



مِطَالَعَاتِ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - تخصصی علوم قرآن و حدیث

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۵)، پاییز ۱۳۹۹



صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن)
www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدیر: محمدصادق یوسفی مقدم

دبیر تحریریه: سیدعلی هاشمی نسلجی

کارشناس امور اجرایی: سیدعبدالعلی میرحسینی

مترجم چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی
پروانه انتشار رسانه غیربرخط مِطَالَعَاتِ عِلْمِ الْقُرْآنِ در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار
فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور
(Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم
انسانی و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۶۸۸/۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدفاکر میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

سعید بهمنی، سیدعلی اکبر حسینی رامندی، محمد سحرخوان، سیدعلی سادات

فخر، عیسی عیسی زاده، محمد مهدی فیروزمهر، فرج الله میرعرب، غلامحسین

اعرابی، محمدعلی مبینی، محمدعلی محمدی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه *مطالعات علوم قرآن* با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهشی و آثار دانشمندان در حوزه تفسیر، علوم قرآنی، مرجعیت علمی قرآن، پاسخ به مسأله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین قرآن‌بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

اهداف فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در عرصه علوم و معارف قرآن

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مرجعیت بخشی به قرآن کریم در علوم اسلامی و انسانی؛
۳. تعمیق یافته‌های قرآنی؛
۴. ایجاد محیط پویا و مولد اندیشه قرآنی؛
۵. پاسخگویی به نیازهای فکری و معارفی جامعه و نظام اسلامی؛
۶. تأثیرگذاری و مشارکت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های ملی و کلان قرآنی؛
۷. همکاری با پژوهشگران برجسته سایر مراکز قرآن پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسأله محوری با تاکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن پژوهی ناظر به پرسش‌ها و شبهات قرآنی؛
۵. رعایت معیارها و ضوابط علمی – پژوهشی در ابعاد روشی و نظری؛
۶. مطالعات قرآنی خاورشناسان در زمینه‌های مختلف قرآنی اعم از تفسیر، معارف و علوم قرآنی.

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه *مطالعات علوم قرآن* بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jqss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مطالعات علوم قرآن نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف چینی شود.

○ شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:

- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

○ فایلهایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
۳. فایل تمهیدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۲،۳،۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛**
 ۳. **مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛**
 ۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
 ۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**
- **روش استناددهی:** APA (درج یانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸..... بررسی و نقد شبهه خیانت و بدعهدی برخی پیامبران در برابر خداوند.....
علی محمد یزدی (رحمة الله) - سیدعلی هاشمی
- ۳۴..... واکاوی نظر مشهور در موضوع «دعوت مخفیانه پیامبر اکرم ﷺ» از نگاه قرآن کریم.....
صادقه یوسفی - محمدهادی یوسفی غروی
- ۶۵..... مهم‌ترین راهبردهای نظری اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های قرآن.....
محمدصادق یوسفی مقدم
- ۸۹..... مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی.....
مرتضی غرسبان
- ۱۱۸..... بررسی و نقد نگاه EQ (دائرة المعارف قرآن لیدن) به متن قرآن.....
علی خراسانی
- ۱۴۵..... صرفه طولی، تضمین همانندناپذیری جاودانه قرآن کریم.....
محمدعلی محمدی
- ۱۷۶..... طراحی الگوی مقاومت.....
مهديس حمزه‌ای - زهرا جانجانی - پردیس حمزه‌ای

An Examination and Critique of the Doubt of Betrayal and Faithlessness of Some Prophets to Allah

Ali Mohammad Yazdi¹

Sayyid Ali Hashemi²

Received: 21/09/2020

Accepted: 19/11/2020

Abstract

One of the characteristics of divine prophets is their purity for betraying Allah and people. Betrayal and faithlessness to Allah Almighty is so abhorrent and despicable that it is unlikely for even the ordinary believer, let alone human beings who are at the peak of perfection. However, some Qur'anic and non-Qur'anic accounts of the lives of the prophets have been used as a pretext by some opponents, modernists, and dissidents who have not considered the prophets pure from this defect and have attributed faithlessness and betrayal to them. This study, which has been carried out with an approach of doubt-studies and through the method of library and documentary analysis has been formed with the aim of cleansing doubt of the infallibility of the prophets, and two examples of the doubts of betrayal and faithlessness of the prophets to Allah have been examined and answered. The first is the doubt and illusion of faithlessness of Adam and the second is the doubt and illusion of the betrayal of the last Prophet in divine revelation. Finally, from a textual point of view, it has been concluded that the prophets have been pure from betrayal of Allah, and attributing betrayal to Allah's chosen ones is a false hypothesis that has been raised out of ignorance or intentionality.

Keywords

Betrayal, allegiance, purity, divine prophets.

1. Assistant Professor, Research Center for Qur'anic Sciences and Culture, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. a.yazdi@isca.as.ir

2. Researcher of the Research Center for Qur'anic Sciences and Culture, Islamic Sciences and Culture Academy, Iran (Author in charge). hashemi.ali4@gmail.com

* Yazdi, A. M. & Hashemi, S. A. (2020). An Examination and Critique of the Doubt of Betrayal and Faithlessness of Some Prophets to Allah. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 2(5), pp. 8-31.

Doi: 10.22081/jqss.2021.58901.1079

بررسی و نقد شبهه خیانت و بدعهدی برخی پیامبران در برابر خداوند

علی محمد یزدی (رحمة الله) ^۱ سیدعلی هاشمی ^۲
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۲۹

چکیده

یکی از ویژگی‌های پیامبران الهی، پیراستگی آنان از خیانت به خدا و مردم است. خیانت و بدعهدی با خدای تعالی آن‌قدر منفور و پست است که از مؤمنان متوسط نیز بعید می‌نماید تا چه رسد به انسان‌هایی که در قله کمال قرار دارند. با این حال، بعضی گزارش‌های قرآن و غیرقرآن از زندگی پیامبران، دستاویز برخی مخالفان، نواندیشان و دگراندیشان شده است که پیامبران را از این نقیصه منزّه ندانسته‌اند و بدعهدی و خیانت را به آنان نسبت داده‌اند. این پژوهش که با رویکرد شبهه‌پژوهشی و به روش کتابخانه‌ای و تحلیلی اسنادی انجام گرفته است: به هدف شبهه‌زدایی از عصمت پیامبران شکل گرفته و دو نمونه از شبهات خیانت و بدعهدی پیامبران در برابر خداوند بررسی و به آنها پاسخ داده شده است: نخست شبهه و توهم عهدشکنی آدم و دوم شبهه و توهم خیانت پیامبر خاتم در وحی الهی. در نهایت با نگاهی درون‌متنی نتیجه گرفته شده است پیامبران از خیانت به خداوند پیراسته‌اند و نسبت خیانت به برگزیدگان الهی انگاره‌ای ناصواب است که از سر ناآگاهی یا غرض‌ورزی مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها

خیانت، عهد، مصونیت، پیامبران الهی.

۱. استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. a.yazdi@isca.as.ir
 ۲. پژوهشگر پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (نویسنده مسئول). hashemi.ali4@gmail.com

* یزدی، علی محمد؛ هاشمی، سیدعلی. (۱۳۹۹). بررسی و نقد شبهه خیانت و بدعهدی برخی پیامبران در برابر خداوند. فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۸-۳۱. Doi: 10.22081/jqss.2021.58901.1079

مقدمه

از موضوعات چالشی در علم کلام و تفسیر، عصمت پیامبران است. در طول تاریخ اسلام موضوع عصمت پیامبران مطرح بوده و اختلافی درباره آن، میان نحله‌ها و فرقه‌های کلامی وجود داشته و دارد؛ ولی در اینکه پیامبران از آغاز نبوت و رسالت تا پایان عمر از گناه، اشتباه و خطا مصون بودند، شکی نیست؛ بنابراین شبهاتی که مقام عصمت پیامبران را هدف گرفته و می‌خواهند آن را خدشه‌دار کنند، باید بررسی و پاسخ داده شوند؛ زیرا با وجود چنین شبهاتی، بستر گمراهی عده‌ای فراهم می‌گردد. پیامبران محبوب خداوندند و پیروی از آنان موجب می‌شود پیروی‌کننده از آنان محبوب خداوند شود (آل‌عمران، ۳۱). از پیامدهای خیانت این است که خداوند شخص خائن را دوست نمی‌دارد (انفال، ۵۸)؛ بنابراین خیانت با مقام نبوت سازگاری ندارد.

خداوند پیامبران را برای هدایت بشر فرستاده است. پذیرش هدایت در گرو اعتماد به سخنان پیامبران است. در صورت اثبات خیانت و بدعهدی پیامبران، از آنان سلب اعتماد می‌شود؛ بنابراین خیانت و بدعهدی پیامبران با رسالت هدایتی آنان ناسازگار است. افزون بر اینها، یکی از شرایط پیامبران، داشتن عصمت است و خیانت و بدعهدی با عصمت نمی‌سازد. براین اساس در این مقاله شبهه خیانت و بدعهدی پیامبران در برابر خداوند بررسی و پاسخ داده می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

واژه «خیانت» از ریشه «خَوْن» به معنای خیرخواهی نکردن درمورد امانت (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۹) و امتناع از ادای حقی است که ادای آن تضمین شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۵). دو واژه «عَلَّ» و «خَتَّار» در قرآن کریم به معنای خیانت به کار رفته‌اند (ر.ک: آل‌عمران، ۱۶۱؛ لقمان، ۳۲).

خیانت در برابر امانتداری و وفای به عهد است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۵) و به عهد و امانت نسبت داده می‌شود. می‌گویند در عهد و امانت خیانت کرد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۹). صفت خیانت از رذایل اخلاقی است که در آیات و روایات به شدت نکوهش

شده است (ر.ک: نساء، ۹۱۰۷؛ انفال، ۵۸؛ نساء، ۱۰۵ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۸). صفت مقابل رذیلتِ خیانت، صفت وفا است. موضوع وفای به عهد و دوری از خیانت از امور فطری انسانی است؛ از این رو در قبایل جاهلی پیش از اسلام نیز نقض پیمان قبیلگی، خیانت به شمار می آمد (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۸، صص ۱۷۶-۱۹۶). آموزه های اسلامی دو صفت وفا و خیانت را از قیدوبند و رنگ مناسبات قبیلگی رها ساختند و فضیلت وفا در اسلام در دو جهت متمایز، اما کاملاً وابسته به هم تعالی یافت: در حوزه مناسبات اجتماعی متعارف در بین مؤمنان و در قلمرو خاص دینی ناظر به رابطه عمودی میان انسان و خدا (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۸، صص ۱۷۶-۱۹۶).

امانتداری و رعایت عهد، خواسته خداوند متعال از همه مؤمنان است که پیامبران در رأس آنان قرار دارند و درباره آن، آیات فراوانی وجود دارد، مانند «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا؛ و به پیمان وفا کنید که از پیمان بازخواست می شود» (اسراء، ۳۴؛ نیز ر.ک: معارج، ۳۲؛ بقره، ۱۷۷ و ۲۸۳؛ نساء، ۵۸).

۲. مصادیق خیانت به خالق در قرآن

مصادیق خیانت به خالق فراوان است. برخی از نمونه هایی که در قرآن کریم بیان شده چنین است:

۱-۲. نقض عهد با خداوند

خداوند از برخی پیامبران مانند نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر اکرم عهدی سخت گرفته است (احزاب، ۷). خداوند نه تنها از پیامبران عهد گرفته، بلکه از امت های آنان نیز پیمان گرفته است (آل عمران، ۸۱). بنی اسرائیل با خدا عهد بسته بودند که سجده کتان وارد بیت المقدس شوند و در روز شنبه به صید نپردازند (نساء، ۱۵۴). خداوند متعال از اهل کتاب پیمان گرفته بود درباره آنچه درباره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در کتاب های آنان آمده، کتمان نکنند (آل عمران، ۱۸۷).

از مصادیق خیانت به خالق آن است که برخی از کسانی که با خدا عهد بسته بودند، عهد

خودشان را نقض کردند، مانند بنی اسرائیل (ر.ک: بقره، ۹۳) و اهل کتاب (ر.ک: آل عمران، ۱۸۷).

۲-۲. خیانت در امانت‌های الهی و ترک وظایف

مصدق دیگر خیانت به خالق، خیانت در امانت‌های الهی و ترک وظایفی است که خداوند یک‌جانبه بر عهده تمام انسان‌ها قرار داده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ؛ ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید، زیرا وی دشمن آشکار شماست؟» (یس، ۶۰) یا برعهده برخی از آنان نهاده است، مانند حضرت آدم (ر.ک: طه، ۱۱۵) و حضرت ابراهیم و اسماعیل (ر.ک: بقره، ۱۲۵).

خیانت به امانت‌های الهی مصادیق متعددی دارد از قبیل:

۱. خیانت به احکام شریعت: احکام شریعت امانت خدا است و نادیده گرفتن آنها خیانت به خدا محسوب می‌شود. در این صورت، نه تنها شخص خائن است، بلکه موجب آسیب دیدن عموم مردم می‌شود. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۷ سوره انفال می‌نویسد: احکام شرعی یکی از امانت‌های الهی نزد مردم است که خیانت به آنها خیانت به خدا و رسول به‌شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵۵).

۲. توطئه‌ها و طرح سخنانی غیر مرضی خداوند: توطئه‌ها و طرح سخنانی که خداوند از آنها راضی نیست، مصداق خیانت به خدا است که درحقیقت خیانت به خود است و آسیب به شخص خائن می‌رسد. خداوند پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از مجادله و دفاع درباره خیانت منافقان برحذر می‌دارد (ر.ک: نساء، ۱۰۷-۱۰۸).

۳. نفاق و شرک؛ بنابر آیه امانت (احزاب، ۷۲) خدا امانتی را بر عهده تمام انسان‌ها نهاده است که آسمان‌ها و زمین پذیرای آن نبودند؛ زیرا نه توان ظلم و جهل داشتند و نه استعداد عدالت و علم در آنها بود؛ اما انسان‌ها هم توان ظلم و جهل را داشتند و هم استعداد عدالت و علم را داشتند. بدین جهت است که آن امانت به انسان واگذار شد. در چپستی آن امانت، دانشمندان اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. از آنجاکه آیه بعد از آیه امانت (احزاب، ۷۳)، نفاق و شرک را خیانت به این امانت معرفی می‌کند، ارتباط این دو آیه نشان می‌دهد منافقان و مشرکان به آن امانت وفادار نماندند و فقط مؤمنان

بودند که آن امانت را پاس داشتند؛ بنابراین آن امانت، دین الهی است که خدا آن را بر عهده تمامی انسان‌ها نهاده است؛ امانتی که آسمان‌ها و زمین پذیرای آن نبودند و انبیا واسطه ابلاغ آن به مردم بودند. پس دین الهی امانت عرضه شده از سوی خداوند به انسان است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، صص ۳۵۰-۳۵۱).

انبیا خود به امانت یاد شده وفادار ماندند و از نفاق و شرک منزّه بودند؛ برای نمونه قرآن در معرفی حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام می‌گوید: هیچ‌گاه شرک نورزید و در صف مشرکان نبود (بقره، ۱۲۵؛ انعام، ۷۹ و ۱۶۱). درباره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز قرآن می‌فرماید آن حضرت شرک‌ورزی را از خودش نفی می‌کرد (ر.ک: یوسف، ۱۰۸). حضرت شعیب به قومش گفت: من نمی‌خواهم خود برخلاف کاری که شما را از آن نهی می‌کنم بروم، من تا آنجا که بتوانم جز اصلاح حال جامعه را نمی‌خواهم (هود، ۸۸). پیامبران الهی در ابلاغ آن امانت (دین الهی) به مردم نیز امانتداری می‌کردند و اندک تغییر یا حذف و اضافه در آن را بزرگ‌ترین ستم می‌دانستند؛ زیرا بزرگ‌ترین ستم، نسبت دادن سخنی به خدا است که نگفته است یا کسی که وحی را دریافت نکرده، ادعا کند به من وحی شده است یا بگویند من مانند آنچه خدا نازل کرده، نازل خواهم کرد (ر.ک: انعام، ۹۳؛ حاقه، ۴۰-۴۷).

در تورات آمده است: شخص طغیانگری که با وصف نبوت به نام من سخنی را مطرح کند که من نگفته باشم یا به نام خدایان دیگر با وصف نبوت سخن بگوید باید بمیرد (کتاب مقدس، سفر تثبیه، اصحاح ۱۸، بند ۲۰؛ ر.ک: سفر تثبیه، اصحاح ۱۳، بند ۵؛ ارمیا، اصحاح ۱۴، بند ۱۵؛ حزقیال، اصحاح ۱۳، بند ۹-۱۵. الكنيسة، دار الكتاب المقدس، ۱۹۸۰) پیامبران از این خیانت مبرا و امین و وحی‌اند و برای دریافت آن برگزیده شده‌اند. سوره شعراء از حضرت نوح، هود، ثمود، لوط و شعیب امانتداری در رسالت را نقل می‌کند که فرمودند: «إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ» (شعراء، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲ و ۱۷۸). آنان برای دریافت رسالت برگزیده شده‌اند (آل عمران، ۳۳). رسول اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمونه بارز آنان است که در مرحله دریافت وحی از خدا و ابلاغ آن به مردم، امین و معصوم بود (بقره، ۹۷؛ شعراء، ۱۹۲-۱۹۴؛ نجم، ۱۰-۱۲؛ حاقه، ۴۴-۴۶؛ اسراء، ۷۳-۷۴). خداوند به وسیله جبرئیل قرآن را بر قلب رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرود آورد (بقره، ۹۷؛ شعراء، ۱۹۲-۱۹۴؛ نجم، ۱۰-۱۲؛ حاقه، ۴۴-۴۶؛ اسراء، ۷۳-۷۴). پس طبق این آیات، پیامبر

اکرم سَلَّمَ در دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم امین و معصوم است؛ البته پیش از بیان قرآن، دلایل عقلی بر لزوم عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی دلالت دارد.

۳. شبیه خیانت پیامبران به خالق

خیانت و بدعهدی با خدای تعالی به قدری منفور و پست است که از مؤمنان متوسط نیز بعید می‌نماید، تا چه رسد به انسان‌هایی که در قله کمال قرار دارند. با این حال بعضی گزارش‌های قرآنی و غیرقرآنی از زندگی پیامبران، دستاویز کسانی شده است که ذات پاک آنان را از این نقیصه منزّه ندانسته‌اند و بدعهدی و خیانت را به آنان نسبت داده‌اند.

۳-۱. توهّم عهدشکنی آدم عَلَيْهِ

در سوره طه آیه ۱۱۵ آمده است: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا؛ و همانا ما به آدم از پیش سفارش کردیم (که از شجره ممنوعه نخورد) پس فراموش نمود و ما برای او عزمی (راسخ) نیافتیم». براساس این آیه، خدای تعالی حضرت آدم عَلَيْهِ را به کاری متعهد کرده بود که باید آن را رعایت می‌کرد. آن عهد را برخی همان نهی از نزدیک شدن به گیاه ممنوع^۱ در بهشت آدم می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۱۹). بر این مبنا، نهی از گیاه‌یاد شده، عهد خدا با آدم عَلَيْهِ بوده و اقدام آن حضرت به خوردن از آن، ممکن است این توهّم را پدید آورد که آن حضرت عهدشکنی کرده است.

پاسخ:

در مصداق عهد در آیه ۱۱۵ سوره طه دو دیدگاه وجود دارد.

۱. مصداق عهد، نزدیک نشدن به درختی است که خداوند از نزدیکی به آن نهی

۱. تحقیق درباره اینکه آن گیاه چه بود، نتیجه قطعی ندارد. برخی گندم و برخی انجیر یا درخت کافور یا درخت دانش خیر و شر را گفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۵). در روایتی آمده است درخت‌های آن بستان میوه‌های گوناگون می‌داد. در بوته گندم، انگور هم به عمل می‌آمد. آن درختان با درختان دنیا شباهتی نداشتند (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۴، ح ۶۷).

کرده بود. بنابراین دیدگاه کلمه «نسی» در آیه به معنای ترک است، چون این کلمه در قرآن در دو معنا به کار رفته است: یکی فراموشی و دیگری ترک - که لازمه نسیان است - مانند: «فَالْيَوْمَ نُنَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (اعراف، ۵۱)، «فَذُوقُوا بِمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ» (سجده، ۱۴). نسیان در این دو آیه به معنای ترک است؛ چون فراموشی در خدای متعال راه ندارد: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم، ۶۴). در سوره طه نیز به معنای ترک است. خداوند حضرت آدم را از نزدیکی به آن درخت نهی کرد؛ ولی شیطان نزد وی سوگند خورد که از ناصحان است: «وَقَاَسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف، ۲۱) و آدم از میوه شجره منهیه تناول کرد.

۲. مراد از عهد، پرهیز از دنباله‌روی ابلیس است؛ زیرا خوردن از گیاه ممنوع، زمانی مصداق عهدشکنی قرار می‌گیرد که در سیاق این آیه قرینه‌ای بر تطبیق یادشده باشد، ولی برعکس است؛ چون عطف آیه دوم (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) بر آیه اول (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) نشان می‌دهد دو داستان در زندگی آدم عَلَيْهِ السَّلَام وجود داشته است، و جمله «فَتَسَىٰ» در آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» و نیز عطف داستان گیاه ممنوعه در آیات بعد بر ماجرای عهد در این آیه، نشان می‌دهد که مراد از عهدی که خدا بر عهده آدم عَلَيْهِ السَّلَام نهاد، چیز دیگری بوده است، زیرا به فرض، حضرت آدم نهی از گیاه خاص را پیش از وسوسه ابلیس فراموش کرده باشد، اما پس از شنیدن سخن ابلیس، آن را به یاد آورده است و هنگام ارتکاب نهی خدا، نه نسیانی در کار بود و نه غفلی بر آن حضرت عارض شده بود؛ بنابراین مراد از عهدی که خدای تعالی با آن حضرت داشت، این نبوده است. علامه طباطبایی که ذیل این آیه تطبیق آن را بر نهی از گیاه خاص می‌پذیرد، در جای دیگری از کتاب وزین المیزان انکار می‌کند و در رد این تطبیق به مطرح‌شدن نسیان در این آیه استناد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۸). این دیدگاه با ظاهر آیات سوره طه سازگار است؛ بنابراین آنچه از حضرت آدم در ماجرای گیاه ممنوع سر زد، مصداق خیانت در عهد با خدا نیست. می‌توان گفت مصداق آن عهد، پرهیز از دنباله‌روی ابلیس است که در دو آیه بعد آمده است: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجْوَ حِكَ فَلَا

يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى؛ پس گفتیم: ای آدم، همانا این (ابلیس) دشمن تو و همسر
توست، پس مبادا شما را از این بهشت بیرون کند؛ پس در رنج و زحمت اداره زندگی
افتی» (طه، ۱۱۷) و وجهی برای بعید شمردن این نظر وجود ندارد، گرچه علامه طباطبایی
آن را اندکی بعید دانسته و با ظواهر آیات ناسازگار خوانده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق،
ج ۱، ص ۱۲۸)؛ اما سیاق آیات مربوط به حضرت آدم در این سوره، گواه این تطبیق است.
خداوند به آدم توصیه کرده بود ابلیس را دشمن خود و همسرش بداند، اما آدم این
توصیه را جدی نگرفت و تصمیم نداشت از برقراری هرگونه رابطه‌ای با ابلیس
خودداری کند و با سوءظن به رهنمودهای ابلیس نظر کند. اگر چنین کرده بود، در
تعارض پیشگویی ابلیس با هشدار جدی خداوند، به سخن ابلیس دل نمی‌بست و نهی از
شجره را نادیده نمی‌گرفت. آدم می‌دانست حتی با این دسته از نواهی الهی که مخالفت
با آن مایه غضب خدای تعالی نمی‌شود و کیفر اخروی ندارد، نباید مخالفت کرد؛ اما با
وعده ابلیس اطمینان یافت که در برابر تمام مشکلاتی که خوردن از آن گیاه برای او و
همسرش پدید می‌آورد، به امتیازات بزرگی نیز دست خواهد یافت؛ در آن صورت او
جاودانه خواهد شد و سلطنتی خواهد یافت که هرگز فرسوده نمی‌شود (ر.ک: طه، ۱۲۰).
آن حضرت تمام سخنان ابلیس را باور نکرد و به عبارت صحیح‌تر دلیلی وجود ندارد که
ثابت کند آدم تمام سخنان ابلیس را باور کرد. ابلیس به آن حضرت وسوسه کرده بود
که تنها دلیل نهی خداوند از تناول آن گیاه، محروم‌ساختن تو از جاودانگی و سلطنت
است. حضرت آدم دلیل نهی را همان مشقت‌بار بودن زندگی پس از خوردن گیاه دانسته
بود که در کلام خدای تعالی به او گوشزد شده بود و وسوسه‌ها مایه آن نشد که دلیلش
را منحصر در آنچه ابلیس گفته بود بیندارد. آن حضرت کلام خداوند را تکذیب نکرد
و لازمه اقدام او نیز باورنداشتن هشدار خدای تعالی نبود. آن حضرت یقین داشت که در
صورت خوردن از گیاه ممنوع، تمام لذت‌های موقت آن بستان را از دست خواهد داد
(ر.ک: طه، ۱۱۷-۱۱۹)؛ اما بر اثر وسوسه ابلیس باور کرده بود که در عوض آن محرومیت،
به زندگی ابدی و تسلطی زوال‌ناشدنی دست خواهد یافت (ر.ک: اعراف، ۲۰). این توهم که
خداوند تنها به جنبه‌های منفی خوردن گیاه ممنوع اشاره کرده و اکنون به کمک ابلیس

جنبه‌های مثبت آن نیز آشکار شده است، حضرت آدم و حوا را به انجام آن واداشت. تنها نقطه‌ای که آن دو بزرگوار خطا کردند، اطمینان به ابلیس و فراموش کردن و غفلت از توصیه خدا به آنان بود که باید ابلیس را دشمن بدانند. آنان این دشمنی را جدی نگرفتند؛ در نتیجه از آن غافل شدند. فراموش کردن توصیه و هشدارهای خداوند، سبب شد به آثار منفی کارشان گرفتار شوند و از آثار مثبت موهوم نیز بهره‌ای نبردند. در اینجا این پرسش یا شبهه مطرح می‌شود که به هر حال آن حضرت در ماجرای گیاه ممنوع، عصیان کرد و عصیان با مقام عصمت انبیا ناسازگار است.

در پاسخ باید گفت ادله لزوم عصمت انبیا در پیش از دوره نبوت، عصیان و گناهی را منتفی می‌داند که دارای دو ویژگی باشد: اول کیفر الهی را در پی داشته باشد؛ دوم در صورت توبه و شمول مغفرت الهی، تمام آثار و تبعات آن برطرف شود و شخص گناهکار مانند روزگار قبل از زمان گناهکاری شود؛ اما نافرمانی‌هایی که پیامد آنها دشواری‌های شخصی و مشکلات زندگی باشد، درحقیقت تن دادن شخص نافرمان به آن دشواری‌ها است.

خداوند دشمنی ابلیس را به حضرت آدم گوشزد کرده، به آن حضرت گفته بود که خوردن از گیاه ممنوع زمینه‌ساز زندگی دشوار و محرومیت از مواهب بستان پر از آسایش خواهد شد و برای پیشگیری از دچار شدن به زندگی شقاوت‌بار مادی، آن حضرت و همسرش را از خوردن میوه آن گیاه نهی کرد؛ اما آدم باور نداشت که ابلیس در این مورد نیز با او سر دشمنی دارد. با توجه به سوگندی که ابلیس به درخواست آدم و حوا یاد کرد (اعراف، ۲۱)، ظاهر کار نشان می‌داد که ابلیس از سر خیرخواهی، آدم و همسرش را به خوردن از آن گیاه ترغیب می‌کند. با این باور بود که حضرت آدم نهی خداوند را نادیده گرفت. گویا پیامدهایی را که از خداوند و از ابلیس شنیده بود، هر دو را باور کرد و با هم سنجید و آثار خوردن را بر آثار نخوردن ترجیح داد. بر همین اساس در برخی روایات آمده است جبرئیل بر آدم نازل شد و به او گفت: ای آدم! آیا خدا با دست قدرت خودش تو را نیافرید و از روحش در تو ندمید و فرشتگان بر تو سجده نکردند؟ آدم گفت: آری چنین است. جبرئیل گفت: آیا خدا به تو امر نکرد که از آن

درخت نخوری؟ پس چرا معصیت کردی؟ آدم گفت: ای جبرئیل! همانا ابلیس برای من به خداوند سوگند یاد کرد که خیرخواه او است و من اصلاً گمان نمی‌کردم که خداوند آفریننده‌ای داشته باشد که سوگند دروغ بخورد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۴۳-۴۴).

آن حضرت گمان کرده بود جاودانگی و تسلط کامل و مداوم، ارزش آن را دارد که به تمام سختی‌های خروج از بستان یادشده تن دهد؛ اما از دشمنی ابلیس غافل شد و به خود ستم کرد. پس از آنکه از این ستم توبه کرد و خداوند از خطای نافرمانی او چشم‌پوشی کرد، وضع آن حضرت و همسرش به حال نخست بازنگشت و با آنکه توبه آنان پذیرفته شده بود (ر.ک: بقره، ۳۷)، نتوانست به آن بستان برگردد. بقای محرومیت از آن بستان حتی پس از پذیرش توبه، نشان می‌دهد، سخن از عذاب و تنبیه در کار نبوده که با مغفرت الهی برطرف شود. آری این نکته انکارناشدنی است که تخلف از چنین دستوری نیز عصیان و خلاف رشد است؛ همان‌گونه که قرآن فرموده است: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه، ۱۱۲). مجرد ارشادی بودن امر، مجوز آزادبودن کسی در مخالفت با آن نیست؛ زیرا از مقام ربوبی صادر شده و با توصیه‌های مردم عادی یکسان نیست. تمام اوامر مولوی خدا نیز به معنای حقیقی کلمه، امر ارشادی و ناظر به مصالح مردم است، جز اینکه آن مصالح گاه ویژه دنیا است و گاه مشترک بین دنیا و آخرت است و شخص متخلف درحقیقت به آثار آن در دنیا یا آخرت تن می‌دهد و با خود فکر می‌کند که این گناه به تمام تبعات احتمالی یا یقینی‌اش می‌ارزد؛ بنابراین تخلف از اوامر و نواهی ارشادی نیز مخالفت با مقام ربوبی است و نیاز به توبه دارد. فرق است بین اینکه خداوند از تبعات دنیوی چیزی خبر دهد یا اینکه از آن کار نهی کند و در نهی خود به تبعات دنیوی آن اشاره داشته باشد. آدم با درک این حقیقت به توبه روی آورد. بدیهی است سرپیچی از فرمان خداوند در این موارد غضب او را در پی ندارد و گناه به معنای رایج آن شمرده نمی‌شود؛ ولی نافرمانی خدا و گام برداشتن بر خلاف راه رشد بر آن صادق است؛ همان‌گونه که در آیه ۱۲۱ طه (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) آمده است. آن حضرت به سبب تخلفش، زندگی مشقت‌باری یافت، ولی از زمره مجرمانی که مستحق عذاب خدا باشند، به‌شمار نیامد. توبه آن حضرت از آن نافرمانی، نشان آن است که نمی‌خواست

حتی در امور غیرالزامی نیز تخلفی در پرونده‌اش بماند. اولیای الهی این گونه‌اند. آنان حتی ناتوانی از رعایت دقیق وقت در نافلة شب را نیز خسارتی می‌دانند که نیاز به ترحم خدا دارد و خداوند توبه آنان از محاسبه دقیق زمان عبادت در دوسوم یا نصف یا یک‌سوم شب را می‌پذیرد؛ همان گونه که آیه ۲۰ سوره مزمل به آن اشاره دارد.

شبهه دیگر:

عهدی که در آیه ۱۱۵ سوره طه (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) از آن یاد شده، هرچه باشد، چه بر ماجرای گیاه ممنوع تطبیق کند و چه ماجرای دیگری مقصود باشد، در این جهت که خیانتی رخ داده است، فرقی نمی‌کند؛ زیرا حضرت آدم آن عهد را شکست و عهدشکنی مصداق خیانت است.

پاسخ:

براساس جمله «فَتَسَىٰ» در آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه، ۱۱۵)، دلیل تخلف آدم از پابندی به عهد خدا، نسیان عهد بوده است. ترک عمل به عهد خدا در داستان آدم - چنان که گذشت - مربوط به ماجرای گیاه ممنوع نبود؛ همان گونه که مربوط به میثاق خدا با تمام پیامبران نیز نبود؛ زیرا سخن از عهدی است که آدم در آن، دخالت برجسته‌ای داشته است؛ درحالی که در آیات مربوط به عهد پیامبران با خدای تعالی، تمام انبیا طرف معاهده بودند (ر.ک: آل عمران، ۸۱؛ احزاب، ۷). آیاتی که به عهد گرفتن از پیامبران پرداخته اند، تعبیر «میثاق» دارند؛ اما در آیاتی نظیر آیه عهد خداوند با آدم، ماده «عهد» همراه با واژه «الی» آمده و مراد از آنها عهد یک طرفه خدا با دیگران است (بقره، ۱۲۵؛ طه، ۱۱۵). در این آیات سخنی از عهد بستن پیامبران با خدا به میان نیامده است، بلکه خدای تعالی بر عهده آنان تکلیفی نهاده که باید اطاعت می‌کردند.

قرآن در موارد عهد بستن مردم با خداوند از واژه «معاهده» (احزاب، ۲۳) و واژه «میثاق» (نساء، ۱۵۴) استفاده کرده است. در تمام مواردی که سخن از عهد مردم با خدا است، طرف معاهده، خداپرستان اند؛ درحالی که عهد همراه با واژه «الی» برای غیر آنان نیز کاربرد دارد، مانند: «أَلَمْ أَعْهِدْ لَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس، ۶۰).

بنابراین مصداق عهدی که خدای تعالی بر عهده آدم نهاده بود، میثاق با خدا نبوده است. مفسرانی که آن را همان میثاق کلی بر ربوبیت خدا و عبودیت خود دانسته‌اند، دلیلی ارائه نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۸).

نتیجه اینکه دلیل اعتراض خداوند به حضرت آدم در این ماجرا، ربطی به گناه عهدشکنی ندارد و آنچه انجام گرفته و جای اعتراض داشت، این بود که حضرت آدم تصمیم قاطع بر عمل به آن عهد نداشت، و گرنه به راحتی آن را فراموش نمی‌کرد. درحقیقت او خود زمینه فراموشی عهد را فراهم ساخته بود و باید برای ارتقای درجات کمال می‌کوشید تا مانند پیامبران اولوالعزم می‌شد و فراموشی عهد بر او عارض نمی‌شد. ایشان موظف به تکامل و دستیابی به مرتبه بالاتری از وضع خود بود؛ وضعی که نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آن دست یافتند. اگر خداوند در آیه ۳۵ سوره احقاف (فَاضِيْرٌ كَمَا صَبَرَ اُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ ...) رسول اکرم صلی الله علیه و آله را به صبر فرمان می‌دهد و از آن حضرت می‌خواهد که صبر خود را هم طراز صبر اولوالعزم سازد، نمی‌توان این فرمان حرکت به سمت جلو را به معنای اعتراض به آن حضرت دانست. حضرت آدم نیز در وفادارماندن به عهدی که خدا بر دوش او نهاده بود، موظف به عزم و تصمیم جلدی بود؛ اما آن حضرت به درجه عزم پیامبران اولوالعزم نرسید و همین مایه اعتراض به آن حضرت شد. دست نیافتن به مقام بالاتر و پیدانکردن عزم راسخ بر اجرای فرمان و توصیه و عهد خدا را نمی‌توان عهدشکنی یا خیانت در عهد نامید. پیامبرانی که دارای عزم بودند، محدود و انگشت‌شمارند. به جز پنج پیامبری که نام برده شد (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد صلی الله علیه و آله) معلوم نیست پیامبر دیگری به این درجه از عزم رسیده باشد.^۱ خداوند جمله «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» را برای غیر حضرت آدم به کار نبرده است؛ ولی از عزم تمام انبیا نیز خبر نداده است.

۱. برخی مفسران تمام رسولان الهی را اولوالعزم دانسته‌اند و برخی دیگر ۱۸ نفر را که در سوره انعام آیات ۸۳ تا ۸۶ نام برده شده‌اند. در اقوال دیگری ۹ نفر، ۷ نفر، ۶ نفر، ۴ نفر بدون حضرت محمد صلی الله علیه و آله یا با آن حضرت، اولوالعزم دانسته شده‌اند؛ ولی دلیلی بر آن اقوال وجود ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

۲-۳. خیانت در وحی

بنابر آیه ۵ سوره فرقان، کافران و مشرکان در برابر پیامبر اکرم ﷺ و قرآن گفتند: قرآن افسانه‌های پیشینیان است که به خواست او برایش نوشته‌اند؛ پس آن نوشته صبح و شام بر او خوانده می‌شود و او آنها را حفظ کرده برای مردم تلاوت می‌کند. صرف نظر از چنین اتهامی از سوی کافران و مشرکان، اتهام خیانت به وحی را از ظاهر کلام برخی مسلمانان که به تحلیل نادرست از وحی روی آورده‌اند نیز می‌توان برداشت کرد، گرچه خود به آن تصریح نکرده‌اند. محور سخن این گروه، قرآن است؛ ولی معیارهای آنان بر دیگر کتاب‌های آسمانی، بلکه بر تمام گفتگوهای خداوند با انسان‌های برگزیده نیز منطبق است.

مفاد برخی آیات قرآن این است که خداوند نازل کننده قرآن (فاعل وحی) و پیامبر اکرم ﷺ ظرف نزول قرآن (قابل وحی) است. خداوند در آیه ۱۰۸ سوره آل عمران می‌فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزِلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ؛ این آیات خدا است که برآستی و درستی بر تو می‌خوانیم» و در آیه ۲۰۳ سوره اعراف به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أُنزِلَ بِيَّ يَوْحًى مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ بگو: فقط چیزی را پیروی می‌کنم که از سوی پروردگرم به من وحی می‌شود. این قرآن بینش‌ها و حجت‌های روشن از پروردگار شما است و رهنمونی و بخشایشی است برای مردمی که ایمان دارند». همچنین در آیه ۱۵ سوره یونس می‌فرماید: «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَنبَغُ وَحِينَئِذٍ يَخْلَعُونَ؛ و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود؛ یعنی آیات از سوی خداوند نازل شده و بر مشرکان خوانده می‌شود. در آیه ۶ سوره نمل نیز می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ؛ و به یقین این قرآن از جانب حکیمی دانا به تو القا می‌شود». براساس این آیات، قرآن سخن جبرئیل یا پیامبر اکرم ﷺ نیست.

اگر کسی معارف و الفاظ قرآن را یا تنها الفاظ آن را محصول تلاش شخصی حضرت رسول ﷺ بداند، باید بپذیرد که در آیات یادشده، به خدا افترا بسته شده است و شخصی که خود تولید کننده قرآن باشد، به خدا خیانت کرده و او را فاعل آن قلمداد کرده است؛ زیرا قرآنی را به خدا مستند کرده که الفاظ آن یا الفاظ و معانی آن تولید

خدای تعالی نبوده است و نیز باید پذیرد که پیامبران به مردم نیز خیانت کرده‌اند و آنان را فریب داده‌اند؛ زیرا مردم چه بسا اگر بدانند کتاب‌های آسمانی درحقیقت زمینی و تولید بشری‌اند، از پذیرش آن خودداری خواهند کرد و تنها با تصور انتساب به خدا است که حاضرند آن را بپذیرند.

کسانی که چنین پنداری دارند، آن پندار را با بیان‌های متفاوتی ارائه داده‌اند: الف) معانی از خدا و الفاظ از پیامبر: بنابر پندار برخی، خداوند معانی قرآن را به حضرت یاد داد و عبارت‌های آن را شخص آن حضرت ابداع کرد. این دیدگاه را سرسیداحمدخان هندی به استاد خود شاه ولی‌الله دهلوی نسبت داده است (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۴). بحث مخلوق نبودن قرآن که در قرن دوم هجری مطرح شد و سالیان درازی موافقان و مخالفان را به جان هم انداخت و جان عده‌ای را گرفت، آبشخور این سخن است. اگر کلام خدا مانند ذات او ازلی است، پس منحصر به معانی قرآن، تورات و انجیل است که می‌توانند ازلی باشند و الفاظ آن کتاب‌ها حتی قرآن که حادث‌اند، کلام خدا نخواهند بود.

ب) معانی و الفاظ از پیامبر: بنابر پندار برخی دیگر تمام لفظ و معنای قرآن تولید شخص پیامبر است. سرسیداحمدخان هندی با پذیرش این دیدگاه می‌گوید: «قطعی است که قرآن مجید با تمام الفاظ و عباراتی که هست بر قلب آن حضرت فرود آمده و یا به او وحی شده است، خواه گفته شود که جبرئیل فرشته آن را به آن حضرت رسانیده، چنان که عقیده علمای اسلام است یا آنکه ملکه نبوت که تعبیر به روح‌الامین شده بر قلب مبارک وی القا کرده است، چنان که مذهب خاص این‌جانب است» (هندی، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۴).

مجتهد شبستری نیز این دیدگاه را پذیرفته است. وی معتقد است خداوند در تولید لفظ و معنای قرآن دخالت مستقیم نداشته و لفظ و معنا هر دو مستند به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند. وی می‌گوید: «پیامبر این دعوی را نداشته که آیات قرآنی همان‌طور که فعلاً در مصحف شریف دیده می‌شود با لفظ و معنا از سوی خدا به او می‌رسد و او صرفاً آنها را برای مردم می‌خواند. هم الفاظ و هم معانی از خود او بوده است، گرچه او خدا را معلّم

خود تجربه می‌کرد (احساس می‌کرد) و از آن به وحی تعبیر می‌کرد ... آن نبی که آورنده قرآن بوده نه تنها دعوی نکرده که قرآن کلام وی نیست، بلکه آن را کلام خود معرفی کرده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱/۱۱/۶). او در عبارتی دیگر می‌گوید: «این قرائت که با زبان عربی انجام می‌شود، یک عمل است که پیامبر بنا بر تجربه^۱ و دعوی خویش، تحت تأثیر وحی آن را انجام می‌دهد. آیات قرآن فعل گفتاری پیامبر است که یک خبر می‌آورد و شنوندگان را به گوش دادن آن خبر فرا می‌خواند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

پاسخ:

قرآن در گزارش از پیدایش خود، سخن دیگری مطرح کرده است و استناد وحی به خدا و روح القدس را در آیات گوناگونی ادعا کرده است. خداوند در آیه ۱۰۸ سوره آل عمران خطاب به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزَلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ؛ این آیات خدا است که بر راستی و درستی بر تو می‌خوانیم»، و در آیه ۲۰۳ سوره اعراف به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید به مخالفان چنین بگو: «قُلْ إِنَّمَا أُنشِئُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي؛ بگو: فقط چیزی را پیروی می‌کنم که از سوی پروردگارم به من وحی می‌شود». هنگامی که آیات روشن الهی بر کسانی که منکر معادند، تلاوت می‌شد، می‌گفتند قرآنی غیر از این قرآن بیاور یا آن را تغییر بده. خداوند به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید در پاسخ آنان بگو: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أُتِّعَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ؛ بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود دگرگون کنم. من پیروی نمی‌کنم مگر آنچه را که به من وحی می‌شود. من اگر پروردگارم را [به دگرگون ساختن قرآن] نافرمانی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم» (یونس، ۱۵). در آیه ۶ سوره نمل خداوند درباره دریافت قرآن از سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَلَّذِي كَلَّمْتَهُ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ؛ و به یقین این قرآن از جانب حکیمی دانا به تو القا می‌شود». خداوند حتی زمانی که قرآن را «قول» شخصی غیر خدا معرفی کرده است،

۱. تجربه در این بیان به معنای مصطلح در علوم تجربی (آزمون مکرر) نیست، بلکه به معنای احساس درونی است، احساسی نه از طریق حواس پنج‌گانه؛ به عبارت دیگر معرفت شهودی به موجود متعالی یا ماورای عالم مادی را تجربه دینی می‌گویند.

آن شخص را «رسول» خوانده تا بر وساطت او در وحی تأکید کرده باشد. جمله «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ؛ این قرآن سخن پیام‌رسانی بزرگوار است» (تکویر، ۱۹؛ حاقه، ۴۰)، علاوه بر تأکید بر رسالت، در دو سوره با دو مصداق متفاوت آمده است: در سوره حاقه بر پیامبر اعظم ﷺ و در سوره تکویر بر جبرئیل اطلاق شده است. انطباق بر دو رسول متفاوت همراه با تأکید بر رسالت آن دو، جایی برای توهم استناد قرآن به غیر خدا باقی نمی‌گذارد؛ زیرا اگر یک رسول آن را انشا کرده است، نوبت به انشای آن از جانب رسول دیگر نمی‌رسد؛ بنابراین اگر پیامبر اکرم ﷺ - نعوذ بالله - در این آیات خلاف حقیقت را به مردم القا کرده و تولید خود را به خدا نسبت داده باشد، امین نخواهد بود. در نتیجه کسی که مدعی استناد قرآن به شخص پیامبر باشد، آن حضرت را فریبکار و خیانتکار معرفی کرده است. قرآن در آیاتی گوناگون نزول «کتاب» را به خدای تعالی نسبت داده است (احقاف، ۲؛ جائیه، ۲؛ زمر، ۱؛ غافر، ۲؛ سجده، ۲). «کتاب» به چیزی گفته می‌شود که الفاظ آن طراحی شده و هر لفظی در جای مناسب خود قرار گرفته باشد و نمی‌توان امانداری را برای شخصی پذیرفت که الفاظ ساخته شده خود را با این صراحت به نام کتاب نازل شده از جانب خدا معرفی می‌کند.

ممکن است کسانی که قرآن را به شخص پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند، این پاسخ را مردود شمارند و در رد آن به دو نکته اشاره کنند:

نکته یکم: داستان وحی و حقیقت آن، تنها باید با معیارهای برون قرآنی بررسی شود و معنا ندارد درباره حقیقت قرآن به گفته‌های خودش استناد شود.

پاسخ: بحث حقیقت وحی را نمی‌توان برون قرآنی خواند؛ زیرا بررسی ذات وحی بدون بررسی گفته‌های قرآن، مانند شناخت انسان بدون بررسی ذاتیات او است. وحی ماهیتی خارج از معارف موجود در ذهن انبیا ﷺ ندارد و اگر مصداقی برای وحی جسته شود، قرآن برترین مصداق آن است، بلکه باید گفت بررسی وحی با اطلاعاتی که خارج از ذات آن است، بیراهه است؛ زیرا وحی را کسی می‌تواند معرفی کند که آن را دریافت کرده باشد و انسانی که به این امر نامحسوس دست نیافته باشد، برای شناخت آن راهی جز بیان گیرندگان وحی ندارد. تنها موسی ﷺ است که می‌تواند معنای «و

كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء، ۱۶۴) و حقیقت تکلم کردن خدا را درک و توصیف کند. دیگران حتی اگر ناظر وضع جسمی آن حضرت هنگام دریافت کلام خدا باشند، نمی‌توانند درکی از حقیقت آن داشته باشند. گمان می‌رود صاحبان این پندار، زمانی که دیدند نظریه آنان با متن قرآن ناسازگار است، برون‌قرآنی بودن این بحث را مطرح کردند. به‌راستی اگر قرآن خود را ساخته و پرداخته ذهن پیامبر اکرم ﷺ معرفی کرده بود، آیا نزد این گروه قابل استناد نبود؟ و طرفداران نظریه بشری بودن قرآن به آن استناد نمی‌کردند؟

نکته دوم: ممکن است در انکار استناد قرآن به خدا گفته شود، اینکه تعبیر «انزال وحی» یا «انزال کتاب» و مانند اینها که در قرآن به کار رفته، انتساب قرآن به پیامبر را نفی نمی‌کند؛ مثلاً در قرآن آمده است: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان، ۴۸). از این آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی آن استناد ندارد. آیات انزال وحی یا انزال کتاب از سوی خداوند نیز به این موضوع دلالت نمی‌کند که آیات قرآن به علت طبیعی آن که پیامبر است استناد ندارد و کلام او نیست. آیات قرآن، هم مستند به نبی هستند که علت طبیعی آنها است و مخترع و متکلم به این کلام است و هم کلام خدا هستند که آن حضرت را بر احداث قرآن توانا ساخت. نام «کلام الله» برای قرآن در آیه «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه، ۶)، برخاسته از این نکته است که خدای تعالی پیامبر را به تولید این کلام قادر ساخته است.

پاسخ: اگر برای استناد قرآن به خدای تعالی همین مقدار کفایت کند، تمام سخنان انسان‌های دیگر نیز باید وحی و کلام خدا نامیده شوند؛ چون بدون تردید خداوند آنان را بر درک و تکلم توانا ساخته است و نیز باید راه تکلم خدا با انسان به سه راه مشخص منحصر نباشد، بلکه قادر ساختن انسان به ایجاد سخن را نیز شامل شود؛ درحالی که در سوره شوری تنها سه راه برای سخن گفتن خدا با انسان بیان شده است: «وَ مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ» و هیچ آدمی را نرسد که خدای با او سخن گوید مگر به وحی یا از پس پرده، یا فرستاده‌ای - فرشته‌ای - فرستد پس به فرمان او آنچه خواهد [به وی] وحی کند. همانا او

والامر تبه و باحکمت است» (شوری، ۵۱). فردی که با توانمندی‌های خدادادی توانسته قرآن را سامان دهد و نابعه‌ای که تمام حقایق قرآن را بدون دریافت از خداوند درک کرده و برای آن الفاظی در اوج بلاغت اختراع کرده است، آیا این را با نبوغ خود نیافته است که سخن صادقانه گفتن با مردم و بیان حقیقت در منشأ دریافت‌هایش، تأثیر سخن را دوچندان می‌کند و اطلاع‌رسانی نادرست در این زمینه، سایر سخنان او را از اثر می‌اندازد؟ شخصی که برای ارشاد مردم و نجات آنان از بت‌پرستی به این نتیجه رسیده باشد که باید یافته‌های خویش را به خدا مستند کند تا در مردم اثرگذار باشد، به خدا خیانت کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۸). اگر وحی را نظیر نزول باران بدانیم که در «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان، ۴) کار طبیعت به خدا استناد یافته است، باید انبیا به خودشان وحی کرده باشند و این کار خود را مانند تمام حوادث عالم به خدا نسبت داده باشند؛ در حالی که خودجوش بودن قرآن معنایش این نیست که آنان به خودشان وحی می‌کنند، بلکه این است که معارفی که در قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی آمده از بیرون به پیامبران داده نشده و هرچه فرموده‌اند از درونشان جوشیده است. معنایش این است که اگر داستان یوسف را تعریف می‌کند، آن را با تمام وجودش مشاهده می‌کند و مشاهدات خود را تعریف می‌کند و اگر از بهشت و جهنم سخن می‌گوید، عذاب جهنمیان را مشاهده می‌کند و آنچه را می‌بیند در قالب زبان عربی فصیح و بلیغ بیان می‌کند. این مشاهده را نمی‌توان وحی به خود خواند تا نظیر نزول باران، حادثه‌ای از حوادث عالم به‌شمار آید و قابل استناد به خدا باشد؛ بنابراین اگر آنچه اتفاق افتاده را با صداقت با مردم در میان بگذارد، از نفوذ کلام بیشتری برخوردار خواهد بود. اگر آنان با نبوغ خود به این حقایق رسیده باشند، باید به مردم بگویند: اگر از اصحاب کهف خبر می‌دهیم، آن را مشاهده می‌کنیم و برای شما بازگو می‌کنیم، حتی اگر در بین سخنانمان بگوئیم تعداد اصحاب کهف را خدا بهتر می‌داند (کهف، ۲۲) یا بگوئیم از داستان یوسف غافل بودیم و با وحی شدن قرآن از غفلت درآمدم (یوسف، ۳) یا بگوئیم این داستان از خبرهای غیبی است که خدا به ما وحی کرده است و ما آنجا هنگامی که تصمیم گروهی گرفتند و مکر کردند، نبودیم (یوسف، ۱۰۲). حتی با گفتن این اعترافات نیز

مشاهدات خودمان را می‌گوییم و خبری از وحی آسمانی در کار نیست. اگر این صداقت را داشته باشند، موفق‌تر خواهند بود. اگر پیامبران از جایی وحی آسمانی دریافت نکرده بودند، به مردم چنین القا می‌کردند که وحی دریافت می‌کنند، به خالق و مخلوق هر دو خیانت کرده‌اند.

نکته دیگر اینکه خبر از وحی و گفتگوی خدا با پیامبران پیشین که در قرآن گزارش شده به چه صورت خواهد بود؟ اگر بگوییم خداوند چیزی به نام قرآن بر کسی وحی نکرده و تمام آیات آن، برداشت پیامبر اکرم ﷺ از جهان است و ربطی به واقعیت ندارد، در این صورت باید دید خبرهایی که قرآن از گفتگوی خدای تعالی با انبیای پیشین داده، چگونه بوده است. هر تحلیلی از وحی به رسول خدا ﷺ ارائه شود به تمام انبیا نیز قابل سرایت است. آیا نوح و ابراهیم و موسی و عیسی: نیز مانند نبی اکرم ﷺ، برداشت کرده بودند و نبی اکرم ﷺ برداشت‌های آن پیامبران را با ملکه نبوت خود درک کرده و برایش جمله‌سازی کرده است؟ سرسید احمدخان و شبستری و کسانی که قرآن را ساخته و پرداخته شخص آن حضرت می‌دانند، باید در این موارد بپذیرند که رسول خدا ﷺ با ملکه نبوت دریافته بود که یکی از نکاتی که نوح با ملکه نبوت خود - و نه با وحی - دانسته بود، این بود که فرزندش براساس وعده الهی باید نجات یابد. درحقیقت نوح با خداوند سخنی نگفته بود و آیه «و نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (هود، ۴۵) خبر از گفتگو نیست، بلکه نوح با ملکه نبوت خود آن نکته را دریافته بود و پس از لحظه‌ای کوتاه دوباره با همان نیروی درونی‌اش دریافت قبلی‌اش را خطا دیده بود و برایش کشف شد که وعده خدا ویژه صالحان است و فرزندش ناصالح است و باید غرق شود و این همه را رسول خدا ﷺ با کشف و شهودی که خدا او را بر آن توانا ساخته بود درک کرد و از زبان خداوند نقل کرد. تنها به این دلیل که آن حضرت را بر درک آن توانا ساخته بود. موسی نیز زمانی که الواح را به مردم نشان داد، مشاهدات خود را در آن نوشته بود و کلامی و تکلمی در کار نبود و جمله «قَالَ خُذْهَا وَلَا تَحْفَ سُنْعِيدَهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى؛ خدا به موسی گفت: بگیر عصایت را و مترس. بار دیگر آن را به صورت نخستینش

بازمی گردانیم» (طه، ۲۱)، توضیح یکی از مشاهدات ذهنی نبی اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که در درون خود احساس کرد و فهمید که موسی در درون خود مشاهده کرده که خدا به او فرمان داده است که «عصایت را بگیر و مترس» و گرنه وحی خداوند به موسی به این صورت نبوده که خدا فاعل وحی و موسی قابل وحی باشد، بلکه موسی درک کرده که باید عصا را بگیرد و نترسد و این را به خودش وحی کرده و کار او به خدا نسبت داده شده است. درحقیقت نه قولی در کار بوده و نه استماع قول، بلکه تمام آنچه بوده درک موسی از لزوم نترسیدن است و پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز آن درک را مشاهده کرده و به نام سخن خدا با موسی برای مردم نقل کرده است. صاحبان این پندار باید پذیرفته باشند که در داستان بعثت حضرت موسی نیز آیه شریفه «تُودِي أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا» (نمل، ۸) و «يَأْمُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نمل، ۹) از ندای حقیقی که به گوش موسی رسیده باشد، سخن نگفته است، بلکه موسی احساس کرد که ندایی وجود دارد و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که آن حادثه را نقل می کند، آن را از خدا دریافت نکرده است، بلکه در درون خود چنین احساس کرده که حضرت موسی آن احساس را داشته است. این گونه تصور از اخبار قرآن که ناقل وحی خدای تعالی به پیامبران قبلی است، چیزی جز تمسخر الفاظ قرآن نخواهد بود.

نکته سومی که مدافعان خودجوش بودن قرآن ممکن است به آن تمسک کنند، این است که خداوند پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را اندازگر و مبشر خوانده است و اگر آن حضرت نقش طوطی یا ضبط صوت و بلندگو داشته باشد و کارش به انتقال پیام خدا منحصر باشد، صدور بشارت و انداز از آن حضرت معنایی نخواهد داشت؛ زیرا صدای ضبط شده در دستگاه جامد یا ذهن انسانی که کارش تنها انتقال پیام است و بس، دلالت تصدیقیه ندارد تا کسی که آن را می شنود، از سخن این گوینده بترسد یا امید پیدا کند. او خود را مخاطب گوینده اصلی می داند و انداز را انداز او می بیند و بشارت را تنها به او مستند می کند و ترس یا امید خود را برخاسته از صدایی که از دستگاه یا انسان واسطه می شنود، نمی داند. به همین دلیل جبرئیل و سایر فرشتگان را که در ادعای مشهور علما واسطه وحی اند، نمی توان منذر و مبشر نامید، بلکه مشرکان نیز که پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را

ساحر یا کاهن می‌خواندند، برخاسته از این بود که آن حضرت را متکلم آیات قرآن می‌دیدند و معانی آن را تولید او می‌دانستند، و گرنه به بلندگو و واسطه ابلاغ سخن دیگران که نمی‌توان نسبت راستگوبودن یا دروغگوبودن یا ساحری و کفایت داد.

در پاسخ باید گفت شبهه یادشده این است که نقش انبیا فراتر از نقش طوطی و بلندگو است؛ زیرا اگر فرد یا جامعه‌ای تمام سخنان پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را بپذیرد و به درست بودن آن اطمینان داشته باشد، اما نبوت آن حضرت را نپذیرد، بدون تردید نام «مسلمان» بر او نمی‌توان نهاد. مردمی که معارف یکی از ادیان آسمانی را بدون کم و کاست عمل کنند، ولی شخص موسی یا عیسی یا محمد را نشناسند و وساطت آنان را بین بشر و خدا پذیرا نباشند، پیرو هیچ‌یک از آن ادیان به‌شمار نمی‌آیند؛ بنابراین نقش نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فراتر از ابلاغ اصوات قرآنی است. تفاوت جبرئیل و پیامبر در نوع رسالتی که دارند از همین جا ظاهر می‌شود. جبرئیل مأمور انذار و تبشیر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبود؛ اما این رسالت بر عهده نبی اکرم نهاده شده بود که مردم را انذار کند و ابلاغ پیام قرآن به آنان ابزار انذارشان بود. آنچه مایه شبهه شده این گمان است که با هر آیه که پیامبر بر مردم می‌خواند، باید هم نام منذر و هم مبشر و هم مبلغ بر آن حضرت صادق باشد؛ درحالی که در هر موقعیتی و هر تلاوتی نام مناسب همان تلاوت صادق است. اگر خواندن آیه‌ای خاص می‌توانست به مخاطبان خطری را گوشزد کند، پیامبر با تلاوت آن بر مردم نام منذر می‌یافت. آن حضرت مأمور بود از آن آیه کمک بگیرد و مردم را با آن انذار کند و در موقعیت مناسب دیگری با آیه‌ای دیگر به مردم بشارت دهد، گزینش آیات مناسب هر موقعیت به عهده آن حضرت بود و منذر بودن و مبشر بودن آن حضرت به لحاظ آیات گوناگون قرآن بود.

نتیجه‌گیری

از مطالب گفته‌شده نتایج ذیل به‌دست می‌آید:

۱. مصداق عهد خداوند با حضرت آدم که در آیه ۱۱۵ سوره طه مطرح شده، پرهیز از دنباله‌روی ابلیس است.

۲. عصیان حضرت آدم در ماجرای گیاه ممنوع، با مقام عصمت پیامبران تنافی ندارد؛ زیرا چنین عصیانی مشمول ادله لزوم عصمت انبیا در پیش از دوره نبوت نمی‌شود.
۳. دلیل تخلف آدم از پابندی به عهد خدا، نه نسیان عهد بود و نه مربوط به ماجرای گیاه ممنوع و نه مربوط به میثاق خدا با تمام پیامبران، بلکه حضرت آدم تصمیم قاطع بر عمل به آن عهد نداشت؛ بنابراین دلیل اعتراض خدای تعالی به حضرت آدم در این ماجرا، ربطی به گناه عهدشکنی ندارد و آنچه جای اعتراض داشت، این بود که حضرت آدم تصمیم قاطع بر عمل به آن عهد نداشت.
۴. الفاظ و معانی قرآن از سوی خداوند به پیامبر اکرم ﷺ وحی شده است و این گونه نیست که الفاظ یا معانی قرآن را پیامبر ایجاد کرده باشد. پس پیامبر همان چیزی را که به ایشان وحی شده بود، بدون کم و کاست به مردم ابلاغ کرد و مردم را انداز و تبشیر نمود و هیچ‌گاه در وحی خیانت نکرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: فرزاد.
۲. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م). عیون أخبار الرضا علیه السلام (محقق: حسین اعلمی). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵. طوسی، محمد بن حسن. (شیخ طوسی). (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تفسیر قمی (محقق: سید طیب موسوی جزائری، چاپ چهارم). قم: دار الکتب.
۸. کتاب مقدس. (۱۹۸۰م). عهد عتیق و عهد جدید که از زبان‌های اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی ترجمه شده است، به همت انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل، [بی جا]، [بی تا].
۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۰. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۱). قرائت نبوی از جهان. قسمت یکم (کلام نبوی). وبسایت مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، از: <https://www.cgie.org.ir>
۱۱. هندی، سرسید احمد خان. (۱۳۳۴). تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان (مترجم: سید محمد تقی فخر داعی). تهران: چاپخانه آفتاب.

References

* *The Holy Quran.*

1. Firuzabadi, M. (1415 AH). *al-Qamus al-Mohit*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
2. Hindi, S. A. (1334 AP). *Tafsir al-Quran va Hova al-Huda va al-Furqan*. Tehran: Aftab Printing House. [In Persian]
3. Izutsu, T. (1378 AP). *Ethical-religious concepts in the Holy Quran*. [In Persian]
4. Klini, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed). Tehran: Islamic Books House. [In Arabic]
5. Mujtahid Shabestari, M. (1391 AP). *Prophetic reading of the world. Part One (Prophetic Word)*. Website of the Great Islamic Encyclopedia Center, from: <https://www.cgie.org.ir>. [In Persian]
6. Qomi, A. (1367 AP). *Tafsir Qomi* (T. Mousavi Jazayeri, Ed). (4th ed.). Qom: Dar Al-Kitab. [In Persian]
7. Saduq, M. (1404 AH). *Oyun Akhbar al-Reza*. Researcher: Hussein Alami. Beirut: Mu'sisat al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]
8. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (3red ed.). Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Persian]
9. Tabatabai, S. M. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
10. The Bible. (1980). *The Old Testament and the New Testament, translated from the original Hebrew, Chaldean, and Greek*, the Society for the Distribution of Scriptures among the Nations, (n.d).
11. Tusi, M. (Sheikh Tusi). (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Toras al-Arabi.

**An Analysis of the Famous View on the Subject of
"The Secret Invitation of the Holy Prophet"
From the Viewpoint of the Holy Qur'an**

Sadegheh Yusefi¹ Mohammad Hadi Yusefi Gharavi²

Received: 11/07/2020

Accepted: 19/11/2020

Abstract

In most history books of Shiite and Sunni Islam, there are two titles: "secret invitation" and "public invitation". The well-known view of historians of Islamic history on the method of the Prophet inviting people to Islam is that it was not his mission to invite everyone after the Bi'tha and therefore, for up to three years, he invited the hearts ready to accept the truth secretly and privately to Islam. Then, in the second stage of his mission, with the revelation of verse 214 of Surah Al-Shu'ara, he invited his relatives, and then in the third stage of his mission, with the revelation of verse 94 of Surah Al-Hijr, his mission was to invite the public people. This popular theory is based on historical news and interpretive narratives. However, it leads to many ambiguities and is not compatible with the context of the verses, the purpose of the related surahs and the revelation of the Qur'an. If we go through the analysis of this theory based on the three principles of presenting narrations on the Qur'an, the method of Tanzili interpretation (the interpretation of the Qur'an based on the order of the revelation of Surahs) and lexicography of verses and

1. Researcher of the Scientific Department of Tanzili Interpretation of Tamhid Institute, level three of the Quranic sciences of Al-Zahra University of Qom and lecturer of the Women Seminary, Qom, Iran. fayusofi@gmail.com

2. Islamic Seminary Professor, History Researcher, Qom, Iran (Author in charge). U. gharavi@gmail.com

* Yousefi, S. & Yousefi Gharavi, M. H. (2020). An Analysis of the Famous View on the Subject of "The Secret Invitation of the Holy Prophet" From the Viewpoint of the Holy Qu'ran. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 2(5), pp. 34-63. Doi: 10.22081/jqss.2021.59218.1085

narrations, we will see that the Prophet preached monotheism from the beginning, and about six years after the Bi'tha, he was commissioned to establish the social status of the mission and to officially announce the Muslim organization. This study has been carried out by descriptive-analytical method and using library documents, it shows that contrary to what is known about the stages of the development of Islam in the age of revelation, which divides the history of Islam in the Meccan era into two periods of secret and public invitation, the invitation of the Prophet has been public since the beginning of his mission.

Keywords

The method of the Prophetic invitation, the secret invitation, the public invitation, the warning, the process of revelation, Tanzili interpretation.

واکاوی نظر مشهور در موضوع «دعوت مخفیانه پیامبر اکرم ﷺ» از نگاه قرآن کریم

محمدهادی یوسفی غروی^۲

صادقه یوسفی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۱

چکیده

در بیشتر کتاب‌های تاریخ اسلام شیعه و سنی دو عنوان «دعوت پنهانی» و «دعوت علنی» به چشم می‌خورد. دیدگاه مشهور مورخان تاریخ اسلام درباره روش دعوت پیامبر به دین اسلام چنین است که ایشان پس از بعثت مأمور به دعوت همگان نبود و از این رو تا سه سال دل‌های آماده پذیرش حق را به صورت پنهانی و خصوصی به اسلام فرامی‌خواند؛ سپس در مرحله دوم رسالت خویش با نزول آیه ۲۱۴ سوره شعراء به دعوت خویشان پرداخت و پس از آن در مرحله سوم رسالت خویش با نزول آیه ۹۴ سوره حجر مأمور به دعوت عمومی شد. این نظریه مشهور بر اخبار تاریخی و روایات تفسیری استوار است؛ اما ابهامات فراوانی را در پی دارد و با سیاق آیات، غرض سوره‌های مرتبط و سیر نزول قرآن سازگاری ندارد. اگر در واکاوی این نظریه مبتنی بر سه اصل عرضه روایات بر قرآن، روش تفسیر تنزیلی و لغت‌شناسی آیات و روایات راه بیماییم، خواهیم دید که پیامبر از ابتدا به تبلیغ توحید پرداخته و بعد از گذشت حدود شش سال از بعثت مأمور به تثبیت جایگاه اجتماعی رسالت و اعلام رسمی

۳۴

مطالعات قرآنی

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۵)، پاییز ۱۳۹۹

۱. پژوهشگر گروه علمی تفسیر تنزیلی مؤسسه تمهید، سطح سه رشته علوم قرآن جامعه الزهراء قم و مدرس حوزه خواهران، قم، ایران. fayusofi@gmail.com

۲. استاد حوزه علمیه، پژوهشگر تاریخ، قم، ایران (نویسنده مسئول). U. gharavi@gmail.com

* یوسفی، صادقه؛ یوسفی غروی، محمدهادی. (۱۳۹۹). واکاوی نظر مشهور در موضوع «دعوت مخفیانه پیامبر اکرم ﷺ» از نگاه قرآن کریم. فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۳۴-۶۳.

تشکل مسلمانان شده است. این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای تدوین شده، نشان می‌دهد برخلاف آنچه درباره مراحل گسترش اسلام در عصر نزول مشهور است که تاریخ اسلام در عهد مکی را به دو دوره دعوت پنهانی و آشکار تقسیم می‌کند، دعوت پیامبر از آغاز رسالت ایشان علنی بوده است.

کلیدواژه‌ها

روش دعوت نبوی، دعوت مخفیانه، دعوت علنی، انذار، سیر نزول، تفسیر تنزیلی.

مقدمه

یکی از اتفاق نظرها میان همه تاریخ‌نگاران و مفسران اعتقاد به وجود دو مرحله سزّی (پس از بعثت تا سه سال) و عمومی در دعوت پیامبر به اسلام است. ظاهراً ابن هشام (۲۱۳ یا ۲۱۸ق) اولین مطرح‌کننده سزّی بودن شروع دعوت پیامبر است که آن را به ابن اسحاق (۱۵۰ق) نسبت داده است (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۲؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۸). بیشتر مفسران نیز با همین پیش فرض به تفسیر آیات مرتبط با دعوت پیامبر پرداخته‌اند. این موضوع در متون تاریخی پس از ابن هشام نیز به همان صورت، نقل و تکرار شد تا جایی که از مسلمات تاریخ اسلام به‌شمار آمد؛ چراکه نویسندگان یا به شهرت بسنده کرده یا در بررسی اسناد تاریخی میان منابع شیعی و سنی تفکیک نکرده‌اند. در دهه اخیر سیدجعفر مرتضی عاملی و محمدهادی یوسفی غروی با تفکیک منابع تاریخی و التزام به اخبار شیعی و تطبیق آنها با قرائنی از آیات قرآن، به واکاوی این موضوع پرداختند و به نتایج جدیدی دست یافتند. در گام بعد، عبدالکریم بهجت پور با استناد به ترتیب نزول آیات با تأیید و تکمیل این تحقیقات، فضای شفاف‌تری را از روش تبلیغی پیامبر در عصر نزول ترسیم کرد. ضرورت این بازبینی، شبهاتی است که از دل چنین برداشتی از سیر دعوت نبوی پیش می‌آید.

از جمله ابهامات تاریخی مؤثر در کشف روش تبلیغی پیامبر، موضوع این مقاله است. آیا قرآن، نظر مشهور را درباره وجود دو مرحله سزّی و عمومی در دعوت پیامبر به اسلام تأیید می‌کند؟ در صورت تأیید، باید پاسخگوی ابهامات دیگری در این موضوع باشیم؛ از قبیل اینکه آیا پیامبر در طول دعوت مخفیانه، وحی قرآنی دریافت نمی‌کرده است؟ مسلمانان در دوره اختفا چه تکالیفی داشتند و چه معارفی را دریافت می‌کردند و از چه طریقی؟

در سال‌های اخیر مقالات محدودی با همین نگاه جدید و البته اغلب با تکیه بر نقد روایات مرتبط، به طرح این موضوع پرداخته‌اند (نک: محمدی انویق و خوشمنش، ۱۳۹۵؛ محمدزاده و احمدنژاد، ۱۳۹۴)؛ اما اهمیت موضوع و تأثیر آن در روش‌شناسی تبلیغی نبوی و

شهرت دیدگاه غلط در متون تاریخی و تفسیری، مقتضی پرداختن بیشتر و دقیق‌تر به این موضوع است. در این مقاله با رویکرد انتقادی به نقل نظر مشهور می‌پردازیم؛ ولی به جهت رعایت اختصار به نقد کتاب فروغ ابدیت، نخستین کتاب تاریخی شیعی معاصر در متون فارسی بسنده می‌کنیم.

۱. آیات مرتبط

از نظر بیشتر مفسران سه آیه در سوره‌های شعراء، حجر و مدثر بیشترین ارتباط را با مقاطع دعوت پیامبر دارند. بیشتر تفاسیر شیعی و سنی، موضوع آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء، ۴۷ و ۲۱۴) را امر به دعوت خصوصی پیامبر از خویشانش و آیه «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُمَشْرِكِينَ» (حجر، ۵۴ و ۹۴) را امر به دعوت عمومی و علنی دانسته‌اند. چنان‌که در کتاب‌های متقدم و سده دهم (نک: مسعودی، بی‌تا؛ استرآبادی، ۱۳۷۴) و متأخر تاریخ اسلام به چشم می‌خورد (نک: آیتی، ۱۳۷۸؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۷۸؛ امین‌عاملی، ۱۳۷۶)، آیا می‌توان این دو آیه را شروع دو مرحله تبلیغی پیامبر به‌شمار آورد؟ در این صورت مراد از امر به انذار در آیه ۲ سوره مدثر، چهارمین سوره مکی (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۱) که مدت‌ها پیش از این دو سوره نازل شده است، چیست؟ حال آنکه مفسران بسیاری بدون اینکه خود را موظف به حل این تعارض بدانند، موضوع آیه ۲ سوره مدثر را نیز بر مبنای اطلاق آیه امر به انذار عمومی دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۱؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۵۹؛ ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۵۲۳؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۹۲)؛ البته برخی تصریح به شروع دعوت عمومی با این آیه نکرده و مراد آیه را در هاله‌ای از ابهام رها کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۹۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۷۹).

بسیاری از مورخان نیز بدون توجه به این تعارض، نظر مشهور مفسران را که بر مبنای روایات شأن نزول است، بر تاریخ سیر انتشار اسلام تطبیق داده و آن را به دو دوره دعوت پنهانی و علنی تقسیم کرده‌اند.

۲. دیدگاه تاریخی مشهور

از نظر آیت‌الله سبحانی نزول تدریجی قرآن ۲۳ سال و بدون هیچ انقطاعی، مخصوصاً در آغاز رسالت، صورت گرفته است و وقفه‌های مذکور در تفاسیر، ذیل سوره‌های مدثر و ضحی چیزی جز اقتضای نزول تدریجی قرآن نبوده است.

ایشان با پذیرش نظر مشهور، قائل به دو دوره سری و عمومی در سیر رسالت حضرت است و بر این نظر است که موضوع رسالت حضرت براساس تدبیر الهی و با هدف حفظ و مراقبت از تعداد اندک مسلمانان، سه سال بر بیشتر مشرکان پوشیده بود تا آیه ۹۴ سوره حجر نازل شد. در این مدت پیامبر به صورت مخفی و خصوصی مشغول فردسازی بود (سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۲۳۹ و ۲۴۶-۲۴۷).

۳. نقد دیدگاه مشهور

۳-۱. نقد لغوی

۱. انذار که به معنای اعلام همراه با ایجاد ترس در طرف مقابل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰۱)، مرحله بعد از اطلاع است و مناسب‌تر آن است که بعد از سرپیچی و لجاجت طرف مقابل از انذار استفاده شود. با توجه به اصل تدریج در روش تربیتی قرآن، بعید است برای اعلام نخستین مرحله دعوت از این لفظ استفاده شده باشد؛ چنان‌که مضمون و شأن نزول سوره مدثر که به توطئه ولید و مشرکان علیه پیامبر اشاره دارد و لازمه آن اطلاع قبلی آنان از مفاد سوره‌های قبل است، مؤید این برداشت است (نک: بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۱).

۲. کلمه «فاصدع» فعل امر از ریشه «صدع» به معنی ایجاد شکاف در شیء محکم و باصلابت مثل شیشه و آهن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۴) و در معنای استعاره‌ی جداکردن به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۵). فیروزآبادی مراد از آیه را چنین دانسته است: «جماعات مشرکان را با توحید بشکاف» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۳). پس این آیه تصریح به شروع دعوت یا حتی اشاره به امری مشخص ندارد که بتوان روایات را بر

آن تطبیق داد و معنای «آشکار کردن» که مفسران در معنای این لغت آورده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۵۵؛ مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۶۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۴۶) و در برخی کتاب‌های لغت به آنها نسبت داده شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۶)، به تصریح ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۷۰) در واقع ذکر لازمه معنای استعاری آن است که به نظر می‌رسد تحت تأثیر اخبار شأن نزول باشد، نه معنای ریشه لغت در این میان آلوسی با توجه به ریشه لغت، که به معنای شکستن شیشه و ازهم پاشیدن اجزای آن است، مراد از آن را جدا کردن حق از باطل دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۲۷) و تعدادی از مفسران این لغت را مترادف «نَقَدَ» و «إمض» به معنای اجرا کردن و به پایان رساندن دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۴۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۴۵؛ ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۵؛ دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۶۰) که فعلی انتهایی است، نه ابتدایی.

۳. تعبیر «ما تُؤْمَرُ» در آیه ۹۴ سوره حجر که فعل مضارع مجهول در جایگاه صله متعلق به فعل امر «فاصدع» است، به صورت مطلق آمده و شامل هر چیزی است که پیامبر از جانب خداوند به آن مأمور شده است. اینکه پیامبر به انجام چه کاری مأمور شده، در این آیه مشخص نیست، هر چند مراد از این تعبیر از سوی اغلب مفسران همان تبلیغ و آشکار کردن دعوت است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۹۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۴۲۸؛ ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۱۵)؛ اما این توضیح نیز از باب توضیح همان اطلاق و شمول لغت است. در واقع حذف متعلق «ما تُؤْمَرُ» قرینه‌ای بر شمول این امر است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۷۰)؛ چنان که برخی در توضیح آن از تعبیر آشکار ساختن شریعت استفاده کرده‌اند (مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ق، ج ۷، ص ۱۶۱؛ ابوحيان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۹۸)؛ چرا که معنای رسالت چیزی جز این نیست. طبری در تعیین مصداق این تعبیر آورده است: «هر آنچه از دین که به سوی آن مبعوث شده‌ای» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۴۷). این توضیح نیز عام و مطلق است و در واقع تعیینی در آن نیست؛ بنابراین الفاظ آیه اشاره به آشکار کردن امر خاصی ندارد. البته با استناد به دلالت

جمله فعلیه بر حدوث، فهمیده می‌شود آیه حاوی امر جدیدی است؛ چنان‌که از مضارع استقبالی بودن فعل می‌توان تجدیدی‌بودن آن را برداشت کرد؛ یعنی با دقت در بلاغت آیه کشف می‌شود آنچه در این آیه به آن امر شده، کاری است که هرچند در گذشته از سوی پیامبر انجام می‌شده، این بار پیامبر امر به ورود به مرحله جدیدی از آن شده است (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۴۷؛ یوسفی‌غروی، ۱۳۹۶، صص ۷۳، ۱۵۷ و ۱۵۹). این آیه از جمله آیات بلیغ قرآن به‌شمار می‌رود که مفسران از این جنبه آن غفلت کرده‌اند (نک: ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۲۷).

۳-۲. نقد تنزیلی

اعتقاد به وجود دوره سری و عدم انقطاع وحی تبعاتی به دنبال دارد که با حکمت الهی در تناقض است. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱. اگر نخستین مرحله دعوت با آیه ۲۱۴ سوره شعراء (نزول ۴۷) اعلام شده باشد، مراد از اندازهای قبلی، مثل آیه دوم سوره مدثر و دیگر آیات^۱ که مطلق و عام‌اند، چیست؟ حال آنکه اغلب مفسران مفعول آیه را مطلق مردم (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۴۵؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۷۹) یا دست‌کم اهل مکه و قوم پیامبر (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۷؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۱۲۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۷۲) دانسته‌اند. فخر رازی که متوجه تعارض این آیه با شروع دعوت در سوره شعراء بوده، به توجیه اطلاق امر سوره مدثر پرداخته و آن را از باب مجاز و امر به کسب آمادگی برای انجام رسالت دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۷). آیا در سوره مدثر پیامبر مأمور به کسب آمادگی برای کاری می‌شود که سه سال بعد زمان انجام آن خواهد بود؟ یا امر به شروع انذار عمومی شده و - العیاذ بالله - از این امر تخلف کرده است؟

۱. مثل: لیل (۹)، ۱۴، (شماره داخل پراتز، شماره نزول سوره را نشان می‌دهد) نجم (۲۳)، ۵۶، ق (۳۴)، ۲، قمر (۳۷)، ۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۳۹ و ۴۱، ص (۳۸)، ۶۵ و ۷۰، اعراف (۳۹)، ۲، ۶۳، ۶۹، ۱۸۲ و ۱۸۸، یس (۴۱)، ۶، ۱۰، ۱۱ و ۷۰، فرقان (۴۲)، ۱، ۷ و ۵۶ - ۵۹، فاطر (۴۳)، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۳۷ و ۴۲.

۲. تأمل در مفاهیم آیات نازل شده تا قبل از سوره شعراء (نزول ۴۷) پنهانی بودن دعوت پیامبر تا آن زمان را با تردید جدی مواجه می‌کند؛ زیرا در سوره‌های قبل از شعراء آیاتی دیده می‌شوند که واکنش منکران در مقابل تلاوت قرآن توسط پیامبر را توصیف می‌کنند (قلم، ۲ و ۱۵؛ مدثر، ۴، ۲۴ و ۲۵؛ ماعون، ۱۷ و ۱؛ قیامت، ۳۱ و ۳۶؛ ق، ۲؛ اعراف، ۳۹، ۶۳ و ۲۰۴؛ یس، ۴۱، ۴۷ و ۴۸) یا آیاتی که حاوی امر به قرائت قرآن، انذار و تذکر هستند (اعلی، ۸ و ۹؛ لیل، ۹ و ۱۴؛ یس، ۴۱، ۱۱ و ۱۳؛ مریم، ۴۴، ۳۹ و ۹۷) یا آیات مشابهی که به حادثه خاصی اشاره دارند (مدثر، ۴ و ۱۱-۲۵؛ عبس، ۲۴؛ اعراف، ۳۹، ۷۸، ۷۹ و ۱۸۷) و آیاتی که به تعریف خداوند یا پیامبر و کتابش برای مردم پرداخته‌اند (ص، ۳۸ و ۷۰؛ یس، ۴۱ و ۷۰؛ فرقان، ۴۲، ۵۶ و ۵۷؛ اسراء، ۵۰، ۸۹، ۱۰۵ و ۱۰۶) یا آیاتی که در جهت عبرت‌آموزی از سرگذشت اقوام پیشین نازل شده‌اند (ص، ۷، ۸، ۲۸ و ۴۴-۴۸؛ طه، ۱۲-۱۶ و ۴۵) یا آیاتی که حاوی امر و نهی مستقیم و دستوری خاص به مردم‌اند (اعراف، ۳۹، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۵۵ و ۵۶) یا آیاتی که با توجه به واکنش‌های متفاوت در مقابل پیامبر از مؤمن، منکر، مکذب، کافر، متقی و حتی از عبادالرحمان سخن گفته‌اند (ماعون، ۱ و ۱۷؛ کافرون، ۱ و ۱۸؛ نجم، ۲۳ و ۲۹؛ ق، ۲ و ۳۴؛ طارق، ۱۷ و ۳۶؛ فرقان، ۱۵، ۴۲ و ۶۳؛ مریم، ۳۹ و ۴۴). آیا می‌توان تمام این آیات را به دورانی ناظر دانست که پس از نزولشان خواهد آمد؟ در این صورت فایده نزول آنها چیست؟ آیا تمام این آیات صرفاً در جهت رشد و تربیت شخص پیامبر نازل شده‌اند؟ آیا خدای حکیم بهتر نمی‌داند آیاتی را که در مورد شخص یا جریان خاصی سخن می‌گوید، زمانی نازل کند که به گوش مخاطبانش برسد؟ آیا مخاطبان همه این آیات جزو همان عده کمی بودند که در خفا و قبل از اعلان عمومی ایمان آوردند؟ آیا می‌توانیم به صرف وجود چند روایت، بر حکمت الهی چشم ببندیم و عبث‌بودن نزول این همه آیات هدایت‌بخش را قبل از علنی شدن دعوت پیامبر و امکان قرائت آن بر همگان بپذیریم؟

۳. در صورت پنهانی بودن دعوت پیامبر تا قبل از سوره شعراء، خطاب و امر مذکور در آیات سوره‌های قبل، مخصوصاً در مواردی که آشکارا پیامبر را امر به بیان می‌کند، متوجه چه کسی است؟ (کافرون، ۱ و ۱۸؛ فلق، ۱ و ۲۰؛ ناس، ۱ و ۲۱؛ توحید، ۱ و ۱؛ نجم، ۲۳ و ۲۹؛ اعراف، ۲۹، ۳۳، ۳۹، ۱۵۸، ۱۸۷، ۱۹۴ و ۱۹۹؛ جن، ۱، ۲۰-۲۲ و ۴۰) اگر این اوامر الهی در مورد روش

گفتار و رفتار پیامبر متوجه زمان آینده است، حکمت نزول زود هنگام آنها چیست؟ و اگر متوجه زمان نزول است، آیا می‌توان پذیرفت پیامبر خدا - العیاذ بالله - مرتکب نافرمانی شده است؟

۴. اگر همان گونه که در کتاب فروغ ابدیت آمده، تا قبل از نزول سوره شعراء پیامبر مورد احترام مشرکان بود (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹)، حکمت نزول آن دسته آیاتی که از نسبت‌های ناروا به پیامبر سخن گفته‌اند (قلم، ۲، ۶، ۱۵ و ۵۱؛ مدثر، ۴، ۲۴ و ۲۵؛ نجم، ۲، ۳ و ۲۳؛ اعراف، ۳۹ و ۱۸۴؛ فرقان، ۴، ۵، ۸، ۴۱ و ۴۲) و در مقابل، ایشان را توصیه به صبر و مهلت دادن به کافران کرده‌اند (قلم، ۲، ۴۴، ۴۵ و ۴۸؛ مزمل، ۳ و ۱۰؛ ق، ۳۴ و ۳۹) چیست؟ حال آنکه از نظر آیت‌الله سبحانی از جمله فواید نزول تدریجی قرآن، رعایت اقتضای فضا و شرایط نزول در آیات نازل شده است (نک: سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵).

۵. اگر تا قبل از سوره حجر پیامبر مأمور به دعوت عموم مردم نبوده است (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰)، مراد از تعبیر «ناس» مخصوصاً در مواردی که به صورت مستقیم مردم مورد خطاب قرآن قرار گرفته‌اند (اسراء، ۵۰، ۶۰ و ۱۰۶؛ یونس، ۲، ۵۱، ۱۰۴ و ۱۰۸) چیست؟ آرزوی ایمان همه مردم از جانب پیامبر، قبل از دعوت آنان در آیات ۴۵ و ۲؛ طه، ۴۷ و ۳؛ شعراء، ۴۸ و ۸۱؛ نمل، ۴۹ و ۵۶؛ قصص و ۵۳ و ۱۰۳ یوسف آمده چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

۶. اگر تا قبل از نزول سوره حجر پیامبر قریش را به صورت عمومی به توحید دعوت نکرده بود (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶)، جریان انجمن تشکیل شده در کنار کعبه و تعیین شرایطی برای پذیرش توحید، در سوره اسراء، آیات ۹۰ تا ۹۳ که پنجاهمین سوره نازل شده است، چه توجیهی دارد؟ (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵).

۳-۳. نقد تاریخی

۱. طبق ترتیب نزول سوره‌های قرآن، سوره شعراء چهل و هفتم و سوره حجر پنجاه و چهارم است. با توجه به نزول تدریجی و بی‌وقفه قرآن، باید طی سه سال دعوت سزی

چهل و شش سوره نازل شده باشد که حدود یک پنجم حجم آن را تشکیل می‌دهد. تحقیق چنین امری بسیار بعید است.

۲. بین دو سوره شعراء و حجر، شش سوره (نمل، قصص، اسراء، یونس، هود و یوسف) با حجمی حدود یک هشتم کل قرآن (۷۱ صفحه از ۶۰۱) وجود دارد. درست است که برخی سوره‌های قرآن یک جا و برخی به تدریج و با فاصله نازل شده اند، اما نزول یک باره چند سوره بدون فاصله و پشت سر هم فقط در دو مورد که هر دو از سوره‌های مفصلات هستند، آن هم به صورت احتمالی بیان شده است. با توجه به منتفی بودن چنین احتمالی در مورد این شش سوره نمی‌توان فاصله بین دو سوره شعراء و حجر را نادیده گرفت. این نکته را قبلاً مرحوم آیتی نیز تذکر داده است (نک: آیتی، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

۳. چنان که از بیان جریان دعوت خویشان فهمیده می‌شود، پیامبر همزمان با اولین اعلام رسالت در جلسه خویشاوندان به تعیین وصی و جانشین پرداخت؛ حال آنکه انتظار آن است که اولاً رسالت ایشان پذیرفته شود و دست کم پس از تثبیت نسبی جایگاه رسالت نوبت به تعیین جانشین برسد. هر چند مؤلف این همزمانی را نشانه توأم بودن دو منصب نبوت و امامت دانسته است (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۴)، ولی توجه به این نکته لازم است که اعلام دو موضوع بدیع و بی سابقه که پذیرش هر دو برای مخاطبان مشرک سخت و سنگین می‌آید، نه تنها شیوه مناسبی برای جلب حمایت نیست، بلکه راه را بر انکار و لجاجت باز می‌کند. توجه به نزول تدریجی احکام در روش تربیتی قرآن لزوم رعایت این نکته را ثابت می‌کند و بعید می‌نماید اعلان رسالت برای اولین بار در آن جلسه مطرح شده باشد.

۴. تفسیر این سه آیه

لازم است سه آیه یادشده مرتبط با دعوت پیامبر بررسی شوند. مناقشه در فهم موضوع دو آیه سوره شعراء و حجر به معنی نفی اهمیت این دو آیه نیست. بی تردید شهرت موجود حاکی از تفاوت و اهمیتی است که در طلب کشف واقعیت آن هستیم. به همین منظور به مطالعه نظر مفسران درباره آیات مرتبط می‌پردازیم.

۴-۱. بررسی آیه ۲۱۴ سوره شعراء

بیشتر تفاسیر روایی در تفسیر آیه ۲۱۴ شعراء به نقل روایات متعدد موجود در موضوع دعوت خویشان پرداخته‌اند، اعم از روایت مشهور خطبه حضرت بر کوه صفا و روایت توصیه ایشان به همسران و خانواده خویش در این خصوص و روایت یوم الإنذار. این روایات از جهت کیفیت خبر و اعتبار در یک سطح نیستند (جهت اطلاع از اعتبارسنجی آنها نک: احمدی میانجی و طالعی، ۱۳۸۶).

تفاسیر شیعه (نک: طوسی، بی تا، ج ۸، صص ۶۷ و ۳۲۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۲۸) و سننی (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۳۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۲۰۴؛ ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۰۰) این آیه را با توجه به مضمون آیه قبل، که نهی پیامبر از شرک‌ورزی است، توضیح داده‌اند و اختصاص خویشان به انذار را صرفاً توصیه‌ای به پیامبر در جهت رعایت حسن ترتیب و اولویت در شروع انذار، جهت جلب اعتماد دیگران در اجابت دعوت و ازین‌بردن زمینه طعن دیگران بر شرک نزدیکان پیامبر و تأکید بر مساوی‌بودن آنان با دیگران در لزوم ایمان و عدم اعتبار خویشاوندی در روز قیامت دانسته‌اند و در ادامه به نقل روایات مرتبط پرداخته‌اند. در این میان برخی مثل فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۳۶) و زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۴۰) به توضیح مختصری ذیل آیه بسنده کرده، از نقل خبر یوم‌الانذار اجتناب کرده‌اند و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۳۵) در بحث روایی با طرح اشکال موجود در دیگر روایات، نقل ابی‌رافع از جریان مشهور یوم‌الانذار مبنی بر دعوت از قریش در شعب را تأیید کرده است.

نکته جالب توجه اینکه بیشتر تفاسیر نزول این آیه را ناظر به شروع انذار پیامبر در میان خانواده خود دانسته‌اند، اما درباره وضعیت قبل از نزول این آیه که در چهل و هفتمین سوره نازل شده، آمده است و کیفیت امثال پیامبر از اوامر پیش از این، مثل امر عام آیه ۲ مدثر یا مصداق مؤمن، منکر، مکذب، کافر، متقی و عبادالرحمان (مانند: ماعون، ۱۷ و ۱؛ کافرون، ۱ و ۱۸؛ ق، ۲ و ۳۴؛ نجم، ۲۳ و ۲۹؛ طارق، ۱۷ و ۳۶؛ فرقان، ۱۵، ۴۲ و ۶۳؛ مریم، ۳۹ و ۴۴) توضیحی ندارند؛ چنان‌که تصریحی به مراقبت و پنهان‌کاری پیامبر تا پیش از این سوره

نیز ندارند (نک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱۹، ص ۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۲۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۳۶).

در این میان تفسیر المیزان و الفرقان با توجه به این تعارض برای حل آن، از توجه به ترتیب نزول سوره چشم پوشیده و با استناد به آیه ۲۱۴ شعراء، این سوره را جزو اولین سوره‌های مکی و شروع دعوت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲، ص ۱۱۷). این در حالی است که خود علامه طباطبایی هدف نزول سوره شعراء را تسلیت پیامبر بر تکذیب و آزار قومش در دادن نسبت‌های ناروا دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۵۰). روشن است تکذیب و آزار نمی‌تواند قبل از دعوت آشکار صورت گرفته باشد.

تنها مفسری که ویژگی این آیه را در نزول آن در یک مقطع تاریخی خاص دانسته، دروزه است که او نیز بدون اینکه توضیحی ناظر بر مراقبت و پنهان‌کاری در دعوت داشته باشد، بعد از آوردن روایات مختلف در این موضوع، دعوت خاص پیامبر از خویشان را در یکی از مقاطع انجام رسالت نبوی تنها امری دانسته که که به‌طور قطع قابل برداشت است. از نظر او تشکیل آن جلسه نشانه عدم ایمان خویشان پیامبر تا میانه عهد مکی و با هدف جلوگیری از تأثیر منفی آن بر سیر دعوت پیامبر و اتمام حجت بر آنان بوده است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۷۱)؛ بنابراین از نظر او نزول سوره شعراء نمی‌تواند شروع دعوت باشد؛ زیرا هم وقوع آن در میانه عهد مکی را مطرح کرده است، هم آن را به منزله اتمام حجت می‌داند؛ در حالی که اتمام حجت، آن هم در مورد چنین امر سنگینی در اولین مرحله شروع اطلاع‌رسانی روا نیست و با حکمت الهی تناسب ندارد.

پیش از دروزه، ابن عاشور آیه ۲۱۴ سوره شعراء را عطف به آیه ۱۹۴ کرده و آن را امر به خاص بعد از عام دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۲۰۴). مفسران دیگری نیز به صورت یک احتمال می‌گویند: «علت اختصاص خویشاوندان به این دستور آن است که در آن مقطع، جمع کردن خویشاوندان و انذار ایشان برای پیامبر ممکن بود. پیامبر نیز چنین کرد و پس از آن، جریان در همه جا منتشر شد (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۲۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۱۱). این تفاسیر سپس به نقل روایت مشهور ابی‌رافع

درباره وقوع دعوت در شعب پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک مانند دروزه تصریحی ندارند. بنابراین نزول سوره شعراء مرحله آغازین دعوت - آن هم به صورت پنهانی - نبوده است، بلکه اتمام حجتی بوده است بر بنی‌هاشم که از نبوت پیامبر و دعوت او به توحید اطلاع داشتند، مخصوصاً آنکه در میان این چهل نفر افرادی بودند که نه تنها به حضرت ایمان نیاوردند، بلکه نقل دشمنی و کینه‌توزی‌های آنان در تاریخ مانده است. آن همه دشمنی و تهمت و آزاری که قرآن در سوره‌های پیش از شعراء (همچون قلم، مزمل، مدثر، کوثر، مسد، عبس، اعراف، یس، فرقان و طه) چندین بار از آن سخن گفته است، با پنهانی بودن دعوت در این مرحله سازگاری ندارد، بلکه دعوت و انذار از سوره علق با دستور به قرائت قرآن آغاز شده است. توصیه پیامبر به صبر و واگذاری مکذبان و تأکید بر رسالت حضرت در سوره مزمل و نهی از منفعل شدن در برابر تکذیب و تهمت مشرکان در سوره قلم مؤید این برداشت است. تداوم وظیفه اندازی پیامبر با نزول سوره مدثر ادامه پیدا کرده و با نزول سوره کافرون (۱۸ نزول) پیامبر موظف می‌شود موضع خویش را کاملاً شفاف از کافران جدا کند. ادامه انذار و دعوت پیامبر و اجابت برخی اهل مکه و در مقابل شکنجه و آزار به دست مشرکان از محتوای سوره‌هایی چون بروج (۲۷ نزول) فهمیده می‌شود. در سوره اعراف (آیه ۲) برای اولین بار خداوند از خطاب جمعی مؤمنان استفاده کرده است. پس از آن در سوره یس با رویگردانی از غافلان انذار را متوجه «من خشی الرحمن بالغیب» می‌کند (آیه ۱۱) تا با توجه دادن پیامبر به این گروه، به جای سران شرک، جریان دعوت را از انفعال نجات دهد و در جبهه جدیدی آن را فعال کند.

۴-۲. بررسی آیه ۹۴ سوره حجر

آنچه راکه تفاسیر در تعیین موضوع آیه ۹۴ حجر گفته‌اند، می‌توان در چهار دسته سامان داد:

۱. تفاسیری که از تعبیر «اكتتم» یا «كان مختفياً» استفاده کرده‌اند و حاکی از آن است که بعد از گذشت سه یا پنج سال از نبوت پیامبر که فقط امیرالمؤمنین و خدیجه به آیین اسلام ایمان آورده بودند با نزول این آیه دوران اختفا و کتمان به پایان رسید و پیامبر اذن

تبلیغ یافت. برخی نام زید و جعفر بن ابی طالب را نیز به پیروان پیامبر در این دوره افزوده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۷۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۸۹).

۲. تفاسیری که با تعبیر «أعلین» یا «أظهر» نزول این آیه را ناظر به مأمور شدن پیامبر به اعلان دعوت و اظهار حق یا اظهار قرآن یا اظهار فضائل اهل بیت دانسته‌اند و درباره وضعیت پیامبر قبل از نزول این آیه یا پیروان او سخنی نگفته‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۲۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

۳. تفاسیری که با تعبیر «ما زال النبی مُستخفياً حتی نزلت» نزول این آیه را پایان دوران خفا دانسته‌اند و از مدت زمان دوره قبل یا تعداد پیروان پیامبر در آن دوره سخن نگفته‌اند؛ اما وجود تعبیر «فخرج هو و أصحابه» در این تفاسیر دلیل وجود پیروانی بیش از دو یا چهار نفر در این دوران برای پیامبر است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴، صص ۴۶-۴۷، فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۶۵، سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۰۶، ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۴۵).

تفاسیر گفته شده بیشتر یا متعلق به سده چهارم تا هفتم و از جمله تفاسیر روایی هستند یا مستند به این تفاسیرند. در این میان به نظر می‌رسد تفسیر مفاتیح الغیب و میزان نیز تحت تأثیر همان روایات به توضیح مختصری بسنده کرده‌اند و شرح مبسوطی در این خصوص ندارند.

۴. برخی دیگر از تفاسیر متوجه تعارض نظر مشهور، مبنی بر آغاز دعوت علنی بعد از نزول سوره حجر و امر موجود در سوره‌های قبل از آن - مثل آیه ۲ سوره مدثر - شده‌اند و برای حل آن، تلاش بیشتری در توضیح آیه ۹۴ سوره حجر کرده‌اند.

تفسیر الفرقان پس از توضیحاتی در لزوم رعایت تدریج در تحول جامعه، امر به قیام در سوره‌های مدثر و مزمل را اشاره به شروع اصل دعوت، یعنی شروع بسترسازی و رفع موانع تحول در جامعه، و امر در سوره حجر را اشاره به شروع علنی دعوت دانسته و مطلع شدن بزرگان قریش از این تحركات مخفیانه را اجتناب‌ناپذیر خوانده است (صادقی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، صص ۲۴۵-۲۴۹). به نظر می‌رسد نویسنده این تفسیر متوجه تعارض موجود بوده است؛ ولی آنچه او را به زحمت انداخته، عدم رعایت حاکمیت قرآن بر روایات است. او نیز مثل بیشتر مفسران روایات ظنی‌الصدر را اصل قرار داده و برای

تطبیق قرآن قطعی الصدور با اخبار، دست به دامن توجیهات شده و از اطلاق آیه قرآن دست کشیده است. ابن عاشور نیز تعبیر «قم» را در سوره مدثر به استناد اینکه «قام» از نظر ابن مالک، از افعال شروع است، حقیقی ندانسته و آن را کنایه از لازمه قیام، یعنی شروع و عزم و همت انجام کار دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۷۵). مفسران دیگری نیز این احتمال را مطرح کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۴۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۱۲)؛ حال آنکه این کار، خلاف روش صحیح و مورد سفارش ائمه اهل بیت علیهم السلام در معیار قراردادن قرآن برای تشخیص روایات صحیح و سقیم است. محمد عزه دروزه، مفسر معاصر به حل این تعارض پرداخته است. او که با توجه به سیر نزول سوره‌ها به تفسیر آیات پرداخته، ابتدا امر در این آیه را به صورت مبهم مبنی بر استمرار در دعوت و آشکار کردن آن و قیام به وظیفه هدایتی پیامبر دانسته است؛ اما در ادامه با بیان اینکه روایت طبری در کتب صحاح اهل سنت وارد نشده است، به توجیه روایات براساس آیات قرآن پرداخته و با استدلال به مضامین سوره‌های آغازین بعثت (مزمل و مدثر) شروع دعوت آشکار پیامبر را همزمان با نزول وحی دانسته و معتقد به استمرار پیامبر در دعوت شده است. او که لغت «صدع» در سوره حجر را به معنای نفوذ و انجام و پایان کار می‌داند، واژه «استخفاء» در روایات را ناظر به پایان دادن به دوران تقیه و احتیاط در اجتماعات مسلمانان و اقامه دسته‌جمعی نماز و تحفظی می‌داند که تا قبل از این سوره به جهت حمایت از جامعه مسلمانان و حفظ آنها از آزار و اذیت مشرکان صورت می‌گرفت و بشارت موجود در آن را در جهت قوت قلب دادن به پیامبر برای اعلام موضع در مقابل کافران و قرینه‌ای بر تثبیت جایگاه اجتماعی پیامبر و مسلمانان با امر «فاصدع» دانسته است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، صص ۶۰-۶۲).

قبل از دروزه نیز ملاحویش آل‌غازی که نزول سوره مدثر را بعد از سه سال یا سه ماه انقطاع وحی و مطلع دعوت عمومی پیامبر دانسته است، آیه ۹۴ را پایان دوران ترس از آزار مشرکان و تقیه در عبادت برای مسلمانان دانسته است (ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۱۵). چنان که روشن شد برداشت دروزه و آل‌غازی مخالفتی با روایت طبری ندارد.

۳-۴. بررسی آیه ۲ سوره مدثر

بیشتر تفاسیر شیعه و سنی در تفسیر آیه ۲ سوره مدثر به نقل روایت معروف نزول این سوره پس از تهجد یک‌ماهه حضرت در غار حرا پرداخته‌اند و در تعیین ترتیب نزول، سوره مدثر را اولین سوره یا بعد از چند آیه اول سوره علق و به‌عنوان اولین سوره بعد از انقطاع کوتاه وحی دانسته‌اند. برخی نیز آن را بعد از مزمل به‌عنوان چهارمین سوره به‌شمار آورده‌اند.

در تعیین دقیق مراد امر آیه ۲ این سوره برخی لفظ «قم» را دارای معنای کنایی تصمیم بر آماده‌شدن برای انجام مأموریت رسالت اعم از انذار دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۹۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۲۷۴) و برخی معنای حقیقی اقدام عملی به قیام برای انذار عمومی را پذیرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۸۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۷۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۹۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۳۲۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۲۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۵۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۳۰؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۱۰۲-۱۰۳؛ دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۲۲؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۱۲۵).

در این میان تنها فخر رازی است که در توضیح احتمال کنایی بودن معنای «مدثر» به مخفی بودن دعوت پیامبر تا پیش از نزول این آیه اشاره کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۹۷). علامه طباطبایی نیز در مقدمه سوره مدثر، آن را جزو سوره‌های آغاز بعثت و ناظر به ظهور دعوت دانسته و تصریح کرده‌است: «رسول خدا قبل از این سوره قرآن را بر مردم می‌خوانده و مردم تکذیبش می‌کردند و از آن اعراض می‌نمودند و نسبت سحر به آن می‌دادند... و یقینی است که این سوره متضمن امر به انذار و لوازم آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۷۹) و حتی در توضیح آیه ۷ (لربك فاصبر) می‌گوید: «عند ما یصیبك من المصیبه و الأذى فی قیامك بالانذار» که با این توضیح احتمال مخفی بودن دعوت پیامبر پس از این سوره منتفی است؛ در حالی که در توضیح امر «فاصدع» در سوره حجر آورده‌است: «فأظهر كلمة الحق و أعلن الدعوة» که با توجه به توضیحی که در تهدید قبل از این آیه آورده‌است، احتمال تکرار اعلان منتفی و مخفی بودن دعوت

تا پیش از آن فهمیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

جالب این است که غیر از علامه طباطبایی و فخر رازی، هیچ‌یک از مفسران در سوره مدثر از چگونگی دعوت سخنی نگفته‌اند و تصریحی بر شروع نهانی یا آشکار دعوت با سوره مدثر ندارند و بیشتر مفسران گفته شده سوره شعراء را که مطمئناً بعد از مدثر نازل شده، شروع دعوت عمومی و آشکار دانسته‌اند!

چنان‌که از بررسی سه آیه سوره مدثر، شعراء و حجر به دست آمد، امر وارد در سوره مدثر که چهارمین سوره در سیر نزول است، ناظر به شروع دعوت و انذار عمومی پیامبر به توحید است؛ چنان‌که از مضامین موجود در سوره‌های بعد دریافت می‌شود این دعوت و انذار در فواصل سوره‌های ۳۹ تا ۴۴ نزول (اعراف، یس، فرقان، فاطر، مریم) به تصریح تکرار می‌شود تا اینکه با نزول سوره چهل و هفتم (شعراء) پیامبر مأمور اتمام حجت بر بنی‌هاشم می‌شود و پس از نزول ۵۳ سوره از قرآن در سوره حجر امر جدیدی با تأکید، بر عهده او گذاشته می‌شود. با توجه به مضمون آیه ۲۹ سوره فتح می‌توان گفت با نزول سوره حجر جامعه اسلامی از حالت رشد دانه‌ای و زیرخاکی بیرون می‌آید و وارد مرحله ساقه زدن در جامعه مشرک می‌شود (نک: بهجت پور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۵۲۰).

۴-۴. تأیید تاریخ

بیشتر تفاسیر متأخر که با نگاه به روایات، به تفسیر این آیات پرداخته‌اند، اغلب گرفتار خطا شده‌اند تا اینکه ملا حویث آل‌غازی در قرن چهاردهم با توجه به سیر نزول سوره‌ها به برداشت جدیدی رسید که اتفاقاً با قدیمی‌ترین روایات قابل قبول در تفسیر طبری و قمی هم‌خوانی بهتری دارد که دروزه آن را تأیید و تکمیل کرد. این برداشت جدید را، که حاصل مطالعه تنزیلی آیات است و سابقه آن به تاریخ طبری در اواخر سده سوم می‌رسد، یوسفی غروی با نگاهی نو به منابع تاریخی - با اولویت روایات شیعی - و مبتنی بر ترتیب تنزیلی سوره‌ها تکمیل و اصلاح کرده است.

گفتنی است پیش از ایشان، سیدجعفر مرتضی عاملی گفته بود پیامبر تا قبل از سال سوم بعثت و نزول سوره شعراء اصلاً مأمور به دعوت کسی نبود. از نظر وی آنچه به

عنوان دوره سری دعوت مشهور شده، دوران نبوت پیامبر است که با نزول سوره علق شروع شد و پس از گذشت سه سال با نزول سوره شعراء، حضرت به رسالت مبعوث شد و نخستین دعوت رسمی ایشان، همزمان با اعلام وصایت علی بن ابی طالب صورت گرفت (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۳۶). بسیاری از اشکالات نظر تاریخی آیت الله سبحانی، به ایشان نیز وارد است. به نظر می‌رسد آنچه این مورخ را به اشتباه انداخته، اجرای ناقص قواعد تفسیر تنزیلی است.

دیدگاه یوسفی غروی دارای نتایجی است؛ از جمله اینکه بعثت پیامبر با تعلیم نماز و قبل از نزول وحی قرآنی شروع شد (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۴)؛ چنان که از مضمون سوره علق همین امر دریافت می‌شود (نک: صبحی، ۱۳۹۴، ج ۶، ص ۲۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۲۵). شروع نزول قرآن و رسالت حضرت از سه سال پس از آن در آستانه چهل سالگی ایشان و در ماه رجب با نزول سوره حمد یا چند آیه از سوره علق شروع شد و در این مدت فقط حضرت خدیجه و علی بن ابی طالب و پس از ایشان زید و جعفر بن ابی طالب به نبوت ایشان ایمان آورده بودند (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۵ و ۳۹۴). این برداشت که از دقت در مضمون اولین سوره‌های نازل شده به دست می‌آید، با روایات بسیاری مطابق است (نک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، صص ۳۸۶-۳۸۷).

از نظر ایشان نمی‌توان دعوت پیامبر را به دو دوره پنهان و آشکار تقسیم کرد؛ زیرا بین سوره‌های قبل از حجر و بعد از آن تفاوت تعبیر آشکاری در خطابات یا لحن قرآن در ملامت مشرکان و جدال با آنان وجود ندارد، چنان که در ابتدای سوره شعراء از هلاک نفس پیامبر بر اثر زحمت‌هایی که در مسیر ایمان مردم متحمل می‌شود و اخبار «مستهزئین» سخن گفته و در سوره حجر از عملی شدن وعده هلاکت «مستهزئین». روشن است لازمه آن تلاش‌های پیامبر و این عاقبت «مستهزئین» عدم کتمان دعوت پیش از آن است. از آنجا که سوره شعراء بین سال سوم تا پنجم رسالت حضرت نازل شده است، شروع دعوت خصوصی و رسمی به عنوان اولین مرحله دعوت آشکار با نزول این سوره موجه نیست؛ زیرا این برداشت با حکایت مجنون و شاعر خواندن پیامبر پیش از این سوره و تکذیبی که از آیات متعدد فهمیده می‌شود و تسلی خاطری که به دنبال آن از

سوی خدا بر پیامبرش نازل می‌شود، سازگار نیست (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۴۰۷-۴۰۱)، بلکه این سوره پس از گذشت مدتی از علنی شدن دعوت پیامبر به یکتاپرستی و در مقام اتمام حجت بر خویشان حضرت بوده است و اگر این امر به این عده اختصاص پیدا کرد، از آن جهت بود که در آن مقطع پیامبر در شرایطی نبود که امکان دعوت عمومی داشته باشد. این همان چیزی است که در مضامین اخبار متعددی وارد شده و در برخی تفاسیر نقل شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۱۱). در حدود سال پنجم یا ششم بعثت، همزمان با هجرت عده‌ای از مسلمانان دردمند به حبشه، قریش پیامبر و مسلمانان را در شعب ابی‌طالب محاصره کرد تا پیامبر دست از ادعای خویش بکشد و شرایط قریش مبنی بر حفظ حریم ریاست و سیادت آنان را بپذیرد. همین نکته در خبر ابی‌رافع (غلام عباس بن عبدالمطلب و همراه ایشان و راوی ناظر و بی‌واسطه جلسه) منعکس شده است (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۴۰۸-۴۰۷). این محاصره نشان از آن دارد که پیش از نزول سوره شعراء پیامبر با دستورهای وارد در سوره‌های پیشین به ابلاغ آیین توحید پرداخته بود و توجه زیردستان جامعه به ایشان به جایی رسیده بود که قریش احساس خطر کرده و پس از تهدیدها و هشدارهای پیاپی‌ای که در این خصوص به ابوطالب داده بودند، دست به تحریم اقتصادی و اجتماعی ایشان زدند. خداوند با این دستور نقشه آنان را که در پی منزوی‌ساختن پیامبر بودند، نقش بر آب کرد (نک: یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۸). در واقع نزول سوره شعراء تدبیر خداوند برای تبدیل تهدید به فرصت بود. پیامبر در یوم‌الانذار نه تنها موقعیت اجتماعی خود را تثبیت کرد، بلکه با تعیین وصی امتداد مسیر توحید را قطعی اعلام کرد. از دیگر مؤیدات این برداشت اولاً قرارداد اعجاز پیامبر در برکت مقدار خوراک میهمانان است که با موقعیت قحطی غذا در شرایط محاصره تناسب دارد (محمدی انویق و خوش‌منش، ۱۳۹۵، ص ۵۵)، ثانیاً واکنشی است که پس از مشاهده این معجزه از ابولهب نقل شده است که طبق عادت قریش، حضرت را متهم به سحر کرد و با کنیه «ابو کبشه» خواند.^۱ علاوه بر اینکه بیان اندازی

۱. ابو کبشه فردی از قبیله خزاعه بود که با بت‌پرستی قریش مخالفت می‌کرد و قریش پیامبر را به او تشبیه می‌کردند.

حضرت در آن خطبه، مطلع بودن پیشین آنان از رسالت را تأیید می‌کند (یوسفی‌غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۸). نگاهی اجمالی و گذرا به سیر نزول سوره‌ها به خوبی نشان می‌دهد انذار خویشاوندان بعد از گذشت مدتی از جریان معراج پیامبر (نجم، ۲۳ نزول) و با فاصله کمی قبل از جریان اسراء (اسراء، ۵۰ نزول) واقع شده بود (یوسفی‌غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۲۹).

یوسفی‌غروی در مورد سوره حجر نیز بر این عقیده است که امر در عبارت «أعرض عن المشركين» به علاوه بشارت با عبارت «إنا كفيناك المستهزئين» بعد از امر به «صدع» نشان می‌دهد این آیه از باب رفع مانع، پیامبر را از اینکه به سبب استهزا و تهدید مشرکان دچار عقب‌نشینی شود، باز داشته است و مفهوم آیه در صدد ایجاد مقتضی نیست تا شروع دعوت علنی از آن برداشت شود، بلکه چنان‌که از مطالعه آیه ۹۰ تا ۹۵ و ارتباط «مقتسمین» با «مستهزئین» به دست می‌آید، گویا پیامبر از جانب عده‌ای که «مستهزئین» نامیده شده‌اند، مورد تعرض و تهدید قرار گرفته و خداوند با یادآوری قضیه گروه دیگری به نام «مقتسمین» که پیش از این به عذاب الهی نابود شده‌اند، پیامبرش را بر رفع این مانع بشارت داده و به ثبات قدم در ادامه مسیر رسالت و استمرار آن توصیه کرده است (یوسفی‌غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۴۳۶ و ۴۴۱-۴۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۳۹). پنهان‌بودن دعوت پیامبر با آنچه از تأمل در سوره حجر و تعبیر «مقتسمین» به دست می‌آید تناسب ندارد. این عنوان حاکی از طرح و نقشه سران مشرک مکه برای ممانعت از جذب زائران کعبه به سمت پیامبر و مدیریت ورودی‌های مکه است که نشان از امکان پیش‌بینی اقدامات تبلیغی پیامبر در موسم حج به دست مشرکان دارد. افزون بر این اگر این آیه شروع دعوت عمومی بود، جا داشت دستوری مبنی بر هشدار و انذار مشرکان صادر شود، نه اعراض از آنها؛ زیرا اعراض با ناامیدی تناسب بیشتری دارد (یوسفی‌غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۲۹). ایشان با تطبیق روایات بر این آیات به این نتیجه می‌رسد که آنچه در اخبار در مورد منفعل و متأثر شدن پیامبر از تهدید سران قریش به قتل وارد شده است، مؤید این برداشت است (یوسفی‌غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۶). در واقع پیامبر که در صدد استفاده تبلیغاتی از فرصت آزادی در ماه‌های حرام و موسم حج بود، پس از تهدید مشرکان ناامیدانه به منزل می‌رود و راه را به روی خود بسته می‌بیند که با نزول این آیات و

دریافت بشارت بر کفایت الهی، با عزمی راسخ برای شرکت در طواف به سوی کعبه بازمی گردد و نزول عذاب الهی بر یکایک «مستهزئین» را - که پنج تن از سران شرک بودند و نام آنان در روایات آمده است - مشاهده می کند.

اما در میان تفاسیر معاصر شیعی تنها مفسری که توانسته است به خوبی از عهده تبیین ابهامات و حل تعارض میان نظرات تفسیری و مضمون آیات برآید، عبدالکریم بهجت پور در تفسیر همگام با وحی است که با نگاه تنزیلی و رعایت حاکمیت قرآن بر روایات به باز کردن گره های تفسیری و کشف حلقه های مفقود در روایات تاریخی پرداخته است. وی با تبعیت از جدول تحقیقی ترتیب نزول سوره ها و دقت در مضامین آنها اعم از اوامر و خطابات و حکایات، وجود دوره دعوت پنهانی را در سیر گسترش اسلام رد کرده و شروع دعوت علنی و عمومی پیامبر را همزمان با نزول قرآن و آغاز رسالت ایشان پس از سه سال نبوت دانسته است (بهجت پور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۶۲۱ و ج ۱، ص ۱۶۸)؛ چرا که آیه ۲۱۴ شعراء در زمره پنج دستور انتهایی سوره آمده است که به منزله نتیجه و حاصل مباحث مفصل مطرح شده در آن است و پیش از آنکه توجه او را به سمت خانواده خود معطوف کند، با عبارت «فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونُ مِنَ الْمَعْدِيَّينَ» او را از امید بستن به دیگران نهی کرده است از نظر بهجت پور به قرینه تناسب حکم و موضوع، مراد از این نهی، قطع امید پیامبر از همراهی بزرگان قریش است. روشن است که چنین توصیه ای با آغاز دعوت و اعلام تناسب ندارد. از طرف دیگر، سیاق آیه نیز اشاره ای به شروع دعوت ندارد. دلیل دیگری که با تأمل در بیان آیه بعد یعنی عبارت «وَ أَحْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» می توان به این ادله افزود این است که گویا مؤمنان در آن روز بیش از نزدیکان حضرت بودند؛ زیرا در غیر این صورت نباید به صورت مطلق از عموم آنان یاد می شد (بهجت پور، ۱۳۹۰، ج ۴، صص ۱۲۵-۱۲۹). به این نکته به صورت گذرا در موسوعه التاريخ الاسلامی و تفسیر همگام با وحی اشاره شده است (یوسفی غروی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۵). آنچه به وضوح و پیش از هر دلیل دیگری وجود دوره دعوت پنهانی را نفی می کند، اشاره واضح قرآن به توطئه ولید بن مغیره در سوره مدثر است که در ضمن، آغاز وحی قرآنی به این سوره را نیز رد می کند (بهجت پور، ۱۳۹۰، ج ۱،

ص ۲۷۱؛ بنابراین از نظر این تفسیر نیز امر به انذار خویشان، توصیه‌ای راهبردی و جدید در فرایند تبلیغ بوده است، که در مقطعی که مشرکان با توهم توفیق در منزوی ساختن و محدود کردن پیامبر، احساس پیروزی می‌کردند، نقشه‌های آنان را بر هم زد (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲۶).

آنچه به این اوضاع پایان داد، نزول سوره حجر بود که پیامبر طبق آیه ۹۴ مأمور به ایجاد شکاف بین مسلمانان و مشرکان شد و پس از آن جمعیت مسلمانان در مکه به عنوان یک تشکل مشخص و جامعه توحیدی نمودار شدند و سیر گسترش اسلام وارد مرحله جدیدی از رشد خود شد. از نظر بهجت‌پور «امر» پیامبر که تا آن روز مخفی بود، قدرت و تشکل ویژه آن حضرت است، نه اصل دعوت به توحید (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۵، صص ۶۲۲-۶۲۳). این برداشت که مطابقت بیشتری با معنای لغوی «صدع» و سیر آیات نازل شده دارد، در مقایسه با دیگر احتمالات تطابق بهتری با روایات نیز دارد. به نظر می‌رسد روایاتی که شروع شدت دشمنی مشرکان با پیامبر را مربوط به زمان شروع تنقیص بت‌ها توسط پیامبر می‌دانند، ناظر به همین دوره باشند (نک: یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۴۶)، چنان‌که بهجت‌پور نیز امر به «صدع» را شامل دو اقدام تظاهر به رفتار ایمانی و تهاجم به ارکان شرک دانسته است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۶۲۳)؛ البته ایشان قرینه دیگر شهرت دوره پنهانی را پنهان شدن مسلمانان در خانه ارقم به منظور انجام فرایض دینی دانسته‌است که عاملی و یوسفی غروی در این نکته تردید و آن را انکار کرده‌اند (نک: عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ یوسفی غروی، ۱۳۸۲). این نکته قرینه درون متنی از آیات قرآن نیز ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. از بررسی سیر نزولی سوره‌های روشن شد برخلاف نظر مشهور، دعوت پیامبر از آغاز رسالت ایشان علنی بوده است. منشأ این شهرت تاریخی، عدم التزام به اصل حاکمیت قرآن بر روایات و بدفهمی روایات متقدمان است.
۲. منشأ استمرار شهرت این خطای تاریخی، عبارت است از تفکیک نکردن دوره

نبوت از دوره رسالت پیامبر، دقت نکردن به ترتیب نزول سوره‌های قرآن، غفلت از خطاب‌ها، حکایت‌ها، عناوین و امرهای موجود در سوره‌های متقدم در سیر نزول و در نهایت توجه نکردن به لوازم شبهه‌آلود و ابهام‌افزای اعتقاد به وجود دوره دعوت پنهانی.

۳. آیه ۲۱۴ سوره شعراء دلیل آغاز دعوت خصوصی پیامبر پس از دوران دعوت سری نیست و آیه ۹۴ سوره حجر به مرحله بعدی دعوت (دعوت علنی و عمومی) ارتباط ندارد.

۳. نزول آیه ۲۱۴ سوره شعرا و جریان یوم‌الإنذار پس از گذشت چند سال از آغاز رسالت پیامبر و نزول ۴۶ سوره، تدبیر حکیمانه خداوند بود برای اتمام حجت با بنی‌هاشم که تهدید و محاصره را به فرصتی استثنایی در جهت تثبیت موقعیت رسالت تبدیل کرد و موجب ناامیدی سران مشرک قریش از به‌انزوآکشاندن پیامبر شد و با اعلام وصایت امیرمؤمنان پایه‌های شکل‌گیری جامعه توحیدی را بنا نهاد.

۲. با نزول آیه ۹۴ سوره حجر مدت‌ها بعد از اتمام حجت با بنی‌هاشم، پیامبر مأمور شد در آخرین روزهای محاصره، به پشتوانه مسلمانانی که رشد کمی و کیفی یافته بودند و طی نزول ۵۳ سوره به رشد ایمانی مطلوبی رسیده بودند، جامعه اسلامی را شکل دهد و با ابراز قدرت، به صف‌آرایی در مقابل شرک و بت‌پرستی بپردازد. پس از آن، سیر گسترش دعوت اسلامی وارد مرحله جدیدی از بالندگی شد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (تدوین: علی عبدالباری). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. آیتی، محمد ابراهیم. (۱۳۷۸). تاریخ پیامبر اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمان. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. ابن عطیه، عبدالحق. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (چاپ سوم). بیروت: دار الفکر.
۷. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). سیره النبویه (تدوین: مصطفی السقا و ابراهیم آبیاری). بیروت: دار المعرفه.
۸. ابویحیاء، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). بحر المحيط فی التفسیر. لبنان: دار الفکر.
۹. احمدی میانجی، علی؛ طالعی، عبدالحسین. (۱۳۸۶). بررسی حدیث یوم الدار. سفینه، ۴(۱۵). صص ۳۴ - ۶۵.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. استرآبادی، احمد بن تاج الدین. (۱۳۷۴). آثار احمدی. تهران: میراث مکتوب.
۱۲. امین عاملی، سید محسن. (۱۳۷۶). سیره معصومان (مترجم: علی حجتی کرمانی). تهران: سروش.
۱۳. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (تدوین: بنیاد بعثت). قم: مؤسسه البعثة.
۱۴. بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۲). تفسیر تنزیلی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۰). همگام با وحی. قم: تمهید.
۱۶. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: وزارة الثقافة و الارشاد.

١٧. دروزه، محمدعزه. (١٤٢١ق). التفسیر الحدیث. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
١٨. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (١٤١٣ق). تاریخ الاسلام (تدوین: عمر عبدالسلام تدمری). بیروت: دار الکتب العربی.
١٩. راغب اصفهانی، حسین. (١٤١٢ق). المفردات فی الفاظ القرآن (تدوین: صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار الشامیة.
٢٠. زرگری نژاد، غلامحسین. (١٣٧٨). تاریخ صدر اسلام. تهران: سمت.
٢١. زمخشری، محمود بن عمر. (١٤٠٧ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
٢٢. سبحانی، جعفر. (١٣٨٥). فروغ ابدیت. قم: بوستان کتاب.
٢٣. سیوطی، عبدالرحمن. (١٤٠٤ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
٢٤. صادقی تهرانی، محمد. (١٤٠٦ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی.
٢٥. صبوحی، علی. (١٣٩٤). تدبر در قرآن. قم: مؤسسه تدبر در کلام وحی.
٢٦. طباطبایی، محمدحسین. (١٣٩٠ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
٢٧. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
٢٨. طبری، محمد بن جریر. (١٣٨٧ق). تاریخ الامم و الرسل و الملوک. بیروت: دارالتراث.
٢٩. طبری، محمد بن جریر. (١٤١٢ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
٣٠. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (تدوین: احمد حبیب عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣١. عاملی، سیدجعفر مرتضی. (١٤٢٦ق). الصحیح من سیره النبی الاعظم. قم: دارالحدیث.
٣٢. عیاشی، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ق). تفسیر العیاشی (تدوین: هاشم رسولی). تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
٣٣. فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٤. فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤٠٩ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
٣٥. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (١٤١٥ق). القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۳۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
۳۸. محمدرزاده، عاطفه؛ احمدنژاد، امیر. (۱۳۹۴). بررسی دوره دعوت پنهانی پیامبر. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ۳(۷۶)، صص ۳۴-۵۹.
۳۹. محمدی انویق، مجتبی؛ خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۵). بررسی دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. فصلنامه مطالعات تفسیری، ۷(۲۸)، صص ۴۷-۶۲.
۴۰. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
۴۱. مسعودی، علی بن الحسین. (۱۴۱۷ق). اثبات الوصیه. قم: انصاریان.
۴۲. ملاحویش آل‌غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.
۴۳. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دارالصادر.
۴۴. یوسفی، صادقه. (۱۳۹۶). بازتاب ساختار بلاغی قرآن کریم در ترجمه‌های فارسی. قم: انتشارات جامعه الزهراء.
۴۵. یوسفی غروی، محمدهادی. (۱۳۸۲). مصاحبه در مورد آثار استاد یوسفی. دوفصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، ۷(۲)، صص ۲۸۳-۳۰۴.
۴۶. یوسفی غروی، محمدهادی. (۱۴۱۷ق). موسوعة التاريخ الاسلامی. قم: مجمع اندیشه اسلامی.

References

* *The Holy Quran*.

* *Nahj al-Balaghah*.

1. Abu Hayyan, M. (1420 AH). *Bahr al-Mohit fi al-Tafsir*. Lebanon: Dar al-Fikr. [In Arabic]
2. Ahmadi Mianji, A., & Taleei, A. (1386 AP). Examining the hadith of Yom al-Dar. *Journal of Safineh*, 4 (15). Pp. 34 - 65. [In Persian]
3. Alusi, M. (1415 AH). *Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Quran Al-Azim* (A. Abdul Bari, Ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
4. Ameli, S. J. (1426 AH). *Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-Azam*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
5. Amin Ameli, S. M. (1376 AP). *Sira of the 14 Infallibles*. (A. Hojjati Kermani. Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
6. Astarabadi, A. (1374 AP). *Ahmadi works*. Tehran: Miras Maktub. [In Persian]
7. Ayashi, M. (1380 AH). *Tafsir al-Ayashi* (H Rasooli, Ed.). Tehran: Maktabt al-Ilmiyah al-Islamiyah. [In Arabic]
8. Ayati, M. (1378 AP). *History of the Prophet of Islam*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
9. Azhari, M. (1421 AH). *Tahzib al-Loqat*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
10. Bahrani, H. (1415 AH). *Al-Burhan Fi Tafsir Al-Quran* (Ba'ath Foundation, Ed.). Qom: al-Bi'that Institute. [In Arabic]
11. Behjatpour, A. (1390 AP). *Keep up with the revelation*. Qom: Tamhid. [In Persian]
12. Behjatpour, A. (1392 AP). *Tafir Tanzili*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
13. Dorouzeh, M. (1421 AH). *Al-Tafsir al-Hadith*. Beirut: Dar al-Qarb al-Eslmai. [In Arabic]

14. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Qayb*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
15. Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab Al-Ain*. Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic]
16. Firuzabadi, M. (1415 AH). *al-Qamus al-Mohit*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyeh.
17. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil le Qava'ed al-Tafsil*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [In Arabic]
18. Ibn Ashur, M. (1420 AH). *al-Tahrir va al-Tanwir*. Beirut: Muasisat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
19. Ibn Atiyah, A. (1422 AH). *al-Mohrar al-Vajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
20. Ibn Husham, A. (n.d.). *Sirat al-Nabaviyat*. (M. Al-Saqqā & E. Abyari, Ed.). Beirut: Dar Al-Maarefah.
21. Ibn Jawzi, A. (1422 AH). *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
22. Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (3rd ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
23. Maraghi, A. (n.d.). *Tafsir al-Maraqi*. Beirut: Dar al-Fikr.
24. Mas'udi, A. (1417 AH). *Isbat al-Vasiyah*. Qom: Ansarian. [In Arabic]
25. Mohammadi Anwiq, M., Khoshmanesh A. (1395 AP). Examining the invitation of the Holy Prophet. *Journal of Interpretive Studies*, 7 (28), pp. 47-62. [In Persian]
26. Mohammadzadeh, A., & Ahmadinejad, Amir. (1394 AP). Investigating the period of the Prophet's secret invitation. *Quarterly Journal of Qur'anic Researches*, 3 (76), pp. 34-59. [In Persian]
27. Molla Hawish Al-Ghazi, A. (1382 AH). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Matba' al-Taraqi. [In Arabic]

28. Qomi Mashhadi, M. (1368 AP). *Kanz al-Daqayeq va Bahr al-Qara'eb*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [In Persian]
29. Qomi, A. (1363 AP). *Tafsir al-Qomi*. Qom: Dar Al-Kitab. [In Persian]
30. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *al-Mofradat fi al-Alfaz al-Qur'an* (S. A. Dawoodi, Ed.). Beirut: Dar Al-Shamiyah. [In Arabic]
31. Saboohi, A. (1394 AP). *Contemplation in the Quran*. Qom: Institute of Contemplation in the Word of Revelation (the Qur'an). [In Persian]
32. Sadeghi Tehrani, M. (1406 AH). *al-Forqan fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an va al-Sannah..* Qom: Islamic Culture. [In Arabic]
33. Siouti, A. (1404 AH). *Al-Dor Al-Manthur Fi Tafsir Be al-Mathur*. Qom: Marashi Najafi Library. [In Arabic]
34. Sobhani, J. (1385 AP). *Forough Eternity*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
35. Tabari, M. (1387 AH). *Tarikh al-Omam va al-Rosol va al-Moluk*. Beirut: Dar Al-Torath. [In Arabic]
36. Tabari, M. (1412 AH). *Jam'e al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
37. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
38. Tabatabaei, M. (1390 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'asisat al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
39. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, (A. H. Ameli, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Torath al-Arabi.
40. Ya'qubi, A. (n.d.). *Tarikh Ya'qubi*. Beirut: Dar Al-Sader.
41. Yousefi Gharavi, M. (1382 AP). Interview about the works of Prof. Yousefi. *Bi-Quarterly of History in the Mirror of Research*, 7 (2), pp. 283-304. [In Persian]
42. Yousefi Gharavi, M. (1417 AH). *Encyclopedia of Islamic History*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]

43. Yusefi, S. (1396 AP). *Reflection of the rhetorical structure of the Holy Quran in Persian translations*. Qom: Al-Zahra University Publications. [In Persian]
44. Zahabi, Sh. (1413 AH). *Tarikh al-Eslam* (O. A. S. Tadmari, Ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
45. Zamakhshari, M. (1407 AH). *al-Kashaf an Haqayeq Qavamiz al-Tanzil*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Arabi. [In Arabic]
46. Zargarinejad, Gh. (1378 AP). *History of the beginning of Islam*. Tehran: Samt. [In Persian]



The Most Important Theoretical Strategies of Resistive Economy Based on the Teachings of the Qur'an

Mohammad Sadegh Yousefi Moghadam¹

Received: 23/10/2020

Accepted: 30/11/2020

Abstract

The theory of resistive economy has been proposed by the Supreme Leader of Iran for strengthening the infrastructure of the national economy in line with the independence and comprehensive growth and security of the country against catastrophes, natural disasters, sanctions and threats of enemies, so that the Islamic society, in addition to confronting the hostile economic actions of the domination system, will feel safe and honored in meeting its needs, economic development and ensuring its welfare. The present paper seeks to answer the question "can theoretical strategies of resistive economy be deduced from the teachings of the Qur'an and hadiths". In this paper, the most important influential components of the theoretical strategies of resistive economy, which are the belief in the comprehensiveness of religion, the existence of the enemy and the need to confront it, justice, sense of responsibility, self-confidence and human resources, have been examined through analytical and citation methods.

Keywords

Resistive economy, theoretical strategies, comprehensiveness of religion, justice, sense of responsibility.

1. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. yousefimoqaddam@isca.ac.ir

* Yusefi Moghadam, M. S. (2020). The Most Important Theoretical Strategies of Resistive Economy Based on the Teachings of the Qur'an, *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 2(5), pp. 65-87.

Doi: 10.22081/jqss.2021.59293.1088

مهم‌ترین راهبردهای نظری اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های قرآن

محمدصادق یوسفی مقدم^۱

تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۲

چکیده

نظریه اقتصاد مقاومتی برای استحکام زیربناهای اقتصاد ملی در راستای استقلال و رشد همه‌جانبه و مصونیت کشور در برابر بلایا، حوادث طبیعی، تحریم‌ها و تهدیدهای دشمنان، از سوی مقام معظم رهبری ارائه شده است تا جامعه اسلامی افزون بر مقابله با اقدامات خصمانه اقتصادی نظام سلطه، در تأمین نیازها، توسعه اقتصادی و تأمین رفاه خود، احساس امنیت و عزت‌مداری کند. مقاله حاضر در مقام پاسخگویی به این سؤال است که آیا می‌توان از آموزه‌های قرآن و روایات، راهبردهای نظری اقتصاد مقاومتی را استنباط کرد. در این نوشتار مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار راهبردهای نظری اقتصاد مقاومتی که عبارت‌اند از اعتقاد به جامعیت دین، وجود دشمن و لزوم مقابله با آن، عدالت، احساس مسئولیت، اعتماد به نفس و منابع انسانی، با روش تحلیلی و استنادی بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

اقتصاد مقاومتی، راهبردهای نظری، جامعیت دین، عدالت، احساس مسئولیت.

^۱ yousefimoqaddam@isca.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* یوسفی مقدم، محمدصادق. (۱۳۹۹). مهم‌ترین راهبردهای نظری اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های قرآن.

فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۶۵-۸۷. Doi: 10.22081/jqss.2021.59293.1088

مقدمه

شایسته است جامعه توحیدی از آسایش، آرامش و زندگی آبرومندانانه برخوردار باشد (سبأ، ۱۵) و در سایه ایمان، با الهام از آموزه‌های دینی و تقوا و بهره‌گیری از منابع انسانی و امکانات داخلی، به استقلال همه‌جانبه دست یابد و با رسیدن به خودکفایی اقتصادی توان ایستادگی در برابر حوادث ناگوار و تحریم‌های دشمنان را داشته باشد و راه‌های توسعه و پیشرفت اقتصادی را تا رسیدن به تمدن نوین اسلامی طی کند.

کشور ایران پس از انقلاب اسلامی با طرح راهبرد «نه شرقی نه غربی، جمهوری اسلامی» دارای جهان‌بینی خاص و راهبردهای نظری و عملی مستقل در حوزه اقتصادی و تصمیم‌گیری‌های داخلی و بین‌المللی است. چنین نگرشی با منافع نظام سلطه و استعمار بین‌المللی در تضاد است؛ زیرا آنان برای جهان به‌ویژه غرب آسیا راهبرد خاصی همسو با منافع خود تعریف کرده‌اند. بر این اساس، نظام سلطه از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون از هرگونه عمل ضد انسانی علیه نظام نوپای اسلامی دریغ نورزیده است، مانند ترور شخصیت‌ها و نیروهای وفادار به انقلاب، تحمیل جنگ و حمایت همه‌جانبه از متجاوزان و مزدوران داخلی آنان، حمله به هوایم‌های مسافربری، کودتا، تهدیدها و تحریم‌های مختلف؛ بنابراین ضرورت دارد در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه اقتصادی به‌گونه‌ای عمل شود که کشور در برابر تکانه‌ها، حوادث ناگوار، توطئه‌ها، تحریم‌ها و تهدیدات دشمن مصون باشد؛ از این‌رو رهبر معظم انقلاب نظریه «اقتصاد مقاومتی» را در جهت حفظ استقلال، عزت‌مداری، تأثیرناپذیری از سیاست‌های قدرت‌های بزرگ و با انگیزه اهتمام به فراهم‌شدن بسترهای استحکام پایه‌های نظام اقتصادی کشور، ارائه و تبیین کرده است تا در برابر اقدامات و آسیب‌های مخرب اقتصادی دشمنان و نیز در برابر بلایای طبیعی و حوادث ناگوار، مصونیت یابد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. راهبرد

واژه «راهبرد» در لغت به معنای استراتژی، فن یا عمل به‌کارگیری منابع و برنامه‌های

سازمان یافته در راستای دستیابی به هدف مشخص است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۵۶۹؛ صدری، افشار و حکمی، ۱۳۸۱، ص ۶۵۶) و در اصطلاح، جامع ترین معنای آن، عبارت است از: علم یا فن توسعه و به کارگیری قدرت های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی ملت به منظور تأمین حداکثر حمایت از سیاست های ملی و افزایش احتمالات و نتایج مطلوب برای پیروزی و کاهش احتمال شکست (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۶، ص ۴۱۴).

با توجه به ارتباط معنای لغوی و اصطلاحی راهبرد می توان راهبرد را این گونه بیان کرد: راهبرد، برنامه ریزی و سیاست مدیریت منابع ملی اعم از اقتصادی، سیاسی، نظامی و بهترین امکانات برای دستیابی به حداکثر منافع ملی و رسیدن به اهداف اساسی است (گروه واژه گزینی، ۱۳۸۳، ص ۶۳).

۲-۱. اقتصاد

واژه «اقتصاد» در لغت به معنای میانه روی، (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۰۵)، حد وسط اسراف و تنگ گرفتن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۵۵) و پایداری در مسیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷۳). مشتقات ریشه «قصد» در قرآن در معنای لغوی آن به کار رفته اند.

با توجه به ارتباط علم اقتصاد با دانش های متعددی و سرعت تحول اقتصاد، ارائه تعریفی دقیق که بیانگر همه مسائل آن علم باشد و سرعت تحولات آن اقتصاد را پوشش دهد، دشوار به نظر می رسد (دادگر و رحمانی، ۱۳۸۰، ص ۳۴). با این حال، تعریف هایی از علم اقتصاد صورت گرفته است مانند: علم اقتصاد عبارت است از مطالعه چگونگی استفاده مردم و جامعه از منابع کمیاب با مصارف متفاوت به منظور تولید کالاهای گوناگون و توزیع آنها در میان افراد و گروه های مختلف جامعه برای مصرف حال یا آینده است (مریدی و نوروزی، ۱۳۷۳، ص ۶۹؛ ساموئلسن، ۱۳۷۳، ص ۳۴). تعریف دیگر این است که، علم اقتصاد دانشی است که منابع تولید را شناسایی می کند و رفتارهای بشر را به منظور کشف راه های توزیع عادلانه ثروت ها و درآمدها ارائه می دهد (میرمعزی، ۱۳۹۰، صص ۲۳-۲۴).

۳-۱. مقاومت

مقاومت از ریشه «قوم» مصدر باب مفاعله است که در قرآن به کار نرفته، ولی مشتقات آن در قرآن به کار رفته است. اهل لغت برای ماده اصلی و مشتقات آن، مداومت بر ایستادگی، پایداری، التزام به پیمودن مسیر حق بدون انحراف و بازگشت را ذکر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۲۱). مفسران از آیاتی مانند آیه ۵۵ سوره مائده تداوم بر خواندن نماز (فخرالدین رازی ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۲؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳۸) و از آیه ۱۱۲ سوره هود استواری و ثبات در دین (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۸)، استمرار در حق و به دور از هرگونه انحراف را برداشت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۲).

۴-۱. اقتصاد مقاومتی

با توجه به ابتکار طرح اقتصاد مقاومتی از سوی مقام معظم رهبری، شایسته است سخنان ایشان درباره اقتصاد مقاومتی بیان گردد تا با نگاه به آنها تعریف درستی از آن ارائه شود. از سخنان مقام معظم رهبری درباره اقتصاد مقاومتی چند ویژگی برای اقتصاد مقاومتی برداشت می‌شود: ۱. اقتصاد مقاومتی از لحاظ ساختار ظاهری، بومی و علمی و برآمده از فرهنگ انقلابی و اسلامی، متناسب با وضعیت امروز و فردای ماست (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰)؛ ۲. اقتصاد مقاومتی از لحاظ ساختار درونی، مقاوم (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۷)، انعطاف پذیر، فرصت ساز، مولد، درون‌زا، پیشرو، برون‌گرا (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۱/۰۴) و متناسب با منابع انسانی، طبیعی، جغرافیایی و زیرساخت‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱)؛ ۳. اقتصاد مقاومتی از لحاظ ساختار مدیریتی، تدبیر بلندمدت برای اقتصاد کشور (برای دوران تحریم و غیر آن) و قابل انطباق با شرایط گوناگون آن، مردم‌بنیاد، دانش‌بنیان، با رویکرد جهادی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰)؛ ۴. اقتصاد مقاومتی از لحاظ ساختار اهدافی، تأمین رشد پویا و بهبود شاخص‌های مقاومت اقتصادی، تأمین‌کننده اهداف نظام جمهوری اسلامی در مسائل اقتصادی (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۱/۳۰)، بهترین برطرف‌کننده مشکلات آن (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱) عدالت‌محور و شکوفاساز و

توان بخش در برابر حربه‌ها و دارای کمترین آسیب‌ها و اختلالات در فشارهای دشمنان است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۵/۲۱).

بنابر آنچه گذشت اقتصاد مقاومتی چنین تعریف می‌شود: اقتصاد مقاومتی دارای الگوی بومی و دانش‌بنیان، برآمده از فرهنگ انقلابی، اسلامی و قابلیت اجرا با تدبیری بلندمدت و متناسب با ظرفیت‌های همیشگی است که با رویکرد جهادی، مردم‌بنیاد، انعطاف‌پذیر، فرصت‌ساز، درون‌زا، پیشرو و برون‌گرا است و شاخص‌های اقتصادی را بهبود و اهداف اقتصادی کشور و عدالت را با ساختاری مدبرانه و مقاوم در شرایط گوناگون داخلی و خارجی، با کمترین آسیب‌ها و اختلالات تامین می‌کند.

۲. راهبردهای نظری

۲-۱. اعتقاد به جامعیت دین

انسان موجودی فراتر از ماده و دارای زندگی جاوید است که هرگونه اندیشه و نوع رفتار اجتماعی و سیاسی او به‌طور مستقیم در سعادت و خوشبختی یا شقاوت و بدفرجامی او تأثیرگذار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۵۰-۴۶). اسلام برای بشر نقشه کاملی از زندگی را عرضه می‌کند و این طرز تفکر همیشه در تطبیق و تفریع در خور رشد و تکامل است (قطب، ۱۳۹۲، ص ۳۴۲). پذیرفتنی نیست دینی که به مسال فردی و اجتماعی انسان، سعادت و هدایت جامعه اهتمام می‌ورزد، درباره چگونگی اداره جامعه، مسال اقتصادی در عرصه تولید، توزیع و مصرف و عدالت اقتصادی دیدگاهی نداشته باشد.

شریعت پیامبر خاتم، کامل‌ترین و جامع‌ترین شریعت است؛ زیرا دربردارنده کمالات شرایع گذشته است و برخوردار از آنچه بشر در طول زندگی به آن نیاز دارد (یوسفی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹). همان‌طوری که علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۹ سوره اسراء (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ) وجه اقومیت قرآن را در مقایسه با ادیان دیگر و شرایع الهی پیشین، این‌گونه تشریح می‌کند: قرآن از آن جهت نسبت به دیگر ادیان آسمانی اقوم است که آنها به بعضی از نیازهای پیروانشان پاسخ گفته‌اند و امور دیگری را که خیر بشر در آنهاست، واگذاشته‌اند یا اگر برخی نیازها را پاسخ گفته‌اند که مطابق با میل و خواسته

آنها است و درمقابل، بخش زیادی از نیازهای آنان را که صلاح و خیرشان در آن است، برآورده نمی‌کنند؛ درحالی که اسلام و قرآن به زندگی انسان و همه امور مهم دنیا و آخرت او توجه و قیام کرده است؛ پس قرآن انسان را به دین حنیفی هدایت می‌کند که نسبت به دیگر ادیان در این جهت اقوم و استوارتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۷) و هیچ شأنی از شئون انسان را واگذار نکرده است و نوع انسان را در همه احوالش محکوم به احکام خود می‌داند و این امر اختصاص به انسان‌های خاص و زمان‌های خاصی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۱).

براین اساس اعتقاد به جامعیت دین در اقتصاد از راهبردهای نظری، کلیدی است و چنین باوری افزون بر آنکه سبب تحقق اقتصاد مقاومتی متناسب با منزلت جامعه ایمانی خواهد شد، نگاه جامعه ایمانی را به آموزه‌های قرآن در الهام‌گرفتن از آن، نسبت به تأمین نیازهای اقتصادی و بر طرف کردن مشکلات آن بدون گرایش به افکار اقتصادی شرق (سوسیالیسم) و غرب (کاپیتالیسم)، نقش سازنده‌ای ایفا می‌کند (انعام، ۸۲).

۲-۲. اعتقاد به عدالت

یکی از اصول دین، اعتقاد به عدل الهی است. براساس آموزه‌های قرآن و سنت، خداوند مخلوقات را براساس حق و عدل آفریده و به پا داشته است و به هر یک از انسان‌ها متناسب با خوبی و بدی کارهایشان پاداش و کیفر عادلانه خواهد داد: «وَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِيُجْزِيَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛ و خدا آسمان‌ها و زمین را به راستی و درستی آفرید [تا نشانه‌های قدرت و خدایی او آشکار شود] و تا هر کسی بدانچه کرده است، پاداش یابد و به آنان ستم نمی‌شود» (جاثیه، ۲۲) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، صص ۱۷۱-۱۷۲). در حدیث نبوی است که می‌فرماید: «بالعدل قامت السموات و الارض؛ با عدل آسمان‌ها و زمین برپا است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۷). جامعه انسانی نیز که گوشه کوچکی از این جهان پهناور است، نمی‌تواند از این قانون جهان‌شمول برکنار باشد و بدون عدالت به حیات سالم خود ادامه دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۶۷).

از قرآن فهمیده می‌شود خداوند ایجاد عدالت را از برنامه‌ها و رسالت‌های اصلی تمام پیامبران الهی برشمرده است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ هر آینه پیامبرانمان را با حجت‌های روشن و هویدا فرستادیم و با ایشان کتاب - که وسیله تمییز حق از باطل است - و ترازو فرو فرستادیم تا مردم به داد و انصاف برخیزند» (حدید، ۲۵) و در آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...» (نحل، ۹۰) «أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ» (شوری، ۱۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ؛ ای اهل ایمان! [همواره در همه امور زندگی] قیام کننده به عدل و گواهی‌دهنده برای خدا باشید» (نساء، ۱۳۵) به اجرای عدالت سفارش کرده و از مؤمنان اقامه عدالت خواسته شده است و قرآن آن را نشانه حرکت جامعه در صراط مستقیم معرفی کرده است: «هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ آیا او با کسی که به عدل و داد فرمان می‌دهد و بر راه راست است، برابر است؟» (نحل، ۷۶). اسلام اختلاف طبقاتی بین مردم را ناپسند می‌داند، به گونه‌ای که عده‌ای در سطح عیاشی و برخورداری باشند و دسته‌ای در نهایت تنگ‌دستی و محرومیت، گرسنگی و برهنگی به سر برند (قطب، ۱۳۹۲ق، ص ۲۰۲). در روایات آمده است حاکمیت همه‌جانبه عدالت، موجب قوام جامعه و مطلوبیت سطح زندگی توده مردم می‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «ان الناس يستغنون اذا عدل بينهم؛ هنگامی که بین مردم عدالت برقرار شود، آنان بی‌نیاز می‌شوند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۶۸) رفاه اجتماعی و اقتصادی همگان، زمینه‌ساز بالندگی و شکوفایی استعدادها است. حضرت علی علیه السلام فرمود: «بالعدل تضاعف البركات؛ با عدالت است که برکات چندین برابر می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، صص ۳۳۲)؛ بنابراین لازمه تحقق اقتصاد مقاومتی باور راسخ و عمیق کارگزاران حکومت و فعالان اقتصادی به عدالت و مبارزه با فساد است. با وجود چنین باوری، انگیزه جدی در عرصه اقتصادی برای تحقق اقتصاد مقاومتی فراهم می‌شود. نیز اعتقاد به عدالت اقتصادی و اجتماعی و باور به پیامدهای مثبت آن می‌تواند در صیانت از خیانت‌های اقتصادی تاثیرگذار باشد و ارتقای کمی و کیفی کارها را در حوزه‌های اقتصادی برای تحقق اقتصاد مقاومتی جهت امنیت اقتصادی کشور فراهم سازد. چنانچه افرادی منفعت‌طلبی که به عدالت

معتقد نیستند، بر مسندهای اقتصادی کشور قرار گیرند، فرصت برای کشمکش گروه‌های مختلف بر سر مالکیت‌ها فراهم خواهد شد و پیوندهای اجتماعی به پیوند میان آکل و مأکول (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۶) و حاکمان طاغوتی و مردمی مظلوم تبدیل خواهد شد. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ! مَصِيبَتِكُمُ الطَّوَاغِيتُ مِنْ أَهْلِ الرِّغْبَةِ فِي الدُّنْيَا؛ أَي مَرْدَمِ مَصِيبَتِ شِمَا، طَاغُوتِ هَائِي هَسْتَنْدِ كِه مِيلِ شَدِيدِ بِه دُنْيَا دَارَنْد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۰). در این صورت، دغدغه‌ای برای اقتصاد کشور و اقتصاد مقاومتی وجود نخواهد داشت.

۲-۳. احساس مسئولیت

انقلاب اسلامی اندیشه و رویکردی نو در برابر نظام‌های سلطه با اندیشه و رویکرد کاپیتالیستی و سوسیالیستی پدید آورد که در عرصه‌های اعتقادی و مدیریتی متفاوت از نظام‌های سلطه و در مقابل آنان است؛ از این رو در طول چهار دهه گذشته با تهاجم همه‌جانبه سیاسی، فرهنگی، نظامی و اقتصادی در جهت تضعیف نظام اسلامی و براندازی آن تلاش کردند. با توجه به جایگاه جهاد و شمول قلمرو آن بر همه عرصه‌هایی که مورد تهدید دشمن قرار می‌گیرد و اینکه در شرایط فعلی دشمن تهاجم همه‌جانبه خود را به مرزهای اقتصادی ایران اسلامی تقویت کرده است، وظیفه امت اسلامی افزون بر همدلی، همفکری و وفاق ملی، جهاد اقتصادی در راه خدا است «لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْقُورُ الْعَظِيمُ؛ اما پیامبر و کسانی که با او ایمان آوردند با مال‌ها و جان‌های خویش جهاد کردند و اینان‌اند که نیکی‌ها از آن ایشان است و ایشان‌اند رستگاران. خداوند برای ایشان بهشت‌ها آماده کرده است که از زیر [درختان] آنها جوی‌ها روان است. جاودانه در آنجا باشند. این است کامیابی بزرگ» (توبه، ۸۸-۸۹).

استاد مطهری درباره دفاع و قلمرو آن از منظر قرآن می‌نویسد: اگر قومی یا ملتی حیاتش از ناحیه دیگری در معرض خطر قرار گرفت، اینجا دفاع از حیات امری

مشروع است همچنین اگر ثروتش و مالکیتش مورد تهاجم قرار گرفت، باز او از نظر حقوق انسانی حق دارد که از حق خود دفاع کند.... جنگی که به عنوان دفاع باشد، نه تنها بد نیست، بسیار هم خوب است و جزو ضرورت‌های حیات بشر است. قرآن کریم هم به این مطلب تصریح می‌کند که «لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» یا جای دیگر می‌فرماید: «لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ...» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲۰، صص ۲۴۲ و ۲۴۵).

امام خمینی علیه السلام درباره احساس مسئولیت دولت و ملت در تأمین نیازهای اقتصادی کشور می‌گوید: وقتی این احساس پیدا شد در ملتی که من خودم باید هر چیز می‌خواهم تهیه کنم، دیگران به من نمی‌دهند، این احساس اگر پیدا شد، مغزها به راه می‌افتد و متخصص در هر رشته‌ای پیدا می‌شود... باید کوشش کنیم و اقتصاد خود را اداره نماییم. باید قیام کنیم و غافل نباشیم. باید همه قشرهای ملت، هرکس هر جوری که می‌تواند، تولید بکند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۱۱۵). رهبر معظم انقلاب مسئولیت‌پذیری اقتصادی را نیازمند شناخت افراد مسئولیت‌پذیر، عزم جدی مسئولان و مدیران اصلی و فعالان مردمی (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۵/۰۸) موظف‌دانستن همه مسئولان و دلسوزان کشور (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱) و ناکامی دشمنان دانسته، می‌فرماید: «تا وقتی مسئولان به معنای حقیقی کلمه احساس مسئولیت می‌کنند، آمریکا و قدرت‌های دیگر نمی‌توانند علیه این ملت و نظام هیچ کاری انجام دهند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۷/۲۲). پیامبران و امامان معصوم خود به تولید، زراعت و دامداری می‌پرداختند؛ مثلاً حضرت آدم، ابراهیم و لوط کشاورز، نوح نجار، ادریس خیاط، شعیب و موسی چوپان و صالح تاجر بودند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۰، ص ۵۶). آنان سعی می‌کردند جامعه در تلاش اقتصادی و رشد و ارتقای تولید، احساس مسئولیت کند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، صص ۷۶-۷۹). آنان کار کردن را پاکیزه و بافضیلت‌ترین کارها، برترین عبادت و یاری کردن دین دانسته‌اند و پاداش آن را برتر از پاداش مجاهد راه خدا، عبور سریع از صراط، جلب رحمت خدا، محشور شدن با پیامبران، باز شدن درهای بهشت بیان کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۰، صص ۵ و ۹-۱۰؛ صدوق، ۱۴۰۶، ص ۶۷).

۲-۴. اعتماد به امدادهای الهی

نظام جمهوری اسلامی ایران مرکز حفاظت از کیان اسلام و مبارزه با نظام سلطه است؛ از این رو یاری رساندن به آن، یاری رساندن به خدا است و خداوند وعده داده است که یاری رسانان را در این جهاد مقدس یاری کند و ثابت قدم گرداند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثِّبْ أَقْدَامَكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر خدای را یاری کنید - با یاری کردن دینش - شما را یاری کند و گام‌های شما را استوار بدارد» (محمد، ۷). اعتماد به امداد الهی و استقامت عملی در راه توحید، سبب امداد و نصرت خداوند، به دور از ترس و اندوه می‌شود: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ همانا کسانی که گفتند پروردگار ما خدای یکتا است و سپس [بر آن] استوار و پایدار ماندند، پس نه بیمی بر آنها است و نه اندوهگین شوند» (احقاف، ۱۳). بی تردید امدادهای خداوند که جلوه ربوبیت است، عامل اصلی موفقیت و پیروزی است. یکی از موارد امدادهای الهی در جنگ بدر رخ داد: «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلاَفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُتَرَلِّينَ * بَلَىٰ إِن تَضُبُّوْا وَ تَنفُّوْا وَ يَأْتُوْكُمْ مِنْ قَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلاَفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ؛ آری، اگر شکیبایی (پایداری) ورزید و پرهیزگاری پیشه کنید و آنان (دشمنان) در این خشم و شتاب خویش بر شما بتازند، پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشاندار مدد می‌رساند و این (مدد فرشتگان) را خدا جز مژده‌ای برای شما نکرد و تا دل‌هایتان بدان آرام گیرد و یاری و پیروزی نیست مگر از نزد خدای توانای بی‌همتا و دانای استوارکار» (آل عمران، ۱۲۴-۱۲۵). بی تردید اگر مسلمانان در راه دین استقامت کنند، خداوند روزی و رفاه آنان را توسعه خواهد داد: «وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا؛ و [به من وحی شده که] اگر [آدمیان و پریان] بر راه راست پایداری کنند، هر آینه از آبی فراوان - کنایه از روزی فراوان - سیرابشان کنیم» (جن، ۱۶) و «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؛ و اگر مردم آبادی‌ها ایمان آورده و پرهیزگاری کرده بودند، هر آینه برکت‌ها (نیکی‌ها و نعمت‌ها) از آسمان و زمین بر آنان می‌گشادیم» (اعراف، ۹۶). البته آن رفاه نیز وسیله آزمایش می‌شود (احقاف، ۱۴).

رهبر معظم انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای درباره امداد الهی می‌گوید: «می‌دانیم که رضای الهی در پیشرفت این کشور و در سربلندی این ملت است. دنبال این داریم حرکت می‌کنیم، خدا هم کمک خواهد کرد... آیه شریفه قرآن می‌فرماید: «ان تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ»؛ اگر شما نصرت خدا بکنید، یعنی نصرت دین خدا بکنید، دو نتیجه مترتب خواهد شد: اول «يَنْصُرْكُمْ»، خدا شمارا یاری می‌کند؛ دوم «وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» نمی‌گذارد شما مجبور به عقب‌نشینی بشوید و بدانید به توفیق الهی اهداف آمریکا و استکبار جهانی نسبت به ایران و جمهوری اسلامی و ملت ایران اهدافی است که دیر یا زود شکست خواهد خورد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۱/۲۸).

تلاش برای تحقق اقتصاد مقاومتی در راستای حفظ جایگاه و کرامتی است که خداوند برای انسان مقرر کرده و برای به‌دست آوردن آسایش و آرامش در زندگی، او را ترغیب کرده است (جمعه، ۱۰؛ اسراء، ۷۰ و ۷۱) و از هرگونه اقدامی برای تأمین نیاز با اتکا و وابستگی به ظالمان بازداشته است: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ؛ و به کسانی که ستم کردند مگر آید (به آنان پشت‌گرم شوید) که آن‌گاه آتش دوزخ به شما هم خواهد رسید» (هود، ۱۱۳). اقدام اساسی در چنین کار بزرگی، دشواری‌های گوناگونی به همراه دارد که اعتماد به تحقق وعده‌های الهی در پشتیبانی از جهاد و مقاومت بدون اضطراب و ترس از موانع مسیر، رسیدن به اهداف را میسر خواهد کرد. رهبر معظم انقلاب درباره اعتقاد و اعتماد به امداد الهی فرموده است: «خداوند به موسی عليه السلام فرمود نترسید که من با شما هستم و می‌شنوم و می‌بینم و پس از آن نیز موسی عليه السلام در پاسخ به قوم بنی‌اسرائیل که از دیدن لشکریان فرعون هراسان شده و می‌گفتند آنان ما را نابود خواهند کرد، گفت: هرگز! پروردگارم با من است و مرا هدایت خواهد کرد. ما نیز به تبعیت از حضرت موسی عليه السلام در پاسخ به آنها می‌گوییم هرگز این چنین نیست؛ زیرا خداوند همراه ما است و ما را هدایت خواهد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۹/۰۳).

۲-۵. اعتماد به نفس و منابع انسانی

از راهبردهای تحقق اقتصاد مقاومتی اعتماد به نفس و تکیه بر منابع انسانی داخلی

است. اعتماد به نفس از اصول تربیتی و نیاز همیشگی انسان است. شهید مطهری می‌گوید: آیا شما می‌توانید بگویید اعتماد به نفس داشتن و اتکا به غیر نداشتن در قدیم الایام خوب بود، ولی حالا به کلی تغییر کرده، نقطه مقابلش خوب است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲۱، ص ۴۸۰). خداوند اهل ایمان را در رویارویی با دشمن به ثبات قدم و اعتماد به نفس، ترغیب کرده و آن را برنامه همیشگی آنان دانسته است، هرچند در این راه با ناگواری‌ها و سختی‌ها روبرو شوند: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ؛ و سستی مکنید و اندوهگین مباشید که شما برترید، اگر مؤمن باشید. اگر شما را زخمی رسد آن گروه (کافران) را نیز زخمی مانند آن رسید» (آل عمران، ۱۳۹-۱۴۰). در این زمان، اتکای به نفس و منابع داخلی در رویارویی با دشمن بیش از هر زمان دیگر ضرورت دارد.

خداوند از پیامبر اکرم و تک‌تک افراد جامعه اسلامی می‌خواهد شروع و پایان همه کارهایشان همراه با صداقت و دور از تقلب و نیرنگ باشد و با اتکای به خداوند از او برای خود قدرت و یاری بخواهند: «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا؛ و بگو: پروردگارا، مرا درآر در آوردنی راست و نیکو، و بیرون آر بیرون آوردنی راست و نیکو، و برای من از نزد خویش حجتی یاری‌دهنده قرار ده» (اسراء، ۸۰). برخی بر این باورند که این آیه به سه عامل مهم پیروزی اشاره دارد که مسلمانان امروز غالباً از آنها فاصله گرفته‌اند؛ از این رو شاهد شکست‌های پی‌درپی از دشمنان مستکبرند. این سه عامل عبارت‌اند از: ورود صادقانه و صمیمانه در کارها؛ و ادامه این برنامه تا پایان کار و تکیه بر قدرت پروردگار و اعتماد به نفس و ترک هرگونه اتکا و وابستگی به دیگران. به این ترتیب هیچ‌سیاستی در مسیر پیروزی مؤثرتر از صدق و راستی نیست و هیچ تکیه‌گاهی برتر از استقلال و نفی وابستگی و توکل بر خدا نیست. مسلمانان چگونه می‌خواهند بر دشمنانی که سرزمین‌هایشان را غصب کرده‌اند و منابع حیاتیشان را به غارت می‌برند، پیروز شوند، درحالی که از نظر نظامی و اقتصادی و سیاسی وابسته به همان‌ها هستند؟ آیا می‌توان با سلاحی که از دشمن خریداری می‌کنیم بر دشمن پیروز شویم. چه خیال خام و فکر باطلی؟! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۳۳).

بی تردید موفقیت بزرگ انقلاب اسلامی، زدودن خودباختگی و ایجاد اعتماد به نفس در جامعه است؛ چنان که استاد مطهری می گوید: عمده این است که این نهضت توانست یک موفقیت بسیار بزرگ کسب کند و این خودباختگی در مقابل بلوک غرب و بلوک شرق را از ملت بگیرد و به او بگوید تو خودت یک مکتب و یک فکر مستقل داری، تو خودت می توانی روی پای خودت بایستی، تو یک هویت و منش دیگری داری (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲۴، ص ۱۵۱).

مقام معظم رهبری، اعتماد به نفس و اتکای به منابع داخلی را مهم ترین مؤلفه اقتصاد مقاومتی، اساس کار و رکن اساسی پیشرفت (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۱/۰۱)، موجب پیشرفت واقعی کشور و دستیابی قطعی به نتایج مطلوب دانسته، می فرماید: مدیران کارآمد و پرانگیزه و خردمند می توانند با فعال کردن و بهره گیری از آن، درآمدهای ملی را با جهشی نمایان افزایش داده و کشور را ثروتمند و بی نیاز و به معنی واقعی دارای اعتماد به نفس کنند و مشکلات کنونی را برطرف نمایند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸).

۷۷

مُظَالَعَات

از آنجا که تحقق اقتصاد مقاومتی جهاد و مبارزه با بدخواهان و دشمنان است، ایشان با اشاره به نمونه قرآنی مبارزه حضرت موسی و برادرش هارون با قدرت عظیم فرعون می گوید: «اگر کسانی به تقلید از روحیه های ضعیف بنی اسرائیل بگویند که "نمی توانیم" و از دشمن هراس داشته باشند، ما نیز به تبعیت از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ به آنها می گوئیم هرگز این چنین نیست؛ زیرا خداوند همراه ما است و ما را هدایت خواهد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۹/۰۳).

شهید مطهری می گوید: آلمانی ها گفته اند ما در جنگ دوم همه چیز را از دست دادیم مگر یک چیز را که همان شخصیت خودمان بود و چون شخصیت خودمان را از دست ندادیم، همه چیز را دوباره به دست آوردیم و راست هم گفته اند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲۴، ص ۱۵۱).

۲-۶. اعتقاد به وجود دشمن و مقابله با اهداف و برنامه های اقتصادی او

با گذشت چهار دهه از عمر پرفراز و نشیب انقلاب اسلامی، همواره شاهد انواع

دشمنی‌های نظام سلطه و هم‌پیمانانش علیه انقلاب اسلامی بوده‌ایم. پس بی‌تردید جمهوری اسلامی ایران، دشمنان و انسان‌های بدخواهی دارد که تمام آرزوها و تلاششان بر بی‌اعتقادی، سلب اقتدار، خودباختگی جامعه و وابستگی جامعه ایمانی به بیگانگان است. باور به وجود چنین دشمنی می‌تواند نوع نگرش‌ها، تعاملات، قراردادهای و گفتگوها با آنان را تغییر دهد و جمهوری اسلامی در روابط با آنان نهایت دقت و احتیاط را مراعات کند.

شناخت دشمن و اهداف و برنامه‌های او، نقش محوری در تصمیم‌گیری‌های بجا برای خنثی کردن اقدامات او دارد. از نگاه قرآن کریم نشانه‌های دشمن به این شرح است: بدخواهی، نسل‌کشی، نفاق، فریبکاری و کینه (آل‌عمران، ۱۱۸ و ۱۲۰؛ مائده، ۸۲)، تخریب منابع اقتصادی و کشاورزی (بقره، ۲۰۴-۲۰۵)، جنگ‌افروزی (مائده، ۶۴)، خاموش کردن نور خدا (توبه، ۳۲؛ صف، ۸)، فسادگری در زمین (بقره، ۲۰۴-۲۰۵؛ مائده، ۶۴)، استکبار (مائده، ۸۲)، سرسختی در دشمنی با مؤمنان (مائده، ۸۲؛ آل‌عمران، ۱۱۸). مقام معظم رهبری با معرفی صهیونیسم جهانی و دولت امریکا به عنوان مظهر دشمن، برنامه‌های آنان را جنگ روانی، جنگ اقتصادی و مقابله با پیشرفت و اقتدار علمی جمهوری اسلامی دانسته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۱/۱). بدیهی است وظیفه امت اسلام مقابله با دشمن است؛ چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «کسی که در برابر دشمنش به خواب رود (از او غافل بماند) حيله‌های (غافلگیرانه دشمن) او را از خواب بیدار می‌کند» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۴۴).

امام خمینی علیه السلام اظهار می‌کردند: نباید غافل باشیم. ما باید بیدار باشیم و توطئه‌های آنها را قبل از اینکه با هم جمع بشوند، خنثی کنیم (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۴۸). مقام معظم رهبری وظایف ما را در برابر دشمن چنین بیان می‌کند: اجتناب از ساده‌انگاری و دست‌کم گرفتن و سهل‌انگاشتن دشمن (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۵/۰۳)، شناسایی دشمن و نقشه او، ضرورت هوشیاری، آگاهی و آمادگی در برابر دشمن (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۰۵/۲۴) گفت‌مان‌سازی و ارائه تصویری درست از اقتصاد مقاومتی در مقابل دستگاه‌های تبلیغاتی مخالف پیشرفت ایران، اتکای به توانایی‌های خود و اهتمام به تقویت ساخت درونی نظام (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰).

۳. چنانچه کارگزاران نظام اسلامی و همه فعالان اقتصادی، به راهبرهای نظری یادشده باور داشته باشند، می‌توانند در برابر تکانه‌های اقتصادی، تهدیدها و تحریم‌های دشمنان ملت با ارائه طرح‌ها و برنامه‌های کاربردی به کارزار اقتصادی دشمن بروند.

۴. در جهاد اقتصادی، باید از فعالان اقتصادی، کارشناسان و نخبگان اقتصادی کشور متناسب با راهبردهای نظری و نیز متناسب با امکانات و شرایط اقتصادی بهره‌برداری کرد. در غیر این صورت هیچ‌گاه برنامه‌ای جامع در راستای استقلال اقتصادی کشور طراحی نخواهد شد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). (مصصح: صبحی صالح). قم: هجرت.
۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحرير والتنوير. [بی جا]: [بی نا].
 ۲. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۳. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.
 ۴. آقابخشی، علی؛ و افشاری راد، مینو. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
 ۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (بی تا). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم (محقق و مصصح: مصطفی درایتی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
 ۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۰۵/۲۴). دیدار سران سه قوه، مسؤولان بلندپایه کشوری و لشکری، کارگزاران نظام اسلامی. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
 ۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۷/۲۲). دیدار جمعی از دانشجویان زنجان. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
 ۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰۱/۰۱). سخنرانی در صحن مطهر حضرت ثامن الحجج. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
 ۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۵/۰۳). دیدار مسئولان و کارگزاران نظام با رهبر معظم انقلاب. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
 ۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۵/۲۱). دیدار جمعی از دانشجویان و نمایندگان تشکل‌های دانشجویی. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
 ۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۲/۰۷). بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار کارگران و فعالان بخش تولید کشور به مناسبت هفته کارگر. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۱۱/۲۸). دیدار مردم آذربایجان به مناسبت قیام بیست و نهم بهمن مردم تبریز. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۱۱/۳۰). ابلاغ سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۱۲/۲۰). دیدار جمعی از مسئولان دستگاه‌های مختلف کشور با موضوع اقتصاد مقاومتی. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۱/۰۱). سخنرانی در صحن مطهر حضرت ثامن الحجج. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۹/۰۳). دیدار هزاران نفر از بسیجیان. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). بیانیه گام دوم. از سایت مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir>
۱۹. دادگر، یدالله؛ رحمانی، تیمور. (۱۳۸۰). مبانی و اصول علم اقتصاد. قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (محقق: صفوان عدنان داودی). بیروت: دار العلم.
۲۱. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۲. ساموئلسن، پل. (۱۳۷۳). اقتصاد (مترجم: علیرضا نوروزی و محمدابراهیم جهاندوست). تهران: نشر مترجمان.
۲۳. صدری، غلامحسین؛ افشار، نسرین؛ و حکمی، نسترن. (۱۳۶۹). فرهنگ معاصر فارسی. تهران: مؤسسه نشر کلمه.
۲۴. صدوق، علی بن بابویه. (۱۴۰۶ق). فقه الرضا. مشهد: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (چاپ دوم). قم: انتشارات هجرت.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (چاپ دوم). تهران: انتشارات الصدر.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۱. قطب، سید. (۱۳۹۲). عدالت اجتماعی در اسلام: مباحثی در زمینه‌های جامعه. حکومت. اقتصاد و سیاست (مترجم و توضیحات: محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
۳۴. گروه واژه‌گزینی. (۱۳۸۳). فرهنگ واژگان مصوب. تهران: نقره آبی.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
۳۶. مریدی، سیاوش؛ نوروزی، علیرضا. (۱۳۷۳). فرهنگ اقتصادی. تهران: مؤسسه کتاب پیشبرد و انتشارات نگاه.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۳۹. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). آمالی (محقق و مصحح: حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری). قم: کنگره شیخ مفید.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. میرمعزی، سیدحسین. (۱۳۹۰). نظام اقتصادی اسلام (مبانی، اهداف، اصول راهبردی و اخلاق). تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. یوسفی مقدم، محمدصادق. (۱۳۹۰). بررسی دیدگاه‌ها درباره اختصاصات پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله از نگاه قرآن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

* *The Holy Quran*.

* *Nahj al-Balaghah*. (1414 AH). (S. Subhi, Ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic]

1. Aghabakhshi, A., & Afshari Rad, M. (1376 AP). *Dictionary of Political Sciences* (3rd Ed.). Tehran: Iran Scientific Information and Documentation Center. [In Persian]
2. Anwari, Hassan. (1381 AP). *Farhang Bozorg Sokhan*. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
3. Dadgar, Y., & Rahmani, T. (1380 AP). *Fundamentals and Principles of economics*. Qom: Islamic Propagation Publishing Center. [In Persian]
4. Fakhruddin Razi, A. (1420 AH). *Mafatih al-Qayb* (3rd Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
5. Farahidi, Kh. (1410 AH). *Kitab Al-Ain* (2nd Ed.). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
6. Feiz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir al-Safi* (2nd Ed.). Tehran: Al-Sadr Publications. [In Arabic]
7. Foyumi, A. (1414 AH). *Misbah Al-Munir fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir*. Qom: Dar al-Hijra Institute. [In Arabic]
8. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Tafsil Vasa'el al-Shia ila Tahsil Masa'el al-Shariah*. Qom: Alubayt Institute. [In Arabic]
9. Ibn Ash'ur, M. (n.d.). *al-Tahrir va al-Tanvir*.
10. Imam Khomeini, S. R. (1389 AP). *Sahifa Imam* (5th ed.). Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Persian]
11. Kelini, M. (1365 AP). *Kafi*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
12. Kelini, M. (1429 AH). *Al-Kafi*, Qom: Dar Al-Hadith. [In Arabic]
13. Khamenei, S. A. (01/01/1390 AP). Lecture in the holy courtyard of Hazrat Samen Al-Hojaj. From the website of the Supreme Leader of Iran: <https://www.leader.ir>. [In Persian]

14. Khamenei, S. A. (01/01/1393 AP). Lecture in the holy courtyard of Hazrat Samen Al-Hojaj. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
15. Khamenei, S. A. (03/05/1391 AP). Meeting of officials and agents of the system with the Supreme Leader of the Revolution. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir> . [In Persian]
16. Khamenei, S. A. (03/09/1395 AP). A Meeting with thousands of Basijis. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (07/02/1392 AP). Statements of the Supreme Leader of the Revolution in the meeting of workers and activists of the country's production sector on the occasion of Labor Week. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (1398 AP). Statement of the second phase of the Iranian Revolution. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (20/12/1392 AP). A group meeting with the officials of different organs of the country with the subject of resistive economy. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (21/05/1391 AP). meeting of students and representatives of student organizations with the Leader of Iran. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
21. Khamenei, S. A. (22/07/1382 AP). In a meeting with Zanjan students. From the website of the Supreme Leader of Iran: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
22. Khamenei, S. A. (24/05/1374 AP). Meeting of the three branches of government, high-ranking officials of Iran and the military, agents of the Islamic system. From the website of the Supreme Leader of Iran: <https://www.leader.ir>. [In Persian]

23. Khamenei, S. A. (28/11/1392 AP). In the meeting with the people of Azerbaijan on the occasion of the uprising of the people of Tabriz on the 29th of Bahman. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
24. Khamenei, S. A. (30/11/1392 AP). Announcing the general policies of the resistive economy. From the website of the Supreme Leader: <https://www.leader.ir>. [In Persian]
25. Majlesi, M. (1404 AH). *Behar Al-Anwar Al-Jame'a le dorar Akhbar al-A'emah al-Athar*. Beirut: al-Tab'a va al-Nashr Institute. [In Arabic]
26. Makarem Shirazi, N. (1374 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
27. Mesbah Yazdi, M. (1380 AP). *Political theory of Islam*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
28. Mirmoezi, S. H. (1390 AP). *Islamic economic system (principles, goals, strategic principles and ethics)*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
29. Moridi, S., & Nowruzi, A. (1373 AP). *The Dictionary of Economics*. Tehran: Negah Book Development and Publishing Institute. [In Persian]
30. Motahari, M. (1375 AP). *A collection of works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
31. Mufid, M. (1413 AH). *Amali* (H. U. Wali., & A. A. Ghaffari, Trans.). Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
32. Qutb, S. (1392 AP). *Social Justice in Islam: Discussions in the Fields of Society. Government. Economics and Politics* (M. A. Gerami., & S. H. Khosroshahi, Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
33. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran* (S. A. Dawoodi, Ed.). Beirut: Dar Al-Ilm. [In Arabic]
34. Sadri, Gh., & Afshar, N., & Hakami, N. (1369 AP). *Contemporary Persian Dictionary*. Tehran: Nashr Kalameh Institute. [In Persian]

The Scientific Authority of the Qur'an from the Viewpoint of Dr. Golshani

Morteza Gharasban¹

Received: 09/11/2020

Accepted: 30/11/2020

Abstract

The scientific authority of the holy Qur'an or influence of the Qur'an on man-made sciences and knowledge is one of the important topics of the scientific arena in line with the Islamization of sciences. Many researchers have commented on this issue that Dr. Mehdi Golshani is one of these researchers proposing his theory of religious science. This study seeks to address Dr. Golshani's view on the "scientific authority of the Qur'an" according to the theory of religious science. In his view, there is a close relationship between science and religion, and "religious science" is a science that is theoretically based on experience and theorizing. However, in summary, it is based on the principles of the Islamic worldview. In addition, the Qur'an, as a religious text, has a significant effect on the sciences, which can be explained in different ways such as inferential, complementary, inspirational, arbitrary, and insightful. The data collection in this research has been done through library method and by referring to sites, sources, and works of Dr. Golshani, and the method of data analysis is descriptive-analytical.

Keywords

The Holy Quran, scientific authority, scientific authority of the Quran, Golshani.

1. Graduate of Islamic Seminary of Qom (Level 3) and PhD student in Islamic Knowledge, Shahid Beheshti University, Qom, Iran. Mgh1534@gmail.com

* Gharasban, M. (2020). The scientific authority of the Quran from the viewpoint of Dr. Golshani. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 2(5), pp. 89-116.



مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی

مرتضی غرسبان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۹

چکیده

«مرجعیت علمی قرآن کریم» و به نوعی اثرگذاری قرآن بر علوم و دانش‌های ساخت‌یافته بشر، از مباحث مهم فضای علمی در راستای اسلامی‌سازی علوم به شمار می‌رود. پژوهشگران بسیاری در خصوص این موضوع، به اظهار نظر پرداخته‌اند که دکتر مهدی گلشنی با طرح نظریه علم دینی خود، یکی از این پژوهشگران است. این پژوهش در تلاش است با توجه به نظریه علم دینی دکتر گلشنی، به دیدگاه ایشان در خصوص «مرجعیت علمی قرآن» پردازد. از دیدگاه وی، ارتباط تنگاتنگی بین علم و دین وجود دارد و «علم دینی» آن علمی است که در مقام نظری، مبتنی بر تجربه و نظریه‌پردازی است؛ اما در جمع‌بندی، اصول جهان‌بینی اسلامی بر آن حاکم است. همچنین قرآن به عنوان متن دینی، از اثرگذاری معناداری بر علوم برخوردار است که به گونه‌های مختلفی مانند استنباطی، استکمالی، استلهامی، حکمیتی و بینشی قابل تبیین است. روش جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و مراجعه به سایت‌ها و منابع و آثار دکتر گلشنی و روش بررسی داده‌ها، توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، مرجعیت علمی، مرجعیت علمی قرآن، گلشنی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم (سطح ۳) و دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی، قم، ایران.

Mgh1534@gmail.com

* غرسبان، مرتضی. (۱۳۹۹). مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی. فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات

Doi: 10.22081/jqss.2021.59274.1087

علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۸۹-۱۱۶.

مقدمه

قرآن کریم تنها منبع وحیانی است که خداوند در جهت هدایت انسان‌ها به واسطه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در اختیار انسان قرار داده تا با بهره‌گیری از آموزه‌های آن بتوان به مسیر سعادت دست یافت. با توجه به تعدد منابع دینی و معرفتی، مسئله منابع و ابزارهای معرفت و تفکیک صحیح آنها از همدیگر، همواره مورد بحث عالمان دینی بوده است؛ بنابراین با توجه به جایگاه والای قرآن نزد اندیشمندان مسلمان، توجه به آموزه‌های آن و بهره‌گیری حداکثری از این منبع وحیانی، برای اندیشمندان مسلمان، اهمیت ویژه‌ای دارد.

یکی از مهم‌ترین ابعاد بهره‌گیری از قرآن، استفاده از آن در علوم و دانش‌های مختلف است. همواره دانش‌های بشری در حال ایجاد، توسعه و تکامل‌اند. در ارتباط بین قرآن و دانش‌های بشری، نخستین پرسشی که به ذهن پژوهشگران خطور می‌کند، این است که آیا اساساً بهره‌گیری از قرآن در بررسی امور مربوط به دانش‌های بشری، اعم از پیش‌فرض‌ها، مبانی، مسائل، روش‌ها و دیگر ابعاد آن امکان‌پذیر است یا خیر. ممکن است با روش‌های معمول در قرآن‌پژوهی موضوعی، در حل این مسئله، استفاده‌هایی از ساحت قرآن صورت گرفته باشد، ولی ضروری است که با نگاهی عمیق‌تر و همچنین با رویکردی جدید، به نتایج کامل‌تری در میزان بهره‌گیری از قرآن در دانش‌های ساخت‌یافته بشری دست یافت و به‌نوعی به امکان‌سنجی مرجعیت علمی قرآن در آنها پرداخت.

ضروری است در جمع‌بندی پاسخ به این پرسش اساسی به سراغ اندیشمندان مسلمان رفت تا با بهره‌گیری از دیدگاه‌های آنان، بتوان به پاسخی منطقی و متقن دست یافت. یکی از این صاحب‌نظران که در حوزه رابطه قرآن و علوم، فعالیت‌های چشم‌گیری داشته، دکتر مهدی گلشنی، استادتمام دانشگاه صنعتی شریف است که در این مقاله به تبیین نظریات ایشان در خصوص مرجعیت علمی قرآن می‌پردازیم؛ براین اساس پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه دیدگاه دکتر گلشنی در خصوص مرجعیت علمی قرآن کریم چیست؟

در این پژوهش در پاسخ به پرسش اصلی، پس از آشنایی اجمالی با سوابق دکتر گلشنی در حوزه قرآن پژوهی، ابتدا به عنوان چارچوب مفهومی تحقیق، به نظریه علم دینی وی پرداخته می‌شود تا بتوان از مجرای طرح این نظریه، به تحلیل دیدگاه دکتر گلشنی در خصوص «مرجعیت علمی قرآن کریم» پرداخت. پس از بیان نظریه علم دینی، بخش اصلی پژوهش که اثرگذاری قرآن در علوم مختلف از دیدگاه دکتر گلشنی است، بررسی می‌شود و در نهایت با توجه به تمرکز آثار ایشان در اثرگذاری قرآن در علوم طبیعت، در قالب بررسی موردی، به این موضوع نیز اشاره می‌شود.

۱. پیشینه قرآن پژوهی دکتر گلشنی

دکتر مهدی گلشنی استاد برجسته فیزیک کشور و از نظریه پردازان حوزه علم دینی است. گستره فکری و مطالعاتی وی محدود به تحصیلات دانشگاهی اش نیست و از همین رو طی سالیان گذشته فعالیت‌ها و خدمات فراوانی به جامعه علمی کشور ارزانی داشته است.

آثار و تألیفات بسیاری اعم از کتاب و مقاله به قلم وی نگاشته شده است که با توجه به موضوع این پژوهش، صرفاً به آثار مرتبط با «مرجعیت علمی قرآن» اشاره می‌شود.

۱-۱. کتاب قرآن و علوم طبیعت

این کتاب از کتاب‌های سودمند و قوی بنیادی است که در زمینه رابطه قرآن و علوم نوشته شده و از بهترین آثار تالیفی فارسی در این زمینه است. این کتاب مشتمل بر چهار فصل است که مجموع چهار مقاله نویسنده است که ابتدا برای عرضه در برخی کنفرانس‌های بین‌المللی تهیه شده بودند و همگی در مجلات داخلی یا خارجی چاپ شده‌اند. فصل مشترک آنها این است که تماماً مربوط به قرآن و علوم طبیعت هستند.

۲-۱. کتاب از علم سکولار تا علم دینی

در این کتاب بیان می‌شود که علوم طبیعت چه در جهان اسلام و چه در تمدن جدید

غرب ابتدا با یک بینش دینی شکل گرفت و سپس در دو قرن اخیر جنبه سکولار پیدا کرد. این کتاب همچنین نشان می‌دهد ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های فلسفی در کاوش‌های علمی و تفسیر داده‌های تجربی نقش ایفا می‌کنند و مطالعه طبیعت، جامعه و انسان می‌تواند در چارچوب جهان‌بینی دینی (اسلامی) انجام گیرد.

۳-۱. کتاب علم و دین در افق جهان‌بینی توحیدی

عناوین فصل‌های این کتاب عبارت‌اند از: رابطه علم و دین در جهان اسلام، علم و دین در اروپای قرون وسطی، ارتباط علم و دین، مسئله خودکفایی علوم تجربی، آیا علم و دین به دو فرهنگ تعلق دارند؟، کیهان‌شناسی و خلقت، استدلال‌ها بر وجود خداوند براساس شواهد علمی، معجزه، مسئله شرور در جهان، هدفداری جهان، معاد، ارزش‌ها و مسائل اخلاقی در علم و فناوری، چرا علم دینی؟، علم آینده چهارچوبی جامع‌تر نیاز دارد.

۴-۱. کتاب علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹)

۵-۱. کتاب علم، دین و فلسفه (تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۳)

۲. نظریه علم دینی

یکی از مهم‌ترین مباحث چالش‌برانگیز کلامی در عصر جدید و دوره معاصر، بحث علم و دین و رابطه میان این دو است. نظریه علم دینی یکی از مسائل کلامی جدید در دو دهه اخیر است که در پی ظهور بن‌بست‌ها و ضعف‌های علم جدید که بر اثر حذف فلسفه و متافیزیک به وجود آمده، در جهت رفع آنها و تعارض میان علم و دین مطرح شده است. دکتر گلشنی به پژوهش در این مسئله دست زده است. او با کاوش در دیدگاه‌های فیزیکدانان، به نقد سیر علوم تجربی در چندین دهه گذشته پرداخته و برقراری ارتباط و تعامل دوباره بین علم و دین را ضروری دانسته است. نخستین بحثی که در اینجا مطرح می‌شود، نیاز علم به ورود دین است. امری که

برخی روشنفکران مخالف دین، آن را به‌طور کلی رد کرده‌اند و تجربه را جایگزین آن نموده‌اند. از دیدگاه دکتر گلشنی، نقطه شروع طرح بحث علم دینی، کنارزدن دین توسط برخی عالمان و ناسازگاری برخی داده‌های علوم با دین بود. ایشان در این خصوص می‌گویند: «در زمانی، چه در جهان اسلام و چه در جهان غرب، یک علم مطرح بود. کسانی هم که عالمان و صاحبان این علوم بودند، آدم‌های متدینی بودند که فعالیت علمی را هم بخشی از کار دینی‌شان می‌دانستند و به عبارت دینی خودمان آن را عبادت می‌دانستند. این تفکر الآن از بین رفته است. چیزی که حاکم شده، علم روز است و حاکم بر این علم روز، یک سری دیدگاه‌های متافیزیکی است که برخی از آنها با تفکر اسلامی سازگار نیست» (گلشنی، ۱۳۸۷/۱۲/۱۰).

دکتر گلشنی برای اثبات نیازمندی علم به دین، تولید علم را مشتمل بر فرآیندی چندمرحله‌ای می‌داند که در برخی مراحل آن، سخن این روشنفکران درست است و دخالت دین، تأثیری در نتیجه آن مرحله از تولید علم ندارد؛ اما در برخی مراحل که تجربه و آزمایش، توان پاسخ منطقی به پرسش‌های موجود را ندارد، پاسخ به مسئله با رویکرد دینی و رویکرد غیردینی، متفاوت است.

دکتر گلشنی مشکل اصلی علوم جدید را در چنین جایگاه‌هایی که تجربه و آزمایش کارساز نیست، اتخاذ موضع ضد دینی دانسته و حال آنکه این مواضع را قابل اثبات نمی‌داند. ایشان در این خصوص می‌گویند: «در علم جدید چیزی که حاکم شده، مفروضات ضد دینی بوده. مفروضاتی از این قبیل که "عالم خودزاست"، "عالم هدف ندارد" و غیره. این آرا و مفروضات، از خود "علم" بیرون نیامده. از جاهای دیگری آمده؛ بنابراین ما در مقام تولید و فعالیت علمی، گاهی نهایتاً به جایی می‌رسیم که دسترسی به تجربه نداریم و موضع‌گیری ما به‌ناچار دینی یا ضد دینی یا لادری‌گرایانه خواهد بود. در چنین جاهایی، شما اگر موضع لادری‌گرایانه اتخاذ کنید، هیچ ایرادی ندارد؛ اما مسئله این است که الان در مقام عمل، عده‌ای در دنیای علم رسماً در موضع ضد دینی ایستاده‌اند و به نظر ما، چنین موضعی متکی به استدلال کافی نیست» (گلشنی، ۱۳۹۶، ش ۴۰۳۷، ص ۱۴). ایشان در چنین مواردی که قابل اثبات از طریق آزمایش و تجربه

نیست، موضع دینی را بهتر از موضع غیردینی و لاداری گرایانه می‌داند و معتقد است: «موضع دینی، در مواردی که دسترسی به تجربه نداریم، قضیه را بهتر توضیح می‌دهد.»
 دکتر گلشنی پس از اثبات ضرورت ورود دین و برتری دادن دیدگاه دینی بر دیدگاه ضددینی و لاداری‌گری، ورود دین به علوم را از درگاه جهان‌بینی میدانند و جهان‌بینی دینی را وجه تمایز رویکرد دینی با رویکرد غیردینی در علوم می‌خوانند و معتقد است: «علت اینکه مسئله علم دینی در این زمان مطرح می‌شود، این است که شما صرفاً نمی‌توانید بر داده‌های تجربی متوقف شوید و گاهی اوقات مجبور هستید این داده‌ها را تعمیم دهید، و در این تعمیم، خود علم گویا نیست و تجربه دستش کوتاه است. به‌طور اتوماتیک یا متوقف می‌شوید یا به بعضی از پیش‌فرض‌های فلسفی متوسل می‌شوید. اینجا است که آنهایی که معتقد به دین هستند، باید به جهان‌بینی دینی رجوع کنند» (گلشنی، ۱۳۸۷/۱۲/۱۰).

آقای گلشنی در مواضع متعددی می‌گوید اثرگذاری جهان‌بینی و مفروضات متافیزیکی در حوزه نظریات عام و جهان‌شمول است. آنچه در اندیشه ایشان از اهمیت والایی برخوردار است، همین تعبیر و تفسیر قضایای جهان‌شمول و مرتبط با مبدأ و منتهای عالم است. در این موارد است که ذهنیات ما در انتخاب نظریات و توجیه آنها مؤثر است. آن کسی که دارای جهان‌بینی الهی است، به گونه‌ای قضایا را توجیه می‌کند و آن کس که منکر خدا است به گونه دیگر مسئله را می‌بیند. براساس این دیدگاه، علم دینی فقط شامل علوم خاص شریعت مانند فقه و اصول و تفسیر قرآن نمی‌شود و معنایی بسیار وسیع‌تر را برای علم دینی می‌توان در نظر گرفت. به اعتقاد گلشنی: «همه دانش‌ها را می‌توان در یک چهارچوب متافیزیکی دینی جای داد و یا در یک چهارچوب متافیزیکی فارغ از دین. منظور ما از علم دینی، علمی است که جهان‌بینی الهی بر آن حاکم است. بینشی که خدا را خالق و نگهدارنده جهان می‌داند، عالم وجود را به عالم مادی منحصر نمی‌کند، برای جهان هدف قائل است و به یک نظام اخلاقی اعتقاد دارد؛ البته توجه به جهان‌بینی دینی به معنای آن نیست که تجربه و نظریه‌پردازی را کنار بگذاریم» (باقری نوع‌پرست، ۱۳۹۶، صص ۱-۱۷).

این سخن که علم، علم است و دینی و غیردینی یا اسلامی و مسیحی و یهودی ندارد، صرفاً زمانی درست است که ما با تئوری‌های محدود سر و کار داشته باشیم؛ ولی در تئوری‌های جهان‌شمول وقتی بخواهیم درباره اصل جهان و اول و آخر آن بحث کنیم، در این ساحت، علم دارای مبانی، اصول و فرضیات فلسفی و متافیزیکی است. این پیش‌فرض‌ها برگرفته از خود علم نیست و اینجا است که نقش مبانی متافیزیکی دین پررنگ و معیار دینی یا غیردینی بودن علم مشخص خواهد شد.

۳. تأثیر جهان‌بینی دینی در علوم

تأثیرپذیری فعالیت‌های علمی از عوامل مختلف، بحثی است که اندیشمندان و صاحب‌نظران در آن اختلاف جدی دارند این اختلاف، به نسبت عوامل مختلف عمیق‌تر می‌شود؛ برای نمونه در چند دهه اخیر، به مسئله دخالت عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در شکل‌گیری، تعبیر و ترویج نظریه‌های علمی توجه قرار شده است که در این خصوص دو دیدگاه افراطی و تفریطی وجود دارد. نگاه افراط‌گرایانه معتقد است این عوامل، در تمامی مراحل تکوین و تعبیر و ترویج علوم دخالت تام دارند و اساساً معرفت به‌طور کلی تابع شرایط اجتماعی است؛ اما نگاه تفریطی به‌طور کلی منکر تأثیر این عوامل در شکل‌گیری، تعبیر و ترویج نظریه‌های علمی است هستند. همچنین عده‌ای با نگاهی معتدلانه، اثرگذاری هر یک از این عوامل را در برخی مراحل فعالیت علمی می‌دانند و مثلاً برای عوامل روان‌شناختی، نقش بیشتری در شکل‌گیری و تعبیر نظریه‌ها، و برای عوامل جامعه‌شناختی، نقش اساسی‌تر در پذیرش و انتشار نظریه‌ها قائل‌اند.

یکی از عوامل مورد اختلاف در اثرگذاری بر علوم، اصول و پیش‌فرض‌های دینی و اعتقادی و نوع نگاه و جهان‌بینی موجود است. دکتر گلشنی با ذکر مثال، از امکان وقوعی این تأثیرپذیری سخن می‌گوید: «در دوران درخشان تمدن اسلامی، دانشمندان مسلمان به خاطر خدا دنبال علم می‌رفتند. هدفشان کشف آثار الهی در طبیعت بوده است. اینها نشانگر امکان وقوع تأثیرپذیری علم تجربی از ارزش‌ها و بینش‌های دینی و فلسفی است. در علوم انسانی، دخالت ارزش‌های دینی و دیدگاه‌های متافیزیکی در

فعالیت‌های علمی بسیار وسیع‌تر است. به‌طور خلاصه به این نکته باید توجه داشت که هیچ دانشی فارغ از قضاوت‌های ارزشی نیست و تفاوت بین علوم انسانی و علوم طبیعی هم تنها در شدت و ضعف این اثرپذیری است» (گلشنی، ۱۳۹۵/۰۴/۱۱).

در تأثیرپذیری علوم از دین، همان‌گونه که گذشت، دکتر گلشنی پس از اثبات ضرورت ورود دین و برتری دادن دیدگاه دینی بر دیدگاه ضددینی و لادری‌گری، ورود دین به علوم را از درگاه جهان‌بینی می‌داند و جهان‌بینی دینی را وجه تمایز رویکرد دینی با رویکرد غیردینی در علوم می‌شمارد. ایشان مراحل مختلفی را به‌عنوان وجوه اثرگذاری جهان‌بینی دینی در علوم معرفی می‌کند که در ادامه به تشریح آنها می‌پردازیم.

۱-۳. تأثیر در انگیزه فعالیت علمی

دکتر گلشنی نخستین تأثیر جهان‌بینی را تأثیر در انگیزه‌های دانشمندان در انجام فعالیت علمی و انتخاب مسئله، می‌داند و معتقد است «این انگیزه‌ها می‌تواند ناشی از انگیزه‌های فلسفی یا دینی باشد؛ برای مثال جایزه نوبل "وحدت نیروهای طبیعت" به‌طور مشترک توسط سه فیزیکدان که هر کدام دارای انگیزه‌های متفاوتی بودند، اخذ شد. یکی (عبدالسلام) دنبال وحدت تدبیر و در نتیجه وحدت مدبر است. دیگری دنبال ساده شدن تحلیل قضایا است و سومی نیز انگیزه‌ای متفاوت» (گلشنی، ۱۳۹۵/۱۰/۰۸).

وی در کتاب قرآن و علوم طبیعت در پی تطبیق آیات قرآن بر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی معاصر نیست، بلکه معتقد است برخی آیات قرآنی جهت ترغیب آدمیان به کشف اسرار طبیعت نازل گشته‌اند و آنان را به تعلم علوم طبیعی و در نتیجه توجه به عظمت خلقت و در نهایت نزدیکی به خالق جهان تشویق کرده‌اند.

۲-۳. تأثیر در پیش‌فرض‌های علمی

دومین وجه اثرگذاری جهان‌بینی، در پیش‌فرض‌های دانشمندان در فعالیت‌های علمی است. دکتر گلشنی برخی پیش‌فرض‌ها را با تجربه و آزمایش قابل اثبات نمی‌داند

و می‌گوید: «ابتدایی‌ترین پیش‌فرض در فعالیت‌های علمی این است که طبیعت برای انسان قابل درک است. همین ایده با تجربه به دست نمی‌آید. انیشتین ایده قابل درک بودن طبیعت را ایده‌ای برگرفته از حوزه‌ی دین دانسته‌اند» (گلشنی، ۱۳۹۵/۱۰/۰۸).

۳-۳. تأثیر در انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات

تأثیر در انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات، یکی دیگر از وجوه اثرگذاری جهان‌بینی در علوم است. دکتر گلشنی در این خصوص معتقد است: «ممکن است یک سری از پیش‌فرض‌های فلسفی یا ایدئولوژیک آدم‌ها، فلان موضوع را بی‌اهمیت نانشدنی بدانند و لذا بودجه‌ای به آن اختصاص ندهند» (گلشنی، ۱۳۹۵/۱۰/۰۸).

۳-۴. تأثیر در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی

جهان‌بینی بر گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی دانشمندان نیز تأثیرگذار است. دکتر گلشنی در این خصوص می‌گوید: «در پاسخ به اینکه دانشمندان براساس چه ملاک‌هایی به ارزیابی و نقد نظریات علمی می‌پردازند و آیا ابتناء به شواهد تجربی قوی و استدلال ریاضی مستحکم، تنها ملاک‌های دانشمندان برای ارزیابی و نقد نظریات علمی است، شواهد متعدد تاریخ علم نشانگر آن است که دانشمندان در اخذ و طرد نظریه‌های علمی علاوه بر شواهد تجربی و استدلال‌های ریاضی، از ملاک‌های دیگری هم استفاده کرده‌اند. تجارب سال‌های اخیر نشان داده است که عقاید دینی در گزینش نظریه‌های علمی مؤثر بوده‌اند؛ به‌طورمثال انیشتین سادگی، زیبایی، وحدت و جهان‌شمولی را از ملاک‌های یک نظریه معتبر علمی معرفی می‌کرد» (گلشنی، ۱۳۹۵/۱۰/۰۸).

۳-۵. تأثیر در طرح نظریات علمی

یکی دیگر از وجوه اثرگذاری جهان‌بینی دینی در علوم، تأثیر اصول متافیزیکی در طرح نظریات علمی است. دکتر گلشنی این اثرگذاری را با یک مثال تبیین می‌کند: «در

نظریه نسبت عام که یک نظریه صرفاً فیزیکی به‌شمار می‌آید، انیشتین چنین اظهار می‌نماید که وقتی معادلات نسبت عام را یافت تا دو سال از انتشار آنها خودداری کرد؛ زیرا با اصل علیت عمومی در تعارض می‌دید. تنها هنگامی که شبهه تعارض برطرف شد، اقدام به انتشار آن کرد» (گلشنی، ۱۳۹۵/۱۰/۰۸).

۳-۶. تأثیر در تعبیر نظریات علمی

تأثیر جهان‌بینی بر تعبیر نظریات علمی، یکی از وجوه دیگر اثرگذاری جهان‌بینی بر علوم است که به اعتقاد دکتر گلشنی، مهم‌ترین وجه اثرگذاری جهان‌بینی، همین وجه است: «مهم‌ترین بخش از فعالیت علمی که جهان‌بینی دانشمند، نقش اساسی در آن ایفا می‌کند، مرحله تعبیر نظریات علمی است. خودم: برای یک کشف ثابت، فیزیکدانان خدا باور آن را ناشی از طراحی الهی می‌دانند و فیزیکدانان ملحد آن را ناشی از جهان‌های موازی می‌دانند. علم دینی نه تنها ممکن، بلکه در مقاطعی از تاریخ تحقق یافته است» (گلشنی، ۱۳۹۵/۱۰/۰۸).

۳-۷. تأثیر در کاربرد علوم

آخرین اثرگذاری مطرح جهان‌بینی بر علوم، تأثیر بر کاربرد علم است. دکتر گلشنی در این خصوص معتقد است: «مسئله دیگر، در مورد کاربردهای علم است که علم فعلی قیدی ندارد که کجا به کار برود. اینکه این اسلحه بیولوژیکی ساخته شود و عده زیادی انسان را هم از بین ببرد یا نبرد، خیلی برای سازنده‌اش مطرح نیست. در صورتی که علم دینی جلوی این را می‌گیرد و می‌گوید علم ما نباید باعث تخریب محیط شود. به اصطلاح قرآن، نباید باعث فساد در زمین شود؛ نباید باعث نابودی بشرها شود و... به این دلیل است که علم دینی برای ما مطرح است» (گلشنی، ۱۳۸۷/۱۲/۱۰). یا در جای دیگر می‌گوید: «از علم سوء استفاده نکنید. از علم امروز و علم جدید حداکثر سوء استفاده شده، به طوری که شما می‌بینید پنج شش سال پیش یک فیلسوف بزرگ علم در انگلیس در مجله بیولوژیک و شیمی مقاله می‌نویسد و در این مقاله می‌گوید باید فلسفه علم

رایج را تغییر داد. عنوان مقاله این است که یک انقلابی در فلسفه علم لازم است و بعد اشاره می‌کند می‌گوید ۵۰ درصد از بودجه‌ی پژوهشی در آمریکا و ۳۰ درصد از بودجه‌ی پژوهشی در انگلیس صرف ساختن وسایل نظامی می‌شود و حرف او این است؛ بنابراین این استفاده‌ی مشروع از علم نیست. ایراد یک فیلسوف علم همین است. اینکه خداوند می‌فرماید فساد را دنبال نکنید برحذر داشتن از سوء استفاده از علم است» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۴. بهره‌گیری علوم از متون مقدس

«مرجعیت علمی قرآن کریم» به معنای اثرگذاری معنادار قرآن بر دانش‌های بشری است که امکان یا امتناع آن باید از دیدگاه مفسران و علمای اسلامی روشن گردد. آثار دکتر گلشنی متمرکز بر کاربرد قرآن در علوم طبیعی است؛ ولی در این میان از مقدمات و پیش‌فرض‌هایی استفاده کرده است که می‌توان از آنها در راستای امکان‌سنجی مرجعیت علمی قرآن در علوم مختلف، بهره گرفت. در این بخش، ضمن اشاره به این مقدمات و پیش‌فرض‌ها، به دیدگاه ایشان در مورد این اثرگذاری اشاره می‌شود.

دکتر گلشنی در کتاب از علم سکولار تا علم دینی، چند مورد از وجوهی را که فعالیت علمی از دیدگاه فلسفی و دینی تأثیر می‌پذیرد، برمی‌شمرد؛ مثلاً ما برای چه به دنبال علم باید برویم؟ اینکه پیش‌فرض‌های ما چه باید باشد؟ اینکه ما در مقام نظریه‌پردازی چگونه نظریه‌پردازی کنیم؟ در مقام ارزیابی چه ارزیابی‌هایی را جدی بگیریم و چه شواهدی را نادیده بگیریم؟ در مقام تعمیم نظریه‌ها، وقتی در مورد نظریات کلان، صحبت می‌کنیم، وقتی در مورد ابتدا و انتهای جهان صحبت می‌کنیم و در نهایت در عرصه کاربرد، این حوزه‌های فعالیت علمی به‌طور جدی متأثر از نگرش‌های فلسفی و دینی است.

اثرگذاری و نقش دین در علوم از دیدگاه دکتر گلشنی، امری مسلم است و این امر در جهان‌بینی توحیدی نمود دارد. ایشان در مقاله «بررسی نقش دین در علم» نخست به اختصار دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه علم و دین را مطرح می‌کند و سپس با اتخاذ

این دیدگاه که علم در طول دین است، جهان‌بینی دینی (توحیدی) را به‌عنوان زمینه اصلی فعالیت علمی مشخص می‌کند و در پرتو آن، نقش دین در علم را در چهار زمینه اصلی معرفی می‌کند: ۱. فراهم کردن پیش‌فرض‌های متافیزیکی برای علم؛ ۲. ارائه چهارچوبی معرفت‌شناختی، گسترده‌تر از معرفت‌شناسی پوزیتیویستی؛ ۳. تبیین مسائل قابل طرح برای دانشمندان که علم از پاسخ به آنها ناتوان است؛ ۴. ارشاد در جهت کاربردهای درست علم و جلوگیری از کاربردهای تخریبی آن (ر.ک: گلشنی، ۱۳۹۸، ب).

حال در اینجا که با تعبیر بالا، علم دینی از دیدگاه دکتر گلشنی مسلم فرض شده، سخن از منابعی است که در فرایند تولید علم از آنها بهره گرفته می‌شود. اگر علمی را علم دینی گفتیم، منبع آن تنها متون مقدس آن دین است یا اینکه امر یا امور دیگری نیز از منابع علم دینی به‌شمار می‌روند؟ دکتر گلشنی در این خصوص، ابتدا اکتفا به متون مقدس را رد می‌کند و استفاده از تجربه و آزمایش را وجه مشترک همه دیدگاه‌ها در تولید علم می‌داند: «علم دینی به مفهوم مورد نظر بنده و علم به اصطلاح سکولار هر دو در اعتقاد به تجربه و کاوش نظری شریک‌اند و از این لحاظ تفاوتی بین آنها نیست. در هر دو بینش باید طبیعت را مورد کاوش قرار داد و به نظریه‌پردازی پرداخت. در نظریه‌پردازی هم در سطوح معمولی تفاوتی بین این دو نیست، فقط وقتی به ادعاهای جهان‌شمول می‌رسیم و می‌خواهیم نظریه‌های عام بسازیم، علم دینی از جهان‌بینی الهی تأثر می‌پذیرد و علم سکولار از جهان‌بینی‌های دیگر» (بلانیا، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

این نوشتار در مورد مرجعیت علمی قرآن سخن می‌گوید؛ اما به صورت کلی‌تر ابتدا تأثیرپذیری علوم از متون مقدس را که قرآن یکی از آنها است، بررسی می‌کنیم. دکتر گلشنی در علم دینی، متون مقدس را یکی از منابع معرفی می‌کند که بر تدوین اصول علم تأثیر گذارند: «متون مقدس دینی در الهام‌بخشی اصول متافیزیکی حاکم بر علم یا جهت‌گیری‌های کاربردی آن مؤثرند، نه به کارهای متداول علمی، و وظیفه متون دینی، تعلیم علوم طبیعت نیست. برای کشف اسرار طبیعت و امکانات آن باید به روش مناسب آن (کار تجربی و نظری) توسل جست» (گلشنی، ۱۳۹۶/۱۱/۱۷).

با اثرگذاری دین بر علم و بهره‌گیری از متون مقدس، دانشمندی که به دنبال فعالیت

علمی با رویکرد دینی است، باید با معارف دینی آشنا باشد. به اعتقاد دکتر گلشنی «اگر کسی با تفکر اسلامی آشنا باشد، یعنی با آن چیزهایی که مُسَلّمات اسلامی است (یعنی متافیزیک اسلامی) در سطح بنیادی آشنا باشد، آن وقت در مسئله علوم با مشکلی برخورد نمی‌کند. او به‌طور اتوماتیک واکنش داده و می‌تواند تصمیم بگیرد که این بُعدش را بپذیرد یا نپذیرد» (گلشنی، ۱۳۸۷/۱۲/۱۰).

۵. میزان بهره‌گیری علوم از قرآن

با اثبات ضرورت بهره‌گیری علوم از متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، مسئله بعدی میزان بهره‌گیری علوم از قرآن است. در اینجا دیدگاه تفریطی که اصلاً علم امروز را نیازمند به قرآن نمی‌داند، مردود است؛ اما دو دیدگاه دیگر به‌عنوان دیدگاه افراطی و اعتدالی مطرح‌اند.

۱-۵. دیدگاه افراطی

به اعتقاد دکتر گلشنی برخی با دیدگاه افراطی قائل‌اند باید همه چیز را از قرآن گرفت: «در مورد این مسئله که آیا ما باید تمام مسائل علم را از قرآن دریاوریم و هدف قرآن چیست، بعضی از اول از غزالی بگیریم به این طرف، حرف آنها این بود که قرآن آمده «وَلَا زُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ؛ هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب آمده است» (انعام، ۵۹) و این را تعبیر کردند پس همه چیز را باید از قرآن گرفت. من دو نمونه را برای شما می‌خوانم. عبدالرحمن کواکبی می‌گوید در قرن جدید علم حقایق را روشن کرده است و اینها به کاشفان آنها که اروپایی و آمریکایی هستند، نسبت داده می‌شود؛ اما آنهایی که در قرآن تدبر می‌کنند، می‌یابند که غالب این حقایق به‌طور صریح یا ضمنی در ۱۳ قرن قبل در قرآن آمده است یا عبدالرزاق نوفل می‌گوید ما وقتی به غیر عرب ثابت می‌کنیم که قرآن شامل اصول علم جدید است و از هر پدیده علمی صحبت کرده است، آیا این نوع معجزه قرآن کافی نیست که توجه آنها را به قرآن جلب کند؟» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۵-۲. دیدگاه اعتدالی

برخی دیگر با دیدگاهی اعتدالی، قرآن را هدایتگر کلی در علوم معرفی می‌کنند که دکتر گلشنی در این خصوص می‌گوید: «قرآن کتاب هدایت است و هدایت کلی می‌کند آنجا که لازم است؛ ولی خداوند خواسته خود ما برویم در طبیعت مطالعه کنیم بفهمیم تا اعجاب نسبت به عظمت طبیعت پیدا کنیم. اگر تمام چیزها را برای ما توضیح دهند، دیگر برای بشر علم مفهومی ندارد. به قول شیخ محمد عبده دیگر عقل انسانی اصلاً عبث است، باطل است؛ بنابراین از ما خواسته شده که خود ما برویم کاوش کنیم؛ ولی یک سرنخ‌هایی داده شده که آن سرنخ‌ها را باید ما ملاحظه کنیم که خواهیم گفت» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

دکتر گلشنی در قضاوت بین این دو دیدگاه، دیدگاه اعتدالی را انتخاب می‌کند و می‌گوید: «موضع افراطی این بود کسانی که می‌خواستند همه چیز را از قرآن بگیرند. جواب این است که اگر این بود، خیلی می‌آمدند به خاطر این مسلمان می‌شدند. موضع معتدل از نظر من همان است که مرحوم طباطبایی می‌فرماید. قرآن مجید در آیات بسیاری به تفکر در آیات آسمانی، ستارگان درخشان و اختلاف عجیبی که در اوضاع آنها پدید می‌آید و نظام متقنی که بر آنها حکومت می‌کند دعوت می‌کند. به تفکر در آفرینش زمین و دریاها و کوه‌ها و بیابان‌ها و آنچه از عجایب در شکم زمین قرار گرفته و بدین ترتیب به تعلّم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالأخره علمی که در دسترس فکر انسانی هستند و تعلّم آنها به نفع جهان بشری باشد دعوت می‌کند» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۶. گونه‌های اثرگذاری قرآن در علوم

با پذیرش قطعی بهره‌گیری علم از متون مقدس، موضوع اثرگذاری قرآن در علوم و میزان بهره‌گیری از قرآن به‌عنوان متن مقدس اسلامی، بحث گونه‌های این اثرگذاری مطرح می‌شود. دکتر گلشنی با توجه به تغییر مداوم علم روز، ابتدا انگاره تطبیق‌دادن

قرآن با علوم را نفی می‌کند و سپس گونه‌های مختلفی را برای مرجعیت علمی قرآن در علوم مطرح می‌سازد:

۱-۶. استنباطی

یکی از روش‌های بهره‌گیری از قرآن، روش منبعیت است. در این روش، اصول مورد استفاده در علم، از قرآن استنباط می‌شود. مرجعیت منبعی به این معنا است که محتوا و مضمون روش، اصول یا مسائل را به‌طور مستقیم از قرآن می‌گیریم؛ به عبارت دیگر تولید علم قرآنی مراحل و مراتبی دارد. یکی از آن مراتب این است که مستقیم به قرآن مراجعه شود و گزاره‌ها و شبکه معنایی موضوع مورد نظر از قرآن استخراج گردد. معنای ساده این عمل این است که مواد ناظر به موضوع یا مسئله مورد نظر از قرآن استخراج و استنباط شود؛ از این رو یکی از ساحت‌های مرجعیت قرآن مراجعه به قرآن و بهره‌مندی مستقیم از درون‌مایه‌های آن است که از طریق تفسیر، اجتهاد و استنباط به دست می‌آید. به اعتقاد دکتر گلشنی، سرنخ‌های کلی علم و جهان‌بینی حاکم بر علوم را می‌توان از قرآن استخراج کرد: «قرآن که "هدی للناس" است، سرنخ‌های متافیزیکی حاکم بر علوم را به من داده است. وحی به ما سرنخ‌های علمی را می‌دهد. کسی که تابع مسلمات قرآن باشد، یعنی اصول متافیزیکی مستخرج از قرآن را قبول کند، آن را می‌توان علم دینی گفت. علما به‌طور طبیعی وقتی بخواهند جمع‌بندی کنند، مفروضات در ذهن خود را سوار بر علم می‌کنند و ما نام آن علمی را که این مفروضات مسلم قرآنی و اسلامی بر آن حاکم باشد، علم دینی می‌گذاریم» (گلشنی، ۱۳۹۶/۱۱/۰۵).

او در جای دیگر می‌گوید: «قرآن یک عدّه اصول حاکم بر جهان‌بینی هم می‌دهد که اگر به آنها توجه داشتیم فریب بعضی از نتایجی که در علم آمده است را نمی‌خوریم. مثلاً یکی از اصول حاکم در قرآن هدفمندی طبیعت است. اینکه طبیعت هدفمند است، هیچ چیزی عبث آفریده نشده است. شما در علوم طبیعی، در زیست‌شناسی می‌روید می‌گویید همه اینها تصادفی است، هیچ علتی، هیچ هدفی هم پشت قضیه نیست. این کلام صریح داروین است. هیچ هدفی هم پشت آن نیست.

بعدی‌ها، زیست‌شناسان فعلی هم می‌گویند هیچ هدفی نمی‌بینیم. این یک خط قرمز برای ما است. قرآن می‌گوید هدف وجود دارد. قرآن می‌گوید که فقط جهان طبیعت آن چیزهایی نیست که می‌بینیم؛ بنابراین یک عده اصولی حاکم بر جهان‌بینی علمی می‌تواند باشد و در واقع جهان‌بینی فلسفی است که بر علم حاکم است که ما آنها را می‌توانیم از قرآن یاد بگیریم» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۲-۶. استلهامی

یکی دیگر از روش‌های بهره‌گیری از قرآن، روش استلهامی است؛ بدین معنا که درباره مسئله یا گزاره علمی مورد نظر، مضمون و مفاد مستقیمی به‌طور عینی و اجتهادی در قرآن نیست؛ اما می‌توان از مجموع مفاد آیه یا آیاتی و نیز مفاد قصص، مواعظ، احکام و توصیفات قرآن درباره چیزی، برای آن مسئله از قرآن الهام گرفت؛ به‌طور مثال درباره مبنا یا ایده‌ای علمی در روابط شهروندی یا در رابطه با اصول سیاست خارجی، مفاد مستقیمی در قرآن نیست؛ اما با کنار هم نهادن مجموعه‌ای از آیات و استنتاج آنها، می‌توان درباره رد یا تأیید آن موضوعات از قرآن الهام گرفت؛ بنابراین یکی از گونه‌های مرجعیت علمی قرآن استلهام یا الهام‌بخشی قرآن است. به اعتقاد دکتر گلشنی «شاید استنتاج علمی از قرآن نکنیم، اما در جایی می‌توان الهام گرفت و تجربه هم کرد، اما جزو مسلمات نشمرد. در قرآن وقتی درباره عسل صحبت می‌شود، می‌گوید "فیه شفاء فی الناس". چه اشکالی دارد پزشکان تجربه و تحقیق کنند ببینند چه خواصی در عسل وجود دارد» (گلشنی، ۱۳۹۶/۱۱/۰۵).

۳-۶. استکمالی

یکی دیگر از روش‌های بهره‌گیری علوم از قرآن، روش استکمالی است. قرآن به‌عنوان یکی از متون مقدس دینی در تکامل علم روز تأثیرگذار است. در کمال‌بخشیدن و تکمیل کردن نظریه‌ها و ایده‌های علمی بشری، قرآن با توجه به احاطه و سیطره خود، دیدگاه‌های ساده‌ای را که نادرست نیستند، را با تعمیق و توسعه، ارتقا می‌بخشد؛ به

عبارت دیگر کمال بخشی قرآن یا استکمال از قرآن به این معنا است که ایده‌ها و نظریه‌های علمی مبتنی بر فهم و عقل بشری با کمک فهم قرآنی، ارتقا و کمال می‌یابد و ابعادی نو برای عقل آشکار می‌کند که بدون مراجعه به قرآن، آن ابعاد فهمیده نمی‌شود. به اعتقاد دکتر گلشنی، علم روز برخی مراحل تکمیل خود را در قالب تجربه و آزمایش و بدون نیاز به قرآن، طی می‌کند که البته این مراحل، مورد تأیید قرآن است. دکتر گلشنی می‌گوید: «علم امروز ظاهراً مبتنی بر تجربه و نظریه پردازی است. ظاهر آن این است و این ابزارها رسماً مورد تأیید قرآن است. خیلی صاف و صریح: "وَاللَّهُ أَحْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً" (نحل، ۷۸)، شما به دنیا آمدید هیچ چیز نمی‌دانستید، "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (نحل، ۷۸). تجربه به تنهایی کافی نیست باید نظریه پردازی هم باشد؛ بنابراین تردیدی نیست که روش علم روز مورد تأیید است» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

دکتر گلشنی سپس الهام و وحی را در جهت تکمیل علم امروز به این مجاری اضافه می‌کند و می‌گوید: «دو مجرای اولی که رایج است، مورد تأیید قرآن هم هست: تجربه و نظریه پردازی. یک مجرای سومی هم امروز مطرح است که این هم در قرآن وجود دارد و آن الهام و وحی است. الهام مثل آن چیزی که به مادر موسی شد. وحی مثل آن چیزی که به پیغمبران می‌شد. اینکه یک مسئله به ذهن شما برسد، در علم امروز هم به شدت تحت عنوان شهود^۱ مطرح است. شما می‌بینید که این سینا تقریباً هزار سال پیش صحبت این را با استفاده از آیه قرآن مطرح می‌کند. اینکه شما بدون اینکه مراحل وسط را طی کنید، فوری به نتیجه برسید. امروز بزرگ‌ترین دانشمندان هم می‌بینید که اقرار می‌کنند یکی از راه‌های رسیدن به نتیجه همین الهام است. حتی دانشمند کیهان‌شناس انگلیسی که به خدا معتقد نیست، معتقد است یک چیزهایی را ما به طور غیرعادی دریافت می‌کنیم و اسم آن را سیگنال کیهانی می‌گذارد. می‌گوید شعری که "گوته" گفته، شعری که "شکسپیر" گفته، موسیقی که "بتهوون" گفته همه الهام است. اینها چیز

1. Intuition

معمولی نیست. خود او هم می‌گوید چند مرتبه چنین چیزهایی را داشته است؛ بنابراین این هم مورد تأیید قرآن است» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

دکتر گلشنی سپس نیاز علم روز به قرآن را با وجود نادانسته‌های انسانی و علم روز، ثابت می‌کند و قائل است که علم را نباید در علم تجربی خلاصه کنیم: «معرفت‌شناسی قرآن محدودیتی ایجاد نمی‌کند؛ ولی معرفت‌شناسی قرآن یک علامت به شما می‌دهد و آن اینکه یک چیزهایی وجود دارد که شما نمی‌دانید. امروز می‌گویند اگر چیزی از راه حواس ما به آن دسترسی بود، این محلّ اعتنا است و اگر از راه حواس در دسترس نبود، این محلی از اعراب ندارد و جایی ندارد. خیر، ما همه چیز عالم را نمی‌دانیم: "فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ* وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ" (حاقه، ۳۸-۳۹)، "شَبَّحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثَبِّتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ" (یس، ۳۶). ما خیلی چیزها را نمی‌دانیم. شما حتی این نکته را از زبان بعضی از بزرگ‌ترین فیزیکدانان و زیست‌شناسان عصر حاضر می‌شنوید که می‌گویند شعور را نمی‌شود با فیزیک توضیح داد» (یس، ۳۶). ایشان در جای دیگر می‌گویند: «ادعای یک عده زیادی در غرب و انسان‌های بی‌شماری هم در محیط‌های علمی این است که جواب همه سؤالات را می‌شود از علم گرفت. الآن حدود ۵۰-۶۰ سال است که دانشمندان بزرگ، صریحاً می‌گویند ما جواب همه سؤالات را که علم مطرح می‌کند، نمی‌توانیم از علم بگیریم و برای جواب این سؤالات باید ورای علم برویم. این نکته مهمی است برای اینکه به ما نشان می‌دهد علم خود کفا نیست» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

همچنین برخی کامل شدن علم را دلیل دیگری بر بی‌نیازی علم امروز به قرآن می‌دانند که دکتر گلشنی این ادعا را به شدت رد می‌کند و می‌گوید: «معرفت‌شناسی قرآن که از آن می‌توانید الهام بگیرید وسیع‌تر از معرفت‌شناسی رایج است. آخر قرن نوزدهم ادعا می‌شود که ما به آخر علم رسیده‌ایم، به آخر فیزیک رسیده‌ایم. دو دهه مانده به آخر قرن بیستم هم می‌بینید "هایکینگ" ادعا می‌کند ما تا آخر قرن به آخر فیزیک می‌رسیم، بعد هم اول هزاره جدید می‌گوید خیر علم هیچ وقت پایانی ندارد؛ بنابراین قرآن به ما می‌گوید "وَ مَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (اسراء، ۸۵). این را باید از علم

روز یاد گرفته باشیم، باید به ما آموخته باشد ما چقدر محدودیت داریم. الان که بنده در حضور شما هستم حداکثر پنج درصد از کل ماده جهان را می‌شناسیم، اسم ۹۵ درصد را ماده و انرژی تاریک می‌گذاریم؛ یعنی جنس آن را نمی‌دانیم چیست؛ بنابراین علم روز محدودیت دارد؛ البته باید از آن کمال استفاده را کرد» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۴-۶. حکمیتی

میزان و معیار بودن قرآن، گونه دیگری از اثرگذاری قرآن است. منظور از مرجعیت حکمیتی قرآن به گونه تأیید یا رد ایده یا نظریه علمی این است که گاهی نظریه یا ایده‌ای علمی به قرآن عرضه می‌شود و پس از بررسی روشن می‌شود قرآن با مضمون و روش آن موافق است یا به کلی آن را رد می‌کند و آن را قابل قبول نمی‌داند. منظور از میزان بودن قرآن به گونه حکمیت و حل اختلاف درباره یک ایده یا نظریه علمی، رد یا تأیید کامل نیست، بلکه داوری و مقایسه از سوی قرآن است که کدام نظر به واقع نزدیک‌تر است. قرآن با مقایسه، یک نظریه را نسبت به نظریه دیگر برتری می‌بخشد. دکتر گلشنی در مورد این روش اثربخشی قرآن می‌گوید: «آن چیزی که بر کل زندگی شخص حاکم است، دین است و دین را تنها در نماز، روزه و حج خلاصه نمی‌کنند. آن بینش کلی قرآنی حاکم است و یک منطقه الفراق هم گذاشته که برویم تجربه کسب کنیم، اما در چهارچوب قرآنی، مانند چراغ‌های قرمز بر سر چهارراه‌ها» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۵-۶. بینشی

یکی از انواع تصرفات قرآن، تصرف در پس‌زمینه‌های معرفت بشری به انسان و جهان است. با تغییر بینش و نگرش انسان، نگاه او به انسان و جهان نیز تغییر می‌کند. چنان‌که برخی معتقدند فرایند تولید دانش از مسیر این تغییر اتفاق می‌افتد؛ مانند اینکه در جریان رنسانس وقتی نگاه انسان به دنیا و انسان عوض شد، فلسفه و علم تغییر کرد و تکنولوژی مدرن به وجود آمد؛ بنابراین یکی از گونه‌های اثرگذاری قرآن، گونه بینشی

است که به اعتقاد دکتر گلشنی، در این روش، قرآن موانع شناخت صحیح را به ما یادآوری می‌کند: «قرآن یک بعد دیگر هم به ما راهنمایی می‌کند. آنهایی که به علم روز آشنا هستند، متوجه هستند. ما این مشکلات را در علم روز داریم و آن موانع شناخت است. همه فکر می‌کنند کاری که در علم انجام می‌شود، هر نتیجه‌ای بگیرند، این درست است، حرف آخر است. قرآن به ما چیزهایی را می‌گوید که جلوی آینه شناخت را می‌گیرد. زنگاری روی آن آینه است، مانع می‌شود ما به شناخت صحیح برسیم. این خیلی مهم است و من برای هر کدام از این مواردی که الآن ذکر خواهم کرد، نمونه‌های بارزی در علم جدید می‌توانم به شما ارائه دهم» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱). ایشان مواردی را به عنوان موانع شناخت برمی‌شمارد (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۶-۵-۱. تبعیت از خواسته‌های بی‌ارزش

یکی از موانع شناخت، تبعیت از خواسته‌های بی‌ارزش است: «وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام، ۱۱۹). بدون اینکه علم داشته شد، طالب چیزی است، مثل این چیزهایی که در محیط ما مد می‌شود، نظریه‌ای رایج می‌شود، کتابی مد می‌شود و یک مرتبه یک میلیون نفر در جهان می‌روند آن کتاب را می‌خرند، بدون اینکه بدانند چیست، بدون اینکه حقیقتاً بتوانند بفهمند مطالب آن چیست، یا عده زیادی کنکور را انتخاب می‌کنند و فلان رشته را می‌زنند. همه این رفتارها بدون علم است و از، آفات شناخت.

۶-۵-۲. تعصبات بی‌جا

تعصبات بی‌جا یکی دیگر از موانع شناخت است: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أُنزَلَ اللَّهُ فَأَخْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (محمد، ۹). نکته این است که وقتی فرد چیزی را دوست ندارد و اصلاً به آن توجه نمی‌کند.

۶-۵-۳. تکبر

یکی دیگر از چیزهایی که باعث می‌شود انسان اشتباه بفهمد و در فهم خود به خطا

برود تکبر است. قرآن به صراحت می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل، ۱۳-۱۴). آنان در مقابل چیزی که می‌دانستند، تکبر ورزیدند و از پذیرش حق خودداری کردند.

۴-۵-۶. تقلید کورکورانه

یکی دیگر از آفاتی که قرآن می‌شمارد، تقلید کورکورانه صاحبان قدرت است. وجود این آفت در محیط‌های معمولی به راحتی پذیرفته می‌شود؛ اما ولی در محیط علمی کسی باور نمی‌کند، چنین آفتی باشد. در حالی که در محیط‌های علمی این میزان تقلید بسیار است و دوست ندارند که کسی خلاف حرف آنها صحبت کند. منظور این است که در نظریه‌پردازی نباید به دنبال حبّ و بغض بود. دانشمندان بزرگ اسلامی همواره این توصیه را می‌کردند؛ اما امروزه متأسفانه فراموش شده و در محیط‌های علمی حبّ و بغض‌ها بسیار دیده می‌شود.

۵-۵-۶. عجله در قضاوت

عجله در قضاوت از دیگر آفات شناخت است. در حالی که چیزی را نمی‌دانند، بر آن اصرار می‌کنند: «تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ» (آل عمران، ۶۶). تأیید و تکذیب‌های بی‌جا مصداق این آفت است تا چیزی را ندانید تأیید نکنید و تا چیزی را ندانید تکذیب نکنید. امروزه در علم با استفاده از تأییدها و تکذیب‌های بی‌جا، بسیار سوءاستفاده می‌شود.

۶-۵-۶. دنبال حقیقت نبودن

یکی دیگر از آفات دنبال حقیقت نبودن است: «فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ» (انعام، ۵). دکتر گلشنی در این باره می‌گوید: دنبال حق بودن بسیار مهم است. من در یکی از کتاب‌های خود نقل کرده‌ام، علمای اسلامی، ابن سینا، بیرونی، بیهقی، همه اصرار دارند که دنبال حق باشید، نخواهید دنبال طرفداری از این و آن باشید. شما می‌بینید خواجه نصیر در کتاب مصارع المصارع که در جواب شهرستانی می‌نویسد می‌گوید من این

کتاب را نوشته‌ام از این سینا دفاع کنم، بلکه می‌خواستم جواب حرف‌های سخیف این شخص را بدهم، منظور من دفاع از ابن سینا نبود. تأکید دارند که دنبال حق هستند. این باز از آن چیزهایی است که ما کمتر می‌بینیم.

۶-۵-۷. سطحی‌نگری

یکی دیگر از آفات سطحی‌نگری است. دکتر گلشنی در این باره می‌گوید: که در محیط‌های علمی ما الآن به شدت رایج است. در غرب هم خیلی وقت‌ها رایج است. من شکایت را شنیدم، این شکایت را از یک فیلسوف انگلیسی، یک خانم پیرزن انگلیسی، فیلسوف برجسته خانم مری میجلی. در اسپانیا سخنرانی داشت، می‌گفت در علم امروز ما همیشه به سطحی‌نگری قائل هستیم، دنبال سطحی‌نگری هستیم، به عمق اهمیت نمی‌دهیم، می‌خواهیم تعداد مطالبی که می‌دانیم زیاد باشد، بدون اینکه بخواهیم وارد عمق آنها شویم. قرآن هم می‌گوید: «وَكَأَيُّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» (یوسف، ۱۰۵). از خیلی چیزها عبور می‌کنند و توجهی نمی‌کنند.

دکتر گلشنی در خصوص این مشکلات، معتقد است: «اینها مشکلات شناختی است که ما باید به آن توجه کنیم و دانشمندان اسلامی، کسانی که در چند قرن اول دوره تمدن اسلامی بودند، توجه کامل به اینها داشتند و ما متأسفانه اکثر آنها را در محیط‌های علمی امروز فراموش شده می‌بینیم» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۷. اثرگذاری قرآن در علوم طبیعی

دکتر گلشنی گونه‌های مختلفی از اثرگذاری قرآن بر علوم را مطرح کرده‌اند که این مسئله، بحثی فراعلمی است؛ اما با توجه به اینکه آثار ایشان بیشتر ناظر به تأثیر قرآن در علم طبیعت یا علوم طبیعی است، در این بخش، به این موضوع از منظر ایشان اشاره می‌شود.

مسئله جایگاه علوم طبیعت (علوم فیزیکی و زیستی) در قرآن همواره مورد بحث

فضای مسلمان بوده و در مورد آن دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده و طبیعتاً شبهات گوناگونی درباره آن مطرح شده است. یکی از موارد اثرگذاری قرآن بر علوم طبیعت، تأثیر بر جهان‌بینی حاکم بر این علوم است. دکتر گلشنی در کتاب قرآن و علوم طبیعت می‌گوید: «به نظر نویسنده، برای شناخت طبیعت، هم باید به تجربه پرداخت و هم از نظریه‌پردازی بهره برد؛ چنان‌که در محیط‌های علمی روز انجام می‌شود؛ اما استفاده از علوم طبیعت باید با حکمت توأم بوده و با ارزش‌های اخلاقی سازگار باشد و از سوی دیگر، جهان‌بینی قرآنی باید بر این علوم حاکمیت داشته باشد» (گلشنی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۷).

دکتر گلشنی یکی از اثرگذاری‌های قرآن بر علوم را تأثیر در پیشرفت علوم دانسته و در این خصوص می‌گوید: «در ارتباط با طبیعت ما چه الهام‌هایی از قرآن می‌توانیم بگیریم. چون صحبت‌های متفاوتی شده، برداشت‌های متفاوتی شده، افراطاً و تفریطاً و من می‌خواستم دیدگاه خود را عرض کنم. علوم طبیعت از راه ترجمه وارد جهان اسلام در نیمه دوم قرن دوم هجری شد و به‌زودی هم رواج پیدا کرد، دانشمندان سترگی ظهور کردند. وقتی که نگاه می‌کنیم می‌بینیم نظر یک دانشمند بزرگ تاریخ علم مثل جرج سارتون این است که علت پیشرفت علم و ظهور تمدن اسلامی را باید حول توجه دانش‌پژوهان مسلمان به قرآن تعبیر کرد. یعنی قرآن نقش محوری در پیشرفت علم در آنجا داشته است. مرحوم آیت‌الله مطهری هم می‌فرمودند علی‌رغم اینکه ائمه ما به خلفای عباسی ایراد داشتند، ولی یک مورد موثق نداریم که در مورد ترجمه متون ایراد گرفته باشند» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

در قرآن بیش از ۷۵۰ آیه وجود دارد که در آنها به پدیده‌های طبیعی اشاره شده است. این آیات پیام‌های مهمی برای دانشمندان مسلمان در بردارند، از جمله: در این آیات بر مطالعه تمامی ابعاد طبیعت و کشف اسرار خلقت تأکید شده است؛ همچنین قانونمندی و هدف‌داری جهان آفرینش و کمال آن به آدمیان گوشزد شده است؛ دعوت به شناخت طبیعت و بهره‌برداری از مواهب آن در حدی که از حدود الهی تجاوز صورت نگیرد و دعوت به جهان‌بینی و معرفت‌شناسی از دیگر پیام‌های این آیات کریمه‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۷-۱. توجه به مبدأ موجودات

برخی از آیات انسان را به توجه به مبدأ موجودات دعوت می‌کنند. دکتر گلشنی در این خصوص می‌گوید: «در قرآن که به مطالعه طبیعت دعوت شده، به‌طور رئوس‌وار روی چند نکته تأکید شده است. یکی مطالعه‌ی مبدأ و تحوّل اشیا: "قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ" (یونس، ۱۰۱)، "قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ؛ بگو در زمین بگردید، پس تأمل کنید، تفکر کنید که خداوند چگونه خلقت را شروع کرد" (عنکبوت، ۲۰). در اینجا هم بُعد تجربه است، هم بعد تفکر و نظریه‌پردازی مطرح شده است. "يُنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ" (غاشیه، ۱۷-۱۸)، در همه این چطور خلق شده، این چگونه انجام شده، آن چگونه خلق شده است. اینها حکم به مطالعه طبیعت است. پس یک بُعد قضیه این است که گفته روی مبدأ اشیا مطالعه کنید، تحول آن را مطالعه کنید و غیره» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

۷-۲. استفاده مشروع از مواهب

پیام دیگر این آیات، استفاده مشروع از مواهب الهی است. دکتر گلشنی در این خصوص می‌گوید: «یک بعد دیگری که قرآن اشاره کرده استفاده مشروع از مواهبی است که خداوند در طبیعت برای ما فراهم کرده، به‌عنوان نمونه "وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مِّنْهُ تَلْبَسُونَهَا" (نحل، ۱۴)؛ پس بنابراین گفته شده استفاده کنید ولی گفته شده که استفاده مشروع کنید، فساد به پا نکنید. این صریحاً به ما گفته شده است: "وَ لَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ" (قصص، ۷۷)» (گلشنی، ۱۳۹۲/۱۲/۰۱).

نتیجه‌گیری

در باب «علم دینی» دیدگاه‌ها و تلقی‌های مختلفی مطرح است. برخی با تلقی خاص از علم و دین از اساس، منکر علم دینی شده‌اند و درمقابل برخی افزون بر پذیرش اصل امکان علم دینی و تحقق خارجی آن، قائل به ضرورت آن نیز هستند که دیدگاه دکتر

گلشنی از جمله آنها است. به اعتقاد ایشان جهان‌بینی و مبانی متافیزیکی حاکم بر علم و عالم، عامل دینی‌سازی علم است. دینی‌بودن علم، از ناحیه مبانی و اهداف علم تأمین می‌شود. علم دینی دانشی است که مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است. براساس این پژوهش، علم دینی علمی است که از میان انواع جهان‌بینی‌های موجود، جهان‌بینی الهی در پیش‌فرض‌های آن در مراحل مختلف کار علمی حضور دارد و همین جهان‌بینی، جهت‌گیری و کاربردهای آن را تعیین می‌کند؛ بنابراین «علم دینی» آن علمی است که در مقام نظری مبتنی بر تجربه و نظریه‌پردازی است، اما در جمع‌بندی، اصول جهان‌بینی اسلامی بر آن حاکم است.

روش‌های مختلفی در اثرگذاری دین در علوم وجود دارد که اثرپذیری علم از متون مقدس، یکی از این روش‌ها است و قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع دینی، می‌تواند در علوم و دانش‌های بشری اثرگذار باشد. در مورد میزان بهره‌گیری علوم از قرآن، دو دیدگاه افراطی و تفریطی وجود دارد که دکتر گلشنی ضمن رد هر دو دیدگاه، دیدگاه اعتدالی را می‌پذیرد.

از دیدگاه دکتر گلشنی، قرآن به‌عنوان متن دینی، از اثرگذاری معناداری بر علوم و دانش‌های ساخت‌یافته بشری برخوردار است که به‌گونه‌های مختلفی مانند استنباطی، استکمالی، استلهامی، حکمیتی و بینشی قابل تبیین است. ایشان همچنین در مهم‌ترین اثر خود در ارتباط با این تحقیق، به برخی وجوه اثرگذاری قرآن در علوم طبیعت می‌پردازد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. باقری نوع پرست، خسرو. (۱۳۹۶). بررسی و نقد کتاب از علم دینی تا علم سکولار. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. ۱۷(۲)، صص ۱-۱۷.
۲. بلانین، محمدرضا. (۱۳۸۶). علم دینی یا علم سکولار. معرفت، (۱۲۱)، صص ۱۱۹-۱۳۶.
۳. گلشنی، مهدی. (۱۳۶۴). قرآن و علوم طبیعت. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۹). علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۷/۱۲/۱۰). علم و دین در دیدار با دکتر مهدی گلشنی. از پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه. <https://hawzah.net/fa>
۷. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۹). چرا علم دینی. حکمت اسراء، ۲(۶)، صص ۱۵-۲۵.
۸. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۲/۱۲/۰۱). سخنرانی در همایش ملی طبیعت از نگاه قرآن و دانشمندان اسلامی - ایرانی. از: <http://abdulazim.com/asemaneazim/index.php/2016-10-31-10-42-42/590>
۹. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۳). علم، دین و فلسفه. تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
۱۰. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۵). نگاه علم و دین به یکدیگر. معارف، (۱۱۳).
۱۱. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۵/۰۴/۱۱). نگاه علم و دین به یکدیگر. از سایت معارف <http://maarefmags.ir>
۱۲. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۵/۱۰/۰۸). علم دینی از دیدگاه مهدی گلشنی. از پایگاه اطلاع‌رسانی طلبعه. <http://www.talie.ir>
۱۳. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۶). علم دینی شدنی است. روزنامه اعتماد. ۸ اسفند، ۴۰۳۷، صص ۱۴.
۱۴. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۶/۱۱/۰۵). مناظره علم طبیعی دینی امکان یا امتناع. از خبرگزاری رسا <https://rasanews.ir/fa/news/552989>
۱۵. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۶/۱۱/۱۷). علم طبیعی دینی. امکان یا امتناع، مناظره دکتر گلشنی با دکتر خسروپناه. از روزنامه فرهیختگان. <http://farhikhtegandaily.com/news/15948>
۱۶. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۸ الف). علم و دین در افق جهان‌بینی توحیدی. تهران: انتشارات دانشگاه خواجه نصیر.
۱۷. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۸ ب). بررسی نقش دین در علم. نقد و نظر، ۲۴(۲)، صص ۵-۲۱.

References

**The Holy Quran.*

1. Bagheri Noparast, Kh. (1396 AP). Book review and critique from religious science to secular science. *Critical Journal of Humanities Texts and Programs.* Institute of Humanities and Cultural Studies, 17(2), pp. 1-17. [In Persian]
2. Balanian, M. R. (1386 AP). Religious science or secular science. *Journal of Ma'arefat*, (121), pp. 119-136. [In Persian]
3. Golshani, M. (1364 AP). *The Quran and Natural Sciences.* Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
4. Golshani, M. (1377 AP). *From secular science to religious science.* Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
5. Golshani, Mehdi. (1379 AP). *Science, religion and spirituality on the eve of the twenty-first century.* Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
6. Golshani, M. (10/12/1387 AP). *Science and religion in a meeting with Dr. Mahdi Golshani.* Retrieved from: Hawzah Information Website. <https://hawzah.net/fa>. [In Persian]
7. Golshani, M. (1389 AP). Why religious science? *Journal of Hikmat Isra.* 2 (6), pp. 15-25. [In Persian]
8. Golshani, M. (01/12/1392 AP). Lecture at the National Conference on Nature from the Perspective of the Quran and Islamic-Iranian Scientists. Retrieved from: <http://abdulazim.com/asemanezim/index.php/2016-10-31-10-42-42/590>. [In Persian]
9. Golshani, Mehdi. (1393 AP). *Science, religion and philosophy.* Tehran: Kanun Andisheh Javan Publications. [In Persian]
10. Golshani, M. (1395 AP). Science and religion look at each other. *Journal of Ma'arif.* (113). [In Persian]
11. Golshani, M. (11/04/1395 AP). *Science and religion look at each other.* Retrieved from: Maaref website <http://maarefmags.ir>. [In Persian]

12. Golshani, M. (08/10/1395 AP). *Religious science from the perspective of Mahdi Golshani*. Retrieved from: Talieh information base. <http://www.talieh.ir>. [In Persian]
13. Golshani, M. (1396 AP). *Religious science is possible*. Etemad Newspaper. March 28, 4037, pp. 14. [In Persian]
14. Golshani, M. (05/11/1396 AP). *Debate on natural religious science, possibility or refusal*. Retrieved from: Rasa News Agency <https://rasanews.ir/fa/news/552989>. [In Persian]
15. Golshani, M. (17/11/1396 AP). *Religious natural science. Possibility or refusal*, Dr. Golshani's debate with Dr. Khosropanah. Retrieved from: Farhikhtegan newspaper. <http://farhikhtegandaily.com/news/15948>. [In Persian]
16. Golshani, M. (1398 AP). An examination of the role of religion in science. *Journal of Naqd va Nazar*, 24 (2), pp. 5-21. [In Persian]
17. Golshani, M. (1398 AP). *Science and religion on the horizon of a monotheistic worldview*. Tehran: Khajeh Nasir University Press. [In Persian]



An Examination and Critique of the View of EQ (The Leiden Encyclopedia of Qur'an) on the Text of the Qur'an

Ali Khorasani¹

Received: 09/11/2020

Accepted: 28/11/2020

Abstract

One of the most important issues in Qur'anic sciences, which has a close relationship with the revelation of the Qur'an, is the text of the Qur'an. The revelation of the text of the Qur'an requires that this text be eloquent, beautiful, and coherent, in terms of appearance and deep, harmonious and without contradiction, in terms of content. Due to the importance of this issue and its relationship with the revelation of the Qur'an, orientalists have elaborated on it in their works. Furthermore, they have studied the text of the Qur'an in terms of literary structure and continuity and conceptual coherence, and in terms of compatibility of the content of the verses with each other and with the experimental sciences. This paper, which has been authored in a descriptive-analytical method using library documents, first raises the issue and then deals with the views of orientalists and EQ authors on this issue. In the third stage, it has compared the views of previous orientalists to the views of the authors of EQ, and at the end, it has criticized the views of orientalists about the text of the Qur'an. The findings suggest that some EQ articles have an impartial and appropriate approach because their authors are Muslim. However, most of the basic papers written by orientalists have continued the path of earlier orientalists and by assuming that the Qur'an is non-revelatory, they have followed the subject of the text of the Qur'an.

Keywords

The Qur'an, Revelation, Qur'an Text, the Leiden Quran Encyclopedia (EQ), Orientalists.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. khorasani110@isca.ac.ir

* Khorasani, A. (2020). An Examination and Critique of the View of EQ (The Leiden Encyclopedia of Qur'an) on the Text of the Qur'an, *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 2(5), pp. 118-143.

Doi: 10.22081/jqss.2021.59270.1086

بررسی و نقد نگاه EQ (دائرةالمعارف قرآن لیدن) به متن قرآن

علی خراسانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۹

چکیده

از مباحث مهم و مطرح در علوم قرآنی که ارتباط وثیقی با وحی‌انیت قرآن دارد، مبحث متن قرآن است. وحیانی بودن متن قرآن اقتضا دارد که این متن از جهت صورت، فصیح، بلیغ، زیبا و منسجم باشد و از جهت محتوا، ژرف، هماهنگ و بدون تناقض باشد. به دلیل اهمیت این بحث و پیوند آن با وحیانی بودن قرآن، خاورشناسان در آثار خود به تفصیل به آن پرداخته‌اند و متن قرآن را از جهت ساختار ادبی و پیوستگی و انسجام مفهومی و از جهت سازگاری محتوای آیات با یکدیگر و با علوم تجربی بررسی کرده‌اند. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای تدوین شده است، در آغاز به طرح مسئله پرداخته و سپس به آرای خاورشناسان و نویسندگان EQ در این موضوع پرداخته است؛ در مرحله سوم میان دیدگاه خاورشناسان پیشین و دیدگاه نویسندگان EQ مقایسه‌ای انجام داده است و در پایان به نقد نگاه خاورشناسان درباره متن قرآن پرداخته است، و به این نتیجه رسیده که برخی مقالات EQ به دلیل مسلمان بودن نویسندگان، رویکردی بی طرفانه و مناسب دارند؛ ولی عمده مقالات پایه و اساسی که به قلم خاورشناسان نگاشته شده‌اند، راه خاورشناسان پیشین را پیموده‌اند و با پیش فرض غیروحیانی بودن قرآن، موضوع متن قرآن را پی گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها

قرآن، وحی‌انیت، متن قرآن، دائرةالمعارف قرآن لیدن EQ، خاورشناسان.

1. khorasani110@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* خراسانی، علی. (۱۳۹۹). بررسی و نقد نگاه EQ (دائرةالمعارف قرآن لیدن) به متن قرآن. فصلنامه علمی -

Doi: 10.22081/jqss.2021.59270.1086

تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۱۱۸-۱۴۳.

مقدمه

در آغازین سال‌های هزاره سوم، بزرگ‌ترین اثر گروهی خاورشناسان در موضوع قرآن به زبان انگلیسی و با عنوان *The encyclopedia of Quran* - که به اختصار EQ گفته می‌شود - در پنج جلد ارائه گردید و ترجمه آن به سرعت به زبان‌های مختلف از جمله فارسی آغاز شد.

یادآوری می‌شود ایرادهای خاورشناسان به ساختار متن قرآن تنها در صورتی در این مقاله بررسی می‌شود که با وحیانی بودن قرآن ناسازگار باشد و ایرادهای موردی و جزئی به نحوه چینش قرآن که ریشه آن در طرز کار صحابه - براساس غیرتوقیفی بودن جمع قرآن - قابل جستجو است، در این مقاله بررسی نمی‌شود.

۱. طرح مسئله

یکی از مباحث علوم قرآنی که ارتباط وثیقی با وحی‌انیت قرآن دارد، مبحث متن قرآن کریم است. متن قرآن در صورتی که کلام وحی الهی باشد، باید از قالب و محتوایی فوق بشری برخوردار باشد که دیگران از آوردن آن عاجز باشند. به این ویژگی فوق بشری و خارق‌العاده بودن، آیات موسوم به آیات تحدی تصریح کرده‌اند. عده‌ای از دشمنان رسول خدا ﷺ قرآن را ساخته آن حضرت و افسانه پیشینیان معرفی می‌کردند بر این پندار بودند که آنان نیز می‌توانند مانند آن را بیاورند (نک: انفال، ۳۱). آیات تحدی از افرادی که قرآن را بافته محمد ﷺ می‌پندارند، خواسته‌اند اگر چنین است مانند آن را بیاورند: «أَمْ يَقُولُونَ نَقَوْلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور، ۳۳-۳۴) یا ده سوره مثل سوره‌های قرآن بیاورند: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَةٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود، ۱۳) یا یک سوره مانند سوره‌های قرآن بیاورند: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۲۳). براساس این آیات، حداقل تحدی به یک سوره است، گرچه سوره‌ای کوتاه مانند کوثر باشد. اصطلاح اعجاز قرآن برآمده از آیات تحدی است.

از مباحث مطرح در ذیل موضوع اعجاز قرآن، وجوه اعجاز است که برخی وجوه فراوان و اغراق آمیزی را گفته‌اند. مهم‌ترین وجوهی که برای اعجاز قرآن گفته شده عبارت‌اند از: اعجاز بیانی، اعجاز غیبی، اعجاز عدم اختلاف، اعجاز معارفی، اعجاز تشریحی، اعجاز عددی، اعجاز علمی، اعجاز نظم آهنگ.

به نظر می‌رسد با دقت در متن قرآن می‌توان بسیاری از این وجوه را برداشت کرد؛ ولی التزام به آیات تحدی، الزامی به پذیرش همه این وجوه را موجب نمی‌شود، بلکه حداقل محتوای آیات تحدی این است که قرآن از نگارش، فصاحت، بلاغت و ادبیات فاخری برخوردار است که دیگران توانایی آوردن مانند آن را ندارند (اعجاز بیانی).

از سوی دیگر، صرف نظر از محتوای آیات تحدی، و حیانی بودن قرآن به حکم عقل اقتضا می‌کند در محتوای قرآن هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی وجود نداشته باشد؛ زیرا در کلام خدا هر چند در بازه زمانی طولانی نازل شده باشد، اختلاف و تناقض راه نمی‌یابد، برخلاف کلام بشر که به دلیل فراموشی، اشتباه یا تبدیل نظر، گرفتار تناقض و تعارض می‌شود؛ قرآن نیز به این واقعیت تصریح می‌کند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲).

روشن است اگر بپذیریم آثار بشری شکل یافته در زمان طولانی، قرین تناقض و تعارض است، آیات تحدی به روشنی بر اعجاز عدم اختلاف دلالت خواهند کرد. همان‌گونه که ابوهاشم جبایی برای نخستین بار، فقدان ناسازگاری و اختلاف میان آیات به تدریج نازل شده قرآن را یکی از ادله معجزه بودن قرآن به شمار آورد (معتزلی، ۱۳۹۶ق، ص ۳۲۸).

۲. متن قرآن (صوری و محتوایی) در EQ

مقالات متعددی در EQ به موضوع ادبیات، ساختار و محتوای متن قرآن پرداخته‌اند. عیسی بلاطه در بخش پایانی مقاله «ساختارهای ادبی قرآن EQ» می‌نویسد: در پایان می‌توان گفت که در قرآن انواع گسترده‌ای از اسلوب‌های ادبی برای انتقال پیام به کار گرفته شده است. در تک تک مؤلفه‌های متن - اعم از سوره‌ها و آیات - با لحن عربی اصیل، ساختارهایی آوایی و معنایی به کار آمده‌اند که به مخاطب کمک می‌کنند

بکوشد پیام متن را به یاد آورد. اگرچه عربی‌شناسان عمدتاً متفق‌اند که قرآن معیاری برای ارزیابی سایر محصولات ادبی زبان عربی در اختیار می‌گذارد، مسلمانان مؤمن معتقدند که قرآن از حیث سبک و محتوا تقلیدناپذیر است (نک. ادبیات و قرآن)، به‌علاوه از منظر زبان‌شناختی، مطالعه مستمر کلان‌واحدها و خردواحدهای متن قرآن به فهمی از انسجام درونی ساختارهای ادبی قرآن و درکی از هماهنگی میان این ساختارها خواهد انجامید (بلاطه، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۱۹).

کلود ژلیو (claude jolyot) و پی‌یرلارشه (pierre larcher) در مقاله مفصل «زبان و سبک قرآن» EQ در ذیل عنوان دیدگاه‌های کلی گوناگون درباره زبان و سبک قرآن می‌نویسند: درباره زبان و سبک قرآن دیدگاه‌های متضاد بسیاری وجود دارد که در ادامه مقاله گزیده‌ای از آنها، از محققان مسلمان و غیرمسلمان، خواهد آمد. مارمادیوک پیکتال (د. ۱۹۳۵)، مترجم قرآن بریتانیایی که به اسلام گروید، قرآن را «سمفونی تقلیدناپذیر» می‌خواند «که آوای آن آدمی را به حالت گریه و وجد می‌کشاند» (pickthall, vii) جورج سیل (د. ۱۷۳۶)، مترجم قرآن (غیرمسلمان) پیش از او به زبان انگلیسی می‌نویسد: «سبک قرآن عموماً زیبا و روان است، به‌ویژه در جاهایی که به شیوه پیامبرانه و در قالب عبارات متون مقدس سخن می‌گوید. قرآن فشرده و اغلب مبهم است، با صناعات برجسته ادبی به سبک شرقی آراسته شده، با تعابیر مصنوع و موعظه‌گرانه به آن روح بخشیده شده و در موارد زیادی، به‌ویژه آنجا که سخن از عظمت و صفات خدا است، والا و باشکوه است. یوزف فن‌هامر - پورگشتال (د. ۱۸۵۶) محقق اتریشی نوشته است: «قرآن هم کتاب دین اسلام است و هم شاهکار فن شعر عربی است. تنها جادوی متعالی زبان می‌توانست گفتار پسر عبدالله را از سنخ کلام خدا سازد». به نظر فرانسیس استینگاس (د. ۱۹۰۳) قرآن «... اثری است که احساسات شدید و ظاهراً ناسازگار را حتی در دورترین خواننده - از نظر زمانی و بیش از آن از نظر وضع فکری - برمی‌انگیزد. این کتاب نه تنها آن حس بیزاری را که ممکن است در آغاز خواندنش در خواننده ایجاد شود از بین می‌برد، بلکه همین احساس نامطلوب را به احساس شگفتی و تحسین تبدیل می‌کند». ژاک برک (د. ۱۹۹۵) دیگر مترجم قرآن

کوشیده است تا راه‌حلی «دیپلماتیک» در مواجهه با زبان و سبک خاص قرآن بیابد و از «ساختاربه‌هم پیچیده»، «تأثیرات سمفونیک» و «پیوندهای بیش از حد» قرآن سخن گوید و «گفتاری شگفت» و با بیان این ویژگی‌های غیرمعمول، دشواری اظهار نظر ایجابی و منسجم درباره قرآن را نشان دهد. او از جمله نوشته است: «نیازی نیست مسلمان باشی تا زیبایی فوق‌العاده، کمال و ارزش جهانی این متن توجهات را جلب کند». از سوی دیگر، ریچارد بل (د. ۱۹۵۲) نوشته است مدت‌ها است محققان غربی توجه ما را به «اختلالات نحوی و معنایی رخ داده در قرآن» جلب کرده‌اند. تئودور نولدکه (د. ۱۹۳۰) قرآن‌پژوه و سامی‌شناس، پیش‌تر زبان قرآن را این‌گونه وصف کرده بود: «کش‌دار، یکنواخت و ملال‌آور». شوالی نوشته است «محمد ﷺ در بهترین حالت صاحب سبکی متوسط بود». از نگاه این محقق آلمانی، اگرچه بسیاری از بخش‌های قرآن بی‌شک تأثیر بلاغی شگرفی حتی بر خواننده غیرمعتقد دارند، این کتاب از منظر زیباشناختی به‌هیچ‌وجه اثری تراز اول نیست. او زمانی که در استراسبورگ بود، نوشت: «حس زبان‌شناختی سمعی عرب‌ها تقریباً به‌طور کامل آنها را از تقلید غراب‌ها و ضعف‌های زبان قرآن نگاه داشته است». «اختلال روابط» در سوره‌های قرآن توجه یاکوب بارت (د. ۱۹۱۴) را جلب کرده است. آلفونس مینگانا (د. ۱۹۳۷)، سامی‌شناس عراقی - انگلیسی معتقد بود سبک قرآن «از همان نقص‌هایی رنج می‌برد که همواره نخستین تلاش در هر زبان ادبی جدید که متأثر از ادبیاتی قدیم‌تر و تثبیت‌یافته‌تر است با آنها روبه‌رو می‌شود» (منظور او از ادبیات قدیم‌تر منابع سریانی است). رنولد نیکلسن (د. ۱۹۴۵)، متخصص ادبیات عرب و تصوف، نوشته است: «ترتیب غیرمتعارف قرآن... علت عمده آن است که خوانندگان اروپایی می‌گویند این کتاب مبهم، ملال‌آور و بی‌جاذبه است؛ ملغمه‌ای از داستان‌های طولانی و توصیه‌های کسل‌کننده که شایسته ذکر در کنار کتاب‌های پیامبران عهد عتیق نیستند» (ژلیو، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۲۳).

نویسندگان "مقاله زبان و سبک قرآن" در ادامه مقاله دیدگاه کلامی درباره سبک قرآن را در برابر دیدگاه عرب‌شناسان فارغ از دل‌بستگی‌های ایمانی قرار داده‌اند و در تبیین دیدگاه عرب‌شناسان می‌نویسند: از منظری جز منظر ایمانی، عموماً سبک قرآن را

چندان روشن ندانسته‌اند و «بیشتر متن ... از وصف مبین (که قرآن خود مدعی آن است) فاصله دارد»؛ به علاوه قرآن در مخاطبان عام غیرمسلمان «شوقی» هم‌سنگ شوق برخی مسلمانان که ظاهراً از شنیدن تلاوت آن جان باخته‌اند، برنمی‌انگیزد (ژیلیو، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۲۳).

وداد قاضی در مقاله "ادبیات و قرآن" EQ به انسجام فوق‌العاده قرآن گراییده، می‌نویسد: می‌توان مدعی شد که اتهام عدم انسجام قرآن سخنی اغراق‌آمیز است. نخست آنکه مسلماً این مسئله درباره سوره‌های کوتاه (مثلاً سوره‌های عبس تا ناس)، تعداد زیادی از سوره‌های متوسط و بسیاری از بندها و بخش‌های سوره‌های بزرگ‌تر صدق نمی‌کند. در قسمت‌های زیادی شاهد اصول تألیفی بارز و مشخصی هستیم که به اجزای مختلف متن انسجام می‌بخشد، مثلاً در آیات ۷-۲۴ واقعه و آیات ۷۲-۱۴۸ صفات، که ابتدا عبارتی مختصر و در ادامه جزئیاتی ذکر شده است. دوم اینکه مطالعه دقیق‌تر قرآن نمایانگر الگوهای تألیفی معینی است. از جمله اینکه زرکشی (د. ۷۹۴) نشان می‌دهد قرآن از قواعد خاصی در ترتیب، که به نحوی منظم اعمال می‌شود، تبعیت می‌کند. بر این اساس، در قرآن تقریباً همواره وجود پیش از عدم، آسمان پیش از زمین، مکان پیش از زمان، تاریکی پیش از نور و شب قبل از روز، شنیدن پیش از دیدن، رسول پیش از نبی، عیسی پیش از مریم و مهاجران پیش از انصار ذکر می‌شود. به همین ترتیب، احکام نیز بر اساس ترتیبی خاص بیان می‌شوند؛ مثلاً آیات ۲۳-۲۴ نساء زنانی را که ازدواج با آنها ممنوع است، به ترتیب افزایش فاصله خویشاوندی می‌آورد. سومین و مهم‌ترین نکته اینکه قرآن، احتمالاً بیش از هر کتاب مقدسی، دارای بافتی زنده است که درک پیام آن ضروری است. این بافت زنده شامل گزارش بی‌واسطه و مستقیم زندگی و تلاش محمد ﷺ و پیروان او در قرن اول هجری در شبه جزیره عربستان است و در بسیاری موارد در پیش‌زمینه آن فرض‌های تلویحی، سؤال‌ها و اعتراض‌های ناگفته، دغدغه‌ها، شک‌ها و تردیدهای بیان‌نشده‌ای وجود دارد که افراد دخیل و مرتبط با آن شرایط خاص از آن آگاهی داشتند. توجه دقیق به این بافت زنده نشان می‌دهد قرآن از انسجام و پیوستگی بالایی برخوردار است. همچنین شایان ذکر است تعدادی از

پژوهشگران معاصر مسلمان و غیرمسلمان در بررسی قرآن به الگوهای بسیاری پی برده‌اند و نظرها را به سوی عناصر تألیفی قرآن که پیش از این مورد توجه نبوده است، جلب کرده‌اند (قاضی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۷۶).

«آنگلیکا نیورث» (angelika neuwirth) در آغاز مقاله «شکل و ساختار قرآن» در EQ دیدگاه جان ونزبرو (johnwens brough) را گزارش می‌کند که براساس آن تثبیت متن نهایی قرآن را نه از سوی پیامبر ﷺ و نه از سوی خلفاء می‌داند، بلکه آن را در فرایندی ده‌هاساله به موازات شکل‌گیری حکومت اسلامی ترسیم می‌کند. او در این مقاله می‌نویسد: «در سوی دیگر، موضع مقابل، یعنی رویکرد تجدیدنظرطلبانه و به شدت شکاکانه جان ونزبرو قرار دارد که متأثر از گرایشی جدیدتر در مطالعات عهدینی، یعنی تحلیل صورت، و همچنین رویکردهای معناشناختی است. مدافعان این رویکرد تمام گزارش‌های سنتی درباره قرآن را رد می‌کنند و نقشی را که پیش‌تر در تدوین قرآن به پیامبر و خلفای نخستین نسبت داده می‌شد، طی فرایند بازنگری به گروهی نامعلوم که پنداشته می‌شود یک قرن یا بعدتر گرد آمدند، نسبت می‌دهند. به تعبیر اندرو ریپین تثبیت متن قرآن و مشروعیت و قداست‌بخشی بدان به موازات شکل‌گیری جامعه صورت گرفت. پیش از به‌دست آوردن کامل قدرت سیاسی، متن نهایی و تثبیت‌شده کتاب مقدس (قرآن) نه ضرورت داشت و نه کاملاً امکان‌پذیر بود؛ بنابراین انتهای قرن دوم تاریخی محتمل برای گردآوری سنت شفاهی و عناصر عبادی است که به پیدایش متن نهایی کتاب مقدس (قرآن) انجامید» (نیورث، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۳۵).

آنگلیکا متن فراهم آمده از قرآن را مجموعه‌ای ناهمگون معرفی کرده، می‌نویسد: «اما با تثبیت متن صامت (بدون شکل و نقط) عثمانی، روندی حساس در رابطه با ساختار شکل گرفت که به تحولی مسئله‌ساز انجامید: تدوین یک پارچه آیات دقیقاً سامان‌نیافته با ارتباط‌هایی که اغلب چارچوب معینی نداشتند و به لحاظ مفهومی نیز متفاوت بودند - به‌ویژه در سوره‌های طولانی مدنی (طوال السور) - همراه با ساختارهای پیچیده با مضامین متعدد و همچنین قطعات تذکری و به لحاظ فنی بسیار ماهرانه در سوره‌های کوتاه و متوسط همگی، باعث به‌وجود آمدن مجموعه‌ای کاملاً نامتجانس شده و این

واقعیت پیامدهایی در پی داشت. هنگامی که این عناصر برای تشکیل مجموعه‌ای فراگیر و بسته، یعنی یک مصحف، به هم الحاق شدند، نقش فضای آیینی و همچنین سیاق ارتباطی‌شان با پیدایش جامعه از میان رفت» (نویورث، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۳۵).

نویورث ذیل عنوان تأملات مربوط به روند تثبیت نهایی متن قرآن، قرآن موجود را برآمده از اراده حکومت و به تعبیر یکی از خاورپژوهان متن تثبیت شده از بالا می‌داند و می‌نویسد: «روند تثبیت سوره‌ها، به‌ویژه سوره‌های قدیم‌تر، ظاهراً به‌نحوی است که ویژگی‌های اصلی آن نشان‌دهنده نوعی تثبیت از پایین است، که آلیدا و یان آسمان تبیین کرده‌اند. این دو پژوهشگر میان متن تثبیت شده‌ای که آن را معطوف به قدرت توصیف کرده‌اند و متن تثبیت شده‌ای که بر یک منبع خاص معنایی، به‌ویژه کاریزمای راوی آن پیام، تأکید دارد، تمایز قائل شده‌اند. براساس نظریه آسمان هرگاه پیام فراتر از موقعیتی که مخاطبان اصلی‌اش در کنش مستقیم با آن بودند، حفظ می‌شود تا باقی بماند، دچار تغییر ساختاری ژرفی می‌شود. پیام وقتی به شکل متن مقدس درمی‌آید و فراتر از آن وقتی نهادینه می‌شود، نمود جدیدی می‌یابد. براین اساس در رابطه با قرآن، قطعاً یک متن تثبیت شده از پایین پیش از متن تثبیت شده از بالا قرار داشت. مرحله بعدی تنها در مورد بازنگری نهایی آمرانه رخ داد که برای مقابله با نوعی تمایل ارتجاعی به تفرقه‌افکنی و قومیت‌گرایی ضروری شده بود. بدین سان متن تثبیت شده از پایین (یعنی از بستر جامعه) به متن تثبیت شده از بالا (یعنی مدون به فرمان حکومت) تبدیل شد. این تحول با تحولی مشابه در دوره‌های اولیه مسیحیت که کلیسای رسمی با قدرت سیاسی به توافق رسید، قابل مقایسه است» (نویورث، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۳۸).

آنگلیکا نویورث ذیل مبحث ویژگی زبان‌شناختی، سبکی و ادبی قرآن به تنوع دیدگاه‌ها اشاره می‌کند و می‌نویسد: «از زمانی که فرضیه فوق‌العاده هاینریش مولر مبنی بر وجود ترکیب و پیوستگی دقیق سوره‌ها در مطالعات بعدی بدون بررسی بیشتر رد شد، این احتمال که ترکیب و ساختار تک‌تک سوره‌ها با "نظارت جدی و کنترل دقیق" انجام شده است، تقریباً منتفی شد. دیدگاه‌های مخالف که ریپین به آنها استناد کرده است، طیفی از اظهارنظرها را دربرمی‌گیرد، از نظر گلدزیهر گرفته که می‌گوید "داوری‌ها

درباره ارزش ادبی قرآن ممکن است متفاوت باشد؛ اما چیزی وجود دارد که حتی پیش داوری نیز نمی‌تواند آن را انکار کند. افرادی که بازنگری بخش‌های نامنظم کتاب به عهده آنها نهاده شده، بود گاه این کار را به گونه‌ای کاملاً ناشیانه و نسنجیده انجام داده‌اند تا دیدگاه و نزبرو که معتقد است "... حذف‌ها و تکرارها (در قرآن) به گونه‌ای است که نشان می‌دهد قرآن بیشتر محصول نوعی بسط اندام‌وار روایت‌های در اصل مستقل در یک دوره طولانی نقل است نه محصول کاری که یک یا چند فرد به دقت انجام داده‌اند". اگرچه اثر نولدکه همچنان بر واقعیت سوره‌ها (البته با پذیرش اصلاحات بعدی) استوار بود، فرضیه یک تألیف هنری ارزشمند - چه در مورد کل قرآن و چه در مورد تک‌تک سوره‌ها - از آن زمان به بعد نفی و شکل ادبی موجود نتیجه ترکیبی تصادفی تلقی شده است» (نیورث، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۴۰).

همین مؤلف در مقاله «بلاغت و قرآن» EQ در اعجاز و تقلیدناپذیر بودن متن قرآن تردید می‌کند و ظهور باور به اعجاز قرآن را مربوط به قرن سوم هجری می‌داند و می‌نویسد: قرآن در سنت اسلامی همواره تقلیدناپذیر معرفی شده است؛ البته عقیده‌ای در قرن سوم هجری ظهور کرد حاکی از اینکه قرآن، به لحاظ ویژگی‌های زبان‌شناختی و سبک‌شناختی، بسیار برتر از همه دیگر آثار ادبی به زبان عربی است. اگرچه باور به «تقلیدناپذیر بودن قرآن» (اعجاز قرآن) صرفاً به معیارهای صوری متکی نیست، اما به‌طور گسترده به‌عنوان گزاره‌ای درباره ویژگی‌های ادبی قرآن چه در آثار تحقیقی سنتی در باب بلاغت عربی و چه در تحقیقات امروزی تلقی شده است. کرمانی رد پای این ادعای تقلیدناپذیر بودن کتاب مقدس مسلمانان را که در نظریه‌های ادبی درباره قرآن رویدادی متأخر بوده است، زمینه‌یابی و تالیه‌های آغازین حافظه مشترک مسلمانان دنبال کرده است. برخلاف وی، برخی از محققان جدید به‌طور کامل منکر این شده‌اند که مفهوم «اعجاز» در خود پدیده قرآن ریشه داشته باشد (نیورث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۳۳).

او در ادامه با ایجاد عنوان «شعر گونگی»، در نزدیکی متن قرآن به شعر مبالغه می‌کند و می‌نویسد: این اتهام که پیامبر شاعر بوده، احتمالاً بیشتر بر پایه شباهت کلی میان سبک قرآن و سایر انواع برجسته و غیرمعمول کلام بوده است تا براساس شواهد سبکی خاص.

درست است که سوره‌های آغازینی که آن اتهام خاص را برانگیختند - با آنکه نه مقید به اوزان عرضی‌اند و نه قافیه واحدی دارند - بسیار شاعرانه‌اند. در حقیقت «مدل کاهن‌گونه» کلام تنها موردی خاص از سبک شاعرانه است. همان‌گونه که کرمانی نشان داده است، انتساب درجه بالایی از شاعرانگی به کلیت قرآن قابل انکار نیست. نه تنها تمام قرآن به لحاظ ساختاری و نحوی به آنچه عربیت شاعرانه خوانده شده، بسیار نزدیک است، بلکه استفاده گسترده‌ای نیز از دایره واژه‌های منتخبی به عمل آورده که - با سپردن خویش به آسانی به دست مقتضیات اوزان رایج - خود را به‌عنوان اثری منظوم تثبیت کرده است. گلوک کوشیده است رد فنون بلاغی را که شاعران به کار می‌گیرند (در قرآن) دنبال کند. افزون بر این همه، اولیاتی که در بسیاری از بخش‌های قرآن به آرایه‌های کلامی و ابزارهای جذب‌شوندگان داده شده است، که برای صرف انتقال اطلاعات کاملاً غیرضروری‌اند، مدرکی قانع‌کننده از نزدیکی آن به قلمرو شعر است (نویورث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۴۳).

نویورث ذیل عنوان قصیده و سوره در مقاله «بلاغت و قرآن» به ارتباط فراوان واحد سوره و قصیده که قالب شعر رایج در جاهلیت است، می‌پردازد و ساختار سوره و قصیده را به یکدیگر نزدیک می‌داند (نویورث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۴۵).

نویورث در مقاله «سوره» EQ ساختار نخستین سوره‌های مکی را با سبک کاهنان همانند می‌داند و می‌نویسد: نخستین سوره‌ها باید سوره‌هایی باشند که در آنها از سبک خاص کاهنان پیش از اسلام که مدعی خاستگاهی فرابشری برای سخنان خود بودند، استفاده شده است. این قالب ادبی سجع نام داشت و از واحدهای نحوی کوتاه تشکیل می‌شد که مشخصه آن قافیه آشکار و اغلب با تکیه بر آخرین سیلاب واژه بود. این الگوی آواشناختی تناظر میان پایان آیات (فواصل آیات) از قافیه‌های شعری هم آزادتر است و هم انعطاف‌پذیرتر و بدین ترتیب این امکان را فراهم می‌سازد که قافیه‌ای مخصوص آیات به لحاظ معنایی مرتبط را در بر گیرد و با دسته‌های آیات کاملاً مشخص متمایز شوند. مایکل سلز ساختار آوایی بسیار پیچیده‌ای را که این سبک به وجود می‌آورد، بررسی کرده است. از نخستین سوره‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد

که ترتیب آنها تقریباً پیرو ترتیب زمانی نزول قرآن است: مسد، زلزله تا کوثر، مرسلات تا قدر، مزمل تا قیامت، قلم تا معارج، رحمن، واقعه، ذاریات تا نجم. در مقابله سوره‌هایی که به الگوی کاهنان شبیه‌اند و بر حالت خلسه‌گوینده دلالت دارند (مثلاً مسد، قارعه، عادیات، زلزله، انشقاق، انفطار، تکویر، نازعات، مرسلات و غیره)، سوره‌های نخستین دیگری هستند که حالت آرام و موقرانه آنها (تین، شرح، ضحی، اعلی، مدثر، مزمل و غیره) بیشتر یادآور اقتباساتی از سرودهای نیایشی مسیحی یا مزامیر است تا آیینی غیردینی مانند مراسم کاهنان (نویورث، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۹۶).

مؤلفان مقالات EQ افزون بر نقدهای صوری و ساختاری متن قرآن، بر محتوای قرآن نیز نقدهایی وارد کرده‌اند که رایج‌ترین این نقدها مربوط به تعارض و تناقض آیات با یکدیگر است.

آلانداو (ala landau) در مقاله جهاد EQ ذیل تیترا «آموزه جنگ در قرآن» به تعارض آیات قرآن در این موضوع می‌پردازد و می‌نویسد: احکام و نگرش‌های مرتبط با جنگ در قرآن اغلب مبهم و متعارض‌اند، به نحوی که یک آموزه منسجم درباره جنگ در قرآن وجود ندارد، به‌ویژه اگر متن قرآن بدون مراجعه به سنت تفسیری‌اش خوانده شود. این تعارضات و تشابهات از تحولات تاریخی ناشی شدند و بعدها به سبب اختلاف نظرهای میان مفسران شدت یافتند. پیامبر خط‌مشی پویایی داشت و سالیان متمادی با دشمنان متعدد و تحت شرایط متغیر در جنگ بود. این ناپایداری‌ها و تحولات بی‌شک در آیات قرآنی انعکاس یافته‌اند و نشانگر برخی از تعارضات‌اند. با این حال روند این تحولات آشکار نیست؛ به همان دلایلی که مانع بازسازی قطعی زندگی پیامبر شده‌اند. علاوه بر این، اختلاف نظرها نهایتاً از احتمالات متعدد تفسیرها برمی‌خیزند. زبان قرآن اغلب مبهم است و حتی اگر چنین نباشد، بسیاری از واژگان، عبارات و جملات بیش از یک معنا یا دلالت ممکن دارند؛ برای مثال جمله «کردارهای (اعمال) ما از آن ما و کردارهای شما از آن شماست» ممکن است به چند شیوه تفسیر شود: الف) دستور به مدارا با ادیان؛ ب) صرف بیان یک واقعیت؛ ج) تهدید؛ د) مراد از اعمال «پاداش اعمال» است که در این حالت نیز صرف بیان یک واقعیت است، نه یک امر تلویحی. تفسیر

نخست با فرمان قرآن به جنگ ابتدایی علیه کفار در تعارض است. مثال دیگری آیه ۱۹۰ بقره است. در این آیه عبارت ظاهراً روشن «در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید، ولی از اندازه درنگذرد» آمده است. این آیه را هم به معنای تجویز جنگ تدافعی می‌توان تفسیر کرد و هم به‌عنوان فرمانی برای امتناع از آسیب‌رساندن به غیرمبارزان. تفسیر اولی با فرمان قرآنی مذکور به جنگ ابتدایی در تعارض است، اینها تنها دو نمونه از انبوه مثال‌ها هستند.

مفسران قاعده‌های خاصی را برای حل تعارضات قرآنی پروارندند که مهم‌ترین آنها نسخ و عام و خاص است. نسخ در پی جایگزینی احکام برخی آیات با آیات دیگر است، بر این مبنا که آیات جایگزین پس از آیات اولی بر پیامبر نازل شدند. عام و خاص برای محدود کردن یا منع برخی اوامر و نواهی طرح‌ریزی شده است. این امر با نشان دادن اینکه کاربرد آیه مورد بحث به گروه خاص یا حادثه خاصی در گذشته منحصر است، محقق می‌شود (لاندو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۸۷).

یوری روبین (uri rubin) در مقاله «محمد ﷺ» EQ در موارد مختلف مبحث را به گونه‌ای پیش می‌برد که در ذهن مخاطب تضاد و تناقض در محتوای قرآن شکل می‌گیرد و بدون اینکه پاسخ دهد، از آن عبور می‌کند؛ از جمله درباره انفال و غنائم جنگی آورده است: در آیه نخست سوره انفال گفته می‌شود غنائم (انفال) به خداوند و فرستاده‌اش تعلق دارد؛ ولی در آیه ۴۱ همین سوره تنها یک پنجم غنیمت‌ها به پیغمبر و نیازمندان تعلق دارد و بقیه میان شرکت‌کنندگان در جنگ تقسیم می‌شود.

رویین درباره شروع وحی می‌نویسد: ظاهر آیات ۲ و ۳ سوره دخان به شروع جریان نزول وحی اشاره دارند، آنجا که گفته می‌شود این کتاب در شبی فرخنده نازل شد. در جایی دیگر این شب لیلۃ‌القدر نام می‌گیرد (قدر، ۱) و در آیه‌ای دیگر هم اعلام می‌شود که نزول قرآن در ماه رمضان بوده است (بقره، ۱۸۵). رویین ذیل عنوان گستره رسالت نیز آیات قرآن را تناقض‌گونه طرح کرده و نوشته است: گستره رسالت پیغمبر قرآن مدام میان گستره‌های جهانی و محلی نوسان دارد. گستره محلی در آیاتی نمود می‌یابد که در آنها به پیغمبر امر می‌شود قومش را به زبان خودش (بلسانک) یعنی عربی بییم دهد تا فهم

پیامش را آسان سازد. گستره محلی رسالت پیغمبر در آیه‌ای مشهودتر است که می‌گوید هیچ پیغمبری جز با زبان قومش فرستاده نشده است.

گستره محلی از این مفهوم برداشت می‌شود که پیغمبر به نزد قومی فرستاده شده که پیش‌تر هیچ بیم‌دهنده‌ای برایشان نیامده است. در آیه‌ای که به پیغمبر امر می‌شود خویشان نزدیکش را بیم دهد، مخاطبان او کم‌شمارتر می‌شود. در آیه‌ای دیگر گفته می‌شود او به سوی امتی فرستاده شده که پیش از آن امت‌های دیگری روزگار به سر می‌بردند که ظاهراً به این معنا است که مخاطبان او عرب‌ها هستند و با امت‌های پیشین (یهودیان و مسیحیان) متفاوت‌اند. به علاوه در آیه ۲ سوره جمعه پیغمبر فرستاده‌ای از شما امین یعنی درس‌ناخواندگان معرفی می‌شود که در میان آنها برانگیخته می‌گردد تا کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد. این آیه نظیر آیه‌ای دیگر است که او را یکی از خودشان (منکم، من انفسکم) توصیف می‌کند. در کل گفته می‌شود او قرآن عربی را دریافت کرده تا بیم‌دهنده ام‌القراء، احتمالاً به معنی مکه و ساکنان پیرامون آن باشد. خود خدا هم که به پیغمبر امر می‌کند او را پرستند، به صورت امری محلی توصیف می‌شود: «پروردگار این شهر که آن را مقدس شمرده». منظور از این شهر هم می‌تواند مکه باشد.

از طرف دیگر آیات دیگر که آشکارا سمت و سویی جهانی دارند، حاکی از آن است که پیغمبر فرستاده، بیم‌دهنده و بشارت‌دهنده‌ای است که برای تمامی مردمان (للناس) یا تمامی موجودات (للعالمین) یا نوع انسان (بشر) فرستاده شده است و مخاطبان او به یک گروه خاص محدود نمی‌شوند. با این همه هنگامی که به یک گروه خاص اشاره می‌شود، آن گروه اهل کتاب است که پیغمبر آمده است تا به ایشان بیم دهد و چیزهای بسیاری از کتابشان را که پوشیده می‌داشتند، بیان کند. او در دوران فترت رسولان به سوی اهل کتاب آمده و از او خواسته می‌شود براساس کتابی که بر او نازل شده میان ایشان داوری کند و مبتنی بر این مفهوم است که قرآن می‌تواند بیشتر آنچه را که بنی‌اسرائیل درباره‌اش اختلاف دارند، بر آنان آشکار سازد. قرآن سواى انسان‌ها، بر جنیان هم تأثیر می‌گذارد. آنها به قرائت قرآن گوش می‌دهند و ایمان می‌آورند (روبین، EQ، ج ۳، ص ۴۴۰).

۳. جمع‌بندی مقالات EQ درباره متن قرآن

اصلی‌ترین مقالاتی که در EQ به اعجاز بیانی و ساختار کلی قرآن پرداخته‌اند، عبارت‌اند از مقاله اعجاز قرآن، ساختارهای ادبی قرآن، شکل و ساختار قرآن، زبان و سبک قرآن، بلاغت قرآن، ادبیات قرآن، استعاره، سوره و آیه.

در بین این مقالات مقاله «اعجاز قرآن» رویکرد مناسبی دارد و گزارش تاریخی مناسبی از مباحث کلامی درباره اعجاز ارائه کرده است و به جز چند نقطه ضعف، از وضعیت مطلوبی برخوردار است. مقاله ساختارهای ادبی قرآن نیز دیدگاه مسلمانان را به صورت کافی درباره اسلوب‌های بلاغی، دستوری و زبان‌شناختی ارائه کرده است. مؤلف این مقاله عیسی بُلاطه است که ظاهراً مسلمان است و اشراف خوبی بر این مباحث داشته و از فاخر بودن نثر قرآن و منحصر به فرد بودن آن سخن گفته است. او در پایان مقاله مباحث خود را جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کرده که قرآن نزد عمده عربی‌شناسان، معیار ارزیابی دیگر متون عربی است و نزد مسلمانان از جهت سبک و محتوا تقلیدناپذیر است. بی‌تردید این مقاله را می‌توان از مقالات مناسبی ارزیابی کرد که ضمن جامعیت و طرح دیدگاه‌های مختلف، بدون جانبداری موضوع را طرح کرده است؛ البته در چند جای این مقاله به مقالات شکل و ساختار قرآن، بلاغت و قرآن و سوره، نوشته آنگلیکا نیورث (angelika neuwirth) ارجاع داده که هیچ‌سختی با این مقاله از جهت لحن و بی‌طرفی ندارد که این ارجاعات معمولاً به قلم سرویراستار یا دست‌کم با اشراف وی انجام می‌شود.

آنگلیکا نیورث در آغاز مقاله «شکل و ساختار قرآن» به نقل از اندرو رپین در تثبیت متن قرآن در دوره رسول خدا ﷺ و حتی در دوره خلفا ایجاد تردید کرده و تثبیت متن قرآن را برآمده از قدرت سیاسی مسلمانان در اواخر قرن دوم محتمل دانسته است. او در مقاله خود به جمع قرآن در زمان خلفا اشاره می‌کند و این جمع را شتابزده و مکانیکی وصف می‌کند که بازنگری‌های ضروری در آن هم به دلیل ضرورت‌های سیاسی انجام نشده است و به گونه‌ای به مخاطب خود القا می‌کند متن قرآن آکنده از بی‌نظمی و ناهمگونی است و مدعی می‌شود شواهدی کتمان‌ناپذیر در متن قرآن وجود

دارد که این جمع شتابزده را تأیید می‌کند. او بر ایند جمع قرآن را مجموعه‌ای کاملاً نامتجانس می‌داند. او در جایی دیگر از مقاله خود تثبیت متن قرآن را به فرمان حکومت‌ها می‌داند و آن را تثبیت‌شده از بالا وصف می‌کند.

آنکلیکا نویورت در ادامه مقاله خود این احتمال را که ترکیب و ساختار یکایک سوره‌ها با نظارت جدی و کنترل دقیق انجام شده باشد، منتفی می‌داند و به نقل از گلدزیهر تدوین قرآن را به صورت ناشیانه و نسجیده وصف می‌کند.

همین مؤلف مقاله‌های آیه، بلاغت و قرآن و سوره را در EQ نوشته و عمده دیدگاه‌های افراطی خاورشناسان درباره ساختار متن قرآن را گرد آورده است، به گونه‌ای که نتیجه آن نفی و حیانی بودن و الهی بودن این متن مقدس است.

باتأسف باید اذعان کرد مقاله «شکل و ساختار قرآن»، «آیه»، «سوره» و «بلاغت و قرآن» از مقالاتی هستند که بدون ملاحظات رعایت‌شده در بیشتر مقالات EQ به شیوه تند و گزنده‌ای به قرآن هجمه می‌کنند و روش خاورشناسان پیشین را در تعامل با قرآن و طرح دیدگاه‌های افراطی پی می‌گیرند؛ اما در موضوع متن قرآن از جهت محتوایی و مبحث وجود تناقض و تعارض در قرآن EQ در مقایسه با آثار خاورشناسان پیشین عملکرد بهتری از خود نشان داده و بدون اینکه مقاله‌ای خاص به این موضوع اختصاص دهد، تنها به مناسبت در ضمن چند مقاله به صورت تلویحی از تعارض و تناقض سخن گفته است.

۴. نقد دیدگاه نویسندگان EQ درباره متن قرآن

۴-۱. نقد دیدگاه خاورشناسان درباره ساختار قرآن

مجموع اشکالات خاورشناسان بر ساختار متن قرآن را می‌توان در سه محور خلاصه کرد: ۱. نازیبایی و ملال‌آوری نثر؛ ۲. گسستگی موضوعی و عدم ارتباط وثیق بین آیات؛ ۳. تکرار متن قرآن. لازم است به هر یک از این محورها پاسخ داده شود.

۴-۱-۱. نازیبایی و ملال‌آوری نثر متن قرآن

جامعه عرب معاصر پیامبر اکرم ﷺ از جهت سخنوری و رعایت جنبه‌های ادبی و

فصاحت و بلاغت در بالاترین سطح خود قرار داشت. جملات مسجع کاهنان، معلقات هفت گانه شاعران بزرگ عرب که سالانه بر کعبه آویخته می شد و رجزهای موزون جنگ آوران دلیر جملگی به زبان نقش محوری داده بودند (آلوسی، ۱۳۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۹).

در چنین شرایطی که کلام فصیحان عرب در قالب شعر، سجع و نثر در اوج خود قرار داشت، قرآن کریم با سبکی بدیع و منحصر به خود نازل شد که جامع هر یک از این انواع سه گانه کلام و فاقد معایب آنها بود و به همین دلیل در جامعه ادب پرور آن روزگار همه سخنان و آثار ادبی را تحت الشعاع خود قرار داد.

در تاریخ نمونه هایی از خضوع بزرگان ادب در برابر عظمت قرآن گزارش شده است؛ از جمله ولید بن مغیره مخزومی از ادیبان و فصیحان بزرگ قریش وقتی آیاتی از قرآن را در مسجد الحرام از رسول خدا شنید، سوگند یاد کرد که کلامی شنیده است که شیرینی و زیبایی ویژه ای دارد. پرثمر و پر بار است و سخنی مافوق بشر است (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۸).

طفیل بن عمر نیز که شاعر و از اشراف قریش به شمار می رفت، می گوید: در مسجد الحرام محمد ﷺ را دیدم و سخن او را شنیدم. کلامش خوشایند من بود. به دنبال او حرکت کردم و با خود گفتم وای بر تو به سخن او گوش فراده. اگر راست گوید، پذیرا باش و اگر نادرست بود نپذیر. در خانه به خدمتش رفتم و گفتم: آنچه داری بر من عرضه کن. او اسلام را بر من عرضه کرد و آیاتی از قرآن را تلاوت کرد. به خدا سوگند چنین سخنان شیوا و زیبا نشنیده بودم و محتوایی والاتر از آن نیافته بودم؛ از همین رو اسلام آوردم و شهادت به حق را از صمیم جان بر زبان جاری کردم؛ سپس او به سوی قوم خود شتافت و سرگذشت خود را بازگو کرد و جملگی اسلام را پذیرفتند و او به عنوان یکی از مبلغان معروف اسلام شناخته شد (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۲۵).

دیگر فصیحان بزرگ عرب با وجود اینکه مشرک بودند به عظمت، فصاحت و بلاغت و فوق بشری بودن قرآن اعتراف کرده اند. کسانی مانند خالد بن عقبه، نصر بن حارث، عتبه بن ربیع (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۳) و مشرکانی که نمی خواستند الهی بودن و حیانی بودن قرآن را بپذیرند و در عین حال با چنین کلام دلنشین و دلپذیر مواجه

بودند، برای سردرگم کردن دیگران اتهامات گوناگونی همانند سحر، شاعری و کهانت را به رسول خدا ﷺ نسبت داداند. قرآن در آیات پرشماری این اتهامات را گزارش می‌کند (نک: انبیاء، ۳ و ۵؛ طور، ۲۹).

قرآن از مشرکان و دشمنان محمد ﷺ می‌خواهد که اگر تردیدی در الهی بودن قرآن دارند، مانند قرآن یا ده سوره یا دست کم یک سوره مانند قرآن بیاورند و در آن دوران به‌رغم مخالفت‌ها و دشمنی‌های فراوان علیه پیامبر اکرم ﷺ در خصوص پاسخگویی به تحدی قرآن و آوردن سوره‌ای مانند آن، اقدامی قابل توجه صورت نگرفت (معتزلی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۷۲).

در پاسخ به خاورشناسانی که در فاخر بودن متن قرآن تردید کرده‌اند، باید گفت اولاً قضاوت شما که اهل زبان عربی نیستید و از ظرایف و دقایق و نکات ریز و درشت مطرح در ادبیات عرب آگاهی کاملی ندارید، قابل قبول نیست و البته باید داوری را به کسانی سپرد که عمر خویش را در فنون سخنوری و ادب سپری کرده‌اند و فصاحت و بلاغت جزو زندگی آنان شده است و چنان که مطرح شد براساس گزارش‌های تاریخی فحول ادب عرب و حتی دشمنان رسول خدا که نخستین مخاطبان قرآن بودند، بر بی‌بدیل بودن و فوق بشری بودن قرآن اذعان کرده‌اند. ثانیاً خاورشناسانی که زیبایی‌ها و فصاحت و بلاغت قرآن را نادیده گرفته و حتی آن را از سطح یک اثر ادبی پایین‌تر آورده‌اند، با نگاه منفی برآمده از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها به‌سوی قرآن رفته‌اند؛ زیرا بسیاری از خاورشناسانی که علقه‌های دینی و مذهبی خود را کنار گذاشته و با دیدی منصفانه قرآن را دیده‌اند، به عظمت متن قرآن و فصاحت و بلاغت آن اذعان کرده‌اند؛ چنان‌که در مقاله زبان و سبک قرآن و نیز مقاله ساختارهای ادبی قرآن EQ نمونه‌هایی از این اعترافات گزارش شده است.

۴-۱-۲. گسستگی متن قرآن

شماری از خاورشناسان در ضمن معرفی قرآن از گسستگی موضوعی و عدم پیوند و انسجام لازم میان موضوعات سخن گفته‌اند و از این جهت بر فاخر بودن قرآن ایراد

گرفته‌اند. به نظر می‌رسد این نوع نگاه به قرآن به دلیل غفلت یا ناآگاهی از اهداف هدایتی، تربیتی و تشریحی قرآن و ناشی از مقایسه این کتاب آسمانی با کتاب‌های تدوین شده علمی در موضوعی خاص است؛ درحالی‌که با تأمل در اهداف نزول قرآن، روشن خواهد شد قرآن نمی‌تواند همانند کتاب‌های علمی به تبیین مسائل علمی و جهان‌شناسانه یا مانند کتاب‌های اخلاقی تنها به اندرز بسنده کند یا همچون کتاب‌های فقهی و اصولی به ذکر احکام فرعی و مبانی آنها اکتفا کند. این کتاب و حیانی در جهت رسیدن به اهداف متعالی خود که با اهداف رسالت رسول خدا ﷺ منطبق است، روش‌های ویژه‌ای برگزیده که مهم‌ترین آنها بدین شرح است:

الف) استفاده گسترده از تمثیل برای تنزل دادن معارف سنگین و متعالی؛

ب) بهره‌گیری از شیوه جدال احسن و پایه قراردادن پیش‌فرض‌های مقبول خصم؛

ج) آمیختن «معارف و احکام» با «موعظه و اخلاق» و «تعلیم کتاب و حکمت» با «تربیت و تزکیه نفوس» و پیوند زدن مسائل نظری با عملی و مسائل اجرایی با ضامن اجرای آن؛ مانند اینکه پس از بیان آفرینش لباسی که اندام انسان را می‌پوشاند، از لباس تقوا سخن می‌گوید که جامه جان آدمی است: «يَبْنِيْ اِذَا مَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰىكُمْ لِبَاسًا يُّوْرٰى سَوَءٌ لِّكُمْ و رِيْشًا و لِبَاسٌ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ» (اعراف، ۲۶)؛

د) پیوند دادن مسائل جهان‌شناسی با خداشناسی مانند: «اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجْنَا بِهٖ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا اَلْوَانُهَا» (فاطر، ۲۷)؛

و) گزینش صحنه‌های درس‌آموز تاریخی در تبیین قصه‌ها بدون توجه به مباحث تاریخی صرف که با اهداف تربیتی قرآن هماهنگی ندارند.

محور اصلی در تعلیم کتاب‌های بشری علمی است که دستیابی به آنها آسان است؛ اما مدار تعلیم در قرآن علوم و معارفی است که انسان‌ها بدون استمداد از نور وحی توان دستیابی به آن را ندارند: «وَيَعْلَمُكُمْ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوْا تَعْلَمُوْنَ» (بقره، ۱۵۱) (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳).

به نظر می‌رسد اینکه برخی مستشرقانی قرآن را گسسته و عاری از تناسب و هماهنگی لازم برشمرده‌اند، از آن‌رو است که قرآن را با کتاب‌های علمی مقایسه

کرده‌اند. درحالی که قرآن در مواردی گسسته و غیرمنسجم می‌نماید، ولی همه موضوعات مختلفی که قرآن به آن پرداخته با پیوند خاصی به هم آمیخته‌اند تا مخاطب را به سوی اهداف متعالی قرآن سوق دهند و البته همین آمیختگی علمی، عقیدتی، اخلاقی، تاریخی و تشریحی به مباحث قرآنی تنوع داده و مایه جذابیت و طراوت متن قرآن است.

برخی مفسران در پاسخ به این اشکال که چرا قرآن شیوه متفاوتی نسبت به دیگر آثار پی گرفته و بین موضوعات مختلف خلط کرده و در هنگام گزارش یک واقعه تاریخی به ناگاه به موضوعات مختلف دیگری همچون وعده، وعید، احکام و امثال منتقل شده است، گفته‌اند:

قرآن برای هدایت بشر و برای سوق دادن او به سوی سعادت دنیا و آخرت نازل شده و کتاب تاریخی، فقهی و اخلاقی و نیست تا برای هر موضوعی باب مستقلی بگشاید. جای تردید نیست که اسلوب فعلی قرآن بهتر می‌تواند مقصود و هدف قرآن را تأمین کند و نتیجه‌بخش گردد؛ زیرا اگر کسی فقط بعضی سوره‌های قرآن را بخواند، در کمترین مدت و با کمترین زحمت و مشقت به مقاصد زیاد قرآن پی می‌برد و با هدف‌های آن آشنا می‌گردد و در ضمن یک سوره می‌تواند به مبدأ و معاد متوجه شود و از تاریخ گذشتگان اطلاع حاصل کند و از سرگذشت آنان عبرت بگیرد و از طرف دیگر، از اخلاق نیکو و تعالیم و برنامه‌های عالی بهره‌مند شود و باز در ضمن همان یک سوره می‌تواند قسمتی از احکام و دستورهای قرآن را درباره عبادات و معاملات فرا بگیرد و در عین حال لطمه‌ای بر نظم کلام وارد نیاید و در تمام مراحل، تناسب در گفتار و اقتضای حال رعایت و حق بیان ادا شود.

اما اگر قرآن به صورت ابواب موضوعی بود، این همه فایده به دست نمی‌آمد و خواننده قرآن در صورتی می‌توانست با اهداف و مقاصد عالی آن آشنا گردد که تمام قرآن را بخواند. ممکن بود در این بین مانعی پیش آید و به خواندن تمام قرآن موفق نگردد و از یک یا دو باب بیشتر استفاده نکند.

این روش یکی از مزایا و محسنات اسلوب قرآن است که به قرآن زیبایی و طراوت

خاصی بخشیده است؛ زیرا قرآن در عین انتقال از یک موضوع به موضوع دیگر و بیان مطالب مختلف، باز از کمال ارتباط و تناسب برخوردار است و جملات آن به مانند درهای گران‌بهایی که با تناسب خاصی نگارش شده اند، در کنار هم چیده شده‌اند و با نظم اعجاب‌انگیزی به هم متصل و مرتبط اند؛ ولی بغض و دشمنی با اسلام چشم و گوش افرادی را کور و کر کرده است، به گونه‌ای که آنچه مایه جمال و زیبایی قرآن است، در نظر آنان زشت و نازیبا آمده است (خویی، ۱۳۶۶، ص ۹۲).

۴-۱-۳. تکرار متن قرآن

از اشکالاتی که شماری از خاورشناسان بر متن قرآن وارد کرده‌اند و به مخاطب خود غیروحیانی بودن این کتاب الهی را القا کرده‌اند، مسئله تکرار برخی مضامین به‌ویژه قصه‌های پیامبران است. از آنچه در مبحث پیشین مطرح شد، پاسخ به این اشکال هم روشن می‌شود؛ زیرا این اشکال نیز از مقایسه قرآن با دیگر کتاب‌های علمی نشئت گرفته است. روشن است اگر در یک کتاب تاریخی بابی را به زندگی حضرت ابراهیم یا حضرت موسی علیه السلام اختصاص دهد، تکرار این مباحث در ابواب دیگر کتاب وجهی ندارد و چنین تکرار بدون فایده‌ای نقص و کاستی به شمار می‌آید؛ ولی قرآن اساساً کتاب تاریخ نیست تا همه جوانب وقایع تاریخی مربوط به یک نفر را بنگارد، بلکه تنها به بخش‌هایی از حوادث می‌پردازد که در راستای اهداف هدایتی و تربیتی قرآن تأثیرگذار باشند.

قرآن از وقایع تاریخی بخش‌هایی را برمی‌گزیند که برای انسان‌ها در همه دوران‌ها عبرت‌آموز یا قابل‌الگوگیری باشند؛ بخش‌هایی که قابلیت داشته باشند در برابر بشر چراغی را بیفزوزند و مسیر او را برای پیمودن راه سعادت روشن کنند. این ویژگی هدایتی قرآن اقتضا دارد یک مطلب در مناسبت‌های مختلف به زبان مناسب طرح شود تا موعظه‌بودن و هدایت‌گر بودن قرآن محقق شود. قرآن خود به این ویژگی اشاره کرده است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف، ۱۱۱).

به گفته برخی معاصران، سرّ لزوم تکرار در کتاب هدایت آن است که شیطان و نفس اماره که عامل ضلالت و عذاب‌اند، پیوسته به گمراه کردن آدمی مشغول‌اند و کار آنها گاهی کم می‌شود، ولی ترک نمی‌شود؛ از این رو تکرار ارشاد و هدایت نیز ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱).

۴-۲. نقد دیدگاه خاورشناسان درباره محتوای قرآن

براساس باور مسلمانان، قرآن سخن خدا است که به مدت ۲۳ سال در مناسبت‌ها و حوادث مختلف بر رسول خدا ﷺ وحی شده و با مراقبت‌های فراوان جمع‌آوری و نگارش شده است و از آنجا که قرآن کلام خدا است، تعارض و تناقض در آن راه ندارد؛ حتی برخی نبود اختلاف و تناقض و تعارض را از وجوه اعجاز قرآن برشمرده‌اند. از دیدگاه این گروه نبود اختلاف در کتابی که حاوی موضوعات فراوان و مختلف اعتقادی، اخلاقی، تشریحی و تاریخی است و به تدریج در طول ۲۳ سال بر فردی درس‌ناخوانده و افسی نازل شده، بیانگر اعجاز قرآن است. مفسران در توضیح نفی اختلاف و تعریف قلمرو آن، تعبیر گوناگونی دارند. علامه طباطبایی نفی اختلاف در قرآن را به معنای نفی هر نوع ناهماهنگی، تفاوت، تردد، تضاد، تناقض، تشکیک و اضطراب می‌داند که ساحت قرآن از آن پاک و منزّه است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۶۶)؛ البته این نفی تناقض هم در درون قرآن است؛ یعنی قرآن در درون خود هیچ‌گونه تشکیک و اختلافی ندارد و هم با حقایق بیرونی تعارضی ندارد؛ یعنی با علم، عقل و واقعیت‌های خارجی در تناقض و تضاد نیست؛ زیرا احاطه علمی خداوند که منشأ وحی است، جز این اقتضا نمی‌کند.

از سویی شماری از خاورشناسان و پیش‌تر از آنان ملحدانی که رسالت رسول خدا ﷺ و حیات قرآن را برنمی‌تافتند، در جهت مخدوش جلوه‌دادن و حیانت قرآن، تعارض‌ها و تناقض‌هایی را در متن قرآن ادعا می‌کردند و البته گروهی هم به دلیل عدم تدبیر یا عدم احاطه علمی، چنین تعارضاتی را مطرح می‌کردند.

پیشینه طرح چنین مباحثی به صدر اسلام برمی‌گردد. براساس روایت مفصلی که

طبرسی در احتجاج آورده است، مردی به امیرالمؤمنین علیه السلام گفت اگر تناقضاتی که در قرآن دیدم، نبود، دین اسلام را می‌پذیرفتم. حضرت از او خواست تا آنها را برشمارد و آن‌گاه امیرالمؤمنین علیه السلام به یکایک شبهات او پاسخ داد و او مسلمان شد.

شبهات مطرح شده در خصوص تناقضات محتوایی قرآن موجب شده دانشمندان مسلمان در دوره‌های مختلف آثار متعدد و مخصوصی در این موضوع بنگارند یا در تألیفات پرشمار خود به تفصیل به پاسخگویی به چنین شبهاتی بپردازند.

شایان ذکر است ادعای وجود تناقض در پاره‌ای از آیات، یا به دلیل سوءنیت و غرض‌ورزی است یا ناشی از نگاه سطحی به آیات قرآن و تأمل و تدبر نکردن در آن، یا به دلیل آشنانبودن با ادبیات عرب و زبان قرآن (عبدالجار، ۱۳۹۶ق، ص ۳۸۹)؛ زیرا همه موارد ادعایی از قبیل حقیقت و مجاز، تشبیه و کنایه، استعاره، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و ناسخ و منسوخ هستند که با تدبر برطرف می‌شوند.

پاسخ‌های مدلل و روشن به همه شبهات و ادعاهای مطرح شده و نیز ناتوانی عرب‌های معاصر نزول قرآن که با زبان قرآن آشنایی کاملی داشتند و به شدت با آن مبارزه می‌کردند، از ارائه چنین تناقضاتی، بیانگر بطلان ادعای وجود تناقض در قرآن است.

نکته مهمی که خاورشناسان از آن غفلت ورزیده‌اند و در پاسخ به ادعای تعارض و تناقض قابل طرح است، این است که در تعارض وحدت موضوع شرط است؛ یعنی لازم است دو گزاره نسبت به یک موضوع با قلمرو و شمول هماهنگ و یکسان بر یکدیگر منطبق باشند و در غیر این صورت، یعنی در جایی که دو گزاره مربوط به دو موضوع متمایز باشند، تعارض متصور نیست؛ مثلاً در مواردی که یک دلیل عام یا مطلق است و دلیل دیگر، برخی مصادیق حکم عام یا مطلق را خارج می‌کند، تعارضی شکل نمی‌گیرد؛ البته در مواردی که یکی دلیل عام و دیگری خاص است یا یک دلیل مطلق و دیگری مقید است، در نگاه اول به دو دلیل، نوعی از تعارض میان آنها دیده می‌شود که با تأمل در دو دلیل تعارض اولیه برطرف می‌شود. چنین تعارضی را در اصطلاح «تعارض بدئی»، «تعارض اولیه» یا «تعارض غیرمستقر» می‌نامند که لازم است در ظهور یک دلیل

به قرینه دلیل دیگر تصرف شود تا در نتیجه وحدت موضوع برطرف شود و به تبع آن تعارض ابتدایی هم منتفی می‌شود. مهم‌ترین تصرفاتی که در مورد تعارض بدوی صورت می‌گیرد تصرف با تخصیص و تصرف با تقیید است. در تخصیص برخی مصادیق یک حکم عام به استناد دلیلی که از جهت حکم با آن تنافی دارد از شمول آن حکم عام خارج می‌شود؛ مثلاً در مورد حکم «اکرم العلماء» و حکم «لا تکرّم الفساق» که با یکدیگر در مورد عالمان فاسق تنافی دارند، برخی مصادیق حکم عام، یعنی عالمان فاسق به استناد دلیل «لا تکرّم الفساق» از شمول آن حکم خارج می‌شوند؛ در نتیجه بزرگداشت عالمان فاسق لازم نیست و قلمرو دو حکم متمایز می‌شود و تعارض هم برداشته می‌شود. اساساً در موارد فراوانی در نگاه اولیه نوعی وحدت موضوعی تصور می‌شود و با تأمل معلوم می‌شود اساساً موضوع یک حکم از شمول حکم دیگر بیرون است و به تعبیر دانشمندان تخصصاً خارج است نه تخصیصاً، مانند خروج حکم حرمت خمر از دلیل حکم حلیت سرکه (مظفر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

با توجه به بحث بالا، بسیاری از آیاتی که در آنها ادعای تعارض شده یا با تأمل معلوم می‌شوند که اساساً وحدت موضوعی ندارند یا اگر وحدت موضوعی دارند، قلمرو یک حکم محدودتر می‌شود و در نتیجه موضوع دو آیه متفاوت و متمایز می‌شوند و تناقض‌های ادعایی برطرف می‌شوند.

نتیجه‌گیری

از بررسی مقالات EQ در موضوع ساختار و محتوای قرآن نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. برخی مقالات EQ به دلیل مسلمان‌بودن نویسندگان، رویکردی بی‌طرفانه و مناسب دارند.

۲. عمده مقالات پایه و اساسی که به قلم خاورشناسان نگاشته شده‌اند، راه خاورشناسان پیشین را پیموده‌اند و با پیش‌فرض‌های غیروحيانی بودن قرآن، موضوع متن قرآن را پی گرفته‌اند؛ اگرچه نویسندگان EQ کوشیده‌اند برای اثرگذاری بیشتر در مخاطبان خود از لحن و ادبیات نرم‌تری بهره‌گیرند.

۳. منشأ قضاوت خاورشناسانی که در فخر بودن متن قرآن تردید کرده‌اند، این است که اهل زبان عربی نیستند و از ظرایف و دقایق و نکات ریز و درشت مطرح در ادبیات عرب آگاهی کاملی ندارند و با نگاه منفی برآمده از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها به سراغ قرآن رفته‌اند.

۴. خاورشناسانی که از گسستگی موضوعی و نبود پیوند و انسجام لازم میان موضوعات قرآن و وجود تکرار در قرآن سخن گفته‌اند، به دلیل غفلت یا ناآگاهی از اهداف هدایتی، تربیتی و تشریحی قرآن و ناشی از مقایسه این کتاب آسمانی با کتاب‌های تدوین‌یافته علمی در موضوعی خاص است.

۵. خاورشناسانی که از تعارض و تناقض در آیات قرآن سخن گفته‌اند، از اینکه در تعارض، وحدت موضوع شرط است، غفلت کرده‌اند. با توجه به لزوم این شرط، در آیات قرآن تناقضی وجود ندارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود. (۱۳۱۴ق). بلوغ الارب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه (ج ۱ و ۲). بیروت: دار المعرفه.
۳. بلاطه، عیسی. (۱۳۹۴). دایرةالمعارف قرآن (مترجم: مهرداد عباسی). تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیرتسنیم. قم: اسراء.
۵. خویی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶). البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات کعبه.
۶. ژیلویو، کلود. (۱۳۹۴). دایرةالمعارف قرآن (مترجم: نصرت نیل ساز). تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.
۸. قاضی، وداد. (۱۳۹۲). دایرةالمعارف قرآن (مترجم: نصرت نیل ساز). تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۹. لاندائو، آلا. (۱۳۹۳). دایرةالمعارف قرآن (مترجم: جلیل پروین). تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۰. مظفر، محمدرضا. (۱۴۱۲ق). اصول الفقه. قم: فیروزآبادی.
۱۱. معتزلی، عبدالجبار. (۱۳۹۶ق). المغنی فی اعجاز القرآن. قاهره: مکتبه وهبه.
۱۲. نیبورت، آنگلیکا. (۱۳۹۴). دایرةالمعارف قرآن (مترجم: نصرت نیل ساز). تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

13. *The encyclopedia of Quran*. Leiden: brill. 2001.

References

* *The Holy Quran.*

1. Alusi, M. (1314 AH). *Boluq al-Arb*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
2. Balatha, I. (1394 AP). *The Encyclopedia of the Qur'an* (M. Abbasi, Trans.). Tehran: Hekmat Publishing Institute. [In Persian]
3. Gilliot, C. (1394 AP). *The Encyclopedia of the Qur'an* (N. Nilsaz, Trans.). Tehran: Hekmat Publishing Institute. [In Persian]
4. Ibn Hussham, A. (n.d.). *Al-Sirah al-Nabaviyah* (Vol. 1-2). Beirut: Dar Al-Maarefa.
5. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tafsir Tasnim*. Qom: Isra'. [In Persian]
6. Khoei, A. (1366 AP). *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Kaaba Publications. [In Persian]
7. Landau, A. (1393 AP). *The Encyclopedia of the Qur'an* (J. Parvin, Trans.). Tehran: Hekmat Publishing Institute. [In Persian]
8. Leiden. Brill. (2001) *The encyclopedia of Quran*.
9. Mu'tazeli, A. (1396 AH). *al-Moqni fi Ijaz al-Qur'an*. Cairo: Maktabat Wahbah. [In Arabic]
10. Muzaffar, M. R. (1412 AH). *Principles of jurisprudence*. Qom: Firoozabadi. [In Arabic]
11. Newvert, A. (1394 AP). *The Encyclopedia of the Qur'an* (N. Nilsaz, Trans.). Tehran: Hekmat Publishing Institute. [In Persian]
12. Qazi, V. (1392 AP). *The Encyclopedia of the Qur'an* (N. Nilsaz, Trans.). Tehran: Hekmat Publishing Institute. [In Persian]
13. Tabatabaei, M. H. (1393 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: A'alami. [In Arabic]

Longitudinal Sarfeh, the Guarantee for Eternal Inimitability of the Holy Quran

Mohammad Ali Mohammadi¹

Received: 23/11/2020

Accepted: 10/12/2020

Abstract

The miracle of the Qur'an and its miraculous aspects is one of the most important Qur'anic issues and the most important way to prove the prophethood of the Holy Prophet. The inability of humankind to confront it is a belief of all Muslims. Qur'anic scholars have considered some aspects for the secret of this inability. Many of them attribute the mystery of inimitability of the Qur'an to the nature of the Qur'an, referring to features such as expressive miracles, harmony, and unseen and legislative news as aspects of the Qur'anic miracles. In contrast, a group has turned to Sarfeh (God has dissuaded humans to bring a book similar to the holy Quran). Some scholars have considered it as one of the miraculous aspects of the Qur'an without choosing or rejecting the theory of Sarfeh. This study is carried out using a descriptive-analytical method based on library sources and seeks to prove the theory that not only about the Holy Quran, but also about other prophetic miracles and the miracles of other prophets, Sarfeh is the cause of human inability to conflict with the holy Qur'an. Therefore, the basis of the Holy Qur'an is the "the theory of Sarfeh" in the "length of the aspects of miracles" and not in its width. That is, "Sarfeh" is "the divine formative will to turn people away or dissuade them from the conflicting with the Qur'an. Many Sarfeh followers also consider the divine formative will to turn people away or dissuade them from the conflicting with the Qur'an to take away the motivations or the tools of the conflict or the will of the opponents. In this sense, Sarfeh can guarantee the eternal inimitability of the Qur'an.

Keywords

Tahaddi, inimitability, Sarfeh, aspects of miracle.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. m.mohammadi@isca.ac.ir

* Mohammadi, M. (2020). Longitudinal Sarfeh, the Guarantee for Eternal Inimitability of the Holy Quran. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 2(5), pp. 145-174. Doi: 10.22081/jqss.2021.59412.1089

صرفه طولی، تضمین همانندناپذیری جاودانه قرآن کریم

محمدعلی محمدی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۳

چکیده

اعجاز قرآن و وجوه اعجاز آن یکی از مهم‌ترین مباحث قرآنی و مهم‌ترین راه برای اثبات نبوت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله است. ناتوانی بشر از هموردی با آن از باورهای همه مسلمانان است. قرآن پژوهان و جوهی برای راز این ناتوانی برشمرده‌اند. بسیاری از آنان، سر همانندناپذیری قرآن را به ذات قرآن منتسب دانسته، به ویژگی‌هایی چون اعجاز بیانی، هماهنگی، اخبار غیبی، و تشریحی به‌عنوان جوهی از اعجاز قرآن اشاره کرده‌اند؛ در مقابل، گروهی به صرفه‌گرایی‌اند. برخی از دانشوران نیز بدون انتخاب یا رد نظریه صرفه آن را یکی از وجوه اعجاز قرآن برشمرده‌اند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای است و در پی اثبات این نظریه است که نه تنها درباره قرآن کریم، بلکه در دیگر معجزات نبوی و معجزات دیگر انبیا، «علت عجز بشر از هموردی» صرفه است. براین اساس درباره قرآن کریم، «نظریه صرفه» در «طول وجوه اعجاز» است و نه در عرض آن؛ یعنی «صرفه» به مثابه «اراده تکوینی الهی بر صرف و بازگرداندن مردم از معارضه با قرآن» است. منظور بسیاری از پیروان صرفه نیز اراده تکوینی الهی بر صرف و بازگرداندن مردم از معارضه با قرآن به سلب انگیزه‌ها یا سلب ابزار معارضه یا سلب اراده معارضان است. صرفه به این معنا می‌تواند همانندناپذیری جاودانه قرآن را تضمین کند.

کلیدواژه‌ها

تحدی، همانندناپذیری، صرفه، وجوه اعجاز.

۱. m.mohammadi@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* محمدی، محمدعلی. (۱۳۹۹). صرفه طولی، تضمین همانندناپذیری جاودانه قرآن کریم. فصلنامه علمی -

Doi: 10.22081/jqss.2021.59412.1089

تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۱۴۵-۱۷۴.

مقدمه

از مباحث مهم در موضوع اعجاز، وجوه اعجاز قرآن کریم است، یعنی قرآن از چه جهت معجزه است؟ دانشمندان اسلامی قرن‌ها برای کشف و تبیین اسرار و وجوه اعجاز قرآن، تلاش کرده‌اند؛ ولی نه دانش‌های پیشین و نه علوم امروز هیچ‌کدام نتوانسته‌اند از همه اسرار و زیبایی‌های قرآن پرده بردارند. هر یک از این علوم توانسته بخشی از اعجاز قرآن را بنمایاند. گویا هرکسی از زاویه دید خود تلاش کرده تا وجوه اعجاز آن را بیان کند. عده‌ای اعجاز قرآن را در خبرهای غیبی آن دانسته‌اند، گروهی احکام، معارف و ارزش‌های مطرح‌شده در آن را وجه اعجازش خوانده‌اند، گروهی دیگر اعجاز قرآن را در شگفتی‌های علمی آن جستجو کرده و می‌کنند، بسیاری از دانشوران، راز اعجاز و سرّ ناتوانی دیگران از ارائه متنی همانند قرآن را در بلاغت آن می‌دانند و بسیاری از دانشمندان در گذشته و کمی در این زمان، بازداشته‌شدن اراده دیگران از رویارویی با قرآن (صرفه) را وجه اعجاز آن شمرده‌اند. آنچه این نوشتار در پی تحلیل آن است، همین وجه اخیر و بیانی اثبات‌پذیر از آن و تبیین رابطه آن با دیگر وجوه اعجازین قرآن است.

۱. پیشینه صرفه

اصل نظریه صرفه، دارای پیشینه طولانی است. برخی نظریه صرفه را همانند عقاید برهمایان درباره کتاب الفیداء و اعتقاد مسلمانان را متأثر از آن نظریه دانسته‌اند؛ ولی دلایل ارائه‌شده نمی‌تواند این ادعا را ثابت کند (قاضی‌زاده، ۱۳۷۴؛ ابوزهره، ۱۳۹۰ق، ص ۶۹). بعضی دیگر، مذهب صرفه را متأثر و منشعب از افکار یهودیان می‌دانند (نصار، بی‌تا، ص ۵۹)؛ ولی دلیلی که اقامه کرده‌اند، ناکافی و مخدوش است. برخی دانشوران، نظریه صرفه را به دوران بنی‌امیه نسبت داده‌اند (نصار، بی‌تا، ص ۵).

شخصیت‌های مشهور، آغازگران این نظریه را پیروان مکتب معتزله می‌دانند (بنت الشاطی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۲؛ خطیب، ۱۹۷۴م، ص ۱۷۶) و نظام یا واصل بن عطا را مبدع آن معرفی می‌کنند (رافعی، ۱۴۲۱ق، صص ۱۴۴-۱۴۵؛ مسلم، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰). عده‌ای نیز در اصل وجود چنین نظریه‌ای یا

دست کم در درستی انتساب آن به برخی دانشمندان بزرگ تردید کرده‌اند (زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۶) ولی دلایل آنان ناکافی است (رک: محمدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۵).

مهم‌ترین افرادی که این نظریه بدانان نسبت داده شده یا خود به طرفداری از آن تصریح کرده‌اند، عبارت‌اند از: سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸)، نظام (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۵)، جاحظ (جاحظ، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۸۹)، ابومسلم، بحر اصفهانی (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۰؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۴، ص ۱۰-۱۳)، رمانی (خلف‌الله، ۱۴۲۲ق، صص ۷۵ و ۱۱۰)، راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۴)، خفاجی (خفاجی حلبی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰)، ابن حزم (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۹)، فخر رازی (نصار، بی‌تا، ص ۳۵)، خطابی (خطابی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳-۲۴)، آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰)، خواجه نصیرالدین طوسی (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸۴).

نظریه صرفه به دانشمندان دیگری نیز نسبت داده شده است؛ برای نمونه بسیاری از نویسندگان، اشعری را از پیروان صرفه می‌دانند (رک: سفارینی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ قاری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۳۸)؛ ولی به باور شهرستانی، اشعری قرآن را از حیث فصاحت و بلاغت و نظم معجزه می‌داند (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶). برخی نویسندگان همانند احمد خلف‌الله، شریف رضی را نیز از قائلان به صرفه دانسته‌اند (خلف‌الله، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۰)؛ ولی به نظر می‌رسد این نسبت، ناروا و از خطای نویسنده یا انتشارات ناشی شده باشد. شیخ مفید نیز در کتاب اوائل المقالات جهت اعجاز قرآن را قول به صرفه می‌داند؛ ولی علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۲۲۴) و قطب راوندی (راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹) معتقدند شیخ مفید در اواخر از موضع خود برگشته است. شیخ طوسی نیز در شرح الموضح عن جهة إعجاز القرآن قول به صرفه را تأیید و تقویت می‌کند؛ ولی بعداً از این نظریه برمی‌گردد و در کتاب اقتصاد دلیل اعجاز قرآن را فصاحت و نظم اسلوب آن می‌داند و قول به صرفه را رد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷۷).

در مجموع نظریه صرفه از ابتدای تولد در قرن دوم تا قرن ششم طرفداران زیادی داشته است (رک: محمدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۵) و بسیاری از بزرگان آن را پذیرفته بودند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۳۶)؛ ولی در قرن‌های بعدی از طرفداران آن کاسته شده است. اخیراً نیز عده‌ای از دانشوران بدان متمایل شده‌اند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۵۶).

۲. مفهوم صرفه

واژه «صرف» در لغت به معنای برگرداندن چیزی از صورت اولیه‌اش یا تبدیل آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۱۸۹)، خواه برگرداندن مطلق باشد یا برگرداندن از حالی به حالی (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۳).

برای معنای اصطلاحی صرفه چندین تعریف ارائه شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. سلب انگیزه: یعنی خداوند انگیزه کسانی را که درصدد معارضه برآیند، سلب و آنان را از این کار منصرف می‌کند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۳۸)؛

۲. سلب ابزار معارضه: یعنی سلب علوم و معارف لازم برای معارضه با قرآن یا سلب توفیق تحصیل این علوم؛

۳. بازداری جبری و جلوگیری از اعمال اراده معارضان: یعنی آنان انگیزه هموردی و علوم لازم برای هموردی را داشتند، ولی خداوند در مقام عمل، آنان را ناتوان ساخت و اراده ایشان را نابود کرد (علوی یمنی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۷)؛

۴. ناتوانی وجدانی: یعنی کسانی که قصد معارضه با قرآن را دارند، با بررسی قرآن، وجدانی درمی‌یابند که نمی‌توانند همانند قرآن را بیاورند و از روی اختیار از همانندآوری قرآن منصرف می‌شوند (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷).

گفته شده است مراد نظام و جاحظ از صرفه، تعریف اول (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۵) و منظور ابن‌سنان خفاجی و سید مرتضی و ابوالصلاح حلبی تعریف دوم است (خفاجی حلبی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰). از سخنان راغب اصفهانی گرایش به تعریف سوم برداشت می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۹).

۳. تبیین صرفه طولی

نظریه‌ای که این مقاله براساس آن شکل گرفته، صرفه در طول وجوه اعجاز و به معنای اراده تکوینی الهی بر صرف و بازگرداندن مردم از معارضه با قرآن است. متعلق اراده

الهی «هماوردناپذیری قرآن» است. تحقق این اراده می‌تواند در ظرف سلب انگیزه‌ها، سلب ابزار معارضه و سلب اراده معارضان باشد. برای تبیین «صرفه طولی» توجه به چند نکته حائز اهمیت است:

الف) ارائه معجزات تنها با اراده الهی انجام می‌شود. افزون بر دلایل عقلی، آیات قرآن کریم بر این مطلب دلالت دارند، مانند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْضُصْ عَلَيْكَ وَ مَا كَانَ لِرُسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ؛ وَ هِرْ آيَنَهٗ پِيَشِ از تُو پِيَامِبِرَانِي فِرْسِتَادِيْم، بِرْخِي از ايشان آنانند که داستانشان را بر تو گفتيم و داستان برخی را بر تو نگفتيم و هيچ پيامبري را نرسد که جز به خواست و فرمان خدا آيه‌ای بياورد» (غافر: ۷۸). در آيه ۳۸ سوره رعد و آيه ۱۱ سوره ابراهيم نيز بر اين مطلب تأکيد شده که هيچ پيامبري جز با اراده الهی معجزه ارائه نمی‌کرد. اذن در اين آیات به معنای قدرت، امر و اراده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۷۵۲ و ج ۳، ص ۴۰۵). اين آیات به روشنی بر اين مطلب دلالت دارند که صدور معجزات از پيامبران الهی به خداوند مستند است و آنان در انجام هيچ‌يک از معجزات مستقل نبوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۱۹۹ و ج ۶، ص ۲۲۱).

ب) حفظ معجزات از جمله قرآن کریم، همانند ارائه معجزات، با اراده و حفظ تکوینی انجام است.

ج) هنگامی که حفظ قرآن به اراده تکوینی خداوند باشد، محال است کسی بتواند با قرآن هماوردی کند. به ديگر سخن، متعلق اراده الهی اين است که هيچ کس نتواند همانند قرآن ارائه کند.

د) مشیت الهی بر اين تعلق گرفته که امور و اشيا از راه اسباب تحقق يابند؛ چنان که امام صادق عليه السلام می‌فرمايد: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶).

ه) اسباب يادشده در قرآن کریم، همان وجوه اعجاز هستند (اعجاز بیانی، اخبار غیبی، اعجاز هماهنگی و...).

و) منظور برخی طرفداران صرفه نیز معنای يادشده است.

۴. اثبات نظریه

برای اثبات آنچه گذشت، امور ذیل باید تبیین شود.

الف) بدون اراده خداوند هیچ چیز محقق نمی‌شود، و وقوع همه پدیده‌ها به امر الهی است.

این مقدمه روشن و از مسلمات اسلام است که در علم کلام اسلامی بدان پرداخته می‌شود.

ب) در اراده تکوینی، مراد هرگز تخلف پیدا نمی‌کند؛ یعنی اگر اراده خدا به چیزی تعلق گرفت، وجود آن چیز، حتمی و ضروری خواهد بود.

این مقدمه نیز در علم کلام ثابت شده و برخی آیات قرآن نیز بدان اشاره دارند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۳۲۱).

ج) اراده تکوینی الهی بر حفظ قرآن قرار گرفته است. این مطلب نیز با دلایل عقلی و نقلی اثبات می‌شود. همه دلایل عقلی که بر تحریف‌ناپذیری قرآن دلالت می‌کنند، مانند لزوم قاعده لطف، ضرورت اتمام حجت و حکمت الهی، ثابت می‌کنند که اراده تکوینی الهی بر حفظ قرآن قرار گرفته است؛ چنان‌که از دلایل نقلی تحریف‌ناپذیری مانند آیه حفظ (حجر: ۹)، آیه نفی باطل (فصلت: ۴۱-۴۲) و آیات تحدی (بقره: ۲۳؛ هود: ۱۳) نیز فهمیده می‌شود اراده تکوینی الهی بر حفظ قرآن تعلق گرفته است؛ برای نمونه مقصود از حفظ قرآن در آیه شریفه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) حفظ تکوینی است نه تشریحی؛ زیرا حفظ به خداوند نسبت داده شده و ذات باری تعالی از تکلیف تشریحی منزّه است. ناگزیر حفظ تکوینی مراد خواهد بود و تحقق حفظ از جانب خداوند ضرورت خواهد داشت، نه اینکه بر خدا واجب باشد (دیانی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۷۰).

د) در نتیجه مهم‌ترین علت ممکن نبودن هموردی با قرآن، اراده الهی است.

ه) خداوند برای تحقق این اراده، اسبابی قرار داده که وجوه اعجاز قرآن، اسباب و عللی برای تحقق این اراده است. پس وجوه اعجاز بیانی، تشریحی، اخبار غیبی، هماهنگی و... تبیین‌کننده حکمت صرفه و روشن‌کننده آن است و بدون صرفه هیچ‌یک از این وجوه نمی‌توانند ثابت کنند که هموردی با قرآن محال است.

خلاصه این نظریه است:

الف) براساس اراده تکوینی الهی، امکان ارائه متنی همانند قرآن وجود ندارد و خداوند کسانی را که اراده هموردی داشته باشند، را منصرف می‌کند.

ب) صرف نظر از اراده الهی، از حیث عقلی و ثبوتی، امکان عقلی ارائه متنی همانند قرآن منتفی نیست.

براساس مقدمه «الف»، ممکن است مردم، دانش و توان کافی داشته باشند؛ ولی وقتی به‌طور جدی می‌خواهند با قرآن معارضه کنند، منصرف می‌شوند؛ زیرا با درک وجوه اعجاز می‌فهمند که امکان هموردی با قرآن وجود ندارد، حتی اگر وجوه اعجاز را هم درک نکنند، انگیزه‌ای در خود نمی‌یابند؛ زیرا خداوند عزم و انگیزه آنان را منصرف می‌کند. روایت منسوب به حضرت علی علیه السلام نیز می‌تواند شاهدی بر فسخ عزائم به وسیله خداوند باشد. آن حضرت می‌فرماید: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم و حل العقود و نقض الهمم» (نهج البلاغه، کلمه ۲۵۰)؛ یعنی خداوند را به وسیله فسخ شدن تصمیم‌ها، گشوده شدن گره‌ها و نقض اراده‌ها شناختم. در هموردی با قرآن نیز عامل اصلی برای عدم هموردی با قرآن «اراده خداوند» است که یا شخص می‌فهمد که قرآن اعجاز ذاتی دارد یا نمی‌فهمد. حتی اگر نفهمد، باز خداوند انگیزه او را سلب می‌کند. پس لطف خداوند سبب‌ساز و سبب‌سوز باعث می‌شود که در عمل، هموردی با قرآن منتفی شود. صرفه به این مفهوم از یک حیث با عصمت نیز مشابه است؛ زیرا عصمت لطفی است که خداوند متعال در حق مکلفان انجام می‌دهد که وقوع معصیت و ترک طاعت از او ممتنع می‌گردد، با وجود قدرت بر این دو (مفید، ۱۳۷۲، ص ۳۷). تعریف فاضل مقداد از عصمت روشن‌تر و به بحث ما نزدیک‌تر است. وی می‌نویسد: عصمت عبارت است از لطفی که خداوند متعال در حق مکلف انجام می‌دهد، به نحوی که با آن لطف، انگیزه‌ای به ترک طاعت و انجام معصیت ندارد، با وجود قدرت بر آن (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۰۱). در صرفه نیز همین گونه است؛ یعنی لطف الهی به قرآن تعلق گرفته و اراده الهی بر این است که قرآن را حفظ کند (حجر: ۹) و یکی از راه‌های حفظ قرآن، فهم وجوه اعجاز و راه دیگرش انصراف هموردنمایان است.

در تبیین مقدمه دوم می‌گوییم: اگر اراده الهی بر امتناع هموردی با قرآن وجود نداشته باشد، اخبار غیبی، وجوه بیانی، هماهنگی و عدم اختلاف و دیگر مواردی که با عنوان اعجاز قرآن نامیده می‌شود، به تنهایی نمی‌توانند استحاله هموردی با قرآن، در گذشته، حال و آینده را ثابت کنند؛ به دیگر سخن اگر صرف و منع الهی نباشد، از حیث ثبوتی دلیل برهانی بر ممکن نبودن هموردی وجود ندارد و آنچه راه را بر امکان معارضه از نظر عقلی و شرعی می‌بندد، منع و صرف الهی است.

سخن بالا را می‌توان در قالب قیاس اقترانی به شکل زیر تبیین کرد:

۱. امتناع ارائه متنی همانند قرآن مورد اراده الهی است. ۲. تخلف اراده از مراد الهی محال است. ۳. پس ارائه متنی همانند قرآن محال است.
- مقدمه اول با دلایل عقلی و قرآنی اثبات شد. دلایل تحریف‌ناپذیری قرآن، قاعده لطف، ضرورت اتمام حجت، حکمت الهی، آیه حفظ و دیگر دلایلی که گذشت برای اثبات این مقدمه بود. مقدمه دوم نیز روشن است.

۵. صرفه طولی در آثار قرآن پژوهان

به نظر می‌رسد تفسیری که بسیاری از طرفداران نظریه صرفه ارائه کرده‌اند، با صرفه طولی و اراده تکوینی الهی بر همانندناپذیری قرآن رابطه تنگاتنگی دارد یا هنگام اثبات نظریه خودشان بر اراده تکوینی الهی تأکید کرده‌اند. دست کم کسانی که اعجاز بیانی قرآن و صرفه، هر دو را پذیرفته‌اند، به این نظریه تمایل داشته‌اند. در ادامه به سخنان چند تن از قرآن پژوهان اشاره می‌کنیم:

به باور ابومسلم بحر اصفهانی، اعجاز قرآن دو جنبه دارد: یکی متعلق به خود قرآن (فصاحت و بلاغت و نظم) و دیگری به صرف و بازداشتن مردم از معارضه با قرآن. او اعجاز در بلاغت را امری ظاهری و صرفه را امری باطنی دانسته، و معتقد است: همهٔ بلیغان در ظاهر از معارضه با آن عاجز و در باطن از آن بازداشته شده‌اند (ابن حزم اندلسی، ج ۳، ص ۱۰؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۴، صص ۱۰-۱۳) و چه اعجازی بزرگ‌تر و برتر از اینکه همهٔ افراد بلیغ در ظاهر از روی عجز و در باطن به دلیل منع الهی، از معارضه با

قرآن درمانده شدند؟ (سیوطی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۶).

در سخن بالا از اراده الهی به صراحت سخن به میان نیامده است؛ ولی مفهوم اینکه صارفی الهی، مردم را از معارضه بازداشته، همان اراده الهی بر بازداشتن مردم از معارضه با قرآن است. برای نمونه سیوطی می‌نویسد: «فلما دعا الله أهل البلاغة والخطابة الذين يهيمون في كل واد من المعاني بسلاطة لسانهم إلى معارضة القرآن، وعجزوا عن الإتيان بمثله، ولم يقصدوا لمعارضته، فلم يخف على ذوى البلاغة أن صارفاً إلهياً صرفهم عن ذلك» (سیوطی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۶).

برابر سخن بالا، سر، راز و علت اصلی ناتوانی مردم از ارائه متنی همانند قرآن، صارف الهی و به دیگر سخن اراده الهی است.

ابن حزم پس از ذکر اجماع مسلمانان بر معجزه بودن قرآن، وجوه اعجاز را برمی‌شمرد و در وجه چهارم تصریح می‌کند عده‌ای از مسلمانان وجه اعجاز را این می‌دانند که قرآن در اعلى درجه فصاحت است و عده‌ای وجه اعجاز را صرفه می‌دانند. آن‌گاه دلایل دسته نخست را نقل و نقد می‌کند (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۹). از پاسخ‌هایی که وی به پیروان نظریه فصاحت می‌دهد، به راحتی می‌توان دریافت منظور وی از صرفه، همان اراده تکوینی الهی است؛ برای نمونه یکی از شبهات منکران صرفه این است: «اگر اعجاز قرآن به صرفه بود، باید ضعیف‌ترین و غیرفصیح‌ترین سخن، دارای اتمام حجت بهتر و اعجاز بیشتری باشد». دومین پاسخ او چنین است: هیچ مخلوقی حق ندارد به خداوند این گونه اعتراضات کند؛ چنان‌که نمی‌تواند اعتراض کند چرا مردم را با این نظم قرآن عاجز کرده‌ای نه به نظمی دیگر، چرا این فرد را برای رسالت انتخاب کرده‌ای نه فردی دیگر، چرا عصای موسی را به اژدها تبدیل کردی نه شیر (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۹). از این سخن ابن حزم، به ویژه مثالی که به انتخاب پیامبران ارائه کرده، به خوبی مشخص می‌شود وی اراده الهی را علت تامه برای ممکن نبودن هم‌وردی با قرآن می‌داند. همان‌گونه که اصل انتخاب پیامبران به اراده الهی است، ولی خداوند حکیم، بهترین و تواناترین فرد را برای نبوت انتخاب می‌کند نه ناتوان‌ترین افراد را، همچنین بهترین متن را برمی‌گزیند.

از دقت در سخنان سید مرتضی نیز می‌توان دریافت منظور وی از صرفه، همان اراده تکوینی الهی است. ایشان ضمن تأکید بر نظریه صرفه، اعجاز بیانی قرآن را نیز پذیرفته و اشکالات او متوجه کسانی است که می‌خواهند اعجاز قرآن را بدون صرفه ثابت کنند. از نگاه وی، اثبات اعجاز بدون صرفه امکان ندارد (علم‌الهدی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸)؛ چنان‌که وی اعجاز قرآن به اخبار غیبی را نیز یکی از وجوه اعجاز پذیرفته است؛ ولی آن را به‌تنهایی کافی نمی‌داند (علم‌الهدی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱۶). از نگاه سید مرتضی اراده الهی بر این تعلق گرفته که به قرآن موجود با این خصوصیات تحدی کند و اگر دلیل نبوت پیامبر سخن‌نگفتن یا حرکت نکردن و مانند آن می‌شد، در آن صورت تحدی به همان افعال واقع می‌شد (علم‌الهدی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۲). یکی از شبهات درباره صرفه این است: «اگر صرفه درست باشد، هرچه فصاحت قرآن کمتر باشد، به صرفه نزدیک‌تر است». سیدمرتضی در پاسخ، حد فصاحت قرآن را به اراده الهی می‌داند و می‌گوید: اینکه فصاحت قرآن در چه حدی باشد، به مصلحتی وابسته است که خدا می‌داند. خدا می‌داند که فصاحت قرآن در همین حدی که الان دارا است، دارای مصلحت است؛ پس به همین مقدار اکتفا کرده است و اگر در علم الهی چنین می‌گذشت که مصلحت در غیر این است، همانچه مصلحت بود را انجام می‌داد (علم‌الهدی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۲). پس سید مرتضی در مقدار فصاحت نیز مصلحت الهی و اراده خداوند را عامل اصلی می‌داند. به باور آیت‌الله یعقوب جعفری نیز علت ممکن نبودن هموردی با قرآن، یا قرار گرفتن قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است یا بدان جهت است که خداوند از طریق اعجاز، مردم را از انجام چنین کاری بازمی‌دارد و این همان قول به «صرفه» (منصرف کردن مردم از اندیشهٔ مقابله با قرآن) است. از نگاه ایشان اشکالات به نظریه صرفه ناشی از بی‌توجهی به معنای واقعی آن است. با صرفه، ضمانت الهی بر همانندناپذیری قرآن ثابت می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۵۶). شاید بتوان گفت سخن از ضمانت الهی در آینده، به مثابه اراده تکوینی الهی بر معارض‌ناپذیری قرآن است. ایشان نیز می‌گوید: اصل این که مردم نمی‌توانند مانند قرآن ارائه کنند، قطعی است؛ ولی علت این ناتوانی می‌تواند فصاحت خارق‌العادهٔ قرآن، نظم و اسلوب ویژهٔ قرآن یا صرفه باشد و این احتمالات در مقام اثبات اعجاز برای پیامبر ﷺ و حجت‌بودن قرآن بر نبوت او فرقی نمی‌کند.

۶. دلایل اثبات

برای اثبات صرفه به مفهومی که گذشت، می توان دلایل زیر را اقامه کرد.

۱-۶. صرفه و آیات

برخی آیات بر این نکته دلالت دارند که پیروزی تحدی پیامبران و هماوردناپذیری معجزات، براساس اراده الهی است. در جریان تحدی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام هنگامی که ساحران برای مبارزه آمدند، موسی به آنها گفت: «آنچه از وسایل سحر را می توانید بیفکنید، بیفکنید!» (یونس: ۸۰). وقتی ساحران جادوگری کردند، حضرت موسی در پاسخ گفت: «آنچه آوردید همه جادو است. همانا خداوند بزودی آن را باطل می کند که خدا عمل تباهاکاران را به سامان نمی آرد» (یونس: ۸۱). چنان که روشن است در این آیه شریفه تصریح شده است خداوند سحر آنان را باطل کرد و اجازه نداد کسی بتواند در برابر پیامبر الهی قد علم کند.

درباره قرآن کریم نیز خداوند می فرماید: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةَ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوهَا؛ بزودی کسانی را که در زمین به ناحق بزرگ منشی می کنند از آیات خویش بگردانم و اگر هر آیه ای ببینند بدان ایمان نیاورند» (اعراف: ۱۴۶). این آیه شریفه در ادامه آیاتی است که درباره حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و معجزات آن حضرت است.

عبارت «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي...» عام است؛ ولی با توجه به سیاق و دیگر آیاتی که از معجزات با این عنوان یاد شده، مصداق کامل آیات، معجزات الهی است، چنان که بیشتر مفسران نیز به این مطلب تصریح کرده اند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۷۳۶). منظور از صرف نیز بازداشتن متکبران از کسب آبرو با آیات الهی، تقاضای معجزات اقتراحیه، ابطال آیات الهی یا جلوگیری تبلیغ آیات الهی است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۷۳۶).

برابر همه تفاسیر یاد شده، آنچه مانع متکبران است، صرف، منع و بازداشتن الهی است. استدلال به آیه می تواند این گونه باشد:

مقصود از صرف در عبارت «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي...»، اراده الهی بر منع و بازداشتن

تکوینی و منظور از آیات، یا قدر مسلم از آنها، معجزات است. قرآن کریم نیز از آیات الهی است. پس خدا مانع نقض قرآن با هموردی می‌شود. همچنین ممکن است متعلق صرف و منع الهی، آوردن آیات مشابه و مماثل قرآن باشد. نتیجه اینکه هر که بخواهد مشابه معجزات الهی یا مشابه آیات خداوند ارائه کند، خداوند مانع او می‌شود و او را مصروف می‌کند.

۲-۶. صرفه و لطف الهی

خلاصه این استدلال چنین است:

الف) براساس قاعده لطف، خداوند حکیم، آنچه باعث نزدیکی به خداوند و دور شدن از گناه می‌شود، در حق بندگانش انجام می‌دهد.

ب) بدون تردید بازداشتن مردم از هموردی با قرآن، باعث نزدیکی مردم به خداوند و دور شدن از گناه می‌شود.

ج) پس خداوند این لطف را در حق مردم انجام داده و مانع هموردی با قرآن شده است.

در توضیح مقدمه اول می‌گوییم قاعده لطف بدین معنا است که بر خداوند بایسته است هر آنچه که مکلف با آن به انجام فعل طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود، انجام دهد. لطف در اصطلاح متکلمان از صفات فعل خداوند و مقتضای عدل و حکمت او است. برخی همانند شیخ مفید لطف را از باب جود و کرم واجب می‌دانند (مفید، ۱۳۷۲، ص ۵۹). نکته قابل توجه اینکه شیخ مفید طرفدار صرفه است؛ از این رو به لطف استدلال می‌کند و می‌نویسد: همانا جهت اعجاز قرآن صرف و بازداشتن الهی است که افراد فصیح و زبان‌انان را از معارضه با قرآن، هنگام تحدی به آن بازداشته است و رویگردانی آنان از معارضه با قرآن در عین توانایی آنان، دلیل بر نبوت پیامبر ﷺ است. وی در ادامه می‌نویسد: «واللطف من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان، وهذا من أوضح برهان في الاعجاز وأعجب بيان» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳).

بیشتر علمای امامیه، قائل به وجوب لطف بر خداوندند و مسائلی مانند وجوب نبوت

و وجوب وجود امام معصوم در هر عصری را با آن اثبات می‌کنند. کاربرد این قاعده در علم کلام گسترده بوده و کسانی که قائل به وجوب لطف اند، وجوب تکلیف شرعی (ربانی گلیگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۵)، حسن آلام ابتدایی (حلی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰)، وجوب وعده و وعید (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱)، وجوب عصمت انبیا، وجوب بعثت انبیا (حلی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴) و وجوب نصب امام (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۳) را با این قاعده اثبات می‌کنند.

در توضیح مقدمه دوم می‌گوییم اگر اراده الهی بر این تعلق نگرفته باشد که مدعیان توانمند را از هم‌آوردی باز دارد، بسیاری از مردم به‌ویژه آنان که حظی از دانش دارند یا می‌خواهند خودآزمایی کنند و در جامعه مشهور شوند، متون قابل توجهی در هم‌آوردی با قرآن ارائه می‌کنند. وجود این متون، باعث سلب یا تضعیف اعتماد مردم به قرآن خواهد شد؛ از این رو خداوند لطیف، این راه را بسته است و کسانی را که توانایی معارضه دارند، باز می‌دارد و کسانی که پا در این میدان می‌نهند، همانند مسیلمه و سجاح، فقط خود را رسوا می‌کنند. در مجموع اگر احتمال معقول و قابل توجه برای هم‌آوردی با قرآن داده شود، اعتماد به قرآن سلب می‌شود و هر زمان ممکن است کسی همانند قرآن را ارائه کند. در صورتی که با اثبات ممکن نبودن هم‌آوردی با قرآن، این راه برای همیشه بسته خواهد شد.

۳-۶. امکان عقلی هم‌آوردی

بسیاری از دانشمندان این دلیل را علت روی آوردن به صرفه می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۴۰۱-۴۰۲). خلاصه این دلیل، چنین است:

(الف) قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است.

(ب) سخن هر چند فصیح و بلیغ باشد، از جملات، کلمات و حروف متداول میان مردم ساخته شده است و مردم آفریننده این کلمات‌اند.

(ج) کسی که قادر است کلمات را بسازد، در صورت داشتن دانش و علم مورد نیاز، با ترکیب آنها می‌تواند جمله و جملات بسازد.

(د) از آنجا که قرآن نیز از کلمات ساخته شده است، کسی که قادر به ساختن کلمات

قرآن است، با داشتن دانش مناسب، می‌تواند جملاتی همانند قرآن بسازد و ارائه کند. در نتیجه از نظر عقلی، ارائه متنی همانند قرآن ممکن است. وانگهی چون خود انسان با توجه به ضرورت‌های اجتماعی، سخن را اختراع کرده، چگونه ممکن است از قریحهٔ انسانی چیزی تراوش کند که فوق توانایی او باشد؟! (ها از طرفی کسی همانند قرآن ارائه نکرده است.

و) پس علت نیاوردن همانند قرآن، این است که خداوند، دانش‌ها یا انگیزه کسانی که قصد هم‌آوردی با قرآن را دارند، از آنان سلب کرده است و این همان صرفه است. علامه طباطبایی تقریر فلسفی این برهان را نیز ارائه کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۴۰۱-۴۰۲).

خلاصهٔ پاسخ علامه طباطبایی به استدلال بالا چنین است: انسان واضع الفاظ و کلمات برای معنای معین است؛ اما برای ارائهٔ یک سخن زیبا و کامل سه جهت وجود دارد: دانستن لغات و توان سخنوری، داشتن معارف و دانش‌های مناسب و توان ارائهٔ فصیحانه. از این امور سه گانه، تنها اولی مربوط به وضع الفاظ است؛ اما دومی و سومی، به نوعی لطافت در قوهٔ مدرکه آدمی مرتبط است و صرف اینکه واژه‌ها و زبان‌ها، ساختهٔ قریحهٔ آدمی است، باعث نمی‌شود کلام معجزه‌آسا محال باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۲).

اگر به جواب علامه طباطبایی، اراده تکوینی الهی ضمیمه نشود، همانند ناپذیری تا روز قیامت تضمین نمی‌شود. سخن علامه حداکثر از امکان وقوعی آن می‌کاهد؛ ولی درباره قرآن باید با دلایل و براهین قطعی، امکان عقلی هم‌آوردی در آینده نیز منتفی شود. در حالی که اگر صرفه به معنای یادشده قبول شود، با توجه به اراده الهی، ثابت می‌شود هم‌آوردی با قرآن محال است.

۴-۶. اراده الهی و تضمین قرآن

دلیل دیگری که برای اثبات صرفه به معنای یادشده می‌توان ارائه کرد، تضمین الهی مبنی بر همانند ناپذیری قرآن از زمان نزول تا قیامت است (بقره، ۲۳ و ۲۴؛ اسراء، ۸۸). بهترین

دلیلی که می‌تواند این مطلب را تضمین کند، اراده الهی و بازداشتن مردم از هم‌آوردی با قرآن است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۵۶).

۵-۶. اعجاز ذاتی و اختلاف در آیات

خلاصه این دلیل چنین است:

الف) بی‌تردید قرآن همانندناپذیر است.

ب) بدون توجه به اراده تکوینی الهی، دلایلی که برای اعجاز ذاتی قرآن، ارائه شده ناکافی است.

ج) پس مهم‌ترین دلیل همانندناپذیری قرآن، اراده تکوینی الهی است

مقدمه اول با دلایل قرآنی و نیز بررسی‌های تاریخی اثبات شده است. برای اثبات مقدمه دوم می‌توان گفت: معجزه از اصطلاحات کلامی و به معنای امری خارق‌العاده همراه با تحدی و سالم از معارضه است که خداوند آن را به دست پیامبرش پدید می‌آورد تا نشان راستی رسالت وی باشد (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۰۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۶)؛ پس اولین شرط معجزه خارق‌العاده بودن آن است.

یکی از شواهد ناکافی بودن نظریه اعجاز ذاتی قرآن، اختلاف یاران پیامبر ﷺ دربارهٔ سوره‌ها و آیات است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۳؛ عزه دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۹۶؛ ابن‌کنیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۴۹۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۴۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۱۶). از مجموع گزارش‌های تاریخی روشن می‌شود برخی یاران پیامبر ﷺ همانند عمر بن خطاب، به خطا جملاتی را جزو قرآن می‌دانستند؛ درحالی‌که اگر قرآن دارای اعجاز ذاتی بود، در شناخت آیات و سوره‌ها، اختلافی رخ نمی‌داد. منظور از این دلیل نه آن است که یاران پیامبر ﷺ درباره قرآن فعلی اختلاف نظر داشتند و این اختلاف نظرشان درست بود؛ زیرا اگر بپذیریم قرآن فعلی در زمان پیامبر ﷺ تدوین شده که مطلب روشن است. حتی اگر تدوین قرآن را در زمان صحابه بدانیم باز قرآن فعلی با تواتر ثابت شده است.

۷. اشکال و جواب

از نگاه طرفداران اعجاز ذاتی، پذیرش نظریه صرفه، حتی به معنایی که در این مقاله آمده ممکن است تالی فاسدهای فراوانی داشته باشد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۷-۱. صرفه ورد اعجاز

قرآن کریم به اجماع معجزه است و در صورت قبول «صرفه»، دیگر قرآن به تنهایی از اعجاز برخوردار نخواهد بود؛ زیرا انسان از آوردن مانند قرآن، عاجز نیست و توان همانندآوری آن را دارد؛ ولی خداوند قدرت و دانش و عقل او را تسخیر کرده است تا توانایی به مانندآوری آن را از دست بدهد.

در پاسخ می‌توان گفت اولاً اگر منظور از اجماع، ادعای اجماع در اعجاز ذاتی قرآن است، چنین اجماعی وجود ندارد؛ ثانیاً نزد معتقدان به صرفه، حتی صرف نظر از تقریری که در این مقاله آمده، قرآن نیز به این معنا معجزه است؛ زیرا بر صدق نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عجز مردم از هم‌آوردی دلالت می‌کند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۲؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، صص ۷۳۷-۷۴۰؛ حمصی رازی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۲؛ ثالثاً نمی‌توان قرآن را بدون شخصیت آورنده آن و بدون توجه به الهی‌بودن آن در نظر گرفت. در این صورت همین که خداوند قدرت ارائه قرآن را به حضرت محمد صلی الله علیه و آله داده و نه به دیگران، نبوت آن حضرت اثبات می‌شود. همچنین از اینکه توان آوردن متنی همانند قرآن را از دیگران سلب کرده است، معجزه بودن قرآن ثابت می‌شود؛ رابعاً برابر این نظریه نیز اعجاز ذاتی قرآن نیز ثابت می‌شود. تنها سخن در این است که حتی اگر آیات قرآن این درجه از فصاحت و بلاغت را نداشتند، باز قرآن معجزه بود.

۷-۲. صرفه و قانون علیت

شهید مصطفی خمینی برای رد نظریه صرفه به دو نکته اشاره کرده است که چکیده آن چنین است:

الف) با استفاده از قانون عام علیت، ثابت می‌شود هیچ موجودی از موجودات عالم از

قانون علیت مستثنا نیست و این قانون در همه موجودات از جمله کتاب‌های آسمانی جاری است. پس از آنجا که نظریه صرفه با قانون عام علیت ناسازگار است، پذیرفتنی نیست.

ب) معجز بودن قرآن - همانند موهبت رسالت - به ویژگی‌ها و عناصر شخصیتی و تکوینی وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرتبط است. همان گونه که جوهر و حقیقت قرآن، تجلی و بروز وجود ظلی و تبعی و فانی پیامبر صلی الله علیه و آله است، مقام رسالت و تلقی وحی نیز امری گزافی یا براساس اراده استثنایی و مستقل الهی نیست؛ پس نباید بگوییم که خداوند با اراده‌ای خاص و به صورت قهری و جبری، دیگران را از این موهبت‌ها محروم کرده است (غروی‌ان، ۱۳۷۹، ص ۷۳).

پاسخ سخن بالا را می‌توان به دو شکل نقضی و حلی ارائه کرد. پاسخ نقضی آن به اصل معجزات است. هر پاسخی که درباره اصل معجزه ارائه شود، درباره صرفه الهی نیز ارائه می‌شود. پاسخ حلی آن نیز روشن است؛ زیرا صرف و منع الهی، به‌عنوان عاملی قوی‌تر و علت اقوی، جانشین علل دیگر می‌شود؛ همان گونه که در اصل معجزات چنین است (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۷).

۷-۳. حُسن رکاکت

برخی دانشوران گفته‌اند با پذیرش صرفه، می‌توانیم قبول کنیم که امکان دارد کلمات و آیات قرآنی سست و دون‌مایه باشند. آنان می‌گویند اگر صرفه سبب اعجاز است، باید متن قرآن در نهایت رکاکت باشد؛ درحالی که رکاکت‌نداشتن متن قرآن، امری بدیهی است؛ پس اعجاز قرآن نمی‌تواند به صرفه باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۵).

سید مرتضی و دیگر طرفداران صرفه، این اشکال را به دو شکل پاسخ داده‌اند:

الف) اشکال نقضی به اعجاز: خلاصه اشکال این است که اگر اعجاز قرآن به دلیل اعلی درجه فصاحت‌بودنش باشد، فصاحت اعلی هیچ دلالتی بر اعجاز ندارد؛ زیرا در درجه اعلی بودن در هر چیزی ممکن است در هر چیزی باشد؛ آیا می‌توان گفت پس هر چیزی که در بالاترین درجه است، معجزه است؟ (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۰).

ب) پاسخ حلی به مصلحت الهی: وقوع هر چیز به دلیل و برابر مصلحتی است که

خداوند برای آن مقرر کرده است. نزول قرآن کریم نیز از این قاعدهٔ عمومی مستثنا نیست. خداوند چنین مصلحت دیده است که قرآن دارای این حد از فصاحت و بلاغت باشد؛ از این رو آن را این گونه قرار داده است. پس مشخص کردن حد فصاحتی که قرآن کریم دارای آن است، به دلیل مصلحتی است که در این حد از فصاحت برای قرآن کریم وجود دارد. اصولاً در این گونه موارد جای چون و چرا ندارد و کسی نمی‌تواند بگوید چرا خدا چنین کرده و چنین نکرده است؛ همان گونه که کسی نمی‌تواند بگوید چرا خداوند عصای موسی را به مار تبدیل کرد، نه شیر یا حیوانی دیگر (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۴؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۷). استدلال یادشده را به معجزات دیگر پیامبران نیز می‌توان نقض کرد. اگر «حسن رکاکت» درست باشد، چرا حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به جای ازدها، مار بسیار ضعیف و نحیفی ارائه نکرد و....

۴-۷. صرفه و آیات تحدی

علامه طباطبایی برای منطبق نبودن قول به صرفه با آیات تحدی این گونه استدلال می‌کند: ظاهر استدلال‌هایی که در آیات تحدی آمده، استدلال بر این است که قرآن از ناحیهٔ خدا و به علم خدا نازل شده و رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را از پیش خودش نگفته است و شیاطین نیز در نزول قرآن کریم نقشی نداشته و ندارند؛ درحالی که نظریهٔ صرفه، تنها بر این مطلب دلالت دارد که خداوند اجازه نمی‌دهد کسی با قرآن هم‌وردی کند؛ ممکن است متنی بشری باشد، ولی خداوند مانع هم‌وردی با آن شود. پس صرفه بر این معنا دلالت ندارد که قرآن کلام خدا است و از ناحیهٔ او نازل شده است. علامه در ادامه با اشاره به آیاتی همانند آیهٔ ۱۴ سورهٔ هود، ۳۴ سورهٔ طور، ۲۱۲ سورهٔ شعراء، ۳۹ سورهٔ یونس و آیهٔ ۸۲ سورهٔ نساء بر این نکته تأکید می‌کند که مضمون و ظاهر استدلالی که در این آیات آمده است، استدلال به نزول قرآن از طرف خداوند است؛ درحالی که قول به صرفه از اثبات این مطلب ناتوان است و حداکثر بر این مطلب دلالت می‌کند که رسول اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در رسالت خود صادق است.

استدلال دیگری که از سخن علامه فهمیده می‌شود، این است که آیات تحدی ظاهر

در این معنا است که علل ناتوانی افراد و مجامع بشری از آوردن همانند قرآن این است که قرآن مشتمل بر تأویلی است که چون بشر احاطه به آن نداشته است، آن را تکذیب کرده و از آوردن نظیرش نیز عاجز مانده است؛ چون تا کسی چیزی را درک نکند، نمی‌تواند مثل آن را بیاورد؛ جز خدا کسی علم به تأویل ندارد؛ هیچ‌کس نمی‌تواند به معارضه با خدا برخیزد، نه اینکه خدای سبحان دل‌های بشر را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۷۰).

مخالفان صرفه این اشکال را مهم دانسته، غالباً در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۹۴؛ زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۲۰). حتی برخی همانند خطابی به دلیل آیات تحدی از این قول چشم پوشیده‌اند (خطابی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳).

پاسخ آن این است که آنچه در قرآن بر آن تأکید شده، ناتوانی مردم از آوردن مانند قرآن است؛ اما سرّ و جهت این عجز و ناتوانی، در آیه بیان نشده است. این ناتوانی ممکن است به دلیل فصاحت خارق‌العاده قرآن یا نظم و اسلوب ویژه آن یا هر دو یا عوامل دیگری باشد و نیز ممکن است به این جهت باشد که خداوند مردم را هر قدر هم نیروهای خود را روی هم بریزند، از این کار باز می‌دارد و علومی را که برای معارضه با قرآن لازم است، از آنان سلب می‌کند و این احتمالات در مقام اثبات اعجاز برای پیامبر ﷺ و حجت‌بودن قرآن بر نبوت او فرقی نمی‌کند؛ به عبارت دیگر آنچه قرآن در پی اثبات آن است، ناتوانی مردم از ارائه همانند قرآن است؛ ولی از علت ناتوانی آنان ساکت و ممکن است علت ناتوانی آنان منع الهی و صرفه باشد.

۵-۷. صرفه و همانندی

اشکال دیگری که بر نظریه صرفه وارد شده، این است که اگر قول به صرفه درست باشد، باید قبل از نزول قرآن میان عرب‌ها، عباراتی مشابه قرآن وجود داشته باشد؛ زیرا منع و صرف الهی، شامل بعد از زمان نزول قرآن و حتی بعد از زمان تحدی قرآن است؛ درحالی که عباراتی که در فصاحت و بلاغت در حد قرآن باشد، در میان عرب‌های قبل از نزول قرآن وجود ندارد (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰).

پاسخ این دلیل روشن است؛ زیرا قائلان به صرفه، نه تنها وجود کلماتی فصیح قبل از زمان نزول قرآن را رد نمی کنند، بلکه وجود چنین جملاتی را دلیل صرفه می دانند.

۶-۷. صرفه و ناتوانی وجدانی

گفته اند اگر کسانی بخواهند متنی همانند قرآن ارائه کنند، مانعی که او را باز دارد، مشاهده نمی کند؛ درحالی که اگر خداوند مانع آنان می شود، باید این مانع را احساس کنند و وجود چنین مانعی را برای یکدیگر نقل و اظهار کنند که علوم آنان در مقام معارضه با قرآن از آنان سلب شده است و اگر چنین بود، باید به تواتر نقل می شد؛ درحالی که نه تنها چنین نقلی وجود ندارد (علوی یمنی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۷؛ زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۱۴)، بلکه می گفتند: ما هم اگر بخواهیم مثل آن را می گوئیم، اینها همان افسانه های پیشینیان است (انفال: ۳۱).

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا طرفداران صرفه ادعا ندارند که دیگران در مقام معارضه، حالت منع و صرف را در خود احساس می کنند تا بدانان اشکال شود که چرا به تواتر نقل نشده است و... همچنین نیاز نیست احساس کنند خداوند مانع است. درواقع در اینجا دو مطلب وجود دارد: یکی وجود مانع و دیگری احساس وجود مانع. مدعای طرفداران صرفه، اولی است، نه دومی. ملازمه ای نیز بین وجود مانع و احساس وجود مانع نیست که گفته شود اگر وجود داشت، باید آن را احساس می کردند.

ممکن است گفته شود این جواب کافی نیست؛ زیرا وجود مانع یا احساس کردنی است یا خیر. اگر این انگیزه و قدرت بوده و از آنها سلب شده که باید احساس کنند و اگر از اصل قدرتی نبوده و افراد این عدم را در خود می بینند که این صرفه نیست و همان نظریه مخالفان صرفه است. در پاسخ گوئیم مانع، یعنی اراده الهی، وجود دارد، ولی احساس کردن آن ضروری نیست؛ به دیگر سخن، دلیلی وجود ندارد که ثابت کند همه آنچه متعلق اراده الهی است، باید احساس کردنی باشد. موارد فراوانی وجود دارد که متعلق اراده تکوینی الهی در حق مخلوقات از جمله انسان ها است که از اصل و نقض آن هیچ آگاهی ندارند. همانند «وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد: ۳).

۷-۷. صرفه و اسلام اعراب

گفته‌اند اگر قول به صرفه درست باشد، باید همه عرب‌ها مسلمان می‌شدند و در نبوت پیامبر ﷺ شک نمی‌کردند؛ زیرا آنها آشکارا می‌دیدند علومی که دارند، در مقام معارضه با قرآن از آنها سلب می‌شود و با این فرض جای شکی در نبوت پیامبر اکرم ﷺ باقی نمی‌ماند؛ در حالی که بسیاری از عرب‌ها، در دین سابق خود باقی ماندند و پیامبر اعظم را تکذیب کردند؛ از این رو ثابت می‌شود علومی از عرب‌ها سلب نشده بود (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۶).

سیدمرتضی به این استدلال چنین پاسخ داده است: بعید نیست آنان وقتی این حالت را در خود احساس کردند، آن را به اتفاق و تصادف نسبت می‌دادند یا می‌پنداشتند که جادو شده‌اند؛ سپس گاهی قرآن را سحر خواندند و... وانگهی این اشکال متوجه مخالفان صرفه نیز هست؛ اگر عرب‌ها می‌دانستند که فصاحت قرآن، خارق‌العاده است و فصیح‌ترین کلام آنها شبیه قرآن نیست، پس چرا باز پیامبر ﷺ را تصدیق نکردند (علم الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۶؛ حمصی رازی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۳).

پاسخ دیگر این است که بین «یقین به اعجاز» و «پذیرش دعوت پیامبران» ملازمه همیشگی نیست. چه بسا افرادی که معجزات فراوانی از پیامبر اعظم ﷺ یا دیگر پیامبران دیدند و یقین داشتند آنچه پیامبران انجام داده‌اند، معجزه است، ولی برای رسیدن به منافع زودگذر مادی یا کینه‌ای که به پیامبران داشتند، دعوت آنان را نمی‌پذیرفتند.

۷-۸. صرفه و جبر

لازمه قبول قول صرفه، پذیرش جبر است؛ ولی قبول جبر، باطل است؛ پس نظریه صرفه نیز باطل است.

استدلال بالا نیز مخدوش و پاسخش روشن است:

الف) در معجزات دیگر پیامبران نیز چنین است و اصولاً معجزه کاری است که دیگران از آوردن همانند آن عاجز بمانند و هیچ دلیلی در دست نیست که عجز مردم از ارائه عملی همانند معجزات را اختیاری بدانیم.

ب) گفتار بالا دربارهٔ نظریهٔ اعجاز ذاتی قرآن نیز مطرح است؛ زیرا در آن صورت نیز مردم به سبب فصاحت و بلاغت فوق‌العادهٔ قرآن از آوردن متنی همانند قرآن ناتوانند و خداوند قرآن را به گونه‌ای نازل فرموده است که مردم در ممکن نبودن ارائهٔ متنی همانند قرآن مجبورند. پس اگر دلیل جبر مردم، ناتوانی آنان باشد، در این باره بین نظریهٔ اعجاز ذاتی و صرفه تفاوتی وجود ندارد.

۷-۹. وقوع، بهترین دلیل امکان

بهترین دلیل برای امکان چیزی، وقوع آن است. اگر جهت اعجاز قرآن، صرفه و بازداشتن مردم از آوردن متنی همانند قرآن بود، نباید هیچ کس بتواند متنی همانند قرآن و در پاسخ به تحدی قرآن عرضه کند؛ در حالی که افرادی همانند مسیلمه در گذشته و ده‌ها نفر در حال حاضر، متن‌هایی عرضه کرده و مدعی‌اند با قرآن هم‌وردی کرده‌اند. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

الف) سیدمرتضی می‌گوید: هیچ چیز در دلالت قرآن بر نبوت پیامبر اکرم رساتر از این نیست که مسیلمه امکان یافت که آن معارضهٔ سخیف را انجام دهد؛ اگر دیگر فصیح‌ای عرب، از معارضه منع نمی‌شدند، آنها نیز همانند مسیلمه معارضه می‌کردند و کار مشکل می‌شد. پس همین که مسیلمه با آن اباطیلش با قرآن معارضه کرد؛ [ولی فصیحان و بلیغان عرب چنین معارضه‌ای نکردند] خود دلیل روشنی بر عقیدهٔ صرفه است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵).

ممکن است کسی پاسخ مذکور را قانع‌کننده نداند؛ زیرا علاوه بر مسیلمه، برابر مشهور، افراد زیادی با قرآن معارضه کرده‌اند و امروزه نیز این معارضه ادامه دارد و باید ثابت کرد مسیلمه و دیگر افرادی که با قرآن معارضه کرده‌اند، هیچ بهره‌ای از دانش و فصاحت و بلاغت نبرده بودند.

ب) آنچه مسیلمه و دیگران ارائه کرده‌اند، معارضه و ارائهٔ متنی همانند قرآن نیست، بلکه کلمات و جملاتی از برخی آیات قرآن را گرفته و با برخی دیگر از کلمات، به شکلی ناهمگون کنار یکدیگر قرار داده است؛ از این رو باید نام آن را دزدی ادبی نامید.

متنی می‌تواند با قرآن هم‌وردی کند که اصول معارضه در آن رعایت شده باشد؛ درحالی‌که در آنچه مسیلمه و دیگران ارائه کرده‌اند، اصول معارضه رعایت نشده است (خطابی، ۱۴۱۶ق، صص ۷۵-۸۵).

نتیجه‌گیری

اراده تکوینی الهی، بر این تعلق گرفته که کسی نتواند همانند قرآن را ارائه کند. تحقق اراده الهی از راه علل و اسبابی انجام می‌شود که اعجاز بیانی، اخبار غیبی، اعجاز هماهنگی، اعجاز علمی، اعجاز تشریحی و... همگی نمودی از این علل و اسباب‌اند؛ از این رو مناسب‌ترین وجه برای اثبات همانندناپذیری قرآن، پذیرش صرفه به معنای یادشده است که با آن می‌توان همانندناپذیری جاودانه قرآن را تضمین کرد. نظریه صرفه به مفهوم یادشده در طول نظریه اعجاز ذاتی قرآن است و می‌تواند پاسخگوی بسیاری از پرسش‌ها و شبهات باشد.

فهرست منابع

- * قرآن كريم.
- * نهج البلاغه.
١. ابن حزم اندلسى، على بن احمد. (١٤١٦ق). الفصل فى الملل والاهواء والنحل. بيروت: دار الكتب العلمية.
 ٢. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (١٤٢٠ق). تفسير التحرير والتنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ.
 ٣. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو. (١٤١٩ق). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية.
 ٤. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٥ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزة.
 ٥. ابوزهره، محمد. (١٣٩٠ق). المعجزة الكبرى. قاهره: دارالفكر العربى.
 ٦. اشعرى، على بن اسماعيل. (١٤٠٠ق). مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين. بيروت: دار النشر.
 ٧. آلوسى، سيد محمود. (١٤١٥ق). روح المعانى. بيروت: دارالكتب العلمية.
 ٨. باقلانى، ابوبكر محمد بن الطيب. (١٤٢١ق). إعجاز القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية.
 ٩. بنت الشاطى، عايشه. (١٤٠٤ق). الاعجاز البيانى القران. القاهرة: دار المعارف.
 ١٠. جاحظ، عمرو بن بحر. (١٤١٦ق). كتاب الحيوان. بيروت: دار الجيل.
 ١١. جرجانى، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (١٤١٩ق). الرسالة الشافية فى الاعجاز. قاهره: دار الفكر العربى.
 ١٢. جعفرى، يعقوب. (١٣٧٦). تفسير كوثر. قم: هجرت.
 ١٣. حقى بروسوى، اسماعيل. (بى تا). تفسير روح البيان. بيروت: دار الفكر.
 ١٤. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر حلى. (١٣٦٣). انوار الملوكوت فى شرح الياقوت. قم: شريف الرضى.
 ١٥. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٣٨٣). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
 ١٦. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤١٣ق). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد (محقق: حسن حسن زاده آملی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

١٧. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤١٥ق). مناهج اليقين فى اصول الدين. تهران: دار الأسوه.
١٨. حمصى رازى، سيدالدين. (١٤١٦ق). المنقذ من التقليد. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
١٩. خطابى، احمد بن محمد. (١٤١٦ق). شرح رسالة البيان فى اعجاز القرآن. بيروت: دار المأمون للتراث.
٢٠. خطيب، عبدالكريم. (١٩٧٤م). إعجاز القرآن (الاعجاز فى دراسات السابقين). بيروت: دار الفكر العربى.
٢١. خفاجى حلبى، عبدالله بن محمد. (١٤٠٢ق). سر الفصاحة. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٢. خلف الله، احمد عزالدين عبدالله. (١٤٢٢ق). القرآن يتحدى. بيروت: دار صادر.
٢٣. ديانى، محمدعلى؛ جوادى، محسن؛ عباسى گلمايى، مراد. (١٣٩٦). تبیین دلایل قرآنى نزاهت متن و معنای قرآن کریم از تحریف. دوفصلنامه الاهيات قرآنى. ٢(٩)، صص ٥٩-٨٧.
٢٤. راغب اصفهانى، حسين. (١٤١٢ق). المفردات فى غريب القرآن. بيروت: دار العلم.
٢٥. رافعى، مصطفى صادق. (١٤٢١ق). اعجاز القرآن و البلاغة النبوية. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٦. راوندى، قطب الدين. (١٤٠٩ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسة الامام المهدي.
٢٧. ربانى گلپايگانى، على. (١٤١٨ق). قواعد الكلامية. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
٢٨. زرقانى، محمد عبدالعظيم. (١٤١٦ق). مناهل العرفان فى علوم القرآن. لبنان: دار الفكر.
٢٩. زرکشى، بدرالدين محمد بن عبدالله. (١٣٧٦ق). البرهان فى علوم القرآن. قاهره: دار احياء الكتب العربيه.
٣٠. سفارينى، محمد بن احمد. (١٤٠٢ق). لوامع الانوار البهيه. دمشق: مؤسسة الخانقين.
٣١. سيوطى، عبدالرحمن بن ابوبكر. (١٣٩٢ق). معترك الأقران فى إعجاز القرآن. بيروت: دار الفكر العربى.
٣٢. سيوطى، عبدالرحمن بن ابوبكر. (١٣٩٤ق). الإلتقان فى علوم القرآن. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣٣. سيوطى، عبدالرحمن بن ابوبكر. (١٤٠٤ق). الدر المنثور. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
٣٤. شهرستانى، عبدالكريم. (١٤١٥ق). الملل و نحل. بيروت: دار المعرفه.
٣٥. صدر المتألهين (ملاصدرا)، محمد بن ابراهيم. (١٣٦٦). تفسير القرآن الكريم. قم: انتشارات بيدار.
٣٦. صفار، محمد بن حسن. (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات الكبرى. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.

٣٧. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (١٣٩٣ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.
٣٨. طبرسی، فضل بن حسن. (١٤٠٦ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
٣٩. طوسی، محمد. (١٤٠٦ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الاضواء.
٤٠. عزة دروزه، محمد. (١٤٢١ق). التفسیر الحدیث. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
٤١. علم الهدی، سید مرتضی. (١٤١١ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٤٢. علم الهدی، سیدمرتضی. (١٤٢٤ق). الموضح عن جهة إعجاز القرآن. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
٤٣. علوی یمنی، یحیی بن حمزه. (١٤٢٢ق). حقایق الاعجاز. قاهره: الدار الثقافیه.
٤٤. غرویان، محسن. (١٣٧٩) قول به صرفه از دیدگاه آیت الله مصطفی خمینی درباره تحدی قرآن، مجله معرفت. ٩(٣٥)، صص ٧٣-٧٧.
٤٥. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (١٤٠٥ق). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
٤٦. فیض کاشانی، ملامحسن. (١٤١٥ق). تفسیر الصافی. تهران: نشر صدر.
٤٧. قاری، علی بن سلطان محمد. (١٤٢١ق). شرح الشفاء. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٤٨. قاضی زاده، کاظم. (١٣٧٤). نگرشی به نظریه صرفه. نامه مفید، (٣)، صص ٣٩-٨٦.
٤٩. قرشی، سیدعلی اکبر. (١٣٧١). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٥٠. مجلسی، محمدباقر. (١٤٠٣ق). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٥١. محمدی، محمد علی. (١٣٩٤). اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
٥٢. مسلم، مصطفی. (١٤٢٦ق). مباحث فی اعجاز القرآن. دمشق: دار القلم.
٥٣. مصباح، محمد تقی. (١٣٧٦). قرآن‌شناسی (به کوشش: رجیبی). قم: انتشارات اسلامی.
٥٤. معرفت، محمد هادی. (١٣٨٦). التمهید فی علوم القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥٥. مفید، محمد بن محمد. (١٣٧٢). النکت الاعتقادیة. بیروت: دار المفید.
٥٦. مفید، محمد بن محمد. (١٤١٤ق). اوائل المقالات. بیروت: دار المفید.
٥٧. نصار، حسین. (بی تا). الصرفة و الانباء بالغیب. قاهره: مکتبه مصر.

References

* *The Holy Quran.*

* *Nahj al-Balaghah.*

1. Faiz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir al-Safi.* Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
2. Abu Zohreh, M. (1390 AH). *al-Mo'jezat al-Kobra.* Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
3. Alam al-Huda, S. M. (1411 AH). *al-Zakhirat fi Ilm al-Kalam.* Qom: Islamic Publications Institute. v
4. Alam al-Huda, S. M. (1424 AH). *al-Mozeh an Jahat Ijaz al-Qur'an.* Mashhad: Islamic Research Complex. [In Arabic]
5. Alawi Yemeni, Y. (1422 AH). *Haqayeq al-Ijaz.* Cairo: Dar Al-Thaqafiyah. [In Arabic]
6. Alusi, S. M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani.* Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
7. Ash'ari, A. (1400 AH). *Maqalat al-Eslamiyeen va Ikhtilaf al-Mosalin.* Beirut: Dar al-Nashr. [In Arabic]
8. Baqalani, A. (1421 AH). *Ijaz al-Qur'an.* Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
9. Bint al-Shati, A. (1404 AH). *al-Ijaz al-Bayani al-Qur'an.* Cairo: Dar Al-Maaref. [In Arabic]
10. Dayani, M., & Javadi, M., & Abbasi Golmaei, M. (1396 AP). Explaining the Qur'anic reasons for the discrepancy between the text and the meaning of the Holy Qur'an from distortion. *Bi-Quarterly Journal of Qur'anic Theology.* 2 (9), pp. 59-87. [In Persian]
11. Fadhil Miqdad, M. (1405 AH). *Irshad al-Talebin ila Nahj al-Mostarshedin.* Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
12. Gharavian, M. (1379 AP). the point of view of Ayatollah Mostafa Khomeini about the challenge of the Qur'an, *Journal of Ma'arefat.* 9 (35), pp. 73-77. [In Persian]
13. Haghi Brusavi, I. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan.* Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

14. Hamsi Razi, S. (1416 AH). *al-Manqaz min al-Taqlid*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
15. Heli, H. (1363 AP). *Anwar al-Malakut fi Sharh al-Yaqut*. Qom: Sharif al-Radhi. [In Persian]
16. Heli, H. (1383 AP). *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Persian]
17. Heli, H. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad* (H. Hassanzadeh Amoli, Trans.). Qom: Islamic Publishing Office. [In Arabic]
18. Heli, H. (1415 AH). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. Tehran: Dar Al-Oswah. [In Arabic]
19. Ibn Ashur, M. (1420 AH). *Tafsir al-Tahrir va al-Tanvir*. Beirut: al-Tarikh Institute. [In Arabic]
20. Ibn Hazm Andolosi, A. (1416 AH). *al-Fasl fi al-Milal va al-Ahwa' va al-Nahl*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
21. Ibn Kathir, I. (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
22. Ibn Manzur, M. (1405 AH). *Lisan al-Arab*. Qom: Adab al-Hawzah. [In Arabic]
23. Izzat Druzat, M. (1421 AH). *al-Tafsir al-Hadith*. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami. [In Arabic]
24. Jafari, Y. (1376 AP). *Tafsir Kowsar*. Qom: Hijrat. [In Persian]
25. Jahez, A. (1416 AH). *Kitab al-Hayawan*. Beirut: Dar Al-Jail. [In Arabic]
26. Jorjani, A. (1419 AH). *al-Risalat al-Shafiyat fi al-Ijaz*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
27. Khafaji Halabi, A. (1402 AH). *Sir al-Fasahah*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
28. Khalifatullah, A. (1422 AH). *al-Qur'an Yatohed*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
29. Khatabi, A. (1416 AH). *Sharh Risalat al-Bayan fi Ijaz al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ma'mun le al-Torath. [In Arabic]
30. Khatib, A. (1974 AP). *Ijaz al-Qur'an* (al-Ijaz fi Derasat al-Sabeqeen). Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi. [In Persian]

31. Ma'arefat, M. H. (1386 AP). *Al-Tamhid fi Olum al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
32. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Baharalanwar Al-Jame'a le Dorar Akhbar al-A'emah al-Athar*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
33. Mesbah, M. T. (1376 AP). *Quranology* (Rajabi, Ed.). Qom: Islamic Publications. [In Persian]
34. Mohammadi, M. A. (1394 AP). *The miracle of the Qur'an with a tendency to doubt studies*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
35. Mufid, M. (1372 AP). *al-Nokat al-Itiqadiyah*. Beirut: Dar Al-Mufid. [In Persian]
36. Mufid, M. (1414 AH). *Awa'el al-Maqalat*. Beirut: Dar Al-Mufid. [In Arabic]
37. Muslem, M. (1426 AH). *Mabahith fi Ijaz al-Qur'an*. Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]
38. Nasar, Hussein. (n.d.). *Al-Sarfeh va Al-Anbaa be al-Qaib*. Cairo: Maktabat Misr.
39. Qarashi, S. A. A. (1371 AP). *The Dictionary of the Qur'an*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
40. Qari, A. (1421 AH). *Sharh al-Shofa'a*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
41. Qazizadeh, K. (1374 AP). *An approach to theory of Sarfeh. Nameh Mofid*, (3), pp. 39-86. [In Persian]
42. Rabbani Golpayegani, A. (1418 AH). *Qava'ed al-Kalamiyah*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
43. Rafeie, M. (1421 AH). *Ijaz al-Qur'an va al-Balaghah al-Nabaviah*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-al-Ilmiyah. [In Arabic]
44. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *al-Mofradat fi Qarib al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ilm. [In Arabic]
45. Ravandi, Q. (1409 AH). *al-Kharaj va al-Jara'eh*. Qom: Imam Al-Mahdi Foundation. [In Arabic]
46. Sadr al-Muta'allehin (Mulla Sadra), M. (1366 AP). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar Publications. [In Persian]
47. Safarini, M. (1402 AH). *Lawame' al-Anwar al-Bahiyah*. Damascus: Khanaqin Institute. [In Arabic]

48. Saffar, M. (1404 AH). *Basa'er al-Darajat al-Kobra*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
49. Shahrestani, A. (1415 AH). *al-Milal va Nahl*. Beirut: Dar Al-Maarefa. [In Arabic]
50. Siouti, A. (1392 AH). *Motarak al-Qur'an fi Ijaz al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi. [In Arabic]
51. Siouti, A. (1394 AH). *al-Atqan fi Olum al-Qur'an*. Cairo: al-Hey'at al-Mesriat al-Amat le al-Kitab. [In Arabic]
52. Siouti, A. (1404 AH). *al-Dor al-Mansour*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
53. Tabarsi, F. (1406 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Maarefa. [In Arabic]
54. Tabatabaei, S. M. H. (1393 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: A'alami. [In Arabic]
55. Tusi, Muhammad. (1406 AH). *Al-Iqtisad fima Yata'aloq be al-Itiqad*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
56. Zarkashi, B. (1376 AH). *al-Borhan fi Olum al-Qur'an*. Cairo: Dar Al-Ihya Al-Kotob Al-Arabiya. [In Arabic]
57. Zaqani, M. (1416 AH). *Manahil al-irfan fi Olum al-Qur'an*. Lebanon: Dar al-Fikr. [In Arabic]



Resistance Pattern Design

Mahdis Hamzehei¹

Zahra Janjani²

Pardis Hamzehei³

Received: 02/05/2020

Accepted: 16/11/2020

Abstract

Resistance is defined as endurance and stability against something that upsets the balance, both internally and externally. This research is qualitative and is carried out through grounded theory method. Data collection tools were semi-structured interviews and in order to collect information, snowball sampling has been used and thirteen experts in the field of Islamic resistance have been interviewed. Data analysis has been performed in three stages of open, axial, and selective coding and based on it, a qualitative research model has been designed. The findings of the current study are in the form of the main categories of causal conditions (faith and belief, declaration of allegiance and value and virtue), underlying factors (role of government and reference groups (Islamic seminary and university), intervening conditions (cultural invasion and false Western models), strategies (role of clergymen and referring to the Qur'an and hadith, holding scientific meetings, promoting the culture of resistance, expressing the effects of resistance) and the consequences (developing unity, independence, security, spreading justice, arrogance and anti-colonialism, eliminating lies, corruption, and hypocrisy).

Keywords

Resistance, endurance, the Holy Qur'an, grounded theory.

1. Lecturer, Master of Art in Business management, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran (Author in charge). mahdishamzehei1988@yahoo.com

2. Professor of the Islamic Seminary, The Specialized Center of Level 3 of Hazrat Vali Asr Sisters' Islamic Seminary, Kermanshah, Iran. @ gmail.com92zahrajanjani

3. Master of Art in Architecture, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran. pardishamzehei@yahoo.com

* Hamzehei, M. & Janjani, Z. & Hamzehei, P. (2020). Resistance pattern design. *Journal of Quranic Sciences Studies*, 2(5), pp. 176-204. Doi: 10.22081/jqss.2021.57461.1051

طراحی الگوی مقاومت

مه‌دیس حمزه‌ای^۱ زهرا جانجانی^۲ پردیس حمزه‌ای^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۶

چکیده

مقاومت، ایستادگی و پایداری در برابر چیزی است که توازن را چه از بعد داخلی و چه از بعد خارجی بر هم زده باشد. این پژوهش از نوع کیفی و به روش داده‌بنیاد انجام گرفته است. ابزار جمع‌آوری داده‌ها، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته بوده و به منظور گردآوری اطلاعات، از نمونه‌گیری گوله‌برفی با سیزده نفر از خبرگان حوزه مقاومت اسلامی مصاحبه انجام شده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها در سه مرحله کدگذاری باز، محوری و انتخابی انجام گرفته و براساس آن، مدل کیفی پژوهش طراحی شده است. نتایج پژوهش حاضر در قالب مقوله اصلی شرایط علی (ایمان و عقیده، اعلان بیعت و ارزش و فضیلت)، عوامل زمینه‌ای (نقش دولت و گروه‌های مرجع (حوزه و دانشگاه)، شرایط مداخله‌گر (هجمه فرهنگی و الگوهای غلط غربی)، راهبردها (نقش روحانیون، استناد به قرآن و حدیث، برگزاری نشست‌های علمی، ترویج فرهنگ مقاومت، بیان تأثیرات مقاومت) و پیامدها (افزایش اتحاد، استقلال، امنیت، گسترش عدالت، استکبار و استعمارستیزی، حذف دروغ و فساد و حذف نفاق) قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

مقاومت، استقامت، قرآن کریم، داده‌بنیاد.

۱. مدرس دانشگاه، کارشناسی ارشد مدیریت بازرگانی، مدیریت و دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).
 (mahdishamzehi1988@yahoo.com)

۲. مدرس حوزه، مرکز تخصصی سطح ۳ حوزه خواهران حضرت ولی عصر علیه السلام، کرمانشاه، ایران.
 zahrajanjani92@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد معماری، معماری و دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.
 pardishamzehi@yahoo.com

* حمزه‌ای، مه‌دیس؛ جانجانی، زهرا؛ حمزه‌ای، پردیس. (۱۳۹۹). طراحی الگوی مقاومت. فصلنامه علمی تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۵)، صص ۱۷۶-۲۰۴.
 Doi: 10.22081/jqss.2021.57461.1051

مقدمه

قرآن کتابی آسمانی و کتاب مقاومت در معنای عام آن است؛ کتابی که به هدف ایجاد توازن و تعادل و برپایی عدالت و ایجاد امنیت در جامعه بشری نازل شده است تا هیچ فتنه‌ای در عالم نباشد و تمام دین برای خدا باشد. هر مکتب مدعی سعادت باید مدلی از زندگی را ارائه و بستر فعلیت بخشی استعدادها را فراهم آورد تا بتواند در برابر موانع و فشارهای درونی و بیرونی مقاومت کند. اسلام مدعی جامعیت، جهان‌شمولی و سعادت بخشی است و به همه نیازها توجه کرده است. سطحی‌نگری در فهم برخی مفاهیم و آیات اجتماعی قرآن، برداشت نارسایی از جایگاه و نقش اسلام به جامعه بشری القا کرده است که مفهوم مقاومت نیز بدان دچار شده است. در تبیین و تفسیر آیات مقاومت، به جای تکیه بر مبانی، بیشتر بر روش مقاومت تکیه شده است و غالباً ناظر بر ادبیات مقاومت و ایستادگی در مقابل مهاجم شکل گرفته است؛ اما به نظر می‌رسد مفهوم مقاومت در قرآن دامنه گسترده‌تری دارد، به طوری که اگر در دستگاه معناشناسی واژگان کلیدی قرآن درست تحلیل شود، معنا و پیام جدیدی را مخابره می‌کند (شاملی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۸۸). سومین و مهم‌ترین گام برای رسیدن به پایداری در قرآن، استقامت داشتن است. پس کسی که استقامت دارد، از صبر و حلم و ثبات قدم نیز بهره‌مند شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَ لَا تَطْعَمُوا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ؛ پس همان‌گونه که مأمور شده‌ای (بر عقاید و اعمال و ابلاغ دینت) پایدار و استوار باش و همچنین کسانی که با تو (به سوی خدا) رو آورده‌اند، و طغیان نکنند که همانا او به آنچه به جا می‌آوری بینا است» (هود، ۱۱۲). مراد از استقامت، همان ادای مأموریت و رساندن آن و جلوگیری از منهیات الهی است؛ چنان که در قرآن، مأمور بدان شده بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۰۴).

۱. طرح مسئله

قرآن کریم، مقاومت را واجب شرعی و ضروری بشر می‌داند که نبود آن در زمین منجر به فساد خواهد شد و خداوند متعال، یکتاپرستان پایدار بر توحید را بشارت به بهشتی

می‌دهد که در روز واپسین استقامت‌ورزان در مسیر حق از نعمت‌های آن بهره‌مند خواهند شد: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَحَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ؛ به یقین کسانی که گفتند «پروردگار ما خداوند یگانه است»، سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که «نترسید و غمگین مباشید، و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است!» (فصلت: ۳۰).

مقاومت سیاست و سلوکی ممتد است و نه حادثه یا لحظه، بلکه کاری تمدنی و فراگیر، مستمر، متکامل و مستقل در رویارویی با مبارزه‌طلبی‌ها، دشمنی‌ها و تجاوزگری‌ها یا هر چیز دیگری است که برهم‌زننده تعادل و توازن باشد. براین اساس «مقاومت بر کلیه واکنش‌هایی اطلاق می‌گردد که ممکن است به شکل تدابیر اجرایی و بازدارنده باشد و گروه یا سازمان یا فردی در رویارویی با تهدیدها و خطرها و تجاوزهای خارجی یا داخلی با آن روبرو می‌شود» (مطلق شقور، ۲۰۰۹م، صص ۲۰-۲۱).

با توجه به اهمیت مقاومت از منظر قرآن کریم و تأثیر چشمگیر آن بر ابعاد زندگی بشر و اینکه طرحی جامع برای الگوی مقاومت وجود ندارد که تمام ابعاد مؤثر بر مقاومت را در بر بگیرد، محقق در این پژوهش دنبال پاسخ به این پرسش است که الگوی مقاومت اسلامی از منظر قرآن کدام است.

۲. پیشینه تحقیق

تحقیقات انجام‌شده نشان می‌دهد تحقیقات علمی قابل توجهی در زمینه طراحی الگوی مقاومت اسلامی در داخل ایران انجام نشده است و محققان هر یک ابعاد خاصی را به شرح زیر بررسی کرده‌اند.

محمدرضا مخبر دزفولی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «واکاوی تهدیدات فرهنگی ماهواره‌های و تدوین راهبردهای مقابله» می‌نویسند: جمهوری اسلامی ایران شکل جدیدی از حکومت را پیش‌روی جهانیان قرار داد. این نظام بر مدار دین و حول محور

ولایت و امامت، با طرح مردم‌سالاری دینی، نظام‌های مبتنی بر دموکراسی غربی و در رأس آن امریکا و راهبردهای جهانی به‌ویژه منطقه‌ای این ابرقدرت را به چالش کشید. پرواضح است دو مکتب فکری با شاکله متفاوت در مقابل هم قرار دارند و هریک بر اساس ساختار روحی و فکری خود عمل می‌کنند.

زهره پوستینیچی (۱۳۹۱) در مقاله «انقلاب اسلامی ایران و برسازای هنجار سیاسی مقاومت در روابط بین‌الملل» با اشاره به اینکه یکی از موضوعات اصلی اسلام سیاسی تأثیرگذاری بر فرهنگ سیاسی، ساختار سیاسی و سیاست بین‌الملل است، می‌نویسد: انقلاب اسلامی ایران و فرایند دفاع مقدس، جلوه‌هایی از مقاومت را در برابر دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار در رهیافت‌های سیاست بین‌الملل به وجود آوردند. مقاومت به عنوان هنجار و متغیر جدیدی از کنش در سیاست بین‌الملل ظهور کرد. این متغیر تحت تأثیر موضوعاتی از جمله هنجارهای مربوط به انقلاب اسلامی ایران بوده است.

۱۷۹

مُظَالَمَاتُ الْعَرَبِ وَالْإِسْلَامِ

طراحی الگوی مقاومت

علی‌اکبر جعفری و سیدمحمدجواد قربی (۱۳۹۲) در مقاله «راهبردهای مقابله با سلطه فرهنگی نظام استکبار در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه‌السلام» می‌نویسند: استکبار جهانی و جریان تاریخی امپریالیسم همواره مترصد برتری‌یابی بر دیگر کشورهای جهان بوده‌اند و به‌نوعی خود را داعیه‌دار جهان می‌دانند و از هر شیوه‌ای برای تسلط بر دیگر کشورها بهره می‌گیرند و با پیشرفت تکنولوژی و ارتباطات به‌سوی سلطه فرهنگی روی آورده‌اند. امام خمینی علیه‌السلام به‌عنوان پرچمدار مبارزه با استکبار و سلطه‌گران فرهنگی، ضمن روشن‌سازی ماهیت‌های فرهنگی سلطه‌گران برای ملت‌های اسلامی به روشن‌سازی راهبردهای سلطه‌گران می‌پردازد.

سیدفضل‌الله میرقادری و حسین کیانی (۱۳۹۱) در مقاله «بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن» فصلنامه ادبیات دینی شماره اول می‌نویسند: مقاومت از اصول اولیه زندگی بشری است که انسان بدون بهره‌مندی از آن هرگز قادر به زندگی نخواهد بود. قرآن آن را واجب شرعی و ضرورت بشری می‌داند که فقدان آن، موجب فساد در زمین خواهد

شد. از دیدگاه قرآن، مقاومت برای بقای هر پدیده، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ هدف اساسی مقاومت، ایجاد تعادل و توازن در هر پدیده است.

قاسم ترابی و علیرضا رضایی (۱۳۹۰) در مقاله «فرهنگ راهبردی جمهوری اسلامی ایران، زمینه‌های ایجابی، شاخص‌های اساسی» با اشاره به مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده و تأثیرگذار بر فرهنگ راهبردی جمهوری اسلامی ایران شامل مواردی چون اسلام شیعی، عوامل اقتصادی، حافظه تاریخی، موقعیت جغرافیایی، تجربه جنگ هشت‌ساله و درک واقعیات بین‌المللی و ضمن بیان اینکه بدینی به بیگانگی، پایداری و مقاومت، بی‌اعتمادی راهبردی، ابهام راهبردی، عمل‌گرایی، خوداتکایی و بازدارندگی، مهم‌ترین محورها و شاخص‌های فرهنگ راهبردی جمهوری اسلامی ایران هستند، به ارزیابی و شناخت زمینه‌های ایجابی، سازنده و همچنین، اصول و شاخص‌های فرهنگ راهبردی جمهوری اسلامی ایران پرداخته‌اند.

۳. مبانی نظری

۳-۱. مفهوم مقاومت و استقامت

مقاومت کردن یعنی پایداری کردن، ایستادگی کردن، در ایستادن، پای‌داشتن، ثبات‌ورزیدن، پافشاری کردن. مقاومت به معنای پیگیری، پافشاری و مطالبهٔ یک حق توسط مردمانی است که از نظر قدرت سیاسی در اقلیت قرار دارند. به بیان دیگر در شرایطی که حقوق گروه‌هایی از یک جامعه یا کشوری از کشورهای جهان، به دلیل تطابق‌نداشن با منافع جریان اجتماعی و سیاسی حاکم، پایمال شود و حاکمان به پشتوانه قدرت سیاسی، نظامی، رسانه‌ای و اقتصادی خود، درصدد تضییع آن برآیند، به تلاش‌هایی که از سوی حق‌طلبان برای بازیابی حقوق از دست‌رفتهٔ خود صورت می‌گیرد، اصطلاحاً مقاومت یا پایداری گفته می‌شود (خلیلی، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

استقامت از واژه «قَوْم» گرفته شده است که به معنای استمرار و پایداری (زمخسری، ۱۹۹۲م، ص ۵۳۸) و قراردادن در راه راست، بی‌هیچ انحراف و کثی به سمت و سویی و

نیز راستی، راست شدن و راست ایستادن است (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۴۱). نکته قابل تأمل آن است که استقامت دربرگیرنده مفاهیمی همچون اعتدال (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۶۸)، ثبات و مداومت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷) و استمرار (ابی هلال عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱) نیز می باشد. مشتقات واژه استقامت ۴۷ بار در قرآن کریم به کار رفته است. آنجا که قرآن کریم از استقامت سخن می گوید، آن را ناظر به راه مستقیمی می داند که از آن به «اسلام» یاد می کند؛ بنابراین هر عملی که در آن پایداری صورت گیرد، اما خارج از دایره اسلام باشد، نمی تواند مصداق استقامت مطلوب باشد؛ پس می توان گفت: استقامت در مفهوم قرآنی آن، اصطلاحی برای پایداری در دین و مسیر حق در برابر کثری ها است (ابن عاشور، ۱۹۹۷م، ج ۱۱، ص ۲۸۲).

راغب اصفهانی در معنای استقامت می گوید: «استقامت درباره راهی گفته می شود که بر روی خط هموار می باشد و راه حق به آن تشبیه شده است و استقامت انسان، یعنی متعهد بودن او در راه مستقیم» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ذیل ماده قوم). مرحوم علامه طباطبایی مفهوم استقامت را این گونه بیان می کند: «مراد از استقامت آدمی در یک کار این است که از نفس خود بخواهد که درباره آن امر قیام نماید و آن را اصلاح کند، به طوری که دیگر فساد و نقص به آن راه نیابد و به حد کمال و تمامیت خود برسد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۷).

۱۸۱

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

طراحی الگوی مقاومت

۲-۳. مقاومت در قرآن

آیاتی که بر مقاومت و استقامت دلالت دارند دو دسته اند:

دسته اول آیاتی اند که در آنها فرمان و امر به مقاومت آمده است: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا؛ پس تو چنان که مأموری، استقامت و پایداری کن و کسی که با همراهی تو به خدا رجوع کند نیز پایدار باشد و [هیچ از حدود الهی] تجاوز نکنید» (هود، ۱۱۲)، «فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ؛ دعوت کن و چنان که مأموری، پایداری کن و پیرو هوای نفس مردم مباش» (شوری، ۱۵)، «فَاسْتَقِمْ وَلَا تَتَّبِعَانَّ

سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ هر دو استوار و پابرجا باشید و از راه مردم جاهل پیروی نکنید» (یونس، ۸۹) و «أَنْتُمْ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا؛ خدای شما خدایی یگانه است؛ پس مستقیماً به سوی او بشتابید» (فصلت، ۶).

مخاطب آیه آخر از چهار آیه که فرمان مقاومت و استقامت داده‌اند همه انسان‌ها هستند و این آیه با بیان وحدانیت خدای سبحان خواهان مقاومت و استقامت بندگان در مسیر حرکت به سوی خدا است (فصلت، ۶)؛ اما سه آیه دیگر مشخصاً بعضی پیامبران را مخاطب قرار داده‌اند. در آیه ۱۵ سوره شوری و آیه ۱۱۲ سوره هود از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواسته شده است همان‌گونه که به او فرمان داده شد، مقاومت و استقامت ورزد. مرحوم طبرسی در تفسیر آیه ۱۱۲ سوره هود به دلالت ایجابی و سلبی مقاومت اشاره کرده و نوشته است: مقاومت و استقامت همان ادای رسالتی است که پیامبر بدان مأمور شده بود و منظور از «وَلَا تَطْغَوْا» این است که با کم و زیاد کردن آن از حد مقاومت و استقامت که همان اسلام است از خارج نشوید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۰۴).

۳-۳. موضوع و هدف مقاومت در قرآن

برخی حقیقت اسلام را همان عدالت و توحید می‌دانند. زمخشری در تفسیر آیه ۱۸ و ۱۹ سوره آل عمران (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) آورده است: «قد آذن ان الاسلام هو العدل و التوحيد و هو الدين عندالله و ما عداه فليس عنده في شئ من الدين ان دين الاسلام هو العدل و التوحيد؛ همانا خداوند اعلام کرده است که اسلام همان عدل و توحید است و دین نزد خدا همان اسلام است و غیر آن، نزد خداوند دین به حساب نمی‌آید ... دین اسلام همان عدل و توحید است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۵). از این بیان چنین برداشت می‌شود که هر چه به توحید و عدالت نزدیک شویم، به اسلام نزدیک شده‌ایم؛ از این رو می‌توان گفت امر به مقاومت امر به توحید و عدالت است که همان اسلام است.

علامه طباطبایی هدف از مقاومت را نمایان کردن استعدادها، ویژگی‌ها و آثار گوناگون یک شیء می‌داند: استقامت به معنای طلب قیام و استدعای ظهور همه آثار و منافع یک شیء است. معنای متعلق استقامت در هر آیه با توجه به زمینه‌ای که استقامت در آن مطرح شده، متفاوت است، مانند قیام به حق توحید در عبودیت در آیه ۶ سوره فصلت و ثبات بر ربوبیت حق در همه شئون زندگی و محافظت بر توحید در همه امور باطنی و ظاهری در آیه ۳۰ سوره فصلت و قیام به وظایف دینی در آیه ۳۰ سوره روم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷). ظاهر این آیات به روشنی خواهان مقاومت بر مدار اوامر و نواهی خداوند است.

۳-۴. مصداق‌های استقامت در قرآن

سرگذشت ابراهیم علیه السلام در قرآن نشان از استقامت ایشان در سراسر زندگی دارد؛ از قبیل پرتاب او به آتش و تبدیل شدن آتش به گلستان، هجرت او به سرزمین دیگر برای حفظ ایمان خود از گزند کافران، تنها گذاشتن هاجر و اسماعیل در سرزمین لم یزرع مکه، اقدام به قربانی کردن اسماعیل و تسلیم شدن اسماعیل به این عمل که نهایت استقامت ابراهیم و اسماعیل را در انجام اوامر الهی و تسلیم در برابر دستور خداوند را نشان می‌دهد: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا آبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» هنگامی که با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: «پسرم! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟» گفت: «پدرم! هر چه دستور داری اجرا کن، به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت» (صافات، ۱۰۲).

نمونه دیگر سرگذشت یعقوب علیه السلام و استقامت او در حزن و فراق فرزندش یوسف علیه السلام است: «وَجَاءُوا وَعَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ» و پیراهن او را با خونی دروغین [آغشته ساخته، نزد پدر] آوردند؛ گفت: هوس‌های نفسانی شما این کار را برایتان آراسته! من

صبر جمیل [و شکیبایی خالی از ناسپاسی] خواهم داشت و در برابر آنچه می‌گویید، از خداوند یاری می‌طلبم!» (یوسف، ۱۸)، «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ؛ [يعقوب] گفت: «[هوای] نفس شما، مسئله را چنین در نظر تان آراسته است! من صبر می‌کنم، صبری زیبا [و خالی از کفران] امیدوارم خداوند همه آنها را به من بازگرداند؛ چرا که او دانا و حکیم است» (یوسف، ۸۳)، «قَالُوا أَتُتَكُّ لِأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَ يَصِيرُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ؛ آنان گفتند: آیا تو همان یوسف هستی؟ پاسخ داد که آری من همان یوسفم و این برادر من (بنیامین) است، خدا بر ما مَنّت نهاد (و ما را به دیدار هم پس از چهل سال رسانید) که البته هر کس تقوا و صبر پیشه کند خدا اجر نیکوکاران را ضایع نگذارد» (یوسف، ۹۰).

نمونه دیگر سرگذشت ساحران و استقامت آنان بعد از ایمان به موسی عليه السلام و تهدید و شکنجه از سوی فرعون است: «قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ لَذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا؛ ساحران به فرعون پاسخ دادند ما تو را هرگز بر این معجزات آشکار که به ما آمده و بر خدایی که ما را آفریده، مقدم نخواهیم داشت؛ پس در حق ما هر چه توانی بکن که هر ظلمی کنی همین حیات دو روزه دنیا است» (طه، ۷۲).

از موارد دیگر سرگذشت هجرت اصحاب کهف و پناه‌بردن آنان به غار برای حفظ ایمان خود است: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَ الرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً، إِذْ أَوَى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْداً، فَصَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً، ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمْدأ؛ تو پنداری که [قصه] اصحاب کهف و رقیم [در مقابل این همه آیات قدرت و عجایب حکمت‌های ما] از آیات عجیب ما است؟! زمانی را به خاطر بیاور که آن جوانان به غار پناه بردند و گفتند: پروردگارا! ما را از سوی خودت رحمتی عطا کن و راه نجاتی برای ما فراهم ساز! پس ما [در آن غار از خواب] بر گوش و هوش آنها تا چند سالی پرده

یهوشی زدیم؛ سپس آنان را برانگیختیم تا بدانیم (و این امر آشکار گردد که) کدام یک از آن دو گروه، مدّت خواب خود را بهتر حساب کرده‌اند» (کهف، ۹-۱۲)، «هولاء قومنا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا؛ این قوم ما که خدایانی غیر خدای یگانه برگرفتند، چرا هیچ دلیلی روشن بر خدایی آنها نمی‌آورند؟ پس چه کسی ستمکارتر از آن کس که افترا و دروغ بر خدا می‌بندد؟! و [به آنها گفتیم:] هنگامی که از آنان و آنچه جز خدا می‌پرستند، کناره‌گیری کردید، به غار پناه برید که پروردگارتان (سایه) رحمتش را بر شما می‌گستراند و در این امر، آرامشی برای شما فراهم می‌سازد» (کهف، ۱۵-۱۶).

از مصادیق دیگر، استقامت سپاهیان طالوت در مقابل جالوت است: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزُوهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ كَمِ مِنْ فَتْنَةٍ قَلِيلَهُ غَلَبَتْ فِيهِ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ؛ و هنگامی که طالوت [به فرماندهی لشکر بنی اسرائیل منصوب شد] و سپاهیان را با خود بیرون برد، به آنها گفت: خداوند، شما را به وسیله یک نهر آب، آزمایش می‌کند؛ [که هنگام تشنگی] از آن بنوشند، از من نیستند و آنانی که جز یک پیمانه با دست خود، بیشتر از آن نخورند، از من هستند. جز عده کمی، همگی از آن آب نوشیدند. سپس هنگامی که او و افرادی که با او ایمان آورده بودند، [و از بوتّه آزمایش، سالم به‌در آمدند]، از آن نهر گذشتند، [از کمی نفرت خود، ناراحت شدند و عده‌ای] گفتند: امروز، ما توانایی مقابله با جالوت و سپاهیان او را نداریم. اما آنانی که می‌دانستند خدا را ملاقات خواهند کرد [و به روز رستاخیز، ایمان داشتند]، گفتند: چه بسیار گروه‌های کوچکی که به فرمان خدا، بر گروه‌های عظیمی پیروز شدند! و خداوند، با صابران و استقامت‌کنندگان است» (بقره، ۲۴۹).

۴. سؤال‌های پژوهش

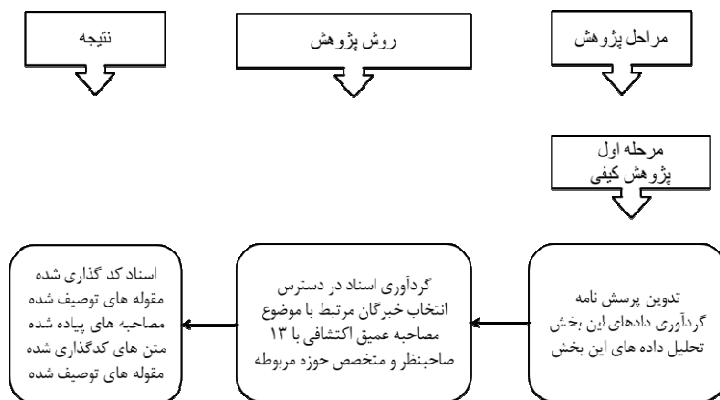
جدول ۱: سؤال‌های پژوهش و روش‌شناسی آنها

| ردیف | سؤال‌های پژوهش | روش‌شناسی |
|------|--|--|
| ۱ | الگوی مناسب مقاومت اسلامی از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟ | بررسی اسناد و مقالات، مصاحبه با خبرگان |
| ۲ | شرایط علیّی برای ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟ | بررسی اسناد و مقالات، مصاحبه با خبرگان |
| ۳ | راهبردهای تعاملی ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟ | بررسی اسناد و مقالات، مصاحبه با خبرگان |
| ۴ | شرایط مداخله‌گر ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟ | بررسی اسناد و مقالات، مصاحبه با خبرگان |
| ۵ | عوامل زمینه‌ای ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟ | بررسی اسناد و مقالات، مصاحبه با خبرگان |
| ۶ | پیامدهای الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟ | بررسی اسناد و مقالات، مصاحبه با خبرگان |

۵. روش پژوهش

هدف کلی این پژوهش تبیین و طراحی الگوی مناسب مقاومت اسلامی از دیدگاه خبرگان است. این پژوهش در چارچوب رویکرد کیفی و با به‌کارگیری روش داده‌بنیاد ۱ صورت گرفته است. در دل این روش از رهیافت سیستماتیک (رویکرد استراوسی) برای دستیابی به الگوی پارادایمی استفاده شده است. این پژوهش کاربردی است. از طرفی چون این پژوهش مناسب بودن الگوی طراحی شده و پیشنهادها را بررسی می‌کند و به توسعه نظریه‌ها و الگوهای پیشین مقاومت اسلامی کمک می‌نماید و باعث گسترش و توسعه مقاومت اسلامی

می‌گردد، می‌توان آن را در زمره تحقیقات توسعه‌ای نیز به‌شمار آورد. این پژوهش از نظر هدف کاربردی، از نظر داده‌ها کیفی و از نظر روش اجرای پژوهش از نوع داده‌بنیاد است.



شکل ۱: روند انجام پژوهش در یک نگاه

۶. جامعه و نمونه پژوهش

جامعه آماری شامل صاحب‌نظران و خبرگان حوزوی و دانشگاهی (حوزه مقاومت) بودند که به روش هدفمند گلوله‌برفی از آنان نمونه‌گیری شده است که در ادامه به تفصیل شرح داده شده است.

برای تدوین مدل نظریه داده‌بنیاد: روش نمونه‌گیری از جامعه مزبور به صورت هدفمند و از نوع گلوله‌برفی^۱ بود. در فرایند انتخاب یک نمونه، محققان کیفی می‌توانند

۱. روش نمونه‌گیری گلوله‌برفی در مواردی استفاده می‌شود که دسترسی به افرادی که دارای ویژگی‌های مورد نظر محققان، مشکل است. در این روش شما نمونه‌گیری خود را با شناسایی شخصی که معیارهای شما را برای شامل شدن در نمونه داشته شروع می‌کنید؛ سپس از او درخواست می‌کنید کسانی را که ممکن است بدانند چه افراد دیگری دارای معیار شما هستند، معرفی کند. اگرچه این روش به‌سختی ما را در دستیابی به نمونه‌های قابل قبول راهنمایی می‌کند، اما مواردی هم وجود دارد که ممکن است بهترین روش قابل دسترس باشد. این نمونه‌گیری به‌خصوص وقتی مفید است که شما سعی می‌کنید به جامعه‌ای دست پیدا کنید که قابل دسترس نیست یا به‌سختی پیدا می‌شود. این روش در علوم انسانی بسیار مفید است؛ زیرا باعث کشف نظر عمقی شخص مصاحبه‌شونده می‌شود (آشنایی با روش‌های نمونه‌گیری حوزه علمیه).

از روش نمونه‌گیری گلوله‌برفی استفاده کنند که در آن یک شرکت‌کننده در پژوهش، ما را به شرکت‌کنندگان دیگر هدایت می‌کند. برخلاف نمونه‌گیری در بررسی‌های کمی، نمونه‌گیری هدفمند نمی‌تواند قبل از آغاز مطالعه و تدوین نظریه برخاسته از داده‌ها برنامه‌ریزی شود؛ بنابراین روش نمونه‌گیری در طرح کیفی حاضر، نمونه‌گیری نظری انتخاب هدفمند اطلاع‌رسانان کلیدی براساس اطلاعات خاصی که از موضوع پژوهش دارند بود. نمونه‌گیری نظری مستلزم جمع‌آوری داده‌ها براساس مقوله‌ها برای تدوین نظریه است.

نمونه‌گیری از صاحب‌نظران در این پژوهش تا زمانی ادامه پیدا کرد که فرایند اکتشاف و تجزیه و تحلیل به نقطه اشباع نظری رسید. اشباع نظری به این صورت بود که محقق با ظهور اکتشاف اولیه سعی کرد اطلاعات بیشتری را در ادامه گردآوری کند تا ارتباط مقوله‌های اصلی با مقوله‌های دیگر وضوح و معنای بیشتری پیدا کند. این کار تا زمانی ادامه پیدا کرد که محقق احساس کرد که صاحب‌نظران، دیگر اطلاعات جدیدی ارائه نمی‌دهند. در این پژوهش ابتدا پنج نفر از پژوهشگرانی که در زمینه مقاومت اسلامی کار پژوهشی انجام داده بودند، انتخاب شدند و مصاحبه با آنها انجام گرفت. پس از انجام مصاحبه، آنان اشخاص جدیدی را معرفی کردند که با آنها نیز مصاحبه شد و به همین شکل فرایند مصاحبه ادامه یافت. با انجام ۲۵ مصاحبه، تشحیص محقق این بوده است که اطلاعات گردآوری‌شده به نقطه اشباع رسیده و نیازی به انجام مصاحبه‌های بیشتر نیست. در نهایت از نتایج ۱۳ مصاحبه استفاده شد و ۱۲ مصاحبه به علت داشتن محتوای پایین یا تکرار زیاد حذف شدند.

۷. تحلیل داده‌ها در بخش کیفی

تحلیل داده‌ها، محور اصلی نظریه برخاسته از داده‌ها است. در هر مطالعه به‌عنوان یک کل، جمع‌آوری داده‌ها، تنظیم داده‌ها و تحلیل داده‌ها به هم وابستگی متقابل دارند. درون این چارچوب کلی، تحلیل داده‌ها برای هر مورد متضمن ایجاد مفاهیم

از طریق فرایند کدگذاری است که بیانگر عملیاتی است که به وسیله آنها داده‌ها تجزیه، مفهوم‌سازی و به طریقی جدیدی منظم می‌شوند. این فرایند است که بدان طریق تئوری‌ها از داده‌ها ساخته می‌شوند. برای تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده از سه نوع کدگذاری استفاده خواهد شد که عبارت‌اند از: کدگذاری باز، محوری و انتخابی.

۱-۷. کدگذاری باز^۱

کدگذاری باز روند خرد کردن داده‌ها در واحدهای معنایی مجزا است. روند مزبور از مفاهیم شروع می‌شود و در نهایت به کشف مقوله می‌انجامد. مفاهیم برچسب‌های ذهنی جداگانه‌ای هستند که پژوهشگر به وقایع و پدیده‌ها نسبت می‌دهد. این برچسب‌ها که از طریق فرایند انتزاعی‌سازی شکل می‌گیرند، شبیه سبدهای خالی هستند که با تجربه و معناهای پژوهشگر پر می‌شوند. مقوله نیز در اصل مفهومی است که از دیگر مفاهیم انتزاعی‌تر است. از دل مفاهیم اولیه، مقوله‌های مقدماتی در ارتباط با پدیده مورد بررسی از طریق سؤال کردن درباره داده‌ها، مقایسه موارد، رویدادها و دیگر حالات پدیده‌ها، برای کسب شباهت‌ها و تفاوت‌ها استخراج می‌شوند (فلیک^۲، ۲۰۰۸م، ص ۳۰۷).

۲-۷. کدگذاری محوری^۳

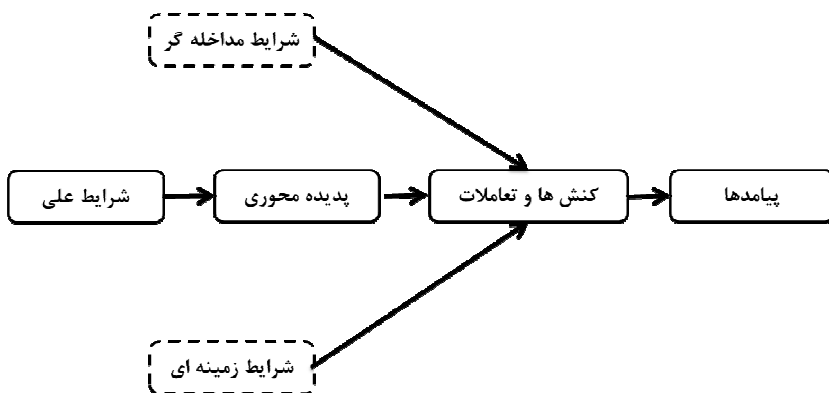
کدگذاری محوری، مرحله دوم تجزیه و تحلیل در نظریه‌پردازی داده‌بنیاد است. هدف از این مرحله برقراری رابطه بین طبقه‌بندهای تولیدشده (در مرحله کدگذاری باز) است. این کدگذاری به این دلیل که کدگذاری حول محور مقوله تشریح می‌شود،

-
1. open coding
 2. Flick
 3. Axial coding

محوری نامیده می‌شود. این کار براساس مدل پارادایم انجام می‌شود و به نظریه پرداز کمک می‌کند تا فرایند نظریه را به راحتی انجام دهد. این مدل به توصیف صوری مقوله هسته و تحلیل و تبیین آن می‌پردازد (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۴۱). اساس فرایند ارتباط دهی در کدگذاری محوری بر بسط و گسترش یکی از طبقه‌ها قرار دارد. در این مرحله یکی از مقوله‌ها به عنوان مقوله اصلی در نظر گرفته می‌شود و سپس دیگر مقوله‌ها به طور نظری به آن ارتباط داده می‌شوند.

۳-۷. کدگذاری انتخابی^۱

در این مرحله برای تشکیل یک نظریه، مقوله‌ها یک پارچه خواهند شد، به طوری که نتایج تحقیق به صورت یک نظریه نمود پیدا کند؛ به عبارت دیگر کدگذاری انتخابی فرایند یک پارچه سازی و بهبود مقوله‌ها جهت تشکیل نظریه است. نگارش و گزارش طرح تحقیق نظریه برخاسته از داده‌ها خواهد بود.



شکل ۲: مدل پارادایم نظریه داده بنیاد (کرسول، ۲۰۰۵م، ص ۴۰۱)

۷-۴. تحلیل مصاحبه‌ها

مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با ۱۳ نفر از صاحب‌نظران و خبرگان در حوزه مقاومت اسلامی انجام گرفت و تجزیه و تحلیل آنها به صورت دستی انجام شد. داده‌های گردآوری شده از مصاحبه به داده‌های متنی تبدیل شدند و پس از آن به منظور بررسی نظام‌مند داده‌های فراوان و متنوع، به واحدسازی و مقوله‌بندی آنها پرداخته شد. به این منظور در ابتدا با دقت کامل کدگذاری باز انجام شد. در مرحله اولیه کدگذاری باز، براساس تحلیل مصاحبه‌های صورت گرفته ۶۸ کد باز اولیه (مفهوم) شناسایی شد در مرحله دوم کدگذاری باز این کدهای اولیه به ۴۳ کد باز غیرتکراری تقلیل یافت و کدهای باز غیرتکراری به ۲۳ مقوله فرعی کاهش داده شدند. در انتخاب مقوله‌ها، مقوله‌هایی مدنظر بود که تا حد ممکن فضای مفهومی مفاهیم را اشباع کند. درنهایت در مرحله کدگذاری محوری، با استناد به رهیافت سیستماتیک در نظریه داده‌بنیاد، کدهای شناسایی شده در شش طبقه هسته‌ای شامل شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، عوامل مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها، حول پدیده مرکزی دسته‌بندی شدند.

جدول ۲: مشخصات بخش مصاحبه پژوهش

| شخص‌ها | تعداد |
|-----------------------------------|-------|
| مصاحبه‌شونده‌ها | ۱۳ |
| تعداد کدهای باز اولیه | ۶۸ |
| تعداد کدها پس از حذف کدهای تکراری | ۴۳ |
| تعداد کدهای محوری (مقوله فرعی) | ۲۴ |

۵-۷. کدگذاری باز

با توجه به محدودیت پژوهش در ارائه تمام مطالب، در این قسمت بخشی از کدگذاری انجام شده در قالب جدول ارائه شده است:

جدول ۳ - کدگذاری باز مصاحبه شماره ۴

| ردیف | نکات کلیدی | شماره کد | کد اولیه (مفهوم) |
|------|---|----------|------------------|
| ۱ | توکل به خدا یکی از عوامل مهم مقاومت است | ۱۴D1 | ایمان و عقیده |
| ۲ | افزایش روحیه جهادی بر مقاومت مؤثر است | ۱۴D2 | الگوی سیاسی |
| ۳ | رعایت تقوا از اصول مهم مقاومت اسلامی است | ۱۴D3 | الگوی اخلاقی |
| ۴ | مقاومت سرلوحه کار انبیا و ائمه بوده است | ۱۴D4 | ارزش و فضیلت |
| ۵ | قضاوت درست یکی از عوامل مهم مقاومت است | ۱۴D5 | الگوی فقهی |
| ۶ | ایمان راسخ یکی از پایه‌های اصلی مقاومت است | ۱۴D6 | الگوی اعتقادی |
| ۷ | افراد جامعه باید بتوانند به راحتی در رفتار خود تولی و تبری از اشخاص را دولت‌ها را بیان کنند | ۱۴D7 | اعلان بیعت |
| ۸ | عدالت در حکومت اسلامی مهم است | ۱۴D8 | الگوی اخلاقی |
| ۹ | اعتقاد به معاد روح مقاومت را قوی می‌کند | ۱۴D9 | الگوی اعتقادی |
| ۱۰ | افزایش اتحاد بین ملت و حکومت | ۱۴D10 | دستاورد اجتماعی |
| ۱۱ | مقاومت باعث خودکفایی می‌شود | ۱۴D11 | دستاورد اقتصادی |
| ۱۲ | در جامعه‌ای که روحیه مقاومت وجود دارد اسراف از بین می‌رود | ۱۴D12 | الگوی اقتصاد |
| ۱۳ | توسعه خودکفایی و تولید ملی | ۱۴D13 | دستاورد اقتصادی |
| ۱۴ | افزایش تعاون و ایثار در بین مردم | ۱۴D14 | دستاورد اجتماعی |
| ۱۵ | امنیت در جامعه بالا می‌رود | ۱۴D15 | دستاورد امنیتی |
| ۱۶ | مردم با آرامش و بدون دغدغه زندگی می‌کنند | ۱۴D16 | دستاورد امنیتی |
| ۱۷ | حاکمان با عدالت با افراد جامعه زندگی می‌کنند | ۱۴D17 | دستاورد فقهی |

| ردیف | نکات کلیدی | شماره کد | کد اولیه (مفهوم) |
|------|---|----------|-------------------------------------|
| ۱۸ | مردم حاضر نیستند زیر سلطه استکبار و استعمار باشند | ۱۴D18 | دستاورد سیاسی |
| ۱۹ | دروغ و فساد از سطح جامعه حذف می‌شود | ۱۴D19 | دستاورد اخلاقی |
| ۲۰ | نفاق و دورویی از بین می‌رود | ۱۴D20 | دستاورد اعتقادی |
| ۲۱ | روحانیان و استادان دانشگاه به‌عنوان مدرسان حوزه دین و علم می‌توانند بستر افزایش روحیه مقاومتی را فراهم کنند | ۱۴D21 | گروه‌های مرجع (حوزه و دانشگاه) |
| ۲۲ | دولت باید از تمام امکانات برای بالابردن روحیه مقاومت استفاده کند | ۱۴D22 | دولت |
| ۲۳ | استناد به قرآن و احادیث برای معرفی اهمیت مقاومت اسلامی | ۱۴D23 | استناد به قرآن و حدیث |
| ۲۴ | مقاومت در برابر هجمه فرهنگی از سوی غرب و اسرائیل | ۱۴D24 | هجمه فرهنگی |
| ۲۵ | بیان تأثیرات مادی و معنوی مقاومت اسلامی | ۱۴D25 | تصویرسازی از مقاومت |
| ۲۶ | برگزاری همایش‌ها و نشست‌های علمی و معرفی شخصیت‌های برجسته مقاومت (علما و شهدا) | ۱۴D26 | برگزاری جلسات علمی |
| ۲۷ | معرفی شخصیت‌ها و الگوهای بزرگ (انبیاء، ائمه و شهدا) به جای الگوهای غلط غربی | ۱۴D27 | الگوهای غلط غربی |
| ۲۸ | بهبود درک و تصویر در مورد فرهنگ‌ها و جوامع دیگر | ۱۴D28 | بهبود درک و تصویر فرهنگی جوامع دیگر |
| ۲۹ | افزایش تعاملات و گسترش تبادلات فرهنگی با کشورهای پیشرو در مقاومت | ۱۴D۲۹ | تعامل فرهنگی |
| ۳۰ | سطح شعور و آگاهی افراد در مورد مقاومت افزایش می‌یابد | ۱۴D۳۰ | افزایش سطح آگاهی |

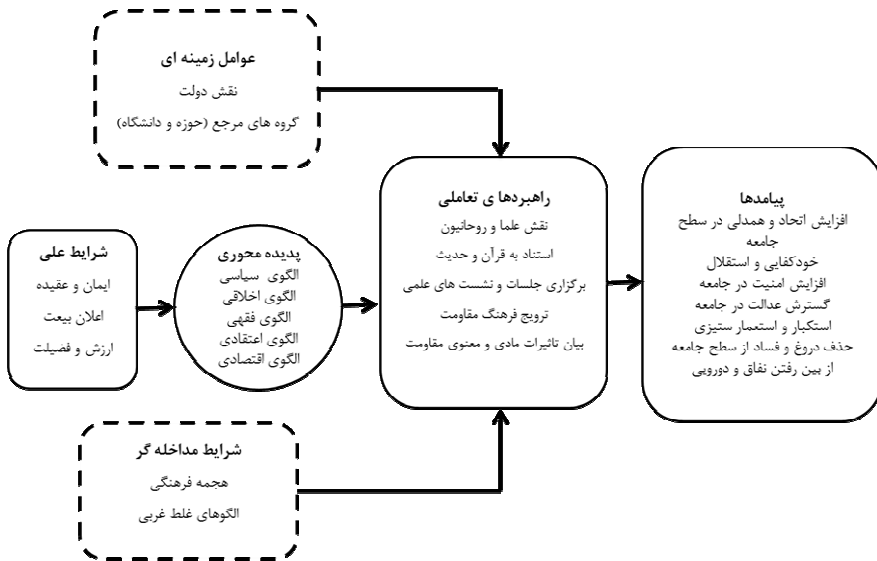
۶-۷. کدگذاری محوری: شکل‌دهی مقوله‌های اصلی

جدول ۴: کدگذاری محوری و شکل‌دهی مقولات اصلی

| مقولات (طبقات اصلی) | مؤلفه‌ها |
|---------------------|-----------------------------------|
| شرایط علی | ایمان و عقیده |
| | اعلان بیعت |
| | ارزش و فضیلت |
| پدیده محوری | الگوی سیاسی |
| | الگوی اخلاقی |
| | الگوی فقهی |
| | الگوی اعتقادی |
| راهبردهای تعاملی | الگوی اقتصادی |
| | نقش علما و روحانیان |
| | استناد به قرآن و حدیث |
| | برگزاری جلسات و نشست‌های علمی |
| | ترویج فرهنگ مقاومت |
| شرایط مداخله‌گر | بیان تأثیرات مادی و معنوی مقاومت |
| | هجوم فرهنگی |
| عوامل زمینه‌ای | الگوهای غلط غربی |
| | نقش دولت |
| | گروه‌های مرجع (حوزه و دانشگاه) |
| پیامدها | افزایش اتحاد و همدلی در سطح جامعه |
| | خودکفایی و استقلال |
| | افزایش امنیت در جامعه |

| مقولات (طبقات اصلی) | مؤلفه‌ها |
|---------------------|------------------------------|
| | گسترش عدالت در جامعه |
| | استکبار و استعمار ستیزی |
| | حذف دروغ و فساد از سطح جامعه |
| | از بین رفتن نفاق و دورویی |

این مرحله از کدگذاری مشتمل بر ترسیم یک نمودار است که همان الگوی کدگذاری است. این الگو روابط بین شرایط علی، راهبردها، شرایط زمینه‌ای، مداخله‌گر و پیامدها را به تصویر می‌کشد. همان‌گونه که در این الگو مشخص است، شرایط علی بر پدیده محوری اثر می‌گذارند؛ پدیده محوری، شرایط زمینه‌ای و مداخله‌گر بر راهبردها اثر می‌گذارند، و راهبردها نیز بر پیامدها اثر گذارند.



شکل ۳: مدل پارادایمی مقاومت اسلامی مبنای نظریه داده‌بنیاد

نتیجه‌گیری

از آنجا که مقاومت و ایستادگی بدون قوام‌یافتن و ایستادن بر توانمندی‌های خودی امکان‌پذیر نیست و تکیه بر غیر نمی‌تواند مقاومت و ایستادگی را موجب شود، سیاست‌ها و برنامه‌های اسلامی بر آن است تا این مقاومت و ایستادگی درونی را ایجاد کند. از آیات قرآن این معنا استنباط می‌شود که اگر انسان و جامعه‌ای بخواهد به تعالی و کمال برسد باید سبک زندگی خاصی را اتخاذ کند که او را به مقصد برساند. از آنجایی که فلسفه زندگی اسلامی بر مدار توحید و خلافت الهی انسان در دنیا و آخرت‌گرایی سامان یافته است، سبک زندگی اسلامی نیز بر همین مدار و محور شکل می‌گیرد.

از نظر آموزه‌های دینی، انسان در دنیا برای رسیدن به هدف آفرینش هستی و نیز هدف آفرینش انسان باید مدلی از زندگی را در پیش گیرد که بستر فعلیت‌بخشی و ظهور استعدادهای سرشته درونی را فراهم آورد و بتواند در برابر موانع و فشارهای درونی و بیرونی مقاومت کند؛ زیرا از نظر آموزه‌های اسلامی، انسان با آنکه دارای همه توانمندی‌های ذاتی است، باید آن را در بستر عبودیت و ایمان و عمل صالح به فعلیت رساند (بقره، ۳۱؛ ذاریات، ۵۶).

البته از آنجایی که فعلیت‌بخشی قوای سرشته و نهفته در ذات انسان برای رسیدن به مقام خلافت الهی (بقره، ۳۰؛ آل عمران، ۷۹) به آسانی امکان‌پذیر نیست، زیرا هواهای نفسانی و طغیانگری برخی قوای انسانی علیه عقل و فطرت از یک سو و همچنین دشمن بیرونی چون ابلیس و وسوسه‌های شیطانی آن همواره مانع تحقق‌بخشی است، هر انسانی باید برای رسیدن به خلافت الهی هم مقتضی را فعال کند و همه موانع را از سر راه بردارد و با فشارها و تهدیدهای درونی و بیرونی مبارزه کند. اینجا است که مقاومت و استقامت به‌عنوان عنصر اصلی و اساسی در سرنوشت انسان نقش تاثیرگذار و کلیدی را ایفا می‌کند.

با توجه به اینکه هدفی که برای زندگی انسان تعریف شده، زندگی فرافردی و فراشخصی است، نمی‌توان امید داشت انسان تنها با مقاومت فردی و شخصی به هدف

برسد؛ زیرا براساس آموزه‌های قرآنی، فلسفه وجودی و حکمت آفرینش انسان برعهده گرفتن مسئولیت خلافت الهی است تا به‌عنوان مظهر پروردگاری، جهان را بسازد.

هر انسانی در دو شکل باید به اصل مقاومت و استقامت توجه کند: ۱. شکل فردی؛ ۲. شکل اجتماعی؛ به این معنا که هم خود را بسازد و هم در برابر موانع و فشارهای هواهای نفسانی درونی و هم وسوسه‌های شیطانی بیرونی مبارزه و مقاومت کند و هم به دیگران یاری رساند تا مقاومت پیشه کنند. انسان‌ها در دنیا افزون بر اینکه زندگی جمعی دارند و در کنار هم زندگی می‌کنند، زندگی اجتماعی هم دارند؛ زیرا این‌گونه نیست که مانند یک گله در کنار هم قرار گیرند و هر یک به‌تنهایی بتوانند نیازهای خود را برآورده سازند، بلکه نیازمند زندگی اجتماعی است تا بتواند انواع و اقسام نیازهای عاطفی، جسمی، مادی و معنوی خود را برآورده سازد؛ بنابراین همان‌گونه که انسان نیازمند مقاومت فردی است، نیازمند مقاومت اجتماعی هم هست تا بتواند در چارچوب فلسفه زندگی اسلامی، اهداف و مقاصد و مطالب فردی و اجتماعی را برآورده سازد و در مسیر درست آفرینش گام بردارد. خداوند در آیه ۴۶ سوره سبأ می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَى؛ بگو من فقط به شما یک اندرز می‌دهم که دو به دو یا به‌تنهایی برای خدا قیام کنید و به پا خیزید».

با توجه به اهمیت مقاومت در جامعه و از آنجا که الگوی واحد برای دستیابی به تمام ابعاد و زوایای مقاومت اسلامی وجود ندارد، محقق در پژوهش حاضر به دنبال یافتن عوامل مؤثر بر این خلأها و ارائه الگوی مناسب برای افزایش روحیه مقاومت و ایستادگی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم در بین افراد جامعه به روش داده‌بنیاد است تا بتواند با ارائه مدلی جامع، گامی در بازشدن این قفل بسته بردارد؛ بنابراین در این پژوهش محقق در ابتدا از طریق مصاحبه با خبرگان و کارشناسان حوزه مقاومت اسلامی ابعاد و الگوهای مقاومت را استخراج کرد؛ سپس به روش داده‌بنیاد شرایط علی، پدیده محوری، راهبردهای تعاملی، شرایط مداخله‌گر، عوامل زمینه‌ای و پیامدها را استخراج کرد و در غالب یک مدل پارادایمی (شکل ۳) آن را نشان داد و درنهایت به

سؤال‌های اصلی پژوهش پاسخ داد که به شرح زیر است:

سؤال اول: الگوی مناسب مقاومت اسلامی از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟

۱. الگوی سیاسی؛

۲. الگوی اخلاقی؛

۳. الگوی فقهی؛

۴. الگوی اعتقادی؛

۵. الگوی اقتصادی.

سؤال دوم: شرایط علی برای ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟

۱. ایمان و عقیده؛

۲. اعلان بیعت؛

۳. ارزش و فضیلت.

سؤال سوم: راهبردهای تعاملی ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟

۱. نقش علما و روحانیان؛

۲. استناد به قرآن و حدیث؛

۳. برگزاری جلسات و نشست‌های علمی؛

۴. ترویج فرهنگ مقاومت؛

۵. بیان تأثیرات مادی و معنوی مقاومت.

سؤال چهارم: شرایط مداخله‌گر ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟

۱. هجمه فرهنگی؛

۲. الگوهای غلط غربی.

سؤال پنجم: عوامل زمینه‌ای ایجاد الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟

۱. نقش دولت؛

۲. گروه‌های مرجع (حوزه و دانشگاه).

سؤال ششم: پیامدهای الگوی مناسب مقاومت اسلامی کدام است؟

۱. افزایش اتحاد و همدلی در سطح جامعه؛

۲. خودکفایی و استقلال؛
۳. افزایش امنیت در جامعه؛
۴. گسترش عدالت در جامعه؛
۵. استکبار و استعمار ستیزی؛
۶. حذف دروغ و فساد از سطح جامعه؛
۷. از بین رفتن نفاق و دورویی.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن عاشور، محمد بن محمد طاهر. (۱۹۹۷م). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسيه للنشر.
۲. ابی هلال عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). الفروق اللغويه. قم: مؤسسه النشر اسلامي.
۳. پوستچيني، زهره. (۱۳۹۱). انقلاب اسلامي ايران و برسازي هنجار سياسي مقاومت در روابط بين الملل. فصلنامه آفاق امنيت، ۵(۱۶)، صص ۴۹-۷۶.
۴. ترابي، قاسم؛ و رضايي، عليرضا. (۱۳۹۰). فرهنگ راهبردي جمهوري اسلامي ايران: زمينه‌هاي ايجابي، شاخص‌هاي اساسي، فصلنامه مطالعات راهبردي، ۱۴(۵۴)، صص ۱۳۵-۱۶۲.
۵. جعفري، علي اکبر؛ و قربي، سيدمحمدجواد. (۱۳۹۲). راهبردهاي مقابله با سلطه فرهنگي نظام استکبار در اندیشه سياسي امام خميني علیه السلام. پژوهشنامه انقلاب اسلامي، ۳(۹)، صص ۶۹-۹۰.
۶. خليلي، حسام‌الدين. (۱۳۹۱). مقاومت اقتصادي در پرتو اقتصاد مقاومتی. فصلنامه کارآگاه، ۲(۲۰)، صص ۲۴-۴۳.
۷. شاملی، نصرالله؛ کهنندل جهرمی، مرضیه؛ قاسم‌نژاد، زهرا. (۱۳۹۰). معناشناسی سيستماتيک و رسم شبکه معنایی واژه قانون و مترادفات آن در قرآن کریم. فصلنامه حسنا، ۹(۱۰)، صص ۸۵-۱۱۳.
۸. دهخدا، علي اکبر. (۱۳۸۵). لغت‌نامه (به کوشش: غلامرضا ستوده، ایرج مهرکی و اکرم سلطانی). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی، حسين. (۱۳۸۳). مفردات (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: مرتضوی.
۱۰. زبيدي حنفي، محب‌الدين ابی فیض؛ و حسینی واسطی، سيدمحمدمرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: انتشارات دار الفکر.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۲۲م الف). اساس اللغة. قاهره: دار الکتب المصريه.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۹۲م ب). اساس البلاغه. بيروت: دار صادر.

۱۳. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۱۶. محمدپور، احمد. (۱۳۹۰). روش تحقیق کیفی ضد روش ۲، مراحل و رویه‌های علمی در روش‌شناسی کیفی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۷. مخبر دزفولی، محمدرضا؛ اسحاقی، محمد؛ و عظیمی طرقدری، محمد. (۱۳۹۴). واکاوی تهدیدات فرهنگی ماهواره‌ای و تدوین راهبردهای مقابله. فصلنامه مطالعات دفاعی استراتژیک. ۱۳(۶۱)، صص ۵۳-۷۶.
۱۸. مطلق، شقور؛ و نبیل، رفقه. (۲۰۰۹م). اثر حزب الله فی تطویر فکر المقاومة و أسالیبها فی المنطقة العربیة (رسالة الماجستير). جامعة النجاح الوطنی. نابلس، فلسطین.
۱۹. میرقادری، سیدفضل‌الله؛ و کیانی، حسین. (۱۳۹۱). بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن. فصلنامه ادبیات دینی، ۱(۱)، صص ۶۹-۹۷.

20. Flick U. (2008). An introduction. to qualitative research 3rd ed niaCalifor Sage Publication.

References

* *The Holy Quran.*

1. Abi Hilal Askari, H. (1412 AH). *al-Forough al-Loqaviyah*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
2. Dekhoda, A. A. (1385 AP). *Dictionary* (Gh. Sotoudeh., & I. Mehraki., & A. Soltani, Ed.). Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
3. Flick U. (2008). *An introduction to qualitative research*. (3rd Ed.). California Sage Publication.
4. Ibn Ash'ur, M. (1997). *al-Tahrir va al-Tanvir*. Tunisia: Al-dar Al-Tunisia le al-Nashr.
5. Jafari, A. A., & Qorbi, S. M. J. (1392 AP). Strategies to counter the cultural domination of the arrogant system in Imam Khomeini's political thought. *Journal of the Islamic Revolution*, 3 (9), pp. 69-90. [In Persian]
6. Khalili, H. (1391 AP). Economic resistance in the light of a resistive economy. *Journal of Detective*, 2 (20), pp. 24-43. [In Persian]
7. Mirqaderi, S. F., Kiani, H. (1391 AP). Principles of Resistance Literature in the Qur'an. *Quarterly Journal of Religious Literature*, 1 (1), pp. 69-97. [In Persian]
8. Mohammadpour, A. (1390 AP). *Qualitative research method against method 2, scientific steps and procedures in qualitative methodology*. Tehran: Sociologists Publications. [In Persian]
9. Mokhber Dezfuli, M., & Ishaqi, M., & Azimi Tarqadari, M. (1394 AP). Investigating satellite cultural threats and developing coping strategies. *Journal of Strategic Defense Studies*. 13 (61), pp. 53-76. [In Persian]
10. Motlaq, Shaqur., & Nabil, Rafqah. (2009). *Athar hizb Allah fi Tatwir Fikr al-Moqavemat va Asaliboha fi al-Mantiqat al-Arabiyah (Risalat al-Majistir)*. Jame'at al-Najah al-Watani. Nablus, Palestine.
11. Pustchini, Zohreh. (1391 AP). The Islamic Revolution of Iran and the Establishment of the Political Norm of Resistance in International Relations. *Journal of Security Horizons*, 5 (16), pp. 49-76. [In Persian]

12. Ragheb Esfahani, H. (1383 AP). *Mofradat* (Gh. Khosravi Hosseini, Trans.). Tehran: Mortazavi. [In Persian]
13. Shameli, N., & Kohandel Jahromi, M., & Qasem Nejad, Z. (1390 AP). Systematic semantics and drawing the semantic network of the word law and its synonyms in the Holy Quran. *Journal of Hosna*, 9 (10), pp. 85-113. [In Persian]
14. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
15. Tabatabaei, S. M. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
16. Torabi, Qasem., & Rezaei, A. (1390 AP). Strategic culture of the Islamic Republic of Iran: Positive contexts, basic indicators, *Quarterly Journal of Strategic Studies*, 14 (54), pp. 135-162. [In Persian]
17. Zamakhshari, M. (1407 AH). *al-Kashaf an Haqayeq Qavamez al-Tanzil*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Arabi. [In Arabic]
18. Zamakhshari, M. (1922 a). *Asas al-Balaghah*. Beirut: Dar Sader.
19. Zamakhshari, M. (1922 b). *Asas al-Loqat*. Cairo: Dar al-Kotob al-Misriyah.
20. Zubeydi Hanafi, M., & Hosseini Wase'ei, S. M. M. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. Beirut: Dar Al-Fikr Publications. [In Arabic]

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

Associate professor at the Holy Qur'an Sciences and Knowledge University

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

●

Reviewers of this Volume

Saeed Bahmani, Sayyid Ali Akbar Hosseini Ramandi, Mohammad Sahar Khan, Sayyid Ali Sadat Fkhr, Isa Isazadeh, Mohammad Mehdi Firouzmehr, Farajollah Mir Arab, Gholamhossein A'arabi, Mohammad Ali Mobini, Mohammad Ali Mohammadi.



**The Quarterly Journal of
Studies of Qur'anic Sciences**

A Scientific-specialized Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 2, No. 3, Autumn, 2020

5

Islamic Sciences and Culture of Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Secretary of the Board:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

Executive Expert:

Sayyid Abdul Ali Mirhosseini

Translator of Abstractes and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

**Tel.:+ 98 25 31156910 • P.O. Box: 37185/3688
jqss.isca.ac.ir**

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

| حوزه | فقه | نقد و نظر | آینه پژوهش | جستارهای فقهی و اصولی |
|---------------------------------|---------------------------------|---------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰ |
| پژوهشهای قرآنی | اسلام و مطالعات اجتماعی | علوم سیاسی | تاریخ اسلام | آیین حکمت |
| یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰ |

| | | |
|----------------|---------------------|-------|
| نام پدر: | نام و نام خانوادگی: | نام: |
| میزان تحصیلات: | تاریخ تولد: | نهاد: |
| | | شرکت: |

| | | |
|----------------|----------|--------|
| کد پستی: | استان: | نشانی: |
| کد اشتراک قبل: | شهرستان: | |
| پیش شماره: | خیابان: | |
| تلفن ثابت: | کوچه: | |
| تلفن همراه: | پلاک: | |

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی