

فهرست

• مقالات

- تحلیل محتوای عقل قرآنی و مقایسه آن با عقلانیت..... ۲۳
محمد رضا تمسکی
- موقعیت واژه‌ی نسیء در کتاب خدا..... ۲۵
امیر دیوانی
- اصول اقتصادی دوره اخیر رسالت (پس از فتح مکه)
با نگاهی به آیات سوره مائده و توبه..... ۴۷
مجید رضایی دوانی
- نقد رویکرد جاری و بازتقریر اعجاز علمی قرآن با ملاحظه علوم تجربی..... ۶۵
زهرا اخوان صراف
- منزلت جانشینان پیامبر ﷺ در پرتو واژه‌شناسی
«أهل»، «آل» و «أهل بیت» در قصص قرآن..... ۸۳
سید ابوالفضل موسویان و محمد صدوقی
- دلایل اصالت وحی قرآنی از منظر قرآن: بازاندیشی در تفسیر قطعات تحدی..... ۱۰۱
نرجس موسوی اندرزی
- روش طرح مفهوم ربوبیت در قرآن (نمونه موردی: پنج سوره ابتدای نزول)..... ۱۳۳
عبدالکریم بهجت‌پور و محمد سلطانی
- چکیده مقالات به عربی..... ۱۵۵
ملیحه رضایی
- چکیده مقالات به انگلیسی..... ۱۶۲
بشری السادات امامی العربی

داوران این شماره (به ترتیب الفبا):

مسعود ادیب (عضو هیأت علمی دانشگاه مفید)، محمد انتظام (استادیار دانشگاه مفید)،
سید محمد علی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران)،
مهدی ناصری (استادیار دانشگاه قم)، مجید رضایی (استادیار دانشگاه مفید)، علیرضا
محمدرضایی (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)، عبدالرحیم سلیمانی
(استادیار دانشگاه مفید)، حامد شیواپور (استادیار دانشگاه مفید)، امیر دیوانی
(دانشیار دانشگاه مفید)، محمد مرادی (عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث)،
محمد حسن موحدی ساوجی (عضو هیأت علمی دانشگاه مفید)، سید عباس موسویان
(دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، سیدابوالفضل موسویان (استادیار دانشگاه
مفید)، محمدرضا یوسفی شیخ رباط (استادیار دانشگاه مفید)، نرجس موسوی اندرزی
(پژوهشگر و دانش آموخته مقطع دکتری علوم قرآن و حدیث)، دکتر محمد مهدی مقدادی
(دانشیار دانشگاه مفید)، غلامرضا پیوندی (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

تحلیل محتوای عقل قرآنی و مقایسه آن با عقلانیت

محمدرضا تمسکی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۰۹

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۳/۰۳

دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه و کارشناس ارشد مشاوره

چکیده

در این مقاله توصیفی-تحلیلی، «عقل قرآنی» با «عقلانیت نوعی»، «هنجاری»، «کل‌نگر» و «ابزاری» مقایسه شده است. جهت مقایسه از طریق «تحلیل محتوا» به سوالات مقدماتی پاسخ داده شده است: انواع عقل قرآنی کدام است؟ شمول عقل قرآنی تا به کجاست؟ تحت چه مقوله‌هایی قرار می‌گیرد؟ در چه کسانی به وقوع پیوسته؟ در چه شبکه معنایی قرار دارد؟ تا بتوان به این سوال اساسی پاسخ داد که عقل قرآنی با عقلانیت چه نسبتی دارد. واژه «عقل» می‌تواند به معنای نکره (شیطنت و زرنگی) نیز بیاید؛ اما عقل قرآنی صرفاً عقل «نظری» و «عملی» را تایید می‌کند و در این مقاله تعریفی منحصر به فرد دارد: «علم توأم با سلامت فطرت که توانایی تمیز حق و باطل، خیر و شر و خیرالشرین را داشته، فرد را بدون کمک دیگران از پدیده‌ای آشکار بر آنچه نهان است هدایت و از بدی منع نماید»؛ هیچ یک از انواع عقلانیت، با حد بالای عقل قرآنی - «لب» - نسبتی ندارند؛ اما برخی از انواع عقلانیت با حد پایین عقل قرآنی - «سفاهت» و «جهل» - قابل قیاس می‌باشند. واژگان کلیدی: عقلانیت، تحلیل محتوا، عقل قرآنی

مقدمه

عقل با استمداد از تمامی رویکردهای چهارگانه - دینی / نقلی، عقلی / فلسفی، علمی / تجربی و عرفانی / شهودی - بارها بررسی و مطالعه شده است. برخی به بررسی رابطه بین هوش و خرد (سیاسی، ۱۳۴۱)، تفکر و تعقل (مظلومی، ۱۳۷۴)، فقه و عقلانیت (اصغری، ۱۳۸۴) و بسیاری به بررسی هوش شناختی و عاطفی، عقل و دل و... همت گماشته‌اند. اما جای بررسی تطبیقی عقل با محور قرار دادن قرآن کریم خالی است تا روشن شود عقلانیت در علوم سیاسی و اجتماعی چه نسبتی با عقل قرآنی دارد؟ به خصوص تعریف عقل را اغلب بدیهی و متفق‌القول فرض کرده‌اند. از این رو در این مقاله با رویکرد غالب دینی - نقلی پس از بررسی لغوی و اصطلاحی، تعریفی مقدماتی از «عقل» با عنایت به هر دو کارکرد آن مطرح می‌شود؛ تا معیاری

1. Email: mrtamasoki@yahoo.com

جهت تحلیل محتوای «عقل قرآنی» باشد. تحلیل محتوا نیز از این جهت صورت می‌گیرد تا بتوان به سوالات مقدماتی پاسخ داد:

- ۱- انواع عقل در قرآن مجید کدام‌اند؟
- ۲- مخاطب عقل قرآنی چه کسانی هستند؟ (شمول عقل قرآنی تا به کجاست؟)
- ۳- عقل / بی‌عقلی در قرآن مجید تحت چه قلمروهایی قرار می‌گیرد؟
- ۴- تعقل، در چه کسانی به وقوع پیوسته؟ چه کسانی تنها زمینه تعقل را دارند؟ و چه گروه‌هایی فاقد تعقل‌اند؟

آنگاه پس از تحلیل محتوا، به این سوال اساسی پاسخ داده خواهد شد:

- ۵- عقل قرآنی با عقلانیت^۱ در علوم سیاسی و اجتماعی چه نسبتی دارد؟
- این مطالعه از به کاربردن نابجای کلماتی- که لفظ مشترک بوده و در محافل علمی ایجاد سوءتفاهم می‌کنند- برحذر می‌دارد. ضمناً شناخت عقل به مسئولین سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه یادآوری خواهد کرد تا افراد عاقل را به کارهای خطیر بگمارند و از بالانشینی افراد جاهل، احمق، مجنون، سفیه و افراد دارای شیطنت و زرنگی (نکراء) به نام عقلانیت جلوگیری نمایند.

یکی از عقل می‌لافتد، یکی طامات می‌بافتد

بیا کاین داوری‌ها را به پیش داور اندازیم.^۲ (حافظ / غزل ۳۷۴)

عقل در لغت و اصطلاح

معنای اصلی عقل در لغت عرب منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است. (جوهری، ۳۳۲ق: ۱۷۶۹/۵؛ ابن فارس، ۳۹۵ق: ۴/۶۹)، علاوه بر این علمای لغت معانی مختلف دیگری نیز برای عقل ذکر کرده‌اند که از جمله می‌توان به «علم»، (زیبیدی، ۱۲۰۵ق: ۱/۷۳۳۹)، «قلب» (ابن منظور، ۳۰ق: ۱۱/۴۵۸)، «فهم» (ابن منظور، ۳۰ق: ۱۱/۴۵۹) و «حصن» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۶۰) اشاره کرد. عرب دیه‌ی قتل را نیز- از آنجا که با آن خونی به هدر نمی‌رود و حفظ می‌شود- عقل می‌گوید. (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۶۵)

راغب اصفهانی برای عقل، با استناد به دو حدیث، دو معنی بیان کرده است: ۱- نیروئی که آماده قبول علم است (العقل يقال للقوه المتهیئة لقبول العلم). ۲- علمی که به وسیله آن نیرو به

1. rationality

۲. به نقل از: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh>

دست آید (و يقال للعلم الذی یستفیده الانسان بتلك القوه عقل). ایشان اضافه می‌نماید که در قرآن کریم هر جا خداوند کفار را در رابطه با عدم عقل و تعقل نکوهش کرده، منظور «عقل دوم» است و هرکجا به واسطه عدم عقل، رفع تکلیف از مکلف می‌شود، مراد عقل قسم اول است (راغب، ۴۲۵ق: ۵۷۷). «علی بن عیسی» ذیل آیه «فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس / ۱۶)، می‌گوید: واژه عقل و خرد به مفهوم دانش و بینشی است که به وسیله آن بتوان از پدیده و حقیقتی موجود بر آنچه نهان است و نیست استدلال کرد و مردم در این مورد یکسان نیستند؛ پاره‌ای از دیگران خردمندترند و توان عقلی بیشتری برای استدلال و دریافت دارند. (طبرسی، ۱۴۰۱ق: ۱۰/۱۱)، تعریف اخیر از تعاریف بسیار دقیق است که به دو کلید واژه «علم» و «آیه» عنایت داشته، اما بیشتر به تعریف تفکر (بی تفاوت نسبت به حق و خیر) نزدیک است.

اما علامه طباطبایی^{رحمته} در ذیل آیه شریفه «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره / ۲۴۲)، در معنا و توضیح «عقل» می‌فرماید: «اصل در معنای عقل بستن و نگه داشتن است و به این مناسبت، ادراکی که انسان دل بر آن می‌بندد و چیزی را که با آن درک می‌کند «عقل» نامیده می‌شود. هم چنین قوه‌ای که گفته می‌شود یکی از قوای انسانی است و به واسطه آن خیر و شر و حق و باطل را از یکدیگر تشخیص می‌دهد «عقل» نام دارد و مقابل آن جنون، سفه، حمق و جهل است که هر کدام با اعتباری استعمال می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۴۹/۲)، ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: «در قرآن مراد از تعقل ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تاثیر غرائز و امیال نفسانی». ملاحظه می‌شود که حضرت علامه^{رحمته} با توضیحاتی که داده‌اند به جنبه‌های نظری و عملی عقل قرآنی اشاره نموده‌اند، اما در تعریفی که مطرح کرده‌اند «ادراک» را جنس تعریف منطقی خود انتخاب نموده و این کفایت نمی‌کند؛ زیرا به قول خود ایشان عقل به معنای «علم» و از آن انفکاک‌ناپذیر است و ادراک اخص از علم می‌باشد. ادراک تنها می‌تواند جنس عقل مطبوع باشد، اما عقل اکتسابی توأم با علم را - که باید مستدل و مستند سخن بگوید - در بر نمی‌گیرد و جهت فصل تعریف خود از عبارت «توأم با سلامت فطرت» استفاده نموده‌اند. درست است فطرت (عقل نهادی/عقل مطبوع) پیش‌نیاز ضروری استفاده از عقل اکتسابی است؛ اما تعریف مرحوم علامه تنها در حد وجدان و عقل نهادی (فطرت) بوده و تنها می‌تواند حق / خیر را از باطل / شر بدیهی تمیز دهد، اما توانایی تعریف عقل اکتسابی در تشخیص و

گزینش بین دو شر را ندارد. علی علیه السلام: «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ». (مجلسی، ۱۱۱۰ق: ۶/۷۵)

اختلاف بین تعریف محققین از آنجا ناشی شده است که عقل لفظ مشترک بوده و بین انواع آن - عقل مطبوع، عقل اکتسابی (نظری و عملی) و عقل سرشتی - اکتسابی (عقل معاش) و همچنین بین عقل و هوش تفکیک قابل نشده و از آن مهمتر با مغالطه کنه و وجه، عقل را با شاکله و گاهی با خود انسان یکی دانسته‌اند.

در جمع‌بندی بررسی لغوی و اصطلاحی و با استفاده از روایت کلیدی «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ (عَاقِلٌ أَنْ نَيْسَتْ كَه تَنْهَآ مِآنْ خُوبْ وَ بَد تَمِيزْ دَهْدْ، بَلْكَه عَاقِلٌ أَنْ اسْتْ كَه از مِآنْ بَدَهَا بَهْتَرْ رَا بَشْنَاسَدْ)؛ می‌توان به این تعریف از عقل قرآنی دست یافت: «علم^۱ توأم با سلامت فطرت که توانایی تمیز حق و باطل، خیر و شر و خیرالشرین را داشته، فرد را بدون کمک دیگران از پدیده‌ای آشکار بر آنچه نهان است هدایت کرده و از بدی منع نماید.»

عقل نظری و عملی

عقل دارای دو کارکرد است: نظری و عملی.^۲ عقل نظری ادراک‌کننده موجودات، حقایق و واقعیت‌هایی است که خارج از اراده و عمل آدمی و بایدها و نبایدهای رفتاری تحقق و هستی دارند که محصول این عقل، حکمت نظری نام دارد. حکمت نظری، شامل سه گونه دانش می‌شود: طبیعیات، ریاضیات و الهیات. عقل عملی ادراک‌کننده امور است که مربوط به اراده و عمل آدمی و بایدها و نبایدها است و آن نیز سه گونه است: اخلاق و فقه، تدبیر منزل و اقتصادیات و سیاست^۳ (الآمدی، بی تا: ح. ۳۲۲۰).

۱. کلمه «علم» همانطور که گفتیم به معنای احتمال صد در صد است، به طوری که حتی یک در صد هم احتمال خلاف آن داده نمی‌شود (ترجمه تفسیرالمیزان، ۱۳۷۴: ۲/۳۷۲).

۲. برخی برای عقل، بعد کنشی یعنی تعهد و التزام عملی نسبت به اصول، ارزش‌ها و اعمال خوب و پسندیده و دوری کردن از کارهای زشت و ناپسند نیز قایل‌اند. (رحیم میردیریکوندی، ۱۳۸۸) در حالی که این عاقل (عقل + میل + اراده + عمل) است که با «اراده» از کارهای زشت دوری می‌کند و «عقل نظری و عملی» به تنهایی نمی‌تواند التزام عملی داشته باشد؛ مراد ایشان از عقل در این مقام «اراده» می‌باشد. (قیه تامل، ر. ک به: طباطبایی، سید محمدحسین، امام‌علی علیه السلام و فلسفه‌ی الهی، صص ۵۸-۵۹).

۳. به نقل از: رضا برنجکار. عقل و تعقل از دیدگاه امام‌علی علیه السلام. مجله قیسات، ۱۳۸۰: شماره ۱۹/ ۳۴ - ۴۴.

عقل معاش

عقل معاش با کلید واژه عقل در قرآن مجید نیامده است؛ اما در احادیث از جمله در احادیث امام علی علیه السلام آمده و در آنها عقل معاش و عقل معاد را قرین یکدیگر تعریف کرده‌اند: «برترین مردم در عقل، کسانی هستند که بهتر از دیگران در معاش خود تقدیر و برنامه‌ریزی می‌کنند و بیش از دیگران به اصلاح معاد و آخرتشان اهتمام می‌ورزند.»^۱؛ بنابراین عقل معاش در خدمت عقل نظری و عملی قرار می‌گیرد؛ اما عقل ابزاری هیوم و امثال او معطوف به دنیا و زندگی دنیوی است و کاری با آخرت انسان نداشته و ابزار رسیدن به امیال و شهوات انسان را فراهم می‌کند.^۲

نکراء

«عقل ابزاری اگر در خدمت عقل نظری و عملی و در نتیجه خدا و دین قرار گیرد و زندگی دینی را سامان دهد، عقل نامیده می‌شود؛ ولی اگر به خدمت شهوت درآید، شیطنت و نکراء است. به نظر می‌رسد دلیل این که در برخی احادیث زیرکی معاویه، نکراء و شیطنت شمرده شده است، نه عقل (الکلبینی، محمد، الکافی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۱) این نکته باشد» (برنجکار، ۱۳۸۰).

روش

روش این مقاله علمی - پژوهشی، توصیفی - تحلیلی است و در ضمن جهت مطالعه جامع عقل قرآنی ناگزیر از «تحلیل محتوا» کمک گرفته شده است. تحلیل محتوا یکی از روش‌های تحقیق توصیفی است. برای اجرای آن مسیر سه مرحله‌ای «رایف» - الف) تعریف مفاهیم پدیده مورد مطالعه، ب) برنامه‌ریزی یا ریختن طرح تحقیق، ج) جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها. (رایف و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۷) - مدنظر قرار گرفته است. براساس مرحله‌بندی فوق، الف) ابتدا مفاهیم مورد نیاز (عقل نظری و عملی، عقل معاش و نکراء) تعریف شده و معیار طبقه‌بندی آیات قرآن مجید قرار گرفتند و ب) با توجه به سوالات پنجگانه مقدماتی، طرح تحقیق در چندین جدول فراهم آمد و آیات مربوطه در ستون‌های مختص به خود طبقه‌بندی گردیدند و بالاخره ج) پس از جمع‌آوری داده‌ها، یافته‌های زیر در پاسخ به سوالات تحقیق فراهم آمدند که متعاقباً در بخش «نتیجه‌گیری» مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

۱. همان

۲. همان

یافته‌ها

جهت پاسخ به سوالات مقدماتی اولیه، ابتدا واژه «عقل» در قرآن کریم مورد تحلیل محتوا قرار گرفت و جهت تحلیل محتوا طرح تحقیق زیر فراهم آمد و پاسخ‌ها در آن درج شدند. مختصری از یافته‌ها (صرفاً ۲ آیه از ۴۹ آیه) در جدول زیر به نمایش درآمده (جداول کامل به پیوست در دفتر مجله محفوظ می‌باشد) و یافته‌های پراکنده متعاقباً جمع‌بندی خواهند شد:

تحلیل محتوای واژه «عقل» در قرآن کریم

سوره و آیه	متن آیه	مخاطب آیه	قلمرو خرد / بی خردی ۲		وقوع تعقل / نکراء		نوع عقل مورد خطاب		دامنه شمول / مخاطبین آیات عقل / بی عقلی
			قلمرو خرد / بی خردی ۲	نکراء	زمینه تعقل	عدم تعقل	هوش / شعور عملی	عقل نظری	
بقره: ۴۴ مدنی	أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْهَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	بنی اسرائیل (یهود)	به نیکی فرمان دادن مردم (با آگاهی) و فراموش کردن خود ۲	*	*	*	*	*	شمول تا ادیان الهی
بقره: ۷۳ مدنی	فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُؤْتَمِرِينَ وَيُؤَيِّدُ الْآيَاتِ لِعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	بنی اسرائیل (یهود)	مشاهده تطور در طبیعت و درک معاد ۱	*	*	*	*	*	شمول تا ادیان الهی

۱- مخاطب عقل قرآنی چه کسانی‌اند؟ شمول عقل قرآنی تا به کجاست؟

عقل و ترکیبات مختلف آن جمعا در ۴۹ آیه از آیات شریفه قرآن مجید به کار رفته است. ۳۱ آیه در سوره‌های مکی و ۱۸ آیه در سوره‌های مدینه واقع شده‌است. مخاطبان این آیات بیش از همه ناس (۱۵ آیه) و کمتر از همه متقین و هوی پرستان و مکذبان (هر کدام یک آیه) می‌باشند. یهود (۶ آیه)، کفار (۹ آیه)، اهل کتاب (۲ آیه)، مشرکان و منافقان و بت پرستان (۹ آیه) و مسلمین و مومنین (۵ آیه) مخاطبین بعدی‌اند. بنابراین عقل همه مردم، به تناسب، مخاطب قرآن کریم می‌باشد. البته شمول همگانی عقل به معنای تعقل و به جرگه خردمندان درآمدن تمامی مردم نیست؛ به عبارت دیگر از همه انتظار تعقل و خردورزی می‌رود، اما همگان بدان موفق نمی‌شوند.

۲- عقل / بی عقلی در قرآن مجید تحت چه قلمروهایی قرار می‌گیرد؟

۲-۱- قلمروهای عقل در قرآن مجید

با استقراء ۴۹ آیه و سپس دسته‌بندی منطقی ستون چهارم در جدول فوق، قلمروهای زیر به دست آمد. معنی این دسته‌بندی آن است که خداوند خواسته تا انسان‌ها به قلمروهای «تاریخ»، «فرد»، «جامعه»، «طبیعت» و خود «قرآن» به عنوان «آیه» (نشانه‌های دلالت‌کننده)

نظر انداخته و از این طریق به حقایق نهان هستی راه یابند:

قلمرو ۱- نظر به «نشانه‌های دلالت‌کننده تاریخی»: مشاهده و عبرت از خرابه‌های قوم لوط از خرابه‌های تاریخی اقوام ظالم؛ مطالعه علمی تاریخ که منجر به تحول در قلب و آثاره عقل و عبرت گرفتن شود؛ مطالعه علمی تاریخ با مشاهده و نتیجه‌گیری «سرگرم نشدن به موهومات و بازماندن از مهمات حیات اخروی».

قلمرو ۲- نظر به «نشانه‌های دلالت‌کننده روان‌شناختی»: مشاهده و عبرت گرفتن از دوران ضعف-پیری؛ قدر جوانی را دانستن؛ مطالعه تطور انسان؛ قابل فهم سخن گفتن؛ فهم صداقت و راستی و درستی دیگران از روی سابقه آنها؛ دعوت به خیر بدون منافع شخصی؛ رازداری؛ دشمن‌شناسی؛ فهم سخن دیگران؛ زدن حرف با معنی و صحیح و دیدن حقایق؛ مقایسه کالای زندگی دنیا و زیور آن (فرزندان و...) با آنچه پیش خداست.

قلمرو ۳- نظر به «نشانه‌های دلالت‌کننده جامعه‌شناختی»: همبستگی با مسلمین و پرهیز از تفرقه؛ پی بردن از مسایل بشری (چون رابطه ارباب و غلام) به رابطه با معبود یکتا؛ عبرت گرفتن از گمراهی دیگران؛ رعایت ادب و اخلاق در خانواده؛ ادای حقوق اعضای خانواده.

قلمرو ۴- نظر به «نشانه‌های دلالت‌کننده طبیعی»: از مشاهده طبیعت پی به هدفداری خلقت، توحید و لزوم اطاعت خالق بردن (۲ بار)؛ از زنده شدن زمین توسط باران به این برسند که حمد مخصوص اوست نه طاغوت و...؛ مشاهده عبرت آموز از خلقت انسان از خاک، مرگ و شب و روز؛ مشاهده زنده شدن طبیعت پس از مرگ آن و پذیرش معاد؛ مشاهده نشانه‌های قدرت خداوند در طبیعت؛ مشاهده نشانه‌های وحدانیت پروردگار در طبیعت؛ مشاهده طبیعت و فهم وحدانیت اله؛ مشاهده تطور در طبیعت و درک معاد؛ مشاهده نشانه‌های قدرت خداوند در طبیعت؛ راهبری از مشاهده طبیعت بر ربوبیت پروردگار؛ از مثل در طبیعت به اصل مطلب رسیدن؛ مقایسه کالای زندگی دنیا و زیور آن (باغ و...) با آنچه پیش خداست.

قلمرو ۵- نظر به «نشانه‌های دلالت‌کننده قرآنی»: مطالعه زبان قرآن؛ فهم قرآن.

۲-۲- قلمروهای بی‌عقلی در قرآن مجید

قلمرو ۱ و ۲- نظر به «نشانه‌های دلالت‌کننده روان‌شناختی و جامعه‌شناختی»: با صدای بلند و از راه دور شخصیتی را صدا زدن؛ عبادت جز الله؛ گرفتار رجس و پلیدی؛ حق‌ستیزی؛ نفهمیدن سخن دیگران (کر بودن)؛ زدن حرف با معنی و صحیح (لال بودن) و نفهمیدن سخن دیگران (کر بودن)، دنیادوستی و آرزوی آمرزش؛ دروغ بستن بر خداوند؛ شرک به خدا؛ احسان

نکردن به پدر و مادر؛ کشتن فرزندان از بیم تنگدستی؛ به کارهای زشت- چه علنی آن و چه پوشیده‌اش- نزدیک شدن؛ قتل بی‌گناه؛ سرگرمی به موهومات و بازماندن از مهمات حیات اخروی؛ ندانسته افترا و دروغ بستن به خداوند؛ به تمسخر و بازی گرفتن یاد خدا؛ مجادله غیرمستند؛ پیروی مطلق از پدران، بدون این شرط که پدرانشان علم داشته و راه حق را یافته باشند؛ کتمان حقیقت؛ به نیکی فرمان دادن مردم (با آگاهی) و فراموش کردن خود؛ تحریف حقیقت؛ هوی‌پرستی؛ تکذیب سخن پیامبران.

لازم به ذکر است که در قلمروهای بی‌عقلی برخلاف قلمروهای عقل، تنها بر نشانه‌های دلالت‌کننده روان‌شناختی و جامعه‌شناختی اکتفا شده و جهت هدایت این افراد از نشانه‌های دلالت‌کننده طبیعی و تاریخی استفاده نشده است.

۳- مردم در قرآن کریم چه نسبتی با عقل و تعقل دارند؟

برای پاسخگویی به این سوال، آیات مربوطه به سه دسته طبقه‌بندی شدند:

۱-۳- گروهی که تعقل دارند.

۲-۳- گروهی که تنها زمینه تعقل را دارند.

۳-۳- گروهی که تعقل ندارند.

۱-۳: اما در صدر همه مخاطبین اهل تعقل اند که با تعبیر «لقوم یعقلون» ۸ بار در قرآن کریم آمده است. از نظر قرآن کریم اهل تعقل افراد شاخصی‌اند که می‌توانند بحران‌های سیاسی و اجتماعی را حل کنند: «این که قرآن کریم بیش از ۳۰۰ بار یعقلون، بتفکرون، یعلمون و... را ذکر کرد، برای حل بحران‌های جمعی و سیاسی فرمود. یک گروه می‌تواند مشکل را حل کند و آن «لقوم یعقلون» و «لقوم یعلمون» است. ما قوم عقل مثل قوم عرب یا عجم یا شرقی و غربی نداریم؛ قوم عقل یعنی قائم به عقل مثل «روح‌الله» (جوادی آملی، ۱۳۹۳)؛ در حقیقت قرآن مطالب میانی را با علما در میان می‌گذارد؛ اما مطالب [ثقیل] را با «لقوم یعلمون و لقوم یعقلون» مطرح می‌کند؛ چنانکه بخش‌های عملی و سیاسی و اجتماعی را با عادل در میان نمی‌گذارد، بلکه با افراد «قائم بالقسط» در میان می‌گذارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱/۲۶)؛ حداقل تفاوت این گروه- که تعقل دارند- با سایرین در علم آنهاست، زیرا عقل و علم (ادراک صددرصدی) توامان و انفکاک‌ناپذیر می‌باشند: «...وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُصْرِبِهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (عنکبوت/ ۴۳) اینها مثل‌هایی است که ما برای [فهمیدن] «ناس» می‌زنیم [و ذکر می‌کنیم]، اما [حقیقت و عمق] آن مثل‌ها را جز دانشمندان [و فرهیختگان] نمی‌توانند تعقل کنند [و با نیروی عقل بفهمند].

۲-۳: در ۳۵ آیه از ۴۹ آیه، زمینه تعقل در افراد و اقوام مسلم فرض شده و با توجه به ستون ۵ تا ۷ از جداول فوق، همه مواردی که افراد و گروه‌ها عقل خود را به کار نگرفته‌اند، عینا در بین کسانی که زمینه تعقل را دارند نیز جای می‌گیرند. داشتن زمینه تعقل وجهه‌ای عمومی و همگانی دارد.

۳-۳: اما کسانی که عقل خود را به کار نبسته‌اند: ۱۴ مورد شامل کفار (۵ مورد)، مشرکان و منافقان (۳ مورد)، یهود (۲ مورد)، مکذبان، هوی پرستان و بت پرستان (هر کدام ۱ مورد) می‌باشند؛ عدم تعقل نیز از آنجا که شامل برخی از مسلمان‌ها هم می‌شود، بنابراین امری همگانی است. در نتیجه همچنان که قرآن برای هدایت ناس آمده، وجود عقل برای همه انسان‌ها محرز گرفته شده و تعقل هم از همه قابل انتظار می‌باشد؛ اما قرآن هدایت برای متقین نیز می‌باشد، معنی آن این است که عقل درجاتی دارد و تعقل توفیقی است که نصیب همه نمی‌شود. با این همه «ظاهر قرآن کریم همگان را به اموری مانند تدبیر، تحدی و تعقل دعوت کرده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۶/۱) و خداوند از لطف و کرم خود عقل مردم را بدون توجه به دین آنها به داوری فراخوانده است.

۴- نوع عقل مورد خطاب در قرآن کدام است؟

با مطالعه پیشینه در منابع اسلامی می‌توان به سه نوع عقل (عقل نظری، عملی و عقل معاش) و یک شبه عقل (نکراء) دست یافت. اما در قرآن کریم بجز عقل نظری و عملی، واژه عقل به معنی مطلق فهم نیز آمده است (بقره / ۷۵ و ۷۶)؛ اما عقل معاش در هیچ یک از کلیدواژه‌های مربوط به عقل قرآنی و ترکیبات آن مشاهده نشد. (البته با واژگانی چون «رشد» مطرح شده است.) از این رو ۴۹ آیه مربوط به عقل در سه دسته گرد آمدند؛ زیرا از آن بین عقل به معنای «مطلق فهم» (هوش / شعور عملی) ۲ مورد (بقره / ۷۵ و ۷۶)، عقل نظری ۱۲ مورد و عقل عملی هم ۳۵ مورد به کار رفته است و بنابراین تقسیم‌بندی عقل به نظری و عملی، توسط فلاسفه و مفسرین در این زمینه تایید می‌شود، البته عقل عملی تقریباً سه برابر عقل نظری به کار رفته است.

اما با توجه به نوع ترکیبات واژه عقل در قرآن کریم، یافته‌های زیر به دست آمد: مردم در قرآن مجید ۱۹ بار از سوی خداوند دعوت به خردورزی شده‌اند. (ده بار با «افلا تعقلون»، هفت بار با «لعلکم تعقلون»، یکبار با «افلم تکنوا تعقلون» و یک بار با «افلا یعقلون») و این موید کلام مولی علی علیه السلام است که فرمود وظیفه وحی برانگیختن عقل است. (لیثیروا لهم دفائن العقول) (نهج البلاغه شریف الرضی، ۱۳۷۶: خطبه اول) و نه تعطیل نمودن آن و مردم ۹ بار دعوت به توحید و عبرت گرفتن توسط عقل خود شده‌اند. (هشت بار با «لقوم یعقلون» و یک بار

با «ان کنتم تعقلون» و این جهت‌گیری محوری عقل قرآنی را می‌رساند، یعنی «اهتداء» با عقل توأم بوده و از هم تفکیک‌ناپذیر می‌باشند. همچنان که الإمام الصادق علیه السلام فرموده‌اند: «العقل ما عید به الرّحمان و اکتسب به الجنان» (کلینی، ۳۲۷ق: ج ۱ / ۱۱)؛ یعنی عقل آن (نیروی) است که خداپرستان خدا را به وسیله‌ی آن (می‌شناسند و) می‌پرستند، و صالحان راه رسیدن به بهشت را به راهنمایی آن می‌پیمایند. که کارکرد عقل، هدایت‌یافتن (بقره / ۱۷۰) و رسیدن به بهشت (ملک / ۱۰) می‌باشد. البته این دستیابی به بهشت منحصر در پیروی مستقیم از عقل خود نیست که شنیدن و اطاعت صاحب عقلی چون پیامبران الهی نیز چنین کارکردی دارد. (ملک / ۱۰؛ فرقان / ۴۴)

نکته دیگری که از تحلیل محتوای قرآن کریم به دست می‌آید، این است که وجود عقل مطبوع^۱ (فطرت) در تمامی مردم محرز بوده، و گرنه خداوند همگان را به تعقل فرا نمی‌خواند؛ اما وجود عقل مسموع (نظری و عملی) در بین مردم طیفی را تشکیل می‌دهد، از کسانی که در طریق زندگی در حد چهارپایان بلکه گمراه‌تر هستند: «أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَغْفُلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (الفرقان / ۴۴) تا کسانی که هیچ تعقل ندارند. (بقره / ۱۷۰، ۱۷۱؛ مائده / ۵۸؛ انفال / ۲۲؛ یونس / ۴۲، ۱۰۰؛ حشر / ۱۴) و اقوامی که اکثر آنها از خرد خود بهره نبرده‌اند. (مائده / ۱۰۳؛ عنکبوت / ۶۳؛ حجرات / ۴) تا اقوامی که همواره تعقل می‌کنند. (بقره / ۱۶۴؛ رعد / ۴؛ نحل / ۱۲، ۶۷؛ عنکبوت / ۳۵؛ روم / ۲۴؛ جاثیه / ۵ و...؛ نکته دیگر آن که عقل و خردورزی با علم رابطه مستقیم دارد (همچنان که با اهتداء) و علم لازمه استفاده از عقل می‌باشد. (عنکبوت / ۴۳) و بالاخره قول ابن سینا رحمه الله تأیید می‌شود که خردورزی توسط قلب صورت می‌گیرد و نه مغز.^۲

اینک پس از فراغت از تحلیل محتوای کلید واژه عقل، لازم است به تحلیل محتوای واژه‌های مترادف با عقل در قرآن کریم پرداخته شود. واژه‌های مترادف عبارتند از «لب»، «حجر» و «النهی». در جدول زیر تنها یک آیه آن هم مربوط به کلید واژه «لب» به نمایش درآمده است و مابقی آیات به پیوست شماره ۲ ارجاع داده شده‌اند:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام: «العقل عقلا، عقل الطبع و عقل التجربة و کلاهما یودی الی المنفعه».

(بحارالانوار، ۱۳۶۲ق: ۶/۷۵)

۲. قدرجج الشیخ ابوعلی بن سینا کون الادراک للقلب بمعنی ان دخاله الدماغ فیہ دخاله الاله؛ فللقب ادراک و للدماغ الوساطه (بحارالانوار، ۱۳۶۲ق: ۳۷/۷۰) و آیه شریفه (حج/۴۶)، نیز موید آن است.

تحلیل محتوای واژه‌های مترادف با عقل در قرآن کریم

سوره و آیه	متن آیه	مخاطب آیه	قلمرو خرد / بی خردی	وقوع تعقل / نکراء			انواع عقل		دامنه شمول / مخاطبین آیات عقل / بی عقلی
				وقوع	زمینه	عدم	هوش / شعور عملی	عقل نظری	
بقره ۱۷۹	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	دارندگان خرد ناب	تقوای پیشه‌گی (بهترین توشه) با اجرای قصاص	*				*	شریعت محمدی

از جمع‌بندی اجمالی تحلیل محتوای مفاهیم مترادف با عقل در قرآن کریم، نتیجه می‌شود که کلیدواژه «لب» ۱۶ بار و همگی به صورت جمع (الباب) در قرآن کریم آمده است. بر خلاف کلیدواژه عقل در اینجا عدم تعقل موضوعیت ندارد، بلکه یا زمینه تعقل و یا وقوع تعقل محرز می‌باشد. ۴ بار به صراحت (يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) و در ۱۲ مورد تلویحاً خود دارندگان خرد ناب مخاطب آیاتند. خداوند ۱۰ بار «متذکرشدن» و «عبرت‌گرفتن» و «استدلال» از طریق آیه را در شان دارندگان خرد ناب می‌داند.

آیه شریفه «زمر / ۱۸» در مطالعه عقل قرآنی نقشی کلیدی و محوری دارد، زیرا تنها آیه‌ای است که در آن بر واجد تعقل بودن اشاره صریح دارد: «وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ» و مضمون و مقوله مورد توجه این آیه مبارکه نشان می‌دهد که در تضارب آراء است که می‌توان از خرد ناب سخن گفت و این مهم جز با آزادی عقیده و بیان امکان‌پذیر نیست. این آیه شریفه جامعه اسلامی را دو دسته می‌کند: آنها که بنده طاغوت هستند، بدون مطالعه سایر دیدگاه‌های معارض، تنها خود را حق دانسته و تنها خود را ملاک حق معرفی کرده و در دفاع از خود به استبداد رای روی می‌آورند. دسته دیگری به نام بنده خدا (عباد) که از خرد ناب برخوردار بوده و به خود و دیگران اجازه اظهار نظر می‌دهند و معتقدند که بنده خدا قادر است با عقل مستقل خود دست به انتخاب بهترین قول و عقیده بزند و از آن تبعیت نماید.

از عقل معاش موردی در آیات یافت نشد، اما برخلاف کلیدواژه عقل، از ۱۶ آیه مورد بررسی با کلیدواژه لب، این عقل نظری است که سه برابر عقل عملی به کار رفته است. دیگر این که دامنه شمول «اولی‌الباب» تا قوم یهود- که جهت فهم تورات تلاش می‌کنند- فرا می‌رود (غافر / ۵۴)؛ بنابراین واژه لب غیر وابسته به فرهنگ مسلمان‌هاست و از سوی دیگر از هر مومنی انتظار داشتن خرد ناب می‌رود. (طلاق / ۱۰)

۱. «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ»

قلمروهای لب در قرآن مجید

با استقراء ۱۶ آیه فوق و سپس دسته‌بندی منطقی آنها، قلمروهای زیر به دست آمد:

- عبرت گرفتن از تاریخ؛
- عنایت به دین و شریعت (توحید، نبوت، محکم و متشابه در قرآن، تدبر در قرآن، وحیانی بودن قرآن و هدایتگری تورات، فقه، قصاص و حج)؛
- توجه به حکمت (پندپذیری از آن)؛
- عبرت گرفتن از طبیعت و تحولات آن؛
- شناخت حق و باطل: الف) معیار تشخیص حق/ باطل، طیب/ خبیث بودن است و نه اکثریت/ اقلیت؛ ب) یکی از شاخص‌های محق بودن، عالم بودن است. البته عالمی که شبانه عبادت می‌کند، نگران آخرت خود بوده و امیدوار به رحمت پروردگار می‌باشد؛ ج) تشخیص حق/ باطل و تشخیص و تبعیت از بهترین نظرات در توان عقل عباد می‌باشد.
- معنی این دسته‌بندی آن است که خداوند خواسته تا انسان‌ها به قلمرو «دین و شریعت»، «حکمت»، «جامعه»، «طبیعت» و «حق و باطل» به عنوان «آیه» (نشانه‌های دلالت‌کننده) نظر انداخته و از این طریق به حقایق نهان هستی راه یابند. از مقایسه قلمروهای کلیدواژه «عقل» و «لب» می‌توان نتیجه گرفت که قلمروهای مربوط به لب پیچیده‌تر (قضاوت بین دو مکتب و انتخاب احسن آنها پیچیده‌تر است از مشاهده آسمان شب و پی بردن به عظمت خالق)، انتزاعی‌تر (شناخت حق و باطل و معیارهای آن) و تخصصی‌تر (بحث‌های تخصصی و جزئی حکمت و فقه چون حج و قصاص به جای بحث‌های کلی خداشناسی) هستند. اما به جز «لب»، کلیدواژه «حجر» یک بار و «النهی» (جمع نهیه) دو بار در قرآن کریم به معنای عقل آمده‌اند، مخاطب هر سه اهل ایمان است که زمینه عقل را دارا هستند و نوع عقل مطرح شده عقل نظری و قلمرو مورد گفتگو در دو مورد مطالعه طبیعت و در یک مورد مطالعه تاریخ است.

تحلیل محتوای واژه‌های متضاد با عقل در قرآن کریم

با بررسی واژگانی که هریک به اعتباری در مقابل عقل قرار دارند، بهتر می‌توان آن را شناخت. «مقابل عقل جنون، سفه، حمق و جهل است که هر کدام با اعتباری استعمال می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲/ ۲۴۹) اگر «عقل نظری قرآنی» با ویژگی‌های علم و اهتداء - که به تلازم بین عقل و هدایت در آیات متعدد قرآن اشاره شده است. - به طور کامل برانگیخته شده و بر وجود حاکم شود؛ در مقابل جنون واقعی (عقل در حجاب) در سوی دیگر طیف واقع می‌شود.

محبوب بودن عقل (بی‌عقلی) دو نوع است: ۱- بی‌عقلی که از او رفع تکلیف شده (دیوانگی)؛ ۲- بی‌عقلی که مورد مذمت قرار گرفته و در اینجا همین نوع دوم منظور نظر است؛ اگر عقل ناقص بوده و یک درجه پایین‌تر قرار گیرد، مقابل سفاقت (کم‌عقلی و بی‌دانشی) تعریف می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۶/۴؛ راغب، ۴۲۵ق: ۲۳۴)؛ البته سفاقت در اصطلاح حقوقی وصف یک دسته از محجورین است که حجر آنها محدود به امور مالی آنها است. (به عبارت دیگر چنین افرادی عقل معاش ندارند)؛ اما «عقل عملی قرآنی» اگر بر هوی غالب شود، یعنی نفس به شهوت‌های ناپسند و احساسات منفی، چون خشم نابجا میل کند. (راغب، ۴۲۵ق: ۵۴۸)، به حلم و طمانینه و عمل سنجیده (چون احترام به دیگران) منجر شده و مقابل جهل (فعل خلاف حق و عمل نسنجیده، چون مسخره کردن) قرار می‌گیرد. (راغب، ۴۲۵ق: ۱۰۲)

از آن بین جنون در همه ۱۵ مورد استعمال شده در قرآن کریم یا اتهامی است که به پیامبران الهی زده شده و یا راجع به دفع این اتهام است و ربط مستقیمی به بحث عقل و هوش ندارد. حمق نیز در قرآن مجید به کار نرفته و تنها در روایات وجود دارد. اما سفاقت و جهل مورد تحلیل قرار می‌گیرد که مختصر آن در همینجا و مفصل آن در پیوست شماره ۳ به نمایش در آمده است:

تحلیل محتوای واژه‌های متضاد با عقل در قرآن کریم

سوره و آیه	متن آیه	مخاطب آیه	قلمرو خرد/ بی‌خردی	وقوع جهل و سفاقت		انواع بی‌عقلی			دامنه شمول/ مخاطبین آیات بی‌عقلی
				زمینه جهل و سفاقت	عدم هوش/ عدم شعور عملی	عدم عقل نظری	عدم عقل عملی		
سفاقت									
بقره ۱۳	﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ امْنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾	منافقان	به سخره گرفتن ایمان مردم	*				*	منافقان اادیان الهی
جهل									
انعام ۱۱۱	﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَخَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يُجَاهِلُونَ﴾	افراد جاهل	ایمان نیابردن حتی در صورت انزال ملائکه بر آنان و صحبت کردن با اموات	*				*	مشركان

در جمع‌بندی اجمالی تحلیل محتوای مفاهیم متضاد با عقل در قرآن کریم می‌توان نتیجه گرفت که کلیدواژه سفاقت ۶ بار در قرآن کریم به کار گرفته شده است که به جز افراد سبک‌مغز مشخصا به منافقان و مشرکان اطلاق شده است. سه آیه بر زمینه سفاقت و سه مورد دیگر بر وقوع سفاقت؛ پنج مورد بر بی‌عقلی عملی و یک مورد بر بی‌عقلی نظری دلالت دارد. دامنه شمول سفاقت و وقوع آن شامل خدا ناباوران (غیرمعتقدان به ادیان ابراهیمی) می‌شود. قلمروهای سفاقت در قرآن کریم عبارتند از: بی‌ایمانی (تقاضای رویت خدا، به سخره گرفتن ایمان مردم، روی برتافتن از آیین ابراهیم) و عمل ناشایست (قتل اولاد، تلف کردن مال، تاکید بر قبله به جای توجه بر وجه ا...). همچنان که ملاحظه می‌شود سفاقت در فرهنگ قرآن اعم از سفاقت مطرح در فقه و حقوق است.

اما کلید واژه جهل ۵ بار در قرآن کریم به کار گرفته شده است در تمامی موارد افراد جاهل مخاطب می‌باشند. آن هم مشخصا از مشرکان، قوم نوح، لوط، عاد و بنی اسرائیل. از پنج مورد تنها یک آیه دلالت دارد بر اینکه افراد زمینه ارتکاب عمل نسنجیده (جهل) را دارند. (انعام/۱۱۱) و چهار آیه دیگر در تایید جهالت مخاطبین می‌باشد. (اعراف/۱۳۸؛ هود/۲۹؛ نمل/۵۵؛ احقاف/۲۳)؛ در تمام موارد هم جهل همچنانکه از معنای لغوی آن برمی‌آید، بر بی‌عقلی عملی دلالت دارد.

قلمروهای جهل (عمل نسنجیده) در قرآن کریم نیز عبارتند از: بی‌ایمانی (ایمان نیاوردن حتی در صورت انزال ملائکه بر آنان و صحبت کردن با اموات) و عمل نسنجیده (درخواست بت برای پرستش، تقاضای طرد مومنین، لواط و پرستش الهه). اینک پس از بررسی عقل و واژه‌های مترادف و متضاد آن در قرآن مجید، نوبت به بررسی عقلانیت و انواع آن می‌رسد تا امکان مقایسه وجود داشته باشد.

عقلانیت

عقلانیت را چند نوع تقسیم نموده و توضیح داده‌اند. از آن بین تنها به یکی از تقسیم‌بندی‌ها اکتفا می‌شود، تا دامنه بحث بیش از حد گسترده نشود، «عقلانیت در یک تقسیم‌بندی چهار معنا دارد: «عقلانیت نوعی^۱»، «عقلانیت هنجاری^۲ یا وظیفه‌شناختی^۳»،

1. typical rationality.
2. normative rationality.
3. deontological rationality.

«عقلانیت ابزاری^۱» و «عقلانیت کل نگر^۲»

الف) «عقلانیت نوعی، بر توانایی خاص نوع انسان در معقول اندیشیدن و معقول رفتار کردن دلالت دارد. این معنا همان است که در تعریف ارسطو از انسان به عنوان «حیوان عاقل» تبلور می‌یابد. تعریفی که در زبان فلاسفهٔ مسلمان به «حیوان ناطق» تعبیر شده است» (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۶۳-۱۸۵)، به اجمال می‌توان گفت که «عقلانیت نوعی» معادل هوش است که صرفاً در حد تفکر (نه تعقل) کارایی دارد. یعنی با حق و خیر نسبتی ندارد. با عقلانیت نوعی فقط می‌توان مساله‌ای را حل کرد. ممکن است این مساله گره‌گشایی از کار بشر چون حل مشکل کم‌آبی یا گره افکندن بر مشکلات مردم همچون خیانت در امانت و سرقت باشد! در مقایسه باید گفت عقل قرآنی اعم از هوش و تفکر است. یعنی هر فرد عاقلی باهوش، متفکر و عالم نیز می‌باشد؛ اما فرد با هوش لزوماً عاقل نیست.

ب) «در عقلانیت هنجاری، فقط در صورتی یک گزاره را می‌پذیریم که آن گزاره راست باشد. باید گزاره‌های راست را بپذیریم و از گزاره‌های دروغ اجتناب بورزیم»^۳ (همان). در مقایسه می‌توان گفت: «عقلانیت نوعی بدین معنا است که موصوف به عقلانیت توانایی به‌کارگیری عقل را دارد و می‌تواند ملاک‌های عقلانیت را برآورده سازد. اما این توانایی بدین معنا نیست که ما همواره عقل خود را به شیوه‌ای درست به کار می‌گیریم و در هر موردی به نحوی معقول می‌اندیشیم یا رفتار می‌کنیم. در مقابل، عقلانیت هنجاری در موردی به کار می‌رود که عقل و ملاک‌های عقلانیت را به نحوی دقیق به کار بسته باشیم»^۴ (همان).

ج) و بالاخره عقلانیت کل نگر، که اهداف مناسب و انتخاب ابزارهای مناسب، برای رسیدن به آن اهداف است. (همان: ۳۵) بر پایهٔ عقلانیت کل نگر، عاقل هم می‌تواند اهداف مناسبی انتخاب کند و هم می‌تواند ابزار مناسب با آن هدف‌ها را برگزیند. (همان: ۱۶۳-۱۸۵)

عقلانیت هنجاری و کل نگر معادل عقل نظری می‌باشند. یعنی در حد پاسداشت حق / باطل کارایی دارند، اما وارد عرصه عقل عملی و گرایش به خیر / شر نمی‌شوند. یعنی نمی‌توانند بین دو شر تمیز دهند که فصل ممیز عقل عملی می‌باشد. البته ملاک‌های انتخاب اهداف و ابزار مناسب در مکتب قرآن و در عقلانیت کل نگر با هم اختلاف دارند.

1. instrumental rationality.
2. holistic rationality.

۳. به نقل از: چیشلوم: ۱۴.

۴. به نقل از: استعمارک، ۱۹۹۵، صص ۲۲-۲۳.

د) «عقلانیت ابزاری، بررسی ابزارهایی است که ما را به هدف می‌رسانند. اما عقل هیچ ارتباطی با گزینش اهداف ندارد^۱ (همان)؛ به عبارت روشن‌تر «احساسات و عواطف تعیین‌کننده اهدافند»^۲ (همان)، از این رو «تعبیه بهترین و کاراترین وسایل برای امحای نسل بشر هم رفتاری عقلانی به معنای ابزاری آن است»^۳ (همان). هیوم می‌گفت: «برخلاف عقل نخواهد بود، اگر من تخریب کل جهان را به خارش پیدا کردن انگشت خودم ترجیح دهم»^۴ (همان).

ضمناً عقلانیت ابزاری اگرچه وجه اشتراکی با عقل معاش در روایات دارد، اما این دو از نظر هدف کاملاً با یکدیگر متفاوتند که توضیح آن گذشت.

۵- عقل قرآنی با عقلانیت در علوم سیاسی و اجتماعی چه نسبتی دارد؟

رسالت این مقاله، مطالعه تطبیقی عقل قرآنی با انواع عقلانیت در علوم سیاسی و اجتماعی بوده است؛ تا ضمن نقد، از خلط مفاهیم دارای لفظ مشترک جلوگیری نماید. باید بدین نکته نیک توجه کرد که تلاش و فعالیت افراد «عقل» و «متدین» هر دو به یکجا ختم می‌شود و با گوش سپردن به نقل و یا تعقل مستقل می‌توان عاقبت به خیر شد. همچنان که در آیه شریفه آمده، اهل جهنم در قیامت چنین نتیجه می‌گیرند که: «اگر [به وحی] گوش می‌سپردیم یا تعقل می‌کردیم، در [میان] دوزخیان نبودیم»^۵؛ این بدین معنی است که «عقل» در رویکرد دینی / نقلی جایگاهی مستقل از «نقل» دارد. عقل به طور مستقل می‌تواند حق و خیر را شناخته و بدانها هدایت نموده و از شر و باطل برحذر دارد و از همین رو عقل با تعریف شیعه و معتزله می‌تواند با مکاتب بشری وارد بحث، گفتگو و تعامل بشود. واژه «عقل» مشترک لفظی است؛ زیرا می‌تواند به معنای نکره (شیطنت و زنگی) هم بیاید، اما عقل قرآنی صرفاً عقل «نظری» و «عملی» را تایید می‌کند. «جنون» (بی‌عقلی محض) و سفاهت (کم‌عقلی و بی‌دانشی) در عقل نظری و «جهل» (عمل نسنجیده) در عقل عملی، حد پایین عقل می‌باشند. حد بالای عقل قرآنی، «لب» می‌باشد. «لب»، «بنده خدا» را قادر می‌سازد با عقل مستقل خود دست به انتخاب بهترین قول و عقیده بزند و از آن تبعیت نماید. با این مقدمه نسبت عقل قرآنی با انواع عقلانیت به بحث گذاشته می‌شود.

۱. به نقل از: راسل، ص ۱.

۲. به نقل از: استنمارک، ص ۳۳.

۳. به نقل از: بشیریه، ص ۵۳.

۴. به نقل از: بشیریه، ص ۱۱۵.

۵. لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک / ۱۰).

همچنان که گفته شد «عقلانیت نوعی» در زبان فلاسفه همان نطق یا تفکر است. تفکر با قدرت «هوش» و در مغز مادی صورت می‌گیرد. تفکر با تعقل - که در قلب غیرمادی صورت می‌گیرد - همپوشی داشته اما با آن فرق دارد.

«این کلمه [عقل] در دوران جاهلی نیز اجمالاً به معنی «شعور عملی» بود که اشخاص در اوضاع پیوسته در حال تغییر از خود نشان می‌دهند و این متناظر است با آنچه در روان‌شناسی نوین از آن به قابلیت مساله‌گشایی یا مشکل‌گشایی تعبیر می‌شود. مرد صاحب عقل کسی بود که اگر در هر وضع دور از انتظاری قرار می‌گرفت، می‌توانست مشکل و مساله‌ای را که از این وضع پیش می‌آمد، حل و برطرف کند و خود را از خطر برهانند... شاعر و راهزن مشهور - شنفره^۱ - این کلمه را درست به همین معنی در بیت ذیل آورده و به خود بالیده است که به صورت طبیعی از این عقل عملی برخوردار است:

لَعْمُرْكَ، مَا بِالْأَرْضِ ضَيْقٌ عَلَيَّ أَمْرِي،
سَرِي رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا، وَهُوَ يَعْقِلُ.

«به جان تو! انسان در تنگنا قرار نمی‌گیرد - خواه در پی چیزی باشد که بدان راغب است یا در حال دوری جستن از چیزی که از آن بیزار است. - اگر عقل خود را به کار اندازد.» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۸۰-۷۸)؛ بنابراین «عقلانیت نوعی» معادل «هوش» در روان‌شناسی معاصر و «شعور عملی» نزد اعراب جاهلی است و همچون هوش «توانایی حل مساله» و قدرت سازگاری با محیط را دارد. همچنان که «هینر» (Hepner, H.W, 1973) نیز هوش را چنین تعریف کرده است: «میزان دسترسی به تجربه‌هایی است که فرد برای حل فوری مسائل و پیش‌بینی مسائل جدید در اختیار دارد.»^۲، اما هوش کاری به حق، زیبایی و خیر ندارد. در حالی که عقل قرآنی جهت‌دار بوده و نسبت به حق / باطل، خیر / شر و زیبایی / زشتی متعهد می‌باشد. به عنوان مثال یک باهوش و عاقل هر دو می‌توانند با تفکر از دیوار همسایه بالا بروند، اما عاقل در صورتی از این امر ناگزیر خواهد شد که همسایه او در آتش گرفتار آمده باشد؛ اما باهوش چه بسا به نیت سرقت به چنین تلاشی دست بزند.

اما در «عقلانیت هنجاری»، سخن از صدق و کذب یک گزاره است. معیار صدق هم در نزد ایده‌آلیست‌ها انسجام درونی افکار (نداشتن تناقض بین گزاره‌ها) و در نزد رئالیست‌ها

1. Shanfarah.

۲. به نقل از: پارسا، ۱۳۸۲

مطابقت با واقع می‌باشد و به طور خلاصه عقلانیت هنجاری یعنی ترغیب به حق و راستی و اجتناب از باطل و ناراستی و این حداکثر حد «وجدان» می‌باشد. وجدان برای مواضع بدون اختلاف بوده، در حالی که عقل در مواضع حل اختلاف نیز کارآیی دارد (مظلومی، ۱۳۷۴: ۹۰)؛ بنابراین عقل قرآنی اعم از عقلانیت هنجاری است؛ زیرا همچنان که گذشت عقل قرآنی علاوه بر شناخت حق و تمیز آن از باطل می‌تواند از بین دو شر، «خیرالشرین» را برگزیند. همچنین بر پایه «عقلانیت کل نگر»، عاقل هم می‌تواند اهداف مناسبی انتخاب کند و هم می‌تواند ابزار مناسب با آن هدف‌ها را برگزیند، که همچون عقلانیت هنجاری در حد عقل نظری کارآیی دارد. البته ملاک‌های انتخاب اهداف و ابزار مناسب در مکتب قرآن و در عقلانیت کل نگر با یکدیگر اختلاف دارند. بنابراین هر دو نوع عقلانیت اخیر نسبت به حق / باطل حساس بوده و جهت‌گیری داشته، اما وارد عرصه عقل عملی و گرایش به خیر / شر نمی‌شوند. بنابراین نمی‌توانند بین دو شر تمیز دهند که فصل ممیز عقل عملی می‌باشد.

و بالاخره نوع تقابل «عقلانیت ابزاری» با عقل قرآنی، تقابل تضاد است و با توجه به شیوع آن در روان‌شناسی، اقتصاد، هنر و سیاست (به معنای زرنگی) سزاوار است بیشتر شناخته شود: «دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) کارکرد معرفتی عقل و کشف از واقع را انکار می‌کند. همچنین او کارکرد اخلاقی و عملی عقل یعنی درک حسن و قبح و باید و نباید و تعیین اهداف زندگی را از شرح وظایف عقل حذف می‌کند. او به جای نقش نخست عقل، تجربه حسی را قرار می‌دهد و عواطف و انفعالات، شامل شهوت، هوای نفس، عشق، خشم و غضب را جایگزین نقش دوم عقل می‌سازد.» (کاپلستون (ترجمه اعلم)، ۱۹۰۷م / ۱۳۶۲: ۳۳۴ - ۳۳۷)؛ بدین‌سان عقل نه توان کشف واقعیت را در بعد نظری دارد و نه توان درک خوب و بد و تعیین اهداف زندگی اخلاقی را در بعد عملی. و این درست در مقابل فلسفه ادیان ابراهیمی است، به عقیده هیوم «فعلی یا احساسی یا منشی، فضیلت‌مندانه یا رذیلانه است، که دیدارش پدیدآورنده لذت یا ناخوشی ویژه‌ای باشد» (همان: ۳۴۶)؛ بنابراین فضیلت با لذت و رذیلت با ناخوشی و درد مساوی خواهد بود. جمله مشهور او این است: «عقل برده انفعالات است و باید چنین باشد و هرگز دعوی دار کار دیگری جز گذاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.» (همان: ۳۴۳)، به دیگر سخن «برای هیوم، عقل تنها کارکرد ابزاری دارد و به منزله ابزار انفعال و لذت است و به او کمک می‌کند تا به لذت‌ها دست یابد و شهوات خود را ارضاء کند. تفسیر هیوم از عقل، عقل ابزاری و گاه عقل معاش نامیده می‌شود» (برنجکار، ۱۳۸۰: ۱۹/۳۴-۴۴).

باید به این سوال نیز پاسخ داد که آیا در قرآن کریم واژه «عقل» به همان معنای قبل از اسلام هم به کار گرفته شده است؟، یعنی واژه عقل و مشتقات آن، مغایر معنی و مفهوم عقل قرآنی استعمال شده باشد؛ پاسخ مثبت است. مثلاً ملاحظه می‌شود یهود در صدد کتمان حقیقت است و این را خردورزی می‌خواند^۱ (هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۸۶)؛ به عبارت دیگر، «پیشوایان یهود، بازگویی صفات پیامبر موعود و اعتراف به حقانیت او را، نشانه بی‌خردی بازگوکننده می‌شمردند»^۲ خداوند در آیه‌ای دیگر، مطلق فهمیدن را به چنین افرادی نسبت می‌دهد: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَدْرٍ مَّا عَقَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (... آنگاه آنها را پس از فهمیدنش - درحالی که خود می‌دانستند - تحریف می‌کردند)؛ فهم در «عقلوه» به همان معنای هوشدر روان شناسی معاصر و «شعور عملی» نزد اعراب جاهلی است. (اما عقل نظری - عملی به شمار نمی‌آید).

در کل می‌توان گفت کلید واژه‌های «آیه» - نشانه‌های دلالت‌کننده به حقایق - و «منع» از شر و «هدایت» به سمت خیر از نکات محوری برای فهم عقل قرآنی‌اند و هر سه کتاب آفرینش (طبیعت، انسان و کتب آسمانی) قلمروهایی برای «تفکر» و «تعقل» می‌باشند. فصل مشترک عقل قرآنی با عقلانیت به خصوص با عقلانیت نوعی «تفکر» است؛ اما «تعقل» بر آن است که به چه چیزهایی شایسته است بیندیشیم و به چه قلمروهایی نباید بپردازیم. از منظر عقل قرآنی شاخص‌های کم‌عقلی و عمل‌نسنجیده - که باید از آنها اجتناب کرد - عبارتند از: بی‌ایمانی، تقاضای رویت خدا، قتل اولاد، تلف کردن مال، لواط، حق‌ستیزی، نفهمیدن سخن دیگران، نزدن حرف با معنی و صحیح، مجادله غیرمستند، کتمان حقیقت، قتل بی‌گناه، تحریف حقیقت و... و از همین منظر شاخص‌های تعقل عبارتند از: شناخت حق و باطل، عبرت گرفتن از طبیعت و تحولات آن، پندپذیری از حکمت، عنایت به دین و شریعت، عبرت گرفتن از تاریخ و... اما عقلانیت ابزاری نه تنها از شاخص‌های کم‌عقلی (سفاهت) و عمل‌نسنجیده (جهل) اجتناب نمی‌کند؛ که به آنها ترغیب هم می‌کند. ترغیب به بی‌ایمانی و لواط از آن جمله‌اند. اما عقلانیت

۱. «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغَضِبِهِمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» یعنی «و [همین یهودیان] چون با کسانی که ایمان آورده‌اند برخورد کنند، می‌گویند: «ما ایمان آورده‌ایم» و وقتی با همدیگر خلوت می‌کنند، می‌گویند: «چرا از آنچه خداوند بر شما گشوده است، برای آنان حکایت می‌کنید تا آنان به [استناد] آن، پیش پروردگارتان بر ضد شما استدلال کنند؟ آیا فکر نمی‌کنید؟» (بقره / ۷۶، ترجمه فولادوند)

۲. به نقل از: <http://tadabbor.org>

هنجاری و کل‌نگر معادل عقل نظری بوده و بنابراین حق و باطل در آن موضوعیت دارد؛ هرچند تعریف آن دو از حق و باطل و معیارشان جهت تشخیص حق و باطل متفاوت باشد. اما هیچ یک از انواع عقلانیت به حد «لب» - حد بالای عقل قرآنی - نمی‌رسند، زیرا:

الف) شرط اول و مهم رسیدن به مقام «اولوالالباب» این است که شخص، بنده خدا (عباد) باشد نه بنده طاغوت. شاخص خرد ناب این است که فرد حق و باطل و معیار شناخت آنها را در اختیار داشته و بدون ترس و واهمه از آشنایی با اندیشه‌های مختلف، اندیشه برتر را از بین آنها انتخاب کند. اما بنده طاغوت اگر خدانشناس باشد، تعبد نسبت به طاغوت را در طول تعبد نسبت به پروردگار شناخته، جز اندیشه مورد تایید اربابان و شرکاء خداوند را حق و درست نمی‌داند. او حق را به فرد می‌شناسد و نه برعکس. اما اگر خدا ناشناس و انسان‌گرا باشد، حقیقت ثابتی نمی‌شناسد تا عقاید دیگر را با آن مقایسه کرده و بهترین را انتخاب کند. فعالیت ذهنی او در حد تفکر از نوع «عقلانیت نوعی» باقی می‌ماند.

ب) دلیل دیگر این که تبعیت از احسن اقوال در «لب» به معنای عقل عملی است، در حالی که از بین انواع عقلانیت، تنها عقلانیت هنجاری و کل‌نگر هستند که تا حد عقل نظری کارایی داشته و اگرچه می‌توانند به انتخاب احسن اقوال یا خیرالشرین دست پیدا کنند؛ اما رسالت و تعهدی نسبت به «منع» از شر و «هدایت» به سمت خیر در روابط بین فردی نداشته، بلکه این را دخالت در حیطه خصوصی افراد می‌دانند.

منابع

۱. ابن فارس، ابن زکریا احمد؛ *معجم مقاییس اللغة*، جلد ۴، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ه.ق.
۲. ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم؛ *لسان‌العرب*، جلد ۱، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ه.ق.
۳. اصغری، سید محمد؛ *فقه و عقلانیت*، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۴.
۴. ایزوتسو، توشی هیکو؛ *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم، ۱۳۹۲.
۵. برنجکار، رضا؛ *عقل و تعقل از دیدگاه امام علی (ع)*، مجله قیاسات، ۱۳۸۰، شماره ۱۹.
۶. پارسا، محمد؛ *بنیادهای روان‌شناسی*، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، جلد ۸، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

۸. الجوهری، إسماعیل بن حماد؛ **الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية**، تحقیق أحمد عبد الغفور عطار، جلد ۵، بیروت (لبنان)، دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۹. رایف، دانیل؛ استفن، لیس؛ فریدریک، جی. فیکو؛ **تحلیل پیام‌های رسانه‌ای (کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق)**، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، جلد ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
۱۰. الزبیدی، محمد مرتضی؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**، جلد ۱، بیروت، مکتبه الحیاء، ۱۲۰۵ ه.ق.
۱۱. سیاسی، علی اکبر؛ **هوش و خرد**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۱۲. الشریف‌الجرجانی، علی بن محمد بن علی الزین؛ **التعريفات**، المحقق جماعة من العلماء، بیروت (لبنان)، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۳. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (گردآورنده)؛ **نهج البلاغه**، شرح محمد عبده، مترجم علی اصغر فقیهی، تهران، صبا، ۱۳۷۶.
۱۴. کاپلستون، فردریک چارلز؛ **تاریخ فلسفه**، جلد ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۶۲.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول کافی**، جلد ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (سخنرانی)؛ **اختتامیه بیستمین جشنواره قرآن و حدیث**، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۳. (منبع: خبرگزاری بین‌المللی قرآن (ایکنا)).
۱۷. -----؛ **یازدهمین همایش اساتید تفسیر حوزه علمیه قم**، قم، دارالقرآن علامه طباطبایی (ره)؛ ۱۳۹۴. (منبع: سایت خبری ۱۹ دی).
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان**، جلد ۲، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. -----؛ **علی و فلسفه الهی**، مترجم ابراهیم سیدعلوی، تهران، نشر مطهر، ۱۳۷۹.
۲۰. عسکری، ابوهلال؛ **الفروق اللغویة**، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ه.ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**، جلد ۱، تحقیق دکتر مهدی مخزومی، ابراهیم السامرائی، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ ه.ق.
۲۲. الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ؛ **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۳. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**، جلد ۷۰ و جلد ۷۵، تحقیق و تعلیق سید جواد علوی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲ ه.ق.
۲۴. مظلومی، رجبعلی؛ **تربیت معنایی**، تهران، انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۷۴.
۲۵. میردریکوندی، رحیم؛ **مقایسه هوش، هوش هیجانی و عقل از دیدگاه روانشناسی و منابع اسلامی**، دوره دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۲۶. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر؛ جمعی از محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ *تفسیر راهنما*، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.

27. <http://dquat.ir>.
28. <http://ganjoor.net/hafez/ghazal>.
29. <http://hbakhshi.com>.
30. <http://imamalin.net>.
31. <http://mehrnews.com>.
32. <http://shahrequan.ir>.
33. <http://tebyan-mobaleghin.ir> .

موقعیت واژه‌ی شیء در کتاب خدا

امیر دیوانی^۱

دانشیار دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۲۶

چکیده

در شناخت خداوند، شناخت رابطه‌ی خدا با مخلوقات و شناخت رابطه‌ی مخلوقات با خداوند، پاره‌ای از واژه‌ها توانایی‌های زبانی، معنایی، شناختاری و نفس‌الامری ویژه‌ای را دارند. یکی از این واژه‌ها، واژه‌ی «شیء» است. از یک طرف، این کلمه در شناخت عام بشری واژه‌ای آشناست و نه فقط بی‌نیاز از هر تعلیم و اکتساب که هر تعلیم و اکتسابی به درک آن وابسته است. از طرف دیگر، این واژه‌ی آشنا و فراگیر می‌تواند بر همه‌ی موجودات، چه خالق و چه مخلوق، اطلاق شود؛ و نیز می‌تواند همه‌ی مخلوقات را به یک سو برد تا از این طریق زمینه‌ی تمایز احکام آن‌ها به یک‌باره آشکار گردد و رابطه‌ی آن‌ها با خداوند مشخص شود. در این نوشتار تلاش شده است تا موقعیت این واژه در کتاب خداوند به تحقیق گرفته شود. نشان داده می‌شود که این واژه در شناخت‌های مذکور موقعیت ویژه‌ای را از آن خود کرده است. واژگان کلیدی: واژه‌ی شیء، اطلاق شیئیت، حقیقت شیئیت، نفی شیئیت، خواص شیئیت.

مقدمه

پاره‌ای از مفاهیم و واژه‌ها در واقعیت، شناخت و زبان از موقعیت ویژه‌ای برخوردارند. این موقعیت وقتی نمایان‌تر می‌شود و تحقیق و پژوهش را درباره‌ی خواص آن ضروری می‌سازد که در کتاب خدا و تعالیم معصومین نیز آمده باشد. به دست آوردن نمونه‌ی این واژه‌ها به پژوهش‌های جدیدی نیاز دارد. به تبع توانایی و موقعیت یاد شده، چنین واژه‌هایی از خود در هر علم و دانشی آثاری را به جای می‌گذارند. در این تحقیق یکی از این واژه‌ها معرفی شده و موقعیت آن به طور مقدماتی در علوم مختلف مطرح گشته است تا زمینه‌ی اهمیت حضور آن در کتاب خدا آشکارتر گردد. این واژه عبارت است از واژه‌ی «شیء».

۱. واژه‌ی شیء در دانش زبانی لغت و صرف

در دانش لغت، شیء در میان اسم‌ها، نخستین اسم، عام‌ترین اسم و مبهم‌ترین اسم معرفی شده است. سیبویه درباره‌ی این واژه گفته است: «هو اول الاسماء و اعمها و ایهما» (طبرسی، بی‌تا: ۵۸/۱) «ترجمه: شیء در میان اسم‌ها، نخستین اسم، عام‌ترین اسم و مبهم‌ترین اسم است.»

1. Email: divani.mofiduni@gmail.com

در دانش صرف، حروف اصلی این واژه به ترتیب «ش-ی-ء» بر وزن فَعْل دانسته شده است. بدین ترتیب، این واژه اجوف یایی و مهموز اللام است. از همین ماده، فعل «شاء یشاء» بر وزن «علم یعلم» ساخته می‌شود که مصدر آن «شیئاً» است. بر این اساس، واژه‌ی «شیء» مصدر و واژه‌ی «شیئیت» اسم مصدر است. شیء، آن‌گاه که اسم باشد، بنابر پاره‌ای از اقوال، به معنای موجود است و بنابر پاره‌ای دیگر، هم بر موجود قابل اطلاق است و هم بر معدوم (همان). «شیء»، آن‌گاه که اسم باشد، به اتفاق همه‌ی عالمان دانش صرف به «اشیاء» جمع بسته می‌شود، اما اختلاف پر بحثی درباره‌ی وزن «اشیاء» مطرح شده است که منشاء آن غیر منصرف بودن این کلمه است.

بنابر دیدگاه خلیل و سیبویه، اشیاء اسم جمع از لفظ «شیء» است که لفظ آن مفرد و معنای آن جمع است. در ساختمان این کلمه قلب اتفاق افتاده است و پیش از قلب وزن آن «شیئاء» بر وزن «فَعْلَاء» بوده است و پس از قلب بر وزن «لَفْعَاء» است و بدین ترتیب غیر منصرف بودن آن تبیین می‌شود.

بنابر دیدگاه کسائی، لفظ «اشیاء» جمع «شیء» است، بر وزن «افعال»، مثل «بیت و ایبات». بر قول کسائی سه اشکال وارد شده است:

اولاً، افعال بر وزن «افاعل» جمع بسته نمی‌شود، در حالی که جمع اشیاء، اشاوی است؛

ثانیاً، غیر منصرف بودن اشیاء بی‌تبیین می‌ماند؛

و ثالثاً، لازمه‌ی قول کسائی این است که واژه‌هایی چون «اسماء» و «انباء» و «اجزاء»

هم غیر منصرف باشند، در حالی که این واژه‌ها به اتفاق منصرف‌اند.

بنابر دیدگاه فرّاء، لفظ اشیاء جمع است و اصل آن «أَشْيَاء» بر وزن «أَفْعَاء» است و مفرد آن

«شَیْء» است بر وزن «فَعِيل» که پس از حذف یک یاء به جهت تخفیف بر وزن افعلاء جمع بسته شده است و با حذف همزه‌ی لام‌الفعل سرانجام وزن آن «افعاء» شده است. بر فرّاء پنج اشکال وارد شده است:

اولاً، اگر اصل «شیء» واژه‌ی «شَیْء» می‌بود این اصل شایع و متعارف می‌بود، در حالی

که چنین نیست؛ ثانیاً، حذف همزه در مثل این موارد جایز نیست؛ ثالثاً، جمع اشیاء به اشاوی است، در حالی که «افعلاء» بر افعال جمع بسته نمی‌شود؛ رابعاً، تصغیر «اشیاء» به «أَشْيَاء»

نشان می‌دهد که اگر وزن اصلی آن «افعلاء» می‌بود باید در تصغیر به مفرد بازگردانده می‌شد،

مثل این که تصغیر «مساجد» واژه‌ی «مُسَجِدَات» است؛ خامساً، منع صرف «اشیاء» بدون تبیین

می‌ماند (ادیب نیشابوری، ۱۴۲۸ق: ۷۹-۷۷).

۲. واژه‌ی شیء در دانش نحو یا دستور زبان

ابهام و در عین حال عمومیت واژه‌ی «شیء» موجب می‌شود که در ترکیب‌های دستوری، این واژه خواص منحصر به فردی داشته باشد. ترکیب‌های دستوری به دو بخش سلبی و ایجابی تقسیم می‌شوند. در ترکیب‌های سلبی، هرگاه شیء به صورت نکره آورده شود - که معمولاً چنین است - عام‌ترین وضعیت ممکن را افاده می‌کند. هر چند بر اساس یک قاعده‌ی دستوری، نکره در سیاق نفی افاده‌ی عموم می‌کند، اما کلمه‌ای در مصداق به گستره‌ی شیء نیست تا هرگاه در سیاق نفی قرار گیرد گستردگی و عمومیت آن با گستردگی و عمومیت نفی شیء قابل قیاس باشد. به این دو جمله توجه کنیم:

۱. چیزی در خانه نیست.

۲. غذایی در خانه نیست.

مخاطب جمله‌ی اول انتظار دارد که در وقت ورود به خانه جز با اجزای خانه روبه‌رو نشود به خلاف مخاطب جمله‌ی دوم که با هر چه جز غذا مواجه شود خلاف انتظارش نیست. از باب نمونه، این دو آیه را در نظر می‌گیریم:

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ.» (آل عمران/۵) «ترجمه:

در حقیقت هیچ چیز [نه] در زمین و نه در آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند (ترجمه‌ی آیات قرآن از آقای محمد مهدی فولادوند است).»

۲. «... قَالَ يَا قَوْمِ ائْتِبِعُوا الْمُرْسَلِينَ. ائْتِبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ.» (یس/۲۱، ۲۰)

«ترجمه: گفت ای مردم از این فرستادگان پیروی کنید. از کسانی که پاداشی از شما نمی‌خواهند و خود [نیز] بر راه راست قرار دارند پیروی کنید.»

آیه‌ی اول چنان جانب حیطة‌ی متعلق علم را گسترده کرده است که درباره‌ی هر آن‌چه ممکن است در این حیطة باشد بیان دارد. هر مخلوقی که یا در آسمان است یا در زمین، چه در آسمان باشد و چه در زمین، [زیر پوشش علم خداوند است و] نمی‌تواند خود را از خداوند پنهان کند و نه خداوند موجودی است که چیزی از او پنهان بماند. بدین ترتیب، اگر به هر چیزی در زمین، مثل حرکت یک مورچه در شب تاریک یا امواج دریاها یا ذره‌های غبار یا سقوط یک برگ از درخت، اشاره شود و اگر به هر چیزی در آسمان اشاره شود، مثل طوفان‌های خورشیدی یا حرکت ماه به دور زمین یا جدا شدن فوتونی از خورشید و ساطع شدن به سوی زمین، همه و همه داخل در محتوای این آیه‌اند و [در حضور خداوند قرار دارند و] از خدا پنهان نیستند.

آیه‌ی دوم در جانب حیطة‌ی متعلق سؤال، جز اجر و پاداش چیز دیگری را نفی نمی‌کند. در این آیه هر چه مصداق اجر باشد، از این که از طرف پیغمبران از مردم خواسته شود، نفی شده است، ولی به چیزی که مصداق اجر نباشد اشاره‌ای نشده است و آیه درباره‌ی آن، نفیاً و اثباتاً، چیزی نمی‌گوید. پیغمبران کسانی‌اند که از مردم چیزی را در ازای کار رسالت و پیغمبری طلب نمی‌کنند و آن چه از ایشان می‌طلبند پذیرش دعوت به سوی سرای نیک‌بختی و سعادت است که آن نیز به جانب هدایت‌یافتگان باز می‌گردد.

در ترکیب ایجابی هرگاه شیء به صورت نکره آورده شده است - که معمولاً چنین است - به کم‌ترین تعداد از مصادیق شیء، یعنی یک فرد، اشاره دارد؛ بی‌آن که جمع آن با مصادیق دیگر شیء منافات داشته باشد. از این رو شیء که در ترکیب سلبی گستره‌ی خود را چنان وسیع می‌کرد که چیزی از آن بیرون نمی‌ماند در ترکیب ایجابی چنان ضیق می‌شود که می‌تواند فقط یک مصداق را دربرگیرد و همه‌ی امور دیگر را از خود بیرون کند. حداکثر تعمیمی که در این ترکیب امکان حضور دارد یک تعمیم علی‌البدل است؛ به این معنا که مصداق شیء در این موارد به سبب محتوای این واژه تعیین خاصی را همراهی نمی‌کند و از این رو شیئیت می‌تواند در ضمن هر تعینی خود را نمایان سازد. از باب نمونه ورود شیء در ترکیبات ایجابی را، که بیان‌گر تقلیل است نه تعمیم، در آیات زیر مطالعه می‌کنیم:

۱. ﴿وَلَنْبَلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ (بقره/۱۵۵) «ترجمه: و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم.»

۲. ﴿وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾ (انفال/۶۰)

«ترجمه: و هر چیزی در راه خدا خرج کنید پاداشش به خود شما بازگردانیده می‌شود.»

۳. ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (شوری/۳۶)

«ترجمه: و آنچه به شما داده شده برخورداری [و کالای] زندگی دنیاست.»

در هر یک از این سه آیه، شیء در ترکیب ایجابی قرار دارد و نشان می‌دهد که وقتی یک مصداق آن واقع شود، یا حتی اگر یک مصداق آن واقع شود، زیر پوشش حکمی است که درباره‌ی آن آمده است. بدین ترتیب، دست کم انسان به مصداقی از مصادیق ترس، گرسنگی و نقصان در اموال یا بدن یا از دست دادن خویشاوندان مبتلا خواهد شد؛ نیز اگر انفاق به کم‌ترین مصداق خود هم واقع شود اجر آن استیفا خواهد شد و هر چه، هر چند اندک، به کسی در این جهان داده شود متاع و کالای این جهان است نه جهان دیگر.

در پایان این بحث لازم است توجه کنیم که معنای قلیل، خردی و کوچکی، که در معنای شیء در ترکیب‌های ایجابی هست، می‌تواند در گستره‌ی وسیع شیء در ترکیب‌های سلبی هم وجود داشته باشد؛ به این معنا که حکم سلبی بر همه‌ی مصادیق شیء، حتی خردترین و کوچک‌ترین مصادیق آن جاری باشد. اما آنچه در ترکیب سلبی مقصود است، در گام نخست، نشان دادن حیطة‌ی وسیع «شیء» است و در گام بعد، تأکید داشتن بر این حیطة‌ی وسیع است به طوری که حتی خردترین مصداق آن، که گاه در قرآن کریم از آن به خردی وزن یک ذره تعبیر شده است، زیر پوشش حکم سلبی است. به همین صورت می‌توان گفت در ترکیب ایجابی هم «شیء» می‌تواند بر هر امری صدق کند، اما مقصود در گام نخست اشاره و تأکید به موارد خرد و کم است و در گام بعد مصادیق دیگر را هم در بر می‌گیرد.

بدین ترتیب، قاعده این است که هر چند نکره در سیاق سلبی، به خلاف سیاق ایجابی، افاده‌ی عموم می‌کند اما موقعیت معنایی کلمه‌ی «شیء» به گونه‌ای است که هر جا باشد از یک عمومیت برخوردار است، به طوری که وقتی در سیاق سلبی وارد قاعده‌ی مذکور می‌شود عمومیتی را موجب می‌شود که شامل همه‌ی عام‌هاست. نیز هر چند وقوع نکره در ترکیب‌های ایجابی افاده‌ی عموم نمی‌کند، اما عمومیت اطلاقی کلمه‌ی «شیء» در سیاق ایجابی عمومیتی را با خود دارد، هر چند موارد خرد آن بیش‌تر در معرض فهم مخاطب قرار می‌گیرد.

۳. واژه‌ی شیء در دانش منطق

در منطق، آن‌گاه که به اجزای قضیه پرداخته می‌شود، سه جزء موضوع، محمول، و رابط شناسایی می‌شود. بر اساس هر جزء، تقسیماتی در قضیه پیش می‌آید. هر تقسیمی که ثمره‌ی منطقی داشته باشد در دانش منطق به بحث گرفته می‌شود. در کتاب‌های منطق، از جمله کتاب‌های منطقی ابن سینا، گاه «عقدالحمل» در کنار «عقدالوضع» قرار می‌گیرد. عقد الحمل در هر قضیه‌ای برقرار است، اما عقدالوضع وقتی به میان می‌آید که ذات موضوع با یک وصف در نظر گرفته شده است و مجموع وصف و موصوف، موضوع قضیه است. این دو قضیه را در نظر می‌گیریم:

۱. انسان نویسنده است.

۲. نویسنده دست دارد.

موضوع قضیه‌ی اول، انسان است. انسان یک ذات است که در او وصفی اخذ نشده است. در این قضیه، وصف نویسنده بر انسان حمل شده است. نویسنده با رابط «است» به انسان بسته

شده است و تا وقتی این رابط برقرار است تصور انسان نمی‌تواند از تصور نویسنده جدا گردد. چنین ارتباطی را، که قضیه یا گزاره‌ساز است، عقدالحمل نامیده‌اند. قضیه‌ی دوم در عین داشتن عقدالحمل، در جانب موضوع خود نیز میان یک ذات و وصف رابطه‌ای برقرار کرده است که از آن به عقدالوضع یاد می‌شود. عقدالوضع میان ذاتی به نام انسان و وصف نویسندگی رابطه برقرار کرده است و سپس مجموع این ذات و وصف قرین آن را به صورت تصور نویسنده در جانب موضوع قضیه قرار داده تصور «دست داشتن» را به آن با عقدالحمل مرتبط کرده است. اهمیت عقدالوضع در پاره‌ای از قضایای موجهه کاملاً مشهود است. وقتی می‌گوییم: «هر نویسنده ضرورتاً دستان خود را حرکت می‌دهد تا آن هنگام که نویسنده است» ضرورت مذکور یک ضرورت مشروط به اتصاف شخص انسانی به نویسندگی است. اگر وصف نویسندگی را از این قضیه کنار بگذاریم و بگوییم «هر انسانی ضرورتاً دستان خود را حرکت می‌دهد تا آن هنگام که انسان است» یک قضیه‌ی کاذب و نادرست است.

اکنون به این قضیه توجه کنیم: چیزهایی در آسمان می‌درخشند. این قضیه، عقدالوضع ندارد به این معنا که موضوع به هیچ ذات خاصی چون انسان یا وصفی چون نویسنده اشاره نمی‌کند. بدین ترتیب کلمه «شیء» هرگاه در قضایا به عنوان موضوع قرار گیرد به هیچ ذات خاص یا وصفی اشاره نمی‌کند. از این‌رو واژه‌ی شیء برخلاف واژگان دیگر است که یا به ذات اشاره دارند یا به ذات اخذ شده با وصفی (ارموی، بی‌تا: ۱۳۵).

آنچه گذشت بنابر تحلیل قضیه در منطق معروف به منطق ارسطویی بود. در منطق جدید، که هر گزاره به دو بخش اسمی و محمولی جداسازی می‌شود، گزاره‌های مسوره به مقید و نامقید تقسیم می‌شوند. مقید و نامقید وصف سورهای کلی و جزئی‌اند (موحد، ۱۳۷۲: ۱۵۲).

سور مقید، چه کلی باشد و چه جزئی، سوری است که موضوع آن را می‌توان به x (= متغیر؛ که می‌توان آن را معادل «چیز» دانست) و یک محمول نشانه (چه یک موضعی چه چند موضعی) تحلیل کرد. این تحلیل وقتی به انجام می‌رسد که متغیر یا چیز با یک محمول نشانه خوانده می‌شود؛ مثلاً در ترجمه‌ی گزاره‌ی «هر انسانی فانی است» ترجمه‌ی $\forall xFx$ آورده و خوانده می‌شود: «به ازای هر انسانی آن انسان فانی است» یا بهتر بگوییم «به ازای هر چه انسان باشد آن انسان فانی است». برای گزاره‌ی «بعضی انسان‌ها ریاضی‌دانند» ترجمه‌ی $\exists xGx$ آورده شده می‌خوانند «انسانی هست که آن انسان ریاضی‌دان است».

صور نامقید به موضوعی اشاره می‌کند که می‌تواند خالی از همه‌ی اوصاف مندرج در ناحیه‌ی

عقدالوضع باشد؛ بدین ترتیب، گزاره‌ی کلی مذکور به صورت $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ صورت‌بندی شده خوانده می‌شود؛ به ازای هر چیزی، اگر آن چیز انسان باشد آن چیز فانی است. درست است که در نهایت دو گزاره‌ی مقید و نامقید به حیطة‌ی واحدی ارجاع داده می‌شود، اما گزاره‌ی مقید مستقیماً به آن حیطة و گزاره‌ی نامقید از طریق مجموعه‌ی مرجع به سراغ آن حیطة می‌رود. بدین ترتیب می‌توان گفت وسیع‌ترین مجموعه که مجموعه‌ی مرجع است مجموعه‌ای است که می‌توان آن را مجموعه‌ی «شیء» نامید، زیرا هرچه در این مجموعه حضور دارد مصداق شیء است و در عین حال عضوی در آن یافت نمی‌شود که جز شیء بودن وصف یا محمول نشانه‌ای نداشته باشد.

۴. واژه‌ی شیء در دانش بلاغت

همان‌طور که گذشت، کلمه‌ی شیء، بر هرچه باشد یا در نظر آید، قابل اطلاق است. این اطلاق یک اطلاق شمولی است و فرق آن با دیگر اطلاق‌های شمولی در گستره و حیطة‌ی آن است. مثلاً کلمه‌ی «انسان» یک اطلاق شمولی دارد، به طوری که می‌توان آن را بر هر فرد انسانی اطلاق کرد. خاصیت واژه‌های کلی آن است که می‌توان آن‌ها را بر افراد کثیر و فراوان اطلاق کرد. اطلاق شمولی بدان معناست که می‌توان بر تک‌تک مصادیق مثلاً انسان این واژه را اطلاق کرد. از این جهت هیچ واژه‌ای به گستردگی واژه‌ی شیء نیست؛ مثلاً، هر چه مصداق انسان باشد مصداق شیء است ولی هر مصداق شیء مصداق انسان نیست.

اگر بخواهیم یک واژه‌ی کلی در عین اطلاق شمولی همه‌ی افراد خود را یک‌جا جمع کند تا حکمی را برای آن افراد اعلام داریم آوردن آن واژه‌ی کلی کفایت نمی‌کند. آن‌چه واژه‌ی کلی به کمال و تمامیت دارد امکان اطلاق شدن بر افراد خود است، اما این که هر جا به میان آید بتواند همه‌ی افراد خود یا بعضی از آن‌ها را حاضر کند تا حکمی برایشان آورده شود در توان معنایی واژه‌ی کلی نیست. واژه‌ی «شیء» می‌تواند بر هرچه باشد یا در نظر آید اطلاق شود، اما اگر بخواهیم حکمی را برای شیء ثابت کنیم نمی‌توان آن را بدون همراه و قرین رها کنیم. این همراه و قرین نشان می‌دهد که آیا حکم بر همه‌ی افراد «شیء» اثبات شده است یا بر بعضی از آن‌ها.

در زبان عربی، واژه‌ی «کل» برای افاده‌ی عمومیت به کار می‌رود. این واژه بر هر اسم کلی که وارد شود همه‌ی افراد آن را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و فردی از افراد آن را رها نمی‌کند، مگر این که در ادامه کلام استثنایی به میان آید. واژه‌ی «کل» یک واژه‌ی دائم الاضافه است و بر هرچه وارد شود به جهت دلالت بر عمومیت استغراقی همه‌ی افراد مفهوم مضاف‌الیه را شامل می‌شود. این که افراد یک «کل» بیش‌تر از افراد «کل» دیگر باشد به این واژه مربوط نمی‌شود بلکه

به نسبتی وابسته است که میان مضاف‌الیه‌های این واژه برقرار است. مثلاً وقتی می‌گوییم «کل انسان‌ها» و «کل اجسام»، همه‌ی افراد داخل در ترکیب اول داخل در ترکیب دوم هم هستند برخلاف ترکیب دوم که ممکن پاره‌ای از افرادش در افراد ترکیب اول نباشد؛ ولی این داخل بودن یا نبودن به واژه‌ی «کل» مربوط نمی‌شود. کل در هر دو ترکیب یک کار را انجام می‌دهد: جمع کردن همه‌ی افراد و مصادیق مضاف‌الیه خود. اکنون در میان مضاف‌الیه‌های واژه‌ی کل، وقتی به کلمه‌ی «شیء» می‌رسیم هیچ ترکیبی از ترکیب‌هایی که از کل تشکیل شوند به اندازه‌ی ترکیب «کل شیء» نمی‌تواند افراد و مصادیق داشته باشند. جمله‌ی «کل انسان‌ها قلب دارند» به این معناست که هر چیزی که انسان باشد قلب دارد؛ این جمله فقط درباره‌ی انسان‌هاست و نمی‌تواند در حیطه‌ی خود مثلاً شیرها را قرار دهد اما جمله‌ی «هر چیزی قلب دارد» به این معناست که هر چیزی، هر چه هست، قلب دارد، چه انسان باشد، چه شیر، چه سنگ و... .

بدین ترتیب، ترکیب «کل شیء» از دو عمومیت برخوردار است؛ در یک عمومیت، که مربوط به کلمه‌ی «کل» است، با همه‌ی ترکیب‌هایی که این کلمه در آن حضور دارد برابر است: جمع کردن همه‌ی افرادی که مصداقند برای معنای مضاف‌الیه. عمومیت دوم مربوط به کلمه‌ی شیء است که بر هر چه هست و هر عنوانی دارد قابل اطلاق است. با این محاسبه کلمه‌ی «کل شیء» ترکیبی است از عام در عام. عام اول، عام استغراقی است و عام دوم، عام اطلاقی؛ نیز عمومیت کل و اطلاق شیء هر دو به وضع‌اند؛ اما عمومیت «شیء» و همه‌گیر بودن آن به صورت جمعی با کلمه‌ی کل ظاهر می‌گردد؛ چون کلمه‌ی «شیء» از یک اطلاق مفهومی گسترده برخوردار است عمومیت کلمه‌ی «کل» همه‌ی امور را در گستره‌ی این ترکیب قرار می‌دهد. در نتیجه «کل شیء» یک ترکیب اضافی است که همه چیز را داخل در حیطه‌ی خود کرده چیزی را از آن حیطه بیرون نمی‌گذارد و رها نمی‌کند.

۵. واژه‌ی «شیء» در دانش کلام و فلسفه

در فلسفه، چیستی (= ماهیت) در کنار هستی (= وجود) قرار می‌گیرد. قوه‌ی عقل امور واقع را در ضمن شناخت این دو، که احکام متمایز و در عین حال سازگاری دارند، شناسایی می‌کند. شناخت ترکیبی عقل از هر چیزی، به صورت هستی و چیستی، فرع بر وجود این ترکیب در واقع و امکان حضور این ترکیب در اذهان است. هر گونه اخلاقی در شناخت این دو و نیز در ترکیب آن‌ها عقل را از انتقال به واقع باز می‌دارد. فیلسوفان مسلمان در بحث از احکام ماهیت و وجود نشان داده‌اند که ماهیت از آن جهت که ماهیت است نه با وجود نسبتی دارد و نه با عدم. از این رو در مرتبه‌ی ماهوی،

هم وجود از ماهیت سلب می‌شود و هم عدم. در عین حال، ایشان نشان داده‌اند که وجود امکانی قرین با ماهیت است به گونه‌ای که همیشه ترکیب ماهیت و وجود ممکن الوجود را همراهی می‌کند.

آن‌گاه که با ترکیب هستی و چیستی روبه‌رو می‌شویم مفهومی لازم است تا با آن بتوان به هر دو با یک اشاره دلالت کرد. تصور یا مفهوم «چیز» یا «شیء» این امکان را فراهم می‌آورد تا در جایی که هستی و چیستی از هم متمایزند با ترکیب «شیئیت وجودی» و «شیئیت ماهوی» آن‌ها را زیر پوشش درک واحدی قرار دهیم. در این صورت مفهوم «شیء» با مفهوم «واقع» برابری دارد، زیرا واقع نیز، هم وجود را در بر می‌گیرد و هم ماهیت را، هر چند یکی به تبع دیگری باشد.

در نفس الامر و واقع تنها یک وجود است که از ماهیت و چیستی پیراسته است. فقط چنین وجودی در هستی استقلال دارد و با آفرینش خود همه‌ی موجودات را نیازمند خود گردانیده است. آیا به چنین وجودی نیز می‌توان کلمه‌ی «شیء» را اطلاق کرد؟

در دانش کلام درباره‌ی اطلاق کلمه‌ی «شیء» بر خداوند اختلاف است میان عدم جواز و جواز. کسانی که اطلاق «شیء» بر خداوند را جایز و روا نمی‌دانند ممکن است رأی خود را مستند به چند امر کنند:

۱. «شیء» از اسماء خداوند نیست و خداوند زیر پوشش مفهومی قرار نمی‌گیرد که آن مفهوم بر مخلوقات نیز اطلاق می‌شود، زیرا در این صورت مخلوقات با او در این اطلاق اشتراک پیدا می‌کنند.
 ۲. معنای «شیء» عبارت است از چیزی که از آن خبر داده می‌شود؛ اما خداوند در عقل و وهم نمی‌آید تا بتوان از او خبر داد.

۳. «شیء» به معنای عام خود مساوق با ثبوت و وجود است و خداوند منزله از وجود و ثبوت عام است که به موجودات مخلوق نسبت داده می‌شود.

۴. آیه‌ی «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» نشان می‌دهد که اولاً هر چه شیء بر آن اطلاق شود مخلوق است و ثانیاً وقتی چیزی مخلوق باشد طبیعت شیء عبارت است از مخلوق بودن و خداوند به وصف مخلوقات وصف نمی‌شود.

۵. آیه‌ی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» دلالت دارد که اگر خداوند شیء می‌بود برای او در شیئیت مثل می‌بود، در حالی که این آیه مثل داشتن را از خداوند سلب کرده است؛ پس نمی‌توان شیء را به خداوند نسبت داد (مفید قمی، ۱۴۱۶ق: ۲/۲۴۵).

ملاصدرا درباره‌ی این دسته از متکلمان می‌گوید: دلیل ایشان این است که اگر خداوند شیء باشد با سایر اشیاء - که مخلوق اند و ممکن - در مفهوم شیئیت اشتراک پیدا می‌کند، و اگر

خداوند موجود باشد آن‌گاه با سایر موجودات - که مخلوق‌اند و ممکن - در موجودیت اشتراک پیدا می‌کند؛ و اگر خداوند حقیقت داشته باشد آن‌گاه با سایر حقیقت‌ها در مفهوم حقیقت اشتراک خواهد داشت. پس از ذکر این قضیه‌ی شرطی، این دسته از متکلمان تالی این شرطی را نفی می‌کنند تا از آن نفی مقدم را نتیجه بگیرند: لکن چنین نیست که خداوند با سایر موجودات در امری اشتراک داشته باشد، پس خداوند به موجود بودن، شیء بودن و حقیقت داشتن متصف نمی‌شود، زیرا مخلوقات به این امور متصف می‌شوند.

ملاصدرا مبنای اشتباه این دسته از متکلمان را فرق نهادن میان مفهوم و مصداق و فرق نگذاشتن میان حمل ذاتی و حمل عرضی می‌داند (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۸۵: ۷۲/۳).

او در پاسخ این متکلمان می‌گوید: وقتی می‌گوییم «خداوند شیء است» مقصود این است که بر ذات او صادق است که او شیء است، نه این که ذات او عبارت است از معنای کلی شیئیت، که از تصورات بدیهی و بلکه از معروف‌ترین تصورات در نزد عقل است.

ذات خداوند اصلاً وارد عقل یا وهم موجودی نمی‌شود تا نوبت به اتصاف آن به اموری چون شیئیت و موجودیت شود. درست است که هر ذاتی که عقل یا وهم بتواند تصور کند به شیئیت متصف می‌شود و این مفهوم بر آن صدق می‌کند، اما این بدان معنا نیست که هر ذات که عقل یا وهم نتواند آن را تصور کند مفهوم شیئیت بر آن صدق نکند. اختلاف خالق و مخلوق در اتصاف به معنای عام شیئیت نیست، بلکه اختلاف در واقعی است که این معانی از آن حکایت می‌کنند. از این رو درباره‌ی خداوند صادق است که او چیزی است، نه چون چیزهای دیگر؛ و موجود است، نه چون موجودات دیگر؛ و حقیقت است، نه مانند حقیقت‌های دیگر.

۶. واژه‌ی شیء در کتاب خدا

واژه‌ی «شیء»، صرف نظر از موقعیت اعرابی آن، ۲۷۹ بار و جمع آن «اشیاء» ۴ بار در قرآن آمده است.

آن‌چه توجه نگارنده را به خود معطوف داشته است آمدن این واژه در کتاب هدایت در رابطه با شناخت خدا، یکتایی او در ذات، صفت و فعل و رابطه‌ی او با مخلوقات است. البته در موارد اندکی، کلمه‌ی شیء درباره‌ی رابطه‌ی مخلوقات، از جمله انسان‌ها، با یکدیگر است که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره/۱۷۸)

«ترجمه: و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول] چیزی

[از حق قصاص] به او گذشت شود [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند.»

﴿فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ (نساء/۴)

«ترجمه: و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند آن را حلال و گوارا بخورید.»

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ

الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ...﴾ (انفال/۴۱)

«ترجمه: و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید یک پنجم آن برای خدا و پیامبر و

برای خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه‌ماندگان است...»

﴿أُأَلِّدُ وَ أَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (هود/۷۲)

«ترجمه: آیا فرزند آورم با آنکه من پیرزنم و این شوهرم پیرمرد است؛ واقعا این چیز بسیار

عجیبی است.»

صرف نظر از این موارد اندک که باید در بحث دیگری به طبقه‌بندی آن‌ها پرداخت، موارد استفاده

اغلب و بلکه غالب این واژه در کتاب خدا درباره‌ی خداوند، رابطه‌ی او با مخلوقات و رابطه‌ی مخلوقات با

اوست. در این فرصت، موارد غالب را در ضمن سه بحث به میان می‌آوریم که از اهم مباحث‌اند:

بحث اول، اطلاق واژه‌ی «شیء» بر خداوند در کتاب خدا؛

بحث دوم، کاربرد واژه‌ی «شیء» در رابطه‌ی خداوند با مخلوقاتش؛

بحث سوم، کاربرد واژه‌ی «شیء» در شناساندن توحید از طریق زدودن همه‌ی مراتب شرک؛

همان‌طور که اشاره شد، هر یک از این سه بحث به بحث‌های دیگری قابل تقسیم و قابل

پیگیری است؛ تحقیق و پژوهش در این‌باره می‌تواند زمینه را برای درک بسیاری از تعالیم قرآنی

در جهت دست یافتن به مراتب عالی معرفت و مراتب عالی سعادت و نیک‌بختی فراهم کند.

۷. اطلاق واژه‌ی «شیء» بر خداوند در قرآن و سنت معصومین

۷/۱. اطلاق واژه‌ی «شیء» بر خداوند در قرآن

دیدیم که در میان اهل کلام، درباره‌ی اطلاق «شیء» بر خداوند اختلاف بود. دلایل

کسانی که این اطلاق را روا نداشتند گذشت. نیک است این پرسش را به منابع دین، کتاب

خداوند و سنت معصومین علیهم‌السلام، ارجاع دهیم و بکوشیم پاسخ آن را به دست آوریم. اگر معلوم شود

که در کتاب خدا این واژه بر خداوند اطلاق شده است پاسخ پرسش خود را گرفته‌ایم. نیز در

روایات متعددی از امامان معصوم علیهم‌السلام در این‌باره پرسش شده است و ایشان بدان پاسخ ایجابی

داده‌اند (کلینی، ۱۴۲۴ق: ۱/۱۰۶-۱۰۴؛ صدوق، بی‌تا: ۱۰۷-۱۰۴). امامان معصوم علیهم‌السلام، در این

تعلیمات سلب اطلاق شیئیت بر خداوند را منتهی به تعطیل شدن قوه‌ی معرفت از دانش خداشناسی دانسته‌اند. در عین حال در تکمیل و تتمیم این تعلیم، جدایی اطلاق شیئیت بر خداوند از اطلاق شیئیت بر غیر خدا (= مخلوقات) را نیز افزوده‌اند تا میان خالق و مخلوق حتی در این کلمه تشبیه محض برقرار نشود. از این رو پاسخ این پرسش از تبیین و تعلیم امامان علیهم‌السلام روشن است. اما از آن‌جا که هر چه در سنت نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوصیاء علیهم‌السلام آید در کتاب خداوند اصلی دارد می‌خواهیم بکوشیم تا با یک تحقیق اجتهادی بنگریم از کدام آیه می‌توان شرایط لازم و کافی برای اطلاق کلمه‌ی «شیئیت» بر خداوند را استنباط کرد، چه این استنباط به صورت تصریحی باشد یا به صورت تلویحی. روشن است که هر عمل استنباطی همیشه باید در معرض تأمل و بازرسی شخص استنباط‌گر و دیگران قرار گیرد و همه بکوشند تا با ضوابط علمی مستقر آن استنباط را نقد کنند تا در نهایت این نقد به انتقان آن استنباط یا انتقاد از آن بینجامد.

یکی از آیاتی که می‌توان آن را به عنوان صریح‌ترین آیه در اطلاق واژه‌ی «شیء» بر خداوند پیشنهاد داد آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی انعام است:

﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾

«ترجمه: بگو چه چیزی بزرگ‌تر است از جهت شهادت دادن؛ بگو: خدا؛ او گواه و شهادت‌دهنده است میان من و شما (او شهادت می‌دهد که من پیغمبر و رسولم).»
در تفسیر مجمع البیان آمده است کلمه‌ی شهادت بنا بر تمیز بودن منصوب است و معنای آیه، بنا بر پاره‌ای از اقوال مفسران، این است که:

۱. چه چیزی از جهت شهادت بزرگ‌تر و صادق‌تر است (= شهادت چه چیزی بالاترین شهادت است) تا او را بیاورم و شما را بر صادق بودن من دلالت کند؛

۲. چه چیزی از جهت شهادت بزرگ‌تر است تا او برای من به رساندن پیغام و برای شما به تکذیب کردن آن پیغام شهادت دهد؛

۳. چه چیزی از جهت دلیل عظیم‌تر و از جهت شهادت صادق‌تر است؛
سخن صاحب تفسیر مجمع البیان نشان می‌دهد که پاسخ این پرسش الله است و در هر حال کلمه شیء بر خداوند اطلاق شده است:

﴿فَإِنْ قَالُوا اللَّهُ وَآلَا فَعَلْ لَهُمُ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ (= اگر گفتند الله (که مقصود حاصل شده است و درست گفته‌اند) و اگر نگفتند تو بگو الله (چنین است) و او میان من و شما شهادت می‌دهد...)(طبرسی، بی‌تا: ۲/۲۸۱).

در تفسیر مجمع الصادقین آمده است:

«بگو ای محمد در جواب ایشان که چه چیز است بزرگ‌تر از روی گواهی (= گواهی کسی است بزرگ‌تر از همه‌ی گواهان از روی صدق) اگر مشرکان جهت عناد جواب ندهند بگو به ایشان که الله تعالی اکبر و اصدق است در شهادت...». وی تصریح می‌کند که لفظ «شیء» بر هر موجودی واقع می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۸: ۳۵۶/۳).

در تفسیر المیزان آمده است:

«أمر نبيه أن يسألهم عن أكبر الأشياء من حيث الشهادة... فلا يقع ريب في أن الله سبحانه هو أكبر من كل شيء شهادة فإنه هو الذي أوجد كل ما دق و جَلَّ من الأشياء...» (= خداوند به پیغمبرش فرمان داد که از ایشان درباره‌ی بزرگ‌ترین اشیاء از جهت گواهی دادن پرسش کند... پس تردیدی نیست در این که خداوند از هر چیزی از جهت گواهی دادن بزرگ‌تر است زیرا که او همه‌ی اشیاء دقیق، ظریف و بزرگ را آفریده و ایجاد کرده است...) (طباطبایی، بی‌تا: ۸/۷-۳۷).

صاحب تفسیر نور الثقلین از کتاب توحید شیخ صدوق، روایتی را آورده است که عیسی بن عبید می‌گوید: ابوالحسن عليه السلام به من فرمود: «وقتی به شما گفته شود بگو که خداوند عزوجل شیء است یا لاشیء، چه می‌گویید؟ عیسی بن عبید می‌گوید: گفتم: خداوند عزوجل بر خویش شیء بودن (= شیئیت) را اثبات کرده است، آن‌جا که می‌فرماید: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» و من می‌گوییم: او شیء است نه مانند اشیاء، زیرا نفی شیئیت از او، نفی او و ابطال اوست. امام عليه السلام فرمود: راستی گفتمی و نیکو گفتمی» (حویزی، ۱۳۸۲: ۷۰۶/۱).

بدین ترتیب، می‌توان دلالت آیه‌ی سوره‌ی انعام بر امکان اطلاق شیئیت بر خداوند را تمام دانست.

آیه‌ی دیگری که می‌توان آن را درباره‌ی اطلاق شیئیت بر خداوند در نظر گرفت، که در عین حال فرق اطلاق شیئیت بر او با اطلاق شیئیت بر مخلوقات او را نیز بیان می‌کند، بخشی از آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی قصص است:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.» «ترجمه: جز ذات او همه چیز نابودشونده است.»

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«ای کل شیء فان بائد الا ذاته (= هر چیزی فانی است مگر ذات او)» (طبرسی، بی‌تا: ۲۶۹/۴).

در تفسیر مجمع الصادقین آمده است:

«همه چیز فانی است و نیست‌شونده، مگر ذات او سبحانه، چه ماعدای او ممکن است و فی حد

ذاته هالک و معدوم... و تعبیر از ذات به وجه در کلام عرب شایع است» (کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۳۶/۷).

در تفسیر کشف آمده است:

«(الا وجهه) الا اياه؛ و الوجه يعبر به عن الذات» (زمخشری، بی تا: ۴۳۷/۳).

در تفسیر المیزان آمده است:

«شیء با موجود مساوی است و بر هر امر موجودی حتی بر خداوند متعال اطلاق می‌شود، همان‌طور که آیهی «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ» بر این اطلاق دلالت دارد... پس هر چیزی در ذات خود باطل و هالک است... و هر چیزی در ذات خود جز خداوند متعال هالک و باطل است».

در این‌جا معنای دیگری است دقیق‌تر از معنایی که گذشت. این معنا بر این پایه است که مقصود از وجه در آیه، ذات شیء باشد. عده‌ای گفته‌اند که یکی از معانی وجه همین معناست، همان‌طور که وقتی گفته می‌شود وجه‌النهار یا وجه‌الطریق، مقصود خودِ روز و خودِ راه می‌باشد. البته در این معنا می‌توان مناقشه کرد. عده‌ی دیگری گفته‌اند: مراد از وجه، ذات شریف است... اگر از «وجهه» مقصود ذات مقدس خداوند باشد، حاصل معنای آیه این است که هر چیزی با هلاکت و نابودی روبه‌رو خواهد شد، مگر ذات حق تعالی که ثابت است و بطلان و هلاکت به آن هیچ راهی ندارد (طباطبایی، بی تا: ۹۲/۱۶-۹۰).

استثناء در این آیه، ناظر است به مبتدا که عبارت «کل شیء» است. این موضوع شامل مستثنی نیز هست؛ زیرا اگر شامل آن نمی‌بود با توجه به متصله بودن استثناء، مقومات آن فراهم نمی‌شد.

افزون بر این، آیه‌ی سوره‌ی قصص نشان می‌دهد که اطلاق کلمه‌ی شیء بر خداوند تعالی به مانند اطلاق کلمه‌ی شیء بر مخلوقات او نیست؛ به تعبیر دیگر می‌توان از آیه‌ی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» به عنوان متمم این بحث استفاده کرد و گفت: در عین این که کلمه‌ی شیء هم بر خداوند و هم بر مخلوقات او اطلاق می‌شود تا تعطیل معرفت لازم نیاید، اطلاق این واژه بر خداوند با اطلاق این واژه بر مخلوقات او متفاوت است تا تشبیه لازم نیاید. این تفاوت را می‌توان با واژه‌ی حقیقتِ شیئیت نشان داد که در تعلیم امامان علیهم‌السلام وارد شده است. شیئیت خداوند غیر محدود و غیر مشروط است، در حالی که هر چیزی، جز ذات مقدس او، در چیز بودن مشروط و محدود و مقید است و هر شیء‌ای در شیء بودن وابسته به اوست. بدین ترتیب هر چیزی، جز ذات مقدس خداوند، اگر به حال خود رها شود یا در واقع از آفرینش خداوند بریده

شود، چیز یا شیء بودن از او سلب می‌شود. و به تأمل دقیق‌تر، هر چیزی حتی در حالی که چیز است چیز بودن او از خودش نیست؛ زیرا هلاکت و بطلان و فنا بر همه‌ی شئون اشیاء حتی بر چیز بودن آن‌ها احاطه دارد و تنها این هلاکت و بطلان را آفرینش و ایجادات الهی به عقب می‌راند. حقیقت شیئیت، که مخصوص خداوند است، نه فقط نشان می‌دهد که اطلاق شیئیت بر خداوند رواست که نشان می‌دهد هیچ چیز در اطلاق کلمه‌ی شیء بر آن شایسته‌تر از خداوند نیست. کلمه‌ی شیء به تمام ملاک خود در حمل و اتصاف به خداوند نسبت داده می‌شود به طوری که انفکاک آن از خداوند ممکن نیست.

پاره‌ای از شارحان الفیه ابن مالک، در ذیل عبارت «و کلمه بها کلام قد یؤم» [= گاه از کلمه معنای کلام اراده می‌شود] آورده‌اند که رسول خدا ﷺ در هنگام شنیدن شعر لبید بن ربیعہ عامری که گفت: «الا کل شیء ما خلا الله باطل». حضرت فرمود: «اصدق کلمه قالها شاعر کلمه لبید [= صادق‌ترین کلمه‌ای که شاعری آن را گفته است کلمه لبید است] (ابن عقیل، بی‌تا: ۱۵/۱). این شعر نشان می‌دهد که اطلاق شیء بر خداوند در زبان فصیح عربی نیز آمده است و از آن مهم‌تر، در صورت درستی این واقعه، اطلاق مذکور از طرف نبی مکرم ﷺ تقریر شده است.»

همان‌طور که اشاره شد، آیه‌ی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» نیز بر اطلاق کلمه شیء بر خداوند دلالت دارد.

۷/۲. اطلاق واژه‌ی شیء بر خداوند در احادیث امامان معصوم علیهم‌السلام

در کتاب توحید از اصول کافی، محدث بزرگ امامیه، کلینی، بابی با عنوان «اطلاق القول بآئه شیء» آورده است. در این باب هفت حدیث مذکور است. در حدیث اول آمده است: «...فَمَا وَقَعَ وَهَمُّكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ...».

«ترجمه: هر چه در ذهن تو آید خداوند برخلاف آن است، چیزی شبیه او نیست و اندیشه‌ها او را درک نکنند.» (ترجمه‌ی این احادیث از آقای حسین استاد ولی است). در حدیث دوم آمده است: «أَيَّ جُوزُ أَنْ يُقَالَ لَهُ: إِنَّهُ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ: حَدِّ التَّعْطِيلِ، وَ حَدِّ التَّشْبِيهِ.»

«ترجمه: آیا درباره‌ی خدا می‌توان گفت که او «چیزی» است؟ فرمود: آری، زیرا این سخن او را از دو حد: حد تعطیل و حد تشبیه بیرون می‌آورد.»

در حدیث پنجم آمده است: «خَلُوْ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلُوْ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَفَّعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَهُوَ مَخْلُوْقٌ وَ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.»

«ترجمه: خداوند از صفات بندگانش جداست و بندگانش نیز از صفات او جدایند، و هر چه به آن چیز گفته می‌شود مخلوق است جز خدا، و خدا آفریدگار هر چیز است.»

در حدیث ششم آمده است: «هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ، إِرْجِعْ بِقَوْلِي: شَيْءٌ إِلَى إِبْثَاتِ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيْقَةِ الشَّيْءِ...» (کلینی، ۱۴۲۴ق: ۱/۱۰۶-۱۰۴).

«ترجمه: او چیزی است برخلاف سایر چیزها. منظورم: اثبات هستی و حقیقت اوست و این که او حقیقتاً یک چیز است...»

از مأموریت‌های امامان علیهم‌السلام از جانب خداوند، تبیین آیات کتاب خداست. از جمله اموری که می‌توان از این احادیث استنباط کرد اطلاق واژه‌ی «شیء» بر خداوند و تفاوت اطلاق این کلمه بر خداوند با اطلاق آن بر مخلوقات اوست که هم عبارت «هو شیء بخلاف الاشياء» و هم عبارت «شیء بحقیقة الشیئة» آن را افاده می‌کند. از این تبیین می‌توان در شرح و تفسیر آیات یاد شده استفاده کرد.

۸. واژه‌ی «شیء» در رابطه با خداوند و مخلوقاتش

با در نظر نگرفتن ۷۷ مورد که واژه‌ی شیء به صورت منصوب در کتاب خداوند آمده است، از میان ۲۰۲ موردی که از کلمه‌ی «شیء» در قرآن استفاده شده است، در بیش از نیمی از آن‌ها، این کلمه با واژه‌ی «کل» ترکیب شده عبارت ترکیبی «کل شیء» را ساخته است. پیش‌تر درباره‌ی محتوای این ترکیب بحث شد؛ با توجه به آن چه گذشت این ترکیب یکی از ترکیب‌های بسیار مهم در خداشناسی و شناخت ارتباط خدا با مخلوقات اوست. بر اساس یکی از موارد این ترکیب، هر چه جز خدا وجود دارد، مخلوق خداست:

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر/۶۲) «ترجمه: خدا آفریدگار هر چیزی است.»

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (غافر/۶۲) «ترجمه: این است خدا پروردگار شما [که]

آفریننده هر چیزی است.»

بدین ترتیب، هر چیزی یا خداست یا مخلوق خدا و چون خدا خالق همه چیز است هر چیزی جز خدا مخلوق اوست. اکنون شناخت خدا از راه اسماء و صفاتی فراهم می‌شود که آثار آن‌ها در مخلوقات او آشکار می‌شود. یکتایی خدا و احاطه‌ی اسماء و صفات او بر همه‌ی مخلوقات با استفاده از ترکیب «کل شیء» قابل بیان است. نمونه‌ای از این موارد عبارتند از:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/۲۰)

«ترجمه: که خدا بر همه چیز تواناست.»

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۹)

«ترجمه: و او به هر چیزی داناست.»

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ (نساء/۳۳)

«ترجمه: زیرا خدا همواره بر هر چیزی گواه است.»

﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (نساء/۱۲۶)

«ترجمه: و خدا همواره بر هر چیزی احاطه دارد.»

﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (انعام/۸۰)

«ترجمه: علم پروردگارم به هر چیزی احاطه یافته است.»

﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ عَزِيزٌ﴾ (انعام/۱۶۴)

«ترجمه: با اینکه او پروردگار هر چیزی است.»

﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف/۱۵۶)

«ترجمه: و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است.»

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه/۵۰)

«ترجمه: گفت پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده سپس

آن را هدایت فرموده است.»

﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (نمل/۸۸)

«ترجمه: [این] صنع خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است.»

﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ (نمل/۹۱)

«ترجمه: و هر چیزی از آن اوست.»

﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (یس/۸۳)

«ترجمه: پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست.»

﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (ذاریات/۴۹)

«ترجمه: و از هر چیزی دو گونه [یعنی نر و ماده] آفریدیم.»

﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق/۳)

«ترجمه: به راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است.»

از آن جا که نسبت خداوند با همه‌ی مخلوقاتش یکسان است و بالاتر از آن و از آن جا که نسبت خداوند و اوصاف و اسماء او با همه‌ی ممکنات به یکسان است، در شناخت خدا باید نشان داده شود که همه‌ی موجودات علی السویه زیر پوشش آن اسماء و صفاتند و نسبت خدایی به همه چیز برابر است. همین محتوا که در جمله‌های ایجابی به بهترین وجه با ترکیب «کل شیء» بیان می‌شود در ترکیبات سلبی با کلمه‌ی «شیء» به انجام می‌رسد. یک وقت می‌گوییم خداوند بر همه چیز تواناست و یک وقت می‌گوییم چیزی خدا را به عجز نمی‌آورد. هر دو تعبیر به صورت مکمل یکدیگر، در عین تمامیت هر کدام، نشان می‌دهد که نسبت و ارتباط خداوند با مخلوقاتش به چه سان است و هیچ مخلوقی با مخلوق دیگر در نیاز به خدا تفاوت ندارد.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/۲۰)

«ترجمه: که خدا بر همه چیز تواناست.»

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾

(فاطر/۴۴) «ترجمه: و هیچ چیز نه در آسمان‌ها و نه در زمین خدا را درمانده نکرده است چرا که او همواره دانای تواناست.»

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (نساء/۳۲)

«ترجمه: که خدا به هر چیزی داناست.»

﴿وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِن شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (ابراهیم/۳۸)

«ترجمه: و چیزی در زمین و در آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند.»

در ارتباط خداوند با مخلوقات، تعبیر ایجابی در کنار تعبیر سلبی، دو قضیه‌ی کلی را سامان می‌دهند که مفاد آن تعلق اسماء و صفات الهی به همه‌ی اشیاء و نفی بیرون ماندن یا کناره گرفتن چیزی از آنهاست.

اگر موارد به کار گرفته شده‌ی «شیء» در سیاق‌های ایجابی و سلبی شمارش شوند ملاحظه می‌شود که امکان شناخت و معرفت به خداوند تا چه مقدار با استفاده از واژه‌ی «شیء» به انجام رسیده است.

در جمع‌بندی دو بخش اخیر می‌گوییم: جمله‌ی «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» نیز نشان می‌دهد که شیئیت حق تعالی غیر از شیئیت هر چیز دیگری است؛ زیرا هر شیء‌ای جز الله مخلوق است که تمام شئون آن نیز وابستگی به خالق است به طوری که در شیء بودن محتاج به ایجاد الهی است.

نیز عبارت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» نشان می‌دهد که اطلاق کلمه‌ی شیء بر خداوند رواست و هیچ شیء دیگری در شیئیت نه فقط چون او نیست که شیئیت او با اشیاء دیگر قابل قیاس نیست. بدین ترتیب در نهایت میان شیئیت خالق با شیئات مخلوقات تباین ذاتی است. از صرف اطلاق کلمه‌ی شیء نباید نتیجه گرفت که حمل شیئیت بر واجب و ممکن به یکسان یا به مراتب است، بلکه هر چند مفهوم شیئیت در هر دو حمل یکی است و آن معنا طرد لاشیء است؛ اما شیئیت در واجب با شیئیت در ممکن قابل قیاس نیست. بدین ترتیب واجب در شیئیت خود نه مماثل با چیزی است نه مجانس با چیزی نه مشارک با چیزی و نه شبیه به چیزی.

۹. واژه‌ی شیء در سلب هر شأن الهی از غیر خدا

از آن‌جا که پرستش و عبودیت، از هر پرستنده و عابد، مخصوص خداوندست، زینده نیست که مخلوق موجودی چون خود را در جنب خداوند به پرستش و عبودیت بگیرد. هر موجود و هر شیء‌ای در رابطه با خدا شأن بندگی و عبودیت دارد. عبودیت و پرستش نسبت به مقام ربوبیت و الوهیت خداوند بزرگ‌ترین کمال ممکن برای ممکن‌الوجود یا مخلوق است، به طوری که با حصول این کمال جمعی همه‌ی کمالات به یک‌باره در وجود مخلوق اجتماع می‌کنند. به هر اندازه که مخلوقی این شأن را به خیال و گمان خود به مخلوق دیگری چون خود واگذار کند به همان اندازه همه‌ی راه‌های کمال را به سوی خود مسدود می‌کند و از واقعیت دور می‌شود. در عین حال اصلی‌ترین مانع انسان در شناخت و عمل، شرک است که عوامل آن از او جز به تعلیم انبیاء و تربیت ایشان و پیروی از ایشان زدوده نمی‌شوند. با توجه به محتوای قرار داشتن «شیء» در ترکیب سلبی در کتاب خداوند، بخش قابل توجهی از موارد استفاده از کلمه‌ی «شیء»، در طرد شرک واقع شده است؛ پاره‌ای از این موارد عبارتند از:

﴿إِلَّا اللَّهُ وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا﴾ (آله عمران/۶۴)

«ترجمه: که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم.»

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (نساء/۳۶)

«ترجمه: و خدا را بپرستید و چیزی را با او شریک مگردانید.»

﴿مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (یوسف/۳۸)

«ترجمه: برای ما سزاوار نیست که چیزی را شریک خدا کنیم.»

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ (رعد/۱۴)

«ترجمه: و کسانی که [مشرکان] جز او می‌خوانند هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند.»

در تقریر طرد شرک مواردی از ترکیب‌های سلبی یاد شده بر این نکته تمرکز دارد که هر چه در جنب خداوند قرار گیرد نه می‌تواند جای خدا را بگیرد و از او بی‌نیاز گرداند و نه کاری از آن بر می‌آید:

﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مَنْ اللَّهَ شِئْنَا﴾ (آل عمران/۱۱۶)

«ترجمه: هرگز اموالشان و اولادشان چیزی [از عذاب خدا] را از آنان دفع نخواهد کرد.»

﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ (مریم/۴۲)

«ترجمه: چرا چیزی را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و از تو چیزی را دور نمی‌کند می‌پرستی.»

﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ (انبیاء/۶۶)

«ترجمه: آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که هیچ سود و زیانی به شما نمی‌رساند.»

هیچ موجودی توان ندارد که کارهای خدایی را انجام دهد؛ از این‌رو نه موجودی جز او می‌تواند ادعای الوهیت کند و نه موجودی مجوز عقلی دارد که کارهای خدایی را به غیر خدا نسبت دهد:

﴿أَيُّ شَرِّ لَوْ أَنَّ لِي كَلِمَاتُ الْمَوْتِ لَوَيْتُ أَنِّي مَلَكُوتٌ لَأَنْزِلَنَّ عَلَيْهَا لُحُوبًا لَأَنْزِلَنَّ عَلَيْهَا لُحُوبًا لَأَنْزِلَنَّ عَلَيْهَا لُحُوبًا﴾ (اعراف/۱۹۱)

«ترجمه: آیا موجوداتی را [با او] شریک می‌گردانند که چیزی را نمی‌آفرینند و خودشان مخلوقند.»

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (نحل/۲۰)

«ترجمه: و کسانی را که جز خدا می‌خوانند چیزی نمی‌آفرینند در حالی که خود آفریده می‌شوند.»

فعالیت هر موجودی در نظام امکانی در حیطه‌ی مشیت خداوند است و بی‌اذن خدا قادر به انجام هیچ کاری نیست:

﴿وَلَيْسَ بِضَارِهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (مجادله/۱۰)

«ترجمه: و [لی] جز به فرمان خدا هیچ آسیبی به آنها نمی‌رساند.»

﴿إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَأَغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ (یس/۲۳)

«ترجمه: اگر [خدای] رحمان بخواهد به من گزند برساند نه شفاعتشان به حالم سود می‌دهد.»

بدین ترتیب، در قرآن که کتاب هدایت به سوی خدا، وحدانیت او و توحید او در همه‌ی شئون خداوندی است؛ همه‌ی کمالات خداوند، که آیات آن در جهان نمایان گشته است، و همه‌ی ارتباط‌های واقعی میان موجودات نظام احسن با خداوند، و همه‌ی نسبت‌های غیر واقعی که بشر آن را واقعی پنداشته است و به صورت شرک، از خود به جهان وارد کرده است و به اندازه‌ی آن تباهی ایجاد کرده است، بیان شده است. وقتی درباره‌ی خداوند سخن گفته می‌شود همه‌ی کمالات باید به میان آید و همه‌ی کاستی‌ها باید سلب گردد و وقتی درباره‌ی رابطه‌ی

خداوند با نظام هستی امکانی و موجودات مندرج در آن یا رابطه‌ی آن موجودات با خدا سخن گفته می‌شود با واقعیت، مفهوم و واژه‌ای روبه‌رو هستیم که بتواند این واقعیت‌ها را نشان دهد. واقعیت، مفهوم و واژه‌ی شیء است که در ترکیبات و فنون زبانی می‌تواند این توصیف از واقع، این شناخت از واقع و این بیان از واقع را بر عهده گیرد و به خوبی آن را افاده کند.

نتیجه‌گیری

بررسی دستوری، بلاغی، منطقی، کلامی و فلسفی نشان می‌دهد که واژه‌ی «شیء» از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. از جمله این ویژگی‌ها عمومیت و فراگیر بودن این واژه است. خداوند در کتاب خود، که هدایت‌کننده به سوی او و تعلیم‌دهنده‌ی همه‌ی مراتب واقع است، این واژه را در موارد بسیاری آورده است. مطالعه‌ی این موارد نشان می‌دهد که این واژه در تعلیم نظام هستی امکانی از یک طرف و در شناساندن ذات باریتعالی از موقعیت متمایز برخوردار است. برای نشان دادن این موقعیت کوشش شد تا پیش‌تر برخی از خواص زبانی و منطقی این واژه زمینه‌سازی کند. درک ما از واقع به نوعی مرهون درک محتوای این واژه است به طوری که اگر این محتوا نمی‌بود سفسطه در شناخت حاکم می‌شد و اگر این محتوا نفس الامریت نمی‌داشت سفسطه در واقع مستقر می‌گشت.

منابع

۱. ابن عقیل، بهاء الدین عبدالله؛ *شرح ابن عقیل علی الفیه ابن مالک*، جلد ۱، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ دوم، بی‌تا.
۲. ادیب نیشابوری، ابو محمد نظام الدین حسن بن محمد؛ *شرح النظام علی الشافیه*، قم، مؤسسه دار الحجّة، چاپ اول، ۱۴۲۸ه.ق.
۳. ارموی، قاضی سراج الدین محمود بن ابی بکر؛ *شرح المطالع*، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی‌تا.
۴. هویزی، عبدعلی بن جمعه؛ *تفسیر نور الثقلین*، جلد اول، قم، دارالتفسیر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۵. زمخشری، محمود بن عمر؛ *الکشاف*، جلد سوم، بی‌جا، بی‌تا.
۶. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ *شرح الاصول الکافی*، جلد ۳، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۷. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی قمی؛ *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
۸. طباطبایی، محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۷ و جلد ۱۶، قم، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، بی‌تا.

۹. طبرسی، ابو علی فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، جلد ۱، جلد ۲ و جلد ۴، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة، بی تا.
۱۰. کاشانی، ملا فتح الله؛ **منهج الصادقین**، جلد ۳ و جلد ۷، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول کافی**، جلد ۱، قم، دار الاسوة، چاپ چهارم، ۱۴۲۴ ه.ق.
۱۲. مفید قمی، قاضی سعید محمد بن محمد؛ **شرح توحید الصدوق**، جلد ۲، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر- وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه.ق.
۱۳. موحد، ضیاء؛ **درآمدی به منطق جدید**، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.

اصول اقتصادی دوره اخیر رسالت (پس از فتح مکه) با نگاهی به آیات سوره مائده و توبه

مجید رضایی دوانی^۱
استادیار دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۵
تاریخ تأیید: ۹۴/۰۵/۳۰

چکیده

سوره‌های توبه و مائده حاوی مهمترین دستورات ثابت اسلام از جمله امور اقتصادی در دوره گسترش اسلام است. تأمل در محتوای آن برای شرایط فعلی جامعه ایران که در پی بهره‌گیری از تجربه صدر اسلام است مفید است. سؤال اصلی مقاله آن است که اصول اقتصادی که قرآن در دوره اخیر رسالت (پس از فتح مکه) بیان کرده کدامند و چه حقیقتی را آشکار می‌کند؟ آیا می‌توان با استفاده از آن تشخیص داد که مهمترین مباحث اقتصادی در جریان گسترش جامعه چیست و بر روی کدام مطلب باید در شرایط مذکور تکیه کرد؟

فرضیه مقاله که با تأمل در قرآن اثبات شده آن است که قرآن در سالهای پایانی رسالت و به عنوان مهمترین دستورات اقتصادی بر معیارهای همکاری اجتماعی و لزوم انجام تعهدات و اصلاح نظام درآمد دولت، دوری جریان وجوه نقدینگی از هر گونه فساد مالی، هدایت دارایی‌های مالی به سمت تولید و بهبود نظام توزیع داوطلبانه در کنار نظام توزیع مجدد درآمد الزامی و معیار تولید و مصرف تأکید دارد. واژگان کلیدی: آیات اقتصادی، اقتصاد اسلامی، ربا، کنز، انفاق، مالیات، دوره اخیر رسالت پیامبر اسلام

مقدمه

از روش‌هایی که برای مؤمنان همیشه ارزش بالایی داشته، بهره‌مندی از تجربه صدر اسلام برای استفاده در زندگی امروزی است. ۲۳ سال تجربه دوره رسالت اصیل‌ترین دوره اسلامی است که نزول قرآن و مدیریت پیامبر و فداکاری مؤمنان تحولات متعددی را در مکه و مدینه و سپس در منطقه شبه جزیره رقم زد. سیزده سال دوره مبارزه و مقاومت در مقابل مشرکان در مکه و یک دهه شکل‌گیری دولت اسلامی و تغییرات مختلف آن و نوع برخورد پیامبر منبعی ارزشمند برای کسانی است که به پیامبر و قرآن ایمان دارند و یا علاقه‌مند به تحولات اجتماعی گسترده هستند. تاریخ اسلام درس‌های فراوانی از این نوع دارد. از آنجا که شیوه قرآن و پیامبر در ایجاد تغییر و تبدیل یک جامعه جاهلی به جامعه اسلامی ویژگی‌های متعددی دارد می‌توان با تأمل در

1. Email: rezai@mofidu. ac. ir

آن درس‌هایی برای زندگی در این عصر از آن گرفت. البته به تفاوت‌های جوامع امروزی با جامعه صدر اسلام با توجه به فاصله زمانی طولانی باید توجه داشت. از آنجا که دستورات اسلام بر اساس فطرت انسان‌ها صادر شده (روم/۳۰) قابل استفاده برای همه اعصار با توجه به تفاوت‌های جزئی است. از این رو لازم است به سیر نزول آیات و موضع‌گیری‌های جامعه جاهلی در قبال آن توجه کرد. در صورت تنظیم تاریخی آیات با توجه به سیر نزول قرآن می‌توان با شناخت فضای زمانی و مکانی نزول آیات پیام‌های بهتری از آیات فرا گرفت. از آنجا که دوره ۲۳ ساله رسالت قابل تقسیم به دوره‌های کوچکتر است، (دوره مبارزه و شکل‌گیری جامعه اسلامی، (سیزده ساله مکه) دوره شکل‌گیری حکومت، دوره جهاد و دفاع، دوره تثبیت و دوره گسترش) برای زندگی امروز می‌توان درس‌های مناسبی از هر دوره بدست آورد. دوره رسالت به دو دوره کلی مکه و مدینه قابل تقسیم است. دوره مکه که دوره شکل‌گیری جامعه اسلامی است شامل سه سال اول دعوت اولیه، چهار سال دوره مبارزه علنی، سه سال محاصره در شعب و سه سال نامنی که جمعاً ۱۳ سال طول کشید، می‌باشد.

دوره مدینه که دوره شکل‌گیری حاکمیت اسلامی است شامل دو سال اول تشکیل دولت اسلامی، دوره جهاد و دفاع شامل انواع جنگ‌های بدر و احد و احزاب تا سال ششم ادامه داشت. تا سال هشتم که فتح مکه رخ داد دوره تثبیت است. و آخرین دوره ۲ ساله پس از فتح مکه است. (برای بررسی تفصیلی دوره‌ها؛ رک: به کتب مختلف تاریخ اسلام مانند: سیره ابن هاشم و ابن کثیر و تاریخ یعقوبی)

مقاله حاضر در پی بررسی مهم‌ترین دستورات اقتصادی در دوره اخیر رسالت (پس از فتح مکه) است. مفروض مقاله آن است که معمولاً در دوره‌های اخیر هر انقلاب اجتماعی که پیروزی اولیه را بدست آورده مسائل اساسی بازگو می‌شود و برای دوره‌های بعد زمینه‌سازی می‌شود. در انقلاب اسلامی ایران نیز مهم‌ترین مطالب بازگو شده از سوی معمار انقلاب در سال‌های پایانی بود. با فتح مکه و شکستن جبهه شرک و منضم شدن مکه به سرزمین اسلامی از سویی دوره گسترش اسلام در خارج از حجاز آغاز شد و از سوی دیگر در دوره پایانی رسالت مهم‌ترین مسائل بازگو شده و برای جلوگیری از انحراف آینده دستورات اساسی داده شد. برای استخراج پیام‌ها باید به آیات سوره مائده و توبه که پس از فتح مکه نازل و آخرین سوره‌های دوره رسالت بوده مراجعه کرد. ضمناً به برخی از آیات که در دیگر سوره‌ها هست ولی در این دوره نازل شده نیز باید رجوع کرد.

بنابراین سؤال اصلی مقاله حاضر آن است که اصول اقتصادی که قرآن پس از فتح مکه بیان کرده کدامند و چه حقیقتی را آشکار می‌کند؟ آیا می‌توان با استفاده از آن تشخیص داد که مهمترین مباحث اقتصادی در جریان گسترش جامعه چیست و بر روی کدام مطلب باید در شرایط مذکور تکیه کرد؟.

فرضیه مقاله را در یک جمله می‌توان گفت که قرآن در سالهای پایانی رسالت و به عنوان مهمترین دستورات اقتصادی بر معیارهای همکاری اجتماعی و لزوم انجام تعهدات و اصلاح نظام درآمد دولت، دوری جریان وجوه و نقدینگی از هر گونه فساد مالی، هدایت دارایی‌های مالی به سمت تولید و بهبود نظام توزیع داوطلبانه در کنار نظام توزیع مجدد درآمد الزامی و معیارهای تولید و مصرف تاکید دارد.

روش تحقیق تحلیلی - توصیفی از نوع تحلیل محتواست و با توجه به تاریخ نزول و قرائن داخلی و خارجی آیه مناسبترین برداشت از آیات قرآنی را مطرح می‌کنیم. در مقاله مباحث ذیل را پس از مقدمه می‌آوریم: دوره‌های مختلف رسالت، مبانی و مفروضات، آموزه‌های اقتصادی (وفای به تعهدات اجتماعی، ربا و انفاق، کنز و انفاق و زکات واجب، تولید و مصرف) و نتیجه‌گیری. از آنجا که به موضوعات اقتصادی از نگاه قرآنی و به شیوه تاریخ نزول کمتر پرداخته شده و مطالب به صورت پراکنده در میان کتب تفسیری آمده است نمی‌توان نام کتب و مقالات و رساله‌ها را به عنوان ادبیات موضوع آورد.

الف - دوره‌های رسالت

۱- دوره مکه

مکه ندای بعثت پیامبر را برای اولین بار شنید و در قبال آن موضع گرفت. گروهی اندک آن را به جان و دل پذیرا شدند و جمع زیادی از در مقابل وارد شدند. سیزده سال مکه برای رسالت تجربه گران سنگی به جا گذاشت. تربیت یاران و شکل‌گیری جامعه کوچک مسلمانان در دل جامعه بزرگ شرک پیروزی‌های بزرگ را نوید می‌داد.

دوره مذکور با فراز و نشیب‌هایی مواجه بود. دوره دعوت اولیه به صورت آرام و مخفیانه، دوره دعوت علنی و مبارزه علنی با مظاهر شرک و مقابله مشرکان با آن، محاصره پیامبر و خاندان او در شعب ابی‌طالب، دوره تنهایی پیامبر و از دست دادن حامیان بزرگ و فشار فراوان تا حذف فیزیکی و ترور پیامبر. چهار دوره مذکور که تقریباً هر دوره سه سال طول کشید با عدم

پذیرش مکه و هجرت اجباری پیامبر و یارانش مواجه شد. نزول ۸۶ سوره در مکه گنجینه بزرگ معنوی و فرهنگی برای مسلمانان به ارمغان آورد. حدود دو سوم آیات قرآن در مکه نازل شد و مباحث متنوع اقتصادی، اخلاقی، اجتماعی، تاریخی را بیان کرد (رضایی دوانی، ۱۳۹۵: ۵۵۹-۵۶۴). سوره‌های کوچک و بزرگ در کنار هم هر یک به گونه‌ای موضع‌گیری دین جدید را در قبال جامعه جاهلی بازگو می‌کرد. تلاش پیامبر برای شکل دادن جامعه جدید در مکه با مقابله خشونت‌آمیز مواجه شد و از تمامی راه‌های مختلف برای حذف پیامبر و یاران استفاده کردند. گرچه به تدریج تعداد مسلمانان رو به فزونی گذاشت و رشد خود را آرام آرام پیش گرفت و حتی در جریان هجرت مسلمانان به حبشه ندای مسلمانان به آفریقا رسید و آنان توانستند وجود خود را در خارج از مکه رسمیت دهند ولی نقطه عطف زمانی رخ دهد که بذر اسلام در مدینه نهاده شده و در دوره اخیر مکه در اوج خطر و مشکلات گروهی از مردم یثرب در فرصت تبلیغ در ایام حج و عمره اسلام را پذیرا شدند و با تبلیغ آن در یثرب تعداد آنان به حدی افزون شد که امکان دعوت پیامبر به شهر خود را یافتند و با پذیرش دعوت و دستور هجرت، اسلام وارد دوره جدید شکل‌گیری جامعه گشت.

۲- دوره مدینه

با هجرت مسلمانان مکه به مدینه و اقامت پیامبر در آن شهر و پذیرش عمومی نسبت به حضور اسلام، ارزش‌های جدید به سمت حاکمیت اجتماعی خود پیش رفت. در مدینه یهودیان و مشرکان بودند و اکنون تعداد مسلمانان مدینه که با حضور مهاجران مکه افزون شده بود گروه سوم و اثرگذار جدید را شکل دادند. همکاری اولیه مسلمانان با یهودیان تحت مدیریت پیامبر باعث شد جایگاه اسلام در منطقه روز بروز تقویت شود. مشرکان مکه و پس از آن یهودیان مدینه خیلی زود از پیشرفت مسلمانان ابراز نگرانی کردند و به صور مختلف اقتصادی، فرهنگی و نظامی سعی به مقابله برخاستند. هنوز چند ماهی نگذشته بود که تقابل جدی آغاز شد. با ظهور جامعه اسلامی و برخورداری از حاکم، قانون، روابط و اخلاق اجتماعی دوره دفاع و مقابله با انواع تهاجمات دشمنان شروع شد. مقابله با تهاجم فرهنگی به صورت فرهنگی و مقابله با تهاجم نظامی به صورت دفاع و جهاد در راه خدا و پذیرش انواع مصائب انجام می‌گرفت. در قبال تهاجم اقتصادی نیز برنامه اقتصادی مناسب می‌توانست تلاش دشمن را ناکام سازد. دوره جهاد و دفاع از جامعه و دین جدید تا سال ششم ادامه داشت. سال ششم تا هشتم دوره تثبیت و ریشه‌دار کردن ارزش‌های جدید و تبلیغ آن به اقاصا نقاط با ارسال سفرا به دولت‌های قدرتمند دنیا بود. با

فتح مکه و تسلیم پایگاه اصلی مشرکان زمینه اصلی گسترش مرزهای جغرافیایی فراهم شد. از آن پس نگرانی اصلی مواجه با خطرات پیش رو پس از ثبات نسبی بود. گرچه خطرات نظامی از سوی قدرت‌های بزرگ جهانی برای مسلمانان وجود داشت ولی خطر غفلت از نفوذ ارزش‌های غیراخلاقی و مشغول شدن به قدرت و ثروت و دوری از مسئولیت‌های اجتماعی مشکل اصلی تمام انقلابات اجتماعی از جمله اسلام بود. در تعبیر دینی تفاوت اساسی میان جهاد اصغر و جهاد اکبر هست. آنچه پیامبر یاران خود را از آن بر حذر می‌داد و نسبت به آن برای مسلمانان خائف بود فساد اقتصادی آنان بود.^۱ معمولاً خطرات اصلی برای تحولات اجتماعی پس از به ثمر رسیدن آن رخ می‌دهد. نفوذ قدرت طلبی، مال اندوزی و خودخواهی، انقلابیون را در مقابل هم قرار می‌دهد و وحدت و انسجام میان آنان را به دشمنی و تفرقه مبدل می‌سازد.

قرآن به عنوان کتابی که برای هدایت انسان‌ها نازل شده به مشکلات پیش روی جامعه توجه جدی دارد. اندک تأملی در سوره مختلف این حقیقت را نشان می‌دهد. سوره عنکبوت که به شکل‌گیری جریان نفاق می‌پردازد و مسلمانان را از آزمایش‌ها و فتنه‌های مختلف پرهیز می‌دهد از آن نمونه است.

در دوره اخیر مدینه که آخرین مرحله رسالت است عمدتاً سوره مائده و توبه نازل شده است. البته تعدادی از آیات دیگر سوره مثل آیات ربا در سوره بقره نیز در این دوره نازل شده است (بهجت پور، ۱۳۹۴: ۴۸۹ و ۴۹۰؛ همان، ۱۳۹۲: ۳۰۱-۳۴۸؛ موسوی دارابی، ۱۳۸۲: ۷۱۹-۷۷۲). مطالب متعددی در سوره‌های مذکور وجود دارد که پرداختن به همه از عهده مقاله خارج است به همین جهت فقط بر آموزه‌های اقتصادی تکیه می‌شود.

ب- مبانی و مفروضات

مبانی و مفروضات را از محتوای دو سوره مائده و توبه استخراج و به صورت مختصر بیان می‌شود.

۱. از پیامبر ﷺ نقل شده است: «انّ اخوف ما اتخوف علی امتی من بعدی هذه المكاسب الحرام و الشهوة الخفية و الربا» (النوری الطبرسی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۹/۱۳) و در نهج البلاغه خطبه ۱۵۶ امیرمؤمنان از پیامبر ﷺ هشدار نسبت به فتنه اقتصادی برای پس از خود را نقل کرده است. همچنین از پیامبر نقل شده که فرمود: «انما اتخوف علی امتی من بعدی ثلاث خصال: ان یتأولوا القرآن علی غیر تأویله او یتبعوا زلة العالم او یتظهر فیهم المال حتی یطغوا و یبطروا» (حکیمی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۸/۳). اسناد احادیث مذکور گرچه تمام نیست ولی قرائن متعددی بر صحت آن دلالت دارد (حکیمی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۶/۴ و ۹۸).

۱- بر طبق تاریخ نزول قرآن و مراحل آن آیات قرآن در طول حدود ۲۳ سال با توجه به شرایط زمانی و مکانی در پاسخ به نیازهای جامعه آن روز و آیندگان به صورت کاملاً ویژه نازل شد و برای معرفت نسبت به چگونگی نزول آیات باید به کتاب‌های تفسیر و تاریخ و احادیث مراجعه کرد. این امور در کتب تفسیری و علوم قرآن ذکر شده است (موسوی دارابی، ۱۳۸۲: ۱ و ۲). برخی از اندیشمندان تلاش علمی ارزنده‌ای برای کشف ترتیب نزول سوره‌های قرآن از راه بررسی محتوا و آهنگ آیات و شیوه گفتاری آن انجام دادند. در مورد بهترین روش نیز بررسی‌هایی صورت گرفته که مجال آن در این مقاله نیست. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱؛ بازرگان (مجموعه آثار)، ۱۳۸۶: ۱۲) براساس روایاتی که ترتیب نزول آیات و سوره‌ها را بیان می‌کند و همچنین محتوای سوره‌ها سوره توبه و مائده دو سوره‌ای هستند که پس از فتح مکه در سال نهم و دهم نازل شد (موسوی دارابی، ۱۳۸۲: ۲ / ۷۱۹-۷۷۲)، همچنین طبق روایات متعدد آیات ربا در سوره بقره نیز از جمله آیاتی است که پس از فتح مکه در پاسخ به رفتار رباخواران مکه و طائف نازل شد؛ گرچه سوره بقره اولین سوره نازل شده در مدینه است ولی پس از نزول آیات ربا به دستور پیامبر آیات مذکور در اواخر سوره بقره جای‌گذاری شد (بقره / ۲۷۵-۲۸۰). علاوه بر این گفته شده که آیه ۲۸۱ بقره آخرین آیه‌ای است که بر پیامبر نازل شده است (رشید رضا، بی‌تا: ۳ / ۱۰۳؛ قرطبی، ۱۹۶۵م: ۳ / ۳۶۳؛ طبری، ۱۴۰۶ق: ۳ / ۷۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۶۴۳-۶۴۷؛ طوسی، بی‌تا: ۲ / ۳۶۵).

۲- محتوای سوره مائده به صورت عمده به کیفیت ارتباط مسلمانان با اهل کتاب و تحلیل عقاید آنان می‌پردازد. در ضمن مباحث فوق خداوند به برخی احکام مثل وضو و حد سرقت و توجه به میثاق و عهدنامه‌ها و همکاری براساس نیکی و تعاون و عدم همکاری مبتنی بر دشمنی و گناه نیز می‌پردازد. آیات مربوط به ولایت و اکمال دین که مربوط به حجة الوداع و نصب امیرمؤمنان است نیز در این سوره آمده و این مؤید آن است که سوره مائده آخرین سوره نازل شده است.

۳- سوره توبه به وقایع مهمی مثل اعلان براءت در حج در پایان سال نهم توسط امیرمؤمنان علیه السلام؛ قضایای جنگ تبوک و شکل‌گیری وسیع ترجریان نفاق در مدینه می‌پردازد. در ضمن به بحث شیوه اخذ زکات و مصارف آن و حرمت کنز و عاقبت کسانی که آنرا انجام می‌دهند نیز می‌پردازد.

۴- در جامعه صدر اسلام مؤمنان با منافقان، اهل کتاب و مشرکان مواجه بودند. پس از فتح مکه لازم بود رابطه مؤمنان با هر یک از آنان روشن شود. در دو سوره توبه و مائده آخرین گفتارهای الهی درباره غیرمؤمنان و شیوه برخورد با آنان بیان شده است. از دیگر سو مؤمنان باید

در درون خود وضعیت پایداری داشته باشند تا بتوانند در قبال دشمنان مقاومت کنند. بهره‌مندی از باورهای صحیح و هماهنگی در انجام امور عامل موفقیت یک جامعه است. در سوره مائده به دفعات از مؤمنان خواسته شده اطاعت از خداوند و پیامبر را سرلوحه کار خود قرار دهند (مائده/ ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۹۲ و...). در این سوره خداوند به مؤمنان مژده می‌دهد که در آینده جامعه متحد و همراه که در راه حق و در مقابل دشمنان عزت‌مندانه تلاش نموده و از سختی‌ها دلسرد نمی‌شوند و ملامت دیگران را تحمل نموده و در راه مستقیم حرکت می‌کنند ظهور کرده و دین را احیاء می‌کنند. ویژگی این گروه حضور عزت‌مندانه در صحنه رقابت با دیگران است (مائده/۵۴). غلبه جامعه و پیروزی اهل ایمان در پیوند با حق و رسالت و ولایت است ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (مائده/۵۶). اهل تولی کسانی‌اند که در زمینه‌های مختلف با دین همراهی کنند. دستورات اقتصادی قرآن در صورت تبعیت از آن باعث قدرت جامعه در مقابل مشکلات و غلبه بر دشمنان می‌شود. نتیجه عمل به دستورات کتاب الهی رشد و توسعه و رفاه جامعه است ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ (مائده/۶۶). اقامه ارزش‌های دینی که در کتب آسمانی آمده باعث می‌شود برکات آسمانی و زمینی آنان را در بر گیرد. برکت شامل امور متعددی از جمله بهره‌مندی از رفاه اقتصادی است.

۵- جامعه دینی هرگاه در مسیر حق قرار گرفت نباید از قلت عدد و کمی امکانات بهراسد. اگر حق را تشخیص داد باید در آن مسیر حرکت کند و نگران همراهی نکردن دیگر افراد و جوامع نباشد. (توبه / ۴۰-۴۷). در سوره مائده آیه ۱۰۵ می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ «ترجمه: مؤمنان، به خودتان پردازید، هرگاه هدایت یافتید گمراه به شما زبانی نمی‌رساند». جامعه دینی باید با تأمل در درون خود نقاط ضعف خود را بیابد و در مسیر صحیح گام بردارد، هر چند گمراهان با آنان همراهی نکنند. آیه فوق در بیان مفسران در مورد معرفت نفس و لزوم تأمل درونی برای کشف راههای حقیقت و وصول مقام قرب الهی نازل شده ولی می‌توان آن را به جامعه در حال تحول که باید مسیر حق را با سختی بیابد نیز تطبیق داد.

۶- مؤمنان باید راه مستقل خود را از دیگر مکاتب به دقت جدا سازند. از مشرکان برائت بجوبند (سوره/۱) و ایمان و عمل صالح و جهاد در راه خدا را با آنچه غیر مؤمنان در لباس ایمان انجام می‌دهند یکی نهندارند (همان/۱۲). به پیمان‌ها حتی پیمان با دشمن وفادار بوده و با پیمان شکنان مقابله کنند (همان/۱۳).

۷- طی مسیر حق گاه باعث تحت الشعاع قرار گرفتن منافع اقتصادی می‌شود خداوند پیروی از حق و جهاد در راه آن را با تحریم اقتصادی مقایسه کرده و از مومنان می‌خواهد به یاری خداوند امیدوار باشند (همان/۲۴). جامعه دینی در این شرایط باید انتخاب خود را انجام دهد. و باید بداند که بارها پیروزی با عنایت الهی و استقامت آنان بدست آمده و اگر استقامت نوزند و از یاری دین دست بردارند از جرگه مؤمنان خارج شده و مسؤلیت یاری دین به نسل‌های بعد منتقل می‌شود و هیچ ضربه‌ای به دین نخواهد خورد. (همان/ ۳۹ و ۴۰)

۸- تلاش مالی و بدنی و فکری برای خداوند رمز موفقیت در مشکلات پیش‌رو است. حضور جریان نفاق که حاضر نیست برای پیشبرد جامعه هزینه لازم را تحمل کند پیشرفت است. افراد مذکور دارای قدرت و اموال بوده و در پی کسب درآمدهای عمومی بوده و به هر نوع سیستم توزیع عادلانه ایراد گرفته و فقط زمانی راضی هستند که از منابع عمومی - که برای نیازهای اصیل است - بهره‌مند گردند. (همان/۴۱-۵۸)

۹- منابع عمومی مصارف معین دارد و مهمترین مصارف نیازمندان هستند (فقراء، مساکین، بدهکاران و در راه ماندگان و بردگان).

۱۰- همانطور که رابطه قوی میان جریان نفاق برای کارشکنی در جامعه برقرار است، رابطه مؤمنان بایکدیگر باید بر اساس هماهنگی و همکاری و انجام کارهای نیک و دوری و دور کردن جامعه از رفتارهای ناشایست باشد. آنان در عمل به وظایف مالی و انسانی خود پیشتاز بوده (همان/۷۱)، اهل بهانه جویی نبوده و مسؤلیت‌های اجتماعی خود را انجام می‌دهند (همان/ ۸۸-۹۲). آنان اجازه فرصت طلبی به فرصت طلبان نمی‌دهند و اسیر مال و ثروت و قدرت ظاهری نمی‌شوند (همان/۸۵).

۱۱- حاکم اسلامی باید هزینه‌های عمومی را از اموال مردم تامین کند و اجازه ندهد گروهی از پرداخت مالیات و سهم خود در تأمین هزینه‌های عمومی کوتاهی کنند (توبه/۱۰۳).

ج - آموزه‌های اقتصادی در دوره اخیر رسالت جهت پایداری دائمی جامعه

از بررسی مجموعه آیات نازل شده در دوره اخیر رسالت مسایل مهمی بدست می‌آید و نشان می‌دهد که آیات انفاق، ربا، کنز، شیوه زکات و مصارف آن مهمترین موارد اقتصادی مطرح شده در این دوره است. البته از جهت عمل به قراردادهای و لزوم آن دستورات صریحی بیان شده و مومنان را به وفا به تمام تعهدات دعوت کرده است. همچنین ملاک همکاری را معین کرده است و در حوزه تولید و مصرف و ارتباط با غیر مسلمانان نکات مهمی بیان شده است. توضیح

مختصری درباره هر یک داده می‌شود و اثر آن را در اقتصاد فعال و پویا پی می‌گیریم. ربا و کنز به جریان پولی و مالی ارتباط پیدا می‌کند و انفاق و زکات به توزیع درآمد و تأمین هزینه‌های ضروری جامعه و سیاست‌های مالی دولت ارتباط دارد. ربا و کنز حرام است و زکات و انفاق از موارد لازم برای جامعه است. ربا و کنز هر دو در مقابل زکات و انفاق مطرح شده است. مساله وفای به تعهدات قوام بخش جامعه است و بدون آن اختلال رخ می‌دهد.

۱- وفای به تعهدات اجتماعی، حقوقی و اقتصادی

از مهم‌ترین اموری که خداوند در سوره مائده و توبه بر آن تأکید ویژه داشته وفای به پیمان‌ها است. پیمان گاه میان خدا و بنده و گاه میان بندگان است. آیه «**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**» در اول سوره مائده شامل همه نوع پیمان است (نراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۲ و ۱۳). در سوره توبه به مؤمنان دستور داده به عهد کسانی که به عهد خود وفا دارند وفادار باشند و وفاء به عهد نشانه ایمان و تقوی است. از نظر قرآن علت اصلی مقاتله با سران کفار بی‌تعهدی آنانست. آنان به عهد و پیمان‌های خود وفا نمی‌کنند و آن را زیر پا می‌گذارند (توبه/۱۲). به تعبیر امیرمؤمنان در نامه به مالک اشتر وفاء به عهد امری است که مشرک و مؤمن در همه جای دنیا بر صحت و لزوم آن اتفاق نظر دارند (رضی، ۱۳۹۶ق: نامه ۴۴۲/۵۳). دستور الهی به وفای به تمام عقدها چه عقدهایی که در دوره صدر اسلام بوده و چه عقدهایی که در آینده شکل می‌گیرند یک پایه اساسی برای پویایی قانون جامعه است. از آنجا که نیازهای متعددی در طول زمان به وجود می‌آید و برای تأمین آن عقد و پیمان جدید شکل می‌گیرد قرآن با تأیید کلی آن راه‌های جدید متعددی را در برابر مؤمنان می‌گشاید تا جامعه آنها از انعطاف لازم در قبال حوادث واقعه برخوردار باشد و ضمن مراعات ارزش‌های دینی تحولات را در درون خود هضم کند و از پیشرفت برخوردار گردد. جامعه‌ای که در آن عهد و پیمان مراعات شود هزینه فعالیت در آن کاهش می‌یابد و امور روان‌تر و کاراتر جریان می‌یابد. نهاد قانون و عمل به آن تأثیر فراوانی در عملکرد جامعه دارد. وفای به قانون نه فقط در ارتباط حاکم و مردم لحاظ شده بلکه با ایمان درونی گره خورده و مؤمنان در عمل به پیمان‌ها خود را در مقابل خدا مسئول می‌دانند. عمل به دستورات الهی نیز وفای به عهدی است که مؤمن با خدا بسته است. اطاعت از حاکم عادل و پذیرش قوانین اجتماعی و عمل به قراردادهایی که میان انسان‌ها بسته می‌شود -چه قرارداد مالی و چه غیر مالی- همه به ایمان مؤمن گره خورده و باعث امنیت، آرامش جامعه می‌شود. گرچه در آیات دیگر هم وفای به عهد مورد تأکید قرار گرفته (نحل/۹۱؛ بقره/۱۷۷؛ احزاب/۲۳ و...)، ولی شیوه بیان آن در دو سوره

مائده و توبه تفاوت آشکاری یافته و از عمومیت ویژه برخوردار است. تعبیر لزوم وفا به تمامی عقود که شامل هر نوع پیمان با خدا و مردم و با هر صاحب مسلک است و برداشت مفسران و فقها از آیه اوفوا بالعقود و استفاده نکات فقهی متعدد از آن تفاوت آشکاری با دیگر آیات دارد و در کتب فقهی به آن پرداخته شده است (ر.ک: به نراقی، عائده اول).

۲- معیار همکاری و تعاون اجتماعی

از اموری که در سوره مائده بر آن تاکید شده تعاون و همکاری بر اساس نیکی و تقوی و عدم همکاری بر اساس دشمنی و گناه است. دو ملاک ارزش دینی (تقوی و اثم) و ارزش عرفی و عقلی (بر و عدوان) برای همکاری بیان شده است. این دو معیار از انعطاف مناسب برخوردار است و به ارزش‌های دینی و اجتماعی توجه می‌کند. اصولاً شکل‌گیری اجتماع بر اساس تعاون افراد شکل می‌گیرد و هیچ کس نمی‌تواند بدون همکاری با دیگر افراد زندگی اجتماعی داشته باشد. دوام روابط اجتماعی در طول زمان باید براساس معیاری باشد که از عوامل ثابت و متغیر تبعیت کند. ملاک دینی می‌تواند در طول زمان از ثبات برخوردار باشد و برخی از مصادیق تقوی یا اثم ممکن است در طول زمان عنوان جدیدی پیدا کند. ارزش‌های عقلی و عرفی نیز گاه از ثبات و یا تغییر برخوردار است. رمز پایداری جامعه توجه به هر دو امر است. اگر به امور ثابت توجه نشود عملاً پیوند قدیم و جدید گسسته می‌شود و امور دینی که از ثبات برخوردار است اصالت خود را از دست می‌دهد و اگر به امور متغیر بی‌توجهی شود جامعه پویایی و هماهنگی با تغییرات واقعی را از دست داده و زمینه گسست درونی و شکست وحدت جامعه را فراهم می‌کند. دو معیار فوق برای همکاری بین مومنان و دیگران نیز هست تا استقلال جامعه در قبال دیگران را تثبیت کند.

۳- ربا و انفاق

آیات متعددی در قرآن درباره ربا آمده است (آل عمران/۱۳۰؛ نساء/۱۶۱؛ بقره/۲۷۵-۲۸۰). از سال سوم هجرت تا نهم آیات مذکور نازل شده است. در سوره بقره که مهمترین و کامل‌ترین آیات از این دسته هستند آیات ربا پس از آیات مربوط به انفاق قرار گرفته است. (بقره/۲۶۱-۲۷۴) آیات انفاق به ارزش انفاق، آثار بسیار آن در دنیا و آخرت، شیوه اخلاقی پرداخت انفاق، نوع اموالی که از آن انفاق صورت می‌گیرد و مصرف آن می‌پردازد. خداوند گرچه امر به انفاق می‌کند و از همه مؤمنان می‌خواهد آن را انجام دهند ولی حاکم و مسئولان دولتی را مأمور اخذ آن نمی‌کند. بارها در قرآن با زبان امر از مؤمنان خواسته شده که انفاق و زکات را

انجام دهند (بقره/ ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰؛ نساء/ ۷۷؛ حج/ ۷۸؛ نور/ ۵۶؛ مجادله/ ۱۳؛ مزمل/ ۲۰) و (بقره/ ۱۹۵، ۲۵۴، ۲۶۷؛ حدید/ ۵۷؛ طلاق/ ۶؛ تغابن/ ۱۶؛ منافقون/ ۱۰). علاوه بر این به کرات پرداخت زکات و انفاق به عنوان صفات مؤمنان ذکر شده است (بقره/ ۲۶۲؛ رعد/ ۲۲؛ فرقان/ ۶۷؛ حدید/ ۷؛ بقره/ ۱۷۷، ۲۷۷؛ نساء/ ۷۷، ۱۶۲). در هر صورت با توجه به مجموع این امور پرداخت زکات و انفاق لازم و واجب است ولی از پیامبر یا صاحبان امر خواسته نشده که زکات یا انفاق از مؤمنان گرفته شود. شکل‌گیری انفاق و زکات در میان مؤمنان تأمین‌کننده نیازهای اساسی است. در انجام انفاق و زکات بخشی از دارایی افراد توانمند به موارد نیاز اختصاص می‌یابد. موارد نیاز اعم از افراد نیازمند و یا هزینه‌های عمومی است. در آیات متعددی مصرف انفاق یا زکات را بیان نکرده و فقط از مؤمنان خواسته که عبادت مالی انجام دهند. تامین هزینه‌های جنگ، پرداخت به فقرا و مساکین و دیگر نیازهای جامعه موارد مصرف انفاق و زکات است. (بقره/ ۲۱۵، ۲۶۲، ۲۷۳؛ توبه/ ۳۴، ۱۲۱) در قبال زکات و انفاق که باعث رفع مشکلات مالی و تأمین نیازهای عمومی و نشانه ارتباط حسنه مؤمنان با یکدیگر است پدیده ربا و قرض ربوی است. زکات و انفاق باعث می‌شود:

اولاً: نیاز نیازمندان که قدرت بازپرداخت اصل قرض را ندارند تأمین شود؛

ثانیاً: نیاز نیازمندانی که حداکثر فقط قدرت بازپرداخت اصل مال را دارند نیز تأمین شود (قرض الحسنه نوعی انفاق است)؛

ثالثاً: بخشی از هزینه‌های عمومی جامعه نیز تأمین گردد. (وقف دارایی برای عموم نیز نوعی انفاق در راه خداست)؛

رابعاً: با انفاق و زکات که فرد با اختیار و فقط به امر خدا انجام می‌دهد تزکیه و تعالی روح پیدا شود و علاوه بر شکل‌گیری روح جمعی جامعه، تقرب به خدا حاصل می‌شود (اعلی/ ۱۴)؛ حساسیت فرد نسبت به مشکلات جامعه افزایش یافته و مسئولیت رفع آن باعث مشارکت اجتماعی أهل ثروت و دارایی نیز شکل می‌گردد.

بر خلاف انفاق و زکات پدیده رباست که فقط در صدد تأمین نیاز افرادی است که قدرت پرداخت اصل و فرع را دارند و افرادی که در ابتدا به علت نیاز شدید می‌پندارند که اصل و فرع را پرداخت خواهند کرد، با عدم شکل‌گیری انتظارات وارد دوره بدهکاری شده و به تدریج بدهی او افزایش می‌یابد و گاه به حدی می‌رسد که از نظر مالی به طور کلی زمین‌گیر شده و نابود می‌شود. ربا قدرت افراد جامعه را در مقابله با مشکلات کاهش می‌دهد. همدلی و همکاری افراد

جامعه را کاهش می‌دهد و روحیه تقابل و تضاد را افزایش می‌دهد. نگاه رباخوار به پدیده‌های اجتماعی غیر واقعی و از تعادل برخوردار نیست (بقره/۲۷۵). حقیقت اشیاء را به درستی نمی‌نگرد و از اخلاق انسانی دور می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۴۰۸/۲). ربا مانع تحقق رفتار خیرخواهانه است و روابط اخلاقی جامعه را از بین می‌برد. باعث گسترش روحیه شیطانی، دوئیت، فردگرایی و خودخواهی، بخل و دشمنی می‌گردد (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق: ۴۲۳/۱۲ - ۴۲۵). جامعه‌ای که بخواهد در قبال دشمن توانا باشد و مقاومت حقیقی از خود نشان دهد و در زمینه‌های اقتصادی بتواند ضمن تأمین نیازهای خود بر مشکلات فائق آمده و پیشرفت نیز داشته باشد باید با دوری از ربا روحیه جمعی خود را تقویت کند و با پی‌گیری اخلاق اجتماعی اسلامی درد گروه‌های آسیب‌پذیر و مستضعف را درمان کنند و اجازه ندهند بخش مهمی از افراد جامعه در هنگامه دوره‌های تجاری رونق و رکود اقتصادی دچار نارسایی و آسیب اجتماعی شوند. راه تأمین اشتغال برای اقشار ضعیف تأمین سرمایه تولیدی است. قرض بدون بهره کمک مناسبی است برای راه‌اندازی زندگی کسانی که در آغاز راه زندگی هستند. قرض بدون بهره نوعی انفاق در راه خدا و زکات است چرا که فرد از سود پول به علت حرمت آن و برای خدا می‌گذرد. جامعه دینی باید قادر باشد نیازهای ضعفاء را تأمین کند (البته به شرط شناخت آنان).

۴-کنز و انفاق

از جمله موارد مهمی که در سال‌های پایانی رسالت نازل شد حرمت کنز است. طبق صریح آیه ۳۴ توبه کسانی که طلا و نقره کنز کنند و آن را در راه خدا انفاق نکنند اهل آتش هستند. آیه کنز در سوره ای آمده که در آن زکات واجب ذکر شده است. در مورد تفسیر کنز در بین مفسران دیدگاه‌های مختلفی است. برخی می‌پندارند که اگر زکات مال داده شود هر مقدار که باقی بماند و سال‌ها نیز ذخیره شود، کنز بر آن صدق نمی‌کند. ظاهر برخی روایات نیز چنین است (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۰/۹). این نظریه گرچه مورد پذیرش بسیاری است، ولی با ظاهر آیه سازگار نیست. به همین جهت دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح است. علامه طباطبایی آیه را به گونه دیگری تفسیر کرده است. کنز مالی است که برای تأمین نیازهای جامعه در جریان قرار نگیرد. در دیدگاه او هر گاه در شرایطی جامعه به نقدینگی برای کارهای تولیدی و تأمین نیاز داشته باشد ثروتمندان باید اموال خود را به کار اندازند و زمینه اشتغال و تولید و بهبود وضع جامعه را فراهم کنند و اگر چنین نکنند کنز مال شکل گرفته است (طباطبایی ۱۳۹۴ق: ۲۵۰/۹ - ۲۶۶). با توجه به مفاد آیه کنز و مخاطبان اصلی آیه (بزرگان اسلام به علت اینکه از کنز احبار و رهبان

سخن می‌گوید) و قضایای تاریخی مربوط به اختلاف ابوذر و صحابه ثروتمند پیامبر - که مدعی بودند وظیفه آنها فقط پرداخت زکات است - و اینکه زکات فقط مربوط به طلا و نقره نیست و دیگر قرآن می‌توان گفت خداوند در این آیه بر شیوه صحیح جریان نقدینگی در جامعه تأکید کرده و از اینکه ثروت تولید شده در جامعه در مسیر تامین نیازها و تولید قرار نگیرد ابراز انزجار می‌کند. وجوه نقد باید در جریان قرار گیرد و جامعه از منافع آن استفاده کند (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۵-۲۰۵).

البته از احتمالات مهم آیه آن است که آیه در صدد دوری بزرگان دین و انقلابیون از غلطیدن در مسیر دنیاگرایی و فراموش کردن باطن دین و وظایف اجتماعی آنان است. موفقیت در جهاد اکبر برای کسانی که در جهاد اصغر پیروز شده و نسبت به پیروزی آن غرور پیدا می‌کردند گاه بسیار مشکل است.

جامعه‌ای که بزرگان و خواص آن در مسیر دنیاگرایی قرار گیرند قدرت مقاومت خود را در مشکلات از دست می‌دهد. وحدت اجتماعی از دست می‌رود و مردم حاضر نیستند برای دنیای دیگران سختی‌ها را تحمل کنند. هر کدام از تفسیرهای مربوط به کنز را بپذیریم واضح است که کنزگرایی در جامعه عامل شکست جامعه است. حتی اگر کنز را مالی بدانیم که زکات آن داده نشده ظهور گروهی که مالیات قانونی خود را ترک می‌کنند و در فکر انباشت ثروت بدون توجه به مسؤولیت‌های اجتماعی باشند برای جامعه و سامان یافتن آن بسیار مضر است. یکی از راه‌های جلوگیری از فساد مالی ممانعت از فرار مالیاتی است. توجه قرآن به پدیده کنز برای سالم‌سازی اقتصاد جامعه است، با حرمت کنز درآمد مالیاتی و یا جریان نقدینگی و تأمین نیازهای جامعه بهبود می‌یابد.

۵- صدقات و زکات واجب

از آخرین واجبات دینی که در سالهای پایانی رسالت تشریح شد و پیامبر ﷺ مأمور به گرفتن آن شد صدقات بود. در آیه ۱۰۳ سوره توبه خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که از اموال مؤمنان صدقه بگیرد تا با پرداخت آن ارتقاء روحی و معنوی برای آنان رخ دهد: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». در این آیه خداوند پایه‌های مالیاتی صدقات را معین نکرد و تعبیر «اموالهم» تمامی اموال مردم را شامل شد و پیامبر براساس اختیارات خود پایه‌های مالیاتی را تعیین کرد. در آن زمان عمده ثروت مردم در کشاورزی، دامداری و تجارت بود. از این رو کالاهای تولیدی کشاورزی و دامداری و ثروت ناشی از تجارت مشمول صدقات و زکات قرار گرفت و دیگر اموال مشمول تخفیف و یا مالیات با نرخ

صفر شد (حرّ عاملی، باب اول از ابواب ماتجب فیہ الزکاة، ۱۴۰۳ق: جلد ۶). موارد مصرف مالیات مذکور در آیه ۶۰ سوره توبه معین شد و علاوه بر هزینه جمع‌آوری شامل تامین نیازهای ضروری فقرا و مساکین، بدهی بدهکاران، آزادی بردگان امور فرهنگی و عام المنفعه بود «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». گرچه زکات و انفاق قبل از آن به صور مختلف واجب شده بود و سال‌ها مومنان بدون توجه به حکم و جوب یا استحباب آن از مال و جان خود برای گسترش اسلام استفاده می‌کردند، ولی با گسترش مرزهای اسلامی و حضور طوایف متعدد در جامعه با درجات مختلف ایمانی و کوتاهی در پرداخت زکات واجب، حاکم اسلامی مأمور گرفتن صدقات و زکات شد. گرچه در شیوه اخذ مالیات، دولت اسلامی امور اخلاقی را مراعات می‌کند و از شیوه خود ارزیابی و خود اظهاری مؤدیان بهره می‌برد ولی برای پرداخت زکات منتظر تصمیم مؤدی نخواهد ماند، بلکه مأمور مالیات به سراغ مؤدیان می‌روند.

دخالت دولت در پرداخت مالیات مؤدیان که قبل از آن بر عهده آنان بود نشان از اهمیت تأمین مالی هزینه‌های عمومی دارد. خداوند از سال‌های اولیه رسالت تا زمان دستور گرفتن مالیات به شیوه‌های مختلف پرداخت مالی واجب را برای مؤمنان تبیین کرد و با انواع شیوه‌های فقهی و اخلاقی و اعتقادی آنان را تشویق به اداء واجبات مالی کرد. مؤمنان نیز در طول دوره مذکور از بذل جان و مال دریغ نکردند و بدون آنکه پیامبر گرامی از آنان مطالبه کند خود به نیازمندان رسیدگی می‌کردند. با گسترش اسلام و ورود تازه مسلمانان و حتی ظهور منافقین که در اجرای دستورات اسلامی کوتاهی کرده و گاه با انواع شیوه‌ها فرار مالیاتی را پی می‌گرفتند و حاضر به پرداخت واجب مالی نبودند (سوره توبه/ ۴۵-۵۹) و یا به این علت که دولت اسلامی بتواند از حداقل وضعیت درآمد خود آگاه باشد خداوند در اواخر دوره رسالت پیامبر را مأمور گرفتن صدقات که همان زکات مشهور است نمود. از این به بعد پرداخت زکات علاوه بر وجوب آن و عدم ایمان ترک کنندگان آن به عنوان امر قانونی تلقی گردید که دولت اسلامی در آن ورود پیدا کرده و ساختار ویژه‌ای را برای دریافت آن طراحی نمود.

جامعه‌ای که بخواهد در مقابل دشمنان پایداری داشته باشد با توجه به درجات ایمانی افراد و گستردگی جامعه لازم است برخی از مواردی که به عنوان واجب مالی تشریح می‌شود در اختیار دولت قرار گیرد و دولت مسؤول اخذ و صرف آن باشد تا بتواند برای جامعه سیاست‌های مناسب اعمال کند. هزینه‌های تأمین اجتماعی، فرهنگی و امنیتی که از مهمترین موارد هزینه‌های عمومی است از راه مالیات تأمین می‌شود.

۶- تولید و مصرف

از جمله مسائلی که در سوره مائده مباحث زیادی را به خود اختصاص داده خوراکی‌های حرام و حلال است. حرمت و حلیت خوراکی اثر زیادی بر اقتصاد تولید دارد. خوراکی‌ها در اقتصاد همیشه جایگاه مهمی داشته و دارد. تکیه اصلی قرآن در امر حلیت بر طیب و پاک بودن مواد خوراکی است. «أَحِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (مائده/ ۴ و ۵). طیب در قرآن به امور مختلفی مثل انسان (نور/ ۲۶) ذریه (آل عمران/ ۳۸)، شهر (اعراف/ ۵۸)، عقیده (فاطر/ ۱۰)، خوراکی (طه/ ۸۱)، گفتار (حج/ ۲۴)، زمین (نساء/ ۴۳)، مسکن (صف/ ۱۲) زندگی (نحل/ ۹۷)، باد (یونس/ ۲۲) اطلاق می‌شود. میته، خون، گوشت خوک، حیوان ذبح شده برای بتان، حیوانی که به صورت شرعی ذبح نشود (خفه شده، پرت شده، دریده شده، و یا با قمار توزیع شود...)، خمر، قمار، از نظر قرآن طیب نیست، بلکه رجس و عمل شیطانی است (مائده/ ۳ و ۹۰). در سوره مائده ارتباط با اهل کتاب تنظیم شده که شامل ارتباط خانوادگی و ارتباط غذایی است. ارتباط مذکور در چارچوب خاصی با حفظ عقاید دینی و مراعات مرزهای ایمانی و رفتاری تعریف شده است. این امر در اقتصاد اثرگذار است، زیرا در اقتصاد بین‌الملل که هر کشوری تابع قانون و دین خاصی است، امکان استفاده از ظرفیت آن منوط به پذیرش اولیه ارتباط است. بهره‌گیری از شکار خشکی و دریا و ممانعت از تحریم طیبات و جواز بهره‌مندی از انواع طیب جز در ایام حج نشانگر گستردگی و تنوع غذاهای حلال برای جامعه است (مائده/ ۸۷، ۸۸ و ۹۶). جداسازی صنعت حلال از حرام امر پایه‌ای و اساسی در تولید و مصرف جامعه اسلامی است. چه بسا صنعت غذای حرام بسیار گسترده باشد ولی نمی‌توان به آن دل بست. آیه ۱۰۰ مائده برابری حلال و حرام را نفی می‌کند، هرچند فراوانی حرام چشم‌گیر باشد: «قُلْ لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ بنابراین جامعه اسلامی در مواجهه با دیگر ملل و ادیان نباید ارزش‌های خود را فراموش کند و قدرت اقتصادی و توانایی آنان باعث هضم اقتصاد جامعه اسلامی در آن شود. سوره توبه و مائده به استقلال جامعه اسلامی در قبال دیگر جوامع به شدت تأکید دارد و این برای ادامه حیات آن امری لازم است. گرچه همکاری و ارتباط با دیگر جوامع پذیرفته شده ولی نباید هویت اسلامی و ارزش‌های آن نادیده گرفته شود.

نتیجه‌گیری

با استفاده از آیات قرآن مشخص شد برای پایداری اقتصاد جامعه باید به نفی ربا، نفی کنز، گسترش انفاق، شکل‌گیری نظام مالیاتی و همکاری و تعاون در اجرای کارهای نیک و وفای به پیمان‌ها و پذیرش ارزشهای دینی در تولید و مصرف توجه کرد. تأثیر هر یک در افزایش توان جامعه در مقابله با مشکلات بیان شد. در اینجا نگاهی مختصر به وضعیت جامعه ایران نسبت به امور مذکور خواهیم داشت.

به صراحت باید گفت جامعه ما از ربای ظاهر و باطن رنج می‌برد. متأسفانه ظهور تورم دو رقمی تأثیر منفی بر گسترش ربا در کشور داشته است. عدم تعادل و توازن در بازار پول و عرضه بالای پول باعث تورم شده و تأمین وجوه را برای تولیدکنندگان با مشکلات عدیده کرده است. در جو تورمی و کاهش شدید ارزش پول انتقال وجوه به خوبی رخ نمی‌دهد. صاحبان وجوه حاضر به انتقال آن حداقل برابر با بهره در حد تورم نیستند. از سویی در فرهنگ جامعه ربا حرام است و از سویی کاهش شدید ارزش پول رخ می‌دهد و حتی کسانی که مایل به قرض دادن هستند از قرض دادن خودداری می‌کنند چرا که با قرض نه فقط سود بالقوه را از دست می‌دهند بلکه ارزش مال آنها به میزان تورم کاسته می‌شود. در جو تورمی بیشترین افرادی که آسیب می‌بینند افراد ضعیف و نیازمند است که دارایی آنها درآمد نقدی است و برای گرفتن قرض هم دچار مشکل می‌شوند. از سویی تأمین وجوه نقدی از بانک‌ها با توجه به نرخ تنظیمی خارج از بازار گاه باعث امکان کسب پول ارزان را فراهم می‌کند و تقاضای فراوان برای وام بانکی شکل می‌گیرد. ساختار سیستم نقدی کشور متأثر از نارسایی در عرضه و تقاضای پول، تورم بالا و نرخ نامناسب تأمین وجوه نقدی است. بخش مهمی از شیوه‌های ارتقاء مقاومت اقتصادی و شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی مبتنی بر بهبود سیستم نقدی است. آنچه قابل ترمیم است کاهش تورم و ایجاد توازن در عرضه و تقاضای پول و هدایت نقدینگی به تولید است. حذف نظام ربوی در ظاهر و باطن و ایجاد شرایط برای عدم کنز از دستورات اصلی است. اموال زیادی در کشور از حوزه تولید منحرف شده (با اینکه جامعه به شدت به آن وابسته است) و تبدیل به انباشت ثروت می‌شود. حتی بانک‌ها و مؤسسات اعتباری نیز به جای کمک به جابه‌جایی و تأمین نقدینگی برای تولید به انباشت ثروت و دارایی رو آورده‌اند.

بدون شک خروج از رکود بدون ورود به تورم وضعیت تولید را اصلاح می‌کند و برای آن باید سیستم نقدینگی بهبود یابد. سیاست‌های پولی دولت برای خروج از رکود غیر تورمی از جمله

اصلاح و انعطاف نرخ‌های سود بانکی، کاهش بدهی بانک‌ها به بانک مرکزی و عدم افزایش بدهی بخش دولتی به بانک مرکزی باعث بهبود وضع پولی و جلوگیری از حاکمیت سیستم ربا در بانکها می‌شود. ولی برای جلوگیری از کنز باید بخش تولید با جریان پولی گره بخورد و با بهبود فضای کسب و کار تولید کنندگان رغبت بیشتری به استفاده از وجوه بانکی یا نقدینگی برای سرمایه گذاری پیدا کنند.

در مورد مالیات بر همگان روشن شده که وضعیت جمع‌آوری مالیات توسط دولت با فراز و نشیب فراوانی مواجه است. موارد متعددی از درآمدهای مردم شناسایی نشده و سیستم مالیاتی توانسته آنان را به تور بیاندازد. از سویی موارد مصرف بیت‌المال نیز به خوبی مشخص نیست. قرآن فرموده از اموال مردم زکات بگیرید و به افراد و امور خاصی اختصاص دهید و سیستم مالیاتی در هر دو بعد در کشور کامل نشده است. نبود مشخصات افراد نیازمند اصلاح است. وضع مالیات بر سود سرمایه املاک و مستغلات به بهبود وضع مالیات‌ها و عدالت مالیاتی کمک خواهد کرد. اجرای غلط قانون هدفمند سازی یارانه‌ها که به علت نشناختن افرادی که نیازی به یارانه ندارند باعث شده که سالیانه چند هزار میلیارد بدون ثمره مثبت در جامعه توزیع شود؛ در حالی که قرآن توزیع منابع عمومی را برای مصارف معین قرار داده است. امر فوق تأثیر منفی بر استحکام اقتصاد دارد. درآمدهای مالیاتی باید افزایش یابد، و راه آن شناسایی فراریان، حذف معافیت‌های غیر ضروری و گسترش پایه‌های مالیاتی است. در صدر اسلام مسأله شناسایی مؤدیان و دارایی‌های آنان و از سویی شناسایی فقرا هر دو به علت شرایط جمعیتی و استفاده از انگیزه‌های ایمانی به خوبی اجرا می‌شد.

باید در نظر داشت مسأله مالیات‌هایی که دولت مأمور جمع‌آوری آن است با لزوم مشارکت مردم در پرداخت هزینه‌های عمومی کشور امری جداست. همانطور که وجوب زکات با وجوب انفاق تنافی ندارد، مالیات‌های حکومتی تنها بخشی از مبلغ پرداختی به عنوان فریضه مالی است. لازم است زمینه انجام فرائض مالی به غیر از مالیات را فراهم کرد. بخش زیادی از کارها توسط مردم شکل می‌گیرد و گسترش مسایل فرهنگی برای تبیین امر مذکور به عهده فرهیختگان است.

با توجه به مطالب فوق و با استفاده از آیات قرآن لازم است برای استواری جامعه و شکل گیری اقتصاد مقاومتی در جامعه اسلامی به تعهدات اجتماعی و معیارهای روابط اجتماعی از جمله قانون گذاری و گردش نقدینگی و نرخ‌های سود و بهره و همکاری مردم در تامین هزینه‌های عمومی و معیارهای تولید و مصرف توجه کرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. بازرگان، مهدی؛ *سیر تحول قرآن (مجموعه آثار)*، جلد ۱۲، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۳. بهجت پور، عبدالکریم؛ *تفسیر تنزیلی، مبانی، اصول، قواعد و فواید*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۴. بهجت پور، عبدالکریم؛ *شناختنامه تنزیلی سوره های قرآن کریم*، قم، موسسه تمهید، ۱۳۹۴.
۵. حرّ عاملی، شیخ محمد بن الحسن؛ *وسائل الشیعة*، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۴۰۳ ه.ق.
۶. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی؛ *الحیة*، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۷.
۷. رشیدرضا، سیدمحمد؛ *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، چاپ دوم، بی تا.
۸. رضایی دوانی، مجید؛ *نگاهی اجمالی به سیر نزول آیات اقتصادی*، مجموعه مقالات معرفت قرآنی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۹۵.
۹. رضی، الشریف ابوالحسن محمد؛ *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی الصالح، قم، مرکز البحوث الاسلامیة، ۱۳۹۵ ه.ق.
۱۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن؛ *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ ه.ق.
۱۲. طبرسی، ابوعلی الفضل بن حسن؛ *مجمع البیان*، جلد (۱۰ جزء)، قم، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۰ ه.ق.
۱۳. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر؛ *تفسیر الطبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)*، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۰۶ ه.ق.
۱۴. طوسی، شیخ ابوجعفر محمد بن الحسن؛ *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع الأحكام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵ م.
۱۶. معرفت، محمدهادی؛ *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۶.
۱۷. موسوی دارابی، علی؛ *نصوص فی علوم القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های قرآنی، ۱۳۸۲.
۱۸. نراقی، مولی احمد؛ *عوائد الایام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ه.ق.
۱۹. نوری الطبرسی، میرزا حسین؛ *مستدرک الوسائل ومستنبط الوسائل*، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۷ ه.ق.
۲۰. یوسفی، محمدرضا؛ *در جستجوی آرمان شهر نبوی (رویکرد اقتصادی- سیاسی ابوذری)*، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.

نقد رویکرد جاری و بازتقریر اعجاز علمی قرآن با ملاحظه علوم تجربی

زهرا اخوان صراف^۱

مدرس حوزه و استادیار دانشگاه

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۲۵

چکیده

بخش عمده تلاش‌های اعجاز‌شناسانه قرآن در طول تاریخ و مخصوصاً سده‌های اخیر مصروف به نشان دادن این بوده که یک امر علمی جدید را قرآن قرن‌ها قبل، پیش‌بینی کرده است؛ پس فرابشری و معجزه است. پژوهش حاضر به دنبال اعتبارسنجی این رویکرد است و با نشان دادن موانع و اشکالات آن، آشکار می‌کند که قرآن به این معنا مدعی اعجاز نیست؛ هرچند اطلاع از دانش‌های جدید، در فهم عصری قرآن دخیل است و پرده از شگفتی‌های آن برمی‌دارد. این خاصیت که قرآن کریم ظرفیت انعطاف به دانش‌های هر زمان را دارد از مهم‌ترین وجوه شگفتی آن، یا از اسرار اعجاز این کتاب گران سنگ است. این اثر پس از ماهیت‌شناسی معجزه و نقد اعجاز علمی قرآن با مبنای پلورالیزم تفسیری، با تکیه بر برخی از نمونه‌ها آشکار می‌کند که اطلاع از این دانش‌ها توان دست‌یابی به معانی ای برای قرآن فراهم می‌کند که امروزه بدون آن دانش‌ها پیدا کردن معنایی عقل‌پسند برای آنها دشوار است. واژگان کلیدی: اعجاز علمی، تفسیر عصری، پلورالیزم تفسیری، شگفتی‌های قرآن، علوم تجربی.

مقدمه

رویکرد جاری نزد قائلان به اعجاز علمی قرآن این است که قرآن، مسائل علمی بسیاری را پیش از زمان کشف آنها بیان کرده است. غزالی در کتاب خود «کیف نتعامل مع القرآن» اعجاز علمی را چنین بیان می‌کند: «ان ما وضع الناس فيه أصابعهم و استيقنوا منه، كان القرآن يصوره قبل هذا اليقين كأنه فعل ملموس... و هذه هي عظمة القرآن» (غزالی، ۲۰۰۵م: ۱۴۳). او همچنین در کتاب جواهر القرآن، بعد از بیان اینکه علوم دینی ریشه در قرآن دارد، با اشاره به برخی از علوم غیردینی مثل پزشکی، نجوم، کیهان‌شناسی، فیزیولوژی و... می‌گوید این علمی که بر شمردیم و آنچه نام نبردیم، ریشه‌هایش خارج از قرآن نیست و همه آن در دریایی از دریاها معرفت خداوند غرق است (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۳۱).

1. Email: akhavan_qom@yahoo.com

زرکشی نیز همه علوم را داخل در افعال و صفات خداوند متعال دانسته که شرح ذات و صفات و افعالش در قرآن آمده است (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲۹۱/۲).

جلال الدین سیوطی هم قرآن را محتوی علوم بسیاری از جمله پزشکی، فن خطابه سرایی، هیأت، هندسه، جبر و مقابله و اخترشناسی و... دانسته است (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲۶۲/۲).
نیز علامه بلاغی گوید که قرآن در رشته‌های گوناگونی از علوم و معارف، مطالب خاص علمی را بیان داشته است؛ مانند: فلسفه، سیاست، خطابه، علوم اجتماعی، اخلاقی، قوانین مدنی، نظامی و... فنونی که هر کدام امروزه متخصصانی برجسته دارد. وی در ادامه بیان می‌کند که قرآن در تمامی علوم مذکور وارد شده و با بهترین شیوه و در سطح عالی به بیان آنها پرداخته است، در حالی که در بیان هریک از علوم دچار وهن و لغزش و ناسازگاری نشده است، همچنان که ناسازگاری بین تمامی آنها در مقایسه با یکدیگر نیز وجود ندارد (بلاغی، ۱۴۲۰ق: ۱۲/۱).

علامه طباطبایی نیز بر این است که اسلام از معارف الهی فلسفی، اخلاق فاضله، قوانین دینی و فرعی، از عبادتها، معاملات، سیاست اجتماعی و هر چیز دیگری که انسانها در مرحله عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و مهمات مسائل است، بلکه جزئی‌ترین مسائل را نیز متعرض است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۲/۱).

هدف از تحقیق پیش رو، نشان دادن این نکته است که رویکرد جاری در اعجاز علمی قرآن، یا قابل اثبات نیست یا سودمند نمی‌باشد. در مقابل براساس مبنای پلورالیزم تفسیری، یا تطور در فهم و برداشت از قرآن با تطور انسان و زمان، می‌توان اعجاز علمی قرآن را به معنای «ظرفیت سازگاری با مسلمات علمی همه عصرها» دانست؛ به این معنا که مطالب قرآنی نه تنها با دانش‌های پذیرفته شده در هر زمان نقض نمی‌شود؛ بلکه بسیاری از آنها، در پرتو معرفت‌های علمی عصری بسیار آسان‌یاب و شگفت‌انگیز است. از اینجا نقش آشنایی با دستاوردهای علمی بشر در هر عصر، در فن تفسیر آشکار می‌شود.

عمده کتب مستقل و نیز تک‌نگاری‌ها در موضوع اعجاز قرآن، بخش‌های قابل توجهی را به اعجاز علمی اختصاص داده‌اند. اما اکثر آنها بر همان نگرش رایج از این امر متمرکز است و تقریر ارائه شده در این پژوهش، هرچند در بعضی از زاویه‌ها مورد اشاره پاره‌ای از نگارش‌های حوزه علوم قرآنی است؛ اما تاکنون به عنوان بازتقریری از اعجاز علمی قرآن مستقلاً ارائه نشده است.

اهمیت این بحث از آن حیث است که توجه قرآن پژوهان را در باب اعجاز علمی قرآن، از دو امر کم فایده پر تکلف به دو امر طبیعی بسیار سودمند منعطف می‌کند. آن دو امر تکلف بار عبارتند از:

۱- تکلف‌های اعجازجویانه در قرآن؛ به این معنا که از قرآن طلب شود معضلات علمی دانشمندان را بگشاید^۱؛

۲- پیش بینی انگاری فقرات آن؛ به این معنا که تلاش شود مطالب قرآنی به کشف‌های علمی زمان‌های متأخر از آن مربوط شود؛ به این معنا که مسلمانان مثلاً پس از کشف کروی بودن زمین، ادعا کنند که قرآن با «رب المشارق و المغرب» پیشتر این کشف را تقدیم کرده بود! اینجا در اینکه بعضی فقرات قرآنی تأیید کننده کشف‌های علمی انگاشته شوند، سخنی نیست؛ اشکال آنست که چرا پس مسلمانان در ارائه این کشف علمی به جامعه بشری پیشتاز نبودند و نوبت به اروپاییان دادند. پس این نمی‌تواند پیشگویی حساب شود هرچند مانعی نیست که آن را مؤید یافته‌ای علمی بدانیم.

و آن دو امر سودمند عبارتند از:

۱- ظرفیت سازگاری قرآن با دانش‌های هر زمان؛

۲- نقش مطالعات میان رشته‌ای و آگاهی از علوم روز در تفسیر عصری و روزآمد قرآن کریم؛
نقد رویکرد جاری علاوه بر تحلیل اصل اعجاز علمی قرآن عمدتاً بر توالی فاسد آن متمرکز است. تقریر جایگزین با تکیه بر تفسیر فقراتی از قرآن در عصرهای گوناگون و ارائه تفسیر عصری در برخی نمونه‌ها، تقویت می‌شود.

این پژوهش‌نامه، علاوه بر بخش مقدمه و نتایج، مشتمل بر سه گفتار است. در گفتار اول از «مبانی تصویری و تصدیقی» بحث می‌شود. در گفتار دوم «رویکرد جاری اعجاز علمی قرآن» تحلیل و نقد می‌شود و در گفتار سوم بر مبنای پلورالیزم تفسیری، «انعطاف قرآن به دانش‌های عصری و وجود شگفتی‌های علمی در آن» به عنوان تقریر جدیدی از اعجاز علمی ارائه می‌شود و تکیه بر برخی نمونه‌ها، نقش مطالعات میان رشته‌ای و دانش‌های تجربی جدید، در فهم عصری از قرآن کریم را آشکار می‌کند. به عبارت دیگر قرآن مخدوم علوم است نه خادم آنها.

۱. از جمله کتبی که با تکلف فرگشت یا تکامل داروینی را از قرآن استخراج می‌کنند مثل کتاب «تکامل در قرآن» اثر آیت الله علی مشکینی و «خلقت انسان در بیان قرآن» تألیف دکتر یدالله سبحانی.

گفتار اول - مبادی تصویری و تصدیقی بحث

۱- مبادی تصویری - معنا و ماهیت اعجاز

تعریف معجزه در لغت و مراد قرآن پژوهان از اعجاز قرآن و تحلیل معجزات، از مهم‌ترین مبادی تصویری بحث حاضرند.

در معنای لغوی معجزه گفته‌اند:

- معجزه از ریشه «ع ج ز» و عجز به معنای ناتوانی و ضعف است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۶۹/۵).

- معجزه، اسم فاعل از باب افعال به معنای آنچه دیگران را به عجز آورد یعنی کاری که دیگران در مقابل آن ناتوانند می‌باشد. و از این رو به خرق عادتی که مطابق ادعا و همراه با تحدی باشد معجزه گفته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۵/۴).

معجزه در اصطلاح قرآن شناسان چنین تعریف شده‌است:

- کار خلاف عادتی که با آن برای امری موجود در زمان تکلیف، به منظور اثبات صدق ادعای مدعی تحدی شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۲۸۳/۲).

- کاری برهم زننده عادت، همراه با تحدی و بدون معارضه است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۵۹۶).

- به هر امر خارق عادتی که مقرون به تحدی و از معارضه مصون باشد گفته می‌شود که خداوند

آن را به دست انبیا پیش ظاهر می‌کند تا دلیل راستی پیامبری‌شان باشد. (معرفت، ۱۴۱۵ق: ۱۶/۴).

گفتنی است که معجزه خرق عادت است نه خرق نوامیس خلقت یا سنت‌های الهی. به این معنا که آنکس که به واسطه وحی صفحه‌هایی از دانایی و آگاهی برایش گشوده است، این دسترسی قابلیت کارهایی به او می‌دهد که دانش مردم روزگار به آنها نرسیده است. این کارها همچنان از محدوده وسیع نوامیس خلقت بیرون نیست؛ اما ابنای بشر به واسطه جهل نسبت به آن در زمان ظهور معجزه، آن را غیر عادی و خرق عادت می‌یابند و از این راه به این معتقد می‌شوند که شخص قادر به آنها، به منبعی فوق بشری متصل است.

۲- مبادی تصدیقی - وحدت معنا، عدم وحدت مراد یا پلورالیزم تفسیری

بازتقریر ارائه شده از اعجاز علمی قرآن بر اساس یک مبنای قرآن شناسانه است که معنای آیات را واحد و همان معنای مفهوم عصر نزول می‌داند حال آنکه مراد از آیات را برای مردم مختلف یکسان نمی‌داند. این مبنا به اختصار در ذیل بیان خواهد شد.

عقل حاکم است کتابی که مدعی ویژگی‌هایی است که در مورد قرآن معتقدیم - مثل جاوید

و جهانی بودن - به ناچار باید قابلیت تطبیق بر زمان‌ها و مکان‌های مختلف را داشته باشد.

واضح است که فهمی که گذشتگان از قرآن داشتند امروزه با علوم سازگار نیست؛ مثلاً آنها ستارگان را چراغ‌های آسمان می‌دانستند که شهاب‌ها را می‌راند، حال آنکه امروزه مصابیح را به پرتوهایی تفسیر می‌کنیم که سبب درخشش آسمان در شب به رنگ تیره مخملی است و پرتوهای مضر را از جو زمین می‌راند. مثال‌هایی از این دست بسیار است. پس به ناچار باید ورای هر سطحی از فهم، سطح بالاتری موجود باشد.

اگر بپرسند که کدامیک از این فهم‌های منظور حق است، پاسخ این است که به یک اعتبار همه اینها کارساز است و به یک اعتبار هیچیک مراد نهایی نیست. هدف قرآن هدایت است، آیات قرآن به نحو معجزه‌گونی این قابلیت را دارد که در هر زمانی - هر طور متخصصان آن را بفهمند- باز هم نقش و خاصیت هدایتگری خود را ایفا کند. پس فهم قرآن پژوهان از قرآن- مادام که طبق قواعد باشد- نصاب هدایتگری را تمام می‌کند.

- آنکه حق است و درست حقیقت قرآن است؛

- آنکه قرآن پژوهان می‌فهمند چیزی است که نصاب هدایت را تمام می‌کند؛

هرچند پیشرفت علوم و آگاهی‌های بشر در زمان‌های بعدی آن را ابطال کند. نادرستی برداشت از قرآن مستلزم نادرستی قرآن نیست. درستی فهم قرآن نسبی است. همین فهم‌هایی که در زمان‌های بعدی نادرست به نظر آمده‌اند دو کار کرده‌اند؛ اولاً، سنگ بنای رشد دانش تفسیر شده‌اند و ثانیاً، برای مردم زمان خود نیز تذکار و موعظه بوده‌اند. همه علوم این طور پیش رفته‌اند. حال پس از آنکه امکان تعدد تفسیر مطرح شد ممکن است گفته شود همه این تفسیرهای متعدد را خداوند اراده کرده است و ممکن است گفته شود مراد باریتعالی هیچیک از این فهم‌ها نیست. به نظر می‌رسد شق دوم صحیح باشد چرا که پس از آن که:

- می‌دانیم ممکن نیست مراد خداوند از آیات قرآن برای همه، همیشه و همه جا واحد باشد؛

- و می‌دانیم که هر معنای ضابطه‌مندی که شخص از آیات قرآن بفهمد و اثر مطلوب در او بیافریند - مثلاً نسبت به عظمت آفرینش و آفریدگار خاضع شود یا نسبت به سایران احسان پیشه کند یا...- نحوی از اعتبار دارد و ممکن است محصل غرض واقع شود؛

- و می‌دانیم که در ذیل غرض اصلی هدایت، اغراض متعدد ریزتری مطرح است که می‌تواند معنای یک کنش گفتاری باشد؛

- و می‌دانیم که نزاع استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، اینجا جا ندارد چون اصلاً تعدد معنایی در کار نیست و یک عبارت قرآن یک معنای تحت‌اللفظی بیشتر ندارد؛

چرا بگوییم خداوند مجموعه این معانی متعدد که اشخاص در زمان‌ها و مکان‌های مختلف با قابلیت‌های مختلف می‌فهمند، را اراده کرده است که توالی نامقبول متعدد دارد؟ چه اشکالی دارد که خداوند متعال از یک عبارت مورد بحث که یک معنا بیشتر ندارد به این بیان که - «تعنی شیئاً و لاتعنی غیره» - اما قابلیت آن را دارد که آن را گوناگون بفهمند، «لا یعنی شیئاً من هذه المعانی» نه اینکه «یعنی جمیع هذه المعانی»، به عبارت دیگر هیچیک از آن معانی را اراده نکرده باشد؟

حال عدم اراده هیچیک از این معانی خود ممکن است به یکی از دو معنا باشد:

۱- هیچ معنایی اراده نکرده است یعنی نمی‌خواسته به ما چیزی خاص به ما بفهماند بلکه فقط می‌خواسته ما را تربیت کند؛

۲- معنایی بسیار فخیم، غیر قابل دسترسی و با عظمت مراد است که نسبتی با هریک از این معانی معتبر دارد؛

و این عدم اراده‌ی هیچیک از این معانی - یا اینکه او اساساً منظورش این نباشد که چیز معینی از جنس معنا و مفهوم به هریک از ما برساند - ظرفیت ماندگاری و فراگیری به پیام وحی بدهد. اما در عین حال افاضه و پرداخت عبارات وحی را - ولو به وجهی اعجازی - چنان بدانیم که این قابلیت را دارد که به هر عصر و نسل و سطح و رویکردی چیزی القا کند که محصل غرض باشد. پس هیأت‌دان قرآن خوان دوره بطلمیوسی با برداشت خود آیات کیهانی را موافق مسلمات علمی عصر خود می‌بیند و درستی آن را اذعان می‌کند و غرض به خضوع و کرنش آوردن برای او حاصل می‌شود؛ همانطور که هیأت‌دان قرآن خوان دوره کپرنیکی یا دوره جدید نیز با برداشت مختلف خود، قرآن را با مسلمات علمی خود موافق می‌یابد و باز غرض حاصل می‌شود.

واضح است که در اینصورت واژه‌های «درست و نادرست» نسبت به فهم و برداشت از قرآن جای خود را به «معتبر و نامعتبر» می‌دهد و همین اعتبار هم نسبی می‌شود و تفسیر معتبر در یک شرایط (که اعم از تاریخ و جغرافیا و مجموعه استعدادها و فکری و قابلیت‌های روحی و علمی فهمندگان است) چه بسا برای سایر شرایط نامعتبر باشد و موضوعیت نداشتن واسطه‌ی فهم و تفسیر پررنگ می‌شود.

نتیجه آنکه مراد از مبنای پلورالیزم تفسیری این است که فهم قرآن عصری است و تفسیرهای متعدد - که مطابق قواعد باشند - همگی معتبرند در عین حال که هیچکدام ممکن است مراد خداوند نباشند.

گفتار دوم - نقد رویکرد جاری اعجاز علمی قرآن

۱- نقد از طریق تحلیل معنای اعجاز علمی

آنگاه که سخن از اعجاز یا پیشگویی‌های علمی قرآن به میان می‌آید، یکی از این معانی ممکن است مدنظر باشد:

معنای اول: مسلمانان و قرآن پژوهان پیش از آنکه بشر به کشفی دست یابد، آن را از قرآن استخراج کنند. این امر اگر مصداق داشته باشد، واقعاً پیشگویی علمی است و می‌تواند از وجوه اعجاز قرآن باشد چون در واقع قرآن در آن بر علم بشر پیش افتاده است؛

اما واقعیت آنست که در تاریخ مسلمانان از نخستین روزهای نزول قرآن تاکنون چنین چیزی اتفاق نیفتاده است و قرآن چنین خدمت مستقیمی به علوم ندارد و اگر می‌داشت مسلمانان ابداً آن را بی‌سر و صدا برگزار نمی‌کردند و آفاق را با آوازه آن کشف قرآن یافته، پر می‌کردند. به واقع هیچکدام از گزاره‌های علمی دانش‌های تجربی توسط قرآن عرضه نشده‌است و قرآن از این حیث خدمتی تقدیم نکرده‌است. اگر قرآن پیشگویی علمی داشت بایستی قضایا و تئوری‌های مهم علمی به جای گالیله، وبر، بور و آمپر و کیرشهف، از دانشمندان غربی و نامسلمان، به اسم مفسران مسلمان ثبت می‌بود و نیست. مثلاً اندیشه متحرک بودن زمین به جای آنکه به اسم دانشمند ایتالیایی گالیلئو گالیله‌ای پیوند خورده باشد به یک فخر رازی منسوب بود!

معنای دوم: یک کشف علمی پرده از ابهام آیه‌ای بردارد که پیش از آن برای بشر ناشناخته بود. در این صورت قائلان به قرآن به وجد آمده خواهند گفت سبحان الله قرآن پیشتر این امر را گفته بود!

این رویکرد صرفنظر از تکلفی که در قالب موارد برای تطبیق کشف‌های علمی جدید با محتوای قرآن وجود دارد، فایده‌ای برای بشر ندارد چون پیش از آن کشف مردم نفهمیدند که چنین رازی در قرآن هست و پس از کشف آن، فهم این نکته فایده‌ای نداشت چون علوم پیشتر به آن رسیده بودند. بله! اینکه مثلاً ما در عصر خود بیابیم که آیات قرآن کریم قرن‌ها پیشتر از یک کشف علمی، مطالبی سازگار با آن بیان کرده، برای ما الهام بخش این حقیقت است که این کتاب در آن زمان نمی‌توانسته است برافته بشر باشد بلکه قرآن منشأی فراگیری داشته است که توانسته است خارج از دانش زمانه خود افاده کند.

افزون بر این، اشکالات و توالی فاسدی چند نیز بر این وجه، مترتب است که خواهد آمد.

۲- توالی فاسد رویکرد جاری اعجاز علمی

۲-۱- تخطئه مفسران پیشین

چنانچه مراد آیات قرآن را فقط چیزی بدانیم که دانش زمان ما به آن رسیده است و از این حیث آن را معجزه بشماریم که با دستاوردهای دانش‌های تجربی نوین هماهنگ است، لازمه‌اش این است که همه مفسران پیشین، که آیات را به صورتی دیگر تفسیر کرده‌اند را به مراد قرآن دست نیافته بدانیم و تفاسیرشان را نامعتبر دانسته قرآن را در ایصال مراد خود به آنان فاشل و ناموفق بینگاریم. این زعم دنباله‌های بسیار شدیدتری نیز دارد و هزینه‌هایی سنگین طلب می‌کند. از جمله اینکه کتاب هدایت در زمان‌های پیشین، حداقل نسبت به آیاتی که مفید مطالب علمی عصر ما هستند، به هدف هدایتگری خود دست نیافته است و با کج فهمیده شدن این آیات، مقصود باری تعالی از انزال آنها، محقق نشده باشد.

گمان نمی‌رود مدافعان اعجاز علمی قرآن به تقریر رایج آن این دست لوازم و توالی را بپذیرند یا با متذکر بودن به آنها این رأی را دامن زده باشند.

گفتنی است این نقد آنگاه مجال طرح می‌یابد که مرادات خداوند از آیات قرآن اموری ثابت تصور شود که باید با استفاده از مجموعه قرائن - مثلاً عقلی یا نقلی - به آن نزدیک شد. فهم معتبر از قرآن چیزی است که با علم و عقل و واقعیات سازگار باشد پس مثلاً آنچه علم امروزی تأییدش نکند مراد خداوند نبوده است و فهم درست چیزی است که امروزه قابل دفاع باشد و پس همه آنچه سابقاً فهمیده‌اند نادرست است. شاید جمهور مسلمانان - هر چند خود ندانند - بر این باور باشند. عمده مفسران سنتی در هر قرن که بوده‌اند کوشیده‌اند با گردآوری شواهد بیشتر به زعم خود فهم دقیق‌تری از قرآن ارائه کنند. یعنی قرآن تنها یک تفسیر درست دارد که مراد خداوند است و ممکن است تفاسیر قدیمی‌تر به این مراد نزدیک‌تر باشند یا تفاسیر جدیدتر. در این صورت است که این رویکرد باید به این سوال مهم پاسخگو باشد که پس گذشتگان - که قرآن را درست نفهمیده‌اند و به مراد باری تعالی دست نیافته‌اند - چطور بواسطه این قرآن هدایت شده‌اند؟

و اگر بدون مبنای وحدت مراد خداوند، بحث از اعجاز علمی قرآن به میان آید به این بیان که قرآن مطالب علمی امروز را تأیید می‌کند یا پیشتر گفته است، یعنی قرآن صدها سال پیش همان را گفته است که علوم تجربی امروزه به آن رسیده‌اند، آن وقت باید پرسید آیا در آینده هم همان را خواهد گفت که علوم به آن رسیده‌اند؟ اگر پاسخ مثبت باشد که این نزدیک شدن به همان رویکرد جدید اعجاز است که در این نوشتار مطرح است اما اگر پاسخ منفی باشد تالی فاسد بعدی مطرح می‌شود.

۲-۲- بستن راه اندیشه‌های مفسران پسین

افزون بر لوازم ناپذیرفتنی که رویکرد رایج اعجاز علمی قرآن نسبت به تفاسیر گذشتگان به دنبال دارد، باید برای این اشکال مهم هم فکری کند که فهم مطابق با یافته‌های علمی و زندگی امروزی را نیز اقتضات علم و زندگی نسل‌های بعد به چالش خواهد کشید و پس هرگز فهم معتبری نخواهیم داشت و هر تطوری در دانش‌های تجربی ممکن است با مراد ثابت خداوند از آیات در تعارض بیفتد و این کتاب را به چالش بیاورد.

به بیان دیگر طبق این رویکرد برای اینکه قرآن با تطور دانش‌ها نقض نشود، یا باید رشد علوم را متوقف کنیم یا باید امکان فهم عقل پسند قرآن را از آیندگان بگیریم و بگوییم قرآن همان را می‌گوید که در عصر قائلان به اعجاز علمی، علوم بیان می‌داشتند! بطلان و فساد این کلام بی‌نیاز از توضیح است.

گفتار سوم - بازتقریر اعجاز علمی و نقش مطالعات میان رشته‌ای

بنا بر آنچه گذشت واضح شد که اعجاز علمی قرآن به معنای آنکه قرآن پیش‌تر از علوم زمانه، مطالب علمی را به مردم برساند و بفهماند، با توجه به ویژگی‌های این کتاب، نه امکان دارد و نه واقع شده‌است. اما بر مبنای آنچه گذشت می‌توان تقریری جدید از اعجاز علمی قرآن ارائه کرد که از اشکالات پیش گفته خالی باشد.

۱- بیانی جدید از اعجاز علمی قرآن

قرآن کریم به گونه‌ای است که نسبت به مسلمات علمی همه عصرها منعطف است به این معنا که هرگز با آنها نقض نمی‌شود یا در هر زمان نسبت به هر آیه حتماً فهمی وجود دارد که معارض با مسلمات علمی نباشد. یا از طرف دیگر و با بیانی دیگر یک یافته علمی عصری ممکن است از آیه‌ای از قرآن نیز استنباط شود. این خاصیتی بی‌نظیر است که در تألیفات بشر که به تاریخ وابسته‌اند و به هر حال در بازه‌ای از زمان و فرهنگ‌هایی خاص محصورند، مشاهده نمی‌شود از این خاصیت ممکن است با عنوان شگفتی‌های علمی قرآن کریم یا اعجاز علمی قرآن یاد شود. چرا که کتابی که پانزده قرن پیش در جامعه‌ای پس‌مانده توسط شخصی مکتب ندیده آورده شده‌است ممکن نیست در طراحی چنین خاصیتی داشته باشد.

از سوی دیگر به خاطر وجود این خصوصیت می‌توان دانش‌های زمانه را در فهم عصری مرادات قرآن به کار گرفت. به عبارت دیگر در هر زمان فهم و تفسیری از

قرآن نصاب هدایت اهل زمان را تمام می‌کند که توسط مجموعه دانایی‌های مردم آن زمان، به دست می‌آید.

این تقریر نو از اعجاز علمی قرآن، واضح می‌کند که این علومند که باید در فهم قرآن به کار آیند نه اینکه قرآن برای یافتن گزاره‌های علمی استنتاج شود. به عبارت دیگر قرآن کریم «مخدوم» دانش‌های بشری است نه «خادم» آنها.

معنایی از اعجاز علمی قرآن که ادعا شد، اولاً از ویژگی‌های قرآن کریم بدست می‌آید که هم خود مدعی آن است و هم مقتضای خاتمیت پیامبر ﷺ و جاوید و جهانی بودن آن است. و ثانیاً دقت به بعضی از نمونه‌های قرآنی و نسبت آنها با پاره‌ای مسلمات علمی آن را آشکار می‌کند.

۲- نقش مطالعات میان رشته‌ای در فهم عصری قرآن

در این جا به دو منظور بر برخی از آیات در بردارنده معارفی نسبت به انسان و کیهان تمرکز می‌کنیم.

اول آنکه ظرفیت این کتاب در انعطاف پذیری نسبت به دانش‌های بشری نمایان و نشان داده شود؛ قرآن کریم در بستر زمان و با تغییر عرف‌ها و فرهنگ‌ها به وجهی اعجازی افاده کننده مفاهیمی است که در هر زمان نه تنها با دانش‌های عصر نقض نمی‌شوند بلکه توسط آنها حمایت شده توضیح داده می‌شوند.

منظور دوم نشان دادن نقش مطالعات میان رشته‌ای یا آگاهی از دانش‌های عصری در تبیین ابهاماتی است که در هر عصر مفسر قرآن خود را با آن مواجه می‌دید و چنانکه آن یافته علمی نبود، دستیابی به تفسیر آیات آسان نبود و گردن گذاری به تفسیرهای پیشین هم به دلیل رشد آگاهی‌ها، میسر نبود.

پس این ظرفیت شگفت قرآن کریم را به دانش‌های عصر منعطف کرده، دانش‌های عصر را در توضیح و تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد.

۲-۱- انعطاف پذیر بودن قرآن نسبت به تطور دانش‌های بشری

آنگاه که تاریخ تفسیر را نسبت به آیاتی می‌کاویم که بیانگر واقعیاتی نسبت به انسان و جهان هستند به یک نتیجه مهم دست می‌یابیم:

قرآن کفیل هیچ علمی نیست و آنگاه که یک معرفتی ارائه می‌کند حتماً یک غرض هدایتی دنبال می‌کند. بشر در هر عصری آیه متضمن آن معرفت را در حد دانش‌های خود می‌فهمد اما با همان فهم، آن غرض هدایتی در مورد وی محقق می‌شود.

اما فهم مطابق و مناسب عصر ما از قرآن با بهره‌گیری از جدیدترین دستاوردهای دانش روز به دست می‌آید. مثلاً در آیات متعددی از قرآن کریم از آسمان‌های هفت گانه و ویژگی‌های آن سخن رفته است. برای مثال نسبت به آیه «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (الملک/ ۳) «همان که هفت آسمان را تو بر تو آفریدی، در آفرینش (خداوند) بخشنده هیچ ناسازواری نمی‌بینی چشم بگردان! آیا هیچ شکاف و رخنه‌ای می‌بینی؟».

در تاریخ تفسیر قرآن کریم، تفسیرهای متعددی در مورد آسمان‌های هفت‌گانه آمده‌است که هر کدام مناسب نگرش‌ها و گرایش‌های علمی عصر خود بوده‌اند. برخی از مهمترین آنها عبارتند از:

۱- آسمان‌های هفت‌گانه طبقه طبقه که هر یک بر حول دیگری است. این تصور آنان است که هیأت بطلمیوسی در ذهنشان رسوخ داشت؛

توضیح آنکه اکثر دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان تا قرن شانزدهم میلادی مبانی هیأت بطلمیوس را پذیرفته بودند. طبق نظریه بطلمیوس، زمین مرکز آسمان‌ها است و هشت کره آسمانی که به آنها فلک گفته می‌شود، همانند پوسته پیاز، زمین را در بر گرفته‌اند و به دور آن در حال گردش هستند. این هشت کره آسمانی جسم هستند و عبور از آنها مستلزم خرق و یا پاره کردن آنها می‌باشد و طبق این نظریه رفتن به آسمان‌های بالاتر محال است. در هر یک از این افلاک سیاراتی قرار دارند که به آن کرات آسمانی چسبیده‌اند و با آنها حرکت می‌کنند و هر فلک بنام آن سیاره خوانده می‌شود. بر اساس این نظریه نام این افلاک به ترتیب چنین بوده است: قمر، تیر، ناهید، خورشید، بهرام، برجیس، کیوان و آخرین فلک که ثوابت خوانده می‌شده است در آن ستارگان همانند میخ به فلک هشتم چسبیده‌اند و صور فلکی در این کره قرار دارد. مفسران قرآن کریم تا آن زمان، آیاتی که حکایت از هفت آسمان دارد را با این مبانی فهمیده بودند. بر اساس هیأت بطلمیوس، «طِبَاقًا» را به معنای «طبقه دار» فهمیده بودند و تصویری پوسته پیازی از زمین و افلاک دور آن به دست داده بودند. تفسیر مجمع البیان و تفسیر المراغی آن را طبقه‌ای بالای طبقه دیگر گفته است: «طِبَاقًا» واحده فوق الأخری (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۵/۱۰)؛ بعضیها فوق بعض فی جوّ الهواء (مراغی، بی تا: ۲۹/۶).

بعدتر، آنگاه که با مطرح شدن هیأت کپرنیکی، توجیهاات مبتنی بر هیئت بطلمیوسی رنگ باخت هفت آسمان توجیهااتی از این دست پیدا کرد:

۲- منظومه شمسی و هشت سیاره آن، کهکشان راه شیری و دویست میلیارد ستاره آن و کل جهان قابل رویت ما با میلیاردها کهکشان، تنها یک آسمان بوده - آسمان سفلی - و بعد از آن آسمان‌های ششگانه علیائی - اعلی و ملکوتی - قرار دارند که خارج از فهم و رویت بشر عادی است؛

۳- منظور از هفت آسمان (سبع سماوات/ السماوات السبع)، هفت سیاره غیر از زمین در منظومه شمسی است. منظور از السماوات و الارض می‌تواند کلونی‌های منظومه‌ای اعم از منظومه‌ی شمسی و سایر منظومه‌های فرا خورشیدی باشد؛

امروزه در پرتو تحقیقات جوشناسی، بشر به تقسیمات هفت لایه‌ای از جو نائل گشته است که می‌تواند «سبع سماوات طیباً» را به خوبی توضیح دهد:

۴- منظور از هفت آسمان، هفت لایه جوی بر فراز زمین است. پیرامون کره زمین را اقیانوسی از هوا به نام جو زمین احاطه کرده است. موجودات زمین در ته این اقیانوس به سر می‌برند. هوا مخلوطی از چند گاز است و هر چه از سطح زمین بالا رویم، هوا رقیق‌تر می‌شود. دقیقاً نمی‌توان گفت که تا چه ارتفاعی هوا موجود است. لایه بندی سپهر یا جو بر اساس تغییرات دمائی است اما لایه بندی دیگری نیز در تحقیقات بشری بر اساس تغییرات دمائی به ثبت رسیده است، که شاید ما را به فهم هفت آسمان نزدیک کند:

- گشتکره گشت اسپهر: (TROPOSPHER) ضخامتی دوازده کیلومتری داشته و کلیه ابرها و هوای مطلوب حیات را در خود جای داده است. این لایه به وسیله گشتمرز از لایه بالائی جدا می‌شود.

- پوشکره پوش اسپهر: (STRATOSPHERE) این لایه از دوازده تا پنجاه و دو کیلومتری گسترش داشته و به پوشمرز محدود می‌گردد.

دمای پوشکره در قشری موسوم به اوزونوسفر که حاوی اوزون است به علت جذب تابش‌های ماورا بنفش با افزایش ارتفاع، افزایش می‌یابد. لایه اوزون نقش سپر محافظ زمین را در مقابل تشعشعات کیهانی موج کوتاه که از خورشید ساطع می‌شود بر عهده دارد. پوشکره حدود یک پنجم جرم کل جو را شامل می‌شود.

- میانکره میان اسپهر: (MESOSPHERE) این لایه از پنجاه و دو تا هشتاد کیلومتری امتداد یافته و چون فاقد فرایند حرارت زائی است، لذا با افزایش ارتفاع، شاهد کاهش دما خواهیم بود. و در قسمت انتهائی این لایه یعنی سطح مزوپوز، دما به حدود صد - درجه سانتیگراد می‌رسد.

- یونکره یون اسپهر: (IONOSPHERE) ضخامت این لایه از هشتاد تا سیصد و بیست کیلومتری قرار دارد. از ویژگی‌های این لایه قابلیت انعکاس امواج رادیویی برد زیاد و ارتباطات رادیویی می‌باشد؛

- دما کره دما اسپهر: (THERMOSPHERE) در بخشی از لایه بالائی تقسیم بندی شده، این لایه بعلت جذب اشعه ماورا بنفش با طول موج کوتاه (کمتر از هزار انگستروم)، در قشر فوقانی خود دارای دمای هزار درجه سانتیگرادی است؛

- برونکره برون اسپهر: (EXOSPHER) آخرین لایه با رقت بسیار زیاد بوده که دارای مرز معینی نیست. در این ناحیه که فرار مولکولی و اتمی از جو زمین قابل ملاحظه است، میدان مغناطیسی زمین مانع فرار ذرات یونیده می‌شود؛

در این لایه بندی بر اساس حرارت، شش لایه گشتکره، پوشکره، میانکره، یونکره، دماکره و برونکره قابل تفکیک است که با کمی اغماض، چنانچه لایه محافظ اوزونکره (اوزونوسفر) را نیز به آن بیفزاییم، انطباق هفت لایه، هفت سماء و یا سبع سماوات حاصل گشته است.

دلایل زیر می‌تواند انطباق ذهنی سبع سماوات با شش یا هفت لایه حرارتی فوق را تکمیل نماید:

۱- تفکیک هفت لایه حرارتی با «فَسَوَّاهُنَّ در آیه ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره / ۲۹) همخوانی دارد؛

۲- هر کدام از لایه‌ها شکل و کاری دارد که با «وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهُ» (فصلت / ۱۲) (در هر کدام امری جاریست) انطباق دارد؛

۳- طبقه طبقه روی هم قرار گرفته‌اند، «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (نوح / ۱۵)؛

۴- دارای لایه محافظ اوزون هست، «فَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت / ۱۲)؛

۵- لایه‌های جوی پیرامون زمین به گونه‌ای خلقت یافته است که امکان عبور نور زینت‌ها (کواکب، بروج و مصابیح) را نیز می‌دهند «زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا»؛

۶- و این لایه‌ها بر بالای سرمان قرار دارند «وَ بَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا سِدَادًا» (نبأ / ۱۲)؛

۷- در حال وسعت یافتن نیز هست! بطوریکه از برونکره، مولکول‌ها و اتم‌ها فرار می‌کنند و سماء را وسعت می‌بخشند، «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ» (بقره / ۲۵۵)^۱

1. (<http://forum.parssky.com/showthread.php>)

همچنین مفسران طباق را به معنای هماهنگی و تماثل در آفرینش و اتقان گرفته اند (معرفت، ۱۴۲۳ق: ۳۳۷).

ملاحظه می‌شود که در هر شرایط مطالب قرآنی تفاسیری همسو با تطورات دانش‌ها و فرهنگ‌ها خواهد یافت اما همواره نتیجه این است که بشر نسبت به نقص و کمال و شگفتی کیهان به اقرار آمده در مقابل این عظمت به کرنش می‌افتد. و این همان غرض هدایتی قرآن یعنی دعوت به پرستشی آگاهانه است.

۲-۲- هماهنگی مطالب قرآنی با یافته‌های دانش‌های معاصر و نقش مطالعات میان رشته‌ای
بر مبنای آنچه گذشت راه برای تعاملی دوسویه میان قرآن و دانش‌های بشری معاصر از جمله دانش‌های تجربی گشوده می‌شود. قرآن به نحوی اعجازی نسبت به این یافته‌ها منعطف است و این دانش‌ها پرده از ابهامات آیاتی بر میدارد که رشد بشر مانع از پذیرش تفسیرهای سنتی در آنهاست. توجه به نمونه‌هایی در این باب دیده گشاست.

۲-۲-۱- آفرینش آسمان‌ها و زمین

مفسران پیشین در تفسیر آیه «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء/۳۰). برای رتق بودن و فتق شدن آسمان و زمین اقوال گوناگونی ارائه کرده اند که هر یک خالی از ابهام نیست.

- رتق به معنای بهم چسبیده بودن زمین و آسمان و فتق به معنای فاصله افتادن بین آنها با هوا (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۲۹۸/۵)؛

- رتق به معنای بدون خلل و فرج بودن و فتق به معنای دارای خلل و فرج شدن به واسطه آنچه از آنها خارج می‌شود (طوسی، بی تا: ۲۴۳/۷)؛

- رتق به معنای صاف و سخت و فتق به معنای مقابل آن (رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۳۸/۲۲)؛
اما امروزه با مهم ترین نظریه کیهان شناسی درباره پیدایش جهان، مهبانگ (انفجار بزرگ)، فهم این آیه بسیار آسان تر است. خلاصه این نظریه آن است که حدود بیست بلیون سال پیش تمام ماده و انرژی موجود در جهان، در نقطه‌ای بسیار کوچک و فشرده متمرکز بوده است. این نقطه کوچک و بی‌نهایت چگال و مرکب از ماده- انرژی منفجر شد و به فاصله چند ثانیه پس از انفجار این آتشگوی، ماده- انرژی با سرعتی نزدیک به سرعت نور در همه سو منتشر شد. پس از مدت کمی، احتمالاً چند ثانیه تا چند سال، ماده و انرژی از هم تفکیک شدند. و تمام اجزاء گوناگون جهان امروز از دل این انفجار نخستین بیرون ریخته‌اند. (کرین، ۱۳۹۲: ۵۱)

نیز نظریه «هابل» می‌گوید: پس از بیگ بینگ یا انفجار بزرگ جهان هستی از یک نقطه آغاز به گسترش کرد و با سرعت بسیاری سیارات و کهکشان‌ها از هم فاصله گرفتند، با دانستن این نظریه «رتق و فتق» تعبیری واضح تر خواهد یافت.

همچنین در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثَبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت / ۱۱) که مرحله پیش از آفرینش آسمان را به دخان تعبیر کرده است، دانستن مراحل که اریک اویلاکر برای پیدایش جهان می‌گوید می‌تواند راهگشا باشد. طبق آنچه او می‌گوید در مرحله هشتم (از یک میلیون سال پس از خلقت تا امروز) از ابرهای هیدروژنی دستگاه‌های راه شیری، ستارگان و سیارات به وجود می‌آیند این سیر تحول را در ایجاد ستارگان، امروزه هم می‌توان هنوز مشاهده کرد. ابرهای گازی که قرار است از آنها ستاره بوجود آید به سوی همدیگر کشیده شده متراکم می‌شوند سپس به شکل گلوله در می‌آیند و اگر واکنش‌های هسته‌ای پدید آید یک خورشید جدید متولد می‌شود. (اویلاکر، ۱۳۷۰: ۵۱-۵۲)

۲-۲-۲- قلب مرکز تعقل

آیاتی در قرآن کریم فهمیدن و تعقل را عمل قلب می‌دانند:

«أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَا كِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج/۴۶) آیا در روی زمین نمیگردند و کاوش نمیکنند تا دلشان بینش و آگاهی بیشتری یابد و گوششان شنوا گردد؟ (و عبرت بگیرند) گر چه چشم این کافران نابینا نیست لکن دلی که در سینه دارند کور و نابیناست.

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون/۳). این ریاکاری آنان بخاطر اینست که نخست ایمان آوردند و سپس کافر شدند. خدا هم به قلب آنان مهر شقاوت نهاد تا حقایق را نفهمند.

در گذشته قلب را مرکز عواطف و احساسات می‌دانستند و باور بر این بود که مغز انسان مرکز اصلی پردازش اطلاعات و داده‌هاست و قلب نقش تلمبه کردن خون را به رگ‌ها بر عهده دارد. این امر مفسران را به تأویل قلب در این آیات و حمل آن بر عقل واداشته است. برای مثال در تفسیر نمونه ذیل آیه ۴۶ سوره حج، یکی از معانی قلب، عقل معرفی شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۱/۱۴) نیز در تفسیر المیزان، نسبت دادن عمل عقل به قلب در این آیه مجاز دانسته شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۸۹/۱۴).

این در حالی است که پژوهش‌های دو دهه اخیر نشان داده است قلب انسان دارای یک مرکز پردازش اطلاعات است که می‌تواند یاد بگیرد و به یاد داشته باشد، در عین حال مستقل از مغز عمل بکند و برخی از اطلاعات و سیگنال‌ها را به مغز ارسال نموده، مانند یک مغز دوم عمل نماید. حتی این مغز قلب در برخی از موارد می‌تواند زودتر از مغز اطلاعات را پردازش کند. نتایج این پژوهش‌ها بیانگر آن است که «مغز قلب» در مواردی می‌تواند عملکرد مستقل از مغز داشته باشد و با سیگنال‌هایی که به مغز می‌فرستد مغز را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. علاوه بر آن شبکه گسترده بین مغز و قلب می‌تواند اطلاعات را به همه قسمت‌های بدن بفرستد. (McCarty, 2015)

بنابراین پیشرفت دانش به فهم بهتر از آیات یاد شده و برطرف نمودن ابهام موجود در آن کمک کرده است.

از دانش‌های تجربی معاصر ما آگاهی‌های شایسته‌ای نسبت به فهم بسیاری از آیات قرآن مثلاً در نقش صاعقه و باد و یون‌ها در تشکیل باران، مراحل مرگ زمین، شباهت مکان جهنم به قسمت‌هایی از فضا، جهان‌های موازی، ستاره‌های دوتایی کمربند سنگ و یخی منظومه شمسی انقراض دایناسورها و... قابل استفاده است که محل بحث مفصل قرآن پژوهان معاصر بویژه در رویارویی با جریان آتئیسم است که دست در ناکارآمدی بحث اعجاز قرآن انداخته است. رویکرد ارائه شده از اعجاز علمی قرآن در این پژوهش این دستاویز را سخت سست کرده اعجاز علمی را احیا و تقویت می‌کند.

نتیجه گیری

از همه آنچه در این پژوهش گذشت حاصل می‌شود که:

۱- معانی تحت اللفظی آیات قرآن کریم ثابت است و همان است که در عصر نزول قواعد لغت اقتضا کرده است اما مراد از آیات یکسان نیست و در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، فهم‌های متفاوت وجود دارد. هر کدام از این فهم‌ها که مطابق قواعد تفسیر باشد، معتبر و برای شرایط خود سودمند است و غرض تربیت و هدایتگری را حاصل می‌کند؛

۲- مراد باریتعالی از آیات قرآن هدایت‌بندگان است و این یک مراد فعلی است که ذیل آن اغراض جزئی وجود دارد. افزون بر این مراد فعلی ممکن است مرادی قولی نیز مد نظر باریتعالی بوده باشد و در هر صورت مفهوم‌های متفاوت مطابق قواعد در عصرها و مصرهای مختلف، می‌تواند همگی برای شرایط خود معتبر و محصل غرض باشند؛

- ۳- این مفهوم از اعجاز علمی قرآن که این کتاب پیش از آنکه بشر از راه علوم عادی خود به یک یافته علمی برسد، این کتاب پرده از آن بردارد، نسبت به قرآن واقع نشده است و با توجه به مشخصات این کتاب، اصلاً امکان هم ندارد؛
- ۴- این مفهوم از اعجاز علمی قرآن که چیزی که دانشمندان در سده‌های پسین به آن می‌رسند قرآن قرن‌ها پیش گفته باشد نیز رویکرد بی‌مشکل و مفیدی نیست. هرچند برای تقویت اندیشه فوق بشری بودن آن سودمند است؛
- ۵- رویکردهای رایج اعجاز قرآن دنباله‌های ناپذیرفتنی دارد. از جمله آنکه مفسران پیشین را تخطئه و باریتعالی را در تحقق غرض هدایتی از انزال کتاب ناموفق نشان می‌دهد و راه را بر مفسران آینده می‌بندد یا توقف علوم را تجویز می‌کند؛
- ۶- عبارات قرآنی به نحوی بی‌سابقه در تألیفات بشر ظرفیت آن را دارد که خود را حسب مسلمات علمی عصرهای مختلف منعطف کند. قرآن به این معنا اعجاز علمی دارد و این رویکرد نو هیچیک از محذورات پیش گفته را ندارد؛
- ۷- بر این اساس آیات قرآن در هر زمان تفسیری می‌یابند که با علوم روز تأیید می‌شود و با این وجود راه برای تفسیرهای آیندگان باز است و فهم‌های پیشین هم در ظرف خود معتبر دانسته می‌شوند؛
- ۸- مطالعات میان رشته‌ای و دانش‌های عصری، پرده از ابهامات آیاتی از قرآن بر می‌دارد که بدون آنها، تفسیرهای سنتی نمی‌تواند عقل بشر آگاه دوران‌های جدیدتر را اقناع کند؛
- ۹- به این اعتبار قرآن مخدوم علوم است نه خادم آنها؛
- ۱۰- همه اینها ضرورت به کارگیری جدی یافته‌های علوم بشری در تفسیر قرآن را آشکار می‌کند، یافته‌هایی که چه بسا انعام باریتعالی به بشر است تا افزون بر تکوین - و چه بسا بیش و پیش از آن - در فهم کتاب تشریح به کار آید؛

منابع

الف- فارسی

۱. اوبلاکر، اریک؛ *فیزیک نوین*، ترجمه بهروز بیضاوی، تهران، قدیانی، ۱۳۷۰.
۲. کرین، کنت؛ *فیزیک نوین*، ترجمه محمدابراهیم ابوکاظمی، تهران، نورپردازان، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۳. گرمارودی، سیدعلی؛ *ترجمه قرآن (گرمارودی)*، تهران، قدیانی، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*، جلد ۱۴، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۴.

ب- عربي

٥. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو؛ *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٩هـ.ق.
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ *لسان العرب*، جلد٥، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم، ١٤١٤هـ.ق.
٧. بلاغي، محمدجواد؛ *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، جلد١، قم، بنياد بعثت، چاپ اول، ١٤٢٠هـ.ق.
٨. رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتيح الغيب*، جلد٢٢، بيروت، دار احياء التراث العربي، چاپ سوم، ١٤٢٠هـ.ق.
٩. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ *البرهان في علوم القرآن*، جلد٢، بيروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ١٤١٠هـ.ق.
١٠. سيد مرتضى، علي بن حسين؛ *رسائل الشريف المرتضى*، جلد٢، قم، دار القرآن الكريم، چاپ اول، ١٤٠٥هـ.ق.
١١. سيوطي، جلال الدين؛ *الاعتقان في علوم القرآن*، جلد٢، بيروت، دارالكتاب العربي، چاپ دوم، ١٤٢١هـ.ق.
١٢. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ *الميزان في تفسير القرآن*، جلد١، جلد ١٠ و جلد ١٤، قم، دفتر انتشارات اسلامي جامعهي مدرسين حوزه علميه قم، چاپ پنجم، ١٤١٧هـ.ق.
١٣. طريحي، فخرالدين؛ *مجمع البحرين*، جلد٤، تهران، مرتضوي، چاپ سوم، ١٣٧٥.
١٤. طوسي، محمد بن حسن؛ *التبيين في تفسير القرآن*، جلد٧، بيروت، دار احياء التراث العربي، بی تا.
١٥. علامه حلي، حسن بن يوسف؛ *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، مصحح و محقق آيت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ چهارم، ١٤١٣هـ.ق.
١٦. غزالي، محمد؛ *كيف نتعامل مع القرآن*، نظارت داليا محمد ابراهيم، مصر، نهضة مصر، چاپ هفتم، ٢٠٠٥م.
١٧. _____؛ *جواهر القرآن و درره*، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ١٤٠٩هـ.ق.
١٨. مراغي، احمد بن مصطفى؛ *تفسير المراغي*، بيروت، دار احياء التراث العربي، بيروت، بی تا.
١٩. معرفت، محمد هادي؛ *التمهيد في علوم القرآن*، جلد٤، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ دوم، ١٤١٥هـ.ق.
٢٠. معرفت، محمد هادي؛ *شبهات و ردود حول القرآن الكريم*، قم، مؤسسه تمهيد، ١٤٢٣هـ.ق.

ج- لاتين

21. Rollin McCraty, Raymond Trevor Bradley, Dana Tomasino. n.d. «The Heart Has Its Own 'Brain' and Consciousnes.» Esoteric Methaphysical Spiritual Database. Published January 10, 2015. <http://in5d.com/the-heart-has-its-own-brain-and-consciousness>

منزلت جانشینان پیامبر ﷺ در پرتو واژه‌شناسی «أهل»، «أل» و «أهل بیت» در قصص قرآن

سید ابوالفضل موسویان^۱

استادیار دانشگاه مفید

محمد صدوقی^۲

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد معارف قرآن، دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۶

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۳/۲۵

چکیده

در قصص قرآن، سه واژه قریب المعنی «أهل»، «أل» و «أهل بیت» در مورد خاندان نبوت، به کار رفته است؛ در احادیث واژه "عترت" نیز آمده است که از حیطة بررسی قرآنی خارج است. در این مقاله با بررسی دقیق کاربردهای قرآنی «أهل»، «أل» و «أهل بیت» و با عنایت به سیره حضرت نوح علیه السلام و حضرت لوط علیه السلام و حضرت ابراهیم علیه السلام در آیات مکی، و تأکید سوره تحریم، معلوم می‌شود که برخلاف دلالت عرفی، صرف همسر و فرزند پیامبر بودن نه تنها شرافت و صلاحیت معنوی انتساب به خاندان نبوت را پدید نمی‌آورد بلکه از هلاکت و جهنمی شدن هم مانع نمی‌شود و قرابت نسبی و سببی، به عنوان شرط لازم، قدر متیقن بلکه ظاهر تمام اطلاقات قرآن در باب «أهل النبی» است که در فهم صحیح و دقیق آیه تطهیر و اختصاص آن به أهل بیت معصوم پیامبر اسلام، نقشی مهمی دارد. واژگان کلیدی: أهل، آل، أهل البیت، آیه تطهیر

مقدمه

قصص قرآن بخشی ویژه از قرآن است که منبعی برای عارف، اخلاق و احکام به شمار می‌رود. قصص قرآن منبع ویژه تبیین ارزشهای الهی، از جمله، منزلت جانشینان پیامبر اسلام علیهم السلام است که به عنوان امام امت اسلام، سرنوشت امت را در دنیا و آخرت رقم می‌زنند. قصص قرآن علاوه بر تثبیت ارزشهای الهی در قالب ارائه اسوه‌های عینی نقشی فیصله بخش در اختلافات دینی، خصوصاً در حوزه عقاید دارند.

گرچه بعضی از علماء در مرجعیت قصص در حوزه الزامات فقهی-حقوقی تشکیک کرده اند که قابل تامل، بلکه قابل رد است. لیکن در کاربرد قصص قرآن در حوزه عقاید و اخلاق تردید

1. Email: moosavian@mofidu. ac. ir

2. Email: msadoughi1300@gmail. com

راهی ندارد چرا که اولاً: اساساً، تردید معنی ندارد؛ و الا موجودیت قصص در قرآن، بلا موضوع دینی خواهد بود؛ حال آنکه بیش از ربع قرآن را قصص، تشکیل می‌دهد. ثانیاً: ادله قرآنی بر این نقش تأکید می‌کند:

- ۱- صفات مصدری قرآن (مانند: حق، هدایت، ذکر، نور، فرقان، تبیان، میزان، موعظه و...) از باب اطلاق مصدر بر اسم عین که مبالغه را افاده می‌کند، ویژگی تار و پود قرآن را توصیف می‌کند؛
- ۲- آیات بیانگر حرمت تبعیض و تجزیه در قرآن (بقره/ ۸۵؛ حجر/ ۸۹-۹۱) و تکفیر تبعیض در ایمان به انبیاء که منجر به تبعیض در ایمان به مفاد کتاب الله (نساء/ ۱۵۱-۱۵۲) است، نقش دینی همه مباحث قرآن را تذکر می‌دهد؛
- ۳- آیاتی که در خصوص قصص قرآن است و ویژگی حق، موعظه، ذکر، تفصیل کل شیء، هدایت، و... را همچون کل قرآن، برای قصص تأکید می‌کند (هود/ ۱۲۰؛ یوسف/ ۱۱۱)؛ بررسی تک تک قصص قرآن نیز به روشنی محوریت بحث عقاید را در قصص قرآن، نشان می‌دهد؛ لذا شبهه در این موضوع، انکار بدیهیات قرآنی است.

تفاوت نگرش شیعه امامیه و اهل سنت، به موضوع جان‌شینی پیامبر ﷺ می‌باشد؛ شیعه آنرا اعتقادی و کلامی و از اصول اعتقادات، می‌شمارد؛ حال آنکه در میان اهل سنت اختلافی است بر طبق فحوای کلام جماعتی امثال محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ه.ق)، اصلی کلامی به شمار می‌آید (شهرستانی، ۱۴۱۰ق: ۲۱/۱). از نظر مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۹ ه.ق) اولی آن است که این موضوع از فروع فقهی محسوب شود. (تفتازانی، ۱۴۰۱: ۲۳۲/۵)؛ لیکن قاضی عضدالدین ایجی (متوفی به سال: ۷۵۶ ه.ق) بر فقهی بودن مسئله ادعای اجماع کرده است (ایجی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۴/۸).

به هر صورت رهنمود قرآن و سنت معتبر در این زمینه، حجت قاطع بر هر مسلمان است و امکان تخطی از آن وجود ندارد؛ حال می‌خواهد موضوع اعتقادی - اخلاقی و یا فقهی در قصص قرآن، و یا در آیات دیگر باشد (احزاب/ ۳۶).

فقدان تحلیل کافی قرآن به قرآن از شان اهل بیت ﷺ این فکر را در ذهن بعضی از شیعیان به مرور زمان تقویت کرده است که «نکند قرآن کریم مورد دستبرد واقع شده است؛ چرا که با ظواهر این قرآن در دسترس، گویا به راحتی نمی‌توانیم شوون اهل بیت ﷺ را از قرآن استنتاج نماییم! شاید که اهل سنت آیات صریح و روشن در معرفی اهل بیت ﷺ را از بین برده باشند!»

همین فقدان تحلیل کافی قرآنی و عجز بعضی از اهل حدیث از پاسخگویی متقن به برخی از شبهات و همچنین وجود شبهه تحریف در برخی از روایات، بعضی شیعیان را به بن بست یأس از دلالت کافی قرآن کریم، نسبت به اهل بیت ﷺ کشانده، با باوری عجیب، فکر تحریف قرآن را سامان داده اند.

حال آنکه قرآن کریم خود به معرفی شأن ویژه وعصمت آنان، سخت پای می‌فشرد و جایگاه انحصاری آنان را در میان مومنان، به ما گوشزد می‌نماید ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب/۳۳).

معرفت به شوون هادیان الهی، ما را به اسوه الگویی شخصیت اهل بیت ﷺ، آشنا کرده، ادب ارتباط با آنان و چگونگی بهره‌مندی از آنان را به ما می‌آموزد که معلمان معصوم دین خدا و جلوه مجسم قرآن کریم‌اند.

از دیر باز علمای شیعه با استناد به آیات قرآن برای اثبات مرجعیت دینی و امامت اهل بیت پیامبر اسلام ﷺ و بیان شوونات آنان تلاش‌های ارزشمندی صورت داده‌اند. در طول هزار سال، در منابع معتبر کلامی - حدیثی و تفسیری شیعه و اهل سنت، آیاتی از قصص در راستای تبیین شوون اهل بیت مورد استفاده محققان قرار گرفته است؛ لکن معمولاً بسیاری از مفسران شیعه با «روش تفسیر قرآن به حدیث» با اتکا بر روایات شیعی، به توضیح آیات پرداخته‌اند که این روش، اهل سنت را قانع نمی‌کند. در مقاله تلاش براین است که از تحلیل و بررسی واژه‌های «آل»، «اهل» و «اهل البیت» در قصص قرآن به شیوه «قرآن به قرآن»، منزلت و جایگاه «اهل البیت ﷺ» در قرآن بررسی و فهم بهتر و دقیق تری از آیه تطهیر بدست می‌آید. با توجه به ضرورت تحلیل لغوی در فهم بهتر آیات، ابتدا تحلیل دقیق لغوی واژگان فوق صورت می‌گیرد و سپس، به بررسی واژگان در قصص قرآن به شیوه قرآن به قرآن پرداخته شده است؛ در این بررسی، روایات نقش تاییدی و مکمل ایفا می‌کنند

۱- بررسی واژه «اهل»، «آل» و «اهل بیت» در منابع لغت

۱-۱- بررسی واژه «اهل» در منابع لغت

در کتاب «العین»، و معجم مقاییس اللغة به تبع العین»، «اهل الرجل»، همسر و نزدیکترین مردم منسوب به فرد را گویند و «التاهل»، به ازدواج کردن و تشکیل خانواده، اطلاق می‌گردد و «اهل البیت» ساکنان خانه می‌باشند و «اهل الاسلام»، کسانی هستند که به اسلام التزام دارند:

(العین ذیل ماده «أهل»؛ معجم مقاییس اللغة ذیل ماده «أهل»؛ نظیر آن در المفردات آمده است: «أهل الرجل» کسانی هستند که، نسب، یا دین و یا اموری مشابه همانند صنعت یا خاندان و یا شهر و سرزمین، آنان را با او، یکجا جمع می‌کند؛ این واژه، در اصل به کسانی گفته می‌شد که مسکنی واحد، آنان را در بر می‌گیرد؛ سپس مجازاً توسعه یافته است...: (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۰). در المصباح المنیر مفهوم انس و الفت به عنوان ملازم مفهوم «أهل» مورد تاکید است، لذا «أهلت بالشیء: أنست به» است و «الأهلی» به حیوانات مأنوس با أهل خانه، اطلاق می‌شود (ذیل ماده «أهل»).

۱-۲- بررسی واژه «أل» در منابع لغت

به زعم ابن فارس، اصل «أل» از «أول» ابتداء و انتهای امر است؛ پس «أل» به معنی بازگشت به مصدر و مرجع، و ملجأ و منتهی است که محل اعتماد و اتکاء انسان است لذا «أل الرجل» أهل بیت و خویشاوندان نزدیک است که در نهایت ملجأ و محل اتکاء یکدیگرند؛ «أل البعیر: بلندی و برجستگی‌های شتر»، «أل الخیمه: عمود خیمه» و «أل الجبل: اطراف و نواحی کوه» است که خیمه و کوه بدان اتکاء دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۵۸/۱-۱۶۰). به نظر ابو هلال عسکری، راغب اصفهانی و ابن منظور، اصل «أل»، «أهل» است چرا که تصغیر «أل»، «أهیل» ذکر شده است و لیکن در مفهوم ومصدق، کاربردش، اخص از أهل می‌باشد و به اشخاص معین و اشرف و افضل نسبت داده شده، گفته می‌شود: «أل الله، آل محمد»، «أل السلطان، آل فرعون» و لیکن «أل رجل، آل الخیاط، آل البصره و آل العلم» گفته نمی‌شود. به نظر اینان «أل النبی و آل الرسول» یا خویشاوندان نزدیک و اصحاب خاص پیامبر اسلام ﷺ، و یا هر یک از آن دو را در برمی‌گیرد؛ لذا راغب اصفهانی نسبت بین «أل النبی» و «أمة النبی» را عموم و خصوص مطلق معرفی می‌کند و بر این معنی حدیثی را به امام صادق علیه السلام نسبت می‌دهد که: «انهم اذا قاموا بشرائط شریعتهم، آله؛ امت اسلام آل پیامبرند در زمانی که به شرایط شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله قیام کنند و ملتزم گردند» (عسکری، ۱۳۵۳ش: ۸۴؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۰/۱۱).

۱-۳- نتیجه بررسی «أهل» و «أل» در منابع لغت

صاحب «التحقیق فی کلمات القرآن» اصل معنی «أهل» را «انس توأم با تعلق» می‌داند که مراتب مختلف را از حیث سعه و ضیق مصادیق در برمی‌گیرد؛ پس همسر، فرزندان دختر و پسر،

نوه‌ها و دامادها همگی از اهل فرد محسوب می‌شوند و لیکن گاه اهلیت از بعضی از اینان به جهت فقدان تعلق و انس و توافق و اختصاص، همچون فرزند نوح عليه السلام، منتفی می‌گردد. وی اصل معنی در «آل» را «رجوع و اتکاء» می‌داند؛ لذا این واژه بر گروهی که نسب یا عنوان یا طریقه و یا دینشان به شخصی منتسب است، اطلاق می‌گردد و به آن شخص این واژه اضافه می‌شود؛ پس گفته می‌شود: آل یعقوب، آل النبی، آل فرعون، آل موسی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ذیل ماده «أهل»/ ۱۶۳ و ۱۶۴).

۱-۴- بررسی واژه «البیت» در منابع لغت

«البیت» در اصل لغت، مسکن و مأوی انسان در شب است؛ چرا که گفته می‌شود: «بات، ای اقام باللیل؛ کما یقال ظل بالنهار» و جمع آن ابیات و بیوت است لیکن «بیوت» به مساکن اختصاص دارد و «ابیات» به اشعار (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۳). مقصود از «البیت» همسر مرد، فرزندان و کسانی است که شب را با او سپری می‌کنند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۵۸/۱-۱۶۰). گاه مفهوم شرف و حیثیت و فضیلت در کاربرد این واژه ملحوظ است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۴/۲؛ فیومی، ۱۳۴۷ق: ۸۶/۱). مقصود از «أهل البیت» - هرگاه به طور مطلق به کار رود- به جهت آیه **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾** (احزاب/۳۳)، در عرف دینی، صرفاً به خانواده پیامبر اسلام ﷺ اطلاق می‌گردد (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۵) و به نظر ابن منظور: «و أهل البیت: سَكَّانَهُ وَ أَهْلَ الرَّجُلِ: أَخَصَّ النَّاسُ بِهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل واژه «أهل»).

با توجه به نکات فوق، در واژه «البیت»، مفهوم خانواده توأم با انس و الفت مطرح است؛ اما ترکیب «أهل البیت»، با توجه به معانی مشترک انس و الفت خانوادگی میان آنها، شدت انس و الفت و قرابت روحی میان اعضاء و اهلیت انتساب به یکدیگر را تأکید می‌کند. با این وصف تعیین مصادیق «أهل البیت» در آیه تطهیر، بحثی تفسیری است و از مباحث لغوی اهل لغت، خارج است.

۲- بررسی تفسیری واژه «آل»، «أهل» و «أهل البیت»

۲-۱- بررسی تفسیری کاربرد «آل» در قرآن

«آل» در قرآن کریم، ۱۲ بار، به انبیاء الهی (بقره/ ۲۴۸؛ آل عمران/ ۳۲؛ نساء/ ۵۴؛ ...) و در مقابل، ۱۲ بار به فرعون (بقره/ ۴۹ و ۵۰؛ آل عمران/ ۱۱؛ اعراف/ ۱۳۰، ۱۴۱، ...) نسبت داده شده است و یکبار هم با تعبیر **﴿رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾** (غافر/ ۲۸) آمده است.

از بررسی کاربرد آل در این آیات، چهار نکته به روشنی به دست می‌آید:

الف- چنان که کتاب‌های لغت مدلول «آل» را اخص از اهل دانسته اند، در قرآن آل به چهره‌ها یا شخصیت‌ها متشخص و برجسته و تراز اول ایمان و کفر منسوب شده است و در مدلول، اخص از «اهل» می‌باشد؛

ب- متعلق و مضاف الیه «آل» (انبیاء، و فرعون)، نیز جزء مصادیق «آل»، محسوب می‌شوند؛

ج- مصادیق «آل» با متعلق «آل» از لحاظ عقیدتی همبستگی دارند؛

د- قرابت نسبی، و ارتباط سلسله نسلی در میان آنها برقرار است؛

۲-۱-۱- اسناد «آل» به انبیاء

﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ (بقره / ۲۴۸).

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ - ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران / ۳۳ و ۳۴).

﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُم مُّلكًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۵۴).

﴿وَ كَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِم تَأْوِيلَ الْأَحَادِيثِ وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ آلِ

يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف / ۶).

﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ - إِيَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ - إِيَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنهَآ

لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (حجر / ۵۸ - ۶۰).

﴿فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ - قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾ (حجر / ۶۱ - ۶۲).

﴿يَرْثِي وَيُرِثُ مِن آلِ يَعْقُوبَ...﴾ (مریم / ۶).

﴿... أَخْرَجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾ (نمل / ۵۶).

﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ (سبا / ۱۳).

روشن است که آثار آل موسی و آل هارون در تابوت عهد، قبل از همه، آثار نبوت حضرت موسی و هارون است؛ پس مصداق اول «آل» خود موسی علیه السلام و هارون علیه السلام می‌باشند (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۴۵۶/۱؛ زمخشری، بی تا: ۲۹۳/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲۹۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۷۵۸/۱ و...) و در امر برگزیدگی نبوت نیز (آل عمران/۳۳-۳۴)، در عنوان «آل ابراهیم و آل عمران» قبل از دیگران، همچون حضرت آدم علیه السلام، حضرت نوح علیه السلام، حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت عمران علیه السلام قرار دارند. تعبیر «ذریه بعضها من بعض»، اتصال نسلی خط اصطفاء الهی را تذکر می‌دهد (زمخشری، بی تا: ۳۵۴/۱؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ق: ۱۵۶/۱) که از آدم علیه السلام

تا نوح علیه السلام و از نوح علیه السلام تا نسل آل ابراهیم علیه السلام ادامه می‌یابد؛ آل ابراهیم علیه السلام از طریق اسحاق علیه السلام و آل یعقوب علیه السلام به نسل آل عمران علیه السلام ختم می‌شود و از طریق اسماعیل علیه السلام به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و از طریق پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در میان امت، به قیامت، ختم می‌شود (فخر رازی، بی تا: ۲۳/۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۶۸/۳). تفسیر نمونه، آیه شریفه را در مقام بیان اتصال نسلی انبیاء اولوا العزم می‌داند که از آدم علیه السلام تا خاتم صلی الله علیه و آله و سلم، تا اوصیاء حضرتش تا روز قیامت را در بر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹۰/۲ و ۳۹۲). تحلیل تفسیر نمونه قدر متیقن در مدلول آیه است؛ نظر ما با این دو تفسیر همسو است و (در اثبات قرآنی وجود خط عصمت و اصطفاء در میان امت اسلام) نتیجه می‌دهد. عجب از فخر رازی است که اتصال نسلی را در کل مسیر اصطفاء می‌پذیرد و لیکن، هم این که به جانشینان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در میان امت اسلام می‌رسد خصوصیت موضوع را مهمل گذاشته، با ابهام، مطلب را ختم می‌کند (فخر رازی، بی تا: ۲۲/۸-۲۳).

اتصال نسلی آدم علیه السلام به نوح علیه السلام، و ابراهیم علیه السلام به عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم، امر قطعی قرآنی است؛ و لیکن اتصال نسلی نوح علیه السلام به ابراهیم علیه السلام، به چه دلیل، متعین است؟ توجه به مدلول سه آیه شریفه پاسخ مسئله است:

﴿وَلَقَدْ نَادَيْنَا نُوْحًا... وَ نَجَّيْنَاهُ وَ اَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ﴾ (صافات/ ۷۵ و ۷۶).

﴿وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيْلَ... ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلِنَا مَعَ نُوحٍ﴾ (اسراء/ ۲ و ۳).

﴿وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ جَعَلْنَاهُ فِي ذُرِّيَّتِهِ النَّبُوَّةَ وَ الْكِتَابَ...﴾ (عنكبوت/ ۲۷).

آیه اول با تاکید، تذکر می‌دهد: «نجات یافتگان همه صرفاً از فرزندان و نسل حضرت نوح علیه السلام بودند»؛ آیه دوم، می‌فرماید: «بنی اسرائیل از نسل افراد به‌مراه نوح علیه السلام در کشتی هستند»؛ آیه سوم، می‌فرماید: «یعقوب علیه السلام - اسرائیل - جد بنی اسرائیل، از نسل ابراهیم علیه السلام است»؛ پس ابراهیم علیه السلام از نسل بازماندگان کشتی است که همه از نسل نوح اند.^۱

پس در امر دادن کتاب آسمانی و اتمام نعمت و وراثت نبوت نیز، حضرت ابراهیم علیه السلام و یعقوب علیه السلام، قبل از دیگر انبیاء، در مصداق «آل» حضور دارند.

در امر نجات از عذاب الهی، خصوصاً در پذیرش و میزبانی ملائکه، و اخراج از جامعه، قبل

۱. بلاغت اعجازی قرآن؛ چرا به جای راه ایجاز «ذریه نوح»، راه تطویل «ذریه من حملنا مع نوح» را برگزید؟! به نظر علامه طباطبایی، همه مردم از جمله بنی اسرائیل، ذریه دختری و پسری حضرت نوح علیه السلام هستند؛ لذا «ذریه من...» آورد و الا اگر انتساب از طریق فقط جد اعلا بود، بهتر و بلکه متعین بود که «ذریه نوح» ذکر کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۸/۱۳).

از دیگران، حضرت لوط علیه السلام، مصداق برجسته و اول «آل»، محسوب می‌شود؛ بویژه استثناء از عذاب «إلا آل لوط»، نیز آمده است: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ» (اعراف / ۸۳)؛ پس در مصداق قرآنی، فرقی میان «أهل» و «آل» لوط علیه السلام وجود ندارد.

مصطفی بودن آل ابراهیم علیهم السلام و آل عمران علیهم السلام، نشانگر عصمت مصادیق «آل پیامبر» و وراثت حضرت یحیی علیه السلام از آل یعقوب علیهم السلام نیز، شاهد برجستگی مقام معنوی مصادیق آل یعقوب علیهم السلام و نیز عصمت آنان است؛ و الا وراثت معنوی یحییای نبی علیه السلام معصوم از غیر معصوم، معنی ندارد.

اما «آل لوط»، به بیان قرآن، تنها خانواده مسلمان فرمانبر امر خدا بودند که در میان جامعه تبهکار و کافر، حضور داشتند و الباقی همه از زن و مرد، در کفر و فساد و تباهی غوطه می‌خوردند: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (ذاریات / ۳۵ و ۳۶). این معنی هرچند دلالت بر عصمت «آل لوط علیهم السلام» ندارد؛ لیکن صلابت ایمان و برجستگی معنویشان را حکایت می‌کند که علیرغم فشار روانی هول انگیز جامعه ی غرق در تباهی و اقتدار نظامی و اجتماعی، آنان نهراسیدند و از پای در نیامدند و بر عکس، به تبع حضرت لوط علیه السلام، در عین غربت و قلت و ضعف نفرات، به استقامت در راه دین خدا ادامه داده و طهارتشان را حفظ نمودند. لذا، شأن آل لوط علیهم السلام، لا اقل شأن تالی تلو معصوم است که در ذیل عنوان آل پیامبر، شرافت حضور یافته‌اند. لازم به ذکر است که در تمام موارد کاربرد «آل» نسبت به انبیاء الهی در آیات، مشاهده می‌شود که انتساب نسبی و قرابت خویشی نیز، علاوه بر انتساب معنوی، مطرح است.

۲-۱-۲- نسبت «آل» به فرعون:

در مواردی نسبت «آل» به فرعون نیز، حضور فرعون در ذیل عنوان در اکثر موارد، به روشنی دیده می‌شود: «وَ إِذْ فَرَقْنَا بَيْنَكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره / ۵۰).

قابل ذکر است در نسبت مؤمن مدافع حضرت موسی علیه السلام، به «آل فرعون»، معلوم می‌شود: «این انتساب صرفاً از جهت قوم و نسب و نزدیکان در خویشی مطرح است» (فخر رازی، بی تا: ۵۷/۲۷) و خطاب مکرر «یا قوم» از جانب این شهید عالی مقام در دربار فرعون، مؤکد این معنی است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۲۸/۱۷)؛ و الا از نظر دینی از مؤمنان به دین موسی علیه السلام بود؛ پس در مدلول «آل»، در قرآن، قرابت نسبی موضوعیت دارد. در عیون اخبار الرضا در حدیثی از امام رضا علیه السلام، در جریان مباحثه با علمای مسلمان در نزد مأمون عباسی، به رابطه نسبی آل پیامبر علیهم السلام به این آیه شریفه استدلال شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۲ق: ۴۹۴/۱-۴۹۵). در اینجا لازم به تذکر است که تفکیک پیامبر خدا از آل خویش، در احادیث صلوات و

غیره، در عین بیان اشتراک آنها در امر حق صلوات و غیره، از باب بیان محوریت پیامبر ﷺ در میان آل خویش است: «اللهم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراهیم و علی آل ابراهیم إنک حمید مجید» (سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۶/۶۴۶؛ حویزی، بی تا: ۴/۳۰۰). بلکه ممکن است گفته شود در فرهنگ روایی شیعه و اهل سنت، تعبیر «آل پیامبر» غالباً ناظر به غیر پیامبر ﷺ است. این معنی مانعی ندارد و از باب اصطلاح روایی خواهد بود؛ و الا اصطلاح قرآنی «آل پیامبر» در شمول آن بر خود پیامبر خدا، در تبیین قرآنی فوق و در منظر اهل تفسیر، امری روشن است و قابل انکار نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲/۲۹۱).

۲-۲-۲- بررسی تفسیری کاربرد «أهل» در قرآن

واژه «أهل»، ۱۲۷ بار در قرآن به کار رفته است:

۵۴ بار با إسناد به مکان، شخص غیر معصوم و اسم معنی؛ ۷۳ بار دیگر با إسناد به خداوند؛ ۲ بار، به «الذکر»؛ ۲ بار، به انبیاء؛ ۳۲ بار، به کتاب آسمانی؛ یک بار به حضرت مریم (س) و ۴ بار به فرزندان یعقوب، آمده است.

۲-۲-۲-۱- إسناد «أهل» به مکان، غیر معصوم، اسم معنی

در إسناد به مکان، شخص و اسم معنی با تعبیرات عادی: «أهل مدین، أهل القری، أهلهم، أهلهم...» و یا تویخی: «أهل المدینه (قوم لوط)، أهل النار...، أهله (مکر و حيله)» و در اسناد أهل ایمان، با تمجید ضمنی: «و ینقلب الی أهله مسرورا»، آمده است. در موارد إسناد به اشخاص عادی، هرگز به معنی صرف «همسر مرد» به کار نرفته است: «ثم ذهب إلی أهله یتمطی» (قیامت/۳۳)، «سَعَلْنَا أَمْوَالَنَا وَ أَهْلُونَا...» (فتح / ۱۱). ظهور اسناد «أهل» به اشخاص در قرآن، در تمام موارد ناظر به قرابت نسبی و یا سببی است و لا اقل، قدر متیقن است.

۲-۲-۲-۲- إسناد «أهل» به «خدا» و «الذکر»

در آیه ۵۶ مدثر، خداوند سبحان، (أهل التَّقْوَى وَ أهلِ الْمَغْفِرَةِ) معرفی شده است: «ذات مقدسش، کمال اهلیت را داراست که بندگان از او تقوا پیشه کنند و کمال اهلیت را داراست که بندگان تقوا پیشه را بیامرزد و در حریم غفران خویش قرار دهد» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲۰/۱۰۱). در سوره نحل و انبیاء دو بار «أهل الذکر» آمده است: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لُبَّتِينَ لِلنَّاسِ مَا

نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۳ و ۴۴)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء / ۷). فقره دوم آیه اول، قرآن را «الذکر» معرفی می‌کند؛ پس «أهل الذکر» «أهل القرآن» هستند که همچون پیامبر اسلام در آیه شریفه مرجع حل و فصل و تبیین مسائل دینی معرفی شده‌اند. مصداق اول «أهل الذکر» و «أهل القرآن»، خود پیامبر ﷺ است که رسالت تبیین قرآن را به تعلیم الهی بر عهده دارد: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قُرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت / ۱۷-۱۹).

در سوره شریفه طلاق، پیامبر اسلام ﷺ، ذکر الهی معرفی شده است: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الذِّكْرَ، رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (طلاق / ۱۰-۱۱)؛ چرا که وجود شریفش ذکر مجسم است و حقایق دین خدا را تذکر می‌دهد (فخر رازی، بی تا: ۳۸/۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۹/۳۲۵). تفسیر رسول به جبرئیل، خلاف ظاهر «یتلوا علیکم» و خصوصاً إسناد «لیخرج الذین...» است که در قرآن جز به خدا و پیامبر خدا ﷺ به کسی إسناد داده نشده است (همان). «... لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (ابراهیم / ۱) ضمیر «یخرج» نیز، با توجه به سیاق، به رسول بر می‌گردد.

پس «أهل الذکر» همان «أهل الرسول»، هستند که همچون رسول ﷺ مرجعیت دین و تفسیر قرآن را بر عهده دارند؛ موید این استدلال، استدلالی است که در مجلس مأمون عباسی، توسط امام رضا (علیه السلام) برای علمای مسلمان ارائه شده است (همان / ۳۲۷).

۲-۲-۳- إسناد «أهل» به کتاب آسمانی

«أهل»، ۳۲ بار، با لحن توییحی و یا ارشادی، در قالب خطاب و یا إخبار، به کتاب آسمانی («الکتاب»، ۳۱ بار و الإنجیل، یک بار) نسبت داده شده است (آل عمران/ ۶۴ و ۷۰؛ حشر / ۲).

۲-۲-۴- بررسی إسناد «أهل» به أنبیاء (علیهم السلام) در قرآن

«أهل» ۳۲ بار - به انبیاء - إسناد داده شده است؛ ۲۸ بار - مستقیماً - و یک بار - در جمع أهل ایمان - و دو بار با إسناد «أهل البیت» به حضرت رسول ﷺ و ابراهیم خلیل (علیه السلام) و یک بار به إسناد «أهل بیت» در مورد خانواده حضرت موسی (علیه السلام) به کار رفته است. إسناد «أهل البیت» موضوع محوری است و به صورت ویژه بررسی می‌شود.

تمام موارد، صرفاً در سیاق إسناد عرفی و یا تمجید معنوی به کار رفته است.

۲-۲-۴-۱- بررسی اسناد عرفی «أهل» به انبیاء ﷺ

﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا...﴾ (طه/۱۳۲).

﴿فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا...﴾ (طه / ۱۰).

﴿فَرَأَىٰ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (ذاریات / ۲۶).

این موارد ولو ظهور در تمجید ندارد و لیکن اسناد أهل که انس و الفت را إفاده کند، خالی از مدح نیست. در هیچ‌کدام از ۲۸ مورد سیره انبیاء، «أهل» به معنی صرف «همسر پیامبر خدا» به کار نرفته است؛ بله در آیه دوم ادعا شده است که مقصود از «أهله» همسر موسی ﷺ است حال آنکه «امکتوا» نشان می‌دهد علاوه بر همسر، حداقل، دو نفر دیگر جزء أهل حضرت می‌باشند که ممکن است ناظر به فرزندان باشد.

در تمام اسناد عرفی أهل به انبیاء، در قرآن، قرابت خانوادگی نسبی یا سببی مطرح است و موارد خلاف وجود ندارد.

۲-۲-۴-۲- بررسی اسناد معنوی «أهل» به انبیاء ﷺ

از ۲۸ مورد کاربرد «أهل»، بیش از ۱۵ مورد آن، حکایت از شرافت معنوی انتساب و فضیلت أهل نبی دارد (هود/ ۴۵ و ۴۶؛ طه/ ۲۹، ۳۰؛ نمل / ۵۷؛ شعراء / ۱۶۹-۱۷۱). ظاهراً استثناء «إلا امرأته» در آیات «أل» و «أهل»، نشان می‌دهد: «همسر لوط ﷺ جزء «أل و أهل لوط ﷺ» و أهل نجات می‌بود، اگر ایمان و تقوی داشت و گناه کبیره ای همچون خیانت به شوهر، را مرتکب نمی شد» (تحریم/ ۱۰)؛ و لیکن نفی قاطع اهلیت انتساب، از فرزند ناصالح نوح ﷺ، و اعلام نجات أهل نوح ﷺ بدون استثنای همسر و فرزند (انبیاء/ ۷۶؛ صافات/ ۷۶) نشان می‌دهد، در کاربرد عرفی، همسر و فرزند و لو ناخلف باشد جزء أهل و آل محسوب می‌باشد؛ و لیکن در مفهوم دینی، صلاحیت معنوی شرط احراز انتساب به أهل و آل پیامبر می‌باشد. لذا نه تنها فرد ناصالح در کاربرد دینی جزء افراد «أهل النبی» نیست تا که با استثناء خارج شود؛ بلکه عدم فساد نیز کفایت نمی‌کند تا داخل شود؛ بلکه اتصاف به کمالات معنوی نیز، ضرورت دارد؛ و این نکته از تعبیر «عمل غیر صالح» (هود/ ۴۶) بجای «عامل غیر صالح» استفاده می‌شود؛ که مبالغه را إفاده می‌کند.

پس نسبت شرط نجات از طوفان، و شرط «أهل النبی» بودن، عموم و خصوص مطلق است و نه تساوی، و إلا، لازم است همه أهل کشتی «أهل نوح» تلقی شوند؛ حال آنکه آیه شریفه ﴿فَلَمَّا أَحْمِلُ فِيهَا... إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ...﴾ (هود/ ۴۰)، که قبل از آیه نفی اهلیت فرزند آمده است، أهل نوح ﷺ را از مؤمنان تفکیک کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۰/۲۳۴).

شاهد دیگر شرط معنوی اهلیت، و خروج تخصصی (نه تخصیصی) همسر لوط علیه السلام در آیه ۱۶۹ سوره شعراء است که حضرت لوط علیه السلام از خداوند برای خود و اهلش از فساد جامعه، درخواست نجات دارد، بدون آنکه همسرش را استثناء کند؛ حال آنکه همدستی همسرش در گسترش فساد برایش محرز بود و صلاحیت دعا نداشت برخلاف حضرت نوح علیه السلام، که از کفر فرزند بی اطلاع بود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۰/۲۴۶ و ۲۳۳). پس، عدم استثنای همسر و فرزند نوح علیه السلام و همسر لوط علیه السلام در کلام خدا و دعای لوط علیه السلام گویاست که استثنای همسر لوط از «أهل و آل لوط علیه السلام» از باب استثنای منقطع است و متصل نیست و از باب تاکید، به جهت دفع و یا رفع توهم کاربرد عرفی واژه «أهل و آل»، آمده است. اسناد متمایز نجات الهی به نوح علیه السلام و لوط علیه السلام و اهلشان و عدم آن در کاربرد «آل»، نشان می‌دهد که در مصداق «أهل النبی»، خود پیامبر حضور ندارد، برخلاف «آل» که پیامبر را در بر می‌گرفت.

با توجه به سیره حضرت نوح علیه السلام و لوط علیه السلام در آیات مکی، و تاکید سوره تحریم، معلوم شد که برخلاف دلالت عرفی، صرف همسر و فرزند پیامبر بودن، نه تنها شرافت و صلاحیت معنوی انتساب به خاندان نبوت را پدید نمی‌آورد بلکه از هلاکت و جهنمی شدن هم مانع نمی‌شود. نسبت قرابت نسبی و سببی، به عنوان شرط لازم، قدر متیقن بلکه ظاهر تمام اتصالات معنوی قرآن در باب «أهل النبی» است. این معنی با توجه به آیه سوره فتح تاکید می‌شود: «بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ نَقْلِبَ الرَّسُولَ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا» (فتح / ۱۲). اگر در اصطلاح «أهل النبی» قرابت خویشی، شرط نبود، به جهت ایمان مخاطبان و پیروی شان از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم در جریان صلح حدیبیه باید می‌فرمود: «أهلهم» تا وحدت ایمانی و اهلیت آنان را بر محور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان دهد؛ نه «أهلهم» که جمع است، و تمایز اهل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از مؤمنان را تذکر می‌دهد؛ خصوصا که در آیه ۱۶ همین سوره، خدای عالم، رضایت نوعی اش را از این همراهی با پیامبرش صلی الله علیه و آله و سلم، به آنان اعلام می‌کند: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...» (فتح / ۱۸). بر عکس، در خطاب و اخبار از «أهل برادران یوسف» همه مفرد آمده است تا محوریت حضرت یعقوب علیه السلام را در اهلیت عرفی افاده کند: «يَأْيُهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلُنَا الضُّرُّ...» (یوسف / ۸۸)، «وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ» (یوسف / ۹۳).

۲-۳- بررسی تفسیری کاربرد «أهل البيت» در قرآن

واژه «أهل البيت» در دو آیه از قرآن کریم، آن هم صرفاً، ناظر به ابراهیم علیه السلام و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به کار رفته است: «رَحِمَتُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (هود / ۷۳)، «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا». (احزاب / ۳۳)

از تحلیل لغوی معلوم شد که تعبیر «أهل البیت»، شدت اتصال روحی و انس و الفت معنوی ویژه اعضاء منتسب را افاده می‌کند و دلالتش بر این معنی از مدلول «أهل» قوی‌تر است. اختصاص این تعبیر در قرآن به خاندان نبوت پیامبر اسلام ﷺ و ابراهیم خلیل علیهما السلام، برجستگی ویژه این دو خاندان نبوت را تذکر می‌دهد؛ و بیان تفصیلی ویژگی خاندان نبوت ابراهیم علیهما السلام حکایت از عنایت خاص الهی، در تبیین شخصیت أهل بیت نبوت پیامبر اسلام ﷺ از طریق سیره خاندان ابراهیمی علیهما السلام دارد.

از سوره هود و ابراهیم علیهما السلام و سوره دیگر معلوم می‌شود برخلاف خاندان نوح علیهما السلام، در خاندان ابراهیم علیهما السلام، همه ی همسر و فرزندان جزء أهل بیت نبوت اند و از این جهت نمونه کاملی از خاندان نبوت را در تاریخ انبیاء ارائه می‌دهند. سوره هود و ذاریات، نشان می‌دهد: همسر ابراهیم خلیل علیهما السلام، مادر اسحق نبی علیهما السلام، ملائکه مأمور عذاب را به عنوان ملک، مشاهده می‌کند و ملائکه با او سخن می‌گویند. یعنی این بانو محدثه است و از چشم برزخی و ملکوتی برخوردار است؛ والا برای افراد عادی امکان تشخیص ماهیت ملکوتی مَلَك با سیمای انسانی در عالم طبیعت، ممکن نیست مگر هنگام مرگ که حجاب طبیعت به کنار می‌رود و فرشته مرگ برای محتضر رؤیت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۶/۷-۱۷). «وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ» (انعام / ۸)، «يَوْمَ يَرُونَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ...» (فرقان / ۲۲). مفسران شیعه و أهل سنت متکی بر روایات فریقین بر حضور جبرئیل امین و بلکه دو ملک مقرب دیگر، اسرافیل و میکائیل، در میان ملائک در نزد ابراهیم علیهما السلام اتفاق دارند: (زمخشری، بی تا: ۴۰۹/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۲۷/۱۰؛ خویری، بی تا: ۳۷۸/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۴۴۶/۴). حال، رؤیت و هم سخنی با ملائکه مقرب، شأن ملکوتی این بانو را حکایت می‌کند؛ و بشارت صاحب فرزند شدنش، مشابه بشارت ملائکه به حضرت مریم (س) و حضرت زکریا علیهما السلام است. شأنی که قرآن کریم در مقام والایی برای انبیاء الهی ترسیم نموده است. این منزلت نشانگر قرابت معنوی این بانو، با ابراهیم خلیل علیهما السلام است که این شأن اگر افاده عصمت نکند، در منزلت ملکوتی کمتر از آن نیست. پاسخ ملائکه به تعجب ساره (س) از مژده فرزندان شدن (هود/ ۷۳) گویاست که معجزه در خاندان نبوت امری جاری است لذا این بانو نیز که از خاندان نبوت است نباید تعجب کند. فی الواقع این حالت، ذوق زدگی حاصل از مژده تحقق دعاست که به خلیل الله ﷺ و زکریای نبی ﷺ هم دست می‌دهد (حجر/ ۵۴؛ آل عمران/ ۴۰؛ مریم/ ۸)؛ با اینکه خود درخواست آن را داشتند (آل عمران/ ۳۸؛ مریم/ ۵). از خطاب جمع «علیکم» که حداقل سه نفر را افاده می‌کند و مخاطب مستقیم خلیل الله و

همسرش، با ملائکه معلوم می‌شود، مقصود از «أهل البيت»، «أهل بيت النبوة» خاندان نبوت است، نه «أهل بيت النبی»؛ لذا، همچون تعبیر «آل ابراهیم»، خلیل الله را نیز شامل می‌شود و این نکته، با توجه به حدیث شبه متواتر کساء ذیل آیه تطهیر، تاکید می‌شود؛ پس در خطاب آیه تطهیر، پیامبر خدا ﷺ، اول مخاطب الهی در تلبس به فضیلت عصمت و طهارت کبری است. همانگونه که سیبویه گفته است: «نصب «أهل البيت» بنا بر اختصاص است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/۲)، که می‌تواند از فضیلت ویژه معنوی خاندان نبوت، نسبت به سایر امت خود، حکایت کند. بر فرض، نصب را بنا بر مدح یا خطاب هم بگیریم (قمی مشهد، ۱۳۶۸: ۳۷۳/۱۰)، باز هم عنایت ویژه الهی را نسبت به آنان تذکر می‌دهد که از فضیلت معنوی شان ناشی می‌شود. خلاصه آنکه: از مجموع قصص حضرت نوح ﷺ و حضرت لوط ﷺ و حضرت ابراهیم ﷺ این نکات در مورد خاندان نبوت به دست می‌آید:

۱. نسبت صرف همسری و فرزندی به نبی خدا فضیلتی ندارد بلکه نعمت ابتدایی است که شکر مناسب می‌طلبد؛
 ۲. فضیلت معنوی علاوه بر تلبس به الزامات شرعی، شرط اهلیت انتساب به خاندان نبوت است؛
 ۳. هم سخنی با ملائکه از شئون خاندان نبوت است؛
 ۴. اعجاز الهی، امری مستقر در زندگی خاندان نبوت است؛
 ۵. نبی خدا مصداق اول عنوان «أهل البيت» است؛
 ۶. نسبت خویشی، قرابت نسبی و یا سببی در کار برد قرآنی «آل»، «أهل» و «أهل البيت» موضوعیت دارد ولی کفایت نمی‌کند؛
- نکات فوق در شناخت ویژگی «أهل البيت» نبوت اسلام، در آیه تطهیر، شرایط حداقل لازم است ولی کافی نخواهد بود؛ چرا که سخن، از خاندان سیدالانبياء والمرسلین ﷺ، خاندان أهل قرآن سیدالکتب و دین جامع و کامل است و طبعاً باید قرابت روحی و معنویشان با این سیادت در نبوت و کتاب، و جامعیت و کمال دین اسلام متناسب باشد.

۳- دیدگاهها در منابع تفسیری و معاجم فقهی أهل سنت

۳-۱- منابع تفسیری أهل سنت

منابع تفسیری أهل سنت نوعاً، به جهت روایات فراوان حدیث کساء ناظر به پنج تن آل عبا (پیامبر ﷺ، و امیرمؤمنان و فاطمه زهراء، و امام حسن و امام حسین ﷺ)، و به استناد

سیاق قبل و بعد آیه تطهیر که ناظر به زنان پیامبر ﷺ است و به دلیل شمول عرفی واژه «أهل البیت» بر همسر مرد، مقصود از أهل البیت در آیه تطهیر را «همسران پیامبران، و اصحاب کساء»، معرفی می‌کنند؛ در این تفسیر «أهل البیت»، «أهل بیت النبی ﷺ» معنی می‌شود («أل» بدل از مضاف الیه اخذ شده است) (طبری، ۱۴۰۳: ۱۳-۸/۲۲؛ ابن العربی، بی تا: ۵۷۱/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۱۹۷/۶؛ فخر رازی، بی تا: ۲۰۹/۲۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۸۳/۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ۲۲۴/۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۴۹۱/۳؛ بیضاوی، ۱۴۰۸: ۳۷۴/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۳: ۶۰۲/۶-۶۰۷؛ شوکانی، بی تا: ۲۸۰/۴؛ آلوسی، بی تا: ۱۳/۲۲-۱۸).

«طبری» ۱۵ روایت از کساء (۵ تن آل عبا علیهم السلام) را در ابتداء نقل میکند و در مقابل، صرفاً به نقل یک حدیث مخالف (تمامی خانواده پیامبر علیهم السلام)، بدون اعتناء به سند، اکتفاء می‌کند! برعکس او «سیوطی»، ابتداء، ۴ حدیث مخالف را نقل می‌کند و سپس ۱۵ حدیث کساء را نقل می‌کند!

شوکانی و آلوسی با وجود تایید حدیث منسوب به پیامبر علیهم السلام که عصمت أهل بیت علیهم السلام را تاکید می‌کند (به روایت ترمذی از ابن عباس)، از پذیرش نتیجه آن که اختصاص آیه تطهیر به اصحاب کساء است پرهیز می‌کنند! (شوکانی، بی تا: ۲۸۰/۴؛ آلوسی، بی تا: ۱۳/۲۲-۱۸، و نیز سیوطی، ۱۴۰۳: ۶۰۵/۶-۶۰۶). با آنکه عدم عصمت زنان پیامبر علیهم السلام به اجماع قطعی امامیه و أهل سنت، امری محرز است و مخالفی ندارد.

در مقابل این نظر رایج أهل سنت، حاکم حسکانی با تلاش حیرت آوری - ۱۳۸ - حدیث را از طریق اصحاب کساء و ۱۱ صحابی خصوصاً، ام سلمه و عایشه همسران پیامبر علیهم السلام نقل می‌کند که ناظر به اختصاص آیه شریفه در حق اصحاب کساء است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۸/۲-۱۴۰)!

۳-۲- معاجم فقهی أهل سنت

در معاجم لغوی فقهی، بنا بر مشرب های فقهی، تعیین مصادیق أهل البیت، مختلف است: در «معجم لغة الفقهاء» حنفی، آمده است:

«أل رسول الله: ازواجه و اقاربه الذین حرمت علیهم الصدقه؛ أهل البیت: اصحاب الکساء و أزواج رسول الله ﷺ» (قلعجی؛ قنیبی، ۱۴۰۸: ۳۶ و ۹۴).

در «القاموس الفقهی» فرق مسلمین، چنین آمده است:

«أل البیت»: «أل محمد ﷺ»، بنا بر قول جابر «أهل دینه کلهم و اتباعه الی یوم التیمه» (سعدی ابوجیب، ۱۴۰۸: ۲۹). بنا بر قول سفیان ثوری، قولی از مالک، و بعضی از شافعیه؛

«اصلہ و عشیرتہ الذین حرمت علیہم الصدقہ: ہم، آل علی، آل عقیل، آل جعفر، و آل عباس» بنا بر قول زید بن ارقم: «ہم بنو ہاشم» بنا بر قول مالکیہ، حنیفہ، زیدہ، شافعیہ، و حنابلہ... «ہم فاطمہ و علی و الحسن و الحسین و اولادہم علیہ السلام» بنا بر قول جمہور اہل البیت علیہم السلام (ہمان). نظر فقہی تعیین مصادیق اصطلاح «اہل البیت» مبتنی بر گرایش تفسیری خاص، جهت حل مسائل باب خمس، نذر، وقف، وصیت و... است و نظر مستقلی نیست؛ لذا توجہ بہ تفاسیر و ادلہ آنها کفایت می‌کند.

نتیجہ گیری (بررسی دستاوردهای فوق در فہم آیہ تطہیر)

دستاوردهای فوق، بستر مناسبی را برای سہولت درک صحیح آیہ تطہیر (احزاب/۳۳)، فراہم می‌نماید؛ در این راستا، مسائل سورہ تحریم (تحریم/ ۴، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲) نیز کمک شایانی می‌نماید. از سیرہ انبیاء خصوصاً ابراہیم علیہ السلام معلوم شد اہل بیت نبوت از حیث نفسانی و شخصیتی شرافت معنوی و ملکوتی ویژه دارند؛ در حالیکہ سورہ تحریم گزارش می‌دهد دو تن از زنان پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم، حضرت را مورد آزار و اذیت قرار دادہ اند! آزار پیامبر خدا، بلاشک، گناہ کبیرہ است و فقدان صلاحیت معنوی در این دو تن را حکایت می‌کند؛ پس این دو تن، قطعاً از دایرہ «اہل البیت»، خارج اند. خصوصاً، فعل الہی در عدم دعوت آن دو زن بہ توبہ! از یک طرف، و لشکر کشی عالم وجود برای سرکوبی این دو زن! در صورت استمرار اذیت، از طرف دیگر، شدت غضب الہی را نسبت بہ آنان تذکر می‌دهد؛ برخورداردی کہ در سرتاسر قرآن، مشابہی بر آن یافت نمی‌شود! بہ رخ کشیدن جہنمی شدن زن نوح علیہ السلام و لوط علیہ السلام، از یک طرف، و بہشتی شدن زن فرعون از طرف دیگر! این شدت غضب را بیشتر نشان می‌دهد کہ، دقیقاً برخلاف تصور رایج در میان مفسران اہل سنت؛ نہ زن پیامبر بودن فی نفسہ فضیلت می‌آورد (فخررازی، بی تا: ۴۵/۳۰) و نہ زن فرعون بودن فی نفسہ موجب رذیلت است! و عجیب تر آنکہ آسیہ، این زن مؤمنہ شہیدہ، در بہشت، یکی از ہمسران پیامبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم خواهد بود! (حویزی، بی تا: ۳۷۷/۵؛ سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۲۲۵/۸).

فضیلت معنوی ویژه خاندان نبوت نشان داد، آنان برترین افراد امت اند، حال آنکہ، سورہ تحریم گزارش می‌دهد، در صورت طلاق نہ تنہا آن دو زن، بلکہ ہمہ زنان، در جامعہ زنانی برتر از آنان در معنویت (اسلام، ایمان، قنوت، توبہ، عبادت، و...) وجود دارند کہ پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم، آنان را بہ ہمسری اختیار کند! اہل البیت برترین امتند و زنان موجود پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم چنین نیستند؛ بنابراین از

این جهت نیز زنان، از دایره «أهل البيت» خارجند. علاوه بر آن، قطعیت قرآنی خروج آن دو زن، موجب می‌شود، به اجماع مرکب قطعی فریقین، بقیه زنان نیز، خارج باشند؛ چرا که به اجماع قطعی مسلمین، یا همه زنان با هم داخل اند و یا همه خارج اند، و حالت سومی وجود ندارد. حال اگر دو تن قطعا خارج باشند، بقیه نیز قطعا خارج خواهند بود و استثنایی قطعا وجود ندارد.

با تحلیل مستقیم آیه تطهیر، نکات ویژه زیادی به دست می‌آید که مجال دیگری می‌طلبد و خارج از موضوع مقاله است.

منابع

۱. **قرآن کریم**
۲. آلوسی، سید محمود؛ **روح المعانی**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳. ابن حبان؛ **الصحيح**، تحقیق شعيب الارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ه.ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل؛ **تفسیر القرآن العظیم**، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۰۸ه.ق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ **زاد المسیر**، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۷ه.ق.
۶. ابن العربی، ابوبکر؛ **احکام القرآن**، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۷. ابن فارس، احمد؛ **معجم مقانیس اللغة**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ه.ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ه.ق.
۹. ابو حیان، محمد بن یوسف؛ **البحر المحیط**، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۲ه.ق.
۱۰. ایجی، عضد الدین؛ **المواقف**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجیل، چاپ اول، ۱۴۱۷ه.ق.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ **انوار التنزیل و اسرار التاویل**، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ه.ق.
۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ **شرح المقاصد فی علم الکلام**، پاکستان، دار المعارف النعمانیة، چاپ اول، ۱۴۰۱ه.ق.
۱۳. حاکم حسکانی، عبید الله بن عبدالله بن احمد؛ **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**، تهران، تحقیق محمد باقر بهبودی، نشر مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ه.ق.
۱۴. حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی؛ **نور الثقلین**، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، نشر علمیة، چاپ دوم، بی تا.
۱۵. راعب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق ندیم مرعشی، قم، المکتبة المرتضویة، بی تا.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر؛ **الکشاف عن حقائق غوامض التاویل**، قم، نشر ادب الحوزة، بی تا.
۱۷. سعدی، ابو جیب؛ **القاموس الفقهی**، دمشق، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۸ه.ق.

١٨. سيوطى، جلال الدين؛ *الدار المنشور فى التفسير المأثور*، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ.ق.
١٩. شوكانى، محمد بن على؛ *فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدارية من علم التفسير*، بي جا، بي تا.
٢٠. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم؛ *الملل والنحل*، تحقيق عبدالامير على مهنا و على حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، چاپ اول، ١٤١٠هـ.ق.
٢١. شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه؛ *عيون أخبار الرضا*، تحقيق حميد رضا مستفيد و على اكبر غفارى، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ١٣٧٢.
٢٢. عسكري، هلال حسن بن عبد الله؛ *الفروق اللغوية*، قم، مكتبة بصيرتى، ١٣٥٣.
٢٣. طباطبايى، محمد حسين؛ *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، نشر اسماعيليان، چاپ دوم، ١٣٩٣هـ.ق.
٢٤. طبرسى، ابو على فضل بن حسن؛ *مجمع البيان لعلوم القرآن*، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ اول، ١٤٠٦هـ.ق.
٢٥. طبرى، محمد ابن جرير؛ *جامع البيان فى تفسير آى القرآن*، تحقيق خليل الميس و صدقى جميل عطارد، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.ق.
٢٦. فخر رازى، فخرالدين محمد بن عمر؛ *التفسير الكبير*، قم، نشر ادب الحوزة، چاپ اول، بي تا.
٢٧. فراهيدى، خليل بن احمد؛ *العين*، ترتيب و تحقيق محمد حسن بكائى، قم، مؤسسة نشر الاسلامى، چاپ اول، ١٤١٤هـ.ق.
٢٨. فيومى، احمد بن محمد؛ *المصباح المنير*، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، قاهره، انتشارات حجازى، ١٣٤٧هـ.ق.
٢٩. قرطبى، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحكام القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ دوم، ١٤٠٥هـ.ق.
٣٠. قلعي، محمد رواس؛ قنبيى، حامد صادق؛ *معجم لغة الفقهاء*، بيروت، دار النفائس، چاپ دوم، ١٤٠٨هـ.ق.
٣١. قمى مشهدى، محمد بن محمد رضا؛ *كنز الدقائق و بحر الغرائ*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، چاپ اول، ١٣٦٨.
٣٢. متقى هندی، متقى بن حسام الدين؛ *كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ.ق.
٣٣. مكارم شيرازى، ناصر؛ *تفسير نمونه*، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ هفدهم، ١٣٧٤.
٣٤. مصطفوى، حسن؛ *التحقيق فى كلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ١٣٦٠.

دلایل اصالت وحی قرآنی از منظر قرآن: بازاندیشی در تفسیر قطعات تحدی

نرجس موسوی اندرزی^۱

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۳۱

دانش آموخته دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۶/۲۱

چکیده

در چند موضع از قرآن، به مخالفان پیامبر ﷺ پیشنهاد شده است، اگر در ادعای افترا بودن قرآن صادقند، سخنانی همانند قرآن بیاورند. این قطعات قرآنی به «آیات تحدی» موسومند. در کلام اسلامی و به تبع آن در تفاسیر، این دعوت که برای نشان دادن عجز بشر از چنین کاری است، حاکی از «اعجاز قرآن» تلقی می‌شود. مفسران و متکلمان مسلمان برای تبیین اعجاز قرآن، تحدی را به نظریه کلامی معجزه پیوند می‌زنند. در این مقاله سعی کرده‌ایم نشان دهیم دلالت قطعات تحدی که حاوی احتجاجی بر اصالت وحی قرآنی‌اند، مستقل از دلالت «آیات الهی» است که طبق کاربرد قرآنی این اصطلاح، دلایلی خدانشناختی و معادشناسختی‌اند. قطعات تحدی انگاره «افترا بودن قرآن» را از طریق نفی امکان افترا بودن چنین متنی رد می‌کنند و بر این امر با احتجاج به کیفیات محتوایی قرآن دلیل می‌آورند. چهار مورد از این قطعات حاوی قالب امری «فأتوا بحدیث/ بعشر سور/ بسورة مثله/ من مثله» است که بیشترین توجه مفسران را به خود جلب کرده است و نام «تحدی» نیز به همین اعتبار به این قطعات داده شده است. بنا به ماهیت گفتاری قرآن، همه مقدمات و مفروضات این احتجاج در الفاظ همه این قطعات مذکور نیست؛ بخشی از آن‌ها که در بافت‌های مشابه دیگر مورد اشاره قرار گرفته و برای مخاطبان زمان نزول آشنا و شناخته شده بوده، در پاره‌ای از این قطعات مقدر گرفته شده و در برخی دیگر تصریح شده است. برای فهم درست معنای قطعات تحدی، باید بخش‌های دیگر احتجاج را در بافت‌های قرآنی مشابه یافت و این پازل را تکمیل کرد. در تلاش مفسران برای بازسازی احتجاج مندرج در این قطعات، عنصر مهم بافت مفقود است و در عوض، از پیش فرض‌های کلامی برای پر کردن خلأهای بحث استفاده شده است. واژگان کلیدی: قرآن، تحدی، اعجاز، اصالت وحی.

مقدمه

قطعات قرآنی معروف به «آیات تحدی» (بقره/ ۲۳ و ۲۴؛ یونس/ ۳۷-۳۹؛ هود/ ۱۳ و ۱۴؛ اسراء/ ۸۸؛ طور/ ۳۳ و ۳۴) در واکنش به اتهام‌هایی نازل گردیده است که مشرکان مخالف پیامبر ﷺ متوجه وحی قرآنی می‌کردند. آنان تعلیماتی را که رسول خدا ﷺ به نام وحی الهی

1. Email: n. mousaviandarzi@gmail.com

تبلغ می‌کرد، برچسب «افترا بر خداوند» می‌زدند و با این مدعا، دیگران را نیز از گوش سپردن به کلام الهی و تأمل در آن باز می‌داشتند. «افترا» به ساختن دروغ در باب امری مهم و نسبت دادن آن به غیر اشاره دارد و معمولاً با حرف جرّ «علی» فردی را که آن امر دروغین به وی نسبت داده شده مشخص می‌کنند.^۱

در قرآن کریم واژه «افترا» در چند سیاق متمایز از هم به کار رفته است:

۱. کاربرد عام و غیردینی: نسبت دادن فرزندی که از رابطه‌ای نامشروع پدید آمده به همسر، بهتان و افترا نامیده شده است «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا... وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ...» (ممتحنه/ ۱۲)؛
۲. در بحث از دین‌های ساختگی و بی‌اصالت و یا محرف، عقاید و شرایعی که از وحی نشأت نگرفته‌اند و بویژه مذهب شرک، افترا بر خداوند نامیده می‌شود «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (نساء/ ۴۸)؛ «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَا كِنٍّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (مائده/ ۱۰۳)؛ «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ» (أنعام/ ۱۴۰)؛ «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذِبَ هَذَا خَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَتُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (نحل/ ۱۱۶)؛

۳. در احتجاج با مشرکان و منکران الهی بودن قرآن و رسالت پیامبر ﷺ نیز این واژه تکرار شده است. در ۱۳ مورد با اشاره به اتهام مشرکان که قرآن را افترا و پیامبر را مفتی می‌نامیدند، به شکل‌های گوناگون پاسخ‌هایی ارائه گردیده است (یونس/ ۳۷ و ۳۸؛ هود/ ۱۳، ۳۵؛ یوسف/ ۱۱۱؛ نحل/ ۱۰۱؛ انبیاء/ ۵؛ فرقان/ ۴؛ سجده/ ۳؛ سبأ/ ۸، ۴۳؛ شوری/ ۲۴؛ احقاف/ ۸). قطعات موسوم به «آیات تحدی» در این سیاق نازل شده‌اند و برای فهم دقیق مدلول آن‌ها باید به بازسازی گفتمان و فضایی پردازیم که سیاق مذکور را شکل داده است. تنها پس از فهم درست فضای حاکم بر این مجادلات است که می‌توان پاسخی را که در قطعات تحدی نهفته به خوبی درک و فهم کرد.

۱- انکار اصالت وحی قرآنی

اتهام افترا بودن قرآن به واقع، انکار اصالت وحیانی این کلام و تردید در آن بود. این کار از دو راه صورت می‌گرفت:

۱. فعل «فری یفری» به معنای اختلاق و از خود ساختن است و «فریة» (با تخفیف) به معنای دروغ و نسبت نارواست. خلیل، ذیل این ماده می‌نویسد: «فری یفری فلان [الکذب] إذا اختلقه. و الفریة: الکذب و القذف».

۱- انکار هرگونه ارتباطی میان خدا و بشر:

خداشناسی قرآن که هم شامل تصحیح عقاید نادرست و هم تبیین عقاید صحیح در این باره است، بخش گسترده‌ای از این کتاب را در بر می‌گیرد. مشرکان، با شدت تمام، پیام قرآن را که به طور عمده حول این دو محور اصلی می‌گشت انکار می‌کردند. عامل این مخالفت خوی استکبار و طغیانی بود که سران مشرک را از خضوع و تسلیم در برابر آیات الهی باز می‌داشت (انعام / ۳۳؛ غافر / ۵۶). آنان برای تخطئه و باطل نشان دادن محتوای پیام قرآن، احتجاج‌ها و نظریه‌های مختلفی را مطرح می‌ساختند؛ آسان‌ترین راه برای ردّ تعلیمات قرآن، نفی اصل رسالت بشر بود؛ بدیهی است که نتیجه انکار کلی رسالت بشر، تکذیب ادعای رسالت پیامبر و در نتیجه تکذیب محتوای رسالت او بود. آنان ارتباط خداوند با بشر را ممتنع و دور از عقل می‌شمردند:

«و از این که بیم دهنده‌ای از خودشان به سراغ آنها آمده است تعجب کردند و کافران گفتند: این ساحری بس دروغ‌پرداز است (ص / ۴)»؛

«و [چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت، آن گاه که هدایت برایشان آمد، جز اینکه گفتند: «آیا خدا بشری را به سمت رسول مبعوث کرده است؟» (اسراء / ۹۴)؛
«و آن گاه که گفتند: «خدا چیزی بر بشری نازل نکرده»، بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند» (انعام / ۹۱)؛

از قرآن چنین برمی‌آید که استبعاد سخن گفتن خداوند با بشر در میان اقوام گذشته هم رایج بوده است. آن‌ها با تأکید بر «بشر» بودن انبیاء، ارتباط این انسان‌ها با خدا و نزول وحی بر انبیا را منکر می‌شدند: «گفتند شما جز بشری مانند ما نیستید، و [خدای] رحمان چیزی نفرستاده، و شما جز دروغ نمی‌پردازید.» (یس / ۱۵).^۲ از دید آنان اگر خداوند می‌خواست رسولی بفرستد، حتماً از فرشتگان (که مشرکان آن‌ها را پرستش می‌کردند) کسی را عهده‌دار سفارت می‌کرد. مخالفان انبیاء که عموماً از نخبگان بودند، دعوی رسالت الهی انبیاء را از باب خدعه و برتری‌جویی آنان قلمداد می‌کردند و تبعیت از چنین فردی را شایسته موقعیت اجتماعی خود نمی‌دیدند:

«و اشراف قومش که کافر بودند گفتند: «این / مرد / جز بشری چون شما نیست، می‌خواهد بر شما برتری جوید، و اگر خدا می‌خواست قطعاً فرشتگانی می‌فرستاد. [ما] در میان پدران نخستین خود، چنین [چیزی] نشنیده‌ایم» (مؤمنون / ۲۴)؛

۱. قس. اعراف / ۶۲، ۶۹؛ یونس / ۲؛ ق / ۲.

۲. قس. هود / ۲۷؛ ابراهیم / ۱۱، ۱۰، ۴۷؛ شعراء / ۱۵۴، ۱۸۶؛ فصلت / ۱۴؛ قمر / ۲۴.

«و اشراف قومش که کافر شده، و دیدار آخرت را دروغ پنداشته بودند، و در زندگی دنیا آنان را مرقه ساخته بودیم گفتند: «این [مرد] جز بشری چون شما نیست: از آنچه می‌خورید، می‌خورد و از آنچه می‌نوشتید، می‌نوشتد- و اگر بشری مثل خودتان را اطاعت کنید در آن صورت قطعاً زیانکار خواهید بود» (مؤمنون / ۳۳ و ۳۴)؛

«این [بدرجامی] از آن روی بود که پیامبرانشان دلایل آشکار بر ایشان می‌آوردند ولی آنان [می] گفتند: «آیا بشری ما را هدایت می‌کند؟» پس کافر شدند و روی گردانیدند و خدا بی‌نیازی نمود، و خدا بی‌نیاز ستوده است» (تغابن / ۶)؛

پاسخ قرآن به این تردید، ارجاع به رسالت رسولان پیشین است؛ یعنی به این اشکال پاسخ نقضی می‌دهد: «و آنگاه که گفتند خدا چیزی بر بشری نازل نکرده، بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند. بگو چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده؟ [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است» (انعام / ۹۱)؛

«و پیش از تو [نیز] جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم گسیل نداشتیم، اگر نمی‌دانید از پژوهندگان کتابهای آسمانی بپرسید» (انبیاء / ۷)؛

۲- انکار نزول وحی بر پیامبر ﷺ به طور خاص:

در این نوع احتجاج، مشرکان، از باب جدل، نزول وحی بر انسان را ممکن فرض می‌کردند و سپس با توسل به دلایلی، نتیجه می‌گرفتند که پیامبر ﷺ فاقد شرایط و خصوصیات نبی است. این دلایل به طور خلاصه از این قرار است:

- شخص پیامبر ﷺ ویژگی خاصی در بین قوم خود ندارد که از سوی خدا برگزیده شود و افراد دیگری نسبت به او شایستگی‌های بیشتری دارند؛

«[آیا از میان همه ما قرآن بر او نازل شده است؟] [نه!] بلکه آنان در باره قرآن من دو دلند. [نه،] بلکه هنوز عذاب [مرا] نچشیده‌اند» (ص / ۸)؛

«گفتند: چرا این قرآن بر مردی از بزرگمردان آن دو قریه نازل نشده است؟» (زخرف / ۳۱)؛

- اگر خداوند بشری را به رسالت برگزیند، باید او را از نعمت‌های خاص برخوردار کند و در موهبت‌های مادی او را بر دیگران برتری دهد:

«و گفتند: [این چه پیامبری است که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟ چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده تا همراه وی هشداردهنده باشد؟ - یا گنجی به طرف او افکنده نشده یا باغی ندارد که از [بار و بر] آن بخورد؟» (فرقان / ۷، ۸)؛

«و مبادا 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؟»» (هود/ ۱۲).

- انبیای گذشته نظیر موسی و عیسی، آیاتی اقناعی به قوم خود ارائه کردند اما این شخص که خود را نبی می‌خواند هیچ آیتی از آن گونه به ما ننموده است:

«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 ساحر با هم ساخته‌اند.» و گفتند: «ما همه را منکریم.»» (قصص / ۴۸)؛

«پس همانگونه که برای پیشینیان هم عرضه شد، باید برای ما نشانه‌ای بیاورد» (انبیاء / ۵)؛

«و هرگاه برای آنان آیاتی نیاوری، می‌گویند: «چرا آن را خود برنگزیدی؟»» (اعراف / ۲۰۳)؛

۱-۱- ارزیابی و تحلیل مشرکان از ماهیت قرآن

قرآن کریم با نقل گفتار مخالفان در باره ماهیت قرآن، تصویری از مجادله‌های رایج میان مشرکان را به ثبت رسانده است. آنان با انکار ماهیت وحیانی قرآن، آن را دروغ‌بافته‌هایی می‌نامیدند که پیامبر ﷺ بر خداوند افترا می‌بندد. حال اگر از نظر آنان قرآن وحی الهی نبود، پس چه بود؟ مشرکان تحلیل‌های متعددی برای منشأ قرآن داشتند که قرآن از آن‌ها خبر می‌دهد:

۱-۱-۱- خواب‌های پریشان: یکی از راه‌های دریافت وحی که در سنت انبیای اسرائیلی مشهور بود، مکاشفه و رؤیا در خواب یا بیداری است^۱، مشرکان از سر استهزاء، تجربه وحیانی پیامبر را خواب‌های آشفته می‌نامیدند: «بلکه گفتند: «خواب‌های شوریده است، [نه] بلکه آن را بریافته است» (انبیاء / ۵).

۱-۱-۲- دریافت‌های شاعرانه و القانات جن: در تصور عرب جاهلی «شاعر شخصی بود که معرفت و شناخت دست اولی از جهان نادیده داشت و این آگاهی وی از عالم غیب، برخاسته از ملاحظات شخصی وی نبود بلکه نتیجه ارتباط صمیمانه‌ای بود که با موجودات فوق طبیعی به نام جنیان داشت» (ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۲۱۶). جنی را که با شاعر یا کاهن در تماس بود رئی می‌گفتند و جن اختصاصی هر شاعر با نام خاصی نیز شناخته می‌شد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۴/ ۳۴۵؛ البیان و التبیان، ۱۴۲۳ق: ۱/ ۲۴۱؛ الحیوان، ۱۴۲۴ق: ۶/ ۴۲۱، ۴۲۲). چنین تصور می‌شد که

۱. در قرآن در سه موضع به رؤیای وحیانی پیامبر اشاره دارد: (انفال / ۴۳؛ اسراء / ۶۰؛ فتح / ۲۷) که در اولی تصریح شده است که این رؤیا در خواب (منام) بوده است. در ماجرای ذیح اسماعیل نیز ابراهیم از رؤیایی سخن می‌گوید که در خواب دیده بود (صافات / ۱۰۲، ۱۰۵). محتمل است که برخی موارد استعمال ریشه «رأی» در باب افعال نیز اشاره به رؤیای وحیانی باشد: «وَ كَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام / ۷۵).

شاعر کلمات خود را از جنّی دریافت می‌کند که با وی ارتباطی اختصاصی دارد. نسبت جنون به پیامبر یا شاعر دانستن او با این تصور کهن از رابطه جن و شاعر قابل فهم می‌شود (صافات / ۳۶؛ طور / ۲۹، ۳۰؛ حاقه / ۴۱). حال آن که وحی از جانب خدا به پیامبر القا می‌شود و از جنس شعر هم نیست: «و [ما] به او شعر نیاموختیم و در خور وی نیست؛ این [سخن] جز اندرز و قرآنی روشن نیست» (یس / ۶۹). این پندار خرافی در سوره شعراء مورد اشاره قرار گرفته است و علاوه بر آن که صغرای قضیه (نزول اجنه و شیاطین بر پیامبر و در نتیجه، شیطانی بودن منشأ قرآن) رد و انکار شده است^۱ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۱/۷)، کبرای آن (فروید آمدن شیاطین بر شعرا و کاهنان) نیز فریبکارانه و دروغ شمرده شده است: «آیا شما را خبر دهم که شیاطین بر چه کسی فرود می‌آیند؟- بر هر دروغزن گناهکاری فرود می‌آیند- که گوش فرا می‌دارند و بیشترشان دروغگویند- و شاعران را گمراهان پیروی می‌کنند- آیا ندیده‌ای که آنان در هر وادی سرگردانند؟- و آنان چیزهایی می‌گویند که انجام نمی‌دهند» (شعراء / ۲۲۱-۲۲۶)^۲.

۱-۳- گفتار کاهن: در فرهنگ جاهلی کاهن (فالگیر و طالع بین) نیز مردی بود که در تصرف جن قرار داشت و تحت تأثیر الهام جنیان کلماتی غیر طبیعی بر زبان می‌راند. کاهن نقاط

۱. «و شیطان‌ها آن را فرود نیاورده‌اند - و آنان را نسزد و نمی‌توانند [وحی کنند] - در حقیقت آنها از شنیدن، معزول [و محروم] اند» (شعراء / ۲۱۰-۲۱۲).

۲. ایراد اتهام شاعری یا ساحری به پیامبر را باید در این چهارچوب تفسیر کرد؛ سایر برداشت‌ها موجب توهّم امور باطلی می‌گردد؛ از جمله این که معمولاً گفته می‌شود مشرکان قالب ادبی قرآن را به شعر نزدیک می‌پنداشتند؛ گویی دغدغه آنان واقعا نقد ادبی قرآن بوده است؛ انتساب قرآن به سحر را نیز چنین توجیه کرده‌اند که قرآن، همچنان که سحر، میان پدر و پسر و زن و شوهر جدایی می‌افکند یا این که جذابیت ادبی قرآن آنان را مسحور خود می‌ساخته است. این ارزیابی‌ها بدان جا ختم می‌شود که گویا مشرکان به قرآن به مثابه اثری هنری می‌نگریسته‌اند و در مقام مناقضه و معارضه با آن بوده‌اند- از آن دست نقیضه سرایی که میان شاعران دوران جاهلی، اموی و عباسی متداول بوده است. لذا حال که قرآن مخالفان را به هموردی فراخوانده است (تحدی)، این هموردگی را باید از گونه مناقضه میان جریر و فرزندق تلقی کرد. نتیجه همه این توهّم‌های بی در پی و به هم پیوسته، آن است که قرآن عرب را به مناقضه با خود فراخوانده است، هم چنان که شاعران و ادیبان از طریق خلق آثاری ادبی به معارضه و عرض اندام در برابر یکدیگر بر می‌خیزند؛ و آنچه منظور تحدی قرآن بوده است، صرفاً جنبه ادبی و هنری آن است. این نظریه‌پردازی‌های انتزاعی محصول عصر عباسی است که در آن مباحث نقد ادبی و زیبایی‌شناسی شعر رواجی تمام یافته بود و از سوی دیگر در واکنش به جنبش شعوبیه، ویژگی‌های منحصر به فرد زبان عربی مورد تأکید قرار می‌گرفت و در همه این مفاخرات، البته برگ برنده، قرآن بود که کسی را یارای انکار جایگاه ویژه آن نبود. خردگرایان معتزلی ابتدا به نفی این جریان گرایش داشتند؛ به طوری که ابراهیم نظام و پیروانش، به کلی تقلیدناپذیری نظم قرآن را بر این اساس که اسلوب یا فصاحت و بلاغت آن حجت پیامبر باشد منکر بودند. اما جاحظ که گرایش نژادپرستانه عربی او مشهور است، با این جریان همراه شد و کتاب نظم قرآن را به نگارش در آورد. پس از او معتزلیان عمدتاً اعجاز ادبی قرآن را پذیرفتند.

مشترک فراوانی با شاعر داشت و در اوایل جاهلیت تمایزی میان شاعر و کاهن نبود. در واقع، شعر و کهانت هر دو تجلیاتی از شمنی‌گری بودند. در دوره‌های متأخرتر، کاهن از شاعر به واسطه قالب ادبی خاصی که در سخنان خود به کار می‌برد، یعنی سجع متمایز می‌شد. از لحاظ وظیفه اجتماعی، کاهن شخصی بود دارای قدرت‌های سرّی و نهانی که با استفاده از این قدرت‌ها خدماتی چون خواب‌گزاری، اطلاع دادن از محل گمشده‌ها، معالجه بیماران و معرفی قاتل در حوادث جنایی، برای قبیله خود انجام می‌داد و مزدی که حلوان نامیده می‌شد دریافت می‌کرد (ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۲۲۱؛ البیان و التبيين، ۱/ ۲۴۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴۷/۲؛ مرزوقی، ۱۴۱۷: ۴۰۲-۴۱۵). در مواضعی از قرآن، ادعای مشرکان درباره کهانت پیامبر و هم سنخ دانستن قرآن با اقوال کاهنان طرح و رد شده است: «فَذَكَرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَ لَامَجْنُونٍ - أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهٖ رَبِّبَ الْمُنُونِ» (طور / ۲۹، ۳۰: قس. حاقه / ۴۲؛ دخان / ۱۴).

۱-۴- اقتباس از افراد یا آثار پیشینیان: در سوره نحل آیه ۱۰۳، اتهام تعلیم گرفتن پیامبر از فردی ذکر شده است که عرب زبان نبوده است: «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند جز این نیست که بشری به او می‌آموزد». در آیات دیگری، که سیاق آن‌ها عموماً درباره رستاخیز و قیامت است، از زبان کفار قرآن «اساطیر الاولین» نامیده شده است. گویا مشرکان، جاودانگی بشر و زندگی پس از مرگ، را اعتقادی محسوب می‌کرده‌اند که اقوام قدیم بدان گرایش داشته‌اند. در سوره فرقان (۴-۵)، پس از آن که از زبان مشرکان، اتهام «بی‌اساس و ساختگی بودن قرآن» (افک افتراه) را نقل می‌کند و این که گروهی او (پیامبر) را بر این کار یاری کرده‌اند، به قول دیگری از مشرکان اشاره می‌کند که قرآن را رونوشتی از «اساطیر الاولین» دانسته‌اند که صبح و شام بر پیامبر املا می‌شود.

۱. تفاسیر او را غلامی رومی یا غلامی آهنگر که به دیانت نصرانی بود و یا از اهل کتاب معرفی کرده‌اند که اسلام آورده بود (ن.ک. طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/۱۱۹؛ قمی مشهدی، بی تا: ۷/۲۷۴).

۲. ن. ک. انعام / ۲۵؛ نحل / ۲۴؛ مؤمنون / ۸۳؛ نمل / ۶۸؛ احقاف / ۱۷؛ قلم / ۱۵؛ مطففین / ۱۳. فقط در دو مورد (انفال / ۳۱ و فرقان / ۵) بحثی از قیامت نیست.

۳. خلیل می‌نویسد: «و الواحد من الأساطیر إسطاره و أسطورة، (و هی) أحادیث لا نظام لها بشیء»؛ بر این اساس، «اساطیر الاولین» به معنای افسانه‌های کهن نیست (آن چنان که امروزه اسطوره به مفهوم myth به کار می‌رود) بلکه به معنای تصورات بی‌ربط و در هم و بر هم اقوام گذشته در باره جهان است، خواه ساختاری داستانی داشته باشد، خواه چنین نباشد.

۴. گاهی پس از طرح موضوع رستاخیز، مشرکان انکار خود در این باره را با سحر خواندن رستاخیز ابراز می‌کنند: «و اگر بگویی شما پس از مرگ برانگیخته خواهید شد قطعاً کسانی که کافر شده‌اند خواهند گفت این جز سحری آشکار نیست» (هود / ۷). (نیز ن. ک. سیا / ۴۳؛ صافات / ۱۵؛ احقاف / ۷؛ قمر / ۲).

۲- سهم مشرکان و اهل کتاب در ایراد اتهام

بجز آیه ۲۳ سوره بقره که تنها مورد مدنی از قطعات تحدی است و احتمالاً به بدگمانی یهودیان مدینه در باره اصالت وحی قرآنی اشاره دارد، در سایر موارد اصل اتهام از جانب مشرکان وارد می‌شود؛ بخصوص آنجا که هر گونه وحی و رسالتی انکار می‌گردید؛ با این حال هرگاه که نفی نبوت خاصه مطرح بود، ردی از اهل کتاب نیز نمودار می‌شد. گرچه قرآن به صراحت نامی از یهود و نصارا در این میان نمی‌برد؛ تلویحاً از قرآن دریافت می‌شود که برخی اهل کتاب در این باره به مشرکان مشاوره می‌دادند. در سوره انعام در خطابی که ابتدا مشرکان را مورد توجه قرار می‌دهد، نفی نزول هر گونه وحی بر بشر سخنی از سر قدرناشناسی شمرده شده است سپس خطاب متوجه اهل کتاب شده و با اشاره به پنهان کردن حقایق کتبری از کتاب آسمانی تورات، نقش آنان را در اغرای مشرکان مورد تعریض قرار می‌دهد:

«و آن گاه که گفتند: «خدا چیزی بر بشری نازل نکرده»، بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند. بگو: «چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده؟ [همان کتابی که] برای

۱. مفسران در تعیین مرجع ضمائر در «قدروا»، «قالوا»، «تجعلونه»، «تبدونها»، «تخفون»، «علمتم»، «تعلموا»، «انتم» و «اباؤکم» دچار مشکل شده‌اند؛ زیرا تلقی ایشان آن بوده که همه ضمائر باید یک مرجع داشته باشند. با آن که ارجاع ضمائر فاعلی در دو مورد نخست به مشرکان موجه‌تر به نظر می‌رسد (زیرا این گفته که «خدا بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده است» عقیده مشرکان است)، ارجاع ضمائر فاعلی در سه مورد بعدی به مشرکان نادرست به نظر می‌رسد و مناسب با اهل کتاب است. مفسران ارجاع ضمائر مرفوع در سه مورد بعدی به علاوه ضمیر «کم» را به اهل کتاب بلاشکال دیده‌اند. عمده مفسران، مانند علامه طباطبایی، استدلال کرده‌اند که قرآن نمی‌توانسته است در موضوع وحی که مورد انکار مشرکان بود با آنان به چیزی احتجاج کند که بدان ایمان نداشته‌اند؛ لذا همه ضمائر را به «یهود» بازگردانده‌اند و اشکال انتساب این سخن (نفی هر گونه وحی بر بشر) به یهودیان را چنین پاسخ داده‌اند که آنان از سر عناد این سخن را بر خلاف اعتقاد واقعی خویش بر زبان رانده بودند! حال آن که قرآن این گفتار را سخنی می‌داند که نه از سر عناد بلکه از سر بی‌معرفتی به خداوند بیان شده است. اما فخر رازی تفکیک میان مراجع ضمائر را ممکن دانسته است (مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰ق: ۶۱/۱۳). از دید مؤلف این نوشتار، بر خلاف قول مفسران، چهار ضمیر آخر را نیز نمی‌توان به اهل کتاب بازگرداند؛ با آن که مفسران به علت آن که این بخش از آیه از تعلیم سخن گفته است، تعلیم مذکور را بر تعلیم وحیانی به اهل کتاب تطبیق داده‌اند و آن را مشابه (عَلَّمَكُمَا لِمَ تَكُنُ تَعْلِمُ) (نساء/ ۱۱۳) و «يَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۱۵۱) دانسته‌اند؛ اما قید «مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ» حاکی از آن است که مخاطبان چیزی را آموخته‌اند که خود قبلاً از آن آگاه نبودند و پدرانشان نیز از آن بی‌خبر بودند، حال آن که اهل کتاب بنا به سنت آبا و اجدادی به محتوای کتاب الهی علم داشته‌اند؛ لذا ضمائر مخاطب در بخش پایانی آیه مشرکان را در نظر دارد که از طریق وحی قرآنی مطالبی آموختند که پیش از این خود و پدرانشان بدان آگاهی نداشته‌اند. ضمن این که اگر قرائتی را اصیل بدانیم که افعال «تجعلونه»، «تبدونها» و «تخفون» را به صیغه غائب روایت می‌کند، اشکال برطرف می‌شود و عبارت شامل این افعال غایب شکل معترضه‌ای را پیدا می‌کند که در وسط خطاب به مشرکان قرار گرفته است.

مردم روشنائی و رهنمود است، [و] آن را به صورت طولماها درمی‌آورید. [آنچه را] از آن [می‌خواهید] آشکار و بسیاری را پنهان می‌کنید، و چیزی که نه شما می‌دانستید و نه پدرانتان، به شما آموخته شد.» بگو: «خدا [همه را فرستاده]» آن گاه بگذار تا در ژرفای [باطل] خود به بازی [سرگرم] شوند» (انعام / ۹۱).

۳- واکنش‌های قرآن به این اتهام

نتیجه‌ای که مشرکان از این ارزیابی‌ها می‌گرفتند آن بود که پیامبر قرآن را به دروغ به خداوند نسبت می‌دهد و در ادعای دریافت وحی از خداوند کاذب است. در چندین موضع، قرآن از مشرکان نقل می‌کند که می‌گفتند او قرآن را افترا بسته است. به نظر می‌رسد برخورد قرآن با این شبهه دو صورت داشته است. در وهله نخست، پاسخ‌های قرآن متناسب با ماهیت جدل‌آمیز این اتهام^۱، اجمالی و گذرا و در حدّ طرح شبهه و نفی آن است؛ تلاشی برای اقناع مخاطب در آن دیده نمی‌شود؛ چه بسا بتوان گفت ضرورتی برای این کار دیده نمی‌شده است (موارد ۱-۳ تا ۵-۳). گاهی نیز به این شبهه پاسخی تفصیلی داده شده است تا قاطع محاصمه باشد، این استدلال‌ها صورت‌بندی‌های مختلفی دارند و اغلب از دو یا چند پاسخ زیر ترکیب یافته‌اند:

۳-۱- تأکید بر حق بودن قرآن و انتساب آن به خداوند

«آیا در این سخن نیندیشیده‌اند، یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آن‌ها نیامده است؟- یا پیامبر خود را [درست] نشانخته و [لذا] به انکار او پرداخته‌اند؟- یا می‌گویند او جنون دارد؟ نه، [بلکه] [او] حق را برای ایشان آورده و [الی] بیشترشان حقیقت را خوش ندارند» (مؤمنون / ۷۰)؛ «آیا می‌گویند: آن را برافتنه است؟ [نه چنین است] بلکه آن حقّ و از جانب پروردگار توسّست تا مردمی را که پیش از تو بیم‌دهنده‌ای برای آنان نیامده است هشدار دهی، امید که راه یابند» (سجده / ۳).

۳-۲- بسنده دانستن شهادت خداوند، فرشتگان و عالمان به کتاب بر رسالت پیامبر

«بگو: کدام گواهی از همه برتر است؟ بگو: خدا میان من و شما گواه است. و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن، شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد، هشدار دهم» (انعام / ۱۹)؛

۱. در (سوره انعام / ۳۳) بیان می‌دارد که مخالفان پیامبر نه از سر حقیقت جویی و پرهیز از باطل این اتهامات را مطرح می‌کردند؛ مسأله تکذیب شخص رسول خدا در کار نبود بلکه آنان از پذیرش پیام آیات الهی ابا داشتند: «به یقین می‌دانیم که آنچه می‌گویند تو را سخت غمگین می‌کند. در واقع آنان تو را تکذیب نمی‌کنند، ولی ستمکاران آیات خدا را انکار می‌کنند».

«و کسانی که کفر ورزیدند می‌گویند: تو فرستاده نیستی. بگو: کافی است که خدا و آن کس که علم کتاب نزد او است، میان من و شما گواه باشد» (رعد / ۴۳)؛
 «لیکن خدا به [حقیقت] آنچه بر تو نازل کرده است گواهی می‌دهد. [او] آن را به علم خویش نازل کرده است؛ و فرشتگان [نیز] گواهی می‌دهند. و گواهی خدا کافی است» (نساء / ۱۶۶)؛
 در مورد اخیر، این امر که قرآن به علم خدا نازل شده است (آنزله بعلمه)، با قطعاً تحدی در سوره هود مشابهت دارد.^۱

۳-۳- ناپایداری باطل و ثبات حق

حق و باطل نزد خداوند علی‌السویه نیست و سنت الهی آن است که باطل را محو سازد و حق را پا بر جای دارد. اگر قرآن باطل باشد، به سرنوشت باطل‌های دیگر دچار خواهد شد و اگر حق باشد، باقی خواهد ماند:
 «بلکه می‌گویند: بر خدا دروغی بسته است. پس اگر خدا بخواهد بر دلت مهر می‌نهد؛ و خدا باطل را محو و حقیقت را با کلمات خویش پا برجا می‌کند. اوست که به راز دل‌ها داناست» (شوری / ۲۴).^۲

۳-۴- کیفر قطعی مفتربیان

افترا بستن بر خداوند یکی از عظیم‌ترین گناهان است و قطعاً بدون کیفری سخت نخواهد ماند:
 «یا می‌گویند: این کتاب، دروغی است که خود بافته است. بگو: اگر من آن را چون دروغی به هم بافته باشم، شما نمی‌توانید خشم خدا را از من بازدارید. خدا از آن طعن‌ها که بدان می‌زنید آگاه‌تر است. و شهادت او میان من و شما کافی است. و اوست آمرزنده مهربان» (احقاف / ۸)؛
 «و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود- دست راستش را سخت می‌گرفتیم- سپس شاهرگش را پاره می‌کردیم- و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد» (حاقه / ۴۴-۴۷).^۳
 «و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد یا می‌گوید: «به من وحی شده»، در حالی که چیزی به او وحی نشده باشد، و آن کس که می‌گوید: «به زودی نظیر آنچه را خدا نازل کرده است نازل می‌کنم»؟ و کاش ستمکاران را در گرداب‌های مرگ می‌دید که

۱. ن. ک. اسراء / ۹۶؛ احقاف / ۸.

۲. قس. غافر / ۲۸.

۳. قس. یونس / ۱۵؛ هود / ۳۵.

فرشتگان [به سوی آنان] دستهایشان را گشوده‌اند [و نهیب می‌زنند]: «جان‌هایتان را بیرون دهید» امروز به [سزای] آنچه بناحق بر خدا دروغ می‌بستید و در برابر آیات او تکبر می‌کردید، به عذاب خوارکننده کیفر می‌یابید» (انعام / ۹۳)؛

۳-۵- همپایه بودن افترا بر خداوند و تکذیب آیات الهی

افترا بستن بر خدا و تکذیب آیات الهی دو جرم همپایه و معادلند که هیچ ظلم دیگری با آن‌ها برابری نمی‌کند. این مفهوم که با عبارت «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ» و عبارات مشابه در چند موضع از سور مکی آمده است (انعام / ۲۱؛ اعراف / ۳۷؛ یونس: ۱۷؛ عنکبوت / ۶۸؛ زمر / ۳۲)، تهدیدی تلویحی محسوب می‌شود؛ زیرا افترا بر خداوند گر چه جرمی سنگین و مستوجب کیفری سهمگین است اما جرم مشرکان، یعنی تکذیب آیات الهی، از لحاظ زشتی و عقوبت، معادل آن است؛ بنابراین مشرکان که بی‌پروا چنین تهمتی به پیامبر می‌زنند باید به هوش باشند؛ زیرا با این کار مرتکب تکذیب آیات الهی شده‌اند که عقوبتی سخت در پی دارد:

«تنها کسانی دروغ‌پردازی می‌کنند که به آیات خدا ایمان ندارند و آنان خود دروغ‌گویانند» (نحل / ۱۰۵)؛

«کسانی که کتاب [آسمانی] به آنان داده‌ایم، همان گونه که پسران خود را می‌شناسد، آیات الهی قرآن را تشخیص می‌دهند. کسانی که به خود زیان زده‌اند، ایمان نمی‌آورند- و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ بسته یا آیات او را تکذیب نموده؟ بی‌تردید، ستمکاران رستگار نمی‌شوند» (انعام / ۲۰ و ۲۱)؛

۳-۶- تصدیق تعالیم و حیانی موجود نزد اهل کتاب

گفتمان قرآنی با اهل کتاب بر مشابهت پیام قرآن با محتوای کتب و حیانی پیشین تأکید دارد و از این امر همچون دلیلی قاطع بر «من عند الله» بودن قرآن یاد می‌شود که هر شک و تردیدی را در باره این کتاب زایل می‌سازد. در سیزده موضع، از قرآن و رسول خدا ﷺ با وصف «تصدیق کننده تعالیم کتب و انبیای پیشین» نام برده شده است و در موارد متعدد دیگر از مشابهت و مطابقت تعالیم قرآن و تعلیمات انبیای گذشته سخن رفته است. در سوره آل عمران از میثاقی سخن رفته است که خداوند از اهل کتاب گرفته است که هرگاه پیام‌آوری نزد ایشان آمد که «مصدق تعالیم گذشته» بود، به او ایمان آورند و یاریش کنند:

«و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هر گاه 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 یاریش 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 / ۸۱)؛ بر این اساس، قرآن «مصدق» تعلیمات آشنای اهل کتاب معرفی می‌شود:

«به تو جز آنچه به پیامبران پیش از تو گفته شده است گفته نمی‌شود. به راستی که خداوندگار تو دارای آمرزش و دارنده کیفری پرورد است» (فصلت / ۴۳)؛

«و این کتاب، نازل شده از جانب پروردگار جهانیان است - آن را روح الامین نازل کرده است - بر دل تو، تا از بیم‌دهندگان باشی - به زبان عربی روشن - و آن در نوشته‌های پیشینیان نیز هست - آیا این نشانه برایشان بسنده نیست که علمای بنی اسرائیل از آن آگاهند؟» (شعراء / ۱۹۲-۱۹۷)؛

«قطعاً در صحیفه‌های گذشته این [معنی] هست - صحیفه‌های ابراهیم و موسی» (اعلی / ۱۸-۱۹)؛

«و این خجسته کتابی است که ما آن را فرو فرستادیم، [و] کتابهایی را که پیش از آن آمده تصدیق می‌کند. و برای اینکه [مردم] أم القری [مکه] و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی. و کسانی که به آخرت ایمان می‌آورند، به آن [قرآن نیز] ایمان می‌آورند، و آنان بر نمازهای خود مراقبت می‌کنند» (انعام / ۹۲)؛

«و آنچه از کتاب به سوی تو وحی کرده‌ایم، خود حق [و] تصدیق‌کننده [کتابهای] پیش از آن است. قطعاً خدا نسبت به بندگانش آگاه بیناست» (فاطر / ۳۱)؛

«و پیش از آن، کتاب موسی راهبر و [مایه] رحمتی بود و این [قرآن] کتابی است به زبان عربی که تصدیق‌کننده [آن] است تا کسانی را که ستم کرده‌اند هشدار دهد و برای نیکوکاران مژده‌ای باشد» (احقاف / ۱۲)؛

«گفتند: «ای قوم ما، ما کتابی را شنیدیم که بعد از موسی نازل شده [و] تصدیق‌کننده [کتابهای] پیش از خود است، و به سوی حق و به سوی راهی راست راهبری می‌کند» (احقاف / ۳۰)؛

«و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق‌کننده کتابهای پیشین و حاکم بر آنهاست. پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن، و از

هواهایشان [با دور شدن] از حقی که به سوی تو آمده، پیروی مکن. برای هر یک از شما شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم» (مائده / ۴۸)؛

«این کتاب را در حالی که مؤید آنچه [از کتابهای آسمانی] پیش از خود می‌باشد، به حق بر تو نازل کرد، و تورات و انجیل را...» (آل عمران / ۳)؛

«و از اهل کتاب عمل به این میثاق الهی خواسته می‌شود و ناقضان میثاق سرزنش و تهدید می‌شوند و بدانچه نازل کرده‌ام- که مؤید همان چیزی است که با شماست- ایمان آرید و نخستین منکر آن نباشید، و آیات مرا به بهایی ناچیز نفروشید، و تنها از من پروا کنید» (بقره / ۴۱)؛

«و هنگامی که از جانب خداوند کتابی که مؤید آنچه نزد آنان است برایشان آمد، و از دیرباز [در انتظارش] بر کسانی که کافر شده بودند پیروزی می‌جستند ولی همین که آنچه [که اوصافش] را می‌شناختند برایشان آمد، انکارش کردند. پس لعنت خدا بر کافران باد» (بقره / ۸۹)؛
«و چون به آنان گفته شود: «به آنچه خدا نازل کرده ایمان آورید»، می‌گویند: «ما به آنچه بر خود ما نازل شده ایمان می‌آوریم» و غیر آن را- با آنکه [کاملاً] حق و مؤید همان چیزی است که با آنان است- انکار می‌کنند. بگو: «اگر مؤمن بودید، پس چرا پیش از این، پیامبران خدا را می‌کشتید؟»» (بقره / ۹۱)؛

«بگو: «کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست] چرا که او، به فرمان خدا، قرآن را بر قلبت نازل کرده است، در حالی که مؤید [کتابهای آسمانی] پیش از آن، و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است.»» (بقره / ۹۷)؛

«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 / ۱۰۱)؛

«ای کسانی که به شما کتاب داده شده است، به آنچه فرو فرستادیم و تصدیق‌کننده همان چیزی است که با شماست ایمان بیاورید، پیش از آنکه چهره‌هایی را محو کنیم و در نتیجه آنها را به قهقرا بازگردانیم یا هم چنان که «اصحاب سبت» را لعنت کردیم آنان را [نیز] لعنت کنیم، و فرمان خدا همواره تحقق یافته است» (نساء / ۴۷)؛

با مفروض انگاشتن این ویژگی وحی قرآنی، علاوه بر اهل کتاب، دیگر مخاطبان پیامبر ﷺ نیز مورد احتجاج قرار می‌گیرند تا به الهی بودن این کتاب اقرار کنند. توضیح این

مطلب از این قرار است: معرفت‌های مشترک میان قرآن و أهل کتاب در واقع از منبع واحدی نشأت گرفته‌اند که قرآن آن را «الکتاب» می‌نامد و از نحوه استعمال این واژه در قرآن بر می‌آید که «الکتاب» یا «الکتاب المبین» که ذره‌ای را فروگذار نکرده است، حاوی (لا اقل بخشی از) علم خداوند است (انعام/ ۳۸، ۵۹؛ یونس/ ۶۱؛ هود/ ۶؛ رعد/ ۳۹؛ اسراء/ ۵۸؛ طه/ ۵۲؛ حج/ ۷۰؛ نمل/ ۷۵؛ سبأ/ ۳؛ فاطر/ ۱۱؛ ق/ ۴؛ حدید/ ۵)؛ قوانین آفرینش و تشریح نیز در این کتاب ثبت است (انفال/ ۷۵؛ توبه/ ۳۶؛ احزاب/ ۶)؛ هم چنان که «علم»، یعنی شناخت قطعی و قابل اعتماد، جز از این کتاب نشأت نمی‌گیرد (قس. ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۷۱) و هر عقیده‌ای که منشأی جز این کتاب داشته باشد، شناختی بی‌پایه و اساس (ظن) یا از روی هوا و هوس است (روم/ ۲۹؛ نجم/ ۲۳، ۲۸). از این جا می‌توان گفت که قرآن معرفت‌های موجود نزد مردمان را به دو دسته متمایز تقسیم می‌کند: ۱) معرفت‌هایی که از جانب خداوند بر بشر وحی شده و ریشه در الکتاب دارند؛ ۲) معرفت‌ها و شناخت‌هایی که بشر مبتنی بر ظن و گمان یا هوا و هوس خویش ساخته و پرداخته است و لذا حجّیتی ندارند؛ از این روست که می‌بینیم قرآن در محاجّه با مشرکان بر سر عقاید شرک آلودشان، از آنان می‌خواهد که منبع این عقاید را معرفی کنند و می‌پرسد که: «آیا به آنان پیش از آن [قرآن] کتابی داده‌ایم که بدان تمسک می‌جویند؟» (زخرف/ ۲۱)؛ «اگر راست می‌گویید، کتابی پیش از این [قرآن] یا بازمانده‌ای از علم نزد من آورید» (احقاف/ ۴). چنین مدرکی اگر باشد، حجتی قاطع و نیرومند (سلطان مبین) به نفع مشرکان خواهد بود؛ ولی مشرکان هیچ حجتی از جانب خدا ندارند که مؤید دعوی باطل آنان باشد: «گفتند خدا فرزندی برای خود اختیار کرده است؛ او [از این نسبت] منزّه است. او بی‌نیاز است. آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن اوست. شما را بر این [ادّعا] حجّتی نیست. آیا چیزی را که نمی‌دانید، به دروغ بر خدا می‌بندید؟» (یونس/ ۶۸). مشرکان در مقابل این چالش، پاسخی نداشتند جز این که بگویند: «ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما [هم] با پی‌گیری از آنان، راه یافتگانیم» (زخرف/ ۲۲).

در برابر این عقاید بی‌پایه و اساس که قرآن آن‌ها را «بغیر علم» و در نتیجه «افترا بر خداوند» وصف می‌کند (انعام/ ۱۴۰؛ یونس/ ۵۹؛ نحل/ ۵۶)، عقاید و احکامی قرار دارند که از «الکتاب» سرچشمه گرفته‌اند و بنابراین به معنای درست کلمه، علم محسوب می‌شوند؛ یعنی معرفت و شناختی از گونه معتمد و استوارند. این معرفت‌های علمی، همان است که خداوند بر

رسولانش وحی کرده است و در آستانه نزول قرآن، سنتی را پدید آورده‌اند که جهان‌بینی گروهی از ساکنان زمین را شکل می‌دهد. قرآن این مردم را «اهل کتاب» می‌نامد. در مقابل اهل کتاب، امت‌هایی قرار دارند که تاکنون در متن این جهان‌بینی خاص قرار نگرفته‌اند و اگر در اثر معاشرت با اهل کتاب، با برخی عقاید آنان آشنایی اجمالی حاصل کرده‌اند، این آشنایی چندان در ذهن آنان رسوخ نکرده که با آن زیست کنند و حیات و نگرش خود به جهان را بر اساس آن نظم و سامان دهند. قرآن این گروه دوم را امیان می‌نامد^۱ (جمعه / ۲؛ قصص: ۴۶؛ سجده / ۳؛ سبأ / ۴۴؛ یس / ۶). رسول خدا ﷺ از این گروه دوم برخاسته است و پیش از تلقی وحی، از کتاب و ایمان اطلاعی نداشته و به تبع آن، چشم‌داشتی نیز نداشته است که کتابی به او وحی شود (شوری / ۵۲؛ نساء / ۱۱۳؛ هود / ۴۹؛ قصص / ۸۶؛ یونس / ۱۶). اما تقدیر خداوند چنین بوده است که رحمت افزون بر استحقاق وی به فردی از امیان تعلق گیرد که ضمناً نژاد به ابراهیم نیز می‌برد.

طبق قرآن، آورده پیامبر در بسیاری از بخش‌ها با سنت موجود در میان اهل کتاب مطابق است و آن را تصدیق می‌کند؛ در ضمن اموری را شرح می‌دهد که آنان سعی در پنهان کردن آن دارند (مائده / ۱۵) و از انحرافات خبر می‌دهد که اهل کتاب از سر بنی در دین پدید آورده‌اند و قرآن آن را «اختلاف در الکتاب» می‌نامد (بقره / ۱۷۶، ۲۱۳، ۲۵۳؛ آل عمران / ۱۰۵؛ یونس / ۱۹، ۹۳؛ هود / ۱۱۰؛ نحل / ۶۴، ۱۲۴؛ نمل / ۷۶؛ فصلت / ۴۵؛ جاثیه / ۱۷). معقول نیست که فردی از امیان از نزد خود این امور را بداند؛ آن هم فردی که عمر خود را در بین قومی امی سپری کرده است (یونس / ۱۶) و اگر مسافرت‌هایی کوتاه به سرزمین‌های اطراف زادگاهش داشته، در معیت قومش و به قصد تجارت و نه علم آموزی بوده است و هرگز کسی یاد ندارد که او کتابی خوانده یا نوشته باشد (عنکبوت / ۴۸). به تعبیر قرآن، پیامبر به غیر از طریق وحی (چه وحی مستقیم و چه به واسطه اهل کتاب)، ممکن نبود چنین علمی حاصل کند (نساء / ۱۱۳، بقره / ۱۵۱، ۲۳۹) و چون سابقه او و مراوداتش بر همه روشن و معلوم بود، نمی‌شد گفت که او این چیزها را از اهل کتاب گرفته است پس برای قوم پیامبر به ناچار راهی نمی‌ماند جز این که اعتراف کنند که وی از طریق وحی مستقیم الهی به این علم دست یافته است. قوم پیامبر، چه آنان که به او ایمان آوردند و چه مخالفان او، در وجدان خود به این امر اقرار داشتند گرچه برخی از سر عناد و استکبار، از تصدیق پیامبر خودداری می‌کردند. این احتجاج چنان که پس از این خواهیم دید، گزاره مبنایی در احتجاج آیات تحدی است.

۱. برای تقابل میان اصطلاح «اهل کتاب» و «امیان»، (ن.ک. آل عمران / ۲۰، ۷۵).

۳-۷- تأیید محتوای قرآن از جانب گروهی از عالمان اهل کتاب

قرآن جهان‌بینی را عرضه می‌کند که با جهان‌بینی اهل کتاب موافقت دارد. این مسأله گر چه از جانب خاورشناسان به گونه‌ای دیگر تعبیر شده است و اکثر آنان همواره به اسلام از منظر دینی اقتباسی و التقاطی نگریسته‌اند، این امر در نگرش قرآنی کاملاً طبیعی و غیر قابل‌خداشه تلقی می‌شود؛ زیرا قرآن را در دسته نخست از معرفت‌ها، یعنی معرفت‌های مأخوذ از الکتاب (علم خداوند)، قرار می‌دهد؛ به دیگر معنا، یکی از نشانه‌های «من عند الله» بودن وحیی محسوب می‌شود که بر پیامبر نازل گردید. در سوره مکی قطعات فراوانی به چشم می‌خورد که شهادت اهل کتاب بر صحت مضامین قرآن در کنار شهادت خداوند، دلیل الهی بودن آن شمرده شده است:

«پس، آیا داوری جز خدا جویم؟ با اینکه اوست که کتاب را به تفصیل به سوی شما نازل کرده است. و کسانی که کتاب بدیشان داده‌ایم می‌دانند که آن از جانب پروردگارت به حق فرو فرستاده شده است. پس تو از تردیدکنندگان مباش» (انعام / ۱۱۴)؛

«و اگر از آنچه به سوی تو نازل کرده‌ایم در تردیدی، از کسانی که پیش از تو کتاب می‌خواندند بپرس. قطعاً حق از جانب پروردگارت به سوی تو آمده است. پس زنه‌ار از تردیدکنندگان مباش» (یونس / ۹۴)؛

«و چون آنچه را به سوی این پیامبر نازل شده، بشنوند، می‌بینی بر اثر آن حقیقتی که شناخته‌اند، اشک از چشم‌هایشان سرازیر می‌شود. می‌گویند: خداوندگار، ما ایمان آورده‌ایم؛ پس ما را در زمره گواهان بنویس و برای ما چه [عذری] است که به خدا و آنچه از حق، به ما رسیده، ایمان نیاوریم و حال آنکه چشم داریم که خداوندگارمان ما را با گروه صالحان [به بهشت] درآورد؟» (مائده / ۸۳، ۸۴)؛

«و کسانی که کافر شدند می‌گویند تو فرستاده نیستی؛ بگو گواهی خدا و آن کس که علم کتاب نزد او است، میان من و شما کفایت می‌کند» (رعد / ۴۳)؛

«بگو [چه] به آن ایمان بیاورید یا نیاورید، بی‌گمان کسانی که پیش از [نزول] آن دانش یافته‌اند، چون [این کتاب] بر آنان خوانده شود سجده‌کنان به روی درمی‌افتند و می‌گویند منزه

۱. مرحوم فولادوند ترجمه «أنزل إلیکم الکتاب» را به صورت «این کتاب را بر شما نازل کرد» آورده، یعنی الف و لام را برای عهد ذهنی گرفته است که در این صورت الکتاب اشاره به قرآن دارد. اما نظر به مفهوم خاصی که «الکتاب» در موارد عمده‌ای از قرآن دارد و اعم از قرآن و کتب مقدس دیگر است، بویژه وقتی که با مشتقات «تفصیل» به کار می‌رود، به نظر می‌رسد در اینجا نیز این واژه برای اشاره به ماده و منبع مشترک قرآن و دیگر کتب مقدس به کار رفته و معادل «الکتاب المبین» باشد.

است خداوندگار ما، که وعده خداوندگار ما قطعاً انجام‌شدنی است» (اسراء/ ۱۰۷ و ۱۰۸)؛
«و تا آنان که دانش یافته‌اند بدانند که این [قرآن] حق است [و] از جانب خداوندگار توست
و بدان ایمان آورند و دل‌هایشان برای او خاضع گردد. و به راستی خدا کسانی را که ایمان
آورده‌اند، به سوی راهی راست راهبر است» (حج/ ۵۴)؛
«کسانی که قبل از آن، کتاب [آسمانی] به ایشان داده‌ایم، آنان به [قرآن] می‌گروند و چون
بر ایشان فرو خوانده می‌شود، می‌گویند بدان ایمان آوردیم که آن درست است [و] از طرف
خداوندگار ماست؛ ما پیش از آن [هم] از تسلیم‌شوندگان بودیم» (قصص/ ۵۲ و ۵۳)؛
«و همچنین ما قرآن را بر تو نازل کردیم. پس آنان که بدیشان کتاب داده‌ایم بدان ایمان
می‌آورند، و از میان اینان کسانی‌اند که به آن می‌گروند، و جز کافران [کسی] آیات ما را انکار
نمی‌کند» (عنکبوت/ ۴۷)؛
«بلکه [قرآن] آیاتی روشن در سینه‌های کسانی است که علم [الهی] یافته‌اند، و جز
ستمگران منکر آیات ما نمی‌شوند» (عنکبوت/ ۴۹)؛
«و کسانی که از دانش بهره یافته‌اند، می‌دانند که آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو
نازل شده، حق است و به راه آن عزیز ستوده [صفات] راهبری می‌کند» (سبأ/ ۶)؛
«بگو به من خبر دهید، اگر این [قرآن] از نزد خدا باشد و شما بدان کافر شده باشید و
شاهدی از بنی اسرائیل به مشابعت آن [با تورات] گواهی داده و ایمان آورده باشید و شما تکبر
نموده باشید [آیا باز هم شما ظالم نیستید؟] البتّه خدا قوم ظالم را هدایت نمی‌کند» (احقاف/ ۱۰)؛

۳-۸- خالی بودن قرآن از اختلاف

«آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا می‌بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری
می‌یافتند» (نساء/ ۸۲)؛

ویژگی بری بودن قرآن از اختلاف، تقریر دیگری از ویژگی مصدق بودن آن نسبت به
تعالیم انبیای ماضی است و بیان می‌دارد: «اگر قرآن از جانب غیر خدا می‌بود، لاجرم اختلاف
زیادی با تعالیم موجود نزد اهل کتاب پیدا می‌کرد؛ حال آن که قرآن به شهادت عالمان به کتاب
آسمانی، مصدق آن تعالیم است.»

مفسران عموماً اختلاف نفی شده از قرآن را اختلاف و ناسازگاری درونی وحی قرآنی و
عبارت از تناقض و یا تعارض و تفاوت میان محتوا (اعم از احکام و عقاید و معارف) یا سبک و
اسلوب و بلاغت اجزاء قرآن دانسته‌اند. برخی از آنان به اشکالی توجه کرده‌اند که از قید «کثیراً»

- که وصف «اختلاف» قرار گرفته است- ناشی می‌شود و به دفع این اشکال پرداخته‌اند. زیرا مفهوم مخالف آن چنین می‌شود که اگر قرآن از نزد خدا باشد، ممکن است اختلافی اندک در آن دیده شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۸۹ و ۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵/ ۲۰).

اگر «اختلاف» مورد اشاره در این جا، اختلاف تعالیم قرآن با تعالیم موجود نزد اهل کتاب باشد، آن گاه وجود اختلاف قلیل، موجه خواهد بود؛ زیرا طبق قرآن، وحی الهی در کنار نقش هدایت‌گری، کارکردی وحدت بخش و رافع اختلاف نیز دارد؛ با این توضیح که اختلاف، محصول خصوصیت فردمحوری یا به تعبیر قرآن «بغی» انسان است (آل عمران / ۱۹؛ جاثیه / ۱۷). با نزول وحی در میان یک امت، جامعه‌ای که از مؤمنان به وحی پدید می‌آید، به وحدت راه پیدا می‌کند:

«پس خداوند پیامبرانی، نویدآور و هشدار دهنده برانگیخت و با ایشان کتاب را بحق فرو فرستاد، تا [آن کتاب] میان مردم در آنچه اختلاف می‌کردند، حکم کند» (بقره / ۲۱۳)؛

اما بنا به سنت اختیار و اختیار، پس از مدتی کوتاه یا طولانی، دوباره بغی بر طبایع مردم چیره می‌گردد و اختلاف رخ می‌نماید:

«و جز کسانی که [کتاب] به آنان داده شد- پس از آنکه دلایل روشن برای آنان آمده بود- به خاطر خودخواهی که میانشان بود، هیچ کس [در آن اختلاف نکرد]» (همان)؛

قرآن بیان می‌دارد که این اتفاق مکرر در امت‌های پیشین افتاده است؛ پس از گذشت مدتی از بعثت هر نبی، وارثان کتاب در تعلیمات و حیاتی دچار اختلاف می‌شدند. یکی از اسبابی که بعثت پیامبر را ضروری می‌کرده، لزوم رفع اختلافات پدید آمده در حوزه دین بوده که مردم را به امر دین بدگمان می‌ساخته است:

«و فقط پس از آنکه علم برایشان آمد، راه تفرقه پیمودند [آن هم] به صرف حسد [و برتری جویی] میان همدیگر. و اگر سخنی [دایر بر تأخیر عذاب] از جانب پروردگارت تا زمانی معین، پیشی نگرفته بود، قطعاً میانشان داوری شده بود. برآستی کسانی که پس از آنها کتاب را به میراث برده‌اند، درباره آن به شکی اضطراب انگیز دچارند» (شوری / ۱۴)؛

قرآن از قول عیسی نقل می‌کند که: «به راستی برای شما حکمت آوردم، و تا درباره بعضی از آنچه در آن اختلاف می‌کردید برایتان توضیح دهم...» (زخرف / ۶۳)؛ اما سپس از اختلافی سخن می‌گوید که احزاب^۱ پس از وی، میان خود پدید آوردند (مریم / ۳۷؛ زخرف / ۶۵)؛ نیز به

۱. خلیل بن احمد «حزب» را چنین تعریف کرده است: «و کل طائفة تكون أهواؤهم واحدة فهم حزب» (خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق: ذیل ماده).

پیامبر خطاب می‌کند که: «ما [این] کتاب را بر تو نازل نکردیم، مگر برای این که آنچه را در آن اختلاف کرده‌اند، برای آنان توضیح دهی» (نحل / ۶۴).

اگر قرآن افترائی بیش نبود که مردی امی و [سابقاً] ناآشنا با تعالیم الهی همچون رسول الله ﷺ از ذهن خود ساخته و پرداخته و به خدا نسبت داده بود، توافق گسترده میان تعلیمات و اخبارهای آن با اصول جهان‌بینی اهل کتاب، جای خود را به اختلافی شدید و گسترده می‌داد. مدنی بودن سوره نساء و این واقعیت که بسیاری از خطاب‌های آن متوجه اهل کتاب مدینه است؛ چنین اشاره‌ای را در این سوره معنادارتر می‌سازد.

۳-۹- پاسخ به اتهام افترا در قطعات قرآنی تحدی

اتهام افترا بودن وحی قرآنی، با آن که معمولاً از جانب مشرکان مطرح می‌شد، در پرتو قطعات موسوم به «آیات تحدی» به گونه‌ای پاسخ داده شده است که اهل کتاب را نیز از نظر دور نمی‌دارد. در این پاسخ تفصیلی، با اشاره به منشأ واحد همه وحی‌ها که همان علم الهی یا «کتاب مبین» است، مطابقت محتوای قرآن با وحی‌های سابق (مقدمه‌ای که در مواضع دیگر قرآن بر آن اصرار ورزیده می‌شود) یا به تعبیر قرآن مصدق بودن قرآن نسبت به تعالیم وحیانی موجود نزد اهل کتاب، مهمترین تکیه‌گاه بحث قرار می‌گیرد. دسترسی به این محتوای غیبی جز از طریق وحی خداوند بر بشر برگزیده ممکن نیست. به عبارتی وحی ارتباطی یکسویه است که از جانب خداوند برقرار می‌شود و بشر به خواست خود بدان راهی ندارد. مقدمه دوم که باز در مواضع دیگری از قرآن مطرح و مسلم انگاشته شده است، «امی» بودن پیامبر ﷺ است. رسول خدا مردی امی از میان قومی امی بود. در کاربرد قرآنی، «امی» در مقابل «اهل کتاب» قرار می‌گیرد. اگر فردی امی که نه کتابی از کتب اهل کتاب خوانده و نه از آن‌ها مطلبی رونویسی کرده است و -مهمتر از آن- نه تحت تعلیم دینی اهل کتاب قرار داشته است، مطالبی را عرضه کند که با تعالیم انبیای گذشته مطابق باشد؛ بی‌تردید با غیب مرتبط است.

تا اینجا، مطلب، موضوع برای اهل کتاب حل شده است^۱ و ادامه بحث مشرکان را مخاطب قرار می‌دهد: اگر امیان مشرک که اساساً وحی را منکرند و قائل به هیچ ارتباطی از جانب خدا با بشر نیستند یا دست کم نبوت پیامبر را منکرند، بر حق باشند، باید بتوانند همچون این مدعی نبوت

۱. اهل کتاب طبق میثاقی که سپرده‌اند باید به هر پیام‌آوری که پیامش محتوای کتب آسمانی‌شان را تصدیق کند،

سخنانی سر هم کنند که اتفاقاً با محتوای تعلیمات انبیای پیشین مطابقت کند؛ بی آن که در این راه از کتب مقدس و أهل کتاب کمک بگیرند. آن گاه عده‌ای از عالمان أهل کتاب باید بر این انطباق گواهی دهند (چنان که جمعی از آنان پیش از این بر مطابقت پیام قرآن با کتب مقدس خویش گواهی داده بودند) اما قرآن پیشاپیش یادآور می‌شود که خداوند بر این انطباق گواهی نخواهد داد.^۱ قوم پیامبر پیش از این، خود داوطلبانه با أهل کتاب رایزنی‌هایی در مورد رسول خدا ﷺ کرده و مطابق تفاسیر، پرسش‌هایی امتحانی از آنان آموخته و از آن حضرت پرسیده بودند تا ارتباط وی با خدا را بیازمایند. این پرسش‌ها در سوره کهف مطرح و پاسخ داده شده‌اند.

پنج آیه که به آیات تحدی مشهورند و سیاق متصل به آن‌ها عبارتند از:

۱- طور، آیات ۲۹-۳۴: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَ لَا مَجْنُونٍ- أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبِّصُ بِهِ رَبَّيْبَ الْمُنُونِ- قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَرَبِّصِينَ- أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهِذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ- أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ- فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾

۲- یونس، آیات ۳۷-۳۹: ﴿وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ- أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ- بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمْ يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾

۳- هود، آیات ۱۳-۱۴: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْ لَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ كُنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ- أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ- فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

۴- اسراء، آیه ۸۸: ﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتُمْ لَنَنْزِلَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً- إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِن فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا- قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^۲

۵- بقره، آیات ۲۳-۲۴: ﴿وَ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ- فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِبَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾

۱. قید «من دون الله» که بعد از «و ادعوا شهدائکم» آمده است بر این نکته دلالت دارد.

۲. چنان که در ادامه خواهد آمد، این قطعه فاقد صورت امری «فأتوا» است و در سیاق دفاع در مقابل اتهام «افترا بودن» نیز نیامده اما از آنجا که معمولاً در زمره آیات تحدی ذکر می‌شود، در این جا به تحلیل آن می‌پردازیم.

شباهت‌ها

- هر پنج مقطع قرآنی شباهت‌های اساسی با یکدیگر دارند:
- همه با پیش‌درآمدی مربوط به قرآن و موضع منکران در قبال آن آغاز می‌شوند؛ آنگاه در همه (بجز سوره اسراء) اتهام افترا بودن قرآن یا بدگمانی در «من عندالله» بودن آن (سوره بقره) مطرح می‌شود؛
- در پی آن، به منکران پیشنهاد می‌شود که با آوردن کلامی (سخنی، سوره‌ای، ده سوره، قرآنی) مانند قرآن، مقدرات خود را بیازمایند (سوره اسراء این مسأله را به صورت خیر شرطیه بیان می‌کند)؛
- در همه موارد (بجز سوره اسراء که سخنی از اتهام افترا در آن نیست) این پیشنهاد معلّق به شرط «صدق منکران در ایراد این اتهام» شده است؛ یعنی آزمودن این طریق وقتی سودمند و رافع بدگمانی خواهد بود که بی‌اعتمادی آنان به قرآن فقط به واسطه تردید در منبع آن باشد؛ بدیهی است اگر استکبار و گردنکشی در برابر فرمان خدا آنان را به تکذیب ماهیت وحیانی قرآن کشانده باشد - که عموماً چنین بود - نه تردید در الهی بودن منشأ آن، در این صورت به سبب انتفای فایده، ضرورتی به این کار نیست.
- به استثنای سوره طور و یونس، در بقیه موارد، از عدم تحقق این پیشنهاد سخن می‌رود.

اختصاصات

- پیش در آمد در سوره طور، از گمانه زنی مشرکان در خصوص ماهیت قرآن (قول کاهن، القاء جنیان، شعر) سخن می‌گوید و از آن ابراز شگفتی می‌کند: آیا عقل ایشان آنان را به این تحلیل واداشته است؟ نه آنان به سبب طغیان و سرکشی نمی‌خواهند دعوت خداوند را بپذیرند؛ لذا می‌گویند قرآن را به خدا افترا بسته است. در این سوره، سخن از اتهام تقوّل (سخن سازی، در این جا: از زبان خدا) رفته است^۱ و در آخر از بدبینان و تهمت‌زنندگان می‌خواهد که اگر به مدّعی خویش ایمان دارند و راست می‌گویند، سخنی تازه (حدیث) همانند قرآن بیاورند.
- در سوره یونس، مسأله چنین آغاز می‌شود که این قرآن به گونه‌ای نیست که بتوان آن را افترایی از جانب غیر خدا تلقی کرد؛ آنگاه به علّت این امر اشاره می‌شود: قرآن تصدیق مطالب

۱. در حاقه، آیات ۴۴-۴۶ «فرض تقوّل رسول بر خدا» در سیاق شرط ممتنع بدین صورت مطرح گردیده است: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ - لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ - ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» ترجمه: و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.

کتاب آسمانی حاضر است و تفصیل، یعنی شرح با جزئیات، حقایق «الکتاب»^۱ است و قرآنی چنین، بی‌هیچ گمانی از جانب ربّ العالمین است.^۲ این سرآغاز با خاتمه پیوندی استوار دارد. قضیه نه چنان است که آنان ادعا می‌کنند؛ مسأله شبهه افترا بودن قرآن نیست بلکه باید گفت آنان از سر ظلم (و بدون حجت) چیزی را تکذیب کرده‌اند که از احاطه بر دانش آن ناتوانند و تأویل آن به ایشان نرسیده است. در این بیان قرآنی، از مشرکان می‌خواهد اگر در ادعای افترا بودن قرآن راستگویند، مانند سوره‌ای از سور آن بیاورند (در این گفته تعریضی به عدم یقین مشرکان در باره اتهامی که نسبت می‌دهند وجود دارد). ناتوانی مشرکان از آوردن سخنی نظیر قرآن، به سبب ابتدای آن بر دانشی فراتر از دسترس بشر است و این دانش میان قرآن و کتاب آسمانی پیش از قرآن مشترک است.

- در بیان سوره هود، از فشار تبلیغات روانی مشرکان بر پیامبر سخن رفته است؛ آنان می‌گفتند چرا گنجی بر او فرود نیامده است؛ اگر پیامبر خود را از سلسله انبیاء می‌پندارد باید همچون انبیای دیگر فرشته‌ای بر او نازل شود. مقصود آنان فی الجمله آن است که پیامبر مفتی و قرآن افترا بر خداست. اگر چنین باشد که آن‌ها می‌گویند، پس باید آنان نیز بتوانند سوره نظیر قرآن بر سبیل افترا بیاورند و در این کار از همه نیروها بجز الله کمک بگیرند. در خاتمه این مقطع، اعلام آمادگی نکردن مشرکان (یا معبودهای آنان) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۸/۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۲۲۲-۲۲۳) را معلول ناتوانی علمی آنان از این کار می‌شمارد: «پس اگر آماده اجابت این پیشنهاد نشدند، بدانید که قرآن منحصر به پشتوانه علم خداوند فرستاده شده است و بدانید که خدایی جز او نیست. حال آیا تسلیم حق می‌شوید؟».

ضمایر مخاطب در «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا... فِهَلْ أَنْتُمْ»، به منکران قرآن بر می‌گردد (ضمیر جمع در «أَمْ يَقُولُونَ افتراه») و در این صورت مرجع ضمیر فاعلی در «لم يستجیبوا» موصول «مَنْ» در عبارت «مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» خواهد بود که بر آله و همفکران مشرکان انطباق می‌یابد. این احتمال با دو تعبیر «أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و «فِهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» در انتهای این قطعه قرآنی تقویت می‌شود؛ زیرا نشان می‌دهد مخاطبان تا این لحظه به یگانگی الله اقرار نکرده و اسلام نیاورده‌اند. تعبیر این آیه نظیر آیه ۱۴ سوره رعد

۱. «الکتاب» در این جا و مواضعی دیگر از قرآن، به مفهوم ماده، مأخذ و منشأ کتاب آسمانی است. (برای نمونه، ن.

ک. بقره/ ۱۷۴، ۲۳۱: ۴/ ۲۳؛ نساء/ ۲۳؛ غافر/ ۷۰؛ رعد/ ۴۳).

۲. «لَا رَبَّ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ: أَيْ لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّهُ نَازِلٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۱۶۷).

است که می‌فرماید: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ... وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ».

در این تقدیر، عبارت «فإن لم يستجيبوا...» ادامه مقول قولی است که در عبارت «قل فأتوا...» رسول خدا به گفتن آن امر شده بود (قس. طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰ / ۱۷۱). احتمال ضعیف دیگری نیز هست و آن این که ضمائر مخاطب به جامعه مسلمان اشاره داشته باشد، که در این صورت، خطاب از پیامبر (در «قل فأتوا») به مسلمانان منصرف شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۳ / ۱۳۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۲ / ۵۵۲-۵۵۳).

- بیان سوره اسراء، بر خلاف سایر سوره‌ها، به تهمت‌های مشرکان اشاره‌ای ندارد^۱ بلکه در ادامه آیه‌ای است که سؤال از روح را مطرح می‌سازد (اسراء / ۸۵) و با این مقدمه آغاز می‌شود که اگر خداوند اراده کند که روح الهی القا شده بر پیامبر^۲ را از وی جدا سازد، پیامبر ملجائی نمی‌یابد که این موهبت سابق را بازگرداند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳ / ۲۰۰، ۲۰۱). این گفته، به دلالت التزام، بدین معناست که روح پاک الهی (روح القدس یا الروح الامین) که قرآن را به پیامبر وحی می‌کند از شخص پیامبر مجزا و مستقل است؛ زیرا قابل سلب و اعطاست؛ بنابراین قرآن نه از پیامبر، که از این روح الهی سرچشمه می‌گیرد، نتیجه آن که اگر انس و جن هم پشت یکدیگر شوند تا مانند قرآنی را بیاورند که به واسطه این روح الهی نازل گردیده، در این کار کامیاب نخواهند شد. این قطعه قرآنی نیز چنان که از بررسی سیاق معلوم می‌شود، بی‌مانندی وحی قرآنی را معلول انتساب آن به مبدأ الهی «روح القدس» می‌داند که (احتمالاً به اشاره برخی اهل کتاب) موضوع پرسش از پیامبر قرار گرفته بود. پس باز همچون

۱. از این رو با چهار قطعه قرآنی تحدی، از نظر سیاق سخن و دلالت متفاوت است؛ نخست از این نظر که در مقام پاسخگویی به اتهام افترا بودن قرآن یا هر شبهه دیگری در خصوص قرآن نیست؛ ثانیاً امر یا دعوت به «آوردن مشابه قرآن» در این قطعه وجود ندارد تا بتوان برهان عکس نقیضی مشابه قطعات تحدی از آن بنا کرد. تنها وجه مشترک این آیه با قطعات تحدی، اشاره به «ناممکن بودن آوردن نظیر قرآن» است که در اینجا با بیانی خبری طرح شده و این مطلب را با «منشأ گرفتن قرآن از روح قدسی الهی» مرتبط می‌سازد؛ بی آن که استدلال یا احتجاجی را شکل دهد. پدید آوردن نظیر قرآن ممتنع است؛ زیرا وحی از مبدأ الهی روح القدس نشأت می‌گیرد که حسب اراده الهی مقصد نزول وحی را مخاطب قرار می‌دهد. اگر مشیت الهی نباشد، حتی شخص پیامبر نمی‌تواند به خواست خود دریافتی و حیانی داشته باشد.

۲. «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر / ۱۵)؛ (قس. شوری / ۵۲؛ نحل / ۲).

قطعات قرآنی پیشین، مسأله ماده اصلی و سرچشمه مطرح است؛ یعنی قرآن به علم بشری اتکا ندارد بلکه از منبع علم الهی نشأت گرفته است.

- قطعه اخیر، تنها مورد مدنی است و از وجود ریب، یعنی بدگمانی و بدبینی مخاطبان (که احتمالاً از اهل کتابند)، به منشأ قرآن حکایت دارد. پیشنهادی که رافع این بدگمانی است، آوردن سوره‌ای مانند سور قرآنی از فردی امی مانند رسول است^۱ و دعوت از صاحب‌نظرانی از اهل کتاب که در مورد مطابقت مطالب ساختگی آنان با کتاب خدا داوری کنند. در پایان از امتناع تحقق این امر خبر می‌دهد و انکار کنندگان به آتش دوزخ بیم داده می‌شوند. از آنجا که مخاطبان این قطعه، اهل کتاب مدینه‌اند، در این قطعه از اهل کتاب خواسته نمی‌شود که خود ایشان مانند قرآن را بیاورند (زیرا آنان به دانش کتاب دسترسی و علم قبلی دارند) بلکه به آنان گفته می‌شود از فردی مانند پیامبر که فردی امی از قومی امی است، مطالبی متحدالمال مانند سور قرآنی^۲ بیاورند که همچون قرآن مصدق کتب آنان باشد و در این باره عالمانی از خود را به داوری فراخوانند. در این قطعه قرآنی، بر خلاف قطعات سوره یونس و هود که از عبارت «وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمَ مِن دُونِ اللَّهِ» استفاده شده بود، عبارت «وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ» آمده است و به نظر می‌رسد این اختلاف در تعبیر گویای اختلاف در مفهوم باشد. موصول «من» در عبارت سوره یونس و هود، دلالت بر عموم دارد و می‌توان آن را هر قدرت غیرخدایی دانست که در اختلاف نظیر قرآن یاری برساند. اما لفظ «شهداء» که به مفهوم مطلعان و آگاهان است، اولاً عام نیست و ثانیاً به ضمیر «کم» اضافه شده است که اگر مرجع خطاب را اهل کتاب بدانیم، دامنه دلالت آن محدودتر نیز خواهد شد. به این ترتیب از آن دسته از اهل کتاب که اظهار می‌دارند علی رغم مصدق بودن قرآن نسبت به تعالیم آسمانی، در باره قرآن دچار ریب و بدگمانی‌اند خواسته شده است، اگر راست می‌گویند، از فردی امی همچون پیامبر سوره‌ای [نظیر سوره‌های قرآن] بیاورند و مطلعان و کارشناسان کتاب مقدس را حاضر کنند تا درباره همانندی آن سوره ساختگی با محتوای قرآن [و البته کتاب مقدس] گواهی دهند. قابل پیش‌بینی است که اهل کتاب به این کار اقدام نکنند؛ مگر آن که مخالفت لجاجت‌آمیزشان با پیامبر ﷺ آنان را وادارد به نفع مشرکان، حق را انکار کنند.

۱. قس. طباطبایی، ۶۳/۱.

۲. مراد از سوره در این قطعات، ممکن است مفهوم مصطلح آن باشد و ممکن است هر سیاق پیوسته‌ای از قرآن باشد که مشتمل بر آغاز و انجام و بسط و تفصیل است.

نتیجه بررسی قطعات پنجگانه تحدی

۱- سیاق هیچ یک از این قطعات، ارتباطی با بحث آیات اقلناعی انبیاء را نشان نمی‌دهد تا بتوان چنین برداشت کرد که مبارزه طلبی مطرح شده در این سوره‌ها کارکردی مشابه آیاتی چون عصای موسی دارد. در مواضع مختلفی از قرآن، موضوع درخواست نزول آیتی اقلناعی از سوی مشرکان طرح و رد شده است ولی در هیچ یک از این مواضع، مسأله تحدی به عنوان پاسخی به تقاضای نزول آیه اقلناعی مطرح نگردیده است.

آنچه تمایز این دو مبحث را آشکارتر می‌سازد تفاوت تعبیر از وحی قرآنی در این قطعات و مبحث آیات است. در قطعات تحدی، با تعبیری چون «ما نزلنا علی عبدنا»، «الذی اوحینا الیک»، «ما یوحی الیک»، «القرآن» و ضمیر راجع به آن، از وحی قرآنی یاد شده و هم‌چنین واژه «سوره» در اشاره به واحد وحی و واژه «حدیث» در اشاره به جنس آن مورد استفاده قرار گرفته است؛ اما آنچه توجه را جلب می‌کند این است که حتی در یک مورد نیز واژه «آیات الله» و نظایر آن به کار نرفته است. با آن که می‌دانیم در قرآن، اطلاق «آیات الله» به وحی الهی به انبیاء بسیار شایع است و مقوله وحی یکی از نمودهای بارز آیات الهی است.

از سوی دیگر، در باره هیچ یک از آیات / معجزات انبیای پیشین هم ادعا نشده است که آنان قوم خود را تحدی کرده باشند که مانند آیت آنان را عرضه کنند. تنها در مورد عصای موسی، فرعون با بزرگان قوم مشاوره می‌کند و تصمیم می‌گیرند که برای اثبات سحر بودن آیت موسی، ساحران را دعوت کنند تا کارهای جادویی مشابهی را به نمایش بگذارند (ن.ک). «مصطلح قرآنی آیه و...» از همین نویسنده و طبق نص قرآنی، موسی خود پیشنهاد دهنده این کار نیست (اعراف / ۱۰۹-۱۱۲؛ طه / ۵۷، ۵۸، ۶۳؛ شعراء / ۳۵-۳۷).

۲- قطعات تحدی در واقع دفاع از اصالت وحی قرآنی است که به شکل‌های گوناگونی در سراسر قرآن بدان اهتمام شده است؛ اما نحوه دلالت آن بر مدلولش به طریقی نیست که در نظریه معجزه بیان می‌شود (یعنی صدور فعلی خارق العاده از خداوند که به منزله تأیید نبی باشد). آیات ویژه مطرح شده در قرآن هیچ یک به نحو مستقیم بر صدق دعوی نبوت دلالت ندارند بلکه مدلول اصلی آن‌ها خداشناسانه یا معادشناسانه است (همان).

۳- ناتوانی بشر از آوردن نظیر قرآن، همچون ناتوانی آنان از آفرینش و دخالت در قضا و تقدیر و اخبار از غیب است. ماده قرآن از علم خداوند نشأت می‌گیرد و این علم (که در قرآن، کتاب نامیده شده است) در قالب قرآن تفصیل یافته و صورت مشروح پیدا کرده است؛ از این رو

در قطعهٔ سوره یونس با تعبیر «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ» ماهیت قرآن را به گونه‌ای دانسته است که امکان ندارد بدون امداد خداوند، ساخته و پرداخته شود. آنچه بر ساختن مشابه قرآن را از مقدر بشر خارج ساخته است، دسترسی نداشتن بشر به آن علمی است که محتوای قرآن را می‌سازد، نه آگاهی نداشتن از ترکیبات فصیح و شیوا برای تعبیر از این محتوا.

ماهیت وحی اخبار از غیب است و اخبار از غیب فقط در خبر دادن از آینده و یا گذشته یا ما فی الضمیر افراد خلاصه نمی‌شود بلکه عمده‌تر از آن‌ها، خبر دادن از جهان‌ها و عوالمی است که از حواس بشر مکنون است. اگر در وحی بودن قرآن تردیدی هست، این تردید فقط وقتی از میان برداشته می‌شود که اولاً نشان داده شود قرآن اخبار از غیب می‌کند^۱ و ثانیاً دیگران به خواست و ارادهٔ خود نمی‌توانند از غیب خبر بیاورند. این عدم توانایی نه به سبب خارق العاده بودن وحی است بلکه ناشی از ماهیت وحی است که ارتباطی است یکجانبه از طرف خداوند با بشر.

از آنجا که کلیدهای غیب نزد خداست و بس (انعام / ۵۹) و او کسی را بر غیب خویش آگاه نمی‌سازد جز آن که رسول او نزد خلق باشد (جن / ۲۶ و ۲۷)، هر پیامی که حاوی دانشی از غیب باشد، فقط از جانب خدا ارسال شده است و آورندهٔ آن فرستادهٔ خداوند است.

۴- احتجاج قطعات قرآنی تحدی بر دو پیش فرض مبتنی است:

الف- مصدق بودن قرآن نسبت به تعلیمات انبیای پیشین که اصلی‌ترین و مهم‌ترین دلیل

قرآن بر اصالت وحی قرآن است؛

ب- امی بودن پیامبر؛ امی بودن به معنای بی‌سواد و عدم توانایی بر خواندن و نوشتن نیست؛ البته در آن عصر، بی‌سوادی پدیده‌ای شایع حتی در میان عامهٔ اهل کتاب بوده است. آنچه وجه ممیز قوم پیامبر از امت اهل کتاب بود، ناآشنایی آنان به معارف غیبی کتب مقدس و جهان‌بینی الهی مندرج در آن کتاب‌ها بود. قرآن در سوره اعراف با تأکید بر مذکور بودن پیامبر در منابع اهل کتاب با عنوان «نبی امی» و نیز تمرکز بر این وصف رسول خدا ﷺ در سوره جمعه «هو الذی بعث فی الاممین رسولا منهم»، امیبان را به لحاظ پیش زمینه فرهنگی، از اهل کتاب متمایز می‌سازد. آنچه بر «من عندالله» بودن قرآن شهادت می‌دهد، همین نداشتن سابقه تعلیم و تربیت دینی پیامبر است، نه صرفاً بی‌سواد بودن او. شائبهٔ افترا بودن قرآن وقتی زائل می‌گردد که ببینیم مردی امی با سوابق معلوم و شناخته شده، پس از چهل سالگی به ناگاه

۱. چنین اختیاری در مورد قرآن با نظارت برخی علمای اهل کتاب صورت گرفته بود. پرسش از اصحاب کهف و ذی القرنین و پاسخ تفصیلی قرآن یکی از این موارد بود که وحی بودن قرآن را بر اهل کتاب روشن می‌ساخت.

سخنانی بر زبان می‌راند که عمیقا با جهان‌بینی توحیدی و تصورات دینی أهل کتاب پیوند دارد، از جزئیات اخبار انبیا و صدیقان حکایت می‌کند و از عوالم غیب مبدأ و معاد خبر می‌دهد، اصطلاحات دینی خاص و اسرارآمیزی را بجا و با ظرافت و دقتی به کار می‌برد که فقط نزد طبقه عالمان أهل کتاب شناخته است:

«بگو: اگر خدا می‌خواست من آن را بر شما تلاوت نمی‌کردم و شما را از آن آگاه نمی‌ساختم و پیش از این در میان شما عمری زیسته‌ام. چرا به عقل در نمی‌یابید؟» (یونس / ۱۶)؛
مجموعه دلایلی که قرآن بر اصالت وحی قرآنی ارائه می‌کند و ما در این مقاله آن‌ها را معرفی کردیم، در پاسخ به اتهام‌هایی است که «من عندالله» بودن قرآن را مورد تردید و تشکیک قرار می‌داده است. می‌توان در کنار این دلایل تدافعی، از دلیل دیگری که قرآن کریم بر حق بودن خود عرضه کرده است نیز نام برد. این دلیل مهم، «مطابقت محتوای وحی قرآنی با واقعیت خارجی» است. این امر به نحو تجربی و به تدریج بر بشر آشکار می‌گردد و گر چه در دراز مدت رخ می‌نماید، متقن‌ترین راه سنجش راستی آن است و برای همه قرون و اعصار به طور نسبی قابل تحقیق است. حتی می‌توان گفت برای دوران‌های متأخرتر قابل درک‌تر از دوران‌های نزدیک به عصر نزول قرآن است. این وعده قرآن است که باطل در این کتاب الهی راه ندارد (نه خبرهای آن از گذشته و نه اخبار آن از آینده، بطلان پذیر نیست) و هر گاه که درستی مطلبی از مطالب آن هویدا گردد، بر نزول آن از جانب خداوندی حکیم اقرار می‌شود و وی را بر این دانایی می‌ستایند:

«به راستی که آن کتابی ارجمند است - از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید؛ وحی [نامه‌ای است از حکیمی ستوده» (فصلت / ۴۱ و ۴۲)؛

گذشته از معرفت‌های دینی که قرآن بر آن‌ها آیه و دلیل اقامه کرده است، در قرآن پیش‌گویی‌ها^۱، اخبار از غیب و ما فی الضمیر (سر) و نیز حقایقی از آفرینش بیان شده است که در هنگام نزول قرآن بر مردم مخفی و نامعلوم (و حتی غیر قابل درک) بود و اینک پس از گذشت قرن‌ها بر بشر پدیدار گردیده است و یا پس از این پدیدار خواهد گردید. در ضمن داستان مریم (آل عمران / ۴۴)، داستان نوح (هود / ۴۹)، داستان یوسف (یوسف / ۱۰۲) و داستان موسی در طور (قصص / ۴۴، ۴۶) به غیبی بودن این اخبار و عدم اطلاع شخص پیامبر از آن حوادث اشاره شده است. این بیان‌های قرآنی بر این نکته دلالت دارند که قرآن از منبع علمی غیر محدود به زمان و

۱. پیش‌گویی‌هایی مانند آنچه در سوره (فتح / ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۸-۲۱، ۲۷، بروم / ۱-۳) آمده است.

مکان سرچشمه گرفته است که دانش آن بر همه چیز احاطه دارد:

«به زودی بدیشان نشانه‌های خود را در کرانه‌های جهان/ و در خودشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که خداوندگارت خود شاهد هر چیزی است؟» (فصلت / ۵۳)؛

برخی از این قطعات قرآنی که تاکنون دانش آن در دسترس بشر قرار گرفته است، حقایقی راجع به آغاز آفرینش، لایه‌های جو و زمین شناسی، زیست شناسی، جنین شناسی، تشکیل ابرهای باران زا و حفظ جسد فرعون پس از غرق شدن (یونس / ۹۲)^۲ است. مقصود ما از طرح این باب (که معمولاً تحت عنوان اعجاز علمی قرآن) مورد بحث قرار می‌گیرد، آن نیست که قرآن با هدف آموزش علوم، از این مقوله‌ها سخن گفته است؛ زیرا قرآن کتابی است برای هدایت مردم به عقاید راستین و سنن صحیح حیات، نه کتابی که علوم تجربی را به بشر بیاموزاند. مقصود آن است که خداوند خالق جهان، آن گاه که از آفرینش و آفریده‌های خویش سخن بگوید، جز به درستی و اتقان خبری نمی‌دهد. بنابراین با تحقیق درستی اخبار قرآن از واقعیات خارجی، وحیانی و من عند الله بودن قرآن معلوم می‌گردد.

نتیجه‌گیری

قطعات قرآنی مشهور به آیات تحدی، بخشی از احتجاج‌های قرآن بر حقانیت و اصالت خویش است. این احتجاج با دیگر احتجاج‌های قرآن در این مسأله، در یک اصل مشترک است و آن منشأ گرفتن قرآن از علم خداوند است. قرآن وحی اصیلی است؛ زیرا از علم خداوند نشأت گرفته است. صورت‌های مختلف احتجاج، در واقع تبیین‌های گوناگون این نکته محوری است. قرآن نمی‌تواند افترا باشد، زیرا از اموری خبر می‌دهد که برای بشر غیب محسوب می‌شوند. این معرفت‌های غیبی پیش از قرآن در کتب مقدس پیشین نیز آمده بود و پیامبر ﷺ که مردی امّی، برخاسته از میان قومی امّی است، نمی‌توانست بی‌مدد وحی مستقیم از جزئیاتی خبر دهد که فقط عالمان اهل کتاب بدان آگاه بودند. ارجاع قرآن به اهل کتاب و کتاب‌های آنان، برای هر یک

۱. «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَمْ لِمَ يَكْفُرُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.»
 ۲. «امروز جسم تو را به بلندی می‌افکنیم تا برای آنان که پس از تو می‌مانند عبرتی باشی.» طبق تحقیقی که بوکای انجام داده است، مومیایی یکی از فراعنه مصر به نام فرعون مرنپتا، پسر رامسس دوم، که در ۱۸۹۸ در شهر باستانی تبس کشف گردید، با مشخصات تاریخی فرعونی که به گواهی قرآن، پس از غرق شدن، جسدش محفوظ ماند مطابقت می‌کند (بوکای، ۱۳۷۴: ۱۷۲-۱۶۵).

از دو گروه مشرکان و اهل کتاب معنایی متفاوت داشت. آن دسته از اهل کتاب که در وحی بودن قرآن تردید داشتند، به تأمل در مبانی مشترک این سخن با کتاب‌های مقدس خود دعوت می‌شدند و مشرکان که با انکار وجود هرگونه وحیی از جانب خداوند به بشر، اصالت قرآن را نفی می‌کردند، در آن پاسخی نقضی می‌یافتند. مشرکانی که از مکابره در برابر حق دست بردار نبودند، می‌بایست ثابت می‌کردند که مشابه مطالب قرآن را می‌توان بدون مدد وحی سر هم کرد و نظیر قرآن را ساخت؛ زیرا آنان نیز از جهت سابقه بی‌اطلاعی از کتاب آسمانی، همچون پیامبر بودند. عدم اجابت این دعوت، نشان می‌داد که انکارها و اتهام‌های مشرکان جنبه جدلی دارد و از سر حقیقت‌جویی نیست.

متأسفانه دوری و بیگانگی از مشی و رهنمودهای قرآن در باب چگونگی مواجهه با اهل کتاب و «مجادله بأحسن» با آنان و در عوض، پیروی از شیوه‌های جدل متداول میان فیلسوفان اهل کتاب بویژه مسیحیان، موجب حاکم شدن جوّ تعصب و جبهه‌گیری‌های جدل‌آمیز کلامی میان مسلمانان و اهل کتاب گردید. در این کارزار، با طرح تحریف‌شدگی کتب مقدس پیشین و نسخ ادیان گذشته از جانب مسلمین، علاوه بر آن که طریقت «مصدق» بودن قرآن (نسبت به معارف دینی موجود نزد اهل کتاب) برای اثبات اصالت وحی قرآنی نادیده گرفته شد، باب هرگونه گفتگو و تعامل سازنده میان مسلمانان و اهل کتاب مسدود گردید؛ غافل از آن که با بی‌اعتبار جلوه دادن متون مقدس، یکی از مهم‌ترین احتجاجات قرآن بر اثبات حقانیت خود، ناکارآمد و بی‌معنا خواهد شد.

مسلمانان در مواجهه با کلام مسیحی در سرزمین‌های مفتوحه جدید، برخی نظریه‌ها و تصورات کلامی را از آنان اقتباس کردند که در زمره این نظریه‌ها نظریه معجزه بود. در کلام مسیحی، معجزه فعلی خارق العاده و اثبات‌کننده دکتترین کانونی مسیحیت است. آموزه تجسد خداوند در کالبد بشری عیسی عقیده محوری مسیحیت است و کلام مسیحی (متأثر از فرهنگ یونانی- رومی) معجزات عیسی را دلیل الوهیت او تلقی می‌کند. از آنجا که الوهیت عیسی صراحتاً در قرآن نفی شده و قرآن وی را نبی از انبیاء می‌شناسد، ضمن آن که افعالی غیرمعمول را به وی نسبت می‌دهد؛ متکلمان مسلمان نظریه معجزه را به این شکل تغییر دادند: «معجزه فعلی خارق عادت است که نبوت نبی را اثبات می‌کند؛» آن گاه در جواب خصوم خود باید افعالی مشابه معجزات عیسی که اثبات‌کننده نبوت رسول خدا باشد معرفی می‌کردند. از آنجا که قرآن قاطعانه هر گونه درخواست نزول آیات اقصاعی را رد

کرده است (موسوی اندرزی، ۱۳۹۴: شماره ۱)، توجه آن‌ها به قطعات تحدی معطوف شد که آوردن نظیر قرآن را ناممکن می‌شمرد. پس سعی کردند این قطعات را در قالب تئوری معجزه تفسیر کنند. از این منظر، قرآن، همچون معجزات، از آن رو غیر قابل تقلید است که فعلی خارق عادت است؛ در نتیجه آنان باید وجهی خارق عادت در قرآن می‌جستند. پیدایش و رونق گرایش‌های ادبی در عصر عباسی در کنار تعصبات عربی که در فضای سرکوب نهضت شعوبیه مجال و میدان یافته بود، به تدریج این وجه را به عناصر و ویژگی‌های زبانی و ادبی قرآن فروکاست. جمع شدن حرفه کلام و نقد ادبی در دانشورانی همچون جاحظ (۱۶۰-۵۲۵ه.ق) نویسنده نظم القرآن، به گسترش این ایده کمک کرد.

تا پیش از جاحظ قرآنیت قرآن به معانی و مطالب آن بود؛ لذا نظام (متولد به سال: ۲۳۲ه.ق) حجت بودن قرآن برای پیامبر را نه در الفاظ آن که در اخبار آن از مغیبات می‌دانست (ابوالحسین الخیاط، بی تا: ۲۷ و ۲۸).

وی در پاسخ به این سؤال که اگر نظم و تألیف قرآن خارق عادت نیست، چرا تاکنون کسی نظمی همانند آن پدید نیاورده است، چنین می‌اندیشید که عدم معارضه به واسطه منع خداوند از این کار بوده است تا مبادا امر بر عوام فاقد تشخیص مشتبه گردد، نه آن که حجت بودن قرآن را در این منع الهی بداند.^۱

نظام گفته است: «آیه و اعجوبه در قرآن همان اخبار از غیب‌ها در آن است؛ اما تألیف و نظم را وی جایز می‌دانست که بندگان بر آن توانا باشند، اگر خداوند آنان را با منع و عجزی که در آنان پدید آورده از این کار باز نمی‌داشت» (اشعری، ۱۳۶۹ق: ۲۷۱).

جاحظ به نقل از استاد خود، نظام، علت صرفه را «دفع شبهات» ذکر کرده است (جاحظ، ۱۴۲۳ق: ۴/۳۰۵ و ۳۰۶).

جریان کلام اسلامی، با انکار حجیت کتب مقدس اهل کتاب، اصل «مصدق لما بین یدیه» بودن قرآن را کنار گذاشت؛ لذا در فهم و تفسیر قطعات تحدی نیز این مقدمه مفروض قرآن را که در موارد متعدد بدان احتجاج شده است، نادیده گرفت و در عوض، از اندیشه‌هایی خارج از

۱. صرفه نزد نظام غیر از نظریه صرفه‌ای است که بعدها امثال سید مرتضی و ابن حزم آن را بسط دادند. نظام که الفاظ و سبک قرآن را خارق عادت نمی‌دید، در عین این که قائل به منع خداوند از ایجاد متنی مانند قرآن (از نظر اسلوب و ویژگیهای زبانی) بود، این منع را هم اعجاز قرآن یا -به تعبیری که در زمان وی رایج بود- حجت قرآن بر نبوت پیامبر نمی‌دانست؛ چنان که گفته شد او حجت بودن قرآن را به اخبار آن از مغیبات تأویل می‌کرد (نک. بغدادی، بی تا: ۱۴۳؛ موسوی اندرزی، مقاله در دست چاپ).

قرآن و اسلام استمداد جست که خود از پیش در صورت بندی آنها مداخله کرده بود. این چنین بود که نظریه معجزه که از مسیحیت اقتباس شده و دستکاری‌هایی در آن صورت گرفته بود، با قرأت جدید متکلمان مسلمان از آن، مبنای تفسیر قطعات تحدی واقع شد.

منابع

۱. **قرآن کریم**؛ ترجمه‌های عزت الله فولادوند و عبدالمحمد آیتی (با اندکی تصرف).
۲. آلوسی، سید محمود؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، جلد ۱، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ه.ق.
۳. ابن اثیر، مجد الدین مبارک بن محمد؛ **النهاية فی غریب الحديث والأثر**، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، جلد ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۴. ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل؛ **مقالات الإسلامیین**، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضة المصریة، ۱۳۶۹ه.ق/۱۹۵۰م.
۵. ابوالحسن خیاط معتزلی، عبد الرحیم بن محمد؛ **الاتصار**، مقدمه، تحقیق و تعلیق نیبرگ؛ بیروت، دار قابس، بی تا.
۶. ابو الفرج اصفهانی، علی بن حسین؛ **الأغانی**، جلد ۴، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ه.ق.
۷. ایزوتسو، توشی هیکو؛ **خدا و انسان در قرآن**، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
۸. بغدادی، عبد القاهر؛ **الفرق بین الفرق**، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۹. بوکای، موریس؛ **نورات، انجیل، قرآن و علم**، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۰. بیضاوی، عبد الله بن عمر؛ **انوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ه.ق.
۱۱. جاحظ، عمرو بن بحر؛ **البیان و التبیین**، تبویب و شرح علی بو ملح، جلد ۱ و جلد ۲، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۴۲۳ه.ق/۲۰۰۲م.
۱۲. _____؛ **الحيوان**، تحقیق محمد باسل عیون السود؛ جلد ۷، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ه.ق.
۱۳. خلیل بن احمد؛ **ترتیب کتاب العین**، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، تصحیح أسعد الطیب، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ه.ق.
۱۴. شوکانی، محمد بن علی؛ **فتح القدير**، دمشق، دار ابن کثیر، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ه.ق.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**، جلد ۵، جلد ۱۰ و جلد ۱۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ه.ق.

۱۶. طبرسی، حسن بن فضل؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۷. طبری، محمد بن جریر؛ *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۸. فخر الدین رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ه.ق.
۱۹. مرزوقی اصفهانی، احمد بن محمد بن الحسن؛ *الازمنة و الامکنة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه.ق.
۲۰. موسوی اندرزی، ترجمه؛ *بازاندیشی در تفسیر آیه نسخ: نسخ آیات اقصای و علل آن*، دوفصلنامه تخصصی پرتو وحی، آذرماه ۹۴، شماره اول.
۲۱. _____؛ *صرفه در اندیشه‌های کلامی نظام*، در دست چاپ.
۲۲. _____؛ *مصطلح قرآنی آیه و مصطلح کلامی معجزه: معجزه به مثابه یکی از اقسام آیه*، در دست چاپ.

روش طرح مفهوم ربوبیت در قرآن (نمونه موردی: پنج سوره ابتدای نزول)

عبدالکریم بهجت پور^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۳۱

عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۲/۲۱

محمد سلطانی^۲

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

قرآن کریم ارزنده‌ترین منبع اثرگذار بر همه ابعاد جامعه بشری است و با نظم و سبک ویژه خود، اولین مخاطبان خود را دچار تحولی ماندگار کرد. این تحول معلول همبستگی محتوا و روش قرآن بود و با نزول تدریجی قرآن رابطه داشت و زبان آموزش قرآن، آموزش تربیت مدار تدریجی روشمند بود. امروزه با بی‌اعتنایی و غفلت از آن روش، باعث مجهول ماندن بسیاری از مرادهای خدای متعال در روش‌های تحول گشته‌ایم. برای کشف روش قرآن در تحول فرهنگی بایستی با اتباع از قرآن، اساس فهم خود را بر پایه‌ی همراهی با پدیده نزول تدریجی قرآن گذاریم تا گام‌های منسجم تحول فردی و اجتماعی را در سیر هدایتی و تربیتی سوره و آیات شناسایی کنیم. این مهم با دستیابی به جدول ترتیب نزول سوره معتبر و سپس بازنگری در مفاهیم دینی به شکل نزولی صورت می‌پذیرد. برای بیان نمونه‌ای از این موضوع، روش طرح مفهوم ربوبیت در پنج سوره ابتدای نزول (علق، قلم، مزمل، مدثر و حمد) بررسی و نتایج ذیل به دست آمد: برخلاف نظام اعتقادی موجود در مبحث توحید، محوری ترین مساله در طرح ابتدایی مساله توحید، توحید ربوبیت است که ادله آن مطرح و کاربست‌های آن در زندگی پیامبر و مردم مطرح می‌گردد و با ساختاری دقیق در زندگی مخاطبین مطرح می‌گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، روش تحول، تحول فرهنگی، ترتیب نزول، آموزش تربیت مدار روشمند، توحید ربوبیت

مقدمه

امروزه قرآن به عنوان بزرگ‌ترین منبع شناخت هستی و انسان در اختیار ماست. معارف آن نیز با روشی بدیع و اسلوبی منحصر به فرد ارائه شده که در عین سادگی و روانی، ناب‌ترین مضامین را به انسان‌ها تعلیم داده و این واقعیت که قرآن «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حاقه/۴۳) است، هرگونه شک را درباره غنا و توانمندی آن می‌زداید. چنین منبع عظیمی مسلماً در تعالیمش از کارآمدترین شیوه ممکن استفاده کرده است. نزول تدریجی آیات و سوره‌های قرآن و انتخاب هوشیارانه‌ی آیه‌ها، متناسب با ظرفیت‌های مخاطبان، چالش‌ها، ضرورت‌ها و پرسش‌ها، حکایت‌گر آن است که

1. Email: abp114@yahoo.com

2. Email: hamgambavahy@yahoo.com

خدای حکیم، تبلیغ مناسب دین را تنها راه انتقال محتوای ارزشمند و باشکوه معارف و احکام نمی‌داند؛ بلکه روش انتقال این محتوا را در هدف نزول قرآن که خروج از ظلمات به سوی نور است، دخالت داده است: «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم/۱). بر ماست که این روش‌ها را بشناسیم و در عرصه تبلیغ دین و تربیت اسلامی از آن‌ها بهره‌جوییم؛ روش‌های فرعی را در راستای آن‌ها طراحی کنیم، تجربه‌ها و نوآوری‌های بشر را برای تطبیق روش‌ها با زمان حال منطبق کنیم و اصول و ضوابط مربوط به تغییر احتمالی در این روش‌ها را کشف و استخراج نماییم تا به مهندسی فرهنگی مفاهیم دینی در پرتو قرآن نائل آییم.

تحول و تغییر فرهنگی همه‌جانبه آن‌گاه اتفاق می‌افتد که آموزه‌های یک مکتب یا برنامه‌ی فرهنگی، بخشی از هویت و شخصیت فرد و جامعه گردد و این مهم، در پرتو «تربیت» حاصل می‌گردد؛ تحول فرهنگی و همه‌جانبه اسلامی نیز، در سایه‌ی «تربیت»، نهادینه و ماندگار شد و این مهم در نتیجه همبستگی «محتوا» و «روش» به وقوع پیوست. به عبارت دیگر، تحول، مولود ترکیب محتوا و روش بود، و همان‌گونه که فهم محتوای قرآن را باید با دقت نظر، کشف و استخراج کرد، روش تحول‌آفرینی اسلام را نیز باید با دقت و حساسیت و خلوص، استخراج، و ابعادش را مشخص نمود.

بر این اساس و فارغ از نقد روش‌های موجود، در گزارش تحقیق انجام شده به این دست‌یافته اشاره می‌شود که در جست‌وجوی روش تحول قرآن، می‌بایست به ترتیب نزول قرآن مراجعه کرد. جالب آن‌که در این مراجعه، اولین گام در تحول، آشنایی انسان با پروردگار (رب) است و با جست‌جوی بیش‌تر در سوره‌ها، ملاحظه می‌شود که پروردگار متعال طرحی حکیمانه برای آشنایی مردم با این صفت الهی و تثبیت آن داشته است. واژه «رب» اولین کلیدواژه‌ی مهم مطرح شده در ترتیب نزول قرآن می‌باشد، که قرآن در تثبیت آن همت زیادی گمارده است. از منظر قرآن، افراد در مقابل دعوت قرآن به پذیرفتن انحصاری ربوبیت الهی، چند دسته‌اند: عده‌ای آن را پذیرفته و قبول می‌کنند؛ عده‌ای هم در مقابل آن ایستادگی می‌کنند و عده‌ای هم بی‌تفاوتی نشان می‌دهند. قرآن می‌خواهد که انسان با توجه به نقش‌های پروردگار بر زندگی بشر و نیازهایی که انسان به درگاه رب دارد، او را شایسته پرستش بداند.

در هندسه تحول قرآن، ربوبیت مفهومی است که در خدمت به بار نشانیدن اصلی‌ترین پیام قرآن یعنی یگانه پرستی قرار دارد و نقش بسزایی در پذیرش بسیاری از عقاید، اخلاقیات، احکام و سایر امور اجتماعی در قرآن دارد. انسان تا خدا را به عنوان تنها رب خود - که برنامه سعادت فقط به دست اوست - نپذیرد، به مرحله تعبد و اطاعت توحیدی خدای متعال نمی‌رسد.

ضرورت کشف روش طرح مفهوم ربوبیت در هندسه معرفتی مخاطبان اول قرآن و چگونگی تثبیت و استفاده از آن در دیگر مباحث، نویسندگان را به نگارش این تحقیق متقاعد ساخت، چرا که تا به حال از چنین زاویه‌ای آن هم از نوع نگاه تنزیلی، به قرآن نگریسته نشده است.

هدف این نوشتار، ارائه نمونه‌ای موردی از به کار رفتن واژه «رب» در پنج سوره ابتدای نزول است تا این بررسی مقدمه‌ای برای کشف روش نهادینه شدن اندیشه توحید ربوبی در جامعه صدر اسلام و نشان دادن چگونگی اصلاح برداشت‌ها در مورد رب از طریق اثبات این مفهوم، با استدلال بر توحید ربوبی و به کار رفتن ربوبیت در اثبات دیگر مفاهیم توسط قرآن شود. این تلاش، آغازی است بر روش تثبیت ربوبیت در قرآن و کشف کامل این روش، مجال دیگری را می‌طلبد و از عهده این نوشتار خارج است. در این تحقیق با پیش فرض گرفتن روشی ویژه برای قرآن در نهادینه‌سازی ربوبیت در جامعه‌ای که دارای شرک مسلط است، به دنبال پیگیری واژه رب در ترتیب نزول طبیعی قرآن هستیم و به عنوان نمونه موردی در پنج سوره ابتدای نزول (علق، قلم، مزمل، مدثر، حمد) موضوع ربوبیت را به بررسی می‌نشینیم و به دنبال پاسخگویی به این سوال هستیم که آیا می‌توان برای قرآن در نهادینه کردن باور به ربوبیت خداوند، روش خاصی را تعقیب نمود و در صورت مثبت بودن پاسخ، در نمونه موردی، قرآن از چه روشی استفاده کرده است.

فعالیت‌های چندی تاکنون در موضوع ربوبیت به انجام رسیده است و نتایج ارزشمند آن هم اکنون در اختیار است؛ هم‌چون تفاسیری که مفسرین گران‌قدر و دانشمندان در ذیل آیات ربوبیت و یا در شرح ادعیه و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان داشته‌اند؛ اما متأسفانه هیچ‌یک از این نوشته‌ها با هدف کشف روش تثبیت ربوبیت از قرآن صورت نپذیرفته و در تفاسیر موضوعی قرآن، این موضوع به صورت نظام‌مند ارائه نشده است و در برخی از تفاسیر مباحثی بسیار عمیق در رابطه با ربوبیت آمده است؛ اما از پرداختن به روش قرآن و این که چگونه و از کجا و در چه سیری به این آیه رسیده‌ایم و این آیه در هندسه معرفتی فرد در کجا قرار دارد، غفلت شده است؛ در حالی که در استنتاج روش از قرآن، نیازمند تحقیقی جامع همگام با نزول قرآن هستیم، تا به مجموعه‌ای منسجم در یک موضوع برسیم و صرف بیان محتوای آیات، هدف ما را در این موضوع برآورده نمی‌نماید. تنها کتابی که به شیوه‌ای دیگر به بررسی موضوع پرداخته، خدا از دیدگاه قرآن شهید بهشتی است که ای کاش ایشان با توجه به روش ارائه شده در این تحقیق این بررسی را انجام داده بودند! این تحقیق آغازی است بر پژوهشی دقیق در قرآن به سبک تفسیر موضوعی تنزیلی تا به روش قرآن در نهادینه سازی این مفهوم در جامعه صدر نزول دست یابد. با توجه به آنکه امروزه پژوهش‌های چندی به

این سبک توسط دانشجویان ارشد و دکتری در حوزه و دانشگاه در حال نگارش است و به جهت نبودن این راه، این تحقیق به عنوان نمونه‌ای از تحلیل فرایندی یک موضوع در بستر نزول نیز به شمار می‌رود و می‌تواند راهگشای این افراد باشد.

۱. ضرورت تغییر نگاه به قرآن جهت کشف روش‌ها از آن

فرهنگ بشری در طول تاریخ پُر فراز و فرود خود، دست‌خوش تحولات مختلفی گشته که بدون شک از تحولات ماندگار و پرتأثیر، تحولی بوده که به واسطه ادیان الهی و کتب آن‌ها، خصوصاً ادیان ابراهیمی مثل اسلام، مسیحیت و یهودیت و نحله‌های وابسته به آن‌ها رقم زده شده است. در این میان، قرآن از منابع دیگر ادیان متمایز است؛ چرا که ارزنده‌ترین منبع اثرگذار بر همه‌ی ابعاد جامعه بشری و آخرین و مناسب‌ترین آنها برای راهبری انسانها از هر عصر و نسلی تا پایان جهان قلمداد می‌شود. قرآن با نظمی خاص و سبک ویژه خود توانست اولین مخاطبان خود را دچار تحولی مانا و ماندگار کند و از گروهی نادان و بت‌پرست که از مردار اجتناب نمی‌کرد، همواره به گرد زشتی‌ها بود، دائماً روزگار خود را به جنگ و خونریزی و نزاع می‌گذارد (ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۸۰/۲)، شخصیت‌هایی مؤمن، معتقد و فداکار در راه آزادی انسان و گسترش ارزش‌های الهی بسازد؛ آن هم در مکه و اطراف آن که با وجود فرهنگ مادری عرب (جمعه/ ۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۱۰۹/۲۴) و بهره‌اندکی که از مظاهر فرهنگ و تمدن در آن بود (همان: ۳/ ۲۸-۳۳؛ آل عمران/ ۱۰۳)، باعث گسلی عقاید سخیف و باورهای غلط، گمراهی و انحرافات فکری و رفتاری و نیز روابط اجتماعی منحط و همراه با ظلم و تعدی و تجاوز در میان آن‌ها شده بود و خداوند حکیم جهت نشان دادن ظرفیت‌های ویژه این دین و کتاب آسمانی آن در ایجاد تحول همه‌جانبه‌ی مخاطبان، این منطقه را انتخاب کرد تا ظرفیت تحول آفرین اسلام و قرآن را به منصفی ظهور برساند. (جمعه/ ۲)

این تحول عظیم توسط پیامبر ﷺ و آن هم در پرتو هدایت‌های قرآن به وقوع پیوست. (نهج البلاغه، خطبه ۲۹۴/۱۸۵) البته این ظرفیت، مخصوص عرب معاصر پیامبر ﷺ نبوده و نیست؛ بلکه قرآن کریم با استناد به آیات آن، کتاب تحول انسان تا نهایت است (رسالت جهانی پیامبر در قلم/ ۵۲؛ سبا/ ۲۸؛ انبیاء/ ۱۰۷؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۹۵ و ۲۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۳/۱۱ و ۱۱۴)؛ زیرا که رسالت پیامبر ﷺ جهانی و ایشان خاتم پیامبران است (احزاب/ ۴۰؛ توبه/ ۳۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۱۳/۲۲۶، ۱۲۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۳۳۶-۳۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۷/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۳۸) و محتویات پیام ایشان

با فطرت و آفرینش ویژه‌ی انسان هماهنگ است (روم/۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶/۱۹۰-۱۹۳) و پیام آن در یک جامعه و مخاطب و عصر خاص محصور نمی‌شود و با انسان در هر زمان و با هر سطح و افق فرهنگی و اجتماعی، سخن می‌گوید و خطاب با اشخاص خاص، مانع سخن آن با دیگران نگردیده است و همچون زمین است که در هر عصری حاجت‌های انسان را کفایت کرده و برای نیازهای جدید هم تأمین پیش‌بینی شده‌ای از گذشته را ذخیره دارد که در روایات ما (مجلسی، مکرر: ۲۵/۹۲، جلد ۸، به نقل از امام صادق علیه السلام؛ صدوق، بی تا: ۱۳۰/۲، جلد ۹، به نقل از امام رضا علیه السلام)، به این بُعد قرآن اشاره رفته است؛ حتی بعدها قرآن بر تمدن‌های شرق و غرب هم اثر گذارد و این مطلب از چشم خاورشناسان هم دور نماند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۱: ۱/۹۸؛ لوبون، ۱۳۴۷: ۹۳ و ۹۴؛ و دورانت و جیمز، ۱۳۸۲: ۱۱/۵۲ و ۵۳)، همان‌گونه که کشف مواهب طبیعت نیازمند کاشف و متخصص است، استخراج پیام‌های قرآن هم نیازمند «ترجمان» و کاشف است و همان‌گونه که جهت‌گیری ذهن متخصص، از نیاز و سؤال انگیزه می‌گیرد، خاستگاه بهره‌گیری نو و شاداب از قرآن نیز وجود سؤال است، (بهجت پور، ۱۳۸۶: ۱/۲۹؛ صفایی حائری، ۱۳۸۵: ۶۳-۱۱۰) و اگر انسان حداقل در حوزه کمال و سعادتش سؤال‌الاتی داشته باشد و به دنبال پاسخ خود در قرآن بگردد، این کتاب را پاسخگو می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۳۰۷؛ ایازی، ۱۳۸۱: ۱۴-۱).

نزول تدریجی آیه‌ها و سوره‌های قرآن و انتخاب هوشیارانه آیات متناسب با ظرفیت‌های مخاطبان، چالش‌ها، ضرورت‌ها و پرسش‌ها، نشان می‌دهد که خدای حکیم، تنها، انتقال محتوای ارزشمند و با شکوه معارف و احکام قرآن را، راه تبلیغ مناسب دین نمی‌داند، بلکه روش انتقال این محتوا را در هدفی که از نزول قرآن تعقیب کرده، کاملاً دخالت داده است. شناخت این روش تحول‌آفرین از قرآن، دقت و تعمق در سوره سوره و آیه آیه قرآن را می‌طلبد. در مطالعه‌ی قرآن، نگاه مضمون شناسانه و نگاه روش شناسانه با هم لازم است؛ چرا که زمانی به تحول و تغییر همه جانبه‌ی فرهنگی فرد و جامعه از طریق قرآن می‌رسیم که آموزه‌ها بخشی از هویت و شخصیت فرد و جامعه شود. این مهم در پرتو تربیت حاصل می‌شود و به دست آوردن روش تربیت از قرآن هم معلول همبستگی محتوا و روش، و مولود ترکیب این دوست و همان‌گونه که باید در فهم محتوای قرآن وسواس داشت، در کشف روش تحول‌آفرینی قرآن نیز باید دقت و حساسیت به خرج داد (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۱/۳۰).

نکته غیرقابل انکار رسیدن عرب در نهایت گمراهی به اوج فرهنگ و تمدن از طریق قرآن و آن هم با نزول تدریجی آن است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

يَا ذُن رَّبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (ابراهیم/۱). هدف از نزول قرآن بر طبق آیه این است که مدیریت برنامه تغییر مردم از ظلمات (فرهنگ جاهلی) به سوی نور (فرهنگ اسلامی) توسط پیامبر ﷺ به مدد قرآن است. بر اساس آیه ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل/۶). دریافت قرآن متکی بر دانش و حکمت بود. خدای حکیم قرآن را در نظامی حکیمانه و به تدریج در اختیار پیامبر ﷺ گذاشت و به پیامبر دستور داد که او باید به همان میزان که آیه در اختیارش قرار می‌گرفت، آیات نازل شده را بر مردم بخواند. ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ؛ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا نِیَانَهُ﴾ (قیامت/۱۶ - ۱۹)؛ لذا برای کشف روش قرآن در چگونگی تحول فرهنگی، نیازمند «اتباع از قرآن» بوده و باید اساس فهم خود را بر همراهی با پدیده تدریجی وحی قرآن قرار داده و بکوشیم تا روابط درونی بخش‌های یک آیه و سیاق آیات را در یک سوره با توجه به زمان و شرایط محیطی و اجتماعی نزول هر سوره یا مجموعه آیات نازل شده، بفهمیم و آن‌گاه به کشف روابط و نظام معرفتی و هدایتی سوره‌ها در ۲۳ سال نزول تدریجی قرآن بپردازیم، تا گام‌های منسجم تحول فردی و اجتماعی را در سیر هدایتی و تربیتی سوره و آیات شناسایی کرده و قواعد و ضابطه آن را به عنوان روشی احتمالاً قابل تکرار در فرصت‌های مشابه استخراج نماییم.

تذکر این نکته ضروری است که برای رسیدن به هدف بالا ناچار از تمسک به جدول قابل اعتمادی از ترتیب طبیعی نزول سوره‌ها هستیم. تلاش‌های فراوانی بدین منظور صورت گرفته است. پس از نقل‌های تاریخی و روایاتی که در منابع اسلامی ما موجود است^۱،

۱. برای آگاهی از اسناد و جداول نزول و اطمینان از روش مطرح شده در مقاله، به منابع ذیل رجوع کنید: (یعقوبی، بی تا: ۳۳/۲؛ ابن‌ضریس، ۱۴۰۸ق: ۳۳؛ بی نام، ۱۳۹۲ق: ۸ - ۱۶؛ ابن‌ندیم الوراق، بی تا: ۲۸-۳۰؛ بیهقی، بی تا: ۱۴۲/۷؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۴۱۳-۴۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۱۳۶۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱/ مقدمه، ۶؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق: ۱۰/۱؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۳/۱-۱۹۴؛ فیروزآبادی، بی تا: ۹۷-۹۹ و سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۳۸، ۳۷/۱) و پس از آن، در کتب بسیاری شاهد بحثی پیرامون ترتیب نزول سوره یا تأمل در آن هستیم و حتی شاهد ارائه‌ی جداولی نیز هستیم؛ اما بیشتر بر ترتیب مذکور در جداول قبل به خصوص ترتیب نزول ارائه شده از ابن عباس اعتماد شده است. نمونه آن: (زنجانی، ۱۴۰۴ق: ۴۷ - ۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵۱-۱۵۴ و همو، ۱۴۱۷ق: ۱۳/۲۳۳؛ خضری، ۱۹۸۳م: ۷-۱۹؛ اشعیر، ۱۴۰۸ق: ۱۱۱-۱۱۹؛ صالح، ۱۳۸۵ق: ۱۶۷-۱۸۶؛ خطیب، بی تا: ۱۱/۶۳۲ - ۶۴۴؛ عطار، ۱۳۶۱: بحث مکی و مدنی؛ ایبازی، ۱۹۷۴م: ۱/۳۲۶-۳۴۰؛ میرمحمدی، ۱۹۸۰م: ۳۳۹-۳۲۵؛ الصغیر، ۱۴۲۰ق: ۴۹-۹؛ درویش، ۱۴۱۵ق: ۷/۴۵۰؛ داوریناه، ۱۳۷۵: ۱/۳۶؛ قرشی، ۱۳۷۷) در ابتدای هر سوره رتبه نزولی آن را می‌گوید؛ (دروزه، ۱۳۸۳ق: ۱/۱۲۵ و ۱/۱۲۵؛ خطیب عبدالکریم، بی تا: ۱/۱۴؛ میرزاخسروانی، ۱۳۹۰ق: ۸/۴۴۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۸/۴؛ بلخی، ۱۴۲۳ق: ۵/۲۲۵ و ۲۶۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۰-۹۳/۱۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/۲۷۲؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۳/۱۲-۱۶)

برخی شرق‌شناسان تلاش زیادی برای به دست دادن جداول قابل قبول نموده‌اند. (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۰-۲۲؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۶۴-۱۷۹؛ اسکندرلو، ۱۳۸۵: کل کتاب) پس از آن‌ها گروهی از محققان مسلمان متاخر نیز راه آنان را پیموده‌اند. اما باید توجه داشت که ترتیب نزول سوره‌ها امری تاریخی و مرتبت با ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. در این گونه موارد، مطمئن‌ترین راه کشف ترتیب نزول، گزارش‌های تاریخی است. برخی از نویسندگان مسلمان همچون مهندس بازرگان (۱۳۸۶)؛ و توضیح و نقد آن: بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۱۹۶) و غالب شرق‌شناسان، علاقه‌مند به کشف و استخراج جدول مزبور از طریق تحلیل‌ها و استحسان‌های مورد پسندشان بوده‌اند، که تلاش مزبور از تخمین و گمانه‌زنی‌های تحمیلی بر قرآن تجاوز نمی‌کند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۸۰-۱۹۲)، خصوصاً در فهم نظام هدایتی خالصی که ما به دنبال شناسایی آن هستیم، استفاده از این روش قابل قبول نیست؛ زیرا چپش و ترتیبی که با این گمانه‌ها به وجود آید، به سوره‌ها تناسبی ویژه مرتبط با برداشت ما می‌دهد که تضمینی بر درستی آن وجود ندارد، و نظامی که از آن استخراج می‌شود، غیر قابل اطمینان می‌گردد. تنها راه قابل اطمینان تا رسیدن به جدولی قابل اعتماد، بررسی اسناد تاریخی و رفع مشکلات پیش روی محققان می‌باشد. روایات تاریخی متعدد و مختلف در بیان جدول ترتیب نزول سوره‌ها وارد شده‌اند و برای بررسی قرآن به ترتیب طبیعی نزولش، بایستی به بررسی و داوری این اسناد پرداخت که خوشبختانه این تلاش در پایان نامه با عنوان «روش قرآن در نهادینه سازی ربوبیت در جامعه صدر اسلام» و نیز مقدمه تفسیر همگام با وحی و کتاب تفسیر تنزیلی؛ مبانی، اصول، قواعد و فواید در اختیار محققان قرار دارد. در جدول‌های معتبر، موارد مشترک بسیاری وجود دارد و همین اشتراک ما را به فهم ارتباط سوره‌های قبل و بعد سوره مورد اختلاف نزدیک می‌کند و در نتیجه امکان حدس قوی و قابل توجهی را برای تشخیص ترتیب سوره‌ای که در این سلسله قرار می‌گیرد، فراهم می‌سازد. (بهجت‌پور: ۱۳۹۰: ۹۱-۱۲۸؛ سلطانی: ۱۳۸۹: پایان نامه)

۲. ربوبیت کلید تحول

محوری‌ترین اندیشه و باوری که بر همه باورها و رفتارها تأثیر می‌گذارد، توحید و یگانه‌دانستن خدای متعال است؛ همانگونه که در جای خود ثابت شده است، مهم‌ترین وجهه‌ی توحید در نظر قرآن کریم، توحید بندگی است. (سلطانی، ۱۳۸۹: ۶۴-۸۷) همه چیز نه تنها به پرستش که به توحید پرستش و بندگی وابسته است؛ زیرا در سایه پرستش و اطاعت است که انسان به اختیار خود راه شکل‌گیری شخصیت انسانی و تکامل در ابعاد و صفات انسانی را

می‌پیماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات / ۵۶). عبادت - اطاعت و پرستش - آغازی بر پایان انحراف است. انسان با پذیرش اختیاری خدای متعال به عنوان پروردگار و صاحب اختیار و قانون گذار خویش راه رستگاری و سعادت را به روی خود می‌گشاید. پذیرش ربوبیت خدای متعال در سرشت انسان نهفته است ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾؛ از این رو گفته‌اند یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین ابعاد معنوی روح انسان میل به پرستش و نیاز به اتصال به افقی بالاتر و فراتر از مرز امور عادی است که تأثیر آن در لحظه لحظه زندگی بشر انکارناپذیر است. این عشق و میل، از مختصات انسان و یکی از پایدارترین و اصیل‌ترین ابعاد وجود او به شمار می‌رود. شاهد آن هم وجود تاریخی رابطه مزبور میان انسان و نمادهای معبود است که یکی از قدیمی‌ترین فعالیت‌های روحی بشر است که به شکل‌های گوناگونی هم وجود داشته است. نقش رسولان الهی هم نه ابتکار پرستش و بندگی، که دعوت به پرستش خداوند یکتا و اصلاح و یا آموزش روش‌های بندگی و پرستش این معبود یکتا بوده است. دین آمد تا مصداق و فرد شایسته بندگی و پرستش را معین کند و انسان‌ها را به سوی او راهنمایی کند. دین در بیان کیفیت و شیوه‌های بندگی و دلائل نفی اطاعت و بندگی غیر خدا با زبان برهان و حکمت سخن گفت و در برابر انحرافات در موضوع پرستش به جدال احسن پرداخت (نحل / ۱۲۵).

قرآن کریم پیام مشترک تمام پیامبران را در مرحله اول، دعوت به توحید بندگی و پرستش دانسته است و مهم‌ترین درگیری انبیاء را در این زمینه می‌داند. مشکل اصلی جوامع انسانی که بزرگترین مانع سعادت آنان نیز هست، پرستش غیر خداست که پیامبران الهی با داس تعلیمات سازنده الهی خود، خارهای مزاحم را ریشه‌کن و با کاشتن بذر پرستش خدا، تلاش کردند آنها را عبد خدا کرده و به سرمنزل مقصود برسانند.

خدای متعال در گزارش دعوت انبیای بزرگ خود همچون نوح علیه السلام (مومنون / ۳۳؛ اعراف / ۵۹ - ۶۱)، هود علیه السلام (اعراف / ۶۵؛ هود / ۵۰؛ مومنون / ۳۲)، صالح علیه السلام (اعراف / ۷۳؛ هود / ۶۱؛ مومنون / ۲۳)، ابراهیم علیه السلام (صافات / ۸۵؛ انبیاء / ۶۶، ۶۷؛ شعراء / ۷۰؛ عنکبوت / ۱۶؛ زخرف / ۲۶)، شعیب علیه السلام (اعراف / ۸۹؛ هود / ۸۴؛ عنکبوت / ۳۶)، موسی علیه السلام (اعراف / ۱۳۸ - ۱۴۰، ۱۴۸؛ بقره / ۵۴)، عیسی علیه السلام (مائده / ۷۲، ۱۱۶ و ۱۱۷) و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم (زمر / ۱۱؛ نمل / ۹۱؛ رعد / ۳۶؛ انعام / ۵۶؛ غافر / ۶۶) و بلکه در یک جمله درباره خلاصه و عصاره دعوت انبیاء به موضوع بندگی و پرستش اشاره کرده و بیشترین حجم مبارزات آنان را با پادشاهان و اصحاب قدرت و ثروت در

موضوع پرستش بیان نموده است. انبیاء همگی به توحید بندگی و بندگی موحدانه دعوت می‌کردند، اما مخالفان آنان سعی داشتند تا مهار بندگی و پرستش و اطاعت مردم را به دست گیرند و توجه مردم را به اطاعت خود جلب و از اطاعت پروردگار متعال منصرف و یا از انحصار این پرستش بازدارند که در ۳۶ آیه سوره نحل و ۲۵ آیه سوره انبیاء این حقیقت را به خوبی نمایان می‌سازند.

ربوبیت کلیدی‌ترین مفاهیم برای تثبیت بندگی خالصانه است. اصولاً عبودیت عبارت است از رفتن اختیاری زیر چتر ربوبیت خدای متعال است. در سیر نزول تدریجی قرآن شاهدیم که پروردگار حکیم ابتدا به تثبیت مفهوم ربوبیت می‌پردازد. ربوبیت به عنوان اولین و پایه‌ای‌ترین مسأله مطرح شده در قرآن و مسائل پیرامونی آن می‌باشد. در این مسیر گاه کل یک سوره تحت تأثیر مباحث ربوبیت است که به ناچار با توضیحاتی همراه می‌شود. در این رابطه بحث ربوبیت را به صورت نمونه در پنج سوره ابتدای نزول (علق، قلم، مزمل، مدثر، حمد) تعقیب می‌نماییم، تا روشن شود که روش طرح بحث از ربوبیت در قرآن چگونه است؟^۱ البته این آغازی است که امروز به نتایج خوبی در دست یافتن به روش قرآن رسیده‌ایم، ولی اولین گام، بررسی سیر فرایندی یک مفهوم است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۱. این بررسی در ابتدا در ۲۳ سوره ابتدای نزول (به ترتیب: علق، قلم، مزمل، مدثر، حمد، مسد، تکویر، اعلی، لیل، فجر، ضحی، اشراخ، عصر، عادیات، کوثر، تکاثر، ماعون، کافرون، فیل، فلق، ناس، توحید، نجم) و مطالعه حدود ۴۰۰ آیه حداقل در ۴ تفسیر انجام پذیرفت. سپس با مطالعه و پیگیری مفهوم رب به دست آمد که خداوند برای معرفی خود ۴۵ بار از واژه‌ی «الله» استفاده نموده است که ۲۳ مورد آن در لفظ بسمله است - که به نظر بسمله آغاز سوره‌ها در مفهوم آن سوره نقش ندارد، گرچه بسمله هر سوره مختص به همان سوره است - و با حذف آن، فراوانی این واژه به ۲۲ مورد می‌رسد که اگر از این عدد، ۷ مورد به کار رفتن کلمه «الله» - در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل که آیه‌ای الحاقی است - کم شود، عدد ۱۵ حاصل می‌شود. این درحالی است که در همین ۲۳ سوره، فراوانی واژه‌ی «رب» ۵۰ مورد است، که با کم کردن یک مورد - در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل - ۴۹ مرتبه می‌شود و نشان می‌دهد که کاربرد واژه‌ی «رب» بیش از سه برابر «الله» در آغاز نزول است و این نکته‌ی بسیار مهمی در امر تربیت قرآنی است. به علاوه، ضمائر و اسماء اشاره و... در این ۲۳ سوره - که همه جز در موارد معدودی به «رب» بازمی‌گردند نه «الله» - خود مؤید آن است که رویکرد اصلی خداوند در آغاز نزول قرآن، بر پذیرش «ربوبیت خداوند» می‌باشد و مراد از الله، معبود است و معبود یعنی ربی که انسان با اختیار خود زیر چتر ربوبیت او می‌رود و شاید بتوان گفت که در این سوره‌ها «الله» هم همان پذیرش خداوند به عنوان رب است که خداوند در طرحی حکیمانه قصد پیوند بین این دو واژه و یکی کردن مصداق آن را دارد و این سیر تا آنجا پیش می‌رود که با بررسی صورت گرفته، در سوره‌ی سی و نهم نزول یعنی سوره‌ی اعراف در آیه ۵۴ برای اولین بار بین این دو واژه پیوند ایجاد می‌شود «رَبُّكُمْ اللهُ» و از این سوره کم شاهد فراوانی به کار رفتن الله در ترتیب طبیعی نزول سور هستیم که این یافته به تأمل بیش‌تری در مباحث جدید نشانه‌شناسی (ایزوتسو، ۱۳۷۴؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹) نیاز دارد. (برای دستیابی کامل به این ۲۳ سوره ر. ک: سلطانی، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد معارف قرآن، دانشگاه مفید ۱۳۸۹)

۳. نمونه ای از کشف روش طرح ربوبیت در قرآن

۳-۱ - سوره علق^۱

بر اساس ترتیب نزول مشهور و قابل اعتماد، سوره «علق» اولین سوره‌ی نازل شده است که دارای ۱۹ آیه است و مخاطب سوره پیامبر و مقصود از نزول آن، معرفی رب شایسته با توجه به نقش‌هایش به عنوان اولین وظیفه و مأموریت پیامبر ﷺ در آن مطرح شده و به‌جز یک مورد که از خداوند به عنوان الله یاد شده است، «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ» (علق / ۱۴) - که نکته خاص تفسیری خود را دارد - در بقیه‌ی آیات یا از خدا با نام «رب» یاد شده (علق / ۳ و ۱) و یا صفات یا ضمائر به کار رفته، به رب بازمی‌گردند، (۱) (خَلَقَ)، (۲) (خَلَقَ)، (۴) (عَلَّمَ)، (۵) (عَلَّمَ)، (۱۵) (لَسَفَعًا)، (۱۸) (سَنَدَعُ) (همان). توضیح آن که در سوره‌های آغاز نزول هر جا خطاب به پیامبر و یا مرمنان است از کلمه رب استفاده شد اما هر جا به مشرکان یا در باره مشرکان سخن گفته شده از واژه «الله» استفاده شده است. این مطلب به دلیل آن بود که مشرکان الله را پذیرفته بودند اما ربوبیت را مربوط به بت‌ها و الله‌ها می‌شمردند.

در پنج آیه اول سوره، استدلال‌هایی بر انحصار ربوبیت به پروردگار پیامبر صورت گرفته است. «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ؛ اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ؛ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». با دقت در این آیات می‌یابیم که پیامبر ﷺ مأمور می‌شود تا نشانه‌ها و یا رفعت ربش را (بسته به معنای اسم «سمو یا وسم») (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۲۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۰۱/۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۰/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۷/۱) بر مردم بخواند؛ ربی منحصر به فرد که خالق کل هستی و انسان و دارنده و عطاکننده‌ی کریمانه‌ترین نوع تربیت انسان است.

تأکید بر واژه‌ی «رب» - به معنای موجودی که صاحب اختیار دیگران است و امور آن‌ها را تدبیر و تمشیت می‌نماید، از جمله آن‌ها را به تدریج رشد می‌دهد و از قوه به فعل در می‌آورد، و شکوفا ساخته، استعدادهای نهفته‌شان را بروز می‌دهد، - گویای این نکته است که خدای متعال اراده فرموده تا همه، خدای متعال را از دریچه‌ی نقش او در تدبیر و پرورش امور عالم بشناسند.

۱. به جهت آن که ارتباط وثیقی بین به کار رفتن واژه رب و مقصود و محتوای سوره‌های ذکر شده هست، به ناچار به جهت فهم بهتر نقش ربوبیت در این سیر، سعی در گزارش اجمالی مقصود و محتوای سوره‌ها و توجه به ارتباطات بین سوره‌ها شده است؛ چرا که در سوره‌ها مطالبی می‌آید که در ارتباط با برخی آیات سور قبل است و نیاز به ذکر آن‌ها می‌باشد. همانگونه که قبلاً هم تذکر داده شد، در این سیر به ضمائر و واژه‌های غیر از رب هم توجه شده است و مراد از پروردگار در این متن ترجمه کلمه رب است نه الله. امید آن داریم تا فهم دقیق این رابطه را رزق ما فرماید و توانسته باشیم مقداری هر چند اندک از عظمت بی‌متنهای قرآن و روش بالنده آن را نمایانده باشیم.

آفرینش بی‌سابقه‌ی موجودات، آفرینش انسان از یک کرمواره و پیگیری تمام مراحل آفرینش او تا تبدیل شدنش به انسانی کامل با اندام و اعضا و جوارح و نیز تربیت کریمانه بُعد علمی انسان که او را از دیگر موجودات جدا می‌کند، همگی افعال و نقش‌های پروردگارانند که در حیات بشر ساری و جاری هستند، و این نقش‌ها و افعال، ما را به خضوع در مقابل او می‌کشاند.

اما برخی از مردم چنین نیازی را به پروردگار شایسته (خدای متعال) احساس نمی‌کنند و به مقتضای چنین برهانی تن نمی‌دهند! بلکه از حد و اندازه خود تجاوز کرده و به گردنکشی و گستاخی می‌پردازند؛ در نتیجه در برابر دستورات صادره از او و پذیرش اطاعت و بندگی او مقاومت می‌کنند. این اتفاق زمانی می‌افتد که انسان خود را غنی و بی‌نیاز احساس کند، و در خود احساس غنا و ثروت کند، به گونه‌ای که نیازی به خدا نبیند، در این صورت سر به طغیان می‌نهد

﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿٢﴾ أَفَلَا يَرَىٰ أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿٣﴾ أَفَلَا يَرَىٰ أَنَّا جَعَلْنَا النَّهَارَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿٤﴾ فَأَنزَلْنَاهُ رِجًّا مَّوَدًّا ﴿٥﴾ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسًّا ﴿٦﴾ أَفَلَا يَرَىٰ أَنَّا جَعَلْنَا الْوَالِدَ الْعَقِيمَ ذَكَرًا ﴿٧﴾ وَأَنزَلْنَاهُ رِجًّا مَّوَدًّا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسًّا ﴿٩﴾ أَفَلَا يَرَىٰ أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿١٠﴾﴾ (علق / ۶ و ۷).

قرآن در همین آغاز، پیامبر ﷺ را مأمور می‌کند تا مردم را با پروردگار آشنا کند و حس نیاز به او را به عرب جاهلی بچشاند تا بدانید که رب و صاحب اختیار شایسته‌ای که باید به او احساس نیاز کرد، کسی است که در آفرینش هستی و انسان و تربیت ویژه‌ی انسان نقش اصلی را دارد و نمی‌توان هر صاحب اثری را صاحب اختیار شایسته شمرد. آشنا ساختن مخاطب به ضرورت اطاعت و کرنش در برابر خواست این پروردگار، تلاش آغازین برای اصلاح و تحول جامعه بود. توجه شود که سوره خطاب به پیامبر اکرم ﷺ نازل شد و او مأمور بود تا در آغاز، مردم را با ویژگی یا برتری پروردگارش آشنا سازد تا آنان نیز به این صاحب اختیار بی‌بدیل احساس نیاز کنند. آرزوی پیامبر ﷺ این است که همگی با براهین و شواهد صاحب اختیاری خدا، سر خضوع و تسلیم فرود آورند، اما چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد و کسانی هستند که از پذیرش این حقیقت سر باز می‌زنند. به همین جهت پیامبر اکرم ﷺ را - که نگران عدم پذیرش برخی مردم است - با بیان این‌که بازگشت همه کس و همه امور به سوی پروردگارش است - (علق / ۸) نسبت به سبقت‌نگرفتن مخالفت‌ها و مقاومت‌ها بر اراده و خواست الهی در این دعوت دلداری می‌دهد. سپس در ادامه سوره با ذکر نمونه‌هایی از مقابله طاغیان در برابر حقیقت بی‌بدیل پروردگاری خدای متعال، وی را نسبت به تنبیه این افراد و غلبه بر آن‌ها، مطمئن سازد. (علق / ۹ - ۱۸)

۳-۲ - سوره قلم

سوره قلم دومین سوره‌ی نازل شده در مکه است. در این سوره خداوند با نامی به جز «رب» خوانده نشده (۱۰ مورد؛ آیات ۲، ۷، ۱۹، ۲۹، ۳۲ (دو بار)، ۳۴، ۴۸، ۴۹، ۵۰) و تمام ضمائر

قلم، آیات ۷ «هُوَ أَعْلَمُ سَبِيلَهُ هُوَ أَعْلَمُ»، ۱۵ «آيَاتِنَا»، ۱۶ «سَنَسِيْمُهُ»، ۱۷ «إِنَّا، بَلَوْنَاهُمْ، بَلَوْنَا»، ۳۵ «نَجْعَلُ»، ۳۹ «عَلَيْنَا»، ۴۴ «دَرْنِي، سَنَسْتَدْرِجُهُمْ»، ۴۵ «كَيْدِي»، «جَعَلَهُ» (۱۶ مورد) نیز به رب برمی‌گردند. در هنگام نزول سوره، پیامبر اکرم ﷺ با مخالفت‌ها و برخورد شدید مردم مکه و به خصوص صاحبان قدرت و ثروت پس از اعلام انحصار پروردگاری ربش پس از سوره علق مواجه شد. آن حضرت را به دلیل دعوت به توحید بندگی و بیان ویژگی‌های پروردگار شایسته‌ی پرستش و اطاعت او، به باد تهمت و تمسخر قرار دادند و او را مجنون خواندند. در این شرایط، سوره قلم فرود آمد و در ۵۲ آیه به تحلیل اوضاع، تعیین وظیفه پیامبر ﷺ و توجیه و دلداری وی پرداخت. در این آیات که بر محور باقی ماندن آن حضرت بر راه مستقیم اطاعت از پروردگار و تعقیب رسالت الهی و نیز هشدار بر سازش و نرمش نکردن با جریان تکذیب‌گر و معاند است، بر پاره‌ای از نقش‌های پروردگار متعال و افعال او تأکید می‌شود.

در آیات ابتدایی این سوره، از نعمت اعطایی پروردگار به پیامبر ﷺ یاد می‌شود و می‌فرماید: «از برکت این نعمت، پیامبر ﷺ دیوانه نیست» (قلم/ ۱ و ۲) و تشخیص آینده‌ی این جریان و امور مربوط به آن را صرفاً توسط رب قابل پیش‌بینی می‌داند، چرا که او دارای کامل‌ترین شناخت و دانایی به گمراهان و مهتدین است. (قلم/ ۷) بنابراین در مقام دلداری پیامبر ﷺ و امیدوار ساختن او به آینده، از ویژگی صاحب اختیاری و ربوبیت وی بهره گرفته است و عطابخشی و دانشمندترین بودن پروردگار را پشتوانه‌ی این دو قرار می‌دهد (بِنِعْمَةِ رَبِّكَ؛ رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ).

چون تکذیب‌گران پیامبر جمعیتی قوی‌اند و پیامبر تنها و بی‌یاور است، جا دارد تا برای تقویت خاطر آن جناب از دیگر ویژگی پروردگار یعنی قدرت او بر تنبیه صاحبان ثروت و قدرت یاد کند و برای نمونه داستان اصحاب باغ را به وی یادآوری می‌کند. کسانی که تنهایی و ضعف فقرا را بهانه‌ی تکذیب حقوق آنان قرار می‌دادند و خدای متعال باغ آنان را سوخت. (قلم/ ۱۷-۳۲) البته راه جبران خطا و بازگشت پروردگار به رحمت را نیز یادآور می‌شود. طاعیان نیز بدانند که اگر از طغیان بازگردند و به ظلم و طغیان خود اعتراف کرده و بیدار شوند «قَالُوا سُبْحَانَ رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ؛ قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (همان/ ۲۹ و ۳۱)، باز هم این رب رحیم، نعمت را تبدیل به نعمت می‌کند «عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ» (همان/ ۳۲)؛ چرا که اصحاب باغ پس از آن‌که با باغ سوخته مواجه شده و به ظلم و طغیان خود اعتراف کردند (همان/ ۲۹ و ۳۱) از امید خود به جبران ضررهای رسیده در سایه لطف پروردگار یاد کردند. (همان/ ۳۲)

در ادامه و به مناسبت مقایسه متقین و مجرمان ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (همان / ۳۵) به صفت دیگر پروردگار که آن انعام بخشی او و عدالت او در برخورد با هر یک از دو گروه است، اشاره می‌کند ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ﴾ (همان / ۳۴). در این آیات به خوبی مشاهده می‌گردد که مسأله‌ی جزا و پاداش عمل با توجه به ربوبیت پروردگار مطرح می‌گردد و با توجه به قدرت پروردگار بر عذاب و خواری دنیوی و اخروی طاغیان صاحب قدرت و ثروت، ﴿كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ﴾ (همان / ۳۳) از پیامبر می‌خواهد که کار ایشان را به رب واگذار نماید؛ ﴿فَذَرْنِي وَ مَنْ يَكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ﴾ (همان / ۴۴) چرا که همین رب قادر، برای عذاب آنان کافی است. البته او آنان را گرفتار سنت استدراج خود کرده و از جایی که نمی‌دانند، تنبیه و کید و نقشه رب شامل حالشان می‌شود ﴿سَتَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ؛ وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (همان / ۴۴ و ۴۵). این کید و نقشه پروردگار است که در سوره‌ی علق (سوره اول نازل شده در مکه) اشاره شد که جریان طاعی باید یک‌جا و مجموع شود، سپس نابود گردد. (علق / ۱۷ و ۱۸) در این‌جا نیز اگر به طاغیان مهلت می‌دهد، برای انجام نقشه‌ی محکم پروردگار است. ﴿وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (همان / ۴۵)؛ بر این اساس، به پیامبر ﷺ امر می‌کند که جایی برای بی‌صبری نیست و باید بر حکم پروردگار صبری نماید (همان / ۴۸) ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ و همچون یونس عَلَيْهِ السَّلَام بی‌صبری نکند؛ چرا که یونس بی‌صبری کرد و دچار تنبیه پروردگار شد ﴿وَ لَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْظُومٌ﴾ (همان) و اگر دوباره مشمول نعمت رسالت مجدد از سوی رب نمی‌شد ﴿أَلَوْ لَا أَنْ تَذَارَكُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ...؛ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (همان / ۴۹ و ۵۰)، دائما در سرزمین بی‌کشت و زرع گرفتار می‌آمد و همیشه مورد مذمت بود. ﴿لَنْبَذَ بِالْعُرَاءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ﴾ (همان / ۴۹ و ۵۰).

همان‌گونه که مشاهده شد، در این سوره گرچه غرض اصلی دل‌داری دادن به پیامبر و نشان دادن راهکار مناسب در این موقعیت حساس پس از معرفی رب منحصر به فرد بود، اما این سوره آکنده از نقش‌های پروردگار بود که جا دارد در اولین برخوردی که با پیامبر اکرم ﷺ صورت گرفته، بیان شود. به عبارت روشن‌تر، خدای متعال، پیامبر ﷺ را که هم‌اکنون در چالش مخالفت و تهمت مخالفان قرار گرفته، با یادآوری ویژگی‌ها و جلوه‌های خاص ربوبیت تقویت کرده و از حالت انفعال بیرون می‌آورد. صفاتی که در این شرایط، شایسته‌ترین جلوه‌های ربوبیت‌اند: نعمت‌دهندگی رسالت در کنار سلامت عقلانی رسولان انتخاب شده پروردگار، (همان / ۲) امیدوار ساختن به آینده و روشن شدن حقائق (همان / ۵ و ۶) که فرصت توجه دادن دانش برتر پروردگار را فراهم می‌کند. (همان / ۷) توضیح

حمایت پروردگار از رسول تنها و نابودی معاندان او با ذکر قصه اصحاب باغ (همان/ ۱۷ - ۳۲) و در عین حال بیان آمادگی پروردگار برای بازگشت به رحمت (همان/ ۳۲)، یادآوری تفاوت فرجام‌های متقین و مجرمان به عنوان فرصتی برای توجه دادن به عدالت ربوبی (همان/ ۳۴، ۳۵) و توضیح طراحی و برنامه‌ریزی محکم پروردگار، به بهانه توضیح علت تأخیر در عذاب مجرمان (همان/ ۴۵) و هشدار از ناشکیبی پیامبر ﷺ در امر رسالت با یادآوری نمونه‌ای از تنبیه‌های پروردگار به برخی بندگان صالح خود. (همان/ ۴۸-۵۰)؛ بنابراین، در این سوره، پروردگار با جلوه‌هایی از بیم، امیدبخشی، عدالت، رحمت، نعمت و عذاب تجلی می‌کند تا در نتیجه، مجموعه داشته‌های پیامبر ﷺ و بالتبع دیگر مخاطبین در باب ربوبیت که در سوره‌ی علق گذشت، تکمیل شود.

۳-۳ - سوره مزمل

پس از سوره‌ی قلم، پروردگار متعال در سوره‌ی مزمل، - سومین سوره در ترتیب نزول - که دارای ۲۰ آیه می‌باشد و آیه‌ی آخر آن استثنایی است و بعداً به سوره ملحق شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۵/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷۴/۲۰) برنامه جامعی به منظور تقویت ظرفیت درونی پیامبر ﷺ و تحمل مشکلات پیش‌آمده از سوی جاهلان و معاندان نازل فرمود. در این سوره بدون احتساب آیه آخر، خداوند با نامی جز رب (سه مورد) (مزمل/ ۸، ۹ و ۱۹) خوانده نشده و ضمائر (تعداد ۱۲ ضمیر) (مزمل/ آیات ۵ «إِنَّا، سَنُلْقِي»، ۸ «إِلَيْهِ»، ۹ «هُوَ، فَاتَّخِذْ»، ۱۱ «ذَرْنِي»، ۱۲ «لَدَيْنَا»، ۱۵ «إِنَّا، أَرْسَلْنَا، أَرْسَلْنَا»، ۱۶ «فَاتَّخِذْنَا»، ۱۸ «وَعِدَّةً») نیز همگی به رب بازگشت می‌نمایند. حمل رسالت الهی در جامعه‌ی شرک‌زده مکه و ابلاغ معارفی که مخاطب آن در سوره‌ی قبل - قلم - «عالمین» شمرده شدند، مسئولیتی بسیار سنگین است. پیامبر اکرم ﷺ مأمور شد تا از همین گمراهان عرب، پیروانی مؤمن و تربیت یافته بسازد و آن‌ها را واسطه‌ی ابلاغ «ذکر» به جهانیان قرار دهد. ظرفیت فعلی محمد ﷺ، توجه رسالت را متوجه او می‌ساخت؛ اما او هم باید ظرفیت و توان خود را بالاتر برد تا در میدان عمل پیروز و سربلند شود. وی موظف است عمده‌ی شب‌ها را بیدار بوده و با عبادت شبانه و عرض بندگی، ظرفیت خود را برای تحمل «قرآن» که کامل‌ترین برنامه‌ی شریعت و متکفل تأمین کمال و سعادت همه‌ی انسان‌هاست، آماده سازد. (بنا بر برداشتی که از قول ثقیل در آیه ۵ سوره مزمل می‌شود) (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۱۸۹/۱).

او هم‌چنین موظف به تبتل و فارغ کردن دل از غیر پروردگار و توکل و صبر است «وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا؛ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا؛ وَ اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا» (مزمل/ ۸-۱۰). دو دستور از مجموعه دستورات بالا متکی به

موضوع ربوبیت شده است. پیامبر اکرم ﷺ باید در تنظیم روابط خود با خدا در دو مورد تبّتل و توکل، بر یادکرد علو پروردگار و ربوبیت او بر مشرق و مغرب تکیه کند.

ملاحظه می‌شود که قرآن چگونه با تکیه کردن بر یادکرد ربوبیت خدا که در سوره‌های علق و قلم ابعادی از صفات و کمالاتش آمد، پیامبر اکرم ﷺ را در راستای تربیت برای فراغت دل از غیر خدا سوق می‌دهد (همان/۸) و با گسترش نقش‌های پروردگار، او را به توکل، توصیه می‌کند (همان/۹). دقت می‌شود که وکیل گرفتن رب با توجه به آن است که الهی جز او وجود ندارد و او تنها اله است، و الوهیت او نیز بدین خاطر است که او رب مشرق و مغرب است. در این‌جا نیز الوهیت که خود مقدمه توکل است، بر ربوبیت مشرق و مغرب بنا شده است.

در ادامه، آیه‌ی ۱۱ به نقش پروردگار به عنوان وکیل پیامبر می‌پردازد و می‌فرماید: برخورد با این گروه تکذیب‌گر رسالت تو و هجوکننده آیات الهی را که در موضع ثروت و قدرت هستند، به من واگذار و مدت کمی به آن‌ها مهلت بده. سپس با بیان یکی دیگر از شواهد قدرت پروردگار بر تعذیب مخالفان، این مهم را در خدمت دلداری و آرامش خاطر آن حضرت قرار می‌دهد. «وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا وَطَعَامًا ذَا غُصْنَةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا» (همان/۱۱-۱۳). روشن است که داشتن بند و زنجیر و عذاب، فرع بر مرجعیت پروردگار و نیز قدرت او بر تعذیب می‌باشد که در آیات دو سوره قبل - علق و قلم - به اثبات رسید، تا در این‌جا با یادآوری مصادیق عذاب‌هایی که او بر آن‌ها قادر است، به دلداری مؤثر پیامبر اکرم ﷺ بپردازد.

سپس ربوبیت در خدمت مفهوم رسالت قرار می‌گیرد و یکی از نقش‌های رب را ارسال رسولان می‌داند که فرستادن پیامبر ﷺ نیز در راستای همان است. «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا» (همان/۱۵) و در ادامه عاقبت بد عصیان از رسول را با آوردن مثالی عینی یعنی فرعون، به خود نسبت می‌دهد. «فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِئْسًا» (همان/۱۶) و در ادامه، از قطعی بودن انجام وعده‌های رب سخن به میان می‌آید. «فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا؛ السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا» (همان/۱۷ و ۱۸). در آخر از آنان می‌خواهد تا راهی به سوی ربشان در پیش گیرند: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (همان/۱۹).

۳-۴ - سوره مدثر

سوره‌ی مدثر، چهارمین سوره مکی است و سه بار کلمه‌ی رب «وَرَبِّكَ فَكْبِّرْ» (مدثر/۳): «وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ» (همان/۷)؛ «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (همان/۳۱) در آن به کار رفته و

سه بار نیز الله «مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ» (همان / ۵۶)؛ «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (همان / ۳۱)؛ اما ضمائر به کار رفته در این آیات که بازگشت به رب می کنند، ۱۱ مورد (همان / ۱۱) «ذَرْنِي وَخَلَقْتُ» ۱۲ «جَعَلْتُ» ۱۴ «مَهَّدْتُ» ۱۵ «أَنْ أُرِيدَ» ۱۶ «لَا يَأْتِنَا» ۱۷ «سَأَرْهُقُهُ» و ۲۶ «سَأُصَلِّيهِ» و ۳۱ «مَا جَعَلْنَا» دو بار و «إِلَّا هُوَ» و ضمائری که به الله بازگشت می نمایند، دو مورد می باشد. (همان / ۳۱): «وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» که ضمیر مستتر در یهدی به الله بازمی گردد و آیه ۵۶ «هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَ أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ».

در این سوره، ما با یکی از مراحل سنگین دعوت پیامبر به اسلام مواجه می شویم. این سوره در ۵۶ آیه نازل شد و مقصود از نزول آن، اعلام وظیفه انذار مردم به پیامبر اکرم ﷺ و راهبری های لازم در این خصوص به وی می باشد (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۲۲۱/۱) که یکی از مهم ترین نکات آن، این است که هشدار دادن، زمانی موثر می افتد که پیامبر بتواند پروردگار را در دل آن ها بزرگ کند و کبریایی ربش را نشان دهد، از این رو پس از ابلاغ دستور انذار به پیامبر ﷺ، امر می نماید که ربت را به بزرگی یاد کن. این موضوع فرع آن است که مردم ربوبیت وی را پذیرا شده باشند (که در سوره علق - مکی ۱- آمد)، تا در گام بعد با تکیه بر کبریایی او، مردم را دغدغه مند کند «فَمَنْ فَاَنْذِرْ؛ وَ رَبِّكَ فَكَبِّرْ» (مدثر / ۲ و ۳).

پس از اعلام این هشدار به مردم از جانب پروردگار، مقاومت هایی شکل گرفت. این مقاومت ها همراه با مقابله، اهانت، تکذیب و آزار آن حضرت بود. حتی به توطئه علیه آن جناب، و نسبت سحر و بشری بودن به قرآن، و جادوگری به پیامبر منجر شد. (این نکته با تأمل در آیات ۸ تا ۲۵ این سوره بدست می آید.) حضرت محمد ﷺ مأمور به شکیبایی بود؛ اما پروردگار متعال که در سوره ی قبل، خود، وکالت پیامبر را بر عهده گرفته بود (مزمّل / ۹)، در این آیات، پیامبر را به انتقام و تنبیه کافران هم در این جهان «ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا» (مدثر / ۱۱) و هم در روز قیامت، دلداری می دهد «سَأُصَلِّيهِ سَقَرًا؛ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرًا؛ لَا تُبْقِي وَ لَا تَذَرُ؛ لَوْ أَحَاطَ لِلْبَشَرِ؛ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» (همان / ۲۶-۳۰) و از ایشان در برابر توطئه ولید دفاع می کند. جالب آن که در همین موارد، گاه صرفاً به یک اثر تربیتی پذیرش ربوبیت و کار بست آن استناد می شود: «وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ» (همان / ۳)، «وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ» (همان / ۷) و گاه به مناسبت پاسخ توطئه دشمنان پیامبر ﷺ و قرآن، از گستردگی و ناشناسایی سپاهیان پروردگار یاد می کند «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (همان / ۳۱).

توجه شود که خدای حکیم در تمام سوره های چهارگانه بطور غالب «رب» را به «ک» اضافه کرد: «ربک» (علق، مکی ۱ / ۱، ۳، ۸؛ قلم، مکی ۲ / ۲، ۷، ۱۹، ۴۸؛ مزمّل، مکی ۳ / ۸، ۲۰؛

مدثر، مکی ۴ / ۳، ۳۱)، تا احساس نزدیکی میان پیامبر ﷺ و صاحب اختیارش را بیش تر کند و به طور دائم همین پروردگار را با نمادها و شواهد و صفاتش به او بشناساند، تا او قلبش آرامش بگیرد. البته این موضوع نافی نقش ربوبیت در تربیت مخاطبان نیست.

۳-۵- سوره حمد

سوره‌ی حمد پنجمین سوره مکی است که دارای ۷ آیه می‌باشد و در آن به نقش‌های خدا بر زندگی بشر توجه داده می‌شود و این نقش‌ها را که با هویت توحید فاعلی بیان می‌کند، مقدمه اعلام توحید بندگی و توحید استعانت قرار می‌دهد. خدایی که همه‌ی مدح اختیاری و حمد مخصوص اوست، چرا که پروردگار جهانیان است ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. استعدادهای عام و خاص بشر را به رحمت خود پرورش می‌دهد ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ و صاحب هنگامه جزا و پاداش است ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾. این‌ها همه صفات فاعلی‌اند که با نگاه توحیدی و انحصاری بیان می‌شوند، تا پس از آن توحید بندگی و استعانت مطرح شوند ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ و در پس آن هدایت به راه مستقیم را هم از همو می‌خواهد ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

ربوبیت و صاحب اختیاری در این سوره به موجودات مختار هستی (جن و انس) متعلق شده (رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ جمع مذکر سالم) تا زمینه بندگی اختیاری آنان را فراهم آورد و ربوبیت را مقدمه توحید عبودی و استعانت قرار دهد.

دقت شود که برخی از مفسران ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ را در آیه سوم، وصف ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ دانسته‌اند؛ به این معنی که در آیه دوم فرمود: «حمد و ستایش مخصوص خداست که همه موجودات عالم را در نظام ربوبی خود تحت پرورش قرار می‌دهد تا به کمال لایق خود برساند.» بعد از آن، صفات همین (رَبِّ الْعَالَمِينَ) را بیان کرده، می‌فرماید: این ربوبیت که اعم از تکوینی و تشریحی است، شامل تمام ظرفیت‌ها و استعدادهای متریبان می‌گردد. پروردگار متعال با رحمت رحمانی و گسترده خود، استعدادهای عمومی و مشترک تمام موجودات را شکوفا می‌سازد، مثلاً در مورد انسان صرف نظر از این‌که انسان است، کمالات جمادی، نباتی و جاننداری او را شکوفا می‌سازد، اما به ربوبیت خاص و رحمت ویژه، اسباب تکامل و شکوفایی قوه عقلانی و قدرت سنجش و تشخیص را در او شکوفا می‌سازد. در ربوبیت تشریحی با رحمت گسترده، همه انسان‌ها را با ارسال رسولان و فرودآوردن کتاب‌های آسمانی در راه تکامل اختیاری یاری می‌دهد، اما گروهی را که از رسولان درونی و بیرونی بهره گیرند، به رحمت ویژه و مستمر مفتخر می‌سازد. همه انسان‌ها را صرف‌نظر از عقیده و مرام، سر سفره ارزاق خود دعوت و نیازهای آنان را تأمین می‌کند،

زمین و آسمان و بسیاری از موجودات ساکن در آن‌ها را در خدمت تأمین نیازهای انسان قرار می‌دهد و به تبع صلاحیت‌هایی که در این مرحله تحصیل می‌کنند، سر سفره رحمت ویژه خود نشانده و نعمت‌های بهشتی و جاودانه و گسترده مرحمت می‌نماید.

پس نظام ربوبی هنگامی کامل است که ظرفیت‌های عام و خاص موجودات مورد توجه ربوبی قرار گیرد و «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» یعنی اگر حمد و ستایش مخصوص خداوند می‌باشد، به دلیل آن است که ربوبیت او عام و گسترده و شامل ظرفیت‌های عمومی و ویژه جهانیان می‌باشد. (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۲۳۳/۱)

در ادامه نیز اگر آیه مالک یوم الدین در ادامه توصیف ربوبیت پروردگار باشد و مالک یوم الدین توصیفی یا بدلی از «رَبِّ الْعَالَمِينَ» باشد، یعنی رب و پرورش دهنده الله است، چرا که یک صاحب اختیار باید بتواند ظرفیت‌ها و استعدادها را به کمال برساند و در مرحله بعد آنان را به نتایج و ثمرات این شکوفایی برساند. همانطور که باید قادر بر تنبیه موجوداتی باشد که از فرصت‌های پیش آمده و زمینه‌های آماده شده بهره نمی‌گیرند. (همان: ۲۷۴) این یافته با تأمل در واژه «الدین» که برای اولین بار در ترتیب طبیعی نزول به کار رفته و به معنای جزا می‌باشد، به دست آمده است.

در این سوره معرفت بنده به مقام ربوبی خدای متعال و تأثیراتی که بر زندگی بشر و عالم هستی دارد، باعث می‌شود تا حقیقت حمد را به خدای متعال منحصر کند. (حمد/ ۲؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ») این معرفت معبری برای توحید بندگی شده تا انسان با اختیار خود زیر چتر ربوبی پروردگار برود و اعلام دارد: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ». این معرفت و توحید بندگی مقدمه آن است که انسان در هستی هیچ عامل مؤثری که او را در برابر خطرها و موانع یاری کند، جز خداوند نبیند که بر انجام حقیقت بندگی از او یاری طلب کند «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». حال کسی که جهان را شکوفا شده‌ی خداوند بداند و همه صفات موجب حمد و ستایش را به او منحصر کند و بندگی و استعانتش برای او خالصانه باشد، در عرصه‌ی پهناور حیات و تحیری که در انتخاب شایسته‌ترین رفتار و عمل پیدا می‌کند، دست نیاز به سوی او دراز کرده و هدایت به راه مستقیم را هم از همو طلب می‌کند «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ».

ملاحظه می‌فرمایید که چگونه خداوند ابتدا به طرح مساله ربوبیت پرداخت و سپس با گسترش بحث آن را مقدمه‌ای برای توحید پرستش، استعانت و هدایت‌خواهی از خداوند در سوره حمد قرار داد.

نتیجه گیری

براساس بررسی انجام شده، پر دامنه‌ترین واژه در آغاز نزول، رب است و اولین و کلیدی ترین مفهوم در تربیت مردم است و رب مقدمه برای طرح دیگر اسما و صفات الهی می‌باشد و مباحث

رسالت، معاد و جزا و نیز مباحث اخلاقی هم‌چون صبر، تبتّل، توکّل و... همگی در بستر ربوبیت خداوند طرح می‌گردند و حتی توحید بندگی و توحید استعانت و هدایت خواهی هم با ربوبیت گره می‌خورد و تمام حمدها مخصوص خدا شمرده می‌شود، به این دلیل که او ربّ العالمین است و همه چیز همه کس از اوست و حتی راه هدایت را از همو باید خواست، چرا که او رب است.

موضوع ربوبیت و صاحب اختیار بودن خدای متعال در سوره‌های مذکور بحثی مستقل از دیگر موضوعات سوره‌ها نمی‌باشد، بلکه خدای حکیم به مناسبت هدایت‌ها، راهبری‌ها، دلداری‌ها، چالش‌ها و مشکلات پیش روی تغییر و تحول مردم در نوبت‌ها و فرصت‌های گوناگون حقیقت وجود خدای متعال به عنوان تنها صاحب اختیار شایسته اطاعت را که از جنس آدم و فرشته و جن و چوب و سنگ نیست، فراهم نمود و حقیقت حضور ربوبی حضرت حق را در ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی و هستی و حتی درون مایه جان آدمیان تثبیت فرمود و این حقیقت را دال مرکزی توحید عبودی و استعانت از خود قرار داد. ربّ پیامبر ﷺ، با ویژگی‌های منحصر به فردش در کنار دیگر مدعیان ربوبیت به عنوان رب همه انسان‌ها معرفی شد. جایگاه پروردگار در زندگی انسان و نحوه صحیح ارتباط انسان با الله به عنوان پروردگار شایسته پرستش، بیان گردید و مخاطبان با نقش‌های گوناگون پروردگار در حیات و سعادت بشر و دلایل آن آشنا شدند. در این بین ربوبیت با موضوعاتی مثل احساس نیاز به رب در سوره علق، رستاخیز در سوره قلم، رسالت و نیز اصلاح اخلاقی در سوره مزمل، ترس از کبریاپی پروردگار در سوره مدثر، و توحید عبودیت و استعانت و هدایت‌خواهی در سوره حمد گره خورد و همان‌گونه که در ابتدا نشان دادیم، خدای متعال در روش بالنده خود بر روی این مفهومی که مورد نزاع دیگر پیامبران نیز با مخالفانشان بوده، دست گذاشت تا به بندگی خالص رب رهنمون شود.

حضور ربوبیت در بیان دیگر معارف قرآن هم‌چون مباحث معاد، رسالت و قرآن و توصیف دنیا و آخرت و پدیده‌ها و نیز اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی و اجتماعی، سهم به‌سزایی داشته است و به همین دلیل رسالت پیامبر با بیان و مطرح کردن این موضوع آغاز شد و به تدریج همه زندگی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و آن را رنگ الهی می‌بخشد، تا آن‌که بنده موحد با افتخار نقش پذیرش اطاعت از ربوبیت خدای متعال را در زندگی خود چنین اعلام کند:

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾. (بقره/ ۱۳۸)

بررسی دقیق این مسیر تا پایان ۱۱۴ سوره، مجال دیگری می‌طلبد و برای کشف کامل روش قرآن، این تحقیق آغازی است که باید با حوصله تمام دنبال شود که از حوصله این نوشتار خارج است و به همین مقدار اکتفا می‌شود.

منابع

الف - عربي

١. قرآن كريم
٢. نهج البلاغه
٣. آلوسی، سيد محمود؛ *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق على عبدالباري عطيه، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥هـ.ق.
٤. ابن الاثير، علي بن ابي الكرم؛ *الكامل في التاريخ*، بيروت، دار صادر للطباعة و النشر و دار بيروت للطباعة و النشر، ١٣٨٥هـ.ق.
٥. ابن ضريس، محمد بن ايوب؛ *فضائل القرآن مما انزل القرآن بمكة و ما انزل بالمدينه*، دمشق، دارالفكر، چاپ اول، ١٤٠٨هـ.ق.
٦. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ *التحرير و التنوير*، [جامع التفاسير]، بي جا، بي تا.
٧. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ *لسان العرب*، بيروت، دارصادر، چاپ سوم، ١٤١٤هـ.ق.
٨. ابن نديم الوراق، محمد بن اسحاق؛ *الفهرست في اخبار العلماء المصنفين من القدماء و المحدثين و اسماء كتبهم*، تحقيق رضا تجدد، بي جا، بي تا.
٩. ابيارى، ابراهيم؛ *الموسوعة القرآنية*، قاهره، موسسه سجل العرب، ١٤٠٥هـ.ق.
١٠. الاشيقر، محمد علي؛ *لمحات من تاريخ القرآن*، بيروت، موسسه الاعلمى للمطبوعات، چاپ دوم، ١٤٠٨هـ.ق.
١١. بغدادى، علي بن محمد؛ *لباب التأويل في معاني التنزيل*، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٥هـ.ق.
١٢. بلخى، مقاتل بن سليمان؛ *تفسير مقاتل بن سليمان*، تحقيق عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار احياء التراث، چاپ اول، ١٤٢٣هـ.ق.
١٣. بيهقى، ابوالفضل؛ *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة*، محشى و شارح قلجى عبدالمعطى امين، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، بي تا.
١٤. بي نام؛ *مقدمتان في علوم القرآن*، (و هما مقدمه كتاب المباني و مقدمه ابن عطيه)، مصحح آرثر جفرى و عبدالله اسماعيل الصاوى، قاهره، مكتبة الخانجى، چاپ اول، ١٣٩٢هـ.ق.
١٥. حائرى تهرانى، على؛ *تفسير مقتنيات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٣٧.
١٦. حاكم حسانى، ابوالقاسم عبيدالله بن احمد؛ *شواهد التنزيل لقواعد التفصيل*، تحقيق محمد باقر بهبودى، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، چاپ اول، ١٤١١هـ.ق.
١٧. خضرى، محمد؛ *تاريخ التشريع الاسلامى*، دارالمعرفة، ١٤٢٣هـ.ق.
١٨. خطيب، عبدالكريم محمود؛ *التفسير القرآنى للقرآن*، قاهره، دارالفكر العربى، بي تا.
١٩. دروزه، محمد عزة؛ ناظم انصارى، عبدالله بن ابراهيم؛ *سيرة الرسول صور مقتبسه من القرآن الكريم*، بي جا، چاپ اول، ١٤٠٠هـ.ق.

۲۰. _____؛ **تفسیر الحدیث**، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة، چاپ اول، ۱۳۸۳ه.ق.
۲۱. درویش، محی الدین؛ **اعراب القرآن و بیانہ**، سوریه، دارالارشاد، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ه.ق.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ه.ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین؛ **مفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم، بیروت، دارالشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ه.ق.
۲۴. زرکشی، بدرالدین محمد؛ **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۰ه.ق.
۲۵. زمخشری، محمود؛ **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ه.ق.
۲۶. زهری، **تنزیل القرآن**، بی جا، بی تا.
۲۷. سیوطی، جلال الدین؛ **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ه.ق.
۲۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ **تفسیر شریف لاهیجی**، تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۲۹. شهرستانی؛ **تفسیر مفاتیح الاسرار و مفاتیح الابرار**، محمد علی آذر شب، تهران، دفتر نشر مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۳۰. شوکانی، محمد بن علی؛ **فتح القدر**، دمشق، دار ابن کثیر، بیروت، دار الکتب الطیب، چاپ اول، ۱۴۱۴ه.ق.
۳۱. صالح، صبحی؛ **مباحث فی علوم القرآن**، قم، منشورات الرضی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲.
۳۲. صدوق، محمد بن علی؛ **عیون اخبار الرضا**، قم، انتشارات علمیة اسلامیة، چاپ اول، بی تا.
۳۳. الصغیر، محمدحسین علی؛ **دراسات قرآنیة (تاریخ قرآن)**، بیروت، دارالمورخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ه.ق.
۳۴. _____؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ه.ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم ۱۳۷۲.
۳۶. طبری، محمد بن جریر؛ **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ه.ق.
۳۷. عطار، داود؛ **موجز علوم القرآن**، بیروت، **موسسه اعلمی**، سوم، ۱۴۱۵ه.ق.
۳۸. کاشانی، ملافتح الله؛ **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶.
۳۹. _____؛ **زبدۃ التفاسیر**، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم، بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۳ه.ق.
۴۰. المتقی الهندی، علاء الدین علی؛ **کنز العمال والافعال فی سنن الاحوال**، توضیح بکری حیاتی و تصحیح صفوة الصفا، بیروت، موسسه الرسالة، ۱۴۰۹ه.ق.
۴۱. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار الجامعة لدر اخبار الأئمة الاطهار**، تهران، اسلامیة، چاپ اول، مکرر.
۴۲. مراغی، احمد بن مصطفی؛ **تفسیر المراغی**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۳. میرمحمدی، سید ابوالفضل؛ **بحوث فی تاریخ القرآن و علوم**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۹۸۰م.

۴۴. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب؛ *تاریخ الیعقوبی*، قم، مؤسسه نشر فرهنگ أهل بیت، بی تا.
۴۵. اسکندرلو، محمدجواد؛ *مستشرقان و تاریخ‌گذاران قرآن*، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۵.

ب - فارسی

۴۶. ایازی، سید محمدعلی؛ *قرآن اثری جاویدان*، رشت، کتاب مبین، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۴۷. ایزوتسو، توشی هیکو؛ *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ، ۱۳۷۴.
۴۸. بهجت‌پور، عبدالکریم؛ *همگام با وحی، تفسیر تنزیلی*، ویراست دوم، قم، تمهید، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۴۹. _____؛ *درآمدی بر اصول تحول فرهنگی با الهام از نزول تدریجی قرآن*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۵۰. _____؛ *تفسیر تنزیلی؛ مبانی، اصول، قواعد و فوائد*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۵۱. حسینی بهشتی، سید محمد؛ *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران، بقعه، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۵۲. داور پناه، ابوالفضل؛ *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، صدر، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۵۳. دورانت، ویل؛ ویلیام، جیمز؛ *تاریخ تمدن*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۵۴. زنجانی، ابوعبدالله؛ *تاریخ قرآن*، تهران، منظمه اعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.ق.
۵۵. سلطانی، محمد؛ *روش قرآن در نهادینه کردن باور به ربوبیت الهی در جامعه صدر اسلام*، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه مفید، رشته معارف قرآن، ۱۳۸۹.
۵۶. صفایی حائری، علی؛ *روش برداشت از قرآن*، قم، انتشارات لیلۃ القدر، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۵۷. طباطبایی، محمد حسین؛ *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۵۸. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم؛ *طبقات مفسرین شیعه*، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۵۹. قرشی، سید علی اکبر؛ *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۶۰. قائمی‌نیا، علیرضا؛ *بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۶۱. لوبون، گوستاو؛ *تمدن اسلام و عرب*، مترجم هاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷.
۶۲. مصباح یزدی، محمد تقی؛ *قرآن شناسی*، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۶۳. _____؛ *قرآن‌شناسی*، جلد ۲، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۶۵. میرزا خسروانی، علیرضا؛ *تفسیر خسروی*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات اسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۰.ق.
۶۶. نکونام، جعفر؛ *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران، نشر هستی نما، چاپ اول، ۱۳۸۰.

تحليل محتوى العقل القرآنية والمقارنة مع العقلانية

محمد رضا تمسكى^۱

فى هذه المقالة الوصفى - التحليلى، تتم مقارنة العقل القرآنية مع "العقلانية النوعية"، "العقلانية المعيارية"، "العقلانية الشاملة" و "العقلانية الواسطة". للمقارنة بواسطة "التحليل المحتوى" يتما لإجابة عليا لأسئلة الأساسية: ما هى أنواع من العقل القرآنية؟؛ أين هى حدود العقل القرآنية؟؛ وتحت أيفئات هى هذه العقل؟ من الذى لديه العقل القرآنية؟ فى مالمشبكة الدلاية هو هذا مصطلح؟؛ و الإجابة عليها لأسئلة تجعلنا قادر ينعليا لإجابة على السؤال الأساسى: ما علاقة هنا كيبين العقل القرآنية والعقلانية؟ وكلمة «العقل» يمكن أن يحدث بمعنى مؤذ وكى (النكراء) ولكن العقل القرآنية تأكد "العقلانية النظرية و العملية" قط و فيهدها لمقالة لديه تعريف فريد: «علم توأم مع الصحة الطبيعة الذى يقدر الانسان على تمييز الحق و الباطل و الخير و الشر و خير الشرين، حتى دل الانسان من دون مساعدة من الآخرين من ظاهرة تكشف الى ما هو مخفيو نهى عن منكر»؛ كلمة «العقل» أ يشكل من أشكال العقلانية يكون لا علاقة معالجزء العلوى العقل القرآنية - «لب»-، ولكن بعض أنواع العقلانية قابلة للمقارنة معالحد الأدنى من العقل القرآنية («الحماقة» و «الجهل»).

الكلمات المفتاحية: العقل القرآنية، العقلانية، التحليل المحتوى

مكانة مفردة «الشیء» فی كتاب الله

امیر دیوانی^١

فی غضون معرفة الله ومعرفة علاقة الله بمخلوقاته وعلاقتهم به، ثمة مفردات تتوفر علی قابلیات خاصة فی اللغة وفی المعنی وفی المعرفة وفی نفس الأمر.

منها، مفردة «شیء»، التي تعتبر فی عقلیة البشر العامة مفردة معروفة، لا تحتاج إلی أی تعلیم واكتساب، بل إنَّ أیَّ تعلیم واكتساب منوط بإدراكها، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن هذه المفردة المعروفة والشاملة، يمكن أن تُطلق علی الموجودات برمتها، بما فیهم الخالق والمخلوق، ويمكن أن تُطلق علی المخلوق بما هو مخلوق، تبييناً لافتراقه عن الله فی الأحكام وتحديداً لعلاقته به سبحانه.

والجهود فی هذا المقال قد بُذلت للبحث عن مكانة هذه المفردة فی كتاب الله، وإثبات أن لهذه الكلمة فی المعارف المذكورة مكانة مرموقة.

الكلمات المفتاحية: مفردة الشیء، إطلاق الشیئیة، حقيقة الشیئیة، خواص الشیئیة.

١. استاذ مشارک بجامعة مفید

الأسس الاقتصادية في فترة الرسالة الأخيرة (بعد فتح مكة) بالنظر إلى آيات سورتي المائدة والتوبة

مجيد رضايى دوانى^١

تحتوى سورتا التوبة و المائدة على أهم التعليمات الإسلامية الثابتة، ومنها الشؤون الاقتصادية في عصر انتشار الإسلام. و التأمل في مضمونها ناجع للأوضاع الراهنة التى يشهدها المجتمع الإيراني العازم على الاستفادة من تجربة صدر الإسلام.

السؤال الرئيس الذى يطرحه هذا المقال هو أنه: ما هى الأسس الاقتصادية التى بينها القرآن الكريم في فترة الرسالة الأخيرة (بعد فتح مكة)؟ و ما هى الحقيقة التى كشفها و أمارت اللثام عنها؟ وهل يمكن من خلالها تحديد ما هى أهم البحوث الاقتصادية في مسيرة المجتمع التنموية؟ و علي أى منها يجب الاتكاء في الظروف المذكورة؟

الفرضية التى ثبتت في هذا المقال عبر التدبر في القرآن الكريم، هى أن القرآن في السنوات الأخيرة من الرسالة، أكد في بيان أهم التعليمات الاقتصادية علي معيار التكافل الاجتماعى، و ضرورة الالتزام بالتعهدات، و إصلاح نظام الأرباح الحكومية، و إبعاد السيولة النقدية عن أى ضرب من ضروب الفساد المالى، و هداية الأرصدة المالية صوب الإنتاج، و تحسين نظام التوزيع الطوعى إلى جانب نظام التوزيع القهرى للأرباح من جديد، و بالتالى معيار الإنتاج و الاستهلاك.

الكلمات المفتاحية: الآيات الاقتصادية، الاقتصاد الإسلامى، الربا، الكنز، الانفاق، الضرائب،

فترة الرسالة الأخيرة لنبىّ الإسلام ﷺ

نقد الإتجاه الشائع و إعادة تقرير الإعجاز العلمی للقرآن الکریم بملاحظة العلوم التجربیة

زهرا اخوان صراف^١

عمدة المحاولات لمعرفة إعجاز القرآن فى التاريخ سيما فى القرون المتأخرة صُرفت فى توضیح أن القرآن أنبأ عن الامور العلمیة الحدیثة - قبل أن يعرفها متخصصوا تلك العلوم- فىكون هذا الكتاب غیربشرى و معجزة.

هذا التحقیق یبحث عن اعتبار هذا التقرير و بیان الموانع و الاشکالات یوضح أن القرآن لایدعى الإعجاز بهذا المعنى و لو تكشف المعرفة بالعلوم الحدیثة عن وجوه إعجاب القرآن الکریم. هذه المیزة للقرآن الکریم - التى لانت بالعلوم فى أى عصر و زمان- تعتبر من أهم وجوه إعجابه أو من أسرار إعجاز هذا الكتاب القیم.

هذا المکتوب بعد تعريف المعجزة و نقد الإعجاز العلمی للقرآن الکریم بانیاً على التعددیة التفسیریة و معتمداً على بعض الأمثلة یبین أن معرفة هذه العلوم یساعدنا فى فهم معان بعض الآیات من القرآن الکریم التى لو لم تكن تلك العلوم لما یسهل الفهم العقلی لتلك الآیات.

الكلمات المفتاحیة: الإعجاز العلمی، التفسیر العصرى، التعددیة التفسیریة، مُعجبات القرآن، العلوم التجربیة.

١. مدرس بحوزة و استاذ مساعد بجامعة

منزلة خلفاء النبي ﷺ تحت شعاع المصطلحات «اهل»، «أل»، «اهل البيت» في قصص القرآن الكريم

سيد ابو الفضل موسويان^١
محمد صدوقى^٢

في قصص القرآن ثلاث مفردات قريب المعنى «اهل»، «أل»، «اهل البيت» أُستُخدمت في موضوع اهل النبوة. و ايضا وردت في الاحاديث كلمة عترة التى هى خارج عن موضوع التحقيق القرآنى.

في هذه المقالة مع التحقيقات الغوية و القرآنية الدقيقة حول «اهل»، «أل»، «اهل البيت» و مع العناية الى دليل سيرة الانبياء نوح و لوط و ابراهيم عليهم السلام في الآيات المكية و تأكيد سورة التحريم يعلم بانه على خلاف الدلالة كون الانسان زوجا او ابنا للنبي ليس يوجب له شرفا بل لا يمنع من الهلاك و الدخول في النار بل و ايضا يمنع من الهلاك و الصيور من اهل جهنم، و نسبة القرابة النسبية و السببية، كشرط لازم، قدر المتيقن بل ظاهر جميع الاطلاقات المعنوية في القرآن في باب «اهل النبي» لها اثر ذو اهمية في الفهم الصحيح و الدقيق لآية التطهير و اختصاصها بأهل بيت المعصومين النبي ﷺ.

الكلمات المفتاحية: اهل، أل، اهل البيت، آية التطهير

١. استاذ مساعد بجامعة مفيد

١. ماجستير في فرع معارف القرآن بجامعة مفيد

أدلة أصالة وحى القرآن من منظور القرآن:

قراءة فى تفسير فقرات التحدى

نرجس موسى اندرزى^١

إنّ الله، وفى بضعة مواضع من كتابه، يقترح على المخالفين للنبي ﷺ أن يأتوا بمثل هذا القرآن إن كانوا صادقين فى مدّعاهم أنه كتاب مفترى. هذه الفقرات القرآنية موسومة «بآيات التحدى». وإنّ هذه الدعوة التى تشير إلى عجز البشر عن القيام بمثل هذا العمل، تدلّ فى الكلام الإسلامى، وبتبعه فى التفاسير، على «إعجاز القرآن». حيث عمد المفسرون والمتكلمون المسلمون تبييناً لإعجاز القرآن إلى ربط التحدى بنظرية الإعجاز الكلامية.

وفى هذا المقال حاولنا إثبات الفرق بين دلالة فقرات التحدى التى تبرهن على أصالة وحى القرآن، و بين دلالة «آيات الله» التى تستخدم فى القرآن للاستدلال على معرفة الله و معرفة المعاد.

إنّ فقرات التحدى تردّ على مزاعم «افتراء القرآن»، عبر نفى أن يكون مثل هذا النص مفترى، مستدلة على ذلك بالأسلوب الذى يستخدمه القرآن الكريم فى آياته. وقد وردت أربعة مواطن من هذه الفقرات بصيغة الأمر قائلة: (فأتوا بحديث / بعشر سور / بسورة مثله / من مثله)، وهى التى استرعت مزيداً من اهتمام المفسرين، حتى أطلق عليها اسم «التحدى» لهذا الاعتبار.

و بما أنّ القرآن يعتمد أسلوب الكلام، فإنّ المقدمات والمفروضات لم تُذكر بأسرها فى جميع ألفاظ هذه الفقرات. ذلك أن طائفة منها، وهى التى قد أُشير إليها فى السياقات المشابهة، و التى كانت معروفة لدى من شاهد عصر النزول، تُقدّر فى بعض هذه الفقرات، و يُصرّح بها فى البعض الآخر. فمن أجل التوصل إلى المعنى الصائب لفقرات التحدى، يتحتّم اكتشاف أجزاء الاحتجاج الأخرى فى السياقات القرآنية المشابهة و ملء فراغات هذا الجدول.

ففى الجهود التى يبذلها المفسرون لإعادة صياغة الاحتجاج المدرج فى هذه الفقرات، نجد عنصر السياق الهام مفقود، وفى قبال ذلك يتم اللجوء إلى المفروضات الكلامية لملء فراغات البحث.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التحدى، الإعجاز، أصالة الوحي.

١. الدكتوراه فى علوم القرآن و الحديث بجامعة تهرآن

أسلوب طرح مفهوم الربوبية فى القرآن (مثال: السور الخمس الأوائل بحسب ترتيب النزول)

عبدالكریم بهجت پور^۱

محمد سلطانی^۲

يعتبر القرآن الكرىم أكثر المصادر قيمة من حيث التأثير على جميع أبعاد المجتمع البشرى، و بما يتسم به من نظم وأسلوب خاصين، عمد إلى تغيير النفوس فى مخاطبيه الأوائل تغييراً خالداً. والتغيير هذا كان وليد التناسق بين المضمون والأسلوب القرآنى، وكانت له صلته بنزول القرآن تدريجياً. إضافة إلى أن لغة التعليم القرآنى كانت تعتمد الأسلوب التربوى التدريجى الممنهج.

بيد أن إهمال هذا الأسلوب و التغافل عنه فى الوقت الراهن، أدى إلى أن تبقي الكثير من الأمور التى يبتغيها الله سبحانه وتعالى فى أساليب التغيير مجهولة. ومن أجل التوصل إلى الأسلوب المتبع لدى القرآن فى التغيير الثقافى، يجب أن نضع فهمنا، اقتداءً بالقرآن، على أساس التواكب مع ظاهرة النزول التدريجى للقرآن، و ذلك لاكتشاف الخطى المتناسقة للتغيير الفردى والاجتماعى فى مسار هداية و تربية السور و الآيات. و لا يتسنى هذا إلا بالتوصل إلى جدول السور بحسب ترتيب النزول، ومن ثم إعادة النظر فى المفاهيم الدينية بصورة نزولية.

و فى سبيل بيان مثال لهذا الموضوع، قمنا بدراسة أسلوب طرح مفهوم الربوبية فى السور الخمس الأوائل بحسب ترتيب النزول (العلق، القلم، المزمل، المدثر و الحمد)، وتوصلنا إلى النتائج التالية: على خلاف النظام العقائدى المطروح فى بحث التوحيد، فإن أكثر ما يتم التركيز عليه فى غضون الطرح التمهيدى لهذه المسألة، هو التوحيد فى الربوبية؛ المسألة التى يتم استعراض أدلتها وطرح تطبيقاتها فى حياة النبى و حياة الناس و حياة المخاطبين بهيكلية دقيقة.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكرىم، أسلوب التغيير، التغيير الثقافى، ترتيب النزول، الأسلوب

التربوى الممنهج، التوحيد فى الربوبية.

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

۲. ماجستير فى فرع معارف القرآن بجامعة مفيد

The Method of Introducing the Concept of Lordship in Quran (Case Study: The First Five Chapters Revealed)

Abdul Karim Bahjat Pour¹
Mohammad Soltani²

The Holy Quran, is one of the most valuable sources effective on all the aspects of human society, and with its special order and style it put its first audiences through a lasting change. This change was a result of the solidarity of the content and the method of Quran, and correlated to the gradual revelation of Quran. Also the language of the education of Quran, was a training based, gradual and systematic education. Today with disregard and negligence toward the mentioned method, many of God's intentions in evolution methods are left unknown. To discover Quran's method in cultural change, one must follow Quran and base their understanding on going along with the gradual revelation of Quran in order to identify the steps to individual and social change in the educational and directional course of chapters and verses.

This would only be possible through accessing a valid table of the order of revelation of chapters and the revision of the religious concepts as they were revealed. For instance study of the method of introduction of the "lordship" concept in the first five chapters revealed (Surah Alaq, Muzammil, Mudathir and Hamd), would show that: unlike the existing belief system in the context of monotheism (Tawhid), the main issue in the initial introduction of monotheism, was the monotheism in lordship, which reasons is expressed and its application is presented in the life of prophet and people, and with a precise structure, is also presented in the life of the audience.

Keywords: Quran, Method of Change, Cultural Change, Order of Revelation, Systematic Education, Monotheism in Lordship

-
1. Faculty Member of Islamic Research Institute for Culture and Thought
Email: abp114@yahoo.com
 2. MA Graduate Of Quranic Sciences, Mofid University
Email: hamgambavahy@yahoo.com

***The Reasons for the Authenticity of the Quranic
Revelation from the Perspective of the Quran: Rethinking
the Interpretation of the Challenge Verses***

Narjes Mousavi Andarzi¹

In various places in Quran, it is suggested to the enemies of Prophet Mohammad (PBUH) that if they truly claim Quran to be fabricated, they should bring words akin to Quran. These parts are called the "Challenge Verses". In Islamic theology (Ilm al-Kalam) and consequently in the interpretations of Quran, this invitation which is to show the inability of mankind to do such task, is considered as "The Miracle of Quran". Interpreters and scholars of Kalam (Mutakallim), in order to explain the miracle of Quran, link the Challenge to the theological theory of Miracle. This paper tries to show that the Challenge verses which contain arguments for the authenticity of the Quranic revelation, are separate from the implication of "Divine Verses" which according to the Quranic use of this phrase, are the reasons for the knowledge of God and eschatology.

The Challenge verses reject the notion of "fabrication of Quran" by denial of the possibility of such text being fabricated, and argue with references to the qualities of the Quranic content. Four examples of such verses are in an imperative format, which draws the attention of interpreters mostly, and that is why these verses are referred to as "Challenge".

Due to the verbal nature of Quran, all the preliminaries and assumptions of this argument is not in the words of these verses. Some parts are mention in between similar contexts which were familiar for the audience of the time of revelation, and some parts are supposed predestined and some parts are explicitly mentioned. To correctly understand the meaning of Challenge verses, one needs to find other parts of the argument in similar Quranic context and complete the puzzle. In the efforts of interpreters to rebuild the argument mentioned in these verses, the key factor is the missing context, in return some theological (Kalami) presuppositions are used to fill the voids of this discussion.

Keywords: Quran, Challenge of Quran, Miracle of Quran, The Authenticity of Revelation of Quran.

1. Ph.D Graduate of Quranic Sciences and Hadith, Tehran University
Email: n.mousaviandarzi@gmail.com

***The Successors Of The Prophet Mohammad Status In
Ray Of The Terminology Of "Ahl" "Aal", "Ahlulbayt"
in the Quranic Stores***

Seyyed Abolfazl Mousavian¹

Mohammad Sadoughi²

In Quran's stories there are 3 words about prophet Mohammad's family, "Ahl" "Aal", "Ahlulbayt" whose their meanings are so close to eachother. in some hadiths, there's the term "Etrat" but it is out of Quran's studies.

In this study by scrutinizing the literal and Quranic meaning of "Ahl", "Aal" "Ahlulbayt" and by paying attention to Noah (PBUH), Lot (PBUH) and Ibrahim's lifestyle, in mecca's verses and emphasizing on Surat al-Tahrim, it will be made clear that in spite of common reasoning being prophet's wife or child does not guarantee that they won't be punished in the hell. And even it doesn't guarantee that they had the spiritual honor and competence of being totally connected to Prophet Mohammad's family.

Relating to Islam's prophet as a relative by marriage and a blood relation, is an essential condition but it is not sufficient! Because being Ahlul Bait, is much more comprehensive than being his wife or child. It plays an important role in understanding completely and truly the verse "Tathir", and its allocation to Ahlulbayt of prophet Mohammad (PBUH).

Key words: Ahl, Aal, Ahlul Bait, VersePurification

-
1. Assistant Professor Of Mofid University
Email: moosavian@mofidu.ac.ir
 2. MA Graduate Of Quranic Sciences, Mofid University
Email: msadoughi1300@gmail.com

***Critique of the Current Approach and Retelling of the
Scientific Miracle of Quran With Regard to
Experimental Science***

Zahra Akhavan Sarraf¹

Most of the efforts for knowing the miracles of Quran throughout history, and especially in the recent decades have been spent to show that Quran has anticipated new scientific facts centuries ago; therefore it is superhuman and miraculous.

The present study seeks the validation of this approach, and while showing its obstacles and drawbacks, it reveals that Quran is not a claimant of miracles in this meaning; however knowledge of new sciences is involved in the modern understanding of Quran and unveils the wonders it. This quality -that Holy Quran has the capacity of flexibility to sciences of all times- is one of the most important aspects of its wonders or of miraculous secrets of this invaluable book.

This article, after the ontological study of miracle and the critique of Quran's scientific miracle -based on the pluralism in interpretation-, and with an emphasis on some examples, reveals that knowing these sciences provides the ability to access the meaning for Quran, without which finding a wise meaning would be very difficult today.

Keywords: Scientific Miracles, Modern Interpretation, interpretation Pluralism, Quran's Wonders, Experimental Sciences.

1. Teacher Of Seminary & Assistant Professor Of University
Email: akhavan_qom@yahoo.com

Economic Principles of the Late Era of Prophecy (After the Conquer of Mekka) with a look on the verse of Surah Ma'idah and Surah Tawbah

Majid Rezaie Davani¹

Surah Ma'idah and Surah Tawbah contain the most important fixed commands of Islam including the economic issues in the era of spread of Islam. Contemplation in the contents would be beneficial to the current conditions of Iran, which seeks to utilize the experiences of early Islam.

This paper questions what are the economic principles which Quran has specified in the late era of prophecy (after the conquer of Mekka), and what reality do they reveal? Can the most important economic issues in the spread of a society be understood from these principles? Which subject need to be emphasized in the aforementioned conditions?

The hypothesis of this article which is proved by contemplation in Quran is that in the final years of Prophecy, the Quran -giving economic instructions- focuses on the criteria of social cooperation, necessity of commitment and reform of government revenue, distancing the cash flow from any financial corruption, guidance of financial assets toward production and improvement of voluntary distribution system along with the mandatory system of income redistribution and criteria of production and consumption.

Keywords: Economic Verses, Islamic Economics, Magnets, Cairns, Spend, Tax, The Late Era Of Prophecy

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

Status of the Word Shai' (Thing) in the Book of Allah

Amir Divani¹

In the knowledge of God, knowledge of God's relationship with creatures and relationship of creatures with God, some words have linguistic, semantic, cognitive and essential potentials. One of these words is "Shai". On one hand, this word is known in general human knowledge, and while it does not need any teaching and acquisition, any teaching or acquisition is dependent to the understanding of this word.

On the other hand, this familiar and widespread word can be applied to all beings, the creator and the creatures; it can also place all the creatures on one side so that the ground for the distinction between their decrees would be clarified and their relationship with God specified. Present paper tries to research the status of this word in the book of God, and shows that this word has an exceptional status in the aforementioned cognition and knowledge.

Keywords: The Word Shai', Use of Shai', Reality of Shai', Negation of Shai', Characteristics of Shai'.

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

Content analysis of the Quranic wisdom and comparing it with rationality

Mohammad Reza Tamassoki¹

In this descriptive and analytical article, the Quranic wisdom is compared with "typicalrationality", "normativerationality", "holistic rationality" and "instrumental rationality".to compare by the "content analysis" are answered to basic questions: What are the types of Quranic wisdom? Who does Quranic wisdom include? And under what categories is this wisdom? Who does have quranic wisdom? In which semantic web is this term? Answering these questions will make us able to answer a more fundamental question: what relation is there between the Qur'anic wisdom & rationality?,The word "reason" can mean Mischievous and clever, but the Qur'anic wisdom only confirm "theoretical" and "practicable" wisdomand in thisarticle has the unique definition: "thorough Perception with Fitrat health that prepare ability to distinguish between right and wrong, good and evil, evil and the worst evil as well as to guide one without the help of others from obvious phenomenon to what is unseen, & also to forbid the evil".any form of rationality,have not relation with the top Quranic wisdom-lob-,but some types of rationality are comparable with lower limit of Quranic wisdom:"foolishness" and "ignorance".

Key words: Quranic wisdom, rationality, content analysis

1. Seminary Graduate (Level 3) & MA Graduate Of Counseling
Email: mrtamasoki@yahoo.com