



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث و فرهنگ اسلامی از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نشرخطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القانگاری باشد.
 - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
 - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ فایل مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه (www.mishkat.islamic_rf.ir) ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۰ روز).
 - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).



شماره ۱۵۱
تابستان ۱۴۰۰

تحلیل روش شناختی مسئله ضابطه مندی در تأویل

✓ سید هدایت جلیلی - فرزانه روهی ۴

نظریه قرآنی «سلامت قلب» و طب انگاری اخلاق

✓ سعیده فخارنوغانی ۳۱

نقش بشر در جهان گستری دین و راهکارهای قرآنی آن

✓ مهدی سلیمی - فرزانه روحانی مشهدی ۵۳

تحلیل توحید عزّت بنیان در قرآن

✓ علی کریمپور قراملکی ۷۹

تحلیل انتقادی ادعای «نظام اخلاقی تبعیض آمیز آموزه های اسلامی به سود مؤمنان»

✓ جواد ایروانی ۹۹

بازکاوی معنای ماده رحمت؛ به ویژه در مقام انتساب به خدای سبحان

✓ علی رضایی کهنمویی ۱۲۶

ABSTRACTS

○ Ali kazerooni zand 2_ 7

تحلیل روش شناختی مسئله ضابطه‌مندی در تأویل

سید هدایت جلیلی^۱ - فرزانه روهی^۲

چکیده

اهمیت فرازبان «تأویل» در فهم متن قرآنی با تحولات معنایی که در تاریخ هرمنوتیک اسلامی داشته است، پرسش از ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری آن را ضروری و لازم می‌نماید. امکان طرح این پرسش با توجه به تلقی‌های معنایی متفاوت تأویل، برای نکته مترتب است که نخست بدانیم از کدام تأویل و معنای آن بحث می‌کنیم و متعلق بحث چیست؟ از این رو با توجه به تعداد تلقی‌هایی که از تأویل وجود دارد، می‌توان گفت: پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی ساحت تأویل نیز صورت‌بندی‌های متفاوت و پاسخ‌های متعدد خواهد داشت.

پژوهش پیش رو با مطرح کردن چهار گام مقدماتی (۱. دوگانه تفسیر/ تأویل، ۲. سیطره فرازبان «تفسیر»، ۳. تفسیر؛ امری ضابطه‌پذیر و ضابطه‌مند، ۴. قالب‌های بیانی ناظر به ضابطه‌مندی تأویل) به گونه سربسته و اجمالی بستر ضابطه‌پذیری تأویل را مهیا نموده تا از رهگذر آن زمینه مناسبی را برای طرح پرسش از ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری «روایات سه گانه تأویل: (روایت اول: عدول از معنای ظاهر، روایت دوم: عبور از معنای ظاهر و رسوخ به لایه‌های زیرین معنا، روایت سوم: اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی)» فراهم آورد که در ضمن پاسخ گفتن به هریک از پرسش‌ها، ضوابط و قواعد مربوط در ساحت تأویل را خاطر نشان سازد.

jalilish@gmail.com

Frouhi1990@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی.

۲. کارشناس ارشد دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۶.

کلیدواژه‌ها: معانی تأویل، ضابطه‌مندی تأویل، تفسیر، فهم قرآن، هرمنوتیک اسلامی، تحلیل روش شناختی.

مسئله و پرسش اصلی: امکان و مطلوبیت ضابطه‌مندی تأویل؟

در چهارچوب میراث تفسیری و تأویلی اسلامی، مسئله ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی در تأویل را می‌توان دو گونه مطالعه کرد: نخست، مطالعه تجویزی (normative) که ذیل آن، این پرسش‌ها قابل طرح است: در ساحت تأویل قرآن، چه اصول، قواعد و ضوابطی - اعم از سلبی و ایجابی - بایسته است؟ و دیگر، مطالعه توصیفی (descriptive) که ذیل آن، می‌توان این پرسش کلی را طرح کرد: اصحاب تأویل در مقام تأویل آیات قرآن، چه اصول، قواعد و ضوابطی - اعم از سلبی و ایجابی - را در عمل اعمال کرده‌اند؟ هریک از این دو رویکرد، با توجه به گستردگی دامنه آراء در باب تأویل و نیز فراخی گستره میراث تأویلی، پژوهش و بلکه پژوهش‌های متعددی را طلب می‌کند.

پیشینه مطالعات صورت پذیرفته در حوزه تأویل بیشتر پیرامون خود واژه «تأویل»: تعریف در لغت، اصطلاح و عرف قرآن (ذهبی، بی تا: ۸-۱۵؛ معرفت، ۱۳۷۴: ۳۸-۳۹؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۹۸-۱۰۲)، روش‌های تأویل (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۰-۳۰۸) و معرفی نمونه تأویلات نامتناسب و بی ضابطه مطرح است (معرفت، ۱۳۷۴: ۴۱-۴۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۷۶-۳۹۷). پژوهشی که به بحث از ضابطه‌مندی تأویل متناسب با تلقی‌های معنایی آن بپردازد، انجام نپذیرفته است و این نوشتار، قصد دارد با توجه به اهمیتی که فرا زبان تأویل در فهم وجوه معنایی قرآن دارد، از این منظر به پژوهش بپردازد و با نگاهی تجویزی دغدغه ضابطه‌مندی در تأویل را لابه لای آثار و آرای دانشمندان مسلمان بکاود و بررسی کند.

ضابطه‌مندی ساحت تأویل با دو مقوله بنیادین مرتبط است: امکان و مطلوبیت. این دو مقوله پشتوانه و زیرساخت ضابطه‌مندی تأویل‌اند. در گام نخست، این پرسش مطرح است که اساساً تأویل ضابطه‌پذیر است؟ چنانچه به طریقی روشن شود که تأویل، ذاتاً «ضابطه‌گیز» و بلکه بالاتر از آن، «ضابطه‌ستیز» است و تن به ضابطه نمی‌دهد، قاعدتاً

نوبت به بحث درباره «مطلوبیت» ضابطه مندی تأویل نخواهد رسید و به تبع آن، کوشش در تعیین ضوابط برای تأویل، امری بیهوده خواهد بود و بلکه تکیه بر این امر در «آسیب شناسی تأویل» پذیرفته نخواهد بود؛ و اگر روشن شود که ماهیتاً ضابطه پذیر است، آنگاه می‌توان در باب مطلوبیت آن بحث کرد و طبعاً پیش کشیدن ضوابط برای تأویل، آنگاه موجه خواهد بود که وجوه مطلوبیت آن روشن شده باشد.

نکته بسیار مهم و تعیین کننده در این بحث، متعلق بحث ماست. ما درباره امکان و مطلوبیت ضابطه مندی تأویل و احیاناً ضوابط تأویل بحث می‌کنیم؛ اما پرسش این است: کدام تأویل؟ ما درباره کدام تأویل بحث می‌کنیم؟ این پرسش، از این رو، موجه است که تلقی واحدی از تأویل وجود ندارد و در چستی تأویل، اقوال و آرای متفاوتی دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان از تأویل‌های گوناگون سخن گفت که هریک ماهیتی دارد و احکام آن متفاوت است؛ بنابراین، به تعداد تأویل‌ها، پرسش از امکان و مطلوبیت ضابطه مندی و ضوابط تأویل جداگانه قابل طرح است.

برای رسیدن به آستانه بحث اصلی، ناگزیر از برداشتن چند گام مقدماتی هستیم.

مقدمه نخست: دوگانه تفسیر/ تأویل در سنت تفسیری اسلامی

در سنت تفسیری اسلامی از همان سده‌های نخستین، دو فرازبان پدید آمده‌اند و تا امروز حضوری بی‌منازعه و بی‌مناقصه داشته‌اند. این دو فرازبان، عبارت‌اند از: تفسیر و تأویل. کنش فهم متن در هرمنوتیک اسلامی همواره با این دو فرازبان کلیدی صورت‌بندی و فهم شده است. این دو فرازبان در فراز و نشیب زمان دچار تحولات معنایی (بنگرید به: عباسی، ۱۳۹۲: ۲/ ۱۶۱-۱۶۲؛ طیب حسینی، ۱۳۸۲: ۸/ ۱۷-۱۹؛ پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۴/ ۳۷۶-۳۷۸) درخور توجهی شده است و به تبع این تحولات معنایی، نسبت این دو فرازبان نیز دست‌خوش تغییر بوده است؛ به طوری که می‌توان تاریخ هرمنوتیک اسلامی را تاریخ تحولات معنایی این دو مفهوم و نسبت میان این دو دانست.

در سنت هرمنوتیک غربیان، مفهوم «تفسیر» در نسبت با مفاهیمی چون «فهم»، «نقد»

و «کاربرد» تبیین و تحلیل و بازشناخته می‌شود (Palmer, 1969: 4, Edvard, 1972: 385, Muller- volmer, 1986: 5, 27, Weinsheimer, 1985: 181, Daallmayer and Carthy, 1977: 359-360)؛ اما در سنت هرمنوتیک اسلامی، «تفسیر» در نسبت با «تأویل»، تعریف و فهم می‌شود و تفسیر/ تأویل تنها دوگانه مفهوم‌شناسی هرمنوتیک اسلامی است (بنگرید به: سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۵۴۹-۵۵۲؛ پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۵/۶۸۱). تفسیر/ تأویل دو برجسب و عنوان هستند، با معناها و با ارزش‌گذاری‌های سیال و متحول که کنشگران عرصه فهم قرآن بر ناصیه گونه‌های مختلف و متنوع از فهم قرآن می‌نهند. در برهه‌هایی از تاریخ، این دو فرازبان به یک معنا به کار رفته‌اند (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱۸/۱۹-قرطبی، ۱۳۶۴: ۴/۱۵)؛ اما در بیشتر برهه‌ها، میان این دو تمایزی افتاده است؛ گاه در قالب نسبت عموم و خصوص مطلق (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۵۵۱-۵۵۰) و گاه در قالب نسبت تباین (بغدادی، ۱۴۱۵: ۱/۱۲؛ آملی، ۱۴۲۲: ۱/۲۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۵-۶). این تحولات معنایی، از ارزش‌گذاری و ارزش‌دآوری نیز خالی نبوده است. اصل دوگانه تفسیر/ تأویل و تمایز آن‌ها، گرچه از هردو سوی رهروان و مدافعان تفسیر و رهروان و مدافعان تأویل، پذیرفته و رسمیت یافته است؛ اما در تلقی هردو سو، سویه دیگر، آمیخته به کژی و تخفیف و قدح انگاشته شده است.

مقدمه دوم: سیطره فرازبان «تفسیر» در هرمنوتیک اسلامی

نکته درخور توجه این است که در سنت هرمنوتیک اسلامی، عمده مسئله‌ها و پرسش‌ها و مقولات هرمنوتیکی، اعم از تجویزی و توصیفی، ذیل فرازبان «تفسیر» - و نه «تأویل» - شکل گرفته است؛ به طوری که در هرمنوتیک اسلامی سخن از اصول و قواعد تفسیر (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۴) است؛ سخن از منطق تفسیر است؛ سخن از روش‌ها، گرایش‌ها (مؤدب، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲/۳۰-۳۴؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۴۴-۵۱)؛ سبک‌ها (شاکر، ۱۳۸۲: ۵۰-۵۱) و مبانی و منابع تفسیر (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۳۸-۵۲؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۲۰۶-۲۱۲؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۳) است و تقریباً این فرازبان‌ها و مباحث، معطوف به «تأویل» نبوده است؛

یعنی به موازات آنچه گفته شد، از اصول تأویل، قواعد تأویل، منطق تأویل، روش‌های تأویل، منابع تأویل و مبانی تأویل سخن نمی‌رود و ادبیاتی هرمنوتیکی در ذیل این مقولات شکل نمی‌گیرد. حتی می‌توان ادعا کرد که گرچه در مقدمات مباحث هرمنوتیکی مسلمانان، اهتمام همگان بر تفکیک و تمایز میان تفسیر و تأویل است (بنگرید به: ذہبی، بی تا: ۲ / ۱۹-۲۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ / ۲: ۵۴۹-۵۵۲)؛ اما به محض اینکه وارد متن مباحث می‌شوند، این تفکیک و تمایز را رها می‌کنند (بنگرید به: زرقانی، بی تا: ۵۴۷-۵۶۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ / ۲: ۵۵۲-۵۶۴)؛ آنگاه که نوبت به اصول و قواعد و منطق فهم قرآن می‌رسد، از اصول، قواعد و منطق تفسیر قرآن سخن می‌رود و یا وقتی نوبت به جریان‌شناسی و روش پژوهی و گونه‌شناسی فهم قرآن می‌رسد، همه جریان‌ها، روش‌ها و گونه‌ها، ذیل جریان‌ها، روش‌ها و گونه‌های تفسیری یاد می‌شود (شاکر، ۱۳۸۲: ۳۷-۵۴؛ زرقانی، بی تا: ۵۵۲-۶۶۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ / ۲: ۲۱-۴۴)؛ حتی جریان‌ها، روش‌ها و گونه‌هایی که در نظر آنان، به ساحت تأویل تعلق دارند، در ذیل مقولاتی چون تفسیر عرفانی، تفسیر صوفیانه، تفسیر باطنی، تفسیر اشاری و تفسیر رمزی نهاده و مطالعه می‌شوند (بنگرید به: زرقانی، بی تا: ۶۳۷-۶۳۸؛ ذہبی، بی تا: ۲ / ۳۵۲). همه جا سخن از تفسیر است؛ از عناوین کتاب‌ها و نگاشته‌ها گرفته تا عناوین فرعی و فصول و محتوای آن‌ها.

به باور نگارنده این راه طی شده در مآل خود به مقولہ «ضابطه‌پذیری» و «ضابطه‌مندی» بازمی‌گردد؛ اینکه کنشگران عرصه فهم متن قرآن، چه درکی از تأویل دارند و درک و تلقی آن‌ها از تأویل، چقدر به امکان / امتناع ضابطه‌پذیری و به تبع آن، ضابطه‌مندی ساحت تأویل راه می‌برد؟

مقدمه سوم: تفسیر؛ امری ضابطه‌پذیر و ضابطه‌مند در سنت تفسیری اسلامی

تفسیر با همه تعاریف و تلقی‌هایی که از آن در سنت تفسیری اسلامی وجود دارد، علی‌الاصول، از سوی جریان‌های رسمی تفسیری، امری ضابطه‌پذیر تلقی شده است و از

این روست که کوشش‌های فراوان و همه‌جانبه‌ای در راستای ضابطه‌مندی تفسیر صورت گرفته است:

۱. شکل‌گیری دانش گسترده‌ای با عنوان «علوم قرآن» که عهده‌دار تدارک ابزارها و سازوکار تفسیر است (بنگرید به: زرقاتی، بی‌تا: ۲۸-۳۶)، کوششی آشکار در ضابطه‌مندی ساحت تفسیر است؛ ۲. پیدایش مباحث «اصول تفسیر» و «قواعد تفسیر» و شکل‌گیری ادبیات و ژانر «اصول و قواعد تفسیر» (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۴) از سده‌های گذشته و تداوم و بالندگی آن تاکنون، شاهد آشکاری بردغدغه ضابطه‌مندی تفسیر است؛ ۳. توجه به مقوله «منبع تفسیر» و پرسش از منابع معتبر (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۳۸-۵۲؛ کمالی دزفولی، ۱۳۵۴: ۳۹۲-۴۴۳؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۲۰۶-۲۱۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۵۶۵-۵۸۰) نیز گامی درخور توجه برای ضابطه‌مندی ساحت تفسیر است؛ ۴. رویکردهای تجویزی در گونه‌شناسی تفسیری و به طور مشخص، تمایز و تفکیک میان تفسیر به رأی با دیگر تفاسیر (زرقاتی، بی‌تا: ۶۱۰-۶۱۶)، مبتنی بر ضابطه‌مندی ساحت تفسیر است.

همه این کوشش‌ها و دیگر کوشش‌هایی از این دست، نشان می‌دهد که در ساحت تفسیر، ضابطه‌مندی امری ممکن، مطلوب و بلکه بایسته است و اعتبار تفسیر در گرو «ضابطه‌مندی» آن قلمداد شده است؛ به طوری که طرد تفاسیر و مشروعیت‌زدایی از پاره‌ای از گونه‌های تفسیری، با تکیه بر اتهام عدم التزام به ضوابط و قواعد و اصول تفسیر صورت گرفته است.

با این وصف، تأویل چطور؟ آیا برای تأویل هم - همچون تفسیر - ضابطه‌مندی امری مفروض و مطلوب است؟ یا تأویل عنوان گونه‌هایی از تفسیر است که در دایره ضابطه‌مندی نمی‌گنجند و به نوعی ضابطه‌گریز و بلکه ضابطه‌ستیزند؟ و اگر چنین است، اعتبار تأویل از کجا ناشی می‌شود؟

مقدمه چهارم: قالب‌های بیانی ناظر به ضابطه‌مندی تأویل

گرچه ممکن است در ادبیات هرمنوتیکی مسلمانان در باب تأویل، فصلی با عنوان

اصول و ضوابط تأویل گشوده نباشد؛ اما می‌توان قالب‌های بیانی دیگری یافت که به نوعی، به اصل ضابطه مندی تأویل یا ضرورت آن اشاره دارد و یا حتی در مقام تأسیس یا تأکید بر امری به عنوان ضابطه تأویل است. در ادامه بحث، به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

- یکی از این موارد، تعبیر «تأویل باطل» است. این تعبیر، در بن خود «تأویل صحیح» را مفروض گرفته است. در این میان، قاعدتاً پای ملاک و ضوابطی در میان است که تأویل صحیح را از تأویل باطل بازمی‌شناسد.

معیار و ملاک‌هایی که برای تأویل باطل مطرح هستند، عبارت‌اند از: تأویل برخلاف مضامین درست قرآنی (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹) یا هرتأویلی که با تفسیرش منافات داشته باشد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). از دیگر ملاک‌های تأویل باطل، آن بخش از تأویلاتی است که بر شخصیت مؤول تکیه دارد:

تأویلاتی که در آیات قرآن، طبق خواسته‌ها و مقاصد گمراه‌کننده مؤولان آن صورت می‌گیرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹)، تأویلاتی که نشئت گرفته از ذهن پیش‌ساخته و پیش‌فرض‌های ذهنی مؤولان آن است. حکیمی در این باره می‌نویسد: نباید با ذهن پیش‌ساخته به سراغ معارف و حیانی رفت، بلکه مرتبه‌ای از محو موهوم (از بین بردن موهومات در ذهن) و صحو معلوم (کنار زدن معلومات در ذهن) برای فهم هر حقیقتی از حقایق معارف الهی قرآن و حدیثی لازم است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۳۳).

و تأویلات ذوقی که مؤولان متناسب با مذاق خویش به آن‌ها پرداخته‌اند. حکیمی می‌نویسد: نمی‌توان با انواع مذاق‌های فلسفی و عرفانی که برخی برای خود دارند به جان آیات و احادیث معارفی افتاد و هرکس هرآیه یا حدیثی را طبق مذاق خویش تأویل نماید (همان‌جا).

ملکی میانجی نیز در این باره می‌نویسد: تأویل به معنای دگرگونی شکلی و محتوایی عقاید مسلم و ضروری دینی آن‌هم با تحمیل تفسیرهای ذوقی و یا با ورود به محدوده غیب

و مسائل دور از دسترس با اتکا به نظریات سست دانشمندان یونانی در تفسیر جهان و شناخت کیهان، امری است ناصواب و غیر علمی. به عنوان مثال مسئله خلود کفار در آتش و عذاب ابدی که از مسلمانات قرآنی است، آن چنان در قالب های فلسفی و عرفانی گرفتار شده که به کلی انکار شده است، به گونه ای که مدعیان کشف حقایق به قوه عقل و شهود، عذاب را به معنای «عذب»؛ یعنی شیرین و لذت گرفته و به سرخوشی و شادی کفار در جهنم معتقد می شوند (ملکی میانجی، ۱۳۸۲: ۲۹۶).

- دیگری، بیان شرط صحت و اعتبار تأویل است که آشکارتر از نمونه پیشین، بر امر ضابطه مندی تأویل اشاره دارد.

ملاک ها و معیارهایی که برای تأویل صحیح و پذیرفتنی مطرح شده، از این قرار است:

متکی بر قرآن و حقایقی است که از منبع وحی و علم الهی سرچشمه می گیرد (ابن حزم، بی تا: ۴۰۷/۱۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

با قواعد و ضوابط ادبیات عرب و وضع لغت، استعمال عرف و عادت صاحب شریعت سازگاری و مطابقت داشته باشد (زرکشی، بی تا: ۳: ۳۶۳).

به عقل و منطق قوی و غیرقابل خدشه، استوار باشد و یا در مواردی که موضوع از مستقالات عقلی نیست، به نقل صحیح، مستند باشد (شاکر، ۱۳۷۶: ص ۲۶۰).

همچنین از دیگر شرایط اعتبار تأویل که مبنایی برای تأویل صحیح برشمرده می شود، تأکید برویگی ها و امتیازاتی است که شخص مؤول داراست (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۹۸؛ ابن عربی، ۱۴۲۷: ۱ / ۱۶۹، ۳ / ۴۳۵). ویژگی هایی که برای مؤول با پشت کردن به جهان مادیات و لذات آن و تمرین و تربیت روحی و داشتن استعداد ذاتی (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۹۸) به دست آمده و مؤلفه هایی چون بصیرت، فراست، ایمان، تقوا و عمل به شریعت، عقلانیت حقیقی و سلوک صاحب تأویل، از جمله امتیازاتی است که مؤول با داشتن آن ها می تواند به تأویل صحیح بپردازد (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۱ / ۶۳۷، ۳ / ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۵ / ۴، ۲۹۶، ۳۷۴، ۵ / ۱۱۰، ۶ / ۳۳۹).

- همچنین آوردن قیدی در تعریف تأویل که این قید به نوعی معطوف به امر ضابطه‌مندی است؛ به عنوان مثال، برخی تأویل را بیان مراد و مقصود آیه دانسته‌اند که در ظاهر لفظ آن نیست و با این حال، با سیاق آیات پیش و پس سازگار است (فیروزآبادی، بی تا: ۱/ ۷۹-۸۰). یا تأویل را ذکر یک معنا، به طریق استنباط، برای آیه تعریف کرده‌اند؛ معنایی که با سیاق آیه همخوانی دارد و با کتاب و سنت ناسازگار نیست (زرکشی، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۴۶-۲۱۶؛ آملی، ۱۴۲۲: ۱/ ۲۳۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۵۵۱). قیدی که در این تعاریف مطرح است و به امر ضابطه‌مندی اشاره دارد، سازگاری تأویل با آیات هم‌سیاق و موافق با کتاب و سنت است.

- نیز آسیب‌شناسی‌ها و نقدهایی که بر جریان‌های تأویلی صورت گرفته است. این آسیب‌شناسی یا به صراحت بر ناضابطه‌مندی تأویل‌ها ایراد گرفته‌اند و یا به مواردی اشاره کرده‌اند که در مآل خود به مقوله ضابطه‌مندی تکیه دارند.

نقدها و آسیب‌شناسی‌های صورت گرفته نسبت به جریان باطنی و جریان صوفی عرفانی با صراحت بر ناضابطه‌مندی تأویل تأکید دارند (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۷۹؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۳۳۴-۳۳۷). افزون بر این، این آسیب‌شناسی‌ها بیشتر بر وجوه و اموری تکیه می‌کنند که ریشه آن‌ها در ناضابطه‌مندی تأویل است. از این جمله، عدم اتکا بر نقل معتبر (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۰)، انکار ظاهر (همان، ۲۷۷-۲۷۹)، عدم رعایت اصل مرجعیت محکّمات در تفسیر متشابهات (شاکر، ۱۳۷۶: ۳۳۷-۳۴۰)، استناد بی ضابطه به روایات تفسیری (همان، ۳۴۴-۳۴۶) و تکیه بر کشف و شهود غیر معصومانه (همان، ۳۴۰-۳۴۴).

گرچه در برخی از آثار تأویل‌پژوهی، از تعبیر «روش‌های تأویل» بهره گرفته و از «روش‌شناسی تأویل در حوزه‌های مختلف» سخن به میان آورده‌اند؛ اما به نظر نمی‌آید در حوزه‌های مورد نظر، روشی برای تأویل یافت شود تا بتواند روش‌شناسی تأویل صورت گیرد! باری، بی‌گمان می‌توان از تأویل در حوزه‌های مختلف همچون حدیث، اصول، تصوف، عرفان، کلام و فلسفه سخن گفت و بلکه از گونه‌های مختلف تأویل بحث کرد؛ اما سخن

از روش یا روش‌های تأویل، آنگاه موجه خواهد بود که پیشاپیش ساحت‌های تأویل، روشمند بوده باشند و از روش یا روش‌ها برخوردار و بهره‌مند باشند؛ اما نگاه‌های انتقادی و بررسی‌های آسیب‌شناسانه بر این امر تأکید دارند که متون تأویلی ما چندان در بند ضابطه نبوده‌اند.

نگاه‌های انتقادی و بررسی‌های آسیب‌شناسانه حاکی از آن است که توجه نکردن به مقولۀ «روش تأویل» و برداشت‌های ناشایست از آن، سبب شده عرصۀ تأویل امری گریزناپذیر و یک راهکار و روشی باشد که از آیات، آنچه را که مطلوب است، استخراج نمایند؛ فارغ از آنکه «تأویل» خود نیازمند به «روش تأویل» بوده است تا با بهره‌مندی از ضوابط و شرایط، بتوان به تأویلی صحیح دست یافت. در این باره ابن قیم می‌نویسد: حقیقت آن است که هر طایفه‌ای هر آنچه را که مخالف نحله و اصولش باشد، تأویل می‌برد. ملاک و معیار نزد هر طایفه در آنچه تأویل پذیرد و آنچه تأویل نپذیرد، همان مذهبی است که به آن گرویده است، هر چه موافق آن باشد تثبیت و هر چه مخالفش باشد تأویل می‌کند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۲: ۳۴). یکی از مدافعان اسماعیلی نیز می‌نویسد: برخی سخنان پیامبر و آیات قرآن با براهین عقلی و حکم عقل سازگار نیست و در این گونه موارد باید آیات و روایات ناسازگار، بر معانی‌ای حمل گردد که با عقل همخوان باشد. این معانی همخوان با عقل را تأویل می‌نامیم (یمانی، ۱۴۰۳: ۲۰۳-۲۰۴).

همچنین طرح پرسش گلدزیهر در بخش تفسیر در پرتو تصوف اسلامی اشاره به این نگاه انتقادی و آسیب‌شناسانه دارد. وی می‌نویسد: تصوف اسلامی چرا دست به تفسیرهایی از دین می‌زند که مقابل دین قرار می‌گیرد؟ این تفسیر که به شیوۀ تأویل بیان می‌شود، تفسیری است که راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی را به خود پذیرفته است و از این رو مجبور است میان افکار جدید و نص آیات قرآنی به طریقی هماهنگی ایجاد کند، در صورتی که چنین هماهنگی‌ای تاکنون حاصل نشده است (گلدزیهر، ۱۳۹۳: ۱۷۶). از سویی برپایۀ سخنان گلدزیهر تأویل در نزد صوفیان همچون تفسیر دارای ضوابط و شرایط نبوده است. از این رو آنان سخنان تأویلی‌شان را به نام اشارات معرفی می‌کنند. گلدزیهر

می نویسد: صوفیان از اینکه سخنان تأویلی خود را در مورد قرآن تفسیر بنامند، خودداری می کنند، زیرا در این صورت باید در مورد قرآن از طریق شرح و تفسیر وارد شوند، لیکن آنان طریقه خود را به نام اشارات می نامند (همان، ۲۱۰).

از دیگر موارد نگاه های انتقادی و بررسی های آسیب شناسانه نحله فکری معتزله است که در ذیل به بیان سامانه تأویل پژوهی آنان می پردازیم.

معتزله که در مقابل قائلان به تجسیم و تشبیه ایستاده اند، رسالت آنان در تفسیر، تأویل آیاتی بوده که با اصول خردگرایی آنان همخوانی نداشته است (صاوی جوینی، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۴). آنان هرگونه صفتی از خداوند را که در آن از صفات جسمانی نام برده می شد، به طریقی مورد تأویل و تفسیر قرار می دادند؛ مانند «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰) که در اندیشه ایشان به قدرت و نعمت (زمخشری، ۱۴۱۳: ۱/ ۶۵۴؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۱۱۶) و «وجه» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) به معنای ذات (زمخشری، ۱۴۱۳: ۳/ ۴۳۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۲۸۴) تأویل شده اند. همچنین معتزله رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را انکار نموده و آیات مربوط به آن را نیز تأویل می کنند؛ زیرا معتقدند که رؤیت تنها در مورد اجسام قابل تصور است، حال آنکه خداوند منزّه از آن است (زمخشری، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۴۱ و ۵۴/ ۲ و ۱۵۲-۱۵۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۷۸). درواقع آنان این گونه آیات را با تکیه بر تنزیه خداوند تأویل می کنند؛ و منظور آنان از این گونه تأویلات، آن بوده که تقدس کلام خداوند را حفظ کنند، با این شرط که موافق عقل و اندیشه نیز باشد (گلدزیهر، ۱۳۹۳: ۱۲۰)؛ زیرا عقل در منظر ایشان، اساس اول برای فهم شریعت است و شرع را تابع آن می دانند و می کوشند مباحث استدلالی توحید، عدل و ... را از طریق عقل بفهمند (شنوقه، بی تا: ۳۵۱). به تعبیری دیگر تأویل نزد آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی بوده است (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۵).

آنچه در سامانه تأویل پژوهی آنان ملموس است، این است که تکیه معتزله بر عقل سبب شده آنان در تأویلات خود ظاهرایه را رها ساخته و برای سازگاری مفاد آیات با

اندیشه خود مفهومی را ارائه دهند که از اصول اعتقادی شان در برابر اهل تجسیم و تشبیه دفاع می‌کند و پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های تأویلی ایشان به گونه‌ای است که تأویل‌پژوهی آنان را به صحنه‌ای برای اثبات جریان فکری متعلق به مذهب «خود» و نفی «غیر آن» بدل کرده است؛ امری که کاملاً سوگرایانه و جانب‌دارانه است. در سازواره فکری آنان «تأویل» تنها راهکاری است که با پشتوانه عقل، موارد معارض با اندیشه‌های خویش را تأویل می‌کنند.

این گونه به نظر می‌رسد که اگر ملاحظات انتقادی نسبت به آثار تأویلی رفع گردد و تأویلاتی عاری از آن اشکالات فراهم آید، دیگر نتوان آن‌ها را تأویل نامید! اگر بخواهیم اصول و قواعد تفسیر را در یک اثر تأویلی اعمال کنیم، حاصل کار، یک تفسیر خواهد بود نه تأویل! اگر بخواهیم در میانه بی ضابطه بودن تأویل از یک سو و اعمال اصول و قواعد تفسیر در ساحت تأویل، راهی برای ضابطه‌مندی تأویل بجویم، آن راه، عبارت خواهد بود از طرح و تدوین ضوابط و قواعد ویژه تأویل؛ به گونه‌ای که تأویل بودن تأویل را مخدوش نکند.

سه روایت از تأویل و پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی

تا اینجا بحث درباره ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی تأویل را با نگاهی سربسته، بسیط و اجمالی به مقوله تأویل پیش بردیم؛ اما پاسخ شایسته به پرسش ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی ساحت تأویل، نیازمند تفصیل در باب تأویل است؛ زیرا تلقی یکسانی از تأویل وجود ندارد. کدام تأویل؟ تأویل به چه معنا؟

مروری بر ادبیات تأویل در جهان اسلام نشان می‌دهد که تأویل پدیده‌ای نیست که تعاریف و تلقی‌های متفاوت از آن صورت گرفته باشد، بلکه تأویل، عنوانی واحد است که بر کنش‌ها و تعامل‌های متفاوت با متن اطلاق شده است. از این رو، می‌توان تأویل را مشترک لفظی دانست. تأویل در تاریخ اندیشه‌های تفسیری اسلامی، تحولات معنایی مهمی یافته است.

برخی تفسیر و تأویل را مرادف یکدیگر دانسته و معتقدند که تفاوتی میان تفسیر و تأویل وجود نداشته است (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۸-۱۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴ / ۱۵). برخی تأویل را «عدول» از معنای ظاهر متن می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱ / ۸۰؛ فخر رازی، بی‌تا: ۷ / ۱۸۹) و برخی دیگر، تأویل را «عبور» از معنای ظاهر متن و رسیدن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر و فهم باطن قرآن دانسته‌اند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۸۲؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۴-۲۵ و ۲۸). برخی نیز برای باور نبوده و از تأویل به عنوان اعیان خارجی محسوس و قابل مشاهده (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۳ / ۲۸۹؛ همو، بی‌تا (ب): ۲۸) یا حقیقت و واقعیت‌هایی که بیانات قرآن حاکی از آن‌هاست و این حقایق از امور خارجی عینی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۷۵) یاد کرده‌اند.

به تعداد تلقی‌هایی که از تأویل وجود دارد، پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی ساحت تأویل، صورت‌بندی متفاوت و به تبع، پاسخ متعدد خواهد داشت. در منظری که تفسیر و تأویل مرادف یکدیگرند بحث از ضابطه‌مندی تأویل برابر با ضوابط مطرح شده تفسیر است و هر آنچه برای تفسیر ضابطه‌مند مطرح شده است برای تأویل ضابطه‌مند نیز صادق است، اما اگر تأویل را از جنس امری خارجی و عینی بدانیم، پرسش از ضابطه‌مندی تأویل چنین خواهد بود: آیا می‌توان به شکل روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که فلان آیه قرآن به فلان امر عینی و حقیقی اشاره دارد؟ اما اگر تأویل را از جنس معنا بدانیم، پرسش از ضابطه‌مندی تأویل چنین خواهد بود: آیا می‌توان به گونه روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که فلان آیه قرآن به فلان معنا اشاره دارد؟ در یکی، پرسش از رابطه لفظ و واقع است و در دیگری، پرسش از رابطه لفظ و معناست. طبعاً ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی در این دو، متفاوت خواهد بود.

چنان‌که یاد شد، در گام و نگاه تفصیلی‌تر، برخی تأویل را «عدول» از معنای ظاهر متن دانسته، برخی دیگر، تأویل را «عبور» از معنای ظاهر متن و رسیدن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر می‌دانند. روشن است در هریک از این دو معنا نیز، پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی تأویل، راه و سرنوشت متفاوتی دارد. در مجموع، شاید بتوان برای پاره‌ای از

این تأویل‌ها، ضوابط و قواعدی تصور کرد و در عین حال، تصور و تعیین ضابطه برای پاره‌ای دیگر از تأویل‌ها، با امتناع روبه‌رو شود. به هر حال، بی‌گمان در تبیین و تحلیل اقوال و آراء در باب ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری تأویل، باید نخست روشن شود درباره کدام معنا و تلقی از تأویل، سخن می‌گوییم.

روایت نخست از تأویل: (عدول از معنای ظاهر) و مسئله ضابطه‌مندی

نزد آنان که تأویل را عدول از معنای ظاهر متن تلقی می‌کنند، در دو موضع، بحث از ضابطه‌مندی موضوعیت می‌یابد: نخست اینکه اصل بر عدم عدول از ظاهر متن است و طبعاً عدول از معنای ظاهر، نیازمند دلیل موجه و معتبر است. دلیل هم‌آنگاه موجه و معتبر خواهد بود که بر یک قاعده و ضابطه‌ای فراشخصی و فراذوقی استوار باشد.

بنابراین، نفس اینکه در یک جای از متن، باید از معنای ظاهر متن عدول کنیم و در جای دیگر، نباید عدول کنیم، خود نیازمند ضابطه‌مندی است.

موضع دیگری که متصور است پای ضابطه‌مندی در میان آید، آنجاست که بخواهید از میان معنا‌های فراوانی که همگی خلاف معنای ظاهر متن است، دست به انتخاب و ترجیح بزنید و یک معنا را به متن نسبت دهید. انتظار می‌رود این انتخاب و ترجیح، موجه و مدلل باشد. آنگاه این انتخاب، موجه و مدلل خواهد بود که بر یک قاعده و ضابطه‌ای فراشخصی و فراذوقی استوار باشد؛ بنابراین، این بخش از فرایند هرمنوتیک متن نیز فارغ از ضابطه‌مندی نیست. اکنون شایسته است ببینیم در سنت هرمنوتیک اسلامی در این باره چه تأملاتی صورت گرفته است؟

در موضع نخست باید گفت، ظواهر متعارف و عقلایی آیات اعتبار و حجیت دارد مگر آنکه دلیلی قاطع و قرینه‌ای خاص ضرورت توجیه و تأویل را سبب شود. برای دست کشیدن از ظواهر معتبر قرآنی و پرداختن به تأویل، باید تأویل متکی به عقل برهانی باشد (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰۳). علاوه بر این، شواهد درونی خود آیات الزامی بودن و تأویل‌پذیری مفاد آن را تأیید کنند (همان، ۴۰۹). تأویل باید به گونه‌ای باشد که

شاهد درستی آن از خود قرآن برآید. البته این شهادت بیشتر از راه دلالت اقتضاست؛ زیرا دلالت التزامی، غیربیین محسوب می‌شود (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۷۰)

همچنین طرفداران مکتب تفکیک با تأکید بر حجیت ظواهر قرآن معتقدند تا زمانی که قرینه‌ای برخلاف ظواهر آیات اقامه نشده است باید به ظاهر آن تمسک جست (مروراید، ۱۳۷۸: ۲۷۸؛ سیدان، ۱۳۸۱: ۸؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۴۴-۴۵)؛ و چنان در آیات تفحص و تأمل شود تا معنای ظاهرایه مکشوف گردد و نیازی به تأویل نیفتد. آنان معتقدند زمانی می‌توان ظاهرایه‌ای را تأویل کرد که برهان بدیهی در مقابل آن اقامه شود نه برهان نظری؛ زیرا ممکن است در مقابل برهان نظری، برهان نظری مخالفی ابراز شود (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۳۳) و تأویل نیز باید به قدر ضرورت باشد و از مورد لازم تجاوز نکند، یعنی در جایی که گزیر و گریز نیست و معنای تأویل متناسب با فضای معارف قرآنی باشد و در محدوده آن (همان‌جا).

عارفان نیز با قبول داشتن علوم رسمی و ظاهری و پذیرفتن ارزش و اعتبار عقل و استدلال، بر اصالت ارتباط حضوری تأکید می‌کنند و علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی مقدم می‌دارند (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۴۵).

درواقع آنان با بسندگی بر یافته‌های درونی و روش ذوقی به راه و رسم عقل چندان ارجی نمی‌نهند (همان، ۲۳۸). ذوقی بودن و بسنده کردن بر یافته‌های درونی نمی‌تواند روشی یکسان در فهم قرآن را در برداشته باشد؛ زیرا ذوق امری شخصی و تابع سلیقه و هویت شخصی است و نمی‌تواند با ذوق شخص دیگر برابر باشد. از این رو کاربرست دریافت‌های شخصی و تذوقی^۱، سبب شده تا بی‌مبنایی بر سراسر تفاسیر اهل عرفان حاکم شود (همان، ۳۸۳).

از سویی عدم تقید آنان به اصول ادبی و قواعد لغت، موجب گردیده که در تفسیر یک عبارت، هر جا به گونه‌ای سخن بگویند؛ زیرا ملاک آنان، ظواهر ذهنی و آنچه به ذهن خطور

۱. نمونه آیات ذوقی را که تأویل برده‌اند، بنگرید در: معرفت، ۱۳۷۹: ۳۸۵-۳۸۷.

می‌کند است، نه فهم محتوایی کلام (همان، ۳۷۸). این در صورتی است که نزد دانشمندان و اهل تحقیق، رعایت اصول ادب و قواعد لغت، از مستحکم‌ترین پایه‌ها برای فهم معانی قرآن و رسیدن به مقاصد عالیّه وحی به شمار می‌رود (همان، ۳۷۸)، چنان‌که ابن رشد، اولین شرط برای تأویل را مطابقت داشتن با قواعد ادبیات عرب بیان می‌کند (مغربی و العراقی، ۱۹۹۳: ۲۰۶). با این حال، تأویلات عارفان رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد؛ یعنی تأویلات آن‌ها نه مدلول مطابقی الفاظ قرآن است، نه مدلول تضمینی و نه مدلول التزامی، نه از لوازم بین آیات قرآن است و نه از لوازم غیربین، و جزاین راهی ندارند که بگویند: قرآن به زبان رمز و اشاره سخن گفته است و ظواهر آیات قرآن، رموزی بیش نیستند (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱-۶۲). به عبارت دیگر در سازوکار تأویلات رمزی آنان «زبان اشارت، در برابر زبان عبارت، تعبیر می‌شود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳۳۴) و الفاظ قرآن هیچ‌گونه دلالت وضعی و استعمالی بر آن ندارند (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۵). عارف با به کار بردن «زبان اشارت» و مصطلحات ویژه‌ای که تجربه عرفانی آن را اقتضا می‌کند و منبع قرار دادن کشف و شهود، به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد (مستملی، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۱۶۰-۱۱۶۱)؛ موضوعی که دلالت بر یک رابطه شخصی و ذوقی دارد.

از سویی در تلقی کسانی که تفسیر اشاری را تأویل قرآن، به معنای عدول از معنای ظاهر متن می‌دانند (زرقانی، بی‌تا: ۳۶۷؛ ذهبی، بی‌تا: ۲/ ۳۵۲) ضوابط و شرایطی مطرح شده است که برامری فرا شخصی و فرا ذوقی دلالت دارد. ذهبی دو شرط و ضابطه را برای این تأویلات قرآنی ارائه می‌دهد: تأویل به مقتضای ظاهر لفظ باشد؛ یعنی میان تأویل و ظاهر لفظ چنان تناسبی باشد که لفظ آن تأویل را برتابد و دیگر اینکه قرینه‌ای در جای دیگر قرآن آن را تأیید کند (ذهبی، بی‌تا: ۲/ ۳۵۸). زرقانی نیز شروطی برای تأویل در نظر دارد که در صورت فراهم بودن این پنج شرط تأویل امکان‌پذیر است: یک: با معنای ظاهری آیات تعارضی نداشته باشد. دو: ادعا نشود که مراد آیه تنها همین معناست و نه معنای ظاهر آن. سه: تأویلی دور از ذهن و سخیف نباشد. چهار: معارض شرعی و عقلی بر آن نباشد. پنج: شاهی شرعی در تأیید آن وجود داشته باشد (زرقانی، بی‌تا: ۶۴۱).

همچنین ضابطه‌ای که معین می‌کند در بخشی از متن می‌توان از معنای ظاهری عدول کرد و در بخشی دیگر نمی‌توان عدول کرد، براین مبنا استوار است که فاصله گرفتن از معنای ظاهری لفظ یا برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر باید قائم بر دلیل و قرینه‌ای باشد، به گونه‌ای که اگر آن دلیل و قرینه نباشد نباید از معنای ظاهری لفظ دست برداشت (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱/ ۸۰؛ فخر رازی، بی‌تا: ۷/ ۱۸۹). همچنین اینکه آن معنا موافق کتاب و سنت باشد (آملی، ۱۴۲۲: ۱/ ۲۳۸) و با قرینه عقلی تأیید شود (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۰۲؛ نجار زادگان، ۱۳۸۷: ۲۱۳-۲۱۴).

در مورد موضع دیگر، اینکه با چه ضابطه و قاعده‌ای می‌توان از میان معناهاى بسیاری که همگی خلاف معنای ظاهری متن است، دست به ترجیح زد و یک معنا را برگزید، بدین گونه است که حمل لفظ دارای معانی مختلف، بر یکی از معانی، به شرط همسازی با ظاهر است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۴/ ۳۷۷) و باید ادله بر مراد بودن آن دلالت داشته باشد (ابن تیمیه، بی‌تا (ج: ۸)). معنای احتمالی در صورت تضاد نداشتن با آیات قرآن درست تلقی شود (میبودی، ۱۳۷۱: ۲/ ۲۱) و این تعیین معنایی با سیاق مطابقت داشته (عباسی، ۱۳۹۲: ۲/ ۱۶۱-۱۶۲) و موافق کتاب و سنت باشد (ابن تیمیه، بی‌تا (ج: ۱۱)). غزالی می‌نویسد: درباره لفظی که احتمالات معنایی گوناگون دارد، احتمال راجح معنای ظاهر و احتمال مرجوح معنای مؤول است (غزالی، ۱۳۲۲-۱۳۲۴: ۱/ ۳۳۶-۳۳۷، ۳۸۴-۳۸۷) و قائل به این است که هر تأویلی پذیرفته و مقبول نیست و دلیل لازم است. این دلیل گاهی قرینه (شرایط و اوضاع و احوال)، گاه قیاس و زمانی ظاهر دیگری است که از ظاهر خود لفظ قوی‌تر است. هرگاه احتمال و دلیل، هردو، قریب و هم‌قوه باشند، مجتهد باید به ترجیح و انتخاب آنچه به ظن او غالب است، مبادرت کند؛ با این حال وی اذعان دارد که این مطلب تحت ضابطه قطعی در نمی‌آید (همان، ۳۸۷-۳۸۹).

روایت دوم از تأویل: (رسوخ به لایه‌های زیرین معنا) و مسئله ضابطه‌مندی

نزد آنان که تأویل را عبور از معنای ظاهر متن و رسوخ به لایه‌های زیرین معنا قلمداد

می‌کنند، نیز این پرسش قابل طرح است که این سفر از لایه رویین به لایه‌های زیرین معنای امری ذوقی و شخصی و استحسانی است یا تابع دلیل معتبر و موجه؟ چگونه می‌توان به گونه موجه و معتبر نشان داد که یک متن، افزون بر معنای ظاهر، از میان چندین معنای محتمل، بر معنای فلان نیز دلالت دارد یا بر معنای بهمان دلالت ندارد. اگر ضابطه و قاعده‌ای در این میان نباشد، هر معنایی را می‌توان معنای زیرین یا باطن متن دانست. روشن است که در این کار، سازگاری با معنای ظاهر، شرط لازم است، اما هرگز شرط کافی نخواهد بود.

در سنت هرمنوتیک اسلامی، آیت‌الله محمدهادی معرفت یکی از کسانی است که به این معنا از تأویل باور دارد و دستیابی به این معنای متن را امری قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر می‌داند. وی دو ملاک برای شرایط تأویل صحیح متذکر می‌شود: ۱. رعایت مناسبت و ارتباط تنگاتنگ بین معنای ظاهری و باطنی، از این رو چون تأویل عبارت است از مفهوم عام منتزع از فحوای کلام، ناگزیر در انتزاع این مفهوم عام، باید مناسبت لفظی یا معنوی رعایت شود؛ ۲. رعایت نظم و دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام مورد تأویل و تجرید آن از قراین خاصه است تا حقیقت و مغز آن در قالب مفهوم عام هویدا گردد؛ همان که در منطق به عنوان قانون «سبر و تقسیم» و در اصول «تنقیح مناط» تعبیر می‌شود (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/ ۲۴-۲۵).

غزالی نیز که دغدغه اصلی او رسوخ به باطن متن و باطن جهان بوده و مبنای اساسی جهان‌شناختی‌اش را تمایز دو جهان غیب و شهادت و توازی و تطابق این دو عالم می‌داند (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۹-۵۰)، بر آن است که با مقرر نمودن قواعدی همچون لزوم تناسب لفظ با معنای مؤول و حفظ آن، و لزوم جمع ظاهر و باطن (غزالی، ۱۳۶۴: ۶۵-۶۶) به ارائه ضوابط و شرایطی برای تأویل دست یازد.

نزد باطنیان (اسماعیلیه) تأویل آیات همان بطون آیات است (کرمانی، بی‌تا: ۱۵۲-۱۵۵) که با عبور از معنای ظاهر متن و رسوخ به لایه‌های زیرین معنای می‌توان بدان دست یافت. سازگاری معنای باطنی با معنای ظاهری گرچه از شروط لازم و ضروری در نسبت

معنایی میان ظاهر و باطن است (بنگرید به: سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۷۹-۲۸۰) در تأویلات باطنیه این نسبت معنایی با توجه به سازوارهٔ فکری^۱ ایشان رعایت نشده است، بدین گونه که باطنیان مفاهیم و مبانی مفروض در دیدگاه خود را در واژگان به کاررفته در آیات (بنگرید به: سجستانی، ۲۰۰۰: ۲۲۴-۲۲۵، ۲۲۷؛ سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۱-۲۸۲) با روش ذوقی و استفاده از تأویلات عددی (همان، ۲۸۰، ۲۸۲-۲۸۳) می‌جویند، به گونه‌ای که در تأویلات آنان معنای جدیدی به واژگان آیات داده می‌شود (همان، ۲۱۷، ۲۲۰) که سبب شده آنان بدون مترتب شدن قرینه و ضابطه‌ای، واژگان به کار رفته در آیه را تأویل ببرند و نبود ارتباط دلالتی و زبان‌شناختی میان واژگان به کاررفته در آیه با مفهوم اراده شدهٔ تأویلی حاصل از آن، این امر را به ذهن متبادر می‌سازد که می‌توان از هر لفظی هر معنایی را اراده نمود و از آن به تأویل یاد کرد. این گونه تأویلات هیچ مبنای مقبولی نزد کتاب و سنت نداشته است (بنگرید به: سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۰) و تنها بر این امر تأکید دارد که می‌توان با تأویلات ذوقی از آیات قرآن آنچه دلخواه است، استخراج کرد. این شیوه با تحمیل آرای نامستدل و نگرش‌های خاص مذهبی بر آیات قرآن، مصداق بارز تأویل به رأی است که هم به لحاظ عقلی و هم به لحاظ نقلی نکوهیده است (همان، ۲۸۳).

در موضع دیگر: در انتخاب معنای یک متن، افزون بر معنای ظاهر، از میان چندین معنای محتمل، آن معنایی انتخاب می‌شود که ادله بر مراد بودن آن دلالت دارد، معنای تأویلی که با سیاق آیات پیش و پس سازگاری داشته است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱/ ۷۹-۷۸).

۱. در عقاید آنان اصطلاحاتی چون «ناطق»، «وصی»، «اساس»، «امام» و «حجت»، سلسله مراتب حدود و درجات دینی آنان به شمار می‌روند و فهم اسرار شریعت ممکن نیست مگر از طریق اصحاب و انصار ائمه و دعوات او (آقا نوری، ۱۳۸۱: ۲۷۹). گرچه در منظر آنان اسرار و رموز تأویل‌پذیر از طریق «ناطق» (پیامبر) نه بلکه از طریق «اساس» (وصی نبی) رمزگشایی می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۲) و معتقدند که تأویلاتشان را از ایشان اخذ نموده‌اند، تأویلات آنان مسند نبوده، بلکه همهٔ آن‌ها منسوب به علما و متفکران خودشان است (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۰).

۸۰) و مخالف با کتاب و سنت هم نباشد (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/ ۲۵۵؛ زرکشی، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۴۶-۲۱۶) و در قالب یکی از دلالت‌های عرفی کلام (مانند دلالت اقتضاء، تنبیه، ایما و اشاره یا دلالت مفهومی کلام، چه موافق و چه مخالف) بگنجد (بابایی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۱-۲۲) و روایت معتبر و قابل اعتمادی از پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه معصومین علیهم‌السلام از مقصود بودن آن از آیه خبر داده باشد و معنایی که برای آیه ذکر می‌شود، با ضروری دین، دلیل عقلی قطعی یا صحیح و ظاهر آیه یا روایت معتبری معارضه نداشته باشد (همان‌جا).

روایت سوم از تأویل: (اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی) و مسئله ضابطه‌مندی نزد آنان که تأویل را اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی قلمداد می‌کنند، صحبت و پرسش از ضابطه‌مندی تأویل این‌گونه خواهد بود: آیا می‌توان به گونه روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که تأویل ارائه شده از آیه به امر عینی و حقیقی اشاره دارد؟ یا به تعبیری دیگر فلان آیه قرآن به فلان امر خارجی عینی و حقیقی اشاره دارد؟ در وهله نخست ضروری می‌نماید قبل از بررسی پرسش از ضابطه‌مندی تأویل بدانیم در این تلقی منظور از اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی چیست؟ منظور از اعیان خارجی در دیدگاه ابن تیمیه تأویل اخبار قرآنی است که از آن خبر داده شده، آنگاه که تحقق خارجی پیدا کند. وی تحقق تأویل آنچه را که قرآن از وقوعش خبر داده است، در قیامت و منحصر به خداوند می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۳/ ۲۷۵، ۲۸۳، ۲۸۹؛ همو، بی تا (ب: ۱۸، ۲۸، ۱۲) و منظور از محسوس در دیدگاه او موجوداتی است که واقعیت و حقیقت عینی دارند، افراد موجود در خارج و موجودات غیبی اند که در آخرت قابل مشاهده‌اند. ابن تیمیه عالم و جهان آخرت را از سنخ مادیات می‌شمارد و تأویلات را به امور محسوس می‌برد (ابن تیمیه، بی تا (الف: ۳۰۹-۳۱۰).

و منظور از حقایق عینی در دیدگاه علامه طباطبایی این است که وی تأویل را نه از جنس لفظ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۸۴) و نه از سنخ معنا و مفاهیم الفاظ، بلکه امور

عینی می‌شمارد (همان، ۹۴-۹۵؛ ۳/۴۱، ۷۵) و می‌نویسد: در ماورای این قرآن که آن را می‌خوانیم، امری دیگر است که به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است و آن امر همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامید و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست و مانند الفاظ جمله جمله و قسمت قسمت نیست؛ و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست (همان، ۳/۸۴)، بلکه از امور خارجی و عینی است و اگر گفته می‌شود که آیات قرآن تأویل دارد در حقیقت وصف تأویل، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آن‌هاست، که اعمال انسان‌ها یا چیز دیگر است (همان، ۴۱).

تلقی صاحب المیزان از تأویل، حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی، چه احکامش، چه مواعظش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است و این حقایق امور عینی است که از بلندی مقام، ممکن نیست در چهاردیواری الفاظ قرار گیرد (همان، ۷۵).

اما پاسخ به پرسش از ضابطه‌مندی این قسم از تأویل را که به امر عینی و حقیقی اشاره دارد و می‌توان به شکل روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که فلان آیه قرآن به فلان امر خارجی عینی و حقیقی اشاره دارد، می‌توان در این کلام علامه جویا شد؛ آنجا که می‌فرماید: «تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد» (همان، ۷۱).

علامه طباطبایی بر این باور است که امور خارجی نام‌برده هر چند مدلول آیه نیستند، به این معنا که لفظ آیه بر آن امر خارجی دلالت ندارد، ولی از آن حکایت می‌کنند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند و آیات به نوعی از آن امور حکایت می‌کنند (همان، ۸۰). مسئله تأویل هم از همین باب است. حقیقت خارجیه که منشأ تشریع حکمی از احکام و یا بیان معرفتی از معارف الهیه است و یا منشأ وقوع حوادثی است که قصص قرآنی آن را حکایت می‌کند، هر چند امری نیست که لفظ آن تشریع و آن بیان و آن قصص به طور مطابقی بر آن دلالت کند، لیکن همین که آن حکم و بیان و حادثه از آن حقیقت خارجیه منشأ گرفته و

در واقع اثر آن حقیقت را به نوعی حکایت می‌کند، می‌گوییم: فلان حقیقت خارجی به تأویل فلان آیه است (همان جا).

علامه بر آن است که در سه جا^۱ از قصه یوسف عليه السلام «تأویل» حقیقتی است خارجی عینی که در خواب به صورت مخصوصی دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۵۸). وی می‌نویسد: تأویل از قبیل معنا که مدلول لفظ باشد، نیست و هرگز لفظی که خواب را شرح می‌دهد به تأویل خواب دلالت لفظی ندارد (همان، ۶۲)، بلکه در مورد خواب‌ها تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در صورت خاصی برای بیننده خواب جلوه کرده است (همان، ۶۳)، بدین صورت که «تأویل» در حوادثی استعمال شده که سرانجام رؤیا به آن حوادث می‌انجامد و آنچه صاحب رؤیا در خواب می‌بیند صورت و مثالی از آن حوادث است، پس نسبتی که میان آن حوادث و میان رؤیاها هست همان نسبتی است که میان صورت و معناست، صورتی که معنا به آن صورت جلوه می‌کند؛ و به عبارت دیگر، نسبتی است که میان حقیقت مجسم شده با مثال آن حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰/۳).

همچنین در قصه موسی و خضر در آیات ۷۱-۸۲ سوره کهف علامه بیان می‌دارد که «تأویل»، برگشت هرکاری به صورت و عنوان واقعی خویش است (همان، ۳۸)؛ نسبتی است که میان حقیقت مجسم شده با مثال آن حقیقت است (همان، ۴۰)؛ حقیقتی است که کارهایی که انجام داده از آن سرچشمه می‌گیرد و به منزله روح کار است و خود کار به نحوی به تأویل خود متضمن است (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۶۳).

بنابراین تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به نحوی تحقق‌دهنده و حامل و نشانه اوست، چنان که صاحب تأویل زنده به تأویل است و ظهور تأویل با صاحب تأویل است (همان، ۶۳-۶۴).

صاحب المیزان توضیح می‌دهد که در آیات ۷۱-۸۲ سوره کهف لفظ به تأویلی که

۱. یوسف / ۴۱، ۴۷-۴۹ و ۱۰۰.

خضر برای موسی کرده، دلالت ندارد (همان، ۶۲-۶۳). خضر کشتی را سوراخ می‌کند و پس از آن پسری را می‌کشد و پس از آن دیوار کجی را راست می‌کند و در هر مرحله موسی علیه السلام اعتراض می‌نماید. خضر در مقام جواب برآمده، حقیقت و منظور اصلی از کارهایی را که به امر خدا انجام داده بود بیان می‌کند و آن را تأویل می‌نامد (همان، ۶۰).

علامه بیان می‌کند: آنچه خضر به موسی خبر داد صورت و عنوان کارهایی بود که در مورد کشتی و دیوار و پسر بچه انجام داد. موسی علیه السلام از آن صورت‌ها و عناوین بی‌خبر بود و به جای آن صورت‌ها، عناوینی دیگر را تصور کرده بود؛ عناوینی که با عقلش وفق نمی‌داد و وادارش می‌کرد با بی‌طاقتی هر چه بیشتر اعتراض کند.

صورتی که موسی علیه السلام از سوراخ کردن کشتی تصور کرده بود، این بود که خضر می‌خواهد اهل کشتی را غرق کند و صورتی که از چیدن دیوار تصور کرده بود، این بود که می‌خواهد مزدی بگیرد و به اصطلاح سوروساتی فراهم کند و صورتی که از کشتن آن پسر بچه تصور کرده بود، این بود که وی مردی آدم‌کش است و از این عمل لذت می‌برد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۸).

و تأویلی که خضر برای کارهای خود ذکر کرد، این بود که گفت: کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند، خواستم معیوبش کنم، چون که در راه آنان شاهی بود که همه کشتی‌ها را به غصب می‌گرفت. اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند، ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند و خواستم پروردگارشان پاکیزه‌تر و مهربان‌تر از آن عوضشان دهد؛ اما دیوار از دو پسریتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند (همان، ۳۸).

با این حال، ضابطه‌ای که علامه طباطبایی برای تلقی خود از تأویل عنوان می‌کند، این است که او هر امر خارجی را تأویل آیه نمی‌داند، بلکه امور خارجی را که نسبت آن به کلام، نسبت ممثّل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد، می‌پذیرد.

نتیجه

همه کوشش‌های مطرح شده نشان می‌دهد که در ساحت تأویل، ضابطه‌مندی امری ممکن، مطلوب و بلکه بایسته است و اعتبار تأویل در گرو «ضابطه‌مندی» آن قلمداد می‌شود؛ ضابطه‌ای که محصول پرسش از تلقی‌های متفاوت معنای تأویل است. توجه به متعلق تأویل و معنایی که به آن راهبراست و تفکیک پرسش ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری معنایی تأویل، ضابطه‌ای مشخص و متناسب با فحوای آن معنای تأویل را می‌طلبد. این مرزبندی و تفکیک پرسش با توجه به اهمیتی که بحث ضابطه‌مندی تأویل در سنت هرمنوتیک اسلامی در فهم مبانی قرآن دارد، دارای نقشی بسیار تعیین‌کننده و مهم است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آفانوری، علی، «اسماعیلیه و باطنی‌گری»، در کتاب *اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۱ ش.
۳. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۴. آملی، سید حیدر، *تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *الإکلیل فی متشابه والتأویل*، تصحیح محمد الشیمی شحاته، دار الایمان، اسکندریه، بی‌تا (ب).
۶. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *الرد علی المنطقیین*، دار المعرفه، بیروت، بی‌تا (الف).
۷. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *مقدمه فی اصول التفسیر*، دار القرآن الکریم، بیروت، بی‌تا (ج).
۸. ابن تیمیه حرانی، احمد، *مجموعه فتاوی*، تحقیق مروان کجک، دار الكلمة الطیبه، مصر، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م.
۹. ابن حزم، علی، *المحلی*، دار الآفاق الجدیده، بیروت، بی‌تا.
۱۰. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. ابن قیم جوزیه، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله*، تحقیق سید ابراهیم، دار الحدیث، قاهره، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

۱۳. ابوزید، نصر حامد، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، نیلوفر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. ابو عبیده، معمر بن مثنی، *مجاز القرآن*، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۳۸۱ ق.
۱۵. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، سمت، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. پاکتچی، احمد، «تأویل»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. پاکتچی، احمد، «تفسیر»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. حکیمی، محمدرضا، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، دلیل ما، بی جا، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. ذهبی، محمد حسین، *التفسیر والمفسرون*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۱. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن ۲*، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. زرکانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه محسن آرمین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، بی تا.
۲۴. زرکشی، بدرالدین محمد، *البحر المحیط فی اصول الفقه*، وزارت اوقاف کویت، بی تا.
۲۵. زرکشی، بدرالدین محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی نا، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.
۲۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف*، البلاغه، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. سجادی، سید ابراهیم، «بازنگری در حقیقت تأویل»، *پژوهش های قرآنی*، شماره ۲۱ و ۲۲، تابستان ۱۳۷۹ ش، ص ۹۶-۱۲۹.
۲۸. سجستانی، ابویعقوب، *الافتخار*، تحقیق اسماعیل قربان حسین پوناوالا، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۰ م.
۲۹. سعیدی روشن، محمد باقرو دیگران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. سیدان، سید جعفر، *بحثی پیرامون مسئله ای از معاد*، ولایت، مشهد، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش / ۱۴۲۱ ق.
۳۲. شاکر، محمد کاظم، *روش های تأویل قرآن*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. شاکر، محمد کاظم، *مبانی و روش های تفسیری*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش.

۳۴. شنوقه، سعید، *التأویل فی التفسیر بین المعتزلة والسنه*، المكتبة الازهرية للتراث، قاهره، بی تا.
۳۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، ۱۳۶۶ ش.
۳۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *سه رساله فلسفی (المسائل القدسیه، متشابهات القرآن وأجوبة المسائل)*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. صاوی جوینی، مصطفی، *شیوه های تفسیر قرآن کریم*، ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۷ ش.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، *قرآن در اسلام*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ش.
۴۰. طیب حسینی، سید محمود، «تفسیر کلیات: تعریف ضرورت، اهمیت و تفاوت آن با تأویل»، در *دایرة المعارف قرآن کریم*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، ۱۳۸۲ ش.
۴۱. عباسی، مهرداد، «تفسیر قرآن، دوره آغازین و میانه»، در *دایرة المعارف قرآن*، حکمت، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۴۲. علوی مهر، حسین، *روش ها و گرایش های تفسیری*، اسوه، قم، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. امید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۴. غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بی نا، بولاق، ۱۳۲۲-۱۳۲۴ ش.
۴۵. غزالی، محمد بن محمد، *مشکاة الانوار*، ترجمه صادق آیینه وند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بی نا، قاهره، بی تا.
۴۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز*، تحقیق محمدعلی نجار، بی نا، بیروت، بی تا.
۴۸. قاضی عبدالجبار، عمادالدین ابی الحسن، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، المكتبة الازهرية للتراث، قاهره، ۲۰۰۶ م.
۴۹. قاضی عبدالجبار، عمادالدین ابی الحسن، *شرح اصول خمسہ*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۵۰. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، بی نا، قاهره، ۱۳۷۴ ش.
۵۲. کرمانی، حمیدالدین، *مجموعه رسائل کرمانی*، تحقیق مصطفی غالب، مؤسسه

- الجامعیه، بیروت، بی تا.
۵۳. کمالی دزفولی، سید علی، *قانون تفسیر*، کتابخانه صدر، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۵۴. گلدزیهر، ایگناس، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۵۵. مروارید، حسنعلی، *ملاحظات پیرامون مبدأ و معاد*، ترجمه حمیدرضا آژیر، رایزن، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۵۶. مستملی، اسماعیل، *شرح التعریف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، اساطیر، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۵۷. معرفت، محمد هادی، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب*، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۸ ق.
۵۸. معرفت، محمد هادی، «تأویل معیار و شاخصه تأویل صحیح، فرق میان تفسیر و تأویل و ظهور و بطن قرآن»، *بینات*، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۷۴ ش، ص ۳۸-۴۳.
۵۹. معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹ ش.
۶۰. مغربی، علی عبدالفتاح و عاطف العراقي، *الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائد الاتجاه العقلي*، الهيئة العامة لشئون المطابع، قاهره، ۱۹۹۳ م.
۶۱. ملکی میانجی، علی، *توحید الامامیه*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۶۲. ملکی میانجی، علی، «مکتب تفکیک - عرفان قرآن برهان»، *بینات* (مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، شماره ۳۹ و ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش، ص ۲۶۷-۳۱۲.
۶۳. مؤدب، سید رضا، *روش های تفسیری قرآن*، اشراق، قم، ۱۳۸۰ ش.
۶۴. میبیدی، رشیدالدین احمد بن سعد، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۶۵. ناصر خسرو، ابومعین، *وجه دین*، طهوری، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۶۶. نجار زادگان، فتح الله، *رهیافتی به مکاتب تفسیری*، دانشکده اصول دین، قم، ۱۳۸۷ ش.
۶۷. یمانی، علی ولید، *دافع الباطل و حنف المناضل*، تحقیق مصطفی غالب، مؤسسه عزالدین، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

68. Daallmayer. F. & McCarthy. T. (1967), A Review of Gadamer Truth and Method, eds Understanding and Social Inquiry. Indiana: Notre dame press.
69. Edvard p. (1972). The encyclopedia of philosophy. Macmillan, New York.
70. Muller- volmer, k. (1986). Hermeneutics reader. New York: continuum.
71. Palmer, Richard E. (1969). Hermeneutics. North Western University Press.
72. Weinsheimer. J. (1985), Gadamer's Hermeneutics, New haven and London.

نظریه قرآنی «سلامت قلب» و طب انگاری اخلاق

سعیده فخار نوغانی^۱

چکیده

یکی از جریان‌های مهم در اخلاق پژوهی در تمدن اسلامی، طب انگاری اخلاق است. در منشأ پیدایش این جریان می‌توان به تأثیرپذیری اخلاق پژوهان از سنت تفسیری اشاره کرد. دانشمندان علم اخلاق با الهام گرفتن از مفاهیم قرآنی، مانند بیماری و سلامت قلب، فضائل و رذائل اخلاقی را با انگاره بیماری و سلامت بررسی کرده‌اند. قرائن مؤید این نظریه که در این نوشتار واکاوی شده، با بررسی معانی و وجوه «قلب» و «بیماری» و نیز تعیین مصادیق بیماری قلب در تفاسیر آیات دوازده‌گانه «فی قلوبهم مرض» قابل ردیابی است. مفسران با ذکر دلایل اینکه چرا قرآن از کلمه «مرض» در این آیات استفاده کرده است، به ایجاد انگاره طبی یا مدل پزشکی در تحلیل بیماری‌های اخلاقی و فکری کمک کرده‌اند. این امر می‌تواند در نهایت به ایده نظریه قرآنی سلامت بینجامد.

کلیدواژه‌ها: نظریه قرآنی سلامت، سلامت قلب، بیماری قلب، طب انگاری اخلاقی، مرض.

۱. عضو گروه فلسفه و کلام اسلامی و هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه - مدرسه خواهران،

Fakharsa8@miu.ac.ir

نماینده‌گی خراسان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۶.

مقدمه

یکی از جریان‌های مهم در اخلاق پژوهی در تمدن اسلامی، طب‌انگاری اخلاق است. طب‌انگاری در اخلاق یکی از رویکردهای اخلاق‌نگاری است که می‌توان آن را در آثار جالینوس، پزشک یونانی جستجو نمود. رساله او در «درمان هوی» و رساله «درمان خطای نفس»، مواجهه طبیبانه او را با علم اخلاق نشان می‌دهد. ابواسحاق کندی فیلسوف مسلمان (م ۲۵۳) نیز با بیماری تلقی کردن حزن و اوائه روش‌هایی برای پیشگیری و درمان، در همین جریان قرار دارد. ابویزید بلخی (م ۲۳۵) رساله‌ای در مصالح الأبدان و الأنفس دارد که در آن به امراض نفسانی و رذائل اخلاقی می‌پردازد. او شناخت نفس را راه درمان این بیماری‌ها می‌داند. فارابی در **فصول منتزعه** نیز به همین جریان تعلق دارد (فرامرزمملکی، ۱۳۸۹: ۲۱) محمد بن زکریای رازی (م ۹۲۵) با کتاب **طب روحانی** خود که در آن به شناخت بیماری‌های نفس و راه‌های درمان و پیشگیری آن‌ها می‌پردازد، سرآغاز پژوهش‌های اسلامی در حوزه اخلاق سلامت محور است. سلامت معنوی نفس از دیدگاه فخر رازی با حاکمیت عقل بر دیگر قوا و مبارزه با هوای نفس تحقق می‌یابد (سید قریشی و احمدپور، ۱۳۹۵: ۱۷۵). نگاهی اجمالی به فصول کتاب **طب روحانی** که در آن به پدیدارهایی چون عشق، خودبینی، دل‌نگرانی‌های انسانی، دروغ، رشک، آزمندی و دنیاطلبی به عنوان بیماری‌های اخلاقی اشاره داشته است و مقدم کردن فصل «در سرکوبی هوی و راندن آن» بر این موارد و نیز تعیین هدف نهایی طب روحانی به بهسازی اخلاق نفس، نشان از ادبیات سلامت محور دارد (بنگرید به: رازی، ۱۳۸۲: ۱۱۱/۲-۱۱۵).

در رواج این جریان دو عامل مؤثر بوده است: سازگاری با آموزه‌های اسلامی و رواج اخلاق پژوهی نزد طبیب فیلسوفان. دانشمندان علم اخلاق با الهام گرفتن از مفاهیم قرآنی، مانند بیماری و سلامت قلب، فضائل و رذائل اخلاقی را با انگاره بیماری و سلامت بررسی کرده‌اند که این امر لوازمی را در پی داشته است. از جمله این لوازم می‌توان به کاربردی

شدن اخلاق، سنجش‌پذیری نظریه‌های اخلاقی و... اشاره کرد.^۱ در این نوشتار با نگاه به میراث مطالعات قرآنی نزد اندیشمندان مسلمان، سهم این مسئله را در ایجاد و گسترش اخلاق طب‌انگارانه بررسی می‌کنیم. ایده متفاوت نوشتار حاضر، اثبات این مسئله است که مفاهیم قرآنی در ایجاد این انگاره در اخلاق مداخلیت دارند. بدیهی است این امر نیازمند مطالعات دقیق آیات ناظر به مفهوم بیماری قلب است که با لفظ «مرض» از آن یاد شده است. واژه «مرض» در نُه سوره و دوازده بار به صورت «مرض» و یک بار به صورت «مرضاً» آمده است. صورت فعلی این واژه نیز عبارت «مرضت» است که در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام نقل شده است. این واژه فقط در کنار قلب در قرآن ذکر شده و محمول هیچ موضوع دیگری قرار نگرفته است (البته حالت جمع این کلمه به صورت «مرضی» و به تنهایی به کار رفته است).

این نوشتار با بررسی نسبت مفهومی و مصداقی «بیماری قلب» و بیماری‌های اخلاقی در سنت تفسیری به ارزیابی ادعای یادشده می‌پردازد. نتیجه این بررسی‌ها و ارائه این شواهد می‌تواند به تبیین نظریه قرآنی سلامت در خصوص بیماری‌های اخلاقی بینجامد. این نظریه متناظر با مدل پزشکی که یکی از مدل‌های رایج در تحلیل روان انسان بوده، قابل بررسی است، هرچند که بررسی ابعاد دقیق این نظریه، مسئله مجزایی است که شایسته است در پژوهش دیگری به آن پرداخته شود. روش پژوهش در این نوشتار تحلیلی است که پس از گردآوری داده‌های قرآنی و آرای تفسیری براساس ترتیب تاریخی، درباره کلیدواژه‌های اصلی این پژوهش، یعنی واژه‌های «قلب» و «مرض» انجام شده است. استنباط مدل سلامت محور از آرای تفسیری با تجزیه و تحلیل تبارشناسی دیدگاه‌های مفسران صورت گرفته است.

۱. برای مطالعه بیشتر این آثار و لوازم آن، بنگرید به: فرامرز قراملکی، احد و سیده مریم حسینی، «طب‌انگاری اخلاق و لوازم آن»، *فصلنامه علمی ترویجی اخلاق*، ۱۳۹۰؛ ۷۳-۸۸.

۱. مدل‌های بررسی سلامت روان

مدل‌ها و انگاره‌هایی که براساس آن به آسیب‌شناسی روانی می‌پردازند، شامل موارد ذیل است:

الف) مدل آماری: بهنجاری و نابهنجاری در این مدل، دلالت بر فراوانی رفتار خاصی دارد. رفتار نابهنجار رفتاری است که از حد متوسط و معمول منحرف شده باشد؛ برای نمونه، دودلی یک رفتار نامعمول است (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۴۲).

ب) مدل پزشکی: برخی رفتار نابهنجار را معلول مسائل و مشکلات یا بدکارکردن درونی بدن می‌دانند.

ج) مدل رفتاری: در این مدل رفتار بیمارگونه یک رفتار آموخته شده است؛ برای نمونه، خجالت یک پاسخ آموخته به تجربه منفی با دیگران است.

د) مدل انسان‌گرایی: روان‌شناسان انسان‌گرا به کمال‌جویی و رشد انسان توجه دارند. براین اساس، بیماری نتیجه موانع درونی است که مانع کمال‌جویی انسان می‌شود؛ برای نمونه، خودپنداری منفی شخص را از فعالیت و موفقیت در جلب توجه دیگران بازمی‌دارد.

ه) مدل اصالت وجودی: در این مدل اولین نیاز آدمی تحقق خود است. فرد در محیط اجتماعی تلاش می‌کند تا خودش باشد و در صورت ناکامی و مجبور شدن به تأمین رضایت دیگران، گرفتار اختلال روانی می‌شود.

و) مدل اجتماعی- فرهنگی: در این مدل به تأثیر متغیرهای اجتماعی و فرهنگی از جمله آموزش و پرورش، شغل و وضعیت اقتصادی تأکید می‌شود (همان، ۹۹۴).

ض) مدل آرمانی‌نگریا تعیین‌الگوی بهنجار: در این مدل با توسل به یک الگوی فرضی، رفتارهای افراد با الگوسنجیده می‌شود. (دادستان، ۱۳۹۰: ۲۶).

۲. مطالعات قرآنی در بیماری و سلامت قلب

تأثیرپذیری پژوهش‌های اخلاقی و مواجهه طب‌انگاران با اخلاق در اخلاق پژوهان مسلمان ریشه در مفاهیم و مصادیق ارائه شده در سنت تفسیری دارد. در ادامه شواهدی

براین مسئله ارائه می‌شود:

۲-۱. معنای واژه قلب در قرآن

لغت‌شناسان و مفسران مسلمان در معنای واژه قلب موارد ذیل را گزارش کرده‌اند: برگرداندن و وارونه کردن یک شیء، محض یک شیء و مرکز و وسط یک شیء، معانی سه‌گانه‌ای است که ذیل واژه قلب آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۷۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۵/ ۴۳۵؛ زمخشری، ۱۳۹۹: ۵۱۹). چهارمین معنا قلب صنوبری است که در کنار قلب به معنای نفس یا روح انسان قرار می‌گیرد. کتاب *مجمع البحرین* قلب را به دو معنا می‌داند: معنای اول همان لحم صنوبری است که مشترک میان انسان و حیوان و حتی مشترک میان انسان زنده و مرده است. اما معنای دوم لطیفه ربانی است که به این قلب صنوبری تعلق دارد و تبیین تعلق آن امری بسیار دشوار است؛ برای نمونه، می‌توان آن را از نوع تعلق عرض به معروض یا اوصاف به موصوف یا ابزار برای صاحب آن یا متمکن به مکان دانست. این لطیفه ربانی همان نفس یا روح انسان است که مُدرک معارف و مخاطب عقاب و پاداش می‌باشد. شاهد مثال احادیث ذیل است: قَوْلُهُ ﷺ: «لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ يُقْبَلُ بِقَلْبِهِ عَلَى اللَّهِ إِلَّا أَقْبَلَ اللَّهُ بِقُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۴۸). کتاب *التحقیق* ماده کلمه قلب را امری واحد می‌داند و آن تحول مطلق است. در این کتاب، قلب، عضو صنوبری است که منبع حیات و حرکت است. قلب روحانی باطنی همان روح مجرد متعلق به قلب بدنی است که حرکت و عمل و حیات به او منسوب است. این قلب همان نفس ناطقه انسانی است که در عین وحدت جامع قواست. حاکم مطلق در وجود انسان، روح است که در روحانیات بی‌واسطه و در بدن به واسطه قلب انجام می‌شود. در نهایت قلب و نفس و روح به معنای واحد است و هریک در مورد مناسب خود به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹/ ۳۰۵).

در کتاب *قاموس قرآن* نیز مراد از قلب را در قرآن سه چیز معرفی می‌کند: قلب معمولی، باطن و درون انسان و نفس مدرکه و روح. اولی حالاتی چون اعتقاد و تکذیب، خوف،

اضطراب، شادی، غصه و دلسوزی و اطمینان را درک می‌کند و دومی متّصف به ضیق، شرح، حاوی معلومات بودن، تفکر، کسب، قساوت، دخول ایمان، انحراف، زیغ و ممهور بودن می‌شود. معنای سوم روح است که طبق آیه «وَلَكِنْ نَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶) به تعقل متّصف می‌شود (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۶ / ۲۹-۳۰). در این کتاب آیه «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره / ۲۲۵) از جمله شواهدی است که مراد از قلب انسان را نفس و روح می‌داند، چون تفکر، تعقل، حبّ، بغض، خوف و امثال آن، کسب و اکتساب است و این جز به انسان نسبت داده نمی‌شود (همان‌جا).^۱

۲-۲. وجوه قلب در قرآن

پس از معناشناسی قلب لازم است به وجوه کلمه قلب اشاره‌ای داشته باشیم. در کتاب الوجوه والنظائر لالفاظ کتاب الله العزیز سه وجه برای قلب ذکر شده و مؤلف در برابر هر وجه به آیه مورد نظر استناد کرده است: وجه اول «عقل»، در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق / ۳۷). وجه دوم «رأی» در آیه «وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر / ۱۴). وجه سوم قلب صنوبری است که در صدر قرار دارد، در آیه «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶). (دامغانی، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۵۸). در کتاب قاموس قرآن به سه وجه قلب معمولی که صدر معادل آن است، باطن و درون انسان که مرکز ثقل آن همان سینه و نفس است و نفس مدرکه یا روح اشاره شده است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۸-۳۰). نیشابوری نیز تنها به دو وجه اشاره کرده که شامل قلب به معنای ظاهری آن و عقل است (حیری نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۵۴). از میان وجوه ذکر شده؛ یعنی عقل، رأی، روح، نفس ناطقه، قلب صنوبری، فؤاد به معنای دل یا به معنای صدر و درون و باطن انسان، آنچه که با نظریه طب انگاری در اخلاق سازگار است، یکسانی قلب با نفس ناطقه است که بستر فلسفی مباحث اخلاق طب انگارانه را تأمین می‌کند. شواهد یادشده گزارشگر آرای

۱. دیدگاه نهایی نویسنده در این کتاب درباره معنای قلب در این آیه باطن و درون انسان است، نه نفس.

اندیشمندان در این خصوص است.

۲-۳. معنای واژه «مرض» در قرآن

در کتاب‌های لغت و مفردات، معانی زیر برای واژه مرض ذکر شده است:^۱

معنای اول فتور و ضعف است و مرض قلب، فتور از حق می‌باشد. اکثر کتاب‌های لغوی این معنا را از این عرفه نقل می‌کنند. مثال‌های مؤید این معنا در زبان عربی ترکیباتی از قبیل لیل، شمس، ریح، ارض و عین است که جمع آن‌ها با صفت مریض بر نوعی ضعف دلالت دارد. در مثال‌های مذکور شب تاریک و بی‌ستاره، خورشید بی‌فروغ، باد سست، زمین ناامن، چشم و نگاه خسته، نشان از سستی و بی‌رمقی موصوف دارد (عسکری، ۱۴۲۸: ۴۴۸).^۲

معنای دوم نقصان است؛ زیرا بدن بیمار ناقص القوه است. بر این اساس قلب مریض نیز ناقص در دین می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۹: ۲۳۲/۷).

معنای سوم اظلام الطبیعه است. کتب لغت این معنا را به ابن اعرابی منسوب می‌دانند. در این معنا طبیعت انسانی دارای صفا و روشنی است و بیماری زمانی حاصل می‌شود که ظلمت و تاریکی جایگزین صفا و نورانیت شود (همان‌جا).

معنای چهارم بیماری را خروج از صحت می‌داند. این نوع معناشناسی تعریف شیء به ضد آن است. در این تعبیر هر چیزی که حالت سلامت و صحت را تغییر دهد، مصداق بیماری است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۱).

در معنای پنجم، بیماری خروج از اعتدال و اعتیاد به حالت اعوجاج و شذوذ است. در این معنا هر آنچه که جریان طبیعی و حالت میانه را برهم زند بیماری است. این معنا

۱. ترتیب تاریخی در گزارش معانی لحاظ شده است.

۲. در تمامی مباحث جستجوی معنا در این مقاله ارجاعات متعدد مؤید یک معنا لحاظ گردیده و فقط برای اختصار در ارجاع به یک معنا اکتفا شده است.

فقط به انسان اختصاص دارد و می‌تواند هم شامل بیماری‌های جسمی و هم رذائل نفسانی شود (ابن منظور، ۱۴۱۹: ۲۳۲/۷). در کتاب التحقيق اصل واحد در میان معانی بیماری را همین امر دانسته و آن را علاوه بر انسان به حیوانات و نبات نیز تعمیم می‌دهد. در این کتاب بیماری هم در جسم انسان و هم در روح و باطن محقق می‌شود. نفس انسان دارای سه نوع تعلق است: تعلق به ماده، تعلق به مافوق ماده و تعلق به خود. نفس فقط در حالت دوم دارای سلامت است و در حالت اول و سوم به سبب حصول صفات رذیله بیماری حاصل می‌شود. حرص، طمع، حسد و غضب، بیماری‌های مربوط به تعلق نفس به عالم ماده و تکبر، تجبر، تحقیر و اهانت، بیماری‌های نفس مربوط به تعلق به خود است. بر این اساس کفر و نفاق بیماری محسوب می‌شوند؛ زیرا با حقیقت نورانی ایمان و یقین در تعارض هستند. کفر، حاصل از حب نفس و نفاق حاصل از حب دنیاست و ازاله این دو منوط به ازاله مبدأ آن‌ها می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۷۶/۱۱).

۲-۴. وجوه واژه مرض در قرآن

در کتاب‌های وجوه و نظائر، شش وجه برای واژه مرض بر شمرده‌اند. این وجوه عبارت‌اند از: «بیماری بدن» که شاهد مثال آن، آیات ۱۸۴ و ۱۹۶ سوره بقره، آیه ۹۱ سوره توبه و آیه ۱۷ سوره فتح است. «شک» که شاهد مثال آن، آیه ۱۰ سوره بقره، آیه ۱۲۵ سوره توبه، آیه ۲۰ سوره محمد و ... است. «فجور» که شاهد مثال آن، آیات ۳۲ و ۶۰ سوره احزاب است. «جراحت» که شاهد مثال این وجه آیه ۴۳ سوره نساء می‌باشد. البته در نهایت این معنای چهارم را به معنای اول ملحق می‌کنند؛ زیرا جراحت یکی از مصادیق بیماری بدن است. این وجه در کتاب تصحيح الوجوه و النظائر آقای عسکری ذکر نشده است (حیری نیشابوری، ۱۴۲۲: ۵۱۸). وجه پنجم «غم» است. این وجه از معنای مرض به این دلیل است که غم مانند حسد، قلب را از حال خود تغییر می‌دهد و مقصود از این حالت، غم و اندوه منافقان از پیشرفت دین اسلام است که در بخش معناشناسی به آن اشاره می‌شود (عسکری، ۱۴۲۸: ۴۴۸). «نفاق» نیز به عنوان یکی از وجوه واژه محل بحث ذکر شده

است؛ زیرا شأن نزول اکثر آیات حاوی این واژه درباره منافقان است (همان‌جا).
 به نظر می‌رسد که استقرای برخی از وجوه یادشده براساس مصادیق این واژه صورت گرفته است. از این رو، مسئله قابل بررسی است که آیا تعدد مصادیق می‌تواند به تعدد وجوه معنایی یک واژه بینجامد؟ در بحث حاضر آیا می‌توانیم شک و فجور را از وجوه واژه مرض تلقی کنیم. این امر مستلزم بررسی معناشناسی واژه و بیان مصادیق است که در محدوده مسئله مقاله حاضر نمی‌باشد.

۲-۵. مصادیق بیماری قلب در آیات قرآن

براساس استقرای آیات دوازده‌گانه‌ای که واژه مورد نظر در آن‌ها به کار رفته است، مفسران مصادیق متعددی را برای این بیماری برشمرده‌اند. این مصادیق را می‌توان بیش از ۲۰۰ مورد دانست که هم بیماری‌های اخلاقی، مثل حسد، تهمت، جبن و عداوت و هم اختلالات در باورها و اندیشه‌ها، مانند شک، نفاق و ضعف ایمان را شامل می‌شود. برای پرهیز از طولانی شدن نوشتار، به ذکر خلاصه‌ای از محتوای این آیات دوازده‌گانه اکتفا می‌شود.

– مصادیق مرض در آیه ۱۰ سوره بقره^۱ که شأن نزول آن مربوط به منافقان است، شامل موارد ذیل می‌باشد: شک (شک در سوره‌های نازل شده به این معانی است: تحیر؛ یعنی حالت مذبذب بودن میان یقین و انکار، شک و ریب در امر خدا، شکی که با آن وارد اسلام شدند)، نفاق، زنا، مرض در اعتقاد آن‌ها؛ یعنی در دین (مقصود تصدیق پیامبر یا تصدیق به آنچه پیامبر آورده است)، عداوت، غم و اندوه به سبب ظهور امر پیامبر بر اعداء، وجع حاصل از حسد، الم قلب، ریب، تهمت، جبن (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۱۹۷؛ شبیبانی، ۱۴۱۳: ۹۵/۱)، احتجاب از لذات عقلی، جحد و تکذیب و شبهه گمراه‌کننده که قادیان در ادله و ایمان است و بین عقل و ایمان فاصله می‌اندازد (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱/۶۶)، اعتقاد نداشتن

۱. «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ».

به اصول اسلام (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۶۷/۱)، ضعف ادراک و تعقل در فهم دین (مراغی، بی تا: ۵۱/۱)، آفات اجتماعی و نفسانی (ابوزهره، بی تا: ۱۲۵/۱) و ضعف ایمان (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۵/۱).

– آیه ۵۲ سوره مائده^۱ در خصوص منافقانی است که از ترس از دست دادن امکانات و موقعیت های بهتر برای معیشت با یهود و نصارا طرح دوستی ریختند. تمامی تفاسیر ذیل این آیه مصداق بیماری را شک و نفاق معرفی کرده اند. علامه طباطبایی در تفسیر ارزشمند المیزان به دلیل مساعد بودن با سیاق آیات، منافقان را در این آیه منافقان اصطلاحی نمی داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۱۴/۵).

– در آیه ۴۹ سوره انفال^۲ منافقون در کنار «فی قلوبهم مرض» ذکر شده است. مصداق مهم ذکر شده در ذیل «فی قلوبهم مرض» عبارت اند از: کفار (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲/۱۱۹؛ ابن عرفه، ۲۰۰۸: ۲/۲۸۸)، مشرکان، یا شک کنندگان در اسلام (طوسی، ۱۴۱۳: ۵/۱۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۸۴۶). برخی دیگر علاوه بر دو مصداق اخیر، مرتابون را معرفی کردند؛ یعنی کسانی که عداوت نبی را در دل پنهان کردند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/۲۱۷). حسادت نیز از موارد گزارش شده است (مغنیه، ۱۴۲۵: ۲۳۱).

تفسیر المیزان نیز در اینجا بر ضعف ایمان تأکید می کند و منافقان و «فی قلوبهم مرض» را از هم متفاوت می داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۹/۵).

– در تعیین مصداق مرض در آیه ۱۲۵ سوره توبه^۳ اکثر تفاسیر به نفاق و شک اشاره کرده اند. موارد اختلافی تفاسیر بدین شرح است: بیمار دلی در مواجهه با زنان (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۶/۱۹۱۵)، بغض نسبت به اسلام و مسلمانان (مبیدی، ۱۳۷۱: ۴/۲۳۸)، کفر

۱. «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ».

۲. «إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَوْلًا دِينَهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

۳. «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ».

(بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۲/۳).^۱

از تفسیر منهج الصادقین به بعد برخی از تفاسیر به حسادت نیز در تعیین مصداق اشاره کرده و یک مسئله اخلاقی را مصداق بیماری دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۰۱: ۳۴۶/۴ و سه تفسیر دیگر). تفسیر نمونه نیز به صراحت مصداق بیماری را ناظر به امور اخلاقی و انحرافات روانی معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۱/۸)، در حالی که تقریباً تمامی تفاسیر مرض را ناظر به سوء عقیده تفسیر کرده‌اند.

آیه ۵۳ سوره حج^۲ درباره تلاش شیطان در نقش برآب کردن نقشه‌های پیامبران است. هرگاه پیامبران آرزو می‌کردند که مردم هدایت شوند، شیاطین با القای وسوسه این هدف را از بین می‌بردند. در این آیه از این امر به عنوان سنت الهی تعبیر شده که وسوسه شیطان ابزاری برای ابتلا و آزمایش الهی برای دو گروه بیمار دلان و سنگدلان است. تفاسیر ذیل این آیه در تفسیر «فی قلوبهم مرض» به این موارد اشاره کرده‌اند: شک، نفاق، شک در صداقت رسول خدا، شرک و کفر که تقریباً نود درصد تفاسیر شک و نفاق را ذکر کرده‌اند. برخی نیز کبر، حسد، حب دنیا و حب ریاست را مصداق مرض دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۹۹/۸؛ نه‌اوندی، ۱۳۸۶: ۴/۳۵۵). علامه طباطبایی نیز مرض را از بین رفتن حالت استقامت قلب در تعقل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۵۵۴).

در آیه ۵۰ سوره نور^۳ هم‌نشین «فی قلوبهم مرض»، ارباب (شک) است. پس ظاهراً مرض در این آیه شک نیست. تفاسیر موارد ذیل را بیان کرده‌اند: کفر، شرک، نفاق از قول قتاده (تیمی، ۱۴۲۵: ۱/۴۵۷)، اعراض از خدا، میل به مال، تمایل به ظلم به دلیل آخر آیه، عدول، نوعی فساد از اصل فطرت. اما تفاسیر زیادی شک را هم مصداق آیه دانسته‌اند. به طور کلی شک و نفاق، بیشترین درصد را در تفسیر این آیه دارند.

۱. حدود هفت تفسیر دیگر این مصداق را ذکر کرده‌اند.

۲. «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ».

۳. «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ اذْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ».

- در آیه ۱۲ سوره احزاب^۱ چون منافقون و «فی قلوبهم مرض» در کنار هم آمده‌اند، مرض را ظاهراً نمی‌توان به معنای نفاق دانست؛ اما از آنجا که تفسیر مرض به معنای نفاق مشهور است، به همین دلیل مفسران به دو گونه تفسیر کرده‌اند: یا مرض و نفاق را واحد دانسته و آن را به نفاق معنا کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/۳۶۱ و...) یا مرض را به معنای شک تفسیر نموده‌اند. ضعف ایمان یا ضعف اعتقاد هم گزینه دیگری است که در اینجا پیشنهاد شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۵۴۵ و ارجاعات بسیار دیگر که تقریباً ۹۵ درصد تفاسیر به این معنا پرداخته‌اند). تنها یکی از تفاسیر مرض را به مسائل اخلاقی، مانند حسد، حقد و تکبر تفسیر کرده است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۰/۲۷۵).

- آیه ۳۲ سوره احزاب^۲ درباره زنان پیامبر و صحبت کردن با مردان است. بیشترین معنا در تفسیر این آیه فجور است که در توضیح آن واژه زنا ذکر شده است. تقریباً ۹۸ درصد این معنا را ذکر کرده‌اند. برخی از این تفاسیر نیز دلیل تفسیر مرض به فجور را استخفاف حکم الهی دانسته‌اند. برخی نیز تنها به دلیل شهرت معنایی، به نفاق اشاره کرده‌اند. در مقابل برخی به صراحت نفاق را در این آیه رد کرده‌اند (ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱۵۱/۲ و...) و برخی دیگر از تفاسیر به ضعف ایمان اشاره کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶۱/۱۶).

- در آیه ۶۰ سوره احزاب^۳ سه گروه در کنار هم ذکر می‌شوند: منافقان، «فی قلوبهم مرض»، «مرجفون فی المدینه». به طور طبیعی مرض در این آیه نباید نفاق باشد؛ چون تکرار لازم می‌آید. با این حال، برخی مانند آیه ۱۲ سوره احزاب آن را همان نفاق می‌دانند.

۱. «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا».

۲. «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا».

۳. «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا».

نکته جالب توجه اینکه تفاسیر بسیاری مرض در این آیه را به فجور تفسیر کرده‌اند که به نظر می‌رسد به سبب نزدیکی به آیه ۳۲ همین سوره است که بیشتر مفسران همین معنا را آورده بودند. از قرن چهارم به بعد، تفسیر به ضعف ایمان در کنار فجور به چشم می‌خورد. تفسیر به شک هم یکی از معانی است (نحاس، ۱۴۲۱: ۲ / ۲۲۳). نتیجه اینکه معنای فجور و ضعف ایمان تقریباً به صورت برابر در بیشتر تفاسیر وجود دارد.

آیه ۲۰ سوره محمد ﷺ درباره مؤمنانی است که مشتاق نزول سوره‌ای جدید هستند، اما وقتی حکم جدیدی درباره جنگ می‌آید از شدت ترس، مانند محتضر در حال مرگ می‌شوند. نکته مهم در این آیه عبارت «یا ایها الذین آمنوا» است. به همین دلیل علامه طباطبایی معتقدند «فی قلوبهم مرض» در این آیه نمی‌تواند به معنای نفاق باشد؛ زیرا این افراد از مؤمنان هستند، اما ضعیف‌الایمان می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۳۵۹). با این حال، حدود ۹۵ درصد تفاسیر به شک و نفاق با هم اشاره کرده‌اند.

در آیه ۲۹ سوره محمد ﷺ تقریباً همه تفاسیر شک و نفاق یا نفاق را به تنهایی مصداق مرض دانسته‌اند. برخی تفاسیر هم حسد را ذکر کرده‌اند (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۳۳۱/۲). علامه طباطبایی در اینجا نیز ضعف ایمان را مطرح می‌کنند که ممکن است به نفاق متمایل شود. شواهد آیه بعدی نشان می‌دهد که قطعاً مقصود در آیه منافقان هستند.

در نهایت آیه ۳۱ سوره مدثر^۳ درباره عکس‌العمل منافقان درباره آیاتی که تعداد

۱. «وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نَزَّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ».

۲. «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ».

۳. «وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ يَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَزِنَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَ مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ».

خازنان جهنم را نوزده نفر معرفی کرده است، سخن می‌گوید. تقریباً تمام تفاسیر به شک و نفاق اشاره کرده‌اند. علامه طباطبایی هم آن را نفاق دانسته‌اند. البته در تفسیر نمونه بیان شده که لزوماً مصداق «فی قلوبهم مرض» منافقان نیستند، بلکه هر معاند لجوجی که در مقابل آیات جبهه می‌گیرد، می‌تواند مصداق آیه باشد.

۳. تبارشناسی دیدگاه‌ها دربارهٔ اطلاق بیماری

اطلاق کلمهٔ بیماری که تبادر در بیماری جسمانی دارد، بر مصادیقی چون نفاق و شک، مبتنی بر وجود وجه اشتراکی میان بیماری جسمانی و مصادیق یادشده است و گرنه بدون وجود وجه اشتراک، حمل مفهوم واحد بر مصادیق متعدد نادرست است. تحلیل‌های مفسران برای اطلاق این واژه را می‌توان در چند دسته طبقه‌بندی کرد:

الف) مراد از بیماری، سستی و فتور و وهن است و بر این اساس نوعی حالت مشابه برای منافق و شاک وجود دارد. این سستی و ضعف به تعابیر مختلف بیان شده است؛ برای نمونه، منافق در وعده و قول بیمارگونه عمل می‌کند؛ زیرا آن را به درستی انجام نمی‌دهد و بر آن تأکید ندارد (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۳۹۴). همچنین مراد از بیماری، ضعف است و وقتی می‌گوییم فلانی در این کار بیمار است؛ یعنی ضعف عزم دارد و نمی‌تواند تصمیم بگیرد. به همین دلیل منافق نمی‌تواند تصمیم بگیرد (ایجی، ۱۴۲۴: ۲۹/۱۰۰). در جای دیگری ذکر شده که مرض، به معنای ضعف و فتور است؛ چون بدن را ضعیف می‌کند و قوای آن را ناقص می‌گرداند و منجر به هلاکت یا عذاب می‌شود. بیماری، فتور و سستی بدن است. بیماری قلب هم سستی از خداست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۳۵).

در برخی تفاسیر بیماری در این بحث را سستی و فتور در نیت می‌دانند؛ زیرا در ابتدا قلب‌های آن‌ها بر محاربه و منازعه با مسلمانان قوی بود، ولی به سبب خوف از شکست شوکت آن‌ها از میان رفت و خدا آن خوف را افزود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۳۳۲). این ضعف به اندازه‌ای بود که از هر اتفاقی به گمان اینکه آن‌ها را تهدید می‌کند، می‌ترسیدند. در تفسیر دیگری شک، بیماری تلقی شده است؛ زیرا شک در دین، دین را ضعیف

می‌کند (بغوی، ۱۴۲۰: ۵/۱۷۸). مراغی دلیل کاربرد بیماری در این آیات را این می‌داند که مقاومت بدن بیمار به سبب ضعف کم است و مستعد مریضی است. به همین دلیل ضعف در ادراک و تعقل در دین به کار رفته است؛ چون قلوب به معنای عقول است. وقتی از برهان قاطع دوری کردند، آن نور باعث کوری و مرض شد (مراغی، بی‌تا: ۲۹/۱۳۶).
 ب) مریض در معرض هلاکت است و نفاق، صاحب خود را هلاک می‌کند (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/۵۱۷).

ج) استعاری دانستن بیماری برای قلب: این دیدگاه، اصل مرض را سقم در بدن می‌داند، اما خداوند مرض قلب را به بیماری بدن تشبیه کرده است. به عبارت دیگر، مرض در جسم حقیقی است و در قلوب استعاره است. شایان ذکر است که این دیدگاه میان دو معنای مرض تفکیک قائل شده است. معنای مجازی زمانی است که مرض را در معنای سوء اعتقاد استفاده کنیم. اما اگر مقصود از مرض، الم و درد حاصل از حسادت و کینه به پیامبر و مسلمانان باشد، در معنای حقیقی به کار رفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۵۱).^۱

د) بیماری چیزی است که فرد را از حالت اعتدال در می‌آورد و در افعال خلل ایجاد می‌کند. در این دیدگاه حمل بیماری حمل حقیقی است؛ زیرا مزاج قلب آن‌ها به سبب مداومت بر حسد و نفاق تغییر کرده و دچار الم شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۳۵).^۲
 از خلل در افعال به تعابیر مختلف یاد شده است: برخی گفته‌اند: بیماری، صفتی است که اگر فعلی از آن موضع صادر شود، به صورت ضرر است. فعل خاص قلب معرفت و طاعت است. اگر چیزی مانع از آن باشد، بیماری است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۶۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴/۲۴).

در جای دیگری ذکر شده که اعراض نفسانی به کمال نفس آسیب می‌رساند؛ زیرا مانع

۱. ارجاعات این قسمت فراوان است.

۲. این دیدگاه در هشت تفسیر ذکر شده که برای اختصار از بیان ارجاعات آن خودداری می‌کنیم.

فضائل می‌شود و باعث زوال حیات حقیقی ابدی است (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۵۹/۹). حیات قلب به نور ایمان است. اگر برای این صفات مانعی ایجاد شود، بیماری است؛ مانند جهل مرگب، نفاق و جحد و اگر در قلب رسوخ کنند، علاج ناپذیر می‌شوند. در چنین شرایطی علما، اطباء القلوب هستند. مریض هم باید به اصل طبابت ایمان داشته باشد، به طبیب معین اعتقاد داشته باشد، به سخن طبیب گوش سپارد و به درمان تن دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱/۳۹۵).

هـ) برخی دیگر نیز مرض را خارج شدن از حالت طبیعی و صحت می‌دانند. در این تعبیر هرآنچه که انسان را از حد صحت خارج کند، بیماری است. این امور می‌تواند علل جسمانی، نفاق یا قصور باشد (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۷/۲۶۶). در این دیدگاه، کفر، خارج شدن از فطرت اسلامی است و از این رو مصداق بیماری خواهد بود (کاشانی، ۱۳۰۱: ۱۰/۶۹). نفاق نیز خارج شدن از استقامت فطری بشری و برگشت از دلایل روشن است؛ پس بیماری تلقی می‌شود (بلاغی، بی تا: ۷۰/۱).

و) شک تردد بین کفر و ایمان است، همچنان که مریض بین مرگ و زندگی تردد دارد. (سبزواری، ۱۴۱۹: ۱/۵۸۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۹/۱۰۰).

۴. تحلیل و جمع‌بندی: نظریه قرآنی سلامت قلب

در این نوشتار با تمرکز بر معانی و وجوه دو واژه «قلب» و «مرض»، شواهدی بر اثبات نظریه سلامت قلب در قرآن ارائه شده است. پیشنهاد نفس یا روح انسانی در میان معانی و همچنین وجوه کلمه قلب، گزینه‌های فتور و سستی، نقصان، خروج از صحت و خروج از اعتدال در میان معانی مرض، طرح معضلات اخلاقی مثل شک، فجور و نفاق در میان وجوه کلمه مرض و در نهایت تعیین شک و نفاق (با بیشترین درصد در آرای مفسران) و رذیلت‌های اخلاقی مثل حسد و ... به عنوان مصداق بیماری‌های قلب می‌تواند شواهدی بر رویکرد طب انگاری یا مدل پزشکی در مواجهه با معضلات اخلاقی باشد. این امر می‌تواند گواه بر آن باشد که قرآن با ادبیات طب انگارانه به تحلیل مسائل اخلاقی بشری

پرداخته است.

شواهد دیگری نیز می‌توان در تأیید این ادعا ذکر کرد. مدل پزشکی یا طب‌انگارانه دارای ساختار پیشگیری، تشخیص و درمان است. در تحلیل عوامل پیدایش بیماری می‌توان عوامل درونی و بیرونی را جدا کرد. عوامل درونی بیماری اموری مثل خواهش‌های نفسانی و عوامل بیرونی مانند محرک‌های بیرونی انسانی و شیطانی است. ذکر موارد متعددی از این عوامل با هدف هشدار و بازداري انسان‌ها از ابتلا به این بیماری‌ها نشان از اهتمام قرآن به پیشگیری قبل از درمان دارد. بیان آسیب‌هایی که از سوی نزدیکان و دارایی‌ها^۱ به انسان وارد می‌شود و نیز عوامل فریبنده نادیدنی و بیان تکنیک‌های انحرافی آن‌ها مانند زینت دادن گناه، وعده دادن، آرزوآندیشی و جدال^۲، از جمله تدابیر قرآنی در این زمینه است.

حفظ سلامت و پیشگیری از بیماری که با برنامه‌های بهداشت در طب قابل مقایسه است، از مؤلفه‌های مهم در این زمینه است. این پیشگیری به معنای مداخله در محیط ارگانیکی وجود انسان است. مداخله در محیط بیرونی مانند تغییر مناسبت‌ها و ارتباطات

۱. بنگرید به: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (انفال / ۲۸).

۲. بنگرید به: «وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ» (نمل / ۲۴).

«فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه / ۱۲۰).

«وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (ابراهیم / ۲۲).

«إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ» (محمد / ۲۵).

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» (بقره / ۳۶).

«يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ» (اعراف / ۲۷).

«وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء / ۶۰).

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام / ۱۱۲).

۱۱۲.

«وَعَدُّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (اسراء / ۶۴).

(دوستان و ... هجرت) و مداخله در محیط درونی (بالا بردن ظرفیت‌های روحی و وسع وجودی، تحصیل فضایل اخلاقی، دعا و ...) می‌تواند باشد. این مداخلات همانند واکسیناسیون در طب عمل می‌کنند و مانع از تحقق بیماری‌های اخلاقی می‌شوند. گاهی این مداخله، مداخله پایدار است و می‌تواند ناظر به تربیت اخلاقی و دینی در کودک و نوجوان برای ایجاد تغییرهای پایدار حافظ سلامت باشد.

به تشخیص بیماری‌های قلب به‌ویژه تشخیص افتراقی و جدا کردن بیماری و سلامت‌های به ظاهر مشتبه و متشابه در آیات متعدد و روایات نیز اشاره شده است؛ مانند غبطه و حسد.

در بحث درمان بیماری‌های قلب و نیز توجه به رسوخ بیماری، رشد آن و جذب بیماری‌های دیگر، تفاوت دارودرمانی و جراحی می‌توان معادل‌های فراوانی را مثال زد؛ برای نمونه، توبه می‌تواند تحولی شگرف در سبک زندگی انسان پدید آورد و به مثابه نوعی جراحی تلقی شود.

براین اساس می‌توان نتیجه گرفت یکی از عوامل دخیل در شکل‌گیری ادبیات طب‌انگارانه در اخلاق که یکی از رویکردهای اخلاق‌نگاری در میان اندیشمندان مسلمان بوده است، چگونگی مواجهه مفسران با آیات ناظر به بیماری قلب بوده که در آن قلب را معادل نفس ناطقه (مطابق با انسان‌شناسی اخلاق فلسفی) و بیماری را با مؤلفه‌هایی مانند ضعف، اختلال، عدم صحت و عدم تعادل و نیز مصادیق بیماری را فضایل و رذایل اخلاقی و فکری دانسته‌اند.

منابع

۱. آل‌غازی، عبدالقادر، *بیان المعانی*، مطبعة الترقی، دمشق، ۱۳۸۲ق.
۲. ابن جزی، محمد بن احمد، *التسهيل لعلوم التنزیل*، شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، مطبعة نصر، دمشق،

- ۱۴۱۰ق. ابن عرفه، محمد بن محمد، *تفسیر ابن عرفه*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۲۰۰۸م.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۹. ابوالسعود، محمد بن محمد، *تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۳م.
۱۰. ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۱. ابوزهره، محمد، *زهره التفاسیر*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۱۲. ایجی، محمد عبدالرحمن، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۴. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، وجدانی، قم، بی تا.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۶. تقلیسی، حبیش بن ابراهیم، *وجوه قرآن*، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.
۱۷. تیمی، یحیی بن سلام، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۸. جزایری، نعمت الله بن عبدالله، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، نور وحی، قم، ۱۳۸۸ش.
۱۹. جمل، سلیمان بن عمر، *الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للذقائیک الخفیة*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۷ق.
۲۰. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۲۱. حیری نیشابوری، اسماعیل بن احمد، *وجوه القرآن*، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۲ق / ۱۳۸۰ش.
۲۲. دادستان، پریخ، *روان شناسی مرضی تحولی*، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۳. دامغانی، حسین بن محمد، *الوجوه والنظائر لالفاظ کتاب الله العزیز*، تحقیق محمد حسن

- ابوالعزم زفیتی، جمهوری مصر العربیة، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامیة، لجنة احیاء التراث الاسلامی، قاهره، ۱۴۱۶ق / ۱۹۹۶م.
۲۴. رازی، محمد بن زکریا، *طب روحانی* (رساله ای در روان شناسی اخلاق)، ترجمه پرویز اذکانی، مؤسسه فرهنگی اهل قلم، ۱۳۸۲ش.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۶. رضائزاد، غلامحسین، *تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی*، انتشارات الزهراء علیها السلام، تهران، ۱۳۸۳ش.
۲۷. زحیلی، وهبه، *التفسیر الوسیط*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۲ق.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، دار صادر، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۳۰. سبزواری، محمد، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۳۱. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۳۲. سید قریشی، ماریه و علی احمدپور، «سلامت معنوی نفس از دیدگاه زکریای رازی در کتاب *طب روحانی*»، *مجله پژوهش های اخلاقی*، سال هفتم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۵ش.
۳۳. شاه عبد العظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، نشر میقات، تهران، ۱۳۶۳ش.
۳۴. شعاری نژاد، علی اکبر، *روان شناسی عمومی*، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۹۰ش.
۳۵. شیبانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۶. شیخ علوان، نعمه الله بن محمود، *الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة*، دار رکابی للنشر، قاهره، ۱۹۹۹م.
۳۷. شیخ زاده، محمد بن مصطفی، *حاشیة محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی*، دار الكتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۳۸. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، عالم الكتب، بیروت، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، مکتبه محمد الصادق الطهرانی، قم، ۱۴۱۹ق.
۴۰. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۴۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، بیدار، قم، چاپ

- دوم، ۱۳۶۱ ش.
۴۲. صدیق حسن خان، محمد صدیق، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۴۵. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۴۸. عسکری، حسن بن عبدالله، *تصحیح الوجوه والنظائر*، مکتبه الثقافه الدینیّه، قاهره، ۱۴۲۸ ق.
۴۹. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۵۰. فرامرز قراملکی، احد و سیده مریم حسینی، «طب‌انگاری اخلاق و لوازم آن»، *فصلنامه علمی ترویجی اخلاق*، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰ ش، ص ۷۳-۸۷.
۵۱. فرامرز قراملکی، احد، «نظریه انسان سالم در نظام اخلاقی رازی»، *انسان پژوهی دینی*، سال هفتم، شماره ۲۴، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۹-۳۴.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، دار الهجره، قم، ۱۴۰۹ ق.
۵۳. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۵۴. فیضی، ابوالفیض بن مبارک، *سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام*، دار المنار، قم، ۱۴۱۷ ق.
۵۵. قرشی بنابی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.
۵۶. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب جزایری، دار الکتب، قم، ۱۳۶۳ ش.
۵۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.

۵۹. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *منهج الصادقين فی الزام المخالفين*، کتاب فروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۰۱ ش.
۶۰. کاشفی، حسین بن علی، *تفسیر حسینی (مواهب علیّه)*، کتاب فروشی نور، سراوان، ۱۳۰۱ ش.
۶۱. کرمی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، علمیه (چاپخانه)، قم، ۱۴۰۲ ق.
۶۲. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
۶۳. ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون (تفسیر الماوردی)*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، بی تا.
۶۴. مدرّسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، دار محبّی الحسین علیّه، تهران، ۱۴۱۹ ق.
۶۵. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۶۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۶۷. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر المبین*، دار الکتب الاسلامی، قم، ۱۴۲۵ ق.
۶۸. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۱ ش.
۷۰. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، دفتر آیت الله العظمی سبزواری، [بی جا]، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۷۱. مهائمی، علی بن احمد، *تفسیر القرآن المسّمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان*، عالم الکتب، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۷۲. میدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار وعدة الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
۷۳. نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۷۴. نووی، محمد، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۷۵. نهاوندی، محمد، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، مؤسسه البعثة، مرکز الطباعة و النشر، قم، ۱۳۸۶ ش.

نقش بشر در جهان گستری دین و راهکارهای قرآنی آن

_____ مهدی سلیمی^۱ - فرزانه روحانی مشهدی^۲ _____

چکیده

در عصری که گفتمان جهانی سازی، ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده، بررسی نسبت دین با این گفتمان، دغدغه‌ای جدی است، به ویژه آنکه قرآن سخن از دین جهانی اسلام به میان آورده و وعده به غلبه آن بر همه ادیان و گفتمان‌ها در گستره جهانی داده است. مسئله این است که بشر چه نقشی در این وعده الهی دارد؟ آیا قرآن راهکاری در این راستا برای مسلمانان پیش گذاشته است؟ تحقیق حاضر با استقراء در قرآن و استخراج آیات مرتبط و بررسی تحلیلی آن‌ها به روش کتابخانه‌ای، به راهکارهای متعدد دست یافته که کلیدی‌ترین آن، «الگوی جهانی شدن» جامعه اسلامی است. مسلمانان برای تحقق جهان گستری دین باید با «کنترل درون»، «نصرت دین الهی»، «استقامت ورزی» و «اصلاح گرایی» خود را پرورانده و حرکت تاریخی خود را به جای برون نگر و رویکرد پی‌رونده، به درون نگر و رویکرد پیش‌رونده تغییر دهند و با جهاد مستمر تلاش کنند تا دین را از ساحت نصوص به ساحت تمدن عینیت ببخشند و خود الگو و مقتدای جهانیان شوند.

کلیدواژه‌ها: مهدویت، اصلاح گرایی جامعه، جهان گستری دین، الگوی جهانی، کنترل درون.

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآنی، پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن. mr.salimi@alaskari.org

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول).

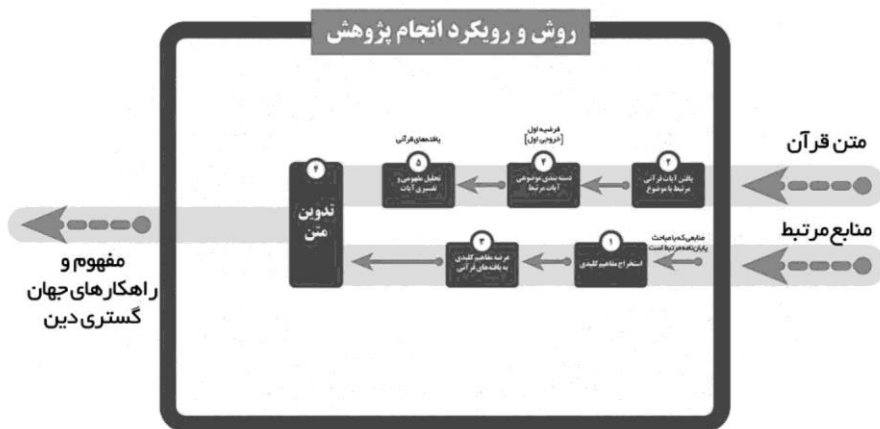
f_rohani@sbu.ac.ir

مقدمه

برخلاف تصور رایج، قرآن فقط کتاب مسلمانان نیست و رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله مانند دو رسول اولوا العزم پیشین محدود به قوم خود نبوده (بنگرید به: صف/ ۵-۶، آل عمران/ ۴۹)، بلکه رسالت ایشان برای همه عالم است (بنگرید به: اعراف/ ۱۵۸، سبأ/ ۲۸، فرقان/ ۱). بنابراین اسلام دارای گفتمانی جهانی است. علاوه بر این، قرآن وعده به غلبه اسلام در گستره عالم (بنگرید به: توبه/ ۳۳، فتح/ ۲۸، صف/ ۹) و تحقق حکومت جهانی صالحان داده است (بنگرید به: انبیاء/ ۱۰۵، نور/ ۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۳۲-۵۳۳) و این یعنی از منظر قرآنی، نقش آفرینی جهانی اسلام در افق آینده بشری پیش بینی شده و صالحان مقتدای عالمیان و فرمانروای آنان خواهند بود. اما با گذشت حدود پانزده قرن از نزول قرآن و تکمیل دین اسلام (بنگرید به: مائده/ ۳)، هنوز این وعده الهی محقق نشده است. امروزه گفتمان جهانی اسلام در مناسبات جهانی بر دیگر گفتمان‌ها هنوز غالب نشده و جوامع اسلامی نه مقتدای جهانی، بلکه یا پیرو و مقلد دیگر جوامع‌اند یا اگر هم مقلد نباشند، حضور مؤثر پیش‌رونده‌ای در مناسبات جهانی ندارند. مسائلی که به میان می‌آید، این است؛ با وجود وعده الهی بر جهان گستری دین، آیا بشر نقشی در ایفای این وعده الهی دارد یا این وعده به خودی خود با قهر و معجزه الهی محقق خواهد شد؟ آیا با وجود گفتمان جهانی اسلام، جامعه مسلمانان این مشروعیت را دارند که ناظر و مقتدای جهانی باشند یا فقط انسان‌های برگزیده الهی باید ظهور کنند و این مسئولیت را برعهده بگیرند؟ یا هر دو؟ آیا قرآن راهکاری برای جهان گستری دین ارائه داده است؟

روش این تحقیق مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای و مراجعه به منابع نظری بوده است. در ابتدا تمامی آیات قرآن استقراء و آیات مرتبط با بحث، به عنوان داده‌های قرآنی، ثبت و بر اساس مفاهیم کلیدی و فرضیات دسته‌بندی شدند. در گام بعد، برای فهم درست داده‌های قرآنی به منابع تفسیری و لغوی مراجعه شده و داده‌ها با معلومات جدید

به‌روزرسانی شدند. در گام بعد به منابع جنبی اندیشمندان صاحب نظر در حوزه‌های قرآنی رجوع شده و در تکمله مباحث از نظرگاه این منابع نیز استفاده شده است. بنابراین، گام‌های این تحقیق شامل این اولویت بوده‌اند: (۱) استقرای کل قرآن و استخراج آیات مرتبط به عنوان داده‌های قرآنی و دسته‌بندی آن‌ها؛ (۲) رجوع به منابع تفسیری و لغوی برای فهم معنای دقیق آیات (داده‌های قرآنی) و تحلیل مفهومی آن‌ها؛ (۳) بهره‌مندی از منابع جنبی مرتبط با مباحث و استفاده از نظر صاحب نظران علوم قرآنی و عرضه آن به یافته‌های قرآنی برای تکمیل مباحث؛ (۴) تدوین نهایی متن.



تصویر ۱ (نمودار روش و رویکرد انجام پژوهش)

خروجی این روش، راهکارهای متعددی است که به اختصار عبارت‌اند از: «الگوی جهانی‌شدن»، «گسترش رویکرد کنترل درون در جامعه»، «نصرت دین الهی»، «استقامت‌ورزی» و «اصلاح‌گرایی». علاوه بر این‌ها به سبب اهمیت تعاملات جامعه اسلامی در جهان‌گستری دین، بخشی از راهکارها به چگونگی تعاملات جامعه اسلامی با هم‌اندیشان و غیرهم‌اندیشان پرداخته است که به سبب حجم بالای پژوهش، راهکارهای تعاملی با هم‌اندیشان و غیرهم‌اندیشان در مقاله‌ای دیگر منتشر می‌شود (إن شاء الله). در این تحقیق به جای «جهانی‌شدن» یا «جهان‌شمولی»، لفظ «جهان‌گستری» به کار رفته است؛ به این دلیل که «جهانی‌شدن» معادل مفهوم «Globalization» است که

مؤلفه‌های مفهومی خود را دارد و با مؤلفه‌های مفهومی دین جهانی اسلام متفاوت است و از این رو خارج از موضوع نوشتار حاضر است. «جهان‌شمولی» نیز به جهانی بودن یا شمولیت جهانی مخاطبان و فرمان‌های قرآن اشاره دارد، اما لفظ «جهان‌گستری» در خود مفهوم اشاعه و تلاش برای گستراندن دین در گستره جهانی دارد. بنا بر ادبیات این تحقیق، جهان‌شمولی، مقدمه جهان‌گستری است و جهان‌گستری حاوی معنای جهان‌شمولی نیز هست.

پیشینه بحث

با طرح گفتمان جهانی سازی در عرصه جهانی، تحقیقات متعددی به مقوله دین جهانی و نسبت دین با جهانی سازی نگریسته‌اند و طبیعتاً پیش فرض‌های خود را در تحقیقاتشان دخیل کرده‌اند و هیچ یک راهکاری برای تحقق دین جهانی ارائه نداده‌اند؛ دسته‌ای از نویسندگان به انعکاس یافته‌های خود در زمینه جهانی شدن و نسبت آن با دین از منظر تخصصی خود پرداخته‌اند. به عنوان نمونه افروغ در کتاب خود ما و جهانی شدن، از منظر فلسفی - جامعه‌شناختی و صدرا در آسیب‌شناسی جهانی سازی با مدل جهانی‌گرایی مهدویت، از منظر علوم سیاسی و رشاد در فرجام قدسی تاریخ، از منظر فلسفی - کلامی به جهانی سازی نظر انداخته‌اند.

دسته‌ای دیگر از تحقیقات به تطبیق جهانی سازی میان مدرنیته و اسلام پرداخته‌اند. به عنوان نمونه معرفت در مقاله «قرآن و جهانی شدن»، به چگونگی رویارویی جامعه اسلامی با پدیده جهانی سازی غربی با اشاره به آیاتی از قرآن پرداخته است (بنگرید به: معرفت، ۱۳۸۴) و شیروودی در «جهانی سازی، اسلام و آینده بشریت» به دنبال معنای جهانی شدن، تاریخ آن و قابلیت تحقق جهانی شدن در اسلام است (شیروودی، ۱۳۸۳). نکوئی سامانی در «دین و فرایند جهانی شدن»، رفیعی موحد در «ایده جهانی سازی در قرآن»، خنیفر و زروندی در «جهانی شدن و فرهنگ مهدویت از دیدگاه آیات قرآن کریم و روایات اسلامی»، همگی تحقیقاتی از این دست‌اند. برخی از این تحقیقات اگرچه

نگاهی به آیات قرآنی داشته‌اند، ولی هیچ‌یک، قرآن را محور بحث خود قرار نداده‌اند. دسته‌سومی از تحقیقات اگرچه نگاهی به مفهوم جهانی‌سازی از منظر غربی انداخته‌اند، اما محور بحث آن‌ها از منظر اسلام و قرآن بوده است. به عنوان نمونه آرام در مقاله خود، اصول و مبانی دین اسلام از منظر قرآن را این‌گونه برمی‌شمرد: حاکمیت خداوند متعال، امامت و رهبری، امت واحد، قانون واحد، آرامش و امنیت، عقلانیت، معنویت، عدالت، حیات طیبه، زبان واحد (آرام، ۱۳۹۰: ۱۰۹). صباغچی در «اسلام جهانی و راه‌های گسترش آن از منظر قرآن» با وجود شباهت عنوان مقاله‌اش با تحقیق حاضر، توجه خود را معطوف به موضوع جهاد و ارتباط آن با گسترش دین کرده است. وی با ارائه شماری از آیات مبنایی و نقد برداشت‌های مختلف از آیات جهاد، نتیجه گرفته که دین با گسترش خود از راه قتال مخالفت دارد و ماهیت جهاد، «دفاعی» است (صباغچی، ۱۳۹۳).

همه منابع یادشده راهکارهای جهان‌گستری دین را بر محور آیات قرآن ارائه نداده‌اند، در حالی که تحقیق حاضر کوشیده به شکل تخصصی قرآن را محور بحث قرار داده، در موضوع دین جهانی و راهکارهای موجود، آن را مورد استنتاج قرار دهد. در واقع مقاله پیش‌رو مبتنی بر دو سؤال است: ۱- نقش بشر در تحقق جهان‌گستری دین؛ ۲- راهکارهای قرآنی جهان‌گستری دین.

۱. نقش بشر در تحقق جهان‌گستری دین

قرآن کتاب هدایت خلق (از انس و جن) است (بنگرید به: مائده/۱۶) و هدف نهایی خلقت، تحقق عبودیت است (بنگرید به: ذاریات/۵۶) و با توجه به آیات قرآن این هدایت و عبودیت باید در ساحت اجتماعی محقق شود تا فردی. بنابراین، هدایت قرآنی علاوه بر وجه فردی، دارای وجهی اجتماعی است (بنگرید به: بقره/۱۲۴، مائده/۵۴، انبیاء/۷۳ و بسیاری آیات دیگر).

خداوند وعده تحقق حکومت جهانی صالحان را می‌دهد که هدف نهایی آن،

استحکام عبودیت و توحید است (بنگرید به: نور/۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴/۵۳۲-۵۳۳). علاوه بر این، به غلبهٔ دین در گسترهٔ جهانی وعده داده شده است (بنگرید به: توبه/۳۳، فتح/۲۸، صف/۹) و براساس نقل فریقین، قیامت برپا نگردد تا آنکه مردی هم نام پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، از اهل بیت ایشان و از فرزندان فاطمة الزهراء (ابن ماجه، ۱۳۷۳: ۲/۱۳۶۷-۱۳۶۸)، مشهور به مهدی موعود قیام کند و جهان را پس از آنکه پراز ظلم و جور شده، از قسط و عدل پر کند (ابوداود، ۱۳۱۲: ۳/۲۱۰-۲۱۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۵۷). بنابراین، فعلیت تام غلبهٔ دین در گسترهٔ جهانی، به دست مهدی موعود به وقوع خواهد پیوست که براساس منابع روایی، ثمرهٔ قیام ایشان، گسترش عدالت در سطح جهانی است. بدین سان، سرانجام آیندهٔ بشری، گسترش عدالت است (هلالی، ۱۴۰۵: ۲/۵۶۷؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۸۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۱۲۲). مسئله‌ای که به میان می‌آید، این است: آیا بشر- خصوصاً جامعهٔ مؤمن- قادر است نقشی در بالفعل درآوردن جهان گستری دین و تحقق وعدهٔ الهی ایفا کند؟

موعود آخر الزمانی که وعده‌اش در منابع ادیان آمده، ملکی فرود آمده از آسمان نیست، بلکه انسانی است که وعدهٔ الهی (یعنی جهان گستری دین) به دست او و یارانش محقق می‌شود. اما باز این مسئله همچنان مطرح است که نقش دیگرانسان‌ها (خصوصاً جامعهٔ مؤمن) در این بین چیست؟ آیا بی‌هیچ نقشی، گوشه‌نشین و منتظر ظهور موعود شوند تا سرانجام آن انسان ویژه ظاهر شود و همه شاهد باشند که او به تنهایی جهان را پراز قسط و عدل کند؟

در قرآن به صراحت گفته شده که هدف از ارسال رسولان و برگزیدگان الهی این است که مردم به رهبری آن‌ها قیام به قسط کنند (بنگرید به: حدید/۲۵). از طرف دیگر، قرآن می‌فرماید، برگزیدگان الهی در انجام مأموریت‌های خود هیچ کوتاهی نکرده و نمی‌کنند (بنگرید به: انبیاء/۲۶؛ حویری، ۱۴۱۵: ۳/۴۲۱-۴۲۳). پس کوتاهی متوجه مردم هر زمانه است که برگزیدگان الهی را به طور شایسته نصرت ندادند. هر کجا نصرتی صورت گرفت، آن اهداف الهی به نحو مقطعی تحقق یافت؛ مانند نصرت سپاهیان طالوت و شکست

جالوت و سرانجام تشکیل حکومت داود عَلَيْهِ السَّلَام، یا نصرت رسول خاتم از سوی مهاجران و انصار و شکست مشرکان و سرانجام فتح مکه. پس از منظر قرآنی مردم نقشی اساسی در تحقق اهداف الهی دارند. از طرف دیگر، روایات در بیان ثمره قیام منجی موعود عَلَيْهِ السَّلَام تصریح کرده‌اند که «أَنَّهُ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا»، نگفته‌اند که مثلاً «يَمْلَأُ الْأَرْضَ إِيمَانًا وَ تَوْحِيدًا». به سبب تناسب ثمره قیام مهدی (قسط و عدل) با هدف نهایی ارسال رسولان (یعنی قیام مردم به قسط) می‌توان نتیجه گرفت که نقش بشر برای جهان‌گستری دین در «انتظار فرج» نمود یافته است.

انتظار فرج، عملی مسبوق به عقیده صالحی است که ریشه در آیات قرآن و لسان روایات دارد. آیات متعددی نویدبخش غلبه دین و حکومت صالحان در گستره جهانی و مشوق صبر و استقامت و مقوم عقیده «انتظار فرج» است. از جمله انگیزه‌بخشی موسی عَلَيْهِ السَّلَام به صبر و انتظار فرج (بنگرید به: اعراف/۱۲۸)، نوید به ارث بردن زمین توسط بندگان صالح (بنگرید به: انبیاء/۱۰۵) و وعده غلبه دین بر همه ادیان (بنگرید به: توبه/۳۳) و رهبری جهانی مستضعفان (بنگرید به: قصص/۵) و بسیاری آیات دیگر که همه آن‌ها انگیزه‌بخش بشر به آینده روشن و محرک مؤمنان در راستای انتظار فرج برای تحقق جهان‌گستری دین است.

در لسان روایات نیز «انتظار فرج»، «برترین اعمال امت رسول خاتم عَلَيْهِ السَّلَام» معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴: المقدمة/۲۱). برای درک اینکه چرا «انتظار فرج» از برترین اعمال امت معرفی شده، لازم است ماهیت آن بیشتر بررسی شود. رویکردی باور دارد ظهور منجی عَلَيْهِ السَّلَام زمانی محقق می‌شود که جهان پراز ظلم و جور شود. براساس این دیدگاه انسان‌ها هیچ نقشی در زمینه‌سازی ظهور منجی ندارند و ظهور، ماهیتی انفجاری دارد که تنها ناشی از شیوع ستم‌ها، تبعیض‌ها، جو خفقان حق‌کشی‌ها و... است. پس باید از اقدامات اصلاح‌گرانه اجتناب کرد تا ظهور حضرت به تأخیر نیفتد و به گوشه‌ای نشست و اجازه داد فساد و ستم گسترش یابد و ظهور حضرت نزدیک شود (مطهری، ۱۴۰۰: ق: ۶۲-۶۳).

در نقد باید گفت که این دیدگاه در تضاد با مبانی قرآنی است. نخست اینکه در پیش فرض آن، باور به محوریت انسان‌ها در تحقق جهان‌گستری دین وجود ندارد. دوم اینکه این دیدگاه، یک برداشت غلط از احادیث متواتری است که شرایط پیش از ظهور را فقط پیش‌بینی کرده که آن دوران، ظلم و جور، زمین را فرا می‌گیرد و این پیش‌بینی نه به معنای تشویق برای اجتناب از هر حرکت اصلاح‌گرانه است و نه تأیید شیوع ظلم و جور! سوم اینکه هنگامی که سخن از برترین اعمال به میان می‌آید، منظور عمل صالحی است که زیربنا و سبب دیگر اعمال خیر شود. قرآن، بهترین امت را متصف به صفت امر به معروف و نهی از منکر می‌داند (بنگرید به: آل عمران / ۱۱۰) و به برپایی قسط و عدل توصیه اکید می‌کند (بنگرید به: نساء / ۱۳۵، مائده / ۸) و از شیوع فساد نهی (بنگرید به: قصص / ۷۷) و به صراحت تأکید می‌کند که خداوند از فساد بیزار است (بنگرید به: بقره / ۲۰۵) و...؛ با این وصف، چگونه انتظاری که در بطن آن نه امر به معروفی نهفته، نه نهی از منکری، نه قیام به قسط و عدلی، نه نهی از فساد...، جزء بهترین اعمال امت محسوب می‌شود؟! بدین سان باید چنین رویکردی را انتظار فاسد نامید که از دایره حدیث «أفضل أعمال أمتي إنتظار الفرج»، خارج است. پس انتظار صحیح این است که برای ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف باید به صورت فردی و جمعی آماده سازی کرد (بنگرید به: سبأ / ۴۶).

نتیجه اینکه، قرآن به تحقق جهان‌گستری دین وعده داده است و این مژده با ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف محقق خواهد شد. از طرف دیگر بشر در همه دوران‌های تاریخی، نقش برجسته‌ای در تحقق اهداف الهی داشته است و همگان باید برای قیام به قسط به رهبری برگزیدگان الهی به پا خیزند. نصرت مهدی موعود با انتظار فرج است که برترین اعمال امت رسول الله صلی الله علیه و آله معرفی شده است و انتظار فرج، به معنای آماده‌سازی جمعی و فردی در راستای قیام حضرت مهدی است و این مضمون اختصاص به مذهب خاصی ندارد، بلکه شامل هر فردی است که خود را در زمره امت رسول الله صلی الله علیه و آله می‌داند. منتظران حقیقی، به وظایف فردی و اجتماعی خود عمل کرده، سهمی در پیشبرد حرکت تاریخی

به سمت جهان‌گستری دین را بر عهده می‌گیرند. اکنون با روشن شدن نقش بشر در تحقق جهان‌گستری دین، به مسئله بعدی تحقیق پرداخته می‌شود. اینکه آیا قرآن راهکاری برای جهان‌گستری دین ارائه داده است؟

۲. راهکارهای قرآنی جهان‌گستری دین

سراسر آیات قرآن، از احکام، اوامر، نواهی، بیان قصص و سرگذشت پیشینیان و... همه در راستای همان هدف نهایی، یعنی هدایت در جهت تحقق عبودیت با ساز و کار حکومت مقتدر جهانی هستند و با این دید، همه آیات به نوعی می‌توانند راهکارهایی برای جهان‌گستری دین محسوب شوند. اما تحقیق حاضر با استقرای همه آیات قرآن و دسته‌بندی آن‌ها، راهکارهای مشخصی را استخراج کرده، درباره آن‌ها بحث می‌کند. نتیجه تحقیق این شد که جامعه اسلامی باید از برون‌نگری در راستای تقلید و اتخاذ رویکرد پی‌رونده دست بکشد و به درون‌نگری در راستای تربیت و تقویت درون روی آورد که این راهکاری است با عنوان «الگوی جهانی‌شدن». ذیل این راهکار، راهکارهای درون‌نگرانه دیگری شامل «رویکرد کنترل درون»، «نصرت دین الهی»، «استقامت‌ورزی» و «اصلاح‌گرایی» مطرح است که در ادامه بررسی می‌شوند.

۱-۲. الگوی جهانی‌شدن

قرآن امت مسلمان را «امت وسط» و «شهداء علی الناس» قرار داده است (بنگرید به: بقره/۱۴۳). برخی مفسران «امت وسط» را امت میانه‌رو که دارای توازن فکری - تشریعی است، معنا کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۸۳/۱). «امت وسط» در معنای لغوی اگر چه متضمن معنای میانه‌روی است، اما به معنای استوارترین و برترین مردم بودن نیز می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۹/۷؛ طوسی، بی‌تا: ۶/۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۸۲/۱) و اشاره به جایگاه برتری (به نسبت دیگر مردم جهان) دارد که خدا به آن‌ها عطا کرده است و به این معناست که مسلمانان در تشریع و ایجاد سبک زندگی، تسلیم دیگران نشوند و به آن‌ها اعتماد نکنند (فضل الله، ۱۴۱۹: ۷۶/۳-۷۷). با توجه به معنای لغوی «شهید»؛ یعنی

داشتن علم، حضور و اعلام (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۲۲۱)، هرگاه این لغت با حرف استعلاء (علی) بیاید، به معنای رقیب و ناظر بر مشهود می شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۹۹). اگرچه همه آیات شهادت، در سیاق واحدی آمده اند و به شهادت اخروی اشاره دارند، اما هیچ منافاتی میان مفهوم شهادت اخروی و دنیوی وجود ندارد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۳/۷۸-۷۹). نیز می توان گفت «شهداء بر مردم بودن» مأموریتی است که به امت مسلمان سپرده شده تا راه برنده دیگر جوامع باشند و این مأموریت به آن ها این آمادگی را می دهد تا بر حرکت فکری و عملی دیگر جوامع اشراف داشته، بر آن نظارت کنند (همان، ۳/۷۴).

مسئله ای که پیش می آید، این است: آیا امت اسلام فقط ناظر بر سایر ناس (دیگر جوامع و قومیت ها) هستند؟ چگونه خداوند امت برتر بودن را برای مسلمانان جعل کرده تا شهداء بر مردم باشند، ولی الگوی آن ها نباشند؟ مقصود این است که «شهداء علی الناس» علاوه بر ناظر بودن، در دل خود متضمن معنای الگو بودن نیز می باشد و این بدیهی است تا فردی یا امتی، الگو نباشد شایستگی نظارت بر دیگران را ندارد؛ چنان که «امت وسط» بودن همین معنا را تأیید می کند. امت استوار و برتر و ناظران بر مردم، یعنی امتی که الگوی دیگر مردم جهان است و بر حرکت های اجتماعی، تمدنی و تاریخی آن ها نظارت دارد. آنجا که خداوند فرموده: «جعلناکم»، سخن از جعل الهی است، به این معنا که از نگاه قرآنی فقط امت مسلمان شایستگی این را دارند تا در تمامی زمینه های فکری، فرهنگی و تمدنی، پیشرو و الگوی دیگر جوامع باشند و بر آن ها نظارت کنند. بنابراین جامعه اسلامی نه تنها از دیدگاه قرآنی این مشروعیت را دارد که الگوی جهانی باشد، بلکه باید این طور باشد؛ یعنی در عصری که گفتمان «جهانی شدن»^۱ و «دهکده جهانی»^۲ مطرح است، جامعه اسلامی نباید خود را مطابق استانداردهای جهانی درآورد، بلکه خود باید با تکیه بر منابع ثقلین، استانداردهای جهانی را برای جهانیان تعریف و بر اجرای آن ها نظارت کند.

1. Globalization.

2. Global Village.

تا اینجا مشروعیت قرآنی و الزام‌الگوی جهانی بودن جامعه اسلامی بررسی شد. اما واقعیت موجود به گونه دیگری است. برخلاف نص قرآنی، امروزه جوامع دیگری نقش‌الگو و ناظر و رهبری جهانی را ایفا می‌کنند و جامعه مسلمان نه پیشرو، بلکه پیرو و مقلد و واردکننده الگوهای فکری، فرهنگی و تمدنی جوامع دیگر است. با مقایسه میان واقعیت موجود و دیدگاه قرآنی می‌توان نتیجه گرفت جامعه اسلامی امروزی فرسنگ‌ها با امت مورد نظر قرآنی فاصله دارد. با توجه به جعل الهی در آیه مزبور که متضمن نوعی وجوب است، باید شکاف میان وضعیت کنونی جامعه مسلمان را با آن امت آرمانی قرآن (امت وسط) پر و به آن سمت حرکت کرد و این یک چالش جدی برای جامعه مسلمان است و الگوی جهانی شدن به عنوان راهکار برای این مهم مطرح شده است. برای تبیین ضرورت این راهکار باید دو نکته را افزود:

نکته اول: (همان‌طور که اشاره شد) چندین قرن از نزول قرآن و اكمال دین الهی می‌گذرد، اما چرا هنوز هدف الهی (یعنی تحقق عبودیت جهان‌گستر) محقق نشده است؟ کتاب قرآن، کلام الهی با جامعه بشری است. حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این باره می‌فرماید که این کتاب قرآن خطی است نوشته شده میان دو جلد که به زبان گفتاری سخن نمی‌گوید و ناچار برای آن ترجمانی لازم است تا مراد کلام آن را عیان کند (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۱۸۲). منظور از ترجمان، تبیین و ایضاح کلام است (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۱/۶) و قیدی نیست تا ترجمان را تنها تبیین قولی معنا کرد، بلکه عمل به مضامین قرآنی نیز تبیین‌کننده آیات الهی است. پس ترجمان می‌تواند اعم از گفتار و شامل کردار نیز باشد. درباره ائمه علیهم السلام آمده که آنان ترجمان وحی الهی هستند (هلالی، ۱۴۰۵: ۲/۸۵۷؛ صفار، ۱۴۰۴: ۶۲/۱؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۱۸)، به این معنا که پندار و گفتار و کردار آن‌ها تبیین‌کننده آیات الهی است. به همین روی سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سیره ائمه علیهم السلام تبیین و تجسم عملی کتاب الهی است و تمسک به ثقلین (یا به تعبیر دقیق‌تر پیروی و الگوگیری از آن‌ها) موجب جهان‌گستری دین و نجات بخشی بشر است؛ چرا که لازمه گسترش دین، باور و عمل به مضامین آن و نشر این رویکرد در سطح کلان اجتماعی

است. علت اینکه بیش از چهارده قرن از نزول قرآن می‌گذرد و هنوز اهداف قرآن و دین حق برگستره زمین محقق نشده، این است که در هر زمانه‌ای وحی الهی به ترجمان عملی در سطح کلان نیازمند است تا از سطح فردی فراتر رود و در سطح جامعه، فرهنگ و تمدن گسترش یابد؛ زیرا تنها نشر کلام الهی و اکتفا به دعوت کلامی برای جهان‌گستری دین کافی نیست. به عبارت دیگر، بشر زمانی به دین الهی می‌گراید که ثمره عمل به آن را در سطح اجتماع، فرهنگ و تمدن ببیند و به قبله آمال او تبدیل شود و جامعه اسلامی برای او الگو شود. جامعه الگو، سازنده تمدنی است که بشر آرزو دارد. به همین روی الگوی جهانی شدن جامعه اسلامی از جمله راهکارهای اساسی برای جهان‌گستری دین می‌باشد.

نکته دوم: بنا بر آیات قرآن گسترش دین بر اساس دعوت است (بنگرید به: یوسف/۱۰۸، رعد/۳۶، نحل/۱۲۵)، نه تحمیل (بنگرید به: یونس/۹۹، بقره/۲۵۶، هود/۲۸) و ابلاغ رسالت تمامی پیامبران بر اساس دعوت بوده است و مهم‌ترین و مؤثرترین راه گسترش دین، دعوت عملی است. به همین سبب خدا فرستادگان خود را نه از میان فرشتگان آسمانی، بلکه از میان انسان‌ها برگزید تا الگوی عملی برای جوامع باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/۲۶۴)؛ چنان که امام صادق علیه السلام در توصیه به جامعه مسلمان فرموده که دعوت‌کننده مردم با اعمالشان باشند نه [فقط] با زبان‌شان (حمیری، ۱۴۱۳: ۷۷) تا دیگر مردم در آن‌ها ورع و اجتهاد و نماز و خیر را ببینند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۷۸) و به آن‌ها اقتدا کنند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۸/۲۳۹). مراد امام صادق علیه السلام نکوهش ترک دعوت عملی و اکتفا به دعوت نظری و تذکر لسانی است. اشکال آنجایی است که دعوت عملی ترک شود و به صرف تذکر لسانی اکتفا گردد که این از نگاه قرآنی مذموم است (بنگرید به: صف/۲-۳). بنابراین دعوت نظری باید با تجسم عمل و الگو بودن تقویت و پشتیبانی شود. دعوت عملی همان الگو شدن است و انسان‌ها برای رسیدن به کمال، به الگوی عینی نیاز دارند تا به آن اقتدا کنند. ایده صدور انقلاب اسلامی و یا فراتر از آن، تبلیغ دعوت دین الهی به سراسر جهان، اگر با الگوی جهانی شدن (دعوت عملی) پشتیبانی

نشود، تأثیر چندانی نخواهد داشت. به همین سبب، راهکار «الگوی جهانی شدن» نه یک پیشنهاد، بلکه یک رسالت سنگین بردوش جامعهٔ مسلمان است تا با حرکت جهادی، ابتدا خودش را از درون اصلاح کند و سپس در تمامی زمینه‌های فکری، فرهنگی و تمدنی (اعم از علم، عمران، اقتصاد، امنیت و اقتدار نظامی و...) پیشرو شود، یا به بیان بهتر، تجسم عمل به قرآن را در ساحت جامعه و تمدن عینیت بخشد، به طوری که قبلهٔ آمال تمامی جوامع جهانی شود.

حرکت به سمت جامعهٔ الگوبه یک چشم‌انداز نیاز دارد که می‌توان آن را در قرآن یافت. آیاتی به شکل خاص، ویژگی‌های جامعهٔ الگورا بیان کرده‌اند. از منظر قرآن بهترین جامعه، نسبت به سرنوشت خود و دیگران بی‌تفاوت نیست (بنگرید به: آل عمران/۱۱۰)، [چنان که امام صادق علیه السلام در روایتی فرمود: کسی که به خیرات فرانخواند و امر به معروف و نهی از منکر نکند از امت محمد صلی الله علیه و آله محسوب نمی‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰/۱: ۱۹۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۱: ۶۷۴)]. آن‌ها در تعاملات اجتماعی با بیگانگان، سخت‌گیر و قاطع‌اند و با خودی‌ها مهربان‌اند، و در ارتباط با خدا، اهل عبادت‌اند، به طوری که نشانه‌هایش بر رخسارشان هویداست و در همه حال در پی فضل و رضایت الهی هستند (بنگرید به: فتح/۲۹). محبت به خدا دارند، اهل جهاد فی سبیل الله هستند و فقط رضایت او را می‌جویند (بنگرید به: مائده/۵۴-۵۶). اگر چه این صفات دربارهٔ اصحاب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه بیان شده است (بحرانی، ۱۳۷۴/۲: ۳۱۴)، ولی به این معنا نیست که هیچ کس به جز آن اصحاب نمی‌توانند این گونه باشند. در هر حال آیه وصف یک جامعهٔ الگوست که می‌تواند چشم‌انداز جامعهٔ مسلمانان برای حرکت به سمت آن باشد.

تا اینجا ضرورت الگوی جهانی شدن و چشم‌انداز کلی جامعهٔ الگوی جهانی مطرح شد. در ادامه راهکارهای دیگری برای جهان گستری دین وجود دارند که فرع بر جامعهٔ الگو تعریف می‌شوند.

۲-۲. گسترش رویکرد کنترل درون در جامعه

اساس اصلاح جامعه انسانی در گسترش رویکرد تربیت درونی است؛ چرا که مفاسد اجتماعی، از چیزی جز نفوس انسانی ناشی نمی شود (بنگرید به: روم/ ۴۱، مائده/ ۶۴، اعراف/ ۵۶، بقره/ ۲۲۰، ۲۰۵ و ۲۵۱ و...). بنابراین اگر رویکرد تربیت درون (یا به تعبیر دینی جهاد اکبر) در آحاد انسانی گسترش یابد و هر کس به اصلاح خودش بپردازد، ریشه بسیاری از مفاسد قطع خواهد شد. ضبط نفس و کنترل آن از مفاسد، یکی از لوازم تربیت درون است که در تعبیرات دینی همان تقواست؛ زیرا تقوا یعنی حفظ نفس از آنچه که بیم از ضررش می رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱). بنابراین تقوا یعنی حفظ نفس و کنترل درون از گناهان و مفاسدی که جز ضرر و خسران نتیجه ای ندارد (مطهری، ۱۳۹۸: ۲-۴). شیوع این رویکرد در آحاد بشری موجب اصلاح جامعه انسانی خواهد شد.

مفهوم تقوا جایگاه ویژه ای در آیات الهی دارد، به گونه ای که وجه تمایز انسان ها نزد خدا به میزان تقوای آن ها است (بنگرید به: حجرات/ ۱۳). حال با وجود صفات دیگری که خداوند برای یک جامعه الگومی پسندد (مانند توکل، احسان و برّ) چرا این صفت، به عنوان یک راهکار در جهان گستری دین مطرح شده است؟ بی گمان واژه های متقین، متوکلین، محسنین، ابرار و... به طوایف متعددی اشاره ندارند و همگی صفات انسان مؤمن هستند و هریک از این ها نقشی در پرورش جامعه الگو دارند که فقدان هریک، جامعه را گرفتار می کند. تقوا (یا همان رویکرد کنترل درون) علاوه بر نقش پررنگ آن در دفع مفاسد اجتماعی، به سبب تأثیری که بر جهان گستری دین دارد، به عنوان یک راهکار مطرح شده است. توضیحات بیشتر در ادامه می آید:

وحی قرآنی حقایقی را بر جامعه بشری روشن کرد که ثمره ایمان و التزام عملی به آن، حیات طیبه یا همان حیات شیرین و پرفایده و مطلوب است (حسینی خامنه ای، ۱۳۹۹). به معنای دیگر، هدایت قرآنی هدایت به سمت حیات طیبه خواهد بود. اگر چه قرآن کریم بیانی برای همه مردم جهان است، ولی آن عده که از هدایت این کتاب بهره مند می شوند، متقین هستند (بنگرید به: آل عمران/ ۱۳۸، بقره/ ۲). پس متقین اند که حیات

طیبه را رقم می‌زنند. همچنین با تأمل در آیات ۱۲۸ و ۱۲۹ سوره اعراف می‌توان به این نکات کلیدی دست یافت: نخست اینکه میان اهل تقوا با ارث بردن زمین ارتباطی وجود دارد و سرانجام متقین زمین را به ارث می‌برند؛ دوم اینکه موسی علیه السلام با گفتارش به قوم خود امیدِ خلافت بر روی زمین را می‌دهد؛ سوم اینکه خداوند ارث زمین و خلافت بر روی آن و بهره‌مندی از قدرت و مکنّت را برای مستضعفان اراده می‌کند. تمامی این نکات کلیدی ارتباط منطقی با هم می‌یابند. بنابراین نکات کلیدی، یکی از عواقب پیروزی و خیری که از آن متقین است به ارث بردن زمین می‌باشد و وارثان زمین همان مستضعفانی هستند که خدا اراده کرده آن‌ها را خلفای زمین و رهبران جهانی قرار دهد. به بیان دیگر، قرآن مایه هدایت متقین است و سرانجام این هدایت، تحقق حکومت و رهبری جهانی است (بنگرید به: نور/۵۵) که حیات طیبه شامل آن نیز می‌شود. به همین سبب تقوا به عنوان یک راهکار برای جهان‌گستری دین مطرح گردیده و ذیل «الگوی جهانی شدن» تعریف شده است که تقوا یکی از ویژگی‌های کلیدی جامعه‌الگوست بدون آن، جامعه از صراط مستقیم خود منحرف می‌شود.

۲-۱-۲. نیروی محرکه کنترل درون

نیروی محرکه این رویکرد چیست؟ چه چیزی آن را در جامعه زنده و حفظ آن را تضمین می‌کند؟ حرکت تاریخی بر خلاف تصور رایج، وابسته به اسباب و گذشته خود نیست، بلکه روبه سوی هدفی پیش‌رونده در آینده دارد. انسان (محتوای درونی او)، اساس حرکت تاریخی است و با امتزاج فکر (تصور هدف و آینده) و اراده (نیروی محرکه)، حرکت تاریخی شکل می‌گیرد (صدر، ۱۴۳۵: ۱۱۵-۱۱۶). تغییر اساسی جامعه و حرکت تاریخی، تابعی از تغییر درون نفوس جامعه است (بنگرید به: رعد/۱۱). به عبارت دیگر، پیشرفت جامعه و عمران تمدن و حرکت تاریخی به سمت کمال، ناشی از تربیت درون نفوس جامعه یا به تعبیر دینی، جهاد اکبر می‌باشد (صدر، ۱۴۳۵: ۱۱۸).

از لوازم کلیدی تربیت درون، تقوا و حفظ آن از مفاسد اخلاقی است. پس تقوا لازمه جهاد اکبر است که فقدان آن، جامعه را از محتوا و قدرت حقیقی بر تغییرات در ساحت

اجتماعی و تاریخی، خالی می‌کند. باز این مسئله مطرح می‌شود که چه چیزی به انسان‌ها انگیزه می‌دهد تا رویکرد تربیت درون را پیش بگیرند؟ برای نمونه، آیا وضع قانون و مجازات بر تخلف از آن، می‌تواند نیروی محرک انسان‌ها در اتخاذ رویکرد تربیت درون باشد؟ اگر چه وضع قوانین، ایجاد هنجارها، فرهنگ‌سازی و... در ایجاد نظم در جامعه مؤثر است، ولی قوانین، هنجارها، فرهنگ و هر عنوان دیگری یک عامل کنترل بیرونی به شمار می‌رود و گفته شد اساسی اصلاح جامعه، در گسترش رویکرد تربیت درون است. پس برای کنترل درون به یک عامل انگیزاننده درونی نیاز است نه یک عامل بیرونی.

می‌توان مسئله را به گونه دیگری مطرح کرد. از منظر قرآنی، رفاه و آبادانی تمدن‌ها زمانی محقق می‌شود که جوامع انسانی ایمان و تقوا داشته باشند (بنگرید به: اعراف/ ۹۶). اما چرا ایمان و تقوا آن‌هم هر دو با هم، موجب گشایش برکات و گسترش رفاه می‌شود؟ عوامل کنترل بیرونی (مانند ایجاد قوانین، هنجارها و فرهنگ‌سازی‌ها) شاید به شکل مقطعی توان مدیریت و راهبری جوامع بشری را داشته باشند و موجب نظم [هرچند ظاهری] شوند، اما توان ایجاد تغییرات اساسی را در درون نفوس جامعه ندارند. تغییرات درونی نیازمند انگیزه‌های درونی است. این انگیزه درونی ناشی از اعتقاد به ایده برتر است؛ ایده برتری که هدف نهایی انسان‌ها و جهت‌دهنده به تمامی تحرکات فردی و اجتماعی آن‌ها باشد. این ایده برتر هر اندازه بزرگ‌تر باشد، انگیزه‌های درونی برای حرکت و تغییر از درون بیشتر می‌شود. ایده‌های برتر مصنوع بشری (اعم از بت‌های جمادی، حیوانی و مفهومی و...) هر اندازه هم بزرگ باشند، زاییده ذهنی محدودند؛ پس در نتیجه خود محدودند. از طرف دیگر ایده‌های برتر مصنوع ذهن بشر نمی‌توانند درون بشر حس مسئولیت مستحکم ایجاد کنند و به او در حل نزاع درونی یاری رسانند (صدر، ۱۴۳۵: ۱۴۶). در نزاعی که یک طرف کششی به سمت جاذبه‌های زمینی، مانند شهوات، خودخواهی، امیال حیوانی است و طرف دیگر، کششی به سمت جاذبه‌های الهی، مانند عدالت‌ورزی، ایثار و عقلانیت است، بشر با اختیار خود یا مسیر حیوانیت و بلکه پست‌تراز حیوانیت را می‌گزیند (بنگرید به: فرقان/ ۴۴) که سرانجام این مسیر شقاوت است (بنگرید به:

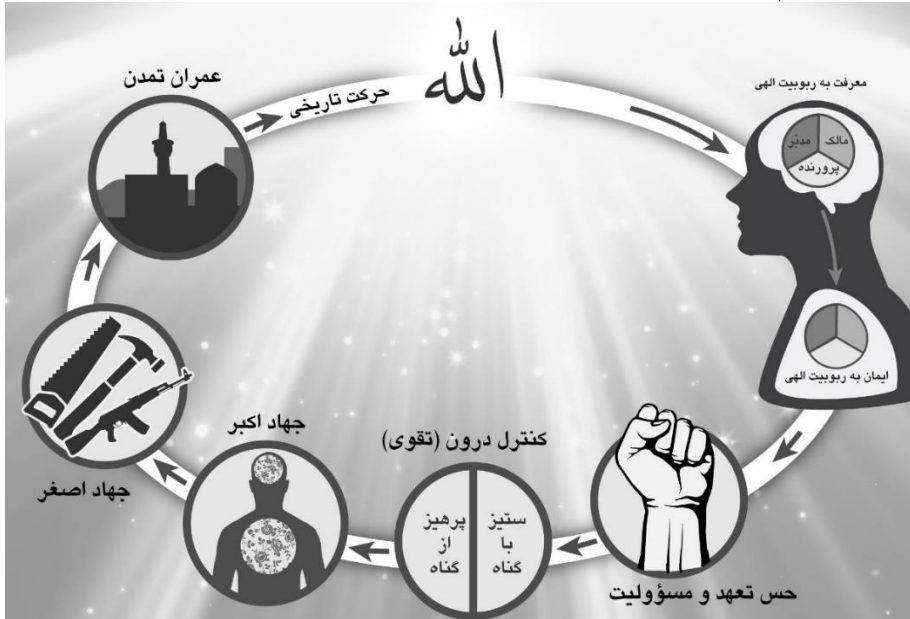
اعراف/ ۱۷۹)، یا مسیر الهی را برمی‌گزیند تا به سمت خلافت الهی حرکت کند. در این صورت نماینده صفات کمالیه الهی، مانند عدالت، علم، متانت، حلم، رحمت و مودت می‌شود که سرانجام آن حکومت در زمین است (بنگرید به: نور/ ۵۵). انسانی که نتواند نزاع درون خود را به سمت کمال هدایت کند، در ساحت فردی گرفتار ستم به خویشان می‌شود؛ یعنی دانسته یا نادانسته کارهایی انجام می‌دهد که ناشی از جاذبه‌های غریزی و حیوانی (مانند غضب، شهوت، و ترس) است، ولی در حقیقت موجب فساد است. اگر چنین ضدالگویی در ساحت مدیریت اجتماعی ظاهر شود، چون فاقد صفات کمالیه الهی (مانند ایثار، حلم و رحمت) است، به استبداد، بی‌عدالتی و ستم در سطح کلان می‌گراید. چه بسا برخی صاحب‌نظران دموکراسی را رافع و دافع استبداد بدانند، ولی دموکراسی نیز اگر چه استبدادهای اشرافی، فئودالی، کلیسایی و... را کنار زده، اما خود نیز گرفتار نوع دیگری از استبداد (قهر و غلبه اکثریت بر اقلیت) شده است (که پرداختن تفصیلی به آن از مجال این نوشتار خارج است. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: صدر، ۱۴۰۱: قسمت «الديمقراطية الرأسمالية»؛ زرناس، ۱۳۹۳: واژه دموکراسی).

مسئله اساسی، حل نزاع درونی و سوق دادن آن به سمت صفات کمالیه الهی است و تنها عامل اساسی در این مسئله، احساس مسئولیت مستحکم است (صدر، ۱۴۳۵: ۱۴۸). هر اندازه احساس مسئولیت انسان مستحکم‌تر باشد غلبه بر کشش‌های حیوانی و حرکت به سمت صفات کمالی بیشتر است. نکته مهم این است که ایده‌های برتر ساخته و پرداخته ذهن بشری چون خود مصنوع ذهن بشرند، در ایجاد حس مسئولیت مستحکم در قبال خود ناتوان‌اند. چیزی که ساخته بشر است، بشر هم می‌تواند آن را تغییر دهد. این ایده برتر باید فراتر از بشر و بلکه قوی‌تر و برتر از هر چیزی باشد تا در بشر تعهد و حس مسئولیت مستحکم ایجاد کند. از نگاه دینی و قرآنی این ایده برتر فقط از آن تنها وجود مطلق و نامحدود؛ یعنی خالق و رب (پرورنده، مالک و مدبر) هستی است (همان، ۱۴۳). انسانی که به چنین وجودی ایمان داشته باشد و بداند که او حی و حاضر و ناظر و جزا دهنده است، در قبال او احساس مسئولیت مستحکم خواهد کرد و حس مسئولیت

موجب کنترل درون از انجام اعمالی است که موجب سخط اوست. این کنترل درون همان تقواست. بنابراین، ایمان عمیق به خدا موجب تقواست و تقوا موجب سوق دادن انسان به صفات کمالیه الهی است. چنین الگویی اگر در سطح مدیریت کلان اجتماعی قرار گیرد، چون خود نماینده صفات الهی (مانند عدالت، رحمت و مودت) است، هیچ گاه به استبداد نخواهد گرایید؛ زیرا او در نتیجه نزاع با درون، و غلبه برگرایش حیوانی خود، به مرحله از خودگذشتگی و ایثار رسیده است. طبیعی است که اگر چنین انسان‌هایی در عرصه اجتماعی حاضر شوند و خصوصاً سکان مدیریت جامعه را به دست گیرند، تبعیض، بی عدالتی، ستم و... که همه ناشی از خودخواهی و غلبه گرایش‌های حیوانی است، کنار می‌رود و عدالت، امنیت، آبادانی و رفاه جایگزین می‌شود و از همه مهم‌تر شامل عنایات ویژه رحمانی می‌شوند (بنگرید به: اعراف/۹۶). برای همین است که پیامبران در مقایسه با دیگر انقلابیون، مصلحان و رهبران جوامع بشری، در مسیر خود استوارتر بودند و هیچ گاه گرفتار ذره‌ای لغزش نشدند (صدر، ۱۴۳۵: ۱۴۶-۱۴۷). این هدف پس از ظهور منجی آخرالزمان و برپایی حکومت صالحان بر زمین محقق خواهد شد. لسان روایات در وصف آن روزگار آورده که زمین گنج‌هایش را آشکار می‌کند تا جایی که مردم آن را در سطح زمین ببینند و [رفاه چنان گسترش می‌یابد که] مردی به دنبال کسی می‌گردد تا مالش را [به نیازمندی] برساند و زکاتش را به او بپردازد، اما هیچ کس را نمی‌یابد تا از او بپذیرد. و این امر به سبب این است که مردم از آنچه خدا از فضل و کرمش به آن‌ها روزی داده است، بی‌نیاز شده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۳۸۱/۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲/۲۶۴).

نتیجه اینکه نیروی محرکه تقوا اعتقاد به ربوبیت الهی است. معرفت بیشتر به خداوند عز و جل (پروردگار، مالک و مدبر و در نتیجه مؤثر بر سرنوشت) موجب ایمان بیشتر به اوست. ایمان عمیق به ربوبیت الهی موجب ایجاد تعهد عمیق و حس مسئولیت در نفوس انسانی است و احساس مسئولیت موجب کنترل درونی یا به تعبیر دینی تقواست.

تقوا لازمه جهاد اکبر است و جهاد اکبر با تربیت محتوای درون انسان، لازمه جهاد اصغر یا همان تغییر جامعه می‌باشد و تغییر جامعه موجب عمران تمدن و حرکت تاریخی به سمت کمال می‌شود. هر اندازه این اعتقاد به ربوبیت راسخ‌تر باشد، احساس مسئولیت و تقوا مستحکم‌تر می‌شود و نیز دیگر موارد.



تصویر ۲: تأثیر تقوا در گسترش عمران و آبادانی تمدن‌ها

۳-۲. نصرت دین الهی

جهان‌گستری دین یک حرکت جهادی است که از جهاد اکبر و تربیت نفوس آغاز می‌شود و سرانجام با الگوی جهانی و رهبری صالحان بر زمین به کمال خود می‌رسد. یکی از راهکارهای برجسته در این بین نصرت دین الهی است. خداوند به آن‌هایی که دینش را نصرت می‌دهند، وعده نصرت و ثبات قدم داده است (بنگرید به: حج/۴۰، محمد/۷). در اینجا دو نکته مهم وجود دارد:

(۱) ثبات قدم؛ یعنی ایستادگی در برابر هر مشکلی که این رمزپیروزی است. مؤمنان اندکی که از سپاه طالوت در مقابل جالوت قرار گرفتند با صبر و ثبات قدم توانستند بر

سپاهیان جالوت غلبه کنند (بنگرید به: بقره/ ۲۵۰ و ۲۵۱). بنابراین ثبات قدم موجب غلبه و پیروزی است.

(۲) از منظر قرآن، نصرت الهی قرین با غلبه است (بنگرید به: حج/ ۴۰، محمد/ ۷، بقره/ ۲۵۰ و ۲۵۱، آل عمران/ ۱۶۰، صافات/ ۱۱۶، عنکبوت/ ۶۹).

نصرت دین الهی برای گسترش دین اوست و نصرت الهی برای جهان گستری دین لازم است. پس نصرت دین الهی به سبب غلبه‌ای که در پس آن نهفته، برای جهان گستری دین ضروری است. این راهکار خود موجب تعدیل و تقویت عقائد جامعه‌الگوست تا بدانند جهان گستری دین نه برای اعتلای نام و نشان خودشان، بلکه برای اعتلای دین الهی است و آن‌ها نه برای منافع خود یا خاندان یا جامعه یا ملتشان یا هر عنوانی که گذاشته شود.... بلکه برای نصرت دین الهی قیام می‌کنند؛ زیرا جامعه‌الگوی قرآنی، یک جامعه از خود گذشته است. این جامعه در نتیجه اعتقادِ راسخ به الله رب العالمین و انگیزه برای کنترل درون و هدایت نزع درونی به گرایش‌های الهی، به مرحله‌ای از ایثار می‌رسد که هر چیزی حتی خودش را فدای اراده الهی می‌کند. به همین سبب، نصرت دین الهی همراه با جهاد فی سبیل الله است (طوسی، ۱۴۰۷: ۶/ ۱۲۳-۱۲۴). جهاد به معنای بذل مال و جان برای اعتلای کلمه اسلام و اقامه شعائر ایمان است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۱) و از طرف دیگر، مجاهدت با تقوا (راهکار پیشین) مناسبت دارد (بنگرید به: مائده/ ۳۵، توبه/ ۴۴) و مجاهدان در راه خدا مشمول هدایت‌های الهی می‌شوند (بنگرید به: عنکبوت/ ۶۹). این هدایت به راه‌های سلام و صلح‌گرایی و بهره‌مندی از نور بینش می‌گراید و هدف نهایی این راه‌ها، هدایت به صراط مستقیم است (بنگرید به: مائده/ ۱۵-۱۶)، همان راهی که سبک زندگی انسان‌های الگو، مانند پیامبران، صدیقان، شهیدان و صالحان می‌باشد. جهاد با اموال و انفس علاوه بر هدایت، موجب بهره‌مندی از نصرت الهی و پیروزی است (بنگرید به: صف/ ۱۱-۱۳).

۲-۴. استقامت‌ورزی

استقامت از ریشه «ق و م» و دارای دو اصل معنایی است؛ یکی دلالت بر جماعتی از مردم دارد (مثل قوم فلان) و دیگری دلالت بر عزم: «قام بهذا الأمر»؛ یعنی انجام این کار را قصد کرد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۴۳). «استقام»؛ یعنی اعتدال و استواری نشان داد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۴۹۸) و لفظ «مستقیم» از همین ریشه است که در قرآن آمده (فاتحه / ۶) و مراد طریقی است که بر خط استوار باشد که همان سبک زندگی اهل حق است. بنابراین مراد از استقامت، عزم و التزام انسان بر این صراط مستقیم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۲).

به طور کلی، فکرو عمل انسان یا بر خط توحید است و یا انحراف از خط توحید (به سمت شرک و کفر) و استقامت چیزی جز التزام در خط توحید نمی‌باشد که در صورت سستی، به انحراف از این خط می‌گراید (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۲/۱۳۹). به همین روی جامعه‌ای که در فکرو عمل ذره‌ای سستی کند، از صراط مستقیم منحرف خواهد شد. عدم استقامت (یعنی سستی کردن) و تکیه بر بیگانگان، خلاف ماهیت جامعه‌الگوست. همان‌گونه که پیش‌تر ثابت شد، جامعه‌الگویک جامعه‌راهنده و پیشرو است، ولی جوامعی که بر بیگانگان تکیه می‌کنند، به نوعی پیروان‌ها می‌شوند. بنابراین سستی نشان دادن، علاوه بر خروج از خط توحید، به نوعی خروج از خط پیشروی و راهبری و الگوی جهانی شدن است. به همین سبب استقامت‌ورزی یکی از کنش‌های اساسی جامعه‌الگوست که به عنوان یک راهکار مطرح شده است. مفهوم استقامت با مفهوم صبر همراه است (بنگرید به: هود/ ۱۱۲-۱۱۵) و از صفات متقین عنوان شده است (بنگرید به: توبه / ۷). استقامت نه فقط یک امر پسندیده است، بلکه خداوند به آن امر کرده است (بنگرید به: هود/ ۱۱۲، فصلت / ۶) و عمل به آن علاوه بر پیشروی در صراط مستقیم، موجب ایجاد امنیت روانی در جامعه (بنگرید به: احقاف / ۱۳، فصلت / ۳۰) و افزایش رزق و روزی می‌شود (بنگرید به: جن / ۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۴۶).

۵-۲. اصلاح‌گرایی

در آیات فراوان قرآن، بر عمل صالح و اصلاح‌گرایی و اجتناب از فساد تأکید شده است (بنگرید به: شوری/۴۰، اعراف/۵۶، بقره/۶۰ و...). قرآن می‌فرماید: «ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (بقره/۲۰۸). این آیه را چه دخول در اسلام در نظر بگیریم (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۲/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۱۸۵-۱۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۷/۲-۱۸۸)، چه دخول در طاعت و تسلیم فرمان الهی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۲)، چه دخول در صلح و صفا (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۱/۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۲۸/۴)، همه به یک نتیجه اشاره دارد؛ زیرا دخول در اسلام چیزی جز تسلیم امر الهی شدن نیست و تسلیم امر الهی شدن به معنای اطاعت از فرمان خداست که سراسر نهی از تفرقه و تأکید بر هم‌گرایی (بنگرید به: آل‌عمران/۱۰۳ و ۱۰۵) و صلح دارد. بنابراین، دین جهانی اسلام بر محوریت صلح است.

منابع لغوی «اصلاح» را مشتق از صلح، و آن را نقیض فساد می‌دانند (ازهری، ۱۴۲۱، ۱۴۲/۴؛ جوهری، ۱۹۹۰: ۳۸۳/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۹) که می‌توان فهمید، رویکرد اصلاح‌گرایی متضمن بیزاری از مفاسد (اعم از مفاسد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و...) و مبارزه با آن است. عرب در استعمالات خود می‌گوید: «رجُلٌ صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ وَمُصْلِحٌ فِي أَعْمَالِهِ وَأَمُورِهِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۳). صالح (یا صلاح) صفتی است که به کمال درونی نفس انسان اشاره دارد و مصلح (یا اصلاح) به کمالات بیرونی، مانند اعمال و کارهای او. بنابراین جامعه اصلاح‌گرا، نه فقط خود دارای این کمال هستند، بلکه دیگران را در این کمالات سهیم می‌کنند و به آنان منفعت می‌رسانند و نسبت به گسترش مفاسد و پایمالی حقوق دیگران بی‌تفاوت نیستند. علاوه بر این، در بیان تفاوت صلاح با فساد گفته شده که صلاح، بقای بر مقدار مقتضی حکمت است و نقیض آن؛ یعنی فساد، انحراف از مقداری است که مقتضی حکمت باشد. هرگاه چیزی از مقدار مقتضی حکمت کم شود (تفریط) یا بیشتر شود (افراط)، صلاح محقق نمی‌شود (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۰۸) که این جنبه از مفهوم اصلاح با راهکار پیشین؛ یعنی استقامت (به معنای عزم و التزام بر صراط مستقیم) نیز ارتباط می‌یابد.

اما ارتباط اصلاح‌گرایی با جهان‌گستری دین از این جهت است که قرآن پیش‌بینی کرده که در افق آینده بشری، صالحان و ارثان زمین (بنگرید به: انبیاء/۱۰۵) و رهبران جهانی خواهند شد (بنگرید به: نور/۵۵). بنابراین شایسته است که جامعه‌الگوی جهانی در راستای اصلاح‌گرایی قدم بردارد و در گسترش صلح بکوشد.

نتیجه

از منظر قرآن، بشر به خصوص جامعه‌ایمانی، نقش مهمی در جهان‌گستری دین و تحقق وعده الهی، به ویژه در قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارد و این نقش در انتظار فرج نمود می‌یابد که به معنای آماده‌سازی فردی و جمعی در راستای قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است.

سراسر آیات قرآن، هدایت‌گر در راستای هدف نهایی دین؛ یعنی تحقق عبودیت جهان‌گستراست و در این میان، «الگوی جهانی شدن» و راهکارهای مرتبط، مثل «گسترش رویکرد کنترل درون»، «نصرت دین الهی»، «استقامت‌ورزی» و «اصلاح‌گرایی»، راهکارهای مهمی برای جهان‌گستری دین هستند.

از منظر قرآن، تنها جامعه اسلامی شایستگی الگوی جهانی شدن و نظارت بر تمامی حرکت‌های اجتماعی، تمدنی و تاریخی دیگر مردم جهان را دارد، نه آنکه مقلد جوامع دیگر و پیرو استانداردهای جهانی شده آن‌ها باشد. جامعه اسلامی باید بکوشد تا با الگوی جهانی شدن، ثمرات عمل به دین در عرصه اجتماعی و تمدنی را عینی کند تا آنجا که این تمدن، قبله آمال جهانیان گردد.

جامعه‌الگو، با کنترل‌های بیرونی هدایت نمی‌شود، بلکه خود واجد کنترل درون است و محرک آن احساس مسئولیت در قبال ایده برتری می‌باشد. این ایده برترزاییده ذهن محدود بشری نیست؛ چرا که چنین ایده‌هایی خود محدود بوده و قادر به ایجاد حس مسئولیت مستحکم در درون نفوس نیستند. ایده برتر حقیقی خداوند است که وجودی نامحدود و خارج از ذهن بشر است و همه چیز به دست قدرت اوست. اعتقاد راسخ به

حضرت ربوبی، موجب ایجاد حس مسئولیت مستحکم در قبال او خواهد بود. پس کنترل درون با اعتقاد راسخ به خدا حرکت می‌گیرد و ثمر می‌دهد.

راهکار بعد، نصرت دین الهی است که از منظر قرآن قرین با غلبه است. جامعه‌الگو همواره در پی نصرت دین الهی است و هیچ‌گاه برای اعتلای نام و نشان خود قیام نمی‌کند، بلکه قیام او برای وجودی فراتر از خود (یعنی الله) است. از این رو، همواره برای خداوند ایثار می‌کند، وگرنه گرفتار غرور می‌شود و چنین جامعه‌ای در مسیر حرکت تاریخی قهقرایی به سمت سقوط کشیده می‌شود.

راهکار بعد، استقامت و رزی است و استقامت، یعنی التزام در خط توحید و پرهیز از هرگونه سستی. جامعه‌ای که در فکر و عمل ذره‌ای سستی کند، از صراط مستقیم منحرف خواهد شد. به همین سبب در قرآن بر استقامت و رزی تأکید شده است، و فاصله گرفتن از جامعه‌آرامانی قرآن (یعنی جامعه‌پیشرو و الگو و ناظر جهانی) و مقلد دیگران و تحت ولایت بیگانگان بودن، از مصادیق سستی است. بنابراین جامعه‌اسلامی اگر استقامت و رزی نداشته باشد، هیچ‌گاه به جامعه‌الگوی جهانی نخواهد رسید.

راهکار بعد، اصلاح‌گرایی است و در قرآن بارها بر صلح و اصلاح‌گرایی و اجتناب از فساد تأکید شده است و سرانجام، صالحان و ارثان زمین و رهبران جهانی خواهند بود و شایسته است که جامعه‌اسلامی خود مصداق اصلاح‌گرایی باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آرام، محمد رضا، «قرآن، جهانی‌سازی و جهانی‌شدن»، *سراج منیر*، شماره ۵، ۱۳۹۰ ش.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، دارالمرتضویه، نجف، ۱۳۵۶ ش.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن بابویه، علی بن حسین، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، تصحیح و تحقیق مدرسه امام مهدی علیه السلام، مدرسه الإمام المهدی علیه السلام، قم، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *إعتقادات الإمامية*، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۴ ق.

۷. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، دار احیاء الکتب العربیه، بی جا، ۱۳۷۳ق.
۹. ابو داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، چاپ سنگی، مصر، ۱۳۱۲ق.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۱۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربیه، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۰م.
۱۳. حسینی خامنه ای، سید علی، سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران، ۳ فروردین ۱۳۹۹ش. <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=>
۱۴. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۵. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح و تحقیق هاشم رسولی، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم - دار الشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ق.
۱۷. زرشناس، شهریار، واژه نامه سیاسی-فرهنگی، معارف، تهران، ۱۳۹۳ش.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق حسین احمد مصطفی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۹. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۰. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۱. شیرودی، مرتضی، «جهانی سازی، اسلام و آینده بشریت»، معرفت، شماره ۷۹، ۱۳۸۳ش.
۲۲. صباغچی، یحیی، «اسلام جهانی و راه های گسترش آن از منظر قرآن»، تحقیقات اخلاقی، شماره ۴۱، ۱۳۹۳ش.
۲۳. صدر، سید محمد باقر، فلسفتنا، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۰۱ق.
۲۴. صدر، سید محمد باقر، المدرسه القرآنیه، دار الصدر (مركز الأبحاث والدراسات التخصصیه للشهید الصدر)، قم، ۱۴۳۵ق.
۲۵. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیه السلام، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.

۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الکتب الإسلامیہ، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. عسکری، ابوہلال حسن بن عبد اللہ، *الفروق فی اللغہ*، دار الآفاق الجدیدہ، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمیہ، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. قتال نیشابوری، محمد بن احمد، *روضة الواعظین و بصيرة المتعظین*، انتشارات رضی، قم، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. فراہیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر ہجرت، قم، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. فضل اللہ، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامیہ، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی - الأصول والروضہ*، المكتبة الإسلامیہ، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. مطہری، مرتضی، *دہ گفتار*، صدرا، تهران، ۱۳۹۸ ق.
۳۹. مطہری، مرتضی، *قیام و انقلاب مہدی از دیدگاه فلسفہ تاریخ*، تهران: صدرا، تهران، ۱۴۰۰ ق.
۴۰. معرفت، محمد ہادی، «قرآن و جہانی شدن»، *گلستان قرآن*، شماره ۲۰۲، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الإرشاد فی معرفۃ حجج اللہ علی العباد*، تصحیح و تحقیق مؤسسة آل البيت علیہ السلام، کنگرہ شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۴۲. مکارم شیرازی و همکاران، *تفسیر نمونہ*، دار الکتب الإسلامیہ، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴۳. نعمانی، محمد بن ابراہیم، *الغیۃ*، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۴۴. ہلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس*، ویرایش محمد انصاری زنجانی خوئینی، الہادی، قم، ۱۴۰۵ ق.

تحلیل توحید عزت بنیان در قرآن^۱

علی کریمپور قراملکی^۲

چکیده

عالمان مسلمان با تدبر در آیات قرآن، و تحلیل توحید، به اقسام مختلفی از توحید اشاره می‌نمایند. اثبات وحدانیت خداوند با تحلیل اسماء، افعال و اوصاف خداوند، بخش مهمی از طرق تثبیت توحید و تبیین اقسام آن به شمار می‌آید. تحلیل حقیقت توحید با نگرش عزت، می‌تواند یکی دیگر از منابع مهم اصطیاد توحید باشد. اثبات توحید بر پایه اصل عزت در پژوهش‌های پیشین دیده نمی‌شود. ضرورت بحث کنونی در نوع شناخت

۱. این مقاله درصدد جستجو و تحلیل برهان جدید توحید از قرآن است. برهان‌های بیان شده در متون مقدس و متون غیرمتعلق به گستره معرفتی معین بشری را برهان‌های غیرکلاسیک می‌نامند. این برهان‌ها پس از تحلیل و صورت‌بندی وارد یک یا چند گستره معرفتی مانند فلسفه و کلام می‌شوند و در آن دانش از حیث صورت‌بندی نقد و تقویت می‌شوند. این فرایند، برهان غیرکلاسیک را به برهان کلاسیک تبدیل می‌کند. نمونه‌ها در سنت مغرب زمین، برهان اخلاق بنیان کانت و برهان شرطی پاسکال است. در سنت اسلامی برهان‌های فراوان غیرکلاسیک وجود دارد که با صورت‌بندی و تحلیل قابل تبدیل به برهان‌های کلاسیک هستند. برهان فسخ عزائم در شناخت خدا، نمونه‌ای از آن است. مقاله حاضر نخستین تلاش برای تحلیل برهان غیرکلاسیک توحید مبتنی بر عزت است. نقد محققان و مشارکت در صورت‌بندی منطقی آن می‌تواند این برهان را به برهان کلاسیک تبدیل کند. (مشکوٰۃ)

karimpoorali@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیه.

دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۶.

یگانگی خداوند، به لحاظ کسب نگاهی جدیدتر به عزت و اثرگذاری توحید مبتنی بر عزت در زندگی انسان است. در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی از آیات قرآن و احادیث، توحید عزت بنیان بررسی می‌شود. بر اساس تحلیل مفهوم قرآنی عزت و بازشناسی آن با رویکرد توحیدی، اصل عزت به مثابه مأخذ برهان اثبات توحید قرار می‌گیرد. این مأخذ، ابعاد جدیدی از توحید را نشان می‌دهد. یافته‌های پژوهش، معطوف به این حقیقت است که توحید عزت بنیان و ویژگی‌های آن، از آیات و احادیث قابل اصطیاد است.

کلیدواژه‌ها: توحید، آیات قرآن، عزت، توحید عزت بنیان، الوهیت.

بیان مسئله

بحث توحید و تبیین آن از دیرزمان، یکی از دغدغه‌های متکلمان، فیلسوفان و مفسران مسلمان به شمار می‌آمده است و هریک از آنان رویکرد مختلفی به مقوله توحید داشته‌اند که به عنوان نمونه، انکار توحید صفاتی از ناحیه اشاعره و طرد توحید افعالی توسط معتزله از جمله آن‌هاست (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۴۸). نقش و جایگاهی که موضوع توحید در میان معارف اسلامی و زندگی مردم دارد، ضرورت بحث را روشن می‌نماید. مقوله توحید و رابطه آن با عزت و بازخورد تحلیل عزت در زندگی انسان به نوبه خود، در مباحث قرآنی حائز اهمیت فراوان است (سید قطب، ۱۴۱۲: ۵/ ۲۹۳۰).

اصل توحید، در عین حال که از فربه‌ترین و برجسته‌ترین مباحث در میان اهل قلم به شمار می‌آید، و بخش حجیمی از کتب کلامی، فلسفی و تفسیری را به خود اختصاص می‌دهد، لکن تحلیل توحید با رویکرد عزت، مسئله‌ای تازه است. در این مقاله، سخن از این است که آیا در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام به توحید عزت بنیان اشاره شده است یا نه؟ و در صورت اشاره، چه شاخصه‌هایی می‌تواند داشته باشد؟ نوشتار حاضر، در صدد بیان این نکته است که می‌توان اصل توحید را با توجه به حقیقت عزت، استخراج و ویژگی‌های آن را که مثبت توحید هستند، تبیین کرد. چنان‌که نظیر توحید عزّی، توحید وجودی است که بر اساس نظر فلاسفه، خود حقیقت وجود، مثبت و منتج توحید است، هر چند خود وجود، قابل استناد و انتساب حقیقی به غیر خداوند نیز می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲/ ۳۶۷).

پیشینه تحقیق

عالمان دینی اعم از متکلمان، فیلسوفان، مفسران و محدّثان در باره توحید و اقسام آن از ابعاد مختلف، کتاب‌های بسیاری در گذشته و حال نوشته‌اند. مقالات و رساله‌های متعددی هم، به دست اهل قلم و دانشجویان به رشته تحریر درآمده است، اما در خصوص مقوله توحید با نگاه عزت‌شناسی، اثری از محققان اسلامی به طور ملموس، قابل مشاهده نمی‌باشد، هرچند مطالب کوتاهی از آن در آثار گران سنگ مرحوم علامه طباطبایی، مثل تفسیر المیزان و تألیفات ارزشمند استاد جوادی آملی حفظه الله تعالی، مانند: توحید در قرآن، سروش هدایت و شمیم ولایت می‌توان یافت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۵/۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۷۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۳/۲).

مفهوم توحید و عزت

کلمه «توحید» از ریشه «وحد»، به معنای یکی گفتن یا یکی کردن است (فراهیدی، ۱۴۲۰: ۲۸۲/۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۵) که گاه به شکل اسمی و گاه به صورت وصفی استعمال می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۳۳). براساس گفته اهل لغت، توحید از باب تفعیل به معنای تنها دانستن است، خواه تنهایی از لحاظ صرف الوجود باشد یا به جهات دیگر که عالمان فلسفه، کلام و تفسیر به آن‌ها اشاره کرده‌اند (جرجانی، ۱۴۰۳: ۱/۹۶). توحید در اصطلاح نیز به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند در ذات، اوصاف و افعال است که به اقسامی همچون: توحید در ذات، خالقیت، ربوبیت، تشریع و عبادت تقسیم می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۱: ۲/۴۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۴).

واژه «عزت» در لغت، به معنای شکست‌ناپذیری و حالتی است که مانع مغلوب شدن انسان می‌شود (فراهیدی، ۱۴۲۰: ۱/۷۶) و در اصل از «ارض عزاز»؛ یعنی زمین محکم و نفوذناپذیر گرفته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۴۰۷). شیء کمیاب را، از آن جهت «عزیز و عزیز الوجود» گویند که در آن، قوه‌ای وجود دارد که رسیدن به آن سخت است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴/۳۸). این واژه، با توجه به معنای صلابت و حالت شکست‌ناپذیری، در

معانی دیگری، از جمله: غلبه، صعوبت، سختی، غیرت، حمیت استعمال شده است (یوسف / ۸۸، فصلت / ۴۱، توبه / ۱۲۸). به نظر برخی از مؤلفان کتب لغت، معانی غلبه، صعوبت، سختی و ... از آثار تفوق و استعلاء به شمار می آید (بنگرید به: مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۱۴).

«عزت» در اصطلاح قرآنی، حالت نفوذناپذیری در موجود است که مانع مغلوب شدن او در برابر هون و صغار می گردد (طبری، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۵۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۶۹). واژه «العزّة» ۱۰ بار و «عزیز» ۹۲ بار، و مشتقات دیگر آن، ۱۱۹ بار در قرآن آمده است. قرآن، هر جا که به معنای خاصی اشاره می کند که گونه ای ارتباط با شکست ناپذیری دارد، از این واژه بهره می گیرد؛ چنان که این تعبیر غالباً در معنای نیک و شایسته استعمال شده و ذات الهی را نیز به «العزیز» یا «عزیز» توصیف می نماید: ﴿وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه / ۴۰)؛ و خداوند عزیز و حکیم است.

تبیین عزّت در قرآن

خداوند در آیات متعددی از کلام الله مجید، از عزت سخن گفته است. درست است که عزت در زبان فارسی، به معنای احترام، آبرو و گران بها بودن است، لکن در زبان عربی، به معنای قدرت شکست ناپذیر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴ / ۱۶۸). از این رو، کلمه عزیز هم به معنای همواره قاهر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷ / ۸۳). این شکست ناپذیری، حقیقتی است که در فرد مؤمن، به معنای حقیقی کلمه مصداق می یابد؛ چون تنها شخص مؤمن است که از حیث وجودی با لحاظ اعتقادیات حق در ذهن و عواطف مثبت در قلب و رفتارهای متکی بر قواعد منطقی در اعضا و جوارح خود، پایدار و نامتزلزل است. غیر مؤمن، نه از اعتقادیات حق برخوردار است و نه عواطف انسانی مثبتی دارد و نه دارای اعمال شایسته و سنجیده است. بنابراین، فقط شخص دارای ایمان و عمل صالح است که به حقیقت عزت می رسد. چون همه این ها هم، از خداوند ناشی است، وجود خداوند هم، با توجه به رتبه برتر و فوق العاده خود، از قاهریت و

چیرگی بر غیر خود برخوردار است.

در کنار عزت مزبور، انسان از یک نوع عزت دیگر هم برخوردار است که به آن عزت نفسی گفته می شود و آن، همان کرامتی است که خداوند به انسان عطا نموده و به غیر او نبخشیده است. همین کرامت بخشی خداوند است که انسان را در ذات خود، دارای ارزش و اعتبار نموده و به او استعداد شکست ناپذیری داده است. چنین عزتی در همه فرزندان آدم وجود دارد؛ چنان که در آیه ۷۰ سوره اسراء می فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾؛ ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم؛ و آن ها را در خشکی و دریا، (بر مرکب های راهوار) حمل کردیم؛ و از انواع روزی های پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آن ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده ایم، برتری بخشیدیم.

در واقع، این نوع عزت است که زمینه و استعداد شکوفایی و رشدی حتی بالاتر و برتر از فرشتگان را به انسان می بخشد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲ / ۴۴۸). بنابراین، انسان با تقارن استعداد درونی و دریافت های خارجی، اعتباری پیدا می نماید که نمی توان او را از جای خود برکند، همان گونه که در حدیثی از امام صادق علیه السلام بیان شده: «مؤمن، عزیز است و ذلیل نخواهد بود. مؤمن از کوه محکم تر و پُر صلابت تر است؛ چرا که کوه را با کلنگ ها ممکن است سوراخ کرد، ولی چیزی از دین مؤمن هرگز کنده نمی شود» (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۳/۵).

تبیین کیفیت انتساب عزت به غیر خداوند

حقیقت عزت در خداوند و غیر خداوند، بالاصاله در هر دو وجود دارد. دلیل ادعای مذکور، این است که اوصاف خداوند، سه گونه است:

الف. وصف، یک بار ذاتی محض است؛ مانند الوهیت خداوند که ناشی از ذات اوست.

ب. یک بار هم، فعلی صرف است؛ مثل خلق و رزق که چون این دو صفت در مرتبه

فعل است، دیگران هم می‌توانند چنین صفتی را داشته باشند.

ج. صفت نوع سوم، به یک لحاظ، ذاتی است و براساس لحاظ دیگر، فعلی است؛ مثل علم که مرتبه بالا و برترش، مختص خداوند و ذاتی است؛ چنان که، خداوند می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۲۸۲)، لکن علم، مراحل پایین‌تری هم دارد که فعلی محسوب می‌شوند؛ مانند اینکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران / ۱۴۲).

صفت عزت که در برخی از آیات، به شکل «جَمِيعاً» به خداوند منحصر شده و در آیات دیگر، به رسول الله و مؤمنان هم منتسب گشته، دلیلش این است که صفت مذکور، از گونه سوم محسوب می‌گردد. چنین صفتی، همانند علیم است که در شکل اطلاق و جمیعش، منحصر به خداوند است، ولی در نوع مراتب پایین‌تر، دیگران هم می‌توانند دارای آن صفت، در شکل حقیقی باشند.

در مقابل، به نظر برخی از قرآن‌پژوهان سترگ و معاصر، مثل آیت الله جوادی آملی، مقوله نحوه استعمال عزت همانند استعمال موضوع ولایت در قرآن است. خداوند، از یک طرف ولایت را برای رسول خود و امام معصوم علیه السلام هم اثبات کرده است؛ آنجا که در آیه ۵۵ سوره مائده می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع زکات می‌دهند. از طرف دیگر، خداوند در آیه ۹ سوره شوری می‌فرماید: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ آیا آن‌ها غیر از خدا را ولی خود برگزیدند؟! در حالی که «ولی» فقط خداوند است و اوست که مردگان را زنده می‌کند، و اوست که بر هر چیزی تواناست! و بدین سان تنها خود را صاحب ولایت دانسته است. جمع میان این دو دسته از آیات، به این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام به عنوان مظهر و آیت ولی مطلق، دارای ولایت هستند، و گرنه ولایت منحصر به ذات حق است و این انحصار از ضمیر فصل «هو» و معرفه بودن خبر، در این آیه فهمیده می‌شود. پس کمالات بالاصالة از آن خدا و بالتبع

برای غیراوست (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۸۶). بنابراین، عزت خداوند همانند قدرت و ولایت، ذاتی است و عزت دیگران، بالتبع و بالعرض است (همان، ۳۷۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۱؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۳/۲).

نقد و بررسی نظر استاد جوادی آملی

نظر استاد حفظه الله، در چگونگی اسناد عزت به غیر خداوند، می تواند محل سؤال باشد، از این جهت که امکان دارد اسناد عزت، از روی حقیقت باشد، ولی در عین حال کسبی و در ضمن، از جهت رتبه و درجه، در مرتبه پایین و بین اسناد عزت به خداوند و نسبت عزت به غیر خداوند تفاوت اساسی وجود داشته باشد. همان گونه که عالمان دینی در باره اصل وجود به چنین نظریه ای قائل شده اند، از این رو به نظر آنان، وجود از نوع مشترک معنوی است نه از نوع مشترک لفظی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۳۷).

حاصل سخن اینکه لزومی ندارد در استنتاج توحید عزت بنیان از صفت عزت، همانند استاد جوادی آملی، واسطه را از نوع واسطه در عروض بدانیم؛ چرا که براساس واسطه در ثبوت نیز می توانیم عزت غیر خداوند، همانند عزت رسول الله و ائمه معصومین و اولیای الهی را حقیقی و واقعی بدانیم.

توضیح اینکه واسطه در عروض به معنای این است که عروض عارض برمعروض، به واسطه آن واسطه باشد، به طوری که اگر واسطه مذکور لحاظ نشود، عارض را برمعروض نتوان منتسب نمود؛ مثل اینکه می گوییم: ناودان، جاری است. در اینجا، اتصاف ناودان به جریان، با لحاظ آب است. لکن واسطه در ثبوت، این است که «واسطه»، در حقیقت «علت ثبوت عرض برای معروض» باشد؛ مانند اینکه می گوییم: آب، گرم است. در این مثال، عروض حرارت برآب، به علت آتش است. حالا، وقتی می گوییم: مؤمن، عزیز است. آیا عزت در انسان، همانند اتصاف ناودان به جاری و مجازی است، یا اینکه مثل اتصاف آب به گرما و در نتیجه، حقیقی است؟ به نظر نگارنده، از نوع دوم است که بیانش گذشت.

تحلیل عزت توحیدی در قرآن

در توحید عزتی، با تمرکز بر تحلیل حقیقت عزت، به وحدانیت خداوند پی می‌بریم؛ زیرا عزت موجود در خداوند، از طرفی بالذات و غنی است و از طرف دیگر، بی‌نهایت و مطلق و نیز، مستقل و غیروابسته است. چنین عزتی، هم باید وجود داشته باشد و هم نمی‌تواند تعددپذیر باشد؛ چرا که این صفت، بر شاخصه‌هایی همانند: الوهیت، مالکیت حقیقی، ولایت مطلقه، حاکمیت فراگیر و قدرت بی‌نهایت استوار است. اوصاف یادشده، به نوبه خود در عین اثبات وجود خداوند، مانع از این می‌گردند که شریکی هم برای خداوند در عالم خارج وجود داشته باشد؛ چرا که ظهور و بروز اوصاف یادشده در عالم خارج، انسان را به پذیرش وحدانیت خداوند و نفی شریک برای او مجبور می‌کند. سینه تاریخ، پراز نمونه‌های فراوانی در این زمینه است. حقایق عینی، همچون: استواری حق در مقابل باطل در طول زمان گذشته تا زمان کنونی، گرایش همه انسان‌ها به سمت خداوند و معنویت در عین تلاش تمام دشمنان در نابودی آن، پیروزی مرام و اهداف همه انبیای گذشته، همچون: ابراهیم، نوح، موسی، عیسی و پیامبر اسلام ﷺ بر مخالفان خود در طول تاریخ، عجز انسان‌ها در مقابل مرگ و ناتوانی مکاتب بشری در حل معضلات حاکم بر زندگی فردی و جمعی انسان‌ها و... همه نشان‌دهنده قاهریت مطلق و فراگیر خداوند بر عالم هستی است. بنابراین، از تجمیع این همه نشانه‌های عزت در خداوند، پی می‌بریم که او، نمی‌تواند بیش از یکی باشد.

حکما زمانی که حقیقت وجود را تصور می‌نمایند، مدعی هستند که از تصور حقیقت صرف الوجود، وحدت وجود خداوند هم قابل اثبات است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۸۳). به نظر نگارنده، همین بیان را در باره حقیقت عزتی که در خداوند موجود است، می‌توان جاری و ساری ساخت، به این معنا که عزت خداوند، عزتی غنی و مطلق و بی‌نهایت است. چنین عزتی از همه جهات با توجه به وجود شنوایی و آگاهی بی‌نهایت، نمی‌تواند متعدد باشد؛ زیرا تعدد، مستلزم محدودیت عزت موجود در خداوند است، در حالی که فرض این بود که عزت خداوند، بی‌نهایت است. به سخن دیگر، نامحدود بودن

عزت خداوند، جلوه‌رگونه عزت بی‌نهایت دومی را می‌گیرد، همان‌گونه که عزت استقلالی خداوند هم، فرض عزت استقلالی دومی را منع می‌نماید. همین‌طور، صرف این گونه عزتی، جای تصور عزت دومی را منع می‌کند. نتیجه‌ای که از همه این‌ها گرفته می‌شود، این است که نوع عزت موجود در خداوند، منتج وحدانیت خداوند باشد، همان‌گونه که از هریک از اوصاف خداوند، مثل علم و حی می‌توانیم چنین نتیجه‌ای را اصطیاد نماییم. براین ادعا که عزت خداوند، از هر لحاظ نامحدود است و به دلیل نامحدود بودن، احدیت و واحدیت دارد، ادله قرآنی و حدیثی داریم که نمونه‌هایی از آن‌ها را متذکر می‌شویم:

۱. آیه ۱۳۹ سوره نساء

خداوند در این آیه شریفه می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أََوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَمِيتُغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾؛ همان‌ها که کافران را به جای مؤمنان، سرپرست خود انتخاب می‌کنند. آیا عزت و آبرو نزد آنان می‌جویند؟ با اینکه همه عزت‌ها از آن خداست؟!

خداوند در این آیه شریفه، تمامی عزت را مختص خود نموده است. به عقیده برخی از مفسران، مانند صاحب تفسیر الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳۸۷/۷) ذکر کلمه «جمع» افاده انحصار مفهوم عزت به خداوند را نمی‌کند؛ چرا که عزت موجود در رسول و اولیای الهی هم برگرفته از خداوند در سایه ایمان امکان‌پذیر است. به همین سبب، در ذیل آیه، عبارت «لأهل الله» را هم افزوده‌اند. پس، آیه شریفه، در مقام افاده این نکته مهم است که عزت مطلق و مستقل، از آن خداوند است؛ چرا که عزت، از فروع ملک محسوب می‌شود و به دلیل مالک حقیقی بودن خداوند و اختصاص ملک برای خداوند، عزت هم منحصر در او خواهد بود؛ یعنی آن عزتی که بی‌نهایت و مستقل است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۵/۵).

مرحوم علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۴ سوره زمر: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى

مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّانُ؛ «اگر (به فرض محال) خدا می خواست فرزندی انتخاب کند، از میان مخلوقاتش آنچه را می خواست، برمی گزید؛ منزّه است (از اینکه فرزندی داشته باشد)؛ او خداوند یکتای پیروز است!» می نویسد: «خداى سبحان، در ذاتش واحد و متعالی است و چیزی نه با او مشارکت دارد و نه مشابهت، و این حکم ادله توحید است. همچنین خداوند واحد در صفات ذاتی است که عین ذات اوست؛ مانند حیات، قدرت و علم. همچنین واحد در شئون است که از لوازم ذات اوست؛ مانند خلق کردن، مالک بودن، عزت، و کبریا که هیچ موجودی در این گونه شئون با او مشارکت ندارد» (همان، ۲۳۵/۱۷).

هنگامی که درجه برتری بی نهایت عزت، منحصر در ذات الهی گردید، همین نوع عزت، به لحاظ غنی بودن و بی نهایت بودنش، وجود عزیزدومی را منع خواهد نمود. در نتیجه، می توانیم ادعا نماییم که عزت موجود در خداوند، مثبت وحدانیت او هم هست.

۲. آیه ۶۵ سوره یونس

در آیه شریفه ۶۵ سوره یونس، جمیع عزت به خداوند اختصاص یافته است: «وَلَا يَخْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ سخن آن ها تو را غمگین نسازد! تمام عزت (و قدرت)، از آن خداست؛ و او شنوا و داناست!

ذکر دو صفت مهم «سمیع» و «علیم» در ذیل آیه شریفه که به عنوان تعلیل آمده، خود نشانه این است که اختصاص همه عزت به خداوند، به دلیل «سمیع» و «علیم» بودن اوست؛ چرا که جز خداوند، «سمیع» و «علیم» دیگری وجود ندارد، از این رو، منحصر بودن خداوند از حیث عزت نیز، تصور عزیز مطلق دیگری را منتفی خواهد نمود. در نتیجه، به سبب انحصار عزت بی نهایت در خداوند، عزت دومی هم نخواهیم داشت (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷۹/۱۷). بنابراین، براساس مفاد آیه شریفه، خداوند منفرد به عزت دنیا و آخرت است و از مشرکانی که سخنان ناروا و شرک آلود بر زبان می آورند، منتقم خواهد بود (طبری، ۱۴۱۲: ۹۷/۱۱). از اینجا، معلوم می شود که آمدن «إِنَّ» و «جَمِيعاً»، به لحاظ تأکید و تقریر

اختصاص عزت بر خداوند و به تبع آن، استنباط وحدانیت خداوند است تا اینکه پیامبر عزیز، با شنیدن این پیام الهی تسکین خاطری بیابد و بابت سخنان ناروای مخالفان محزون نگردد.

۳. آیه ۱۰ سوره فاطر

خداوند در این آیه شریفه می‌فرماید: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبَوِّرُ﴾؛ کسی که خواهان عزت است (باید از خدا بخواهد؛ چرا که) تمام عزت برای خداست؛ سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند، و عمل صالح را بالا می‌برد؛ و آن‌ها که نقشه‌های بد می‌کشند، عذاب سختی برای آن‌هاست و مکر (و تلاش افسادگرانه) آنان نابود می‌شود (و به جایی نمی‌رسد)!

در این آیه نیز عزت را که از صفات ذاتی خداوند به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۷۲)، مختص خود خداوند اعلام می‌کند.

براساس گفته قرآن پژوهان، آیه شریفه در زمانی نازل گردید که اسلام قدرت داشت و آن عزت عنکبوتی و خیالی را که مشرکان در بت پرستی توهم داشتند، با تاکید به وسیله «إِنَّ» و «جَمِيعًا» در هم کوبید (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۸/۲۲)؛ چرا که طبق مفاد آیه ۸۱ سوره مریم: ﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾، اوئان و معبودان دیگر، هیچ‌کدام عزتی را دارا نیستند، یا براساس آیه ۷۴ سوره یس: ﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ﴾، فرمود آن‌ها فاقد هر نوع قدرت در جلب منفعت و دفع ضرر هستند. پس، کسب عزت تنها با طاعت و عبادت خداوند امکان‌پذیر است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۰/۲۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۵۶/۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۷۳/۸). روشن است، خدایی که برخلاف اوئان و بت‌ها از عزتی حق و مطلق برخوردار است و منبع همه قدرتها می‌باشد و تنها اوست که می‌تواند به انسان نفع برساند یا ضرری را از او دور نماید، نمی‌تواند جز وجود واحد باشد؛ چرا که تعدد چنین خدایی، برخلاف فرض انحصار قدرت در ذات وی و اختصاص ربوبیت در او

خواهد بود. پس، به ناچار، جز خدای واحد، امکان وجود خدای دیگری نخواهد بود. بعد از اینکه معلوم گردید صفت عزت خداوند، منتج وحدانیت اوست و چنان عزتی، نمی تواند خدای دیگری را پذیرا باشد، جا دارد به ویژگی های عزت موجود در خداوند بپردازیم. برخی از شاخصه های مهم توحید عزّت بنیان، بدین شرح است:

شاخصه های عزت توحیدی

۱. حق الوهیت

خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم، به الوهیت اختصاصی خود اشاره نموده است. اثبات صفت الوهیت برای خداوند با رویکرد عزت الهی، از جمله این موارد است. به عنوان نمونه، خداوند در آیه ۱۳۹ سوره نساء می فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أََوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيتُّهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾؛ همان ها که کافران را به جای مؤمنان، سرپرست خود انتخاب می کنند، آیا عزّت و آبرو نزد آنان می جویند؟ با اینکه همه عزّت ها از آن خداست؟!

آیه با اشاره به اینکه کافران، غیر مؤمنان را ولیّ خود می گیرند، در حالی که عزت، نزد خداوند و مؤمنان می باشد، در صدد بیان این مطلب است که سرپرست حقیقی با توجه به انحصار عزت در خداوند، مختص اوست و هرگونه دوری از او، مساوی با ضلالت می باشد؛ چرا که در معنای اخذ غیر خداوند به عنوان اولیاء، به لحاظ امتزاج روحی، معنای نصرت و امثال آن نمی تواند مراد باشد. بنابراین، از آنجا که عزت، مختص خداوند و محبان خداست، قبول سرپرستی غیر خداوند به عنوان معبود هم، ناصحیح و باطل خواهد بود و در نتیجه، الوهیت مختص خداوند خواهد گشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۳۵۷).

۲. حق ربوبیت

بیان شد که کلمه عزت، به معنای نفوذناپذیری و جلوگیری از ورود نیروی طرف مقابل

است. لازمه عدم تحمل نیروی مقابل و پذیرش شکست، فائق آمدن و غلبه است. همان طور که آیه ۲۳ سوره ص: «وَعَزَّيْنِي فِي الْخِطَابِ» به معنای «غلبنی فی الخطاب» است (شنقیطی، ۱۴۲۷/۱: ۳۳۷). از آنجا که حیثیت موجود در جانب خداوند از سه حیث غلبه دارد، همیشه غلبه با خداوند خواهد بود. این سه حیث، عبارت‌اند از: حیثیت استدلال، به این معنا که وجود خداوند، به نوعی است که اگر به صورت درست برای انسان تبیین شود، با توجه به فطری بودن وجود خداوند در انسان، به آسانی آن را می‌پذیرد، هر چند در اثر هوی و هوس و عواطف ممکن است برخلاف آن عمل کند. دیگری، حیثیت تأیید غیبی است، به این نحو که خداوند برای اثبات سنت‌های خود، نمونه‌های زیادی را در حیات گذشته و فعلی انسان دارد که در صورت توجه به آن‌ها، از سوی انسان به راحتی پذیرفته می‌شود. جهت سوم، حیثیت طبیعت ایمان به خداوند و رسول اوست، به این شکل که انگیزه مدافعان ایمان، صرف ایمان و حقانیت حق است بر خلاف افراد غیر مؤمن که در صورت مواجهه با خطر جانی، فرار را برقرار ترجیح داده، یا از منافع مادی خود می‌گذرند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱۹۵).

خداوند، با اشاره به این شاخصه مهم در آیه ۲۱ سوره مجادله می‌فرماید: «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ»؛ خداوند چنین مقرر داشته که من و رسولانم پیروز می‌شویم؛ چرا که خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است!

آیه در صدد تبیین این است که حتی در این غالبیت، رسولان او هم شرکت ندارند؛ چرا که به جای ذکر «أنا ورسلی لنغلبن» از عبارت «لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي» استفاده می‌برد. ضمن اینکه محتمل است مراد از کلمه «رسولان» هم، مطلق مأموران اعم از پیامبران و فرشتگان و امامان معصوم و اولیای الهی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۳۳۸).

کلمه «الْقَهَّار»، از جمله کلماتی است که بر غالب بودن خداوند اشاره دارد. این کلمه، مبالغه در صفت غلبه است که مقتضی داشتن همه جهات لازم در غلبه است؛ چرا که قاهر، آن وجود قادری است که شیئی براو ممتنع نیست (طوسی، بی تا: ۱۴۲/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۳۵۸).

بنابراین، لازمه عزت و نفوذناپذیری، قدرت غلبه و چیرگی برای صاحب عزت نسبت به طرف مقابل است. خداوند هم، به لحاظ داشتن عزت مطلق، غلبه فراگیر و نامحدودی دارد.

۳. برخورداری از عزت مطلق و پایدار

مطالعه و تأمل در آیات و روایات اسلامی نشان می‌دهد که عزت در واقع، محصول وجود ذاتی است و شامل آن وجودی می‌گردد که اوصافش همانند علم و قدرت از خودش باشد نه از دیگری، از این رو، عزت استقلالی را جز در ذات خداوند نمی‌توان تصور نمود، همان گونه که مفاد آیات سه گانه گذشته بر این ادعا دلالت می‌نمودند. به خصوص، از این جهت که در آن‌ها، واژه‌های «ان» و «جمیعاً» وجود داشت. احادیث نیز مثبت همین نظر هستند؛ به عنوان نمونه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «كُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ وَ كُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ، وَ كُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَ كُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مَتَعَلِّمٌ وَ كُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يَقْدِرُ وَ يَعِجْزُ» (نهج البلاغه، خطبه ۶۵)؛ هر عزیزی غیر از او، ذلیل است و هر نیرومندی جز او ناتوان است و هر مالکی جز او مملوک است و هر عالمی جز او نوآموز است و هر توانایی جز او گاه توانا و گاه ناتوان است.

همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «عَزُّهَا ذُلٌّ» (همان، خطبه ۱۹۱)؛ عزت دنیا، خواری است.

امام سجاد علیه السلام هم در سخنان خود می‌فرماید: «عَزَّ سُلْطَانُكَ عِزًّا لَا حَدَّ لَهُ بِأَوَّلِيَّتِهِ، وَلَا مُنْتَهَى لَهُ بِآخِرِيَّتِهِ» (صحیفه سجادیه، ۱۴۶)؛ نه آغازی برای عزت سلطانی توست و نه انجایی؛ زیرا نامحدود مطلق، نه اول دارد و نه آخر.

در احادیث یادشده، روشن است که آن عزتی را که خداوند از آن برخوردار است، مختص ذات خداوند می‌شمارد. بنابراین، یکی از ویژگی‌های توحید عزت بنیان، ثبوت عزت استقلالی برای ذات خداوند است.

۴. دارای علم مطلق و بی‌نهایت

در آیات متعددی از قرآن کریم، از شنوایی و دانایی خداوند به شکل مطلق با عبارات «السمیع» و «العلیم» سخن گفته شده است. همین‌طور، در هنگام سخن از تجمیع عزت در ذات خداوند، باز از واژگان مذکور بهره گرفته شده است. دو واژه مزبور طبق بیان مفسران، از نوع تعلیل است، به این معنا که عزت در ذات خداوند جمع است؛ چون ذات وی، شنوا و دانای مطلق و بی‌نهایت است.

از منظر محققان و متکلمان، شنوایی خداوند مستلزم داشتن گوش و امثال آن نمی‌باشد. در قرآن کریم، کلمه «سمیع» یا «السمیع» به همراه «بصیر» یا «علیم» به کار می‌رود و در ادعیه هم، مانند دعای ماه رجب، با «یا أَسْمَعَ السَّامِعِينَ یا أَبْصَرَ النَّاطِرِينَ» تعبیر آورده می‌شود. معلوم می‌شود که بین این‌ها ارتباطی برقرار است. این هم‌نشینی، دلالت بر معنایی خاص دارد که در «سمیع» به تنهایی، آن معنا نیست. گویا «سمیع»، با کلمات «بصیر» و «علیم» بایستی معنای تام داشته باشد. پس، در معنای «سمیع»، «بصیر» و «علیم» نیز هست. سنجش اصاف مذکور، منتج این است که «سمیع»، به معنای حضور اشیاء نزد ذات خداوندی و علم به خصوصیات و جزئیات آن‌ها توسط خداوند متعال است. از این‌رو، سمیع بودن خداوند، مستلزم حواس مادی نیست (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۶۱/۲-۱۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۶/۴)، همان‌گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، سَمِيعٌ بَغَيْرِ جَارِحَةٍ، وَ بَصِيرٌ بَغَيْرِ آلَةٍ، بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۴)؛ خدا، شنوا و بیناست، شنواست بدون دستگاه شنوایی، و بیناست بدون ادوات حسی، بلکه بالذات می‌شنود و می‌بیند.

۵. تجلی بخش عزت در مخلوقات

واژه تجلی به معنای جلوه‌گری، بروز و ظهور در عرفان اسلامی، به «فیض اقدس یا تجلی ذات» و «فیض مقدس یا تجلی اسماء و افعال» تقسیم می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۰؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۳). عزتی که خداوند در آیاتی از کلام الله مجید به رسول گرامی

اسلام یا مؤمنان نسبت می‌دهد، به این معنا نیست که عزت آنان در عرض یا طول عزت الهی قرار می‌گیرد، بلکه به این معناست که عزت موجود در آن‌ها، همان عزت اسماء و افعال الهی است که با اتصاف آنان به «صبغة الله» براساس آیه ۱۳۸ سوره بقره: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾؛ «رنگ خدایی (بپذیرید! رنگ ایمان و توحید و اسلام)؛ و چه رنگی از رنگ خدایی بهتر است؟! و ما تنها او را عبادت می‌کنیم»، تجلی و ظهور پیدا می‌نماید. این عزت خداوند از نوع تجلی صفات، در عین اینکه منحصر در ذات الهی است، قابل بروز در مخلوقات خاص وی نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۸/ ۳۱۷). همان گونه که خداوند در قرآن کریم تجلی یافته است، در دیگر مخلوقات، همانند تجلی قادر متعال برکوه و مدهوشی حضرت موسی به دنبال آن و یا در وجود پیامبر اعظم ﷺ یا مؤمنان هم می‌تواند با افاضه حق تجلی نماید. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸)؛ حمد برای خداوندی است که با خلقش، برای خلق تجلی یافت. در این تعبیر، از تجلی عام خداوند که سراسر خلقت را فرا گرفته، خبر داده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۱/۱). هر چند برخی از آن‌ها به دلیل محدودیت و ضعف، از دریافت فاعلیت و افاضه خداوند محروم می‌باشند (همان، ۴۰۵/۱).

در یک کلام، عزت خداوندی از نوع ضرورت ذاتی به معنای ذاتی فلسفی است، ولی عزت غیر خداوند از نوع ضرورت ذاتی منطقی است، از این رو، عزت الهی همچون وجود الهی، از ضروریات ازلی به شمار می‌آید.

۶. باطل‌ناپذیری عزت الهی

هر وجود دنیوی، اعم از ذات، وصف و فعل، زمانی که فی ذاته نبود و از وجودهای وابسته و فقیر و ربطی بود، فنا هم در ذاتش خواهد بود. به همین سبب است که خداوند در آیه ۸۸ سوره قصص: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛ «معبود دیگری را با خدا مخوان، که هیچ معبودی جز او نیست؛

همه چیز جز ذات (پاک) اوفانی می شود؛ حاکمیت تنها از آن اوست؛ و همه به سوی او بازگردانده می شوید!» جز اوصاف یا ذات خود را در دنیا هلاک پذیر دانسته و حق الوهیت را از آن ها سلب و برای خود به سبب هلاک ناپذیری اثبات می نماید.

صفت عزت آن هم در رتبه مطلق و بی نهایتش، یکی از اوصاف خداوندی است که بر اساس مفاد آیه یادشده، به هلاک ناپذیری متصف خواهد گردید؛ چرا که همه اوصاف غیرخدایی، وصفیتشان را از خداوند گرفته اند و فقرو امکان، در ذات آن ها نهفته است، همان گونه که خداوند در آیه ۹۶ سوره نحل به آن اشاره می نماید؛ آنجا که می فرماید: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾.

حاصل سخن اینکه چون عزت خداوندی به لحاظ فی ذاته بودن و لnfسه بودنش، از وجودی ازلی و ابدی برخوردار است، در هیچ یک از زمان ها، محو و بطلان در حق آن، قابل تصور نخواهد بود.

سخن پایانی

از آنچه بیان شد، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. توجه به توحید عزت بنیان و جایگاه خاص آن در معارف قرآنی (نوآوری مقاله)، نکته ای جدید در باب خداشناسی به شمار می آید؛
۲. عزت منتسب به افراد مؤمن، همچون پیامبران، ائمه معصومین و اولیای الهی، در طول یا عرض عزت الهی نیست، بلکه تجلی و جلوه ای از عزت خداوندی است که هر کدام، درجه خاصی از افاضه حق را نشان می دهند؛
۳. عزت موجود در ذات الهی به لحاظ استقرار در مرتبه بی نهایت، غنی و مطلق خود، تصور هر گونه موجود متصف به چنین عزتی را نفی و انکار می نماید؛
۴. عزت الهی برای خود، صفات و شاخصه هایی مهم دارد که حق الوهیت، شایستگی ربوبیت، تجلی بخشی عزت، بطلان ناپذیری و ... از جمله آن ها است.

منابع

١. قرآن کریم، ترجمہ ناصر مکارم شیرازی، انتشارات نسل جوان، قم، ١٣٨٧ ش.
٢. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ١٤١٥ ق.
٣. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح ہانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تہران، ١٣٦٨ ش.
٤. ابن بابویہ، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، انتشارات جامعہ مدرسین، قم، ١٣٩٨ ق.
٥. ابن عاشور، محمد بن طاہر، التحریر و التنویر، نشر التاریخ العربی، بیروت، ١٤٢٠ ق.
٦. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، دار الکتب العربی، بیروت، بی تا.
٧. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغہ، دار الفکر، بیروت، ١٣٩٩ ق.
٨. جرجانی، میر سید شریف، التعریفات، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ١٤٠٣ ق.
٩. جوادی آملی، عبد اللہ، تفسیر تسنیم، نشر اسراء، قم، ١٣٧٨ ش.
١٠. جوادی آملی، عبد اللہ، توحید در قرآن، نشر اسراء، قم، ١٣٩٢ ش.
١١. جوادی آملی، عبد اللہ، سروش ہدایت، نشر اسراء، قم، ١٣٨٨ ش.
١٢. جوادی آملی، عبد اللہ، شمیم ولایت، نشر اسراء، قم، چاپ ہشتم، ١٣٩٤ ش.
١٣. سبحانی، جعفر، الالہیات علی ہدی کتاب و السنۃ و العقل، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ، قم، ١٤١١ ق.
١٤. سبحانی، جعفر، بحوث قرآنیۃ فی التوحید و الشریک، مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، قم، ١٣٨٢ ش.
١٥. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، دار القرآن الکریم، قم، ١٣٨٨ ش.
١٦. شریف رضی، نہج البلاغہ، تصحیح و تحقیق صبحی صالح، نشر ہجرت، قم، ١٤١٤ ق.
١٧. شنقیطی، محمد امین، أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، دار الکتب العلمیہ - منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ١٤٢٧ ق.
١٨. صادقی تہرانی، محمد، تفسیر الفرقان، انتشارات فرہنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.
١٩. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، الحکمتہ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعہ، نشر مصطفوی، قم، ١٣٨٦ ش.
٢٠. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، شرح الہدایۃ الاثیریہ، مؤسسۃ التاریخ العربی، بیروت، ١٤٢٢ ق.

۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جامعه مدرّسین، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، دار الکتب الثقافی، اردن، ارد، ۲۰۰۸ م.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۷. علی بن حسین علیه السلام، *صحیفه سجادیه*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، نشر اسوه، قم، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک فی الطباعة والنشر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. فیض کاشانی، ملا محسن، *تفسیر الصافی*، نشر الصدر، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۳۳. قطب، سید، *تفسیر فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، دار الشروق، بیروت، ۱۳۸۸ ق.
۳۵. گنابادی، سلطان محمد، *بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
۳۷. مدرّسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، دار محبّی الحسین علیه السلام، تهران، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، المكتبة العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، *خداشناسی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۹۳ ش.

۴۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۴۲. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، مؤسسه نشر آثار استاد مطهری، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴۳. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ ق.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۸۶ ش.

تحلیل انتقادی ادعای «نظام اخلاقی تبعیض آمیز آموزه‌های اسلامی به سود مؤمنان»

جواد ایروانی^۱

چکیده

آیات و روایاتی که به نکوهش کفار و مخالفان و رفتارهای آنان پرداخته یا تعامل مسلمانان را با آنان بیان کرده است، این ادعا را به میان می‌آورد که اسلام، نظام اخلاقی تبعیض آمیزی را به سود مؤمنان و برضد غیر مسلمانان ارائه نموده و ارزش‌های اخلاقی و انسانی را برای غیر مسلمانان نادیده گرفته است. این تحقیق درصدد پاسخ به این ادعاست. براساس این تحقیق، مبتنی بر آموزه‌های دینی، در رعایت اصول اخلاقی و رفتارها و آداب اجتماعی، تبعیض طبقاتی براساس عقیده وجود ندارد، بلکه موضوع در اینجا، «انسان» است و جز در موارد استثنایی، بین مسلمان و کافر تفاوت و تمایزی قرار داده نشده است. آنچه ادعای مذکور را تقویت کرده است، از یک سو عدم تفکیک بین «جایگاه معنوی» افراد با حوزه «تعاملات اجتماعی» است، و از سوی دیگر آموزه‌هایی که از آن‌ها، جواز «سب»، «بهتان» و «غیبت» مخالفان برداشت شده است. نوشته حاضر این برداشت‌ها را به نقد کشیده و لزوم رعایت ارزش‌های اخلاقی و رفتاری در مواجهه با غیرمسلمانان را اثبات کرده است.

کلیدواژه‌ها: ارزش‌های اخلاقی، تعامل با کفار، ادعای تبعیض طبقاتی، سب و بهتان مخالف

طرح بحث

مجموعه‌ای از آیات قرآن و روایات به توصیف، ارزیابی و ارزش‌گذاری باورها و رفتارهای کفار پرداخته است. حال پرسش این است که آیا قرآن کریم و نیز سنت، در مسائل اخلاقی و ارزش‌های انسانی، نظامی تبعیض‌آمیز را به سود مؤمنان و برضد غیر مسلمانان طراحی و ارائه کرده است؟! برخی - همچون «سها» در نقد قرآن - ادعا کرده‌اند قرآن، انسان‌ها را به «دو طبقه عقیدتی» مسلمان و غیرمسلمان (کافر) تقسیم کرده و آیات فراوان مربوط به کفار - که شامل یهودیان و مسیحیان نیز می‌شود - پُر است از تحقیر و توهین کافران و زیر پا نهادن اصول و ارزش‌های اخلاقی برای آنان! و در حالی که مسلمانان از همه حقوق انسانی و مزایا بهره‌مندند، کفار از بیشتر حقوق انسانی محروم‌اند! این تحقیق در پی بررسی این موضوع و پاسخ به پرسش یادشده است.

پیشینه بحث

در خصوص موضوع «جواز غیبت مخالفان»، مقالاتی منتشر شده است؛ از جمله: صادقی فدکی و احمدپور (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی و نقد دیدگاه‌ها درباره غیبت مخالف» آرای فقیهان را درباره جواز یا حرمت غیبت مسلمان غیر شیعه بررسی کرده‌اند. همچنین محمدیان، فخلعی و علمی سولا (۱۳۹۴) در مقاله «بازخوانی دیدگاه امام خمینی (علیه السلام) در باب حکم فقهی غیبت مخالفان» به بررسی نظریه امام خمینی (علیه السلام) در این باره پرداخته‌اند. همچنین در موضوع سب مخالفان، سعادت (۱۳۹۵) در مقاله «تأملی در جواز و عدم جواز سب دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)» با تبیین مفهومی گسترده از سب، از روایات، رجحان آن را نسبت به دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) برداشت کرده است. رویکرد این نوشتار، پاسخ به شبهه وجود نظام تبعیض‌آمیز اخلاقی در آموزه‌های اسلامی به سود مؤمنان است و با توجه به بررسی‌های انجام شده، تحقیقی که به این مسئله و موضوعات آن با رویکرد این نوشتار پرداخته باشد، مشاهده نگردید.

اصول اخلاقی در مواجهه با غیرمسلمانان

بررسی مجموعه‌آیات و روایات نشان می‌دهد که در رعایت اصول اخلاقی و رفتارها و آداب اجتماعی، تبعیض طبقاتی براساس عقیده وجود ندارد، بلکه موضوع در اینجا، «انسان» است و جز در موارد استثنایی، بین مسلمان و کافرتفاوت و تمایزی قرار داده نشده است که البته مشابه همان موارد استثنایی برای فرد مسلمان نیز هست. اکنون نمونه‌هایی از آن را بررسی می‌کنیم؛ انتخاب این نمونه‌ها به دلیل شاخص بودن آن‌ها در موضوع از یک جهت، و چالشی بودن بسیاری از آن‌ها و تمرکز غرض‌ورزان بر آن از سوی دیگر است.

امانت‌داری و وفای به عهد

امانت‌داری و وفای به عهد به عنوان عناصر شاخص اخلاقی و رفتاری، حد و مرز اعتقادی ندارد و رعایت آن در مواجهه با همه افراد الزامی است. قرآن کریم در آیاتی به طور مطلق بر این موضوع تأکید کرده است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون / ۸)؛ و آنان که امانت‌ها و پیمان‌های خود را رعایت می‌کنند. «وَالْمُؤْمِنُونَ يَعْهَدُهُمْ إِذَا عَاهَدُوا» (بقره / ۱۷۷)؛ و چون پیمان بندند وفاداران به پیمان خویش‌اند.

همچنین و در مواجهه با مشرکان تصریح کرده است تا زمانی که آنان به عهد خود وفادارند، مسلمانان نیز باید بر پیمان خود با آنان بمانند: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه / ۴)؛ مگر کسانی از مشرکان که با آنان پیمان بستید، سپس چیزی از شرایط پیمان را نسبت به شما نکاستند و احدی از دشمنان را برضد شما یاری نکردند، پس به پیمان‌شان تا پایان مدتشان وفادار باشید؛ زیرا خدا پرهیزکاران را دوست دارد.

قرآن کریم، طیفی از کافران و سران مستکبران را از این جهت موجودات شریری

معرفی می‌کند که بدیهی‌ترین اصول اخلاقی و انسانی همچون وفای به عهد رازیریا می‌نهند و به طور مکرر، بدعهدی و خیانت می‌کنند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» (انفال / ۵۵-۵۶)؛ یقیناً بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که کافرنند و [به سبب لجبازی و عنادشان] ایمان نمی‌آورند. همان کسانی که با برخی از آنان [بارها] پیمان بستی، ولی هر بار پیمانشان را می‌شکنند و از خدا پروا نمی‌کنند.

با این حال، دستور می‌دهد که در صورت بروز علائم عهدشکنی از سوی آنان، و پیش از اقدام به مقابله به مثل، به آنان اطلاع‌رسانی شود: «وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْذِرْهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال / ۵۸)؛ و اگر از خیانت و پیمان‌شکنی گروهی [که با آنان هم‌پیمانی] بیم‌داری، پس به آنان خبرده که [پیمان] به صورتی مساوی [و طرفینی] گسسته است؛ زیرا خدا خائنان را دوست ندارد.

روایات نیز بر تعمیم اصول یادشده در مواجهه با همه افراد تصریح دارند: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «ثَلَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لِأَحَدٍ فِيهِنَّ رُخْصَةً أَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرٍّ كَانَا أَوْ فَاجِرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۶۲/۲؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۳۵۰/۶)؛ امام باقر ع فرمود: «خداوند در مورد سه چیز برای هیچ کس رخصتی قرار نداده است: ادای امانت به نیکوکار و بدکار، وفای به عهد برای نیکوکار و بدکار، و احسان به پدر و مادر، خواه نیکوکار باشند یا بدکار».

عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي حَفْصٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: «اتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَيْكُمْ بِأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَكُمْ وَلَوْ أَنَّ قَاتِلَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع اِتَّيَمَّنَنِي عَلَىٰ أَمَانَةٍ لَأَدَيْتُهَا إِلَيْهِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۳/۵؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۳۵۱/۶)؛ شنیدم امام صادق ع می‌فرمود: «تقوای الهی پیشه کنید و بر شما باد به ادای امانت به کسی که به شما اعتماد کرده است، که اگر [حتی] قاتل علی ع امانتی را به من می‌سپرد، به طور قطع آن را به او برمی‌گردانم».

پرهیز از بدزبانی (دشنام و ناسزا، تهمت، و ...)

رعایت آداب اجتماعی و از جمله آداب گفتگو و سخن گفتن، پیش از آنکه جنبه دینی داشته باشد، جنبه انسانی دارد و شخصیت‌های والا و کمال یافته، هیچ‌گاه سخنان زشت و ناشایست بر زبان جاری نمی‌کنند. به دیگر سخن، تفاوتی ندارد که طرف مقابل، فردی کافرو فاسد و منحرف باشد یا نه، شخصیت والای مؤمن اجازه آلوده شدن به ناشایست‌ها را به او نمی‌دهد.

آموزه‌های قرآنی و حدیثی نیز برای تربیت دینی افراد و ساختن جامعه‌ای اخلاق‌مدار، بر پرهیز از هرگونه بدزبانی و زشت‌گویی تأکید دارند؛ قرآن کریم در نهی از دشنام‌گویی به مشرکان و معبودان آنان فرمود: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/۱۰۸)؛ و [معبودان] کسانی را که جز خدا را می‌پرستند، دشنام ندهید، که آنان هم از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام خواهند داد.

به طور طبیعی، دشنام دادن به معبودان مشرکان، آنان را تحریک می‌کند تا به خداوند و دیگر مقدسات مسلمانان دشنام دهند و توهین کنند. حال آیا عبارت «فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا» تعلیل حکم یادشده در آیه است؟ یعنی حرمت دشنام دادن تنها بدین علت است که آنان را به مقابله به مثل تحریک نکند و در غیراین صورت، منعی نمی‌یابد؟ توجه به نکته‌ای دقیق، این برداشت را تضعیف می‌کند: حرف «فاء» در لغت عرب برای «ترتیب» یا «تفریع» است؛ در صورت نخست، تنها بر ترتیب بین دو پدیده دلالت دارد؛ مانند: «جاء زید فعمرو»، و در صورت دوم، بر این معنا دلالت دارد که آنچه پس از آن می‌آید، فرع و نتیجه مطلب پیش از آن است؛ مانند: «ضَرَبَهُ فَتَأَلَّمَ». در آیه مورد بحث، حرف «فاء» برای تفریع است و نشان می‌دهد که ناسزاگویی مشرکان به خدا، نتیجه ناسزاگویی مسلمانان به بت‌هاست، نه آنکه «علت» حرمت دشنام به بت‌ها را نشان دهد؛ چه، اصولاً «فاء» برای بیان علت نیست! در نتیجه، حرمت ناسزاگویی به مشرکان اطلاق دارد و به طور کلی ممنوعیت می‌یابد حتی اگر زمینه ناسزاگویی طرف مقابل را ایجاد نکند.

امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز زمانی که در ایام جنگ صفین دیدند گروهی از اصحاب آن

حضرت، یاران معاویه را دشنام می دهند، فرمودند: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ وَ لَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَضَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَ أَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ وَ قُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِنِّي أَنَا اللَّهُ أَحَقُّ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ أَصْلَحَ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ أَهْدَاهُمْ مِنْ صَلَاتِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقُّ مَنْ جَهِلَهُ...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷)؛ من خوش ندارم که شما فحاش باشید! اگر شما [به جای دشنام] اعمال آن‌ها را توصیف کنید و حالات آن‌ها را یادآور شوید، به سخن درست نزدیک‌تر است و برای اتمام حجت بهتر. به جای دشنام دادن به آنان بگویید: پروردگارا! خون‌های ما و آنان را حفظ کن و بین ما و آنان صلح و آشتی برقرار نما و آنان را از گمراهی‌شان هدایت کن تا کسی که فرد ناآگاه است، حق را بشناسد.

این سخن امام علی (ع) منطق روشن و اخلاق مدار اسلام را در مواجهه با همه مخالفان و معاندان و منحرفان آشکار کرده است؛ دشنام و ناسزاگویی، نه شیوه درستی است و نه نتایج مطلوبی دارد. راه تقابل و بصیرت‌افزایی در جامعه، تبیین صحیح انحرافات و کج‌رفتاری‌های منحرفان و دشمنان است.

روایات دیگر نیز به طور مطلق از زشت‌گویی و دشنام نهمی کرده‌اند: عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَحَّاشٍ بَذِيءٍ قَلِيلِ الْحَيَاءِ، لَا يُبَالِي مَا قَالَا وَلَا مَا قِيلَ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/ ۳۲۳)؛ امیرمؤمنان علی (ع) به نقل از رسول خدا ﷺ فرمود: «به طور قطع خداوند بهشت را بر هر دشنام‌گوی پست و کم‌حیا - که باکی ندارد چه بگوید و چه به او بگویند - حرام کرده است».

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي تَمِيمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ أَوْصِنِي. فَكَانَ فِيمَا أَوْصَاهُ أَنْ قَالَ: لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ» (همان، ۳۶۰/ ۲)؛ امام باقر (ع) فرمود: «مردی از بنی تميم نزد پیامبر ﷺ آمد و توصیه خواست. در بین توصیه‌های حضرت این بود که: به مردم دشنام ندهید که دشمنی به دست می‌آورد».

براین اساس، ذکر «مؤمن» در برخی روایات، همچون روایت نبوی: «سَبَابُ الْمُؤْمِنِ

فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ» (همان جا)؛ «دشنام دادن مؤمن فسق است و قتال با او کفر»، بدین معنا نیست که حرمت دشنام و بد زبانی اختصاص به مسلمان دارد و روایات مطلق نیز باید براین قید حمل شود! چه، اصولاً بین دو جمله اثباتی که یکی مطلق است و دیگری مقید، تنافی وجود ندارد تا حمل مطلق بر مقید لازم باشد (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۴۶/۱)، بلکه به هردو حکم باید عمل شود؛ حرمت دشنام به همه مردم، و به ویژه به مؤمن.

در روایت دیگری آمده است: مردی غلام خود را سه بار صدا زد، ولی نیافت، مرتبه چهارم به مادرش نسبت بدی داد! امام صادق علیه السلام که صحنه را مشاهده می فرمود، دست خود را بلند کرد و برپیشانی مبارک کوبید و فرمود: «سبحان الله! به مادرش نسبت ناروا می دهی؟! من گمان می کردم باتقوا هستی!» وی در پاسخ گفت: فدایت شوم، مادرش مشرک است! امام علیه السلام فرمود: «مگر نمی دانی که هرامتی ازدواجی دارد [و دارای مشروعیت و رسمیت است]؟! از من دور شو!» راوی گوید: پس از آن دیگر ندیدم که امام با آن مرد همراه شود! (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۳۲۴).

در روایت دیگری نیز امام صادق علیه السلام به سماعه - که با شتردار خود بدزبانی کرده بود و قسم می خورد که به او ظلم کرده و او به سبب این ظلم، بدزبانی نموده است - فرمود: «يَا سَمَاعَةُ مَا هَذَا الَّذِي كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ جَمَالِكَ إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ فَحَاشَا أَوْ صَحَابًا أَوْ لَعَنًا ... إِنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ فَعَالِي وَلَا أَمْرٍ بِهِ شِيعَتِي اسْتَغْفِرُ رَبَّكَ وَلَا تَعُدْ» (همان، ۲/۳۲۶)؛ ای سماعه! این چه اتفاقی بود که بین تو و شتردار افتاد؟! برخذر باش از اینکه فحاش یا پرخاشگria بسیار لعن کننده باشی! این، رویه من نیست و شیعیان خود را بدان امر نمی کنم! از پروردگارت طلب بخشایش نما و دیگر تکرار نکن.

بدین سان، در حرمت بدزبانی به افراد، تفاوتی بین مسلمان و مشرک و ظالم وجود ندارد.

رفتارها و سخنان سخیفی همچون استهزاء و مسخره کردن نیز شیوه برخی از کافران و معاندان به دور از تربیت اسلامی است: «وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ» (انبیاء/۳۶)؛ کافران چون تورا ببینند جز

به مسخره‌ات نمی‌گیرند [و می‌گویند: آیا این است آن کسی که معبودان شما را] به موجوداتی بی‌اثرو بی‌اختیار [یاد می‌کند؟ در حالی که خود به ذکر [خدای] رحمان [که توحید و قرآن است] کافرند [و از این کار، باکی ندارند]. (نیز بنگرید به: فرقان/۴۱).
آنچه از قرآن کریم درباره نوع ابراز بیزاری از دشمنان خدا و مفسدان به دست می‌آید، جواز «لعن محدود» و «نفرین به نابودی» است؛

مورد اول: «لعنت کردن» نوعی نفرین و دعا بر ضد فرد است و مفهوم آن، درخواست دوری از رحمت خدا و مطرود شدن از بارگاه الهی است که ذلت و عذاب اخروی را در پی دارد. اما جواز لعن، تنها به ظالمان (بنگرید به: هود/۱۸؛ غافر/۵۲)، کافران معاند (بنگرید به: بقره/۸۹، ۱۵۹، ۱۶۱؛ آل عمران/۸۶ و ۸۷)، مفسدان (بنگرید به: رعد/۲۵)، پیمان‌شکنان و تحریف‌کنندگان کتب آسمانی (بنگرید به: مائده/۱۳)، منافقان (بنگرید به: فتح/۶) و مانند آن‌ها اختصاص دارد که قرآن و روایات اجازه آن را داده‌اند، و نه عموم افراد خاطی و حتی عموم کافران «مستضعف فکری» که طیف گسترده‌ای را در جهان تشکیل می‌دهند! از این رو، در روایات از «لعن بیجا» و «بسیار لعن کردن» پرهیز داده شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۳۲۶ و ۳۶۰) از جمله: عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ اللَّعْنَةَ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ فِي صَاحِبِهَا تَرَدَّدَتْ بَيْنَهُمَا فَإِنْ وَجَدَتْ مَسَاغًا وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَى صَاحِبِهَا» (همان ۲/۳۶۰)؛ امام باقر عليه السلام فرمود: «هرگاه لعنت از دهان کسی خارج شود، اگر محل مُجازی را پیدا نکرد به صاحبش برمی‌گردد.» ضمن آنکه جواز لعن، ویژه کفار نیست و مسلمان مفسد یا ظالم را نیز شامل می‌گردد و از این رو، ادعای «تبعیض به لحاظ عقاید» در این خصوص نابجاست!

مورد دوم نیز در قالب عبارت‌هایی همچون: «فَاتْلُهُمُ اللَّهُ» (توبه/۳۰)؛ «خدا آنان را نابود کند»، «فَقْتُلْ كَيْفَ قَدَرٌ» (مدثر/۱۹)؛ «پس مرگ براو باد، چگونه سنجید؟» و «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» (مسد/۱)؛ «نابود باد قدرت ابولهب، و نابود باد خودش»، در قرآن آمده است که جواز آن در موارد مشابه برداشت می‌شود.

تفکیک بین «جایگاه معنوی» با «تعاملات اجتماعی»

نکته دیگری که نباید از آن غفلت شود، تفکیک بین «جایگاه معنوی و عند الله» افراد با حوزه «تعاملات اجتماعی» است. بی‌گمان براساس آیات قرآن، کافران و معاندانی که دعوت پیامبران الهی را تکذیب کردند و در برابر حق و حقیقت و اصلاحات اجتماعی به مخالفت پرداختند، «نزد خداوند» ارزش و جایگاهی ندارند. آیات متعددی در نکوهش کفار، ناظر به همین بُعد است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال / ۵۵)؛ یقیناً بدترین جنبنندگان نزد خدا کسانی هستند که کافرند و [به سبب لجبازی و عنادشان] ایمان نمی‌آورند.

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال / ۲۲)؛ قطعاً بدترین جنبنندگان نزد خدا، کران [از شنیدن حق] و لالان [از گفتن حق] هستند که [کلام حق را] نمی‌اندیشند!

البته حساب «مستضعفان»؛ یعنی کسانی که به هر دلیلی، حق برایشان آشکار نشده و به همین سبب در کفر و گمراهی به سر می‌برند، جداست و به آنان وعده عفو داده شده است: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا» (نساء / ۹۸-۹۹)؛ مگر مردان و زنان و کودکان مستضعفی که [برای نجات خود از محیط کفر و شرک] هیچ چاره‌ای ندارند، و راهی [برای هجرت] نمی‌یابند. پس اینان اند که امید است خدا از آنان درگذرد و خدا همواره گذشت‌کننده و بسیار آمرزنده است.

اما بی‌ارزش بودن نزد خدا و فقدان جایگاه معنوی، از موضوع تعاملات اجتماعی جداست. نمونه بارز این جدایی را می‌توان در مورد «پدر و مادر مشرک» مشاهده کرد؛ با آنکه آنان به سبب شرک و کفر جایگاهی نزد خدا ندارند، ولی فرزندان حق ندارند به این سبب، به آن‌ها بی‌احترامی کنند: «وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» (لقمان / ۱۵)؛ و اگر [آن دو] تلاش کنند که تو [را وادار نمایند] بر [اینکه] چیزی را که هیچ علمی به [خدا بودن و ربوبیت] آن نداری شریک من

قرار دهی، از آنان اطاعت مکن، ولی در دنیا با آن دو نفر به شیوه‌ای پسندیده معاشرت کن. بنابراین، نباید از آیات متعددی که بیانگر جایگاه معنوی کافران نزد خداوند، و در حقیقت نشان‌دهنده ضدارزش‌هایی همچون کفر و ظلم و ضلالت است، تبعیض طبقاتی به سبب عقیده را برداشت کرد! بدیهی است آلودگی‌های فکری و اخلاقی، برای بسیاری از افراد جامعه آسیب‌زاست و از این نظر، «حریم نگه داشتن» با کفار در قالب برخی از محدودیت‌ها در تعاملات اجتماعی و نیز ولایت‌ناپذیری و نفی سلطه کفار بر جامعه اسلامی، کاملاً منطقی و هوشمندانه به نظر می‌رسد و اقدامی در جهت صیانت از «حقوق معنوی» مسلمانان و حفظ استقلال و اقتدار جامعه اسلامی است و نه تبعیض ظالمانه! همچنین کفر و فسق و نفاق، در خصوص «مناسک دینی» محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کند و برای نمونه، فردی که به حالت کفر و نفاق از دنیا برود، به طور طبیعی از مراسم دینی نماز بر میت و زیارت قبرش برای دعا و آمرزش خواهی توسط مسلمانان محروم می‌گردد: «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ» (توبه/۸۴)؛ و هرگز به جنازه هیچ کدام از آنان نماز مخوان و بر گورش [برای دعا و طلب آمرزش] نایست، زیرا آنان به خدا و پیامبرش کافر شدند و در حالی که فاسق بودند، از دنیا رفتند. چنان‌که برخی از محدودیت‌های اجتماعی (همچون ممنوعیت شرب خمر علنی و ترویج آلودگی‌ها و ناهنجاری‌های جنسی) اختصاص به کافران ساکن در کشور اسلامی ندارد و مسلمانان نیز مشمول چنین احکامی هستند.

روح عدالت و انصاف در آموزه‌های قرآنی

در کنار آیاتی که به گونه‌ای، از کافران و منحرفان انتقاد می‌کند یا محدودیت‌هایی را در تعامل با آنان بیان می‌دارد، باید به طیف گسترده‌ای از آیات نیز توجه کرد که بر لزوم رعایت «عدالت» و «انصاف» تصریح و تأکید دارند و پایه‌ای اساسی نظام اخلاقی و حقوق افراد را بر این دو عنصر بنا نهاده‌اند. برای نمونه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/۹۰)؛ به راستی خدا به عدالت و احسان فرمان می‌دهد.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء / ۵۸)؛ خدا قاطعانه به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اغْدِلُوا هَبْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (مائده / ۸)؛ ای اهل ایمان! همواره [در همه امور] قیام‌کننده برای خدا و گواهان به عدل و داد باشید. و نباید دشمنی با گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نورزید. عدالت کنید که آن به پرهیزکاری نزدیک‌تر است.

﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾ (آل عمران / ۱۱۵)؛ و هر کار خیری انجام دهند، هرگز درباره آن مورد ناسپاسی قرار نخواهند گرفت.

این آیه در سیاق آیاتی که از برخی کافران اهل کتاب، انتقاد می‌کند، اوج «انصاف» و حق‌مداری در برخورد با آنان را نشان می‌دهد، به گونه‌ای که نباید نسبت به کارهای نیک کافران، کفران و ناسپاسی صورت گیرد.

بررسی مواردی از خاستگاه شبهه

آنچه شبهه «نظام تبعیض‌آمیز اخلاقی به سود مؤمنان» را تقویت کرده است، وجود آموزه‌هایی است که برخی از عناصر منفی اخلاقی و رفتاری را نسبت به مخالفان تجویز کرده است و اکنون به اختصار، موارد مهم آن را برمی‌رسیم.

تجویز «سب» و «بهتان» به مخالفان!

از جمله موارد یادشده، روایتی است که از آن، جواز «سب» و «بهتان» نسبت به اهل بدعت برداشت شده است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبَرَاءَةَ مِنْهُمْ وَأَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةِ وَبَاهْتُوهُمْ كِبَالًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَيَحْذَرُهُمُ النَّاسُ وَلَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ يَكْتَسِبِ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَيَرْفَعَ لَكُمْ بِهِ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۷۵)؛ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ از قول رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «زمانی که اهل ریب [کسانی که در

دین شک دارند و با القای شبهات یا تظاهر به فسق، دیگران را نیز به شک می‌افکنند (مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۱/ ۷۷-۷۸)، یا کسانی که تردید، آنان را به انحراف و مخالفت با حق کشانده است] و بدعت‌گذاران را پس از من دیدید، بیزاری جستن از آنان را ابراز کنید و ناسزا و سخن گفتن در مذمت آنان و بدگویی از آنان را فراوان انجام دهید و آنان را [با دلیل و منطق] مبهوت سازید تا در فساد در اسلام طمع نکنند و مردم از آنان برحذر باشند و از بدعت‌های آنان یاد نگیرند. با این کار، خداوند برای شما حسنات می‌نویسد و درجات آخرت شما را بالا می‌برد.

این روایت، دو نکته قابل تأمل دارد؛ نخست: عبارت «أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ» که دست‌کم در نگاه نخست، دشنام و ناسزاگویی (: سب) آن هم در حد فراوان را تجویز و تأیید کرده است، و دوم: تعبیر «بَاهْتُوهُمْ» که چنین تصور شده که مفهوم آن، جواز بهتان زدن و اتهام‌زنی به اهل بدعت و مانند آن‌هاست!

براین اساس، آیا می‌توان گفت اسلام اجازه ناسزاگویی، دشنام و تهمت زدن به مخالفان خود را داده است؟

در پاسخ، توجه به چند نکته ضروری است:

یک. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، فحش و ناسزاگویی و برزبان راندن سخنان رکیک و به دور از ادب و نزاکت، قبل از هر چیز، به شخصیت گوینده آن ضربه می‌زند و در اصل، دشنام‌گویی و فحاشی از افراد تربیت‌یافته‌ای که شخصیت اخلاقی خود را به کمال رسانده‌اند، متصور نیست! حتی اگر طرف مقابل، ستمگری جبار و فاسدی قهار باشد!

از سوی دیگر، سیره اولیای الهی به روشنی نشان می‌دهد که آنان هیچ‌گاه در مواجهه با ظالمان و منحرفان و بدعت‌گذاران، از سخنان زشت و دشنام استفاده نکردند! بلکه به هدف بصیرت‌زایی و اثبات حقانیت خود، با متانت اخلاقی و رفتاری، به تبیین حالات و رفتارهای آنان پرداختند و تنها در محدوده «لعن و نفرین» از آنان ابراز تبری کردند. قرآن کریم اشاراتی به متانت در گفتار پیامبران الهی در برابر سخنان زننده معاندان دارد، از جمله، در داستان هود ع فرمود: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا

لَتُظَنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (اعراف / ۶۶-۶۷)؛ اشراف و سران قومش که کافر بودند، گفتند: ما تو را در سبک مغزی و نادانی می‌بینیم و تو را از دروغ‌گویان می‌پنداریم! گفت: ای قوم من! در من هیچ سبک مغزی و نادانی نیست، بلکه من فرستاده‌ای از سوی پروردگار جهانیانم.

آیات و روایات پیش‌گفته نیز هم به طور مطلق و هم در خصوص مواجهه با افراد کافرو فاسد، از زشت‌گویی و دشنام دادن پرهیز داده‌اند.

حال چگونه این روایت، «سَبِّ» و دشنام منحرفان را موجب پاداش الهی: «يَكْتُبِ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ» می‌داند؟ بدیهی است این تجویز و پاداش، نباید برای ناسزاگویی و دشنام باشد! بلکه مجموعه سه عبارت در روایت را باید با هم در نظر گرفت: «أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلَ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ» و عبارت دوم و سوم را تفسیر و تبیین عبارت نخست برشمرد؛ چه، مقصود از «الْقَوْلَ فِيهِمْ»، سخن گفتن دربارهٔ انحراف‌ها، کجی‌ها و افکار باطل بدعت‌گذاران است؛ یعنی توصیف آنان به همان گونه که هستند، و مقصود از «الْوَقِيعَةَ» نیز مذمت و ذکر عیوب (مازندرانی، بی‌تا: ۴۳/۱۰) و انحرافات آنان پشت سرشان (:غیبت) می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۵) که نتیجه آن، جواز غیبت کردن در این مورد خاص است. هدف نیز در ادامه به روشنی بیان شده است: «كَثِيلًا يَطْمَعُوا فِي الْفُسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَيَحْذَرُهُمُ النَّاسُ وَلَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ». هدف آن است که مردم آنان را بشناسند و در نتیجه، تحت تأثیر آراء و سخنان انحرافی آنان قرار نگیرند و بدعت‌های آنان را نیاموزند. بنابراین، «سَبِّهِمْ» نیز در اینجا - به فرض آنکه راوی حدیث در نقل به معنا، آن را نیفزوده باشد - ناظر به بیان حالات و رفتارهای انحرافی آنان است نه دشنام و ناسزاگویی که در عرف به آن «سَبِّ» گفته می‌شود! اینکه واژه‌ای، در عین

۱. «سَبِّ» به معنای «شتم» است و هر سخنی که توهین به مخاطب باشد (بنگرید به: خویی، ۱۳۷۱: ۱/

۴۴۱) و هرگونه ناسزاگویی حتی در حد «قَذْف» (:نسبت فحشا به پاک‌دامن) را نیز شامل می‌شود، به

وحدت معنا، دو کاربرد مثبت و منفی داشته باشد، بی سابقه نیست؛ برای مثال، واژه «جدل و مخاصمه» در کاربرد رایج، بار منفی دارد و در آموزه‌های دینی از آن مذمت گردیده و پرهیز داده شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۴۴)، در حالی که کاربرد دیگری نیز دارد که فاقد بار منفی بوده، تنها بیانگر نوعی گفتگو و تبادل نظر است: «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (ص/ ۶۹)؛ من از ملا اعلی، [و فرشتگان عالم بالا] هنگامی که [در باره آفرینش انسان] گفتگو و مخاصمه می‌کردند، خبر ندارم.

به گفته برخی از مفسران، گرچه فرشتگان، «جدال و مخاصمه‌ای» [به معنای منفی آن] با پروردگار نداشتند، ولی همین اندازه که به هنگام خطاب خداوند به آن‌ها که «من می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم» آن‌ها به گفتگو پرداختند و عرض کردند: «آیا می‌خواهی کسی را بیافرینی که فساد و خونریزی کند؟» و در پاسخ آن‌ها فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره/ ۳۰)، به این گفتگوها «مخاصمه» اطلاق شده است که اطلاقی مجازی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۹/ ۳۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/ ۴۰۷ - ۴۰۸). در روایتی نیز آمده است: «أَتَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَىٰ؟... اخْتَصِمُوا فِي الْكَفَّارَاتِ وَالدَّرَجَاتِ، فَأَمَّا الْكَفَّارَاتُ فِإِسْبَاغُ الْوُضُوءِ فِي السَّبَرَاتِ، وَنَقْلُ الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ، وَانتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، وَأَمَّا الدَّرَجَاتُ فِإِفْشَاءُ السَّلَامِ، وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ، وَ الصَّلَاةُ بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامُ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/ ۷۵۶)؛ آیا می‌دانی فرشتگان عالم بالا در چه چیز بحث و گفتگو می‌کنند؟!... آن‌ها در مورد کفارات (کارهایی که گناهان را جبران می‌کند) و درجات (آنچه بر درجات انسان می‌افزاید) به گفتگو پرداختند. اما کفارات، وضوی پر آب در سرمای زمستان، و به سوی نماز جماعت گام برداشتن، و انتظار نمازی بعد از نماز دیگر کشیدن است، و اما درجات، بسیار سلام کردن و اطعام نمودن، و نماز در شب به هنگامی که چشم مردم در خواب است، می‌باشد.

→ گونه‌ای که علامه مجلسی گوید: بعید نیست که بیشتر روایات مشتمل بر واژه «سب»، «قذف» را نیز دربرگیرد (مجلسی، ۱۴۰۸: ۵/ ۱۱).

از این حدیث استفاده می‌شود که منظور از «مخاصمه» در اینجا تنها بحث و گفتگوست، نه جدال و کشمکش (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۹/۳۳۳).
 مولی صالح مازندرانی و علامه مجلسی در سخنی مشترک در شرح این قسمت از روایت می‌گویند: «والمراد بسبهم الإتيان بكلام يوجب الاستخفاف بهم» (مازندرانی، بی‌تا: ۱۰/۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۱/۸۰)؛ مقصود از «سب» آنان، گفتن سخنی است که موجب سبک شمردن آن‌ها باشد.

این توضیح برای آن است که کسی از این واژه، مفهوم دشنام و ناسزا را برداشت نکند، بلکه مقصود آن است که اگر در ضمن افشاگری بدعت‌گذاران و انحرافات آنان، سخنانی گفته شود که موجب خفیف و سبک شدن آنان نزد مردم گردد، مانعی ندارد. آن دو سپس به روایاتی استشهاد می‌کنند که غیبت کردن از «متجاهربه فسق» را مجاز دانسته است؛ چرا که او احترامی برای خود باقی نگذاشته است: «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفِسْقِهِ فَلَا حُرْمَةَ لَهُ وَلَا غَيْبَةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۵/۳۵)؛ هرگاه فاسق فسق خود را علنی کرد، احترامی ندارد و غیبت کردن از او ممنوع نیست. همچنین علامه مجلسی به تبع شهید ثانی (۱۴۱۳: ۱۴/۴۳۴)، با اشاره به روایات یادشده، تصریح می‌کند: «مقصود از فرد مستحق استخفاف، فاسق متظاهر به فسق است». او حتی بعید نمی‌داند که مقصود از «مؤمن» در روایاتی که از «سب» مؤمن نهی می‌کنند، کسی باشد که تظاهر به ارتکاب کبائر ندارد و بدعت‌گذار نیز نمی‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۱/۵-۶) که البته مورد دوم، در واقع مصداقی از مورد اول است، آن‌سان که برخی از فقیهان بدان تصریح کرده‌اند (خویی، ۱۳۷۱: ۱/۴۴۳).

آیت‌الله خویی نیز به مناسبتی می‌گوید: «يجوز سب المتجاهر بالفسق بالمعصية التي تجاهر فيها لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات... وأما المعاصي التي ارتكبتها العاصي ولكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السب بها» (همان، ۱/۴۴۲)؛ سب متجاهربه فسق به همان معصیتی که بدان تظاهر کرده جایز است؛ چرا که به سبب تظاهر به منکرات، احترامش از بین رفته است... اما گناهایی که بدان تظاهر نکرده، سب او با آن‌ها جایز نیست.

به هر روی، زشت گویی و بدزبانی به حکم عقل قبیح است و آموزه‌های دینی حتی در مواجهه با مشرکان و اهل حرب، آن را تقبیح کرده‌اند. بنابراین، به صرف عبارتی مبهم و دو پهلو در یک روایت، نمی‌توان آن را تجویز نمود!

دو. عبارت «باهتوهم» به معنای تهمت زدن و افترا بستن نیست! بلکه از ریشه «بهت» به معنای «مبهوت کردن» است؛ یعنی با اهل بدعت با دلایل محکم و قاطع بحث کنید، به گونه‌ای که از منطق قدرتمند شما، «مبهوت و متحیر» شوند و از پاسخ دادن درمانند. آن سان که پاسخ سریع و نغز ابراهیم علیه السلام به مغالطه سرکرده اهل شرک و کفر، او را مبهوت ساخت: «فَبَهَّتِ الَّذِي كَفَرَ» (بقره/۲۵۸)؛ پس آن کس که کفر ورزیده بود، مبهوت ماند. منابع اصیل لغت، «بهت» را به معنای «تحیر» دانسته‌اند؛ ابن فارس گوید: «الْبَهْتُةُ الْحَيْرَةُ. فَأَمَّا الْبُهْتَانُ فَالْكَذِبُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۳۰۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/۳۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱/۲۴۴).

چنان که شارحان حدیث نیز همین مفهوم را برای «باهتوهم» در روایت یادآور شده‌اند؛ فیض کاشانی در توضیح آن می‌گوید: «جادلوهم وأسكتوهم واقطعوا الكلام عليهم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۵)؛ با آنان مجادله کنید و آنان را ساکت نمایید و سخنشان را ببرید. مولی صالح مازندرانی گوید: «ولعل المراد به إلزامهم بالحجج البالغة لينقطعوا ويبهتوا كما بهت الذي كفر في محاجة إبراهيم عليه السلام (مازندرانی، بی تا: ۱۰/۴۳)؛ شاید مقصود از آن، مواجهه با آنان با دلایلی رسا باشد تا ساکت و مبهوت شوند، مانند کسی که در احتجاج با ابراهیم علیه السلام مبهوت شد. علامه مجلسی نیز مشابه همین سخن را مطرح کرده است (مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۱/۸۱). شهید ثانی تصریح کرده است که در مواجهه با متجاهربه فسق، نباید به سخنان خلاف واقع (همچون دروغ و تهمت) متوسل شد: «يصح مواجهته بما تكون نسبتة إليه حقاً لا بالكذب» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۹/۱۷۵)؛ مواجهه با او با آنچه نسبت دادنش به وی حقیقت دارد، جایز است نه با دروغ.

استفاده از شیوه‌های غیر اخلاقی همچون افترا و بهتان و دروغ‌گویی و اتهام زنی، کار افراد «بی‌ایمان» است و نه شیوه مؤمنان و صالحان: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

بِآيَاتِ اللَّهِ وَآوَلَيْكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل/۱۰۵)؛ فقط کسانی دروغ می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند، و اینان‌اند که دروغ‌گوی واقعی‌اند.

جواز غیبت کردن از کافران!

تنها موردی که ممکن است شائبه تبعیض طبقاتی به سود مؤمنان را در قرآن و روایات ایجاد کند، مسئله غیبت کردن است؛ بی‌گمان سخن گفتن از عیب و نقص، و بدگویی پشت سر مؤمنان از دیدگاه اسلام حرام است. از طرفی، طرح بحث غیبت در متون فقهی به گونه‌ای است که جواز غیبت کردن کفار از مسلمانات گرفته شده است. حال پرسش این است که آیا تجویز بدگویی و عیب‌جویی از افراد به صرف دارا بودن عقیده‌ای خاص، نوعی تبعیض غیرانسانی و غیراخلاقی نیست؟! برای مثال، خانواده‌ای مسیحی یا یهودی که در پناه حاکمیت اسلامی در جامعه زندگی می‌کنند و آزارشان به کسی نمی‌رسد، چرا باید آبروی آنان در معرض خطر قرار گیرد و مسلمانان با تجویز شرعی، به افشای اسرار فردی و خانوادگی آنان اقدام کنند و امنیت روانی آنان را به مخاطره افکنند؟! در پاسخ باید گفت: هیچ‌آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که غیبت کردن کافران را تجویز کرده باشد! همچنین روایتی وجود ندارد که این کار را به صراحت مجاز بدانند! بلکه آنچه در روایات آمده، واژه‌های «ناس»، «مسلم» و «مؤمن» است: «الْبَيْتُ الَّذِي يَعْتَابُونَ فِيهِ النَّاسُ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۶/۳۰۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/۳۵۰)، «وَرَجُلٌ اغْتَابَ النَّاسَ» (نوری، ۱۴۰۸: ۹/۱۵۱)، «ذَهَبَ عَمَلُكَ بِاغْتِيَابِ النَّاسِ» (همان، ۱۲۱/۹)، «مَنْ اغْتَابَ امْرَأً مُسْلِمًا» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴/۱۵)، «مَنْ اغْتَابَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ» (همان، ۴/۴۱۷) و روشن است که این سه، منافاتی با یکدیگر ندارند تا نیازمند «حمل مطلق بر مقید» باشد! چه، مفاد آن‌ها، تحریم غیبت از همه مردم خواهد بود و ذکر «مسلمان» و «مؤمن» برای تشدید حرمت در مورد آنان یا تحریک حس ایمانی و مذهبی برای بازدارندگی بیشتر و یا به سبب مسلمان و مؤمن بودن مخاطب و افراد مورد تعامل مخاطب بوده است؛ چنان که در برخی روایات، دامنه تحریم غیبت به ظاهر حتی از «مؤمن» هم تنگ‌تر شده است: «مَنْ

اغْتَابَ مُؤْمِنًا غَارِيًّا» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵ / ۸)؛ هرکس غیبت مؤمن رزمنده‌ای را بکند. حال آیا می‌توان از این روایت، برداشت کرد که حرمت غیبت مخصوص «مؤمن رزمنده» است و روایات مطلق نیز باید حمل بر آن شود؟!

استنادی که از لابه لای سخنان فقیهان برای جواز غیبت کردن کافر برداشت می‌شود، صدر آیه ۱۲ سوره حجرات است که اهل ایمان را مخاطب ساخته: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، ضمیر خطاب «کم» در ادامه آیه (کاظمی، ۱۳۶۵: ۲ / ۴۱۶): «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» و تعبیر «أخيه» (عاملی، ۱۴۱۸: ۱۲: ۲۱۴): «أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ». چنان که تعبیر «مؤمن» و «اخ» در روایات مربوط نیز آمده است (مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۰ / ۴۳۰)، اما روشن است که چنین استنادهایی نمی‌تواند دلیلی معتبر باشد؛ چه، در آیات دیگر قرآن، با مخاطب قرار دادن «مؤمنان»، احکامی بیان شده است که به طور قطع دست کم بخشی از غیرمسلمانان را نیز دربر می‌گیرد؛ برای نمونه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (نساء / ۲۹)؛ ای اهل ایمان! اموال یکدیگر را در میان خود به باطل [و از راه حرام و نامشروع] مخورید، مگر آنکه تجارتی از روی خشنودی و رضایت میان خودتان انجام گرفته باشد. و خود را نکشید.

حکم حرمت «اکل مال به باطل» (: تملک و تصرف به نا حق در اموال دیگران) مذکور در این آیه، کفار ذمی را نیز - دست کم - شامل است و اختصاص به مسلمانان ندارد! چنان که «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» نیز اگر به معنای «نهی از کشتن یکدیگر» باشد همین گونه است.

همچنین در آیه دیگری می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (انفال / ۲۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، می‌دانید که نباید به خدا و پیامبر خیانت کنید و در امانت خیانت ورزید. این آیه نیز مصدّر به «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» است و با ضمیر «کم»، مؤمنان را خطاب کرده: «أَمَانَاتِكُمْ»، در حالی که پیش‌تر گذشت حرمت خیانت در امانت، هیچ مرز اعتقادی ندارد و در مواجهه با کافران و

فاسدان نیز خیانت ممنوع است. ضمن اینکه آیاتی مانند «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» (همزه/۱)؛ «وای بر هر عیب جوی بدگوی!» اطلاق دارد و غیبت و عیب جویی را به طور مطلق منع می‌کند.

بنابراین، ممکن است مخاطب تحریم غیبت در آیه، «عموم مکلفان» باشند، آن سان که برخی از فقیهان نیز مطرح کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۵: ۸/ ۷۶).

از طرفی، مسلم نیست که ملاک تحریم غیبت، تنها «احترام» افراد باشد (روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴/ ۳۴۴) تا گفته شود کفار احترامی ندارند! بلکه ممکن است فلسفه یا بخشی از فلسفه تحریم غیبت، حفظ حریم خصوصی انسان‌ها، جلوگیری از ترویج زشتی‌ها و بدی‌ها در جامعه، حرمت کرامت انسانی و شخصیت افراد و در نهایت تقویت هم‌گرایی عمومی در بین آحاد جامعه^۱ باشد که دست کم، کافران ذمی و ساکن در جامعه اسلامی را نیز در برمی‌گیرد و تفکیک بین «مسلمان و کافر» را در این حکم منتفی می‌سازد. از آیاتی مانند «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نور/۱۹)؛ «کسانی که دوست دارند کارهای بسیار زشت [مانند آن تهمت بزرگ] در میان اهل ایمان شایع شود، در دنیا و آخرت عذابی دردناک خواهند داشت.» می‌توان برداشت کرد که هرگونه ترویج زشتی‌ها با غیبت کردن و علنی کردن کارهای نهانی افراد در «جامعه اسلامی» نامطلوب است، حتی اگر مربوط به افراد غیرمسلمان باشد.

آنچه در این باره استوارتر به نظر می‌رسد، نه تفکیک بین «مسلمان و کافر» یا «مؤمن و غیرمؤمن»، بلکه تفکیک بین «متجاهر به فسق و گناه» با «مستتر به آن»، و نیز تفکیک بین «دشمنان و معاندان با غیرآنان» است؛ توضیح اینکه آنچه در روایات پیرامون موارد جواز غیبت بدان تصریح شده است، «متجاهر به فسق» و کسی است که خود با علنی کردن گناه و زشتی و بدی، احترامی برای خود باقی نگذاشته است: «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفِسْقِهِ فَلَا

۱. علامه مجلسی به «اجتماع نفوس» و «تعاون و همیاری بین ابنای نوع انسانی» در حکمت تحریم غیبت

اشاره کرده است (بن‌گرید به: مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۰/ ۴۰۹).

حُرْمَةُ لَهُ وَلَا غِيْبَةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۵ / ۳۵)؛ هرگاه فاسق فسق خود را علنی کرد، احترامی ندارد و غیبت کردن از او ممنوع نیست.

«مَنْ أَلْقَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلَا غِيْبَةَ لَهُ» (همان، ۸۵ / ۳۶)؛ کسی که لباس حیا را بیندازد، غیبتی ندارد.

از سوی دیگر، آن دسته از کفاری که با عناد و دشمنی، و استکبار و تجاوز، به جنگ نظامی و اقتصادی و فرهنگی با مسلمانان روی آوردند و در مسیر ظلم و الحاد، از هیچ تلاشی برای تضعیف و نابود کردن اسلام و جامعه و حکومت اسلامی فروگذار نکردند، مستحق لعن و نفرین اند و طبقاً به طریق اولی سزاوار غیبت. پیش‌تر به تفصیل گذشت که آموزه‌های قرآنی، حساب «دشمنان» را از بین کفار جدا کرده و عامل اصلی در محدودیت تعامل مسلمانان با کفار، همین عنصر نهفته است و نه صرف «کفر عقیدتی». افزون بر این‌ها، حوزه معرفتی را باید از حوزه رفتاری جدا کرد؛ بخش مهم آیات نکوهش‌کننده از کفار، ناظر به رد عقاید و تبیین جایگاه معنوی آنان نزد خداوند است و پیش از این بیان گردید که مبعوض و معاقب بودن فرد نزد خداوند، ملازمه‌ای با تعامل اجتماعی افراد با او ندارد.

این احتمال وجود دارد که مقصود از «کافر»ی که از متون فقهی، جواز غیبت کردن وی برمی‌آید، دشمنان و معاندان و مستکبران و نیز متجاهران به فسق و فساد آنان باشد و نه صرف «کفر عقیدتی». شاهد این سخن نیز استفتائاتی از برخی فقیهان معاصر است؛ یکی از فقیهان در پاسخ به این پرسش که «آیا کفاری که در سرزمین مسلمانان زندگی می‌کنند کافر حربی هستند و آبرو و اموالشان حرمتی ندارد؟» گفته‌اند: اگر قصد سوئی به عقاید مسلمانان و آبرو و اموال آنان ندارند و در صدد تجاوز به اسلام و احکام اسلامی نیستند، حکم کافر حربی بر آنان جاری نمی‌شود (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۱۸۳)، چنان‌که در مورد مخالفان نیز، «مستضعفان» آنان (که عنادی نداشته و به دلایلی، حق بر آنان مکشوف نشده است)، احتیاط، در ترک غیبت کردن از آنان دانسته شده است (تبریزی، ۱۴۱۶: ۹ / ۲۰۲) و تردیدی نیست که طیف وسیعی از کفار در سرتاسر جهان، «مستضعف» اند.

جواز غیبت مخالف!

از جمله مباحث اختلافی، مسئله جواز غیبت مخالف (مسلمان غیرشیعه) است. در حالی که جمعی از فقیهان، غیبت مخالف را جایز می‌دانند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۸ / ۱۴۸؛ انصاری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۱۹؛ امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱ / ص ۲۴۹؛ خویی، ۱۴۰۸: ۱ / ۵۰۳)، شماری به حرمت آن باور دارند (اردبیلی، ۱۴۰۵: ۸ / ۷۸؛ گلیایگانی، ۱۴۱۳: ۱۸۳؛ خامنه‌ای (مقام معظم رهبری)، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۷۸). محقق سبزواری نیز نظر اخیر را به «بعض المتأخرین» نسبت داده است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱ / ۴۳۶).

مهم‌ترین دلایل جواز عبارت‌اند از:

یک. جواز غیبت کافر پس از اثبات کفر مخالف (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۸ / ۱۴۸).

دو. تعلق حکم حرمت غیبت در آیه و روایات مربوط، به «مؤمن» و «اخ»: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات / ۱۲)؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات / ۱۰)؛ «الْغَيْبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۵۸) و مخالف، اگرچه «مسلمان» است، «مؤمن» نیست (انصاری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۱۹؛ امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۵۰).

سه. متجاهربه فسق بودن مخالف (خویی، ۱۳۷۱: ۱ / ۵۰۵).

چهار. جواز لعن و بدگویی مخالفان و وجوب برائت از آنان در ادعیه و زیارات، و روایاتی که ناصبی را بدتر از یهود و نصارا و پلیدتر از کلب معرفی کرده است (همان، ۱ / ۵۰۴).

دلایل یادشده برای اثبات مدعا نارسا است؛

دلیل اول: ادعای «کفر در برابر اسلام» برای دیگر فرق اسلامی ادعایی بدون دلیل و بلکه مخالف آیات و روایات است (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۴۹؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۳۴۶). روایات موهم «کفر» دیگر فرق اسلامی، ناظر به مراتب نازل ضلالت و کفر (درباره مراتب کفر، بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۸۹-۳۹۰)، و کاربرد کفر در مفاهیمی همچون: «تَرَكُ مَا أَمَرَ اللَّهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۸: ۵۵۷) است و روایات ناظر به «کفر

صریح» در مورد «گروه‌هایی خاص»؛ یعنی: «مجسمه و مشبّه» (همان، ۱۸ / ۵۶۲)، «غلات» (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰)، «اهل جحود و عناد» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۵۵۸-۵۵۹) و «دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام» (نواصب) (طوسی، بی‌تا: ۳ / ۱۸۴) می‌باشد، در حالی که عموم امت اسلامی و جامعه اهل سنت، از این گونه عقاید کفرآمیز مبرا هستند و محبت اهل بیت علیهم‌السلام را در دل دارند و عالمان برجسته آنان پیوسته براین حقیقت تصریح و تأکید داشته‌اند (ابن حنبل، بی‌تا: ۱ / ۸۴ و ۹۵؛ زمخشری، بی‌تا: ۴ / ۲۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۵۹۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۶ / ۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵ / ۱۷۴). بنابراین، این دسته از روایات به هیچ وجه در مقام تکفیر دیگر فرق اسلامی نیست! در روایت مفصلی که مرحوم کلینی آن را گزارش کرده است، تکفیر افرادی که شهادتین را بر زبان جاری می‌کنند و اهل نماز و روزه و حج هستند اما شیعه نیستند، «طرز فکر خوارج» دانسته شده و به شدت مردود اعلام گردیده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲ / ۴۰۱-۴۰۲).

دلیل دوم، ناشی از خلط اصطلاح قرآنی و حدیثی «مؤمن» است. در جای خود ثابت شده است که مفهوم لغوی، اصطلاح قرآنی، کاربرد حدیثی و اصطلاح فقهی بسیاری از واژه‌ها، تفاوت‌هایی با هم دارند که بی‌توجهی به آن در تفسیر و حدیث و فقه، به خطاهایی در برداشت و استنباط احکام انجامیده است. «زکات»، «صدقه» و «قرض» نمونه‌هایی از این دست می‌باشد (ایروانی، ۱۳۹۴: ۱۷-۴۷). «ایمان» نیز در غالب آیات قرآن و به ویژه در آیات فقهی، به معنای «اسلام» است و «اخوت دینی» نیز «همه مسلمانان» را در برمی‌گیرد. اصولاً زمانی که آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا» و آیه «اخوت ایمانی» نازل گردید، خبری از «فرقه‌های اسلامی» نبود تا بتوان مخاطب آیه را به گروه خاصی اختصاص داد! بلکه «عموم مسلمانان» به عنوان «جامعه ایمانی» مخاطب بودند؛ جامعه‌ای که براساس آیات همین سوره، حتی ممکن بود با یکدیگر به خصومت و «قتال» نیز بپردازند، ولی «مؤمن» بودن آنان منتفی نمی‌شد: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي» (حجرات / ۹)؛ و اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر بجنگند میان آن‌ها صلح و آشتی برقرار کنید، و اگر یکی از آن دو

گروه بردیگری تجاوز کند، با آن گروهی که تجاوز می‌کند، بجنگید.

گواه روشن این مدعا، روایاتی است که حرمت غیبت کردن از «مسلمان» به عنوان «برادر دینی» در آن‌ها مطرح شده است: «المُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ ... وَلَا يَغْتَابُهُ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۶۶)، «الْغَيْبَةُ أَسْرَعُ فِي دِينِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ مِنَ الْأَكْلَةِ ...» (همان، ۳۵۷/ ۲)، «يَا أَبَا ذَرٍّ سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ ... وَأَكْلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ ... قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْغَيْبَةُ قَالَ: ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۷). بدیهی است نمی‌توان گفت مطلقاً (مسلمان) حمل بر مقید (مؤمن به معنای شیعه) می‌شود؛ چه، در اینجا اصولاً «تنافی» وجود ندارد تا نیاز به تصرف در مطلق و حمل آن بر مقید شود! (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۴۶/ ۱)، ضمن آنکه مقصود از «مؤمن» در روایات بحث نیز همان «مسلمان» می‌باشد نه مفهومی محدودتر از آن.

دلیل سوم نیز نارساست؛ چه، از یکسو متجاهر به فسق، کسی را که نمی‌داند عمل او فسق است، شامل نمی‌شود، و از سوی دیگر، جواز غیبت متجاهر، به همان مورد فسق او اختصاص دارد نه به طور مطلق (روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴/ ۳۴۵).

دلیل چهارم، اخص از مدعاست؛ چه، مقصود از «ناصبی»، «دشمن اهل بیت (علیهم‌السلام)» است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/ ۲۲۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۰۸؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۷/ ۳۰۴؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۶/ ۶۵) و محکوم به کفر، و طبعاً لعن و غیبت او نیز مجاز می‌باشد. در حالی که قاطبه اهل سنت و شیعیان غیر اثناعشری - که از آنان به «مخالف» یاد می‌شود - ناصبی نیستند! افراد و گروه‌هایی که در سده‌های نخست، بر روی اهل بیت (علیهم‌السلام) شمشیر کشیدند و با انواع اقدامات خصمانه همچون قتل و حبس و اسارت و سخت‌گیری‌های اقتصادی و اجتماعی، به بهترین بندگان خدا ظلم کردند، سزاوار لعن و نفرین ابدی اند و به مراتب بدتر از کفار و مشرکان بودند، حتی اگر چه به ظاهر دم از مسلمانی می‌زدند: «قال النبي ﷺ: صَنَفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا نَصِيبَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ: النَّاصِبُ لِأَهْلِ بَيْتِي حَرْبًا وَ غَالٍ فِي الدِّينِ مَارِقٌ مِنْهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۰۸)؛ دو صنف از امت من نصیبی از اسلام ندارند: کسی که با اهل بیت من سرِ جنگ داشته باشد، و غلوکننده در دین که خارج از

آن است.

نتیجه

در عرصهٔ اصول اخلاقی و رفتارها و آداب اجتماعی، تبعیض طبقاتی براساس عقیده وجود ندارد، بلکه موضوع در اینجا، «انسان» است و جز در موارد استثنایی، بین مسلمان و کافر تفاوت و تمایزی قرار داده نشده است. آموزه‌های دینی در مواردی همچون امانت‌داری و وفای به عهد به عنوان عناصر شاخص اخلاقی و رفتاری، به تصریح، و در بسیاری از موارد به اطلاق، بر این امر دلالت دارند.

آموزه‌های قرآنی و حدیثی برای تربیت دینی افراد و ساختن جامعه‌ای اخلاق‌مدار، بر پرهیز از هرگونه بدزبانی و زشت‌گویی تأکید دارند، از این رو، سب و زشت‌گویی، و نیز افترا و بهتان، نسبت به مخالفان و غیرمسلمانان نیز ممنوعیت دارد. آنچه از قرآن کریم درباره نوع ابراز بیزاری از دشمنان خدا و مفسدان به دست می‌آید، تنها جواز «لعن محدود» و «نفرتن به نابودی» است.

با توجه به اینکه زشت‌گویی و بددهانی با شخصیت والای اخلاقی مؤمن سازگار نیست و نیز به دلیل اطلاق ادلهٔ نهی از سب و دشنام، برخی از روایاتی که بر جواز آن نسبت به مخالفان دیده می‌شود باید توجیه و بر مفهومی صحیح حمل گردد؛ چنان که در موضوع «غیبت کردن» و موارد جواز آن نیز، ملاک و معیار، نه تفکیک بین «مسلمان و کافر» یا «مؤمن و غیرمؤمن» بودن، بلکه تفکیک بین «متجاهربه فسق و گناه» با «مستتر به آن»، و نیز تفکیک بین «دشمنان و معاندان با غیرآنان» است و از سوی دیگر، دلیل معتبری بر جواز غیبت مخالفان و فرق اسلامی غیرشیعه نیز وجود ندارد که اطلاق حرمت آن را تقیید نماید.

عدم تفکیک بین «جایگاه معنوی» افراد با حوزهٔ «تعاملات اجتماعی»، از جمله خاستگاه‌های شبههٔ تبعیض طبقاتی اخلاقی در اسلام است، در حالی که بی‌ارزش بودن نزد خدا و فقدان جایگاه معنوی، از موضوع تعاملات اجتماعی جداست. بنابراین، نباید از

آیات متعددی که بیانگر جایگاه معنوی کافران نزد خداوند، و در حقیقت نشان‌دهنده ضد ارزش‌هایی همچون کفر و ظلم و ضلالت است، تبعیض طبقاتی به سبب عقیده را برداشت کرد.

منابع

۱. قرآن کریم (با استفاده از ترجمه حسین انصاریان).
۲. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *کتاب من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه مدرّسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، دارصادر، بیروت، بی‌تا.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن قدامه، عبد الله، *المغنی*، دارالکتب العربی، بیروت، بی‌تا.
۷. اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة والبرهان*، جامعه مدرّسین، قم، ۱۴۰۵ق.
۸. امام خمینی، سیدروح الله (رهبرانقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران)، *المکاسب المحرمه*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۸ش.
۹. انصاری، مرتضی، *المکاسب*، انتشارات دهقانی (اسماعیلیان)، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
۱۰. ایروانی، جواد، *زکات باطنی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ سوم، ۱۳۹۴ش.
۱۱. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تحقیق سید جلال الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
۱۳. تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاه*، دفتر نشر برگزیده، قم، ۱۴۱۶ق.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *تاج اللغة وصحاح العربیه*، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۶. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، *اجوبه الاستفتاءات*، الهدی، تهران، ۱۴۱۸ق.

۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، وجدانی، قم، چاپ سوم، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، دارالکتاب، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، منشورات البلاغه، بی تا.
۲۰. سبزواری، محمد باقر، کفایۃ الاحکام، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۳ ق.
۲۱. سعادت، حمید، «تأملی در جواز و عدم جواز سب دشمنان اهل بیت علیهم السلام»، دوفصلنامه علمی پژوهشی امامت پژوهی، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۲. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الاسلام.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة، انتشارات داودی، قم، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الافهام، مؤسسة المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. صادقی فدکی، سید جعفر، و علی اکبر احمدپور، «بررسی و نقد دیدگاه‌ها درباره غیبت مخالف»، فصلنامه فقه، شماره ۸۵، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، دارالکتب الاسلامیه، قم، بی تا.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، دارالثقافه، قم، ۱۴۱۴ ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۰ ق.
۳۱. عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه، تحقیق علی اصغر مروارید، دار التراث، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۳۶. کاظمی، جواد، *مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام*، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
۳۸. گلپایگانی، سید محمد رضا، *ارشاد السائل*، دارالصفوه، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. مازندرانی، محمد صالح، *شرح أصول الکافی*، بی جا، بی تا.
۴۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۸ ق.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. محمدیان، علی، محمد تقی فخلعی و محمد رضا علمی سولا، «بازخوانی دیدگاه امام خمینی علیه السلام در باب حکم فقهی غیبت مخالفان»، *جستارهای فقهی و اصولی*، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۴۳. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳ ش.
۴۵. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

بازکاوی معنای مادهٔ رحمت؛ به ویژه در مقام انتساب به خدای سبحان

علی رضایی کهنمویی^۱

چکیده

وصف رحمت در قرآن کریم بارها در قالب‌های مختلف به خدای سبحان منتسب گشته و آثاری اساسی و بس مهم برای آن یاد شده است؛ از این رو، ارتقای معرفت در خصوص آن مهم و مفید است. طبیعی است که واکاوی مفهوم «رحمت الهی» ابتدائاً منوط به مفهوم‌یابی خود مادهٔ رحمت است. تحقیق حاضر کوشیده به شیوهٔ توصیفی - تحلیلی به تعریفی دقیق‌تر از مادهٔ رحمت و در پی آن ارائهٔ مفهومی دقیق‌تر در خصوص «رحمت الهی» پردازد و البته در این مسیر به گونهٔ مقتضی از راهکارهای معناشناسی بهره برده است. باری می‌توان گفت: «رحمت» در معنای اصلی‌اش عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به «مرحوم»، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا قرب پیشین نشئت می‌گیرد. در موارد انتساب مادهٔ «رحمت» به خدای سبحان در آیات شریفه نیز، به‌رغم برخی تأویلات خلاف ظاهر، به نظر می‌رسد مراد از رحمت، مُفَادِ متعارف معنای پیش‌گفته، البته با لحاظ شأن الهی است؛ هرچند از باب مجاز، گاه رحمت الهی، به فعل افاضه و انعام الهی یا مصداق خارجی نعمت و فیض الهی نیز اطلاق شده است.

کلیدواژه‌ها: رحمت، رحمت الهی، مهربانی خدا، اوصاف الهی، معناشناسی.

طرح مسئله

وصف رحمت در قرآن کریم در قالب‌های متنوعی به خدای سبحان نسبت داده شده است؛ در قالب‌های فعلی نظیر: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ...» (دخان/۴۲)، یا «يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ» (عنکبوت/۲۱)؛ و در قالب‌های اسمی نظیر: «هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (حشر/۲۲)، یا «وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ» (انعام/۱۳۳)، یا «وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف/۱۵۱)، یا «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف/۱۵۶).

بااینکه در نگاه ساده، معنای «رحمت» و به‌طور خاص «رحمت الهی»، روشن به نظر می‌رسد، اما در نگاه دقیق، در هر دو مورد ابهاماتی خودنمایی می‌کند که خود منشأ دیدگاه‌های مختلفی شده است.

حقیقت آن است که تبیین دقیق‌تر مفهوم «رحمت الهی» بسیار مهم است؛ چراکه قرآن کریم، اهتمام ویژه و بی‌نظیری به آن داشته و آن را در اساسی‌ترین امور هستی نقش‌آفرین می‌داند و از این روست که معرفت عمیق‌تر به آن می‌تواند در بُعد معرفتی و کمالی برای انسان سودمند باشد.

در خصوص پیشینهٔ این مبحث، علاوه بر اشارات کتاب‌های لغوی در مادهٔ «رحم» و مشتقات آن، منابع تفسیری، کلامی و عرفانی در شرح اسمای حسناى الهی به اظهار نظر دربارهٔ «رحمت الهی» پرداخته‌اند. در دوران معاصر نیز می‌توان آثار خاصی در این زمینه مشاهده کرد؛ نظیر مقالات «معناشناسی رحمت رحیمیه در قرآن»، نوشتهٔ اعظم پرچم و دیگران، «بررسی واژهٔ رحمت از دیدگاه‌های مختلف»؛ نوشتهٔ کرم عبادی و «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژهٔ رحمة در قرآن کریم»، نوشتهٔ سجادی و ماستری. مقالات مزبور از حیث هدف، رویکرد، شیوه و یافته، با مقالهٔ حاضر متفاوت‌اند. اساساً به‌زعم نگارنده، با همهٔ تلاش‌هایی که در این خصوص صورت گرفته (اعم از مقالات و کتب)، اولاً مسائلی مغفول مانده، و ثانیاً دیدگاه‌های ارائه شده، گاه نیازمند نقادی و تنقیح است. مقالهٔ حاضر بر آن است که به شیوهٔ توصیفی، تحلیلی و انتقادی، در این دو راستا گام بردارد. شایان ذکر است که بسته به اقتضا، از الگوهای معناشناسی معاصر (چه

توصیفی و چه تاریخی) استفاده خواهد شد.

ضمناً شایان ذکر است که در تحقیق حاضر، به معنای اصلی و پایه‌ای «رحمت» و «رحمت الهی» پرداخته خواهد شد و تفاوت‌های ایجادشده در مفهوم ماده، به سبب قالب‌های صرفی مختلف، از محل بحث خارج است.

۱. تبارشناسی ماده «رحم»

نخست لازم است معنای ماده «رحم» و تطورات آن در بستر تاریخ بررسی شود.

۱-۱. معانی ماده «رحم» در زبان عربی

در کتاب‌های لغت عربی چند معنا برای ماده «رحم» قابل مشاهده است:

مهربانی: استعمال رایج ماده «رحم»، در معنای مهربانی است. منابع لغوی برای گزارش این معنا از واژگانی چون «رقة» (= نرم دلی)، «تعطف» (= عاطفه ورزی) و «رأفت» بهره گرفته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۱۹۲۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۲۳).

قربت خویشاوندی: واژه «رحم» گاه در معنای قربت خویشاوندی به کار رفته است که با واژه «ارحام» جمع بسته می‌شود (فراهیدی ۱۴۰۹: ۳/۲۲۴)؛ نظیر: «...وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ...» (نساء ۱). البته اهل تفسیر گاه «اولی الأرحام» را شامل تمام خویشان ندانسته، برخی ناظر بر خویشان مادری و برخی در نقطه مقابل، ناظر بر خویشان پدری مطرح کرده‌اند (بنگرید به: ابن عاشور ۱۴۲۰: ۹/۱۷۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸/۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۵۲۰). همچنین تعبیر «اولی الأرحام» در حوزه علم فقه، گاه معنای اصطلاحی یافته است؛ مانند اینکه در باب ارث، آن را گاه به خویشانی اطلاق می‌کنند که در قرآن کریم به سهم ارث آنان اشاره نشده و تنها به سبب عموم آیه «اولی الأرحام» به شمول ارث برایشان حکم شده است (مانند اعمام و آخوال) (بنگرید به: شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸/۱۵۲؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۹/۴۳۲) یا گاه در لسان فقهای اهل سنت به

خویشاوندانی که سهم ارثی برای آن‌ها فرض نشده و جزء «عَصَبَة»^۱ نیز نیستند، اطلاق شده است (مانند نوه‌های دختری و خواهرزادگان و دختران برادر) (بنگرید به: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۰۴: ۸۷/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۹/۸). البته روشن است که معنای «اولی الأرحام» در آیات شریفه، تابع اصطلاح متأخر فقها نیست و به تصریح بسیاری از دانشمندان بر مطلق خویشاوندان دلالت دارد (بنگرید به: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸۸/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۸۷/۱۰؛ غفوری، ۱۴۲۹: ۱۶۰-۱۶۱).

زهدان: در استعمالی دیگر، واژه «رَحِم» در معنای زهدان و محل تکوین جنین در بطن زن به کار رفته است که باز با واژه «ارحام» جمع بسته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۳)؛ نظیر: «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ...» (آل عمران/۶).

۲-۱. مادهٔ «رحم» در دیگر زبان‌ها

مادهٔ «رحم» از ریشه‌های مشترک در حوزهٔ زبان‌های سامی (نظیر عربی، عبری و سریانی) است و علاوه بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی نیز اجمالاً در مفهوم «مهر و محبت»، «زهدان زن» و «خویشاوندی» استعمال شده است (بنگرید به: ذیب، ۱۴۲۷: ۲۶۴؛ معن، ۱۴۲۳: ۲۲۷؛ مشکور، ۱۳۵۷: ۲۸۴-۲۸۵؛ کمال الدین، ۱۴۲۹: ۱۸۸).

۳-۱. مواد لغوی مرتبط با مادهٔ «رحم»

در بررسی تاریخی مادهٔ «رحم»، باید به ریشه‌هایی اشاره کرد که از حیث ماده و معنا نزدیک به این ماده بوده و به احتمال زیاد به یک منشأ برمی‌گردند، که عبارت‌اند از:

۱. «عَصَبَة» در فقه اهل سنت خویشاوندانی هستند که مقدار مشخصی از ارث میت برای آن‌ها فرض نشده است، ولی اگر بعد از حساب ارث افرادی که سهمشان مشخص است، مالی اضافه ماند، به ایشان تعلق می‌گیرد (بنگرید به: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۳۰). «عَصَبَة» در اصل شامل هر خویشاوند مذکری است که میان او و میت، جنس مؤنثی فاصل نشده است (همان، ۱۳۴/۳۰).

۱-۳-۱. ماده «رحم»

ماده عربی «رحم» هم در ظاهر و لفظ و هم در معنا شبیه «رحم» است؛ از جمله در خصوص برخی استعمالات این ماده، مفهوم نرمی به عنوان یک مؤلفه معنایی مطرح است (مانند باد نرم، صدای نرم، فرش نرم) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۳۴-۲۳۵) و مهم‌تر از آن، گاه این ماده دقیقاً در معنای رحمت استعمال شده است: «وَقَعَتْ عَلَيْهِ رَحْمَتُهُ أَيْ مَحَبَّتُهُ وَلَيْثُهُ وَيُقَالُ رَحْمَانٌ وَرَحْمَانٌ» (همان، ۱۲/۲۳۴). برخی این ماده را صورت سریانی ماده «رحم» دانسته‌اند (برهان‌الدین، بی‌تا: ۹۵/۱-۹۶) و حال آنکه ظاهراً چنین نیست و آن‌گونه که گذشت، خود ماده «رحم» در سریانی و عبری قابل مشاهده است. البته ماده «رحم» نیز علاوه بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی به همان معنای نرمی و ملایمت و شیرینی به کار رفته است (مشکور، ۱۳۵۷: ۱/۲۸۶). با توجه به نزدیک بودن مخرج حاء و خاء، بسیار محتمل است که منشأ ماده «رحم»، حداقل در مواردی که در معنای رحمت استعمال شده، تفاوت لهجه در ادای ماده «رحم» باشد (بنگرید به: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۳۴).

۱-۳-۲. ماده «رهم»

معنای مطرح شده برای ماده «رهم» در کتاب‌های لغت عربی، احتمال ارتباط آن با ماده «رحم» را متصور می‌نماید. آورده‌اند: «الرَّهْمَةُ: الْمَطَرَةُ الصَّغِيرَةُ الْقَطْرُ» (باران ریزدانه) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۵۲)، و در قرآن کریم نیز باران به «رحمت» وصف شده است (بنگرید به: اعراف/۵۷). مهم‌ترین نکته در برخی گزارش‌ها، مشتقات ماده «رحم» به جای حرف «حاء» با «هاء» مطرح شده است: «وَمِنْ كَلَامِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ مَا وَقَعَتِ السَّيْفِينَةُ «رَهْمَنُ أَتَقْنِ»» (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۷۷) که ظاهراً در این عبارت دعایی، «رهمن» همان «رحمان» است.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان رابطه ماده «رهم» و ماده «رحم» با ماده «رحم» را رابطه اشتقاق اکبر تلقی کرد (بنگرید به: کیا، ۱۳۴۰: ۱/۴).

در امتداد این مطلب، شایان بررسی است که آیا میان مادهٔ پارسی «مهر» و مادهٔ عربی «رهم» (و «رحم») می‌توان رابطه‌ای برقرار کرد؟ چراکه علاوه بر تقارب معنایی، از حیث لفظی نیز مقلوب هم‌اند!

۱-۴. رابطهٔ میان مدلول‌های مادهٔ «رحم»

یکی از کارکردهای مهم معناشناسی تاریخی، تشخیص سیرتطور مدلول‌های یک مادهٔ لغوی و همچنین وجه‌یابی مناسبات میان آن‌هاست (اعم از تعمیم، تخصیص و...). البته این امر معمولاً به احتمالات گوناگون می‌انجامد و امکان نیل قاطع به واقع امر در بسیاری موارد آسان نبوده و گاه ناممکن است. در ادامه، دو احتمال شاخص در خصوص سیرتکون و تطور مدلول‌های مادهٔ «رحم» بررسی می‌شود:

احتمال ۱. اگر این فرضیهٔ زبان‌شناختی مبنا قرار گیرد که مدلول نخستین و اصلی هر ماده، ناظر بر حوزهٔ محسوسات است (بنگرید به: قدور، ۱۴۲۹: ۴۰۰-۴۰۲)، باید مدلول اصلی مادهٔ «رحم» را «زهدان» دانست و چون «رحم» (= زهدان)، مبدأ قرابت نسبی و خویشاوندی و علقه و مهر میان انسان‌هاست، به تدریج دو مفهوم «قرابت خویشاوندی» و «مهربانی» نیز مدلول «رحم» شده است (بنگرید به: راغب، ۱۴۱۲: ۳۴۷؛ در خصوص احتساب زهدان به عنوان اصل اولیه مادهٔ رحم همچنین بنگرید به: گروه مطالعات قرآنی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۳۴: ۲۳/۹۷۳).

احتمال ۲. فرضیهٔ دیگر آن است که مفهوم تجریدی و معنوی «مهربانی»، مدلول اصلی «رحم» تلقی شود (بنگرید به: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۹۸). در این صورت، دو مدلول دیگر (زهدان - قرابت خویشاوندی)، مستقیم یا غیرمستقیم از آن مدلول نخستین برگرفته خواهند بود که احتمالات متعددی در توجیه این تطور در مدلول قابل طرح است؛ از جمله اینکه زهدان زن، به سبب انعطاف و مدارایی که با جنین دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۷/۱)، یا به سبب آنکه نخستین محل مهرورزی مادر به فرزندش است، به «رَحِم» نامیده شده است؛ و یا اینکه چون قرابت خویشاوندی منشأ و همچنین تجلی‌گاه مهربانی است،

«رَحِم» نام گرفته است.

نکته قابل توجه درباره احتمال ۲، تأیید آن توسط برخی روایات است:

بنا به حدیثی قدسی، خدای سبحان می‌فرماید: «أَنَا الرَّحْمَنُ، وَهِيَ الرَّحْمُ، شَقَّقْتُ لَهَا اسْمًا مِنْ أَسْمَى، مَنْ وَصَلَهَا وَصَلَتْهُ، وَمَنْ قَطَعَهَا بَتَّتُهُ» (ابوداود، بی تا: ۱۳۳/۲؛ و نزدیک به آن در: ترمذی، ۱۳۹۵: ۳۱۵/۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۰۲؛ همچنین بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵/۸) (من رحمان هستم و آن رَحِم است؛ برایش از اسم خودم اسمی برگزفتم؛ هر که آن را پیوند دهد، (به رحمتم) پیوندش می‌دهم و هر که در آن گسست ایجاد کند او را (از رحمتم) جدا می‌کنم).

در روایتی دیگر از رسول خدا ﷺ نقل شده که فرموده است: «إِنَّ الرَّحْمَ شَجْنَةٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ اللَّهُ: مَنْ وَصَلَكَ وَصَلَتْهُ وَمَنْ قَطَعَكَ قَطَعَتْهُ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۵۵۳ و ۵۸۱؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۶/۸).

مراد از واژه «رَحِم» در روایات یادشده، ظاهراً «قربانیت خویشاوندی» است (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۶/۲)، هرچند این امکان نیز هست که مراد زهدان باشد. در این صورت نیز بنا به مضمون روایات محل بحث و تعبیر آمده در انتهای آن (مَنْ وَصَلَهَا...)، زهدان، در اینجا به عنوان مبدأ قربانیت خویشاوندی محل نظر است. به هر حال، براساس مضمون این روایات، اصل اولیه در ماده مزبور، مفهوم مهربانی است؛ چراکه «الرحمن»، که «رَحِم» از آن مشتق شده است، به مفهوم مهربانی ناظر است. اما چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، وجه اخذ «رَحِم» به معنای «قربانیت خویشاوندی» یا «زهدان»، از «رَحِم» به معنای «مهربانی»، می‌تواند چنین تقریر گردد که این دو «تکویناً مبدأ مهربانی» و «محل شایسته مهربانی» هستند.

۱. «شجنه» به شاخه‌های درهم‌تنیده درخت گفته می‌شود. میان من و او «شجنه رحم» است؛ یعنی قربانیت تودرتو است. اینکه در حدیث آمده: «الرحم شجنه من الله»؛ یعنی رحم از رحمن اشتقاق یافته است... (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۱۴۳/۵).

تعدد طرق روایات مزبور در منابع فریقین و همچنین صحت سندی برخی طرق آن^۱، موجب تقویتِ ویژهٔ احتمال محل بحث است. نکات دیگر روایات مزبور در مباحث آتی مطرح خواهد شد. تذکر این نکته نیز مفید است که روایات مزبور در واقع مؤید این فرضیهٔ زبان‌شناختی است که زبان در حالت ابتدایی‌اش به وضع الهی پدید آمده و به بشرِ نخستین القا شده است.

۲. تحلیل معنایی رحمت

اکنون بعد از بیان مدلول‌های مادهٔ «رحم» و تبیین احتمالات مطرح‌شده در ارتباط زبانی و مفهومی مدلول‌های مزبور باهم، نوبت آن است که به تحلیل معنایی مدلول محل بحث این ماده در مقاله حاضر، یعنی «مهربانی»، پرداخته شود، که پیشتر با قالب مصدری «رحمت» مطرح می‌گردد.

۲-۱. وصف رحمت؛ ذاتی یا فعلی؟

در این عنوان، سؤال آن است که آیا صدق وصف رحمت بر یک فرد، بسته به وقوع فعلی خارجی از اوست یا اینکه قوام آن به ذات و درون فرد است؟ صاحب التحقیق، رحمت را تنها فعلی دانسته است، با این تقریر که اوصافی چون رقت و رأفت مربوط به درون فرد است و رحمت، بازتاب خارجی این اوصاف درونی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۲/۴ و ۷-۶/۴). گویا دلیل ایشان آیات متعدد قرآنی است که در آن‌ها از اینکه رحمت الهی همهٔ آفریدگان را فرا گرفته، سخن رفته است (مانند: اعراف/۱۵۶؛ آل عمران/۱۰۷ و

۱. روایات مطرح‌شده در متن، در منابع اهل سنت از چندین تن از صحابه نقل گردیده (بنگرید به: ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۱۰/۵-۱۱۱ (پاورقی محقق)) و بارها بر صریح بودن آن تصریح شده است (از جمله بنگرید به: ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۰۴/۲ و ۳۱۷ و ۳۱۸ (پاورقی محقق)؛ حاکم، ۱۴۱۱: ۱۷۴/۴؛ البانی، ۱۴۱۵: ۵۰/۲) و در منابع شیعی نیز طایفه‌ای از اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده که به برخی موارد در ارجاعات مندرج در متن اشاره شد.

مریم/۲). همچنین مواردی که رحمت، به موارد خارجی اطلاق شده است؛ مانند اطلاق رحمت به قرآن کریم (مثلاً نحل/۸۹)، پیامبر اکرم ﷺ (توبه/۶۱)، بهشت (آل عمران/۱۰۷) و باران (اعراف/۵۷). شیخ صدوق نیز پیش تر، با استشهاد به آیاتی از قبیل آنچه گذشت، رحمت را به معنای نعمت دانسته است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۰۳-۲۰۴) که ناظر بر همان موارد خارجی است.

به نظر می‌رسد دیدگاه مزبور صحیح نیست؛ چرا که رحمت در اصل یک وصف درونی و قلبی است. شاهد قرآنی در این خصوص آیه ۲۷ سوره حدید است که به روشنی، محل رحمت را (همانند رأفت) قلب معرفی می‌فرماید: «... وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً...». بر این اساس برخلاف دیدگاه محل بحث، قوام رحمت به ذات خود راحم است اگرچه حتی به سبب مانعی امکان بروز و ظهور و ایصال آن به مرحوم فراهم نگردد. بدین سان اطلاق رحمت بر ایصالِ خیر و افاضه و انعام (اطلاق بر فعل) و یا بر حاصلِ افاضه و انعام (اطلاق بر مصادیق خارجی)، که در آیات شریفه، فراوان مشاهده می‌شود، اطلاق مجازی و از باب اطلاق سبب بر مستبب است؛ زیرا به شرحی که خواهد آمد، رحمت، میل درونی به افاضه و انعام است؛ و به طور طبیعی این میل، در مرحله اول سبب فعلِ افاضه و انعام، و در مرحله دوم سببِ حاصلِ فعلِ افاضه و انعام (همان مصادیق فیض و نعمت) می‌گردد.

شایان ذکر است ابو حامد غزالی «رحمت تام» را ترکیبی از دو حالت ذاتی و فعلی دانسته است: «رحمت تامّه تنها زمانی شکل می‌گیرد که افاضه خیر بر محتاجان [جنبه فعلی]، همراه با اراده خیر برایشان، آن‌هم با انگیزه عنایت و لطف به ایشان باشد [جنبه درونی]». وی افاضه خیر بدون نیت درونی را رحمت نمی‌داند، ولی اراده خیر بدون امکان تحقق بخشی خارجی را رحمت ناقصه (و نه تامه) می‌شمارد (غزالی، ۱۴۰۷: ۶۲). به نظر می‌رسد سخن غزالی نیز در لازم دانستن ایصال خارجی خیر، برای تحقق مفهوم رحمت تام، صحیح نیست و چنان‌که گذشت، قوام «رحمت» تنها به ذاتِ راحم است، چه تحقق خارجی حاصل شود و چه نشود. اما آنچه هست اینکه این وصف درونی، «اقتضای

ایصال خارجی خیر را دارد» و از این رو اگر مانعی نباشد این انفعال درونی حتماً به فعل خارجی خواهد انجامید و اگر چیزی مانع تحقق خارجی آن شود، نقصی در تحقق رحمت نخواهد بود.

تعریف راغب گویای همین نکته است: «رحمت نوعی رقت (نرمی دل) است که اقتضای احسان به مرحوم را دارد» (راغب، ۱۴۱۲: ۳۴۷؛ نظیر این تعریف از سوی دیگران نیز تکرار شده است؛ از جمله: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶)، البته راغب در ادامه اشاره کرده است که گاه رحمت در معنای رقت مجزّد، و گاه در معنای احسان صرف مجرد از رقت نیز استعمال می‌شود. در خصوص تعریف راغب نیز ملاحظات می‌توان داشت؛ از جمله اینکه: اولاً تعبیر از حالت درونی رحمت، به رقت، دقیق و صحیح نیست. به نظر می‌رسد رقت، بستر لازم برای تحقق رحمت است نه خود رحمت. ثانیاً سخن راغب ظاهر در آن است که گاه به مجرد رقت، بدون اقتضای احسان نیز رحمت گفته می‌شود و حال آنکه ماهیت ذاتی رحمت (که راغب آن را نوعی رقت بر شمرده) بدون «اقتضای احسان» قابل تصور نیست! تعبیر راغب را این‌گونه می‌توان اصلاح کرد که گاه به مجرد رقتی که اقتضای احسان دارد بدون تحقق خارجی احسان نیز رحمت اطلاق می‌شود.

۲-۲. رابطهٔ رحمت با رقت، شفقت، عطوفت، رأفت و ...

برخی دانشمندان، رحمت را با واژگانی چون رقت، شفقت، عطوفت و رأفت، معنا و معرفی کرده‌اند (از جمله: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۸۹؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۱۹۲۹). موارد یاد شده در واقع بیان واژگان قریب المعنی و به نوعی مترادف با رحمت است و نمی‌توان آن را تعریف تلقی کرد؛ چرا که اولاً واژگان مزبور «اجلی از معرّف» نیستند. ثانیاً واژگانی بسیط‌اند و مؤلفه‌های معنایی را تبیین نمی‌کنند. ثالثاً به رغم قریب المعنی بودن با رحمت، تفاوت‌های مفهومی با آن دارند؛ این واژگان ناظر بر مقدمات یا آثار و لوازم یا اجزای معنایی رحمت هستند که با تسامح مترادف با آن گرفته شده‌اند. تبیین این روابط معنایی

مجالى مستقل مى طلبد (در این خصوص برای نمونه بنگرید به: مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۲/۴؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۱۸۹-۱۹۰).

۲-۳. رابطه رحمت و قرابت

از مطالعه تاریخی ماده «رحم» می توان اجمالاً به این حدس رسید که در مفهوم رحمت، مؤلفه معنایی قرابت حضور دارد؛ چراکه این مفهوم در دو مدلول دیگر ماده «رحم»، یعنی «زهدان» و «قرابت خویشاوندی» حضور ملموس دارد. در این راستا مخصوصاً روایاتی که پیش تر درباره اشتقاق «رَحِم» از «رحمان» گزارش شد، می تواند مؤید باشد:

اولاً از روایات مزبور می توان به این فرضیه رسید که «رحمت»، در اصل ناظر به نوع ویژه ای از مهربانی است که از داشتن نوعی مبدأ مشترک نشئت می گیرد؛ چراکه بنا به بیان روایات، واژه «رَحِم» (به معنای قرابت خویشاوندی یا زهدان) از آن مشتق شده و درواقع مفهوم رحمت به نوعی در آن تزریق شده است. از طرفی روشن است که مهربانی مندرج در واژه «رَحِم» - چه به معنای قرابت خویشاوندی لحاظ شود و چه به معنای زهدان -، مهربانی ناظر به قرابت خویشاوندی یا رَحِم مشترک می تواند باشد و همین مطلب نشان می دهد که در مبدأ اشتقاق (یعنی ماده رحمت) نیز چنین مؤلفه معنایی موجود بوده است!

ثانیاً از اینکه در روایات مزبور، بعد از اشاره به اشتقاق «رَحِم» از «رحمان»، بر لزوم «صله رحم» تأکید شده است، می شود استفاده کرد که رحمت اشاره به نوعی مهربانی است که علاقه به قرب و نزدیکی و اتصال مجدد دارد. در برخی روایات، از منظری ماورائی، تمنای مضطرانه وصل، از لسان «رَحِم» نقل شده است: «... أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ، فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ، فَقَالَ: مَهْ، قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ...» (بنگرید به: بخاری، ۱۴۲۲: ۶/۱۳۴؛ مسلم، ۱۴۱۲: ۴/۱۹۸۰-۱۹۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۸).

براساس آنچه گذشت، به نظر می‌رسد «رحمت» در اصل اشاره به مهری است که از نوعی هم‌منشأی یا نوعی قرابت و وابستگی پیشین سرچشمه می‌گیرد و اقتضای قرب و نزدیکی و وصل مجدد دارد.

قرینهٔ دیگر در خصوص رابطهٔ رحمت و قرابت، تعبیر «اَقْرَبُ رَحْمًا» در آیهٔ ۸۱ سورهٔ کهف است: «فَارْزُقْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا»؛ پس خواستیم که پروردگار آن دو (پدر و مادری که پسرشان توسط خضر کشته شد) برایشان (فرزندی) پاک‌تر و مهربان‌تر از او را عوض دهد.

«رُحِمَ» به معنای رحمت و «أَقْرَبُ رَحْمًا» به معنای مهربان‌تر است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۴-۲۲۵/۳). حال، اینکه به جای تعبیری چون «اَوْسَعُ رَحْمًا» یا «أَرْفَقُ رَحْمًا» یا «أَرْقُ رَحْمًا» یا «أَشَدُّ رَحْمًا»، تعبیر «أَقْرَبُ رَحْمًا» مطرح می‌شود، گویا بیانگر آن است که «قرابت» از مؤلفه‌های معنایی مندرج در رحمت است که هر چه بیشتر باشد به تبع آن، رحمت بیشتر خواهد بود! البته وجه دیگری نیز در خصوص «اَقْرَبُ رَحْمًا» قابل تصور است و آن اینکه نظیر تعبیر «أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا» (نساء/۱۱)، «أَقْرَبُ» وصف بیرونی و نسبی برای رحمت باشد و نه وصف ذاتی و ناظر به مؤلفهٔ معنایی رحمت.

۲-۴. رابطهٔ رحمت و محبت

براساس آنچه تاکنون گذشت، اجمالاً می‌توان رحمت را «حالتی درونی که اقتضای احسان به مرحوم دارد» یا به عبارت دیگر «میل درونی به ایصال خیر به مرحوم» معنا کرد. حال نکتهٔ اینجا است که منشأ ایجاد و ریشهٔ این حالت یا میل نفسانی چیست؟ به نظر می‌رسد ریشه و منشأ رحمت، حَسَّ محبت نسبت به مرحوم است که بسته به میزان این محبت، رحمت نیز درجات متفاوت خواهد داشت. با توجه به عنوان پیشین می‌توان به این بیان دقیق‌تر رسید که ریشهٔ رحمت، محبتِ برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا قرب اولیه است. البته تبیین این نوع محبت، و فرایندِ نشئت‌گیری آن از هم‌مبدأی یا قربِ پیشین، نیازمند مجالی دیگر و گاه در حیطهٔ مباحث فلسفی - عرفانی است.

۲-۵. اقتضای رحمت؛ ایصال خیر یا دفع شر؟

ظاهر سخن برخی دانشمندان، حاکی از آن است که رحمت را تنها ناظر بر رفع سختی دانسته‌اند (بنگرید به: نیشابوری، ۱۴۱۰: ۹۸/۱؛ غزالی، ۱۴۰۷: ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶). در محاورات فارسی نیز کاربرد مصدر «رحم» یا «رحم کردن» بیشتر ناظر بر رفع شر و ضرر و اضطراب، و به عبارت دیگر، ناظر بر ایصال خیر نسبی^۱ است و در مقام اشاره به افزاضه خیر ذاتی، از واژگان دیگری استفاده می‌شود؛ برای نمونه به مهرورزی مادر به فرزندش، «رحم کردن» اطلاق نمی‌شود، اما سائل مضطر، از تعبیر «به من رحم کنید» استفاده می‌کند. اما این معنا با استعمالات قرآنی این ماده همخوانی ندارد، که شاید معلول تطور معنایی این ماده بعد از ورود به دایره واژگانی فارسی‌زبانان باشد (شایان توجه است سه دانشمند پیش‌گفته نیز ایرانی‌اند!). در قرآن کریم، متعلق ماده «رحمت»، مطلق ایصال خیر است، چه ایصال خیر ذاتی و وجودی (برای نمونه بنگرید به: بقره/۱۰۵؛ آل عمران/۱۰۷؛ اعراف/۴۹؛ یوسف/۵۶؛ کهف/۶۵) و چه ایصال خیر نسبی (برای نمونه بنگرید به: مؤمنون/۷۵؛ انبیاء/۸۳ و نساء/۲۹) و حتی گویا بتوان گفت ماده رحمت، بیشتر ناظر بر ایصال خیر ذاتی است، از جمله به این قرینه که در قرآن کریم، بیش از هفتاد بار و وصف «رحیم» به همراه وصف «غفور» استعمال شده است، و حال آنکه در این ترکیب، «غفران» ناظر بر اغماض از گناه به عنوان منشأ شر و عذاب است و اگر مراد از رحمت مذکور بعد از مغفرت، کشف ضرر باشد، عباراتی نظیر «غفور رحیم» تنها ناظر به بخشایش گناه و رفع عذاب ملازم با آن خواهد بود، در حالی که از سیاق آیات استفاده می‌شود که این عبارت، نیل به خیر ذاتی و تفضل الهی را نیز پوشش می‌دهد؛ بلکه می‌توان

۱. در اینجا وجه تعبیر از رفع شر، به خیر نسبی، آن است که حالت مرتفع شدن شر، نسبت به حالت وجود شر، بهتر و خیر است. به عبارت دیگر، خیر نسبی را می‌توان خیر عدمی نامید؛ نظیر اینکه خدای متعال عذاب قومی را رفع فرماید. در مقابل آن، خیر وجودی یا ذاتی یا اصیل مطرح است؛ مانند اینکه خدای متعال کمالی را به بنده ارزانی فرماید.

گفت چون با غفران و رفع ریشهٔ ضرّ و عذاب، قهراً خود ضرّ و عذاب نیز رفع خواهد شد، ذکر رحمت بعد از مغفرت بیشتر می‌تواند اشاره بر افاضهٔ خیر ذاتی بعد از رفع ضرّ (ایصال خیر نسبی) باشد. به عبارت دیگر اشاره به این باشد که خدای متعال گناهان را می‌آمرزد (که پیرو آن عذاب و عقوبت ملازم با آن نیز منتفی می‌شود) و علاوه بر آن، به خیر ذاتی و نعمت نائل می‌فرماید (بنگرید به: فرقان/ ۷۰ و انفال/ ۷۰)؛ برای نمونه، دقت در آیات زیر در این راستا می‌تواند راهگشا باشد:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء/ ۱۵۲).

﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتَّخَذَ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (توبه/ ۹۹).

در آیهٔ نخست، گویا بیان «رحیمیت» اشاره به منشأ نیل به اجر آتی است و در آیهٔ دوم نیز رحیمیت، اشاره به منشأ دخول به رحمت به عنوان امری وجودی است و به عبارت دیگر در هر دو آیه، رحیمیت ظاهراً به عنوان منشأ خیر ذاتی مطرح شده است.

در تکمیل این بحث اشاره به این نکته نیز مفید است که در آیات، غفران الهی به عنوان مقدمهٔ نیل به عناوینی چون جنت (آل عمران/ ۱۳۳) و اجر عظیم (فتح/ ۲۹) مطرح شده است و اشاره به رحمت، بعد از مغفرت نیز ظاهراً در همین راستا و بیانگر آن است که جنت و اجر عظیم و... (که خیر ذاتی‌اند) مصادیق رحمت هستند.

ناگفته نماند که خود مغفرت (به عنوان مصداقی از رفع ضرّ و ضرّ نیز داخل در مفهوم کلی «رحمت» است) (بنگرید به: اعراف/ ۱۴۹ و غافر/ ۷)، اما به قرینهٔ آنچه گذشت، گویا رحمت، «بیشتر» ناظر بر ایصال به خیر ذاتی است.

شاهد دیگر بر ادعای گفته شده، سخن برخی دانشمندان در بیان وجه تفاوت «رأفت» و «رحمت» است که ذیل زوج اسمائی «رُؤُوفٌ رَحِيمٌ» و نظایر آن مطرح شده است؛ و آن اینکه، رأفت حالتی است که اقتضایش دفع ضرّ و ضرّ است، ولی رحمت، اقتضائی عام دارد که هم شامل دفع شرّ است و هم شامل افاضهٔ خیر ذاتی (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰:

۹۳/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۱:۳۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰/۲:۲۶؛ رضا، ۱۴۱۴/۲:۱۲؛ گاه این نظرنیز مطرح شده است که وقتی رحمت با رأفت بیاید تنها ناظر به معنای افاضه خیر ذاتی خواهد بود (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۸۹).

۲-۶. شمول رحمت بر ایصالِ مکروهِ مصلحتی

گاه رسیدن به خیر، مستلزم طی مقدماتی است که خود ناپسند است (بنگرید به: بقره/۲۱۶ و نساء/۱۹). طبیعی است که ایصال این قبیل سختی‌ها به فرد، وقتی با انگیزه نیل او به خیر نهایی صورت پذیرد، مصداق خیرخواهی و لطف و عنایت است. در بخش پیشین، نظر برخی دانشمندان در تفاوت رأفت و رحمت بیان شد (رأفت حالتی است که اقتضایش دفع شر و ضراست، ولی رحمت، اقتضائی عام دارد که هم شامل دفع شر است و هم شامل افاضه خیر ذاتی (دیدگاه ۱))، اما برخی دیگر از دانشمندان، وجه تمایز «رأفت» و «رحمت» را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده‌اند و آن اینکه رأفت، تنها اقتضای خیر نقد و بالفعل را دارد و امرِ مکروهِ مصلحتی را که لازمه خیری نهایی است شامل نمی‌شود، ولی «رحمت»، امرِ مکروهِ مصلحتی را که به خیر نهایی بینجامد نیز شامل می‌شود (دیدگاه ۲) (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/۱۷۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴/۶). برای مثال ممکن است مادر به سبب غلبه رأفت، درمانِ دردناک فرزند را برنتابد، ولی پدر از باب رحمتِ جامع، بر آن اصرار کند! ^۱ البته ارزیابی تفصیلی دو دیدگاه مطرح شده در معنای رأفت و وجه تفاوت آن با رحمت، نیازمند مجالی وسیع و مستقل است، اما اجمالاً به نظر می‌رسد رأفت، تنها ناظر بر حالتی درونی است که رنج مرئوف را بر نمی‌تابد (از جمله به استناد آیه ۲ سوره نور؛ بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴/۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۰۶؛

۱. بر اساس آنچه گذشت، زوج اسمائی «رُوُوفٌ رَحِيمٌ» در خصوص خدای سبحان می‌تواند افاده‌کننده معنایی بس لطیف باشد و آن اینکه او در حدی مهربان است که رخدادِ مکروهی را برنتابد (رئوفیت)، اما در همان حال چون می‌خواهد هر خیر ممکن و شایسته‌ای را افاضه فرماید، به سبب اقتضائات تکوینی، برخی مکروهاتِ قهری در مسیر نیل به آن را نیز روا می‌دارد (رحیمیت)!

مکارم، ۱۳۷۴: ۲۳/۳۸۱) و درواقع مصداقی خاص از رحمت است. این حالت طبعاً می‌تواند مراتب داشته باشد؛ در حالت شدت، حتی رنج مبتنی بر مصلحت و از باب رحمت را در مرئوف تحمل نمی‌کند (همان دیدگاه دوم) و در حالت کم‌رنج، رنج و تضرع ناشی از شدت عذاب مرئوف را بر نمی‌تابد (همان دیدگاه اول). بنابراین هر دو دیدگاه قابل تصحیح‌اند و برداشت‌های انجام گرفته از هر دو در خصوص دایرهٔ معنایی رحمت می‌تواند درست باشد.

تعریف پیشنهادی رحمت

بر اساس بررسی‌هایی که انجام گرفت، به نظر می‌رسد رحمت را چنین بتوان تعریف کرد:

رحمت در اصل عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به مرحوم (چه ایصال خیر ذاتی و چه ایصال خیر نسبی (ازالهٔ شر و ضرر)، و چه ایصال خیر نقد و چه ایصال خیر منوط به مقدمهٔ مکروه)، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا قرب پیشین نشئت می‌گیرد.

با توجه به اینکه مؤلفه‌های تعریف یادشده، از جمله مؤلفهٔ قرابت، بیشتر از رهگذر قرائن قرآنی و روایی به دست آمده، کاربرد اصلی آن مربوط به استعمالات مادهٔ رحمت در نصوص دینی و به‌ویژه در آیات قرآن کریم خواهد بود.

البته با وجود تعریفی که گفته شد، مانعی ندارد در مواردی مادهٔ رحمت، از باب «توسعهٔ معنایی»، به مطلق مهربانی (بدون قید ناشی بودن از نوعی هم‌مبدأی یا قرابت پیشین)، اطلاق شود. همچنین مانعی ندارد از باب «مبالغه»، در خصوص برخی مهربانی‌های غیر مستند به نوعی مبدأ مشترک یا قرابت پیشین استعمال گردد؛ نظیر «اخوت» که در اصل ناظر بر قرابتی نسبی است، ولی از باب مبالغه ممکن است در خصوص قرابت غیر نسبی نیز به کار رود. همچنین چنان‌که پیش‌تر گذشت، مانعی ندارد از باب مجاز، به اثر رحمت که همان فعل خارجی ایصال خیر است یا به حاصل فعل مزبور

که همان مصداق خارجی خیر است، نیز رحمت اطلاق شود.

۳. مفهوم رحمت الهی

چنان‌که یاد شد، در آیات قرآن کریم، وصف رحمت بارها در قالب‌های مختلف به خدای سبحان نسبت داده شده است؛ اما در خصوص معنای رحمت، آنگاه‌که به خدای متعال منتسب شده، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است که در ادامه طرح و بررسی می‌گردد:

۳-۱. افضال و انعام

چنان‌که پیش‌تر گذشت، برخی دانشمندان رحمت را ناظر به فعل یا مصداق خارجی و اجمالاً به معنای انعام یا نعمت دانسته‌اند. طبیعی است که چنین افرادی رحمت الهی را به معنای انعام یا نعمت الهی خواهند دانست. با نقدهایی که پیش‌تر درباره این تعریف برای رحمت مطرح شد، منتفی بودن این معنا برای رحمت الهی نیز روشن است. در این میان برخی دیگر که تعریفی اجمالاً درست از رحمت ارائه داده‌اند نیز، رحمت الهی را با تأویل معنای اصیل، باز به همان انعام و افضال معنا کرده‌اند؛ بیضاوی می‌نویسد: «رحمت در لغت به معنای رقت قلب و انعطافی است که اقتضای تفضل و احسان دارد... و اسمای خدای تعالی به اعتبار غایاتی که از جنس افعال‌اند لحاظ می‌شوند نه به اعتبار مبادی که از جنس انفعال‌اند [بنابراین معنای رحمت الهی نیز به اعتبار غایت رحمت، تنها افضال و احسان خواهد بود]». (بیضاوی، ۱۴۱۸/۱: ۲۷؛ همچنین بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷/۸: ۱؛ رضا، ۱۴۱۴/۱: ۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۱: ۱۸). این دیدگاه به متکلمان معتزلی (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵/۱: ۶۳) و همچنین متکلمان اشعری (بنگرید به: عثیمین، ۱۴۲۱/۱: ۲۵۷) منتسب است.^۱

۱. ظاهراً همین دیدگاه پرتطرفدار در خصوص معنای رحمت الهی، ریشه ترجمه اوصاف شریفه «الرحمن» یا «الرحیم» به واژگانی نظیر «بخشنده» بوده است که هیچ تطابقی با اصل معنای متعارف آن‌ها ندارد. با

دیدگاه مزبور پذیرفته نیست؛ چراکه اولاً اگر مراد خدای متعال از انتساب رحمت به خود، انتساب نعمت و تفضّل و احسان بود، می‌توانست از همان مادهٔ لغوی استفاده فرماید؛ و این‌گونه استفاده پریسامد از مادهٔ رحمت در مقام انتساب به خدای متعال، از جمله چهار مورد در سورة حمد که «اُمّ الکتاب» است، برای مرادی خلاف ظاهر، موجه به نظر نمی‌رسد! ثانیاً چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، ذاتی و درونی بودن رحمت، تلازمی با قرین بودنش با رقت و تأثرو انفعال ذاتی و درونی ندارد؛ رحمت میل درونی به ایصال خیر به مرحوم است که از محبت نشأت می‌گیرد، این میل در مختصات جهان مادی و در درون انسان، با اوصافی نظیر رقت و تأثر همراه می‌شود، ولی در مختصات وجودی متفاوت، می‌تواند قرین چنین اوصافی نباشد و به همین سبب است که انتساب اصل معنای ذاتی رحمت به خدای سبحان مشکلی ندارد و به معنای انتساب ویژگی‌های نقص‌آلودی نظیر تأثرو انفعال به ذات مقدس او نیست (بنگرید به: خمینی، ۱۳۷۷: ۲۳۰-۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۸/۱-۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۲/۱).

تذکر این نکته لازم است که آنچه گفته شد، مغایرتی با این ندارد که در کنار انتساب رحمت با معنای اصیل آن به خدای سبحان، گاه مجازاً، به فعل انعام و افاضه الهی یا مصداق خارجی نعمت و فیض الهی، رحمت اطلاق شود.

۲-۳. ارادهٔ افضال و انعام

برخی دانشمندان از یک سواجمالاً به ذاتی و درونی بودن وصف رحمت عنایت داشته و تأویل رحمت الهی به معنای فعلی افضال و انعام را مغایر معنای اصیل رحمت دانسته‌اند و از سوی دیگر مشاهده کرده‌اند که معنای رقت و انفعال که در بیان مفهوم ذاتی رحمت مطرح می‌شود مناسب شأن خدای سبحان نیست، از این رو رحمت الهی را به «ارادهٔ افضال و انعام» تعریف کرده‌اند تا با لحاظ کردن «اراده» که وصفی ذاتی است،

ذاتی بودن رحمت را تدارک نمایند و از طرف دیگر اوصاف نامناسب با شأن خدای سبحان را کنار نهند (بنگرید به: ثعلبی، ۱۴۲۲/۱: ۹۹؛ واحدی، ۱۴۳۰/۱: ۴۵۵). این دیدگاه نیز تأویلی نارواست؛ چراکه از یک سو چنان که گذشت، معنای متفاهم و متعارف رحمت نوعی میل درونی است و میل، چیزی غیر از اراده است و از منظر تحلیلی، میل می‌تواند مقدمه اراده باشد، و از سوی دیگر آن گونه که در مطلب پیشین گذشت، هیچ منعی در انتساب اصل معنای ذاتی رحمت، با تقریر گفته شده، به خدای سبحان وجود ندارد، و از این رو، عدول از معنای اصلی واژه به معنای عنوان شده موجه نیست.

۳-۳. معنای متعارف، متناسب با شأن خدای سبحان

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که مشکلی در انتساب معنای اصیل و متعارف ماده رحمت، به عنوان وصفی درونی، به خدای سبحان وجود ندارد و نباید با تأویل‌های بی‌قرینه، خود را از معرفت صحیح به وصفی بسیار اساسی در هستی، که خدای سبحان بارها به خود منتسب فرموده، محروم کرد. البته باید به این نکته مهم توجه داشت که ملازمات نقص آلود این وصف، هنگام تحقق در وجود دنیوی بشر، اولاً جزء جوهره معنای واژه نیست و ثانیاً خدای سبحان از آن منزّه است. همچنین چنان که قبلاً اشاره رفت، باینکه رحمت ناظر بر میلی درونی است، اما مجازاً می‌تواند در مقام اشاره به آثار میل مزبور، یعنی فعل افاضه یا مصداق خارجی فیض نیز به کار رود.

۴-۳. اقوالی شاذ در معنای رحمت الهی

برخی نویسندگان، با پذیرش این دیدگاه که مدلول اصلی و اولی ماده «رحم» زهدان بوده و در رتبه بعد، مدلول خویشاوندی از آن نشئت گرفته، بدون در نظر گرفتن مدلول مهم ماده «رحم»، یعنی مهربانی، اوصاف «الرحمن» و «الرحیم» خدای سبحان را ناظر بر همان مدلول خویشاوندی لحاظ نموده‌اند! با این تقریر که به سبب «نَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ ۲۹) خدای متعال دارای نوعی خویشاوندی با انسان است (سیدی، ۱۳۸۶: ۹۹ و

نزدیک به این معنا برای «الرحمن» در: خمینی (مصطفی)، ۱۴۱۸/۱: ۱۹۱. شاذتر از این قول، دیدگاه «آندره شورقی»، مترجم یهودی قرآن کریم به زبان فرانسوی است که با اصل قرار دادن مدلول زهدان، «الرحمن» و «الرحیم» را اجمالاً «زهدان جهان آفرینش» معنا کرده است! (بنگرید به: حدیدی، ۱۳۷۸: ۱۶).

این آراء، اولاً اجتهادی انتزاعی است در مقامی که نصوص مبتنی بر مشاهدات میدانی ارباب لغت، متفقاً حاکی از ارتباط این واژگان با مدلولِ مهربانیِ مادهٔ «رحم» است؛ و حدسی است در مقابلِ علمِ مبتنی بر حَسّ!

ثانیاً کاربردهای این اوصاف در قرآن کریم، خود گویای ناروایی این ادعاهاست؛ به عنوان یک نمونه، چه نسبتی میان معانی ادعا شده، با کاربرد وصف «رحیم» در آیهٔ زیر می‌توان یافت؟!

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/۱۱۰).

ثالثاً استناد رحمت به خدای سبحان تنها در قالب این دو وصف اتفاق نیفتاده، بلکه چنان‌که گذشت، در قالب‌های اسمی دیگر و همچنین در قالب‌های فعلی مشهود است که استعمالات مزبور تناسبی با این معانی ادعایی ندارند؛ مثلاً چگونه می‌توان واژگان «رحمة» یا «يَرْحَمُ» در آیات زیر را به مفهوم «خویشاوندی خدا با انسان» یا «زهدان آفرینش» ربط داد؟!

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (کهف/۶۵)؛

﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ (عنکبوت/۲۱).

در انتهای نقد آرای مزبور، اشاره به این نکته لازم است که چنان‌که گذشت، گویا انگیزهٔ رحمت، در معنای اصیل آن، محبت برخاسته از نوعی اشتراک مبدأ یا قرابت پیشین است؛ و بر این اساس در مفهوم رحمت الهی نیزای بسا این مؤلفه ملحوظ باشد؛ یعنی شاید بتوان گفت منشأ «رحمت» خدای سبحان به انسان، سابقهٔ از او بودن انسان است، که برای نمونه، آیات حاکی از رجعت الی الله (مانند: بقره/ ۱۵۶ و ۲۴۵) شاهد

آن‌اند؛ چراکه رجعت عبارت است از «بازگشت به آنچه، آغاز از آن بوده» (راغب، ۱۴۱۲: ۳۴۲). در تکمیل این فرضیه، می‌توان گفت بعد از مرحله رحمت عام اولیه که مساوق وجود انسان است (برای نمونه بنگرید به: مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۵/۴)، هرکس توجه‌اش به فطرت و مبدأ نخستین پیش گفته بیشتر باشد - که این توجه بیشتر، ملازم با عبودیت و طاعت بیشتر است (بنگرید به: روم/۳۰؛ اعراف/۱۷۲؛ یس/۶۰-۶۱)-، مستحق سهم بیشتر و ویژه‌ای از «رحمت» الهی خواهد بود (بنگرید به: اعراف/۱۵۶ و...).

نتیجه

در خصوص تعریف رحمت، از رهگذر توجه به استعمالات قرآنی، آرای لغویان، برخی روایات و همچنین با تحلیل عقلی می‌توان به این پیشنهاد رسید: «رحمت در اصل عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به مرحوم، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا نوعی قرب پیشین نشأت می‌گیرد». باید توجه داشت که در تعریف مزبور، ایصال خیر، هم شامل ایصال خیر ذاتی و وجودی است و هم ایصال خیر نسبی، و از جانبی دیگر هم شامل ایصال خیر نقد است و هم ایصال خیر منوط به مقدمه مکروه. البته با وجود تعریف گفته شده، مانعی ندارد که در برخی استعمالات ماده رحمت، مثلاً از باب توسعه معنایی، قید «ناشی بودن از نوعی مبدأ مشترک یا قرب پیشین» نادیده گرفته شود. در موارد انتساب ماده «رحمت» به خدای سبحان در آیات نیز، به رغم برخی تأویلات خلاف ظاهر، به نظر می‌رسد مراد از رحمت، مُفَادِ متعارف معنای پیش گفته، البته با لحاظ شأن الهی است؛ هرچند از باب مجاز، گاه رحمت الهی، به فعل افاضه و انعام الهی یا مصداق خارجی نعمت و فیض الهی نیز اطلاق شده است. با عنایت به تعریف رحمت، منشأ رحمت الهی می‌تواند پیشینه از او - جَلّ و علا - بودن آفریدگان باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک، *النهاية فی غریب الحديث والآثر*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، جامعهٔ مدرّسین، قم، ۱۳۹۸ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق: احمد محمد شاکر، دار الحديث، قاهره، ۱۴۱۶ ق.
۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق شعيب الأرنؤوط و دیگران، مؤسسة الرساله، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۹. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع - دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ابو داود سجستانی، سلیمان، *سنن*، مکتبه العصریه، بیروت، بی تا.
۱۳. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة فی معرفه الأئمّه*، بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ ق.
۱۴. ازهری، ابومنصور محمد، *تهذیب اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۵. البانی، محمد ناصر الدین، *سلسلة الأحادیث الصحیحه*، مکتبه المعارف، ریاض، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع المسند الصحیح (صحیح البخاری)*، دار طوق النجاة، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. برهان الدین کرمانی، محمود، *غرائب التفسیر وعجائب التأویل*، دار القبله للثقافة الإسلامیه، جدّه، بی تا.
۱۸. بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل واسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، مکتبه ومطبعة مصطفی البابی، مصر، ۱۳۹۵ ق.
۲۰. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبیان (تفسیر الثعلبی)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. جمعی از پژوهشگران، *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)*، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

۲۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفیٰ عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۴. حدیدی، جواد، «ترجمه‌ای یهودی‌وار از قرآن مجید به زبان فرانسوی»، *ترجمان وحی*، شماره ۶، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۲-۲۵.
۲۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲۶. خمینی، روح الله، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. خمینی، مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۴۱۸ق.
۲۸. خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ۱۴۳۰ق.
۲۹. ذیب، سلیمان، *معجم المفردات الآرامية القديمة؛ دراسة مقارنة*، جامعة الملك سعود، ریاض، ۱۴۲۷ق.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار القلم - الدار الشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ق.
۳۱. رضا، محمدرشید، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۲. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۱ق.
۳۳. زمخشری، محمود، *الفائق فی غریب الحدیث*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۳۴. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳۵. سیدی، حسین، «معناشناسی در زمانی واژگانی از قرآن»، *پژوهش‌های اسلامی*، شماره ۱، ۱۳۸۶ ش، ص ۹۵-۱۰۴.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، با تعلیقات سید محمد کلانتر، مطبعه امیر، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، بیدار، قم، ۱۳۶۱ ش.
۳۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۳۹. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۰. عثیمین، محمد بن صالح، *شرح العقیده الواسطیه*، دار ابن الجوزی، عربستان سعودی، ۱۴۲۱ق.
۴۱. عسکری، حسن بن عبد الله، *الفروق فی اللغة*، دار الآفاق الجدیده، بیروت، ۱۴۰۰ق.

۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمية، تهران، ۱۳۸۰ ق.
۴۳. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *المقصد الأسنى فی شرح معانی أسماء الله الحسنى*، الجفان والجبائی، قبرص، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. غفوری، خالد، «دراسات مقارنة فی فقه القرآن؛ إرث أولى الأرحام»، *فقه اهل البيت*، شماره ۵۰، ۱۴۲۹ ق، ص ۱۵۵-۱۸۸.
۴۵. فخر رازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. فیتومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، دار الهجره، قم، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. قدور، احمد محمد، *مبادئ اللسانیات*، دار الفکر، دمشق، چاپ سوم، ۱۴۲۹ ق.
۴۹. قرشی بنابی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۵۰. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵۱. کمال الدین، حازم علی، *معجم مفردات المشترك السامی فی اللغة العربیة*، مکتبه الآداب، قاهره، ۱۴۲۹ ق.
۵۲. کیا، محمد صادق، *قلب در زبان عربی*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۵۴. گروه مطالعات قرآنی، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سربلاغته*، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۳۴ ق.
۵۵. مسلم بن حجاج، *المسند الصحيح (صحيح مسلم)*، دار الحديث، قاهره، ۱۴۱۲ ق.
۵۶. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۵۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۵۸. معن، مشتاق عباس، *المعجم المفصل فی مصطلحات فقه اللغة المقارن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶۰. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، نسخهٔ نیکلسون، میلاد، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۶۱. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، *وضح البرهان فی مشکلات القرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۶۲. واحدی نیشابوری، علی، *التفسیر البسیط*، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه، عربستان سعودی، ۱۴۳۰ ق.
۶۳. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیه، *الموسوعة الفقهیة الكويتیة*، دار السلاسل، کویت، ۱۴۰۴ ق.

Mercy Concept Revision, Especially in Its Attribution to God

Ali Rezaei Kahnamooi, Assistant Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Islamic Azad University, Khoy, Iran

The description of mercy in the Holy Qur'an has been attributed to God Almighty many times in various forms and fundamental and very important works have been attributed to it; therefore, promoting knowledge about it is important and useful. It is clear that the analysis of the "divine mercy" concept is primarily dependent on mercy concept itself. The present study intends to extract a more accurate definition of the mercy concept in a descriptive-analytical manner and then provide a more accurate concept of "divine mercy". Of course, in this way, semantic solutions have been used appropriately. In general, mercy in its original meaning is the inner desire to deliver good to the deceased, which arises from common love. As for the mercy of God Almighty, in spite of some statements, the meaning of mercy does not mean anything other than the conventional concept; however, sometimes the act of divine bestowal or reward or the external example of divine blessing and grace is also referred to as mercy.

Keywords: mercy, divine mercy, God's kindness, divine attributes, semantics.

"The Discriminatory Moral System of Islamic Teachings for Believers' Benefit"; Doubt Review

Javad Irvani Associate Professor and Faculty Member of Razavi University of Islamic Sciences

Verses and narrations that condemn the infidels and their behaviors or express the Muslims' interaction with them, have made the doubt that Islam has presented a discriminatory moral system for the benefit of believers and against non-Muslims, and has ignored moral values and humanity for non-Muslims. This research, which is organized by library research methods and descriptive analytical method, seeks to answer this doubt. According to this research based on religious teachings, in observing moral principles and social behaviors and customs, there is no class discrimination based on belief, but the subject here is "human" and, except in exceptional cases, there is no distinguishes between Muslims and infidels. What has strengthened this doubt is, on the one hand, the lack of distinction between the "spiritual status" and the "social interaction". On the other hand, there are teachings that authorized "vilification", "slander" and "backbiting" to opponents. The present article criticized these perceptions and proves the need to observe moral and behavioral values confronting non-Muslims.

Keywords: Moral values, Interaction with infidels, class discrimination doubt, vilification and slander to opponents.

Keywords: Mahdism, social reformism, worldview of religion, global model, internal control.

Dignity-based Monotheism Analysis in the Qur'an

Ali Karimpour Gharamaleki, Assistant Professor and Faculty Member of Al-Mustafa International University

Muslim scholars, by contemplating the Qur'an verses and analyzing monotheism, refer to different types of monotheism. Proving the oneness of God by analyzing the God's names, actions and attributes is an important part of establishing monotheism and explaining its types. Analyzing the truth of monotheism with dignity can be another important source of achieving monotheism. There is no proof of monotheism based on dignity in previous researches. This issue is necessary in terms of gaining a newer view of dignity and the impact of dignity-based monotheism on human life. In this article, with the descriptive-analytical method of Qur'anic verses and traditions, the dignity-based monotheism is examined. Based on the analysis of dignity-based monotheism Qur'anic concept, and recognizing it with a monotheistic approach, the dignity principle is the proof of monotheism. This source shows new dimensions of monotheism. The findings are focused on the fact that the dignity-based monotheism and its characteristics can be found in verses and traditions.

Keywords: monotheism, Qur'anic verses, dignity, dignity-based monotheism, divinity.

Keywords: Qur'anic theory of health, heart health, heart sickness, moral medicine, sickness.

The Man's Role in Religion spread in World and its Qur'anic Methods

Mahdi Salimi, M.A in Qur'anic Sciences, Research Institute for Interdisciplinary Qur'anic Studies

Farzaneh Rouhani Mashhadi, Assistant Professor, Institute for Interdisciplinary Qur'anic Studies, Shahid Beheshti University

When globalization is the dominant approach in the minds of many thinkers, the study of the relationship between religion and this discourse is a serious concern. Mostly because the Qur'an discuss about Islam as a universal religion and it has promised to overcome all religions and discourses worldwide. The question is what is the role of man in this divine promise? The present study, by extracting related verses and analyzing them in a library method, has achieved several methods; the most important of them is the "globalization model" of Islamic society. In order to realize the universality of religion, Muslims must strengthen "inner control", "victory of the divine religion", "endurance" and "reformism" and change their historical movement to introspection and progressive approach instead of extraversion and progressive approach, and constantly try to objectify religion from the field of texts to the field of civilization and become the model of the world .

answering each question, note the relevant rules and regulations in the field of interpretation.

Keywords: meanings of interpretation, normativeness of interpretation, interpretation, understanding of Qur'an, Islamic hermeneutics, methodological analysis.

The Qur'anic Theory of "Heart Health" and Knowing Ethics as a Medicine

Saeedeh Fakhar Noghani, Assistant Professor, Al-Mustafa International University

One of the important issues in research ethics in Islamic civilization, is knowing ethics as medicine. The origin of this trend can be considered as the influence of interpretive tradition on the ethicists. Inspired by Qur'anic concepts such as sickness and heart health, ethicists have studied moral virtues and vices with the sickness and health concept. Evidence for this theory, which has been examined in this article, can be traced by examining the meanings and aspects of "heart" and "sickness" as well as determining instances of heart sickness in the interpretations of the twelve verses "There is a sickness in their hearts". The commentators have helped to create a medical idea or medical model in the analysis of moral and intellectual sickness by mentioning the reasons why the Qur'an uses the word "sickness" in these verses. This could eventually lead to the idea of the Qur'anic health theory.

ABSTRACTS

Methodological Analysis of Standardization in Interpretation and Exegesis

Seyed Hedayat Jalili, Assistant Professor, Kharazmi University
Farzaneh Rouhi, M.A, Kharazmi University

The importance of "interpretation" in understanding the Qur'anic text with the semantic changes that it has had in the history of Islamic hermeneutics, makes the question of its normativeness and normability necessary. Considering the different semantic interpretations, to ask this question, we must first know which interpretation and meaning we are discussing. Therefore, according to the number of interpretations, it can be said that interpretation normativeness and normability will have different formulations and multiple answers. The present study introduces four introductory steps (1- dual interpretation 2- translingual dominance of "interpretation" 3- interpretation; normativeness and normability 4- expressive forms related to interpretive standardization) briefly provides the interpretability. In order to provide a suitable ground for raising the question of the normability and normability of the three interpretation: (deviation from surface meaning, penetration into the lower layers of meaning, and tangible external objects and objective facts) While

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 151, Summer, 2021, 1443

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi

Managing Director: Seyyed Mahmoud Marvian Hosseini

Editor –in-chief: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Editorial Board:

-Dr. Abbas Ismailizadeh

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

-Dr. Mansour Pahlavan

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

- Dr. Hassan Kharqani

Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

- Dr. Ali Rad

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran
(College of Farabi)

- Dr. Mohammad Mahdi Rokni Yazdi

Professor, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad

- Dr. Ali Nasiri

Professor, Iran University of Science and Technology

- Dr. Hasan Naqizadeh

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

Tel: 32232501-10 **Fax:** 32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir **E-mail:** mishkat@islamic-rf.ir