

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۵)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)	پروین بهارزاده
دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)	عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
استاد دانشگاه تهران	سیدمحمدباقر حجتی
دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)	بی‌بی‌سادات رضی بهابادی
استاد دانشگاه تربیت مدرس	نهله غروی نائینی
استاد دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)	فتحیه فتاحی زاده
استاد دانشگاه کاشان	محسن قاسم‌پور
استاد دانشگاه قم	سیدرضا مؤدب
دانشیار دانشگاه تهران	شادی نفیسی

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 «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: ۸۵۶۹۲۹۴۰ (۰۲۱) دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶ (۰۲۱)

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی «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

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. 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

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

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

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۲۹ نقد و بررسی دلالت آیه ۵۹ سوره نساء بر عصمت «اولی الامر» با تأکید بر منابع شیعه
مقداد ابراهیمی کوشالی، محمدعلی مهدوی راد، جلیل پروین
- ۳۱-۶۲ فهم مسأله محور قرآن کریم مبتنی بر رویکرد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه
رضا بیدی، سهراب مروتی، رضا محمدی چابکی
- ۶۳-۹۰ گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مبنایی به اسباب نزول
محمد جمال الدین خوش‌خاضع
- ۹۱-۱۲۵ بررسی طرح‌واره‌ای استعاره‌های «تقوا» در خطبه‌های نهج‌البلاغه بر مبنای مدل ایوانز و گرین
عارفه داودی، سهیلا جلالی کندری
- ۱۲۷-۱۵۸ بررسی قواعد مشترک تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی بر اساس روش علامه طباطبائی^(ه) و ایزوتسو
صالحه شریفی، علیرضا قائمی نیا، غلام محمد شریعتی
- ۱۵۹-۱۸۳ بررسی و تحلیل واژه‌گزینی در آیات مشابه ۱۲نمل، ۳۲ قصص و ۲۲ طه
محمود شهبازی، سید ابوالفضل سجادی، همدم کرمی
- ۱۸۵-۲۱۵ بررسی اختلال شخصیت «نمایشی» در آموزه‌های اسلامی و تطبیق آن با یافته‌های روان‌شناسی
زهرا فقیهی، محمدرضا حاجی اسماعیلی، حمیدظاهر نشاط دوست

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.ع.)
سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۱-۲۹

نقد و بررسی دلالت آیه ۵۹ سوره نساء بر عصمت «اولی الامر» با تأکید بر منابع شیعه

مقداد ابراهیمی کوشالی^۱

محمدعلی مهدوی راد^۲

جلیل پروین^۳

DOI: 10.22051/TQH.2020.26516.2498

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء و در تبیین مفهوم و نیز مصادیق اولی الامر نه تنها میان مفسران شیعه و مفسران اهل سنت اختلاف نظر بوده است بلکه گستره این اختلاف نظر را می توان در میان مفسران هر یک از دو مذهب نیز جستجو کرد. در نگاه مشهور شیعه، اولی الامر به معصومین (ع) تفسیر گردیده است؛ اما تبیینی نواز اولی الامر در میان برخی مفسران شیعه شکل گرفت که از اولی الامر تفسیری عام تر از معصوم ارائه می دهد و ولی فقیه را به عنوان یکی از مصادیق آن تعیین می کند. پژوهش حاضر در صدد است تا با استناد

-
۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان، ایران. (نویسنده مسؤل)
meghdadebrahimii@gmail.com
 ۲. دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران.
mahdavidrad@ut.ac.com
 ۳. استادیار گروه معارف قرآن دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.
jalilparvin@yahoo.com

به منابع شیعه به تحلیل و نقد دیدگاه مشهور پردازد و روشن سازد که اگرچه امامان معصوم (ع) کامل ترین مصداق اولی الامرند اما از سیاق آیه، خصوصیت عصمت برای اولی الامر فهمیده نمی شود و استدلال دیدگاه مشهور شیعه به آیه جهت متعین کردن مصداق اولی الامر در امامان معصوم (ع)، با اشکالات جدی مواجه است.

واژه‌های کلیدی: آیه ۵۹ سوره نساء، اولی الامر، مطلق و مقید، سیاق، عصمت.

مقدمه و طرح مسئله

اختلاف درباره مفهوم و مصداق اولی الامر به عصر صحابه بازمی گردد و دیدگاه متفاوت شیعه و اهل سنت درباره جانشینان پیامبر (ص)، بر نوع نگاه مفسران نشان به آیه اولی الامر اثر گذاشته و به آیه صبغه کلامی داده است، به گونه‌ای که مفسران شیعه همواره در اثبات ولایت اهل بیت (ع) بدان احتجاج می کرده‌اند. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء: ۵۹).

تا قرن نهم بدون استثنا مفسران شیعه در آثارشان بعد از نقل قول آراء مختلف درباره اولی الامر، بر صحت قولی که معتقد به عصمت اولی الامر بود تأکید داشتند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ مفید، ۱۴۲۴، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۸-۴۹؛ رازی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۱۴؛ طبرسی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۰؛ شبانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶۲؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱، ص ۷۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۳۶)، اما در اواخر قرن نهم کاشفی سبزواری، اولی الامر را امرای مسلمانی دانست که پیامبر (ص) در عهد خود تعیین می کردند (۱۳۶۹، ص ۱۸۷).

در اوایل قرن یازدهم نیز فیضی ناکوری صاحب تفسیر سواطع الالهام تفسیری عام تر از معصوم از اولی الامر ارائه داد و آن را به ملوک، حکام و امرا و علماء تعمیم داد (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۴)، تفسیری که بویژه در عصر حاضر و هم‌زمان با داغ‌تر شدن بحث ضرورت

وجود حکومت اسلامی و نیز بحث ولایت فقیه، در قالب تألیفات و تک‌نگاری‌هایی که به این موضوعات پرداخته‌اند فزونی یافته است و بعضی قرآن‌پژوهان و اندیشمندان دینی شیعی، برخلاف دیدگاه مشهور، بر این باور شدند که اگرچه معصومین (ع)، مصداق اکمل و اظهر المصداق اولی الامرند اما، اولی الامر شامل غیر معصوم نیز می‌گردد (به‌عنوان نمونه نگاه کنید به: نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۴۲۲؛ انصاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴۹؛ تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۸-۴۰؛ منتظری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۳؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۳؛ خمینی، ۱۴۱۸، ص ۲۰؛ جوادی، ۱۳۶۸، ص ۷۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۲۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۴۸؛ مدرسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۸؛ روحانی، ۱۳۵۷، ص ۲۴-۲۵؛ صالحی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۷-۲۳۲؛ واعظ زاده، ۱۴۲۱، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ بهبودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳).

پیشینه تحقیق

درباره آیه اولی الامر پژوهش‌های درخور توجهی انجام شده است که از میان آنها می‌توان به مقاله «بازخوانی دیدگاه فخر رازی درباره مشروعیت اطاعت از اولی الامر» و مقاله «تفسیر تطبیقی مصداق اولی الامر در آیه اطاعت» و مقاله «مفهوم شناسی و مصداق‌یابی "اولی الامر" از نگاه علامه طباطبایی و فخر رازی» اشاره کرد که در هر سه مقاله مذکور نویسندگان محترم با تحلیل و نقد دیدگاه مفسران اهل سنت و بویژه فخر رازی، به اثبات دیدگاه مشهور شیعه اهتمام ورزیده‌اند (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۸۸، ص ۶۱-۷۷؛ سبحانی فخر، سیاوشی، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۴۶؛ کیلانی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱-۱۸۸).

اما به نظر می‌رسد که در میان آثار به ظهور رسیده، پژوهشی که به اختلاف آراء تفسیری درباره اولی الامر در میان مفسران شیعه پردازد به چشم نمی‌خورد. این در حالی است که مفسران شیعه در تبیین اولی الامر سه دیدگاه مختلف را رقم زده‌اند. دیدگاهی که بین اولی الامر مذکور در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء تفاوت قائل شده است و معتقد است اولی الامر مذکور در آیه ۸۳ اعم از معصوم (ع) می‌باشد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۳۰۴؛ صادقی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۰۵-۲۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۰-۳۱)، تفسیری

که در هر دو آیه، اولی الامر را معصوم می‌داند (دیدگاه مشهور) و در نهایت دیدگاهی که معتقد است اولی الامر اعم از معصوم می‌باشد.

درباره آیه ۵۹، مشهور شیعه قائل به لزوم وجود خصوصیت عصمت برای اولی الامرند و در مقابل برخی دیگر از مفسران شیعه، اولی الامر را اعم از معصومین (ع) دانسته‌اند. پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل دیدگاه مفسران شیعه درباره اولی الامر مذکور در آیه ۵۹ سوره نساء پرداخته است و بر آن است که با توجه به سیاق این آیه، دیدگاه اخیر درست به نظر می‌آید. بدیهی است که لازمه پذیرفتن دیدگاه جدید، داشتن نگاهی نقادانه به ادله تفسیر مشهور درباره اولی الامر است.

نظر مشهور بر دو پایه استنادات حدیثی و نیز استدلال به سیاق آیه اولی الامر استوار گشته است؛ اما استدلال این دیدگاه به سیاق آیه اولی الامر، عمدتاً مستند به اطلاق «أَطِيعُوا» و عدم تقیید پذیری آن است که در نهایت این استدلال، با بیان ملزومات فاسد تعمیم اولی الامر به غیر معصوم، تقویت می‌گردد.

در ادامه دعاوی دیدگاه مشهور مورد بررسی قرار می‌گیرد:

- ۱- اطلاق آیه ۵۹ سوره نساء در دستور به اطاعت از اولی الامر،
- ۲- عدم وجود قید صالح برای محدود کردن دامنه اطاعت از اولی الامر،
- ۳- چرایی عدم ارجاع نزاع مذکور در آیه به اولی الامر،
- ۴- تالی فاسد داشتن عام دانستن اولی الامر،

۱. اطلاق آیه در دستور به اطاعت از اولی الامر

مشهور مفسران شیعه بر آن‌اند که خداوند در آیه ۵۹ سوره نساء دستور به اطاعت مطلق از اولی الامر داده است (مفید، ۱۴۲۴، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۸-۴۹؛ رازی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۱۴؛ طبرسی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۰؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱، ص ۷۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۳۶؛ تمیمی

مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۶۶-۵۶۸)، چرا که خداوند در این آیه به وسیله «او»، اطاعت اولی الامر را بدون هیچ گونه قیدی به اطاعت رسول (ص)، عطف کرده است و از آنجایی که عطف با او، جمع و مشارکت در حکم را اقتضا می کند. بنابراین اطاعت اولی الامر، همان اطاعت رسول (ص) است (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶۲؛ مغنیه، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ حلبی، ۱۴۰۴، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۳۱۵) و به همین علت، این اطاعت باید عمومی و بدون تخصیص باشد (قرشی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۹۰) و از آنجایی که ایجاب اطاعت از کسی به طور مطلق جایز نیست مگر اینکه عصمت او ثابت شده باشد (حایری، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۳-۱۲۴)، در نتیجه اولی الامر باید معصوم باشد و گرنه جمع بین ضدین [وجوب اطاعت از اولی الامر و حرمت تبعیت از او در دستورات اشتباه] پیش می آید که باطل است (تسخیری، ۱۳۹۹، ص ۴۲).

این دیدگاه معتقد است که عدم تکرار «أَطِيعُوا» اشاره دارد به اینکه اولی الامر کسی است که شأن و امر و طاعت او همان شأن و امر و طاعت رسول (ص) است (کنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۰). فخر رازی، مفسر مکتب خلفا نیز معتقد است با توجه به اینکه خداوند به صورت قاطع دستور به اطاعت از اولی الامر می دهد بنابراین اولی الامر می بایست که دارای عصمت باشند (۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۱۳-۱۱۴).

به نظر می رسد مهم ترین دلیل مطرح شده برای انحصار اولی الامر به معصومین (ع)، استدلال به اطلاق دستور اطاعت از اولی الامر در آیه ۵۹ سوره نساء است که به نظر می رسد با اشکالاتی مواجه باشد:

۱-۱. عدم دلالت وضعی "اطیعوا" بر اطلاق یا تقیید

اگرچه عطف با او، جمع و مشارکت در حکم را اقتضا می کند اما به نظر می رسد با توجه به موضوع له صیغه امر، از عطف اولی الامر به «الرَّسُولِ»، لزوم اطاعت مطلق و بی قید و شرط از اولی الامر فهمیده نمی شود. توضیح اینکه علمای علم اصول موضوع له هیئت افعال یا صیغه امر را نسبت طلبیه (غروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۹۳)، نسبت ارسالیه تحریکیه بین مبدء و فاعل (بروجردی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷-

۱۷۸)، بعث و تحریک (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۳) و ابراز کننده طلب (فیاض، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۲۸) می‌دانند.

پرواضح است که مطلق و مقید بودن، موضوع له صیغه امر نیست و اصولاً اطلاق نه با وضع که از طریق مقدمات حکمت^۱ فهم می‌شود (مظفر، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵۲) و در نتیجه، نهایت معنایی که لفظ «أَطِيعُوا» افاده می‌کند، صرف طلب اطاعت است که این مفهوم اعم از اطاعت مطلق و اطاعت مقید است. به بیان دیگر با توجه به موضوع له «أَطِيعُوا»، هیچ منعی وجود ندارد که دستور به اطاعت (که همان حکم مشترک است)، برای رسول (ص)، مطلق باشد و درعین حال برای اولی الامر مقید؛ بنابراین از عطف اولی الامر به «الرَّسُولِ»، اطلاق دستور اطاعت از اولی الامر، منتج نمی‌گردد و به نظر می‌رسد که این استدلال ناتمام باشد.

۱-۲. تعارض اطلاق «اطیعوا» و عموم «اولی الامر»

با فرض صحت اطلاق «أَطِيعُوا» برای اولی الامر به دلیل عطف شدنش به «الرَّسُولِ»، بازهم به نظر می‌رسد دیدگاه مشهور با مشکل مواجه باشد زیرا بحث تعارض اطلاق مطلق و عموم عام به میان می‌آید.

قبل از طرح اشکال، لازم است به عنوان مقدمه معنی لغوی اولی الامر فهمیده شود. فراهیدی «اولو» و «اولات» را از نظر معنایی نظیر «ذوو» و «ذوات» می‌داند و می‌گوید که این واژه برای جمعی از مردم و مانند آن به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۷۰). او برای واژه «امر» دو وجه معنایی ذکر می‌کند و بیان می‌دارد که امر نقیض نهی و نیز مفرد امور مردم است (همو، ج ۸، ص ۲۹۷).

۱. مقدمات حکمت مجموعه شرایطی است که نشانگر شمول مطلق بر افراد می‌باشد. برخی اصولی‌ها تعداد آن را سه و برخی دیگر پنج شرط می‌دانند. مقدمات حکمت عبارتند از: ۱- متکلم در مقام بیان تمام مراد خود باشد. ۲- فرینهای چه متصل و چه منفصل، دال بر تقیید در کلام نباشد. ۳- اطلاق و تقیید ممکن باشد و لفظ از الفاظی باشد که گاه در مطلق و گاه در مقید استعمال گردد. ۴- قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. ۵- لفظ انصراف نداشته باشد (ر.ک: جمعی از محققین، ۱۳۸۸، ص ۷۷۴).

برخی قرآن پژوهان می گویند مراد از «امر» در اولی الامر شأن مربوط به دین یا دنیای مؤمنین است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۶۸؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۳۱۲). واعظ زاده نیز اگر چه معنای طلب را برای واژه «امر» در اولی الامر احتمال می دهد بدین معنا که اولی الامر خاص امرا باشد اما بیان می دارد که ضمیمه کردن دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء به ماقبل و مابین آن ها ما را قانع می کند که مراد از امر در اینجا نه طلب که امر مردم می باشد. (واعظ زاده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۲۲). با توجه به آنچه گذشت معلوم می گردد که اولی الامر لفظ عامی است که همه کسانی که صاحب شأنی از شئون دین و یا دنیای مردم باشند را دربرمی گیرد.

حال با فرض پذیرفتن تسری اطلاق اطاعت، از رسول (ص)، به اولی الامر، بین اطلاق «أَطِيعُوا» و عموم اولی الامر تعارض صورت می گیرد. زیرا نتیجه ابقای اطلاق «أَطِيعُوا» و همچنین عموم اولی الامر این می شود که قرآن به اطاعت محض و بی چون و چرا از همه کسانی که امور مردم به دستشان است اعم از اینکه صالح باشند یا فاسد و فارغ از اینکه دستور ایشان مطابق حق باشد یا باطل، امر نماید و پرواضح است که مطلوب شارع چنین نیست. بنابراین برای رفع این تعارض یا باید دست از اطلاق «اطيعوا» کشید و یا اینکه عموم اولی الامر را تخصیص زد.

اگرچه دیدگاه مشهور شیعه به استناد اطلاق «أَطِيعُوا» _ با استدلالی که گذشت _ عموم اولی الامر را تخصیص می زند و آن را منحصر به معصومین (ع) می داند اما علمای علم اصول در تعارض بین اطلاق مطلق و عموم عام به گونه ای دیگر می اندیشند. شیخ انصاری معتقد است که ظهور عموم، چون مستند به وضع است، منجز و فعلی است، اما ظهور اطلاق و استفاده شمول از مطلق به مقدمات حکمت نیازمند است و یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود بیان برخلاف است و عام می تواند بیان بر تقييد باشد، بنابراین اصالة العموم، موضوع اصالة الاطلاق را از بین می برد و باید ظهور عموم را حفظ کرده و از ظهور اطلاقی دست کشید (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۹۸).

مرحوم خوئی اما با تقریری دیگر در تعارض میان اطلاق مطلق و عموم عام، جانب اصالة العموم را می گیرد. وی می گوید که در تعارض عام و مطلق، عام مقدم است زیرا

ظهورش مستند به وضع است درحالی که اطلاق ظهورش مستند به سیاق است و لذا ظهور عام اقوی از ظهور مطلق است (واعظ، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۷۷؛ خوبی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۵۹). یعنی در تعارض مطلق و عام این عام است که می‌تواند جلوی اطلاق را بگیرد و بیان بر تقیید باشد، نه برعکس. نتیجه اینکه عموم موضوع له اولی الامر، گستره دستور به اطاعت از او را مقید می‌سازد.

۱-۳. وقوع تخصیص به اکثر

به نظر می‌رسد با فرض پذیرفتن اطلاق «أَطِيعُوا» و تخصیص اولی الامر به معصومین (ع)، تخصیص اکثر^۲ اتفاق می‌افتد. از تخصیص به اکثر به تخصیص ناپسند یاد می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰). توضیح اینکه با فرض صحت این مطلب که در تقابل اطلاق «أَطِيعُوا» و عموم «اولی الامر»، عموم «اولی الامر» تخصیص خورده و اطلاق «أَطِيعُوا» برجای خود باقی بماند و همچنین با قبول این مطلب که اطاعت بدون قید و شرط صرفاً منحصر به معصوم (ع) است نتیجه این می‌شود که اولی الامر در اینجا تنها می‌تواند دوازده مصداق داشته باشد.

لازمه این دیدگاه آن است که مصادیق بی شماری که در طول زمان، معنای عام لفظ «اولی الامر»، آن‌ها را در برمی‌گیرد، همگی تخصیص خورده و فقط و فقط ۱۲ مصداق آن را شامل شود که این همان تخصیص اکثر است. یک پژوهشگر دینی معتقد است که مسئولان امر کشورداری در حکومت حضرت رسول (ص) و حضرت امیر (ع) و در حکومت امام خمینی (ره) و همچنین حکومت‌های اسلام آینده، از مصادیق متعدد اولی الامر می‌باشند. (صالحی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۷).

۲. تخصیص اکثر، به تخصیصی می‌گویند که در آن خاص، سبب بیرون رفتن بیشتر افراد عام از حکم آن می‌گردد، مانند: «اکرم العلماء» و «لا تکرم العلماء الا زیدا». مشهور اصولیون، تخصیص اکثر را مصداقی از تخصیص مستهجن دانسته و آن را ناپسند و قبیح می‌شمارند (ر.ک: جمعی از محققین، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸).

صاحب ارشاد الطالب نیز منصوبین از جانب معصومین (ع) را داخل در عنوان اولی الامر می داند و مساعدت افراد صالح مانند فقیه عادل بصیر یا شخص صالح مأذون از او که متصدی امر حکومت می شود را واجب می شمرد (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۳، صص ۳۸-۴۰).

۱-۴. صحت و وقوع دستور به اطاعت از غیر معصوم در ادبیات دینی

برخی محققان قرآنی در اینکه، از امر به اطاعت، لزوماً وجوب عصمت شخص مطاع فهمیده شود، خدشه وارد کرده اند و می گویند:

«امر به اطاعت، همواره وجوب عصمت شخص مطاع را در بر ندارد بلکه گاهی به خاطر تأکید بر حجیت قول او وارد می شود مانند احادیث بسیاری که دلالت دارد بر رجوع به فقها که گاهی خطا می کنند و گاهی هم در فهم حکم شرعی راه درست را می بینند و به آن می رسند. با توجه به این مطلب ما نمی توانیم دلیل بودن امر به اطاعت، بر تعیین مراد از اولی الامر به معصومین (ع) را معتبر بدانیم» (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۲۵).

مضافاً با پذیرفتن اینکه رهبر واجب الاطاعه، به صورت مطلق باید معصوم باشد، کار در مورد کسانی که از جانب پیامبر (ص) و یا امیر المومنین (ع)، مسئولیت هایی را بر عهده داشتند و قطعاً معصوم نبوده اند با مشکل مواجه خواهد ساخت (منتظری، ۱۳۶۷، ص ۱۶۳).

۲. عدم وجود قید برای اطاعت از اولی الامر

دیدگاه مشهور، عدم وجود قید برای اطاعت از اولی الامر را دلیلی دیگر بر اطلاق «أَطِيعُوا» ذکر می کند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۶۶) و معتقد است وقتی اطاعت اولی الامر در سیاق با اطاعت رسول مشترک و در اطلاق با آن مساوی باشد، بنابراین اساساً اطاعت اولی الامر نیز مانند اطاعت رسول تقییدی نمی پذیرد (تسخیری، ۱۳۹۹، ص ۴۳).

البته نظر مشهور اگرچه صلاحیت قیودی نظیر روایت «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۶۶۶) و آیاتی همچون: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»

(الأعراف: ۲۸) را در تقييد گستره وجوب اطاعت از امراء سرايا که پيغمبر (ص) آنان را منصوب نموده بود و امثال آن معتبر می‌داند اما معتقد است این‌ها موجب تقييد آیه اولی‌الامر نمی‌شود. چرا که صحيح بودن مسئله درجایی، با مدلول آیه قرآن بودن دو بحث متفاوت است و چون آیه دلالت بر وجوب اطاعت بی‌قید و شرط اولی‌الامر می‌کند و در آیات قرآن هم چیزی که مدلول این آیه را تقييد نماید نیست، بنابراین معنای آیه این نیست که اولی‌الامر را در جایکه امر به معصیت نکنند اطاعت کنید (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۶۸؛ موسوی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ صادقی، ۱۴۰۸، ص ۱۴۱-۱۴۵).

به نظر می‌رسد اینکه دیدگاه مشهور صلاحیت هرگونه قیدی را برای تقييد گستره اطاعت از اولی‌الامر نمی‌پذیرد، به همان دلیل قبل - یعنی عطف اولی‌الامر به «الرَّسُول» و به تبع، مطلق دانستن اطاعت از اولی‌الامر و تخصیص آن به معصومین (ع) - برمی‌گردد که ایرادات وارد بر آن گذشت. در حقیقت این دیدگاه ابتدا مطلق بودن دستور به اطاعت از اولی‌الامر را - به استناد عطف آن به «الرَّسُول» - پذیرفته و آنگاه هرگونه قیدی را برای آیه غیر صالح می‌شمارد. درحالی که مقدمات حکمت اقتضا می‌کند که وجود و صلاحیت هر قیدی ابتدا بررسی و آنگاه در صورت عدم وجود قید صالح، حکم به اطلاق گردد (فاضل موحدی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۱۲ و ج ۶، ص ۱۴۷)

همچنین به نظر می‌رسد در درون آیه قرآینی وجود دارد که مصادیق اولی‌الامر را به‌غیر از معصومین تعمیم می‌دهد:

۲-۱. خطاب عام آیه

یکی از این قرآین خطاب عام "یا ایها الذین امنوا" در ابتدای آیه است که با توجه به آن قاعدتا مفاد آیه تمامی اهل ایمان در زمان‌های مختلف را دربرمی‌گیرد که لازمه اش امکان اطاعت از اولی‌الامر است و با توجه به غیبت امام معصوم در عصر حاضر و در نتیجه عدم امکان اطاعت از ایشان، غیر معصوم مصداقی از اولی‌الامر خواهد بود. شهید مصطفی خمینی در این باره می‌گوید:

«خطاب آیه، مومنین در عصر غیبت را شامل می‌شود و از آنجا که امام عصر (عج) غایب هستند و امکان اطاعت از ایشان وجود ندارد معلوم می‌شود که مصداق اولی الامر شخص دیگری می‌باشد که قدر متیقن آن فقیه جامع می‌باشد» (۱۴۱۸، ص ۲۰).

۲-۲. معنای عام اولی الامر

قرینه دیگر لفظ عام اولی الامر است که قبلاً تبیین گردید که برخی اصولیون در تعارض میان اطلاق مطلق و عموم عام، صلاحیت عام را برای تقیید اطلاق مطلق پذیرفته‌اند و تأکید کرده‌اند که ظهور اطلاق و استفاده شمول از مطلق به مقدمات حکمت نیازمند است و یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود بیان برخلاف است و با توجه به اینکه عام می‌تواند بیان بر تقیید باشد، بنابراین اصاله العموم، موضوع اصاله الاطلاق را از بین می‌برد و باید ظهور عموم را حفظ کرده و از ظهور اطلاقی دست کشید. بنابراین عمومیت لفظ «اولی الامر» می‌تواند مانع اطلاق «اطیعوا» شود و یا اطلاق آن را از بین ببرد.

۲-۳. قید "فان تنازعتم فی شیء..."

قرینه دیگر قید «فان تنازعتم...» می‌باشد. توضیح اینکه در تمامی آیاتی که در آن‌ها دستور به اطاعت از خدا و رسول (ص) آمده است، هیچ‌گونه قیدی وجود ندارد، بغیر از آیه اولی الامر که در آن علاوه بر دستور به اطاعت از خدا و رسول، پیروی از اولی الامر هم فرمان داده شده است.

به نظر می‌رسد عبارت «فان تنازعتم...» صلاحیت تقیید گستره اطاعت از اولی الامر را داشته باشد. واعظزاده، قرآن پژوه معاصر برخلاف کسانی که دستور به اطاعت از اولی الامر را مطلق قلمداد می‌کنند، اعتقاد به وجود قیده‌های صالح برای تقیید اولی الامر در آیات ۵۹ و ۸۳ سوره مبارکه نساء دارد.

وی متذکر می‌شود که آیاتی نظیر آیات ۱۳، ۱۴، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۸۰، ۱۱۵ نساء و آیاتی در سوره‌های آل عمران، انفال، توبه، نور، احزاب، تغابن، فتح و مجادله که متذکر وجوب اطاعت خدا و رسول (ص) می‌شوند، همگی مدنی و متناسب با رهبری سیاسی حضرت رسول (ص) در مدینه می‌باشند و در هیچ کدام از آنها - با توجه به اینکه طاعت خدا و رسول به چیزی جز استطاعت مقید نیست، امر به اطاعت مقید به چیزی نشده است. وی اشاره می‌دارد که همه این آیات مطلق هستند مگر آیه ۵۹ و ۸۳ مبارکه نساء که در این دو، اطاعت از اولی الامر به اطاعت از رسول (ص) ضمیمه شده است و در این دو آیه عباراتی آمده است که صلاحیت تقیید را دارند. ایشان اعتقاد دارد که در آیه ۵۹ اطاعت اولی الامر قید خورده است به آنچه مردم در بین خودشان یا با اولی الامر اختلاف و نزاع می‌کنند و در آیه ۸۳ به اینکه دانستن و علم به اهل خبره و استنباط از میان اولی الامر تخصیص یافته است. وی همچنین توضیحات تفاسیر و به طور خاص تفسیر المیزان در توجیه این دو قید را قابل قبول ندانسته و آنها را نافی صلاحیت آن دو قید برای تقیید اطاعت اولی الامر نمی‌داند (۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۲۵-۲۲۶).

۳. چرایی عدم ارجاع نزاع به اولی الامر

دیدگاه مشهور که آیه را دال بر اطاعت بی‌قید و شرط اولی الامر می‌داند، معتقد است که عبارت پایانی آیه صلاحیت تقیید آنها را ندارد و به همین علت این ادعا را که چون در عبارت «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»، ارجاع نزاع به اولی الامر صورت نگرفته است و در نتیجه این عبارت صلاحیت تقیید گستره اطاعت از اولی الامر را دارد، برنتابیده و به سه بیان جواب داده است:

۳-۱. رد به ائمه (ع)، جاری مجرای رد به خدا و رسول

نظر مشهور، با پیش فرض گرفتن عصمت اولی الامر، ایشان را اماناء و حفظه شریعت پیامبر (ص) و جانشینان او (ص) معرفی می‌کند و بنابراین معتقد می‌شود که رد نزاع به ایشان

بعد از وفات پیامبر (ص) مانند رد نزاع به پیامبر (ص) در زمان حیات حضرت است و با جاری مجرای رسول (ص) دانستن اولی الامر، عدم ارجاع نزاع به اولی الامر را در آیه توجیه می کنند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ رازی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۱۴؛ طبرسی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۰؛ کاشانی، ۱۳۴۴، ج ۳، ص ۵۷؛ حائری، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۴).

صاحب تفسیر المیزان نیز در راستای همین توجیه، نزاعی که در آیه شریفه آمده را تنازع مؤمنین در احکام کتاب و سنت می داند و بیان می دارد با توجه به اینکه بغیر از خدا و رسول او کسی اختیار تشریح حکم ندارد و در نتیجه اولی الامر نمی تواند حکم جدیدی وضع کنند، بنابراین در این آیه خداوند در موضوع رجوع در منازعات، از اولی الامر یاد نکرده است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۶۴).

به نظر می رسد توجیهاط مطرح شده از چند جهت قابل مناقشه باشد. اول اینکه امام خمینی (ره) در تبیین این آیه، احکام شرع الهی را اوامر خدا می داند و ضمن تأکید بر اینکه اطاعت از رسول غیر از طاعت الله است، بیان می دارد که مراد از اوامر رسول اکرم (ص)، امر حکومتی می باشد. ایشان اوامر اولی الامر را نیز حکومتی می داند و مرجعیت رسول اکرم در نزاع را نه در احکام خدا که در اجرای احکام خدا می داند (بی تا، صص ۸۶-۸۷). بر اساس این دیدگاه، به نظر می رسد توجیه علامه طباطبایی برای عدم رد نزاع به اولی الامر پذیرفتنی نباشد.

دیگر اینکه امامت، استمرار وظایف رسالت است (سبحانی، ۱۴۱۶، ص ۵۰۷) بنابراین اگر مراد از اولی الامر صرفاً ائمه معصومین (ع) بودند و نزاع مذکور در آیه نزاع در احکام بود قطعاً آنکه رافع قطعی اینگونه اختلاف می تواند باشد معصوم (ع) است؛ و با توجه به اینکه بعد از پیامبر (ص)، معصومین (ع) هستند که بار حل اختلاف در احکام را بر دوش دارند و به قول برخی مفسران، چون معصوم و مأمون الخطا و الزلل اند، قولشان در شرع حجت است (رازی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۱۴)، بنابراین لزوم ذکر ایشان (ع) در رد نزاع بیش از پیش ضروری می نمایاند.

اما اینکه مرحوم علامه می فرمایند نزاع در احکام تشریحی است و معصوم (ع) دستی در تشریح ندارد این سؤال پیش می آید که مگر آیه در صدد بیان منابع تشریح است تا بگوییم

که چون معصومین (ع) حق تشریح ندارند بنابراین نمی‌شد در اینجا از آن‌ها نامی برده شود؟ حال آنکه همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد بنا بر ظاهر آیه بحث در اینجا رد نزاع و در نتیجه حل اختلاف است و از آنجا که یکی از کارکردهای معصومین (ع)، استنباط معصومانه آن‌ها از کتاب و سنت است، بنابراین رد به آن‌ها (ع) به عنوان منابع حل اختلاف - و نه منابع تشریح - ضروری است.

جای تامل است که با وجود اینکه علامه طباطبایی، نزاع مذکور در آیه را تنازع در احکام کتاب و سنت می‌داند و بیان می‌کند که اگر مناظرین توانایی فهم حکم از کتاب و سنت را ندارند باید از امام پرسند که در فهم آن معصوم است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۵۷۷) و بدین صورت مرجعیت امام (ع) برای حل اختلاف در احکام را می‌پذیرند اما در توجیه عدم رد نزاع به اولی الامر، استدلال به عدم اختیار امام در تشریح می‌کنند.

۲-۳. عدم امکان رجوع به اولی الامر در برخی موارد

برخی قرآن‌پژوهان و مفسران اما برخلاف توجیه قبل، موضوع تنازع مذکور در آیه را صرفاً تنازع در احکام کتاب و سنت نمی‌پندارند و متذکر می‌شوند که ممکن است و می‌تواند موضوع نزاع، تعیین اولی الامر باشد:

«شاید عدم ذکر اولی الامر در اینجا از این جهت باشد که گاه نزاع در مورد موضوع اولی الامر است و هرکس ادعا می‌کند که او اولی الامر است؛ بنابراین رجوع به اولی الامر در اینجا ممکن نیست به خاطر عدم وضوح آن؛ بنابراین ناچاریم به قرآن و سنت رجوع نماییم و آن بر لزوم نص دلالت می‌کند» (حسینی عراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۷).

صاحب تفسیر الکاشف نیز با توجه دادن به اختلاف مفسران شیعه و مفسران مکتب خلفا در تعیین مفهوم اولی الامر، همین علت را دلیل عدم رد نزاع به اولی الامر می‌داند:

«گاهی نزاع در تعیین اولی الامر واقع می شود همان گونه که این نزاع صورت گرفت. وقتی که اهل سنت می گوید اولی الامر اهل حل و عقدند و شیعه می گوید ایشان اهل بیت هستند و واجب است که در این اختلاف به کتاب خدا و سنت رسول رجوع شود و به همین خاطر شیعه به آیه تطهیر، حدیث ثقلین و غیر آن استدلال می کند که اولی الامر اهل بیت هستند» (مغنیه، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۲).

آنچه واضح است این است که همواره امام معصوم، امام معصوم بعدی را معرفی می کند؛ بنابراین حتی اگر مورد نزاع، تعیین شخص امام معصوم (اولی الامر) باشد، این نزاع با رجوع به آنچه معصوم قبلی (اولی الامر) درباره معرفی جانشین خود گفته است قابل حل است؛ و اگر گفته شود که امام اول حضرت امیر (ع) توسط پیامبر (ص) معرفی شد و بنابراین در این مصداق، اگر نزاعی صورت گرفت باید به قول نبی (ص) (سنت) مراجعه نمود و نمی توان به اولی الامر رجوع نمود، جواب داده می شود که:

اولاً؛ به نظر می رسد با توجه به معنای اولی الامر، پیامبر (ص) می تواند مصداق اولی الامر باشد؛ بنابراین برای حل اختلاف تعیین اولین اولی الامر معصوم پس از پیامبر، رجوع به پیامبر (ص)، رجوع به اولی الامر محسوب می شود.

ثانیاً؛ به فرض اولی الامر نبودن پیامبر (ص) کما اینکه برخی به استناد قاعده عطف مقتضی مغایرت است، قائل به آن اند (واعظ زاده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۵)، عدم امکان رجوع به اولی الامر، فقط در جهت حل اختلاف تعیین اولین اولی الامر معصوم (حضرت علی (ع)) اتفاق می افتد که این در واقع تنها مصداق عدم امکان رجوع به اولی الامر می باشد و صرف این یک مصداق استثنایی — که با رجوع به قول پیامبر (ص) قابل حل است - نمی تواند مانع از ذکر ارجاع به اولی الامر در مصادیق متعدد اختلافاتی که اولی الامر معصوم توانایی حل آنها را دارد شود.

البته به نظر می رسد بر اساس این قاعده که عطف مقتضی مغایرت است، صرف مغایرت مفهوم رسول با اولی الامر لازم می آید و در نتیجه اشکالی ندارد که شخص حضرت محمد (ص)، مصداقی از این دو مفهوم متغایر باشند که در این صورت رجوع به پیامبر

(ص) در تعیین اولی الامر حضرت علی (ع)، به نوعی بازهم رجوع به اولی الامر است و بنابراین نمی توان پذیرفت که نزاع مذکور در آیه، همان اختلاف در تعیین مصداق اولی الامر باشد.

۳-۳. حذف رد به اولی الامر از قرآن

برخی مفسران، قائل به تحریف حذف، در آیه ۵۹ سوره نساء شده اند و با استناد به بعضی روایات، معتقد به حذف عبارت رد به اولی الامر از آیه و تحریف در متن قرآن گردیدند: «علی بن ابراهیم به طریق صحیح از حضرت صادق (ع) روایت کرده که آیه این چنین نازل شده که «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۴۹۷).

بزرگان شیعه یک صد احتمال تحریف قرآن را رد کرده و خط بطلان بر آن کشیده اند. همچنین گزارش شده است که پاره ای از محققان مکتب خلفا با کمال صراحت اعلام کرده اند که موضع علمای شیعه امامیه نسبت به مسئله تحریف پاک و پیراسته است (معرفت، ۱۳۷۹، صص ۶۴-۱۱۴). همچنین باید توجه داشت که آمیختگی تفسیر و حدیث در صدر اسلام تا به حدی بود که استاد معرفت تفسیر آن دوران را شاخه ای از حدیث به شمار آورده و پس از اشاره به پیوند عمیق میان محدثان و مفسران، بخش مهمی از احادیث را روایات تفسیری دانسته است (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۸).

۴. توالی فاسد پذیرفتن ابقای اولی الامر در معنای عام خود

نظر مشهور شیعه بر اینست که اگر اولی الامر در آیه ۵۹ نساء تخصیص نخورد و در معنای عام خود باقی بماند، منتهی به نتایجی می شود که پذیرفتنی نیست. برخی از این نتایج عبارتند از:

۴-۱. وقوع تخصیص به اکثر

بر اساس دیدگاه مشهور، با ابقای اولی الامر در معنای عام خود، از دو جهت مختلف تخصیص به اکثر اتفاق می افتد:

اول اینکه اگر مراد از اولی الامر همه صاحبان امر حتی گناهکاران شان باشد، اطاعت از آنها عقلاً و شرعاً باطل است چرا که فرمان به اطاعت گناهکار و فاسق در عصیان خدا، امر به فسق و ظلم است و این با هدف و غرض نواهی منافات دارد و اگر همه ملوک به غیر از عادل‌ها از عموم اولی الامر خارج شوند یا تمامی افعال اولی الامر مگر آنهایی که برای شان شرعاً اجازه دارند، خارج گردد موجب تخصیص به اکثر می گردد (حسینی عراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷).

دوم اینکه که اگر اولی الامر بر علماء و امرا حمل گردد، آنگاه جمع زیادی از مردم از ذیل خطاب «یا ایها الذین آمنوا» خارج می شوند و در نتیجه تخصیص به اکثر رقم می خورد. ابوالفتح رازی اشکال فوق را این چنین مطرح می سازد که «اطیعوا الله» عام است و این خطاب با همه مکلفان است اما در «اطیعوا الرسول»، رسول (ص) از عموم خطاب خارج می شود و اگر مراد از اولی الامر، امراء و علماء باشد، در هر عصری خلقی عظیم از این خطاب بیرون می روند و این برخلاف اجماع می باشد (۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰۸).

درباره جهت اول وقوع تخصیص به اکثر به نظر می رسد با توجه به آیاتی نظیر آیه ۲۵ سوره مبارکه حدید که برقراری عدالت در جامعه بشری را یکی از اهداف همه رسولان معرفی کرده است و همچنین آیاتی نظیر آیه ۱۱۳ سوره هود که دوری از ظالمان را یکی از وظایف همه مسلمانان قرار داده است، بتوان گفت که عمال حکومت‌های ظالم تخصصاً از عموم اولی الامر خارج‌اند و اولی الامر مذکور در آیه شامل زمامداران نااهل نمی شود. مضافاً اینکه برخی معتقدند کلمه «منکم» در آیه اشاره به این مطلب دارد که اولی الامر شامل زمامداران نااهل نمی شود و از آنان انصراف دارد (صالحی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴-۲۳۵).

در این باره یکی از پژوهشگران دینی نیز پس از بازگرداندن مفهوم اولی الامر به کسانی که شرعاً حق امر کردن و فرمان راندن را داشته باشند، عنوان می دارد که وجوب اطاعت از اولی الامر از قبیل تعلیق حکم وجوب طاعت به و صف اولی الامر است بدین معنا که علت وجوب اطاعت بدان جهت است که اولی الامر شرعاً صاحب امر و فرمان است.

بنابراین در صورتی که به معصیت خداوند دستور بدهد، دیگر اولی الامر شامل وی نمی شود (منتظری، ۱۳۶۷، ص ۱۶۱-۱۶۳).

درباره جهت دوم نیز به نظر می رسد با پذیرفتن این دو نکته که اولاً مراد از اولی الامر کسانی هستند که شرعاً- حال یا با نص صریح شارع یا به نصب عام و یا امضای او - صاحب شأنی از شئون دین و یا دنیای مردمند و ثانیاً هر یک از صاحبان امر، تنها در آن امر و یا اموری که ولایت دارند مطاع هستند و خود در اموری که ولایت آن با دیگری است مطیع و داخل در خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» می باشند.

در نتیجه دیگر تخصیص به اکثری صورت نمی پذیرد، چرا که خروج شان از عموم خطاب، نسبی است و نه مطلق. به عنوان مثال والیان و کارگزاران مالک اشتر در اداره امور بصره اگرچه در رابطه با اموری که به آنها واگذار شده است ولایت دارند و اولی الامرند، اما به نوبه خود، آنها همگی تحت ولایت مالک اشترند و خود مالک و والیان دیگر شهرها نیز تحت ولایت امیرالمؤمنین (ع) هستند و در نتیجه تمامی صاحبان امر، به غیر از امام اعظم، هیچ گاه به طور مطلق از عموم خطاب آیه خارج نمی شوند و بنابراین تخصیص به اکثر اتفاق نخواهد افتاد.

۴-۲. لزوم تبعیت از مختلف الاراء و نیز احکام ناحق

بعضی مفسران، لازمه عام تر از معصوم دانستن اولی الامر را وجوب اطاعت از کسانی می دانند که در گفتار و رفتارشان اختلاف وجود دارد و با توجه دادن به اینکه اطاعت از این گونه افراد محال است، خداوند را از امر کردن به اطاعت از چنین افرادی منزّه می شمارند (طبرسی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۸۷؛ رازی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰۹). همچنین برخی قرآن پژوهان، تالی فاسد بودن اولی الامر را لزوم اطاعت از احکام ناحق و ناروای عالمان و حاکمان گناهکار و فاسق نظیر یزید و بنی امیه و بنی مروان و امثال آن قلمداد می کنند. نتیجه ای که معتقدند عقل و شرع بدان حکم نمی کنند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۸۰؛ طیب، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ حسینی عراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷).

به نظر می‌رسد که لسان شرع، با دستور به اطاعت از غیر معصوم بیگانه نبوده است که تبعیت از آن‌ها را محال قلمداد کنیم. روایاتی که دال بر لزوم اطاعت از والیان عادل‌اند (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۲۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۸۳) از نمونه‌های آن‌اند. سیره عقلاً نیز بر این است که با توجه به اینکه افراد معصوم همیشه و در همه‌جا در دسترس نیستند، زمام امور را به افراد آگاه، توانا و باتقوا بسپارند تا کمتر دچار اشتباه شوند. کما اینکه در عهدنامه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر دستورات و توصیه‌هایی در این زمینه آمده است (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۴-۵۹۲).

نامه ۴۱ و ۷۱ از نهج البلاغه نیز هر یک حاوی شکایت و حمله شدیدی است که علی (ع) به دو نفر از مسئولان حکومتی خود کرده است (همو، ص ۵۴۶ و ۶۱۴). درباره تالی فاسد لزوم متابعت از عاصی و فاسق نیز همان‌گونه که قبلاً گفته شد دیدگاه شیعی‌ای که اولی‌الامر را عام‌تر از معصوم تلقی می‌کند، عمال حکومت‌های تحمیلی و ظالم را تخصصاً از عموم اولی‌الامر خارج می‌داند و همچنین معتقد است امر به اطاعت اولی‌الامر از اول بی اطلاق آفریده شده است و عرفاً موارد اشتباه، خیانت و عصیان اولی‌الامر را شامل نمی‌شود.

نتیجه گیری

۱. به نظر می‌رسد سیاق آیه اولی‌الامر از تخصیص اولی‌الامر به معصومین (ع) ابا دارد و استدلال دیدگاه مشهور شیعه به اطلاق «أَطِيعُوا» ناتمام است زیرا:
اولاً؛ با توجه به اینکه اطلاق و تقیید، موضوع له صیغه امر نیستند، از عطف اولی‌الامر به «الرَّسُولِ»، مطلق بودن اطاعت از اولی‌الامر فهم نمی‌شود.
ثانیاً؛ به فرض فهم اطلاق اطاعت از اولی‌الامر، به دلیل عطف شدنش به «الرَّسُولِ»، درنهایت بین اطلاق «أَطِيعُوا» و عموم اولی‌الامر تعارض صورت می‌گیرد که با توجه به اینکه ظهور عام - که مستند به وضع است - اقوی از ظهور مطلق است - که ظهورش مستند به سیاق است -، در نتیجه اصله العموم، موضوع اصله الاطلاق را از بین می‌برد.
ثالثاً؛ تخصیص اولی‌الامر به معصومین (ع) موجب تخصیص به اکثر می‌شود. رابعاً به زعم برخی، امر به اطاعت، همواره موجب وجوب عصمت مطاع نمی‌شود.

۲. در رابطه با ادعای عدم وجود قید صالح برای تقييد اطلاق «أَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» باید گفت در آیه ۵۹ نساء عبارتی آمده است که به نظر می‌رسد صلاحیت تقييد را دارد و آن اینکه در این آیه، اطاعت اولی الامر قید می‌خورد به آنچه مردم در بین خودشان یا با اولی الامر اختلاف و نزاع می‌کنند. ذکر این نکته مهم است که دیگر آیات قرآنی که متذکر وجوب اطاعت خدا و رسول (ص) می‌باشند، برخلاف این آیه، به صورت مطلق و بدون قید می‌باشند. خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در ابتدای آیه نیز دال است بر اینکه اولی الامر در زمان غیبت معصوم (ع) هم باید مصداق داشته باشد و در نتیجه قرینه‌ای است بر مقید بودن اطاعت اولی الامر. مضافاً اینکه در تعارض اطلاق «أَطِيعُوا» و عمومیت واژه اولی الامر، عموم اولی الامر صلاحیت تقييد اطلاق «أَطِيعُوا» را دارد.

۳. ادعای وقوع تخصیص به اکثر و لزوم تبعیت از مختلف الآراء و همچنین عاصی و فاسق به عنوان تالی فاسد عام دانستن اولی الامر خالی از اشکال نیست؛ زیرا با مطاع بودن صاحبان امر، آن‌هم تنها در آن امر و یا اموری که ولایت دارند و نه همه امور، خروجشان از ذیل خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» نه به صورت مطلق که نسبی خواهد بود چرا که آن‌ها خود در اموری که ولایت آن با دیگری ست، داخل در عموم خطاب یا ایها الذین امنوا خواهند بود. بنابراین تخصیص به اکثر صورت نمی‌گیرد؛ اما دستور به اطاعت از غیر معصوم، در لسان شرع، مسبوق به سابقه است و جدای از آن، سیره عقلا در واگذاری امور جامعه به کارگزاران، متوقف بر دستیابی به فرد معصوم نیست. درباره تالی فاسد لزوم متابعت از عاصی و فاسق هم باید گفت دیدگاه شیعی‌ای که اولی الامر را عام‌تر از معصوم تلقی می‌کند، عمال حکومت‌های تحمیلی و ظالم را تخصصاً از عموم اولی الامر خارج می‌داند و همچنین معتقد است امر به اطاعت از اولی الامر از اول بی‌اطلاق آفریده شده است و عرفاً موارد اشتباه، خیانت و عصیان اولی الامر را شامل نمی‌شود.

۴. بر اساس دلایلی که برخی‌شان به حسب موضوع این مقاله ذکر شد، بعضی قرآن‌پژوهان و اندیشمندان دینی شیعی، بر این باورند که اولی الامر شامل غیر معصوم نیز می‌گردد؛ اگرچه امامان معصوم (ع)، کامل‌ترین مصداق آنند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، **مشابه القرآن و مختلفه**، قم: انتشارات بیدار.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق)، **فرائد الاصول**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. انصاری، مرتضی (بی تا)، **کتاب المکاسب**، بیروت: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم.
۵. بجنوردی، سید محمدحسن (۱۴۱۹ق)، **القواعد الفقهیه**، تحقیق: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم: نشر هادی.
۶. بروجردی نجفی، محمدتقی (بی تا)، **نهایة الافکار** (تقریر اباحت العلامه المحقق آیت الله العظمی شیخ آغا ضیاءالدین عراقی)، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۷. بهبودی، محمدباقر (۱۳۷۸ش)، **تدبری در قرآن**، قم: انتشارات سنا.
۸. تبریزی، جواد (۱۴۱۶ق)، **ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. تسخیری، محمدعلی و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۹ق)، **الامامة و الولاية فی القرآن الکریم**، قم: مطبعة الخيام.
۱۰. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، **دعائم الاسلام**، مصر: دارالمعارف.
۱۱. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷ش)، **جلاءالاذهان و جلاءالجزان**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. جمعی از محققین (۱۳۸۸ش)، **فرهنگ نامه اصول فقه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸ش)، **ولایت فقیه رهبری در اسلام**، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

۱۴. حائری طهرانی، میر سید علی (بی تا)، **تفسیر مقتنیات الدور**، بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: موسسه آل البيت.
۱۶. حسنی واعظی، ابوالمکارم محمود بن محمود (۱۳۸۱ش)، **دقائق التاویل و حقائق التنزیل**، تهران: نشر میراث مکتوب.
۱۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۷۶ق)، **تفسیر اثنی عشری**، شهر ری: چاپخانه عظیمیه.
۱۸. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۰۰ق)، **تقریب القرآن الی الاذهان**، بیروت: موسسه الوفا.
۱۹. حسینی عراقی، سید نورالدین (بی تا)، **القرآن والعقل**، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور.
۲۰. حکیم، عبد الصاحب (۱۴۱۶ق)، **منتقى الاصول تقریر لایحات آیت الله العظمی السید محمد الحسینی الروحانی**، قم: چاپ الهادی.
۲۱. حلبی، تقی الدین بن نجم الدین (ابو الصلاح) (۱۴۰۴ق)، **تقریب المعارف**، تحقیق: رضا استادی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵ق)، **مناهج الوصول الی علم الاصول**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. خمینی، سید روح الله (بی تا)، **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، **ثلاث رسائل**، ولایت فقیه، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۸ق)، **المستند فی شرح العروة الوثقی**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی.

۲۶. رازی، ابوالفتوح (۱۳۷۲ش)، **روض الجنان و روح الجنان**، تصحیح: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۷. روحانی، سید محمدصادق (۱۳۵۷ش)، **نظام حکومت در اسلام**، تهران: نشر نذیر.
۲۸. سبحانی فخر، قاسم؛ سیاوشی، کرم (۱۳۹۱ش)، «تفسیر تطبیقی مصداق اولی الامر در آیه اطاعت»، **مطالعات تفسیری**، سال سوم، شماره ۱۲.
۲۹. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰ش)، **مبانی حکومت اسلامی**، تحقیق: داود الهامی، قم: موسسه علمی و فرهنگی سیدالشهدا.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق)، **محاضرات فی الالهیات**، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۱. سبزواری، محمد (۱۴۰۲ق)، **الجدید فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات.
۳۲. سید رضی (۱۳۷۹ش)، **نهج البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، قم: نشر الهادی.
۳۳. شریف لاهیجی، محمد بن شیخعلی (۱۳۷۳ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تحقیق: میرجلال الدین حسینی، قم: دفتر نشر داد.
۳۴. شیبانی، محمدبن حسن (۱۴۱۳ق)، **نهج البیان عن کشف معانی القرآن**، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۳۵. صادقی، محمد (۱۴۰۸ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۶. صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۶۳ش)، **ولایت فقیه حکومت صالحان**، قم: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه: سید محمد خامنه و سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۸ق)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۳۹. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **تفسیر التبیان**، تصحیح و تحقیق: احمد شوقی امین و احمد حیات قصیر، نجف: مکتبه الامین.
۴۰. طیب، سید عبدالحسین (بی تا)، **اطیب البیان**، قم: کتاب فروشی اسلام.
۴۱. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، **نهایة الدرایه فی شرح الکفایه**، تحقیق: مهدی احدی امیر کلائی، قم: انتشارات سیدالشهدا.
۴۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۳۸۱ش)، **اصول فقه شیعه**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۴۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، **تفسیر فرات الکوفی**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، موسسه دار الهجرة.
۴۶. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک.
۴۷. فضلی، عبدالهادی (۱۳۶۴ش)، **دولت اسلامی**، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۸. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۱۹ق)، **محاضرات فی اصول الفقه** (تقریر ابیاحث الاستاذ الاعلم آیت الله العظمی السید ابوالقاسم خویی)، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
۴۹. فیضی ناکوری، ابوالفیض (۱۴۱۷ق)، **سواطع الالهام**، تحقیق: آیت زاده شیرازی، قم: انتشارات محقق.
۵۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۶۶ش)، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات.
۵۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب.

۵۲. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۴۴ش)، **منهج الصادقين**، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۵۳. کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹ش)، **مواهب علیه**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۵۴. کنابادی (جنابذی)، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة**، بیروت: موسسه الاعلمی.
۵۵. کیلانی، رضا (۱۳۹۳ش)، «مفهوم شناسی و مصداق یابی "اولی الامر" از نگاه علامه طباطبایی و فخر رازی»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال یازدهم، پیاپی ۲۴.
۵۶. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۰۷ق)، **من هدی القرآن**، قم: مکتبه العلامه المدرسی.
۵۷. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۰ق)، **اصول الفقه**، قم: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ش)، **تحریر ناپذیری قرآن**، ترجمه: علی نصیری، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید و سمت.
۵۹. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**، مشهد: دانشگاه رضوی.
۶۰. مغنیه، محمدجواد (بی تا)، **التفسیر الکاشف**، بیروت: دار العلم للملایین.
۶۱. مفید، محمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر القرآن المجید**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۶۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.
۶۳. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷ش)، **دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه (مبانی فقهی حکومت اسلامی)**، ترجمه و تقریر: محمود صلواتی، تهران: انتشارات کیهان.
۶۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۸ق)، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، تهران: دفتر سماحه آیت الله العظمی سبزواری.

۶۵. نجارزادگان، فتح‌اله (۱۳۸۸ش)، «بازخوانی دیدگاه فخر رازی درباره مشروعیت اطاعت از اولی الامر»، *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، شماره ۱۶.
۶۶. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵ش)، *جواهر الکلام*، تحقیق: عباس قوچانی، دار الکتب الاسلامیه آخوندی.
۶۷. واعظ زاده خراسانی، محمد و جمعی از نویسندگان (۱۴۲۱ق)، *المعجم فی فقه لنگه القرآن و سر بلاغتته*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۸. واعظ، سید محمد سرور (۱۴۱۷ق)، *مصباح الاصول* (تقریر بحث آیت الله العظمی الفید ابوالقاسم خویی)، قم: مکتبه الداوری .

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. A Group of Researchers. Encyclopedia of the Principles of Jurisprudence. Qom: Islamic Propagations Office of Qom Seminary; 1388 HS.
3. Ansari M. Farā'id al-'Uṣūl. Qom: Majma al-Fikr al-Imami; 1419 Ah.
4. Ansari M. Kitāb al-Makāsib. Taḥqīq Turāth al-Sheikh al-'A'zam; nd.
5. Behboudi MB. Reflection on the Qur'an. Sana: 1378 HS.
6. Bojnurdi SMH. Al-Qawā'd al-Fiqhīyah. Hadi: 1419 Ah.
7. Boroujerdi MT. Nahāyah al-Afkār. Qom: Islamic Publications Institution; nd.
8. Fakhr al-Dīn Rāzī Mb'U. Mafātīh al-Ghayb. 3rd ed. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 Ah.
9. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Dar al-Hijr; 1410 Ah.
10. Fayāz M. Muḥādirāt fī 'Uṣūl al-fiqh. Qom: Islamic Publications Institute; 1419 Ah.
11. Fazel Movahedi M. Principles of Shi'a Jurisprudence. Jurisprudence Center of Infallible Imām (AS); 1381 HS.
12. Fazl Allah SMH. The Commentary of min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk; 1419 Ah.
13. Fazli A. Islamic State. Ministry of Islamic Guidance Publications Office; 1364 HS.
14. Feizi Nakuri A. Savate al-Ilham. Mohaghegh Publication; 1417 Ah.
15. Haeri MSA. The Commentary of Mughtanīyāt al-Durar: Dar al-Kutub al-Islamiyah; nd.
16. Hakim A. Muntaqā al-'Uṣūl. Al-Hadi Publication; 1416 Ah.
17. Halabī TbN. Taqrīb al-Ma'aref. Techer Society Publication; 1404 Ah.
18. Hasani Vaezi MbM. Daqā'iq al-Ta'wīl wa Haqā'iq al-Tanzīl. Tehran: Publishing Written Legacy; 1381 HS.
19. Hosseini Shah Abdol Azimi HbA. The Commentary of Ithna 'Asharī. Shahr Rey: Azimiyeh Printing House; 1376 Ah.
20. Hosseini Shirazi SM. Taqrīb al-Qur'ān ila al-'Adhhān. Beirut: al-Wafa Intit; 1400 Ah.
21. Hosseini SN. The Qur'an and the Intellect. Koushanpour Islamic Culture Foundation; nd.
22. Hurr 'Amili MbH. Wasa'il al-Shi'a. Qom: Al-Bayt li Ihyā' Al-Turāth; 1409 Ah.
23. Ibn Shahr Ashub MBA. Mutashābih Al-Qur'ān wa Mukhtalafah. Qom: Bid; 1410 Ah.
24. Javadi Amoli A. Velayat-e Faqih in Islam. Raja Islamic Publishing Center; 1368 HS.
25. Jurjānī HbH. Jalā' al-'Azhān wa Jalā' al-'Ahzān. Tehran: University of Tehran; 1377 HS.

26. Kashānī MF. The Commentary of Manhaj al-Şādiqīn. Islamiyah Bookshop; 1344 HS.
27. Kāshefi Sabzevari HbA. Mawāhibun ‘Alayh. Tehran: Iqbāl Printing and Publishing Organization; 1369 HS.
28. Khomeini SM. Salāth Rasā’il, Velayat-e Faqih. Qom: Institute for Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works; 1418 Ah.
29. Khomeini SR. Manāhij al-Wusūl ilā ‘ilm al-‘Uşūl. Qom: Institute for Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works; 1415 Ah.
30. Khomeini SR. Velayat-e Faqih. Tehran: Institute for Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works; nd.
31. Khū’ī S ‘AQ. Al-Mustanad fi Sharh al-‘Urwah al-Wuthqā. Qom: Institute of Resuscitation of Imam Khoei's Works; 1428 Ah.
32. Kilani R. The Meaning and Denotation of the 'Ul al-'Amr: A Comparative Study of Tabatabaei’s View and that of Fakhr Rādī: Journal of Researches of Quran and Hadith Science 11 (24); 1393 HS.
33. Konabadi SM. The Commentary of Bayan Al-Sa’ādah fi Maqāmāt al-‘Ibādah. Beirut: 'A'lami Inṭitute; 1408 Ah.
34. Kūfī FbI. Tafsīr-u Furāt-i Kūfī. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance; 1410 Ah.
35. Makarem Shirazi N. The Commentary of Nemooneh. Dār al-Kutub al-Ilāmiyyh; 1364 HS.
36. Ma’rifat MH. Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Thawbih al-Qashīb. Mashhad: Al-Raḍawīyeh Univerṣity for Islamic Science; 1418 Ah.
37. Ma’rifat, MH. Irreversibility of the Quran. Al-Tamhid Publishing Center Inṭitute; 1379 HS.
38. Mofid MbM. Tafsīr al-Qur’an al-Majid. Qom: Islamic Propagations Office Publication Center; 1424 Ah.
39. Montazeri HA. The Jurisprudential Principles of Islamic State. Kayhan Publication; 1367 HS.
40. Mousavi Sabzevari SAA. Mawāhib al-Rahman fi Tafsīr al-Qur’an. Ayṭollh Sabzevārī’ Office; 1418 Ah.
41. Mudarresī SMT. Min Huda al-Qur’an. Tehran: Maktabah al-Allamah al-Mudarresī, 1407 Ah.
42. Mughniyah MJ. Al-Tafsīr al-Kāshif. Beirut: Dar al-‘Ilm; nd.
43. Muzaffar MR. the Principles of al-Fiqh. 'A'lami Inṭitute; 1410 Ah.
44. Najafi MH. Jawāhir al-Kalām. Dār al-Kutub al-Ilāmiyyh; 1365 HS.
45. Najarzagdegan F. A Critical Study of Fakhr Rādī’s Opinion on Legality of Obeying Those of Authority. Andishe Novin-e Dini: 5 (16); 1388 HS.
46. Qarashī SAA. The Commentary of ‘Aḥsan al-Ḥadīth. Islamic Research Unit; 1366 HS.
47. Qarawi Isfahani M. Nahāyah al-Dirāyah fi Sharh al-Kifāyah. Qom: Seyed al-Shohd Publication; 1374 HS.
48. Qummī ABI. The commentary of Qumm’i. Qom: Dar Al-Kitāb; 1367 HS.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)
سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۳۱-۶۲

فهم مسأله محور قرآن کریم
مبتنی بر رویکرد سازه گرایی واقع گرایانه
رضا بیدی^۱
سهراب مروتی^۲
رضا محمدی چابکی^۳
DOI: 10.22051/TQH.2020.26710.2505

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

مراجعه به قرآن از نظرگاه مسائلی و پیش فهم های خواننده در مقابل تأکید بر درک دلالت اصلی متن، یک دوقطبی تقلیل گرایانه را در مقوله فهم قرآن رقم زده است که طرفداران هر دو قطب را از بهره مندی از ظرفیت های قطب دیگر باز داشته است. در پژوهش حاضر با هدف برون رفت از دوقطبی مذکور، نظریه سازه گرایی واقع گرایانه مورد استفاده قرار می گیرد. سازه گرایی واقع گرایانه رویکردی در معرفت شناسی است که شکل گیری معرفت را مبتنی بر دو پایه نظرگاه فاعل شناسا و واقعیت های عینی ساماندهی می کند.

rezabd133@gmail.com

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

^۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (نویسنده مسئول)

sohrab_morovati@yahoo.com

rmrahy@gmail.com

^۳. استادیار گروه رهبری و توسعه آموزشی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

استفاده از این نظریه در فهم قرآن، از یک سو امکان ساخت سازه‌های شناختی از قرآن را متناسب با مسائل و نظرگاه خواننده فراهم می‌کند و از دیگر سو بدون گرایش به نسبی‌گرایی، برداشت‌های مسأله‌محور را در محدوده دلالت متن ساماندهی می‌کند. بررسی دو آیه دارای ظرفیت‌های دلالتی مختلف در این مقاله مبتنی بر روی آورد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه، نشان می‌دهد که در فرایند فهم مسأله‌محور قرآن، بین دو مؤلفه "مسائل و نظرگاه‌های خواننده" و "گسترده‌گی ابعاد متن" هم‌بستگی تام وجود دارد؛ به گونه‌ای که هر چه مسائل و نظرگاه‌های خواننده متنوع‌تر باشد، امکان راهیابی به ابعاد بیشتری از متن مهیا می‌شود و هر چه ابعاد دلالتی فرازهایی از قرآن گسترده‌تر باشد، امکان به کارگیری مسائل و نظرگاه‌های بیشتری در فهم آن فراز وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: فهم مسأله‌محور قرآن، سازه‌گرایی واقع‌گرایانه،

مسائل خواننده، نظرگاه خواننده، دلالت لفظی متن.

مقدمه و طرح مسئله

فهم قرآن و روش‌های صحیح دستیابی به آن مقوله‌ای است که از ابتدای نزول قرآن تا امروز مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. این موضوع به ارائه تعاریف مختلفی از تفسیر قرآن نزد مفسران منتج شده است که در اغلب آنها، مقوله فهم و تفسیر قرآن با هدف زدودن ابهامات و دشواری‌های متن مورد توجه قرار گرفته است و جایگاه مسائل، دیدگاه‌ها و نیازهای معرفتی مفسر در فرایند تفسیر چندان روشن نبوده است. سیوطی در نوع هفتادوهفتم *الاتقان*، تعاریف مختلفی که مفسرین برای تفسیر ارائه داده‌اند را ذکر می‌کند.

اهم مؤلفه‌هایی که در تعاریف مذکور به کار رفته است، عبارتند از: تبیین لفظی که تنها بر یک وجه حمل می‌شود، ارائه دلیل قطعی در خصوص مراد یک لفظ خاص در قرآن، بیان حقیقی یا مجازی بودن لفظ، کشف معانی قرآن اعم از معانی الفاظ مشکل و غیرمشکل و اعم از معنای ظاهر یا غیرظاهر، تبیین الفاظ غریب قرآن، کیفیت قرائت الفاظ قرآن (علم قرائت)، مدالیل و احکام قرآن، تصریف و بدیع آیات و بیان سبب و شأن نزول، مکی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام و عبرت‌ها و مثال‌ها (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۴۲۷ - ۴۲۹).

چنانکه مشاهده می‌شود مؤلفه‌های مذکور عموماً بر رفع ابهامات و دشواری‌های متن معطوف هستند و مسائل مفسر در آن تعاریف رد پای روشن ندارند. در میان تعاریف ارائه شده توسط معاصران نیز، بازهم ابهام‌زدایی از متن در محور تفسیر قرار دارد و جایگاه مسائل مفسر در آن مغفول است. (برای نمونه بنگرید: معرفت، ۱۳۷۹، صص ۱۷-۱۸). بالاتر اینکه، دخیل کردن مسائل و دیدگاه‌های مفسر در مقوله تفسیر همواره به عنوان یک عامل آسیب‌زننده برای اعتبار تفسیر تلقی شده و توصیه به زدودن پیش‌فرض‌ها و انتظارات خاص مفسر، پیوسته مورد تأکید بوده است (برای نمونه بنگرید: خوبی، بی تا، ص ۳۹۷ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶).

بر این گونه از تعاریف دو نقیصه وارد است: اول آنکه جنبه‌های ابهام‌آمیز متن صرفاً از منظر درون‌متنی مورد توجه قرار گرفته‌اند و نقش نظرگاه‌های مفسر یا خواننده در ایجاد ابهام در مورد متن، نادیده گرفته می‌شود؛ این ابهامات معطوف به تناقض‌نمایی است که بین دیدگاه‌های خواننده و دلالت‌های متن به وجود می‌آید. نقص دوم، عدم توجه به نقش مسائل و شرایط فردی، اجتماعی و عصری مفسر در پیدایش ادراکی خاص از متن است.

در مقابل این رویکرد که در آن مسیر فهم قرآن از متن قرآن به سوی خواننده سامان می‌یابد، در روی آورد مقابل مسائل و دیدگاه‌های مفسر و خواننده نقطه عزم قرار گرفته و مسیر فهم از خواننده به سمت متن قرآن شکل می‌گیرد.

در این رویکرد مسائل، پیش‌فرض‌ها و دیدگاه‌های مفسر به‌مثابه مقوم فهم و تفسیر قرآن تلقی می‌شوند و امکان شکل‌گیری فهم بدون وجود آن پیش‌فرض‌ها مورد تردید قرار می‌گیرد. این روی آورد به طور موسع ریشه در مبحث هرمنوتیک داشته و به ویژه در دیدگاه‌های هایدگر و گادامر مورد توجه قرار گرفته است. از نظر هایدگر هرگونه فهم و تفسیری مبتنی بر پیش‌ساختار است و این پیش‌ساختار مانع از آن است که فرد موضوعی را فارغ از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها فهم و تفسیر کند (واعظی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۶).

گادامر نیز مفهوم افق و موقعیت هرمنوتیکی را مطرح می‌کند و آن را به مجموعه منظرها، دیدگاه‌ها، پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصوراتی اطلاق می‌کند که برای مفسر هم‌زاویه دید و هم‌محدودیت در نگریستن ایجاد می‌کند و نیز چگونه دیدن را رقم می‌زند (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸). در میان دین‌پژوهان معاصر نیز، مجتهد شبستری یکی از پژوهشگرانی است که به جد بر نقش پیش‌فرض‌ها در فهم متن تاکید می‌کند و امکان هرگونه فهم را بدون پیش‌دانسته و پیش‌فهم رد می‌کند (شبستری، ۱۳۷۹، صص ۱۷-۲۳).

در این روی آورد، با تاکید بر نقشی که پیش‌فرض‌های مفسر یا خواننده در فهم متن ایفا می‌کنند، امکان دستیابی به معنای اصلی متن، به دلیل سوگیری خاصی که خواننده به سمت پیش‌فرض‌های خود دارد، مورد تردید قرار می‌گیرد (برای نمونه بنگرید: شبستری، ۱۳۷۹، صص ۲۵، ۲۸ و ۲۹).

ضمن اینکه در این رویکرد، تأثیر پیش‌فرض‌های مفسر در فهم متن، در مورد همه بخش‌های متن به صورت کلی و یکسان در نظر گرفته شده است. حال آنکه فرازهای مختلف متن قرآن دارای ظرفیت دلالتی متفاوت است که این موضوع امکان پذیرش پیش‌فرض‌های خواننده را برای فهم فرازهای مختلف متن، دستخوش تغییر می‌کند. با توجه به اشکالات وارد بر رویکرد یک‌سویه در مواجهه با قرآن (از منظر متن یا از منظر دیدگاه‌های خواننده)، پرسش مقاله حاضر این است:

در فرایند فهم قرآن، چه نسبتی میان «مسائل و پیش فرض‌های خواننده و مفسر» با «ظرفیت دلالی متن» وجود دارد و این دو مؤلفه چگونه دستیابی به شناخت‌های مسأله‌محور، بدیع و معتبر از متن قرآن را ممکن می‌سازند؟

یکی از نظریات حوزه معرفت‌شناسی که شکل‌گیری معرفت را مبتنی بر دو مؤلفه مسائل و نظرگاه‌های فاعل شناسا و ابعاد متکثر واقعیت عینی دنبال می‌کند، «سازه‌گرایی واقع‌گرایانه»^۱ است. در این مقاله از نظریه مذکور به عنوان چارچوب نظری برای پاسخ به پرسش مطروحه استفاده می‌شود. استفاده از این نظریه برای توصیف فرایند فهم قرآن، هم چارچوب بکارگیری مسائل و نظرگاه‌های خواننده را در فهم مسئله‌محور قرآن مشخص می‌کند و هم امکان اعتبارسنجی شناخت بدست آمده را مبتنی بر ظرفیت دلالی متن، فراهم می‌کند.

برای پاسخ به پرسش مقاله، در ابتدا نحوه مواجهه با واقعیت از منظر مسائل و دیدگاه‌های فاعل شناسا در نظریه سازه‌گرایی واقع‌گرایانه بررسی می‌شود. در مرحله بعد، ابعاد هر یک از دو مؤلفه «سازه‌گرایی» و «واقع‌گرایی» در نظریه مذکور، در قرآن، روایات و روش‌شناسی مفسران پی‌جویی شده تا امکان استفاده از این نظریه برای فهم قرآن روشن شود؛ و در مرحله نهایی، دو فراز از آیات قرآن که یکی دارای اضلاع متکثر و دیگری واجد دلالت‌های محدودتری است، از منظر مسائل مختلف خواننده مورد بررسی قرار می‌گیرد، تا در نهایت نقش دو مؤلفه «مسائل و پیش فرض‌های خواننده» و «ظرفیت دلالی متن» در فهم مسأله‌محور قرآن، روشن شود.

۱. شناخت مسأله‌محور و واقع‌نما در سازه‌گرایی واقع‌گرایانه

چنانکه در مقدمه ذکر شد، فهم مسئله‌محور و معتبر از قرآن مبتنی بر دو مؤلفه نظرگاه‌ها و مسائل خواننده و دلالت‌های متن سامان می‌یابد. از این جهت اتخاذ این روی آورد در فهم قرآن، مستلزم به کارگیری چارچوب نظری خاصی در معرفت‌شناسی است

^۱. realist constructivism

که بر هر دو بعد عالم (خواننده) و معلوم (متن) به صورت توأمان نظر افکند. سازه‌گرایی واقع‌گرایانه که از ادغام دو نظریه واقع‌گرایی و سازه‌گرایی حاصل شده است، رویکردی در معرفت‌شناسی است که در بعد واقع‌گرایانه آن، معرفت از حیث معلوم مورد توجه قرار می‌دهد و در بعد سازه‌گرایانه آن، از منظر عالم به معرفت نگریسته می‌شود.

از نظر معرفت‌شناسی، واقع‌گرایان شناخت واقعیت عینی توسط افراد را ممکن می‌دانند، اما به عقیده سازه‌گرایان، این ذهن افراد است که واقعیت را می‌سازد یا حداقل آن‌را مبتنی بر ادراکات و تجربیات خود تفسیر می‌کند (جاناسن^۲، ۱۹۹۰، ص ۳۳). مؤلفه کلیدی در رویکرد معرفت‌شناسانه سازه‌گرا، توجه به نقش فعال ذهن در درک و معنا بخشیدن به اطلاعات است (وولفولک^۳، ۲۰۰۱، ص ۴۵).

سازه‌گرایان معتقدند، هنگامی که فرد با موضوعات جدید مواجه می‌شود، به جای ثبت منفعلانه آن در ذهن، به تفسیر آن می‌پردازد و آنها را به روش‌هایی که بازتابی از نیازها، آمادگی‌ها، نگرش‌ها، باورها و احساسات او است، پردازش می‌کند (دوفی^۴ و جاناسن، ۱۹۹۲، صص ۱۳۸-۱۳۹). طبق این دیدگاه، انسان هرگز به نسخه‌برداری ساده از محیط نمی‌پردازد، بلکه شناخت هر فرد از برخورد منحصر به فرد او با محیط شکل می‌پذیرد (پروین، ۱۳۹۵، ص ۱۸۵).

در مقابل رویکردهای سازه‌گرا، دیدگاه‌های واقع‌گرایی محض قرار دارند که صرفاً از منظر معلوم به معرفت می‌نگرند و فعالیتی را که ذهن برای شکار کردن واقعیت انجام می‌دهد، به کلی نادیده می‌گیرند. وجه اختلاف دستاوردهای معرفتی این دو نظریه از اینجا ناشی می‌شود که مسئله اصلی در معرفت‌شناسی از حیث معلوم، میزان تطابق آن با واقع است، در حالی که مسئله‌مبنایی در بررسی معرفت از منظر عالم، تناظر معرفت با نیازهای آدمی است.

^۲. Jonassen

^۳. woolfolk

^۴. Duffy

ویژگی اول، اکتشافی بودن معرفت مطابق با واقعیت را ایجاب می‌کند و ویژگی دوم، ابداعی و ساختنی بودن معرفت را برای رفع نیازهای عالم اقتضا می‌کند (باقری، ۱۳۹۵، ص ۶۸) رویکردهای یک‌سویه این دو نظریه در مواجهه با معرفت، نقدهایی را به هر دو نظریه وارد کرده است؛ به گونه‌ای که واقع‌گرایی از آن رو که توان تبیین واقعیت و تغییر و تحول نظریات را ندارد، مورد انتقاد قرار گرفته است (والنر،^۵ ۱۹۹۴، ص ۲۶) و سازه‌گرایی به دلیل نسبی‌گرایی (به این معنا که تمام اشکال دانش به دلیل اینکه توسط شناساگران ساخته می‌شوند، قابل قبول هستند) توسط معرفت‌شناسان نقد شده است (فیلیپس^۶، ۱۹۹۵، صص ۵-۱۲).

با توجه به وجود چنین نقدهایی، در دهه‌های اخیر نظریه‌ای تحت عنوان سازه‌گرایی واقع‌گرایانه^۷ مطرح شده که برابندی از این دو دیدگاه محسوب می‌شود. این نظریه که نه واقع‌گرایی محض و نه ضدواقع‌گرایی محض است توسط افرادی همچون باسکار، هنا، هریسون، والنر و باقری طرح و بحث شده است (ضرغامی، ۱۳۹۳، ص ۱۲). در حقیقت رویکرد معرفت‌شناسانه سازه‌گرایی واقع‌گرا واکنشی به زیاده‌روی‌ها و کاستی‌های هر یک از دیدگاه‌های عینی‌گرایی (واقع‌گرایی) و نسبی‌گرایی (سازه‌گرایی) در تبیین چیستی معرفت و چگونگی گسترش آن است (والنر، ۱۹۹۴، ص ۴۶) بر این اساس، در این نظریه شکل‌گیری معرفت مبتنی بر هر دو منظر عالم و معلوم، به صورت توأمان پیجویی می‌شود. پیش‌فرض مهم روی‌آورد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه که امکان هم‌زیستی این دو دیدگاه را در کنار یکدیگر فراهم می‌کند، توجه به پیچیده و غول‌آسا بودن واقعیت است. در این رویکرد با تأکید بر ابعاد گسترده و دیرپاب حقیقت، برداشت ساده‌انگارانه و توأم با جزمیت از واقعیت طرد می‌شود و در عوض فعالیت بی‌امان ذهن برای به دام انداختن واقعیت و صورت‌بندی آن به رسمیت شناخته می‌شود (باقری، ۱۳۹۵، صص ۶۹-۷۰).

^۵. Wallner

^۶. Phillips

^۷. Realist Constructivism

در توضیح این دیدگاه، دو تن از سازه‌گرایان برای تبیین نحوه مواجهه ذهن با واقعیت مثالی زده‌اند: فرض کنید چند نفر داستانی را درباره کوهنوردانی که با مشقت قله تازه‌ای را فتح کرده‌اند، مطالعه می‌کنند. یکی از خوانندگان ممکن است آن را به صورت داستانی درباره انگیزه پیشرفت درک کند، دیگری ممکن است از آن همکاری گروهی را استنباط کند، فرد دیگر ممکن است تصور کند که شرکت در ماجراهای خطرناک پیوند دوستی را مستحکم می‌کند و فرد دیگر آن را نمونه‌ای از کاربرد شهامت و فنون کوهنوردی بداند. در این مثال بازسازی خوانندگان در مواجهه با داستانی واحد که خط داستانی یکسان داشته است، متناسب با نیازها و مسائل هر فرد متفاوت بوده است (گود و بروفی^۸، ۱۹۹۵، ص ۱۹۱).

بر مبنای این مثال می‌توانیم فرایند شکل‌گیری سازه‌های شناختی را متشکل از دو مرحله تبیین کنیم: در مرحله نخست هر یک از خوانندگان از منظر نیازها، مسائل و علایق خود به شکار بخش‌هایی از داستان (واقعیت) می‌پردازند؛ در مرحله بعد هر فرد مبتنی بر هدفی که دنبال می‌کند، صورت‌بندی خاصی از آن اطلاعات انجام می‌دهد و سازه شخصی مورد نظر خود را می‌سازد. در واقع در این رویکرد، از اطلاعات به عنوان سنگ بنای دانش استفاده می‌شود تا با سازماندهی خاصی از آن، دانش تازه استخراج شود.

بر این اساس می‌توان گفت شناخت نه به طور کامل از محیط خارجی سرچشمه می‌گیرد و نه به طور کامل حاصل تلاش‌های انتزاعی ذهن است؛ بلکه از تعامل بین فرد و محیط اطرافش شناخت حاصل می‌شود. از این جهت، سازه‌گرایی دیالکتیکی عنوان دیگری است که بر این نوع از سازه‌گرایی گذاشته می‌شود. (کدیور، ۱۳۹۵، ص ۱۷۳) بدین سان باید گفت، سازه‌شناختی مد نظر در سازه‌گرایی واقع‌گرایانه هم کاملاً برآمده از واقعیت است و هم مطابق با نیازها و مسائل شناساگر صورت‌بندی می‌شود.

^۸. Good and Brophy

۲. امکان‌سنجی روی‌آوردهای سازه‌گرایی واقع‌گرایانه در فهم قرآن از منظر قرآن و روایات

در حالی که در برخی از دیدگاه‌های معرفت‌شناسی میان واقع‌گرایی (اکتشافی بودن و تطابق علم با واقعیت) و سازه‌گرایی (ساختنی بودن و تطابق علم با نیازهای آدمی) تقابل وجود دارد، در معرفت‌شناسی قرآن این دو با هم مورد توجه قرار گرفته است. جنبه واقع‌گرایانه معرفت رویکرد عام مورد توجه در معرفت‌شناسی اسلامی است که در اینجا مورد بحث قرار نمی‌گیرد. اما جنبه سازه‌گرایی معرفت مربوط به جایی است که عالم به طور فعال و آگاهانه به مشاهدات خود شکل و معنا می‌بخشد. قرآن به تعدد بعد از توجه دادن به پدیده‌های آفرینش، نشانه بودن و به تعبیری دیگر معنادار بودن آیات را برای گروه‌های مختلف تعیین می‌کند. در یک دسته‌بندی کلی، می‌توان گفت از منظر قرآن جنبه نشانگی و معنادار بودن پدیده‌های آفرینش، برای دو دسته قابل ادراک است:

الف) افرادی که بر روی مشاهدات خود درنگ و تأنی می‌کنند: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الرعد: ۳)، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الرعد: ۴).

ب) افرادی که واجد نگرش‌ها و شرایط اعتقادی و وجودی خاصی هستند: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (الانعام: ۹۹)، «آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (الجاثیه: ۴)، «لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس: ۶)، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ» (سبأ: ۹).

دسته اول مربوط به فرآیند طبیعی مواجهه با آیات الهی است. مشاهده‌گر حقیقت‌جو با گوش فرا دادن به آیات قرآن و با تفکر و تعقل در صنع الهی، پی به وجود صانع می‌برد. از این جهت پدیده‌های آفرینش برای او نشانه‌هایی برای وجود صانع و برخی از صفاتش به شمار می‌آیند: علم صانع، قدرت صانع، حکمت صانع و ...

اما دسته دوم آیات، از معانی و نشانه‌های ویژه‌ای حکایت می‌کنند که مومنان، پرهیزکاران و اهل یقین آن‌ها را درک می‌کنند. عامل درک این نشانه‌ها، نظر گاه و پرسپکتیو متفاوت این گروه است.

خلقت آسمان‌ها و زمین نشانه‌های عام برای تمام مردم دارد: «وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِطَابُ الْأَسْمَانِيُّ وَ أَلْوَانُكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (روم: ۲۲) و نشانه‌های مضاعف برای کسانی که به یقین رسیده‌اند: «وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يُبْتِغُ مِنْ دَابَّةِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْتُونَ» (الجاثیه: ۴). موقنین از منظر پیش‌فرض‌های خود به پدیده‌ها می‌نگرند و بدین جهت معنایی مضاعف از آن مشاهدات درک کرده یا به تعبیر سازه‌گرایان معنایی شخصی از آن می‌سازند.

جنبه‌های سازه‌گرایانه فهم قرآن مبتنی بر نیازها و شرایط مختلف مخاطبان آن، در روایات به طور موسع‌تری مورد اشاره قرار گرفته است. در روایتی مشهور از امام رضا(ع)، راوی تجربه زیسته خود را در مورد نشر و تعلیم قرآن در قالب یک سوال بیان می‌کند: «مَا بَالُ الْقُرْآنِ □ يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَ الدَّرْسِ □ غَضَاضَةً؟ چگونه است با وجود نشر و تعلیم زیاد قرآن، از طراوت و تازگی آن کم نمی‌شود؟»

نحوه بیان راوی که دریافت خود را از مسأله ترویج و تعلیم قرآن به مثابه یک قاعده بیان می‌کند، نشان‌دهنده کثرت مشاهدات او در این زمینه است. طبق این پرسش توأم با تعجب، راوی افرادی بسیاری را مشاهده کرده است که زمانی که در معرض نشر و تعلیم قرآن قرار می‌گیرند، ادراکاتی نو و بدیع از آیات قرآن بدست می‌دهند. حضرت در پاسخ به این پرسش، ضمن فرض قرار دادن گفته راوی، دامنه قاعده‌ای را که از زبان او مطرح شده بود، می‌گسترانند و جوشش معانی قرآن را برای همه زمان‌ها و گروه‌ها، جاری و مستمر بر می‌شمرند: «فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ امام فرمود: زیرا خداوند قرآن را برای زمان و مردم خاصی نازل نکرده است؛ از این رو در همه زمان‌ها و برای همه مردم تا روز قیامت تازه و با طراوت است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۰).

مطابق با تجربه زیسته این پرسشگر و مهمتر از آن، قاعده‌ای که امام در مورد تازگی دلالت‌های قرآن بیان فرمودند، جوشش معانی تازه از قرآن مبتنی بر یک دیالکتیک شکل می‌گیرد؛ دیالکتیک میان "متن جامع و جاودانه قرآن" و "مخاطبان جدید با مسائل عصری

(فِي كُلِّ زَمَانٍ) و فرهنگی (عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ) مختلف". مؤلفه اول معطوف به غنای مورد شناسایی (ابژه) است و مؤلفه دوم ناظر به تنوع نظرگاه‌ها و سازه‌های ذهنی فاعل شناسا (سوژه). در روایتی دیگر امام باقر (ع) بعد از تصریح به اینکه آیات قرآن محدود به مخاطب خاصی نیست، می‌فرماید: قرآن برای هر قوم و گروهی آیه‌ای متناسب دارد که توسط آن قوم تلاوت و درک می‌شود: «وَلَوْ أَنَّ الْأَيَّةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيكَ الْقَوْمِ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا...»؛ اگر بنا بود آیه‌ای که دربارهٔ قومی نازل شده، پس از مردن آن قوم بمیرد، از قرآن چیزی برجای نمی‌ماند، لیکن تا زمانی که آسمانها و زمین باقی است، سراسر قرآن در جریان خواهد بود، و برای هر قوم آیه‌ای است که ایشان آن را می‌خوانند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۷۶۹).

در فراز "لکل قوم آیه یتلونها" هر دو مؤلفه "ابژه غنی" و "سوژه جدید" وجود دارد. اولاً اینکه قرآن برای تمام اقوام و گروه‌ها سخن و دلالتی مخصوص دارد؛ ثانیاً اینکه، درک این دلالت‌های ویژه توسط مخاطبان خاص آن امکان‌پذیر است. اینطور نیست که یک‌باره در یک پروژه تفسیری عمیق و گسترده، بتوان تمام پیام‌های قرآن را استخراج کرد، بلکه در دیالکتیک بین متن قرآن و نظرگاه‌های جدید مخاطبان است که دلالت‌های تازه قرآن بدست می‌آید. از این رو رمز تازگی قرآن برای اعصار و امصار مختلف، در کنار غنای نامحدود کلام الهی، تنوع نظرگاه‌های مخاطبان قرآن در مواجهه با آن است: لکل قوم آیه یتلونها.

دو مؤلفه "متن غنی قرآن" و "مسائل متنوع مخاطبان قرآن" که در این دو روایت مطرح شده است، همان دو عنصر مبنایی در سازه‌گرایی واقع‌گرا است. ظرفیت غنی متن قرآن متناظر با ابعاد عظیم واقعیت است که نمی‌توان آن را با تقلیل‌گرایی به شناخت‌های یک یا چند مفسر و پژوهشگر محدود کرد. ادراکات ویژه مخاطبان از منظر مسائل عصری و قومی نیز با ساخت سازه‌های شخصی از نظرگاه ویژه فاعل شناسا تناظر دارد. بدین طریق

مخاطبان قرآن در طول زمان، دلالت‌های متن قرآن را از منظر نیازها و مسائل و تجربیات خویش نگریسته و سازه‌های جدید معرفتی را مبتنی بر آن می‌سازند.

۳. تبیین روند رشد میراث تفسیری قرآن مبتنی بر نظریه سازه‌گرایی واقع‌گرایانه

چنانکه بیان شد، روی آورد سازه‌گرایی واقع‌گرا در معرفت‌شناسی ریشه در دو بستر دارد:

۱. پیچیدگی و گستردگی واقعیت (ابژه)،

۲. خلاقیت و نظریه‌دار بودن ذهن شناساگر (سوژه).

هر چه این دو مؤلفه غنای بیشتری داشته باشند، امکان شکل‌گیری سازه‌های معرفتی متنوع و در عین حال مستند به واقعیت بیشتر است و هر چه ذهن عالم و ابعاد معلوم، ساده‌تر و بسیط‌تر باشند، شناخت‌های ساده‌تر و یک دست‌تری از واقعیت بدست می‌آید. از این جهت در هر فرایند شناختی که این دو مؤلفه وجود داشته باشد، روی آورد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

همان‌طور که ابژه می‌تواند پدیده‌های طبیعی، مسائل اجتماعی، موضوعات روانشناختی و تربیتی باشد، به همان میزان نیز می‌توان یک متن مکتوب غنی باشد که موضوع فهم و شناخت قرار می‌گیرد. در خصوص هر متنی، صرف نظر از بشری و الهی بودن آن، به نسبت عمق و ابعاد بیشتر آن، امکان روی آورد سازه‌گرای واقع‌گرایانه در فهم آن بیشتر فراهم می‌شود. به همین دلیل تفاسیر و برداشت‌های انجام شده از متن غنی‌ای چون دیوان حافظ قابل مقایسه با متونی ساده و کم‌محتوای دیگر نیست.

در مقوله فهم قرآن، متن (ابژه) کلام الهی است که بس عمیق و ذوابعاد است: «عبد

الاعلی نقل می‌کند که از امام صادق (ع) شنیدم:

«در قرآن است خبر آغاز خلقت و آنچه تا روز قیامت رخ دهد و خبر آسمان و زمین

و خبر بهشت و دوزخ و خبر گذشته و آینده همگی در قرآن است ... همانا خدا می‌فرماید:

در قرآن است بیان آشکار هر چیز» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱).

بدین سان، همانطور که ابعاد گسترده و بی‌انتهای کتاب تکوین مواجهه سازه‌گرایانه با واقعیت را ایجاب می‌کند و رویکردهای اثبات‌گرایانه و تقلیل‌گرا را مطرود می‌سازد، ژرفای بی‌انتهای کتاب تدوین نیز ضرورت مراجعه به قرآن کریم را از نظرگاه‌های مختلف اقتضا می‌کند. در این امتداد، نظریه‌دار بودن ذهن شناساگر پایه دیگر ساخت سازه‌های بدیع و متنوع از قرآن کریم است. بررسی تاریخ تفسیر قرآن نشان می‌دهد، هر زمان که ذهن مفسران پیچیده‌تر شده و مسائل عمیق‌تر و جدیدتری در دوره حیات ایشان مطرح بوده است، تفاسیر غنی‌تر و ژرف‌تری به وجود آمده است و هر زمان که اذهان ساده و بسیط بوده و پرسش‌های ساده‌تری مطرح بوده است، تفاسیر به دست آمده به همان میزان ساده و اولیه هستند.

در عهد صحابه بیشترین تفسیر درباره آیات الاحکام بود. صحابیان اغلب به معنای اجمالی آیه، توضیح معنای لغوی و ذکر سوابق و نزول آیه بسنده می‌کردند و استنباط فقهی یا تفسیر قرآن به قرآن نمونه جدی و عملی نداشته است. از همین رو تفسیر صحابه ساده و روان بود و صریح، قاطع و با پرهیز از سخنان شک‌برانگیز بیان می‌شد و به طور کلی اختلاف در میان مفسران صحابه اندک بوده است (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۴۰).

برای نمونه پرسش تفسیری ابن عباس شناخت معنای «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ» بوده که در جستجوی این معنا نزاع دو عرب درباره یک چاه را حکایت می‌کند که یکی از آن‌ها عبارت: «انا فطرتهما» و دیگری عبارت: «انا ابتدأتها» را به کار برده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۵۴). صحابی دیگر ابوبکر فهم معنای «کلالة» را مورد توجه قرار می‌دهد و در توضیح آن با احتیاط فراوان بیان می‌کند که معنای آن را غیر از فرزند و پدر می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۰).

پرسش عمر بر منبر نیز بعد از قرائت آیه: «أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ (النحل: ۴۷) در مورد معنای تَخَوُّف است که مردی با انشاد شعری به عنوان شاهد، آن را به معادل «تنقص» بیان می‌کند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۲)

بعد از دوره صحابه، قرن دوم از آغاز تا انجام، عصر تحول و دگرگونی تفسیر بوده است. تفسیر در این عصر، از مرحله نقل سینه به سینه می‌گذرد و وارد مرحله نگارش و تدوین می‌شود و نیز از حالت اکتفا به نقل مأثور، خارج و گسترده و فراگیر می‌شود. از قرن سوم به بعد نیز رفته رفته تفسیر، تنوع پیدا می‌کند و تحت تأثیر انواع دانش‌ها و معارف و فرهنگ‌های رایج در آن روزگار تحول می‌یابد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱).

می‌توان گفت به موازات شکل‌گیری و رشد دانش‌های مختلف در میان مسلمانان، پیش‌فرض‌های ذهنی مفسرین غنی‌تر و مسائل آن‌ها بدیع‌تر گردید و در نتیجه تفاسیر عمیق‌تر و بدیع‌تری از قرآن به رشته تحریر در آمد. تنوع تفاسیر قرآن شامل تفاسیر ادبی، عرفانی، کلامی، فلسفی، علمی، تربیتی، اخلاقی و موارد مشابه مطابق با این دیدگاه و بر مبنای نظریه سازه‌گرایی واقع‌گرا قابل تبیین است. از یک سو ابژه، متن کتاب الهی است که واجد ابعاد مختلف ادبی، عرفانی، کلامی، فلسفی، تربیتی، اخلاقی و ... است؛ از دیگر سو تنها مفسرینی که صبغه مطالعاتی و یا دغدغه متناسب با آن وجه را دارند بر این جنبه‌های متن قرآن متمرکز شده‌اند.

برای مثال تفسیر «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل» که توسط زمخشری نوشته شده است یک تفسیر ادبی است که با صبغه علمی مفسر آن کاملاً هماهنگ است. زمخشری ادیبی متبحر بود که نگارش‌های برجسته‌ای در حوزه ادبیات داشت. الفائق فی غریب الحدیث، اساس البلاغه، المقامات فی امثال العرب از جمله آثار زمخشری در ادبیات است. صبغه ادبی زمخشری در مقام تفسیر، توجه او را به جنبه‌های ادبی متن قرآن معطوف می‌دارد و از این رو ماحصل فعالیت او تفسیری با صبغه ادبی است.

نمونه دیگر تفسیر «کشف الاسرار و عده الابرار» اثر میبدی است که بر اساس تفسیر خواجه عبدالله انصاری نگاشته شده است. خواجه عبدالله از بزرگان صوفیه است که صاحب آثاری مانند الهی‌نامه یا مناجات‌نامه، منازل السائرین، صد میدان و طبقات صوفیه در موضوعات عرفانی است. رشید الدین میبدی تفسیر کشف الاسرار را بر اساس تفسیر خواجه عبدالله، که یک تفسیر عرفانی است، نگاشته است. این موضوع سبب شده مفسر جنبه‌های

عرفانی متن قرآن را بیشتر پیجویی کند و در نتیجه ماحصل کار تفسیری او، در گونه تفسیر عرفانی قرار گیرد.

در تفسیر کلامی نیز رویکردهای کلامی مفسر شکل دهنده صبغه تفسیر است. برای مثال «مفاتیح الغیب» یا «تفسیر کبیر» فخر رازی مشحون از دیدگاه‌های کلامی است که برآمده از زوایه نگاه مفسر در علم کلام است. کتاب‌های ارشاد النظائر إلی لطائف الأسرار، تهذیب الدلائل و عیون المسائل، الزبده و المحصّل از جمله آثار فخری رازی در علم کلام است.

در مورد تأثیر دیدگاه‌های فلسفی در تفسیر قرآن، می‌توان به تفسیر ملا صدرا اشاره کرد. ملا صدرا فیلسوف برجسته اسلامی در قرن یازدهم است که صاحب آثار مهمی چون اسفار و شواهد الربوبیه در موضوع فلسفه و حکمت است. این پیشینه سبب شده مفسر از نظرگاهی فلسفی با آیات قرآن مواجه شده و تفسیری مشحون از جنبه‌های فلسفی متن قرآن بدست دهد.

تفاسیر علمی نیز برگرفته از نظرگاه و اندیشه‌های مفسر تدوین شده است. طنطاوی صاحب تفسیر الجواهر فی تفسیر در بیش از ۷۵۰ آیه به صراحت از علم گفته است. او در تفسیر خود از اندیشمندان مسلمان مانند غزالی، فخر رازی، سیوطی، ابن سینا و اخوان الصفا و از حکمای غیر مسلمان مانند کنفسیوس، ارسطو، افلاطون، فیثاغورث و گالیله و از معاصران مسلمان مانند سیداحمدخان، جمال‌الدین اسدآبادی، شکیب ارسلان، فرید وجدی و دانشمندان غربی مثل ادوارد براون، تولستوی، انیشتین، داروین، شوپنهاور و حتی افرادی مانند توماس جفرسون و گاندی، نقل قول داشته است (بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۳، مدخل تفسیر طنطاوی). اینها بیانگر این است که طنطاوی به مطالعه آثار این افراد پرداخته و از نظرگاه آن آثار با قرآن مواجه شده است.

این ظرفیت غنی متن قرآن است که امکان ساخت سازه‌های شناختی گسترده را بر مبنای دلالت‌های آن فراهم می‌آورد. بر این اساس، هم زمان با به روز شدن حوایج و مسائل انسان، گویی جنبه‌های جدیدتری از مدالیل متن قرآن شناخته می‌شود. چه، مسائل جدید

باعث می‌شود فرد دارای مسأله، از نظرگاه جدیدی به آیات بنگرد و این رمز جوشش و تازگی همیشگی قرآن است.

۴. پیجویی رویکرد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه در روش‌شناسی تفسیر مفسران
جوادی آملی در روش‌شناسی تفسیر خود از یک اصطلاح دوجهی تحت عنوان "نطق" و "صمت" استفاده می‌کند و مکانیزم تفسیر را با این اصطلاح تبیین می‌کند. او می‌نویسد:

«گرچه تفسیر متن مقدس با متون عادی دیگر بدون پیش‌فهم و پیش‌فرض ممکن نیست، لکن مفسر در طلیعه تفسیر خود شروع به سؤال کرده، مطلب مورد نیاز خویش را بر متن مقدس عرضه می‌کند. در این حال وظیفه مفسر "صمت" است نه "نطق". چنانکه رسالت متن مقدس در این مرحله نطق است، نه صمت. اگر مفسر بدون "پیش‌فهم" به سراغ متن مقدس برود از آن بهره‌ای نمی‌برد، چون هر دو صامتند و از التقای دو ساکن و برخورد دو صامت برقی نمی‌جهد و آهنگی تولید نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۵).

به گفته جوادی آملی لازمه تفسیر قرآن نطق با قرآن است که عبارت است از: عرضه پیش‌فهم مفسر در قالب سوال به قرآن. پیش‌فهم‌ها همان نظریات مفسر هستند که نظرگاه او را در مواجهه با آیات قرآن شکل می‌دهند و برای او در خصوص شناخت موضع قرآن در آن خصوص، ایجاد پرسش می‌کنند.

اما بعد از مرحله عرضه پیش‌فهم به قرآن (نطق با قرآن) نوبت به مرحله صمت می‌رسد که به گفته جوادی آملی لازمه مصون ماندن از تفسیر به رأی است:

«اگر مفسر با داشتن پیش‌فرض خاص به حضور متن مقدس برود و بعد از عرض سؤال صامت نشود و همچنان در صدد پاسخگویی به سؤال خویش از زبان متن مقدس باشد و اصلاً اجازه نطق به متن

مقدس ندهد، فقط صدای خود را از زبان خویش می شنود و چنین تفسیری مصداق بارز تفسیر به رأی است» (همان، ص ۲۵۵).

منظور از صمت بعد از نطق بر روی دلالت های لفظی آیات قرآن است که باید بدون مداخله پیش فهم های مفسر انجام شود. در این مرحله بین پیش فهم مفسر با دلالت لفظی قرآن در آن خصوص مقایسه انجام می شود و پیش فهم مفسر حکم و اصلاح می شود. عرضه "پیش فهم" به قرآن که در روش تفسیری جواد آملی لازمه تفسیر قرآن بر شمرده می شود، در اندیشه شهید صدر "حرکه من الواقع الی القرآن" تعبیر می شود. شهید صدر عرضه مسائل برآمده از واقعیت به قرآن را ذیل عنوان تفسیر موضوعی قرار می دهد و می نویسد:

«تفسیر موضوعی از وقایع خارجی برآمده از تجارب، دستاوردها و افکار بشری آغاز می شود. در این مرحله این وقایع به قرآن عرضه می شود تا قرآن در مورد آنها حکم کند. این همان استنطاق در تعبیر امام علی (ع) است که به مثابه یک دور است و شامل طرح مشکلات، سوالات، ادراکات و تجارب بشری برای دریافت جواب قرآن می گردد» (صدر، ۱۴۲۸ق، صص ۲۵-۲۶).

در ادامه شهید صدر دور استنطاق را تکمیل می کند و آن را شامل رفت و برگشت از واقعیت بیرونی به سمت قرآن و از قرآن به سمت واقعیت بیرونی بر می شمرد:

«حرکه من الواقع الی القرآن و من القرآن الی الواقع» (همان، ص ۲۶).

این دور رفت و برگشتی آنقدر ادامه می یابد که به شکل گیری و زایش یک مفهوم جدید انجامد؛ مفهومی که در چارچوب دلالت متن قرآن و بر پایه پیش فهم بیرونی حاصل شده است. شهید صدر شیوه تفسیری موضوعی که مبتنی بر دیالکتیک بین واقعیات بیرونی با متن قرآن است، در مقابل شیوه تفسیر ترتیبی که از قرآن آغاز و به قرآن منتهی می شود: «یبدأ من القرآن و ینتهی الی القرآن» (همان، ص ۲۶) قرار می دهد و پویایی و تحول پذیری تفسیر موضوعی را نتیجه این دیالکتیک می داند.

در این روش تفسیری، موضوعات از بطن مسائل انسانی و وقایع بیرونی بر می‌خیزد و از آنجا که این مسائل نوشونده هستند و هر روز در میدان‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و علمی تولد می‌یابند و تجدید می‌گردند، تفسیر موضوعی با موضوعات جدیدی روبرو می‌شود که باید پاسخ آن را از قرآن بیابد. لذا به نظر ایشان موضوع در صورتی موضوع تفسیر است که واقعیت ذهنی و خارجی داشته باشد. اما مفاهیم و حوزه‌های واژه‌شناسی قرآن، از دایره بحث تفسیر موضوعی خارج است. (ایازی، ۱۳۸۳، ص ۴۳)

تفکیک شهید صدر بین حوزه‌های واژه‌شناسی قرآن با تفسیر موضوعی، متناظر با تفکیکی است اریک هرش بین "معنا"^۹ و "معنا نسبت به"^{۱۰} قائل می‌شود. به گفته او "معنا" همان معنای لفظی متن است که امری اشتراک پذیر و قابل دسترس برای دیگران است و از ثبات و عدم تغییر برخوردار است. اما "معنا نسبت به" از نسبت سنجی میان معنای متن با امر بیرونی بدست می‌آید و در زمینه‌ای ورای متن مانند ذهن دیگر، عصر دیگر، موضوع وسیع‌تر و نظام ارزشی بیگانه شکل می‌گیرد (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۰).

طبق صورت‌بندی هرش، سازه‌های شناختی مفسر همگی از جنس "معنا نسبت به" هستند که از نسبت سنجی بین معنای متن با مسائل و پیش‌فهم‌های مفسر بدست می‌آیند. در این امتداد، هر چقدر مسائل، تجارب، شناخت‌ها، نظریات و اهداف مفسر فربه‌تر و غنی‌تر باشد (جنبه سازه‌گرایانه تفسیر) و متن موردنظر از ابعاد و اضلاع بیشتر و غنی‌تری برخوردار باشد (جنبه واقع‌گرایانه تفسیر) امکان شکل‌گیری سازه‌های معرفتی و تفسیری غنی‌تری مهیا می‌شود.

نظریات تفسیری جواد آملی و شهید صدر را نیز می‌توان مطابق با الگوی سازه‌گرایی واقع‌گرایانه صورت‌بندی کرد. در نظریه تفسیر موضوعی شهید صدر، نقطه آغاز تفسیر، مسأله برآمده از متن واقعیت است که مبتنی بر افکار، تجارب و موضوعات عصری شکل می‌گیرد و در بیان شهید صدر: «حرکه من الواقع الی القرآن» تعبیر می‌شود. این جنبه

^۹. meaning

^{۱۰}. significance

سازه‌گرایی نظریه تفسیر موضوعی است که نقش نظرگاه مفسر را در فرایند تفسیر مشخص می‌کند. گام دوم تفسیر موضوعی بررسی دلالت متن قرآن در خصوص آن مسأله است که در بیان شهید صدر «حرکه من القرآن الی الواقع» تعبیر می‌شود. این بخش نیز جنبه واقع‌گرایی نظریه تفسیر موضوعی است. مؤلفه‌های نطق و صمت در روش شناسی تفسیر جواد آملی نیز دقیقاً متناظر با همین دو بخش است. نطق با قرآن مبتنی بر پیش‌فهم‌های مفسر، متناظر با مؤلفه سازه‌گرایی و صمت بعد از نطق برای درک دلالت متن قرآن، متناظر با جنبه واقع‌گرایی فرایند تفسیر قرآن در دیدگاه جواد آملی به شمار می‌آید.

۵. نمونه‌ای از فهم مسأله‌محور قرآن با رویکرد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه

چنانکه بیان شد، پویایی و گستردگی فهم و تفسیر قرآن مبتنی بر دو مؤلفه محقق می‌شود: ۱. ظرفیت غنی متن قرآن، ۲. نظریه‌دار بودن ذهن مفسر و خواننده. تاثیر نظرگاه‌ها و مسائل مفسر در ایجاد تنوع و گستردگی تفسیر در بخش‌های قبل بررسی شد. در این قسمت تأثیر نظرگاه‌ها و مسائل یک خواننده معمولی در نسبت با ظرفیت دلالتی متن قرآن، برای ایجاد فهم‌های گوناگون از متن، بررسی می‌شود. در این امتداد دو نمونه دیالکتیک بین نظرگاه‌های خواننده با متن قرآن ذیل دو فراز «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (الحج: ۶۱) و «إِذَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَعْوًا وَ تَأْتِيًا إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا» (الواقعه: ۲۵ و ۲۶) با استفاده از الگوی سازه‌گرایی واقع‌گرایانه بررسی می‌شود.

مورد اول، در بردارنده واژه الله است و از آنجایی که تمام اسماء و صفات الهی دلالت تضمینی برای واژه الله به حساب می‌آیند، در نتیجه ابعاد متکثری برای این آیه فراهم می‌شود. مورد دوم وصف نحوه گفت‌و شنود بهشتیان است که از ابعاد محدودتری برخوردار است و در نتیجه مسائل و نظرگاه‌های کمتری را بر تافته و برداشت‌های محدودتری بدست می‌دهد. در اینجا هر دو فراز با رویکرد سازه‌گرایی واقع‌گرا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مبتنی بر این الگو، نقطه آغاز فرایند فهم، مسأله و نیاز خواننده است که نظرگاه او را در مواجهه با این آیه تعیین می‌کند. در مرحله بعد انواع دلالت‌های لفظی این آیه، اعم

دلالت تطابقی، تضمینی و التزامی، متناسب با آن مسأله پیجویی می‌شود و در نهایت بر مبنای داده‌های گزینش شده از دلالت متن، سازماندهی ویژه‌ای متناسب با مسأله مد نظر فاهم به عمل می‌آید. نکته حائز اهمیت این است که این فرایند همیشه به صورت خودآگاه انجام نمی‌شود. در بسیاری از موارد، فاهم در لحظه مواجهه با گستره مدالیل کلام به صورت ناخودآگاه و بدون آگاهی از فرایند مذکور، متناسب با مسأله خود دست به گزینش می‌زند و مفاهیمی را که نسبت به مسأله آن لحظه او بی‌ارتباط باشند، ممیزی می‌کند و تنها دلالت‌های مرتبط را بر می‌گزیند و در نهایت سازماندهی خاصی از آن دلالت‌ها به عمل می‌آورد.

برای مثال در مورد آیه اول: «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (الحج: ۶۱)، اگر خواننده این آیه در وسوسه ارتکاب گناه قرار داشته باشد (نظرگاه شخصی فاهم)، بعد از مواجهه با آیه از میان دلالت‌های تضمینی واژه الله، دلالت حسیب یا منتقم را بر می‌گزیند و آن آیه را اینطور ادراک می‌کند: به درستی که خدای حسابگر و منتقم، شنوا و بیناست (مواجهه از منظر مسأله فاهم). در مرحله بعد مبتنی بر دلالت التزامی این فهم، هشدار جدی برای جلوگیری از ارتکاب گناه از این آیه درک می‌کند (ساخت سازه شناختی شخصی). یا اگر خواننده به واسطه عمل نیکی که انجام داده، در کشمکش ریا و بازگویی آن عمل برای دیگران است، در لحظه مواجهه با این آیه دلالت "علی" و "عظیم" را از میان دلالت‌های تضمینی واژه الله متوجه می‌شود و آیه را اینطور درک می‌کند: خدای بزرگ و بلند مرتبه، شنوا و بیناست.

دلالت التزامی این فهم، او را از بازگویی عمل نیک خود نزد بندگانی که در برابر خدا حقیر و فقیر هستند، باز می‌دارد. نیز خواننده‌ای که در شرایط خطر و ترس قرار دارد به دلالت «ولی» و «حفیظ» از میان دلالت‌های تضمینی واژه الله بسنده می‌کند و آیه را این طور می‌فهمد: خدای سرپرست و نگهدار، شنوا و بیناست. دلالت التزامی این فهم، مایه آرامش او قرار می‌گیرد. اما در مورد فراز «يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعْوًا وَ تَأْتِيَمًا إِلَّا قِيَلًا سَلَامًا سَلَامًا»، مسائل مذکور در دیالکتیک با متن، دلالت‌های محدودتر و یک‌دست‌تری ایجاد می‌کنند و

این موضوع جایگاه ظرفیت متن را در قبض و بسط شناخت‌های مسأله‌محور از قرآن نشان می‌دهد.

در اینجا برای بررسی و مقایسه دقیق تر، جداولی بر مبنای نظرگاه‌های خواننده ذیل دو فراز مذکور تنظیم می‌شود تا رابطه دوسویه بین نظرگاه‌های خواننده و ظرفیت متن در شکل‌گیری شناخت‌های بدیع و مسأله‌محور از قرآن روشن شود.

جدول شماره ۱: سازه‌های شناختی برآمده از آیه «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»

نیاز و نظرگاه خواننده	دلالت تضمینی آیه	دلالت التزامی متن	سازه شناختی شخصی
ترس و نگرانی خواننده	مؤمن حافظ سلام	خدای ایمنی‌بخش و نگاهدار، مخاطرات و شرایط سخت بندگان را می‌بیند و ایشان را حفظ می‌کند.	خدای بینا و شنوا من را از ترس‌ها و نگرانی‌هایم حفظ می‌کند.
نیاز مادی و معنوی خواننده	ذوالفضل العظیم	خدایی که دارای فضل و عطای عظیم است از نیاز بندگان آگاه است و به آنها عطای بی‌دریغ عنایت می‌کند.	خدای بینا و شنوا من را با عطای خودش بی‌نیاز می‌کند.
کبر خواننده	عزیز خافض	خدایی که خوارکننده متکبران است، احوال بندگان متکبر را می‌بیند و آنها را به زیر می‌کشد.	گردنکشی من از چشم خدا پنهان نیست؛ پس در صورت تداوم با برخورد قاطع مرا به زیر می‌کشد.
گردنکشی خصم خواننده	خافض مقتدر ولی	خدایی که خوارکننده متکبران و سرپرست مومنان است، ظلم گردنکشان و مظلومیت مؤمنان را می‌بیند و از مومنان در برابر ایشان حمایت می‌کند.	خدای شنوا و بینا از من حمایت می‌کند و دشمن مرا خوار می‌نماید.
تمنای خواننده برای هدایت	رب هادی رافع	خدایی که مدبر بندگان است و هادی و رافع ایشان، از شوق ایشان بر هدایت باخبر است و ایشان را رشد می‌دهد.	خدای شنوا و بینا شوق من را به هدایت بی‌پاسخ نمی‌گذارد.
درماندگی خواننده به دلیل شرایط	عادل حکیم	خدای عادل و حکیم از موقعیت‌های سخت بندگان خبر دارد. پس تکلیف مالایطاق به ایشان تحمیل نمی‌کند و این	خدای شنوا و بینا این موقعیت سخت را برای رشد و ارتقای من قرار داده است.

سخت فردی و اجتماعی	سختی‌ها را برای رشد ایشان قرار داده است.	پس تا رسیدن به موفقیت باید به تلاش خود ادامه دهم.
شکور	خدای شکور سختی تلاش بندگان را می‌بیند و اجر و پاداش مناسب برای ایشان در نظر می‌گیرد.	خدای شکور سختی‌های کار من را می‌بیند و مرا بی‌اجر نمی‌گذارد، پس با امید به تلاشم ادامه می‌دهم.
بی‌مهری و عدم قدردانی از خواننده	خدای شکور تلاش بندگان را می‌بیند و پاداش مناسب برای ایشان در نظر می‌گیرد.	وقتی پاداش و اجر خدا هست نیاز به قدردانی دیگران نیست. پس با قوت قلب به تلاش خود ادامه می‌دهم.
وسویه خواننده برای ارتکاب گناه	خدا شاهد و حسابرس بندگان است و به اعمال ایشان آگاه. پس در همه شرایط باید در برابر خدا تقوا پیشه کرد.	خدا در همه شرایط اعمال مرا می‌بیند و حسابرس اعمال من است؛ پس راه‌گزینی برای گناه وجود ندارد.
وسویه خواننده برای ریا	خدای بزرگ و بلندمرتبه از اعمال بندگان آگاه هست و برای آنها پاداشی بزرگ فراهم می‌کند.	مادامی که ناظری بزرگ چون خدا اعمال مرا می‌بیند، نیازی به بازگو کردن آن برای بندگان حقیر و ضعیف نیست.
مضيقه معیشتی، روانی و... خواننده	خدای گشایشگر و بخشنده از موقعیت تنگنای بندگان آگاه است و در کار ایشان گشایش ایجاد می‌کند.	خدا از تنگی رزق، تنگی وقت و تنگی سینه من آگاه است و من را از این شرایط خارج می‌کند.

جدول شماره ۲: سازه‌های شناختی برآمده از فراز

«لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا تَأْتِيهَا إِلَّا قِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا»

مسأله و نظرگاه خواننده	دلالیت تطابقی آیه	دلالیت التزامی متن	سازه شناختی شخصی
پنجویی الگویی برای گفت‌وشنود	وضعیت گفت‌وشنود در بهشت: نبود سخنان لغو و گناه‌آلود و گفتوگوی مبتنی بر سلم و احترام	الگویی برای گفت‌وشنود مؤمنانه: پرهیز از گوش سپردن به سخنان لغو و گناه‌آلود و پایبندی به گفتگوی مبتنی بر سلم و احترام	می‌بایست در گفت و شنود خود الگوی گفت و شنود بهشتیان را رعایت کنم.
ترس و نگرانی خواننده	"	"	در هر وضعیتی باید الگوی گفت و شنود بهشتیان را رعایت کنم.

"	"	"	نیاز مادی و معنوی خواننده
"	"	"	کبر خواننده
"	"	"	گردنکشی خصم خواننده
"	"	"	تمنای خواننده برای هدایت
"	"	"	درماندگی خواننده به دلیل شرایط سخت فردی و اجتماعی
"	"	"	بی‌مهری و عدم قدردانی از خواننده
"	"	"	وسوبه خواننده برای ارتکاب گناه
"	"	"	وسوبه خواننده برای ریا
"	"	"	مضیقه معیشتی، روانی و... خواننده

چنانکه مشاهده می‌شود، آیه اول به دلیل اینکه واجد ابعاد دلالتی بیشتری است، ظرفیت پذیرش نظر گاه‌ها و مسائل بیشتری را دارد که در نتیجه دیالکتیک این دو، شناخت‌های متنوع‌تری به دست می‌آید. اما آیه دوم به دلیل ابعاد محدودتر، در مقابل نظر گاه‌ها و مسائل مختلف خواننده، دلالت مازادی نداشته و تنها یک دلالت مشترک دارد که مصادیق آن برای مسائل مختلف خواننده تفاوت می‌کند. البته باید گفت، هر یک از مؤلفه‌های نشنیدن سخنان لغو و گناه‌آلود و نیز گفتگوی مبتنی بر سلم، می‌تواند از ابعاد روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی خاصی برخوردار باشد که راهیابی به آن‌ها مستلزم وجود

پیش‌فرض‌هایی برگرفته از آن علوم است. در اینجا به دلیل عدم آگاهی از پیش‌فرض‌های مربوطه، درباره وجود یا عدم وجود ابعاد بیشتری برای آیات مذکور، اظهار نظر نمی‌شود. بر این اساس می‌توان گفت، بخش‌های مختلف متن قرآن دارای ظرفیت‌های مختلف دلالتی است که پیش‌فرض‌های گوناگون خواننده و مفسر را به یک میزان بر نمی‌تابد. این گونه است که مشاهده می‌شود، ذیل برخی از فرازها و آیات قرآن مجموعه تفاسیر ارائه شده، متنوع‌تر (از حیث گونه تفسیری) و فربه‌تر (از حیث کمیت و تفاوت در برداشت‌ها) بوده و ذیل برخی از آیات و فرازها تنوع و گستردگی کمتری وجود دارد.

۶. اعتبارسنجی گزاره‌های مستقل در قرآن خارج از سیاق کلام

آنچه در جدول اول آمده بود نمونه‌هایی محدود از نظرگاه‌های مراجعه به آیه مذکور بود. این نظرگاه‌ها محدودیتی را بر نمی‌تابند و به تناسب مخاطبان بسط می‌یابند. ظرفیت بی‌انتهای متن قرآن نیز متناسب با هر نظرگاه واجد دلالتی متناسب است. اما لازمه اعتبار این برداشت‌ها این است که گزاره‌های مستقل از قرآن خارج از سیاق کلام، دارای اعتبار باشند. برای مثال اگر فراز «انَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ بَصِیْرٌ» که در بخش قبل مورد بررسی قرار گرفت، در انتهای آیه ۶۱ سوره حج قرار داشته باشد، با توجه به سیاق آیه بر یاری مظلوم توسط خدای متعال دلالت التزامی دارد: «خدا شنوای گفته‌های ایشان و بینای اعمال ایشان است پس مظلوم را که حقش از دست رفته می‌بیند و آه و ناله‌اش را می‌شنود و او را یاری می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱). اما آیا می‌توان این بخش از آیه را خارج از سیاق آن و متناسب با نظرگاه خواننده ادراک کرد؟

در روایات تفسیری رسیده از اهل بیت (علیهم السلام) موارد فراوانی وجود دارد که در آن یک آیه یا فرازی از آن، در خارج از سیاق کلام تفسیر شده است. این نمونه‌ها که در تفاسیر اثری به وفور یافت می‌شوند، خود بر چند قسم هستند. قسم اول مربوط به روایاتی است که در آن فرازی از آیات قرآن خارج از سیاق کلام، معطوف به ائمه (ع) تفسیر می‌شود.

برای مثال صاحب تفسیر نورالتقلین ذیل آیه: «بَقِيْتُ اللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ» (هود: ۸۶) روایتی را از امام باقر (ع) ذکر می‌کند که در آن «بَقِيْتُ اللَّهُ» به امام زمان (ع) تفسیر می‌شود: «پس هنگامی که قائم (ع) ظهور می‌کند، پشتش را به کعبه تکیه زده در حالیکه ۳۱۳ نفر در مقابل او اجتماع کرده‌اند، پس اولین سخنی که به زبان می‌آورد این آیه است: «بَقِيْتُ اللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». سپس می‌گوید: من بقیه الله و حجت خدا و خلیفه او بر شما هستم. پس هیچ مسلمانی بر او سلام نمی‌کند مگر اینکه گوید: السلام عليك يا بقیة الله في أرضه» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹۲).

حال آنکه طبق سیاق کلام، این آیه خطاب به قوم شعیب بیان شده است و «بَقِيْتُ اللَّهُ» در این آیه، معطوف به سودی است که از راه معامله مشروع بدست می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۶۴).

قسم دیگری از روایات تفسیری که خارج از سیاق کلام ارائه شده‌اند، معطوف به مواردی است که امام (ع) با استناد به فرازی از آیات قرآن، حکم شرعی خارج از سیاق کلام استخراج می‌کنند. برای مثال در مورد آیه «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»، طبق سیاق "مساجد" در این آیه به معنای مواضعی است که برای نماز قرار داده شده که مسلمین نباید در آن، همچون نصاری در بیع و مشرکان در کعبه، احدی را به صورت مشترک با خدای متعال عبادت کنند (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۵۵). با این وجود امام جواد (ع) خارج از سیاق آیه، با استناد به "أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ" حد قطع ید را تعیین می‌کند که از محل انگشتان دست در نظر گرفته می‌شود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۳۹).

غیر از روایات تفسیری، استناد به فرازهایی از آیات قرآن خارج از سیاق کلام در سیره عملی اهل بیت (ع) در موارد متعدد مشاهده می‌شود. برای مثال در جریان ولایتعهدی امام رضا (ع) و امتناع ایشان از پذیرش این سمت، پس آنکه مأمون ایشان را تهدید به قتل می‌کند، ایشان می‌فرماید: «فَقَالَ الرَّضَا (ع) قَدْ نَهَانِي اللَّهُ تَعَالَى أَنْ أَلْفِي يَدِي التَّهْلُكَةَ فَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَيَّ هَذَا فَاَفْعَلْ مَا بَدَأَ لَكَ وَ أَنَا أَقْبَلُ ذَلِكَ عَلَيَّ أَيُّنِي □ أَوْلِيَّ أَحَدًا □ وَ □ أَعَزِلُ □؛ حضرت فرمود: خداوند مرا از اینکه خود را به هلاکت اندازم نهی فرموده، اگر امر بدین منوال است

هر کار که به نظرت رسیده انجام ده و من آن را می‌پذیرم. به شرط آنکه در عزل و نصب احدی دخالت نکنم (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۰).

حضرت در اینجا با استناد به آیه «**تَلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**» (البقره: ۱۹۵) حاضر به پذیرش ولایتعهدی می‌شوند. حال آنکه وجوهی که برای این آیه برآمده از سیاق کلام برشمرده‌اند در نهی ترک انفاق در جنگ و یا نهی زیاده‌روی در انفاق است که موجب هلاکت مومنان می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۱۶).

علاوه بر روش اهل بیت (ع) در اعتباربخشی به گزاره‌های مستقل قرآن، در سیره عقلا نیز، فراز تقطیع شده از آیات قرآن می‌تواند به عنوان جمله‌ای تام و تمام، معنای مستقلی را افاده کند و حکم کاملی را به مخاطب القاء نماید. از نظر عقلا اگر فراز تقطیع شده مابینت صریح با صدر و سیاق کلام ندا شته باشد، گرچه هماهنگ با آن نباشد، می‌تواند حجیت داشته باشد (پیروزفر، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

علامه طباطبایی یکی از مفسرانی است که در روش تفسیری خود، به درک معنای آیه در بستر سیاق تأکید می‌ورزد. با این وجود او در تفسیر فرازهایی از آیات قرآن، علاوه بر معنای برآمده از سیاق کلام، معنای مستقل و خارج از سیاق نیز برای متن قائل می‌شود. برای مثال وی در تفسیر آیه: «**وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**» (الحشر: ۷)، می‌نویسد: «این آیه با صرف نظر از سیاقی که دارد، شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا (ص) می‌شود و تنها منحصر به دادن و ندادن سهمی از فیه نیست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۰۴)

در مجموع می‌توان گفت بین دلالت‌های مستقل فرازهای قرآن با دلالت‌های مبتنی برسیاق کلام، در صورت عدم تنافی گزاره‌های مستقل با سیاق کلام، یک رابطه تکاملی وجود دارد. به نحوی که:

«اگر بناء لفظی آیه قطع نظر از سیاق بررسی شود، معنایی معین از آن برداشت می‌شود. حال اگر نگاه ما به سوابق و لواحق آیه امتداد یابد، معنای دیگری هم استنباط می‌شود و اگر به مقصود سوره اشراف

پیدا کنیم و موضع آیه را در بنای کلی سوره بنگریم، باز هم معنای دیگری از آن برداشت می‌کنیم و این دلیل وسعت مدلولات قرآن است.

مانند آیه «**تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**» که این فراز به تنهایی نهی از قتل نفس است و اگر با آیات قبل در نظر گرفته شود: «**أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**» این معنا به ذهن می‌آید که انفاق کنید که عدم انفاق سبب هلاکت شماست و اگر به آیات قبل‌تر نگاه کنیم، این آیه در مجموعه بزرگتری که بحث جهاد است قرار دارد و در آن نهی نموده از ترک جهاد که سبب هلاکت است و هر سه معنا که از آیه برداشت می‌شود، صحیح است و توسط اصحاب تفسیر بیان شده است» (حمداوی، ۱۴۲۸ق، صص ۱۸۴-۱۸۵).

این رویکرد که در آن دلالت‌های مستقل فرازهای قرآن در کنار دلالت‌های مبتنی بر سیاق کلام، به صورت توأمان مورد توجه می‌گیرند، در روایتی از امام باقر (ع) به روشنی بیان شده است. ایشان درباره ذوبطن بودن متن قرآن بیانی را به جابر جعفی ارائه می‌کنند که در انتهای آن بیان می‌فرمایند: «**إِنَّ الْآيَةَ لِتَنْزِلَ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَ أَوْسَطَهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرَهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَتَصَرَّفُ عَلَى وَجْهِهِ**؛ ابتدای آیه درباره یک مطلب، وسط آن در مورد مطلبی دیگر و پایان آن درباره موضوع دیگر است و این در حالی است که قرآن کلامی به هم پیوسته است که بر وجه مختلفی منصرف می‌شود.

بنابراین غیر از معنای فرازهای آیات در سیاق کلام، فرازهای مستقل آیات قرآن نیز خارج از سیاق کلام معانی ویژه‌ای افاده می‌کنند که به شرط عدم تنافی با آیات دیگر معتبر هستند.

نتیجه گیری

فهم مسئله محور قرآن زمانی ممکن می شود که از یک سو نظرگاه ها و مسائل خواننده مبنای مراجعه به قرآن قرار گیرد و از دیگر سو دلالت های لفظی متن مبنای ساخت معانی و اعتبارسنجی آن قرار گیرد. این دو مؤلفه، یعنی نظرگاه فاعل شناسا و داده های موجود در واقعیت بیرونی، در نظریه معرفت شناسی سازه گرایی واقع گرایانه به صورت توأمان مورد توجه قرار می گیرند.

استفاده از این نظریه برای فهم قرآن نشان می دهد، بین "نظرگاه های متنوع خواننده" و "ابعاد متکثر متن" در ایجاد شناخت های بدیع و مسأله محور از متن قرآن هم بستگی تام وجود دارد؛ به گونه ای که دو مؤلفه مذکور به مثابه دو شرط لازم برای شکل گیری سازه های معرفتی مسأله محور، پویا و معتبر از متن قرآن به حساب می آیند.

هر چه ابعاد متن بیشتر و متکثرتر باشد، امکان بهره گیری از مسائل و نظرگاه های بیشتری برای درک دلالت متن وجود دارد و هر چه ابعاد متن محدودتر و یک دست تر باشند، مسائل و نظرگاه های کمتری در فهم دلالت های آن به کار می آیند. از دیگر سو نظرگاه ها و مسائل متنوع خواننده یا مفسر در دیالکتیک با فرازهای ذوابعاد متن قرآن به شناخت های بدیع و متنوع از قرآن می انجامد و در مواجهه با فرازهای با ابعاد محدودتر، برای دستیابی به دلالت های متنوع و گسترده کفایت نمی کنند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، شهاب الدین سید محمود (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی فی تفهیم القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان.
۴. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۳ش)، «تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر»، *مجله پیام جاویدان*، شماره ۲، صص ۳۵-۴۸.

۵. باقری، خسرو (۱۳۹۵ش)، **درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران: اهداف، مبانی و اصول**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (۱۳۹۳ش)، **دانشنامه جهان اسلام**.
۷. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (۱۳۸۲ش)، **دایرةالمعارف قرآن کریم**، قم: بوستان کتاب.
۸. پیروزفر، سهیلا و فهیمه جمالی راد (۱۳۹۲ش)، «سازگاری تفسیر آیات بادو رویکرد مجموعی و تفکیکی»، **دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن**، شماره ۲، صص ۸۶-۱۰۰.
۹. حمداوی، رشید (۱۴۲۸ق)، **وحده النسق فی السورة القرآنیة، فوائدها و طرق دراستها**، بی جا: مجله معهد الامام شاطبی.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم (بی تا)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، **الایقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۳. شبستری، محمد مجتهد (۱۳۸۱ش)، **هرمنوتیک، کتاب، سنت**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. صدر، محمدباقر (۱۴۲۸ق)، **المدرسة القرآنیة**، بیروت: الدارالتعارف للمطبوعات.
۱۵. ضرغامی، سعید (۱۳۹۳ش)، «تبیینی سازه گرا / واقع گرا درباره چیستی علم و عناصر آن: زمینه ای برای بازاندیشی درباره آموزش علوم»، **پژوه شنامه مبانی تعلیم و تربیت**، شماره ۷، صص ۵-۲۸.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفه سیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفه سیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
۲۱. کدیور، پروین (۱۳۹۵ش)، **روان شناسی یادگیری از نظریه تا عمل**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ش)، **تفسیر و مفسران**، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۵. واعظی، احمد (۱۳۷۹ش)، **درآمدی بر هرمنوتیک**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. واعظی، احمد (۱۳۹۲ش)، **نظریه تفسیر متن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
27. Good, T. L. and Brophy, J. E. (1995), *Contemporary educational psychology* (5th Ed.) NY: Longman.
28. Jonassen, D. H. (1990), 'Thinking technology: Toward constructivist view of Instructional Design', *Educational Technology*, 30(9), 32-34.
29. Duffy, T. M. and Jonassen, D. H. (1992), *Constructivism and the Technology of Instruction: A Conversation*. London: Routledge
30. Phillips, D. C. (1995), 'The Good, the Bad, and the Ugly: The Many Faces of Constructivism', *Educational Researcher*, 24(7), 5-12.
31. Wallner, F. (1994), *Constructive realism: aspect of a new epistemological movment*. Vienna: BramUleer .
32. Woolfolk, A. E. (2001), *Educational psychology* (8th Ed.). Boston: Allyn and Bacon.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Alusi SM. Rouh al-Maani fi Tafsir al-Quran al- Azim. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyah; 1415 AH
3. Aroosi Haweizi AAJ. Tafsir Noor al-Thaqalain. Qom: Ismailian Publications; 1415 AH.
4. Ayazi SMA. The Interpretation of a Subject from the Viewpoint of Shahid Sadr. Payam Javidan Journal; 1383 HS, n. 2, 35-48.
5. Bagheri Kh. Introduction to the philosophy of education of the Islamic Republic of Iran: Goals, Principles and Principles. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 1395 HS.
6. Duffy T. M. Jonassen D. H. Constructivism and the Technology of Instruction: A Conversation. London: Routledge; 1992.
7. Feyz Kashani MMSM. Al-Wafi. Isfahan: Imam Amir Al-Mu'minin Ali (AS) Library; 1406 AH.
8. Good T. L. Brophy J. E. Contemporary educational psychology (5th Ed). NY: Longman; 1995.
9. Hamdawi R. Unit format in the Sura, its benefits and methods of study. Displaced: Mahad al-Imam Shatabi Magazine; 1428 AH.
10. Ibn Babawayh MBA. Ayun Akhbar al-Reza. Tehran: World Publication; 1378 AH.
11. Institute of Islamic Science and Culture. Encyclopedia of the Holy Quran. Qom: Book Garden; 1382 HS.
12. Islamic Encyclopedia Foundation. Encyclopedia of the Islamic World; 1393 HS.
13. Jonassen D. H. Thinking technology: Toward constructivist view of Instructional Design. Educational Technology; 1990, n. 30, 32-34.
14. Kadivar P. The Psychology of Learning from Theory to Practice. Tehran: Organization for the Study and Development of Humanities Textbooks University (SAMT); 1395 HS.
15. Khoi SA. Al-Biyan fi Tafsir al-Quran. Qom: Institute for the Restoration of the Works of Alamam al-Khu'I; Timeless
16. Koleini MBY. Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kotob al-Islam; 1407 AH.
17. Majlis MB. Bihar al-Anwar al-Jame le Dorar Akhbar al-Aemah al-Athar. Beirut: Dar Ehya al-Toras al-Arabi; 1403 AH.

18. Ma'rifat M. Interpretation and Interpreters. Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute; 1379 HS.
19. Phillips D. C. The Good, the Bad, and the Ugly: The Many Faces of Constructivism. Educational Researcher; 1995, n. 24, 5-12.
20. Pirouzfard S. Jamali F. The Compatibility of Interpretation of the Verses with Two Comprehensive and Separate Approaches. Quarterly Journal of Tafsir Interpretation and Language; 1392 HS, n. 2, 86-100.
21. Sadr M. Al-Madrassa al-Quraniyya. Beirut: Al-Adarat al-A'arif in the press; 1428 AH.
22. Shabestari MM. Hermeneutics, Book, Sunnah. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press and Publication Organization; 1381 HS.
23. Siwati J. Al-dor al-Muntour fi Tafsir be al-Masoor. Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Textbook; 1404 AH.
24. Siwati J, Al-Etghan fi Olum al-Quranic. Beirut: Dar al-Arab Book.
25. Tabarsi FBH. Al-Bayyan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications; 1372 HS.
26. Tabatabai SMH. Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers; 1417 AH.
27. Tusi MBH. Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ehya al-Toras al-Arabi; Timeless
28. Vaezi A. Introduction to Hermeneutics. Tehran: Institute for Research in Islamic Culture and Thought; 1379 HS.
29. Vaezi A, Text Interpretation Theory. Qom: Domain and University Research; 1392 HS.
30. Wallner F. Constructive realism: aspect of a new epistemological movement. Vienna: BramUleer; 1994.
31. Woolfolk A. E. Educational psychology (8th Ed). Boston: Allyn and Bacon; 2001.
32. Zarghami S. Constructivist / Realist Explanation of the Nature of Science and its Elements: A Ground for Reflection on Science Education. Journal of Foundations of Education; 1393 HS, n. 7, 5-28.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۶۳-۹۰

گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مبنایی به اسباب نزول

محمد جمال الدین خوش خاضع^۱

DOI: 10.22051/TQH.2020.29984.2753

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

چکیده

نحوه استفاده قرآن پژوهان از اسباب نزول، تأثیر مهمی در فهم آیات قرآن دارد. با مراجعه به آثار تفسیری و علوم قرآنی، شاهد طیف وسیعی از انواع مواجهه با اسباب نزول هستیم که درک و تبیین آن، مستلزم توجه به مبانی نظری است. این مقاله با روشی توصیفی تحلیلی به دنبال گونه‌شناسی و نقد رویکردهای مبنایی به اسباب نزول است. رویکردهای مبنایی در مواجهه با روایات سبب نزول را می‌توان بر اساس میزان گرایش نسبی آن‌ها به متن قرآن یا بافت فرهنگی اجتماعی، به دو رویکرد قرآن‌محور و ادبی-تاریخی تقسیم کرد. در این میان برخی از اندیشمندان با پابندی به منقولات و نیز چارچوب‌های سنتی شکل گرفته در حوزه اسباب نزول، با مبنای اهتمام به میراث گذشتگان، در عمل مدافع رویکرد سومی هستند که در این مقاله از آن با عنوان رویکرد سنتی یاد شده است. تکرار نظرات گذشتگان بدون کم‌ترین ارزیابی نوآورانه و خطر اعتقاد به

عدم جاودانگی قرآن، به ترتیب مهم‌ترین نقدها به دو رویکرد سنتی و ادبی - تاریخی است. اما رویکرد قرآن‌محور، نسبت به دو رویکرد پیش‌گفته، بیشترین گسست میان نظریه و عمل را در مواجهه با روایات سبب نزول در پی داشته است. به گونه‌ای که طرفداران این رویکرد برای فهم برخی آیات، چاره‌ای جز مراجعه و استناد به روایات سبب نزول نداشته‌اند. از آسیب‌های این گسست میان نظریه و عمل، عدم التزام عملی به بایسته‌های سندی و متنی در نقل روایات سبب نزول بوده است.

واژه‌های کلیدی: اسباب نزول، رویکرد سنتی، قرآن‌محور، ادبی - تاریخی، تاریخ‌گذاری.

مقدمه و طرح مسئله

دو فرض مبنایی کافی بودن قرآن در رساندن معنای خود (قرآن‌بستگی) و لزوم آگاهی از سنت پیامبر (ص) و ارتباط آن با آیات قرآن، در طول تاریخ، مسلمانان را در مقابل یک دوراهی قرار داده است. از سویی قرآن کلام خداست و به اعتقاد برخی این امکان وجود دارد که از راه اعجاز به گونه‌ای نازل شده باشد که نواقص کلام بشری به آن راه نیابد و بدون سبب نزول هم بتوان آن را فهمید.

از سوی دیگر سیره پیامبر (ص) و ارتباط آن با آیات قرآن در طول تاریخ برای مسلمین مهم بوده و نمی‌توانسته‌اند نسبت به بافت فرهنگی اجتماعی زمان نزول که سبب نزول هم جزئی از آن است، بی‌تفاوت باشند. اما از آنجا که نمی‌توان استدلال محکمی برای اعتقاد صرف به هر یک از این دو مبنا و منظر ارائه کرد، هیچ یک در عمل طرفدار افراطی نداشته و همه به دنبال ارائه راه بینایی بوده‌اند.

اندیشمندان اسلامی هیچ گاه از این دوراهی (قرآن‌بستگی و اهمیت سیره) که هر دو نیز برای آن‌ها جنبه اعتقادی داشته، خلاصی نیافته‌اند و همین امر سبب پیچیدگی موضع‌گیری‌های آنان در موضوع اسباب نزول شده است.

بنا بر این رویکردهای مبنایی در مواجهه با روایات سبب نزول را می‌توان بر اساس میزان گرایش نسبی آن‌ها به متن قرآن یا بافت فرهنگی اجتماعی، به دو رویکرد قرآن‌محور و ادبی — تاریخی تقسیم کرد. در این میان برخی از اندیشمندان با پایبندی به منقولات و نیز چارچوب‌های سنتی شکل گرفته در حوزه اسباب نزول، کم‌تر به مباحث مبنایی پرداخته‌اند که در این نوشتار با عنوان رویکرد سنتی از آن‌ها یاد می‌کنیم. البته می‌توان اهتمام به میراث موجود در حوزه اسباب نزول را به عنوان مبنای رویکرد سنتی در مواجهه با روایات سبب نزول در نظر گرفت. معرفی این رویکرد در کنار دو رویکرد مبنایی قرآن‌محور و ادبی - تاریخی، به شناخت بهتر آن‌ها یاری می‌رساند.

جلیلی در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه اسباب نزول (نگاره‌های ناظر به بازشناسی نسبت متن قرآنی با بافت فرهنگی — اجتماعی عصر نزول)» از این سه رویکرد با اندکی تفاوت در تعبیر، یاد می‌کند (جلیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷). در این نوشتار ضمن استفاده از مقاله یاد شده، هر یک از رویکردهای سه‌گانه برای نخستین بار به صورت تفصیلی و با بیان انتقادی نظرات طرفداران آن‌ها تبیین شده است. همچنین برای نخستین بار رویکرد سنتی به دو شاخه سنتی نقلی و سنتی اصولی کلامی تقسیم و تاریخچه آن‌ها مطرح و نقد شده است. نیز رویکرد قرآن‌محور از دو جنبه قرآن‌محوری در تفسیر و قرآن‌محوری در تاریخ‌گذاری بررسی و نقد شده است.

۱. رویکردهای مبنایی به اسباب نزول

۱-۱. رویکرد سنتی

در این نوشتار، رویکرد سنتی به اسباب نزول، شامل طیفی وسیع از صاحب‌نظران و آثار ایشان است که وجه مشترک آن‌ها، پایبندی به سنت گذشتگان اعم از روایات سبب نزول و

چارچوب‌های نظری در این حوزه است. در این رویکرد، گروهی صرفاً به نقل آثار گذشتگان پرداخته و گروهی نیز بدون عدول از مبانی و چارچوب‌های اصلی موجود در آثار گذشتگان، دست به تغییراتی جزئی در این حوزه زده‌اند. در ادامه از گروه اول با عنوان رویکرد سنتی نقلی و از گروه دوم با عنوان رویکرد سنتی اصولی کلامی یاد شده است.

۱-۱-۱. رویکرد سنتی نقلی

تدوین چارچوب‌ها و قواعد نظری مبحث اسباب نزول از سوی زرکشی (د. ۷۹۴ق) و به تبع آن سیوطی (د. ۹۱۱ق)، بسیاری از نوشته‌های پس از آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داد. به گونه‌ای که انبوه این آثار، به جز توضیح بیشتر و تغییر برخی مثال‌ها، افزوده‌ای نداشته و مطالعه یکی از این آثار، فرد را از مراجعه به دیگر آثار بی‌نیاز می‌کند.

در آثار مبنی بر این رویکرد، ابتدا به تبعیت از جعبری (د. ۷۳۲ق)، آیات قرآن به دو دسته بدون سبب نزول خاص (سبب کلی هدایت) و دارای سبب نزول خاص تقسیم شده و دسته اول — که به زعم قائلان به این رویکرد، بیش از هشتاد و پنج درصد از آیات قرآن را در بر می‌گیرد (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸) — از دایره بحث خارج می‌شود. در مورد دسته دوم نیز مباحثی چون معنای سبب نزول، اهمیت و فواید شناخت آن، راه دستیابی به آن، تعبیر و الفاظ حاکی از سبب نزول و در نهایت قواعدی برای کاربست سبب نزول در فهم آیات، مانند عمومیت لفظ و خصوصیت سبب، تعدد سبب نزول درباره یک آیه و تعدد آیات با یک سبب نزول و مواردی از این دست مطرح می‌شود (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۹-۱۲۷).

ذیل هر یک از عناوین یادشده نیز مثال‌های مشخصی از روایات سبب نزول — بدون ارزیابی‌های دقیق که مستلزم بحث‌هایی مستوفی است — تکرار می‌شوند. از آن‌جا که این رویکرد، بیشترین نوشته‌ها در زمینه اسباب نزول را به خود اختصاص داده، در ادامه تنها به گونه‌شناسی این کتب و ذکر یک نمونه در هر گونه اکتفا می‌شود.

نوشته‌های سنتی نقلی در زمینه قواعد و چارچوب‌های نظری، یا در کتب علوم قرآنی (برای نمونه نک: همان، ج ۱، ص ۹۹-۱۲۷) یا در تک‌نگاری‌هایی در زمینه اسباب نزول

(برای نمونه نک: عنایه، ۱۴۱۱، سراسر اثر) و یا در مقدمه برخی تفاسیر (برای نمونه نک: ابن عاشور، بی تا، ص ۴۴-۴۹) ارائه شده‌اند. نویسندگان برخی تک‌نگاری‌ها نیز بیش از پرداختن به مباحث نظری، وجهه همت خود را گردآوری روایات سبب نزول از کتب مختلف قرار داده‌اند (برای نمونه نک: العکک، ۱۴۲۴، سراسر اثر).

گونه دیگری از آثار که می‌توان در رویکرد سنتی نقلی جای داد، تفاسیری هستند که بدون نقد و تحلیل به نقل روایات سبب نزول مبادرت می‌کنند. برای نمونه، هر چند زمخشری یک مفسر معتزلی بوده و جایگاه ویژه‌ای برای عقل قائل است؛ اما در زمینه نقل روایات سبب نزول، رویکرد سنتی نقلی داشته است. (زمخشری، ۱۴۰۷، سراسر اثر) به گونه‌ای که از ۲۸۳ روایت سبب نزولی که در تفسیر خود نقل کرده، فقط یک مورد را به صورت تحلیلی آورده (حسینی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۵) و تنها دو مورد را رد کرده است (هاشمی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۷).

با توجه به سنت دیرین امامیه در عدم تفکیک روایات سبب نزول از دیگر روایات تفسیری و عدم نگارش مستقل در این زمینه، در نوشته‌های قرآن‌پژوهان سنتی امامیه در خصوص اسباب نزول نیز، مباحث مرسوم در این زمینه تکرار شده است. عدم پویایی و تکرار مباحث، حتی برخی اندیشمندان سنتی را نیز به انتقاد واداشته است؛ اما به دلیل طرح این انتقادات در همان چارچوب نظری سنتی و در دست نداشتن ابزاری برای به ثمر نشاندن آن، حاصل قابل توجهی را به دنبال نداشته است. به عنوان نمونه، حجتی کتاب/اسباب النزول خود را — که می‌توان آن را نگارشی نو از نوشته‌های سیوطی در زمینه اسباب نزول دانست (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۶؛ همو، ۱۴۲۲، سراسر اثر) — پاسخگوی بسیاری از مشکلاتی می‌داند که سیوطی موفق به حل آن‌ها نشده و در آن موارد به بیراهه رفته است. همچنین مدعی است که علاوه بر آراء اهل سنت، نظرات شیعه را نیز منعکس کرده که پاسخگوی نیاز فریقین در این زمینه باشد (حجتی، ۱۳۸۲، ص ۱۲-۱۳). اما پس از بررسی این اثر در می‌یابیم چندان که باید و شاید به اهداف خود دست نیافته و جز تفصیل برخی

مباحث و مثال‌های سیوطی و ذکر برخی روایات سبب نزول امامیه، نتایج نظری جدیدی نداشته است (همان، سراسر اثر).

۱-۱-۲. رویکرد سنتی اصولی - کلامی

گروهی از محققان سنتی امامیه با صبغه اصولی و کلامی، در عین پابندی به سنت گذشتگان، به دنبال راهی میانه و نوعی جمع میان مباحث سنتی علوم قرآنی و مباحث اصولی و کلامی بوده‌اند. ترس از افتادن در ورطه تاریخ‌مندی قرآن در اثر توجه بیش از حد به تاریخ و روایات سبب نزول از یک سو و اعتقاد به نقش آگاهی از تاریخ و سبب نزول در فهم آیات از سوی دیگر، این گروه از قرآن‌پژوهان را بر آن داشته است تا به گونه‌ای به دنبال جمع بین این دو باشند.

خاستگاه این رویکرد به اسباب نزول را می‌توان در رویکرد تفسیری مشهور به مکتب نجف که به دنبال بنیان نهادن اندیشه و روش تفسیری نوینی بر اساس اندیشه فقاهتی و اصول فقه است، جستجو کرد. آغازگر این حرکت، محمد جواد بلاغی (د. ۱۳۵۲ق) و نخستین حاصل آن تفسیر *نا تمام آلاء الرحمن* و اوج آن، تفسیر *نا تمام البیان*، از سید ابوالقاسم خویی (د. ۱۴۱۳ق) است (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۳۴). از دیگر چهره‌های شاخص این رویکرد تفسیری که بیش از دیگران به مبانی و مباحث نظری درباره روایات سبب نزول پرداخته‌اند، می‌توان از سید محمد رضا حسینی جلالی و محمد هادی معرفت نام برد.

حسینی جلالی در مورد اعتبار عمومیت لفظ یا خصوصیت سبب در سبب نزول، بر این باور است که لزوم تعمیم و امتناع تخصیص که مورد پذیرش قاطبه دانشمندان است، تنها درباره آیات الاحکام موضوعیت دارد. در حالی که بحث اسباب نزول علاوه بر آیات الاحکام، شامل همه آیات قرآن می‌شود و التزام به عموم احکام وارد در همه آیات، غیر معقول است. به عنوان مثال، هدف از طرح داستان حضرت موسی (ع)، فرعون و بنی اسرائیل، عبرت گرفتن از آنها است و عام دانستن الفاظ آنها معنایی ندارد، زیرا در این

آیات حکمی بیان نشده که به دیگران تعمیم داده شود، بلکه واقعه‌ای بوده که در یک مورد خاص رخ داده است (حسینی جلالی، ۱۴۰۸، ص ۹۹-۱۰۰).

معرفت نیز در عین توجه به سنت گذشتگان، مقید به تکرار تمامی مباحث مطرح شده در رویکرد سنتی نقلی نبوده و از مواردی چون الفاظ صریح در سبب نزول، تکرار نزول، نزول چند آیه به دنبال یک سبب و برخی از فواید سبب نزول، مانند نقش سبب نزول در آگاهی از حکمت تشریح حکم، سخنی به میان نیاورده است (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۲). از طرفی وی به طرح مباحثی نو نسبت به رویکرد سنتی نقلی نیز پرداخته است.

به عنوان نمونه، قاعده اصولی «الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لِإِخْصَاصِ السَّبَبِ» را با بحث تنزیل و تأویل در برخی روایات شیعی پیوند زده است. یکی از شواهد وی در این زمینه پاسخ امام صادق (ع) به پرسش فضیل بن یسار درباره حدیث نبوی معروف «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ هَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» است که می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ». یا در حدیث دیگری می‌فرماید: «ظَهْرُ الْقُرْآنِ الَّذِي نَزَلَ فِيهِمْ وَ بَطْنُهُ الَّذِي عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ» (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶).

معرفت معتقد است هر آیه‌ای که به دنبال مورد یا سببی نازل شده، هم حکم آن مورد را بیان کرده و هم دلالتی فراتر از آن و قابل انطباق بر جریانات مشابه دارد. وی نقش اول آیه را تنزیل یا ظهر و نقش دوم را تأویل یا بطن آیه می‌نامد. بنابراین مقصود ایشان از طرح این قاعده اصولی در بحث اسباب نزول، توسعه در مدلول آیات به گونه‌ای است که معانی باطنی معرفی شده از سوی اهل بیت (ع) را نیز در بر گیرد (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸-۳۲۰). وی در کتاب علوم قرآنی (گزیده‌ای از مباحث کتاب التمهید فی علوم القرآن به زبان فارسی) با نظر داشت کارکرد این قاعده اصولی، برای این بحث از عنوان «استفاده فقهی از شأن نزول و تنزیل و تأویل» استفاده می‌کند (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

۲-۱. رویکرد قرآن محور

۱-۲-۱. قرآن محوری در حوزه تفسیر

در طول تاریخ اسلام، برخی در سایه عظمت قرآن، احساس استغنا کرده و با اعتماد به نفسی متکی بر ویژگی‌های منحصر به فرد آن (قطعی الصدور بودن و عدم تحریف الفاظ) محوریت ویژه‌ای - نسبت به دیگر منابع اسلامی - برای آن قائل شده‌اند (پاکتچی، ۱۳۸۹، جلد سه دوازدهم). بر همین اساس برخی شناخت اسباب نزول را شرط فهم و تفسیر قرآن ندانسته و منوط کردن تدبر در کتاب الهی بر احاطه به اسباب نزول را، موجب محرومیت از درک روح و جوهر آن می‌دانند (دهلوی، ۱۳۸۲، ص ۶۷).

قرآن‌محوری در مواجهه با روایات سبب نزول در حوزه تفسیر، در دو دسته از تفاسیر قابل پی‌جویی است. یکی رویکرد سلفی در اهل سنت^۱ که تنها برای قرآن و سنت شخص پیامبر (ص) حجیت قائل بوده و منکر سنت تفسیری گذشتگان است و دیگری رویکرد تفسیر قرآن به قرآن که هر چند به کلی منکر نقش روایات و سنت تفسیری گذشتگان در فهم آیات نیست؛ اما نقش قرآن را محوری‌تر می‌داند. وجود مشکلات عدیده در سند و متن روایات سبب نزول، طرفداران تفسیر قرآن به قرآن را در خودبسندگی قرآن^۲ در زمینه سبب نزول با مفسران سلفی هم‌نوا کرده و طرفداران رویکرد سلفی نیز، به دلیل اهمیت ویژه‌ای که برای خود قرآن قائل هستند، از تفسیر قرآن به قرآن بسیار بهره برده‌اند.

بنا بر این هر دو رویکرد، در مقام نظر به نوعی استقلال و بسنده بودن قرآن نسبت به روایات سبب نزول معتقد هستند. اما انتخاب عنوان قرآن‌محوری به جای قرآن‌بسندگی، از آن رو است که طرفداران هر دو رویکرد، در عمل ناچار به استفاده از روایات سبب نزول

۱. در ایران و سرزمین‌های شیعی، به طور کلی گسست محسوسی میان تفسیر معاصر و سنت‌های تفسیری دیده نشده و تفسیر سلفی به معنای اصلی آن زمینه‌ای نداشته است (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۳۸).

۲. اعتقاد به خودبسندگی قرآن، حاصل روی آوردن به فهم قرآن همراه با بدگمانی نسبت به سنت پدیدآمده در میان مسلمانان و پرهیز از سنت عملی است. البته سخن خلیفه دوم: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (احمد بن حنبل، المسند، ج ۱ ص ۳۳۶) در زمان احتضار پیامبر (ص) بدان معنا بود که «نیازی به نوشته (کتاب) دیگری از جانب پیامبر نیست» و نباید آن را به معنای خودبسندگی قرآن در مقام فهم انگاشت (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۸۷).

در فهم آیات و لو به صورت محدود بوده‌اند. بنا بر این بر اساس هدف این نوشتار و هم‌نوایی مبنایی دو رویکرد در مواجهه با روایات سبب نزول، بحث از آن‌ها را در کنار هم مطرح شده است.

گرایش سلفی، یکی از گرایش‌های تفاسیر اجتماعی ادامه‌دهنده مکتب عبده در جهان عرب معاصر است (پاکتچی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۶۲). تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن و توسعه در استفاده از احادیث و سنت نبوی در تبیین آیات قرآن، از ویژگی‌های جریان سلفی است. سلفی‌ها بر خلاف سنت گرایان، معتقدند برای فهم نصوص قرآن و سنت باید با کنار زدن سنت گذشتگان و گسستن چهارده قرن سنت تفسیری، مستقیماً به سراغ عصر نبوی رفت (همان، ص ۲۴۸-۲۴۹).

رشید رضا از پیش‌تازان سلفی‌گری معاصر در مصر، در جمع بین عقل و نقل، طرفدار علمای سلفی اهل سنت، مانند ابن تیمیه و شاگرد مستقیم او، ابن قیم جوزی است (همان، ص ۲۶۲). نگرش منفی رشید رضا به روایات سبب نزول، ریشه در عواملی چون اعتقاد به عدم حجیت قول صحابه و تابعان، عقل‌گرایی، اعتبار عموم نص، اعتقاد به تأثیر اجتهاد راویان در اسباب نزول و اعتقاد به عدم نیاز به اسباب نزول در برخی موارد و تأثیر منفی آن در فهم صحیح آیات دارد (هاشمی، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۴۹-۱۵۷). البته رشید رضا مانند آلوسی از مفسران سلفی معتدل است که به طور کلی ارتباط خود را با تفاسیر گذشته قطع نمی‌کنند؛ اما بیش از اندازه خود را درگیر سنت تفسیری نمی‌نمایند (پاکتچی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۸۴).

از نمونه‌های افراطی جریان سلفی می‌توان از سید قطب یاد کرد. قطب در تفسیر فی *ظلال القرآن* بر مبنای گسست کامل نسبت به سنت تفسیری، به هیچ تفسیر پیش از خود ارجاع نداده و می‌خواهد مستقیم با قرآن وارد گفت و گو شود. مفسران سنت‌گرنیزی چون قطب، اقوال صحابه و تابعان را رأی آن‌ها دانسته و از آن استفاده نمی‌کنند. علاوه بر آن نسبت به کیفیت سند اقوال بسیار کمی نیز که از پیامبر (ص) نقل شده تردید داشته و آن را قابل مناقشه می‌دانند (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵).

طباطبایی از مروجان روش تفسیر قرآن به قرآن، بیش از دیگران به تبیین مبنایی خود در مواجهه با روایات سبب نزول پرداخته است. وی قرآن را در دلالت خود، مستقل از هر چیزی دانسته، بیان می‌دارد که چگونه ممکن است قرآنی که بیان‌گر همه چیز است، بیان‌گر خود نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱).

او سه دلیل برای بدینی خود نسبت به روایات سبب نزول ارائه می‌کند:

اولاً؛ به دلیل وجود تناقض‌های غیر قابل جمع در این روایات، یا بسیاری از آن‌ها نقلی محض نبوده و نظری و اجتهادی هستند، و یا همه یا بعضی از آن‌ها جعلی و مدسوس هستند. ثانیاً نقل به معنای روایات به دلیل منع شدید از ثبت حدیث و کتابت آن از سوی مقام خلافت، گاهی اصل مطلب را از میان برده است.

ثالثاً؛ با شیوع جعل و دسّ، اسرائیلیات و روایات جعلی و مدسوس در این روایات راه یافته است. وی صحیح بودن خبر از جهت سند را نیز سودمند نمی‌داند؛ زیرا صحت سند، احتمال دسّ یا اعمال نظر را از میان نمی‌برد (همو، ۱۳۵۳، ص ۱۷۳-۱۷۵).

ایشان با استناد به اخبار عرض، معتقد است که روایت را باید با آیه تأیید و تصدیق کرد نه اینکه آیه را تحت حکومت روایت قرار داد. بنا بر این اگر سبب نزولی متواتر یا خبر قطعی الصدور نباشد، تنها در صورت سازگاری با مضمون و قرائن اطراف آیه مورد اعتماد است. وی در ادامه از این هم فراتر رفته می‌نویسد: اساساً مقاصد عالیّه قرآن مجید که معارفی جهانی و همیشگی هستند، در استفاده خود از آیات کریمه قرآن، نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات سبب نزول ندارند (همان، ص ۱۷۶).

همانطور که پیدا است در دیدگاه طباطبایی، نقش اسباب نزول در تفسیر قرآن، صورت وارونه یافته، از کارکرد تفسیر در اعتبار اسباب نزول سخن به میان می‌آید، نه از کارکرد اسباب نزول در تفسیر. بنا بر این از نظر وی، کار بست این روایات در فهم قرآن و ابتدای تفسیر بر آن، فرآیند تفسیر را به انحراف خواهد کشاند (جلیلی، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

طباطبایی جری (تطبیق کلی بر مصداق) را شیوه ائمه (ع) دانسته و تطبیق یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد - هر چند اصلاً ربطی به مورد و شأن نزول

آیه نداشته باشد — عقلاً جایز می‌داند. زیرا قرآن برای هدایت همه انسان‌ها، در همه دوره‌ها نازل شده و مخصوص عصر نزول و اشخاص آن عصر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲). بر این اساس وی اجتهاد در سبب نزول را جایز و بسیاری از روایات این حوزه را اجتهاد صحابه و تابعین می‌داند.

صادقی تهرانی نیز در روش تفسیری و نیز مواجهه با روایات سبب نزول، بسیار شبیه به طباطبایی و متأثر از آن عمل کرده است. وی برای تأکید بر نقش محوری قرآن، روایات تفسیری و سبب نزول را در پاورقی تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه ذکر می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، سراسر اثر). به زعم او، با این کار، نگاه منفی به روایات و نقش حاشیه‌ای آن‌ها در فهم آیات نشان داده شده و دیگر نیازی به نقد جداگانه هر یک از این روایات وجود ندارد. بر این اساس در حدود نود درصد از موارد نقل سبب نزول در این تفسیر، به گزارش صرف اکتفا شده است (هاشمی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۱). غافل از آنکه با این کار نمی‌توان از تأثیر طبیعی این روایات در فهم آیات کاست، زیرا بالاخره آیات با این روایات در ذهن نقش می‌بندند و این موضوع با اعتقاد ایشان در مورد محوریت قرآن در تناقض است.

دروازه نیز از مفسرانی است که نسبت به روایات سبب نزول بدبین بوده و در مواجهه با این روایات، از رویکرد قرآن‌محور پیروی می‌کند. وی ضمن گلایه از نقل بدون نقد و پاکسازی روایات سبب نزول در کتب دوره‌های مختلف، معتقد است بسیاری از روایات سبب نزول با روح، سیاق و گاهی حتی با نصوص آیاتی که درباره آن‌ها نقل شده‌اند هماهنگی ندارند. وی معتقد است در این روایات آثار اختلافات سیاسی و مذهبی سه قرن اول اسلامی مشهود است. با این حال به دلیل تساهل مدوّنان و مفسران متقدم، این روایات بدون پاکسازی از دوره‌ای به دوره دیگر منتقل شده و حتی به قضایایی قطعی یا متونی نقلی که پابندی به آن‌ها و جمع بین آن‌ها واجب است، تبدیل شده‌اند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶).

در پایان، یاد کرد این نکته لازم است که طرفداران رویکرد قرآن‌محور، نسبت به دو رویکرد سنتی و ادبی - تاریخی، بیشترین گسست میان نظریه و عمل را در مواجهه با روایات سبب نزول داشته‌اند. به گونه‌ای که برای فهم برخی آیات، چاره‌ای جز مراجعه و استناد به روایات سبب نزول نداشته و با عدول از نظریه خود، از این روایات بهره فراوان برده‌اند. هر چند در موارد بسیاری نیز با استناد به روح، سیاق یا ظاهر آیات، روایات سبب نزول را رد کرده باشند.

از آسیب‌های این گسست میان نظریه و عمل، عدم التزام به بایسته‌های سندی و متنی نقل روایات سبب نزول بوده است. به گونه‌ای که مفسری چون قطب، با رویکرد سلفی افراطی و تکیه بر عظمت قرآن، بدون اشاره به روایت سبب نزول، از محتوای آن استفاده می‌کند. برای نمونه، وی در مورد آیه ۲۲ سوره نور بدون ذکر سند می‌نویسد: «نزلت فی آبی بکر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - بَعْدَ نُزُولِ الْقُرْآنِ بِرِأْيَةِ الصِّدِّيقِ» (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۵۰۴) و به گونه‌ای ماجرا را شرح می‌دهد که گویی خود در آنجا حضور داشته است. روشن است که آسیب‌های این نوع استفاده قرآن‌محور از روایات سبب نزول، اگر از آسیب‌های استفاده نقل‌محور بیشتر نباشد، کم‌تر هم نیست (پاکتچی، ۱۳۸۹، جلسه دوازدهم).

صادقی تهرانی نیز در موارد متعددی چون تفسیر آیه، تأیید نظر تفسیری، تثبیت باورهای مذهبی و بیان ارتباط جمله‌های یک آیه از روایات سبب نزول بهره برده است (هاشمی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۰). همچنین رشیدرضا آگاهی از سبب نزول را در فهم حکم از آیات احکام و فهم آیاتی که به وقایع صدر اسلام اشاره دارند، ضروری می‌داند (رشید رضا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۶).

در این میان طباطبایی علاوه بر استفاده فراوان از روایات سبب نزول (صرف نظر از تأیید یا رد آنها)، آشنایی با مواردی چون تاریخ پیدایش معارف، احکام و قصص مقارن نزول و چگونگی پیشرفت دعوت اسلامی را از فواید جزئی آگاهی از حوادث و خصوصیات زمان و مکان نزول می‌خواند.

وی از این هم فراتر رفته و در اظهار نظری مغایر با مبنای بسندگی ذاتی قرآن نسبت به روایات سبب نزول، پیروی از سیره پیوسته ائمه (ع) در حفظ وحدت اسلامی را - که از نظر وی مهم تر از فوائد جزئی مذکور است - به عنوان یکی از دلایل خود در به حاشیه راندن این روایات بیان می کند (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۱۹۵-۱۹۶).

۲-۲-۲. قرآن محوری در حوزه تاریخ گذاری

دستیابی به ترتیب نزول آیات و سور قرآن یکی از دغدغه های همیشگی مسلمانان بوده است و یکی از منابع اصلی در این زمینه، روایات سبب نزول به شمار می آید. نکنونام منابع و مستندات را که برای تاریخ گذاری (تعیین زمان و ترتیب تاریخی) هر یک از واحدهای نزول قرآن به کار می آیند، شش دسته می داند که عبارتند از: آیات قرآن، روایات ترتیب نزول، سبب نزول، سیره نبوی، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ. پ سپس با این بیان که بازگشت روایات سیره، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ نیز به روایات سبب نزول است؛ نقشی محوری به این روایات داده است. البته اکتفا به روایات سبب نزول و اعتقاد به اینکه هر آنچه در روایات سیره، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ آمده در اسباب نزول نیز آمده، محل اشکال است. زیرا همان گونه که بخشی از موارد سه گانه در روایات سبب نزول منعکس شده، برخی موارد اسباب نزول نیز در روایات سه گانه مذکور قابل پی جویی هستند. به هر حال وی در نهایت مهم ترین منابع و مستندات تاریخ گذاری قرآن را آیات قرآن، روایات ترتیب نزول و روایات سبب نزول دانسته است (نکنونام، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶) و به دلیل تقارن زمانی سبب نزول با نزول آیه، آن را دقیق ترین شاخص در این زمینه می داند (همان، ص ۱۲۶).

از سوی دیگر به نقل از فارسی (فارسی، ۱۳۶۷، ص ۱۸) قرآن مرتب شده بر اساس ترتیب نزول را معیاری برای ارزیابی روایات سبب نزول معرفی می کند (نکنونام، ۱۳۸۰، ص ۷-۸). در این صورت روایات سبب نزول، راه رسیدن به ترتیب نزول و روایات ترتیب نزول به عنوان سنجه ای برای ارزیابی روایات سبب نزول معرفی شده که مستلزم دور است.

زیرا از سویی تعداد روایات سبب نزول، بسیار کم‌تر از آن است که بتوان ترتیب نزول تمامی واحدهای نزول را به کمک آن استخراج کرد و از سوی دیگر ترتیب نزولی قطعی در دست نیست تا بتوان به وسیله آن روایات سبب نزول را ارزیابی کرد.

اما برخی خاورشناسان به دلیل اعتقاد به وجود تضادها و تناقض‌هایی در روایات ترتیب نزول و سبب نزول و تردید در کارکرد محوری این روایات در تاریخ‌گذاری قرآن، برای دستیابی به ترتیبی جدید از سوره‌ها مسیری قرآن‌محور را پیموده‌اند. در همین راستا بلاشر^۳ روش محققان مسلمان و افرادی چون مویر^۴ و اشپرنگر^۵ را به دلیل تلاش برای تعیین ترتیب نزول بر اساس آثار مربوط به سیره رسول خدا (ص) و اسباب نزول نقد کرده و مکتب آلمانی در تعیین ترتیب نزول را — که توسط وایل^۶ پایه‌گذاری شده و افرادی چون نولدکه^۷ از آن تبعیت کرده‌اند - روش مطمئن‌تری می‌داند.

در این روش به جای اعتماد به روایات، معیارهای سه‌گانه اشارات قرآن به حوادث معروف، سبک سوره‌ها و محتوای آن‌ها مبنای تعیین ترتیب نزول هستند. وی معتقد است که باید برای همیشه از عقیده تقسیم‌بندی سوره‌ها منطبق بر سیره پیامبر (ص) و مطلقاً مبتنی بر روایات صرف نظر کرد و تنها خود قرآن است که می‌تواند راهنمای قابل اطمینانی باشد (بلاشر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۴-۲۷۶). شهادت سنت فقط برای تأیید اطلاعات باید به کار گرفته شود و تنها می‌تواند فرضیه‌ها و تعبیرها را مساعدت کند؛ ولی نمی‌تواند آن‌ها را ایجاد کند (همان، ص ۲۷۹).

ریچارد بل^۸ نیز ضمن انتقاد از روش محققان قدیم مسلمان که به ندرت به شواهد درونی (درون‌متنی) در تعیین ترتیب نزول توجه کرده‌اند، سه اشکال به روایات سبب نزول وارد می‌کند: اول اینکه روایات سبب نزول، برای بخش کوچکی از قرآن است. دوم اینکه

3 . Régis Blachère

4 . William Muir

5 . Aloys Sprenger

6 . Gustav Weil

7 . Theodor Nöldeke

8 . Richard Bell

اغلب آن‌ها رویدادهایی جزئی و بی‌اهمیت‌اند که تاریخ دقیق آن‌ها معلوم نیست و نکته آخر اینکه بین آن‌ها ناهماهنگی و تعارض وجود دارد. البته وی این روایات را کاملاً بی‌ارزش ندانسته، بر این باور است که علی‌رغم این کاستی‌ها، تعیین تاریخ مبتنی بر احادیث که شیوه کار محققان مسلمان است به هیچ‌وجه بی‌ارزش نیست و در واقع اساس همه کارهای آینده را تشکیل می‌دهد (بل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۱-۳. رویکرد ادبی - تاریخی

بر خلاف دو رویکرد سنتی و قرآن‌محور، در رویکرد ادبی - تاریخی، منافاتی میان اثرپذیری متن قرآن از بافت فرهنگی اجتماعی عصر نزول، با جاودانه و جهانی بودن آن دیده نمی‌شود. در این رویکرد، با لحاظ شرایط فرهنگی اجتماعی عصر نزول، معنای وسیع‌تری از سبب نزول اراده و ارائه شده است. خاستگاه این رویکرد، مکتب ادبی در تفسیر یا تفسیر بیانی است. مطرح‌ترین شخصیت این مکتب، امین خولی است که با پرورش نظر عبده در باره مطالعه زبان قرآن و ذوق فهم لغت و نیز تحت تأثیر مطالعات ادبی طه حسین آن را بنیاد نهاد (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۳۷).

در مکتب ادبی خولی، قرآن مانند هر اثر ادبی باید در بافت تاریخی آن تفسیر شود (ویلانت، ۱۳۸۳، ص ۱۰). از نظر وی هرگونه شناخت و تفسیر صحیحی از متن قرآن - با هر رهیافت و مقصودی - در قدم نخست باید مبتنی بر نگرش ادبی به قرآن باشد (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۵). البته یکی از ویژگی‌های تفسیر ادبی معاصر، کنار نهادن روایات تفسیری و دخالت ندادن آن‌ها در تفسیر قرآن است، مگر آنکه مانند روایات سبب نزول و نظایر آن، در چارچوب تحلیل ادبی قرار گیرند (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹).

جریان اصلاح‌گرایی سیاسی اجتماعی اسدآبادی و اصلاح‌گرایی دینی شاگردش عبده،^۹ همچنین زمینه‌ساز به وجود آمدن جریانی کلامی به عنوان نومعتزله شد (وصفی،

^۹. برای اطلاع از جنبش‌های اصلاح‌طلبانه معاصر نک: (عالم‌زاده، ۱۳۶۷، ص ۳۱۳).

۱۳۸۷، ص ۱۰) که در نظریه‌پردازی در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی، علاوه بر مبنایی معتزله، از علوم انسانی غربی نیز بهره برده است.

دفاع از اسلام در برابر پیشرفت غرب، اثبات سازگاری دین با عقل برای مقابله با عقب‌ماندگی مسلمانان و اثبات سازگاری اسلام با مدرنیته از اهداف این جریان است. نومعتزلیان مؤهل عقب‌ماندگی مسلمانان را نه خود اسلام، بلکه تفسیرها و فهم‌های نادرست از اسلام و نادیده گرفتن جایگاه عقل در اثر رواج اشعری‌گری می‌دانند (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴-۱۱۵). نومعتزلیان توجه به تاریخ و قرائت تاریخی را در درک صحیح از چگونگی شکل‌گیری مفاهیم علوم اسلامی لازم می‌دانند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

محمد عابد الجابری، حسن حنفی، محمد ارکون و نصر حامد ابوزید از شخصیت‌های سرشناس نومعتزله در جهان عرب هستند. صبغه اصلی مطالعات عابد الجابری و حسن حنفی فلسفه و صبغه اصلی مطالعات محمد ارکون، مردم‌شناسی، فلسفه و جامعه‌شناسی است، هر چند در میان آثار آن‌ها به مسائلی چون اسباب نزول نیز پرداخته شده است. (برای آشنایی بیشتر با نظرات ایشان نک: همان، سراسر اثر) در این میان صبغه اصلی مطالعات ابوزید، قرآن و علوم قرآنی بوده است. ابوزید را می‌توان برجسته‌ترین شخصیت در رویکرد ادبی - تاریخی به اسباب نزول دانست که بیش از دیگران به نظریه‌پردازی در این زمینه همت گماشته است. در ادامه، نظرات وی با تفصیل بیشتری بیان خواهد شد.

در شبه قاره هند شاه ولی الله دهلوی، عبیدالله سندی، فضل الرحمان و داود رهبر از معروف‌ترین چهره‌های نواندیش دینی هستند. داود رهبر تأکید دارد که هیچ پیامی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن شرایط ملموس و واقعی برای مردم فرستاد. وی اهمیتی ویژه برای اسباب نزول و ناسخ و منسوخ قائل است (ویلانت، ۱۳۸۳، ص ۱۰-۱۱).

جریان نومعتزله در ایران نیز طرفدارانی داشته و دارد. سروش که خود را نومعتزلی می‌نامد (غفاریان، ۹۸/۱۱/۱) تمام جهان اسلام را نیازمند تجدید تجربه اعتزال، به عنوان پادزهری در مقابل قرائت افراطی و خشونت‌آمیز از دین می‌داند (سروش، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱).

وی مکتب اعتزال را مکتب احتجاج و سؤال، و مکتب اشعریت را مکتب تعبد و سکوت نامیده و بر به کارگیری عقل به منزله یکی از حقوق انسانی که خداوند به او داده، تأکید می‌ورزد (همان، ص ۴۵۰). او بر این باور است که پیامبر (ص) تدریجاً پیامبرتر شده و قرآن، متنی تدریجی الوصول است که تولد و تکون تدریجی داشته است (همان، ص ۴۴۸). مجتهد شبستری از دیگر شخصیت‌های نومعتزلی در ایران^۱ نیز مانند بسیاری از نومعتزله، معتقد به تاریخمندی قرآن بوده و فهم فراتاریخی از کتاب و سنت را ناصواب می‌داند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶-۲۶۷).

همانطور که بیان شد، ابوزید بیش از دیگران به نظریه‌پردازی در مورد اسباب نزول مبادرت کرده است. وی از نومعتزلیان و نواندیشان دینی است که به پیروی از مکتب ادبی خولی، تنها روش مناسب برای فهم متن قرآن را تحلیل زبانی - ادبی دانسته و به دنبال پیوند زدن میراث به روش‌های علمی معاصر است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۹).

ابوزید پیوند متن و واقعیت را در هر متن ممتازی، از جمله قرآن صادق می‌داند. مراد وی از واقعیت، تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی قبل، حین و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شود. بر اساس این نظریه هر منوتیکی، هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی - به ویژه یک متن زبانی - آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است، از این قاعده مستثنا نیست. البته این رابطه بین متن و واقعیت دو سویه است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۳).

ابوزید ضمن انتقاد از رویکرد سنتی در مطالعات قرآنی، بر این باور است که به دلیل توقف در مطالعات کسانانی مانند زرکشی و سیوطی، متن قرآنی از سرشت حقیقی خود که متنی زبانی است دور و صرفاً به پدیده‌ای مقدس تبدیل شده که کارکردهای دیگر خود را

^۱ هر چند او خود را نومعتزلی نخوانده؛ اما مجموع نظرات او و نیز ادعای ابوزید مبنی بر داشتن دیدگاه‌های یکسان با وی از شواهد این امر است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۳۱).

از دست داده است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۱-۱۲). وی به عنوان یک نواندیش دینی، نواندیشی را در مقابل دو رویکرد تقلیدی (سنتی) و سلفی دانسته خطر نواندیشی بدون پشتوانه درک علمی از میراث و بناشده بر پایه‌ای ایدئولوژیک را کم‌تر از تقلید نمی‌داند (همان، ص ۱۷). البته تقابلی که ابوزید از آن سخن می‌گوید مربوط به جهان اهل سنت است، زیرا جریان شیعی، خواه سنت‌گرا و خواه نواندیش، به آسانی وجود مجاز را در سنت پذیرا است و تأویل را چون حقیقت می‌شمارد. در حالی که جریان متن‌گرای سنی با مجاز و تأویل سرنا سازگاری دارد. به استثنای اهل سنت ایران که از دیرباز با ادبیات صوفیانه و تأویلی پیوندی ناگسستنی داشته‌اند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶).

ابوزید با نظام معرفتی شافعی مبنی بر قداست زبان دین، علاوه بر قداست رسالت آن - که هیچ‌گونه ارتباط بیرونی بین رسالت و زبان دین از یک سو و فرهنگ و نظام زبان بشری از سوی دیگر قائل نیست - مخالف بوده (همان، ص ۲۵) و بر اراده خداوند بر بیان سخن خود از طریق محوری‌ترین نظام فرهنگی بشر، یعنی زبان، تأکید می‌ورزد (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۷). از نظر وی گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست، بلکه زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است و نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت. الهی بودن خاستگاه متن، نافی واقعی بودن محتوای آن نیست (همان، ص ۲۴). زیرا اگر قرآن برای مخاطب خود قابل درک نباشد، دیگر تبیان نخواهد بود. با این نگاه، متن قرآن هم واقع‌نما و هم واقع‌ساز می‌شود. گوشه‌ای از این واقع‌نمایی همان انتقادهایی است که قرآن از فرهنگ جاهلی زمان خود داشته و خواهان تغییر آن است (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

نویسنده مفهوم النص، ضمن گلایه از نیاز به اثبات پیاپی این مطلب بدیهی، که متن محصولی فرهنگی است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۴) می‌نویسد:

«هرچند دانشمندان علوم قرآنی چون زرکشی، در مقام نظر، نزول قرآن بر اساس اسباب و با توجه به شرایط زمانی و مکانی را مستلزم کاستی قدرت مطلق خداوند نمی‌دانند؛ اما متأسفانه در عمل، برای

گوینده متن، بیش از اسباب خارجی اعتبار و اولویت قائل هستند»
(همان، ص ۹۹).

البته او این نکته را نیز یاد آور می‌شود که قرآن پیش از کامل شدن، عنصری فعال و اصیل در فرهنگ خود بود و پس از چند سال، متن غالب و حاکم در همان فرهنگ شده و بر دیگر فرهنگ‌ها نیز تأثیر گذاشت (همان، ص ۲۷). وی معتقد است هر متنی از نظام عمومی زبانی‌اش جدا نیست؛ ولی در عین حال نظام معنایی خاص خود را دارد (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۳۹) و بدون یافتن نظام معنایی زبان قرآن، هر ادعایی در شناخت قرآن، به مهجور و محصور ساختن آن می‌انجامد. این بخش از مطالعات ابوزید بی‌شبهت به دیدگاه‌های ایزوتسو در معناشناسی قرآن نیست (همان، ص ۱۳).

از نظر ایزوتسو^{۱۱} معناشناسی، تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان به منظور شناخت جهان‌بینی قومی است که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن، بلکه مهم‌تر از آن همچون وسیله‌ای برای تصور و تفسیر جهانی که آن قوم را احاطه کرده به کار می‌برد (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۴). نظریه ایزوتسو مبتنی بر معناشناسی لئو وایسگربر^{۱۲} است که در مباحث اصلی‌اش با آنچه امروزه زبان‌شناسی قومی^{۱۳} نامیده می‌شود، مطابقت دارد.

زبان‌شناسی قومی روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴). هر واژه طبقه‌بندی زبانی خاصی از واقعیت غیر زبانی را نشان می‌دهد. طبقه‌بندی و مقوله‌بندی چیزها، متضمن فرآیند ذهنی وحدت بخشیدن به چیزهای مختلف و بر پایه زاویه‌ای است که انسان از آن جا به واقعیت نزدیک می‌شود که متأثر از شرایط فرهنگی و تاریخی است (همان، ص ۱۵-۱۶).

بر این اساس، ابوزید بافت تاریخی قرآن را محدود به روایات سبب نزول نمی‌داند. در این دیدگاه کلان، هر چند در بافت تاریخی نمی‌توان اسباب نزول را نادیده گرفت؛ اما

^{۱۱} . Toshihiko Izutsu

^{۱۲} . Leo Weisgerber

^{۱۳} . Ethnolinguistics

تعامل با آن، انتقادی و نه تعبدی خواهد بود (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۳۰). مطالعه قرآن در بافت تاریخی، نیازمند مطالعه و آگاهی از اسباب نزول، شخصیت پیامبر (ص)، تاریخ صدر اسلام و مواردی از این دست است (همان، ص ۳۱-۳۲). بنا بر این در حالت اختلاف در مورد سبب نزول یک آیه و یا تعارض روایات سبب نزول، می‌توان سبب نزول را به عنوان یکی از سطوح بافت بیرونی متن از خلال تحلیل بافت زبانی — درونی آیات به دست آورد (ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۱۳۰).

وی با اشاره به روش اجتهادی پیشینیان در ترجیح بین روایات سبب نزول، بر استفاده پژوهشگر امروزی از روش‌هایی که در آن‌ها به تمامی عناصر و نشانه‌های بیرونی و درونی سازنده متن قرآنی توجه می‌شود، تأکید می‌ورزد. همچنان که می‌توان دلالت متن قرآنی را با شناخت بافت بیرونی به دست آورد، می‌توان اسباب نزول را از درون متن قرآنی کشف کرد. تحلیل آیات قرآن و کشف دلالت آن‌ها فرآیندی پیچیده است که نمی‌توان تنها با یک حرکت از بیرون به درون یا از درون به بیرون، آن را به انجام رساند؛ بلکه باید این فرآیند را در مجرای متناوب و متغیر میان درون و بیرون پیش برد (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۱۱).

نتیجه گیری

بنا بر آنچه بیان شد رویکردهای مبنایی به سبب نزول را می توان در سه گونه سنتی، قرآن محور و ادبی — تاریخی دسته بندی کرد. آثار طیف وسیعی از صاحب نظران را می توان ذیل رویکرد سنتی نقلی دسته بندی کرد. وجه مشترک این آثار، پایبندی به سنت گذشتگان اعم از روایات سبب نزول و چارچوب های نظری در این حوزه است. به گونه ای که انبوه این آثار، به جز توضیح بیشتر و تغییر برخی مثال ها، افزوده ای نداشته و مطالعه یکی از این آثار، فرد را از مراجعه به دیگر آثار بی نیاز می کند.

اما طرفداران رویکرد سنتی اصولی کلامی به دنبال راهی میانه و نوعی جمع میان مباحث سنتی علوم قرآنی و مباحث اصولی و کلامی بوده اند. ترس از افتادن در ورطه تاریخ مندی و عدم جاودانگی قرآن در اثر توجه بیش از حد به تاریخ و روایات سبب نزول از یک سو و اعتقاد به نقش آگاهی از تاریخ و سبب نزول در فهم آیات از سوی دیگر، این گروه از قرآن پژوهان را بر آن داشته است تا به گونه ای به دنبال جمع میان این دو باشند.

مدافعان رویکرد قرآن محور، با اتکا به ویژگی های منحصر به فرد قرآن (قطعی الصدور بودن و عدم تحریف الفاظ) محوریت ویژه ای - نسبت به دیگر منابع اسلامی - برای آن قائل شده اند. بر همین اساس برخی شناخت اسباب نزول را شرط فهم و تفسیر قرآن ندانسته و منوط کردن تدبر در کتاب الهی را به احاطه بر اسباب نزول، موجب محرومیت از درک روح و جوهر آن می دانند.

بر خلاف دو رویکرد سنتی و قرآن محور، در رویکرد ادبی — تاریخی، منافاتی میان اثر پذیری متن قرآن از بافت فرهنگی اجتماعی عصر نزول، با جاودانه و جهانی بودن آن دیده نمی شود. در این رویکرد، با لحاظ شرایط فرهنگی اجتماعی عصر نزول، معنای وسیع تری از سبب نزول اراده و ارائه شده است. هر چند به هر یک از این رویکردها، نقدهایی وارد است.

اما رویکرد قرآن محور، نسبت به دو رویکرد سنتی و ادبی - تاریخی، بیشترین گسست میان نظریه و عمل را در مواجهه با روایات سبب نزول در پی داشته است. به گونه ای که

طرفداران این رویکرد برای فهم برخی آیات، چاره‌ای جز مراجعه و استناد به روایات سبب نزول نداشته‌اند و با عدول از نظریه خود، از این روایات بهره فراوان برده‌اند. از آسیب‌های این گسست میان نظریه و عمل، عدم التزام به بایسته‌های سندی و متنی نقل روایات سبب نزول بوده است.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاریخ.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰ش)، **معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۴. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵م)، **النص، السلطة و الحقیقة (الفکر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهیمنة)**، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۵. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰م)، **مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن**؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۶. احمد بن حنبل، (بی تا)، **المسند**، بیروت، دار صادر.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸ش)، **خدا و انسان در قرآن**، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸ش)، **مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۹. بل، ریچارد (۱۳۸۲ش)، **در آمدی بر تاریخ قرآن**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، قم: مرکز ترجمه قرآن.
۱۰. بلاشر، رژی (۱۳۷۴ش)، **در آستانه قرآن**، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷ش)، «تفسیر»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ش)، **درس گفتار تاریخ قرآن دوره کارشناسی ارشد**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، **درس گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم**، تنظیم و ویرایش محمد جانی پور، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. جلیلی، سید هدایت (۱۳۸۶ش)، «فلسفه اسباب نزول (انگاره‌های ناظر به بازشناسی نسبت متن قرآنی با بافت فرهنگی — اجتماعی عصر نزول)»، **مجموعه مقالات بیست و چهارمین دوره مسابقات بین المللی قرآن کریم**، تهران: معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه.
۱۵. جلیلی، سید هدایت (۱۳۹۰ش)، «اسباب نزول در نظریه تفسیری طباطبایی»، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، سال ۲، شماره ۷.
۱۶. حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۸۲ش)، **اسباب النزول**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. حسینی، موسی (۱۳۷۴ش)، «بررسی آماری اسباب نزول»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، سال ۱، شماره ۱.
۱۸. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق)، **التفه سیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۹. دهلوی، ولی الله (۱۳۸۲ش)، **الفوز الكبير فی اصول التفه سیر**، ترجمه سید سلمان حسینی ندوی، زاهدان: نشر صدیقی.
۲۰. رشید رضا، محمد (۱۳۶۶ق)، **تفسیر المنار**، قاهره: دارالمنار.
۲۱. زرقانی، محمد عبد العظیم (بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ش)، «تجدید تجربه اعتزال»، **بازتاب اندیشه**، سال ۳، شماره ۳۰.
۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۲ق)، **لباب النقول فی اسباب النزول**، بیروت: مؤسسه کتاب الثقافیه.

۲۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه*، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. طیب حسینی (دشتی)، سید محمود (۱۳۸۷ش)، «دیدگاه‌های استاد معرفت در زمینه قرآن‌شناخت: اسباب نزول؛ معرفت قرآنی»، *یادنگار آیت الله محمدهادی معرفت (ره)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۰. طیب حسینی (دشتی)، سید محمود (۱۳۸۹ش)، «تفسیر ادبی»، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب.
۳۱. عالم‌زاده، هادی (۱۳۶۷ش)، «ابوالکلام آزاد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۲. العکک، خالد عبدالرحمان (۱۴۲۴ق)، *تسهیل الوصول الی معرفه اسباب النزول*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۳. عنایه، غازی حسین (۱۴۱۱ق)، *اسباب النزول القرآنی*، بیروت: دار الجیل.
۳۴. غفاریان، متین، (۹۸/۱۱/۱)، «نو معتزلی هستیم: مصاحبه با عبدالکریم سروش»، <http://www.islahweb.org/content/2008/5/14671%D9%86%D9%88%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2%D9%84%DB%8C-%D9%87%D8%B3%D8%AA%D9%85>
۳۵. فارسی، جلال‌الدین (۱۳۶۷ش)، *پیامبری و انقلاب*، قم: نشر امید.
۳۶. قطب، سید بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۳۷. کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۸۰ش)، *یادداشت مترجم بر معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، نوشته نصر حامد ابوزید، تهران: طرح نو.
۳۸. گلی، جوادی؛ یوسفیان، حسن (۱۳۸۹ش)، «جریان‌شناسی نومعتزله»، *مجله معرفت کلامی*، سال ۲، شماره ۳.

۳۹. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ش)، **نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)**، تهران: طرح نو.
۴۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱ش)، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه التمهید.
۴۱. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. نکونام، جعفر (۱۳۸۰ش)، **درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن**، تهران: هستی نما.
۴۳. هاشمی، سید حسین (۱۳۷۴ش-الف)، «اسباب نزول در تفسیر المنار»، **پژوهش‌های قرآنی**، سال ۲، شماره ۱.
۴۴. هاشمی، سید حسین (۱۳۷۴ش-ب)، «اسباب نزول در تفسیر کشاف»، **پژوهش‌های قرآنی**، سال ۳، شماره ۲.
۴۵. هاشمی، سید حسین (۱۳۷۴ش-ج)، «روش تفسیری الفرقان در اسباب نزول»، **پژوهش‌های قرآنی**، سال ۳، شماره ۲.
۴۶. و صفی، محمد رضا (۱۳۸۷ش)، **نومعتزلیان** (گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی)، تهران: نگاه معاصر.
۴۷. ویلانت، رتراود (۱۳۸۳ش)، جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، **مجله آینه پژوهش**، سال ۳، شماره ۸۶.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Abouzaid, NH. The meaning of the text: Research in the science of the Qur'an. Trans. Mortaza Kariminia. Tehran: Tarhe no; 1380 HS.
3. Izutsu, T. God and Man in the Qur'an. Trans. Ahmad Aram. Tehran: Islamic Culture Publication Office; 1368 HS.
4. -----, Ethical-religious concepts in the Holy Quran. Trans. Freidoon badreei. Tehran: Farzan rouz; 1378 HS.
5. Bel, R. An Introduction to the History of the Qur'an. Trans. Baha al-din khorramshahi. Qom: Quran Translation Center; 1382 HS.
6. Blachère, R. Le Coran. Trans. Mahmood ramyar. Tehran: Islamic Culture Publication Office; 1374 HS.
7. Pakatchi A. "Tafsir". The Great Islamic Encyclopedia (Vol. 15). Tehran: Daba Publishing House; 1387 HS.
8. -----, Lecture on the History of the Qur'an in Master's Degree. Tehran: Imam Sadiq University; 1389 HS.
9. -----, Lectures on the History of the Interpretation of the Holy Quran. ED by Mohammad janipour. Tehran: Imam Sadiq University; 1392 HS.
10. Jalili SH. "The philosophy of the Asbab Al-nozul (Theories of Recognition of the Relationship of the Qur'anic Text with the Socio-Cultural Context of the Era of Nozul)" Proceedings of the 24th International Quran Competition (Vol4): Cultural Deputy of the Endowment and Charity Organization; 1386 SH.
11. -----, "The Asbab al-nozul in Tabatabai's Interpretive Theory". Journal of Interpretive Studies: 1390 SH; Year 2. Vol 7.
12. Hojjati SMB. Asbab al-nozul. Tehran: Islamic Culture Publication Office; 1382 SH.
13. Hosaini M. "Statistical analysis of the Asbab al-nozul". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 1.
14. Dehlavi VA. Alfauz al-kabir fi osoul al-tafsir. Trans. Sayyed salman Hoasayni nadvi. Zahedan: Sadighi; 1382 SH.
15. Soroush AK. "Renewed retirement experience". Reflection of Thought: 1381 SH; Vol 30.
16. Tabatabaie SMH. The Koran in Islam. Tehran: Dar al-kotob al-eslamia; 1353 SH.

17. Tayyeb Hosaini SM. "Master Ma'refat views on the Qur'an: Asbab al-nozul". Quranic knowledge (Commemoration of Ayatollah Mohammad Hadi Ma'refat). third volume. Try. Ali Nasiri. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought; 1387 SH.
18. -----, "Tafsir / Literary interpretation". Encyclopedia of the Holy Quran. Qom: Boustane ketab. 1389 SH.
19. Alemzadeh H. "Abolkalam Azad". The Great Islamic Encyclopedia (Vol. 1). Tehran: Daba Publishing House; 1367 HS.
20. Ghaffarian M. "I am a New Mu'tazili". Interview with Abdul Karim Soroush: 1398/11/1 SH.
<http://www.islahweb.org/content/2008/5/1467/%D9%86%D9%88%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2%D9%84%DB%8C-%D9%87%D8%B3%D8%AA%D9%85>.
21. Farsi J D. Prophecy and Revolution. Qom: Omid; 1367 SH.
22. Kariminia M. Translator's note on The meaning of the text: Research in the science of the Qur'an. By Nasr Hamed Abouzaid. Tehran: Tarhe no; 1380 HS.
23. Goli J and yousofian H. "Neomazila Flow ontology". Marefate kalami. 1389 SH; Vol 3.
24. Mojtahed Shabestari M. A criticism of the official reading of religion (Crises, challenges, solutions). Tehran: Tarhe no; 1379 HS.
25. Ma'refat MH. oloume qurani. Qom: Al-tamhid; 1381 SH.
26. Nekoonam J. An Introduction to the chronology of the Qur'an. Tehran: Hasti nama; 1380 SH.
27. Vasfi MR. The New Mu'tazilites (Interview with Nasr Hamed Abouzaid, Abed al-Jaberi, Mohammad Arkon, Hassan Hanafi). Tehran: Negahe Moaser; 1387 SH.
28. Vilant R. "Flow ontology of Qur'anic Interpretations in Contemporary Period". Trans. Mehrdad Abbasi. Research mirror: 1383 SH; Vol 86.
29. Hashemi S H. "The Asbab al-nozul in al-Manar's commentary". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 1.
30. -----, "The Asbab al-nozul in Kashaf's commentary". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 2.
31. -----, "Interpretive method of al-Farghan in the Asbab al-nozul". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 2.
32. Ibn ashour MBT. Al-tahrir Va Al-tanvir. Beirut: Institute of History; ND.

33. Abouzaid, NH. Al-nass, Al-solta va al-haghigha (Religious thought between the will to know and the will to dominate). Beirut: Arab Cultural Center; 1995.
34. -----, The concept of text, The study in the science of the Qur'an. Beirut: Arab Cultural Center; 2000.
35. Ahmad Ibn Hanbal. Al-mosnad. Beirut: Dar sader: ND.
36. Darvaza ME. Al-tafsir Al-hadith: Arrange the Surahs according to the descent. Ghahera: Dar ehyae al-kotob al-arabia: 1383 AH.
37. Rashid reza M. Tafsir Al-manar. Ghahera: Dar al-manar; 1366AH.
38. Zarghani MA. Manahel al-erfan fi oloum al-qoran. Beirut: Arab Cultural Center; ND.
39. Zamakhshari M. Al-khashaf an haghaghe gawamed al-tanzil. Beirut: Dar al-ketab al-arabi; 1407 AH.
40. Siouti J. Al-etghan fi oloum al-quran. Beirut: Dar al-ketab al-arabi; 1421 AH.
41. -----, Lobab al-noghoul fi asbab al-nozoul. Beirut: Cultural Book Institute; 1422 AH.
42. Sadeghi Tehrani M. Al-forghan fi tafsir al-qurane belquran va al-sonna. Qom: Islamic culture; 1365 SH.
43. Tabatabaie MH. Al-mazan fi tafsir al-quran. Qom: Islamic Publications Office; 1417 AH.
44. Al-ak KA. Tashil al-vosoul ela marefate asbab al-nozoul. Beirut: Dar al-marefat; 1424 AH.
45. Enayat GHH. asbab al-nozoul al-qurani. Beirut: Dar al-jabal; 1411 AH.
46. Ghotb SBE. Fi zelal al-quran. Beirut, Ghahere: Dar al-shorough; 1412 AH.
47. Ma'refat MH. Al-tamhid fi oloume al-quran. Qom: Islamic Publishing Institute; 1415 AH.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۹۱-۱۲۵

بررسی طرح‌واره‌های استعاره‌های «تقوا» در خطبه‌های

نهج‌البلاغه بر مبنای مدل ایوانز و گرین

عارفه داودی^۱

سهیلا جلالی کندری^۲

DOI: 10.22051/TQH.2020.28771.2659

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

چکیده

معناشناسی شناختی یکی از نظریه‌های مطرح در شاخه‌های معناشناسی است. از جمله فرایندهای مفهومی که معناشناسان شناختی به آن پرداخته‌اند، طرح‌واره‌های تصویری است. طرح‌واره‌ها سطح اولیه ساخت شناختی زیربنای استعاره‌اند که امکان ارتباط میان تجربیات فیزیکی ما را با حوزه‌های شناختی پیچیده‌تری فراهم می‌کنند. ایوانز و گرین (از جمله زبان‌شناسان شناختی)، طرح‌واره‌های تصویری را زیر مجموعه‌ای از «تجسم و ساختار مفهومی» معرفی می‌کنند. در همه ادیان مفهوم «تقوا» یکی از مفاهیم انتزاعی است. درک «تقوا» از تجربه مستقیم ما خارج است. حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه، جهت معرفی تقوا و پیامدهای آن، از طرح‌واره‌های تصویری استفاده کرده و با تنزیل معنویات به قلمرو محسوسات، این مفهوم معنوی را در سطح فهم

^۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

a.davoodi@alzahra.ac.ir

s_jalali@alzahra.ac.ir

^۲. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران.

همگان به ویژه اعراب صدر اسلام قرار می‌دهد. غایت جستار حاضر بررسی بازنمود طرح‌واره‌های تصویری «تقوا» در خطبه‌های نهج‌البلاغه بر مبنای مدل «طرح‌واره‌های ایوانز و گرین» در چهارچوب معناشناسی شناختی با روش توصیفی-تحلیلی است. شواهد نشان می‌دهد، طرح‌واره‌های نیرو، حرکتی، ظرف‌بودگی، اتحاد، فضا، تعادل، همسانی و موجودیت (شیء) در بافت متنی احادیث وجود دارد. طرح‌واره قدرتی و سپس طرح‌واره همسانی و موجودیت بیشترین بسامد را داشته‌اند که این می‌تواند توجیه شناختی داشته باشد. به نظر می‌رسد، طرح‌واره قدرتی در این زمینه، طرحی از تجربه، فرهنگ و نظام زندگی مردم باشد و بتوان دو طرح‌واره همسانی و موجودیت را با تمایل ذهنی افراد به ایجاد همانندسازی میان آنچه پیرامون آنهاست، توجیه کرد. همچنین مفاهیم مختلفی در شکل‌گیری طرح‌واره‌های تقوا نقش داشته‌اند. از آن جمله عبارتند از: بدن، جانور، گیاه، خوراکی، اشیاء، مکان، عناصر طبیعی و عناصر چهارگانه و ...

واژه‌های کلیدی: نهج‌البلاغه، تقوا، معناشناسی شناختی، طرح‌واره استعاری.

مقدمه و طرح مسئله

زبان‌شناسی شناختی یکی از گرایش‌های جدید در زبان‌شناسی است. «رویکردی است که به زبان به عنوان وسیله‌ای برای سازماندهی، پردازش و انتقال اطلاعات می‌نگرد. در این رویکرد، زبان نمودی از نظام تصویری ذهنی است» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۲، ص ۱۵) و ارتباط ذهن آدمی با تجاربی که او در زندگی کسب می‌کند، همراه با آنچه در زبان متجلی می‌شود، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

با مطالعه زبان می‌توان به ماهیت و ساختار افکار و آرای ذهن انسان پی برد. این نظریه چارچوبی انعطاف‌پذیر است، اما نظریه‌ای واحد نیست (راسخ‌مهند، ۱۳۸۶ش، ص ۱۷۲).

محققان شناختی با این فرض که ذهن یک دستگاه بازنمایی است، در تلاش اند تا چگونگی بازنمایی تجربیات انسان از جهان را در ذهن او توصیف کنند (لوریا، ۱۳۷۶، ص ۷) از شاخه‌های مهم زبان‌شناسی شناختی، معناشناسی شناختی است که «به بررسی رابطه تجربه، نظام مفهومی و ساختار معنایی که به وسیله زبان دریافت می‌شود می‌پردازد» (Evans et al., 2007, p5).

به عبارت دیگر آنچه مورد نظر دانشمندان قلمرو معنی‌شناسی شناختی است، توجه به ساختار مفهومی و مفهوم‌سازی^۱ است. دانشمندی که در زمینه معنی‌شناسی شناختی کار می‌کند به بررسی دانش بازنمایی (نشانه) و ساختن معنا می‌پردازد، لذا معنی‌شناسی شناختی در پی ارائه مدلی از ذهن آدمی. شاید بتوان مدعی شد که هسته اصلی آنچه معنی‌شناسی شناختی به آن معتقدند در این نهفته است که دانش زبانی، بخشی از شناخت عام انسان است (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۶۶). در دیدگاه (معناشناسی شناختی)، ساختارهای تصویری انسان در زمینه طرح‌واره تصویری بررسی می‌شوند. این طرح‌واره‌ها اساس شکل‌گیری استعاره را فراهم می‌کنند.

بر اساس یک تلقی عام، استعاره، مجاز لغوی به علاقه مشابهت است. برای این تلقی سنتی از استعاره، پنج مؤلفه را می‌توان برشمرد:

۱. استعاره ویژگی کلمات است.
۲. هدف از کاربرد استعاره رسیدن به یک مقصود هنری یا بلاغی است.
۳. استعاره مبتنی بر شباهت دو چیز است، که به یکدیگر تشبیه می‌شوند و ادعا می‌شود هر دو یک چیز هستند.
۴. استعاره ناشی از کاربرد آگاهانه و عمدی واژه‌هاست و فرد باید قریح‌های خاص داشته باشد تا بتواند از استعاره استفاده کند یا خوب استفاده کند.
۵. استعاره چیزی نیست که مجبور به کاربرد آن باشیم؛ بلکه یک صنعت ادبی است که می‌توان از کاربرد آن صرف نظر کرد.

^۱ . Conceptualization

- لیکاف و جانسون^۲ دیدگاه جدیدی را درباره استعاره مطرح کردند که همه جنبه‌های تلقی سنتی از استعاره را به چالش کشید. آنان گفتند:
۱. استعاره ویژگی مفاهیم است، نه کلمات.
 ۲. کارکرد استعاره این است که موجب می‌شود برخی مفاهیم، بهتر فهمیده شوند و هدف از آن فقط حصول التذاذ یا فصاحت بیشتر نیست.
 ۳. استعاره در اغلب موارد مبتنی بر علاقه مشابهت نیست.
 ۴. استعاره را مردم عادی بدون زحمت در زندگی روزمره خود به کار می‌برند و این طور نیست که فقط افراد خاصی از آن استفاده کنند.
 ۵. این طور نیست که استعاره فقط یک صنعت ادبی برای تزیین کلام باشد؛ بلکه یک امر ناگزیر در فرایند تفکر بشری است (Kovecses, 2002, p. viii).
- آنچه نظریه استعاره لیکاف و جانسون را منحصر به فرد می‌کند، تمایزی است که میان استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های زبانی قائل شده‌اند. منظور از استعاره‌های مفهومی، عقاید انتزاعی همچون «مناظره، جنگ است» می‌باشد؛ در حالی که استعاره زبانی، عبارات زبانی‌ای است که بر پایه این نوع عقاید ابراز می‌شود و در واقع تعبیری از همان عقیده است. استعاره مفهومی، تطبیق نظام‌مند حوزه‌های مفهومی به یکدیگر است: یک حوزه تجربه که حوزه مبداء نامیده می‌شود، بر حوزه تجربه‌ای دیگر که حوزه مقصد نامیده می‌شود، منطبق می‌گردد (Yu, 1998, p14) حتی میان معانی مختلف هر حرف اضافه، ارتباطی منسجم و نظام‌مند وجود دارد و در واقع ما با یک چند معنایی نظام‌مند روبرو هستیم (ایمانی، ۱۳۹۵، ت). از نظر لیکاف این بدن است که امکان تعقل را فراهم می‌کند و انسان بدون تجربه بدن خود، قادر به تفکر و تعقل نیست (Yu, 1998, p22).
- در این جستار پرسش‌های زیر پی گرفته شده است:
۱. قالب طرح‌واره‌هایی که از سوی ایوانز و گرین معرفی شده، تا چه اندازه می‌تواند مدل مناسبی برای مطالعه گزاره تقوا در خطبه‌های نهج‌البلاغه باشد؟

^۲. لیکاف و جانسون از پیش‌تازان عرصه معنائشناسی شناختی‌اند.

۲. عملکرد این طرح‌واره‌ها در مفهوم‌سازی و درک تقوا چگونه است؟

پیشینه تحقیق

تاکنون در زمینه معنائشناسی شناختی در نهج البلاغه تحقیقات اندکی صورت گرفته است، از آن جمله: «نقد و بررسی طرح‌واره‌های تصویری قرآن در نهج البلاغه» به نگارش حسن مقیاسی (۱۳۹۵) می‌باشد. در پژوهش ایشان، آن دسته از ساختارهای استعاری نهج البلاغه که منطبق با الگوهای استعاری مطرح در زبان شناختی، جانسون است، در قالب سه طرح‌واره «حرکتی»، «حجمی» و «قدرتی» ارزیابی شده است. در این راستا، به آن دسته از طرح‌واره‌های تصویری در نهج البلاغه پرداخته می‌شود که ماهیت آن‌ها برگرفته از استعاره‌های مفهومی قرآن کریم است.

در حیطه استعاره‌های شناختی نیز مقاله‌ای تحت عنوان «استعاره‌های جهتی نهج البلاغه از بعد شناختی» توسط حسین ایمانیان و زهره نادری (۱۳۹۲) نگاشته شده است. در این مقاله همان طور که عنوان آن گویا است، به استعاره‌های جهتی پرداخته شده است. همچنین می‌توان از مقاله «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)» نگارش مهتاب نورمحمدی و همکاران (۱۳۹۲) را نام برد. در این مقاله نگارندگان در چارچوب نظریه معاصر استعاره، ضمن بررسی اصول این نظریه، به تحلیل مفهومی برخی از استعاره‌های نهج البلاغه و بازسازی مدل‌های شناختی آنها می‌پردازند. یافته‌های این مقاله، ضمن تایید اصول نظریه شناختی استعاره، فراوانی بسیار استعاره‌ها و ضرورت شناختی آنها در نهج البلاغه را نشان می‌دهد.

از جمله آثاری که با نگاه ویژه بر اساس مدل ایوانز و گرین به بررسی پرداخته‌اند، پایان‌نامه و مقاله مستخرج از آن با عنوان «بررسی طرح‌واره‌های استعاره‌های موجود در ضرب‌المثل‌های شرق گیلان»، نگارش بلقیس روشن و همکاران است. نگارندگان با به کارگیری نمونه ضرب‌المثل‌های شرق گیلان، سعی در بیان این نکته دارند که در زبان روزمره و ضرب‌المثل‌ها، انواع کلی طرح‌واره‌ها یافت می‌شود.

پژوهش دیگری که با این رویکرد به رشته تحریر درآمده است، مقاله «بررسی طرح‌واره‌های موجود در ضرب‌المثل‌های شمال خوزستان در گویش دزفولی» به تحریر محمد پاک‌نژاد و همکاران (۱۳۹۵) است، اما هر دو متون نامبرده فارسی و غیر دینی هستند. اگرچه در زمینه طرح‌واره‌های تصویری در نهج‌البلاغه مطالعات محدودی انجام شده است، لکن بررسی‌های انجام شده گویای آن است که تاکنون در حوزه بررسی طرح‌واره‌ای استعاره‌های «تقوا» بر مبنای مدل ایوانز و گرین در خطبه‌های نهج‌البلاغه پژوهشی صورت نگرفته است. به عبارتی، از نقاط برجسته این پژوهش، نبودن این موضوع و عدم بررسی این مدل در متون دینی به ویژه نهج‌البلاغه بوده است.

روش انجام این پژوهش میان‌رشته‌ای، توصیفی-تحلیلی است و گردآوری پیکره بررسی شده به صورت فیش‌برداری و کتابخانه‌ای بوده است. به منظور بررسی طرح‌واره‌های مدل ایوانز و گرین در خطبه‌های نهج‌البلاغه، ابتدا کل متن خطبه، مورد مطالعه قرار گرفت. سپس عبارات زبانی حاوی طرح‌واره‌های نام‌برده، در واحد واژگانی و دستوری، استخراج و طبقه‌بندی شدند.

طبق نظریه استین^۳ در جمع‌آوری داده‌ها در واحد واژگانی، انتخاب کلیدواژه‌های مربوط به هر استعاره اولین گام در این تحقیق است. کلیدواژه‌ها از فرهنگ لغت‌های *جمهره‌اللغه*، *مفردات الفاظ قرآن*، *مجمع‌البحرین*، *قاموس قرآن*، *مقدمه‌الادب* و شرح *نهج‌البلاغه* ابن میثم بحرانی استخراج شدند. به این شیوه در روش شناسایی استعاره در ادبیات استعاره‌شناختی که تحت عنوان کانون استعاری از آن نام برده شده (Steen, 2002) تاکید شده است. سپس نتایج بررسی‌ها از منظر معنی‌شناسی شناختی به تفکیک طبقه‌بندی ایوانز و گرین مورد تجزیه و تحلیل و بررسی آماری قرار گرفت.

در کمتر کتابی مانند *نهج‌البلاغه* بر عنصر تقوا تکیه شده است (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۲۰۰). «تقوا» تأثیر بسزایی در سلامت و سعادت فرد و جامعه و در کمال انسان دارد (مصطفایی، ۱۳۹۵، ص ۳). این واژه یک مفهوم انتزاعی است و عقل به تنهایی تا حد بسیار

۳. G.J.steen

اندکی قادر به فهم آن است و شناخت بدان، تأثیر بسیار عمیقی در سبک زندگی بشر خواهد داشت و او را به سعادت ابدی خواهد رساند.

با توجه به اهمیت موضوع، هدف از پژوهش حاضر تجزیه و تحلیل تقوا در خطبه‌های نهج‌البلاغه، بر مبنای مدل طرح‌واره‌ای ایوانز و گرین (۲۰۰۶) و بررسی چگونگی عملکرد طرح‌واره‌ها و مفاهیم آنها است؛ زیرا شناخت کارکرد طرح‌واره‌های تصویری در روایات علوی می‌تواند، روش علمی در تحلیل و دستیابی به دقایق مفهوم روایات باشد و ترجمه صحیح‌تری از متن ارائه دهد و حدیث‌پژوهان و محققان را در پی بردن به مقصود گوینده و کشف بطون و سطوح معانی آن یاری رساند.

۱. طرح‌واره‌های تصویری و ساخت استعاری

در گذشته تصورات نادرستی نسبت به معنا وجود داشت و معنا به صورت گزاره‌ای در نظر گرفته می‌شد که از معنای کلمات و عبارات در جملات به دست می‌آمد. این دیدگاه مورد توجه عینیت‌گراها^۴ بود که به صورت بسیار محدودی به معنا توجه می‌کردند و آن را بازنمایی نشانه‌ها و واقعیات مستقل از ذهن می‌شناختند. مطالعه آن‌ها بر روی معنا، بدون توجه به ساخت‌های غیر گزاره‌ای مانند تصویرها، الگوهای طرح‌واره‌ای و استعاری صورت می‌گرفت (Johnson, 1987, p18). در مقابل، از منظر تجربه‌گراها^۵ «معنا و فکر و به طور کلی نظام‌های ادراکی ما بر پایه حواس، حرکات بدن و تجارب فیزیکی و اجتماعی شکل می‌گیرند» (Lakoff, 1987, p xiv).

اندیشیدن، تصویری است و این امر تفکر انتزاعی را ممکن می‌کند. ذهن مفاهیم را به صورت کلی در نظر می‌گیرد. تفکر نیازمند جسم است و ساختار افکار و ذهنیات از طبیعت بدن شکل می‌گیرد، به طوری که تقریباً همه استعاره‌های ناخودآگاه بر مبنای تجارب

^۴ . Objectivist

^۵ . Empiricism

جسمانی پدید می‌آیند. «مفهوم سازی ذهن و فعالیت‌های ذهنی اساساً بر مبنای استعاره‌هایی است که از تطابق حوزه جسم و تجارب جسمانی شکل می‌گیرند» (Yu, 2003, p141). در سال ۱۹۸۷، مارک جانسون، مبنای جسمانی معنا، تصور و منطق معنا را بر حسب ساخت‌های طرح‌واره‌ای تصویری بررسی کرد. این طرح‌واره‌ها برخاسته از تجارب حسی و در مراحل آغازین رشد انسان شکل می‌گیرند و از بخش‌هایی تشکیل شده‌اند که در ارتباط با یکدیگرند. این ساخت‌ها در آغاز از تعاملات جسمانی پدید می‌آیند، اما می‌توانند به سطوح انتزاعی‌تر معنایی، یعنی معنای استعاری گسترش یابند (Johnson, 1987, p xix). جانسون و لیکاف معتقدند که «معنا نه فقط از ساختارهای درونی موجود زنده و داده‌های بیرونی شکل می‌گیرد، بلکه به واسطه الگوهای تکرار شونده‌ای از برخورد و تعامل میان موجود زنده و محیط اطراف او ساخته می‌شود» (Johnson and Lakoff, 2002, p.248).

ایوانز و گرین طرح‌واره‌های تصویری را زیر مجموعه‌ای از «تجسم و ساختار مفهومی» معرفی می‌کنند و برای توصیف نظریه طرح‌واره‌های تصویری از دو اصل اساسی در معناشناسی شناختی بهره می‌گیرند و این دو اصل را مرتبط با یکدیگر می‌دانند:

۱. فرضیه‌ای که ساختار مفهومی از تجسم مشتق می‌شود و به آن «فرضیه تجسم یافته» می‌گویند که مطابق با نظریه جانسون است؛
۲. فرضیه‌ای که ساختار معنایی ساختار مفهومی را منعکس می‌کند و به آن «فرضیه شناخت مفهومی» می‌گویند و با نظریه تالمی^۶ هماهنگ است (Evans & Green, 2006, p.176).

آنان فهرستی موقتی از طرح‌واره‌های تصویری ارائه کردند، یعنی طرح‌واره‌ها را در مقولات کلی بر حسب طبیعت شناختی و مبنای تجربی شان به شرح ذیل طبقه‌بندی کردند:

^۶ Talmy (تالمی)، یکی دیگر از پیشروان زبان‌شناسی شناختی در دهه ۱۹۷۰، معناشناسی شناختی را اینگونه تعریف می‌کند: «تحقیقات در معناشناسی در واقع تحقیق و بررسی درباره سازمان و محتوای مفهومی در زبان است» (Talmy, 2000, p 4)

طرح‌واره نیرو (قدرتی)،^۷ طرح‌واره همسانی،^۸ طرح‌واره موجودیت (شیء)،^۹ طرح‌واره فضا،^{۱۰} طرح‌واره مهارشده گی (ظرف‌بودگی)،^{۱۱} طرح‌واره جابه‌جایی (حرکتی)،^{۱۲} طرح‌واره اتحاد،^{۱۳} طرح‌واره تعادل (توازن).^{۱۴}

۲. طرح‌واره‌های تصویری تقوا در نهج‌البلاغه

حضرت علی (ع) به تبعیت از روش بدیع قرآنی و نبوی، مفاهیم انتزاعی را با استفاده از طرح‌واره‌های تصویری در قالب حسی در آورده و پرده ابهام را از چهره این حقایق کنار زده است. از جمله این مفاهیم انتزاعی، «تقوا» است که «یک حقیقت سرّی و باطنی و امری وجدانی است» (امین، ۱۳۷۱، ص ۲۵۰) و می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در سازندگی انسان داشته باشد. حضرت (ع) در راستای آموزه‌های تقوا، در قالب طرح‌واره‌های تصویری این مفهوم انتزاعی را برای همگان به ویژه اعراب آن عصر محسوس و ملموس کرده است تا از این طریق بذریع رغبت به این فضیلت اخلاقی را در دل‌های مردم بکارند و آنان را به سعادت ابدی رهنمون نماید.

۳. ارائه و تحلیل داده‌های روایات حاوی تقوا در نهج‌البلاغه با تکیه بر طرح‌واره‌های تصویری

در این بخش از پژوهش، با بررسی مرویات علوی، باز نمود طرح‌واره‌های تصویری در معنای این روایات بیان گردیده و سعی شده مشخص شود الگوی طرح‌واره‌ای ایوانز و

^۷. Force schema

^۸. Consistency schema

^۹. Existence schema

^{۱۰}. Spatial Schema

^{۱۱}. Control Schema

^{۱۲}. Path Schema

^{۱۳}. Unity Schema

^{۱۴}. Balance Schema

گرین تا چه حد می‌تواند مدل مناسبی برای مطالعه استعاره «تقوا» در خطبه‌های نهج‌البلاغه باشد و عملکرد این طرح‌واره‌ها در درک مفهوم «تقوا» چگونه است

شایان ذکر است، به دلیل ضیق مجال، از میان چند حدیث مشابه به ذکر یک حدیث با ارائه متن بسنده شده و مثال‌هایی به عنوان شاهد به همراه شماره خطبه ارجاع داده شده است. همچنین گاه جهت بررسی طرح‌واره‌ها، تقطیع حدیث صورت گرفته است و در صورت امکان همان قسمتی که نشان‌دهنده طرح‌واره مورد نظر بود، آورده شده است. قسمتهای پس و پیش حدیث نیز در صورت حذف با نقطه‌چین نمایش داده شده است؛ اما توجه به این نکته ضروریست، که قرار گرفتن متن در نوعی خاص از طرح‌واره‌ها، وجود نوع دیگر را نفی نمی‌کند و چه بسا در بیکره یک متن روایی چندین طرح‌واره مشهود باشد. در چنین مواردی، جهت جلوگیری از تکرار نمونه‌ها ذیل چند طرح‌واره‌ها، فقط به تحلیل و تفسیر طرح‌واره مورد نظری پرداخته شده که در عنوان، نام آن ذکر گردیده و در مورد روش شناسایی آن توضیحاتی بیان شده است و به سایر طرح‌واره‌های موجود در جمله، تنها به عنوان شاهد مثالی از سایر انواع در ضمن آن اشاره گردیده است؛ اما در هنگام آمارگیری، کلیه مثالهای مربوط به هر نوع از طرح‌واره‌ها لحاظ شده است. همچنین در این پژوهش، عمده‌ترین طرح‌واره‌های تصویری معرفی شده از سوی ایوانز و گرین، بررسی و به صورت موضوعی در روایات مورد مطالعه قرار گرفته است.

۳-۱. طرح‌واره نیرو (قدرتی)

طرح‌واره نیرو از مهم‌ترین طرح‌واره‌های تصویری است. این طرح‌واره از تجربه تعامل با اشیاء اطراف ناشی می‌شود (Johnson, 1987, p.43) و به صورت، اجبار،^{۱۵} رفع مانع،^{۱۶} توانایی^{۱۷} در کلام علوی ضمن موضوع تقوا موجود است.

^{۱۵} . Compulsion

^{۱۶} . Removal of restraint

^{۱۷} . Enablement

«طرح‌واره اجبار»: از تجربه قرار گرفتن تحت تاثیر یک نیروی خارجی به دست می‌آید؛ مانند کسی که در جمعیت زیادی با فشار جلو رانده می‌شود (Johnson, 1987, p.45). لانگاکر (Langacker, 2008, p.56-57) معتقد است که طرح‌واره می‌تواند در مقولات واژگانی و دستوری وجود داشته باشد. مثلاً در مورد فعل‌های امر زبان انگلیسی نشان داده شده است که این افعال دارای محتوای طرح‌واره نیرو است (Takahashi, 2012, p.4). دستورالعمل‌های امام^(ع) که در صیغه‌های امر به تقوا ظاهر می‌شوند، دارای طرح‌واره اجبار می‌باشند.

«طرح‌واره رفع مانع»: در این حالت نیرو در مسیر خود به مانعی برخورد می‌کند و توانایی آن را دارد که مانع را کنار بزند و از آن عبور کند؛ مانند زمانی که در باز می‌شود و ما امکان وارد شدن پیدا می‌کنیم (Johnson, 1987, p.46-47). طرح‌واره قدرتی، به لحاظ استعاری، بیشتر، قلمروی انتزاعی «علت‌ها» را ساختار بندی می‌کند (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰). با بررسی برخی خطبه‌های نهج البلاغه به نظر می‌رسد در کلام امام^(ع) نیز طرح‌واره رفع مانع عمدتاً از طریق نظام ساخت‌های سببی قابل تبیین است.

«طرح‌واره توانایی»: انسان در زندگی با موقعیت‌های بی‌شماری روبه‌رو می‌شود که احساسی از داشتن نیرو یا کمبود آن را در خود درک می‌کند؛ مثلاً می‌تواند نوزادش در آغوش بگیرد، اما نمی‌تواند ماشین را بلند کند (Johnson, 1987, p.46-47).

هدایت‌پذیری حاصل از تقوا که توسط قلب به عنوان حوزه مبدا مفهوم‌سازی می‌شود، در این طرح‌واره جای می‌گیرد. به عقیده شناختیان ما از طریق چشم‌ها، گوش‌ها و قلب‌هایمان دانش و اطلاعات را کسب می‌کنیم. این اعضای بدن به صورت مجازی جای افراد به کار می‌روند. به عبارتی اعضای بدن مثل چشم، گوش و قلب به مثابه شخصند. این مجاز و استعاره عمومی «ذهن جسم است» نظامی می‌سازد که در آن مفاهیم زیادی از طریق انطباق نقش اعضای بدن بر روی حوزه‌های انتزاعی منتقل می‌شوند (پور ابراهیم، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲ به نقل از Yu, 2003, p142).



تقوا؛ کلید رهایی و نجات

تقوا، نه تنها محدودیت و مانع آزادی نیست، بلکه منبع و منشأ همه آزادی‌هاست. تقوا در درجه اول و به طور مستقیم از ناحیه اخلاقی و معنوی به انسان آزادی می‌دهد و او را از قید بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند و رشته حرص و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد. در زندگی اجتماعی هم به طور غیرمستقیم آزادی‌بخش انسان است. بندگی‌های اجتماعی نتیجه رقیّت معنوی است. آن کس که بنده و مطیع پول یا مقام است نمی‌تواند از جنبه اجتماعی، آزاد زندگی کند (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۲۰۷ - ۲۰۸).

حضرت علی^(ع) فرموده است: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ... وَ عَتَقُ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ»^{۱۸} (خطبه ۲۳۰). واژه «مِفْتَاحُ» به معنای کلید و آنچه که با آن چیزی گشوده می‌شود و «سَدَادُ» به معنای استقامت و پایداری و محکمی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴؛ ج ۲، ص ۱۹۹).

حرف اضافه «مِنَ: از» براساس سیاق عبارت «مِنَ بیانیه» است. با عنایت به این که در دوره جاهلیت، برده‌داری بسیار رواج داشت و رهایی از قید رقیّت برای بردگان بسیار لذّت بخش و برای اعراب آن زمان بسیار محسوس بوده است، حضرت^(ع) با طرحی از تجربه و فرهنگ مردم آن زمان، با حوزه مفهومی عینی «مِفْتَاحُ سَدَادُ» و توصیف آن، برای درک حوزه انتزاعی «تقوا» بهره جسته و آن را به صورت «کلید محکمی» ترسیم نموده است که آزادی از هر بندگی و نجات از هر تباهی است؛ همچنین فرموده است: «وَأَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ كَانَتَا عَلَى عَبْدٍ رَتَقًا ثُمَّ انْتَقَى اللَّهُ لَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْهُمَا مَخْرَجًا»^{۱۹} (خطبه ۱۳۰).

^{۱۸}. همانا ترس از خدا کلید هر در بسته و ذخیره رستخیز است.

^{۱۹}. اگر آسمان و زمین درهای خود را بر روی بنده‌ای ببندد و از خدا بترسد، خداوند راه نجاتی از میان آن دو برای او خواهد گشود.

«رتق» یعنی پیوسته بودن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱)، ضمیر «هُمَا» به آسمان و زمین برمی گردد. به این ترتیب «تقوا» راهگشا است. بر اساس طرح واره ایوانز و گرین ردپایی از رفع مانع در روایات فوق دیده می شود. هر ممنوعیتی به معنی «مانعی» است. حضرت (ع) از طریق طرح واره قدرتی عبور از مانع و کاربست آن در کنار طرح واره های موجودیت (شیء)، همسانی و ظرف بودگی (داخل-خارج)، به خلق معنا و درک مفهوم انتزاعی «تقوا و گناه (هواهای نفسانی)» کمک کرده است.

بدین صورت که با تجربه حاصل از پدیده های مادی و مشاهده و درک مانع فیزیکی و عبور از آن و شیئیت بخشیدن به تقوا و گناه (هواهای نفسانی) با در نظر گرفتن دو شیء «کلید و در بسته» که منشأ ملموسی داشته، باعث خلق و ساخت طرح واره در ذهن گردیده و به صورت انتزاعی بسط و گسترش داده است. کلید، همواره برای باز کردن در به کار می رود، امیرالمؤمنین (ع) جهت ترسیم سختی ها که انسان بدان گرفتار می شود، با بهره گیری از تصویر بسته شدن درب های آسمان ها و زمین بر روی وی، از نقش کلیدی تقوا در قالب طرح واره پرده برداشته است که درب را می گشاید و موجب رهایی می گردد.

شواهد دیگر عبارت است از:

تقوا موجب نگهداری از سقوط در شبهات: «... حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنِ تَقَعُّمِ الشُّبُهَاتِ ...»^{۲۰} (خطبه ۱۶)؛

تقوا مانع از هلاکت و تشنگی: «... لَا يَهْلِكُ عَلَى التَّقْوَى سِنْحُ أَصْلِ وَلَا يَظْمَأُ عَلَيْهَا زَرْعٌ قَوْمٍ ...»^{۲۱} (خطبه ۱۶)؛

امر کردن بندگان خدا به تقوای الهی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ...»^{۲۲} (خطبه ۶۴) و نیز (ن.ک: خطبه ۸۳) که در سه مورد طرح واره اجبار مشاهده می شود، (ن.ک: خطبه ۱۶۱، ۱۱۴، ۱۸۲، ۱۸۳) دو مورد و (ن.ک: خطبه ۱۸۸، ۱۹۶، ۱۹۱، ۱۹۰ و ۱۹۸)؛

^{۲۰} . تقوا او را از سقوط در شبهات نکه می دارد.

^{۲۱} . آن چه بر اساس تقوا پایه گذاری شود، نابود نگردد. کشتزاری که با تقوا آبیاری شود، تشنگی ندارد.

^{۲۲} . ای بندگان خدا! از خدا بپرهیزید.

تقوا، پناهگاهی رهاننده: «... مَعَاذُ مُنْجِحٍ...»^{۲۳} (خطبه ۱۱۴)؛

تقوا، بازدارنده از محرّمات: «... إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ حَمَّتْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ مَحَارِمَهُ...»^{۲۴} (خطبه ۱۱۴)؛

تقوا، سبب ملازمت دلها با خوف الهی و علت شب‌زنده‌داری و روزه‌داری: «... إِنَّ

تَقْوَى اللَّهِ... أَلَزَمَتْ قُلُوبَهُمْ مَخَافَتَهُ حَتَّى أَسْهَرَتْ لِبَالِيَهُمْ وَ أَظْمَأَتْ هُوجِرَهُمْ...»^{۲۵} (همان)؛

تقوا، نجات دهنده و مایه‌رهایی جاودان: «... فَإِنَّهَا النَّجَاةُ عَدَاً وَ الْمَنْجَاةُ أَبَدًا...»^{۲۶}

(خطبه ۱۶۱)؛

تقوا، سبب نجات از فتنه، گریز از تاریکی‌ها و دسترسی جاودانه به بهشت: «... وَ اعْلَمُوا

أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِنَ الْفِتَنِ، وَ نُورًا مِنَ الظُّلُمِ، وَ يُجَلِّدُهُ فِيمَا اشْتَهَتْ نَفْسُهُ...»^{۲۷}

(خطبه ۱۸۳)؛

تقوا، بازدارنده از عذاب: «... الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ... قَدْ أَمِنَ الْعَذَابَ»^{۲۸} (خطبه ۱۹۰)؛

تقوا، سبب رهایی از عتاب: «... الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ... وَ انْقَطَعَ الْعِتَابُ»^{۲۹} (همان)؛

تقوا، سپر بلا (خطبه ۱۹۱)؛

تقوا، زمام و قوام حیات: «... فَإِنَّهَا الزِّمَامُ وَ الْقَوَامُ...»^{۳۰} (خطبه ۱۹۶).

^{۲۳} . تقوا پناهگاهی است، رهاننده.

^{۲۴} . همانا تقوا الهی دوستان خدا را از محرّمات باز می‌دارد.

^{۲۵} . همانا تقوا قلب‌هایشان را ملازم تقوا کرد تا جایی که آنان را به شب‌زنده‌داری واداشت و در گرمای روز موفق به روزه نمود.

^{۲۶} . همانا [تقوا] نجات فردا و مایه‌رهایی جاویدان است.

^{۲۷} . آگاه باشید! آن کس که تقوا پیشه کند و از خدا بترسد، از فتنه‌ها نجات یابد و با نور هدایت از تاریکی‌ها می‌گریزد و به بهشت و آنچه که دوست دارد جاودانه دسترسی پیدا می‌کند.

^{۲۸} . پرهیزکاران از کیفر و عذاب در امانند.

^{۲۹} . پرهیزکاران از سرزنش آزادند.

^{۳۰} . همانا تقوا زمام و قوام حیات است

۲-۳. طرح‌واره همسانی

انسان در زندگی همواره با اشیاء و پدیده‌های مشابه روبه‌رو است. این مشابهت‌ها می‌تواند به دلایل مختلف باشد. طبق اصل «یک سویی»^{۳۱} X به مثابه Y است، یک حوزه مقصد انتزاعی یعنی X با استفاده از حوزه عینی تر Y تبیین می‌شود؛ اما نمی‌توان امر ملموس را به مدد امر انتزاعی فهمید.

به عبارتی در استعاره جهت فهم معکوس نمی‌شود. حوزه مبدأ، همواره امری ملموس یا شناخته شده‌تر و حوزه مقصد امری انتزاعی‌تر یا کمتر شناخته شده است؛ بنابراین، امری که بر ساختار مفهومی آسان‌تر و تجربه حسی راحت‌تر است، تبیین کننده مفهوم پیچیده‌تر قرار می‌گیرد (هوشنگی، سیفی پرگو، ۱۳۸۸، ص ۱۵). حضرت علی (ع) به منظور تبیین مفهوم «تقوا»، با استفاده از طرح‌واره همسانی و مفهوم به کار رفته در حوزه مبدأ، که برگرفته از امور محسوس است، جهت سهولت درک ماهیت انتزاعی حوزه مقصد، بهره گرفته است.

تقوا، ریسمان محکم

تقوا یکی از مهمترین موضوع‌های سرنوشت ساز در زندگی انسانهاست که وسیله نجات از حَضِیضِ ذَلَّتْ به اوج سعادت و عزت است. امام علی (ع) فرموده است: «فَاعْتَصِمُوا بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّ لَهَا حَبْلًا وَثِيقًا عُرْوَتُهُ»^{۳۲} (خطبه ۱۹۰) (موارد مشابه ن.ک: (خطبه ۱۹۶))؛ «حبل» معروف است به ریسمان و طناب؛ اما به عهد و پیمان نیز حبل گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۴۶). مرجع ضمیر «ها» تقواست و حرف اضافه «لام» در «لها» بر مالکیت دلالت دارد.

^{۳۱} . Principle of unidirectionality

^{۳۲} . پس به تقوا روی آورید که رشته آن استوار و دستگیره آن محکم است.

در شاهد مذکور با طرحی از فرهنگ زمانه عرب عالم به منزله چاهی در نظر گرفته شده که نجات از مشکلات آن جز با چنگ زدن به ریسمان محکم که همان تقواست، ممکن نیست ملاحظه می‌شود مفهوم «ریسمان» که مفهومی ملموس و برگرفته از تجربه زندگی است، به عنوان حوزه مبدأ جهت درک مفهوم حوزه مقصد (تقوا)، به کار رفته است. بر این اساس، تناظری بین دو قلمرو شکل گرفته است که در آن، ویژگی حسی عنصر حوزه مبدأ، مخاطب را در شناخت معنای انتزاعی حوزه مقصد از طریق انطباق میان آن دو یاری می‌رساند.

بدین ترتیب حضرت^(ع) با استفاده طرح‌واره همسانی در کنار طرح‌واره موجودیت (شیء) در پیکره روایت، مفهوم تقوا را جلوی دیدگان مخاطب ترسیم کرده است. شواهد دیگر عبارت است از:

تقوا، زاد و توشه آخرت: «... هِيَ [تَقْوَى اللَّهِ] الزَّادُ وَ بَهَا الْمَعَادُ (المعَادُ)»^۱ (خطبه ۱۱۴)؛ (۱۱۴)؛

تقوا، سپر بلا: «... فَإِنَّ التَّقْوَى فِي الْيَوْمِ الْحَرِّزُ وَ الْجَنَّةُ...»^۲ (خطبه ۱۹۱)؛
تقوا، پاک‌کننده گناهان: «... وَ ارْحَضُوا بِهَا [بِتَقْوَى اللَّهِ] دُنُوبَكُمْ»^۳ (خطبه ۱۹۱)؛
تقوا، داروی بیماری‌های دل: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ»^۴ (خطبه ۱۹۸).

۳-۳. طرح‌واره موجودیت (شیء)

یکی از انواع طرح‌واره‌های وجود، «طرح‌واره شیء» است. انسان با مشاهده اشیاء پیرامون خود درمی‌یابد اشیاء ویژگی‌هایی دارند که در موجودات زنده نیست. اشیاء امکان رشد و نمو ندارند. غالب آنها را می‌توان دید یا لمس کرد. ممکن است برخی از این اشیاء

^۱ . تقوای الهی زاد و توشه سفر قیامت است.

^۲ . تقوا امروز سپر بلاست.

^۳ . گناهان خود را با آن [تقوای الهی] شستشو دهید.

^۴ . همانا تقوای الهی داروی بیماری‌های دل است.

قابلیت تملک یا دادوستد داشته باشند مانند پول یا قابلیت بوییدن مانند عطر یا امکان شنیدن مانند شکستن یک لیوان. امام علی (ع) با در نظر گرفتن ویژگی های نیش حیوان سمی و پادزهر، طرح واره ای در ذهن خود می سازد که همان طرح واره شیء است و آنها را به مفهوم انتزاعی تقوا تعمیم می دهد.

تقوا پادزهر نیش گناه

مسأله دوری از گناه از عوامل مهم ریشه ای و کلیدی برای هدایت در راه کمالات است؛ زیرا گناه یک آسیب خطرناک و سرنوشت برانداز برای هلاکت در دره هولناک عذاب الهی است و با پروا پیشگی خطاها از وجود انسان دور می شود. امیرالمؤمنین (ع) فرموده است: «وِ بِالْتَّقْوَى تُقَطَّعُ حُمَةُ الْخَطَايَا»^۱ (خطبه ۱۵۷).

واژه «حُمَةُ» بر وزن قُوَّة به معنای نیش مار، عقرب و مانند آن است و گاه به سم آنها اطلاق شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۵۱). حرف اضافه «باء» بر اساس سیاق روایت، بر استعانت دلالت دارد. با عنایت به اینکه عربستان منطقه بیابانی است، مار و عقرب در این مناطق همواره فراوان بوده است و برای از بین بردن اثر سم آن از پادزهر استفاده می کردند، لذا امام علی (ع) در شاهد مذکور با طرحی از تجربه و فرهنگ مردم آن زمان، مفهوم «پادزهر و سم (نیش زهرآلود)» که مفهومی ملموس و برگرفته از تجربه زندگی است، به عنوان حوزه مبدأ جهت درک مفهوم حوزه مقصد (تقوا و گناهان)، به کار برده است.

بر این اساس، تناظری بین دو قلمرو شکل گرفته است، که در آن، ویژگی حسی عنصر حوزه مبدأ، مخاطب را در شناخت معنای انتزاعی حوزه مقصد از طریق انطباق میان آن دو یاری می رساند؛ بدین ترتیب حضرت (ع) با استفاده از طرح واره موجودیت (شیء) در کنار طرح واره قدرتی /رفع مانع و طرح واره همسانی در پیکره روایت، نقش تقوا و تاثیر آن

۱. با تقوا می توان نیش زهرآلود گناهان را قطع کرد.

در رفع آلودگی را جلوی دیدگان مخاطب ترسیم کرده است (برای سایر شواهد ن.ک: مثالهای ذکر شده در طرح‌واره همسانی).

۳-۴. طرح‌واره فضا

انسان با در نظر گرفتن جایگاه و محل قرار گرفتن خود و سنجش آن با دیگران و پدیده‌های اطرافش، فضایی ذهنی را به تصویر می‌کشد. با استفاده از این تصویر ذهنی می‌تواند موقعیت پدیده‌ها را نسبت به هم به اشکال مختلف ترسیم نماید. این جهت‌ها قراردادی یا دل‌خواهی نیستند؛ بلکه بر مبنای تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی انسان‌ها شکل می‌گیرند (Lakoff & Johnson, 1980, p 14-18).

حضرت علی^(ع) بر مبنای تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی مردم، به ویژه اعراب صدر اسلام، از جهت‌های فضایی (مکانی) «علی، دُئو، نُضوب و...»، با تصاویری که در ذهن به وجود می‌آورند به عنوان حوزه شناختی مبدأ، به منظور برقراری انسجام در نظام مفهومی و درک بهتر مفاهیم پیچیده‌ای چون «بدی و زشتی، پست و بی‌ارزش بودن، فانی شدن و...» بهره برده و در نتیجه مفهوم و درکی جدید آفریده است. این طرح‌واره براساس تقسیم‌بندی ایوانز و گرین، به صورت بالا - پایین^۱، نزدیک - دور^۲، در روایات نهج‌البلاغه وجود دارد.

تقوا پیشگی و دور شدن سختی‌ها

مضیفه‌ها و تنگناهایی که برای انسان پیش می‌آید و سختی‌هایی که انسان در آن قرار می‌گیرد، دو نوع است: در یک نوع اختیار و اراده انسان هیچ گونه دخالتی ندارد و در نوع دیگر اراده و اختیار انسان دخالت دارد. اگر کسی تقوا داشته باشد، سختی‌ها و شدائد از او

^۱ . Up- down

^۲ . Near – far

دور می‌شود؛ زیرا تقوا نیروی پیروزی بر شدائد است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۳، ص ۷۲۲-۷۲۴).
امیرالمؤمنین (ع) فرموده است: «فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى عَزَبَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ بَعْدَ دُنُوبِهَا»^۱ (خطبه ۱۹۸).
واژه «عَزَبَ: دور شد» در مقابل «دُنُو: نزدیکی» است. در شاهد فوق، تقوا به مثابه
مظروفی است، که ظرف آن متقی است. ابتدا شدائد به فرد نزدیک است؛ اما زمانی که
شخص سلاح تقوا را به چنگ می‌آورد (أَخَذَ بَ)، سختی (به عنوان مسیریمای متحرک) از
او دوری می‌کند. گفتمان حضرت (ع) در این عبارت طرح‌واره‌ای از حرکت در مسیر افقی
را ترسیم می‌کند، که با طرح‌واره‌ی جهتی دوری همراه است. مرجع ضمیر در «دُنُوبِهَا»،
«سختی» است. بار معنایی فعل حرکتی «عَزَبَ: دور شد، مخالف «دُنُو: نزدیکی» است و
همراهی آن با حرف اضافه «عن: از» بیانگر آن است که مقصد سختی، خارج از ظرف
(متقی) است.

ملاحظه می‌شود امیرالمؤمنین (ع) با به کار بردن طرح‌واره‌ی جهتی دوری در کنار سه
طرح‌واره‌ی، حرکتی و حجمی، مفهوم انتزاعی «تقوا» را در سطح فهم همگان تنزل داده است.
شواهد دیگر عبارت است از:

متقیان، سوار بر تقوا: «... حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا...»^۲ (خطبه ۱۶)؛

تقوا، دور کننده آتش: «... الَّذِينَ اتَّقَوْا... زُحِرُوا عَنِ النَّارِ...»^۳ (خطبه ۱۹۰)؛

تقوا، دور کننده سختی‌ها: «فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى عَزَبَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ بَعْدَ دُنُوبِهَا»^۴ (خطبه

۱۹۸).

۱. کسی که تقوا را انتخاب کند، سختی‌ها از او دور گردند.

۲. متقیان بر آن [تقوا] سوار شده‌اند.

۳. کسانی که پرهیزکارند، از آتش دورند.

۴. پس کسی که تقوا را انتخاب کند، سختی‌ها از او دور گردند.

۳-۵. طرح‌واره مهارشدگی (ظرف‌بودگی)

انسان با قرار گرفتن در مکان‌هایی که حجم دارد، آنها را به عنوان ظرفی تلقی می‌کند و تصویری از آنها در ذهن خود خلق می‌کند؛ حتی آنها را برای برخی مفاهیم انتزاعی نیز به کار می‌برد. در زندگی روزمره، بسیاری از مفاهیم را با استفاده از حروف اضافه‌ای همچون: بیرون، بیرون از، داخل، به طرف داخل و غیره بیان می‌کنیم که همگی مربوط به این طرح‌واره است (Evans & Green, 2006, p 180).

حضرت علی^(ع) گاه جهت عینی‌تر کردن مفهوم تقوا از تجربیات زندگی و مفاهیم محسوس استفاده کرده‌است و آنها را به مثابه ظرف و مظروف در نظر گرفته و به گونه‌ای ملموس برای مخاطبان به تصویر کشیده‌است. طرح‌واره مذکور براساس تقسیم‌بندی ایوانز و گرین، به صورت حجم (ظرف)^۱ پر/خالی^۲، داخل/خارج^۳ در کلام علوی مشهود است.

تقوا، پناهگاهی نفوذناپذیر

تقوا، ملکه نیرومند بازدارنده باطنی است که انسان را از آلودگی به گناهان باز می‌دارد و همین امر سبب می‌شود از پیامدهای نامطلوب گناه در دنیا و آخرت در امان بماند؛ به عکس افراد بی‌تقوا در برابر و سوسه‌های نفس و شیاطین نفوذپذیرند و به آسانی در پرتگاه گناه می‌لغزند و سقوط آنها سبب رسوایی در دنیا و عذاب الهی در آخرت می‌شود (محمدقاسمی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). در نهج‌البلاغه تاکید شده است که تقوا حفاظ و پناهگاه است نه زندان و محدودیت. قدر مشترک پناهگاه و زندان «مانعیت» است؛ اما پناهگاه مانع خطرها است و زندان مانع بهره‌برداری از موهبتها و استعدادها (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۲۰۷).

^۱ . Containment

^۲ . Full - Empty

^۳ . In- Out

حضرت علی (ع) در این باره فرموده است: «اعلموا عبادة الله، ان التقوى دار حصن عزيز و الفجور دار حصن ذلیل، لا یتبع أهله، و لا یحجز من لجأ إليه»^۱ (خطبه ۱۵۷)؛ واژه «حصن» به معنای دژ و قلعه و «فجور» به معنای شکستن و پاره کردن پرده و پوشش دیانت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۹۹؛ ج ۳، ص ۱۸) است.

در روایت یاد شده، «تقوا» و «فجور» به مثابه ظرفی در نظر گرفته شده‌اند. براساس تجربه فیزیکی قرار گرفتن در مکان، «متقین» مطروف «تقوا» و «ناپارسایان» مطروف «فجور»‌ند. تقوا حصار و بارویی بلند و غیر قابل تسلط است که مال و جان و ناموس و آبرو و از همه مهم تر ایمان متقین در آن محفوظ است؛ مرجع ضمیر «إلیه»، الفجور است. حرف اضافه «إلی» به همراه فعل حرکتی «لجأ: پناه برد» بیانگر آن است که مقصد ناپارسایان، داخل مکان (فجور) است؛ در حالی که بی‌بنیاد، بارویی پست و پناهگاه ناامنی است که حافظ ساکنانش (از هیچ بدی و زشتی و گناهی) نیست و آن کس را که به آن پناه برد، حفظ نمی‌کند. حضرت (ع) در این روایت با ظرافت خاصی با استفاده از طرح‌واره ظرف‌بودگی (حجم)، در کنار انواع طرح‌واره نیرو، همسانی، موجودیت (شیء) به خلق معنا کمک کرده است. علاوه بر اینکه عواقب «بی‌تقوایی» را برای مخاطبان ترسیم نموده، نشان داده است که تقوا مصونیت است، نه محدودیت.

شواهد دیگر عبارت است از:

تقوا، سرزمین پربار و حاصلخیز: «لَا يَهْلِكُ عَلَى التَّقْوَى سِنْخُ أَصْلِ وَلَا يَظْمَأُ عَلَيْهَا زَرْعُ قَوْمٍ»^۲ (خطبه ۱۶)؛

تقوا قلّه‌ای بلند: «فِيَّانٍ ... مَعْقِلًا مَنِيْعًا ذِرْوَتُهُ»^۳ (خطبه ۱۹۰)؛

۱. ای بندگان خدا! بدانید که تقوا، دژی محکم و شکست ناپذیر است، اما هرزگی و گناه، خانه‌ای در حال فرو ریختن و خوارکننده است که از ساکنان خود دفاع نخواهد کرد و کسی که بدان پناه برد در امان نیست.

۲. درختی که در سرزمین تقوا نشانده شود، هرگز نابودی نمی‌پذیرد و بذر و زراعتی که در سرزمین تقوا پاشیده شود، هرگز تشنه نمی‌شود.

۳. همانا قلّه بلند آن [تقوا] پناهگاهی مطمئن است.

تقوا، راه رسیدن به بهشت: «...فَإِنَّ التَّقْوَى ... فِي غَدِ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَنَّةِ...»^۱ (خطبه ۱۹۱).

۳-۶. طرح‌واره جابه‌جایی (حرکتی)

انسان برای بسیاری از پدیده‌های انتزاعی، مسیر حرکت، همراه با نقطه آغاز (مبدأ) و نقطه پایان (مقصد) در نظر می‌گیرد. عامل زمان به طور صریح یا ضمنی و مسیر حرکتی در طرح‌واره جابه‌جایی مطرح بوده و در شکل‌گیری این ساخت‌های زبانی در نظر گرفته شده است. ایوانز و گرین ارائه این طرح‌واره را به عنوان رعایت اصل اقتصاد و تعهد به عمومیت بخشی در نظر گرفته‌اند (Evans & Green, 2006, p. 81 - 90).

در کلام علوی نیز مشاهده می‌شود، که با کاربست افعال حرکتی به مفهوم انتزاعی تقوا حرکت بخشیده شده و از طریق انطباق آن با مفاهیم عینی، تصویری ملموس از این فضیلت اخلاقی و پیامد آن ارائه شده است.

تقوا مرکبی راهوار و مطمئن

ارتکاب یک گناه انسان را بی‌اختیار گناه دیگر می‌کشاند، چرا که گناه همچون مرکب چموش، لجام گسیخته است. اعمال صالح نیز زنجیروار یکدیگر را تعقیب می‌کنند. یک کار نیک، سبب کار نیک دیگر و آن هم به نوبه خود سبب اعمال صالح دیگر می‌شود و به همین ترتیب جامعه رو به صلاح و سعادت پیش می‌رود. حضرت علی^(ع) فرموده است: «إِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا دُلُّلٌ، حُمَلٌ عَلَيْهَا أَهْلُهَا، وَ أَعْطُوا أَرْمَتَهَا، فَأُورِدْتُمْ الْجَنَّةَ»^۲ (خطبه ۱۶).

واژه «مَطَايَا، جمع مَطَى: شتری که ساربان بر آن سوار می‌شود» (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۷۲) و عبارت «مَطَايَا دُلُّلٌ» به معنای «شترهای رام و تربیت شده» است. در این عبارت

^۱. تقوا فردا راه رسیدن به بهشت است.

^۲. آگاه باشید همانا تقوا، مرکب‌های فرمانبرداری هستند که سواران خود را عنان بر دست، وارد بهشت جاویدان می‌کنند.

امام (ع) لفظ «مطایا» را با صفت زیبای «رام» که موجب میل به آن می شود، آورده و هیبتی را که زیننده سواره است؛ یعنی در دست داشتن افسار، ترسیم فرموده است و با «زام» به حدود شریعت که پرهیزگار آن را رعایت کرده و از آن تجاوز نمی کند، اشاره کرده است و مرکب رام سوارش را نهایتاً به مقصد می رساند؛ چون طبق نظم شایسته او را حرکت می دهد و از راه راست بیرون نمی رود و دارای مهارت است که راکب می تواند آن را از انحراف بازدارد.

تقوا نیز نسبت به متقی چنین است که سالک الی الله به وسیله تقوا به آسانی و آسودگی راه حق را می رود و در موارد هلاک، بر هوای نفس خود مسلط است و از آن پیروی نمی کند؛ بنابراین هوای نفس در اختیار او، همچون مرکب رامی است و رعایت حدود خدا سبب ایجاد ملکه تقوا و استمرار آن می شود و بدین ترتیب تقوا به سان مهارت است که مرکب نفس را به اختیار در می آورد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۹ - ۶۰۲).

«تقوا (شتر) و فرد متقی (شتر سوارماهر)» به عنوان مسیر پیمای متحرک با تقوا (شتر)، مسیر (مرزنا) را می پیماید و وقتی از حرکت باز می ایستد، در نقطه مقصد (پایان مسیر) قرار دارد که همان بهشت جاویدان است. در شاهد مذکور مفهوم «شترهای رام» که مفهومی ملموس است، به عنوان حوزه مبدأ جهت درک مفهوم معنوی حوزه مقصد (تقوا) به کار رفته است؛ بدین ترتیب حضرت (ع) با استفاده از مفهوم متعارف و شناخته شده ذهن اعراب پیش از اسلام و طرح واره حرکت در کنار طرح واره های همسانی و موجودیت (پدیده جاندار پنداری)، در پیکره روایت، مفهوم انتزاعی تقوا را جلوی دیدگان مخاطب ترسیم کرده است.

شاهد دیگر عبارت است از:

تقوا، توشه ای رساننده به مقصد: «... زادٌ مبلِّغٌ...»^۱ (خطبه ۱۱۴)؛

^۱ . تقوا توشه ای است رساننده به مقصد.

تقوا، ریسمانی متحرک و رساننده به سرمنزل آرامش و منزلگاه پر عزت: «... فَتَمَسَّكُوا بِوُثَائِقِهَا وَ اعْتَصِمُوا بِحَمَائِقِهَا، بِكُمْ إِلَى أَكْنَانِ الدَّعَةِ وَ أَوْطَانِ السَّعَةِ...»^۱ (خطبه ۱۹۶).

۳-۷. طرح‌واره تعادل (توازن)

شمّ زبانی انسان در حیطة تجربه بر مبنای ارتباط فیزیکی و فرهنگی محیط پیرامون گوینده درک می‌شود. برای نمونه، ما مفهوم توازن را بین دو کفه ترازو و... تجربه کرده‌ایم. این تجربه حاصل مشاهده و درک تعادل فیزیکی میان پدیده‌هاست. امیرالمؤمنین علی^(ع) نیز از مشاهده پدیده‌های طبیعی و درک توازن و تناسب میان آنها جهت مفهوم‌سازی «تقوا»، استفاده کرده است.

رعایت تقوا و رستگاری در آخرت

یکی از جلوه‌های تقواییستگی نیل و رسیدن به رستگاری و فلاح است. اهل تقوا چند صباحی با هوای نفس خود به مبارزه برخاستند و با عبادت پروردگار و خوف و خشیت او در روزها و شبها شایستگی خود را نشان دادند. خداوند جواد و کریم نیز پاداشی زوال‌ناپذیر و جاودانه نصیبشان کرده است؛ امیرالمؤمنین^(ع) خطاب به بندگان خدا فرموده است: «...فَارْعَوْا عِبَادَ اللَّهِ مَا بَرِعَائِيهِ يُفُوزُ فَائِزُكُمْ وَ بِإِضَاعَتِيهِ يَخْسِرُ مُبْطِلُكُمْ...»^۲ (خطبه ۱۹۰).

«فائز» به معنای رستگار (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۱۱) و «مبطل» از ریشه «بطلان» به معنای بیهوده‌گرا و کسی است که درصدد ابطال حق است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۸۱). در این جمله مرجع ضمیر «ه» به «ما» بازمی‌گردد که بر اساس سیاق خطبه

^۱ . پس به رشته های تقوا چنگ زنید، و به حقیقت های آن پناه آورید، تا شما را به سر منزل آرامش، و جایگاههای وسیع، و پناهگاه های محکم و منزلگاه های پر عزت برساند.

^۲ . ای بندگان خدا، مراقب چیزی باشید که رستگاران با پاس داشتن آن سعادت‌مند شدند و تبهکاران با ضایع کردن آن به خسران و زیان رسیدند.

مفهوم تقوای پیشگی و اعمالی که نشئت گرفته از تقواست، از آن برداشت می‌شود. حضرت با کاربست فعل امر «ارعوا» به عنوان مسبب کنش گر، درجه‌ای از نیرو را بر مخاطب اعمال می‌نماید و احتمالاً باعث می‌شود مخاطب به عنوان مسبب کنش گر، عملی را انجام دهد و در قالب طرح‌واره اجبار، بندگان را مخاطب ساخته و بر تقوای پیشگی و اعمالی تاکید می‌نماید تا رستگار شوند.

جهت تقریب بیشتر ذهن مخاطب به مفهوم انتزاعی «تقوا»، از مفاهیم محسوس و عینی بهره جسته و با بهره‌گیری از تجربیات روزمره و ترسیم طرح‌واره تعادل به موازنه دو کفه «توازن رعایت تقوا و رستگاری» و عکس آن «ضایع نمودن تقوا و خسران» اشاره کرده و سبب خلق معنای «تقوا» شده و بر این موضوع تأکید کرده است.

شواهد دیگر عبارت است از:

تناسب تقوای پیشگی و لیاقت مُلک جاودانه و نعمت‌های پایدار: «فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْجَنَّةَ مآبًا، وَ الْجَزَاءَ نَوَابًا، وَ كَانُوا إِعْقَابًا وَ أَهْلَهَا، فِي مُلْكٍ دَائِمٍ، وَ نَعِيمٍ قَائِمٍ»^۱ (خطبه ۱۹۰)؛
توازن حفظ تقوا و محفوظ ماندن خود توسط تقوا: «فَصُوتُوهَا وَ تَصَوُّتُوا بِهَا»^۲ (خطبه ۱۹۱).

۳-۸. طرح‌واره اتحاد

انسان از طریق تجربه زندگی اجتماعی خود و زندگی گروهی دیگر موجودات و مشاهده روابط موجود بین آنها و طرز به هم پیوستن و ارتباط پدیده‌ها، اتحاد را در ذهن خود تصور می‌کند. از ویژگی‌های ممتاز روایات علوی در نهج‌البلاغه، طرح‌واره‌های جذابی است که حضرت (ع) از پیوستگی موجود در پدیده‌های فیزیکی و طبیعی خلق کرده و این ارتباط‌ها را به مفاهیم انتزاعی (از جمله تقوا)، که فاقد این ویژگی‌اند، نسبت داده

^۱ . پس خداوند بهشت را منزلگه نهایی آنان قرار داد و پاداش آنان را نیکو پرداخت که سزاوار آن نعمت‌ها بودند و لایق مُلکی جاودانه و نعمت‌هایی پایدار شدند.

^۲ . تقوا را حفظ کنید و خویشتان را با آن حفظ کنید.

است. طرح‌واره اتحاد بر اساس تقسیم‌بندی ایوانز و گرین در نهج‌البلاغه به صورت، پیوستگی (یکی شدن)^۱ جزء و کل^۲ وجود دارد.

تأثیر پاک‌کنندگی تقوا بر پیوستگی روح

بشر می‌تواند با جان (دل یا روح) بسیاری از حقایق و معارف را درک نماید به شرط اینکه انسان روحش را از رذایل نفسانی و صفات شیطانی پاک سازد و از علایق ما سواى حضرت حقّ و ارسته شود؛ زیرا هوا و هوس دل را تیره می‌کند؛ ولی هرگاه با تقوا پاک و تطهیر شود و حجاب‌های شیطانی دل انسان کنار رود، انوار معارف الهی بر دل می‌تابد و درون انسان نورانی می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) فرموده است: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ... طَهْرٌ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ»^۳ (خطبه ۱۹۸).

واژه «طهور» گاهی مصدر است و گاهی وصف. به نظر می‌رسد در روایت فوق پاک و پاک‌کننده باشد؛ چون شیء گاهی پاک است ولی پاک نمی‌کند مثل لباس، آب انار و ... و گاهی پاک است و پاک هم می‌کند. مثل آب که پاک است؛ نجاسات را پاک می‌کند و با آن تطهیر صورت می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۴۲)؛ «دَنَس» ضد طهور (چرک) است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۴۸). بر اساس سیاق جمله، مرجع ضمیر «کم» انسان است. در عبارت تناظری بین دو قلمرو «آب» و «تقوا» شکل گرفته است که در آن، ویژگی حسی عنصر حوزه مبدأ (آب)، مخاطب را در شناخت معنای انتزاعی حوزه مقصد (تقوا) از طریق انطباق میان آن دو یاری می‌رساند.

حضرت علی (ع) در روایت فوق از این پدیده طبیعی بهره گرفته و جهت درک شدت پاک‌کنندگی «تقوا» آن را به مثابه آب پاکى دانسته که در صورت پیوستن به چرک و

^۱ . unity

^۲ . Part-Whole

^۳ . همانا تقوا پاک‌کننده پلیدی‌های ارواح شماست.

کثافات موجب رفع آلودگی می‌شود. بدین ترتیب حضرت با استفاده از طرح‌واره اتحاد (یکی شدن) در کنار طرح‌واره نیرو و پیکره روایت، سبب خلق معنا شده است.

شاهد دیگر عبارت است از:

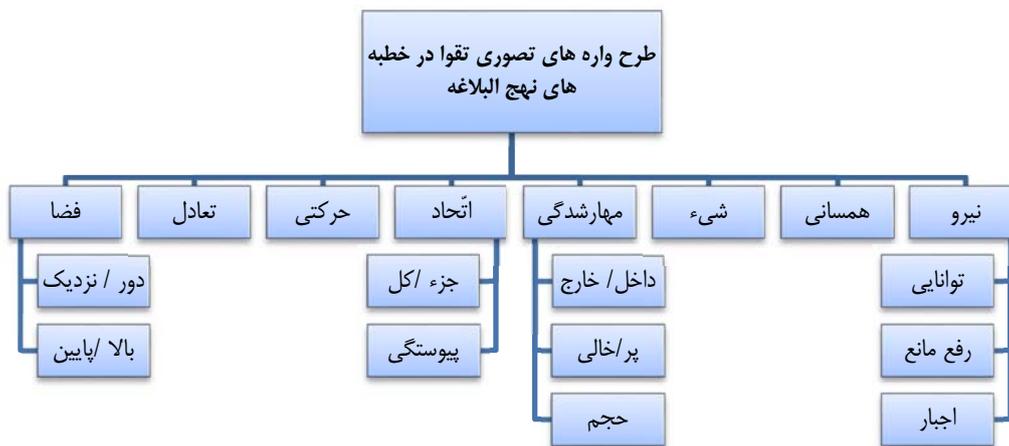
تقوا، تنها زاد و توشه پر خیر و برکت دنیا: «لَا خَيْرَ شَيْءٍ مِنْ أَرْوَاحِهَا إِلَّا التَّقْوَى»^۱

(خطبه ۱۱۱)؛

تقوای پیشگان، گروه سوق داده شده به بهشت: «وَ سَيِّقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا»^۲

(خطبه ۱۹۰).

نمودار ۱: نمودار درختی طرح‌واره‌های تصویری تقوا در خطبه‌های نهج البلاغه



نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر کوششی معناشناختی برای بررسی بازنمود طرح‌واره‌های تصویری تقوا در نهج البلاغه است. حضرت (ع) با استفاده از طرح‌واره‌های ارائه شده، مفهوم تقوا و پیامدهای ناشی از عدم تقوا را بیان کرده است. نتایج پژوهش حاضر عبارتند از:

۱. در زاد و توشه آن [دنيا] جز تقوا خیری نیست.

۲. و در آن میان پرهیزکاران را گروه، گروه به سوی بهشت رهنمون می‌شوند.

۱. انواع کلی طرح‌واره‌های ارائه شده از سوی ایوانز و گرین، اعم از حرکتی، ظرف‌بودگی، نیرو، فضا، همسانی، اتحاد، تعادل و موجودیت برای درک استعاره تقوا در روایات علوی وجود دارد. ذیل هر یک از طرح‌واره‌ها، زیرمجموعه‌هایی ارائه شده‌اند که سبب درک ارتباط و پیوستگی میان آنها می‌شود و طرح‌واره‌ها را به صورت کلی تر ارائه می‌دهد.

۲. این که در میان طرح‌واره‌های تقوا در بافت خطبه‌های نهج‌البلاغه، طرح‌واره قدرتی (نیرو) و سپس طرح‌واره همسانی و موجودیت (شیء) با تفاوتی چشمگیر، بالاترین درصد فراوانی را داشته‌اند، می‌تواند توجیهی شناختی داشته باشد.

۳. به نظر می‌رسد طرح‌واره‌های قدرتی در ترسیم مفهوم انتزاعی تقوا در کلام علوی، طرحی از تجربه، فرهنگ و نظام زندگی مردم اعصار به ویژه مردم عرب صدر اسلام اعم از: جنگها، زندان، نظام برده‌داری و غیره باشد و بتوان طرح‌واره همسانی و موجودیت را با تمایل ذهنی افراد به ایجاد مشابهت و همانندسازی میان آنچه پیرامون آنهاست، توجیه کرد. ۴. از میان اقسام طرح‌واره‌های نیرو که بیشترین درصد فراوانی طرح‌واره‌های تقوا را به خود اختصاص داده است، طرح‌واره اجبار، به مثابه نیرویی الزام‌آور و تشویق مخاطب به تقوای الهی است. طرح‌واره رفع مانع، نقش تقوا را به عنوان علت (منبع نیرو) در رفع موانع پیش روی هدایت، پررنگ می‌کند و راه هدایت را پیش پای مخاطبان هموارتر می‌سازد. عامل رفع مانع بر حسب نیروی فیزیکی و از طریق استعاره پایه «علت نیرو است» مفهوم‌سازی می‌شود. همچنین در خطبه نهج‌البلاغه حوزه قلب به عنوان حوزه مبدأ به طور خاص در درک استعاری توانایی ذهنی انسان و هدایت‌پذیری‌اش نقش آفرینی کرده است. طرح‌واره توانایی هدایت یافتن را به داشتن قلبی خائف از خدا می‌داند و بدین ترتیب به درک بهتر تقوا کمک می‌کند.

۵. بررسی انواع طرح‌واره‌های تصویری تقوا در روایات علوی، علاوه بر نفی نگاه بلاغی صرف به استعاره‌ها (استعاره سنتی) گویای انسجام این طرح‌واره‌ها برای بیان جنبه‌هایی از مفهوم زندگی از دیدگاه حضرت علی^(ع) در خدمت تحقق بخشیدن به هدف

قرب الهی است و مفهوم حرکت در میان این طرح‌واره‌ها در جهت معرفی زندگی گذرا و هدفمند است.

۶. از آنجا که بدن انسان اولین و ملموس‌ترین ظرفی است، که در اختیار اوست و نزدیک‌ترین و قابل ادراک‌ترین مفهوم برای بشر در همهٔ جوامع و اقوام است، گاهی طرح‌واره‌ها برگرفته از اجزای بدن انسان و موقعیت فیزیکی و تجارب جسمی انسان و نسبت آن با سایر اشیاء، موجودات و پدیده‌های طبیعی است.

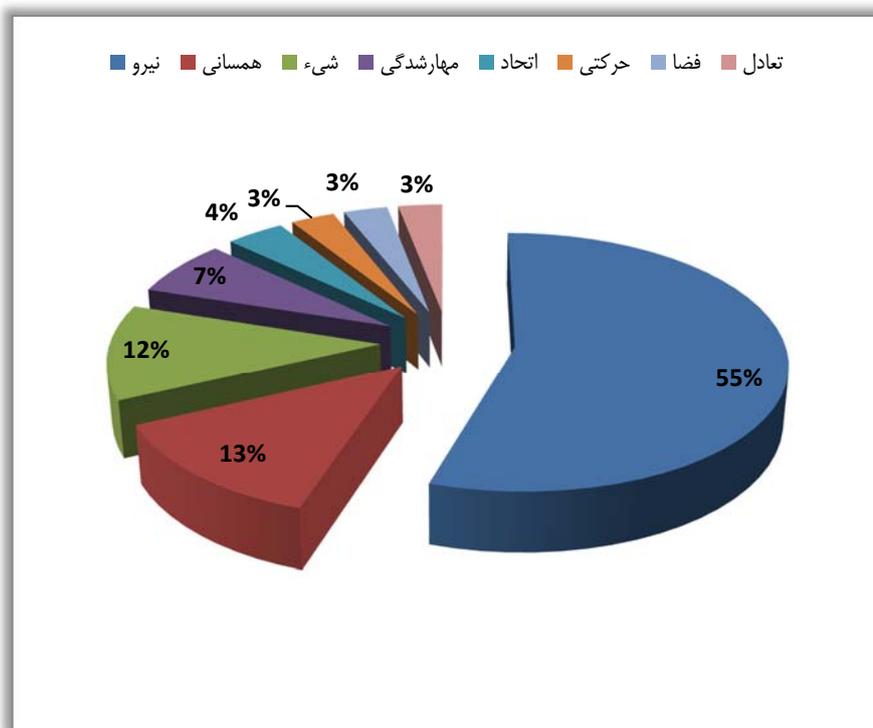
۷. یکی از نکات جالب توجه این که، امام (ع) جهت تفهیم مخاطبان به مفاهیم انتزاعی اخلاقی، در همانند سازی، گاهی به سراغ حیواناتی می‌رود که در آن مناطق موجود است. از حیوانات گزنده مانند: مار و عقرب برای نشان دادن رذایل اخلاقی و از حیوان مفیدی مانند شتر برای نشان دادن فضیلت اخلاقی (تقوا) استفاده می‌نماید.

۸. کاربرد جانور در بافت روایی خطبه‌های نهج‌البلاغه، می‌تواند به موقعیت جغرافیایی و نظام زندگی مردم به ویژه عرب صدر اسلام برگردد که زندگی این مردم را با انواع حیوانات عجیب ساخته است؛ لذا درک و دریافتی از حیوانات در ذهن آنان شکل گرفته است.

۹. مفاهیم مختلفی (به عنوان حوزهٔ مبدا) در شکل‌گیری طرح‌واره‌های تقوا نقش داشته‌اند. از آن جمله: بدن، جانور، گیاه، خوراکی، اشیاء، مکان، عناصر طبیعی، عناصر چهارگانه و ...

۱۰. حضرت علی (ع) در خطبه‌های نهج‌البلاغه، مفهوم انتزاعی تقوا را برای هدایت و ارشاد مردم بیان کرده و جهت تاثیر در ذهن مخاطبان و تحذیر آنان از عدم تقوای پیشگی، از حوزه‌های مفهومی عینی که عمدتاً ریشه در مفاهیم شناخته شدهٔ ذهن آنان دارد و حاصل تجربهٔ اکتسابی زندگی شان می‌باشد، بهره جسته است و مخاطبان کلام هدایت بخش ایشان، نه تنها مردم عرب صدر اسلام، بلکه مردم همهٔ اعصار بوده‌اند و برای همگان قابل درک، ملموس و محسوس می‌باشد.

نمودار ۲: درصد فراوانی طرح‌واره‌های تصویری تقوا در خطبه‌های نهج‌البلاغه



منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن درید، محمد حسن، (۱۹۸۸م)، *جمهره اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
۳. امین، سیده نصرت بیگم، (۱۳۷۱ش)، *مخزن اللغالی در فضیلت مولی الموالی حضرت علی بن ابیطالب (ع)*، اصفهان: انتشارات انجمن حمایت از خانواده های بی سرپرست اصفهان.
۴. ایمانی، محمود، (۱۳۹۵ش)، *بررسی حروف اضافه در متن قرآن مجید از منظر معنا شناسی شناختی*، پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما: مجتبی منشی زاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی.
۵. بحرانی، میثم بن علی، (۱۴۱۷ق)، *شرح نهج البلاغه*، مترجم: قربانعلی محمدی مقدم؛ علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد: آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات.

۶. پوراابراهیم، شیرین، (۱۳۸۸ش)، *بررسی زبان‌شناختی استعاره در قرآن: رویکرد نظریه معاصر استعاره (چارچوب شناختی)*، پایان نامه دکتري دانشگاه تربیت مدرس.
۷. دشتی، محمد، (۱۳۸۵ش)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، قم: انتشارات ظهور شفق.
۸. راسخ مهند، محمد، (۱۳۸۶ش)، «اصول و مفاهیم بنیادی زبان شناسی شناختی»، *مجله بخارا*، ش ۶۳، ص ۱۷۲-۱۹۱.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ش)، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران: مرتضوی.
۱۰. روشن، بلقیس؛ اردبیلی، لایلا، (۱۳۹۲ش)، *مقدمه ای بر معناشناسی شناختی*، تهران: علم.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۶ش)، *مقدمه الأدب*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۲. صفوی، کوروش، (۱۳۸۲ش)، «بحثی درباره طرح واره های تصویری از دیدگاه معنی شناسی شناختی»، *نامه فرهنگستان*، ش ۲۱، ص ۶۵-۸۵.
۱۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرين*، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۱۴. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. لوریا، الکساندر، (۱۳۷۶ش)، *زبان و شناخت*، مترجم: حبیب الله قاسم زاده، تهران: فرهنگیان.
۱۶. محمدقاسمی، حمید، (۱۳۸۷ش)، *جلوه هایی از هنر تصویر آفرینی در نهج البلاغه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. مصطفایی، عاطفه، (۱۳۹۵ش)، *تحلیل و بررسی تقوا و بصیرت و رابطه آن دو از دیدگاه امام علی (ع)*، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: احسان ترکشوند، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۴ش)، *سیری در نهج البلاغه*، قم: مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷ش)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. هوشنگی، حسین؛ سیفی پرگو، محمود، (۱۳۸۸ش)، «استعاره های مفهومی در قرآن از منظر زبان شناسی شناختی»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، س ۱، ش ۳، ص ۹-۳۴.

۲۱. یوسفی راد، فاطمه، (۱۳۸۲ش)، *بررسی استعاره‌ زمان در زبان فارسی در چهارچوب معنی‌شناسی شناختی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: ارسلان گل‌فام، زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه تربیت مدرس.

22. Evans, V. and Green, M, (2006), *Cognitive Linguistics: An Introduction*, 1. end. Edinburgh: Edinburgh university press.
23. Evans, Vyvyan, K. Benjamin Bergen, and Jorg inken (eds), (2007), "The Cognitive Linguistics Enterprise: An overview", *The Cognitive Linguistics Reader*, Equinox Publishers.
24. Johnson, Mark, (1987), *The Body in Mind: The Bodily Basis of Meaning*, Imagination, and Reason, The University of Chicago Press.
25. Johnson, Mark and George Lakoff, (2002) , *Why cognitive Linguistics Embodied Realism*, Cognitive Linguistics, 13-3
26. Kovecses, zoltan, (2002), *Metaphor: A Practical Introduction*, New York: Oxford University Press.
27. Lakoff, George, (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press.
28. Langacker, R.W, (2008), *Cognitive Grammar: a basic instruction*, Oxford: Oxford University Press.
29. Steen, G.J, (2002), *The five Step Procedure for Metaphor Identification Style*, VOI, 36, NO. 3:386-407.
30. Takahashi, H, (2012), *A Cognitive Linguistic Analysis of the English Imperative: reference to Japanese Imperatives*, Amsterdam: john Benjamin's.
31. Talmy, Leonard, (2000), *Toward a Cognitive Semantics*. (2 vols), Cambridge, MA, MT Press.
32. Yu, Ning, (2003), *Chinese Metaphors of Thinking, paper presented at the 7 th International cognitive Linguistics conference*, cognitive Linguistics, 14-2/3.
33. Yu, ning, (1998), *The Contemporary Theory of Metaphor*, Amsterdam: John Benjamins B.V.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Al-Zamakhsharī MbU. Muqaddamat al-‘Adab. Tehran: The Institute of Islamic Studies; 1386 HS.
3. Amin SNB. Makhzan al-Laālī dar Fazīlat-i Mawlā al-Mawālī Hazrat-i Alī ibn Abītālib (AS). Isfahan: Society of Supporting Homeless People of Esfahan, Neshat Publications; 1371 HS.
4. Dashti M. Translation and Commentary of Nahj al-Balāghah. Qom: Zohour Shafaq; 1385 HS.
5. Evans V. Bergen B. Inken J. (eds.). The Cognitive Linguistics Enterprise: An overview. The Cognitive Linguistics Reader, Equinox Publishers; 2007.
6. Evans V. Green M. Cognitive Linguistics: An Introduction, Edinburgh: Edinburgh University Press; 2006.
7. Houshangi H. Seify Pargou M. Conceptual Metaphors in the Qor’an According to Cognitive Aesthetics. Sciences and Teaching of the Holy Qur’an 1388 HS; 3: 9-34.
8. Ibn Duraid MH. Jumhara fi ‘l-Lughat. Beirut: Dar al-Ilm lil Malāein; 1988.
9. Ibn Maitham al-Bahrani M. Commentaries on Nahj al-Balāghah. Trans. Mohammadi Moqhadam QA & Navayee Yahyazadeh AA. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi Publications Ltd; 1417 AH.
10. Imani M. A Study on Prepositions in Holy Quran Based on Cognitive semantics. PhD dissertation. Tehran: Humanities and Literature College, University of Allameh Tabatabayee; 2017.
11. Johnson M, Lakoff G. Why Cognitive Linguistics Embodied Realism. Cognitive Linguistics, 13-3; 2002.
12. Johnson Mark. The Body in Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason, The University of Chicago Press; 1987.
13. Kovecses Z. Metaphor: A Practical Introduction. New York: Oxford University Press; 2002.
14. Lakoff G. Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind, The University of Chicago Press; 1987.
15. Langacker R.W. Cognitive Grammar: a Basic Instruction. Oxford: Oxford University Press; 2008.

16. Luria A. Language and Cognition. Trans. Habib-Allah Ghasemzadeh. Tehran: Farhangian; 1998.
17. Mostafayi Atefeh. A Review of the Concepts Piety and Insight and their Connection in Imam Ali's Views. M.A. Thesis. Thesis Advisor Ehsan Torkashvand. College of Literature and Humanities: University of Malayer; 2017.
18. Motahari M. A Selection of Works. Vol. 23. Tehran & Qom: Sadra; 1377 HS.
19. Motahari M. Seiry dar Nahj al-Balāghah (A Journey through Nahj al-Balagha). Qom: Dar Al-Tablīgh Islami; 1976.
20. Muhammad Qasemi H. The Representations of Imaginal Art in Nahj al-Balāghah. Tehran: Elmi Farhangi Publications; 2009.
21. Pour-Ebrahim Sh. A Linguistic Analysis of Metaphor in the Quran: The Contemporary Theory of Metaphor (Cognitive Framework). PhD dissertation. Tehran: Tabiat Modarres University; 1388 HS.
22. Qarashi AA. Qamoos-e Qur'an. Tehran: Dar al-Kitāb al-Islamiah; 1371 HS.
23. Rāghib Isfahani MbH. Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. Tehran: Mortazavi; 1374 HS.
24. Rasekh Mahand M. Fundamental Principles and Concepts of Cognitive Linguistics. Boukhara Journal 1386 HS; 63: 172-191.
25. Roshan B & Ardabili L. An Introduction to Cognitive Semiotics. Tehran: Elm; 1392 HS.
26. Safavi K. A Discussion on Visual Schemata Based on Cognitive Semantics. Name Farhangestan 1382 HS; 2: 65-85.
27. Steen G.J. The five Step Procedure for Metaphor. Identification Style 2002; 36 (3): 386-407.
28. Takahashi H. A Cognitive Linguistic Analysis of the English Imperative: Reference to Japanese Imperatives. Amsterdam: John Benjamin's; 2012.
29. Talmy Leonard. Toward a Cognitive Semantics. Cambridge: MT Press; 2000.
30. Turayhī FM. Majma' al-Baḥrayn. Tehran: Murtadawi; 1375 HS.
31. Yousefi-Rad F. Study of The Metaphor of Time in Persian Language in Terms of Cognitive Semantics. M.A. Thesis. Tarbiat Modarres University; 2004.

32. Yu N. The Contemporary Theory of Metaphor. Amsterdam: John Benjamins. B.V; 1998.
33. Yu N. Chinese Metaphors of Thinking. Presented at the 7th International Cognitive Linguistics Conference, cognitive Linguistics, 2003: 14-2/3.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۱۲۷-۱۵۸

بررسی قواعد مشترک تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی بر اساس روش علامه طباطبائی^(د) و ایزوتسو

صالحه شریفی^۱

علیرضا قائمی نیا^۲

غلاممحمد شریعتی^۳

DOI: 10.22051/TQH.2020.26767.2512

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

فهم متن و کشف معنا دغدغه مشترک دو روش «تفسیر قرآن به قرآن» و «نظریه میدان معنایی» است. روش نخست داعیه فهم و تفسیر قرآن در پرتو آیات دیگر را دارد و نظریه میدان معنایی، خود را عهده‌دار کشف معنا از خلال روابط درون‌متنی می‌داند. ایده اصلی نوشتار حاضر، پاسخ به این سوالات است که قواعد معنایی در دو روش فوق، چه مشترکاتی دارند و آیا زمینه تعامل این دو روش در سطح قواعد وجود دارد؟.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی، نگاهی همدلانه به قواعد معنایی این دو روش دارد. بنابراین نگارندگان بررسی اشتراکات

sharifisali@yahoo.com

^۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، جامعه المصطفی العالمیه

qaemini@yahoo.com

^۲. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

^۳. دکترای تخصصی تفسیر و علوم قرآن، مجتمع آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

ghshariatii@gmail.com

آن دو را در سطح قواعد مطمح نظر قرار داده‌اند تا از این رهگذر زمینه تلفیق قواعد کارآمد دو روش را فراهم آورند. یافته‌ها نشان می‌دهد مهمترین قواعدی که به طور مشترک در هر دو روش مورد استفاده قرار دارد عبارتند از: توجه به مسائل ادبی، توجه به بافت و سیاق، رتبه‌بندی کلمات و گزاره‌ها، تفکیک معنایی واژگان، تفسیر بر اساس آیات نظیر و توجه به نسبت‌های معنایی؛ هرچند دامنه بهره‌برداری از قواعد فوق و میزان اهتمام هر یک از این دو روش نسبت به موارد یادشده یکسان نیست.

واژه‌های کلیدی: تفسیر قرآن به قرآن، نظریه میدان معنایی،

قواعد، کشف معنا.

مقدمه و طرح مسئله

فهم و تفسیر متون دینی مانند قرآن از دیرباز مورد توجه دینداران قرار داشته است. در حال حاضر با توجه به روش‌های نوینی که در عرصه فهم متن به وجود آمده و هم‌چنین با عنایت به نیازهای عصر کنونی، فهم و تفسیر قرآن در کنار استفاده از روش‌های سنتی، نیازمند بهره‌گیری از شیوه‌های نوین و کارآمد است. «نظریه میدان معنایی» عرصه‌ای است که به مانند روش سنتی و شناخته‌شده «قرآن به قرآن»، در پی کشف معنای متن از خلال متن و روابط معنایی میان واژگان است.

بررسی تطبیقی دو روش فوق به منظور شناخت هر چه بهتر و شناسایی سطوح تعامل و تقابل میان آنها امری شایسته تلقی می‌شود. این مطالعه می‌تواند در عرصه مبانی، قواعد و یا سایر سطوحی اتفاق بیفتد که در فهم و کشف معانی گزاره‌های قرآنی تأثیر دارد. در این مجال، به بررسی تطبیقی قواعدی خواهیم پرداخت که دو روش فوق به منظور کشف و فهم معنا از آنها استفاده می‌نمایند؛ البته قواعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد که به گونه‌ای میان

تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی مشترک هستند. اگرچه ممکن است برخی از این قواعد در روش قرآن به قرآن برجسته تر بوده و تعدادی از آنها در نظریه میدان معنایی حضور پررنگ تری داشته باشند، اما با عنایت به آنچه که در تفسیر المیزان و آثار قرآنی ایزوتسو مشاهده می شود می توان گفت این قواعد فی الجمله در هر دو روش مورد توجه و استفاده است.

به لحاظ پیشینه باید گفت، هر چند در برخی آثار، دو روش «تفسیر قرآن به قرآن» و «نظریه میدان معنایی» با رویکرد تطبیقی بررسی شده است اما در هیچ کدام قواعد معنایی آنگونه که بایسته است مورد بررسی قرار نگرفته است. آثار یاد شده عبارتند از: کتاب بیولوژی نص (قائمی نیا، ۱۳۸۸ش) که در آن به اختصار به دو روش تفسیر و میدان معنایی اشاره شده است؛ پایان نامه «بررسی روش تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبائی (ره) با روش معناشناسی ایزوتسو» (فاطمه گفتمی، ۱۳۹۴) و مقاله «رابطه معناشناسی زبانی و تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی» (شریعتی، ۱۳۹۳)؛ اما در این دو اثر نیز قواعد معنایی مورد بحث قرار نگرفته است؛ امری که تحقیق حاضر در پی انجام آن است.

۱. مفاهیم نظری پژوهش

۱-۱. قواعد

واژه «قواعد» جمع «قاعده» بوده که به «اصل»، «اساس» و «بنیادهای یک بنا» معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۶۱). در اصطلاح نیز امری کلی دانسته شده که بر تمامی افراد خود منطبق می گردد (تهانوی، ۱۹۶۳، ج ۵، ص ۱۱۷۶؛ فیومی، ج ۲، ص ۱۹۴). مراد از قواعد در این پژوهش، اصولی است که در دو روش «تفسیر قرآن به قرآن» و «نظریه میدان معنایی» جهت کشف معنا و فهم متن به کار گرفته می شود.

۱-۲. تفسیر قرآن به قرآن

«تفسیر قرآن به قرآن» به معنای رفع ابهام و توضیح معانی آیات در پرتو آیات مرتبط با آن است^۱ (عمیدزنجانی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۱). این روش در چشم‌انداز تاریخ تفسیر، پویاترین رهیافتی است که برای فهم و تفسیر آخرین کتاب آسمانی مورد استفاده قرار گرفته و پیشینه آن به زمان معصومین بر می‌گردد؛ به عنوان مثال، پیامبر (ص) مفهوم «ظلم» در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲) را با استفاده از آیه «إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳) معنا کردند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۷).

به تعبیر معصومین، زبان قرآن از نظم و ساختار نظام‌مند پیروی کرده و به شیوه سیستماتیک آیات آن به هم مرتبط است؛ «وَ يَنْطِقُ بِعَضُوِّ بَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بِعَضُوِّ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، ص ۱۳۳)؛ یعنی برخی آیات مبین آیات دیگرند (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹). بر این اساس، پایه‌ی شیوه تفسیری مذکور بر اعتقاد به استقلال دلالتی قرآن و ارتباطات گسترده معنایی میان آیات نهاده شده است. در قرن چهاردهم، علامه طباطبائی (ره) شیوه «قرآن به قرآن» را به عنوان یک روش نظام‌مند به کار گرفتند و با نگارش تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» و استفاده حداکثری از آیات در تفسیر، نمونه کاملتری از تفسیر قرآن به قرآن را به نمایش گذاشتند.

۱. البته لازم به ذکر است که: توجه به منابع لغت، شواهد برون‌متنی و درون‌متنی، نقش ابزاری و مقدماتی دارد و از پیش نیاز فعالیت تفسیری قرآن به قرآن است ولی اصل عملیات تفسیری در پرتو خود آیات انجام می‌شود؛ از سوی دیگر مراد از تفسیر قرآن به قرآن استفاده حداکثری از آیات قرآن است و در مواردی آیاتی وجود دارد که ممکن است مراجعه به منابع لغوی یا روایی برای فهم آیه کافی باشد- کما اینکه در تفسیر المیزان چنین مواردی مشاهده می‌شود. به بیان دیگر مراد ما از روش قرآن به قرآن، قرآن بسندگی مطلق نیست؛ چراکه علامه نیز معتقدند در تفسیر قرآن مهم‌ترین منبع خود قرآن است و برای فهم معانی قرآن بیش از هرچیز باید به سراغ خود قرآن رفت و در عین حال نیاز به غیر قرآن را در فهم مفاهیم واژگان، مراتب و لایه‌های معنایی پنهان آیات قرآن نفی نمی‌کنند.

۱-۳. نظریه میدان معنایی

«تئوری میدان معنایی»، نظریه‌ای در باب معناست که در معناشناسی ساخت‌گرا مورد توجه قرار دارد. این نظریه که متأثر از آرای سو سورا است بر روابط هم‌نشینی و جانشینی میان واژگان تأکید دارد و برای کشف معنا، مجموعه‌ای از واژگان مرتبط به یکدیگر که «حوزه (میدان) معنایی» نامیده می‌شود را مورد بررسی قرار می‌دهد.^۲ از آنجایی که روش مذکور در خصوص واژگان قرآن نخستین بار توسط «توشیهیکو ایزوتسو» به کار گرفته شد، این روش در مطالعات قرآنی با نام وی گره خورده است. لذا پژوهش حاضر در بیان آراء نظری و مصادیق عملی، غالباً به آثار وی ارجاع خواهد داشت.

۲. قواعد مشترک تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی

مراد از قواعد مشترک قواعدی است که هم در روش قرآن به قرآن و هم در نظریه میدان معنایی کم و بیش مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ هر چند ممکن است کمیت و کیفیت توجه و استفاده از این قواعد در هر دو روش یکسان و برابر نباشد، اما ظرفیت و قابلیت استفاده از آنها در هر دو روش وجود دارد.

۲-۱. توجه به مسائل ادبی و لغوی

قاعده «توجه به مسائل ادبی و لغوی» یکی از قواعدی است که در دو روش قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی مورد استفاده قرار دارد؛ زیرا نخستین گام در فهم متن، تحلیل و بررسی واژگان آن متن است. البته الفاظ به تنهایی در افاده معنای متن دخالت ندارند بلکه ویژگی‌های گرامری الفاظ (حسین‌شاه، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰) و ساخت دستوری جمله نیز در

۲. برای اطلاعات بیشتر نک: دیرک گیرتس، نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی، ترجمه کوروش صفوی، ص ۱۳۱؛ احمد مختار عمر، معناشناسی، ترجمه حسین سیدی، ص ۷۳؛ رکعی و نصرتی، میدانهای معنایی در کاربست قرآنی، ص ۱۰۴ به بعد؛ زندی، محسن، «چکیده‌ای از نظریه میدان معنایی ایزوتسو در تشخیص معنای واژگان دینی»، تاریخ انتشار ۱۳۹۵/۵/۳۰، <http://dinonline.com/doc/article/fa/>

تعیین معنا دخیل هستند (لایز، ۱۳۹۱، ص ۵۰)؛ لذا فهم متن متوقف بر اجرای قواعد ادبی و لغوی است.

قاعده حاضر در آثار قرآنی ایزوتسو اغلب به صورت تحلیل صرفی واژگان دیده می شود؛ تأکید بر تحلیل صرفی واژگان از آنجاست که شناخت و تحلیل حوزه های معنایی در گرو فهم درست کلمات موجود در هر حوزه است. ایزوتسو با توجه به ویژگی های صرفی الفاظ، به بیان معانی آنها پرداخته است. مثلاً وی صیغه مبالغه «خرّاص»^۳ را به «فرد غوطه ور در ظن و گمان» (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۶۶)، و واژه «کفور»^۴ را به «شدت کفر» معنا نموده است (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴).

در تفسیر قرآن به قرآن، قاعده «توجه به مسائل ادبی» تحت عنوان قاعده‌ی عام «توجه به ادبیات عرب» مورد استفاده قرار می گیرد. بنابراین روش قرآن به قرآن نگاه جامع تری نسبت به بررسی لغات و واژگان داشته است؛ چراکه ادبیات عرب، علاوه بر علم صرف، شامل علوم دیگری نیز می شود که بعضاً در امر معنایی مفید خواهند بود.^۵ لذا در این مکتب تفسیری، علاوه بر تحلیل صرفی، نکات نحوی و بلاغی نیز از نظر دور نمانده است. توجه به نکات ظریف ادبی در تفاسیری همانند المیزان که مبتنی بر روش قرآن به قرآن بوده، به کشف معانی دقیق تری از آیات منجر شده است. ویژگی هایی همانند تغییر معنا به واسطه تغییر قالب زمانی افعال، یا اضافه و عدم اضافه عامل به معمول، که در افاده معنا تأثیرگذار هستند (العوادی، ۱۴۲۱، ص ۲۱۰). به طور مثال علامه طباطبائی (ره) برای تفسیر آیه «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى» (یونس: ۳۵) از آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ» (انبیاء: ۷۳)، استفاده نموده است.

۳. «قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ» (ذاریات: ۱۰).

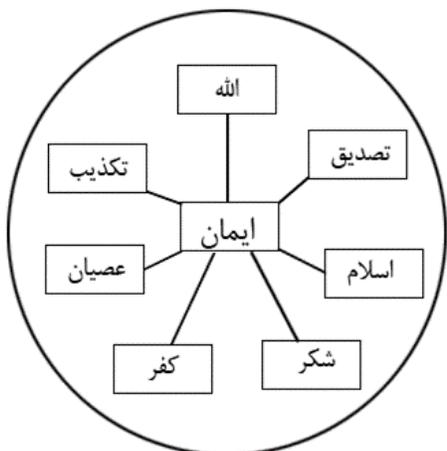
۴. «وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسراء: ۶۷).

۵. طبق قول مشهور، علوم زیر مجموعه ادبیات عرب عبارت اند از: نحو، صرف، عروض، قافیه، قرض، انشاء، خط، بیان، معانی، محاضرات و اشتقاق (نک: احمد هاشمی، القواعد الاسلامیه للغه العربیه، ص ۳).

ایشان با کنار هم قراردادن دو آیه و بهره‌گیری از مسائل ادبی موجود در آن (اضافه مصدر به معمولش)، «عصمت امام» را استنتاج نموده است (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۰۵). بدین صورت که در آیه اول میان «کسی که هادی به حق است» و «کسی که مهتدی به حق نیست مگر توسط دیگران» تفکیک شده است. این تقابل نشان می‌دهد «هادی به حق» می‌بایست «مهتدی بنفسه» باشد؛ زیرا طرف دیگر تقابل (کسی که هادی به حق نیست)، «مهتدی بنفسه» نبوده.

سپس با توجه به آیه دوم، یکی از ویژگی‌های فرد «مهتدی بنفسه» (امام)، «انجام دادن

کارهای نیک» ذکر شده که در قالب مصدر مضاف (فِعْلُ الْحَيْرَاتِ) آمده است. و از آنجایی که طبق مباحث ادبی، مصدر مضاف بر تحقق و وقوع خارجی دلالت دارد، چنین استحصال می‌شود که افعال امام، جملگی افعال خیری هستند که به هدایت من نفسه، نه توسط هدایت دیگران در خارج محقق شده است. بنابراین امام، می‌بایست «معصوم» باشد و إلا «مهتدی بنفسه» نخواهد بود (نک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۳ ص ۲۳۷).



۲-۲. رتبه‌بندی کلمات و گزاره‌ها در متن

از دیگر قواعدی که می‌توان آن را میان تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی مشترک و هم‌سو پنداشت، رتبه‌بندی اجزای یک متن است؛ با این تفاوت که در تفسیر قرآن به قرآن آیات و گزاره‌ها به نوعی رتبه‌بندی می‌شوند و در نظریه میدان معنایی، کلمات حاضر در یک متن بر اساس جایگاه و اهمیت‌شان، تفکیک می‌گردند.

معناشناسان حوزه معنایی، واژگان یک متن را بر اساس نقش آنها در تعیین معنای متن، به سه قسم «کلیدی»، «کانونی» و «فرعی» تقسیم می‌کنند. ایزوتسو نیز با التزام به این قاعده، واژگان قرآن را در سه دسته فوق جای می‌دهد و در این میان نقش ممتازی برای واژگان کلیدی در ساخت جهان‌بینی قرآن قائل است (نک: ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۹۰) به طوری که با مطالعه آنها می‌توان به منظومه فکری قرآن و معانی گزاره‌های قرآنی دست یافت.

ایزوتسو در ابتدای کار معناشناسی خود، کلمات کانونی قرآن را ذکر و سپس میدان‌های معناشناختی تشکیل داده و روابط معنایی این واژگان با سایر کلمات هم‌حوزه را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی مفاهیم «الله»، «اسلام»، «ایمان»، «کافر»، «نبی» و «رسول» را به عنوان اصطلاحات کلیدی قرآن معرفی می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۲۲-۲۹) و از رهگذر تشکیل میدان‌های معنایی پیرامون هر یک از این کلمات-همانند واژه ایمان که در تصویر مقابل نشان داده شده- به نتایج نوین و قابل قبولی دست می‌یابد.

در شیوه قرآن به قرآن اگرچه به طور مشخص سخنی از واژگان کلیدی آنگونه که در نظریه میدان‌های معنایی مطرح است، وجود ندارد اما نیم‌نگاهی به مفاهیم اصلی و مهم قرآن وجود دارد. شاید بتوان وضع اصطلاحاتی مانند «غرر آیات» و «غرض سور» در تفسیر المیزان را از این موارد دانست. اگرچه بحث غرر آیات و غرض سور با مبحث واژگان کلیدی مطرح در نظریه میدان معنایی، متفاوت به نظر می‌رسد اما نشان از امتیاز و برجستگی برخی آیات و مفاهیم نسبت به آیات و کلمات دیگر دارد؛ امتیازی که در نظریه میدان معنایی، واژگان کانونی و کلیدی نسبت به سایر کلمات از آن برخوردارند.

علامه طباطبایی آیاتی را «غرر» می‌نامد که به نحوی بیانگر توحید است؛ محور اساسی این آیات کلماتی است که بیانگر اسما و صفات الهی بوده و تمام معارف قرآن بر محور آنها فهم و تفسیر می‌شود.^۱

۱. «فلا آیات القرآنیة علی احتوائها تفاصيل هذه المعارف الالهية و الحقائق الحقّة تعتمد علی حقيقة واحدة هی الاصل و تلك فروع و هی الاساس الذی بنی علیه بنیان الدین و هو توحیده تعالی و هذا اصل

برای مثال ایشان آیات (اسراء: ۱۱۰؛ نور: ۳۵؛ طه: ۸؛ لقمان: ۳۰) را با همین ملاک از غرر آیات شمرده است. به اعتقاد علامه طباطبائی (ره) در تفسیر یک آیه می‌بایست به موازات استفاده از سایر آیات نظیر و مفسر، آیات غرر متناسب با آن آیه را مورد توجه قرار داد و با استفاده از مجموع آنها تفسیر صورت بگیرد.

همچنین غرض سور اشاره به پیام اصلی هر سوره دارد که در قالب یک مفهوم یا عبارت بیان می‌شود. مانند آنکه غرض سوره فاتحه، «حمد الهی» بیان شده (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۶) که نشان از کلیدی بودن این مفهوم و تمرکز سوره بر آن دارد؛ لذا مفهوم نامبرده را می‌توان به مثابه محور و مرکز سوره تصور نمود که آیات و معارف سوره فاتحه، منظومه‌وار حول آن سامان یافته و ارتباطات معنایی با آن نقطه مرکزی برقرار می‌نمایند. لذا به هنگام تفسیر، در نظر گرفتن وجه ارتباط هر آیه با غرض سوره ضروری است. به عبارتی غرض سوره به عنوان واژه‌ای کلیدی است که با فراهم آوردن میدان معنایی و کلمات کلیدی پیرامون آن، می‌توان به تفسیر آیات یک سوره پرداخت.

به علاوه برخی معتقدند مفسر در پرتو غرض اصلی سوره، تناسب میان آیات را بهتر در می‌یابد (البقاعی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۱) و با درک تناسب میان آیات، شناسایی آیات نظیر و تفسیر قرآن به قرآن، سهولت بیشتری خواهد یافت.

به علاوه، تقسیم آیات به محکم و متشابه^۱ که از مبانی مهم روش قرآن به قرآن است، به نوعی رتبه‌بندی آیات و گزاره‌های قرآن تلقی می‌شود؛ این رتبه‌بندی اولویت و محوریت آیات محکم نسبت به آیات متشابه را نشان می‌دهد؛ لذا در هنگام تفسیر، آیات محکم مرجع تفسیر آیات متشابه قرار می‌گیرند. همانند آیه «وَجَاءَ رُؤُكُ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) که از متشابهات دانسته شده و رسیدن به درک صحیحی از معنای آن نیازمند مراجعه به آیات محکمی همانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ هَيْجَ حَيْجَ هَيْجَ هَيْجَ» (شوری: ۱۱)،

یرجع الیه علی اجماله جمیع تفصیل المعانی القرآنیة من معارفها و شرائعها بالتحلیل» (موسوی، مقدمه ترجمه المیزان، ص ۲۵؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

۱. ر.ک: (آل عمران: ۷)

«وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ؛ همه امور در آن روز از آن خداست» (انفطار: ۱۹) است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۸۴).

بنابر آنچه گفته شد رتبه‌بندی آیات و گزاره‌ها به صورت محدود در تفسیر قرآن به قرآن مشاهده می‌شود، اما با توجه به نقش سازنده‌ی کلمات کلیدی در ساخت جهان‌بینی قرآن، لازم است رتبه‌بندی کلمات و شناسایی واژگان کانونی، کلیدی و فرعی نیز صورت گیرد و در فرایند تفسیر به کار گرفته شوند.

البته نبود معیار مشخص در تعیین کلمات کلیدی و کانونی، مانعی در مسیر کاربر است قاعده رتبه‌بندی واژگان محسوب می‌شود. چه آنکه به اذعان ایزوتسو در انتخاب کلمات کلیدی، سلیقه محقق اثر گذار بوده و میزان خاصی از ذوقی بودن در گزینش آنها، اجتناب‌ناپذیر است (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۲۲)؛ امری که با هدف علم معناشناسی یعنی «مطالعه علمی، بدون پیش‌داوری و تعصب معنا» (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۶)، در تناقض آشکار قرار دارد. لذا استفاده از کلمات کلیدی و کانونی در تفسیر قرآن به قرآن نیازمند یافتن راه مطمئنی جهت محاسبه فراوانی این کلمات است تا از فروغلتیدن در وادی گمانه‌زنی‌های ناپایدار جلوگیری شود.

در این خصوص راهکارهایی برای برون‌رفت از چالش فوق می‌توان ارائه داد؛ به طور نمونه با استفاده از موقعیت کلمات و کمیت آماری آنها در سوره و نسبت‌سنجی آن با کل قرآن (بازرگان، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰) شاید بتوان کلمات مهم و کلیدی هر سوره را تعیین نمود. همچنین می‌توان از طریق تنوع در کاربرد، تنوع در نسبت (فاعل، مفعول و...)، ترتب آثار مهم (رکعی، نصرتی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴) و یا مؤلفه‌های دیگری هم‌چون اسم سوره‌ها (خامه‌گر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸)، و واژگان به کار رفته در مطلع سوره‌ها (بازرگان، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰) این کلمات را شناسایی نمود. شیوه‌های فوق تا حدودی می‌تواند ما را به شناسایی کلیدواژه‌ها نزدیک نماید. البته ممکن است برخی از آنها در یک سوره راه‌گشا باشد و در سوره‌ای دیگر چندان به کار نیاید. در بعضی موارد نیز شاید بتوان با تلفیق دو یا چند روش

پیشنهادی فوق، موضوعات اساسی و واژگان کلیدی یک سوره را از کلمات فرعی آن باز شناخت.

پس از یافتن کلمات کلیدی در یک سوره یا مجموعه‌ای از آیات، می‌توان نسبت‌های معنایی میان واژه کلیدی و سایر واژگان را مورد بررسی و تحلیل قرار داد. مثلاً در آیات پایانی سوره حمد که ارتباط معنایی با یکدیگر دارند، «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ» می‌توان «صراط» را به عنوان واژه کانونی برگزید. آنگاه با انتخاب واژگانی همچون «مستقیم»، «نعمت»، «هدایت»، «ضلالت» به عنوان کلمات کلیدی، به تحلیل و بررسی نسبت‌های معنایی که واژه «صراط» با این واژگان برقرار کرده، پرداخت.

در این راستا می‌توان از آیات دیگری که تبیین‌کننده روابط معنایی میان «صراط» و واژگان کلیدی فوق هستند نیز استفاده نمود؛ آیاتی مانند آیه «وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ۱۰۱) که بیانگر رابطه معنایی میان واژه‌های «صراط»، «هدایت» و «مستقیم» است. یا آیه «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۳۹) که نسبت معنایی تقابل میان «صراط مستقیم» و «ضلالت» را تبیین می‌نماید. با ادامه روند الحاق آیات مرتبط، حوزه معنایی «صراط» تشکیل می‌شود؛ تجزیه و تحلیل این حوزه معنایی ما را با ساختمان درونی مفهوم صراط آشنا می‌سازد و نکات معنایی و تفسیری بیشتری از آیات استخراج می‌گردد. همانند آنچه که ایزوتسو در خصوص واژه «کفر» انجام داده و به نتایج مفید و نوینی دست یافته است (نک: ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹ به بعد).

۲-۳. لزوم توجه به بافت و سیاق

لزوم توجه به بافت و سیاق از دیگر قواعدی است که در تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی مورد توجه و اهتمام قرار دارد. مراد از بافت کلام، مجموع شرایط و قراین حالی و مقالیه‌ای است که در آن عبارت وجود دارد و باعث فهم مطلب می‌شود (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۴۲-۴۹)؛ چه آنکه در بسیاری از موارد، شرایط حالی و مقالیه‌ای ایجاد

گفتار، در شکل‌گیری معنا دخیل هستند؛ از این شرایط تحت عناوین «بافت متنی» و «بافت موقعیتی» یاد می‌شود.

۲-۳-۱. بافت درون‌زبانی (متنی)

منظور از «بافت متنی» یا «بافت درون‌زبانی» این است که یک عنصر زبانی در چارچوب چه متنی قرار گرفته و جملات ماقبل و مابعد آن، چه تأثیری در تبلور صوری، کارکرد و معنای آن دارند (تاجیک، ۱۳۷۹، ص ۲۴). در خصوص قرآن، فاصله زیاد میان عصر نزول و دوره حاضر، همچنین تحولات معنایی محتمل در این بازه زمانی، سبب تضعیف رابطه مخاطب با متن و عدم فهم صحیح آن شده است (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۴۶). در چنین حالاتی، عنصر زبان‌شناختی «بافت متنی» که در ادبیات تفسیری از آن با عنوان «سیاق» یاد می‌شود، راهگشا خواهد بود. به خصوص این که در تفسیر قرآن بعضاً با واژه‌ها و جملاتی مواجه می‌شویم که بدون ملاحظه بافت و سیاق، به درستی فهم نمی‌شوند. برای نمونه در نگاه اولیه به آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹)؛ بچش که بسیار قدرتمند و محترم بودی، ممکن است این تصور ایجاد شود که آیه در مورد افراد نیکوکار است؛ اما با ملاحظه بافت آیات در می‌یابیم که تعبیر فوق، خطاب به گناه کاران بوده، و نوعی استهزاء به منظور ازدیاد عذاب آنها است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۴۹).

علامه طباطبائی (ره) توجه خاصی به قاعده سیاق داشته و در پاره‌ای موارد آن را بهترین دلیل بر فهم نصوص قرآنی دانسته‌اند (همان، ج ۶، ص ۱۱۶). لذا در تفسیر المیزان، ترجیح یکی از وجوه معنایی آیه (همان، ج ۵، ص ۳۴۲)، تعیین مصداق (همان، ج ۱۰، ص ۶۴)، قبول یا رد روایات (همان، ج ۱۱، ص ۳۳۲)، و ارزیابی صحت و سقم اقوال مفسرین (همان، ج ۳، ص ۲۵۱) بعضاً توسط عنصر سیاق صورت می‌گیرد.

ایزوتسو نیز در مطالعات قرآنی خود در پاره‌ای موارد به بافت درون‌متنی توجه دارد و آن را ساده‌ترین راهی می‌داند که به واسطه آن یک آیه یا عبارت از لحاظ معنایی اعتبار پیدا می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۷۴). مثلاً وی با توجه به بافت آیه «وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ

وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ...» (بقره: ۱۷۷) معتقد است معنای واقعی «بر» بجا آوردن ظواهر دینی نیست، بلکه به آن نوع از صداقت اجتماعی گفته می شود که به طور طبیعی از ایمان واقعی به وحدانیت نشأت می گیرد (همان).

از آنجایی که تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی قائل به استقلال دلالتی متن و متن محوری هستند، بافت متنی یکی از قویترین قرائن مشترک کشف معنا در این دو روش به حساب می آید؛ چه آن که طبق این رویکرد، قرآن یک نظام معنایی است که مجموعه‌ای از تصورات به هم پیوسته را ارائه می دهد و معنا از خلال متن قابل انکشاف بوده و پیدایش آن نیازمند عامل بیرونی نیست.

۲-۳-۲. بافت برون متنی (موقعیتی)

در بافت موقعیتی، یک عنصر یا متن در چارچوب موقعیت خاصی که تولید شده است، بررسی می شود. در نظریه میدان‌های معنایی مراد از بافت، هم محیط بیرون از زبان (بافت برون زبانی) و هم متنی است که جمله مورد نظر را در بر می گیرد (بافت درون زبانی). اما در تفسیر قرآن به قرآن مراد از بافت، غالباً بافت متنی و درون زبانی است. چراکه، بافت برون زبانی در خصوص آیات قرآن، به دو گونه متصور است:

یک: زمینه و فضای نزول،

دو: روایات.

با توجه به هدف تفسیر قرآن به قرآن که کشف معنا و مدلول آیات از درون قرآن است، مورد اخیر (روایات) از دامنه ابزارهای کشف معنا در تفسیر قرآن به قرآن خارج می شود. اما مورد اول یعنی فضای نزول، برخی از عناصر آن در تفسیر قرآن به قرآن به عنوان قرینه‌ای برای فهم آیات به کار می آید. بنابراین در ادبیات تفسیری، «بافت موقعیتی» با بخشی از قرینه‌ی غیرلفظی «فضای نزول»، هم پوشانی دارد. به عنوان نمونه، توجه به لحن سخن یکی از عناصر فضای صدور کلام است که در معناشناسی و تفسیر کاربرد دارد.

به باور معناشناسانی همچون لاینز، پاره گفتارهای زبان صرفاً زنجیره‌ای از صورت واژه‌ها نیستند؛ بلکه هر پاره گفتار علاوه بر مجموعه‌ای از مؤلفه‌های کلامی، از مؤلفه‌های غیر کلامی نیز برخوردارند که به نوبه خود از زیرمؤلفه‌های زبرزنجیری و پیرازبانی تشکیل شده است. مشخصه‌های زبرزنجیری هر پاره گفتار شامل آهنگ صدا و الگوی تکیه‌ها است و مشخصه‌های پیرازبانی اموری نظیر لحن صحبت، میزان بلندی صدا و سرعت صحبت را در بر می‌گیرد. این مشخصه‌ها به اندازه‌ی معنی واژه‌ها و معنی دستوری پاره گفتار، در تعیین معنای کل پاره گفتار دخیل‌اند (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

توجه به این مؤلفه‌های غیر کلامی در خصوص آیات نیز در بسیاری موارد راه‌گشا خواهد بود. به طور مثال توجه به لحن تکریمی آیه ولایت^۱ که حاکی از مدح و ستایش عمل انفاق در نماز است، شبهه‌ی مذموم بودن و منافات داشتن این عمل با حضور قلب در نماز، مرتفع می‌شود (نک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۸۶).

در مجموع می‌توان گفت با توجه به هدف و غایت تفسیر قرآن به قرآن که کشف معنا از خلال متن قرآن است، «توجه به بافت متنی» در این روش از برجستگی بیشتری برخوردار است؛ اگرچه در مواردی قاعده «توجه به بافت موقعیتی» نیز در قالب برخی از عناصر «فضای نزول» کاربرد می‌یابد. در نظریه میدان معنایی نیز به موازات بهره‌گیری از «بافت متنی» به برخی از جوانب «بافت موقعیتی» نیز توجه می‌شود.

۲-۴. تفکیک معنایی واژه

در نظریه میدان معنایی به منظور رسیدن به معنای متن، قاعده «تفکیک معنایی واژه» تعیبه شده است؛ بدین صورت که دو معنا برای واژگان در نظر گرفته می‌شود: معنای پایه و معنای نسبی. معنایی که خارج از متن نیز همراه واژه است، «معنای پایه» خوانده می‌شود؛ اما «معنای نسبی» در متن و با توجه به موقعیت واژه در بافت، پدید می‌آید.

۱. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)

در تفسیر المیزان تفکیک معنای پایه و نسبی را می‌توان در پاره‌ای از موارد مشاهده نمود. چه آنکه علامه طباطبائی (ره) برخی از واژگان را «حقایق قرآنی» می‌دانند که معنایی متفاوت از معنای متعارف و لغوی‌شان دارند. ایشان برای تبیین معنای این واژگان به معنای لغوی و پایه آنها بسنده نکرده بلکه با استفاده از آیات نظیر، معنای قرآنی آنها را به دست آورده و بر اساس آن، تفسیر آیه را بیان نموده است (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۰). به طور مثال ایشان معنای لغوی واژه «اهل البیت» را «افراد ساکن در خانه»^۲ و معنای عرف عام آن را خویشاوندان و اقربا می‌دانند، اما برای بیان معنای نسبی، با تحلیل بافت‌متنی آیه‌ی مشتمل بر این واژه، تصریح می‌دارند که واژه فوق در عرف قرآن، اسم خاص بوده که معنا و مراد آن افراد مشخصی است. سپس ایشان آیه را بر اساس این معنا تفسیر می‌نمایند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۰-۳۱۲).

چنین عملکردی را می‌توان مشابه یافتن معنای نسبی واژگان در نظریه میدان معنایی دانست که از خلال متن و با توجه به موقعیت و کاربردهای واژه در متن صورت می‌گیرد. بر همین اساس می‌توان تفکیک معنای پایه و نسبی واژگان را میان دو روش قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی مشترک دانست با این تفاوت که قاعده فوق در نظریه میدان معنایی حضور چشمگیرتری نسبت به روش قرآن به قرآن دارد؛ اما با توجه به آنکه معنای بسیاری از واژه‌های قرآنی تحت تأثیر نظام فکری و فرهنگی قرآن بوده و بسیاری از واژگان قرآن از معنای لغوی و پایه خود فاصله گرفته‌اند، لازم است قاعده «تفکیک معنایی واژه» در روش تفسیر قرآن به قرآن به صورت نظام‌مندتر و فراگیرتری مراعات گردد. بدین صورت که ابتدا معنای پایه و نسبی واژگان مهم و کلیدی یک آیه استخراج شود؛ سپس با توجه به معنای نسبی واژه مدنظر، آیه معنا گردد؛ آن‌گاه آیه به عنوان مفسر آیه‌ی دیگر مورد استفاده قرار گیرد.

۲. رک: (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۹؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۸۹؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۱۵۰).

البته نحوه کشف معنای پایه نیز در روش قرآن به قرآن می‌بایست تصحیح گردد. زیرا شناخت معنای پایه واژگان در تفاسیر قرآن به قرآن معمولاً از طریق فرهنگ‌نامه‌های عربی، کتاب‌های مفردات و غریب‌القرآن‌ها صورت می‌پذیرد که انتقاداتی نسبت به آنها مطرح است؛ اول آنکه محتوای این منابع، گزارش‌های نویسندگان از استعمالات و کاربردهای واژگان در یک یا چند معنا، و در برخی موارد، اجتهادات آنان از معنای یک واژه است که نمی‌توان به آن اعتماد کرد (طاهری‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۰۵).

مشکل دوم که در خصوص تعدادی از منابع وجود دارد، فاصله نسبتاً طولانی میان تاریخ تدوین آن‌ها و عصر نزول قرآن است. وجود این فاصله زمانی که شاهد تحولات فراوانی در زبان عربی بوده، سبب بی‌اعتمادی نسبت به این منابع شده است (معموری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

هم‌چنین، ایراد دیگری مبنی بر این که گاه معنای واژگان از خلال ارتکازات ذهنی و معلومات قبلی مفسر به دست می‌آید، در این رابطه مطرح است (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵). امری که شائبه تفسیر به غیر قرآن بودن را می‌پروراند. لذا اگر بتوان از روشی معتبر در فهم معنای الفاظ استفاده کرد که در آن تنها به منابع لغوی بسنده نشود، مطالعات قرآنی اعتبار بیشتری خواهد یافت.

در نظریه میدان معنایی، ابتدا معنای پایه واژگان از بررسی اشعار جاهلی به دست می‌آید؛ آن‌گاه با این معنای مفروض و اولیه وارد قرآن شده و از خلال روابط معنایی همانند روابط هم‌نشینی و جانشینی که واژه با سایر واژگان در متن قرآن برقرار کرده، معنای نسبی به دست می‌آید. بنابراین مراحل کشف معنای نسبی واژگان از متن قرآن و بدون مراجعه به منابع بیرونی نظیر منابع لغوی، و پیش‌ذهنیت‌های مفسر صورت می‌گیرد و تفسیر نیز بر پایه این معنا بنا می‌شود.

اگرچه ممکن است مرحله کشف معنای پایه -از خلال اشعار جاهلی- میان نظریه میدان معنایی و برخی کتب لغت، مشترک باشد اما ادامه روند معنایی (کشف معنای نسبی) در این دو، مسیری متفاوت طی می‌نماید. زیرا مفسر قرآن به قرآن اگرچه افزون بر معنای

اساسی، در پرتو قاعده سیاق به معنای نسبی نیز می‌پردازد اما کشف معنای نسبی نیازمند مکانیزم خاصی است که در معناشناسی زبانی به آن پرداخته می‌شود و معنای نسبی در پرتو دو اصل هم‌نشینی و جانشینی شکل می‌گیرد.

بنابراین شاید با عاریت گرفتن متدلوژی کشف و پردازش معانی نسبی از نظریه میدان معنایی و اعمال آن در فرایند تفسیر قرآن به قرآن بتوان تا حدودی انتقادات فوق را کاهش داد؛ به عبارتی با جداسازی معانی پایه و نسبی، استخراج معنای نسبی از خلال روابط معنایی واژه (هم‌نشینی، جانشینی، ...)، و در نهایت بناکردن تفسیر بر پایه‌ی معنای نسبی واژگان، «تفسیر قرآن به قرآن»، نمود و ظهور بیشتری خواهد یافت. اگر تفکیک و شناسایی معنای لغوی (پایه) و معنای اصطلاحی (نسبی) به همه واژگان قرآن تعمیم یابد می‌توان به نکات معنایی بسیاری دست یافت؛ البته مشروط به اینکه، معنای نسبی با توجه به آیات نظیر و تحلیل بافت‌متنی به دست آید و تفسیر نیز بر اساس معنای نسبی به دست آمده، انجام شود.

۲-۵. توجه به روابط معنایی

یکی از قواعدی که در نظریه میدان معنایی از جایگاه رفیعی برخوردار است و در فرایند کشف معنا بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد، توجه به روابط معنایی واژگان است. به اعتقاد معناشناسان، برای معنا نمودن یک واژه می‌بایست نسبت‌های معنایی میان آن واژه و سایر کلمات، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸). در روش قرآن به قرآن اگرچه روابط معنایی به گسترده‌گی آنچه که در نظریه میدان معنایی کاربرد دارد، مورد بهره‌برداری قرار نمی‌گیرد اما می‌توان مواردی بسیاری را در تفاسیری مانند المیزان رصد نمود که این قاعده مورد ملاحظه قرار گرفته و بر اساس آن تفسیر آیات ارائه شده است.

مهمترین روابط معنایی که در فرایند معنا یابی می‌تواند کاربرد داشته باشد از این قرار

است:

۲-۵-۱. نسبت هم‌نشینی

نسبت هم‌نشینی رابطه‌ای میان آن دسته از الفاظ است که در یک زنجیره‌ی کلامی در کنار هم قرار گرفته‌اند. با قرار گرفتن یک واژه درون یک جمله در کنار کلمات دیگر، گویا نوعی کشش دو جانبه میان آن‌ها برقرار می‌شود (معصوم، ۱۳۹۱، ص ۴). این کشش دو طرفه به ایجاد رابطه معنایی میان واژگان هم‌نشین می‌انجامد. لذا معناشناسان معتقدند برای به دست آوردن معنای یک کلمه در متن، باید مجموعه واژه‌هایی که با آن کلمه ارتباط درون‌متنی از نوع هم‌نشینی دارند، فهم و بررسی شود.

در نظریه میدان معنایی، تحلیل نسبت هم‌نشینی کاربرد فراوانی در فرایند کشف معنا دارد. به طور نمونه، ایزوتسو با استفاده از روابط هم‌نشینی به اثبات یا رد رابطه هم‌معنایی میان دو واژه، رأی می‌دهد. وی از طریق هم‌نشینی مشتقات «جهل» و عبارت «أَنْتُمْ بُبْصِرُونَ» (در حالیکه شما آگاهید) در آیات «وَلَوْلَا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَ أَنْتُمْ بُبْصِرُونَ* أَلَا إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ بِجَهْلُونَ»^۳ (نمل: ۵۴-۵۵)، عدم هم‌معنایی «جهل» و «نادانی» را استنتاج می‌نماید (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۶۵).

در تفسیر قرآن به قرآن قاعده‌ای تحت عنوان «تحلیل هم‌نشین‌ها» وجود ندارد. اما در تفسیر برخی از آیات، بدون آن که نامی از این قاعده به میان آید، رابطه هم‌نشینی تا حدودی لحاظ شده است؛ به طور نمونه، علامه طباطبائی (ره) در آیه «وَأُولَئِكَ أَعْمَلُوا فَسَّرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْعَذَابِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۰۵) مراد از «الْمُؤْمِنُونَ» را شاهدانی می‌دانند که در آیه «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره: ۱۴۳) به آنها اشاره شده و در پرتو رابطه هم‌نشینی «أُمَّةً وَسَطًا» و «شُهَدَاءَ» به عده‌ای خاص از امت اسلامی و نه همه آنها تفسیر شده است.

۳. «و لوط را [یاد کن] هنگامی که به قومش گفت: آیا این عمل بسیار زشت را در حالی که [وقت انجام دانش با بی‌شرمی کامل به هم] نگاه می‌کنید، مرتکب می‌شوید؛ آیا شما از روی میل و شهوت به جای زنان با مردان آمیزش می‌کنید؟ [شما برای این کار زشت دلیل و برهانی ندارید] بلکه شما گروهی نادان هستید».

لذا در آیه نخست نیز مراد، تعداد خاصی از مؤمنین هستند نه عامه آنان (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۹).

علی‌رغم استفاده پراکنده از رابطه هم‌نشینی در تفاسیر قرآن به قرآن، شایسته است این روابط به صورت جدی‌تر و نظام‌مندتر مورد توجه مفسران قرآن به قرآن قرار گیرد. اهمیت و ضرورت استفاده از رابطه هم‌نشینی در فرایند تفسیر از آن روست که:

اولاً؛ کلمات یک متن، از سوی ماتن به صورت آگاهانه و هدفمند انتخاب می‌شوند و این کلمات هم‌نشین بر معنای یکدیگر تأثیر متقابل خواهند داشت. این فرضیه در مورد متونی همانند قرآن، از قوت بیشتری برخوردار است؛ چه آنکه به گفته‌ی قرآن‌پژوهان، یکی از ویژگی‌های گفتار قرآن، هیئت ترکیبی و هدفمندی چینش کلمات است که از رهگذر آن انتقال بخشی از معانی به مخاطب انجام می‌شود (نصیری، ۱۳۹۵، ص ۹۱). لذا تحلیل و بررسی کلمات هم‌نشین در تفسیر قرآن به قرآن نیز لازم می‌آید.

ثانیاً؛ یکی از سبک‌های ارائه آیات، برقراری ساختار موازنه‌ای میان دو یا چند مفهوم است. ایزوتسو معتقد است «موازنه ساختمان دستوری» یا «ترادف عبارات»^۴ وجود یک رابطه معنایی میان دو واژه را مکشوف می‌سازد. بنابراین آیاتی که در آن‌ها موازنه و ترادف ساختمان وجود دارد به ما کمک می‌کنند تا به جنبه‌های ویژه‌ای از یک حوزه معنایی دست یابیم (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۸۱).

به طور مثال از مقایسه ساختار آیه ۱۵۵ سوره بقره با آیات ۲۸ سوره انفال و ۱۵۵ سوره اعراف می‌توان به وجود ابزارهای مشترک میان «ابتلاء» و «فتنه» دست یافت؛ وجود موازنه ساختمان دستوری میان این آیات، معلول گونه‌ای خاص از هم‌نشینی الفاظ با یکدیگر است. در واقع، هم‌آیی کلماتی همانند «اموال»، «انفس» و «ثمرات» با واژه «ابتلاء»، و همچنین هم‌نشینی واژگان «اموال»، «اولاد» و «هلاکت نفس» با واژه «فتنه»، نشان‌دهنده اشتراک ابزاری دو مقوله‌ی «فتنه» و «ابتلاء» است: «لَتَبْلُوَنَّكُمْ ... نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ - إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ + لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ... إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ».

دلیل دیگری که اجرای قاعده «تحلیل هم‌نشین‌ها» را در روش تفسیر قرآن به قرآن ضروری می‌سازد، وجوه مختلف و متعدد ترکیب آیات و تأثیر اختلافات مزبور در معناست. به همین دلیل در تفسیر المیزان، مبحثی با عنوان «اعتبار ترکیب و اشتراک» مطرح شده بدین معنا که «هر جمله از جملات قرآنی به تنهایی حقیقتی را می‌فهماند و با هر یک از قیودی که به همراه دارد، از حقیقتی دیگر خبر می‌دهد» (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۰). طرح این مطلب به عنوان یک قاعده در معارف قرآنی بیانگر آن است که هر یک از واژگان و عبارات‌های قرآنی در ترکیب با واژگان هم‌نشین مختلف، معانی متفاوت و جدیدی را در اختیار مفسر قرار می‌دهد و وجوه معنایی تازه‌ای را ظاهر می‌سازد.

۲-۵-۲. نسبت جانشینی

رابطه جانشینی، میان هر نشانه‌ی مفروض و مجموع نشانه‌های دیگری که به گونه‌ای شبیه نشانه مزبورند، به وجود می‌آید (سورن، ۱۳۹۴، ص ۴۸). به گفته‌ی ایزوتسو، اقلام واژگانی در صورتی مترادف (جانشین) دانسته می‌شوند که بتوانند بدون ایجاد تغییر عمده در معنای جمله، به جای یکدیگر قرار گیرند (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶). جایگزین شدن یک واژه با واژه دیگر نیازمند وجود گونه‌ای از ترادف - کامل یا ناقص - است. لذا ایزوتسو معتقد است واژگانی که بر محور جانشینی با یکدیگر در یک میدان معنایی قرار می‌گیرند از طریق فرایند استعاره یا ترادف و براساس تشابه معنایی قابل شناسایی اند (همان).

نسبت جانشینی در بسیاری از آیات قرآن قابل مشاهده است که با تحلیل آنها می‌توان نکات معنایی را به دست آورد. مثلاً در آیه ۲۹ سوره یوسف، معنایی که واژه‌ی «ذنب» ناقل آن است در جمله بعد به وسیله واژه‌ی دیگری (خطیئه) بیان شده است.^۵ بر بنیاد این جمله و بافت‌های نظیر آن که بیانگر رابطه جانشینی «ذنب» و «خطیئه» است، می‌توان معادله‌ای این چنینی برقرار ساخت: ذنب = خطیئه؛ اما این که آیا ترادف میان این دو ترادف کامل است، بررسی بیشتری می‌طلبد (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

۵. «يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَالِئِينَ»

همچنین به اعتقاد ایزوتسو، مقایسه آیات ۹۴ و ۹۵ سوره اعراف نشان می‌دهد واژه «السیئه» جایگزین عبارت «بالبأساء و الضراء» شده بی آن که تغییری اساسی در معنا به وجود آید. از ملاحظه این جانشینی در می‌یابیم که واژه «سیئه» که تقریباً معادل «بد» و «زشت» است می‌تواند در برخی بافت‌ها به معنای «سختی»، «بدبختی» و «نومیدی» به کار رود (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

اگرچه «بأساء و الضراء» به لحاظ لغوی با واژه «السیئه» مترادف نیستند اما به گفته‌ی معناشناسان چه بسا واژه‌ای از نظر لغت با واژه دیگر مترادف نباشد ولی سیاق و بافت عبارت، به واژه معنایی می‌بخشد که آن را با واژه دیگر مترادف می‌کند (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶)؛ آن‌گاه دو واژه می‌توانند در مقام «جانشین» یکدیگر عمل نمایند. علامه طباطبائی نیز مراد از «السیئه» در آیه دوم را «الشدء، الخوف، و الضراء» بیان داشته‌اند (الطباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۰۰). به عبارتی ایشان نیز بر این باورند که در برخی بافت‌ها، واژه «سیئه» می‌تواند در معنای «گرفتاری، نقت و بدبختی» و به عنوان جانشین عبارت «بالبأساء و الضراء» استعمال شود: «وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ» * «ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَ قَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَ السَّرَّاءُ»

تحلیل روابط جانشینی در نظریه میدان معنایی بیش از تفسیر قرآن به قرآن مورد اهتمام بوده است. شناسایی و تحلیل واژگان هم‌نشین از قواعد پر کاربرد کشف معنا در نظریه میدان معنایی است. لذا ایزوتسو در معناشناسی واژه «کفر»، واژگان «شرک» و «ضلالت» را به عنوان مفاهیم جانشین آن معرفی نموده و با تحلیل ساختمان معنایی این واژگان جانشین، در پی کشف معنای کفر است (نک: ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۶۱-۲۸۵).

۲-۵-۳. نسبت تقابل

در مواردی، ساخت معنایی یک واژه به وسیله واژه متضاد آن روشن می‌شود. در این امر تفاوتی میان متن قرآن و سایر متون نیست. لذا بررسی معناشنا سانه مقابل‌های یک واژه در تعیین معنا مفید خواهد بود.

لذا ایزوتسو معتقد است واژه‌های کلیدی از چند طریق عمده در متن با یکدیگر پیوند می‌یابند که نسبت تقابل یکی از آنهاست (ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶) که تحلیل این رابطه ما را به معانی دقیق‌تری از واژگان رهنمون می‌سازد. به عنوان مثال، وی برای اثبات تفاوت معنایی دو واژه «خیر» و «حسنة»، از بررسی واژگان مقابل آن‌ها در قرآن بهره برده است. به اعتقاد ایزوتسو این دو کلمه در مفهوم کلی «نیکی» با هم شریک‌اند. اما تفاوت میان این دو واژه را تا حدودی می‌توان از وقوف بر این مطلب به دست آورد که در قرآن واژه «خیر» معمولاً در تقابل با «شر»، و واژه «حسنة» در تقابل با «سینه» به کار می‌رود. به گفته‌ی وی اگر بتوانیم به معنای دقیق یکی از این چهار اصطلاح دست یابیم، نسبت به معنای سه اصطلاح دیگر مطمئن‌تر خواهیم شد (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۷۷).

در عرصه قرآن‌پژوهی، نسبت تقابل، مفهومی نامأنوس تلقی نمی‌شود. زیرا طبق عبارت مشهور «تُعرف الاشياء بأضدادها»، یکی از راه‌های شناخت اشیاء، معرفت پیدا کردن به امور متضاد آن‌ها است. از این رو، مفسران قرآن به قرآن تا حدودی نسبت به ارتباط مفهومی میان مفاهیم و عبارات مقابل واقف بوده و در مواردی از آن استفاده نموده‌اند؛ همانند آن که علامه طباطبائی معنای «حبط» در آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيُحِطُّ أَعْمَالُهُمْ» (محمد: ۳۲) را با توجه به قرینه مقابله موجود میان «کفار» و «مؤمنین» در این آیه و آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلِّفُوا اللَّهَ وَ أَلِّفُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» (محمد: ۳۳)، به معنای «بطلان عمل» دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۸).

اما موارد بهره‌گیری از واژگان مقابل در امر تفسیر قرآن به قرآن، محدود و معدود بوده است. لذا با توجه به نقش سازنده‌ی نسبت تقابل در افاده معنا، لازم است بیش از این در تفسیر قرآن به قرآن از نسبت تقابل - اعم از واژگانی، گزاره‌ای و نظامی - در راستای کشف معنا استفاده شود؛ چه آنکه در قرآن، هم تقابلهای واژگانی و هم تقابلهای گزاره‌ای وجود دارد. به طور مثال دو مفهوم «حق» و «باطل» در دستگاه معنایی قرآن همواره در تقابل قرار دارند.

به گواهی آیات، این دو واژه هم تقابلی وجودی دارند «و قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ» (اسراء: ۸۱)، در صورت وجود حق، باطل معدوم خواهد بود؛ و هم تقابلی مصداقی «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج: ۶۲)، هر آنچه خارج از دایره حق قرار گیرد مصداقی از باطل خواهد بود. با توجه به این تقابلیها، مفسر قرآن به قرآن می‌تواند با بررسی و تحلیل مجموعه آیات مربوط به واژه «باطل»، به زوایای معنایی بیشتری در خصوص کلمه «حق» دست یابد.

۲-۶. تفسیر بر اساس آیات نظیر لفظی و معنایی

یکی از قواعد مهم در روش قرآن به قرآن که بر اساس مبنای ارتباطات شبکه‌ای قرآن شکل گرفته، کشف آیات نظیر معنایی و لفظی، و تفسیر بر اساس آنهاست؛ بدین معنا که آیات مرتبط - به لحاظ معنایی یا لفظی - با آیه مورد نظر گردآوری شده و بر اساس آنها تفسیر آیه ارائه گردد. به طور مثال، علامه طباطبائی (ره) در تفسیر آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۶)، از آیات نظیر لفظی یعنی آیات مشتمل بر مشتقات ماده «ه دی» کمک می‌گیرد؛ البته در این جمع‌آوری، محتوای آیات نیز مدنظر قرار گرفته است (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴). اما در مجموع ایشان، روش خاصی جهت گردآوری آیات نظیر ارائه نمی‌دهند. بنابراین آسیب عدم وجود معیار گزینش آیات نظیر، روند اجرایی این قاعده را در تفسیر قرآن به قرآن مختل می‌سازد.

برخی معتقدند کشف ارتباط موضوعی میان آیات از دشوارترین فعالیت‌های تفسیری به شمار می‌رود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۱۹). بر این اساس، گزینش آیات نظیر در تفاسیر قرآن به قرآن، بعضاً بر اساس تشخیص فردی و با توجه به انس و شناخت مفسر از قرآن و ایجاد رابطه معنایی میان آیات صورت می‌گیرد (راد، ۱۳۹۵، ص ۴۱). لذا نگاه منتقدانه و تردیدآمیز نسبت به ارتباطاتی که مفسر قرآن به قرآن میان آیات برقرار کرده، وجود دارد. عده‌ای نیز معتقدند به علت عدم عصمت و فقدان علم لدنی، مفسران نمی‌توانند به صرف شباهت لفظی یا محتوایی آیات، در بسیاری از موارد به آیات نظیر دست یابند (ایزدی

مبارکه، ۱۳۸۶، ص ۲۱). شاهد بارز این ادعا، استناد امام جواد(ع) در تفسیر آیه سقرت^۶ به آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (جن: ۱۸) برای تعیین موضع قطع دست سارق است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۰). در حالی که فقیهان غیر معصوم به قطع آرنج یا مچ دست فتوا داده بودند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۹)؛ حکمی که با استفاده از آیات وضو^۷ و تیمم^۸، که در واژه «ید» مشترک هستند صادر شده بود. لذا به زعم منتقدین، تضمینی وجود ندارد که مفسر بتواند صرفاً از رهگذر تدبر در آیات، آیه نظیر را بیابد.

اگرچه ضریب چنین خطاهایی در مورد آیات الاحکام - همانند آیه فوق - بیش از آیات کلامی، اخلاقی، اعتقادی و ... است اما در صورت عدم معیارمندی گزینش آیات نظیر، احتمال خطای تفسیری در این آیات نیز وجود دارد؛ حتی اگر فهم برخی از آیات مزبور تنها از رهگذر تفسیر قرآن به قرآن امکان پذیر باشد، وجود معیار جهت تعیین آیات نظیر بر تفسیر قرآن به قرآن مقدم است.

شاید بتوان با تلفیق برخی از قواعد نظریه میدان معنایی و تفسیر قرآن به قرآن، تا حدودی آسیب بی معیاری در گزینش آیات نظیر را کمرنگ نمود و یا از نتایج منفی آن فروکاست. به طور نمونه، می توان از قاعده «تفکیک معنای نسبی و پایه» در شناسایی آیات نظیر بهره برد؛ چه آن که با روشن شدن معنای اساسی و نسبی، ابعاد مفهومی واژه از منظر قرآن نمایانده شده و زمینه و فضای مناسبی برای گردآوری کلمات متناظر و ایجاد یک میدان معنایی فراهم می شود.

بررسی ارتباطات واژگان موجود در این میدان، امکان استخراج آیات مرتبط از قرآن را امکان پذیر می کند. امری که گاه در تفسیر قرآن به قرآن مغفول مانده و در سایه آن برخی از آیات، نامرتبط به نظر می رسد و استفاده از آنها در امر تفسیر منتفی می گردد.

۶. «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده: ۳۸)

۷. «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (مائده: ۶)

۸. «فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ» (نساء: ۴۳)

به طور نمونه، معنای پایه واژه «کفر»، «پوشاندن» است، اما همین واژه وقتی در بافت‌های معنایی متفاوت قرار می‌گیرد معانی اساسی جدیدی کسب می‌کند که با معنای پایه بسیار متفاوت است. مثلاً وقتی کفر در بافتی به کار رود که به مسئله معرفت مرتبط باشد، این واژه در مقابل ایمان قرار دارد. اما اگر کفر در خلال مباحث مربوط به نعمت استعمال گردد، به معنای ناسپاسی خواهد بود (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹). بنابراین به هنگام تفسیر آیات مشتمل بر ماده «کفر»، نباید به یک دسته از آیات بسنده نمود بلکه همه آیات مرتبط و مشتمل بر مفاهیم «نعمت»، «شکر»، «ایمان» و ... می‌بایست جمع‌آوری شود.

تکنیک دیگری که می‌توان از نظریه میدان معنایی جهت انتخاب آیات نظیر عاریت گرفت، «تعیین کلمات کلیدی و کانونی» است. کلماتی که بار جهان‌بینی متن و ماتن بر دوش آن‌ها بوده و در شکل‌گیری حوزه‌های معناشناختی دخالت مستقیم دارند. می‌توان این قاعده را در روش تفسیر قرآن به قرآن به کار برد و خلأ موجود در زمینه‌گزینش آیات نظیر را تا حدودی برطرف ساخت؛ به این صورت که با یافتن کلمه کانونی و سپس کلمات کلیدی پیرامون آن، آیات دربرگیرنده‌ی این کلمات را به عنوان آیات نظیر مورد استفاده قرار داد؛ مشابه آنچه که ایزوتسو در بررسی‌های معناشناسانه واژگان قرآن به کار برده است.

اگرچه وی نامی از آیات نظیر به میان نیاورده است، اما با جمع‌آوری آیات مشتمل بر واژگان کلیدی، کلمات جانشین و مقابل، و بیان معنا با توجه به این آیات، در حقیقت تفسیر و فهم آیات را بر اساس آیات نظیر به انجام رسانده است.

نتیجه گیری

تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی با توجه به اختلافات و اشتراکاتشان در عرصه مبانی، در حوزه قواعد نیز از مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی برخوردارند. اما تمرکز پژوهش حاضر بر قواعد مشترکی است که دو روش در مسیر فهم متن از آنها استفاده می‌کنند. البته دو روش قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی در کمیت و کیفیت بهره‌برداری از این قواعد یکسان عمل ننموده‌اند؛ چه آنکه قواعدی همانند «توجه به بافت و سیاق»، «تفسیر بر اساس آیات نظیر»، و «توجه به مسائل ادبی و لغوی» در تفاسیر قرآن به قرآن همانند تفسیر المیزان کاربرد و برجستگی بیشتری دارد؛ در مقابل، قواعد «توجه به روابط معنایی واژگان» و «تفکیک معنایی واژه» در نظریه میدان معنایی حضور پررنگی دارد. و قاعده «رتبه‌بندی اجزای متن» به طور مشترک اما در دو سطح مختلف (کلمات و گزاره‌ها)، در هر دو روش مورد استفاده است.

تعاملات و اشتراکات یادشده، تلفیق قواعد دو روش را میسر نموده و مسیر فهم معنای گزاره‌های قرآنی را هموارتر خواهد ساخت؛ چه آن که علی‌رغم کارنامه درخشان «تفسیر قرآن به قرآن» در فهم و دریافت معانی گزاره‌های قرآنی، و موفقیت نسبی «نظریه میدان معنایی» در معنا شناسی واژگان قرآن، هر دو روش با چالش‌ها و کاستی‌هایی روبرویند که بخشی از آن مربوط به قواعد کشف معنا است. پیوند دو روش فوق در سطح قواعد، از یک سو مطلوب است زیرا فرایند کشف و فهم معنا را آسان‌تر و دقیق‌تر خواهد کرد و از سوی دیگر، تلفیق قواعد دو روش سنتی و نوین فهم متن، می‌تواند دست‌آوردهای تفسیری قرآن را از نگاه تک‌بعدی خارج نموده، و از تکرار و بازگویی مطالب پیشینیان جلوگیری نماید؛ امری که در بسیاری از تفاسیر به چشم می‌خورد.

بنابراین اگر خواستار بکارگیری «نظریه میدان معنایی» در خصوص واژگان قرآنی هستیم، می‌بایست به رعایت برخی از قواعد موجود در تفسیر به طور عام و تفسیر قرآن به قرآن به طور خاص ملتزم شویم؛ و بالعکس اگر در پی آنیم که تفسیر قرآن به قرآن دقیق‌تری داشته باشیم، می‌توانیم برخی از قواعد کارآمد نظریه میدان معنایی را در فرایند

تفسیر استخدام کنیم. در این صورت می‌توان امیدوار بود که مرادهای واقعی خداوند در قرآن به صورت روشمندتر و علمی‌تر قابل دست‌یابی هستند.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. **نهج البلاغه.**
۳. ابن فارس، ابی‌الحسین احمد، (۱۴۲۹ق)، **معجم مقاییس اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۵. البقاعی، برهان‌الدین، (۱۴۱۵ق)، **نظم الدرر**، تحقیق: عبدالرزاق غالب المهدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۹۲ش)، **خدا و انسان در قرآن**، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۸ش)، **مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن**، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد روز.
۸. ایازی، محمد علی، (۱۳۸۳ش)، «معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر قرآن کریم»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال اول، شماره ۲، صص ۴۵-۶۵.
۹. ایزدی مبارکه، کامران، (۱۳۸۶ش)، «تأملاتی در میزان کارآیی روش تفسیر قرآن به قرآن»، **مقالات و بررسیها**، شماره ۸۴، صص ۱۳-۳۱.
۱۰. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۷۲ش)، **نظم قرآن**، تهران: انتشارات راه دین.
۱۱. باقری، مهری، (۱۳۸۸ش)، **مقدمات زبان شناسی**، تهران: نشر قطره.
۱۲. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۲ش)، **تاریخ تفسیر قرآن کریم**، تحقیق: محمد جانی پور، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. تاجیک، محمدرضا، (۱۳۷۹ش)، **گفتنمان و تحلیل گفتنمانی**، تهران: انتشارات فرهنگ گفتنمان.

۱۴. تهانوی، محمد علی، (۱۹۶۳م)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، قاهره: وزارة الثقافة.
۱۵. حسین شاه، سیدجبار، (۱۳۸۶ش)، «*تبیین و تحلیل معناشناسی جدید و مقایسه تطبیقی آن با علم اصول*» (پایان نامه ارشد)، قم: دانشگاه قم.
۱۶. حسینی معصوم، محمد، (۱۳۹۱ش)، «بررسی و توصیف طنین معنایی و معنی ضمنی واژگان و هم‌نشین‌ها در زبان فارسی»، *زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان*، شماره ۷، صص ۲-۲۲.
۱۷. خامه گر، محمد، (۱۳۸۲ش)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. راد، علی، (۱۳۹۵ش)، *غور قرآن از نظریه تا تفسیر*، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۱۹. رکعی، محمد؛ نصرتی، شعبان، (۱۳۹۶ش)، *میدان‌های معنایی در کاربرد قرآنی*، قم: انتشارات دارالحدیث.
۲۰. سورن، پیترا آما، (۱۳۹۴ش)، *مکاتب زبان‌شناسی نوین در غرب*، ترجمه: علی محمد حق‌شناس، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن بالقرآن و السنة*، قم: نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. صفوی، کوروش، (۱۳۸۷ش)، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۴. صفوی، محمدرضا، (۱۳۹۱ش)، *بازخوانی مبانی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۲۵. طاهری نیا، احمد، (۱۳۹۳ش)، *نقش علوم ادبی در تفسیر قرآن*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. الطباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۲۸. العوادی، مشکور کاظم، (۱۴۲۱ق)، **البحث الدلالی فی تفسیر المیزان**، بیروت: موسسه البلاغ.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۷ش)، **مبانی و روش های تفسیر قرآن**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپ علمیه.
۳۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت.
۳۳. فیومی، احمد بن محمد، (۱۳۴۷ق)، **المصباح المنیر**، مصر: دارالاصور.
۳۴. قائمی نیا، علی رضا، (۱۳۹۳ش)، **بیولوژی نص**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. لاینز، جان، (۱۳۹۱ش)، **درآمدی بر معناشناسی زبان**، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: انتشارات علمی.
۳۶. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۵ش)، «تفسیر قرآن به قرآن و جایگاه سنت»، **پژوهش های قرآنی**، شماره ۴۶-۴۷، صص ۱۴-۲۱.
۳۷. معموری، علی، (۱۳۸۶ش)، «دانش زبان شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی»، **فصلنامه قرآن و علم**، شماره ۱، صص ۱۶۱-۱۷۶.
۳۸. مؤدب، سیدرضا، (۱۳۸۶ش)، **مبانی تفسیر قرآن**، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۳۹. نصیری، علی، (۱۳۹۵ش)، **روش شناسی تفسیر ترتیبی قرآن**، قم: نشر وحی و خرد.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Nahjul Balāghah.
3. 'Amīd Zanjāni A. Principles and Methods of Interpretation of the Qur'an. 6th ed. Tehrān: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1387 SH.
4. 'Ayyāshī MbM. Kitāb al-Tafsīr. Tehrān: 'Ilmiyeh; 1380 AH.
5. Al-'Avadī KM. Semantic Research in Al-Mīzān. Beirut: al-Balāq Institute; 1421 AH.
6. Al-Buqā'ī B. Nazm al-Durar. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyeh; 1415 AH.
7. Ayāzī MA. Semantics and Its Relation to Interpretation of the Holy Qur'an. Qur'anic and Hadith Sciences Research 1383 HS; 2: 45-65.
8. Bāgherī M. Introduction to Linguistics. 11th ed. Tehrān: Khāreh; 1388 SH.
9. Bāzārgān A. Order of the Qur'an. Tehrān: np; 1372 HS.
10. Fakhr Rāzī Mb'U. Mafātīh al-Ghayb. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
11. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Dar al-Hijrah; 1410 AH.
12. Fayumī AMM. Misbāh al-Munīr. Egypt: Dar al-'Usfūr; 1347 AH.
13. Ghāemīniā A. Biology of the Text. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Center; 1393 SH.
14. Ḥussain Shāh J. Explaining and Analyzing New Semantics and Comparing with 'Uṣūl. Qom. 1386 SH.
15. Ḥussinī Ma'sūm M. Investigating and Describing the Semantic Resonance and Implicit Meaning of Vocabulary and Paradigmatic Words in Persian. Khurāsān linguistics and Diālects 1391; 7: 2-22.
16. Ibn Fāris A. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1429 AH.
17. Ibn Manzūr MbM. Lisān al-'Arab. 3rd ed. Beirut: Dar al-Sādir; 1414 AH.
18. Īzādī Mubārake K. Contemplation on the Extent of Efficiency of the Qur'an by Qur'an Interpretation. 1386; 84: 13-31.
19. Īzutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Trans: Badreī F. 2nd ed. Tehrān: Fārzān Ruz; 1388 SH.

20. İzutsu T. God and Man in the Qur'an. 8th ed. Trans: Ārām A. Tehran: Sāhāmī Publicātion; 1392 SH.
21. Khāmegar M. Geometric Structure of the Qur'anic Verses. Tehran: Amīrkābīr Publicātions; 1382 HS.
22. Lyons J. An Introduction to Semantics of Language. Trans: Şafavī K. Tehrān: Elmi Publishing; 1391 SH.
23. Ma'mūrī A. linguistics and Its Applications in Qur'anic studies. Qur'an ānd science 1386 SH; 1: 161-176.
24. Ma'rifat MH. The Interpretation of the Qur'an to the Qur'an and the Position of the Sunnāh. Qurānic Studies 1385 SH; 46&47: 14-21.
25. Mu'adab SR. The Basics of Interpretation of the Qur'an. Qom: Qom University Publicātion; 1386 SH.
26. Naşīrī A. Methodology of Sequential Interpretation of the Qur'an. Qom: Vāhy vāKherābd; 1395 SH.
27. Pākatchī A. History of the Interpretation of the Holy Quran. Tehran: Īmām Sādiq University; 1392 SH.
28. Rād A. From Theory to Interpretation. Qom: Dar al- Hādīth; 1395 SH.
29. Ruk'ī M, Nuşratī Sh. Semantic Fields in Qur'anic Applications. Qom: Dar al-Hādīth; 1396 SH.
30. Şādeqī Tehrānī M. Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān. 2nd. Qom: Islamic Culture Publicātion; 1406 AH.
31. Şafavi K. An Introduction to Semantic. Tehran: Sūreh Mehr Publications. 1387 SH.
32. Şafavī MR. Reading the Basics of Interpretation of the Qur'an. Qom: Īslāmīc Sciences ānd Culture Acādemcy; 1391 SH.
33. Seuren PAM. Modern Linguistic Schools in the West. 4th. Tehran: Samt Publicātion; 1394 SH.
34. Suyūţī JD. Al-Durr Al-Mansūr. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
35. Ţabātabāeī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Qom: Teachers' Society of Islāmīc Semināry; 1417 AH.
36. Ţabrisī FbH. Majma' Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran; Nāserkhosrow Publicātions; 1372 SH.
37. Tahānavī MA. Kashāf Iştelāhāt al-Funūn. Cairo: Ministry of Culture Publicātion; 1963.

38. Ṭāherīniā A. The Role of Literary Sciences in the Interpretation of the Qur'an. Qom: Īmām Khomeinī's Educational and Research Institute Publication; 1393 SH.
39. Tājīk M. Discourse and Discourse Analysis. Tehran: Discourse Culture Publication; 1379 SH.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۱۵۹-۱۸۳

بررسی و تحلیل واژه‌گزینی در آیات مشابه

۱۲نمل، ۳۲ قصص و ۲۲ طه

محمود شهبازی^۱

سید ابوالفضل سجادی^۲

همدم کریمی^۳

DOI:10.22051/TQH.2020.26205.2474

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

چکیده

نظم و پیوستگی واژگان قرآن باهم و همسویی آنها با معنا از شگفتی‌های زبانی قرآن به شمار می‌آید و نمود عینی آن در آیه‌های تکراری یا مشابهی است که در هر بار تکرار تغییری اندک در آنها رخ می‌دهد. مقاله حاضر آیه ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (نمل: ۱۲) را که دو بار دیگر نیز با تغییراتی در آیه ۳۲ قصص و ۲۲ طه تکرار می‌شود مورد بررسی قرار داده و به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا قرآن داستان معجزه ید بیضا را عیناً و بدون کم و کاست در سه آیه فوق تکرار کرده است و علت اختلاف واژگان در هر بار تکرار چیست؟. با بررسی دقیق سیاق هر سه آیه این نتیجه

^۱.دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول) m-shahbazi@araku.ac.ir

^۲.دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران. a-sajady@araku.ac.ir

^۳.کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران. hamdam11.karami@gmail.com

حاصل شد که داستان در هر سه بار عیناً تکرار نمی‌شود، بلکه سه آیه در طول هم و هر یک به ترتیب آغاز، فرایند و پایان معجزه را به اقتضای مناسبت داستان و سیاق آیات بیان می‌کنند.

واژه های کلیدی: قرآن کریم، آیه های تکراری (مشابه)، واژه گزینی، نظم و پیوستگی، سیاق.

مقدمه و طرح مسئله

گزینش یا انتخاب از ویژگی‌های بارز یک متن ادبی به شمار می‌آید یعنی در هر زبانی شماری از واژگان، تعبیرات و ساختارها وجود دارد و در یک نگاه سطحی چنین پنداشته می‌شود که مترادف بوده و قابلیت جایگزینی با یکدیگر را دارند به‌عنوان نمونه می‌توان به مواردی از قرآن اشاره کرد: چرا قرآن در یک جا می‌فرماید: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ (حج: ۵) و در جای دیگری: ﴿تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً﴾ یا در جایی می‌فرماید: ﴿انْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (بقره: ۶۰) و در جای دیگری: ﴿اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ﴾ (اعراف: ۱۶۰) و در جایی: ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَابٍ عَلِيمٍ﴾ (اعراف: ۱۱۲) و در دیگری: ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَابٍ عَلِيمٍ﴾ (شعراء: ۳۷) و یا در جایی: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ (بقره: ۶۳) و در جای دیگری: ﴿نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ﴾ (اعراف: ۱۷۱).

در حقیقت یک نویسنده ادبی با گزینش واژگان، تعبیرها و ساختارهای مناسب و برقراری «نظم و پیوستگی» میان آنها می‌تواند هنر خودش را به رخ مخاطب کشیده او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. قرآن نیز به‌عنوان متن ادبی پیشرفته از این قاعده مستثنی نیست، بلکه همین عنصر نظم و پیوستگی آن از دیرباز ذهن دانشمندان و قرآن پژوهان را به خود مشغول کرده است و در باب آن به تألیف و تصنیف پرداخته‌اند و از همین رهگذر به اعجاز زبانی و ادبی قرآن پی برده‌اند.

قرآن در بیان مطالب خودش نه نحو جدیدی خلق و نه از واژگان نو و غریبی استفاده کرد، بلکه آنچه که مخاطبان قرآن را مدهوش کرد و سخنوران چیره‌دست جاهلی و سپس

پژوهشگران را به حیرت واداشت همین عنصر نظم و پیوستگی در سرتاسر قرآن بوده است. یکی از جاهایی که این عنصر به نیکی نمود پیدا می کند آیه‌هایی است که دو یا چند بار با اندک تفاوتی تکرار شده‌اند، این آیه‌ها که از آنها به آیه‌های مشابه یاد می‌شود معنایی یکسان را با واژگانی یکسان منتقل می‌کنند و با توجه به گستردگی و شمار زیاد این آیه‌ها نوشتار حاضر درصدد است تنها آیه‌های:

﴿وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (نمل: ۱۲)

﴿اسْأَلْكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (قصص: ۳۲)

﴿وَأَضْمَمْتُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (طه: ۲۲)

تحلیل و بررسی کند و به این سؤال پاسخ دهد که چرا در هر بار تکرار یکی از واژه‌های آن تغییر یافته است؟ و آیا در هر بار تکرار علی‌رغم تغییراتی، محتوای داستان نیز بدون کم و کاست تکرار می‌شود؟.

۱. بررسی پیشینه تحقیق

آن گونه که در مقدمه اشاره شد گزینش واژه از جمله موضوعاتی است که از دیرباز ذهن قرآن پژوهان را به خود مشغول کرده است و آنها چه در حوزه نظری و چه در حوزه کاربردی به تألیف و تصنیف در این زمینه پرداخته‌اند. از جمله آنها می‌توان به کتاب‌هایی اشاره کرد که در راستای «الفروق اللغویه» نگاشته شده‌اند اشاره کرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱- «الفروق فی اللغه» اثر ابوهلال عسکری

۲- «دقائق الفروق اللغویه» اثر خضر الدوری

۳- «معجم الفروق الدلالية» اثر دکتر محمد محمد داود

البته واژگان آیه مورد پژوهش مقاله در این کتاب‌ها یافت نمی‌شوند؛ زیرا واژگان هر سه آیه در ذیل واژگان مترادف قرار نمی‌گیرند.

برخی نیز تلاش کرده‌اند در چارچوب بررسی آیه‌های مشابه به تبیین و توجیه اختلاف آیه‌های مشابه بپردازند اما آنها نیز به طور کاملاً سربسته و گذرا به بررسی این واژگان پرداخته‌اند؛ زیرا همه آیه‌های مشابه را در یک پژوهش بررسی کرده‌اند در حالی که نوشتار حاضر درصدد است تنها یک آیه مشابه را به طور دقیق و با بررسی جزئی سیاق مورد کنکاش قرار دهد که برخی از این آثار عبارتند از: کتاب «مشتبهات القرآن»، تألیف علی بن حمزه کسای (۱۸۹ ق) و «متشابه القرآن العظیم»، تألیف ابوالحسن بن ابی داود المنادی (۳۳۶ ق) هست، تا اینکه کتب مستقلی با رویکرد توجیه اختلافات نوشته شد که عبارتند از:

۱- «دره التنزیل و غره التأویل»، اثر ابو عبدالله محمد بن عبدالله معروف به (خطیب اسکافی) (۴۲۰ ق).

۲- «البرهان فی توجیه متشابه القرآن»، اثر محمود بن حمزه کرمانی، (۵۰۵ ق).

۳- «ملاک التأویل» اثر احمد بن ابراهیم بن زبیر غرناطی، (۷۰۸ ق).

برخی نیز مانند: سیوطی در «الاتقان» در کنار سایر مباحث علوم قرآنی اختصاراً، به آیات مشابه اشاراتی داشته‌اند. اما این کتاب‌ها ضعف‌های نیز دارند: ۱- از تحلیل آیات و واژگان خودداری نموده‌اند. ۲- سیاق را به طور سربسته معیار خود قرار داده‌اند. ۳- بیشتر مواقع یک طرف آیه را رها کرده‌اند. ۴- به بررسی همه آیات نپرداخته‌اند. ۵- در برخی موارد نیز دلایل آنان قابل پذیرش و استناد نیست.

تنها کتاب فارسی‌زبانی که دیده شد، کتاب «حکمت تفاوت تعابیر در آیات مشابه قرآن کریم» اثر زهره احوارکی (۱۳۹۴) هست. این کتاب به نظر می‌آید ترجمه‌ی نظرات: اسکافی، غرناطی و ابن شهر آشوب باشد و نویسنده نظر جدیدی در این باب ذکر نکرده است. از نویسندگان معاصر هم در زمینه واژه‌گزینی قرآن به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند که از جمله آنها می‌توان به اشخاص زیر اشاره کرد:

۱- دکتر عبدالفتاح لاشین در کتاب «صفاء الکلمه فی التبعی القرآن»

۲- دکتر فاضل السامرای در کتاب «التعبیر القرآن» و بلاغه الکلمه فی التبعیر القرآن»

که کتاب اخیر توسط یکی از نگارندگان به فارسی ترجمه شده است.

۳- دکتر فضل عباس در کتاب «عجاز القرآن الکریم»

۴- دکتر عبدالعظیم المطعنی در کتاب «خصائص التعبير القرآنی»

۵- دکتر عده الله القیسی در کتاب «سرالاعجاز»

پژوهشگران فوق به ویژه فاضل السامرای با بررسی سیاق و نظم متن قرآن درباره هنر واژه گزینی قرآن نکات ارزنده‌ای ارائه داده‌اند اما تنها آیاتی را به صورت پراکنده بررسی کرده‌اند و آیه مورد مطالعه مقاله در این کتاب‌ها مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است.

۲. بررسی واژگان قرآنی

یکی از رویکردهای دانشمندان نسبت به واژگان قرآنی، بحث هنری بودن گزینش آنهاست، آنها بر این باورند که واژگان در قرآن از مرز قاموسی و از معنای عادی فراتر رفته و دارای تأثیر حسی بوده و بر اثتلاف ساخت و محتوا کمک می‌کند از نظر آنها واژه به خودی خود از ارج و منزلت چندانی برخوردار نیست و قرآن از واژگان معمول عربی استفاده کرده و واژگان جدیدی خلق نکرده است تا از این طریق شگفتی مخاطبان را برانگیزد بلکه آنها در گزینش واژه در قرآن چیزهایی را یافتند که آنها را شگفت زده کرد. مهم‌ترین عنصری که حیرت دانشمندان را برانگیخت همان نظم و پیوستگی واژگان باهم و هماهنگی آنها با معنا بود جاحظ یکی از معیارهای زیبایی معنا را گزینش واژه می‌شمرد و معتقد بود «واژگان به طور مطلق به حسن و قبح توصیف نمی‌شوند؛ بلکه باید هماهنگ با معنا باشند واژه ضعیف مناسب معنایش است و واژه دیگری جای آن را نمی‌گیرد و برای هر سخنی واژه‌ای است (جاحظ، بی تا، ج ۳، ص ۳۹) واژگان سخیف مناسب معانی سخیف هستند در برخی جاها واژگان سخیف نیاز است چه بسا این نوع از واژگان دل‌پذیرتر از واژگان محکم هستند» (عبدالتواب، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

سخن بلیغ با سه عنصر نمود پیدا می‌کند: «لفظ، معنا و تألیف و ترکیب واژگان که زیبایی، پویایی و نیرو به آن می‌بخشد. تألیف و ترکیب واژگان با گزینش واژگان و

اسلوب‌ها طبق جایگاه و موقعیت سخن و حالت روانی حاکم بر دل‌ها انجام می‌گیرد» (عبدالتواب، ۱۳۹۵، ص ۲۳).

خطابی زمانی که از عناصر کلام بلیغ سخن به میان می‌آورد که عبارتند از لفظ، معنا و نظم، می‌گوید: «کلام با این سه عنصر جلوه پیدا می‌کند لفظ در بردارنده معنا و معنای برقرار شده به «لفظ» و پیوند میان آن دو که ناظمی دارد و چون در قرآن تأمل شود این سه عنصر در قرآن به اوج می‌رسند (خطابی، ۱۹۵۶، ص ۲۴).

عبدالقاهر جرجانی نیز با مثال و استدلال در کتاب دلائل الاعجاز ثابت می‌کند که مهم پیوند میان واژگان و ارتباط و هماهنگی معانی با یکدیگر است و می‌گوید: «واژگان برتری و فضیلتی ندارند مگر از آن جهت که اولی در کنار دومی قرار می‌گیرد و سومی در کنار چهارمی» (عبدالقاهر، ۱۳۹۵، ص ۴۵).

آنچه که دانشمندان گذشته از آن به نظم و پیوستگی یاد کردند همان است که دانشمندان معاصر تحت عنوان سیاق یا بافت از آن یاد می‌کنند آنها بر این باورند که «معنای واژه بستگی به نقش آن در سخن و شیوه استعمال آن دارد» (خضر الدوری، ۱۹۷۱، ص ۳۸). یکی از مقوله‌هایی که واژه‌گزینی قرآن در آن به نیکی نمود پیدا می‌کند مقوله تکرار آن است به این صورت که یک داستان چند بار با واژگانی مشابه در قرآن تکرار می‌شوند اما در یک واژه یا تذکیر و تأنیث یا... با هم اختلاف دارند کرمانی می‌گوید: «یکی از ابعاد زبانی قرآن که پژوهشگران بدان توانسته‌اند اعجاز قرآن را اثبات کنند تکرار و رازهای آن است تا آنجا که می‌توان این بُعد را ترکیب شیمیایی قرآن نامید چرا که سبک قرآن از این منظر بسیار دقیق ترکیب شده است، همان‌طور که ترکیب‌های شیمیایی در آزمایشگاه چنان دقیق باهم ترکیب می‌شوند که اگر ذره‌ای از این ترکیب‌ها مختل شوند نتیجه مورد نظر از آن حاصل نمی‌شود» (کرمانی، بی‌تا، صص ۴۴-۴۵).

داستان‌های قرآن در جایگاه‌ها و مناسبت‌های مختلف می‌آیند و همین مناسبت‌ها تعیین‌کننده مسیر داستان، بخش ارائه شده آن و شیوه و روش ارائه آن هستند تا با فضای فکری و معنوی هماهنگ باشد که در آن ارائه می‌شود و بدین ترتیب نقش موضوعی و

روانی خودش را اداء می‌کند و داستان نقش موضوعی و روانی خودش را اداء می‌کند (مطاوع، ۲۰۰۶، ص ۱۹۷).

«قرآن به دنبال داستان پردازی صرف نیست که داستانی را از آغاز تا پایان بیان کند؛ بلکه در ورای داستان پردازی به دنبال هدف و غایتی است و از همین رو برخی داستان‌های قرآنی مانند داستان یوسف به طور کامل و برخی دیگر مانند داستان حضرت موسی به صورت بخش بخش هر جا که سیاق اقتضا می‌کند روایت می‌شوند». پس در این میان دو امر طبیعی می‌شود:

۱- بخشی یا قطعه‌ای یا عبارتی تکراری می‌شود.

۲- با توجه به سیاق عبارات یا همان نظم و پیوستگی میان آنها، عبارت‌ها و قطعه‌های تکراری صد در صد مشابه قرار نمی‌گیرند.

این مسأله باعث می‌شود نه تنها عیبی بر تکرارهای قرآن وارد نباشد که چند مزیت نیز بر آن می‌افزاید:

۱- نهایت دقت قرآن را در گزینش واژگان می‌رساند که به اقتضای سیاق و نظم حتی کوچک‌ترین واحدهای زبانی و تفاوت‌هایش در آن مغفول واقع نمی‌شود امری که در متون بشری به سادگی رخ می‌دهد.

۲- چه بسا آیه‌های تکراری در بردارنده معنایی هستند که در مرتبه‌های پیشین فاقد آن بوده است.

۳- از حالت ممل بودن و یکنواختی برای مخاطب در می‌آیند.

۳. بررسی موضوع آیات مشابه

موضوع مشترک در هر سه آیه به «معجزه‌ی ید بیضاء» اختصاص یافته است. اجرای این پدیده به دستور خداوند و توسط حضرت موسی (ع) در سه سوره مختلف با الفاظ و تعابیر مشابه بیان گردیده است با این تفاوت که هر آیه فعل‌های: «أَدخِل»، «أَسْأَلُکَ» و «أَضْمُ» و دو اسم «جیب» و «جناح» را به خود اختصاص داده است؛ و این تفاوت‌ها این

سؤال را برمی‌انگیزد: چرا خداوند رخداد یک معجزه را باروی آوردن به فعلی غیر از فعل دیگر در هر آیه و اسمی، غیر از اسم دیگر، روایت می‌کند؟

۳-۱-۱. بررسی آیه ۱۲ سوره نمل

۳-۱-۱-۱. مفهوم واژه «أَدْخِلْ»

«الدال و الخاء و اللام، اصل کلمه است. هم‌معنای «ولوج» یعنی داخل شدن در تنگناها هست» (ابن فارس، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۵). «نقطه مقابل خروج است. در قرآن درباره‌ی مکان، زمان و اعمال به کار رفته است؛ مانند: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ (شوری: ۸). مصطفوی بر آن است که «دخل، به معنای وارد شدن به مکانی است که محدوده معینی دارد. در امور مادی و معنوی به کار می‌رود... و مفهومش با توجه به نوع حرف جری که با آن استعمال می‌شود، فرق می‌کند. با حرف جر «فی» دلالت بر شروع دخول دارد، با حرف «من» نقطه آغاز وارد شدن را بیان می‌کند و استعمالش با حرف «باء» بر پیوستن، ارتباط و مستقر شدن دلالت دارد» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۰۳).

۳-۱-۲. بررسی سیاق آیه

﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ قَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (نمل: ۱۲)؛ «و دستت را در گریبان خود کن تا بی هیچ عیب و گزندی، سفید و درخشان بیرون آید، [این] در زمره‌ی معجزات نه‌گانه‌ای است به‌سوی فرعون و قومش [فرستاده می‌شوی]؛ همانا آنان قومی فاسقند».

«آیات آغازین سوره نمل، با سوره قبلش، یعنی شعراء مرتبط است. کلام خداوند در سوره شعراء، با آیاتی همچون ﴿وَمَا نَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾ (شعراء: ۲۱۰) و ﴿وَأِنَّهُ لَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (شعراء: ۱۹۲) درباره قرآن به پایان رسید» (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۰۶). در این سوره، خداوند به پاس داشت مقام و منزلت قرآن و اثبات نزول آن از جانب خود، با لحنی تأکیدی، پاسخ داده و می‌فرماید: ﴿وَإِنَّكَ لَلَّذِي نُفِیَ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل: ۶).

«حقا این قرآن از سوی حکیمی دانا القا می‌شود» (خطیب، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۰۵). «این آیه اثبات کننده نزول قرآن از جانب خداوند است» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۲۳). سپس سیاق کلام، به سرگذشت پیامبران روی می‌آورد. برخی در مناسبت ذکر داستان آن‌ها گفته‌اند: «اخبار انبیاء و امت‌های گذشته و سرنوشت انکارکنندگان همگی از اسرار غیبی هستند که کسی جز خداوند از آن‌ها آگاهی نداشته است. به نشانه تأیید صدق نزول از جانب گوینده‌ای حکیم و علیم، بیان شده‌اند» (همان). زمخشری هم معتقد است «خداوند خواسته، حکمت و علم خود را از طریق این قصص اثبات کند» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۴۹).

سپس، خداوند به‌طور مختصر، سرگذشت داستان موسی و انکارکنندگان را بر سایر پیامبران. مقدم داشته است. قطب درباره‌ی علت این تقدیم و اختصار می‌نویسد: «چون مشرکان زمان پیامبر، در انکار نزول قرآن، به فرعون و قومش شباهت داشتند، قرآن کلام را با داستان موسی آغاز می‌کند و چون خبر عاقبت تکذیب کنندگان موسی مهم‌تر از هر چیز است، به بیان گوشه‌ای از رسالت و معجزات او اکتفا می‌کند» (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۵۵).

با توجه به مباحث گذشته، خداوند به دنبال صدق ادعای نزول قرآن از جانب گوینده‌ای حکیم و علیم است و به‌عنوان استدلال از داستان‌های گذشتگان استفاده کرد. در پی این غرض، توقع بر آن است که گزینش کلمات متن، هماهنگ با آن انتخاب گردد برای همین چند نکته در پردازش داستان قابل توجه است. داستان با عبارت ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ﴾ (نمل: ۷) در خطاب به پیامبر آغاز می‌شود.

گویا خداوند به پیامبر فرموده است: «اذکر قصته» یعنی: ای پیامبر داستان موسی را که قبلاً بیان شده و تو از آن مطلع هستی، برای کفار بگو» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۵۵). سپس با اشاره‌ای مختصر به رسالت او، سخن از معجزات را به میان می‌آورد و معجزه ید بیضاء را با عبارت ﴿وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ﴾ بیان می‌دارد که فعل «أدخل» با «فی» یادآور

شروع و نقطه‌ی انجام معجزه است. آیه از بیان فرایند معجزه خودداری می‌کند؛ زیرا علم پیامبر بی‌نیاز از آن است و بیشتر جنبه اشاره دارد.

علاوه بر آن آیه ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ غُلُوًّا فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (نمل: ۱۴) شاهد دیگری بر اثبات علم پیامبر است به این دلیل که از شرح مجازات انکارکنندگان دوری کرده و به واژه «انظر» اکتفا شده است، در حالی که در سایر سوره‌ها مانند: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ يَبْذُرُهُ فَعَشِيَٰهُمْ مِّنَ اللَّيْمِ مَا عَشِيَٰهُمْ﴾ (طه: ۷۸) «پس فرعون با سپاهش در پی آن‌ها افتاد و موجی از دریا آن‌چنان که باید، آن‌ها را فرا پوشید» و یا آیه ﴿ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْأَخْرِينَ﴾ (شعراء: ۶۶) «سپس گروه دیگر را غرق کردیم»، به مجازات دنیوی و اخروی فرعون و قومش پرداخته شده است.

۲-۳. بررسی آیه ۳۲ سوره قصص

۱-۲-۳. مفهوم واژه «أَسْلَكَ»

«السين و الام و الكاف، اصل لغت است که دلالت بر نفوذ چیزی در چیز دیگر دارد و وقتی گفته می‌شود: سلکت الطريق اسلکته: یعنی به راه افتادم و آن را پیمودم و سلکت الشیء فی الشیء: انفذته؛ یعنی چیزی را در چیز دیگر گذراندم» (ابن فارس، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۷).

«از نظر ابن اعرابی «سلک» در هر امری، راه و غیر آن استعمال می‌شود مانند سلک یده فی الجیب و السقاء و نحوه» (زبیدی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۵۸۳). مصطفوی بررسی جامع‌تری داشته است، او می‌نویسد: «اصل کلمه به معنای حرکت کردن یا عمل کردن در خطی معین و برنامه‌ای دقیق است و این قیدها، وجه تفاوت کلمه سلک از کلماتی مانند الحركة، المشی، الذهاب و السیر شده است. «سلوک» مصدر آن و به معنای رفتن درراهی مشخص است که شامل: حرکت ظاهری یا عقیدتی و یا حرکتی که به عمل خاص بینجامد، می‌شود. در آیات قرآن هر سه وجه آن آمده است:

- حرکت ظاهری؛ مثل حرکت آب در مسیری مشخص و راه‌های انتخاب شده برای رسیدن به چشمه‌های زیرزمین، در آیه‌ی: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفراً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (زمر: ۲۱).

- حرکت در مسیر معنوی و اعتقادی؛ مانند راه دادن قرآن در دل های مجرمین در آیه‌ی: ﴿كَذَلِكَ نَسْأَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (حجر: ۱۲).

- حرکتی که منجر به عمل خاصی می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿اسْأَلْكَ يَدَّكَ فِي جَيْبِكَ﴾ یعنی: «اوجد هذه الحركة المعينة والعمل المخصوص في هذا الخط بخضوع و توجه و تدلل که ظاهر کار قرار دادن دست در پهلو است؛ اما در عمل کمال قدرت و نورانیت روح را در پی دارد» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۲۲۳).

۳-۲-۲. بررسی سیاق آیه

﴿اسْأَلْكَ يَدَّكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَ اضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِكِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (قصص: ۳۲)؛ «دست در گریبان خویش فروبرتا سفید [و درخشان] و بی‌گزند بیرون آید و دست و بازویت را به خود بچسبان تا ترس تو فرونشیند [و مضطرب نباشی] و این‌ها دو برهان از جانب پروردگار توست [که باید] به‌سوی فرعون و مهرانش [ببری] زیرا آنان قومی نافرمان‌اند».

سوره قصص در حالی نازل شد که مسلمانان مکه در اقلیت بودند و مشرکان با جمعیت و قدرت زیاد خود، شرایط زندگی را با ظلم و فشار بر آنان سخت کرده بودند. وضعیت مسلمانان در آن زمان شباهت زیادی با بنی اسرائیل داشت؛ به این مناسبت، خداوند در ابتدای سوره، علو و ستمگری فرعون بر بنی اسرائیل را خاطر نشان می‌کند و در ادامه، به نشانه عجز بزرگ‌ترین قدرت زمان، به بیان عظمت قدرت خود پرداخته و می‌فرماید: ﴿وَ تُرِيدُ أَنْ تَمُوتَ عَلَى الدِّينِ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص: ۵) «و می‌خواستیم بر کسانی که در زمین به زبونی کشیده شده‌اند منت نهیم و آن‌ها را پیشوایان

[مردم] گردانیم و ایشان را وارثان [زمین] کنیم». تحلیل خطیب از آیه این است که: «نزول آیه باعث شد، مسلمانان بدانند قدرت و اراده الهی از زمان گذشته بر همه چیز غالب بوده است» (خطیب، بی تا، ج ۱۰، صص ۳۱۰-۳۰۹). آنگاه به منظور اثبات آیه ی ۵ سوره قصص و تسلای خاطر مسلمانان به بیان داستان موسی می پردازد.

داستان موسی در دو سوره ی نمل و طه نیز بیان شده است؛ با این تفاوت که سرگذشت موسی در سوره ی قصص از شیرخوارگی آغاز و تا ناپودی فرعون ادامه می یابد. برخی از مفسران گفته اند: «داستان موسی بسط و گسترش یافته تا مخاطب دریابد، خداوند چگونه موجودی ضعیف و ناتوان را در تمام فصول زندگی یاری کرد و از او فردی قدرتمند ساخت تا بتواند پایه های حکومت نیرومندترین طغیانگر زمان را فروریزد؛ و نه تنها توانست مستضعفین را نجات دهد؛ بلکه توانست آنان را به اوج عزت و قدرت نیز برساند» (ر.ک: قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۶۷۶).

در این سوره معجزه ید بیضاء با دو تفاوت نسبت به آیات مشابهش بیان شده است. اول این که واژه ی اسلک جایگزین واژه ی ادخل شده است؛ دیگر این که عبارت: ﴿وَاَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾ (قصص: ۳۲) عطف به آن شده است. زمخشری در علت عطف، دو احتمال می دهد «اول این که، بعد از تبدیل عصا به مار، موسی ترسید و دستان خود را از ترس باز کرد، این حالت در برابر دشمن، نشان از حقارت داشت، به این دلیل خداوند به او فرمان داد دست را به زیر بازو داخل کند تا هم معجزه بعدی — ید بیضا — را با تسلط انجام دهد و هم با چسبانیدن دست به سینه مانع حقارتش شود. دوم اینکه، خداوند خواست هم زمان با معجزه ی ید بیضاء، دست به سینه چسبانده شود تا امر پروردگار محکم و نیرومندانه انجام شود و اثری از آشفتگی و ترس در ظاهر نباشد؛ بنابراین امر به «اسلک» و «اضمم» با دو غرض متفاوت انجام گرفته است. غرض از «اسلک یدک» تحقق معجزه است و غرض از «اضمم» پنهان کردن ترس و ایجاد اقتدار هست» (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۰۸).

بیضاوی نوشته است: عبارت دوم تکرار عبارت اول است و تفاوت در غرض‌ها هست. بدین صورت که «اراده خداوند در امر به «أَسْلِكْ» فقط انجام معجزه است ولی در امر به «أَضْمَم» مراد خداوند رویارویی شجاعانه‌ی موسی با دشمن است. هرچند می‌توان گفت: امر به «اضمم» به خاطر ایجاد نیرو و آرامش در هنگام تبدیل عصا به مار بوده است» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۷۷).

ابن عطیه نیز در عطف ﴿وَ اضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾ می‌نویسد: «اراده خداوند بر این بوده است که انجام معجزه‌ی ید بیضا و عوامل ایجاد قدرت و آرامش، هم‌زمان برای موسی فراهم گردد» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۳).

از نظر نگارنده طبق «اصل مغایرت در عطف»، آن دو از نظر غرض و معنا جدا هستند؛ و دو واژه نمی‌توانند معنای یکسانی داشته باشند. «اصل مغایرت در عطف این است که یک چیز به مغایر خود عطف شود» (خضر الدوری، بی‌تا، ص ۴۱).

افزون بر آنچه گذشت، با توجه به سیاق آیات بعد، از نظر نگارنده تعبیر به «أَسْلِكْ» گامی در جهت خنثی کردن شبهات ساحران نیز هست. آنان وقتی معجزات را دیدند، شروع به شبهه افکنی کردند و گفتند: ﴿مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرٍ﴾ (قصص: ۳۶) «این جز سحر ساختگی نیست». بدین معنا که حاضران، صحنه‌ی تبدیل عصا به مار را با چشمان خود دیدند و نمی‌توانستند انکار کنند که این معجزه از یک جسم مادی پدید آمده است؛ اما معجزه دوم که در زیر لباس رخ داد، می‌توانست، ادعای ساحران را اثبات کند و به این وسیله القائات آنان کارساز شود؛ از این رو، تعبیر «أَسْلِكْ» خط بطلانی بر سخنان آنان شد تا مخاطب بداند معجزه با قدرتی که به موسی عطا شد، تنها پس از حرکت طبیعی دست و رسیدن به زیر بازو پدید آمد.

۳-۳. بررسی آیه ۲۲ سوره طه

۳-۳-۱. بررسی واژه «أَضْمُمُ»

«الضاد و المیم، اصل کلمه است که دلالت بر توافق و تناسب میان دو چیز دارد. وقتی گفته می‌شود: «ضُمَّتِ الشَّيْءُ إِلَى الشَّيْءِ» چیزی را با چیزی همراه کردم. جمع آن «اضامیم» به معنای جماعت است» (ابن فارس، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۷)؛ به عبارت دیگر «مقصود از ضَمُّ، جمع کردن بین دو یا چند چیز است. همان‌طور که خداوند فرمود: ﴿وَ أَضْمُمُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ﴾ «إِضْمَامَةٌ»: به گروهی از مردم یا تعداد بالایی کتاب یا دسته گل یا هر چیزی شبیه آن گفته می‌شود؛ و در کلام عرب عبارت: «فَرَسٌ سَبَاقُ الْإِضْمَامِيمِ» یعنی: اسبی بر گروهی از اسبان سبقت گرفت» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۱۲)؛ و وقتی گفته می‌شود: «تَضَامُ الْقَوْمِ» یعنی قوم به هم پیوستند و متحد شدند» (جوهری، بی تا، ج ۵، ص ۱۹۷۲).

مصطفوی درباره این کلمه می‌نویسد: «ضَمُّ، نزدیک شدن چیزی به چیز دیگر است، طوری که به هم متصل شوند؛ اما از نزدیک شدن آن دو نه می‌توان تعبیر «اللتصوق» را به کاربرد و نه «الاتصال» را؛ برای اینکه، اتصال از «ضم» شدیدتر است و لتصوق از «وصل». از دیگر تفاوت‌هایش این است که: بعد از «انضمام» اتحاد و یکی شدن به وجود نمی‌آید؛ و دیگر اینکه در ماده «الضم» یکی از دو طرف تمایل نزدیک شدن به طرف دیگر را دارد؛ و این امر دو طرفه نیست. در آیه‌ی: ﴿وَ أَضْمُمُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ﴾ «ضم ید»، اشاره به دو چیز دارد: جمع کردن قدرت و توانایی و اظهار حقارت یا فروتنی نفس؛ و اراده‌ی خداوند از قرار دادن دست در زیر بازو، این بوده که دست به حالت بازماند؛ و در یکجا متوقف گردد تا به حالت یک بنده‌ی فرمان‌بر و فروتن درآید» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۴۷).

۳-۳-۲. بررسی واژه «جناح»

«ماده اصلی کلمه، به معنای میل و رغبت به چیزی یا عملی یا جهتی است. لفظ «جناح» بیشتر درباره پرنده به کار می‌رود؛ زیرا بال در پرنده مظهر اراده، میل و رغبت به سوی آن چیزی است که می‌خواهد؛ اما درباره انسان به منزله‌ی دست است، از آن جهت که انسان

تمایل عملی خود را به چیزی و یا روی گردانی از آن را، با دست انجام می‌دهد. پس اطلاق این واژه برای دست انسان، مجازی نیست؛ بلکه حقیقی است. استعمال این ماده در مورد ملائکه نیز حقیقی است همان‌طور که خداوند می‌فرماید: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ﴾ (فاطر: ۱) و «أجنحه» بیانگر نیرو و توانی است که خداوند به آنان امانت سپرده است تا با تمام قوا تمایل به انجام وظایف محوله را داشته باشند؛ بنابراین، «جناح و ید» هر دو از مصادیق نیرو و قدرت هستند» (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲، صص ۱۳۸ - ۱۳۷).

راغب معنای حقیقی آن را «جناح الطائر» بیان می‌کند و می‌نویسد: «سمی جانباً الشیء جناحیه» کناره‌ها و دو طرف هر چیزی را «جناحیه» می‌نامند، مانند: جناح السفینه، جناح العسکر، جناح الوادی و جناح الانسان. جناح در آیه ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ﴾ به معنای جانبک و در آیه ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ﴾ به معنای ید است؛ از این حیث که جناح حکم ید را دارد و به این دلیل گفته شده است: لجناح الطائر یداه» (راغب، ۱۴۱۲، صص ۲۰۷ - ۲۰۶). «أضمم» دو بار در قرآن به کار رفته و هر دو با معجزه‌ی ید بیضا ارتباط دارند. یک بار در آیه ۳۲ سوره قصص و دیگری در آیه‌ی ۲۲ سوره طه.

۳-۳-۳. بررسی سیاق آیه

﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءِ آيَةٍ أُخْرَى﴾ (طه: ۲۲)؛ «و دست خویش در بغل کن تا بی هیچ عیب و گزندی [به‌عنوان] معجزه‌ای دیگر سفید و درخشان بیرون آید».

سوره طه با لحنی ملاطفت‌آمیز، در خطاب به پیامبر آغاز می‌شود و می‌فرماید: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (طه: ۲) «ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که به مشقت افتی». در شان نزول آیه، روایات فراوانی وارد شده است. از جمله: «مقاتل گفته است: ابوجهل و نضر ابن حارث با دیدن عبادت‌های طولانی و سعی فراوان پیامبر، گفتند: تو به خاطر ایمان نیاموردن ما، خودت را به سختی می‌افکنی» (عبدالرحمن عک، ۱۴۲۴، صص ۲۲۰). در کتاب درالمنثور از ضحاک نقل شده است که: «هرگاه قرآن بر پیامبر نازل می‌شد، او و

یارانش به نماز می ایستادند. کفار قریش با دیدن این عمل می گفتند: خدا قرآن را برای به زحمت انداختن محمد نازل کرده است» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۸۹). ابن عاشور نیز نظرش این است: «پیامبر از برخورد معارضانه مشرکان قریش در برابر قرآن، بسیار رنج می کشید، سپس خداوند با کلامی ملاطفت آمیز، به او آرامش خاطر داد» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۹۵).

آنگاه خداوند در سیاق کلام به داستان موسی رو می آورد تا «اثبات کند، هدف خداوند از ارسال پیامبران به سختی افکندن آنان نیست و بالعکس هر کسی را در امر رسالت و تبلیغ برمی گزیند در تمام حالات، مراقب اوست» (قطب، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۲۷). زمخشری نیز در علت بیان سرگذشت موسی گفته است: «خداوند خواسته است پیامبر در انجام تکالیف رسالت و سختی ها به موسی تاسی ورزد» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۳).

«مجاهد و کلبی در معنای آیه ۲۲ طه گفته اند: «أجمع يدك الی ما تحت عضدك» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵) یعنی دست را به زیر بازو جمع کن. نیز ابن عاشور می نویسد: «الجنح» به معنای «العضد و ماتحته الی الابط» است و استعمال آن از باب تشبیه است و «الضم» به معنای «الصاق» است، یعنی: دست راستی که عصا را با آن نگه می داشت، بعد از دخول در گریبان بدون واسطه با پوست پهلوی تماس گیرد تا رنگ دست تغییر کند و این به خاطر شرافتی است که این مکان دارد» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۱۲).

مشحوصه های لحن ملاطفت آمیز از ساختار آیات پیداست:

۱ - خداوند متعال موسی را فرمان اجرای معجزه، سه مرتبه با اسلوب ندای بعید خطاب می کند تا او را به میزان علو و مقامش در نزد خود واقف سازد.

۲- «خداوند خود را با عبارت ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ (طه: ۱۴) و ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ (طه: ۱۲)، معرفی می کند. معارفه ی خداوند با تأکیدهای مکرر و ضمیر متکلم «أنا»، موسی را به حضور بی واسطه در محضر الهی مطمئن می سازد. حضوری که حتی ملائکه در ارسال اصوات، نقشی ندارند» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۰۳).

۳- مطلب دیگر اینکه: «استعمال واژه «رب» به جای الفاظ و تعابیری چون «رب العالمین»، «الله» یا هر واژه دیگر، عنایت خاص دیگری نسبت به موسی (ع) است» (همان). واژه رب در لغت به معنای «پرورش و ایجاد حالتی پس از حالتی در یک چیز تا حد تمام و کمال است» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۳۶). تعبیر به رب، مبنی بر این است که موسی بدانند در محضر کسی است که از کودکی تا به حال او را همراهی کرده است.

۴- «امر به ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه: ۱۲) موسی را مطمئن می کند این مکان به خاطر کلام خداوند مقدس است و آنکه در حضورش است، خداست» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۰۳).

۵- از میان عبادت‌ها امر به نماز شد و فرمود: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ۱۴).

۶- پاسخ موسی به خداوند در پرسشش: ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ (طه: ۱۷)، با اطالهی کلام همراه است و می فرماید: ﴿قَالَ هِيَ عَصَاي﴾ (طه: ۱۸)؛ و نگفت: عصای و «این بیانگر لذتی است که از گفتگو با خدا می برد» (تفتازانی، ۱۳۶۹، ص ۶۶).

۷- در دو سوره نمل و قصص، بعد از آیه تبدیل عصا به مار، حالت ترس موسی با ﴿وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يُعْطَبْ﴾ (نمل: ۱۰؛ قصص: ۳۱) ترسیم می شود؛ در حالی که در سوره طه به حالت‌های ترس موسی اشاره نمی شود.

۸- این آیه شیهه بند دوم آیه سوره قصص است که غرض آن آرام کردن حضرت موسی از اضطرابی بود که در اثر تبدیل شدن عصا به مار او را گرفته بود.

ابوحیان درباره‌ی کاربرد لفظ جناح نیز معتقد است: «جناح در حقیقت برای پرنده استفاده می شود و گسترش معنایی یافته و از باب استعاره بر «ید، عضد و جنب» اطلاق می شود. به این معنا که بال لازمه پرواز پرنده است. پرنده وقتی از تاریکی یا غیر آن می هراسد، دستش را به پهلویش می چسباند و ترس او فروکش می کند، سپس دلش از اضطراب نیرومند می شود. حال اگر خدا به موسی امر کرد که دستش را به پهلو متصل کند، برای این بوده است که دل او از اضطراب تقویت شود و دیگر اینکه معجزه بزرگ، در

دست او آشکار شود» (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۲۴). ابن عطیه نیز با ابو حیان هم نظر است (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۳)

تا به این مرحله از سخن جو حاکم بر سوره، آرام و اطمینان بخش است و در چنین فضایی دستور معجزه‌ی ید بیضا صادر می‌شود. در آیات بعد، بلافاصله مأموریت عظیم موسی ابلاغ می‌شود: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (طه: ۲۴) او نیز مأموریت را پذیرفته و تنها از خداوند طلب شرح صدر می‌کند.

این آرامش و اطمینان همچنان تا زمان رویارویی با ساحران ساری و جاری است. ساحران موسی را به مبارزه فرا خوانده و گفتند: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّمَا أَنْتَ تُلْقَىٰ وَ إِنَّمَا أَنْتَ نَكُورٌ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ﴾ (طه: ۶۵) «ساحران گفتند: ای موسی یا تو می‌افکنی یا ما اولین کسی باشیم که می‌افکند». موسی پاسخ داد: ﴿قَالَ بَلْ أَلْفُوا﴾ (طه: ۶۶) یعنی موسی با اطمینان خاطر از نتیجه‌ی تحدی و مبارزه، از ساحران می‌خواهد آنان آغاز کننده مبارزه باشند.

۴. بررسی آراء مفسران

«خطیب اسکافی» این سه آیه را در زمره‌ی آیات مشابه به شمار نیاورده است. کرمانی آیه ﴿وَ ادْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (نمل: ۱۲) و ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ (قصص: ۳۲) را مشابه یکدیگر دانسته است. او در توضیح اختلاف تعابیر می‌نویسد: «واژه ادخل در این سوره بلیغ‌تر از اسلک است؛ زیرا اسلک به صورت لازم و متعدی می‌آید و ادخل فقط در حالت متعدی به کار می‌رود» (کرمانی، ۱۹۹۸، ص ۲۵۸). به نظر نگارنده با توجه به سیاق آیات، توجه کرمانی قانع کننده نیست.

همچنین، بسیاری از مفسران به عنوان نمونه: آلوسی (۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۸۴)، ابن عطیه (۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۸۷)، ابن کثیر (۱۴۱۹، ج ۲۱۱، ص ۶)، زمخشری (۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۰۸)، طبرسی (۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۹۴)، خفاجی (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۹۷) و ابوالسعود (ابوالسعود، بی تا، ج ۷، ص ۱۲) از جمله کسانی هستند که به تشابه دو آیه توجه داشته‌اند؛ اما تفاوتی میان تعابیر قائل نشده و واژه‌ی اسلک را با واژه‌ی ادخل معنا کرده‌اند.

در مورد آیه ۲۲ سوره طه نیز برخی مانند «فخر رازی» معنای آیه ﴿وَ اضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِثْلَ بَيْضَاءِ مَنْ عَزَىٰ سُوءٌ﴾ (طه: ۲۲) را با آیه ی ﴿وَ ادْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِثْلَ بَيْضَاءِ مَنْ عَزَىٰ سُوءٌ﴾ (نمل: ۱۲) یکی دانسته، با این دلیل که «وقتی دست در یقه داخل شود، خواه‌ناخواه به دست دیگر ضمیمه می‌شود» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۲۸).

اما برخی دیگر از مفسران، امر به «اضمم»، در آیه ۲۳ طه را عملی غیر از فعل أسلك و ادخل دانسته‌اند؛ چنانکه «مجاهد و کلبی در معنای آیه گفته‌اند: أجمع يدك الي ما تحت عضدك» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵)؛ و یا ابن عاشور می‌نویسد: «الضم به معنای الصاق است؛ یعنی: موسی مأمور شد دست راست خود را که عصا را نگه می‌داشت، در گریبان داخل کند، سپس بدون واسطه با پوست پهلو تماس گیرد تا رنگ دست تغییر کند و این به خاطر شرافتی است که این مکان دارد» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۱۲).

«بعد از معجزه تبدیل عصا به مار اگر خدا به موسی امر کرد که دستش را به پهلو متصل کند برای این بود که دل او از اضطراب تقویت شود و دیگر اینکه معجزه بزرگ، در دست او آشکار شود» (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۲۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۳).

۵. مقایسه سیاق آیات مشابه

با اطلاعات به دست آمده از تحلیل سیاق هر آیه چنین حاصل شد که غرض خداوند از بیان داستان پیامبران در سوره‌ی نمل، اثبات علمش در آیه‌ی: ﴿وَ إِنَّكَ لَلَّذِي لَقِيَ الْقُرْآنَ مِنَ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل: ۶) است و همسو با این غرض، ایجاز را بر اطناب ترجیح می‌دهد تا علاوه بر اثبات علم خود علم پیامبر را هم نسبت به قرآن اثبات نماید. به همین دلیل با لفظ «إذ» پیامبر را مورد خطاب قرار داد و در بیان مجازات منکران به لفظ «أنظر» اکتفا نمود، درحالی که در سایر سور، به نحوه‌ی مجازات آنان نیز پرداخته است.

پس طبیعی است وقتی از معجزه ید بیضا سخن به میان می‌آید، آن نیز مختصر بیان شود و به تعبیر «ادخل» که مقصود آغاز داخل شدن دست در گریبان است، اکتفا کند و از شرح جزئیات، یعنی حرکت دست و ارتباط و اتصال آن به زیر بازو پرهیز نماید. دلیل دوم

این است که هدف از بیان داستان موسی بیان رسالت و معجزات او نیست تا آنان را مفصل بیان کند، بلکه منظور بیان عاقبت منکران است.

اما در سوره‌ی قصص، داستان موسی قصد اثبات قدرت خداوند در آیه‌ی ﴿وَأُرِيدُ أَنْ مَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوْا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص: ۵) را دارد، تا مسلمانان بدانند همان‌طور که موسی بنی‌اسرائیل را نجات داد، آنان نیز می‌توانند با اتکا بر قدرتش بر مشرکان فائق آیند. به این مناسبت انتظار می‌رود زمانی که سوره از موسی و مأموریت‌های او گزارش می‌دهد، تعابیر به کاربرده شده، توان نامبرداری از قدرت و اقتدار موسی را داشته باشد.

از این حیث به کارگیری واژه اسلک که دلالت بر حرکت دقیق و منظم در یک مسیر مشخص است، برای پردازش مفاهیمی چون قدرت، شجاعت و آرامش در انجام معجزه‌ی ید بیضا گزینش مناسبی است. چون طبیعی است که موسی بعد از تحقق معجزه تبدیل عصا به مار و دیدن آن صحنه هولناک دچار آشفتگی و ترس شده باشد و نتواند در انجام معجزه‌ی ید بیضا موفق عمل کند، اما واژه اسلک این موقعیت را ترسیم می‌کند که موسی به مدد قدرت خداوند بر احوالات درونی و ظاهری مسلط شده و معجزه دوم را که مستلزم حرکت دست و رساندن و اتصال آن به زیر بازو است، با قدرت و آرامش به ثمر رساند. از این رو با فعل اسلک قدرت او و با عطف فعل اضمم آرامش او را به تصویر کشاند. از نظر نگارنده این آیه کامل‌ترین وجه بیانی معجزه‌ی ید بیضا می‌تواند باشد. که تمام مراحل انجام معجزه را به تصویر کشانده است.

در سوره‌ی طه، با توجه به آیات پیشین و پسین آیه ۲۲ سوره طه، جو حاکم بر سوره مملو از اطمینان و امنیت و آرامش است. گفتگوی بدون واسطه، مناجات با خدا، عدم بیان ترس موسی بعد از معجزه‌ها، پذیرش مأموریت رویارویی با فرعون همراه با درخواست شرح صدر، پاسخ مطمئن و قاطع به ساحران اطلاعات حاصل شده از سیاق آیه است. از این رو به نظر نگارنده انتظار می‌رود در بیان معجزه تعبیری به کار آید که بتواند با غرض سوره و داستان آرامش موسی را به تصویر کشاند و کاربرد واژه اضمم که به معنای جمع

شدن و تماس دست در زیر بازو است همچنین، هم‌نشینی آن با واژه جناح، گزینش مناسبی برای انتقال این پیام هست.

نتیجه گیری

۱- در تحلیل آیات مشابه بنا و اساس معنایابی، سیاق است و با آگاهی از سیاق، ارتباط تغییرات واژگانی آیات مشابه، تبیین می‌شود. بدین صورت که هر واژه قرآنی، با مفهوم خاصی در ارتباط است و به شیوه‌ی خاص به پردازش اطلاعات اقدام می‌کند؛ که اگر با واژه دیگر جا با جا شود، با توجه به موضوع، شأن نزول و آیات پیشین و پسین و حتی سوره قبل، اطلاعات داده شده نیز، جابه‌جا می‌شود.

۲- این سه فعل در طول هم در تحقق معجزه صورت گرفته است. بدین معنا که مکان شروع معجزه با فعل ادخل تعیین شد و با فعل اسلک دست، مسیر معینی را طی کرد و در پایان با اضمم دست از حرکت ایستاد و به زیر بازو چسبید و به این وسیله معجزه با قدرت و آرامش موسی تحقق یافت. بر این پایه خطای تفسیری برخی از مفسران که آیات را هم‌معنا دانسته‌اند، روشن می‌شود؛ زیرا هر واژه بر اساس کارکردش سازگار با غرض داستان تعیین شده است که اگر جابه‌جا شوند یا هم‌معنا فرض شوند، توانایی انتقال پیام گوینده را یکی به جای دیگری نخواهد داشت.

۳- مشخص شد که داستان در سوره قصص با جزئیات بیشتری نسبت به دو آیه دیگر بیان شد؛ زیرا قرآن به دنبال اثبات قدرت خداوند است و این که چگونه در همه مراحل حامی حضرت موسی بوده است؛ ولی در سوره نمل غرض تنها اثبات علم خداوند است و جنبه اشاره‌ای دارد و در سوره طه نیز طبق اقتضای سیاق آنها آن بخش از داستان ارائه می‌شود که جنبه آرامبخشی دارد.

منابع

١. **قرآن کریم**.
٢. آلوسی، سید محمود، (١٤١٥ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه تاریخ، چاپ اول.
٤. ابن عطیة اندلسی، عبد الحق بن غائب، (١٤٢٢ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، تحقیق: عبدالسلام عبد الشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
٥. ابن فارس، احمد بن فارس، (بی تا)، **معجم مقاییس اللغة**، مصحح: هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٦. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (١٤١٩)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٧. ابو السعود، محمد بن محمد، (بی تا)، **ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٨. ابو حیان، محمد بن یوسف، (١٤٢٠)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
٩. الاسکافی، الخطیب، (بی تا)، **درة التنزیل و غرہ التنزیل فی بیان الآیات المتشابهات فی کتاب الله العزیز**، بیروت: دارالرضا.
١٠. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (١٤١٨)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١١. التفتازانی، سعدالدین، (١٣٦٩)، **شرح المختصر**، قم: دارالحکمة، چاپ سوم.
١٢. جاحظ، عمر بن بحر، (بی تا)، **الحوان**، مصحح: عبدالسلام هارون، بیروت: دارالعلم.
١٣. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة**، محقق: احمد بن الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
١٤. جرجانی، عبدالقاهر، (١٣٩٥)، **دلائل الاعجاز**، مصحح: محمود محمد شاکر، قم: انتشارات هنرمند.

۱۵. خضر الدورى، محمد ياس، (۱۹۶۱)، *دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآن*، بيروت: دارالكتب العلمية.
۱۶. خطابی، (۱۹۵۶)، *بيان اعجاز القرآن الكريم (في ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن)*، مصحح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، قاهره: دارالمعارف.
۱۷. خطيب، عبدالكريم، (بی تا)، *التفسير القرآني للقرآن*، بيروت: دار الفكر العربي.
۱۸. خفاجی، احمد بن محمد، (۱۴۱۷)، *عناية القاضى وكفاية الراضى*، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ قرآن*، بيروت: دار القلم.
۲۰. زبیدی، محمد بن محمد، (بی تا)، *تاج العروس*، محقق: علی شیری، بيروت: دار الفكر.
۲۱. زمخشري، محمود، (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ سوم.
۲۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور في تفسير المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۴. عبدالنواب، صلاح الدین، (۱۳۹۵)، *تصوير ادبي در قرآن*، مترجم: محمود شهبازی و سید ابوالفضل سجادی، اراک: انتشارات دانشگاه اراک.
۲۵. عک، خالد عبدالرحمن، (۱۴۲۴)، *تسهيل الوصول الى معرفة اسباب النزول*، بيروت: دارالمعرفة، چاپ سوم.
۲۶. قطب، ابراهيم شاذلي، (۱۴۱۲)، *في ظلال القرآن*، بيروت: دارالشروق، چاپ هفدهم.
۲۷. کرمانی، محمود بن حمزه، (۱۹۹۸)، *البرهان في مشابه القرآن، المنصوره*، دارالوفاء، چاپ دوم.
۲۸. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰)، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، بيروت: دارالكتب العلمية.
۲۹. مطاوع، سعید علی عطیه، (۲۰۰۶)، *الاعجاز القصصي في القرآن*، قاهره: دار الآفاق.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. 'Ak KhA. Tashīl al-Wuṣūl 'ilā Ma'rifat 'Asbāb al-Nuzūl. Beirut: Dar al-Ma'rifih; 1424 Ah.
3. Abdu al-Tawāb SD. Literary Picture in the Qur'an. Trans: Shahbazi M, Sijdi SA. Arak: University of Arak; 1395 HS.
4. Abu al-Su'ūd MbM. 'Irshād al-'Aql al-Salīm 'ilā Mazāya al-Qur'an al-Karīm. Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi; nd.
5. Abū Ḥayyān Andalusī MbY. Al-Baḥr al-Muḥīṭ. Bierut: Al-Fikr; 1420 Ah.
6. Al-Khaṭīb al-'Iskāfī Mb'A. Durrat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Ta'wīl. Beirut: Dar al-Rida; nd.
7. Bayḍāwī 'Ab'U. Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl. Beirut: Iḥyā al-Turāth al-'Arabī; 1418 Ah.
8. Ibn Fāris AbF. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-'Alām al-Islāmi; nd.
9. Ibn Kathīr IbU. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah; 1419 Ah.
10. Ibn 'Āshūr MṬ. Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr. Beirut: Al-Ta'rīkh Institute; nd.
11. Ibn Atiyah AHbGh. Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Quran al-'Azīz. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1422 Ah.
12. Jāhiz 'UbB. Al-Ḥayawān. Edit: Abdusalam Haroun. Np: nd.
13. Jawharī IBḤ. Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'in; nd.
14. Jurjānī AQ. Dalā'il al-'Ijāz fī 'Ilm al-Ma'ānī. Research: Shaker MM. Qom: M'nd; 1395 Ah.
15. Kermani MbH. Al-Burhan fī Mutashābih al-Qur'an. 2nd ed. Al-Mansourah: Dar al-Wafā'; 1998.
16. Khafājī AbM. 'Ināyat al-Qādī wa Kifāyat al-Rādī. Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1417 Ah.
17. Khaṭīb AK. Al-Tafsī al-Qur'an lil-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi; nd.
18. Khaṭṭābī AS. Bayān 'Ijāz al-Qur'an. Cairo: Dar al-Ma'rif; 1955.
19. Khiḍr al-Dawrī MY. Daqā'iq al-Furūq al-Lughawīyah fī al-Bayān al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1961.

20. Mustafawī. H. Al-Tahqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1430 Ah.
21. Muṭāwi' SAA. Al-'Ijāz al-Qiṣaṣī fī al-Qur'an. Cairo: Dar al-'Āfāq; 2006.
22. Rāghib Iṣfahānī ḤbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 Ah.
23. Sayed Quṭb. Fī Zilāl al-Qur'an. Beirut-Cairo: Dar al-Sharūq; 1412 Ah.
24. Suyūfī JD. Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr. Qom: Ayatullah Mīr'āsi Nājīfī Librari; 1404 Ah.
25. Ṭabrisī FbḤ. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khoṛow; 1372 HS.
26. Taftāzānī SD. Sharḥ al-Mukhtaṣar. 3rd ed. Qom: Dar al-Hikmah; 1369 HS.
27. Zamakhsharī Mb'U. Al-Kashshāf. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kutub 'Arabī; 1407 Ah.
28. Zubaydī MMH. Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Research: Shiri A. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
29. Ālūsī SM. Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Quran al-'Azīm wa al-Sab'a al-Mathānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah; 1415 Ah.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علیها السلام)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۱۸۵-۲۱۵

بررسی اختلال شخصیت «نمایشی» در آموزه‌های اسلامی و تطبیق آن با یافته‌های روان‌شناسی

زهرا فقیهی^۱

محمد رضا حاجی اسماعیلی^۲

حمید طاهر نشاط دوست^۳

DOI: 10.22051/TQH.2020.14054.1515

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۳

چکیده

یکی از انواع اختلالات شخصیتی مطرح در حوزه‌ی دانش روان‌شناسی، «اختلال شخصیت نمایشی» است. این اختلال الگوی فراگیر تهییج‌پذیری و توجه‌خواهی مفرط است که در روند آن هیجانات و عواطف فرد به نشانه‌های جسمانی تبدیل می‌شود. مشابه این اختلال در آموزه‌های اسلامی مطرح است. پژوهش حاضر در نظر دارد، ضمن ارائه‌ی نتایج بررسی این اختلال در آموزه‌های اسلامی؛ میزان هم‌گرایی یافته‌های روان‌شناسی با این آموزه‌ها را نشان دهد. در همین راستا، لازم است چیرستی، سبب‌شناسی و

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

z.faghihymailbox@yahoo.com

^۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

m.hajis1@yahoo.com

h.neshat@edu.ui.ac.ir

^۳. استاد گروه روان‌شناسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

ملاک‌های تشخیصی این اختلال در اسلام و روان‌شناسی مورد توجه قرار گرفته، و در نهایت تطبیقی بین آنها صورت گیرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد، اختلال نمایشی از منظر آموزه‌های اسلامی نوعی اختلال شناختی- هیجانی است که با بی‌ثباتی کلی حاکم بر شخصیت، و رفتارهای نمایشی متضاد با خود واقعی فرد مشخص می‌شود. مبتلایان به این اختلال هر هفت ملاک تشخیصی اختلال نمایشی در روان‌شناسی را برآورده می‌نماید و در ویژگی‌های فردی‌ای نظیر: ظاهرسازی و اغواگری، توجه‌طلبی و ستایش‌خواهی؛ عملکرد هیجانی سطحی و فاقد تأمل، تلقین‌پذیری، افسردگی و انزوا و کسالت و بی‌انگیزگی با آن هم‌پوشانی دارند ولی در سایر اوصاف این هم‌پوشانی مشاهده نمی‌شود. ضمن اینکه جسمانی‌سازی علل هیجانی و عاطفی در این اختلال وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، حدیث، روان‌شناسی، اختلال شخصیت نمایشی.

مقدمه و طرح مسئله

زمانی که از شخصیت افراد سخن به میان می‌آید، اغلب در رابطه با صفات آنها بحث می‌شود. از میان پژوهشگران شخصیت‌شناسی کسانی که رویکرد صفات را در حوزه روان‌شناسی شخصیت دنبال می‌کنند توافق دارند بر اینکه عنصر اصلی شخصیت را صفات تشکیل می‌دهند. به طور کلی صفات شخصیتی الگوهای بادوام و فراگیر افراد در رفتار، احساسات و افکار هستند که شخصیت افراد را تشکیل می‌دهند. از همین رو، درک مفهوم شخصیت در گرو بررسی و تبیین الگوهای ثابت شناختی، عاطفی، رفتاری افراد یا به عبارت دیگر صفات شخصیتی ایشان خواهد بود.

هر چند غالب افراد از نظر صفات و شیوه‌ی عملکرد فردی و اجتماعی افراد سالم و بهنجاری هستند اما افرادی هم هستند که از لحاظ شناخت، احساسات (هیجان‌پذیری) و یا عملکرد میان فردی و کنترل تکانه دچار اختلال هستند. (باچر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴). این اختلالات براساس شباهت‌های توصیفی به سه گروه دسته‌بندی شده‌اند:

گروه الف) اختلالات شخصیت پارانوئید، اسکیزوئید و اسکیزوتایپی را شامل می‌شود. افراد مبتلا به این اختلالات اغلب عجیب و غریب یا نامتعارف به نظر می‌رسند.

گروه ب) اختلالات شخصیت ضداجتماعی، مرزی، نمایشی و خودشیفته را شامل می‌شود. افراد مبتلا به این اختلالات اغلب نمایشی، هیجانی یا نامنظم به نظر می‌رسند.

گروه ج) اختلالات شخصیت دوری‌جو، وابسته، وسواسی-جبری را شامل می‌شود. افراد مبتلا به این اختلالات اغلب مضطرب یا بیمناک به نظر می‌رسند. (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۹۷۶).

بررسی‌ها نشان می‌دهد، مشابه برخی از این اختلالات در آموزه‌های اسلامی نیز مطرح است. پژوهش حاضر در نظر دارد، ضمن ارائه‌ی نتایج بررسی اختلال شخصیت نمایشی در آموزه‌های اسلامی؛ میزان هم‌گرایی یافته‌های روان‌شناسی با این آموزه‌ها را برآورد نماید. در همین راستا، لازم است چیستی، سبب‌شناسی و ملاک‌های تشخیصی این اختلال در اسلام و روان‌شناسی مورد توجه قرار گرفته، و در نهایت تطبیقی بین آنها صورت گیرد. از آنجا که این موضوع از حوزه‌ی دانش روان‌شناسی اخذ شده و سپس در آموزه‌های اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است، برای ورود به بحث ابتدا یافته‌های تحقیقاتی روان‌شناسان تبیین و پس از آن نتایج حاصل از بررسی مفاهیم اسلامی ارائه و با مشابه آن در روان‌شناسی تطبیق داده می‌شود. لازم به ذکر است که پیش از این پژوهشی در مورد این اختلال با رویکرد تطبیقی بین دو حوزه‌ی اسلام و روان‌شناسی صورت نگرفته است.

۱. اختلال شخصیت نمایشی در روان‌شناسی

هر اختلال شخصیتی در روان‌شناسی از لحاظ چیستی، سبب شناسی و ملاک‌ها ویژگی‌های تشخیص افراد مبتلا مورد بررسی قرار گرفته است.

۱-۱. تعریف اختلال شخصیت نمایشی در روان‌شناسی

اختلال شخصیت نمایشی با رفتار پر زرق و برق نمایشی و برونگرا در اشخاص هیجانی و تحریک‌پذیر مشخص است. با این وجود، در کنار ظاهر پر زرق و برق، در این افراد غالباً ناتوانی در برقراری وابستگی‌های عمیق و دیرپا وجود دارد. این اختلال به‌عنوان یک اختلال هیستریایی یا تبدیلی در مجامع روان‌شناسی مطرح شده است. چون در آن علل هیجانی و نشانه‌های عاطفی به یک نشانه‌ی جسمانی مانند: کوری، کوری، حرف نزدن، حرکات غیرطبیعی، اختلال در راه رفتن، ضعف عمومی، فلج، لرزش، تیک و حرکات پرتابی، و تشنج‌های کاذب تبدیل می‌شوند (رجوع کنید به، کاپلان، ۱۳۹۳ و انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، مبحث اختلالات شبه جسمی).

شیوع این اختلال براساس همه‌گیرشناسی ملی ۱/۸۴ درصد گزارش شده و در محیط‌های بالینی این اختلال در زنان بیشتر تشخیص داده شده است (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱۰).

۲-۱. سبب شناسی اختلال شخصیت نمایشی در روان‌شناسی

نظریه پردازان روان‌تحلیلی، به رفتارهای اغواگرانه‌ی مبتلایان به این اختلال توجه دارند و آن را با اغواگری‌های والدین - به‌ویژه در رابطه‌ی اغواگرانه‌ی پدر با دختر مرتبط می‌دانند. ایشان هم‌چنین بر این باورند که اشخاص مبتلا به این اختلال در محیط خانوادگی‌ای پرورش می‌یابند که در آن والدین از امور جنسی به‌عنوان امری زشت و پلید نهی می‌شوند ولی در رفتار به‌صورت هیجان‌انگیز و اغواکننده‌ای به آن می‌پردازند (کرینگ، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸).

نظریه‌های شناختی نیز معتقدند این افراد از فرض‌های اشتباه در برخوردشان با زندگی رنج می‌برند. یکی از عقاید اصلی افراد مبتلا به این اختلال این است که: «بی‌کفایت هستند و نمی‌توانند از عهده‌ی امور زندگی خودشان برآیند». این عقیده باعث می‌شود که سعی کنند فرد دیگری را برای جبران این کاستی‌ها بیابند (هالجین، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲).

۱-۳. ملاک‌ها و ویژگی‌های تشخیصی اختلال در روان‌شناسی

ویژگی اصلی اختلال شخصیت نمایشی تهیج‌پذیری و توجه‌خواهی مفرط است. این الگو در اوایل بزرگسالی شروع می‌شود و در زمینه‌های مختلف وجود دارد.

- افراد مبتلا به اختلال شخصیت نمایشی نیاز دارند، پیوسته در کانون توجه همگان باشند و اگر جز این باشد به شدت احساس ناراحتی و عصبانیت می‌کنند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰۸؛ هالجین، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲).

- ظاهر و رفتار افراد مبتلا به این اختلال اغلب به طور نامناسب از لحاظ جنسی تحریک‌آمیز یا اغواکننده است.

- ابراز هیجان در این افراد سطحی است و به سرعت تغییر می‌کند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰۸؛ کرینگ، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸).

- این افراد همواره برای جلب توجه به خودشان از ظاهر جسمانی استفاده می‌کنند. آن‌ها به تأثیر گذاشتن بر دیگران با ظاهرشان بسیار اهمیت می‌دهند و وقت، انرژی و پول زیادی را صرف پوشاک و آرایش خود می‌کنند. (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰۸؛ کرینگ، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸).

- سبک گفتاری این افراد بیش از حد به برداشت‌های کلی و فاقد جزئیات منجر می‌شود. ایشان باورها و عقاید خود را در هر زمینه‌ای با قاطعیت بیان داشته و به صورت نمایشی و جذاب در اختیار همگان قرار می‌دهند، در حالی که دلایل زیربنایی محکم و منسجم برای آن ارائه نمی‌دهند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰۹؛ کرینگ، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸).

- افراد مبتلا به این اختلال هم‌چنین با ابراز نمایشی، ساختگی و اغراق‌آمیز هیجان‌اتشان مشخص می‌شوند. ایشان ممکن است با ابراز هیجان‌ات بیش از حد در انظار، دوستان و آشنایان خود را شرم‌نده کنند، مثلاً اینکه ایشان را با گرمی بیش از حد در آغوش بگیرند، یا به‌صورت غیر قابل کنترل گریه کنند، یا قشقرق به راه بیندازند. این نوع رفتارهای نمایشی باعث می‌شوند دیگران از ایشان فاصله بگیرند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰۹؛ هالجین، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲).

- اینان افرادی به شدت تلقین‌پذیرند. عقیده و احساسات آن‌ها به راحتی تحت تأثیر دیگران یا هوس‌های لحظه‌ای خودشان قرار دارد. آن‌ها ممکن است بیش از حد به دیگران اعتماد کنند مخصوصاً به صاحبان قدرت که معتقدند می‌توانند مشکلات آن‌ها را به‌صورت معجزه‌آسا حل کنند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰۹).

۲. اختلال شخصیت نمایشی در آموزه‌های اسلامی

این اختلال در آموزه‌های اسلامی نیز از لحاظ چیستی، سبب‌شناسی و ملاک‌ها ویژگی‌های تشخیصی قابل بررسی هستند.

۲-۱. تعریف اختلال شخصیت نمایشی در آموزه‌های اسلامی

تظاهر و داشتن عملکرد دوگانه با واقعیت درونی، یکی از توانایی‌های منحصر به فرد در وجود انسان است که او را قادر می‌سازد، برای حفظ عزت و سلامت نفس خویش، و یا حراست از مال و ناموس و اعتقادات و دیگر منافع و اهداف شخصی‌اش در شرایط و حالات روحی مختلف، چهره‌ی متفاوتی از خود به نمایش گذارد.

ولی گاهی این مخالفت ظاهر و باطن فرد، حاکی از ابتلای او به نوعی اختلال است: «الْمُرَائِي ... بَاطِنُهُ غَلِيلٌ»؛ ریاکار کسی است که باطنش بیمار است (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۹). اختلالی اکتسابی که باورهای قلبی و در نتیجه گرایش‌ها، و عواطف فرد را تحت تأثیر قرار

می دهد: «أَحَدِكُمْ أَهْلَ الْبِفَاقِ... فُلُوبُهُمْ دَوِيَّةٌ...»؛ شما را از منافقان بر حذر می دارم؛ چرا که دل های ایشان بیمار است (تمیمی، ۱۳۶۶ ش، ص ۴۵۸).

این اختلال همچون پناهنده ای^۱ به شخصیت فرد راه می یابد: «فِي قَلْبِهِ (الْمُرَائِي) الدَّاءُ الدَّخِيلُ»؛ و در دل او دردی است داخل شده در باطنش. مسلماً صاحب خانه قادر است پناهنده را در مدت پناهندگی از خانه ی دل خویش بیرون نموده، اختلال را از بین ببرد، ولی چنانچه مدت پناهندگی طولانی شود و اختلال تمام قلب فرد را به تسخیر خویش در آورد و در آنجا اقامت گزیند، به بیماری غیر قابل درمان مبدل می گردد^۲ (تمیمی، ۱۳۶۶ ش، ص ۴۵۹).

بنابر بیان روایات، مبتلایان به این اختلال در هر شرایط روحی و هر جایگاه اجتماعی ای که باشند، قادرند چهره ای بیگانه و متفاوت با شخصیت حقیقی خویش را برای سایرین به نمایش گذارند: «مَنْ خَالَفَ سَرِيرَتَهُ عَلَانِيَةً فَهُوَ مُنَافِقٌ كَائِنًا مَنْ كَانَ وَحَيْثُ كَانَ وَ فِي أَيِّ زَمَانٍ كَانَ وَ فِي أَيِّ زُبَيْةٍ كَانَ»؛ هر که ظاهر او مخالف باطن باشد، منافق است، هر که باشد و هر جا که باشد و هر زمان که باشد (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۵۷).

خروجی عملکردی این افراد با نیت و باور و انگیزه های درونی شان کاملاً متفاوت است: «إِنَّ مِنَ الْبِفَاقِ اخْتِلَافَ السِّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ وَ الْقَوْلِ وَ الْعَمَلِ وَ الْمَدْخَلِ وَ الْمَخْرَجِ»؛ همانا نفاق هماهنگ نبودن ظاهر و باطن، گفتار و رفتار، و آغاز و انجام کار است (ورام، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

این گونه افراد به آراستگی ظاهری: «... وَ صِحَافُهُمْ [صَفَاهُمْ] نَقِيَّةٌ؛ ظاهر شان، آراسته و پاک می نماید»^۳، و منش خویش توجه بسیار دارند و سخنرانان زبردست و خطیبان خوش سخنی هستند: «وَصَفُّهُمْ دَوَاءٌ، وَقَوْلُهُمْ شِفَاءٌ...»؛ او صاف و منش (ظاهر) شان به درمان

۱. «دخیل» به معنای وارداتی و اکتسابی است در برابر امری که درونی و ذاتی باشد.

۲. «عملکرد (منافق) درد سخنی است که دوا ندارد».

۳. در روایت از تعبیر صحاف استفاده شده که برنوعی نقاب و صفحه و زیبایی خود ساخته دلالت دارد.

ماند و گفتارشان بهبودی آورد» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶۳).

ممکن است با این افراد هم صحبت شوید و مدت‌ها از این دوستی و همراهی لذت ببرید، و سلامت و صلابت شخصیت ایشان شما را به تعجب و تحسین وا دارد: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ؛ و هنگامی که آنان را ببینی، پیکرهاشان تو را به شگفتی می‌آورد و چون چیزی گویند به گفتارشان گوش می‌سپاری» (منافقون: ۴) و «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ؛ و از مردم کسی است که گفتارش درباره زندگی این جهان تو را به شگفتی وا می‌دارد» (بقره: ۲۰۴).

ولی این تنها خروجی ظاهری شخصیت این افراد و نقایب است که برای جلب اعتماد و رضایت اطرافیان بر چهره و شخصیت حقیقی ایشان نهاده شده است. عملکرد این افراد درست مانند موش است. موش‌ها لانه‌هایی تو در تو و پر معبر با گریزگاه‌های بسیار دارند که آنان را قادر می‌سازد، بدون اینکه توسط شکارچیان شناسایی و شکار شوند از خطر بگریزند. ولی اگر از سطح خاک به لانه‌ی آنان بنگری، نه نشانی از آن راه‌های تو در تو می‌بینی و نه اثری از گریزگاه‌های متعدد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۵۵). شخصیت افراد نمایشی مانند لانه‌ی موش تو در تو و دارای ابعاد و زوایای پنهان بسیاریست که آنان را قادر می‌سازد، واقعیت خود را پنهان ساخته و از شناسایی معایب و اختلالات درونی‌شان جلوگیری نمایند.

در قرآن و روایات به میزان شیوع این اختلال اشاره‌ای نشده است ولی امکان ابتلای هم زنان و هم مردان به این اختلال گزارش شده است: «الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ؛ مردان و زنان منافق، همگون یکدیگرند» (توبه: ۶۷). در مان مبتلایان به این اختلال کاری بس دشوار است، چرا که ایشان به دلیل خودشیفتگی؛ نه تنها اختلالات شناختی، عیوب اخلاقی و رفتاری خود را نمی‌پذیرند بلکه خود را افرادی کامل و رشد یافته می‌پندارند.

این تصور تحریفی و بیمارگون سبب می شود ایشان به افرادی انعطاف ناپذیر و مقاوم در برابر درمان مبدل گردند که هیچ گاه در پی تغییر شخصیت خود نبوده و از شرایط حاصل از عملکرد دوگانه و اوصاف اخلاقی نابهنجارشان شکایتی نداشته باشند و به مشاور مراجعه نکنند: «مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الْإِزْزَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ الَّتِي لَا يُصِيبُهَا شَيْءٌ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ فَيُقْصَفُ قُصْفًا؛ مثل منافق مانند عصای آهنی است که چیزی به او نمی رسد تا اینکه مرگ او فرا رسد و او را سخت می شکند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۶۴۵).

مشاوره دادن به اینگونه افراد نیز کار دشواریست، چون ممکن است در روابط خود با مشاور نیز به رفتارهای نمایشی روی آورده و برای گریز از پذیرش سخنان و دستورالعمل هایش، او را نیز بفریبند. هم چنین به دلیل اینکه این افراد روحیه‌ی راحت طلب و غیر متعهدی دارند، ممکن است از پایبندی به راهکارهای درمانی مشاور سرباز زده و پروسه‌ی درمان را در میانه‌ی راه رها نمایند: «عَلَيْكَ بِقَبُولِ الْمَوْعِظَةِ وَالْعَمَلِ بِهَا فَإِنَّهَا ... عَلَى الْمُنَافِقِ أَثْقَلُ مِنْ صُغُودِ الدَّرَجَةِ عَلَى الشَّيْخِ الْكَبِيرِ؛ و بر تو باد به شنیدن موعظه و نصیحت پس عمل به آن، چون که شنیدن موعظه و عمل به آن در نزد شخص عاقل از غسل صاف شده شیرین تر است؛ و آن برای منافق از بالا رفتن پیر فوتوت از نردبان و پله‌های سخت، مشکل تر است» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۳).

این اختلال، قابلیت سرایت و شیوع در سطح و سبب را داراست. ظاهر آراسته، کلام شیوا و عملکرد فریبنده‌ی این افراد، خیلی زود اطرافیان ایشان را تحت تأثیر قرار داده، زمینه را برای شیوع نابهنجاری‌های اخلاقی و اختلالات رفتاری ایشان فراهم می‌نماید. لذا در قرآن و حدیث، به دوری و اجتناب از هم‌نشینی با این افراد توصیه‌ی اکید شده است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ؛ آنانند که آنچه را در دل دارند خداوند می‌داند؛ از آنان دوری گزین و پندشان ده» (نساء: ۶۳).

هرچند اتصاف به برخی از خصلت‌های این افراد الزاماً به معنای ابتلای کامل به این اختلال نیست، ولی می‌تواند زمینه را برای ابتلای به آن فراهم نماید: «إِنْ كَانَتْ فِيهِ وَاحِدَةٌ

مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَّعَهَا؛ چنانچه یکی از این خصلت‌ها در کسی باشد يك خصلت از نفاق در او است» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۵۴).

ماهیت فزاینده و پیش‌رونده‌ی این خصایص سبب می‌شود، فرد به تدریج مجموعه‌ای از اختلالات و نابهنجاری‌های اخلاقی و رفتاری را به خود جذب نموده: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ؛ و اما در بیمار دلان بر پلیدیشان پلیدی می‌افزاید...» (توبه: ۱۲۵)، و در نهایت به اختلال شخصیتی مبتلا گردد.

۲-۲. سبب‌شناسی اختلال شخصیت نمایشی در آموزه‌های اسلامی

در شکل‌گیری هر اختلال شخصیتی، عواملی دخیل است که اگر بتوان آن را از بین برد، مسلماً گام بزرگی در جهت درمان آن برداشته شده است. در ادامه به عوامل مؤثر در ایجاد این اختلال از منظر قرآن و حدیث اشاره خواهد شد:

۲-۲-۱. کمبود عزت نفس

افراد مبتلا به اختلال نفاق از ضعف خودباوری و عزت نفس رنج می‌برند: «نِفَاقُ الْمَرْءِ مِنْ ذُلِّ يَجِدُهُ فِي نَفْسِهِ؛ نفاق مرد از خواری است که آن را در نفس خود می‌یابد» (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۵۸). لذا سعی می‌کنند به هر نحوی این کمبود را جبران نموده و برای خود عزتی دست و پا کنند. ولی هر چه بیشتر تلاش می‌کنند، به چهار دلیل کمتر به خواست خویش می‌رسند، و بیشتر دلیل می‌شوند: «النِّفَاقُ عَلَىٰ أَرْبَعِ دَعَائِمَ: عَلَىٰ الْهُوَىٰ وَ الْهُوَيْنَا، وَ الْحَفِیْظَةِ، وَ الطَّمَعِ؛ نفاق چهار پایه دارد، هوای نفس، سهل‌انگاری، خودشیفتگی و طمع». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۵۸). در ادامه به این چهار مورد اشاره می‌شود.

۲-۲-۲. خودمحوری یا هواپرستی

افراد نمایشی، افرادی خود محورند که کلیه رفتارها و اوصافشان بر محور خواسته‌ها، نیازها و گرایش‌های شخصی ایشان شکل می‌گیرد. این خود محوری و پیروی بی‌قید و شرط از گرایش‌های شخصی؛ به تدریج با تحت تأثیر قرار دادن عملکرد «قلب» ایشان به‌عنوان مرکز درک حقایق در وجود انسان، آن را دچار اختلال می‌نماید. در این حالت دید قلب به کلی تغییر کرده، و نه تنها قادر به درک امور واقعی پیرامون خود نیست، بلکه به رویارویی با واقعیات و تحریف آنها گرایش می‌یابد: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ؛ این، بدان روست که آنان ایمان آوردند سپس کفر ورزیدند آنگاه بر دل‌هاشان مهر نهاده شد از این رو (حقیقت را) در نمی‌یابند» (منافقون:۳).

۲-۲-۳. مسئولیت ناپذیری و بی‌خیالی

این افراد به دلیل هواپرستی و خود محوری تنها یک هدف تعریف شده‌ی ذهنی و یک گرایش قلبی دارند و آن رسیدن راحت و بی‌دردسر به منافع، نیازها و خواسته‌های شخصی شان است. البته این هدف، و گرایش فاقد و صف حقیقی بودن و دوام است. این افراد با توجه به شرایط هر لحظه منافع جدیدی را برای خود تعریف می‌کنند. و نسبت به آن سوگیری‌ها، واکنش‌ها و حرکت‌های آینده‌ی خود را تنظیم می‌کنند. لذا در صورتی که کاری را به زیان خود و یا فاقد سود آوری لازم ارزیابی کنند، در آن مشارکت ننموده یا در اثنای کار، آن را رها می‌نمایند. و حتی اگر مجبور شوند کاری را در راستای رسیدن به منفعتی انجام دهند، چون سود آن نسبی است به دلیل نداشتن انگیزه‌ی کافی آن را بی‌اشتیاق و با کسالت و ناقص انجام می‌دهند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، صص ۱۵۷-۱۵۸).

۲-۲-۴. خود شیفتگی

این افراد بیشتر ترجیح می‌دهند در دنیایی زندگی کنند که هر چند خیالی و غیر واقعی، ایشان را در جایگاهی که برای خودباوری به آن نیاز دارند، نشان دهد. لذا گاه

دارایی‌ها و توانایی‌ها و ویژگی‌هایی را برای خود برمی‌شمردند که در حقیقت فاقد آن هستند: «عَلَامَةُ الْبُفَاقِ ... الدَّعْوَى بِإِلَّا مَعْنَى؛ نشانه‌ی منافق با وجود بی‌کمالی، ادعای کمال کردن است». (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۴۴). ایشان شیفته‌ی خویش‌نویسی و دارایی‌ها و توانایی‌های واقعی و یا خیالی خویش‌نویسند و گاه‌ها با برتری‌های خود دیگران را نیز مبهوت و متعجب می‌سازند.

این افراد نسبت به هر چیزی که به ایشان کمترین ارتباطی داشته باشد، تعصب دارند و هیچ‌گونه انتقادی نسبت به نحوه‌ی عملکرد خویش را نمی‌پذیرند. هم‌چنین هیچ تهدیدی نسبت به جایگاه خود را تاب نیاورده، هر مانعی را از سر راه رسیدن به اهداف خویش برداشته و از هیچ تلاشی برای اثبات برتری خود نسبت به همگان فروگذار نمی‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، صص ۱۵۷-۱۵۸).

۲-۲-۵. طمع و عدم رضایتمندی

افراد نمایشی، افرادی رفاه‌طلب و خوش‌گذران هستند: «عَلَامَةُ الْبُفَاقِ حُبُّ اللَّهْوِ؛ دوست داشتن لَهو و لعب؛ نشانه‌ی نفاق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۲۰۷). لذا چنانچه در اوج قله‌ی رفاه و آسایش قرار گیرند و احساس بی‌نیازی شخصی و اشباع مادی و روحی کنند، توجهشان به سمت دارایی‌ها و توانایی‌های دیگران معطوف شده، تلاش می‌کنند دارایی‌های دیگران را نیز به هر قیمتی از آن خود کنند. در مقابل اگر حتی احتمال دهند که ممکن است به سختی افتاده و از این رفاه و راحت اندکی فاصله بگیرند، بی‌تابی می‌کنند و آه و ناله راه می‌اندازند: «وَالْمُنَافِقُ إِذَا أَصَابَتْهُ شِدَّةٌ صَغَا؛ وقتی گرفتاری به منافق رسد، داد و فریاد راه می‌اندازد». (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲).

ایشان تنها زمانی احساس رضایتمندی می‌کنند که توانسته باشند به برترین جایگاه دنیوی دست یافته و یا بر دارایی‌ها و توانایی‌هایشان بیفزایند: «مِنْ عِلَامَاتِ الْبُفَاقِ ... الْحِرْصُ عَلَى الدُّنْيَا؛ حرص بر دنیا و فزون‌خواهی از نشانه‌های نفاق است». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۱۷۶)؛ و تنها در این حالت است که با شادمانی و حس ارزشمندی بسیار در میان مردمان

ظاهر می‌شوند. این جز با فریبکاری، حق سیتزی و سرکشی، و دست‌اندازی و تجاوز به شخصیت، عزت نفس و حقوق دیگر افراد میسر نیست (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲).

البته این امر موقت بوده و همیشه چیزی در دست دیگران وجود دارد که این افراد به خاطر نداشتن آن احساس نقص و نارضایتی کنند: «الْمَنَافِقُ يُسَخِطُهُ عَلَى اللَّهِ الْيَسِيرُ وَلَا يُرْضِيهِ الْكَثِيرُ؛» (بلای) اندک از خدا به خشم آید و به (عطای) بسیار راضی نشود. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲). لذا هرگونه تلاش برای کسب مقامات و دارایی‌های دیگران و فزون‌طلبی، خارج شدن از مسیر دست‌یابی به کمالات واقعی و اشتغال و سرگرم شدن به اموری است که فاقد ارزش واقعی هستند و در نهایت حس رضایت و آرامش روحی را به طور کامل از فرد سلب می‌نماید (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، صص ۱۵۷-۱۵۸).

۲-۳. ملاک‌ها و ویژگی‌های فردی، افراد نمایشی در آموزه‌های اسلامی

در هر اختلالی با مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و خصلت‌های شناختی، اخلاقی و رفتاری روبه‌رو هستیم که آشنایی دقیق و کامل آنها گام دیگری در درمان آن اختلال است. این ویژگی‌ها خود به دو دسته اوصاف فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند. آنچه در ادامه به بیان آن پرداخته شده است، مجموعه‌ایست از شناخت‌ها، عواطف و عملکرد شخصی فرد که فارغ از زندگی اجتماعی‌اش، قابل بررسی هستند.

۱-۳-۲. فقدان ثبات شخصیت

بیان شد که افراد نمایشی بر اساس اختلاف بین شخصیت واقعی‌شان با آنچه در میان دیگران به نمایش می‌گذارند، دوچهره لقب گرفته‌اند ولی در حقیقت ایشان هم در درون خود و خواست‌ها و گرایش‌هایشان و هم در ظاهر و نحوه‌ی عملکردشان مانند آفتاب پرست هزاران رنگند: «يَتَلَوُّونَ الْأَلْوَانَ، وَ يَقْتَنُونَ الْاُفْتِنَانَ؛» رنگ به رنگ می‌شوند و به حالات گوناگون ظاهر می‌گردند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶۳).

خواسته‌ها، آرزوها و علایق ایشان یکی و دوتا نیستند و پیوسته عوض می‌شود. این تنوع نیازها و دل‌بستگی‌ها، در هر لحظه و هر جایی، گزینه‌ها و پیشنهادها را بسیاری را برای نحوه‌ی عملکردشان پیش رویشان قرار می‌دهد: «عَادَةُ الْمُنَافِقِينَ تَهْزِئُ بِالْأَخْلَاقِ؛ منافقان به تغییر همواره خلق و خوی خود عادت کرده‌اند» (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۵۹).

این گونه افراد بایستی به تغییر لحظه به لحظه‌ی خوی خودشان عادت کنند، و گرنه نمی‌توانند در مسیر نفاق موفق عمل کنند. این امر سبب می‌شود که ایشان برخلاف روحیه‌ی راحت‌طلبشان، پیوسته در چالش ذهنی و روحی قرار گرفته و به کارهای مختلفی مجبور می‌شوند که بیش از حد توان و منافی خواست قلبیشان است: «الْمُتَكَلِّفُ لَا يَسْتَجْلِبُ فِي الْوَقْتِ إِلَّا التَّعَبَ وَ الْعَنَاءَ وَ الشَّقَاءَ؛ متکلف در عاقبت کار، جز پستی و خواری نتیجه‌ای نخواهد گرفت و امروز نیز جز رنج و زحمت و ناراحتی بهره‌ای ندارد»^۴ (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۰).

بین‌گرایش‌ها و باورهای قلبی مبتلایان به این اختلال با سخنانی که بیان می‌دارند، دوگانگی و اختلاف وجود دارد: «...يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ؛ چیزی به زبان می‌آورند که در دل ندارند» (آل‌عمران: ۱۶۷). این افراد جز منافع خود، چیز دیگری را باور نداشته و جز شهوت خود از کس دیگری پیروی نمی‌کنند، ولی اگر خود را تحت سلطه و حاکمیت شخص یا گروه اجتماعی یا جریان سیاسی، و فاقد برتری ببینند، چون شهادت کافی برای ایجاد تغییر در شرایط خود را ندارند و یا شرایط را برای یک تغییر کلی به نفع خویش مساعد نمی‌بینند به جای مخالفت علنی، با دادن شعارهای مشابه و ابراز عقاید یکسان به همراهی ظاهری روی می‌آورند: «وَ إِذَا جَاؤُكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَ قَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَ هُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ؛ و چون نزد شما آیند می‌گویند: ما ایمان آورده‌ایم؛ در حالی که با کفر به درون آمده و با کفر بیرون رفته‌اند و خداوند به آنچه پنهان می‌داشتند آگاه‌تر است» (مائده: ۶۱).

^۴ متکلف در برابر متطوع کسی است که نه با رضایت قلبی بلکه با اکراه و از سر اجبار کاری را انجام می‌دهد؛ فقط و فقط به این دلیل که گمان می‌کند ممکن است زمانی این کار به نفع ایشان تمام شود.

این دوگانگی بین گفتار و رفتارشان نیز مشهود است. ایشان، برای نشان دادن همراهی خود با جو حاکم، ظاهراً به ترویج عقاید و سخنان ایشان می‌پردازند، در حالی که در عمل بدان پایبند نیستند: «أَظْهَرُ النَّاسِ نِفَاقًا مَنْ أَمَرَ بِالطَّاعَةِ وَ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَ نَهَى عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَ لَمْ يَنْتَهَ عَنْهَا؛ آشکارترین نفاق در کسی است که به طاعت فراخواند و خودش به آن عمل نکند و از معصیت بازدارد و خودش از آن باز نایستد» (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۴۵۹).

۲-۳-۲. تردید و سرگردانی

این افراد به هیچ اصل و ضابطه و رابطه‌ای پایبند نیستند، در یک مسیر مشخص حرکت نمی‌کنند و دل در گرو یک باور حقیقی ندارند. تنها چیزی که در ذهن این افراد از اصالت برخوردار است و باور دارند که حتماً بایستی به آن دست یابند، منافع و خواسته‌های شخصی شان است. ولی از آنجا که منافع و خواسته‌هایشان نیز ثابت نیست، لذا هر چند بر اساس منفعتی کوتاه مدت، به طور مقطعی چیزی را به نفع خویش تشخیص داده، بپذیرند، و بر اساس آن عمل کنند. ولی به محض اینکه در سود رسانی آن حتی لحظه‌ای تردید کنند، به سرعت از آن دل بریده و دست می‌کشند: «الْمَنَافِقُ مَنْ يُرَى شَكُّهُ فِي عَمَلِهِ؛ منافق کسی است که شک در کردارش دیده می‌شود» (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۳).

این خاصیت طبیعی خود محوری و منفعت طلبیست. زمانی که خود فرد و خواسته‌های او، محور شناخت‌ها و گرایش‌ها و رفتارهایش قرار گیرند، ثبات و باورمندی از ساحت شخصیتش رخت بر بسته، شک و تردید و دودلی جایگزین آن می‌گردد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَ لَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا؛ خداوند بر آن نبوده است تا آنان را که ایمان آوردند سپس کافر شدند، باز ایمان آوردند بعد کافر شدند سپس بر کفر خود افزودند هرگز ببخشاید یا راهی به آنان بنماید» (نساء: ۱۳۷).

مشهورترین آیه‌ای که به دودلی و سرگردانی این افراد اشاره دارد، آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی نساء است: «... مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ؛ میان آن (دو گروه) سرگردان مانده‌اند، نه با اینانند نه با آنان» (نساء: ۱۴۳). طبق بیان آیه، این افراد با هیچ گروهی

همراهی صد در صد نداشته، به هیچ باوری حقیقتاً پایبند نیستند. ایشان همواره بین ایمان و کفر سرگردان هستند، نه مانند یک مؤمن واقعی هستند که فقط هم‌نشین اهل ایمان باشند و نه مانند کفار هستند که فقط هم‌نشین آنان باشند، بلکه بین این دو گروه یعنی مؤمن و کافر، مذبذب و سرگرداند و راه به جایی نمی‌برند.

۲-۳-۲. غفلت و عدم باورمندی

در ورای کلام و رفتار این افراد گرایش‌ها و خواست‌های شخصیت‌شان نهفته است، نه باورهای قلبی یقینی و واقع‌گرایانه: «إِنَّ لِسَانَ الْمُنَافِقِ أَمَامَ قَلْبِهِ فَإِذَا هَمَّ بِشَيْءٍ أَمْضَاهُ بِلِسَانِهِ وَمَا يَتَدَبَّرُهُ بِقَلْبِهِ؛ زبان منافق پیشاپیش دل او است، پس هر گاه چیزی را قصد کند، بر زبان براند، بدون اینکه در دل بدان بیندیشد» (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۶). لذا خواسته‌های قلبی‌شان را بدون اینکه خوب و بد، و نفع و زیانشان را درست تشخیص دهند، بر زبان می‌آورند و انتظار دستیابی به آن را دارند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲).

ایشان زیاد حرف می‌زنند و کمتر عمل می‌کنند: «الْمُنَافِقُ كَثِيرُ الْكَلَامِ قَلِيلُ الْعَمَلِ؛ منافق پر حرف و کم کار است»، و سنخ سخنانشان شیطنت‌آمیز: «وَعَلَى لِسَانِ الْمُنَافِقِ شَيْطَانٌ يَنْطِقُ؛ بر زبان منافق شیطنانی سخن می‌گوید»، و فاقد حس خیرخواهی، بار معرفتی و بیهوده است: «وَالْمُنَافِقُ إِذَا تَكَلَّمَ لَعَا؛ منافق چون سخن گوید، بیهوده گویی کند» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۲۸۰).

۲-۳-۴. داشتن افکار مخرب و دسیسه‌گر

این افراد، به جای تعقل و واقع‌گرایی به افکار شیطنت‌آمیز و فریبکارانه‌ای که برای ایشان در رسیدن به این منافع موقت و نسبی سودمند است، گرایش دارند و نحوه عملکردشان را بر اساس آن ساماندهی می‌نمایند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۱۶). ایشان ذهن فعالی برای طراحی دسیسه‌های پنهان دارند و سعی می‌کنند در هر موقعیت و جایگاهی هستند، آینده‌ی پیش رو را پیش‌بینی نموده و با توجه به شرایط و سنجیدن

جوانب مختلف یک موضوع نحوه‌ی رفتار خود را تنظیم نمایند، اینکه برای رسیدن به منافع و اهداف خود تا چه زمانی در چه جایگاهی قرار گیرند و یا با هر فرد و گروهی و تا چه حد همراهی نمایند.

۵-۳-۲. وابستگی شخصیتی

از جمله مواردی که موجب تقویت عزت نفس در انسان می‌گردد، اتکاء و اعتماد داشتن بر نفس خود و اتکال بر خداوند است. در تشبیهی قرآنی ایشان فاقد این ویژگی معرفی شده‌اند: «كَانَهُمْ حُثْبُ مُسْنَدَةٍ» (منافقون: ۴). این نکته در تعبیر «مُسْنَدَةٌ» نهفته است. درخت بر ریشه‌ی خود استوار است ولی چوب هرچند ظاهراً بخشی از یک درخت است ولی برای ایستادگی نیازمند تکیه‌گاه است.

این افراد نیز برای رسیدن به مقاصد خود و دست‌یابی به عزت نفس نیاز به تکیه‌گاه دارند. ولی به جای اینکه با تقویت باورها و تکیه کردن بر تکیه‌گاه حقیقی یعنی خداوند ریشه‌های خود را مستحکم و شخصیت خود را بارور سازند و تکیه‌گاهی برای دیگران باشند، با تیشه‌ی شک و تردید، ریشه‌ی باورهای خویش را قطع می‌نمایند و به انسانی وابسته مبدل می‌شوند که برای ایستادن و به چشم آمدن مجبور است به غیر خدا تکیه زند. لذا هم کافرنند: «الْبِفَاقُ تَوَأْمُ الْكُفْرِ؛ نفاق همراه کفر است»،^۵ و هم مشرک: «الْبِفَاقُ أَخُو الْبِشْرِكِ؛ نفاق برادر شرک است» (خوانساری، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۹۱؛ تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۵۸).

۶-۳-۲. تلقین پذیری

این افراد مخصوصاً به صاحبان قدرت بیش از حد اعتماد دارند و آنها را به صورت افرادی در نظر می‌گیرند که می‌توانند مشکلاتشان را حل نموده و آنان را در راستای پیشبرد منافعشان یاری رسانند. لذا از ایشان حرف شنوی داشته و تحت تأثیر سخنان و تلقیناتشان

^۵. «توأم» طفلی را گویند که با طفل دیگر از یک شکم همراه متولد شود. لذا کفر و نفاق از لحاظ مفهومی یکی نیستند ولی هرجا منافقی هست، به دلیل تزلزل و عدم وجود باور، کفر هم حضور دارد.

قرار دارند. در قرآن در این رابطه به تلقین پذیری منافقان اهل کتاب از بزرگانشان اشاره نموده، آمده است: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمِ آخِرِينَ؛ و یهودیانی که به دروغ گوش می‌سپارند جاسوسان گروهی دیگرند» (مائده: ۴۱). در تفاسیر و ترجمه‌های قرآنی لفظ سَمَّاع به معنای جاسوسی آمده است؛ ولی بنابر تفسیری که علامه‌ی طباطبایی از آیه ارائه می‌دهند این احتمال نیز وجود دارد که سَمَّاع به معنای شنیدن همراه با انقیاد و پذیرش قلبی یا همان تلقین پذیری باشد که در آیه در رابطه با منافقان یهودی بیان گردیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۴۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۳۵۶).

۲-۳-۲. داشتن ترس و هراس دائمی

این وابستگی ایشان را به ترس و وحشت دائمی مبتلا می‌سازد. ایشان پیوسته در هراسند که چهره‌ی واقعیشان مشخص شده و حمایت و تایید و توجه دیگران را برای همیشه از دست بدهند. منافقان زمان پیامبر که عظمت و گسترش روزافزون اسلام را می‌دیدند - چون خود حقیقتاً در صف مؤمنان قرار نگرفته بودند- پیوسته در هراس بودند که مبادا سوره‌ای بر پیامبر اکرم (ص) نازل شود، و پرده از راز آنها برافتد، و کفر و نفاق و استهزاء و خیانت‌های آنان نسبت به مؤمنین را آشکار کند: «يَخْدَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَخْرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجُ مَا تَخْتَرُونَ؛ منافقان می‌هراسند آیه‌ای به زبان آنان فرو فرستاده شود که آنان را از آنچه در دل‌های ایشان است، آگاه گرداند بگو: ریشخند کنید که خداوند آنچه را که از آن می‌هراسید آشکار خواهد کرد» (توبه: ۶۴).

ایشان لازم نیست حتماً با خطر واقعی رو در رو شوند تا بترسند: «فَإِذَا جَاءَ الْحَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ: چون بیم (جنگ) در رسد آنان را می‌بینی که در تو می‌نگرند چون کسانی که در بیهوشی جان می‌کنند، چشم‌هاشان می‌چرخد» (احزاب: ۱۹). حتی اگر ذره‌ای احتمال خطر بدهند، به وحشت می‌افتند به حدی که در چهره‌شان کاملاً مشهود است: «فَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَ دُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَعْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ هُمُ؛ و چون سوره‌ای (با

آیات) محکم فرو فرستند و در آن از کارزار سخن رود کسانی را که بیمار دلند می بینی که چون کسی در تو می نگرند که از (ترس) مرگ بیهوش شده باشد، پس آنان را سزاوارتر همین است» (محمد: ۲۰).

۸-۳-۲. سوءظن و بدبینی

برای این افراد از دست دادن تکیه گاه و آسیب رسیدن به منافع و برتری هایشان دو تهدید بزرگ محسوب می شود که باید نسبت بدان هشیار باشند. این سبب ایجاد بدبینی در این افراد می شود. به تعبیر قرآن ایشان به همه چیز و همه کس بدبینند، هم به خدا، هم به دیگران و حتی به خودشان. در قرآن بدگمانی به خداوند که بدترین نوع بدگمانی است، به این افراد نسبت داده شده و از ایشان در کنار مشرکان نام برده شده است: «و يُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا؛ و مردان و زنان منافق و مردان و زنان مشرک را که به خداوند بدگمانند عذاب کند، بر آنان گردش بد (روزگاران) باد! و خداوند بر آنان خشم و لعنت آورده و دوزخ را برای آنان فراهم کرده است و این بد پایانه ای است» (فتح: ۶).

ایشان از اطرافیان خود بیش از خدا می ترسند، چون از نظر ایشان، آنان هستند که قادرند ایشان را با توجه و همراهی و حمایت خویش به اوج عزت رسانده یا با سلب منافعشان به حضيض ذلت ببرند: «يَحْشَوْنَ النَّاسَ كَحَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ حَشْيَةً؛ از مردم (کافر) ترسیدند چون ترسیدن از خداوند یا فراتر از آن» (نساء: ۷۷). لذا علیرغم احساس وابستگی شدید، به همگان بدبینند و هر صدایی را بر ضد خود می پندارند. قرآن در مورد آنها می فرماید: «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَبْحَةٍ عَلَيْهِمْ؛ هر بانگی را به زیان خود می پندارند» (منافقون: ۴).

۹-۳-۲. انزوا و گوشه‌گیری

این افراد به دلیل خودپسندی: «أَوْحَشُ الْوَحْشَةَ الْعُجْبُ؛ هولناک ترین تنهایی، خودپسندی است»، بدبینی: «مَنْ لَمْ يُحْسِنْ ظَنَّهُ اسْتَوْحَشَ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ؛ کسی که گمانش نیکو نباشد (بدگمان باشد)، از هر کسی وحشت می‌کند»، و ترس دائمی، به مرور زمان به افرادی منزوی، و تنها مبدل می‌شوند: «لَا وَحْدَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ؛ هیچ تنهایی، وحشتناک تر از خودپسندی نیست» (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹؛ لیثی، ۱۳۷۶: ص ۴۶۵؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۷۶).

۱۰-۳-۲. طلبکار منشی

به ندرت پیش می‌آید که این افراد واقعاً گشاده‌رو و راضی به نظر برسند، آن هم زمانی است که به یکی از خواسته‌ها یا اهداف خود رسیده باشند. در این حالت اگر کسی واسطه‌ای این خیر شده باشد، نه برای جبران عملی بلکه صرفاً برای تکرار و تداوم آن: «يَعْجُزُ عَنْ شُكْرِ مَا أُوتِيَ وَ يَبْتَغِي الزِّيَادَةَ فِيمَا بَقِيَ؛ از سپاس نعمتی که به او ارزانی داشته‌اند، در مانده است، باز هم خواهان فزونی آن است»، ظاهراً از او تشکر می‌کنند: «شُكْرُ الْمَنَافِقِ لَا يَتَجَاوَزُ لِسَانَهُ؛ شکرگذاری منافق از زبانش تجاوز نمی‌کند»؛ و گرنه هر کسی برای ایشان کاری انجام دهد، در حقیقت به وظیفه‌اش عمل کرده است (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۵۹).

۱۱-۳-۲. کینه‌توزی

برعکس اغلب اوقات از وضعیت‌شان ناراضی: «الْمَنَافِقُ فَهُوَ قَرِيبُ السَّخَطِ بَعِيدُ الرِّضَى؛ منافق زود ناراحت می‌شود و دیر خشنود می‌گردد»، و اخمو و ترش‌رویند: «الْمَنَافِقُ قَطْبُ غَضَبٍ؛ منافق اخمو و عصبانی است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، صص ۲۱۲ و ۴۹). ایشان به افراد زیادی که نامشان در لیست سیاه ذهنشان وارد شده، بدبینند و معتقدند این افراد زمانی بر سر راه ایشان و خواستشان قرار گرفته یا یکی از منافعشان را به خطر انداخته‌اند، و از آن‌ها کینه و دشمنی به دل دارند.

۲-۳-۱۲. دروغ گویی

این افراد هم شخصیتی دروغین دارند و هم دروغ گویند: «عَلَامَةُ الْبُغَاةِ قَلْبُهُ الْمُبَالَاةُ بِالْكَذِبِ؛ نشانه‌ی نفاق باک نداشتن از دروغ است» (تمیمی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۱۹). در حالت اول ممکن است فرد سخن راست و عقیده‌ی درستی را بدون اینکه بدان باور داشته باشد، برای رسیدن به هدف یا منفعتی خاص به زبان آورد. مانند: منافقان صدر اسلام که اغلب به زبان، اعتقادات درستی را ابراز می‌کردند و کلام و بیان آنها معمولاً ظاهری جذاب داشت، اما به آنچه بر زبان می‌آوردند، اعتقاد نداشتند. این چنین از راستی نقابی دروغین بر چهره‌ی واقعی خود می‌کشیدند.

خداوند پیامبر اکرم (ص) و مؤمنان را از این واقعیت مطلع نموده و چنین می‌فرماید: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ: «چون منافقان نزد تو می‌آیند، می‌گویند: گواهی می‌دهیم که بی‌گمان تو فرستاده‌ی خدایی و خداوند می‌داند که تو به راستی فرستاده‌ی اوئی و خداوند گواهی می‌دهد که منافقان، سخت دروغگویند» (منافقون: ۱). چنانچه مشاهده می‌شود، شهادت به رسالت پیامبر سخنی راست که از زبان فردی بی‌باور بیان شده است.

اما در حالت دوم، از سخنان، رفتارها، شهادت و سوگند و وعده‌های دروغین و ... استفاده می‌کنند تا تناقض‌های موجود در سخنان و رفتارهای خود را با دروغ گویی پوشانده، و برای رسیدن به خواسته‌های بلندپروازانه و زیاده‌خواهیشان راه‌گشایی کنند: «بِالْكَذِبِ يَتَزَيَّنُّ اَهْلُ النِّفَاقِ؛ اهل نفاق با دروغ گویی ظاهر خود را می‌آرایند» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶).

۲-۳-۱۳. توجیه گری و بهانه‌جویی و نداشتن پشیمانی قلبی

ایشان چنانچه رسوا شوند و به خاطر رفتارهای برتری طلبانه و منفعت‌جویی‌های خود مورد توبیخ قرار گیرند، به انکار روی آورده: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ؛ چون به ایشان گفته شود در زمین تباهی نورزید می‌گویند جز این نیست که

ما مصلحیم» (بقره: ۱۱) و اظهار می‌کنند که قصد بدی نداشته‌اند: «عَلَامَةُ الْبِفَاقِ اسْتِصْغَارُ الْمَعَاصِي؛ کوچک شمردن گناهان نشانه‌ی نفاق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۲۰۷). این افراد خود را ذی حق، و اعمالشان را تلاشی در راه احقاق حق خویش می‌دانند؛ لذا هیچ‌گاه پذیرای اشتباهات خود نبوده و از آن پشیمان نمی‌شوند: «عَلَامَةُ الْبِفَاقِ ... اسْتِخْسَانُ مَا يَفْعَلُهُ مِنْ سُوءٍ...؛ نیک دانستن کار خود، هر چند در واقع بد باشد، نشانه‌ی نفاق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۲۰۷)، و درخواست بخشش نمی‌کنند: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأُ رُؤُسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ؛ و چون به آنان بگویند که بیاید تا فرستاده خداوند برای شما آمرزش بخواهد، سر برمی‌گردانند و آنان را می‌بینی که خودداری می‌ورزند و گردنفرارزند» (منافقون: ۵). بلکه به محض رسوا شدن برای منحرف نمودن اذهان از نیت حقیقی‌شان، به طور موقت از انجام فعل دست کشیده و به توجیه عملکرد خود می‌پردازند.

در قرآن کریم به این نکته در مورد منافقان صدر اسلام اشاره شده، آمده است: «لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ؛ و اگر از آنان (از ریشخند کردنشان) پرسسی، به یقین می‌گویند: ما تنها (در گفت‌وگو) فرو می‌رفتیم و بازی می‌کردیم» (التوبة: ۶۵)؛ چنانچه مورد بازخواست قرار گرفته و خود را در معرض رسوایی می‌دیدند، فوراً به توجیه روی آورده، می‌گفتند: منظور بدی نداشتیم، فقط داشتیم شوخی می‌کردیم، حرفی می‌زدیم! چرا جدی گرفتید؟

ولی این تنها یک وقفه‌ی کوتاه مدت است و فرد در اولین فرصتی که بتواند مجدداً اعتماد دیگران را به خود جلب نماید، به عملکرد و رویه‌ی پیشین خود بازمی‌گردد: «وإن علامات البفاق: الإصرار على الذنب؛ اصرار بر گناه از نشانه‌های نفاق است» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲۸).

۲-۳-۱۴. سهل گیری نسبت به خود

این افراد بر خود سهل گیرند: «الْمُنَافِقُ لِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ؛ منافق نسبت به خودش مسامحه روا می دارد» (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۵۸). هیچ قید و بند اخلاقی و اعتقادی و رفتاری ندارند و به هیچ رابطه و ضابطه و فاصله‌ای پایبند نیستند. مردانشان بی غیرت: «الْغَيْرَةُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ الْبَدَاءُ مِنَ التَّفَاقِ؛ غیرتمندی از ایمانست و بی بندوباری از نفاق»، و زنانشان بی حیا هستند: «عَلَامَةُ التَّفَاقِ ... قِلَّةُ الْحَيَاءِ؛ کم حیایی، نشانه‌ی نفاق است»، و چشمانی گرد شکر، لذت طلب و خیانتکار دارند: «عَلَامَةُ التَّفَاقِ ... سُخْنَةُ الْعَيْنِ؛ چشم گردی، نشانه‌ی نفاق است» (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۴).

تذکر این نکته در اینجا ضروریست که حیا اختصاص به زنان ندارد، ولی از آنجا که حالت اغواگری و شهوترانی در زنان بیشتر است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ الشَّهْوَةَ عَشْرَةَ أَجْزَاءٍ تِسْعَةٌ مِنْهَا فِي النِّسَاءِ وَ وَاحِدَةٌ فِي الرِّجَالِ؛ شهوت ده جزء دارد که خداوند نه جزء آن را در زنان و یک جزء آن را در مردان قرار داده است»، این موضوع در زنان از اهمیت بیشتری برخوردار است: «الْحَيَاءُ عَشْرَةٌ أَجْزَاءُ تِسْعَةٌ فِي النِّسَاءِ وَ وَاحِدٌ فِي الرِّجَالِ؛ حیا نه جزء دارد، نه جزء آن در زنان و یک جزء آن در مردان است» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۳۸؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۶۸). لذا گرچه گرایش به اغواگری و بی حیایی در زنان و مردان مبتلا به این اختلال هر دو قابل مشاهده است ولی این خصلت در زنان ایشان بارزتر است.

۲-۳-۱۵. انتقادناپذیری و ستایش خواهی

خود را از هر اشتباه و عیب و نقصی بری می دانند و هیچ گونه انتقاد یا تذکری را نسبت به خود تاب نمی آورند. چگونه انتقادپذیر باشند، در حالی که ادعای برتری و سیادت بر همگان دارند؛ و بر این باورند که برتری‌ها، توانایی‌ها و ویژگی‌های منحصر به فردی دارند که آنها را از سایرین متمایز می سازد: «عَلَامَةُ التَّفَاقِ ... الدَّعْوَى بِلَا مَعْنَى؛ با وجود بی کمالی، دعوی کمال کردن نشانه‌ی نفاق است» (منسوب به امام صادق، ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۴). اگر اندک کار خیری از ایشان صادر شود بر سر زبان‌ها انداخته و انتظار دارند در برابر هر

عمل اندک خود - البته اگر انجام داده باشند - مورد ستایش قرار گرفته، و پاداش بسیار دریافت کنند؛ چه درست باشد یا نادرست و چه موظف به انجام آن بوده باشند یا داوطلب: «عَلَامَةُ الْيَقَاقِ ... حُبُّ الْمَدْحِ؛ ستایش خواهی نشانه‌ی نفاق است» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۵۵).

۲-۳-۱۶. کسالت و بی‌انگیزگی

این درحالیست که ایشان به ندرت خود را ملتزم به انجام اموری می‌کنند که در حیطه‌ی منافع، نیازها و خواستشان جای نمی‌گیرد. و چنانچه از سر اجبار ظاهراً آن را انجام دهند، نمایشی بوده و فاقد روحیه، انگیزه و مقدار و کیفیت است. به طور مثال در قرآن در رابطه با کیفیت نماز خواندن این افراد آمده است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا؛ بی‌گمان منافقان، با خداوند نیرنگ می‌بازند و او نیز با آنان تدبیر می‌کند و (اینان) چون به نماز ایستند با گران جانی می‌ایستند، برابر مردم ریا می‌ورزند و خداوند را جز اندکی یاد نمی‌کنند» (نساء: ۱۴۲).

باور و پذیرش ذهنی و قلبی نیروی محرک انسان در انجام هر کاریست و منافقان هرچند برای فریب مسلمانان و نشان دادن همراهی ظاهری خود به اجبار نماز می‌خوانند ولی نمازشان فاقد انگیزه و روحیه‌ی برخاسته از باورشان به ارزشمندی واقعی آن است. تعبیر «ذکر قلیل» در برابر «ذکر کثیر» قرار دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا؛ وَ سَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا؛ ای مؤمنان! خداوند را بسیار یاد کنید. و او را پگاه و دیرگاه عصر به پاکی بستانید» (أحزاب: ۴۲-۴۱)؛ به معنای یاد نمودن خداوند در روز و در میان جمع است. در برخی از روایات به این معنا اشاره شده است.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «شیعیان ما در خلوت خویش خداوند را بسیار یاد می‌کنند» (بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۴۷۵). البته یاد خداوند به صورت آشکارا و در برابر انظار به خودی خود امر مذمومی نیست؛ و حتی اگر خالصانه و با نیت الهی انجام شود، موجب گرایش روز افزون مردمان به یاد خداوند، تقویت باورها و کاهش غفلت آنان

خواهد شد: «لا يَقِلُّ مع التَّقْوَى عَمَلٌ و كَيْفَ يَقِلُّ ما يَتَقَبَّلُ؛ هیچ عملی همراه با تقوا اندك بشمار نیاید و چگونه اندك شمردن چیزی كه مورد قبول (خداوند) واقع می گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۴۰۹).

لذاست كه در آیه «ذَكَرَ قَلِيلٌ» با تعبیر «يُرَاؤُونَ النَّاسَ» همراه شده است؛ یعنی وقتی مسلمانان آنها را می بینند از روی ریا و خودنمایی، نماز به جای می آورند و در خلوت، نماز نمی خوانند یا ارزشی برای آن قائل نیستند.

۱۷-۳-۲. خساست و بخل

در نهایت باید گفت: زیاده خواهی و طمع ورزی ایشان را به افرادی بخیل مبدل می سازد كه نه تنها خود از بخشیدن به دیگران اكراه دارند: «و ما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَ هُمْ كُسَالَى وَ لَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَ هُمْ كَارِهُونَ؛ هیچ چیز آنان را از پذیرفته شدن بخشش هایشان باز نداشت جز اینکه آنان به خداوند و پیامبرش انكار ورزیدند و جز با كسالت نماز نمی گزارند و جز با ناخشنودی بخشش نمی کنند» (توبه: ۵۴)، بلکه دیگران را نیز از بخشندگی منع می نمایند: «هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا...؛ آنان همان كسانند كه می گویند: به آنان كه نزد پیامبر خداوند چیزی ندهید تا (از کنار او) پراكنده شوند» (منافقون: ۷).

نتیجه گیری

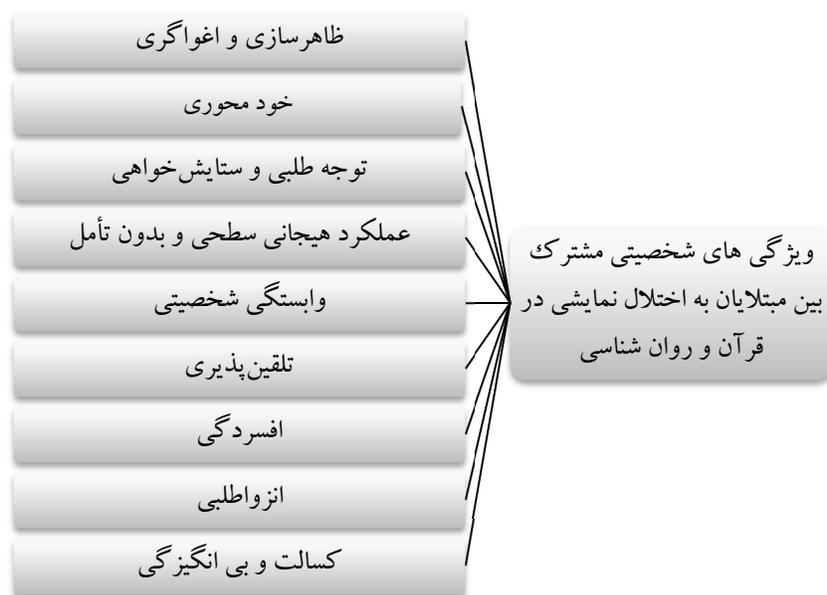
از منظر اسلام، شخصیت نمایشی نوعی اختلال شناختی - هیجانی مربوط به دریافتها و گرایشهای قلب انسان است كه او را به سمت عملكرد متظاهرانه و مخالف با درونش سوق می دهد. مبتلایان به این اختلال در آموزه های اسلامی با نام هایی چون ذا وجهین، منافق، مرائی، متكلف و مذبذب... معرفی شده اند كه هر يك از این اصطلاحات بر بعدی از شخصیت ایشان دلالت دارد.

این اختلال با وجود هم‌پوشانی بالایی که با معادلش در روان‌شناسی دارد، یک یافته‌ی کاملاً علمی و جدید در بحث اختلالات شخصیت است. چون هم از لحاظ تعریف هم از لحاظ علل و ویژگی‌های تشخیصی‌اش با شخصیت نمایشی در روان‌شناسی متفاوت است. در تعریف این اختلال در روان‌شناسی بر شاخصه‌هایی چون تحریک‌پذیری بالا، ابراز افراطی هیجانات و جسمانی‌سازی علل هیجانی، عاطفی تأکید شده؛ در حالی که، در آموزه‌های اسلامی رفتارهای نمایشی متضاد با شخصیت حقیقی فرد و بی‌ثباتی حاکم بر شخصیت او مورد توجه قرار گرفته است.

میزان ابتلا به این اختلال در زنان و مردان در داده‌های اسلامی یکسان است، در حالی که تحقیقات روان‌شناسی از ابتلای بیشتر زنان به خبر می‌دهد.

در سبب‌شناسی این اختلال در آموزه‌های اسلامی، پنج عامل اصلی مطرح شده که تنها در یک مورد «کمبود عزت نفس» با مشابه آن در روان‌شناسی مشابهت دارد.

در بحث از ملاک‌های تشخیصی این اختلال هر هفت ملاک تشخیصی شخصیت نمایشی را برآورده می‌نماید. ولی در ویژگی‌های شخصیتی مبتلایان تنها در موارد ذیل بین این دو اختلال هم‌پوشانی وجود دارد:



ضمن اینکه بحث از هیستری یا جسمانی سازی علل هیجانی، عاطفی که یکی از شاخصه های مهم اختلال نمایشی در روان شناسی است، در این اختلال به هیچ وجه مطرح نیست. لذا شاید بهتر باشد این اختلال در آموزه های اسلامی به نام اختلال نفاق نام نهاده شود تا ضمن بیان دوگانگی آن با اختلال نمایشی در روان شناسی، بر اساسی ترین شاخصه های شخصیتی افراد مبتلا به آن نیز دلالت داشته باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ ق)، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۸۱ ش)، تحف العقول، ترجمه: بهراد جعفری، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۵. انجمن روان پزشکی آمریکا، (۱۳۹۳ش)، **راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی** (ویراست پنجم)، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران: نشر روان.
۶. باچر، جیمز؛ سوزان مینکا، جیل هولی، (۱۳۸۹ش)، **آسیب شناسی روانی**، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: ارسباران.
۷. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۴ش)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه بعثت.
۸. تیممی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶ش)، **تصنیف غرر الحکم و درر الکلم**، قم: دفتر تبلیغات.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **و سائل الشیعه**، محقق / مصحح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۰. خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶ش)، **شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم**، محقق / مصحح: حسینی ارموی محدث، جلال الدین، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **إرشاد القلوب إلى الصواب**، قم: الشریف الرضی.
۱۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۹۰ق)، **کشف الریبه**، بی جا: دار المرتضوی للنشر.
۱۳. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۴. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**؛ محقق: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. کاپلان، بنیامین و ویرجینیا سادوک، (۱۳۹۳ش)، **خلاصه روان پزشکی**، ترجمه: نصرت الله پور افکاری، تهران: آینده سازان.
۱۹. کرینگ، آن م، و همکاران، (۱۳۸۸)، **آسیب شناسی روانی**، ترجمه: حمید شمسی پور، تهران: کتاب ارجمند.

۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ ق)، **کافی**، قم: دار الحدیث.
۲۱. لیلی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، **عیون الحکم و المواعظ**، قم: دار الحدیث.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ ق)، **الإختصاص**، قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.
۲۴. منسوب به امام جعفر صادق (ع) (۱۳۶۰ ش)، **مصباح الشریعة**، ترجمه: حسن مصطفوی، بیروت: اعلمی.
۲۵. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ ق)، **مجموعه ورام**، قم: مکتبه فقیه.
۲۶. هالجن، ریچارد پی و سوزان کراس ویتورن، (۱۳۹۰ ش)، **آسیب شناسی روانی**، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. American Psychiatry Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Fifth Edition). Trans: Seyed Mohammadi Y. Tehran: Ravan; 1393 HS.
3. Baḥrāni SH. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Bi'tāat Foundation; 1374 HS.
4. Butcher J, Minka S, Holly J. Mental Pathology. Trans: Seyed Moḥammadi Y. Teḥran: Arasbaran; 1389 HS.
5. Daylamī HbM. 'Irshād al-Qulūb 'Ilā al-Ṣawāb. Qom: al-Sharīf al-Radī; 1412 Ah.
6. Halgin, Richard P, Whitbourne S. Mental Pathology. Trans: Seyed Moḥammadi Y. Teḥran: Ravan; 1390 HS.
7. Hurr 'Amili MbH. Wasa'il al-Shi'a. Qom: Al-Bayt li Ihya' Al-Turāth; 1409 Ah.
8. Ibn Abi al-Ḥadīd 'I'AlḤH. Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad 'Abulfaḍl Ibrahim. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library; 1404 A□
9. Ibn Fāris AbF. Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmi; 1404 A□
10. Ibn Shu'bah Ḥarrānī HBA. Tuḥaf al-'Uqūl. Trans: Jafari B. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya□ 1381 HS.
11. Imam Jafar Sadeq (AS)(Ascribed). Miṣbāḥ al-Sharī'ah. Trans: Mostafavi H. Beirut: A'lami; 1360 HS.
12. Kaplan B, Sadok V. A Psychology Summary. Trans: Pour Afkari N. Teḥran: Ayande□Sazan; 1393 HS.
13. Khansari MbH. Commentary of Agha Jamal Khansari to Ghurar al-Hikam and Durar al-Kalim. Hussein Urmavi JD. Tehran: University of Teḥran; 1366 HS.
14. Koleini MbY. Al-Kafi. Qom: Dar al-Hadith Institute of Science and Culture, Printing and Publis□ing Organization; 1429 A□
15. Kring et al. Mental Pathology. Trans: Shamsipour H. Tehran: Arjmand Book; 1388 HS.
16. Laythī Wāsiṭī AbM. 'Uyūn al-Ḥikam wal-Mawā'iz. Qom: Dar al-Hadith; 1376 HS.

17. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi; 1403 Ah.
18. Mufīd MbM. Al-'Ikhtiṣāṣ. Qom: Congress of Shaikh Mufīd; 1413 A□
19. Sadeqi Tehran M. Al-Furqān fī Tafsī al-Qur'an wa al-Sunnah. 2nd ed. Qom: Islamic Culture; 1406 A□
20. Ṣadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Khiṣāl. Qom: Jāmi'ah al-Mudarrisīn; 1362 HS.
21. Ṣadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1398 A□
22. Ṣadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Man Lā Yaḥḍaruh al-Faqīh. Research. Gāfari AA. Qom: Islamic Publications Office; 1413 A□
23. Shahid Thani ZbA. Kashf al-Raybah. Np: Dar al-Murtadawī; 1390 HS.
24. Ṭabāṭabā'ī SMḤ. Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an. 2nd ed. Beirut: Mu'assit al-'A'lamī lil Maṭbū'āt; 1390 HS.
25. Tamīmī Amidī AbM. Taṣnīf Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim. Qom: Islamic Propagations Office; 1366 HS.
26. Warrām bin Abi Firās Mb'I. Majmū'at Warrām. Qom: Maktabat Faqīh; 1410 Ah.

Investigating Histrionic Personality Disorder in Islamic Doctrines and Comparing It with Psychological Findings

Zahra Faghihy¹

Mohammad-Reza Haji-Esmaeili²

Hamid-Taher Neshat-Doost³

DOI: 10.22051/TQH.2020.14054.1515

Received: 07/02/2017

Accepted: 15/10/2019

Abstract

One of the considerable personality disorders in the field of psychology is “Histrionic Personality Disorder.” This disorder is a pervasive pattern of excessive emotionality and attention seeking, throughout which patient’s emotions and affections transform into physical symptoms. A similar disorder is discussed in Islamic doctrines. This study aims to present the results of the investigation of this disorder in Islamic doctrines and underline the degree of convergence between psychological findings and such doctrines as well. Accordingly, the nature, cause, and diagnostic criteria of this disorder in Islam and psychology must be considered and, finally, a comparison be made between them. The investigations show that in view of Islamic doctrines, Histrionic Disorder is a cognitive-emotional disorder, characterized by overall instability of patients' personality and histrionic behavior opposing their true self. These patients meet all the seven psychology-related diagnostic criteria for Histrionic Disorder and overlap with psychology in characteristics such as exhibitionist and seductive behavior, seeking for attention and admiration, shallow and indecisive emotional performance, suggestibility, depression and loneliness, and weariness and lack of motivation, but such overlap is not seen in other dimensions. Meanwhile, the physical embodiment of emotional and affective causes does not exist in this disorder.

Keywords: *Histrionic Personality Disorder, Qur’an, Hadith, Psychology.*

¹. PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran.

z.faghihymailbox@yahoo.com.

². Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran. (The Corresponding Author).

m.hajis1@yahoo.com.

³. Professor, Department of Psychology, University of Isfahan, Iran.

h.neshat@edu.ui.ac.ir.

Study and Analysis of Word Choosing in Similar Verses of Al-Naml: 12, Al-Qaṣaṣ: 32, and Ṭāhā: 22

Mahmoud Shahbazi¹
Seyyed Abolfazl Sajadi²
Hamdam Karami³

DOI: 10.22051/TQH.2020.26205.2474

Received: 19.5.2019

Accepted: 31.8.2019

Abstract

The order and continuity of the Qur'anic words and their alignment with their meanings are considered as the wonders of the Holy Qur'an. The objective representation of this wonder is in the repetitive or similar verses which in each place undergo a minor change. The present paper examines the verse Al-Naml: 12: "Now place your hand inside your garment, and it will come out (shining) white without blemish." This verse is also repeated twice more with minor changes in the verses Al-Qaṣaṣ: 32 and Ṭāhā: 22. The research seeks to answer whether the Qur'an repeats the story of the miracle of "White Hand of Moses" exactly and completely in the three mentioned verses, as well as what is the reason for the difference of word choosing in each repetition. Examining the context of verses, it concludes that the story is not repeated exactly three times, but the three verses put together and individually, and explain the beginning, the process, and the end of the miracle respectively according to the occasion of the story and the context of the verses.

Keywords: *Qur'an, Similar verses, Word Choosing, Order and continuity, Context.*

¹. Associate Professor, Department of Arabic Language and literature, University of Arak, Iran. (The Corresponding Author). m-shahbazi@araku.ac.ir

². Associate Professor, Department of Arabic Language and literature, University of Arak, Iran. a-sajady@araku.ac.ir

³. MA of Arabic Language and Literature, University of Arak, Iran. hamdam11.karami@gmail.com

Study of Common Rules of “Quran by Quran Interpretation” and “Semantic Field Theory” (Based on Allameh Tabatabaei’s and Izutsu’s Methods)

Salehe Sharifi¹

Alireza Ghaemina²

Gholam-Mohammad Shariati³

Received: 18/06/2019

Accepted: 09/12/2019

Abstract

The study and discovery of meaning in the text is a common concern of “Qur’an by Qur’an Exegesis” and “Semantic Field Theory”. The former seeks to understand and interpret the Qur’an through other verses and the latter tries to discover the meaning by inter-textual relations. The main idea of this paper is to answer the questions of “what rules have been used by both methods for discovery of meaning in the text?” and “Are there any interaction between two methods in the level of rules?” Based on an analytical-descriptive method, it aims to study and analyze common rules that they use for discovering the meaning, and then combine their efficient rules. Results show that their important common rules are as follow: attention to literary issues, attention to context, ranking words and phrases, separating between the meanings of words, interpretation based on parallel-verses, and attention to semantic relations. However, arena and use of these rules have been differed from “Qur’an by Qur’an Interpretation” to “Semantic Field Theory”.

Keywords: *Qur’an by Quran Interpretation, Semantic Field Theory, Rules, Discovery of Meaning.*

¹. PhD Candidate of Comparative Exegesis, Al-Mustafa International University, Iran.
(The Corresponding Author) sharifisali@yahoo.com

². Associate Professor, Islamic Culture and Thought Research Center, Iran.
qaemina@yahoo.com

³. PhD in Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute.
ghshariatii@gmail.com

Journal of Quran and Hadith Sciences, Vol.17, No.1, Serial.45, Spring 2020

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

AlZahra University

A Schematic Study of the “Piety” (*Taqwā*) Metaphors in Nahj al-Balagha’s Sermons Based on the Evans’s and Green’s model

Arefeh Davoodi¹

Soheyla Jalali Kondori²

DOI: 10.22051/TQH.2020.28771.2659

Received: 13/11/2019

Accepted: 22/02/2020

Abstract

Cognitive semantics is one of the main theories in semantics. One of the conceptual processes concerned by Scholars of cognitive semantics is imaginary schematic. The schemes are the primary levels of cognitive construction of the base of metaphor that allow us to link our physical experiences with more complex cognitive domains. Evans and Green (cognitive linguists) introduce conceptual schemas as a set of “visualization and conceptual structure”. In all religions, the concept of piety (*taqwā*) is one of the abstract concepts. Understanding “piety” is beyond our direct experience. Imam Ali (AS) in Nahj al-Balaghah used imaginary schemas to introduce piety and its consequences and, through degrading the spirituality to the realms of the senses, placed this spiritual concept to the level of understanding of all, especially Arabs of the Early Islam. The aim of this research is to study the representation of schematics of “piety” in Nahj al-Balaghe’s sermons based on the “Evans and Green”’s Schemes model in the framework of cognitive semantics, through a descriptive-analytical method. It seems that there are schematics of force, movement, density, unity, space, balance, consistency and existence (of object) in the textual context of hadiths. The power plan seems to be a blueprint of people’s experience, culture, and system of life and it is possible to justify two plans of homogeneity and existence with the subjective tendency to simulate what is around them. Various concepts have also contributed to the formation of piety schemes, including the body, the animal, the plant, the edible, the objects, the place, the natural elements, the four elements.

Keywords: *Nahj al-Balagha, piety, cognitive semantics, metaphorical schematic.*

¹. PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Tehran, Iran.
(The Corresponding Author). a.davoodi@alzahra.ac.ir

². Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Tehran, Iran. s_jalali@alzahra.ac.ir

Critical Typology of Basic Approaches to *Asbāb al-Nuzūl*

Mohammad Jamal al-Din Khosh Khaze¹

DOI: 10.22051/TQH.2020.29984.2753

Received: 23/01/2020

Accepted: 22/02/2020

Abstract

How Qur'anic scholars use the *Asbāb al-Nuzūl* (cause of descend) influences on understanding of Qur'anic verses. Referring to the Qur'anic exegetical works and Qur'anic sciences, a wide variety of exposure to the *Asbāb al-Nuzūl* is seen, whose understanding and explaining require attention to theoretical foundations. Based on a descriptive-analytical method, the present paper aims to give a typology and critiques of the basic approaches to *Asbāb al-Nuzūl* at hand. The basic approaches to exposing *Asbāb al-Nuzūl* narratives may be divided into two Qur'anic and historic-literary approaches, based on their relative tendency to the text of the Qur'an or the social cultural context. Meanwhile, some scholars advocated a third approach, supporting the past works, in adherence to the traditions and the traditional frameworks formed in the field of the *Asbāb al-Nuzūl*, in which this paper is referred to as the traditional approach. Repeating the views of the past without the least evaluation and innovation and the risk of believing in the distortion of the Qur'an are respectively the most important critiques of both traditional and historic-literary approaches. The Qur'anic-based approach to two mentioned approaches has led to the most divergence between theory and practice in dealing with *Asbāb al-Nuzūl* traditions. Proponents of this approach, in order to understand some verses, had no choice but to refer to *Asbāb al-Nuzūl* narratives. One of the disadvantages of the disconnect between theory and practice is the failure to adhere to the documentary and textual requirements of reporting *Asbāb al-Nuzūl* narratives.

Keywords: *Asbāb al-Nuzūl, Traditional Approach, Quranic-Based, Historic-Literary, Dating.*

¹. Assistant Professor, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir

Problem-Based Understanding of The Qur'an, Based on the Realist Constructivist Approach

Reza Bidi¹

Sohrab Morovati²

Reza Mohammadi Chaboki³

DOI: 10.22051/TQH.2020.26710.2505

Received: 15/06/2019

Accepted: 31/08/2019

Abstract

Referring to the Qur'an from the perspective of the reader's problems and precepts, instead of emphasizing the basic meaning of the text, produced a reductionist dipole in understanding of the Qur'an that prevented both poles from enjoying the potential of the other pole. In the present study, in order to get out of the aforementioned polarity, realist constructivist theory is used. Realist constructivism is an approach in epistemology which organizes the formation of knowledge based on the two foundations of the cognitive agent and the objective realities. Applying this theory to understanding of the Qur'an, on the one hand, enables the construction of cognitive constructs from the Qur'an to suit the reader's problems and viewpoints, and on the other, organizes problem-based interpretations within the context of textual meaning without tendency to relativism. Review of two verses with different branding capacities in this paper based on a realistic constructivist approach shows that in the process of understanding the Qur'anic problem-orientation, there is a complete correlation between the two components of "reader's problems and viewpoints" and "expansion of the text dimension"; the more diverse the views of the reader, the greater the scope of the text, and the broader the dimensions of the transcendent of the Qur'an, the more issues and perspectives can be used to understand the transcendence.

Keywords: *Problem-Based Understanding of the Qur'an, Realistic Constructivist, Reader's Problems, Reader's Viewpoints, Verbal Indication of the Text.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Ilam, Iran.

rezabd133@gmail.com

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Ilam, Iran.
(The Corresponding Author).

sohrab_morovati@yahoo.com

³. Assistant Professor, Department of Leadership and Educational Investment,
University of Shahid Beheshti, Tehran, Iran.

rmrahy@gmail.com

Critical Review of the Implications of the Verse al-Nisā': 59 to the Infallibility of “'Uli al-'Amr”, Regarding Shi'a Sources

Meghdad Ebrahimi Kooshali¹

Mohammad Ali Mahdavirad²

Jalil Parvin³

DOI: 10.22051/TQH.2020.26516.2498

Received: 02/06/2019

Accepted: 31/08/2019

Abstract

About the interpretation of the verse al-Nisā': 59 and the meaning and the exemplified cases of 'Uli al-'Amr, there is disagreement between the Shiite and Sunni commentators, and the extent of this disagreement is among the interpreters of both groups as well. According to Shi'a, 'Uli al-'Amr is interpreted as the Infallibles (AS), but a new explanation has emerged among some Shiite commentators who considered 'Uli al-'Amr more general than the Infallible and designates the “Walī Faqīh” as one of its instanced cases. Based on Shiite sources, the present study seeks to analyze and critique the famous idea and clarify that although the Infallible Imams (AS) are the most perfect instances of 'Uli al-'Amr, the context of the verse does not allocate infallibility to only 'Uli al-'Amr and then the argument of the famous Shiite view which allocates it only to the Infallible Imams (AS), faces with the serious programs.

Keywords: *The verse al-Nisā': 59, 'Uli al-'Amr, Absolute and Bound, Infallibility.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Qur'an and Hadith, Tehran Branch, Iran. Also, Scientific Member of Open University of Lahijan, Iran. (The Corresponding Author). meghdadebrahimii@gmail.com

². Associate Professor, University of Tehran, Farabi Branch, Iran.

mahdavirad@ut.ac.com

³. Assistant Professor and Head of the Department of Qur'anic Teachings, University of Qur'an and Hadith, Tehran Branch, Iran. jalilparvin@yahoo.com

Contents

- 1-29 **Critical Review of the Implications of the Verse al-Nisā': 59 to the Infallibility of “*Uli al-'Amr*”, Regarding Shi'a Sources**
Meghdad Ebrahimi Kooshali
Mohammad Ali Mahdavirad
Jalil Parvin
-
- 31-62 **Problem-Based Understanding of The Qur'an, Based on the Realist Constructivist Approach**
Reza Bidi
Sohrab Morovati
Reza Mohammadi Chaboki
-
- 63-90 **Critical Typology of Basic Approaches to *Asbāb al-Nuzūl***
Mohammad Jamal al-Din Khosh Khaze
-
- 91-125 **A Schematic Study of the “Piety” (*Taqwā*) Metaphors in Nahj al-Balagha's Sermons Based on the Evans's and Green's model**
Arefeh Davoodi
Soheyla Jalali Kondori
-
- 127-158 **Study of Common Rules of “Quran by Quran Interpretation” and “Semantic Field Theory” (Based on Allameh Tabatabaei's and Izutsu's Methods)**
Salehe Sharifi
Alireza Ghaemina
Gholam-Mohammad Shariati
-
- 159-183 **Study and Analysis of Word Choosing in Similar Verses of Al-Naml: 12, Al-Qaṣaṣ: 32, and Ṭāhā: 22**
Mahmoud Shahbazi
Seyyed Abolfazl Sajadi
Hamdam Karami
-
- 185-215 **Investigating Histrionic Personality Disorder in Islamic Doctrines and Comparing It with Psychological Findings**
Zahra Faghihy
Mohammad-Reza Haji-Esmaeili
Hamid-TaHER Neshat-Doost

In the name of Allah, the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (45)

Journal of Quran and Hadith Sciences
Vol.17, No.1, Serial.45, Spring 2020

Publisher: Al-Zahra University
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahrā 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	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Full Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali Hasan Nia
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

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681