

مشکوٰۃ

فصلنامه علمی شماره ۱۶۷، تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سر دبیر: دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد

دکتر منصور پهلوان

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
دکتر حسن خرقانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر علی راد

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)

دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر علی نصیری

استاد دانشگاه علم و صنعت ایران

دکتر حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر داخلی: سید جلال ربانی

ویراستار: دکتر مرتضی دولت آبادی

صفحه آرای: محمود رسولی

برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند

طرح جلد: سید مسعود فرهنگ

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوٰۃ در پایگاه های زیرنمایه
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.isc.ac

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور مگز

www.noormags.ir

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.sid.ir

پایگاه سیولیکا (مرجع دانش)

Civilica.com

مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری

www.ricest.ac.ir

بنیاد پژوهشهای اسلامی

www.islamic-rf.ir

سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله

www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

سید مصطفی احمدزاده، زهرا بشارتی، بی بی حکیمه حسینی
حکمت، قاسم دوزی، محسن رجبی قدسی، محمد سادات
منصوری، محمود ملکی تراکمه ای، سید محسن میرسندسی.

نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان

بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،

دفتر مجله مشکوٰۃ. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،

دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷

پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث 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 قرآنی 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 نثر خطابی).
- ✓ 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.
- ✓ برخوردار بودن مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخوردار بودن 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 القاگری 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 ۱۵۰ 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 آسان تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه مند 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 نویسنده 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 بی پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع بندی 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](http://www.mishkat.Islamic-rf.ir) (ارسال شود).

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس 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 می یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوه و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ 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).



سیره معصوم به مثابه منبع تشریح

- ۴..... که مهدی مردانی گلستانی
تحلیل معناشناختی واژگان مرتبط با مفهوم «مسکن» در قرآن کریم با تکیه بر پیوندهای مفهومی
- ۳۲..... که رحمان عشریه - مرتضی رضوانی زاده - امیرحسین عشریه.....
تبارشناسی یک متناقض‌نما؛ تحلیل حرص بر حیات به مثابه مکانیزم دفاعی در برابر معرفت
- ۵۵..... که میثم شعیب - رضا ملازاده یامچی.....
بازخوانی آیات موهب نفی معجزه از پیامبر ﷺ بر اساس تبیین چیستی و چگونگی معجزات اقتراحی
- ۷۰..... که جواد ایروانی.....
روح القدس و معجزات عیسی؛ پیشنهادی روش‌شناختی درباره کتاب «پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن»
- ۹۶..... که فرزانه روحانی مشهدی.....
عوامل مؤثر بر تحقق هم‌گرایی اجتماعی از منظر قرآن کریم
- ۱۲۰..... که علی ذوالفقاری - محمد میرزائی.....

Abstracts

- Ali kazerooni zand..... 1.7

سیره معصوم به مثابه منبع تشریح

مهدی مردانی گلستانی^۱

چکیده

بر پایه احادیث شیعه، سیره معصوم در عرصه‌های گوناگونی از جمله در عرصه تشریح کارایی دارد. در این عرصه، سیره برای شناخت احکام شرعی مورد استفاده قرار گرفته و موجب تبیین تعالیم فقهی می‌شود. در این راستا، اهل بیت علیهم‌السلام از این ظرفیت دینی بهره برده و با استناد به سیره معصوم، به سؤالات شرعی اصحاب پاسخ داده‌اند. اما مسئله‌ای که در این میان مطرح می‌شود، این است که آیا سیره همچون سنت در تراز یک منبع مستقل نقش ایفا می‌کند یا اینکه تنها در برخی مصادیق فقهی کارایی دارد؟ برای پاسخ به این مسئله باید همه مصادیق فقهی سیره معصوم بررسی شده و میزان کارایی آن به عنوان یک منبع تشریح ارزیابی شود. مقاله پیش رو کوشیده است با تکیه بر احادیث شیعه و تحلیل شیوه مواجهه اهل بیت علیهم‌السلام، به تبیین جایگاه سیره معصوم در تشریح بپردازد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که سیره در نگاه اهل بیت علیهم‌السلام، به عنوان یکی از مصادر تشریح شناخته شده و نقش مؤثری در تبیین آموزه‌های فقهی دارد.

کلیدواژه‌ها: سیره اهل بیت علیهم‌السلام، کارکرد فقهی، مصدر تشریح.

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
mahdi_mardani@islamic-rf.ir

مقدمه

بر پایه گزاره‌های حدیثی شیعه، سیره معصوم^۱ دست‌کم در سه عرصه تحکیم، تأسی و تشریح کارایی دارد. منظور از تحکیم نقشی است که سیره معصوم در سنجش شایستگی افراد ایفا می‌کند (کشی، ۱۴۰۹: ۱۶۴). مقصود از تأسی نیز تأثیری است که سیره در الگوگیری و پیروی از زندگی معصوم دارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۷۴/۲) و مراد از تشریح، کارایی سیره معصوم در وضع قوانین و احکام شرعی است (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱/۳۵۲). در این میان، کارکرد تشریحی سیره معصوم از جمله موضوعات مهمی است که به علت صبغه تاریخی مباحث سیره، چنان‌که باید، مورد اهتمام محققان شیعه قرار نگرفته است. از این رو شایسته است تا با طرح پرسش‌ها و چالش‌های اساسی، ابعاد و زوایای مختلف این کارکرد دینی مورد بررسی و مذاقه علمی قرار گیرد.

یکی از مسائل مهم پژوهشی درباره کارکرد تشریحی سیره، میزان کارایی سیره در تبیین احکام شرعی و ضریب تأثیر آن در میان مصادر تشریح است؛ چراکه براساس داده‌های احادیث شیعه، اهل بیت علیهم‌السلام با استناد به سیره معصوم به بیان احکام شرعی پرداخته و با ارجاع به آن به سؤالات شرعی اصحاب خود پاسخ گفته‌اند. از این رو این سؤال اساسی مطرح می‌شود که آیا سیره همچون سنت در تراز یک منبع مستقل نقش ایفا می‌کند^۲ یا اینکه تنها به صورت موردی موجب تبیین آموزه‌های فقهی می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا استنادات اهل بیت علیهم‌السلام به سیره معصوم، از نظر کمی و کیفی، به اندازه‌ای بوده است که بتوان سیره را به عنوان یکی از منابع تشریح دانست؟ منظور از «کمیت» در اینجا تعداد و شمار استنادات بوده و مقصود از «کیفیت» نیز ویژگی استنادات از نظر هدف، روش و

۱. مقصود از «معصوم» در این تحقیق، مفهومی اعم از انبیا و اوصیاست و افزون بر چهارده معصوم علیهم‌السلام شامل انبیای پیش از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز می‌شود.

۲. شایان ذکر است که به اتفاق تمامی فقهای اسلام، بعد از قرآن کریم، «سنت» دومین منبع استنباط احکام شرعی است. قرآن، عقل و اجماع سه دلیل اصلی فقها بر حجیت «سنت» و پذیرش آن به عنوان منبع استنباط است.

قلمرو است.

در پژوهش حاضر، برای پاسخ به مسئله یادشده از روش مطالعهٔ مروری استفاده شد؛ به این معنا که از سه ویژگی جامعه آماری، بازهٔ زمانی و روش غربالگری بهره‌برداری شده، داده‌های موجود مورد ارزیابی قرار گرفت. از این رو تمامی متون حدیثی در کتب اربعهٔ شیعه (نزدیک به سی هزار حدیث) مورد بررسی قرار گرفت^۱ و از میان آن‌ها حدود هشتاد حدیث براساس سه شاخص زیر برگزیده شد: ۱. حدیث مورد نظر گزارشگر سیرهٔ معصوم باشد. ۲. سیرهٔ معصوم مورد استناد قرار گرفته باشد (بدان ارجاع شده باشد). ۳. سیرهٔ معصوم در بردارندهٔ آموزه‌ای فقهی باشد. سپس احادیث برگزیده براساس سؤالات زیر مورد ارزیابی قرار گرفت و در قالب سه محور اهداف، روش و قلمرو تبیین شد: ۱. علت استناد اهل بیت علیهم‌السلام به سیره در تبیین احکام شرعی چه بوده است؟ ۲. روش اهل بیت علیهم‌السلام در بهره‌گیری از سیرهٔ معصوم چگونه بوده است؟ ۳. اهل بیت علیهم‌السلام در چه موضوعاتی به سیره استناد کرده‌اند و کدام‌یک از آموزه‌های فقهی از سیرهٔ معصوم برداشت می‌شود؟

منابع اصلی پژوهش حاضر کتاب‌های حدیثی شیعه است که داده‌های مرتبط با کارکرد تشریحی سیرهٔ معصوم را در اختیار قرار می‌دهد. برای این کار، بیشتر از کتاب‌های موجود در نرم‌افزار جامع‌الأحادیث و البته در برخی موارد از مقالات و کتاب‌های پژوهشگران معاصر استفاده شد. گفتنی است بازهٔ تاریخی منابع یادشده از قرن نخست هجری تا سال وفات شیخ طوسی (۴۶۰ق) بوده و بر پژوهش‌های محققان عرب و فارسی‌زبان تمرکز دارد.

پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ مسئلهٔ پژوهش حاضر، یعنی منبعیت سیره در تشریح، پژوهش مستقلی به دست نیامد؛ تنها در برخی آثار، نشانه‌هایی از توجه به کارکرد تشریحی سیره مشاهده شد؛

۱. از کتاب الکافی تنها مجلّدات مربوط به فروع کافی مطالعه شد و کتاب الاستبصار نیز به‌علت اینکه منتخب تهذیب الاحکام است، مورد مطالعه قرار نگرفت.

چنان‌که سید محمد کاظم طباطبایی در بحث «قواعد استنباط از سیره نبوی» (محمدی ری شهری، ۱۳۹۴: ۲۵/۱)، بهجتی پور و یعقوب زاده در مقاله «کاربرد سیره پیامبر خدا در فقه» (بهجتی پور و یعقوب زاده، ۱۴۰۰: ۱۱۶/۹۷) و نقیبی در مقاله «سنت فعلی و سیره عملی پیامبر اکرم در استنباط احکام فقهی» (خاتمی، ۱۴۰۲: ۷۵) به تبیین برخی از مصادیق فقهی سیره معصوم پرداخته‌اند.

۱. مفاهیم تحقیق

۱-۱. کاربرد تشریحی

«کارکرد» در لغت به معنای کار کردن و عمل است و در اصطلاح به هرگونه اثر، نتیجه و پیامدی اطلاق می‌شود که نمود برونی داشته باشد. در واقع مفهوم کارکرد دارای دو مؤلفه محوری اثربخشی و تحقق خارجی است که با توجه به این دو مؤلفه می‌توان مدل معنایی کارکرد را به شکل زیر ارائه داد: اثربخشی + تحقق خارجی = کارکرد (مردانی، ۱۳۹۵: ۸). «تشریح» نیز به معنای وضع قوانین و احکام الهی از سوی خداوند یا پیامبران است (سایس، ۱۳۹۴: ۱۰). از این رو مقصود از کارکرد تشریحی، کارایی سیره معصوم در شناخت احکام شرعی و تبیین آموزه‌های فقهی است.

۱-۲. سیره معصوم

از بررسی کاربرد واژه «سیره» در احادیث شیعه چنین مستفاد می‌شود که این اصطلاح در ادبیات معصومین علیهم‌السلام از اوصاف مشخصی برخوردار است. این اوصاف که هم در تمایز مفهوم «سیره» از دیگر مفاهیم همانند و هم در شناخت مصادیق و نمونه‌های عینی این مفهوم به کار می‌آید، عبارت‌اند از: فعل بودن، اجتماعی بودن، روشمندی و استمرار. در واقع سیره در احادیث شیعیان فعلی اجتماعی است که از دو صفت روشمندی و استمرار برخوردار است (مردانی گلستانی و قناعتگر، ۱۴۰۴: ۵). در این معنا، سیره و سنت دو مفهوم متمایز به‌شمار می‌روند و از چهار نظر ماهیت، فاعل، کارکرد و غایت با یکدیگر

تفاوت دارند:

۱. سنت برخلاف سیره که تنها افعال معصوم را در بر می‌گیرد، قول، فعل و تقریر معصوم را نیز شامل می‌شود. ۲. سنت فقط به اقوال و افعال نبوی اطلاق می‌شود؛ ولی سیره برای اشاره به افعال همه معصومین علیهم‌السلام به کار می‌رود (طباطبایی و حکیم، ۱۳۹۴: ۱۵). ۳. قلمرو سنت برخلاف سیره که تنها به امور اجتماعی اختصاص دارد، قلمرو فردی و اجتماعی است.^۲ ازاین رو می‌توان نوع رابطه بین سنت و سیره را عموم و خصوص من وجه دانست؛ یعنی این دو مفهوم در برخی مصادیق (افعال رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اتحاد و در برخی دیگر (اقوال ائمه علیهم‌السلام) افتراق دارند.

۲. قراین منبعیت سیره معصوم

برای تحلیل یک پدیده پژوهشی، نخست باید وجود آن را در عرصه واقعی و عینی جامعه احراز کرد. این کار از طریق بررسی شواهد و نشانه‌هایی انجام می‌شود که در متون و منابع اسلامی باقی مانده است. ازاین رو باید قراین دال بر منبعیت سیره معصوم در تشریح را شناسایی کرد؛ یعنی مشخص کرد که سیره تشریحی باید از چه نشانه‌هایی برخوردار باشد تا در زمره منابع شناخت دین قرار گیرد. براین اساس، باید گفت که دو قرینه اصلی بر منبعیت سیره معصوم وجود دارد: نخست، معرفی سیره به عنوان منبع تشریح و دوم، استناد به سیره در تبیین احکام شرعی.

۱. واژه سنت در ادبیات اهل بیت علیهم‌السلام تنها به سنت نبوی اطلاق شده است و این نکته با تتبع در همه مصادیق روایی سنت قابل دریافت است؛ چنان‌که در مقاله «مفهوم‌شناسی و نسبت‌سنجی دو اصطلاح حدیث و سنت» بررسی و تبیین شده است.

۲. شایان ذکر است که از مراجعه به احادیث شیعه در موضوعاتی مانند نظافت، خوراک و پوشاک که ناظر به رفتارهای فردی معصوم هستند، روشن می‌شود که واژه «سیره» در این‌گونه موارد، در کلام معصومین به کار نرفته و نویسندگان آثار بوده‌اند که با برداشت شخصی خویش این رفتارها را سیره نامیده‌اند (محمدی ری شهری، ۱۳۹۴: ۲/۲۱۴).

۲-۱. معرّفی سیره به عنوان منبع تشریح

نخستین قرینه بر منبعیت سیره معصوم در تشریح، معرّفی آن از سوی رسول خدا ﷺ است؛ برای نمونه هنگامی که رسول خدا ﷺ در تشریح آموزه نماز، به رفتار خود ارجاع می‌دهند^۱ یا برای تبیین احکام حج، مسلمانان را به پیروی از عمل خویش فرامی‌خوانند،^۲ در واقع به سیره خود، به عنوان منبع شناخت احکام شرعی اعتبار می‌بخشند.

پیامبر ﷺ جای دیگری به صراحت سیره را در کنار سنت، به عنوان منبع تشخیص حلال و حرام الهی معرّفی کرده و با ترسیم جایگاهی مستقل برای سیره، بر حجّیت آن به عنوان منبع دریافت آموزه‌های شرعی صحّه می‌گذارند: «أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَّهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْكِتَابِ وَ بَيَّنَّتُهُمَا لَكُمْ فِي سِيرَتِي وَ سُنَّتِي» (کراچکی، ۱۴۱۰: ۳۵۲/۱)؛ ای مردم، حلال من تا روز قیامت حلال است و حرام من تا روز قیامت حرام. آگاه باشید که خداوند عزوجل آن را در کتاب بیان کرده است و من نیز آن را در سیره و سنت خود برای شما روشن ساخته‌ام.

۲-۲. استناد به سیره در تبیین احکام شرعی

دومین قرینه بر منبعیت سیره معصوم در تشریح، استناد به سیره در تبیین احکام شرعی است. این کار که بیشتر به وسیله امامان شیعه انجام شده، پیش‌تر از سوی رسول خدا ﷺ نیز صورت گرفته است؛ اما تفاوت عمده آن با دوره قبل افزایش استفاده از سیره برای تبیین احکام شرعی، محوریت سیره رسول خدا ﷺ در استنادات ائمه شیعه و گوناگونی روش‌های استناد به سیره معصوم است.

براساس یافته‌های پژوهش حاضر، از مجموع ۷۷ روایتی که از استناد ائمه به سیره معصوم حکایت دارند، شش تن از امامان عليهم السلام در تبیین احکام شرعی به سیره معصوم

۱. «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۷۰/۲).

۲. «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» (حلی، ۱۹۸۲: ۴۷۱).

استناد کرده‌اند که بیشترین استناد، با ۵۷ حدیث، مربوط به امام صادق علیه السلام بوده و کمترین میزان استناد، با یک حدیث، متعلق به امام سجّاد علیه السلام است. در این میان، سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله ۲۷ بار بیشتر از سیره دیگر معصومان مورد استناد قرار گرفته است.

برای نمونه راوی از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که از ایشان درباره مردی که دزدی کرده بود پرسیدم، حضرت فرمود: «شنیدم پدرم می‌گفت: مردی را در زمان خلافت علی علیه السلام آوردند که دزدی کرده بود، پس علی علیه السلام دست او را قطع کرد. سپس او را برای بار دوم آوردند، پس پای او را از خلاف قطع کرد. سپس برای بار سوم او را آوردند و علی علیه السلام او را در زندان حبس کرد و از بیت‌المال مسلمانان هزینه زندگی او را تأمین کرد. سپس فرمود: این همان چیزی است که رسول الله صلی الله علیه و آله انجام داده است و من خلاف او عمل نمی‌کنم» (کلینی، ۱۳۶۳: ۷/۲۲۳).

همچنین محمّد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر علیه السلام درباره مردی که بردگانی دارد و در وصیت خود آزادی یک سوم از آنان را تعیین کرده است، پرسیدم. ایشان فرمودند: «علی علیه السلام میان آنان قرعه می‌انداخت» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳/۹۴) یا عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیدم که از شخصی مقدار معینی درهم قرض می‌گیرد و در عوض، مثقالی طلا به او بازمی‌گرداند یا مثقالی طلا قرض می‌گیرد و در مقابل درهم می‌پردازد. پس امام علیه السلام فرمودند: «اگر شرطی در میان نباشد، اشکالی ندارد و این همان فضل است. سپس فرمودند: پدرم - خدا رحمتش کند - درهم‌های کم ارزش [فسوله] قرض می‌گرفت و هنگام بازپرداخت، درهم‌های مرغوب [جلال] به قرض‌دهنده می‌داد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۲۵۴).

۳. ویژگی‌های سیره تشریحی

گفته آمد که تشریح و قانون‌گذاری، یکی از کارکردهای سیره معصوم در احادیث اهل بیت علیهم السلام است. در این کارکرد، سیره برای شناخت احکام شرعی و نیز برای تبیین آموزه‌های فقهی مورد استناد قرار می‌گیرد. براین اساس، سیره تشریحی (سیره در کارکرد

تشریحی) یکی از اقسام سیره معصوم است که احراز منبعیت آن باید بررسی شده و ویژگی‌هایش در قالب سه محور اهداف، روش و قلمرو مورد تبیین قرار گیرد.

۱-۳. اهداف استناد به سیره تشریحی

چرا اهل بیت علیهم‌السلام به جای بیان قولی احکام شرعی یا استشهاد به قرآن، به سیره معصوم استناد کرده‌اند؟ سیره معصوم چه ویژگی‌هایی داشته که اهل بیت علیهم‌السلام بخشی از آموزه‌های فقهی اسلام را بر پایه آن تبیین کرده‌اند؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید مواردی از استناد اهل بیت علیهم‌السلام به سیره معصوم بررسی شود تا چنانچه علت این استنادات قابل تعمیم به دیگر روایات باشد، بتوان آن را به عنوان مبنای استناد اهل بیت به سیره معرفی کرد. براین اساس با توجه به شواهد موجود در روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌توان گفت که مهم‌ترین اهداف ایشان از استناد به سیره معصوم به شرح زیر بوده است.

۱-۱-۳. تحکیم باور مخاطب

به‌طور کلی ضریب تأثیر فعل بیشتر از قول است؛ یعنی قدرت فعل، از نظر تأثیرگذاری بر مخاطب، بیشتر از قدرت قول است. از این رو گاهی معصوم برای افزایش اعتبار کلام خود و تحکیم باور مخاطب، به رفتار معصوم پیشین استناد می‌کند. این امر معمولاً زمانی اتفاق می‌افتد که مخاطب به علت گرایش‌های غیرشیعی، پدید آمدن شبهه ذهنی، باور به آموخته‌ای غلط یا برداشتی اشتباه در پذیرش سخن معصوم دچار تردید می‌شود. در این صورت، استناد به یک نمونه پیشین که در باورهای دینی مخاطب مورد پذیرش است، تردید را از بین برده، پذیرش سخن امام را تسهیل می‌کند.

برای نمونه هنگامی که راوی از امام رضا علیه‌السلام درباره طهارت کفش چرمی سؤال می‌کند و در این امر سخت‌گیری نشان می‌دهد، حضرت، ضمن بیان حکم موضوع، به سیره امام کاظم علیه‌السلام استناد می‌کند: «حسن بن جهم می‌گوید به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: من به

بازار می‌روم و خف^۱ می‌خرم؛ ولی نمی‌دانم که آیا از حیوان ذبح شده به صورت شرعی است یا نه؟ امام علیه السلام فرمودند: با آن نماز بخوان. عرض کردم: درباره نعل [کفش چرمی معمولی] چطور؟ فرمودند: همان حکم را دارد. گفتم: من در این مسئله دچار سخت‌گیری هستم [احساس تردید دارم]. امام علیه السلام فرمودند: آیا از کاری که امام کاظم علیه السلام انجام می‌داد، روی گردان هستی؟» (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۰۴/۳).

در این روایت، امام رضا علیه السلام ابتدا حکم فقهی موضوع را بیان می‌کند، اما زمانی که راوی به علت سخت‌گیری ذهنی دچار تردید می‌شود، حضرت به رفتار عملی امام کاظم علیه السلام اشاره می‌کند تا راهی برای رفع وسواس و اقناع قلبی او بگشاید. این نکته نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه سیره عملی در فرایند اعتباربخشی به آموزه‌های دینی است. در واقع استناد به رفتار معصوم پیشین نه تنها تأییدی است بر سخن جاری، بلکه نقش مهمی در رفع شبهات، تصحیح باورهای نادرست و تقویت حجّیت کلام معصوم دارد.

۲-۱-۳. تبیین بیشتر سخن معصوم

یکی از ویژگی‌های فعل معصوم دلالت‌گری و تبیین است؛ یعنی فعل معصوم می‌تواند معنای موضوعی را معلوم کرده و جنبه‌های گوناگون آن را روشن سازد. «تبیین بیشتر» به معنای توضیح دقیق‌تر، عمیق‌تر و گسترده‌تر یک موضوع است. در این حالت، معصوم برای روشن‌تر شدن معنای سخن خویش به رفتار معصوم پیشین استناد می‌کند؛ زیرا وقتی مخاطب با شنیدن حکم یا توصیه‌ای به درک درستی از اجرای آن در زندگی واقعی نمی‌رسد، معصوم با اشاره به عمل خود یا معصوم پیشین، ابعاد اجرایی موضوع را بیان کرده، به جنبه‌های جزئی‌تری از آن می‌پردازد. همچنین استناد به رفتار معصوم موجب روشن‌تر شدن محدوده و چارچوب برخی سخنان می‌شود که ممکن است، مبهم بوده، تفسیرهای مختلفی داشته باشند؛ برای نمونه وقتی راوی درباره محدوده تبعید از امام

۱. منظور از «خف» در این روایت نوعی کفش بنددار است که نوک انگشتان از آن پیداست و می‌توان به هنگام سجده انگشتان را روی زمین گذاشت.

صادق علیه السلام می پرسد، حضرت به رفتار امیرالمؤمنین استناد می کند: «حلبی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمودند: [محدوده] تبعید از شهری به شهر دیگر است. سپس فرمودند: امیرالمؤمنین علیه السلام دو مرد را از کوفه به بصره تبعید کرد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۷/۱۹۷).

در این روایت، امام صادق علیه السلام ابتدا حکم کلی تبعید را بیان کرده، سپس برای رفع هرگونه ابهام و تعیین دقیق محدوده آن به سیره امیرالمؤمنین علیه السلام استناد می کنند؛ زیرا ممکن است کسی پرسد که آیا تبعید به خارج از شهر هم کافی است یا فرد باید به شهر مشخصی منتقل شود؟ از این رو امام صادق علیه السلام با استناد به رفتار امام علی علیه السلام این ابهام را برطرف کرده و توضیح می دهند که تبعید نه صرف بیرون راندن فرد از محل زندگی، بلکه از شهری به شهری دیگر است. از سوی دیگر، این نکته را نیز باید در نظر داشت که چنانچه فقط به تعریف لفظی، یعنی قول امام صادق علیه السلام درباره تبعید بسنده می شد، امکان برداشت های مختلف وجود داشت؛ اما با استناد به فعل امام علی علیه السلام محدوده دقیق تبعید مشخص شد.

۳-۱-۳. تکریم جایگاه علمی معصوم

یکی دیگر از اهداف اهل بیت در استناد به فعل معصومین علیهم السلام تکریم جایگاه علمی و تأکید بر مرجعیت علمی ایشان است. این امر می تواند ابعاد مختلفی داشته باشد؛ چراکه دشمنان سعی در تضعیف چهره اهل بیت علیهم السلام داشتند و استناد به رفتار آنان موجب احیای شخصیت علمی شان می شد و این پیام را به جامعه منتقل می کرد که اهل بیت علیهم السلام مرجع حقیقی علم و دانش هستند و باید برای فهم صحیح احکام دین به آنان رجوع کرد. افزون بر این استناد به فعل معصوم پیشین نشان می داد که آموزه های دینی دارای نظام فکری منسجم و هماهنگی است که از معصومان پیشین به ارث رسیده و در گذر تاریخ باقی مانده است؛ برای نمونه وقتی راوی از امام صادق علیه السلام درباره حکم نماز خواندن زنان بر جنازه می پرسد، حضرت به سیره حضرت زهرا علیه السلام استناد می کند: «یزید بن خلیفه می گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی از اهل قم از ایشان پرسید: ای

اباعبدالله، آیا زنان می‌توانند بر جنازه نماز بخوانند؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: زمانی که زینب، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله از دنیا رفت، فاطمه علیها السلام با زنان همراه خود بیرون آمد و بر خواهرش نماز خواند» (طوسی، ۱۳۶۵: ۳/۳۳۳).

در اینجا امام صادق علیه السلام با استناد به سیره حضرت فاطمه علیها السلام نه تنها عملکرد آن حضرت را حجت شرعی می‌داند، بلکه بر جایگاه ایشان در نظام فکری شیعه نیز تأکید می‌کند. در واقع در فضایی که ممکن بود دیدگاه‌های مختلفی درباره حکم مسئله به وجود آید، امام علیه السلام با اشاره به رفتار حضرت فاطمه علیها السلام تأکید می‌کند که درک صحیح از دین فقط در پرتو مراجعه به سیره اهل بیت علیهم السلام میسر است.

۳-۱-۴. ترغیب به پیروی از معصوم

از دیگر اهداف اهل بیت علیهم السلام در استناد به سیره معصوم، ترغیب مخاطب به پیروی از رفتار معصومین است. این روش نقش مهمی در فرایند رواج معارف اسلامی دارد؛ زیرا استناد به فعل معصوم موجب می‌شود که آموزه‌های دینی ملموس، کاربردی و باورپذیرتر شوند و مخاطب بتواند به جای مواجهه صرف با دستورات انتزاعی، نمونه عینی تحقق یافته آن‌ها را مشاهده کرده و در زندگی خود به کار گیرد. افزون بر این، تکرار رفتارهای معصوم به عنوان سنت‌های دینی زمینه نهادینه شدن آموزه‌های اسلامی در جامعه را فراهم می‌کند و وقتی مخاطب می‌بیند که معصوم خود نیز به آموزه‌های دینی پایبند است، انگیزه بیشتری برای تبعیت پیدا می‌کند.

نمونه‌ای از این نگاه را می‌توان در استناد امام صادق علیه السلام به سیره امیرالمؤمنین علیه السلام مشاهده کرد؛ آنجا که درباره اجرای حدود بر فردی که چندین حد شرعی بر او واجب شده، از سیره حضرت علی علیه السلام یاد می‌کنند: «عبید بن زراره از امام صادق علیه السلام درباره مردی که چندین حد شرعی بر او واجب شده و یکی از آن‌ها مجازات قتل است، نقل می‌کند که فرمود: علی علیه السلام ابتدا حدود را بر او اجرا می‌کرد، سپس او را می‌کشت. پس با علی علیه السلام مخالفت نکن» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۱۶۷).

در این روایت، امام صادق علیه السلام با اشاره به شیوه امیرالمؤمنین علیه السلام در اجرای حدود،

مخاطب را به پیروی از سیره ایشان دعوت کرده و مخالفت با آن را نکوهش می‌کنند. این نمونه نشان‌دهنده نقش سیره معصوم در هدایت عملی جامعه و تثبیت سیره اهل بیت علیهم‌السلام در امور شرعی است.

۲-۳. روش استفاده از سیره تشریحی

پرسش دیگری که در زمینه استنادات فقهی ائمه به سیره معصوم مطرح می‌شود، این است که طریقه این بهره‌گیری چگونه بوده و ایشان از چه روش‌هایی برای تبیین احکام شرعی استفاده می‌کرده‌اند. در پاسخ باید گفت که اصلی‌ترین روش اهل بیت در بهره‌گیری از سیره معصومین علیهم‌السلام، استناد یعنی ارجاع به یک منبع معتبر برای تأیید یک حکم یا نظر بوده است. به هر رو با توجه به تنوع نیازهای فقهی جامعه در دوران پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امامان شیعه برای تبیین احکام فقهی به شیوه‌های متنوعی روی آورده‌اند که در ادامه به معرفی برخی از مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۲-۳. سؤال راوی، پاسخ امام و استناد به سیره

شیوه رایج استفاده ائمه علیهم‌السلام از سیره، ساختاری سه‌مرحله‌ای داشته و در قالب پرسش و پاسخ شکل گرفته است. در این روش، ابتدا راوی پرسشی فقهی مطرح کرده، سپس امام علیهم‌السلام پاسخ مسئله را بیان می‌فرمایند و سرانجام برای تبیین و تأیید پاسخ خویش به سیره استناد می‌کنند؛ برای نمونه هنگامی که راوی از امام صادق علیه‌السلام درباره حکم حجامت می‌پرسد، ایشان ضمن تبیین حکم موضوع، به سیره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استناد می‌کند: حنان بن سدیر روایت می‌کند که «ما به همراه فرقد حجاج بر امام صادق علیه‌السلام وارد شدیم. فرقد به حضرت عرض کرد: فدایت شوم، من شغلی دارم و درباره آن از بیش از یک یا دو نفر سؤال کرده‌ام. آنان گفته‌اند که این کار مکروه است؛ اما من دوست دارم از شما نیز درباره آن بپرسم اگر مکروه باشد، آن را ترک می‌کنم و شغل دیگری انتخاب می‌کنم؛ چراکه من در این زمینه تابع نظر شما هستم. امام علیه‌السلام فرمودند: شغل تو چیست؟ عرض کرد: حجامت‌گری. امام علیه‌السلام فرمودند: ای برادرزاده، از درآمدت بخور، صدقه بده، از آن

برای حج استفاده کن و ازدواج نما؛ زیرا پیامبر ﷺ حجامت کرد و به حجّام مزد پرداخت و اگر این کار حرام بود، آن حضرت مزد نمی داد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۱۶/۵).

۲-۲-۳. سؤال راوی و پاسخ با استناد به سیره

در این گونه، پس از طرح سؤال از سوی راوی، امام ﷺ به جای ارائه پاسخی صرفاً گفتاری، با ارجاع به سیره معصوم ﷺ به سؤال پاسخ می دهند؛ برای نمونه هنگامی که راوی درباره شیوه توزیع گوشت قربانی از امام صادق ﷺ سؤال می کند، حضرت به جای ارائه پاسخی صریح، به سیره ائمه پیشین ارجاع می دهد: «ابوصباح کنانی می گوید: از امام صادق ﷺ درباره مصرف گوشت قربانی پرسیدم، ایشان فرمودند: علی بن الحسین [امام سجّاد] و ابوجعفر [امام باقر ﷺ] گوشت قربانی را به این صورت تقسیم می کردند که یک سوم را به همسایگان خود صدقه می دادند، یک سوم را به نیازمندان می بخشیدند و یک سوم را برای اهل خانه نگه می داشتند» (کلینی، ۱۳۶۳: ۴/۴۹۹).

دو شیوه یادشده گویاترین طریقه ای است که نقش سیره در تبیین احکام شرعی را نشان می دهد؛ زیرا وقتی امام معصوم در پاسخ سؤال شرعی راوی، به رفتار خود یا معصوم پیشین استناد می کند، درواقع به مخاطب خویش چنین القا می شود که سیره منبع اخذ حکم خداوند بوده و رفتار معصوم در انتقال آموزه های فقهی از اعتبار شرعی برخوردار است.

۲-۲-۳. تبیین حکم شرعی و استناد به سیره

از دیگر شیوه های استفاده ائمه ﷺ از سیره معصوم تبیین مستقیم احکام شرعی و تأیید آن حکم با سیره معصوم است؛ بدون اینکه پرسش و پاسخی صورت گیرد؛ برای نمونه امیرالمؤمنین ﷺ ابتدا درباره سنّت تحنیک (کام برداشتن نوزاد) توصیه ای بیان فرمودند، سپس برای تأکید بر صحّت این عمل، به رفتار پیامبر خدا ﷺ استناد کردند: «کام نوزادتان را با خرما شیرین کنید که رسول خدا ﷺ با حسن ﷺ و حسین ﷺ چنین کرد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶/۲۴).

همچنین امام صادق علیه السلام درباره حکم استفاده از پوست قربانی و دیگر فرآورده‌های غیرگوشتی آن، ابتدا توضیحاتی ارائه فرمودند، سپس به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد کردند: «از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: می‌توان از پوست قربانی بهره برد و با آن وسایلی خرید؛ اما اگر به عنوان صدقه داده شود، بهتر است. سپس فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله شتری را قربانی کرد و پوست، قلاده‌ها و پوشش‌های آن را به قصابان نداد؛ بلکه همه را صدقه داد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۰۱/۴).

۴-۲-۳. عمل به حکم شرعی و استناد به سیره

آخرین گونه استفاده ائمه علیهم السلام از سیره معصومین، انجام فعلی مطابق با حکم شرعی و سپس استناد به سیره است؛ برای نمونه وقتی امام باقر علیه السلام برای برگزاری نماز عیدین از خانه بیرون می‌آمد، برخی از تشریفات معمول را کنار می‌گذاشت و به سیره پیامبر خدا صلی الله علیه و آله استناد می‌کرد: «حلبی از امام صادق علیه السلام از پدرشان نقل می‌کند که هرگاه در روز عید فطر و عید قربان بیرون می‌رفت، از آوردن فرش برای نماز خودداری می‌کرد و می‌فرمود: این روزی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در آن بیرون می‌آمد تا زیر آسمان قرار گیرد. سپس پیشانی‌اش را بر زمین می‌گذاشت» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۵۰۸/۱) یا «هنگامی که اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام، از دنیا رفت، امام علیه السلام کنار قبر آمدند، خود را رها کردند و نشستند. سپس فرمودند: خدا تو را رحمت کند و بر تو درود فرستد؛ اما داخل قبر نشدند و فرمودند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز همین‌گونه با فرزندش ابراهیم رفتار کردند» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۳/۳).

۳-۳. قلمرو کاربرد سیره تشریحی

با توجه به نقش سیره معصوم در تبیین احکام شرعی، این پرسش نیز مطرح می‌شود که اهل بیت علیهم السلام در چه مباحث و موضوعاتی به سیره معصوم استناد کرده‌اند و این استنادات چه احکامی را به دنبال داشته است؟ پاسخ به این پرسش‌ها موضوع و مدلول کارکرد تشریحی سیره را روشن ساخته و محدوده تأثیرگذاری سیره معصوم در فقه را تبیین

می‌کند.

برای پاسخ به سؤال نخست (موضوع سیره تشریحی)، تمامی احادیث منتخب بر مبنای دسته‌بندی کتاب **وسائل الشیعه** بررسی شد و هر حدیث ذیل سه عنوان مختلف قرار گرفت: عنوان کتاب مانند «کتاب الطهارة»، عنوان ابواب مانند «ابواب النجاسات» و عنوان باب مانند «بَابُ طَهَارَةِ مَا يُشْتَرَى مِنْ مُسْلِمٍ وَ مِنْ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ». سرانجام نیز مشخص شد که استناد ائمه شیعه به سیره معصوم در بردارنده آموزه‌های فقهی ای است که از نظر «موضوع» مشتمل بر ۲۱ کتاب، ۴۴ ابواب و ۷۵ باب فقهی است (پیوست شماره ۱).

۱-۳-۳. موضوع احادیث سیره

دسته‌بندی احادیث فقهی معمولاً بر پایه ساختار متداول در فقه اسلامی انجام می‌شود؛ اما با توجه به کارکرد احادیث سیره در شئون مختلف زندگی، موضوعات احادیث سیره، با الهام از تبویب کتاب **وسائل الشیعه**، در چهار کلان موضوع عبادی، اقتصادی، شخصی و حکومتی تنظیم شد که هرکدام عناوین فرعی متعددی را در بر می‌گیرند:

- احکام عبادی شامل پنج ریزموضوع: ۱. طهارت. ۲. نماز. ۳. زکات. ۴. روزه. ۵. حج. احکام اقتصادی شامل پنج ریزموضوع: ۱. تجارت. ۲. مزارعه. ۳. مسابقه. ۴. احیای موات. ۵. لقطه.

احکام شخصی دارای شش عنوان فرعی: ۱. نکاح. ۲. طلاق. ۳. وصیت. ۴. عتق. ۵. صید و ذبح. ۶. خوراک.

احکام حکومتی شامل پنج موضوع: ۱. حدود. ۲. جهاد. ۳. قضا، ۴. قصاص، ۵. کفاره. با توجه به فراوانی احادیث هریک از عنوان‌های یادشده می‌توان گفت که عمده استفاده فقهی اهل بیت علیهم‌السلام از سیره معصوم مربوط به احکام عبادی و سه موضوع طهارت، صلوات و حج بوده است. در مرتبه بعد، احکام اقتصادی و موضوع تجارت قرار دارد و سپس احکام شخصی و موضوع نکاح، بیشترین حجم از استنادات معصوم به سیره را تشکیل می‌دهد.

۲-۳-۳. مدلول احادیث سیره

با توجه به اینکه سیره در کارکرد تشریحی، به عنوان منبعی برای تبیین احکام شرعی مورد توجه قرار می‌گیرد، هریک از احادیث سیره بر حکمی شرعی دلالت دارد که می‌توان با بهره‌گیری از قواعد اصولی به استخراج آن پرداخت. براین اساس، بررسی مدلول احادیث سیره که براساس عناوین وسائل الشیعه گردآوری شده‌اند، نشان می‌دهد که این احادیث شامل دو دسته حکم شرعی وضعی و تکلیفی هستند. در این میان، احکام تکلیفی از گستردگی بیشتری برخوردار بوده و تمام اقسام پنج‌گانه احکام شرعی را در بر می‌گیرد (پیوست شماره ۲).

۱-۲-۳-۳. احکام وضعی

یکی از اقسام احکام شرعی، حکم وضعی است که به خودی خود تکلیفی را بر مکلف الزام نمی‌کند؛ بلکه وضعیت حقوقی یا شرعی یک شیء، عمل یا رابطه را آشکار می‌سازد. احکام وضعی شامل موارد زیر می‌شود: ۱. سبب مانند ازدواج که سبب ایجاد رابطه زوجیت می‌شود. ۲. شرط مانند شرط طهارت برای صحت نماز. ۳. مانع مانند جنون که مانع از تصرف مالی می‌شود. ۴. رخصت و عزیمت مانند قصر در نماز مسافر. ۵. صحت و فساد مانند صحت عقد در صورت رعایت شرایط.

از مجموع ۷۷ حدیث سیره، چهارده حدیث بر حکم وضعی دلالت دارد که بیشتر آن‌ها از نوع شرطیت است؛ برای نمونه سماعه نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره تعداد کفن میت پرسیدم که «میت با چه چیزی کفن می‌شود؟ فرمودند: سه لباس [سه تکه پارچه] و همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله در سه لباس کفن شد: دو پارچه صحاری و یک پارچه حیره و پارچه صحاری در منطقه یمامه یافت می‌شود. همچنین امام باقر علیه السلام نیز در سه تکه پارچه کفن شدند» (طوسی، ۱۳۶۵: ۱/۲۹۱).

۲-۲-۳-۳. احکام تکلیفی

یکی دیگر از انواع احکام شرعی حکم تکلیفی است که به طور مستقیم به فعل

مکلفان مربوط می‌شود و بیانگر بایدها و نبایدهای شرعی است. حکم تکلیفی شامل موارد زیر می‌شود: ۱. وجوب مانند نمازهای یومیه. ۲. حرمت مانند شرب خمر. ۳. استحباب مانند نماز شب. ۴. کراهت مانند خوردن سیر پیش از ورود به مسجد، ۵. اباحه مانند راه رفتن.

از مجموع ۷۷ حدیث سیره، تعداد ۶۵ حدیث دارای حکم تکلیفی هستند که برخی از نمونه‌های آن به ترتیب کثرت از قرار زیر است:

۱. اباحه

در میان احکام برگرفته از احادیث سیره، اباحه جایگاه ویژه‌ای دارد و بیشترین فراوانی را در میان احکام شرعی به خود اختصاص داده است؛ به‌گونه‌ای که از مجموع ۶۵ حکم تکلیفی استخراج شده تعداد ۳۶ مورد به این حکم تعلق دارد؛ برای نمونه وقتی عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام درباره حکم جمع کردن بین نماز مغرب و عشا سؤال می‌کند، حضرت با استناد به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را جایز می‌شمارد: «شبی بارانی در مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله حاضر بودم. هنگامی که نزدیک به ناپدید شدن شفق شد، اذان گفتند و اقامه کردند و نماز مغرب را خواندند. سپس به مردم فرصت دادند تا دو رکعت نافله مغرب را بخوانند. پس از آن، مؤذن در همان جای خود در مسجد ایستاد و دوباره اقامه گفت و نماز عشا را خواندند. سپس مردم به خانه‌های خود بازگشتند. من از امام صادق علیه السلام درباره این عمل پرسیدم. پس فرمود: بله، رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز چنین می‌کرد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۸۶/۳).

۲. استحباب

حکم استحباب از نظر رتبه‌بندی پس از حکم اباحه قرار می‌گیرد و از میان ۶۵ حکم تکلیفی، یازده مورد را شامل می‌شود؛ برای نمونه وقتی عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام درباره گذاشتن دست روی قبر سؤال می‌کند، امام علیه السلام ضمن استناد به رفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله نحوه انجام آن را نیز نشان می‌دهد: «از امام صادق علیه السلام درباره گذاشتن

دست بر قبر پرسیدم و علت این کار را جویا شدم. ایشان فرمودند: پیامبر خدا ﷺ پس از پاشیدن آب بر قبر فرزندش چنین کرد. سپس از ایشان پرسیدم که چگونه باید دست خود را بر قبور مسلمانان بگذارم؟ امام صادق علیه السلام با دست خود به زمین اشاره کردند، آن را بر زمین نهادند و سپس برداشتند؛ درحالی که رو به قبله بودند» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۳). براین اساس، شیخ حرّ عاملی نیز به استحباب این رفتار حکم داده است (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۳).

۳. وجوب

از میان ۶۵ حکم تکلیفی، حکم وجوب نُه مورد را به خود اختصاص می‌دهد؛ برای نمونه بنابر روایت حفص بن غیاث هنگامی که از امام صادق علیه السلام درباره نحوه تقسیم بیت‌المال سؤال می‌شود، حضرت به سیره رسول خدا ﷺ استناد کرده و از لزوم تقسیم بالسویه و برابر بین مسلمانان سخن می‌گویند: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که درباره تقسیم بیت‌المال از ایشان سؤال شد. حضرت فرمودند: اهل اسلام فرزندان اسلام هستند. من در عطا [بیت‌المال] میان آنان مساوات برقرار می‌کنم؛ اما فضایل و برتری‌های آنان بین خودشان و خداوند است. آنان را مانند فرزندان یک پدر قرار می‌دهم و هیچ‌کس را به خاطر برتری و صلاحیتش در ارث برد دیگری که ضعیف و کم‌بهره است، ترجیح نمی‌دهم. سپس فرمودند: این همان روش رسول خدا ﷺ در آغاز امرش بود» (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۴۷/۶).

۴. کراهت

از دیگر انواع احکام تکلیفی کراهت است که در مجموع شش مورد از احادیث سیره شامل می‌شود؛ برای نمونه محمّد بن ابی حمزه چنین نقل کرده است: «هنگامی که اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام از دنیا رفت، امام علیه السلام بر سر قبر او آمد، خود را اندکی پایین آورد و نشست. سپس فرمود: خداوند تو را رحمت کند و بر تو درود فرستد؛ اما بر قبر او فرود نیامد و فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با ابراهیم [فرزندش] چنین رفتار کرد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۳/۳). براین اساس، شیخ حرّ عاملی نیز به کراهت ورود پدر به قبر فرزندش حکم می‌کند (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۵/۳).

۵. حرمت

حکم حرمت در مقایسه با دیگر احکام تکلیفی، کمترین تعداد را در میان احادیث سیره به خود اختصاص داده است؛ برای نمونه، عبدالرحمن بن ابی عبدالله نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره شخص مُحرَمی که در حال احرام بمیرد پرسیدم؛ امام فرمودند: عبدالرحمن بن حسن (فرزند امام حسن مجتبی) در منطقه اُنباء در حالی که امام حسین علیه السلام را همراهی می‌کرد و مُحرَم بود، از دنیا رفت. امام حسین علیه السلام با او همان‌گونه رفتار کرد که با میت رفتار می‌شود؛ او را غسل داد، کفن کرد و چهره‌اش را پوشاند، ولی به بدنش بوی خوش (عطر) نمالید. سپس فرمودند: این حکم در کتاب علی علیه السلام نوشته شده بود. (طوسی، ۱۳۶۵: ۳۲۹/۱) بر این اساس، شیخ حر عاملی نیز حکم به حرمت استفاده ماده خوشبو برای میت مُحرَم داده است. (عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۳/۲).

بر پایه آنچه آمد، می‌توان نتیجه گرفت که استنادات فقهی اهل بیت علیهم السلام به سیره معصومین بیشتر شامل احکام تکلیفی بوده و بیشترین فراوانی در این نوع از حکم نیز به ترتیب به حکم اباحه، استحباب و سرانجام واجب اختصاص دارد. این امر نشان‌دهنده کارایی گسترده سیره معصوم در بیشتر احکام شرعی و تأثیر عمیق آن در آموزه‌های فقهی است.

نتیجه

بررسی کمی و کیفی استنادات ائمه علیهم السلام به سیره تشریحی معصوم نشان می‌دهد:

۱. سیره معصوم مانند سنت، به عنوان یکی از منابع شناخت احکام شرعی نقش ایفا می‌کند؛

۲. استفاده از سیره معصوم در فقه موجب تبیین و تعمیق برخی از آموزه‌های فقهی شیعه می‌شود؛

۳. بررسی کارکرد تشریحی سیره معصوم موجب گسترش دامنه مطالعات سیره‌پژوهی می‌شود؛

۴. بررسی کارکرد تشریحی سیره معصوم ظرفیت سیره در عرصه آموزه‌های فقهی را افزایش می‌دهد.

بيوست شماره (١): موضوع احاديث سيره

كتاب	ابواب	باب	
كتاب الطهارة	ابواب الأَسَار	باب طهارة سُورِ الجنب	
	ابواب الحيض	بَابُ جَوَازِ مُتَاوَلَةِ الْحَائِضِ الرَّجُلِ الْمَاءَ وَالْحُمْرَةَ	
	ابواب النجاسات	بَابُ طَهَارَةِ مَا يُشْتَرَى مِنْ مُسْلِمٍ وَمِنْ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ	
	ابواب غسل الميت	بَابُ جَوَازِ تَغْسِيلِ الرَّجُلِ زَوْجَتَهُ وَالْمَرْأَةَ زَوْجَهَا وَاسْتِحْبَابِ كَوْنِهِ مِنْ وَرَاءِ الثُّوبِ	بَابُ أَحْكَامِ الشَّهِيدِ وَوُجُوبِ تَغْسِيلِ كُلِّ مَيِّتٍ مُسْلِمٍ سِوَاهُ
			بَابُ أَنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا مَاتَ فَهُوَ كَالْمَجْلِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَقْرُبُ كَافِرًا وَلَا غَيْرَهُ مِنَ الطَّيِّبِ ...
	ابواب الدفن	بَابُ كِرَاهَةِ التُّزُولِ فِي قَبْرِ الْوَالِدِ حَاصَّةً وَعَدَمِ تَحْرِيمِهِ وَجَوَازِ التُّزُولِ فِي قَبْرِ الْوَالِدِ	بَابُ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُحْتَمَى الثَّرَابُ بِالْيَدِ وَظَهَرَ الْكَفِّ ثَلَاثًا وَ يُدْعَى بِالْمَأْتُورِ
			بَابُ اسْتِحْبَابِ وَضْعِ الْيَدِ عَلَى الْقَبْرِ بَعْدَ التَّضْحِ عِنْدَ الرَّأْسِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ...
			بَابُ جَوَازِ خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْمَأْتَمِ لِقِصَاءِ الْحُقُوقِ وَالتُّذِيَةِ ...
			بَابُ كِرَاهَةِ أَنْ تُتَّبَعَ الْجِنَازَةُ بِالنَّارِ وَالْمَجْمَرَةِ إِلَّا أَنْ تُخْرَجَ لَيْلًا ...
	ابواب التكفين	بَابُ عَدَدِ قِطْعِ الْكَفَنِ الْوَاجِبِ وَالتَّدْبِ وَجُمْلَةٍ مِنْ أَحْكَامِهَا	
ابواب صلاة الجنائز	بَابُ جَوَازِ خُرُوجِ النِّسَاءِ لِلصَّلَاةِ عَلَى الْجِنَازَةِ مَعَ عَدَمِ الْمَفْسَدَةِ		
كتاب الصلاة	ابواب الميقات	بَابُ جَوَازِ الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي وَفْتٍ وَاحِدٍ جَمَاعَةً وَفُرَادَى لِعُدْرِ	
	ابواب صلاة الجمعة	بَابُ اسْتِزْرَاطِ عَدَالَةِ إِمَامِ الْجُمُعَةِ وَعَدَمِ فَسْقِهِ	
	ابواب صلاة العيد	بَابُ كَيْفِيَّةِ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ وَقِرَاءَتِهَا وَقُنُوتِهَا وَتَكْبِيرِهَا وَجُمْلَةٍ مِنْ أَحْكَامِهَا	

بابِ اسْتِحْبَابِ الْخُرُوجِ إِلَى الصَّحْرَاءِ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ ...		
بابِ اسْتِحْبَابِهَا وَكَيْفِيَّتِهَا وَجُمْلَةٍ مِنْ أَحْكَامِهَا	ابواب صلاة الإستسقاء	
بابُ جَوَازِ تَخْلِيَةِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ	ابواب أحكام الملابس	
بابُ جَوَازِ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ قُدَامَهُ أَوْ خَلْفَهُ أَوْ إِلَى جَانِبِهِ ...	ابواب مكان المصلّي	
[التهديب]: بَابُ فَضْلِ الْمَسَاجِدِ وَ الصَّلَاةِ فِيهَا وَ فَضْلِ الْجَمَاعَةِ وَ أَحْكَامِهَا	[ابواب الزیادات]	
بَابُ أَنْ وَفَّتْ وَجُوبِ الْفِطْرَةِ إِذَا أَهْلٌ سُئِلَ قَبْلَ صَلَاةِ الْعِيدِ ...	ابواب زكاة الفطرة	كتاب الزكاة
بَابُ عَدَمِ وَجُوبِ الصَّوْمِ عَلَى الْوَلَدِ وَ الْمَجْنُونِ وَ اسْتِحْبَابِ تَمْرِينِ الْوَلَدِ عَلَى الصَّوْمِ	ابواب من يصح من الصوم	كتاب الصيام
بَابُ اسْتِحْبَابِ الصَّدَقَةِ بِمَدٍّ أَوْ دَرَاهِمٍ عَنْ كُلِّ يَوْمٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ ...	ابواب صوم المنذوب	
بَابُ كَيْفِيَّةِ حَجِّ الصِّبْيَانِ وَ الْحَجِّ بِهِمْ وَ جُمْلَةٍ مِنْ أَحْكَامِهِمْ	ابواب أقسام الحج	
بَابُ أَنْ مَنْ مَنَعَهُ الْمَرَضُ عَنْ دُخُولِ مَكَّةَ وَ الْمَشَاعِرِ وَجَبَ عَلَيْهِ بَعْتُ هَدْيٍ ...	ابواب الإحصار و الصدّ	
بَابُ جَوَازِ الْإِفَاضَةِ مِنَ الْمَشْعَرِ قَبْلَ الْفَجْرِ بَعْدَ الْوُقُوفِ بِهِ لِلْمُضْطَرِّ كَالْحَائِفِ	ابواب الوقوف بالمشعر	
بَابُ وَجُوبِ كَوْنِ الْهَدْيِ مِنَ الْإِبِلِ أَوْ الْبَقَرِ أَوْ الْعَنَمِ		كتاب الحج
بَابُ أَنْ الْهَدْيَ إِذَا نَبِجَ وَجَبَ ذَبْحُهُمَا أَوْ نَحْرُهُمَا وَ أَنَّهُ يَجُوزُ رُكُوبُهُ وَ الْحَمْلُ عَلَيْهِ ...		
بَابُ حُكْمِ أَكْلِ الْإِنْسَانِ وَ إِطْعَامِهِ وَ إِهْدَائِهِ مِنْ هَدْيِهِ الْمُنْدُوبِ وَ الْوَاجِبِ	ابواب الذبح	
بَابُ كِرَاهَةِ إِعْطَاءِ الْجَزَارِ جَلَالَ الْأَصْحَابِ وَ الْهَدْيِ وَ قَلَائِدَهَا وَ جُلُودَهَا		

باب حُكْمِ الشِّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْخَرَاجِ وَالْعِزِيَّةِ		
باب التَّشْوِيَةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي قِسْمَةِ بَيْتِ الْمَالِ وَالْغَنِيمَةِ	ابواب جهاد العدو	كتاب الجهاد
باب أَنْ مَنْ كَانَ لَهُ فَتْنَةٌ مِنْ أَهْلِ الْبُعْيِ وَجَبَ أَنْ يُتَّبَعَ مُدْبِرُهُمْ ...		
باب كَرَاهَةِ تَرْكِ التَّجَارَةِ	ابواب مقدماتها	
باب كَرَاهَةِ إِجَارَةِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ وَعَدَمِ تَحْرِيمِهَا وَأَنَّ لِلْأَجِيرِ أَنْ يَعْمَلَ لِعَیْرِ ...		
باب كَرَاهَةِ كَسْبِ الْحُجَّامِ مَعَ الشَّرْطِ وَاسْتِخْبَابِ صَرْفِهِ فِي عَلْفِ الدَّوَابِّ ...		
بابُ جَوَازِ الْقَرْضِ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ بِنَيْتَةِ الْأَدَاءِ مَعَ صَرُورَةِ الْمُقْتَرَضِ أَوْ مَصْلَحَةِ ...	ابواب ما يكتسب به	
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الْفَهْدِ وَسَبَاعِ الطَّيْرِ وَعِظَامِ الْفِيلِ وَاسْتِعْمَالِهَا		
بابُ جَوَازِ كَسْبِ النَّائِحَةِ بِالْحَقِّ لَا بِالْبَاطِلِ ...		
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الْعَصِيرِ وَالْعَنْبِ وَالتَّمْرِ مِمَّنْ يَعْمَلُ خَمْرًا ...		كتاب التجارة
بابُ سُقُوطِ خِيَارِ الْمَجْلِسِ بِالْإِفْتِرَاقِ بِالْأَبْدَانِ وَكُلُّهُ بِقَصْدِ سُقُوطِهِ	ابواب الخيار	
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الرُّطْبَةِ وَنَحْوِهَا جِرَّةً وَجِرَاتٍ ...	ابواب بيع الثمار	
بابُ أَنَّهُ يُجُوزُ أَنْ يَبِيعَ الشَّيْءَ بِأَضْعَافِ قِيَمَتِهِ وَيَشْتَرِي قَرْضًا أَوْ تَأْجِيلَ دَيْنٍ	ابواب احكام العقود	
بابُ أَنَّهُ يُجُوزُ قَضَاءُ الدَّيْنِ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ وَغَيْرِهَا بِأَجُودِ مَنِّهَا	ابواب الصرف	
بابُ جَوَازِ اقْتِرَاضِ الْخُبْزِ وَالْجُوزِ عَدَدًا	ابواب الدين و القرض	
بابُ أَنَّ الْعَمَلَ عَلَى الْعَامِلِ وَالْخَرَاجَ عَلَى الْمَالِكِ إِلَّا مَعَ الشَّرْطِ وَحُكْمِ الْبَدْرِ ...	-	كتاب المزارعة
بابُ أَنَّهُ يُجُوزُ لِمَنْ اسْتَأْجَرَ الْأَرْضَ أَنْ يُزَارِعَ غَيْرَهُ بِحِصَّةٍ		
بابُ اسْتِخْبَابِ إِجْرَاءِ الْخَيْلِ وَتَأْدِيبِهَا وَالِاسْتِيقَاتِ	-	كتاب السبق

بَابُ أَنْ مَنْ أَوْصَى بِعِثْقِ رَقَبَةٍ أُجْرًا أَنْ تُعْتَقَ عَنْهُ جَارِيَةٌ رَجُلًا كَانَ الْمُوصِي أَوْ امْرَأَةً	-	كتاب الوصايا
بَابُ اسْتِحْبَابِهِ		
بَابُ كِرَاهِيَةِ الرَّهْبَانِيَّةِ وَتَرْكِ النِّبَاهِ وَكَذَا اللَّحْمِ وَالطَّيْبِ		
بَابُ كِرَاهِيَةِ جَمَاعِ الْمَرْأَةِ وَالْجَارِيَةِ وَفِي الْبَيْتِ صَبِيٌّ أَوْ صَبِيَّةٌ تَرَى وَتَسْمَعُ	ابواب مقدمات النكاح	
بَابُ عَدَمِ جَوَازِ نَظَرِ الْخَصِيِّ إِلَى الْمَرْأَةِ		
بَابُ عَدَمِ كِرَاهِيَةِ التَّرْوِيجِ فِي سُؤَالِ		
بَابُ أَنْ مَنْ زَوَّجَ أُمَّتَهُ مِنْ عَبْدِهِ أَوْ غَيْرِهِ حُرْمٌ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّأَهَا أَوْ يَرَى عَوْرَتَهَا ...	ابواب نكاح العبيد و الإماء	كتاب النكاح
بَابُ اسْتِحْبَابِ تَحْنِيكِ الْمَوْلُودِ بِاللِّبْنِ وَمَاءِ الْفُرَاتِ وَتَرْبِيَةِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ	ابواب احكام الأولاد	
بَابُ مِقْدَارِ الْمُتَعَةِ لِلْمُطَلَّقةِ	ابواب المهور	
بَابُ عَدَمِ ثُبُوتِ السُّكْنَى وَالتَّفَقُّهِ لِلْمُتَوَقِّفِ عَنْهَا فِي الْعِدَّةِ ...	ابواب التفقات	
بَابُ جَوَازِ طَلَاقِ الزَّوْجَةِ غَيْرِ الْمُوَافَقَةِ	ابواب مقدماته و شرائطه	كتاب الطلاق
بَابُ عَدَمِ ثُبُوتِ السُّكْنَى وَالتَّفَقُّهِ لِلْمُتَوَقِّفِ عَنْهَا فِي الْعِدَّةِ ...	ابواب العدد	
بَابُ كِفَايَةِ شِقِّ الثَّوْبِ عَلَى الْمَيْتِ وَحَدَشِ الْمَرْأَةِ وَجْهَهَا وَجَزِّ شَعْرِهَا وَنُفْفِهِ ...	ابواب الكفارات	كتاب الكفارات
بَابُ جَوَازِ عِثْقِ الْوَلَدَانِ الصِّغَارِ وَاسْتِحْبَابِ اخْتِيَارِ عِثْقِ مَنْ أَغْنَى نَفْسَهُ	-	كتاب العتق
بَابُ أَنْ مَنْ خَافَ إِبَاقَ عَبْدِهِ أَوْ بَعِيرِهِ جَازَ أَنْ يَقْتِدَهُ وَيَسْتَوْتِقَ مِنْهُ وَلَا تَسْقُطُ نَفَقَتُهُ		
بَابُ إِبَاحَةِ صَيْدِ الْمَجُوسِ وَسَائِرِ الْكُفَّارِ لِلسَّمَكِ وَجَوَازِ أَكْلِهِ إِذَا شَاهَدَهُ الْمُسْلِمُ	ابواب الذبائح	كتاب الصيد و الذبائح
بَابُ كِرَاهِيَةِ اسْتِحْدَامِ الضَّيْفِ وَتَمَكِينِهِ مِنْ أَنْ يَخْدُمَ	ابواب آداب المائدة	كتاب

		الأطعمة و الأشربة
بَابُ جَوَازِ بَيْعِ الْمَرْعَى الثَّابِتِ فِي الْمَلِكِ خَاصَّةً وَكَذَا الْحَصَائِدِ	-	كتاب إحياء الموات
بَابُ جَوَازِ الصَّدَقَةِ بِاللَّقْطَةِ بَعْدَ التَّعْرِيفِ وَكَذَا لَوْ فَارَقَ الْمُلْتَقِطُ وَالْمَالِكُ مَحَلَّ الِاتِّقَاطِ وَلَمْ يَعْرِفِ الْمَالِكَ وَلَا بَلَدَهُ	-	كتاب اللقطة
بَابُ الْحُكْمِ بِالْقَرْعَةِ فِي الْقَضَايَا الْمُشْكَلَةِ وَجُمْلَةٍ مِنْ مَوَاقِعِهَا وَكَيْفِيَّتِهَا	ابواب كيفية الحكم	كتاب القضاء
بَابُ حَدِّ نَفْيِ الرَّانِي		
بَابُ نُبُوتِ التَّعْزِيرِ بِحَسَبِ مَا يَرَاهُ الْإِمَامُ عَلَى الرَّجُلَيْنِ وَ الْمَرْأَتَيْنِ وَالرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ إِذَا وُجِدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ	ابواب حد الزنا	
بَابُ أَنْ مَنْ سَرَقَ قُطِعَتْ يَدُهُ الْيُمْنَى وَإِنْ سَرَقَ ثَانِيَةً قُطِعَتْ رِجْلُهُ الْيُسْرَى فَإِنْ سَرَقَ ثَالِثَةً سُجِّنَ مُؤَبَّدًا حَتَّى يَمُوتَ	ابواب حد السرقة	كتاب الحدود
بَابُ أَنْ أَقَلَّ مَا يُقَطَّعُ فِيهِ السَّارِقُ رُبْعُ دِينَارٍ أَوْ قِيمَتُهُ وَ يُقَطَّعُ فِيمَا زَادَ		
بَابُ أَنْ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ حُدُودٌ أَحَدَهَا الْقَتْلُ حُدَّ أَوْلَاهُ ثُمَّ قُتِلَ فَإِنْ كَانَ فِيهَا قَطْعٌ قُدِّمَ عَلَى الْقَتْلِ وَأُخِّرَ عَنِ الْجَدِّ	ابواب مقدمات الحدود	
بَابُ أَنْ مَنْ أَطَّلَعَ إِلَى دَارٍ لِيَنْظُرَ عَوْرَةَ لِأَهْلِهَا فَلَهُمْ مَنْعُهُ فَإِنْ أَصَرَ فَلَهُمْ قَلْعُ عَيْنِهِ إِنْ خَفِيَ ذَلِكَ	ابواب القصاص في النفس	كتاب القصاص

بيوست شماره (٢): مدلول احاديث سيره

موضوع	عنوان حديث	مدلول
التكفين	بَابُ عَدَدِ قَطْعِ الْكَفَنِ الْوَاجِبِ وَ التَّدْبِ	
صلاة الجمعة	بَابُ اشْتِرَاطِ عَدَالَةِ إِمَامِ الْجُمُعَةِ وَ عَدَمِ فِسْقِهِ	وضعي
صلاة العيدين	بَابُ كَيْفِيَّةِ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ وَ قِرَاءَتِهَا وَ قُنُوتِهَا وَ تَكْبِيرِهَا	

	صلاة الإستسقاء	بَابُ اسْتِحْبَابِهَا وَ كَيْفِيَّتَيْهَا وَ جُمْلَةٌ مِنْ أَحْكَامِهَا
	زكاة الفطرة	بَابُ أَنَّ وَثْقَ وَجُوبِ الْفِطْرَةِ إِذَا أَهْلَ سَأَلَ قَبْلَ صَلَاةِ الْعِيدِ
	أقسام الحجّ	بَابُ كَيْفِيَّةِ حَجِّ الصَّبِيَّانِ وَ الْحَجِّ بِهِمْ وَ جُمْلَةٌ مِنْ أَحْكَامِهِمْ
	الخيار	بَابُ سُقُوطِ خِيَارِ الْمَجْلِسِ بِالْإِفْتِرَاقِ بِالْأَبْدَانِ
	المزارعة	بَابُ أَنَّ الْعَمَلَ عَلَى الْعَامِلِ وَ الْخَرَاجَ عَلَى الْمَالِكِ
	الوصايا	بَابُ أَنَّ مَنْ أَوْصَى بِعَثْقِي رَقَبَةٍ أَجْزَأُ أَنْ تُعْتَقَ عَنْهُ جَارِيَةٌ
	العتق	بَابُ أَنَّ مَنْ خَافَ إِتَاقَ عَبْدِهِ أَوْ بَعِيرِهِ جَازَ أَنْ يُقْتِدَهُ
	كيفية الحكم	بَابُ الْحُكْمِ بِالْقُرْعَةِ فِي الْقَضَايَا الْمُسْكَلَةِ
	حدّ الزنا	بَابُ حَدِّ نَفْسِي الزَّانِي
	حدّ السرقة	بَابُ أَنَّ أَقْلَ مَا يُقْطَعُ فِيهِ السَّارِقُ رُبْعَ دِينَارٍ أَوْ قِيمَتُهُ
تكليفى (وجوب)	الإحصار و الصدّ	بَابُ أَنَّ مَنْ مَنَعَهُ الْمَرْضُ عَنْ دُخُولِ مَكَّةَ وَ الْمَشَاعِرِ ...
	الذبح	بَابُ وَجُوبِ كَوْنِ الْهَدْيِ مِنَ الْإِبِلِ أَوْ الْبَقَرِ أَوْ الْغَنَمِ
	جهاد العدو	بَابُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي قِسْمَةِ بَيْتِ الْمَالِ وَ الْعَنِيمَةِ
	التفقات	بَابُ أَنَّ مَنْ كَانَ لَهُ فِئَةٌ مِنْ أَهْلِ الْبَيْعِ وَجَبَ أَنْ يُتْبَعَ مُدْبِرُهُمْ
	حدّ السرقة	بَابُ عَدَمِ ثُبُوتِ السُّكْنَى وَ التَّنْفِقَةِ لِلْمُتَوَفَّى عَنْهَا فِي الْعِدَّةِ ...
	الحدود	بَابُ أَنَّ مَنْ سَرَقَ قُطِعَتْ يَدُهُ الْيُمْنَى وَ إِنْ سَرَقَ ثَانِيَةً قُطِعَتْ
	حدّ الزنا	بَابُ أَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ حُدُودُ أَحَدِهَا الْقَتْلُ ...
تكليفى (حرمات)	غسل الميت	بَابُ أَنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا مَاتَ فَهُوَ كَالْمُحَلِّ ...
	نكاح الإمام	بَابُ أَنَّ مَنْ زَوَّجَ أُمَّتَهُ مِنْ عَبْدِهِ أَوْ غَيْرِهِ حُرِّمَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّأَهَا
تكليفى (استحباب)	الدفن	بَابُ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُحْتَمَى التُّرَابُ بِالْيَدِ وَ ظَهَرَ الْكُفُّ ثَلَاثًا
	صلاة العيد	بَابُ اسْتِحْبَابِ وَضْعِ الْيَدِ عَلَى الْقَبْرِ بَعْدَ النَّضْحِ عِنْدَ الرَّأْسِ
	الزيادات	بَابُ اسْتِحْبَابِ الْخُرُوجِ إِلَى الصَّخْرَاءِ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ
	من يصح الصوم	بَابُ فَضْلِ الْمَسَاجِدِ وَ الصَّلَاةِ فِيهَا وَ فَضْلِ الْجَمَاعَةِ
	صوم المندوب	بَابُ عَدَمِ وَجُوبِ الصَّوْمِ عَلَى الظُّفْلِ وَ الْمَجْنُونِ ...
		بَابُ اسْتِحْبَابِ الصَّدَقَةِ بِمُدٍّ أَوْ دِرْهَمٍ عَنْ كُلِّ يَوْمٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ

	باب حُكْمِ أَكْلِ الْإِنْسَانِ وَإِطْعَامِهِ وَإِهْدَائِهِ مِنْ هَدْيِهِ	الذبح
	بابِ اسْتِحْبَابِ إِجْرَاءِ الْحَيْلِ وَتَأْدِيبِهَا وَالِاسْتِيقَابِ	السبق والرماية
	بابِ اسْتِحْبَابِهِ [ازدواج]	مقدمات النكاح
	بابِ اسْتِحْبَابِ تَحْنِيكِ الْمَوْلُودِ بِالْتَّمْرِ وَمَاءِ الْفُرَاتِ وَتُرْبَةِ	احكام الأولاد
	بابِ مِقْدَارِ الْمُتَمَتِّعَةِ لِلْمُطَلَّقَةِ	المهور
	بابِ كِرَاهَةِ التَّزْوِيلِ فِي قَبْرِ الْوَالِدِ خَاصَّةً وَعَدَمِ تَحْرِيمِهِ	الدفن
	بابِ كِرَاهَةِ إِعْطَاءِ الْجَزَّارِ جَلَالَ الْأَصَاحِي وَالْهَدْيِ	الذبح
	بابِ كِرَاهَةِ تَرْكِ التِّجَارَةِ	مقدمات التجارة
تكليفي (كراهت)	بابِ كِرَاهِيَةِ الرَّهْبَانِيَّةِ وَتَرْكِ الْبَاهِ وَكَدَّ اللَّحْمِ وَالطَّيْبِ	مقدمات النكاح
	بابِ كِرَاهَةِ جِمَاعِ الْمَرْأَةِ وَالْجَارِيَةِ وَفِي الْبَيْتِ صَبِيٍّ	آداب المائدة
	بابِ كِرَاهَةِ اسْتِخْدَامِ الصَّنِيفِ وَتَمَكِينِهِ مِنْ أَنْ يَخْدُمَ	الأسار
	بابِ ظَهَارَةِ سُورِ الْجُنُبِ	الحيض
	بابِ جَوَازِ مُنَاوَلَةِ الْحَائِضِ الرَّجُلِ الْمَاءَ وَالْحُمْرَةَ	النجاسات
	بابِ ظَهَارَةِ مَا يُشْتَرَى مِنْ مُسْلِمٍ وَمِنْ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ	غسل الميت
	بابِ جَوَازِ تَغْسِيلِ الرَّجُلِ زَوْجَتَهُ وَالْمَرْأَةَ زَوْجَهَا	الدفن
	بابِ أَحْكَامِ الشَّهِيدِ وَوُجُوبِ تَغْسِيلِ كُلِّ مَيِّتٍ مُسْلِمٍ سِوَاهِ	صلاة الميت
	بابِ جَوَازِ خُرُوجِ التِّسَاءِ فِي الْمَأْتَمِ لِقِضَاءِ الْحُقُوقِ وَالتَّنْذِيَةِ	الميقات
	بابِ كِرَاهَةِ أَنْ تُشْبِعَ الْجَنَازَةَ بِالنَّارِ إِلَّا أَنْ تُخْرَجَ لَيْلًا	الملابس
	بابِ جَوَازِ خُرُوجِ التِّسَاءِ لِلصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ	مكان المصلّي
	بابِ جَوَازِ الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي وَقْتِ وَاحِدٍ جَمَاعَةً	وقوف المشعر
	بابِ جَوَازِ تَحْلِيَةِ التِّسَاءِ وَالصَّبِيَانِ قَبْلَ الْبُلُوغِ بِالذَّهَبِ	الذبح
	بابِ جَوَازِ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ قُدَّامَهُ أَوْ خَلْفَهُ	جهاد العدو
	بابِ جَوَازِ الْإِفَاضَةِ مِنَ الْمَشْعَرِ قَبْلَ الْفَجْرِ بَعْدَ الْوُفُوفِ بِهِ	ما يكتسب به
	بابِ أَنْ الْهَدْيِ إِذَا نَتِجَ وَجِبَ ذَبْحُهُمَا أَوْ تَحْرُهُمَا	
	بابِ حُكْمِ الشِّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْخَرَاجِ وَالْجِزْيَةِ	
	بابِ كِرَاهَةِ إِجَارَةِ الْإِنْسَانِ نَفْسُهُ وَعَدَمِ تَحْرِيمِهَا	

بابُ كَرَاهَةِ كَسْبِ الْحَتَمِ مَعَ الشَّرْطِ وَ اسْتِحْبَابِ صَرْفِهِ	
بابُ جَوَازِ الْقَرْضِ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ بِنَيْتِهِ الْأَدَاءِ مَعَ صُرُورَةٍ	
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الْفَهْدِ وَ سَبَاعِ الطَّيْرِ وَ عِظَامِ الْفِيلِ	
بابُ جَوَازِ كَسْبِ النَّائِحَةِ بِالْحَقِّ لَا بِالْبَاطِلِ ...	
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الْعَصِيرِ وَ الْعِنَبِ وَ التَّمْرِ مِمَّنْ يَعْمَلُ حُمْرًا ...	
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الرِّطْبَةِ وَ نَحْوِهَا جِزَّةً وَ جِزَاتٍ وَ وَرَقِ الْحَتَاءِ	بيع الثمار
بابُ أَنَّهُ يُجُوزُ أَنْ يَبِيعَ الشَّيْءَ بِأَضْعَافِ قِيَمَتِهِ وَ يَشْتَرِطَ قَرْضاً	احكام العقود
بابُ أَنَّهُ يُجُوزُ قَضَاءُ الدَّيْنِ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَ الدَّنَانِيرِ وَ غَيْرِهَا	الصرف
بابُ جَوَازِ اقْتِرَاضِ الْحُبْرِ وَ الْجُوزِ عَدَدًا	الدين والقرض
بابُ أَنَّهُ يُجُوزُ لِمَنْ اسْتَأْجَرَ الْأَرْضَ أَنْ يُزَارِعَ غَيْرَهُ بِحِصَّةٍ	المزارعة
بابُ عَدَمِ جَوَازِ نَظَرِ الْخَصِيِّ إِلَى الْمَرْأَةِ	النكاح
بابُ عَدَمِ كَرَاهَةِ التَّرْوِيجِ فِي سُؤْلِ	
بابُ عَدَمِ ثُبُوتِ السُّكْنَى وَ التَّفَقُّةِ لِلْمُتَوَفَّى عَنْهَا فِي الْعِدَّةِ	الطلاق
بابُ جَوَازِ طَلَاقِ الرَّؤُوحَةِ غَيْرِ الْمُؤَافَقَةِ	
بابُ كَفَّارَةِ سَقِّ الثَّوْبِ عَلَى الْمَيِّتِ وَ حُدُثِ الْمَرْأَةِ وَجْهَهَا	الكفارات
بابُ جَوَازِ عَثْقِ الْوِلْدَانِ الصِّغَارِ	العتق
بابُ إِبَاحَةِ صَيْدِ الْمَجُوسِ وَ سَائِرِ الْكُفَّارِ لِلسَّمَكِ	الصيد والذبائح
بابُ جَوَازِ بَيْعِ الْمَرْعَى النَّابِتِ فِي الْمِلْكِ خَاصَّةً	إحياء الموات
بابُ جَوَازِ الصَّدَقَةِ بِاللَّقْطَةِ بَعْدَ التَّعْرِيفِ	اللقطة
بابُ أَنَّ مَنْ أَطْلَعَ إِلَى دَارٍ لَيْسَتْ غُرَّةً لِأَهْلِهَا فَلَهُمْ مَنَعُهُ	القصاص

منابع

۱. ابن بابويه، محمد بن علی، کتاب من لایحضره الفقیه، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۳ق.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مشابیه القرون و مختلفه، دار البیدار للنشر، قم، ۱۳۶۹ق.
۳. بهجتی پور، زهرا و هادی یعقوب زاده، «کاربرد سیره پیامبر خدا ﷺ در فقه»، میقات حج، دوره سی ام، شماره ۱۱۸، آبان ۱۴۰۰ش.
۴. حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بیروت، ۱۹۸۲م.

۵. خاتمی، سید احمد، در سایه پیامبر ﷺ (مجموعه مقالات سیره نبوی)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۴۰۲ ش.
۶. سایس، محمدعلی، تاریخ فقه اسلامی از دیدگاه اهل سنت، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۴ ش.
۷. طباطبایی، سید محمدکاظم و سید محمدحسن حکیم، «مفهوم‌شناسی و نسبت‌سنجی دو اصطلاح حدیث و سنت»، حدیث حوزه، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۹. عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسه آل‌البتیت، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. محمدی ری‌شهری، محمد، سیره پیامبر خاتم ﷺ، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۴ ش.
۱۴. مردانی گلستانی، مهدی و مصطفی قناعتگر، «مفهوم‌شناسی سیره در احادیث شیعه براساس مدل شباهت خانوادگی»، علوم قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۴۰۴ ش.
۱۵. مردانی، مهدی، «نظریه توسعه کارکرد فعل معصوم در استنباط آموزه‌های دینی»، رساله دکتری، دانشگاه قرآن و حدیث قم، ۱۳۹۵ ش.

تحلیل معناشناختی واژگان مرتبط با مفهوم «مسکن» در قرآن کریم با تکیه بر پیوندهای مفهومی

رحمان عشریه^۱ - مرتضی رضوانی زاده^۲ - امیرحسین عشریه^۳

چکیده

پژوهش پیش رو با هدف بررسی معناشناختی مفاهیم مرتبط با مسکن در قرآن کریم، به تحلیل ریشه‌شناختی و مفهومی سیزده واژه کلیدی می‌پردازد. روش پژوهش بر مبنای تحلیل لغوی، بررسی تفسیری و مطالعه پیوندهای مفهومی سیزده واژه یادشده استوار است. این واژگان که هر یک جنبه متفاوتی از مفهوم مسکن را بازتاب می‌دهند، عبارت‌اند از: اکنان، بیت، دار، سکن، صرح، غرفه، مبهوء، مئوء، مقام، منزل، غار و كهف. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که واژه «اکنان» بر جنبه حفاظتی و پوشاننده مسکن تأکید دارد و در قرآن به طور کلی به معنای پناهگاه به کار می‌رود. «بیت» که ۵۷ بار در قرآن تکرار شده، بر مفهوم بازگشت و تجمع دلالت دارد و از خانه تا محل عبادت را شامل می‌شود. «دار» با ۳۲ بار کاربرد، بر مفهوم احاطه و محصوریت تأکید می‌کند. «سکن» با هفتاد بار تکرار، بر آرامش و استقرار متمرکز است. «صرح» بر بناهای بلند و آشکار، «غرفه» بر منازل عالی بهشتی، «مئوء» بر جنبه اقامت، «مقام» بر پایداری و دوام و «غار» بر پناهگاه‌های طبیعی دلالت دارند. نتایج تحلیل مفهومی حاکی از آن است که قرآن برای بیان مفهوم مسکن از

oshryeh@quran.ac.ir

rezvanei351@gmail.com

hhosin142@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

۳. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم.

دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۹

طیف وسیعی از واژگان بهره برده که هرکدام ویژگی خاصی از این مفهوم را برجسته می‌سازند. این تنوع لغوی نه تنها نشان دهنده غنای زبانی قرآن است، بلکه ابعاد مختلف فیزیکی، روحی، اجتماعی و معنوی مسکن را پوشش می‌دهد. پیوندهای مفهومی واژگان یادشده نظام معنایی منسجمی تشکیل می‌دهد که از سکونت موقت تا جایگاه ابدی و از پناهگاه ساده تا کاخ‌های بهشتی را در بر می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، مسکن، پیوندهای مفهومی، معناشناختی.

۱. مقدمه

مطالعات معناشناسی به عنوان یکی از رویکردهای نوین در تحلیل متون دینی، امروزه جایگاهی ویژه در کشف لایه‌های پنهان معنا و نظام‌مندی مفاهیم قرآنی یافته است. این دانش با تکیه بر روش‌های ساختاری و تحلیلی می‌کوشد با عبور از سطح ظاهری واژگان، به بررسی روابط مفهومی و شبکه‌های معنایی درهم‌تنیده متن بپردازد. یکی از کلیدی‌ترین قراین متنی که به ارتباط ارگانیک و نظام‌مند آیات با یکدیگر اعم از سیاق پیشین و پسین اشاره دارد، کاربردهای چندوجهی واژگان است. بی‌توجهی به این اصل مهم می‌تواند به برداشت‌های شخصی، تقطیع کلام و سرانجام تفسیر به رأی بینجامد. در این راستا، معناشناسی نه تنها به تعریف دقیق مفاهیم محدود نمی‌شود، بلکه با واکاوی جایگاه هر واژه در چارچوب هم‌نشینی‌ها و جانشینی‌های زبانی، به بازخوانی نظام‌مند دلالت‌های عمیق‌تر متن کمک می‌کند. چنین رویکردی در مطالعات قرآنی، افق‌های تازه‌ای برای درک ظرافت‌های معنایی و کشف ارتباط بین مفاهیم دینی می‌گشاید.

مطالعه مفاهیم مربوط به مفهوم مسکن در قرآن کریم از جمله موضوعات مهم و کاربردی در حوزه مطالعات قرآنی به شمار می‌آید که نه تنها از دیدگاه لغوی و معناشناختی اهمیت دارد، بلکه از جنبه‌های اجتماعی، فرهنگی و معماری نیز قابل بررسی و تحلیل است. قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت الهی، در بیان مفاهیم مختلف از واژه‌های متنوع و دقیقی استفاده کرده که هریک حامل بار معنایی خاص و دارای ظرافت‌های لغوی منحصر به فردی هستند.

در میان مفاهیم مرتبط با مسکن، قرآن کریم از واژگان متعددی بهره گرفته است. این

تنوع واژگانی نشان دهنده دقت و ظرافت قرآن در انتخاب کلمات متناسب با مقام و موقعیت‌های مختلف است. هریک از این واژگان افزون بر اشتراک در مفهوم کلی مسکن و پناهگاه، دارای ویژگی‌ها و خصوصیات معنایی منحصر به فردی هستند که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد. پژوهش پیش رو با هدف شناخت عمیق‌تر این مفاهیم، به بررسی ریشه‌های لغوی، کاربردهای قرآنی و پیوندهای مفهومی آن‌ها می‌پردازد. این رویکرد امکان درک بهتر تفاوت‌ها و شباهت‌های معنایی مفاهیم یادشده را فراهم می‌آورد و به شناخت دقیق‌تر مراد الهی از کاربرد هریک از آن‌ها در بافت‌های مختلف قرآنی کمک می‌کند. اهمیت این موضوع از آن نظر است که فهم صحیح چنین مفاهیمی نه تنها در تفسیر آیات قرآنی مؤثر است، بلکه می‌تواند در برخی حوزه‌های کاربردی مانند معماری اسلامی، شهرسازی و طراحی فضاهای مسکونی نیز راهگشا باشد.

چنان‌که محتوای پژوهش نشان می‌دهد، رویکرد اصلی پژوهش حاضر تحلیل معناشناختی مفاهیم مرتبط با مسکن در قرآن از طریق تمرکز بر بررسی پیوندها و تمایزهای معنایی بین واژگان همسان و هم‌معنای قرآنی است. پژوهش به علت فراوانی واژگان هم‌معنا در قرآن، از پرداختن به تحلیل‌های تطبیقی با دیگر متون و فرهنگ‌ها، مباحث میان‌رشته‌ای مانند معماری و جامعه‌شناسی و همچنین موضوعاتی چون تحلیل گفتمان اجتناب کرده است. هدف پژوهش واکاوی روابط مفهومی بین واژگان مرتبط با مفهوم مسکن در بافت درونی قرآن و ارائه تحلیلی منسجم از شبکه معنایی این مفاهیم است و نه کاربردهای عملی یا مقایسه‌های برون‌متنی.

با توجه به خلأهای پژوهشی یادشده، به‌ویژه نبود مطالعه جامع و تبیین دقیق تمایزهای معنایی و پیوندهای مفهومی واژگان هم‌خانواده، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که: تحلیل معناشناختی شبکه مفهومی «مسکن» در قرآن براساس چه مؤلفه‌ها و روابط معنایی تمایزبخشی صورت می‌گیرد و این تحلیل چه نظام معنایی منسجمی را در خصوص ابعاد گوناگون مسکن، اعم از مادی، روحی، اجتماعی و اخروی ارائه می‌دهد؟ پاسخ به این پرسش از یک سو، غنای زبانی قرآن را در بیان مفاهیم هستی‌شناختی

آشکار خواهد ساخت و از سوی دیگر، الگویی نظام مند برای فهم دقیق مرادات الهی در کاربرد هر واژه در بافت خاص خود فراهم خواهد آورد.

۲. پیشینه پژوهش

درباره مسکن در قرآن کریم پژوهش‌های متعددی انجام شده است؛ از جمله:
 - مقاله «بازشناسی مؤلفه‌های هویتی مسکن سنتی براساس آیات قرآن و روایات ائمه معصومین» از هانیه اخوت؛
 - مقاله «بررسی نقش آیات قرآن و احادیث شیعه در شکل‌گیری کالبد مسکن سنتی» از هانیه اخوت.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این پژوهش‌ها به‌طور کلی به حوزه و جایگاه معماری مسکن پرداخته شده؛ از این رو به پیوندهای مفهومی و شبکه معنایی واژگان مرتبط با مسکن توجه کافی نشده و تمایزات معنایی میان واژگان مترادف به دقت تبیین نشده است.

۳. روش پژوهش

بررسی مفاهیم معناشناختی در قرآن نه تنها برای فهم عمیق تر این کتاب الهی ضروری است، بلکه پاسخی به نیازهای زمانه در مواجهه با پرسش‌های نوین است. چنین پژوهش‌هایی، ضمن حفظ اصالت متن قرآن، پیوندی محکم میان میراث تفسیری گذشتگان و روش‌های تحلیلی معاصر ایجاد می‌کنند.

۳-۱. معناشناختی

در معناشناسی، هر واژه‌ای دارای روابط مفهومی با واژگان دیگر است؛ به گونه‌ای که برخی مؤلفه‌های معنایی آن مشترک و برخی متمایزند که با روش تحلیل مؤلفه‌ای قابل بررسی است (صفوی، ۱۳۹۷: ۲۸۰). معناشناسی واژه را می‌توان در دو سطح تحلیل کرد:
 ۱. سطح لغوی: در این سطح، معنای اصلی و وضعی واژه با تکیه بر کتاب‌های لغت جست‌وجو می‌شود. در واقع وجود معانی متعدد برای یک واژه در چنین منابعی

نشان دهنده وضعیت معنایی واژگان است؛ چنان که حتی پژوهشگرانی که به گفته‌های لغویین بسنده نمی‌کنند، از این طریق نسبت به معنای وضعی واژه مورد نظر اطمینان می‌یابند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۱۱).

۲. سطح کاربردی: معنایی که گوینده یا نویسنده در بافت خاص کلام و با توجه به همراهی واژگان دیگر از واژه اراده کرده است. این سطح، حوزه پیچیده و مفصلی در معناشناسی است که روش‌های متعددی برای دستیابی به معنای مرادشده در آن ارائه گردیده است.

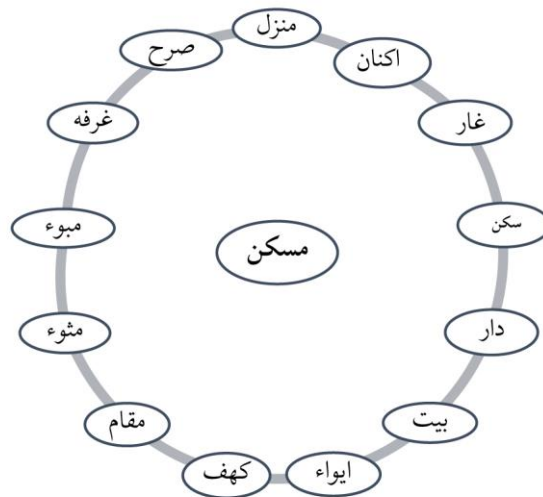
۳-۲. پیوندهای مفهومی

همان‌گونه که در مباحث پیشین اشاره شد، تحلیل معناشناختی واژگان، به عنوان یکی از ارکان اصلی زبان‌شناسی مدرن، جایگاه برجسته‌ای در پژوهش‌های زبانی دارد (باقری، ۱۳۷۴: ۲۹۵). در این زمینه، بررسی ساختارهای مفهومی میان واژگان و جملات، به رغم تعاریف و تفاسیر گوناگون، همواره از چالش‌های بنیادین زبان‌شناسان بوده است. در چارچوب رویکردهای نوین معناشناختی، تلاش‌های بسیاری به منظور طراحی روش‌های منسجم و دقیق برای درک و تبیین معانی واژگان و عبارات صورت گرفته که در آن‌ها، توجه به ارتباطات درونی و شبکه‌ای واژگان نقشی اساسی ایفا می‌کند. به باور برخی محققان، شناخت عمیق یک واژه فقط از طریق بررسی آن در نظام کلی زبان و پیوندهای متقابلش با دیگر عناصر زبانی امکان‌پذیر است و پس از این مرحله است که می‌توان به مصداق‌های بیرونی و نقش کاربردی واژه مورد نظر در بافت‌های مختلف پرداخت (باقری، ۱۳۷۴: ۲۹۶).

از این رو کمتر پژوهشی در حوزه معناشناسی می‌توان یافت که بدون توجه به ارتباطات گسترده معنایی میان واژگان، به نتایج جامع و قابل اتکایی دست یافته باشد. بدین سان درک دقیق‌تر این پیوندهای زبانی نه تنها به تحلیل‌های عمیق‌تری می‌انجامد، بلکه بستری برای کشف ظرایف معنایی در سطوح مختلف زبان‌شناختی فراهم می‌آورد.

۴. حوزه معنایی مسکن

در گستره پژوهش‌های معناشناختی، مفهوم مسکن در کنار طیفی از واژگان و اصطلاحات هم‌پیوند، ساختار یک منظومه معنایی را تشکیل می‌دهد که هر جزئی از آن به‌گونه‌ای در تبیین این منظومه مفهومی نقش دارد. پژوهش پیش رو درصدد است با واکاوی لایه‌های پنهان معنایی، برخی واژگانی را که در قرآن کریم به‌گونه‌ای با مفهوم مسکن ارتباط دارند، از زوایای مختلف مورد تحلیل و مقایسه قرار دهد. در طرح مفهومی‌ای که برای این پژوهش تدوین شده، واژه مسکن در مرکز یک شبکه معنایی جای گرفته و دیگر واژگان وابسته، بر مبنای پیوندهای درونی و میزان اشتراک مفهومی، در پیرامون آن سازمان‌دهی شده‌اند.



شکل (۱)

۴-۱. اکنان

اَكِنَّه (اکنان) جمع «کِن» است (جوهری، ۱۴۰۴: ۶/۷۲۷). ریشه «ک ن ن» در اصل به معنای «پوشاندن» و «حفظ کردن» به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۱۲۳). لغویان واژه «کِن» را به معنای خانه و مسکن که انسان را از سرما و گرما حفظ می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۴:

۲۸۱/۵)، و نیز به معنای هر چیزی که کارکرد پوشش دارد، دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۶). برای نمونه، در عبارت عربی «كَنْتُهُ أَكِنُّهُ كِنًّا» به معنای «آن را در پوشش یا محفظه‌ای قرار دادم» آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۷۲۷).

مادّه «ک ن ن» دوازده بار در قرآن کریم تکرار شده؛ اما تنها در یک آیه به معنای پناهگاه و خانه به کار رفته است: «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا» (نحل/۸۱). مفسران در تفسیر این آیه برای «اکنان» معانی گوناگونی آورده‌اند: پناهگاه (قرطبی، ۱۴۱۳: ۱۱/۱۵۹)، غار (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲/۳۰۲)، خانه‌هایی که در کوه می‌تراشند (زمخشری، ۱۴۱۷: ۶۲۵)، مکانی که در آن آرامش می‌یابند (بیضاوی، بی تا: ۲۳۶)، مکانی که از سرما و گرما انسان را حفظ می‌کند (طوسی، بی تا: ۴۱۳) و محلی که در آن پنهان می‌شوند (مدرّسی، ۱۴۱۹: ۱۰۴). سرانجام نیز این واژه به وسیله‌ای برای پوشش و نگهداری تعبیر شده و از این رو به مخفیگاه‌ها، غارها و پناهگاه‌های موجود در کوه‌ها اطلاق شده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۳۴۵). جمع بندی: واژه اکنان که جمع «کِن» است، در اصل بر مفهوم عام پوشش و حفاظت دلالت دارد. این معنا در گذر خود از کاربردهای لغوی به حوزه قرآن کریم، در آیه ۸۱ سوره نحل به صورت مشخص به معنای «پناهگاه‌های طبیعی در کوه‌ها» استعمال شده است. اجماع مفسران بر این است که این واژه در آیه یادشده به عنوان نمادی از لطف و رحمت الهی برای تأمین امنیت و آسایش انسان‌ها به کار رفته است.

۲-۴. بیت

بیت در اصل به معنای جایگاه، محل بازگشت و محل تجمع است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۴). این مادّه ۵۷ بار در قرآن به کار رفته است (ابن عاشور، بی تا: ۱/۱۵۸). بیت از جمله در شعر به صورت «بیت شعر» به کار رفته؛ چراکه محل گردآوری الفاظ، حروف و معانی در قالب وزنی خاص است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۴). در روایت «اللهم هؤلاء أهل بیتی» نیز، «اهل بیت» کسانی هستند که زیر عبا جمع شده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۱۹۳).

اهل لغت برای بیت معانی متعددی آورده‌اند: خانه (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۳۸)، محل

سکونت اعم از ساختمان سنگی یا خیمه‌ای از مو و مانند آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۵۱) و پناهگاه (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۴). از مشتقات این واژه، «بات یفعل کذا» به معنای شب را در آنجا گذراندن، «بیتوا هذا العمل بیاتا» به معنای انجام شبانه آن کار و «بیتوته» به معنای داخل شدن در شب است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۳۸). براساس نظر راغب اصفهانی، بیت در اصل به معنای جای گرفتن در شب بوده، سپس قید شب حذف شده و این واژه بر خانه و مسکن اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۵۱/۱).

بیت در قرآن در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ مانند:

- به معنای عام خانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ» (نور/ ۲۷) و مهم‌ترین مصداق آن «بیت الله» یا کعبه: «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (آل عمران/ ۹۷)؛

- معبد و محل عبادت مانند بیت المقدس (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۰۴/۱)؛

- خاندان و نسل در اصطلاح اهل بیت عليهم السلام: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب/ ۳۳)؛

- مکان امن و پناهگاه: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نساء/ ۱۰۰)؛

- شهر یا وطن: «كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ» (انفال/ ۵) (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۴۴/۷)؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۴۸۷؛ حویزی، ۱۴۱۲: ۴/۲۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۵۸؛ قرطبی، ۱۳۷۲: ۷/۴۰۲).

جمع‌بندی: معنای «بیت» تنها به یک مکان فیزیکی محدود نمی‌شود؛ بلکه مفهومی چندبعدی و غنی است که در بافت‌های مختلف، معانی عمیقی چون پناهگاه امن، مرکز عبادت، خاندان و حتی وطن را انتقال می‌دهد. این بررسی نشان می‌دهد که چگونه یک واژه ساده می‌تواند محملی برای انتقال مفاهیم بلند دینی و فرهنگی باشد و در متون مقدسی مانند قرآن به نمادی همه‌فهم و در همان حال عمیق تبدیل شود.

۳-۴. دار

واژه «دار» (دال، الف و راء) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۰) به معنای منزل و محل سکونت (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۳۹/۴) و محلی که بنا و عرصه در آن گرد هم می آیند، به کار می رود (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵۸). این واژه در اصل به معنای چرخیدن و دور زدن است و اطلاق آن بر خانه به اعتبار دیواری است که خانه را احاطه کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۱۵۱). همچنین این واژه برای منازل مسکونی انصار (دور الانصار) (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۰۵) و اشاره به دنیا (دار الدنیا) و آخرت (دار الآخرة) به کار می رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۱).

واژه دار که ۳۲ بار در قرآن به کار رفته، به طور کلی بر معنای خانه، منزل، جایگاه و سرا دلالت دارد. مفسران در آیاتی مانند: ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ﴾ (اعراف/ ۷۸) و ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ﴾ (هود/ ۶۵) آن را به خانه و مسکن تفسیر کرده اند. همچنین این واژه در معانی گسترده تری که از معنای اصلی «جایگاه و محل استقرار» گرفته شده، به کار رفته است؛ مانند:

- سرای آخرت که پرکاربردترین مفهوم است و در مقابل «دار الدنیا» قرار می گیرد. این مفهوم تعابیر دیگری را نیز شامل می شود؛ مانند: «دار القرار»: ﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر/ ۳۹) که بر جاودانگی آخرت تأکید دارد و به گفته علامه طباطبایی «سرای است که زوال و نابودی در آن راه ندارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲۰/۱۷)، «دار الآخرة» (بقره/ ۹۴) و «دار السلام» (یونس/ ۲۵) که شیخ طوسی آن را به معنای بهشت می داند (طوسی، بی تا: ۵/۳۲۴).

- سرای دنیا که در مقابل آخرت قرار می گیرد و مفسرانی مانند فیض کاشانی از تعابیر «دار الفناء» یا «دار متاع و غرور» برای توصیف آن استفاده کرده اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۳/۴).

- شهر یا منطقه جغرافیایی، مانند «دار الکفر» در آیه ۹۷ سوره نساء که طبرسی آن را به سرزمینی تحت سلطه احکام کفر تفسیر کرده است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۶۶/۳).

- خانه و مسکن معمولی که در آیاتی مانند آیه ۷۸ سوره اعراف و ۶۵ سوره هود آمده است.

جمع‌بندی: واژه «دار» تنها به یک مفهوم محدود نمی‌شود؛ بلکه شبکه‌ای از معانی گوناگون را تشکیل می‌دهد که از معنای مادی و عرفی «خانه» تا مفاهیم مجازی و فلسفی‌ای مانند «دنیا» و «آخرت» و حتی «جایگاه اعتقادی» یک جامعه را در بر می‌گیرد. این گستردگی معنایی نشان‌دهنده ظرفیت بالای واژه دار در انتقال مفاهیم عمیق دینی و فرهنگی در قرآن و متون اسلامی است.

۴-۴. سکن

واژه «سکن» (س ک ن) در اصل به معنای آرامش (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۸) و استقرار (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱/۱۶۳) است و در مقابل اضطراب و حرکت قرار می‌گیرد. این استقرار می‌تواند هم مادی و هم روحی باشد. همچنین سکن به معنای خانه و منزل به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۲). «مَسْكَن» و «مَسْكِن» به معنای منزل و خانه (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۲۱۲) و محل سکونت (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۱۷) از مشتقات این واژه‌اند.

کاربردهای قرآنی واژه سکن و مشتقات آن در معانی گوناگونی نمود یافته که مهم‌ترین آن‌ها آرامش قلبی، همسر به عنوان مایه آرامش، مسکن و محل سکونت و سکون در مقابل حرکت است. بارزترین معنای این واژه آرامش و طمأنینه‌ای است که خداوند در دل مؤمنان قرار می‌دهد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح/۴). مفسران «سکینه» را به «الطمأنينة والوقار» (طبری، ۱۴۲۲: ۲۱/۵۶۱) و «ما يسكن به القلب و يزول معه الروح» (همان، ۱۵۶/۹) تفسیر کرده‌اند. همچنین واژه «سکن» در آیات ۱۸۷ بقره و ۲۱ روم به عنوان صفتی برای همسر به کار رفته که آن را چنین تفسیر کرده‌اند: «لتسكنوا إليها أي لتهنأوا بها و تطمئنوا إلى معاشرتها» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۹۶). از سوی دیگر، مشتقاتی مانند «مَسْكَن» و «مَسَاكِين» بارها در قرآن به معنای خانه یا سرزمین آمده است؛ مانند «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا» (نحل/۸۰) و در داستان‌های پیامبران، مانند مسکن قوم سبا (سبا/

۱۵) و مساکن قوم عاد و ثمود (ابراهیم/ ۴۵؛ عنکبوت/ ۳۸). سرانجام نیز از این واژه گاهی به معنای اصلی آن، یعنی سکون در برابر حرکت استفاده شده؛ مانند «وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا» (انعام/ ۹۶) که شب در آن، زمان توقف فعالیت و آرامش معرفی شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۳/۲).

جمع‌بندی: کاربرد واژه «سکن» در قرآن به یک معنای محدود نمی‌شود؛ بلکه شبکه‌ای به هم پیوسته از معانی مادی و معنوی را تشکیل می‌دهد که از آرامش قلب مؤمن و پیوند مقدس همسری تا خانه به عنوان پناهگاه امن و سکون شبانه را در بر می‌گیرد.

۴-۵. صرح

صرح (ص ر ح) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۴۷) در عربی، هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع (صُرُوح) به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۹۸۰). لغت‌شناسان معانی متعددی برای صرح ذکر کرده‌اند: خانه بلند، خانه منفرد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۴-۱۵)، خانه مستحکم (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۴۷). از نظر ریشه‌شناسی، صرح در اصل به معنای «کشف و ظهور» است؛ اما به علت ویژگی بلندی و آشکاری، بعدها به بناهای مرتفعی مانند برج و قلعه نیز اطلاق شده است (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۲۱/۱).

صرح و مشتقات آن چهار بار در سه داستان مختلف قرآن کریم به کار رفته و مفسران در همه موارد، آن را به کاخ یا قصر بلند تفسیر کرده‌اند. این واژه که دو بار در داستان ملکه سبا و حضرت سلیمان تکرار شده، آیه: «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ» (نمل/ ۴۴). «صرح» به قصر بلند و عظیمی از شیشه صیقل خورده تفسیر شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۳۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۵۶۶). و در داستان فرعون و حضرت موسی عليه السلام در آیه ۳۸ سوره قصص: «فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ آلِهِ». و آیه ۳۶ سوره غافر: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَشْبَابَ». فرعون دستور می‌دهد تا برای رسیدن به آسمان‌ها و انکار خدای موسی، صرحی (قصر یا بنای بسیار بلند) ساخته شود (طبرسی، ۱۴۱۲: ۷/۳۹۸، ۸/۸۱۶؛ مکارم شیرازی،

۱۳۷۴: ۵۷/۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۰۴). برخی مفسران با توجه به ویژگی «انکشاف»، صرح را بنایی بدون سقف معنا کرده‌اند تا فرعون به راحتی به آسمان نگاه کند (طوسی، بی تا: ۱۸/۷۸).

جمع بندی: واژه صرح از معنای اولیه «مکشوف و آشکار» به معنای ثانویه «بنای مرتفع و عظیم» تحول یافته و در قرآن نیز در همین معنای کاخ یا قصر بسیار بلند به کار رفته است. کاربرد این واژه در داستان‌های حضرت سلیمان و فرعون، افزون بر اشاره به یک بنای فیزیکی، نمادی از قدرت، غرور و آزمایش الهی است که به وسیله مفسران به تفصیل بررسی شده است.

۴-۶. غرفه

غرفه از ریشه «غ رف» مشتق شده (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۱۸) و به صورت «عُرف» یا «عُرفات» جمع بسته می شود (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۳/۲۶۴). از نظر معنایی، غرفه به «بالاخانه» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۴۰۶) و «منازل رفیع بهشت» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۱۰۵) اشاره دارد. این واژه در اصل به معنای «برداشتن و بلند کردن چیزی» بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۶۰۵) و سپس به «خانه بلند» اطلاق شده است.

ماده «غ رف» و مشتقات آن هفت بار در قرآن تکرار شده که پنج مورد آن به خانه‌ها و منازل بهشتیان اختصاص دارد:

- آیه ۷۵ سوره فرقان: «العُرفة» به «منازل عالی» (طوسی، بی تا: ۵۱۲/۴) و «بنای بلند و مرتفع بهشت» تفسیر شده است.

- آیه ۵۸ سوره عنکبوت: «غرفا» به «قصرها و مکان‌های عالی» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۵/۴۷۹) و «بلند» (سبزواری، ۱۴۰۶: ۳/۳۴۰) معنا شده است.

- آیه ۳۷ سوره سبأ: «العُرفات» به «منازل عالی بهشت» (ابن کثیر، ۱۴۰۹: ۳/۴۶۲) و «قصرهای بلند» (سبزواری، ۱۴۰۶: ۴/۴۸۴) اشاره دارد.

- آیه ۲۰ سوره زمر: مفسران «غرف» را به «منازل بلند مرتبه» (طوسی، بی تا: ۱۸/۸)،

«قصرها» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸/۷-۸) و «خانه‌های چندطبقه» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۳/۴۶۱) تفسیر کرده‌اند.

- آیه ۴۳ سوره شوری: اگرچه در این آیه واژه «غرفه» به کار نرفته، در برخی تفاسیر به پاداش صبر که شامل غرفات بهشتی است، اشاره شده است.

جمع بندی: واژه «غرفه» در اصل به معنای بلند کردن بوده و سپس به ساختمان مرتفع اطلاق شده است. با بررسی آیات قرآن مشخص می‌شود که این واژه و مشتقات آن به طور کلی به عنوان نمادی از پاداش‌های اخروی و نعمت‌های متعالی بهشت شامل منازل، قصرها و عمارت‌های رفیع و باشکوه به کار رفته و جایگاه ویژه‌ای در بیان معارف قرآنی دارد.

۴-۷. مَبُوءٌ

مَبُوءٌ از بوء (باء، واو و همزه) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۲) به معنای منزل آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۴۱۱). برخی نیز گفته‌اند که مَبُوءٌ در اصل به معنای رجوع به سمت پایین و تنزل و انحطاط است (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۴۱/۳۵۲).

واژه مَبُوءٌ تنها یک بار در قرآن کریم آمده است: «وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُوءًا صَدَقِ» (یونس/۹۳). ذیل آیه یادشده، مَبُوءٌ را به معنای منزل (طوسی، بی تا: ۴۲۹) و مسکن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱۲۰) دانسته‌اند. این آیه به اسکان دادن بنی اسرائیل در مکانی شایسته و راستین (سرزمین شام) پس از نجات از چنگ فرعون اشاره دارد.

جمع بندی: واژه «مَبُوءٌ» در آیه ۹۳ سوره یونس فراتر از یک سکونت‌گاه ساده، به مکانی شایسته و راستین اشاره دارد که خداوند آن را به عنوان پاداشی برای ایمان بنی اسرائیل و نجاتشان از ظلم فرعون مقرر کرده است. این مفهوم تجلی بخش نعمت الهی و تحقق وعده خداوند به بندگان صالح است.

۴-۸. مَثْوًى

مَثْوًى از ریشه «ث و ی» به معنای اقامت و توقّف است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۹۳). این

واژه به صورت مصدر (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۲۵/۳) یا اسم مکان (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۵۲) به معنای محل سکونت، خانه یا منزل به کار رفته است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴/۲۳۰). ماده «ث و ی» در قرآن چهارده بار تکرار شده و مفسران آن را به محل اقامت، منزل و جایگاه تفسیر کرده‌اند. این واژه در برخی آیات مانند: ﴿وَبَشِّرِ ثَمُودَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۱) به معنای «چه بد جایگاه ستمکاران است»، به جهنم و بدترین بازگشتگاه اشاره دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۷۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۱۵). مثوۀ در آیه: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ﴾ (انعام/ ۱۲۸) نیز جایگاه ابدی و سرانجام کافران را نشان می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۳۲؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ۴/۲۳۱). در مقابل، این واژه در آیه: ﴿أَكْرَمَى مَثْوَاهُ﴾ (یوسف/ ۲۱) که به «جایگاه او را گرامی دار» ترجمه شده، بر محل زندگی و موقعیت اجتماعی مناسب حضرت یوسف علیه السلام دلالت دارد (قرطبی، ۱۳۸۴: ۹/۵۹؛ طوسی، بی تا: ۶/۸). در مجموع مثوۀ در قرآن، هم برای جایگاه نیک دنیوی و هم برای سرانجام بد اخروی به کار رفته و معنای اصلی آن «جایگاه ماندگار و نهایی» است.

جمع‌بندی: مثوۀ در قرآن با حفظ معنای اصلی خود یعنی «جایگاه ماندگار و نهایی»، در دو ساحت کاملاً متضاد، گاهی برای اشاره به والاترین جایگاه‌های معنوی و موقعیت‌های اجتماعی نیک در دنیا و گاه برای اشاره به بدترین عاقبت و پست‌ترین منزلگاه در آخرت به کار رفته است. این تقابل معنایی، شدت تأثیر اعمال انسان در تعیین سرنوشت و جایگاه نهایی او را به تصویر می‌کشد.

۹-۴. مقام

مقام از ریشه «ق و م» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳) مشتق شده است. این واژه به صورت مصدر، اسم زمان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۶۹۳) و به فتح یا ضمّ میم به صورت اسم مکان به کار رفته است (فیومی، ۱۴۰۵: ۱/۵۲۰). لغت‌شناسان «مقام» را به معنای «ایستادن» (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۳/۶۹۸) و «جایگاه اقامت» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۱۴۱) دانسته‌اند. گاهی نیز معنای دوام و تداوم در این واژه نهفته است؛ چنان‌که در عبارت قرآنی ﴿فِي مَقَامٍ

أَمِينٍ﴾ (دخان/۵۱)، مقام به معنای مکانی است که اقامت در آن پایدار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۶۹۳).

مشتقات واژه مقام در قرآن در مفاهیم متنوع و عمیقی به کار رفته که به طور کلی بر جایگاه، موقف و مرتبت انسان در برابر خداوند دلالت دارند. این واژه گاهی به مقام معنوی و بلند پیامبران مانند «مقام محمود» پیامبر اکرم ﷺ اشاره دارد (اسراء/۷۹) که به عقیده مفسران، مقام شفاعت کبری است. در آیه دیگری به حالت عبادت و قیام بندگان در پیشگاه پروردگار، مانند «مقام» ابراهیم ؑ که محل دعا و عبادت بوده، اطلاق شده است (آل عمران/۹۷). همچنین این واژه برای توصیف موقعیت‌های حساس و دشوار مانند «مقام» روبه‌رو شدن با دشمن در جنگ (انفال/۱۵) و نیز «مقام» حضور در پیشگاه الهی در روز قیامت (فرقان/۶۹) به کار رفته است. این موارد نشان دهنده آن است که «مقام» در قرآن، بیشتر ناظر بر جایگاه‌های معنوی، عبادی و اخروی است.

در برخی موارد، واژه مقام در قرآن به مکان‌های فیزیکی و عینی اشاره دارد که مهم‌ترین آن‌ها «مقام ابراهیم» است. این مکان که به عنوان یکی از آیات الهی معرفی شده (آل عمران/۹۷)، سنگی است که حضرت ابراهیم ؑ بر آن ایستاد و دیوارهای کعبه را بنا نهاد. اثر پای حضرت ابراهیم ؑ بر این سنگ باقی ماند و این مقام همواره به عنوان یکی از مکان‌های متبرک مسجد الحرام مورد احترام مسلمانان بوده است. همچنین مقام در آیه ﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی﴾ (بقره/۱۲۵) به همین مکان فیزیکی خاص اشاره دارد که به فرمان خداوند محلی برای نماز گزاردن تعیین شده است. افزون بر این در آیات دیگری مانند ﴿فِیْهِ آیَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ (آل عمران/۹۷) نیز بر وجود این مکان فیزیکی و نشانه روشنی از توحید تأکید شده است. البته، چنان‌که آمد، ممکن است واژه مقام در دیگر آیات قرآن بر حالات معنوی مانند مقام محمود (اسراء/۷۹) یا موقعیت‌های غیرمادی دلالت داشته باشد، اما کاربرد آن برای مکان ظاهری منحصر به «مقام ابراهیم» است.

جمع‌بندی: واژه مقام در قرآن، کاربردهایی فراتر از یک مفهوم واحد دارد. این واژه در برخی موارد مانند «مقام ابراهیم» به یک مکان طبیعی و عینی اشاره می‌کند که نمادی از

عبادت و توحید است؛ اما در بیشتر موارد، بر جایگاه‌های معنوی و اخروی انسان در پیشگاه خداوند، مانند «مقام محمود» پیامبر ﷺ یا موقف انسان در روز قیامت تأکید دارد. بنابراین مقام به طور کلی بیان‌کننده موقعیت و مرتبتی است که بنده از طریق ایمان و عبادت نزد پروردگار به دست می‌آورد.

۱۰-۴. منزل

واژه منزل از ریشه «ن ز ل»، به معنای خانه است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۴۸۲) و به محل فرود آمدن یا اقامت اشاره دارد (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۳/۶۵۸). برخی زبان‌شناسان این واژه را به معنای «درجه» و «مقام» نیز دانسته‌اند (همان‌جا). شایان ذکر است که صورت «مَنْزِل» در قرآن به کار رفته و تنها در برخی از تفاسیر ذیل آیه ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ (بقره/۱۲۵)، به آن به عنوان هم‌معنای «بیت» و «مأوا» اشاره شده است (طوسی، بی‌تا: ۴۵۰).

مادهٔ «نَ زَل» به معنای فرود آمدن، نزول کردن و محل سکونت است. این ماده و مشتقات آن در آیات متعددی به کار رفته و دارای معانی عمیق و گسترده‌ای است:

- یکی از پرکاربردترین مفاهیم، نزول وحی و قرآن است. قرآن بارها بر این مطلب که این کتاب از سوی خداوند نازل شده، تأکید می‌کند؛ برای نمونه در آیه ﴿تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (جاثیه/۲) و ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (شعراء/۱۹۲)، لفظ تنزیل به صراحت برای بیان نزول قرآن به کار رفته است. این آیات نشان می‌دهند که قرآن به تدریج از مقام ربوبی بر قلب پیامبر ﷺ نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۱۲۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۵/۱۴۴).

- مفهوم دیگر، نزول رحمت، برکت و روزی از سوی خداوند است. آیاتی مانند آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ﴾ (مؤمنون/۱۸) که در آن به نزول باران به اندازهٔ معین اشاره شده و نیز آیه ﴿وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (زمر/۶) که در آن از نزول و آفرینش چهارپایان برای استفادهٔ انسان سخن رفته، از این دسته‌اند. مفسران این آیات را نشانه‌هایی از قدرت، حکمت و رحمت الهی در تدبیر امور جهان دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۱۲۳؛

طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۲۵).

- در قرآن کریم، تنها از صورت جمع «مَنْزِل» یعنی «مَنَازِل» و البته بیشتر برای اشاره به «منازل قمر» استفاده شده است؛ از جمله در آیات ﴿وَالْقَمَرَ قَدْرُنَا مَنْزِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (یس/۳۹) و ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ (یونس/۵). همچنین در برخی آیات دیگر، واژه «منزل» به صورت مثنی مانند: ﴿وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ﴾ (یونس: ۵) و نیز آیه: ﴿وَالْقَمَرَ قَدْرُنَا مَنْزِلَ﴾ (یس: ۳۹) به معنای خانه‌ها یا محل‌های مختلف، به کار رفته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۳۴).

جمع‌بندی: استفاده از واژه «منزل» و دیگر مشتقات ریشه «نَزَلَ» در منظومه و حیانی قرآن، به یک معنای دنیوی و مادی محدود نیست، بلکه شبکه‌ای به هم پیوسته از مفاهیم را شکل می‌دهد که همگی به «نزل» و «فرود آمدن» از مبدأ وحی و قدرت الهی اشاره دارند. این ماده، هم نزول تدریجی قرآن، هم فرود آوردن روزی و رحمت و هم قرار دادن قمر در منازلش را در بر می‌گیرد و سرانجام نیز عظمت، حکمت و تدبیر خداوند در عالم هستی را به تصویر می‌کشد.

۱۱-۴. غار

ماده «غ و ر» دارای دو معنای اصلی است: ۱. فرورفتن در چیزی و پستی و انحطاط ۲. گرفتن مال به قهر و غلبه (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰۱). برخی نیز به یک معنای اصلی برای آن، یعنی «ورود و فرورفتن در قعر چیزی» قائل هستند (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱/۲۸۰-۲۸۱). واژه غار اسم مشتق از ماده یادشده و به معنای محلی است، چه کوچک چه بزرگ، که در آن فرومی‌روند (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱/۲۸۰-۲۸۱). لغویان تعاریف دقیق‌تری از غار ارائه کرده‌اند؛ چنان‌که برخی این واژه را به معنای شکاف در کوه دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۴۲۹) و برخی دیگر آن را به شکاف کوچکی در کوه و اگر بزرگ باشد، «کهِف» معنا کرده‌اند (فیومی، ۱۴۰۵: ۱/۴۵۶).

مشتقات این ماده در قرآن کریم به طور کلی به معنای «فرورفتن و پنهان شدن» دلالت

دارند. فعل «يَعُورُ»، به معنای فرورفتن و نابود و ناپدید شدن است که یک بار در وصف نابودی آب در زمین به کار رفته است: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ» (ملک/۳۰) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰۱؛ مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱). در این آیه، واژه «غَوْرًا» به عنوان مصدر و به معنای حالت فرورفتگی و ناپدید شدن استفاده شده است (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱). همچنین فعل «غَارَتْ» از همین ریشه و به همین معنا، در تفسیر آیات مربوط به داستان حضرت سلیمان و ملکه سبأ به کار رفته است. براساس روایات، چشمه آبی که برای آزمایش بلقیس نمایان شده بود، فرورفت و ناپدید شد (غَارَتْ) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۹۴؛ مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱).

جمع بندی: واژه غار فراتر از یک نام ساده برای مکان، حامل مفهومی پویا از «فرورفتن و ناپدید شدن» است که ریشه در معنای اصلی ماده «غ و ر» دارد. این معنای بنیادین به خوبی در کاربردهای قرآنی آن، به ویژه در توصیف نابودی آب در زمین نمود یافته و نشان دهنده پیوند عمیق بین زبان عربی و متن قرآن است.

۱۲-۴. کهف

کَهْف (ک ه ف) در لغت به معنای غار در کوه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۷). برخی لغویان آن را به غاری که محل پناه گرفتن است، معنا کرده و افعالی مانند «تَكْهَفُ» (پناه گرفت) را از این ریشه می دانند (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱/۱۲۴). برخی دیگر کَهْف را خانه ای کنده شده در کوه می دانند که البته به صورت استعاری به کسی که پناه مردم است نیز اطلاق می شود (فیومی، ۱۴۰۵: ۱/۵۴۳). همچنین گفته شده که کَهْف مانند مغار (غار) در کوه است؛ البته با این تفاوت که کَهْف وسیع تر از غار است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۰). این واژه شش بار در قرآن و تنها در سوره کَهْف تکرار شده و هر شش بار به پناهگاه کوهستانی اشاره دارد (کَهْف/۹، ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۲۵) که گروهی از جوانان مؤمن (اصحاب کَهْف) برای حفظ ایمان خود از ستم حاکم زمان (دقیانوس) به آن پناه بردند و به اذن خداوند به خوابی طولانی فرورفتند. این مکان، نمادی از پناهگاه امن و حفظ دین

به وسیلهٔ پروردگار است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۳۰). براین اساس بسیاری از مفسران تأکید دارند که «کَهْف» در قرآن به معنای غار در کوه است که به علت ویژگی‌های خاصش، مانند وسعت و داشتن شرایط مناسب برای حفظ بدن اصحاب کَهْف انتخاب شده است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۴۱/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ۸/۲۷۸).

جمع‌بندی: با استناد به نظر لغویان و مفسران چنین می‌توان دریافت که واژهٔ کَهْف در قرآن به طور خاص به غاری کوهستانی و وسیع اشاره دارد که به عنوان پناهگاهی امن موجب حفظ ایمان و جان اصحاب کَهْف شده است. بدین سان این مکان در قرآن فقط یک مکان و موقعیت جغرافیایی نیست؛ بلکه نمادی از عنایت و حمایت الهی برای پناه‌برندگان به خداوند است.

۱۳-۴. ایواء

مصدر «ایواء» از ریشهٔ «ا و ی» (ابن درید، ۱۴۲۶: ۸۸/۱) مشتق شده است. این ریشه دو معنای اصلی دارد: تجمع و گرد هم آمدن و شفقت و مهر ورزیدن (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۱). برخی لغویان با ذکر شواهدی ذیل این مادهٔ نشان داده‌اند که معنای گرد هم آمدن و انضمام از معنای آن است؛ مانند: «تَأْوَى»؛ گرد هم آمد، «تَأْوَتِ الطَّيْرُ»؛ پرنندگان گرد هم آمدند و به هم پیوستند (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۱) و «تَأْوَى لَهُ»؛ به سوی او گرایید و با او قرار گرفت (ابن درید، ۱۴۲۶: ۸۸/۱).

افزون بر این اهل لغت با ارائهٔ جملات و شواهدی، معنای سکونت و منزل گزیدن را نیز برای این ماده ذکر کرده‌اند؛ مانند: «أَوَى الْإِنْسَانُ إِلَىٰ مَنْزِلِهِ»؛ انسان در منزل خود مستقر شد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۱)، «أَوِيْتُ إِلَى الرَّجُلِ»؛ بر آن مرد وارد شدم و منزل گزیدم (ابن درید، ۱۴۲۶: ۸۸/۱). واژهٔ «مَأْوَى» نیز اسم مکان از همین ریشه است (ابن درید، ۱۴۲۶: ۸۸).

مشتقات مادهٔ یادشده در قرآن کریم به دو معنای اصلی «بازگشت/رجوع» و «محل اقامت/آرمیدن» به کار رفته است. پرکاربردترین مشتق این ماده فعل «تَبَوَّأَ» به معنای «جای گرفتن»،

«اقامت گزیدن» یا «آشیاانه ساختن» است. خداوند در قرآن چگونگی پناه بردن اصحاب کهف به غار را چنین توصیف می‌کند: «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف/ ۱۰) (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵/ ۲۱۹). در این آیه، به وضوح فعل «أَوَى» به کار رفته که به پناه بردن اصحاب کهف به غار برای حفظ ایمان اشاره دارد.

جمع‌بندی: ماده «اوی» در زبان عربی گرد دو محور اصلی «گرد هم آمدن و پناه بردن» و «سکونت و اقامت گزیدن» می‌چرخد. بررسی آیات قرآن به وضوح نشان می‌دهد که مشتقات این ریشه، به ویژه فعل «تَبَوَّأَ» با حفظ بار معنایی یادشده، برای بیان مفاهیم عمیقی چون جایگاه اختیاری اقامت، مرکزیت بخشیدن به یک مکان و به ویژه پناه‌جویی و استقرار در پناهگاه امن الهی به کار رفته‌اند و بر انتخاب آگاهانه و اختیار در یافتن مکانی امن برای آرامش و رشد دلالت دارند.

نتیجه

پژوهش حاضر با بررسی سیزده واژه کلیدی نشان می‌دهد که قرآن کریم برای بیان مفهوم «مسکن» از یک شبکه معنایی غنی و چندبعدی بهره می‌گیرد که هر واژه آن بر جنبه خاصی از سکونت دلالت می‌کند. این واژگان را می‌توان براساس چند محور کلیدی مقایسه و دسته‌بندی کرد:

- واژه «بیت»، به عنوان کوچک‌ترین واحد سکونت، بر مرکزیت عاطفی، خانوادگی و روحی تأکید دارد.
- واژه «دار» مقیاسی وسیع‌تر دارد و به قلمرو، محیط یا دنیایی کامل اشاره می‌کند که سرنوشت ساکنانش را رقم می‌زند.
- واژه «مبوء» به فراتر از یک مکان طبیعی، یعنی مقصد نهایی و جایگاه حقیقی وجود انسان اشاره دارد.
- واژه «منزل» به وضوح بر ویژگی موقتی، انتقالی و ایستگاهی سکونت تأکید می‌کند. این سکونت، گذرا و وابسته به یک «سفر» بزرگ‌تر است.

- واژه‌های «مقام» و «مثنوی» بر ثبات، دوام و قصد اقامت طولانی دلالت دارند. «مقام» افزون بر پایداری عادی، به پایداری اجتماعی (مقام و منزلت) نیز اشاره دارد.
- واژه «غرفه» به طور خاص برای سکونت ابدی، باشکوه و ممتاز در آخرت به کار رفته که نقطه مقابل سکونت موقت دنیوی (منزل) است.
- واژه‌های «اکنان» و «غار» بر جنبه پناهگاهی و محافظتی مسکن در برابر تهدیدات بیرونی تأکید دارند. تفاوت آن‌ها در این است که اکنان می‌تواند برای اشاره به یک سازه به کار برده شود؛ حال آنکه غار بر پناهگاهی طبیعی و پنهان دلالت می‌کند. «کهِف» نیز نوعی غار است؛ با این تفاوت که بار معنایی بیشتری در زمینه عزلت و حمایت الهی حمل می‌کند.
- واژه «صرح» به طور کامل بر جنبه ظاهری، یعنی عظمت و نمایش قدرت و ثروت در سکونت‌گاه متمرکز است. این واژه در مقابل سادگی «غار» و «بیت» قرار می‌گیرد.
- ریشه «سکن» کلید واژه اصلی این حوزه است که بر آرامش، اطمینان و سکون درونی ناشی از سکونت تأکید می‌کند. این آرامش، هدف نهایی سکونتی است که واژه‌هایی مانند «بیت» به عنوان بستر عادی آن عمل می‌کنند. «غرفه» نیز در بعد اخروی، عالی‌ترین درجه این آرامش و کرامت را ارائه می‌دهد.
- «غار» و «کهِف» به پناهگاه‌های طبیعی‌ای اشاره دارند که معمولاً در شرایط اضطراری یا برای عزلت انتخاب می‌شوند.
- دیگر واژگان مانند «بیت»، «صرح»، «دار» و «مقام» به سازه‌هایی اشاره می‌کنند که به اهداف گوناگونی از جمله سکونت، عبادت یا نمایش قدرت ساخته می‌شوند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۳. آلوسی، ابوالفضل شهاب‌الدین، *روح المعانی*، تصحیح: محمد حسین عرب، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق.

۴. ابن اثیر، مجدالدین، *النهاية في غريب الحديث*، تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمّد طناحی، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ش.
۵. ابن درید، ابوبکر محمّد بن حسن، *جمهرة اللغة*، تصحیح: عادل عبدالرحمن بدری، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۲۶ق.
۶. ابن عاشور، محمّد طاهر، *التحرير والتنوير*، مؤسسة التاريخ العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمّد هارون، دار الفكر، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۹. ابن منظور، محمّد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۱۰. باقری، مهري، *مقدمات زبان شناسی*، دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۷۴ق.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، دار الفكر، بیروت، بی تا.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربية*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۱۳. حویزی، عبدعلی بن جمعة، *تفسير نور الثقلين*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، *المفردات في غريب القرآن*، دار القلم، دمشق، ۱۴۱۴ق.
۱۵. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۶. سبزواری، محمّد بن حبیب الله، *الجدید في تفسير القرآن*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۱۷. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معناشناسی*، سورة مهر، تهران، ۱۳۹۷ش.
۱۸. طباطبایی، محمّد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۱. طبری، محمّد بن جریر، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، دار الفكر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۲۲. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۳. طوسی، محمّد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، بی تا.
۲۴. فخر رازی، محمّد بن عمر، *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *كتاب العين*، دار الهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۶. فیض کاشانی، محمّد بن شاه مرتضی، *تفسير الصافي*، مکتبة الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق.

۲۷. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، القاهرة، ۱۴۰۵ق.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، ریاض، ۱۴۱۳ق.
۲۹. مدرّسی، محمدتقی، من هدی القرآن، دار محبی الحسین، تهران، ۱۴۱۹ق.
۳۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۴ش.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ش.

تبارشناسی یک متناقض نما؛ تحلیل حرص بر حیات به مثابه مکانیزم دفاعی در برابر معرفت

میثم شعیب^۱ - رضا ملازاده یامچی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به تبارشناسی متناقض نما (پارادوکس) مطرح شده در آیه ۹۶ سوره بقره، یعنی چرایی حرص شدید اهل کتاب بر حیات، با وجود علم به آخرت، می پردازد. هدف اصلی پژوهش تحلیل این حرص به مثابه یک مکانیزم دفاعی روان شناختی در برابر «معرفت بحران زا» است. پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و با رویکردی میان رشته‌ای (روان شناسی دین و تفسیر) به تحلیل کیفی سنت تفسیری درباره آیه یادشده پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می دهد که «حرص بر بقا» یک راهبرد «اجتناب» برای مدیریت اضطراب غیرقابل تحمل ناشی از علم به گناه و عقوبت قطعی است. قرآن کریم این مکانیزم را در دو مرحله بازسازی می کند؛ به این ترتیب که نخست، با گزاره «عدم زحزحه» ناکارآمدی مطلق آن را و سپس با عبارت «**وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ**» ماهیت خودویرانگش را آشکار می سازد. دستاورد نهایی پژوهش نیز ارائه یک مدل قرآنی در زمینه آسیب شناسی روانی - معنوی است.

کلیدواژه‌ها: آیه ۹۶ سوره بقره، مکانیزم دفاعی، حرص بر حیات، معرفت، اضطراب.

۱. دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد (نویسنده مسئول).

M.shoaib@gmail.com

۲. پژوهشگر پسادکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد

Reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۹

۱. بیان مسئله

در منطق عمومی معرفت‌شناسی، علم به مثابه ابزاری برای روشنگری مسیر و همسوسازی کنش‌ها با غایات مطلوب عمل می‌کند؛ از این رو در چارچوب الهیات انتظار می‌رود که علم به حقایق غیبی و سرنوشت اخروی موجب تهذیب نفس و اصلاح عمل شود. با این همه، قرآن کریم در آیه ۹۶ سوره بقره با توصیف وضعیتی به شدت متناقض‌نما این پیش‌فرض را به چالش می‌کشد: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْخِزِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»؛ و آنان را مسلماً آزمندترین مردم به زندگی، و [حتی حریص‌تر] از کسانی که شرک می‌ورزند خواهی یافت. هر یک از ایشان آرزو دارد که کاش هزار سال عمر کند با آنکه اگر چنین عمری هم به او داده شود، وی را از عذاب دور نتواند داشت، و خدا بر آنچه می‌کنند بیناست.

این آیه گروهی را به تصویر می‌کشد که به رغم برخورداری از معرفت، شدیدترین و نامتعارف‌ترین حالت تعلق به حیات دنیوی را به نمایش می‌گذارند و «حریص‌ترین مردم بر زندگی» هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹). هسته اصلی این پارادوکس که مسئله کانونی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، در این حقیقت نهفته است که براساس تحلیل قاطبه مفسران، محرک اصلی این حرص جهل و بی‌خبری اهل کتاب نیست؛ بلکه دقیقاً «علم» و «یقین» آنان به سرنوشت محتوم خویش است (زجاج، ۱۹۸۸: ۱/۱۷۷). در واقع معرفتی قطعی به این مسئله که در صورت فرارسیدن مرگ، به علت اعمال و انحرافاتشان، بی‌هیچ تردیدی به سوی عذاب و «خواری طولانی» در آخرت رهسپار خواهند شد (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۳/۱۶۶؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۳۵۹). این تناقض‌هنگامی به اوج خود می‌رسد که قرآن حرص این گروه «عالم» را حتی شدیدتر از حرص مشرکانی معرفی می‌کند که به حیات پس از مرگ باور ندارند. این امر، به تعبیر برخی مفسران، آنان را مستحق «بزرگترین توبیخ» می‌سازد؛ زیرا معرفتشان نه تنها به عاملی بازدارنده تبدیل نشده، بلکه وضعیت آسیب‌شناختی آنان را نیز تشدید کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۰۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۵).

از این رو پژوهش حاضر درصدد تبارشناسی و تحلیل این «معرفت بحران‌زا» است که به جای رهایی بخشی، به موتور محرک یک بحران روانی - معنوی تبدیل می‌شود و با فعال‌سازی راهبردهای دفاعی ناکارآمد (حرص و وسواس گونه به بقا)، عنوان را در چرخه‌ای معیوب از گریز و انکار گرفتار می‌سازد.

۲. طرح و پرسش اصلی پژوهش

اهمیت پژوهش حاضر فراتر از ارائه یک تحلیل تفسیری صرف برای یک آیه، در قابلیت آن برای استخراج یک «مدل قرآنی» در زمینه آسیب‌شناسی روانی-معنوی نهفته است. این پژوهش ضمن تمرکز بر یکی از پیچیده‌ترین واکنش‌های انسان در برابر معرفت به سرنوشت محتوم خویش، دلالت‌های فراتاریخی چنین الگویی را برجسته می‌سازد؛ امری که مفسران معاصر نیز به استمرار آن در زمانه کنونی اشاره کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: قطب، ۱۴۲۵: ۱/ ۹۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۳۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۱/ ۲۱۱).

نوآوری پژوهش حاضر در رویکرد میان‌رشته‌ای آن است که با ارائه قرائتی روان‌شناختی از داده‌های تفسیری، از برجسب‌گذاری حرص به عنوان یک رذیله اخلاقی صرف عبور کرده و آن را به مثابه عکس‌العمل دفاعی در برابر معرفت بحران‌زا بازتعریف می‌کند. درحالی‌که سنت تفسیری به شکلی استادانه به واکاوی ظرایف لغوی، بلاغی و کلامی آیه مورد بحث پرداخته است، پژوهش قصد دارد با پل زدن میان این تحلیل‌های جزئی و نیز ارائه یک معماری مفهومی کلان، خلأ یک تحلیل یکپارچه که اجزای یادشده را در چارچوب فرایندی منسجم به هم پیوند دهد، پر کند. بر این اساس، پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش کانونی است:

- پدیده «حرص بر حیات» در آیه ۹۶ سوره بقره، چگونه در چارچوب یک فرایند روان‌شناختی - معنوی، به مثابه مکانیزمی دفاعی در برابر معرفت بحران‌زا عمل می‌کند و متن قرآن چگونه این مکانیزم را مورد واسازی و ابطال قرار می‌دهد؟

برای رسیدن به این هدف، پژوهش در سه گام تحلیلی به هم پیوسته سامان می‌یابد:

۱. تبیین ابعاد معرفت بحران‌زا: نخست، ابعاد سه‌گانه این معرفت (علم به گناه، حق و عذاب) براساس داده‌های سنت تفسیری تشریح می‌شود؛
۲. تحلیل «حرص بر حیات» به مثابه مکانیزمی دفاعی: سپس سبب‌شناسی و کارکردشناسی این حرص به عنوان یک راهبرد «اجتنابی» برای مدیریت اضطراب ناشی از معرفت کاویده می‌شود؛
۳. بررسی شیوه «واسازی قرآنی»: سرانجام نیز منطق درونی قرآن در نقد و ابطال این مکانیزم دفاعی از طریق واسازی «مغالطه بقا» و تبیین «منطق پیامد معکوس» آشکار می‌شود.

۳. روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش بر تحلیل و استنتاج محتوای متون استوار است که در آن، داده‌های تفسیری از دیدگاه یک الگوی آسیب‌شناسانه مورد بررسی و تفسیر قرار می‌گیرند. قلمرو داده‌ها منحصر به مجموعه تفاسیر است و تمامی تحلیل‌ها و استنتاجات از دل همین تفاسیر استخراج خواهد شد. فرایند تحلیل، در حرکتی رفت و برگشتی میان فهم اجزا (دیدگاه‌های جزئی هر مفسر) و فهم کل (فرضیه اصلی پژوهش حاضر) در پی درکی عمیق و یکپارچه از پدیده مورد نظر است. هدف غایی این رویکرد پرهیز از تحمیل نظریه‌های بیرونی و در مقابل، کوشش برای بازآرایی داده‌های پراکنده در سنت تفسیری ذیل الگوی مفهومی «آسیب‌شناسی» است تا سرانجام، یک مدل تبیینی قرآنی درباره نسبت میان معرفت و وسایل دفاعی از درون خود متن استخراج و صورت‌بندی شود.

۴. صورت‌بندی تناقض؛ پدیدارشناسی «معرفت بحران‌زا» و «حرص بر حیات» در سنت

تفسیری

برای صورت‌بندی دقیق این پارادوکس ضروری است که ابتدا دو مؤلفه بنیادین آن به صورت جداگانه مورد واکاوی قرار گیرد. این پدیده بر دو پایه «معرفتی» که به جای آرامش

به بحران می انجامد و «حرصی آسیب شناختی» که در واکنش به آن شکل می گیرد، استوار است. اینک، تحلیل با تشریح و تبیین مؤلفه نخست، یعنی معرفت بحران را آغاز می شود تا ابعاد و ویژگی های آن به دقت روشن شود.

۴-۱. مؤلفه اول: تشریح معرفت بحران را

تحلیل متون تفسیری درباره آیه ۹۶ سوره بقره نشان دهنده آن است که حرص شدیدی یهود بر حیات دنیوی، ریشه در یک وضعیّت معرفتی پیچیده و بحران زا دارد. این معرفت یک آگاهی ساده نیست؛ بلکه یقینی چندوجهی است که عنوان (فاعل شناسا) را در بن بست و وجودی قرار می دهد. براساس این تحلیل، یهود نه از سر جهل، بلکه به طور دقیق به علت علم و آگاهی قطعی خود دچار چنین وضعیتی شده است؛ علمی که محصول آن نه آرامش، بلکه اضطراب ناشی از رویارویی با حقیقت و پیامدهای آن است. این معرفت بحران زا دارای سه ضلع به هم پیوسته است:

۱. نخستین و پایه ای ترین ضلع این معرفت، علم دقیق یهود به محتوای کتاب های آسمانی خود و هم زمان، آگاهی از تحریف عامدانه آن ها و البته کتمان حقیقت بود. این کتمان به طور مشخص بر پنهان داشتن توصیفات و ویژگی های پیامبر اسلام ﷺ متمرکز بود (فیروزآبادی، بی تا: ۱۴؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۱/۱۵۶). به عبارت دیگر، آنان به خوبی از میراث علمی و معرفتی ای که در اختیار داشتند و آنچه از آن ضایع کرده بودند، آگاهی داشتند (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹). این آگاهی از خیانت به متن مقدس، شالوده بحران را تشکیل می داد.

۲. ضلع دوم یعنی معرفت به حقایق پیامبر اسلام ﷺ، نتیجه مستقیم دسترسی به کتاب های آسمانی بود. مفسران تأکید دارند که آنان پیامبر اسلام را حق می دانستند و به صدق رسالت او یقین داشتند (زجاج، ۱۴۰۸: ۱/۱۷۷). چنین شناختی بود که انکار و کفرورزی آنان را از خطایی شناختی به انتخابی آگاهانه و عنادآمیز تبدیل می کرد (واحدی، ۱۴۳۰: ۳/۱۶۶؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۱/۱۱۹).

۳. ضلع سوم و بحران زای این معرفت، یقین قطعی به سرنوشت شوم اخروی به عنوان پیامد مستقیم دو معرفت پیشین است. از آنجاکه آنان به معاد و جزای اعمال ایمان داشتند و در عین حال از گناهان و خیانت معرفتی خود آگاه بودند، به طور قطع می دانستند که سرنوشتی جز آتش و عذاب دردناک در انتظارشان نیست (زجاج، ۱۴۰۸: ۱/ ۱۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۲۳؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۱۶۶/ ۳). این علم به «خزری و هوان طویل» در آخرت، علت اصلی اکراه آنان از مرگ بود (طبری، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۳۹). بدین سان آگاهی از سرنوشت محتوم خویش وضعیّت آنان را از مشرکان که به معاد باور نداشتند، به مراتب غم انگیزتر می ساخت. در واقع حرص فزاینده یهود به زندگی، به طور دقیق از همین نقطه نشئت می گرفت؛ زیرا آنان برخلاف مشرکان که به آخرت بی اعتقاد بودند و رسیدن به خواسته های دنیوی نهایت آرزویشان بود، به رغم علم به حقانیت معاد و یقین به جایگاه خود در آن، با همه وجود به حیات ناپایدار دنیوی می چسبیدند تا مواجهه با عذاب محتوم را به تعویق اندازند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/ ۶۰۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/ ۳۵۵). بنابراین این علم آنان به عاقبتشان بود که به موتور محرک حرص بر حیات تبدیل شد و پارادوکس اصلی را صورت بندی کرد؛ یعنی معرفت به جای اینکه رهایی بخش باشد، به منشأ بحرانی تبدیل شد که تنها راه گریز موقت از آن پناه بردن به وسیله دفاعی «حرص بر بقا» بود.

۲-۴. مؤلفه دوم: نشانه شناسی «حرص بر بقا»

در پیوند با معرفت بحران زای، حرص بر بقا نیز در گفتمان تفسیری نه به عنوان یک میل غریزی و طبیعی، بلکه به مثابه عارضه ای آسیب شناختی با دو نشانه یا دالّ کلیدی در متن قرآن صورت بندی می شود. دو نشانه یاد شده که عبارتند از «حیات حدّ اقلی» و «بقای حدّ اکثری»، در یک تقابل مفهومی، ماهیت غیرعادی این میل را آشکار می سازند. نخستین دالّ یاد شده کاربرد واژه «حیاء» به صورت نکره (ناشناس) است. مفسران متعدّدی این تنکیر را تنکیر تحقیر دانسته اند؛ به این معنا که آنان نه طالب یک زندگی

باکرامت، بلکه حریص بر هر حالتی هستند که صرفاً نام حیات بر آن اطلاق شود (رضا، ۱۴۱۴/۱:۳۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۱:۲۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶/۲:۶۹). این طلب، به تعبیر برخی، میل به «حیات کرم‌ها یا حشرات» است (قطب، ۱۴۲۵/۱:۹۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶/۲:۶۴۲)؛ حیاتی که در آن هیچ ارزشی جز نفس کشیدن مطرح نیست و حتی اگر پراز بؤس و شقاوت باشد، بر مواجهه با حقیقت مرگ ترجیح داده می‌شود (رضا، ۱۴۱۴/۱:۳۹۰).

دالّ دوم که در تقابل با کیفیت نازل حیات قرار می‌گیرد، آرزوی کمیّت حدّاکثری و اغراق‌آمیز آن، یعنی «الف سنه» است. این عدد در سنت تفسیری یک بازه زمانی واقعی قلمداد نمی‌شود؛ بلکه نمادی از گریز حدّاکثری و کنایه‌ای از طولانی‌ترین عمر ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱:۲۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱/۱:۳۰۴). مفسران گفته‌اند که «الف» در فرهنگ عرب روزگار نزول، نهایت عدد و مثالی برای بیان مبالغه در کثرت بوده است (مراغی، بی‌تا: ۱۷۴/۱؛ رضا، ۱۴۱۴/۱:۳۹۱؛ شعراوی، ۱۹۹۱/۱:۴۷۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲/۱:۱۸۲). بنابراین آرزوی هزار سال زیستن نمایانگر تلاش برای به تعویق انداختن بی‌پایان رویارویی با عذاب است؛ گویی آنان دورترین افق زمانی قابل تصوّر را برای فرار خود طلب می‌کرده‌اند. برخی نیز ریشه این عدد را به فرهنگ ایرانی و تحیت مجوس خطاب به پادشاهان خود، یعنی «هزار سال بزی»، بازگردانده‌اند (زجاج، ۱۴۰۸/۱:۱۷۷؛ طبری، ۱۴۱۲/۱:۳۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷/۱:۱۶۸). این معامله متناقض‌نما، یعنی پذیرش پست‌ترین کیفیت زندگی در ازای طولانی‌ترین مدّت ممکن، به بهترین شکل، ماهیت بیمارگونه و دفاعی این حرص را نشان می‌دهد.

۵. سبب‌شناسی^۱ و کارکردشناسی مکانیزم دفاعی؛ تحلیل حرص به مثابه راهبرد اجتناب

پس از صورت‌بندی پدیده و نشانه‌های آن، اینک تحلیل وارد مرحله‌ای عمیق‌تر، یعنی سبب‌شناسی و کارکردشناسی این مکانیزم دفاعی می‌شود. در این بخش، دو پرسش

کلیدی مطرح می‌شود:

۱. این راهبرد اجتناب از چه عاملی و چرا نشئت گرفته است؟
 ۲. چگونه عمل می‌کند و چه پیامدهایی دارد؟
- برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا به سبب‌شناسی پدیده یادشده پرداخته و ریشه‌های روان‌شناختی آن در گریز از اضطراب معرفت بررسی می‌شود.

۱-۵. سبب‌شناسی مکانیزم؛ گریز از اضطراب معرفت

در گفتمان تفسیری، حرص بر حیات نه یک انتخاب عقلانی یا میل طبیعی، بلکه راهبردی اجتنابی برای مدیریت اضطراب غیرقابل تحملی است که از دل معرفت پیش‌گفته برمی‌خیزد. بهترین مدل برای تبیین این فرار روان‌شناختی، در استعاره عمیق عبدالکریم قشیری دیده می‌شود که وضعیت این افراد را به «عبد آبق» (برده فراری) تشبیه کرده که به هیچ‌وجه تمایلی به بازگشت نزد مولای خود ندارد (قشیری، ۲۰۰۰: ۱/۱۰۸).

استعاره یادشده یک چارچوب تحلیلی دقیق برای فهم این مکانیزم فراهم می‌کند. در این مدل، عبد آبق همان سوژه‌ای است که بار سنگین معرفت بحران‌زا را بر دوش می‌کشد. او از حقیقت گناهان خود (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۱۸۲)، خیانت به میثاق الهی و سرنوشت محتوم و شرم‌آورش در آخرت (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹) آگاه است.

«مولا» (السَّيِّد) خداوند است که فرد باید پس از مرگ با او و با حقیقت اعمالش روبه‌رو شود. بازگشت نیز خودِ مرگ است؛ لحظه پایان فرار و آغاز حسابرسی. بنابراین حرص بر حیات در این چارچوب، بعینه همان عمل فرار است که نه از دشمنی خارجی؛ بلکه برای گریز از پیامدهای اعمال و عذاب موعود صورت می‌گیرد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲/۱۲۹).

از این دیدگاه، دنیا و طول عمر به پناهگاهی برای این برده فراری تبدیل می‌شود که اگرچه می‌داند ابدی نیست، هر لحظه ماندن در آن را بر بازگشت به نزد مولا ترجیح می‌دهد. بدین سان او حاضر است به هر نوع زندگی پست و بی‌ارزشی تن دردهد؛ البته به شرط اینکه تا حد امکان طولانی باشد (مراغی، بی‌تا: ۱/۱۷۴).

بنابراین سبب‌شناسی^۱ حرص بر بقا در این گفتمان، اضطراب ناشی از معرفت است و حرص به عنوان راهبردی برای اجتناب از این اضطراب عمل می‌کند. اگرچه این مکانیزم به طور موقت فرد را از نظر روانی محافظت می‌کند، سرانجام ناکارآمد و خودویرانگر است؛ زیرا چنان‌که تحلیل خواهد شد، خود بر سنگینی جرم و شدت عذاب نهایی می‌افزاید.

۲-۵. کارکردشناسی مکانیزم؛ تشدید آسیب از طریق «دیگری‌سازی»

تحلیل کارکردی مکانیزم یادشده، با تمرکز بر مقایسه کلیدی یهود با «الذین اُشْرُکُوا»، عمق ناکارآمدی و آسیب پیش‌گفته را بیشتر آشکار می‌کند. این مقایسه صرفاً آرایه‌ای ادبی نیست، بلکه کارکردی دوگانه دارد؛ به این معنا که از سویی، به عنوان یک «معیار تشخیصی» برای سنجش عمق ناکارآمدی عمل می‌کند و از سویی دیگر، چارچوبی از دیگری‌سازی را به کار می‌گیرد تا شدت انحراف سوژه را برجسته سازد. مفسران بزرگی چون زمخشری و فخر رازی تأکید دارند که در این مقایسه، «توییخ عظیمی» نهفته است (زمخشری، ۱۴۰۷/۱/۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰/۳/۶۰۹).

کارکرد تشخیصی این مقایسه بر یک استدلال اولی استوار است و آن این است که گروه «دیگری» یعنی مشرکان، به عنوان مبنای مقایسه در نظر گرفته می‌شود. از آنجاکه مشرکان به آخرت و جزای پس از مرگ باور ندارند و دنیا، به تعبیر مفسران، «بهشت» آنان است، حرص ایشان بر حیات امری قابل پیش‌بینی و تا حدی طبیعی است (همان‌جا)؛ اما زمانی که گروه «عالم» و مدّعی ایمان (اهل کتاب) در این حرص ورزیدن، حریص‌تر از مشرکان ظاهر می‌شوند، این خود به یک نشانه بالینی قدرتمند تبدیل می‌شود. در واقع این حرص مضاعف ثابت می‌کند که وضعیت آنان به مراتب وخیم‌تر است (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶/۱/۱۱۵).

اینجاست که اصل تشخیصی کلیدی، یعنی معرفت آشکار می‌شود که اگر با انکار و گناه همراه شود، نه تنها درمان نمی‌کند، بلکه خود موجب تعمیق و تشدید آسیب می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، علّت حرّیص تر بودن اهل کتاب، علم آنان به این حقیقت است که سرنوشتی جز آتش در انتظارشان نیست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۰۹؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۳/۱۶۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۵). این یقین به عذاب آخرت اضطراب مرگ را در وجود آنان به چنان سطح غیرقابل تحمّلی می‌رساند که واکنش دفاعی حرص بر بقا در آنان بسیار شدیدتر از مشرکانی که از چنین آینده‌ای بی‌خبرند، بروز می‌کند. بنابراین قرآن با قرار دادن این دو گروه در کنار یکدیگر، از «دیگری» (مشرک) به عنوان آینده‌ای استفاده می‌کند تا شدّت بیماری و عمق پارادوکس گروه مدّعی معرفت را به نمایش بگذارد و نشان دهد که چگونه علم می‌تواند به جای عامل رهایی بودن به سوخت موتور یک آسیب روحی - ایمانی تبدیل شود.

۶. نقد و ابطال قرآنی مکانیزم دفاعی؛ واسازی «مغالطه بقا» و منطق «پیامد معکوس»

تحلیل تبارشناختی این پدیده از طریق بررسی نهایی‌ترین مرحله، یعنی شیوه نقد و ابطال آن در خود متن قرآن صورت می‌گیرد. توضیح مطلب اینکه قرآن پس از توصیف و تحلیل روان‌شناختی این راهبرد، در یک فرایند واسازی دومرحله‌ای، بنیان‌های آن را فرومی‌ریزد. گام نخست این ابطال، حمله مستقیم به کارآمدی و اثربخشی راهبرد است. در این بخش نشان داده می‌شود که چگونه قرآن از طریق تحلیل گزاره «عدم زحزحه»، مغالطه بنیادین این مکانیزم را آشکار می‌سازد.

۶-۱. واسازی کارآمدی؛ تحلیل گزاره «عدم زحزحه» و مغالطه بقا

پس از صورت بندی کامل مکانیزم دفاعی حرص بر بقا، متن قرآن در حرکت نهایی خود به نقد، واسازی و ابطال قطعی این راهبرد روانی می‌پردازد. این ابطال از طریق گزاره قاطع ﴿وَمَا هُوَ بِمُزْحِرِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ﴾ صورت می‌گیرد که حکم نهایی قرآن درباره ناکارآمدی مطلق و مغالطه‌آمیز بودن پناه بردن به «طول عمر» برای گریز از عذاب است.

نخستین لایه از این واسازی در تحلیل واژه کلیدی «بِمَرْحَزِهِ» نهفته است. زحزحه در زبان عربی به معنای جابه جا کردن، دور کردن و کنار زدن است (واحدی، ۱۴۳۰: ۱۴۶۶/۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۱۸۲؛ طوسی، بی تا: ۱/۳۶۰). این گزاره به صراحت اعلام می کند که «تعمیر» یا همان آرزوی طول عمر، فاعل عمل زحزحه نیست؛ یعنی هیچ گونه قدرتی برای جابه جا کردن یا دور ساختن فرد از عذاب الهی ندارد. برخی مفسران به نکته ای ظریف تر اشاره کرده اند و آن اینکه انتخاب واژه زحزحه از تعابیری چون «مُبْعَد» (دورکننده) یا «مُنْجِي» (نجات بخش) بلیغ تر است؛ زیرا بر ناتوانی در ایجاد «کمترین و جزئی ترین تأثیر» در دور کردن عذاب دلالت می کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۱۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۶). بدین سان قرآن شالوده منطقی این مکانیزم دفاعی را که بر مغالطه بقا استوار است، فرومی ریزد. این مغالطه بر این فرض باطل مبتنی است که می توان با افزایش فاصله زمانی از مرگ، از قطعیت مکانی عذاب گریخت.

لایه دوم و عمیق تر این ابطال در منطق «پیامد معکوس» نهفته است. مکانیزم دفاعی حرص بر بقا نه تنها ناکارآمد و بی فایده است، بلکه کارکردی معکوس و خودویرانگر دارد. از آنجاکه عبد آبق (برده فراری) از این عمر طولانی برای توبه و اصلاح استفاده نمی کند، هر روز آن به ابزاری برای انباشت بیشتر گناه و در نتیجه، افزایش عذاب تبدیل می شود. به عبارت دقیق تر، طول عمر در بستر گناه، خود عاملی است که او را بیشتر در ورطه عذاب فرومی برد و غرق می کند (بلاغی، بی تا: ۱/۱۱۰). به هررو این راهبرد که برای فرار از عقوبت طراحی شده، به موتور محرک تشدید همان عقوبت بدل می شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲/۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۳۱).

۲-۶. تبیین پیامد معکوس؛ منطق نظارت و تهدید در گزاره «وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»

واسازی قرآنی این مکانیزم دفاعی با گزاره پایانی و قاطع «وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» به اوج خود می رسد. گزاره یادشده خبری ساده نیست؛ بلکه حلقه ای است که زنجیره روان شناختی پیشین را تکمیل و ماهیت خودویرانگری راهبرد حرص بر بقا را به طور قطع

ثابت می‌کند. کارکرد این گزاره، فعال‌سازی منطق نظارت و تهدید است که نشان می‌دهد فرار نه تنها ناممکن، بلکه تشدیدکننده بحران است.

در گفتمان تفسیری، واژه «بصیر» در این سیاق، فراتر از دیدن ظاهری معنا شده و به احاطه کامل خداوند بر تمامی اعمال، نیات و خفایای وجودی سوژه تعبیر می‌شود (طوسی، بی تا: ۱/۳۶۰؛ مراغی، بی تا: ۱/۱۷۴). خداوند نه تنها ناظر اعمال است، بلکه تمامی اعمال را ثبت و ضبط کرده و برای مجازات قطعی محفوظ نگه می‌دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۴۱). بدین سان عبارت یادشده کارکرد وعید و تهدید صریح می‌یابد (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۱۸۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۶۰۱). این تهدید به برده فراری اعلام می‌کند که تمام حرکات او در طول مسیر فرارش تحت نظارت دقیق و همه جانبه مولا قرار دارد و هیچ عملی از دایره این علم و بصیرت خارج نیست.

این نظارت مطلق به طور مستقیم به پیامد معکوس می‌انجامد. از آنجاکه راهبرد دفاعی حرص بر عمر طولانی، فرد را به سوی انباشت بیشتر گناه سوق می‌دهد و خداوند به تمام این گناهان انباشته شده «بصیر» است، خود این مکانیزم به ابزاری برای سنگین تر شدن پرونده فرد و تشدید عذاب نهایی او تبدیل می‌شود.

بدین سان قرآن با آوردن این گزاره پایانی، چرخه پارادوکس را به قرار زیر کامل می‌کند: معرفتی که موجب اضطراب شد، اضطرابی که به حرص بر بقا به عنوان مکانیزمی دفاعی انجامید و حرصی که تحت نظارت مطلق الهی، خود به عامل تشدید عذاب و ویرانی کامل سوژه بدل شد.

نتیجه

تحلیل تبارشناسانه آیه ۹۶ سوره بقره، سازوکار یک تناقض بنیادین ایمانی را آشکار ساخت؛ وضعیتی که در آن، معرفت به جای اینکه عامل رهایی باشد، خود به منشأ آسیبی روانی - معنوی تبدیل می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان داد که ریشه این وضعیتی در یک معرفت بحران‌زا نهفته است و آن علم قطعی به عاقبت گناه و عقوبت است که

البته به جای اینکه به اصلاح بینجامد، اضطرابی غیرقابل تحمّل تولید می‌کند. در واکنش به این اضطراب، حرص بر بقا نه به عنوان میلی طبیعی، بلکه به عنوان مکانیزمی دفاعی فعال می‌شود. کارکرد مکانیزم یادشده اجتناب از مواجهه با حقیقت است. در واقع سوژه گناه کار مانند برده‌ای فراری با چنگ زدن به طول عمر می‌کوشد لحظه حسابرسی را به تعویق اندازد.

نقطه اوج تحلیل، تبیین شیوه‌سازی دومرحله‌ای قرآن است. قرآن، نخست با آوردن گزاره «عدم زحزحه» مغالطه منطقی این راهبرد را افشا می‌کند که طول عمر هیچ تأثیری بر دور ساختن عذاب ندارد. سپس با آوردن گزاره قاطع «وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ» منطق معکوس و خودویرانگر این راهبرد را اثبات می‌کند و توضیح می‌دهد که بقای بیشتر در مسیر گناه و البته تحت نظارت مطلق الهی، صرفاً به انباشت جرم و تشدید عقوبت نهایی می‌انجامد.

بنابراین دستاورد اصلی پژوهش پیش رو صرفاً ارائه تفسیری نو نیست، بلکه ارائه یک مدل تحلیلی - تشخیصی برای فهم آسیب‌شناسی ایمان است. مدل یادشده نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از سطح توصیفات اخلاقی عبور کرد و به ظرفیت‌های پنهان روان‌شناختی، مانند تبدیل معرفت به اضطراب، اضطراب به دفاع و دفاع به خودویرانگری، در پیروی از منطق خردمندانه قرآنی دست یافت.

منابع

۱. قرآن کریم، مترجم: محمد مهدی فولادوند، خطاط: عثمان طه، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۲. آلوسی، محمود بن عبد الله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحریر و التنویر، مؤتسمة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عرفه، محمد بن محمد، تفسیر ابن عرفه، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۸م.
۵. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.

٦. ابن قتیبہ، عبد اللہ بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، دار و مکتبۃ الهلال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
٧. ابو السعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۹۸۳م.
٨. بقاعی، ابراہیم بن عمر، *نظم الدرر فی تناسب الآيات والسور*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ق.
٩. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، مکتبۃ الوجدانی، قم، بی تا.
١٠. بیضاوی، عبد اللہ بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۱۸ق.
١١. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبيان*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۲ق.
١٢. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
١٣. حوی، سعید، *الأساس فی التفسیر*، دار السلام، القاهرة، ۱۴۲۴ق.
١٤. دینوری، عبد اللہ بن محمد، *الواضح فی تفسیر القرآن الكريم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ق.
١٥. رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن حکیم الشہیر بتفسیر المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
١٦. زجاج، ابراہیم بن السری، *معانی القرآن وإعرابه*، تحقیق: عبدالجلیل عبده شلبی، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۸۸م.
١٧. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
١٨. سبزواری نجفی، محمد، *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
١٩. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
٢٠. شعراوی، محمد متولی، *تفسیر الشعراوی*، أخبار الیوم، بیروت، ۱۹۹۱م.
٢١. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
٢٢. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
٢٣. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
٢٤. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
٢٥. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، بی تا.
٢٦. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الكبير*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
٢٧. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
٢٨. فیروزآبادی، مجد الدین محمد، *تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس*، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
٢٩. قاسمی، جمال الدین، *محاسن التأویل*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
٣٠. قشیری، عبد الکریم بن ہوازن، *لطائف الإشارات*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ۲۰۰۰م.
٣١. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
٣٢. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، *زبدة التفاسیر*، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۲۳ق.
٣٣. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۶ق.

٣٤. ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
٣٥. مدرّسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، دار محبّی الحسین، تهران، ١٤١٩ق.
٣٦. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
٣٧. مغنیة، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، دار الکتب الإسلامی، قم، ١٤٢٤ق.
٣٨. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٣ق.
٣٩. مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، قم، ١٤٢١ق.
٤٠. نحاس، احمد بن محمد، *إعراب القرآن*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ١٤٢١ق.
٤١. نسفی، عبد الله بن احمد، *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، دار النفائس، بیروت، ١٤١٦ق.
٤٢. واحدی، ابی الحسن علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، الجزء الثالث، تحقیق: محمد بن عبدالعزیز الخضیری، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، ریاض، ١٤٣٠ق.
٤٣. واحدی، ابی الحسن علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، دار القلم، بیروت، ١٤١٥ق.

بازخوانی آیات موهم نفی معجزه از پیامبر ﷺ براساس تبیین چیستی و چگونگی معجزات اقتراحی

جواد ایروانی^۱

چکیده

در مجموعه‌ای از آیات، به ردّ درخواست مشرکان برای ارائه معجزه اشاره شده است. گروهی این آیات را دلیل بر نفی مطلق معجزات پیامبر ﷺ، از جمله نفی اعجاز قرآن قلمداد کرده‌اند. مفسران در پاسخ، این آیات را ناظر به خصوص معجزات اقتراحی دانسته‌اند. اما در تعریف معجزه اقتراحی و تحلیل آیات مرتبط، نقایص و اشکالات متعددی وجود دارد که پاسخ به شبهه یادشده را مخدوش کرده و خود موجب اشکالات دیگری شده است. پژوهش پیش رو با استفاده از روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی، به نقد و بررسی آرای تفسیری ارائه شده در این باره و تحلیل آیات مرتبط می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هرچند آیات نافی معجزه ناظر به خصوص معجزات اقتراحی است، معجزه اقتراحی فقط به معنای «معجزه درخواستی افراد» نیست؛ اگرچه بسیاری از معجزات درخواستی نیز ارائه شده است. واقعیت این است که منظور از معجزات اقتراحی در این اصطلاح، خواسته‌های متنوع و ماجراجویانه‌ای است که معاندان لجوج، بدون هدف رسیدن به حقیقت، درخواست کرده‌اند و به طبع هیچ‌گونه اثری در هدایت مردم یا اثبات نبوت نداشته است. همچنین براساس نظر مشهور، سنت الهی بر این بوده که پس از ارائه معجزات اقتراحی و تکذیب مردم، عذاب نازل شود و چون نزول عذاب استیصال پس از

بعثت پیامبر ﷺ منتفی است، درخواست معجزات اقتراحی نیز رد شده است. این در حالی است که براساس آیات قرآن، ملازمه‌ای بین ارائه معجزات اقتراحی و نزول عذاب وجود ندارد؛ بلکه ملازمه بین اتمام حجت، با همه عناصر آن، و نزول عذاب برقرار است. تحلیل صحیح این مطلب، افزون بر ارائه پاسخ دقیق به نفی معجزات پیامبر ﷺ، فاقد اشکالاتی خواهد بود که دستاویز مخالفان در تقویت شبهه شده است.

کلیدواژه‌ها: اعجاز، اعجاز قرآن، معجزات اقتراحی، عذاب استیصال.

۱. مقدمه

برخی مدعی شده‌اند طبق گفته خود قرآن، پیامبر ﷺ معجزه نداشته است؛ نه قرآن و نه هیچ معجزه دیگری! (میرباقری، ۱۳۹۸: ۹۳-۹۶) استناد آنان به آیاتی همچون: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً﴾ (انعام/۳۷)؛ و گفتند: چرا معجزه‌ای از سوی پروردگارش بر او نازل نمی‌شود؟ بگو: یقیناً خدا قدرت دارد که معجزه‌ای نازل کند.»

است. پیشینه این شبهه، به قرن‌ها پیش باز می‌گردد و آن‌گونه که از تفسیر طبرسی (سده ششم) و دیگران بر می‌آید، برخی از ملحدان از دیرباز به این آیات استناد کرده‌اند تا ثابت کنند پیامبر اکرم ﷺ هیچ معجزه‌ای نداشته است. چرا که در پاسخ درخواست معجزه^۱، به گفتن جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً﴾ و مانند آن بسنده کرده است! (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۲/۱۲).

در پاسخ به شبهه، مشهور مفسران و قرآن‌پژوهان دو نکته را بیان کرده‌اند: نخست این که آیات نفی اعجاز، ناظر به خصوص معجزات اقتراحی است. دوم این که سنت الهی بر این بوده که در صورت ارائه معجزات اقتراحی، عذاب نازل کند، و از آنجا که بنا بر نزول

۱. ناگفته پیداست که مقصود از «آیه» در اینجا آیات قرآن نیست؛ چراکه آیات قرآن به صورت مرتب نازل می‌شده و مشرکان خود شاهد این امر بوده‌اند. گویی معجزه قرآن حس تنوع‌طلبی و ماجراجویی‌شان را اشباع نمی‌کرده (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۰/۷) و آنان درخواست معجزه‌ای حسّی همچون معجزات پیامبران پیشین داشته‌اند: ﴿فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ﴾ (انبیاء/۵).

عذاب بر امت پیامبر ﷺ نبوده، معجزات اقتراحی نیز ارائه نشده است. لیک این دو پاسخ، نقص‌ها و اشکالات متعددی داشته که خود خاستگاه شبهات و سؤالات دیگر شده است. همچنین، مفسران در تفسیر آیات مرتبط با این موضوع، مطالب غیر دقیق و ناستواری را بیان کرده‌اند که خود دستمایه تقویت شبهه توسط برخی از مخالفان اعجاز پیامبر ﷺ در عصر حاضر شده است. این تحقیق درصدد است تا ضمن نقد آرای مفسران در این باره، به ارائه پاسخی استوار و تحلیل قابل دفاع از آیات مرتبط پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

سیاری از مفسران، ضمن تفسیر آیات مورد بحث، به پاسخ اجمالی شبهه «نفی معجزات پیامبر ﷺ به وسیله قرآن» پرداخته‌اند؛ اما چنان‌که آمد، پاسخ‌ها ناقص و خود منشأ بروز اشکالات متعددی است. در پژوهش‌هایی نیز به تبیین معجزات پیامبر ﷺ پرداخته شده است؛ از جمله:

- در مقاله «معجزات و کرامات پیامبر اعظم ﷺ» از کریمی (۱۳۸۵)، کارهای خارق‌العاده پیامبر اعظم به سه گونه تقسیم شده است: ۱. برای اثبات نبوت حضرت ﷺ، مانند: قرآن کریم، شق القمر و شهادت حیوانات. ۲. کرامات، مانند: معراج، انداختن رعب در دل دشمنان و اخبار از غیب. ۳. گونه‌ای نیز مربوط به پیش از بعثت و برای ایجاد زمینه بعثت که «ارهاص» نام دارد؛ مانند: حرکت ابر بالای سر حضرت ﷺ برای سایه افکندن.

با این همه در موضوع پژوهش پیش رو پژوهشی مشاهده نشد.

۳. مسلم بودن معجزات پیامبر ﷺ

ابتدا باید به این واقعیت توجه کرد که معجزات پیامبر ﷺ، جدا از خود قرآن، از مسلمات تاریخ است و روایات دال بر ظهور آن‌ها در حدّ تواتر (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۲۰/۵). معجزات رسول خدا ﷺ پیش از همه، ریشه قرآنی دارد؛ برای نمونه قرآن

سیر رسول خدا ﷺ از مسجد الحرام به مسجد الاقصی را بیان کرده^۱ که به طبع اعجاز است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» (اسراء/۱). همچنین در آیه «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ» (قمر/۲)، تردیدی وجود ندارد که مقصود از «آیه» معجزه است و فعل «يَرَوْا» (بینند) شاهد آن (خوئی، ۱۴۱۸: ۱۱۸). در واقع معجزه‌ای که مشرکان آن را «می بینند»؛ اما نمی پذیرند و سحر می خوانند. این معجزه مصداقش هرچه بوده باشد، دلیل قاطعی بر ردّ ادعای ارائه نکردن معجزه از سوی پیامبر ﷺ است.

افزون بر این می توان به آیه ۱۲۴ سوره انعام استناد کرد: «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ». طبرسی درباره این آیه می گوید: یعنی هرگاه نشانه معجزه‌ای نزد آنان آید که بر توحید و صدق نبوت پیامبر ﷺ دلالت کند، گویند هرگز آن را

۱. از نگاه بسیاری از مفسران، شق القمر معجزه دیگر پیامبر ﷺ است که در قرآن آمده: «أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ» (قمر/۱-۲). روایت شکافتن ماه به اشاره پیامبر ﷺ در پی درخواست مشرکان را گروه فراوانی از صحابه نقل کرده‌اند؛ از این رو بین مفسران شهرت بسیار زیادی یافته؛ چنان که طبرسی می گوید: به مخالفت عده‌ای معدود اعتنا نمی شود و مفسران بر آن اجماع دارند. او و مفسران دیگری به شبهاتی درباره این معجزه، به طور خاص شبهه عدم اشتها آن در تاریخ، چنین پاسخ داده‌اند که بسیاری از مردم شب‌ها خواب‌اند و احتمال ابری بودن آسمان در بسیاری از مناطق وجود دارد. دومین آیه سوره نیز که در آن از روی گردانی مشرکان از معجزه سخن به میان آمده، می تواند مؤید این دیدگاه باشد؛ چراکه اگر ناظر به حوادث قیامت می بود، اعراض و سحر خواندن آن معنا نداشت (طبرسی، ۱۳۷۲/۹: ۲۸۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰/۲۹: ۲۸۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۵۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۹/۲۳). اما دیدگاه تفسیری دیگری وجود دارد که براساس آن، انشقاق قمر در آیه ناظر به حوادث پایان جهان و آغاز قیامت است؛ چراکه از سویی در کنار «أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ» آمده و از سوی دیگر، اگر چنین پدیده‌ای روی داده بود، به طور حتم شمار زیادی از مردم آن را می دیدند و از معجزات متواتر و مسلم به شمار می آمد؛ حال آنکه روایات آن از خبر واحد فراتر نمی رود (مراغی، بی تا: ۷۷/۲۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/۱۹۰-۱۸۹). به علت این اختلاف و مخالفت حداقلی، این نمونه در متن پژوهش مورد استناد قرار نگرفت.

تصدیق نمی‌کنیم تا اینکه معجزه‌ای مانند آنچه به پیامبران خدا داده شد، به خود ما اعطا شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۵۹؛ همچنین بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۱۳۵-۱۳۶).
 براین اساس در اینجا مقصود از «آیه» معجزه است و نه آیه قرآن؛ چنان که در آیات متعدد مربوط به معجزات پیامبران نیز به همین معنا آمده است. شاهد این معنا در آیه مورد بحث فعل «جاءتْهُمْ» (نزد آنان آید) است؛ چراکه برای «آیه قرآن» عبارت «خوانده یا تلاوت می‌شود» و یا «نازل می‌شود» (خوئی، ۱۴۱۸: ۱۱۸) مناسب‌تر می‌نماید. در قرآن کریم، آنجا که سخن از ارائه «آیات قرآن» بر مردم است، از فعل «تُثَلَّى» (تلاوت می‌شود) استفاده شده است: «وَإِذَا تُثَلَّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انفال/۳۱). آیاتی که از این فعل در آن‌ها استفاده شده، پرشمارند (مریم/۷۳؛ حج/۷۲؛ قصص/۴۵، ۵۹؛ سبأ/۴۳؛ جاثیه/۲۵؛ احقاف/۷؛ قلم/۱۵؛ مطففین/۱۳). اما جایی که سخن از ارائه معجزات برای مردم است، فعل «جاء» به کار رفته است: «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي نِشْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ * فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (نمل/۱۲-۱۳).

بدین سان در آیه مورد بحث (آیه ۱۲۴ انعام)، به علت استفاده از فعل جاء در عبارت «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ»، به طبع باید منظور از «آیه» معجزه باشد و نه آیه قرآن که نویسنده مخالف اعجاز قرآن به آن باور دارد (میرباقری، ۱۳۹۸: ۱۰۲-۱۰۳).

در کنار قرآن، نهج البلاغه نیز متن معتبر حدیثی‌ای است که معجزه رسول خدا ﷺ را بازگو کرده است: من با آن حضرت ﷺ بودم که سران قریش نزد او آمدند و گفتند: ای محمّد، ... ما از تو معجزه‌ای می‌خواهیم که اگر پاسخ مثبت دهی و به ما ارائه کنی، می‌فهمیم که تو فرستاده‌ی خدایی و اگر انجام ندهی، خواهیم دانست که ساحر و دروغ‌گویی ... این درخت را صدا زن تا با تمام ریشه‌هایش کنده شود و پیش روی تو بایستد ... پیامبر ﷺ فرمود: ای درخت، اگر به خدا و روز واپسین ایمان داری و می‌دانی که من رسول خدا هستم با ریشه‌ها از زمین کنده شو و نزد من آی و به فرمان خدا پیش روی من بایست. سوگند به خدایی که او را به حق مبعوث کرد، درخت از ریشه‌هایش

کنده شد و حرکت کرد درحالی که طنین شدیدی داشت و صدایی چون صدای بال پرندگان از آن برخاست و در برابر رسول خدا ﷺ قرار گرفت ... ولی آن گروه همگی گفتند او ساحری دروغ‌گوست که سحری شگفت‌آور و ماهرانه دارد (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).^۱

درباره معجزه بودن قرآن نیز دلایل قرآنی آن مشهود است؛ چنان‌که در آیات متعدد تحدی به قرآن، آشکارا بر معجزه بودن این کتاب مقدس تصریح شده است؛ از جمله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء/۸۸)؛ بگو: قطعاً اگر جن و انس گرد آیند که مانند این قرآن را بیاورند، نمی‌توانند مانندش را بیاورند و اگرچه پشتیبان یکدیگر باشند.

بدین سان جای بسی شگفتی است که نویسنده‌ای مسلمان و اهل تحقیق و پژوهش مدعی است که «طبق گفته خود قرآن، پیامبر ﷺ معجزه نداشته است؛ نه قرآن و نه هیچ معجزه دیگری» (میرباقری، ۱۳۹۸: ۹۳-۹۶). وی در این ادعا به آیات مربوط به رد معجزات پیشنهادی کفار استناد کرده که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۴. معجزات ابتدایی و اقتراحی؛ نقص تعریف مشهور از معجزه اقتراحی

مفسران به تصریح یا اشاره معجزات را دو بخش کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۲۶/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۴۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۵۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۲/۱۱۸؛ مراغی، بی‌تا: ۱۱۶/۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۱۸۴؛ قطب، ۱۴۱۲: ۲/۱۰۸۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۷/۳۸۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/۷۰؛ خوئی، ۱۴۱۸: ۱۰۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۹/۴۱) و

۱. گزارش این معجزه به نهج البلاغه منحصر نیست. ابن‌ابی‌الحدید روایات آن را فراوان و در حدّ استفاضه می‌داند و می‌گوید: بیهقی در دلائل النبوه داستان درخت را آورده و محمد بن اسحاق در کتاب السیر و المغازی به گونه دیگری آن را ذکر کرده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۱۳/۲۱۴). علامه تستری نیز می‌نویسد: ابن‌اثیر در الكامل و اسد الغابه، بلاذری در انساب الاشراف و کراجکی در کنز الفوائد معجزه درخت را به اختصار گزارش کرده‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۹: ۷/۵۱۷-۵۱۸؛ همچنین بنگرید به: کراجکی، ۱۴۱۰: ۱/۲۱۱).

چنان‌که در ادامه خواهد آمد، اساس پاسخ به شبهه را بر این تقسیم نهاده‌اند:

۱. معجزات غیراقتراحی: معجزاتی که پیامبر برای اثبات دعوی نبوت خود و رفع شبهه از حقیقت جویان یا اتمام حجت بر مردم ارائه کرده است. اگرچه عموم مفسران، نامی بر این نوع از معجزه نهاده‌اند، برخی از آن به «معجزه ابتدایی» تعبیر کرده‌اند (خوئی، ۱۳۸۲: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱). از آنجا که طبق نظر مشهور، این نوع معجزه «ابتدائاً» و بدون درخواست ارائه شده، این تسمیه می‌تواند تسمیه استواری باشد؛ با این‌همه می‌توان عنوان «احتجاجی» را نیز برای آن به کار برد.

۲. معجزات اقتراحی؛ معجزات درخواستی کفار: اقتراح در اصل از ریشه «قَرَح» به معنی جراحت (زمخسری، ۱۹۷۹: ۴۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۵۷/۲) و اثر جراحت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۵) است و «ابتداع» به انجام کاری یا گفتن مطلبی بدون سابقه معنا شده؛ چنان‌که عرب گوید: «اِقْتَرَحْتُ الْجَمَلَ؛ سواری بر شتر را برای نخستین بار آغاز کردم» و «اِقْتَرَحْتُ بِنْرًا؛ آبی تازه از چاه بیرون آوردم» (زمخسری، ۱۹۷۹: ۵۰۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۵۸/۲). بر این اساس به مکان جمع شدن آب چاه «قریحه» اطلاق شده و سپس از همین معنا «قریحه انسان» (ذوق و استعداد) استعاره شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۶). از این رو اقتراحی را «پیشنهادی» ترجمه می‌کنند (برای نمونه بنگرید به: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۲/۱۶۹، ۱۳/۳۶۰) تا نشان دهند که این نوع از معجزه بدون سابقه بوده و به پیشنهاد و درخواست مردم انجام شده است.

آنچه مشهور مفسران در تقسیم معجزات به اقتراحی و غیراقتراحی گفته‌اند، مستند و قابل دفاع است؛ اما تعریف «معجزات اقتراحی» به بازنگری و تدقیق نیازمند است. در واقع معجزات اقتراحی صرفاً درخواستی^۱ نیستند؛ بلکه در این اصطلاح، خواسته‌های

۱. نمونه‌هایی از معجزات درخواستی: «قَالَ إِنْ كُنْتُ جِئْتُ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتُ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْفَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ» (اعراف / ۱۰۶-۱۰۷) و «مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتُ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا

متنوع و ماجراجویانه‌ای را شامل می‌شوند که معاندان لجوج، بدون هدف رسیدن به حقیقت، درخواست کرده‌اند. به دیگر سخن، معجزه اقتراحی غیرقابل اعتنا درخواست انجام کاری خارق‌العاده از سوی کفار است که هیچ تأثیری در هدایت درخواست‌کنندگان یا اتمام حجت بر آنان و دیگران نداشته باشد. بدیهی است که محل بحث، مفهوم لغوی اقتراح و خدشه در آن نیست؛ بلکه قیود و مؤلفه‌های شکل‌دهنده معجزات اقتراحی منظور است.

به هررو معجزاتی که معاندان لجوج، از سر ماجراجویی، تمسخر و اهدافی غیر از حقیقت جویی از پیامبر درخواست می‌کردند؛ بیشتر فهرست بلندبالایی از درخواست‌های عجیب و غریب و هیجان‌انگیز و گاه نامعقول بود که بر فرض اجابت، به هیچ وجه، به ایمان آنان نمی‌انجامید. آیات متعددی از این حقیقت پرده برمی‌دارند: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (انعام/۱۱۱) و ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ * لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَنْبَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ﴾ (حجر/۱۴-۱۵).

بدیهی است انجام چنین درخواست‌هایی دستگاه الهی پیامبر خدا را به ملعبه دست ماجراجویان تبدیل می‌کرد. آیات فراوانی در قرآن ناظر به این نوع معجزات است؛ از جمله: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتِ عَلَيْنَا كَسَفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِزُفْيِكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (اسراء/۹۰-۹۳).

تعریف ناقص از معجزات اقتراحی باعث شده که یکی از مخالفان اعجاز قرآن این اشکال را مطرح سازد که در بین معجزات غیراقتراحی نیز «موارد درخواستی» وجود داشته است (میرباقری، ۱۳۹۸: ۹۷)؛ حال آنکه درخواستی بودن معجزه، عنصر اساسی و

انحصاری اقتراحی بودن آن نیست. از این رو اگرچه ممکن است ارائه معجزه تأثیری بر فرد یا گروه درخواست کننده نداشته باشد، بر کسانی که نظاره گر ماجرا هستند یا آن را خواهند شنید، اثرگذار خواهد بود؛ یعنی شبهه آنان را برطرف خواهد کرد، مانع ایجاد تشکیک خواهد شد و سرانجام اینکه در اتمام حجت مؤثر خواهد بود؛ چنان که در معجزه عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اتفاق افتاد.

۵. مقصود از «آیه/ معجزه» در آیات نافی آن از سوی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طبق نظر مشهور مفسران، رد درخواست معجزه از سوی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناظر به رد معجزات اقتراحی بوده است (طوسی، بی تا: ۴/۱۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۴۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۵۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۲/۱۱۸؛ مراغی، بی تا: ۷/۱۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۱۸۴؛ قطب، ۱۴۱۲: ۲/۱۰۸۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۷/۳۸۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/۷۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۵/۲۱۸) و نه همه معجزات؛ از جمله قرآن. سیاق و تحلیل این گونه از آیات نیز به روشنی این مطلب را اثبات می کند؛ برای نمونه در آیه **﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾** (انعام/۳۷)، چنان که از سیاق پیداست، گویندگان سخن «تکذیب کنندگان» و «اهل جحود و انکار» بوده اند: **﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾** (انعام/۳۱)، **﴿قَدْ نَعَلِمَ إِنَّهُ لَيَخْرُجُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾** (انعام/۳۳)، **﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾** (انعام/۳۵) و **﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ﴾** (انعام/۳۹).

چنین کسانی حتی اگر بزرگ ترین معجزات و «آیات» را به چشم خود می دیدند، هرگز ایمان نمی آورند. به این معنا در این سوره که به صورت یکجا نازل شده، تصریح شده است: **﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾** (انعام/۱۱۱).

از آیه **﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا﴾**

نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ الْتَّخْوِيفِآ» (اسراء/ ۵۹) نیز نمی توان برداشت کرد که رسول خدا ﷺ هیچ معجزه‌ای ارائه نکرده و حتی قرآن را معجزه نمی دانسته است؛ چراکه این ادعا مبتنی بر این است که «الآیات» را عموم استغراقی بگیریم و سپس چنین معنا کنیم که تکذیب پیشینیان مانع فرستادن همه معجزات شد. این معنا به طور قطع باطل است؛ چراکه ارائه معجزه از سوی رسول خدا ﷺ در تاریخ و سیره و روایات، چنان که پیش از این آمد، به تواتر رسیده و دیگر آیات قرآن نیز بر آن دلالت دارند؛ مانند: (قمر/ ۲؛ انعام/ ۱۲۴). این‌ها شواهدی است که نشان می دهد «الآیات» در آیه مورد بحث ناظر به آن دسته از معجزات اقتراحی است که هیچ تأثیری در «تخویف» سران شرک نداشته است. مفسران برجسته جهان اسلام نیز آیه را ناظر به معجزات اقتراحی دانسته اند (طوسی، بی تا: ۴۹۲/۶؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۶۷۴/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۵۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۰/۲۸۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۵۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۳۴). براین اساس، الف و لام در «الآیات» الف و لام عهد بوده و این واژه به معجزات معهود (معجزات پیشنهادی مشخص) اشاره دارد (خوئی، ۱۴۱۸: ۱۰۷). در شأن نزول آیه نیز چنین آمده که اهل مکه از پیامبر ﷺ درخواست کردند کوه صفا را به طلا تبدیل کند و کوه‌های مکه را جابه‌جا کند تا بتوانند در زمین هموار کشاورزی کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۵۹) و البته در ادامه سوره نیز، معجزات اقتراحی و ماجراجویانه آنان به تفصیل ذکر شده است (اسراء/ ۹۰-۹۳).

نویسنده مخالف اعجاز قرآن با استناد به این قبیل آیات می گوید: در قرآن آیاتی هست که براساس آن‌ها مشرکان از پیامبر ﷺ طلب معجزه می کنند؛ اما پیامبر ﷺ در پاسخ به آن‌ها هیچ اشاره‌ای نمی کند که همین قرآنی که برای شما می خوانم، معجزه است. این در حالی است که اگر قرآن معجزه بود، بهترین پاسخ پیامبر ﷺ حواله دادن مشرکان به این کتاب می بود (میرباقری، ۱۳۹۸: ۹۳-۹۶).

در پاسخ باید گفت که اعجاز قرآن و دیگر معجزات پیامبر ﷺ بیش از هرچیز در خود قرآن ریشه دارد و آیات متعدد، در کنار روایات پرشمار، بر این معنا دلالت دارند.

هنگامی که سران قریش از معارضه با قرآن ناتوان ماندند، از پیامبر ﷺ درخواست

کردند که معجزاتی مانند عصای موسی و ناقه صالح بیاورد. قرآن در آیات ۵۰ و ۵۱ سوره عنکبوت درخواست آنان را بازگو کرده و چنین پاسخ داده است: «وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ» (طوسی، بی تا: ۴/۱۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۴۵۹). در آخرین آیه خداوند می فرماید که «آیا برای آنان کافی نبوده است که ما این کتاب را که [همواره] بر آنان خوانده می شود، بر تو نازل کردیم؟!».

خداوند در آیه دیگری می فرماید: «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْتِلُونَ بِهِ» (انعام/۵۷). «بیینه» یعنی دلیل آشکار و مرجع ضمیر «به» نیز قرآن است. از ظاهر سیاق چنین فهمیده می شود که تکذیب مشرکان به «بیینه» نزد پیامبر ﷺ تعلق گرفته و با ضمیمه شدن عبارت بعدی، مقصود این می شود که آن بیینه ای (قرآن) را که خداوند به من اعطا کرده، شما تکذیب می کنید و آنچه را شما پیشنهاد می دهید، یعنی تعجیل در عذاب، دست من نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/۱۱۴). در آیات دیگری نیز، از معجزات پیامبران به «بیینه» تعبیر شده است: «وَإِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ» (اعراف/۷۳). بنابراین منظور از بیینه در آیه یادشده می تواند همان معجزه قرآن باشد.

اما علت اینکه معاندان، قرآن و نیز دیگر معجزات پیامبر ﷺ را نادیده گرفته و معجزات دیگری طلب می کردند، چنان که آمد، از سر ماجراجویی، لجاج و عناد و البته القای استقلال پیامبر ﷺ در انجام امور خارق العاده به شیوه ساحران بود. گویی آنان چنین وانمود می کردند که قرآن و دیگر معجزات هرگز معجزه نیست و پیامبر ﷺ باید فقط همان معجزات پیامبران پیشین یا موارد مدنظر آنان را بیاورد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۵۲۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۷۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۱۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۲/۱۱۸).

مفرد آمدن واژه «آیه» در برخی از موارد، از جمله در آیه ۳۷ سوره انعام نیز بدین معنا نیست که آنان فقط یک معجزه می خواستند، چراکه در آیات دیگری، مانند آیه ۵۹ سوره

عنکبوت، این واژه به صورت جمع آمده است. در واقع مقصود آنان ارائه معجزه‌ای از معجزات پیشنهادی شان بود که به طبع در صورت اجابت، پی در پی درخواست‌های بعدی را مطرح می‌ساختند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۷/۳۸۷). اما این معاندان نمی‌دانستند که خداوند، در عین قدرت، تابع هوا و هوس آنان نیست: ﴿قُلْ إِنْ اللَّهُ فَادِرٌ عَلَيَّ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (انعام/۳۷).

در آیات دیگری نیز به روشنی مشخص می‌شود که تقاضای معجزه از سوی این دسته از مشرکان، صرفاً بهانه‌جویی‌هایی از سر هوا و هوس بوده که اجابت تمام آن‌ها هیچ وجهی نداشته است: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعِيرٌ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص/۴۸-۵۰)؛ یعنی هرگاه حق را نیز دریابند، گویند چرا مانند آنچه به موسی دادند (عصا، ید بیضا، شکافتن دریا و ...)، به پیامبر ﷺ نداده‌اند؟ قرآن در پاسخ می‌فرماید آیا پیشینیان بهانه‌جو به آنچه به موسی داده شد، کفر نورزیدند؟

آیه ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوْلَمَ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (طه/۱۳۳) درخواست ارائه معجزه از سوی مشرکان مکه را بازگو کرده و در پاسخ می‌فرماید: «آیا دلیلی روشن بر آنچه در کتاب‌های پیشین [آسمانی] است، برای آنان نیامده؟!». اینک باید دید مقصود از این پاسخ چیست؟ «بیینه» به معنی دلیل آشکار و بیانگر است و به طبع آنچه بیانگر محتوای کتاب‌های آسمانی پیشین است، خود قرآن است. به گفته برخی از مفسران، منظور از «بیینه» خود قرآن است که بیانگر حقایق کتاب‌های آسمانی گذشته در سطحی عالی‌تر است. آیه می‌گوید که اینان چرا معجزه می‌طلبند و بهانه‌جویی می‌کنند؟ مگر همین قرآن با این امتیازات بزرگ که حاوی حقایق کتاب‌های آسمانی پیشین است، برای آنان کافی نیست؟ براساس تفسیر دیگری، پیامبر ﷺ، اگرچه درس نخوانده بود، چنان کتاب روشن و آشکاری آورده که محتوای آن با محتوای کتاب‌های آسمانی هماهنگی

دارد و این خود نشانهٔ اعجاز قرآن است. افزون بر این، صفات پیامبر و کتابش با نشانه‌هایی که در کتاب‌های آسمانی پیشین آمده، کاملاً تطبیق می‌کند و این دلیل حقانیت اوست. این دو تفسیر البته با یکدیگر قابل جمع‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۴۴/۱۳؛ همچنین بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۲۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۳/۴).

با این همه برخی از مفسران گفته‌اند: در کتاب‌های آسمانی گذشته چنین آمده بود که پیشینیان پی‌درپی برای آوردن معجزات بهانه‌جویی می‌کردند؛ اما پس از مشاهدهٔ معجزات به کفر و انکار ادامه می‌دادند تا اینکه عذاب شدید دامنشان را می‌گرفت. آیا نمی‌دانند اگر آنان نیز همان راه را بروند، به همان سرنوشت دچار خواهند شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰/۷). طبق این تفسیر، آیه بر نفی ارائهٔ معجزات اقتراحی صحّح گذاشته است؛ اما از آنجاکه آیه، ظهور در این معنا ندارد، باید یک یا چند جمله را در تقدیر گرفت. توضیح مطلب اینکه براساس تفسیر یادشده، مقصود از «بینه» صرف علم و آگاهی به محتوای کتاب‌های پیشین است؛ حال آنکه این واژه مفهومی فراتر دارد. به هر رو بفرض وجود تفاسیر متعدد برای آیه نمی‌توان آن را دلیلی بر نفی معجزات یا نفی اعجاز قرآن پنداشت.

نویسندۀ مخالف اعجاز قرآن این اشکال را مطرح کرده که چرا وقتی «آیه» در این دسته از آیات مطلق است، باید آن را به معجزات اقتراحی محدود و مقید کرد (میرباقری، ۱۳۹۸: ۹۷). پاسخ روشن است و آن وجود دلایل فراوان بر ارائهٔ معجزات از سوی پیامبر ﷺ در آیات و روایات و نیز سیاق آیات نافی ارائهٔ معجزه است که همگی بر تقیید اطلاق «آیه» دلالت دارند. نکته دیگر اینکه، چنان‌که مشخص است، اطلاق آیات به سبب قراین منفصل نیز مقید می‌شود.

۶. دو علت اصلی ردّ معجزات پیشنهادی معاندان

آیات بیانگر ردّ معجزات اقتراحی دو رویکرد عمده دارند که علل ردّ پیشنهاد معاندان را بیان می‌کنند:

۱. بیهوده بودن ارائهٔ معجزات اقتراحی: هدف درخواست‌کنندگان، چنان‌که آمد،

حصول اطمینان از نبوت پیامبر ﷺ و رفع ابهام و شبهه علمی نبود. شماری از آیات تصریح دارند که بر فرض ارائه چنین معجزاتی، معاندان درخواست کننده هرگز ایمان نمی آوردند. افزون بر این اجابت چنین خواسته هایی دستگاه مبتنی بر تعقل و معنویت دعوت و رسالت را به ملعبه دست ماجراجویان تبدیل می کرد و موجب می شد که آنان بتوانند پیامبر ﷺ را به عنوان ساحر بزرگ زمان معرفی کنند.

۲. در نتیجه برآوردن چنین خواسته ای، مشرکان وانمود می کردند که پیامبر ﷺ به اراده و قدرت خود امور خارق العاده را انجام می دهد و آن بزرگوار را در سطح ساحرانی قلمداد می کردند که با خداوند ارتباطی ندارند. آنان باید درک می کردند که ارائه معجزه فقط به خواست و اذن الهی است و پیامبر، به عنوان یک انسان، استقلال در این امر ندارد: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (اسراء/۹۳).

به دو رویکرد یادشده در این آیه اشاره شده است: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۱۰۹).

۷. سنت الهی و نزول عذاب در پی ارائه معجزه اقتراحی و تکذیب آن

بسیاری از مفسران معتقدند که در صورت ارائه معجزات درخواستی (اقتراحی) و تکذیب مردم، سنت الهی بر نازل شدن عذاب بوده است (طوسی، بی تا: ۴/۱۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۴۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۵۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۲/۱۱۸؛ مراغی، بی تا: ۷/۱۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/۷۱-۷۲؛ خوئی، ۱۴۱۸: ۱۰۹؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۷/۳۸۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۵/۲۱۸) و چون پس از بعثت پیامبر ﷺ بنا نبوده که عذاب استیصال نازل شود، معجزات درخواستی کفار نیز ارائه نشده است.

علامه طباطبائی می گوید: معجزه اگر بدون درخواست مردم و ابتدائاً از سوی پیامبری ارائه شود، صرفاً نشانه صدق ادعای آن پیامبر است و محذوری برای مردم ندارد؛ مانند عصای موسی عليه السلام، شفای بیمار و زنده کردن مرده به وسیله عیسی عليه السلام و قرآن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. ایشان سخن خود را چنین ادامه می دهد، اما اگر معجزه به پیشنهاد مردم باشد و

مردم پس از معجزه ایمان نیاوردند، سنت الهی بر نزول عذاب جاری خواهد شد؛ چنان که آیات متعددی بر این معنا دلالت دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۱/۷-۷۲): «وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ» (انعام/ ۸)، «وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثُمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيلًا» (اسراء/ ۵۹) و «قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ» (انعام/ ۵۸).

۷-۱. نقد و بررسی

این دیدگاه تفسیری به اطلاق خود، چند اشکال دارد:

۱. برخی از معجزات درخواستی تکذیب شدند؛ ولی عذابی نازل نشد؛ برای نمونه معجزه عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَام. این معجزه همچون معجزه ناقه صالح به درخواست مردم بود؛ با این تفاوت که عذابی در پی نداشت: «قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ» (اعراف/ ۱۰۶-۱۰۷) و «مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ» (شعراء/ ۱۵۴-۱۵۵). البته در هر دو مورد، نوع معجزه از سوی مردم مشخص نشده بود.

۲. موارد متعددی از نقض سنت الهی ادعا شده وجود دارد. علامه طباطبائی خود جای دیگری به برخی از آن‌ها تصریح کرده است؛ برای نمونه ذیل آیات «اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ» (قمر/ ۱-۲). براساس نظر ایشان، آیه نخست به معجزه شق القمر اشاره دارد که پس از درخواست مشرکان مکه، خداوند آن را بر دست پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاری کرد. روایات در این باره در حد استفاضه است و چنان که گفته شده، اهل حدیث و مفسران بر وقوع آن اتفاق نظر دارند. علامه سپس با رد دیدگاه‌های دیگر در تفسیر این آیات، سیاق آیه دوم را روشن‌ترین شاهد بر وقوع این معجزه برای دلالت بر حقانیت و صداقت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۵۵-۵۶). روشن است که طبق سخن علامه، این معجزه به درخواست مشرکان بوده و پس از تکذیب آنان، عذابی نازل نشده است.

مورد دیگر نقض، معجزه حرکت دادن درخت است که در نهج البلاغه آمده است. سید قطب گویا برای پاسخ به موارد نقض، از جمله شق القمر می گوید: قرآن ارائه کارهای خارق العاده از نوع معجزات پیشینیان به وسیله پیامبر ﷺ را نفی کرده و همه را به معجزه قرآن ارجاع داده؛ اما امور خارق العاده ای که طبق روایات صحیحه، از پیامبر ﷺ صادر شده، اگر کسی از سوی خداوند برای بنده اش بوده است و نه دلیلی برای اثبات رسالت (قطب، ۱۴۱۲: ۶/۳۴۲۷).

این توجیه چندان استوار نیست؛ چراکه در روایات مورد اشاره، مانند روایات مستفیضه معجزه شق القمر و معجزه حرکت درخت، درخواست مشرکان معجزه ای برای اثبات صدق ادعای پیامبر ﷺ بود.

اصولاً در قرآن کریم، موردی پیدا نمی شود که نزول عذاب مترتب بر تکذیب معجزه درخواست شده باشد. عذاب استیصال در قرآن برای این اقوام ذکر شده است:

- فرعون و فرعونیان: از حضرت موسی عليه السلام در طول سالیان دراز، معجزات متعددی ظاهر شد که در مجموع نه معجزه حسی بزرگ بود؛ اما به رغم تکذیب فرعونیان، عذابی فوری نازل نشد تا اینکه آنان پس از گذشت سالیان متمادی اصرار بر تکذیب آیات الهی و استکبار و استضعاف بنی اسرائیل به عذاب استیصال دچار شدند: ﴿فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِرَ مِنْ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾ (اسراء/ ۱۰۳) و ﴿فَاتَّبَعْنَا مِنْهُمُ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/ ۱۳۶).

- قوم ثمود: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ ثَمُودَ مِنْ رَبِّكَمْ هَذِهِ نَاقَةٌ اللَّهُ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ

۱. ﴿قَالَ إِنْ كُنْتُمْ حِثٌّ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ﴾ (اعراف/ ۱۰۶-۱۰۸)، ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ * فَازْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُفْضَلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾ (اعراف/ ۱۳۲-۱۳۳) و ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْتَأْذَنَّا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ (اسراء/ ۱۰۱).

أَلِيمٌ ﴿اعراف/ ۷۳﴾.

در این آیه، به وضوح نازل شدن عذاب بر آسیب رساندن به شتر مترتب شده است و نه تکذیب معجزه: ﴿لَا تَمْسُوْهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. در واقع عذاب الهی پس از کشته شدن شتر، درخواست تحقق وعده عذاب و تمام شدن مهلت سه روزه با آشکار شدن نشانه‌های عذاب و اصرار قوم بر سرکشی و طغیان، نازل شد: ﴿فَعَقَرُوْهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرٌ مَّكْذُوبٍ﴾ (هود/ ۶۵) و ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ (اعراف/ ۷۷-۷۸).

- قوم عاد: برای پیامبر این قوم، هود، معجزه‌ای در قرآن ذکر نشده و «تندباد کشنده» نازل شده بر آن‌ها عذاب استیصال بوده و نه معجزه‌ای برای ایمان آوردن. طوفان نوح، فروریختن سجّیل بر سر قوم لوط و صاعقه مرگ بار قوم شعیب نیز از این قبیل است. در پی ارائه معجزات از سوی ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام (انبیاء/ ۶۸-۶۹) و عیسی عَلَيْهِ السَّلَام (آل عمران/ ۴۹؛ مائده/ ۱۱۰) و تکذیب معاندان نیز عذابی نازل نشد.

بدین سان چگونه می‌توان گفت که سنت الهی بر نزول عذاب در پی ارائه معجزات اقتراحی بوده است؛ حال آنکه حتی یک نمونه برای اثبات آن نمی‌توان ذکر کرد.

۷-۲. نزول عذاب؛ در پی اتمام حجت و نه ارائه معجزه اقتراحی

مطلب را به گونه دیگری باید تحلیل کرد:

وقوع عذاب استیصال، شرطی اساسی دارد و آن اتمام حجت است؛ به این معنا که حق و حقیقت به طور کامل و بی هیچ ابهامی بر افراد عرضه شود و آنان از سر عناد و استکبار تکذیب کنند. این مهم تنها در صورتی تحقق می‌یابد که پیامبر الهی حقیقت را به صورت رودر رو به مردم عرضه کند، شک و تردید احتمالی‌شان را با ارائه اعجاز برطرف سازد و به آنان مهلت و فرصت کافی برای اندیشیدن و اصلاح عملکرد بدهد. پس از این مراحل که از مجموع آن‌ها با عنوان «اتمام حجت» یاد می‌شود، در صورت «تکذیب» از سر عناد (به انگیزه حفظ منافع و موقعیت، لذت جویی و یا استکبار و طغیان اخلاقی)

عذاب استیصال نازل می شود. تحلیل معجزات پیامبران و نزول عذاب در برخی موارد و عدم نزول عذاب در مواردی دیگر، در همین نکته نهفته است؛ چنان که آیات متعددی بر بخش های این مدعا دلالت دارند؛ از جمله:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء/ ۱۵) و ﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَحْزِي﴾ (طه/ ۱۳۴). در این دو آیه، نزول عذاب بر ارسال رسول متوقف شده است.

﴿وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَافَةٌ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوَهَا تَكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ * فَعَمَّرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾ (هود/ ۶۴-۶۵). این آیات از نمونه آیاتی هستند که نشان می دهند عذاب الهی پس از اتمام حجت، یعنی ارائه معجزه و مهلت دادن نازل شده است.

براساس آیه ۹۸ سوره یونس، قوم یونس به علت ایمان آوردن در مهلت مقرر از عذاب استیصال رهایی یافتند: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ قَرِيبَةً آمَنَتْ فَتَمَّعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾.

در آیات زیر نیز به روشنی معلوم می شود که ارائه بینات به وسیله پیامبران و سپس استکبار، اعراض و تکذیب معاندان، عناصر تعیین کننده در نزول عذاب بوده است: ﴿تِلْكَ الْقَرْيُ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾ (اعراف/ ۱۰۱)، ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ... * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (فصلت/ ۱۵-۱۶)، ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾ (سبا/ ۱۶)، ﴿كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (آل عمران/ ۱۱) و ﴿وَقَوْمِ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ﴾ (فرقان/ ۳۷).

اما درباره امت پیامبر ﷺ، بنا بر نزول عذاب استیصال نبوده است؛ چرا که پیامبر ﷺ رحمت برای همه جهانیان بود و دین او دین خاتم برای بشریت تا پایان دنیا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/ ۱۰۷). افزون بر این، تکذیب عمومی و مستمر از سوی مخاطبان پیامبر ﷺ نیز اتفاق نیفتاد تا مانند قوم نوح، عاد و ثمود زمینه عذاب استیصال فراهم آید.

درواقع مردم عصر پیامبر ﷺ اگرچه در سال‌های ابتدایی دعوت به‌طور کلی رسالت را تکذیب کردند، در سال‌های پایانی گروه‌گروه به اسلام گرویدند: ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (نصر/۲).

قرآن کریم نازل نشدن عذاب استیصال بر مردم عصر پیامبر ﷺ را چنین تعلیل کرده است: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ أَنْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (انفال/۳۲-۳۳). در این آیات به هر دو عامل پیش‌گفته اشاره شده: پیامبر ﷺ، به‌عنوان رسول خاتم و استغفار مردم (بازگشت و توجه عمومی به خدا).

بنابراین ارائه معجزه، خواه به درخواست مردم و خواه ابتدایی، تنها جزئی از فرایند اتمام حجت است و نه همه آن یا علت تامه عذاب استیصال.

۷-۳. چرایی نزول عذاب در صورت آمدن فرشتگان

اما چرا در پی معجزات عصا و ید بیضای موسی علیه السلام برای فرعونیان و تکذیب آنان، و نیز در پی معجزه حرکت درخت از سوی پیامبر ﷺ و موارد مشابه، عذابی نازل نشد؛ حال آنکه براساس آیه مورد استناد علامه و دیگران، یعنی آیه ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ لَكُمْ لَا يَنْظُرُونَ﴾ (انعام/۸)، در صورت فرستادن فرشتگان، نزول عذاب قطعی دانسته شده است؟

درخواست مشرکان مبنی بر آمدن فرشتگان، جای دیگری هم آمده است: ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ (حجر/۷-۸) و ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (فرقان/۷). مشرکان می‌گفتند اگر پیامبر ﷺ راست می‌گوید، چرا فرشتگان نازل نمی‌شوند تا او را بر امر رسالت یاری کنند و نشانه صدق نبوت او باشند؟ قرآن در این دو

مورد تصریح کرده است که فرشتگان جز به حق نازل نمی‌شوند^۱ و در صورت نزول به صورتی که مشرکان نیز ببینند، آنان لحظه‌ای مهلت نخواهند یافت. جالب اینجاست که این تعبیر و تهدید فقط درباره همین درخواست آمده و نه دیگر درخواست‌های معجزه.

بسیاری از مفسران گفته‌اند: در صورت نزول فرشتگان، مهلتی داده نمی‌شود که آنان ایمان بیاورند؛ بلکه، چنان‌که سنت خدا درباره پیشینیان بوده، بی‌درنگ نابود خواهند شد (بغوی، ۱۴۲۰: ۱۱۱/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۴۵/۲؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۰۸/۲؛ مراغی، بی‌تا: ۸۰/۷). به عبارت دیگر عذاب استیصال به علت استمرار کفرشان بعد از دیدن این معجزه نیست. ظاهر آیات نیز همین معنا را می‌رساند: ﴿ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ (انعام/۸) و ﴿وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ (حجر/۸).

اما اگر نزول فرشته برای اتمام حجت باشد، به طبع باید به آنان مهلتی برای ایمان آوردن داده شود. افزون بر این در کدام یک از اقوام پیشین چنین اتفاقی افتاده که پس از نزول فرشتگان یا ارائه هرگونه معجزه اقتراحی، قوم بدون مهلت دادن هلاک شده باشند؟ در جریان معجزات عصا و ید بیضای موسی عليه السلام، زنده شدن مردگان به وسیله عیسی عليه السلام، ناقه صالح و دیگر موارد، همواره به کافران مهلتی برای ایمان آوردن داده شده است. حتی پس از بروز مقدمات عذاب استیصال نیز اگر مردم ایمان می‌آورده‌اند، عذاب برطرف می‌شده است؛ مانند قوم یونس عليه السلام.

۱. درباره عبارت ﴿مَا نُزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (حجر/۸)، مفسران نظرات گوناگونی دارند؛ اما به نظر می‌رسد مقصود آیه این است که ما نازل کردن فرشتگان را «به حق» انجام می‌دهیم و نه به بازیچه. فرشتگان برای انجام امور الهی، مانند ابلاغ وحی، امداد غیبی مجاهدان، نابود کردن مفسدان (مانند قوم لوط) و بشارت به اولیا (مانند بشارت ابراهیم به تولد فرزند) و ... نازل می‌شوند که در آیات متعدد مطرح شده و نه برای اجابت بهانه‌جویی معاندان که ببینند و باز هم ایمان نیاورند. اعجاز نیز بازیچه نیست که جنبه اقتراحی داشته باشد؛ بلکه برای اثبات حق است و این امر به قدر کافی بر آنان که خواهان حق‌اند ثابت شده؛ چراکه پیامبر ﷺ با در دست داشتن این قرآن و اعجازهای دیگر، حقانیت رسالت خود را اثبات کرده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۱/۱۵).

بسیاری نیز تصریح کرده‌اند که مشرکان در صورت ایمان نیاوردن پس از نزول فرشتگان، هلاک می‌شدند؛ چنان‌که دربارهٔ همهٔ معجزات اقتراحی در گذشته چنین بود؛ اما از آنجاکه بنا بر نزول عذاب استیصال بر مشرکان عهد رسالت نبود، درخواست آنان اجابت نمی‌شد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۸۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۱/۷-۷۲، ۱۲/۹۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۶۱/۵-۱۶۰؛ رشید رضا،^۱ ۱۴۱۴: ۷/۳۱۴؛ قاسمی،^۲ ۱۴۱۸: ۴/۳۱۸؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۱۴۱/۴).

گویا اشکال یادشده برخی از مفسران را بر آن داشته تا ملازمه بین نزول فرشتگان و نزول آنی عذاب را سرّی الهی بدانند که باید دربارهٔ آن سکوت کرد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۱۶۴)، یا درخواست‌کنندگان در صورت مشاهدهٔ فرشته به صورت اصلی خود، از هراس و وحشت جانشان را از دست می‌داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۷/۲؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۴/۱۴۲-۱۴۱) یا اینکه اقتراح مشرکان، نزول فرشتگان برای تعجیل در عذاب موعود بوده است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۷). البته وجه اخیر یکی از دو وجهی است که علامه بیان کرده است.

اما باید گفت: ارائهٔ معجزه به خودی خود، چه اقتراحی چه ابتدایی، موجب نزول عذاب نیست؛ بلکه اتمام حجت با همهٔ عناصر و مؤلفه‌های آن نزول عذاب استیصال را حتمی می‌سازد. در این میان، نزول فرشتگان تفاوت عمده‌ای با بسیاری از دیگر معجزات دارد؛ به این معنا که آمدن فرشتگان به صورت قابل مشاهده برای کفار، غیب را به شهود تبدیل می‌کند و زمانی که نبوت جنبهٔ حسّی و شهودی بیابد، در واقع مرحلهٔ اصلی و مهم اتمام حجت محقق شده که در صورت ایمان نیاوردن معاندان، دیگر به آنان امان داده نخواهد شد. بسیاری از مفسران با عبارت‌هایی مانند «الآیة الباهره» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۸۶؛ حائری

۱. اگرچه وی ابتدا تفسیر اوّل را ذکر کرده، سپس در توضیحاتش آن را تغییر داده است.

۲. وی نیز پس از بیان این تفسیر، در شرح آیه می‌گوید: «لا یمهلون بعد نزوله طرفه عین، فضلاً عن أن ینذروا به» که با تفسیر نخست او ناسازگار است.

طهرانی، ۱۳۳۸: ۴/۱۴۰، «تبدیل شدن غیب به شهود» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/۱۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۵/۱۶۰) و «روشن تر و یقینی تر از آن وجود ندارد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۶۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۴/۳۱۸) به این نکته اشاره کرده‌اند.

۴-۷. بررسی دیگر آیات مورد استناد برای نزول عذاب هنگام ارائه معجزات اقتراحی
افزون بر آیه یادشده (آیه ۸ سوره انعام)، علامه طباطبائی به دو آیه دیگر نیز استناد کرده تا نشان دهد که سنت الهی بر نزول عذاب هنگام ارائه معجزه اقتراحی و تکذیب آن بوده است:

۱. ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثُمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ (اسراء/۵۹).

اما آیه صراحتی در این معنا ندارد؛ بلکه صرفاً می‌گوید که تکذیب پیشینیان مانع ارائه معجزات شده است. درواقع اینکه وجه این مانعیت، نزول عذاب در پی تکذیب باشد، تنها یک احتمال است و احتمال دیگر این است که وجه مانعیت لغو بودن این کار بوده است؛ یعنی چون معلوم بوده که اینان نیز مانند پیشینیان ایمان نمی‌آورند، ارائه معجزه کار عبث و بیهوده‌ای بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۳۵۹). به این مطلب در مثال ذکرشده (ناقه صالح) در آیه نیز اشاره شده که ﴿فَظَلَمُوا بِهَا﴾ و نه نزول عذاب. ذیل آیه، یعنی ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ نیز می‌تواند مؤید همین معنا باشد که معجزه صرفاً جنبه تخویف و تهدید دارد و به طبع جایی که این اثر بر آن مترتب نباشد، ارائه آن بیهوده است. اینجا نیز سخنی از نزول عذاب به میان نیامده و تخویف و تهدید، همدار به عذاب آخرت است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۷۴).

۲. ﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْتَبُونَ بِهِ لَقَضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ﴾ (انعام/۵۸).
علامه این آیه را چنین تفسیر کرده است که اگر معجزات اقتراحی شما به دست من بود، با توجه به اینکه هرگاه چنین معجزه‌ای را پیامبری انجام دهد، کار قوم او به پایان می‌رسد، کار بین من و شما هم به پایان رسیده بود؛ یعنی شما ظالمان هلاک می‌شدید و

ما نجات می‌یافتیم (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲۳/۷؛ همچنین بنگرید به: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۷/۱۰). اما در این آیه نیز سخن از ارائه معجزه نیست تا بر نزول عذاب در پی آن دلالت کند؛ بلکه سخن از درخواست تعجیل عذاب (عذاب موعود اخروی) از سوی معاندان است. براساس آیه قبل یعنی آیه «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (انعام/۵۷)، مشرکان از سر عناد و تمسخر یا القای ناتوانی پیامبر یا حتی به طور واقعی، مرتب تقاضا می‌کردند عذابی را که وعده می‌دهی، بیاور: «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ» (حج/۴۷). در اینجا رسول خدا ﷺ بیان می‌دارد که این کار به دست من نیست که اگر در اختیار من بود، کار به انجام می‌رسید. به گفته عموم مفسران، یعنی اگر کار به دست من بود، برای باز کردن راه خدا شما مکذبان معاند را از سر راه برمی‌داشتم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۹/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۱۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۵۵/۷؛ مراغی، بی‌تا: ۱۴۲/۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۹۹/۳).

براساس نظر خوئی، آیات زیر نیز از جمله شواهد نزول عذاب در پی تکذیب معجزات اقتراحی است: «قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (نحل/۲۶) و «كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَآتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (زمر/۲۵).

اما در این آیات، سخنی از معجزات اقتراحی به میان نیامده؛ بلکه تنها از نزول عذاب در پی تکذیب سخن رفته و چنان که گذشت، ناظر به نزول عذاب پس از تکذیب در پی اتمام حجت است.

به آیه «بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَحْلَامٍ بَلِ افْتِرَاءُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ» (انبیاء/۵) و آیات پس از آن نیز برای نزول عذاب در پی معجزات اقتراحی استناد شده است. آنان درخواست کردند پیامبر ﷺ به جای قرآن، معجزه‌ای از جنس معجزه‌هایی که پیامبران گذشته را با آن‌ها فرستادند، بیاورد: «بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ». در آیه بعد می‌فرماید: «مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ» (انبیاء/۶)؛ یعنی تمام شهرها و آبادی‌هایی که پیش از این هلاکشان کردیم، چنین معجزاتی تقاضا کردند؛ ولی هرگز ایمان نیاوردند. آیا اینها

ایمان می‌آورند؟!

براساس نظر برخی از مفسران، آیه دوم اخطار می‌دهد که اگر تقاضای شما برآورده شود و ایمان نیاورید، نابودی شما حتمی است؛ چراکه روحيات و خلق و خوی مشرکان در استکبار و حق‌ناپذیری مانند پیشینیان آن‌هاست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۴/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴/۲۵۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۳/۳۶۰)؛ اما تفسیر روشن‌تری برای این آیه وجود دارد و آن اینکه قرآن در این آیه به ایرادهای ضد و نقیض آنان اشاره می‌کند و می‌گوید که این طرز برخورد با دعوت پیامبران راستین تازگی ندارد؛ بلکه همیشه افراد لجوج به چنین بهانه‌هایی متوسل شده‌اند و سرانجام کارشان نیز چیزی جز کفر و سپس مجازات دردناک الهی نبوده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۳/۳۶۰). سران شرک نیز در برابر معجزه آشکار قرآن و تأثیر خارق‌العاده آن بر افراد، از سر استیصال، به تخریب و برچسب زدن روی آوردند و پس از آنکه مغز متفکر آنان، ولید، تصریح کرد که قرآن نه شعر است و نه کهنات؛ بلکه، با توجه به تأثیر فوق‌العاده اش، «سحر» (مدثر/ ۲۴) است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۵۸۳)، سراسیمه گفتند: «[نه، قرآن سحر نیست] بلکه خواب‌هایی آشفته و پریشان است، [نه] بلکه آن را به دروغ بریافته، [نه] بلکه او شاعر [خیال‌پردازی] است». بدیهی است که اثری از حق‌گویی و حقیقت‌جویی در این سخنان مشاهده نمی‌شود.

نتیجه

آیات نافی معجزه ناظر به خصوص معجزات اقتراحی است. معجزه اقتراحی نیز صرفاً «معجزه درخواستی افراد» نیست؛ بلکه بسیاری از معجزات درخواستی در اقوام پیشین ارائه شده است. در واقع معجزات اقتراحی عبارت‌اند از خواسته‌های متنوع و ماجراجویانه‌ای که معاندان لجوج، بدون هدف رسیدن به حقیقت، درخواست کرده باشند و هیچ اثری در هدایت مردم یا اثبات منصب نبوت نداشته باشد.

براساس آیات قرآن، ملازمه‌ای بین ارائه معجزات اقتراحی و نزول عذاب وجود ندارد؛

بلکه بین اتمام حجت، با همه عناصر آن، و نزول عذاب ملازمه برقرار است؛ یعنی «عرضه حقیقت» از سوی پیامبر الهی به صورت رودررو به مردم، «زدودن ابهام با معجزه در صورت نیاز» و «امهال» برای ایمان آوردن. بنابراین نظر مشهور مبنی بر اینکه سنت الهی بر نزول عذاب در پی ارائه معجزات اقتراحی و تکذیب مردم جاری بوده، محکم و استوار نیست.

نزول عذاب در صورت فرستادن فرشتگان، دلیل یا شاهدهی بر وجود ملازمه میان ارائه معجزه اقتراحی و نزول عذاب نیست؛ بلکه وجه آن این است که آمدن فرشتگان به صورت قابل مشاهده برای کفار، غیب را به شهود تبدیل می‌کند و زمانی که نبوت جنبه حسی و شهودی یافت، مرحله اصلی و مهم اتمام حجت محقق می‌شود که در صورت تداوم عناد، نزول عذاب حتمی و فوری خواهد بود. در آیات دیگری نیز که برای اثبات ملازمه میان ارائه معجزه اقتراحی و نزول عذاب مورد استناد قرار گرفته‌اند، دلالتی بر این معنا وجود ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم (با استفاده از ترجمه حسین انصاریان).
۲. نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن محمد، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ق.
۵. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر بغوی المسمی معالم التنزیل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۷. حائری طهرانی، علی، تفسیر مقتنیات الدرر، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۳۸ش.
۸. خوئی، سید ابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ترجمه هاشم هاشم زاده هریسی و محمد صادق نجمی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش.
۹. خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، دار الثقلین، قم، ۱۴۱۸ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دارالشماسیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۱. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ق.

۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۹م.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاویل فی وجوه التأویل*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۴. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، انتشارات فرهنگی اسلامی، قم، ۱۳۶۵ش.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *التفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، مؤسسه الهادی، قم، ۱۴۱۶ق.
۲۱. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۳. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۴. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۵. کریمی، مصطفی، «معجزات و کرامات پیامبر اعظم ﷺ»، معرفت، شماره ۱۰۸، ۱۳۸۵ش.
۲۶. محلی، جلال الدین محمد بن احمد و جلال الدین سیوطی، *تفسیر الجلالین*، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۲۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، مصر، بی تا.
۲۸. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، دارالکتاب الإسلامی، تهران، ۱۴۲۴ق.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *پیام امام امیرالمؤمنین علیؑ*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۹ش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۳ش.
۳۱. میرباقری، محمد علی، *رساله ای انتقادی در باب اعجاز قرآن*، بی نا، بی جا، ۱۳۹۸ش.

روح القدس و معجزات عیسی؛ پیشنهادی روش شناختی درباره کتاب «پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن»

فرزانه روحانی مشهدی^۱

چکیده

در پژوهش حاضر، برای بهبود روش به کار گرفته شده در کتاب ارزشمند پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن پیشنهادی روش شناختی ارائه می شود. از این رو «تأیید الهی عیسی ﷺ به وسیله روح القدس»، به عنوان یکی از مواهب اختصاصی آن حضرت ﷺ، بر پایه پیامبرشناسی قرآن مورد تحلیل قرار می گیرد تا ضرورت همراه شدن مطالعات تاریخی و در زمانی^۲ قرآن با مطالعات کل نگر^۳ متن این کتاب مقدس، به عنوان یک کل واحد، نشان داده شود. روش پژوهش، استخراج شبکه مفهومی کلمات کلیدی در پیامبرشناسی قرآن، مانند «وحی، روح، امر الهی، ملائکه» و تحلیل منطقی و کشف روابط معنایی در این شبکه است. در نتیجه به کارگیری این روش، یکی از گمانه های نویسندگان کتاب تأیید و تقویت می شود: «شاید بینات نزد عیسی ﷺ با تأیید وی به وسیله روح القدس مرتبط باشد؛ به نحوی که این بینات فقط هنگامی می توانند آخرین توان متقاعدکنندگی و وضوح سخن را شکوفا سازند که با کمک روح دیده شوند. در این صورت، چنین تأییدی در مقایسه با بینات پیامبران عهد عتیق، به معجزات و نشانه ها نیز کیفیتی دیگر می بخشد؛ زیرا آن ها

۱. استادیار گروه سیستم های قرآن، پژوهشکده مطالعات میان رشته ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی.

f_rohani@sbu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۲

2. dia-chronic
3. holistic

در اینجا از ارتباطی ویژه با خدا گواهی می‌دهند که متأثر از روح است و مرجعیت خویش را از او به دست می‌آورند».

کلیدواژه‌ها: عیسی ﷺ در قرآن، روح القدس، بیّنات، فرشتگان، وحی، پیامبرشناسی قرآن.

۱. مقدمه

براساس کتاب پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن، برخوردار از بیّنات و تأیید با روح القدس (بقره/ ۸۷)، کلمه خداوند و مقرب بودن (آل عمران/ ۴۵؛ نساء/ ۱۷۱)، خاص بودن از لحظه لقاح یعنی باروری نطفه به وسیله روح خدا (مائده/ ۱۱۰؛ مریم/ ۱۷-۲۱)، رستاخیز و معراج (مریم/ ۳۳؛ نساء/ ۱۵۸) از مواهب ممتاز عیسی ﷺ در قرآن است که می‌تواند موضوع مشترک جدال احسن میان مسلمانان و مسیحیان باشد. در پژوهش حاضر، موهبت عیسی بن مریم با تعبیر قرآنی «تأیید الهی به وسیله روح القدس» براساس خوانشی جامع و یکپارچه از آیات قرآنی که در شبکه مفهومی روح قرار دارد، تبیین می‌شود (Rohani Mashhadi, 2025).

به عنوان مقدمه ایده اصلی کتاب پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن و روش ویژه و ستودنی نویسندگان آن به طور خلاصه ارائه خواهد شد و سپس ایده اصلی پژوهش حاضر به عنوان پیشنهادی برای بهبود روش کتاب یادشده و تقویت نتایج آن براساس نگاهی جامع به تمام آیات پیامبرشناسی قرآن ارائه می‌شود. پس از این مقدمه، فرضیه‌ای به عنوان مطالعه موردی براساس روش پیشنهادی تبیین می‌شود: «تقویت با روح القدس موهبت ویژه حضرت عیسی ﷺ در قرآن است و این موهبت بی نظیر به معجزات بی نظیر ایشان از نظر وضوح و قدرت اقتناع انجامیده است».

۲. پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن

طبق مقدمه کتاب پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن، یکی از اهداف این کتاب پرداختن به مسیح‌شناسی قرآن به منظور ارائه درک صحیح از قرآن و نشان دادن دستاوردهای بزرگ آن در حوزه هرمنوتیک است (Khorchide and Stosch, 2019: 2).

نویسندگان کتاب از چهار مرحله روش شناختی نوآورانه اصلی استفاده کرده‌اند که هیچ‌کدام پیش‌تر به این شکل در موضوع بازنمایی سیمای حضرت عیسی علیه السلام در قرآن، به کار گرفته نشده است. در پژوهش حاضر، سومین مرحله مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. این مرحله، چنان‌که نویسندگان کتاب نوشته‌اند، عبارت است از خواندن حداقل مهم‌ترین سوره‌های مربوط به حضرت عیسی علیه السلام به شیوه‌ای جامع که به این منظور کوشیده می‌شود ضمن پرهیز از تکه‌تکه کردن رایج قرآن، بر سوره‌های یادشده، به عنوان موجودیت‌های ادبی، تمرکز شود (ibid, 5).

موفقیت نویسندگان کتاب در استفاده از روش بدیعشان، به ویژه در فصل چهارم که آن را محور اصلی کتاب خود دانسته‌اند، ستودنی است. در واقع آنان توانسته‌اند به صورتی روشمند سوره‌های مریم، آل عمران و مائده را در چارچوب یک مطالعه در زمانی مورد خوانشی کل‌نگر قرار دهند و مطالبی درباره حضرت عیسی علیه السلام ارائه دهند که با دیدگاه‌های میانه‌رو اسلامی کاملاً هماهنگ است. با این همه به نظر می‌رسد که امکان بهبود این روش ارزشمند وجود دارد؛ زیرا چنان‌که خود نویسندگان بر ضرورت خوانش کل‌نگر سوره‌های مربوط به حضرت عیسی علیه السلام تأکید کرده‌اند، تأکید بر ضرورت خوانش کل‌نگر آیات مربوط به پیامبرشناسی نیز مهم است.

۳. پیشنهاد خوانش کل‌نگر از قرآن به عنوان مبنایی مؤثر

چنان‌که آمد، پژوهش حاضر در پی بهبود روش کتاب پیامبر دیگر؛ عیسی در قرآن است که هر سوره مربوط به حضرت عیسی علیه السلام را به عنوان یک کل و یک موجودیت ادبی بررسی کرده و توجه ویژه‌ای به سیر تاریخی اندیشه مخاطبان قرآن در آن زمان دارد. پیشنهاد پژوهش، تلفیق روش بدیع این کتاب با مطالعه درون‌متنی پیامبرشناسی براساس مطالعه جامع قرآن، به عنوان یک موجودیت ادبی است. براین اساس خوانش کل‌نگر از آیات مربوط به «روح در پیامبرشناسی قرآن» باید گامی از مراحل روش شناختی نوآورانه باشد؛ زیرا پیش از هرگونه مطالعه تطبیقی، شناسایی اصطلاحات متن ضروری است.

مفاهیم زبانی در یک متن بی شک وابسته به فرهنگ و متأثر از شرایط تاریخی هستند؛ اما نباید از ویژگی‌های مستقل یک متن که باعث مفهوم‌سازی جدید از کلمات می‌شود، غافل شد؛ به ویژه اگر آن متن مانند قرآن با هدف اصلاح فرهنگی ارائه شده باشد. نمونه بارز چنین پژوهش‌هایی، آثار زبان‌شناس مشهور، توشیهیکو ایزوتسو، مانند خدا و انسان در قرآن و مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن هستند. از این رو درک چارچوب نظری حاکم بر تحقیقات معناشناختی، به عنوان نقطه عطف آثار معناشناسی، ضروری است؛ زیرا تغییرات معنایی یک کلمه در ساختارها و روش‌های مختلف قرآنی مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. اگر محقق بتواند ابعاد بیشتری از کلمه را کشف کند، تحلیل به دست آمده عمیق‌تر خواهد بود (ایزوتسو، ۱۳۸۱؛ ۱۳۴: 134). (Sazjini, M et al, 2021). در فرایند مطالعه معناشناختی لازم است توالی هم‌نشینی مجموعه‌ای از کلمات که از نظر معنایی به هم پیوسته‌اند، در نظر گرفته شود. در واقع کلماتی که قبل و بعد از یک کلمه به کار گرفته می‌شوند، از نظر هم‌نشینی با هم مرتبط‌اند و هم‌نشینی، پیوندی بین کلمات مختلف در یک زنجیره گفتمان است (فکوهی، ۱۳۸۷؛ ۱۸۶). در مرحله بعد، محقق به تحلیل یا شناسایی جایگزین کلمه مورد نظر می‌پردازد؛ یعنی کلمات کلیدی‌ای که به جای یکدیگر و البته بدون ایجاد تغییر قابل توجهی در معنای متن، استفاده می‌شوند. به عبارت دیگر، رابطه جانمایی به پیوند بخش‌هایی اشاره دارد که لزوماً به صورت فیزیکی در زنجیره‌ای از گفتمان قرار نگرفته‌اند؛ بلکه در یک زنجیره ذهنی درک می‌شوند و در جایی فراتر از کلمات و جملات وجود دارند (فکوهی، ۱۳۸۷؛ ۱۸۷؛ 135). (Sazjini, M et al, 2021).

در رویکردی مشابه در سنت مفسران، قاعده‌ای تحت عنوان «اصالت حقیقت قرآنی» وجود دارد. طبق این قاعده، اگر کلمه‌ای در قرآن معنای جدیدی پیدا کرده باشد، چنانچه قرینه صارفه‌ای وجود نداشته باشد، می‌توان آن را بر معنای تحت‌اللفظی کلمه ترجیح داد (رجبی، ۱۳۸۳؛ ۶۵).

۴. روح القدس و معجزات عیسی علیه السلام

نویسندگان کتاب این فرضیه را دربارهٔ رابطهٔ بین روح القدس و نشانه‌های واضح مطرح کرده‌اند که شاید روح القدس مسئول وضوح نشانه‌های داده شده به عیسی بوده است؛ بنابراین قدرت اقناع نشانه‌ها و وضوح پیامشان تنها در صورتی می‌توانسته آشکار شود که به کمک روح مشاهده شوند. به عبارت دیگر روح مانع از پنهان کردن حقیقت کامل و آشکار به وسیلهٔ مردم می‌شده است.

به هر رو برای حضرت عیسی علیه السلام نیز وضوح نشانه‌ها با تقویت وی از طریق روح القدس افزایش می‌یافت. این امر به معجزات و نشانه‌ها کیفیتی متفاوت از پیامبران عهد عتیق می‌بخشید؛ زیرا، اینجا و اکنون، آن‌ها گواهی بر یک رابطهٔ ویژه و ناشی از روح با خدا و اقتدار آن حضرت علیه السلام بودند. با این همه چنین افکاری همچنان در حدّ حدس و گمان باقی می‌ماند؛ به ویژه که بازسازی در زمانی نشان می‌دهد که گویندهٔ قرآن بعدها شروع به تغییر اظهارات خود دربارهٔ حضرت عیسی علیه السلام کرده است (Khorchide and Stosch, 2019: 83-84).

به نظر می‌رسد نبود شواهد کافی مطابق با روش شناسی نویسندگان موجب می‌شود که این گزاره در حدّ حدس و گمان باقی بماند؛ اما روش بهبود یافته می‌تواند گزارهٔ یاد شده را با شواهدی که از خوانش کل نگر آیات روح حاصل می‌شود، اثبات کند. این روش سپس باید توضیح دهد که چه چیزی از دمیدن روح در انسان حاصل می‌شود و چگونه با قدرت و دانش یا معجزات او مرتبط است.

تحقیق ارزشمندی دربارهٔ مفهوم روح در قرآن وجود دارد (فقهی زاده و دیگران، ۱۳۹۱)؛ که در پژوهش حاضر، نتایج آن از طریق بررسی شبکهٔ مفهومی این اصطلاح گسترش یافته است. همچنین در مقاله‌ای دربارهٔ ماهیت معجزات براساس قرآن (روحانی مشهدی، ۱۴۰۰)، اشاره‌ای به رابطهٔ روح و معجزات شده که آن نیز در پژوهش حاضر با جزئیات بیشتری از طریق آیات قرآن مستند شده است.

۴-۱. روح القدس در قرآن

ترکیب «روح القدس» چهار بار در قرآن به کار رفته است. سه مورد در سه آیه دربارهٔ این است که خداوند عیسی را به وسیلهٔ روح القدس تقویت کرد (بقره/ ۸۷، ۲۵۳؛ مائده/ ۱۱۰) و مورد چهارم از نزول قرآن از جانب روح القدس بر قلب محمد ﷺ خبر می دهد (نحل/ ۱۰۲). مفسران به طور کلی روح القدس را فرشتهٔ وحی، یعنی جبرئیل دانسته اند؛ زیرا براساس قرآن (بقره/ ۹۷) جبرئیل کسی است که به خواست خداوند قرآن را بر قلب محمد ﷺ نازل کرده و البته در آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ نحل، جبرئیل جانشین روح القدس است: روح القدس آن را به حق از جانب پروردگارت نازل کرده است.

اکنون لازم است رابطهٔ روح القدس با کلمهٔ «روح» و دیگر کلمات کلیدی مرتبط با روح در نبوت شناسی قرآن، مانند ملائکه تحلیل شود.

۴-۱-۱. آیات مشتمل بر واژهٔ «روح» در قرآن

روح در بیست آیه از قرآن به کار رفته است: هفت بار برای عیسی ﷺ، چهار بار برای محمد ﷺ، دو بار برای آدم ﷺ، یک بار برای انسان، دو بار برای پیامبران، یک بار برای مؤمنان و سه بار در سخن از نزول و عروج و قیام روح به همراه ملائکه (جدول شمارهٔ ۱).

۴-۱-۱-۱. نتایج مستقیم

مرور کلی ستون‌های جدول شمارهٔ (۱) این نتایج مستقیم را نشان می دهد: الف) ترکیب کلیدی در آیات حاوی روح نشان می دهد که روح همواره صورت مفرد دارد و منسوب به خداوند و موجودی مقدّس است که از جانب خداوند به او عطا شده است.

نتیجه: روح حقیقتی واحد و همیشه مقدّس است.^۱

۱. برخی از متفکران و مفسران روح را مترادف با نفس دانسته اند. بر پایهٔ فرض دقت قرآن در واژه‌گزینی، معنای دقیق و متمایز دو واژهٔ یادشده از قرآن استخراج شده است. براین اساس وجه تمایز اصلی این

ب) روح در نفس انسان دمیده می‌شود. همچنین روح بر پیامبران نازل می‌شود و مؤمنان را حمایت می‌کند.

نتیجه: روح موضوعی است که مربوط به انسان‌های شایسته است.^۱

ج) تنوع افراد برخوردار از روح الهی نشان می‌دهد که برخورداری از روح دارای مراتب و درجاتی است. مؤید این برداشت، به‌ویژه آیه‌ای است که خداوند در آن نخست خود را «رفعت دهنده درجات» توصیف می‌کند و سپس از امکان بهره‌مندی از روح برای هر بنده شایسته‌ای سخن می‌گوید. نشانه دیگر اینکه گاهی کلمه روح با حرف تعریف «ال» همراه است که حاکی از بهره کامل از حقیقت روح است و گاهی به صورت نکره و با حرف «من» می‌آید که نشان دهنده دسترسی محدود به روح است.

نتیجه: بهره‌مندی از روح دارای مراتب است.^۲

د) در مراتب بهره‌مندی از روح، تعبیر «روح القدس» بیانگر بالاترین مرتبه بهره‌مندی است؛ زیرا فقط برای حضرت عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله به کار رفته است. همچنین قرآن در همان آیه که از رفعت برخی از پیامبران بر برخی دیگر خبر می‌دهد، بلافاصله از برخورداری عیسی علیه السلام از دلایل روشن (بینات) و تأیید به وسیله روح القدس سخن می‌گوید. این امر نشان می‌دهد که عیسی علیه السلام به علت تأیید به وسیله روح القدس، بالاترین سطح را در میان رسولان دارد.

→ دو واژه این است که نفس می‌تواند پلید باشد و به بدی فرمان دهد؛ اما روح موجودی مقدس و منبع الهام الهی است. تفاوت دیگر این است که نفس به طور طبیعی آفریده شده و دارای زوجیت است (روحانی مشهدی، ۱۳۹۹؛ شاکر، ۱۳۷۹).

۱. این برداشت با آن روایاتی که از پنج مرتبه روح انسان سخن می‌گویند و برخورداری از روح القدس را ویژه انبیا و امامان می‌دانند، مطابقت دارد (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۲۷۱).

۲. براساس پژوهشی دیگر، روح حقیقتی واحد با مراتب و درجات مختلف است. توضیح مطلب اینکه کاربردهای مختلف این اصطلاح در قرآن، مانند «الروح، روحنا، روح القدس و روح المؤمن» نشان دهنده مراتب یا اشکال مختلف یک وجود هستند؛ اگرچه همه آن‌ها از یک نوع و از یک حقیقت واحدند (فقهی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

نتیجه: بهره‌مندی از روح القدس بیانگر بالاترین سطح بهره‌مندی از روح است. (ه) روح، هم‌نشینی فراوان با مفهوم قدرت دارد. این مفهوم با کلماتی مانند تأیید، تثبیت، بینات (معجزه: قدرت برتر) نشان داده شده است. بافت متنی نشان می‌دهد که قدرت عبارت است از اثر و نشانه برخورداری از روح؛ برای نمونه خداوند مؤمنان را با روحی از خود قدرت می‌بخشد. در مورد دیگری، خداوند مؤمنان را با نزول قرآن از طریق روح القدس تثبیت و تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد این امر نشان‌دهنده قوت روحی و روانی است؛ یعنی قوت عزم و اراده که ثمره آن قوت جسمانی است.

نتیجه: اثر بهره‌مندی از روح قدرت گرفتن است.^۱

(و) روح، هم‌نشینی فراوانی با مفهوم علم دارد. این مفهوم با کلماتی مانند آیات روشن (معجزات: علم فوق‌العاده)، علم، نبوت (پیشگویی)، هدایت (مبتنی بر معرفت) نشان داده شده است. بافت متنی نشان می‌دهد که معرفت، اثری از بهره‌مندی از روح است؛ برای نمونه وقتی روح بر بندگان شایسته القا می‌شود، آنان به علم می‌رسند و به توانایی نبوت و خبررسانی دست می‌یابند.

نتیجه: اثر بهره‌مندی از روح کسب علم است.^۲

(ز) هم‌نشینی ملائکه با روح در موارد متعدد: اگرچه روح فرشته نیست، همکاری نزدیکی بین آن‌ها وجود دارد؛ به ویژه درباره امر الهی.^۳

۱. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: (روحانی مشهدی، ۱۴۰۰).

۲. روایتی وجود دارد که برخورداری از روح را به دریافت علم و فهم تفسیر می‌کند (کلینی، ۱۳۶۲/۱: ۲۷۴). در روایتی دیگر، از ملکوت الهی به مفهوم قدرت تعبیر می‌شود (همان، ۲۷۳). علامه طباطبایی نیز با استناد به آیات ۸۲ و ۸۳ سوره یس و اینکه روح از امر الهی است (اسراء/۸۵)، مفهوم ملکوت الهی و ارتباط آن با امر الهی را تبیین کرده است.

۳. در روایتی، بر تمایز روح از فرشتگان، به ویژه از جبرئیل تأکید می‌شود و این موافق با ظاهر قرآن (قدر/۴) و البته برخلاف دیدگاه رایج است. همچنین براساس روایتی دیگر، روح از ملکوت است و جایگاه او از فرشتگان بالاتر است (کلینی، ۱۳۶۲/۱: ۲۷۳).

ح) سجده ملائکه بر آدم پس از دمیده شدن روح در او نشان دهنده جایگاه روح است.

نتیجه: روح در سطحی بالاتر از فرشتگان قرار دارد و ملائکه تسلیم روح می شوند.

۲-۱-۱-۴. نتایج استنباطی

تجزیه و تحلیل نتایج مستقیم پیش گفته این نتایج استنباطی را نشان می دهد که اطمینان از درستی و دقت آن ها به تحقیق بیشتر درباره شبکه مفهومی روح در قسمت بعدی نیاز دارد:

ط) با توجه به نکات یادشده در موارد «ج، د، ه، و»، هر چقدر بهره مندی انسان از روح بیشتر باشد، از قوت ذهنی و جسمی بیشتری برخوردار است و انسان بهره مند از روح القدس بیشترین میزان قدرت و علم را داراست.

این امر می تواند دلیل محکمی برای ایده پیشنهادی محققان سوره های مربوط به عیسی عَلَيْهِ السَّلَام با روش مطالعه در زمانی باشد: وضوح نشانه های عیسی با تقویت او از طریق روح القدس بیشتر می شود. این به معجزات و نشانه ها کیفیتی متفاوت از انبیای عهد عتیق می دهد؛ زیرا این معجزات شاهی بر یک ویژگی خاص اند که همان قرابت به خدا بر اثر تأیید به وسیله روح و در نتیجه برخورداری از اختیار و اراده الهی است. ی) می توان نوعی رابطه بین جبرئیل و عالی ترین مرتبه روح، یعنی روح القدس تصور کرد.

نتیجه: جبرئیل نزدیک ترین فرشته به روح القدس است.^۱

۱. قرآن گاه روح القدس و گاه جبرئیل را وحی کننده خود می داند. به نظر می رسد که این دو واسطه نزول حیات (قدرت و علم) از جانب خداوند هستند. به هر رو روح القدس در جایگاهی بالاتر از جبرئیل قرار دارد. در داستان بازپس گیری جان انسان ها نیز گاهی خداوند، گاهی فرشتگان و گاهی فرشته مرگ این کار را انجام می دهد. این سبک بیان نشان دهنده سلسله مراتب انجام مأموریتی است که منشأ آن اراده خداوندست.

جدول شماره (۱): آیات حاوی واژه روح و تعیین کلمات کلیدی هم‌نشین

ردیف	آیه	ترکیب کلیدی	هم‌آیندها	شخص برخوردار
۱	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا كَذِبُكُمْ وَفَرِّقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره/ ۸۷).	روح القدس	تأیید، بیّنات، عیسی، رسول.	عیسی <small>عليه السلام</small>
۲	﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (بقره/ ۲۵۳).	روح القدس	تأیید، بیّنات، عیسی، رسول.	عیسی <small>عليه السلام</small>
۳	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (نساء/ ۱۷۱).	روح منه	کلمه، مریم، القا، رسول، توحید.	عیسی <small>عليه السلام</small>
۴	﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ	روح القدس	تأیید، بیّنات، عیسی، رسول.	عیسی <small>عليه السلام</small>

			الْقُدْسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَيْدِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَيْدِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَيْدِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَيْدِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿مائده/ ۱۱۰﴾.
۵	﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم/ ۱۷).	رُوحَنَا	تمثّل، ارسال، عیسی ﷺ، مریم، بشر.
۶	﴿وَالَّتِي أَحْصَنْتَ فَرْجَهَا فَتَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/ ۹۱).	مِنْ رُوحِنَا	مریم، عیسی، آیت، نفخ.
۷	﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنْتَ فَرْجَهَا فَتَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ (تحریم/ ۱۲).	مِنْ رُوحِنَا	مریم، کلمات.
۸	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۵).	الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي	علم
۹	﴿تَنْزِيلَ بِهِ الرُّوحِ الْأَمِينِ﴾ (شعراء/ ۱۹۳).	رُوحِ الْأَمِينِ	نزل، قرآن.
۱۰	﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ (نحل/ ۲).	بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ	پیامبران، تنزل، ملائکہ.
۱۱	﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى	رُوحِ الْقُدْسِ	نزل، قرآن، تشبیت.

			لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل/ ۱۰۲).
۱۲	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن أَمْرِنَا جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (شوری/ ۵۲).	رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا	وحی، کتاب، ایمان، علم.
۱۳	﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر/ ۱۵).	الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ	القا، درجات، پیامبران، انذار.
۱۴	﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سجده/ ۹).	مِنْ رُوحِهِ	تسویه، نفخ، انسان، علم.
۱۵	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر/ ۲۹).	مِنْ رُوحِي	تسویه، نفخ، انسان، ملائکه.
۱۶	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص/ ۷۲).	مِنْ رُوحِي	تسویه، نفخ، انسان، ملائکه.
۱۷	﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (مجادله/ ۲۲).	بِرُوحٍ مِنْهُ	تأیید، ایمان. مؤمنان
۱۸	﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ	الرُّوحُ إِلَيْهِ	عروج، ملائکه.

			مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿معارج/۴﴾.
۱۹	﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبأ/۳۸).	الروح	قیام، ملائکه.
۲۰	﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر/۴).	- الروح - مِنْ كُلِّ أَمْرٍ القدر.	تنزل، ملائکه،

۲-۱-۴. شبکه مفهومی «روح» در قرآن

چنانچه هم‌آیندهای روح و مفاهیم حاصل از هم‌آیندی، با ملاحظه روابط جانیشینی برای این هم‌آیندها، استخراج شود، جدول شماره (۲) به دست می‌آید.

جدول شماره (۲): هم‌آیندهای کلیدی و مفاهیم حاصل از آنها

نوع	هم‌نشین	جانشین	مفهوم	قراین مفهومی	سوره
فعل	وحی		نبوت	وحی روح	(شوری/۵۲)
فعل	وحی	القا	افاضه علم	انذار، نبوت	(نحل/۲)
فعل	وحی	نفخ	افاضه علم	سمع و بصرو افئده	(سجده/۹)
فعل	وحی	تأیید	افاضه قدرت	بیانات	(بقره/۸۷)
فعل	وحی	الهام	افاضه علم	الهام فجور و تقوا	(شمس/۸)
فعل	وحی		افاضه علم	اتَّخِذِي ... سُبُلَ رَبِّكَ	(نحل/۶۸-۶۹)
اسم	ملائکه		تحول و گذار	تنزل	(قدر/۴)
اسم	ملائکه		تحول و گذار	عروج	(معارج/۴)
اسم	ملائکه		تحول و گذار	قیام	(نبأ/۳۸)
اسم	امر		علم	قلّت علم بشری	(اسراء/۸۵)
اسم	امر		قدرت و قطعیت	به یک چشم بر هم زدن	(قمر/۵۰)

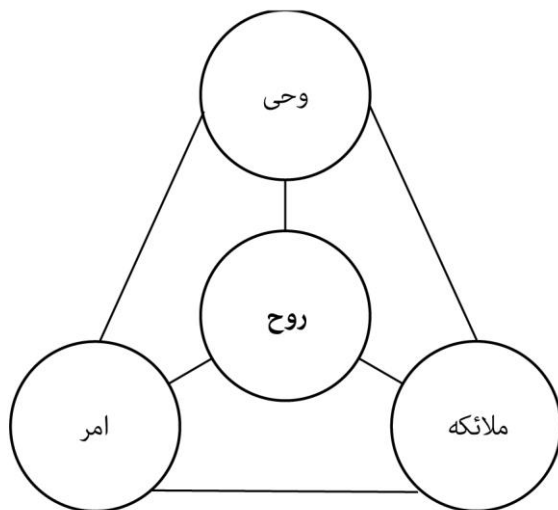
اسم	امر		قدرت و ملکوت	کن فیکون	(یس/ ۸۲، ...)
اسم	امر	قول	قدرت و قطعیت	کن فیکون	(نحل/ ۴۰)
اسم	امر	کلمه	قدرت	القای کلمه	(نساء/ ۱۷۱)
اسم	امر	کلمه	قدرت	تحقق حق	(انفال/ ۷)
اسم	امر	کلمه	قدرت	المنصرون / الغالبون	(صافات/ ۱۷۱- ۱۷۳)
اسم	امر	ملائکه	قدرت ملائکه	المُدَبِّرَاتِ أُمْرًا	(نازعات/ ۵)
اسم	کتاب		علم	هدایت	(شوری/ ۵۲)
اسم	ایمان		علم	هدایت	(شوری/ ۵۲)
اسم	انسان		علم	سمع و بصر و فؤاد	(سجده/ ۹)
اسم	آدم		علو	سجده ملائکه	(حجر/ ۲۹)
اسم	من عبادہ		علو و علم	انذار رفیع الدرجات	(غافر/ ۱۵)
صفت	القدس		علو	نزول قرآن	(نحل/ ۱۰۲)
صفت	القدس		قدرت	تأیید	(مائده/ ۱۱۰)
صفت	الأمین		علو	نزول قرآن	(شعراء/ ۱۹۳)

- با استفاده از جدول شماره (۲) مشخص می‌شود که فعل «وحی» و افعال جانشین آن، «ملائکه» و «امر» از اصلی‌ترین هم‌آیندهای روح در قرآن هستند (شکل شماره ۱).
 - وحی و جانشینان آن افعالی هستند که بر روح اثر می‌گذارند و بر تحوّل و افاضه علم و قدرت دلالت دارند. امر و عبارات هم‌نشین آن نیز مفاهیم علم، قدرت و قطعیت را متبادر می‌سازند.

- هم‌نشین‌های اسمی روح که نقش دریافت‌کننده روح دارند، مفاهیم علم و علو مرتبه را در بافت آیات ارائه می‌دهند. اوصاف روح نیز در سیاق آیات، مفاهیم قدرت و علو را

پدید آورده‌اند.

بررسی آیات قرآن دربارهٔ وحی از پیوندهای پیچیده و عمیق معنایی میان این واژگان حکایت دارد. در ادامه کوشیده شده تا با استناد به قرآن و استنتاج منطقی از گزاره‌های آن، ابتدا تک تک این مفاهیم کلیدی و سپس روابط و پیوندهای مفهومی کشف و تبیین شود.



شکل شماره (۱): شبکه مفهومی روح

۱-۲-۱. «امر» در قرآن

روح از امر پروردگار است (اسراء/ ۸۵) و فرمان و کلام خداوند (نحل/ ۴۰) چنان است که چون چیزی را بخواهد به آن می‌گوید: باش! و می‌شود (یس/ ۸۲). این بدان معناست که امر و حکم خداوند بر خلقت موجودات و اعطای حالات و آثار آن‌ها ناگزیر تحقق می‌یابد؛ پس ملکوت همه چیز در دست پروردگار است (یس/ ۸۳)؛ یعنی اشیا و قوای آن‌ها از فرمان خلقت و کلمه «باش» خداوند که به آن‌ها امر یا نازل یا القا شده، ناشی می‌شود.

قرآن می‌فرماید همهٔ مخلوقات دارای ملکوت الهی هستند (مؤمنون/ ۸۸؛ اعراف/ ۱۸۵) و فرمان خداوند به خلقت مخلوقات همان وجه الهی آن‌هاست (یس/ ۸۲-۸۳)؛ یعنی

همه مخلوقات در ورای چهره طبیعی خود چهره‌ای دیگر دارند که به خدا متصل است و ملکوت الهی آن‌ها نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۳/۱۹۷). قرآن هشت بار از تعبیر «کن فیکون: باش! و می‌شود» استفاده می‌کند که همیشه بیان‌کننده تحقق قطعی و فوری امر خداوند است (رازی ۱۴۲۰: ۴/۲۶): برای اشاره به آفرینش آسمان‌ها و زمین (بقره/۱۱۷)، خلقت عیسی علیه السلام (آل عمران/۴۷؛ مریم/۳۵)، برپایی روز قیامت (انعام/۷۳)، زنده کردن مردگان (نحل/۴۰؛ یس/۸۲) و زنده کردن و مرگ همه انسان‌ها (غافر/۶۸).

از نظر قرآن، همه وقایع هستی متأثر از فرمان خداوند است و تعبیر «کن فیکون» بی‌واسطه بودن و تأثیرگذاری فرمان خداوند در وقوع هر رویداد یا پدیده‌ای را برجسته می‌کند. مطالعه این آیات به این معنا نیست که خداوند، بدون وساطت علل طبیعی، در همه این پدیده‌ها دخالت می‌کند؛ بلکه در آیات دیگری، علل طبیعی مؤثر بر ایجاد این پدیده‌ها به وضوح ذکر شده است؛ برای نمونه: نقش آب در پیدایش موجودات زنده (انبیاء/۳۰؛ فرقان/۵۴؛ نور/۴۵) و نقش باد در بارور کردن ابرها (حجر/۲۲) و ریزش باران (اعراف/۵۷).

درواقع برای بررسی رابطه «امر و اراده خداوند» با سازوکارهای طبیعی باید بافت آیاتی را که در آن‌ها «امر» به کار رفته، مشاهده کرد.

قرآن در آیاتی که در آن‌ها از «ملکوت» خداوند یاد می‌شود (انعام/۷۵؛ مؤمنون/۸۸)، به حکومت و ملک عظیم خداوند اشاره می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۸۲). در این آیات، به وجود عالمی مجرّد برای امر خداوند یا ملکوت او در ورای عالم طبیعت (کلانتری و علوی، ۱۳۹۲) اشاره نشده؛ بلکه سخن از عالم یکپارچه‌ای است که هستی آن به امر خداوند وابسته است. از دیدگاه قرآن همه پدیده‌هایی مانند شب و روز، دریا، سیارات، ستارگان و قوانین علمی ایجادکننده هستی و حاکم بر آن جنبه ملکوتی دارند؛ زیرا نتیجه امر خداوند و وابسته به آن هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۳۶۷).

قرآن در آیات پایانی سوره یس هرگونه شبهه درباره امکان بازآفرینی انسان در معاد را از طریق مقایسه با بازآفرینی جهان برطرف می‌کند و هر دو را از مظاهر خلاقیت خداوند

می‌داند (یس/۸۱). در آیه ۸۳ سوره یس نیز از اجرای قطعی و فوری فرمان خداوند در نتیجه جهانی بودن «ملکوت» خداوند و انحصار حکومت او بر همه چیز سخن می‌رود (یس/۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۱۶). این امر نشان‌دهنده بُعد طبیعی یا فیزیکی قلمرو ظهور ملکوت الهی است که در آن ایجاد پدیده‌ها نه به صورت آنی که در یک دوره زمانی اتفاق می‌افتد و البته در هر لحظه به فرمان خداوند وابسته است. به نظر می‌رسد که فرمان خداوند به عنوان وسیله‌ای برای پیوند همه موجودات با ذات خداوند عمل می‌کند (Rohani Mashhadi and Sadatmansouri, 2024).

۲-۱-۴. «وحی» در قرآن

قرآن می‌فرماید که خداوند از طریق وحی، فرمان خود را به مخلوقات ابلاغ می‌کند. دریافت وحی نتیجه یا مقدمه آگاهی موجودی است که آن را دریافت می‌کند (فصلت/۱۲؛ شوری/۵۲). در این آیات از نزول چیزی به عنوان «امر» بر همه موجودات در مراتب مختلف جماد، جاندار و انسان یاد می‌شود که می‌تواند نشانه شعور خاص در همه موجودات و تمامیت هستی باشد؛ برای نمونه روحی از فرمان پروردگار بر محمد ﷺ نازل شد و او را از کتاب و ایمان آگاه ساخت (شوری/۵۲). همچنین روح در جان انسان‌ها دمیده می‌شود (سجده/۹؛ حجر/۲۹؛ ص/۷۲) و آن‌ها را از خیر و شر آگاه می‌کند (شمس/۸). افزون بر این، روح به عنوان یک فرمان الهی بر پیامبران نازل شد و آنان دارای درک برتر شدند (نحل/۱۰۲) و خداوند به مادر موسی راه حلی برای نجات جان پسرش وحی کرد (قصص/۷). این موارد نوعی از وحی انسانی هستند که روح در آن‌ها نقش اصلی دارد.

مشاهده می‌شود که وحی موجوداتی غیر از انسان را نیز شامل می‌شود؛ مانند: نزول فرمان ویژه هر آسمان (فصلت/۱۲) که عبارت است از ایجاد نظامی که بر هر آسمانی

۱. با توجه به درک ما از قرآن، رابطه بین خدا و طبیعت با دیدگاه فیلسوفانی مانند هربرت مک کیب (Manni, 2019: 99) سازگار است.

حاکم است (طبری ۱۴۱۲: ۶۴/۲۴؛ قطب، ۱۴۲۵: ۵/۳۱۱۵، ۳۵۶/۱۲) و اطاعت آگاهانه آسمان‌ها از امر خداوند، نزول امر به زنبور عسل و در نتیجه آگاهی طبیعی زنبور از چگونگی ساخت کندو و تولید عسل (نحل/ ۶۸-۶۹) و وحی بر زمین برای بازگو کردن قصه هایش (زلزال/ ۴-۵). بنابراین به نظر می‌رسد که وحی به تعامل بین «عالم طبیعی» و «عالم ملکوت الهی» اشاره دارد و نشانه‌ای از وجود آگاهی در خلقت است.

تسبیح و پرستش همه موجودات جهان نشانه دیگری از این آگاهی جهانی است (طبری ۱۴۱۲: ۶۵/۱۵)؛ یعنی همه چیز در عالم تسلیم، فرمان بردار، در حال عبادت و تسبیح خداوند است (حج/ ۱۸؛ آل عمران/ ۴۴، ۸۳؛ طبری ۱۴۱۲: ۶۵/۱۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷۵/۵). این تسلیم جهانی در برابر فرمان خداوند پیوند بین فرمان الهی و آگاهی مخلوقات را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد؛ چنان که در قرآن، حتی به آفرینش آسمان‌ها و زمین نیز، به عنوان موجوداتی آگاه، در نتیجه پاسخ فروتنانه به فرمان خداوند اشاره شده است (فصلت/ ۱۱).

۴-۱-۲-۳. «ملائکه» در قرآن

قرآن کریم در آیات فراوانی درباره ملائکه سخن می‌گوید. در برخی از این آیات، نام ملائکه به صراحت به صورت مفرد، مثنی یا جمع به کار برده می‌شود. این دسته از آیات که شمار آن‌ها به ۸۶ آیه می‌رسد، با جست‌وجوی ریشه «م ل ک» در متن قرآن قابل دسترسی است. در دسته دیگری از آیات، به قرینه آیات دیگری می‌توان دریافت که مراد آیه ملائکه هستند؛ مانند آیات مربوط به سخن گفتن با انسان‌ها در قیامت که در آن‌ها از افعال مجهولی همچون «قیل» و «نودوا» استفاده شده و بسیاری از مفسران به قرینه آیات دیگری که در آن‌ها از ملائکه به عنوان مأموران بهشت و جهنم یاد شده، گوینده را ملائکه دانسته‌اند یا آیات مربوط به حمل عرش (غافر/ ۷؛ حاقه/ ۱۷) که به قرینه آیه ۷۵ سوره زمر روشن می‌شود که حاملان عرش ملائکه هستند. البته همیشه قرینه قطعی در دست نیست؛ چنان که در آیات دارای سوگندهای چندگانه در آغاز سوره‌های صافات، ذاریات،

مرسلات و نازعات، به علت کاربرد واژه‌هایی ابهام‌آمیز، قرینه قطعی وجود ندارد که البته بیشتر مفسران پدیده‌هایی را که در قالب جمع مؤنث بدان‌ها سوگند یاد شده، حداقل به عنوان یک احتمال تفسیری، با ملائکه تطبیق داده‌اند.

براساس مطالعه همه آیات قرآن در موضوع ملائکه می‌توان این آیات را به موضوعاتی جزئی‌تر دسته‌بندی کرد:

- نوع آفرینش ملائکه و جنس آن‌ها: مانند خلقت (زخرف/ ۱۹) و بال‌های چندگانه (فاطر/ ۱)؛

- علم ملائکه و محدوده آن: مانند شهادت ملائکه به همراه اولوالعلم به وحدانیت خداوند (آل عمران/ ۱۸) و شهادت به حقانیت قرآن (نساء/ ۱۶۶)؛

- عبادت ملائکه: مانند عبد بودن ملائکه (نساء/ ۱۷۲؛ انبیاء/ ۲۶؛ زخرف/ ۱۹)، تسبیح و حمد (بقره/ ۳۰؛ رعد/ ۱۳؛ شوری/ ۵)، سجده (نحل/ ۴۹)، تقدیس و حمد (بقره/ ۳۰)، سجده بر آدم به امر خدا (بقره/ ۳۴؛ اعراف/ ۱۱؛ حجر/ ۳۰؛ اسراء/ ۶۱؛ کهف/ ۵۰؛ طه/ ۱۱۶؛ ص/ ۷۳)؛

- رسالت ملائکه در دنیا: خداوند ملائکه را رسولانی قرار داد (فاطر/ ۱؛ حج/ ۷۵) که در زندگی بشر نقش‌هایی ایفا می‌کنند؛ مانند نزول در شب قدر به همراه روح از جانب هر امر (قدر/ ۴)، تدبیر امر (نازعات/ ۵)، تقسیم امر (ذاریات/ ۴)، حمل عرش (غافر/ ۷)، دعا و استغفار برای مردمان زمین (شوری/ ۵)، صلوات بر مؤمنان (سجده/ ۱۱؛ احزاب/ ۴۳)، صلوات بر رسول الله (احزاب/ ۵۶)، لعن کافران (بقره/ ۱۶۱؛ آل عمران/ ۸۷)، ایفای نقش در وحی به رسولان (نحل/ ۲؛ صافات/ ۳؛ شوری/ ۵۱؛ مرسلات/ ۵)، سخن ملائکه به مریم درباره اصفای او (آل عمران/ ۴۲)، بشارت مریم به عیسی (آل عمران/ ۴۵)، ندا به زکریا درباره بشارت تولد یحیی (آل عمران/ ۳۹)، یآوری رسول خدا در برابر مکر زنان (تحریم/ ۴)، نزول و امداد صابران متقی در جهاد (آل عمران/ ۱۲۴-۱۲۵؛ انفال/ ۹)، تثبیت مؤمنان در جهاد (انفال/ ۱۲)، زدن گردن‌ها و انگشتان کافران در جهاد (انفال/ ۱۲)، نزول ملائک برای بشارت به پامردان (فصلت/ ۳۰)، ایفای نقش در معجزات مانند حمل تابوت موسی

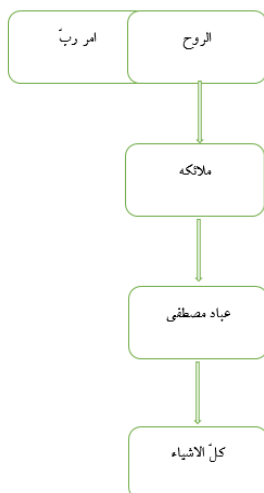
برای بنی اسرائیل (بقره/ ۲۴۸)، تعلیم سحر (بقره/ ۱۰۲)، ثبت اعمال انسان‌ها (انفطار/ ۱۱) و حفظ نفس و جان انسان (طارق/ ۴؛ انفطار/ ۱۰؛ انعام/ ۶۱) و توقی نفس و جان انسان‌ها و گفت‌وگو با آنان در آن هنگام (نساء/ ۹۷؛ انعام/ ۹۳؛ انفال/ ۵۰؛ نحل/ ۲۸، ۳۲؛ سجده/ ۱۱؛ محمّد/ ۲۷).

- نقش ملائکه در حوادث قیامت و مأموریت آن‌ها در زندگی آخرت: مانند آمدن ملائکه به عنوان نشانه پایان کار دنیا و آغاز فرایند قیامت (بقره/ ۲۱۰؛ انعام/ ۸، ۱۵۸؛ حجر/ ۸؛ نحل/ ۳۳؛ فرقان/ ۲۲، ۲۵) و موارد بسیار دیگر.

- وظیفه انسان‌ها در برابر ملائکه: مانند دعوت انسان‌ها به ایمان به ملائکه پس از ایمان به خدا و روز آخرت و پیشاپیش کتاب‌های آسمانی و پیامبران (بقره/ ۱۷۷، ۲۸۵؛ نساء/ ۱۳۶) و موارد دیگر.

آیات یادشده به‌طور اجمالی حضور فراگیر و نقش ملائکه در تمام رویدادهای دنیوی یا اخروی، جسمانی (مانند مقاتله با کفار) یا روحانی (مانند وحی)، طبیعی (توقی) یا خارق‌العاده (معجزات و سحر) را تأیید می‌کنند؛ اما اثبات اینکه هیچ امری در جهان بدون وساطت ملائکه صورت نمی‌پذیرد، به تأمل و درنگی بیشتر بر چند آیه کلیدی نیازمند است.

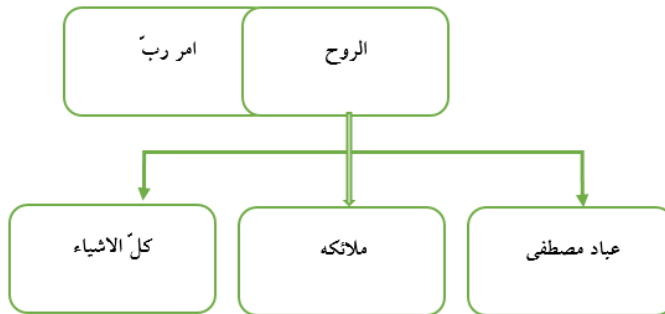
مرور اجمالی روایات در موضوع ملائکه نشان‌دهنده حضور فراگیر آنان در تمام رویدادهای جهان است؛ اما از میان آیاتی که از رسالت ملائکه سخن می‌گویند، چهار آیه، به احتمال، ناظر به حضور فراگیر ملائکه و گویای وساطت آنان در وقوع تمام رویدادهای عالم هستند: آیه نزول در شب قدر (قدر/ ۴) به دلیل تقدیر همه امور هستی در آن شب، آیه حمل عرش (غافر/ ۷) به دلیل پیوند عرش با تدبیر امر همه هستی از سوی رب پس از استوا بر عرش، آیه قسم به مدبران امر (نازعات/ ۵) و سوگند به تقسیم‌کنندگان امر (ذاریات/ ۴). البته ممکن است فرشتگان این وظایف را از طریق انسان‌هایی که به علت برخورداری از روح برگزیده شده‌اند، انجام دهند (شکل شماره ۳).



شکل شماره (۳): نمای پیشنهادی رابطه بین روح و موجودات

شکل شماره (۳) نشان می‌دهد که فرشتگان الهی حامل امر خداوند، یعنی روح، به انسان‌های منتخب هستند. انسان‌های منتخب به علت بهره‌مندی از روح، همه موجودات را حیات می‌بخشند و امور آنان را تدبیر می‌کنند؛ زیرا بنابر آیات دال بر تسبیح همگانی موجودات، مفهوم زندگی بر همه موجودات قابل تعمیم است.

در یک دیدگاه تفسیری دیگر، رابطه روح و ملائکه چنین توضیح داده می‌شود: فرشتگان خود نیز حیات، علم و قدرت را از روح دریافت می‌کنند و واسطه بین روح و همه موجودات هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۰۶؛ شکل شماره ۴). در این دیدگاه، روح جنبه الهی همه موجودات، حتی فرشتگان است (محمدی، ۱۴۰۲: ۶۷)؛ در حالی که هیچ آیه‌ای وجود ندارد که از تعامل روح با موجود دیگری به جز فرشتگان و انسان (آن هم از طریق فرشتگان) سخن بگوید. بنابراین می‌توان پذیرفت که روح فقط از طریق انسان منتخب یا افراد برگزیده با جهان تعامل دارد.



شکل شماره (۴): نمای دیگری از رابطه بین روح و موجودات

چنان که در شکل شماره (۴) نشان داده شده، روح که از امر خداوند است، فرشتگان، انسان‌ها و همه موجودات را حیات می‌بخشد، بر آنان مسلط است و امورشان را تدبیر می‌کند.

در پایان این بخش و براساس تحلیل شبکه مفهومی روح در قرآن، یافته‌های زیر به دست می‌آید:

- امر الهی همه چیز، وجود و ویژگی‌های وجود، را خلق کرده و بر آن‌ها تسلط می‌یابد؛
- امر الهی به واسطه فرشتگان بر هر موجودی القا می‌شود؛
- اثر امر الهی در باطن موجودات پنهان است و ملکوت موجودات نامیده می‌شود؛
- روح مرتبه‌ای بالا از امر الهی و مختص انسان است؛
- انسان‌ها می‌توانند از طریق وحی و به وسیله فرشتگان از روح بهره‌مند شوند؛
- بهره‌مندی انسان از روح دارای مراتبی است؛
- بهره‌مندی از روح القدس بالاترین مرتبه بهره‌مندی از روح است.

در نتیجه:

- افرادی که از روح بهره‌مند می‌شوند، می‌توانند از طریق ملکوت موجودات، بر آن‌ها درجه‌ای از تسلط بیابند؛

- افرادی که از روح القدس بهره‌مند می‌شوند، در مقام جانشینی خداوند می‌توانند موجودات را به بهترین شکل خلق کرده و بر آن‌ها تسلط یابند؛ یعنی می‌توانند آشکارترین آیات و معجزات را ارائه دهند.

بدین سان گزاره حدسی مؤلفان کتاب از طریق تحلیل شبکه مفهومی روح، به عنوان یک استنباط قرآنی قابل ارائه است.

نتیجه‌گیری

خوانش کل نگر قرآن، به عنوان یک کل ادبی، نقشی منحصربه‌فرد و تعیین‌کننده در پژوهش‌های موضوعی قرآن دارد؛ چنان‌که حتی بر خوانش کل نگر سوره‌های اصلی مربوط به موضوع مورد بررسی، اولویت دارد.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن کریم، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۱ش.
۶. رازی، فخرالدین عمر بن محمد، التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۷. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ش.
۸. روحانی مشهدی، فرزانه، «تبیین ماهیت معجزه از دیدگاه علامه طباطبائی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۱۸، شماره ۴، اسفند ۱۴۰۰ش.
۹. روحانی مشهدی، فرزانه، «تبیین نسبت نفس واحد به "با آدم" براساس تحلیل مفهوم "نفس" در نظام آیات قرآن»، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، دوره پنجاه و دوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
۱۰. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۱. شاکر، محمد کاظم، «وجوه معانی نفس در قرآن»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، دوره چهارم، شماره ۴، ۱۳۷۹ش.

۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۱۳. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۴. فقهی زاده، عبدالهادی و دیگران، «ویژگی های روح (موضوع آیه "و یسألونک عن الروح") از دیدگاه قرآن و روایات»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال چهل و پنجم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
۱۵. فکوهی، ناصر، *تاریخ اندیشه ها و نظریه های انسان شناسی*، نی، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۶. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۷. کلانتری، ابراهیم و حمرا علوی، «چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال چهل و ششم، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۲ش.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار*، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۰. محمدی، عبدالله، *خلقت آدم علیه السلام؛ بررسی دلالت های آن در الهیات و علوم انسانی از دیدگاه علامه طباطبائی*، پژوهشکده حکمت و فلسفه، تهران، ۱۴۰۲ش.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
22. Khorchide, M. and K. Stosch. *The other prophet Jesus in the quran*, Trans. by Simon Pare, London, Gingko, 2019.
23. Manni, F. "An Apophatic View of God and Creation", *Religious Inquiries*, 2019, 8(15): 81-102.
24. Rohani Mashhadi, F. "Holy Spirit and Jesus's miracles, a methodological suggestion to 'The other prophet; Jesus in the Quran'", *Journal of Contemporary Islamic Studies (JCIS)*, 2025, 8(1): 73-85.
25. Rohani Mashhadi, F. and M. Sadatmansouri. "Pleroma Design, Qur'anic Approach to God Intervention in Nature", *Journal of Contemporary Islamic Studies (JCIS)*, 2024, 6(1): 115-125.
26. Sazjini, M., et al. "A Semantic Study of the Word 'Furqan' in the Holy Quran: A Reply to Doubts Using Paradigmatic and Syntagmatic Axes", *Religious Inquiries*, 2021, 10(20): 129-148.

عوامل مؤثر بر تحقق هم‌گرایی اجتماعی از منظر قرآن کریم

علی ذوالفقاری^۱ - محمد میرزائی^۲

چکیده

هم‌گرایی اجتماعی به معنای هم‌افزایی، همکاری و هم‌زیستی میان افراد جامعه و گروه‌های مختلف است؛ به گونه‌ای که حس مشترکی میان اعضا در راستای پیشرفت جامعه و افراد ایجاد شود. آیات الهی در پی آن‌اند که در تمام شئون زندگی جمعی، پیوندهای اجتماعی و حس مشترک را بر محوریت اندیشه و فطرت انسانی سامان دهند. این رویکرد تفاوت‌های جوامع را محترم شمرده و استعدادهایشان را شکوفا می‌سازد. پیژوهش پیش رو به شیوه توصیفی-تحلیلی سامان یافته و با استناد به منابع کتابخانه‌ای در پی این است که با مراجعه به قرآن کریم و با استفاده از روش تحلیل محتوا، راهکارهای تحقق هم‌گرایی اجتماعی را تبیین کند. توجه به فطرت، عقاید، فضایل اخلاقی و عدالت‌ورزی از راهکارهای هم‌گرایی اجتماعی است که سعادت فرد و جامعه را تضمین می‌کند؛ حال آنکه هم‌گرایی اجتماعی در نظام‌هایی مانند دموکراسی، در مقایسه با دیدگاه قرآنی، به علت نبود شناخت واقعی از انسان، بسیار آسیب‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، جامعه، هم‌گرایی، راهکار، اجتماعی.

gharibe.del@gmail.com

mirzaee@razavi.ac.ir

۱. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمی خراسان (نویسنده مسئول).

۲. استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۳۰

مقدمه

انسان‌ها همواره در طول تاریخ برای برآوردن نیازهای خود و شکوفایی استعداد هایشان، روابط اجتماعی را سامان داده‌اند؛ زیرا به صورت ملموس دریافته‌اند که رشد فردی در گرو روابط اجتماعی است و هر چقدر که این روابط در جامعه‌ای مستحکم‌تر و پویاتر باشد، ضمانت بیشتری برای سعادت انسانی فراهم خواهد بود. با این همه، درک اهمیت هم‌زیستی، همکاری و هم‌افزایی نتوانسته است جوامع مختلف را از خطرات ناشی از گسست اجتماعی محفوظ نگه دارد. در واقع عواملی چون تعصب، ستمگری، فردگرایی، ناامیدی و ... به عنوان دشمنان هم‌گرایی و انسجام اجتماعی شناخته شده‌اند؛ چنان‌که حوادث اجتماعی اخیر در جامعه اسلامی- ایرانی که براساس یک برنامه ترکیبی از سوی دشمنان دنبال می‌شود، خسارت‌های فراوان حاصل از گسست اجتماعی را به روشنی نشان می‌دهد. بنابراین اندیشمندان در طول تاریخ به انسجام اجتماعی توجه کرده و کوشیده‌اند عوامل هم‌گرایی اجتماعی را شناسایی و بر اهمیت تحقق آن‌ها تأکید کنند.

در مطالعات موجود، برخی در پی بررسی عوامل وحدت در جهان اسلام بوده‌اند و برخی دیگر، ضمن توجه به عوامل افزایش اختلاف مانند نژاد، سرزمین و ...، عوامل هم‌بستگی اجتماعی را از دیدگاه آیات و روایات مورد مطالعه قرار داده‌اند. با این همه در این مطالعات، کمتر براساس قرآن کریم به اختلافات در جوامع بشری پرداخته شده است. افزون بر این به اجزای هم‌گرایی اجتماعی نیز به گونه‌ای که تمام مراتب جامعه انسانی را در بر بگیرد، به طور کامل از دیدگاه آیات الهی توجه نشده؛ حال آنکه از دیدگاه قرآن، بسیاری از موارد و محل‌های اختلاف در جامعه، نقطه آغازی برای انسجام و تعامل بیشتر بشریت به شمار می‌آیند.

توجه به اجزای هم‌گرایی اجتماعی از دیدگاه قرآن، از آنجا اهمیت می‌یابد که تمامی تعاریف موجود از هم‌گرایی اجتماعی در عصر حاضر را که به مکاتب و تفکرات گوناگون و متعارض متعلق‌اند، شامل می‌شود. از آنجا که غفلت از این حقیقت موجب ابهام جدی

در فهم واقعیت‌ها شده، توجه به وحی الهی در راستای فهم عوامل هم‌گرایی اجتماعی و آثار آن بسیار ضروری است.

۱. هم‌گرایی اجتماعی

هم‌گرایی اجتماعی در لغت معادل ترکیب «Social Cohesion» و به معنای تقارب و نزدیک شدن اجزای یک کل به یکدیگر است. این مفهوم همچنین به معنای پیوستگی و نزدیکی اعضا یا اجزای یک مجموعه به کار می‌رود (انوری، ۸/ ذیل «هم‌گرایی»). بنابراین معنای هم‌گرایی اجتماعی به واژه وحدت نزدیک است و از آن به یگانه شدن افراد تعبیر می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۵۸). در کتاب‌های لغت، هم‌گرایی به معنای تقارب و هم‌گرا به معنای پیونددهنده یا کسی که با دیگری دارای یک گرایش، هدف و میل مشترک است، به کار می‌رود (دهخدا، ۱۴/ ذیل «همگر»؛ عمید، ۲/ ذیل «همگر»).

این اصطلاح نشان‌دهنده فرایندی است که در آن گروهی از مردم در قلمرو جغرافیایی مشخص، با رغبت و نه از روی زور و فشار، به احساس مشترکی در زمینه حقوق و رفتار متقابل دست می‌یابند (آقابخششی و افشاری راد، ۱۳۸۶: ۳۲۱؛ کولائی، ۱۳۷۹: ۶-۱۰). در هم‌گرایی، شرایطی ایجاد می‌شود که سازمان‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی بتوانند با حذف عوامل اختلاف‌برانگیز و تعصبات ملی‌گرایانه، به سود اهداف جمعی و منافع مشترک به هم نزدیک شوند (ولایتی، ۱۳۸۹: ۱۵۳؛ کولائی، ۱۳۷۹: ۶-۱۰).

هم‌گرایی اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم مفهومی چنان وسیع است که تمامی شئون زندگی جمعی را شامل می‌شود. این مفهوم به گونه‌ای پایه‌ریزی شده که بتواند زمینه رشد اندیشه و فطرت انسانی را در تمام مراحل فراهم سازد و اقشار مختلف جامعه و جوامع گوناگون را براساس آن به هم پیوند دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲۶/ ۲۸۶-۲۸۷). از این رو هم‌گرایی اجتماعی حوزه‌ای وسیع‌تر از صرف حوزه‌های فرهنگ و روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را در بر می‌گیرد و در تمام شئون زندگی جمعی- از تعاملات اقشار مختلف جامعه با یکدیگر تا نحوه تعامل با محیط زندگی و ارکان حکمرانی مانند جهاد و

روابط بین‌المللی - جریان دارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۱: ۲/۴۵۵-۴۵۶).

۱-۱. عوامل مؤثر بر تحقق هم‌گرایی اجتماعی

بشریت به صورت فطری برای برآورده کردن نیازهای خویش، به زندگی جمعی روی آورده و روابط انسانی را سامان داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۱۸۹). از آنجاکه نیازهای انسانی دارای مراتب است، نیازهای معنوی بر نیازهای مادی اثر می‌گذارند و میزان و نحوه پاسخ به آن‌ها را تعیین می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۱)؛ براین اساس نحوه و میزان پاسخ‌گویی به روابط اجتماعی برآمده از نیازهای مادی نیز براساس نیازهای معنوی تعیین می‌شود.

بدین‌سان عوامل مؤثر بر تحقق هم‌گرایی اجتماعی نیز دارای مراتبی متناسب با مراتب وجودی انسانی است که از مرتبه تأمین نیازهای اولیه و غریزه حیوانی تا نیازهای معنوی را شامل می‌شود و این عوامل در هر مرتبه وجودی انسان بر مراتب دیگر تأثیرگذارند و زمینه را برای هم‌گرایی در آن مراتب فراهم می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲/۴۱۲-۴۱۳).

رویکرد اصلی قرآن کریم ایجاد بستر شکوفایی اندیشه و فطرت انسانی در تمام شئون اجتماعی است تا ساختارهای اجتماعی برآمده از آن، ضمن تأمین نیازهای انسانی در مسیر توحیدی، پیوستگی اجتماعی را نیز در همه مراتب حفظ کند.

از آنجاکه همواره هوای نفس، جهالت‌ها، اختلافات و ... موجب گسست اجتماعی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۳۸۰-۴۰۰)، قرآن برای پابرجا ماندن هم‌گرایی در مسیر توحید، به عوامل ایجاد هم‌گرایی اجتماعی می‌پردازد.

۱-۱-۱. فطرت انسانی

فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است که در وجود همه انسان‌ها نهفته است و دچار دگرگونی و تغییر نمی‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۶/۴۱۸). اگرچه میزان ظهور فطرت متغیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲/۲۴)، همه دایره وجودی انسان، از گستره شناخت تا نیازها را در بر می‌گیرد و به‌عنوان موتور محرک و مؤثر بر دیگر

مراتب انسانی و نیازهای فردی عمل می‌کند. در ساحت اندیشه، فطرت مبنای فهم مسائل مهمی است (مطهری، ۱۴۰۱: ب: ۴۸) و به انسان کمک می‌کند تا جهان پیرامون را درک کرده و درباره آن بیندیشد. فطرت گرایش‌های ویژه‌ای دارد که به صورت حضوری در انسان نهفته‌اند؛ مانند حقیقت‌جویی که انسان را به سوی فهم واقعیت‌های جهان سوق می‌دهد. گرایش به خیر و فضیلت نیز از این قبیل است و بشریت را همواره در مسیر صداقت، تقوا، پاکی و ... قرار می‌دهد (همان، ۷۱). فطرت نقطه آغاز حرکت انسان به سوی زیبایی است و فهم حضوری از مضامین این حوزه نیز سرچشمه‌ای فطری دارد. همچنین خلاقیت و اختراع در راستای رشد استعدادها نیز از فطرت نشئت می‌گیرد.

جان آدمی به صورت حضوری به کمال مطلق میل و عشق دارد؛ چراکه فقر مطلق است و در جست‌وجوی تکیه‌گاه مطمئنی است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵). فطرت انسانی در تمام مراتب نیازها و استعدادها تأثیرگذار است و آن‌ها را در مسیر حرکت به سوی کمال مطلق هدایت می‌کند. اگرچه انسان در ظاهر به زیبایی میل دارد، درواقع این گرایش فطری به زیبایی مطلق است که او را در مسیر کسب زیبایی قرار می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۳۸). بنابراین گرایش‌های فطری و حرکت و رشد استعدادهای انسانی در مسیر وصال به کمال مطلق، هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد و تمام هنجارهای انسانی متأثر از آن خواهد بود. همه انسان‌ها، باوجود تفاوت در رنگ و نژاد، دارای فطرت و گرایش‌های فطری مشترک‌اند و به میزان بهره‌مندی از فطرت خویش، در مسیر توحیدی قرار گرفته و روابط اجتماعی‌شان را براساس آن سامان می‌دهند. همچنین آنان هنجارهای مبتنی بر امور فطری را در اخلاق و اعمال خود به نمایش می‌گذارند.

با ظهور فطرت انسانی، باورها و اندیشه‌های افراد با یکدیگر در تضاد قرار نمی‌گیرد؛ بلکه آنان خود را دارای هویتی مشترک براساس اندیشه و فطرت دانسته و به میزان بهره‌مندی از فطرت، در هویت جمعی جامعه نقش ایفا می‌کنند (مطهری، ۱۴۰۲: ب: ۱۲/ ۱۰۰). در چنین شرایطی، تعارض منافع متصور نیست؛ چراکه همگان در مسیری مشترک

که به صورت حضوری فهم می‌شود، قرار گرفته‌اند و در راستای تعالی یکدیگر و ارتقای ساختار اجتماعی فعالیت می‌کنند. آنان همچنین حامی هنجارهای سازنده اجتماعی همچون عدالت، صداقت، مبارزه با ظلم و ... بوده، به مقابله با ناهنجاری‌های اجتماعی برمی‌خیزند. بدین سان هم‌گرایی اجتماعی در تمام مراتب ساختار اجتماعی مانند اقتصاد، آموزش، سیاست و ... نمایان می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۳۶).

۲-۱-۱. عقاید مشترک

عقاید مشترک موجب هم‌گرایی اجتماعی است؛ چراکه باورهای انسانی، تمام هنجارهای اخلاقی و رفتاری را سامان می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۶۲). افرادی که باورهای مشترکی دارند، در یک هویت جمعی قرار گرفته، براساس همان باورهای مشترک، روابط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و ... خود را سامان داده و نسبت به یکدیگر حس تعلق می‌یابند.

اما فهم این نکته مهم است که کدام باور می‌تواند هویت اجتماعی گسترده‌ای ایجاد کند؛ به‌گونه‌ای که تمام افراد با ویژگی‌های گوناگون و نژادهای مختلف را گرد هم آورده و از این راه بقای خود را تضمین کند؟ همچنین این باورها چقدر می‌توانند در جامعه هم‌گرایی ایجاد کنند؟

برخی باورها که منشأ آن‌ها تقلید، احساسات، منافع و ... است، قادر نیستند تمام ابعاد زندگی، از رفتار تا اخلاق، را در بر بگیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۳۹۳). درواقع منافع، احساسات و تقلیدها فقط دایره محدودی از تناسبات با برخی اقوام و گروه‌ها پدید می‌آورند و این موجب می‌شود که هویت‌های جمعی شکل گرفته براساس چنین باورهایی به مکان، قبیله و گروهی خاص محدود بماند.

به‌هررو به‌علت وجود باورهای مختلف و متضاد که منشأ آن‌ها منافع، احساسات، تقلیدهای کورکورانه از گذشتگان و ... بوده است، جامعه و افراد گاه نه تنها احساس هویت مشترکی نداشته‌اند، بلکه هیچ نقطه‌ای از هم‌گرایی اجتماعی میان آن‌ها مشاهده نشده است. آن‌ها درحال جنگ با یکدیگر بوده و بر لبه حفره‌ای از آتش، در انتظار نابودی

به سر می برده اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۵۷۵). قرآن این معنا را به تصویر کشیده است:

﴿... وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً فَالْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ﴾ (آل عمران/ ۱۰۳).

اما باورهای قرآن چون بر مبنای اندیشه ای گرایش یافته به حق و سامان یافته براساس فطرت انسانی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۵/ ۳۸۷)، توانایی آن را دارند که به تمام سطوح هنجارهای اخلاقی و رفتاری تسری یافته، بشریت را با رنگ و نژادهای مختلف در بر بگیرند. تمام انسان ها از فطرت پاک و قوه اندیشه برخوردارند و به تناسب این بهره مندی، باورهایشان در اعمال و اخلاق آنان تجلی می یابد؛ چنان که خود را دارای یک هویت مشترک براساس اندیشه و فطرت می دانند. در این هویت، افراد دارای مرتبه های گوناگونی هستند که نه تنها موجب تضاد و درگیری میان آنان نمی شود، بلکه بین قلبشان محبتی ایجاد می شود. این محبت احساس برادری را تقویت کرده و آنان مانند برادرانی که در راستای ارتقای یکدیگر تلاش می کنند، با هم تعامل برقرار می کنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵: ۴/ ۲۸۹-۲۹۰). ارتباطات در چنین جامعه ای از هم گرایی منحصر به فردی برخوردار است؛ زیرا، چنان که آمد، مسیر ارتباط از باورهایی با منشأ یکسان سرچشمه می گیرد و این موجب پیدایش شاخصه ها و هنجارهای یکسان رفتاری و اخلاقی می شود. از این رو تمام باورهای اسلام با اندیشه گره خورده اند و تا زمانی که اندیشه انسانی به مسیر اسلام گرایش پیدا نکند، نمی توان فردی را مجبور به ایمان آوردن کرد (طوسی، بی تا: ۵/ ۱۷۵؛ توبه/ ۶). بر این اساس انبیا تمام تلاش خود را به کار برده اند تا با قطع زنجیر تعلقات از اندیشه انسانی، انسان را به تفکر وادارند و سپس اسلام را به او عرضه دارند تا با اندیشه به اسلام گرایش پیدا کند (ذاریات/ ۲۰-۲۱). ایجاد هویت مشترک و هم گرایی اجتماعی در اسلام براساس باورهای مشترک، نه تنها در نظریه شامل تمام انسان ها و جوامع می شود، بلکه در طول تاریخ توانسته است اقوام و ملل مختلفی را که به طور کامل با هم متفاوت بوده اند، در یک مسیر قرار دهد. یکی از معجزات اجتماعی اسلام در طول تاریخ، از بین بردن جریان های مانع اندیشیدن است. این امر زمینه و فرصت اندیشیدن ایجاد می کند تا

مردم به تدریج و با آزادی کامل به باورهای اسلامی گرایش یابند. بدین سان آنان خود را در جامعه اسلامی دیده و با هم‌گرایی اجتماعی ایجاد شده، در یک هویت اجتماعی مشترک قرار می‌گیرند (مطهری، ۱۴۰۲: ۳۲۰).

۳-۱-۱. فضایل اخلاقی مشترک

اخلاق یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز انسان با موجودات دیگر و مبنای بسیاری از عملکردهای اوست. اخلاق ساختار اجتماع و روابط آن را شکل می‌دهد و میزان ارتباط افراد و هم‌گرایی اجتماعی را تعیین می‌کند. از این رو فهم جایگاه اخلاق در زندگی انسان و تأثیر آن در روابط اجتماعی می‌تواند جایگاه و اهمیت هم‌گرایی اجتماعی حاصل از آن را به نمایش بگذارد. به این منظور، ابتدا معنای اخلاق و جایگاه آن در رفتار انسانی بررسی می‌شود.

اخلاق عبارت است از ملکات نفسانی و هیئت‌های روحی که باعث می‌شوند کارها، زشت یا زیبا، به‌آسانی از نفس متخلّق به اخلاق خاص نشئت بگیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۳/۱۰). بنابراین اخلاق همانند روحی جاری در رفتار انسانی تجلی می‌یابد و او را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند. اخلاق معیارهای بایدها و نبایدها را در رفتار انسانی ایجاد می‌کند. در این نگاه، نحوه تحصیل ملکات نفسانی و بایدها و نبایدها در نفس انسان اهمیت دارد؛ زیرا پس از تحصیل این ملکات، هنجارهای رفتاری و روابط حاصل از آن شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/۳۹۰).

بدین سان اخلاق دایره وسیعی دارد که شامل قوای انسانی، اندیشه و رفتار او می‌شود. انسان در کارزار خیال، یعنی وهم و خواسته‌های نفسانی، به اندیشه و فطرت گرایش دارد و هنجارهای حاصل از این گرایش، فضایل اخلاقی نامیده می‌شوند. بدین سان بشریت در عرصه حیات از فضایل و رذایل اخلاقی آگاهی فطری دارد و در صورت فراهم آمدن فرصت اندیشه و کنار رفتن موانع آن می‌تواند به صورت حضوری به فضایل اخلاقی متمایل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۷/۱۰). بر این اساس انسان گرایش فطری به سمت حیا، عفت و شجاعت دارد و حد افراط و تفریط آن را رذیله اخلاقی می‌داند (مطهری،

۱۴۰۲ هـ: ۸۲). همچنین او در اجتماع، رعایت حقوق دیگران را شایسته می‌داند و در تمام زمینه‌ها خواستار رعایت استحقاق‌ها و جانب انصاف است. از این رو حضرت علی علیه السلام تعصب ورزیدن در کسب فضایل اخلاقی را امری نیکو می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲/۲۰۰).

فضایل اخلاقی به علت هماهنگی کامل با نظام احسن موجب پویایی محیط زندگی می‌شوند؛ زیرا محیط اطراف را مخلوق پروردگار می‌بینند و برای آن حقوقی قائل هستند. رعایت این حقوق، فضیلت اخلاقی به شمار آمده و عدم رعایت آن، رذیله اخلاقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۴). از این رو انسان متعبد شکار حیوانات برای کام‌جویی و نابودی کشتزارها را رذیله اخلاقی می‌داند و هرگز به خود اجازه نمی‌دهد برای تأمین خواسته‌های نفسانی خود محیط اطراف را از بین ببرد.

اخلاق در این نگاه، از جنبه فردی تا جنبه اجتماعی، که مبنای روابط انسانی و ساختارهای آن است، هنجارهای فردی و اجتماعی را ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که افزون بر ایجاد تعادل در قوای انسانی و تحت تسلط اندیشه و وحی درآوردن آن، به سوی کمال مطلق و عبودیت حرکت می‌کند و شاخصه‌های ارزیابی را در این ابعاد به وجود می‌آورد. بدین سان فرد می‌تواند فضایل اخلاقی را در جنبه‌های فردی و اجتماعی ارزیابی کرده و در راستای بهبود آن‌ها اقدام کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۸/۱).

هم‌گرایی اجتماعی حاصل از فضایل اخلاقی در تمام سطوح اجتماعی جاری می‌شود؛ زیرا انسان به عنوان نقطه کانونی ایجاد روابط اجتماعی، هنجارهای رفتاری خود را در مسیر توحیدی تعریف می‌کند. اولین اثر این تعریف ایجاد روابط متعادل در تمام زمینه‌هاست؛ چنان‌که نیازهای فطری، به عنوان سرمنشأ حرکت انسانی نیز در روابط اجتماعی برآورده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۰/۴۰). در چنین فضایی، عوامل گسست جوامع و افراد از یکدیگر مانند کام‌جویی‌ها، قدرت‌طلبی‌ها و حرص و طمع جایگاهی ندارند؛ از این رو فضایل اخلاقی نمایه‌هایی از هم‌گرایی اجتماعی را به نمایش می‌گذارند که در روابط جوامع دیگری که نهاد ارزش‌گذاریشان متفاوت است، قابل

مشاهده نیست. در روابط اقتصادی جامعه دینی‌ای که محل تبلور اخلاق است، در زمان سختی و تنگ‌دستی، افراد دیگر را بر خود ترجیح می‌دهند: «وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/۹). حرکت به سوی توحید چنان انسان‌ها را از منفعت‌گرایی جدا می‌کند و به سمت ایثار سوق می‌دهد که بخل، حسد و حرص و طمع در وجود آنان جایی ندارد و به آنچه به دیگران اعطا شده، احساس نیاز نمی‌کنند؛ بلکه حتی با وجود فقر و نیاز شدید، دیگران را بر خود مقدم می‌دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۹۳). هم‌گرایی اجتماعی در چنین مرحله‌ای افزون بر ایجاد ساختارهای اجتماعی جدیدی که موجب بروز استعداد‌های گوناگون می‌شود، الطاف الهی را نیز جلب می‌کند (اعراف/۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۲۵۴).

اما بیرون از مسیر‌گرایی‌های فطری و اندیشه، افراد فقط کسب منافع و قدرت طلبی را هنجار اخلاقی دانسته و هر امر خلاف آن را ضداخلاق می‌دانند. در این نگاه، رسیدن به هوا و هوس هدف نهایی است «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه/۲۳)؛ از این رو می‌توان به تعداد افراد، هنجارهای اخلاقی گوناگونی یافت و این یعنی نسبی شدن اخلاق که نمی‌توان براساس آن، شاخصه‌هایی برای ارزیابی تعیین کرد (مطهری، ۱۴۰۲: ۷۷). بدین سان در جامعه‌ای که مبنای ایجاد آن تنازع بقا و کام‌جویی فردی است، خبری از هم‌گرایی وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۱۵۷).

۴-۱-۱. عدالت‌ورزی

یکی از عوامل مهم ایجاد هم‌گرایی اجتماعی عدالت‌ورزی است. عدالت در روند رشد انسانی جایگاه مهمی دارد؛ به گونه‌ای که یکی از اهداف بعثت انبیا ایجاد زمینه‌های برپایی عدل به دست بشریت بوده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳/۷۳). علت این امر آن است که خلقت پروردگار در نهایت توازن و هماهنگی صورت گرفته و انسان نیز براساس همین خلقت، در بهترین و متوازن‌ترین حالت ممکن پا به عرصه وجود گذاشته و خود به صورت فطری به عدالت میل دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۹۸). در واقع

این گرایش همچون گرایش به زیبایی است و انسان به صورت ناخودآگاه در پی این است که براساس شایستگی، فعالیت‌ها و استحقاق‌ها حقوق افراد و البته خودش رعایت شود (مطهری، ۱۴۰۲: ۲۳۱-۲۳۲). چنین انسانی برای محیط پیرامون خویش شایستگی‌ها و استحقاق‌هایی قائل است و تنها به برآوردن منافع خود نمی‌اندیشد (همان، ۹۰).

خداوند در قرآن به گرایش فطری عدالت اشاره کرده و آن را در جنبه‌های مختلف زندگی بشر به تصویر کشیده است تا از این طریق، غبار غفلت و جهالت کنار برود و به یاری اندیشه، این میل فطری در تمام شئون زندگی گسترش یابد و انسان را به سرمنشأ عدالت که همان پروردگار عالم است، رهنمون شود. برای حفظ عدالت نیز بر رعایت قوانین الهی یعنی شریعت پیامبران در تمام سطوح زندگی تأکید شده است؛ چراکه رعایت عدالت و انصاف در تمام سطوح، پشتوانه‌ای مهم در مسیر توحید و قرب پروردگار است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۶۸).

آنجا که آیات الهی افراد را به رعایت عدالت توصیه می‌کنند، هدف، تجلی عدالت در شخصیت افراد است تا با نظام تکوین هماهنگ شده و قوایی مانند قوای غضبیه، شهویه و واهمه تحت سیطره عقل، به توازن و تعالی برسند: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (نساء/ ۱۳۵).

در این آیه، ضمن سفارش به پرهیز از هوای نفس، کام‌جویی و قدرت‌طلبی، به پیروی از حق امر شده است. بدیهی است که پیروی از حق تنها زمانی امکان‌پذیر است که قوای اندیشه و شریعت بر دیگر قوا حاکم باشند. در این حالت، انسان می‌تواند به حقیقت وجودی خود پی ببرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۴-۱۶۵). افزون بر این مسلمانان در روابط اجتماعی خود، با مسلمان یا غیرمسلمان، باید جانب عدالت را رعایت کنند و به طور مطلق از ظلم، خیانت و مردم‌آزاری پرهیزند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَعْدِلُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء/ ۵۸).

به هررو اشاره به رعایت عدالت در همه جنبه‌های زندگی بشری و گرایش فطری انسان به عدالت موجب می‌شود که در تمام سطوح نیازمندی، افزون بر گرایش فطری به عدالت،

استعدادها و استحقاق‌های دیگران نیز در روابط اجتماعی رعایت شود. توضیح مطلب اینکه انسان به صورت فطری از وجود عدالت در تمام مراتب وجودی خود (مادّی و غیرمادّی) آگاهی دارد و در پی ایجاد تعادل میان آن‌ها و استواری حکومت اندیشه بر آن‌هاست؛ اندیشه‌ای که خود به پروردگار عالم به عنوان کمال مطلق گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۳۶۶-۳۶۹). در این حالت، تمام استعدادها، قوا و نیازمندی‌های انسان متعادل شده و در مسیر توحید که هم‌خوانی کاملی با فطرت انسانی و گرایش‌های او دارد، رشد می‌یابند. هم‌زمان با این تناسب و تعادل قوای انسانی، روابط نیز که منشأ برآورده کردن و تکامل نیازها و قوای انسانی است، به صورت متعادل رشد می‌کند؛ به گونه‌ای که تمام استعدادها و توانمندی‌های انسان‌ها و جوامع که خود منشأ الهی دارند، محترم شمرده می‌شود. این امر افزون بر حفظ تفاوت‌ها، به علت ایجاد روابط سازنده، به بروز استعداد‌های گوناگون می‌انجامد؛ چراکه افراد و جوامع از استعداد‌های دیگران استفاده می‌کنند و در مقابل، استعداد‌های خود را در اختیار آنان قرار می‌دهند و این سرانجام، پیوستگی انسان‌ها و جوامع به عنوان پیکری واحد را به ارمغان می‌آورد.

۵-۱-۱. امنیت مشترک

امنیت در منطق قرآن مفهوم وسیعی است که تمام شئون زندگی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی را در بر می‌گیرد. انسان مؤظف است برای حفظ این امنیت بکوشد و مانع تغییر و یا خیانت در آن بشود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۳۶/۷). علت اینکه امنیت به جان انسان نسبت داده می‌شود، این است که قلب و روح انسان با اعتقادش گره خورده و محکم و استوار شده است. در چنین حالتی، شک و تردید به وجود نمی‌آید و اضطراب وجود انسان را فرانمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۷۳). بنابراین می‌توان گفت امنیت در تمام ابعاد انسانی و روابط فردی و اجتماعی جریان دارد؛ از احساس آرامش درونی تا امنیت فردی در اجتماع و از امنیت اجتماعی تا احساس امنیت از سوی جوامع دیگر. انسان از قلب و درون خود تا پیچیده‌ترین روابط اجتماعی، در پی ایجاد امنیت و آرامش است و به صورت ناخودآگاه آن را جست‌وجو می‌کند. او از جایگاه امنیت در تمام این

ابعاد، فهم حضوری دارد و می‌تواند میزان آن را ارزیابی کند (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۷/۹۳). هم‌گرایی اجتماعی ناشی از امنیت نیز، با توجه به گستردگی این مفهوم، در تمام مراتب انسانی و روابط آن شکل می‌گیرد. وجود حس آرامش و امنیت فردی که خود نتیجه رشد متعادل قوای انسانی و برآورده شدن نیازهای مادی و معنوی در مسیر توحید است، بر هنجارهای اخلاقی فرد تأثیر می‌گذارد. از دیدگاه فردی، این امر پیکره‌ای متعادل از نظام اخلاقی ایجاد می‌کند که سرشار از امنیت و آرامش است. روابط اجتماعی ناشی از تعاملات انسانی نیز در راستای استعدادها، نیازها و هنجارهای اخلاقی متعادل شده و در کمال امنیت و آرامش شکل می‌گیرد. این روابط اجتماعی که هیچ جنبه‌ای از آن بر دیگری برتری ندارد، در کمال تعادل و آرامش رشد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۳).

در جامعه توحیدی، افراد فرصت می‌یابند استعدادهای خود را در مسیر توحید به رشد و بالندگی برسانند. این امر به آنان آرامش درونی می‌بخشد (مطهری، ۱۴۰۲: ۳۳-۳۴) تا بتوانند خود را به عنوان جزئی از پیکره جامعه در روابط گوناگون اقتصادی، فرهنگی، نظامی و ... سهیم بدانند.

تلازم میان فرد و روابط اجتماعی، در آرامش و امنیت حاکم بر جامعه توحیدی به عالی‌ترین مرتبه خود می‌رسد. در چنین جامعه‌ای، فرد امنیت و آرامش خود را در گرو امنیت و آرامش جامعه می‌داند و در راستای ارتقای آن در ساختارهای گوناگون می‌کوشد. این تلازم یکی از نمودهای بارز هم‌گرایی اجتماعی است.

امنیت در جامعه توحیدی و هم‌گرایی ناشی از آن، در گرو حرکت انسان به سوی توحید است؛ اما اگر انسان به سوی توحید حرکت نکند، امنیت حاصل از این مسیر غیرتوحیدی کاملاً متفاوت خواهد بود. در چنین جامعه‌ای، از دیدگاه اخلاق و هنجارهای اجتماعی، کانونی برای هم‌بستگی میان افراد وجود نخواهد داشت و بر اثر قدرت‌طلبی و کام‌جویی، رذایلی همچون طمع، حرص، تعدی به حقوق دیگران و استعمار به وجود خواهد آمد که خود از عوامل گسست جامعه هستند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۳/۵۴). وجود روابط مبتنی بر قانون اگرچه می‌تواند در تأمین نیازهای

مادّی نقش‌آفرین باشد، نمی‌تواند امنیت و آرامش را به عمق درون و جان آدمی نفوذ دهد. روابط اجتماعی در چنین جامعه‌ای فقط از فرهنگ منفعت‌گرایی سرچشمه می‌گیرد و این نظم و تعادل ایجاد شده در تأمین نیازهای مادّی، تنها روحیه منفعت‌گرایی را تقویت می‌کند. از این رو در صورت از بین رفتن نظارت‌های اجتماعی، ضمانتی برای تأمین امنیت و اجرای قوانین وجود نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

۶-۱-۱. منافع مشترک

منافع مشترک عامل هم‌گرایی افراد و جوامع با یکدیگرند؛ چنان‌که هر قدر دایره منافع مشترک گسترش یابد، هم‌گرایی نیز گسترش می‌یابد. از آنجاکه حرکت در مسیر برآوردن نیازها و کسب منافع در سرشت آدمی نهادینه شده، از ابتدای خلقت، انسان به صورت گروهی در این مسیر فعالیت خود را شروع کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۵/۴)؛ فعالیت‌هایی که به ایجاد منافع مشترکی انجامیده و این موجب پدید آمدن مراتب مختلفی از هم‌گرایی اجتماعی شده است.

در نگاه قرآنی، توجه به تمام منافع در مراتب گوناگون مورد تأکید است (اعراف/۳۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۵۰/۶)؛ اما نکته مهم این است که منافع مشترک که در ایجاد ساختارهای گوناگون جامعه مانند اقتصاد، آموزش، محیط زیست، امنیت و ... نقش ایفا می‌کنند، در مسیر توحیدی و اندیشه قرار گیرند و براساس آن، هم‌گرایی اجتماعی و ساختارهای اجتماعی ایجاد شود. مسیر توحیدی و اندیشه، تعریف کاملاً متفاوتی از منافع مشترک در پی خواهد داشت؛ همان‌گونه که منافع فردی نیز تعریفی کاملاً متمایز خواهد یافت؛ چراکه منافع مادّی و معنوی با منفعی که از فطرت انسانی سرچشمه می‌گیرد، هم‌سو است. در این نگاه، منافع فرد با منافع جامعه در هم می‌آمیزد و نقطه تعارضی میان منافع فردی و جمعی نخواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱۲/۳).

افراد در جامعه قرآنی، تنها به منافع مادّی خود اصالت نمی‌دهند و به دنبال استخدام و استعمار دیگران گام بر نمی‌دارند؛ چراکه استعمار دیگران با منافع نشئت‌گرفته از فطرت انسانی هم‌سو نبوده و ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). در واقع مسیر توحیدی منافع مشترک

جدیدی را پدید می‌آورد که در جوامع غیرتوحیدی نشانه‌ای از آن نیست؛ برای نمونه جامعه توحیدی تنها به تأمین امنیت برای کسب منافع مادی بسنده نمی‌کند؛ بلکه هدف متعالی‌تری را که همان تأمین امنیت مسیر توحیدی است، در نظر دارد. بدیهی است افراد جامعه در راستای رسیدن به این هدف، هم‌افزایی و هم‌گرایی بیشتری را پدید می‌آورند تا بتوانند امنیت مسیر توحیدی را تأمین کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۷/۲۱).^۱ بدین‌سان حرکت در تأمین امنیت مسیر توحیدی، درجه‌ای از هم‌گرایی در جامعه را پدید می‌آورد که در رشد و بالندگی عرصه‌های دیگر جامعه و منافع آن نمود پیدا خواهد کرد؛ امری که در جامعه غیرتوحیدی نمی‌توان نشانه‌ای از آن یافت (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۴۲).

۱-۱-۷. تاریخ مشترک

تاریخ یکی از عوامل ایجاد هم‌گرایی اجتماعی است؛ چراکه به بیان وقایع، حوادث و اوضاع انسان‌ها می‌پردازد و قواعد و سنن حاکم بر زندگی گذشته و عوامل گسترش و سقوط آن‌ها را تحلیل می‌کند (مطهری، ۱۴۰۱: ۶۸-۶۹). بیان و تحلیل تاریخی هنگامی که رنگ الهی به خود می‌گیرد، بیان‌کننده راه انسان‌ها می‌شود تا براساس شاخصه‌های امتدادیافته در طول تاریخ بشریت، مسیر هدایت مشخص شود. از دیدگاه قرآن کریم، تاریخ جوامع به دو گونه موجب هم‌گرایی اجتماعی میان جوامع و افراد می‌شود:

۱. برخی آیات الهی برگی از تاریخ را یادآور می‌شوند که اشتراکات بشریت را آشکار می‌سازد و از این طریق به صورت مستقیم بر هم‌گرایی اجتماعی تأثیر می‌گذارد؛
۲. برخی دیگر نیز گزاره‌هایی از سنت‌های مشترک در میان جوامع انسانی را طرح می‌کنند و از این طریق به صورت غیرمستقیم در ایجاد هم‌گرایی اجتماعی نقش ایفا

۱. سید علی خامنه‌ای، «بیانات در ارتباط تصویری با مراسم مشترک دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های افسری نیروهای مسلح»، ۱۳۹۹/۷/۲۱، <https://kh.lnk/f/46633>.

می‌کنند.

اینک به تبیین جایگاه تاریخ در هم‌گرایی اجتماعی پرداخته می‌شود.

الف) گزاره‌های مشترک بشریت در آینه قرآن

بیان گزاره‌های تاریخی باعث می‌شود که تمام انسان‌ها، با وجود تفاوت‌های نژادی و قومی، به این نکته پی ببرند که می‌توانند براساس گزاره‌های یادشده، هویت مشترکی میان خود ایجاد کنند. این هویت مشترک به عنوان پایه‌ای برای هم‌بستگی و تعلق خاطر میان آنان عمل کرده و همواره این حقیقت را یادآور می‌شود که همه انسان‌ها دارای نقطه پیدایش یکسان اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۳/۲۴۵) و مسیر رشد و نمو ثابتی را می‌پیمایند. انسان‌ها در طول تاریخ به دنبال برآوردن نیازهای مادی و معنوی مشترک بوده‌اند و دارای ادراکاتی هستند که از سرمنشأ الهی سرچشمه گرفته و آفرینش مخصوصی دارند که انسانیت براساس آن شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۶۷). میل به نیازهای مهمی چون حرکت به سوی کمال مطلق در آن‌ها نهادینه شده و هدف مشترکی را دنبال می‌کنند که همان پرستش پروردگار به عنوان منشأ همه کمالات است. آنان در این مسیر، نقشه راه مشترکی را در طول تاریخ می‌پیمایند و باید در آن ثابت قدم بمانند (بقره/۳۸).

این تصویرگری تاریخی موجب می‌شود انسان بار دیگر به نحوه آفرینش خویش و میل‌های متعالی توجه کرده و روابط خود با دیگر انسان‌ها و جوامع را براساس آن سامان دهد. بدیهی است در صورتی که انسان به این موارد توجه کند، با محوریت فطرت و اندیشه خویش، در مسیر انبیای الهی گام برمی‌دارد و به سوی کمال مطلق و عبودیت پروردگار حرکت می‌کند. بدین سان اگر مورخان همچون قرآن کریم به موارد یادشده بپردازند و رویدادهای تاریخی را براساس آن‌ها ذکر و تحلیل کنند، قلوب انسان‌ها به یکدیگر نزدیک شده و این موجب هم‌گرایی اجتماعی می‌شود.

ب) سنت‌های مشترک جوامع در آینه قرآن

قرآن کریم در راستای به فعلیت رساندن استعداد‌های انسان در مسیر توحید، تنها به نقل گزاره‌های مستقیم برای ایجاد هم‌گرایی اجتماعی بسنده نمی‌کند؛ بلکه به سنت‌های مشترک جوامع و گزاره‌های تاریخی مربوط به آن نیز می‌پردازد که این امر به صورت غیرمستقیم بر ایجاد هم‌گرایی اجتماعی اثر می‌گذارد. در واقع وقتی که افراد جامعه خود را در جایگاه مخاطب آیات الهی قرار می‌دهند، به این نکته پی می‌برند که علل ترقی و انحطاط جوامع گذشته چه بوده است. آنان گویی جامعه را فردی می‌پندارند که دارای عوامل سعادت و شقاوت است؛ بنابراین می‌کوشند از سرگذشت او عبرت بگیرند (صدر، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۲).

به هر رو بررسی دقیق برگ‌هایی از تاریخ که در قرآن کریم ذکر شده، بشریت را به این حقیقت آگاه می‌سازد که عامل موفقیت او توجه به گرایش‌های فطری انسانی و اندیشه است که در لوای قوانین دین الهی به تکامل می‌رسد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۲۵).^۱ از این رو ذکر تاریخ انسانیت و جوامع، از نحوه ایجاد تا پایان، موجب توجه انسانیت به عوامل پایداری و انحطاط جوامع شده و به هم‌گرایی گسترده‌تر افراد و جامعه در دوره حاضر می‌انجامد.

۸-۱. سرزمین و زبان مشترک

سرزمین و زبان مشترک می‌تواند در مراتب گوناگون زندگی بشری به هم‌گرایی اجتماعی بینجامد؛ چراکه اجتماعی بودن در آفرینش انسان نهاده شده و قانون خلقت پروردگار بر این بوده که انسان‌ها برای برآوردن نیازهایشان با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. قرآن سطوح مختلف روابط اجتماعی را به تصویر می‌کشد و متناسب با آن، واژه‌های مختلفی به کار می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۲۵، ۳۸).

نهاد خانواده خانه خویش را مکان امن خود می‌داند و به عنوان جزئی از یک شهر،

۱. سید علی خامنه‌ای، «بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی»، ۱۳۹۷/۱/۲۵.

روابطش را در آن سامان می‌دهد. همچنین این نهاد به عنوان عضوی از یک ملت نسبت به مرزهای سرزمینش با سرزمین دیگر ملل احساس تعلق می‌کند؛ از این رو در منظومه قرآن اخراج مردم از سرزمینشان امری مذموم است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۱۶/۲) و تنها در برخی شرایط مجاز شمرده می‌شود: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بَبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَ مَا لِلَّهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (بقره/۸۵).

افرادی که در محیط مشترکی به سر می‌برند، هویت جمعی خود را براساس آن محیط و نوع ارتباطشان سامان می‌دهند. روابط اجتماعی و حس هویت مشترک این افراد از طریق تعاملات در قالب تحصیل، کار، تأمین امنیت و ... گسترش می‌یابد. این هویت مشترک و هم‌بستگی اجتماعی به مرحله‌ای می‌رسد که تأثیرپذیری از افرادی که خارج از آن اجتماع قرار دارند، کاهش می‌یابد؛ از این رو قرآن برای تبلیغ مباحث دینی، فردی از همان قوم و جامعه را مأمور می‌کند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۰۲/۴).

نقش زبان و سرزمین مشترک در ایجاد هم‌گرایی اجتماعی در طول تاریخ چندان اهمیت داشته که گاهی به وسیله حکومت‌های طاغوتی، دستاویزی برای مقابله با اندیشه و دعوت الهی قرار گرفته است (طه/۵۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۲۸/۱۳). اما اگر موهبت الهی عشق به سرزمین و روابط اجتماعی، بر پایه فطرت و اندیشه انسانی سامان یابد، افزون بر حفظ روابط میان افراد در جوامع و حس تعلق خاطر آنان به محیط پیرامون، پیوند میان آنان و دیگر جوامع نیز میسر خواهد شد. به عبارت دیگر اهل یک جامعه، ضمن حفظ ارتباطات و سرزمین خود، خواهند توانست در راستای رشد اندیشه و نیازهای فطری‌شان با سرزمین‌های دیگر نیز ارتباط برقرار کنند. بدین سان آنان از استعداد دیگران در راستای اعتلای سرزمین خود و جامعه‌شان بهره می‌برند و دیگران را از توانمندی‌های خود بی‌نصیب نمی‌گذارند. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: «ما ناسیونالیسم را به معنای مثبتش قبول داریم. هرکس باید به میهن خودش علاقه داشته

باشد. مگر می‌شود کسی از میهن خودش دور باشد؟ ناسیونالیسم به این معنا چیز خوبی است؛ اما به این معنا که چون من اهل اینجا هستم، پس بایستی علیه همه ملت‌های دیگر توطئه کنم و بدخواه آنان باشم و علیه آنان کید و مکر داشته باشم. این بد است؛ یعنی اثبات وابستگی من به اینجا، جزئیّت من از خانواده عمومی و جهانی را نفی کند. معمولاً این ناسیونالیست‌ها، وقتی که گرایش ناسیونالیستی در یک جا خیلی قوی می‌شود، این طوری هستند. علی‌ای حال توجه بکنید که این، آن را نقض نکند؛ یعنی در برنامه‌ها مورد توجه باشد...» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱/۲۶).^۱

نتیجه

از دیدگاه قرآن کریم، هم‌گرایی اجتماعی مفهوم وسیعی است که همه شئون زندگی جمعی را در بر می‌گیرد. این هم‌گرایی بر اندیشه و فطرت انسانی استوار است که به رشد استعدادها و قوای متناسب در این مسیر می‌انجامد. روابط اجتماعی مورد تأیید قرآن نیز از چنان نظم و تعادلی برخوردارند که سعادت بشر در تمام شئون زندگی‌اش را تضمین کرده و موجب هم‌گرایی اجتماعی می‌شوند. بدین سان هر بخش از روابط اجتماعی بر انسجام جامعه در بخش‌های دیگر تأثیرگذار است و هیچ‌گاه توجه به نیاز یا استعداد فردی موجب تضییع حقوق یا توانایی‌های دیگران نمی‌شود.

از آنجا که فطرت انسانی دایره وجودی انسان را در بر گرفته است، موجب ایجاد هویتی مشترک در جامعه انسانی می‌شود و هر فرد به میزان بهره‌مندی از فطرت، در شکل‌گیری هویت جمعی جامعه نقش ایفا می‌کند. همان‌گونه که عقاید برگرفته شده از باورهای قرآنی و اندیشه مبتنی بر وحی، در تمام سطوح هنجارهای اخلاقی و رفتاری جامعه تسری می‌یابد، هر فرد به میزان بهره‌مندی از اندیشه و فطرت، نمود بیشتری از باورها را در اعمال و اخلاق خود به نمایش می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که بشریت خود را دارای یک هویت مشترک

۱. خامنه‌ای، سید علی، «بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری کنفرانس جهانی اهل بیت (علیهم‌السلام)»،

می‌بیند؛ هویتی که هم‌گرایی بی‌مانندی پدید می‌آورد.

فضایل اخلاقی ریشه‌گرفته از فطرت و اندیشه‌ی انسانی، هنجارهای اجتماعی را در جامعه پدید می‌آورد. این هنجارها که با نظام احسن پروردگار هماهنگی تام دارند، نه تنها موجب پویایی محیط زندگی می‌شوند، بلکه هم‌گرایی اجتماعی را نیز تقویت می‌کنند؛ چراکه هنجارهای فردی و اجتماعی در آن کاملاً هم‌سو بوده و شاخص‌های ارزیابی یکسانی برای جامعه ارائه می‌دهند. این هماهنگی، مانع گسترش رذایل اخلاقی می‌شود. عدالت‌ورزی با ایجاد تعادل میان استعدادها و نیازهای انسانی، زمینه‌ساز روابط اجتماعی متعادل می‌شود. این تعادل نیز احترام به تمام توانمندی‌های فردی و جمعی را تضمین کرده، حقوق انسان‌ها و جوامع را پاس می‌دارد و از هرگونه تعدی جلوگیری می‌کند. چنین رویکردی به پیوستگی انسان‌ها و جوامع می‌انجامد؛ چنان‌که با حفظ استعدادهای خاص خویش به یک پیکره واحد تبدیل می‌شوند.

از آنجا که روابط اجتماعی و استعدادهای انسانی در جامعه توحیدی به‌طور متعادل مورد توجه قرار می‌گیرند، امنیت در تمام سطوح جریان دارد و این خلاف واقعیت جامعه غیرتوحیدی است که در مراتب آن، به علت قدرت‌طلبی و منفعت‌گرایی، کانون هم‌بستگی وجود ندارد. افزون بر این در جامعه توحیدی، منافع مشترک به‌علت نشئت گرفتن از فطرت و اندیشه به‌طور کامل با یکدیگر هم‌سو هستند و در مسیر کمال مطلق قرار می‌گیرند. از این رو منافع فرد با منافع جامعه درهم می‌آمیزد و هم‌افزایی و هم‌گرایی منحصر به فردی ایجاد می‌شود.

برخی آیات الهی از طریق آشکار ساختن اشتراکات بشریت، مانند نقطه پیدایش یکسان موجب ایجاد هویت مشترک، به‌عنوان پایه‌ای برای هم‌بستگی و تعلق خاطر میان افراد جامعه می‌شوند و برخی دیگر با طرح گزاره‌هایی از سنت‌های مشترک میان جوامع انسانی، انسان را متوجه عوامل پایداری و انحطاط جوامع کرده و از این طریق موجب هم‌گرایی افراد در جامعه می‌شوند. میهن و زبان مشترک نیز از دیگر عواملی است که به هم‌گرایی اجتماعی می‌انجامد.

منابع

۱. آقابخش، علی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، چاپار، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، سخن، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۱، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، اسراء، قم، ۱۳۸۸ (آ) ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ادب قضا در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، اسراء، قم، ۱۳۹۰ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، اسلام و محیط زیست، تحقیق و تنظیم عباس رحیمیان، اسراء، قم، ۱۳۸۸ (ب) ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۴۰، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، اسراء، قم، ۱۳۸۹ (آ) ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۵، تنظیم عبدالکریم عابدینی، اسراء، قم، ۱۳۸۸ (ج) ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۲۶، تحقیق و تنظیم حسین اشرفی، اسراء، قم، ۱۳۹۴ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ جامعه در قرآن، ج ۱۷، تحقیق مصطفی خلیلی، اسراء، قم، ۱۳۹۸ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ فطرت در قرآن، ج ۱۲، تنظیم و ویرایش محمد رضا مصطفی پور، اسراء، قم، ۱۳۹۶ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ مبادی اخلاق در قرآن، ج ۱۰، تنظیم و ویرایش حسین شفیع، اسراء، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، اسراء، قم، ۱۳۸۸ (د) ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، حریق مخنوم، ج ۱۲، تحقیق قاسم جعفرزاده، اسراء، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، ج ۲، تنظیم عباس رحیمیان محقق، اسراء، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفق، اسراء، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه: ولایت، فقاہت و عدالت، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، اسراء، قم، ۱۳۸۹ ش.

۱۷. خامنه‌ای، سید علی، *آداب روزه‌داری؛ احوال روزه‌داران*، انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۱۸. خامنه‌ای، سید علی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، [/https://farsi.khamenei.ir](https://farsi.khamenei.ir)
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، روزنه، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. صدر، محمدباقر، *بارقه‌ها*، ترجمه امید مؤذنی، انتشارات دارالصدر، ۱۳۹۳ ش.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی قوچانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: احمد حبیب عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۵. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، فرهنگ نما، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. کولائی، الهه، *اکو و هم‌گرایی منطقه‌ای*، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. مدرسی، سید محمدتقی، *من هدی القرآن*، دار محیی‌الحسین، تهران، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. مطهری، مرتضی، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، صدرا، تهران، ۱۴۰۲ (آ) ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *اسلام و نیازهای زمان*، صدرا، تهران، ۱۴۰۲ (ب) ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *انسان‌شناسی قرآن*، صدرا، تهران، ۱۴۰۲ (ج) ش.
۳۳. مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، صدرا، تهران، ۱۴۰۲ (د) ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، *تعلیم و تربیت در اسلام*، صدرا، تهران، ۱۴۰۲ (ه) ش.
۳۵. مطهری، مرتضی، *جامعه و تاریخ*، صدرا، تهران، ۱۴۰۱ (آ) ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره ائمه اطهار*، صدرا، تهران، ۱۴۰۲ (ز) ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، *فطرت*، صدرا، تهران، ۱۴۰۱ (ب) ش.
۳۸. مطهری، مرتضی، *یادداشت‌های استاد مطهری*، صدرا، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *اخلاق در قرآن*، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، *الأخلاق فی القرآن*، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۶ ش.

۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *پیام امام امیرالمؤمنین علیؑ*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *پیام قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *دائرة المعارف فقه مقارن*، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیؑ، قم، ۱۳۹۰ ش.
۴۵. *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، مشهور، قم، ۱۳۷۹ ش.
۴۶. ولایتی، علی اکبر و سعید محمدی، «تحلیل تجارب هم‌گرایی در جهان اسلام»، *دوفصلنامه دانش سیاسی*، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۴۷. موسوی خمینی، سید روح الله، *چهل حدیث*، رجاء، تهران، ۱۳۶۸ ش.

innate nature. This approach respects the differences among communities and helps flourish their potentials. This article employs a descriptive-analytical method, relying on library resources, to elucidate, through content analysis of the Holy Qur'an, strategies for achieving social convergence. Attention to human nature, beliefs, moral virtues, and justice are strategies for social convergence that ensure the well-being of individuals and society. In contrast, the extent of social convergence in other systems, such as democracy, is more vulnerable compared to the Qur'anic perspective due to the lack of a true understanding of human nature.

Keywords: Qur'an, Society, Convergence, Solution, Social.

the conceptual network of key words in the prophetology of the Qur'an, such as "revelation, spirit, divine command, angels" and to logically analyze and discover semantic relationships in this network. As a result of using this method, one of the assumptions of the authors is confirmed and strengthened: "Perhaps the statements regarding Jesus are related to his confirmation by the Holy Spirit; in a way, these statements can only develop the ultimate power of persuasion and clarity of speech when they are seen with the help of the spirit. In this case, such confirmation, in comparison with the statements of the prophets of the Old Testament, also gives a different quality to miracles and signs; because here they testify to a special connection with God that is influenced by the spirit and derives its authority from him.

Keywords: Jesus in the Qur'an, Holy Spirit, statements, angels, revelation, Qur'anic prophetology.

Factors Influencing the Achievement of Social Cohesion from the Holy Qur'an Perspective

*Ali Zolfaqari, a third-level graduate, Khorasan Seminary (corresponding author)
Mohammad Mirzaei, associate professor, Razavi University of Islamic Sciences*

Social convergence refers to the synergy, cooperation, and coexistence among individuals and various groups within a society, with the aim of creating a shared sense of purpose among members towards the advancement of both the community and individuals. Divine scriptures seek to establish social bonds and a common sentiment in all aspects of collective life, based on human thought and

according to the popular view, the divine tradition has been that after presenting suggested miracles and the people's denial, a punishment descends, and since the descent of punishment is null after the Prophet's mission, the requests for suggested miracles are rejected. This is while, according to the Qur'anic verses, there is no implication that presenting suggested miracles leads to the descent of punishment; rather, there is an implication between completing the argument, with all its elements, and the descent of punishment. A correct analysis of this matter, in addition to providing a precise answer to the negation of the Prophet's miracles, will be free from issues that opponents have used to reinforce the doubt."

Keywords: miracle, Qur'anic miracle, suggested miracles, punishment of despair.

The Holy Spirit and the Miracles of Jesus; a Methodological Proposal for the Book "Another Prophet; Jesus in the Qur'an"

Farzaneh Rouhani Mashhadi, Assistant Professor, Interdisciplinary Qur'an Studies Center, Shahid Beheshti University

In the present study, a methodological proposal is presented to improve the method used in the valuable book *Another Prophet; Jesus in the Qur'an*. Therefore, "the divine confirmation of Jesus by the Holy Spirit", as one of the specific gifts of that Prophet, is analyzed based on the Qur'an prophetology in order to show the necessity of combining Qur'an historical and chronological studies with the text holistic studies of this Holy Book as a whole. The research method is to extract

Keywords: Al-Baqarah: 96, defense mechanism, greed for life, knowledge, anxiety.

Revisiting Verses with Impression of Negating the Prophet's Miracle Based on an Elucidation of the Essence and Manner of Suggested Miracles

Javad Iravani, Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

In a series of verses, there is a reference to refuting the disbelievers' request for presenting a miracle. Some have considered these verses as evidence for the absolute negation of the Prophet's miracles, including negation of the miracle of the Qur'an. In response, commentators have understood these verses as referring to specific suggested miracles. Yet, in defining suggested miracles and analyzing the related verses, there are numerous defects and issues that undermine the response to the aforementioned doubt and raise further problems. The current research, employing a library-based method and a descriptive-analytical approach, critiques and evaluates the interpretive views presented in this regard and analyzes the related verses. The findings show that although the verses denying miracles pertain to specific suggested miracles, suggested miracles do not merely mean "miracles requested by people"; indeed, many requested miracles have also been presented. The reality is that what is meant by suggested miracles in this term are diverse and adventurous requests made by stubborn opponents, without a genuine aim of reaching truth, and thus they have no influence on guiding people or proving prophethood. Furthermore,

these words form a coherent semantic system that ranges from temporary residence to eternal abode, and from simple shelter to heavenly palaces.

Keywords: Holy Qur'an, housing, conceptual links, semantic.

Genealogy of a Paradox; An Analysis of Greed for Life as a Defense Mechanism against Knowledge

Meysam Shoaib, PhD student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University, Mashhad (corresponding author)

Reza Molazadeh Yamchi, Postdoctoral Researcher in Qur'an and Tradition Sciences, Ferdowsi University, Mashhad

This article examines the genealogy of the paradox presented in verse 96 of Surah Al-Baqarah: why the People of the Book are so greedy for life, despite their knowledge of the Hereafter. The main goal is to analyze this “greed” as a psychological defense mechanism against “crisis-causing knowledge.” This study, using an analytical-descriptive method and an interdisciplinary approach (psychology of religion and interpretation), qualitatively analyzes the interpretive tradition surrounding this verse. The findings show that “greed for survival” is an “avoidance” strategy for managing the unbearable anxiety caused by the knowledge of sin and certain punishment. The Holy Qur'an dismantles this mechanism in two stages: first, with the statement “not to be shaken”, it declares its absolute ineffectiveness and then with the phrase “*God sees the things they do.*”, it reveals its self-destructive nature, because a longer life in sin leads to an increase in punishment. The final achievement is to present a Qur'anic model of psycho-spiritual pathology.

Semantic Analysis of the Concepts of "Residence" in the Holy Qur'an Based on Conceptual Links

Rahman 'Oshrieh, Associate Professor, University of Qur'anic studies and Sciences (corresponding author)

Morteza Rezvanizadeh, Assistant Professor, University of Qur'anic studies and Sciences

Amir Hossein 'Oshrieh, Level 4 Scholar, Qom Seminary

This study aims to investigate the semantics of the concepts related to "dwelling" in the Holy Qur'an by analyzing the etymology and conceptuality of thirteen key words. The research method is based on lexical analysis, interpretive study, and the study of conceptual links between these words. The words studied include: *aknān*, *bayt*, *dār*, *sakan*, *ṣarḥ*, *ghurfah*, *mabu'*, *mathu'*, *muqām*, *manzil*, *ghār*, and *kahf*, each of which reflects different aspects of the dwelling concept. The research findings show that the word "*aknān*" emphasizes the protective and covering aspect of dwelling and is mainly used in the Qur'an to mean shelter. "*bayt*", which appears 57 times in the Qur'an, embodies the concept of return and gathering and includes everything from home to the place of worship. "*Dār*", with 32 uses, emphasizes the concept of enclosure and confinement. "*Sakan*", with 70 repetitions, focuses on peace and stability. "*Ṣarḥ*" refers to tall and conspicuous buildings, "*ghurfah*" to heavenly dwellings, "*mathu'*" to the aspect of residence, "*muqām*" to stability and permanence, and "*ghār*" to natural shelters. The results of the conceptual analysis indicate that the Holy Qur'an uses a wide range of words to express the concept of housing, each of which highlights specific features of this concept. This lexical diversity not only shows the linguistic richness of the Qur'an, but also covers the various physical, mental, social, and spiritual dimensions of housing. The conceptual links of

ABSTRACTS

The Infallible Life as a Source of Legislation

Mahdi Mardani Golestani, Assistant Professor, Razavi Islamic Sciences Research Institute, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, Mashhad, Iran

Based on Shi'a tradition, the morals of the Infallibles plays a role in various domains. One of the key areas where the morals proves effective is the domain of legislation, in which the morals of the Infallibles is employed to understand religious rulings and clarify jurisprudential teachings. In this regard, the household of the Prophet of God (S.A.W.) made use of this religious capacity and, by referring to the morals of the Infallibles, responded to the legal inquiries of their companions. However, a central question arises in this context: does the morals, like the traditions, function as an independent source of law, or is it only applicable in certain jurisprudential instances? To address this question, it is necessary to examine all jurisprudential instances of the morals and assess its effectiveness as a legislative source. The present article seeks to explain the role of the morals of the Infallibles in legislation, drawing on Shi'a tradition and analyzing the approach of the household of the Prophet of God (S.A.W.). The findings of this study indicate that the morals, from the perspective of the household of the Prophet of God (S.A.W.), is regarded as one of the sources of legislation and plays a significant role in clarifying jurisprudential teachings.

Keywords: Morals of the household of the Prophet of God (S.A.W.), jurisprudential function, source of legislation.

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 167, Summer, 2025, 1447

Publisher: Islamic Research Foundation

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

Managing Director: Ahad Faramarz Gharamaleki

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

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: 051-33154304 **Fax:** 051-32232517

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