



مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

۱۴

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

سرمدبیر: محمدصادق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نسلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط مِطَالَعَاتُ 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.
۲. فصلنامه مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) نمایه و در سامانه نشریه (jqss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنها است.

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: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jqss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دباری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر مبینی

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

سیدعلی اکبر حسینی رامندی، سیدعبدالرسول حسینی زاده، محمد سحرخوان،

فاطمه سیفعلی ثی، عیسی عیسی زاده، محمد مهدی فیروزمهر، محمدعلی محمدی،

فرج الله میرعرب، سیدعلی هاشمی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - ترویجی 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 مسئله‌ها 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 قرآن‌پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن‌پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تأکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن‌پژوهی 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 علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن براساس 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 مشابهت‌یابی 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 یا پسوند DOCX با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times 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 بوده 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 تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۴. فایل نتیجه مشابهت‌یابی
- ۵. فرم عدم تعارض منافع

تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. 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، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش شناسی 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، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۴. طلاب: سطح (۳، ۴، ۲)، 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 مسئله، 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 فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند 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 پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹..... دلالت همانندناپذیری قرآن بر صدق ادعای الهی بودن قرآن
محمد مهدی شاهمرادی فریدونی - سیده فرناز اتحاد
- ۳۷..... روش‌شناسی فهم براساس آموزه‌های قرآنی
لیلا ابراهیمی - سید محمد علی داعی‌نژاد - مهدی درستی
- ۷۱..... وضعیت رجالی عاصم در منابع رجالی فریقین و نقد و بررسی یک شبهه درباره قرائت عاصم
ساره تنافرد - علی‌اکبر کلانتری
- ۹۳..... بررسی نظر فقیهان، مفسران و روایات اهل بیت علیهم‌السلام درباره آیه «بسم الله الرحمن الرحيم»
محمد قربانی مقدم
- بررسی تطبیقی «اعتراف به ظلم» در لسان پیامبران در قرآن کریم از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و
- ۱۲۲..... فخرالدین رازی
مجتبی نوروزی - محمد استیری
- ۱۵۲..... تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم «تألیف قلوب» در اسلام
احسان نظری - جواد ایروانی
- ۱۸۷..... کارکرد «توحید اجتماعی» در فلسفه دانش تفسیر
محمد عرب‌صالحی - فریده پیشوایی

The Reason for Inimitability of the Qur'an on the Validity of Claiming the Divinity of the Qur'an

Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidouni¹
Seyedeh Farnaz Ettehad²

Received: 29/12/2022

Accepted: 19/09/2023



Abstract

Since miracles are considered as a way to prove prophethood from the point of view of religious people, proving the inability of human beings to create something like the Qur'an is a reason for the divinity of the Qur'an and a reason for the validity of the claim of the Holy Prophet prophethood. The inability of human beings to create something like the Qur'an proves the claim of prophethood of the Prophet if its implication is accepted as the validity of the claim of its creator. The proof of this implication is based on the rational explanation of goodness and badness, and after believing and confessing the existence of Allah, the Almighty, the Wise and the All-Knowing. In this article, this issue has been examined via a descriptive, analytical and library method and according to the rules of "obligation of grace", "ugliness of exaggeration with ignorance" and "refusal to violate the intention" of Allah. The result of the present article is the proof of the rational and logical reason for human inability to create the Qur'an indicates its divinity.

Keywords

The Holy Qur'an, Inimitability, Divinity, Miracle, Validity of Prophethood, Wisdom, Rational goodness and badness, The rule of grace.

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar. Iran. mm.shahmoradi@umz.ac.ir.

2. PhD student, Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University. Iran. farnazettehad968@gmail.com.

* Shahmoradi Fereidouni, M. M., & Ettehad, S. F. (1401 AP). The Reason for Inimitability of the Qur'an on the Validity of Claiming the Divinity of the Qur'an. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 9-33.
DOI: 10.22081/jqss.2023.65597.1242

دلالة العجز عن الاتيان بمثل القران على صدق نزوله من عند الله تعالى

محمد مهدي شاهمرادي الفريدوني^١ السيدة فرناز اتحاد^٢

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٩/١٩

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/١٢/٢٩



الملخص

وبما أن المعجزات تعتبر وسيلة إثبات نبوة النبي صلي الله عليه وآله من وجهة نظر أهل الدين، فإن إثبات عجز الإنسان عن الإتيان بمثل القرآن هو دليل على أن القرآن إلهي ومن عند الله، كما أنه يدل على صدق ادعاء نبوة النبي صلي الله عليه وآله. فإن عجز الإنسان عن الإتيان بمثل القرآن يدل على صحة ادعاء النبي بذلك عندما يقبل دلالته على صدق ادعاء النبي. واثبات هذه الدلالة يقوم على تبين "الحسن والقبح العقليين"، وبعد الإيمان والاعتراف بوجود الله القادر، الحكيم، العليم. وقد تم البحث في هذا المقال معتمدا على المنهج الوصفي التحليلي والمكتبي، ووفقا لقواعد "وجوب اللطف"، و"قبح الإغراء بالجهل"، و"امتناع نقض الغرض" من الله تعالى. ونتيجة هذا المقال هي إثبات أن القرآن إلهي و من عند الله، وذلك استنادا إلى دلالة العقل والبرهان على عجز البشر عن الإتيان بمثل القرآن.

المفردات المفتاحية

القرآن الكريم، العجز عن الاتيان بمثل القران، الإعجاز، صدق النبوة، الحكمة، الحسن والقبح العقليين، قاعدة اللطف.

١. أستاذ مساعد قسم علوم القرآن والحديث، جامعة الهيات والمعارف الإسلامية، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (الكايب المسئول).
mm.shahmoradi@umz.ac.ir

٢. طالبة ماجستير في مجال تفسير القرآن، جامعة مازندران، بابلسر، إيران.
mfarnazettehad968@gmail.com

* شاهمرادي فريدوني، محمد مهدي؛ اتحاد، السيدة فرناز. (٢٠٢٣). دلالة العجز عن الاتيان بمثل القرآن على صدق نزوله من عند الله تعالى. فصلية علمية-ترويجية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤(١٤)، صص ٩-٣٣.
DOI: 10.22081/jqss.2023.65597.1242

دلالت همانندناپذیری قرآن بر صدق ادعای الهی بودن قرآن

محمد مهدی شاهمرادی فریدونی^۱ سیده فرناز اتحاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸



چکیده

از آنجا که معجزه راه اثبات نبوت نبی از دیدگاه دینداران شمرده می‌شود، اثبات عجز بشر از آوردن مانند قرآن دلیلی بر الهی بودن قرآن و دلیلی بر صدق ادعای نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. عجز بشر از آوردن مانند قرآن در صورتی ادعای نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله را اثبات می‌کند که دلالت آن بر صدق ادعای آورنده آن پذیرفته شود. اثبات این دلالت بر پایه تبیین حسن و قبح عقلی و پس از باور و اعتراف به وجود خداوند قادر، حکیم و عالم عملی می‌شود. در این نوشتار، موضوع با روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای و با توجه به قواعد «وجوب لطف»، «قبح اغراء به جهل» و «امتناع نقض غرض» از خداوند، بررسی شده است. نتیجه نوشتار حاضر، اثبات دلالت عقلی و برهانی عجز بشر از آوردن مثل قرآن بر الهی بودن آن است.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، همانندناپذیری، الهی بودن، اعجاز، صدق نبوت، حکمت، حسن و قبح عقلی، قاعده لطف.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر. ایران (نویسنده مسئول).
mm.shahmoradi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
farnazettehad968@gmail.com

* شاهمرادی فریدونی، محمد مهدی؛ اتحاد، سیده فرناز. (۱۴۰۱). دلالت همانندناپذیری قرآن بر صدق ادعای الهی بودن قرآن. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۹-۳۳.

DOI: 10.22081/jqss.2023.65597.1242

مقدمه و بیان مسئله

از زمان آفرینش انسان تاکنون، مبحث هدایت بشر همواره مطرح بوده است؛ خداوند متعال از همان آغاز آفرینش با هدف هدایت انسان، آدم ابوالبشر را به تمام اختیاراتش آگاه و دربارهٔ عامل گمراهی او - جای اختلاف است که دقیقاً مصداق چه چیزی بوده است و در این نوشتار قصد پرداختن به آن موضوع را نداریم - به او هشدار داد. در نتیجه، اولین فریب شیطان برای اولین فرد بشریت آغاز شد و از همان زمان ضرورت وجود پیامبران برای هدایت بشر از روش بشارت و انذار، گفتگوی جدی در سرنوشت انسان بود. در آیات، روایات و تاریخ معتبر شاهد این موضوع هستیم که همزمان با حضور پیامبران الهی و امامان علیهم‌السلام، همواره دروغ‌گویان و دروغ‌پردازانی ظهور کردند که خود را پیامبر و امام معرفی کردند؛ این امر در کنار فریب شیطان است که جزء جدانشدنی از زندگی بشریت می‌باشد. برای شناخت این دروغ‌پردازان از انبیا و ائمهٔ حقیقی راهکار و گشایشی به نام معجزه وجود دارد. برای اثبات معجزه نیاز به ابزاری است تا دقیق و موثق یقین به معجزه حاصل شود.

پرسش‌هایی که در اینجا مطرح است، چنین می‌باشد: آیا عجز بشر از آوردن مانند قرآن دلالت بر الهی‌بودن آن دارد؟ اگر چنین تلازمی وجود دارد، دلیل این تلازم چیست؟ چه ارتباطی میان عجز بشر از آوردن مثل قرآن با الهی‌بودن آن است؟ اگر بشر بتواند مثل قرآن بیاورد چه می‌شود؟

پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده از این جهت اهمیت دارد که گمراهی و هدایت بشر در گرو آن است و اگر قرآن کریم بر صدق آورندهٔ آن و الهی‌بودنش دلالت نکند، نبوت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در نتیجه دین اسلام زیر سؤال می‌رود؛ اگرچه از روش دیگری می‌توان این امر را اثبات کرد، اما از تأثیرگذاری این روش نمی‌توان به‌سادگی چشم پوشید؛ لذا اهمیت پاسخ به این پرسش‌ها روشن می‌گردد.

همین مباحث موجب شده است تا در علم کلام، ذیل مبحث نبوت، بحثی با عنوان راه‌های شناسایی صدق نبی مطرح شود و به همین منظور بررسی‌های بسیاری دربارهٔ معجزه در علم کلام صورت گیرد. در سده‌های اخیر خاورشناسان نیز در تشکیک

دلالت معجزه و به‌طور خاص دلالت الهی بودن قرآن کریم مطالبی ارائه کرده‌اند (رامیار، ۱۳۶۱، ص ۵۰۷).

اما نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه همانندناپذیری قرآن بر صدق الهی بودن آن دلالت دارد و در نتیجه اثبات صدق ادعای نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؟ بدین منظور از روش عقل و قواعد کلامی - نه از روش آیات قرآن - که جنبه نوآوری و ابتکار تحلیلی این نوشتار است، دیگر بار اعجاز قرآن و صدق نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و الهی بودن قرآن به اثبات می‌رسد.

۱. پیشینه اعجاز قرآن

اعجاز قرآن از نخستین مباحث مربوط به علوم قرآن است؛ با توجه به این نکته که قرآن مجید درباره معجزات پیامبران از لفظ اعجاز و معجزه استفاده نکرده است، بلکه از الفاظ دیگری استفاده کرده است همچون آیه (آل عمران، ۴۹؛ اعراف، ۱۰۶)، بینة (اعراف، ۱۰۵)، برهان (نساء، ۱۷۴)، سلطان (ابراهیم، ۱۱)، بصیرت (انعام، ۱۰۴)؛ بنابراین برای نخستین بار در روایاتی نظیر دو روایت ذیل، اصطلاح اعجاز و معجزه به کار رفته است: «عن ابی بصیر، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: لأی علة أعطی الله عزوجل انبیائه و رسله و أعطاکم المعجزة؟ فقال: لیکون دلیلاً علی صدق من أتى به، و المعجزة علامة لله لا یعطیها الا انبیائه و رسله و حججه ليعرف به صدق الصادق من کذب الکاذب»؛ ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: به چه علت خداوند به پیامبران و رسولان و شما (امامان) معجزه داده است؟ فرمود: «تا دلیلی بر راستی مدعای آورنده رسالت الهی باشد. معجزه نشانه خداست و خدا آن را به کسی جز پیامبران و حجت‌های خود نمی‌دهد، تا راستی راست‌گو از دروغ دروغ‌گو شناخته شود» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۷۱) از امام رضا علیه السلام چنین روایت شده است: «ذکر الرضا علیه السلام يوماً ألقى القرآن فَعَظَّمَ الْحُجَّةَ فِيهِ وَ الْآيَةَ وَ الْمُعْجِزَةَ فِي نَظْمِهِ قَالَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَ عِزُّهُ الْوَثْقَى وَ طَرِيقَتُهُ الْمُنْتَلَى الْمُوَدِّي إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمُنْجِي مِنَ النَّارِ لَا يَخْلُقُ عَلَى الْأُزْمَةِ وَ لَا يَغْتُ عَلَى الْأَلْسِنَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ لِرَمَانٍ دُونَ رَمَانِ بَلْ جُعِلَ دَلِيلَ الْبُرْهَانِ وَ الْحُجَّةَ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ»؛ حضرت رضا علیه السلام روزی

سخن از قرآن راند، و پیرامون عظمت حجّت و علامت و اعجاز نظم آن سخن گفت، و فرمودند: «آن ریسمان محکم الهی است، چنگ آویز استوار و پا بر جای اوست، و راه برجسته و برتر و کامل اوست که سالک و رهسپار خود را به بهشت می‌رساند و از آتش دوزخ نجات می‌بخشد، در طول زمان و گذشت روزگاران کهنه نگردد، و بر زبان‌های مختلف سست و بی‌ارزش و ناچیز نیاید، زیرا آن برای زمانی خاصّ نیامده، و در هر زمان مانند زمان پیش تازه و نو و جدید است، بلکه حجّت و برهان برای همه انسان‌ها در هر زمان و مکان است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۷۱ و ج ۹، ص ۱۴). در پی این روایات، در سده دوم و سوم به‌عنوان یکی از اصطلاحات کلامی و تفسیری درباره قرآن به کار گرفته شده است (باقلانی، ۱۹۹۷م، ص ۲۰۸). آنچه که از بررسی‌های تاریخی مشهود است، نخستین مباحث درباره اعجاز قرآن در آثار متکلمان و مفسران به‌عنوان اینکه قرآن نشانه و برهانی بر رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است از نیمه سده دوم آغاز شد (حنفی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۸) و کتاب‌هایی در این زمینه تدوین گردید. شاید بتوان گفت نخستین کسی که درباره اعجاز کتاب نوشته، جاحظ (متوفی ۲۵۵) است که کتاب وی نظم القرآن نام دارد. البته اکنون این کتاب در دسترس نیست، وی خودش در کتاب الحیوان از آن کتاب یاد می‌کند و می‌گوید: من کتابی نوشته‌ام که در آن آیاتی از قرآن را جمع کرده‌ام ... اگر آن را بخوانی برتری قرآن را در ایجاز و جمع معانی بسیار با الفاظ اندک در می‌یابی (جاحظ، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۸۶). سپس قطعه‌هایی از آن را نقل می‌کند. همچنین بعضی از کسانی که پس از جاحظ درباره اعجاز قرآن و یا بلاغت آن کتاب نوشته‌اند، مانند باقلانی، از نظم القرآن جاحظ نام برده‌اند (باقلانی، ۱۹۹۷م، ص ۶). پس از جاحظ، محمد بن زید واسطی (متوفی ۳۰۷) کتاب اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه را نوشته است. این کتاب نیز در دسترس نیست، ولی مطالبی از آن را عبدالقاهر جرجانی (متوفی ۴۷۱) در کتاب دلائل الاعجاز آورده است. همچنین کتاب اعجاز القرآن تألیف علی بن عیسی رمّانی (متوفی ۳۸۴) از متکلمان شیعه و کتاب بیان اعجاز القرآن تألیف خطابی (متوفی ۳۸۸) و کتاب اعجاز القرآن تألیف ابو بکر باقلانی که شهرت و معروفیت بیشتری دارد. از آن زمان تا کنون در ضمن کتاب‌های تفسیری و علوم قرآنی و کلامی، بحث اعجاز

قرآن مطرح شده است و نیز کتاب‌های مستقلی درباره آن تدوین گردیده است (جعفری، بی تا، ج ۱، صص ۹۴-۹۵).

در خصوص معجزه و کیفیت آن از زوایای گوناگون در تفاسیر مختلف و ذیل آیات مرتبط و همچنین کتاب‌های کلامی و علوم قرآنی تحقیق و پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است. با توجه به اینکه معجزه و آوردن آن مربوط به مدعی منصب الهی اعم از نبی و امام می‌شود و دیگر افراد از ماهیت دقیق آن بی اطلاع هستند، به‌ناچار از روش عقل و نقل لازم می‌نماید این مسئله تبیین و روشن گردد؛ برای مثال «قلمرو دلالت معجزه» نوشته مصطفی کریمی؛ «رابطه منطقی معجزه با صدق گفتار آورنده آن» نوشته علیرضا سبحانی و «بررسی تطبیقی دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت از دیدگاه ابن رشد و علامه طباطبایی» نوشته وحیده فخار نوغانی و دیگران و «بررسی دلالت معجزه بر نبوت» نوشته حمید آریان. مواردی که به عنوان نمونه پژوهشی با موضوع اعجاز اشاره شدند، تنها نمونه‌هایی هستند که تقریباً نزدیک به موضوع بحث حاضر است و تنها آنچه در مقالات جستجو شد در این متن گزارش شده است.

۲. معجزه دلیل صدق نبوت

پیش از پرداختن به ادله اثبات الهی بودن قرآن کریم به‌عنوان معجزه پیامبر ﷺ، ضروری است به یک بحث کلی اشاره شود و آن اینکه آیا معجزه می‌تواند دلیلی بر صدق نبوت باشد؟ برخی اندیشمندان و صاحب‌نظران در علوم قرآنی مانند ابن رشد دلالت معجزه بر نبوت را نپذیرفته‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۸ق، ص ۹۳؛ ملکیان، بی تا، ص ۱۱۹). افرادی هم چون جان هیک و جان هاسپرز درباره دلالت و ماهیت معجزه معتقدند این گونه حوادث ممکن است انسان را به سوی اعتقاد به وجود خدا و نبوت مدعی نبوت سوق بدهد، ولی رابطه‌ای منطقی میان اثبات نبوت و الهی بودن این امر وجود ندارد؛ چون معجزه با قوانین طبیعی قابل تبیین نیست. در جواب گفته می‌شود: هنوز تمام قوانین طبیعت کشف نشده و ممکن است در آینده، علم به جایی برسد که بتواند براساس قانون طبیعت معجزه را تبیین نماید (هیک، ۱۳۷۲، ص ۷۰؛ هاسپرز، بی تا، ص ۸۷۰). یا برخی به نحوی متعادل‌تر معتقدند

معجزه یکی از راه‌های اثبات صدق نبوت است نه اینکه تنها را اثبات صدق باشد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، صص ۶۷، ۷۱، ۹۳-۹۷؛ ر.ک: کریمی، ۱۳۷۷، ص ۵۰)؛ با این وجود حتی اگر معجزه یکی از راه‌های اثبات نبوت در نظر گرفته شود، لازم است برای اثبات این مدعا و برای پاسخ به گروهی که معجزه را به‌طور کلی ادله اثبات نبوت نمی‌دانند، پژوهش حاضر ارائه و به صورت مستدل ارائه گردد. بررسی این مطلب از این جهت اهمیت دارد که نوع یقین حاصل از معجزه قرآن به رابطه دلالت همانندناپذیری آن با صدق نبوت از جنبه معرفتی مرتبط است. براساس فلسفه ظهور معجزات این عمل خارق‌العاده دلیلی بر اثبات صدق ادعای پیامبر - هر پیامبری که ادعای معجزه کند و در بحث ما منظور رسول اکرم ﷺ است - می‌باشد؛ در این مرحله دو باور وجود دارد برخی همچون ابن رشد (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۲۰۲)، قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۴) و ... معتقدند اگر رابطه میان معجزه و مدلول آن رابطه‌ای منطقی و عقلی نباشد، دلالت معجزات نیز اقناعی خواهد بود و مخاطب با چنین پدیده‌ای به‌صورت روان‌شناختی روبه‌رو می‌شود و گذری روان‌شناختی است، در نتیجه اثبات‌کننده امری نیست. گروهی دیگر مانند علامه طباطبایی معتقدند: مخاطبان معجزات پیامبران و به‌طور خاص مخاطب قرآن هنگام مواجهه با آن به‌عنوان معجزه به‌مقام یقین می‌رسند و این مطلب از لحاظ روان‌شناختی نیست، یعنی در این دیدگاه دلالت معجزه بر مدلول، دلالتی عقلی و منطقی است و این مرحله مخاطب را از معجزه به صدق صاحب معجزه از راه منطقی می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۷۱؛ ج ۵، ص ۲۴۱؛ ج ۱۱، ص ۲۷۳؛ ر.ک: فخارنوغانی، حسینی شاهرودی، ۱۳۹۳، صص ۲۹-۴۸). پژوهش حاضر درصدد پاسخ به استدلال نخست و تأیید دیدگاه دوم درباره ماهیت و دلالت همانندناپذیری قرآن به‌عنوان معجزه پیامبر اکرم ﷺ و در نتیجه اثبات صدق نبوت ایشان است.

۳. تفاوت معجزه پیامبر اکرم ﷺ با معجزه پیامبران پیشین

تفاوت بعثت پیامبر ﷺ با پیامبران پیشین از این منظر است که ایشان ابتدا برای قوم خود و جامعه آن زمان ادعای نبوت نکردند و پس از آنکه برخی قومش ایمان نیاورند و از

ایشان نشانه و دلیلی بر این ادعا طلب کنند و سپس قرآن به دفعات به عنوان معجزه‌ای مانند معجزه حضرت موسی علیه السلام یا حضرت عیسی علیه السلام حاضر و نازل شود و قوم ایمان بیاورند یا منکر آن بشوند؛ بلکه بحث ادعای نبوت و به پیامبری مبعوث شدن پیامبر صلی الله علیه و آله همزمان و هم‌راستا با وجود معجزه ایشان بود، یعنی به موازات اینکه ایشان پیامبری خویش را اعلام کرد، آیات قرآن هم نازل می‌شد و به معنایی معجزه ایشان جاری و ساری بود. شاید همین نکته ظریفی برای زنده و پویا بودن قرآن کریم در برابر دیگر معجزات پیامبران پیشین باشد. خلاصه مطلب اینکه اگر پیشینیان پس از اینکه با پیامبری مواجه می‌شدند و برای اثبات صدق گفته‌هایش از او معجزه‌ای می‌خواستند تا ایمان بیاورند؛ درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ادعای نبوت و آوردن معجزه به صورت هم‌زمان و موازی با هم انجام گرفته بود. با این وجود با توجه به ماهیت معجزه و باور به اینکه تمام انبیا الهی در هدف و نوع اثبات معجزه‌شان نور واحد هستند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم باید برای اثبات وجود رابطه ویژه‌اش با خداوند نشانه‌ای می‌آورد؛ از آنجا که ایشان را تا قبل از بعثت شخصی امین، راستگو و درست کردار می‌دانستند و به این صفات شهره بودند، در کنار جمع قرائن احوال و قوت استدلال، به اذن خداوند متعال قادر به آوردن قرآن کریم بودند؛ اما آنان که به ظاهر با قرآن کریم هم‌وردی کردند و تلاش کردند مانند آن را بیاورند یا آن را به چیزی همچون شعر، سحر و نثر مانند کنند، چون قادر به کاری فرابشری نبودند و جنس و ماهیت این معجزه فرابشری را نمی‌شناختند؛ از این رو نتوانستند ادعایشان را ثابت کنند یا مانند آن بیاورند.

۴. معجزه در لغت

معجزه از ریشه «عجز» با دو ریشه معنایی است؛ یکی به معنای «ضعف و ناتوانی» و دیگری به معنای «پشت و عقب چیزی» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۳۲). آیت الله معرفت واژه اعجاز را مصدر مزید (مصدر باب افعال) از ریشه عجز به معنای فرومانده و ناتوان شده می‌داند (معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۶). برای معنای لغوی عجز معانی دیگری هم چون از دست دادن چیزی، ایجاد احساس ناتوانی در دیگری، ناتوانی، اثبات عجز،

فوت چیزی و ناتوانی از انجام چیزی در کتاب‌های لغت آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۹۰؛ عطار، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵؛ میرمحمدی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸۴). مشتقات واژه عجز ۲۶ بار در قرآن آمده است. راغب اصفهانی معنای اصلی این واژه را تأخر از شیء و واماندگی از آن می‌داند که در عرف این واژه به معنای ناتوانی از انجام کاری و متضاد قدرت به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۴۷). به هر صورت اعجاز همواره به معنای ناتوان گردانیدن و عاجز ساختن است که از طرف موجود قادر بر موجود اثرپذیر (عاجز) عرضه می‌شود.

۵. معجزه در اصطلاح

آیت الله معرفت در تعریف اصطلاحی معجزه معتقد است معجزه به معنای امر خارق‌العاده‌ای است که مقارن با تحدی و از معارضه در امان باشد و این امر را خداوند به دست انبیائش جهت صدق رسالت‌شان ظاهر می‌سازد (معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۶). بنابر تعریف دیگر، معجزه عبارت است از کار خارق‌العاده‌ای که قابل تعلیم و تعلم نیست و افراد بشر از آوردن آن ناتوان هستند، معجزه باید با کاری که ادعای انجام آن را کرده مطابق و با تحدی و ادعای منصبی از مناصب الهی (نبوت یا امامت) همراه باشد (هاشمی، ۱۳۹۷، ص ۳۶). از نگاه آیت الله خویی، حقیقت معجزه عبارت است از کار خارق‌العاده‌ای که برای اثبات مقام پیامبری یا توسط امام برای اثبات مقام امامت که آن هم منصبی الهی است انجام می‌شود (خویی، بی‌تا، ص ۳۵).

۶. چگونگی دلالت ناتوانی بشر از آوردن قرآن و الهی بودن آن

اثبات مسائل دینی یا به دلیل عقلی است و یا به دلیل نقلی. دلالت در یک تقسیم سه گونه است: طبعی، عقلی و وضعی. دلالت معجزه بر صدق مدعی از نوع عقلی است. استاد مطهری پس از بیان انواع دلالت، درباره معجزه می‌گوید که ممکن نیست دلالت معجزه بر صدق نبوت از نوع وضعی باشد، یعنی خداوند از قبل با مردم قرارداد بسته باشد هرگاه معجزات را از فردی دیدند، به ادعای او ایمان بیاورند، و بگویند از طرف

خداوند آمده است؛ درحالی که این طور نیست و خداوند هر امری را بخواهد ابلاغ کند از طریق انبیا صورت می گیرد و در این مرحله در مقام اثبات خود انبیا هستیم. ایشان در ادامه دلالت طبیعی یعنی همان بحث تجربی بودن معجزه را هم رد می کنند؛ زیرا این مسئله جزء مسائل تجربی بشر نیست. در نتیجه با تعریف دلالت عقلی که منظور دلالت های استدلالی، دلالت های معلول بر علت و... اثبات می کند که دلالت معجزه از نوع دلالت عقلی است (رک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، صص ۱۸۷-۱۸۸). بنابراین، دلالت عجز بشر از آوردن مثل قرآن بر الهی بودن آن از نوع وضعی و طبعی نیست، بلکه دلالت عقلی است؛ زیرا در شناخت امور تنها معیار، همان علم اولی ضروری و امور منتهی به این علم است. حس و تجربه یا نقل و روایت در شناخت این علم بدیهی نقشی ندارد و تنها از روش عقل شناسایی می شود؛ بنابراین معرفت حقیقی زمانی حاصل می شود که عقل خالص و عاری از آشوب جدال و دسیسه خیال باشد (شاهمرادی، ۲۰۲۱، العدد ۶۰، الجزء ۱). درباره علت تنوع معجزات مناسب با زمان هر پیامبر از امام رضا علیه السلام پرسش شده است و ایشان عقل را در زمانی که پیامبر و معجزه ای نیست تا مردم از روش آن به پیامبر ایمان بیاورند، حجت می دانند: «...فَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ تَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ مِثْلَكَ قَطُّ فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ قَالَ فَقَالَ الْعَقْلُ يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ قَالَ فَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ هَذَا وَ اللَّهُ هُوَ الْجَوَابُ.»؛ ...این سکیت گفت: به خدا سوگند که هرگز مانند تو را ندیدم. بفرمایید در این زمان حجت خدا بر مردم چیست؟ امام فرمود: عقل است که به وسیله آن (امام) راستگو را می شناسد و تصدیقش می کند و دروغگو را می شناسد و تکذیبش می نماید. ابن سکیت گفت: به خدا جواب درست همین است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵). در نتیجه تنها از روش شناخت ذات الهی و ربوبیت و هدایت و اسما حسنا الهی می توان پیامبر صادق را از شخص مدعی کاذب تشخیص داد؛ اما شناخت صفات الهی و ذات خداوند، از روش عقل خالص پاک و برهان محض ممکن است، حس توانایی شناخت ذات باری تعالی ندارد؛ زیرا تنها امور مادی با چشم قابل رؤیت است و خداوند غیر مادی است، پس نمی توان با چشم سر او را دید، با اینکه او همه دیدگان را می بیند و خداوند لطیف و خبیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص ۲۲-۲۳).

ز مخشری با بیان قاعده حسن و قبح عقلی، ظهور معجزه توسط انسان کاذب را از نظر عقلی برخلاف حکمت خداوند حکیم می‌داند و پس از تعریف معجزه، سبب معجزه بودن قرآن را چنین بیان می‌کند: «...لأنَّ القرآنَ معجزةٌ، و المعجزةُ تصدیق من الحکیم الذی لا یفعل القبیح لمن یجرها علی یده، و لا یجوز أن یتصدق إلا الصادق، فیصیر لذلك صادقاً بالمعجزة؛ معجزه تصدیقی است از جانب خداوند حکیمی که کار قبیح انجام نمی‌دهد، برای کسی که معجزه به دست او جاری می‌شود و ممکن نیست خداوند کسی جز انسان صادق را تصدیق کند، پس به واسطه معجزه، او فردی صادق شمرده می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸). می‌توان نتیجه گرفت معجزه و صاحب آن پیوسته در حال اثبات یکدیگر هستند؛ یعنی از طرفی پیامبر ﷺ به واسطه اینکه نبی الله است و فردی صادق است، معجزه به دست او جاری می‌گردد؛ و از طرف دیگر معجزه برای تصدیق انسان صادق جاری می‌شود و این دو پیوسته با یکدیگر در ارتباط هستند. قرآن کریم نیز به عنوان معجزه پیامبر خاتم ﷺ با همین قاعده حسن و قبح عقلی اثبات می‌گردد که دلیل صدقی بر صداقت ادعای پیامبر ﷺ و الهی بودن معجزه ایشان است. اثبات دلالت قرآن کریم بر پایه براهین عقلی، دلالتی برهانی است که اگر چنین مطلوبی حاصل گردد بهترین پاسخ به کسانی است که دلالت قرآن کریم را اقماعی می‌دانند. قرآن کریم از این جهت که معجزه است، فقط برای کسی دلیل بر صدق است که معتقد به خداوند قادر، عالم و حکیم باشد؛ خدایی که مدبر امور عالم هستی است و لحظه‌ای غافل از امور آسمان‌ها و زمین نمی‌شود. چنانچه خداوند با چنین صفات از روش عقل و براهین عقلی برای مخاطب معجزه قرآن اثبات نشود، نمی‌توان او را ملزم به پذیرش دلالت قرآن و الهی بودن ماهیت قرآن کرد؛ بنابراین دلالت الهی بودن قرآن کریم - در صورت اثبات آن - دلالتی عقلی و ملازمه میان قرآن کریم و صدق پیامبر اکرم ﷺ ذاتی و تخلف‌ناپذیر است.

البته اگر بر اساس دیدگاه اشاعره - که حسن و قبح عقلی را قبول ندارند - به مسئله پردازیم در مورد تصدیق نبوت پیامبر ﷺ به وسیله قرآن، دچار مشکل می‌شویم و این از مفاسد عدم پذیرش حسن و قبح عقلی است. معجزه (قرآن کریم) تنها زمانی می‌تواند

دلیل بر صدق نبوت پیامبر ﷺ باشد که عقل ظهور معجزه به دست فرد کاذب را قبیح بداند؛ اما اگر عقل در تمییز این مورد ناتوان باشد، کسی نمی‌تواند شخص صادق را از کاذب تشخیص و تمییز دهد (خویی، بی‌تا، ص ۳۹). آیت الله خویی در مورد اشکال عدم پذیرش حسن و قبح عقلی، پاسخی از فضل بن روزبهان اشعری مذهب نقل می‌کند: «صدور فعل قبیح از سوی خدا ممکن است، اما عادت او بر این است که معجزه را بر دست انسان صادق جاری کند، نه کاذب؛ پس لازمه قول اشاعره مبنی بر عدم حسن و قبح عقلی، سد باب تصدیق انبیا نیست»؛ سپس ایشان این پاسخ را چنین نادرست می‌دانند: «این عادت‌ی که ابن روزبهان از آن خبر می‌دهد، از اموری نیست که به وسیله حس و چشم و گوش درک شود، بلکه تنها راه درک آن عقل است و اگر عقل نتواند به حسن و قبح چیزی پی ببرد این عادت را نیز نمی‌تواند تشخیص بدهد. و دیگر اینکه «عادت» از امور حادثه‌ای است که در اثر گذر زمان و تکرار عمل حاصل می‌شود، پس در این صورت دلیل اثبات نبوت‌های گذشته (اولیه)، پس از استقرار این عادت چیست؟» (خویی، بی‌تا، ص ۴۰).

در ادامه با بیان صفت حکمت و استفاده از نتایج آن، وجه دلالت الهی بودن قرآن کریم توضیح داده می‌شود. نتیجه آنکه اثبات دلالت الهی بودن قرآن کریم بر صدق ادعای پیامبر ﷺ در گرو اثبات حسن و قبح عقلی و بهره‌گیری از نتایج آن است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، صص ۶۳-۶۴).

۷. تبیین حکمت الهی بر پایه حسن و قبح عقلی

از جمله قواعد پر کاربرد در علوم اسلامی قاعده حسن و قبح عقلی است، به صورتی که مسائل بسیاری از علم کلام در گرو پذیرش این قاعده است، مانند «لزوم معرفت خدا»، «بعثت انبیا»، «عصمت انبیا»، «عدل و حکمت الهی» و نیز «دلالت معجزه بر صدق آورنده آن». در ادامه توضیحی مختصر درباره «قاعده حسن و قبح ذاتی» مرور می‌شود:

۱-۷. حسن و قبح ذاتی

اگر صدور فعل از فاعل مختار به گونه‌ای باشد که وقتی عقل به آن فعل می‌نگرد

چنین حکم می‌کند که آن حسن است و باید انجام داد و یا قبیح است و باید از آن دوری کرد، به چنین حکمی عنوان تحسین و تقیح عقلی ذاتی داده می‌شود، مانند عدل و ظلم که عقل، به صورت مستقل حُسن اَوَّلی و قُبَح دَوَمی را درک می‌کند. بر اساس این دیدگاه، فعل به خاطر ذاتش، موضوع حُسن و قُبَح عقلی قرار نمی‌گیرد، بلکه اگر سرچشمه مصلحت باشد، حکم به حُسن آن و اگر سرچشمه مفاسد باشد، حکم به قبیح آن می‌شود. «حُسن و قبیح ذاتی»، یعنی زمانی که عقل بدون در نظر گرفتن فاعلی که فعل از او صادر شده، غرضی که از صدور فعل وجود داشته و مطابقت یا عدم مطابقت آن با مصلحت، حُکم به حسن و قبیح فعل می‌کند؛ زیرا هدف از تبیین حُسن و قبیح عقلی، بررسی افعال الهی و شناخت کارهایی است که صدور آنها از خداوند جایز و یا ممنوع است و بر فرض پذیرش حُسن و قبیح عقلی، آن قاعده، تنها با ملاک اَوَّل بر افعال الهی قابل جریان است.

۲-۷. اثبات الهی بودن قرآن کریم بر پایه حُسن و قبیح عقلی

در این بخش از نوشتار با اشاره به سه برهان که اثبات کبرای قیاس در آنها بر عهده قاعده «حُسن و قبیح عقلی» است به اثبات الهی بودن قرآن کریم می‌پردازیم.

۲-۷-۱. اثبات الهی بودن قرآن کریم بر پایه قبیح اغراء به جهل

اغراء به جهل به معنای فراهم ساختن زمینه گمراهی و جلوگیری از هدایت انسان است. چنین عملی از سویی ناقض غرض الهی، دور از حکمت و در نتیجه قبیح است و قبیح آن از نظر عقلی بر کسی پوشیده نیست، یعنی اغراء به جهل قبیح ذاتی دارد؛ و پیش از این، ثابت شد که از خداوند قبیح صادر نمی‌شود. در تفسیر آلاء الرحمن به این نکته در مورد وجه شهادت معجزه بر الهی بودن قرآن و صدق مدعای نبوت توجه شده است: «لو كان مع صفاته المذكورة كاذبا في دعواه لكان اظهار المعجز على يده و تخصيص الله له بالعناية إغراء للناس بالجهل و توريط لهم في مآهات الضلال. و هذا قبيح ممتنع على جلال الله و قدسه؛ اگر مدعی نبوت در ادعای خود کاذب باشد، ظاهر کردن معجزه به

دست او موجب جهل و گمراهی مردم است، و چنین چیزی قبیح است و صدور چنین امر قبیحی از ساحت قدسی خداوند محال می‌باشد» (بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳).

برهان دیگر اینکه خداوند واجب‌الوجود است و بقیه موجودات غیر از او ممکن‌الوجود هستند؛ پس اگر مدعی منصب الهی بخواهد معجزه‌ای بیاورد، باید با اذن و اراده الهی این امر محقق بشود؛ زیرا ماهیت معجزه ممکن‌الوجود است و در ذات نیازمند دریافت فیض از واجب‌الوجود می‌باشد؛ هم‌چنین مطرح شد که اغراء به جهل و کاری که ناقض غرض باشد از خداوند سر نمی‌زند. با این توضیح اگر خداوند مدعی منصب الهی را به آوردن معجزه توانا سازد با این شرایط که مدعی نه سوء پیشینه دارد و نه دعوتش مخالف عقل و فطرت است، باید در ادعایش صادق باشد و گرنه اغراء به جهل ناقض لطف و ناقض غرض است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، صص ۹۳-۹۷). همین نکته را برای الهی‌بودن قرآن کریم و صداقت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌توان تعمیم داد؛ زیرا معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جزئی از تعریف و دلالت تمام معجزات انبیای الهی است. به این صورت که اگر پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را از پیش خود آورده باشد و الهی نباشد اغراء به جهل شده است و خداوند از این فعل قبیح جلوگیری نکرده است، زیرا اگر خدا به کسی توان آوردن مثل قرآن را بدهد اغراء به جهل است و با این کار، راستگو از دروغگو شناخته نمی‌شود و زمینه گمراهی بشر فراهم می‌آید. پس عجز بشر از آوردن مثل قرآن دلیل بر الهی‌بودن آن است؛ البته این چیزی غیر از صرفه است. آن معنایی از صرفه منظور است که مورد قبول است (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱).

در نتیجه برهان دلالت الهی‌بودن قرآن کریم - پس از پذیرش اصول ذکر شده - از دو قیاس تشکیل می‌شود:

الف) قیاس اقترانی شکل اول

صغری: توانا ساختن بشر عادی (مدعی غیر از پیامبر) بر آوردن مثل قرآن، اغراء به جهل است.

کبری: اغراء به جهل قبیح است و فعل قبیح از خداوند سر نمی‌زند.

نتیجه: توانا ساختن بشر عادی بر آوردن مثل قرآن، از خداوند سر نمی‌زند.

ب) قیاس استثنائی با رفع تالی

صغری: اگر فردی دروغگو باشد، خداوند او را بر آوردن مثل قرآن توانا نمی‌کند.

کبری: لکن محمد ﷺ بر دریافت قرآن و آوردن قرآن تواناست.

نتیجه: پس محمد ﷺ دروغگو نیست.

۷-۲-۲. اثبات الهی بودن قرآن کریم بر پایه وجوب قاعده لطف (قبح نقض لطف)

از جمله برهان‌هایی که متکلمان برای ضرورت وجود وحی مطرح می‌کنند برهان یا قاعده لطف است. واژه لطف در لغت به معنای مهربانی و اکرام، قرب و نزدیکی، کوچکی و ریزی، خفا و پنهانی، نرمی و آشکاری به کار رفته است و در علم تجوید، تلطف به معنی اماله است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۵۰). لطف در اصطلاح کلام به چیزی گفته می‌شود که به سبب آن مکلف به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌گردد و در قدرت مکلف در انجام دادن تکلیف، نقشی ندارد و به مرز اجبار نیز نمی‌رسد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱).

در پرتو حکمت الهی، متکلمان لطف را بر ذات باری تعالی واجب می‌شمارند و استدلالشان چنین است: اگر اخلال به لطف در بارگاه الهی جایز باشد، پس در این فرض که خداوند حکیم لطف را ترک کند، موجب نقض غرض از جانب او می‌شود و چون نقض غرض از جانب خداوند قبیح است، انجام لطف به مقتضای حکمت الهی واجب است (بحرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷). علامه حلی معتقد است: «دلیل وجوب لطف آن است که غرض تکلیف کننده به واسطه آن محقق می‌شود و گرنه نقض غرض پیش می‌آید. بیان ملازمه این است که هرگاه مکلف بداند که مکلف فرمان او را اطاعت نمی‌کند مگر با لطف، پس اگر او را فرمان به انجام کاری، بدون لطف کند آگاهانه غرض خود را نقض کرده است. همانند اینکه فردی واقعاً دوست دارد که کسی مهمان او شود و می‌داند که بدون انجام نوعی رفتار مؤدبانه این کار عملی نمی‌شود. در این صورت اگر

شخص میزبان آن رفتار مؤدبانه را انجام ندهد، غرض خود را نقض کرده است و نقض غرض قبیح است. پس لطف، تحصیل غرض را در پی دارد و به همین دلیل بر خدا واجب است» (حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۰۳).

برای این استدلال نیز همان دو قیاس پیشین مطرح می‌شود و تنها حدّ وسط قیاس اول تغییر می‌کند:

الف) قیاس اقترانی شکل اول

صغری: توانا ساختن بشر عاّدی (مدّعی غیر از پیامبر) بر آوردن مثل قرآن، نقض قاعده لطف است.

کبری: نقض قاعده لطف قبیح است و از خداوند فعل قبیح سر نمی‌زند.
نتیجه: توانا ساختن بشر عاّدی بر آوردن مثل قرآن، از خداوند سر نمی‌زند.

ب) قیاس استثنائی با رفع تالی

صغری: هر گاه فردی دروغگو باشد، خداوند او را بر آوردن مثل قرآن توانا نمی‌کند.
کبری: لکن محمد ﷺ بر دریافت قرآن و آوردن قرآن تواناست.
نتیجه: پس محمد ﷺ دروغگو نیست.

۷-۲-۳. اثبات الهی بودن قرآن کریم بر پایه قبح نقض غرض

نظام آفرینش دارای غایت و هدف است و خالق و آفریننده حکیم این جهان برای تمام آفریده‌های خود از جمله انسان هدفی تعیین کرده است؛ بنابراین لازم است برای رساندن همه مخلوقاتش به آن هدف امکانات لازم را در اختیارشان قرار دهد و گرنه موجب نقض غرض می‌شود که چنین امری از جانب خداوند قبیح است. براساس نظر متکلمان علت قباح نقض غرض از این جهت است که باعث اجتماع نقیضین می‌گردد، مانند اینکه هم بخواهد کاری را انجام دهد و هم قصد نداشته باشد آن را به انجام برساند؛ اجتماع خواستن و نخواستن امر واحد منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و

اصل عدم اجتماع نقیضین از نظر عقلی از بدیهی‌ترین بدیهیات است. در نتیجه متکلمان مسلمان از آن جهت که خداوند حکیم است نقض غرض را از جانب او محال دانسته‌اند: «از نظر عقلاً نقض غرض سفیهانه است و مخالف حکمت به شمار می‌رود و چنین کاری بر خداوند متعال محال است» (بحرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸).

طبق همان دو قیاس پیشین استدلال می‌شود:

الف) قیاس اقترانی شکل اول

صغری: توانا ساختن بشر عادی (مدّعی غیر از پیامبر) بر آوردن مثل قرآن، نقض قاعده غرض است.

کبری: نقض غرض قبیح است و از خداوند فعل قبیح سر نمی‌زند.
 نتیجه: توانا ساختن بشر عادی بر آوردن مثل قرآن، از خداوند سر نمی‌زند.

ب) قیاس استثنائی با رفع تالی

صغری: اگر فردی دروغگو باشد، خداوند او را بر آوردن مثل قرآن توانا نمی‌کند.
 کبری: لکن محمد ﷺ بر دریافت قرآن و آوردن قرآن تواناست.
 نتیجه: پس محمد ﷺ دروغگو نیست.

آیت الله جوادی آملی ذیل تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره بقره، بحثی را تحت عنوان "لزوم برهان عقلی بر تلازم میان اعجاز و حقانیت دعوا" مطرح می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۴۰۹-۴۶۰). اثبات این تلازم چنین تبیین می‌گردد که این قرآن نمی‌تواند محصول فکر بشر و گفتار یک بشر عادی باشد، چون انسان عادی فردی از افراد همین نوع انسان مدّعی است و ویژگی‌های آن نوع در همه افراد موجود است و تحت یک طبیعت با حکم طبیعی یکسان هستند؛ چگونه ممکن می‌شود از این میان یک نفر و یا حتی مجموعی از این افراد یک نوع نتوانند مانند کار سایر انواع و هم‌نوعان خود بیاورند. اگر مسئله نبوغ را هم در نظر بگیریم به هر حال علم آن نابغه و نبوغ او هم دورانی دارد و افراد بسیاری را دیده‌ایم که پس از رشد فکری و تلاش و کوشش به نبوغی جدید

هرچند برتر از نبوغ اساتید خویش رسیده‌اند؛ اما قرآن کریم ماهیتی دارد که نه تنها در زمان نزولش احدی نتوانست مانند آن بیاورد، بلکه از همان زمان تا کنون طی ۱۴ سده با تمام تلاش و کوشش‌های انجام‌شده نتوانستند حتی نزدیک به کلام خداوند سخنی بیاورند؛ بنابراین اگر کاری از فردی عادی (بدون ادعای پیامبری) سربزند (هرچند نبوغ باشد)، آن کار از افراد دیگر آن نوع محال نیست؛ اما اگر محال شد مشخص می‌شود این کار، کار خود آن فرد نیست و اگر آوردن آن مانند آن محال بود، معلوم می‌شود که این کار به آن فرد (آورنده/ مدعی) تعلق ندارد، بلکه این فرد مجرای این کار است، نه مصدر نخستین این کار و همان‌طور که اشاره شد، نمی‌توان استدلال کرد که این شخص در اثر نبوغ یک سخنی آورد که احدی مثل او نمی‌تواند بیاورد؛ اگر نبوغ فردی عادی از نوع بشر باشد، کمالی از کمالات نوع انسانی به شمار می‌آید و این نوع در افراد دیگر هم حصول دارد و محقق است؛ بنابراین در تاریخ نداریم مانند این امر مستحیل از روش نوعی از انواع بشر اتیان به مثل شده باشد. با این توضیح، آشکار می‌گردد که در نتیجه میان معجزه‌بودن قرآن و کلام‌الله‌بودن آن تلازم عقلی است؛ بنابراین در تمام مواردی که خدای سبحان تحدی کرده است، نتیجه قطعی را چنین فرموده است که به صورت قیاس استثنائی طرح می‌شود: اگر این کلام، کلام بشر باشد، اتیان مثل میسر است و چون اتیان مثل مستحیل است، معلوم می‌شود این کلام، کلام بشر نیست.

اگر کسی اشکال وارد کند که استثنائاً خداوند سبحان اراده می‌فرماید فردی را چنان نابغه بیافریند که کاری انجام دهد و فعلی از او سربزند که اتیان مثل کار او از دیگران ناممکن باشد، در نتیجه منشأ قرآن الهی نیست، بلکه با اراده خداوند محمد ﷺ توانسته چنین کلامی بیاورد (چیزی شبیه اعتقاد به صرفه). پاسخ چنین است که اولاً براساس همان برخوردارگی یکدست انواع بشر از خصائص و طبیعت - این برخوردارگی در افراد گوناگون زیاد و کم است، اما محال نیست - این استدلال نابغه‌بودن صحیح نیست، زیرا طبیعت در همه موجود است و تجربه خارج هم مؤید این مسئله است که هر زمان مبتکری چیزی را ابتکار کرد و شاگردان یا افرادی در همان حوزه تلاش و کوشش کردند، نتوانستند در نهایت یا بهتر از او یا مثل او یا قریب او را ساختند (پیشرفت‌های

علمی همه از همین سنخ هستند). دلیل دیگر این است که طبع بشر (چه دانشمند، چه فرد عادی) این است که در برابر یک نبوغ بی نظیر خاضع است، اگر در میان انسان‌ها فردی کاری انجام بدهد که این کار را به خدا نسبت بدهد، درحالی که مال خدا نباشد و این افترا باعث ظالمت همه انسان‌ها بشود، به یقین خدای سبحان جلوی این کار را می‌گیرد (قاعده قبح اغراء به جهل). خداوند سبحان انسان‌ها را هدایت می‌کند و باطل نیافریده است: «أَيُّحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً» (قیامت، ۳۶) اگر خدای سبحان همه انسان‌ها را به مقصد هدایت می‌کند و این مطلب با عنایت و حکمت خدای سبحان به طور یقین سازگاری دارد، در نتیجه این موارد حاصل می‌شود که:

۱. خداوند اجازه نمی‌دهد در میان انسان‌ها فردی پیدا بشود و کاری انجام بدهد که انجام مثل او از دیگران محال باشد.
۲. این فرد این کار را با افتراء به خدا نسبت بدهد.
۳. زمینه گمراهی همه مردم را فراهم کند.

برهان کلام نورانی امام رضا علیه السلام در ضرورت وحی و رسالت این است که خدای سبحان حکیم است و بندگان خود را بدون هدایت رها نمی‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴۴). این برهان را می‌توان در این خصوص هم تعمیم داد که خدای سبحان هرگز اجازه نمی‌دهد در میان بشر یک چنین فردی پیدا شود که با دروغ و کذب به خدا چیزی را نسبت بدهد: «وَاذْعُوا شُهَدَاءَ كُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۲۳).

در نتیجه تلازم میان عاجز بودن انسان‌ها از اتیان به مثل و اینکه این کلام، کلام الله است؛ و همچنین تلازم معجزه و صدق دعوی رسالت مدعی رسالت ثابت شد که اگر چیزی معجزه باشد و به دست انسان صادق به اذن الهی جاری شود مشخص می‌شود آن مدعی رسول الله صلی الله علیه و آله است.

نتیجه‌گیری

دلالت عجز بشر از آوردن مثل قرآن بر صدق الهی بودن آن نمی‌تواند دلالت طبعی و یا وضعی باشد، پس لاجرم دلالتش عقلی است، زیرا تنها معیار در شناخت امور، همان علم

اولی ضروری یا علم بدیهی است و آنچه به این علم منتهی می‌شود. این علم بدیهی تنها از روش عقل شناسایی می‌شود و حس و تجربه و روایت در شناخت آن نقشی ندارد. اگر الهی بودن قرآن بر پایه برهان‌های عقلی اثبات شود، آن از نوع دلالت برهانی است؛ بنابراین ملازمه میان عجز بشر از مثل آوری و الهی بودن قرآن، ذاتی و تخلف‌ناپذیر است و اثبات این دلالت، در گرو اثبات حسن و قبح عقلی و بهره‌گیری از نتایج آن است.

قبح اغرای به جهل، وجود قاعده لطف و قبح نقض غرض سه برهانی هستند که دلالت معجزه از روش آنها اثبات می‌شود که اثبات کبرای قیاس در آنها بر پایه قاعده «حسن و قبح عقلی» است.

بین عاجز بودن انسان‌ها از آوردن مثل قرآن و اینکه این کلام، کلام الله است تلازم وجود دارد؛ هم‌چنین با تبیین تلازم معجزه و صدق ادعای مدعی رسالت ثابت می‌شود که اگر چیزی معجزه باشد و به دست انسان صادق به اذن الهی جاری شود مشخص می‌شود آن مدعی پیامبر الهی است. با این شرایط عاجز بودن بشر از آوردن مثل کلام الله (قرآن کریم) معجزه بودن قرآن و اثبات صدق نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را منتج می‌کند.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۸م). الكشف عن مناهج الادله (ج ۸). بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیة.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام (محقق: مهدی لاجوردی، ج ۱، ۲). تهران: جهان.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱). قم: کتاب فروشی داوری.
۵. باقلانی، ابوبکر. (۱۹۹۷م). اعجاز القرآنی (محقق: السيد احمد صقر). مصر: دارالمعارف.
۶. بحرانی، ابن میثم. (۱۳۸۶). قواعد المرام (محقق: زهرا مصطفوی). تهران: اطلاعات.
۷. بلاغی، محمد جواد. (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن (محقق: بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، ج ۱). قم: وجدانی.
۸. جاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر. (۱۳۸۵ق). الحیوان (ج ۳، چاپ دوم). مصر: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده.
۹. جعفری، یعقوب. (بی تا). تفسیر کوثر (ج ۱). بی جا. بی نا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم (ج ۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام. قم: اسراء.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۸ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۳. حنفی، محمد شرف. (۱۳۹۰ق). اعجاز القرآن البیانی بین النظریة و التطبیق. مصر: المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة.

۱۴. خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). البیان فی تفسیر القرآن. بی جا. بی نا.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۸ق). المفردات فی الغریب القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۴۱۸ق). القواعد الکلامیه، بیحث عن اصول عامه یعتمد علیها فی حل المسائل الکلامیه. قم: مؤسسه الامام صادق علیه السلام.
۱۷. رامیار، محمود. (۱۳۶۲). تاریخ قرآن. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۴، چاپ سوم). بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل (ج ۳). قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
۲۰. شاهمرادی، محمدمهدی. (۲۰۲۱م). اعاده القراءة لأسس دلالة المعجزة علی صدق النبوة، مجلة الكلية الاسلامیه الجامعه، العدد ۶۰، الجزء ۱.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۵، ۸ و ۱۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. عطار، داود. (۱۴۱۵ق). موجز القرآنی. بیروت: مؤسسه اعلمی.
۲۳. فخار نوغانی، وحیده؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت از دیدگاه ابن رشد و علامه طباطبایی. معرفت کلامی، ۵(۲)، صص ۲۹-۴۸.
۲۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۲ق). القاموس المحيط (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. قاضی، عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسه. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۶. کریمی، مصطفی. (۱۳۷۷). قلمرو دلالت معجزه. ماهنامه علمی ترویجی معرفت، شماره ۲۶، ص ۵۰.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (محقق: علی اکبر غفّاری، ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۱۱). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲۶). قم: صدرا.
۳۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۷). علوم قرآنی. تهران: سمت.
۳۱. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۰ق). التمهید فی علوم القرآن (ج ۴). قم: حوزه علمیه.
۳۲. مفید، محمد. (۱۴۱۴ق). النکت الاعتقادیه. بیروت: دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.
۳۳. ملکیان، مصطفی. (بی تا). جزوه مسائل کلام جدید؛ تصورات مختلف درباره خداوند. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۴. میرمحمدی، سیدابوالفضل. (۱۴۲۰ق). بحوث فی تاریخ القرآن و علومه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. هاسپرز، جان. (بی تا). فلسفه دین (نقد براهین اثبات وجود خدا به روش تحلیل فلسفی (مترجم: گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۳۶. هاشمی، سیدعلی. (۱۳۹۷). اعجاز هماهنگی آیات قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۷. هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین (مترجم: بهرام رادهدی). تهران: مؤسسه انتشارات بین المللی الهدی.

References

1. Attar, D. (1415 AH). *Mujiz al-Qur'ani*. Beirut: A'alami Institute. [In Arabic]
2. Baghalani, A. (1997). *Ijaz al-Qur'ani* (A, Ahmad Siqar, Ed.). Egypt: Dar al-Maarif.
3. Bahrani, I. M. (1386 AP). *Qava'id Al-Maram* (Z. Mostafavi, Ed.). Tehran: Etela'at. [In Persian]
4. Balaghi, M. J. (n.d.). *Ala' Al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an* (Bethat, Islamic Research Unit, Ed., Vol. 1). Qom: Vodjani.
5. Fakhar Noghani, V., & Hosseini Shahroudi, S. M. (1393 AP). A comparative study of the signification of miracles on the truth of the claim of prophethood from the point of view of Ibn Rushd and Allamah Tabataba'ei. *Theological Knowledge*, 5(2), pp. 29-48. [In Persian]
6. Firozabadi, M. (1412 AH). *Al-Qamoos al-Muhit* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
7. Hanafi, M. S. (1390 AH). *Ijaz al-Qur'an al-Bayani Bayn al-Nazariya va al-Tatbiq*. Egypt: Majlis-e-Ala Li Shu'oun al-Islamiya. [In Arabic]
8. Hashemi, S. A. (1397 AP). *The miracle of the harmony of the verses of the Holy Quran*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
9. Heli, H. (1408 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]
10. Hick, J. (1372 AP). *Philosophy of Religion* (B. Rad Hoda, Trans.). Tehran: Al-Hadi International Publishing Institute. [In Persian]
11. Hospers, J. (n.d.). *Philosophy of religion (criticism of the proofs of the existence of God by the method of philosophical analysis* (Translation and Editorial Department of Islamic Studies and Research Center, Islamic Propagation Office, Trans.). Qom: Islamic Propagation Office, Qom Seminary, Islamic Studies and Research Center.
12. Ibn Babewayh, M. (1378 AP). *Uyoun Akhbar al-Reza* (M. Lajevardi, Vols. 1, 2). Tehran: Jahan. [In Persian]

13. Ibn Babewayh, M. (1385 AP). *Ilal al-Shara'e* (Vol. 1). Qom: Davari Bookstore. [In Persian]
14. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqa'ees al-Lughah* (A. M, H, Ed., Vol. 4). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
15. Ibn Rushd, M. (1998). *Al-Kashf an Manahij al-Adila* (Vol. 8). Beirut: Markaz al-Dirasat Al-Wahda Al-Arabiya.
16. Jafari, Y. (n.d.). *Tafsir Kawsar* (Vol. 1).
17. Jahiz, A. (1385 AH). *Al-Haiwan* (Vol. 3, 2nd ed.). Egypt: Shirkat Maktabah va Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi va Awladeh. [In Arabic]
18. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 2). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Divine philosophy from the perspective of Imam Reza*. Qom: Isra. [In Persian]
20. Karimi, M. (1377 AP). The realm of the arguments for miracles. *Monthly Journal of Ma'rifat*, 26(50). [In Persian]
21. Khoei, S. A. (n.d.). *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*.
22. Koleyni, M. (1407 AH). *Kafi* (A.A. Ghaffari, Ed., Vol. 1). Tehran: Darul Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
23. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar Al-Anwar* (Vol. 11). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
24. Malekian, M. (n.d.). *Booklet of the problems of the new theology; Different viewpoints about God*. Tehran: Imam Sadegh University.
25. Marefet, M. H. (1387 AP). *Quranic sciences*. Tehran: Samt. [In Persian]
26. Marefet, M. H. (1410 AH). *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an* (Vol. 4). Qom: Islamic Seminary. [In Arabic]
27. Mirmohammadi, S. A. (1420 AH). *Bohouth fi Tarikh al-Qur'an va Ulumah*. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
28. Mofid, M. (1414 AH). *Al-Nukat al-Itiqadiya*. Beirut: Dar al-Mufid le al-Taba'ah va al-Nashr va al-Tawzi. [In Arabic]

29. Motahari, M. (1372 AP). *A collection of works by Prof. Motahari* (Vol. 26). Qom: Sadra. [In Persian]
30. Qazi, A. (1422 AH). *Sharh Al-Usul al-Khamsa*. Beirut: Dar Ihya al-Torath. [In Arabic]
31. Rabbani Golpayegani, A. (1418 AH). *Al-Qawa'id al-Kalamiya, be Bahth An Usul Amah Ya'atamid Alayha fi Hal al-Masa'il al-Kalamiya*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
32. Ragheb Esfahani, H. (1418 AH). *Al-Mufradat Fi-Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiya. [In Arabic]
33. Ramyar, M. (1362 AP). *History of the Qur'an*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
34. Shahmoradi, M. M. (2021). I'adat al-Qara'at li'asis Dilalat al-Mujizah ala Sidq al-Nobowah. *Majala al-Kuliya al-Islamiya al-Jami'ah*, 6(1).
35. Sobhani, J. (1412 AH). *Al-Ilahiyat ala Huda al-Kitab va al-Sunnah va Al-Aql* (Vol. 3). Qom: Al-Markaz al-Alami le al-Dirasat al-Islamiya. [In Arabic]
36. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (S. M. B. Mousavi Hamdani, Trans., Vols. 5, 8 & 11). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
37. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil va Oyoun al-Aqawil fi Vojouh al-Tawil*. (Vol. 4, 3rd ed.). Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi. [In Arabic]

Methodology of Understanding Based on Qur'anic Teachings

Leyla Ebrahimi¹

Seyed Mohammad Ali Da'einejad²

Mahdi Dorosti³

Received: 10/10/2022

Accepted: 27/10/2023



Abstract

Hermeneutics is a new and complicated science to understand the text, which also includes religious texts. The Qur'an, which is the word of God, its text is considered as a divine message. Therefore, one of the basic issues in the field of interpretation of the Qur'anic text is the problem of understanding the Qur'anic messages. Discovering the meaning and better understanding of the meaning of the Qur'anic verses depends on the principled and logical use of hermeneutic after a fair critique and examination of this science. The approach of the present article is to extract Qur'anic hermeneutics by using the methods and applying the rules of hermeneutic understanding using Quranic propositions. Therefore, the article seeks to explain the verses that refer to topics and issues related to hermeneutic, and analyzes the rules and mechanisms that the verses and propositions of the Qur'an themselves have presented to gain an understanding of the meaning of the verses of the Qur'an in order to present a new form and method in understanding and interpreting the

1. Ph.D. student in Qur'anic Sciences and Education, Al-Zahra University, Qom, Iran. (Corresponding Author). ebrahimi.ly1@gmail.com.

2. Lecturer and faculty member, Department of Theology and Philosophy, Al-Mustafa International University. Qom. Iran. daeinejad85@gmail.com.

3. Master's student in Propagation of Islam, Safiran Hedayat Institute. Qom. Iran. dorosti.mahdi1@gmail.com.

* Ebrahimi, L., Daeinejad, S. M. A., & Dorosti, M. (1401 AP). Methodology of understanding based on Quranic teachings. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 37-68.

DOI: 10.22081/jqss.2023.65024.1222

Qur'an. The present study is fundamental in terms of its type of problem and has examined hermeneutic verses through a descriptive-analytical method. This article aims to follow and adapt the Qur'anic propositions related to the rules of understanding the Qur'an with some principles of hermeneutics, which do not conflict with the principles and methods of understanding the Qur'an, Finally, this article extracts and explains the Qur'anic hermeneutics, which refers to the verses related to the rules of understanding the text of the Qur'an.

Keywords

The logic of understanding, understanding the text, the rules of understanding the verses.

منهج الفهم مبنياً على تعاليم القرآن الكريم

ليلى ابراهيمي^١ السيد محمدعلي داعي نجاد^٢ مهدي درستي^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢ / ١٠ / ١٠ تاريخ القبول: ٢٠٢٣ / ١٠ / ٢٧

الملخص

التأويل (الهرمنوطيقا) هو معرفة جديدة ومعقدة لفهم النص، والتي تشمل أيضاً فهم النصوص الدينية. والقرآن الذي هو كلام الله، نصه نص إلهي ورسائله؛ ولذلك فإن من المسائل الأساسية في مجال تفسير النص القرآني هي مشكلة فهم القرآن. إن كشف المعنى وفهم معنى آيات القرآن بشكل أفضل يعتمد على الاستخدام المنهجي والمنطقي لعلم التأويل وبعد مراجعة عادلة لذلك العلم. منهج هذا المقال هو استخلاص التأويل القرآني من خلال تطبيق مناهج وقواعد الفهم التأويلي واستخدام العبارات القرآنية؛ ولذلك فهو يسعى إلى شرح الآيات التي تشير إلى موضوعات وقضايا تأويلية، ويحلل القواعد والآيات التي توفرها الآيات والعبارات القرآنية لفهم معاني آياته وذلك لتقديم شكل ومنهج جديد في فهم القرآن وتفسيره. من حيث نوع المشكلة فإن البحث الحالي هو بحث أصولي، ومن حيث المنهج فقد تناول الآيات التأويلية باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. يهدف هذا المقال إلى تطبيق واتباع بعض المبادئ التأويلية التي لا تتعارض مع أصول وأساليب فهم القرآن، مع العبارات القرآنية المتعلقة بقواعد فهم القرآن، وصولاً إلى استخلاص وشرح التأويل القرآني الذي يشير إليه الآيات المتعلقة بقواعد فهم نص القرآن.

المفردات المفتاحية

منطق الفهم، فهم النص، قواعد فهم الآيات.

١. طالب دكتوراه في العلوم والمعارف القرآنية، جامعة الزهراء، قم، إيران (الكاظم المسئول).

ebrahimi.ly1@gmail.com

٢. مدرس وعضو هيئة تدريس قسم اللاهوت والفلسفة جامعة المصطفى. قم، إيران. daeinejad85@gmail.com

٣. طالب ماجستير في مجال الدعاية في معهد "سفيران هدايت". قم، إيران. dorosti.mahdi1@gmail.com

* ابراهيمي، ليلى؛ داعي نجاد السيد محمد علي ودرستي، مهدي. (٢٠٢٣). منهج الفهم مبنياً على تعاليم القرآن الكريم.

فصلية علمية-ترويجية مطالعات علوم قرآن(دراسات علوم القرآن)، ٤(١٤)، صص ٣٧-٦٨.

DOI: 10.22081/jqss.2023.65024.1222

روش‌شناسی فهم براساس آموزه‌های قرآنی

لیلیا ابراهیمی^۱ سیدمحمدعلی داعی‌نژاد^۲ مهدی درستی^۳
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵



چکیده

هرمنوتیک، دانشی جدید و پیچیده برای فهم متن است که متون دینی را نیز شامل می‌شود. قرآن هم که کلام خداوند است، متن آن، پیام الهی است؛ ازاین‌رو یکی از مسائل اساسی در حوزه تفسیر متن قرآن، مسئله فهم پیام‌های قرآنی است. کشف معنا و فهم بهتر مقصود آیات قرآن، در گرو بهره‌گیری اصولی و منطقی دانش هرمنوتیک پس از نقد و بررسی منصفانه آن دانش است. رهیافت مقاله پیش‌رو این است که با اعمال روش‌ها و به‌کارگیری قواعد فهم هرمنوتیکی با استفاده از گزاره‌های قرآنی، هرمنوتیک قرآنی را استخراج کند؛ ازاین‌رو در پی تبیین آیاتی است که ناظر به موضوعات و مباحث هرمنوتیک بوده و قواعد و مکانیسم‌هایی را که خود آیات و گزاره‌های قرآن برای به‌دست‌آوردن فهم معنای آیات قرآن ارائه کرده‌اند، تحلیل می‌کند تا بدین‌سان شکل و شیوه‌ای تازه در دانش فهم و تفسیر قرآن عرضه کند. پژوهش پیش‌رو به لحاظ نوع مسئله آن، بنیادی بوده و به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آیات هرمنوتیک پرداخته است. هدف این نوشته، بیان این مطلب است که بعضی از اصول هرمنوتیک را که مغایرتی با مبانی و روش فهم قرآن ندارند، با گزاره‌های قرآنی مربوط به قواعد فهم قرآن تطبیق و دنبال کند. تا اینکه در نهایت هرمنوتیک قرآنی را که منظور آیات ناظر به قواعد فهم متن قرآن است، استخراج و تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها

منطق فهم، فهم متن، قواعد فهم آیات.

۱. دانشجوی دکتری علوم و معارف قرآن جامعه الزهراء، قم، ایران. (نویسنده مسئول). ebrahimi.ly1@gmail.com.
۲. مربی و عضو هیات علمی رشته کلام و فلسفه جامعه المصطفی. قم، ایران. daeinejad85@gmail.com
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تبلیغ موسسه سفیران هدایت. قم، ایران. dorosti.mahdi1@gmail.com

* ابراهیمی، لیلیا؛ داعی‌نژاد، سیدمحمدعلی و درستی، مهدی. (۱۴۰۱). روش‌شناسی فهم براساس آموزه‌های قرآنی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۳۷-۶۸.

DOI: 10.22081/jqss.2023.65024.1222

از مهم‌ترین موضوعات در علوم اسلامی، فهم دقیق معنای متن است. شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی در زمان معاصر به دلیل ترجمه کتاب‌های غربی و ورود آنها به مراکز علمی، یکی از چالش‌هایی است که دانشمندان اسلامی با آن مواجه‌اند؛ به گونه‌ای که در دهه‌های اخیر، جریان به‌اصطلاح روشنفکر دینی، با بهره‌گیری از اندیشه‌های جدید و پیچیده هرمنوتیک^۱ در حوزه فهم متون دینی، بدون نقد و بررسی صحیح، شبهات بسیاری را درباره علوم و معارف دینی ایجاد کرده است. یکی از همین روشنفکران با بشری‌دانستن قرآن و کلام الهی، فهم این متن را مثل دیگر متون، منحصر در قواعد هرمنوتیک دانسته، معتقد است هیچ فهمی جز در سایه اصول هرمنوتیک تأیید نمی‌شود و مفسران باید فهم را از روش اصول هرمنوتیک که توسط فیلسوفان و زبان‌شناسان غربی ارائه شده، اعمال کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، صص ۲۳ و ۳۶). در صورتی که این رویکرد، موجب پذیرش تقلیدگونه و بدون ضابطه گفته‌های غربیان در حوزه فهم متون می‌شود. اصل این است که باید پس از سنجش و بررسی، نکته‌های صحیح این دانش را فراگرفت و با اصول و مبانی اسلامی تطبیق داده و منطق فهم اسلامی تولید کرد، زیرا این که خالق متن چه کسی است، بسیار مهم است. متن قرآن به دلیل صدور از عالم غیب، ماهیت متفاوتی درباره دیگر متون دارد.

به‌طور کلی دانش هرمنوتیک روشی در علوم انسانی است که به قواعد تفسیر و فهم متن می‌پردازد. شلایرماخر^۲ (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) این دانش را در قالبی نوین مطرح کرد و به دست کسانی مانند دیلتای^۳ (۱۸۳۳-۱۹۱۱م)، هایدگر^۴ (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) و گادامر^۵ (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) توسعه یافت. هدف مفسران قرآن استخراج مقصود متکلم از آیات

1. hermeneutic
2. Schleiermacher
3. Dilthey
4. Heidegger
5. Gadamer

قرآن است؛ از این رو مفسران ناگزیر به کشف قواعد فهم متن قرآن هستند. از سوی دیگر، رواج برخی قواعد فهم و تفسیرهای بی ضابطه از قرآن و پایبند نبودن به ضوابط مشخص در فهم و تفسیر، آثار جبران ناپذیری را در حوزه اندیشه اسلامی وارد کرده است؛ از این رو بررسی آیات هرمنوتیکی براساس گزاره‌های قرآن در حوزه فهم و تفسیر قرآن امری ضروری است که شیوه‌ای جدید در روش‌های فهم و تفسیر به روی مفسر می‌گشاید.

پرسش این است که منظور از آیات هرمنوتیکی چیست؟ براساس کدام آیات ناظر به موضوعات و مباحث هرمنوتیکی است؟ مکانیسم‌های فهمیدن متن قرآن براساس آیات قرآن چیست؟

۱. پیشینه

به دلیل اهمیت موضوع، تاکنون اندیشمندان غربی و دانشمندان اسلامی درباره این موضوع کتاب‌ها و مقالات بسیاری از قبیل موارد ذیل به نگارش در آورده‌اند:

۱. مقاله «بررسی تطبیقی رویکردهای هرمنوتیک فلسفی در تفسیر قرآن»، نوشته محسن ایزدی (۱۳۹۷)؛
۲. مقاله «هرمنوتیک متن، تأویل و روش‌شناسی فهم قرآن»، اثر ابوالفضل کیشمشکی (۱۳۸۳)؛
۳. مقاله «هرمنوتیک و نقش آن در کشف شبکه معنایی آیات قرآن کریم»، به قلم محمد پارسائیان (۱۳۹۶)؛
۴. مقاله «تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم»، نوشته اعلا تورانی و منیره سلطان احمدی (۱۳۸۹).

اما با توجه به پیشینه تألیفات در این مورد می‌توان گفت که تاکنون اثر پژوهشی مستقل در موضوع آیات هرمنوتیکی به‌طور خاص نوشته نشده و آنچه وجود دارد تنها بیان رابطه هرمنوتیک و تفسیر و فهم قرآن در این زمینه است. پژوهش پیش‌رو به لحاظ نوع مسئله آن، بنیادی بوده و به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آیات هرمنوتیک پرداخته است. غرض اصلی این نوشته، بیان این مطلب است که بعضی از اصول هرمنوتیک را که مغایرتی با مبانی و روش فهم قرآن ندارند، با گزاره‌های قرآنی مربوط

به قواعد فهم قرآن تطبیق و دنبال کند. تا اینکه در نهایت هرمنوتیک قرآنی را که منظور آیات ناظر به قواعد فهم متن قرآن است، استخراج و تبیین کرد.

۲. مفهوم‌شناسی

تعریف و تبیین دقیق اصطلاحات و مفاهیم اصلی هر پژوهش برای برقراری ارتباط با مباحث علمی، امری ضروری است. براین اساس در این نوشتار، ابتدا مفهوم واژه‌ها تبیین می‌شود:

۲-۱. هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک واژه یونانی است که از زمان افلاطون به کار می‌رفته است. کلمه هرمنوتیک مأخوذ از فعل یونانی Hermeneuin به معنای «تفسیر کردن» و معنای اسمی آن Hermeneia «تفسیر» است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). معادل لاتینی آن «Hermeneutice» از سده هفدهم به بعد به عنوان یک اصطلاحی که ناظر به شاخه‌ای خاص از دانش بشری است، تداول یافت (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۳). علم هرمنوتیک از جانب متفکرانی نظیر کلادینوس، آگوست ولف، شلایر ماخر، دیلتای، گادامر، هایدگر و ریکور با تعابیر و مفاهیم مختلفی تعریف و ارائه شده است. از نگاه مارتین کلادینوس علم هرمنوتیک، هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات‌های گفتاری و نوشتاری است (هادی، ۱۳۸۸، ص ۳۳). براساس دیدگاه فریدریک آگوست^۱، هرمنوتیک علم به قواعدی است که به کمک آن، معنای نشانه‌ها درک می‌شود. هدف از این علم، درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری شخص مؤلف یا گوینده، مطابق با اندیشه او است (پریمی، ۱۳۹۲، ص ۲۶). شلایر ماخر، هرمنوتیک را روش یا مهارت تفسیر و فهم مطلق متون^۲ تعریف کرده است (هادی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). وی نخستین کسی است که تحلیلی منظم از قواعد و اصول عام فهم ارائه

1. Frédéric Auguste

۲. هرآنچه موضوع فهم انسان باشد یا هرآنچه برای انتقال معنا انتخاب شود (از کار طبیعت گرفته تا اثری انسانی نظیر زبان) متن نامیده می‌شود (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۳۵).

کرد. ویلهلم دیلتای، هرمنوتیک را دانشی می‌داند که عهده‌دار روش‌شناسی علوم انسانی است (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶، ص ۴۹). گادامر و هایدگر، هرمنوتیک را از منطق فهم به فلسفه فهم تبدیل کردند. هرمنوتیک قبل از آنها، از منطق و روش فهم سخن می‌گفت. از منظر هرمنوتیک فلسفی، هدف علم هرمنوتیک مواجهه با واقعیتی است که متن در پی شناسایی آن است و این مهم با لحاظ کردن تمامیت متن به دست می‌آید و وظیفه مهم مفسر درک معنا و حقیقت آنچه در متن بیان شده است. او حتی می‌تواند به فهمی بهتر از نویسنده اصلی دسترسی پیدا کند (پریمی، ۱۳۹۲، ص ۲۸). پل ریکور^۱ در تعریف هرمنوتیک، نظریه عمل فهم را ترجیح داده و هرمنوتیک را دانشی می‌داند که به روش فهم و مکانیزم تفسیر متون می‌پردازد (پریمی، ۱۳۹۲، ص ۲۹). پالمر هم پنج تعبیر متفاوت برای مفهوم هرمنوتیک به کار برده است: نظریه تفسیر کتاب مقدس، روش‌شناسی عام لغوی، علم هرگونه فهم زبانی، پدیدارشناسی وجود و فهم وجودی، نظام‌های تأویل برای رسیدن به معنای پنهان نمادها (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۴۱). از مجموعه این تعاریف در گرایش‌های گوناگون هرمنوتیکی، به دست می‌آید که علم هرمنوتیک عبارت است از: قواعد و روش فهم متن.

۲-۲. آیات هرمنوتیکی

اصلی‌ترین هدف هرمنوتیک کشف معانی متون است (بلخاری، ۱۳۷۹، صص ۲۷-۲۸). در رویارویی یک متن یا سخن، گاهی ممکن است مدلول سخنان و جملات معلوم باشد، اما پیامی که در آنها به صورت پنهان وجود دارد، آشکار نباشد؛ از این رو تنها با تفسیر می‌توان آن حقیقت معنایی را آشکار ساخت (رستگار مقدم گوهری، ۱۳۸۹، ص ۱۷). به طور کلی مجموعه مباحث هرمنوتیک با توجه به تنوع گرایش‌های خود، با حوزه‌ها و شاخه‌های متنوع علوم گوناگون پیوند و ارتباط دارد. آیت الله معرفت درباره دانش هرمنوتیک چنین می‌نویسد: «دانش هرمنوتیک همزمان هم موضوع قدیمی و هم

1. Paul Ricoeur

موضوع جدید است که بر رابطه متن و مفسر تمرکز می‌کند. مسئله‌ای نیست که مختص تفکر غربی باشد؛ بلکه موضوعی است که در میان میراث اسلامی قدیم و جدید نیز مشاهده می‌شود. شایسته است که درباره تفکر غربی در هر زمینه‌ای هوشیار باشیم، زیرا که در حال گفت‌وگوی دیالکتیک با آنان هستیم و نباید خود را تنها به واردات و یافته‌های آنان محدود سازیم؛ بلکه باید با دغدغه‌های متعالی با واقعیت‌های فرهنگی - تاریخی و معاصر خودمان در تعامل باشیم» (معرفت، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۳). قرآن به‌عنوان یک متن و پیام، وقتی هدایت‌بخش است که به روش صحیح آن را بفهمیم و التزام عملی به آن داشته باشیم. قرآن به دلیل اینکه کلام الهی بوده و از هرگونه خطا و تناقضی به دور است، فهم آن دارای مبانی و قواعد خاصی است که تشکیک در هر یک از آنها، اعتبار قرآن را مخدوش می‌کند؛ از این رو باید راه فهم متن قرآن را بررسی کرد و شناخت. از آنجایی که هرمنوتیک، قواعد فهم متن است، باید دید که کدام آیات ناظر به موضوعات و نظریه‌های هرمنوتیک است و از قواعد فهم آیات سخن می‌گوید؛ زیرا خداوند متعال افزون بر قرائت قرآن، مسئولیت بیان و فهم قرآن را هم دارد: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقِرَاءَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قِرَاءَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ؛ همانا فراهم آوردن و خواندن آن بر ماست. پس چون آن را بخوانیم - به زبان عبرت - خواندنش را پیروی کن. آنگاه بیان آن بر ماست» (قیامت، ۱۷ - ۱۹)؛ از این رو، مقصود اصلی از آیات هرمنوتیکی، قواعد و مکانیزم‌هایی است که آیات و گزاره‌های قرآن، برای به‌دست آوردن فهم معنای آیات قرآن تبیین کرده و با موضوعات و نظریات هرمنوتیکی ارتباط دارند. به عبارت دیگر، به فنون و راهکارهای هرمنوتیکی که در بعضی آیات قرآن برای درک مقصود خداوند از آیات ارائه شده، آیات هرمنوتیکی گفته می‌شود.

۳. تبیین آیات هرمنوتیکی

بی‌تردید تنها فهمی از قرآن معتبر است که مطابق اصول و قواعد خود قرآن و به‌صورت روشمند و عقلایی دنبال شود. هرمنوتیکی که اندیشمندان غربی دنبال کرده‌اند، ناظر به متون مقدس خودشان است که آن متون دچار تحریف هستند؛ درحالی‌که قرآن، کلام

الهی است و فهم صحیح آن، بیانگر ابزارهای صحیح فهم است؛ از این رو لازم است که قواعد و روش‌هایی که خود آیات قرآن برای فهم قرآن بیان کرده و ناظر به اصول و قواعد هرمنوتیک هستند، بررسی و تحلیل شوند. در اینجا به‌تئ اصل و قاعده اشاره می‌کنیم.

۱-۳. توجه به مؤلفه پیش‌فرض‌ها

یکی از مبانی هرمنوتیک، گفتگوی پیش‌فرض‌ها و گرایش‌های فکری هر مفسر و نقش آن در فهم است. درباره تأثیر مسئله پیش‌فرض‌ها در فهم و تفسیر متن، سه دیدگاه وجود دارد:

الف) دخالت پیش‌فرض‌ها در فهم امری ضروری است و مخالفت با آنها قطعاً نادرست است. دیدگاه هرمنوتیک مدرن این است که پیش‌فرض‌ها همیشه همراه مفسر هستند و به کار بردن آن خارج از اختیار و تسلط مفسر است، گویا مفسر هر متن، هیچ راهی برای رهایی از آن ندارد و نمی‌تواند آگاهانه آن را تصفیه و انتخاب کند یا کنار بگذارد (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۸۲). از نظر گادامر، پیش‌فرض‌ها نقش مثبتی در فرایند فهم دارند و بدون دخالت پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورات نمی‌شود به فهم و تفسیر چیزی دست پیدا کرد. او می‌گوید: تلاش برای رهایی از تصورات و پیش‌فرض‌ها در امر تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌فرض‌ها و تصورات در بازی است (واعظی، ۱۳۸۰، صص ۲۵۰-۲۵۱).

ب) بخشی از پیش‌فرض‌ها اموری‌اند که شرط فهم صحیح یک متن و یا شرط فهم قرآن است، مانند اینکه فهم و تفسیر باید براساس قوانین مسلم‌زبانی و ادبی صورت گیرد. از نظر هرش نیز، پیش‌فهم لازم برای شروع عمل فهم، برگرفته از نشانه‌های زبانی متن است و پیش‌فهمی معتبر است که با اقتضات زبانی نشانه‌های متن سازگار باشد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۹).

ج) پیش‌دانسته‌ها و آگاهی‌های قبلی مفسر باید در راستای کشف قصد مؤلف باشد

نه تحمیل معنا که به تفسیر به رأی منتهی شود. آیزاک واتس^۱ می گوید: «خوانندگان باید مواظب باشند با پیش دانسته هایشان، تفسیر را تحریف نکنند، یعنی با هر نویسنده چنان رفتار کنند که خود آنها مایلند با آنها رفتار شود» (پریمی، ۱۳۹۲، ص ۶۱). فهم و کشف معنای آیات قرآن هم دارای شرایط خاصی است، زیرا ممکن است دخالت دادن ممیزات و خصایص فکری و پیش فرض های مفسر، منجر به تفسیر به رأی شود و با پیش فرض خاصی به سوی قرآن آمدن، نوعی تحمیل آراء بر قرآن محسوب می گردد (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۸۲). امام علی علیه السلام می فرماید: «لَوْ سَكَتَ مَنْ لَا يَعْلَمُ سَقَطَ الْاِخْتِلَافُ؛ اگر کسی که نمی داند، سکوت کند، اختلاف از میان می رود.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲۲)؛ از این رو خود آیات قرآن برای مفسر، در مسیر فهم و کشف معنای آیات، پیش فرض هایی را مشخص کرده است: به عنوان نمونه:

۱. قرآن با همین الفاظ، وحی و کلام خداوند است؛ از این رو اختلافی در گزاره های آن نیست و انسجام درونی دارد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا آیا در قرآن نمی اندیشند؟ و اگر از نزد غیر خدا می بود در آن ناسازگاری و ناهمگونی بسیار می یافتند» (نساء، ۸۲).

۲. فرستنده آن خداوند حکیم و دانا است؛ از این رو سخنان و جملات آن بر اساس حکمت صادر شده و دارای قواعد و ساختاری منسجم و منطقی است: «وَإِنَّكَ لَلتَّالِقِ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ؛ و هر آینه تو را این قرآن از نزد استوار کاری دانا دهند - یعنی آن را فرا می گیری -» (نمل، ۶).

۳. زبان قرآن، افترا و دروغ نیست، بلکه زبانی معنادار بوده و جنبه واقع گویی و هدایت گری دارد: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ و این قرآن چنان نیست و عادتاً و عقلاً امکان ندارد که افترا و دروغی از جانب غیر خدا باشد، بلکه تصدیق (کننده) است آنچه را که پیش از او بوده (تورات و انجیل) و شرح و تفصیل هر کتاب (آسمانی) است

1. Isaac Watts

تردیدی در آن نیست و از جانب پروردگار عالمیان است» (یونس، ۳۷). قرآن تخیل و هوی و هوس نیست: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و از هوای نفس سخن نمی‌گوید * نیست این (قرآن) مگر وحیی که به او فرستاده می‌شود» (نجم، ۳-۴). «وَ إِذَا تُثْلِي عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اِنَّتِ بَقْرَةٌ اَنْتِ بَقْرَةٌ اَوْ بَدَّلْتَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي اَنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحِي اِلَيَّ اِنِّي اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ؛ و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود کسانی که به دیدار ما امید ندارند گویند: قرآنی جز این بیار یا آن را دگرگون کن. 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 دگرگون‌ساختن قرآن] نافرمانی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم» (یونس، ۱۵).

۴. سخنان قرآن حق است: «وَيُرِيدُ اللَّهُ اَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» (انفال، ۷)؛ «قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام، ۷۳). واژه حق به معنی امر ثابت و مطابق با واقع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶). حق بودن قرآن اقتضا می‌کند که آیات آن دارای پیام خاصی باشند و مفسر باید تلاش کند تا مقصود اصلی نویسنده را به دست آورد. از آنچه تبیین شد، می‌توان گفت که فهم قرآن نیز مانند دیگر متون، بر پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌هایی استوار است که خود قرآن تعیین کرده است تا اینکه بتوان به یک تفسیر درست و مطابق با مقصود واقعی صاحب متن دست پیدا کرد و مفسر نباید طرح و نظر شخصی خود را در فهم آیات تحمیل کند.

۲-۳. در نظر گرفتن قواعد ادبی زبان عربی

آیزاک واتس بر این باور است که برای رسیدن به مقصود نویسنده یا گوینده، مفسران باید با زبان اصلی متن آشنا باشند و اصطلاحات و کاربردهای تخصصی آن را بدانند. باید با مقایسه سخنان و عبارات، آنچه را که در قالب استعاره بیان شده با آنچه که نویسنده در جای دیگر آشکارا بیان کرده، توضیح بدهند (پریمی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۶). هرمنوتیک پیش از شلایر ماخر، تنها راه حصول فهم را، ترسیم و تنقیح ادبی و دستوری می‌دانست؛ اما شلایر ماخر، فهم کامل را مبتنی بر دو نوع تفسیر می‌داند: ۱. فهم دستوری

که ناظر بر قواعد لفظی و ادبی است و با متن و قالب‌های تعبیری آن سروکار دارد؛ ۲. فهم روان‌شناختی و فنی که ناظر بر درون‌الفاظ بوده و در پی درک شخصیت مؤلف و ذهنیت او است (واعظی، ۱۳۸۰، صص ۸۹-۹۱). براساس نظریه هرمنوتیکی هرش نیز اگر خواننده با زبان متن آشنا نباشد، نمی‌تواند آن را بفهمد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۲). زبان قرآن قابل فهم و به دور از ابهام است. امام باقر علیه السلام در این باره می‌فرماید: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ؛ هر کس گمان کند کتاب خدا مبهم است، هم خود هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۱۷). قرآن مطابق با زبان متداول عصر بعثت «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم، ۴) یعنی به زبان عربی مبین «وَإِنَّهُ لَكُنزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء، ۱۹۲-۱۹۵) نازل گردیده است؛ از این رو در فهم واژگان قرآن، این دو ویژگی (مطابقت با لغت متداول زمان نزول و عربی بودن) را باید در نظر داشت. زبان عربی مانند هر زبان دیگر در کنار تعابیر حقیقی، از تعابیر مجازی، استعاره و کنایه استفاده کرده است. برای نمونه کلمه «دست» در زبان فارسی به معنای مجازی به کار می‌رود: «فلانی دستش باز است» روشن است که در این عبارت، معنای حقیقی دست اراده نشده است. در قرآن نیز که به زبان عربی نازل شده از این گونه تعابیر فراوان به کار رفته است. مانند آیه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ» (کهف، ۷۷). طبری می‌گوید: در زبان عربی این کاربرد مجازی رایج است. عرب به دیواری که در حال فرو ریختن است، می‌گوید: «یرید». مانند بیت:

یرید الرمح صدر ابي براء و یرغب عن دماء بنی عقیل

سپس طبری نتیجه می‌گیرد که قرآن به زبان مخاطبان خود، نازل شده است؛ از این رو مقصود آیه آن است که دیوار نزدیک است فرو بریزد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۸۶). بعضی گفته‌اند که گفتمان عرف بشر یک رشته چارچوب‌ها و قواعد عقلانی با خود دارد که از لوازم تفهیم و تفاهم عقلانی است و عدول از آنها در عرف عقلا پذیرفتنی نیست. قرآن نیز در شیوه تفهیم پیام خداوند آن هنجارهای عقلانی را رعایت کرده است. بنا به ضرورت و یا آرایش سخن به محسنات لفظی و معنوی، انواع گوناگونی از فنون بلاغت

در سخن متکلمان جریان دارد که موجب زیبایی و رسایی کلام است. قرآن نیز از این لحاظ سرشار از فصاحت و بلاغت است. از این جهت کسی که می‌خواهد در کار فهم قرآن برآید، باید از این دانش بهره‌مند باشد تا وجوه زیبایی‌های قرآن را بشناسد و بر دقایق جمله‌های آن واقف شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵)؛ از این رو داشتن اطلاعات کافی و عمیق از ادبیات این زبان، دارای اهمیت است، زیرا در زبان عربی برای تلطیف و تاثیرگذاری سخن از قالب‌های بیانی استفاده می‌شود. برخی مفسران در این باره می‌نویسد: «ویژگی زبان عربی این است که دلالت الفاظ بر معانی در این زبان از لحاظ وضوح و خفاء بسته به موارد نیاز که معنای حقیقی اراده شود یا مجازی، متنوع و متفاوت است و عناوین مختلفی مانند استعاره و کنایه که در روش بلاغت، باعث زیبایی و شیرینی و تحرک هنری سخن می‌شود، در آن به کار رفته است» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۴). یکی از ابعاد مهم اعجاز قرآن، اعجاز بیانی آن است و علم بیان در فهم و کشف منظور جدی آیات قرآن، نقش به‌سزایی دارد؛ از این رو در قرآن همانند زبان عربی، گاه مطالب در قالب تشبیه، کنایه، تمثیل و استعاره طرح شده است تا شنونده را به تفکر وادارد و از این روش بتواند موضوع مورد نظر را بهتر در ذهن مخاطب جا بیندازد. تشبیه و تمثیل از پرسامدترین اسلوب‌های بیانی و ادبی هستند که قرآن از آنها به منظور تبیین مفاهیم استفاده کرده استبرای مثال از نظر بلاغی و ادبی، جمع چشمگیری از مفسران، به کارگیری واژه «حرث» در آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۲۳) را نوعی تشبیه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۴؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۲۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۲۱؛ ابن جزری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۱) و بعضی آن را تمثیل دانسته‌اند (قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۲۳)؛ بنابراین در حوزه فهم و کشف معنای آیات قرآن باید به قواعد و دستور زبان عربی که قرآن به همین زبان نازل شده است، توجه کرد.

۳-۳. ارجاع متشابهات به محکمت

از دیدگاه شلایر ماخر احتمال دارد که مراد مؤلف غیر از مدلول لفظی کلام باشد،

زیرا زبان و لغت، اگرچه قالب‌های عام و مشترکی را در اختیار متکلم می‌گذارد؛ اما چنین نیست که این قالب‌ها همواره بدون دخل و تصرف مورد استفاده قرار بگیرند. مؤلف و گوینده در مواردی در این داده‌ها و قالب‌های عام و مشترک زبانی تصرف می‌کنند. البته این تصرف و تغییر در حدی نیست که به تغییر کامل زبان و دلالت لغت بینجامد، زیرا در آن صورت، تفهیم و تفاهم به کلی منتفی است؛ بلکه منظور آن است که مؤلف در عین حفظ برخی ویژگی‌های عام زبان، پاره‌ای امور جدید را وارد استعمال لغت می‌کند؛ به طور مثال استعاره‌ها و تشبیهات جدیدی را به کار می‌گیرد و تقارن و ارتباطات جدیدی میان برخی معانی برقرار می‌سازد؛ تغییراتی که به سادگی و براساس قواعد دستوری و لغوی قابل شناسایی نیست (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۰). آگوستین، روش صحیح فهم و رمزگشایی کتاب مقدس را استفاده از متن خود آن کتاب می‌دانست و بر این باور بود که باید به کمک بخشی از یک متن، راز بخش دیگر را کشف کرد (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۲). اسپینوزا می‌گوید: «مفسر کتاب مقدس باید آیات را زیر عنوان موضوعات اساسی و مشخص قرار دهد و با توجه به آیات دیگر، میان آیات ناسازگار و متناقض، سازگاری ایجاد کند و متشابهات و مجملات را با توجه به سایر آیات معنا کند» (عویضه، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۰). قرآن نیز در آیه ۷ سوره آل عمران، یکی از روش‌های فهم آیات قرآن را ارجاع آیات متشابه به آیات محکم معرّفی کرده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ؛ اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند؛ و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود]، از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود».

به نظر می‌رسد توصیف محکمت به ام‌الکتاب بیانگر نقش این آیات در حل تشابه متشابهات است. بعضی مفسران به این رویکرد تأکید کرده‌اند که توصیف محکمت به ام‌الکتاب، به این معنا است که این آیات، نقش ام و مرجع را ایفا می‌کنند و به مدد آنها تشابه متشابهات رفع می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۱؛ ابوالفتوح، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۸). در برخی روایات نیز از مرجعیت محکمت درباره متشابهات سخن گفته شده است. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، فَزِدُوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا، وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوا؛ هر کس متشابهات قرآن را به محکمت آن ارجاع دهد، به راه راست هدایت شده است، سپس فرمودند: در اخبار ما نیز همانند قرآن محکم و متشابه وجود دارد، لذا متشابهات آن را به محکمت آن ارجاع دهید و صرفاً به دنبال متشابهات آن نروید که گمراه می‌شوید» (ابن بابویه، عیون، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۵). براین اساس یکی از قواعد فهم متن قرآن، این است که آیات متشابه با ارجاع به آیات محکم، معنا و تفسیر می‌شوند.

۴-۳. اصل تأویل

یکی از مفاهیم مرتبط با حوزه فهم و شناخت معنای متون واژه تأویل است. ابن فارس برای ماده «أول»، دو اصل معنایی ذکر می‌کند: اول، آغاز و ابتدای امر و دوم، سرانجام و انتهای امر. او واژه تأویل را به معنای «ما یؤول الیه» یعنی عاقبت و سرانجام کار دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۱۵۸ و ۱۶۲). خلیل علاوه بر این معنا، واژه تأویل را به معنای «تفسیر و توضیح کلامی که معانی مختلفی دارد و فهم معنای صحیح آن نیازمند بیان دیگری است»، دانسته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۶۹). بعضی نیز برگرداندن آیه از معنای ظاهری به معنای محتمل و خلاف ظاهر را تأویل نامیده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۲). به نظر می‌رسد که مفهوم تأویل در نحله‌های گوناگون

هرمنوتیکی، جنبه فرازمانی دارد. فهم شهودی و روان‌شناختی که شلایر ماکر ارائه می‌دهد، شبیه تأویل است. او با شهود به مقابله با قواعد ادبی و فهم ادبی می‌رود و دلالت الفاظ را در صورت نیاز به تأویل می‌برد. در حقیقت فهم شهودی شلایر ماکر ناظر بر معنا و درون الفاظ است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۲). پل ریکور تأویل را فعالیتی فکری می‌داند که در پی رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی است (نصری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). از دیدگاه تودروف^۱ (۱۹۳۹-۱۹۹۰) تأویل‌گر در جستجوی متنی دیگر است که پشت متن مورد بررسی پنهان است. باید دانست که متن تأویل می‌شود و در جریان دو مرتبه خواندن یکسان نمی‌ماند، در هر مرتبه خواندن معنی تازه حاصل می‌شود. معنای نهایی نه تنها دست یافتنی نیست، بلکه اساساً وجود ندارد (احمدی، ۱۳۷۲، صص ۲۷۳-۲۷۴). میشل فوکو در باب تأویل متن بر این نظر است که زبان همان چیزی را که می‌خواهد بگوید نمی‌گوید، باید دانست که معنایی که در بدو امر متجلی می‌شود معنایی کمینه است و معنای ژرف پشت آن است. به‌طور کلی معنای ژرف نشانه‌شناسی با تأویل حاصل می‌شود. تأویل‌ها نظیر آئینه‌های پیرامون ما هستند که دائم تصاویر جدیدی برای ما منعکس می‌کنند (نیجه، ۱۳۷۷، صص ۱۷۶-۱۸۵). نصر حامد ابوزید درباره تفکیک میان «معنا» و «فحوا» بر این باور است که معنا، مفهوم بی‌واسطه منطوق و نصوص است که این مفهوم از تحلیل ساختار لغوی آن نصوص به‌دست می‌آید، این مفهوم را معاصران نص از منطوق آن استنباط می‌کنند، به‌دیگر سخن «معنا» همان دلالت تاریخی نصوص است. اما فحوا استنباط مفسر و قاری از همان معنای تاریخی است که بر حسب بافت فرهنگی اجتماعی خود او تفاوت می‌یابد، ابوزید، فحوا را تأویل می‌نامد (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷). واژه «تأویل» هفده مرتبه در قرآن به‌کار رفته که بر حسب متعلق خود، در سه نوع تأویل قول و کلام (آل عمران، ۷ مرتبه؛ اعراف، ۵۳ دو مرتبه؛ یونس، ۳۹)، تأویل فعل (کهف، ۸۲ و ۸۷؛ اسراء، ۳۵؛ نساء، ۵۹) و تأویل رؤیا (یوسف، ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱) قرار می‌گیرد. اصولاً مفاد آیتی که «تأویل» در آنها

1. Todorov

به کار رفته، می‌رساند که تأویل اختصاص به آیات خاصی ندارد، زیرا «تأویل» در آیاتی مانند «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ» و «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» و نظایر آنها اطلاق داشته و همه آیات قرآن را شامل می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۵). تأویل در اصطلاح اندیشمندان اسلامی دارای رویکردهای متفاوتی است. آیت الله معرفت، تأویل قرآن را به دو معنا دانسته است:

اول، بیان معنای درست و مقبول آیات متشابه؛ دوم، معنای باطنی آیات در مقابل معنای ظاهری. یعنی بازگرداندن معنا به وجهی عام که بتواند فراتر از معنای ظاهری و تاریخی خود، در بستر زمان هم انطباق یابد (معرفت، ۱۴۲۷ق، ص ۷). علامه طباطبایی تأکید می‌کند که اصولاً تأویل ناظر به حقیقت عینی و ماورایی در لوح محفوظ است که از بیانات ظاهری قرآن فراتر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۴۹). تأویل به عنوان روش فهم معنای آیات در روایات هم تبیین شده است. برای نمونه در روایتی از پیامبر ﷺ آمده است که درباره آیه ۶۵ سوره انعام (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ) فرمودند: «إِنَّمَا إِنَّهَا كَائِنَةٌ وَ لَمْ يَأْتِ تَأْوِيلُهَا بَعْدُ؛ آن واقع می‌شود و هنوز تأویل آن نیامده است» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۷). نمونه دیگر روایتی است که در ادامه آیه ۳۰ سوره ملک (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ) از امام باقر (ع) نقل شده که فرمودند: «وَ اللَّهُ مَا جَاءَ تَأْوِيلُ الْآيَةِ وَ لَا بُدَّ أَنْ يَجِيءَ تَأْوِيلُهَا؛ سوگند به خدا که تأویل این آیه رخ نداد است و چاره‌ای از آمدن تأویل آن نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۵۲). در مجموع می‌توان گفت که فهم مقصود و معنای آیات قرآن بر پایه اصل تأویل است که براساس ضابطه و قواعد مشخصی صورت می‌گیرد و ناظر به حقایق و درون الفاظ قرآن است.

۳-۵. توجه به قرائن بیرون متنی

از نظر هرش، تشخیص معنای متن یا تعیین اینکه کدام فهم و تفسیر از محتمل‌ترین سازگاری برخوردار است، تنها با مراجعه به متن به دست نمی‌آید؛ بلکه هرآنچه که به بازسازی معنای متن و آگاهی و ذهنیت مؤلف کمک می‌کند، باید در نظر گرفت؛ حتی

اگر ماورای متن و از داده‌های فرهنگی و اجتماعی باشد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۵). شلایر ماخر می‌گوید: «مفسر وقتی به فهم متن دست می‌یابد که فرایند نخستین و اصلی ذهن مؤلف را که منجر به آفرینش متن شده، بازآفرینی کند و به درک فضای ذهنی حاکم بر مؤلف زمان تولید متن، واقف آید». مفسر مجبور است برای تفسیر صحیح متن و درک مراد مؤلف و بازتولید آگاهی او، اطلاعات بیرونی به دست آمده از منابع دیگر را با داده‌های خود متن ضمیمه کند (واعظی، ۱۳۸۰، صص ۸۷ و ۴۷۷). گروهی با توجه به اطلاق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم، ۳-۴)، گستره وحی را فراتر از قرآن می‌دانند که الفاظ و سخنان قرآن و سخنان غیر قرآنی پیامبر ﷺ را شامل می‌شود (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۳۲۲؛ کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۲۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ص ۵۲۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۲۸). در برخی تفاسیر آمده است، که نه تنها گفته‌های پیامبر ﷺ بر طبق وحی است، بلکه اعمال و کردار او نیز چنین است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۸۱)؛ از این رو بنابر آیه ۶۴ سوره نحل (وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ إِلَّا كِتَابٌ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ) خداوند مسئولیت تبیین آیات قرآن را بر دوش پیامبر ﷺ گذاشته است.

یکی از مصادیق داده‌های فرهنگی و اجتماعی، روایات و اخبار تاریخی است. روایات و اخبار تاریخی، از علومی است که در فهم آیات قرآن از اهمیتی قابل توجه برخوردار است، ولی به دلیل وجود اطلاعات ناصحیح در این زمینه که ناشی از جعل، تحریف و ضعف اتفاق افتاده، نمی‌توان به تمام این اخبار و گزاره‌ها اعتماد کرد.

۳-۶. فهم واژگان قرآن با کل قرآن

یکی از قواعد هرمنوتیکی این است که اساساً مسئله فهم، کنشی ارجاعی و ترددی است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۹۸). از نظر شلایر ماخر، فهم متن، مستلزم رفت و برگشت مستمر میان کل و جزء است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۶). براساس حلقوی بودن فهم، دانستن، عملی بازگشتی و ارجاعی^۱ است. حلقه به عنوان کل، اجزا را تعریف می‌کند و اجزا نیز

1. referential.

تشکیل دهنده حلقه هستند. یک جمله، واحدی است که معنای تک تک اجزای آن با مراجعه به کل جمله فهمیده می شود و معنای جمله نیز بستگی به معنای اجزای آن دارد. با عمل متقابل دیالکتیکی میان کل و اجزا، هر یک معنای خود را با مراجعه به دیگری می گیرد و از همین روست که فهمیدن دوری می شود، زیرا در این دور است که معنا به دست می آید. این دور «حلقه هرمنوتیک» نامیده شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۶).

فرید ریش آست بر این باور است که مفسر متن از روش فهم کل (روح عهد) به فهم اجزا (روح فردی) نایل می شود. بدین معنا که چون روح منبع هر تحولی است، نقش و نشان عقل کل در جزء آن یافت می شود و این جزء از کل فهمیده می شود و آن کل از وحدت درونی اجزایش کشف و درک می شود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۸۷). قرآن به عنوان یک متن، مبدأ آن، علم خداوند است: «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» (نساء، ۱۶۶).

به همین دلیل، مشرکان و مخالفان نمی توانند مانند قرآن بیاورند، چون خداوند به علم خودش قرآن را نازل کرده است: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَٰمٌ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ؛ بلکه می گویند که این [قرآن] را خود بافته است بگو: اگر راستگوید شما هم ده سوره بر بافته مانند این بیارید و هر که را جز خدا توانید [به یاری] بخوانید پس اگر [آن یاوران]، شما را پاسخ ندهند، بدانید که جز این نیست که [این قرآن] از دانش خدا فرو آمده، و اینکه جز او خدایی نیست پس آیا شما مسلمان - گردن نهاده - اید؟» (هود، ۱۳-۱۴) و در هیچ یک از اجزای آن اختلاف و تناقضی راه ندارد: «أَفَلَا يَسْتَدْبِرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲). از سوی دیگر، «تفصیل» قرآن نیز براساس علم خداوند صورت گرفته است: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَضَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ و هر آینه کتابی بدیشان آوردیم که آن را از روی دانش به تفصیل بیان کردیم تا برای گروهی که ایمان می آورند راهنمایی و بخشایشی باشد» (اعراف، ۵۲). درباره عبارت «فَضَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمِ» دیدگاه‌ها متفاوت است: برخی گفته اند دلالت بر علم الهی دارد (ابن جزئی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۵۰). گفته شده که مراد آوردن آیه در پی آیه و یا سوره بعد از سوره‌ای براساس

علم الهی است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۴۶). گروهی نوشته‌اند که منظور از تفصیل، نزول تدریجی بوده و قرآن یکباره نازل نشده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۴۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۷، ص ۲۱۷). مراد تفصیل قرآن از روی بصیرت است (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۶). گفته شده که تفصیل در اصل، جداسازی اجزاء یک چیز پس از احکام و اجتماع اجزاء آن است و تفصیل کتاب همان نزول آن به صورت آیات و سوره‌های جداگانه است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۵۸). برخی با این تعبیر آورده‌اند که تفصیل قرآن کار بشری نیست، بلکه از علم الهی صورت گرفته (من لدن حکیم علیم) است (خطیب، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۹). برخی «فَصَلَّنَاهُ» را با «فَرَقْنَاهُ» در آیه «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُرْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء، ۱۰۶) مترادف دانسته و نوشته‌اند که «فَرَقْنَاهُ» به معنای «فصلناه آیه آیه و سوره سوره» بوده که در شب مبارکی تفصیل و تفریق شده است (دخان، ۲-۴) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۲۲۰). این آیات دلالت دارند که قرآن یک متن منسجم است که تمامی اجزای آن با یکدیگر همگرایی و ارتباط معنایی دارند. و چون غفلت و فراموشی در گوینده قرآن وجود ندارد، این اصل عقلایی در مورد قرآن بی‌مناقشه قابل‌بازیابی است که برای معناشناسی مفاهیم قرآنی، باید از «الگوهای درون متنی» استفاده شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۴۱۱). قرآن به‌عنوان یک متن الهی، تمامی اجزای آن وحدت ارتباطی ویژه‌ای دارد و پیام خاصی را منتقل می‌کند. روابط درون متنی قرآن همانند شبکه متحدالاجزاء است که وحدتی نظام‌مند دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۰، صص ۱۵۵-۱۵۶)؛ بنابراین قرآن، قرآینی دارد که بعضی پیوسته و برخی ناپیوسته است و برای فهم مقصود مؤلف، مناسب‌ترین روش آن است که سخنان گوناگون خود او را در کنار هم و مرتبط با هم در نظر گرفت؛ از این‌رو دور هرمنوتیکی باعث روش‌شدن ارتباط‌های پیدا و پنهان متن قرآن می‌شود. به‌عنوان نمونه برای کشف مفهوم «ایمان» در قرآن، پس از استخراج تمام گزاره‌هایی که در آنها ایمان و مشتقات آن آمده، این گزاره‌ها تجزیه و تحلیل می‌شوند و آن‌گاه از دسته دسته گزاره‌های قرآنی مؤلفه‌هایی کشف می‌شود. مانند اینکه از گزاره‌های «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (نساء، ۱۳۶)، «وَ إِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (احزاب، ۲۲) و «قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (بقره، ۲۶) این مؤلفه کشف

می‌شود که ایمان هر چه هست، ذومراتب و قابل ازدیاد است. یا از تعییرات دیگر مثل «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» و «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً» استفاده می‌شود که ایمان امری قلبی و در عین حال حقیقتی اختیاری است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۴۱۱).

۳-۷. اجتناب از تقطیع نادرست آیات

یکی از آسیب‌هایی که بر فهم صحیح و کامل متن تأثیر می‌گذارد، تقطیع نادرست اجزای متن است. از منظر نظریه هرمنوتیکی هرش، در هر فهمی باید همه اجزا و ارکان زبانی متن را در نظر گرفت و تفسیر مفروض، باید مطابق تمام اجزای متن باشد. فهمی که بخشی از اجزای متن را نادیده بگیرد، جزء تفاسیر محتمل شمرده نمی‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۱). قرآن به‌عنوان وحی الهی (نجم، ۴) مجموعه واحدی است که هدف واحدی را دنبال می‌کند؛ از این رو باید به تمام متن آن توجه کرد و از تقطیع و گزینش کردن آیات آن اجتناب نمود. قرآن در زمینه انکار بعضی آیات قرآن از جانب اهل کتاب می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَ مِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمُوتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لَا أُشْرِكُ بِهِ إِلَهِهُ أَدْعُوا وَ إِلَهِهُ مَا بَ؛ و کسانی که به آنان کتاب [آسمانی] داده‌ایم، از آنچه به سوی تو نازل شده شاد می‌شوند. و برخی از دسته‌ها کسانی هستند که بخشی از آن را انکار می‌کنند. بگو: جز این نیست که من مأمورم خدا را بپرستم و به او شرک نورزم. به سوی او می‌خوانم و بازگشتم به سوی اوست» (رعد، ۳۶)؛ بنابراین جداسازی یک آیه از پیکره اصلی متن و نادیده گرفتن دیگر آیات مرتبط با آن، موجب فهم ناصحیح معنای آیات شده، مسیر واقعی فهم را به بیراهه می‌کشاند.

۳-۸. فهم مبتنی بر علم و عدم اعتبار فهم ظنی

بعضی «ظن» را خلاف یقین (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۶) و در مواردی به معنای شک گزارش کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۵۲). از نظر هرش، فرایند تفسیر دو مرحله

اصلی دارد: مرحله اول که فهم مراد مؤلف است، امری حدسی است و مفسر معنای متن را حدس می‌زند؛ مرحله دوم سنجش و ارزیابی میزان اعتبار این حدس است. نقد و سنجش اعتبار این حدس‌ها، مقوله‌ای ارزشمند است، زیرا تفاسیر گوناگون نمی‌توانند همگی صحیح باشند؛ از این رو مفسر باید نشان دهد که این فهم و قرائت از متن، با توجه به هنجارها و معیارهای زبانی که متن از آن ساخته شده است، محتمل‌تر از دیگر فهم‌ها و قرائت‌ها است (واعظی، ۱۳۸۰، صص ۴۷۸-۴۸۳). این رویکرد هرمنوتیکی بر این نکته تأکید می‌کند که مفسر و مخاطب اثر می‌تواند به آن معنای ثابت، عینی و قصد مؤلف دست بیاید. اما در نقطه مقابل این گرایش، بعضی پیروان هرمنوتیک معتقدند که می‌توان از هر اثر و متنی، فهم‌های گوناگونی ارائه کرد و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۵۰). در صورتی که قرآن، تنها فهم مبتنی بر علم را معتبر می‌داند (اسراء، ۳۶) و انسان را از پیروی ظنّ نهی می‌کند (یونس، ۳۶) که ظنّ در مقابل «علم» قرار دارد (نجم، ۲۸). بنابر این آیات باید برای کسب فهم یقینی تلاش کرد و از معرفت‌های ظنی و همراه با شک و ریب پرهیز نمود.

۳-۹. توجه به قصد مؤلف در معنای آیات و تحریف نکردن مفهوم آنها

در میان پیروان هرمنوتیک، نظریه‌های شلایر مآخر، دیلتای و هرش مبتنی بر این رویکرد است که معنای متن در واقع همان چیزی است که مؤلف قصد کرده است. در نظریه هرمنوتیکی هرش که در حوزه عینی‌گرایی بیشترین شباهت را با دیدگاه مفسران شیعه در باب تفسیر قرآن دارد، قصد مؤلف نقش اساسی دارد. او امکان دست‌یابی به فهم عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می‌زند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۹). وی می‌گوید: مفسران در درک خود از متن باید کاملاً مطیع خواست مؤلف باشند، زیرا معنای کلام او همان معنایی است که مؤلف خواهان انتقال آن است (نصری، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

یکی از مهم‌ترین مبانی فهم قرآن امکان فهم عینی پیام‌های آن است، زیرا غرض اصلی خداوند، بیان گزاره‌های واقع‌نماست و از روش امور حقیقی محسوس، حقایق را تبیین می‌کند: «سَتْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» به زودی

نشانه‌هایمان را در آفاق و در جان‌هایشان به آنها نشان می‌دهیم تا آشکار شود که او (خدا) حق است» (فصلت، ۵۳).

از سوی دیگر تعلیل «لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» که در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم، ۴) آمده، بر وجود معنای ثابت و عینی برای آیات قرآن، دلالت می‌کند. اما گروهی مفهوم کلام خدا را تغییر داده و معنا را مطابق دیدگاه و رای خاص خود، عوض می‌کنند (بقره، ۷۵). این گروه تحت عنوان «مفسر محور» شناخته می‌شوند و هر برداشتی را با هر پیش فرضی بر قرآن تحمیل می‌کنند. بر مبنای این گرایش از هرمنوتیک، معنای اثر، مستقل از قصد مؤلف است. معنای متن با ذهنیت مفسر یا خواننده آمیخته است و همین امر، فهم و تفسیر را به سمت دلخواهی شده سوق می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۰، صص ۴۵۴-۴۵۵)؛ در حالی که اصل در فهم قرآن، کشف قصد خداوند است و تفسیر به رأی باطل است؛ حتی اگر نتیجه آن درست باشد. از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که فرمودند: «مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَحْطَأَ؛ کسی که درباره قرآن به رأی خود سخن بگوید، اگر به حق هم برسد خطا کار است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۱۱).

قرآن هم علت گمراهی اهل کتاب را فهم نادرست کلام خداوند بیان می‌کند: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ؛ کلام خدا را از جای خود تغییر می‌دادند (تحریف می‌کردند) و بهره‌ای که به آن یادآوری شده بود را از دست دادند» (مانده، ۱۳)؛ بنابراین مفسر محوری با منطوق فهم قرآن منطبق نیست.

نتیجه‌گیری

علم هرمنوتیک قالب‌ها و گرایش‌های گوناگون را تجربه و پشت سر گذاشته است؛ اما جایگاه و میزان تاثیرگذاری علم هرمنوتیک را بر دیگر علوم نمی‌توان انکار کرد. باتوجه به اینکه منابع دینی (کتاب و سنت) از سنخ متن هستند، به نظر می‌رسد می‌توان میان رویکردی از هرمنوتیک که در پی روش و قواعد فهم و درک صحیح متون است با گزاره‌های قرآنی که ناظر به قواعد و فنون فهم و کشف معنای آیات هست، پل ارتباطی در حوزه فهم و تفسیر ترسیم کرد. دانش هرمنوتیک، محورهای متعددی را

پیرامون مسئله قواعد فهم متن بررسی می‌کند؛ از این رو می‌تواند دریچه‌ای تازه در فهم و کشف معنای آیات قرآن بگشاید. در این تحقیق پس از اشاره به تقریرهای گوناگون قواعد و اصول هرمنوتیکی، آیات مرتبط با این قواعد و اصول تبیین شد و انواع آیات هرمنوتیکی که ناظر به موضوعات هرمنوتیکی است و راهکارهای فهم آیات قرآن را نشان می‌دهند، مطرح گردید. این آیات عبارتند از:

۱. توجه به مؤلفه پیش‌فرض‌ها برای فهم و تفسیر صحیح قرآن.
۲. در نظر گرفتن قواعد ادبی زبان عربی به دلیل عربی بودن زبان قرآن.
۳. ارجاع آیات متشابه به آیات محکم.
۴. توجه به اصل تأویل (عبور از ظاهر و احاطه یافتن به حقیقت و انتهای مدالیل قرآنی).

۵. توجه به قرائن بیرونی متن (روایات صحیح پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام).
۶. فهم واژگان قرآن با کل قرآن، چون قرآن دارای مفاهیم و اصطلاحاتی است که به صورت شبکه‌ای به هم مربوط است و فهم معنای آنها از روش ارتباط درونی و انسجام منطقی میان مقوله‌های متن قرآن حاصل می‌شود.
۷. اجتناب از تقطیع نادرست آیات.
۸. فهم مبتنی بر علم و عدم اعتبار فهم ظنیو مبتنی بر خیال و شک.
۹. توجه به قصد مؤلف در معنای آیات و تحریف نکردن مفهوم آنها.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. بن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام (ج ۱). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲. ابن جزی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التنزیل (ج ۱). بیروت: شركة دار الأرقم بن ابي الأرقم.
۳. ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر (ج ۲). بیروت: دار الفکر.
۶. احمدی، بابک. (۱۳۷۲). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
۷. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). هرمنوتیک (محقق و نگارش: علی بخشی). قم: انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان.
۸. ایزدی، محسن. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی رویکردهای هرمنوتیک فلسفی در تفسیر قرآن. نشریه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۴(۸)، صص ۲۷۱-۲۹۶.
۹. بلخاری، حسن. (۱۳۷۹). بطن متن (قرآن، تأویل و هرمنوتیک) (چاپ دوم). تهران: انتشارات حسن افرا.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی) (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۱. پارسائیان، محمد. (۱۳۹۶). هرمنوتیک و نقش آن در کشف شبکه معنایی آیات قرآن کریم. نشریه مطالعات قرآن و حدیث، ۱۱(۲۱)، صص ۲۲۹-۲۵۶.
۱۲. پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک (مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: انتشارات هرمس.

۱۳. پریمی، علی. (۱۳۹۲). هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون. اصفهان: انتشارات آسمان نگار.
۱۴. تورانی، اعلا؛ سلطان احمدی، منیره. (۱۳۸۹). تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تاویل و تفسیر قرآن کریم. مجله آینه معرفت، ۸(۲۳)، صص ۱۱۵-۱۳۶.
۱۵. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن (ج ۳). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۶. خطیب، عبدالکریم. (بی تا). التفسیر القرآنی للقرآن (ج ۴). بی جا. بی نا.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق و بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
۱۸. رستگار مقدم گوهری، هادی. (۱۳۸۹). روش فهم متن. قم: بوستان کتاب.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). منطق تفسیر قرآن (۴). قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
۲۰. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس (ج ۱۴). بیروت: دارالفکر.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۲. سبزواری، محمد. (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجدد (ج ۳). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۳. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور (ج ۳). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۵. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). فتح القدر بین فنی الروایة و الدراية من علم التفسیر (ج ۵). دمشق: دار ابن کثیر.
۲۶. شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). نهج البیان عن کشف معانی القرآن (ج ۱). قم: نشر الهادی.

۲۷. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۳، ۴، ۱۳، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر تفسیر القرآن العظیم (ج ۳). اردن: دارالکتب الثقافی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۶، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵). بیروت: دار المعرفه.
۳۲. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲، چاپ دوم). تهران: اسلام.
۳۳. عابدی سر آسیا، علیرضا. (۱۳۹۶). هرمنوتیک و اصول فقه (درآمدی بر قصدی گرای). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۴. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). روش ها و گرایش های تفسیری. قم: اسوه.
۳۵. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۷). مبانی و روش های تفسیر قرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۶، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العين (ج ۸، چاپ دوم). قم: انتشارات هجرت.
۳۸. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن (ج ۵). بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
۳۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۱، چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدر.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی (ج ۲). بی جا. بی نا.

۴۱. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۰). متن از نگاه متن. قم: انجمن معارف اسلامی.
۴۲. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۷). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۴۳. قونوی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۲۲ق). حاشیه القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیه ابن التمجید (ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۴۴. کاشانی، ملا فتح الله. (۱۴۱۰ق): تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین (ج ۳). تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.
۴۵. کیاشمشکی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). هرمنوتیک متن، تأویل و روش شناسی فهم قرآن. مجله پژوهش و حوزه، شماره ۱۹ و ۲۰، صص ۷۴-۹۳.
۴۶. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تاویلات اهل السنه: تفسیر الماتریدی (ج ۴). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۷. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۵). مجموعه آثار (به کوشش: امیر قربانی: www.book-house.btogsky.com
۴۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۲ و ۵۱ و ۸۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۹. محمد عویضه، محمد. (۱۴۱۵ق). الفرد نورث هوایتهد فیلسوف العلم و العلماء (الاعلام من الفلاسفه)، اسپینوزا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۰. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۷ق). التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء. تهران: المجمع العالمی للتقريب بین المذاهب الإسلامیه. المعاونه الثقافیه. مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیه.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۲۲). تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۵۲. نصری، عبدالله. (۱۳۹۰). راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیرى متن و منطق فهم دین). تهران: سروش.
۵۳. نیچه، فریدریش ویلهلم. (۱۳۷۷). هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها (مترجمان: محمد نبوی، بابک احمدی و مهران مهاجر). تهران: نشر مرکز.

۵۴. هادی، قربانعلی. (۱۳۸۸). نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین. قم: انتشارات بین‌المللی المصطفی.
۵۵. واعظی، احمد. (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

References

* The Holy Quran

1. Abedi Sarasia, A. R. (1396 AP). *Hermeneutics and principles of jurisprudence (introduction to intentionalism)*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
2. Abolfatuh Razi, H. (1408 AH). *Rawz al-Jannan va Rawh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]
3. Abu Hayyan, M. (1420 AH). *Al-Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
4. Ahmadi, B. (1372 AP). *Text structure and interpretation*. Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
5. Alavi Mehr, H. (1381 AP). *Interpretive methods and tendencies*. Qom: Osveh. [In Persian]
6. Arafai, A. R. (1395 AP). *Hermeneutics* (A. Bakshi, Ed.). Qom: Publications of Ishraq and Irfan Institute. [In Persian]
7. Balkhari, H. (1379 AP). *Ta'alif Quloub (Qur'an, interpretation and hermeneutics)* (2nd ed.). Tehran: Hassan Afra Publications. [In Persian]
8. Bayzawi, A. (1418 AH). *Anwar al-Tanzir va Asrar al-Tawil (Tafsir al-Bayzawi)* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
9. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabeer (Mafatih al-Ghaib)* (Vol. 6, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
10. Farahidi, K. (1410 AH). *Kitab al-Ain* (Vol. 8, 2nd ed.). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
11. Fayoumi, A. (n.d.). *Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer le Rafe'ei* (Vol. 2).
12. Fazlollah, S. M. H. (1419 AH). *Min Vahye al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Milak le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]

13. Feiz Kashani, H. (1415 AH). *Tafsir al-Safi* (Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Sadr School. [In Arabic]
14. Ghaemini, A. R. (1380 AP). *Text from the point of view of the text*. Qom: Association of Islamic Education. [In Persian]
15. Hadi, Q. A. (1388 AP). *Criticism of the hermeneutic foundations of the theory of different understanding of the religion*. Qom: Al-Mustafa International Publications. [In Persian]
16. Ibn Babewayh, M. (1404 AH). *Oyoun Akhbar al-Reza* (Vol. 1). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
17. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqa'ees al-Lugha* (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
18. Ibn Jazi, M. (1416 AH). *Al-Tashil le Uloom Al-Tanzil* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam. [In Arabic]
19. Izadi, M. (1397 AP). A comparative study of philosophical hermeneutic approaches in interpreting the Qur'an. *Journal of Comparative Interpretation Research*, 4(8), pp. 271-296. [In Persian]
20. Kashani, M. F. (1410 AH). *Tafsir Manhaj al-Sadiqain fi Ilzam al-Mukhalifin* (Vol. 3). Tehran: Mohammad Hasan Elmi Bookstore. [In Arabic]
21. Khatib, A. (n.d.). *Al-Tafsir al-Qur'an le al-Qur'an* (Vol. 4).
22. Kia Shemshaki, A. (1383 AP). Hermeneutics of the text, interpretation and methodology of understanding the Qur'an. *Journal of Research and Hawzah*, 19 & 20, pp. 74-93. [In Persian]
23. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 2, 51, 89). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
24. Makarem Shirazi, N. et al. (1374 AP). *Tafsir Nemouneh* (Vol. 22). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Persian]
25. Marefat, M. H. (1427 AH). *Al-Tawil fi Mukhtalaf al-Madhib al-Ara'*. Tehran: *Al-Majma Al-Alami le Taqrib Bayn al-Madhahib al-Islamiya*. Al-Mu'awiniya al-Thaqafiya. Markaz al-Tahqiqat va al-Dirasat al-Ilmiya. [In Arabic]

26. Matrudi, M. (1426 AH). *Tawilat Ahl al-Sunnah: Tafsir al-Matrudi* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kotob Al-Ilmiya. [In Arabic]
27. Mohammad Oweidah, M. (1415 AH). *Al-Fard Nortih Hawa Yatahud filsuf al-Ilm va al-Ulama (Al-Ilam min al-Falasafeh)*, Spinoza. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
28. Mojtahed Shabestari, M. (1395 AP). *Collection of works* (A. Ghorbani, Ed.). From: www.book-house.btogsky.com. [In Persian]
29. Nasri, A. (1390 AP). *The mystery of the text (hermeneutics, readability of the text and the logic of understanding religion)*. Tehran: Soroush. [In Persian]
30. Nietzsche, F. W. (1377 AP). *Modern hermeneutics: the choice of studies* (M. Nabawi., B. Ahmadi., & M. Mohajer, Trans.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
31. Omid Zanjani, A. A. (1367 AP). *Basics and methods of Qur'an interpretation*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
32. Palmer, R. (1377 AP). *Science of hermeneutics* (M. S. Hanaei Kashani, Trans.). Tehran: Hermes Publications. [In Persian]
33. Parsaeian, M. (1396 AP). Hermeneutics and its role in discovering the meaning network of the verses of the Holy Quran. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 11(21), pp. 229-256. [In Persian]
34. Perimi, A. (1392 AP). *Hermeneutics and its effect on the understanding of texts*. Isfahan: Asman Negar Publications. [In Persian]
35. Qunawi, I. (1422 AH). *Hashiya al-Qunawi ala Tafsir al-Imam al-Baydavi va Ma'ah Hashiya Ibn al-Tamjid* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kitab al-Elmiya, Mohammad Ali Beyzoon's Publications. [In Arabic]
36. Qurtubi, M. (1364 AP). *Al-Jame le Ahkam al-Qur'an* (Vol. 7). Tehran: Nasser Khosro Publications.
37. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Damascus and Beirut: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiya. [In Arabic]

38. Rastgar Moghadam Gohari, H. (1389 AP). *The method of understanding the text*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
39. Rezaei Esfahani, M. A. (1393 AP). *The logic of interpretation of the Qur'an* (4). Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
40. Sabzevari, M. (1406 AH). *Al-Jadeed fi Tafsir al-Qur'an al-Majid* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Ta'aruf le al-Matbu'at. [In Arabic]
41. Sadeghi Tehrani, M. (1419 AH). *Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an*. Qom: Muhammad al-Sadeghi al-Tahrani School. [In Arabic]
42. Saeedi Roshan, M. B. (1383 AP). *Analyzing the language of the Qur'an and the methodology of understanding it*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
43. Shibani, M. (1413 AH). *Nahj al-Bayan an Kashf Ma'ani al-Qur'an* (Vol. 1). Qom: Al-Hadi Publications. [In Arabic]
44. Shokani, M. (1414 AH). *Fath al-Qadir bayn Fani al-Rawaya va al-Diraya min Ilm al-Tafsir* (Vol. 5). Damascus: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]
45. Soyouti, J. (1404 AH). *Al-Dur al-Manthur fi Tafsir al-Mathour* (Vol. 3). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
46. Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir Tafsir al-Qur'an al-Azeem* (Vol. 3). Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
47. Tabari, M. (1412 AH). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 15). Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]
48. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2 & 6, 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
49. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3, 4, 13, 2nd ed.). Beirut: Mu'asisah Al-Alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
50. Tayeb, A. (1369 AP). *Atib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 12, 2nd ed.). Tehran: Islam. [In Persian]

51. Thaalabi, A. (1418 AH). *Jawahir al-Hassan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3). Beirut: Ddar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
52. Tourani, A., & Sultan Ahmadi, M. (1389 AP). An analysis of the relationship between methodical and philosophical hermeneutics and the interpretation and interpretation of the Holy Quran. *Ayeneh Ma'refat*, 8(23), pp. 115-136. [In Persian]
53. Vaezi, A. (1380 AP). *An introduction to hermeneutics*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Publications Center. [In Persian]
54. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil va Oyoun al-Aqawil fi Vojouh al-Ta'wil* (Vol. 1, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
55. Zobeidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arus* (Vol. 14). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

The Rijal Status of 'Asim in Rijal Sources of Fariqayn and an Examination of a Doubt about Asim's Recitation of the Qur'an

Sareh Tanafard¹

Ali Akbar Kalantari²

Received: 28/12/2022

Accepted: 27/10/2023



Abstract

The recitation of Hafs by 'Asim is one of the seven common recitations in the Islamic world, which has become a popular recitation in most Islamic societies during the last few centuries, and the copies of the Qur'an are published based on it. Some have questioned the authenticity of 'Asim and Hafs and claimed that this recitation cannot be the Qur'an revealed by Allah to the Holy Prophet. In this study, we introduce 'Asim and describe his Rijal (a branch of hadith sciences that discusses the qualities of the hadith transmitters, especially their reliability in hadith transmission) personality through a descriptive-analytical method, and we can see that only a few cases of 'Asim's shortcomings have been mentioned in Shia and Sunni religious sources, which we rejected with reasons. Even on the assumption of accepting their validity, it can be seen that this small amount was not significant compared to this validity of Asim's confirmations. The maximum result it will give is that 'Asim did not focus on the field of hadith and was not recognized as a muhaddith, and this cannot cause any problems in his recitation.

Keywords

The Qur'an, different recitations, 'Asim, frequency, famous recitation.

1. PhD student in Qur'anic and Hadith Sciences, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology, Shiraz University. Shiraz, Iran. s.tanafard@gmail.com.

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Fiqh, Faculty of Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology, Shiraz University. Shiraz, Iran. aak1341@gmail.com.

* Tanafard, S., Kalantari, A. A. (1401 AP). The Rijal Status of 'Asim in Rijal Sources of Fariqayn and an Examination of a Doubt about Asim's Recitation of the Qur'an. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 71-89. DOI: 10.22081/jqss.2023.65456.1235

دراسة مكانة عاصم في المصادر الرجالية عند الفريقين من وجهة النظر الرجالي ودراسة شبهة في قراءة عاصم

سارة تنافرد^١ علي أكبر كلانتری^٢

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٠/٢٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/١٢/٢٨



الملخص

إحدى القراءات السبع الشائعة للقرآن الكريم في العالم الإسلامي هي قراءة حفص عن عاصم، والتي أصبحت قراءة مشهورة في معظم المجتمعات الإسلامية خلال القرون الأخيرة، وعلى أساسها يتم نشر نسخ القرآن. وقد شكك البعض في وثاقة عاصم وحفص وادعوا أن هذه القراءة لا يمكن أن تكون القرآن الذي أنزله الله تعالى على النبي الكريم. وفي هذا البحث تم التعريف بشخصية عاصم الرجالية بالمنهج الوصفي التحليلي، وقد ثبت أنه لا توجد إلا حالات قليلة من ضعف عاصم في المصادر الرجالية الشيعية والسنية والتي تم رفضها بالأدلة المتعددة، وحتى لو قبلنا صحتها، فمن الممكن أن نرى أن هذا القدر الضئيل من تضعيف عاصم ليس كبيراً مقارنة بالحجم الكبير من توثيقاته. وأقصى ما سيعطيه هو أن عاصم لم يركز على مجال الحديث، ولم يعرف كمحدث، وهذا لا يمكن أن يسبب أي مشكلة في قراءته.

المفردات المفتاحية

القرآن الكريم، تعدد القراءات، عاصم، التواتر، القراءة المشهورة.

١. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، قسم علوم القرآن والفقہ، كلية اللاهوت، جامعة شيراز، إيران (الكاتب المسئول).
s.tanafard@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، قسم علوم القرآن والفقہ، كلية اللاهوت والمعارف الإسلامية، كلية اللاهوت، جامعة شيراز، شيراز، إيران.
aak1341@gmail.com

* تنافرد، ساره، كلانتری، علي أكبر. (٢٠٢٣). دراسة مكانة عاصم في المصادر الرجالية عند الفريقين من وجهة النظر الرجالي ودراسة شبهة في قراءة عاصم. فصلية علمية-ترويجية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤(١٤)، صص ٧١-٨٩.
DOI: 10.22081/jqss.2023.65456.1235

وضعیت رجالی عاصم در منابع رجالی فریقین و نقد و بررسی یک شبهه درباره قرائت عاصم

ساره تنافرد^۱ علی اکبر کلانتری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵



چکیده

قرائت حفص از عاصم یکی از هفت قرائت رایج در جهان اسلام است که طی چند قرن اخیر به عنوان قرائت مشهور در اغلب جوامع اسلامی مطرح شده و نسخ قرآن بر بر اساس آن به چاپ می‌رسد. برخی با زیر سوال بردن وثاقت عاصم و حفص مدعی شده‌اند که این قرائت نمی‌تواند قرآن نازل شده از سوی خداوند بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به معرفی عاصم و توصیف شخصیت رجالی او می‌پردازیم و مشاهده می‌کنیم که در منابع رجالی شیعه و سنی تنها موارد اندکی از تضعیف عاصم مطرح شده که با دلایلی به رد آنها پرداختیم و حتی به فرض پذیرش صحت آنها نیز مشاهده می‌شود که این مقدار جزئی در مقابل این حجم از توثیقات عاصم قابل توجه نبوده و حداکثر نتیجه‌ای که خواهد داد این است که عاصم در حوزه حدیث تمرکز نداشته و محدث شناخته نمی‌شده است و این نمی‌تواند ایرادی به قرائت او وارد کند.

کلیدواژه‌ها

قرآن، اختلاف قرائات، عاصم، تواتر، قرائت مشهور.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
S.tanafard@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
aak1341@gmail.com

* تنافرد، ساره؛ کلانتری، علی اکبر. (۱۴۰۱). وضعیت رجالی عاصم در منابع رجالی فریقین و نقد و بررسی یک شبهه درباره قرائت عاصم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۷۱-۸۹

DOI: 10.22081/jqss.2023.65456.1235

مقدمه

قرآن اساس اسلام و معجزه آسمانی برای اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ است و به جهت اهمیت بالایی که داشته و دارد به طور طبیعی علت و انگیزه برای نقل آن فراوان بوده و بسیار نقل شده است تا جایی که ناقلان آن به اندازه‌ای از کثرت رسیده‌اند که آن را متواتر و یقینی گردانیده است. همه مسلمانان به‌رغم اختلاف‌های موجود در زمینه‌های عقیدتی و مذهبی، اتفاق نظر دارند که تنها راه ثابت شدن قرآن تواتر است و قرآن مجید از راه تواتر و نقل‌های فراوان و یقین آور نزد ما ثابت شده است. از سوی دیگر باید توجه شود که میان متواتر بودن آیات قرآن و تواتر قرائت‌ها، هیچ ارتباط و ملازمه‌ای وجود ندارد و ممکن است با وجود اینکه آیات قرآن متواترند، اما قسمتی از قرائات هفت‌گانه و یا حتی تمام قرائات هفت‌گانه متواتر نباشند (خوئی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷۹). درباره وجود اصل قرآن و صحت آن در میان علمای شیعه و سنی هیچ اختلاف نظری نیست و تحدی قرآن خود محکم‌ترین دلیل بر اثبات این مطلب است. اما آنچه مورد اختلاف است قرائات موجود از قرآن است. بی‌تردید، دانستن قرائت صحیح قرآن لازم است تا بتوان با دستیابی به تفسیر صحیحی از کلام الهی، به اجرای فرامین الهی پرداخت و احکام فقهی مستخرج از آیات را به‌طور کامل به دست آورده، با عمل به آنها به انجام درست وظایف دینی خود دست یافت و نیز با توجه به اهمیت صحت قرائت در نماز لازم است که به تبیین هرچه بیشتر این مطلب پرداخته و صحت قرائات موجود بالاخص قرائت مشهور در جوامع اسلامی که همان قرائت حفص از عاصم است را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم.

۱. پیشینه

در بیان اثبات تواتر قرآن، اختلاف قرائات و قراء سبعة و به‌طور خاص قرائت حفص از عاصم، در بیشتر منابع علوم قرآنی به تفصیل سخن گفته شده است و پژوهش‌های متعددی نیز در این باره صورت گرفته است. از جمله مقاله پیشوایی و یوسفی مقدم (پیشوایی و دیگران، ۱۳۹۵، سال ۲۱، شماره ۱) و نیز مقاله شریفی نسب (شریفی نسب، ۱۳۹۹،

سال ۲۶ شماره ۶۷) که هر کدام جداگانه به بررسی سند قرائت حفص از عاصم پرداخته‌اند و یا بستانی (بستانی، ۱۳۹۶، سال ۵ شماره ۸) که در مقاله خود از بررسی علت گسترش و رواج قرائت حفص از عاصم سخن گفته است. ما در این پژوهش به منظور پاسخ به شبهات مطرح شده و منتشر شده در فضای مجازی، از سوی برخی اشخاص همچون سید کمال حیدری در زمینه صحت قرآن و به ویژه قرائت حفص از عاصم، نخست به معرفی عاصم و بررسی شخصیت رجالی او می‌پردازیم و جایگاه قرائتش را در میان دیگر قرائات مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌دهیم تا شبیه مطرح شده درباره قرائت عاصم از حفص پاسخ داده شود.

۲. اختلاف قرائات از دیدگاه فریقین

پس از نزول قرآن کریم و رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در طی سال‌ها اختلاف‌هایی در قرائت قرآن پدید آمد که ریشه پدیدار شدن این اختلاف‌هایی را می‌توان در موارد متعددی از جمله تفاوت لهجه‌ها، ضعف‌های موجود در مصحف عثمانی و کمبودهای رسم‌الخط دانست. (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳) پس از دوره صحابه و تابعین عده‌ای از مسلمانان به موضوع قرائت اهتمام خاصی داشتند و فقط به امر قرائت قرآن پرداختند و به عنوان استادانی برجسته در مسئله قرائت قرآن مشهور شدند و مردم از اطراف و نواحی گوناگون برای بهره‌مندی از محضر آنان و آموزش قرائت قرآن به سوی آنان می‌آمدند؛ اما پس از آنکه اختلاف مربوط به قرائات روزبه‌روز افزایش یافت، مسلمانان به این نتیجه رسیدند که پیشوایان و قاریانی را که معروف به وثاقت و امانت در نقل و درک صحیح و کمال علم بودند و عمری را در قرائت و اقرار صرف کرده بودند به عنوان مرجع معتبر قرائات انتخاب کنند (دمیاطی، ۱۴۲۷ق، ص ۷)، بنابراین در سده چهارم ابن مجاهد با انتخاب قرائت مشهور و مورد اتفاق مسلمین، قرائات موجود در میان مسلمانان را به هفت قرائت محدود کرد (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹) و با استفاده از نفوذی که در حکومت داشت و با وضع قوانینی مردم را مجبور به پیروی از قرائات سبعة کرد. با اینکه کار ابن مجاهد معایب و انتقاداتی به همراه داشت، محاسنی همچون جلوگیری از افزایش بیش از حد

تعدد قرائات را سبب شد. اهل سنت معتقدند این تفاوت‌ها همگی از جانب خداوند نازل شده و به اقراء یا اقرار پیامبر صورت گرفته است و متواتر و مورد تأیید است (فضلی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۶)؛ اما شیعیان اختلاف قرائات موجود را از سوی خداوند نمی‌دانند و معتقد به وحدت نزول هستند. بایستی به این نکته توجه نمود که وحدت نزول متفاوت از وحدت قرائت است، بدین معنا که شیعیان قائلند به اینکه قرآن به یک حرف و یک قرائت و بر یک پیامبر نازل شده است (وحدت نزول) (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۷)؛ اما اختلاف قرائات به وجود آمده در طول تاریخ قابل انکار نیست و شیعه در ضمن پذیرش این رخداد، معتقد است این اختلاف قرائات موجود، از ناحیه قراء و راویان پیش آمده است و از جانب خداوند یکتا نیست. از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرمود: **إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْإِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ**؛ قرآن یکی است، و از نزد یکی (یعنی خدای یگانه) نازل گردیده است، ولی اختلاف از طرف راویان آن پدید آمده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۰)؛ البته ذکر این نکته ضروری است که این اختلاف‌ها پدید آمده از سوی قاریان تنها موارد محدودی از حروف و سخنان قرآن را شامل می‌شود و اکثریت آیات قرآن از زمان نزول قرآن تا کنون تنها به یک قرائت خوانده و نوشته شده است و در قرائت صحیح آنها، آن گونه که از زبان حضرت رسول صلی الله علیه و آله خارج شده است هیچ اختلافی نیست. اما از جمله دلایل انتخاب این هفت نفر از میان قراء موجود، مقام علمی و صلاحیت بالای آنان بود، مانند ایشان کسانی بودند که برخلاف دیگر دانشمندان معاصر خود که افزون بر قرآن بیشتر به فقه و حدیث و مانند آنها اشتغال داشتند، کار خود را منحصر به امر قرائت کرده بودند و با اطلاع از وجوه گوناگون قرآن، قرائتشان را حرف به حرف از اول تا آخر قرآن از افرادی می‌گرفتند که به امام یا یکی از قاریان بزرگ مستند بود (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸)؛ بنابراین در شرایطی که علمای اهل سنت همه آن قرائات را نازل شده از جانب خداوند و صحیح می‌دانستند، علمای شیعه که قرائت واحده نازله از جانب خداوند را در میان قرائات متعدد موجود مستور می‌دیدند، بالاچار بر جواز قرائت به قرائات معمول و متداول میان امت اسلامی اجماع کردند و این گونه فتوا دادند که به هر کدام از این قرائات خوانده شود صحیح است،

و انتخاب و ترجیح تنها یکی از قرائت را مکروه دانستند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸). از جمله این قراء سبعة، عاصم بن ابی النجود اسدی (متوفای ۱۲۸) قاری کوفه است که قرائتش از روش دو راوی او حفص بن سلیمان - پسر خوانده او - (۱۸۰-۹۰) و شعبه ابوبکر بن عیاش (۱۹۳-۹۵) به ما رسیده است. اکنون در بخش بزرگی از جهان اسلام قرائت رسمی، قرائت حفص از عاصم است که قرآن‌های را بر اساس قرائت وی چاپ و منتشر می‌کنند.

۳. نام و نسب عاصم در منابع فریقین

در کتاب‌های رجالی فریقین، از او با نام عاصم بن ابی النجود یاد شده و برخی نیز او را با نام عاصم بن بهدله معرفی کرده‌اند. وی در زمان حکومت معاویه بن ابی سفیان به دنیا آمد. کنیه‌اش ابوبکر، اهل کوفه و آزاد شده خاندان اسد است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ص ۲۵۶). در اینکه وی از نظر اعتقادی چه مذهبی داشته، محل اختلاف است. بیشتر وی را شیعه دانسته‌اند (امین، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۶؛ صدر، ۱۳۸۱، ص ۵۴۶؛ شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۴۸). عمرو بن علی و حاجب بن سلیمان منبجی و محمد بن احمد بن محمد بن ابی بکر مقدمی، فلاس و برخی دیگر بهدله را نام مادر او می‌دانند. ابن جزری می‌گوید: ابی النجود نام پدر عاصم است و اسم دیگری برای او شناخته نشده است و بهدله نام مادر اوست و نیز می‌گوید: برای پدر او نام عبدالله نیز گفته شده است (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۵، ص ۲۲۰؛ عقرباوی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۸۲؛ ابن خلکان، ۱۹۰۰، ج ۳، ص ۹)؛ اما برخی از جمله ابوخیثمه، احمد بن حنبل، یحیی بن معین و ابوحاتم رازی، نام پدر عاصم را ابوالنجود می‌دانند. ابن حجر معتقد است عمرو بن علی و کسانی که گفته‌اند بهدله نام مادر اوست خطا کرده‌اند و نیز از قول ابوبکر بن ابی داوود می‌گوید: بعضی از کسانی که نمی‌دانند گمان کرده‌اند که بهدله مادر اوست، اما چنین نیست؛ بهدله پدر اوست و کنیه‌اش ابالنجود است. عاصم نیز مانند اعمش و ابو حصین اسدی نایب بود و وفات او را در اواخر سال ۱۲۷ و یا در سال ۱۲۸ دانسته‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۵، ص ۳۸؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ص ۲۵۶؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۴۷۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۵، ص ۲۲۰؛ ابن ابی حاتم،

۱۲۷۱ق، ج ۶، ص ۳۴۰؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶).

۴. مشایخ عاصم در منابع فریقین

عاصم از صغار تابعین شمرده شده که به نقل از کبار تابعین پرداخته است (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶) او از طبقه سوم بوده و از صحابه، ابارمته، رفاعه بن یثربی تمیمی و حارث بن حسان بکری را ملاقات کرده و از آنها روایت کرده است (دانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹۳) از دیگر کسانی که عاصم از آنها روایت کرده است ابی صالح سمان، ابی رزین، مسیب بن رافع، معبد بن خالد و سواء خزاعی را می‌توان نام برد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۵، ص ۳۸) همچنین او از ابی وائل و زربن حبیش (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ص ۲۵۶)، ابی عبدالرحمن سلمی و مصعب بن سعد بن ابی وقاص، و گروهی دیگر نقل حدیث کرده است و قرآن را بر ابی عبد الرحمن سلمی و زر بن حبیش اُسُدی خوانده است (ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱).

۵. راویان عاصم در منابع فریقین

افرادی مانند ابوبکر بن عیاش و اهالی عراق (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ص ۲۵۶)، عطاء بن ابی رباح و ابوصالح سمان (این دو نفر خود از مشایخ او و کبار تابعین هستند) از او روایت کرده‌اند. او در کوفه تصدی اقرء کتاب الله را بر عهده داشت و افراد بسیاری بر او قرائت کردند. از آن جمله أعمش، مفضل بن محمد ضبی، حماد بن شعیب، ابوبکر بن عیاش، حفص بن سلیمان و نعیم بن میسره را می‌توان نام برد. ابوعمر و بن علاء، حمزه بن حبیب، حمادان و خلیل بن أحمد حرف‌هایی از قرائت را از او روایت کردند. سلیمان تیمی، سفیان ثوری، شعبه و ابان و شیبان، ابوعوانه و سفیان بن عیینه، و خلق نیز از جمله راویان او هستند (ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱).

۶. جرح و تعدیل عاصم در کتاب‌های رجالی فریقین

۱-۶. جرح عاصم در کتاب‌های رجالی فریقین

در منابع شیعی هیچ‌گونه جرحی علیه عاصم یافت نشد؛ بلکه تنها نکته خاکستری در

مورد او اظهار نظر علامه شوشتري است که او را راستگویی می‌داند که دارای توهماتی است؛ در عین حال چنین افزوده است که او در قرائت حجت است (شوشتري، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۹۰) و نیز نقل قول آیت الله خوئی از عقیلی که معتقد بوده عاصم به جز بدحافظه بودن عیب دیگری ندارد (خوئی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶) و حقیقتاً هیچ‌یک از این دو مورد را نمی‌توان به عنوان جرح تلقی نمود. اما در منابع اهل سنت، در موارد اندکی جرح‌هایی علیه او یافت شد که به بیان آنها خواهیم پرداخت. عاصم در برخی اقوال به ضعف حافظه شهرت دارد. یحیی قطان گفته است: مردی را نیافتم که نامش عاصم باشد مگر اینکه او را در حفظ ضعیف یافتیم. و نیز از نسائی نقل است که گفته: عاصم حافظ نیست؛ همچنین دارقطنی در حفظ عاصم اشکال دانسته است. ابن خراش نیز گفته: حدیث او قابل رد و انکار است. هرچند که ذهبی خود بلافاصله پس از این نقل قول، او را حسن الحدیث دانسته است. أبوحاتم معتقد است درست نیست که گفته شود عاصم ثقه است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷) همچنین از یعقوب بن سفیان نقل شده که عاصم را به‌رغم وثاقت، مضطرب الحدیث دانسته است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۵، ص ۲۲۰) و ابن سعد اضافه کرده که عاصم ثقه بود، اما در حدیثش خطا بسیار داشت (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۲۰) همچنین عبدالرحمن نقل کرده هنگامی که به پدرش می‌گوید ابوزرعه عاصم را ثقه دانسته است او در پاسخ با استدلال به سخن ابن علی که گفته هر کس نامش عاصم باشد سیء‌الحفظ است گفته است مناسب نیست ثقه گفته شود و خود این‌گونه ابی‌النجود را یاد کرده که گفت جایگاه او نزد من جایگاه صدق و صالح الحدیث است، اما حافظ نیست (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۶، ص ۳۴۱).

۶-۲. تعدیل عاصم در میان اهل سنت

بسیاری از علمای اهل سنت، وثاقت عاصم را تأیید کرده‌اند؛ و به عنوان یکی از قراء سبعة برای او طلب رحمت و شکر مساعی از جانب خداوند می‌کنند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۲۵۲). او را در کوفه پس از ابی عبد الرحمن سلمی شیخ الإقراء دانسته‌اند که میان فصاحت و تجوید و اتقان و اتفاق و تحریری جمع کرده و صوتش از همه مردم

نیکوتر بود و مردم از هر سو برای قرائت به سوی او می‌رفتند (عقرباوی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۸۲؛ مفلح‌القضا، ۱۴۲۲ق، ص ۹۴). سلمه بن عاصم او را فردی مودب، عابد، فصیح و خوش صدا می‌داند. زیاد بن ایوب به نقل از ابوبکر او را عابد و خَیْرِي دَائِم الصَّلَاة می‌داند که چون برای کاری می‌رفت، اگر در راه مسجد را می‌دید کار را به تأخیر انداخته و به خواندن نماز در مسجد می‌پرداخت. عاصم را در قرائت ثقه و در حدیث صدوق دانسته‌اند. او در زمان خودش پیشرو، مشهور به فصاحت و معروف به اتقان بود. ابوبکر بن عیّاش او را توثیق شده توصیف می‌کند و می‌گوید نحوی فصیحی است که هنگامی که سخن می‌گوید سخنش مشهور و شناخته شده است. و در نقلی دیگر گفته: اباسحاق سبّعی که خودش یکی از فصحاء است، بارها گفته است احدی را قاری‌تر از عاصم برای قرآن نیافتم و هیچ‌یک از اصحاب عبدالله را استثنا نکرد. از تَوْبَةُ الْمَلَائِي که داناترین اهل کوفه به علم نحو بود نقل شده که گفته است هرگز از اباسحاق لحن نشنیدم. و نیز از حسن بن صالح که گفته احدی را فصیح‌تر از عاصم نیافتم، هنگامی که سخن می‌گوید گویی خیال بر او وارد می‌شود؛ همچنین در نقلی دیگر از ابوبکر بن عیّاش آمده است که عاصم به من گفت دو سال بیمار شدم و هنگامی که برخاستم قرآن را خواندم بدون اینکه در حرفی دچار خطا شوم (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۶۹؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶؛ زرکلی، ۲۰۰۲م، ج ۳، ص ۲۴۸) و عاصم خود نقل کرده است که از هیچ سفری نزد ابی وائل نمی‌آمدم مگر اینکه دستم را می‌بوسید (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۲۰) او در قرائت مورد توجه همگان و انگشت‌نما بود (ابن خلکان، ۱۹۰۰م، ج ۳، ص ۹). ذهبی معتقد است احمد و ابوزرعه که عاصم را ثقه دانسته‌اند تنها نیستند و قرینه‌های دیگری مؤید آنان است. أحمد بن حنبل ضمن تصریح به وثاقت او، گفته است که من قرائتش را اختیار می‌کنم. (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷) عبدالله فرزند احمد بن حنبل نیز نقل می‌کند که از پدرم درباره عاصم بن بهدله پرسیدم گفت: مردی صالح، نیکو و ثقه است. و اعمش از او حافظ‌تر است و شعبه، در تثبیت حدیث اعمش را بر او اختیار کرده است. پس از او پرسیدم کدام قرائت نزد تو محبوب‌تر است؟ گفت قرائت اهل مدینه پس اگر نبود، قرائت عاصم. و در قیاس میان حماد بن ابی سلیمان و عاصم، عاصم را ترجیح می‌داد،

چون عاصم را صاحب قرآن و حماد را صاحب قفه می‌دانست؛ همچنین عاصم را مشهورتر و محبوب‌تر از ابی قیس می‌دانست و می‌گفت حدیثش از ابی قیس الاودی بیشتر است. و نیز او را بر عبدالملک مقدم می‌دانست و می‌گفت عاصم نزد من کمتر از عبدالملک اختلاف دارد. یحیی بن کمال نیز ایرادی به او ندانسته است (ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۶، ص ۳۴۱؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۳، ص ۴۷۳) و ابوحاتم می‌گوید جایگاه او صدق است و حدیثش در کتاب‌های سته آمده است (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷).

۳-۶. توثیقات عاصم در کلام علمای شیعه

موقعیت علمی و شخصیت عاصم قابل انکار نیست و علمای اهل سنت و شیعه عموماً او را تصدیق کرده‌اند (خدایی اصفهانی، ۱۳۷۸، ص ۵۷). برخی همچون ابن شهر آشوب و ابوالفتوح رازی او را مقتدای شیعه دانسته‌اند (صدر، ۱۳۸۱، ص ۵۴۶) و علامه حلی درباره قرائت عاصم تصریح می‌کند که بهترین قرائت‌ها نزد من، قرائت عاصم است. (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۶۴). قاضی نورالله شوشتری نیز عاصم را یکی از ائمه قرائت و صدوق در حدیث دانسته است؛ همچنین گفته است که او مردی متبحر در صرف و نحو و قرائت و منحصر به فرد در زمان خویش بوده است؛ در قرائت و تلاوت قرآن از فصحا و خوش آوازترین در قرائت با صوتی محزون و نیکو بود و طالبان علم قرائت از هر دیار به او می‌پیوستند و بزرگان کوفه و اهل فن همگی او را صاحب نیکوترین قرائت می‌دانند. (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۵۴۸-۵۴۹). نیز برخی او را از پارسا‌ترین و پرهیزکارترین قاریان دانسته‌اند که در قرائت از همه قاریان تلاش بیشتری انجام می‌داد و رأیش درست‌ترین آراء بود (خوانساری، ۱۳۴۱ق، ج ۵، ص ۵). و برخی وی را از شیعیان و قرائتش را محبوب‌ترین قرائت نزد علمای شیعه معرفی می‌کنند (امین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶). او در بین قراء، معروف به ویژگی‌های ممتاز بود که شخصیتی قابل توجه به وی بخشیده بود. او ضابطی بی‌نهایت استوار و در اخذ قرآن از دیگران بسیار محتاط بوده است (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵).

۷. قرائت عاصم از دیدگاه فریقین

قرائت عاصم در میان اهل سنت به عنوان یکی از قرائات سبعة و نازل شده از سوی خداوند، مورد توجه بسیار قرار داشته و دارد. در کوفه پس از شیخش ابوعبدالرحمن سلمی، امامت در قرائت به عاصم منتهی می‌شود.

أبو بکر بن عیاش در وصف او گفته است: عاصم پس از وفات استادش ابوعبدالرحمن، قاری کوفه شد. او همانند استادش، نابینا بود و غالباً یک نفر عصاکش داشت که او را جابه‌جا می‌کرد (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶). قرائت عاصم را در میان رده‌بندی قرائات قراء سبعة، «افصح القرائات» نامیده‌اند (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۷۵) و نقل کرده‌اند که قرائتی که حفص از عاصم اخذ کرده از روش روایت ابوعبدالرحمن سلمی به علی بن ابیطالب می‌رسد (ابن الندیم، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷) و خود عاصم مدعی است که در هیچ چیزی از قرائت ابوعبدالرحمن با او مخالفت نکرده است و ابوعبدالرحمن نیز در هیچ چیزی از قرائت علی رضی الله عنه با او مخالفتی نکرده است. احمد بن یونس از ابی بکر روایت کرد که گفت: تمام قرائت عاصم قرائت ابوعبدالرحمن است به جز در یک حرف. عاصم به من گفت قرائتی را که بر تو خواندم قرائتی است که از ابوعبدالرحمن دریافت کردم و قرائتی را که بر ابابکر بن عیاش خواندم قرائتی است که بر زر از ابن مسعود عرضه کردم (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶) انتساب قرائت عاصم به امیر مؤمنان رضی الله عنه، از جمله دلایلی است که سبب شده است تا قرائت او نزد شیعیان نیز از اهمیت به سزایی برخوردار باشد؛ تا جایی که برخی معتقدند قرائت عاصم، قرائت متداول میان مسلمانان است؛ از این رو قرائت او همه‌جا با مرکب سیاه نوشته می‌شود و قرائت‌های دیگر را با رنگ‌های دیگر می‌نویسند تا با قرائت عاصم اشتباه نشود (خوانساری، ۱۳۴۱ق، ج ۵، ص ۴). صاحب ریحانه الأدب نیز سخن مشابهی دارد و می‌گوید «اصل مصاحف که نوعاً اصل معمولی در کتابت است موافق قرائت عاصم نوشته شده است و قراءات هریک از قراء دیگر را، با تعیین اسم قاری آن با خط سرخ در حواشی می‌نوشتند» (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸). در ابتدای سده چهارم، در جلسه قرائت ابن مجاهد که خود قاری بغداد بود، پانزده تن متخصص قرائت عاصم وجود داشته است و ابن مجاهد که خود تعیین کننده قرائات سبعة

بود، تنها قرائت عاصم را به آنان می‌آموخت (ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۷). نبطویه، ابراهیم بن محمد (متوفای ۳۲۳) که پنجاه سال آموزش قرائت را به عهده داشت، همیشه در آغاز جلسه خود، قرآن را به قرائت عاصم می‌خواند و پس از آن به قرائت‌های دیگر می‌پرداخت (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۰۹). علامه حلی می‌گوید بهترین قرائت‌ها نزد من قرائت عاصم است (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۳). برخی نیز معتقدند در تمام دوره‌های تاریخ، قرائت عاصم قرائتی بوده که بر همه قرائت‌ها ترجیح داشته و بین عامه مسلمانان رواج داشته و همگان بدان توجه داشته‌اند (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶) و هرچه از مصاحف جدید و قدیم می‌بینیم همه بر اساس قرائت عاصم نوشته شده است (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۰۰).

۸. نقد و بررسی نظرات فریقین

از دیدگاه‌هایی که درباره عاصم و قرائت وی بیان کردیم، مشاهده شد که عاصم در تمام منابع شیعی و نیز در بیشتر منابع اهل سنت مورد توثیق واقع شده است و فقط در موارد محدود و انگشت شماری، آن هم در زمینه نقل حدیث، بر او برخی ایرادهایی وارد شده است که این ایرادها و نظرات مخالف نیز همگی صحیح به نظر نمی‌رسند؛ برای مثال در مواردی تناقضاتی مشاهده می‌شود، از جمله اینکه از یحیی بن معین نقل شده که عاصم در حدیث قوی نبود، ولی ابن حجر از یحیی بن معین نقل می‌کند که او گفته است: لیس به بأس؛ هیچ ایرادی بر او وارد نیست. در کتاب میزان الاعتدال به نقل از ابوحاتم یک مرتبه گفته شده است: محله الصدق، و کمی بعد دوباره از او نقل شده که گفته است: لیس محله ان یقال ثقه! (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷) و یا اینکه گفته شده ثقه است و در حدیثش اضطراب است! و یا اینکه ثقه است، اما در حدیثش خطای زیادی است! چگونه می‌شود کسی که خطای زیادی دارد ثقه شمرده شود؟! برخی از این سخنان نیز، فارغ از صحت یا عدم صحت سند، نمی‌تواند از لحاظ متن و محتوا با عقل پذیرفته شود؛ برای مثال اینکه یحیی قطان گفته است هر کس نامش عاصم است دارای سوء حافظه است! با هیچ منطقی قابل پذیرش نیست که چنین حکم کلی درباره افراد با این نام داده شود. اما نکته قابل توجه آن است که افرادی که در حدیث او را تضعیف

کرده‌اند به وثاقت وی تصریح داشته‌اند؛ همچنین ذهبی در توضیح سخن دارقطنی که در حفظ عاصم اشکال دانسته است این گونه می‌افزاید که این ضعف مربوط به حدیث است و نه قرائت؛ و دلیل می‌آورد که همیشه زمانی که یک عالم تمام تمرکز و تخصص خود را در یک حوزه قرار می‌دهد و در یک فن پیشرو می‌شود، در دیگر فنون دچار ضعف‌هایی خواهد شد و این یک امر طبیعی است. عاصم کسی بود که تمام هم و غمش را در قرائت گذاشته بود و نه در حدیث (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶) و از سوی دیگر می‌بینیم که عاصم قاری مرجع در کوفه بوده و خیل کسانی که از نزدیک او را می‌شناختند، برای تعلیم قرائت قرآن نزد او می‌آمدند. همین که درباره قرائت او هیچ نقطه ضعف و نقطه تاریکی مطرح نشده و طی سالیانی که مورد مراجعه مردم بوده است و کسی تناقض یا فراموشی در قرائتش نقل نکرده است، خود موید این موضوع است. از مجموع این سخنان می‌توان نتیجه گرفت که این موارد اندک از تضعیف عاصم به فرض پذیرش صحت آنها، در مقابل آن حجم از توثیقات عاصم قابل توجه نبوده و حداکثر نتیجه‌ای که خواهد داد این است که عاصم در حوزه حدیث تمرکز نداشته و محدث شناخته نمی‌شده است و این نمی‌تواند ایرادی به قرائت او وارد کند؛ بنابراین می‌بینیم که طی قرن‌ها قرائت وی در میان دیگر قرائات سبعة و عشره مورد توجه علمای قرائت بوده و هست. اما در این میان برخی در معرفی قرائت حفص از عاصم مدعی شده‌اند که این قرائت در طول تاریخ تنها قرائت رایج در میان مسلمین در تمامی بلاد اسلامی بوده است (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۹؛ معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵؛ شریفی نسب، ۱۳۹۹، سال ۲۶، شماره ۶۷؛ پیشوایی، ۱۳۹۵، سال ۲۱، شماره ۱) حال آنکه با بررسی گزارشات تاریخی و نیز تفاسیر نوشته شده طی سده‌های گوناگون درمی‌یابیم که نه تنها چنین نبوده، بلکه در ادوار مختلف، قرائات مختلفی در بلاد گوناگون شهرت می‌یافت و دلایل متعددی سبب تغییر قرائت رایج جامعه از یکی به دیگری بود و عالمان نیز اختیار و ترجیح کلی یک قرائت و یک قاری را ناپسند و مکروه می‌دانستند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸) و روش آنها در بیشتر موارد بدین صورت بوده است که در هر آیه قرائات گوناگون را بررسی کرده و با توجه به قرائن و شواهد مختلفی از جمله سیاق آیات و

قواعد ادبی و پاره‌ای مسائل دیگر، یک قرائت را ارجح تشخیص دهند. همان‌گونه که در برخی موارد در تفسیر مفسرین بزرگ دیده می‌شود که میان قرائات موجود در یک عبارت، قرائتی غیر از قرائت عاصم ارجح دانسته شده است (فاکرمیدی، ۱۳۹۰، سال ۴، شماره ۲)؛ اما در بیان علت رواج قرائت حفص از عاصم در چند سده اخیر دلایل متعددی مطرح شده است. برخی علت آن را منسوب بودن قرائت به حضرت علی علیه السلام می‌دانند؛ برخی سادگی آن و داشتن احکام تجویدی کمتر درباره دیگر قرائات را دانسته‌اند و برخی علت آن را انتخاب این قرائت توسط حکومت عثمانی و ارسال نسخه‌ای از آن به منظور چاپ در کشورهای دارای صنعت چاپ دانسته‌اند. اما آنچه مسلم است این است که قرائت عاصم جزء قرائات سبعه‌ای است که تمام علمای شیعه و سنی به اتفاق، جواز بر قرائت آن داده‌اند. و به فرض اینکه کسی قرائت حفص از عاصم را صحیح نداند، مجاز است به دیگر قرائات مراجعه کند، زیرا به‌طور قطع قرآن نازل شده از سوی خداوند که به متواتر میان نسل‌ها سینه به سینه منتقل شده است منحصر در این قرائات است و خارج از آنها نیست (عاملی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۴۵).

نتیجه‌گیری

عاصم یکی از قاریان معروف و مورد اعتماد مسلمین به‌ویژه در کوفه بوده است که در بیشتر منابع رجالی اعم از شیعه و سنی مورد توثیق قرار گرفته و بسیار ستوده شده است. تنها در موارد محدودی سخن از ضعف حافظه او به میان آمده است که اخبار رسیده درباره آن بنا به دلایلی از جمله وجود تناقضات در اخبار، تصریح به وثاقت او در عین اشاره به ضعف حافظه‌اش و یا محدود دانستن ایرادات او به مباحث حدیثی پذیرفتنی نیستند و به فرض پذیرش صحت آنها نیز باید گفت در برابر حجم کثیر توثیقات رسیده درباره او بسیار ناچیزند. اما آنچه مسلم است این است که هیچ‌کدام از این اشکالات در زمینه قرائت او وارد نشده است و قرائت عاصم یکی از قرائات مشهور در جامعه اسلامی است که علمای اهل سنت به صحت آن فتوا داده و علمای شیعه نیز بر جواز صحت قرائت به آن در کنار دیگر قرائات، اجماع کرده‌اند.

کتابنامه

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۲۷۱ق). الجرح والتعديل (ج ۶). حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۲. ابن الندیم، محمد بن ابی یعقوب. (۱۴۱۷ق). الفهرست (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: دارالمعرفة.
۳. ابن جزری، محمد بن محمد. (۱۳۵۱ق). غایة النهاية في طبقات القراء (ج ۱). قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
۴. ابن حبان، محمد. (۱۳۹۳ق). الثقات (ج ۷). حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۹۰ق). لسان المیزان (ج ۱ و ۷، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب (ج ۵). هند: مطبعه دائره المعارف النظامیه.
۷. ابن خلکان، احمد بن محمد. (۱۹۰۰م). وفيات الأعیان (ج ۳). بیروت: دار صادر.
۸. ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). طبقات الكبرى (ج ۶). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ دمشق (ج ۲۵). بیروت: دار الفکر.
۱۰. ابن مجاهد، احمد بن موسی. (۱۴۰۰ق). السبعه فی القرائات (ج ۱، چاپ دوم). قاهره: دارالمعارف.
۱۱. امین، سیدمحسن. (بی تا). اعیان الشیعه (ج ۱). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۲. بستانی، قاسم. (۱۳۹۶). اسباب و زمان گسترش روایت حفص. مطالعات قرائت قرآن، ۵(۸)، صص ۱۱-۴۲.
۱۳. بلاغی، محمدجواد. (۱۴۲۰ق). آلاء الرحمن (ج ۱). قم: بنیاد بعث.
۱۴. پیشوایی، فریده؛ یوسفی مقدم محمدصادق. (۱۳۹۵). بررسی سند قرائت حفص از عاصم. فصلنامه پژوهش های قرآنی، ۲۱(۱)، صص ۱۰۶-۱۲۷.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ج ۱ و ۵). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۶. خدایی اصفهانی، اکرم. (۱۳۷۸). اهمیت قرائت عاصم به روایت حفص. تهران: نشر رایزن.
۱۷. خوانساری، سیدمحمدباقر. (۱۳۴۱ق). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات (ج ۵). قم: مکتبه اسماعیلیان.
۱۸. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۲). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن (مترجم: محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
۱۹. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال (ج ۱۰). قم: دفتر آیت الله خوئی.
۲۰. دانی، عثمان بن سعید. (۱۴۲۸ق). جامع البیان فی القرائات السبع (ج ۱). امارات: جامعة الشارقة.
۲۱. دمیاطی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷ق). اتحاف فضلا البشر فی القراءات الأربعة عشر (چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۲). بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۲۳. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). سیر اعلام النبلاء (ج ۵، چاپ سوم). بیروت: موسسه الرساله.
۲۴. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۷ق). معرفة القراء الكبار علی الطبقات و الاعصار. قم: دارالکتب العلمیه.
۲۵. زرکلی، خیرالدین. (۲۰۰۲م). الاعلام (ج ۲ و ۳، ج ۱۵). بیروت: دار العلم للملایین.
۲۶. شریفی‌نسب، حامد. (۱۳۹۹). مطالعه انتقادی اصالت سند روایت حفص از قرائت عاصم. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۳(۶۷)، صص ۹۹-۱۲۴.
۲۷. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۴ق). قاموس الرجال (ج ۵، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. شوشتری، نورالله بن شریف الدین. (۱۳۷۷). مجالس المؤمنین (ج ۱). تهران: اسلامیة.

۲۹. صدر، سیدحسن. (۱۳۸۱). تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام (شیعه بنیانگذاران فرهنگ اسلام). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۰ق). المقاصد العلیه فی شرح الرسالة الألفية (ج ۱). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. عقرباوی، زیدان محمود. (۱۴۲۷ق). المرشد فی علم التجوید (ج ۲). عمان: دارالفرقان.
۳۴. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم. (۱۳۸۷). طبقات مفسرین شیعه. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۳۵. فاکر میبدی، محمد. (۱۳۹۰). اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی. قرآن شناخت، ۴(۲)، صص ۹۳-۱۲۰.
۳۶. فضلی، عبدالهادی. (۱۴۰۵ق). القرائات القرآنیه. بیروت: دارالقلم.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. مزی، یوسف بن زکی. (۱۴۰۰ق). تهذیب الکمال، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال (ج ۱۳). بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۱). علوم قرآنی. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۴۰. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸). التمهید فی علوم القرآن (ج ۲). قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۴۱. مفلح القضا، محمد احمد و دیگران. (۱۴۲۲ق). مقدمات فی علم القرائات. عمان: دار عمار.

References

1. Ameli, Z. (1420 AH). *Al-Maqasid Al-Aliyya fi Sharh Al-Risalah Al-Ulfiya* (Vol. 1). Qom: Publishing Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. [In Arabic]
2. Amin, S. M. (n.d.). *Ayan al-Shia* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ta'aruf le Matbu'at.
3. Aqighi Bakshayeshi, A. (1387 AP). *Classes of Shiite commentators*. Qom: Navid Islam Publishing Office. [In Persian]
4. Aqrabavi, Z. (1427 AH). *Al-Murshid fi Ilm al-Tajweed* (Vol. 2). Oman: Dar al-Furqan. [In Arabic]
5. Balaghi, M. J. (1420 AH). *Ala' al-Rahman* (Vol. 1). Qom: Bethat Foundation. [In Arabic]
6. Bustani, Q. (1396 AP). The condition and time of expansion of Hafs narration. *Qur'an Reading Studies*, 5(8), pp. 11-42. [In Persian]
7. Damiati, A. (1427 AH). *Ithaf Fazla al-Bashar fi al-Qara'at al-Arba'ah al-Ashar* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kotob Al-Ilmiya. [In Arabic]
8. Dani, O. (1428 AH). *Jami al-Bayan fi al-Qara'at al-Saba* (Vol. 1). UAE: University of Sharjah. [In Arabic]
9. Faker Meybodi, M. (1390 AP). Differences in readings and its role in interpretation from Allameh Tabatabai's point of view. *Quran Knowledge*, 4(2), pp. 120-93. [In Persian]
10. Fazli, A. (1405 AH). *Al-Qira'at al-Qur'aniya*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
11. Heli, H. (1412 AH). *Muntahi al-Matlab fi Tahqiq al-Mazhab* (Vols. 1 & 5). Mashhad: Majma' al-Bohouth al-Islamiya. [In Arabic]
12. Ibn Abi Hatam, A. (1271 AH). *Al-Jarh va al-Ta'adil* (Vol. 6). Hyderabad: Majlis Da'ir al-Ma'arif al-Uthmaniya. [In Arabic]
13. Ibn al-Nadim, M. (1417 AH). *Al-Fihrist* (Vol. 1, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]

14. Ibn Asaker, A. (1415 AH). *History of Damascus* (Vol. 25). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
15. Ibn Hajar Asqalani, A. (1326 AH). *Tahdeeb al-Tahdeeb* (Vol. 5). India: Matba'ah Da'ir al-Ma'arif al-Nizamiya. [In Arabic]
16. Ibn Hajar Asqalani, A. (1390 AH). *Lisan al-Mizan* (Vol. 1 & 7, 2nd ed.). Beirut: Al-Alami le al-Matbu'at Institute. [In Arabic]
17. Ibn Hibban, M. (1393 AH). *Al-Thaqat* (Vol. 7). Hyderabad: Majlis Da'ir al-Ma'arif al-Uthmaniya.
18. Ibn Jazri, M. (1351 AH). *Qayat al-Nahaya fi Tabaqat al-Qara* (Vol. 1). Cairo: Ibn Taymiyyah School. [In Arabic]
19. Ibn Khalqan, A. (1900). *Vafiyat al-A'ayan* (Vol. 3). Beirut: Dar Sader.
20. Ibn Mujahid, A. (1400 AH). *Al-Saba'a fi al-Qara'at* (Vol. 1, 2nd ed.). Cairo: Dar al-Maarif. [In Arabic]
21. Ibn Saad, M. (1410 AH). *Tabaqat Al-Kubari* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya. [In Arabic]
22. Khansari, S. M. B. (1341 AH). *Ruzat al-Jannat fi Ahwal Ulama va al-Sadat* (Vol. 5). Qom: Ismailian School. [In Arabic]
23. Khodaei Esfahani, A. (1378 AP). *The importance of reading Asim according to Hafis*. Tehran: Rayzan Publications. [In Persian]
24. Khoei, S. A. (1382 AP). *Expression in the sciences and general issues of the Qur'an* (M. S. Najmi., & H. Hashemzadeh Harisi, Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. Printing and publishing organization. [In Persian]
25. Khoei, S. A. (1409 AH). *Mujam Rijal* (Vol. 10). Qom: Office of Ayatollah Khoei. [In Arabic]
26. Koleyni, M. (1365 AP). *Al-Kafi* (Vol. 2). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
27. Marefet, M. H. (1381 AP). *Quranic sciences*. Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute. [In Persian]

28. Marefet, M. H. (1388 AP). *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an* (Vol. 2). Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute. [In Persian]
29. Mezi, Y. (1400 AH). *Tahzeeb al-Kamal, Tahzeeb al-Kamaal fi Asma al-Rijal* (Vol. 13). Beirut: Al-Risalah Institute. [In Arabic]
30. Mufleh al-Qada, M. et al. (1422 AH). *Muqadamt fi Ilm al-Qira'at*. Oman: Dar Ammar. [In Arabic]
31. Pishwa'ei, F., & Yousefi Moghadam M. S. (1395 AP). An Examination of the document of reading Hafs from Asim. *Journal of Qur'anic Researches*, 21(1), pp. 106-127. [In Persian]
32. Sadr, S. H. (1381 AP). *Ta'asis al-Shia le Uloom al-Islam (Shia founders of Islamic culture)*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
33. Sharifinasab, H. (1399 AP). A critical study of the originality of Hafs narration from Asim's reading. *Historical Studies of Quran and Hadith*, 23(67), pp. 124-99. [In Persian]
34. Shushtari, M. T. (1414 AH). *Qamous Al-Rijal* (Vol. 5, 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
35. Shushtari, N. (1377 AP). *Majalis al-Mu'minin* (Vol. 1). Tehran: Islamiya. [In Persian]
36. Tabarsi, F. (1415 AH). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Mu'asisah Al-Alami le Matbu'at. [In Arabic]
37. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
38. Zahabi, M. (1382 AH). *Mizan al-Itidal fi Naqd al-Rijal* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Marafa le Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]
39. Zahabi, M. (1405 AH). *Seyr A'alam al-Nabala* (Vol. 5, 3rd ed.). Beirut: Al-Rasalah Institute. [In Arabic]
40. Zahabi, M. (1417 AH). *Ma'arifah Al-Qar'a Al-Kabbar Ala al-Tabaqat va Al Asar*. Qom: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
41. Zirikli, K. (2002). *Al-Alam* (Vols. 2 & 3, 15th ed.). Beirut: Dar al-Ilm le al-Mala'een.

**An Examination of the Opinions of Jurists, Commentators,
and Narratives of Ahl al-Bayt about the Verse
"Bismillah al-Rahman al-Rahim"**

Mohammad Ghorbani Moghadam¹

Received: 27/07/2021

Accepted: 27/10/2023



Abstract

The debate over the holy verse "Bismillah al-Rahman al-Rahim (In the Name of Allah, the Most Compassionate, the Most Merciful)" has always been considered among jurists and commentators, because apart from reciting the Holy Qur'an, the correctness of prayer depends on it. The different viewpoints about it is also strange to the extent that some do not consider it as part of the Qur'an and some consider it as part of all surahs. In this regard, there have been many narratives; Of course, some of them express the greatness of the verse and the virtues of Bismillah. According to the narratives and views of jurists and commentators, there is no doubt that this verse is part of Surah Hamd. Many Sunnis also believe this. However, there are different views between Shias and Sunnis regarding the fact that it is part of all surahs (except Surah Tawbah). Based on the viewpoints of most Shiite scholars, Bismillah is part of all surahs. Among the Shiite scholars, Ibn Junaid also believes that Bismillah is only part of Surah Hamd. Recently, some Shiite jurists have issued a fatwa similar to Ibn Junaid and do not consider it as part of all surahs. Considering the obvious impact of this issue in the rulings of prayer and some other acts of

1. Director of Fiqh and Usul Department, Al-Mustafa University. Qom. Iran. m.ghorbanim@chmail.ir.

* Ghorbani Moghadam, M. (1401 AP). An Examination of the Opinions of Jurists, Commentators, and Narratives of Ahl al-Bayt about the Verse "Bismillah al-Rahman al-Rahim". *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 93-118. DOI: 10.22081/jqss.2023.61506.1125

worship, which are partly in the form of doubt and cannot be cautioned, in this article, this claim was re-examined through a descriptive, analytical and library method and it turned out that contrary to the claim of frequency of narratives and the claim of consensus by some jurists, there is no decisive reason for this holy verse to be part of all the surahs.

Keywords

Bismillah, Part, The Qur'an, Shia narratives, jurists, commentators.

دراسة آراء الفقهاء والمفسرين فيما ورد عن أهل البيت عليهم السلام حول آية «بسم الله الرحمن الرحيم»

محمد قرباني مقدم

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٠/٢٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢١/٠٧/٢٧



الملخص

لطالما كانت المناقشات حول الآية الكريمة "بسم الله الرحمن الرحيم" محل نقاش بين الفقهاء والمفسرين، لأنه بالإضافة إلى قراءتها في القرآن الكريم فإن صحة الصلاة تعتمد عليها. كما أن مقدار الخلاف حولها غريب إلى حد أن البعض لا يعتبرها جزءاً من القرآن، والبعض يعتبرها جزءاً من السور كلها. وقد ورد في هذا السياق أحاديث كثيرة؛ وإن كان بعضها يعبر عن عظمة الآية وفضائل البسملة. وبناء على الأحاديث وآراء الفقهاء والمفسرين فلا شك أن هذه الآية من سورة الحمد. ويعتقد الكثير من أهل السنة بذلك أيضاً؛ ولكن هناك اختلاف بين الشيعة والسنة في جزئية آية البسملة بالنسبة لجميع السور (ما عدا سورة التوبة). ومن المعروف عند علماء الشيعة أن البسملة جزء من السور كلها؛ باستثناء ابن جنيد، الذي يرى أيضاً أن البسملة ما هي إلا جزء من سورة حمد. ومؤخراً أصدر بعض فقهاء الشيعة فتوى مشابهة لابن جنيد ولا يعتبرونها جزءاً من جميع السور. وبالنظر إلى التأثير الواضح لهذه المسألة في أحكام الصلاة وبعض العبادات الأخرى، والتي الأمر فيها دار مدار المخدورين ولا يمكن الاحتياط فيها، وفي هذا المقال أعيد النظر في هذا الادعاء بالمنهج الوصفي والتحليلي والمكتبي، وتبين أنه خلافاً لدعوى التواتر والإجماع عند بعض الفقهاء، لا يوجد دليل قاطع لجزئية هذه الآية كريمة في جميع السور.

المفردات المفتاحية

البسملة، جزئية البسملة، القرآن، أحاديث الشيعة، الفقهاء، المفسرون.

mailto:m.ghorbanim@chmail.ir

١. مدير قسم الفقه والأصول بجامعة المصطفى. قم. إيران.

*قرباني مقدم، محمد. (٢٠٢٣). دراسة آراء الفقهاء والمفسرين فيما ورد عن أهل البيت عليهم السلام حول آية «بسم الله الرحمن الرحيم». فصلية علمية-ترويجية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤(١٤)، صص ٩٣-١١٨.

DOI: 10.22081/jqss.2023.61506.1125

بررسی نظر فقیهان، مفسران و روایات اهل بیت علیهم السلام در باره آیه «بسم الله الرحمن الرحیم»

محمد قربانی مقدم^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۵

چکیده

بحث درباره آیه شریفه «بسم الله الرحمن الرحیم» همواره میان فقیهان و مفسران مطرح بوده است، زیرا غیر از قرائت قرآن کریم، صحت نماز به آن وابسته است. اختلاف درباره آن نیز عجیب است تا جایی که برخی آن را براساس جزء قرآن نمی دانند و برخی جزء تمام سوره‌ها می دانند. در همین زمینه، روایات بسیاری وارد شده است؛ البته برخی از آنها عظمت آیه و فضائل بسمله را بیان می کند. با توجه به روایات و دیدگاه فقیهان و مفسران بی شک که این آیه جزء سوره‌ی حمد است. بسیاری از اهل سنت نیز بر این باورند؛ اما در مورد جزئیت آن نسبت به تمامی سوره‌ها (غیر از سوره توبه) میان شیعه و اهل سنت اختلاف است. معروف و مشهور میان علمای شیعه این است که بسم الله جزء تمام سوره‌هاست. در میان علمای شیعه ابن جنید نیز معتقد است بسم الله تنها جزء سوره حمد است. اخیراً برخی فقهای شیعه نیز شبیه ابن جنید فتوا داده‌اند و آن را جزء تمام سوره‌ها نمی دانند. با توجه به تاثیر آشکار این مسئله در احکام نماز و برخی عبادات دیگر که تا حدی به صورت دوران میان محدورین بوده و قابل احتیاط نیست، در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و کتابخانه‌ای این مدعا مجدد بررسی شد و معلوم گردید که برخلاف ادعای تواتر روایی و ادعای اجماع از سوی برخی فقها، دلیل قاطعی برای جزئیت این آیه کریمه درباره تمام سوره‌ها وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها

بسمله، جزئیت، قرآن، روایات شیعه، فقیهان، مفسران.

m.ghorbanim@chmail.ir

۱. مدیر گروه فقه و اصول جامعه المصطفی. قم. ایران.

* قربانی مقدم، محمد. (۱۴۰۱). بررسی نظر فقیهان، مفسران و روایات اهل بیت علیهم السلام درباره آیه «بسم الله الرحمن الرحیم». فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۹۳-۱۱۸.

DOI: 10.22081/jqss.2023.61506.1125



ذکر شریف «بسم الله الرحمن الرحيم» بر اساس روایات متعدد نزدیک‌ترین ذکر به اسم اعظم الهی است (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۷). از قرآن کریم استفاده می‌شود که این ذکر حتی در قبل از نزول قرآن کریم در میان امت‌های گذشته رایج بوده است. بنا بر نقل قرآن، حضرت نوح علیه السلام هنگام سوارشدن بر کشتی چنین گفت: «ارکبوا فیها بسم الله مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا» (هود، ۴۱) نیز بنا بر نقل قرآن، حضرت سلیمان علیه السلام در ابتدای نامه‌اش به پادشاه سبأ چنین نوشت: «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (نمل، ۳۰). در روایات اسلامی نیز آمده است: هر کار مهمی که با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز نشود، به فرجام نخواهد رسید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۳۰۵). این ذکر اثر مهمی در طهارت رفتاری انسان در حوزه‌های گوناگون دارد؛ به همین دلیل سفارش اکید شده، هنگام خروج از منزل، در آغاز خوردن و آشامیدن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۲۵۸)، هنگام زناشویی (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۰۴)، هنگام وضو گرفتن، هنگام افطار (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۷۰؛ ج ۱۰، ص ۱۴۹)، در آغاز دعا کردن (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲) و... بسم الله بگوییم تا از شراکت شیطان در امان باشیم.

باین حال، آیا درج بسمله در اول سوره‌ها قرآن به عنوان جزء این سوره‌هاست یا به دلیل استحباب افتتاح امور با بسم الله نوشته شده است؟ از نظر شیعه هیچ تردیدی نیست که اولین آیه سوره حمد «بسم الله الرحمن الرحيم» است که جزء آن سوره می‌باشد. بسیاری از اهل سنت نیز چنین عقیده دارند (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۸)؛ اما در خصوص باقی سوره‌ها نظر بیشتر اهل سنت عدم جزئیت است؛ در حالی که نظر بیشتر و معروف میان شیعه این است که عبارت «بسمله» جزء این سوره‌هاست، اما دلایل محکمی بر این نظر اقامه نشده است. در این مقاله با بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان جزء بودن «بسمله» درباره همه سوره‌های قرآن، دیدگاه غیرمشهور، یعنی عدم جزئیت بسم الله درباره تمام سوره‌ها، که بزرگانی مانند ابن جنید در میان قدما و آیت الله خامنه‌ای و آیت الله سیستانی از متاخرین بدان گرویده‌اند، با دلایلی ترجیح داده می‌شود.

ناگفته نماند که جزئیت یا عدم جزئیت «بسم الله الرحمن الرحيم» درباره تمام

سوره‌ها، غیر از آنکه یک گفتگوی معرفتی و قرآنی است، آثار فقهی متعددی دارد که در ادامه بیان خواهد شد؛ از این رو یک تحقیق جامع در این خصوص از اهمیت زیادی برخوردار است و با نحوه رفتار مومنان رابطه مستقیم دارد.

۱. پیشینه تحقیق

بحث درباره آیه شریفه «بسم الله الرحمن الرحيم» همواره میان دانشمندان اسلامی مطرح بوده است. مفسران به مناسبت اولین آیه سوره حمد و فقیهان به مناسبت احکام قرائت نماز درباره آن، نوشته‌هایی دارند. با این حال معمولاً مطالب تکرار نظر مذاهب نویسندگان است و کمتر تحقیق جامعی در این خصوص صورت گرفته است. به‌طور نمونه صاحب جواهر ضمن چند سطر به جزئیت مسلم بسم الله در سوره فاتحة الكتاب و ادعای اخبار و اجماعات مستفیضه و بلکه متواتر درباره جزئیت آن در تمام سوره‌ها بسنده می‌کند، بدون اینکه مصداق خاصی از روایات یا اجماعات مورد نظر اشاره کند (نجفی، بی تا، ج ۹، ص ۲۹۷).

همچنین علامه طباطبایی رحمته الله علیه ادعا می‌کند که روایات بسیاری از اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که دلالت بر جزئیت بسم الله در تمام سوره‌ها می‌کند، اما به هیچ روایتی در این زمینه اشاره نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷).

محقق خوبی در مقدمه کتاب البیان فی تفسیر القرآن حدود ده صفحه در این زمینه سخن می‌گوید که جامع‌ترین تحقیق در این موضوع است. با این حال متأسفانه در بیان ادله جزئیت، میان ادله جزئیت بسم الله در سوره حمد و دیگر سورها و حتیگاهی روایات فضیلت بسم الله تفکیک نشده و همین موجب اشتباه در نتیجه‌گیری از بحث شده است؛ همچنین در بیان ادله عدم جزئیت، به روایات اهل بیت علیهم السلام که در این تحقیق خواهد آمد، اشاره نشده است (خویی، ۱۴۰۸، ص ۴۴۰).

آیت الله سبحانی در کتابی که در موضوع فقه مقارن و مسائل اختلافی میان فقه شیعه و اهل سنت نگاشته، تحقیق مستقل و به نسبت بلندی در این باره انجام داده که بیشتر مطالب آن در خصوص اثبات جزئیت بسم الله در خصوص سوره حمد است و حکم

جهر به آن در نماز است، ولی درباره جزئیت آن نسبت همه سوره‌ها تنها چند صفحه محدود بحث شده و به طور عمده به سیره عملی در کتابت این جمله شریفه در آغاز سوره‌ها و همچنین چند روایت از منابع اهل سنت بسنده می‌شود و اشاره چندانی به روایت اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه نمی‌کند (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۳۱).

همچنین در دائرة المعارف قرآن مدخل بسمله، مقاله‌ای در این باره نگاشته شده که به نظر می‌رسد، خلاصه‌ای از مبحث جزئیت بسم الله کتاب البیان است و جز موارد خاصی، نکته‌ای افزون بر آن ندارد (طیب حسینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۵۶۱).

۲. آثار و نتایج فقهی جزئیت بسم‌الله در سوره‌های قرآن

بررسی جزئیت و عدم جزئیت بسمله در سوره‌ها یک گفتگوی علمی صرف نیست، بلکه در مقام عمل آثار فقهی متعددی دارد که به برخی از آن اشاره می‌شود؛

الف) لزوم خواندن بسم‌الله الرحمن الرحیم در ابتدای هر سوره در صورت جزئیت بسمله و عدم لزوم خواندن آن، در صورت عدم جزئیت بسمله؛ این اثر، بارزترین نتیجه این بحث است. این مطلب در خصوص خواندن بسمله در نماز مهم‌تر است.

ب) بر اساس روایات اگر کسی در نماز شروع به قرائت سوره‌های توحید و کافرون نمود، نمی‌تواند این سوره‌ها را رها کند و سوره دیگری را برای قرائت انتخاب کند (حرعاملی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۹۹؛ خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۶). حال اگر بسم‌الله جزء این سوره‌ها باشد، این حکم با شروع بسم‌الله ثابت می‌گردد و گرنه باید داخل در قرائت خود سوره شد تا حکم عدم جواز رها کردن سوره ثابت گردد. در این صورت اگر شک کند به نیت سوره کافرون بسم‌الله را گفته یا به نیت سوره توحید، احتیاط غیرممکن به نظر می‌رسد. مگر اینکه قائل به عدم جزئیت بسم‌الله در سوره‌ها شویم که در این صورت فرصت انتخاب سوره همچنان باقی است.

ج) یکی از روش‌های خواندن نماز آیات تقسیم یک سوره به ۵ قسمت است (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۳). اگر «بسم‌الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» جزء سوره باشد، می‌توان آن را به‌عنوان یکی از آیات قرائت‌شده در یک تکبیر قلمداد کرد و گرنه نمی‌توان بدان اکتفا کرد.

د) قرائت بیش از ۷ آیه از قرآن کریم برای فرد جنب و حائض کراهت دارد (امام خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴). حال اگر کسی؛ برای مثال سوره ماعون را که با احتساب «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» هشت آیه دارد، بخواند مرتکب عمل مکروه شده است. (ه) بر اساس نظر برخی از کسانی که قائل به جزئیت «بِسْمِ اللَّهِ» در تمامی سوره‌ها هستند، بسمله هر سوره مختص همان سوره است، بنابراین اگر کسی قصد خواندن سوره‌ای داشت چنانچه پس از قرائت بسم‌الله نیت خود را تغییر داد و تصمیم به قرائت سوره دیگری گرفت، لازم است «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» را به نیت سوره جدیدی که می‌خواهد بخواند تکرار کند (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۹؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۱).

۳. دیدگاه فقیهان و مفسران

پیش از بیان ادله جزئیت یا عدم جزئیت نگاهی به دیدگاه برخی فقیهان و مفسران جایگاه این بحث را واضح‌تر می‌کند.

بنابر نقل صاحب جواهر جناب ابن‌جُنید اسکافی از فقیهان و متکلمان امامیه سده چهارم قمری، معتقد است که بسم‌الله در غیر سوره فاتحة الكتاب تنها افتتاح سوره است و جزء یا آیه‌ای از آن به شمار نمی‌رود (نجفی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۹۷).

شیخ طوسی در کتاب مبسوط بدون اینکه نظر خویش را بیان کند، جزئیت بسم‌الله درباره همه سوره‌ها را به روایات نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵).

امین الاسلام طبرسی در ابتدای تفسیر سوره حمد می‌نویسد: به اتفاق همه اصحاب ما، بسم‌الله الرحمن الرحیم جزء سوره حمد و همه سوره‌های قرآن است، ولی نزد فقیهان اهل سنت این مسئله اختلافی است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۱، ص ۸۹).

محقق حلی در کتاب المعبر می‌نویسد: بسم‌الله آیه‌ای از سوره حمد و همه سوره‌ها می‌باشد و در سوره نمل افزون بر دیگر سوره‌ها جزئی از یک آیه هم می‌باشد. اینکه بسم‌الله در سوره حمد یک آیه است، دیدگاه عالمان ما و بیشتر اهل علم است (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۷). از عبارت محقق حلی روشن می‌شود که ایشان جزئیت بسم‌الله

درباره غیر سوره حمد را اجماعی نمی‌داند، زیرا اجماع را تنها به جزئیت بسم‌الله درباره سوره حمد مدعی می‌شود. ایشان در کتاب شرایع الاسلام تنها بیان می‌کند که بسم‌الله جزء سوره حمد است و درباره دیگر سوره‌ها در این مورد سکوت می‌کند (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۷۲).

علامه حلی در این باره می‌نویسد: «بسم‌الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آیه‌ای از سوره حمد و دیگر سوره‌ها غیر از سوره براءت است و در سوره نمل افزون بر دیگر سوره‌ها جزئی از یک آیه هم می‌باشد. به اجماع فقیهان شیعه خواندن بسم‌الله در اول سوره حمد واجب است (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۸؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۴۳). ایشان روایت‌های مخالف را حمل بر نافله کرده است، اما هیچ‌گونه شاهد یا دلیلی بر این حمل ذکر نکرده است (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۵۳).

شهید اول ادعا می‌کند که «بسم‌الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» اجماعاً جزء تمام سوره‌ها است (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۹۸)، اما در مسئله لزوم قرائت یک سوره کامل در هر رکعت به عدم جزئیت تمایل نشان می‌دهد. ایشان ضمن بیان روایات موافق و مخالف در این زمینه، روایتی نقل می‌کند که خواندن سه آیه در هر رکعت را مجزی می‌داند؛ سپس نتیجه می‌گیرد که بسم‌الله جزء سوره‌ها نیست. چون هیچ سوره‌ای با بسم‌الله کمتر از ۴ آیه نیست (شهید ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۰۲).

محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر به‌رغم اینکه اذعان می‌کند روایات در خصوص جزئیت بسم‌الله درباره تمام سوره چندان زیاد و واضح الدلاله نیست، می‌نویسد: مشهور میان امامیه، بلکه بدون اختلاف میان امامیه، بسمله یک آیه از سوره حمد است. در مورد جزئیت بسمله نسبت به دیگر سوره‌ها نیز اجماعات و نصوص داریم (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۷).

شیخ انصاری معتقد است: «بسم‌الله» جزء سوره‌ها است مگر سوره «براءت» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۵).

سیداحمد خوانساری ضمن بیان برخی روایات و اجماعات، معتقدند که «بسم‌الله...» افزون بر سوره حمد جزء همه سوره‌ها است. ایشان روایات مخالف را افزون بر اینکه

حمل بر تقيه می کند، به قاعده اعراض تمسک کرده، حجیت روایات مخالف را زیر سؤال می برد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶).

علامه طباطبایی ادعا می کنند که روایات بسیاری از اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که دلالت بر جزئیت بسم الله در تمام سوره ها می کند، اما به هیچ روایتی در این زمینه اشاره نمی کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷).

امام خمینی می گوید: بسمله جزء همه سوره ها غیر از سوره براءت است و قرائت آن در نماز واجب است (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵).

سیدعلی حسینی خامنه ای (مقام معظم رهبری) در استفتائی می گوید: «بسم الله الرحمن الرحيم» در سوره حمد جزء سوره است، ولی در سوره های دیگر قرآن جزء سوره نیست، پس اگر «بسم الله الرحمن الرحيم» را به قصد سوره ای خواند و تغییر قصد داد و سوره دیگر خواند، تکرار «بسم الله الرحمن الرحيم» لازم نیست (خامنه ای، ۱۳۹۷/۱۰/۲۵).

با توجه به اینکه آیت الله سیدعلی حسینی سیستانی در نماز آیات، اکتفا به بسم الله به عنوان یک آیه را خلاف احتیاط می داند، معلوم می شود ایشان در جزئیت بسمله در تمام سوره های قرآن کریم تردید دارد (حسینی سیستانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۲).

آیت الله جعفر سبحانی با استناد به سیره عملی در کتابت بسم الله در آغاز سوره ها و همچنین چند روایت از منابع اهل سنت، قائل به جزئیت بسم الله در تمام سوره ها می شود (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۳۱).

۴. ادله جزئیت بسم الله درباره تمام سوره ها

۴-۱. روایات

مهم ترین دلیلی که برای جزئیت «بسم الله الرحمن الرحيم» بدان استناد شده، روایات ذکر شده در کتاب های شیعه است. حتی برخی ادعای تواتر روایات در این مورد کرده اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۷)؛ اما با بررسی روایات روشن می شود روایت متواتری در این رابطه وجود ندارد، بلکه روایت معتبر و با دلالت روشنی که بر این معنا قابل استناد باشد وجود ندارد، زیرا روایات در مورد «بسم الله الرحمن الرحيم» دو دسته اند؛

دسته اول که بیشتر روایات را در برمی گیرد، یا در بیان عظمت و فضیلت این آیه است (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۷) و یا در مقام رد کسانی است که کلاً منکر جزئیت بسم الله نسبت که قرآن مجید می باشد، مانند این روایت: سَرَفُوا أَكْرَمَ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۷) و یا در مقام رد کسانی است که کلاً منکر جزئیت بسم الله نسبت که قرآن مجید می باشد، مانند این روایت: سَرَفُوا أَكْرَمَ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۶۵)، زیرا کسانی معتقد بودند بسمله اصلاً از قرآن کریم محسوب نمی شود، مانند مالک از پیشوایان فقهی اهل سنت (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۵).

دسته دوم روایاتی که ادعا شده است بر جزئیت بسم الله درباره سوره حمد و تمام سوره ها دلالت دارد. شیخ حرعاملی این روایات را در باب ۱۱ از ابواب القرائه و وسائل الشیعه نقل کرده است (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۷) در این باب ۱۲ حدیث وجود دارد: دو حدیث درباره نزدیک بودن «بسم الله الرحمن الرحيم» به اسم اعظم است (حدیث ۳ و ۱۱)، حدیث ۷ نیز مضمونی قریب به این دو حدیث دارد که می گوید: بهترین اسم را کتمان کرده اند. دو حدیث درباره جهر خواندن بسم الله در نماز است (حدیث ۱ و ۴). سه حدیث درباره اینکه «بسم الله الرحمن الرحيم» جزئی از فاتحه الكتاب است (حدیث ۲، ۹ و ۱۰) و دو حدیث درباره اینکه اول هر کتابی که نازل شده است بسم الله بوده است (حدیث ۸ و ۱۲). در ضمن حدیث شماره ۴ ظهور در این دارد که امام علیه السلام در نماز خود تنها برای حمد «بسم الله الرحمن الرحيم» گفته اند یا دست کم فقط «بسم الله الرحمن الرحيم» حمد را با جهر خوانده اند، چون راوی می گوید امام در نماز خود، دو مرتبه «بسم الله الرحمن الرحيم» را با جهر خواندند.

تنها احادیث ۵ و ۶ قابل استدلال است بر اینکه بسم الله جزو همه ی سوره هاست. لازم است این دو حدیث مورد بررسی قرار گیرد.

حدیث شماره ۵ از این قرار است: عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ قَالَ: قُلْتُ: لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا قُفْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي فَاتِحَةِ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْقُرْآنِ، أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَعَ السُّورَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ.

در این حدیث راوی از امام علیه السلام سؤال می‌کند: هنگام نماز غیر از سوره حمد، برای سوره نیز بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بخوانم؟ حضرت می‌فرماید: بله!

ملاحظه می‌شود که هر چند امام اجازه می‌دهند برای هر سوره‌ای «بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» قرائت شود، اما هیچ دلالتی بر لزوم آن یا جزئیت ندارد، بلکه چه بسا به دلیل استحباب شروع هر کاری با «بسمله» چنین حکمی صادر شده باشد. به تعبیر ابن جنید، یعنی ذکر «بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» برای افتتاح است نه برای جزئیت.

اما حدیث شماره ۶ ظهور بهتری در لزوم قرائت «بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در ابتدای سوره و جزئیت آن دارد. در این روایت که مکاتبه‌ای میان یحیی بن عمران و امام جواد علیه السلام است. در این مکاتبه آمده است، نماز کسی که در سوره‌اش «بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» قرائت نشده، باطل است. متن روایت چنین است:

عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ابْتَدَأَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي صَلَاتِهِ وَحَدَّ فِي أُمَّ الْكِتَابِ فَلَمَّا صَارَ إِلَى غَيْرِ أُمَّ الْكِتَابِ مِنَ الشُّورَةِ تَرَكَهَا؟ فَقَالَ: الْعَبَّاسِيُّ لَيْسَ بِذَلِكَ بَأْسٌ. فَكَتَبَ بِحُطِّهِ يُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ عَلَى رَعْمٍ أَنَّهُ يَغْنِي الْعَبَّاسِيَّ (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۸).

درباره این روایت چند پرسش مطرح است؛ یکی اینکه عباسی کیست؟ (در برخی نسخه‌ها به جای عباسی، عیاشی ثبت شده است) و نیز اینکه چگونه می‌توان وثاقت یحیی بن ابی عمران (در برخی نسخه‌ها یحیی بن عمران) را اثبات کرد؟ چون ایشان در کتب رجال هیچ گونه توثیقی ندارد. البته از روایتی استفاده می‌شود وی از وکلای امام جواد علیه السلام بوده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۲۹)، اما همان گونه که آیت الله خویی نیز اذعان کرده، وکالت ملازم با وثاقت نیست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۲۹). اگر کسی تمام راویان اسناد کتاب تفسیر قمی را موثق بدانند، می‌تواند حکم به وثاقت یحیی بن عمران کند، چون ایشان از افرادی است که در اسناد این کتاب واقع شده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۲۹).

اما صرف نظر از عدم صحت روایت بالا و نیز بر فرض جواز اثبات یک جمله در قرآن کریم به وسیله استناد به خبر واحد، باید اقرار نمود که به این روایت‌ها نمی‌توان

برای اثبات جزئیت «بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» درباره تمام سوره‌ها استناد کرد، زیرا در مقابل، روایات صحیح و واضح تری وجود دارد که بر عدم جزئیت بسم الله درباره تمام سوره‌های قرآن دلالت می‌کند.

۲-۴. اجماع

دومین دلیلی که برای جزئیت بسم الله درباره تمام سوره‌ها ذکر شده، اجماع است. در کتاب‌های خلاف شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۱)، مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۹)، ذکری (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۹۸) و ... ادعای اجماع شده است.

این دلیل از چند جهت مخدوش است:

اولاً، حجیت اجماع در این نوع مسائل معلوم نیست، زیرا حجیت اجماعی که در اصول مورد گفتگو است و فی الجمله معتبر شمرده می‌شود، اجماعی است که در مسائل فقهیه فرعیه وجود دارد، درحالی که جزئیت یک عبارت درباره سوره‌های قرآنی بحثی اعتقادی و کلامی است.

ثانیاً، اجماع در این مسئله ممکن است به لحاظ روایاتی باشد که پیش‌تر ذکر شد و معلوم است اجماعی که محتمل‌المدرکی باشد قابل استناد نیست (جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۸۶).

ثالثاً، اصل انعقاد اجماع مورد تردید است، زیرا اولاً مخالف دارد، مانند ابن جنید، ثانیاً برخی از این اجماعات ذکر شده اصلاً ثابت نیست؛ برای مثال عبارت شیخ طوسی در خلاف ناظر به مسائلی همچون اصل جزئیت بسم الله درباره قرآن کریم است، نه تمام سوره‌ها و نیز مسائلی همچون لزوم جهر خواندن آن در نمازهای اخفاتی؛ همچنین وجود اجماعی که در نهایت الاحکام ادعا شده یافت نشد. نشانه موهون بودن اجماع این است که صاحب مدارک نیز از تعبیر اجماع خارج شده و می‌گوید: عامه متأخرین این نظر را دارند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۴۰). مطمئناً اگر اجماعی در کار بود، ایشان که خود قائل به جزئیت بسم الله است، از تعبیر «اجماع» به تعبیر «عامه المتأخرین» عدول نمی‌کرد.

۳-۴. درج بسم‌الله در ابتدای سوره‌های مصاحف

سومین دلیلی که برای جزئیت ذکر شده، درج «بسم‌الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در ابتدای سوره‌های در قرآن است. صاحب مدارک پس از اینکه نمی‌تواند دلالت روایات در عدم وجوب قرائت بسم‌الله در ابتدای سوره پس از حمد نفی کند، علت آن را عدم وجوب قرائت سوره کامل معرفی می‌کند و برای رد دیدگاه ابن جنید که قائل به عدم جزئیت بسم‌الله است، به نوشته شدن بسم‌الله در ابتدای سوره‌های قرآن استناد می‌کند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۴۱)؛ همچنین مهم‌ترین دلیلی که آیت‌الله سبحانی برای جزئیت بسم‌الله در تمام سوره‌های اقامه می‌کند، همین دلیل است (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱ ص ۲۳۱).

این دلیل نیز مخدوش است، زیرا:

اولاً، جمع‌آوری مصحف به این شکل کار اهل سنت بوده است، در حالی که بیشتر ایشان قائل جزئیت بسم‌الله نبوده‌اند.

ثانیاً، درج بسم‌الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ در آغاز سوره‌ها تنها به دلیل مشخص شدن اتمام و آغاز سوره‌ها می‌باشد. البته این کار به تاسی از روایاتی است که برای شخص پیامبر اعظم ﷺ نیز ذکر بسم‌الله نشانه اتمام و آغاز سوره معرفی شده است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ كِتَابًا إِلَّا وَفَاتِحَتُهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ إِنَّمَا كَانَ يُعْرَفُ انْفِضَاءَ السُّورَةِ بِتُرُوجِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ابْتِدَاءً لِلْأُخْرَى» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۶۵). البته فقط این پرسش باقی می‌ماند که اگر بسم‌الله برای مشخص شدن ابتدا و انتهای سوره‌هاست، پس چرا در آغاز سوره توبه (برائت) بسم‌الله درج نشده است؟ جواب این است که ظاهراً سوره توبه اصلاً سوره مستقلی نیست، بلکه ادامه سوره انفال است، بنابراین نیازی به مشخص شدن ابتدای آن به وسیله بسم‌الله نداشته است. این معنا در روایتی از امام صادق علیه السلام در تفسیر نورالثقلین آمده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۶)؛ بنابراین، بسم‌الله نداشتن سوره توبه می‌تواند خود نشانه‌ای بر این باشد که درج بسم‌الله تنها به دلیل شناسایی ابتدای سوره بوده نه اینکه جزء سوره محسوب شود؛ بنابراین وقتی ابن عباس از خلیفه سوم می‌پرسد که چرا در مصحف، در ابتدای سوره توبه بسم‌الله درج نشده است؟ می‌گوید: «روش رسول خدا ﷺ چنان بود که چون آیات

۱۰۳

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

بررسی نظر فقیهان، مفسران و روایات اهل بیت علیهم السلام درباره آیه «بسم‌الله الرحمن الرحيم»

قرآن بر او نازل می‌شد یکی از نویسندگان وحی را می‌خواند و به او می‌فرمود: این آیات را در فلان سوره بگذار ... و سوره انفال از نخستین سوره‌هایی بود که در مدینه نازل شد و سوره براءت از آخرین سوره‌هایی بود که در آن شهر نازل گشت و چون داستان این دو سوره شبیه به یکدیگر بود ما گمان کردیم که سوره براءت دنباله سوره انفال است و خود آن حضرت نیز تا روزی که از دنیا رفت در این باره چیزی نفرمود؛ از این رو ما این سوره را در ضمن «سبع طول» قرار دادیم و میان آن دو «بسم‌الله» نوشتیم؛ و این دو سوره را «قرینتین» (قرین یکدیگر) می‌خواندند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴).

ملاحظه می‌شود که خلیفه، درج بسم‌الله را به خود نسبت می‌دهد؛ یعنی وقتی (درست یا غلط) به اجتهاد خویش تشخیص می‌دهد که این دو یک سوره است، نتیجه می‌گیرد که نیازی به درج بسم‌الله در آغاز سوره توبه نیست. این نشان می‌دهد که بسم‌الله تنها برای تمییز سوره‌ها از یکدیگر بوده نه اینکه جزء قرآن باشد. چون اگر جزء قرآن بود هیچ اجتهاد یا نظری نمی‌توانست آن را از قرآن کریم حذف کند.

سوم اینکه در آغاز سوره‌های قریش و انشراح نیز بسم‌الله درج شده است، درحالی که بر اساس اجماع شیعه و احادیث متعدد (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۵)، این دو سوره ادامه سوره‌های قبل هستند و به طبع جز در سوره نمل، در اثنای هیچ سوره‌ی دیگری «بسم‌الله الرحمن الرحیم» نیامده است. طبرسی نیز به این نکته تصریح کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۶۹).

مرحوم سیدشفتی پس از آنکه می‌گوید تعدد بسم‌الله در این سوره‌ها لازم نیست، بلکه مشکل‌ساز است، در توجیه اینکه چرا بسم‌الله در ابتدای انشراح و قریش نیز درج شده است، می‌نویسد: ظاهراً به سبب تبعیت از اهل سنت است که این سوره‌ها را مستقل از یکدیگر دانسته و به رسم مألوف که ابتدای هر سوره (غیر از سوره توبه) بسم‌الله درج می‌کنند، ابتدای این سوره‌ها هم بسم‌الله درج کرده‌اند، با اینکه آنها بسم‌الله را جزء سوره نمی‌دانند (شفتی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۰۲) بنابراین، سخن مرحوم شفتی که درج بسم‌الله در آغاز این دو سوره به پیروی اهل سنت بوده است، مدعای ما را ثابت می‌کند که گفتیم، درج بسم‌الله در بقیه سوره‌ها نیز اجتهاد شخصی خلیفه سوم بوده است.

چهارم اینکه نوشتن بسم الله در ابتدای سوره‌ها می‌تواند از باب تبرک باشد و از باب عمل به احادیثی باشد که سفارش می‌کند آغاز هر کار مهمی را با بسم الله یا استعاذه باشد. احادیثی نیز وجود دارد که گفتن بسم الله را مجزی از استعاذه می‌داند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۳۵) با توجه به اینکه استعاذه واجب نیست، می‌توان برداشت کرد که بسم الله نیز واجب نیست؛ چون اولاً، در روایت، بسم الله را در ردیف استعاذه قرار گرفته است؛ ثانیاً، اگر بسم الله واجب بود، منوط کردن عدم لزوم استعاذه به قرائت بسم الله معنا نداشت، چون وقتی بسم الله همیشه ذکر می‌شود پس همیشه استعاذه لازم نیست؛ بنابراین همان‌طور که استعاذه واجب نیست و جزء سوره نمی‌باشد، بسم الله هم همان حکم را دارد. حتی مشاهده می‌شود امام هادی علیه السلام در پاسخ به نامه متوکل مبنی بر مجازات غیرمسلمانی که به زن مسلمانی تجاوز کرده و بعد مسلمان شده بود، آیه‌ای از قرآن نوشته و در ابتدای آن عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» را نوشتند؛ بسم الله الرحمن الرحيم فَلَکُمْ رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهٖ وَ کَفَرْنَا بِمَا کُنَّا بِهِ مُشْرِکِیْنَ فَلَمْ یَکْ یَنْفَعُهُمْ إِیْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سَنَّتْ لَیْلَةُ قَدْ حَلَّتْ فِی عِبَادِهِ وَ حَسِرَ هُنَالِکَ الْکَافِرُونَ (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۸، ص ۱۴۱). آیا از درج بسم الله در ابتدای این آیه می‌توان نتیجه گرفت که بسمله هم جزئی از این آیه است؟ هرگز!

۵. ادله عدم جزئیت بسم الله

موضوع جزئیت بسم الله برای هر سوره، یک موضوع نقلی است، نه عقلی؛ از این رو باید برای اثبات یا نفی آن، دلیل نقلی اقامه کرد. همان‌گونه که گفته شد، در وسائل الشیعه روایاتی وجود دارد که نه تنها به جزئیت دلالت ندارد، بلکه بر عدم جزئیت دارد. در ادامه آن روایات بررسی می‌شود و پس از آن، برخی قرائن دیگری که می‌تواند شاهد بر عدم جزئیت بسم الله باشد، ذکر می‌شود.

۱-۵. روایات

در باب ۱۱ و ۱۲ از ابواب قرائت وسائل الشیعه جلد ششم روایاتی با سند صحیح

آمده است که بر عدم جزئیت بسم الله درباره سوره‌های قرآن دلالت دارند.

عبیدالله بن علی حلبی و محمد بن علی حلبی از امام صادق علیه السلام در مورد کسی که سوره فاتحه کتاب را می‌خواهد بخواند، پرسیدند که آیا بسم الله الرحمن الرحیم را باید بگوید؟ امام فرمودند: آری. سپس پرسیدند که آیا با سوره‌ای که پس از سوره حمد می‌خواهد بخواند آیا باید بسم الله الرحمن الرحیم را بگوید؟ امام فرمودند: خیر (وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيِّ الْحَلَبِيِّ وَعَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُمَا سَأَلَاهُ عَمَّنْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حِينَ يَرِيدُ يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ؟ قَالَ: نَعَمْ؛ إِنْ شَاءَ سِرّاً وَ إِنْ شَاءَ جَهْراً. فَقَالَا: أَيْ قَيَّرُوهُمَا مَعَ السُّورَةِ الْأُخْرَى؟ فَقَالَ: لَا) (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۶۱).

ملاحظه می‌شود که در این روایت امام صادق علیه السلام با صراحت لزوم قرائت بسم الله الرحمن الرحیم همراه با سوره‌های نماز را نفی می‌کنند. لازم به ذکر است که علامه حلی این روایت را حمل بر نافله کرده است، بدون آنکه برای این حمل، شاهد یا دلیلی اقامه کند (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۵۳).

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «هرگاه بسم الله الرحمن الرحیم را در ابتدای نماز (یعنی سوره حمد) خواندی، برای بعد از آن کفایت می‌کند». (مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَفْتَتِحُ الْقِرَاءَةَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَقْرَأُ بِ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا اسْتَفْتَحَ الصَّلَاةَ فَلْيَقُلْهَا فِي أَوَّلِ مَا يَفْتَتِحُ ثُمَّ يَكْفِيهِ مَا بَعْدَ ذَلِكَ) (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۶۱).

روایت سوم گزارشی از سیره عملی امام صادق علیه السلام در اقامه نماز است. مسمع بصری می‌گوید: زمانی همراه امام صادق علیه السلام نماز گزاردیم و ایشان در هر دو رکعت تنها برای حمد بسم الله الرحمن الرحیم قرائت کرد و سوره را بدون بسم الله خواندند. (عَنْ مِسْمَعِ الْبَصْرِيِّ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقَرَأَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. ثُمَّ قَرَأَ السُّورَةَ الَّتِي بَعْدَ الْحَمْدِ وَ لَمْ يَقْرَأْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ثُمَّ قَامَ فِي الثَّانِيَةِ فَقَرَأَ الْحَمْدَ وَ لَمْ يَقْرَأْ بِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ثُمَّ قَرَأَ بِسُورَةَ أُخْرَى) (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۶۱).

ج ۶، ص ۶۲). تنها مشکل این روایت آن است که مسمعی می گوید در رکعت دوم امام علیه السلام برای سوره حمد نیز بسم الله الرحمن الرحیم قرائت نکرده‌اند که باید آن را توجیه کرد.

۲-۵. بررسی اشکالات روایات دال بر عدم جزئیت

در مورد روایاتی که دلالت بر عدم جزئیت «بسم الله الرحمن الرحیم» درباره سوره‌ها می‌کند، توجیهاتی ذکر شده و تلاش شده با تضعیف این روایات راه برای دو روایتی که دلالت بر جزئیت می‌کند هموار گردد؛ در حالی که این توجیهات کامل نیست. مهم‌ترین موارد آن عبارت‌اند از:

۱. چون قرائت یک سوره کامل در نماز لازم نیست، در روایات اجازه داده شده که عبارت بسمله در ابتدای سوره‌ای که در نماز خوانده می‌شود، قرائت نشود (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۴۱).

پاسخ: اولاً، بنا بر دیدگاه فقیهان امامیه خواندن سوره کامل در نمازهای واجب لازم است و این مسئله اجماعی است و اگر روایتی مخالف این مطلب وجود داشته باشد، مربوط به نوافل است؛ همان‌گونه که در روایاتی به این موضوع تصریح شده است؛ ثانیاً، پرسشی که در روایت‌های مربوط به قرائت بسم الله پرسیده شده در مورد جزئیت این عبارت است نه لزوم خواندن سوره کامل یا عدم آن.

۲. روایت‌های که بر عدم جزئیت بسمله در سوره‌ها قرآن دلالت دارند، بر تقیه حمل می‌شوند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶).

پاسخ: به چند دلیل حمل بر تقیه ممکن نیست: اولاً، این مسئله میان خود اهل سنت هم اختلافی بوده و برخی از آنان قائل به جزئیت بوده‌اند؛ ثانیاً، حمل بر تقیه زمانی است که روایات محکمی و قطعی بر مطلبی دلالت کند و در مقابل آن روایتی باشد که با آن روایات مسلم در تعارض باشد؛ اما ملاحظه شد که روایات جزئیت نه از نظر تعداد، نه از نظر سند و نه از نظر دلالت از استحکام چندانی برخوردار نیست تا با روایات دال بر عدم جزئیت تعارض کند و در نتیجه این روایات را حمل بر تقیه نمایم.

۳. روایت‌های عدم لزوم قرائت بسمله در نماز مربوط به نمازهای نافله است که

مسلماً خواندن سوره کامل در آن لازم نیست (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۵۳).

پاسخ: روایت چهارم از باب ۱۱ که گذشت، مربوط به گزارش نماز جماعتی بود که اصحاب به امامت حضرت صادق علیه السلام اقامه کرده بودند و معلوم است که قابل حمل بر نماز نافله نیست.

۴. آیت الله سیداحمد خوانساری گفته است از روایات دال بر عدم جزئیت بسمله اعراض شده است (اعراض مشهور) و با توجه به قاعده اعراض نمی توان به این روایات عمل کرد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶). چون هرگاه اصحاب از روایتی اعراض کنند، آن روایت از حجیت ساقط می شود، هر چند از سند صحیحی برخوردار باشد (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۲۱). با توجه به اینکه مشهور از اصحاب به روایات دال بر عدم جزئیت بسمله اعتنایی نکرده اند، از حجیت ساقط می شوند و قابل استناد نیستند.

پاسخ: این بهترین توجیه برای عدم توجه به روایات دال بر عدم جزئیت بسمله درباره سوره ها می تواند باشد؛ اما همان طور که آیت الله خویی نیز قائل است (خویی، بی تا، ج ۱، ص ۷)، اعراض اصحاب نمی تواند موجب ضعف حدیثی باشد که حجیت آن ثابت شده است. صرف نظر از دلیلی که ایشان اقامه کرده است (مناط بودن وثاقت راوی در پذیرش اخبار) (خویی، بی تا، ج ۱، ص ۷)، خود روایات دلالت می کند بر اینکه چه بسا حدیثی مورد فهم علمای سلف قرار نگیرد و به طبع بدان فتوا ندهد، اما آن عالم وظیفه دارد که روایت را برای نسل های آینده نقل کند تا مورد استفاده آنها قرار گیرد؛ امام صادق علیه السلام می فرمایند: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ حَظَبَ النَّاسِ فِي مَسْجِدِ الْحَيْفِ فَقَالَ نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفَظَهَا وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ غَيْرُ فَقِيهِ وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ؛ خدا خرم گرداند کسی را که گفتار من را بشنود و آن را حفظ و به دیگران ابلاغ کند، زیرا چه بسا کسی مطلب عمیقی (فقه) را حمل کند، درحالی که آن را فهم نکنند، اما برساند به دست کسی که از او عالم تر باشد» (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۷، ص ۸۹).

این حدیث به خوبی می رساند که نفهمیدن معنای یک روایت دلیلی بر عدم صحت آن روایت نیست؛ بنابراین روش عالمان پیشین چنین بوده که همه روایات را نقل می کردند، حتی روایت هایی را که بر اساس آنها فتوا نمی دادند. بنابراین، اعراض آنها

برای آیندگان هیچ گونه الزامی ایجاد نمی کند. بله! اگر از اعراضی طعن به راویان آن استفاده شود، روایت از نظر سند مشکل پیدا خواهد کرد.

در جمع بندی این روایات باید گفت: روایت صحیح و صریحی که بر جزئیت بسم الله در تمام سوره های قرآن دلالت کند، وجود ندارد، بنابراین همان گونه که گذشت آیت الله سبحانی برای اثبات جزئیت بسم الله در تمام سوره ها به هیچ روایت شیعی استناد نمی کند. در مقابل، روایاتی وجود دارد که به خوبی بر عدم جزئیت دلالت می کند.

البته اگر دلالت روایات دسته اول را بر جزئیت تمام بدانیم و اشکالات یاد شده را نادیده بیانگاریم، با توجه به اینکه هیچ رابطه ای مانند عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید و ... میان این دو دسته روایات وجود ندارد، هیچ راه جمعی میان این دو دسته وجود ندارد، جز اینکه روایات جزئیت را حمل بر استحباب قرائت آن هنگام خواندن سوره ها و به تعبیر دیگر صرف تبرک و افتتاح نمود. خلاصه اینکه روایاتی که دلالت می کند که بسم الله در سوره نماز قرائت شود را حمل بر استحباب نمود. دلیل این جمع این است که روایتی که بر عدم لزوم قرائت بسم الله در نماز دلالت می کند، صراحت در این معنا دارد، زیرا وقتی تکلیفی نفی می شود، هیچ احتمال دیگری جز همان نفی وجود ندارد. اما روایتی که دلالت بر لزوم قرائت می کند، تنها ظهور در لزوم دارد، چون احتمال هایی همچون استحباب، تبرک، افتتاح و ... در آن وجود دارد. بنابراین، نتیجه حمل ظاهر بر نص این می شود که باید در روایت ظاهر تصرف نمود و دست از ظهور آن برداشت و حمل بر استحباب نمود. این حمل درباره روایت شماره ۶ مشکل است، اما درباره روایت ۵ کاملاً امکان پذیر است. اگر کسی این حمل را نپذیرد، باید قائل به تساقط دو دسته روایت شود و در نتیجه به اصل مراجعه کند. اصل متناسب با این موضوع عبارت است از اصالة العدم (عدم جزئیت بسم الله در سوره) و یا اصل عدم تکرار (زیرا تکرار یک عبارت نیازمند دلیل قاطع است).

۳-۵. قرائن و شواهد دال بر عدم جزئیت

در قسمت قبل ادله روایی عدم جزئیت بررسی شد، در عین برخی شواهد و قرائنی

وجود دارد که شاید به تنهایی اثبات کننده چیزی نباشد، اما می تواند به عنوان مؤید روایات قبل محسوب شود.

۱. روایت ابن عباس

روایتی از ابن عباس نقل شده است که وی از خلیفه سوم درباره وجود بسم الله در ابتدای سوره توبه پرسش می کند که خلیفه سوم در جواب می گوید: «روش رسول خدا ﷺ چنین بود که چون آیات قرآن بر او نازل می شد به یکی از نویسندگان وحی می فرمود: این آیات را در فلان سوره بگذار. سوره انفال از نخستین سوره هایی بود که در مدینه نازل شد و سوره براءت از آخرین سوره هایی بود که در آن شهر نازل گشت و چون داستان این دو سوره شبیه به یکدیگر بود ما گمان کردیم که سوره براءت دنباله سوره انفال است و خود آن حضرت نیز تا روزی که از دنیا رفت درباره آن چیزی نفرمود؛ از این رو ما این سوره را در ضمن «سبع طول» قرار دادیم و میان آن دو «بسم الله» نوشتیم (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴)، از این روایت استفاده می شود، که قرار دادن بسم الله در ابتدای سوره ها اجتهاد شخصی او بوده است و چون با مبانی اسلامی منافات نداشت، بلکه با تاکیدات پیامبر ﷺ مبنی بر لزوم آغاز هر امری با بسم الله، همخوانی داشت، مورد اعتراض ائمه اطهار و دیگر صحابه واقع نشد.

۲. روایت فرات بن احنف

فرات بن احنف می گوید از امام باقر علیه السلام شنیدیم که فرمود: «وَ إِذَا قَرَأْتَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَلَا تُبَالِي أَنْ لَا تُسْتَعِيدَ؛ اگر بسم الله گفتی، اشکال ندارد که اعوذ بالله... نگویی» (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۳۵). سخن امام یک جمله شرطیه است، و جمله شرطیه مفهوم دارد و مفهوم آن چنین است: اگر بسم الله نگفتی اعوذ بالله... بگو. از مفهوم سخن امام باقر علیه السلام استفاده می شود که شروع سوره های قرآن با بسملة استحباب دارد و نیز بر دو نکته دلالت دارد:

الف) جواز ترک بسم الله و ابتدا به استعاذه؛

ب) هم حکم بودن بسم الله با استعاذه؛ یعنی همان گونه که به طور قطع شروع تلاوت هر سوره قرآن با استعاذه وجوب ندارد و مستحب است، عدل آن یعنی بسم الله نیز همین حکم را دارد.

۳. روایت عمر بن اذینه

عمر بن اذینه چگونگی نماز پیامبر اکرم ﷺ در معراج را از زبان امام صادق ﷺ نقل می‌کند. در این روایت طولانی آمده است: هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ تکبیره الاحرام را گفت، خداوند عزّ و جل فرمودند: «اکنون به من رسیدی، پس اسم مرا یاد کن»: حضرت فرمود: «بسم الله الرحمن الرحيم» و به همین جهت در اول سوره حمد گفتن بسم الله الرحمن الرحيم مشروع گردید، سپس خداوند به آن حضرت فرمود: «مرا ستایش کن ...» هنگامی که به «و لا الضالین» رسید، پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ شکر. اینجا بود که خداوند فرمودند: «ذکر مرا قطع کردی پس اسم مرا را یاد کن». پیامبر ﷺ فرمودند: «بسم الله الرحمن الرحيم» و به همین جهت پس از پایان قرائت سوره حمد و ابتدای سوره بعدی گفتن بسم الله الرحمن الرحيم مشروع گردید، پس از آن حق تعالی به حضرت فرمودند: بخوان: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تا آخر به همان نحوی که نازل گردیده است (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۶۶).

از این روایت از دو جهت می‌توان بر عدم جزئیت بسم الله استدلال کرد:

الف) امام صادق ﷺ فرمودند: «... به همین جهت بسم الله در استقبال از سوره جدید گفته می‌شود نه در ابتدای سوره. لازم به ذکر است که درباره سوره حمد حضرت فرمودند به این دلیل بسم الله در آغاز سوره حمد قرار داده شد».

ب) پس از اینکه پیامبر اعظم ﷺ، در حین نماز معراجی خود، و به دستور خدای سبحان، دوباره بسم الله می‌گویند، سپس مورد خطاب واقع می‌شوند که اکنون سوره قل هو الله را بخوان. اگر بسم الله جزو قل هو الله بود پس از بسم الله گفتن، گفته نمی‌شد که اکنون قل هو الله را بخوان، بلکه مانند سوره حمد، دیگر اجزای سوره آموزش داده می‌شد.

۴. کتابت بسم الله در آغاز سوره قریش و انشراح

دلالت این مطلب بر عدم جزئیت پیش تر گذشت و از تکرار خودداری می‌شود.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که جزئیت عبارت «بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» درباره تمام سوره‌ها در میان امامیه از شهرت به سزایی برخوردار است، اما دلیل چندان محکمی جز درج آن در ابتدای سوره‌ها در مصاحف وجود ندارد. از یکی دو روایت شاید بتوان به‌طور ضمنی لزوم قرائت بسمله در سوره‌های نماز را استفاده نمود؛ اما با توجه به اشکالات متعدد سندی، دلالتی و همچنین تعارض، نمی‌توان به آن روایات استناد کرد. کتابت بسم الله در ابتدای سوره‌ها در مصحف شریف، به تبعیت از رسم جاری مصحف‌ها بوده که به دلایلی همچون تبرک، تشخیص سوره جدید و ... کتابت صورت گرفته است و همان‌طور که درج بسم الله در ابتدای سوره‌های قریش و انشراح دلالتی بر جزئیت ندارد، در دیگر سوره‌ها نیز چنین است؛ بنابراین، با توجه به روایات باب ۱۱ از ابواب قرائت وسائل الشیعه و همچنین قرائن متعددی که در این خصوص وجود دارد، «بسم الله الرحمن الرحيم» تنها جزو سوره حمد و نمل است و سفارش به ذکر در ابتدای دیگر سوره‌ها به دلیل سفارش به شروع هر کاری با این عبارت مقدس است و در خصوص سوره‌ها همانند ذکر استعاذه تنها استحباب قرائت دارد و لزومی ندارد. آنچه لازم است متذکر گردد، اینکه با توجه به نتایج فقهی متعددی که در ابتدای نوشتار متذکر شدیم، رعایت احتیاط در موارد ممکن از هر دو جانب (جزئیت و عدم جزئیت) پسندیده، بلکه لازم است.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). صراط النجاة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۲. بجنوردی، سیدحسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه (ج ۵). قم: الهادی.
۳. جزایری، محمدجعفر. (۱۴۱۵ق). منتهی الدرایة فی شرح الکفایة (ج ۴، چاپ چهارم). قم: دارالکتاب.
۴. حر عاملی، محمد. (۱۴۱۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۱۰، ۲۷ و ۲۸). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. حسینی سیستانی، سیدعلی. (۱۴۱۷ق). منهاج الصالحین (ج ۱). قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۶. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعبر فی شرح المختصر (ج ۲). قم: مؤسسه سیدالشهداء علیهم السلام.
۷. حلّی، نجم الدین جعفر. (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۲). قم: اسماعیلیان.
۸. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ج ۵). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۹. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق). تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة (ج ۱). قم: مؤسسه امام صادق علیهم السلام.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۱۰/۲۵). استفتاعات، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی آیت الله خامنه‌ای. <https://www.leader.ir/fa/content/22645>.
۱۱. خمینی، سیدروح الله (امام خمینی). (۱۴۰۹ق). توضیح المسائل (المحشی) (ج ۱، محقق: سیدمحمدحسین بنی‌هاشمی خمینی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۱۳

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

۱۲. خمینی، سیدروح الله (امام خمینی). (بی تا). تحریر الوسیله (ج ۱). قم: دارالعلم.
۱۳. خوانساری، سیداحمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (ج ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۴. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۰۸ق). البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الزهراء.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال (ج ۲۱). [بی جا. مرکز نشر الثقافه الاسلامیه.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم. (بی تا). مصباح الفقاهة (ج ۱). بی جا، بی نا.
۱۷. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق). الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (ج ۱). قم: مؤسسه امام جعفر صادق علیه السلام.
۱۸. شفتی، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۹ق). تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار (ج ۲). اصفهان: انتشارات کتابخانه مسجد سید.
۱۹. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة (ج ۳). قم: آل البيت علیهم السلام.
۲۰. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۵). تهران: ناصرخسرو.
۲۳. طوسی، محمد. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه (ج ۱، چاپ سوم). تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
۲۴. طوسی، محمد. (۱۴۰۷ق). الخلاف (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طیب حسینی، سیدمحمود. (۱۳۸۸). دائرة المعارف قرآن کریم (با همکارى غلامرضا قدمی، ج ۵). قم: بوستان کتاب.

۲۶. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین (ج ۲، چاپ چهارم).
قم: اسماعیلیان.
۲۷. مازندرانی، محمدهادی بن محمد صالح. (۱۴۲۹ق). شرح فروع الکافی (ج ۳). قم:
دارالحديث.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۷۳، ۹۲). بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. موسوی عاملی محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع
الإسلام (ج ۳). بیروت: آل البيت علیهم السلام.
۳۰. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۹، چاپ هفتم).
بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۴). قم: مؤسسه
آل البيت علیهم السلام.
۳۲. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). مجموعه ورام (ج ۱). قم: مکتبه
الفقیه.

References

* The Holy Quran

1. Ansari, M. (1415 AH). *Sirat al-Najah*. Qom: World Congress honoring Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
2. Arusi al-Huwayzi, A. (1415 AH). *Tafsir Noor al-Saqlain* (Vol. 2, 4th ed.). Qom: Ismailian. [In Arabic]
3. Bojnourdi, S. H. (1419 AH). *Qawa'id al-Fiqhiya* (Vol. 5). Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
4. Heli, H. (1412 AH). *Muntahi al-Matlab fi Tahqiq al-Madhab* (Vol. 5). Mashhad: Islamic Research Council. [In Arabic]
5. Heli, H. (1420 AH). *Tahrir al-Ahkam al-Shariya Madhab al-Imamiya* (Vol. 1). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
6. Heli, N. (1407 AH). *Al-Mutabar fi Sharh al-Mukhtasar* (Vol. 2). Qom: Seyyed al-Shohada Institute. [In Arabic]
7. Heli, N. (1408 AH). *Shara'e al-Islam fi Masa'el al-Halal va al-Haram* (Vol. 2). Qom: Ismailian. [In Arabic]
8. Hosseini Sistani, S. A. (1417 AH). *Minhaj al-Salehin* (Vol. 1). Qom: Office of Ayatollah Sistani. [In Arabic]
9. Hur Ameli, M. (1419 AH). *Tafsil Wasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shari'a* (Vols. 2, 3, 5, 6, 7, 10, 27 & 28). Qom: AlulBait Institute. [In Arabic]
10. Jazayeri, M. J. (1415 AH). *Muntahi al-Daraiya fi Sharh al-Kafayah* (Vol. 4, 4th ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
11. Khamenei, S. A. (1397 AP). From: Ayatollah Khamenei's Website. <https://www.leader.ir/fa/content/22645>. [In Persian]
12. Khansari, S. A. (1405 AH). *Jame al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafee* (Vol. 1). Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
13. Khoei, S. A. (1408 AH). *Al Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Zahra. [In Arabic]

14. Khoei, S. A. (1413 AH). *Mujam Al-Rijal al-Hadith va Tafsil Tabaqat al-Rijal* (Vol. 21). Markaz Nashr al-Thaqafah al-Islamiya. [In Arabic]
15. Khoei, S. A. (n.d.). *Misbah Al-Fiqahah* (Vol. 1).
16. Khomeini, S. R (Imam Khomeini). (n.d.). *Tahrir al-Wasila* (Vol. 1). Qom: Dar al-Ilm.
17. Khomeini, S. R. (Imam Khomeini). (1409 AH). *Tawzil al-Masa'il* (Vol. 1, S. M. H. Bani Hashemi Khomeini Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
18. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 73 & 92). Beirut: Dar Ihya al-Torath. [In Arabic]
19. Mazandarani, M. (1429 AH). *Sharh Forou' al-Kafi* (Vol. 3). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
20. Mousavi Ameli, M. (1411 AH). *Madarik Al-Ahkam fi Sharh Ibadat Sharae al-Islam* (Vol. 3). Beirut: Alulbayt. [In Arabic]
21. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam* (Vol. 9, 7th ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
22. Nouri, H. (1408 AH). *Mostadrak al-Wasail va Mustanbat al-Masa'il* (Vol. 4). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
23. Sadouq, M. (1413 AH). *Man La Yahdrah al-Faqih* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
24. Shafti, S. M. B. (1409 AH). *Tuhfah al-Abrar al-Multaqit min Athar al-A'imah al-Athar* (Vol. 2). Isfahan: Seyyed Mosque Library Publications. [In Arabic]
25. Shahid Awal, M. (1419 AH). *Zikri al-Shi'a fi Ahkam al-Sharia* (Vol. 3). Qom: Alulbayt. [In Arabic]
26. Sobhani, J. (1423 AH). *Al-Insaf fi Masa'il Dam Fiha al-Khalaf* (Vol. 1). Qom: Imam Jafar Sadiq Institute. [In Arabic]
27. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1 & 5). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]

28. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1, 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
29. Tayeb Hosseini, S. M. (1388 AP). *Encyclopedia of the Holy Qur'an* (in collaboration with Gholamreza Gadami, vol. 5). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
30. Tusi, M. (1387 AH). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyah* (Vol. 1, 3rd ed.). Tehran: Al-Maktabah Al-Mortazawieh le Ihya al-Athar al-Jafariya. [In Arabic]
31. Tusi, M. (1407 AH). *Al-Khilaf* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
32. Varam bin Abi Firas, M. (1410 AH). *Majmou'ah al-Varam* (Vol. 1). Qom: Maktabah Al-Faqih. [In Arabic]

A Comparative Study of "Confession of Oppression" in the Words of the Prophets in the Holy Qur'an from the Point of View of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhruddin Razi

Mojtaba Norouzi¹

Mohammad Estiri²

Received: 02/01/2023

Accepted: 27/10/2023



Abstract

"Infallibility" means to be pure from any sin as well as error in receiving and communicating revelation, it is one of the special privileges and characteristics of the divine prophets and necessary for their mission, which is dealt with and paid attention to by many scholars and thinkers of different theological schools of thought due to its high importance. One of the issues that has raised many discussions is the verses of the Holy Qur'an that contain expressions of "confession of oppression" in the words of prophets such as Prophet Adam, Prophet Moses, and Prophet Jonah, and some people have concluded that divine prophets are infallible based on these verses. This study, via a descriptive and analytical method and in a comparative way, seeks to answer the question that what is meant by "oppression" and its acknowledgment from the point of view of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhruddin Razi, and what is its relationship with the "infallibility" of the prophets? The findings of the research suggest that

1. Assistant Professor, Mashhad University of Qur'anic Sciences and Education. Mashhad, Iran (corresponding author). m.noruzi@quran.ac.ir.

2. MA student in Qur'an and Hadith Sciences, Mashhad Qur'an Teacher Training College, Mashhad University of Qur'an Sciences and Education. Mashhad, Iran. Estiry.m1378@gmail.com.

* Norouzi, M., & Estiri, M. (1401 AP). A Comparative Study of "Confession of Oppression" in the Words of the Prophets in the Holy Qur'an from the Point of View of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhruddin Razi. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 122-147.

DOI: 10.22081/jqss.2023.65625.1245

Ayatollah Javadi Amoli, as a representative of the Shia theological school of thought, proves "infallibility" for all the prophets, and he considers "oppression" to be based on its literal meaning, which means injustice, deficiency and deprivation, by referring to numerous arguments and evidence. However, Fakhruddin Razi, as a representative of theological school of thought in Ash'arism, in his analysis considers "infallibility" to be related to the period after prophethood and "oppression" to before prophethood.

Keywords

Infallibility, confession of oppression, prophets, Prophet Adam, Prophet Moses, Prophet Jonah Javadi Amoli, Fakhruddin Razi.

دراسة مقارنة حول مقولة "الاعتراف بالظلم" في كلام الأنبياء في القرآن الكريم من وجهة نظر آية الله جوادى الآملى وفخر الدين الرازى

مجتبى نوروزي^١ محمد استيري^٢

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٠/٢٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠١/٠٢



الملخص

"العصمة" تعني الطهارة من أي ذنب ومن الخطاء في تلقي الوحي وتبليغه، وهي من الامتيازات والخصائص الخاصة والضرورية لرسالة الأنبياء الإلهيين، ونظراً لأهميتها العالية فهي محل نقاش واهتمام كثير من العلماء والمفكرين من المذاهب الكلامية المختلفة. في غضون ذلك، فإن إحدى القضايا التي أثارت الكثير من النقاشات هي آيات القرآن الكريم التي تضمنت عبارات "الاعتراف بالظلم" من أفواه الأنبياء مثل الاعتراف بالظلم من جانب آدم وموسى ويونس عليهم السلام وبناء على هذه الآيات، استنتج البعض أن الأنبياء الإلهيين ليسوا معصومين من الخطأ. يسعى هذا البحث بالمنهج الوصفي التحليلي والمقارن إلى الإجابة على هذا السؤال: ما المقصود بـ "الظلم" والاعتراف به من وجهة نظر آية الله جوادى آملى وفخر الدين الرازى، وما علاقته بـ "عصمة" الأنبياء؟ وتشير نتائج البحث إلى أن آية الله جوادى آملى، ممثلاً للمذهب الشيعي، يثبت "عصمة" جميع الأنبياء، ومن خلال الاستشهاد بأدلة عديدة، يحمل كلمة "الظلم" بمعناها الحرفي، والتي تعني الظلم، والنقص. والحرمان؛ لكن فخر الدين الرازى، بصفته ممثلاً للمدرسة اللاهوتية الأشعرية، يرى في دراسته أن "العصمة" مرتبطة بفترة ما بعد النبوة و"الظلم" بفترة ما قبل النبوة.

المفردات المفتاحية

العصمة، الاعتراف بالظلم، الأنبياء، آدم ﷺ، موسى ﷺ، يونس ﷺ، آيت الله جوادى الآملى، فخر الدين الرازى.

١. أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم. مشهد، إيران (الكاتب المسؤول). m.noruzi@quran.ac.ir
٢. طالب ماجستير في مجال علوم القرآن والحديث، كلية "تربيت مدرس قرآن" (تدريب معلمي القرآن الكريم)، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم. مشهد، إيران. Estiry.m1378@gmail.com

* نوروزي، مجتبى؛ استيري، محمد. (٢٠٢٣). دراسة مقارنة حول مقولة "الاعتراف بالظلم" في كلام الأنبياء في القرآن الكريم من وجهة نظر آية الله جوادى الآملى وفخر الدين الرازى. فصلية علمية-تربوية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤(١٤)، صص ١٢٢-١٤٧. DOI: 10.22081/jqss.2023.65625.1245

بررسی تطبیقی «اعتراف به ظلم» در لسان پیامبران در قرآن کریم از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی

محمد استیری^۲

مجتبی نوروزی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲



چکیده

«عصمت» به معنای پاکی از هرگونه گناه و نیز مصونیت از خطا در دریافت و ابلاغ وحی، از امتیازات و ویژگی‌های خاص و لازمه رسالت پیامبران الهی می‌باشد که به دلیل اهمیت بالایی که دارد، مورد بحث و توجه بسیاری از عالمان و اندیشمندان مکتب‌های مختلف کلامی قرار گرفته است. یکی از مسائلی که بحث‌های زیادی را برانگیخته، آیاتی از قرآن کریم است که حاوی عبارات «اعتراف به ظلم» از لسان پیامبرانی چون حضرت آدم، حضرت موسی و حضرت یونس علیهم‌السلام می‌باشد که برخی با استناد به این آیات عدم عصمت پیامبران الهی را نتیجه گرفته‌اند. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و به صورت تطبیقی، در پی پاسخ به این پرسش است که منظور از «ظلم» و اعتراف به آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی چیست و چه ارتباطی با «عصمت» پیامبران دارد؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که آیت الله جوادی آملی به‌عنوان نماینده مکتب کلامی شیعه، «عصمت» را برای تمام دوران پیامبران ثابت می‌کند و «ظلم» را با ذکر ادله و شواهد متعدد، بر معنای لغوی آن یعنی ستم، نقص و محرومیت حمل می‌کند؛ اما فخرالدین رازی به‌عنوان نماینده مکتب کلامی اشاعره، در تحلیل خود «عصمت» را به دوران پس از نبوت و «ظلم» را به پیش از نبوت مربوط می‌شمارد.

کلیدواژه‌ها

عصمت، اعتراف به ظلم، انبیا، حضرت آدم علیهم‌السلام، حضرت موسی علیهم‌السلام، حضرت یونس علیهم‌السلام، جوادی آملی، فخرالدین رازی.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). m.noruzi@quran.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران. Estiry.m1378@gmail.com

مقدمه و تبیین مسئله

یکی از مسائلی که زیربنای مباحث اعتقادی و کلامی می‌باشد و ضامن صحت رسالت انبیا و کتاب‌های آسمانی محسوب می‌شود، «عصمت انبیا» است. در قرآن کریم موضوع «عصمت انبیا» مطرح شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۴). عصمت پیامبران شامل عصمت در دریافت وحی و ابلاغ آن و عصمت از گناه و معصیت می‌شود. پیامبران باید خودشان به دستورات خداوند پایبند باشند تا مردم به آنها اعتماد کنند و اگر آنان به دستورات الهی پایبند نباشند و خودشان برخلاف محتوای رسالت‌شان عمل کنند، مردم به گفته‌هایشان اعتماد نمی‌کنند؛ در نتیجه، هدف از بعثت ایشان، تحقق نخواهد یافت؛ بنابراین، حکمت الهی اقتضا دارد که پیامبران معصوم از گناه باشند، چه گناه کبیره و چه صغیره، چه عمدی و چه سهوی، چه پیش از بعثت و چه پس از آن، زیرا کوچک‌ترین گناه سهوی هر چند پیش از بعثت رخ داده باشد، به اندازه خود، پیامبر را لکه‌دار کرده و به همان مقدار از اعتماد مردم می‌کاهد و حال اینکه اعتماد به پیامبر باید صددرصد باشد تا راه هر گونه شک بسته شود.

افزون بر آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد، آیاتی دیگر نیز وجود دارد که برخی با تمسک به آنها عصمت پیامبران را مورد تردید قرار می‌دهند که از این آیات به «آیات موهوم عدم عصمت» یاد می‌شود. آیات حاوی «اعتراف به ظلم» از لسان پیامبرانی چون حضرت آدم علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و حضرت یونس علیه السلام از جمله آیات موهوم عدم عصمت است. برخی مفسران و متکلمان مدلول واژه «ظلم» در مورد انبیای الهی را به معنای اعتراف در برابر صدور معصیت گرفته‌اند؛ از این رو منکران عصمت پیامبران با استناد به این آیات صدور گناهان بزرگ و کوچک را برای پیامبران ممکن شمرده‌اند.

از آنجا که آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی از مفسران برجسته و صاحب نظر دو مکتب کلامی شیعه و اشاعره می‌باشند، این مقاله درصدد است تا با روش توصیفی تحلیلی و به صورت تطبیقی دیدگاه‌های دو مفسر را در خصوص مفهوم «ظلم» و اعتراف به آن از سوی برخی پیامبران را مورد بررسی قرار دهد و به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ۱. منظور از واژه «ظلم» و اعتراف به آن از سوی برخی پیامبران چیست؟ ۲. آرای تفسیری آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی در این خصوص چیست؟

از بررسی صورت گرفته در خصوص پژوهش‌ها در موضوع عصمت پیامبران، پژوهش مستقلی در این باره یافت نشد، اما پژوهش‌هایی در خصوص هر یک از پیامبران مورد نظر صورت گرفته که عبارتند از: درباره عصمت حضرت آدم علیه السلام پژوهشی با عنوان «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مهم مفسران فریقین در تبیین عصمت حضرت آدم علیه السلام؛ نوشته سیدجواد احمدی و علی نصیری (۱۳۹۱)؛ و درباره عصمت حضرت موسی علیه السلام پژوهش‌هایی مانند مقاله «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی»، نوشته علی فقیه و اسماعیل سلطانی بیرامی (۱۳۹۷)؛ مقاله «بررسی تطبیقی آرای تفسیری علامه طباطبایی و فخررازی ذیل آیات به ظاهر ناسازگار با عصمت از گناه حضرت موسی علیه السلام»، نوشته علی محمد آشتیانی و فاطمه السادات ارفع (۱۳۹۹)؛ مقاله «تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله سبحانی از فعل حضرت موسی علیه السلام در داستان قتل قبطی»، نوشته علی فقیه، علی اکبر بابایی و عبدالرسول حسینی‌زاده (۱۳۹۷)؛ همچنین درباره عصمت حضرت یونس علیه السلام پژوهشی با عنوان «شبهات درباره حضرت یونس علیه السلام در تفاسیر فریقین؛ پاسخ‌ها و رویکردها»، نوشته حسین کمالی‌زاده اردکانی و علی راد (۱۳۹۶) انجام شده است.

تفاوت مقاله پیش‌رو با دیگر مقالات یادشده، آن است که این پژوهش از میان همه آیات موهم عصمت حضرت آدم علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و حضرت یونس علیه السلام، به صورت موردی فقط به آن دسته از آیاتی می‌پردازد که در آنها واژه «ظلم» به کار رفته و از سوی این پیامبران مورد اعتراف قرار گرفته است؛ همچنین این پژوهش به صورت تطبیقی به دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی به‌عنوان نماینده دو مکتب مختلف کلامی می‌پردازد که در مقالات یادشده چنین بررسی مشاهده نمی‌شود که در نوع خود تازگی دارد و تاکنون پژوهشی منحصر در این موضوع نگاشته نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم «عصمت»

واژه «عصمت» در قرآن نیامده است، ولی مشتقات آن، سیزده مرتبه در دوازده آیه قرآن

به کار رفته است (آل عمران، ۱۰۱ و ۱۰۳؛ نساء، ۱۴۶ و ۱۷۵؛ مائده، ۶۷؛ یونس، ۲۷؛ هود، ۴۳؛ یوسف، ۳۲، حج، ۷۸، احزاب، ۱۷؛ غافر، ۳۳؛ ممتحنه، ۱۰). واژه عصمت از نظر لغت به معنای حفظ، امساک و منع می‌باشد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۹۸؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۸). متکلمان و مفسران در بیان معنای اصطلاحی عصمت تعابیر مختلفی دارند. برخی عصمت را لطف، برخی دیگر ملکه نفسانی و اقلیتی هم آن را اجباری پنداشته‌اند. به نظر شیخ مفید، سیدمرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ابن ابی الحدید معتزلی عصمت توفیق و لطف الهی در حق مکلفی است که با آن، وقوع معصیت و ترک طاعت، با وجود قدرت بر آن از او ممتنع می‌گردد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۸؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵، ص ۳۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵م، ج ۷، صص ۷-۸). فاضل مقداد نیز با اینکه در تألیفی عصمت را لطف الهی معرفی می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۰)، در منبع دیگر می‌نویسد: عصمت، عبارت است از «ملکه نفسانی که صاحبش را با اینکه قدرت بر انجام فجور دارد، از آن باز می‌دارد و چنین ملکه‌ای بستگی به این دارد که صاحب آن به آثار و پیامد معصیت و اطاعت آگاهی کامل داشته باشد» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۷).

قاضی بیضاوی می‌گوید: «عصمت ملکه نفسانی است که از فجور مانع می‌شود و متوقف به علم بر عواقب گناه و مناقب طاعات است» (بیضاوی، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۵۶۴). بنابر دیدگاه ابی‌الحسن اشعری، عصمت عبارتست از: «قدرت به اطاعت و عدم قدرت بر انجام معصیت» (فخرالدین رازی، ۱۹۹۲م، ص ۱۶۷). عبدالرحمن ایجی اشعری معتقد است: «عصمت به این است که خداوند، گناهی را در معصومان نیافریند» (جرجانی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۸۰). ولی به نظر سعدالدین تفتازانی: «حقیقت عصمت این است که خداوند، گناه را در بنده خود خلق نکند، با اینکه به انجام گناه توانا و مختار است» (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۹).

۲-۱. مفهوم «ظلم»

مفهوم «ظلم» یکی از مفاهیم کلیدی و پرکاربرد در قرآن کریم است که در نظام واژگان قرآنی از اهمیت فراوانی برخوردار است. واژه ظلم و مشتقات آن در ۲۹۰ آیه از

آیات قرآن کریم دیده می‌شود. این آیات ۳۱۵ مورد از کاربردهای مختلف صرفی و مشتقات این ریشه را در بردارد. واژه ظلم به معنای قراردادن شیء در غیر موضع آن (وضع الشیء فی غیر موضعه) و تجاوز از حد و اندازه آمده است و از آن به جور تعبیر آورده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۷۴).

راغب اصفهانی می‌نویسد: «الظلمة»: تاریکی، فقدان نور. جمع آن ظلمات می‌باشد. از واژه ظلمت تعبیر به جهل و شرک و فسق شده است، همان‌گونه که از نور خلاف آن تعبیر شده است. چنانچه خدای تعالی می‌فرماید: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره، ۲۵۷). ظلم نزد اهل لغت و بسیاری از علما عبارتست از: قراردادن شیء در غیر جایی که برای آن در نظر گرفته شده است بی‌آنکه چیزی از آن شیء کم یا زیاد گردد و یا از وقت خاص یا مکان آن عدول شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۵۳۷-۵۳۸) برخی نیز معتقدند واژه ظلم در اصل به معنای از میان بردن حق و عدم پرداخت آنچه که حق است، می‌باشد. جدا از اینکه درباره خود انسان یا دیگری و یا حقوق الهی باشد، چه دارای عقل باشد یا نباشد و چه حقوق مادی باشد یا معنوی و یا روحانی. ظلم به‌طور مطلق یعنی: تضييع حقوقی که بین انسان و خودش و خداوند و مردم نهاده شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۷۲).

برگردان واژه ظلم در فرهنگ‌نامه‌های فارسی عبارتست از: ستم، بیداد، ستمگری، ستم کردن (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲؛ معین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۵۲) و به معنای جور، جفا، بغی، ضیم، عدوان، آزار، زور، مظلومه، کفر نیز آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲) و اصل آن به معنای ناقص کردن حق و یا گذاشتن شیء در غیر موضع خویش است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲). خداوند می‌فرماید: «كُلُّنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا؛ هر دو باغ میوه خود را داد و از آن چیزی کم نکرد» (کهف، ۳۳).

ظلم در اصطلاح و در زبان شرع دارای مصادیق بسیاری است که از آن موارد عبارتند از: شرک، گناه و عصیان، بغی، عدوان، ستم و ... بزرگ‌ترین ظلم شرک و کفر و نفاق است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۳۴). همچنین هر چه به ایمان ضرر برساند و هر گناه و معصیتی را

ظلم گویند. در تعریف ظلم گفته‌اند: ظلم عبارت است از خروج از اعتدال و میانه‌روی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۰۰). و همچنین به ناقص کردن حق یا محروم ساختن خود از ثوابی ظلم می‌گویند، مانند این قول حضرت یونس علیه السلام که می‌فرماید: «سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء، ۸۷)؛ بنابراین کسی که خود را از ثوابی محروم می‌سازد صحیح است که به او گفته شود: او به خود ستم کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۴)؛ به ایمان بدون عمل صالح نیز ظلم گویند، پس هر که ایمان بیاورد و عمل صالح انجام ندهد، نیز ظالم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۷۷).

۲. دیدگاه دو مفسر در زمینه «عصمت» پیامبران

نظر به اینکه دیدگاه کلامی آیت الله جوادی آملی به نمایندگی از امامیه از دیدگاه کلامی فخرالدین رازی به نمایندگی از اشاعره تفاوت دارد و این تفاوت در تفسیر آیات مورد بحث تاثیرگذار است، بایسته است نخست، به دیدگاه کلامی آن دو پردازیم.

۲-۱. دیدگاه کلامی فخرالدین رازی در مورد «عصمت» پیامبران

فخرالدین رازی می‌گوید: درباره عصمت پیامبران اختلاف است. وی گستره عصمت را در چهار مرحله می‌داند:

الف) امور اعتقادی. همه مسلمانان پیامبران را در امور اعتقادی معصوم می‌دانند، یعنی هیچ پیامبری کفر و بدعت نداشته است.

ب) شرایع و احکام الهی. همه مسلمانان پیامبران را درباره شرایع و احکام الهی معصوم می‌دانند، و هرگز پیامبران درباره شرایع و احکام الهی تحریف و خیانتی انجام نداده‌اند، چه عمدی و چه سهوی.

ج) فتوادادن در مسائل دینی. اجماعی است که خطای عمدی در فتوادادن وجود ندارد، اما در سهو کردن اختلاف است.

د) رفتار و کردار. درباره عصمت پیامبران در رفتار اختلاف است و پنج مذهب وجود دارد.

همچنین درباره زمان عصمت اختلاف است که آیا عصمت در تمام مدت عمر پیامبر است یا مربوط به زمان نبوت است.

دیدگاه فخرالدین رازی این است که پیامبران در زمان نبوت از کبائر و صغائر عمدی معصوم هستند، اما از گناه سهوی معصوم نیستند (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۷-۲۸)؛ بنابراین فخرالدین رازی به پیروی از متکلمان اشعری، صدور گناهان بزرگ و کوچک را در دوران قبل از نبوت برای پیامبران ممکن شمرده است. او می‌گوید: «در دیدگاه ما لزوم عصمت برای انبیا در دوران نبوتشان معتبر است، نه در دوران قبل از نبوت» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۵ و ج ۱۸، ص ۴۲۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷). علاوه بر این، وی در لابه‌لای کتاب‌های کلامی و تفسیری خود، در حین پاسخ به شبهات عصمت برخی پیامبران، صدور گناهان بزرگ و کوچک را به دوران قبل از نبوت حمل کرده است. به‌عنوان مثال، وی در مورد برادران یوسف که گناهان بزرگی را مرتکب شده بودند، می‌گوید: «آزار پدر و رنجاندن یوسف و تلاش در نابود کردن برادر کوچکشان و دیگر اعمال آنها از گناهان کبیره محسوب می‌شود. به دلیل همین، سخن صحیح این است که یا آنها پیامبر نبوده‌اند و یا این حوادث قبل از رسیدن آنها به مقام نبوت اتفاق افتاده است» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۲۵).

۲-۲. دیدگاه کلامی آیت الله جوادی آملی در مورد «عصمت» پیامبران

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، عصمت انبیا هم شامل مسائل اعتقادی و دینی می‌شود و هم روزمره که مباحث روزمره همان نسیان، غفلت، جهل... است و مباحث اعتقادی و دینی نیز شامل نماز، روزه و... است که پیامبران در هیچ کدام از اینها لغزشی نداشتند. ایشان معتقدند که گوهر اصلی انسان که نفس ناطقه او است، به گونه‌ای آفریده شده که اگر بخواهد، با تأمین برخی شرایط، به آسانی می‌تواند به قله بلند عصمت برسد، زیرا نفس انسان با حرکت جوهری و تکامل معنوی از قوه به فعلیت رسیده است و می‌تواند از آفت‌های سهو، نسیان، غفلت، جهالت و هرگونه ناپاکی مصون باشد، چون محدوده نفوذ شیطان، تنها محصور به مراحل وهم و خیال است که وابسته به نشئه طبیعت

انسان است. اگر مراتب عقل و قلب کاملاً از قلمرو و نفوذ شیطان مصون باشد، سهو، نسیان، غفلت، جهل و هر ناپاکی دیگر در آن ساحت قدسی راه نمی‌یابد، بنابراین چون شئون هستی انسان محدود به مراتب طبیعی، خیالی و وهمی نیست، اگر کسی به مرتبه عقل خالص و قلب سلیم راه یافت، می‌تواند همچون فرشتگان از گزند لغزش‌های علمی و عملی مصون بماند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۴۱۲).

آیت الله جوادی آملی یکی از دلایل عصمت کامل انبیا را وجوب اطاعت مردم از آنها می‌داند و برای اثبات نظر خویش به آیاتی استناد می‌کنند که به تبعیت و پیروی بی‌چون و چرا از پیامبران دستور می‌دهند، مانند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم جز آنکه دیگران به امر خدا باید مطیع فرمان او شوند» (نساء، ۶۴). این آیه در مورد نبوت عامه است و عصمت مطلق همه پیامبران را اثبات می‌کند، زیرا اگر انبیا مصون از خطا و اشتباه نباشند و دچار اشتباه شوند، با این حال، خدای سبحان ما را به اطاعت بی‌قید و شرط از آنها ملزم کند، مصداق اغرا به جهل است که با حکمت حکیم، به طور قطع سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۳۴۹). البته شمول این دلیل درباره دوره قبل از نبوت و رسالت محل تأمل است.

آیت الله جوادی آملی می‌گوید: «بر اساس عمومیت ادله قرآنی اثبات عصمت انبیا و استدلال برخی ادله که به طور تلویحی به عصمت انبیا قبل از بعثت اشاره دارد، می‌توان گفت که از نظر خداوند واجب است که انبیا قبل از بعثت و پس از رسالتشان، معصوم از خطا و اشتباه باشند، تا موجب شود امر تبلیغ به شایستگی صورت پذیرد و مردم به ایشان اطمینان داشته باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۱۶). ایشان برای اثبات مدعای خودشان به روایاتی استناد می‌کنند که انواع لغزش‌ها و آلودگی‌ها را از معصوم منع می‌کنند که برای مثال می‌توان به این روایت از امام صادق علیه السلام اشاره کرد که در توصیف انبیا و اوصیای خدا می‌فرماید: «الْأَنْبِيَاءُ وَ أَوْصِيَاءُ هُمْ لَا ذُنُوبَ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ فَطَهَّرُوْنَ؛ برای انبیا و اوصیایشان، گناهی نیست، زیرا ایشان معصوم و پاک‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۱۹۹) در این روایت علت نفی ذنوب (لا ذنوب)، معصوم و پاک بودن است و چون در لغت، ذنب به معنای گناه، خطا و هر کار ناروایی است، سفیران الهی نیز از هر گونه کار

ناروایی که شامل زشتی‌ها و پلیدی‌ها و کاستی‌هاست، مبرا هستند. این حدیث به‌طور مطلق عصمت انبیا را مطرح می‌کند، در نتیجه این‌گونه برداشت می‌شود که پیامبران در تمام حالتشان معصوم هستند.

بنابراین، حقیقت معنای عصمت در روایات، براساس معنای لغوی آن - که منع و حفظ و امساک است - و با تمام قید و شرطش که منع، در همه جهات و امور زندگی محسوب می‌شود، به کار رفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۰).

۳. اعتراف به «ظلم» در لسان پیامبران

اعتراف به ظلم از لسان پیامبرانی مانند حضرت آدم علیه السلام با تعبیر «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» در آیه ۲۳ سوره اعراف، حضرت موسی علیه السلام با تعبیر «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» در آیه ۱۶ قصص و حضرت یونس علیه السلام با تعبیر «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» در آیه ۸۷ انبیا صادر شده است که لازم است برای فهم بهتر مفهوم «ظلم» و مدلول این آیات دیدگاه دو مفسر را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

۳-۱. بررسی تطبیقی مفهوم «ظلم» و انتساب آن به پیامبران از دیدگاه دو مفسر

حال آیاتی بررسی می‌گردد که واژه «ظلم» در مورد پیامبران، در آنها به کار رفته و حاکی از ارتکاب گناه از سوی پیامبران است. در این بررسی دیدگاه دو مفسر گزارش و نقد می‌شود.

۳-۱-۱. بررسی مدلول واژه «ظلم» از لسان حضرت آدم علیه السلام

تعبیر ظلم به نفس از لسان حضرت آدم علیه السلام در آیه ۲۳ سوره اعراف این‌چنین آمده است: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ گفتند: پروردگارا! ما بر خود ستم ورزیدیم، و اگر ما را نیامرزی و به ما رحم نکنی مسلماً از زیانکاران خواهیم بود.

آیه مزبور یکی از آیات مورد استناد مدعیان عدم عصمت حضرت آدم علیه السلام است.

مدعیان این گونه استدلال می‌کنند که در قرآن کریم در دو آیه، «ظلم» به حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام نسبت داده شده است: اول، در عبارت «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف، ۱۹) و دوم، انتسابی است که از لسان خود آنان صادر شده است: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف، ۲۳) بنابراین از این دو آیه می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس آیه: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود، ۱۸) ظالم ملعون است و کسی که مستحق لعن باشد صاحب گناه کبیره است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰).

فخرالدین رازی این استدلال را برای اثبات صدور گناه کبیره از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، کامل نمی‌داند. وی در پاسخ به این استدلال بر اساس دیدگاه اشاعره، واژه «ظلم» را بر ترک اولی حمل می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۴). اما در نهایت پس از بررسی تمام ادله و شواهد مدعیان عدم عصمت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، صدور معصیت در زمان قبل نبوت ایشان را می‌پذیرد و می‌گوید: اگر هر کدام از دلایل مدعیان عدم عصمت، به تنهایی بر صدور گناه کبیره از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام دلالت نکند، اما مجموع آنها قطعاً بر این مسئله دلالت خواهد کرد. و جواب همه آنها نزد مکتب کلامی ما این است: زمانی این لغزش از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام صادر شده است که او هنوز به مقام نبوت نرسیده بود؛ از این رو این شبهات بر مکتب کلامی ما وارد نمی‌باشد، تا بخواهیم برای هر یک، پاسخی ارائه بدهیم (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰).

آیت الله جوادی آملی برای حفظ قداست حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و صیانت عصمت آن حضرت از ارتکاب چیزی که زمینه حضاضت روح و هبوط تبعیدی آن از «بارگاه تشریف» به «کارگاه تکلیف» را فراهم کند، تمام وجوه قابل تصور برای مدلول این آیه را بیان می‌کنند. اما آن وجهی که مورد تأیید ایشان است، این است که جریان مزبور در ساحتی پدید آمد که هنوز اصل نبوت تشریحی، جامه وجود نپوشیده و هنوز هیچ‌گونه وحی حامل شریعت و منهاج، حاصل نشده بود. در این فضا هیچ حکم مولوی و تکلیفی در میان نبود که درباره حرمت یا کراهت آن سخن به میان آید و اصل وحی نیز، مستلزم تشریح نیست؛ چنان که صرف هدایت و امر و نهی و وعد و وعید، موجب تکلیف نیست، چون همه این امور در مسائل ارشادی قابل طرح است؛ چنان که امر و نهی متوجه به مادر

حضرت موسی علیه السلام از این سنخ بوده است؛ بنابراین در عبارت «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» بی‌شک که واژه «ظلم» به معنای ستم است نه ظلمت به معنای تاریکی؛ یعنی مراد از ظلم، ظلم به نفس است (که در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نقصان و محرومیت به کار رفته)، نه ظلم به خداوند یا دیگران. چون آنچه در ارتکاب نواهی ارشادی یا در ترک اوامر ارشادی مطرح است، ضرر و خسارتی است که نصیب خود شخص می‌شود؛ چنان‌که اگر شخص بیمار به امر یا نهی ارشادی پزشک اعتنا نکند، به خود ضرر زده و ستم کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۳۴۷-۳۴۸).

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی یکی از مسائلی که ما را در جهت یافتن مدلول این آیه کمک می‌کند اثبات ارشادی بودن نهی در آیه: «وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره، ۳۵) است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۲۱). که ایشان شواهدی را از آیات قرآن کریم برای اثبات ارشادی بودن نهی مزبور ذکر می‌کنند که به شرح ذیل می‌باشد:

۱. در آیات متعددی به عواقب سوء دنیایی مخالفت آن اشاره شده است، مانند: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَوْحِكَ فَلَا تَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى» (طه، ۱۱۹-۱۱۷)؛ یعنی اگر می‌خواهید در بهشت بمانید و گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما شما را رنج ندهد، نباید به این درخت نزدیک شوید و گرنه بر خود ستم کرده، به نشئه رنج و زحمت وارد می‌شوید؛ مانند اینکه طیب می‌گوید: از این غذا نخور و گرنه بیمار می‌شوی یا معلمی به شاگرد خود می‌گوید: شب کمتر غذا بخور تا بتوانی سحر برای مطالعه برخیزی. درحالی‌که در نهی‌های مولوی بیشتر سخن از جهنم و کیفرهای اخروی آن است.

۲. پس از پذیرش توبه، حضرت آدم علیه السلام به حالت قبلی برنگشت، بلکه آثار وضعی آن (هبوط به زمین و تحمّل رنج‌های عالم ماده) به حال خود باقی ماند.

۳. از عصیان آدم علیه السلام به «غوایت» تعبیر شده است: «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» و غوایت همان ضلالت و گم کردن راه است، درحالی‌که اگر حکم در این‌جا، مولوی بود می‌باید تعبیر به غضب می‌شد و عاصی از «مغضوب علیهم» قرار می‌گرفت، نه از «ضالین».

۴. مدلول ظلم در این آیه نظیر ظلم در آیه «كُلْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ»

شَيْئًا...» (کهف، ۳۳) است. که در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نقصان و محرومیت به کار رفته است (شرتونی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۷۳). و چنان که عبارت «لم تظلم منه شيئاً» به این معناست که هیچ یک از درختان آن دو باغ ناقص و بی ثمر نبود، جمله «فتكونا من الظالمين» نیز بدین معناست که اگر شما از این درخت بخورید، بی ثمر می شوید و بهره‌هایی که در بهشت برایتان تدارک دیده شد از شما گرفته می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۳۲).

آیت الله جوادی آملی در نهایت پس از ذکر وجوه قابل ذکر برای مدلول آیه و ذکر نقاط تاریک و روشن آنها می فرماید: «برای حفظ عصمت حضرت آدم علیه السلام، باید وجوه لئی و عقلی را بر شواهد لفظی و نقلی ترجیح داد، تا مبادا دامن اصل نبوت به گرد گناه هر چند کوچک، آلوده گردد، زیرا بر اساس فتوای مفسران بزرگ چونان طوسی و طبرسی همه معاصی، کبیره است و «کوچک قیاسی» بودن بعضی از آنها منافی «بزرگ نفسی» بودن آنها نیست؛ یعنی هر معصیتی در حد نفس خود بزرگ است، گرچه در مقام سنجش با معصیت مهم تر، کوچک تلقی شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۹).

۳-۱-۲. بررسی مدلول واژه «ظلم» در لسان حضرت موسی علیه السلام

از دیگر انبیای الهی که اعتراف به «ظلم» از لسان ایشان صادر شده، حضرت موسی علیه السلام می باشد. در آیه ۱۶ سوره قصص این گونه آمده است: «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ؛ گفت: پروردگارا! [از اینکه از جایگاهم درآمدم و وارد شهر شدم] به خود ستم کردم [مرا از شر دشمنانم حفظ کن] و آمرزشت را نصیب من فرما. پس خدا او را آمرزید، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است».

یکی از آیاتی که موهب شبهه عصمت می باشد و مدعیان عدم عصمت به آن استناد کرده اند، همین آیه است. در درگیری واقع شده میان فردی از فرعونیان و فردی از بنی اسرائیل که حضرت موسی علیه السلام به کمک اسرائیلی شتافت و دفع فرعونی (قبطی) توسط ایشان منتهی به مرگ وی شد، دو فرض از سوی فخرالدین رازی در تبیین قتل قبطی بیان شده است: اول آنکه مرد قبطی مستحق قتل باشد، فرض دیگر آن که وی

استحقاق قتل را نداشته باشد. با فرض حالت دوم، قتل قبلی معصیت و گناه است. فخرالدین رازی برای عبارت «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» دو وجه را در نظر می‌گیرد: ۱. یا این عبارت از لسان حضرت موسی علیه السلام، به منظور انقطاع الی الله صادر شده است و ایشان با این عبارت می‌خواسته‌اند معترف قصور خویش در قیام حقوق الهی باشند. ۲. حضرت موسی علیه السلام نفس خودش را از انجام ثوابی محروم کرده است و مرتکب ترک اولی شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۵). وی برای اثبات عصمت حضرت موسی علیه السلام آیه بعدی را به‌عنوان شاهد بیان می‌کند: «رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ؛ گفت: پروردگارا! به سبب قدرت و نیرویی که به من عطا کردی، هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم شد» (قصص، ۱۷). ایشان در توضیح آیه بیان می‌کند که اگر یاری کردن مؤمن در اینجا موجب معصیت بود، این عبارت از حضرت موسی علیه السلام صادر نمی‌شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۵).

همه مفسران اهل تسنن به جز فخرالدین رازی علت صدور این عبارات را از حضرت موسی علیه السلام، معصیت او دانسته‌اند (فقیه و سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۲). اما دیدگاه فخرالدین رازی این است که فعلی که از حضرت موسی علیه السلام صادر شده است، از نوع ترک اولی بوده است؛ بنابراین استغفار حضرت موسی علیه السلام نیز به همین علت بوده است (رک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۶). اما همچنین این اضطراب و دوگانگی در تعبیرات فخرالدین رازی در مورد مدلول این آیات دیده می‌شود، زیرا او در تفسیر خود ذیل این آیه می‌گوید: «حتی اگر دلالت این آیه را بر صدور معصیت از حضرت موسی علیه السلام بدانیم، توجیه ما این است که هیچ دلیلی وجود ندارد که حضرت موسی علیه السلام در آن زمان نبی بوده است؛ بنابراین چنین فعلی قبل از نبوت حضرت موسی علیه السلام صادر شده است و در این صورت هیچ‌گونه نزاعی وجود نخواهد داشت» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۶).

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی ظلمی که موسای کلیم داشت، نظیر ستمی بود که حضرت آدم علیه السلام داشت؛ نه ظلم تحریمی بود و نه تنزیهی، حکم مولوی نبود، بلکه حکم ارشادی بود؛ بدین معنا که یک تبهکار را از پا درآوردن و مظلومی را نجات‌دادن کار خوبی است، ولی برای خود فاعل زحمت می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۲۲۶). بر

این اساس معنای «ظَلَمْتُ» این است که من برای خودم مشکل ایجاد کردم و این طلب مغفرت بدین معنا است که خدایا مشکل مرا حل کن (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۲۲۶).

ایشان برای دیدگاه خودشان از دو شاهد قرآنی و روایی ذیل استفاده می‌کنند:

۱. شاهد نخست این آیه: «و اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مُوسَى اِنَّهُ کَانَ مُخْلِصًا و کَانَ رَسُوْلًا نَبِیًّا؛ و در این کتاب، [سرگذشت] موسی را یاد کن، بی‌تردید او انسانی خالص شده و فرستاده‌ای پیامبر بود» (مریم، ۵۱). ایشان با استناد به این آیه بیان می‌کنند که از آنجایی که این آیه، از آیات محکم است، واژه «ظلم» را باید به ظلم قیاسی معنا کنیم و یا به گونه‌ای دیگر توجیه کنیم، زیرا آل فرعون بودند که موسای کلیم را ظالم و مذنب می‌پنداشتند. ایشان در توضیح دلالت واژه «مخلص» این‌گونه استدلال می‌کنند که خدای سبحان بر اخلاص حضرت موسی علیه السلام صحه گذاشت و فرمود: او بنده مخلص است. پس در هیچ بُعدی از ابعاد حیات موسای کلیم، و هم درون و شیطان بیرون را راهی نیست؛ بنابراین هیچ مغالطه‌ای در اندیشه‌ها و بینش‌های وی راه ندارد، نه در علم حصولی و نه در علم حضوری. در علم شهودی مادامی که با متن واقع منفصل، ارتباط وجودی برقرار است جای مغالطه نیست و در علم حصولی و استدلال‌های فکری نیز اگر انسان به مقام اخلاص رسید چون وهم و وسوسه در مقام اخلاص راه ندارد جا برای اشتباه مقدم و تالی و موضوع و محمول نیست تا مقدمه‌ای با مقدمه دیگر اشتباه شود و موضوعی به جای موضوع دیگر یا محمولی به جای محمول دیگر واقع شود. در تفکر انسان مخلص محمول هر قضیه از لوازم ضروری و اولی موضوع آن خواهد بود و ممکن نیست او به گونه‌ای فکر کند که میان موضوع و محمول قضایای علم حصولی رابطه صحیح نباشد، چنانکه ممکن نیست چیزی را مشاهده کند و در حرم شهود او وسوسه، خیال و تمثال‌های نفسانی یا شیطانی راه پیدا کند؛ بنابراین انسان کامل مخلص حصولاً و حضوراً و نیز در بُعد علمی و عملی، معصوم و مصون است. وقتی انسان خطا نکند و در خواسته او وسوسه راه پیدا نکند، معصوم خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۸۲).

۲. دومین شاهد، پاسخ امام رضا علیه السلام است که آن حضرت در جواب پرسش مأمون در مورد مدلول عبارت «رَبِّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی فَاغْفِرْ لِی» بیان می‌کنند. مأمون از آن

حضرت پرسید: معنای این جمله که موسی علیه السلام گفت: «رَبُّ إِيَّيْ طَلَمْتُ نَفْسِي فَأَعْفِرْ لِي» چیست؟ امام رضا علیه السلام فرمودند: «حضرت موسی علیه السلام می گوید: من خودم را جایی قرار دادم که نباید قرار می دادم؛ چون وارد این شهر (مصر) شدم، پس خدایا مرا ببخش». امام رضا علیه السلام طلب مغفرت موسی علیه السلام را این گونه معنا می فرمایند که خدایا، مرا از دشمنانت پنهان دار تا به من دست نیابند و مرا نکشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۸۰).

در نتیجه، براساس شواهد قرآنی و روایی و ادله عقلی که در مورد مدلول واژه ظلم و عصمت حضرت موسی علیه السلام مطرح شد، دیدگاه نهایی آیت الله جوادی آملی این است که از حضرت موسی علیه السلام نه تنها معصیت و کار خلاف صادر نشده، بلکه حتی ترک اولی نیز از او صادر نشده است.

۳-۱-۳. بررسی مدلول واژه «ظلم» در لسان حضرت یونس علیه السلام

در آیه ۸۷ سوره انبیاء اعتراف به «ظلم» از سوی حضرت یونس علیه السلام بیان شده است: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ؛ و صاحب ماهی [حضرت یونس] را [یاد کن] زمانی که خشمناک [از میان قومش] رفت و گمان کرد که ما [زندگی را] بر او تنگ نخواهیم گرفت، پس در تاریکی‌ها [ی شب، زیر آب، و دل ماهی] ندا داد که: معبودی جز تو نیست تو از هر عیب و نقصی منزهی، همانا من از ستمکارانم.

فخرالدین رازی در تفسیر خود ذیل این آیه برای روشن شدن مدلول واژه «ظلم» و انتساب آن به حضرت یونس علیه السلام به برخی احتجاجات و استنادات مخالفین عصمت حضرت یونس علیه السلام پاسخ می گوید.

بیشتر مفسران بر این باورند که یونس علیه السلام از خدا خشمگین بود و خشم از خدا از بزرگ‌ترین گناهان است، و حتی اگر خشم یونس علیه السلام از قوم و یا از فرشته بوده است، باز حضرت یونس علیه السلام مرتکب گناه بزرگی شده است، زیرا خداوند متعال فرمودند: «فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ؛ پس بر فرمان پروردگارت صبر کن (و در

هلاک آنان مشتاب) و همانند (یونس) صاحب ماهی مباح» (قلم، ۴۸).

پاسخ فخرالدین رازی این است که اولاً، در این آیه دلیلی نیست که بگوید یونس علیه السلام از چه کسی خشمگین بوده است، ولی ما یقین داریم بر نبی خدا جایز نیست که بر پروردگارش خشم بگیرد، زیرا این عمل صفت کسی است که نمی‌داند خداوند مالک امر و نهی است، و جاهل به خدا مومن نیست، چه رسد که نبی باشد. ثانیاً، زمانی که از ناحیه خداوند دستوری داده می‌شود، جایز نیست که آن دستور مورد مخالفت قرار بگیرد. زمانی که ثابت شد که غضب از خداوند جایز نیست، پس واجب است که منظور از عبارت «ذَهَبَ مُغَاضِباً» را برای غیر خدا بگیریم. و از آنجایی که استعداد برای غضب به غیر خداوند وجود دارد و هیچ نهی مطلق در این باره صورت نگرفته است، نمی‌توانیم بگوییم که غضب از فرشته و قوم، مانند غضب از خداوند، محظور است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰).

در شبهه‌ای دیگر، گفته‌اند که مقتضای این آیه این است که حضرت یونس علیه السلام در قدرت خداوند شک داشته باشد. پاسخ فخرالدین رازی این است که در کفر کسی که گمان کند خداوند عاجز است، اختلافی نیست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰). پس به ناچار باید این آیه را تأویل کنیم و در تأویل آن نیز چند وجه متصور است:

یک. «فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» به معنای «لَنْ نَضِيقَ عَلَيْهِ» است. بنابراین، معنای آیه این می‌شود که یونس علیه السلام پنداشت که در ماندن و خارج شدن مخیر است و خداوند در اختیارش بر او سخت نخواهد گرفت. اما معلوم شد که صلاح در تاخر خروج او بوده و این بیان خداوند تبارک و تعالی دال بر عذر برای خروج یونس علیه السلام است، نه دال بر تعمد در معصیت.

دو. این عبارت در مورد تمثیل وارد شده است و معنایش این است که: رفتن او و جدایی او از قومش، مانند رفتن کسی بود که از مولایش قهر کرده باشد و پنداشته باشد که مولایش بر او دست نمی‌یابد و او می‌تواند با دور شدن از چنگ وی بگریزد و مولایش نمی‌تواند او را سیاست کند.

سه. عبارت «لَنْ نَقْدِرَ» را به معنای قضا و قدر بگیریم. بنابراین، معنای آیه این می‌شود

که گمان برد که ما شدت و سختی را بر او مقدر نخواهیم کرد. چهار. «فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ» یعنی گمان کرد که ما هرگز انجام نمی‌دهیم، زیرا میان قدرت و فعل مناسبت وجود دارد؛ بعید نیست که یکی از باب مجاز، جای دیگری قرار داده شود.

پنج. این آیه از لحاظ معناشناسی دلالت بر استفهام تویخی دارد. معنای آیه این است که آیا گمان برده که ما شرایط را برای او تنگ نخواهیم کرد؟ شش. این واقعه قبل از رسالت حضرت یونس علیه السلام بوده است. بنابراین، بعید نیست که این گمان به وسیله وساوس شیطانی بر ذهن او مبادرت کرده باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۱).

در شبهه دیگری گفته‌اند: که اگر گناه از یونس علیه السلام صادر نشده بود، چرا خداوند او را عقاب کرد و در شکم ماهی انداخت؟ پاسخ فخرالدین رازی این است که قبول نداریم که افکندن در شکم ماهی عقوبت است، زیرا جایز نیست که انبیا عقاب شوند، بلکه مقصود از افکندن در شکم ماهی امتحان بوده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۱).

در شبهه دیگری گفته می‌شود که یونس علیه السلام در این آیه اعتراف به ظلم می‌کند و ظلم به دلیل آیه «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود، ۱۸) مذموم است. پاسخ فخرالدین رازی این است که: اگر این فعل قبل از رسالت حضرت یونس علیه السلام از ایشان صادر شده باشد، در آن بحثی نیست. اما اگر این اتفاق پس از رسالت ایشان بوده، واجب است آیه را تأویل کنیم، زیرا در غیر این صورت، لازم می‌آید تا قائل شویم که نبی مستحق لعن است، حال آنکه هیچ مسلمانی به چنین چیزی قائل نمی‌شود؛ بنابراین تردیدی نیست که یونس علیه السلام با توانایی بر تحصیل افضل آن را ترک کرده و این ظلم است و معنای «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» این است که پروردگارا من به دلیل فرار از قومم بدون اذن تو به نفسم ظلم کرده‌ام. گویا این طور فرمود که من به دلیل ضعف بشری و قصور در ادای حق ربوبیت از «ظالمان» هستم (هود، ۱۸).

با توجه به موارد مطرح شده، دیدگاه فخرالدین رازی در مورد مدلول این آیه این

است که حضرت یونس علیه السلام مرتکب ترک افضل شده است؛ ولی باز می‌بینیم که ایشان بر اساس عقاید کلامی خودشان این نکته را متذکر می‌شوند که اگر تمام این وجوه و معانی ذکر شده را بر قبل از رسالت حضرت یونس علیه السلام حمل کنیم، دیگر جای هیچ‌گونه مناقشه و شبهه‌ای نخواهد بود.

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، حضرت یونس علیه السلام گناهی نکرد، چون مأموریت خود را انجام داد؛ ولی بهتر این بود که باز هم تحمل می‌کرد و تا آخرین لحظات قبل از نزول عذاب در میان قوم خود می‌ماند؛ بنابراین حضرت یونس علیه السلام مرتکب ترک اولی شد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۱۶۱). ایشان واژه «ظلم» در این آیه را به معنای ستم بر خود می‌گیرند نه به معنای معصیت کبیره و نه گناه صغیره؛ نظیر آن ظلمی که وجود مبارک آدم و حوا در موردش گفتند: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف، ۲۳)؛ بنابراین گرچه در جریان حضرت یونس علیه السلام، نظام، نظام تشریح است؛ ولی او بر خلاف تشریح حرکت نکرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۱۶۱). ایشان برای تأیید دیدگاه خودشان در خصوص عصمت حضرت یونس علیه السلام و انتساب «ظلم» به ایشان، شواهد و ادله ذیل را بیان کرده‌اند:

۱. بر پایه آیات قرآن حضرت یونس علیه السلام هیچ مذمتی ندارد، زیرا نعمت ولایت شامل حال او بود، و وی ولی الله بود، چنان که خدای سبحان فرمود: «لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ؛ اگر نعمت ولایت مشکل او را تدارک نکرده و شامل او نشده بود، از دریا بیرون انداخته می‌شد، درحالی که مذموم بود؛ ولی اکنون که از شکم ماهی بیرون آورده شده ممدوح است، چون ولی ماست» (قلم، ۴۹). این بیان به خوبی نشان می‌دهد که آن مقدار و نصاب لازم را وجود مبارک حضرت یونس علیه السلام داشت و درباره آن اندازه ما فوق حد لزوم را که فقط در یک حالت از دست داد، خدا به پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌فرماید که تو آن مقدار را هم حفظ کن و از دست نده (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۱۵۹).

۲. ایشان برای اثبات عصمت حضرت یونس علیه السلام و روشن تر شدن مدلول واژه «ظلم» در این آیه به پاسخ ذیل از امام رضا علیه السلام استناد می‌کنند:

مأمون به امام رضا علیه السلام گفت: یا بن رسول الله، مگر شما نمی گوید پیامبران معصوم هستند، پس معنای سخن خداوند «وَذَا النَّوْنِ اِذْ ذَهَبَ...» چیست؟ آن حضرت فرمود: «این شخص «یونس بن متی» است. او یقین داشت که خداوند بر او تنگ نمی گیرد، ولی وقتی به شکم ماهی فرو رفت و از مسبّحین بود، گفت: من از ستم کاران بودم که می توانستم همه اوقات خویش را صرف این عبادت (تسبیح و تقدیس خدا) کنم و این گونه که الآن (در شکم ماهی) به ذکر عبادت مشغولم، اشتغال نورزیدم. آن گاه خداوند، دعای او را مستجاب نمود و فرمود: «فَلَوْ لَا اَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ اِلٰی یَوْمٍ یُّبْعَثُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۸۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۴۹).

آیت الله جوادی آملی براساس این روایت بیان می کنند که حضرت یونس علیه السلام خاطر جمع بود که خداوند بر او تنگ نخواهد گرفت؛ بنابراین خداوند او را تنها یک لحظه به خود وا گذاشت و او شکیبایی خود را از دست داد و بر قومش خشمگین شد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۶۹).

۳. صبر و استقامت، دارای درجات متعدّد و گونه گونه است و مقدر لازم آن، که نصاب مسؤولیت پذیری است، در همه رهبران معصوم بوده است؛ ولی مرتبه برین و برتر آن در برخی از انسان های معصوم حاصل است و در بعضی درباره برخی از موارد، منتفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۷۰).

۴. آنچه درباره حضرت یونس علیه السلام رخ داد، همان فقدان مرتبه برین صبر در گوشه ای از مأموریت های راجح (نه واجب) بوده است و قرآن کریم در این باره فرمود: «فَاضْرِبْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كصَاحِبِ الْاُخُوْتِ اِذْ نَادٰی وَهُوَ مَكْظُوْمٌ؛ پیامبر! در برابر حکم پروردگارت صابر و بردبار باش و مانند صاحب ماهی یعنی حضرت یونس علیه السلام مباش؛ هنگامی که پروردگار خود را خواند، درحالی که خشم خود را تحمل، و دشواری هضم آن وی را اندوهناک کرد (قلم، ۴۸).

۵. پدید آمدن چنین دشواری دردناک از یک سو، و از دست دادن مرتبه برین بردباری از سوی دیگر، زمینه نقص را فراهم کرد که همین مطلب، مصحح اسناد ظلم به معنای نقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۷۱).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این پژوهش عبارتند از:

۱. اختلاف نظر این دو مفسر در بعضی از مبانی کلامی، موجب تفاوت در آرای تفسیری و فهم آنها از آیات شده است. از جمله این موارد می‌توان به توجه و عدم توجه به سیاق آیات، یعنی آیات قبل و بعد و نیز توجه به نقش آیات محکم در تفسیر آیات متشابه اشاره کرد.

۲. فخرالدین رازی عصمت را فقط برای پس از نبوت روا می‌دارد و آیات موهم عدم عصمت را که حاوی انتساب واژه «ظلم» به پیامبران می‌باشند، در همه آیات این نکته را متذکر شده است که اگر تمام این انتسابات، به قبل از نبوت پیامبران حمل گردد، دیگر جای هیچ‌گونه بحث و مناقشه‌ای نخواهد بود. با این حال باز وی وجه ترک اولی را در بعضی آیات ذکر می‌کند.

۳. آیت الله جوادی آملی بر اساس دیدگاه شیعه، عصمت را چه قبل و چه پس از نبوت، برای پیامبر ﷺ ضروری می‌داند و کاربرد «ظلم» در آیات مربوط به پیامبران را با استناد به سیاق آیات و روایات به ستم به خود و نقص معنا می‌کند.

۴. آیت الله جوادی آملی در تفسیر خود تأکید دارند که ما نباید ظلم را به معنی عصیان بگیریم؛ بلکه با استفاده از وجوه لبی و عقلی و شواهد لفظی و نقلی واژه «ظلم» را طوری تفسیر کنیم که دامن اصل نبوت به گرد گناه هر چند کوچک مبتلا نشود.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید. (۱۹۶۵م). شرح نهج البلاغة (ج ۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، ۱۲). بیروت: دارصادر.
۳. احمدی، سیدجواد؛ نصیری، علی. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مهم مفسران فریقین در تبیین عصمت حضرت آدم علیه السلام. قیسات، شماره ۶۴، ص ۴۵.
۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۹۰۵م). طالع الانوار (ج ۱). قاهره: المطبعة الخيرية.
۵. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۷ق). شرح العقائد النسفية. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۶. جرجانی، سیدشریف. (۱۳۷۱). شرح المواقف (ج ۸). قم: انتشارات شریف الرضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰): تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۳، ۲۰). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران (ج ۳، محقق: علی اسلامی). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن (ج ۳، محقق: علی زمانی قمشه‌ای). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷): تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۳، ۲۰). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). ادب فنای مقربان (ج ۱، ۹). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران (ج ۳، ۷، محقق: علی اسلامی). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ادب توحیدی انبیاء در قرآن (ج ۱۸، محقق: سعید بنی علی). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن عماد. (۱۴۰۷ق). تاج اللغة و صحاح العربية (ج ۵). بیروت: دارالعلم العالمین.

۱۴۲

مِظَالُ الْعَالَمِينَ

سال چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۱۴)

۱۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۱۰). تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات في غريب القرآن. بيروت: دارقلم.
۱۷. سیدمرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی (ج ۳). قم: دارالقرآن.
۱۸. شرتونی، سعید. (۱۴۱۶ق). اقرب الموارد في فصح العریبه و الشوارد (ج ۳). تهران: دارالاسوه.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان في تفسیر القرآن (ج ۲، ۷، ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان في تفسیر القرآن (ج ۱). تهران: ناصرخسرو.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. بيروت: دار الاضواء.
۲۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین (ج ۳، مصحح: هاشم رسولی). قم: اسماعیلیان.
۲۳. فاضل مقداد. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
۲۴. فاضل مقداد. (۱۴۲۰ق). الأنوار الجلالیة في شرح الفصول النصیریة. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۲۵. فاضل مقداد. (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). عصمة الانبیاء. بيروت: دارالکتب العلمیة.
۲۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲، ۳، ۴، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۲۸). بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۹۹۲م). معالم الاصول. بيروت: دارالفکر.
۲۹. فقیه، علی؛ بابایی، علی اکبر و حسینی زاده، عبدالرسول. (۱۳۹۷). تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله سبحانی از فعل حضرت موسی علیه السلام در داستان قتل قبطی. کتاب قیم، شماره ۱۹، ص ۳۶۷.

۳۰. فقیه، علی؛ سلطانی بیرامی، اسماعیل. (۱۳۹۷). بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطنی. قرآن شناخت، شماره ۲۱، ص ۸۱.
۳۱. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. کمالی زاده اردکانی، حسین؛ راد، علی. (۱۳۹۶). شبهات درباره حضرت یونس علیه السلام در تفاسیر فریقین؛ پاسخها و رویکردها. مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، شماره ۳، ص ۱۲۹.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار (ج ۱۱، ۲۵). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۴. محمدی آشتیانی، علی؛ ارفع، فاطمه السادات. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی آرای تفسیری علامه طباطبایی و فخررازی ذیل آیات به ظاهر ناسازگار با عصمت از گناه حضرت موسی علیه السلام. پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۷، ص ۲۱۷.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۷). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ فارسی معین (ج ۲). تهران: امیرکبیر.
۳۷. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). تصحیح الاعتقاد. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

References

* The Holy Quran

1. Ahmadi, S. J., & Nasiri, A. (1391 AP). An examination and critical analysis of important viewpoints of Fariqain commentators in explaining the infallibility of Hazrat Adam. *Qabasat*, 64, p. 45. [In Persian]
2. Arusi Huwaizi, A. (1415 AH). *Tafsir Noor al-Saghalain* (Vol. 3, H. Rasouli, Ed.). Qom: Ismailian. [In Arabic]
3. Baizawi, A. (1905). *Tawa'li al-Anwar* (Vol. 1). Cairo: Al-Matba'ah al-Khayriya.
4. Dekhoda, A. A. (1377 AP). *Dekhoda dictionary* (Vol. 10). Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
5. Fakhruddin Razi, M. (1409 AH). *The infallibility of the prophets*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
6. Fakhruddin Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Ghaib* (Vols. 2, 3, 4, 17, 22, 18, 24 & 28). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
7. Fakhruddin Razi, M. (1992). *Ma'alim al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr.
8. Faqih, A., & Soltani Bayrami, I. (1397 AP). Examining the suggestive verses of committing a sin or abandoning the first one by Hazrat Musa in the Coptic murder. *Quran Knowledge*, 21, p. 81 [In Persian].
9. Faqih, A., Babaei, A. A., & Hosseinizadeh, A. (1397 AP). Analysis and criticism of Ayatollah Sobhani's view of Prophet Moses' act in the story of the Coptic murder. *Kitab Qayim*, 19, p. 367. [In Persian]
10. Fazil Miqdad. (1365 AP). *Al-Baba al-Hadi Ashar*. Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Persian]
11. Fazil Miqdad. (1405 AH). *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Qom: Publications of Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
12. Fazil Miqdad. (1420 AH). *Al-Anwar al-Jalaliyah fi Sharh al-Fusul al-Nasiriyah*. Mashhad: Majma al-Bohouth al-Islamiya. [In Arabic]

13. Ibn Abi al-Hadid. (1965). *Sharh Nahj al-Balaghah* (Vol. 7). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
14. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vols. 2 & 12). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
15. Javadi Amoli, A. (1380 AP): *Tasnim Tafsir Qur'an Karim* (Vols. 3 & 20). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1381 AP). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an, Prophets' Lifestyle* (Vol. 3, A. Eslami, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
17. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Thematic interpretation of the Holy Qur'an, revelation and prophecy in the Qur'an* (Vol. 3, A. Zamani Qomshaei, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
18. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Tasnim Tafsir Qur'an Karim* (Vols. 3 & 20). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Adab Fanai Moqraban* (Vols. 1 & 9). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
20. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an , Prophets' Lifestyle* (Vols. 3 & 7, A. Eslami, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
21. Javadi Amoli, A. (1391 AP). *Thematic interpretation of the Holy Quran, monotheistic literature of the prophets in the Quran* (Vol. 18, S. Bani Ali, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
22. Johari, I. (1407 AH). *Taj al-Lugha va Sahih al-Arabiya* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Ilm al-Alamin. [In Arabic]
23. Jurjani, S. S. (1371 AP). *Sharh al-Mawaqif* (Vol. 8). Qom: Sharif Al-Razi Publications. [In Persian]
24. Kamalizadeh Ardakani, H., & Rad, A. (1396 AP). Doubts about Prophet Yunus in the interpretations of the Fariqin; Answers and approaches. *Comparative Studies of Qur'an Studies*, 3, p. 129. [In Persian]

25. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 11 & 25). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
26. Moein, M. (1364 AP). *Moein Persian Dictionary* (Vol. 2). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
27. Mohammadi Ashtiani, A., & Arfa, F. (1399 AP). A comparative study of the interpretation opinions of Allameh Tabataba'i and Fakhrrazi regarding the seemingly inconsistent verses with the infallibility of the sin of Prophet Moses. *Qur'an and Hadith Research Journal*, 27, p. 217. [In Persian]
28. Mostafavi, H. (1360 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 7). Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
29. Mufid, M. (1413 AH). *Tashih al-Itiqad*. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
30. Qarashi Bonabi, S. A. A. (1371 AP). *Dictionary of the Qur'an* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
31. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar Qalam. [In Arabic]
32. Seyed Morteza, A. (1405 AH). *Rasa'il Al-Sharif al-Mortaza* (Vol. 3). Qom: Dar al-Qur'an. [In Arabic]
33. Shartouni, S. (1416 AH). *Aqrab al-Mawarid fi Fash Al-Arabiyyah va Al-Shawarid* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Uswah. [In Arabic]
34. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
35. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 7 & 16). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
36. Taftazani, S. (1407 AH). *Sharh al-Aqa'eed al-Nasafiyyah*. Cairo: Maktaba al-Kuliya Al-Azhariya. [In Arabic]
37. Tusi, M. (1406 AH). *Al-Iqisad fima Yata'aluq be al-Itiqad*. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]

A Qur'anic and Narrative Analysis of the Reason for the Legalization of the Share of "Ta'alif Qoloub" in Islam¹

Ehsan Nazari²

Javad Irvani³

Received: 23/11/2022

Accepted: 27/10/2023

Abstract



According to verse 60 of Surah Tawbah, one of the expenditures of zakat is "Ta'alif Qoloub (to attract the hearts of those who have been inclined towards Islam)". According to the hadiths and the lifestyles of the Fourteen Infallibles, the most important function and effect of zakat expenditure is to incline the hearts towards Islam and to stabilize weak-minded Muslims. This has caused some opponents to find fault, raise doubts, consider this share as a kind of financial greed, and bribe to buy faith and consider this as the Prophet's inability to present convincing and logical proofs to be the reason for legislating the share of "Ta'alif Qoloub". None of the articles that have been written about the share of "Ta'alif Qoloub" has analyzed the reasons for the legalization of Ta'alif Qoloub in Islam, and they have paid more attention to common jurisprudential issues and some political issues. In this regard, the necessity of discussing

1. This article has been taken from a PhD thesis entitled The goals and wisdom of the legalization of the share of Ta'alif Qoloub from the perspective of verses and traditions with the approach of answering doubts (supervisor: Dr. Javad Irvani), professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad .
2. Ph.D student, Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences. Mashhad. Iran (corresponding author). ehsan.nazari1375@yahoo.com.
3. Full Professor, Faculty of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences. Mashhad. Iran. irvani_javad@yahoo.com.

* Nazari, E., & Irvani, J. (1401 AP). A Qur'anic and Narrative Analysis of the Reason for the Legalization of the Share of "Ta'alif Qoloub" in Islam. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 151-181. DOI: 10.22081/jqss.2023.65340.1232

and answering this doubt is fully clarified. This article has analyzed and answered this doubt through the analytical-descriptive method and by referring to library sources and using the verses, narratives, and viewpoints of famous commentators. The distinguishing feature of this article from other articles written about the share of "Ta'alif Qoloub" is in addressing the criticism and answering the doubt. The finding suggests that paying this share is a kind of providing the context for hearing the message of Islam based on human's natural love for wealth.

Keywords

Ta'alif Qoloub, The doubt of financial greed, verses, hadiths, interpretations.

تحليل وتحقيق حول سبب تشريع نصيب "تأليف القلوب" في الإسلام من منظار القرآن والأحاديث^١

جواد ابرواني^٢

احسان نظري^٣

تاريخ القبول: ٢٧/١٠/٢٠٢٣

تاريخ الإستلام: ٢٣/١١/٢٠٢٢



الملخص

وفقا للآية ٦٠ من سورة التوبة، فإن من طرق صرف الزكاة للمستحقين هي "تأليف القلوب". ويمكن الاستنباط من أحاديث وسيرة "المعصومين" عليهم السلام أن أهم وظيفة صرف الزكاة هو تأليف القلوب إلى الإسلام وثبيت ضعاف العقول من المسلمين. وهو ما دفع بعض المعارضين إلى محاولة الطعن والتشكيك والنظر في تخصيص هذه الحصة لهذا الغرض كنوع من الطمع والجشع المالي والرشوة لشراء الإيمان ويظنون أن سبب تشريع حصة "تأليف القلوب" هو عجز النبي عن تقديم الأدلة المقنعة والحجج المنطقية. لم تتناول أي من المقالات التي كتبت عن نصيب "تأليف القلوب" سبب تشريع حصة تأليف القلوب في الإسلام، وقد اهتمت معظمها بالمسائل الفقهية المشتركة، وبعض المسائل السياسية؛ وعلى هذا توضح ضرورة مناقشة هذه الشبهة والرد عليها بشكل كامل. وفي هذا المقال الذي كتب بالمنهج الوصفي التحليلي مستشهدا بالمصادر المكتوبة ومستعينا بالآيات والروايات

١. هذا المقال مأخوذ من أطروحة دكتوراه بعنوان: أهداف وحكمة تشريع نصيب تأليف القلوب من منظور الآيات والأحاديث مع اتجاه الرد على الشبهات (المشرف: حجة الإسلام د. جواد ابرواني)، أستاذ قسم علوم القرآن والحديث، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية، مشهد.

٢. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية. مشهد. إيران (الكاتب المسئول).
ehsan.nazari1375@yahoo.com

٣. أستاذ كلية علوم القرآن والحديث، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية. مشهد. إيران. irvani_javad@yahoo.com

*نظري، احسان؛ ابرواني، جواد. (٢٠٢٣). تحليل وتحقيق حول سبب تشريع نصيب "تأليف القلوب" في الإسلام من منظار القرآن والأحاديث. فصلية علمية-ترويجية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤٠(١٤)، صص ١٥١-١٨١.
DOI: 10.22081/jqss.2023.65340.1232

وأراء المفسرين المشهورين، تم تحليل هذه الشبهة والرد عليها. ما يميز هذا المقال عن غيره من المقالات التي كتبت عن نصيب "تأليف القلوب" هو أن هذا المقال يتناول النقد والرد على الشبهة المذكورة. ونتيجة هذا البحث هي أن دفع هذه الحصة هو، بشكل ما، نوع من الأساس لسماع رسالة الإسلام المبنية على أساس حب الإنسان الفطري للمال.

المفردات المفتاحية

تأليف القلوب، الطمع المالي، حب الإنسان الفطري.

تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم «تألیف قلوب» در اسلام^۱

احسان نظری^۲ جواد ایروانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

چکیده

بنابر آیه ۶۰ سوره توبه یکی از مصارف زکات «تألیف قلوب» است. از روایات و سیره معصومین علیهم السلام استفاده می‌شود که مهم‌ترین کارکرد و تأثیر این مورد از مصرف زکات، متمایل کردن دل‌ها به سوی اسلام و تثبیت مسلمانان ضعیف‌العقیده است. همین امر سبب شده تا برخی معاندان درصدد عیب‌جویی و شبهه‌افکنی برآمده و این سهم را نوعی تطمیع مالی و رشوه برای خریدن ایمان به‌شمار آورند و علت تشریح سهم «تألیف قلوب» را ناتوانی پیامبر صلی الله علیه و آله از ارائه ادله متقن و براهین منطقی معرفی کنند. مقالاتی که درباره سهم «تألیف قلوب» نوشته شده است، هیچ‌یک به تحلیل علت تشریح سهم تألیف قلوب در اسلام نپرداخته‌اند و بیشتر به مسائل متداول فقهی و برخی موضوعات سیاسی توجه نموده‌اند؛ بر این اساس، ضرورت بحث و پاسخ به این شبهه به‌طور کامل روشن می‌شود. در این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از آیات، روایات و دیدگاه‌های مفسران مشهور به تحلیل و پاسخ به این شبهه پرداخته شده است. وجه تمایز این مقاله از دیگر مقالاتی که درباره سهم «تألیف قلوب» نوشته شده، در پرداختن به نقد و پاسخ به شبهه یادشده است و نتیجه اینکه پرداخت این سهم نوعی زمینه‌سازی برای شنیدن پیام اسلام براساس حب فطری بشر به مال می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

تألیف قلوب، شبهه تطمیع مالی بودن، آیات، روایات، تفاسیر.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: اهداف و حکمت‌های تشریح سهم تألیف قلوب از منظر آیات و روایات با رویکرد پاسخ به شبهات (استاد راهنما: حجت الاسلام دکتر جواد ایروانی) استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد می‌باشد.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد. ایران (نویسنده مسئول).
ehsan.nazari1375@yahoo.com

۳. استاد تمام دانشکده علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد. ایران.
irvani_javad@yahoo.com

* نظری، احسان؛ ایروانی، جواد. (۱۴۰۱). تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم «تألیف قلوب» در اسلام. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۱۵۱-۱۸۱. DOI: 10.22081/jqss.2023.65340.1232

مقدمه و بیان مسئله

بی‌شک تبلیغ یک دین و آیین افزون بر متعالی بودن آموزه‌های آن، نیازمند یک پشتوانه مالی است تا در برابر انبوه رسانه‌ها و دستگاه‌های مقابل، اهداف خود را به پیش برد. بنابر آیه ۶۰ سوره توبه یکی از مصارف زکات «تألیف قلوب» می‌باشد. از روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام استفاده می‌شود که مهم‌ترین کارکرد و تأثیر این مورد از مصرف زکات، متمایل کردن دل‌ها به سوی اسلام و تثبیت مسلمانان ضعیف‌العقیده است. بدین سبب، برخی معاندان درصدد عیب‌جویی و شبهه‌افکنی برآمده و این سهم را نوعی تطمیع مالی و رشوه برای خریدن ایمان به‌شمار آورند و علت تشریح سهم «تألیف قلوب» را ناتوانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از نشان دادن ادله متقن و براهین منطقی معرفی کنند. با این توضیح ضرورت بررسی این موضوع و پاسخ به این شبهه روشن می‌شود.

بر این اساس، این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا پرداخت سهم تألیف قلوب برای متمایل کردن دل‌ها به سوی اسلام و تثبیت مسلمانان ضعیف‌العقیده نوعی تطمیع و خریدن ایمان به‌شمار می‌رود؟

ما در این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از آیات، روایات و دیدگاه‌های مفسران مشهور به این شبهه پاسخ داده‌ایم. در رابطه با سهم «تألیف قلوب» مقالاتی نوشته شده است؛ اما هیچ‌یک به نقد این شبهه پرداخته‌اند و بیشتر به مسائل متداول فقهی و برخی موضوعات سیاسی توجه نموده‌اند. وجه تمایز این مقاله در پرداختن به نقد و پاسخ به این شبهه تطمیع مالی بودن سهم «تألیف قلوب» در ضمن تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم تألیف قلوب است.

برخی از این مقالات عبارتند از:

۱. قاعده تألیف قلوب به مثابه قدرت هوشمند در روابط بین‌الملل (دانش و نوروزی، ۱۴۰۰).
- در این مقاله نویسندگان تنها به بررسی بازتاب سهم تألیف قلوب در روابط بین‌الملل پرداخته‌اند و دیگر جنبه‌های آن را مورد بررسی قرار نداده‌اند.
۲. قاعده فقهی «تألیف قلوب» به مثابه راهبرد توسعه گردشگری حلال (ادبی و روح بخش، ۱۳۹۸). در این مقاله نیز

تنها به بررسی اندیشه بهره گیری از قاعده «تألیف قلوب» برای توسعه گردشگری حلال با ارائه مجوز فقهی ورود اهل کتاب به مساجد و مکان‌های مقدس اسلامی پرداخته شده است. ۳. سهم تألیف قلوب، تدبیر دینی، توجیه عقلانی (ابروانی، ۱۳۹۲). در این مقاله بیشتر به بررسی مبانی فقهی سهم تألیف قلوب پرداخته شده و همچنین اثبات گردیده است که از سهم «فی سبیل الله» و انفال نیز می‌توان برای سهم «تألیف قلوب» استفاده کرد. ۴. ارزیابی قابلیت اجرای نظریه «مسئولیت حمایت» در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر مبانی فقهی «تألیف قلوب» (کشتگر و صدری ارحامی، ۱۴۰۰). در این مقاله به نظریه «مسئولیت حمایت» از افراد تحت ظلم پرداخته شده است که یکی از اهداف و حکمت‌های تشریح این سهم به شمار می‌رود و به دیگر اهداف و حکمت‌های این سهم پرداخته نشده است. ۵. گونه‌های «تألیف قلوب» مخالفان در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (قزی، ۱۳۹۷). در این تحقیق به گونه‌های تألیف قلوب پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخته شده است و حکمت‌ها و اهداف این سهم مورد بررسی قرار نگرفته است. ۶. مبانی قرآنی رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه سیاسی با روی کرد به قاعده «امان، تألیف قلوب و الزام» (عشریه، ۱۳۹۸). در این مقاله نیز به بررسی یکی از اهداف و حکمت‌های این سهم پرداخته شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

معنای لغوی: «تألیف قلوب» ترکیبی از دو واژه تألیف و قلوب است. در لغت «تألیف» به معنای «به هم آمدن دو یا چند چیز»، «سازگار کردن»، «جمع کردن بین دو چیز پس از جدایی» و «انضمام و ترکیب دو چیز با یکدیگر، به گونه‌ای که یکی به حساب آید» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۲۷۲؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۹۰۳۹).

«قلوب» جمع قلب، در لغت به معنای دگرگونی و وارونه است و از آن جهت به عضو تپنده بدن انسان و حیوان، قلب گفته‌اند که وارونه قرار گرفته است و یا دگرگونی در آن بسیار است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۱). قلب که عضوی از بدن انسان است، از آن به معنای مرکز احساسات و عواطف و تصمیم‌گیری بشری نیز تعبیر شده و در معانی

متعددی، مانند عقل (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۸۷)، روح، علم و شجاعت به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۱).

ترکیب «تألیف قلوب» به معنای اجتماع بر محبت است، بنابراین جایز نیست که این ترکیب درباره معنای اجتماع بر دشمنی به کار گرفته شود (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۵۱). مشتقات این ترکیب در سه آیه به کار رفته است، آل عمران، ۱۰۳ (فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ)، انفال، ۶۳ (وَ أَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ) و توبه، ۶۰ (وَ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبِهِمْ).

معنای اصطلاحی: عنوان «مؤلفه قلوبهم» یک اصطلاح فقهی است، که در فقه این گونه تعریف شده است: «مؤلفه القلوب» افرادی‌اند که به آنان سهمی از زکات پرداخت می‌شود تا به اسلام گرایش پیدا کنند یا در اسلام خود ثابت بمانند یا مسلمانان از شر آنان در امان بمانند یا امید رود که از مسلمانان پشتیبانی کنند و یا در منازعات به مسلمانان یاری رسانند (محمود، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۰؛ الغفلی، ۱۴۳۰ق، صص ۳۹۱-۳۸۹).

۲. کارکردهای سهم «تألیف قلوب»

۲-۱. متمایل کردن دل‌ها به اسلام

یکی از حکمت‌هایی که برای «سهم مؤلفه قلوبهم» ذکر شده، متمایل کردن دل‌ها به سوی اسلام است. اسلام، دینی جهان‌شمول است و پیام و آموزه‌های متعالی آن، فطرت پاک هر انسانی را به خود جلب می‌نماید، چون آموزه‌های اسلام، همگی بر اساس سرشت الهی آدمی بناگشته است. چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى الْإِيمَانُ بِهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ فَإِنَّهُ ذُرْوَةُ الْإِسْلَامِ وَ كَلِمَةُ الْإِحْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ؛ همانا بهترین چیز که نزدیکی خواهان به خدای سبحان بدان توّسل می‌جویند، ایمان به خدا و پیامبر، و جهاد در راه خداست، که موجب بلندی کلمه مسلمانی است و یکتا دانستن پروردگار که مقتضای فطرت انسانی است» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۳). «كَلِمَةُ الْإِحْلَاصِ» یعنی شهادت بر یگانگی خدا و شهادت بر نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله که اینها همان فطرت است که خداوند مردم را بر آن آفریده

است و در واقع کلمه اخلاص، اولاً و بالذات همان توحید است، زیرا همه بشر بر آن آفریده شده‌اند و ثانیاً و بالعرض شامل اقرار به نبوت پیامبر می‌شود (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۲۲).

رسول خدا ﷺ با نامه‌هایی که به سران جهان معاصر خویش ارسال کرد (ر.ک: بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۷۷؛ حمیری معافری، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۶۰۷) اهمیت پرداختن به تبلیغ اسلام را روشن ساخت؛ اما برخی در برابر دعوت اسلام، متعصبانه برخورد کردند، زیرا از فطرت خویش فاصله گرفته و منحرف شده بودند؛ از این رو قرآن کریم برای متمایل کردن دل‌ها به دعوت اسلام و بنابر حب فطری بشر به مال، «سهم مولفه قلوبهم» را تشریح کرده است. بیشتر مفسران نیز «سهم مولفه قلوبهم» را در زمان نبوی برای افرادی از اشراف عرب می‌دانند که رسول خدا ﷺ به آنان مالی عطا می‌نمود، تا آنان و قومشان به سوی اسلام جذب شوند (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۴۴۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۴؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۱۱). این نکته، شواهد روایی و تاریخی در سیره پیامبر اکرم ﷺ دارد که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) رسول خدا در جنگ حنین به عیینة بن حصن و اقرع بن حابس شتران بسیاری داد. سعد بن ابی وقاص به پیامبر ﷺ اعتراض نمود که به آنان صدها شتر می‌دهی و جعیل بن سراقه را بی‌نصیب می‌گذاری؟ پیامبر ﷺ در جواب فرمودند: «سوگند به خدا یک جعیل بهتر است از آنکه زمین از نظایر عیینة و اقرع پر باشد. من از عیینة و اقرع دلجویی کردم تا اسلام آورند، ولی جعیل را به اسلام خودش حواله دادم» (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۴۸). از ظاهر گفتار پیامبر ﷺ برمی‌آید که عیینة و اقرع هنوز اسلام نیاورده بودند و پیامبر ﷺ از این روش خواست تا دل‌های آنان را درباره اسلام نرم کند. البته چنان‌که در ادامه گفته خواهد شد از ظاهر روایت کافی برمی‌آید که عیینة اسلام آورده بود و پیامبر ﷺ برای تثبیت در دین به او مالی داد.

ب) رسول خدا ﷺ به عیینة بن حصن، اقرع بن حابس، علقمة بن علاثة و طلقا از اهل مکه عطایی داد و به انصار فرمود: «ای گروه انصار، چرا بر سهم ناچیزی از دنیا افسوس می‌خورید که به وسیله آن، گروهی را متمایل ساختم تا اسلام آورند و شما را به ایمان

خودتان واگذار کردم!» (شریف الرضی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۸).

ج) در روایت است که رسول خدا ﷺ پس از شنیدن اعتراضات برخی در جنگ حنین درباره سهم مؤلفه القلوب، خطاب به آنان فرمود: «سوگند به کسی که جان محمد در دست او است، دوست داشتم که دیه هر انسانی را به او می‌پرداختم تا تسلیم پروردگار جهانیان شود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۲).

د) پس از فتح مکه، پیامبر ﷺ به صفوان بن امیه امان داد. صفوان چهار ماه مهلت خواست تا در امر پیامبر تأمل کند و همراه حضرت به سوی حنین آمد. هنگامی که حضرت، عطایا را توزیع کرد، صفوان گفت: برای من چیست؟ پیامبر ﷺ با اشاره به شتری فرمود: این از آن توست. صفوان گفت: به راستی این عطای کسی است که از فقر نمی‌هراسد (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۴۷۶).

همچنین از صفوان بن امیه نقل شده است: پیامبر منفورترین مردم نزد من بود تا اینکه آن قدر به من عطا نمود که محبوب‌ترین مردم نزد من شد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۶۰).

۱۵۷

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم «تأیید قلوب» در اسلام

۲-۲. رفع استضعاف فکری و تثبیت در دین

حکمت دیگری که برای تشریح سهم «مؤلفه قلوبهم» از روایات و سیره پیامبر ﷺ استفاده می‌شود، رفع استضعاف فکری و تثبیت در دین است. برخی به دلیل عدم معرفت کامل به آموزه‌ها و همچنین دین‌زدگی، در اعتقادات خود دچار سستی هستند و تا آنجا درباره دین خوش‌بین هستند که منافع آنان را تأمین کند. قرآن کریم درباره این دسته می‌فرماید: «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَشْحَطُونَ؛ و از آنان کسانی‌اند که بر تو در صدقه‌ها - تقسیم زکات - خرده می‌گیرند، پس اگر از آن بدهندگان خشنود می‌شوند و اگر از آن ندهندگان آن‌گاه ناخشنود و خشمگین می‌گردند» (توبه، ۵۸). در واقع چنین افرادی، سنجش حق را به منافع شخصی خود گره زده‌اند که چنانچه منافع آنان تأمین نشود، دیگران را متهم به بی‌عدالتی و ظلم می‌کنند. مشخص است که وجود چنین افرادی منحصر در زمان نزول آیه نیست و در هر زمانی وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، صص ۴۵۴-۴۵۵). امام

صادق علیه السلام درباره تعداد این افراد می‌فرماید: «تعداد آنان بیش از یک سوم مردم است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۲). نیز از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «هیچ زمانی مولفه قلوبهم بیشتر از امروز نبوده‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۱). فیض کاشانی در توضیح کلام امام گفته است: این فرمایش امام به این دلیل است که دیانت بیشتر مسلمانان در هر زمانی بر دنیای آنان بنا گشته است که اگر از دنیا چیزی به آنان داده شد، نسبت به دین خشنود هستند و اگر از دنیا چیزی به آنان نرسید، نسبت به دین خشمگین می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۱۵).

اسلام همواره به دنبال جذب افراد است و تلاش دارد تا حد امکان کسانی را که به آن گرویدند، حفظ کند و مانع از جدا شدن و انحراف آنان شود؛ از این رو بنابر روایات و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، سهم «مولفه قلوبهم» به چنین افرادی نیز تعلق پیدا کرده، تا به این وسیله قلب آنان نرم و مانع از جدایی آنان از دین شود (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۵)؛ همچنین این سهم به افرادی که تازه به اسلام روی آورده‌اند، ولی به معرفت کامل و اعتقاد راسخ دست نیافته‌اند تعلق گرفته است تا به این سبب قلب آنان برای پذیرش و رسوخ کامل عقاید و آموزه‌ها آماده شود.

در این باره نیز شواهد روایی و تاریخی در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

الف) امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «مولفه قلوبهم مردمی بودند که خدا را به یگانگی شناختند و از عبادت غیر خدا دست برداشته بودند، اما به شناخت اینک که محمد فرستاده خدا است، نرسیده بودند و شیوه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این بود که دل‌های آنان را به دست آورد و به آنان می‌فهماند تا بشناسند و بفهمند» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۰). در این روایت به صراحت ذکر شده است که یکی از مصادیق مولفه قلوبهم کسانی هستند که شرک و کفر را رها کرده‌اند، اما هنوز به معرفت کامل دست نیافته‌اند؛ بنابراین برای نرم شدن و آماده شدن قلوب آنان برای پذیرش کامل اسلام، سهمی از زکات به آنان تعلق می‌گیرد. در روایتی مشابه با کمی اختلاف، از آن حضرت این گونه نقل شده است: «هیچ گاه مولفه قلوبهم بیش از امروز نبوده‌اند و آنها مردمانی بودند که خدا را یگانگی شناختند،

و از شرک بیرون آمدند، ولی معرفت رسالت محمد ﷺ و آنچه از جانب خدا آورده بود در دل‌های آنان استوار نشد، و رسول خدا ﷺ از آنان دل‌جویی کرد و هم‌چنین مؤمنین پس از رسول خدا ﷺ با آنها الفت گرفتند تا آنکه معرفت پیدا کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۲).

ب) از همان حضرت، در حدیثی دیگر که در بخشی از آن، مشترک با روایت بالا است، اما صراحت بیشتری در تالیف قلوب به وسیله مال دارد، این گونه نقل شده است: «ایشان مردمی بودند که خدای عز و جل را به یگانگی شناختند و از پرستش آنچه جز خداوند پرستش شود دست برداشته بودند، و گواهی دادند که معبودی جز خدای یگانه نیست و محمد ﷺ رسول خدا است، با این حال در برخی از آنچه پیغمبر ﷺ آورده بود شک داشتند، پس خدای عز و جل به پیغمبر خود دستور داد به وسیله مال و عطای به آنها آنان را با اسلام الفت دهد تا اسلام آنها نیکو شود، و بر این دین که بدان درآمده‌اند و بدان اعتراف کرده‌اند پا برجا شوند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۱). در این روایت به صراحت گفته شده است که آنان به یگانگی خدا و رسالت پیامبر ﷺ شهادت داده‌اند، اما در بعضی چیزهایی که پیامبر ﷺ آورده بود، دچار تردید بودند، که بیانگر سستی ایمان آنان است؛ بنابراین خدای متعال دستور داد که به وسیله مال، قلب آنان نرم شود تا اسلام آنان نیکو و در دین ثابت قدم شوند و شک و تردید آنان از میان برود.

ج) زراره و محمد بن مسلم از امام صادق ﷺ ذیل آیه ۶۰ سوره توبه در خصوص شرایط مستحقین زکات، نقل کرده‌اند: «...إِنَّمَا يُعْطِي مَنْ لَا يَعْرِفُ لِيُزْغَبَ فِي الدِّينِ فَيُثَبَّتَ عَلَيْهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵) برخی فقیهان از این روایت استفاده کرده‌اند که سهم مولفه قلوبهم تنها به کفار اختصاص پیدا می‌کند، اما برخی دیگر معتقدند که مقصود روایت مذکور مسلمانان ضعیف‌العقیده‌ای هستند، که ایمان به‌طور کامل در قلب آنان وارد نشده است و در توضیح روایت مذکور گفته‌اند: ایجاد رغبت، اقتضای خروج از دین را ندارد، بلکه دینداری همراه با ضعف و سستی را نیز شامل می‌شود. مضاف بر اینکه فعل «یثبت» دلالت بر دخول در دین می‌کند؛ زیرا ثبوت فرع بر ایجاد است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۷۴).

د) از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده است: «مولفه قلوبهم مردمی بودند که خدا را به یگانگی شناختند و از عبادت غیر خدا دست برداشته بودند، اما به شناخت اینکه محمد فرستاده خدا است، نرسیده بودند و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله این بود که دل‌های آنان را به دست آورد و به آنان می‌فهماند تا بشناسند، پس برای آنان سهمی در صدقات قرار داد تا بشناسند و رغبت کنند» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۰).

ه) از ابن عباس در تعریف «مولفه قلوبهم» نقل شده است: «آنان گروهی بودند که نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می‌آمدند، درحالی که اسلام آورده بودند، اگر حضرت به آنان عطایی از زکات می‌پرداخت، اسلام را می‌ستودند و می‌گفتند: این، دینی نیکو است، و اگر به آنان چیزی نمی‌داد، نکوهش و عیب‌جویی می‌کردند و پیامبر را ترک می‌کردند» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۱۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۵۱).

و) در غزوه حنین که اولین جنگ پس از فتح مکه بود و کسانی که در جریان فتح مکه مسلمان شده بودند در آن حضور داشتند (امین‌عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۹). رسول خدا صلی الله علیه و آله رؤسای عرب از قریش و قبیله مضر را که تازه مسلمان شده بودند بیش از دیگر مسلمانان با سابقه از غنائم بهره‌مند ساخت که از جمله آنان ابوسفیان بن حرب و عُبَیْنَةُ بن حُصَیْنِ الْفَزَارِیْ بودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹۲)؛ همچنین در روایتی دیگر از، عکرمة بن اَبی جهل، صفوان بن اُمیة، الحارث بن هشام، سهیل بن عمرو، زهیر بن اَبی اُمیة، عبد الله بن اَبی اُمیة، معاویة بن اَبی سفیان، هشام بن المغیره نام برده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۱۷۷) که تنها درباره صفوان بن امیه گفته شده که مشرک بوده است (زرگری نژاد، ۱۳۹۲، ص ۵۳۹).

ز) در روایتی که از امام باقر علیه السلام نقل شده، آن حضرت اسامی برخی از مؤلفه القلوب را ذکر کرده که عبارتند از: أَبُو سَفِیَانَ بْنِ حَزْبِ بْنِ اُمَیَّةَ، سُهَیْلُ بْنُ عَمْرٍو، هَمَّامُ بْنُ عَمْرٍو، اَحْوَه، صَفْوَانُ بْنُ اُمَیَّةَ بْنِ حَلْفِ الْفَرَسِیِّ ثُمَّ الْجَمَحِیِّ، الْاَفْرَعُ بْنُ حَابِسِ التَّمِیْمِیِّ، اَحَدُ بَنِي حَازِمٍ، عُبَیْنَةُ بْنُ حُصَیْنِ الْفَزَارِیِّ، مَالِکُ بْنُ عَوْفٍ، عَلَقَمَةُ بْنُ عَلَاتَةَ (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹۹) که پیامبر صلی الله علیه و آله به هریک از آنان صد شتر اعطاء نمود، که از میان این اسامی افزون بر صفوان، افرع بن حابس نیز از مشرکان بود که پیش‌تر گفته شد، اما درباره مشرک بودن

مابقی سخنی به میان نیامده است، بلکه درباره اسلام آوردن برخی همچون ابوسفیان و عینه شواهدی وجود دارد که گفته شد.

ح) ابوسعید خدری نقل کرده است: «علی بن ابی طالب علیه السلام از یمن شمشوی از طلا را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله فرستاد و رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را بین أقرع بن حابس الحنظلی و علقمة بن علاثة العامری و عینه بن بدر الفزاری و زید الخیل الطائی تقسیم نمود. مهاجرین و انصار خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله گفتند: آیا آن را میان بزرگان نجد تقسیم می کنی و ما را بی نصیب می گذاری؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من تنها دل های آنان را متمایل می ساختم» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۳۰).

ط) در روایتی نقل شده است که پس از اعتراض برخی اصحاب به نحوه تقسیم غنائم، رسول خدا به هریک از آنان صد شتر به عنوان مولفه قلوبهم داد (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۰۱).

ی) همچنین در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که پس از اعتراض اصحاب، خداوند سهم مولفه قلوبهم را واجب نمود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، صص ۹۲-۹۱). واضح است که اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله مسلمان بودند و پرداخت سهم مولفه قلوبهم به آنان از جهت ضعیف العقیده بودن و تثبیت آنان در دین بود.

امروزه نیز کسانی که تازه مسلمان می شوند و یا در ایمان خود سست هستند، از محل این سهم به آنان پرداخت می شود تا قلوب آنان نرم و به نوعی دعوتگر به سوی اسلام شوند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۷۶). این حکم برای حفظ وحدت ملی است. حکومت اسلامی برای حفظ وحدت و جلوگیری از کارشکنی این گروه و ایجاد شکاف و اختلاف در جامعه باید بخشی از بیت المال را در این مسیر هزینه کند، تا جامعه اسلامی پاره پاره نشود، چون گروهی که ایمان نیاوردند یا سست ایمان اند، باید به چیزی دلخوش باشند، تا در جامعه آشوب و اغتشاش به پا نکنند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۲۹۵).

۳. تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم «تألیف قلوب» در اسلام

عده ای سهم «تألیف قلوب» را نوعی پرداخت رشوه به افراد برای جذب آنان به سوی

اسلام معرفی می‌کنند و آن را با اهداف متعالی اسلام منافی می‌دانند و نتیجه می‌گیرند که چون پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلایلی متقن و برهانی استوار بر صدق نبوت خویش نداشته، از این روش درصدد جذب پیرو برای خود بوده است. در ضمن سه عنوان به تحلیل قرآنی و روایی علت تشریح سهم تألیف قلوب در اسلام می‌پردازیم:

۳-۱. منشأ حُب و بغض در انسان

هر انسانی در زندگی خود، با مواردی روبه‌رو می‌شود که موضعش در برابر آن به دو صورت است؛ یا درباره آن احساس محبت و خوشایندی دارد که در نتیجه به آن گرایش می‌یابد و درصدد طلب و به‌دست آوردن آن بر می‌آید و یا در برابر آن احساس نفرت و کراهت دارد که به دنبال آن درصدد دفع و دوری از آن است. پرسش: منشأ این حب و بغض در انسان چیست؟ پاسخ این پرسش را باید در فطرت آدمی جست‌وجو کرد.

براین اساس انسان موجودی منفعت‌طلب و لذت‌جو است و درباره هر چیزی که به او نفعی می‌رساند و یا از آن لذت می‌برد، احساس محبت دارد و به آن گرایش پیدا می‌کند و هر گاه از چیزی که به او ضرری برسد و موجب رنج و مشقت او باشد، احساس نفرت دارد و در پی دفع و رفع آن است و این حقیقت، ریشه در حب ذاتی انسان درباره خود دارد؛ از همین‌رو هر گاه ضرری متوجه انسان شود، عجز و لابه می‌کند و هر گاه منفعتی به او برسد، درباره دیگران بخل می‌ورزد: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جُرُوعاً * وَإِذَا خَيْرٌ مَّنُوعاً؛ چون او را ضرر و آسیب رسد سخت بی‌تابی‌کننده است. * و چون خیری بدو رسد سخت بخیل و نابخشنده است» (معارج، ۲۱-۲۰)، حتی آنجایی که انسان وانمود می‌کند که می‌خواهد به دیگران نفعی برساند، اگر خوب دقت شود، روشن می‌گردد که در واقع به دنبال منفعت خویش است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۱۹).

فخر رازی این حقیقت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «محبت به چیزی تنها در صورتی به‌وجود می‌آید که خیر و کمالی از آن تصور شود، پس محبت، معلول چنین تصویری است، پس هر گاه این تصور وجود داشت، محبت نیز حاصل می‌شود و در مقابل، هر گاه

شَرِّی تصور شود، نفرت از آن نیز به وجود می آید» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۵۰۲).

اینکه برخی، کمال، تشارک، تناسب و مانند آن را، از عوامل ایجاد حب در انسان برشمرده‌اند، اگر خوب دقت شود، مشخص می‌شود که بازگشت همه آنها به همان منفعت است و از همین امر می‌توان نتیجه گرفت که منشأ حب و بغض، همان حب ذات آدمی درباره خویش است (اعرافی، ۱۳۹۸-۱۳۹۹، ج ۴۴). همین امر او را به جلب منافع و دفع مضار و امی دارد و موجب قوام زندگی انسان می‌شود، زیرا اگر انسان چیزهایی را که برای او مضر است، دوست می‌داشت و چیزهایی را که به نفع او است دشمن می‌داشت، زندگی انسان به کلی نابود می‌گشت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۱۹).

حب انسان به مال نیز، از همین جهت است که او، رفع نیازهای خود و بهره‌وری بیشتر از منافع و لذات را در گرو به دست آوردن هرچه بیشتر آن می‌بیند؛ از همین رو قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» و همانا او درباره ثروت و مال سخت علاقه‌مند است [و به این سبب بخل می‌ورزد.].» (عادیات، ۸) «وَ تُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» و مال را دوست می‌دارید دوست‌داشتنی تمام و بسیار» (فجر، ۲۰).

۲-۳. تنازع در زندگی اجتماعی انسان

انسان موجودی اجتماعی است و این امر در متن خلقت و آفرینش او قرار داده شده است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...» ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن بیافریدیم، و شما را شاخه‌ها و تیره‌ها کردیم تا یکدیگر را باز شناسید...» (حجرات، ۱۳)، زیرا استعدادها و توانایی‌های افراد با هم متفاوت است و آدمی برای رفع نیازهای خود ناچار به زندگی اجتماعی و ارتباط‌گیری با دیگر هموعان خود است «أَهُمْ يَتَشَمُّونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا...» آیا آنها رحمت پروردگار تو- نبوت- را بخش می‌کنند؟ ما بین آنان مایه گذرانشان را در زندگانی دنیا بخش کرده‌ایم، و پایه‌های برخی را بر برخی برتر داشته‌ایم- در روزی و جاه- تا برخی برخی دیگر را به خدمت گیرند و بخشایش پروردگار تو از آنچه گرد

می آورند بهتر است» (زخرف، ۳۲)، زیرا انسان زمانی می تواند به طور جمعی زندگی کند، که هریک دارای مال و جاه و زینت و جمال و هر آن چیزی باشد که طبایع انسانی به آن تمایل دارد و در مقابل، دیگری از آن بی بهره است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۱۹).

و از طرفی دیگر، انسان حب به ذات دارد و به همین دلیل به دنبال هر چیزی است که به او منفعت برساند. همین امر موجب تنازع و درگیری در میان تک تک بشر می شود، زیرا دنیا دار تراحم است و به دست آوردن تمامی منافع امری غیر ممکن می باشد و از طرفی منفعت طلبی و جاه طلبی های انسان نامحدود است. همین موضوع، حسادت و دشمنی آدمی بر صاحبان آن منفعت و نعمت را در انسان شکل می دهد که خود از آن محروم است و امکان برطرف کردن چنین دشمنی مگر با عنایت الهی نیست (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱) «... وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّبُّكَ وَ لَذَلِكَ خَلَقَهُمْ...» (هود، ۱۱۹-۱۱۸)، زیرا بالاترین چیز از امور دنیوی که بتواند مقداری از تنازع در میان تک تک بشر را بکاهد، مال و جاه و دیگر نعمت های دنیوی است که چون محبوب آنها است، ممکن است تا اندازه ای آنان را قانع کرده و موجب کاهش دشمنی ها شود، ولی این گونه چیزها در موارد جزئی است و دشمنی و کینه های عمومی را از دل هایشان نمی زداید، چون آتش غریزه زیاده طلبی و بخل که در دل تمامی افراد وجود دارد و در اثر مشاهده پاره ای از مزایای زندگی در دست دیگران شعله ور می گردد، به هیچ وجه با پول و امثال آن خاموش نمی شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۲۰)؛ از همین رو قرآن کریم می فرماید: «... لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ؛ اگر همه آنچه در زمین است هزینه می کردی نمی توانستی میان دل هایشان الفت پدید کنی» (انفال، ۶۳)، بدین جهت که منافع و کمالات دو قسم است: برخی منافع و کمالات دائمی و ثابت هستند و برخی دیگر موقتی و متغیر، مانند منافع دنیوی همچون مال، که هر گاه انسان تصور کند که در همراهی با فلان شخص، مالی نصیب او می شود، درباره آن شخص محبت می یابد و هر گاه تصور کند که چیزی از آن شخص عاید او نمی شود، درباره او خشمگین و از او متنفر می گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۵۰۲)؛ بنابراین مال و ثروت به تنهایی توانایی رفع تنازع میان بشر را ندارد. مادامی که انسان در چارچوب محدود مادی خویش به دنیا

بنگردد، آتش دشمنی‌ها و تجاوز به حقوق یکدیگر همچنان ادامه می‌یابد و به همین دلیل حتی جوامع مترقی و توسعه یافته نیز نتوانسته‌اند، آتش این دشمنی عمومی را خاموش کنند و تنها جلوی گسترش آن را گرفته‌اند، افزون بر اینکه این چاره‌جویی‌ها مختص به جامعه خودشان است و به دیگر جوامع اعتنایی نمی‌شود و از منافع زندگی آنها تنها چیزهایی تأمین می‌شود که با منافع خود این جامعه‌ها موافقت داشته باشد، هرچند از راه دیگر، اقسام گوناگون بلا آنها را فراگرفته باشد و روزگار با مشقت‌های گوناگون آنان را شکنجه دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۲۰).

۳-۳. راهکار اسلام برای رفع تنازع میان بشر

حال باید دید که راهکار اسلام برای رفع این تنازع دائمی میان آحاد بشر چیست؟ هنگامی که به دوران جاهلیت پیش از ظهور اسلام می‌نگریم، شاهد دشمنی‌های طولانی مدت و خانمان‌سوزی هستیم که هیچ منفعت دنیوی، توانایی خاموش ساختن شعله‌های سوزان آن را نداشته است؛ اما پس از ظهور اسلام آن دشمنی‌ها به برادری و الفت تبدیل شد، آنچنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً فَالَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِنْهَا؛ و نعمت خدای را بر خود یاد کنید آن‌گاه که با یکدیگر دشمن بودید، پس میان دل‌های شما همدمی و پیوند داد تا به نعمت وی - اسلام و الفت - با هم برادر گشتید، و بر لبه پرتگاهی از آتش بودید پس شما را از آن رهانید» (آل عمران، ۱۰۳). این آیه به درگیری‌های دو قبیله اوس و خزرج اشاره دارد که به یک‌صد سال کشیده شده بود و موجب هلاکت بسیاری از بزرگان و شدت یافتن کینه‌ها و حسادت‌ها شده بود و برای این خصومت و دشمنی، پایانی متصور نبود، پس از اسلام آوردن این خصومت‌ها و دشمنی‌ها به برادری و مهربانی تبدیل گشت و به جرگه یاران پیامبر ﷺ وارد شدند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۳۱).

قرآن کریم به‌صراحت این الفت را به خداوند منسوب می‌کند و تأثیر عوامل مادی،

در ایجاد این سطح از الفت را نفی می‌کند: «وَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ و میان دل‌های آنها الفت افکند، که اگر همه آنچه را در روی زمین است خرج می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت افکنی و لکن خداوند میانشان الفت افکند، که همانا او مقتدر غالب و دارای حکمت است» (انفال، ۶۳).

آنچه اسلام انجام داد این بود که افق‌های دید آنان را گسترش داد و آنان را از چارچوب مادی دنیا بیرون آورد و درهای آخرت را به روی آنان گشود و لذت حقیقی را نه در بهره‌بردن هرچه بیشتر از نعمت‌های مادی، بلکه در عبودیت خداوند متعال تفسیر نمود و سطح معرفتی آنان را افزایش داد و لذت‌های مادی زودگذر و محدود دنیا را در برابر لذت ابدی و نامحدود آخرت ناچیز معرفی کرد: «وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ؛ زندگی دنیا در برابر آخرت جز بهره‌ای (ناچیز) نیست» (رعد، ۲۶) و زندگی حقیقی را زندگی اخروی بشر دانست که زندگی دنیا در برابر آن چیزی جز بازیچه نیست: «وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ و این زندگانی دنیا جز سرگرمی و بازی نیست، و هرآینه سرای واپسین زندگانی [راستین] است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت، ۶۴).

علامه طباطبایی، هنر اسلام را، در از بین بردن تنازعات ویرانگر پیش از ظهور اسلام و ایجاد الفت در میان آنان این‌گونه بیان می‌کند: «اسلام برای پدید آوردن چنین ملتی نخست مردم را به معارف الهی آشنا ساخت و گوشزد کرد که زندگی انسانی یک زندگی جاویدان است، و منحصر به این چند روز مختصر دنیا نیست تا با سپری شدن آن، زندگی انسانی هم سپری شود. سعادت در آن زندگی جاودانه مانند زندگی دنیا به بهره‌مندی از لذات مادی نیست، بلکه حیاتی واقعی است که انسان به آن حیات زنده گشته و در کرامت عبودیت خدای سبحان عیش می‌کند، و به نعمت‌های قرب خدا متعمم می‌گردد ... پس بر هر مسلمان لازم است که به پروردگار خود ایمان آورده و تربیت او را بپذیرد و عزم خود را جزم کرده تنها آنچه را که نزد پروردگارش است هدف همت قرار دهد، و چنین فکر کند که او بنده‌ایست که تدبیر امورش به دست

سرپرست اوست و او خود مالک ضرر و نفع، مرگ و حیات و حشر و نشر خود نیست، و کسی که وضعش چنین است نباید به چیزی غیر پروردگارش پردازد، زیرا پروردگارش کسی است که خیرات و شرور، نفع و ضرر، غناء و فقر و مرگ و زندگی همه به دست اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، صص ۱۲۱-۱۲۰).

وقتی که بشر به این سطح از معرفت دست یافت و آن در اعماق دل و جان او نفوذ پیدا کرد، هیچ گاه برای دنیای فانی به جنایات هولناک دست نمی‌زند و خود و دیگران را به هلاکت نمی‌رساند؛ اما مشخص است بشری که با مادیات انس پیدا کرده و تمامی وجودش از محبت دنیا و نعمات آن سرشار شده، به این سادگی دست از منفعت‌طلبی و خودخواهی بر نمی‌دارد، بلکه باید زمینه را برای نفوذ به قلب و روح او فراهم آورد و به تدریج از شدت حب ذات او کاست و ایمان به معارف متعالی اسلام را در دل و جان او کاشت. اسلام برای فراهم آوردن این زمینه در انسان، واسطه‌هایی قرار داده است که از جمله آن، سهم «مولفه قلوبهم» است. این سهم برای کفاری است که درباره دعوت و پیام اسلام نرم شده‌اند؛ بنابراین پرداخت این سهم به عنوان ایجاد زمینه، جذابیت دعوت به اسلام را برای آنان بیشتر می‌کند تا به آن ایمان آورند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۸۳).

البته چنانکه گفته شد، مال به تنهایی توانایی ندارد که به اعماق روح نفوذ کند، مگر اینکه به حالتی تبدیل شود، که برخی انگیزه‌های متعالی را در خود حمل می‌کند، در این صورت مال به معنایی تبدیل می‌شود که به نوعی واسطه‌ای شده است که به بُعد انسانی بشر احترام می‌گذارد، و معانی متعالی را به او پیشنهاد می‌کند، و در این صورت مال، عنصر مادی خود را از دست داده و به عنصری معنوی تبدیل می‌شود، اما آن مالی که در روابط میان افراد به عنوان ثمن برای کالایی جابجا می‌شود، نمی‌تواند به او قلب، روح و زندگی بدهد و موجب وحدت در میان افراد شود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۴۱۲)؛ بنابراین تنها مال، نمی‌تواند باعث ایجاد الفت در میان بشر و پایان دهنده تنازعات آنان باشد، اما می‌توان از مال به عنوان واسطه و مقدمه‌ای برای جلب نظر و از بین بردن تعصبات و ایجاد زمینه برای شنیدن دعوت حق، استفاده کرد.

۴. معیار و قاعده کلی در اختصاص سهم «تألیف قلوب»

با توجه به روایات و آراء مفسران و فقیهان، معیار اختصاصی تألیف قلوب «هر آن چیزی است که ترغیب به آن موجب شوکت و عظمت اسلام می‌شود» (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۲). محقق حلی پس از بیان تعدادی از مصادیق مؤلفه قلوبهم می‌گوید: «من اشکالی به این موارد ندارم، زیرا همه این موارد براساس مصلحت کشور اسلامی است و تشخیص مصلحت به امام و حاکم واگذار شده است» (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۳). واحدی نیز در صورتی پرداخت این سهم به غیرمسلمانان را جایز می‌داند، که امام جامعه اسلامی، بنابر مصالحی که نفعش به مسلمانان برگردد آن را پرداخت نماید (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۸۶). برخی عالمان نیز گفته‌اند که خداوند زکات را به دو منظور قرار داده است؛ یکی اینکه مانع از جدایی افراد از اسلام شود و دوم اینکه باعث تقویت و عزت اسلام شود (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۵) یعنی می‌توان از سهم مؤلفه قلوبهم به‌عنوان یکی از مصارف زکات در هر امری که موجب برآورده شدن یکی از این دو هدف باشد استفاده کرد، و همه کسانی را که با اعطاء مالی به آنان، تشویق می‌شوند و نفعی به اسلام و مسلمین می‌رسانند را شامل می‌شود و دلیلی بر تخصیص آن وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ق، ج ۸، ص ۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۷۶).

علامه طباطبایی نیز مؤلفه قلوبهم را کسانی می‌داند که با پرداخت سهمی از زکات به آنان، می‌توان آنان را برای اسلام آوردن و یا دفاع در برابر دشمنان و یا یاری جستن از آنان در نیازهای دینی، همدل و همسو کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۱۱)؛ بنابراین برای هر اقدامی که منافع مشروع اسلامی را تأمین کند و در راستای ایجاد مقتضی یا رفع مانع جهت اعتلاء اسلام و حکومت اسلامی باشد می‌توان از محل این سهم بهره جست.

بر این اساس، باید گفت که مصادیق مؤلفه قلوبهم براساس مصالح و مفاسدی که حاکم تشخیص می‌دهد، قابل تغییر است. چه بسا گذشت زمان مصادیق جدیدی ایجاد کند که در گذشته تصور وجود آنها نمی‌شده است یا مصادیق گذشته را از عنوان مؤلفه قلوبهم خارج سازد (شریعتی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۳)، چنان‌که آیت الله جوادی آملی پس از ذکر مصادیقی می‌گوید: «معیار کلی آن است که اگر کسی با دریافت بودجه‌ای از حکومت

اسلامی شرش از مرزها کم می‌شود، یا خیرش به مرزداران می‌رسد، یا خیرش به اسلام و مسلمانان در داخل مرز می‌رسد، می‌توان از سهم مولفه قلوبهم به آنها داد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۲۹۵).

بنابراین، معیار و قاعده کلی سهم مولفه قلوبهم آن است که به واسطه این سهم، کشور اسلامی عزتمند و تقویت شود، شر دشمنان از مسلمانان داخل و خارج از مرزهای اسلام برطرف شود و زمینه همسویی و همدلی با کفار غیرحربی به وجود آید و در یک کلام، هر آنچه که منفعت و مصلحت امت اسلامی است تأمین شود، که تشخیص آن نیز بر عهده امام جامعه است.

۵. لزوم یقین و اخلاص در دینداری

افزون بر مطالبی که گفته شد، تأکید آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام بر لزوم یقین و اخلاص در دینداری، شبهه تطمیع مالی بودن سهم «تألیف قلوب» را رد می‌کند.

یقین مقابل جهل مرکب و حیرت است و اقل مراتب آن، اعتقاد ثابتِ جازم مطابق واقع است. پس اعتقادی که مطابق واقع نباشد، از افراد یقین نیست، اگرچه صاحب آن جزم داشته باشد به اینکه مطابق واقع است؛ بلکه جهل مرکب خواهد بود (نراقی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳).

قرآن کریم در آیات فراوانی، به لزوم یقین در دینداری تأکید ورزیده است و در مقابل مشرکان را به دلیل نداشتن برهان و پیروی از ظن و گمان، سرزنش می‌کند (ر.ک: یونس، ۳۶ و ۶۶؛ انعام، ۱۴۸) و نیز در آیات دیگری از آنان می‌خواهد که دلیل و برهانشان را بیان کنند (ر.ک: بقره، ۱۱؛ انبیاء، ۲۳؛ نمل، ۶۴). خود قرآن پاسخ می‌دهد که آنان برهان و دلیلی بر شرک خود ندارند (مومنون، ۱۱۷)، پس چگونه ممکن است، اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای اثبات حقانیت خویش، دلیل و برهانی اقامه نکرده باشند و آن گونه که برخی شبهه کرده‌اند، با پرداخت مال، افراد را به سوی خود جلب کنند؟! از همین رو، قرآن کریم، به صراحت بر وجود برهان تأکید می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا؛ ای مردم، در حقیقت برای شما برهان و حجتی از پروردگارتان

آمده (پیامبر و دین و معجزات او) و برای شما نوری آشکار و روشنگر (قرآن) را فرو فرستادیم» (نساء، ۱۷۴) حتی اگر منظور از «برهان» در آیه مذکور را، پیامبر اکرم ﷺ بدانیم چنان که برخی مفسران گفته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۵۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۳۴)، ممکن است برهان بودن آن حضرت ﷺ از این حیث باشد که ایشان موظف به ارائه دلیل و برهان بودند، زیرا ایمان باید، همراه با معرفت، شناخت و آگاهی باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۶).

همچنین آیات فراوانی به اخلاص در دینداری توصیه می‌کند، که بنابر این آیات نیز، شبهه تطمیع مالی بودن سهم «مولفه قلوبهم» منتفی است، زیرا ایمانی که به طمع مال حاصل شود، به یقین ایمان خالص نیست (ر.ک: نساء، ۱۴۶-۱۴۵؛ اعراف، ۲۹؛ غافر، ۱۴ و ۶۵؛ بینه، ۵) بنابراین، امکان ندارد که سهم «مولفه قلوبهم» را نوعی رشوه‌دادن برای دیندار کردن افراد بدانیم، زیرا از منظر قرآن کریم، چنین ایمانی فاقد ارزش و اعتبار است.

به غیر از آیات قرآن کریم، روایات فراوانی نیز به لزوم رسوخ ایمان در قلب و یقین به آن تأکید دارد، که در ذیل به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

۱. امام صادق علیه السلام از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که فرمودند: «ایمان به آرایش ظاهر و آرزو نیست، بلکه عقیده پاکی است در دل، و تصدیق آنست با اعمال» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۷؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۰).

۲. از امام رضا علیه السلام از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که فرمودند: «ایمان، اقرار به زبان، شناخت با قلب و عمل با جوارح است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۸).

۳. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «ایمان درختی است، که ریشه آن یقین، شاخه و برگ آن تقوا، نور آن حیا و میوه‌اش جود و بخشش است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۷، ش ۱۴۴۱).

۴. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ایمان آنست که در دل ثابت شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶) همان‌طور که در قرآن، ایمان به قلب نسبت داده شده است (حجرات، ۱۴).

۵. در روایتی از رسول خدا ﷺ نقل شده است، که ایمانی که به دلیل طمع به دنیا و مال‌اندوزی باشد، ایمان خالص نیست: «ای مردم هرکس خداوند را دیدار کند،

درحالی که مخلصانه شهادت می‌دهد که معبودی جز الله نیست، بدون اینکه چیزی با آن مخلوط کند، به بهشت خواهد رفت. علی بن ابی طالب علیه السلام برخاست و عرض کرد: پدر و مادرم به فدایت یا رسول الله چگونه این کلمه را مخلصانه بگویند و چیزی با آن مخلوط نکنند، برای ما بیان فرما تا به خوبی حد آن را بشناسیم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: آری برای دنیاخواهی و حرص بر جمع آوری مال و خشنود بودن به همین چیزها این کلمه را نگوید» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۱).

حال چگونه ایمانی که به طمع مال، حاصل شده است، ایمان حقیقی باشد و چگونه ممکن است، اسلام، از تشریح سهم «مولفه قلوبهم» چنین مقصودی داشته باشد؟! پس افزون‌بر مطالب پیشین، بنابر آیات و روایات مذکور نیز، که لزوم یقین و اخلاص در دینداری را می‌رساند، شبهه تطمیع مالی بودن سهم «تألیف قلوب» مردود است.

نتیجه‌گیری

از مطالبی که در مقاله گفته شد نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. از سهم تألیف قلوب می‌توان برای متمایل کردن دل‌ها به سوی اسلام و همچنین تثبیت مسلمانان ضعیف‌العقیده بهره جست و این کار تطمیع مالی و نوعی خریدن ایمان به‌شمار نمی‌آید.
۲. تحلیل علت تشریح سهم تألیف قلوب در اسلام عبارت است از اینکه حب ذات در انسان فطرتی می‌باشد و انسان در پی جلب تمامی منافع به سود خویش است، اما تفاوت استعدادها و دارایی‌های افراد موجب ایجاد حسادت و در نتیجه دشمنی‌های فراوان شده است. اسلام برای رفع تنازعات افق دید انسان را از دنیا به آخرت گسترش داد و زندگی دنیا را در برابر زندگی آخرت، بازپچه‌ای بیش ندانست. و برای جلب نظر و برداشتن موانع برای شنیدن معارف اسلام، مؤلف‌هایی قرار داد که از جمله آن، سهم «مولفه قلوبهم» است؛ بنابراین آنچه که توسط برخی مخالفان اسلام درباره نوعی رشوه بودن این سهم گفته شده است، حرفی سست و بی‌اساس است.

۳. معیار و قاعده کلی سهم مولفه قلوبهم تأمین مصالح و منافع مسلمانان و جامعه اسلامی است.

۴. آیات و روایات فراوانی که دلالت بر لزوم یقین و اخلاص در دینداری دارد، هر گونه شبهه رشوه بودن سهم «مولفه قلوبهم» را ردّ می کند.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۵). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله. (بی تا). شرح نهج البلاغة (ج ۷). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی رحمته الله علیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام (ج ۱). نهران: بی نا.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار (چاپ اول). قم: بی نا.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال (چاپ دوم). قم: بی نا.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۲، چاپ دوم). قم: بی نا.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (چاپ دوم). قم: بی نا.
۸. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد. (۱۳۸۸ق). المغنی (ج ۶). قاهره: مکتبه القاهرة.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۱۰. ادبی، حسین؛ نوربخش، قاسم. (۱۳۹۸). قاعده فقهی «تالیف قلوب» به مثابه راهبرد توسعه گردشگری حلال. پژوهشنامه حلال، (۲)، صص ۷۷-۸۷.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۱۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۸-۱۳۹۹). درس خارج فقه روابط اجتماعی (ج ۴۴). سایت موسسه اشراق و عرفان.
۱۳. امین عاملی، سیدمحسن. (۱۴۰۳ق). أعیان الشیعة (ج ۱). بیروت: دار التعارف.
۱۴. ایروانی، جواد. (۱۳۹۲) سهم تالیف قلوب، تدبیر دینی، توجیه عقلانی. نشریه میراث طاها، (۲)۲، صص ۱۴۲-۱۶۲.

۱۵. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۲). قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری (ج ۵، چاپ دوم). قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
۱۷. بیهقی، ابوبکر. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة (ج ۴). بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۸. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: بی نا.
۱۹. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان (ج ۵). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم (ج ۳۴، چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعبر فی شرح المختصر (ج ۲). قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.
۲۲. حمیری معافری، عبدالملک بن هشام. (۱۳۷۵ق). السيرة النبوية (ج ۲، الطبعة الثالثة). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده.
۲۳. دانش، سبحان؛ نوروزی، محمدجواد. (۱۴۰۰). قاعده تالیف قلوب به مثابه قدرت هوشمند در روابط بین الملل. فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست متعالیه، ۹(۴)، صص ۲۴۹-۲۷۲.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۲۵. راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (ج ۱، چاپ دوم). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام.
۲۶. زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۲). تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت). تهران: سمت.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقبول فی وجوه التأویل (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دار الكتاب العربي.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج ۳). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام.

۲۹. شریعتی، روح الله. (۱۳۹۳). قواعد فقه سیاسی (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. قم: مؤسسة دارالهجرة.
۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). المجازات النبویة. قم: دارالحدیث.
۳۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه (ج ۱۲ و ۱۳، چاپ دوم). قم: فرهنگ اسلامی.
۳۳. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۵، ۹ و ۱۵). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). بیروت: دار المعرفة.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (ج ۴، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالثقافه.
۳۷. طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. عراقی، آقا ضیاء الدین؛ علی کزازی. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین (ج ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. عشریه، رحمان. (۱۳۹۸). مبانی قرآنی رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه سیاسی با روی کرد به قاعده «امان، تالیف قلوب و الزام. فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت، ۲۴(۹۳)، صص ۴۷-۶۸.
۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر (محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۲). تهران: چاپخانه علمیه.
۴۱. الغفیلی، عبدالله بن منصور. (۱۴۳۰ق). نوازل الزکاة دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزکاة، ریاض: دار المیمان للنشر والتوزیع.

۴۲. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۱۵ و ۱۶، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰م). معانی القرآن (ج ۱، چاپ دوم). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۵، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۴۵. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن (ج ۱۰). بیروت: دار الملائک.
۴۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۴). اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
۴۷. قزی، رضا. (۱۳۹۷). گونه های «تالیف قلوب» مخالفان در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. نشریه معرفت، شماره ۲۵۱، صص ۵۳ - ۶۴.
۴۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی (ج ۱، چاپ سوم). قم: دار الکتاب.
۴۹. کشتگر، امیر؛ صدری ارحامی، محمد. (۱۴۰۰). ارزیابی قابلیت اجرای نظریه «مسئولیت حمایت» در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر مبنای فقهی «تالیف قلوب». فصلنامه علوم سیاسی، ۲۴(۹۵)، صص ۱۶۷-۱۹۰.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲ و ۴، چاپ چهارم). تهران: الاسلامیه.
۵۱. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۲۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۲. محمود عبدالرحمن عبدالمنعم. (بی تا). معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (ج ۳). قاهره: دار الفضيلة.
۵۳. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۱۲). بیروت: دار الفکر.
۵۴. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (ج ۲). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۴، ۷ و ۸، چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۵۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۳۹۱). معراج السعادة (چاپ ششم). قم: بهار دلها.
۵۷. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشيعة في أحكام الشريعة (ج ۹). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۸. واقدي، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازي (ج ۳، چاپ سوم). بیروت: اعلمی.

References

* The Holy Quran

1. Adabi, H., & Nourbakhsh, Q. (1398 AP). The jurisprudential rule of "Ta'alif Qolub" as a strategy for the development of halal tourism. *Halal Research Journal*, (2), pp. 77-87. [In Persian]
2. Alousi, M. (1415 AH). *Ruh Al-Ma'ani fi Tafsiir Al-Qur'an Al-Azeem va Al-Saba Al-Mathani* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
3. Al-Qofeili, A. (1430 AH). *Nawazil al-Zakat Dirasah Fiqhiya Ta'asiliya le Mustajedat al-Zakat*, Riyadh: Dar Al-Maiman le al-Nashr va al-Tawzi'. [In Arabic]
4. Amin Ameli, S. M. (1403 AH). *A'ayan al-Shia* (Vol. 1). Beirut: Dar Ta'aruf. [In Arabic]
5. Araf, A. R. (1398-1399 AP). *Kharij Fiqh course on social relations* (Vol. 44). Ishraq and Irfan Institute website. [In Persian]
6. Ashriya, R. (1398 AP). The Quranic foundations of the relationship between security and diplomacy in political jurisprudence with the approach to the rule of "Aman, Talifi Quloub and Obligation". *Hikmat scientific-research Journal*, 24(93), pp. 47-68. [In Persian]
7. Ayashi, M. (1380 AH). *Kitab Al-Tafsiir* (Vol. 2, S. H. Rasouli Mahalati, Ed.). Tehran: Ilmiya Printing House. [In Arabic]
8. Azhari, M. (1421 AH). *Tahdib al-Lugha* (Vol. 15). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
9. Bahrani, S. H. (1415 AH). *Al-Burhan in Tafsiir al-Qur'an* (Vol. 2). Qom: Al-Be'atha Institute, Department of Islamic Studies. [In Arabic]
10. Bayhaqi, A. (1405 AH). *Dala'il al-Nubuwwah va Ma'arifah Ahwal Sahib al-Shari'ah* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
11. Bukhari, M. (1410 AH). *Sahih al-Bukhari* (Vol. 5, 2nd ed.). Cairo: IeJanna Ihya Kotob al-Sunnah.

12. Danesh, S., & Nowrozi, M. J. (1400 AP). The rule of hearts closeness as intelligent power in international relations. *Journal of Transcendent Politics*, 9(4), pp. 249-272. [In Persian]
13. Eraqi, A. Z., & Kazazi, A. (1414 AH). *Sharh Tabsirah al-Mute'alimin* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
14. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafsir Al-Kabir (Mafatih al-Qaib)* (Vol. 15 & 16, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
15. Fara, Y. (1980). *Ma'ani al-Qur'an* (Vol. 1, 2nd ed.). Cairo: Al-Hey'at al-Misriya al-Amah le al-Kitab.
16. Farahidi, K. (1409 AH). *Kitab al-Ain* (Vol. 5, 2nd ed.). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
17. Fazlullah, S. M. H. (1419 AH). *Min Wahye al-Qur'an* (Vol. 10). Beirut: Dar Al Milak. [In Arabic]
18. Feiz Kashani, H. (1406 AH). *Al-Wafi* (Vol. 4). Isfahan: Library of Imam Amir al-Mo'minin Ali. [In Arabic]
19. Ghazi, R. (1397 AP). Types of "Ta'alif Qoluob" of the opponents in the lifestyle of the Holy Prophet. *Marefat Magazine*, 251, pp. 53-64. [In Persian]
20. Hamiri Maaferi, A. (1375 AH). *Seerah al-Nabawiyah* (Vol. 2, 3rd ed.). Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi and Oladeh School and Printing Company. [In Arabic]
21. Heli, J. (1407 AH). *Al-Mutabar fi Sharh al-Mukhtasar* (Vol. 2). Qom: Seyed al-Shohada Institute. [In Arabic]
22. Ibn Abi al-Hadid, A. (n.d.). *Sharh Nahj al-Balaghah* (Vol. 7). Qom: Library of Ayatollah Azami al-Marashi al-Najafi.
23. Ibn Babewayh, M. (1378 AH). *Oyoun Akhbar al-Reza* (Vol. 1). Tehran. [In Arabic]
24. Ibn Babewayh, M. (1403 AH). *Ma'ani al-Akhbar* (1st ed.). Qom. [In Arabic]
25. Ibn Babewayh, M. (1406 AH). *Thawab al-A'amal va Iqab al-A'amal* (2nd ed.). Qom. [In Arabic]

26. Ibn Babewayh, M. (1413 AH). *Man La Yahzoroho al-Faqih* (Vol. 2, 2nd ed.). Qom. [In Arabic]
27. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 1, 3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
28. Ibn Qudama, A. (1388 AH). *Al-Mughni* (Vol. 6). Cairo: Maktabah al-Qahirah. [In Arabic]
29. Ibn Shuba Harani, H. (1404 AH). *Tohaf al-Uqool* (2nd ed.). Qom. [In Arabic]
30. Irvani, J. (1392 AP) Share of writing hearts, religious wisdom, rational justification. *Taha Heritage Journal*, 2(2), pp. 142-162. [In Persian]
31. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Tasnim* (Vol. 34, 2nd ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
32. Keshtgar, A., & Sadri Arhami, M. (1400 AP). Evaluating the possibility of implementing the theory of "responsibility to support" in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran based on the jurisprudential basis of "Talif Quloub". *Journal of Political Science*, 24(95), pp. 167-190. [In Persian]
33. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vols. 2&4, 4th ed.). Tehran: Al-Islamiya. [In Arabic]
34. Mahmoud Abdulrahman Abdulmun'am. (n.d.). *Mujam al-Mustalahat va al-Afz al-Fiqhiya* (Vol. 3). Cairo: Dar al-Fadilah.
35. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'a le Durar Akhbar al-A'imah al-Athar* (Vol. 21). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
36. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh* (Vols. 4, 7 & 8, 10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
37. Maqatil ibn Suleiman. (1423 AH). *Tafsir Maqatil bin Suleiman* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
38. Morteza Zobeidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamoos* (Vol. 12). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
39. Naraghi, M. A. (1391 AP). *Miraj al-Sa'adah* (6th ed.). Qom: Bahar Delha. [In Persian]

40. Naraghi, M. A. (1415 AH). *Mustanad al-Shia fi Ahkam al-Sharia* (Vol. 9). Qom: Alulbayt Institute.v
41. Qomi, A. (1363 AP). *Tafsir al-Qomi* (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Persian]
42. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
43. Rawandi, S. (1405 AH). *Jurisprudence of the Qur'an* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Public Library of Hazrat Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
44. Sadeghi Tehrani, M. (1406 AH). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an va al-Sunnah* (Vols. 12 & 13, 2nd ed.). Qom: Islamic Culture. [In Arabic]
45. Shariati, R. (1393 AP). *Rules of political jurisprudence* (2nd ed.). Tehran: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
46. Sharif al-Razi, M. (1414 AH). *Nahj al-Balagha*. Qom: Dar al-Hajra Institute. [In Arabic]
47. Sharif al-Razi, M. (1422 AH). *Al-Mujazat al-Nabawiya*. Qom: Dar al-Hadith.
48. Soyouti, A. (1404 AH). *Al-Dur Al-Manthur fi Al-Tafsir be Mathur* (Vol. 3). Qom: Public Library of Hazrat Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
49. Tabari, M. (1412 AH). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 10). Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]
50. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 5, 9 & 15). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
51. Tamimi Amadi, A. (1366 AP). *Tasnif Ghurar al-Hikam va Durar al-Kalem*. Qom. [In Persian]
52. Thaalabi, A. (1422 AH). *Al-Kashf va al-Bayan* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
53. Tousi, M. (1407 AH). *Tahdeeb Al-Ahkam* (Vol. 4, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
54. Tousi, M. (1414 AH). *Al-Amali* Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

55. Tousi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
56. Waqedi, M. (1409 AH). *Al-Maghazi* (Vol. 3, 3rd ed.). Beirut: A'alami. [In Arabic]
57. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil va Oyoun al-Aqawil fi Vojouh al-Ta'awil* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
58. Zargarinejad, Q. (1392 AP). *History of early Islam (Age of Prophethood)*. Tehran: Samt. [In Persian]



The Function of "Social Monotheism" in the Philosophy of Interpretation (of the Qur'an)

Mohammad Arab Salehi¹

Farideh Pishwaei²

Received: 08/04/2023

Accepted: 27/10/2023



Abstract

Social monotheism, in terms of its belief-social identity, has important functions in the philosophies of Mozaf to the sciences and as a result of their transformation, of which the philosophy of interpretation is one of them. The importance of discussing philosophy of interpretation is in the necessity of responding to newly emerging social doubts and the inadequacy of religious monotheism with its common concept in relation to these doubts, the frequency of social verses and the rule of the spirit of monotheism over the Qur'an. The present article, which aims to explain the function of social monotheism on the philosophy of this science with an analytical-argumentative approach, shows that the result of the social examination of monotheism is effective in better identifying God as the source of the Qur'an, and by inducing a social approach to God's attributes, including his knowledge, wisdom, creativity, and supervision, it will give a new social direction to the interpretation of the verses related to God's names and attributes. The correct understanding of the structure of society

1. Associate Professor, Department of Logic of Understanding Religion, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. Arabsalehi@iict.ac.ir.

2. Level Four (PhD) in comparative interpretation, Masoomiyah Higher Education Institute, Qom, Iran (corresponding author). f.pishvae@ite.ir.

* Arab Salehi, M., & Pishwaei, F. (1401 AP). The Function of "Social Monotheism" in the Philosophy of Interpretation (of the Qur'an), *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 185-209.

DOI: 10.22081/jqss.2023.66276.1256

and the space of the time of revelation and the correct understanding of the verses related to that time, such as the concept of worship and the interpretation of the verses related to it, is the function of social monotheism in the foundations of the science of interpretation. Via the social examination of monotheism, a new logic is developed in the understanding of the produced verses and the realm of mediation of the Qur'anic verses, and the potential of this science is revealed in the authority of human sciences and the weakness of Sufi or liberal interpretations. Therefore, it is possible to suggest the trend of social interpretation focusing on social monotheism. Bringing the Qur'an to the public scene and interpreting it in line with the objective needs of the social life of the time and laying the groundwork for expanding the transcendental concept of Qur'anic monotheism in the body of life and turning the Qur'an into a way of social life based on the monotheistic verses are the changes that are created in interpretation.

Keywords

Social monotheism, Science of interpretation, philosophy, philosophy of interpretation, function, The Qur'

وظيفة "التوحيد الاجتماعي" في فلسفة علم التفسير

محمد عرب صالح^١ فريدة بيشوايي^٢

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٠/٢٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٤/٠٨

الملخص

إن للتوحيد الاجتماعي، من حيث هويته الاعتقادية الاجتماعية، وظائف مهمة في الفلسفات المضافة إلى العلوم وفي تحولها، والتي تعد فلسفة علم التفسير إحداهما. وتكمن أهمية الدراسة حول فلسفة علم التفسير في ضرورة الرد على الشكوك الاجتماعية الناشئة وعدم كفاية التوحيد الديني بمفهومه المشترك فيما يتعلق بهذه الشكوك، وكثرة الآيات الاجتماعية وسلطة روح التوحيد على القرآن. إن هذا المقال، الذي يهدف إلى شرح وظيفة التوحيد الاجتماعي في فلسفة هذا العلم، منظماً بمنهج تحليلي-وصفي، يوضح أن نتيجة القراءة الاجتماعية للتوحيد فعالة في التعرف بشكل أفضل على الله كمصدر للقرآن ومن خلال إحداث منهج اجتماعي لصفات الله بما في ذلك علمه وحكمته وخلقه وعنايته، فإنه سيعطي اتجاهها اجتماعياً جديداً لتفسير الآيات المتعلقة بأسماء الله وصفاته. ومن المؤكد أن الفهم الصحيح لبنية المجتمع وفضاء زمن نزول الوحي والفهم الصحيح للآيات المتعلقة بذلك الزمن، مثل مفهوم العبادة وتفسير الآيات المتعلقة بها، هي وظيفة التوحيد الاجتماعي في أصول علم التفسير. ومع القراءة الاجتماعية للتوحيد يتم الكشف عن منطق جديد في فهم الآيات ويتسع نطاق الآيات القرآنية اللاهوتية وتتجلى سعة هذا العلم في سلطة علي العلوم الإنسانية وضعف التأويلات الصوفية أو الليبرالية. لذلك، من

١. أستاذ مشارك في قسم منطق فهم الدين، معهد "فرهنگ و اندیشه اسلامی" (الثقافة والفكر الإسلامي)، قم، إيران. Arabsalehi@iict.ac.ir

٢. المستوى الرابع في مجال التفسير المقارن، معهد المعصومية الحوزوية للتعليم العالي، قم، إيران (الكاتب المسؤول). f.pishvae@dtc.ir

*عرب صالح، محمد، بيشوايي، فريدة. (٢٠٢٣). وظيفة "التوحيد الاجتماعي" في فلسفة علم التفسير. فصلية علمية-ترويجية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤ (١٤)، صص ١٨٥-٢٠٩.

الممكن اقتراح خلق اتجاه في التفسير الاجتماعي يتمحور حول التوحيد الاجتماعي. تقديم القرآن وتفسيره في الساحة الاجتماعية، بما يتماشى مع الاحتياجات الموضوعية للحياة الاجتماعية المعاصرة، ووضع الأساس لتوسيع المفهوم السامي للتوحيد القرآني في هيكل الحياة وتحويل القرآن إلى أسلوب الحياة الاجتماعية المبني على الآيات التوحيدية هي التغيرات التي يتم إحداثها كنتيجة لعلم التفسير.

المفردات المفتاحية

التوحيد الاجتماعي، علم التفسير، فلسفة علم التفسير، الوظيفة، القرآن.

کارکرد «توحید اجتماعی» در فلسفه دانش تفسیر

محمد عرب صالحی^۱ فریده پیشوایی^۲
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

چکیده

توحید اجتماعی به لحاظ هویت اعتقادی-اجتماعی اش، کارکردهای مهمی در فلسفه‌های مضاف به علوم و در نتیجه تحول آنها دارد که فلسفه دانش تفسیر از زمره آنهاست. اهمیت بحث از فلسفه دانش تفسیر، در ضرورت پاسخ‌گویی به شبهات نوپدید اجتماعی و نارسایی توحید اعتقادی با مفهوم رایج آن در قبال این شبهات، بسامد آیات اجتماعی و حاکمیت روح توحید بر قرآن است. مقاله حاضر که با هدف تبیین کارکرد توحید اجتماعی بر فلسفه این دانش با رویکرد تحلیلی-استدلالی سامان یافته، نشان می‌دهد برآیند خوانش اجتماعی از توحید در شناسایی بهتر خداوند به‌عنوان مصدر قرآن موثر است و با القاء رویکرد اجتماعی به صفات خداوند از جمله علم، حکمت، خالقیت و ناظر بودن او، به تفسیر آیات مرتبط با اسما و صفات خداوند جهت جدید اجتماعی خواهد داد. شناخت درست ساختار جامعه و فضای زمان نزول و فهم صحیح آیات ناظر به آن زمان مانند مفهوم عبادت و تفسیر آیات مرتبط با آن، کارکرد توحید اجتماعی در مبادی دانش تفسیر است. با خوانش اجتماعی از توحید، منطبق جدیدی در فهم آیات تولید شده و قلمرو دلالتی آیات قرآن توسعه می‌یابد و ظرفیت این دانش در مرجعیت علوم انسانی و ضعف تفاسیر صوفیانه یا لیبرال آشکار می‌شود. براین اساس می‌توان پیشنهاد گرایش تفسیر اجتماعی با محوریت توحید اجتماعی را داد. به صحنه اجتماع آوردن قرآن و تفسیر آن همسو با نیازهای عینی زندگی اجتماعی زمانه و زمینه‌سازی برای گسترش مفهوم متعالی توحید قرآنی در بدنه زندگی و تبدیل قرآن به روش زندگی اجتماعی براساس آیات توحیدی تغییراتی است که در نهایت دانش تفسیر ایجاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها

توحید اجتماعی، دانش تفسیر، فلسفه دانش تفسیر، کارکرد، قرآن.

۱. دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. Arabsalehi@iict.ac.ir
 ۲. سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران (نویسنده مسئول). f.pishvae@dtc.ir
 * عرب صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده. (۱۴۰۱). کارکرد «توحید اجتماعی» در فلسفه دانش تفسیر. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۱۸۵-۲۰۹.
 DOI: 10.22081/jqss.2023.66276.1256



مقدمه

توحید اجتماعی که خوانش اجتماعی از توحید به عنوان مبنایی ترین اصل معارف اسلامی است، این اصل را در تمام ساحت‌های زندگی انسان به ویژه ساحت اجتماع، نظام‌های اجتماعی و ساختار جامعه سرپا می‌دهد و به همه چیز رنگ و بوی خدایی می‌بخشد. «توحید اجتماعی» یک ترکیب وصفی است که حکایت دارد اجتماعی بودن، وصف توحید است، نه اضافه و عارض بر آن. توحید اجتماعی در قبال توحید نظری فلسفی و عرفانی مصطلح که تنها نگاه نظری و اعتقادی به توحید دارد، قرار می‌گیرد و منظور از آن خوانش اجتماعی و کل‌نگر از توحید است. با توجه به دوضلعی بودن توحید، یعنی تأکید بر نفی مطلق هر اله و معبودی غیر از خداوند و اثبات یگانگی مطلق او، توحید اجتماعی یعنی جاری شدن این دو مقوله در کل امور فردی و اجتماعی و در تمام روابط داخلی و خارجی انسان‌ها، که لزوماً از مقتضای ایمان و اعتقاد نظری آحاد مردم به دست نمی‌آید.^۱ این خوانش از توحید، علاوه بر نتایج عینی و عملی، مانند تأمین مبنای نظری تحقق جامعه توحیدی، کارکردهای مختلفی در حوزه دانش به ویژه در علوم اسلامی دارد و وفق جدیدی در این دسته از علوم می‌گشاید. به جهت گستردگی کارکردهای توحید اجتماعی در علوم، هدف این مقاله به صورت خاص تبیین کارکرد توحید اجتماعی در فلسفه دانش تفسیر است. تحلیل این امر بر دو مقدمه «بسامد آیات اجتماعی» و «حاکمیت روح توحید بر کل قرآن» استوار است. توضیح آن که بخشی از احکام و تعالیم اسلام و قرآن به گونه‌ای است که اجرا و اقامه آنها بدون شکل‌گیری جامعه و حضور مردم در عرصه اجتماعی، مقدور و آسان نیست، نظیر جهاد، حج، نماز جمعه، ادای امانت، امر به معروف و نهی از منکر. این دسته از تعالیم اسلامی تنها اجتماعی‌اند؛ همچنین در برخی تعالیم اسلام و قرآن به اجتماع تصریح نشده است، ولی

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: عرب‌صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده. (۱۴۰۱). توحید اجتماعی، ماهیت، تعریف و نسبت آن با توحید اعتقادی. فصلنامه قیسات، ۲۷(۱۰۴)، صص ۹۹-۱۲۴ و عرب‌صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده. (۱۴۰۱). تحلیل معنای توحید اجتماعی از رهگذر تبیین مولفه‌های آن در قرآن با تأکید بر اندیشه‌های آیت الله خامنه‌ای. فصلنامه مطالعات تفسیری و معناشناختی قرآنی مفتاح، ش ۱۵، صص ۲۵-۵۰.

شارع نامستقیم حضور مردم را لازم شمرده است، مانند نماز جماعت، رسیدگی به مشکلات دیگران، عیادت بیماران، برآوردن حاجات مسلمانان، پرهیز از تعاون بر اثم و عدوان، تعاون بر قسط و عدل، تشییع جنازه، دادن قرض الحسنه به یکدیگر و بسیاری از امور و احکام اخلاقی که تجلی و ظهور آن‌ها فقط در جامعه است. نیز دستورها و تعالیم کلی اسلام و قرآن یعنی خطوط کلی اسلام، مهم‌ترین بخش دین است که اجتماعی است. اجتماعی بودن خطوط اصلی و کلی دین بدین معناست که بر مبنای فطرت انسانی، اساس اسلام، اجتماعی یعنی در جامعه اجراشدنی است. گذشته از اینکه بخش عظیمی از اصول و کلیات دین، اجتماعی است و جنبه‌های عبادی و اخلاقی آن نیز در این راستا تشریح شده‌اند. به گفته برخی مفسران معاصر، نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است! از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسلام را دربردارد، سه چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان درباره پروردگار است. مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است، بقیه همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق، سیاست و تدبیر جامعه است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص ۲۱۳-۲۱۷). از مرحوم علامه معرفت هم در همایش بزرگداشت ایشان نقل شد که از نظر ایشان حدود هفتاد درصد آیات قرآن، آیات اجتماعی است و نگارندگان این مقاله هم در یک آمارگیری تا جزء هفده قرآن به این نتیجه رسیدند که تا این جای قرآن بیش از هشتاد درصد آیات قرآن اجتماعی است که با توجه به این نکته که در بخش‌های پایانی قرآن آیات فردی فزونی می‌یابد، به طبع همان نظر منقول از علامه معرفت رحمته درست خواهد بود.

از سوی دیگر براساس زبان خداوند در قرآن زبان توحید بوده و روح توحید ناب و نفی عبودیت غیر خدا بر تمام آیات حاکم است و در سراسر قرآن عمومیت مشیت الهی دیده می‌شود. نیز بررسی آیات قرآن، نشان‌دهنده فراوانی آیات ناظر به توحید با رویکرد اجتماعی است. نکته مهم آنکه بیشتر این آیات مستقیم یا غیرمستقیم مرتبط با اصل توحید و حول محور یگانگی الله در ربوبیت و پرستش است، حتی برخی اندیشمندان قائلند غایت نهایی در عموم آیات قرآن، توحید است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۵۴)

و هیچ مسئله‌ای به اندازه مقوله مبداء و توحید، مصب اهتمام قرآن و ادبیات دینی اسلامی نیست. در متون مقدس اسلامی به لحاظ فراوانی الفاظ و بسامد واژه‌ها و نیز از حیث ژرفا و گستره معنایی، بزرگ‌ترین حجم و سهم لفظی و معنوی را همین مبحث به خود اختصاص داده و بعثت محمدی دستاوردی عظیم‌تر و انبوه‌تر و باشکوه‌تر از توحید ناب اسلامی نداشته است (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲). افزون بر آن بسیاری از اوامر و نواهی الهی خطاب‌های جمعی به مومنان یا همان موحدان است.

توجه به این مقدمه و نیز در نظر گرفتن این اصل کلی که زبان خدا در قرآن توحید است و همه چیز را به خود نسبت می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۱۰)، حاکی از ضرورت تحلیل نقش فهم اجتماعی از توحید در دانش تفسیر قرآن است که طبیعتاً باید در فلسفه این دانش پیگیری شود. استاد مطهری معتقد است:

قرآن کتاب توحیدی عجیبی است، یعنی همیشه بشر را از شرک دور می‌کند و این را که کسی خیال کند در عالم حادثه‌ای رخ می‌دهد که از علم یا قدرت یا مشیت خدا بیرون باشد، هرگز نمی‌پذیرد. این است که می‌بینیم عبارت «من یشاء» یا «ما یشاء» (آنچه خدا بخواهد) در قرآن زیاد به چشم می‌خورد، جز آنچه خدا بخواهد چیز دیگری در عالم واقع نمی‌شود. یک مسلمان اگر به قرآن اعتقاد دارد، باید این طور معتقد باشد که چیزی که خدا نخواهد در عالم واقع نمی‌شود، پس هر چه واقع می‌شود، به مشیت خدا واقع می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۶، ص ۲۹۶). دأب توحید قرآن و توحید اسلام و اصلاً حقیقت توحید این است: همه چیز از خدا و به سوی خداست؛ و معنی توحید از نظر عالم این است که همه عالم ماهیت از اوایی و به سوی اوایی دارد: مِنْكَ وَ بِكَ وَ لَكَ وَ إِلَيْكَ؛ همه چیز از تو و به تو [و برای تو] و به سوی تو (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۸، ص ۶۶۲).

براین اساس، این مقاله در پی اثبات این فرضیه است که خوانش اجتماعی از اصل اعتقادی توحید در مباحث پیشینی و مبنایی دانش تفسیر تاثیرگذار بوده و تحول قابل اعتنایی در این دانش ایجاد می‌کند. برای نمونه، مؤمنان یا همان موحدان خداپرست، در برابر رزق الهی امر به ادای شکر خداوند شدند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا

رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (بقره، ۱۷۲) با خوانش اجتماعی از توحید، افزون بر سپاسگزاری و شکر قلبی و زبانی در برابر نعمات فردی خداوند، با در نظر گرفتن مصادیق متعدد از رزق طیبه الهی، شکر خداوند می‌تواند امتداد اجتماعی یابد و شامل رزق الهی در روابط، تعاملات، مناسبات خانوادگی و اجتماعی و حتی در سطوح کلان جامعه مانند حکومت ولایی شود. با این رویکرد به توحید، از آیه شریفه شکر اجتماعی استنباط می‌شود که مصداقی از تفسیر با گرایش اجتماعی و محوریت توحید است. نمونه دیگر تعبیر «مَحْيَايَ» در آیه شریفه «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام، ۱۶۲) است که هیچ قید و شرطی ندارد. با رویکرد اجتماعی به توحید، انحصار حضور خداوند در بُعد فردی زندگی انسان و یا اعتقاد قلبی صرف به رب العالمین نفی شده و به دنبال آن جهت‌گیری ساحت اجتماعی زندگی انسان به سوی خداوند نیز فهم می‌شود، یعنی انسان در تمام شئون و مسائل اجتماعی نیز جز خدا را مقابل خود نبیند.

۱۹۱

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

کاربرد «توحید اجتماعی» در فلسفه دانش تقصیر

همچنین ثمره این بحث در رفع شبهات و آشکار شدن ظرفیت این دانش در پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید اجتماعی مشاهده خواهد شد. برای مثال آیه شریفه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف، ۹۶) می‌فرماید: «اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم، ولی آنها حق را تکذیب کردند، ما هم آنان را به کفر اعمالشان مجازات کردیم؛ یعنی اگر مردمان شهرها، همگی موحدانه می‌زیستند و ایمان واقعی به خدا داشته، تقوا را رعایت می‌کردند، درهای رحمت الهی به‌سوی آنان گشوده می‌شد. فهم اجتماعی از توحید به این شبهه پاسخ می‌دهد که چرا همه وعده‌های قرآن در مورد مسلمانان و یا کشورهای اسلامی و حتی عاملین به آموزه‌های دین اسلام محقق نشده است و یا بنابر آنچه در این آیه آمده است، خبری از ریزش برکات آسمان و زمین نیست؟ لازمه این امر، تقوای اجتماعی و عمومی در سطح کلان جامعه در تمام ابعاد فردی و اجتماعی و به دنبال آن اجرای دستورات شریعت است، که ایمان و تقوای قلبی صرف برای ریزش برکات

آسمان و زمین کافی نیست. در این آیه توحید و ایمان به خداوند به عنوان یک امر اجتماعی لحاظ شده است، نه یک امر قلبی فردی؛ زیرا از کاربرد «أَهْلَ الْقُرَى» و تعبیر «آمَنُوا وَاتَّقُوا» فهمیده می‌شود که اولاً، التزام همگانی به تقوا و توحید است که چنین تاثیر شگرفی دارد، چراکه تقوای یک فرد یا یک قوم یا حتی یک کشور خالی از آثار مثبت اقتصادی نیست، و این به تجربه ثابت شده است؛ اما آن تاثیر شگرفی که در آیه آمده، بر آن مترتب نمی‌شود؛ ثانیاً، از آنجا که اطلاق آیه شامل رعایت لوازم ایمان و تقوا در تمامی وظایف فردی و روابط اجتماعی می‌شود، هنگامی که توحید به معنای واقعی کلمه در تمام زوایای زندگی اجتماعی و فردی نفوذ و رسوخ داشته باشد، زمینه برای تحقق کامل وعده‌های الهی فراهم خواهد شد، همچنان که روایات از تحقق مدینه فاضله و گشایش در تمام امور در زمان ظهور آخرین حجت الهی بر روی زمین خیر داده‌اند.

در پیشینه این بحث گفتنی است در لابلای آثار و کتاب‌های مرتبط به دانش تفسیر به مباحث کلی مانند مبانی، پیش فرض‌ها، احکام، قواعد و روش تفسیری به تفصیل پرداخته شده است؛ در برخی تک نگاره‌ها هم نقش پیش فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن مانند بحث رویت خدا بررسی شده است (نک: نصیری، ۱۳۸۵، صص ۵۵-۷۲)؛ اما در جستجوی به عمل آمده پژوهشی که به تاثیر توحید اجتماعی و مهم‌ترین متغیر علم کلام در دانش تفسیر پرداخته باشد، یافت نشد.

۱. معنایابی واژه‌های کلیدی

تبیین معنای عملیاتی واژه‌های کلیدی مقاله در رساندن مقصود نویسندگان و تحلیل‌های پیش رو ضروری است:

۱-۱. دانش تفسیر

در معنای اصطلاحی تفسیر، تعریف‌های مختلفی وجود دارد. در دسته‌ای از آن تعاریف، تفسیر «به عنوان کاری که مفسر در مورد بیان معانی آیات و کشف مقاصد و

مدلول آیات انجام می‌دهد» (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴) معنا شده که ناظر به تلاش فکری و علمی مفسر است. بیشتر مفسران نیز این واژه را ذیل آیه ۳۳ سوره فرقان (و لا یأثونک بمثلِ إلا حیناک بالحقِّ و أحسنَ تفسیراً) معادل معناهایی نظیر بیان و تفصیل، کشف دلالت کلام، کشف معنای پوشیده و معنای کلام، قرار می‌دهند (نک: بغوی شافعی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۴۵؛ زمخشری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۷۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۵۷ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۶).

در دسته‌ای دیگر در نگاهی دقیق «تفسیر به‌عنوان یک دانش» تعریف شده است (نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۴۲۸-۴۲۹ و ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴). برای مثال ابوحنیفه اندلسی از تفسیر قرآن به‌عنوان دانشی یاد می‌کند که درباره چگونگی مدلول‌ها و احکام فردی و ترکیبی و معانی الفاظ قرآن سخن می‌گوید (نک: ابوحنیفه، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳). طریحی و زرکشی نیز در زمره این گروه‌هاند. طریحی تفسیر را دانشی می‌داند که در آن از کلام و معجزه خداوند، برای دلالت بر منظور وی گفتگو می‌شود و قید اعجاز، تفسیر قرآن را از بحث درباره حدیث قدسی جدا می‌سازد (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸). زرکشی نیز تفسیر را دانشی می‌داند که به واسطه آن، فهم و معانی و احکام کتاب خداوند که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده از روش علم لغت و نحو و صرف و بیان اصول فقه و قرائات، و اسباب نزول و ناسخ و منسوخ به دست می‌آید (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۵).

از مجموع این دو دیدگاه، تعریف تفسیر به دانش در دیدگاه دوم به صواب نزدیک‌تر است. در این رویکرد تفسیر، دانشی است که کشف و پرده‌برداری از کلام و حیاتی خداوند را بر اساس اصول و ضوابط مشخص به منظور کسب سعادت دنیوی و اخروی عهده‌دار است.

۲-۱. فلسفه مضاف و فلسفه دانش تفسیر

با توجه به تعریف اخیر، فلسفه دانش تفسیر از سنخ فلسفه‌های مضاف است. توضیح اینکه فلسفه‌های مضاف به دو گروه «فلسفه‌های مضاف به علم‌ها» و «فلسفه‌های مضاف

به غیر علم‌ها»، یا «فلسفه‌های مضاف به علوم» و «فلسفه‌های مضاف به امور» تقسیم می‌شوند. در این تقسیم‌بندی گاه متعلق فلسفه، «علم» است و گاه «امر» (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۵، صص ۹-۱۰) منظور از فلسفه علوم که فلسفه دانش تفسیر از زمره آن به شمار می‌رود، دانش فرانگراانه وصفی-تحلیلی رشته علمی است. خصائل ذاتی فلسفه‌های مضاف، هویت تماشاگرانه و برون‌نگر و نه بازی‌نگراانه و درون‌نگر، نقش قضایی و نه فتوایی، کل‌انگاری و نظام‌واره‌نگری و نه جزءبینی و مسئله‌محوری است (خسروپناه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۴). بر این اساس فلسفه تفسیر، دانشی است که با نگاهی از بیرون به علم تفسیر می‌پردازد. این دانش با ارائه مولفه‌های دخیل در تفسیر در پی کشف کاستی‌ها و آسیب‌های علم تفسیر است تا از این روش بتواند به ضابطه‌مندی هرچه بیشتر تفسیر کمک کند؛ همچنین دانش فلسفه تفسیر به ما کمک می‌کند تا روش مناسب برای تفسیر از میان روش‌های متداول برگزینیم یا از روش‌های ترکیبی استفاده کنیم یا به ابداع روش نو پردازیم (خسروپناه، ۱۳۸۵، فلسفه تفسیر خدابخشان، ج ۱، صص ۱۹۹-۲۰۰) فلسفه تفسیر نگاهی فرانگرا، کلی و بیرونی به دانش تفسیر، مبانی و مبادی، موضوع و غایات آن دارد و با طرح پرسش‌های کلان و بنیادین با رویکرد توصیه‌ای و روش عقلانی به تحلیل آن دانش می‌پردازد. بنابر توضیحاتی پیش گفته، در مقاله حاضر کارکرد خوانش اجتماعی از توحید به‌عنوان متغیر مستقل، در فلسفه دانش تفسیر در محورهایی مانند موضوع دانش تفسیر، مبانی و مبادی دانش تفسیر، پیش‌فرض‌های مفسر، گرایش و نهایت علم تفسیر بررسی خواهد شد.

۲. توحید اجتماعی و تفاوت آن با توحید اعتقادی

پیش از ورود به بحث، لازم است درباره ماهیت توحید اجتماعی و نسبت آن با توحید اعتقادی توضیحی ارائه شود. توحید اجتماعی که بر پایه توحید اعتقادی شکل می‌گیرد، شاخه‌ای از علم توحید بوده که حاصل فهم اجتماعی از توحید و رویکرد اجتماعی به آن است و منظور این است که توحید، افزون بر جنبه فردی-اعتقادی، از مقولاتی با هویت اجتماعی به شمار می‌رود و هرگونه اطاعت از غیرخدا را روا نمی‌داند. این معنا از

توحید در آثار نواندیشان مسلمان معاصر به‌ویژه اندیشه متفکر معاصر آیت الله خامنه‌ای قابل پیگیری است. ایشان در رساله‌ای پیش از انقلاب در مجموعه سخنرانی‌های خود که تحت عنوان «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» منتشر شده و نیز در کتابچه روح توحید، نفی عبودیت غیرخدا و بیاناتشان در دهه‌های بعدی، توحید را با صبغه اجتماعی تحلیل و تبیین کرده‌اند.

از این منظر، توحید علاوه بر داشتن سویه اعتقادی، به‌مثابه یک طرح، الگوی عمل‌زا و تحول‌آفرین و مؤثر در تمام ابعاد زندگی انسان و جوامع بشری، فهم می‌شود. توحید اجتماعی براساس دو بخش شعار «لا اله الا الله» که مرکب از جنبه سلبی و ایجابی است، همه چیز را توحیدی می‌کند و منطقی‌ای از زندگی نیست که توحید در آن عاملیت یا نفوذ نداشته باشد؛ به این صورت که در رویکردی اثباتی، تمام ساحت‌های زندگی را قلمرو اراده خداوند و حکم او قرار داده و در نقطه مقابل با نگاهی سلبی، هیچ چیز غیر از او را لایق اطاعت و تبعیت و تاثیرگذاری نمی‌داند و غیر او را منشاء طراحی برنامه‌های زندگی قرار نمی‌دهد. آیت الله خامنه‌ای در تشریح ماهیت اجتماعی توحید می‌فرماید:

توحید تنها نظریه‌ای فلسفی و ذهنی و غیرعملی نیست که به هیچ وجه کار به سیاه و سفید زندگی نداشته باشد و دست به ترکیب اجتماعات بشری نزند و در تعیین جهت‌گیری‌های انسان و تلاش و عمل بایسته او دخالت نکند و فقط به این اکتفاء نماید که باوری را از مردم بازگیرد و باوری دیگر به جای آن بنشاند، بلکه از سویی یک جهان‌بینی است... و از سویی دیگر یک دکتترین اجتماعی است؛ طرح و ترسیمی است از شکل محیط متناسب انسان، محیطی که وی می‌تواند در آن به سهولت و سرعت رشد کند و به تعالی و کمال ویژه خود نایل آید؛ پیشنهاد قواره و قالبی مخصوص است برای جامعه با تعیین خطوط اصلی و اصول بنیانی آن (خامنه‌ای، ۱۳۵۳، ص ۶۸).

بنابراین آنچه گذشت، تفاوت توحید اجتماعی با توحید اعتقادی در محورهای زیر قابل دسته‌بندی است:

الف) توحید اجتماعی کل‌نگر و اجتماع‌محور است و بر پایه اجرایی شدن توحید و

ملزوماتش در زندگی معنا می‌شود، ولی توحید اعتقادی، بیشتر به باورها و منش‌های فردی اکتفاء کرده و به نوعی درصدد پیاده کردن توحید در تمام ابعاد و زوایای زندگی انسان نیست.

ب) طبیعت و ماهیت توحید اجتماعی پویایی و عمل‌زایی است، ولی در توحید اعتقادی، اصل، باور ذهنی - فردی است که البته می‌تواند در زندگی انسان کارکردهای عملی و اجتماعی هم داشته باشد، اما کارکردهای علمی و عملی توحید اجتماعی هیچ‌گاه از توحید اعتقادی صرف حاصل نخواهد شد.

ج) توحید اجتماعی پس از توحید اعتقادی تحقق یافته و امتداد و توسعه و تسری همه‌جانبه آن در زندگی انسان است. در پرتو توحید اجتماعی است که وظایف یکایک افراد هم به صورت کامل‌تر مشخص می‌شود.

د) توحید اجتماعی هرگونه خدایی، سیادت و فرمانروایی اعم از حاکمیت سیاسی، اجتماعی، علمی، فرهنگی، اقتصادی معبودانی غیر الله را به چالش می‌کشد و با هیچ رقیبی برای خدا نمی‌سازد، ولی توحید اعتقادی لزوماً با حکومت‌های غیرالهی سرچنگ ندارد، به همین دلیل حکومت‌های طاغوتی هم بیشتر با اعتقادات فردی که امتداد سیاسی نداشته باشند، مخالفی ندارند.

۳. تبیین دقیق‌تر خصوصیات مصدر قرآن و جهت‌دهی اجتماعی به آیات، اسماء و صفات خداوند

اگر موضوع دانش تفسیر را کلام خداوند و شرح آن بدانیم، تبیین هویت و حقیقت اجتماعی توحید در قرآن، در شناسایی بهتر خداوند به‌عنوان مصدر قرآن و جهت‌دهی اجتماعی به آیات مرتبط با اسماء و صفات خداوند موثر است؛ زیرا در مبادی صدوری دانش تفسیر معتقدیم لفظ و معنای قرآن هر دو از خداوند صادر شده و قرآن، تمام و کمال وحیانی و کلام مستقیم خداوند است. براین اساس کارکرد توحید اجتماعی در نوع نگاه و تعریف ما از صاحب این کلام و ویژگی‌های او و گستره جامعیت کلامش خواهد بود؛ توضیح آن که توحید اجتماعی، توحیدی رهایی‌بخش است؛ یعنی آزاد شدن

از قید هرگونه بندگی و اسارت غیرخدا، و تنها الله را به یگانگی شناختن و به یگانگی پرستش کردن و عبودیت مطلق او را پذیرفتن؛ زیرا تنها خداوند است که غنی محض بوده و غیر او در عینیت و وجود و در تمام امور وابسته به او و فقیر محض هستند، بنابراین تنها او شایسته پرستش است، چنان که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدایید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است!» (فاطر، ۱۵).

توحید اجتماعی خداوند و اراده او را از حصار بُعد فردی زندگی انسان خارج کرده و نشان می‌دهد که این نیازمندی به خداوند و رجوع به او در تمام ابعاد و اضلاع و سطوح فردی و اجتماعی زندگی است و اوست که تنها برطرف کننده تمام نیازهای انسان بدون هیچ قید و شرطی می‌باشد. این امر به اسماء و صفات خداوند حیثیت اجتماعی می‌بخشد و آنها را از قالب نظریات صرف اعتقادی و یا قیل و قال‌های فلسفی خارج می‌سازد. اگر خداوند عالم است، صفت علم او از روش سخنان و حیانی او باید در تمام تنوری‌های علمی ناظر به علوم انسانی جریان می‌یابد و در این حوزه هرگونه علمی که متعبد و متکی به وحی نباشد، مردود است. اگر خداوند حکیم است، صفت حکمت او در تمامی اوامر و نواهی اجتماعی جاری، و فعل او مرجع تمام حکمت‌ها و مصلحت‌ها خواهد بود. اگر خداوند خالق است، پس آگاه به تمام جنبه‌های زندگی انسان است، بنابراین، اداره زندگی سیاسی و اجتماعی انسان که اهمیتش بیشتر از بعد فردی زندگی اوست، تنها باید مطابق رضای او و به امر و خواست خداوند واگذار شود و جامعه و سنت‌های اجتماعی تحت اراده اوست که دست‌خوش تغییر خواهند شد. اگر خداوند مراقب و ناظر است، این حضور و مراقبه در ساحت‌های زندگی اجتماعی و عملکردهای اجتماعی انسان نیز خواهد بود و انسان نتیجه این دسته از اعمال را هم خواهد دید.

این امر، تحول قابل توجهی در تفسیر این دسته آیات ایجاد خواهد کرد و به آن امتداد اجتماعی خواهد بخشید.

۴. نقش توحید اجتماعی در مبادی دانش تفسیر

تحلیل هویت اجتماعی توحید در مباحث پیشینی و مقدماتی دانش تفسیر کارکردهای زیر را در پی خواهد داشت:

۴-۱. شناخت دقیق ساختار جامعه و فضای عصر نزول و فهم صحیح آیات ناظر به آن زمان

بنابر گزارش‌های موثق تاریخی، پس از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نزول قرآن و اعلان عمومی دین اسلام در جزیره العرب، از روزی که حضرت بت‌ها را با صراحت و قاطعیت نفی کرد، مشرکان قریش به خشم درآمده و به جبهه‌بندی و مخالفت برخاستند. آنها از تمام حربیه‌های موجود اعم از تطمیع و تهدید علیه این آیین جدید و آورنده آن استفاده کردند. فهم اجتماعی از توحید علت این میزان از جبهه‌گیری علیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن را روشن و مستدل کرده و مفسر را به شناخت دقیق‌تر خصوصیات اجتماعی آن زمان که بستر نزول آیات، و به طور طبیعی یکی از منابع اصلی مفسر در تفسیر آیات قرآن است، رهنمون خواهد ساخت و تفسیری متقن‌تر از آیات ناظر به آن زمان به دست خواهد داد.

اگر توحید را با خوانشی اجتماعی منادی نظام اجتماعی توحید و نفی تسلط طواغیت بدانیم، علت این جبهه‌گیری و گرفتن موضع از سوی اشراف و سران قریش در جامعه‌ای که ساختار قبیله‌ای بر آن حاکم بوده، آشکار می‌شود. توضیح آن که با توجه به قدرت و نفوذ و موقعیت والای قریش در مکه به جهت تجارت و کلیدداری کعبه، این قبیله قدرت اقتصادی و اجتماعی مکه را در انحصار خویش درآورده بود و هیچ رقیبی را تحمل نمی‌کرد و به کسی اجازه نمی‌داد بدون موافقت و برخلاف میل این قبیله رفتار کند. قریش از دیگران باج می‌گرفت و با آنان با تبعیض، رفتار و سیاست خود را به زائران خانه خدا تحمیل می‌کرد (نک: پیشوایی، ۱۳۹۷، صص ۱۵۰-۱۵۲). در نقطه مقابل توحید ناب که هویتی اجتماعی دارد، بیش از هر چیز با بردگی و بهره‌کشی ظالمانه از طبقات محروم جامعه و بهره‌دهی و فرمانبری و کرنش مستضعفان در مقابل مستکبران جامعه و منافع‌شان در تضاد بود و این همان خوانش اجتماعی از توحید و نفوذ آن در عینیت

جامعه است که منجر به فروپاشی نظام اجتماعی آن زمان شد و منافع اقتصادی قریش را به خطر انداخت. به بیان دیگر، علت این بود که محتوای دعوت پیامبر اکرم ﷺ از همان ابتدای بعثت بر مبنای حاکمیت مطلق خداوند و نفی حکومت اشراف قریش و اعلام مشروع نبودن سلطه آنان بر جامعه مکه شکل گرفت، نه اینکه حضرت تنها در پی ایجاد ایمان و اعتقاد به خداوند یگانه در قلب‌ها و ذهن‌ها و ترویج ارزش‌های اخلاقی و معنوی در افراد باشد، چه اینکه بدون برقراری حکومتی الهی، اوامر خداوند، ارزش‌ها و مکارم اخلاقی ضمانت اجرایی نخواهند داشت.

آیت الله خامنه‌ای در این باره معتقد است:

حرکت انبیا، حرکت برای توحید است؛ اصلاً اساس کار دعوت انبیا، دعوت به توحید است. دعوت به توحید فقط به معنای این نیست که عقیده پیدا کنید که خدا یک است و دو نیست و این بت‌ها یا این خدایان - موجودی که هستند - ارزش الوهیت ندارند؛ فقط این نیست، عقیده به توحید، یک پایه و استوانه یا زمینه اساسی یک جهان‌بینی است که زندگی را می‌سازد. عقیده به توحید، یعنی جامعه توحیدی به وجود آوردن؛ جامعه‌ای که بر مبنای توحید شکل بگیرد و اداره بشود؛ اگر این نبود، دشمنی‌ها با انبیا هم به وجود نمی‌آمد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۶/۶).

به فرموده ایشان همچنان که در زمان طلوع اسلام در مکه که کانون بت‌پرستی بود، آیین حنیف ابراهیم نیز طرفدارانی داشت، لکن چون در اندیشه آنان، توحید فراتر از ذهن و دل و حداکثر فراتر از منش و عمل انفرادی، قلمروی نداشت، وجود آنان کم‌ترین تاثیری در فضای فکری و اجتماعی نمی‌نهاد و در آن بیراهه جاهلی حضور آنان مطلقاً احساس نمی‌شد. خاصیت این نگرش و برداشت ذهنی از توحید، همین بی‌خاصیتی و نداشتن نقش فعال در زندگی به‌ویژه در زندگی اجتماعی بود (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۵۳، ص ۶۹).

این مسئله در تفسیر آیات ناظر به ابتدای نزول قرآن بسیار دارای اهمیت است؛ در اینجا برای روشن شدن بهتر مطلب به بیانی از سید قطب استناد می‌شود. ایشان بر این نکته تأکید دارد که مفاد آیات در تبیین حقیقت توحید دو سویه بودن آن است: یک سویه

اثباتی و یک سویه نفی؛ امر به عبادت خداوند و نهی از عبادت غیر او: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف، ۶۵) و «أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ، إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ» (هود، ۲) سپس متذکر می‌شود که با وجود اینکه مفهوم صیغه دوم در مفهوم صیغه اول هست، زیرا وقتی امر کند بنده خدا باشید، مفهومش این است که بنده غیر خدا نباشید و در صورتی که انسان بندگی غیر خدا را بپذیرد، در همان حال امر به بندگی خدا را عصیان کرده است، ولی به سبب اهمیت مطلب و تأکید بر این حقیقت بزرگ به دلالت مفهومی اکتفا نکرده و به صراحت و نص از عبادت غیر خدا نهی کرده است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۹۳۵). وی سپس وارد تبیین حقیقت توحید شده و تأکید می‌کند توحید واقعی یعنی توحید در الوهیت، ربوبیت، ولایت، حاکمیت، مبدأ تشریح و توحید در منهج و سبک زندگی و مسیری که به حاکمیت خداوند منتهی شود. ایشان در تحلیل این مسئله می‌نویسد: تقسیم فعالیت‌های انسان به عبادات و معاملات متاخر گذشته از زمان نزول قرآن بوده و بیشتر بحثی فقهی است که به سبب رعایت جهاتی انجام گرفته است؛ اما برداشتی که از این تقسیم توسط بسیاری انجام گرفته، کاملاً ناروا و نادرست بوده است. آنها گمان کرده‌اند عبادات یعنی مواردی که میان خدا و مردم است و در نتیجه زمامش به عهده خداوند است و معاملات یعنی آنچه مربوط به روابط انسانی است و در نتیجه زمام آن از همه حیث در دست خود انسان است. این یک اشتباه گمراه کننده است؛ بنابراین وقتی به آیات امرکننده به عبادت خداوند و ناهی از عبادت غیر او رسیدند، فکر کردند همین که در قسم اول به دستورات الهی عمل کنند، مسلمان هستند و به این آیات عمل کرده‌اند؛ ولی در قسم دوم مطابق هر منهج و مکتبی عمل کنند، ربطی به مدلول این آیات و به مسلمانی آنان ندارد؛ این در حالی است که در قرآن اثری از این تفکیک نیست و مخاطبان زمان نزول قرآن هم هرگز چنین تفکیکی به ذهنشان خطور نمی‌کرد، بلکه زمان نزول این آیات در اوائل بعثت هنوز این مناسک تعبیدی واجب نشده بود و مخاطب از این آیات این را می‌فهمید که رشته تمام امور خود را به خداوند موکول کند و رشته بندگی غیر خدا را در همه امور از گردن خود بگسلد. در سخنان پیامبر اکرم ﷺ هم به صراحت عبادت به پیروی و اتباع تفسیر شده است، نه

صرف انجام مناسک تعبدی؛ وانگهی اگر منظور از عبادت خدا و رویگردانی از عبادت غیر او همین مناسک تعبدی بود که شایسته تحمل این همه زحمات و رنج‌ها و دردهای طاقت‌فرسا از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر مؤمنان در طول زمان نبود (ر.ک: سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۱۹۳۶-۱۹۳۸).

از این زاویه کلمه عبودیت در آیات اولیه زمان بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که از واژه‌های پربسامد است، به معنای اطاعت مطلق و سرسپردگی بی‌چون‌وچرا، و نه مناسک مرسوم عبادی معنا خواهد شد. در این رویکرد به توحید، معبود غیر خدا، فقط بت یا شیطان معهود نیست، بلکه در نگاهی وسیع‌تر معبودان دروغین شامل هوای نفس، قدرت‌های استبدادی، خرافات، آداب و رسوم، نظام‌های اجتماعی غلط یا نظریات علمی غیروحیانی و زر و زور نیز می‌شود.

۲-۴. تصحیح جهان‌بینی و پیش‌فرض‌های کلامی مفسر

تصحیح جهان‌بینی و پیش‌فرض‌های کلامی مفسر از کارکردهای فهم اجتماعی از توحید است؛ برای مثال اگر یکی از پیش‌فرض‌های مفسر توحید اعتقادی با کارکرد حداقلی در حوزه اجتماع باشد، با خوانش توحید اجتماعی این پیش‌فرض تصحیح می‌شود. نگارندگان معتقدند با فاصله‌گرفتن از زمان نزول قرآن و بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مفهوم صحیح توحید به‌عنوان اصولی‌ترین محتوای ادیان الهی، نزد نسل‌های بعدی کاملاً روشن نگشته و ابعادی از آن ناشناخته مانده است. در این باره می‌توان به رویکرد اندیشمندان متقدم در تفسیر آیات مرتبط با آموزه اعتقادی توحید اشاره کرد که بیشتر جنبه نظری و اعتقادی صرف دارد. موضوع و مضمون مشترک مباحثات، مناظرات و آثار ایشان پس از اثبات اصل وجود خداوند از روش برهان‌های مختلف، کیفیت اعتقاد قلبی انسان مسلمان درباره خداوند واحد بوده و به تناسب نیاز، به شبهات و انحرافات عقیدتی دیگر فرقه‌ها در زمینه توحید نیز پاسخ داده می‌شده است؛ ولی مهم آن است که در آرا و تفاسیر ایشان از آیات توحیدی، سخنی از جامعه و مسائل

اجتماعی نیست. توحید در اندیشه بیشتر متکلمان، عارفان و فیلسوفان، تنها یک عقیده نظری- فلسفی است و نهایت قلمرو آن، در تعیین تکالیف فردی، مناسک عبادی و نحوه رابطه انسان و خدا محدود است و اثر واقعی آن در زندگی اجتماعی انسان‌ها چندان روشن نیست؛ به عبارت دیگر این تعریف از توحید، امتداد و بازتاب اجتماعی نداشته یا در نهایت برخی ثمرات اجتماعی آن هم به شکل حداقلی و محدود خواهد داشت؛ بنابراین با حکومت ظالمان در جامعه قابل جمع است. موحدان متصف به این تعریف از توحید، هیچ‌گاه در پی یافتن راه برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی، مبارزه با طاغوت، تحول و تلاش برای گسترش فرهنگ و حاکمیت توحیدی نیستند و بیشتر ثمره این نوع اعتقاد را در حیات پس از مرگ می‌دانند. این امر موجب گشته در بیشتر تفاسیر مرتبط با این رویکرد، دلالت‌های اجتماعی آیات توحیدی مورد غفلت قرار گیرد.

در بعضی دیدگاه‌ها نیز مفهوم توحید منحرف شده و از معنای حقیقی و اصیل خود دور مانده است؛ مانند برخی فرق صوفیه که بدون رعایت ضوابط تفسیری در تفاسیرشان، از توحید معنایی باطن‌گرایانه، ذوقی، مجازگونه و ناکارآمد و غیرمستند به ظاهر آیه ارائه می‌کنند. توحید اجتماعی، با استناد به ظهورات آیات و ارتکازات اجتماعی این پیش‌فرض‌ها را تصحیح می‌کند و توحید را به‌مثابه شناخت و اعتقاد عمل‌زا و زیربنای زندگی اجتماعی، به بدنه و ساختار جامعه می‌کشاند یا در تفاسیر لیبرال‌ها از قرآن که مبتنی بر نگاه هستی‌شناسی انسان‌مدار، انسان‌شناسی لذت‌گرا، فلسفه اجتماعی فردگرا و فلسفه حقوق تکلیف‌گریزند (معمار، ۱۳۸۵، ص ۹۸)، به انسان و آزادی و خرد او اصالت مطلق داده شده و دست خداوند از زندگی اجتماعی و سیاسی انسان کوتاه می‌شود. توحید اجتماعی با رد این نوع جهان‌بینی، نشان می‌دهد اصل توحید بر همه چیز مقدم بوده و خواست و اراده خداوند، فوق اراده و حاکمیت انسان‌هاست و هیچ حاکمیتی بدون تنفیذ الهی مشروع نیست و انسان در مقابل هر عملکرد فردی و اجتماعی در برابر خداوند مسئول است.

۵. تولید منطق جدید در فهم آیات

خوانش اجتماعی از توحید در طراحی و تولید منطق جدید در فهم آیات و جهت‌دهی در ساختار مبانی کلامی و اعتقادی مفسر موثر خواهد بود؛ همچنان‌که مبانی و روش‌های تفسیری مفسر در تبیین مفهوم توحید تاثیر گذاشته و منجر به نظرگاه‌های سلفی‌گرایانه در حوزه توحید عملی شده‌اند یا به تجسیم و تشبیه‌گرایی در حوزه توحید صفاتی دامن زده و به تأویل و باطن‌گرایی در حوزه توحید انجامیده‌اند یا با تلقی قرآن به‌عنوان محصولی ادبی و فرهنگی اثرات سوئی در توحید صفاتی داشته‌اند (ر.ک: ایماندار و مصطفوی فرد، ۱۳۹۸).

اهمیت این گفتگو زمانی بیشتر آشکار می‌شود که معتقد باشیم قرآن دربردارنده حقیقتی به نام توحید است. بر اساس بیان علامه طباطبایی در آیات اولیه سوره هود، قرآن معارف الهی، فضایل اخلاقی و احکامی درباره کلیات عبادات و معاملات و سیاسات و ولایت‌ها دارد. از اوصاف مخلوقاتی از قبیل: عرش، کرسی، لوح، قلم، آسمان، زمین، فرشتگان، جن، شیطان‌ها، گیاهان، حیوانات و انسان سخن می‌گوید و درباره آغاز خلقت و سرانجام آن حرف می‌زند و بازگشت همه را به فنا و به سوی خدای سبحان می‌داند و از روز قیامت و قبل از قیامت، یعنی از عالم قبر و برزخ و از روزی که همه برای رب العالمین و به امر او به پا می‌خیزند، خبر می‌دهد. همه اینها بر یک حقیقت تکیه دارد و آن حقیقت چون روح در تمامی آن معارف جریان می‌یابد و آن یک حقیقت، اصل، و همه اینها شاخه و برگ آنند، آن حقیقت، زیربنا و همه اینها که دین خدا را تشکیل می‌دهند، بر آن پایه بنا نهاده شده‌اند و آن حقیقت توحید حق تعالی است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، صص ۱۳۴-۱۳۵) فهم توحید با این رویکرد جدید اجتماعی کارکردهای زیر را در پی خواهد داشت:

۵-۱. توسعه قلمرو دلالتی و جامعیت آیات مربوط به علوم انسانی و حیثیت اجتماعی آن

توحید اجتماعی، افزون بر آیات مربوط به اسماء و صفات خداوند، قلمرو جامعیت

آیات قرآن در دیگر حوزه‌ها مانند اقتصاد، سیاست و اخلاق را بر اساس توحید گسترش داده، حیثیت اجتماعی می‌بخشد و ناظر به نیازها و ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و ... زندگی انسان، ثابت می‌کند که قرآن مرجع و تامین‌کننده تمام نیازهای فکری، هدایتی، علمی و تربیتی جوامع بشری تا روز قیامت است و در تمام برنامه‌های زندگی انسان اراده خداوند حاکم است. شاهد بر این مدعا آیه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء، ۳۶) است که توحید اجتماعی از آن استفاده می‌شود، تعبیر «شَيْئًا» نکره در سیاق نفی است که عمومیت را افاده می‌کند، یعنی هیچ چیزی را شریک خداوند قرار ندهید. این نهی عام می‌تواند از قدرت‌ها و نظام‌های سیاسی شروع شده و شعاع آن روابط بینافردی و مناسبات خانوادگی و تعاملات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و بین‌المللی را دربرگیرد. براساس این مبنا، تفسیر آیات دال بر مسائل اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و ... عمق بیشتری می‌یابد و دقیق‌تر خواهد بود.

البته روشن است که دستیابی مصداقی و عینی نفوذ و حاکمیت خواست و اراده خداوند در ساحت‌های یادشده، تلاش مضاعف مفسران با رویکرد اجتهادی، تشکیل تیم‌های فکری و احاطه بر مسائل روز اجتماعی و مدیریتی را می‌طلبد. با این مبنا معنای هدایت به راه راست و مسیرهای علمی سلامت و رهایی از ظلمات جهل و نادانایی روشن‌تر می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ به‌راستی شما را از سوی خدا نوری - پیامبر ﷺ - و کتابی روشن و روشن‌کننده - قرآن - آمده است، که خداوند به‌وسیله آن هر که را پیرو خشنودی او باشد به راه‌های سلامت راه می‌نماید و آنان را به خواست خود از تاریکی‌ها به روشنایی بیرون می‌آرد و به راه راست راه می‌نماید» (مائده، ۱۵-۱۶).

پس خداوند به برکت قرآن و پیامبر اکرم ﷺ، کسانی را که خشنودی او را دنبال کنند، به راه‌های سلامت، هدایت می‌کند؛ و به فرمان خود، از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد، و آنها را به سوی راه راست، رهبری می‌نماید.

۵-۲. اتخاذ رویکردی اجتماعی در تفسیر آیات کلامی-اعتقادی براساس توحید

پیش فرض قرارداد توحید اجتماعی در منطق فهم و تفسیر آیات کلامی-اعتقادی، که بسیارند، موثر بوده و رویکرد جدیدی در تفسیر این دسته آیات ایجاد می‌کند و با عمق‌بخشیدن به استدلال و براهین عقلی، ظرفیت مرجعیت و جامعیت قرآن را در اسلامی‌سازی علوم انسانی آشکار خواهد ساخت. در این دسته آیات طبیعتاً در فهم دریافت مفسری که ماهیت اصلی توحید را که همان توحید اجتماعی است، پیش فرض قرار دهد با فهم مفسری که با پیش فرض نظری و اعتقادی صرف با رویکرد کلامی یا فلسفی محض به فهم و تفسیر آیات قرآن می‌پردازد، بسیار فاصله خواهد بود. توکل اجتماعی، صبر اجتماعی، شکر اجتماعی، امید اجتماعی به خداوند، انتظار اجتماعی، ولایت‌پذیری اجتماعی، اخلاص اجتماعی، سعادت و شقاوت اجتماعی، ثواب و عقاب اجتماعی، دفاع اجتماعی از آموزه‌های دین بر مبنای دو مولفه توحید ربوبی و عبودی و پرهیز از شرک اجتماعی نمونه‌هایی از این تغییرات خواهد بود که تنها در اثر فهم اجتماعی از توحید در تفسیر آیات مربوطه حاصل می‌شوند.

۶. نقش توحید اجتماعی در گرایش تفسیری؛ تولید تفسیر اجتماعی توحیدی

شکوفایی هر علم در گرو ارائه مدل‌ها و الگوهای جدید تحقیق در آن علم است. دانش تفسیر نیز از این قاعده مستثنی نیست و برون‌داد توحید اجتماعی می‌تواند در این حوزه نیز باشد. بدیهی است اکتفاء به روش‌های پیشین تفسیری به نوعی توقف در تفسیر و در پی آن محروم‌ماندن از معارف عمیق و جامع قرآن خواهد بود که کتاب هدایت و زندگی است. با توجه به رشد سریع علوم در تمام شاخه‌ها به‌ویژه علوم انسانی در زمان امروز، ایجاد روش یا گرایش تفسیری جدید در عین حفظ کیان قرآن به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی و حیاتی یا تکمیل روش‌های پیشین از رسالت‌های مهم قرآن‌پژوهان معاصر است تا بتوان با مراجعه به قرآن، به نیازهای زمان حاضر پاسخ داد. به نظر می‌رسد توحید اجتماعی در تحقق گرایش جدید در دانش تفسیر بتواند راهگشا باشد. زمانی که فهم

کلام خداوند، دلالت‌ها و مقاصد آیات قرآن را موضوع دانش تفسیر بدانیم، توحید اجتماعی ضمن توسعه مفهومی آیات و خارج ساختن تفاسیر آیات و فهم کلام خداوند از انحصار در بعد فردی و شخصی انسان، می‌تواند رهیافتی جدید در تفسیر اجتماعی را ایجاد کند. مفسر در گرایش اجتماعی تلاش می‌کند با تفسیر ناظر به مسائل، نیازها و اقتضائات زمانه و زمان خود پاسخ‌های قرآنی استخراج کند. با خوانش اجتماعی از توحید و نظر به حاکمیت روح توحید بر کل آیات قرآن، می‌توان پیشنهاد گرایش اجتماعی از تفسیر بر اساس توحید اجتماعی داد به این صورت که بر مبنای توحید اعتقادی و توجه به اصول و قواعد ادبیات عرب به میزان نیاز و ضرورت و با استناد به ظهورات آیات، براساس خوانش اجتماعی از توحید، ابعاد و زوایای اجتماعی جدیدی از آیات، تحلیل و تبیین و معنای وسیع‌تری از آیات ارائه کرد؛ برای مثال چهار امر در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! (در برابر مشکلات و هوس‌ها)، استقامت کنید! و در برابر دشمنان (نیز)، پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید و از خدا بپرهیزید، شاید رستگار شوید!» (آل عمران، ۲۰۰) را براساس توحید اجتماعی می‌توان گسترش داد، زیرا همه اوامر چهارگانه مترتب بر ایمان یا همان توحید شده‌اند: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا؛ این، یعنی توحید چنین لوازمی دارد و امتداد اجتماعی می‌یابد.

لازمه این امر، ایجاد دانش لازم درباره توحید اجتماعی، تحلیل و نقد دیدگاه‌ها در تعریف تفسیر اجتماعی یا تفاسیر موجود اجتماعی و سپس طراحی الگو و طرح عملی، که البته این فرایند نیازمند هم‌اندیشی و بهره‌گیری از متخصصان شاخه‌های گوناگون علوم است.

۷. نقش توحید اجتماعی در غایت دانش تفسیر

بی‌شک سرانجام دانش تفسیر در فهم صرف و دانش‌افزایی بشر در زمینه معارف قرآنی و یا تدوین و تولید تفاسیر و گفتگو درباره آیات در نشست‌های علمی یا کلاس‌های فنی

و تخصصی نیست. قرآن کتاب هدایت و دستورالعمل زندگی انسان‌هاست و نیاز به این مسئله در دوران معاصر بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود؛ از این رو موارد زیر را می‌توان برخی تاثیرات توحید اجتماعی در سرانجام دانش تفسیر دانست:

الف) به صحنه اجتماع آوردن قرآن و تفسیر آن همسو با نیازهای زمانه و تبدیل قرآن به برنامه و روش عملی زندگی اجتماعی؛

ب) عدم اکتفاء به فهم نظری قرآن و استنباط و آشکار کردن دلالت‌های اجتماعی آیات براساس توحید اجتماعی؛

ج) آشکارسازی مفهوم شرک اجتماعی و تعیین مصادیق عینی و امروزی آن؛

د) پیشبرد روش تفسیری شیعه با رویکرد اجتماعی به توحید با هدف رفع نیازهای نظری و عملی جوامع اسلامی؛

ه) فهم الگوهای کلان توحیدی قرآن بنیان برای ساحت‌های گوناگون زندگی انسان اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی؛

و) پاسخ به نیازهای عینی زندگی اجتماعی براساس آیات توحیدی؛

ز) رفع شبهات اعتقادی در چگونگی تحقق نصرت و یاری خداوند با محوریت قرآن؛

ح) زمینه‌سازی برای گسترش مفهوم متعالی توحید قرآنی در بدنه زندگی؛

ط) ارائه منطق جدید در فهم و عملیاتی‌سازی کلام اجتماعی و کاربردی براساس قرآن؛

ی) استخراج مبانی، اصول و قواعد شکل‌گیری تمدن اسلامی قرآن‌بنیان.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد تجدید نظر در تحلیل معنای توحید و فهم اجتماعی از آن بر مبنای آیات قرآن، با تاثیرگذاری در مبانی و مباحث مقدماتی و پیشینی دانش تفسیر، هویتی اجتماعی به این دانش بخشیده، و با تصحیح پیش‌فرض‌های مفسر و تاثیر در مبادی آن، اهداف و غایات این دانش را متحول خواهد ساخت. توحید اجتماعی می‌تواند با تولید منطق فهم آیات، به‌ویژه آیات توحیدمحور و آیات کلامی لایه‌های معنایی جدید و

دلالت‌های اجتماعی از این دسته از آیات را آشکار کند و قلمرو جامعیت و مرجعیت قرآن در علوم انسانی را توسعه دهد.

حاصل اینکه این رویکرد جدید در توحید، زمینه‌ساز گرایش‌های جدید در دانش تفسیر با محوریت توحید خواهد بود و ظرفیت‌های این علم را در پاسخگویی به مسائل و شبهات روز گسترش خواهد داد. طبیعتاً لازمه این امر هم‌اندیشی تیم‌های متشکل از اندیشمندان و پژوهشگران قرآنی و کارشناسان حوزه اجتماعی است.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (محقق: علی عبدالباری، ج ۱۰). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). بحرالمحیط فی التفسیر (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
۳. ایماندار، حمید؛ مصطفوی فرد، حامد. (۱۳۹۸). مبانی و روش های تفسیری و نقش آن در تبیین مفهوم توحید. آموزه های قرآنی، ۱۶ (۲۹)، صص ۱۱۵-۱۴۰.
۴. بغوی شافعی، حسین بن مسعود. (۱۴۱۵ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (محقق عبدالرزاق المهدی، ج ۳). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. پیشوایی، مهدی. (۱۳۹۷). تاریخ اسلام. قم: نشر معارف.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). جامعه در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.
۷. خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۵۳). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۶/۶). بیانات: در دیدار طلاب حوزه های علمیه استان تهران. برگرفته از: دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری. B2n.ir/f58566
۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۵). مجموعه مقالات فلسفه های مضاف (مقاله فلسفه مضاف، علی اکبر رشاد، فلسفه تفسیر، حمید خدابخشیان، ج ۱). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. ذهبی، محمدحسین. (بی تا). التفسیر و المفسرون (ج ۱). قاهره: مکتبه وهبه.
۱۱. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۳). فلسفه دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۱). بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. زمخشری، محمود. (۱۴۲۱ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل (محقق: عبدالرزاق المهدی، ج ۳). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۴. سیدقطب. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن (ج ۴، چاپ سی و پنجم). بیروت: دار الشروق.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم (صدرا) (ج ۴). قم: بیدار.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۰). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن (محقق: محمدجواد بلاغی، ج ۷). تهران: ناصر خسرو.
۱۹. طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۲). مجمع‌البحرین (محقق: سیداحمد حسینی، ج ۳). تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
۲۰. عرب‌صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده. (۱۴۰۱). تحلیل معنای توحید اجتماعی از رهگذر تبیین مؤلفه‌های آن در قرآن با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای. فصلنامه مطالعات تفسیری و معناشناختی قرآنی مفتاح، ش ۱۵، صص ۲۵-۵۰.
۲۱. عرب‌صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده. (۱۴۰۱). توحید اجتماعی، ماهیت، تعریف و نسبت آن با توحید اعتقادی. فصلنامه قیسات، ۲۷(۱۰۴)، صص ۹۹-۱۲۴.
۲۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح‌الغیب (ج ۲۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). معارف قرآن ۱-۳، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی. قم: مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲۶، ۲۸). قم: صدرا.
۲۵. معمار، رحمت‌الله. (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی نظریه‌های لیبرال دموکراسی و مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، شماره ۳۸، صص ۹۷-۱۲۱.
۲۶. نصیری، علی. (۱۳۸۵). نقش پیش‌فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن. اندیشه نوین دینی، شماره ۴ و ۵، صص ۵۵-۷۲.

References

* The Holy Quran

1. Alousi, M. (1415 AH). *Rooh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azeem and Al-Saba al-Mathani* (Researcher: Ali Abdulbari, Vol. 10). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
2. Abuhayan, M. (1420 AH). *Bahr al-Muhit fi al-Tafseer* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
3. Arabsalehi, M., & Pishwa'ei, F. (1401 AP). Analyzing the meaning of social monotheism through the explanation of its components in the Qur'an with an emphasis on the thoughts of Ayatollah Khamenei. *Miftah Quranic Exegetical and Semantic Studies*, (15), pp. 25-50. [In Persian]
4. Arabsalehi, M., & Pishwaei, F. (1401 AP). Social monotheism, its nature, definition and relationship with religious monotheism. *Qabasat*, 27(104), pp. 124-99. [In Persian]
5. Baghvi Shafei, H. (1415 AH). *Maalam al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an* (A. al-Mahdi, Ed, Vol. 3). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
6. Fakhreddin Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Ghaib* (Vol. 24). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
7. Imandar, H., & Mostafavifard, H. (1398 AP). Basics and methods of interpretation and its role in explaining the concept of monotheism. *Quranic teachings*, 16(29), pp. 115-140. [In Persian]
8. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Society in the Qur'an; Thematic interpretation of the Holy Quran*. Qom: Israa. [In Persian]
9. Khamenei, S. A. (1353 AP). *Outline of Islamic thought in the Qur'an*. Qom: Farhang Islamic Publishing Office. [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (1396 AP). *Statements: In the meeting of seminary students of Tehran province. From: Office of Preservation and Publication of the Works of the Supreme Leader*. B2n.ir/f58566. [In Persian]

11. Khosropanah, A. (1385 AP). *A collection of articles on Mozaf philosophies* (Mozaf philosophy essay, Ali Akbar Rashad, philosophy of interpretation, Hamid Khodabakhshian, Vol. 1). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian]
12. Memar, R. (1385 AP). A comparative study of the theories of liberal democracy and religious democracy from the perspective of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, (38), pp. 121-97. [In Persian]
13. Misbah Yazdi, M. T. (1392 AP). *Quranic teachings 1-3, theology, cosmology, anthropology*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
14. Motahari, M. (1389 AP). *Collection of works* (Vols. 26, 28). Qom: Sadra. [In Persian]
15. Nasiri, A. (1385 AP). The role of presuppositions and theological foundations in understanding and interpreting the verses of the Qur'an. *New Religious Thought*, 4 & 5, pp. 55-72. [In Persian]
16. Pishwaei, M. (1397 AP). *History of Islam*. Qom: Ma'aref Publications. [In Persian]
17. Rashad, A. A. (1383 AP). *Philosophy of religion*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
18. Sadr al-Din Shirazi, M. (1361 AP). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Sadra) (Vol. 4). Qom: Bidar. [In Persian]
19. Seyyed Qutb. (1425 AH). *Fi Zilal al-Qur'an* (Vol. 4, 35th ed.). Beirut: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
20. Soyouti, J. (1421 AH). *Al-Itqan fi Olum al-Qur'an* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiya. [In Arabic]
21. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (M. J. Balaghi, Ed. Vol. 7). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
22. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1 & 10). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]

23. Tarihi, F. (1362 AP). *Majma' al-Bahrain* (S. A. Hosseini, Ed., Vol. 3). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Persian]
24. Zahabi, M. H. (n.d.). *Al-Tafseer va Al-Mufaserun* (Vol. 1). Cairo: Wahba School.
25. Zamakhshari, M. (1421 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz Al-Tanzil va Oyoun Al-Aghawil fi Vojouh Ta'awil* (A. Al-Mahdi, Ed., Vol. 3). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
26. Zarkashi, B. (1410 AH). *Al-Burhan fi Olum al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]

۲۱۳

مُطَالَعَاتُ عِلْمِ الْوَرِثَانِ

کارکرد «توحید اجتماعی» در فلسفه دانش تقسیم

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

Associate 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

Seyed Ali Akbar Hosseini Ramandi, Seyed Abdol Rasool Hosseinizadeh, Mohammad Saharkhan, Fatemeh Seifali, Isa Issazadeh, Mohammad Mehdi Firouzmehr, Mohammad Ali Mohammadi, Farajollah Mirarab, Seyed Ali Hashemi.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 4, No. 4, Winter 2022

14

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

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

www.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 ۲۸,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی