

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۰)

سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

دکتر فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهراء (س)
دکتر پروین بهارزاده	استادیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر بی بی سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر نهله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محسن قاسم پور	دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
دکتر سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهراء(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: (۰۲۱) ۸۵۶۹۲۹۴۰ دورنگار: (۰۲۱) ۸۸۰۴۱۵۷۶

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<http://journal.alzahra.ac.ir/tqh>

فصلنامه علمی پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۴ تأثیر عرف ویژه قرآن در تطوّر معنایی واژگان عربی عصر جاهلی
علی بیگدلی، حسینعلی ترکمانی، فرامرز میرزایی
- ۳۵-۶۵ نظریه صرفه در کتاب/الموضح سیدمرتضی؛ پژوهشی درباره
اهمیت، مبانی و روش اثبات آن
سیده خدیجه حسینی، مهرداد عباسی
- ۶۷-۱۰۱ مقایسه جایگاه احساسات و عواطف در تربیت اخلاقی در رویکرد
دل مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن کریم
سید علی اصغر حسینی محمدآباد، محمدحسن رستمی، ابوالفضل غفاری
- ۱۰۳-۱۳۰ حرکت در تصویربرداری داستان‌های پیامبران (مطالعه موردی
سوره هود)
انسیه خزعلی، کوثر بهبهانی زاده
- ۱۳۱-۱۵۵ نقش پیامبر اکرم (ص) در اسباب نزول آیات قرآن کریم
سید محمود طیب حسینی
- ۱۵۷-۱۸۵ سیر تحول معنایی انگاره «شاکله»؛ در گستره تفاسیر، دوره
پیدایش و کلاسیک
فرشته قبادی، قاسم درزی
- ۱۸۷-۲۰۸ ملاحظاتی بر دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت درباره متشابه
محمدهادی قهاری کرمانی

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۱-۳۴

تأثیر عرف ویژه قرآن در تطوّر معنایی واژگان عربی عصر جاهلی

علی بیگدلی^۱

حسینعلی ترکمانی^۲

فرامرز میرزایی^۳

DOI: 10.22051/TQH.2019.19974.1973

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۰/۱

چکیده

از عوامل مهم تطوّر لفظی و معنایی واژگان یک زبان، ظهور آیین جدید است. نزول قرآن که طلایه دار این ظهور است، موجب تحوّل معنایی واژگان عربی شده و در حقیقت، در بستر عرف معیار زمان نزول، عرف ویژه‌ای پرورانده است که بدون آگاهی از این عرف، امکان درک و ترجمه صحیح زبان آن، وجود ندارد. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که اولاً، منظور از عرف ویژه قرآن و ویژگی‌های زبان‌شناختی آن چیست؟ و ثانیاً، نسبت واژگان مرتبط با این مقوله در قرآن، با به‌فهمی معنای این واژگان به چه صورت می‌باشد؟ لذا با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا تحلیل دقیقی از عرف ویژه قرآن و عوامل

bigdeli1462@gmail.com

htorkamany@gmail.com

mirzaeifaramarz@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا، همدان

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا، همدان (نویسنده مسئول)

۳. استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران

شکل‌گیری آن، ارائه شده و در ادامه، مظاهر تأثیر آن در تطوّر معنایی واژگان عربی با ذکر مصداقیق، مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌ها حاکی از آن است که: عرف ویژه قرآن، محصول شاخص‌های منحصر به فردی چون: گزینش و حیانی الفاظ؛ هدایت محوری؛ جاودانگی؛ فراگیری گستره مخاطبان؛ اعجاز بیانی؛ تعدد لایه‌ها و سطوح معنایی، نظم شبکه‌ای و فراخطی قرآن می‌باشد که تطوّر واژگان عربی در شکل‌های گوناگون مانند؛ توسعه و یا تخصیص دلالتی، دگرگونی دلالت، تغییر مجال استعمال، نقل دلالت معنایی از ضعیف به قوی و بالعکس، تنزل و ترفیع دلالت، استعمال واژه در معنای غریب را رقم زده است. این بحث با توجه به چگونگی پردازش مفسران به این پدیده و تأثیرپذیری مترجمان از آن‌ها، و نیز پیشرفت مباحث زبان‌شناسی، اهمیت و گستردگی خاصی یافته و منجر به کشف زوایای پنهان واژگان قرآنی شده است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، عرف ویژه، واژگان جاهلی، تطوّر معنایی واژگان.

مقدمه

برخی برای درک معنای واژگان قرآنی بیش از هر چیز از شواهد شعری عصر جاهلی بهره برده‌اند؛^۱ با این استدلال که زبان قرآن، همان زبان معیار عصر جاهلی است، غافل از اینکه، قرآن در بستر عرف معیار زمان نزول، عرف ویژه‌ای می‌پروراند که امکان ندارد بدون آگاهی از این عرف، زبان آن را به گونه صحیح، درک و فهم نمود.

^۱ برای نمونه ر.ک: کتاب التطور الدلالتی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن از عودة خلیل عودة؛ در این کتاب مبنای مقارنه، اولاً، زبان شعر جاهلی است نه زبان عربی جاهلی. ثانياً، استدلال بر تطوّر یا عدم تطوّر معنایی واژگان قرآن بر همین مبنا صورت گرفته، و در نهایت معنای واژگان بر طبق آن ارائه شده است (عودة، ۱۴۰۵، صص ۸۷-۴۸۵).

ریشه شناسی دقیق واژگان قرآنی در زبان عربی، توجه به واژگان هم‌نشین (با هم آیی واژگانی)^۱ و جان‌نشین^۲ در قرآن، بافت زبانی^۳ و بافت موقعیتی^۴ کلمات قرآن، و نیز بررسی تمام کاربردهای یک واژه در قرآن، از جمله معیارهایی است که برای پی‌بردن به عرف ویژه قرآن، وجود دارد. نگارنده مدعی تطوّر معنایی تمام واژگان قرآنی و یا قطع ارتباط معنای متطوّر با معنای لغوی نیست؛ اما باید پذیرفت که قرآن معانی و حقایق تازه‌ای بر برخی از واژگان مرسوم عرب نهاد که پیش از آن سابقه نداشت و پس از آن نیز چنین نشد (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶).

این مهم، حکایت از یک وضع تازه و عرف ویژه قرآن دارد که در سایه آن، ألفاظ موجود، در برخی موارد مدلول تازه یا منضم به قیود خاصی یافته‌اند؛ این وضع تازه، آن قدر در حیات زبان عربی مؤثر است که برخی از محققان، نزول قرآن را حایل دو دوره‌ی زیست‌زبانی عربی، پیش و پس از نزول دانسته‌اند. (ر.ک: شاهین، ۱۴۰۵، ص ۱۲).

این موضوع در ادامه بررسی و تأثیر آن بر تحول معنایی واژگان عرب در کاربردهای قرآنی آشکار خواهد شد. اما مسائلی که در این زمینه مطرح می‌شود و کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته این است که: عرف ویژه قرآن و ویژگی‌های زبان‌شناختی آن چیست و چگونه می‌توان آن را به دست آورد؟ و این عرف، چه تأثیری در تحول معنایی واژگان عربی عصر جاهلی داشته است؟ و چرا میان معنای مورد نظر قرآن از یک واژه با کاربرد جاهلی آن تفاوت وجود دارد در حالی که قرآن به زبان معیار عصر جاهلی می‌باشد؟

پرداختن به این مسئله از آن جهت ضرورت دارد که بر اساس نتایج نهایی پژوهش، می‌توان استانداردهای دیگری به روش فهم مفردات قرآن افزوده و موجب تدقیق فهم و پیشگیری از برخی کژفهمی‌ها شد و از شیوه‌ای که سال‌های متمادی بر پژوهش‌های برخی از محققان حاکم بوده و بعضاً منجر به برداشت‌های نادرست از قرآن، شده است، جلوگیری

۱. نخستین کسی که اصطلاح با هم آیی واژگانی (Syntagmatic) را در زبانشناسی نوین مطرح کرد فرث بود (ر.ک: Firth:1957).

۲- Paradigmatic

۳- Linguistics Context

۴- Context of Situation

کرد^۱. اهداف پژوهش حاضر دستیابی به تحلیل صحیح از عرف ویژه قرآن و نیز شناسایی حوزه‌های تأثیر آن در تحول معنایی واژگان عصر جاهلی در کاربردهای قرآنی با ذکر شواهد مستدل، می‌باشد. حوزه پژوهش حاضر به معناشناسی تاریخی یا در زمانی دانش معنا و تغییرات آن در طول زمان نیز مربوط خواهد شد که از زیرمجموعه‌های آن، مطالعه تغییرات معنایی در یک زبان و فرایندهایی است که منجر به تغییر در معنای واحدهای زبانی آن در طول زمان می‌شوند که در حقیقت مربوط به دانش فقه اللغة است. بنابراین تلاش شده است که با کامل کردن پژوهش‌های گذشته و انجام پژوهشی جامع درباره تأثیر عرف ویژه در تحول معنایی واژگان عربی عصر جاهلی، این‌گونه مطالعات پیگیری شود.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های نسبتاً زیادی در زمینه معناشناسی واژگان قرآنی پس از ترجمه کتب زبانشناسی غربی و کتاب‌های ایزوتسو^۲ به صورت بررسی‌های تک واژه‌ای و یا دسته‌واژه با تکیه بر معناشناسی متأثر از مکتب معناشناسی بُن^۳، صورت گرفته است که برخی از آن‌ها گرفتار محدودیت‌های مکتب مذکور شده و بی‌دلیل به آن اعتماد نموده‌اند، غافل از این که معناشناسی قومی^۴ ایزوتسو به دلیل مبتنی بودن بر شکل افراطی فرضیه نسبیّت زبانی یا فرضیه ساپیر-ورف^۵ با نقدهای جدی روبرو است. مطلب دیگر تقسیم واژگان قرآن به دو دسته واژگان کلیدی و جز آن، بدون هیچ‌بنیایی است؛ به گونه‌ای که برخی از اندیشمندان

^۱ نمونه‌ای از این کژفهمی‌ها این‌که: پیروان مسلک موسوم به وهابیت، معنای واژه «إله» را آن‌طور که در برخی فرهنگ‌های لغت آمده (جوهری، بیتا، ج ۶ ص ۲۲۳)، و نیز در شروح قواعد مشهور به «القواعد الأربع» محمد بن عبدالوهاب، منحصر در معبود دانسته‌اند (ر.ک: ابن فوزان، ۱۴۲۴، ص ۱۸)، این برداشت علاوه بر فرقه مزبور در شاخه‌های دیگر اهل سنت موسوم به سلفی‌ها نیز دیده می‌شود (ر.ک: الله بدائستی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲)؛ در حالی که طبق عرف قرآنی، «إله» فقط به معنی معبود نیست، بلکه گاه به معنی «خالق» (مؤمنون: ۹۱ و ۹۲ / انبیاء: ۲۲) و گاه به معنی «رب» (یس: ۷۴) نیز استعمال شده است و مشرکان فقط در «عبادت» گرفتار شرک نبودند بلکه در امر «خالقیّت» و «ربوبیّت» نیز مشرک بودند.

^۲- Toshihiko Izutsu

^۳- Ethnolinguistics(Bonn)

^۴- Ethnolinguistics

^۵- Sapir-Whorf Hypothesis

را وادار به واکنش و نقد در برابر این همه اعتماد به یک مکتب معناشناسی، کرد (ر.ک: لطفی، ۱۳۹۳، ص ۳۹-۵۲؛ شریفی، ۱۳۹۲، ص ۸۱-۱۰۱).

این در حالی است که بخش اعظم نظریه‌های جدید پیش‌تر در متون کهن مسلمانان مطرح شده و تنها در پژوهش‌های جدید اسامی آن‌ها تغییر یافته است و نیازی به این همه اعتماد و در نتیجه آن، اقتباس از زبان شناسی غربی نیست. با وجود مباحث بسیار دقیق در علم اصول و منطق و بلاغت درباره طباق و تضاد و تقابل و تناقض و ... دیگر نیازی به سردرگم کردن تشنگان معارف قرآنی با نظریه مربع معناشناسی^۱ گرمس^۲ در تحلیل معنایی واژگان قرآنی نیست. (ر.ک: اناری و شیخ حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۳۶) متأسفانه نگاهی گذرا به عناوین مقالات علمی منتشر شده در ده سال اخیر حکایت از سيطرة بی دلیل زبان شناسی و معناشناسی غربی بر پژوهش‌های قرآنی دارد. در فضای بوجود آمده اگر نویسنده به جای اعجاز بیانی یا تعدد لایه‌های معنایی قرآن، از اصطلاح برگردانده شده غربی، همچون «هنجارگریزی»^۳ از شکلوفسکی^۴ و موکاروفسکی^۵ بهره برد، حرف تازه‌ای دارد. (ر.ک: رجائی و خاقانی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹) و یا به جای متن یکپارچه قرآنی، از اصطلاح ناآشنای کلان متن^۶ قرآنی برگرفته از اثر بلودورن^۷ (ر.ک: البرزی و منصوری، ۱۳۹۳، ص ۶۳) بهره برده شود.

به تصریح محققان، مبانی و ریشه‌های آنچه امروزه در نقد ادبی غرب مطرح می‌شود، در اندیشه‌های محققانی مانند جرجانی قابل پیگیری است؛ آنچه جرجانی علم معانی نحو می‌خواند تقریباً همان چیزی است که صورت‌گرایان روسی^۸ از آن با نام «کارکرد متقابل عامل‌ها»^۹ نام برده‌اند، یا عبور از ساحت معنایی یا ژرف ساخت جمله تا حد زیادی همان

^۱ - Semantic Square

^۲ - Julian Grimes

^۳ - Grottesae

^۴ - Shklovsky

^۵ - Mukarovsky

^۶ - Makrotext

^۷ - Bluhdorn

^۸ - Russian Formalists

^۹ - Interoperability of agents

نظریه «دستور گشتاری»^۱ نوآم چامسکی^۲ است؛ یا آن چه سو سور^۳ در خصوص قراردادی بودن زبان، روابط موجود در زنجیره زبان، محور جانشینی و هم‌نشینی واژگان مطرح کرده با مباحث جرجانی در اسرار البلاغۀ و دلائل الإعجاز، قابلیت تطبیق بسیار دارد.

توجه یا کوبسن^۴ به تفاوت ساختار نحوی جملات، به وضوح در آثار جرجانی قابل پیگیری است و با قدرت می‌توان گفت که اصل برجسته‌سازی^۵ نزد فرمالیست‌ها که با هدف آشنایی‌زدایی^۶ انجام می‌گیرد، به نوعی همان نظریه نظم جرجانی است^۷ (مقیاسی و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۸۶ و ۸۷).

بنابراین عناوین مذکور گرچه اصطلاحات نوظهوری است که در میان زبانشناسان معاصر کاربرد دارد و بسیار رایج گردیده؛ ولی غالباً همان مباحثی است که در علم معانی، بیان و بدیع یا عینا وجود دارد یا ریشه‌های آن قابل کشف است؛ فقط اسم‌های گوناگون بر آن‌ها نهاده‌اند و نویسندگان مسلمان را از داشته‌های زبانی و علمی خویش دور ساخته و مقهور زبان‌شناسی غربی ساخته‌اند، تنها ارزش کار متجددان، انسجام بخشی و جمع‌بندی موضوعات است. برای نمونه هنجار‌گزینی نحوی^۸ همان است که در علم نحو و بلاغت از آن به حذف، اضافه، تقدیم، تأخیر و التفات و تعبیر می‌شود که نمونه‌هایش در قرآن هم زیاد است. برجسته‌سازی از طریق قاعده‌افزایی که همان توازن از طریق تکرار است. یا مقوله هم‌نشینی^۹ که در زبان‌شناسی جدید مطرح است همان است که متقدمان در کتب فقه اللغه، معاجم و غیره به آن توجه کرده‌اند؛ از جمله آن‌ها می‌توان به جاحظ، سیبویه، ابوهلال

^۱ - Transformational Grammar

^۲ - Noam Chomsky

^۳ - Ferdinand de Saussure

^۴ - Roman Jakobson

^۵ - foregrounding

^۶ - defamiliarization

^۷ - برای تأیید این مدعا کفایت به منبع زیر مراجعه شود؛ چرا که بررسی تطبیقی تک تک این موارد در نقد ادبی اسلامی و غربی در این مقاله نمی‌گنجد: «تناسب ساختار با محتوا با توجه به دو نظریه نظم و آشنائیدایی به محوریت سوره مبارکه لیل» از حسن مقیاسی و مطهره فرجی (۱۳۹۵ش)، پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، پاییز و زمستان، سال پنجم، شماره ۱۰.

^۸ - Syntactic Deviation

^۹ - Syntagmatic

عسکری و ... اشاره کرد؛ ولی اسم دیگری برای آن داشته‌اند (ر.ک: عبدالعزیز، ۱۴۱۰، ص ۶۰).

نظریه بینامتنی^۲ یولیا کریستوا^۳، سوسور و میکائیل باختین^۴؛ که جرعه آن در دهه ۱۹۶۰م زده شده و در حقیقت، نحوه حضور یک متن در متن دیگر را بررسی می‌کند بر مبنای همان علم نقد قدیم از قبیل اقتباس، تضمین، تلمیح و اشاره و ... پایه‌ریزی شده است که در عربی از آن به التناص تعبیر می‌شود (عزام، ۲۰۰۱، ص ۱۲).

نگارنده مخالف استفاده از دستاوردهای علم زبان‌شناسی و معناشناسی جدید نیست؛ بلکه خواستار بومی‌سازی و سپس تطبیق آنها بر متن مقدس قرآن کریم بوده تا محقق دچار تفسیر به رأی نگردد. دکتر سعیدی‌روشن در کتاب تحلیل زبان قرآن بخشی را به تبیین عرف ویژه قرآن اختصاص داده‌اند که در جای خود جالب است؛ ولی از چند صفحه تجاوز نمی‌کند (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۴۶-۲۵۳).

یکی از کارهای با ارزشی که در زمینه تفاوت معنای واژگان در کاربردهای قرآنی و شعر جاهلی، انجام شده، کتاب «التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم» از أبو عوده می‌باشد که به‌طور گسترده‌ای به این مقوله پرداخته است؛ اما توجهی به عرف ویژه قرآن به‌طور خاص و اثر آن در تحول واژگان، در آن مشهود نیست. تغییر معنایی در قرآن از حسین سیدی، اثر ارزشمند دیگری در این زمینه است. اما در آثار موجود آشفتگی و سردرگمی خاصی در تبیین عرف ویژه قرآن و به رسمیت شناختن آن وجود دارد که برخی از آن، به بافت سخن و فرهنگ قرآن (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۸، ص ۷۷) و عده‌ای به جهان‌بینی قرآن (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷) و یا سیاق قرآن (عمادی و پرچم، ۱۳۹۵، ص ۵۹-۸۰)، نظام و شبکه خاص قرآنی (ایزوتسو، ۱۳۹۱، ص ۲۴-۲۵)، قراین مقالی و مقامی (سیدی

۱- درست است که عین لفظ هم نشینی یا مصاحبه در آثار متقدمان وجود ندارد؛ ولی با دقت نظر در آن‌ها، این مسئله قابل کشف است که: اهمیت دادن آن‌ها به اقترا لفظی، النظم، التلازم، علم نحو و... حاکی از آگاهی ایشان از مقوله هم نشینی است. برای نمونه عرب به جای، قطع من الطیر می‌گوید سرب من الطیر و یا به جای توفی الحمار می‌گوید نفق الحمار (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: اخوان مقدم، ۱۳۹۵، صص ۱۱۶-۱۱۹).

۲ - Intertextuality

۳ - Julia Kristeva

۴ - Mikhail Bakhtine

و رفیعی، ۱۳۹۳، ص ۹۱) و دستگاه خاص معناشناختی قرآن (همو، ۱۳۹۳، ص ۹۱) و... اشاره کرده‌اند که به نوعی هر کدام زیر مجموعه‌ای از عرف ویژه قرآن، محسوب می‌شود، ولی نتوانسته‌اند به جمع‌بندی مستدلی از عرف و هویت ویژه قرآن دست یابند.

هرچند برخی از محققان نیاز به یک مدل بومی برای تحلیل و توصیف مدل غیرخطی و شبکه‌ای متن قرآن را، گوشزد کرده‌اند؛ اما تحلیل روشنی از مدل پیشنهادی خود ارائه نداده‌اند (ر.ک: البرزی و منصوری، ۱۳۹۳، ص ۷۵). اشکال دیگر این‌که: غالب مطالعات انجام شده در گذشته توسط فرهنگ‌نویسان متقدم و نیز معاصر، در حوزه معناشناسی واژگان قرآنی مبتنی بر اثبات تغییرات معنایی مفردات قرآنی بر اساس شعر جاهلی بوده و این در حالی است که اصالت و حجیت شعر جاهلی از جانب عده‌ای از پژوهشگران مورد نقد و تشکیک جدی قرار گرفته است (ر.ک: طه، ۱۹۹۸م) مطلب مهم‌تر این‌که مفسران و متکلمان مسلمان در شرح و تفسیر واژگان قرآن در درجه اول به فرهنگ‌های متقدم که آن‌ها هم به هر طریقی به دنبال اصالت‌بخشی به اکثر واژگان غیرعربی بوده‌اند، رجوع کرده‌اند و معنای واژه‌ها را از همان مداخل واژگانی اخذ کرده و به شرح و بسط آن پرداخته‌اند، لذا نارسایی‌های موجود به دیدگاه‌های آن‌ها تسری یافته است (ر.ک: خوانین زاده، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

پژوهش حاضر در ادامه ضمن تحلیل صحیح عرف ویژه قرآن در صدد اثبات تأثیر این عرف در تحول معنایی واژگان عصر جاهلی است که از این دید در آثار موجود، به مسئله پرداخته نشده است و امید است با انجام این پژوهش آشفستگی در تبیین عرف ویژه قرآن و به رسمیت شناختن آن، از بین برود.

۲. عرف ویژه قرآن و ویژگی‌های زبان‌شناختی آن

پیش از هر سخن لازم است مهم‌ترین واژه این نوشتار یعنی «عرف» در لغت و اصطلاح بررسی شود. ماده «ع ر ف» در لغت به دو معنای اساسی پی‌درپی بودن چیزی به طوری که اجزای آن متصل به یکدیگر باشد و آرامش و اطمینان آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۸۱).

عرف در اصطلاح به انواع گوناگونی مانند: عرف عام؛ عرف خاص؛ عرف قولی؛ عرف عملی؛ عرف صحیح؛ عرف فاسد؛ عرف شرع و ... تقسیم شده است که هر کدام تعریف مستقلی دارد؛ اما آن قسم از عرف که شایسته است در پژوهش حاضر مورد بررسی و تعریف واقع شود همان عرف شرع می‌باشد.

عرف شرع عبارت است از: مفاهیم و تعاریف ویژه‌ای که نزد شرع برای برخی از الفاظ درج شده باشد؛ از قبیل لفظ «صلاة» که در عرف شرع عبارت است از افعال مخصوص در حالی که در عرف اهل لغت به معنای مطلق دعاست (بدری، ۱۴۲۸، ص ۱۹۳). الفاظ دیگری مانند صوم و حج و زکاة و خمس و ... نیز از همین قبیل است. این قسم از عرف همان است که در اصول فقه از آن به حقیقت شرعی یا حقیقت عرفی خاص نیز تعبیر می‌شود. (مرکز مطالعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۶) که در گذشته اسم شرعی اسلامی نیز به آن اطلاق کرده‌اند (أبو عوده، ۱۴۰۵، ص ۲۰)

در وقوع و وجود عرف شرعی شکی وجود ندارد و کتاب‌های زیادی در اصول فقه تحت عنوان عرف شرع، شارع یا حقیقت شرعی به اثبات آن پرداخته‌اند که ذکر آن‌ها از حوصله بحث خارج است. پس وقتی که از عرف ویژه قرآن بحث می‌شود همان هسته مرکزی تشکیل دهنده عرف شرع می‌باشد که در ادامه به‌طور مفصل توضیح داده می‌شود: بدیهی است که خداوند متعال برای فهماندن معانی و مفاهیم مورد نظر خود، الفاظ قرآن را از میان الفاظ زبان عربی برگزیده است؛ حال مهم‌ترین سؤالی که در ذیل این گفته مطرح می‌شود این است که آیا این الفاظ بر مسمیات حقیقی با تمام ویژگی‌هایشان دلالت دارند یا بر مسمیات و بر واقع، آن‌طوری که در فهم عرفی متداول است، دلالت می‌کنند؟ واضح است که تحقق اهداف و مقاصد الهی مستلزم هماوایی و تجانس واژگان قرآن با فهم متعارف مخاطبان آن است؛ اما بررسی قرآن کریم حکایت از یک نوع گرایش انتزاعی و تجریدی از بخش قابل توجهی از واژگان قرآنی دارد که برای مخاطبان عصر نزول، ناشناخته است. آیا تأمل در این الفاظ مثبت دمیدن روح تازه‌ای بر کالبد واژگان مأنوس عرب جاهلی نیست؟ آیا قرآن به دنبال بسترسازی برای ایجاد عرف ویژه‌ای نمی‌باشد؟

پژوهشگران علاوه بر اذعان به استفاده قرآن در بیان اهداف خود، از واژگان وضع شده و رایج در میان عرف عقلا، از هویت فرهنگی ویژه؛ غیر از هویت فرهنگی عرب جاهلی سخن به میان آورده‌اند (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲).

باید گفت: اخذ واژه‌ها تو سط قرآن از زبان عمومی و اعطای معانی جدید به آن‌ها، و ایجاد یک عرف خاص، همان‌طور که چنین تعاملی با زبان در هر تحول علمی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، مشهود است، مورد تأیید محققان می‌باشد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰).

لذا به تصریح محققان، قرآن پیام خویش را در ظرف واژگان عربی و در هنجارهای محاوره‌ای این زبان ارائه نموده، اما مفاد این گفته آن نیست که این فرایند بدون هیچگونه تحوّل در معانی واژگانی زبان عرب صورت پذیرفته است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹). حتی اگر برخی از این الفاظ در ابتدا در معنای مجازی البته همراه قرینه به کار رفته باشد نیز شکی نیست که در طول ۲۳ سال تشریح به سبب کثرت استعمال و انس ذهنی مخاطبان، کاملاً حقیقت شرعیه یافته و به اصطلاح خاص بدل شده و عرف ویژه‌ای را رقم زده است که مبانی نظری و الهام‌بخش آن، آیات قرآن کریم است. بنابراین با کمتر تدبری در قرآن آشکار می‌گردد که نمی‌توان تمامی الفاظ قرآن را به همان معنای وضعی آن در نزد عرب ملاحظه کرد، بلکه بخش قابل توجهی از واژگان به کار رفته در قرآن تحول معنایی یافته‌اند و این تحول در نتیجه عرف ویژه مورد نظر قرآنی می‌باشد.

این تحول در شکل‌های گوناگونی پدیدار گشته است، مانند: تخصیص یا تضییق دلالت، توسیع یا تعمیم دلالت، ترفیع معنایی، تنزل معنایی (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۴)، گاهی اعطای دلالت جدید و ایجاد مصاحبات زبانی اسلامی گران‌بها (ر.ک: اخوان مقدم و پاک‌نیت، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵) که در ادامه برخی از آن‌ها برای نمونه بررسی خواهد شد. اما این گفته به این معنا نیست که کاربرد قرآنی واژگان عرب، ارتباط آن را به‌طور کامل با مفهوم رایج واژه نزد عرب جاهلی، قطع می‌کند بلکه در اکثر موارد ارتباط میان مفهوم اولیه و ثانویه با اندک تأملی قابل دریافت می‌باشد. از آنچه گذشت، روشن شد که برای فهم صحیح پیام قرآن علاوه بر عوامل زبانی، به تعبیر محققان عوامل پراگماتیک^۱ (ذوقی، ۱۳۹۲،

^۱ - Pragmatic

ص ۱۶۴) یا کاربردشناختی نیز دخیل اند و این مهم بیانگر اهمیت اطلاعات بافتی است که مخاطبان قرآن برای فهم متن قرآنی به آن‌ها نیازمندند.

برای درک بیشتر وضع تازه و عرف ویژه قرآن، اشاره به این مطلب نیز ضروری است که به طور کلی اصولیون ارتباط لفظ و معنا را از نظر دلالت، به چهارگونه زیر تقسیم کرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۰):

الف) وضع خاص، موضوع له خاص^۲؛

ب) وضع عام، موضوع له عام^۳؛

ج) وضع عام، موضوع له خاص^۴؛

د) وضع خاص، موضوع له عام^۵.

ایشان در امکان و وقوع دو مورد اول اتفاق نظر داشته و اکثریت، امکان و وقوع نوع سوم و امتناع نوع چهارم را پذیرفته‌اند (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۶).

محل بحث پژوهش حاضر، نوع دوم می‌باشد که در این حالت، واضع فرد بخصوصی را در نظر ندارد، بلکه برای یک مفهوم کلی و وسیع، لفظی قرار می‌دهد. دایره شمول موضوع له در این حالت وسیع بوده و افراد و مصادیق زیادی را شامل می‌شود و خصوصیات مصادیق و افراد تأثیری در دلالت این گونه الفاظ ندارد؛ از اینجاست که با رشد و توسعه فکری و فرهنگی و پیدایش معانی راقی و انتزاعی، همان ألفاظ قبلی با مناسبات خاصی در معانی انتزاعی و معقول نیز به کار بسته شده و توسعه در معنا و یا گستره مصادیق یک لفظ رخ خواهد داد (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱-۲۳۳)؛ مانند آن‌چه: در ارتباط با واژگانی چون نور، لوح، عرش، کرسی و... رخ داده است.

^۲ - واضع، یک معنای جزئی را تصور نماید و لفظ را برای همان معنای جزئی قرار دهد، نه دیگری؛ مانند اعلام شخصی از قبیل زید، حسن، علی (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۷)

^۳ - واضع یک معنای کلی را تصور کرده و لفظ را برای همان معنای کلی وضع کند؛ مانند: اسماء اجناس از قبیل انسان - رجل - شجر - حجر (ر.ک: همو، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۷)

^۴ - واضع یک معنای کلی را تصور کرده و لفظ را برای مصادیق و افراد آن کلی قرار می‌دهد؛ مانند: حروف و اسامی اشاره (ر.ک: همو، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۷)

^۵ - بنا بر نظر اکثریت قریب به اتفاق اصولیین محال و ممتنع است (ر.ک: همو، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۷)؛ مانند این که واضع، هیکل خارجی زید را تصور کند سپس لفظ زید را برای انسان وضع کند.

ماحصل این که قرآن از واژگان رایج نزد عرب جاهلی بهره می‌برد؛ ولی دارای شاخص‌ها و ویژگی‌های منحصر به فردی است که هویت و عرف ویژه‌ای را برای آن ایجاد کرده، به گونه‌ای که هر واژه بخواهد وارد ساختمان قرآنی شود، باید خود را با شاخص‌ها و ویژگی‌های مذکور سازگار نماید؛ لذا با ورود واژگان عرب جاهلی در ساختمان مخصوص قرآنی، برخی از واژه‌ها تحول معنایی یافته و وضع تازه‌ای می‌یابند؛ واژگانی مانند: تقوی، اسلام، سوره و... از این قبیل‌اند. برای تحلیل دقیق‌تر موضوع ابتدا باید شاخص‌ها و ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن که منجر به شکل‌گیری عرف ویژه‌ای شده را شناخت؛ بدین خاطر در ادامه به این مهم پرداخته خواهد شد:

۱-۲. شاخص‌ها و ویژگی‌های زبان‌شناختی قرآن کریم

مهم‌ترین شاخص‌ها و ویژگی‌های زبان‌شناختی قرآن کریم عبارتند از:

۱-۱-۲. وحیانی بودن گزینش الفاظ

در درجه اول آن چه قرآن را از سایر متون متمایز می‌کند این که: بدون هیچ‌گونه تغییری عین کلام خداست و علاوه بر معنایی و مفاهیمی، هیچ‌کسی در انتخاب الفاظ، ترکیب و یا ساختار آن دخالتی نداشته است؛ پس بدیهی است که خدای حکیم و علیم الفاظی را اختیار کند که بتواند مقصود او را به‌طور کامل به مخاطبانش برساند و اگر الفاظ موجود در بین مخاطبان ظرفیت دریافت پیام الهی را نداشته‌اند لاجرم باید وضع جدیدی به خود بگیرند. نتیجه آن که: بیان کلمات نامتناهی و فناپذیر الهی (کهف: ۱۰۹)، در قالب کلمات وضع شده برای امور حسی و فناپذیر، توسعه در معنا و یا گستره مصادیق را به دنبال خواهد داشت.^۶

برای نمونه معنای واژه نور در عصر جاهلی اغلب به فراتر از معنای حسی آن، ارتقاء پیدا نمی‌کند، دلیل آن هم علاوه بر تصریح محققان، وجود اشعار گوناگونی است که در آن‌ها این واژه و مشتقات آن، به معنای حسی به کار رفته است. مثلاً از امرؤ القیس چنین نقل شده است: «تَنوَّرْتُهَا مِنْ أذْرَعَاتِ وَأَهْلُهَا بِيَثْرَبِ أَدْنَى دَارِهَا نَظْرُ عَالِي» (ر.ک: ابن فارس،

^۶ برای آگاهی بیشتر از دقت و حساسیت قرآن در گزینش الفاظ رجوع شود به: «من بلاغَةُ القرآن» از احمد احمد بدوی، فصل اول، تخیر الألفاظ، ص ۵۱.

۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۶۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۵ و ۲۷۶)، که واژه تنوّرتُ در این بیت به معنای تبصّرتُ می‌باشد، دیگر آن که در رابطه با کاربرد این واژه در معنایی به وسعت معنای مورد نظر قرآن، نزد عرب جاهلی مدرکی یافت نشد و این مطلبی است که برخی از قرآن‌شناسان نیز بر آن تصریح کرده‌اند (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۰؛ سیدی و حصاوی، ۱۴۲۸، ص ۸۶).

این در حالی است که قرآن همین واژه را علاوه بر معنای حسّی، در رابطه با الله (نور: ۳۵)، قرآن (نساء: ۱۷۴)، اسلام (توبه: ۳۲)، تورات (مائده: ۴۴)، انجیل (مائده: ۴۶)، ایمان (بقره: ۲۷۵)، هدایت (زمر: ۲۲)، مؤمنان (حدید: ۱۳) و ... به کار برده که قبلاً سابقه نداشته است، برای روشن تر شدن مطلب، در ادامه به دو مورد اشاره می‌شود:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: ۳۵) و یا «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (نساء: ۱۷۴)

آیا می‌توان واژه نور در این آیات را به همان معنای مانوس نزد عرب جاهلی با تمام اوصاف و ویژگی‌های آن، تفسیر کرد؟ یا لاجرم باید نوعی توسعه و تحول معنایی برای آن قائل شد؟ آیه، حدیث و یا مفسری از صدر اسلام تاکنون وجود ندارد که معنای واژه نور در آیات مذکور و مشابه آن در قرآن را همان معنای حسّی و مورد پذیرش عرب در نظر نگرفته باشد؛ این مطلب با بررسی معناشناختی واژه نور در آیات مذکور به روشنی قابل دریافت است.

امکان طرح این اشکال وجود دارد که: خداوند با زبان مخاطبان با آن‌ها سخن می‌گوید نه زبان جدیدی که توان درکش را نداشته باشند، در پاسخ باید گفت: خداوند با زبان مخاطبان با ایشان سخن می‌گوید؛ ولی این گونه نیست که اهداف متعالی الهی تحت تأثیر محیط، فرهنگ و یا زبان مخاطبان قرار گیرد و دیگر آن که هر جا قرآن وضع تازه‌ای ایجاد می‌کند و یا موجب گسترش یا تضییق در معنا می‌شود، شواهد و قراینی برای آن ارائه می‌دهد که مخاطب را از اشتباه باز دارد و این قراین می‌تواند حالیه یا مقالیه و یا غیره باشد. برای نمونه به موارد زیر دقت شد:

واژه «تقوا» و مشتقات آن در فرهنگ عرب جاهلی، به معنای «محافظة و پوشش خود در برابر اذیت و آزار و شر و آفات از جانب منابع دنیوی» می‌باشد که با دقت در آیات زیر به دست می‌آید:

أَبُو مَعْقِلٍ الْهَنْدَلِيُّ: فَعَادَ عَلَيْكَ إِنَّ لَكَ حَطًّا وَ وَاقِيَةَ كَوَاقِيَةَ الْكِلَابِ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۱)

مُهَلِّهِلٍ: صَرَبَتْ صَدْرَهَا إِلَيَّ وَ قَالَتْ يَا عَدِيًّا، لَقَدْ وَفَّقَكَ الْوَأَقِي (همو، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۱)

أَوْسُ بْنُ حَجْرٍ: تَفَاكَ بِكَعْبٍ وَاحِدٍ وَ تَلَّدَهُ يَدَاكَ، إِذَا هَزَّ بِالْكَفِّ يَغْسِلُ (همو، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۳)

حال قرآن متقین را چنین تعریف می‌کند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره: ۳-۵). با دقت در هر دو کاربرد جاهلی و قرآنی به راحتی می‌توان به تحول معنایی واژه تقوا و مشتقات آن در قرآن کریم پی برد.

ظلم در فرهنگ جاهلی، به معنای قرار دادن چیزی در غیر موضع آن می‌باشد که بعدها به معنای تجاوز از حد تطور یافته است (رک: عوده، ۱۴۰۵، ص ۲۷۸ و ۲۷۹)؛ تطور آن در این مرحله نیز متوقف نمی‌شود بلکه علاوه بر حفظ معنای اساسی، با نزول قرآن کریم به معنایی تازه تطور می‌یابد که با دقت در آیات، قابل کشف است؛ به آیات ۴۴ و ۴۵ سوره اعراف دقت شود: «...لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ* الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُوا عَوجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ».

در کاربردهای عرب جاهلی، واژه سوره بر معانی مانند: دیوار شهر، منزلت و جایگاه رفیع، باقی مانده چیزی، بهترین قسمت هر چیز، علامت و نشانه، دلالت داشته است (ر.ک: عوده، ۱۴۰۵، ص ۴۹۵ و ۴۹۶)؛ اما این واژه به صورت مفرد و جمع، ۱۱ مرتبه در قرآن به کار رفته است که یک مورد از آن در معنای دیوار (حدید: ۱۳) به کار رفته و ده مورد دیگر به عنوان یک اصطلاح خاص قرآنی مورد نظر است (بقره: ۲۳؛ توبه: ۶۴، ۸۶، ۱۲۴ و ۱۲۷؛ یونس: ۳۸؛ هود: ۱۳؛ نور: ۱؛ محمد: ۲۰).

۲-۱-۲. هدایت محوری نزول قرآن

قرآن از نزول خود دارای اهداف و مقاصدی است که البته این اهداف ارتباط تنگاتنگ و پیچیده‌ای باهم دارند و همه حول محور اصلی هدایت می‌چرخند. از آنجا که گوینده قرآن تمام قابلیت‌های یک گوینده آگاه در حوزه درک و کشف و استنباط امور را در سطوح باورنکردنی و غیرقابل درک داراست و به آغاز و انجام کلامش کاملاً آگاه است (حدید: ۳)، و کلامش هیچ اختلاف و تناقض ذاتی ندارد (نساء: ۸۲) و دارای احکام حقیقی است (هود: ۱) و هرگونه تلاش برای قطعه قطعه کردن آن مورد مذمت قرار گرفته است (حجر: ۹۱) و چنین گوینده‌ای هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد (انعام: ۲۴)، در خلقش هیچ خللی وجود ندارد (ملک: ۳)، فهم کلامش بدون توجه به ساختارهای درونی و ذاتی، استحکام و نظم خطی و حلقوی آن، و صرفاً با توجه به عناصر عرضی و بیرونی امکان‌پذیر نخواهد بود. در چنین متنی گوینده و خالق کلام، هرگز از آن، قابل حذف نیست و در واقع بدون فرض آن، چنین مطالعه‌ای بی‌معناست (ر.ک: قیطوری، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

اما قابل ذکر این‌که:

«قرآن برای بیان اهدافش و رسیدن به آن‌ها ناگزیر از استفاده از ابزار می‌باشد و چون در جزیره العرب نازل می‌شود و ابزار بیان و سخن در آن جامعه، زبان عربی است؛ لذا قرآن نیز از آن بهره می‌برد؛ اما آن‌چه مورد تأکید و تأیید محققان است: استفاده از زبان یک قوم، الزامی برای محدود شدن آن در فرهنگ و اعتقادات آن قوم ایجاد نمی‌کند و استفاده از کنایه‌ها و تعبیّرات و عناوین رایج یک زبان، به معنای پذیرش لوازم کلامی و علمی آن نیست» (دامن پاک، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱).

بنابراین مبارزه قرآن با عقاید، آداب و رسوم خرافی عرب جاهلی در ضمن آیات متعدد مشهود بوده و به راحتی اثبات می‌کند که قرآن هیچ‌گاه تحت تأثیر فرهنگ و آداب نادرست آنان قرار نگرفته، بلکه هر مورد از فرهنگ آنان که با هدف قرآن هماهنگ باشد را مهر تأیید می‌زند و هر موردی که مخالف حق و سعادت دنیوی و اخروی بشر باشد را تخطئه می‌نماید. برای نمونه قرآن با شرک، ظلم، زنده به گور کردن دختران، ظهار و خیلی از موارد دیگر مبارزه می‌کند و آن‌ها را نمی‌پذیرد (ر.ک: لقمان:۱۳؛ نحل:۵۸ و ۵۹؛ احزاب:۴).

بنابراین، قرآن برای تحقق اهداف خویش، پیام متعالی الهی را در قالب زبان عربی می‌ریزد و در هر مقطعی که این قالب با اهداف او سازگاری نداشته باشد، تحولی در آن ایجاد می‌کند که البته چون شارع مقدس خود رئیس عقلاء بوده و بنا بر تفهیم و تفاهم دارد، طبق مسلک آن‌ها، این تحول را به روشنی برای مردم بیان می‌کند حال یا در همان مقال یا در مقال و مجالی دیگر. برای نمونه طبق فرهنگ عرب و زبان آن‌ها، واژه صلوة به معنای دعا می‌باشد (اشرفی، ۱۳۸۹، ص ۸۰)؛ ولی هدف قرآن از صلوة صرفاً دعا نیست بلکه یک عمل عبادی خاص با محتوی، شکل و قالب ویژه‌ای است، پس چون قرآن در قالب عربی نازل می‌شود، می‌فرماید: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...» (بقره:۴۳) لذا شارع مقدس و رئیس عقلاء برای جلوگیری از کژفهمی مخاطبان طبق زبان و فرهنگ خود، رسولش را مأمور تبیین این تحول و تطوّر می‌نماید به گونه‌ای که پس از بیان رسول خدا (ص) هیچ ابهامی در فهم پیام آیه مذکور باقی نمی‌ماند و هیچ مؤمنی از آن پس، در فهم واژه صلوة دچار کژفهمی و اشتباه نمی‌شود (برای نمونه ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۹۷). واژگان زکات، تقوی، تیمم، و ضوء و... نیز از همین قبیل است. کوتاه سخن این که خداوند بدون قربنه، الفاظ رایج عصر نزول را در غیر معانی معهودش به کار نبرده است.

۲-۱-۳. جاودانگی قرآن

یکی دیگر از شاخص‌هایی که به قرآن عرف ویژه‌ای می‌بخشد و آن را از کلام بشری متمایز می‌کند، مسئله‌ی جاودانگی کلام الهی است. قرآن همچون کتب بشری نیست که

مؤلف آن دارای علمی محدود و ناقص بوده و متأثر از زمان و مکان نویسنده بوجود آمده باشد که با گذر زمان و پیشرفت جوامع لازم باشد اصلاحاتی بر آن افزوده شود؛ بلکه گوینده آن عالم و حکیم مطلق است و هدف از نزول آن را به روشنی در تمام اجزاء کتاب تسری می‌دهد و آگاهی کامل و اتم بر مخاطبان خویش دارد؛ بنابراین این کتاب جاودان برای تمام عصور و همه مردم از زمان نزول تا قیامت پیام دارد، کاملاً قابل فهم است که کتابی با این گستره دعوت و مخاطبان، چه محتوی و مسئولیت خطیری بر عهده خواهد داشت. در عین حال که زبان آن زبان معهود و معمول مخاطبان عصر نزول می‌باشد در لابه‌لای آن مفاهیمی نهفته است که به درازای تاریخ حرف برای گفتن دارد و هر مخاطبی در هر عصری از آن سیراب می‌شود و حجت بر او تمام می‌گردد تا در قیامت نوای عدم اتمام حجت در برابر دادگاه الهی سر ندهد.

بنابراین جهانی بودن و جاودانگی قرآن در جایگاه خود به‌عنوان یک مبنای قطعی مانع از آن است که زبان آن در قلمرو زبان عرف عام مردم انحصار یابد (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴). البته این سخن هرگز به مفهوم کنار نهادن قوانین محاوره و زبان شناختی عرف عقلا نبوده، بلکه غرض آن است که برای دستیابی به معانی رافی قرآن، افزون بر مکانیسم متعارف عقلا، مکانیسم خاص قرآن شناخت و آگاهی از عرف و زبان ویژه قرآن نیز اجتناب ناپذیر است (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵).

در حقیقت می‌توان گفت که قرآن در بستر عرف معیار زمان نزول، عرف ویژه‌ای می‌پروراند که امکان ندارد کسی بدون آگاهی از این عرف، زبان قرآن را به‌طور صحیح، درک و فهم نماید. در عرف عقلاء هم این شیوه جاریست که اگر سخنوری علاوه بر مخاطبان حاضر، برای مخاطبان دیگری غیر از آن‌ها نیز سخن می‌گوید، طوری ایراد سخن نماید که آن‌ها نیز پس از او محتوای کلام او را درک کرده و در حد خود بهره ببرند؛ لذا قرآن هم زمان، هم برای مخاطبان عصر نزول مبین و قابل فهم است هم برای مخاطبان آن تا قیامت. چنین کتابی نمی‌تواند در واژگان و جملاتی که صرفاً برای محسوسات و امور دنیوی وضع شده‌اند محصور و محدود بماند؛ لاجرم در مواردی تصرف نموده و مفاهیم دیگری بر قامت واژگان موجود می‌پوشاند، یا دست به تخصیص یا تعمیم دلالت می‌زند تا

به مقصود خویش برسد و اما اگر واژه‌ای در راستای هدف آن رسا و کامل بود همان را بدون تغییر استعمال می‌نماید.

بنابراین جاودانگی قرآن، در به‌گزینی واژگان، تعالی و نقض ناپذیری معنایی آن‌ها و نیز در انتخاب سبک بیانی، تأثیر ویژه دارد؛ ترکیب‌های جاودانه‌ای مانند: «... وَ أُوجِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ...» (انعام: ۱۹)، «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...» (اعراف: ۱۵۸)، «... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام: ۳۸)، «وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام: ۱۱۵) و «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (یس: ۳۶) و ... و واژگان پایان‌ناپذیری مانند: الله، الغیب^۷، اللوح المحفوظ، کتاب مبین و ...، عرف ویژه‌ای را برای قرآن رقم زده است.

۲-۱-۴. فراگیری گستره مخاطبان

چون قرآن برای هدایت همگان است (سبأ: ۲۸؛ بقره: ۱۸۵؛ انعام: ۱۹) حتی در یک عصر و زمان نیز فهم‌ها و درک‌ها از قرآن متفاوت خواهد بود و هر کس به تناسب آگاهی و ظرفیت معنوی خویش از آن بهره‌مند می‌شود. برای نمونه: درک و فهمی که علامه از قرآن دارد به فراخور خود اوست و یک شخص عادی هم به فراخور خود، درکی از قرآن دارد و در عین حال قرآن برای هر دو مبین است. اگر شخص عادی نمی‌تواند اندازه یک دانشمند و عارف از قرآن بهره‌مند گردد، کاستی و نقص به خود او برمی‌گردد نه به قرآن. بنابراین همان گونه که برخی از محققان نیز تصریح کرده‌اند: زبان قرآن، به گونه‌ای است که هم برای عموم مردم و غیرمتخصصان راهنمایی و هدایت‌گری دارد، و هم برای متخصصان و اندیشمندان رشته‌های گوناگون علمی (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۳۷۳).

با توجه به آنچه گفته شد: قرآن یک کتاب در موضوعی خاص نیست که مخاطبانش فقط یک گروه ویژه‌ای باشند؛ بلکه کتابی است در موضوعات متفاوت که هدفش هم همه مردم می‌باشند؛ پس به گونه‌ای تألیف یافته است که هر گروهی بتواند از آن بهره‌مند گردد.

^۷ - برای نمونه واژه «غیب» خداوند، قیامت، برزخ و ... را فرا می‌گیرد؛ لذا: «یؤمنون بالغیب» مفاهیم بسیاری را شامل می‌شود که تا ابد حرف برای گفتن دارد.

برای نمونه واژه «تقوا» در فرهنگ عرب جاهلی، به معنای «محافظت و پوشش خود در برابر اذیت و آزار و شر و آفات از جانب منابع دنیوی» می باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۱-۴۰۳)؛ ولی در فرهنگ قرآنی و عرف ویژه قرآن، این واژه مفهومی بسیار مهم بر عهده دارد که بسیاری از امور مؤمنان با آن ارزش گذاری می شود «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) و چون این واژه با مخاطبان گوناگون در ارتباط خواهد بود؛ لذا دارای مراتب و درجات گوناگونی است.

متقی قرآنی برای حفظ ایمانش، جان خویش را فدا نموده و در این مسیر از افتادن در معرض اذیت و آزار و شر دشمنان خدا، هراسی ندارد (برای نمونه ر.ک: آل عمران: ۱۷۲). همان گونه که امام علی (ع) به زیبایی در وصف متقین می فرماید: «دنیا می خواست آنها را اسیر خود گرداند که با فدا کردن جان، خود را آزاد ساختند». (سید رضی، ۱۴۲۲، ص ۹۶) پس آیا واژه تقوی با مدلولات جاهلی آن، می تواند مفهومی را که تقوای قرآنی در بر دارد، ارائه دهد؟ مسلماً نمی تواند، لاجرم تطوری در معنای آن ایجاد می شود و این تطوّر در ضمن آیات قرآن و یا سخنان مفسران حقیقی آن (پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)) به اطلاع مخاطبان می رسد. بنابراین درک مفهوم قرآنی تقوا بدون توجه به ارتباط آن با سایر واژه ها و عرف قرآنی، امکان پذیر نیست.

۲-۱-۵. اعجاز بیانی قرآن

بی شک یکی از جنبه های اعجاز قرآن، اعجاز بیانی آن است. استواری و درستی، آشنایی، خوش آهنگی، ادب در گزینش، نکته رسانی و نکته پردازی در گزینش، فراگیری، هماهنگی لفظ و معنی، تقابل و ترکیب واژه ها و ده ها مورد دیگر به قرآن ساختار ویژه ای بخشیده که هر واژه با هر مدلولی را به ساختمان خاص آن راهی نیست. قرآن علی رغم بهره بردن از مفردات و ترکیبات مأنوس عرب، سبکی نو و روشی تازه در تألیف کلام و انتخاب الفاظ، ارائه داد که برای آنان بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخنی بسرایند؛ این سبک با آن که از شیوه های سخن متعارف آنان بیرون بود، مورد پذیرش و

پسند شنوندگان قرار گرفت، و از تمامی محاسن شیوه‌های کلامی متعارف بهره گرفت بدون این که از معایب آن‌ها چیزی در آن یافت شود (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸ و ۳۷۹).
تألیف کلام تا جایی مهم است که شکلو فسکی^۸ چهره سر شناس مکتب فرمالیسم^۹ می‌گوید «شکل تازه، محتوای تازه می‌آفریند» (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۵۲)
به گفته محققان:

«شیوه‌های بیانی قرآن، با شکوه، مستقل و ابتکاری است؛ در قلمرو سبک و اسلوب، نام‌گذاری، عدم‌اخذ، و در تشبیهات، تمثیلات و تعبیر و معارف، ویژگی‌های مستقل و انحصاری دارد که مانند هیچ کتابی حتی کتب معصومین (ع) هم نیست؛ برای نمونه قرآن سوگندهایی را به کار برده که هیچ‌گاه در فرهنگ بشری رایج نبوده و نمونه نداشته است مثل سوگند خوردن به میوه‌ها» (ر.ک: عرفان، ۱۳۷۹، ص ۹۸-۱۰۱).

تأثیر آهنگ قرآن، ارضای نیاز عوام و خواص، ارضای عقل و عاطفه، استواری سبک و پیوند مستحکم میان اجزاء، کمال قرآن در بیان یک موضوع به شقوق مختلف و غنای آن از نظر فنون سخنوری، جمع میان اجمال و بیان، و میانه‌روی قرآن در استفاده از لفظ با حفظ معنا، از دیگر ویژگی‌های اسلوب قرآنی است که برخی از محققان به آن پرداخته‌اند (ر.ک: زرقانی، بیتا، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۲۱). از همین ویژگی‌های منحصر به فرد است که واضح و آشکار بودن هدایت قرآن به دلیل فراهم آمدن همه ابزار روشنگری و عوامل اقناع در آن، استنباط می‌شود (ر.ک: همو، بیتا، ج ۲، ص ۲۱).

از دیگر ویژگی‌های مهم قرآن، تنوع دلالت در الفاظ آن است که حاصل مواردی چون بافت یا سیاق و مراد متکلم و ... می‌باشد که بدون آگاهی از این مقوله مفسر را راهی به مفهوم صحیح آیات، عبارات و واژگان قرآنی نیست. مثالی را که برخی از محققان در زمینه تأثیر سیاق در تنوع دلالت ذکر کرده‌اند، آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹)

^۸ -V. Shklovsky

^۹ - Formalism

می باشد؛ که بر خلاف دلالت ظاهری الفاظ، با لحاظ سیاق قرآنی آن، بر خوار و ذلیل بودن مخاطب دلالت دارد (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳۵؛ سلوی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۹؛ الأو سی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳). امری که زبان‌شناسان، از آن به هنجارگریزی معنایی^{۱۰} تعبیر کرده‌اند. (ر.ک: صفوی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۹)، آیات «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» (لیل: ۱۰) و «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (انشقاق: ۲۴؛ آل عمران: ۲۱؛ توبه: ۳۴) نیز از همین قبیل است. که از آن به استعاره عنادیه تهکمیه نیز یاد می‌شود. (ر.ک: آبیاری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۱۷).

واژه کفار و مشتقات آن فراوان در قرآن به کار رفته است که بدون در نظر گرفتن تنوع دلالتی و تأثیر بافت در دلالت لفظی، نمی‌توان آن را معنا کرد؛ برای نمونه در آیه ی ۲۰ سوره حدید چنین آمده است: «... كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا...»؛ معنای مشهور کفر در قرآن مقابل ایمان می‌باشد و البته این واژه از واژگانی است که تحت تأثیر عرف و ویژه‌ی قرآن تطور معنایی یافته است^{۱۱}؛ اما در آیه مذکور با توجه به سیاق آیه نمی‌توان واژه «کفار» را به معنای مشهور آن در قرآن، لحاظ کرد؛ بلکه معنای واژه در این آیه، کشاورزان می‌باشد.

حال در آیه ی ۲۹ سوره فتح می‌فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ... وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ...»؛ همان‌طور که مشاهده می‌شود در این آیه دوبار واژه کفار به کار رفته و در هر دو مورد نیز معنای آن کافران هستند هرچند در آیه سخن از کشت و زراعت و ... است. این تنوع دلالت از ویژگی‌های قرآن می‌باشد که تحول معنایی واژگان در بافت‌های مختلف را رقم می‌زند. در حقیقت قرآن با بهره‌گیری از ذخایر زبانی، به تشخیص زبان می‌پردازد و با استفاده از شگردهای گوناگون القای معنای ثانوی و درک بهتر مضمون نهفته در آیات را در نظر دارد.

^{۱۰} - Semantic Deviation

^{۱۱} - اصل کفر پوشاندن و پنهان کردن چیزی است (ابن درید، بی‌تا، ج ۶، ص ۷۸۶). کشاورز را از آن جهت کافر گفته‌اند که بذر را داخل خاک می‌پوشاند و کافر نیز از آن جهت که حق را پوشانده و پنهان می‌کند، کافر است.

۲-۱-۶. تعدد لایه‌ها و سطوح معنایی

این موضوع در برخی متون به شکل کم و زیاد وجود دارد؛ اما در قرآن با توجه به هدایت عام و اعجاز بیانی آن، آن قدر برجسته است که قابل مقایسه با هیچ متن دیگری نیست. قرآن کریم متنی چندلایه و دارای سطوح معنایی گوناگون می‌باشد که همواره در خود آن و روایات مختلف، تلاش برای فهم دقیق این لایه‌های معنایی مورد تأکید قرار گرفته است (محمد: ۲۴؛ نساء: ۸۲؛ ص: ۲۹). باید دانست که هر چقدر لایه‌ها و سطوح معنایی یک متن بیشتر و در عین حال دارای حجم زبانی کم‌تر باشد؛ درک و فهم همه جانبه آن، تلاش و تدبر ویژه‌ای نیاز دارد. از این ویژگی در روایات با اثبات هفت بطن برای قرآن و تقسیم آن به چهار قسم عبارت، اشارت، لطائف و حقایق، سخن رفته است (ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۵ و ۱۰۷).

لازم به ذکر است که این لایه‌ها و سطوح معنایی هرگز منفک و مجزا از هم نیستند و ارتباط پیچیده عمودی و افقی باهم دارند؛ لذا ساختمانی استوار و خلل ناپذیر بوجود آورده‌اند که هیچ‌گونه باطل و نقصی چه از لحاظ محتوایی و چه از لحاظ لفظی در شبکه‌ی یکپارچه‌ی آن راه ندارد. (فصلت: ۴۲) بنابراین هر کس با توجه به کیفیت تدبر و ظرفیت وجودی خویش از این متن مستحکم بهره خواهد برد. لذا حرف باء بسم الله برای شخصی فقط یک حرف جر خواهد بود و برای امیرالمؤمنین (ع) سرچشمه‌ی حکمت و علوم بسیار (ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲).

طبیعی است که متنی با این و صف هرگز محدود به فرهنگ و داشته‌های زبانی عرب جاهلی نخواهد بود و هر واژه‌ای که در این ساختمان عظیم قرار بگیرد باید با اجزای آن همخوانی و هماهنگی داشته باشد. ماحصل این که تعدد گونه‌های متنی، شیوه‌های مختلف برر سی موضوع، طرح هر موضوع در راستای هدف یا کارکرد ارتباطی کلان متن، تولید خردمتن‌ها و پاره‌متن‌ها در بافت‌های متفاوت، گونه‌ای خاص از کلان متن را به نمایش می‌گذارد که در سایر متن‌ها حتی کتب مقدس قبلی بسیار به ندرت دیده می‌شود؛ متن قرآن به خودی خود، دارای واژگانی است که با فرض حذف واژه قرآنی و جانشین کردن واژه دیگر، همه معنای عباراتی که در آیه آمده دچار اختلال می‌شود.

۲-۱-۷. نظم شبکه‌ای و فراخطی قرآن

هرچند امکان دارد هر متنی بتواند علاوه بر نظم خطی و طولی از نظم فراخطی و شبکه‌ای نیز بهره‌بردار؛ ولی تلاش‌های وافر محققان قرآنی در سال‌های اخیر در حوزه مطالعات معناشناختی قرآن، حکایت از نظم پیچیده شبکه‌ای و حلقوی و فراخطی قرآن کریم دارد که هیچ متنی به پایه آن نمی‌رسد و همین ویژگی مثبت ماهیت الهی-و حیانی متن قرآن از یک سو و تأییدی بر انسجام و عدم گسستگی آن از سوی دیگر است (ر.ک: قائمی نیا، ۱۳۹۰؛ قرائی، ۱۳۹۴، ص ۴۱-۶۰؛ درآز، ۱۹۷۰؛ جابرالعلوانی، ۱۴۲۷). از همین رو شاهد ظهور الگوهای کارآمدی چون شبکه معنایی قرآن، روابط در سطح کلان متن^{۱۳}، الگوی بازگشتی^{۱۴} و نظریه پیوند^{۱۵} در این حوزه هستیم. (قرائی، ۱۳۹۴، ص ۴۳) بنابراین متن قرآن، یک کل منسجم^{۱۶} است که با سوره‌های قبل و بعد خود ارتباط مستمر دارد و الگوهای تکرار^{۱۷}، توازی ساختار^{۱۸} و واژگان هم‌نوا^{۱۹}، اساس آن را تشکیل می‌دهند. (همو، ۱۳۹۴، ص ۴۹) روح کلی حاکم بر قرآن اساسی‌ترین مبنا برای معقول و منطقی نشان دادن قابلیت ربطدهی اجزای قرآن با یکدیگر و نیز آشکار کردن ارتباطات درون و برون سوره‌های آن می‌باشد (همو، ۱۳۹۴، ص ۵۲).

این نگاه ساختاری و شبکه‌ای به معانی، این امکان را برای ما فراهم می‌کند که معانی را در یک مجموعه‌ای از رابطه‌های نقشی، کارکردی در کنار هم ببینیم (همو، ۱۳۹۴، ص ۵۳ به نقل از پاکتچی). بر این مناسبت که ایجاد برش‌های مقطعی در کلام خدا و جداسازی

^{۱۳} - Intertextuality

^{۱۴} - Macrotext

^{۱۵} - Recursive Pattern

^{۱۶} - Relevance Theory

^{۱۷} - Coherent

^{۱۸} - Repetition

^{۱۹} - Structural Alignment

^{۲۰} - Harmonized Vocabulary

آن‌ها از ارتباطات داخل شبکه معنایی قرآن موجب سوء استفاده و برداشت نادرست از پاره‌ای آیات در طول حیات تفسیر قرآن شده است (همو، ۱۳۹۴، ص ۵۴).

یکی از دستاوردهای مهم این ویژگی قرآن کریم ارزش‌دهی به مؤلفه‌های پراگماتیک مؤثر در معنابخشی یک متن است که از زیر مجموعه‌های عرف ویژه قرآنی است. لذا زمینه‌ساز بررسی متن قرآنی در سایه عرف ویژه آن و متناسب با سازگاری‌های درونی متن است. مؤید این سخن تأکید محققان، بر پیگیری معنا در مجموعه گسترده‌تری که به آن گفتمان اطلاق می‌شود، می‌باشد. (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۳۱)

حال با توجه به این که ویژگی‌های مهم زبان‌شناختی قرآن که عرف ویژه‌ای برای آن ترسیم کرده، در ضمن پژوهش بررسی گردید در ادامه به تأثیر این عرف ویژه و ویژگی‌های زبان‌شناختی آن در تطور واژگان عرب جاهلی پرداخته خواهد شد:

۲-۲. بررسی نمودهای تأثیر عرف ویژه قرآن در تطور واژگان عرب

با تأمل در ویژگی‌های زبان‌شناختی قرآن که عرف ویژه‌ای برای آن پدید آورده‌اند، می‌توان دریافت که قرآن این ویژگی‌ها را یکجا در خود جمع نموده و تفکیک میان آن‌ها قابل تصور نیست. بنابراین متنی با خصوصیات ویژه به زبان عربی و در عصر نزول با شرایط و ضوابط زبانی و فرهنگی خاص برای هدایت همه مردم تا قیامت نازل می‌شود؛ طبیعی است که تحولاتی در برخی از واژگان و فرهنگ‌های آن زمان، ایجاد خواهد کرد، برای روشن‌تر شدن مطلب در ادامه، به بررسی برخی از تحولات معنایی واژگان عرب در سایه عرف ویژه قرآن، پرداخته خواهد شد که مبتنی بر رویکرد درون‌متنی^{۲۰} یا درون‌زبانی^{۲۱} (معناشناسی توصیفی^{۲۲}) و رویکرد برون‌متنی^{۲۳} و جامعه‌شناختی^{۲۴} (معناشناسی تاریخی^{۲۵}) می‌باشد:

^{۲۰} - Intratextual

^{۲۱} - Intralingual

^{۲۲} - Descriptive Semantic

^{۲۳} - Extratextual

^{۲۴} - Sociology

^{۲۵} - Historical Semantics

۲-۲-۱. توسیع دلالت

پرواضح است که عرب جاهلی از واژگانی چون نور، علیم، عالم، حکیم، نصیر، حفیظ، حافظ، غفور، غافر، رحمن، رحیم، خالق، فاطر، عزیز و بسیاری از موارد دیگر معنا و مفهومی را درک می کردند و آن‌ها را در گفتگوهای روزمره، نوشتارها، اشعار و ... به کار می بردند؛ حال قرآن همین واژگان موجود نزد آنان را برای معرفی خداوند به کار می برد و برای نمونه می فرماید: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۲۴)؛ آیا خالق مورد نظر در آیه، همان خالق مورد استعمال در کلام عرب جاهلی با تمامی اوصاف و مدلولات آن می باشد؟ واضح است که هیچ مفسر و هیچ مسلمانی همسانی کامل این دو گونه کاربرد (جاهلی و قرآنی) را نمی پذیرد بنابراین مجبور به پذیرش تطور معنایی واژه خواهد بود.

۲-۲-۲. تخصیص دلالت

گاهی یک واژه در میان عرب و سعت دلالت داشته ولی قرآن دلالت آن را تخصیص زده و تنها برای مدلول خاصی به کار می برد واژگانی مانند «البأس»، «الصلاة»، «الشهداء»، «الجهاد»، «المخلفون» و «الرسول» و ... از این قبیل است.

۲-۲-۳. اعطای دلالت جدید

برخی از واژگان برای عرب جاهلی معروف و استعمال آن نیز رایج بوده است؛ قرآن همان واژگان را استعمال نموده ولی دلالت جدیدی به آن‌ها می بخشد که هرگز میان عرب جاهلی سابقه‌ای نداشته است. واژگانی مانند: قرآن، سوره، آیه، انفال، فیء، الغفران، الحمد.

۲-۲-۴. تغییر مجال استعمال

واژگانی مانند: المدح، النفاق، الكره، المداهنة، المجد که در ابتدا برای محسوسات و وضع شده‌اند ولی استعمال مداوم آن‌ها در مجال مجردات باعث شده است که تطور معنایی یافته و بر امور مجرد دلالت کنند.

۲-۲-۵. نقل دلالت معنایی از ضعیف به قوی و بالعکس

نقل معنایی از ضعیف به قوی در قرآن کریم بسیار است برای مثال واژگانی که به‌عنوان ویژگی یا نام برای خدای متعال به کاررفته‌اند از این قبیل‌اند. عکس این جریان نیز در واژه‌های شعر، شاعر و شعراء می‌باشد؛ بدیهی است که شعر و شاعری نزد عرب جاهلی دارای چه ارزش و قوتی بوده است و اما در کاربردهای قرآنی، این واژگان از مدالیل قوی به ضعیف تنزل یافته و حتی طرد شده‌اند. (ر.ک: یس: ۶۹؛ شعراء: ۲۲۴؛ صافات: ۳۶؛ طور: ۳۰؛ حاقّة: ۴۱)

۲-۲-۶. نقل دلالت معنایی از کل به جزء و بالعکس

برای نمونه قرآن واژه أصابع را به کار برده و منظور در آن سیاق، أنامل می‌باشد. (بقره: ۱۹؛ نوح: ۷) و یا در جای دیگری واژه ید ذکر شده ولی جزئی از آن مد نظر است (ر.ک: مائده: ۳۸)؛ و یا بالعکس کاربرد واژه رقبه به معنای گردن و اطلاق آن بر یک انسان در آیاتی مانند: نساء: ۹۲؛ مائده: ۸۹.

۲-۲-۷. تنزّل و ترفیع دلالت

برای نمونه نقل معنایی واژگانی مانند تقوا، کریم و رسول از قبیل ترفیع دلالت است. یا با توجه به کاربردهای مختلف واژه «أبتر» در دوران پس از نزول قرآن، مفهوم «مقطوع و نافر جام» به مفهوم «ناقص و معیوب» تغییر کرده که همان تنزل معنایی است. (ر.ک: رضایی کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶)

۲-۲-۸. استعمال واژه در معنایی غریب

استعمال واژه در معنایی غریب که ربطی به معنای اصلی آن ندارد و یا کشف ارتباط میان معنای ثانوی و اولیه بسیار دشوار است. برای نمونه واژه‌های فسق و نفاق و مشتقات آن‌ها از این قبیل است.

نتیجه‌گیری

- با توجه به مطالبی که در ضمن مقاله مطرح گردید نتایج زیر قابل استنباط است:
- ۱- بخش اعظم نظریه‌های جدید پیش‌تر در متون کهن مسلمانان مطرح شده و تنها در پژوهش‌های جدید اسامی آن‌ها تغییر یافته است و نیازی به این همه خودباختگی در مقابل زبان شناسی غربی نیست.
 - ۲- واکاوی معنوی واژگان قرآن و موارد کاربرد آن‌ها در قرآن، حکایت از هویت و فرهنگ ویژه قرآنی دارد که قابل انکار نیست.
 - ۳- قرآن کریم در بستر عرف معیار زمان نزول، عرف ویژه‌ای می‌پروراند که صرفاً با توجه به عرف معیار و عدم توجه به عرف ویژه مذکور، درک صحیح معنای واژگان قرآنی میسر نیست.
 - ۴- هر چند مراجعه به فرهنگ عرب جاهلی در فهم واژگان قرآنی مفید است ولی کافی نبوده بلکه گاهی اوقات موجب کژفهمی است.
 - ۵- تحت تأثیر عرف ویژه قرآن، واژگان عرب عصر جاهلی، به شکل‌های گوناگون دچار تطوّر معنایی شده‌اند که برخی از آن‌ها عبارتند از: توسعه و یا تخصیص دلالتی، دگرگونی دلالت، تغییر مجال استعمال، نقل دلالت معنایی از ضعیف به قوی و بالعکس، نقل دلالت معنایی از کل به جزء و بالعکس، تنزل و ترفیع دلالت، استعمال واژه در معنای غریب.
 - ۶- در نهایت این که قرآن کریم متنی با خصوصیات ویژه به زبان عربی است که در عصر نزول با شرایط و ضوابط زبانی و فرهنگی خاص برای هدایت همه مردم تا قیامت نازل

می شود؛ لذا تحول معنایی در برخی از واژگان و فرهنگ‌های آن زمان، امری اجتناب‌ناپذیر است.

منابع:

۱. **قرآن کریم.**
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹ق)، **کفایة الأصول**، قم: موسسه آل البيت (ع).
۳. ابن فوزان، صالح، (۱۴۲۴ق)، **شرح القواعد الأربع**، تحقیق: خالد بن قاسم الردادی، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الرساله.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۵. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، **عوالی الائمالي العزیزیه فی الأحادیث الدینیة**، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: دارسیدالشهداء للنشر.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، (بی تا)، **جمهره اللغة**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابیاری، ابراهیم، (۱۴۰۵ق)، **الموسوعة القرآنیة**، مصر: مؤسسه سجل العرب.
۹. احمدی، بابک، (۱۳۷۲ش)، **ساختار و تأویل متن**، چاپ نهم، تهران: نشر مرکز.
۱۰. اخوان مقدم، زهره؛ پاک‌نیت، خضر، (۱۳۹۵ش)، «چیستی مصاحبه یا همایی لفظی و مطالعه آن در قرآن»، **پژوهش‌های زبانشناختی قرآن**، پاییز و زمستان، سال پنجم، ش ۱۰.
۱۱. اشرفی، امیررضا؛ فردوسی، الهام، (۱۳۸۹ش)، «معناشناسی صلوة در قرآن»، **قرآن شناخت**، بهار و تابستان، سال سوم ش ۵.
۱۲. اناری بزچلوئی، ابراهیم؛ شیخ حسینی، زهرا، (۱۳۹۴ش)، «متناسب‌سازی نظریه «مربع معناشناسی» در قرآن کریم»، **پژوهش‌های زبانشناختی قرآن**، پاییز و زمستان، سال چهارم ش ۸.

۱۳. الأوسى، على؛ ميرجلىلى، سيدحسين، (۱۳۸۱ش)، **روش علامه طباطبايى در تفسير الميزان**، تهران: چاپ و نشر بين الملل.
۱۴. ايزوتسو، توشيهيكو، (۱۳۹۱ش)، **خدا و انسان در قرآن**، مترجم احمد آرام، چاپ هفتم، تهران: شركت سهامى انتشار.
۱۵. بدرى، تحسین، (۱۴۲۸ق)، **معجم مفردات أصول الفقه المقارن**، چاپ اول، تهران: المشرق للثقافة و النشر.
۱۶. بدوى، احمد، (۲۰۰۵م)، **من بلاغة القرآن**، قاهره: نهضة مصر.
۱۷. البرزى، پرويز؛ منصورى، مسعود، (۱۳۹۳ش)، «جستارى در كلان متن قرآن كريم بر اساس بازتعريف بينامتنيت»، **پژوهش هاى زبان شناختى قرآن**، بهار و تابستان، سال سوم، ش ۵.
۱۸. جابر العلوانى، طه، (۱۴۲۷ق)، **الوحدة البنائيه للقرآن المجيد**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
۱۹. جوهرى، إسماعيل بن حماد، (بى تا)، **الصحاح**، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت: دارالعلم للملايين.
۲۰. حسين، طه، (۱۹۹۸م)، **فى الشعر الجاهلى**، چاپ دوم، تونس: دارالطباعه و النشر.
۲۱. خوانين زاده، محمدعلى، (۱۳۹۴ش)، «معناشناسى تاريخى واژه رب»، **پژوهش هاى زبان شناختى قرآن**، پاييز و زمستان، سال چهارم، ش ۲.
۲۲. دامن پاك مقدم، ناهيد، (۱۳۸۰ش)، **بررسى نظريه عرفى بودن زبان قرآن**، تهران: نشر تاريخ و فرهنگ.
۲۳. دراز، محمد عبدالله، (۱۹۷۰م)، **الذبا العظيم: نظرات جديده فى القرآن**، كويت: دارالقلم.
۲۴. ذوقى، امين، (۱۳۹۲ش)، «نگره اى جديد در باره انسجام متنى سوره هاى قرآن كريم»، **مطالعات قرآن و حدیث**، سال ششم، ش ۲.
۲۵. رجائى، مهدى؛ خاقانى اصفهانى، محمد، (۱۳۹۳ش)، «نقش هنجارگريزى واژگانى در كشف لايه هاى معنایى قرآن كريم»، **پژوهش هاى زبان شناختى قرآن**، سال سوم، ش ۶.
۲۶. رضايى كرماني، محمدعلى؛ حسيني، بى بى زينب؛ ايروانى، مرتضى، (۱۳۹۱ش)، «رهيافتى زبان شناسانه به واژه أبترا»، **پژوهش هاى قرآنى**، سال هجدهم، ش ۴.

۲۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴ق)، **إرشاد العقول الی مباحث الأصول**، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۳۰. سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۸۸ش)، «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن»، **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، پاییز و زمستان، دفتر ۱.
۳۱. سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۸۳ش)، **تحلیل زبان قرآن**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. سلوی، محمد العوا؛ سیدی، سید حسن، (۱۳۸۲ش)، **بررسی زبان‌شناختی وجوه و نظایر در قرآن**، مشهد: به نشر.
۳۳. سید رضی، (۱۴۲۲ق)، **نهج البلاغه**، چاپ ششم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی،
۳۴. سیدی، سید حسین؛ رفیعی، علی، (۱۳۹۳ش)، «معناشناسی ایثار در قرآن کریم»، **مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی**، پاییز، ش ۳۲.
۳۵. سیدی، سید حسین؛ حصاوی، محمدجواد، (۱۴۲۸ق)، «الضوء و النور فی المعارف الدینیة»، **دراسات فی العلوم الانسانیة**، دوره ۱۴، ش ۴.
۳۶. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۹۱ش)، «معیارها و ضوابط إقناع مخاطب از دیدگاه قرآن»، **مجله معرفت**، دی، سال ۲۱، ش ۱۸۱.
۳۷. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ش)، **مبانی و روش‌های تفسیری**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۸. شاهین، عبدالصبور، (۱۴۰۵ق)، **فی التطور اللغوی**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه رساله.
۳۹. شریفی، علی، (۱۳۹۲ش)، «نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن کریم»، **حکمت معاصر**، پاییز، سال چهارم، ش ۳.
۴۰. صفوی، کورش، (۱۳۸۴ش)، **فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی**، تهران: فرهنگ معاصر.
۴۱. صفوی، کورش، (۱۳۹۰ش)، **از زبان شناسی به ادبیات**، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.

۴۲. طبر سی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۳. عبدالعزیز، محمدحسین، (۱۴۱۰ق)، **المصاحبه فی التعبير اللغوی**، قاهره: دارالفکر العربی.
۴۴. عرفان، حسن، (۱۳۷۹ش)، **اعجاز در قرآن کریم**، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۴۵. عزام، محمد، (۲۰۰۱م)، **النص الغائب**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
۴۶. عمادی، سمیه؛ پرچم، اعظم، (۱۳۹۵ش)، «تحلیل لایه‌های معنایی - اخلاقی محبت در قرآن کریم با توجه به سیاق»، **پژوهش‌های زبان شناختی قرآن**، پاییز و زمستان، سال پنجم، ش ۱۰.
۴۷. عوده، خلیل أبوعوده، (۱۴۰۵ق)، **التطور الدلالي بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم**، الطبعة الاولى، الأردن: مكتبة المنار.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، دوم، قم: نشر هجرت.
۴۹. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۰ش)، **معنا شناسی شناختی قرآن**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۰. قرائی، احمد، (۱۳۹۴ش)، «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه ای یا فراخطی آن»، **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، بهار و تابستان، سال چهارم، ش ۷.
۵۱. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. قیطوری، عامر، (۱۳۸۲ش)، **قرآن ساخت شکنی و بازگشت نشانه**، قم: کتاب طه.
۵۳. لطفی، سیدمهدی، (۱۳۹۳ش)، «بررسی و نقد معنا شناسی قرآنی ایزوتسو»، **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، پاییز و زمستان، سال سوم، ش ۶.
۵۴. الله بداشتی، علی، (۱۳۹۲ش)، **بررسی و نقد آرای سلفیه درباره توحید**، قم: نشر تحسین.
۵۵. مدنی، علی خان بن احمد، (۱۳۸۴ش)، **الطراز الاول**، مشهد: موسسه آل‌البیت (ع).
۵۶. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹ش)، **فرهنگ‌نامه اصول فقه**، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۷. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۱ش)، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

۵۸. مقیاسی، حسن؛ فرجی، مطهره، (۱۳۹۵ش)، «تناسب ساختار با محتوا با توجه به دو نظریه نظم و آشناسازی به محوریت سوره مبارکه لیل»، **دوفصلنامه پژوهش‌های زبانشناختی قرآن**، پاییز و زمستان، سال پنجم، ش ۱۰.

۵۹. واعظی، احمد، (۱۳۸۳ش)، «ساحت‌های معنا شناسی»، **فصلنامه حوزه و دانشگاه**، سال دهم، ش ۳۹.

60. Firth, J.R. (1957). Modes of Meaning. In J.R. Firth, Paers in Linguistics. Oxford: Oxford University Press.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Abdul'aziz, MH. Al-Muṣāḥabah fi al-Ta'bīr al-Luqawī. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabī; 1410 AH.
- 3- 'Ābyārī, I. Al-Mawsū'at al-Qur'anīyah. Egypt: Sij al-'Arab Foundation; 1405 AH.
- 4- 'Azzām, M. Al-Naṣṣ Al-Qā'ib. Damascus: 'Ittiḥād Al-Kitāb Al-'Arab; 2001.
- 5- 'Ūdah, Kh'A. Al-Taṭawwur al-Dilālī bayn Lughat al-Shi'r al-Jāhilī wa lughat al-Qur'an al-Karim. Jordan: Maktabat Al-Manār. 1405 AH.
- 6- Ahmadi, B. Structure and Interpretation of the Text. Tehran: Nashr-e Markaz; 1372 HS. 9th ed.
- 7- Akhavan Moqadam, Z. Pakniyat Kh. "What Is Interview or Verbal Cooperation in the Qur'an?". Qur'anic Linguistic Researches; 1395 HS. Fall and Winter, 5th, n. 10.
- 8- 'Ākhund Khurāsānī, MK. Kifāyat al-'Uṣūl. Qom: 'Āl al-bayt Institute; 1409 AH.
- 9- Alborzi, P. Mansouri, M. "An Inquiry into the Meaning of the Qur'anic Text Based on the Redefinition of Intertextuality". Qur'anic Linguistic Researches; 1393 HS. Spring and Summer, 3rd Year, n. 5.
- 10- Allahbedashti, A. Reviewing and Criticizing the Salafi Votes on Tawhid (Unity). Qom: Nashr-e Tahsin.
- 11- Al-Owsi, A. Mirjalili SH. Allameh Tabataba'i's Method in Al-Mizan Interpretation. Tehran: International Publishing and Distributing; 1381 HS.
- 12- Anari Bazchlouie, I. Sheikh Hosseini, Z. "Fitting the Theory of the Square of Semantics in the Qur'an. Qur'anic Linguistic Researches, Fall and Winter, 4th Year, no. 8.
- 13- Ashrafi, AR. Ferdowsi I. "Semantics of Ṣalāt in the Qur'an". Qur'an Shenakht, Spring and Summer, 3rd Year, no 5.
- 14- Badawī, AA. Min Balāqat Al-Qur'an. Cairo: Nahḍat Miṣr.
- 15- Badrī, T. (1428 AH). Mu'jam Mufradāt 'Uṣūl al-Fiqh al-Muqāranah. Tehran: Al-Mashriq lil al-Thaqāfat wa al-Nashr; 2005.
- 16- Daman Pak Moqaddam, N. Review the Theory of the Commonality of the Language of the Qur'an. Tehran: History and Culture Publications; 1380 HS.
- 17- Darraz, MA. Al-Naba' Al-'Azīm; Naẓarātun Jadīdah fi al-Qur'an. Kuwait: Dar Al-Qalam; 1970.

- 18- Emadi, S. Parcham, A. "Analysis of Semantic-Ethical Layers of Love in the Holy Qur'an, Regard to the Situation". Qur'anic Linguistic Researches, 1395 HS, Fall and Winter, 5th Year, No 10.
- 19- Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1410 AH.
- 20- Firth, J.R. Modes of Meaning. In J.R. Firth, Paers in Linguistics. Oxford: Oxford University Press; 1957.
- 21- Ghaeminiā, AR. The Cognitive Semantics of the Qur'an. Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought; 1390 HS.
- 22- Ghaytouri, A. Qur'an Making Breaks and Returning Signs. Qom: Ketab-e Taha; 1382 HS.
- 23- Hussein, T. Fi al-Shi'r al-Jāhili. Tunisia: Dar Al-Ṭabā'at wa al-Nashr; 1998.
- 24- Ibn 'Abī Jumhūr, MBZD. 'Awālī al-Li'ālī al-'Azīzīyah fi al-'Ahādīth al-Dīnīyah. Researched by: Mujtabā 'Arāqī. Qom: Dar Sayed al-Shuhadā' lil al-Nashr. 1405 AH.
- 25- Ibn Durayd, M. Jumhurat al-Lughah. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. Nd.
- 26- Ibn Fāris, A. Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah. Researched by 'Abdussalaām Mohammad Harun, Beirut: Al-A'lām Al-Islāmī Library; 1404 AH.
- 27- Ibn Manzūr MBM. Līsān Al-'Arab. Researched: Jamal al-Din Mir-Dāmādī. Beirut: Dar al-Fikr-Dar al-Ṣadir; 1414 AH, 3rd ed.
- 28- Ibn-i Fawzān, S. Sharh Al-Qawā'id Al-'Arba'. Researched: Khalid bin Qāsim al-Radādī. Beirut: Al-Risālah Institute. 1424 AH.
- 29- Irfān, H. Miracle in the Qur'an. Tehran: Office of Studies on Islamic History and Teachings. 1379 HS.
- 30- Islamic Information and Documentation Center. Farhangnameh-e Osoul Fiqh. Qom: Research Center of Islamic Sciences and Culture. 1389 HS, 1st ed.
- 31- Izutsu T. God and Man in the Koran. Tran: Ahmad Aram. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar; 1391 HS, 7th ed.
- 32- Jābir al-'Alwānī, Ṭ. Al-Waḥdat al-Bināyīyah Lil-Qur'an al-Majid. Cairo: Al-Shorūq Al-Duwalīyah Library. 1427 AH.
- 33- Jawharī IBḤ. Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Researched by: Ahmad Abdul Al-Ghafour 'Atṭār. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. Nd.
- 34- Khavanin-Zadeh, MA. "Historical Semantics of the Word Rabb". Qur'anic Linguistic Researches; 1394 HS. Autumn and Winter, 4th Year, No 2.
- 35- Lotfī, SM. "Review and Critique of Izutsu's Qur'anic Semantics". Qur'anic Linguistic Researches; 1393 HS. Fall and Winter, 3rd Year, No 6.
- 36- Madanī, AKhA. Al-Ṭarāz al-Awwal. Mashhad: 'Āl al-Bayt Foundation. 1384 HS.
- 37- Marefat, MH. Qur'anic Sciences. Qom: Cultural Institute of Al-Tamhid. 1381 HS.
- 38- Miqyāsī, H. Farajī, M. "The fit of the Content to the Structure with Respect to Two Theories of Order and Awareness Based on Surah al-Layl". Qur'anic Linguistic Researches; 1395 HS. Fall and Winter, 5th Year, No 10.
- 39- Qara'ee A. "Understanding the Qur'an in the Light of Its Network or Its Transactional Order". Qur'anic Linguistic Researches. 1394 HS. Spring and Summer, 4th Year, No 7.
- 40- Qarashi, SAA. Qamous-i Qur'an. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. 1371 HS.

- 41- Rajaei, M. Khaghani Esfahani, M. "The role of Lexical Normativeism in the Discovery of the Semantic Layers of the Qur'an". Qur'anic Linguistic Studies; 1393 HS. Fall and Winter, 3rd Year, No 6.
- 42- Rezaei Kermani, MA, et all. Linguistic Approach to the Word of 'Abtar. Qur'anic Researches; 1391 HS. Winter, 18th Years, No 4.
- 43- Saeedi-Roshan, MB. "The Methodology of the Conceptualization of Qur'anic Vocabulary". Qur'anic and Hadith Researches; 1388 HS. Autumn and Winter, No 1.
- 44- Saeedi-Roshan, MB. Analysis of the Language of the Qur'an. Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought. 1383 HS.
- 45- Safavi, K. Descriptive Culture of Semantics. Tehran: Farhang-e Moasir. 1384 HS.
- 46- Safavi, K. From Linguistics to Literature. Tehran: Soureh Mehr Publications Co. 1390 HS. 3rd ed.
- 47- Salwa, MA, Seyedi SH. Linguistic Analysis of Wujouh and Nazaa'er in the Qur'an. Mashhad: Beh Nashr. 1382 HS.
- 48- Sayed Raḏī. Nahj Al-Balaghah. Qom: Institution of Islamic Publications. 1424 AH.
- 49- Sayedi, SH. Haṣāwī, MJ. "Al-Ḍaw' wa-Nūr fi al-Ma'ārif al-Dīnīyah". Dirāsāt fi al-'Ulūm al-'Insānīyah; 1428 AH. 14th year, No 4.
- 50- Sayedi, SH. Rafī'ee, A. "The Semantics of Self-Sacrifice in the Holy Qur'an". Journal of the Iranian Society of Arabic Language and Literature; 1393 HS. Autumn, 32.
- 51- Shāhīn, AS. Fi al-Taṭawur al-Lughawī. Beirut: Risālah Institute. 1405 AH. 2nd ed.
- 52- Shaker, MK. "The Criteria of Persuadation for Contacts in the Qur'an". Ma'refat; 1391 HS. Winter, 21st year, No 181.
- 53- Shaker, MK. Fundamentals and Methods of Interpretation. Qom: World Center of Islamic Sciences. 1382 HS.
- 54- Sharifi, A. "Review of Izotsu's Opinions in the Semantics of the Holy Qur'an". Hekmat-e Mo'asir; 1392 HS. Autumn, 4th Year, No 3.
- 55- Subhānī, J. 'Irshād Al-'Uqūl ilā Mabāḥith Al-'Uṣū. Qom: Imam Sādiq Institute. 1424 AH.
- 56- Ṭabrisī FBH. Majma' Al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'an. Researched: Mohammad Javad Balāghī. Tehran: Naser Khosrow. 1372 HS.
- 57- Vaezi, A. "Themes of Semantics". Seminary and University; 1383 HS. 10th year, No 39.
- 58- Zarkashi, MBA. Al-Burhan fi 'Ulūm Al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'arafa. 1410 AH.
- 59- Zarqānī M'A. Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an. Cairo: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī. Nd.
- 60- Zowqi, A. "A New Approach to the Textual Consistency of Qur'anic Sūrahs". Qur'anic and Hadith Studies; 1392 HS. 6th Year, No 2.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۳۵-۶۵

نظریه صرفه در کتاب الموضح سیدمرتضی؛ پژوهشی درباره اهمیت، مبانی و روش اثبات آن

سیده خدیجه حسینی^۱

مهرداد عباسی^۲

DOI: 10.22051/TQH.2019.21046.2089

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱

چکیده

اگرچه در اندیشه غالب الهیات اسلامی، نظریه «صرفه» کمتر محل توجه بوده و به عنوان وجهی از وجوه اعجاز قرآن مقبولیت چندانی نیافته است، اما سیدمرتضی علم الهدی (د. ۴۳۶)، عالم سرشناس امامی قرن چهارم و پنجم، از مدافعان جدی این نظریه بوده و در کتاب الموضح عن جهة اعجاز القرآن (الصرفة) به تفصیل آن را اثبات کرده است. در پژوهش حاضر، که به بررسی ابعاد گوناگون این نظریه در الموضح سیدمرتضی اختصاص دارد، نشان داده شده است که

^۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران (نویسنده مسئول).
hadisemarveh@yahoo.com

^۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران.
abbasimehrdad@yahoo.com

سیدمرتضی، به عنوان یکی از مدافعان سرسخت این نظریه، برخلاف نقد مشهور بر معتقدان به صرفه، به هیچ روی منکر اصل اعجاز قرآن نیست و همچنین، به رغم برخی تلاش‌ها برای میرا کردن او از اعتقاد به صرفه، او در این کتاب به جد مدافع نظریه صرفه است، و این امر خود اهمیت و ضرورت بررسی علمی و دقیق این نظریه و این کتاب را نشان می‌دهد. در این پژوهش، رویکرد کلی عقل‌گرایانه سیدمرتضی و استدلال‌های مبسوط او تبیین شده و مبانی متفاوت او در بیان معجزه، تحدی و معارضه معرفی شده است. همچنین روش کلی سیدمرتضی در اثبات نظریه صرفه، که رد دیگر وجوه پیشنهاد شده از جانب عالمان مسلمان برای اعجاز قرآن است، به تفصیل شناسانده شده است.

واژه‌های کلیدی: اعجاز قرآن، صرفه، سیدمرتضی علم‌الهدی، الموضح.

مقدمه

صرفه از نخستین نظریه‌های اعجاز قرآن دارای تقریرهای متفاوتی بوده که همواره با نقد و اشکال مواجه شده و عالمان اسلامی بر خورده‌های متفاوتی با آن داشته‌اند. برخی فقط با تکیه بر تبیین نظام - مشهورترین قائل به این نظریه - آن را یک جا رد کرده‌اند. افرادی با تمسک به دیدگاه ابن حزم در رد یا پذیرش این نظریه تلاش‌هایی نموده‌اند. عده‌ای در تألیف‌شان درباره اعجاز نامی از صرفه نبرده و آن را شایسته بحث ندانسته‌اند. گروهی نیز با بررسی صرفه، قابل تأملش دانسته‌اند. برخی هم دیدگاه سیدمرتضی را در این باب بررسی کرده‌اند. آنچه به بحث این مقاله مرتبط است، نشان دادن اهمیت واکاوی دقیق نظریه صرفه بر مبنای دیدگاه سیدمرتضی است. به رغم نظر اکثریت که این نظریه را مقابل اعجاز می‌دانند، سیدمرتضی صریحاً اذعان داشته که منکر اعجاز نیست و وجه اعجاز را منع الهی می‌داند.

با مروری تاریخی می‌بینیم که به‌جز معدود افرادی در قرن سوم^۱، نظریه صرفه تا قرن پنجم مدافع دیگری ندارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که پس از عصر نظام، و به‌رغم مخالفت‌های جدی افرادی چون خطابی (د. ۳۸۸) (خطابی، ۱۹۷۶م، صص ۱۹-۲۲)^۲، باقلانی (د. ۴۰۳) (باقلانی، بی‌تا، صص ۲۹-۳۰)، قاضی عبدالجبار (د. ۴۱۵) (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۶، صص ۲۱۷-۲۱۸ و صص ۳۲۳-۳۲۵) چرا سیدمرتضی با تألیف کتاب مستقلى بر عقیده‌اش پافشاری دارد؟ آیا این پافشاری، نشان از اهمیت این نظریه نداشته و شایسته نیست با نگاهی دقیق‌تر بررسی شود؟ و آیا با وجود نگاه وی، این نظریه همچنان در تقابل با اعجاز است؟

وی از معروف‌ترین مدافعان نظریه صرفه و تنها فردی است که تألیف مستقل او درباره صرفه به ما رسیده است. شخصیت علمی برجسته سیدمرتضی نگارندگان را کنجکاو کرد تا استدلال‌های وی را مطالعه کنند. این نوشتار به دنبال پاسخ به این سؤال است که چرا به‌رغم مخالفت اکثریت، وی دفاع مبسوط و محکمی از صرفه به‌عنوان تنها وجه اعجاز دارد؟ وی بر چه مبنایی صرفه را مطرح و از آن دفاع کرده است؟ و روش او چگونه است؟ هدف مطالعه پیش‌رو، نشان دادن اهمیت این نظریه در تاریخ سنت اسلامی و به‌طور خاص اهمیت آن در مکتوبات شیعی است که از دیرباز تا کنون ذهن محققان را به خود مشغول داشته است. این نوشته می‌کوشد «اهمیت» بررسی دقیق‌تر نظریه سیدمرتضی، «مبانی»، و «روش» او در اثبات این نظریه را دنبال کند.

^۱ به‌جز نقل‌های پراکنده‌ای درباره اعتقاد به صرفه هشام فوطی (د. حدود ۲۱۸) و عبّاد بن سلیمان (زنده در قرن سوم)، نظام (د. حدود ۲۲۴) یا جاحظ (د. ۲۵۶)، که گفته می‌شود مدتی به صرفه معتقد و سپس از آن برگشته است، نقل دیگری درباره صرفه تا اوایل قرن پنجم به چشم نمی‌خورد. در اوایل این قرن نام ابواسحاق سفرائینی (د. ۴۱۸) و تقریباً هم‌زمان با وی، سیدمرتضی (د. ۴۳۶) در زمره معتقدان صرفه به‌میان می‌آید (نک: حسینی، ۱۳۹۶، تمام اثر).

^۲ اگر چه برخی محققان درباره عقیده خطابی در رد صرفه مناقشاتی کرده و معتقدند نظر صرفه را درست می‌انگارد، اما مخالفت وی با صرفه صحیح‌تر به نظر می‌رسد (نک: حسینی، ۱۳۹۶، صص ۷۹-۸۱).

در ارتباط با این نوشتار تا زمان تدوین آن، چند مقاله تألیف شده است که تأکید آنها بیشتر بر توصیف محتوای بخش‌هایی از این کتاب است.^۳ مقاله پیش‌رو برگرفته از یکی از فصول پایان‌نامه‌ای است که به سیر تطور تاریخی این نظریه از ابتدا تا کنون پرداخته^۴ و پژوهشی در ادامه این کارهاست، با این تفاوت که تمرکز آن بر تحلیل روش و مبانی سیدمرتضی و تأکید آن بر اهمیت و ضرورت واکاوی دقیق نظریه اوست.

۱. اهمیت بررسی نظریه صرفه در آثار سیدمرتضی

بررسی دقیق و سطر به سطر آثار عالمان در تاریخ اندیشه اسلامی به سبب خوانش‌های متفاوت هر یک از آنها می‌تواند انعکاس‌دهنده صحیح و دقیق سنت اسلامی باشد که اینجا به‌طور خاص کتاب الموضح مدنظر است. یکی از محققان اهمیت بررسی آثار سیدمرتضی را تشریح کرده که مرور آن می‌تواند در نشان دادن اهمیت بررسی دقیق الموضح نیز مؤثر باشد.

آثار کلامی سیدمرتضی از این حیث اهمیت دارد که فقط بازتاب عقاید پیشینیان او نیست بلکه وی علاوه بر آنها، خود نیز نوشته‌های ابداعی و عمیقی در بیان مسائل کلامی و اعتقادی دارد. نظام‌مند و مبسوط بودن آثارش وجه تمایز دیگری نسبت به آثار پیشینیان اوست که بررسی دقیق آثار او را پراهمیت‌تر می‌کند (عطائی نظری، ۱۳۹۶، صص ۱۱۹-۱۲۵).

^۳. این آثار عبارتند از:

- پهلوان، منصور، (۱۳۸۴)، «جایگاه کتاب الموضح در تبیین وجه اعجاز قرآن»، آینه میراث، شماره ۳۰ و ۳۱.
- نادری، مرتضی، (۱۳۹۰)، «آراء سیدمرتضی در وجه اعجاز قرآن»، سفینه، شماره ۳.
- نکونام، جعفر، (بی تا)، «بازتقریر نظریه سیدمرتضی» (منتشر نشده).
- جواهری، محمدحسن، (۱۳۹۱)، «بازخوانی نظریه صرفه»، قیسات، شماره ۶۶.

^۴. حسینی، سیده‌خدیجه، (۱۳۹۶)، نظریه صرفه در اعجاز قرآن: بررسی خاستگاه‌ها و سیر تطور تاریخی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات، دانشگاه علوم و تحقیقات.

گرایش عقلانی سیدمرتضی و استدلال‌های عقلی نیز نکته دیگری است که در بیشتر آثار او هویداست تا جایی که برخی او را به عقل‌گرایی اعتزالی منتسب کرده و نکوهیده‌اند. بی‌تردید واکاوی دقیق، منطقی، علمی و عقلی استدلال‌های او می‌تواند بیانگر صحت و سقم این امر باشد که آیا به‌واقع خردورزی او در آثارش افراطی است یا منطقی. با این حال، هدف اصلی این تحقیق نشان دادن اهمیت بررسی کتاب *الموضح* اوست.

۱-۱. اهمیت کتاب *الموضح*

صرفه از جمله مطالب مهمی است که سیدمرتضی آن را در آثاری چون *مسألة سوم کتاب المسائل الرسیة* (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۳۲۳-۳۲۷)، *جمل العلم والعمل* (علم‌الهدی، ۱۴۱۴ق، صص ۱۷۵ و ۱۸۰) و *الدخیره* (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۷۸) آورده و بر این اعتقاد است که خداوند عرب را از آوردن سخنی که در فصاحت، سبک بیان و نظم و چینش برابر یا همانند قرآن باشد بازداشته است، به‌گونه‌ای که اگر منع نمی‌شدند با قرآن رویارویی می‌کردند (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۸۰).

وی این مطالب را ناکافی دانسته و کتاب *مستقل الموضح* را نگاشته است. این کتاب اخیراً توجه محققان را جلب نموده و تصحیح شده است. وجود اثر مستقلاً درباره نظریه صرفه و اصرار مؤلف در تبیین این نظر اهمیت این کتاب و بررسی این نظریه را دوچندان می‌کند؛ مطلبی که شاید اختصار آن در کتاب‌های قبلی وی، شائبه عدم اعتقاد واقعی او به صرفه را برای برخی به‌وجود آورده بود که اکنون با انتشار کتاب *الموضح* و توضیح مبسوط و نظام‌مند مؤلف درباره صرفه، چنین گمانه‌ای منتفی، و بطلان نظر این افراد روشن می‌شود. در سال ۱۳۷۹ش در میان نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه واحدی از این کتاب را حسن انصاری معرفی، و محمدرضا انصاری تصحیح کرد و بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی آن را در سال ۱۳۸۲ش به چاپ رساند و در دسترس پژوهشگران قرار داد. بنا به گفته محقق کتاب، نسخه‌نویس این کتاب فردی به نام محمد بن حسین بن حمیر جشمی/جشمی است که اطلاعات دقیقی درباره وی در اختیار نداریم. گفته شده نسخه مذکور سالم ولی فاقد مقدمه بود که به اصل آن لطمه‌ای نزده است،

زیرا افتادگی آغاز نسخه در حدّ چند برگ شامل مفهوم فصاحت و کلیات صرفه بوده که محقق تا جایی که به اصل کتاب لطمه نزنند، آنها را آورده و اندک اصلاحاتی انجام داده است (علم الهدی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۶).

کتاب مشتمل بر شش فصل است که فصل اول و چهارم حجم عمده‌ای از کتاب را تشکیل داده و پیرامون ردّ شبهه‌های صرفه است. اگرچه فقدان مقدمه کتاب تشکیکی در انتساب کتاب ایجاد می‌کند، اما با توجه به نزدیکی سیاق آن، با دو کتاب *الدّخیره* و *جمل العلم و العمل*، بعید به نظر می‌رسد که از مؤلف ما نباشد.

شواهد مؤید صحت انتساب کتاب به مؤلف از این قرارند: شیخ طوسی (د. ۴۶۰) از شاگردان بسیار نزدیک سیدمرتضی در *الفهرست*، نام کتاب *الصرفه* استادش را ذکر کرده (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۴)، نجاشی (د. حدود ۴۶۳) هم که فاصله زمانی اندکی با سید داشته و او را دیده، در *الرجال* نام *الموضح* را آورده (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰)، آقابزرگ تهرانی در *الدّریعه* نام این کتاب را آورده و گفته سیدمرتضی در *جمل العلم و العمل* نیز نام این کتاب را آورده است (آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۱۵، ص ۴۲). طبرسی در مقدمه تفسیرش به *الموضح* سیدمرتضی اشاره و از کتاب تمجید کرده، که این شاهدی است بر اینکه او نیز کتاب را دیده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲)، علاوه بر این شواهد، مؤلف مکرراً در نوشته‌هایش به این کتاب اشاره نموده است (علم الهدی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۵؛ همو، ۱۴۳۱ق، ص ۳۸۰)؛ شباهت در سبک و اسلوب این کتاب‌ها کاملاً واضح است به طوری که خواننده مطمئن می‌شود این دو متن از یک نویسنده است.

سیدمرتضی در کتاب *الدّخیره* به وجود کتاب *الصرفه* و پاسخ به دیدگاه قاضی عبدالجبار، اشاره کرده و به صراحت گفته که این همان چیزی است که صاحب کتاب *المغنی* به آن معتقد است و او در کتاب *الموضح* نقض کرده است (همان، ص ۳۸۸). بنا به گفته مصحح، سیدمرتضی به وعده‌اش وفا کرده، و در برگ ۵۴ الف نسخه، درباره آن چه صاحب کتاب *المغنی* گفته، فصلی رسا آورده که خود از دلایل مهم صحت انتساب کتاب است (علم الهدی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴).

۲-۱. اهمیت نظریه صرفه در میان وجوه اعجاز قرآن

طبق مستندات موجود در مکتوبات قابل دسترس، نظریه صرفه به ابراهیم بن سیار نظام منتسب است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۵؛ باقلانی، بی تا، ص ۶۴؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق، صص ۱۲۰-۱۲۹؛ خیاط، ۱۹۸۸م، ص ۶۸؛ علم الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۷۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶). اعتقاد به همین نظریه باعث شده تا فردی چون بغدادی وی را منکر نبوت بداند (بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۸۴؛ همو، بی تا، صص ۱۱۹-۱۲۹) و پس از آن رفته رفته این نظریه به حاشیه رانده شود.

بسیاری نظریه صرفه را مقابل اعجاز قرآن دیده اند، که بر اساس گفته یکی از محققان — بر مبنای پیش فرض شیعی بودن نظام^۵ — احتمالاً جنبه جدلی بر ضد اقوام شیعی و ایرانی داشته است.^۶ پس از نظام معدود عالمانی به این نظریه قائل شدند. برخی از آنها چون جاحظ (جاحظ، ۱۳۸۴ق، ج ۴، صص ۸۹-۹۰؛ همو، ۲۰۰۲م، ج ۱، صص ۱۳۰-۱۳۱)، شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۶ و ۱۷۳؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۳) مدتی به آن معتقد بوده اند و سپس از این اعتقاد برگشته اند. سیدمرتضی اولین پیشنهاددهنده این نظر نیست، اما می توان گفت پس از نظام یکی از مهم ترین و مشهورترین قائلان آن بوده است. این که وی به رغم افول این نظریه پس از عصر نظام، همچنان و با قاطعیت تمام، صرفه را وجه اعجاز برشمرده امری قابل تأمل است.

دو نکته در این بحث حائز اهمیت است:

الف) نخست این که جایگاه علمی سیدمرتضی و تألیفات او برای محققان عرصه اندیشه اسلامی روشن است. او که شخصیتی عقل گرا و یکی از استوانه های علمی جامعه

^۵ احتمالی که برخی محققان گذرا به آن پرداخته اند؛ (نک: مدخل «ابراهیم بن سیار»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی). همچنین گزارشی که معرفت از قول شهرستانی آورده است (نک: معرفت، التمهید، ج ۴، صص ۱۴۱-۱۴۲).

^۶ و حیودی، محقق اندونزیایی، از زاویه دیگری به صرفه نگریسته و از ایده نظام دفاع کرده است. وی معتقد است نظام این نظریه را به منظور اجتناب از ضعف استدلال فصاحت پیشنهاد کرده و این دیدگاه به نوعی توسل به قدرت الهی است، بنابراین انتساب او به کفر درست نیست (نک: Wahyudi, 2002, pp. 235-246).

خویش بود، چگونه ممکن است نظریه‌ای سطحی و واضح‌البطلان عرضه کند؟^۷ نکته قابل تأمل این که فضای ایجادشده نسبت به صرفه از طرفی، و جایگاه علمی سترگ افرادی چون او و شیخ مفید از سوی دیگر، گاه سبب شده که عالمان اسلامی در اعتقاد ایشان به صرفه تردید و حتی تلاش کنند تا اینان را اساساً از قائل بودن به چنین نظریه‌ای مبراً بدانند. به‌طور مثال گفته‌اند که توانمندی ایشان در بحث موجب شده تا هنگام مجادله علمی با شاگردان شان این شائبه به وجود آید که شاید خود این بزرگان نیز به صرفه معتقدند، حال آن که چنین نیست (فکیکی، ۱۳۷۰ق، صص ۲۹۲-۳۰۲)، یا مثلاً با این سخن که اگر این اعتقاد به سیدمرتضی منسوب نبود فرصت خود را با بحث در آن تزیین نمی‌کردم، ضمن تأیید قوت جدل وی، قائل شده‌اند که معلوم نیست مانند سیدمرتضایی به صرفه معتقد بوده و بر آن نظر باقی مانده باشد (شهرستانی، بی تا، صص ۴۴-۴۵). اکنون با انتشار الموضح، این گمانه‌زنی زیر سؤال رفته و مشخص می‌شود سیدمرتضی همان‌گونه که در آثار دیگرش نیز آورده بود، نه تنها به این نظریه قائل بوده، بلکه بر آن اصرار داشته و به تفصیل از آن دفاع نموده است.

ب) نکته دوم، تدقیق و تأمل در دیدگاه مؤلف کتاب است، زیرا وی این نظریه را مقابل اعجاز ندیده، و در نگاه او صرفه به معنای انکار نبوت نیست. در الموضح جملاتی دیده می‌شود که این مسئله را به وضوح نشان می‌دهد. او می‌گوید به‌رغم اختلاف نظرها همگان اعجاز را قبول دارند و دلیل صدق نبوت پیامبر (ص) می‌دانند؛ و اگرچه وجوه اعجاز را مختلف دیده‌اند، این موضوع ضربه‌ای به اصل اعجاز نمی‌زند و در نهایت فرقی نیست که خرق عادت به نظم باشد یا به فصاحت یا به صرف الهی یا هر چیز دیگر. وی اختلاف را فقط در روش هر تفکری می‌داند. معجزه هیچ‌یک از پیامبران را ذوجوه ندانسته و این را فضیلتی مخصوص قرآن برشمرده و می‌گوید:

«خدا را شکر اگرچه اختلاف داریم اما همه ما در این مسئله که قرآن

معجزه است اتفاق نظر داشته و فقط دیدگاه مان در وجه اعجاز

^۷ این سخن به معنای نقدناپذیری وی نیست بلکه غرض، تدقیق بیشتر در آثار او به‌ویژه اثر مورد بحث است.

متفاوت است. قرآن نمی‌تواند به غیر از معجزه باشد و دلیلی بر صدق

نبوت پیامبر (ص) است» (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

از نگاه سیدمرتضی، کفر دانستن اعتقاد به صرفه به سبب نشناختن آن است. کسانی عمیق شدن در صرفه را بدعت دانسته‌اند، به همین سبب تنها دلیل شان این است که هر کس نظرش مخالف اجماع باشد به کفر و ضلالت افتاده است. وی اجماع را پذیرفته و می‌گوید همین که افرادی با اعتقاد به صرفه از این گروه خارج شدند، دیگر اجماعی وجود ندارد. به باور او، حتی اگر نظام و دیگران را هم از اجماع بیرون نیاوریم باز هم اجماع پذیرفتنی نیست و دلیلش این است که گروه متکلمان همه امت اسلام نیستند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۷۲).

۱-۳. بازتاب نظریه صرفه سیدمرتضی در میان معاصران

در این بخش نشان خواهیم داد که نظریه صرفه در آثار سیدمرتضی بازتابی هرچند غیرمستقیم در آرای معاصران داشته است. به نظر می‌رسد اعتقاد وی این تمایل را ایجاد کرده تا پژوهشگران معاصر به ویژه محققان شیعی — ایرانی به تأمل دوباره در این نظریه پردازند. مروری بر آثار برخی عالمان معاصر — که احتمالاً با دیدگاه سیدمرتضی درباره صرفه آشنا نبوده‌اند — نشان می‌دهد صرفه همچنان مقابل اعجاز قلمداد می‌شود و جایگاه طعن آمیزی دارد.

بسیاری ترجیح داده‌اند وارد این موضوع نشوند، یا آن را با هر تبیینی رد کنند و کنار بگذارند. مثلاً طباطبایی ذیل مبحث اعجاز بلاغی قرآن، آنجا که دو اشکال وارد شده به بلاغت را مطرح می‌کند، به تبیین صرفه پرداخته و آن را مولود همین دو اشکال معرفی می‌کند، اما در نهایت «صرف» را قابل اعتماد نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۷۱-۸۹). یا محمدجواد بلاغی در مقدمه تفسیر خود به بحث اعجاز پرداخته اما مطلقاً سخنی از صرفه به میان نیاورده است؛ یا مطهری نظریه صرفه را فاقد ارزش بررسی دیده و تنها به ذکر نامی اکتفا کرده و از صرفه به مجازات و رسوا کردن توسط خدا تعبیر نموده است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۴۸۳)؛ یا بهبودی با استنادهای قرآنی به اثبات معجزه قرآنی با تکیه بر وجه

فصاحت و بلاغت والای آن پرداخته، وقعی به نظریه صرفه ننموده و بدون به کارگیری واژه صرفه، آن را خلاف وجدان آگاه می‌داند (بهبودی، بی‌تا، صص ۱۲۷-۱۲۹).

اما گروهی دیگر، شاید با ملاحظه جایگاه علمی سیدمرتضی، به گونه دیگری به این نظریه نگریسته‌اند. اینان تبیین صرفه را دوشقی دانسته‌اند؛ شقی را کاملاً مردود و شق دیگر را تا حدی معقول دیده‌اند. خویی، حکیم و معرفت از این جمله‌اند. خویی می‌گوید اگر بگوییم که از ابتدا خداوند این علم را در اختیار بشر قرار نداده صرفه قابل پذیرش است، اما در این صورت معجزه پیامبر (ص) با معجزه سایر پیامبران تفاوتی ندارد (خویی، ۱۴۳۰ق، صص ۸۴-۸۵). حکیم هم نظری مشابه نظر خویی دارد (حکیم، ۱۴۱۹ق، صص ۱۴۱-۱۴۴). معرفت با تمام تأکیدی که بر اعجاز بیانی قرآن دارد و با دلایلی صرفه را رد کرده، پس از بازگو نمودن آرای سه‌گانه تفسیری از صرفه، قسمت دوم تبیین سیدمرتضی — یعنی نداشتن علم لازم از ابتدا — را تا حدی معقول می‌داند (معرفت، بی‌تا، ج ۴، صص ۱۳۹-۱۴۰). وی اگرچه صرفه را نپذیرفته، اما قابل تأمل بیشتر می‌داند؛ عبارات او در ضمن توضیح موضوع مؤید این مطلب است (حسینی، ۱۳۹۶، صص ۱۳۶-۱۳۷).

با مرور آثار محققان بعدی، کوشش‌های متنوعی در تبیین کلی این نظریه یا به‌طور خاص بر مبنای نظر سیدمرتضی دیده می‌شود که هر یک منتج به نتیجه‌ای متفاوت شده است. یکی از پژوهشگران در مقاله‌ای بلند دلایل موافقان و مخالفان صرفه را بررسی کرده، برخی از دلایل موافقان را به نقد کشیده و برخی از دلایل ابطال آن را هم نپذیرفته، و در نهایت با توجه به محکم بودن برخی استدلال‌های مخالفان صرفه، این دیدگاه را رد کرده است (قاضی‌زاده، ۱۳۷۴، صص ۸۶-۳۹).

گفتنی است این پژوهش مربوط به زمانی است که الموضح تصحیح نشده بود. محقق دیگری با همین سبک، صرفه را نقد نموده و آن را دارای پشتوانه علمی لازم ندانسته، و درونی بودن وجوه اعجاز را اصل اعجاز و دلیل عدم هموردی قرآن می‌داند (جوهری، ۱۳۹۱، صص ۱۴۷-۱۸۰).

پژوهشگران دیگری با تمایل نسبی به صرفه، کم و بیش از رویکرد جمهور علما فاصله گرفته و سعی نموده‌اند تبیین‌های جدیدی به دست دهند که البته در اقلیت‌اند. حسین نصار

تحقیقی مستند ترتیب داده و در خاتمه به گونه‌ای متفاوت با دیگران، سخنی قاطع در ردّ صرفه نیاورده است و به نظر می‌رسد اندک تمایلی به آن دارد (نک: نصّار، ۲۰۰۰). ابوزید نیز با نقد دیدگاه باقلانی، به نوعی صرفه را قابل پذیرش دانسته یا دست کم آن را رد نکرده است (ابوزید، ۲۰۱۴م، صص ۱۴۵-۱۴۹).

گرایش نواندیشانه و عقل‌گرایانه برخی محققان سبب شده است تا نه تنها در ردّ صرفه سخن نگویند بلکه در تقویتش گام‌هایی نیز بردارند. برخی با استناد به منابعی چون الموضح تلاش کرده‌اند اشکال‌های موجود در صرفه را واکاوی نمایند (جعفری، ۱۳۸۷؛ نادری، ۱۳۹۰، صص ۹-۳۰). برخی نیز با ارائه تحلیل‌های جدید، سعی در برطرف نمودن این اشکال‌ها داشته‌اند. این موضوع نشان می‌دهد یا شخصیت علمی صاحب الموضح روی این تحقیق‌ها اثرگذار بوده یا این که به واقع، منطقی پشت این دیدگاه نهفته است که این محققان سعی در آشکار نمودن آن منطقی دارند. در این بین نمی‌توان نقش انتقادهای وارد شده به سایر وجوه اعجاز را در رویکرد این افراد بی‌تأثیر دانست.

محقق دیگری کاملاً متفاوت به موضوع نگریسته و تقریر جدیدی از صرفه به دست داده، و عدم باور به اعجاز را منافی الهی بودن قرآن نمی‌داند (نک: نکونام، به نقل از حسینی، ۱۳۹۶، صص ۱۴۱-۱۴۶). پژوهشگری در نوشتار خود بدون این که ساختار بحثش راجع به صرفه باشد به تناسب مبانی تفسیری، معتقد است به‌رغم این که این نظریه، وجه اعجاز را در بیرون متن جستجو می‌کند اما باید اذعان کرد که خالی از تصور کلی و اجمالی در باب متن قرآنی نیست و در بُن آن، تصویری از متن قرآنی وجود دارد. مطابق این تصور، متن قرآنی متنی متمایز و به کلی دیگر نیست و چنان است که می‌توان همانندی برای آن پدید آورد. وی در نهایت این گونه نتیجه گرفته که شناخت متن و برآورد توانمندی فرهنگی و ادبی جامعه عربی، زمینه‌ساز نظریه صرفه شده است. وی با این بیان، درک متن قرآن را مبنای نظریه صرفه دانسته است نه به عکس، چرا که آن مسبوق به فهم و تفسیر است (جلیلی، ۱۳۹۴، صص ۱۸۱-۱۹۴).

قرآن پژوهی سعی در ارائه طرحی بدیل و جایگزین صرفه دارد که پاره‌ای از شبهه‌های وارد به تحدی را برطرف می‌کند. به اعتقاد وی، این طرح مشکلاتی را که صرفه از درون به

آن مبتلاست و محل خرده‌گیری واقع شده را ندارد. این تصور مبتنی بر این است که تحدی عدم امکان است نه عدم وقوع، و بر همین اساس استدلال‌های عقلی و منطقی در اثبات این طرح چیده شده است (اخوان‌صراف، ۱۳۹۶، صص ۲۱-۳۴).

در یکی از رساله‌های دکتری سال‌های اخیر در همین راستا کوشش‌هایی دیده می‌شود. نویسنده این رساله معتقد است نظریه صرفه در چهارچوب تئوری معجزه، نه تنها واپسگرا نیست بلکه نظریه‌ای بسیار دلیرانه است و اشکال‌های اساسی بر نظریه رقیب خود وارد ساخته است که بدون پاسخی قانع‌کننده به آنها نمی‌توان از آن دیگری دفاع کرد. وی می‌گوید طرفداران نظریه فصاحت خارق‌عادت، از کنار این چالش‌ها با اغماض گذشته و هیچ‌گاه نخواستند یا نتوانسته‌اند برای آنها پاسخی ارائه کنند (موسوی اندرزی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳).

با این مرور مختصر روشن شد که برخی سیدمرتضی را به‌طور کامل پیرو نظریه صرفه نظام دانسته و بر همین اساس دیدگاه او را یک‌جا رد کرده یا منکر قائل شدنش به این نظریه‌اند، در حالی که از یک سو نظر به شخصیت علمی - ادبی - کلامی سیدمرتضی و با عنایت به جایگاه ستوده‌شده وی در کتب تراجم، آثار مهم به‌جای مانده از او، همچنین شخصیت عقل‌گرا و فرافرقه‌ای وی، پرداختن به گنه تبیین او از صرفه، شایسته و بایسته به نظر می‌رسد و از دیگر سو، با چاپ الموضح بطلان گمانه‌زنی برخی افراد مبنی بر عدم قائل بودن سیدمرتضی به این نظریه آشکار می‌شود. همچنین اهمیت معرفی نسخه کتاب در تدقیق نظر او درباره صرفه و اختلاف نظر او با سایر مدافعان صرفه روشن می‌شود.

۲. مبانی نظریه صرفه در الموضح سیدمرتضی

از دیرباز درباره وجوه اعجاز قرآن مناقشه شده است. نگاه خاص و مبانی متفاوت سیدمرتضی درباره دو مفهوم مهم «معارضه» و «تحدی» و تعریفی که وی از «معجزه» دارد موجب شده تا وی تبیینی متفاوت از اعجاز به‌دست دهد؛ به‌طوری که می‌توان گفت وجه برگزیده او یعنی صرفه محصول همین تفاوت مبناست. همین امر سبب شده تا تبیین وی درباره این نظریه با دیدگاه سایر اندیشمندان این عرصه متفاوت گردد.

۱-۲. تعریف خاص از معجزه

تعریف سیدمرتضی از معجزه تفاوت اندکی با بقیه دارد، اما همین تفاوت کوچک موجب اختلاف نظر او با دیگران شده، به طوری که به نظر می‌رسد این توصیف متفاوت یکی از مبانی او در پذیرش صرفه است. یکی از اشکال‌های وارد شده به صرفه این است که اگر قائل شویم خداوند علوم مورد نیاز را هنگام معارضه از معارضه کننده سلب کرده و مانع همانندآوری شده، دیگر نمی‌توان گفت قرآن معجزه و دلیل صدق نبوت پیامبر (ص) است. قاضی عبدالجبار در المغنی آورده است که علوم یاد شده یا از ابتدا در اختیار بشر نبوده یا هنگام نزول قرآن از ایشان سلب شده، که اگر منظور قائلان به صرفه، نوع دوم باشد لازم می‌آید قرآن معجزه نباشد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۶، صص ۲۱۸-۲۲۰).

به نظر می‌رسد سیدمرتضی با طرح بحث لغوی، این موضوع را پاسخ داده است. وی می‌گوید اصل لغت «مُعْجَز» به معنای فردی است که فردی دیگر را ناتوان کند، همان‌طور که «مُقَدِّر» یعنی فردی که دیگری را توانا می‌کند؛ با این حال، گاهی لفظ «مُقَدِّر» در این معنا به کار می‌رود که اسباب تواناشدن را در اختیار فرد قرار دهند نه این که در حقیقت به او قدرت دهند. «مُعْجَز» را نیز مانند «مُقَدِّر» می‌توان در معنای دوم استعمال کرد و درباره کسی که آلات فعل را از او سلب می‌کند، به کار گرفت که در اینجا به سلب علم نظر دارد. معجز به این معنا یعنی فقط در همان لحظه معارضه با قرآن، از آن چه که قبلاً قادر به انجام آن بوده، سلب عادت شود. پس خدا فقط در این لحظه معجز است و اینجا معجز به معنای عاجز کردن همیشگی نیست.

از بحث اصطلاحی واژه معجز نیز این گونه استفاده کرده که معجزه در امری که انجامش بر افراد متعذر باشد به کار رفته، خواه سبب تعذر این باشد که آنان بر جنس آن فعل قادر نباشند مانند احیای مردگان، یا به جهت صفت آن فعل باشد که بشر از انجامش با وجود آن صفت ناتوان است مانند جابجایی کوه. بنابراین، قرآن از این حیث که آوردن مثل آن در فصاحت و نظم بر خلق ناممکن است معجز است، هر چند که سبب این ناممکنی منع باشد نه تعذر ذاتی (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۶۸).

یکی از شروط معجزه خارق عادت بودن آن است، درحالی که سیدمرتضی فصاحت قرآن و نظم آن را در عین عالی بودن، دست یافتنی و مقدور بشر می‌داند، پس در این صورت خرق عادت‌ی صورت نمی‌گیرد. او معتقد است که اگر غیرمعجز به این معنا دانسته شود که همه مردم یا بعضی از آنها قادر به معارضه‌اند باطل بودنش واضح است چون او اثبات کرده که تحدی قرآن و بازنشستن عرب از معارضه، هر دو، دلالت بر ناممکنی آن دارد و گفته که طمع‌ها از معارضه با قرآن بریده شد و کسی قادر به معارضه نبود. وی معجزه و صرفه را این گونه با هم پیوند می‌زند که ناتوانی فصحا از معارضه با آن دلالت بر منع الهی می‌کند و منع الهی نشانه صدق نبوت است. در نهایت از اینکه معجز نبودن قرآن و نشانه نبوت نبودن آن را به او نسبت دهند برائت می‌جوید (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۶۹-۷۰).

در این بحث روشن است که تعریف نسبتاً متفاوت وی از معجزه مبانی خاصی برای او فراهم آورده است که اعتقاد وی به صرفه از آن ناشی می‌شود. اما نکته قابل تأمل آن است که سیدمرتضی در چند جا صرفه را فقط سلب علوم هنگام قصد معارضه می‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۵۷-۵۸ و ۲۵۸؛ همو ۱۴۳۱ق، ص ۳۸۰)، در حالی که فقط در یک جا به «عدم اتیان علم از ابتدا» اشاره دارد (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۵۰). با این حال، یکی از قرآن‌پژوهان این استناد اخیر را اصل نظر او دانسته و موارد دیگر را «جدلی» تلقی کرده است (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: حسینی، ۱۳۹۶، صص ۱۱۱-۱۱۲). این موضوع نکته مهمی است که ضرورت تحقیق بیشتر بر محتوای کتاب را روشن می‌نماید.

۲-۲. نگاه متفاوت به تحدی قرآن

از دیگر مبانی سیدمرتضی که او را به پذیرش صرفه سوق داده نگاه متفاوتش به «تحدی» است. مؤلف با طرح موارد مختلف به مسئله تحدی پرداخته و از زوایای متعددی به آن نگریسته و به اشکال‌ها پاسخ گفته است.

۲-۱- سکوت آیات قرآن در تعیین وجه تحدی

عدم پرسش عرب از پیامبر (ص) درباره چگونگی نوع تحدی نکته مشترکی است که سیدمرتضی و مخالفان صرفه هر دو از آن برای اثبات مدعای خود استفاده می کنند. طرفداران فصاحت مدعی اند چون پیامبر (ص) به عرب فهمانده بود که تحدی به فصاحت است از همین رو در این باره ابهامی نداشته و سؤالی نپرسیدند، اما سید می گوید با پذیرش این پیش فرض، باید سخن مسموع یا غیر مسموعی از پیامبر (ص) موجود باشد در حالی که نقلی به ما نرسیده است. وی نبود تخصیص یا تقییدی در آیات تحدی را برای تقویت استدلال خود استفاده کرده و معتقد است عام بودن آیات تحدی و عدم پرسش عرب دلیلی است بر این که آنها نوع تحدی را مطابق عادت خود به خوبی می شناختند. طبق عادت آنان، تحدی میان شاعر با شاعر یا خطیب با خطیب رخ می داد، و حتی میان دو قصیده زمانی معارضه انجام می شد که از نظر جنس و عروض مشابه باشند (علم الهدی، ۱۳۸۲، صص ۳۹-۴۱).

سیوطی صرفه را به دلیل تعارض با آیه ۸۸ سوره اسراء فاسد می داند چرا که دلالت بر عجز دارد، زیرا با وجود بقای قدرت مخاطب است که دعوت به تحدی معنا دارد. اگر توانایی از آنها سلب گردد فایده ای بر اجتماع آنها نیست، چون مانند اجتماع مردگان است و عاجز شدن مردگان بی ارزش است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۱۴). مطلبی که در آیه تحدی روی آن تأکید شده ناتوانی مردم از آوردن همانند قرآن است، هر چند که جن و انس همدیگر را پشتیبانی کنند، اما این که این ناتوانی به چه سببی بوده، در آیه بدان اشاره ای نشده است؛ وانگهی آیه بیان نکرده که قدرت ندارند بلکه در آیه تصریح شده کسی نمی تواند مانند قرآن را بیاورد.

به عبارتی خبر از نتیجه نهایی مبارزه است نه توانایی اولیه اعراب برای مبارزه^۸؛ بر همین اساس، سیدمرتضی معتقد است که وجه تحدی قرآن در «فصاحت و نظم توأمان» است. فصاحت قرآن را در حد ممتاز دانسته، ولی بین فصاحت قرآن و کلام فصیح عرب فرق زیادی نمی بیند (علم الهدی، ۱۳۸۲، ص ۳۸).

^۸ بنگرید به درس گفتار سیدمحمدعلی ایازی در سایت حدیث وحی.

۲-۲-۲. «فصاحت و نظم» در کنار هم به عنوان وجه تحدی

یکی از ایرادهای مهم به نظریه صرفه تعارض آن با آیات تحدی است. طرفداران فصاحت معتقدند مخاطبان آیات تحدی به همانندآوری با فصاحت قرآن فراخوانده شده‌اند. چون فصاحت قرآن خارج از توان بشر بوده، معارضه آنها به شکست انجامیده، و موفق به همانندآوری نشدند، پس اعجاز در فصاحت است و اگر جز این باشد، تحدی قرآنی خدشه‌دار می‌شود.

سیدمرتضی «فصاحت و نظم» در کنار هم را وجه «تحدی» می‌گیرد نه وجه اعجاز، و این مبنای متفاوت اوست. وی در تبیین این مبنا از سنت نقیضه‌گویی شعر در میان قوم عرب مدد جسته و می‌گوید عرب به این کار عادت داشت پس باید بلافاصله با شنیدن قرآن به سراغ نقیضه‌گویی می‌رفت و نمونه‌ای می‌آورد، اما این گونه نشد، پس علت حتماً وجود مانع الهی بود. وی برای اثبات مدعای خود با مثال‌هایی از مناقضه‌جریر بن عطیه (د. ۱۱۰) با فرزددق و آخطل – از شاعران معروف آن دوره – به بیان سنت نقیضه‌گویی پرداخته و از این مطلب در بحث تحدی استفاده می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۳۹-۴۰).

اشاره به عادت تحدی به نظم و فصاحت میان اعراب در کتاب اللّٰخیره نیز آمده است (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۸۰). مؤلف اثبات می‌کند که تحدی نمی‌تواند به «فصاحت» یا «نظم» تنها باشد، زیرا در این صورت، عرب می‌توانست با کلام خود با قرآن معارضه کند زیرا سوره‌های کوچک با کلام فصیح عرب تنها اندکی فرق دارند. این که عرب سوره‌ای نیاورده مشخص می‌کند که به جز فصاحت قرآن چیز دیگری هم هست که در توان عرب نبوده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

۲-۳. اعتقاد به عدم وقوع معارضه با قرآن

مبنای مهم دیگری که نظر سیدمرتضی را متفاوت نموده، نگاه او به مصداق «معارضه» است. برخی معتقدند معارضه انجام شده اما موفق نبوده است و علت این عدم توفیق را فصاحت والای قرآن و ناتوانی عرب در همانندآوری دانسته‌اند.

سیدمرتضی معتقد است که عرب توانایی معارضه داشت و همه دلایل نیز برای انجام معارضه مهیا بود، اما در عمل معارضه‌ای نشد. خداوند مانع این معارضه شد، در غیر این صورت عرب می‌توانست کلامی مانند قرآن بیاورد. وی احتمال ملاحظه کاری اعراب در عدم معارضه را رد کرده، و حیا و ورع عرب را علت عدم معارضه نمی‌داند. دشمنی شدید مشرکان با پیامبر (ص) باعث می‌شد تا آنها ابایی از افترا نداشته باشند. اعراب به قدری شیفته قرآن شده بودند که حال آنان با نزول قرآن دگرگون شد و از اوج عزت و ادعایی که در کلام داشتند فرو افتادند، پس انگیزه کافی برای معارضه وجود داشت و با این اوصاف، عدم معارضه هیچ دلیلی جز منع الهی ندارد.

عاجز شدن از معارضه تا حدی بود که یکی از افراد با آوردن قصه رستم و اسفندیار مردم را به اشتباه انداخته که معارضه کرده و این گونه می‌نمود که مطلوب تحدی همان قصه‌ها و اخبار است (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۹۵-۹۶). بحث سیدمرتضی درباره عدم وقوع معارضه در قالب دو موضوع آمده که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۲-۳-۱. علت روی آوری مخالفان به جنگ با پیامبر (ص)

یکی از بحث‌ها این است که اگر عرب قادر به معارضه بود، راه جنگ و خونریزی در پیش نمی‌گرفت (جاحظ، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۲۷۶). به عبارتی علت روی آوری به جنگ شکست در معارضه بود؛ یا اینکه اگر عرب هم‌اوردی‌ای داشت خبر آن می‌رسید؛ یا اگر این توانایی وجود داشت برای مقابله با اسلام شمشیر نمی‌کشید زیرا هیچ عاقلی مسیر دشوار را بر آسان ترجیح نمی‌دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۳۹۶-۳۹۷).

تبیین سیدمرتضی درباره روی آوری به جنگ این است که عرب این قدر غافل نبود که جنگ را به معارضه ترجیح دهد. اینکه جنگ سخت‌تر از معارضه است و هیچ عقل سلیمی راه سخت را انتخاب نمی‌کند وجه اشتراک سخن قاضی و سید است و ظاهر کلام هر دو یک چیز است. اختلاف نظر آنها در علت روی آوری به جنگ است.

قاضی علت را شکست در معارضه می‌داند ولی سیدمرتضی معتقد است اصلاً معارضه‌ای انجام نگرفت چون خداوند مانع از معارضه شد و عرب به این سبب به جنگ روی آورد. وی در این باره اشکالاتی را مطرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد.

نظر سیدمرتضی در مقابل اینکه عرب اصلاً به ذهنش خطور نکرد که به وسیله معارضه می‌تواند با پیامبر (ص) مخالفت کند و به همین سبب مشغول جنگ شد، این است که غیرمسلمان ممکن است این گونه اشکال کند، اما هیچ مسلمان قائل به اعجاز این نکته را نمی‌پذیرد، زیرا حتی اگر افراد غافلی هم در بین عرب بودند که به جز جنگ راه دیگری - یعنی معارضه - در ذهن‌شان نبود، بی‌تردید در بین آنان دانایانی بودند که راه جنگ را نمی‌پذیرفتند، و به تحدی پاسخ می‌دادند. وی معتقد است خبرگان قوم متوجه تفاوت اندک کلام عرب و قرآن می‌شدند و بنابراین دریافته بودند که با وجود تحدی قرآنی، دوراندیشی به این است که ساکت باشند و پاسخی ندهند.

دلیل دیگر او در عدم انجام معارضه این است که تعداد افرادی که توانایی معارضه داشتند کمتر از تعداد ایمان‌آوردگان به قرآن بود زیرا بیشتر مؤمنان، مردمی بودند که به معارضه و مسائل پیرامونی آن نمی‌اندیشیدند چه رسد به این که قصد انجام معارضه داشته باشند و بر همین اساس شبهه در این زمینه نمی‌توانست پایه ایمان ایشان را سست کند. بدین سبب می‌توان پذیرفت شمشیر را بر کلام ترجیح دهند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۹۷-۹۸).

تمام تکاپوی سیدمرتضی این است که فقط اراده الهی را علت عدول از معارضه و روی آوری به جنگ بداند.

۲-۳-۲. گزارش‌های تاریخی درباره وقوع معارضه

ماجرای مسیلمه را معمولاً نمونه‌ای از معارضه با قرآن می‌دانند که با شکست مواجه شده است. سیدمرتضی با نگاه متفاوتی اصولاً کار مسیلمه را فقط مناقضه‌ای دانسته که به قصد تمسخر عرضه شده، و بهترین دلیل بر صحّت نظریه صرفه است. وی سخافت کار مسیلمه را شاهدی بر جهل و اضطراب عقل او دانسته که به هیچ وجه نمی‌توان آن را معارضه دانست (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۸۵).

عدم منع و صرف الهی درباره مسیلمه را این گونه بیان می‌دارد که فقط فصیحان مبرز مشمول این شده‌اند. اگر آنها معارضه کرده و چیزی در طول تاریخ موجود بود، باید موردی شبیه به آن یا ادعای انجام آن به ما می‌رسید و اعجاز را باطل می‌کرد. او با تأکید بر این نکته که عرب می‌توانست مثل قرآن را بیاورد، اما به دلیل صرف الهی هیچ‌گاه این اتفاق نیفتاد، ادعا می‌کند که به همین سبب است که در کلام عرب چیزی بالاتر از فصاحت قرآن یا مساوی با آن یافت نمی‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۸۹-۹۱).

نکته دیگر این است که اگر قرآن خارج از عادت عرب نیست و وجه اعجاز صرفه است، پاسخ ولید بن مغیره به قریشیان که درباره قرآن گفت: «إن هذا ألسحر یؤثر» چگونه فهمیده می‌شود؟ یا ماجرای فصیحایی چون لیبید بن ربیع، نابغه جعدی، و کعب بن زهیر را که به سبب فصاحت خارق‌العاده قرآن به پیامبر (ص) ایمان آوردند چگونه می‌توان توضیح داد؟ اگر اعجاز قرآن به فصاحت نیست، پس اقرار این افراد به فصاحت اعلامی قرآن و دست کشیدن از آیین قبلی‌شان و مؤمن شدن به پیامبر (ص) چگونه توجیه می‌شود؟

پاسخ سیدمرتضی حاکی از آن است که تفاوت کلام فصیح عرب با قرآن را در حدّ فرق «معجز» و «ممکن» نمی‌داند. وی فرق زیادی بین عادت عرب و خارق عادت قائل نیست. او سخن ولید بن مغیره را ناظر به این نکته می‌داند که قرآن فقط متفاوت با آن چیزی است که ولید قبلاً در طول عمرش شنیده بود. ولید در خودش ناممکنی معارضه هنگام قصد آن را می‌یافت و با عمق وجود درک می‌کرد که ناتوانی‌اش درباره چیزی است که از روی عادت باید بتواند آن را بگوید، و از این رو، با توجه به حال خود گفت «إن هذا ألسحر یؤثر».

سید منظور آیه را اشاره‌ای به حال و ویژگی او می‌داند نه خود قرآن، در حالی که اشکال‌کننده همه چیز را به قرآن مرتبط می‌داند. نتیجه اینکه اختلاف سید با مخالفان صرفه این است که آنها می‌گویند علت ایمان آوردن این افراد برتری فصاحت قرآن نسبت به کلام خودشان بود، اما سیدمرتضی بر آن است که آنان خود را توانمند در فصاحت می‌دانستند، اما تعذّر پیش آمده در هنگام قصد معارضه سبب ایمان آوردن ایشان شد.

آشکارترین نشانه و دلیل برای آنها بیان همان چیزی بود که تا آن زمان برایشان — در اقسام فصاحت و نظم — آسان بود، اما در لحظه معارضه برایشان ناممکن می شد (علم الهدی، ۱۳۸۲، صص ۸۵-۸۹).

۳. روش اثبات نظریه صرفه در الموضح سیدمرتضی

بررسی کتاب الموضح نشان می دهد مؤلف در اثبات نظریه اش از استدلال های عقلی بهره گرفته است. برخی دانشمندان که موافق صرفه اند فقط به اثبات آن پرداخته و با وجوه دیگر اعجاز کاری ندارند یا وجوه دیگر را در کنار صرفه پذیرفته اند. سیدمرتضی نه تنها با استدلال های صرفه را اثبات می کند بلکه با ردّ وجوه اعجاز زمان خودش، به تقویت صرفه پرداخته و مصرانه آن را تنها وجه اعجاز می داند. بر اساس شخصیت عقل گرایانه سیدمرتضی، روش او نیز، دست کم از نظر خودش، بر استدلال های عقلی استوار است. برخی پژوهش های اخیر، سخنان صاحب الموضح را فاقد استدلال های عقلی و نقلی روشن دانسته، و اصطلاح «سبر و تقسیم» را مطرح کرده اند (نادری، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

در نقد این نظر باید گفت که کلام سید عقلانی است و لزومی به ذکر ادله نقلی ندارد. سیدمرتضی از نظر خودش استدلال های عقلی فراوان آورده، بنابراین منصفانه به نظر نمی رسد که با طرح اصطلاح سبر و تقسیم، نظریه وی را تخطئه کرد چرا که مؤلف در جایی به این اصطلاح اشاره نکرده، و تنها یک بار «سبر و اختبار» را به کار گرفته است (علم الهدی، ۱۳۸۲، ص ۹۱)، اما بیانگر روش کلی او نیست؛ و اگر محتوای کتاب موجب این استنباط شده، گرچه توجه خوبی بوده و شاید در جایی از کتاب روش سیدمرتضی همین باشد، اما بر مبنای ساختار کتاب نمی توان به طور قطع ادعا کرد که روش کلی مؤلف این بوده که همه وجوه را رد کرده و وجه مختار خود را برگزیده، بلکه وی علاوه بر استدلال های محکم در اثبات صرفه، جهت تقویت نظریه اش، به ردّ سایر وجوه نیز پرداخته است.^۱

^۱. سبر و تقسیم از جمله برهان هایی است که در علوم مختلفی چون اصول فقه استفاده می شود. «سبر» آزمودن، و «تقسیم» جمع کردن و شمردن معنی شده است. اقوال مختلف در مسئله ای با کمک عقل بررسی، و در بوته آزمایش عقل قرار گرفته و عقل با بررسی یکایک احتمالات، یکی از آنها را برمیگزیند.

سیدمرتضی وجوه شناخته شده «اخبار از غیب»، «فصاحت»، «نظم عجیب و اسلوب غریب» و «عدم اختلاف و تناقض در قرآن» را دارای ارزشی والا دانسته، اما هیچ‌یک از آنها را وجهی مستقل قلمداد نکرده و بر اساس استدلال‌های عقلی فقط صرفه را اثبات، و با رد سایر وجوه اعجاز، نظریه‌اش را تقویت می‌کند.

۳-۱. رد «اخبار از غیب»

اخبار از غیب یکی از وجوه اعجاز قرآن است. افرادی چون نظام (خیاط، ۱۹۸۸م، ص ۶۸)، و برخی آن را در کنار وجوه دیگر مطرح کرده‌اند (رمانی، ۱۹۷۶م، ص ۶۹). سیدمرتضی با ادله‌ای این وجه را رد می‌کند. تحدی را به هر یک از سوره‌ها می‌داند، در حالی که در بسیاری از سوره‌ها اخبار غیبی نیست (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۰۲). پیش‌تر از او خطابی نیز با این که اخبار از غیب را اعجاز دانسته اما آن را وجه مستقلی نمی‌داند چون خبر غیبی در تمام سوره‌ها نیست (خطابی، ۱۹۷۶م، ص ۲۱).

شرط تحدی را مطابق عرف آن زمان دانسته و می‌گوید اگر اخبار از غیب وجه تحدی قرار گیرد خلاف عرف مردم در آن زمان است. با تقسیم اخبار از غیب به «خبرهای گذشته» و «خبرهای آینده»، چگونگی ظرفیت قرارگیری هر یک را به‌عنوان وجهی از اعجاز بررسی می‌کند. «خبر از آینده» را دارای این ظرفیت نمی‌داند چون صدق و کذب خبر از آینده در لحظه اطلاع خبر را منتفی می‌داند چرا که گذشت زمان و وقوع آن خبر، صدق و کذبش را مشخص می‌کند و جایز نمی‌داند تحدی به خبری باشد که صدق و کذب وقوع آن مشخص نیست.

این روش در بسیاری موارد حجیت دارد، اما چون از روش‌های استدلال رایج در شکل‌های چهارگانه کتب منطقی خالی است، درباره اعتماد به این روش اختلاف است. (برای اطلاع بیشتر درباره «سبر و تقسیم» نک: حکیم، ۱۴۱۹ق، صص ۱۷۳-۱۷۴).

احتمالاً یکی از دلایل مخالفت با نظریه صرفه نیز این باشد که برخی روش سیدمرتضی را سبر و تقسیم دانسته‌اند که بر اساس آن چه که آمد محل اختلاف است؛ اما به نظر می‌رسد با وجود عقلی بودن آن و عقل‌گرایی سیدمرتضی، موشکافی این روش نیز قابل تأمل است.

بشر فقط بر کلیت آن آگاهی دارد و جزئیات برایش روشن نیست. وی معتقد است در ابتدای امر، خبر از آینده در قرآن، حتی اگر خرق عادت هم باشد یقینی نبوده و ملاک صدق نبی نیست، زیرا فقط برای افرادی که پس از گذشت زمان، شاهد صدق وقوع آن بودند، می‌تواند ملاک معجزه باشد نه برای همه افراد حاضر در زمان پیش‌گویی، چرا که آنها شاهد اثبات صدق آن نبوده، و می‌توانستند ایمان نیاورند. وی خبر چگونگی کشته شدن عمّار و... و آیه‌های ابتدایی سوره روم، ۴۵ سوره قمر، ۲۷ و ۱۹ سوره فتح، ۳۳ سوره توبه، ۹۴ و ۹۵ سوره بقره را شاهد مثال‌هایی بر سخن خود می‌آورد و در نهایت، خبر از آینده را وجه اعجاز قرآن نمی‌داند.

وی «خبر از گذشته» را نیز به سبب احتمال برگرفتن از کتب گذشتگان یا شنیدن از زبان دیگران، وجه اعجاز ندانسته، و می‌گوید که خدا این مسئله غیر یقینی را دلیل نبوت پیامبرش قرار نداده است. او خبر از گذشته را در صورتی خبر از غیب می‌داند که چیزی در گذشته اتفاق افتاده و کسی به آن آگاه نیست، اما شخصی عین آن را در زمان حال اطلاع دهد. وجود این شقّ دوم در احادیث را رد نمی‌کند اما چون در قرآن نیست، آن را متضمن این بحث نمی‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۱۱۷-۱۲۰).

در نهایت چون اخبار از غیب به گونه‌ای وصل به عالم ماورایی است، به‌طور کلی مردودش ندانسته و می‌پذیرد که با شرایطی یکی از جهات اعجاز قرآن باشد، اما به تنهایی آن را وجه اعجاز و صدق نبی نمی‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴) در حالی که صرفه را به تنهایی می‌پذیرد و این تفاوت نظر او با نظام است. این نکته بیانگر اعتماد کامل سیدمرتضی بر دیدگاه صرفه است.

۳-۲. ردّ «نظم»

برخی افراد «نظم» قرآن را وجه اعجاز می‌دانند (جاحظ، ۱۳۸۴ق، ج ۴، ص ۹۰؛ همو، ۲۰۰۲م، ج ۱، صص ۱۳۰-۱۳۱؛ جرجانی، ۲۰۰۷م، ص ۳۷۱ به بعد). سیدمرتضی نظم قرآن را ممتاز، اما آن را در کنار فصاحت فقط «وجه تحدی» دانسته، و وجه اعجاز نمی‌داند.

وی تفاضل و برتری را در فصاحت کلام می‌داند، اما برای نظم، برتری و مزیتی نمی‌بیند که بخواهد خرق عادت محسوب شود (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۸۱). اگر در نظم تفاضل و پیشی گرفتن مطرح باشد، کسی که اولین بار نظمی را در سخنی به کار برده باید معجزه گر محسوب شود چون در این صورت پیشی گرفتن بر نظم موجب می‌شود شاعری که اولین بار در نظم خاصی شعری سروده، معجزه کرده باشد و در این حالت بیشتر مردم آن روزگار که اهل سخن فصیح بودند معجزه گر محسوب می‌شدند.

وی اختصاصی برای نظم قائل نیست، چراکه دو فردی که قصیده‌ای گفته‌اند هر دو، نظمی را به کار برده‌اند، تفاضل و برتری برای هیچ‌یک وجود ندارد. «نظم» به خودی خود ارزشی ندارد بلکه ارزش کلام به محتوای به کار رفته در آن است. نظم می‌تواند در هر کلام رکیک یا والایی باشد. کلام فصیح و سخیف می‌توانند با نظم یکسانی سروده شوند. همچنین نظم را قابل تقلید دانسته و معتقد است نظم به علم زیادی نیاز ندارد. علم به یک وزن، علم به سایر اوزان را نیز دربردارد. کسی که به یک وزن تواناست در مورد سایر اوزان نیز توانایی دارد و بدین ترتیب نظریه «نظم» را رد می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۸۲، صص ۴۲-۴۹).

۳-۳. رد «فصاحت»

فصاحت، وجه دیگر اعجاز قرآن، طرفداران بسیاری دارد که از جمله آنها می‌توان به قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، صص ۳۹۵-۴۰۵) اشاره کرد. سیدمرتضی این وجه را نیز رد کرده و با بحثی درباره تقدم و تأخر زمانی کلام عرب، و بررسی فصاحت کلام عرب جدید و قدیم، فرق چندانی بین آن دو نمی‌یابد و نتیجه می‌گیرد بین قرآن و کلام فصیح عرب هم نباید فرق چندانی باشد. وی «فصاحت» قرآن را والا اما فقط در کنار نظم، «وجه تحدی» قرار می‌دهد.

از نظر او بین سوره‌های کوچک و کلام فصیح عرب تفاوت بسیار اندکی وجود دارد که عرب می‌توانسته همانند آوری کند و دلیل این که این امر محقق نشده، منع الهی است. اگر بین این دو، تفاوت بسیاری وجود داشت، لازم بود که فصاحت قرآن از جنس دیگری باشد که در آن صورت اصلاً خداوند علم آن را در اختیار بشر قرار نمی‌داد، بنابراین صرف

به سبب ندادن آن علم است. وی فصاحت کلام عرب و قرآن را مساوی دانسته و فرق عمدۀ ای بین آن دو قائل نیست (علم الهدی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۲-۱۰۶).

بحث دیگر آن است که اگر اعجاز از طریق صرفه باشد نه به سبب فصاحت بالای آن، در این صورت اگر متن قرآن در پایین ترین طبقه فصاحت نازل شده بود، منع از آوردن چنین کلامی که در توانایی همه است، نمایان تر، و وجه صرفه آشکارتر بود. سیدمرتضی این اشکال را ضعیف دانسته، و با طرح قاعده لطف و مصلحت می گوید که نزول قرآن در این سطح از فصاحت بنابر مصلحت الهی است که با سطحی غیر از این قابل انتقال نبود (علم الهدی، ۱۳۸۲، صص ۸۱-۸۴).

۳-۴. رد «عدم اختلاف»

برخی عالمان اسلامی با استناد به آیه ۸۲ سوره نساء، وجه اعجاز را عدم اختلاف و تناقض در آیات قرآن می دانند. نام افرادی چون ابوهاشم جبایی (د. ۳۲۱) در زمینه اعتقاد به این وجه از اعجاز، به چشم می خورد.^۱ سیدمرتضی نزول تدریجی قرآن در مدتی طولانی، وجود قصه ها و مثل های تکرار شده در قرآن را نه تنها موجب اختلاف و تناقض ندانسته بلکه فضیلتی برای آن برمی شمارد. وی نافی چنین امتیازی از قرآن نیست، اما آن را موجب خرق عادت نمی داند.

وی معتقد است با این پیش فرض، سخن خود پیامبر (ص) یا دیگران که با وجود طولانی بودن، عاری از اختلاف و تناقض است نیز باید خرق عادت باشد. وانگهی وقتی در بین افراد بشر مواردی این گونه یافت می شود حتماً در کلام خداوند حکیم نیز هیچ تناقضی وجود ندارد، اما این مطلب دلیل موجهی بر این که وجه اعجاز قرار گیرد، نیست (علم الهدی، ۱۳۸۲، صص ۱۲۴-۱۲۷؛ همو، ۱۴۳۱ق، ص ۴۰۴).

^۱ به گفته قاضی، ابوهاشم جبایی افزون بر اعتقاد به فصاحت، عدم تناقض و اختلاف در قرآن را هم دلیل بر اعجاز قرآن می داند (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ص ۳۲۸).

نتیجه گیری

وجود اثر مستقل *الموضح* درباره صرفه از دانشمند نامداری چون سیدمرتضی، و اصرارش بر وجه صرفه و تصریحش بر این که صرفه مقابل اعجاز نیست، طبعاً دارای پشتوانه‌ای محکم و نشان از «اهمیت» این نظریه است. خود کتاب *الموضح* نیز به عنوان میراثی در سنت اسلامی به جهت بررسی دقیق نظریه صرفه و استدلال‌های مؤلف در پذیرش آن اهمیت دارد و از این رو، شایسته مطالعه و پژوهش بیشتری است.

همچنین معرفی این کتاب، گمانه‌زنی برخی افراد چون توفیق فکیکی را که با توجه به جایگاه علمی سیدمرتضی کوشیده‌اند وی و استادش مفید را از اعتقاد به این نظریه مبرا بدانند باطل می‌کند.

دستاورد دیگر این مطالعه روشن شدن رویکرد متفاوت سیدمرتضی به اعجاز قرآن و نظریه صرفه است که محصول مبانی متفاوت و روش اوست. نگاه متفاوت مؤلف به تحدی، معارضه و معجزه، «مبانی» او در پذیرش صرفه را شکل داده، و «روش» کلی وی در اثبات صرفه استدلال‌های عقلی و رد سایر وجوه اعجاز است.

منابع:

۱. *قرآن کریم*.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمدحسن (بی تا). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت: دارالاضواء.
۳. ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۴م). *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۴. اخوان صراف، زهرا (۱۳۹۶). «بازتقریر تحدی بمثابة استدلالی عقلی به جای آزمونی تجربی (شبهه‌شناسی در زمینه اعجاز قرآن)»، *پرتو وحی*، قم، شماره ۶.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
۶. باقلانی، محمد بن طیب (بی تا). *اعجاز القرآن*، تحقیق السید أحمد صقر، مصر: دارالمعارف.
۷. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۱ق). *أصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات محمدعلی بیضون.

۸. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (بی تا). **الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم**، تحقیق محمد عثمان الخشت، قاهره: مکتبه ابن سینا.
۹. بهبودی، محمدباقر (بی تا). **نور و ظلمت، معجزه قرآن و مبارزه با فلسفه شرک**، تهران: مؤسسه مطبوعاتی معراجی.
۱۰. پهلوان، منصور (۱۳۸۴). «جایگاه کتاب الموضح در تبیین وجه اعجاز قرآن»، **آینه میراث**، تهران، سال سوم، شماره ۳۰ و ۳۱.
۱۱. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۸۴ق). **الحيوان**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مکتبه مصطفی البابی.
۱۲. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۹۹ق). **رسائل الجاحظ**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مکتبه الخانجی.
۱۳. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲م). **البيان والتبيين**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۴. جرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۷م). **دلایل الإعجاز**، تحقیق محمدرضوان الدایه و فایز الدایه، دمشق: دارالفکر.
۱۵. جعفری، یعقوب (۱۳۸۷). «بررسی نظریه صرفه در اعجاز قرآن»، **مؤسسه تبیان**.
۱۶. جلیلی، سیدهدایت (۱۳۹۴). «اعجاز قرآن به مثابه یکی از مبانی تفسیر قرآن؛ تحلیل و داوری»، **پژوهش های قرآن و حدیث**، تهران، سال چهلوهشت، شماره ۲.
۱۷. جواهری، محمدحسن (۱۳۹۱). «بازخوانی نظریه صرفه»، **قبسات**، قم، سال هفدهم، شماره ۶۶.
۱۸. حسینی، سیده خدیجه (۱۳۹۶). **نظریه صرفه در اعجاز قرآن: بررسی خاستگاه ها و سیر تطور تاریخی**، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی مهرداد عباسی، دانشکده الهیات و فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
۱۹. حکیم، سیدمحمدباقر (۱۴۱۹ق). **علوم القرآن**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۰. خطابی، أبو سلیمان حمد بن محمد ابراهیم (۱۹۷۶م). **بیان إعجاز القرآن در ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن**، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، مصر: دارالمعارف.
۲۱. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۳۰ق). **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی.

۲۲. خیاط، عبدالرحیم بن محمد (۱۹۸۸م). **الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملاحد**، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
۲۳. رمانی، أبو الحسن علی بن عیسی (۱۹۷۶م). **التکت فی إعجاز القرآن در ثلاث ر سائل فی إعجاز القرآن**، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، مصر: دارالمعارف.
۲۴. زریاب خویی، عباس (۱۳۷۴). «ابراهیم بن سیار نظام»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق). **الإتقان فی علوم القرآن**، تحقیق سعید المندوب، بیروت: دارالفکر.
۲۶. شهرستانی، هبة الدین (بی تا). **المعجزة الخالدة**، بی جا، بی نا.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۰). **تفسیر المیزان**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). **تفسیر مجمع البیان**، تحقیق و تعلیق لجنة من العلماء و المحققین الأخصائین، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). **الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد**، تصحیح عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران: مکتبه جامع چهلستون.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح و تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). **الفهرست**، تحقیق جواد قیومی، بی جا: مؤسسه نشر الفقاهة.
۳۲. عطائی نظری، حمید (۱۳۹۶). «ضرورت اعتنا به میراث کلامی شریف مرتضی»، **آینه پژوهش**، قم، سال بیست و هشتم، شماره ۴.
۳۳. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۸۲). **الموضح عن جهة إعجاز القرآن أو الصرفة**، تصحیح محمدرضا انصاری قمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۴. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵ق). **رسائل الشریف المرتضی**، تحقیق سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.
۳۵. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۴ق). **شرح جمل العلم و العمل**، تحقیق یعقوب جعفری، قم: دارالأسوة للطباعة و النشر.

۳۶. علم الهدی، سیدمرتضی (۱۴۳۱ق). *الدخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۴ق). *نهاية الايجاز في دراية الإعجاز*، بیروت: دار صادر.
۳۸. فکیکی، توفیق (۱۳۷۰ق). «إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الامامية»، *رسالة الاسلام*، القاهرة، السنة الثالثة، العدد ۳.
۳۹. قاضی عبدالجبار ابوالحسن (۱۴۲۲ق). *شرح الأصول الخمسة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. قاضی عبدالجبار ابوالحسن (بی تا). *المعنى في ابواب التوحيد و العدل*، تصحیح امین خولی، قاهره: بی نا.
۴۱. قاضی زاده، کاظم (۱۳۷۴). «نگرشی به نظریه صرفه»، *مفید*، قم، شماره ۳.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ع)*، تهران: انتشارات صدرا.
۴۳. معرفت، محمدهادی (بی تا). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *أوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، قم: الموتر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۴۵. موسوی اندرزی، نرجس (۱۳۸۹). *بررسی تطبیقی مفهوم و کارکرد آیه در قرآن و عهدین*، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران.
۴۶. نادری، مرتضی (۱۳۹۰). «آراء سیدمرتضی در وجه اعجاز قرآن»، *سفینه*، تهران، سال نهم، شماره ۳۳.
۴۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق). *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۴۸. نصار، حسین (۲۰۰۰م). *الصرفه والإنباء بالنیب*، قاهره: مکتبه مصر.
۴۹. نکونام، جعفر، *بازتقریر نظریه سیدمرتضی*، در دست انتشار.

50. Wahyudi, Yudian, (2002), "The debate about the sarfa: pro and against" *The Islamic Quarterly*, London.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- Abū Zayd NH. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsaton fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Al-Markaz al-Thiqāfī al-'Arabī; 2014.
- 3- Aḳā Buzurg Tehrani MM. *Al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a*. Beirut: Dar al-'Aḳwa'; nd.
- 4- Akhavan-Sarraf Z. "Rewriting the Qur'anic Challenge as the Rational Argument Instead of Experimental Examine (Making Misconceptions about the Qur'anic Miracle)". *Partow-e Wahy*; 1396 HS, Spring and Summer, No. 6, pp. 21-34.
- 5- 'Alam-al-Hudā SM. *Al-Dhakhīrat fī 'Ilm al-Kalām*. Researched: Sayed Ahmad Hosseini. Qom: Islamic Publications Institute; 1431 AH.
- 6- 'Alam-al-Hudā SM. *Al-Mawḍiḥ 'an Jihat 'Ijāz al-Qur'an aw al-Ṣarfa*. Researched: Muhammad-Reza Ansari Qomi. Mashhad: The Islamic Research Foundation of Astan Qods Razavi; 1382 HS.
- 7- 'Alam-al-Hudā SM. *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḳā*. Researched: Sayed Ahmad Hosseini. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim; 1405 AH.
- 8- 'Alam-al-Hudā SM. *Sharḥ Jumal al-'Ilm wa al-'Amal*. Researched: Ya'qūb Ja'fari. Qom: Dar al-'Uswah; 1414 AH.
- 9- Ash'arī, ABI. *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Researched: Helmut Ritter. Beirut: Dar Al-Nashr, Frantz Shttiner; 1400 AH.
- 10- 'Atayi Nazari H. "The Necessity of Attention to the Theological Legacy of Sharif Murtaḳā". *Ayene Pazhouhesh*; 1396 HS. 28th year, October and November, No. 4, pp. 119-125.
- 11- Baqdādī 'AQBṬ. *Al-Farq bayn al-Firaq wa bayān al-Firqati al-Nājiati Minhum*. Researched: Muhammad Uthmān al-khasht. Cairo: Avicenna Library; nd.
- 12- Baqdādī 'AQBṬ. *'Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah, Manshūrāt Muhammad Ali Bayzūn; 1401 AH.
- 13- Bāqilānī MBṬ. *'Ijāz al-Qur'an*. Researched: Sayed Ahmad Ṣaqar. Egypt: Dar al-Ma'ārif; nd.
- 14- Behboudi MB. *Light and Darkness, the Miracle of the Qur'an and the Struggle against the Philosophy of Polytheism*. Tehran: Me'raji Press Institute; nd.
- 15- Fakhr Al-Dīn Rāzi MB'U. *Nihāyat al-'Ijāz fī Dirāyat al-'Ijāz*. Beirut: Dar Ṣādir; 1424 AH.
- 16- Fokayki T. "'Ijāz al-Qur'an fī Madhhab al-Shī'at al-Imāmīyah". *Risālat al-Islam*; 1370 AH. 3rd year, Ramadan, pp. 292-302, no. 3.
- 17- Ghazi-zadeh K. "An Attitude to the Theory of Ṣarfa". *Mufid*; 1374 HS. Autumn, no. 3, pp.39-86.
- 18- Ḥakīm SMB. *'Ulum Al-Quran*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami; 1419 AH.

- 19- Hosseini SKh. Theory of "Şarfih" in the Miracle of Qur'an: Origins and Evolution. MA Dissertation, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Faculty of Theology and Philosophy; 1396 HS.
- 20- Jafari Y. "Analysis the Qur'anic Theory of Şarfih in the Qur'anic Miracle". Tebyan Institute; 1387 HS.
- 21- Jāhiz 'ABB. Al-Bayān wa al-Tabyīn. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilāl; 2002.
- 22- Jāhiz 'ABB. Al-Ḥaywān. Researched: Abdul Salam Muhammad Haroun. Cairo: Mustafa Al-Bānī Library. 1384 AH.
- 23- Jāhiz 'ABB. Rasā'il Al-Jāhiz. Researched: Abdul Salam Muhammad Haroun. Egypt: Al-Khānjī Library; 1399 AH.
- 24- Jalili SH. "The Miracle of the Qur'an as a Fundamental of Interpretation of the Qur'an; Analysis and Judgment". Qur'an and Hadith Researches; 1394 HS. 48th year, Autumn and winter, No. 2, pp. 181-184.
- 25- Javaheri MH. "Review of the Theory of Şarfih". Qabasāt; 1391 HS. 17th year, winter, No. 66, pp. 147-180.
- 26- Jurjānī 'AK. Dalā'il al-'Ijāz. Researched: Muhammad Riḍwān al-Dāyah and Fāyiz al-Dāyah. Damascus: Dar al-Fikr; 2007.
- 27- Khattābī ASHBM. Bayān 'Ijāz Al-Qur'an in Thalāth Rasā'il fi 'Ijāz al-Qur'an. Researched: Muhammad Khalaf Allah Ahmad and Muhammad Zaghlūl Salam. Egypt: c; 1976.
- 28- Khayyat 'ARBM. Al-'Intiṣār wa al-Raddu 'Ala ibn Al-Rāwandī Al-Mulḥid. Cairo: Al-Thaqāfat al-Dīniyah; 1988.
- 29- Khū'ī, S' AQ. Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: institute for Revival of Imam al- Khū'ī's Works; 1430 AH.
- 30- Ma'rifat MH. Al-Tamhīd fī 'Ulūm Al-Qur'an. Qom: Islamic Publication Institute Subsidiary of Teachers Community of the Holy Qom; nd.
- 31- Motahari M. Collections of Martyr Prof. Motahari (4). Tehran: Sadra Publications.
- 32- Mousavi Andarzi N. Comparative Study of the Concept and Function of the Verses in the Qur'an and Testaments. Thesis; Faculty of Theology, University of Tehran; 1389 HS.
- 33- Mufīd MBMBN. 'Awā'il al-Maqālāt. Researched: Ibrahim Ansari. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālami li al-Alfīyah al-Shaykh al-Mufīd; 1414 AH.
- 34- Naderi M. "Sayed Murtaḍā's Opinions on Qur'anic Miracle". Safīnah; 1390 HS. 9th year. Winter, no. 33, pp. 9-30.
- 35- Najāshī ABA. Rijāl. Qom: Nashr al-Islami Institute; 1416 AH.
- 36- Naṣār H. Al-Şarfā wa al-'Inbā' bi al-Ghayb. Cairo: Cairo Library; 2000.
- 37- Nekounam J. "Rewriting Sayed Murtaḍā's Theory". Under publishing.
- 38- Pahlawan M. "The Place of the Book of Al-Mawḍiḥ in Explaining the Miraculous Aspect of the Qur'an". The Mirror of Heritage; 1384 HS. 3rd Year, Fall and Winter, No. 30&31, pp. 230-238.

- 39- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār A. Al-Mughnī fī ‘Abwāb al-Tawhīd wa al-‘Adl. Researched: Amin Khūlī. Cairo: np. nd.
- 40- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār A. Sharḥ al-‘Uṣūl al-Khamsah. Beirut: Dar al-‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; 1422 AH.
- 41- Rummani AH‘ABI. Al-Nukat fī ‘Tjāz Al-Qur’an in Thalāth Rasā’il fī ‘Tjāz al-Qur’an. Researched: Muhammad Khalaf Allah Ahmad and Muhammad Zaghlūl Salam. Egypt: Thalāth Rasā’il fī ‘Tjāz al-Qur’an. Researched: Muhammad Khalaf Allah Ahmad and Muhammad Zaghlūl Salam; 1976.
- 42- Shahrīstānī HD. Al-Mu‘jizat al-Khālidah. Np; nd.
- 43- Suyūṭī J’. Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an. Researched: Saeed al-Mandūb. Beirut: Dar al-fikr; 1416 AH.
- 44- Ṭabāṭabā’ī, SMḤ. Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an. Trans: Naser Makarem Shirazi. Qom: Scientific and Cultural Foundation of Allamah Tabatabaei; 1370 HS.
- 45- Ṭabrisī FBH. Majma‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Researched: A Scientific Group of Scholars and Researchers. Beirut: Al-‘A‘lamī Institute. 1415 AH.
- 46- Ṭūsī MBḤ. Al-fihrist. Researched: Javād Qayyūmī. Al-Fiqāhah Publications Institute; 1417 AH.
- 47- Ṭūsī MBH. Al-Iqtisād al-Hādī ilā Ṭarīq al-Rashād. Researched: ‘Abd Al-Muhsen Meshkat al-Dini. Tehran: Comparative Library of Chehelsotun; 1400 AH.
- 48- Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur’an. Researched: Ahmad Habib Qaṣīr al-‘Āmilī. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; 1409 AH.
- 49- Yudian Wahyudi. "The Debate about the Ṣarfā: Pro and Against". The Islamic Quarterly (London) 46iii, pp. 235-246.
- 50- Zaryab Kho‘ee A. "Ibrahim Ibn Sayyār Nazẓām". Great Islamic Encyclopedia, V2, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia; 1374 HS.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.ع.)
سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۶۷-۱۰۱

مقایسه جایگاه احساسات و عواطف در تربیت اخلاقی در رویکرد دل مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن کریم

سید علی اصغر حسینی محمدآباد^۱

محمدحسن رستمی^۲

ابوالفضل غفاری^۳

DOI: 10.22051/TQH.2019.21873.2142

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱

چکیده

این پژوهش با هدف مقایسه جایگاه احساسات در تربیت اخلاقی از نگاه رویکرد دل مشغولی و آموزه های اخلاقی قرآن کریم انجام شده است. روش انجام این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای است؛ به این شکل که ابتدا، اهداف و روش های تربیت اخلاقی در رویکرد دل مشغولی، با مراجعه به کتاب ها و مقالات مرتبط، بیان گردید. سپس، اهداف و روش های تربیت اخلاقی در قرآن، با مراجعه به آیات قرآن و کتاب های مرتبط، استخراج شد و در سه

hosaini.366@razavi.ac.ir

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

rostami@um.ac.ir

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

ghaffari@um.ac.ir

^۳. استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد.

محور اندیشه، احساس و رفتار، ارائه گردید. در نهایت، با مقایسه اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و آموزه‌های قرآنی، جایگاه احساسات در تربیت اخلاقی، در آموزه‌های قرآنی و رویکرد دل‌مشغولی، مقایسه شد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که از نظر رویکرد دل‌مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن، تربیت عواطف اخلاقی، جایگاهی والا و نقشی مهم و اثرگذار، در تربیت اخلاقی دارد؛ اما برخلاف نادینگر که عاطفه را، ملاک اساسی در اخلاق قرار داده، قرآن مجید، در تربیت اخلاقی انسان، به هر سه بعد شناخت، احساس و رفتار او، توجه کرده است؛ افزون بر این، از نگاه قرآن، تربیت احساسات و عواطف اخلاقی انسان نیز باید بر مبنای تعقل و تفکر انجام گیرد.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، تربیت اخلاقی، عواطف و احساسات، دل‌مشغولی، نادینگر.

مقدمه

اخلاق و تربیت اخلاقی به دلیل نقش مهمی که در سرنوشت انسان و جامعه دارد، از دیرباز، مورد توجه اندیشمندان و پیشوایان دینی بوده است. قسمت اعظم آموزه‌های ادیان را، آموزه‌های اخلاقی تشکیل داده، بیشتر فعالیت‌های بزرگان این ادیان، در جهت تربیت اخلاقی مخاطبان بوده است. با این حال، در دوره بعد از رنسانس، در غرب، به اخلاق و تربیت اخلاقی، بی‌توجهی و گاهی با آن مبارزه شد. این امر سبب شد که این کشورها، از نظر فردی و اجتماعی دچار آسیب‌های جدی شوند. بنابراین، این تجربه تلخ نشان داد که انسان، خواه مؤمن به دینی باشد یا نباشد، هیچ‌گاه، بی‌نیاز از تربیت اخلاقی نیست. از این رو، امروزه، تربیت اخلاقی از موضوعات مهم و مورد توجه اندیشمندان حوزه تعلیم و تربیت، مربیان، معلمان و والدین در مغرب زمین شده، تحقیقات متنوع و متعددی در این زمینه، انجام می‌گیرد (داودی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴).

قرآن، کتاب اخلاق و تربیت است و از وجوه اعجاز قرآن، اعجاز اخلاقی و ارائه اصول و روش های تربیت اخلاقی هماهنگ با فطرت توحیدی انسان است (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۱۰-۱۲). قرآن، بهترین نسخه درمان بیماری های روحی انسان است (اسراء: ۸۲) و در قرآن، همه انسان ها به کسب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی، دعوت شده اند (نحل: ۹۰). خداوند، هدف از نزول قرآن را پرورش همه جانبه انسان ها (تزکیه^۱)، بیان داشته (جمعه: ۲) و تمام معارف قرآن، در این راستا، قابل ارزیابی است (تاج الدین و پازارگادی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). در روانشناسی و علوم تربیتی نیز رویکردهای متنوع و زیادی در زمینه تربیت اخلاقی وجود دارد؛ اما مهم ترین و مشهورترین آن ها، رویکردهای استدلال اخلاقی^۲، تربیت منش^۳ و غمخواری^۴ است (داودی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

یکی از رویکردهای جدید در فلسفه اخلاق و تربیت اخلاقی، رویکرد دل مشغولی یا مراقبت^۵ است. پایه گذاران و نظریه پردازان اصلی این رویکرد، گیلیگان^۶ و نل نادینگز^۷ می باشند (غفاری، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۲). این رویکرد، به دلیل توجه ویژه ای که به تربیت اخلاقی دارد، در دهه های اخیر، مشهور شده است (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۵۲). این رویکرد، مهم ترین مقدمات اخلاق سنتی مانند فضیلت، استدلال، داوری و جهان شمولی را به چالش کشیده، به جای آن بر عنصر عاطفه تأکید می کند که تصمیم گیری در لحظات تعارض، ارتباط مثبت با یکدیگر، دل مشغولی طبیعی و... را سبب می شود.

این دیدگاه، اخلاقی بودن را به ارتباط با دیگران بر مبنای احساس مسئولیت، پذیرندگی و پاسخگویی منوط می داند. در این دیدگاه، دل مشغولی متضمن معذوبیت^۸

۱. «تزکیه» به معنای از میان برداشتن تمام موانعی است که در مسیر تربیت همه جانبه انسان قرار دارد؛ به گونه ای که انسان در اندیشه، اخلاق و رفتار خویش، از بدی ها، پاک شده، به رشد شایسته خود برسد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۲۰۶).

۲. Moral Reasoning

۳. Character Education

۴. Care Approach

۵. Care Approach

۶. Gilligan

۷. Nel Noddings

۸. Engrossment

جابه‌جایی انگیزشی^۹، خالی شدن از خود و درک دیگری است. (غفاری، ۱۳۸۴، ص ۱۴) این رویکرد بر عاطفه یا احساس تأکید می‌کند و از لحاظ فلسفی بر عاطفه‌گرایی^{۱۰} و طبیعت‌گرایی عمل‌گرا^{۱۱} تکیه دارد. توسل به عقل، منطقی یا اصول اخلاقی در توجیه رفتار اخلاقی چندان مورد توجه متفکران این مکتب نیست و بر مفاهیمی نظیر همدردی^{۱۲}، نوع‌دوستی، شفقت و احساس مسئولیت تأکید دارد (غفاری، ۱۳۸۴، ص ۲۷).

با توجه به جدید بودن رویکرد دل‌مشغولی در تربیت اخلاقی، منابعی که به معرفی این رویکرد - به‌ویژه به زبان فارسی - پرداخته‌اند، اندک می‌باشند. با این حال، در این زمینه می‌توان از پژوهش‌های غفاری (۱۳۸۴، ص ۱۳۸۵) یاد کرد که این رویکرد را معرفی کرده، نقدهای اشخاصی مانند اسلوت^{۱۳} را به این رویکرد، بیان کرده است. غفاری در پژوهش دیگری (۱۳۸۴ الف) پیشینه تاریخی عاطفه‌گرایی را بررسی کرده، دیدگاه‌های اندیشمندانی چون: کنفوسیوس، بودا، لائوتسه، دیوید هیوم، گلیگان، نل نادینگز و... را، بیان نموده است. حقیقت و مزیدی (۱۳۸۷) نیز مبانی فلسفی و روش‌های آموزشی چهار رویکرد تبیین ارزش‌ها، تربیت منش، رشد شناختی و رویکرد دینی را بررسی کرده‌اند. موحد، باقری و سلحشوری (۱۳۸۷) دیدگاه‌های تربیتی غزالی را بر دیدگاه‌های تربیتی نادینگز، تطبیق داده‌اند. حاتمی و غفاری (۱۳۹۳) نیز، مبانی فلسفی و هستی‌شناسی در اخلاق ارتباطی نادینگز و کتاب *مفاتیح الحیات* جوادی آملی را بررسی کرده، به نقد مبانی و اصول اخلاق ارتباطی نادینگز، پرداخته‌اند.

علاوه بر این‌ها، پژوهش‌هایی نیز در زمینه تربیت عواطف و احساسات وجود دارد؛ مثلاً برین (۱۳۹۳)، در پی بررسی جایگاه عقل و عواطف انسان در تربیت، از دید استاد مطهری است و می‌گوید به نظر ایشان، عواطف به‌تنهایی هیچ نقش انگیزشی و معرفتی در اخلاق ایجاد نمی‌کند؛ بلکه به‌تدریج که قوای عقلانی پرورش می‌یابند، فضایل اخلاقی در انسان ایجاد شده، به دنبال آن عواطف او، مطیع عقل شده، پاسخ‌های عاطفی، با آنچه عقل،

^۹ . Motivational displacement

^{۱۰} . Emotivism

^{۱۱} . Naturalistic Pragmatism

^{۱۲} . Empathy

^{۱۳} . Slot

در ست تشخیص داده است، سازگار می‌گردد. بهشتی (۱۳۷۹) برخی از عواطف اخلاقی، مانند: محبت، خشم، شادی و حسادت را، از نگاه امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه، بررسی کرده است. سجادی (۱۳۹۰) می‌گوید رفتار عاطفی و متکی بر فطرت، ارزش اخلاقی دارد و مورد تأیید شش گروه از آیات قرآن می‌باشد. نجفی، متقی و نصرتی (۱۳۹۴) در پی استخراج مبانی، اهداف، اصول و روش‌های تربیت عاطفی در قرآن بودند. سلحشوری و احمدزاده (۱۳۹۰) نیز نشان دادند که عواطف و احساسات کودکان، زودتر از عقل و اندیشه آن‌ها شکوفا می‌شود.

بنابراین، تاکنون پژوهشی به مقایسه اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن، نپرداخته است. همچنین کسانی که درباره تربیت عواطف و احساسات انسان، پژوهش کرده‌اند، به خوبی، جایگاه و اهمیت تربیت عواطف و احساسات اخلاقی را با نگاه دینی و قرآنی، بررسی نکرده‌اند. از این رو، این پژوهش می‌خواهد از رهگذر مقایسه اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و قرآن، جایگاه تربیت احساسات اخلاقی را مشخص نماید. بنابراین پژوهش حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است:

۱. اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن چیست؟

۲. با مقایسه اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن، تربیت عواطف و احساسات اخلاقی در این دو رویکرد، چه مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟

۳. هر یک از دو رویکرد مورد نظر، چه امتیازاتی برای تربیت اخلاقی دارند؟
روش انجام این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای است؛ به این شکل که ابتدا، اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی، با مراجعه به کتاب‌ها و مقالات مرتبط، بیان شده است. سپس، اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در قرآن، با مراجعه به آیات قرآن و کتاب‌های مرتبط، استخراج شده، در سه محور اندیشه، احساس و رفتار، ارائه

گردیده است. در نهایت، اهداف و روش‌های رویکرد دل‌مشغولی و رویکرد قرآنی، مقایسه شده، جایگاه و اهمیت تربیت عواطف و احساسات اخلاقی انسان، بیان شده است.

۱. تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی

در دل‌مشغولی، فرد با ملاحظه نیازها و کاستی‌ها در موضوعات مختلف (که در ادامه معرفی شده‌اند)، در رنج و اضطراب قرار می‌گیرد. این حالت، او را بیدار می‌کند تا از خود فراتر رفته، نیازهای دیگران را نیازهای خود دانسته، در جهت برآورده کردن آن‌ها به گونه‌ای تلاش می‌کند که دیگری را خود فرض می‌کند. بنابراین، اساس این رویکرد، میل عاطفی نسبت به دیگران است (حاتمی و غفاری، ۱۳۹۳، ص ۶۳).

این رویکرد بر زندگی با یکدیگر، ایجاد، نگهداری و توسعه روابط مثبت و بر انگیزش در تربیت اخلاقی تأکید دارد. بنابراین، دل‌مشغولی باید در راستای رفاه، حمایت و بزرگی شخص مورد دل‌مشغولی باشد (غفاری، ۱۳۸۵، ص ۶۰). رویکرد دل‌مشغولی عمدتاً توسط نویسندگان فمینیستی ترویج یافته است. این دیدگاه به برتری اخلاق زنانه بر اخلاق مردانه اعتقاد دارد و بر تقدم نیازها بر حقوق و تقدم عشق و محبت بر وظایف تأکید می‌کند. این گروه معتقدند که زنان نسبت به مردان، میراث اخلاقی و فرهنگی متفاوتی دارند که می‌توان اثر آن را در ویژگی‌های خاص آنان، یعنی نقش مادری، همکاری، نوع دوستی و غمخواری ملاحظه کرد (حاتمی و غفاری، ۱۳۹۳، ص ۶۸).

هدف از تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی، وارد کردن اخلاق در زندگی روزمره، اجتناب از آسیب رساندن به دیگران و بهبود بخشیدن به روابط انسان با دیگر موجودات است (نادینگز، ۲۰۰۲ الف، ص ۱۱). از این رو، نادینگز، اقسام دل‌مشغولی و چیزهایی که باید در مورد آن‌ها، دغدغه داشته باشیم را این گونه برمی‌شمارد:

۱. دل مشغولی برای خود^{۱۴}؛ این دل مشغولی شامل زندگی بدنی^{۱۵} (ورزش، استراحت و تغذیه مناسب) زندگی معنوی^{۱۶}، زندگی شغلی^{۱۷} و زندگی تفریحی^{۱۸} می شود.
۲. دل مشغولی در حوزه درونی^{۱۹} که به دو شکل رابطه برابر^{۲۰} (مانند ارتباط همسران و دوستان) و رابطه نابرابر^{۲۱} (مانند رابطه فرزند و والدین) وجود دارد.
۳. دل مشغولی برای افراد غریبه و دور^{۲۲}؛ این گونه از دل مشغولی به دل مشغولی در جهان گسترده تر، غریبه ها، خارجی ها و افراد معلول می پردازد.
۴. دل مشغولی برای جانداران، گیاهان و زمین^{۲۳}؛ زندگی ما به زندگی حیوانات و گیاهان وابسته است. بنابراین، دل مشغولی برای حیوانات، گیاهان و محیط زیست نیز یکی دیگر از لوازم زندگی اخلاقی است.
۵. دل مشغولی برای جهان مصنوع^{۲۴}؛ هر چند اشیا تأثیر اخلاقی مستقیمی بر ما ندارد، اما چگونگی رفتار ما با اشیا، بر زندگیمان اثرگذار است. بنابراین، رفتار غمخوارانه در این حوزه شامل استفاده به جا و درست از اشیا و شناخت ارزش آنها است.
۶. دل مشغولی برای اندیشه ها^{۲۵}؛ بر اساس این گونه از دل مشغولی، باید برنامه تربیتی مدارس، با توجه به تمایل و سطح درک دانش آموزان تنظیم شود. دانش آموزانی که نسبت به موضوعی علاقه مند نیستند، در سطح دیگری قرار داده می شوند و این امر، به معنای سطح پایین تر نیست؛ بلکه سطحی متفاوت است و هر دانش آموزی باید در سطحی قرار گیرد که خود او انتخاب می کند و مفید تشخیص می دهد (غفاری، ۱۳۸۵، ص ۶۰-۶۳). ایجاد چنین

^{۱۴} . Caring for self

^{۱۵} . Physical life

^{۱۶} . Spiritual life

^{۱۷} . Occupational life

^{۱۸} . recreational life

^{۱۹} . Caring in the Inner Circle

^{۲۰} . Equal relationship

^{۲۱} . Unequal relationship

^{۲۲} . Caring for Strangers and Distant Others

^{۲۳} . Caring for Animals, Plants, and Earth

^{۲۴} . Caring for the human -made world

^{۲۵} . Caring for Ideas

مدارسی، سبب پرورش نابغه‌ها، در رشته‌های مختلف علمی می‌شود (نادینگز، ۱۹۹۲، ص ۶۰).

روش های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی عبارت است از: ارائه الگو^{۲۶}، گفتگو^{۲۷}، عمل^{۲۸} و تأیید^{۲۹}. روش ارائه الگو، در رویکرد دل‌مشغولی اهمیتی ویژه دارد؛ زیرا اگرچه این رویکرد، اهمیت توضیح دادن و استدلال کردن را انکار نمی‌کند، اما سعی دارد منظور خود از دل‌مشغولی را از طریق الگوهای خارجی که دل‌مشغولی را در رفتار خویش نمایش می‌دهند، به متریان معرفی نماید؛ نه صرفاً در گفته‌ها و نوشته‌ها (نادینگز، ۱۹۹۸، ص ۱۳۱). مربیان، معلمان و والدین از الگوهای اصلی در تربیت اخلاقی به شمار می‌روند (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۵۶). متریان از راه الگوها، یاد می‌گیرند که چگونه نسبت به دیگران غمخواری کنند؟ (منصوری قزالحصار، ۱۳۹۴، ص ۳۸-۳۹)

گفتگو به معنای سخن گفتن، گفتگوی متقابل یا ارائه شفاهی بحث‌ها برای طرف مقابل، که صرفاً پاسخ به سؤالات پراکنده باشد، نیست؛ بلکه روند و پایان آن، از ابتدا مشخص نیست. گفتگو، چیزی نیست که از قبل، درباره آن تصمیم گرفته شده باشد. گفتگو می‌تواند تفریحی یا جدی، منطقی یا تخیلی، هدف مدار یا فرایند مدار باشد؛ اما همیشه در جستجوی چیزی است که در آغاز معین نشده است. گفتگو، فرصت‌هایی را به یادگیرندگان برای سؤال کردن از علت مسائل می‌دهد.

نادینگز معتقد است یکی از عمل جرم و خلاف کاری - به‌ویژه در نوجوانان - تصمیمات جاهلانه نادرست است؛ بنابراین، نوجوانان می‌توانند از طریق گفتگو، آگاه شده، تصمیمات درست بگیرند و از جرم، دور بمانند (نادینگز، ۱۹۹۲، ص ۲۳).

افزون بر جنبه آگاهی‌دهندگی، با گفتگو می‌توان با دیگران، ارتباط عاطفی دل‌مشغولی برقرار کرده، آن رابطه را حفظ کرد؛ زیرا از راه گفتگو، نیازها و علائق همدیگر

^{۲۶} . Modeling

^{۲۷} . Dialogue

^{۲۸} . Practice

^{۲۹} . Confirmation

را می‌شناسیم. بنابراین، به‌طور کلی، گفتگو، تلاش و جستجویی همگانی، برای شناخت همدیگر، همدلی و سپاسگزاری است (نادینگز، ۱۹۹۲، ص ۲۳).

وجه تمایز رویکرد دل‌مشغولی از رویکردهای دیگر در مؤلفه تأیید است (غفاری، ۱۳۸۴، ص ۲۱). در روش تأیید، ما شخصیت یا کار مخاطب را به بهترین شکل ممکن - به گونه‌ای که مطابق با واقع باشد - ارزیابی کرده، کارهای او را به بهترین انگیزه‌های واقعی ممکن، نسبت می‌دهیم (نادینگز، ۲۰۰۲ الف، ص ۲۸۷-۲۸۸). بنابراین، به وسیله فرایند تأیید (یعنی رفتار ناغمخوارانه فرد را، انعکاس کامل خود فرد تلقی نکنیم) ما خود بهتری را در فرد نشانه می‌رویم؛ اما عمل خاص او را تأیید نمی‌کنیم.

تأیید واقعی مستلزم شناخت درست و کافی افراد مورد دل‌مشغولی است، به طوری که غمخوار بتواند انگیزه زیرین آن‌ها را به گونه‌ای که هم‌خوان با واقعیت باشد، مورد اشاره قرار دهد. در این صورت است که فرد مورد دل‌مشغولی، چنین انتسابی را خواهد پذیرفت و خواهد پذیرفت که در واقع، این آن چیزی بوده است که او می‌خواسته انجام دهد. چنین تأییدی، قوت قلبی برای فرد مورد دل‌مشغولی است و سبب رشد بیشتر و برقراری خود بهتری در فرد خواهد شد؛ (غفاری، ۱۳۸۵، ص ۹۱) زیرا وقتی مرتبی از سوی دیگران، تأیید می‌شود، سعی می‌کند با آنان، هم‌رنگ شود و به دنبال این است که خود بهتری را برای خودش در نظر بگیرد (منصوری قزالحصار، ۱۳۹۴، ص ۴۰).

از دیدگاه نادینگز، کامل شدن تربیت مرتبی در گرو ایجاد زمینه‌های تجربه کارهای اخلاقی برای او است (غفاری، ۱۳۸۵، ص ۹۰). نادینگز می‌گوید ما و بچه‌ها نیاز داریم که دل‌مشغولی را به صورت عملی، تمرین کنیم؛ مثلاً کودکان در حفظ نظافت محیط همکاری نمایند؛ والدین را در کارهای خانه یاری دهند و... بنابراین باید ساختار قانونی و فرصتی فراهم شود تا کودکان در خانه، مدرسه، بیمارستان‌ها و... بتوانند دل‌مشغولی را به صورت عملی، تمرین و تجربه کنند (نادینگز، ۱۹۸۶، ص ۱۸۷). تجربه عملی کارهای دل‌مشغولانه، از سویی ظرفیت توجه‌کنندگی و ارتباط بین فردی را توسعه خواهد داد (غفاری، ۱۳۸۴، ص ۲۰). از سوی دیگر، مرتب‌یان با پیامدهای رفتارهای اخلاقی و غمخوارانه خود مواجه می‌شوند و این، نقش مهمی در تربیت اخلاقی آنان، خواهد داشت (رهنما، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

۲. تربیت اخلاقی در آموزه‌های قرآنی

قرآن، کتاب و برنامه جامع تربیت است (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹). این کتاب، انسان‌ها را به گام نهادن در مسیر تربیت، تشویق نموده، ویژگی‌های نیک اخلاقی و صاحبان آن را ستوده (فرقان: ۶۳-۷۶) و خصوصیات بد اخلاقی و صاحبان آن را، نکوهش کرده است (ماعون: ۱-۷).

از آنجا که بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای انسان، تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند، در فرایند تربیت باید به همه این ابعاد، توجه نمود (جلالی، ۱۳۸۰، ص ۴۵). به همین دلیل، هنگامی که با دید تربیتی به قرآن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که قرآن می‌خواهد انسان را در هر سه بعد اندیشه، احساس و رفتار، تربیت کند؛ بنابراین، اهدافی که قرآن برای تربیت اخلاقی انسان در نظر دارد و روش‌های قرآن برای رسیدن به آن‌ها، در سه دسته قرار دارد: الف) اهداف و روش‌های پرورش اندیشه اخلاقی؛ ب) اهداف و روش‌های پرورش احساسات اخلاقی؛ ج) اهداف و روش‌های پرورش رفتار اخلاقی.

۲-۱. اهداف و روش‌های پرورش اندیشه اخلاقی

پرورش بعد شناختی متربی و آشنا کردن او با ویژگی‌های اخلاقی خوب و بد و قواعد و اصول اخلاقی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت اخلاقی دارد (داودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۹۴). از این رو، قرآن، در تربیت اندیشه اخلاقی انسان، دو هدف دارد: پرورش آگاهی اخلاقی متربی و پرورش فهم و تعقل اخلاقی متربی.

یکی از اهداف تربیت اخلاقی در قرآن، دادن برخی شناخت‌های اخلاقی به متربی و آشنا کردن او با اصول و ارزش‌های اخلاقی است. مثلاً ذات انسان به خوبی کمک به دیگران، آگاه است؛ اما پرسشی که وجود دارد این است که بخشیدن از مال خود به دیگران، تا چه اندازه‌ای، رواست؟

خداوند در آیه ۲۹ سوره اسراء، پاسخ داده است که در بخشش، میانه‌رو باشید؛ یعنی نه آن اندازه، بخیل باشید که هیچ خیری از شما به دیگران نرسد و دیگران، شما را سرزنش کنند (ملوم) و نه آن گونه ببخشید که خودتان نیازمند و درمانده (محسور) شوید (سید بن

قطب، ۱۲۱۴، ج ۴، ص ۲۲۲۴). قرآن برای پرورش آگاهی اخلاقی انسان، از روش هایی استفاده می کند، مانند: دادن بینش صحیح به انسان در مورد هستی، بیان صفات اخلاقی نیک و بد و آثار و عواقب آن ها و تبیین موانع رفتارهای اخلاقی و راه های غلبه بر آن ها.

در اسلام، بینش و شناخت، نقش زیربنایی دارد؛ از این رو، ابتدا شناخت صحیحی از حقیقت و جایگاه انسان، هستی و خداوند به بشر داده می شود؛ سپس بنای مفاهیم و دستورات اخلاقی و فقهی بر این اساس، گذاشته می شود (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۴). بنابراین، قرآن تلاش می کند تا دیدگاهی صحیح به انسان ها، در زمینه های مختلف، بدهد؛ مثلاً: در مورد نظام هستی (آل عمران: ۱۶۷)، درباره دنیا و حقیقت زندگی (کهف: ۷)، در زمینه حقیقت انسان و جایگاه او در نظام هستی (فاطر: ۱۵)، در مورد تاریخ، جامعه و آینده بشر در زمین (مجادله: ۲۱) و درباره مرگ و پس از مرگ (عنکبوت: ۶۴). به عنوان نمونه، قرآن، این شناخت را به انسان می دهد که زندگی حقیقی او، پس از مرگ است (عنکبوت: ۶۴) و انسان در جهان پس از مرگ، سزای کارهای خود را می بیند (آل عمران: ۱۸۵).

از دیدگاه قرآن، یقین به جهان پس از مرگ و حسابرسی کارهای انسان در آن جهان، سبب فروتنی انسان (بقره: ۴۵-۴۶)، افزایش صبر انسان در سختی ها (بقره: ۱۵۵-۱۵۶)، راحت شدن نیکوکاری (نمل: ۳) و رعایت کردن حقوق دیگران (اعراف: ۲۹) است.

آشنا شدن متربی با صفات نیک و بد اخلاقی، علل و آثار آن ها در زندگی انسان، نقش مهمی در تربیت اخلاقی او دارد. از این رو، قرآن تلاش می کند ویژگی های اخلاقی زیبا و زشت را برای مخاطبان نام برده، تعریف و تحلیل کند (داودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۲۸). مثلاً، قرآن برای دور نگه داشتن افراد از تکبر و غرور، برخی آثار آن را بیان داشته است؛ مانند: بی توجهی به عقل و منطق (غافر: ۳۷)، دور شدن از خداوند (لقمان: ۱۸) و همراه با شیطان، به جهنم وارد شدن (اعراف: ۱۸). همچنین یکی از صفاتی که خداوند از آن تمجید کرده، داشتن حیا است (قصص: ۲۵).

«حیاء» در لغت به معنای رنجش و بیزاری نفس انسان از زشتی ها و ترک آن ها است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۶۸). قرآن برای تقویت این ویژگی در انسان می فرماید آگاه باشید که خداوند، فرشتگان، پیامبر اسلام (ص) و مؤمنان راستین، به تمام اندیشه ها،

انگیزه‌ها و رفتارهای آنان آگاهند و در آن جهان، بر کارهای شما گواهی می‌دهند(توبه: ۱۰۵). وجود این صفت در انسان، سبب دور شدن انسان از آلودگی‌ها و رفتارهای زشت است (اسدیان، قطبی و شعیری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵). اهمیت و کارایی این ویژگی در تربیت انسان از آنجا است که همان‌گونه که هوس‌های نفسانی و وسوسه‌های شیطانی، از درون انسان می‌خروشد و انسان را به سمت گناه، می‌کشاند، این حس نیز از درون انسان می‌جوشد و او را از گناه، دور می‌سازد.

بیان موانع رفتارهای اخلاقی و راه‌های از میان برداشتن آن‌ها نیز روش دیگر تربیت اندیشه اخلاقی در قرآن است (داودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۲۷). مثلاً آیات ۲۶۷-۲۶۸ سوره بقره، موانع انفاق و کمک به نیازمندان را بیان می‌کند؛ علامه فضل الله در تفسیر این آیات می‌گوید انسان به خاطر علاقه‌ای که به اموالش دارد، ذاتاً بخیل است؛ افزون بر این، اگر بخواهد به نیازمندان کمک کند، شیطان او را وسوسه کرده، او را از فقیر شدن، می‌ترساند. به این شکل، انسان از کمک کردن به نیازمندان، منصرف می‌شود. اما خداوند برای این که انسان بتواند بر این ترس غلبه کرده، به نیازمندان کمک کند، می‌فرماید روزی انسان به دست خدا است و بخشش، ثروت انسان را زیادتر کرده، سبب بخشیده شدن گناهان انسان می‌گردد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۰۶).

پرورش فهم و تعقل اخلاقی در مرتبه‌ی، نیز یکی از مهم‌ترین اهداف تربیت اندیشه اخلاقی در قرآن است (عابدی، ۱۳۸۴، ص ۳۹) یعنی مرتبه‌ی با عقل و بینش پرورش یافته بر اساس تعالیم دینی، به معیارهایی دست یابد که بتواند بایدها، فضیلت‌ها و امور سودمند و همچنین نبایدها، رذیلت‌ها و امور زیان‌آور را بشناسد و بر اساس آن، رذیلت‌ها را از خود دور کرده، خود را به فضایل بیاراید (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲).

اگر مرتبه‌ی از این توانایی برخوردار باشد، به آسانی می‌تواند در شرایط گوناگون، وظیفه اخلاقی خود را تشخیص داده، تصمیم صحیح بگیرد و از افتادن در ورطه انحرافات اخلاقی در امان بماند (داودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۳۲). قرآن برای پرورش فهم و تعقل اخلاقی مرتباً از روش‌هایی مانند: استفاده از دلیل، بیان سرگذشت‌های تربیتی و تمثیل، استفاده می‌کند.

یکی از روش‌های تربیت اخلاقی قرآن، بیان دلیل دستورهای اخلاقی است. مثلاً قرآن، هنگام بیان حرمت، علت حرام شدن آن‌ها را نیز می‌گوید (مانده: ۹۰-۹۱)؛ قرآن، این دو را رجس - به معنی چیز نجس و ناپاک - و کاری شیطانی که سبب ایجاد کینه و دشمنی در میان افراد، متزلزل کردن جامعه و غافل شدن از خدا است، معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۷۰). به کارگیری این شیوه سبب می‌شود که متربی با علت حرمت مشروب و قمار، آشنا شده، راحت‌تر و بهتر از آن‌ها، دوری کند؛ همچنین سبب می‌شود متربی به این شناخت برسد که از کارهای زیان‌آوری که سبب غافل شدن از خداوند و ایجاد کینه و دشمنی میان او و دیگران است، دوری کند.

یکی از پرکاربردترین شیوه‌های تربیت اخلاقی، داستان‌گویی است. قرآن برای پرورش اخلاقی مخاطبان، ۱۲۲ داستان تربیتی نقل کرده است (حقیقت و مزیدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷). مثلاً، خداوند حکیم در آیات ۱۷-۳۴ سوره قلم، نقل می‌کند که پیرمردی مؤمن، باغی خرم داشت. او هر سال، بخشی از میوه‌های باغ را به نیازمندان می‌داد. هنگامی که پیرمرد از دنیا رفت، فرزندان او گفتند از این پس سهمی به نیازمندان نمی‌دهیم. آن‌ها، برای اینکه وقتی برای چیدن میوه‌ها می‌روند، فقیران، آن‌ها را نینند و سر نرسند، قرار گذاشتند صبح زود و در تاریکی، برای چیدن میوه‌ها بروند. هنگامی که آن‌ها به باغ رسیدند، دیدند که جز ویرانه و سوخته‌ای، از باغ باقی نمانده است. این داستان نشان می‌دهد کمک به نیازمندان، بیش و پیش از آنکه به سود نیازمندان باشد، به سود خود کمک‌کننده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۳۹۴).

از دیگر روش‌های پرورش فهم و تعقل اخلاقی در قرآن، تمثیل است. در تمثیل، نکته‌های پیچیده اخلاقی، روشن و ملموس شده، متربی به راحتی، آن‌ها را درک می‌کند (حقیقت و مزیدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶). خداوند می‌فرماید ما این تمثیل‌ها را بیان می‌کنیم تا انسان‌ها، در آن‌ها تفکر کرده، (حشر: ۲۱) پند و اندرز بگیرند (ابراهیم: ۲۵). مثلاً می‌فرماید فردی که غیبت دیگری را می‌کند، مانند این است که آن دیگری مرده است و آن فرد، گوشت او را می‌خورد. تفکر در این مثال، زشتی، تهوع‌آور و ناجوانمردانه بودن غیبت را نشان می‌دهد (حجرات: ۱۲).

۲-۲. اهداف و روش‌های پرورش احساسات اخلاقی

قرآن، توجه ویژه‌ای به تربیت عواطف اخلاقی انسان نموده است. اهداف تربیت احساسات اخلاقی در قرآن، پرورش حس فضیلت‌خواهی در انسان و در مسیر رضایت خداوند قرار گرفتن احساسات انسان می‌باشد.

از دیدگاه قرآن، فطرت انسان، خواهان فضیلت‌ها و ارزش‌های واقعی و متنفر از پستی‌ها و بدی‌ها است؛ اما گاهی این گرایش، بر اثر شهوت‌رانی‌های انسان، فراموش می‌شود یا انسان به آن‌ها، بی‌توجهی می‌کند. بنابراین، تربیت اخلاقی انسان، نیازمند پرورش حس فضیلت‌خواهی است (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰). از این رو، خداوند از نیکوکارانی که علیرغم میل و نیازشان به غذا، غذای خود را به نیازمندان می‌دهند، تشکر می‌کند (انسان: ۸-۹) و کسانی را که فضیلت‌ها را فراموش کرده، برای رسیدن به ثروت، از هیچ ستمگری، پرهیزی ندارند، نکوهش می‌کند (فجر: ۱۷-۲۶).

هدف دیگر تربیت اخلاقی در قرآن، در مسیر رضایت خداوند قرار گرفتن احساسات انسان است. مثلاً، قرآن، مسلمانان را به کنترل مهر و قهر خود سفارش کرده، بنده واقعی خداوند را کسی می‌داند که عواطف او نیز در راستای رضایت الهی باشد؛ به گونه‌ای که محبت یا خشم او، نمی‌تواند او را از راه حق و عدالت، خارج کرده، به تعصب نابه‌جا نسبت به دوستان یا ستمگری نسبت به دشمنان بکشاند (آل عمران: ۱۳۴ و مائده: ۸). قرآن برای رسیدن به این اهداف، از روش‌هایی معرفی الگوهای اخلاقی، برانگیختن و بازداشتن و محبت، استفاده نموده است.

روش الگویی از اساسی‌ترین روش‌های تربیت اخلاقی است (حقیقت و مزیدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵). در این روش مربی می‌کوشد نمونه حالت یا رفتار نیک را در معرض دید مربی قرار دهد تا او از آن اسوه پیروی کرده، آن حالت یا رفتار را در خویش پدید آورد (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۴). قرآن نیز از این روش استفاده نموده، برخی افراد را به عنوان اسوه، معرفی می‌کند تا ما در زندگی خویش، از ایشان الگو بگیریم؛ مثلاً، حضرت محمد (ص) را کامل‌ترین الگو (احزاب: ۲۱) برای تمام مسلمانان، در گذشته، حال و آینده معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۸۹).

برانگیختن و بازداشتن (ترغیب و ترهیب) به معنای ایجاد شوق در فرد برای انجام کاری یا ایجاد ترس در او برای ترک رفتاری است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۲). قرآن، برای تقویت گرایش متربی به داشتن اخلاق نیک، فواید دنیوی و اخروی صفات اخلاقی نیک را بیان کرده و برای کاهش تمایل او به اخلاق بد، زیان‌های دنیوی و اخروی صفات اخلاقی بد را برشمرده است. مثلاً می‌فرماید هر کار نیکی که با خود به جهان آخرت بیاورید، ده برابر پاداش می‌بینید (انعام: ۱۶۰) و می‌فرماید هر کس انسان بی‌گناهی را به عمد، بکشد، به خشم خداوند دچار شده، در جهنم، جاودانه می‌گردد (بقره: ۹۳).

ترغیب و ترهیب، باید همیشه با هم و به اندازه باشد؛ زیرا که انسان در خوشی‌ها و رفاه، غافل، مغرور و سرکش می‌شود و در سختی‌ها و ترس‌ها، ناامید، ساکن و خاموش (اسراء: ۸۳-۸۴؛ هود: ۹-۱۱).

محبت، از بهترین روش‌های تربیت اخلاقی اسلام است. محبت، نیروی فراوانی در شکوفا کردن گرایش‌های متعالی انسان دارد. هرگاه انسان به چیزی دل بندد، این دلبستگی چنان او را مجذوب خود می‌سازد که همه تمایلات خود را متوجه خویش می‌کند (حاجی بابائیان، ۱۳۸۸، ص ۱۹۹). از این رو، مربی برای ایجاد و استوار کردن رابطه محبت‌آمیز میان خود و متربی، باید علاقه خود به متربی را بیان کند تا متربی نیز مربی خود را دوست داشته باشد و با جان و دل، به رهنمودهای او، عمل کند (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۱). قرآن نیز از این روش استفاده کرده، گاهی نعمت‌هایی که خداوند به انسان داده است را، یادآوری می‌کند (مانند: الرحمن: ۱-۲۴؛ بقره: ۲۹؛ روم: ۲۱) تا محبت خداوند در دل انسان، زیاد شود؛ (فیروز مهر، ۱۳۹۳، ص ۳۶۸).

گاهی نیز می‌فرماید خداوند، فلان عمل یا کسانی که فلان صفت (مانند عدالت) را دارند، دوست دارد (حجرات: ۱۰؛ ممتحنه: ۸؛ بقره: ۱۹۵) تا مؤمنان به سمت آن ویژگی و کسانی که آن را دارند، گرایش پیدا کنند؛ در برخی موارد نیز می‌فرماید خداوند، فلان عمل یا کسانی که فلان صفت (مانند غرور) را دارند، دوست ندارد (نساء: ۳۶؛ لقمان: ۱۸؛ قصص: ۷۷) تا مؤمنان از آن رفتار و صفت اخلاقی و از کسانی که به آن‌ها آلوده‌اند، دوری کنند.

۲-۳. اهداف و روش‌های پرورش رفتار اخلاقی

هدف اصلی در تربیت اخلاقی، ایجاد و تقویت عادت‌های رفتاری مطلوب در متری است؛ به گونه‌ای که متری بتواند به آسانی، در هر شرایطی، رفتار شایسته اخلاقی متناسب با آن را انجام دهد (داودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۹۴). به همین دلیل، قرآن، تأکید فراوانی بر رفتارهای اخلاقی دارد و همواره در کنار سفارش به ایمان، به عمل صالح نیز سفارش کرده (مانند: بینه: ۷؛ عصر: ۳)، آن را نشانه راستی و درستی ایمان می‌داند (انفال: ۲-۴ و ۷۴). از نظر قرآن، دانستن تکالیف اخلاقی، به تنهایی، کافی نیست؛ بلکه این دانش، زمانی ارزشمند است که به آن عمل شود. به همین دلیل، خداوند، برخی دانشمندان یهود را سرزنش کرده است (آل عمران: ۱۸۷)؛ زیرا آنان، نشانه‌های پیامبر آخرالزمان را در تورات خوانده بودند و می‌دانستند که محمد (ص)، همان پیامبر آخرالزمان است و بر اساس آموزه‌های دین یهود، موظف بودند که او را به مردم، معرفی کنند؛ اما به خاطر تعصب، منفعت طلبی و... این حقیقت را از مردم، پنهان می‌کردند (سید بن قطب، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۴۱). اگر تکالیف اخلاقی، تنها در ذهن انسان جای گرفته باشد و انسان، به آن عمل نکند، به تعبیر قرآن، آن شخص، مانند الاغی است که کتاب‌های ارزشمندی بر دوش دارد؛ اما از آن‌ها بهره‌ای ندارد، جز خستگی و نفرت (جمعه: ۵).

مهم‌ترین هدف تربیت رفتار اخلاقی در قرآن، داشتن توانایی انجام تکالیف اخلاقی و اصلاح رابطه انسان با خود، خداوند، انسان‌های دیگر و محیط زیست است؛ زیرا خداوند می‌فرماید هدف از نازل کردن کتاب‌های آسمانی، عمل به آن‌ها است؛ بنابراین، کسانی که ادعا می‌کنند به کتاب‌های آسمانی ایمان دارند و به دستورات آن‌ها، آگاه هستند، اما به آن‌ها عمل نمی‌کنند، اصلاً به آن کتاب‌ها، ایمان ندارند (جمعه: ۵).

مثلاً در زمینه اصلاح ارتباط با خود، قرآن می‌فرماید با گناه کردن، به خود ظلم نکنید (طلاق: ۱) زیرا که گناه، آثاری چون: رسیدن بلاها به انسان در این دنیا (شوری: ۳۰) دارد؛ یا قرآن، در زمینه اصلاح ارتباط با خداوند می‌فرماید انسان باید به خداوند، به عنوان یگانه آفریننده و اداره‌کننده هستی، ایمان بیاورد (اعراف: ۵۴)، به دستورات سعادت‌بخش او، عمل کند (بقره: ۲۲۹)؛ یا درباره بهبود بخشیدن به رابطه خود با دیگران، قرآن می‌فرماید

حقوق دیگران را رعایت کنید و به کسی ستم نکنید (نساء: ۲۹-۳۰)؛ نیز قرآن، در زمینه اصلاح ارتباط انسان با محیط زیست می‌فرماید من همه چیز را برای شما آفریدم (بقره: ۲۹) و از شما می‌خواهم که زمین را آباد کنید (هود: ۶۱). قرآن برای ایجاد توانایی انجام تکالیف اخلاقی در متریان، روش‌هایی را به کار گرفته است؛ مانند: بیان تدریجی دستورات اخلاقی، تشویق، تنبیه، مواجه شدن با نتایج عمل و توبه.

یکی از روش‌های قرآن در تربیت رفتار اخلاقی، تربیت تدریجی می‌باشد. در این روش، برای ایجاد تغییر در عادات اخلاقی، ابتدا آمادگی ذهنی ایجاد می‌شود؛ سپس، قوانین ساده‌تر و بعد قوانین سخت‌تر ارائه می‌گردد (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۳). مثلاً قرآن، دستور حرمت نوشیدن شراب را در چند مرحله و به مرور زمان، ابلاغ کرد؛ یعنی ابتدا مسلمانان را از کارهای زشت و گناهان باز داشت (اعراف: ۳۳)، سپس ایشان را از مستی در هنگام نماز نهی کرد (نساء: ۴۳)، سپس با لحنی ملایم، حرمت نوشیدن شراب را بیان کرد (بقره: ۲۱۹)، در پایان، به خاطر بی‌توجهی برخی مسلمانان نسبت به حرمت شراب، با لحنی بسیار شدید، از آن نهی کرد (مائده: ۹۰-۹۱) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵).

در روش تشویق، بعد از این که متربی عمل اخلاقی را انجام داد، برای این که عمل اخلاقی او، ترک نشود، او را تشویق می‌کنند (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۴). مثلاً خداوند از مسلمانانی که با پیامبر اسلام (ص) پیمان وفاداری بستند و به آن وفا کردند، تشکر کرده، می‌فرماید به خاطر این وفاداری، شما را در جنگ با مشرکان، پیروز گردانیدم و غنائم فراوانی به شما دادیم (فتح: ۱۸-۲۹).

اگر عمل ضد اخلاقی از متربی سر زد، برای جلوگیری از تکرار آن، متربی، تنبیه می‌شود (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۴). مثلاً خداوند می‌فرماید به بنی اسرائیل، نعمت آسایش و غذاهای لذیذی که به راحتی در اختیارشان قرار می‌گرفت دادیم؛ اما آن‌ها ناسپاسی کردند و ما این نعمت‌ها را از آنان، گرفتیم (بقره: ۵۷-۶۱).

بر اساس روش مواجه شدن با نتیجه عمل، به متربی اجازه داده می‌شود تا زیان یا سود عمل خود را ببیند. هنگامی که فرد ببیند پیامد عمل او، سود یا زیان خودش است، انگیزه‌ای درونی برای انجام یا ترک آن عمل پیدا می‌کند (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۱) مثلاً خداوند

می‌فرماید هر مصیبتی که به شما می‌رسد به خاطر کارهای بد شما است (شورا: ۳۰). پیامبر اسلام (ص) در تفسیر این آیه می‌فرماید هر سختی که در زندگی، گریبان‌گیر انسان می‌شود، نتیجه کارهای بد خود او است که در این دنیا، به او بازگشته است^{۳۰} (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۷).

یکی از روش‌های تربیتی بسیار مؤثر، روش توبه است (روحانی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴). انسان به خاطر داشتن غرایز و طبع حیوانی، گاهی مرتکب خطا می‌شود. در این موقع مریب نباید مرتبی خطاکار را براند؛ بلکه باید او را به پوزش خواستن از خداوند و بازگشت به سوی او و اصلاح خود، دعوت کند (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۳۷۸). از این رو، خداوند، گناه‌کاران را از ناامیدی، نهی کرده، به ایشان، نوید بخشش می‌دهد و آنان را به بازگشت به سوی خداوند و جبران گذشته، دعوت می‌کند (زمر: ۵۳-۵۴).

۳. هدف‌ها و روش‌های جامع تربیت اخلاقی

منظور از اهداف جامع، هدف‌های نهایی و اصلی تربیت اخلاقی است که هر سه بعد اندیشه، احساس و رفتار انسان، برای رسیدن به آن‌ها، پرورش می‌یابد. هدف‌های جامع و نهایی تربیت اخلاقی در قرآن، بنده و تسلیم خداوند شدن در تمام ابعاد وجود و رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی است.

هدف اصلی تربیت اخلاقی انسان در قرآن، تربیت انسانی است که اندیشه‌ها، عواطف و رفتارهای او، تسلیم محض خداوند متعال و در مسیر رضایت او باشد (ضرابی، ۱۳۹۴، ص ۵۳).

از این رو، قرآن، می‌فرماید دین خداوند، از ابتدای آفرینش انسان تاکنون، تنها یکی است و آن، «ا سلام» است (آل عمران: ۱۹-۲۰). منظور از «ا سلام» در این آیه، تسلیم خدا بودن است؛ یعنی اندیشه، احساس و رفتار مؤمن حقیقی، کاملاً تسلیم خداوند است و هدف او از زندگی، همان است که خداوند به او معرفی کرده و تمام تلاش او در زندگی این است که با عمل به دستورات خداوند، به این هدف برسد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۷۴).

۳۰. «ما من خدش عود و لا نكبة قدم إلا بذنب».

خداوند در آیه ۳۰ سوره بقره، جایگاه والای انسان در نظام آفرینش و هدف نهایی تربیت او - که رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی است - را بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۹). اگر انسان در هر سه بعد وجودی خویش، پرورش یافته، تسلیم و بنده خداوند گردد، به هدف نهایی آفرینش که رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی و جانشینی خداوند است، می‌رسد. کسی که به این مقام برسد، وظیفه دارد که به امور دیگر آفریدگان، رسیدگی کرده، آن‌ها را تربیت کند و به‌سوی کمالشان، هدایت نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸-۱۲۰). قرآن برای رسیدن به این اهداف، روش‌هایی را به کار گرفته که مهم‌ترین آن‌ها، ازدواج، زمینه‌سازی، در نظر گرفتن تکالیف تربیتی و محاسبه نفس است.

یکی از روش‌های تربیت اخلاقی در اسلام، ازدواج است. بسیاری از اندیشه‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای ضد اخلاقی انسان، به خاطر خودخواهی و خودبینی است. ازدواج، تأثیر زیادی در توجه به دیگران و رها شدن از خودخواهی و خودبینی دارد (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵). افزون بر این، تلاش‌های تربیتی والدین برای تربیت فرزندان خود، نقش مهمی در تربیت اخلاقی خود والدین نیز دارد (غلامی، ۱۳۹۶، ص ۸).

به همین دلیل، خداوند، ازدواج کردن و همسر داشتن را به‌عنوان یکی از نعمت‌های خداوند که سبب ایجاد آرامش در همسران و برقراری «مودت و رحمت» در میان آن‌ها است، برشمرده (روم: ۲۱). در لغت، «مودت» به معنای دوست داشتن قلبی (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۵۳) و «رحمت» به معنای مهربانی و دلسوزی است (همان، ج ۱۲، ص ۳۰). بنابراین، هر یک از زن و مرد، به تنهایی ناقصند و ازدواج کردن، سبب شکوفا شدن محبت میان آن‌ها، ایثار و از خودگذشتگی برای یکدیگر و فرزندان، رسیدن آن‌ها به آرامش حقیقی و کامل شدن آن‌ها است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۶۷).

موفقیت در تربیت اخلاقی، پیش از هر اقدامی و بیش از هر چیزی، به وجود زمینه مناسب برای تربیت اخلاقی، بستگی دارد (داودی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۱۳). منظور از زمینه‌سازی، اموری است که موانع رشد اخلاقی مرتبی را از بین برده، او را در رسیدن به فضایل اخلاقی، یاری می‌رساند (فیروزمهر، ۱۳۹۳، ص ۲۵۰). بنابراین، زمینه‌سازی دو جهت دارد:

۱. فراهم آوردن شرایط اولیه‌ای که احتمال بروز اندیشه‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای اخلاقی را در مرتبه بالا می‌برد (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۷). مانند: انتخاب همسر خوب و تشکیل خانواده شایسته (نور: ۲۶)، دو ست داشتن نیکان و دوستی با ایشان (شوری: ۲۳)، مهاجرت به سرزمین‌هایی که زمینه رشد اخلاقی در آن فراهم است (بقره: ۹۷-۱۰۰) و تشکیل حکومت عادل دینی (مائده: ۶۷).

۲. جلوگیری از شرایط اولیه‌ای که احتمال بروز اندیشه‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای ضد اخلاقی را در مرتبه، افزایش می‌دهد (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۸). مانند: ازدواج نکردن با افراد ناشایست (بقره: ۲۲۱)، پرهیز از دوستی و همنشینی با بدان (فرقان: ۲۷-۲۹)، رعایت حجاب برای جلوگیری از شیوع فساد در جامعه (نور: ۳۰-۳۱) و انجام کارهای نیک در خفا برای جلوگیری از ریا (بقره: ۲۷۱).

در شرایع آسمانی، برخی از دستورالعمل‌هایی که به کار بستن آن‌ها برای تربیت انسان ضروری است، به صورت تکلیف تربیتی واجب، در نظر گرفته شده (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۷). فریضه سازی در تربیت، تضمین کننده مداومت بر عمل تربیتی و اثرگذاری آن بر انسان است (همان: ۱۲۹). مثلاً، یکی از واجبات شرعی در قرآن، نماز است (بقره: ۴۳) که یکی از آثار آن، پاک شدن انسان از تکبر و غرور معرفی است^{۳۱} (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۸). همچنین اسلام، واجبات مالی، مانند: خمس و زکات را معین کرده است (انفال، ۴۱) که سبب توجه به محرومان، فریفته نشدن به ثروت خود و ایجاد روحیه شکرگزار در انسان شده، (مردانی نوکنده، ۱۳۸۲، ص ۳۲) رشد روحی و اخلاقی انسان را به همراه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱).

یکی از روش‌های اساسی در تربیت اخلاقی، محاسبه نفس است (حشر: ۱۸). اهل بیت (ع) بسیار به این روش سفارش کرده، فرموده‌اند کسی که هر روز خود را محاسبه نکند، شیعه نیست^{۳۲} (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۵۳). پس آن گونه که دو شریک بدبین به یکدیگر، به حساب هم می‌رسند، خود را حسابرسی کنید^{۳۳} (طبرسی، ۱۳۹۲، ص ۴۶۸).

۳۱. فاطمه (ع): «فرض الله... الصلاة تنزيها عن الكبر.»

۳۲. امام کاظم (ع): «ليس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم.»

۳۳. پیامبر (ص): «لا يكون الرجل من المتقين حتى يحاسب نفسه أشد من محاسبة الشريك شريكه.»

محاسبه نفس این گونه است که انسان، تمام اندیشه‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای روزانه خود را بررسی کرده، ببیند آیا مطابق رضایت خداوند بوده است؛ یا خیر؟ پس اگر اندیشه‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای آن روزش مورد رضایت خداوند بود، خداوند را شکر می‌کند؛ اما اگر خطایی دید، توبه کرده، جبران می‌نماید (نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۷۸-۷۹).

۴. مقایسه هدف‌ها و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و آموزه‌های اخلاقی قرآن

مقایسه اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دل‌مشغولی و قرآن، مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی را میان آن‌ها نشان می‌دهد:

۴-۱. مشابهت‌ها

۱. توجه و تأکید بر تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی: رویکرد دل‌مشغولی، به جای تکیه بر عوامل عقلانی، بر حس همدردی، احساس مسئولیت و غمخواری نسبت به دیگران، تأکید می‌کند. قرآن نیز به پرورش احساسات و گرایش‌های اخلاقی توجه داشته، می‌خواهد حس فضیلت‌خواهی انسان را پرورش داده، عواطف و گرایش‌های او را در مسیر رضایت خداوند قرار دهد.

۲. توجه کاربردی به اخلاق: هدف رویکرد دل‌مشغولی، وارد کردن اخلاق در زندگی روزمره انسان و بهبود بخشیدن به رابطه انسان با دیگر موجودات است؛ از این رواز دل‌مشغولی برای خود، در حوزه درونی، برای افراد غریبه، برای جانداران، گیاهان و زمین، برای جهان مصنوع و برای اندیشه‌ها، سخن می‌گوید. قرآن نیز دانستن دستورات اخلاقی را به تنهایی کافی نمی‌داند؛ بلکه در پی بهبود بخشیدن به رابطه انسان با خود، خداوند، انسان‌های دیگر و محیط زیست در عمل است.

۳. برانگیختن احساس مسئولیت در مرتبه نسبت به دیگران: در رویکرد دل‌مشغولی، مرتبه‌ای به گونه‌ای در برابر دیگران احساس همدردی و مسئولیت می‌کند که نیازهای دیگران را نیازهای خود دانسته، در جهت برآورده کردن آن‌ها تلاش می‌کند (غفاری، ۱۳۸۵،

ص ۵۹). قرآن نیز سفارش می‌کند که افزون بر رعایت حقوق دیگران، به دیگران - به ویژه نیازمندان - توجه کرده، نیازهای مادی و معنوی آن‌ها را برآورده کنید (بقره: ۲۱۵ و ۲۲۰).

۴. استفاده از روش الگودهی و تأیید: در رویکرد دل‌مشغولی، والدین، مربیان و معلمان، مهم‌ترین الگوها هستند. قرآن نیز در زمینه‌های مختلف، الگوهایی را معرفی می‌کند و حضرت محمد(ص) را بهترین و کامل‌ترین الگو برای همه انسان‌ها، در همه زمان‌ها و مکان‌ها معرفی می‌کند. همچنین در رویکرد دل‌مشغولی، مربی با روش تأیید در پی این است که میان ذات پاک‌متربی و عمل خطایی که انجام داده، فرق بگذارد و از این راه، تلقی مثبتی از متربی در ذهن خودش ایجاد کند که این در رشد اخلاقی او، اثر مثبت دارد. در روش توبه در قرآن نیز شبیه همین کار انجام می‌شود. مثلاً در داستان یوسف(ع)، هنگامی که یوسف(ع) خود را به برادرانش که بسیار به او ستم کرده بودند، معرفی کرد، خودش به آن‌ها تلقین کرد که علت بدی‌هایی که به من کردید، نادانی شما و وسوسه‌های شیطان بود؛ اما حالا که خردمند و دانا شده‌اید، سرزنشی بر شما نیست؛ شما فقط توبه کنید و از خداوند بخواهید که شما را ببخشد که او بسیار مهربان و بخشنده است (یوسف: ۸۸-۱۰۰).

۵. به‌کارگیری روش عمل و در نظر گرفتن تکالیف تربیتی: در رویکرد دل‌مشغولی، این فرصت برای متربی ایجاد می‌شود تا اعمال دل‌مشغولانه را در محیط‌هایی چون: خانه، مدرسه و بیمارستان، تجربه کند. در قرآن نیز تکالیف اخلاقی در نظر گرفته شده و متربی موظف است آن‌ها را انجام دهد؛ مانند واجب کردن کمک‌های مادی و معنوی به نیازمندان (نور: ۲۲؛ نساء: ۸).

۴-۲. تفاوت‌ها

۱. عاطفه‌گرا بودن رویکرد دل‌مشغولی در برابر شناخت‌گرا بودن تربیت اخلاقی قرآنی: اگرچه رویکرد دل‌مشغولی یک رویکرد غیرعقلانی یا ضدعقلانی نیست و در موقعیت‌های دل‌مشغولی، فرد غمخوار بر مبنای ملاک‌های عقلانی شخصی، عمل

دل مشغولی را انجام می دهد؛ اما اساس این رویکرد، عاطفه گرایی و برقراری ارتباط اخلاقی میان فرد غمخوار و فرد مورد غمخواری است (نادینگر، ۱۹۹۲، ص ۲۱).

در حالی که در قرآن، هر چند به تربیت احساسات اخلاقی توجه شده، اما تربیت، بر مبنای شناخت و عقل پایه گذاری شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۶۵ و فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۶۵). از این رو، سوره هایی که در ابتدای پیامبری حضرت محمد (ص) نازل می شد (سور مکی)، بیشتر در پی اصلاح اندیشه ها و عقاید مردم بود و محتوای سوره هایی که در سال های پایانی پیامبری ایشان نازل می شد (سور مدنی)، بیشتر، آموزه های اخلاقی، فقهی، اجتماعی و سیاسی است (حجتی، ۱۳۸۶، ص ۷۹-۸۰).

۲. تفاوت هدف تربیت عواطف اخلاقی: اگر چه، هم رویکرد دل مشغولی و هم قرآن به تربیت عواطف اخلاقی توجه دارند؛ اما هدف از تربیت احساسات اخلاقی در رویکرد دل مشغولی، پرورش احساس مسئولیت نسبت به دیگران و همدردی متری با دیگران است؛ اما هدف تربیت احساسات اخلاقی در قرآن، پرورش حس فضیلت خواهی در انسان و در مسیر رضایت خداوند قرار گرفتن احساسات او می باشد. به عبارت دیگر، هدف اخلاق در رویکرد دل مشغولی تنها خود فرد یا موضوع مورد دل مشغولی است و پذیرش او برای اخلاقی بودن رفتار کافی است؛ اما در رویکرد قرآنی، جلب رضایت خداوند نیز ملاک رفتار اخلاقی می باشد.

از این رو، قرآن، برای تربیت اخلاقی انسان، هدف های جامعی، چون تسلیم خداوند شدن در تمام ابعاد وجود و رسیدن به مقام خلیفه الهی در نظر گرفته که نقطه نهایی کمال انسان از دیدگاه قرآن است؛ اما از این هدف ها در رویکرد دل مشغولی، اثری نیست.

۳. به کارگیری روش برانگیختن و بازداشتن و روش های جامعی چون ازدواج، زمینه سازی، در نظر گرفتن تکالیف شرعی و محاسبه نفس در قرآن: قرآن، برای تربیت اخلاقی انسان، روش های جامعی دارد که برای تربیت هر سه بعد اندیشه، احساس و رفتار انسان است؛ در حالی که این روش ها در رویکرد دل مشغولی به کار گرفته نمی شود.

۴. مدون بودن دیدگاه تربیتی رویکرد دل مشغولی و مدون نبودن دیدگاه تربیتی قرآن: نادینگر، یک دیدگاه مدون برای اخلاق و تربیت اخلاقی بر اساس رویکرد دل مشغولی

عرضه نموده است؛ در حالی که آموزه‌های قرآنی، باید توسط متخصصان اخلاق و تربیت اخلاقی، تبدیل به رویکردها و نظریه‌هایی برای تربیت اخلاقی شوند. به عبارت دیگر، رسالت دین با تدوین یک نظریه اخلاقی فرق می‌کند. بنابراین، برخی از آموزه‌های دینی در حد اشاره به کلیات هستند و موارد جزئی نیز به شکل مدونی عرضه نشده‌اند. مثلاً قرآن از صبر، حلم و رعایت حقوق دیگران به عنوان صفات اخلاقی ممتاز، یاد کرده است؛ اما برای اجرایی شدن این دستورات در فرهنگ رانندگی مسلمانان، متخصصان اخلاق و علوم تربیتی باید راهکارهای کاربردی مناسب را تدوین کنند.

۵. فمینیستی بودن رویکرد دلمشغولی و ارزش مدار بودن رویکرد قرآنی: رویکرد دلمشغولی فمینیستی و نسبت به مردان دارای موضع‌گیری منفی است؛ در حالی که رویکرد قرآنی چنین سوگیری نسبت به هیچ‌یک از دو جنس ندارد؛ مثلاً قرآن، همه انسان‌ها را از نظر آفرینش، مساوی دانسته، ملاک برتری انسان‌ها بر یکدیگر را، تقوا (حجرات: ۱۳)، علم (زمر: ۹)، ایمان و عمل صالح (بینه: ۷) شمرده است؛ نه جنسیت. همچنین دستورات قرآن، هر دو جنس مذکر و مؤنث (نور: ۳۰-۳۱؛ احزاب: ۳۵) و همه مردم را مخاطب قرار داده است (اعراف: ۱۵۸؛ حج: ۴۹).

هدف‌ها و روش‌های تربیت اخلاقی در رویکرد دلمشغولی و قرآن کریم					
تفاوت‌ها			شباهت‌ها		
از نظر روش	از نظر هدف	به صورت کلی	از نظر روش	از نظر هدف	به صورت کلی
۱. استفاده از روش برانگیختن و بازداشتن و روش‌های جامعی چون ازدواج، زمینه‌سازی، در نظر گرفتن تکالیف تربیتی و	تفاوت هدف تربیت عواطف اخلاقی در رویکرد دلمشغولی و قرآن	عاطفه‌گرا بودن رویکرد دلمشغولی در برابر شناخت‌گرا بودن تربیت اخلاقی قرآنی	۱. استفاده از روش الگودهی و تأیید ۲. به کارگیری روش عمل و در نظر گرفتن تکالیف تربیتی	۱. توجه کاربردی به اخلاق ۲. برانگیختن احساس مسئولیت در	توجه و تأکید بر تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی

مقایسهٔ نفس در قرآن				متریبی نسبت به دیگران
۲. مدون بودن دیدگاه تربیتی رویکرد دل مشغولی و مدون نبودن دیدگاه تربیتی قرآن				
۳. فمینیستی بودن رویکرد دل مشغولی و ارزش مدار بودن رویکرد قرآنی				

مقایسهٔ اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی در اخلاق ارتباطی نادرینگر و قرآن، اهمیت و ضرورت تربیت احساس‌ها و عواطف اخلاقی انسان را نشان می‌دهد و تأکید آموزه‌های قرآنی و رویکرد دل‌مشغولی بر تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی، نشان می‌دهد که تربیت اخلاقی انسان، بدون توجه به تربیت احساسات اخلاقی او، محقق نخواهد شد.

به همین دلیل است که پیامبر اسلام (ص) که مربی و الگوی تربیتی همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها است (اعراف: ۱۵۸) و خداوند، ایشان را بهترین الگو در هر زمینه‌ای و برای هر کسی، معرفی کرده است (احزاب: ۲۱)، برای تربیت اعتقادی و اخلاقی مردم، با مهربانی، دلسوزی، بردباری و اخلاق نیک، ابتدا دل‌های مردم را شکار کرده، محبت و گرایش به خودش را در دل مخاطبان می‌کاشت؛ سپس این محبت، رشد کرده، قلب و عقل مخاطب را تسلیم او و رفتار او را شبیه ایشان می‌کرد (آل عمران: ۱۵۹).

از این رو، خداوند به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید به مردم بگو من در برابر انجام وظیفهٔ پیامبری و هدایت کردن شما، مزدی نمی‌خواهم، مگر این که از شما می‌خواهم اهل بیتم

یعنی: علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۵۷۲) را دوست بدارید (شوری: ۲۳). در این آیه، خداوند، مزد رسالت را، محبت اهل بیت (ع)، معرفی کرده است، نه اطاعت از آن‌ها؛ زیرا که این محبت و گرایش قلبی، زمینه‌ساز گرایش فکری و رفتار اختیاری و با رضایت خاطر است و در نهایت، رشد اخلاقی، اعتقادی، فردی و اجتماعی مسلمانان را رقم خواهد زد. یعنی اگر عواطف مخاطبان در مسیر درست قرار گیرد، اندیشه‌ها و رفتارهای آن‌ها نیز در آن مسیر حرکت خواهد کرد.

این دیدگاه و رویکرد قرآن، کاملاً هماهنگ با یافته‌های دانشمندان روان‌شناسی، علوم تربیتی و اخلاق است که می‌گویند عواطف انسان، نقش مهمی در اندیشه‌ها، انگیزه‌ها و رفتارهایی که از او سر می‌زند دارد (نجفی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۴۹). به همین دلیل، امام صادق (ع) تربیت گرایش‌ها و احساس‌های اخلاقی را سبب دور شدن از جهنم و رفتن به بهشت، دانسته است: «من ملك نفسه إذا رغب و إذا رهب و إذا اشتهى و إذا غضب و إذا رضی، حرّم الله جسده علی النار» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۰۰).

اما تفاوتی که میان رویکرد دل‌مشغولی و قرآن در تربیت اخلاقی وجود دارد این است که نادینگز عاطفه را به‌عنوان ملاک اساسی در اخلاق قرار می‌دهد و بیشتر توجه او به رشد عاطفه‌ورزی و توجه به دیگران در متری است؛ در حالی که یک رویکرد اخلاقی کارآمد نمی‌تواند تنها متکی به احساسات باشد (موحد و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۵۷). از این رو، قرآن مجید، در تربیت اخلاقی انسان، به هر سه بعد شناخت، احساس و رفتار او، توجه کرده، اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی او، شامل هر سه بعد انسان می‌شود.

افزون بر این، از دیدگاه قرآن، گاهی عاطفه‌ورزی، برخلاف مصلحت فردی و اجتماعی است؛ مثلاً محبت کردن به کسانی که به حقانیت دین خداوند، یقین دارند، اما از روی کینه و حسادت، با مؤمنان دشمنی می‌کنند، سبب آسیب رساندن به دین خدا و انسانیت و مخالف رشد و توسعه جامعه انسانی است؛ از این رو، خداوند از مؤمنان می‌خواهد محبت دشمنان خداوند را - هر چند از خویشان باشند - از دل بیرون کرده، با آن‌ها، دوستی نکنند (مجادله: ۲۲).

بنابراین، عاطفه‌ورزی انسان، برای این که واقعاً مفید و مؤثر باشد، باید بر پایه اندیشه و عقل باشد. به همین دلیل، قرآن، بسیار به تعقل و تفکر سفارش کرده (مثلاً: بقره: ۷۳؛ آل عمران: ۶۵؛ انعام: ۳۲)، یکی از اهداف نزول قرآن را، تعقل و تفکر بر شمرده است (یوسف: ۲؛ زخرف: ۳). در روایات اسلامی نیز، عقل، پایه، اساس و چراغ راه خوشبختی^{۳۴}، مبدأ و منشأ نیکی‌ها^{۳۵} و پیامبر درون^{۳۶} معرفی گردیده، خوش اخلاقی، نتیجه کمال عقل انسان^{۳۷}، دانسته شده است.

بنابراین، از دیدگاه قرآن، تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی، یکی از ارکان تربیت اخلاقی است و تربیت اخلاقی، بدون توجه به آن، ناقص و ناکارآمد است؛ از سوی دیگر با توجه به این که در کودکی، عواطف و احساسات انسان، زودتر از عقل و اندیشه او شکوفا می‌شود (سلحشوری و احمدزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱). تربیت عواطف اخلاقی کودکان، در آراسته کردن آنان به صفات اخلاقی نیک و پیراسته کردن آن‌ها از صفات اخلاقی زشت، کارایی و بازدهی بیشتر و بهتری دارد. البته همان گونه که گفته شد، در الگوی تربیت اخلاقی قرآن، باید به هر سه بعد اندیشه، احساس و رفتار انسان توجه کرد و تربیت احساسات اخلاقی نیز باید بر مبنای تعقل و تفکر باشد.

نتیجه‌گیری

۱. رویکرد دل‌مشغولی و قرآن، از نظر توجه و تأکید بر تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی، استفاده از روش الگودهی و تأیید و به کارگیری روش عمل و در نظر گرفتن تکالیف تربیتی، شباهت دارند.

^{۳۴}. امام صادق(ع): «دعامة الإنسان العقل و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم و بالعقل يكمل و هو دليله و مبصره و مفتاح أمره...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵).

^{۳۵}. امام صادق(ع): «أن أول الأمور و مبدأها و قوتها و عمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه و نوراً لهم...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹).

^{۳۶}. امام صادق(ع): «إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة، فالرسل و الأنبياء و الأئمة و أما الباطنة، فالعقول» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۷).

^{۳۷}. امام صادق(ع): «أكمل الناس عقلاً، أحسنهم خلقاً» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۵۰).

۲. برخلاف نادینگر که عاطفه را به‌عنوان ملاک اساسی در اخلاق قرار می‌دهد و بیشتر توجه او به رشد عاطفه‌ورزی و توجه به دیگران در متریان است، قرآن، در تربیت اخلاقی انسان، به هر سه بعد شناخت، احساس و رفتار او، توجه کرده، اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی او، شامل هر سه بعد انسان می‌شود. همچنین از نگاه قرآن، هرچند که تربیت اخلاقی انسان، بدون توجه به تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی، ناقص و ناکارآمد است؛ اما تربیت عواطف اخلاقی انسان باید بر مبنای تعقل و تفکر انجام گیرد.

همچنین، قرآن و رویکرد دل‌مشغولی از نظر هدف تربیت عواطف اخلاقی، استفاده از روش برانگیختن و بازداشتن و روش‌های جامعی چون ازدواج، زمینه‌سازی، در نظر گرفتن تکالیف تربیتی و محاسبه نفس در قرآن، بدون بودن دیدگاه تربیتی رویکرد دل‌مشغولی و بدون نبودن دیدگاه تربیتی قرآن و فمینیستی بودن رویکرد دل‌مشغولی در برابر ارزش‌مدار بودن رویکرد قرآنی، تفاوت دارند.

۳. با توجه به اینکه، احساسات کودکان، بیشتر از اندیشه آن‌ها رشد یافته است، والدین و مربیان، باید بیش از این که برای تربیت اندیشه و رفتارهای اخلاقی کودکان، برنامه‌ریزی و تلاش می‌کنند، باید گرایش‌ها و تمایلات آنان را به سمت فضایل اخلاقی، جلب کرده، تنفر از رذایل اخلاقی را در وجود آن‌ها، نهادینه کنند.

۴. برای تربیت گرایش‌های اخلاقی افراد، باید:

الف) الگوهای ایرانی - اسلامی اخلاقی به آنان معرفی شود؛

ب) سخنان و مخصوصاً رفتار کسانی که با متریان در ارتباطند، باید به گونه‌ای باشد که گرایش‌های قلبی متریان را به سمت ویژگی‌ها و رفتارهای نیک اخلاقی و کسانی که به این ویژگی‌ها آراسته‌اند، بیشتر کرده، در قلب و ناخودآگاه آن‌ها، تنفر و بیزاری از خصوصیات و رفتارهای بد را ایجاد کند؛

ج) والدین، مربیان و رسانه‌ها، باید با تقویت روحیه ایمان و گرایش‌های پاک و عالی افراد به خوبی‌های اخلاقی و حیای آن‌ها از بدی‌ها و با ایجاد تعادل در ترس و امید آنان نسبت به خداوند، والدین و مربیان و با استفاده آگاهانه و به موقع از روش‌های برانگیزاننده

و بازدارنده، احساس‌ها و گرایش‌های آنان را به سمت نیک‌خویی و نیک‌رفتاری، هدایت کنند؛

د) تولید شعر، داستان، تصویر، فیلم، سریال و نمایش‌هایی که روحیه ایمان، خروج از خودخواهی و توجه به دیگران را در افراد (به‌عنوان عوامل محرک آن‌ها به سمت اخلاق نیک) رشد می‌دهد و حس حیا و ترس از خداوند را در آنان (به‌عنوان عوامل بازدارنده آن‌ها از اخلاق بد) تقویت می‌کند، تأثیر فراوانی در تربیت اخلاقی خواهد داشت؛

ه) والدین و مربیان باید تلاش کنند متربیان را از محیط‌ها، داستان‌ها، فیلم‌ها و آثاری که روحیه بی‌ایمانی، خودخواهی، ناامیدی، بی‌حیایی و ولنگاری را در آن‌ها ایجاد می‌کند، دور نگه دارند.

منابع:

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۳. اسدیان، صدیقه؛ قطبی، ثریا؛ شعیری، محمدرضا (۱۳۹۴)، «طراحی مقدماتی مدل حیا مبتنی بر برداشت از آیات قرآن و مقایسه آن با روان‌شناسی شرم»، **مجله روان‌شناسی بالینی**، شماره ۱۲.
۴. باقری، خسرو (۱۳۸۵)، **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**، تهران: انتشارات مدرسه.
۵. برین، سمیرا (۱۳۹۳)، بررسی جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی از دیدگاه استاد مطهری، **پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی**.
۶. بهشتی، محمد (۱۳۷۹)، «تربیت عواطف از منظر امیرالمؤمنین امام علی (ع)»، **فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی**، شماره ۴.
۷. تاج‌الدین، مرضیه؛ بازارگادی، مهنوش (۱۳۸۸)، «قرآن کریم و نهضت تربیتی پرورشی: مؤلفه‌ها و شاخص‌های تربیتی از دیدگاه قرآن کریم»، **نشریه کوثر**، شماره ۳۲.
۸. جلالی، حسین (۱۳۸۰)، «درآمدی بر بحث بینش، گرایش و کنش و آثار متقابل آن‌ها»، **مجله معرفت**، شماره ۵۰.

۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، *مفاتیح الحیات*، قم: نشر اسراء.
۱۱. حاتمی، عماد؛ غفاری، ابوالفضل (۱۳۹۳)، «بررسی انتقادی اخلاق ارتباطی نادینگر با تأکید بر دیدگاه جوادی آملی در کتاب مفاتیح الحیات»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، شماره ۲۲.
۱۲. حاجی بابائیان امیری، محسن (۱۳۸۸)، *روش‌های تربیت اخلاقی کاربردی در اسلام*، تهران: انتشارات سروش.
۱۳. حجتی، سید محمدباقر (۱۳۸۶)، *پژوهشی در تاریخ قرآن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسایل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت.
۱۵. حقیقت، شهربانو؛ مزیدی، محمد (۱۳۸۷)، «بررسی و ارزیابی زمینه فلسفی و روش‌های آموزشی چهار رویکرد تربیت اخلاقی معاصر»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۲۶.
۱۶. داودی، محمد (۱۳۸۵)، «رویکردها و پرسش‌های بنیادین در تربیت اخلاقی»، *فصلنامه انجمن معارف اسلامی*، شماره ۲.
۱۷. داودی، محمد (۱۳۸۸)، *سیره تربیتی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق: دارالعلم.
۱۹. روحانی نژاد، حسین (۱۳۸۹)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم: زمزم هدایت.
۲۰. رهنما، اکبر (۱۳۸۸)، *درآمدی بر تربیت اخلاقی*، تهران: آبیژ.
۲۱. سجادی، سیدابراهیم (۱۳۹۰)، «قرآن و ارزش اخلاقی عواطف و احساسات»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۸.
۲۲. سلحشوری، احمد؛ احمدزاده، محمدرضا (۱۳۹۰)، «جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی»، *فصلنامه تربیت اخلاقی*، شماره ۱۲.
۲۳. سید بن قطب (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۲۴. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، تحقیق: سید محمد صادق بحر العلوم، نجف: منشورات المكتبة الحیدریه.

۲۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: منشورات جماعه.
۲۶. ضرابی، عبدالرضا (۱۳۹۴)، «اهداف تربیت دینی از منظر قرآن»، **ماهنامه معرفت**، شماره ۲۴.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۸. طبرسی، حسن بن الفضل بن الحسن بن الفضل (۱۳۹۲)، **مکارم الأخلاق**، بی جا: منشورات الشریف الرضی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۰. عابدی، لطفعلی (۱۳۸۴)، «اهداف تربیت از دیدگاه معصومین (ع)»، **مجله مصباح**، شماره ۵۷.
۳۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۲. غفاری، ابوالفضل (۱۳۸۴-الف)، «عاطفه گرایی در اخلاق؛ پیشینه تاریخی تا وضعیت پست مدرن»، **مجله مطالعات اسلامی**، شماره ۷۱.
۳۳. غفاری، ابوالفضل (۱۳۸۴-ب)، «اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر رویکرد دل مشغولی: جایگزینی برای رویکرد کولبرگی»، **مجله مطالعات تربیتی و روانشناسی دانشگاه فردوسی مشهد**، شماره ۲.
۳۴. غفاری، ابوالفضل (۱۳۸۵)، **دو رویکرد معاصر در تربیت اخلاقی**، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳۵. غلامی، رضا (۱۳۹۶)، «بررسی ادوار چهارگانه خانواده (مهم ترین عنصر مواجهه با آسیب های اجتماعی کدام است؟)»، **روزنامه کیهان**، تاریخ ۱۳۹۶/۵/۲۳، کد خبر ۱۱۱۳۱۸.
۳۶. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۷. فیروزمهر، محمد مهدی (۱۳۹۳)، **تربیت اخلاقی با نگاهی قرآنی**، قم: بوستان کتاب.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، **الاصول من الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۹. مردانی نوکنده، محمدحسین (۱۳۸۲)، «احسان و انفاق از منظر آیات و روایات»، **کیهان فرهنگی**، شماره ۲۰۵.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران: انتشارات صدرا.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات بیدار.
۴۳. منصوره قزالحصار، شرف الدین (۱۳۹۴)، **صلاحیت حرفه‌ای معلمان مقطع ابتدایی شهر تربت جام در تربیت اخلاقی**، ابوالفضل غفاری، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه فردوسی مشهد.
۴۴. موحد، صمد؛ باقری، خسرو؛ سلحشوری، احمد (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمد غزالی و نل نادینگر درباره تربیت اخلاقی»، **فصلنامه اندیشه دینی**، شماره ۲۷.
۴۵. نجفی، محمد و متقی، زهره و نصرتی هشی، کمال (۱۳۹۴)، «سازماندهی نظام تربیت عاطفی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی»، **پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی**، شماره ۲۹.
۴۶. نراقی، ملا محمد مهدی (بی تا)، **جامع السعادات**، تحقیق: سید محمد کلاتر، نجف: دار النعمان للطباعة و النشر.
۴۷. هاشمی، سید حسین (۱۳۸۸)، «چیستی و اهداف تربیت»، **فصلنامه پژوهش‌های قرآنی**، شماره ۵۹ و ۶۰.
48. Noddings, N. (1986), **Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
49. Noddings, N. (1992), **The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education**, New York: Teachers College Press.
50. Noddings, N. (1998), **Philosophy of Education**, Westview Press, A Member of Perseus Books, L.L.C.
51. Noddings, N. (2002a), **Starting at Home**, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
52. Noddings, N. (2002b), **Educating Moral People**, New York and London: Teachers College Press.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Abedi L. "The Goals of Education from the Point of View of the Infallibles (PBUTH)". Misbah; 1384 HS. No. 57, pp. 39-74.
3. Asadian S. Qotbi S. Shaeiri M. "Preliminary Design of the Model of 'Ḥayā' regard to Qur'anic Verses and its Comparing with Psychology of 'Shame'". Clinical Psychology; 1394 HS. no12, pp. 145-158.
4. Baqeri Kh. A Look at Islamic Education. Tehran: Madrese Publications; 1385 HS.
5. Barin S. The Study of the Position of Reason and Affection in Moral Education from the Viewpoint of Professor Motahari". MA Dissertation at Allameh Tabataba'i University; 1379 HS.
6. Beheshti M. "Education of Emotions from the Perspective of Amir al-Mu'minīn Imam Ali (PBUH)". Applied Issues in Islamic Education; 1379 HS. no. 4, pp. 569-592.
7. Davoudi M. "Approaches and Fundamental Questions in Moral Education". Society of Islamic Education; 1385 HS. No. 2, pp. 153-175.
8. Davoudi M. The Prophet's and Ahlul-Bayt's Educational Method. Qom: Research Center of the Islamic Seminary and University; 1388 HS.
9. Fazlullah SMH. Min Waḥy al-Qur'an Commentary. Beirut: Dar al-Malāk; 1419.
10. Firoozmehr MM. Ethical Education with a Look at Qur'an. Qom: Boostan ketab; 1393 HS.
11. Ghaffari A. "Affectiveism in Ethics; Historical Background to a Postmodern Situation". Islamic Studies; 1384-A HS. No. 71, pp. 147-190.
12. Ghaffari A. "Moral ethics and education from the Point of View of a Care Approach: An Alternative to Kohlberg's Approach". Educational and Psychological Studies. Ferdowsi University of Mashhad; 1384-B HS. No. 2, pp. 5-28.
13. Ghaffari A. Two Contemporary Approaches to Ethical Education. Tehran: Jahad Daneshgahi Publications; 1385 HS.
14. Gholami R. "Review of the Quadruple of Family". Keyhan Newspaper, 23/5/1396 HS.
15. Haji Babaeian Amiri M. Practical Ethical Educational Methods in Islam. Tehran: Soroush Publishing; 1388 HS.
16. Haqiqat Sh. & Mazidi M. "Assessment and Evaluation of the Philosophical Grounds and Educational Methods of Four Approaches to Contemporary Ethical Education". Religious Thought (Shiraz University); 1387 HS. No. 26, pp. 105-134.
17. Hashemi Sayed Hussein. "Nature and Objectives of Education". Qur'anic Researches; 1388 HS. Nos. 59 and 60, pp. 30-71.

18. Hatami E. & Ghaffari A. "A critical Review of Communal ethics of Nadings, with emphasis on the Viewpoint of Jawadi 'Amoli in the Book of Mafātīḥ al-Ḥayāt". Research on Islamic Education Issues; 1393 HS. No. 22, pp. 59-83.
19. Hojjati SMB. A Study in the History of the Holy Qur'an. Tehran: Publishing Office of Islamic Culture; 1386 HS.
20. Ḥurr 'Āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl al-Bayt li 'Iḥyā' al-Turāth Institute; 1409 AH.
21. Ḥuwayzī 'A'ABJ. Tafsīr Nūr Al-Thaqalayn. Qom: Isma'īlīān; 1415 AH, 4th ed.
22. Ibn Manzūr MBM. Līsān Al-'Arab. Researched: Jamal al-Din Mir-Dāmādī. Beirut: Dar al-Fikr-Dar al-Ṣadir; 1414 AH, 3rd ed.
23. Jalali H. "An Introduction to the Issue of Insight, Tendency, and Action and Their Interactions". Ma'rifat; 1380 HS. No. 50, pp. 45-55.
24. Javadi 'Amoli A. Human's Face and Inside (Being) in the Qur'an. Qom: 'Isra' Publications; 1381 HS.
25. Javadi 'Amoli A. Mafātīḥ al-Ḥayāt. Qom: 'Isra' Publications; 1391 HS.
26. Kulaynī MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1365 HS.
27. Makarem-Shīrazī N. Tafsīr-e Nemuneh (Selected Commentary). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah; 1374 HS.
28. Mansouri Qezelhasar Sh. Professional Qualification of the Teaches of Primary Schools in Torbat Jam City in Moral Education. MA Dissertation by Abolfazl Ghafari, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Ferdowsi University of Mashhad; 1394 HS.
29. Mardani Nokande M. "Charity ('Iḥsān and 'Infāq) in the View of Verses and Traditions". Kayhan-e Farhangi; 1382 HS. No. 205, pp. 32-35.
30. Motahari M. Education in Islam. Tehran: Sadra Publications; 1382 HS.
31. Movahed S. Baqeri Kh. Salahshouri A. "A comparative Study of the Views of Imam Mohammad Ghazali and Nels Nadings on Moral Education". Religious Thought of Shiraz University; 1387 HS. No. 27, pp. 39-60.
32. Mulla Sadra MBI. Tafsīr al-Qur'an al-Karīm. Qom: Bidar Publications; 1366 HS.
33. Najafī M. Mottaqī Z. Nosrati-Hashi K. "Organizing System of Emotional Education Based on Qur'anic Teachings". Research on Islamic Educational Issues; 1394 HS. No. 29, pp. 49-82.
34. Naraghi MMM. Jāmi' al-Sa'ādāt. Researched: S. Muhammad Kalantar. Najaf: Dar al-Nu'mān; nd.
35. Noddings N. Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1986.

36. Noddings N. Educating Moral People. New York and London: Teachers College Press; 2002 b.
37. Noddings N. Philosophy of Education. Westview Press: A Member of Perseus Books, L.L.C; 1998.
38. Noddings N. Starting at Home. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press; 2002 a.
39. Noddings N. The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education. New York: Teachers College Press; 1992.
40. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an. Damascus: Dar al-'Ilm; 1412 AH.
41. Raghīb Isfahani, H. (1412 AH), Al-mufradāt fī Qarīb al- Quran, Damascus: Dar al-Elam.
42. Rouhani-Nezhad H. Education in Islam. Qom: Zamzam Hedayat; 1389 HS.
43. Ṣadūq MA. 'Ilal al-Sharā'i'. Researched: S. Muhammad Sādiq Baḥrūl'ulūm. Najaf: Al-Maktabat al-Ḥaydarīyah Publications; 1385 HS.
44. Ṣadūq MA. Man Lā Yaḥdaruh al-Faqīh. Qom: Jamā'ah Publications; 1404 AH.
45. Sajjadi SI. "The Qur'an and the Ethical Value of Emotion and Affection". Qur'anic Researches; 1390 HS. No. 68, pp. 20-43.
46. Salahshouri A. Ahmad-zadeh MR. "The Position of Reason and Affection in Moral Education". Ethical Education; 1390 HS. No. 12, pp. 121-139.
47. Sayed Quṭb. Fī Zilāl al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shurūq; 1412 AH.
48. Ṭabāṭabā'i SMḤ. Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office of Teachers Society; 1417 AH.
49. Ṭabrisī FBH. Majama' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1372 HS.
50. Ṭabrisī FBH. Makārim Al-Akhlāq. Qom: Sharif Raḍī; nd.
51. Tajoddin M. Pazargadi M. "The Holy Qur'an and the Educational Movement: Educational Components and Indicators from the Perspective of the Holy Qur'an". Kosar; 1388 HS. No. 32, pp. 47-62.
52. Zarrabi AR. "The Purposes of Religious Education from the Perspective of the Qur'an". Ma'rifat; 1394 HS. No. 24 (1), pp. 65-53.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۱۰۳-۱۳۰

حرکت در تصویرپردازی داستان‌های پیامبران (مطالعه موردی سوره هود)

انسیه خزعلی^۱

کوثر بهبهانی زاده^۲

DOI: 10.22051/TQH.2019.20010.1978

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۷/۷

چکیده

تصویرپردازی به عنوان یکی از جنبه‌های ادبی کلام می‌باشد که در این میان، نظریه پردازان معاصر با جستجوی تصویرگری در قرآن کریم به ریشه‌یابی این صنعت بلاغی پرداخته‌اند. در میان سوره‌های قرآنی، سوره هود در بردارنده تصاویر متعددی از سرگذشت اقوام پیامبرانی چون نوح، هود، صالح، لوط و شعیب (ع) است. شاکله‌ی اصلی سرنوشت این اقوام را، حرکت و تکاپو تشکیل داده است؛ بدین جهت در مقاله حاضر با روش توصیفی — تحلیلی نوع افعال حرکتی در تصویرپردازی این داستان‌ها و دلیل سیطره و غلبه آنها

ekhazali@gmail.com

^۱ استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)، تهران، ایران

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

kosarbehbahani69@gmail.com

بررسی خواهد شد. غلبه افعال حرکت انتقالی بر سایر افعال، دال بر تصویرگری موزون و ملموس داستان‌ها بوده و با تصاویری که مالا مال از عذاب‌های عظیم است، منسجم شده. در میان افعال حرکت انتقالی نیز، حرکت انتقالی افقی بیش از سایر افعال نمود پیدا کرده که این امر نشان دهنده بازتاب اعمال آدمی به خود است زیرا شاخص‌های افعال حرکت انتقالی افقی که همان آمد و شد، مدت غیاب و حضور، سرعت و قدرت است با شاخص‌های برگشت عمل هر انسان به خود هم مسیر است. نتیجه عمل انسان‌ها در فواصل زمانی مختلف حضور پیدا می‌کند و با سرعت و قدرت متناسب در هر زمان خود را در زندگی فرد بروز می‌دهد چرا که خداوند بازتاب عمل هر انسانی را در برهه‌ای از زمان به آدمی برمی‌گرداند. خیر و شر تماماً در سیر افقی خود در حرکتند که نتیجه آن به آدمی خواهد رسید، از این رو در این سوره که آکنده از ترسیم سرنوشت اقوام گذشته بوده، شاهد به کارگیری این نوع فعل حرکتی هستیم که همواره، دال بر بازگشت عمل هر انسان به خود است و بدین ترتیب ارتباط مضمون و لفظ بیش از پیش در این سوره نمود پیدا کرده می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تصویرپردازی، حرکت، سوره هود.

مقدمه

تصویرگری و شکل‌دهی از جمله الطاف پروردگاری است که نعمت‌های خود را بر مخلوقاتش به اتمام رسانده و آن را در آیه ۱۱ سوره اعراف ذکر کرده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ». سبقت حضور تصویر و تصویرگری در نقد ادبی به قرن ۳ هجری و در کتاب «الحيوان» جاحظ بازمی‌گردد (جاحظ، ۱۹۳۸، ص ۱۳۱).

پس از جاحظ، ابو هلال عسکری، معیار برتری شاعری بر شاعر دیگر را میزان تصاویر زیبا در کلام قلمداد کرد (عسکری، ۱۹۸۴، ص ۷۲) و جرجانی نیز مسیر کلام را، مسیر تصویر و ترکیب معرفی می کند (جرجانی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳)؛ با وجود این، متقدمان برای تصویر در بلاغت، جایگاه جداگانه و مستقلی در نظر نگرفتند و به دنبال شناسایی و معرفی آن در اقسام بیانی چون تشبیه و استعاره و کنایه بودند. این در حالی است که ناقدان و ادیبان معاصر، نگاهی متفاوت به مقوله تصویر داشته‌اند و آن را به عنوان یکی از بخش‌های مهم بلاغت معرفی کرده‌اند.

در این میان، سید قطب در سال ۱۹۵۹م اثری ماندگار به نام «التصویر الفنی فی القرآن الکریم» از خود به یادگار می گذارد. وی برای تصویرسازی به عناصر مختلفی چون موسیقی، زمان، مکان، حرکت، گفتگو، رنگ، تشخیص و تجسیم اشاره می کند. در واقع تصویرگری به عنوان یکی از مهم‌ترین رویکردهای تحلیل قرآن کریم به شمار می رود. در میان سور قرآن کریم، سوره هود را می توان به عنوان مجموعه‌ای از تصاویر مختلف معرفی کرد، چراکه این سوره در اواخر سال‌های حضور پیامبر (ص) در مکه نازل شده و عقاید اسلام را در قالب تبشیر و انذار ریخته و به توصیف سرگذشت اقوام پیامبرانی چون نوح، هود، صالح، لوط و شعیب (ع) پرداخته است.

سرگذشت اقوام این پیامبران الهی همواره با عقوبت پروردگار مقرون بوده است، عقوبتی که طی آن زمین، دچار تحول و دگرگونی شگرفی می شود. در این میان، خداوند این اتفاقات را با عنصر حرکت به طرز هنرمندانه و لطیف به تصویر کشیده است و بدین دلیل، شاید بتوان ادعا کرد که حرکت، عنصر اصلی این قبیل از داستان‌های قرآنی است. بدین جهت در این مقاله سعی بر آن است که به شیوه تحلیل و پس از مباحث تئوری در زمینه تصویر و تصویرپردازی از میان ۷۹ فعل حرکتی مورد استفاده در این داستان‌ها، به بررسی برخی افعال حرکتی پرداخته و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ داده شود:

(۱) در سوره هود برای تصویرپردازی سرگذشت اقوام پیامبران از چه نوع افعال

حرکتی استفاده شده است؟

۲) علت بهره‌گیری و غلبه بیشتر برخی افعال حرکتی در تصویرسازی داستان‌های سوره هود چه بوده است؟

۳) این افعال چه تأثیری بر دریافت مخاطب نسبت به پیام وحی داشته است؟

پشینه تحقیق

در این میان، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در زمینه تصویرسازی و به‌طور خاص عنصر حرکت نگاشته شده‌اند که همواره به بررسی عناصر تصویرپردازی به‌طور اجمالی و یا مفصل در برخی اشعار و متون نهج‌البلاغه و برخی سوره‌های قرآن کریم پرداخته‌اند که از این قبیل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- پایان‌نامه‌ای با عنوان «تصویر هنری انسان در قرآن کریم با رویکرد ایمان و کفر» از انسیه میرصابری. در این پژوهش محقق در ۲۰ صحنه به بازسازی تصویر انسان در قرآن می‌پردازد. در این تحقیق کل قرآن کریم مدنظر مؤلف بوده است و به سوره خاصی بسنده نکرده و برای نوع تصاویر استفاده شده دلیلی ذکر نکرده ولی در تحقیق پیش رو، سوره‌ای خاص مطرح است و به بررسی یک عنصر خاص چون حرکت اقدام می‌شود.

۲- مقاله‌ای با عنوان «تصویرپردازی‌های زننده در خطبه نهج‌البلاغه» از مرتضی قائمی و مجید صمدی. در این مقاله خطبه خاصی در نظر گرفته نشده و فقط برای هر کدام از عناصر تصویرپردازی نمونه‌هایی را ذکر کرده‌اند و نگاهی کلی به این عناصر دارد، ولی در تحقیق حاضر با ورود به سوره‌ی خاصی از قرآن کریم، عنصر حرکت مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.

۳- مقاله‌ای با عنوان «تصویرپردازی انسان در عرصه قیامت در جزء ۳۰» از کبری خسروی و علی ناظری و سمیرا جدی هکانی. محققان در این مقاله طی یک نگاه کلی به جزء ۳۰ بیان می‌کنند که تمام سوره این جزء به غیر از دو سوره بینه و نصر مکی هستند و از لحاظ موضوع و رویکرد و آهنگ و شیوه بیان مشترک‌اند. سپس به بررسی سه نام از نام‌های قیامت بسنده می‌کند که عبارتند از: غاشیة، طامه و صاخة. در این مقاله سوره خاصی مدنظر نیست و تمامی عناصر تصویر را بررسی نکرده است.

۴- مقاله‌ای با عنوان «نقش عنصر حرکت در حیات بخشی به تصاویر قرآنی در آیات جزء ۲۸ و ۲۹» از مریم ولایتی و بتول مشکین فام. محققان با در نظر گرفتن نظریات ادیبان متأخری چون سید قطب، محمد داود و یاسوف زوایای مختلفی از عنصر حرکت در تصویرپردازی را بررسی کرده‌اند و سپس آنها را با آیات قرآنی تطبیق داده‌اند و تأثیرات آن را بر تصاویر قرآنی سنجیده‌اند. در این پژوهش حرکت‌ها را بر اساس سریع، کند، دایره‌ای، افقی، درونی و ظاهری تقسیم‌بندی کرده و نتیجه دال بر آن است که کاربرد افعال قوی و سریع در آیات مکی بیش از آیات مدنی بوده است.

۱. مفهوم تصویر و تصویرپردازی

بلاغت جدید دربرگیرنده مصطلحات و واژگان بسیاری است که ریشه‌ی برخی از آنان را می‌توان در بلاغت قدیم جستجو کرد. کلمه تصویر در جرگه‌ی این نوع از اصطلاحات محسوب می‌شود. ابن منظور در باب کلمه «الصورة» چنین ذکر کرده است: «یکی از مفاهیم تصویر شکل است که جمع آن صور، صور، صور می‌باشد» (ابن منظور، ۱۹۹۷، ص ۸۰).

ولی در مفهوم اصطلاحی، عبدالقاهر جرجانی تصویر را تمثال آن چیزی معرفی می‌کند که به وسیله‌ی چشم دیده و به وسیله عقل درک شود (جرجانی، ۱۳۹۸، ص ۳۹۹). در حقیقت جرجانی عقیده دارد که تصویر کمک شایانی به خلق مسائلی دارد که به وسیله حواس پنجگانه آدمی قابل لمس و مشاهده نباشد تا بدین طریق قابل رؤیت باشند. در نتیجه چیزی که به کمک حواس ملموس شود به وسیله عقل نیز درک خواهد شد. عتیق نیز عقیده دارد که تصویر، زنده کردن ادراکات حسی بدون هیچ گونه تحولی در زمان فقدان آن از حواس است (عتیق، ۱۹۷۲، ص ۶۸).

بطل نیز تصویر را یک گروه زبانی متشکل از الفاظ، معانی، عقل، عاطفه و خیال می‌داند (البطل، ۱۹۸۱، ص ۳۰). در واقع وی معتقد است که مجموعه الفاظ، معانی، خیال و عقل می‌توانند در طراحی یک تصویر نقش داشته باشند. برخی ناقدان بر این باورند که تصویر با شکل قابل حس در الفاظ و جملات مترادف است (ناصر، ۱۹۸۳، ص ۳). در نتیجه

تصویر شامل عبارات و الفاظی است که ادیب، اثر ادبی‌اش را در آن می‌آفریند و درعین حال شامل خیالی است که در نتیجه‌ی عاطفه‌ای قوی به وجود می‌آید و ادیب آن را در اثرش بازتاب می‌دهد (خفاجی، بی‌تا، ص ۴۶).

۱-۱. تصویر از دیدگاه متقدمان و متأخران

ادبیات عربی از دیرباز مملو از تصاویر هنری گویا و جذاب بوده که نشان از توجه بسیار خالقان و ادیبان خود دارد. بنابراین تصویر هنری در جهان ادب و نقد، مقوله‌ی جدیدی نیست، بلکه شعر و ادب از آغازین روزهایش بر آن استوار و به آن نیازمند بوده است (عباس، ۱۹۶۷، ص ۱۹۳). در این میان، نام ادیبان بزرگی چون جاحظ (۲۵۵ق)، ابن طباطبا (۳۲۲ق)، قدامه بن جعفر (۳۳۷ق)، آمدی (۳۷۱ق)، ابوهلال عسکری (۳۹۵ق)، عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ق) به چشم می‌خورد که در این رابطه نظریاتی پراکنده اما درعین حال ثمربخش به ادبیات عربی ارائه داده‌اند که در ادامه به تشریح برخی می‌پردازیم:

کهن‌ترین سخن در مورد تصویر را در کلام جاحظ می‌توان جستجو کرد؛ وی شعر را صنعت و گونه‌ای از بافت و نوعی تصویرگری در نظر می‌گیرد (جاحظ، بی‌تا، ص ۱۳۱). ابن طباطبا نیز از تصویر به هنگام شرح تشابه میان لفظ و معنا استفاده می‌کند (ابن طباطبا، ۱۹۹۵، ص ۷۵). این درحالی است که تعریف شاعر نزد جرجانی این‌گونه است که «شاعر صورتی را انتخاب می‌کند که چشم را جادو و گوش را مبهوت می‌سازد و صورت‌های متنافر و ناموزون را در یک بیت قرار نمی‌دهد و دو معنی را در یک صورت بیان نمی‌کند» (ابن طباطبا، ۱۹۹۵، ص ۷۳).

تصویر هنری در میان ادیبان متأخر نیز جایگاهی والا پیدا کرده، به نحوی که نگرشی جدید در تبیین آن مطرح می‌شود و آن را به‌عنوان بخش مهمی از بلاغت در نظر می‌گیرند که از آن جمله می‌توان به زکی مبارک، احمد شایب، سید قطب، جابر عصفور، ماهر فهمی اشاره کرد. زکی مبارک در مورد تصویر اذعان دارد که تصویر شعری، اثر شاعر است که به نحوی مرئیات را وصف می‌کند و مخاطب را در فضایی قرار می‌دهد که از خود می‌پرسد

آیا این قصیده‌ای نوشته شده بود که خوانده شد و یا منظره‌ای از مناظر بود که دیده شد (زکی مبارک، ۱۹۹۳، ص ۶۳).

جابر عصفور نیز در این رابطه می‌گوید: «تصویر ابزار تعبیر است و روش به کارگیری آن یا کیفیت ایجاد آن به اقتضای حس بیرونی است که شاعر اتخاذ می‌کند» (جابر عصفور، ۱۹۹۲، ص ۴۰۳).

سید قطب نیز عقیده داشت که: «کل اسلوب قرآن به جز آیات تشریح بر اساس تصویر است و این اسلوب تصویری راز اعجاز قرآن است که بر مؤمن و کافر اثربخش است» (سید قطب، ۱۹۸۰، ص ۷). وی دو نوع تصویر را در قرآن معرفی می‌کند: تصویر حسی که از جهان خارج گرفته می‌شود و تصویر خیالی که بر اساس خیال استوار است. سید قطب برای عمق بخشیدن به تصاویر قرآنی، عناصری را در نظر گرفت که رنگ، صدا، حرکت، گفتگو، تجسیم، تشخیص و حواس را شامل می‌شود. می‌توان سید قطب را پیش‌گام معاصران خود در بررسی مقوله تصویر دانست چرا که او تصویر قرآنی را تنها در مفهوم جمله منحصر ندانست (عبدالسلام راغب، ۲۰۰۳، ص ۹۷).

۲. حرکت و انواع آن

از جمله عناصر تصویرپردازی، حرکت نام دارد که در پویایی و زنده کردن تصاویر، بسیار مؤثر است و موجب جلوه‌گری بیشتر تصاویر می‌شود چرا که تمامی دنیا بر پایه حرکت و جنب و جوش است. چرخش زمین، پیدایش شب و روز، آمد و شد فصل‌ها همه دال بر حرکت جهان هستند. همواره اندیشمندان نیز حرکت را مساوی زندگی و سکون را مساوی با مرگ دانسته‌اند. به دلیل این اهمیت، محمد محمد داود در کتاب «الدلالة و الحركة» افعال حرکتی را بدین گونه تقسیم کرده است: افعال حرکتی به دو نوع انتقالی و موضعی تقسیم می‌شوند که هر کدام از دو مجموعه، شامل زیرمجموعه‌های متنوعی هستند:

۲-۱. حرکت انتقالی

در نگاه کلی افعال حرکت انتقالی از دو شاخص اساسی؛ حرکت و انتقال تشکیل شده‌اند (داود، ۲۰۰۲، ص ۷۰). در این نوع افعال، جابه‌جایی از مکانی به مکان دیگر و طی

مسافتی بین مبدأ و مقصد جزو مؤلفه‌های اصلی است. افعال انتقالی از ۸ زیرمجموعه تشکیل شده‌اند که در ادامه به بررسی هریک خواهیم پرداخت:

الف) انتقالی مطلق: این نوع افعال به غیر از حرکت و انتقال شاخص‌های دیگری را نیز حمل می‌کنند که از آن جمله می‌توان به: گام برداشتن، شادی و سرور، سیر شبانه و دیدن در پی دیگری اشاره کرد. افعالی چون لعب و نثر گواه این نوع حرکت هستند (همان، ص ۱۱۵).

ب) انتقالی افقی: این نوع افعال از ۴ شاخص اصلی حرکت، انتقال، رفتن و آمدن تشکیل شده‌اند (همان، ص ۱۱۸). اما شاخص‌های دیگری را نیز با خود همراه کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به مواردی چون: مدت غیاب، نزدیکی مسافت، سرعت و قدرت اشاره کرد. افعالی مانند ذهب و سافر از این دسته هستند (همان، ص ۱۴۵).

ج) انتقالی جهت محور: این نوع افعال از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و جهت محوری تشکیل شده‌اند (همان، ص ۱۷۲). اما شاخص‌های دیگری را نیز عنوان کرده‌اند که می‌توان به ثبات شیء پس از حرکت محوری، سختی حرکت، اهمیت شیء به حرکت درآمده، کثرت و تتابع حرکت، اشاره کرد. این فعل به دو محور بالا و پایین تقسیم می‌شود. فعلی چون رفع، از این دسته است (همان، ص ۱۹۰).

د) انتقالی قدرتی: این افعال از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و قدرت تشکیل شده‌اند (همان، ص ۲۲۸). اما شاخص‌های دیگری چون هجوم، به سمت بالا انداختن و سرعت را نیز با خود همراه کرده که از آن جمله می‌توان افعال زیر را نام برد: دفع، رمی و شد (همان، ص ۲۵۲).

هـ) انتقالی انعطافی: این افعال از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و انعطاف تشکیل شده‌اند که شاخص‌های دیگری چون انعطاف کامل، ارتباط حرکت چرخشی با شیء را نیز شامل می‌شوند و افعالی چون: انحراف، حلق و دحرج از این نوع افعال هستند (همان، ص ۲۶۹).

خ) انتقالی سرعتی: این افعال از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و سرعت ساخته شده‌اند (همان، ص ۲۷۱) ولی به‌طور خاص از شاخص‌های دیگری چون استفاده از پا، اهتمام

و جدیّت، ناگهانی بودن نیز تشکیل شده‌اند. افعالی چون جری، خطف و طار از این نوع افعال هستند (همان، ص ۳۰۸).

س) انتقالی مکانی: این حرکت به‌طور عام از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و عبور از موضع مشخص تشکیل شده که از آن جمله می‌توان افعالی چون: جاوز و زحلق را نام برد (همان، ص ۳۴۵).

ش) انتقالی مختص مایعات: این افعال از دو شاخص اصلی حرکت و انتقال و چند شاخص فرعی با نام‌هایی چون حرکت در دریا، حرکت مایعات بر سطح و اضطراب و تداخل تشکیل شده‌اند. مانند سبح و سال (همان، ص ۳۵۴).

۲-۲. حرکت موضعی

فعل حرکت موضعی همواره، از دو شاخص اصلی حرکت و موضع تشکیل شده است. در این نوع فعل جابه‌جایی و طی کردن مسافتی بین مبدأ و مقصد وجود ندارد بلکه شخص و یا شیء در مکان خود حرکاتی را انجام می‌دهد. این فعل حرکتی نیز از ۶ زیرمجموعه تشکیل شده که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت:

الف) موضعی قدرتی: این فعل علاوه بر حرکت و موضعیت از مؤلفه قدرت نیز بهره برده است. افعالی چون ضغط و صارع از این دسته هستند (همان، ص ۳۸۴).

ب) موضعی احتکاک: این افعال علاوه بر شاخص‌های اصلی چون حرکت و موضع و احتکاک از شاخص‌های فرعی چون قدرت، ضعف و آرامش نیز تشکیل شده است. در این افعال دو شیء با یکدیگر تماس برقرار می‌کنند. افعالی چون حکک، مسّ و مرغ از این دسته هستند (همان، ص ۴۱۵).

ج) موضعی لرزشی: این افعال علاوه بر شاخص‌های اصلی حرکت و موضعیت و لرزش از شاخص‌های فرعی چون قدرت، سرعت، ضعف و حس شادی تشکیل شده‌اند. افعالی چون ارتعش از این نوع افعال هستند (همان، ص ۴۳۳).

د) موضعی اءضای بدن: این افعال از سه شاخص اصلی حرکت و موضعییت و همراه شدن با حرکت دست تشکیل شده‌اند. در این افعال محور حرکت با اعضا صورت می‌گیرد که از این دسته می‌توان افعال زیر را نام برد: صفق و اشار (همان، ص ۴۸۰).

ه) موضعی مختص مایعات: این افعال فقط مخصوص مایعات هستند و حرکت و موضعییت و مخصوص مایع بودن سه شاخص اصلی آن به شمار می‌روند. افعالی چون فار و غمس از این نوع هستند (همان، ص ۵۱۴).

خ) موضعی مطلق: در این نوع فعل، حرکت و موضعییت دو شاخص اصلی به شمار می‌روند. افعالی چون ثنی و دس از این نوع هستند (همان، ص ۵۵۷).

۳. نگاهی کوتاه به سوره هود

سوره هود جزء سور مکی و چهل و نهمین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل گردید و نیز طبق تصریح بعضی مفسران، نزول این سوره در اواخر سال‌هایی بود که پیامبر اکرم (ص) در مکه به سر می‌برد، یعنی بعد از وفات ابوطالب و خدیجه (س) و طبعاً یکی از سخت‌ترین دوران‌های زندگانی پیامبر (ص) که فشار دشمن و تبلیغات خشن و زهر آگینش بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شد. به همین جهت در آغاز این سوره تعبیراتی که جنبه دلداری و تسلی نسبت به پیامبر (ص) و مؤمنان دارد، دیده می‌شود.

قسمت عمده آیات سوره را سرگذشت پیامبران پیشین مخصوصاً حضرت نوح (ع) که با وجود نفرت کم بر دشمنان پیروز شدند، تشکیل می‌دهد. ذکر این سرگذشت‌ها هم وسیله آرامش خاطر برای پیامبر اکرم (ص) و مؤمنان در برابر آن انبوه دشمنان بوده و هم درس عبرتی برای مخالفان نیرومندشان.

به هر حال آیات این سوره همانند سایر سوره‌های مکی، اصول معارف اسلام خصوصاً مبارزه با شرک و بت پرستی و توجه به معاد و جهان پس از مرگ و صدق دعوت پیامبر را تشریح می‌کند و در لابلای مباحث، تهدیدهای شدیدی نسبت به دشمنان و دستورهای مؤکدی در زمینه استقامت مؤمنان دیده می‌شود. در این سوره علاوه بر حالات نوح (ع) و مبارزات شدیدش که مشروحاً آمده است، به سرگذشت اقوام پیامبرانی چون هود (ع) و

صالح(ع) و لوط(ع) و شعیب(ع) و مبارزات دامنه‌دارشان بر ضد شرک و کفر و انحراف و ستمگری اشاره شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۲۱).

۴. انواع افعال حرکت در داستان‌های پیامبران سوره هود

۴-۱. داستان قوم حضرت نوح(ع)

نخستین داستان در این سوره، داستان حضرت نوح(ع) است که ضمن ۲۶ آیه نقاط اساسی تاریخ او را شرح می‌دهد. آن حضرت، سالیان متمادی به تبشیر و انذار قوم خود پرداخت ولی در نهایت سرکشی مردمان و عناد آنها، نفرین پیامبر و نزول عذاب الهی را به دنبال داشت. عذابی که با ساخت کشتی همراه شد تا مؤمنین را ستین را از چنگال عقوبت الهی در امان نگه دارد. چون خدای تعالی هلاکت قوم نوح را خواستار شد، چهل سال زنان را عقیم کرد که دیگر فرزندی به دنیا نیاورند و چون نوح(ع) از ساختن کشتی فراغت یافت، خدای تعالی او را مأمور ساخت تا به زبان سریانی تمامی حیوانات را صدا بزند و از هر جنس یک جفت در کشتی آورد. مؤمنین را ستین نیز بیش از ۸ نفر نبودند. پس از پایان ساخت کشتی، عذاب شروع می‌شود و به‌زودی سطح زمین به‌صورت اقیانوسی تمامی مشرکان را از بین می‌برد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۵۲۱).

۴-۲. بررسی حرکت در سرگذشت قوم حضرت نوح(ع)

در این داستان از ۸ نوع فعل حرکتی استفاده شده و افعال انتقالی بیش از افعال موضعی جلوه‌گری می‌کنند و در میان افعال انتقالی نیز، انتقالی افقی بیش از باقی افعال حضور دارند، چراکه سرگذشت قوم حضرت نوح(ع)، با عذابی هولناک که جهان را دگرگون ساخت، همراه شده بود. در آن روز عظیم همه‌چیز به تکاپو افتاد؛ ابر و باد و آب و باران واقعه‌ای عظیم را رقم زدند، واقعه‌ای که بشر تا به امروز یارای رویارویی با آن را ندارد. مهم‌ترین ویژگی آن روز، حرکت، تکاپو، تحول و دگرگونی است که افعال حرکت انتقالی به‌خوبی آن را برای خواننده به نمایش گذاشته‌اند. لیکن خداوند در بطن تصاویر این عذاب، پیام‌های بسیاری برای آیندگان به امانت گذاشته که جز با دقت و ژرف‌نگری

نمی‌توان آنها را دریافت کرد. خداوند در جای جای قرآن از بازگشت عمل هر انسانی به خود هشدار داده است. این پیام را خداوند گاهی مستقیم و گاهی غیرمستقیم به قلم آورده است. یکی از جلوه‌های آن را می‌توان در سرگذشت اقوام پیشین جستجو کرد. همان‌طور که بیان شد افعال انتقالی افقی در این داستان پررنگ‌تر به نظر می‌آیند و این دال بر سیر حرکت افقی اعمال بشر است. افعال انتقالی افقی که از شاخص‌هایی چون رفت و آمد، نزدیکی مسافت، مدت غیاب تشکیل شده‌اند با شاخص‌های اعمال آدمی که همواره در حال رفت و آمد و بازگشت و غیاب آثار است، هم‌خوانی دارد.

آدمی در یک سیر افقی در حال گردش است که عمل دیروز آن بر امروزش اثر می‌گذارد و پژواک آن را دریافت می‌کند. عذاب آن روز قوم نوح (ع) نیز بازتاب و نتیجه اعمال سالیان گذشته خودشان بوده است. در ادامه با وجود افعال حرکتی بسیار به‌طور خاص به تحلیل برخی از آنها چون «تبع» و «آوی» خواهیم پرداخت و در انتها با ذکر جدولی، نگاهی دقیق‌تر در این باره به خواننده انتقال خواهیم داد.

الف) «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِإِدَائِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷)؛ قوم او که کفر می‌ورزیدند گفتند: ما تو را جز بشری مانند خود نمی‌بینیم و نمی‌بینیم که جز فرومایگان ما بی‌تفکر از تو پیروی کرده باشند و برای شما هیچ برتری بر خود نمی‌بینیم، بلکه شما را دروغگو می‌پنداریم.

«اتَّبَعَكَ»: این فعل که از ریشه «تبع» آمده است از جمله افعال حرکت انتقالی مطلق به شمار می‌رود اما برای این حرکت انتقالی هیچ‌گونه جهت مشخصی انگاشته نشده. گاهی آن را افقی، عمودی و یا چرخشی می‌دانند. این فعل بر اساس سیاق جمله دلالات مختلفی را در برمی‌گیرد. یکی از مهم‌ترین دلالت‌های این فعل، دلالت حسی است که خود به سه بخش: راه رفتن در پی دیگری به غرض مراقبت و ارشاد و اطاعت، پایین آمدن در پی دیگری و بیان موقعیت مکانی تقسیم می‌شود (داود، ۲۰۰۳، ص ۷۳).

به نظر می‌رسد در این آیه دلالت حسی، از نوع راه رفتن در پی دیگری به غرض اطاعت و فرمان‌برداری مدنظر باشد زیرا که یاران نوح (ع)، اطاعت و پیروی از پیامبر خود را

سرلوحه زندگی خویش قرار داده بودند طوری که مشرکین نیز متوجه این حالتشان شده و خطاب به آنان از فعل انتقالی مطلق استفاده می کردند تا بگویند که شما هم در ظاهر و اعمال روزمره و هم در باطن و رفتار از نوح تقلید و پیروی می کنید. اما نکته ظریف ماجرا زمانی نمود پیدا می کند که مشرکین پس از استفاده از فعل حرکتی تبع از کلمات تحقیر آمیزی همچون «أرأذلنا» و «کاذبین» بهره می گیرند تا بدین وسیله خنثی بودن فعل خود را از بین ببرند و تأثیر تخریبی بیشتری بر مخاطب داشته باشند و موجب تضعیف مضاعف روحیه پیامبر شوند.

در تاریخ نیز برای تضعیف روحیه دشمن از این حربه استفاده می شده است طوری که در ابتدا خطاب به لشکریان دشمن آنان را انبوه و بسیار می دانند و سپس آنان را ضعیف و بزدل که لذت بزم را به شجاعت رزم ترجیح می دهند، معرفی می کنند. در واقع آدمی هراندازه اوج بیشتری بگیرد، سقوط دردناک تری خواهد داشت. این ویژگی روحی انسان نوعی جنگ روانی علیه او به شمار می رود که موجب عدم تمرکز و تضعیف روحیه او می شود. این فعل حرکتی به تصویرسازی آیه کمک شایانی کرده تا همواره در ذهن مخاطب جای گیرد و خواننده آن را چون صحنه نمایشی در مقابل خود مجسم سازد.

ب) «قَالَ سَأْوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ» (هود: ۴۳)؛ گفت به سوی کوهی پناه خواهم برد تا مرا از آب حفاظت کند. نوح گفت: امروز هیچ محافظی در برابر فرمان خدا وجود ندارد مگر آن کس را که او رحم کند. در این حال موج آب در میانشان فاصله انداخت و او از غرق شدگان شد.

«آوی»: این فعل که از ریشه «آوی» گرفته شده جزو افعال حرکت انتقالی افقی دال بر آمدن است که در قدیم به معنی بازگشت و پیوستن به چیزی یا کسی برای نجات استفاده می شده و با معنای امروزی آن نیز تفاوتی نکرده است. از مهم ترین شاخص های دلالتی این فعل می توان به حرکت، انتقال، بازگشت به مکان امن و راحت اشاره داشت (همان، صص ۱۴۹-۱۴۸).

در این آیه نیز این فعل به معنی حرکت و بازگشت به سمت مکانی امن و راحت متجلی شده است. این فعل حرکتی که از زبان فرزند نوح (ع) بیان شده دال بر اصرار و عناد در جهالت است طوری که او تصور می‌کرد، کوهی مرتفع، مکانی امن و راحت برای نجات از چنگال عذاب الهی است. در واقع با این فعل، تکبر بی حد و حصر فرزند پیامبر به خوبی آشکار می‌گردد. حرکت در این تصویر موجب ترسیم تلاش فرزند نوح نبی برای نجات و عدم ایمان به خدا و وعده‌ی اوست که شاید اگر با فعل حرکتی دیگر همراه می‌شد، این پیام الهی را به خوبی منتقل نمی‌کرد.

جهالت و عناد آن روز کنعان نتیجه اعمال قبیح او در گذشته است و این پژواک اعمال انسان در این آیه به صورت فعل افقی آمده تا روزنه‌های حکمت الهی به وضوح نمایان شوند. همچنین با این فعل حجت بر پیامبر تمام می‌شود که فرزندت تا آخرین لحظات به سمت کوه برای امنیت خود گام برداشت و دعوت تو را لیک نگفت. این تصویر، تلنگری برای همه انسان‌هاست چراکه ما آدمیان خداپرست نیز گاهی برای نجات از مصائب و بلا یا تمامی درهای غیر الهی را می‌گوییم ولی از رسیدن به درب رحمت و توکل الهی باز می‌مانیم و نیم‌نگاهی به آن نمی‌افکنیم.

خداوند در این آیه تصویر این خصلت بنی‌بشر را در قالب فرزند نوح به نمایش گذاشته تا در ذهن‌ها مانا باشد و در تنگناها از مخیله‌ها بگذرد و درس عبرتی از ازل تا ابد شود. لیکن در یک نگاه کلی می‌توان افعال حرکتی در داستان حضرت نوح (ع) را در جدول زیر به این ترتیب جای داد:

نوع فعل حرکتی	تعداد افعال
انتقالی مطلق	تبع ۱- نصر ۱- فعل ۱= ۳ مرتبه
انتقالی افقی	اتی ۵- جاء ۱- آوی ۱- عوذ ۱- رجوع ۱- قضی ۱- رسل ۱= ۱۱ مرتبه
انتقالی مکانی	مر ۱- قلع ۱- حال ۲- طرد ۱= ۵ مرتبه
انتقالی جهت محور	حمل ۱- هبط ۱- رکب ۲- صنع ۲- وحی ۲= ۸ مرتبه

انتقالی سرعتی	سبق ۱-جری ۱=۲مرتبہ
موضعی مختص مایعات	فار=۱مرتبہ
موضعی احتکاکی	مس=۱مرتبہ
موضعی عضوی	بلع=۱مرتبہ

جدول ۱

۳-۴. داستان قوم حضرت هود(ع)

پس از حضرت نوح، حضرت هود مبعوث می شود. سرگذشت این پیامبر الهی در آیات ۵۰ تا ۶۰ این سوره بیان شده است. همین که زمان وفات حضرت نوح(ع) فرارسید، به یارانش فرمود: بعد از من دوران غیبتی خواهد بود که در آن طاغوت ها پدید می آیند و خداوند توسط قائمی از نسل من که نام او هود است، برای شما گشایشی می رساند(حویزی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۵). آنان در سرزمین شام و یمن که به احقاف شهرت داشته ساکن و مالک باغ های فراخی بودند. حضرت هود آنان را به خداپرستی و توحید دعوت کرد اما آنها نپذیرفتند و مدام با جدل های بسیار پیامبر را به سخره می گرفتند و سرانجام با قهر خداوند از طریق باد تند و سوزنده ای نابود شدند(طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۶۹).

۴-۴. بررسی حرکت در سرگذشت قوم حضرت هود(ع)

در تصویرپردازی سرنوشت قوم حضرت هود(ع) نیز از ۶ نوع فعل حرکتی استفاده شده که در ۶ دسته جای می گیرند لیکن افعال انتقالی پیشتاز افعال حرکتی دیگر در این داستان هستند. در ادامه به جهت بررسی عمیق تر به صورت تصادفی به تحلیل فعل «ولی» می پردازیم.

«وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا الْجُرْمِينَ»(هود: ۵۲)؛ و ای قوم من از پروردگارتان طلب عفو کنید. سپس به سوی او باز گردید تا آسمان را مستمر بر شما بفرستد و نیرویی به قدرتان اضافه کند و به حالت گناهکاران روی از حق برنتابید.

«وَلَا تَتَوَلَّوْا»: این فعل که از ریشه (وَلَّى) است جزو افعال حرکت انتقالی افقی دال بر آمدن است. وَلَّى در قدیم به معنی روی گردانی از چیزی یا کسی است. در عربی معاصر نیز با همین مفهوم به کار می‌رود اما از جمله دلالت‌های معنایی این فعل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: پشت کردن در مقابل چیزی، فرار کردن، پایان و انتهای ماجرا (دلالت معنوی). از مهم‌ترین شاخص‌های دلالتی این فعل حرکت، انتقال و رفتن است (داود، ۲۰۰۲م، صص ۱۴۳-۱۴۴).

به نظر می‌رسد در این آیه، حرکت حسی فعل و معنای پشت کردن مدنظر باشد. حضرت هود با ذکر وعده‌ها و پاداش‌های الهی سعی در هدایت قوم گمراه خود داشت و در این میان به دستور خداوند از نعمت‌هایی که مالمال از پویایی و حیات و حرکت هستند نام می‌برد و صحنه‌ای آکنده از آبادانی و خرمی برای قوم خود که مطابق امیال و آرزوهایشان باشد، ترسیم می‌کند تا شاید برای لحظه‌ای به امید این پاداش‌ها از استکبار و سرکشی دست بردارند. در ادامه حضرت هود به فرمان خداوند و به دلیل پیش‌بینی اعراض و روی گردانی قوم خود از فعل حرکتی انتقالی استفاده کرده تا شدت تکبر و غرور آنها را به نمایش بگذارد و به آنها گوشزد کند که در مقابل حرکت مثبت و نعمت‌های پروردگار به سمت شما آنان را با حرکتی منفی که همان روی گردانی است پاسخ ندهید.

هم‌نشینی کلمه «مجرمین» نیز شاهدی دیگر بر این تحلیل اخلاقی آنان است. تصویر خیزش نعمت‌های الهی و در مقابل فرار و رویگردانی آنان در این آیه به خوبی ملموس شده و گویای شدت تکبر آنان است. در یک نگاه کلی افعال حرکتی به کار رفته در این داستان در جدول زیر به نمایش گذاشته شده است:

تعداد افعال	نوع فعل حرکتی
وَلَّى=۲-جاء=۲-رسل=۲-تاب=۱=۷ مرتبه	انتقالی افقی
تبع=۲ مرتبه	انتقالی مطلق
فطر=۱ مرتبه	انتقالی قدرتی
بلغ=۱ مرتبه	انتقالی مستقر
نجی=۱ مرتبه	انتقالی سرعتی

موضعی قدرتی	عری = مرتبه
-------------	-------------

جدول ۲

۴-۵. داستان قوم حضرت صالح (ع)

سومین داستان در سوره هود، داستان قوم ثمود است. حضرت صالح (ع) که برای هدایت این قوم سرکش مبعوث شده بود همواره با لجاجت و عناد آنان رو به رو می شد تا جایی که در مقام احتجاج و به دلیل عدم سخن راندن بت‌ها در مقابل حضرت صالح از خداوند شتری قرمز رنگ و باردار را خواستار شدند. حضرت صالح نیز به اذن و مشیت الهی خواسته‌ی آنان را اجابت فرمود و به آنان دستور داد تا آزاری به شتر و فرزندش نرسانند ولی و سوسه‌های شیطان، عهد و پیمان را در دیدگانشان نقض کرد و شتر را از پای درآوردند. پس از آن تحقق عذاب الهی با مقدمه‌ی سه روز مشقت بار فرصت نجاتی را برایشان به ارمغان آورد. در روز اول صورت‌هایشان سفید و در روز دوم سرخ و در روز سوم سیاه شد و هر که در این روز شمار ایمان نیاورد با صیحه‌ی آسمانی سخت و سنگین به هلاکت رسید. آیات ۶۱ تا ۶۸ سوره هود بیانگر این داستان هستند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۲).

۴-۶. بررسی حرکت در سرگذشت قوم حضرت صالح (ع)

در داستان قوم ثمود نیز از ۵ نوع فعل حرکتی استفاده شده که در این میان با حرکت انتقالی افقی، قدرتی، سرعتی و موضعی احتکاک و عضوی برخورد می‌کنیم که تعداد انتقالی افقی بر سایر افعال دیگر مقدم شده است و این امر نیز با محتوای داستان همسو بوده، چراکه عذاب قوم ثمود از لمس کردن و آزار و اذیت شتر نشأت می‌گیرد. شتری که معجزه الهی بوده و خداوند از نزدیکی به آن نهی کرده بود با سرکشی تعدادی از افراد مورد آزار قرار می‌گیرد و در نتیجه این عصیان، خداوند طوفانی سوزناک که همه چیز را با خاک یکسان می‌کرد بر آنان فرو می‌فرستد که این عقوبت الهی نیز از اعمال پلید آن قوم طغیانگر ناشی می‌شود. در ادامه نیز به صورت تصادفی به ریشه‌یابی فعل «مس» خواهیم پرداخت تا ظرافت عمیق‌تری از تصویرپردازی این داستان دریابیم.

«وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ» (هود: ۶۴)؛ ای قوم من این شتر خداوند که برای شما نشانه‌ای است او را رها کنید تا در زمین خدا چرا کند و هیچ‌گونه آزاری به او نرسانید چرا که عذابی نزدیک شما را فرا خواهد گرفت.

«تَمَسُّوهَا»: این فعل که از ریشه «مَسَّ» است جزو افعال حرکتی موضعی احتکاک‌کی است. در قدیم به معنی لمس کردن آرام و ظریف آمده و امروزه نیز از این مفهوم تجاوز نکرده. این فعل بر اساس سیاق جملات دال بر معنای حسی و مجازی نیز به کار می‌رود. در میان دلالت مجازی ۲ معنی حائز اهمیت است: (۱) رسیدن و حصول امر و حالتی، (۲) تلاش در تجاوز و دشمنی. مهم‌ترین شاخص‌های دلالتی این فعل: حرکت، موضعیت، تماس خفیف، ضعف و آرامش، مودت و محبت می‌باشد (داود، ۲۰۰۲م، ص ۴۱۲).

به نظر می‌رسد در این آیه هم دلالت حسی و هم دلالت مجازی فعل مدنظر باشد چرا که در جمله قبل می‌فرماید «او را رها کنید تا در زمین خدا غذا بخورد» یعنی به هیچ وجه این ناقه را لمس نکنید و با او کوچک‌ترین تماسی نداشته باشید. از سویی قید «بسوء» دال بر معنای مجازی این فعل و عدم تجاوز و دشمنی با این شتر است. در واقع حضرت صالح خواستار نشان دادن عدم آزار و اذیت رساندن به ناقه بوده و بهترین فعل برای این معنا و مفهوم فعل حرکتی مس است که این مفهوم را به مخاطب القا می‌کند و این فعل حرکتی تصویری از شتر حضرت صالح ترسیم کرده که به‌نوعی با انذار و هشدار از عقوبت الهی همراه شده و حجت را بر مخاطب خود به اتمام رسانده است. در ادامه جدول زیر افعال حرکتی به کار رفته در داستان را نمایش می‌دهد:

نوع افعال حرکتی	تعداد افعال
انتقالی افقی	تاب ۱- اتی ۱- ذری ۱- اخذ ۲- جاء ۱= ۶ مرتبه
انتقالی قدرتی	نشا ۱- نصر ۱- عقر ۱= ۳ مرتبه
انتقالی سرعتی	نجی ۱ مرتبه
موضعی احتکاک‌کی	مس ۱ مرتبه
موضعی عضوی	اکل ۱ مرتبه

جدول ۳

۴-۷. داستان قوم حضرت لوط (ع)

حضرت لوط هدایت قوم لوط در سرزمین مؤتفکات را برعهده داشت. وی در زمان حضرت ابراهیم (ع) می‌زیست و دین آن پیغمبر را تبلیغ می‌کرد. قوم حضرت لوط با گناهان کبیره‌ای چون لواط مانوس شده بودند و ارشادهای پیغمبر بر قلب‌های زنگار بسته‌ی آنان سودی نداشت تا جایی که عذاب الهی با ملائکه آسمانی رهسپار آن قوم شدند. ملائکه به صورت مسافرانی، مهمان خانه پیامبر شدند و همسر حضرت لوط که زن نادان و فاسقی بود، به اهالی شهر خبر حضور مهمانان را رساند و مردمان فاسق شهر به سرعت خود را به خانه پیامبر رساندند و درب خانه پیامبر را شکستند. حضرت لوط (ع) به فرمان ملائکه همراه فرزندش مخفیانه از خانه خارج شد و سپس ملائکه، عذاب الهی را به صورت بارانی از سنگ بر آنها نازل فرمودند و آنان را به هلاکت رساندند. آیات ۷۷ تا ۸۳ تصویرگر این داستان هستند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۶).

۴-۸. بررسی حرکت در سرگذشت قوم حضرت لوط (ع)

در داستان قوم لوط (ع) نیز از ۹ نوع فعل حرکتی استفاده شده که در این میان نیز فعل حرکت انتقالی افقی بیش از سایر افعال حرکتی به چشم می‌خورد. وجود تنوع افعال حرکتی در این داستان بیش از سایر داستان‌ها احساس می‌شود چراکه در آن شب و قبل و بعد از نزول عذاب با صحنه‌های زیاد و متنوعی روبه‌رو می‌شویم. گویی نمایشی با چندین پرده در حال اجراست. پرده اول با ورود ملائکه در قالب مهمان به خانه لوط نبی و اضطراب پیامبر به نمایش در می‌آید، پرده دوم که با حرکت سریع قوم سرکش به خانه لوط (ع) برای بی‌آبرویی و گناه ادامه می‌یابد و پرده سوم همراه با گفتگوی پیامبر برای آبروداری به پایان می‌رسد، صحنه چهارم با کشف راز مهمان‌ها آغاز و با بشارت نیکو به پیامبر همراه می‌شود، صحنه پنجم حرکت شبانه و سریع لوط (ع) همراه خانواده صالح خود و دوری از آن شهر بدون اینکه نگاهی به پشت سر بیاندازد ادامه می‌یابد و در پایان و آخرین پرده، شاهد نزول عذاب الهی و بارانی از سنگ بر مردمان آن شهر عصیانگر هستیم.

در حقیقت ۶ صحنه با ۹ نوع فعل حرکتی در تصویرسازی سرنوشت آن قوم، پویایی و اعجاز آن را به نمایش گذاشته که در ادامه به واکاوی و ریشه‌یابی دو فعل «هرع» و «لفت» خواهیم پرداخت تا به کشف جلوه‌های ظریف‌تری از تصویرگری این داستان پردازیم.

الف) «وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِي فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ» (هود: ۷۸)؛ و قوم او به سرعت به سمتش آمدند در حالی که قبل‌ترها کارهای زشتی انجام می‌دادند گفت: ای قوم من اینان دختران من هستند آنان برای شما پاکیزه‌ترند. تقوای خدا را پیشه کنید و مرا در مهمانانم بی‌آبرو نسازید. آیا در میان شما یک مرد فهمیده و آگاه وجود ندارد؟.

«يُهْرَعُونَ»: این فعل که از ریشه (هرع) است از لحاظ لغوی به هدایت و حرکت همراه با شدت و ترس معنا می‌شود (راغب اصفهانی، ۲۰۰۸، ص ۵۶۷). «هرع» جزو افعال حرکتی انتقالی سریع محسوب می‌شود و با توجه به سیاق جملات معانی مختلفی برای آن در نظر می‌گیرند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: گام برداشتن سریع، گام برداشتن سریع همراه با ترس و نگرانی. مهم‌ترین شاخص‌های دلالتی این فعل، حرکت، سرعت، نگرانی و ترس می‌باشد (داود، ۲۰۰۲، ص ۳۰۵).

به نظر می‌رسد در این آیه گام برداشتن سریع همراه با حرص و نگرانی قوم لوط مدنظر باشد چراکه آنها به دلیل ترس از دست دادن طعمه‌ها، شتابان گام برمی‌داشتند و به سمت معصیت خدا حرکت می‌کردند و این فعل حرکتی گویای تصویر وقیحانه آنان بود. به‌طور کلی این آیه تقابل خیر و شر را که مالا مال از مفاهیم مضطرب و نگرانی‌های شدید است مجسم می‌سازد. قطب حق، مضطرب از بی‌آبرویی خود و قطب باطل، نگران نابودی گناه و معصیت. این تقابل مفاهیم و کاربرد فعل حرکتی به آیه، حیات بخشیده و تصویری پویا و زنده در اختیار خواننده گذاشته است. شاید بتوان ادعا کرد در زندگی امروزی ما نیز در مصادیقی دیگر برخی آدمیان چنان شتابان به سمت معصیت در تکاپو هستند که گاه میانشان رقابتی تنگاتنگ رخ می‌دهد. خداوند نیز این صحنه را در قرآن با چنان ظرافتی به تصویر کشیده که برای تمامی نسل‌های بشر مثمر ثمر و عبرت‌انگیز باشد.

ب) «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا افْرَأْتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ» (هود: ۸۱)؛ فرشتگان گفتند: ای لوط ما فرستادگان پروردگار تویم. آنها هرگز به تو دست نخواهند یافت. در دل شب خانوادهات را حرکت ده و هیچ یک از شما پشت سرش را نگاه نکنند مگر همسرت که او هم به همان بلایی که آنها گرفتار می‌شوند گرفتار خواهد شد و موعد آنها صبح است. آیا صبح نزدیک نیست.

«يَلْتَفِتْ»: این فعل از ریشه «لَفَت» و دال بر روی گردانی است و از جمله افعال حرکت انتقالی موضعی عضوی به شمار می‌رود که همواره حرف جر همراه آن جهت روی گردانی سر را نشان می‌دهد. این فعل بر دو دلالت حسی و مجازی اشاره دارد. در دلالت حسی بیانگر جهت حرکت سر است و در دلالت مجازی بیانگر آگاه‌سازی، هشدار، شرح و توضیح است. از جمله شاخص‌های اساسی آن نیز حرکت، موضعیت و حرکت سر به شمار می‌رود (داود، ۲۰۰۲، ص ۴۹۶).

جمله‌ی «وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ»، جمله معترضه‌ای است که بین مستثنی و مستثنی منه ذکر شده است. فرمان به عدم روی گردانی هود و خانواده‌اش به سمت وطن رها شده دال بر ترک جسمی و روحی آن مکان است، یعنی تمامی تعلقات خاطر خود نسبت به شهرشان را از بین ببرند و حتی به پشت سرشان نگاه نکنند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۳۲). در نتیجه به نظر می‌آید در اینجا دلالت حسی یعنی (جسمی) و روحی فعل مدنظر باشد چرا که ملائکه به پیامبر دستور می‌دهند تا خانه و کاشانه‌ی خود را شبانه رها کنند و در دل شب از شهر خود بگریزند و در حال گریز نیز نگاهی به پشت سر نیافکنند تا به طور کامل وابستگی‌شان را از شهر و دیار خود از بین ببرند.

همچنین هم‌نشینی این فعل با کلماتی چون «اسر» و «قطع اللیل» دال بر یک امر ملموس و حسی است و همین امر گواهی دیگر بر حسی بودن دلالت این فعل محسوب می‌شود. مخاطب با خواندن این آیه تصویری از پیامبر و خانواده‌اش را در مقابل خود می‌یابد که در حال کوچ شبانه هستند.

در این حین به دلیل غافلگیری و عدم آمادگی بر ترک محل زندگی، خود را در مقابل امری سخت می‌یابند و دل‌هایشان هنوز، با شرایط پیش آمده سازگاری نکرده است. بدین دلیل در حین فاصله گرفتن و دور شدن از خانه، احتمالاً به پشت سر خود نگاه و تمامی خاطرات را مرور می‌کنند. بدین دلیل ملائکه دستور می‌دهند که به اهل و عیالت بگو تا به پشت سر خود حتی نیم‌نگاهی نیندازند تا قطع به یقین دل از شهری که مالا مال از فسق و فجور است برهند و با خاطری آسوده گام بردارند. از طرفی جدایی یکی از اعضای مهم خانه یعنی مادر در این سفر و ماندن آن در شهر برای اعضای خانواده حضرت لوط بار روحی سنگینی را سبب می‌شد که مجبور بودند آن را تحمل کنند و برای صبر در این مسیر بر خداوند متعال توکل کنند. در جدول زیر تعداد افعال حرکتی به کار رفته در این داستان ذکر شده است:

تعداد افعال	نوع افعال حرکتی
جاء ۳-اوی ۱=۴ مرتبه	انتقالی افقی
هرع ۱= مرتبه	انتقالی سرعتی
وصل ۱-جعل ۱=۲ مرتبه	انتقالی مستقر
سری ۱-عمل ۱=۲ مرتبه	انتقالی مطلق
مطر ۱= مرتبه	انتقالی مختص مایعات
لفت ۱= مرتبه	موضعی عضوی
صاب ۱= مرتبه	موضعی قدرتی
ضاق ۱= مرتبه	موضعی مطلق

جدول ۴

۴-۹. داستان قوم حضرت شعیب (ع)

خداوند پس از حضرت لوط (ع)، حضرت شعیب (ع) را به سوی روستای مدین که در مسیر شام واقع شده بود، مبعوث کرد. آن قوم گرفتار کم‌فروشی و شرک و گناهان دیگر بودند. حضرت شعیب (ع) همواره آنان را با تبشیر و انذار و داستان‌های اقوام پیشین هدایت می‌فرمود و آنان را به توحید و کیل و وزن عادلانه دعوت می‌کرد، ولی آنان پیامبر را

ضعیف می‌انگاشتند و او را به سنگ ساری تهدید می‌کردند. آنان آزار و اذیت را به حدی رساندند که حتی مانع ایمان آوردن مردمان دیگر می‌شدند، لیکن پس از حلم و صبر الهی عذاب بر آنان نازل شد و صیحه آسمانی آنان را از پای درآورد، گویی که هرگز حیاتی نداشتند. آیات ۸۴ تا ۹۵ در این سوره بیانگر این سرنوشت هولناک است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۳).

۴-۱۰. بررسی حرکت در سرگذشت قوم حضرت شعیب (ع)

در داستان قوم شعیب (ع) از ۶ نوع فعل حرکتی استفاده شده که فعل حرکت انتقالی افقی بار دیگر پیشتاز است. همان‌طور که در تصویرپردازی سرنوشت اقوام گذشته شاهد تنوع و تعدد افعال حرکتی بسیاری بودیم در این داستان نیز شاهد تنوع افعال حرکتی هستیم که شاید این امر دال بر بیماری کم‌فروشی رایج در میان آن قوم باشد چراکه کم‌فروشی همچون گناهان اقوام گذشته همچون کشتن ناقه و تمسخر پیامبر و رفت و آمد و اعمال مفسده نیز از تحریک بالایی برخوردار است چراکه در نتیجه کم‌فروشی، عده‌ای فقیر و عده‌ای دیگر غنی می‌شوند و همین تضاد طبقاتی زیربنای گناهان بسیاری در جامعه خواهد بود.

گناهایی که همواره با حرکت و تکاپو مقرون می‌شوند. شاید کم‌فروشی به نظر گناهی پنهانی آید ولی آثار و تبعات بسیار زیادی را به دنبال خواهد داشت. خداوند نیز در نتیجه‌ی این عمل مخفی و پنهان آنان همچون اقوام گذشته عذاب‌هایی چون سیل، طوفان و بارانی از سنگ فرو نرستاد، بلکه به یک آن و با صیحه‌ای آسمانی همه را به هلاکت رساند و آنان را غافلگیر کرد. پس در این میان شاهد عذاب‌هایی با کمترین تحول و تحریک نسبت به عذاب‌های اقوام پیشین هستیم. در ادامه نیز به ریشه‌یابی (فعل) برای جلا دادن بیشتر تصویر سرنوشت این قوم سرکش خواهیم پرداخت.

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود: ۸۷)؛ گفتند ای شعیب آیا نمازت به تو فرمان داده که آنچه

پدرانمان عبادت می‌کردند، ترک کنیم یا آنچه را که می‌خواهیم در اموالمان انجام ندهیم؟ تو که مرد بردبار و فهمیده‌ای هستی؟.

«نُفَعَلْ»: این فعل جزو افعال انتقالی مطلق به شمار می‌رود و از شاخص‌هایی چون حرکت، انتقال و انجام رسانی تشکیل شده است. زمانی که مشرکین در این آیه خواستار برخورد آزادانه با اموالشان بوده‌اند، در واقع سخنان پیامبر را مورد توجه قرار نداده‌اند و برای کم‌فروشی خود دلیلی می‌آورند، طوری که ادعا دارند از آنجایی که این اموال از آن ماست پس کسی نمی‌تواند، چگونگی بهره‌برداری از آنها را به ما آموزش دهد و در این باره امر و نهی صادر کند.

در واقع آنان در ابتدا و انتهای سخن، استهزاء و سخره را بر چرخ کلام خود می‌رانند. به نحوی که در آغاز، نماز پیامبر را به سخره می‌گیرند و عنوان می‌کنند که نمازت تو را به این اوامر و نواهی سوق داده که پرستش خدایان پدران خود را ترک و از اموالمان به‌نوعی دیگر بهره ببریم. در انتها نیز با یک جمله تهکمی دیگر بر طبل بی‌حرمتی می‌کوبند و پیامبر را تلویحاً فردی ناآگاه می‌خوانند.

به نظر می‌آید (أَنْ نُفَعَلَ) به (مَا يَعْجُدُ) عطف شده است و جمله دوم کامل‌کننده‌ی جمله اول به جهت دعوت پیامبر است که همواره حرکت را نشانه رفته است و خواننده در مقابل خود افرادی را می‌بیند که بنا بر دلخواه و عقاید خرافی پدران خود، عبادت می‌کنند و برای بهره‌برداری از اموالشان تابع هیچ‌گونه عدالت و قانونی نیستند و در این حین تیرکمان استهزاء خود را به سمت پیامبر نشانه گرفته‌اند. در جدول زیر انواع افعال حرکتی به کار رفته در این داستان عنوان شده است:

تعداد افعال	نوع فعل حرکتی
اتی-جاء-عشی-ترک-ناب-تاب=۶ مرتبه	انتقالی افقی
فعل-عمل=۲ مرتبه	انتقالی مطلق
نجی=۱ مرتبه	انتقالی سرعتی
بعد=۱ مرتبه	انتقالی مکانی
رجم=۱ مرتبه	انتقالی قدرتی

موضوعی قدرتی	صواب=۱ مرتبه
--------------	--------------

جدول ۵

نتیجه گیری

(۱) در میان افعال حرکتی به کار گرفته شده در تصویر سازی داستان‌های سوره هود، ۳۴ مرتبه از فعل انتقالی افقی، ۹ مرتبه از انتقالی مطلق، ۸ مرتبه از انتقالی جهت محور، ۶ مرتبه از انتقالی مکانی، ۶ مرتبه از انتقالی سرعتی، ۵ مرتبه از انتقالی قدرتی، ۱ مرتبه از انتقالی مختص مایعات استفاده شده است. هم‌چنین افعال موضوعی قدرتی ۳ مرتبه، موضوعی احتکاک ۲ مرتبه، موضوعی عضوی ۳ مرتبه، موضوعی مختص مایعات ۱ مرتبه و موضوعی مطلق ۱ مرتبه نمایان شده‌اند که این موارد غلبه افعال انتقالی افقی را بر داستان نشان می‌دهد.

(۲) علت غلبه افعال حرکت انتقالی در داستان‌های این سوره را می‌توان با محتوای آن هماهنگ و همسو دانست چرا که داستان‌های سوره با عذاب‌های گوناگون الهی مأنوس شده بود. این دست از عقوبت‌ها و مجازات‌ها که ملامت از تحرک و دگرگونی عظیم و طاقت‌فرسا است، جز با افعال حرکت انتقالی که خود دال بر حرکت بزرگ و جابه جایی هستند میسر نمی‌شود. حال آنکه در میان افعال حرکت انتقالی جبهه افعال انتقالی افقی پررنگ‌تر از سایر حرکت‌ها به چشم می‌خورد که می‌توان حکمت آن را در بیان بازگشت اعمال انسان به خود بررسی نمود. خداوند نیز در تصویر سازی اقوام هلاک شده پیامبران، همواره عامل نابودی آنان را اعمال زشت و قبیح خود شان دانسته که نشان می‌دهد تمامی زندگانی آنها بر یک محور افقی در حال حرکت بوده که عذاب امروز شان نتیجه و بازتاب همان اعمال ناپسند گذشته شان بوده است و برای بیان و انتقال این مفهوم از افعال حرکت انتقالی افقی بهره گرفته تا تصاویری پر معنا و ملموس در اختیار آیندگان بگذارد.

(۳) افعال حرکتی به کار رفته در داستان‌ها کمک‌رسان انتقال مفاهیم قرآنی به مخاطب بوده است. این افعال زمانی خود را بیشتر عرضه کرده‌اند که با محتوای قصه‌ها نیز هم مسیر شده‌اند و پویایی تصاویر را به دنبال داشته‌اند و بر مخاطب تأثیر گذار بوده‌اند. محوریت اصلی افعال انتقالی افقی در عبرت‌پذیری نمایان می‌شود. افعال انتقالی مطلق نیز شدت و قدرت پیدایش عذاب‌های مختلف را نشان می‌دهند. حرکت در این داستان‌ها موجب شده

که مخاطب همچون دانای کل تمام اتفاقات را رصد کند و از سرانجام آنها آگاه باشد، چراکه خود را در آن صحنه‌ها حاضر و ناظر می‌بیند. قرآن با ابزاری چون حرکت به‌خوبی توانسته به تصویرسازی عمیق و ملموس در این سرگذشت‌ها دست بزند و پیام خود را در قالب تبشیر و انذار برای جهانیان به نمایش گذارد.

منابع:

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: موسسه التاریخ.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۷م)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۴. ابن طباطبا، محمد بن احمد (۱۹۵۶م)، **عیار الشعر**، تحقیق: طه الحاجری و محمد زغلول سلام، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
۵. بطل، علی (۱۹۸۱م)، **الصورة الفنية في الشعر العربي في آخر القرن الثاني**، آندلس: دار الأندلس.
۶. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۳۸م)، **الحيوان**، تحقیق: عبدالسلام هارون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۹۸م)، **دلائل الاعجاز في علم المعاني**، تحقیق: محمد عبده و محمد محمد و الترکزی الشنقیطی، بیروت: دارالمعرفة.
۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۷۰)، **تف سیر نور الثقلین**، تحقیق: سید هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان.
۹. خفاجی، محمد عبدالمنعم، (بی‌تا)، **دراسات في النقد العربي الحديث و مذاهبه**، قاهره: دارالطبعة المحمدية.
۱۰. راغب، عبدالسلام احمد (۲۰۰۳م)، **وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم**، حلب: فصل للدراسات والترجمة والنشر.
۱۱. سید قطب، (۱۹۸۰م)، **التصوير الفني في القرآن الكريم**، بیروت: دارالشروق.
۱۲. الصائغ، عبدالله (۱۹۷۸م)، **الصورة الفنية معياراً نقدياً منحى تطبيقي على شعر الاعشى الكبير**، بغداد: دارالشوون الثقافة.

۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، **مجمع البیان**، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۴. عباس، احسان (۱۹۶۷م)، **تاریخ النقد الادبی عند العرب**، بیروت: دار الثقافة.
۱۵. عتیق، عبدالعزيز (۱۹۷۲م)، **فی النقد الادبی**، بیروت: دارالنهضة العربیة.
۱۶. عسکری، ابو هلال (۱۹۸۴م)، **الصناعتین فی الكتابة و الشعر**، تحقیق: مفید قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۷. عصفور، جابر احمد (۱۹۹۲م)، **الصورة الفنية فی التراث النقدي و البلاغی عند العرب**، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر القمی**، تحقیق: سید طیب موسوی، قم: دار الکتاب.
۱۹. مبارک، زکی (۱۹۹۳م)، **الموازنة بین الشعراء**، بیروت: دار الجیل.
۲۰. محمد داود، محمد (۲۰۰۲م)، **الدلالة و الحركة**، قاهره: دار الغریب.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲)، **برگزیده تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Aşfür, JA. Al-Şūrat al-Fannīyah fi al-Turāth al-Naqdī wa al-Balāqī 'ind al-'Arab. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī. 1992.
- 3- Abbas, I. Ta'rīkh Naqd al-'Arabī 'ind al-'Arab. Beirut: Dar al-Thaqāfah. 1967.
- 4- Azarnosh, A. Contemporary Arabic-Persian Lexicon. Tehran: Ney Publications. 1391 HS, 15th ed.
- 5- Baṭal, A. Al-Şūrat al-Fannīyah fi al-Shi'r al-'Arabī fī 'Ākhir al-Qarn al-Thānī. Dar al-'Andulus. Np.1981.
- 6- Bostani M. Islam and Art (Al-Islam wal-Fann). Researched: Hussein Saberi. Mashhad: Astan-e Qods-e Razavi and Islamic Research Foundation; 1409 AH.
- 7- Ibn Manẓūr, MM. Lisān al-'Arab. Beirut: Dar Şādir; 1997.
- 8- Ibn 'Shūr MBM. Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr. Beirut: Al-Tārikh Al-'Arabī Institute. Nd.
- 9- Ibn Ṭabā Ṭabā al-'Alawī, MBA. 'Ayār al-Shi'r. Researched: Ṭāhā al-al-Ḥijāzī and Muhammad ZughlŪl al-Salam. Cairo: Great Commercial Library. 1956.
- 10- Jurjānī, AQ. Dalā'il al-'Ijāz fī 'Ilm al-Ma'ānī. Researched: Muhammad 'Abduh et all. Beirut: Dar al-Ma'rifah. 1398.

- 11- Khafājī, M'AM. *Dirāsātun fī al-Naqd al-'Arabī al-Ḥadīth wa Mazāhibih*. Cairo: Dar Al-Ṭabā'at al-Muhammadiyah. nd.
- 12- Makarem-Shīrazī N. *Tafsīr-e Nemuneh (Extracted Parts)*. Researched by: Ahmad Ali Babayi. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1382 HS.
- 13- Mubarak, Z. *Al-Muwāzanat bayn al-Shu'arā'*. Beirut: Dar al-Jayl. 1993.
- 14- Muhammad Dāvūd, M. *Al-Dilālat wa al-Ḥarakah*. Cairo: Dar al-Gharīb.
- 15- Qarā'atī, M. *Nour Exegesis*. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur'an. 1388 HS.
- 16- Qumī ABI. *Tafsīr al-Qumī (Qumī's Exegesis)*. Researched: Sayed Ṭayeb Mousawī Jazāyerī. Qom: Dar Al-Kitāb; 1404 AH, 3rd ed.
- 17- Rāghib Isfahāni, HBM. *Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an*. Researched: Şafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. 2008.
- 18- Salman, 'AB. *Saḥar al-Taşwīr war al-'A'lām*. Cairo: Dar al-Thiqāfat wa al-Nashr. 2005.
- 19- Sayed Quṭb (Shādhli). *Al-Taşwīr al-fannī lil-Qur'an al-Karīm*. Dar al-Shurūq. 1980.
- 20- Ṭabarī, MoBJ. *Ta'rīkh al-Ṭabarī*. Tehran: Asatir Publications; 1383 HS, 6th ed.
- 21- Ṭabrisī, FBḤ. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Mashhad: Astan Qods Razavi Publications Office; 1415 AH, 5th ed.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)

سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۱۳۱-۱۵۵

نقش پیامبر اکرم (ص) در اسباب نزول آیات قرآن کریم

سیده محمود طیب حسینی^۱

DOI: 10.22051/TQH.2019.19182.1913

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۷/۷

چکیده

اسباب نزول از دانش های علوم قرآنی است که درباره زمینه ها و مقتضیات نزول آیات و سوره های قرآن بر رسول خدا بحث می کند و نقش مهمی در تفسیر قرآن دارد. به طور طبیعی وظیفه نقل اسباب نزول بر عهده صحابیانی بوده که شاهد نزول و ابلاغ وحی توسط پیامبر بوده اند. اینکه رسول خدا (ص) در بیان اسباب نزول چه جایگاهی دارد سؤالی است که تاکنون به درستی به آن پاسخ داده نشده است. مقاله حاضر به روش تحلیل و توصیف و نقل تاریخی در صدد پاسخ به آن است. نتیجه بررسی نشان می دهد که پیامبر (ص) به عنوان دریافت کننده و ابلاغ کننده وحی، در بیان سبب نزول نقش داشته و بیان سبب نزول آیاتی که اصحاب ایشان هنگام نزول آنها حضور نداشتند، اختصاص به رسول خدا (ص) دارد. همچنین

در مقاله حاضر ضمن انکار تکرار نزول آیاتی از قرآن، موارد ادعایی از باب تلاوت رسول خدا (ص) شمرده شده، و چنین نتیجه گرفته شده که هر جا رسول خدا (ص) آیه یا آیاتی از قرآن را در باره حادثه‌ای یا شأن افرادی تلاوت کرده‌اند، آن حادثه و شأن به مثابه سبب نزول آیه پذیرفتنی است و می‌توان از آن ماجرا همانند سبب نزول در تفسیر آیه مدد گرفت.

واژه‌های کلیدی: پیامبر اکرم (ص)، اسباب نزول، تکرار نزول، تلاوت پیامبر.

مقدمه

اسباب نزول از دانش‌های وابسته به قرآن کریم و از شاخه‌های علوم قرآنی است که درباره زمینه‌ها و مقتضیات نزول آیات و سوره‌های قرآن بر رسول خدا بحث می‌کند. این دانش از زمان نزول قرآن کریم تاکنون همواره مورد توجه و اهتمام مفسران بوده است. اصطلاح اسباب نزول در قرآن و هیچ روایتی از رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) دیده نمی‌شود و زمان کاربرد آن برای نخستین بار روشن نیست، اما در قرن پنجم این اصطلاح شایع بوده و شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) در تفسیر تبیان فراوان آن را به کار برده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱، صص ۱۱۱، ۲۵۹، ۳۶۳، ۴۰۲، ج ۲، صص ۲۲۲، ۵۰۶، ۵۱۰). واحدی نیشابوری (د ۴۶۰ق) هم نام اثر خود را اسباب نزول گذاشته است. پس از آن تا زمان معاصر آثار فراوانی به گردآوری روایات اسباب نزول آیات قرآن و تحلیل آنها پرداخته شده است.

از اسباب نزول تعاریف مختلف اما نزدیک به همی ارائه شده است. برآیند تعاریف این است که اسباب نزول عبارت است از رخدادهایی که در زمان پیامبر (ص) واقع شده و یا پرسش‌هایی که از رسول خدا پرسیده شده و به اقتضای آن رخداد یا پرسش، آیه یا آیاتی از قرآن هم‌زمان با آن حادثه، یا در پی آن نازل شده است (نک: زرقانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۰۱؛ حجتی، ۱۳۸۶، ص ۲۰). در تفاسیر و کتاب‌های علوم قرآنی شیعی و اغلب فارسی دوره معاصر دو مصطلح «شأن نزول» و «سبب نزول» به یک معنا به کار رفته و مقصود از هر

دو همان سبب نزول است^۱ (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۱۰۳؛ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۵).

مهم ترین موضوعاتی که دانش اسباب نزول درباره آن بحث می کند عبارتند از: نقش اسباب نزول در فهم قرآن، ارزش و اعتبار روایات اسباب نزول، جعل و تحریف در روایات اسباب نزول، حکم روایاتی که تابعان نقل می کنند، تعبیر دال بر سبب نزول، عدم اختصاص حکم آیات به مورد نزول، تکرار نزول آیات، و...

یکی از مسائلی که دانش اسباب نزول به بررسی و پاسخ به آن پرداخته، بحث درباره منابع نقل سبب نزول است. به عبارت دیگر اسباب نزول آیات قرآن را از چه کسی اخذ کرد؟ پاسخ تقریباً مورد اتفاق نظر مفسران این است که ناقل اسباب نزول باید صحابی شاهد نزول وحی باشد، و اگر چنین فردی سبب نزولی را برای آیه ای از قرآن نقل کرد، به شرط صحت سند تاوی، روایتش پذیرفته است. حتی دانشمندان اهل تسنن چنین روایتی را در حکم حدیث مرفوع، یعنی حدیثی که از رسول خدا (ص) نقل معتبر می شمرند (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۷).

همچنین سیوطی آنجا که از اعتبار روایات تابعین سخن گفته و سخن مفسران تابعی مشهور به تفسیر چون مجاهد و سعید بن جبیر را مقبول معرفی کرده، دلیل آن را این می داند که این دسته مفسران معمولاً دانش خود در تفسیر و سبب نزول آیات را از صحابه گرفته اند. (سیوطی، همان جا) اما سؤالی که در این زمینه کمتر به آن پرداخته شده این است که آیا رسول خدا (ص) نیز به بیان و نقل سبب نزول آیات پرداخته اند یا نه؟ مقاله حاضر در صدد پاسخ دادن به این سؤال است که:

۱. با توجه به روایات موجود، رسول خدا (ص) چه اندازه در بیان یا نقل اسباب نزول

آیات نقش داشته اند؟

^۱. ظاهراً نخستین بار ابوبکر عتیق بن محمد سور آبادی در قرن پنجم در تفسیر فارسی خود مشهور به تفسیر سورآبادی این اصطلاح را مرادف با سبب نزول به کار برده است و پس از آن در قرن دهم و یازدهم در تفسیر فارسی منهج الصادقین ملافتح الله کاشانی و تفسیر الاصفی فیض کاشانی و آیات الاحکام استرآبادی به کار رفته و در دوره معاصر نیز تقریباً در همه تفاسیر شیعی فارسی آمده است.

۲. با فرض وجود روایات سبب نزول مختلف ذیل آیات، آیا نظریه تکرار نزول آیات ترجیح دارد یا تلاوت رسول خدا (ص)؟ و در هر یک از دو صورت با تلاوت‌های رسول خدا چه مواجهه‌ای باید داشت؟

درباره اسباب نزول و مباحث مختلف پیرامونی آن تاکنون آثار فراوانی از کتاب و مقاله و رساله به نگارش درآمده است، اما تاکنون مقاله و رساله‌ای یافت نشد که جایگاه و نقش رسول خدا (ص) را در نقل و بیان اسباب نزول آیات، بررسی کرده باشد. از این رو مقاله حاضر به منظور پاسخگویی به دو پرسش یاد شده به تحقیق درباره نقش رسول خدا (ص) در بیان و نقل اسباب نزول آیات پرداخته و رابطه تلاوت‌های رسول خدا (ص) با سبب نزول را تبیین می‌کند.

۱. گونه‌های نزول آیات در شأن رسول خدا (ص)

مطالعه اجمالی قرآن و روایات تفسیری تردیدی نمی‌گذارد که رسول خدا (ص) به‌عنوان پیامبر الهی و دریافت‌کننده وحی از سوی خداوند و ابلاغ‌کننده آن به مردم، در بسیاری از آیات و سوره‌های قرآن، خودمحمور بخشی از سبب نزول آیات قرآن بوده است. در بررسی روایات اسباب نزول ما با چند دسته روایت مواجه می‌شویم که رسول خدا (ص) در متن سبب نزول حضور دارند:

۱. یک دسته از روایات نشان می‌دهد که در نزول آیاتی از قرآن فقط شخص پیامبر (ص) و عمل ایشان سبب نزول بوده است. برای نمونه آیات آغازین سوره مزمل قابل توجه‌اند که مطابق روایات سبب نزول آن نوع رفتار رسول خدا (ص) و گلیم به خود پیچیدن برای استراحت از فشار سنگین دریافت وحی سوره علق بوده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۷۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۸۱) روایات منقول ذیل آیه ۲ سوره طه بیانگر این است که عبادت‌های طاقت‌فرسای شبانه رسول خدا (ص) موجب نزول این آیات شده است: «طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» (طه: ۱-۲). البته صحت این روایات مورد اشکال و نقد قرار گرفته است. (ر. ک: طباطبایی، الف، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۲۶-۱۲۷).

۲. در بخش زیادتری از روایات رسول خدا (ص) بخشی از سبب نزول است و آیات شریفه در ارتباط با رفتار پیامبر در مواجهه با مشرکان یا مؤمنان و رفتار مشرکان یا مؤمنان با پیامبر نازل شده است. این دسته از روایات بیشترین حجم روایات اسباب نزول را به ویژه در خصوص آیات مکی قرآن تشکیل می دهد. نمونه ای از این دسته روایات را ذیل آیات میانی سوره های علق، کوثر، مسد، معوذتین، کافرون، ضحی و دهها آیه و سوره دیگر قرآن مشاهده کرد. مثلاً در سوره علق این ادای نماز در آغاز رسالت در مرأی و منظر مردم در مسجدالحرام و تلاش های ابوجهل در جلوگیری از اقامه نماز موجب نزول آیات تهدیدآمیز میانی این سوره نسبت به ابوجهل شده است (ر. ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۸۲). در میان آیات و سوره های مدنی نیز در سبب نزول بسیاری از آنها یک طرف قضیه رسول خداست، از جمله آیات تغییر قبله (بقره: ۱۴۴)، آیه مباهله (آل عمران: ۶۱)، آیه امانات (نساء: ۵۸)، آیه تبلیغ (مائده: ۶۷) و...

۲. نقش رسول خدا (ص) در بیان سبب نزول آیات

موضوع اصلی این تحقیق آن است که با توجه به اهمیت اسباب نزول آیات در فهم و تفسیر قرآن، رسول خدا (ص) در بیان و نقل اسباب نزول آیات برای اصحاب خود چه نقشی داشته اند؟ ممکن است در ابتدا به نظر رسد که معنا ندارد رسول خدا ناقل سبب نزول باشد، اما دانشمندان در این باره دو دیدگاه مختلف بیان داشته اند: یک دیدگاه آن است که رسول خدا (ص) نقشی در بیان و گزارش اسباب نزول آیات شریفه قرآن نداشته اند در مقابل این دیدگاه برخی پژوهشگران بیان و گزارش اسباب نزول آیات را به رسول خدا (ص) نیز نسبت داده اند (ر. ک: حسن حیدر، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

کسانی که به دیدگاه دوم گرایش یافته و به نقش آفرینی رسول خدا (ص) در بیان و گزارش اسباب نزول داده اند اغلب برای دیدگاه خود نمونه ای ذکر نکرده اند. از میان این دو دیدگاه، دیدگاه نخست نادرست می نماید و بررسی روایات اسباب نزول نشان می دهد که در مواردی سبب نزول آیه و یا شرح ماجرای نزول آیه از سوی رسول خدا (ص) بیان

شده و حتی در مواردی بیان سبب نزول یا شرح نزول آیه منحصرأ به رسول خدا (ص) اختصاص دارد.

اگر همان گونه که محققان در حوزه اسباب نزول بیان داشته‌اند بپذیریم که نقل اسباب نزول آیات قرآن شأن و وظیفه کسانی بوده است که شاهد ماجراهای نزول وحی بوده‌اند، در این صورت این دیدگاه پذیرفته است که ممکن است رسول خدا (ص) نیز به بیان و گزارش سبب نزول برخی آیات پردازند. واحدی نیشابوری در این باره می‌نویسد:

«سخن گفتن درباره اسباب نزول قرآن جایز نیست مگر با روایت و شنیدن از کسانی که شاهد نزول وحی بوده و نسبت به اسباب نزول آیات آگاهی داشتند» (واحدی، ۱۴۱۹، ص ۱۶).

این سخن واحدی که می‌گوید سبب نزول را باید از طریق سماع و روایت از کسانی که شاهد نزول وحی بودند به دست آورد در این صورت شاهدان نزول وحی علاوه بر صحابه به طریق اولی شامل پیامبر هم می‌شود.

۳. گونه‌های اسباب نزول منقول از رسول خدا (ص)

از یک منظر آیات شریفه‌ای که اسباب نزول آنها از رسول خدا (ص) گزارش شده را می‌توان در چهار دسته جای داد:

۳-۱. بیان سبب نزول آیات در پاسخ به پرسش اصحاب

برخی پژوهشگران برخی آیاتی را که مراجعه اصحاب به پیامبر سبب نزول آنها شده و سپس رسول خدا (ص) آن آیات را بر اصحاب خود تلاوت کردند نقطه آغاز بیان اسباب نزول توسط پیامبر دانسته‌اند. حسن حیدر (۱۳۸۵، ص ۱۵) می‌نویسد:

«پیامبر بارها اسباب نزول را برای اصحاب خود و کسانی که سؤالی از ایشان پرسیده بودند بیان می‌کردند، مانند قضیه عویمر بن ساعده که به همسرش نسبت زنا داد و آیات لعان درباره‌اش نازل شد، پس

رسول خدا (ص) او را با همسرش خواست و فرمود درباره شما
قرآنی (نور: ۶) نازل شده است.

در مسأله اظهار نیز هنگامی که خوله از رفتار شوهرش که او را اظهار کرده و سپس
پشیمان شده بود نزد پیامبر شکایت کرد، رسول خدا (ص) او و شوهرش را خواست و
فرمود:

«خداوند در باره شما این آیات را (مجادله: ۱ و ۲) نازل کرده
است» (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۳).

۳-۲. بیان سبب نزول به منظور مدح اصحاب و ترویج عمل نیک آنان

مطابق برخی روایات گاه رسول خدا (ص) برخی اصحاب خود را خواسته و نزول
آیه‌ای را — که در مقام مدح و فضیلت عمل برخی افراد و گروه‌هاست — درباره آنان بیان
داشته است. بنابراین ظاهر این دسته روایات نیز بیان سبب نزول توسط رسول خدا (ص)
است و آن حضرت ضمن بیان سبب نزول از صحابی یاد شده تمجید می‌کرد.

برای نمونه هنگامی که آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲)
در شأن یکی از انصار که بعد از قضاء حاجت با آب استنجا (خود را تطهیر) کرده بود نازل
شد، پیامبر آن مرد انصاری را خواست و بعد از باخبر شدن از عمل وی ضمن تمجید از
کارش به او فرمود: خوشا به حالت، خداوند این آیه را درباره تو نازل کرد. (ر.ک: عیاشی،
۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۹). نمونه دیگر آیه ۵۵ مائده مشهور به آیه ولایت است که مطابق برخی
روایات بعد از نزول این آیه رسول خدا (ص) با گروهی از قومش به مسجد آمد و با سائلی
مواجه شد، سپس چون پیامبر توسط آن سائل از انفاق علی (ع) در حال رکوع باخبر شد،
تکبیر گفت و نزول آیه ولایت را در شأن آن حضرت بیان داشت (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲،
ج ۳، ص ۳۲۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۴).

نمونه‌های این مورد نیز متعدد و نسبتاً فراوان است. محقق یاد شده این گونه رفتارهای
پیامبر که نمونه‌های فراوانی در قرآن دارد را نخستین اقدام پیامبر در شعله‌ور ساختن حس
اهتمام به اسباب نزول در میان صحابه معرفی کرده است. (حسن حیدر، ۱۳۸۵، ص ۱۵)

۳-۳. بیان سبب نزول آیات نازل شده دور از چشم مردم

شاید بیشتر آیات قرآن زمانی نازل شده که هیچ‌یک از اصحاب رسول خدا (ص) شاهد نزول آن نبوده‌اند و آن حالاتی که از رسول خدا (ص) هنگام دریافت وحی در برخی روایات نقل شده، به تعداد کمی از روایات اسباب نزول مربوط می‌شود. با این حال گرچه در ساعت نزول، اصحاب شاهد نزول آیات نبودند اما در بسیاری از این اوقات اصحاب پیامبر شاهد حوادث قبل از نزول آیه بوده و به دنبال آن حوادث، با ابلاغ رسول خدا (ص) میان حادثه اتفاق افتاده و آیات نازل شده ارتباط برقرار می‌کردند. اما در این میان آیاتی وجود دارد که اصحاب رسول خدا (ص) از حوادث رخ داده قبل از نزول آن با خبر نبوده و بعداً از طریق رسول خدا (ص) به آن حوادث آگاه و از نزول آیات ناظر به آن با خبر شده‌اند.

مقصود از آیاتی که جز رسول خدا (ص) کسی شاهد نزول آنها نبوده این دسته اخیر از آیات است. دو دسته از آیات به‌طور خاص و برجسته به این قسم مربوط می‌شود و ظاهراً اسباب و ماجرای نزول آیات جز از طریق رسول خدا (ص) قابل دستیابی نیست: یک دسته آیات مربوط به برخی حوادث آغاز نزول قرآن است. مثلاً ماجرای نزول سوره علق در غار حرا که در منابع اهل تسنن مشهور است تنها از رسول خدا (ص) می‌تواند صادر و بیان شود (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۱۶۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۱۱۸)؛ زیرا هیچ‌یک از صحابه به‌ویژه عایشه که این روایت از او نقل شده در آن زمان و مکان حضور نداشتند؛ و یا ماجرای نزول سوره مدثر که باز مربوط به حوادث آغاز نزول قرآن است. واحدی و دیگران سبب نزول سوره مدثر را از جابر بن عبدالله انصاری چنین نقل کرده‌اند که:

«رسول خدا در باره فترت وحی سخن می‌گفت و فرمود: درحالی‌که من راه می‌رفتم صدایی از آسمان شنیدم، سرم را به طرف آسمان بالا آوردم ناگهان همان فرشته‌ای را که در حراء نزد آمدن آمده بود مشاهده کردم که بر تختی میان آسمان و زمین نشسته است. از او ترسیدم، پس به خانه باز گشتم و گفتم: «زَمَلُونِي، زَمَلُونِي». پس از این بود که خدای تعالی سوره مدثر را نازل کرد: «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَ رَبِّكَ

فَكَتَبَرُوا لِيَابِكِ فَطَنَّهُمْ وَ الرَّجَزَ فَاهْتَجَرُوا و از آن پس تنور نزول وحی
گرم شد و پی در پی وحی نازل شد (فَحَمَى الْوَحْيِ وَ تَتَابَعُ) (واحدی،
۱۴۱۹، ص ۱۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۷۱، سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶،
ص ۲۶۸).

دسته دوم آیاتی است که درباره جن نازل شده است. روشن است که به دلیل نامرئی بودن این موجودات بیان سبب نزول این دسته آیات مختص به رسول خدا (ص) خواهد بود. و شخص دیگری از صحابه نمی توانسته آن را نقل کند مگر آنکه از طریق رسول خدا (ص) به آن آگاه شده باشد. نمونه آن نقل طبرسی از صحیح مسلم از علقمه بن قیس است که گوید:

«به ابن مسعود گفتم کدام یک شما در شب ملاقات جن با پیامبر با ایشان بودید؟ او گفت هیچ یک ما در آن شب با پیامبر نبودیم. یک شب در مکه ما پیامبر را گم کردیم و گفتیم حتماً پیامبر ترور شده. پس حرکت کرده و تمام شب را در شعب های مکه به دنبال آن حضرت گشتیم. نزدیک صبح پیامبر را دیدیم که از جانب غار حراء می آید. چون به پیامبر رسیدیم نگرانی خود در طول شب را به اطلاع ایشان رساندیم. حضرت فرمود: مبلغ جن نزد من آمد و من رفتم قرآن را برای آنان إقراء کنم. سپس رسول خدا (ص) ما را برد و آثار جنیان را به ما نشان داد و هیچ یک از ما اصحاب در آن شب پیامبر را همراهی نکرده بود» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۵۴).

ابن کثیر این روایت را ذیل آیات ۲۹ - ۳۲ احقاف که ماجرای رسیدن گروهی جن همراه با داعی (مبلغ) آنها به محضر پیامبر را گزارش کرده نقل کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۶۹).

۳-۴. بیان ماجرای دریافت آیات نازل شده در سفر آسمانی

بنا بر روایات تعدادی از آیات قرآن در آسمان بر پیامبر نازل شده است. بر این اساس یکی از تقسیمات آیات قرآن به حسب نزول، تقسیم به آیات ارضی و آیات سمائی است. مقصود از آیات ارضی آیاتی است که در زمین بر پیامبر نازل شده و مقصود از آیات سمائی آیاتی است که در آسمان بر آن حضرت نازل شده است. سیوطی با اختصاص نوع ششم *الاتقان* به آیات ارضی و سمائی، برای آیات سمائی آیات پایانی سوره بقره موسوم به آیه آمن الرسول مثال زده و از صحیح مسلم به نقل از ابن مسعود نقل کرده این دو آیه در معراج به پیامبر اعطاء شده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۰۵).

در تفسیر قمی از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرمود:

«این دو آیه خطاب رودر روی خداوند به پیامبر در شب معراج آن حضرت به آسمان است. پیامبر فرمود: هنگامی که به محل سدره المنتهی که یک برگ آن درخت برامتی سایه می‌انداخت، رسیدم. در آنجا نسبت به پروردگارم به اندازه دو قاب یک کمان یا نزدیک‌تر بودم، پس پروردگارم مرا ندا داد: «أَمِنَ الرَّسُولُ مِمَّا أُنزِلُ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ»...» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۹۵).

استرآبادی در تأویل الایات این روایت را از علی (ع) از رسول خدا (ص) (استرآبادی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۲۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۸۹) و شیخ طوسی نیز از ابو سلمی چوپان رسول خدا (ص) نقل کرده است^۱ (ر.ک: فیض، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۰).

۴. تلقی سبب نزول از قرائت‌های رسول خدا (ص)

از جمله مسائل مهم اسباب نزول در ارتباط با رسول خدا مسأله قرائت آیات و سوره‌هایی از قرآن توسط پیامبر در حوادثی مشابه یا متفاوت با حوادث نزول است، که اغلب، این قرائت‌های رسول خدا (ص) با تلقی سبب نزول توسط برخی اصحاب یا مفسران دوره‌های بعد خلط شده است. در بسیاری از اوقات رسول خدا آیات نازل شده پیشین را به مناسبت وقوع حادثه‌ای جدید و برای بیان حکم واقعه جدید دوباره قرائت می‌کردند. در

این موارد بعضی از اصحاب، قرائت آیه توسط پیامبر را با نزول آیه اشتباه گرفته و در نتیجه درباره آن ماجرای رخ داده و آیات قرائت شده توسط آن حضرت تعبیر نزول به کار می بردند. و یا آن که راویان طبقات بعدی تلاوت و قرائت پیامبر را با نزول آن اشتباه می گرفتند و می گفتند فلان آیه درباره این ماجرا نازل شده است. سیوطی می نویسد:

«گاه رسول خدا آیه ای را تلاوت می کرد و راوی خطا می کرد و

می پنداشت که آن آیه تازه نازل شده است و در نتیجه آن واقعه را

به عنوان سبب نزول آیه تلقی و نقل می کرد» (نک: سیوطی، ۱۴۲۱،

ج ۱، ص ۱۲۳).

تعداد زیادی از روایاتی که به عنوان روایات سبب نزول شناسانده می شود در واقع باید حوادثی دانست که رسول خدا (ص) آیاتی از قرآن را دوباره در کنار آن حوادث قرائت می کرده است. به طور خاص بخشی از روایاتی که مفسران بر اساس آن آیاتی از سور مکی را استثنائاً مدنی می شناسانند و یا برخی از آیات سور مدنی را مکی شمرده اند در این دسته جای می گیرد. مفسران اغلب درباره این موضوع غفلت نشان داده و حکم خاصی برای این روایات بیان نکرده اند. به عبارت دیگر در اکثر کتب اسباب نزول بابی با عنوان قرائت رسول خدا (ص) باز نکرده و درباره آن بحثی ارائه نداده اند، و همه این دست روایات را سبب نزول آیات شمرده اند.

برای نمونه ترمذی از ابن عباس نقل کرده که فردی یهودی از رسول خدا (ص) درباره کیفیت آفرینش آسمان و زمین سؤال کرد و به دنبال آن آیه ۹۱ انعام نازل شد، و سیوطی می نویسد که همین جریان در روایت صحیح با تعبیر «فَتَلَا» نقل شده است، یعنی رسول خدا (ص) در پاسخ آن یهودی آیه ۹۱ را تلاوت کرد، نه اینکه آیه درباره آن ماجرا نازل شده باشد (ر.ک: سیوطی، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۱۳۴).

شبهه این روایت در منابع شیعی ذیل آیه ۵ ضحی دیده می شود. ابن شهر آشوب در مناقب از امام صادق (ع) از جابر نقل کرده است که:

«رسول خدا (ص)، فاطمه (س) را دید در حالی که لباسی از کرک

شتر بر تن داشت و با دست خود (گندم یا جو) آسیا می کرد و

فرزندش را هم شیر می‌داد. اشک در چشمان رسول خدا (ص) حلقه زد و فرمود: دخترم از تلخی دنیا با آغوش باز استقبال کن در برابر شیرینی آخرت. فاطمه (س) گفت: ای رسول خدا (ص)! حمد و سپاس خدای را بر نعمت‌های پیدا و پنهانش. پس خداوند این آیه را نازل کرد: «وَأَسْتَوَفُّ مُعْطِيَاكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۹۵).

البته به نظر ابن شهر آشوب خبر صحیح آن است که در مجمع آمده: «هنگامی که اشک در چشمان رسول خدا (ص) دوید فرمود: دخترم! تلخی دنیا را در برابر شیرینی آخرت بپذیر که خداوند این آیه را بر من نازل کرده است...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۶۵)

درواقع رسول خدا (ص) فاطمه (ع) را به این آیه که قبلاً بر وی نازل شده توجه می‌دهد و این با مکی بودن سوره ضحی که مورد اتفاق نظر مفسران است کاملاً سازگاری دارد.

۵. نقد نظریه تکرار نزول آیات قرآن

یکی از پیامدهای خلط قرائت‌های پیامبر (ص) با سبب نزول و تلقی سبب نزول از قرائت‌های پیامبر (ص)، طرح نظریه تکرار نزول آیات شریفه است که از سوی بعضی از مفسران مطرح شده است. به نظر آنان هر گاه دو روایت صحیح‌السند منقول از دو صحابی شاهد نزول وحی وجود داشته باشد که دو حادثه متفاوت با فاصله زمانی را به‌عنوان سبب نزول معرفی می‌کند، باید هر دو را اخذ کرده و قائل به نزول مکرر آن آیه شد (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۳۲؛ زرقانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۰).

پیش از سیوطی، زرکشی با طرح نظریه تکرار نزول، آن را چنین توجیه کرده است:

«گاه برای بزرگداشت آیه‌ای و برای این که مبادا آن آیه به فراموشی سپرده شود، آیه دو بار نازل شده است، مانند سوره حمد و توحید که یک بار در مکه و یک بار در مدینه نازل شده و نیز آیه ۱۱۴ هود

و آیه ۱۸۵/اسراء معروف به آیه روح و ۱۱۳ توبه، که هر یک دوبار

نازل شدند» (نک: زرکشی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۹-۳۱).

در نقد این دیدگاه باید گفت که اگر نزول قرآن به معنای تجلی آیات قرآن از عالم غیب بر قلب پیامبر باشد و اگر چنانکه خداوند در آیه ۵ اعلی «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى» فرموده، هرگز رسول خدا (ص) در دریافت و ابلاغ و تلاوت قرآن دچار فراموشی نخواهد شد، در این صورت نزول دوباره آیات وحی بی معنا خواهد بود، و از آنجا که مسلمانان معاصر پیامبر به جریان نزول فرشته وحی و کیفیت وحی و نزول وحی بر قلب پیامبر آگاهی نداشته، و نمی توانستند نزول فرشته و وحی را مشاهده کنند، در نتیجه آنان هرگز از نزول مکرر آیات آگاه نمی شدند و نمی فهمیدند آنچه رسول خدا (ص) قرائت می کند، وحی تازه نازل شده است یا وحیی است که قبلاً نازل شده، و اکنون رسول خدا (ص) آن را قرائت می کنند، مگر آنکه از صحابه خاص و نزدیک به رسول خدا (ص) به ویژه کاتبان وحی بوده باشد که بتواند وحی جدید را بشناسند و آن را از قرائت رسول خدا (ص) باز شناسند.

البته اصل مسأله تکرار نزول آیه یا سوره ای از قرآن به خودی خود قابل انکار نیست، به شرط آن از طریق معصوم صریحاً بیان و به طرق صحیح و معتبر برای ما نقل شده باشد، اما همه مواردی که در باره آن ادعای تکرار نزول شده علاوه بر اینکه همه خبر واحد و نامعتبرند در هیچ یک تصریح نشده که آیه ای مکرر نازل شده است. بررسی ها نشان می دهد که مواردی که در منابع از باب تکرار نزول دانسته شده همه اجتهاد مفسران متأخر بوده و بیش از یک حدس فاقد اعتبار چیزی نیست و در صورت صحت روایت، باید آن را بر قرائت و تلاوت رسول خدا حمل کرد نه تکرار نزول.

تاکنون موردی مشاهده نشد که از سوی مفسران صحابی یا تابعان در مورد آیه یا سوره ای ادعای تکرار نزول شده باشد. آنان در باب مکی و مدنی سور و آیات صرفاً دیدگاه خود را بیان داشته اند، و متأخران به منظور جمع میان روایات مختلف نظریه تکرار نزول را مطرح کرده اند (برای نقد تکرار نزول ر.ک: حسینی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۶۵۴ -

۶۵۶؛ فقهی زاده، ۱۳۹۷، ش ۳۸، صص ۱۲۵ - ۱۵۳)

سیوطی نوع یازدهم کتاب *اتقان* را به «ما تُكْرَرُ نَزْوُهُ» اختصاص داده و اشاره می‌کند که جماعتی از مفسران متقدم و متأخر تصریح کرده‌اند که بعضی از آیات قرآن مکرر نازل شده است، اما هیچ فردی از این مفسران متقدم را نام نبرده است، سپس سیوطی از این حصّار (د۶۱۱ق) نقل می‌کند که گفته است:

«گاهی آیه‌ای با هدف موعظه و یادآوری دوباره نازل می‌شود. وی سپس هفت آیه را معرفی کرده و درباره آنها ادعای تکرار نزول کرده است، اما در مورد هیچ‌یک از این هفت آیه روایتی از مفسران صحابه و تابعان نقل نکرده که در آن تصریح به تکرار نزول آیه‌ای شده باشد» (سیوطی، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۱۳۰).

۶. نظریه قرائت‌های مکرر آیات توسط پیامبر (ص) به جای تکرار نزول

طرح نظریه تکرار نزول از سوی برخی مفسران در واقع به منظور جمع میان روایات متعارضی بوده که صحیح پنداشته شده و معمولاً اهل سنت (اشاعره) که به صحت سند روایات وفادارند و نقد متن حدیث را بر نمی‌تابند، به تکرار نزول آن آیات گراییده‌اند (نک: زرکشی، همان‌جا، سیوطی، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۱۲۲). آیه ۱۱۴ هود از آیات دو بار نازل شده معرفی شده است: «اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» روایات با اختلافی اندک نزول آیه را در شأن مردی (ابوالیسر) دانسته‌اند که در مدینه به زنی مسلمان که همسرش به جهاد رفته بود، تعرض و سپس نزد پیامبر به گناه خود اعتراف و اظهار پشیمانی کرد. به دنبال آن، این آیه در مقام بخشیده شدن وی نازل شد (ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۶۳۷، بخاری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۱ و ج ۲، ص ۲۵۷). زرکشی می‌گوید:

«چون همه مفسران سوره هود را مکی دانسته‌اند، از این رو برای پذیرش روایت فوق با اشکال مواجه شده‌اند؛ در حالی که با پذیرش تکرار نزول هیچ اشکالی وارد نخواهد شد» (زرکشی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۲۴).

مشاهده می شود که زرکشی صرفاً به منظور جمع میان دو روایت اجتهاد کرده و نظریه تکرار نزول را نه بر مبنای مشاهده یا نقل صریح و معتبر بلکه از روی حدس مطرح کرده است. اما همان گونه که بیان شد این گونه جمع میان روایات سطحی نگرانه و غیر علمی است و نمی توان با این استدلال به آن معتقد شد. بررسی دقیق روایات نیز مانع پذیرش احتمال تکرار نزول این گونه آیات است. بر اساس روایت صحیحی که ترمذی (بی تا، ج ۴، ص ۳۵۴ و ۳۵۵ ح ۵۱۱۸) در سنن خود و طبری در تفسیرش (۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۷۵) آورده اند، پس از آن که مرد انصاری نزد رسول خدا به گناه خویش اقرار کرد، رسول خدا - احتمالاً - پس از ادای نماز (نک: میدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۵۴) آیه را که قبلاً نازل شده بود بر وی تلاوت کرد. سیوطی نیز اذعان کرده است که گاه در یکی از دو قصه‌ی سبب نزول تعبیر «فَتَلَا» به کار رفته، اما راوی خطا می کند و به جای آن که بگوید پیامبر آیه را تلاوت کرد، می گوید: آیه نازل شد (فَبِهِمْ الرَّأْيُ فَيَقُولُ: فَتَرَلَّتْ) (سیوطی، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۱۳۴).

از دیگر آیاتی که درباره آن ادعای تکرار نزول شده آیه روح است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) که دو روایت گوناگون در شأن نزول آن از ابن عباس و ابن مسعود گزارش شده است (ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۵؛ ترمذی، بی تا، ج ۴، ص ۳۶۶). ابن کثیر (د ۷۷۴ق) احتمالاً متأثر از ابن حصّار در جمع میان این دو روایت به صورت احتمال می گوید آیه روح برای بار دوم در مدینه نازل شده است. تعبیر ابن کثیر بعد از اشاره به دو روایت یاد شده چنین است:

«و قد يُجَابُ عَنْ هَذَا بِأَنَّهُ قَدْ تَكُونُ تَرَلَّتْ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ مَرَّةً ثَانِيَةً، كَمَا تَرَلَّتْ عَلَيْهِ مَرَّةً قَبْلَ ذَلِكَ، أَوْ تَرَلَّ عَلَيْهِ الْوَحْيُ بِأَن يُجِيبُهُمْ عَمَّا سَأَلُوهُ بِالْآيَةِ الْمَتَقَدِّمِ إِنْزَالُهَا عَلَيْهِ، وَ هِيَ هَذِهِ الْآيَةُ»

یعنی ممکن است در مورد این دسته از روایات گفت که گاهی آیه است برای بار دوم در مدینه نازل شده، همان گونه که قبلاً در مکه نازل شده است، یا اینکه در مدینه، آیه دوباره بر پیامبر نازل نشده، بلکه وحی شده که فلان آیه‌ای را که قبلاً بر تو نازل شده در پاسخ یهودیان بخوان، و آیه روح از این قبیل است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۰۵).

اما این گونه جمع میان روایات، نادرست و غیر علمی است. روایت ابن مسعود بیش از این دلالت نمی‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از پرشش یهود از روح، اندکی سکوت و درنگ کرده سپس آیه را در پاسخ یهود تلاوت کرده است. درباره روایت یاد شده اصل ماجرا - چنانکه از نقل احمد بن حنبل در مسند برمی‌آید - چنین بوده است که ابن مسعود که رسول خدا (ص) را در آن ماجرا همراهی می‌کرده پس از سؤال یهودیان مدینه و درنگ پیامبر، پنداشته است که آیه شریفه در آن لحظه بر حضرت نازل شده است. تعبیر ابن مسعود مطابق نقل ابن حنبل این است:

«فَطَنَنْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيَّ، فَقَالَ: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ»، (ابن کثیر، ۱۴۱۹،

ج ۵، ص ۱۰۵).

واژه «ظن» در فرهنگ عربی در دو معنای متضاد شک و یقین به کار می‌رود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۷۳)، و به نظر می‌رسد که مقصود ابن مسعود از این تعبیر معنای شک آن بوده است؛ زیرا وی هیچ‌یک از نشانه‌های نزول وحی را مشاهده نکرده است جز نگاه پیامبر به آسمان، و لذا گفته است که از نگاه پیامبر به آسمان پنداشتم که وحی بر آن حضرت نازل می‌شود، و پس از این حالت رسول خدا (ص) گفت: «وَ يَسْئَلُونَكَ...». اما بعدها از تعبیر «ظَنَنْتُ» ابن مسعود تصور معنای یقین شده، و مطابق این برداشت در عبارتی که بخاری از این روایت نقل کرده، «عَلِمْتُ» جایگزین «ظَنَنْتُ» شده است. تعبیر بخاری از روایت این است: «فَعَلِمْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيَّ، فُقِمْتُ مَقَامِي، فَلَمَّا نَزَلَ الْوَحْيُ قَالَ: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ». (ر.ک: ابن کثیر، همانجا). در این عبارت علاوه بر تغییر «ظَنَنْتُ» به «عَلِمْتُ» عبارت «فُقِمْتُ مَقَامِي، فَلَمَّا نَزَلَ الْوَحْيُ» نیز افزوده شده است.

۷. تعمیم حکم سبب نزول به قرائت‌های پیامبر (ص)

چنانکه اشاره شد بسیاری از رخدادهایی که در کتب روایی به‌عنوان سبب نزول آیات بیان شده در واقع قرائت رسول خدا ص بوده است و لو اینکه مفسران به آن توجه نکرده و یا به‌عنوان سبب نزول بیان کرده باشند. یکی دیگر از نشانه‌های این ادعا - به جز عللی که قبلاً به آن اشاره شد - این است که ذیل برخی از آیات چند حادثه متفاوت به‌عنوان سبب نزول

بخش‌های مختلف آیه نقل شده است درحالی که سیاق آیه پیوسته و واحد بوده مستلزم نزول یک‌باره آن است، مانند آیه ۶ مائده مشهور به آیه وضو که برای بخش وضوی آن یک سبب و برای بخش تیمم آن سبب دیگر نقل شده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۱ - ۲۶۳).

شاهد دیگر مشاهده بخش‌هایی از سوره با وحدت و انسجام کامل سیاق است که اقتضا می‌کند با هم و یک‌باره نازل شده باشد درحالی که برای هر یک از آیات آن، سبب نزول مستقلی نقل شده است. مثلاً در آغاز سوره نور خداوند از نزول سوره‌ای که نازل و احکام آن را فرض و واجب ساخته خبر داده است. سیاق آیات نخستین آن نیز واحد و به هم پیوسته به نظر می‌رسد، اما برای ۱۳ آیه نخست آن دست کم سه سبب نزول مستقل و ماجرای متفاوت مربوط به چند آیه آن نقل شده است (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ص ۲۵۲۳ - ۲۵۳۹).

بنابراین به یقین بخشی از روایات منقول در باب سبب نزول آیات قرآن قرائت آیاتی از قرآن توسط رسول خدا (ص) در پس حوادث صدر اسلام و عصر نزول بوده است، و مطمئناً برخی از این روایات در فهم دقیق‌تر و بهتر آیات شریفه قرآن تأثیرگذار است. با توجه به اینکه از یک سو این قرائت رسول خدا (ص) در واقع تطبیق و تأویل آیات شریفه توسط آن حضرت بر مصادیق مشابه یا مصادیق جدید بوده است، و از سوی دیگر با توجه به عصمت آن حضرت و اینکه جز بر اساس وحی الهی سخن نمی‌گوید، نگارنده بر آن است که می‌توان تمام نقش‌های سبب نزول را به قرائت پیامبر نیز تعمیم داد و احکام آن را بر قرائت‌های پیامبر و تطبیقات آن حضرت جاری دانست و از این دسته روایات برای فهم و روشنگری مقصود آیات مدد گرفت.

به عبارت دیگر می‌توان روایات حاکی قرائت پیامبر نیز در سطح سبب نزول آیه شریفه دانسته حوادث مربوط به آن را به‌مثابه سبب نزول آیه برشمرد. زیرا اولاً این آیه توسط صاحب شریعت و نخستین دریافت‌کننده وحی از جانب خدا که معصوم است و «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ - ۴) قرائت شده و تطبیق آن حضرت در ردیف تطبیق دیگر آن که به خطا و اشتباه مبتلا هستند نیست، ثانیاً، غرض از بیان سبب نزول

آیات، اغلب فهم صحیح‌تر و دقیق‌تر آیات شریفه و کشف این نکته است که آیه شریفه حکم چه مسئله‌ای را بیان می‌کند، و این غرض در قرائت‌های آیات توسط پیامبر در جریان‌های خاص به‌طور کامل و اطمینان بخش محقق است. البته با تأکید بر این نکته که قرائت‌های رسول خدا (ص) با سبب نزول اصلی آیه شریفه قابل جمع است، به‌علاوه اینکه در مواردی که اثبات شود قرائت رسول خدا (ص) بوده است دیگر لازم نیست حادثه‌ای که موجب قرائت رسول خدا (ص) شده با سیاق آیات آن سوره سازگار باشد.

به عبارتی دیگر می‌توان گفت که قرائت آیه‌ای توسط رسول خدا (ص) درباره حادثه‌ای متفاوت با حادثه سبب نزول آیه، در واقع سرآغاز گشودن باب تأویل در آیات قرآن و تعمیم حکم آیات بر موارد مشابه است. گویا دهلوی به این تعمیم حکم سبب نزول به قرائت‌های پیامبر توجه داشته است. وی در باب تعابیر دال بر سبب نزول، دلالت هیچ یک از دو نوع تعبیر (فأنزل الله، نزلت هذه الایه فی...) را بر سبب نزول به‌صورت مطلق و قطعی نپذیرفته و می‌گوید:

«گاه مفسران، حادثه‌ای را که رسول خدا صلی الله علیه و آله حکم آن را از آیه‌ای استنباط کرده و آیه را درباره آن تلاوت می‌کنند و درباره آن، تعبیر «نزلت فی کذا» یا «فأنزل الله قوله کذا» را به کار می‌برند و گویا این تعبیرها به استنباط آن حضرت اشاره دارد؛ می‌توان گفت این که در آن لحظه و در جریان یک حادثه خاص یا پرسشی از پیامبر، آن حضرت آیه‌ای را به‌منظور علاج حادثه قرائت می‌کنند خود در حکم وحی به شمار می‌آید، به این معنا که آن آیه شریفه – همانند حوادث اسباب نزول – دقیقاً حکم آن حادثه را بیان می‌کند و به همین جهت می‌توان درباره آن تعبیر «فأنزلت» را به کار برد، یا حتی می‌توان از آن تلاوت رسول خدا، به تکرار نزول آیه تعبیر کرد» (دهلوی، ۱۳۸۲، صص ۹۵-۹۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰).

با پذیرش این دیدگاه مشکل بسیاری از روایات مختلف و متعددی که ذیل یک آیه یا مجموعه آیات هم سیاق به عنوان سبب نزول آنها نقل شده و سند آنها صحیح است، یا در فهم صحیح آیه نقش آفرین است، و یا روایاتی که مضمون آنها با مکی یا مدنی بودن آیه ناسازگار است، قابل حل بوده و می توان با توجه به قرائت رسول خدا (ص) میان این روایات مختلف جمع کرد و آیات مربوط را در ارتباط با همه آن حوادث تفسیر کرد، به شرط آنکه این روایات یکدیگر را تکذیب نکنند و با ظواهر آیات تعارض نداشته باشند. نمونه ای از روایاتی که ظاهراً ناظر به سبب نزول آیه است، اما مضمون آن با مکی بودن آیه ناسازگار است و طبق این قاعده می توان مشکل آن را حل کرد آیه ۲۳ شوری مشهور به آیه مودت است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»

درباره این آیه شریفه محمد بن مسلم روایت ذیل را از امام باقر (ع) نقل کرده است:

«از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود: مقصود از «قربى» در «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» اهل بیت پیامبر است. سپس فرمود: انصار نزد رسول خدا (ص) آمده گفتند: ما شما را جای داده و یاری کردیم. اکنون بخشی از اموال خود را آورده ایم از ما بگیر و در حوادثی که برای شما پیش می آید از آن بهره گیر، پس خداوند این آیه را نازل کرد که به مردم، یعنی انصار مدینه بگو: من برای نبوت از شما مزدی نمی خواهم جز دوستی نسبت به اهل بیتم» (قمی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۷۵).

نظیر این روایت را طبرسی (۱۳۷۲، ج ۹، ۴۴) از ابن عباس و زمخشری (۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۲۰) نیز با تفصیل بیشتر نقل کرده است. بنابراین نزول این آیه شریفه نزد مفسران شیعه و بسیاری از مفسران بزرگ اهل سنت در شأن اهل بیت پیامبر (ع) مسلم و مشهور است. حال اگر فرض مکی بودن این آیه را — با توجه به پیوستگی آن با سیاق آیات سوره شوری - بپذیریم و نزول استثنایی این آیه در مدینه پذیرفته نشود (برای نقد آیات استثنا شده از سور مکی ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۹ - ۲۲۵)، و «مودت فی القربى» به دوستی آنچه موجب تقرب به خدا می شود (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۲۱، ابن کثیر، ۱۴۱۹،

ج ۷، ص ۱۸۴) معنا و تفسیر شود؛ زیرا در دوره مکه هنوز موضوع و نقش اهل بیت (ع) و منزلت و محبت آنها مطرح نبود.

در این صورت روایت یاد شده را می‌توانیم قرائت این آیات در پس ماجرای یاد شده توسط رسول خدا (ص) در مدینه تحلیل کنیم، در این صورت چون این تطبیق و قرائت از ناحیه رسول خدا (ص) صورت پذیرفته، بر اساس دیدگاه فوق، حکم سبب نزول به خود می‌گیرد، در نتیجه معنای این آیه شریفه مطابق سیاق — که مقتضای تفسیر «قربی» به تقرب به خداوند است — با معنای آیه مطابق روایت سبب نزول ناظر به جریان مدینه و مودت اهل بیت پیامبر — که مقتضای تفسیر «قربی» به اهل بیت پیامبر، یعنی علی (ع)، فاطمه (ع) و دو فرزندشان حسن و حسین (ع) است (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۱۶-۱۷، ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۳۴، زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۹-۲۲۰، قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۲) قابل جمع خواهد بود و اشکال نا سازگاری این معنا با سیاق آیه یا مکی بودن آیه بر روایت یاد شده وارد نخواهد بود.

نکته قابل توجه در این تحلیل آن است که مقتضای جمع میان معنای آیه مطابق نزول آن در مکه، یعنی اعمالی که موجب تقرب به خداوند می‌شود و معنایی مطابق روایت مدنی، یعنی دوستی اهل بیت پیامبر — نه همه خویشاوندان پیامبر — این می‌شود که علت آنکه در مدینه این آیه شریفه توسط رسول خدا (ص) بر دوستی اهل بیت خاصش تفسیر می‌شود، نه صرفاً خویشاوندی اهل بیت با رسول خدا ص، بلکه علاوه بر خویشاوندی، بدان جهت است که دوستی اهل بیت زمینه پیروی از آنان را فراهم ساخته موجب تقرب مؤمنان به خداوند می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. از رهگذر بررسی‌هایی که انجام گرفت به دست آمد که علیرغم انکار برخی نویسندگان، رسول خدا (ص) در بیان اسباب نزول نقش داشته‌اند و اساساً بیان و نقل سبب نزول پاره‌ای آیات اختصاص به شخص رسول خدا (ص) دارد.

۲. بررسی مستندات تاریخی نشان می‌دهد که نظریه تکرار نزول بیش از یک حدس فاقد اعتبار چیزی نیست که در مقام جمع روایات مختلف ارائه شده، در حالی که در صورت صحت روایات، باید یکی از دو روایت را بر قرائت رسول خدا حمل کرد نه تکرار نزول؛ زیرا تکرار نزول تنها از طریق نص صحیح معصوم ثابت می‌شود.

۳. بخش قابل توجهی از روایاتی که به عنوان سبب نزول در منابع گزارش شده در واقع قرائت رسول خدا بوده که به دلیل خطای راویان سبب نزول تلقی شده است. ادعای نگارنده آن است که این دست روایات در حکم سبب نزول بوده و می‌تواند همانند سبب نزول در تفسیر آیه نقش آفرین باشد.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفهیم سیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، *تفهیم سیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، *مسند*، بیروت: دارصادر.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بی جا: بی نا.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، *المحور الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن کثیر، اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن منظور، (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹ق)، *تأویل الایات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. اسلامی، محمد جعفر، (۱۳۷۱ش)، *شأن نزول آیات*، تهران: نشر مؤلف.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعث.

۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، *الجامع الصحیح*، بیروت: دار القلم.
۱۳. ترمذی، محمد بن عیسی، (بی تا)، *سنن الترمذی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. حجتی، سید محمد باقر، (۱۳۸۶ش)، *اسباب النزول*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. حسن حیدر، (۱۳۸۵ش)، *اسباب النزول القرآن*، تاریخ و حقائق، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۶. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، *نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
۱۷. دهلوی، احمد بن عبدالرحیم، (۱۳۸۲ش)، *فوز الکبیر فی اصول التفسیر*، زاهدان: انتشارات صدیقی.
۱۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۴۲۰ق)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۱۹. زرکشئی، بدرالدین، (۱۴۰۸ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالجیل.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *النبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر*، تهران: چاپخانه علمیه.
۲۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۰. فقهی زاده، عبدالهادی، شکفته، رقیه، (۱۳۹۷ش)، «تحلیل انتقادی دلایل قائلان به نظریه تکرار نزول»، **فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، تهران: دانشگاه الزهراء، شماره ۳۸.
۳۱. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق)، **الصادق**، تحقیق حسین اعلمی، تهران: الصدر.
۳۲. قرطبی، احمد بن محمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتب.
۳۴. حسینی، طیب، (۱۳۸۳ش)، مدخل «اسباب نزول» در **دایرة المعارف قرآن کریم**، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۵. میبیدی، رشید الدین، (۱۳۷۱ش)، **کشف الاسرار و عدۀ الابرار**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۶. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، (۱۴۱۹ق)، **اسباب نزول القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- Ālūsī, SM. Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah; 1415 AH.
- 3- 'Astar Ābādī, A. Ta'vīl al-Āyāt al-Zāhirah fī Faḍā'il al-'Itrah al-Tāhirah. Qom: Institute of al-Nashr al-Islami; 1409 AH.
- 4- 'Ayyāshī, MBM. Kitāb al-Tafsīr. Tehran: 'Ilmīyah; 1380 AH.
- 5- Baḥrāni, SH. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Bi'that Foundation; 1416 AH.
- 6- Bukhārī, MbI. Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ. Beirut: Dār al-Qalam; 1407 AH.
- 7- Dihlavī, AB'AR. Fawz al-Kabīr fī 'Usūl al-Tafsīr. Zāhidān: Ṣiddiqi Publications; 1382 HS.
- 8- Fakhr al-Dīn Rāzī, MB'U. Mafātīh al-Ghiyb. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
- 9- Feqhi-Zadeh AH. Shekofteh R. "Critical Analysis of the Arguments Provided by Adherents of the Frequent Revelation". Researches of Qur'an and Hadith Sciences; 1397 HS. vol. 38.
- 10- Fiyḍ Kāshānī, MM. Al-Sāfi. Ed: Ḥusayn 'A'lamī. Tehran: Al-Ṣadr; 1415 AH.
- 11- Hassan Ḥaydar. 'Asbāb al-Nuzūl al-Qur'an, Ta'rīkh va Ḥaqā'iq. Qom: Scientific Center for Islamic Teachings; 1385 HS.

- 12- Hujjati SMB. The Occasions of Revelation. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami; 1386 HS.
- 13- Huwayzī, ‘AABJ. Nūr al-Thaḡalayn. Qom: Ismā‘īlīyān; 1415 AH.
- 14- Ibn ‘Aṭīyah, ‘AḤbGh. Al-Muḥarrar al-Vajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1422 AH.
- 15- Ibn Ḥanbal, ABM. Musnad. Beirut: Dar Ṣādir.
- 16- Ibn Kathīr, I. Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1419 AH.
- 17- Ibn Manzūr, L‘A. Ed. Ali Shīrī. Beirut: Dār al-‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; 1408 AH.
- 18- Ibn ‘Abi Ḥātam, ‘ARBM. Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm. Rīyāḍ: Maktabah Nazār Mustafā al-Bāz; 1419 AH.
- 19- Ibn ‘Āshūr, MṬ. (nd). Al-Taḥrīr va Al-Tanvīr: nd. np.
- 20- Islami, MJ. Occasions of Revelation of the Verses. Tehran: Mo’allef; 1371 HS.
- 21- Miybudī, RD. Kashf al-‘Asrār wa ‘Uddat al-‘Abrār. Tehran: Amīrkabīr Publications; 1371 HS.
- 22- Qumī, AB‘I. Tafsīr Qumī. Qom: Dār al-Kitāb; 1367 HS.
- 23- Qurṭubī, ‘ABM. Al-Jāmi‘ li ‘Aḥkām al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow; 1364 HS.
- 24- Siyūtī, JD. Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma’thūr. Qom: Āyatullāh Mar‘ashī Najafī Library; 1421 AH.
- 25- Siyūtī, JD. Al-Itqān fī Ulūm al-Qur’an. Beirut: Dār al-Kitāb ‘Arabī; 1421 AH.
- 26- Ṭabarī, ‘AJMBJ. Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. Beirut: Dār al-Ma‘rifah; 1412 AH.
- 27- Ṭabāṭabā’ī, SMḤ. Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an. Qom: Islamic Publications Office; 1417 AH.
- 28- Ṭabāṭabā’ī, SMḤ. The Qur’an in Islam. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah; 1353 HS.
- 29- Ṭabrisī, FBḤ. Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS.
- 30- Ṭayyib Ḥuseynī, M. “Occasions of Revelation”. In The Encyclopedia of the Qur’an. Qom: Institute of Boustan Ketab; 1383 HS.
- 31- Tirmidhī, MB‘Ī. Sunan al-Tirmidhī. Beirut: Dār al-‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; nd.
- 32- Ṭūsī, MBḤ. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an. Beirut: Dār ‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; nd.
- 33- Wāḥidī Niyshābūrī, AB‘A. ‘Asbāb-i Nuzūl al-Qur’an. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1419 AH.
- 34- Zamakhsharī, Mb‘U. Al-Kashshāf. Beirut: Dār al-Kitāb ‘Arabī; 1407 AH.

- 35- Zarkashi, BD. Al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’an. Ed: Muhammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Jayl; 1408 AH.
- 36- Zarqāni, M‘A‘A. Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’an. Beirut: Dār al-Ma‘rifah; 1420 AH.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۱۵۷-۱۸۵

سیر تحول معنایی انگاره «شاکله»؛ در گستره تفاسیر، دوره پیدایش و کلاسیک

فرشته قبادی^۱

قاسم درزی^۲

DOI: 10.22051/TQH.2019.20997.2118

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۰/۱

چکیده

منشأ و عامل اصلی کنش‌های انسانی در زمره مهم‌ترین مسائلی محسوب می‌شود که همیشه دغدغه اندیشمندان بوده است. قرآن کریم نیز در آیه ۸۴ سوره اسراء، با مقوله کلیدی شاکله به این مسئله اساسی پرداخته است. البته به غیر از انگاره «شاکله» در گفتمان قرآنی، مفاهیم مرتبط دیگری نیز وجود دارد. مفاهیمی از قبیل: تأثیرات مشیت الهی، اختیارات فردی و عوامل اجتماعی در عملکرد انسان. انگاره شاکله، با اهمیت‌ترین واژه در این ارتباط محسوب

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران،

r.ghebadi72@yahoo.com

ایران

^۲ استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

Gh_darzi@sbu.ac.ir

می‌شود که مفسرین در طول تاریخ تفسیر، نظرات مختلفی را پیرامون معنای آن مطرح کرده‌اند. به شکل خاص در دو دوره‌ی: پیدایش (دوران پیامبر و ائمه) و کلاسیک (از نیمه دوم قرن سوم تا ششم) شاهد تحول و تکامل روی آوردها به این انگاره هستیم؛ در دوره پیدایش، عموماً نظرات مفسران مجمل و بسیط است. اما هرچه به جلو پیش می‌رویم، به شکل خاص در دوره کلاسیک، روش‌های مختلفی برای تبیین معنای این انگاره و پرده برداشتن از ابهام آن اتخاذ شده است. اولین روی آورد تبیین، استفاده از روایاتی است که میان «شاکله» و «نیت مؤمن» ارتباط برقرار می‌نمایند. پس از آن نظریات ترکیبی قابل رصد هستند. همچنین استفاده از پیش‌فرض‌های کلامی، عرفانی و ادبی نیز برای تبیین معنای شاکله قابل مشاهده است. بنابراین مشاهده‌ی تطور دیدگاه‌ها پیرامون معنای شاکله از یک توسعه معنایی در معنای این انگاره خبر می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: شاکله، تاریخ انگاره، دوره پیدایش تفسیر، دوره کلاسیک، مکاتب تفسیری.

مقدمه

در گفتمان قرآنی، برای وصف ماهیت انسان، به جدال ظریفی میان رسیدن به کمال مطلوب و واقعیت‌های انتخابی رفتاری او تأکید شده و حول محور انسان و نوع تعامل و ارتباط با جهان اطرافش، اشاراتی می‌شود. قرآن، انسان را خوب می‌شناسد و تصاویری از ماهیت، توانایی‌ها، انگیزه‌های رفتاری و واقعیت‌های انتخابی‌اش، در انجام فضائل و یا رذائل، ارائه می‌دهد. در همین راستا، قرآن مجید به سه دسته آیات اشاره می‌کند که ما را با سه رویکرد متفاوت مواجه می‌کند:

الف) برخی آیات همچون آیه ۲۹ سوره کهف «و قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» منشأ افعال انسانی را خود فرد می‌داند (برای آیات دیگر نک: اسراء: ۱۹؛ انعام: ۱۱۶)؛

ب) دسته‌ای دیگر از آیات همچون آیه ۲۶ سوره آل عمران «قُلِ اللَّهُمَّ مَا لِكَ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» منشأ افعال انسانی را مشیت و خواست خداوند می‌داند (برای آیات دیگر نک: هود: ۱۱۸؛ حدید: ۲۲؛ بقره: ۲۴۷؛ رعد: ۲۶؛ انسان: ۳۰؛ تکویر: ۲۹)؛

ج) در دسته دیگر از آیات نیز همچون آیه ۱۱ سوره رعد «...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرَ مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» منشأ افعال انسانی، عوامل اجتماعی است (برای نمونه‌های بیشتر نک: سبأ: ۳۴-۳۳؛ کهف: ۵۹؛ اعراف: ۹۶؛ انفال: ۲۵) برآیند این سه دسته آیات آن است که عوامل تأثیرگذار در عملکرد انسانی مجموعه‌ای از تمامی این عوامل است. یعنی هم مشیت الهی، هم اختیارات فردی و هم عوامل اجتماعی در عملکرد انسان تأثیرگذارند.

نکته حائز اهمیت این است که در قرآن کریم با یک واژه در یک آیه روبرو هستیم که ظرفیت منعکس کردن هر سه رویکرد را دارد؛ واژه شاکله که تنها یک‌بار در قرآن و در آیه ۸۴ سوره اسراء به کار رفته است: «بگو هر کس بر اساس شاکله‌ی خویش عمل می‌کند و...». این آیه می‌تواند دلایل لازم را برای جمع دیدگاه‌های مختلف پیرامون کنش انسانی در اختیار ما قرار دهد.

ظرفیت‌های موجود در این آیه سبب شده است که در طول تاریخ تفسیر، دیدگاه‌های گوناگونی بر پایه تحلیل بُن و ریخت واژه، و یا الهام از آیات و روایات، و همچنین یا توجه به سیاق و متأثر از نگرش‌های تفسیری، تعابیر و نظرات تفسیری متفاوتی برای معنای شاکله ارائه شود. به همین دلیل موضوع بحث در این مقاله، کاوش در سیر تاریخی تفاسیر در تفسیر آیه «شاکله» در دو دوره‌ی نخست «پیدایش» (دوران پیامبر تا قرن سوم) و «کلاسیک» (نیمه دوم قرن سوم تا انتهای قرن ششم) است (ریبین، ۱۳۸۲).

بنابراین، بحث در این نوشتار، رویکردی تاریخی داشته و تلاش می‌شود هر چه دقیق‌تر، آثار به‌جامانده از گذشتگان در دوره‌های نخست را بررسی نموده تا دریابیم در فهم

کلمه «شاکله»، مفسرین در دوره‌های آغازین تفسیر، چرا و چگونه می‌اندیشیدند و شکل‌گیری هر یک از آراء با کدامین زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، مذهبی و علمی و یا مکاتب مختلف روایی، عرفانی، کلامی، و... ارتباط نزدیک‌تری داشته است. به همین سبب، مقاله حاضر درصدد ترجیح هیچ‌یک از نظرات نیست. این مقاله رویکردی کاملاً توصیفی-تاریخی داشته و نگارندگان تلاش می‌کنند با مراجعه به تفاسیر مختلف نگاه تازه‌ای در ارتباط با تحول تفاسیر در مواجهه با آیه «شاکله»، به نمایش بگذارند.

۱. سیر تاریخی انگاره «شاکله» در تفاسیر دوران پیدایش

سوره اسراء، بنا به مشهورترین روایت، پنجاهمین سوره‌ای است که در سال یازدهم بعثت پس از سوره قصص و پیش از سوره یونس نازل شده است (زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۳). محور اصلی بحث در این سوره و آیات آخر سوره قبل، (سوره نحل) شخص پیامبر (ص) و موضع‌گیری مشرکان در برابر وی و قرآن است، توجه به شرایط فرهنگی حاکم و نگاه جبرگرایانه که محصول شرایط حاکم بر آن زمان، یعنی حاکمیت یک نظام ارزشی به نام انسان‌گرایی قبیله‌ای که بر موضوعات اجتماعی و اقتصادی، بیشتر از دغدغه‌های معنوی متعال متمرکز بوده است؛ و تعصبات به میراث قبیله‌ای، حس دفاعی متعصبانه نسبت به شرف و ارزشمندی قبایل بر اساس روابط خویشاوندی و شایستگی اشخاص، وحدت و بقای قبیله، و آگاهی اندک از زندگی پس از مرگ و تسلیم جبرگرایانه در برابر سرنوشت و تأکید بر مادیات که از نگرش‌های کهن اعراب بوده و با تعالیم حضرت محمد (ص) رو به زوال می‌رفت و چالش بزرگی با قرآن بوده است (فردریک ماتیوس دنی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۷-۳۵۶) این موضوع را قوت می‌بخشد.

مهم‌ترین ویژگی تفاسیر مفسران از شاکله در این دوره، اجمال، اختصار، و بسیط بودن نظرات ایشان است. گرچه پیش‌زمینه‌های اجتماعی و فکری تأثیر زیادی در شکل‌گیری نظرات مفسران این دوره پیرامون شاکله داشته است، اما نگاهی دقیق به نظرات مفسران این دوره نمایش‌گر ابهام و اجمال اساسی است که در آن‌ها وجود دارد. در دوره‌های بعد شاهد آن هستیم که مفسران با شیوه‌های گوناگونی به برطرف‌سازی این ابهامات و اجمال‌ها

پرداخته‌اند. استفاده از روایات تفسیری، تلفیق نظریات پیشین، و کار بست نظریات کلامی، عرفانی و ادبی، مهم‌ترین ابزارها برای تبیین معنای شاکله بوده است. اینک با تفصیل بیشتری به مفسرین سه قرن نخست یعنی دوره پیدایش تفسیر، می‌پردازیم.

۱-۱. آرای رسول اکرم (ص)

عدم دستیابی به تفسیر پیامبر گرامی (ص) از واژه «شاکله» و توجه به رابطه‌ی شاکله و عمل، ما را به بررسی روایاتی در این زمینه هدایت کرد که به شکل غیرمستقیم آن را مورد نظر قرار داده‌اند؛ در این روایات، پیامبر اکرم (ص)، «نیت» را با «عمل» مرتبط دانسته و فرموده‌اند: «نَيْتُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نَيْتُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نَيْتِهِ». (کلینی، ج ۳، ص ۱۳۳)؛ همچنین در روایتی دیگر به نقل از رسول الله (ص)، آمده: «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ امْرِيٍّ مَا نُوي فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶).

۲-۱. آرای تفسیری ائمه معصوم (ع)، صحابه و تابعین

اولین مفاهیمی که توسط، ائمه معصوم (ع)، صحابه و تابعین در تفسیر «شاکله»، به کاررفته، عبارتند از: ناحیه، طبیعت، خلیقت، الحاضره، نیت، مذهب، دین، طریقت، جدیلت، منهاج و حدیث، که توسط مفسران قرون بعدی گزارش شده است. نظریاتی عمدتاً موجز، بسیط و دارای ابهام که مفهوم شناسی آنها می‌تواند ما را به فهم بهتری از منظور نظر مفسران هدایت کند.

«ناحیه»، اولین مفهومی است که از ابن عباس (م ۶۸ق)، گزارش شده است: «حدثنا علي، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله: كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ يَقول: علي ناحيته» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴). «ناحیه» یعنی سمت و سو، قبیله؛ و «الناحی»، یعنی کسی که آهنگ چیزی می‌کند و به سمت چیزی می‌رود (معلوف، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۸۹۳). به نظر می‌رسد با توجه به فضای حاکم بر عربستان آن زمان که به شدت بر تعصبات قبیله‌ای استوار بود تا توجه به اشخاص، این تعبیر با این معنا که، هر کسی عمل می‌کند بر اساس اصول و مبانی اعتقادی قبیله و یا گروهی که به آن تعلق و یا گرایش دارد، به کار رفته است.

«**أَلْحَاضِرَةُ**» به نقل از ابو عو سجّه (م ۸۳ق) علاوه بر ناحیه در تفسیر «شاکله»، مطرح شد. «قال أبو عوسجة: الشاکلة: الحاضرة أي: علی ناحیته» (ماتریدی، بی تا، ج ۷، ص ۱۰۴). این واژه از نظر معنایی، برخلاف بادیه بکار رفته: (الحاضر: خلاف البادی) و «الحاضر» یعنی کسی که در شهر و روستا مقیم است: (الحاضر: المقيم في المدين و القرى، و البادی: المقيم بالبادية) (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۹۷).

واضح است که در روستا و یا در آبادی جمعیت بیشتری زندگی می کنند و قوانین اجتماعی قوی تری نسبت به بادیه نشینی وجود دارد، و هر کسی باید براساس قوانین حاکم بر روستا و یا آبادی اش عمل کند. به نظر می رسد مفسرین در اینجا تأثیرات اجتماعی مؤثر بر افعال انسانی را مد نظر داشته اند؛ یعنی هر کسی بر اساس قوانین حاکم بر محیط اجتماعی خود عمل می کند. با توجه به فضای حاکم بر شهر مکه و قبائل اطرافش، کاربرد این مفهوم دور از انتظار نیست.

«**طبیعت**» نیز به نقل از مجاهد (م ۱۰۵ق) برای شاکله گزارش شده است: «عن مجاهد قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ قال: علی طبيعته علی حدته» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴). در معنای «طبیعت» آمده است که این واژه اسمی است به منزله ی سجیه و خلق و روشی که انسان بر آن است؛ (الطبیعة الإسم بمنزلة السجیة و الخلیقة و نحوه) (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳) که می توان اعم از نوع خوراک، پوشاک، اخلاقیات و غیر ذلک و مزاج بدن (خشکی و تری، گرمی و سردی) باشد (ازدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۱۸).

«**جدیله**» تعبیر دیگری است که از مجاهد (م ۱۰۵ق) گزارش شده است: «في تفسیر قول الله تَعَالَى: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ): علی جدیلته. جدیله هی الطریقه و الناحیه» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹۸). و معنای آن این گونه آمده است: «و فلان علی جدلائه و علی جدیلته: أي علی ناحیته و قبیله» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۳). با توجه به این گزارشات، جدیله، ناحیه، طریقه، قبیله، از ترادف معنایی برخوردار هستند که به نظر می رسد از دید مفسران بیانگر نقش مهم عوامل بیرونی و اجتماعی حاکم بر عملکرد انسان است.

«طریقت» را نیز مجاهد در معنای جدید به کار برده است، زیدبن علی (م ۱۲۲ق)، فرزند امام زین العابدین (ع) در تفسیر شاکله با ذکر قال آورده است (زیدبن علی، بی تا، ص ۱۹۰). این واژه هم به معنای، سیرت، نهاد، حالت، چگونگی، مذهب و راه و روش، آمده، و هم به معنای بزرگ و سرور قوم. در محاوره عرب آمده که: «هذا رَجُلٌ طَرِيقَةٌ قومه، و هؤلاء طَرِيقَةٌ قومهم» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۹۴).

«دین» نیز به نقل از ابن زید^۱ در جامع البیان به تفسیر «شاکله» افزوده شده است. «حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ قال: على دینه، الشاکلة: الدین» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴)؛ «دین» در لغت، هم به معنای پاداش، مجازات، حکومت و قدرت، آمده و هم به معنای روز حساب (معلوف، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۰۷). لغویان بیش از بیست معنا برای آن بکار بردند که، بررسی معنا شناختی آیات قرآن نشان می دهد اکثراً شیه به هم هستند؛ و برگرفته از چند معنای اصلی و ریشه ای که همه ی معانی قابل ارجاع به دو معنای اصلی و ریشه ای است.

یکی، به معنای آیین و آداب و شریعت و قوانین که از آیه «لَكُمْ دِينُكُمْ» استنباط می شود؛ و دوم به معنای، قضاوت و داوری، جزا پاداش، کیفر، حساب و مانند اینها که از آیه ی «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، به دست می آید (بقره: ۲۵۶) (نک: تقدیسی، ۱۳۹۲)؛ که اگر مقصود مفسر، به معنای آداب و شریعت و احکام باشد، با «شاکله» در صدر آیه به مفهوم طریقت، مذهب، ناحیه و جدیده، ارتباط خواهد داشت؛ و به معنای کیفر و پاداش با ذیل آیه و مباحث کلامی ثواب و عقاب پیوند می یابد.

«نیت» که پیشتر اشاره شد در روایاتی از رسول اکرم (ص) در ارتباط با عمل آمده است، ابن زید فرزند امام زین العابدین علاوه بر ناحیه و طریقت، بر تفسیر شاکله افزود. «قُلُّ كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ: معناه عَلَى نِيْتِهِ» (زیدبن علی، بی تا، ص ۱۹۰). این واژه با ذکر روایاتی از امام جعفر صادق (ع) (م ۱۴۱ق) و امام رضا (ع) (م ۲۰۳ق) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۴؛

^۱. به زعم نگارنده احتمال دارد ابن زید فرزند امام زین العابدین و یا شاید مراد، ابوزید انصاری (۲۱۵ق) است که صاحب برخی آثار مهم در لغت بوده است.

قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶؛ برقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۱) که در بخش کلاسیک تفسیر به آن اشاره خواهد شد؛ و به نقل از حسن و معاویه بن قرة (م ۱۳۳ق) نیز آمده است: «قال الحسن: علی شاکلته أي: علی نیته، و كذلك قال معاویه بن قرة» (سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۶). قتاده (م ۱۱۷ق)، «ماینوی» را هم افزود: «عن قتادة: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهِ يَقُول: علی ناحيته و علی ما ینوی» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴) از نظر لغوی، «نیت» آن چیزی است که انسان به واسطه قلب خود قصد می کند؛ خواه خیر باشد یا شر (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۹۵؛ ابن منظر-سور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۴۷) این واژه، کاملاً هویتی فردی و درونی برای شاکله ترسیم می کند که می تواند از برآیند طبیعت انسان که - شامل ویژگی های جسمی و روحی است که او را در یک هیئت انسانی به نمایش می گذارد - و طبیعت اجتماع - که مجموعه عوامل جغرافیایی و قوانین و ساختار حاکم بر آن جامعه است - شکل گیرد.

«مذهب» تعبیر دیگری است برای «شاکله» که پیوند مفهومی با طریقت و دین دارد، و به نقل از فراء (م ۲۰۷ق) علاوه بر طریقت گزارش شده است «الفراء: علی طریقتیه و مذهبیه الَّذِي جِبَلٌ عَلَيْهِ» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۲۲) این واژه به عقیده و آیین، روش و طریقه ای که فرد به آن معتقد است و به سوی آن می رود، معنا شده است (صعیدی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۵۸).

«جبلت» نیز، به معنای خلقت، نهاد، سرشت، واژه ای است که از قتیبی، شاگرد فضل بن شاذان (م ۲۶۰ق) نقل قول شده است (بعوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۹) «راغب» در «مفرداتش» می گوید: «جبل» یعنی کوه و «جبال» جمع آن است که در قرآن با استفاده از مشتقات آن، استعاره های گوناگونی بکار رفته است.^۲ استواری و ایستایی تعبیری است که برای کوه بکار می رود. در نتیجه وقتی گفته می شود: (فلان جبل)، یعنی استوار است و دور نمی شود؛ و (جبله الله)، یعنی «خداوند» او را بر سرشتی آفریده است که جدا کردن سرشتش از او ناممکن است زیرا در طبیعت او عجین شده است.

۱. «وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدًا بَيْضًا وَ حُمْرًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا» (فاطر: ۲۷) و «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا» (طه:

۱۰)، «وَالْجِبَالُ أَرْسَالُهُا» (نازعات: ۳۲)، «وَتُنْحَثُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ» (شعراء: ۱۴۹).

هم چنین به جمعیت و گروه بزرگ نیز «جبل» می گویند، زیرا قرآن کریم می فرماید: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا» (او گروه زیادی از شما را گمراه کرد، آیا اندیشه نکردید) (یس: ۶۲) و این اشاره به گروه و جمعیتی زیاد دارد، که کثرت و زیادی آنها به کوه تشبیه شده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۸۵).

«منهاج»، به نقل از سائب کلبی (م ۲۰۴ یا ۲۰۶ق)، علاوه بر اقوال دیگر، گزارش شده است. «قال الكلبي: على ناحيته و منهاجه و حديثه و أمره الذي هو عليه» (سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۶)؛ و به معنای راه واضح و آشکار که آن را راه مستقیم نیز گفته اند، آمده است. خداوند نیز در آیه ۴۸ سوره مائده می فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا» (برای هر یک از شما امتها، شریعت و طریقی واضح قرار دادیم) (راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۲۵). این معنا از شاکله نیز بسیار نزدیک به واژه هایی چون: طریقت، جدیله، مذهب و دین است.

«حدیث» نیز برای شاکله از سائب کلبی گزارش شده است: «قال الكلبي: على ناحيته و منهاجه و حديثه و أمره الذي هو عليه» (سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۶). راغب در مفردات هر سخنی که در بیداری یا خواب از راه گوش به انسان می رسد را حدیث دانسته و آورده است که: خدای عز و جل فرموده است: «وَ إِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا» (تحریم: ۳) و یا «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ» (غاشیه: ۱)؛ همچنین خداوند قرآن را نیز حدیث نامیده است، مثل آیات: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» (طور: ۳۴)؛ «أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ» (نجم: ۵۹)؛ «فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء: ۷۸)؛ خدای تعالی می فرماید: «فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثًا» (سبا: ۱۹)، در این آیه حدیث به اخباری گفته می شود که به آن مثال زنند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۲۲). با توجه به این مفاهیم به نظر می رسد که داستانها، قصهها و حکایتها می توانند با ظرافت، باورها، رفتارها و اخلاقیات انسان را متأثر سازند.

۱-۳. تحلیل آرای مفسران دوره پیدایش

سوره اسراء بعد از سوره نحل در قرآن آمده که محوریت این دو سوره، بر موضوع پیامبر اکرم (ص) و آزار و اذیت مشرکان قریش با تعصبات قبیله ای است، که دین اسلام تهدیدی جدی برای منافع آنان بود. به همین دلیل حاضر به اسلام آوردن و تبعیت از فرامین

آن نبوده‌اند. به نظر می‌رسد آرای مختلفی چون: ناحیه، الحاضره، جدیله، طبیعت، خلیقت، جبلت، دین، منهاج، و حدیث که ابهاماتی اساسی در علت به کارگیری این تعابیر در نظرات مفسران، پیرامون شاکله، در این دوره مشهود است، تبیینی برای شرایط حاکم بر عصر نزول و عملکرد مشرکان نسبت به پیامبر بوده است.

بنابراین «ابهام و اختصار» مهم‌ترین ویژگی‌ای است که برای نظرات تفسیری این دوره پیرامون شاکله می‌توان در نظر گرفت. اما با این وجود، هر سه رویکردی که در ابتدای مقاله بدان اشاره کردیم در نظرات مفسران این دوره قابل رصد است:

الف) توجه به درونی بودن منشأ افعال انسانی با ارائه نظراتی چون: طبیعت، خلیقت، جبلت. (سرشت الهی)

ب) توجه به منشأ بیرونی افعال انسانی با نظراتی چون: الحاضره، دین، ناحیه، جدیله، منهاج و طریقت (عوامل اجتماعی) که مفید چنین معنایی هستند.

ج) توجه به انگیزه‌های رفتاری افراد، با ارائه‌ی واژه‌ی نیت.

۲. بررسی تاریخی آرای مفسران در دوران کلاسیک (نیمه‌ی دوم قرن سوم تا قرن ششم)

با آغاز دوران شکوفایی دانش مسلمانان و احساس نیاز به برقراری ارتباط در میان علوم مختلف در حوزه‌های تفسیر، موجب شد که یک فرا زبان^۳ عام^۴ برای تفسیر به وجود آید و در نهایت تفسیر به یک علم تبدیل شود. البته تبدیل شدن مجموعه اصطلاحات و فرمول‌ها در سه حوزه‌ی علم کلام، فقه و ادبیات، به یک مجموعه اصطلاحات و یک زبان تفسیر واحد، ناگهانی نبوده و در طی یک فرآیند زمانی رخ داده است. شکل مدون شده فرازبان تفسیر، امروزه بنام «علوم قرآنی» نامیده می‌شود؛ مانند کتاب *الاتقان* سیوطی که یک فرازبان تفسیر است (پاکتچی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹).

^۱. فرازبان اصطلاحی در زبان‌شناسی است و به زبانی گفته می‌شود که برای توصیف یک زبان دیگر به کار می‌رود.

^۲. عام، در لغت، به معنای فراگیر بودن و شامل شدن است.

این دوران که هم‌زمان با شکوفایی اندیشه و گسترش دانش و فروکش کردن درگیری‌های سیاسی بود، تدوین تفاسیر زیادی با رویکردهای مختلف، روایی، ادبی، فقهی، اجتهادی و کلامی، و علوم گوناگون، مانند لغت و صرف و نحو، ترجمه کتب فلسفی، آغاز شد؛ هم‌چنین ظهور اختلافات فقهی و کلامی و رواج تعصبات فرقه‌ای و مذهبی، و ورود اجتهاد در تفسیر قرآن، و روبرو شدن متکلمین و فقها، با تشتت فرقه‌ها، مذاهب و گروه‌های فکری مختلف (با توجه به تمسک جستن همه‌ی آنها به یک قرآن)، و مسئله‌ی استنادهای متناقض به قرآن و توجیه کردن آنها، مفسران را بر آن داشت تا با استفاده از تفسیر، به بازبینی و تبیین روی آورده و هر کدام با تطبیق باورهای خود با قرآن، تفاسیر جدیدی خلق کنند، تا بتوانند ابهامات موجود در آرای مفسرین پیشین را رفع کنند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۵۵۸).

به همین سبب، شاهد یک رنسانس تفسیری، به‌ویژه در تفسیر آیه شاکله، هستیم؛ مفسران این دوره علاوه بر تکرار اقوال گذشتگان، مانند ناحیه، حاضره، حدیث، طبیعت، نیت، خلیقت و...، که در واقع ارائه دهنده‌ی اولین گزارشات تفسیری شاکله بوده‌اند با تلفیق و یا تبیین آنها، در حوزه‌های مختلف کلامی، عرفانی، قرآن به قرآن، ادبی و...، تعبیر و مفاهیم جدیدی خلق کردند که از کارکردهای تفسیر (نک: پاکتچی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱-۱۳۰) محسوب می‌شود. از این پس، از گزارش آرای تکراری خودداری شده و تنها به تعبیر و تبیین‌های جدید اشاره می‌گردد.

۲-۱. تعابیر جدید متأثر از گفتمان‌های اجتماعی و مکاتب تفسیری

در این حوزه برخی از مفسران با توجه به نگرش‌های تفسیری خود به خلق و یا ارائه تعابیر جدیدی پرداختند. غالباً این تعابیر جدید با تأثیر از پیش‌فرض‌های کلامی، عرفانی، و یا ادبی شکل گرفته است. اینک با تفصیل بیشتری این نظرات را بازخوانی می‌نماییم:

«علی ما هو أشکل بالصواب و أولى بالحق عنده»، و یا همان «کنش فاعلی به اعتبار حسن فعل» را ابو مسلم اصفهانی (م ۳۲۲ق) به نقل از محمد بن عبدالوهاب جبائی (م ۳۰۳ق) از مفسرین معتزله، در این دوره بر تفسیر «شاکله» افزود (اصفهانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۹)؛ این مفهوم یعنی فاعل به اعتبار درست بودن فعل به زعم خود آن را انجام می‌دهد که بر حقیقت

هم اولویت دارد. یعنی افراد بر وفق آنچه که آن را نیکو می‌انگارند عمل می‌کنند، حتی اگر به حقیقت نزدیک نباشد. این عبارت معرف تفکر گروهی از معتزلیان است که به آزادی مردم در فعل و عمل معتقد بوده و خداوند را خالق کفر و گناه و افعال دیگران نمی‌دانند.

با دقت در این عبارت، انسان‌ها زمانی عملی را درست می‌پندارند که برایشان پاداشی مادی و یا معنوی به دنبال داشته باشد. تا این بخش از سخن درست است، اما در بخش دوم جمله یعنی ترجیح آن بر حقیقت، عنصر آگاهی در انسان نادیده گرفته می‌شود.

«عادت»، یعنی تکرار چیزی تا این که از خصوصیات اخلاقی انسان شود. در تفسیر طبرانی (م ۳۶۰ ق)، جصاص (م ۳۷۰ ق)، طوسی (م ۴۶۰ ق) و طبرسی (م ۵۴۸ ق)، - با ذکر «قیل» - شاکله عادت است که انسان به آن انس گرفته است و به همین سبب پیام آیه بر اساس این معنا این است که انسان شایسته است نه تنها از انس والفت با فساد دوری کند و بر فساد پایداری نکند، بلکه از آن روی برگرداند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۳۲؛ جصاص، بی تا، ج ۵، ص ۳۳؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳).

عادت‌ها (عادت واره‌ها)، مجموعه طرح‌واره‌هایی هستند که یک انسان در طول زندگی خود از ابتدای تولد به بعد، بر اساس برخورد با محیط‌های مختلف مانند: خانواده، رسانه‌ها، نهادهای آموزش و پرورش و گروه همسالان کسب کرده (و گاهی تکرار می‌کند). این طرح‌واره‌ها مانند: چگونه غذا خوردن، چگونه لباس پوشیدن، چگونگی ارتباطات اجتماعی، ذوقیات و مشغولیات انسان می‌باشند. عادت واره‌ها، عمل را نه به صورت تحمیل بلکه به صورت یک ضرورت منطقی پیش می‌برند. بنابراین عمل تحت تأثیر شدید عادت‌وارها است، اما نه به این معنی که بر شخص، تحمیل می‌شوند. تأثیر عادت‌واره‌ها بر اعمال شخص به آن صورت است که انگار شخص از دارای نوعی محاسبه عقلانی و یا قاعده‌ای تبعیت کرده است. پس برای درک رفتار و عقاید افراد، بایستی عادت واره‌ها، و برای شناخت و درک عادت واره‌ها بایستی فضای حاکم یا موجود را درک کرد (نک: مایکل گرانفل، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۰۸).

«اخلاق» را طبرانی در تفسیر خود علاوه بر عادت بر تفسیر شاکله افزود. وی آورده است که هر کسی بر اساس راهی که با اخلاقش مشابهنه دارد، عمل می‌کند (طبرانی، همان)؛

لغویان، خُلُق و خُلُق را یکی دانسته، و اخلاق را که جمعشان است به معنای طبیعت و سجیه آورده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۸۶).

راغب هم در مفردات می گوید کلمات، «خَلَقَ» و «خُلِقَ» به یک معنا بوده. اگر به فتحه خاء استعمال شود؛ معنای صورت ظاهر و قیافه و هیئت را که با بصر دیده می شود، می رساند، و اگر به ضمه خاء استعمال شود، معنای قوا و سجایای اخلاقی را که با چشم دل و بصیرت احساس می شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۹۷).

«ما یَلِیقُ به» به معنای «آنچه فرد شایسته آن است»، را احمد علی جصاص (م ۳۷۰ ق) که به نظر برخی از دانشمندان از نظر کلامی در شمار معتزله است (ذهبی، ج ۲، ص ۳۲۶) مطرح کرد. از نظر وی، هر کسی بر اساس آنچه که شایسته او است و سزاوار به آن است، عمل می کند (جصاص، بی تا، ج ۵، ص ۳۳؛ وزیر مغربی، ۱۴۲۱، ص ۶۸۲). احتمالاً مثل و داستان "خلاق هرچه لایق" به همین انگاره برمی گردد.

«یلیق» از ماده «لیق» به معنای لیاقت داشتن و سزاوار بودن است. «ما یَلِیقُ أَنْ تَفْعَلَ کذا»؛ شایسته نیست که فلان کار را انجام دهی (معلوف، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۳۸). آنچه انسان شایسته آن است چه ویژگی هایی دارد؟ آیا این عبارت، به ویژگی های فردی اشاره دارد و یا به ویژگی های اجتماعی؟ و یا هر دو؟ در قرآن مجید، آیاتی به شایستگی جسمی و روحی افراد برای تصدی امور و انجام اعمال اشاره شده است (بقره: ۱۲۴ و ۲۴۷).

به عنوان نمونه هنگامی که حضرت موسی (ع) از مصر گریخت و به مدین روی آورد و خدمتی شایسته به دختران شعیب کرد، یکی از دختران شعیب پیشنهاد کرد: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص: ۲۶)؛ پدرم او را اجیر کن، چرا که بهترین کسی که به این کار می آید «قوی» و «امین» است. دختر شعیب در این گزینش بر لیاقت حضرت موسی برای اجیر شدن تأکید می کند زیرا دو ویژگی دارد: ۱- توانایی جسمی و ۲- امانت داری (نک: اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱-۱۶۰).

«علامات» جمع «علامت» به معنی نشانه است، مثل یک تابلو که مکان خاصی را نشان می دهد. در سوره نحل آیه ۱۶ آمده است: «وَ عَلَامَاتٍ وَ بِاللَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»؛ و نیز علاماتی قرار دارد و آنها به وسیله ستارگان هدایت می شوند. شریف رضی (م ۴۰۶ ق)،

عملکرد هرکسی را بر مبنای نشانه‌ها و علامات و اماراتی که در زندگی فرد وجود دارند، می‌داند.

وی در تفسیر ادبی خود با استعانت از بیت شعر:

بدت شواکل حبّ کنت تضمّر فی القلب أن هتفت فی الدّار و رقاء

مفهوم «علامت» را مانند آواز کبوتر در خانه می‌داند که موجب افشای راز عشقی شد، که در سینه پنهان مانده بود. از نظر وی این آیه، در سوره اسراء، استعاره است (شریف رضی، بی تا، ص ۲۰۴). این تفسیر در هر دو معنا با مفهوم جبر و اختیار کاربرد دارد. یعنی علامت هم می‌تواند یک پدیده اجتماعی، فرهنگی در حوزه‌های مختلف تعلیم و تربیت، اقتصاد و حتی آواز یک کبوتر باشد که در ساختار ذهنی افراد درونی شده و در موقعیتی خاص خارج از کنترل فرد، عینیت یابد. مانند سرخ شدن گونه‌های یک دختر جوان هنگام مراسم خواستگاری، و هم می‌تواند قوانین تشریحی و یا قوانین تکوینی باشد که فرد در انتخاب پذیرش یا عدم پذیرش و عمل کردن به آنها مختار است. گوناگونی علامت‌ها می‌تواند منشأ گوناگونی رفتار باشد.

«عَلَى مَا قَسَمَ اللَّهُ فِي سِرِّهِ»، یا همان «مشیت الهی» بعد از واژه‌ی «نیت»، تعبیر عارفانه‌ی جدیدی است که محمدبن حسین سلمی (م ۴۱۲ ق) به نقل از ابن عطا (م ۳۰۹ ق) شاعر و عارف حنبلی مطرح کرد. ابن عطا، شاکله را همان سرنوشت الهی دانسته، یعنی هرکسی عمل می‌کند بر اساس آنچه که خدا در درونش قسمت کرده است. وی به روایتی از «رسول اکرم» (ص) استناد می‌کند، که فرمودند: اگر انسان عمل کند، به آنچه که برایش خلق شده، یاری خداوند و کامیابی، شامل حالش خواهد شد: «اعْمَلُوا فُكُلًا مُبَسَّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ» (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۹).

در روایتی آمده: امام موسی کاظم (ع) در پاسخ به محمدبن ابی عمیر در رابطه با این حدیث نبوی (ص) فرمودند: «خداوند عزوجل، جن و انس را برای آن آفرید تا او را پرستش کنند و آنان را نیافرید تا او را نافرمانی کنند؛ و این همان مضمون آیه شریفه‌ای است که بیان می‌دارد: ما جن و انس را نیافریدیم مگر برای آن که عبادت کنند» (ذاریات: ۵۶). بر این اساس، پروردگار به هر مخلوق در همان راستا و جهتی که خلقتش برای آن طراحی شده،

یاری خواهد رساند و طبیعتاً به انسان نیز جهت عبادت کمک خواهد کرد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۵۶).

۲-۲. تبیین آرای پیشینیان

دسته‌ای دیگر از نظریات مفسران در این دوره پیرامون شاکله، اختصاص دارد به تفاسیری که به شکلی از اشکال به توضیح و تبیین نظرات تفسیری دوره‌های پیشین پرداخته‌اند. مفسران این دوره بدین منظور، دو روش را برای تبیین برگزیده‌اند:

۱- تبیین شاکله با تلفیق آرای پیشینیان؛

۲- تبیین آرای پیشینیان متأثر از مکاتب تفسیری و روش‌هایی مانند: تبیین روایی، عرفانی، کلامی، ادبی و قرآن به قرآن. نکته حائز اهمیت این است که برخی از مفسرین با چند روش به تفسیر آیه پرداختند.

۲-۲-۱. تبیین معنای شاکله از طریق تلفیق نظریات پیشین

در سیر مطالعاتی این پژوهش مشخص شد که مفسران این دوره با تلفیق گزاره‌های پیشینیان، نظریات ترکیبی با وضوح بیشتری طرح نموده‌اند. گونه‌های از تلفیق را اینک مورد ارزیابی قرار خواهیم داد:

الف) در تلفیق طریقت و اخلاق، شاکله راهی است که با اخلاق فرد مشابهت دارد (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۳۲؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۳).

ب) تلفیق طریقت و اخلاق با جبّلت، شاکله راهی می‌شود که اخلاق آدمی بر اساس آن پی‌ریزی شده و سرشتش با آن موافق است (شریف رضی، بی تا، ص ۲۰۴).

ج) در تلفیق طریقت و عادت و طبیعت، شاکله راه وسیعی (شواکل) می‌شود که طبیعت و عادات مردم مانند راه‌های فرعی از آن منشعب می‌گردد (شریف رضی، بی تا، ص ۲۰۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹۰).

د) در تلفیق طریقت و قول جبائی (ما هو أشکل بالصواب و أولى بالحق عنده)، شاکله راهی است که فرد برای خود انتخاب کرده و ممکن است اشتباه باشد (بر او مشتبه شده

باشد)، یعنی صحیح نبوده و به گمان فرد برحقیقت باشد و یا بالعکس (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۲۹).

هـ) عبدالکریم بن هوازن (م ۴۶۵ق) در بازگفت تعبیر ابن عطا (علی ما قسم الله فی سره) در تلفیق با «ما یلیق به» معتقد است هر کس همان چیزی که در باطنش دارد و در درونش به ودیعه گذاشته شده است، بروز می دهد. (رنگ رخساره خبر می دهد از سر درون)؛ و هر کس که گوهر وجودش را از کور بودن پاک سازد، فقط آوازه خوبی هایش را می پراکند و هر کس که طیتش بر اساس کدورت و تیرگی سرشته شده باشد، فقط بوی کارهای زشتش را احساس می کند و قریحه‌ی او اجازه یکتا پرستی به او نمی دهد (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۷۷).

۲-۲-۲. تبیین آرای پیشینیان، متأثر از نگرش‌های تفسیری

در این دوره تفسیری به نظر می رسد مفسرین برای تبیین آرای پیشینیان نیز، متأثر از مکاتب، نگرش‌ها و روش‌های تفسیری خود، اقدام به تفسیر آیه شاکله نمودند. تبیین‌های روایی، کلامی، عرفانی، از این نوع مواجهه می باشند.

تبیین روایی: «نیت»، مهم‌ترین واژه کاربردی، در تفاسیر روایی است. هود بن محکم اباضی (م ۲۸۰-۲۹۰ق) «نیت» را ایمان فرد مؤمن و کفر کافر دانست: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ: أَي عَلَى نَاحِيَتِهِ وَ نِيَّتِهِ؛ أَي: الْمُؤْمِنِ عَلَى إِيمَانِهِ وَ الْكَافِرِ عَلَى كُفْرِهِ» (هواری، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۳۳).

در تفاسیر اثری شیعه نیز نیت با روایاتی از امام صادق (ع) و امام رضا (ع)، تبیین شده است. این روایت‌ها از مشهورترین روایاتی هستند که در باب نیت و ایمان و کفر در تفاسیر روایی و مجموعه‌های حدیثی شیعه مطرح شده‌اند. در روایتی آمده است: امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال صالح بن حکم، که حکم خواندن نماز در معابد را پرسید، فرمودند: «در آنجا نماز بگذار. صالح گفت: اگر ایشان در آنجا مشغول نماز باشند هم نماز بخوانم؟ فرمود: آری مگر در قرآن نمی خوانی "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرِيكُمُ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا"، تو بر قبله خود نماز کن و ایشان را به حال خود گذار» (قمی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶).

مضمون این روایت، می‌تواند مبین ارجحیت خلوص نیت در برپایی نماز بر موقعیت مکانی و تعصبات دینی و فرقه‌ای باشد.

تبیین عرفانی: در تفسیر کشف الاسرار میدی (م ۵۳۰ ق)، تبیین بسیار متفاوتی از آن چه که عرفای پیشین از شاکله داشته‌اند به نقل از خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق) توسط میدی گزارش شده است. در تبیین واژه "مایلیق به" وی این آیه را مانند شبلی^۵ (م ۳۳۴ ق)، امیدوارترین آیه قرآن دانست؛ زیرا به زعم وی از انسان جز جفا کردن بر نمی‌آید، و از آب و گل گیاهی جز خطا نمی‌روید و کرم خداوند است که تنها وفا می‌زاید. به همین دلیل هر کس آن کاری را انجام می‌دهد که می‌تواند و هر کس آن چیزی از او سر می‌زند که سزاوار و شایسته آن است. بنده به سوی گناه می‌رود و خداوند به سوی آمرزش.

وی در ادامه با اشاره به گفتمان خداوند و ابلیس اشاره کرده و می‌گوید: خداوند به ابلیس دستور سجده به آدم داد و او گفت سجده نمی‌کنم که آدم از خاک است و من از آتش. خداوند فرمود: ای بدبخت ناچار هر کس آن کند که سزای او است و از هر کس آن آید که در اوست. خواجه در ادامه، در وصف ویژگی‌های آب و آتش و ارتباط آنها با توبه کردن می‌گوید: آتش چون فرو می‌رود خاکستر شود و هرگز نو نگردد و خاک اگر چه کهنه شود چون آب بر آن ریزند تازه شود. ای ابلیس! تو که از آتشی به یک فرمان که بگذاشتی، مُردی که هرگز زنده نشوی، و ای آدم تو که از خاکی هر چند گناه کردی به یک قطره آب حسرت و ندامت که از دیده فروباری، گناهانت بیامرز و بنوازم. ای ابلیس! از آتش آن آید که کردی و ای آدم از خاک آن زاید که دیدی که: «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ» (میدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۶۱۳).

تبیین کلامی: ابتدا باید منشأ پیدایش مباحث کلامی در تفاسیر را در آیات قرآن جستجو کرد. بخش مهمی از این آیات اعتقادی هستند که توجه ویژه به آنها منجر به شکل‌گیری تفاسیر کلامی شد. یک دسته از این آیات بیانگر اصول اعتقادی اسلام مانند: توحید، نبوت، معاد و همچنین مباحثی نظیر جبر و اختیار، قضا و قدر، صفات الهی، علم الهی،

۱. ابوبکر دلف‌بن جحدر شبلی، صوفی معروف قرن سوم هجری (ر.ک: ابن جوزی، ۱۳۹۹م، ص ۱۹۷۹).

رؤیت، عصمت و ایمان، است. برخی از این مباحث در آرای مفسران این دوره در تفسیر شاکله، آمده است.

الف) «علم خداوند» را ماتریدی (م ۳۳۳ ق) که از نظریه پردازان کلامی قرن چهارم و صاحب جریانی مستقل در برابر اشاعره و معتزله بوده است (ایازی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴) مطرح کرد. وی، خلیقت را از علم خداوند دانسته و معتقد بود شاکله یعنی خلیقه ای که مردم بر آن خلق شده‌اند و این یعنی مردم با علم خداوند که ویژگی خاصی برای هر کدام در نظر گرفته، آفریده شده‌اند (ماتریدی، بی تا، ج ۷، ص ۱۰۴). از نظر وی، علم خداوند مسئول اتقان و احکام مربوط به مخلوقات و هماهنگی میان اجزای طبیعت است، به شکلی که هریک از اشیای موجود در طبیعت، در خدمت و برای بقای عضو دیگر قرار دارند (ماتریدی، ۱۴۲۷، ص ۴۳).

ب) «جبر و اختیار»: از مسائل مهم در علم کلام درباره افعال انسان، موضوع جبر و اختیار است. ماتریدی، شاکله را علاوه بر خلیقت، دین و روش مخصوص به هر فرد دانست (ماتریدی، ۱۴۲۷، ص ۴۳). از نظر وی ادیان آسمانی حاوی دستورات ارزشمندی است که عمل به آنها ضامن نجات بشر و مانع اختلاف و تفرقه و فساد انسان‌هاست و فعل انسان، هم معلول قدرت خداوند (در مقام آفریدگاری) است و هم معلول قدرت انسان که فاعل فعل است و هم امری وجدانی و فطری است (ماتریدی، ۱۴۲۷، ص ۴۳).

جرجانی (م ۴۷۱ ق) که در کلام اشعری بود، شاکله را آن خصلت‌های خدادادی می‌داند که مناسب و سزاوار فرد است و برایش فراهم شده است. وی این آیه را ردی برای معتقدین به قدر (اختیار) می‌داند (جرجانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۵). اما سید رضی (م ۴۰۶ ق) شاکله را، راه وسیعی دانسته که عادات و طبیعتی که مردم بر اساس آن عمل می‌کنند، مانند راه‌های فرعی (شواکل) از آن منشعب شده است (شریف رضی، بی تا، ص ۲۰۴)؛ و ثعلبی (م ۴۲۷ ق) نیز شاکله را راهی که افراد برای نفسشان اختیار نمودند، آورده اس (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۲۹).

تبیین با روش قرآن به قرآن: این روش که به معنای فهم محتوای متن قرآنی، با استناد به همان متن است، در تفسیر شاکله نیز به کار رفته است. مفسران با استناد به برخی

آیات، درصدد تبیین بهتر مقصود خود بودند. ماتریدی (م ۳۳۳.ق)، در تفسیر شاکله، از پیشگامان این روش بوده است. وی این آیه را در پیوند آیه قبلی دانسته که می گوید: «وَ إِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَا بْجَانِيهِ وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَوسًا» (اسراء: ۸۳).

وی بر همین اساس نتیجه می گیرد که هرکسی بر اساس طریقه و دینش عمل می کند. مانند کافران که مایوس می شوند و هر اندازه که آیات قرآن برایشان تلاوت شود و دلیل و حجت برایشان آورده شود، باز هم روی گردان از حقیقت هستند. وی در تأیید مفهوم اختیاری بودن دین نیز به آیات دیگری از قرآن استناد می کند مانند: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ» (کافرون: ۶)، «وَ إِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَ أَنَا بَرِيٌّ مِمَّا تَعْمَلُونَ» (یونس: ۴۱) (ماتریدی، ۱۴۲۷، ص ۴۳).

احمدبن نحاس (م ۳۳۸.ق) نیز برای رساندن پیام آیه، با تلفیق قول جُبائی با صدر و ذیل آیه، معتقد است که برخی از مفسرین با برداشت غلط خود از آیه ۲۴ سوره سبأ که می فرماید: «.. وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» با این آیه خصمانه برخورد کرده و به اشتباه پیام آیهی شاکله را توییح می دانند (نحاس، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۲). عبدالرحمن ابن جوزی (م ۵۹۷.ق) هم در قولی از ابن عباس، این آیه را ناسخ قول خداوند در آیهی ۵ سوره توبه آورده که می گوید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ الْإِنْسَانَ لَا تُبَدِّلُ دِينَهُ وَ لَا يُبَدِّلُ اللَّهُ دِينَهُمْ» (ابن جوزی، بی تا، ج ۳، ص ۵۰).

به نظر نگارنده، ابن عباس پس از مشاهده برخورد مسالمت آمیز رسول اکرم (ص) در فتح مکه (سال هشتم هجری)، با مشرکین قریش که سالها با او دشمنی کرده بودند، و با گفتن جملهی: «الْيَوْمَ يَوْمَ الْمَرْحَمَةِ»، هرگونه خشونت و تندی را خنثی نموده و نگرانی و ترس آنها را برطرف ساخته و فرمان آزادی دادند؛ و آغاز نزول سوره توبه در سال نهم و سوره اسراء در سال یازدهم هجری (زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۳) این مطلب را بیان نمود.

تبیین ادبی: در این روش مفسر به موضوعات زبان شناختی و ادبی مانند لغت، صرف و نحو، معانی و... می پردازد. آیه شاکله نیز از این نوع روش تفسیری مستثنی نبوده است. عنوان شد که شریف رضی برای تبیین علامت از شعر عرب بهره جست و این آیه را استعاره نامید (شریف رضی، بی تا، ص ۲۰۴). ثعلبی (م. ۴۲۷.ق) نیز شاکله را از ریشهی

نالشکل» به معنای مثل و مانند گرفته و واژه «مایشبهه» را معادل آن خواند و در بازگفت قول جبائی و مایشبهه، با استناد به ضرب المثل «كما قيل في المثل السائر: كل امرئ يشبه فعله ما فعل المروء فهو اهله» افعال انسان‌ها را شبیه عمل دیگران و به‌نوعی تقلید خواند. ولی حسین بن مسعود (م ۵۱۰ق)، این قول را استعاره و مجاز دانست (بغوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۸).

۲-۳. تحلیل آرای مفسران دوران کلاسیک

مهم‌ترین ویژگی تفاسیر پیرامون شاکله در این دوره، تبیین متمایزتری است که نسبت به دوره پیدایش در آنها دیده می‌شود. در حقیقت اجمال و بسیط بودن نظرات در دوران پیدایش، مسئله‌ای برای مفسران دوره کلاسیک به حساب می‌آمد که سعی داشتند به طُرُق مختلف به تبیین آن‌ها پردازند. همان‌طور که در جدول انتهای مقاله نیز قابل مشاهده است، سه رویکرد اساسی را در این دوره می‌توان رصد کرد:

۱- دوره اول: قرن سوم که در آن رویکرد غالب برای تبیین معنای شاکله، استفاده از روایات تفسیری به شکل خاص، روایاتی است که شاکله را با نیت مرتبط می‌نمایند.

۲- دوره دوم: قرن چهارم تا اواسط قرن پنجم است که سه رویکرد مختلف برای تبیین نظرات پیرامون شاکله در آنها قابل مشاهده است:

الف) خلق تعابیر جدید در تبیین معنای شاکله آن‌هم با استفاده از گرایش‌های کلامی، عرفانی و ادبی. این رویکرد، رویکرد غالبی در این دوران به حساب می‌آید.

ب) تبیین معنای شاکله و پرده برداشتن از ابهام موجود در آن با استفاده از تلفیق نظریات پیشین، به خصوص نظریاتی که در دوران اولیه مطرح گشته بود. به نظر می‌رسد که تلفیق نظریات با آرای دوران ابتدایی، توسط مفسران دوران کلاسیک از مهم‌ترین نتایج ابهامات اساسی است که در نظریات مفسران دوران ابتدایی وجود داشته است

ج) تبیین نظریات با گرایش‌های کلامی و ورود مباحث جبر و اختیار، علم خداوند و ظهور رویکرد قرآن به قرآن در اوایل قرن چهارم در تفسیر آیه شاکله، و ادامه این قبیل گرایش‌های عرفانی، کلامی و ادبی، تا قرن ششم.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه در این پژوهش گذشت، نتایج زیر از ره آورد بررسی نظریات مفسران در دوران ابتدایی و کلاسیک به دست می آید:

۱- مفسران دوران اولیه (قرن اول تا سوم) با ابهام و اجمالی اساسی به تفسیر انگاره «شاکله» پرداخته‌اند. تفسیرها در این دوره عموماً بسیط و مجمل است.

۲- تعابیر مفسران در دوران اولیه منعکس کننده هر سه نظریه پیرامون منشأ اعمال انسانی است: برخی نظریات با منشأ درونی برای کنش‌های انسانی سازگارند و برخی دیگر منشأ بیرونی (اعم از اینکه این منشأ خدا باشد و یا جامعه) برای افعال انسانی در نظر می‌گیرند. گرچه ر ساندن این معانی بسیار مبهم و اشاره‌وار هستند که بیشتر از نوعی نگاه جبرگرایانه نشأت می‌گیرند.

۳- ابهام و اجمال نظرات مفسران در دوره ابتدایی سبب شد که مهم‌ترین رویکرد مفسران در دوران کلاسیک، تبیین هر چه بیشتر مفهوم شاکله باشد. این تبیین در دوره کلاسیک را می‌توان در دو دوره متفاوت در نظر گرفت: اواخر قرن سوم، قرن چهارم تا قرن ششم.

۴- روش روایی مهم‌ترین رویکرد مفسران در اواخر قرن سوم برای تبیین معنای شاکله محسوب می‌شود. برقراری ارتباط میان انگاره شاکله و مفهوم «نیت» در این دوره قابل مشاهده است.

۵- در فاصله زمانی قرن چهارم تا قرن ششم، رویکرد غالب در تفسیر انگاره شاکله، مبتنی بر دیدگاه‌های کلامی، ادبی و عرفانی صورت می‌پذیرفت. سه رویکرد متفاوت در این دوره برجسته است:

الف) خلق تعابیر جدید در تبیین معنای شاکله آن‌هم با استفاده از گرایش‌های کلامی، عرفانی و ادبی. این رویکرد، رویکرد غالبی در این دوران به حساب می‌آید؛

ب) تبیین معنای شاکله و پرده برداشتن از ابهام موجود در آن با استفاده از تلفیق نظریاتی پیشین، به‌خصوص نظریاتی که در دوران اولیه مطرح گشته بود.

۶- تبیین نظریات با گرایش‌های کلامی و ورود مباحثی چون جبر و اختیار و علم خداوند و استناد به آیات قرآن و تبیین‌های عرفانی و ادبی با استعانت از شعر و ضرب‌المثل عرب.

۷- در مجموع باید گفت که روی آورد به انگاره شاکله در فاصله زمانی شش قرن اول اسلامی با توسعه مفهومی نسبت به این انگاره روبرو است. مفسران با ورود گفتمان‌های کلامی، عرفانی و ادبی به جهان اسلام و با استفاده از این روی آورده‌های جدید، تعبیر دقیق‌تر و متفاوت‌تری را برای این انگاره به کار برده‌اند.

۸- با وجود تبیین‌های صورت پذیرفته پیرامون انگاره شاکله، امکان طرح دیدگاهی که بتواند با استدلال و دلایل قوی به انتخاب یکی یا چند رویکرد محتمل در انگاره شاکله پردازد میسر نشد. به نظر می‌رسد که چنین چیزی در دوره‌های بعدی رخ داده است.

مجموعه یافته‌های تحقیق در جدول ذیل بیان شده است:

		ویژگی های اصلی دوره	اهم آرای تفسیری	
		نظریات عمدتاً موجز، بسیط و دارای ابهام هستند	۱- ناحیه ۲- الحاضره ۳- طبیعت و جدیلت ۴- ماینوی ۵- طریقت، دین، نیت	دوران پیدایش
اهم نمونه ها	ویژگی دوره	تقسیم بندی این دوره	ویژگی های اصلی دوره	دوران کلاسیک (اواخر قرن سوم تا قرن ششم)
«نیت» ایمان فرد مؤمن و کفر کافر است و در تفاسیر اثری شیعه، با روایاتی از امام صادق (ع) و امام رضا (ع)، تبیین شده است	استفاده از روایات در تبیین نیت برای معنای شاکله	قرن سوم		
علی ما هو أشکل بالصواب و أولى بالحق عنده - عادت و اخلاق - مایلین به - علامت - علی ما قسم الله فی سره -	الف - خلق تعابیر جدید در تبیین شاکله با نگرش های تفسیری کلامی، عرفانی، ادبی		مفسران در این دوره برای خروج از ابهام به خلق تعابیری انضمامی و تبیین نظرات پیشینیان پرداختند	
در تلفیق طریقت + اخلاق + جبلت ، شاکله راهی می شود که اخلاق، آدمی بر اساس آن پی ریزی شده و سرشتش با آن موافق است - طریقت + علی ما هو أشکل بالصواب و أولى بالحق عنده ، شاکله، راهی است که فرد برای خود انتخاب کرده و ممکن است، اشتباه باشد.	ب - در موارد متعددی استفاده از تلفیق نظریات پیشین در تبیین شاکله	قرن چهارم و پنجم		

<p>طرح مباحث جبر و اختیار و علم خداوند - استعانت از شعر و ضرب المثل در تبیین ادبی - بهره‌گیری از آیات (أسراء: ۸۳؛ کافرون: ۶؛ یونس: ۴۱؛ سبا: ۲۴) - آیه شاکله امیدوارترین آیه و ...</p>	<p>ج- تبیین نظریات متأثر از روش‌های تفسیری، کلامی، ادبی قرآن به قرآن، عرفانی</p>			
<p>تلفیق مایلیق به + علی ما قسم الله فی سره. آیه شاکله استعاره و مجاز است. آیه شاکله ناسخ قول خداوند در آیه ۵ سوره توبه است.</p>	<p>ادامه تلفیق آراء، ادامه تبیین با آیات قرآن و تبیین ادبی</p>	<p>اواخر قرن پنجم و قرن ششم</p>		

منابع:

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (بی تا)، **زاد المسیر فی علم تفسیر**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر للطباعة.
۴. ازدی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۷ش)، **الماء**، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۵. اصفهانی، ابومسلم محمد بن بحر، (بی تا)، **موسوعة تفاسیر المعتزله**، بی جا: بی نا.
۶. اصفهانی، مهدی نصر، (۱۳۸۹ش)، **شایسته سالاری در مدیریت جامعه با تأکید بر اندیشه‌های سیاسی امام علی (ع)**، **سامانه نشریات**، سال دوم، شماره دوم.

۷. یازی، محمد علی، (۱۳۹۳ش)، **شناخت نامه تفسیر**، تهران: نشر علم.
۸. بخاری، محمد اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، **صحیح بخاری**، دمشق: دار طوق النجاة.
۹. برقی، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، (بی تا)، **تفسیر البغوی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۵ش)، **تاریخ تفسیر قرآن**، تحقیق و تنظیم: محمد جانی پور، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۲. تقدیسی، محمد مهدی، (۱۳۹۲ش)، **معناشناسی واژه دین در قرآن**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. جرجانی، عبدالقاهر، (بی تا)، **درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالفکر.
۱۵. جصاص، احمد بن علی، (بی تا)، **احکام القرآن**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۶. ذهبی، محمد حسین، (بی تا)، **التفسیر و المفسرون**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دارالشامیه.
۱۸. ریپین، اندرو، (۱۳۸۲ش)، **مروری بر تاریخچه تفسیر و تفسیر نگاری**، مترجم مهرداد عباسی، **فصلنامه پژوهش های قرآنی**، دوره ۹.
۱۹. زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر.
۲۰. زرکشی، بدرالدین، (۱۳۹۱ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف**، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۲. زید بن علی بن الحسین (ع)، (بی تا)، **تفسیر الشهید زید بن علی المسمی تفسیر غریب القرآن**، بیروت: الدار العالمیه.
۲۳. سلمی، محمد بن حسین، (۱۳۶۹ش)، **حقائق التفسیر**، تهران: مرکز دانشگاهی ایران.
۲۴. سمرقندی، نصر بن محمد، (بی تا)، **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.
۲۵. شریف رضی، محمد حسین، (بی تا)، **تلخیص البیان فی مجازات القرآن**، بیروت: دار الاضواء.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۷. صعیدی، عبدالفتاح، (بی تا)، **الافصاح فی فقه اللغة**، قم: النشر التابع الاعلام.

۲۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، **التفسیر کبیر**، اردن: دارالکتاب الثقافی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو.
۳۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. عقیق بخشایشی، (۱۳۷۱ش)، **طبقات مفسران شیعه**، قم: نوید اسلام.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، **العین**، قم: نشر هجرت.
۳۴. فردریک ماتیوس، دنی، (۱۳۹۰ش)، **امت و جامعه**، ترجمه فرهنگ مهرش، درضمن: دائره المعارف قرآن، تهران: انتشارات حکمت.
۳۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۳۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۹۰ق)، **لطائف الاشارات**، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **اصول کافی**، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۳۹. گانتشال، جانانان، (۱۳۹۵ش)، **حیوان قصه گو**، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۴۰. گرنفل، مایکل، (۱۳۸۹ش)، **مفاهیم کلیدی بردیو**، مترجم: مهدی لیبی، تهران: افکار.
۴۱. ماتریدی، محمد بن محمد، (بی تا)، **تأویلات أهل السنة**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۲. ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۷ق)، **التوحید**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۳. ماوردی، علی بن محمد، (بی تا)، **النکت و العیون**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۴. معلوف، لوئیس، (۱۳۸۷ش)، **المنجد**، ترجمه بندرریگی، تهران: انتشارات اسلامی.
۴۵. میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۳۹ش)، **کشف الاسرار و عمده الابوار**، (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: نشر تهران.
۴۶. نحاس، احمد بن محمد، (بی تا)، **اعراب القرآن**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۷. هواری، هود بن محکم، (۱۴۲۶ق)، **تفسیر کتاب الله العزیز**، تهران: دار البصائر.
۴۸. وزیر مغربی، حسین بن علی، (۱۴۲۱ق)، **اله صابیح**، محقق: عبدالکریم بن صالح بن عبدالله، رساله دکتری.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- Naḥās ABM. 'Trāb al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah, Muhammad Ali Baydūn Publications; nd.
- 3- Ayazi MA. Recognition of the Commentary. Tehran: Nashr-e 'Ilm; 1393 HS.
- 4- Azadī 'ABM. Al-Mā'. Tehran: Iranian University of Medical Sciences; 1387 HS.
- 5- Baghawī HBM. Tafsīr al-Baghawī. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī; nd.
- 6- Bakhshāyeshī 'A. Classes of Shiite Commentators. Qom: Nawid-e Islam; 1371 HS.
- 7- Barqī AMKh. Al-Maḥāsin. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1371 HS.
- 8- Bukhārī MBI. Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Damascus: Dar Ṭawq al-Najāh; 1422 AH.
- 9- Dhahabi MH. Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; nd.
- 10- Farāḥīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1409 AH.
- 11- Frederic Matthias Denny. Ummah and Society. Trans: Farhang Mehrmoush. Tehran: Encyclopedia of the Qur'an, Hekmat Publications; 1390 HS.
- 12- Gatenshal J. Animal Storytellers. Trans. Abbas Mokhber. Tehran: Markaz Publications; 1395 HS.
- 13- Grenfel M. Key Concepts of Brady. Trans: Mehdi Libi. Tehran: Afkar; 1389 HS.
- 14- Huwārī HBM. Tafsīr Kitāb al-Allah al-'Aḏīm. Tehran: Dar al-Baṣā'ir; 1426 AH.
- 15- Ibn Jawzī 'A'ARBA. Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr. Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī; nd.
- 16- Ibn Manzūr MBM. Lisān al-'Arab. Beirut: Dar al-Fikr li-Ṭabā'ah; 1414 AH.
- 17- Isfahani 'AMMBB. Mawsū'at Tafāsīr al-Mu'tazilah. Np: nd.
- 18- Isfahani MN. "Meritocracy in Community Management, with Emphasis on Imam Ali's Political Thoughts. Publications Webhome; 1389 HS. 2nd year, Autumn and winter, no. 2.
- 19- Jaṣṣāṣ ABA. Aḥkām al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; nd.
- 20- Jurjānī AQ. Duraj al-Durr fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
- 21- Kulaynī MBY. 'Uṣūl al-Kāfī. Qom: Dar al-Kitāb al-Islāmīyah; 1407 AH.
- 22- Ma'lūf L. Al-Munjid. Trans: Bandar-rigi. Tehran: Islamic Publications; 1387 HS.

- 23- Mārūdī ABM. Al-Nakt wa al-‘Uyūn. Beirut: Dar al-Kutu a-‘Ilmīyah; nd.
- 24- Mātīrīdī MBM. Al-Tawhīd. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1427 AH.
- 25- Mātīrīdī MBM. Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah. Beirut: Dar al-Kutu a-‘Ilmīyah; nd.
- 26- Miyybudī RD. Kashf al-‘Asrār wa ‘Uddat al-‘Abrār (Khājeḥ Abdullah ‘Anṣārī’s Exegesis). Tehran: Tehran Publications; 1339 HS.
- 27- Pakatchi A. The History of the Qur’anic Exegesis. Tehran: Imam Sadeq University; 1395 HS.
- 28- Qumī ABI. Tafsīr al-Qumī (Qumī’s Exegesis). Qom: Dar Al-Kitāb; 1363 HS.
- 29- Qurṭubī MBA. Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’an; Tehran: Naser Khosrow.
- 30- Qushayrī ‘AKH. Laṭā’if al-‘Ishārāt. Cairo: Al-Hay’at al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil al-Kitāb.
- 31- Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur’an. Beirut: Dar al-Qalam-Dar al-Shāmīyah; 1412 AH.
- 32- Rippin A. Tafsīr (A Review of the History of Interpretation and Writing Interpretation). Trans: Mehrdad Abbasi. Qur’anic Researches; 1382 HS. Vol 9.
- 33- Ṣa’īdī ‘AF. Al-‘Afṣāḥ fī fiqh al-Lughah. Qom: Al-Tābi’ al-‘A’lām Publications; nd.
- 34- Samarqandī NBM. The Commentary of Samarqandī (Baḥr al-‘Ulūm). Researched: Mahmoud Maṭrajī. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
- 35- Sharif al-Raḍī MBH. Talkhīṣ al-Bayān fī Majāzāt al-Qur’an. Beirut: Dar al-‘Aḍwa’; nd.
- 36- Shaykh Ṣadūq ‘AJMB’ABH (ibn Bābiwayh Qumī). Al-Tawhīd. Qom: Teachers’ Community Press.
- 37- Sulamī MBH. Ḥaqā’iq al-Tafsīr. Tehran: Iranian Academic Center; 1369 HS.
- 38- Ṭabarānī SBA. Al-Tafsīr al-Kabīr. Jordan: Dar al-Kitāb al-Thaqāfi; 2008.
- 39- Ṭabarī MBJ. Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. Beirut: Dar al-Ma’rifah; 1412 AH.
- 40- Ṭabrisī FBH. Majma’ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS.
- 41- Taqdisi MM. “Semantics of the Word ‘Religion’ in the Qur’an”. Tehran: Imam Sadeq University; 1392 HS.
- 42- Tha’labī Nīshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān ‘an Tafsīr Al-Qur’an. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; 1422 A.H.
- 43- Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; nd.
- 44- Wazīr Maghribī HBA. Al-Maṣābīḥ. Researched: Abdulkarim bin Abdullah. PhD Thesis; 1421 AH.

- 45- Zamakhsharī MB‘U. Al-Kashshāf. Beirut: Dār al-Kitāb ‘Arabī; 1407 AH.
- 46- Zarkashi MBA. Al-Burhan fi ‘Ulūm Al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'arafa. 1391 AH.
- 47- Zayd bin Ali bin Hussein (PBUH). The Commentary of Zayd bin Ali Known as Gharīb al-Qur'an. Beirut: Al-Dar al-‘Ālamīyah; nd.
- 48- Zubaydī MMH. Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr; 1414 AH.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۴۰، صص ۱۸۷-۲۰۸

ملاحظات بر دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت درباره متشابه

محمدهادی قهاری کرمانی^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.20482.2034

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۷/۷

چکیده

محکم و متشابه از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی است. پژوهش‌های آیت‌الله معرفت در این مبحث دارای نوآوری‌هایی است؛ اما با این حال، ملاحظاتی بر دیدگاه‌های ایشان وجود دارد. در مقاله حاضر، این ملاحظات در پنج محور معنای اصطلاحی متشابه، انواع تشابه، معنای تأویل متشابه، علت وجود متشابه در قرآن و معنای تأویل قرآن مطرح شده است. مهم‌ترین ملاحظات مطرح شده این است که ظهور آیه هفتم آل عمران تشابه شأنی را بر نمی‌تابد. همچنین تشابه عرضی به این معنا که آیات متشابه در زمان نزول، محکم بوده و در دوران‌های بعد متشابه شده‌اند، با ظهور آیه هفتم آل عمران سازگار نیست. علت تشابه در قرآن منحصر به کوتاهی لفظ و بلندی معنا نبوده، بلکه امتحان مردم در رجوع به اهل بیت (ع) مهم‌ترین علت

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهیدباهنر کرمان

تشابه در قرآن است؛ و تأویل قرآن علاوه بر معانی باطنی، شامل مصادیق باطنی نیز می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: متشابه، آیت‌الله معرفت، انواع متشابه، علت تشابه، تأویل متشابه، تأویل قرآن.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی بحث محکم و متشابه است. تقسیم‌بندی آیات قرآن به محکم و متشابه توسط خداوند متعال در آیه هفتم سوره آل‌عمران صورت پذیرفته است؛ از این رو سابقه این بحث به زمان نزول قرآن برمی‌گردد. در طول چهارده قرن گذشته دانشمندان فراوانی درباره محکم و متشابه اظهار نظر کرده‌اند و کتاب‌ها و مقالات فراوانی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. در این بین دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت که بر شانه پژوهش‌های قبلی استوار شده از نوآوری‌ها و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

از آن‌جا که ایشان به‌عنوان برترین دانشمند علوم قرآنی شیعه برای تألیف مهم‌ترین اثر علوم قرآنی تشیع یعنی «التمهید فی علوم القرآن» به کتاب‌ها و پژوهش‌های فریقین در این زمینه مراجعه و سپس دیدگاه‌های خویش در مورد متشابه و مسائل مرتبط با آن را ارائه نموده است؛ لذا همه آن آثار می‌تواند به‌عنوان پیشینه این تحقیق نیز به شمار آید. به‌علاوه، کتاب‌ها و مقالات مرتبط با بحث متشابه که در منابع این پژوهش نام‌برده شده و پس از نگارش التمهید به رشته تحریر درآمده جزو پیشینه تحقیق محسوب می‌گردد.

تفاوت اساسی این تحقیق با پژوهش‌های قبلی این است که هیچ‌یک از آثار قبلی به‌طور کامل، محض در بررسی و نقد دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت در زمینه متشابه نبوده است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت در مورد متشابه و مسائل مربوط به آن کدام است؟ از این رو در این مقاله برآنیم تا ضمن بیان نقاط قوت دیدگاه‌های این دانشمند معاصر علوم قرآنی به نقد و ارزیابی این دیدگاه‌ها پردازیم. این ملاحظات در پنج محور معنای اصطلاحی متشابه، انواع تشابه، معنای تأویل متشابه، علت وجود متشابه در قرآن و معانی تأویل قرآن مطرح شده است.

۱. معنای اصطلاحی متشابه

از دیدگاه آیت الله معرفت معنای اصطلاحی متشابه عبارت است از:
«گفتار یا رفتاری که امرش پوشیده باشد، یعنی برای آن گفتار یا رفتار، ظاهری شک برانگیز است؛ اگرچه احتمال می رود در واقعش حقیقتی وجود داشته باشد که هیچ شکی در آن نیست. به همین دلیل است که اهل انحراف از متشابهات شریعت پیروی می کنند به غرض این که متشابهات را در جهت مطامع فاسدشان تأویل نمایند» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱-۱۲).

وی در ادامه می افزاید:

«متشابه آن است که معنایش مبهم بوده و بر روی آن غباری از ابهام قرار دارد؛ از این رو متشابه هم نیازمند رفع آن ابهام و هم محتاج دفع این ابهام است» (همان).

ایشان در جای دیگری ضمن تأیید تعریف راغب اصفهانی از متشابه چنین می نویسد:

«راغب اصفهانی - در تعریف متشابه - بهتر گفته است: «و المتشابه من القرآن ما اشکل تفسیره لمشاجته بغيره؛ متشابهات قرآن آن باشد که تفسیر آن مشکل آید، زیرا نمود آنچه هست را ندارد و به چیز دیگر شباهت دارد.» لذا در مورد قرآن، آن چیز دیگر، جز ضلالت و گمراهی نباشد. پس کلام حق (قرآن کریم) هرگاه نمودی جز حق داشته باشد و به باطل همی ماند، آن را متشابه گویند. طبق این تعریف، تشابه - در آیات متشابه - تشابه حق و باطل است که سخن حق گونه خداوند، باطل گونه جلوه گر شود. از این رو، تشابه، علاوه بر آن که بر چهره لفظ یا عمل، پرده ای از ابهام می افکند، موجب شبهه نیز می شود» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵ - ۲۳۶).

ملاحظه

از بیان آیت‌الله معرفت درباره معنای اصطلاحی متشابه چنین استنباط می‌شود که متشابه از نظر ایشان عبارت است از: گفتار یا رفتاری که ظهور در معنای باطل و شبهه‌انگیز داشته باشد. از لوازم تعریف یادشده این است که چنین گفتار یا رفتاری هم ابهام دارد و هم ابهام. ابهام آن از این جهت است که معنای حقیقی آن در ورای ظهور باطلش پوشیده شده است و ابهام آن از این جهت است که این ظهور باطل، موجب ایجاد شبهه در غیرراسخان خواهد شد. به همین دلیل است که اهل انحراف، متشابهات را در جهت مطامع فاسدشان تأویل می‌نمایند. این تعریف اصطلاحی متشابه یکی از نقاط قوت دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت در زمینه متشابه است و تعریفی جامع و مانع می‌باشد.

ملاحظه‌ای که وجود دارد این است که بین دو جمله «متشابه آن است که معنایش مبهم بوده و بر روی آن غباری از ابهام قرار دارد» و «تشابه، علاوه بر آن که بر چهره لفظ یا عمل، پرده‌ای از ابهام می‌افکند، موجب شبهه نیز می‌شود» تعارض وجود دارد؛ زیرا در جمله اول «معنای متشابه» را مبهم دانسته ولی در جمله دوم «لفظ متشابه» را.

به نظر می‌رسد که هم «ابهام لفظ» و هم «ابهام معنا» از عوامل تشابه به شمار می‌روند. البته هر جا لفظ، مبهم باشد معنا هم مبهم است؛ اما بالعکس نه. به عنوان نمونه از مواردی که ابهام لفظ موجب تشابه شده واژه «اب» در آیه «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا» (مریم: ۴۲) است. واژه «اب»، مشترک بین چند معنی از جمله پدر، جد و عمو می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ص ۳)

این اشتراک، سبب تشابه آیه گردیده است؛ زیرا آیه مذکور، ظهور در این معنای باطل پیدا کرده که پدر حضرت ابراهیم (ع) بت پرست و مشرک بوده است. از مواردی که ابهام معنا موجب تشابه شده آیه «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱) است. این آیه با این که هیچ گونه ابهام لفظی ندارد؛ اما ظهور در معنای باطل و شبهه‌انگیز داشته و ابهام معنای واقعی آیه، موجب تشابه آن شده است. بنابراین جملات یادشده بایستی بدین صورت اصلاح شوند: «متشابه آن است که لفظ یا معنایش مبهم بوده و بر روی آن غباری از ابهام

قرار دارد.» و «تشابه، علاوه بر آن که بر چهره لفظ یا معنا یا عمل، پرده‌ای از ابهام می‌افکند، موجب شبهه نیز می‌شود.»

البته با عنایت به این که از یک سو آیت‌الله معرفت دیدگاه راغب اصفهانی در تعریف متشابه را پذیرفته و راغب، عوامل تشابه را هم ابهام لفظ و هم ابهام معنا می‌داند؛ (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۰، ماده شبه) و از سوی دیگر ایشان در یک جمله به ابهام لفظ و در جمله دیگر به ابهام معنا اشاره نموده است؛ لذا می‌توان چنین قضاوت کرد که وی نیز هم ابهام لفظ و هم ابهام معنا را از عوامل تشابه می‌داند. بنابراین علت تعارض دو جمله مذکور را می‌توان سهو قلم دانست.

ملاحظه دیگر این که چون ایشان قائل به تشابه شأنی (بالقوه) می‌باشد؛ (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹) لذا معتقد است که «متشابه، محتاج دفع ابهام است.» در حالی که در ادامه مقاله - ذیل عنوان انواع تشابه - اثبات خواهد شد که تشابه در قرآن از نوع تشابه بالفعل است؛ بنابراین بایستی گفته شود: «متشابه، محتاج رفع ابهام است.»

۲. انواع تشابه

آیت‌الله معرفت درباره انواع تشابه چنین می‌نویسد:

«آیا تشابه در آیات قرآن نسبی است یا مطلق؟ آیا این یک واقعیت است که قرآن ذاتاً دارای آیات متشابه می‌باشد که فی‌نفسه برای همه متشابه است، گرچه دانشمندان، امکان رفع تشابه، برایشان فراهم است؛ یا آن که اساساً برای ارباب بصیرت تشابهی وجود ندارد، و صرفاً برای آن دسته از مردم که آمادگی ندارند، تشابه وجود دارد! در پاسخ باید گفت: تشابه برخی از آیات، نه نسبی است و نه ذاتی و واقعی، بلکه شأنی و نوعی است؛ به این معنی که برخی آیات به جهت محتوای بلند و کوتاهی لفظ و عبارت، زمینه تشابه در آن فراهم است، یعنی جای آن را دارد که تشابه ایجاد کند؛ زیرا تنگی و کوتاهی قالب، موجب گردیده تا لفظ در افاده معنی مراد (که بسیار

بلند و پهناور است) کوتاه آید و نارسا جلوه کند. و این نارسایی، لازمه طبیعی این گونه موارد است که الفاظ گنجایش معانی را نداشته، کسش آن را ندارد تا کاملاً معنی مقصود را افاده کند. این است که تشابه، در این گونه موارد، طبیعی بوده شأن آن را دارد که نارسا باشد، نوعاً افراد با برخورد با این گونه موارد دچار اشتباه و تردید گردند؛ زیرا ظاهر عبارت نمی‌تواند معنی را کاملاً در اختیار بیننده یا شنونده قرار دهد؛ ولی احیاناً کسانی هستند با سبق اطلاعات و واقف بودن بر رموز معانی و الفاظ وارده در قرآن، دچار این اشکال نگردند. لذا تشابه در قرآن، شأنی و نوعی است، نه نسبی، و نه واقعی و همگانی.» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹)

تشابه شأنی آن است که در برخی آیات، زمینه و قابلیت تشابه و سوء برداشت و تأویل ناصحیح وجود دارد، اما بالفعل دچار تشابهی نیست. (اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶) ایشان در ادامه، تشابه را به دو نوع اصلی و عرضی تقسیم کرده است. تشابه اصلی از زمان نزول آیه، به گونه طبیعی، به جهت کوتاهی لفظ و بلندای معنا به وجود آمده است؛ اما تشابه عرضی در آن دسته از آیات به وجود آمد که در آغاز اسلام متشابه نبوده ولی پس از به وجود آمدن مباحث جدلی و مسائل کلامی در زمره متشابهات درآمدند. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹ - ۲۴۱)

ملاحظه

در بیان آیت‌الله معرفت تشابه مطلق، مترادف با تشابه ذاتی مطرح شده است؛ زیرا ایشان در ابتدا این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا تشابه در آیات قرآن نسبی است یا مطلق؟» ولی در ادامه به تبیین تشابه ذاتی پرداخته و می‌نویسد: «آیا این یک واقعیت است که قرآن ذاتاً دارای آیات متشابه می‌باشد که فی‌نفسه برای همه متشابه است» و در پایان نتیجه می‌گیرد: «تشابه برخی از آیات، نه نسبی است و نه ذاتی و واقعی» ملاحظه‌ای که وجود دارد

این است که در مقابل تشابه مطلق، تشابه نسبی و در برابر تشابه ذاتی، تشابه عرضی واقع است.

بنابراین تشابه می تواند مطلق باشد، اما ذاتی نبوده بلکه عرضی باشد. تشابه عرضی مطلق به این معنا است که پرده تشابه بر چهره آیات متشابه واقع شده و این آیات را برای همه متشابه ساخته است؛ اما راسخان در علم، توانایی رفع تشابه را داشته؛ ولی غیر راسخان، توانایی نداشته و امر بر آنان مشتبه می گردد.

به علاوه، این بیان ایشان که: «آیا این یک واقعیت است که قرآن ذاتاً دارای آیات متشابه می باشد که فی نفسه برای همه متشابه است، گر چه دانشمندان، امکان رفع تشابه، بر ایشان فراهم است.» حاکی از این است که امکان رفع تشابه از تشابه ذاتی وجود دارد؛ در حالی که اگر تشابه، جزء ذات آیه باشد، امکان رفع آن وجود نداشته و تنها در صورتی که تشابه، عرضی باشد امکان رفع آن وجود دارد.

به اعتقاد نگارنده، تشابه در آیات متشابه، تشابه عرضی نسبی است، نه تشابه شأنی. تشابه عرضی نسبی به این معنا است که پرده تشابه بر چهره آیات متشابه واقع شده، اما این آیات برای راسخان در علم محکم بوده و فقط برای غیر راسخان متشابه است.

دو دلیل بر عرضی بودن تشابه در آیات متشابه می توان ارائه نمود:

الف) اول آن که اگر تشابه در آیات متشابه، تشابه ذاتی باشد لازمه ذاتی بودن تشابه این است که وقتی تأویل آیه متشابه دانسته شد آن آیه همچنان متشابه باقی بماند؛ در حالی که پس از روشن شدن تأویل آیه متشابه آن آیه، تبدیل به محکم می شود؛ به دلیل این که وقتی حضرت خضر (ع) تأویل اعمال متشابه خود را برای حضرت موسی (ع) بیان کرد کارهای خضر (ع) برای موسی (ع) از حالت تشابه خارج و محکم گردید؛ بنابراین همان طور که تشابه در رفتار متشابه، ذاتی نبوده و عرضی است در گفتار متشابه نیز تشابه از نوع عرضی خواهد بود.

ب) دلیل دوم بر عرضی بودن تشابه، روایت «المِثَابَةُ مَا اشْتَبَهَ عَلَيَّ جَاهِلِيَّ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۲) می باشد؛ زیرا وقتی روایت می فرماید: «متشابه بر جاهلش متشابه است» مفهومش این است که بر غیر جاهلش - یعنی راسخ در علم - محکم است. وقتی متشابه

برای راسخ در علم محکم باشد، یعنی تشابه جزء ذات آیه نیست؛ لذا تشابه در قرآن از نوع تشابه عرضی است.

از سوی دیگر، این تشابه عرضی، مطلق نبوده بلکه نسبی است؛ یعنی آیه متشابه فقط برای غیر راسخان متشابه است؛ ولی برای راسخان اصلاً تشابهی در کار نبوده و آیه متشابه برای آنان محکم است.

دلیل نسبی بودن تشابه این است که اولاً عمل خضر (ع) برای خودش محکم و برای موسی (ع) متشابه بود؛ بنابراین همان‌طور که تشابه در رفتار متشابه، مطلق نبوده و نسبی است در گفتار متشابه نیز تشابه از نوع نسبی خواهد بود. ثانیاً روایت یادشده، ظهور در تشابه نسبی دارد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد:

«از روایت استفاده می‌شود که محکم و متشابه، نسبی می‌باشند و ممکن است آیه‌ای نسبت به کسی محکم و نسبت به کس دیگر، متشابه باشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۵۶)

وقتی اثبات شد که تشابه در قرآن از نوع تشابه عرضی نسبی است، نتیجه‌اش آن است که تشابه در قرآن، تشابه شأنی نمی‌تواند باشد. دلیل دیگر بر رد تشابه شأنی آن است که مدعی تشابه شأنی قائل است که «زمینه تشابه» در آیات متشابه فراهم است؛ یعنی آیه به صورت «بالقوه» متشابه است نه بالفعل. در حالی که از ظاهر آیه هفتم آل عمران چنین برمی‌آید که احکام و تشابه، و صف بالفعل آیات قرآن است نه بالقوه. به دیگر سخن، آیه یادشده ظهور در این معنا دارد که وصف تشابه به صورت بالفعل بر آیات متشابه عارض شده است.

به علاوه، تعریف آیت‌الله معرفت از تشابه که عبارت بود از: «گفتار یا رفتاری که ظهور در معنای باطل و شبه‌انگیز داشته باشد» (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱-۱۲) بیانگر این مطلب است که این ظهور در معنای باطل، ظهور بالفعل است نه بالقوه. همچنین این عبارت ایشان که «بر روی آن غباری از ابهام قرار دارد» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱-۱۲) ظهور در تشابه بالفعل دارد؛ نه تشابه شأنی.

اگر در دفاع از تشابه شأنی گفته شود که طرح مسائل علمی در هر عصری زمینه پیدایش تشابه در آیاتی می شود که ای بسا بدون طرح مسائل جدید، هیچ تشابه و ابهامی نداشته‌اند؛ در پاسخ می‌گوییم چنین آیاتی بر فرض وجود، در واقع جزو آیات متشابه به شمار می‌آیند، اگرچه قبل از اثبات آن مسائل علمی به خاطر این که آن آیات، ظهور در معنای باطل ندارند، در زمره آیات محکم محسوب می‌شوند. بدیهی است که پس از اثبات آن مسائل علمی و ظهور آن آیات در معنای شبهه انگیز، تشابه آن آیات بر همگان روشن خواهد شد. به دیگر سخن، پیش از اثبات آن مسائل علمی، ما در جهل مرکب به سر می‌بریم و پس از اثبات آن‌ها از جهل مرکب خارج می‌شویم.

ملاحظه دیگر این که تشابه عرضی - به معنایی که مدنظر آیت‌الله معرفت است - در قرآن وجود ندارد؛ زیرا ظهور آیه هفتم آل عمران این گونه تشابه عرضی را بر نمی‌تابد. آیه مذکور ظهور در این مطلب دارد که خود قرآن مشتمل بر محکم و متشابه است و افراد در پدید آوردن آن دخالتی نداشته و گذر زمان برخی آیات محکم را متشابه نمی‌کند. (شاکر، ۱۳۸۹، ص ۵۹) به دیگر سخن، طبق ظاهر آیه یادشده، آیات متشابه همگی از همان زمان نزول قرآن، ظهور در معنای باطل داشته و دارای تشابه اصلی هستند.

در مجموع می‌توان گفت تشابه در قرآن از نوع تشابه اصلی، بالفعل، عرضی و نسبی می‌باشد. بدین معنا که همه آیات متشابه از زمان نزول قرآن به صورت بالفعل دارای تشابه بوده‌اند و این تشابه جزو ذات این آیات نبوده بلکه بر آن‌ها عارض شده است. همچنین آیات متشابه برای راسخان در علم محکم و برای غیر راسخان متشابه‌اند.

۳. معنای تأویل متشابه

تأویل متشابه توسط آیت‌الله معرفت این گونه تبیین شده است:

«هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند؛ لذا تأویل، نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند؛ بنابراین مورد تأویل نسبت به تفسیر، اخص مطلق است.» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵ - ۲۳۶)

وی در جای دیگری می‌نویسد:

«متشابه هم نیازمند رفع آن ابهام و هم محتاج دفع این ابهام است.»

(معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱-۱۲)

ملاحظه

با عنایت به این که اثبات شد که تشابه آیات متشابه، تشابه شأنی نبوده و بالفعل است؛ لذا عبارت «دفع شبهه» در گفتار ایشان باید تبدیل به «رفع شبهه» شود. در جمله دوم نیز باید به جای واژه «دفع» از واژه «رفع» استفاده شده و بدین گونه اصلاح شود: «متشابه هم نیازمند رفع آن ابهام و هم محتاج رفع این ابهام است.»

ملاحظه دیگر این که در عبارت «هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند؛ لذا تأویل، نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند.» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵-۲۳۶) تعارض وجود دارد؛ زیرا در جمله اول اصطلاح تأویل فقط بر «دفع شبهه» اطلاق شده ولی در جمله دوم، آن را بر «رفع ابهام و دفع شبهه» اطلاق نموده است. به دیگر سخن، در جمله اول تفسیر متشابه با تأویل متشابه فرق دارد؛ اما در جمله دوم تفسیر متشابه همان تأویل متشابه است.

این که ایشان گفته است: «هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند.» با آنچه که ایشان در عمل در تأویل آیات متشابه انجام داده است تناقض دارد. دلیل این مطلب تأویلاتی است که در ذیل آیات متشابه در التمهید و علوم قرآنی آورده که مستقیماً به تفسیر آیه و رفع ابهام پرداخته است. البته چون لازمه رفع ابهام، دفع شبهه است؛ در نتیجه، با آن رفع ابهام، دفع شبهه نیز صورت پذیرفته است. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۱-۴۷۲؛ معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵-۲۷۳)

در حقیقت، آنچه که آیت‌الله معرفت در عمل برای تأویل متشابهات انجام داده است، منطبق با جمله دوم از عبارت یاد شده است که «تأویل، نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند.» به علاوه، ایشان در جای دیگری تصریح نموده است که

«تأویل، به معنای توجیه (تفسیر) متشابه است.» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۵) که این خود، مؤید صحت جمله دوم است.

در مجموع به نظر می‌رسد جمله اول از عبارت مذکور، فاقد اعتبار است؛ زیرا اولاً وقتی آیه محکم تفسیر می‌شود فقط رفع ابهام می‌شود؛ ولی وقتی آیه متشابه تفسیر (تأویل) می‌شود هم رفع ابهام و هم رفع ابهام صورت می‌پذیرد؛ ثانیاً طبق تعریف متشابه که عبارت است از: «آیه‌ای که ظهور در معنای باطل و شبهه‌انگیز دارد» معنای «تأویل متشابه» عبارت از «رفع ابهام و کشف معنای حقیقی آیه» می‌باشد که در نتیجه، رفع ابهام و شبهه هم خواهد شد.

۴. علت وجود متشابه در قرآن

با عنایت به این که آیت‌الله معرفت تشابه در قرآن را به دو نوع اصلی و عرضی تقسیم نمود، لذا درباره علت وجود هر یک از این دو نوع متشابه در قرآن، به‌طور جداگانه بحث می‌کند. وی درباره علت وجود متشابه اصلی در قرآن چنین می‌نگارد:

«قرآن مفاهیم جدیدی آورد که نسبت به اندیشه جامعه بشری آن روز، به‌خصوص مردم جزیره العرب - که از تمدن و فرهنگ به دور بودند - غریب و ناآشنا به شمار می‌آمد و از طرفی لازم بود که قرآن در تعبيرات لفظی خود، همان روشی را به کار گیرد که در آن روزگار متداول و رایج بود. از سوی دیگر، الفاظ متداول آن روزگار که برای معانی و مفاهیمی در سطح پایین وضع شده بود، نمی‌توانست بیان‌کننده مفاهیمی باشد که در بالاترین درجه ترقی قرار داشته و از نوع مفاهیم رایج زمان خود، به شمار نمی‌آمده است... از این روی اقسام مجاز و انواع استعاره‌ها و کنایه‌ها و اشارات دقیق به کار گرفته شد.» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۹)

همچنین در جای دیگری در این باره می‌نویسد:

«وجود تشابه اصلی کاملاً طبیعی می‌نماید؛ زیرا این گونه تشابه در اثر بیان معانی ژرف توسط الفاظ متداول عرب - که برای معانی سطحی ساخته شده - پدید آمد. قرآن در افاده معانی عالی‌ه راهی پیموده که هم برای عامه مردم جنبه اقناعی داشته باشد و هم علما و دانشمندان را متقاعد سازد؛ لذا در بیانات خود، بیشتر فن خطابه و برهان را به هم آمیخته، از مشهورات و یقینیات هر دو، یک واحد منسجم ساخته است. با آن که در ظاهر، این دو فن از هم متناظرند، میان آنها سازش داده است؛ و این خود، یکی از دلایل اعجاز قرآن به شمار می‌رود.» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷)

آیت‌الله معرفت در مورد علت وجود تشابه عرضی در قرآن معتقد است: «یک گروه از متشابهات، تشابه عرضی است که بر قرآن تحمیل شده است. این گروه از آیات متشابه برابر با اسلوب و شیوه‌های متعارف عرب بیان شده و خالی از هرگونه غموض و پیچیدگی بوده، در آغاز هرگز ایجاد شبهه نمی‌کرده است؛ سپس در پی درگیری‌های عقیدتی و فکری که در میان گروه‌های مختلف مسلمانان رخ داد، فاجعه تشابه، دامن‌گیر بسیاری از آیات قرآن گردید.» (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷)

وی در جای دیگری می‌گوید:

«عامل دیگری نیز در پیدایش تشابه نسبت به اغلب آیات قرآن وجود دارد. آیتی که پیش‌تر تشابه نبوده و بر اثر پیدایش مذهب‌های گوناگون کلامی، پس از گذشت قرن اول، تشابه در آنها رخ داده است؛ زیرا مردم عرب که به هنگام نزول قرآن می‌زیستند، با فطرت و سرشت ساده و ابتدایی خود و بدون هیچ پیرایه‌ای از آیات قرآن برداشت می‌کردند؛ ولی پس از آن که در آغاز قرن دوم، بین

صاحبان مذاهب کلامی بحث و جدل‌هایی درگرفت، دستاویز قرار دادن ظواهر آیات و تحریف معانی درست و واقعی الفاظ و کلمات، رایج شد. به این دلیل، برخی از آیات دست‌خوش گونه‌ای ابهام و پیچیدگی ساختگی گردید و هر گروه و مذهب، آیات قرآن را به گونه‌ای که تأیید کننده مذهب و عقیده خود آنها باشد، تأویل می‌کردند.» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۲)

ملاحظه

آیت‌الله معرفت عوامل تشابه را دو عامل می‌داند: یکی علو معانی و کوتاهی الفاظ آیه و دیگری مجادلات مذاهب کلامی. در مورد علو معانی و کوتاهی الفاظ آیه باید گفت که: **اولاً** برخی آیات مانند: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱) و «لِيَعْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲) که در ظاهر با عصمت انبیا تنافی دارند، دارای علو معانی و کوتاهی الفاظ نبوده، اما متشابه هستند. بنابراین علو معانی و کوتاهی الفاظ آیه نهایتاً به نحو موجب جزئی می‌تواند علت تشابه برخی آیات متشابه باشد؛ اما نمی‌تواند به نحو موجب کلیه، همه آیات متشابه را در برگیرد.

ثانیاً علو معانی و کوتاهی الفاظ آیه می‌تواند به‌عنوان علت ابهام برخی آیات نیز مطرح باشد؛ به دیگر سخن، این گونه نیست که هر آیه‌ای که دارای علو معنا و کوتاهی لفظ باشد، حتماً متشابه باشد؛ بلکه برخی آیات در قرآن وجود دارد که دارای علو معنا و کوتاهی لفظ هستند، اما متشابه نیستند؛ به‌عنوان نمونه، آیات «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵) «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) «وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) با وجود علو معانی و کوتاهی الفاظ، متشابه نیستند؛ زیرا این آیات، ظهور در معنای باطل و شبهه‌انگیز نداشته و اهل انحراف نیز با این آیات نمی‌توانند مردم را منحرف کنند. بنابراین بلندی معنا و کوتاهی لفظ، هم علت ابهام و هم علت تشابه آیه می‌تواند باشد.

ملاحظه نگارنده این است که خدای متعال می‌توانست آیات متشابه دارای علو معانی را مانند آیات یادشده به صورت محکم و مبهم مطرح نماید تا ظهور در معنای باطل و شبهه‌انگیز نداشته باشند و دستاویزی برای تأویل‌های باطل اهل زیغ واقع نشوند. وقتی چنین امکانی وجود دارد چرا خداوند این گونه آیات را به شکل متشابه نازل فرموده است؟

ملاحظه دیگر این که بر فرض که علت تشابه برخی آیات، بلندی معنا و کوتاهی لفظ باشد، چرا خداوند در متن قرآن، رفع تشابه نکرده تا زمینه سوء استفاده اهل زیغ و انحراف مردم برچیده شود؟ به دیگر سخن، چرا خداوند تأویل آیات متشابه و زدودن پرده تشابه از چهره این آیات را بر عهده راسخان در علم قرار داده است؟

اگر گفته شود این کار موجب افزایش حجم قرآن می‌شد، در پاسخ خواهیم گفت:

اولاً طبق روایات، برخی آیات متشابه مانند: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا» (فجر: ۲۲) و «وَأُجُوهٌ يُؤْمِنُ بِهَا نَاطِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ - ۲۳) و «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) تنها با آوردن یک کلمه، تشابه آنها از بین می‌رود. آیه اول با تقدیر گرفتن کلمه «أمر» (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۶۲) و آیات دوم و سوم با افزودن «ثواب» (ر.ک: همان، ص ۱۱۶ و ۱۶۲) از تشابه بودن خارج شده و شبهه‌انگیز نخواهند بود.

ثانیاً به تصریح آیت‌الله معرفت تعداد آیات متشابه - با حذف مکررات - حدود دویست آیه است؛ (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۴) بنابراین نهایتاً حدود دویست آیه دیگر در تأویل این آیات به قرآن افزوده می‌شد.

ثالثاً این که مردم توسط اهل انحراف به وسیله آیات متشابه منحرف شوند به مراتب بدتر از این است که حجم قرآن افزایش پیدا کند.

اما این که علت وجود متشابه در قرآن مجادلات مذاهب کلامی باشد نیز قابل ملاحظه است؛ زیرا:

اولاً این مطلب با ظهور آیه هفتم آل عمران سازگار نیست؛ آیه مذکور ظهور در این معنا دارد که تشابه، وصف برخی آیات قرآن است؛ یعنی خود قرآن مشتمل بر محکم و متشابه است؛ نه اینکه افراد در پدید آوردن آن دخالتی داشته و گذر زمان برخی آیات محکم را متشابه نماید. (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۹، ص ۵۹)

ثانیاً وقتی آیه هفتم آل عمران ظهور در تشابه اصلی داشته و همه آیات متشابه از زمان نزول، متشابه باشند، نتیجه آن است که قضیه برعکس است؛ یعنی یکی از علل ایجاد مجادلات مذاهب کلامی، آیات متشابه‌اند که از زمان نزول قرآن، ظهور در معنای باطل و شبهه‌انگیز داشته‌اند. به دیگر سخن در حقیقت، این آیات متشابه و عدم رجوع به اهل بیت (ع) برای رفع تشابه آنها موجب به وجود آمدن مذاهب گوناگون کلامی شده است. با عنایت به این که آیت‌الله معرفت عوامل تشابه را دو عامل علوی معانی و کوتاهی الفاظ آیه و مجادلات مذاهب کلامی می‌داند؛ هنگامی که عامل دوم قابل پذیرش نباشد، عامل اول فقط می‌تواند به نحو موجه جزئی، علت تشابه برخی آیات متشابه را توجیه نماید؛ لذا همچنان جای این سؤال از ایشان باقی است که علت تشابه بقیه آیات متشابه چیست؟ در پاسخ به این سؤال، دیدگاه کسانی که معتقدند علت تشابه در قرآن، امتحان امت در رجوع به اهل بیت (ع) است؛ (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۲۲؛ طیب، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱۴؛ موسوی زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۰) دقیق‌تر و مورد پذیرش نگارنده است؛ زیرا بزرگ‌ترین و سخت‌ترین امتحانی که خداوند از امت اسلامی گرفت مسئله امامت بود که متأسفانه اکثر مردم در این امتحان مردود شدند. خدای متعال آیات متشابه را در قرآن قرار داد و عمداً از آنها رفع تشابه نکرد تا مردم را بیازماید که آیا برای درک تأویل صحیح این آیات به اهل بیت (ع) مراجعه می‌کنند یا به فهم ناقص خود اکتفا کرده و مذاهب گوناگون کلامی را به وجود می‌آورند؟ در باب علت وجود تشابهات در قرآن، روایتی از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که مؤید دیدگاه مذکور است:

«خداوند به واسطه رحمت گسترده و رأفت به آفریدگانش و علم او به آنچه تغیردهندگان در کلام وی احداث می‌کنند، گفتار خود را به سه گونه تقسیم کرده است: یک قسم از آن را تمام طبقات اعم از عالم و جاهل می‌دانند و یک قسم از آن را نمی‌فهمد مگر آنان که خداوند برای پذیرش اسلام به ایشان شرح صدر داده و دارای ذهنی پاک و احساسی لطیف و ادراکی صحیح باشند؛ و یک قسم از آن را

در نمی‌یابد مگر خداوند و پیامبران الهی و استواران در دانش. همانا خداوند گفتار خود را این‌گونه ساخت تا اهل باطل که بر میراث رسول خدا تسلط یافتند، نتوانند از علم کتاب (قرآن)، چیزی را ادعا کنند که برای آنان قرار داده نشده است و نیز ضعف و نقصان علم، آنان را ناچار سازد تا فرمان آن کسی را که خداوند، ولی امر ایشان قرار داده، اطاعت کنند، ولی آنان به سبب تکبر و منیت از فرمان خدا سرپیچی نموده و با افترا بر خداوند و مغرور شدن به زیادی یاوران خود، با خدا و رسولش دشمنی کردند.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۳)

لازم به ذکر است جز علت یاد شده، هیچ‌یک از دیدگاه‌هایی که در باب علت وجود متشابه در قرآن مطرح شده است، مؤید روایی ندارند. (ر.ک: حیدری فر، ۱۳۹۶، ص ۱۴۵-۱۵۹)

ملاحظه دیگر این که آیت‌الله معرفت در «التمهید» نظر ابن‌رشد و فخررازی درباره علت تشابه در قرآن را یکسان دانسته و آنها را نقد کرده است. سپس دیدگاه خود را به عنوان «علاج حاسم» مطرح نموده و نظر علامه طباطبایی و شیخ محمد عبده را همانند نظر خویش دانسته است؛ (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۹) اما در «علوم قرآنی» - که پس از «التمهید» به رشته تحریر درآورده است - پس از بیان دیدگاه خویش درباره علت تشابه در قرآن، نظر ابن‌رشد را به عنوان مدافع دیدگاه خویش نقل کرده و در پایان، دیدگاه امام فخررازی، شیخ محمد عبده و علامه طباطبایی را مشابه نظر ابن‌رشد ارزیابی می‌کند. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷ - ۲۵۰)

بنابراین در «التمهید» نظر ابن‌رشد و فخررازی با دیدگاه آیت‌الله معرفت متفاوت ارزیابی شده، اما در «علوم قرآنی» دیدگاه هر سه یکسان دانسته شده است. به نظر می‌رسد برای رفع این تعارض باید متن «التمهید» اصلاح گردد.

با عنایت به این که آیت‌الله معرفت در «التمهید» تصریح نموده که توجیه ابن‌رشد و فخررازی درباره وجود متشابه در قرآن فقط علت تشابه در آیات صفات الهی و معاد را حل

می‌کند و بقیه آیات متشابه مانند آیات خلق و تقدیر، قضا و قدر، جبر و اختیار، عدل و عصمت را علاج نمی‌کند. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۹) و از سوی دیگر، در «علوم قرآنی» اذعان کرده که دیدگاهش با نظر ابن‌رشد و فخررازی یکسان است؛ (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰) در نتیجه، همان نقدی که در «التمهید» بر توجیه ابن‌رشد و فخررازی وارد نمود بر دیدگاه خود ایشان نیز وارد است و آن این که این توجیه، فقط مشکل آیات صفات و معاد را حل می‌کند؛

بنابراین - همان‌طور که قبلاً گفتیم - دیدگاه «علو معانی و کوتاهی الفاظ آیه» نهایتاً به نحو موجه جزئی می‌تواند علت تشابه برخی آیات متشابه باشد؛ اما نمی‌تواند به نحو موجه کلیه، علت تشابه همه آیات متشابه را توجیه نماید.

۵. معانی تأویل قرآن

از دیدگاه آیت‌الله معرفت واژه «تأویل» در چهار معنا استعمال شده است که سه معنای آن در اصطلاح قرآن و معنای چهارم در اصطلاح اهل حدیث و تفسیر به کار رفته است. سه معنایی که در قرآن استعمال شده عبارت از توجیه متشابه، تعبیر خواب و سرانجام کار می‌باشد و معنای چهارم که در اصطلاح اهل حدیث و تفسیر به کار رفته، مفهوم عام یا معنای باطنی آیه است. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷ - ۲۸) از بین چهار معنای مطرح شده برای «تأویل»، دو معنای آن مربوط به «تأویل قرآن» می‌باشد؛ بنابراین وی «تأویل قرآن» را به دو معنا می‌داند: یکم، بیان معنای صحیح آیات متشابه و دوم، معنای باطنی آیات اعم از محکم و متشابه.

از دیدگاه آیت‌الله معرفت مراد از معنای باطنی آیات، بازگرداندن معنای آیات به وجهی عمیق و عام است که بتواند فراتر از معنای ظاهری، در بستر زمان انطباق یابد. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۵ - ۲۸؛ همو، ۱۴۲۷، ص ۱۳ - ۱۴؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۹ -

آیت‌الله معرفت معتقد است که:

«این معانی چهارگانه تأویل از سنخ معنا و تفسیر هستند و همه آنها مفاهیم ذهنی‌اند که با الفاظ از آنها تعبیر می‌شود و چه بسا برای این مفاهیم، مصادیق عینی نیز وجود داشته باشد. تأویل - که نوع خاصی از تفسیر است - از قبیل معنا و مفهوم است و سزاوار نیست که با مصداق، اشتباه شود.» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷ - ۲۸)

وی در جای دیگر گفته است:

«سابقه ندارد که واژه «تأویل» بر وجود عینی اطلاق شود؛ بلکه اصطلاحاً واژه «مصداق» بر وجود عینی اطلاق می‌گردد.» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۰)

ملاحظه

این که آیت‌الله معرفت، تأویل را فقط بر مفاهیم اطلاق می‌کند و اطلاق تأویل بر مصداق را قبول ندارد، قابل ملاحظه است؛ زیرا

اولاً تأویل به معنای وجود عینی و مصداق خارجی در روایات اهل بیت (ع) کاربرد فراوانی دارد؛ به عنوان نمونه در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که تأویل آیه ۹ سوره حجرات «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» در جریان جنگ جمل در بصره صورت گرفته است. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۴۲۹) همچنین در روایت دیگری از آن حضرت در ذیل آیه ۲۱ سوره رعد «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» آمده است که تأویل نهایی آیه، پیوند تو با ما اهل بیت است.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۸)

ثانیاً از آنجا که آیت‌الله معرفت، تأویل را به معنای باطن قرآن می‌داند و در برخی روایات، مصادیق باطنی آیات به عنوان باطن قرآن معرفی شده‌اند؛ لذا مصادیق باطنی آیات نیز به عنوان یکی از معانی تأویل قرآن به شمار می‌رود. به عنوان نمونه باقر علیه السلام

می‌فرماید: «ظَهَرُ الْقُرْآنِ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمْ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱) ظاهر قرآن همان مصداق‌ها (اسباب و شأن نزول‌ها) و مواردی است که آیات درباره آنها نازل شده است و باطن قرآن مصداق‌ها و اشخاصی هستند که (در آینده می‌آیند و) مانند گذشتگان (که آیات درباره آنها نازل شده است) عمل می‌کنند.

بنابراین طبق روایات مذکور، «تأویل قرآن» علاوه بر دو معنایی که ایشان ذکر نمود معنای سومی هم دارد که عبارت از «مصادیق باطنی آیات» است. از این رو، بهتر بود که آیت‌الله معرفت نیز همسو با این روایات، تأویل به معنای «مصادیق باطنی» را به عنوان معنای پنجم «تأویل» مطرح می‌نمود.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده نتایج ذیل قابل استخراج است:

- آیت‌الله معرفت معتقد است که تشابه در قرآن، تشابه شأنی است؛ اما طبق ظاهر آیه هفتم آل عمران، تشابه در قرآن تشابه شأنی نبوده بلکه تشابه بالفعل است.
- آیت‌الله معرفت بر این باور است که تشابه در قرآن، دو گونه اصلی و عرضی است؛ ولیکن تشابه در همه آیات متشابه از نوع تشابه اصلی است و تشابه عرضی به این معنا که آیات متشابه در زمان نزول، محکم بوده و در دوران‌های بعد متشابه شده‌اند، با ظهور آیه هفتم آل عمران سازگار نیست.
- آیت‌الله معرفت معتقد است که تشابه در قرآن، تشابه شأنی است؛ اما تشابه در قرآن از نوع تشابه عرضی است. عرضی در اینجا در مقابل ذاتی قرار دارد.
- آیت‌الله معرفت معتقد است که تشابه در قرآن، تشابه شأنی است؛ اما تشابه در قرآن از نوع تشابه نسبی است؛ یعنی آیات متشابه برای راسخان در علم محکم‌اند.
- آیت‌الله معرفت یکی از علل تشابه در قرآن را مجادلات کلامی می‌داند؛ ولیکن قضیه، برعکس است؛ یعنی آیات متشابه و عدم رجوع امت به اهل بیت (ع) جهت رفع تشابه، موجب مجادلات کلامی شده است.

- علت تشابه در قرآن منحصر به کوتاهی لفظ و بلندی معنا نبوده، بلکه امتحان مردم در رجوع به اهل بیت (ع) مهم‌ترین علت تشابه در قرآن است.
- آیت‌الله معرفت تأویل را از سنخ مفهوم می‌داند و مصداق را برای معنای تأویل بر نمی‌تابد؛ ولیکن بر اساس روایات، تأویل قرآن علاوه بر معانی باطنی، شامل مصداق باطنی نیز می‌گردد.

منابع:

۱- قرآن کریم.

- ۲- اسعدی، محمد؛ طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۰ش)، **پژوهشی در محکم و متشابه**، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷ش)، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، قم: نشر اسراء.
- ۴- حیدری فر، مجید، (۱۳۹۶ش)، «نقد دیدگاه‌ها در چرایی وجود متشابه در قرآن»، **فصلنامه پژوهش‌های قرآنی**، سال بیست و دوم، شماره ۸۵.
- ۵- راغب اصفهانی، حسین، (۱۳۷۶ش)، **معجم مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق: ندیم مرعشلی، تهران: انتشارات مرتضوی.
- ۶- شاکر، محمد کاظم؛ فخاری، سعید، (۱۳۸۹ش)، «بررسی سیر تاریخی روایات، آثار و دیدگاه‌ها در محکم و متشابه»، **فصلنامه علوم حدیث**، سال پانزدهم، شماره ۵۸.
- ۷- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، محقق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ۸- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷ش)، **قرآن در اسلام**، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۹- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، محقق: محمد باقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی.
- ۱۰- طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۴ش)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
- ۱۱- عیاشی، محمد بن سعید، (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.

- ۱۲- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، **الکافی**، قم: دارالحدیث.
- ۱۳- معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۷ق)، **التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء**، تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی.
- ۱۴- _____ (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
- ۱۵- _____ (۱۳۸۶ش)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مطبعة ستاره، الطبعة الأولى من مؤسسة التمهید، مزیده و منقحة.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۸ش)، **علوم قرآنی**، قم: انتشارات تمهید، چاپ دهم.
- ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۱۸- موسوی زاده، سیدمحمد حسین، (۱۳۸۹ش)، «تأملی دوباره در راز وجود آیات متشابه و مجمل در قرآن کریم»، **مجله معرفت**، شماره ۱۵۲.

Bibliography:

- 1- The Holy Qur'an.
- 2- 'Ayāshī MBM. Tafsīr al-'Ayāshī. Researched: Sayed Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: 'Ilmīyyah Publishing; 1380 HS.
- 3- 'As'adi M. Tayeb-Husseini, SM. A Study of Muḥkam and Mutashābih. Tehran: Research Center of Seminary and University; 1390 HS.
- 4- Heidari-far M. "Critique of Views on the Reason of Existence of Mutashābids in the Qur'an". Qur'anic Researches; 1396 HS, 22nd year, no. 85, pp. 142-163.
- 5- Javadi Amoli A. The Commentary of Tasnīm. Qom: Esra; 1387 HS.
- 6- Kulaynī MBY. Al-Kāfī. Qom: Dār al-Hadith; 1429 AH.
- 7- Makarem-Shīrazī N. Tafsīr-e Nemuneh (Selected Commentary). Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1373 HS.
- 8- Ma'rifat MH. Al-Ta'wīl fī Mukhtalaf al-Madhāhib wa al-'Āra'. Tehran: World Assembly of Islamic Interreligious Proximity; 1427 AH.
- 9- Ma'rifat MH. Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Qashīb. Mashhad: Al-Raḍawīyah University for Islamic Sciences; 1418 AH.
- 10- Ma'rifat MH. Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an. Qom: Al-Tamhīd Institute; 1386 HS.
- 11- Ma'rifat MH. Qur'anic Sciences. Qom: Al-Tamhīd Institute; 1388 HS, 10th ed.
- 12- Mousavi-Zadeh SMH. "Review of the Secret of Muḥkam and Mujmal in the Holy Qur'an". Ma'rifat. No 152, pp. 73-90.

- 13- Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur'an. Researched: Nadim Mar'ashlī. Tehran: Al-Murtazawī Publications; 1376 HS.
- 14- Şadūq MA. Al-Tawhīd. Researched: Hashem Hosseini. Qom: Jāmi'ī Mudarrisīn Ḥawzih 'Ilmīyah Qom; 1398 HS.
- 15- Shaker MK. Fakhari S. "Inquiry of Chronology of Hadith, Works, and Opinions on Muḥkam and Mutashābih". Hadith Sciences; 1389 HS, 15th year, no. 58, pp. 40-61.
- 16- Ṭabāṭabāyī SMH. Qur'an dar Islam (Qur'an in Islam). By the effort of Sayed Hadi Khosrowshahi. Qom: Bustan Ketab Institute; 1387 HS. 2nd Ed.
- 17- Ṭabrisī ABA. Al-'Iḥtijāj 'Alā 'Ahl al-Lijāj. Researched: Muhammad Baqir Kharsān. Mashhad: Morteza Publications; 1403 AH.
- 18- Ṭayyib 'AH. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Islām; 1374 HS.

Comments on Views of Ayatollah Ma'refat on the Issue of “Mutashābih”

Mohammad-Hadi Ghahari Kermani¹

Received: May 25. 2018

Accepted: Sep. 29. 2018

Abstract

“*Muḥkam*” (firm) and “*Mutashābih*” (similar) are of the most important topics of Qur’anic sciences. Ayatollah Ma’refat’s studies on this topic has innovations, but they may be considered and criticized. In the present paper, these considerations (or comments) are discussed in five subtitles of “the technical meaning of *mutashābih*”, “types of *mutashābih*”, “the interpreted (*ta’wīl*) meaning of *mutashābih*”, “the cause of existence of *mutashābih* in the Qur’an” and “the interpreted meanings of the Qur’an”. The most important considerations are that the emergence of the seventh verse of sūrah ‘Āl-i ‘Imrān does not take on the interpreted *tashābuh* (similarity). In addition, transversal similarity, i.e. the *mutashābih* verses at the time of revelation were *muḥkam* and afterwards in the later periods became *mutashābih*, is not compatible with the advent of the seventh verse of ‘Āl-i ‘Imrān. The reason for similarity in the Qur’an is not limited to the short word and long meaning, but testing the people for their referring to Ahlulbayt (as) is the most important cause of *tashābuh* in the Qur’an. The interpretation of the Qur’an, in addition to the esoteric meanings, includes esoteric examples as well. This research method is descriptive-analytic.

Keywords: *Mutashābih, Ayatollah Ma’refat, types of mutashābih, cause of tashābuh, interpretation of mutashābih, interpretation of the Qur’an.*

¹. Assistant Professor, Islamic Studies Department, Faculty of Law and Science, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran.

The Semantic Evolution of the Concept of “*Shākilah*” in the Range of Exegeses and the Period of Origin and Classics

*Fereshteh Qobady*¹
*Qasem Darzi*²

Received: Aug. 2. 2018
Accepted: Dec. 22. 2018

Abstract

The source and main factor of human actions is among the most important issues have always being concerned by scholars. The holy Qur'an addresses this fundamental issue in the verse 17:84, with the key term of "*shākilah*". There are other relevant concepts with *shākilah* in Qur'anic discourse, such as effects of divine providence, individual authority and social factors on human performance. The concept of *shākilah* is the most important word, which exegetes have put forward different opinions on its meaning in the course of interpretive history. Specifically, in two periods of the emergence (the era of the Prophet (PBUH) and Imams (AS)) and the classics (from the second half of the third to the sixth centuries), we witness the evolution of the attitudes toward this notion; during the period of its origin and development, the commentators' ideas are mostly simple and short, but by next centuries in the classical era, various methods have been adopted to explain the meaning of this notion and discover its ambiguity. The first approach of explanation is the use of narratives that communicate between the *shākilah* and "believer's intention (*nīyyah*)". Then, the mixed opinions are observable. Also, the use of verbal, mystical, and literary presuppositions is visible in order to explain its meaning. Therefore, observing the evolution of perspectives on the meaning of *shākilah* expresses a semantic development in the meaning of this notion.

Keywords: *shākilah, history of concept, the origin period, the classic period, interpreting schools.*

¹. MA student of Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran. r.ghobadi72@yahoo.com

². Assistant Professor, Martyr Beheshti University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author). gh_darzi@sbu.ac.ir

The Role of the Prophet (PBUH) in Cause of Revelation of the Qur'anic Verses

Seyed Mahmoud Tayeb-Hosseini¹

Received: Feb. 5. 2018
Accepted: Sep. 29. 2018

Abstract

“The Cause of Revelation” (*asbāb al-nuzūl*) is an issue of Qur'anic sciences, discussing the events and causes of sending down the Qur'anic verses to the Prophet Muhammad (PBUH). Naturally, the Companions who witnessed the discordance of revelation and narrated it, had the task of narrating *asbāb al-nuzūl*, as well. “What is the position of the Prophet (PBUH) in expressing *asbāb al-nuzūl*?” is a question that has not been replied so far?

The present article seeks to answer it, using the analytical, descriptive, and historical method. Findings show that the Prophet played an effective role in expressing *asbāb al-nuzūl*, so that those *asbāb al-nuzūl* whom the Companions did not observe were retold by the Prophet himself. It is also argued that whenever a verse was repeated by the Prophet, it did not mean that the verse was sending down to him twice, but it was only recited by him again. In addition, when he recited a verse about a person, event or happening, such circumstances may not be accepted as *asbāb al-nuzūl* and hence they could be applied in interpreting the holy Qur'an.

Keyword: *asbāb al-nuzūl, Prophet, repetition of descent, recitation of the Prophet.*

¹. Associate Professor of Research Center of Islamic Seminary and University, Iran.
tayebh@rihu.ac.ir

“Motion” in Imagery of Prophetical Stories (Case Study of *Sūrah: Hūd*)

*Ensieh Khazali*¹
*Kothar Behbahani-zadeh*²

Received: Apr. 29. 2018

Accepted: Sep. 29. 2018

Abstract

For a long time, “imagery” has been widely studied as one of the literary aspects of the word by many literary scholars. Contemporary theorists have always been exploring the origins of the rhetorical industry by searching for illustrations in the Holy Qur’an. In the Qur’an, “*Sūrah Hūd*” contains numerous images of the life of the Prophets' tribes such as Noah, Hood, Shelah (Saleh), Lot, and Jethro (AS), and in fact the main contributor to the fate of these tribes was move and strive. The present paper, based on the descriptive-analytical method, investigates “motion verbs” in the imagery of these stories, and then the type of such verbs and the reason for their dominance are examined. The superiority of motion verbs to other verbs indicate the concise and tangible imagery of stories, which is coherent with images which are full of weird punishments. Among the “trans-motion verbs”, too, the horizontal trans-motion is more than the other verbs, which reflects the human actions to himself. The evil and good are entirely in their horizons, which will affect man himself and thus one can take a deeper understanding of meaning.

Keywords: *imagery, motion, Sūrah Hūd.*

¹. Professor of Arabic Language and Literature, Al-Zahra University, Iran.

ekhazali@gmail.com

². MA student of Arabic Language and Literature, Al-Zahra University, Iran. (The Corresponding Author)

kosarbehbahani69@gmail.com

The Position of “Emotions” in Moral Education from Point of View of “Caring Approach” and “Qur’anic Ethical Teachings”; a Comparative Study

Seyed Aliasghar Hosseini Mohammad-Abad¹

Mohammad-Hassan Rostami²

Abolfazl Ghaffari³

Received: Aug. 30. 2018

Accepted: Dec. 22. 2018

Abstract

This writing aims to investigate the position of emotions in ethical education from the viewpoint of the caring approach and ethical teachings of the Qur’an. Based on the descriptive-analytical and comparative method, firstly the goals and methods of ethical education in caring approach are explained, through referring to relevant researches. Secondly, the goals and methods of ethical education are extracted from the holy Qur’an, represented in three titles of thought, feeling and behavior. Comparing the goals and methods of ethical education in the caring approach with Qur’anic teachings, finally, the position of feelings in the moral education, in the Qur’an and in the caring approach is explained and compared. The results show that, from the viewpoint of the caring approach and ethical teachings of the Qur’an, the education of ethical emotions has a high state and an important and influential role in moral education; in contrast to Nodding, who considers emotion as the basic criterion in morality, the holy Qur’an considering the moral education of man, pays attention to all three dimensions of his perception (knowledge), feeling and behavior; moreover, from the point of view of the Qur’an, the education of feelings and moral emotions of man must be based on intellect and thought.

Keywords: *The holy Qur’an, moral education, emotions, caring approach, nodding’s.*

¹. PhD candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. hosaini.366@razavi.ac.ir

². Associate Professor, Qur’an and Hadith Sciences Department, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. (The Corresponding Author) rostami@um.ac.ir

³. Assistant Professor, Educational Sciences Department, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. ghaffari@um.ac.ir

Theory of Şarfa in Sayed Murtaḍā's Al-Mawḍiḥ; A Study on Its Importance, Foundations and Method of Proof

Seyedeh Khadijeh Hosseini¹
Mehrdad Abbasi²

Received: July 8. 2018
Accepted: Dec. 22. 2018

Abstract

Although in the dominant thought of Islamic theology the theory of Şarfa has not been properly considered and not widely accepted as an aspect of the miraculous aspects of the Qur'an, Sayed Murtaḍā 'Alamulhudā (d. 436 AH), a prominent Imami scholar in the fourth and fifth centuries, was a serious partisan of this theory and proved it in detail in his book *Al-Mawḍiḥ 'An Jahat 'Ijāz al-Qur'an (al-Şarfa)*. The present study, which deals with various aspects of Şarfa theory in Murtaḍā's *Al-Mawḍiḥ*, shows that Sayed Murtaḍā, as a tough advocate of the theory, contrary to common criticism on those support Şarfa, did not deny the miraculous aspect of the Qur'an at all. It also argues that he, despite certain attempts to eliminate him from the list of those believing in Şarfa, seriously advocated the theory in this book. This implicates to the importance and necessity of a scholarly and precise study on this theory and this book. In this article, Murtaḍā's general rationalist approach and his detailed arguments are explained and his different foundations in the expression of miracle, challenge (*tahaddī*), and conflict (*mu'āraḍa*) are introduced. It also recognizes his general methodology in proving Şarfa theory, which is to reject all other aspects of the miracle suggested by previous Muslim scholars other than Şarfa.

Keywords: *Miracle of the Qur'an, Şarfa, Sayed Murtaḍā 'Alamulhudā, Al-Mawḍiḥ.*

¹. MA of Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran. hadisemarveh@yahoo.com

². Assistant Professor, Qur'an and Hadith Sciences Department, Islamic Azad University, Sciences and Researches Branch, Tehran, Iran.

abbasimehrdad@yahoo.com

The Qur'an's Special Praxis and its Effect on the Semantic Evolution of Arabic Vocabulary in the Age of Ignorance

Ali Bigdeli¹
Hosseinali Torkamany²
Faramarz Mirzaei³

Received: Apr. 16. 2018

Accepted: Dec. 22. 2018

Abstract

Among the important factors in the verbal and semantic development of the vocabulary of a language one may mention the emergence of a new religion. The descent of the Qur'an, which is the hallmark of this emergence, has brought about the transformation of the meanings of Arabic vocabulary, and in fact, in the context of the custom of the time of descent, there is a special praxis which, without recognition of it, it is not possible to reach the correct perception and translation of this language. The present research aims to answer, firstly, "what does the particular Qur'anic praxis mean and what are its linguistic characteristics?", and secondly, "what is the ratio of the vocabulary related to this category in the Qur'an, with the understanding of the meanings of these words?"

Therefore, based on the descriptive-analytical method, first, a detailed analysis of the special praxis of the Qur'an and its forming factors are presented, and then the manifestations of its effect on the semantic evolution of Arabic vocabulary with reference to the examples are investigated. Findings show that the particular praxis of the Qur'an is the product of unique factors, such as: revealed selection of words, guidance-orientation, and immortality, the comprehension of the audience, the verbal miracle, the multiple layers and semantic levels, and the network and meta-line order of the Qur'an. This praxis led to the evolution of Arabic vocabularies in various forms, such as: the development or allocation of meaning, the transformation of meaning, the change of the process of application, the narration of the meaningful indication from weak to strong and vice versa, the degradation and promotion of meaning, and the use of the word in a strange sense. Regarding how commentators process the phenomenon and translators were impressed by it, as well as thematic development of linguistics, this issue reached a special significance and revealed the hidden angles of the Qur'anic vocabulary.

Keywords: *The holy Qur'an, special praxis, Ignorant vocabulary, semantic evolution of vocabulary.*

¹. Ph.D. candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Avicenna University, Hamadan, Iran. bigdeli1462@gmail.com

². Assistant Professor, Avicenna University, Hamadan, Iran. (The Corresponding Author) htorkamany@gmail.com

³. Professor of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modarres University, Iran. mirzaeifaramarz@yahoo.com

Contents

- 1-34 **The Qur'an's Special Praxis and its Effect on the Semantic Evolution of Arabic Vocabulary in the Age of Ignorance**
Ali Bigdeli
Hosseinali Torkamany
Faramarz Mirzaei
- 35-65 **Theory of Şarfa in Sayed Murtaḍā's *Al-Mawḍiḥ*; A Study on Its Importance, Foundations and Method of Proof**
Seyedeh Khadijeh Hosseini
Mehrdad Abbasi
- 67-101 **The Position of “Emotions” in Moral Education from Point of View of “Caring Approach” and “Qur’anic Ethical Teachings”; a Comparative Study**
Seyed Aliasghar Hosseini Mohammad-Abad
Mohammad-Hassan Rostami
Abolfazl Ghaffari
- 103-130 **“Motion” in Imagery of Prophetic Stories (Case Study of *Sūrah: Hūd*)**
Ensieh Khazali
Kothar Behbahani-zadeh
- 131-155 **The Role of the Prophet (PBUH) in Cause of Revelation of the Qur’anic Verses**
Seyed Mahmoud Tayeb-Hosseini
- 157-185 **The Semantic Evolution of the Concept of “*Shākilah*” in the Range of Exegeses and the Period of Origin and Classics**
Fereshteh Qobady
Qasem Darzi
- 187-208 **Comments on Views of Ayatollah Ma'refat on the Issue of “*Mutashābih*”**
Mohammad-Hadi Ghahari Kermani

In the name of Allah the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (40)

Quarterly Journal Researches of Quran and Hadith Sciences

Vol. 15, No.4, Serial.40, Winter 2018

Publisher: Al-Zahra University
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh	Assistant Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hujjati	Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reda Mu'addab	Full Professor of Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Assistant Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Associate Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali Hasan Niya
Persian Editor: Dr. Mohammad Etrat Doost

Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

www.noormagz.com

www.SID.ir

www.sic.gov.ir

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 50000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681