و در خویشتن و در وقایع و حوادث زندگی، حقایق دینی را که وحی به وی عرضه داشته است، به مدد عقل خود انتزاع کند و درستی آن معارف را تحقیق کند. دکترین دین قابل آزمودن و تجربه است و شرط لازم و کافی برای ایمان آوردن، حقیقت‌جو بودن است. قرآن می‌فرماید: «پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند. اینانند که خدایشان راه نموده و اینان خردمندند» (زمر، آیات ۱۷ - ۱۸).

از طرفی، با گسترده شدن و عمق یافتن جهان‌بینی و حیانی در جامعه بشری معاصر نزول، نیازی نیست که خداوند نمایشی ویژه از مظاهر صنع و تقدیر خود را جداگانه به قوم پیامبر عرضه دارد. ارائه چنین آیاتی در امت‌های گذشته برای عمق بخشیدن به اندیشه کسانی بود که ذهنیت آنان با علل طبیعی و انسانی خو کرده و از تشخیص عامل الهی در حوادث و اشیا ناتوان بود. آن هم در دوره‌ای که جهان‌بینی و حیانی هنوز پا نگرفته بود و نیاز بود تا با نمودن چنین آیاتی، تصور درستی از خداوند و اوصاف و افعال او در باور عمومی نقش بندد و رسوخ پیدا کند.

ج - بی‌تأثیر بودن آیت ویژه در مجادله کنندگان

کسانی که به سبب موانع روانی و اخلاقی، مانند فسق و کبر، به مجادله در آیات الهی می‌پردازند و در برابر رسولان، موضع دشمنانه در پیش می‌گیرند، هر قسم آیت و دلیلی که به آنان نموده شود باز ایمانی در آنان بر نخواهد انگیخت، چنان که پیش از این نیز سرکشان و طاغوت‌هایی چون فرعون با دیدن آیات ویژه، ایمان نیاوردند و موانع روانی کبر و سرکشی، آنان را به تکذیب و جادو خواندن این

آیات واداشت. قرآن می فرماید: «کسانی که درباره آیات خدا، بدون آن که حجتی برای آنان آمده باشد، مجادله می کنند، [این ستیزه] در نزد خدا و نزد کسانی که ایمان آورده اند [مایه] عداوت بزرگی است.» این گونه خدا بر دل هر متکبر و زورگویی مَهر می نهد. (غافر، آیه ۳۵): این گونه سخن خداوندگارت بر کسانی که فسق ورزیدند به حقیقت پیوست که آنان ایمان نمی آورند»، (یونس، آیه ۳۳).

د - فهم نادرست مشرکان از نبوت و آیه

آنچه قرآن از درخواست‌های مشرکان برای نزول آیه گزارش می کند، نشان می دهد که آنان در این باره دچار کج فهمی بوده اند و به آیات الهی، همچون خصوصیت انبیا می نگرسته اند. قرآن برای تصحیح این فهم نادرست، تأکید می کند که نزول آیه به دست خداوند است و اوست که تعیین می کند چه آیتی، کجا و کی نازل شود، می فرماید: «و می گویند: چرا آیتی از جانب پروردگارش بر او نازل نمی شود؟ بگو: غیب فقط به خدا اختصاص دارد، پس منتظر باشید که من هم با شما از منتظرانم»، (یونس، آیه ۲۰).

قرآن در سوره های انعام و اعراف به این پندار ناصواب مشرکان پرداخته و آن را رد کرده است؛ پیامبر کسی نیست که به علم غیب و خزانه تقدیر الهی دست رسی داشته باشد، یا ویژگی های بشری در او دیده نشود، بلکه نبی، بما هو نبی، کسی است که از جانب خداوند خبر می آورد و در این وظیفه، تابع وحی است نه آن که از خود استقلالی داشته باشد. در قرآن می خوانیم: «بگو: به شما نمی گویم خزانه های خدا نزد من است و غیب نیز نمی دانم و به شما نمی گویم که من فرشته ام، جز آنچه را که به سوی من وحی می شود پیروی نمی کنم. بگو: آیا نابینا و بینا یکسان است؟ آیا تفکر نمی کنید» (انعام، آیه ۵۰)؛ «بگو: جز آنچه خدا بخواهد، برای خودم اختیار سود و زیانی ندارم و اگر غیب می دانستم قطعاً خیر بیشتری می اندوختم و هرگز به من آسیبی نمی رسید. من جز بیم دهنده و بشارت بخشی برای گروهی که ایمان می آورند نیستم»، (اعراف، آیه ۱۸۸)؛ «بگو: من از [میان] پیامبران، نو در آمدی نبودم و نمی دانم با من و با شما چه معامله ای خواهد شد جز آنچه را که به من وحی می شود، پیروی نمی کنم و من جز هشدار دهنده ای روشن گر نیستم»، (احقاف، آیه ۹).

۳-۲-۴ - مسلمانان و درخواست آیه

چنان که در آغاز دیدیم، از برخی قطعات مدنی قرآن (بقره، آیات ۱۰۵ - ۱۰۸، ۱۱۸) چنین به نظر می رسد که برخی از نومسلمانان، احتمالاً از بین اهل مدینه و شاید به تحریک اهل کتاب، از پیامبر توقع ارائه آیه ویژه داشتند و قرآن آنان را برای این تقاضا به شدت سرزنش می کند.

چنین درخواستی از جانب مؤمنان بسیار نارواتر است تا کافران، زیرا کسی که پا به قلمرو ایمان نهاده، در گام نخست، ربوبیت خالق خویش را اذعان کرده و علم و قدرت و تقدیر الهی را پذیرفته است، لذا طلب آیه (از آن رو که مدلولی خداشناسانه یا آخرت شناسانه دارد) به این معناست که فرد هنوز در این زمینه دچار تردید و بدگمانی است.

نتیجه گیری

تفسیری که این مقاله از قطعات قرآنی موسوم به «آیه نسخ» ارائه می‌کند، در چارچوب تعریفی از واژه فنی «آیه» قرار دارد که کارکردی خداشناختی برای آیات قائل است. بر این اساس، مقصود از «آیه» در این قطعات قرآنی، گونه خاصی از آیات الهی است که برای سهولت بحث به آن‌ها «آیه اقماعی» نام داده‌ایم و عبارت است از فعلی الهی که به شکلی تأویل ناپذیر، معرفتی دینی را در مورد خداوند و اوصاف او به اثبات می‌رساند.

آیه اقماعی وقتی آشکار می‌شود که در باور مخاطبان تردیدی جدی در آن موضوع باشد. در قطعات قرآنی مورد بحث (بقره، آیه ۱۰۶ و نحل، آیه ۱۰۱) از نسخ (ترک)، به دست فراموشی سپردن و تبدیل آیتی و جانشین کردن آیتی بهتر یا مشابه آن سخن می‌رود. مفسران پیشین عموماً «آیه» در این موارد را به مفهوم یکی از فقرات قرآنی که حاوی حکمی از احکام شرعی است و یا شرایع گذشته گرفته‌اند. چنین تفسیری با اشکالات متعددی رو به روست: در کاربرد قرآنی هیچ گاه لفظ مفرد «آیه» برای اشاره به اجزاء وحی به کار نرفته است و اطلاق «آیه» بر وحی الهی به پیامبران همواره به شکل جمع «آیات» است.

این تفسیر هم چنین سبب بریدگی سیاق و نامفهوم ماندن ارتباط معنایی صدر و ذیل آیه می‌گردد، ضمن این که مشخص نیست چه رابطه‌ای میان نسخ آیه (حکم شرعی) و درخواست مورد اشاره از پیامبر برقرار بوده که تعبیر با «أم» معادله را تجویز کرده است (زیرا استفهام با اسلوب «أ...، أم...» جایی به کار می‌رود که دو شیء مورد استفهام دو شقّ متصور از یک موضوع باشند) نهایتاً چرا چنین درخواستی کفرآمیز تلقی شده است.

تنها شاهد معتبری که مفسران در تفسیر آیه ۱۰۶ سوره بقره بر تفسیر خود اقامه می‌کنند، آیات تغییر قبله است که ادعا می‌شود این آیه به آن واقعه اشاره دارد، حال آن که قطعه قرآنی تغییر قبله (بقره، آیات ۱۴۲-۱۵۰) با فاصله‌ای نسبتاً زیاد، پس از آیه ۱۰۶ و سیاق متصل به آن قرار دارد و معقول‌تر آن است که گفت وگویی کلی از یک موضوع بلافاصله قبل، یا پس از طرح مصداق آن باشد، نه سی و چند آیه قبل از آن.

در مورد آیه ۱۰۱ سوره نحل نیز تفاسیر از این مطلب غفلت دارند که اساساً در دوره مکی، خود تشریح چندان موضوعیتی ندارد، چه رسد به مسئله نسخ که حاکی از تتابع و تغییر احکام است. این تفاسیر هیچ اشاره‌ای نیز به حکمی که در زمینه نزول این آیه، منسوخ شده و یا حکم جای‌گزین آن ندارند. تفاسیر چنین تصویر می‌کنند که از تغییر و تبدیل گاه به گاه در احکام، این شبهه برای مشرکان پدید می‌آمد که پیامبر ﷺ در ادعای ارتباط با خداوند صادق نیست و این سخنان که به عنوان وحی می‌آورد، افترا بر خداست.

تفسیر جای‌گزینی که این مقاله ارائه می‌دهد اشکالات مذکور را برطرف می‌سازد. در این تفسیر جدید، آیت منسوخ، آیات اقلعی یا ویژه‌ای است که در امت‌های گذشته ظهور یافته است و اینک آیات دیگر الهی جای آن‌ها را گرفته‌اند. این آیات در عین این که همان دلالت آیات اقلعی را دارند، از جهاتی بر آن‌ها برتری نیز دارند. مؤمنانی که احتمالاً به تحریک برخی اهل کتاب، از پیامبر ﷺ درخواست ارائه آیتی ویژه داشتند، در این قطعه قرآنی مورد نکوهش قرار می‌گیرند، زیرا بنا به کارکرد خداشناسانه آیات، کسی درخواست آیه می‌کند که در باره خداوند تردیدی داشته باشد، لذا قرآن با لحنی توبیخ‌آمیز می‌فرماید: «ایا نمی‌دانی که خداوند بر هر کاری تواناست؟ آیا نمی‌دانی که پادشاهی آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است و شما غیر از او حامی و یآوری ندارید؟» از این استفهام‌ها بر می‌آید که درخواست کنندگان آیه، در قدرت خداوند بر انجام چنان اموری تردیدهایی داشته‌اند، یا دست کم، قرآن کریم تردید در قدرت و ربوبیت خداوند را ملازم درخواست آیه تلقی می‌کند، از این رو، این تقاضای قوم پیامبر را همتای درخواست نابخردانه بنی‌اسرائیل از موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای رؤیت آشکار خداوند و درخواستی کفرآمیز قلمداد می‌کند و می‌فرماید: «یا آن که می‌خواهید از پیامبر خود همان را بخواهید که قبلاً از موسی خواسته شد؟ و هر کس کفر را در عوض ایمان برگزیند، مسلماً از راه درست گمراه شده است.» بر خلاف آیه ۱۰۶ سوره بقره و سیاق متصل به آن، آیه ۱۰۱ سوره نحل در واقع از کشمکش میان پیامبر ﷺ و مشرکان در مکه حکایت دارد. مشرکان معارض پیامبر برای پراکندن مردم از اطراف رسول خدا عَلَيْهِ السَّلَام همواره در اصل وحی و نبوت تردیدهایی وارد می‌کردند و استراتژی اصلی آن‌ها برای مقابله با پیامبر عَلَيْهِ السَّلَام بر انکار هرگونه ارتباط میان خدا و بشر استوار بود (انعام، آیه ۹۱) اما آنان گاهی از استدلال‌هایی علیه پیامبر استفاده می‌کردند تا در نبوت شخص او تشکیک کنند. در این مواقع آنان از باب جدل، اصل نبوت را مفروض می‌گرفتند، ولی پیامبر را به تخلف

از سنت انبیای پیشین متهم و از این طریق رسالت او را انکار می‌کردند می‌گفتند: «پس همان گونه که برای پیشینیان هم عرضه شد، باید برای ما نشانه‌ای بیاورد.»، (انبیاء، آیه ۵). قرآن کریم هرگونه درخواست آیت اقلعی را مطلقاً رد می‌کند و در عوض، جویندگان را به آیات الهی دیگر ارجاع می‌دهد، لذا معارضان پیامبر ﷺ وی را به این سبب که درخواست آن‌ها را اجابت نکرده بود، دروغ زن و مفتری می‌نامیدند. در این استدلال آن‌ها می‌گفتند اگر وی به واقع نبی ای از انبیا است، باید همچون آنان آیتی اقلعی ارائه کند و عدم اجابت این درخواست، نشانه آن است که او در ادعای نبوت دروغ گوشت، زیرا از سنت انبیای گذشته در زمینه ارائه آیات تخلف کرده است.

در سوره نحل گفته می‌شود که آیاتی از آن نوع که مورد درخواست منکران است، جای خود را به انواع دیگر آیه داده است، زیرا خداوند است که بهتر می‌داند چه آیتی نازل گرداند. در ادامه، به مناسبت طرح اتهام مفتری بودن پیامبر ﷺ از جانب مشرکان، به دفاع از ماهیت وحیانی قرآن می‌پردازد و می‌فرماید: بگو: «آن را روح القدس از طرف پروردگارت به حق فرود آورده...»، (نحل، آیه ۱۰۲) و سپس به دیگر گمانه‌زنی‌های مشرکان در این باره، پاسخ می‌دهد می‌فرماید: «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد. [نه چنین نیست، زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است»، (نحل، آیه ۱۰۳).

در پرتو این تفسیر جدید از آیات نسخ، قطعاتی دیگر از قرآن که در آن‌ها درخواست‌های قوم پیامبر برای نزول آیه مؤکداً و قاطعانه رد شده است مانند: (انعام، آیه ۳۵، رعد، آیه ۳۱ و اسراء، آیه ۵۹)، بهتر قابل درک می‌گردد. مدلول حقیقی این آیات معمولاً یا نادیده گرفته می‌شوند و یا تأویل می‌شوند تا تعارض میان آن‌ها با دیگر مفروضات کلامی آشکار نشود.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. انجمن کتاب مقدس، کتاب مقدس، بی تا، بی جا.
۳. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ هـ ق.
۴. بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ هـ ق.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ هـ ق.

۶. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.
۷. خوئی، سید ابو القاسم، *البیان*، الطبعة الثامنة، [بی جا]، انوار الهدی، ۱۴۰۱ هـ ق. ۱۹۸۱/م.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ هـ ق.
۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ هـ ق. ۱۹۸۷/م.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ هـ ق.
۱۱. طبرسی، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ هـ ق.
۱۲. طوسی، محمد بن الحسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغابزرگ طهرانی و تحقیق احمد قصیر العالمی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۳. عاملی، جعفر مرتضی؛ *حقائق هامة حول القرآن الکریم*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
۱۴. عسکری، سید مرتضی، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، چاپ سوم، قم: دانشکده اصول الدین، ۱۳۸۲ - ۱۳۸۱ هـ ش.
۱۵. رازی، محمد بن عمر فخر الدین، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ ق.
۱۶. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، الطبعة الثانية، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ هـ ق.
۱۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۸. موسوی اندرزی، نرجس، و آذرتاش آذرنوش، «*مفاهیم آیه در دوره پیش از اسلام، ریشه شناسی و معنا شناسی*»، الجمعية الإيرانية للغة العربية و آدابها؛ شماره ۱۷، زمستان ۱۳۸۹ هـ ش / ۲۰۱۱ م، ص ۶۳ - ۱۰۵.
۱۹. _____ «*مصطلح قرآنی آیه و مصطلح کلامی معجزه، معجزه به مثابه یکی از اقسام آیه*»؛ چاپ نشده.

تنوع مفاهیم قرآنی و تعیین معیار در فهم آن

ابوالقاسم علیدوست

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۷/۲۵

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۹/۲۳

علیرضا قائمی نیا^۱

دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد حسین رفیعی^۲

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مفید و دانش‌آموخته دکتری معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث قم

چکیده

هر واژه قرآنی دارای یک یا چند معنای عرفی لغوی و یا شرعی است که در اصطلاح علم اصول از آن به حقیقت عرفی، حقیقت لغوی و حقیقت شرعی یاد می‌شود. منشأ حقیقت لغوی، وضع است. منشأ حقیقت شرعی، تعیین یا تعیین لفظ در معنای مورد نظر شارع و خاستگاه حقیقت عرفی نیز قرارداد و تفاهم مردم بر کاربرد الفاظ خاص در معانی خاص است. ممکن است برخی واژگان، استعداد بر تافتن دو یا سه حقیقت از حقایق سه‌گانه فوق را داشته باشند. حال در صورت عدم وجود قرینه برای تعیین معنای این واژگان، آن‌ها را باید به کدام یک از معانی حمل نمود؟ رسالت این پژوهش، بررسی وجوه مختلف تعدد معانی واژگان قرآنی و تعیین معنای صحیح از میان معانی مفروض برای یک واژه است.

در این میان، حقیقت عرفی به دلیل لزوم هم‌سانی زبان قرآن با زبان مخاطبان، از اعتبار بیشتری برخوردار است و هنگام تردید در تعیین معنای معیار واژگان قرآنی، اگر قرینه‌ای بر تعیین هر یک از آن حقایق نباشد، حقیقت عرفی تقدم می‌یابد. این ادعا ابتدا با طرح مقدماتی در تعریف حقایق سه‌گانه و افزودن «حقیقت قرآنی» به آن، و سپس با استدلال به برخی آیات قرآنی به اثبات می‌رسد.

واژگان کلیدی: فهم عرفی، اعتبار فهم عرفی، حقیقت شرعی، حقیقت عرفی، حقیقت لغوی، حقیقت قرآنی، زبان قوم.

مقدمه

انتخاب معنای مورد نظر شارع از میان معانی متعدد الفاظ در خطابات دینی، به ویژه قرآن کریم، از گذشته میان اصولیان مورد بحث بوده است. ممکن است معنای هر واژه قرآنی در لغت، عرف و لسان شارع متفاوت باشد. در چنین وضعیتی، فهم صائب از متن دینی، مقتضی اعتماد به

1. Email: qaeminiya@yahoo.com

2. Email: rafiee57@gmail.com

کدام یک از این سه معناست؟ به ویژه اگر میان این سه معنا، ناهم‌گونی و گاهی تعارض برقرار باشد. میان اندیشمندان اسلامی در این مورد هیچ‌گاه اشتراک دیدگاه وجود نداشته است. گاهی میان اصولیان و اخباریان اختلاف دیدگاه بوده و گاهی میان خود اصولیان نیز اختلاف نظرهایی یافت می‌شود. البته باید توجه داشت که تفاوت معانی و یا تعارض میان حقایق سه‌گانه برای معناشناسی یک واژه، صورت‌های مختلفی دارد که هر یک باید به صورت جداگانه بررسی و آن‌گاه در مورد تعیین معنای مورد نظر شارع، در مورد آن حکم شود. در فرض مورد نظر، به صورت کلی برخی از عالمان، حقیقت وضعی و لغوی را بر حقایق عرفی و شرعی مقدم دانسته‌اند، برخی حکم به تقدم حقیقت شرعی کرده‌اند و تعدادی نیز حقیقت عرفی را مبنای فهم واژگان و مفاهیم دینی معرفی نموده‌اند.

اعتقاد ما این است که با توجه به لزوم هم‌سانی زبان شرع با زبان مخاطبان، اراده معنایی غیر از معنای رایج در عرف مخاطبان، نیازمند ارائه قرینه لازم است و در صورت عدم وجود قرینه، کلام حمل بر معنای عرفی خود می‌شود. بنابراین، اصل در حقایق سه‌گانه، حقیقت عرفی است و نه حقیقت لغوی یا شرعی. در ادامه ضمن مروری بر تعریف حقایق سه‌گانه فوق، معیار و اصل در مسئله را با طرح استدلال‌های لازم پی می‌گیریم و در پایان، حکم هر یک از موارد تعارض و ناهم‌گونی معانی میان معانی عرفی، لغوی و شرعی را بیان خواهیم کرد.

۱- کاربردهای مفاهیم

صاحب نظران، انواع مفاهیم دینی را به اعتبار منشأ اراده معنای آن، به سه گروه: «حقایق شرعی»، «حقایق لغوی» و «حقایق عرفی» تقسیم نموده‌اند. به همین سبب، گروه‌بندی مفاهیم قرآنی را به صورت ذیل ارائه کرده‌اند:

۱-۱- معنای لغوی

برخی از واژگان قرآنی در همان معانی اولیه وضعی خود استعمال شده‌اند، مانند واژه «تفسیر» در آیه: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (فرقان، آیه ۳۳). در این آیه «تفسیر» در معنای کشف و بیان استعمال شده که همان معنای لغوی این کلمه است.

۱-۲- معنای رایج در زمان نزول

برخی از واژگان در معنای عرفی رایج در زمان نزول استعمال شده‌اند، مانند واژه «عقد» در تعبیر ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (سوره مائده، آیه ۱).

۳-۱- معنای لغوی و جدید

برخی از واژگان نیز گاهی در معانی لغوی و گاهی در معنای تازه‌ای در قرآن به کار رفته‌اند، مانند واژه «صلوة» و «ضلالت» و... که در برخی آیات در معنای وضعی و در برخی دیگر در معنای تازه‌ای به کار رفته‌اند، (سعیدی روشن، ۱۳۸۸: ۹۰).

در ادامه، هر یک از این سه گروه از مفاهیم را تحت عناوین: «حقیقت لغوی»، «حقیقت شرعی» و «حقیقت عرفی» بررسی می‌کنیم.

یکم - حقایق لغوی

استعمال الفاظ در معنای لغوی یا وضعی را حقیقت لغوی می‌گویند، مانند استعمال لفظ «انسان» در «حیوان ناطق»، (حسینی، ۱۴۱۵: ۱۴۶ و تحسین، ۱۴۲۸: ۱۳۱) معمولاً حقیقت لغوی را اصل حقایق معرفی می‌کنند، (تهانوی، بی‌تا: ۲۱۳/۱ و نیز سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۱۵/۱).

دوم - حقایق عرفی

گاهی معانی برخی واژگان از معنای لغوی خود به معنای جدید عرفی انتقال می‌یابند، مانند لفظ «دائبه» که در لغت اسم است برای «کل ما یدب»، ولی در عرف، تغییر معنا داده و به حیوان مخصوص اطلاق می‌شود، (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰/۱). این معنای جدید پدید آمده در عرف را همان «حقیقت عرفی» می‌نامند.

حقیقت عرفی بر دو نوع است:

الف- «حقیقت عرفی خاص» که عبارت از الفاظی است که در معنای عرفی خاص استعمال شوند و نزد جماعت و گروه خاص متداول گردند. (گاهی از آن به حقیقت اصطلاحیه نیز یاد می‌شود، مانند اصطلاحاتی که در حرفه‌ها یا علوم خاص وجود دارد، (حسینی، ۱۴۱۵: ۶۸ و نیز ملکی، ۱۳۷۹: ۲۳۸/۱).

ب - سایر الفاظی که در عرف عام شیوع دارند و استعمال می‌گردند، «حقیقت عرفی عام» است، (حسینی، ۱۴۱۵: ۱۰۶).

سوم - حقایق شرعی

حقیقت شرعی تعبیر برای الفاظ ویژه‌ای است که از لسان شارع، اراده خاصی از آن‌ها شده باشد، (حسینی، ۲۰۰۷: ۱۴۶) و یا واضح، آن‌ها را در معنای مورد نظر وضع کرده باشد، (محمود حامد، ۱۴۲۳: ۱۳۸) که گاه این وضع به صورت تعینی و گاهی نیز به صورت تعینی

اتفاق افتاده است، (حسینی، ۱۴۱۵: ۶۸)، هم چنین اگر وضع الفاظ در معانی خاص، توسط لسان اهل شرع اتفاق افتاده باشد (به صورت تعیینی یا تعینی)، به آن «حقیقت متشرعه» می‌گویند، (حسینی، ۲۰۰۷: ۱۴۶).

منظور از شارع در بحث حقیقت شرعی، همان ماتی است که در صورت اثبات استناد متن به وی، پذیرش آن تعبداً لازم است. با این بیان، شارع عبارت است از خداوند، پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین و حصر مصداق شارع در خداوند، یا حضرت رسول، خالی از مناقشه نیست، آن گونه که میرزای رشتی پنداشته و معتقد است که:

«فالشَّارِعُ بِمَعْنَى جَاعِلِ الشَّرْعِ أَيْضاً لَيْسَ إِلَّا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ إِنَّ كَانِ إِطْلَاقُهُ عَلَيْهِ تَعَالَى أَيْضاً حَقِيقَةً...»^۱ (رشتی، ۱۳۱۲: ۱۱۹).

موضوع حقیقت شرعی و ثبوت یا عدم ثبوت آن، یکی از موارد مناقشه میان اندیشمندان اسلامی است که دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه ارائه کرده‌اند:

الف- ثبوت حقیقت شرعی؛

ب- عدم ثبوت حقیقت شرعی؛

ج- ثبوت حقیقت شرعی در الفاظ متداول؛

د- تفصیل میان الفاظ عبادات و معاملات و اعتقاد به ثبوت حقیقت شرعی در الفاظ عبادات و عدم آن در الفاظ معاملات، (فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ۵۳/۱).

به نظر می‌رسد از تلفیق دو دیدگاه اخیر می‌توان به دیدگاه بهتری دست یافت و آن دیدگاه حداقلی است؛ به این معنا که تنها الفاظ محدودی در لسان شارع در معانی جدید استعمال شده و این الفاظ نیز عمدتاً در حوزه عبادات راه یافته و نه در سایر مفاهیم.

نجفی اصفهانی در «هدایة المسترشدين» هفت قول در این باره نقل کرده است، (نجفی، ۱۴۲۹: ۴۱۳/۱).

ثمره بحث از ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی در جایی نمودار می‌شود که اگر در کلام شارع، لفظی بدون قرینه‌ای که به معنای لغوی، عرفی و (یا شرعی) انصراف داشته باشد وارد شود و آن لفظ نیز در محدوده احکام اعتقادی یا تکلیفی دین اسلام معنای تازه‌ای یافته باشد، در این صورت آیا کلام شارع باید حمل بر معنای لغوی یا عرفی گردد و یا معنای شرعی و جدید آن

۱. «پس شارع به معنای ایجادکننده شریعت، جز پیامبر اسلام نیست، گرچه اطلاق شارع بر خداوند نیز اطلاق حقیقی است.»

معتبر است، مانند لفظ «زکوة» یا «صلوة»؟ در صورت ثبوت حقیقت شرعی، چنین واژگانی به معنای شرعی حمل می‌گردند و در صورت عدم ثبوت حقیقت شرعی، معنای لغوی یا عرفی آن‌ها معتبر خواهد بود.

قطع نظر از اختلافات موجود در ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی، به طور قطع، برخی از واژگان قرآنی در معنای متفاوتی از آنچه که در عرف شیوع دارد و یا در وضع لغوی وجود داشته، استعمال شده است، حال چه از نوع وضع باشد، یا از نوع اختراع شرعی.^۱ به همین جهت، چون ارائه بحث تفصیلی در مورد ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی از حوصله بحث خارج است، با توجه به دیدگاه بسیاری از اصولیان، ثبوت حقیقت شرعی را مفروض گرفته و بر همین مبنا بحث را پی می‌گیریم.

چهارم - حقایق قرآنی

به نظر می‌رسد در قرآن کریم، غیر از مفاهیم و حقایق فوق، نوعی از مفاهیم دیگر نیز قابل شناسایی است. قرآن کریم با فرهنگ ویژه زبانی خود، برخی مفاهیم بنیادین را در کاربردهای مختلف، در تلقی‌های نوینی استعمال کرده است. گرچه می‌توان این دست از مفاهیم را به نوعی، همان حقایق شرعی نامید، ساختار این مفاهیم و نحوه کاربرد آن‌ها در قرآن به گونه‌ای است که با تعاریف موجود از حقایق شرعی سازگاری ندارد. ظاهراً در معنای این دست از مفاهیم، تغییری احساس نمی‌شود، اما وقتی کاربردهای مختلف آن‌ها در کنار هم ملاحظه می‌شوند، معنای تازه‌ای به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر، معنای این مفاهیم به صورت مفرد و تنها، همان معنای عرفی یا لغوی است، اما وقتی همه کاربردها کنار هم قرار داده می‌شوند، معنای تازه‌ای از آن‌ها فهمیده می‌شود. به این دست از مفاهیم که عمدتاً انقباض و انبساط در معنای آن‌ها ایجاد شده است، مسامحتاً «حقایق قرآنی» اطلاق می‌کنیم. نمونه روشن این حقایق را «ایزوتسو» در کتاب «مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید» شناسایی کرده است. مفاهیمی، مانند: «ظلم»، «کفر»، «شرک»، «ایمان»، «ولایت»، «خلیفه»، «میثاق»، «قدر»، «قضا»، «کلمه»، «تجلی» و... برخی نیز از این واژگان به عنوان مفاهیم محوری و تأثیرگذار در آیات یاد کرده‌اند که فهم آن‌ها به منزله

۱. به علت نبود اتفاق نظریه در ثبوت حقیقت شرعی، برخی ترجیح می‌دهند از عنوان «مخترعات شرعی» استفاده نمایند. این اصطلاح با فرض ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی، سازگار است، زیرا این مفاهیم با جزئیات و شرایط ویژه‌ای که یافته‌اند، از اختراعات شارع خواهند بود، (حکیم، ۱۴۱۶: ۲۰۸/۷).

کلید فهم آیه است و تا این واژگان به درستی ادراک نگردند، فهم آیه نیز ممکن نخواهد بود، (صالح، ۱۳۸۰: ۱۸)؛ مثلاً واژه «طغی» که به معنای طغیان و سرکشی رودخانه است، (معجم مقاییس اللغة: ۴/۴۱۲) و در مورد انسان نیز به معنای استکبار و سرکشی و نافرمانی است، (همان). در بسیاری از موارد کاربرد در قرآن، در کنار کفر قرار گرفته است. این نحوه چینش واژگان در قرآن، فرهنگ زبانی خاصی را رقم می‌زند.

واژه «طغی» در قرآن کریم، گاهی در معنای متعارف خود که همان طغیان آب باشد استعمال شده است مانند، «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ»، (الحاقه، آیه ۱۱).

ولی در بسیاری از موارد، نوع کاربرد این واژه و هم‌نشینی آن با واژگانی، مانند: کفر، ظلم، غضب و مانند آن چنین می‌نماید که این واژه هم سو با آن واژگان است و عذاب سرکشی نیز مانند عذاب کافران است. به عنوان نمونه به برخی از هم‌نشینی‌های این واژه در قرآن کریم توجه کنید:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، (بقره، آیه ۲۵۷).

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾، (نساء، آیه ۶۰).

﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، (مائدة، آیه ۶۴).

﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾، (مائدة، آیه ۶۸).

﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾، (کهف، آیه ۸۰).

﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾، (طه، آیه ۸۱).

﴿وَقَوْمِ نُوحٍ مِنْ قَبْلِ إِيَّاهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى﴾، (نجم، آیه ۵۲).

با توجه به این هم‌نشینی، در برخی موارد، عذاب سرکشان و طغیان‌گران را برابر با عذاب کافران و مشرکان معرفی کرده که به این نکته در سوره نازعات تصریح شده است:

﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾، (نازعات، آیات ۳۷ تا ۳۹).

بنابراین، گروهی از واژگان قرآنی با توجه به کاربردهای مختلف، معانی تازه‌ای می‌یابند که در صورت بررسی آن‌ها در هر کاربرد به صورت جداگانه، چنین معنایی حاصل نمی‌شود. این دست از مفاهیم را «حقایق قرآنی» می‌خوانیم.

غیر از این به نظر می‌رسد برخی دیگر از مفاهیم قرآنی حتی ممکن است در یک کاربرد نیز معنایی متفاوت داشته باشند. از آن جاکه این واژگان در دایره احکام و موضوعات شرعی قرار نمی‌گیرند، در بررسی حقایق شرعی، کمتر از آن‌ها سخن به میان می‌آید. واژگانی، مانند: «نور، ظلمت، بصیرت و نابینایی، معامله با خدا، رزق، ایمان، کرامت، تقوا تا حاقه و صاخه و اشراط ساعت مانند این‌ها که در بردارنده مفاهیمی نو و دقیقی تازه درباره حیات، هستی و انسان و رابطه انسان با خدا هستند که پیش از آن سابقه نداشت.

واژگانی، مانند: قضا و قدر، تفقه، خشوع، تسبیح، دنیا، برزخ، ساعت، خلود و جز این‌ها در لغت عرب و همین‌طور عرف جاهلیت، دارای معنایی است، اما در فرهنگ قرآنی، دارای معنایی متفاوت با دستگاه فرهنگی جاهلیت است»، (سعیدی، ۱۳۸۸: ۸۸).

این گروه از واژگان نیز با توجه به داشتن وجوه معنایی متفاوت از معانی عرفی و لغوی، در دایره حقایق قرآنی قرار می‌گیرند. البته این تفاوت در معنا با معانی عرفی یا وضعی، نه در ظاهر این الفاظ و عبارات، بلکه از مجموع معارف قرآن کریم قابل فهم است. چه بسا در مواردی، ظاهر این واژگان همان معنای عرفی، یا وضعی را افاده نماید.

«حقایق قرآنی» ویژه مفاهیم بنیادی و اثرگذار قرآنی است که دین اسلام بر آن‌ها استوار شده است. سابقاً نیز بیان شد که اصل اولی در فهم حقایق قرآنی، مراجعه به خود قرآن و کاربردهای یک واژه در قرآن کریم است، لذا فهم این دست مفاهیم، از توان عرف عام خارج است و فهم آنان در این حوزه معتبر نیست، مگر آن که فهم این واژگان با شرایط لازم صورت گیرد که از جمله آن‌ها، کنار هم قرار دادن کاربردهای مختلف یک مفهوم و مفاهیم هم‌سوی با آن در فرایند فهم است. البته معانی برخی واژگان که کاربردهای محدودی در قرآن دارند، یا تنها دارای یک کاربرد هستند نیز معمولاً از طریق مراجعه به سیاق، کلیت معارف قرآن کریم و هم‌چنین تبیین معصوم قابل فهم است.

با توجه به مسلّم بودن تقدم معانی و حقایق قرآنی بر حقایق شرعی، عرفی و لغوی، دامنه بحث را به همان حقایق سه‌گانه معروف، محدود می‌کنیم.

۲- گونه‌های مختلف هم‌آهنگی یا ناهم‌آهنگی میان حقایق

با توجه به امکان وجود سه گونه از معانی (عرفی، شرعی، لغوی) برای برخی از واژگان قرآنی، گونه‌های متعددی از هم‌سانی یا ناهم‌سانی میان این سه، قابل شناسایی است؛ به این صورت که گاهی موضوع له عرفی، عین موضوع له لغوی است، مانند بسیاری از اعلام شخصی و گاهی موضوع له شرعی نیز عین موضوع له لغوی یا عرفی است، مانند: لفظ «عقد» و «طلاق» و گاهی نیز موضوع له عرفی با موضوع له لغوی مغایر است.

هم چنین گاهی موضوع له شرعی با موضوع له لغوی یا عرفی مغایرت دارد. در اکثر موارد نیز میان موضوع له عرفی و لغوی تباین کلی نیست، بلکه بخشی از معنای لغوی، یا روح آن در استعمالات عرفی وجود دارد و همینطور شرعی؛ به عنوان مثال، گاهی عرف، برخی از مصادیق یک لفظ را که در وضع لغوی، داخل در موضوع له بوده، از دایره آن خارج می‌کند، مثل لفظ «لحم» که شامل گوشت انواع حیوانات می‌شود، اما در عرف، گوشت ماهی از دایره گوشت‌ها خارج شده است و به آن «لحم» اطلاق نمی‌شود، یا لفظ «أم» که در لغت به مطلق مایلد «أم» گفته می‌شود، اما در استعمالات عرفی تنها در مورد انسان، «أم» اطلاق می‌شود، (حسینی، ۱۴۲۷: ۲۱۲).

به هر ترتیب، وجوه مختلفی از هم‌سانی یا ناهم‌سانی میان معانی لغوی، شرعی و عرفی برخی از واژگان قابل شناسایی است که در ادامه به صورت روشن این وجوه را از هم متمایز ساخته و بررسی می‌کنیم، اما قبل از ورود به این بحث، لازم است به تأسیس اصل در مسئله مبادرت کنیم تا همه داورها را بر آن مبتنی سازیم.

۳- اصل در مسئله

فایده تأسیس اصل این است که در موارد تعارض دو حقیقت و عدم وجود راهی برای اثبات و تعیین اعتبار یکی از آن دو، به اصل رجوع کرده و همان را حجت و معتبر می‌شماریم. «تأسیس اصل» در واقع همان تعیین «معیار» برای فهم مفاهیم است. اینک با بیان مقدماتی، اصل مورد نظر در مسئله را تبیین می‌کنیم:

۳-۱- نزول قرآن به زبان قوم

تردیدی نیست که هر گوینده‌ای برای انتقال معانی و مفاهیم موردنظر به افراد دیگر، از شیوه‌های زبانی و بیانی آن‌ها بهره می‌گیرد. پیام‌های دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست و لذا پیام‌آوران دین که از میان مردم برانگیخته شده‌اند تا با توده‌های مردم سخن گویند و حقایق را

برای آنان تبیین نمایند، باید به لسان مردم سخن گویند. این حقیقت از آیات مختلف قرآن کریم استنباط می‌شود، از جمله:

﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهُ بِلسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (مریم، آیه ۹۷).

﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهُ بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (دخان، آیه ۵۸).

از آیاتی که به عربی بودن زبان قرآن تأکید دارد نیز نتایج مشابهی به دست می‌آید.

صریح‌ترین آیه در لزوم هم‌سانی زبان دین با زبان قوم و مخاطبان این آیه است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَ

هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (ابراهیم، آیه ۴).

گرچه آیه اخیر در مورد لزوم هم‌سانی میان زبان پیامبر با زبان قوم است، اما می‌توان کتاب‌های پیغمبران را نیز مشمول این قاعده ساخت، (قزوینی، ۱۴۲۷: ۵۰/۳ و نیز سبحانی، ۱۳۸۳: ۳۰۱)، زیرا مخاطب کتاب نیز عموم مردم هستند نه شخص پیامبر.

هدف ما از استدلال به آیات مربوطه، صرفاً بهره‌گیری از این آیات به عنوان شاهد و مؤید درون متنی برای تأسیس اصل است و گرنه، استدلال به آیات قرآن برای هم‌سانی زبانی قرآن با قوم، خالی از مناقشه دور نیست، (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

۲-۳- معنای «لسان قوم»

منظور از «قوم» همان افراد و مخاطبان پیام الهی‌اند که در زمان نزول کتاب آسمانی، یا صدور سخنان پیامبر حضور دارند. قطعاً در تعبیر «لسان قوم»، عناصر اساسی «قومیت» مانند: نژاد، رنگ، قبیله و... رنگ می‌بازد و تنها عنصر «لسان» که وجه مشترک همه مخاطبان است مورد توجه قرار می‌گیرد. چه این که حضرت لوط عليه السلام پس از هجرت، به زبان مردم و مخاطبان محل مأموریت خود با آن‌ها سخن می‌گفت و از مخاطبانش که هم قبیله با وی نبودند نیز به «قوم لوط» تعبیر شده است، (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۲). پس «قوم» همان مردم و مخاطبان هستند، نه قبیله و نژاد و خانواده و «لسان قوم» همان «زبان مخاطبان»، یا «زبان عرف»^۱ است، هم چنین تعبیر «قوم» هم شامل تمام افراد قوم می‌شود و هم شامل برخی از آن‌ها چه این که در عذاب‌ها، یا نعمت‌هایی که در قرآن کریم به یک قوم نسبت داده می‌شود، در بسیاری موارد تمام افراد قوم را شامل نمی‌شود، پس تعبیر «لسان قوم»، هم می‌تواند شامل عرف خاص زبانی باشد و شامل عرف

۱. عرف در این جا مسامحتاً در معنای مردم به کار رفته است.

عام زبانی. در خصوص این آیه، این که آیا منظور، عرف عام است یا خاص، در ادامه روشن می‌شود. واژه «لسان» در این آیه، مفهوم عامی است که شامل سه سطح از معنا می‌شود که زبان قرآن، خود را مقید به هم‌آهنگی با آن‌ها می‌داند و آن سه عبارتند از: لغت قوم، فرهنگ زبانی قوم و سطح فهم قوم که در ادامه آن‌ها را بررسی می‌کنیم:

الف - لزوم هم‌آهنگی با «لغت قوم»

«لسان»، ابزار کلام و به معنای «لغت» است، (طوسی، بی‌تا: ۲۱۴/۱۳) همین معنا در منابع لغوی نیز نقل شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۶/۱۳ و نیز طریحی، ۱۳۷۵: ۳۰۹/۶)، لذا برخی مفسران، لسان را در آیه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ به «لغت قوم» معنا کرده‌اند، (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۲). بنابراین، قرآن لازم است به لغت قوم و مخاطبان باشد. در این معنای لسان، تردیدی نیست.

ب - لزوم هم‌آهنگی با «فرهنگ زبانی قوم»

در موارد مختلف استعمال واژه «لسان» در قرآن کریم، معانی یک سانی نمی‌توان ارائه داد؛ مثلاً به آیات زیر توجه فرمایید:

- ۱- ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾، (مریم، آیه ۹۷).
- ۲- ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، (شعراء، آیه ۱۹۵).
- ۳- ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، (دخان، آیه ۵۸).
- ۴- ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾، (نحل، آیه ۱۰۳).
- ۵- ﴿وَ أَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾، (قصص، آیه ۳۴).
- ۶- ﴿وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾، (شعراء، آیه ۸۴).
- ۷- ﴿وَ وَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَ جَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾، (مریم، آیه ۵۰).
- ۸- ﴿لَعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾، (مائده، آیه ۷۸).
- ۹- ﴿وَ لِسَانًا وَ شَفَقَتَيْنِ﴾، (بلد، آیه ۹).

قطع نظر از قرابت معنایی که در موارد استعمال واژه لسان در آیات فوق وجود دارد، تفاوت‌های روشنی نیز به چشم می‌خورد. در سه آیه اول، لسان، اعم از لغت است و شامل تمام قابلیت‌های مربوط

به یک «فرهنگ زبانی» می‌شود. آیه چهارم نیز با اندکی تفاوت، به سه آیه اول ملحق می‌شود. دلیل انتخاب این معنا نیز این است که در این آیات، قرآن به دنبال نشان دادن شیوایی و رسایی بیان خود و قابل فهم بودن آن توسط مردم است و بدیهی است که صرف عربی بودن لغت قرآن و استفاده از واژگان مورد استعمال در زبان عربی، نه دلیل شیوایی قرآن است و نه می‌تواند فهم آن را برای مخاطب آسان سازد، بلکه زمانی می‌توان به عربی بودن آن افتخار کرد و بر شیوایی آن بالید که از توان‌مندی‌های زبانی عرب استفاده نماید و نیز زمانی فهم آن آسان می‌شود که قرآن علاوه بر لغت، سایر عناصر زبانی عرب را نیز مورد توجه قرار داده باشد. «لسان» در آیه پنجم را برخی به معنای گفتار و تکلم دانسته‌اند، (سعیدی، ۱۳۸۶: ۷). در آیات ششم و هفتم، لسان در معنای «یادآوری» و «ذکر» به کار رفته و در آیه هشتم نیز روشن است که به معنای «زبان»^۱ و «قول» است، هم چنین «لسان» در آیه آخر به معنای ابزار سخن گفتن است.

این که برخی از اندیشمندان اسلامی «لسان قوم» را به «لغت عرب» محدود کرده‌اند،^۲ دلیل قانع‌کننده‌ای ندارد. ضمن این که پذیرش این حصر، برخی را بر این داشته که ورود الفاظ تازه وارد و بیگانه به زبان قرآن را منکر شوند و به دنبال توجیه عربی بودن تمام واژگان باشند. اگر هدف این اندیشمندان از «لغت» همان معانی لغوی و اصلی واژگان باشد، واضح است که برخی واژگان قرآن و روایات در معنای لغوی به کار نرفته‌اند، بلکه در معنای عرفی یا شرعی استعمال شده‌اند، اما اگر منظورشان همان معنای رایج در میان عرف باشد، سخن گفتن به لغت رایج میان مردم و اراده معانی لغوی در گفتار، تنها یکی از توافقات عرف در امر زبان است و نه همه آن پس زبان قوم، معنایی وسیع‌تر از لغت دارد و شامل تمام چیزهایی می‌شود که از طریق آن می‌توان مقاصد را به دیگران منتقل کرد، (ایازی، ۱۳۷۶: ۳۶).

حال اگر لسان قوم را به همه وجوه مفاهمه و محاوره تأویل بریم، دیگر وجود تعدادی الفاظ خارج از زبان عرب، خللی در «عربی» بودن قرآن ایجاد نمی‌کند، همان گونه که استعمال واژگان در غیر لغت معهود عرب نیز مشکلی ایجاد نمی‌کند، چه این که همه این قابلیت‌ها در عرف محاوره و مفاهمه به رسمیت شناخته شده و بهره‌گیری از واژگان زبان‌های مجاور و یا استعمال

۱. منظور از زبان در این جا، معنای اصطلاحی و علمی آن نیست.

۲. علامه طباطبائی در «تفسیرالمیزان» هم چنین فخررازی، زمخشری و طبرسی ذیل آیه فوق، «لسان» را مساوی «لغت» قوم گرفته‌اند.

الفاظ در معانی تازه، یا غیر متعارف (البته با قرینه) امری شناخته شده در عرف است و مخالفتی را بر نمی‌تابد، همان گونه که در صدر اسلام نیز مخالفتی در مورد کیفیت بهره‌گیری از الفاظ تازه وارد و یا استعمال الفاظ در معانی جدید گزارش نشده است.

وسیع بودن معنای «لسان قوم» و شمول آن بر همه وجوه محاوره و مفاهیم زبانی، در مباحث الفاظ علم اصول به صورت گسترده مورد توجه قرار گرفته است. امام خمینی در لزوم پیروی شارع در شیوه القای مفاهیم و بهره‌گیری از واژگان از روش‌های معمول در عرف می‌نویسد:

«از آن جا که خطاب‌های شارع با عرف، مانند خطاب‌های عرف با عرف است و شارع روش جدایی برای خود ندارد، لذا باید در تشخیص مفاهیم و مصادیق آن به عرف مراجعه کرد، همان گونه که برای فهم مفاهیم و مصادیق خطابات عرفی به عرف مراجعه می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۲۵۸/۱).

نقل فوق با صراحت هرچه تمام‌تر بر دو نکته تأکید دارد، اولاً: شارع و ماتن، در انتقال مفاهیم، لاجرم باید از شیوه زبانی و بیانی متعارف مخاطبان استفاده نماید و ثانیاً: در فهم معنا و مقصود ماتن، باید عرف زمان نزول و صدور را دقیقاً شناخت و البته پیداست که این منحصر در انتقال مفاهیم فقهی فرعی نیست و همه مفاهیم و مضامین باید از این قاعده پیروی نمایند.

مشابه بیان فوق با تصریح بیشتر به «داوری عقل» بر لزوم تبعیت گوینده از لوازم محاورات عرفی، در «فوائد الاصول» میرزای نائینی آمده است؛ البته با این تفاوت که در دیدگاه امام خمینی، تشخیص مصادیق نیز برعهده عرف نهاده شده است. میرزای نائینی معتقد است: عقل استقلال دارد در این که وظیفه مولا این است که مراد خود را بر اساس متعارف میان مردم بیان کند تا عبد امکان دست یابی به مراد مولا را داشته باشد و بر اساس آن عمل نماید، (نائینی، ۱۳۷۶: ۵۴۰/۲).

با تحلیل نقل فوق، لزوم تحقق دو شرط در تنجز تکلیف برای مخاطب به دست می‌آید: اولاً: ماتن باید مراد خود را حسب محاورات متعارف بیان دارد و ثانیاً: بیان ماتن و گوینده باید در محدوده فهم مخاطب باشد. پیرامون شرط دوم در ادامه سخن خواهیم گفت.

با این توسعه در معنای «لسان قوم» اموری، مانند: کیفیت بهره‌گیری از قواعد دستور زبان عربی، استعمال عام و اراده خاص و برعکس، جابه‌جایی در مخاطب، استفاده از کنایه، صناعات ادبی، حقیقت و مجاز^۱ و سایر فنون ادبی، وجود قابلیت‌های بیانی، مانند: امر، نهی، عام، خاص، شرط، مشروط، قسم، غایت، مغیاب، مستثنا... داخل در معنای لسان قوم خواهد بود.

۱. گرچه برخی در وجود مجاز در قرآن کریم تردید دارند، یا با آن مخالفند.

ج - لزوم هم‌آهنگی ناطقه دین با فاهمه بشر

به نظر می‌رسد علاوه بر لزوم هم‌آهنگی زبان دین با لغت و نیز عرف محاوره، لایه سومی نیز برای معنای لسان قوم متصور است و آن این که زبان دین باید هم‌آهنگ با سطح ادراک قوم باشد. بسیاری از مفسران، ذیل آیه لسان قوم، به هم‌آهنگی آن با سطح فهم عرف اشاره کرده‌اند، هم چنین روایاتی نیز در تأیید این معنا نقل کرده‌اند، (قزوینی، ۱۴۲۷: ۵۰/۳) که از جمله، این حدیث نبوی است: «إِنَّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»، (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۳/۱).

و این سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «حدّثوا الناس بما يعرفون و دعوا ما ينكرون»، (نوری، ۱۳۶۵: باب ۳۲، ۷).

ضمن آن که بیان میرزای نائینی در سطور گذشته نیز تصریح در لزوم افاده کلام به مقتضای فهم مخاطب دارد. غیر از این دلایل نقلی، «ضرورت عقلی اتمام حجت برای بشر»، دلیل دیگری است که می‌تواند لزوم هم‌آهنگی زبان دین با فهم مخاطب را اثبات نماید.

توضیح بیشتر این که قرآن و البته همه سخنان الهی، تنها برای انتقال پیام و تفهیم آموزه‌ای برای بشر نیست، بلکه علاوه بر آن به دنبال اتمام حجت برای آنان است. اساساً زبان دین، زبان تعلیم، انتقال پیام و اتمام حجت است و زبان قرآن نیز به تعبیر خود آن، قول فصل^۱ است. از ویژگی‌های قول فصل، امکان فهم مخاطب، اقناع برهانی یا احساسی وی و اتمام حجت است. دین صرفاً به دنبال ارائه گزارش تاریخی، یا توصیفات علمی نیست که مخاطب را در نفهمیدن، یا سوء فهم حرجی نباشد. در یک متن علمی اگر تفهیم مخاطب به هر شکلی محقق نگردد، تنها سوء فهم مخاطب و یا نهایتاً نفهمیدن وی نتیجه می‌شود، اما اگر متن الهی، به هر دلیل مورد فهم مخاطب قرار نگیرد، یا به منزله نقص سخن است، یا سوء فاهمه بشر، یا عدم هم‌آهنگی میان توان‌مندی ناطقه دین و قدرت فاهمه بشر. در هر یک از این سه صورت، اولاً: حجت برای مخاطب تمام نیست؛ ثانیاً: سعادت مندی مخاطب تضمین نمی‌شود و ثالثاً: طبیعتاً غیر از این که پیام دین به بشر منتقل نمی‌شود، تردیدهایی در اصالت سخن و الهی بودن آن نیز ایجاد می‌کند، پس لاجرم ناطقه دین باید با سطح فاهمه بشر هم‌آهنگ باشد.

۱. «إِنَّهُ تَقْوَلُ فَصْلٌ»، (طارق، آیه ۱۳).

د- جمع‌بندی معنای «لسان قوم»

بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، سخن گفتن به لسان قوم؛ یعنی:

۱- لازم است گوینده برای افاده معنا به مخاطب، از لغت، واژگان و مفاهیم متداول در میان مخاطبان استفاده نماید، زیرا در صورت بهره‌گیری از لغت و واژگان ناآشنا برای افاده معنا، حجت بر مخاطب تمام نیست و در نتیجه، الزامی برای مخاطب در فهم و کاربست کلام گوینده نیست و در این صورت، کلام گوینده لغو خواهد بود؛

۲- بر متکلم واجب است برای افاده معنا، براساس اسلوب محاوره و مفاهمه میان مخاطبان سخن گوید. در غیر این صورت، هیچ پیامی به مخاطب انتقال نمی‌یابد، یا دست‌کم پیام به صورت ناقص منتقل می‌شود و در هر یک از این دو حالت، مخاطب از فهم پیام گوینده معذور خواهد بود؛

۳- متکلم باید در انشای سخن و انتقال پیام، سطح فهم و ادراک عموم مخاطبان را لحاظ کند البته ممکن است گوینده از توان‌مندی منحصر به فردی برخوردار باشد، به گونه‌ای که با انشای یک سخن، در این ملاحظه سطح فهم عموم مخاطبان، پیام‌های ویژه‌ای برای خواص نیز منتقل نماید.

با توجه به نتایج به دست آمده و استدلال‌هایی که در ورد لزوم اتباع زبان دین از لسان قوم ارائه گردید، در این خصوص می‌توان به «اصالت معانی عرفی» اعتماد کرد؛ به این معنا که اگر میان معانی لغوی، شرعی و عرفی تردید ایجاد شد و قرینه‌ای برای تعیین یکی از این معانی موجود نبود، در این صورت، معنای عرفی مقدم است و باید بر اساس آن عمل نمود، مگر معنای عرفی مورد نظر، متأخر از زمان نزول باشد، یا هم‌آهنگی لازم میان اکثریت عرف در تعیین معنای آن لفظ وجود نداشته باشد و یا دلیل قطعی بر عدم اعتبار معنای عرفی در موارد خاص یافت گردد.

روشن است که گوینده حکیم در مقام بیان، هیچ‌گاه ملاحظات فوق را نادیده نمی‌انگارد تا مخاطب را در عدم فهم سخن وی عذری باشد. بنابراین، اگر گوینده، معنایی غیر از آنچه در میان مخاطبان وی شیوع دارد، اراده نماید، باید با استفاده از قرائن لازم، معنای مورد نظر را به مخاطب معرفی نماید، در غیر این صورت، همان معنای رایج در عرف، معتبر و حجت خواهد بود. لازم به یادآوری است که در تقدم معنای عرفی بر سایر معانی، شرط است که تحقق این معنا مسبوق به خطاب شارع، یا هم‌گام با آن باشد نه بعد از آن. بنابراین، اگر شیوع معنای عرفی، متأخر از زمان نزول قرآن باشد و یا تردید در تحقق و شیوع معنای عرفی مورد نظر در زمان نزول داشته باشیم، آن‌گاه معنای عرفی معتبر نخواهد بود.

از آنچه تاکنون بیان شد، سه نکته به دست می‌آید:

- الف- از میان حقایق سه‌گانه لغوی، عرفی و شرعی، اصالت با حقیقت عرفی است و در زمان ابهام یا تردید در معنای واژه، معنای عرفی، معیار و شاخص برای فهم است؛
- ب- مراجعه به عرف در فهم معنای متن، جایی حجت است که خود ماتن به معنای خاصی تصریح نکرده باشد؛
- ج- الفاظ عندالاطلاق به معنای عرفی حمل می‌شوند، مگر نشانه و خصوصیتی در میان باشد که بی‌اعتباری عرف را ثابت نماید.

۴- کاربرد بحث در فقه

موضوع تقدم و تأخر معانی عرفی یا شرعی یا لغوی، در فقه کاربرد وسیعی دارد؛ مثلاً با توجه به استعمال لفظ «لحم» در مورد گوشت ماهی در آیه: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِنَآكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (نحل، آیه ۱۴) و عدم استعمال آن در عرف، اگر کسی قسم یاد کند که هیچ‌گاه گوشت نخورد، آیا با خوردن گوشت ماهی، حنث قسم کرده است یا خیر؟ اگر اصالت و تقدم با معانی عرفی باشد، خوردن گوشت ماهی موجب حنث قسم نمی‌شود، اما اگر تقدم با معانی شرعی یا لغوی باشد، خوردن گوشت ماهی برای آن شخص جایز نیست.

هم چنین با توجه به این که در قرآن کریم، «سراج» در مورد خورشید استعمال شده و می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾ (نبأ، آیه ۱۳) و یا آیه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ (فرقان، آیه ۶۱)، اما در عرف عرب، به خورشید «سراج» نمی‌گویند، اگر کسی قسم یاد کند که هیچ‌گاه زیر نور، یا همان «سراج» قرار نگیرد، آیا رفتن زیر نور خورشید، قسم او را می‌شکند یا خیر؟ طبیعتاً در صورت تقدم معنای عرفی، رفتن زیر نور خورشید برای او جایز است و موجب حنث قسم نیست.

از این دست مثال‌ها در مورد تغایر استعمالات قرآنی و عرفی که موجب تردید در تکالیف می‌شود، فراوان است و محل بحث از آن‌ها دانش فقه می‌باشد.

۵- احکام تقدم حقایق شرعی، عرفی و لغوی

پس از طرح مباحث مقدماتی و نیز تأسیس اصل در مسئله، گونه‌های مختلف هم‌سانی یا ناهم‌سانی معانی شرعی، لغوی و عرفی واژگان را بررسی و حکم تقدم هر یک را در موارد

مختلف تبیین می‌کنیم. طبیعتاً تمام ادعاهای ما در موارد زیر بر اصلی استوار است که تأسیس شد و نیاز به استدلال مجدد ندارد، در عین حال، بعضاً از بیانات فقها و اصولیان نیز در تأیید سخن خود بهره خواهیم گرفت:

۱-۵- همان گونه که بیان شد، فهم آن دسته از مفاهیم قرآنی که از آن‌ها به «حقایق قرآنی» تعبیر کرده‌ایم، مانند: «ظلم»، «کفر»، «شُرک»، «ایمان» و «ولایت»، تابع ضوابط خاص خود است و در صورت تعارض آن با هر یک از حقایق لغوی، عرفی و شرعی، بر آن‌ها مقدم می‌باشد، مگر دلیلی بر تقدم یکی از آن سه حقیقت قائم گردد.

۲-۵- گر لفظی تنها دارای یکی از معانی لغوی، شرعی و یا عرفی باشد، بدون تردید بر همان معنا حمل می‌گردد، مانند واژگانی که اشاره به موضوعات خارجی دارد، از قبیل: «جمل»، «شمس»، «انسان»، «حنطه»، «عنب» و...

۳-۵- اگر لفظی دارای معنای لغوی است و احتمال معنای شرعی نیز در آن داده شود، چنانچه قرینه‌ای برای تعیین معنای شرعی نباشد، معنای لغوی مقدم است.

سید مرتضی در کتاب «الذریعة فی اصول الشریعة در فصل «فی تخصیص العموم بالعادات» می‌گوید:

«اگر از ناحیه خداوند خطابی بیاید و در آن خطاب، تبیینی در عرف یا شرع نباشد، بر وضع لغوی حمل می‌شود، زیرا وضع اصل است»، (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۱۵/۱).

۴-۵- اگر لفظی دارای معنای لغوی و عرفی - عرف عام - باشد، دو حالت دارد: الف- اگر یکی از این دو معنا در زمان نزول قرآن غلبه داشته باشد، تقدم با همان است، مانند لفظ «صلوة» و «زکوة» که در زمان نزول قرآن، معنای شرعی آن غلبه داشته و به عبادت خاص، یا پرداخت بخشی از اموال اطلاق می‌شد.

ب- اگر معلوم نباشد که در زمان نزول، معنای عرفی غلبه داشته یا معنای لغوی، معنای عرفی مقدم است، (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۲/۱ و نیز طوسی، ۱۴۱۷: ۴۱/۱)؛ چون قرآن به زبان قوم نازل شده و اصل «تطور زبان» اقتضا می‌کند که گوینده بر مبنای وضعیت و اقتضای «زبان فعلی» و «فعلیت یافته» سخن گوید.

عده‌ای نیز این گونه استدلال کرده‌اند که عرف، عارض بر وضع و ناسخ و نافذ در اوست، لذا در این گونه موارد، تقدم با معنای عرفی است، (سید مرتضی، همان). بسیاری از مفاهیم و واژگان قرآنی از این قبیل هستند و باید حمل بر معنای عرفی شوند، مانند اسامی موضوعات

خارجی و معانی افعال به کار برده شده در قرآن کریم.

میرزای نائینی نیز در خصوص تعارض معنای لغوی و عرفی می‌گوید:

«اشکالی در این نیست که مرجع در فهم مفاهیم الفاظ و مدلول‌هایش، عرف عام است، خواه معنای عرفی موافق با معنای لغوی باشد، یا نه و در این گونه موارد، معنای لغوی معتبر نیست. الفاظ همیشه انصراف به معنای عرفی دارند و هنگام تعارض یا تباین معنای عرفی و لغوی (بر فرض تحقق)، باید به معنای عرفی اعتماد کرد»، (نائینی، ۱۳۷۶: ۵۷۴/۴).

هم چنین صاحب «قوانین الاصول» می‌گوید:

«تحقیق این است که اگر امر دایر شود میان این که مراد شارع، معنای لغوی است یا عرفی، معنای عرفی مقدم و حقیقت عرفیه ثابت است»، (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۲۱۹).

البته به ابن‌ادریس حلی نسبت داده شده که معنای لغوی را در برخی موارد بر معنای عرفی ترجیح داده است. گرچه اثبات این ادعا از نقلی که از ابن‌ادریس کرده‌اند، اندکی مشکل است، (حسینی، ۱۴۲۷: ۱۹۸).

۵-۵- اگر تعارض میان حقیقت لغوی و حقیقت عرفی - عرف خاص - باشد، ظاهراً در این مورد باید حقیقت لغوی را مقدم داشت، زیرا مخاطب قرآن عموم مردم هستند نه خواص آنان، گرچه در برخی موارد، خطاب به خواص است، ولی حتی در این موارد نیز آن که مقصود به افهام است، همه افراد انسانی‌اند، نه صرفاً مخاطب اولیه قرآن.

محمد مهدی نراقی در این فرض معتقد است اگر عرف خاص مخاطب قرار گرفته باشد، در این صورت معنای عرفی خاص بر لغت مقدم است، ولی در غیر این صورت، باید معنای لغوی را مقدم داشت. (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۳/۱). البته به نظر می‌رسد چنین فرضی عمدتاً در مورد صدور احادیث، امکان وقوع دارد، زیرا بسیاری از روایات، در خطاب به مخاطبان و افراد خاص صادر شده است. ملاحظه نراقی نیز در حاشیه بر «روضه البهیه» شهید ثانی با صراحت بیشتری بر تقدم معنای عرفی خاص بر معنای لغوی تأکید کرده است، (نراقی، ۱۴۲۵: ۸۳۳).

۵-۶- اگر لفظی تنها دارای معنای عرفی باشد، اما در عرف عام یک معنا و در عرف خاص معنای دیگری داشته باشد، در این صورت سه حالت متصور است:

الف - اگر محل شیوع استعمال آن واژه، عرف عام باشد، لازم است به معنای عرفی عام حمل گردد؛

ب - اگر محل شیوع استعمال واژه، عرف خاص باشد، در این صورت، آن لفظ به معنای

عرفی خاص حمل می‌گردد؛

ج- اگر معلوم نباشد که محل شیوع استعمال آن واژه، عرف عام است یا عرف خاص، تعیین معنای آن اندکی دشوار است، ولی بعید نیست حمل آن بر معنای عام صحیح باشد، (طباطبائی، ۱۲۹۶: ۳۹ و نیز نراقی، ۱۳۸۸: ۶۲/۱).^۱

۷-۵- در صورت تردید در این که یک لفظ در کنار معانی عرفی و لغوی، معنای شرعی نیز دارد یا نه، به مقتضای اصلی که تأسیس گردید، معنای عرفی مقدم است، زیرا عادت مردم این است که کلمات را بر اساس عرف محاوره خود معنا می‌کنند، (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۰۳/۸).

۸-۵- اگر لفظی دارای معنای شرعی و عرفی باشد، این مورد مانند صورتی است که در ذیل بیان می‌شود.

۹-۵- اگر لفظی دارای معنای عرفی، لغوی و شرعی باشد، نراقی به صورت کلی در این مورد می‌فرماید:

«اگر برای لفظی سه معنای شرعی، لغوی و عرفی وجود داشته باشد، معنای شرعی تقدم می‌یابد، اما اگر فاقد معنای شرعی باشد یا به هر دلیل حمل بر معنای شرعی ممکن نباشد، معنای عرفی مقدم می‌شود و در صورتی که لفظ فاقد معنای عرفی بوده، یا امکان حمل بر معنای عرفی وجود نداشته باشد، آن گاه بر معنای لغوی حمل می‌شود.» (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۱/۱).
اما این حکم کلی به نظر می‌رسد در برخی از فروض، صائب نباشد. اکنون فروض مختلف مسئله را به تفکیک بررسی می‌کنیم:

الف- در صورتی که دلیل نقلی معتبر بر اعتبار یکی از معانی باشد، همان معتبر است؛ چه معنای لغوی باشد، یا عرفی و چه معنای شرعی؛

ب- اگر یکی از این سه معنا از شیوع و غلبه برخوردار باشد، همان معنا راجح است، (لاری، ۱۴۱۸: ۳۵۳/۱)

اما اگر هیچ معنایی شایع نباشد، در این صورت:

۱- اگر یقین به عدم استقرار حقیقت شرعی حاصل شود، به مقتضای اصلی که ثابت کردیم، لفظ حمل بر معنای عرفی می‌شود؛

۲- اگر در استقرار حقیقت شرعی در زمان نزول تردید ایجاد گردد، در این صورت نیز به مقتضای اصل، لفظ حمل بر معنای عرفی می‌شود؛

۱. جالب است که نراقی پس از ارائه این دیدگاه، آن را به مشهور از قوم منتسب می‌نماید و می‌نویسد که غیر از برخی از متأخرین از اخباریان، مخالف دیگری در این مسئله نیست.

۳- در صورت تردید در این که یک لفظ در کنار معانی عرفی و لغوی، معنای شرعی نیز دارد یا نه، حسب مقتضای اصل، معنای عرفی مقدم است، زیرا مردم طبق عادت خود کلمات را معنا می‌کنند، (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۰۳/۸).

در تحدید موضوع نیز چنانچه در شرع یا لغت، بیانی آمده باشد، به همان حمل می‌گردد و الا عرف، مرجع تحدید آن‌هاست. مقدس اردبیلی می‌فرماید: «همان گونه که در شرع بیان شد، لفظی که یقین به وجود معنای شرعی برای آن نداشته باشیم، بر اساس اصول محاوره حاکم در میان مردم، باید حمل بر معنای عرفی گردد؛ «والحد فی ذلک العرف لما تقرر فی الشرع ان ما لم یثبت له الوضع الشرعی یحال الی العرف جریا علی العادة المعهودة من ردّ الناس الی عرفهم.» (اردبیلی، همان). هم چنین در تعیین مصادیق موضوعات، «هرگاه موضوع حکم شرعی از عرف گرفته شده باشد، به عرف مراجعه می‌شود، اما در شناخت واژه‌هایی، همانند «صلاة» چون شارع آن را در معانی خاص شرعی به کار گرفته است، عرف در تعیین مصداق آن نقشی ندارد»، (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۶۴/۱۱ - ۶۵).

۶- تأملی در دیدگاه برخی از اخباریان

برخی اخباریان، حقیقت عرفی را کافی در معناشناسی مفاهیم قرآنی و سایر خطابات شرعی نمی‌دانند. آنان معتقدند که تلقی‌های عرفی از معانی واژگان، علت تساهل عرف در معناشناسی و غیر منضبط بودن آن، حجت و معتبر نیست، لذا آنان معتقدند که خطابات شرعی را باید به معانی شرعی آن حمل نمود، اگر حقیقت شرعی در مورد آن لفظ وجود نداشته باشد، به معنای عرفی رایج میان معصومان حمل می‌گردد، اگر در آن مورد میان معصومان، عرفی رایج نباشد، کلام حمل بر معنای لغوی می‌شود و چنانچه معنای لغوی آن واژه نیز یافت نشد، آن گاه به معنای عرف عام حمل می‌گردد.

از طرف دیگر، عرف خاص نیز به علت اختلاف و تعدد، نمی‌تواند مرجع مناسبی برای درک معانی واژگان باشد؛ چون در این صورت، تعدد معانی و در نتیجه، تعدد احکام لازم می‌آید، (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۲۱/۱).

۷- نقد کلام برخی از اخباریان

اگر ثابت گردد که عرف عام در معناشناسی واژگان به ویژه واژگان مندرج در خطابات شرعی، اهل مسامحه و تساهل است، به گونه‌ای که امکان سوء فهم مفاهیم فراهم می‌شود، در این صورت تردیدی نیست که چنین عرفی معتبر نیست و هیچ‌گونه حکیمی نیز سخنان خود

را بر مبنای چنین عرفی سامان نمی‌دهد، اما عرفی که براساس اصول محاوره و مفاهمه، دقت‌های ضروری را در گفتار و فهم و اعمال می‌کند، چرا باید مورد خطاب قرار نگیرد و چرا شارع و ماتن حکیم، سخنان خود را از دسترس چنین عرفی خارج سازد؟ اساساً سخن گفتن برخلاف اصول محاوره و مفاهمه عرف، از گوینده حکیم پذیرفتنی نیست. ضمن این که مقتضای قاعده «لسان قوم» نیز که مورد بررسی قرار گرفت، این است که بر متکلم لازم است مطابق با زبان، لغت، ادبیات و سطح فهم مخاطب سخن گوید.

نتیجه‌گیری

گاهی برخی واژگان قرآنی در مقابل دو یا سه معنای لغوی، عرفی و شرعی قرار می‌گیرند و معناشناسی این گونه واژگان را با مشکل مواجه می‌سازند. در این نوشتار سعی شد با تبیین «اصالت معنای عرفی»، تقدم معنای عرفی بر سایر معانی به اثبات رسد. اصالت حمل واژگان قرآنی به معنای عرفی، بر مبنای تحلیل و بررسی موضوع «نزول قرآن به لسان قوم» شکل گرفت. بر اساس این اصل، «لسان قوم» در سه معنا تبیین گردید:

الف - هم آهنگی مفاهیم قرآنی با لغت قوم و مخاطبان است؛

ب - هم آهنگی همه مفاهیم و گزاره‌های بیانی قرآنی با فرهنگ زبانی مخاطبان؛

ج - هم آهنگی ناطقه دین با قدرت و توانایی فهم مخاطبان.

پس از اثبات این اصل و تبیین معنای «لسان قوم»، با شناسایی وجوه مختلف همسانی یا ناهم سانی معانی برخی واژگان ثابت شد که:

۱- حقایق قرآنی در هر صورت بر همه انواع حقایق تقدم دارند؛

۲- معانی لغوی هیچ‌گاه توان تقدم بر معانی عرفی را ندارند؛

۳- معانی شرعی تنها بعد از استقرار، بر معانی عرفی مقدم می‌شوند؛

۴- در صورت تردید در اراده هرگونه معنا، معنای عرفی تقدم دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازدهان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.

٤. اصفهاني نجفي، محمد تقى بن عبدالرحيم، *هداية المسترشدين (شرح معالم الاصول)*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٩.
٥. بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٠٥ هـ.ق.
٦. بدرى، تحسين، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*، تهران، المشرق للثقافة و النشر، ١٤٢٨ ق.
٧. التهانوى، محمد، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بيروت، دار صادر، بى.تا.
٨. حسيني، السيد نذير، *نظرية العرف بين الشريعة والقانون*، قم، المركز العالمى للدراسات الاسلامية، ١٤٢٧.
٩. حسيني فيروزآبادى، مرتضى، *عناية الأصول فى شرح كفاية الأصول*، قم، كتابفروشى فيروزآبادى، ١٤٠٠ ق.
١٠. حسيني، محمد، *الدليل الفقهي تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول*، دمشق، مركز ابن ادريس الحلي للدراسات الفقيهيه، ٢٠٠٧.
١١. _____ *معجم المصطلحات الأصولية*، بيروت، مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٤١٥ ق.
١٢. حكيم، سيد محسن طباطبايى، *مستمسك العروة الوثقى*، قم، مؤسسة دار التفسير، ١٤١٦ هـ.ق.
١٣. حلى، حسن بن يوسف، *مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣.
١٤. رشتى، حبيب الله، *بدايع الافكار*، قم، مؤسسة آل البيت، ١٣١٢.
١٥. زمخشري، محمود، *الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل*، بيروت، دارالكتب العربي، ١٤٠٧.
١٦. سبجاني تبريزى، جعفر، *أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه*، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٨٣ ش.
١٧. صالح، عظيمه، *معناشناسى واژگاني قرآنى*، ترجمه: سيد حسين سيدى، مشهد، آستان قدس رضوى شركت به نشر، ١٣٨٠.
١٨. صدر، محمد باقر، *بحوث فى علم الأصول*، تقرير: حسن عبدالساتر، بيروت، دارالاسلامية، ١٤١٧ ق.
١٩. طباطبايى، سيد محمد حسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٧.
٢٠. طباطبايى، المجاهد، *محمد بن على، مفاتيح الأصول*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٢٩٦ ق.
٢١. طبرسى، فضل بن حسن، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٢٢. طريحي، فخر الدين، *مجمع البحرين*، تهران، كتابفروشى مرتضوى، ١٣٧٥.
٢٣. طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن، *المبسوط فى فقه الإمامية*، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ.ق.
٢٤. طوسى، محمد بن حسن، *التبيان فى تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى.تا.
٢٥. _____ *العدة فى أصول الفقه*، قم، محمدتقى علاقبندان، ١٤١٧ ق.

۲۶. عثمان، محمود حامد، *القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين*، رياض، دارالزاحم، ۱۴۲۳ ق.
۲۷. علم الهدی، سید مرتضی، *الذريعة الى اصول الشريعة*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۲۸. علی دوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. رازی، محمد بن عمر، *فخرالدين، مفاتيح الغيب*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸.
۳۱. لاری شیرازی، عبدالحسین، *التعليقة على فرائد الأصول*، قم، اللجنة العلمية للمؤتمر، ۱۴۱۸ ق.
۳۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، عالمه، ۱۳۷۹ ش.
۳۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله، *کتاب البيع*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱.
۳۴. موسوی قزوینی، علی، *تعلیقة على معالم الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۴۲۷ ق.
۳۵. میرزای قمی، ابوالقاسم محمدبن الحسن، *قوانین الاصول*، قم، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
۳۶. نائینی، محمد حسین، *فوائد الأصول*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
۳۷. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *انيس المجتهدين في علم الأصول*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳۸. نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی، *الحاشية على الروضة البهية*، قم، فتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ هـ.
۳۹. نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۳۶۵، ۱۴۰۷ ق.

مقالات

۴۰. سعیدی روشن، محمدباقر، *روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن*، «دوفصل نامه پژوهش‌های قرآن و حدیث»، دفتر ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۴۱.، *شیوه‌شناسی زبان قرآن*، «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، سال چهارم، شماره دوم، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۵.
۴۲. ایازی، محمد علی، *پژوهشی درباره زبان قوم در قرآن*، «نامه مفید»، شماره ۹، بهار ۱۳۷۶، ص ۳۵-۵۷.

بررسی دیدگاه آیه‌الله معرفت رحمته الله علیه در تحلیل برخورد موسی علیه السلام با هارون علیه السلام بعد از واقعه گوساله پرست شدن بنی اسرائیل

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۱۸

حمید نادری قهفرخی^۱

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۱۶

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

و دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه معارف قم

چکیده

یکی از مسائل چالشی مطرح شده در قرآن کریم، برخورد تند حضرت موسی علیه السلام با حضرت هارون علیه السلام بعد از گوساله پرست شدن بنی اسرائیل است، تا کنون توجیحات زیادی در تحلیل این برخورد ارائه شده است؛ اما آیه‌الله معرفت، با اثبات درجاتی از کوتاهی برای هارون علیه السلام تلاش کرده‌اند این رفتار را تحلیل کنند. ایشان با اثبات طبیعی بودن غضب موسی علیه السلام، تلاش‌های آن حضرت را در راستای مجازات و اصلاح بنی اسرائیل توصیف می‌کند. آن حضرت، در راستای کشف عوامل پدیدآورنده این انحراف، ابتدا ملامت خود را متوجه هارون علیه السلام می‌کند، زیرا ایشان در زمان وقوع این انحراف، رهبر بنی اسرائیل بود و هر مسئولی در این گونه موارد باید پاسخگو باشد. هارون علیه السلام نیز اگرچه عذر خود را بیان می‌کند، اما این عذر نمی‌توانست وی را به‌طور کامل تبرئه کند، از این رو، برای وی از خداوند طلب مغفرت کرد. این دیدگاه دارای نقاط مثبتی، از جمله: توجه به شخصیت زمامدار بودن موسی علیه السلام، طبیعی بودن غضب آن حضرت و قلمداد کردن اقدامات ایشان در راستای مجازات و اصلاح بنی اسرائیل است، اما مهم‌ترین ابهام آن اثبات کوتاهی برای هارون علیه السلام با توجه به طلب مغفرت حضرت موسی علیه السلام برای ایشان است. واژگان کلیدی: آیه‌الله معرفت رحمته الله علیه، موسی علیه السلام، هارون علیه السلام، گوساله پرستی، بنی اسرائیل.

مقدمه

حضرت موسی و هارون علیه السلام، هر دو جزء پیامبران الهی هستند که در چندین جای قرآن از آن‌ها به نیکی یاد شده است؛ به عنوان نمونه سوره صافات، آیات ۱۱۴ تا ۱۲۲. هارون علیه السلام بنا به درخواست موسی علیه السلام و تأیید خداوند، به عنوان وزیر و شریک در امر رسالت، برای مبارزه با

1. Email: hamid.naderyi@chmail.ir

فرعون و نجات بنی اسرائیل در کنار ایشان قرار می‌گیرد، (طه، آیات ۲۹-۳۴). این دو پیامبر، بعد از گذشت وقایعی، بنی اسرائیل را از اسارت فرعون نجات می‌دهند. بعد از این حادثه، حضرت موسی علیه السلام به دستور خداوند تصمیم می‌گیرد برای دریافت الواح، سی شب به طور برود. ایشان قبل از ترک بنی اسرائیل، حضرت هارون علیه السلام را به عنوان جانشین خود انتخاب و دستوراتی را به وی یادآوری کرد، (اعراف، آیه ۱۴۲) و بدین ترتیب رهبری بنی اسرائیل به ایشان سپرده شد. بعد از گذشت سی شب از این میقات، خداوند آن را ده شب دیگر تمدید کرد، (اعراف، آیه ۱۴۲) از این رو، بازگشت آن حضرت با تأخیر همراه شد. همین تأخیر، زمینه را برای پخش شایعاتی در بین بنی اسرائیل مبنی بر فرار موسی علیه السلام و دروغ گو بودن ایشان فراهم کرد، (قمی، ۱۳۶۷: ۶۲/۲). «سامری» در فرصت به دست آمده، با استفاده از طلاهای بنی اسرائیل، مجسمه‌ای به شکل گوساله ساخت که صدایی شبیه گوساله داشت و آن را به عنوان معبود به بنی اسرائیل معرفی کرد، (طه، آیات ۸۷-۸۸).

به دنبال این جریان، جمع زیادی از بنی اسرائیل، گوساله‌پرست شدند، (اعراف، آیه ۱۴۸) و هیچ توجهی به راهنمایی‌های هارون علیه السلام نکردند، (طه، آیه ۹۱) و ایشان نهایتاً مجبور به کناره‌گیری شدند. حضرت موسی علیه السلام بعد از بازگشت از طور و شنیدن سخنان بنی اسرائیل، به سراغ هارون علیه السلام رفت و سر او را گرفت و در حالی که به طرف خود می‌کشید، با لحنی تند خطاب به وی گفت: «ای هارون! چرا هنگامی که دیدی آن‌ها گمراه شدند از من پیروی نکردی؟ آیا فرمان مرا عصیان نمودی؟»، (طه، آیات ۹۲-۹۳)^۱ پس از این برخورد، هارون علیه السلام در دفاع از خود، دو دلیل ذکر می‌کند: یکم: این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند، (اعراف، آیه ۱۵۰) دوم: اگر من در برابر آن‌ها مقاومت نکردم، برای این بود که «من ترسیدم بگویی، تو میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی، سفارش مرا به کار نبستی، (طه، آیه ۹۴) در این هنگام حضرت موسی علیه السلام دلایل وی را می‌پذیرد و برای خود و ایشان دعا می‌کند، (اعراف، آیه ۱۵۰).

این برخورد یکی از چالشی‌ترین موضوعات مطرح شده در قرآن کریم است، زیرا نوعاً در برخوردهای سؤال برانگیز انبیا طرف مقابل آن‌ها شخص یا اشخاص عادی و غیرمعصوم هستند، مانند برخورد حضرت موسی علیه السلام با فرد قبطی و قتل وی و نیز، برخورد حضرت یونس علیه السلام

۱. ترجمه آیات این نوشتار بر اساس ترجمه ناصر مکارم شیرازی است. البته اگر در برخی موارد به دلایل خاص از ترجمه دیگری استفاده شود یادآوری خواهد شد.

با قوم خود و... اشاره کرد، (قصص، آیه ۱۵ و صافات، آیات ۱۴۰-۱۳۹)، اما در این برخورد که جزء موارد منحصر به فرد است، هر دو طرف، پیامبر خدا هستند. از این رو تقریباً همه تفاسیر و کتب کلامی که درباره عصمت انبیا بحث کرده‌اند، به تحلیل این جریان پرداخته‌اند. غضب حضرت موسی علیه السلام برای خدا در مواجهه با این واقعه (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۶۱/۲)، ترک اولای موسی علیه السلام یا هارون علیه السلام یا هر دو (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۲۲۲ و رازی، ۱۴۲۰: ۹۲/۲۲)، کشیدن سر هارون علیه السلام برای آرام کردن وی (موسوی، بی تا: ۱۱۷)، دادن بشارت به وی برای نعمت‌هایی که خداوند در طور به حضرت موسی علیه السلام داده بود، (همان: ۱۱۸) نمونه‌هایی از این تحلیل‌هاست.

عدم هم‌آهنگی برخی از این وجوه با سیاق و ظاهر آیات (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۸/۲۵۲) و عدم وجود دلیل برای اثبات برخی دیگر، عمده اشکال وارده بر این تحلیل‌هاست.^۱ اما در این میان، «آیه‌الله معرفت» در کتاب «التمهید فی علوم القرآن» با اثبات درجاتی از کوتاهی برای حضرت هارون علیه السلام در راه مبارزه با گوساله‌پرستی، تلاش می‌کنند این برخورد را عادی و غیرظالمانه جلوه دهند. ایشان در کتاب «تنزیه الانبیاء» از آدم تا خاتم^۲ مسئله کوتاهی هارون علیه السلام را به عنوان یک احتمال مطرح کرده‌اند. (معرفت، ۱۳۷۴: ۳۱۷)، اما به نظر می‌رسد در کتاب «التمهید» این مطلب به صورت قطعی مطرح شده است. اگرچه ریشه این تحلیل را می‌توان در سخنان مفسران پیشین نیز پیدا کرد. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۹/۱۵۸-۱۵۹)، اما ایشان تلاش کرده‌اند با افزودن مقدماتی دیگر، آن را معقول‌تر و با مبانی عصمت انبیا سازگارتر کنند که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

حال سؤال این است که مستند این نظریه چیست؟ تحلیل این برخورد بر اساس این دیدگاه دارای چه نقاط قوت و (احیاناً) ضعفی است؟ و... برای پاسخ دادن به این سؤالات و مشابه آن لازم است این دیدگاه به خوبی تحلیل و بررسی شود. از این رو، در ابتدا نظریه ایشان به طور مفصل طرح می‌شود و در ادامه، تلاش می‌کنیم با استخراج نکات کلیدی این تحلیل، زمینه را برای قضاوت در مورد آن فراهم کنیم. در پایان نیز با توجه به این نکات به ارزیابی این تحلیل می‌پردازیم.

اما قبل از پرداختن به این امور، ذکر یک نکته ضروری است و آن این که مبنای آیه‌الله معرفت در بررسی این برخورد، براساس اجمال و اختصار است و در مقام بررسی همه‌جانبه و بیان تمامی نکات نبوده‌اند. این مطلب به طور صریح در کلام ایشان آمده است: «کما لا یخفی علی من امعن النظر فی جوانب القضیه و درسها بعمق و هذا الكتاب موضع اختصار.» (معرفت، ۱۳۸۶: ۳/۴۵۳)

۱. بررسی دقیق این تحلیل‌ها، علاوه بر این که خارج از اهداف این نوشتار است، منجر به طولانی شدن آن می‌شود.

از این رو، ایشان از تفصیل بحث اجتناب کرده و از خواننده به طور غیرمستقیم خواسته‌اند که برای فهمیدن صحیح این تحلیل، جوانب این قضیه را با توجه بیشتری مورد بررسی قرار دهند. اینک ما در همین راستا، تلاش می‌کنیم، با دقت بیشتری این برخورد را مورد بررسی قرار دهیم تا ضمن بیان نکات تکمیلی، ابهامات و اجمال‌ات این تحلیل را روشن و احیاناً برطرف نماییم.

۱- دیدگاه آیه‌الله معرفت

آیه‌الله معرفت در جلد سوم کتاب «التمهید» بعد از اشاره به آیات ۱۵۰ - ۱۵۱ سوره اعراف و ۸۶ - ۹۴ سوره طه که نحوه برخورد موسی علیه السلام با هارون علیه السلام و جوانب آن را بیان می‌کند، می‌فرماید: «آیا این [برخورد] ناشی از فوران غضب و عجله نسبت به امری که شاید عاقبت آن نیکو نباشد، نیست؟ جواب: در این ارتداد ناگهانی غریبی که در مدت چهل روز در بین بنی‌اسرائیل در زمان غیبت پیامبرشان رخ داد، جای غضب بیشتر از این وجود داشت. به خصوص در مورد [شخصی] مثل موسی که مردی غیرت‌مند نسبت به خدا بود و در مدت فترت کوتاهی، تمام زحماتش را نابود شده یافت. به همین علت ناامیدی جایگاهی در نفس بزرگوار ایشان پیدا کرد و غیرت الهی نسبت به عقوبت و مجازات سریع قوم سرسخت، وجودش را گرفت.

۱. «أليس هذا من ثوران الغضب و التسرع إلى أمر ربما كان لا يحمد عقباه؟ و الجواب: ان في ذلك الارتداد المفاجئ الغريب الذي حصل في بنی‌اسرائیل في غيبة نبيهم أربعين صباحاً لمشاراً لأكثر من ذلك الغضب و لا سيما في مثل موسی علیه السلام ذلك الرجل الغيور في الله، فقد وجد ان اتعابه كلها ذهب أدراج الرياح بفترة قصيرة؛ و من ثم أخذ اليأس مأخذه من نفسه الكريمة و أخذته الحمية الالهية إلى الانتقام السريع من قوم اللداء. فأخذ يفتش عن العوامل التي دعت إلى ذلك التحول العظيم، غير المترقب و الأيادي التي عملت في اضلال القوم و ارتدادهم إلى عبادة العجل. فأول وهلة و قبل كل شيء توجه إلى أخيه الذي استخلفه على قومه و جعله رقيباً عليهم و مسؤولاً عن قيادتهم الحكيمة: «وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصليح ولا تتبع سبيل المفسدين» (اعراف، آیه ۱۴۲). فحسب ان هارون هو الذي تهاون بشأن القوم و لم يرقبهم تلك المراقبة الشديدة فضلوا، شأن كل زعيم إذا احس بضعفة في بعض جوانب قيادته، ان يستنطق المسؤول الذي عينه في تلك الجهة و يبادر إلى محاكمته ان كان رأى من موقفه التساهل و التقاعس عن وظيفته، الأمر الذي دعى بموسى ان يوجه ملامته أولاً و بالذات إلى أخيه المسؤول عن قومه. فأخذ برأسه و لحيته و جره اليه بعنف، استنكاراً على تساهله بأمر القوم و هارون و ان كان قد أبدى عذره عن سكوته تجاه ضلال القوم و عبادتهم للعجل، لكنه لم يكن بتلك المثابة التي تبرأ موقفه نهائياً و من ثم استغفر موسى لنفسه و لأخيه، ان هارون حسب من قيامه في وجه القوم حدوث انشقاق في صفوفهم و ربما وقوع فساد و سفك دماء، فسكت ريثما يعود موسی و هو أعرف بموقفه مع القوم، الأمر الذي ان كان يصلح عذراً في الجملة، فليس من العذر المقبول كلياً؛ و من ثم لم يكن موقف موسی مع أخيه حينذاك ظلماً بشأنه ذلك الظلم الذي حسبه.

از این رو، به دنبال پیدا کردن عوامل پدیدآورنده این تحول عظیم غیرمنتظره و دست‌های گمراه کننده قوم و ارتداد آنان به گوساله‌پرستی برآمد. به همین جهت در مرحله اول و قبل از هر چیز سراغ برادرش رفت که وی را جانشین خود در میان قوم و مراقب و نگهبان و مسئول در قبال رهبری حکیمانه آنان قرار داده بود: «و موسی به برادرش هارون گفت: «جانشین من در میان قومم باش و (آنها) را اصلاح کن و از روش مفسدان پیروی منما.»، (اعراف، آیه ۱۴۲)

بنابراین، آن حضرت گمان کرد که هارون همان کسی است که نسبت به امور قوم سستی کرده است و به خوبی مراقب آنها نبوده است و به همین علت گمراه شدند. شأن هر زمامدار، زمانی که در گوشه‌ای از رهبری خود، نارسایی مشاهده کند این است که از مسئولی که برای آن کار [ی که در حال حاضر در آن نارسایی مشاهده می‌شود] مشخص کرده است، توضیح بخواهد و اگر در کار وی سستی و کوتاهی از وظیفه مشاهده کرد، اقدام به محاکمه وی کند. [این پرسش از مسئول و محاکمه او در صورت کوتاهی] همان امری است که باعث شد، موسی اولاً و بالذات ملامتش را متوجه برادرش کند که مسئولیت قوم به وی سپرده شده بود.

از این رو، سر و ریش وی را گرفت و با شدت به طرف خود کشید تا کوتاهی وی را نسبت به امور قوم، زشت و مورد انکار قلمداد کند. اگرچه هارون دلیل سکوتش را در مقابل گمراهی قوم و گوساله‌پرستی آنان آشکار کرد، ولی این عذر به منزله دلیلی که وی را به طور کامل تبرئه کند نبود، به همین دلیل موسی برای خود و برادرش طلب مغفرت کرد.

هارون گمان کرده بود با قیامش در مقابل قوم، در صفوف آنها شکاف ایجاد می‌شود و چه بسا مفسده‌ای به وجود آید و خون‌هایی ریخته شود. بنابراین، سکوت کرد تا موسی برگردد [چرا که] وی با توجه به جایگاهش، نسبت به قوم آگاه‌تر بود. این کار اگرچه به طور اجمال می‌تواند عذر باشد، اما عذری نیست که به طور کامل قبول شود. به همین دلیل رفتار موسی با برادرش در این هنگام، همان‌گونه که برخی گمان کرده‌اند ظالمانه نیست.»، (معرفت، ۱۳۸۶: ۳/۴۵۲-۴۵۳).

۲- نکات کلیدی تحلیل

مهم‌ترین نکات کلیدی این تحلیل با توجه به سیاق کلام عبارتند:

۲-۱- طبیعی بودن غضب حضرت موسی علیه السلام

با توجه به عبارت «در این ارتداد ناگهانی غریبی که در مدت چهل روز در بین بنی اسرائیل در زمان غیبت پیامبرشان رخ داد، جای غضب بیشتر از این وجود داشت. به خصوص در مورد

[شخصی] مثل موسی که مردی غیرت‌مند نسبت به خدا بود و در مدت فترت کوتاهی، تمام زحماتش را نابود شده، مشاهده کرد» می‌توان برداشت کرد که غضب حضرت موسی علیه السلام در این مورد کاملاً طبیعی بوده است.

۲-۲- عقوبت و مجازات بنی اسرائیل علت ارتکاب این عمل

عبارت «به همین علت [مشاهده انحراف بزرگ گوساله‌پرستی،] ناامیدی، جایگاهی در نفس بزرگوار ایشان [حضرت موسی علیه السلام] پیدا کرد و غیرت الهی نسبت به عقوبت و مجازات سریع قوم سرسخت، وجودش را گرفت»، گویای این است که اقدامات حضرت موسی علیه السلام در مسیر مجازات بنی اسرائیل صورت گرفته است. البته قرائن متصله کلام، مؤید این است که رفتار حضرت موسی علیه السلام از روی غضب کنترل شده و حکیمانه بوده است: «نفسه الکریمه و أخذته الحمیه الالهیه».

۲-۳- توضیح خواستن از مسئول در صورت بروز مشکل در حیطة مسئولیت وی

سؤال موسی علیه السلام از هارون علیه السلام بر اساس الگویی است که هر زمامداری از آن پیروی می‌کند: «شأن هر زمامدار، زمانی که در گوشه‌ای از رهبری خود، نارسائی مشاهده کند، این است که از مسئولی که برای آن کار [ی که در حال حاضر در آن نارسائی مشاهده می‌شود] مشخص کرده است، توضیح بخواهد و اگر در کار وی سستی و کوتاهی از وظیفه مشاهده کرد، اقدام به محاکمه وی کند».

۲-۴- سستی هارون علیه السلام در مبارزه با گوساله‌پرستان

گرچه سیاق کلام، به خوبی بر این نکته دلالت می‌کند، اما برای توضیح بیشتر اشاره به چند قسمت از کلام که به روشنی گویای این نکته است، لازم به نظر می‌رسد:
الف- «بنابراین آن حضرت [موسی علیه السلام] گمان کرد که هارون علیه السلام همان کسی است که نسبت به امور قوم سستی کرده است و به خوبی مراقب آن‌ها نبوده است و به همین علت گمراه شدند.»
ب- «از این رو، سر و ریش وی را گرفت و با شدت به طرف خود کشید تا کوتاهی و سستی وی را نسبت به امور قوم، زشت و مورد انکار قلمداد کند».

۲-۵- طلب مغفرت موسی علیه السلام برای برادر، دلیل سستی وی

از عبارت «اگرچه هارون دلیل سکوتش را در مقابل گمراهی قوم و گوساله‌پرستی آنان آشکار کرد، اما این عذر به منزله دلیلی که وی را به طور کامل تبرئه کند، نبود. به همین دلیل

موسی علیه السلام برای خود و برادرش طلب مغفرت کرد» به خوبی برمی‌آید که طلب مغفرت موسی علیه السلام در قبال کوتاهی حضرت هارون علیه السلام بوده است.

۳- بررسی نکات کلیدی تحلیل

۳-۱- بررسی طبیعی بودن غضب حضرت موسی علیه السلام

اگر جریان مبارزه حضرت موسی علیه السلام را با فرعون در قرآن کریم، دنبال کنیم، به خوبی متوجه می‌شویم که آن حضرت، سختی‌های زیادی را برای نجات بنی‌اسرائیل و اعتلای توحید تحمل کردند، (زخرف، آیات ۵۰-۵۳ و نهج البلاغه، خ ۱۹۲) برای توضیح بیشتر اشاره به یک نکته که کمتر مورد توجه واقع شده است، ضروری به نظر می‌رسد. بر اساس برخی روایات بین بعثت حضرت موسی علیه السلام و رفتن ایشان به طور و برپا شدن غائله سامری، حداقل چهل سال فاصله شد.

توضیح این که در سوره یونس، سخن از نفرین حضرت موسی علیه السلام نسبت به فرعون و اطرافیان او به میان آمده است. در این نفرین، حضرت موسی علیه السلام از خداوند می‌خواهد که اموالشان را نابود کند و (به جرم گناهانشان) دل‌هایشان را سخت و سنگین سازد، به گونه‌ای که ایمان نیاورند تا عذاب دردناک را ببینند، (یونس، آیه ۸۸) خداوند به وی وعده می‌دهد که این نفرین مستجاب خواهد شد، (یونس، آیه ۸۹)، گرچه تعیین زمان دقیق این نفرین ممکن نیست، ولی به‌طور قطع بعد از بعثت حضرت موسی علیه السلام و شروع مبارزه با فرعون است.

بر اساس روایات، فاصله بین این دعا و استجابت آن و در نتیجه، هلاکت فرعون چهل سال طول کشید، (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۲۷، کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۴۸۹) از این رو، آخرین زمانی که برای استجابت این دعا می‌توان در نظر گرفت، غرق شدن فرعون است. این زمان هم به‌طور دقیق مصادف با آزادی بنی‌اسرائیل است.

تورات نیز فاصله بین خروج بنی‌اسرائیل از مصر و رفتن حضرت موسی علیه السلام به طور را سه ماه مشخص می‌کند، (خروج، ۱۹، ۱) از این رو، با توجه به این توضیحات می‌توان ادعا کرد که گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل مساوی با نابودی تلاش‌های چهل ساله حضرت موسی علیه السلام بوده است. به همین علت، بنا بر تصریح آیه‌الله معرفت این حادثه جای غضب بیشتر از غضب حضرت موسی علیه السلام را داشت، زیرا هر انسانی وقتی حاصل زحمات خود را هدر رفته ببیند، غضبناک و ناراحت می‌شود، چه برسد به شخصی مانند حضرت موسی علیه السلام که جزء پیامبران بزرگ خداوند است.

بنابراین، توجه به زمان وقوع این حادثه (وقوع بعد از زحمات زیاد) و توجه به شخصیت حضرت موسی علیه السلام به عنوان یک پیامبر خداوند از نکات برجسته این تحلیل است اگرچه برای اثبات غیرت‌الله بودن حضرت موسی علیه السلام، دلیلی به غیر از این که ایشان پیامبر خداست و تمام هم و غم پیامبران الهی برقراری توحید است (نهج‌البلاغه، خ ۱) نمی‌توان پیدا کرد.

۳-۲- بررسی عقوبت و مجازات بنی اسرائیل به علت ارتکاب این عمل

حضرت موسی علیه السلام بعد از بازگشت از طور، چند کار انجام می‌دهد: صحبت با بنی اسرائیل، برخورد تند با حضرت هارون علیه السلام، برخورد با سامری. (طه، آیات ۹۸-۸۶)، اما یک سؤال این‌جا مطرح می‌شود و آن این است که هدف آن حضرت از انجام این اقدامات چه بوده است؟ بنا بر تصریح «التمهید» این اقدامات، از جمله برخورد تند با هارون علیه السلام در راستای مجازات و تنبیه قوم سرسختی مثل بنی اسرائیل بوده است. در بررسی این تحلیل باید به این نکته اشاره شود که در این ماجرا، چند برخورد از حضرت موسی علیه السلام وجود دارد که علت و انگیزه آن‌ها به علت نبود دلیل واضح، برای ما مبهم است. از این رو، ناچاریم برای کشف این مطلب، جوانب این قضیه را با دقت بیشتری بررسی کنیم و دنبال جواب این سؤال باشیم که آیا این اقدامات در راستای عقوبت بنی اسرائیل بوده یا امور دیگری مد نظر بوده است؟

قبل از پرداختن به این مطلب، توجه به این نکته لازم است که مبهم بودن این، سبب باعث شده توجیحات و احتمالات زیادی برای حل آن ارائه شود که به تعدادی از آن‌ها در ابتدای همین بحث اشاره شد. از این رو، زمانی می‌توانیم ادعا کنیم که اقدامات حضرت موسی علیه السلام فقط در راستای مجازات بنی اسرائیل بوده است که دیگر توجیحات ارائه شده، به‌طور کامل رد شوند و توجیه مورد نظر بلامنازع باقی بماند.

یکی از توجیحات این است که برخورد حضرت موسی علیه السلام وسیله‌ای برای سرزنش و بیدار کردن بنی اسرائیل بود، (صدوق، ۱۹۸۸: ۸۸/۱ و سبحانی، ۱۳۶۶: ۵/۱۲۱-۱۲۲ و مکارم، ۱۳۷۵: ۷/۱۳۰-۱۳۱) حضرت موسی علیه السلام با این کار قصد داشت فضای ناشی از تبلیغات سامری و گوساله‌پرستی را به نحوی بشکند تا بتواند بنی اسرائیل را از این گمراهی نجات دهد.

برخی از مفسران بر این باورند که این توجیه هم آهنگ و ملایم با سیاق و ظاهر آیات نیست، (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۸/۲۵۲) برای بررسی این نظریه باید سیاق و ظاهر این آیات را بازبینی کرد. این برخورد در دو سوره اعراف و طه آمده است. نکته قابل توجه این که هر سوره

قسمتی از این برخورد را نقل کرده است. در سوره اعراف، برخورد حضرت موسی علیه السلام با بنی اسرائیل کم‌رنگ‌تر از سوره طه و به صورت فشرده و پشت سر هم نقل شده است. اگر فقط به سوره اعراف نگاه کنیم به نظر می‌رسد که تحلیل برخورد تند با هارون علیه السلام جهت بیدار کردن بنی اسرائیل، با ظاهر آیات چندان سازگاری نیست.

برای روشن شدن مطلب این قسمت از آیات را مرور می‌کنیم: «و هنگامی که موسی خشمگین و اندوهناک به سوی قوم خود بازگشت، گفت: پس از من، بد جانشینانی برایم بودید (و آیین مرا ضایع کردید) آیا در مورد فرمان پروردگارتان (و تمدید مدت میعاد او)، عجله نمودید (و زود قضاوت کردید؟) سپس الواح را افکند و سر برادر خود را گرفت (و با عصبانیت) به سوی خود کشید، او گفت: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند، پس کاری نکن که دشمنان مرا شامت کنند و مرا با گروه ستم‌کاران قرار مده.» (اعراف، آیه ۱۵۰)

از چنین کلماتی مثل: خشمناک بودن، گفتن، انداختن الواح و گرفتن سر برادر بدون هیچ‌گونه سؤالی، به ذهن خطور می‌کند که این رفتار، یک اقدام نسنجیده و ناشی از غضب یا یک اقدام تأدیبی است، اما وقتی همین برخورد در سوره طه با تفصیل بیشتری راجع به گفت‌وگوی حضرت موسی علیه السلام با بنی اسرائیل، گفت‌وگو با حضرت هارون علیه السلام و برخورد با سامری بیان می‌شود، احتمال نسنجیده بودن یا وجه تأدیبی این رفتار بسیار کم‌رنگ و حتی بی‌رنگ می‌شود و بازسازی فضایی که این اتفاق در آن رخ داده است، به فهم این مطلب کمک شایانی می‌کند.

بنا به تصریح قرآن کریم، حضرت موسی علیه السلام با حالتی غضبناک و اندوهناک به میان بنی اسرائیل برگشت، (اعراف، آیه ۱۵۰ و طه، آیه ۸۶) از سیاق حاکم بر آیات برداشت می‌شود، حضرت موسی علیه السلام بعد از بازگشت، در مرحله اول با قوم خود صحبت می‌کند، در مرتبه بعد با هارون علیه السلام برخورد تندی می‌کند و در مرحله سوم به سراغ سامری می‌رود. برای روشن شدن این مطلب آیات مربوط به آن را که در سوره اعراف و طه آمده‌اند مرور می‌کنیم. به آیه ۱۵۰ سوره اعراف که قسمتی از این نحوه بازگشت و برخورد را روایت می‌کند، اشاره شد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این آیه حضرت موسی علیه السلام ابتدا با قوم صحبت می‌کند و سپس سراغ حضرت هارون علیه السلام می‌رود. در سوره طه هم همین سیر، اما به صورت مفصل‌تر دنبال شده است. در این سوره، در آیه ۸۵ بازگشت آن حضرت به میان قوم و صحبت با آن‌ها، در آیه ۹۲ تا ۹۴ ماجرای برخورد حضرت موسی علیه السلام با هارون علیه السلام و در نهایت از آیه ۹۵ به بعد برخورد با سامری مطرح شده است.

نکته قابل توجه در این بازگشت، این است که حضرت موسی علیه السلام با این که با حالتی عصبانی و ناراحت به میان بنی اسرائیل بر می گردد، با جملاتی که آمیخته با تأسف، توبیخ و تهدید و حتی عذوفت و مهربانی است، با آن ها صحبت می کند. گفت و گوی آن حضرت با بنی اسرائیل در سوره طه به این شرح است: «ای قوم من! مگر پروردگارتان وعده نیکویی به شما نداد؟ آیا مدّت جدایی من از شما به طول انجامید، یا می خواستید غضب پروردگارتان بر شما نازل شود که با وعده من مخالفت کردید؟»، (طه، آیه ۸۶).

لحن این آیات (سوره اعراف و طه) حاکی است که برخی از فقرات متضمن توبیخ است، مثل: «پس از من، بد جانشینانی برایم بودید (و آیین مرا ضایع کردید)»؛ «آیا در مورد فرمان پروردگارتان (و تمدید مدّت میعاد او)، عجله نمودید (و زود قضاوت کردید؟)»؛ «آیا مدّت جدایی من از شما به طول انجامید؟»، برخی از فقرات دارای لحنی همراه با عذوفت و تأسف است، مثل: «ای قوم من!» «مگر پروردگارتان وعده نیکویی به شما نداد؟» و برخی از فقرات در بردارنده تهدید و بیان عاقبت کار است، مثل: «یا می خواستید غضب پروردگارتان بر شما نازل شود که با وعده من مخالفت کردید.»

حال سؤال این است که چرا با این که خدای متعال به حضرت موسی علیه السلام اطلاع داده که عامل گمراهی، شخصی به نام سامری است، (طه، آیه ۸۵)، ولی بعد از بازگشت، ابتدا سراغ قوم خود می رود، در مرحله بعد سراغ حضرت هارون علیه السلام و در مرحله سوم سراغ سامری؟ در این گونه موارد باید سراغ علت و عامل اصلی گمراهی یا شخصی که مسئولیت رهبری قوم به آن ها سپرده شده، رفت، نه بنی اسرائیلی که مستضعف فکری هستند.

برخورد اولیه حضرت موسی علیه السلام با بنی اسرائیل این احتمال را تقویت می کند که ایشان از همان ابتدا به فکر درمان این واقعه بوده و شاید ایشان قصد داشتند با این عمل، بنی اسرائیل را محک بزنند و وضعیت فعلی و نظر آن ها را در مورد این واقعه از زبان آن ها بشنوند و تا حدودی اذهان آن ها را برای اقدامات بعد آماده کنند.

بازسازی نحوه بازگشت حضرت موسی علیه السلام و اقدامات وی به فهم این مطلب بسیار کمک می کند. بنابر تصریح قرآن کریم، حضرت موسی علیه السلام با حالتی غضبناک و اندوهناک به میان قوم خود بر می گردد، ولی با این که عصبانی است، هیچ برخورد عملی با قوم نمی کند، بلکه در مرحله اول با طرح چند سؤال از آنان، آن هم با لحن تند همراه با تهدید و تأسف و حتی عاطفه برانگیز، وضعیت قوم خود را جویا می شود؛ اما بنی اسرائیل وقتی در مقابل توبیخ شدید و تهدیدات آن

حضرت قرار می‌گیرند، بدون قبول ذره‌ای از اشتباهات خود و بدون این‌که به عمق فاجعه توجهی داشته باشند، با بهانه‌تراشی و فرافکنی (رضائی اصفهانی و جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۷: ۱۳/ ۹۰) می‌گویند: «ما به میل و اراده خود از وعده تو تخلف نکردیم، بلکه مقداری از زیورهای قوم را که با خود داشتیم افکندیم.» (طه، آیه ۸۷) واضح است که در این فضا هیچ اقدام اصلاحی کارگر نخواهد بود، مگر این‌که این فضا به نوعی شکسته شود. از این رو، در مرحله دوم با انداختن الواح و برخورد تند با حضرت هارون علیه السلام فضای به وجود آمده را می‌شکند و در مرحله سوم، گمراه شدن بنی‌اسرائیل را از زبان خود سامری به آن‌ها گوشزد می‌کند (طه/ ۹۵). به این ترتیب قوم لجوجی مثل بنی‌اسرائیل در این جریان، نه تنها حرفی نمی‌زنند، بلکه از عمل خود پشیمان می‌شوند و حتی حاضر می‌شوند بنا بردستور حضرت موسی علیه السلام برای توبه، به کشتن همدیگر روی بیاورند، (بقره، آیه ۵۴)

به هر حال، تمامی این مطالب می‌تواند حاکی از این باشد که اقدامات حضرت موسی علیه السلام، جنبه اصلاحی داشته است. البته توجه داشته باشیم که آن حضرت در این ماجرا، علاوه بر پیامبر بودن، رهبر جامعه هم هست و یک رهبر عادی، چه برسد به پیامبر خدا، هر چند به سبب وقوع یک انحراف بزرگ در میان قوم خود، غضبناک باشد، ولی در عین حال به دنبال درمان این انحراف هم خواهد بود.

حال با توجه به این توضیحات، سراغ متن «التمهید» می‌رویم اگرچه در این متن با توجه به جمله «فأخذ یفتش عن العوامل التي...» که تفریع یا عطف بر جمله «فقد وجد ان اتعابه كلها ذهب أدرج الرياح بفترة قصيرة؛ و من ثم أخذ اليأس مأخذه من نفسه الكريمة و أخذته الحمية الالهية إلى الانتقام السريع من قوم الاللاء» است، به نظر می‌رسد، این اقدامات در راستای مجازات بنی‌اسرائیل بوده و نه اصلاح آن‌ها، اما بسیار بعید است جنبه اصلاحی رفتار حضرت موسی علیه السلام و آنچه در قرآن درباره گفت‌وگوی ایشان با بنی‌اسرائیل آمده است، از نظر آیه‌الله معرفت دور مانده باشد. احتمالاً عدم تعرض صریح ایشان نسبت به این مسئله از باب ارسال مسلمات است، یا در مقام بیان نبودن بوده و نه غفلت.

از طرف دیگر، با مروری بر متن می‌توان گفت این نکته مورد توجه بوده و به‌طور ضمنی بدان اشاره شده است؛ مثلاً در متن آمده است: «از این رو، به دنبال پیدا کردن عوامل پدیدآورنده این تحول عظیم غیرمنتظره و دست‌های گمراه کننده قوم و ارتداد آنان به گوساله‌پرستی برآمد.» بنابراین، در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: گرچه در متن «التمهید» به‌طور صریح اقدامات حضرت

موسی علیه السلام در راستای مجازات بنی اسرائیل معرفی شده است، اما به طور ضمنی به جنبه اصلاحی این اقدامات نیز توجه شده است و به نظر نمی‌رسد بین این دو انگیزه، تناقض و تنافی وجود داشته باشد که به هیچ وجه قابل جمع نباشند. البته اگر در متن به طور صریح اشاره کوتاهی هم به جنبه اصلاحی این اقدامات شده بود (مثلاً کلماتی مثل: نجات بنی اسرائیل از این انحراف یا اصلاح آنان اضافه می‌شد)، علاوه بر رعایت مبنای اختصار، قطعاً متن وضوح بیشتری پیدا می‌کرد.

۳-۳- بررسی توضیح خواستن از مسئول در صورت بروز مشکل در حیطه مسئولیت وی

یکی از اصولی که عقلاً در کارهای روزمره به آن اعتنا می‌کنند، این است که هرگاه به شخصی مسئولیت کاری سپرده شود، هر اتفاق ناگواری که در حیطه مسئولیت وی رخ داد، باید وی پاسخگو باشد. برای روشن شدن این مطلب می‌توان به وضعیت سوزن بان، نگهبان زندان و وزیر اشاره کرد؛ اگر روزی قطاری به هر دلیل از ریل منحرف شد، این سوزن بان است که باید ثابت کند که به تکلیف و وظیفه‌اش عمل کرده و مسئله اتفاق افتاده در حیطه مسئولیت او نیست، اگر فرد سالمی را تحویل زندان بان بدهند و بعد از مدتی این زندانی با سر و صورت زخمی، به دادگاه شکایت کند که زندان بان مرا اذیت کرده است، این زندان بان است که باید ثابت کند من به وظیفه خود درست عمل کرده‌ام و مورد ادعا کار اونبوده است و به محض این‌که در وزارت خانه‌ای مشکلی اتفاق بیفتد، اولین فردی که مورد سؤال قرار می‌گیرد، کسی جز شخص وزیر نیست. به همین علت به محض این‌که هواپیمایی سقوط می‌کند، همه انتقادات متوجه وزیر مربوط می‌شود، مگر زمانی که ایشان ثابت کند که این مورد در حیطه وظیفه او نبوده است.

در همه موارد فوق همین که شخص نتواند خود را تبرئه کند، عقلای عالم وی را مؤاخذه می‌کنند و در برخی مواقع مجازات‌هایی را برای وی در نظر می‌گیرند. مؤید مطلب فوق را می‌توان در برخورد حضرت سلیمان علیه السلام با هدهد مشاهده کرد. در این برخورد، حضرت سلیمان علیه السلام در میان سپاه خود، جوایزی حال مرغان می‌شود، اما هدهد را پیدا نمی‌کند، به همین علت می‌گوید: چرا هدهد را نمی‌بینم، مگر او غایب است؟ (نمل، آیه ۲۰)، «قطعاً او را کیفر شدیدی خواهیم داد یا او را ذبح می‌کنم یا باید دلیل روشنی (برای غیبتش) برای من بیاورد.» (نمل، آیه ۲۱) تعیین مجازات برای هدهد حاکی از این است که غیبت وی، تخلف به شمار می‌آمده، اما چرا حضرت سلیمان علیه السلام، سیر مجازات را به این شکل مطرح می‌کند؛ ابتدا، کیفر شدید، بعد ذبح، بعد آوردن دلیل موجهی برای غیبت خود، آن هم غیبتی که زیاد نبود. (نمل، آیه ۲۲) چرا ایشان اصل را بر تبرئه هدهد

نمی‌گذارد و از همان اول نمی‌گوید احتمالاً ایشان برای غیبت خود دلیلی دارد؟ اگر مطلب فوق را در نظر بگیریم، جواب این سؤال کاملاً واضح است، وقتی شخصی مسئول کاری شد، در صورت بروز مشکل: اولاً اومتخلف است، مگر این که با دلیل موجهی خود را تبرئه کند.

برخورد حضرت موسی علیه السلام با هارون علیه السلام را می‌توان در همین راستا توجیه کرد. اگر در این جریان می‌بینیم که موسی علیه السلام به عنوان زمامدار بنی‌اسرائیل در مواجهه با هارون علیه السلام، برخورد مجرم‌انگارانه دارد و با قاطعیت تمام از وی راجع به اتفاقات رخ داده توضیح می‌خواهد به این دلیل است که هر مسئولی باید جواب گو باشد، گرچه پیامبر یا برادر انسان باشد.

توجه به نکته فوق که در آثار برخی دیگر از محققان نیز دیده می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۶: ۵/ ۱۲۲)، یکی از برجستگی‌های تحلیل «التمهید» است، زیرا با افزودن این نکته تلاش شده است رفتار حضرت موسی علیه السلام کاملاً عقلایی توجیه شود، اما با این حال برخورد فیزیکی با حضرت هارون علیه السلام بدون شنیدن سخنان و دلایل ایشان قطعاً با این توجیه هم‌چنان بی‌پاسخ می‌ماند، زیرا نهایت چیزی که این قضیه می‌تواند اثبات کند، این است که چون در حیطه مسئولیت هارون علیه السلام، انحرافی اتفاق افتاده است، از همان ابتدا باید به ایشان به عنوان یک متهم نگاه شود، مگر ایشان دلایل کافی برای براءت خود اقامه کند. اگر ایشان از عهده این امر برنیامد، باید در صد مجازات وی برآمد؛ اما آنچه در عالم خارج اتفاق افتاده است، فراتر از این است، زیرا موسی علیه السلام قبل از شنیدن دلایل هارون علیه السلام دست به اقدام عملی می‌زند و سر آن حضرت را می‌گیرد و به طرف خود می‌کشد. این عمل درحقیقت، نوعی مجازات قبل از اثبات جرم است که در عرف عقلا وجه مثبتی ندارد. حتی اگر کوتاهی حضرت هارون علیه السلام در رهبری بنی‌اسرائیل را بپذیریم، باز هم برخورد تند قبل از شنیدن دلایل ایشان وجهی ندارد، مگر بگوییم این عمل در راستای اصلاح بنی‌اسرائیل و جزء مصادیق روش معروف، به «در» بگو تا «دیوار» بشنود، بوده است.

۳-۴- بررسی سستی هارون علیه السلام در مبارزه با گوساله پرستان

آیا هارون علیه السلام در امر هدایت مردم کوتاهی کرده بود؟ از تصریحات متن «التمهید» که قبلاً به آن‌ها اشاره شد، برداشت می‌شود که درجاتی از کوتاهی متوجه هارون علیه السلام است. از آن جا که این نکته نقش مهمی در تحلیل برخورد موسی علیه السلام با هارون علیه السلام دارد، بررسی آن از جهت مبنا و بنا کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. از این جهت بحث را در این دو محور ادامه می‌دهیم.

۳-۴-۱- بررسی مبنایی کوتاهی حضرت هارون علیه السلام

آیه‌الله معرفت بعد از نقل چند قول درباره عصمت انبیا، می‌فرماید: «امامیه معتقد است که هر پیامبری باید از تمامی گناهان، صغیره و کبیره، در همه زمان‌ها، چه قبل از بعثت و چه بعد از آن معصوم باشد.» (معرفت، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۳۳). ایشان در ادامه، برای اثبات این گزاره، استدلالی رانقل می‌کنند که گویای این است که نظر خود ایشان نیز دقیقاً همین است. (همان: ۳/ ۴۳۳-۴۳۴).

حال با توجه به این مبنا، سراغ واقعه مورد بحث می‌رویم. در این واقعه مسئولیت و سرپرستی بنی‌اسرائیل به حضرت هارون علیه السلام سپرده شده بود. (اعراف، آیه ۱۴۲) بنابر تصریح «التمهید»، آن حضرت در انجام این مسئولیت مرتکب درجاتی از کوتاهی شد. این مطلب با مرور متن مورد بحث به خوبی قابل اثبات است، اما برای وضوح بیشتر آن، به‌طور اجمال یک بار دیگر متن را مرور می‌کنیم. در متن، ابتدا بحث تعیین هارون علیه السلام به عنوان جانشین موسی علیه السلام و مسئول بودن ایشان در قبال رهبری حکیمانه بنی‌اسرائیل مطرح می‌شود. در ادامه صحبت از گمان حضرت موسی علیه السلام مبنی بر کوتاهی حضرت هارون علیه السلام در امور قوم و در نتیجه گمراه شدن آنان به میان می‌آید. در همین قسمت، برخورد تند حضرت موسی علیه السلام به عنوان راهی برای زشت قلمداد کردن کوتاهی نسبت به امور قوم معرفی می‌شود. در انتها نیز با طرح دلایل هارون علیه السلام پذیرفته نشدن آنان به طور کامل از طرف حضرت موسی علیه السلام این بحث خاتمه می‌یابد.

همه این موارد به‌طور قطع کوتاهی حضرت هارون را در انجام مسئولیت خود ثابت می‌کند. این در حالی است که اگر ایشان در امر سرپرستی و هدایت بنی‌اسرائیل ذره‌ای کوتاهی کرده باشد، قطعاً زمینه‌ساز و شریک در انحراف آنان خواهد بود. به همین علت، جرم ایشان حداقل به اندازه آنان است (اگر نگوییم جرم ایشان به علت دارا بودن مقام نبوت و مسئولیت رهبری بنی‌اسرائیل بسیار سنگین‌تر است). بنابراین، اگر در چندین جای قرآن کریم، از بنی‌اسرائیل به علت این عمل با عنوان «ظالم» یاد شده است (بقره، آیه ۵۱ و ۹۲ و اعراف، آیه ۱۴۸)، این عنوان بر حضرت هارون علیه السلام نیز صادق خواهد بود. در این صورت به نظر می‌رسد این مطلب با مبنای عصمت مطلق انبیا سازگار نباشد.

ممکن است گفته شود، انبیا طبق مبنای زمینی حق هیچ گونه سستی ندارند اما طبق مبنای الهی امکان سستی هست، ولی منافاتی با عصمت ندارد، زیرا عصمت تنها در دستگاه زمینی مطرح است، اما در دستگاه الهی همین سستی‌هاست که باعث رتبه‌بندی انبیا می‌شود.

در جواب این مطلب می‌توان به این نکته اشاره کرد که گرچه این مطلب حداقل با استناد به تعبیر خداوند در مورد حضرت آدم علیه السلام - «پیش از این، از آدم پیمان گرفته بودیم، اما او فراموش کرد و عزم استواری برای او نیافتیم»، (طه، آیه ۱۱۵) - قابل اثبات است، اما با توجه به نکاتی که در ادامه این نوشتار، به خصوص در قسمت «بررسی بنایی کوتاهی حضرت هارون علیه السلام» ارائه می‌شود، تطبیق مورد هارون علیه السلام بر مطلب فوق امری بسیار مشکل است. شاید تنها دلیل برای انجام این تطبیق، طلب مغفرت حضرت موسی علیه السلام برای خود و حضرت هارون علیه السلام باشد که به نظر می‌رسد، این توانایی را نداشته باشد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

اگر کسی در نص بودن دلالت متن «التمهید» بر کوتاهی حضرت هارون علیه السلام اشکال کند و دلالت آن را در حد ظهور بداند، تناقص بین کوتاهی آن حضرت و مبنای عصمت مطلق انبیا از بین خواهد رفت، زیرا بین ظهور و نص، هم چنین بین محکم و متشابه تناقض رخ نمی‌دهد، زیرا در این حالت ظهور بر معنایی مطابق با نص حمل می‌شود و یا حداقل به صورت مبهم باقی خواهد ماند.

۳-۴-۲- بررسی بنایی کوتاهی حضرت هارون علیه السلام

از نظر عقلا، توییح و تنبیه یک شخص برای انجام ندادن یک کار یا کوتاهی در انجام آن، زمانی جایز است که آن شخص توانایی انجام آن را داشته باشد، ولی انجام نداده باشد. بنابراین، با توجه به این توضیح باید دید که آیا هارون علیه السلام غیر از کناره‌گیری که انجام داد، کار دیگری می‌توانست انجام دهد یا خیر؟

قبل از هرگونه اظهار نظری لازم است، فضای حاکم بر بنی‌اسرائیل را بازسازی کنیم. کلمه «أَخْرَجَ» در آیه «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ» «پس برای آنان مجسمه گوساله‌ای که صدای گاو داشت بیرون آورد»، (طه، آیه ۸۸) حاکی از این است که ساخت این گوساله توسط سامری به نحو پنهانی و دور از چشم مردم بوده است، (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۴/۱۹۲) از این رو «قاعدتاً»، ناگهان گوساله‌ای در میان بنی‌اسرائیل پیدا شد و سامری و اتباعش که بر اساس برخی روایات، پنج نفر از یک خانواده بودند (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۲۰۱ و بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۷۷۵)، برای جمع‌آوری مردم، به تلاش و تکاپو پرداختند و عده‌ای را دور آن جمع کردند. موقعیت ضرت هارون علیه السلام، برای مقابله با این جریان وارد عمل می‌شد و با مقاومت بنی‌اسرائیل مواجه می‌گردید.

گزارش قرآن کریم از این واقعه به این نحو است: «و پیش از آن، هارون به آن‌ها گفته بود: «ای قوم من! شما به این وسیله مورد آزمایش قرار گرفته‌اید. پروردگار شما خداوند رحمان است، پس از من پیروی کنید و فرمانم را اطاعت نمایید.» (طه، آیه ۹۱) اما بنی‌اسرائیل، در مقابل این خیرخواهی گفتند: «ما هم‌چنان گرد آن می‌گردیم (و به پرستش گوساله ادامه می‌دهیم) تا موسی به سوی ما بازگردد.»، (طه، آیه ۹۲).

این آیه به خوبی نشان می‌دهد که وابستگی و تعلق خاطر بنی‌اسرائیل به حضرت موسی علیه السلام بیشتر از تعلق خاطر و وابستگی آن‌ها به امر رسالت او بود. در این ماجرا حضرت موسی علیه السلام برادر خود هارون علیه السلام را به عنوان وصی و جانشین که امتداد رسالت او بود بر آن‌ها گذاشت، ولی بنی‌اسرائیل به سخن او گوش فرا ندادند تا خود حضرت موسی علیه السلام بازگشت. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۷/ ۲۱۰) از طرف دیگر، بنی‌اسرائیل برای حضرت هارون علیه السلام همانند حضرت موسی علیه السلام، ابهت قائل نبودند، زیرا آن حضرت دارای شخصیتی قوی بود که در مقابل فرعون، با آن همه طغیان‌گری وی ایستاد، فرعون‌ی که بنی‌اسرائیل برای قدرت او حدی قائل نبودند، اما حضرت هارون علیه السلام در زیر سایه حضرت موسی، تابع وی بود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۲۵۰).

رفتار بنی‌اسرائیل در مقابل حضرت موسی علیه السلام، بعد از بازگشت وی و پذیرش حکم سنگین کشتن همدیگر (بقره، آیه ۵۴)، به خوبی این ابهت را ثابت می‌کند. به هر حال، وجود این عوامل و علل دیگری مثل «داشتن روحیه بت‌پرستی» (اعراف، آیه ۱۳۸)، ... باعث می‌شود که در این ماجرا اکثریت بنی‌اسرائیل، نه تنها خیرخواهی‌های حضرت هارون علیه السلام را پذیرا نشوند، بلکه ایشان را تحت فشار قرار دهند و تصمیم به قتل وی بگیرند. (اعراف، آیه ۱۵۰) در این موقعیت چند راه‌کار جلوی حضرت هارون علیه السلام وجود دارد:

الف- به همراه دوازده هزار نفری که گرفتار گوساله‌پرستی نشدند (حسن بن علی عسکری، ۱۴۰۹: ۲۵۵ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۴۲)، قیام کنند و در برابر گوساله‌پرستان بایستند که در نتیجه، یا کشته می‌شدند یا بر آن‌ها غلبه می‌کردند و یا این‌که عزت‌مندان مقاومت می‌کردند.

ب- بنی‌اسرائیل را ترک کند و همراه با یاران خود به حضرت موسی علیه السلام ملحق شود.

ج- در میان بنی‌اسرائیل بماند و آن‌ها را به حال خود رها کند و از انجام هرگونه اقدام شدید یا مبارزه فیزیکی خودداری کند و در نهایت، منتظر حوادث آینده باشد، یا حضرت موسی علیه السلام به

میان بنی اسرائیل بر گردد و به نحوی اوضاع را سروسامان دهد و یا در صورت عدم برگشت ایشان، حرکت توحیدی را به صورت کم رنگ ادامه دهد.

اما گزینه اول به چند دلیل، قابل پی گیری نبود:

یکم: با توجه به فرموده خود حضرت هارون علیه السلام، بنی اسرائیل ایشان را تا سرحد کشتن تحت فشار قرار دادند و اگر کمی بیشتر مقاومت می کرد، حتماً کشته می شد. از این رو، می توان گفت زمینه به نحوی چیده شده بود که در صورت قیام، در همان لحظات اول، قیام نابود می شود. از این رو، احتمال غلبه یا مقاومت عزت مندانه تقریباً جایی ندارد. از طرف دیگر، جمعیت یاران حضرت هارون (دوازده هزار نفر) چیزی کمتر از یک پنجم جمعیت منحرفان (هفتاد هزار نفر) (قمی، ۱۳۶۷: ۲/ ۶۲) بود که این هم به نوبه خود، زمینه شکست قیام و مقاومت عزت مندانه را فراهم می کرد.

از طرف دیگر، کشتن انبیا برای بنی اسرائیل امری عادی بود، زیرا خداوند درباره آن ها می فرماید: «وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (بقره، آیه ۶۱) «(مهر) ذلت و نیاز، بر پیشانی آن ها زده شد و باز گرفتار خشم خدایی شدند، چراکه آنان نسبت به آیات الهی، کفر می ورزیدند و پیامبران را به ناحق می کشتند. این ها به خاطر آن بود که گناهکار و متجاوز بودند.»

خداوند در این آیه با عبارت: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ» همه بنی اسرائیل اعم از بنی اسرائیل، زمان حضرت موسی علیه السلام و یهودیان زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مورد خطاب قرار می دهد و در انتها، با عبارت: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» آن هم با فعل مضارع «يَقْتُلُونَ» به همراه فعل ناقصه «كَانُوا» که دال بر استمرار انجام یک عمل است، کشتن انبیا را به آن ها نسبت می دهد. این مطلب به خوبی ثابت می کند که بنی اسرائیل زمان حضرت موسی علیه السلام یا این عمل را به صورت مستمر انجام می دادند، یا روحیه ای درون آن ها وجود داشت که از انجام این عمل ابایی نداشتند. از این رو، با قیام حضرت هارون علیه السلام و کشته شدن وی بنی اسرائیل به هیچ وجه متأثر و آگاه نمی شدند. به همین دلیل کشته شدن وی و خالی ماندن بنی اسرائیل از جانشین حضرت موسی علیه السلام، هیچ فایده ای، جز فرو رفتن بنی اسرائیل در ضلالت و حماقت نداشت، (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۱/ ۳۱۶).

به هر حال حضرت هارون علیه السلام؛ وظیفه داشت با توجه به دستورات حضرت موسی علیه السلام، یعنی اصلاح قوم و عدم تبعیت از راه و روش مفسدان، بنی اسرائیل را رهبری کند، اما قیام و مقاومت در شرایط فوق، نه تنها اصلاحی به دنبال نداشت، بلکه مفاسد بیشتری را پدید می آورد و به دنبال آن، دستور حضرت موسی علیه السلام روی زمین می ماند. بنابر سخن حضرت هارون که مورد تأیید خداوند هم قرار گرفته است (در ادامه خواهد آمد)، «تفرقه بین بنی اسرائیل» یکی از این مفاسد است: «من ترسیدم بگویی تو میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سفارش مرا به کار نبستی.» (طه، آیه ۹۴).

با قیام حضرت به طور قطع بنی اسرائیل به دو گروه پیروان سامری و پیروان حضرت هارون علیه السلام تقسیم می شدند و همین تفرقه زمینه تضعیف بنی اسرائیل را در آینده فراهم می کرد. ضمن این که احتمال داشت مفسدان موجود در بنی اسرائیل، دنبال چنین موقعیتی می گشتند تا یک بار و برای همیشه، حضرت هارون علیه السلام را از پیش پای خود بردارند، زیرا وجود آن حضرت می توانست همیشه نگرانی هایی برای آنان به وجود آورد، هرچند وی را با قرار دادن در موضع ضعف کنار زده بودند.

دوم: اگرچه عبارت: «إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ» (طه، آیه ۹۴) من ترسیدم بگویی...» در جملات حضرت هارون علیه السلام، حاکی از این است که ایشان می دانست (یا احتمال قوی می داد) که حضرت موسی علیه السلام سرانجام به میان بنی اسرائیل بازمی گردد، ولی در عین حال، به عنوان یک رهبر، باید احتمال برنگشتن حضرت موسی علیه السلام را هم در نظر بگیرد، زیرا حال که بحث امتحان بنی اسرائیل در میان است (طه، آیه ۸۵)، احتمال دارد به این وسیله امتحان شده باشند که حضرت موسی علیه السلام در میانه راه، بعد از دریافت الواح از دنیا برود. به همین جهت، قیام حضرت هارون علیه السلام و شکست آن با توجه به شرایط حاکم بر بنی اسرائیل ثمره ای جز از بین رفتن خط توحیدی و کشته شدن مؤمنان، یا تضعیف بیش از پیش آنان به دنبال نداشت، اما اگر قیامی صورت نمی گرفت، حتی با برنگشتن حضرت موسی علیه السلام امکان ادامه حرکت توحیدی، هرچند به صورت کم رنگ و مخفیانه امکان داشت.

همین وضعیت در مورد گزینه دوم جاری است، زیرا با خروج حضرت هارون علیه السلام و ملحق شدن به حضرت موسی علیه السلام، به طور قطع بنی اسرائیل به دو دسته تقسیم می شدند و شاید این عمل، همان خواسته مفسدان بود.

به هر حال، حضرت هارون علیه السلام گزینه سوم را انتخاب و با کنارگیری از بنی اسرائیل، از به وجود آمدن فساد دیگری به نام «تفرقه» جلوگیری می‌کند و دستور اصلاح و عدم پیروی از مفسدان را اجرا می‌کند. ضمن این که به نظر می‌رسد، حضرت هارون علیه السلام با این عمل و آرام نگه داشتن فضا، زمینه را برای اقدامات بعدی حضرت موسی علیه السلام آماده نگه داشت. بنابراین، همان طور که ملاحظه می‌شود، حضرت هارون علیه السلام در مبارزه با گوساله پرستان نه تنها مرتکب کوتاهی نشده بود، بلکه بهترین گزینه را با توجه به شرایط حاکم در پیش گرفته بود. علاوه بر مطلب فوق، ادله دیگری (اعم از دلیل و مؤید) برای برائت کامل حضرت هارون علیه السلام نیز وجود دارد که عبارتند از:

۱- با مراجعه به آیات قرآن کریم متوجه می‌شویم که پیامبران الهی بعد از ترک اولی یا ارتکاب خطا و لغزش،^۱ بلافاصله انگشت اتهام را به سوی خود نشانه رفته‌اند و بی‌درنگ از خدای متعال طلب مغفرت کرده‌اند. برای اثبات این سخن می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف - حضرت آدم علیه السلام و حوا بعد از خوردن از شجره ممنوعه اظهار داشتند: «پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی، از زیان کاران خواهیم بود.» (اعراف، آیه ۲۳).

ب - حضرت یونس علیه السلام بعد از ترک قوم خود و گرفتار شدن در شکم ماهی، خطاب به خدای متعال می‌فرماید: «(خداوندا) جز تو معبودی نیست. منزهی تو! من از ستم کاران بودم.» (انبیاء، آیه ۸۷).

ج - حضرت موسی علیه السلام بعد از قتل قبطی می‌گوید: «پروردگارا! من به خویشتن ستم کردم، مرا ببخش.» (قصص، آیه ۱۶).

در مقابل، ابلیس و اتباع وی حتی بعد از ارتکاب زشت‌ترین کارها، انگشت اتهام را به سوی هر کسی جز خودشان نشانه رفته‌اند و ذره‌ای خطای خود را نپذیرفته‌اند. برای اثبات این مطلب می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف - ابلیس بعد از تکبر در مقابل خدای متعال و سجده نکردن بر آدم می‌گوید: «اکنون که مرا گمراه ساختی، من بر سر راه مستقیم تو، در برابر آن‌ها کمین می‌کنم.» (اعراف، آیه ۱۶).

۱. صدور خطا و لغزش از پیامبران بر مبنای کسانی است که صدور خطا و لغزش از انبیا را منافی با عصمت نمی‌دانند.

«پروردگارا! چون مرا گمراه ساختی، من (نعمت‌های مادی را) در زمین در نظر آن‌ها زینت می‌دهم و همگی را گمراه خواهم ساخت.» (حجر، آیه ۳۹)

ب - بنی‌اسرائیل بعد از گرفتار شدن در دام گوساله‌پرستی و مواجه شدن با توبیخ‌ها و تهدیدهای حضرت موسی علیه السلام بدون قبول ذره‌ای از اشتباه خود، با بهانه‌تراشی و فرافکنی می‌گویند: «ما به میل و اراده خود از وعده تو تخلف نکردیم، بلکه مقداری از زیورهای قوم را که با خود داشتیم افکندیم.» (طه، آیه ۸۷ و رضایی اصفهانی و ...، ۱۳۸۷: ۹۰/۱۳).

ج - برادران حضرت یوسف بعد از پیدا شدن جام وی، در بار بنیامین، می‌گویند: «اگر او [بنیامین] دزدی کند، (جای تعجب نیست) برادرش (یوسف) نیز قبل از او دزدی کرد.» (یوسف، آیه ۷۷).^۱

از طرف دیگر به‌طور قطع حضرت هارون علیه السلام جزء اولیاء الهی و پیامبران خداست. (نساء، آیه ۱۶۳ و مریم، آیه ۵۳) حال سؤال این است: بر فرض که ایشان در امر هدایت و سرپرستی بنی‌اسرائیل کوتاهی کرده باشد، چرا هنگام مؤاخذه شدن توسط حضرت موسی علیه السلام نه تنها ذره‌ای انگشت اتهام را به سوی خود نشانه نمی‌رود، بلکه با فرافکنی، همانند ابلیس و اتباعش، دیگران را متهم می‌کندومی گوید: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند، پس کاری نکن که دشمنان مرا شماتت کنند و مرا با گروه ستم کاران قرار مده.» (اعراف، آیه ۱۵۰).

۲- با توجه به نقل قرآن کریم، بعد از مهار جریان گوساله‌پرستی، قوم بنی‌اسرائیل از کار خود پشیمان شدند، (اعراف، آیه ۱۴۹) اما این پشیمانی برای جبران این انحراف بزرگ کافی نبود. از این رو، خدای متعال مجازات سنگینی (کشتن همدیگر) برای آنان مقرر کرد، (بقره، آیه ۵۴) از طرف دیگر مسئولیت و سرپرستی این قوم در زمان غیبت حضرت موسی علیه السلام به حضرت هارون علیه السلام سپرده شده بود، (اعراف، آیه ۱۴۲).

اگر حضرت هارون علیه السلام در امر سرپرستی و هدایت قوم ذره‌ای کوتاهی کرده باشد، قطعاً زمینه‌ساز و شریک در انحراف آنان است، به همین جهت حداقل باید مثل دیگران مجازات شود؛ اگر نگوئیم مجازات وی باید شدیدتر باشد. حال سؤال این است: آیا واقعاً عادلانه است که چنین کوتاهی و سستی زمینه‌ساز انحراف افراد زیاد فقط با یک استغفار، آن هم از زبان دیگری،

۱. در این مورد با این‌که برادران خود کاری انجام نداده‌اند، ولی باز دیگری را متهم می‌کنند.

بخشیده شود، ولی دیگران گرفتار مجازات شوند؟ این درحالی است که بنی‌اسرائیل از عمل خود پشیمان شدند و پشیمانی خود را در عباراتی، مثل: «اگر پروردگاران ما به ما رحم نکند و ما را نیامزد، به طور قطع از زیان کاران خواهیم بود.» (اعراف، آیه ۱۴۹) ابراز کردند، اما هیچ جمله‌ای دال بر پشیمانی حضرت هارون علیه السلام بر فرض کوتاهی کردن در امر هدایت و سرپرستی مردم، نقل نشده است.

۳- بعد از این برخورد تند، وقتی حضرت هارون علیه السلام ماجرا را تعریف می‌کند، حضرت موسی علیه السلام عذر ایشان را می‌پذیرد و برای وی دعا می‌کند. همین مطلب دلیل خوبی برای تبرئه حضرت هارون علیه السلام از هر گونه گناهی، مثل کم‌کاری و کوتاهی است، زیرا اگر ایشان در امر رهبری بنی‌اسرائیل مرتکب کوتاهی شده بود، قطعاً گناه کار بود و قبول عذر او برای بخشش، مربوط به خدا بود، نه حضرت موسی علیه السلام، زیرا گناه، شکستن حریم خداست و حضرت موسی علیه السلام در این جریان می‌توانست نقش یک واسطه را برعهده بگیرد، اما در این جریان هیچ نشانه‌ای، نه از پشیمانی حضرت هارون علیه السلام وجود دارد و نه قبول این عذر از جانب خداوند. روشن است که با عدم وجود یکی از این دو، قطعاً توبه مقبولی محقق نخواهد شد. با این وجود این سؤال مطرح است که آیا امکان دارد، خداوند فرد گناه‌کاری را که از کار خود توبه هم نکرده است، در مقام پیامبری نگه دارد؟ این درحالی است که در سایر موارد، با وقوع حتی یک ترک اولی، اولاً: پیامبران طلب مغفرت می‌کردند، ثانیاً: خداوند به این طلب مغفرت جواب مثبت داده است، (بقره، آیه ۳۷؛ قصص، آیه ۱۶؛ انبیا، آیات ۸۷ - ۸۸)

۴- در پایان این جریان و خنثاشدن دسیسه سامری، بنی‌اسرائیل مجازات سنگین یکدیگرکشی را بدون هیچ سؤال یا اعتراضی می‌پذیرند. اگر حضرت هارون علیه السلام در امر هدایت آنان به وظیفه خود عمل نکرده بود، جا داشت بنی‌اسرائیل به تبرئه حضرت هارون علیه السلام از تحمل مجازات اعتراض کنند و یا حداقل با استناد به کوتاهی وی برای خود در امر مجازات خود تخفیفی بگیرند. سکوت بنی‌اسرائیل در این زمینه، حاکی است که آن‌ها هیچ حجتی علیه حضرت موسی و هارون نداشتند و در تمام طول این جریان به بهترین شکل، حجت بر آنان تمام شده بود.

در تأیید این وجه می‌توان به این نکته اشاره کرد که بنی‌اسرائیل در مورد سؤال از حضرت موسی علیه السلام هیچ ابایی نداشتند و در موارد زیاد درخواست‌های متعددی از حضرت

موسی، عَلَيْهِ السَّلَامُ داشته‌اند. پیشنهاد بت‌پرستی به حضرت موسی (اعراف، آیه ۱۳۸)، سؤالات مکرر آنان در واقعه ذبح گاو برای پیدا کردن قاتل، (بقره، آیات ۶۷-۷۳)، سرپیچی از دستور حضرت موسی در جریان فتح سرزمین مقدس، (مائده، آیات ۲۰-۲۶)، درخواست دیدن خدا، (بقره، آیه ۵۶) از جمله این موارد است، اما در این جریان هیچ گونه سؤال یا اعتراضی از آنان گزارش نشده است.

۵ بعد از برخورد تند حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ دلیل عملکرد خود را جلوگیری از تفرقه و به کار بستن دستورهای حضرت موسی برمی‌شمرد، (طه، آیه ۹۴) خداوند هم این جمله را بدون هیچ گونه انتقادی نقل می‌کند. اگر حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ کوتاهی انجام داده بود، خداوند به نوعی آن را گوشزد می‌کرد. نقل عملکرد حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون ابراز انتقاد، حاکی است که روش وی مورد تأیید خداوند قرار گرفته است. این روش قرآن کریم در این زمینه است که وقتی سخنی را از دیگران نقل می‌کند که اعتراضی به آن وارد است، بلافاصله تذکر می‌دهد، (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۲/۱۰۶)

۶- استناد حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به جملات حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ: بعد از رحلت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عده‌ای حق مسلم علی بن ابی‌طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ را غصب کردند. آن‌ها به این امر اکتفا نکردند، بلکه تصمیم گرفتند به هر نحوی که ممکن است از وی بیعت بگیرند، ولی چون با امتناع وی مواجه شدند او را برای گرفتن بیعت با اجبار به طرف مسجد بردند. ایشان هنگام طی مسیر، کنار قبر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌ایستاد و همان جملات حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ را تکرار کرد: «قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْنِ الْقَوْمِ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (اعراف، آیه ۱۵۰) «فرزند مادرم! این گروه مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸/۳۳ و مفید، ۱۴۱۳: ۲۷۵ - ۲۷۴) در حقیقت استناد امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به جملات حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ تقریر عمل ایشان است. اگر حضرت هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ در انجام وظیفه خود سستی به خرج داده بود، این استناد امر پسندیده‌ای نبود، زیرا در این گونه موارد، انسان کسی را به عنوان الگو معرفی می‌کند که در آن زمینه به نحو کامل وظیفه خود را انجام داده است، ولی دیگران به سخنان وی توجهی نکرده‌اند.

۷- شیخ صدوق با سندی از پدر علی بن سالم نقل می‌کند که وی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ سؤال کرد: چرا موسی سر و ریش برادر خود را گرفت و سر وی را به طرف خود کشید، درحالی

که هارون در گوساله‌پرست شدن بنی‌اسرائیل هیچ گناهی نداشت؟» امام در جواب فرمودند: «موسی این کار را با هارون انجام داد، زیرا هنگام گوساله‌پرست شدن بنی‌اسرائیل آن‌ها را ترک نکرد و به موسی ملحق نشد [زیرا] وقتی از آن‌ها جدا می‌شد، عذاب بر آنان فرود می‌آمد.» (صدوق، ۱۹۸۸: ۸۷ / ۱).

این روایت از دو جهت بر برائت حضرت هارون دلالت دارد:

الف - در این روایت، به دنبال سؤال، امام بدون هیچ اصلاحی نسبت به اصل سؤال، جواب آن را می‌دهد. اگر در این جریان کوتاهی از جانب حضرت هارون علیه السلام رخ داده بود، امام، قطعاً این سؤال را تصحیح می‌کرد. این تقریر امام نشان می‌دهد که در این امر کوتاهی رخ نداده است. ب- در جوابی که از جانب امام ارائه می‌شود، هیچ اشاره‌ای به کوتاهی و سستی حضرت در امر هدایت مردم نشده است.

۸- برای تقریر این جواب می‌توان به مقدمات زیر تمسک کرد:

الف - حضرت هارون علیه السلام یکی از انبیا الهی است که خداوند وی را به عنوان وزیر و یاور حضرت موسی علیه السلام مبعوث می‌کند، (مریم، آیه ۵۳ و قصص، آیه ۳۵)

ب - هدف از بعثت انبیا، دعوت و هدایت مردم به سوی معرفت‌الهی و یکتاپرستی است، (نهج‌البلاغه، خ ۱) قرآن کریم در چندین سوره، جمله: «ای قوم من! (تنها) خداوند یگانه را پرستش کنید که معبودی جز او برای شما نیست.»، (اعراف، آیات ۵۹ و ۶۵ و ۷۳، ۸۶؛ هود، آیات ۵۰، ۶۱ و ۸۴؛ مومنون، آیه ۲۳؛ عنکبوت، آیه ۳۶) را از زبان انبیا بزرگی چون: حضرت نوح، هود، صالح، شعیب و... نقل می‌کند.

ج - اگر حضرت هارون علیه السلام در این جریان کوتاهی کرده باشد، اصل انتخاب وی از جانب پروردگار زیر سؤال می‌رود، زیرا با این کوتاهی، غرض خداوند از مبعوث کردن ایشان نقض می‌شود. با توجه به مطالب فوق، می‌توان ادعا کرد که کوتاهی حضرت هارون علیه السلام در رهبری بنی‌اسرائیل و مبارزه با گوساله‌پرستان، اگر نگوئیم دارای اشکالاتی است، حداقل دارای ابهاماتی است.

۳-۵- بررسی طلب مغفرت حضرت موسی علیه السلام برای برادر، دلیل سستی

همان‌طور که اشاره شد، با توجه به متن کتاب «التمهید» به نظر می‌رسد، طلب مغفرت حضرت موسی علیه السلام برای خود و برادرش حاکی از کوتاهی حضرت هارون علیه السلام در هدایت

بنی اسرائیل است. به بیان دیگر از این استغفار پی می‌بریم که هارون علیه السلام در امر هدایت مردم سستی کرده است؛ این مطلب به‌طور صریح در کلام برخی مفسران نیز دیده می‌شود: «مغفرت به معنای پوشانیدن و محو آثار عملی است که در موارد خطیئات و معاصی استعمال می‌شود و در این مورد توجه شده است به وظایفی که لازم بود در مقابل برنامه گوساله‌پرستی انجام بشود و ظاهراً کوتاهی شده است.» (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۹/ ۱۵۸ — ۱۵۹) اما باید توجه داشت که دلیل فوق اعم از مدعاست، زیرا طلب مغفرت علاوه بر عذرخواهی سبب ارتکاب‌گناه یا کوتاهی کردن در امری، در موارد زیر هم ممکن است استعمال شود، درحالی که هیچ گناه یا تقصیری ثابت نیست:

الف - ابراز یک نوع خضوع و اظهار ادب به درگاه پروردگار؛ (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۶/ ۲۸۳) این نوع معذرت‌خواهی در محاورات مردم عادی بسیار مشاهده می‌شود؛ مثلاً هرگاه بزرگی به عیادت مریضی که در رختخواب افتاده، برود و مریض توانایی هیچ حرکتی نداشته باشد، با این که کسی از وی توقع ندارد که به احترام مهمانان از جای بلند شود، یا به حالت عادی بنشیند، ولی این بیمار با بیان معذرت، خضوع و ادب خود را نسبت به مهمان ابراز می‌کند.

ب - حضرت هارون علیه السلام در مواجهه با برخورد تند حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند، پس کاری نکن که دشمنان مرا شماتت کنند و مرا با گروه ستم کاران قرار مده.» (اعراف، آیه ۱۵۰) آن حضرت وقتی این حالت برادر را دید بر حال وی رقت خورد و تنها به جان او و خودش دعا کرد: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف، آیه ۱۵۱) تا او و خودش را از مردم ستم‌گر ممتاز سازد. حضرت موسی علیه السلام این امتیاز و طلب دخول در رحمت خدا را فقط برای این می‌خواست؛ چون می‌دانست به‌زودی غضب الهی ستم‌گران را خواهد گرفت، چنان که خداوند در آیه بعد می‌فرماید: «کسانی که گوساله را (معبود خود) قرار دادند، بزودی خشم پروردگارشان و ذلت در زندگی دنیا به آن‌ها می‌رسد.» (اعراف، آیه ۱۵۲) (طباطبائی، همان).

ج - احتمال دارد هدف از استغفار حضرت موسی علیه السلام برای خود و حضرت هارون علیه السلام این بوده که برای همگان سرمشق باشد تا فکر کنند جایی که آن حضرت و برادرش که انحرافی پیدا نکرده بودند، چنین تقاضایی از پیشگاه خدا می‌کنند، دیگران باید حساب خود را برسند و سرمشق بگیرند و رو به درگاه پروردگار آورده و از گناهان خود تقاضای عفو و بخشش کنند، (مکارم شیرازی و ...، ۱۳۷۴: ۶/ ۳۷۹).

— پیامبران و اولیا الهی چون به اهمیت مسئولیت خود آگاهند، همیشه از درگاه خداوند آموزش و رحمت الهی را خواهانند تا هم چنان بر درجاتشان افزوده گردد، (سبحانی، بی تا: ۱۶۴).

ممکن است گفته شود موارد فوق خلاف ظاهر آیات است. در جواب می‌گوییم بر فرض پذیرش این ادعا، با توجه به قرائن قبلی (اعم از دلیل و موید) که در بررسی نکته چهارم به آن‌ها اشاره شد، چاره‌ای جز ارتکاب این خلاف ظاهر نداریم. از این رو، طلب مغفرت حضرت موسی علیه السلام دال بر کوتاهی و سستی حضرت هارون علیه السلام در امر مبارزه با گوساله‌پرستان نیست.

البته ممکن است کلام آیه‌الله معرفت به این نحو توجیه شود که ایشان تنها درجاتی از سستی را تأیید می‌کند، نه سستی کامل را، پس وقتی ایشان می‌فرماید: «بتلك المثابة التي تبرأ موقفه نهائياً»، از لفظ «نهائياً» در می‌یابیم که حضرت موسی علیه السلام دلیل و عذر حضرت هارون علیه السلام را پذیرفت، اما هم‌چنان برخی عواقب، مثل: برخورد تند برای بیدار کردن بنی‌اسرائیل و یا موارد دیگر اجتناب‌ناپذیر بود.

از طرف دیگر، از عبارت «الأمر الذي ان كان يصلح عذرا في الجملة، فليس من العذر المقبول كلياً» در می‌یابیم که دلیل و عذر حضرت هارون علیه السلام در برخی درجات پایین پذیرفتنی است، اما در درجات بالاتر غیرمقبول بوده است؛ به عبارت دیگر، این عذر به یک اعتبار پذیرفتنی و به اعتباری دیگر ناپذیرفتنی بود. با این توضیح که همان‌طور که قبلاً اشاره شد، انبیا طبق مبانی زمینی، حق هیچ‌گونه سستی ندارند، اما طبق مبانی الهی امکان سستی هست، ولی منافاتی با عصمت ندارد، زیرا عصمت تنها در دستگاه زمینی مطرح است، اما در دستگاه الهی همین سستی‌هاست که باعث رتبه‌بندی انبیا می‌گردد، پس می‌توان گفت عذر حضرت هارون علیه السلام به اعتبار زمینی پذیرفتنی است و هیچ سستی‌ای از ایشان سر نزنده است، اما به اعتبار الهی غیرمقبول و درجاتی از سستی برای ایشان ثابت می‌شود.

اگر سؤال شود چرا با این‌که این محاکمه الهی بود، در ملاً عام انجام شد؟ در جواب می‌گوییم، این کار فوایدی در برداشت، مانند: این‌که برای همه روشن شود که والی همیشه مسئول است، یا برای بیدار کردن بنی‌اسرائیل و یا توجیهاات دیگر.

اما با وجود این، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این توجیه از یک جهت دارای ابهام است و آن این‌که برای اثبات سستی حضرت هارون علیه السلام در دستگاه الهی، دلیل محکمی در دست نیست.

از این رو، جا داشت، «التمهید» به این مطلب بیشتر می‌پرداخت و ابهاماتی از این نوع را به نحوی (هر چند با ارائه توضیح در پاورقی) برطرف می‌کرد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، به دنبال بررسی تحلیل آیه‌الله معرفت درباره یکی از چالشی‌ترین مسائل مطرح شده در قرآن کریم؛ یعنی برخورد تند حضرت موسی علیه السلام با حضرت هارون علیه السلام بودیم. از این رو، بعد از نقل دیدگاه ایشان، نکات کلیدی آن را استخراج و به بررسی آن پرداختیم. مهم‌ترین نکات تحلیل ایشان به‌طور خلاصه به این شرح است:

۱- طبیعی قلمداد کردن غضب حضرت موسی علیه السلام با توجه به زمان وقوع حادثه و

شخصیت حضرت موسی علیه السلام؛

۲- اقدامات آن حضرت بعد از بازگشت از طور در راستای مجازات بنی‌اسرائیل بود؛

۳- اگر آن حضرت ابتدا ملامت خود را متوجه برادر خود می‌کند، برای این است که شأن هر زمامداری این است که اگر در حیطة رهبری خودنوعی نارسایی را دید، از مسئولی که برای آن کار مشخص کرده است سؤال می‌کند و در صورت اثبات کوتاهی، وی را مجازات می‌کند؛

۴- حضرت هارون گرچه دلیل خود را بیان می‌کند، اما ایشان در مبارزه با گوساله‌پرستان کوتاهی کرده بود؛

۵- چون حضرت هارون علیه السلام در این مبارزه کوتاهی کرده بود، حضرت موسی علیه السلام برای ایشان، از خداوند طلب مغفرت کرد. آیه‌الله معرفت با توجه به این مقدمات نهایتاً نتیجه می‌گیرند که برخورد حضرت موسی علیه السلام، آن‌گونه که برخی تصور کرده‌اند، ظالمانه نبوده است.

این تحلیل دارای چند نقطه قوت است که عبارتند از:

۱- توجه به زمان وقوع حادثه و شخصیت حضرت موسی علیه السلام؛

۲- بهره‌گیری از این اصل عقلایی که «هر زمانی در حیطة مسئولیت شخصی نارسایی اتفاق افتاد، آن شخص باید پاسخ گو باشد و اولاً باید به وی، با نگاه متهم نگاه کرد»، برای توجیه برخورد تند حضرت موسی علیه السلام، به‌کارگیری این اصل کمک زیادی به توجیه رفتار حضرت موسی علیه السلام می‌کند؛

۳- اشاره اجمالی به جنبه اصلاحی بودن اقدامات حضرت موسی علیه السلام.

اما با وجود این نقاط مثبت، ابهاماتی هم مشاهده می‌شود که عبارتند از:

- ۱- ادله و شواهد زیادی حاکی از این است که حضرت هارون علیه السلام در امر رهبری بنی‌اسرائیل و مبارزه با گوساله‌پرستان مرتکب هیچ کوتاهی و سستی نشده است. از این رو، اثبات درجاتی از کوتاهی برای حضرت هارون علیه السلام هم از جهت بنا و هم از جهت سازگاری با مبنای عصمت مطلق انبیا مبهم است؛
- ۲- طلب مغفرت حضرت موسی علیه السلام برای حضرت هارون علیه السلام دال بر کوتاهی ایشان نیست، زیرا این دلیل اعم از مدعاست.

منابع

۱. نهج البلاغه، نسخه محمد دشتی.
۲. انصاریان، حسین، ترجمه قرآن، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۳. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۴. رازی، محمد بن عمر، (فخرالدین)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی و جمعی از پژوهشگران، تفسیر قرآن مهر، قم، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ش.
۶. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۷. سبحانی، جعفر، عصمة الأنبیا، مؤسسه امام صادق، قم، بی تا.
۸. _____، منشور جاوید، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۹. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۰. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی، علل الشرایع، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۸ م.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. عسکری، حسن بن علی، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. عهد قدیم، ترجمه فارسی قدیم.
۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۱۶. فضل‌الله، محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. _____، *تنزیه الانبیاء، از آدم تا خاتم*، قم، نبوغ، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. مفید، محمد بن محمد بن النعمان العکبری، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، بی جا، مدرسه الامام علی بن ابیطالب، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. _____، *ترجمه قرآن*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش.
۲۷. _____ و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالمکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. موسوی (سیدمرتضی)، أبوالقاسم علی بن حسین، قم، *تنزیه الانبیاء*، مرکز الأبحاث العقائدیة، بی تا.

شرح العلاقة بين الفسق و نسيان ذكر الله

امير ديوانى^۱

الإنسان بوصفه كائناً واعياً، لا يعى شيئاً قدر وعيه لذاته، فالوعى بالأشياء يتبع الوعى بالذات. فى هذا النمط من الوعى يتذكر الإنسان ذاته دائماً، و لا تتصور أن ينسى هذا المخلوق ذاته. فى نفس الوقت، تطرح إحدى الآيات فى كتاب الله العزيز موضوع نسيان الإنسان لذاته. يعزى هذا النسيان إلى نسيان من نوع آخر؛ فحين ينسى الإنسان ربه، فهو إنما ينسى نفسه. فى شرحهم لهذه النقطة، تناول الفلاسفة هذا الموضوع فى بحوثهم من زاوية، بينما تناوله المفسرون من زاوية أخرى. يسلط المقال الضوء على رأيين أحدهما لصدر الدين الشيرازى و الآخر للعلامة الطباطبائى كمتالين لفيلسوف و مفسر. إلى جانب هذه الجهود، تركّز السعى على اكتشاف العلاقة بين نسيان الذات بوصفه عملاً إرادياً و بين الفسق، مسبوقاً بنسيان الله. الله الذى يتصل به مبدأ و منتهى كل عمل زكى و صالح.

الكلمات المفتاحية: نسيان الذات، الفسق، ذكر الله، معرفة النفس.

تحقيق نظرية البيان الخطابي للقرآن الكريم

جعفر نكو نام^١

بصورة عامة، يمكن تقسيم اللغة إلى شفوية خطابية أو كتابية تحريرية. أحد أنواع اللغة الشفهية هو الخطابة، أى نمط المحادثة الشائع بين الخطباء و المتكلمين. كما يمكن تقسيم اللغة، من زاوية أخرى، إلى عرف عام و عرف خاص. المقال الراهن محاولة لتحليل رأى آية الله معرفة القائل بأن لغة القرآن الكريم هى لغة محادثة و خطابة. ففى بعض العبارات ينسب الشيخ معرفة لغة القرآن إلى العرف العام، و فى البعض الآخر إلى العرف الخاص، و طبعاً لا يجد أى تناقض بينهما بل يجمع بينهما فى أواخر حياته، كان الشيخ يعتقد أن لغة القرآن لغة محادثة أو بعبارة أدق لغة خطابة. طبعاً، و يبدو أنه لم يجد أى تناقض بين لغة العرف الخاص و لغة الخطابة. على أى حال، فإن بعضاً من أهم الخصائص التى يستعرضها للغة الخطابة هى كالتالى: الاتكاء إلى المألوفات العقلية للمخاطبين، اشتغالها على الاهتمام و الانتقال و ذكر القضايا الخارجية.

الكلمات المفتاحية: لغة القرآن، لغة المحادثة، لغة الكتابة، لغة الخطابة.

١. استاذ مشارك بجامعة قم

عدم الاختلاف فى القرآن، إعجاز أم دليل؟

السید ابو الفضل موسویان^۱

استدل القرآن لحقانية النبى الأكرم ﷺ فى دعوى نبوته و سماوية القرآن بعدم وجود اختلاف فى القرآن، و لكن السؤال المطروح هو: هل يمكن لنفى الاختلاف أن يشكّل دليلاً على سماوية هذا الكتاب؟ ما طبيعة هذا الدليل؟ و هل تنطوى الكتب البشرية بالضرورة على اختلاف؟ ثم ما المقصود بالاختلاف؟ هل تعدّ هذه المسألة إحدى وجوه الإعجاز أم دليلاً مستقلاً؟ و... لقد طرح الباحثون آراءً مختلفة فى تفسير هذه الآية الكريمة، منها ما يتعلّق بمعنى عدم الاختلاف، و منشأ الاختلاف، و طريقة طرح السلف لهذه المسألة، و المعارضون لهذا الوجه الإعجازى... إلخ.

يبحث المقال الراهن فى المحاور المذكورة أعلاه ليرد على إحدى الشبهات المثارة أخيراً حول وجود اختلاف فى آيات سورة التوبة.

الكلمات المفتاحية: التحدى، الإعجاز، عدم الاختلاف فى القرآن الكريم، مصدر الاختلاف نظرية الصرفة، وجوه الإعجاز، التوبة.

مراجعة لتفسير آية النسخ: نسخ الآيات الإقناعية و أسباب ذلك

نرجس موسوی اندرزى^١

تعرف الآيتان ١٠٦ من سورة البقرة و ١٠١ من سورة النحل، فى العلوم القرآنية بأيتى النسخ، و التفسير المشهور لهما هو أنّهما متعلقتان بموضوع نسخ الأحكام. يعكس المقال رؤية الكاتب إزاء «الآيات الإلهية» القرآنية حيث يعتقد أنّ وظيفتها معرفة الله، و فى ضوء ذلك يسعى إلى مراجعة آيات النسخ ضمن الإطار المتصلّ بها. و على هذا الأساس، فإنّ هذه القطع القرآنية تخبر عن ترك الآيات الإقناعية (الخاصة) و تستعرض بدلاً عنها أنواع أخرى من الآيات. و طبقاً لهذا التفسير، تتمّ إضاءة بعض الزوايا الغامضة فى هذه القطع القرآنية و توضيح الإشكالات المثارة حول التفسير الشائع. و يتابع المقال فيناقش أسباب منع نزول الآيات الإقناعية فى القرآن الكريم. و كنتيجة لهذه المراجعة يتكشف جانب آخر من الخطابات المتناقضة التى ظهرت فى العصر المكي الأخير، حيث برز جدل بين النبي الأكرم ﷺ و المخالفين حول نزول الآيات الإقناعية، ثم نزل فى نهاية المطاف رد قاطع من القرآن تمثّل فى الرفض التام لهذه المسألة. كما يبيّن هذا البحث لماذا اعتبر القرآن الكريم مطالبات أهل الكتاب و المؤمنين بنزول آية خاصة كقرأاً.

الكلمات المفتاحية: آيات النسخ، الآيات الإقناعية، النسخ، المنسوخ، التفسير.

١. الدكتوراه فى علوم القرآن و الحديث بجامعة تهرآن

تنوع المفاهيم القرآنية و تحديد معايير فهمها

ابو القاسم على دوست^١

على رضا قائمی نیا^٢

محمد حسين رفیعی^٣

لكل لفظ قرآنى عدة معانى عرفية و لغوية و شرعية، و يصطلح على ذلك فى علم الأصول بالحقيقة العرفية، و الحقيقة اللغوية، و الحقيقة الشرعية. إن منشأ الحقيقة اللغوية هو الوضع، و منشأ الحقيقة الشرعية تعيين أو تعين اللفظ فى المعنى الذى يقصده الشارع، و منشأ الحقيقة العرفية أيضاً تعاقد الناس على استعمال الألفاظ الخاصة فى المعانى الخاصة. قد تنطوى بعض الألفاظ على اثنين أو ثلاث حقائق من الحقائق أعلاه. و الحال، عند عدم وجود قرينة لتحديد معنى هذه الألفاظ، فعلى أى من هذه المعانى يمكن حمل هذه الألفاظ؟ الرسالة التى يحملها هذا البحث هى دراسة الأوجه المختلفة لتعدد معانى الألفاظ القرآنية و تحديد المعنى الصحيح من بين المعانى المعينة لكل لفظ. فى هذه الأثناء، فإن الحقيقة العرفية تحظى باعتبار أكبر بسبب وجوب انسجام البيان القرآنى مع لغة المخاطب، و عند الارتياب فى تعيين معنى الألفاظ القرآنية، فإن الحقيقة العرفية لها الأرجحية إذا لم تكن هناك قرينة على تحديد أى من الحقائق الأخرى. يتم إثبات هذه المقولة، ابتداءً، عبر طرح بعض المقدمات فى شرح الحقائق الثلاثية مع إضافة «الحقيقة القرآنية»، ثم بالاستدلال ببعض الآيات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: الفهم العرفى، اعتبار الفهم العرفى، الحقيقة الشرعية، الحقيقة العرفية،

الحقيقة اللغوية، الحقيقة القرآنية، لغة القوم.

١. عضو لجنة التدريس فى المعهد العالى للثقافة و الفكر الإسلامى

٢. استاذ مشارك فى المعهد العالى للثقافة و الفكر الإسلامى

٣. ماجستير فى فرع علوم السياسيه بجامعة مفيد

دراسة لرأى آية الله معرفة ﷻ في تحليله لردّ فعل موسى ﷺ إزاء

هارون ﷺ بعد واقعة عبادة بنى إسرائيل للعجل

حميد نادري قهفرخي^١

إحدى القضايا المثيرة للتساؤل في القرآن الكريم ردّ الفعل العنيف الذي أبداه النبي موسى ﷺ تجاه النبي هارون ﷺ بعد واقعة عبادة بنى إسرائيل للعجل. لقد طرحت حتى الآن تفاسير كثيرة لتحليل هذا التصرف، بيد أن آية الله معرفة من خلال إثبات نوع من المسؤولية و التقصير للنبي هارون يحاول تقديم تحليل لهذا السلوك معتبراً غضبة النبي موسى ﷺ أمر طبيعي، مع تقديم وصف لجهوده ﷺ في معاقبة بنى إسرائيل و إصلاحهم. ففي إطار كشفه للعوامل المسببة لهذا الانحراف، وجّه النبي موسى ﷺ لومه للنبي هارون ﷺ لأنه كان الزعيم على بنى إسرائيل حين وقوع هذا الانحراف، و من واجب كل مسئول أن يقدم التفسيرات اللازمة في مثل هذه الحالات. و على الرغم من شرح هارون لأعداره في هذا الشأن، لكنّها لم تشفع له في تبرّته بشكل كامل، و لذلك دعا النبي موسى ﷺ الله أن يغفر له.

تتضمّن هذه الرؤية نقاطاً إيجابية منها، التركيز على الشخصية القيادية لموسى ﷺ، و أن غضبته كانت أمراً طبيعياً، و درج تصرفه في إطار معاقبة بنى إسرائيل و الإصلاح. و لكن أهم نقطة غامضة هي إثبات تقصير النبي هارون ﷺ في ضوء دعاء موسى ﷺ له بالمعفرة.

الكلمات المفتاحية: آية الله معرفة ﷻ، النبي موسى ﷺ، النبي هارون ﷺ، عبادة العجل،

بنو إسرائيل.

١. ماجستير في فرع معارف القرآن بجامعة مفيد

***The Study of Ayatullah Ma'refat's (PBUH) Viewpoint on
the Analysis of Moses' Manner toward Aaron After the
Israelites Converted to Bull Worshipping***

Hamid Naderi Ghahfarokhi¹

One of the challenging issues raised in the Holy Quran is prophet Moses' severe manner toward prophet Aaron after the Israelites converted to calf worship. Throughout the analysis of this manner so far, a lot of justifications have been offered; However, Ayatullah Ma'refat has attempted to analyze this sort of manner, proving Aaron to have some degrees of fault. By proving Moses' wrath to be natural, he accounts on Moses's efforts to punish and reform the Israelites. So as to discover who brought about this aberration, Moses first blames Aaron since he was the leader of the Israelites at the time, and every authority should be responsible in such cases. Although Aaron offered his excuses, these were not adequate to totally exonerate him of any blame. Therefore, Moses prayed to Allah for forgiveness.

This viewpoint enjoys some positive points such as consideration of Moses' statesmanship, of the normality of his wrath, and of his actions to punish and reform the Israelites; the most important ambiguity, nonetheless, is to prove Aaron's fault concerning Moses' pray to Allah for Aaron's forgiveness.

Keywords: Ayatullah Ma'refat (PBUH), Moses, Aaron, calf worship, the Israelites.

1. MA Graduate in Quranic Studies Mofid University and PhD candidate in Islamic Teachings
Qom University of Islamic Teachings
Email: hamid.naderyi@chmail.ir

The Variety of Quranic Concepts and Specifying a Criterion for Understanding Them

*Abolghasem Alidoost*¹

*Alireza Ghaemi Nia*²

*Mohammad Hossein Rafiei*³

Every Quranic word holds one or several conventional, lexical, or canonical meanings which, in methodology, are referred to as conventional truth, lexical truth, and canonical truth. The source of the lexical truth is imposition. The source of the canonical truth is designating or specifying a term whose meaning is in the lawgiver's mind, and the source of conventional truth is the contracts and agreements among people on the use of certain terms with certain meanings. Some terms, perhaps, are capable of carrying all three kinds the aforementioned truth. In the case of the absence of an equivalent for these words, which meaning should they carry? This paper aims to study different aspects of the variety of meanings of Quranic words and designating a proper meaning to a word from among the three given meanings.

Among these, the conventional truth enjoys more validity due to the necessity of the similarity of the language of the Quran to that of the audience, and when one is in doubt as to which meaning a word carries, in case there is not equivalent for any of the truths, the conventional truth is of the highest priority. This claim is shown by, first, by giving an introduction on the definition of the three kinds of truth and adding the "Quranic truth" to them and then reasoning based on some Quranic verses.

Keywords: Conventional Understanding, the Validity of Conventional Understanding, Canonical truth, Conventional Truth, Lexical Truth, Quranic Truth.

-
1. Faculty at Islamic Research Institute for Culture and Thought
 2. Associate Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought
Email: qaemia@ yahoo.com
 3. MA Graduate in Political Science Mofid University and PhD Graduate in Islamic Teachings, Quran and Islamic Texts Qom University of Quran and Hadith
Email: rafiee57@gmail.com

***Rethinking the Interpretation of the Verses of Abrogation:
The Abrogation of Persuasive Verses and its Reasons***

Narjes Mousavi Andarzi¹

The verse 106 of Surah Al-Baqarah and the verse 101 of Surah An-Nahl are known as abrogated verses, and the well-known interpretation associates these verses to the issue of the abrogation of laws. In light the author's perception of the "divine verses" that are considered to have theological/theistic functions, this paper makes an attempt to reread the abrogation verses in their contexts. Based on this, these Quranic pieces announce that (special) persuasive verses to have been abandoned and replaced by other kinds of verses. In light of this interpretation, some of the obscure aspects of these Quranic pieces become clear and criticisms levelled at this interpretation are resolved. Next, this paper investigates the reasons for the prohibition of the revelation of persuasive verses in the Quran. As a result of this rereading, one dimension of conflicting discourses was revealed. The discourses which were popular in the late Meccan period during which there was a quarrelsome dispute between the Prophet (PBUH) and his opponents over the revelation of persuasive verses, which was eventually met with the Quran's decisive reaction that has ruled the revelation of those verses out. Furthermore, this study clarifies why the Holy Quran considers profane the request of the followers of the Quran and believers to reveal a special verse.

Keywords: Abrogation Verses, Persuasive Verses, Abrogator, Abrogated, Interpretation.

1. PhD Graduate in Quran and Hadith Sciences University of Tehran
Email: n.mousaviandarzi@gmail.com

***No Contradictions in the Holy Quran:
Miracle or Reason?***

Seyyed Abolfazl Mousavian¹

In order to attest to the rightfulness of the Islam's Holy prophet (PBUH) in claiming the gift of prophecy and the divineness of the Quran, the Holy Quran has cited the absence of contradictions in itself (Surah An-Nisa', Verse 82), but can the negation of contradictions be a reason for the divineness of this book? What sort of a reason is this? Are there necessarily contradictions in books written by human beings? What is it meant by contradictions? Is this issue one of the forms of miracles, or is it considered an independent reason by itself? And ...

Researchers have expressed different views on this verse, such as on the meaning of contradiction, the source of contradictions, the predecessors' wording of this proposition, the opponents of this form of miracle and...

This article, through considering and exploring the issues mentioned above, allays one of the recent suspicions about contradictions in the verses associated with repentance.

***Keywords:* Miracle, no Contradictions in the Quran, the Source of Contradictions, the Forms of Miracle, Repentance.**

1. Assistant Professor Mofid University
Email: moosavian@mofidu.ac.ir

The Theory of the Rhetorical Language of the Holy Quran

*Ja'afar Nekoonam*¹

From one perspective, language, in general can be divided into oral or spoken and written. One kind of oral or spoken language is rhetorical language; that is, a style of discourse which is popular among preachers and orators. From another perspective, language can be divided into common and special conventions. This paper intends to investigate AyatullahMa'efat's theory that language of the Quran is oral and rhetorical. In some readings, he regards the language of the Quran as a common convention and in some others as a special convention, and of course, he does not observe any conflicts between the two hence treating them as one entity. In the last years of his life, AyatullahMa'efat described the language of the Quran as oral or spoken; to put it precisely he described the language of the Quran as rhetorical. Yet, it seems that he does not find any conflicts between language as a common convention and rhetorical language. After all, some of the most important characteristics of rhetorical language that he mentions are the reliance on the mental backgrounds of the audience, the existence of apostrophe and transition, and mentioning external realities.

Keywords: the Language of the Quran, Spoken Language, Written Language, Rhetorical Language.

1. Associate Professor University of Qom
Email: jnekoanam@gmail.com

Explaining the Relationship Between Misdeed and Forgetting Allah

Amir Divani¹

As a conscious being, human is not more aware of any other affair than of themselves. Awareness of objects for a human is subordinate to awareness of themselves. In this self-awareness, human is constantly thinking about themselves and the possibility of forgetting themselves is unimaginable. However, one of the verses of the Quran points out self-oblivion of human beings. The cause of this self-oblivion is forgetting something else; when a human forgets Allah, they fall into self-oblivion. In expounding on this teaching, philosophers on one hand, and interpreters on the other have conducted some studies. This paper draws on the explanations provided by Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i who are endowed with the knowledge of philosophy and interpretation. Besides, there has been an attempt to establish a relationship between self-oblivion as free will, and misdeed; a relationship which results from consigning Allah, who is associated with the source and extremity every good and pure deed, to oblivion.

Keywords: Self-oblivion, Misdeed, Remembrance of Allah (Dhikr), Self-awareness.

1. Associate Professor Mofid University
Email: divani.mofiduni@gmail.com