



مِرْطَالِحَاتِ اِلْمَدِينَةِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۲

۱۸

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 **مِرْطَالِحَاتِ اِلْمَدِينَةِ** 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 **مِرْطَالِحَاتِ اِلْمَدِينَةِ** 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: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸ * 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 میر عرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

علی تمسکی بیدگلی، حسین جوان آراسته، فرزاد دهقانی، محمد سحرخوان،

فاطمه سیفعلی نئی، محمداسماعیل صالحی زاده، آزاده عباسی، حسین عزیزی،

فهیمه غلامی نژاد، محمد مهدی فیروز مهر و فرج الله میر عرب.

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 نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان) ۴. فایل نتیجه مشابهت‌یابی
- ۲. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان) ۵. فرم عدم تعارض منافع
- ۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

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، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، 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 فراهم‌نمودن 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

- ۷.....چرایی و چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم؛ مرور اولیه نظریه تناسب وجودی در فلسفه اخلاق.....
محمدعلی مبینی
- ۳۸.....مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن در کلام و فلسفه اسلامی.....
علیرضا اسعدی
- ۶۸.....بررسی روش و گرایش تفسیری مظهري.....
مهناز گلی - محمد ریگی کوته
- تحلیل انتقادی انگاره‌های سها و ابن‌وراق، پیرامون اقتدارگرایی پیامبر اکرم ص با تأکید بر آیه ۲۶ سوره
- ۹۲.....احزاب.....
ابوالفضل صادقی
- ۱۳۳.....واکاوی جری و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خامنه‌ای.....
حسین شم‌آبادی - علی فتحی
- ۱۷۰.....بررسی رویکردهای نواندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر».....
ابوالفضل خراسانی

The Reasons and Methods for the Scientific Authority of the Holy Quran: A Preliminary Review of the Theory of Existential Fitness in the Philosophy of Ethics

Mohammad Ali Mobini¹

Received: 2024/05/08 • Revised: 2024/06/26 • Accepted: 2024/07/30 • Published online: 2024/12/17



Abstract

One of the ways to explore and determine the possibility and methods for the scientific authority of the Holy Quran is to take a comparative look at the issues of various sciences and compare those same issues with what is found in the Quran. For this purpose, first, issues from each field of knowledge are selected, and by presenting them to the Holy Quran, the possibility and methods of the scientific authority of the Quran in relation to that particular field are examined. The philosophy of ethics is one such field where the investigation of the Quran's scientific authority is worthy of exploration. In this paper, by selecting a theory from the philosophy of ethics (the theory of ontological proportionality), the method of presenting it to the Holy Quran is demonstrated. By determining the dimensions of the theory of ontological proportionality, each dimension becomes the basis of a question to be presented to the Holy Quran. By finding how the Holy Quran responds to these questions, conclusions can be drawn about the scientific authority of the Quran concerning this theory specifically, and the philosophy of ethics in general.

Keywords

Scientific Authority of the Quran, Philosophy of Ethics, Theory of Ontological Proportionality, Thematic Interpretation.

1. Associate Professor, Department of Ethics Philosophy, Research Center for Islamic Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. Email: ma.mobini@isca.ac.ir

* Mobini, M. A. (2024). The Reasons and Methods for the Scientific Authority of the Holy Quran: A Preliminary Review of the Theory of Existential Fitness in the Philosophy of Ethics. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 5(18), pp. 7-37.

مرجعية القرآن الكريم الفكرية، لماذا وكيف؛ مراجعة أولية لنظرية التناسب الوجودي في فلسفة الأخلاق

محمد علي مبيني^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٠٨ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٦/٢٦ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٧/٣٠ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٧



الملخص

ومن طرق قياس الإمكانية والتعرف على مرجعية القرآن الكريم الفكرية، هي نظرة مقارنة إلى مسائل العلوم المختلفة، ومقارنة المسائل نفسها في القرآن. ولهذا الغرض يتم أولاً اختيار مسألة أو مسائل من أحد العلوم، ومن خلال عرضها على القرآن الكريم، يمكن دراسة إمكانية مرجعية القرآن الفكرية لتلك العلم وكيفيةها. إن فلسفة الأخلاق من العلوم التي تستحق الدراسة من حيث مرجعية القرآن الكريم الفكرية. في هذا المقال، ومن خلال انتخاب نظرية من فلسفة الأخلاق (نظرية التناسب الوجودي)، يتم بيان كيفية عرضها على القرآن الكريم، ومن خلال تحديد أبعاد نظرية التناسب الوجودي، يصبح كل بعد من أبعاد النظرية محور سؤال من أجل عرضه على القرآن الكريم. ومن خلال معرفة كيفية إجابة القرآن الكريم على هذه الأسئلة، يمكننا التوصل إلى استنتاجات حول مرجعية القرآن الكريم الفكرية فيما يتعلق بهذه النظرية بشكل خاص وفلسفة الأخلاق بشكل عام.

الكلمات المفتاحية

مرجعية القرآن الفكرية، فلسفة الأخلاق، نظرية التناسب الوجودي، التفسير الموضوعي.

١. أستاذ مشارك، قسم فلسفة الأخلاق، معهد الفلسفة والكلام الإسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
ma.mobini@isca.ac.ir

* مبيني، محمد علي (٢٠٢٤م). مرجعية القرآن الكريم الفكرية لماذا وكيف؛ مراجعة أولية لنظرية التناسب الوجودي في فلسفة الأخلاق. الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥ (١٨)، صص ٧-٣٧.

چرایی و چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم؛ مرور اولیه نظریه تناسب وجودی در فلسفه اخلاق

محمدعلی مبینی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷



چکیده

از راه‌های امکان‌سنجی و تشخیص چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم نگاهی تطبیقی به مسائل دانش‌های گوناگون و مقایسه همان مسئله‌ها در قرآن است. به این منظور ابتدا، مسئله و یا مسئله‌هایی از هر یک از علوم انتخاب می‌شود و با عرضه آن به قرآن کریم، امکان مرجعیت علمی قرآن نسبت به آن دانش و چگونگی آن بررسی می‌شود. فلسفه اخلاق یکی از علومی است که شایسته است مسئله مرجعیت علمی قرآن کریم نسبت به آن واکاوی شود. در این مقاله با گزینش نظریه‌ای از فلسفه اخلاق (نظریه تناسب وجودی) چگونگی عرضه آن به قرآن کریم نشان داده می‌شود و با تعیین ابعاد نظریه تناسب وجودی، هر یک از ابعاد نظریه محور یک پرسش برای عرضه به قرآن کریم قرار می‌گیرد. با یافتن چگونگی پاسخ‌دهی قرآن کریم به این پرسش‌ها می‌توان به نتایج درباره چگونگی مرجعیت علمی قرآن در برابر این نظریه به‌طور خاص و فلسفه اخلاق به‌طور عام رسید.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت علمی قرآن، فلسفه اخلاق، نظریه تناسب وجودی، تفسیر موضوعی.

۱. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

ma.mobini@isca.ac.ir

* مبینی، محمدعلی. (۱۴۰۳). چرایی و چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم؛ مرور اولیه نظریه تناسب وجودی در فلسفه اخلاق. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۸)، صص.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.69011.1298>

مقدمه

بحث مرجعیت علمی قرآن کریم که در سال‌های واپسین در برخی مجامع علمی گسترش یافته است ذیل مباحث رابطه علم و دین و به‌طور خاص مبحث علم دینی قرار می‌گیرد. در تعریف مرجعیت علمی قرآن، از سوی نویسندگان دیدگاه‌های مختلفی گزارش شده است. از جمله:

۱. مرجعیت منبعی قرآن به این معنا که اصول یا مسائل یک علم به‌طور مستقیم از قرآن اصطیاد شوند؛

۲. تأثیرگذاری استلهامی قرآن به این معنا که از بیانات قرآنی برای مسائل علمی الهام گرفته شود؛

۳. مرجعیت استفرازی به این معنا که براساس آموزه‌های قرآنی فرضیه‌های علمی ساخته شود؛

۴. تأثیرگذاری حکمیتی به این معنا که قرآن کریم معیار و مقیاسی برای سنجش و اعتبار علوم باشد؛ ۵. تأثیرگذاری نگرشی و بینشی و جهت‌دهی به علوم (فیروزمهر، ۱۳۹۸، صص ۱۱-۱۷).

همچنین مجموع دیدگاه‌ها درباره میزان بهره‌گیری علوم از قرآن کریم به سه دیدگاه تفریطی که علم امروز اصلاً نیازمند قرآن نیست، افراطی که همه علوم را باید از قرآن گرفت و اعتدالی که قرآن را هدایت‌گر کلی علوم معرفی می‌کند تقسیم شده است (غریبان، ۱۳۹۹، صص ۱۰۱-۱۰۲). محققانی نیز معتقدند که می‌توان از قرآن کریم برای نظام‌سازی و مکتب‌آفرینی در علوم مختلف بهره برد. به گفته ایشان در قرآن کریم آیات بسیاری درباره ابعاد مختلف زندگی انسان وجود دارد که می‌توان از آن‌ها برای تأثیرگذاری در مبانی، اهداف، اصول و روش‌های علوم استفاده کرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۲۴).

فارغ از اختلاف نظرهایی که درباره مرجعیت علمی قرآن کریم و شکل‌های مختلف آن وجود دارد، گفتگوی دراین‌باره به دو صورت قابل انجام است؛ یکی آنکه به‌طور مستقیم درباره موضوع گفتگو شود و مفاهیم مختلف مرجعیت علمی قرآن بیان و برای

شکل‌های مختلف این مرجعیت، شواهد کافی عرضه گردد. این همان کاری است که در آثار پیش گفته و آثاری دیگر انجام گرفته است. صورت دیگر آن است که به شکل موردی، مرجعیت علمی قرآن کریم در برابر مسئله‌ای خاص در رشته‌ای خاص آزموده شود. موضوع اساسی گفتگو در شکل اول همان مرجعیت علمی قرآن کریم است که درباره ابعاد مختلف آن سخن گفته می‌شود، ولی در شکل دوم، موضوع گفتگوی مسئله یا دیدگاه علمی خاص است که از منظر قرآن کریم بررسی می‌شود، با این هدف که چگونگی مرجعیت علمی قرآن نسبت به آن روشن شود. از آنجا که این نوع تحقیق قرآنی با نظر به مسئله مرجعیت علمی قرآن انجام می‌شود، در طول فرایند تحقیق، نتایج درباره مرجعیت علمی قرآن اتخاذ می‌شود و همین باعث تمایز آن از دیگر تحقیقات قرآنی مستقل می‌گردد. اهمیت این نوع تحقیقات در بحث مرجعیت علمی قرآن کریم بسیار است و آزمایشی عملی برای مباحث نوع اول به‌شمار می‌رود. اگر فقط به همان مباحث نوع اول اکتفا شود، اشکال انتزاعی بودن مباحث و نبود آزمون عینی آن‌ها پیش می‌آید. برای اجتناب از این اشکال، ضرورت دارد که هم‌پای مباحث نوع اول، نمونه‌هایی از هر علم انتخاب و رابطه آن‌ها با مسئله مرجعیت علمی قرآن آشکار گردد. در واقع، مباحث در اینجا حالت انضمامی پیدا می‌کنند و حکم نمونه‌های عملیاتی برای آن مباحث انتزاعی دارند.

مقاله حاضر در نظر دارد زمینه مناسب برای یک نمونه از بحث انضمامی به شکل دوم را فراهم کند. پیش از این، نگارنده این سطور نظریه‌ای در حوزه فلسفه اخلاق با عنوان «نظریه تناسب وجودی در باب ارزش اخلاقی» عرضه کرده است. هدف این مقاله فراهم کردن بستری مناسب برای تحقیقی گسترده درباره چرایی و چگونگی مرجعیت علمی قرآن در برابر نظریه یادشده است (مبینی، ۱۳۹۲، ۱۳۹۹، ۱۴۰۱ «الف»، ۱۴۰۱ «ب»، ۱۴۰۲). این مقاله ابتدا درباره چرایی و چگونگی ارائه یک نظریه به قرآن کریم به‌طور کلی، سخن می‌گوید و سپس به‌طور خاص با اشاره به نظریه تناسب وجودی در فلسفه اخلاق درباره چگونگی انجام یک بحث انضمامی و الزامات آن نکاتی را بیان و جایگاه مباحث علمی و قرآنی را در برابر یکدیگر آشکار می‌کند.

۱. چرایی ارائه نظریه به قرآن کریم

برخی محققان با استفاده از آثار علامه طباطبایی کارکردهای علمی مختلفی را برای قرآن کریم استخراج کرده‌اند که از آن میان، «راهنمایی برای تفکر و اندیشه‌پردازی» است. به گفته این محققان، «یکی از مهم‌ترین نقاط عزیمت در مباحث علامه طباطبایی برای اثبات مرجعیت علمی قرآن کریم، اعتقاد وی به کارکرد قرآن در روش‌پردازی برای تفکر و هدایت و مدیریت عقل و اندیشه است» (فاکر میبیدی و رفیعی، ۱۳۹۸، ص ۲۴).

مرحوم علامه در تفسیر المیزان بحث مفصلی درباره دعوت قرآن به تفکر صحیح و عدم تقلید کورکورانه از معارف دینی عرضه می‌کند و در ضمن آن به کسانی که بر ضد منطق استدلال کرده‌اند پاسخ می‌دهد. او یکی از استدلال‌های مخالفان منطق را این می‌داند که قرآن کریم و روایات اهل بیت جامع همه معارف و بی‌نیازکننده ما از علوم دیگران از جمله منطق است. علامه در پاسخ به این گروه میان دو چیز تفاوت می‌گذارد. به گفته او، اینکه قرآن و سنت جامع همه معارف هستند و نیازی به علمی ورای خود ندارند یک چیز است و اینکه کسی که بخواهد از قرآن و سنت استفاده کند نیاز به علوم دیگر نداشته باشد چیز دیگری است. به اعتقاد علامه خلط میان این دو، موجب چنان استدلالی از سوی مخالفان شده است؛ و گرنه با وجود جامعیت قرآن، برای فهم آن، به علوم دیگر از جمله منطق نیازمندیم. این مانند آن می‌ماند که پزشکی که در حال تحقیق روی بدن انسان است خود را بی‌نیاز از هر نوع علم طبیعی و اجتماعی و ادبی بداند، با این استدلال که همه این علوم متعلق به انسان هستند و حال که خود انسان نزد او حاضر است، دیگر نیازی به آن علوم ندارد. یا مانند آنکه فرد جاهلی خود را بی‌نیاز از همه علوم بداند با این استدلال که همه علوم در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۸). محققان یادشده از این بیان علامه نتیجه می‌گیرند که «... قرآن کریم از هر جهت کامل و جامع است و مکنون علوم و علم مکنون است و به تعبیر ایشان [علامه] خمیرمایه همه علوم در آن یافت می‌شود؛ اما نقطه عزیمت برای فهم و توسعه علم و دانش و عقل و منطق، نمی‌تواند خود قرآن کریم باشد، بلکه باید زمینه‌ها و

مقدمات علمی در بیرون از قرآن فراهم گردد، آن گاه به قرآن مراجعه کرد و با فهم و استنباط از قرآن، به توسعه علم یا عقل و منطق مبادرت کرد و این سیر رفت و برگشت همچنان ادامه دارد» (فاکر میدی و رفیعی، ۱۳۹۸، ص ۲۵).

هرچند یک فعالیت فکری مانند هر نوع فعالیت بشری دیگر می تواند به اهداف گوناگون انجام شود، رسیدن به حقیقت، هدفی بنیادین برای این نوع فعالیت است که هیچ هدف دیگری نمی تواند جای آن را بگیرد. طبعاً فرد عاقلی که می خواهد به حقیقت برسد باید از همه امکاناتی که در اختیار دارد استفاده کند و نادیده گرفتن برخی از آنها نشانه ای از عدم عقلانیت او به شمار می رود. این مسئله شکافی عمیق میان فعالیت های فکری افراد معتقد به خدا و غیرمعتقد ایجاد می کند. پژوهشگری که اطمینان عقلی و قلبی به وجود خدا و ارسال کتاب آسمانی از سوی او دارد و عقل و وحی را دو بال برای پرواز اندیشه به سوی حقیقت می داند، نمی تواند با اتکا بر یکی و نادیده گرفتن دیگری حرکت فکری معقولی داشته باشد. هرچند درباره نوع تعامل میان عقل و وحی و میزان بهره گیری از آن دو اختلاف نظرهایی وجود دارد، عقلانیت حکم می کند که در فضای تفکر دین مدارانه از هر دو بهره درخور برده شود.

جایگاه قرآن کریم در اندیشه اسلامی جایگاهی رفیع و بدون هم‌آورد است و خداوند کلام خود را معجزه ای می داند که هیچ بشری توان آوردن سخنی نظیر آن را ندارد (سوره بقره، آیه ۲۳). در برخی آیات، قرآن کلام خود خداوند شمرده شده است که به شکل تدریجی نازل شده و حفظ آن را نیز خداوند خود به عهده گرفته است؛ «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر، ۹). یکی از صفاتی که خداوند برای کلام خود برشمرده صفت فرقان است (سوره فرقان، آیه ۱) و مفسران آن را به معنای جداکننده حق از باطل دانسته اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۷۳)؛ همچنین در آیه ای دیگر تعبیر «فصل» برای قرآن ذکر شده (سوره طارق، آیه ۱۳) که باز به معنای آن است که میان حق و باطل فاصله ایجاد می کند (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴۷۵).

در روایات اسلامی نیز جایگاه قرآن کریم جایگاهی منحصر به فرد است به گونه ای

که حتی معیار اعتبارسنجی برای خود روایات شمرده شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: هر سخنی از من نقل شد، اگر با کتاب خدا موافق باشد، سخن من است و اگر مخالف آن بود، من آن را نگفته‌ام (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۱). از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است که هر چه در حدیث است، اگر با قرآن موافق نباشد، بیهوده و باطل است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۰). نمونه‌های مختلفی از این روایات که به‌عنوان روایات عرض شناخته می‌شوند وجود دارند؛ گرچه درباره مفاد دقیق این روایات و چگونگی عرضه حدیث بر قرآن کریم مباحث مختلفی انجام گرفته است، این مقدار مسلم است که از منظر روایات عرض، مخالفت یک حدیث با نص قرآن کریم معیاری قاطع برای نقد آن حدیث است (نک: رحمان‌ستایش و جوکار، ۱۳۹۴، صص ۱۶۳-۱۸۰؛ نصیری، ۱۳۹۰، صص ۳۲-۶۹).

این جایگاه بی‌بدیل قرآن کریم در آموزه‌های اسلامی ما را به نقش معیاری قرآن در برابر همه باورها و اندیشه‌های یک فرد مسلمان سوق می‌دهد. از برخی روایات عرض نیز می‌توان این نقش معیاری عام را برداشت کرد؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: همه چیز به کتاب و سنت ارجاع می‌شود و هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد باطل است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۱). از اینکه هر چیزی را باید به کتاب و سنت ارجاع داد، می‌توان برداشتی عام داشت. در روایتی دیگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با این بیان که «آنچه که موافق کتاب خدا است، آن را بگیری و آنچه مخالف کتاب خدا است، آن را رها سازید» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۰) قرآن را نور و علامت حقانیت معرفی می‌کند.

در نتیجه در پاسخ به چرایی عرضه یا عرض نظریه به قرآن کریم باید گفت پژوهشگری که باورهای اسلامی را پذیرفته است و قرآن را کلام مستقیم و بدون تحریف خدا می‌داند، اگر در مسائل فکری خود قرآن را نادیده بگیرد و به غیر از قرآن بسنده کند، نشانه‌ای از نبود انسجام فکری و عملی او به حساب می‌آید؛ زیرا از یک سو دغدغه حقیقت را دارد و طبعاً باید از هر امکانی برای رسیدن به حقیقت بهره ببرد و از سوی دیگر قرآن را منبع الهی بی‌بدیل و خطاناپذیر برای بیان حقایق می‌داند، با این حال

آن را در فعالیت‌های فکری خود به حساب نمی‌آورد. برای یک پژوهشگر مسلمان لازم است که همواره اندیشه‌های خود را به قرآن کریم عرضه کند و نگاه قرآن را به دست آورد. اگر اندیشه‌ای مخالف با نص صریح قرآن باشد، بر آن مهر بطلان بزند و اگر چنان نبود، با رعایت شرایط، فهمی معتبر از آیات قرآنی به دست آورد و اندیشه‌های عقلی و علمی خود را با این فهم‌های قرآنی بسنجد تا هرچه بهتر به حقیقت راه یابد. در چنین بستر فکری است که برخی محققان به درستی معتقدند که «عقل و علم می‌توانند به فهم بهتر دین کمک کنند؛ چنان‌که دین می‌تواند در تصحیح عقل و علم یار باشد و این تعاضد می‌تواند ما را به فهمی هماهنگ از حقیقت نزدیک کند» (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۶۴).

هرچند اصل عرضه اندیشه به قرآن کریم امری معقول و پذیرفتنی است، درباره چگونگی این عرضه ممکن است اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد و پیشنهادهای مختلفی عرضه شود. در ادامه درباره چگونگی عرضه یک نظریه به قرآن کریم سخن خواهیم گفت.

۲. چگونگی ارائه نظریه به قرآن کریم

اولین نکته‌ای که در بررسی‌های قرآنی از این سنخ باید در نظر داشت این است که این نوع بررسی یک فعالیت تفسیری به‌شمار می‌رود؛ از این رو، محقق باید بایسته‌های تفسیری را به‌درستی رعایت کند. تفسیر مورد نظر در اینجا تفسیر موضوعی است و بنابراین آن است که موضع قرآن کریم در برابر موضوعی خاص جست‌وجو شود. تفاوت تفسیر موضوعی با انواع دیگر تفاسیر آن است که در تفسیر موضوعی بر موضوعی خاص تمرکز می‌شود و خروج موضوعی رخ نمی‌دهد؛ حال آنکه در دیگر تفاسیر، مباحث به ترتیب آیات و سوره‌های قرآنی پیش می‌رود و به تبع قرآن از موضوعی به موضوعی دیگر منتقل می‌گردند (الخالدی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۸). با این حساب، نقطه مقابل تفسیر موضوعی، تفسیر ترتیبی یا موضعی نامیده شده است، به این معنا که وقتی مفسر وارد یک موضع از قرآن مثلاً یک آیه می‌شود، هدف او تفسیر کامل آن موضع است،

هرچند شامل موضوعات مختلف باشد و پس از تکمیل تفسیر در آن موضع سراغ موضع بعدی می‌رود (الخالدی، ۱۴۱۸ق، صص ۴۰-۴۵)

برخی محققان تفاوت تفسیر موضوعی و تفسیر موضعی یا ترتیبی را به تفاوت میان گوش و زبان تشبیه کرده‌اند؛ به این معنا که مفسر ترتیبی فقط گوش می‌کند تا پیام قرآن را بشنود، ولی مفسر موضوعی طرح سؤال می‌کند و «قرآن حکیم را به سخن گفتن وامی‌دارد و به پرسش‌گری از آن می‌پردازد و در پرتو یافته‌های پیشین خویش از کاوش‌های موضعی و دانش‌های پایه و دانستی‌های پیش‌نیاز، پس از اجرای قواعد استنباط، نظر گویا و رسای آن را به چنگ می‌آورد» (حیدری‌فر، ۱۳۹۲، صص ۱۹۲-۱۹۳). گو اینکه این تشبیه با الهام از بیانات شهید سیدمحمدباقر صدر انجام گرفته است. شهید صدر تفاوت تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی را چنین بیان می‌کند: مفسر در تفسیر ترتیبی غالباً نقش انفعالی دارد و با ذهنی آماده در محضر قرآن کریم قرار می‌گیرد و فقط می‌خواهد بفهمد که قرآن چه می‌گوید. در اینجا قرآن نقش گوینده و فعال و مفسر نقش شنونده و انفعالی دارد؛ اما تفسیر موضوعی این‌گونه نیست؛ زیرا مفسر در اینجا کار خود را از متن شروع نمی‌کند، بلکه از واقعیت زندگی شروع می‌کند و نگاه خود را معطوف به موضوعی عقیدتی، اجتماعی یا کیهانی می‌کند. ابتدا به تفکرات بشر درباره آن موضوع و مشکلات فکری به‌وجودآمده و راه‌حل‌های عرضه شده توجه می‌کند. سپس سراغ قرآن می‌رود؛ اما نه به این سبک که فقط نقش شنونده‌ای ایفا کند که بخواهد بفهمد قرآن چه می‌گوید، بلکه موضوعی را که آغشته به انبوهی از اندیشه‌ها و نگرش‌های انسانی است به قرآن عرضه می‌کند و به گفت‌وگو و پرسش و پاسخ با قرآن کریم می‌پردازد. مفسر می‌پرسد و قرآن پاسخ می‌دهد. او با این پرسش و پاسخ و با مقایسه میان متن قرآن کریم و افکار و اندیشه‌های دیگران تلاش می‌کند تا دیدگاه قرآن کریم درباره موضوع مورد نظر را کشف کند (الصدر، ۱۴۲۱ق، صص ۲۸-۲۹).

البته باید توجه داشت که برای تفسیر موضوعی انواع مختلفی بیان شده است. برخی نویسندگان تفسیر موضوعی را سه نوع دانسته‌اند: ۱. تفسیر موضوعی برای سوره قرآن که مفسر به هر سوره قرآن نگاه موضوعی دارد و درباره موضوع هر سوره و مقاصد و

اهداف آن تحقیق می‌کند؛ ۲. تفسیر موضوعی برای یک اصطلاح قرآنی که مفسر لفظی از الفاظی که در قرآن کریم استعمال شده را برمی‌گزیند و با بررسی کاربردهای مختلف آن در تمام آیات و سوره‌ها به نتایجی می‌رسد؛ ۳. تفسیر موضوعی برای موضوع قرآنی که در اینجا پژوهشگر موضوعی را انتخاب می‌کند که اهمیت علمی یا عملی در میان جامعه دارد و نگاه قرآن کریم را درباره آن بررسی می‌کند. چگونگی تحقیق در اینجا با مورد قبلی یعنی تفسیر مفردات قرآنی تفاوت آشکاری دارد. در تفسیر مفردات قرآنی، محقق با توجه به معنای لفظ قرآنی برگزیده در کتاب‌های لغت و بررسی اشتقاق و تصریفات و تغییرات آن در قرآن کریم به نتایجی می‌رسد و در نهایت رابطه آن نتایج را با امور مهم در جامعه بررسی می‌کند. اما بحث در تفسیر نوع سوم اعم از آن است. در این نوع تفسیر، با استفاده از انواع روش‌های تحقیقی اعم از تحقیقات لغوی و غیر آن، الفاظ مختلف قرآنی که مرتبط با موضوع برگزیده هستند و آیات مختلف قرآنی که می‌توان به موضوع برگزیده ارتباط داد بررسی می‌گردند و نتایجی ملموس‌تر و واضح‌تر درباره موضوعات روز جامعه اتخاذ می‌گردند (الخالدی، ۱۴۱۸ق، صص ۵۲-۵۵).

۱۷

مُطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

چراغی و چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم: مروری اولیه نظریه تناسب.....

تفسیر موضوعی در بیان شهید صدر متناسب با همین نوع سوم است. با این حال، رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی ویژگی‌هایی دارد که آن را از رویکردهای دیگر ممتاز کرده است. به گفته برخی محققان، «امتیاز سیدمحمدباقر صدر آن است که او بر روش‌شناسی قرآن کریم به منزله رهیافتی برای دستیابی به نظریه‌های اساسی اسلام و حل مسئله‌های اعتقادی یا اجتماعی یا هستی‌شناسانه [تأکید می‌کند].» به گفته ایشان، هیچ‌یک از مفسران موضوعی به اندازه شهید صدر بر روش تفسیر موضوعی برای دستیابی به نظریات اساسی قرآنی و اسلامی تأکید نکرده‌اند (بهمنی، ۱۳۹۷، ص ۳۷). محقق دیگری، رویکرد شهید صدر را به این شکل می‌داند که موضوعات را از متن جامعه بگیریم و «نیازها و مشکلات را به صورت پرسش به محضر قرآن عرضه کنیم و با جمع‌آوری آیات مرتبط و تفسیر موضوعی آن‌ها، پاسخ خود را دریافت کنیم» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۳۳). پیش‌فرض اساسی این روش تحقیق و تفسیر موضوعی این است که قرآن کریم در همه زمان‌ها و مکان‌ها پاسخ‌گوی نیازهای هدایتی بشر است؛ از این رو، یک پژوهشگر

می‌تواند موضوعی را از میان مسئله‌های روز جامعه برگزیند و آن را بدون هرگونه پیش‌داوری به محضر قرآن عرضه کند و با جمع‌آوری آیات مرتبط با این موضوع و تفسیر آن‌ها، نظر نهایی قرآن کریم را پیدا کند. نکته قابل توجه در این شیوه تحقیق آن است که پژوهشگر می‌تواند از روش‌های تفسیری مختلف و قرائن عقلی و نقلی دیگر از جمله روایات استفاده و نظر نهایی اسلام را در مورد موضوع مورد بحث اعلام کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۳۴).

۳. چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم در فلسفه اخلاق با مرور مقدماتی نظریه تناسب وجودی

در این بخش، با در نظر گرفتن نظریه تناسب وجودی، برخی مسائل درباره چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم در فلسفه اخلاق را آشکار می‌سازیم.

۳-۱. شیوه تفسیری مناسب برای اعتبارسنجی قرآنی این نظریه

مسئله قابل توجه، گزینش شیوه تفسیری مناسب برای اعتبارسنجی قرآنی نظریه تناسب وجودی است. از میان رویکردهای مختلف به تفسیر موضوعی، به نظر می‌رسد رویکرد شهید صدر برای این منظور کارساز است. البته به گفته برخی محققان، ممکن است تفسیر اصطلاحات و مفردات قرآنی در برخی موارد همان نتیجه‌ای بار آورد که تفسیر موضوعی در دیدگاه شهید صدر آن را دنبال می‌کند؛ «بدین معنا که پژوهش درباره یکی از واژه‌های قرآنی سبب دستیابی به دیدگاه و نظریه کلی قرآن کریم و اسلام درباره آن شود. با وجود این نمی‌توان این رویکرد را همان روش تفسیر موضوعی مورد نظر شهید صدر دانست؛ زیرا در تفسیر به روش موضوعی مورد نظر وی، موضوعات بسیار فراگیرتر از مفردات و واژه‌هایی است که در قرآن بدان تصریح شده است. اساساً موضوع در تفسیر موضوعی از واقعیت زندگی به دست می‌آید و به قرآن ارائه می‌شود، خواه آن موضوع در مفردات قرآنی باشد یا نباشد» (بهنی، ۱۳۹۷، ص ۳۵).

محقق مذکور با استفاده از بیانات و نوشته‌های شهید صدر کوشیده است مراحل

عملیاتی این نوع تفسیر موضوعی را تبیین و مدل مفهومی نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان را در اندیشه شهید صدر به دست آورد. ایشان فرایند تفسیر به روش موضوعی منتج به نظریه را شامل مسئله‌شناسی، پیشینه‌شناسی، هدف‌گذاری، طرح سؤال، فرضیه‌سازی، استنتاج، مطالعات مقارن، نظریه‌پردازی و تدوین می‌داند (بهمنی، ۱۳۹۷، صص ۱۲۳-۱۳۰). درباره نظریه تناسب وجودی باید گفت: نگارنده از ابتدا دغدغه هم‌سویی نظریه با معارف قرآنی و اسلامی داشته و در مواردی از شواهد قرآنی بهره جسته است، ولی در مراحل نظریه‌پردازی از مسئله‌شناسی تا تدوین نظریه، به شکل فنی از قرآن کریم استفاده نکرده است. در واقع، می‌توان گفت نظریه تناسب وجودی از حیث قرآن‌بنیان بودن، حکم فرضیه‌ای دارد که نگارنده با ذهنیت‌های دینی و قرآنی خود و با توجه به مسائل علمی روز، آن را ساخته و پرداخته کرده است، ولی ارائه تفصیلی به قرآن کریم و استنتاج از قرآن انجام نشده است.

فرایند استنتاج از قرآن کریم به منزله قلب تفسیر موضوعی یا نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان دانسته شده است (بهمنی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۳). این فرایند بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است و برای به دست آوردن دیدگاه قرآن‌نیاز است با به‌کارگیری دقیق قواعد تفسیری و بدون تحمیل هرگونه نظری از خود، همه آیات مرتبط با موضوع مورد بحث بررسی کردند تا موضع قرآن در برابر آن آشکار گردد.

ترسیم دقیق شیوه استنتاج از قرآن کریم، شناسایی مؤلفه‌های آن و ساختن مدل مفهومی مناسب، اموری لازم هستند که پیش از ورود به تحقیق اصلی باید به آن‌ها پرداخته شود. یک مسئله مهم در انجام استنتاج موفق شناسایی درست پرسش‌های اساسی برای عرضه به قرآن کریم است. برای رسیدن به چنین پرسش‌هایی راهکار مناسب این است که عناصر اساسی یا ارکان نظریه تناسب وجودی تشخیص داده شوند و هرکدام از آن‌ها محور یک پرسش اساسی برای طرح در محضر قرآن کریم قرار گیرند. برای شناخت عناصر اصلی نظریه، لازم است جایگاه این نظریه در مقایسه با نظریات دیگر در فلسفه اخلاق به‌خوبی روشن شود و برای این مقایسه به یک

پیشینه‌شناسی کافی نیاز است. در اینجا با اشاره‌ای اجمالی به این پیشینه و مقایسه، روشن می‌سازیم که آشنایی با این مباحث چگونه برای بررسی قرآنی این نظریه ضرورت دارد.

۳-۲. آشنایی اجمالی با جایگاه نظریه تناسب وجودی در مقایسه با نظریات رقیب

نظریه پردازی درباره ارزش اخلاقی تاکنون بسیار چالش‌برانگیز بوده است و این برای ویژگی‌هایی است که در فهم ارتكازی خود برای ارزش اخلاقی قائل هستیم و چنین می‌نماید که متفکران هنگام ارائه نظریه، برای حفظ همه ویژگی‌ها به چالش افتاده‌اند. از یک سو ما در ذهن خود ارزش اخلاقی را امری واقعی می‌دانیم نه سلیقه‌ای و از سوی دیگر چنین می‌نماید که ارزش اخلاقی به نوعی وابسته به گرایش انسان است، از این رو، حکم به ارزش اخلاقی یک چیز توأم با میل و رغبت ما به آن چیز است. اگر جنبه اول را در نظر بگیریم، نگاه ما به حکم اخلاقی نگاه توصیفی می‌شود؛ یعنی حکم اخلاقی یک گزاره خبری است که حکایت از یک واقعیت دارد و اگر جنبه دوم را در نظر بگیریم، آنگاه این ذهنیت پدید می‌آید که چه بسا ارزش اخلاقی مسئله‌ای مربوط به امیال و گرایش‌های انسانی است و نمی‌توان واقعیتی غیر از آن برایش در نظر گرفت. نظریه تناسب وجودی بر این مبنا پی‌ریزی شده است که ارزش اخلاقی دارای واقعیتی مستقل و مخصوص به خود و غیرقابل فروکاستن به واقعیت‌های دیگر است و در عین حال قدرت ایجاد انگیزش را دارد.

چالشی افزون بر آنچه گفته شد متوجه متفکران عقل‌گرای دین‌مداری شده است که دغدغه دارند ضمن حفظ عینیت اخلاق و نگرش عقل‌گرایانه به آن، پیوندی استوار و ناگسستنی میان اخلاق و دین ایجاد کنند. آن‌ها می‌خواهند به‌طور هم‌زمان ارزش اخلاقی را واقعیتی مستقل و عینی نشان دهند که با عقل قابل کشف باشد و در عین حال جایگاهی تضمین‌شده برای حضور خدا در پیدایش ارزش اخلاقی بیابند. چنین متفکرانی به دلیل گرایش‌های عقل‌گرایانه از نظریه‌های امر الهی مانند نظریه اشاعره پرهیز می‌کنند؛ چراکه معتقدند این دسته از نظریات به شکل‌هایی گوناگون ارزش اخلاقی را در اساس

بر خواست و اراده خدا و دستورات او مبتنی می‌کنند و چنین چیزی بیم‌غیرواقعی شدن اخلاق و جعلی و دلبخواهی شدن آن را به دنبال دارد. یک راهکار معمول برای این دسته از متفکران این است که به جای آنکه منشأ ایجاد اخلاق را خواست و اراده الهی بدانند، غایت اخلاق را رسیدن به خدا و قرب الهی می‌دانند. حال اگر این راهکار غایت‌انگارانه منجر به نگاه ابزاری محض به ارزش اخلاقی شود آن‌گاه در معرض یک اشکال شهودی مهم قرار می‌گیرد؛ زیرا شهودات و ارتکازات ما این نگاه ابزاری محض به اخلاق را تأیید نمی‌کنند. متفکرانی که در این مسیر حرکت کرده‌اند بر این گمانند که هم نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق دارند، چراکه رابطه میان عمل و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود یک رابطه واقعی علی و معلولی و غیروابسته به خواست و اراده خدا یا انسان است و هم میان اخلاق و خدا پیوندی محکم برقرار کرده‌اند، زیرا اخلاق فقط ابزاری برای تحقق هدفی والاتر که همان قرب الهی است گردیده است.

پرسشی که در اینجا طرح شدنی است اینکه در این دیدگاه بُعد انگیزشی اخلاق چگونه تأمین شده است؟ انسان اعمالی را انجام می‌دهد که به قرب الهی برسد. قرب الهی در یک تفسیر، به معنای علم حضوری به خداوند گرفته شده است که هرچه بر شدت این علم افزوده شود به معنای آن است که بر شدت قرب افزوده شده است؛ در واقع قرب الهی به معنای قرب علمی دانسته می‌شود. اما چرا انسان انگیزه دارد به قرب الهی یا همان معرفت الهی دست یابد؟ پیش از این گفته شد که مطابق دیدگاه یادشده قرب الهی برای انسان ارزش اصیل دارد، به این معنا که قرب را به سبب خود قرب می‌خواهد نه برای چیزی غیر از قرب. اما چرا انسان قرب را بالاصاله می‌خواهد؟ در اینجا گفته می‌شود که انسان هنگامی که در مقام قرب قرار گیرد، یعنی علم حضوری به خداوند پیدا کند، برای او لذتی توصیف‌ناشدنی و مقایسه‌ناشدنی با دیگر لذت‌ها حاصل می‌شود و از آنجا که انسان حب ذات دارد و برای خود، خوشی و لذت می‌خواهد، به‌طور طبیعی دنبال کسب لذت هرچه بیشتر است. انسانی که در مقام قرب قرار گیرد، لذتی که خاص مقام انسانیت و فراتر از لذایذ حیوانی است نصیبش می‌شود؛

از این رو، طبیعی است که برای رسیدن به این مقام انگیزه داشته باشد (بخشی گلسفیدی، ۱۴۰۰، صص ۳۸-۴۶).

اما باید گفت لازمه این نگاه آن است که قرب الهی هم اصالت نداشته باشد و مطلوب اصیل انسان، لذت باشد. چنین دیدگاهی معنای سعادت را که غایت اخلاق است، همان لذت و خوشی می‌داند. با این حساب، هرگاه گفته می‌شود که عملی مانند راستگویی یا کمک به فرد نیازمند دارای ارزش اخلاقی است، به معنای آن است که این عمل ما را به لذتی معنوی و انسانی در سایه قرب الهی می‌رساند و دستیابی به آن لذت است که انگیزه برای انجام این نوع اعمال ایجاد می‌کند. تأمین بُعد انگیزشی اخلاق از این طریق به بهای از دست رفتن استقلال ارزش اخلاقی و فروکاستن آن به ارزش لذت است. در اینجا می‌توان گفت یک لغزش معنایی اتفاق افتاده است، به این شکل که معنا و مفهومی که از ارزش اخلاقی در ذهن داریم، معنایی خاص خود و مستقل از اموری دیگر مانند لذت بودن و مطلوبیت است؛ اما در دیدگاه یادشده این معنا جای خود را به معنایی دیگر مانند مطلوبیت و لذت‌مندی داده است؛ بنابراین، مشکل اصلی این دیدگاه آن است که ارزش اخلاقی از معنای اصیل خود تهی شده است. اینکه رابطه میان عمل انسان و قرب الهی یک رابطه واقعی است و اینکه حصول قرب موجب لذت انسانی خاص می‌شود، سخن درستی است، ولی ربطی به ارزش اخلاقی ندارد. نظریه‌پردازی باید درباره ارزش اخلاقی به معنای مستقل خود صورت پذیرد و نشان داده شود که این مفهوم چگونه می‌تواند عینی باشد، انگیزش ایجاد کند و ارتباطی ناگسستنی با خدا داشته باشد (نک: مبینی و آل بویه، ۱۳۹۷، صص ۴-۲۸).

جدای از مشکل اساسی یادشده، مشکلات دیگری نیز دامن‌گیر این نگاه ابزاری است و نظریه تناسب وجودی برای حل این مشکلات عرضه شده است. این نظریه درصدد است هم استقلال مفهومی ارزش اخلاقی را حفظ کند و رویکرد غیرفروکاهشی به آن داشته باشد، هم از نگاه ابزاری به اخلاق پرهیز کند و هم جایگاهی تضمین‌شده برای حضور خدا در اخلاق فراهم کند.

۳-۳. آشنایی اجمالی با ارکان نظریه تناسب وجودی برای طرح پرسش از قرآن کریم

نظریه تناسب وجودی دارای هفت رکن است:

۳-۳-۱. استقلال ارزش اخلاقی و نفی نگاه ابزاری

با توجه به این رکن، یک پرسش محوری از قرآن کریم این است: آیا قرآن کریم نگاه ابزاری محض به اخلاق دارد و ارزش اخلاقی را فقط به ارزش هدف و غایت برمی گرداند یا اینکه قرآن کریم از ارزش استقلالی اخلاق دفاع می کند و ارزش اخلاقی را ممتاز از ارزش های دیگر می داند؟ برای به دست آوردن دیدگاه قرآن کریم در این باره از انواع مختلفی از آیات می توان بهره گرفت. مجموعه ای وسیع از آیات قرآن کریم نتایج اعمال اخلاقی را بیان می کنند و به طور مثال به آثار ایمان، تقوا، احسان، برّ، صبر، حلم، عدل، ظلم و اشاره می کنند. آیات دیگری وجود دارند که درباره رستگاری انسان به مثابه بالاترین هدف قابل تصور برای انسان سخن می گویند و شامل کلیدواژه هایی مانند فلاح «وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره، ۱۸۹)، فوز «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا إِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ» (مومنون، ۱۱۱)، سعادت «وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا» (هود، ۱۰۸)، نجات «وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُون» (فصلت، ۱۸)، و مانند آن می شوند. از این آیات و آیات فراوان دیگری می توان برای پاسخ به مسئله بالا استفاده کرد.

۳-۳-۲. هویت ترابطی اخلاق

هویت ترابطی به این معناست که ارزش اخلاقی همواره از درون روابط برمی خیزد و نمی توان تصویری از ارزش اخلاقی بدون لحاظ یک رابطه داشت. در این رابطه، یک طرف آن، عامل اخلاقی وجود دارد که نقش فعال در برقراری این رابطه ایفا می کند و طرف دیگر، موجود یا موجوداتی هستند که نقش پذیرش گر دارند. عمل انسان در رابطه با خود هم می تواند ارزش اخلاقی پیدا کند و این در صورتی است که شکلی رابطه ای به خود بگیرد و انسان نقشی کنش گرانه در برابر خود ایفا کند. اکنون سؤال این

است که آیا می‌توان این هویت ترابطی اخلاق را از آیات قرآن کریم برداشت کرد. برای بررسی مسئله از دیدگاه قرآن کریم می‌توان از همه آیاتی استفاده کرد که ناظر به عمل انسان و حتی عمل خداوند هستند و بعدی اخلاقی دارند. این آیات بسیار زیادند و برای استفاده بهینه لازم است در دسته‌بندی‌های مناسب قرار گیرند. دلالت این آیات بر وجود حیث ارتباطی در اعمال به سادگی قابل دریافت است. نکته دشوار تحقیق در اینجاست که ملاحظه کنیم آیا در میان این حجم انبوه از آیات، آیا می‌توان مورد یا مواردی را پیدا کرد که فاقد این حیث ارتباطی است و با این حال، در آنجا قابلیت ارزیابی اخلاقی وجود دارد. اگر چنین موردی یافت شود، این دلیلی قاطع برای رد نظریه تناسب وجودی از منظر قرآن خواهد بود؛ زیرا براساس تناسب وجودی مقوله ترابطی است و رابطه‌ها هستند که می‌توانند مناسب یا نامناسب باشند. اگر هویت ترابطی اخلاق خدشه‌دار شود، نظریه تناسب وجودی نیز اعتبار خود از دست می‌دهد.

۳-۳-۳. هویت تناسبی اخلاق

میان موجودات اقسام مختلفی از روابط قابل تصور است، ولی رابطه‌ای که منشأ ارزش اخلاقی می‌شود، رابطه تناسب است. مفهوم تناسب به‌عنوان یک عنصر مشترک معنایی در کاربردهای مختلف خوبی اعم از خوبی اخلاقی و خوبی غیر اخلاقی حضور دارد. آیا از قرآن کریم نیز می‌توان این برداشت تناسبی را از ارزش اخلاقی داشت؟

۳-۳-۴. تناسب وجودی

تناسب می‌تواند از جهات مختلفی شکل بگیرد، آنچه اقسام مختلف خوبی را از یکدیگر جدا می‌سازد، جهت تناسب است. جهت تناسب در کاربردهای مختلف خوبی تفاوت می‌کند و نقش برجسته‌ای در تشکیل معنای اقسام مختلف خوبی دارد. برای مثال، گاهی یک غذا را از حیث فایده‌مندی ارزیابی می‌کنیم و هنگامی که آن را از این جهت مناسب یافتیم به خوبی آن حکم می‌کنیم؛ خوب بودن غذا در اینجا بسیار نزدیک به معنای مفید بودن آن است. اما گاهی یک خوراکی را از حیث لذت‌بخشی مناسب

می‌یابیم و آن را از این جهت خوب می‌نامیم؛ خوب بودن خوراک در اینجا بسیار نزدیک به معنای لذیذ بودن است. اما تناسب در حکم به خوبی اخلاقی تناسب از حیث فایده‌مندی، لذت‌مندی و غیر آن نیست و حیثیت مستقلی دارد. ارزش اخلاقی زمانی به وجود می‌آید که میان امور، رابطه وجودی متناسبی شکل گرفته باشد. هنگامی که یک عمل را از نظر اخلاقی خوب یا دارای ارزش می‌نامیم، وجود آن را با وجودات دیگر متناسب یافته‌ایم. مراد از رابطه وجودی متناسب که عنوان «تناسب وجودی» به آن اشاره دارد، آن است که در این رابطه جایگاه وجودی دو طرف رابطه حفظ می‌شود و به آن خدشه‌ای وارد نمی‌آید. آیا از آیات قرآن کریم می‌توان به تناسب وجودی به‌عنوان منشأ ارزش‌های اخلاقی دست یافت؟ به‌طور یقین در قرآن کریم تعبیر «تناسب وجودی» ذکر نشده است. اما آیا می‌توان آیاتی را یافت که چنین معنایی را در بر داشته باشند؟

۳-۳-۵. حق‌مداری

هنگامی که سخن از جایگاه وجودی موجودات در نظام هستی مطرح می‌کنیم، به مسئله حق ارتباط پیدا می‌کند و می‌توان حق‌مداری را ملاک تمایز تناسب‌های ارزش‌آفرین با غیر آن دانست. نگاه قرآن کریم به مسئله حق‌مداری چیست؟ و آیا می‌توان به معنایی از حق‌مداری دست یافت که با تناسب وجودی در ارتباط باشد؟ یکی از کلیدواژه‌های مهم در این بررسی واژه «حق» و مشتقات آن است که در قرآن کریم زیاد آمده است. اما باید بررسی کرد که از میان کاربردهای متنوع «حق» و مشتقات آن، آیا معنایی مناسب با پرسش حاضر قابل دریافت است؟ و اگر چنین معنایی وجود دارد، چه ارتباطی میان آن و مسئله ارزش اخلاقی برقرار است؟ آیا می‌توان ارزش اخلاقی را با رویکرد حق‌مداری تبیین کرد؟ افزون بر این، آیا می‌توان ارتباطی میان این معنا و تناسب وجودی برقرار کرد؟

۳-۳-۶. فراگیری و جهان‌شمول بودن تناسب وجودی

به‌طور معمول در نظریات اخلاقی وظیفه عامل اخلاقی را در ارتباط با فرد یا

موجودی که به‌طور مستقیم با عمل او در ارتباط است تعیین می‌کنند. اما نظریه تناسب وجودی بر آن است که در انجام یک عمل باید نسبت خود را با همه چیزهایی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر عمل ما قرار می‌گیرند در نظر بگیریم و با همه آن‌ها نسبت درست و مناسب پیدا کنیم. چه بسا حوزه تأثیر عمل ما از زمان فعلی فراتر رود و به آینده هم کشیده شود و نیاز است ما در هر عمل اخلاقی تناسب وجودی عمل را با آیندگان هم لحاظ کنیم. پرسش مربوط به این قسمت این است که بررسی کنیم که آیا آیات قرآن کریم بر این مسئله دلالت دارند که در هر کاری باید نسبت خود را با همه امور مرتبط در نظر بگیریم و متناسب با آن‌ها عمل انجام دهیم یا اینکه چنین دلالتی از آیات قرآن کریم قابل دریافت نیست. «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلِّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس، ۱۲). از این آیه استفاده می‌شود که یک عمل اخلاقی نه تنها با کسی با به‌طور مستقیم با این عمل روبه‌رو است مرتبط است، بلکه با همه کسانی که این عمل اخلاقی با آنها با واسطه - هرچند واسطه بی‌شمار باشد - در آنها اثر می‌گذارد، مرتبط است. عنوان «آثارهم» در آیه شامل همه آثار در همه واسطه‌ها می‌شود.

۳-۷. نقش محوری رابطه با خدا در ایجاد ارزش‌های اخلاقی

یکی از دغدغه‌های دین‌مداران در طرح نظریه‌های اخلاقی این است که به‌گونه‌ای قابل دفاع، پیوند میان اخلاق و دین را نشان دهند. در نظریه تناسب وجودی هم استقلال ارزش اخلاقی به رسمیت شناخته می‌شود و هم رابطه اخلاق با خدا به شکلی قابل توجه تضمین می‌گردد. تناسب وجودی با خدا دست کم از دو جهت نقش محوری در ایجاد ارزش اخلاقی دارد و این یکی از وجوه اساسی امتیاز این نظریه با دیگر نظریه‌هاست. اولاً، از آنجاکه از نگاه توحیدی، خداوند خالق و مالک همه موجودات است، برقراری رابطه با هر موجودی به معنای برقراری رابطه با یکی از مملوکات خداوند است؛ از این‌رو، نیاز است در برقراری رابطه با آن، تناسب رابطه خود با خدا را هم به‌عنوان مالک آن موجود در نظر بگیریم. تناسب و هماهنگی با خدا به این معنا است که نقش او

را در عالم وجود پذیرا باشیم و نقش خود را هم در برابر او ایفا کنیم. نقش خدا در جهان نقش خالقیت، مالکیت، رازقیت، ربوبیت و تدبیر عالم است و نقش ما در برابر او نقش بندگی و تبعیت است. ثانیاً، با توجه به اینکه انسان به دلیل محدودیت‌های وجودی خود نمی‌تواند در انجام هر عملی به شکل تضمینی رابطه متناسب با همه موجودات برقرار کند، نقش بنیادین خدا به‌عنوان وجودی نامحدود و دارای علم و قدرت و خیرخواهی مطلق در ایجاد تناسب وجودی عام و جهان‌شمول مشخص می‌شود. برای اینکه انسان در تحقق تناسب وجودی عام به‌عنوان غایت اخلاق نقش داشته باشد، راهی نمی‌ماند جز آنکه در انجام هر عمل، قبل از هر چیز رابطه متناسب خود را با خدا در نظر گیرد تا از طریق خدا نقص‌های ارتباطیش جبران شود و در تناسب وجودی فراگیر مشارکت داشته باشد. با این نگاه هم ارزش ذاتی تناسب وجودی حفظ و هم ضرورت ارتباط با خدا در انجام هر عمل اخلاقی لحاظ می‌شود.

۲۷

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

چراغی و چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم: مروری اولیه نظریه تناسب.....

حال آیا چنین برداشتی از آیات قرآن کریم درباره نقش بنیادین خدا در تحقق ارزش‌های اخلاقی صحیح است؟ بررسی قرآنی در این زمینه باید با توجه به ابعاد مختلفی که مطرح شد شکل گیرد. در اصل اینکه در رابطه میان خدا و انسان هر کدام چه نقشی دارند، می‌توان از آیاتی استفاده کرد که صفات خدا را در رابطه با انسان بیان می‌کنند و از سوی دیگر از آیاتی بهره برد که مطالبات خداوند از انسان را بیان می‌کنند. درباره محوریت ارتباط با خدا در انجام هر عمل اخلاقی، برخی مفاهیم قرآنی نظیر توکل به معنای واگذاری امور به خدا در عین تلاش‌های فردی، مفهوم جبار بودن خدا به معنای جبران‌کننده و ترمیم‌کننده کاستی‌ها و شکستگی‌ها و نیز آموزه تبدیل بدی‌های افراد مؤمن به خوبی‌ها در این قالب تبیین‌پذیر هستند. مطابق با جهان‌بینی توحیدی از آنجا که خدا مالکیت و ربوبیت مطلق بر همه موجودات دارد هر کس که در انجام اعمالش قبل از هر چیز تناسب با خدا را در نظر گیرد و سپس اقدام به برقراری روابط متناسب با دیگران کند، خداوند نواقص او را جبران می‌کند و تلاش‌هایش را به‌ثمر می‌رساند. مطابق فرمایشی از حضرت علی علیه السلام کسی که میان خود و خدا را اصلاح کند،

خداوند میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد؛ «مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ» (نهج البلاغه، حکمت ۸۹).

۳-۴. اهمیت دقت‌های فکری در برداشت صحیح از قرآن کریم و نقش علم در این زمینه

برای دریافت پاسخ قرآن کریم به پرسش‌های بالا، ابتدا لازم است در تفکیک مفاهیم و مسائل از یک‌دیگر دقت لازم را مبذول داشت تا از بروز برخی خلط‌ها که دامنگیر برخی تحقیقات شده است جلوگیری کرد و در برداشت از آیات قرآنی دچار اشتباه نشد. برای مثال، برخی محققان نگاه قرآن به ارزش اخلاقی را غایت‌گرا (حسینی رامن‌دی، ۱۳۹۹ «ب»، صص ۳۹-۵۸) و کاملاً خود‌گرایانه دانسته‌اند (حسینی رامن‌دی، ۱۳۹۹ «الف»، صص ۶۷-۸۶)؛ برخی دیگر با پذیرش ظاهر خود‌گروانه بسیاری از آیات قرآن کریم، معتقد به چند سطحی بودن دیدگاه قرآن و عدم انحصار در خود‌گرایی گشته (صادقی و پاشایی، ۱۳۹۷) و در کنار خود‌گرویی، از رویکرد دیگر‌گروانه قرآن کریم نیز دفاع کرده‌اند (صادقی و خوانساری، ۱۳۹۵، صص ۷-۳۶)؛ اما برخی دیگر نه تنها خود‌گرایی، بلکه به‌طور اساسی برداشت غایت‌گرایی اخلاقی از قرآن را نادرست می‌دانند و معتقدند که آیات مورد استناد در این زمینه ناظر به مقام انگیزش اخلاقی هستند نه بیان معیار ارزش اخلاقی. به عقیده آن‌ها برای دستیابی به دیدگاه صحیح قرآن کریم درباره مسئله مذکور و پرهیز از هرگونه خلط و اشتباهی لازم است میان برخی امور از جمله مباحث هستی‌شناختی و روان‌شناختی، مباحث اخلاقی و تربیتی و بحث از معیار فعل اخلاقی و انگیزش اخلاقی تمایز نهاد و جنبه آگاهی‌بخشی آیات را از جنبه تربیتی آن‌ها تفکیک کرد (آلبویه، ۱۴۰۰، صص ۹۵-۱۱۲).

تأمل در مباحث قرآنی محققان یادشده نشان می‌دهد که تا چه اندازه دقت در تفکیک مفاهیم و مسائل از یک‌دیگر نقش مهمی در برداشت صحیح از قرآن کریم دارد و کسی که درصدد دریافت دیدگاه قرآن کریم درباره یک موضوع است، هرچه بیشتر این دقت‌های مفهومی را به کار گیرد، در فهم صحیح از قرآن موفق‌تر خواهد بود. حال باید گفت بسیاری از این نوع دقت‌ها و تفکیک‌ها در علوم انجام می‌گیرد و به‌طور

اساسی یکی از دلایل مهم توسعه علوم رشد این شکل مباحث است؛ بنابراین می‌توان گفت علوم نقش مهمی در فهم صحیح از قرآن دارند و مسئله مرجعیت علمی قرآن کریم هرگز به معنی بی‌نیازی ما از علوم نیست. در واقع نقطه شروع مرجعیت علمی قرآن، تلاش برای فهم صحیح آیات قرآن کریم است و برای دستیابی به چنین فهمی باید تلاش فکری کرد و چنین تلاشی به‌طور معمول به شکل نظام‌مند در قالب رشته‌های علمی انجام می‌گیرد.

البته معنای چنین سخنی این نیست که الزاماً هر نوع فهم صحیح از قرآن کریم منوط به تخصص در علوم مرتبط است، بلکه قابل تصور است که انسان بدون اینکه در چهارچوب علمی خاص قرار گیرد برای فهم قرآن به شکل انفرادی تلاش فکری کند. نکته مهم این است که فهم صحیح قرآن به تلاش فکری و عقلی نیاز دارد و بدون رجوع به عقل نمی‌توان به فهمی صحیح رسید؛ حال ممکن است این تلاش فکری از مسیر رجوع به علوم موجود انجام گیرد و یا به شکل انفرادی باشد. با این حال، امتیاز رجوع به علوم این است که کوشش فکری به شکلی نظام‌مند و با دقت بیشتر انجام می‌شود و از مسیرهایی که طی شده است بهره کافی برده می‌شود. افرادی که بدون تخصص کافی در علوم مرتبط برای فهم صحیح قرآن، به تلاش‌های فکری فردی روی می‌آورند چه‌بسا افکاری که به ذهنشان می‌رسد افکاری ابتدایی و خلط‌آمیز باشد که مدت‌ها پیش تکلیف آن‌ها در علوم تعیین شده است. احتمال اینکه چنین افرادی از قافله فکری معاصر بسیار فاصله داشته باشند زیاد است و در معرض چنین خطری قرار دارند که عمرشان را در مسیری تکراری سپری کنند و از پیشرفت‌های عقلی و علمی روز جا بمانند.

هنگامی که مسئله تقدم علم برای فهم صحیح قرآن مطرح می‌شود، مقصود آن است که سؤال را از علم می‌گیریم و پاسخ را از قرآن. تقدم علم بر قرآن به منزله تقدم سؤال بر پاسخ آن است. تا سؤال روشنی نداشته باشیم نمی‌توانیم پاسخی روشن برای آن به دست آوریم. بنابر این، مرجعیت علمی قرآن کریم همچنان به قوت خود باقی است. البته در علم هم به سؤال‌ها پاسخ داده شده است و مرجعیت علمی قرآن به معنای آن است که پاسخ‌های داده شده را با معیار قرآن کریم بسنجیم و صحت و سقم آن‌ها را به

دست آوریم. در نتیجه، ابتدا از طریق مراجعه به علم فهمی روشن از مفاهیم و مسائل مختلف پیدا می‌کنیم و پس از به دست آوردن قدرت کافی برای انجام تمایزات مفهومی و تفکیک مسائل از یک‌دیگر، برای حل آن مسائل سراغ قرآن می‌رویم.

نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که با توجه به جایگاه معیاری قرآن کریم در اسلام، عقلانیت اقتضا می‌کند که هر محقق معتقد به اسلام مسائل علمی را با سنجه قرآن بسنجد و موضع قرآن را در برابر آن به دست آورد. عرضه مسائل به قرآن کریم به روش تفسیر موضوعی انجام می‌شود و با توجه به رویکردهای مختلف در برابر تفسیر موضوعی، رویکرد شهید صدر که بر دستیابی به نظریات اساسی اسلام از طریق قرآن کریم تأکید می‌کند ترجیح داده شد. در این رویکرد، فرد پژوهشگر موضوعی از موضوعات مهم روز را برمی‌گزیند و با توجه به مباحث دانش روز درباره آن موضوع به طرح سؤال از قرآن کریم می‌پردازد و گفت‌وگویی علمی را با قرآن کریم شکل می‌دهد. مفسر نقش فعال دارد و با پرسش و پاسخ و مقایسه میان متن قرآن کریم و افکار و اندیشه‌های دیگران تلاش می‌کند تا دیدگاه قرآن کریم درباره موضوع مورد نظر را کشف کند. برای کشف دیدگاه قرآن پژوهشگر می‌تواند از همه قرائن و شواهد عقلی و نقلی از جمله روایات استفاده وافیه برد. در این مقاله با مروری بر نظریه‌ای از فلسفه اخلاق (نظریه تناسب وجودی) نشان داده شد که برای عرضه نظریه به قرآن کریم نیاز است پرسش‌های اساسی را طرح و پاسخ آن‌ها را در قرآن کریم جست‌وجو کنیم. برای به دست آوردن پرسش‌ها، ابعاد مهم نظریه تناسب وجودی که به منزله ارکان نظریه هستند معرفی شدند و هر کدام از این ابعاد محور یک پرسش قرار گرفت که عبارت‌اند از: پرسش درباره ۱. استقلال ارزش اخلاقی؛ ۲. هویت ترابطی اخلاقی؛ ۳. هویت تناسبی اخلاق؛ ۴. تناسب از حیث وجودی؛ ۵. نقش حق‌مداری در ایجاد تناسب وجودی؛ ۶. جهان‌شمولی تناسب؛ ۷. نقش بنیادین رابطه با خدا در ارزش اخلاقی. به این شکل، می‌توان نظریه تناسب وجودی را به قرآن کریم عرضه کرد و با یافتن چگونگی پاسخ‌دهی قرآن کریم، به نتایجی درباره

چگونگی مرجعیت علمی قرآن در فلسفه اخلاق رسید. طبیعی است که بررسی جامع و کامل در این زمینه نیازمند پژوهشی گسترده است و لازم است هر کدام از محورهای مذکور را در معرض آزمون آیات الهی گذاشت و با نتایجی که به دست می‌آید درباره مرجعیت علمی قرآن کریم در برابر هر کدام از این محورها اظهار نظر کرد. نویسنده در نظر دارد پس از توفیق الهی، حرکت در این مسیر را شروع و حاصل پژوهش را در مقالاتی متعدد عرضه کند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. آل بویه، علیرضا. (۱۴۰۰). بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن. قرآن‌شناخت. ۱۴(۲۶)، صص ۹۵-۱۱۲.
 ۲. بخشی گلسفیدی، مرتضی؛ مظفری، حسین و محدر، تقی. (۱۴۰۰). رابطه معرفت به خدا با معیار ارزش اخلاقی از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی». معرفت اخلاقی. ۱۲(۳۰)، صص ۳۳-۴۸.
 ۳. بهمنی، سعید. (۱۳۹۷). نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان؛ رهیافت‌های توسعه‌روش نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان سیدمحمدباقر صدر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۴. حسینی رامندی، سیدعلی اکبر. (۱۳۹۹/الف). نظریه خود‌گروی اخلاقی از دیدگاه قرآن. پژوهش‌های قرآنی. ۲۵(۹۴)، صص ۶۷-۸۶.
 ۵. حسینی رامندی، سیدعلی اکبر. (۱۳۹۹/ب). قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی. قرآن‌شناخت؛ ۱۳(۲۴)، صص ۳۹-۵۸.
 ۶. حیدری‌فر، مجید. (۱۳۹۲). مهندسی فهم و تفسیر قرآن؛ پژوهشی نو در روش‌شناسی تفسیر ترتیبی و موضوعی قرآن کریم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
 ۷. الخالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۴۱۸ق). التفسیر الموضوعی بین النظریه و التطبيق؛ درسه نظریه و تطبیقه مرفقه بنماذج و لطائف التفسیر الموضوعی. اردن: دارالفنائه.
 ۸. رحمان‌ستایش، محمدکاظم؛ جوکار، حامد. (۱۳۹۴). ضوابط عرضه روایات به قرآن کریم. کتاب‌قیم. ۵(۱۳)، صص ۱۶۳-۱۸۰.
 ۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۶). مرجعیت علمی قرآن کریم. مجموعه آثار کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی (ج ۱). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، صص ۱۵-۴۲.

۱۰. صادقی، هادی؛ پاشایی، وحید. (۱۳۹۷). خودگروی اخلاقی؛ نگاهی قرآنی. آموزه‌های قرآنی، ش ۲۸، صص ۵۷-۸۲.
۱۱. صادقی، هادی؛ خوانساری محمدامین. (۱۳۹۵). دیگرگروی اخلاقی: منظری قرآنی. پژوهش‌نامه اخلاق. ۹(۳۲)، صص ۷-۳۶.
۱۲. الصدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۱ق). المدرسه القرآنیّه (موسوعه الشهید الصدر، ج ۱۹). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیّه للشهید الصدر.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵، ۱۵). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع (ج ۴). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. عاملی (شیخ حر عاملی)، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۲۷). قم: مؤسسه آل‌البتت.
۱۶. غرسبان، مرتضی. (۱۳۹۹). مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی. مطالعات علوم قرآن. ۲(۵)، صص ۸۹-۱۱۶.
۱۷. فاکر میبیدی، محمد؛ رفیعی، محمدحسین. (۱۳۹۸). مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبایی. مطالعات علوم قرآن، ۱(۱)، صص ۸-۳۷.
۱۸. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۸). جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری: تحلیل و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. معرفت فلسفی. ۶(۲۴)، صص ۳۷-۶۶.
۱۹. فیروزمهر، محمد مهدی. (۱۳۹۸). مرجعیت علمی قرآن از نگاه استاد مطهری. مطالعات علوم قرآن. ۱(۲)، صص ۷-۳۶.
۲۰. مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۲). تناسب و سازگاری وجودی به منزله ارزش بنیادین. نقد و نظر. شماره ۶۹، صص ۲-۳۳.

۲۱. مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۹). خدا، ارزش، عقلانیت: گامی به سوی نظریه تناسب وجودی در باب ارزش. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۲. مبینی، محمدعلی. (۱۴۰۱ الف). بررسی نظریه تناسب ساموئل کلارک درباره ارزش اخلاقی و مقایسه اجمالی آن با نظریه تناسب وجودی. اندیشه فلسفی، ۳(۹)، صص ۱۵-۳۲.
۲۳. مبینی، محمدعلی. (۱۴۰۱ ب). گونه‌شناسی خوبی اخلاقی در نظریه تناسب وجودی. تأملات اخلاقی. ۳(۳)، صص ۷-۲۶.
۲۴. مبینی، محمدعلی. (۱۴۰۲). بررسی جایگاه نظریه تناسب وجودی در مباحث فلسفه اخلاق. پژوهش‌های اخلاقی. ۳(۱۳)، صص ۱۹۹-۲۱۴.
۲۵. مبینی، محمدعلی؛ آل بویه، علیرضا. (۱۳۹۷). لغزش معاشناختی در نظریه‌های اخلاقی. غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی. نقد و نظر. ۲۳(۸۹)، صص ۴-۲۸.
۲۶. نصیری، علی. (۱۳۹۰). بررسی روایات عرضه. حدیث حوزه. ۲(۲)، صص ۳۲-۶۹. شماره ۳۲، صص ۱۵۵-۱۹۶.

References

* The Holy Qur'an

* Nahj al-Balagha

1. Ale Bouye, A. (2021). A critical study of teleological ethics as a normative theory of the Quran. *Quran Cognition*, 14(1), 95–112. [In Persian]
2. Al-Khalidi, S. A. (1998). *Al-Tafsir al-Mawdu'i: A theoretical and applied study with examples and insights*. Amman: Dar al-Nafaes. [In Arabic]
3. Al-Sadr, S. M. B. (2000). *The Quranic school (The Encyclopedia of Martyr Sadr, Vol. 19)*. Qom: Martyr Sadr Specialized Research Center. [In Arabic]
4. Amili (Sheikh Hurr Amili), M. b. H. (1989). *Wasail al-Shia, Vol. 27*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
5. Bahmani, S. (2018). *Quran-based theorization: Approaches to developing Sayyid Muhammad Baqir Sadr's Quran-based theorization methods*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Center. [In Persian]
6. Bakhshi Golsefidi, M., Mozaffari, H., & Modar, T. (2021). The relationship between knowledge of God and the criterion of moral value from Ayatollah Misbah Yazdi's perspective. *Moral Knowledge*, 12(2), 33–48. [In Persian]
7. Faker Meybodi, M., & Rafiei, M. H. (2019). The scientific authority of the Quran from Allameh Tabatabai's perspective. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 1(1), 8–37. [In Persian]
8. Fanaei Eshkavari, M. (2009). The place of reason and revelation in the structure of human knowledge: An analysis of Ayatollah Javadi Amoli's views in the book *The Position of Reason in the Geometry of Religious Knowledge*. *Philosophical Knowledge*, 6(4), 37–66. [In Persian]
9. Firouzmehr, M. M. (2019). The scientific authority of the Quran from the perspective of Morteza Motahari. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 1(2), 7–36. [In Persian]

10. Gharsaban, M. (2020). The scientific authority of the Quran from Dr. Golshani's perspective. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 2(2), 89–116. [In Persian]
11. Heydari Far, M. (2013). *The engineering of understanding and interpreting the Quran: A novel study in the methodology of sequential and thematic Quranic interpretation*. Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
12. Hosseini Ramandi, S. A. (2020a). The theory of ethical egoism from the perspective of the Quran. *Quranic Researches*, 25(1), 67–86. [In Persian]
13. Hosseini Ramandi, S. A. (2020b). The Quran and teleological ethics. *Quran Cognition*, 13(1), 39–58. [In Persian]
14. Mobini, M. A. (2013). Existential coherence as a fundamental value. *Naqd va Nazar*, (69), 2–33. [In Persian]
15. Mobini, M. A. (2020). God, value, rationality: Toward the theory of existential coherence on values. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Center. [In Persian]
16. Mobini, M. A. (2022a). A review of Samuel Clarke's theory of moral value coherence and its comparison with existential coherence theory. *Philosophical Thought*, 3(1). [In Persian]
17. Mobini, M. A. (2022b). Typology of moral goodness in existential coherence theory. *Moral Reflections*, 3(3), 7–26. [In Persian]
18. Mobini, M. A. (2023). A review of the place of existential coherence theory in moral philosophy debates. *Ethics Research Journal*, 13(3), 199–214. [In Persian]
19. Mobini, M. A., & Ale Bouye, A. (2018). Semantic slips in teleological moral theories with emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's ethical theory. *Naqd va Nazar*, 23(1), 4–28. [In Persian]

20. Nasiri, A. (2011). A study of the narrations on presentation. *Hadith Hawzeh*, 2(2), 32–69. [In Persian]
21. Rahman-Setayesh, M. K., & Jokar, H. (2015). The criteria for presenting narrations to the Quran. *Ketabe Qayyem*, 5(13), 163–180. [In Persian]
22. Rezaei Esfahani, M. A. (2017). The scientific authority of the Quran. *Proceedings of the International Congress on the Quran and Humanities, Vol. 1*, 15–42. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
23. Sadeghi, H., & Khonsari, M. A. (2016). Ethical altruism: A Quranic perspective. *Ethics Research Journal*, 9(32), 7–36. [In Persian]
24. Sadeghi, H., & Pashaei, V. (2018). Ethical egoism: A Quranic perspective. *Quranic Teachings*, (28), 57–82. [In Persian]
25. Tabarsi, F. b. H. (1991). *Tafsir Jawami' al-Jami'* (Vol. 4). Qom: Islamic Seminary of Qom Management Center. [In Arabic]
26. Tabatabai, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 5, 15 (2nd ed.). Beirut: Al-Alami Publishing Institute. [In Arabic]



Qur'anic Foundations of the Scientific Authority of the Quran in Islamic Theology and Philosophy.

Alireza As'adi¹

Received: 2024/06/11 • Revised: 2024/07/22 • Accepted: 2024/09/14 • Published online: 2024/12/17



Abstract

One of the critical issues regarding the scientific authority of the Quran—meaning its influence within a particular field of knowledge—is the examination of its foundational principles. The term "foundations of the scientific authority of the Quran" refers to the teachings and propositions in fields such as anthropology, epistemology, and Quranic studies that support and validate the Quran's scientific authority. Denying these foundations leads to the rejection of the Quran's scientific authority, rendering it invalid. This paper, using a descriptive-analytical approach, explores the Quranic foundations underlying the scientific authority of the Quran in Islamic theology and philosophy, addressing the question: What beliefs about the Quran itself support its scientific authority in these domains? Based on the research findings, the Quranic foundations of its scientific authority fall into two categories: principles related to the existence and truth of the Quran—such as authenticity, truthfulness, life, immortality, universality, comprehensiveness, and shared domains—and principles related to the language and knowledge of the Quran—such as interpretability, knowledge conveyance, representation of reality, and the validity and credibility of the Quran's intellectual and philosophical knowledge.

Keywords

Scientific Authority of the Quran, Islamic Philosophy, Islamic Theology, Holy Quran, Foundations of Scientific Authority.

1. Associate Professor, Department of Islamic Theology, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. asaadi@isca.ac.ir

* As'adi, A. R. (2024). Qur'anic Epistemological Foundations of the Scientific Authority of the Quran in Islamic Theology and Philosophy. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(18), pp. 38-67.

الأسس المتعلقة بمراجعة القرآن الفكرية في الكلام والفلسفة الإسلامية

علي رضا أسعدي^١

تاريخ الإستمالات: ٢٠٢٤/٠٦/١١ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٧/٢٢ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/١٤ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/٠٩/٢٧



الملخص

ومن المسائل المهمة في المرجعية الفكرية للقرآن، من حيث فاعليته في مجال علم، هو النظر في الأسس المتعلقة بالقرآن. والمقصود بـ "أسس مرجعية القرآن الفكرية" هو تلك التعاليم والقضايا في مجالات مختلفة مثل: الأنثروبولوجيا، ونظرية المعرفة، وعلوم القرآن وغيرها، التي يقوم عليها إثبات وقبول المرجعية الفكرية للقرآن بحيث يؤدي إنكارها إلى إنكار مرجعية القرآن الفكرية ويجعلها باطلة. تتناول هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، الأسس المتعلقة بمراجعة القرآن الفكرية في الكلام والفلسفة الإسلامية. وتجييب على هذا السؤال: ما هي المعتقدات حول القرآن نفسه التي تقوم عليها قبول المرجعية الفكرية للقرآن في مجال الكلام والفلسفة الإسلامية؟ وبناء على نتائج وإنجازات هذا البحث، فإن الأسس التي ترتبط مع مرجعية القرآن الفكرية توضع وثبتت في فئتين من الأسس المتعلقة بوجود القرآن وحياته وحقيقته: الفئة الأولى مثل الأصالة والحقانية، والحياة، والخلود والعالمية، والشمولية واشتراك المجال، والبنية متعددة المعاني للقرآن، والفئة الثانية من الأسس المتعلقة بلغة القرآن ومعرفته مثل: إمكان الفهم والتأويل، وإضفاء المعرفة. والواقعية، وإمكان تعرف القرآن الفكري والفلسفي واعتبارها.

الكلمات المفتاحية

مرجعية القرآن الفكرية، الفلسفة الإسلامية، الكلام الإسلامي، القرآن الكريم، أسس مرجعية القرآن الفكرية.

١. أستاذ مشارك. قسم الكلام الإسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية. قم. إيران. asaadi@isca.ac.ir

* علي رضا أسعدي. (٢٠٢٤م). الأسس المتعلقة بمراجعة القرآن الفكرية في الكلام والفلسفة الإسلامية. الفصلية العلمية

- الترويحية لدراسات علوم القرآن، ٥ (١٨)، صص ٣٨-٦٧.

مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن در کلام و فلسفه اسلامی

علیرضا اسعدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷



چکیده

از مسائل مهم در مرجعیت علمی قرآن، به معنای اثرگذاری آن در یک حوزه دانشی، بررسی مبانی آن است. مراد از «مبانی مرجعیت علمی قرآن» آن دسته آموزه‌ها و قضایایی در حوزه‌های مختلفی نظیر انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، علوم قرآن و ... است که اثبات و پذیرش مرجعیت علمی قرآن بر آنها استوار است، به شکلی که انکار آنها به انکار مرجعیت علمی قرآن می‌انجامد و آن را بی‌اعتبار می‌سازد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن در کلام و فلسفه اسلامی می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که پذیرش مرجعیت علمی قرآن در عرصه کلام و فلسفه اسلامی بر چه باورهایی درباره خود قرآن استوار است. براساس یافته‌ها و دستاوردهای این پژوهش، مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن، در دو دسته مبانی ناظر به وجود و حقیقت قرآن نظیر اصالت و حقانیت، حیات، جاودانگی و جهان‌شمولی، جامعیت و قلمرو مشترک، ساختار چندمعنایی قرآن و مبانی ناظر به زبان و معرفت قرآن نظیر فهم‌پذیری و تفسیر، معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی، جواز و اعتبار معرفت عقلی و فلسفی قرآن جای گرفته و اثبات می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، مرجعیت علمی قرآن، فلسفه اسلامی، کلام اسلامی، مبانی مرجعیت علمی قرآن.

1. asaadi@isca.ac.ir

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

* اسعدی، علیرضا. (۱۴۰۳). مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن در کلام و فلسفه اسلامی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۸)، صص ۳۸-۶۷. <https://doi.org/10.22081/jqss.2024.69271.1303>

مقدمه

اهمیت و جایگاه والای قرآن کریم بر کسی پوشیده نیست. این کتاب آسمانی از صدر اسلام تاکنون در کانون توجهات مسلمانان و حتی غیرمسلمانان بوده و در زمینه آن بحث‌های پرشماری ناظر به وجود و ماهیت قرآن و نیز ناظر به محتوا و تعالیم آن مطرح شده است. از مباحث مرتبط با تعالیم و آموزه‌های آن، مسئله «مرجعیت علمی قرآن» است که امروزه توجه بسیاری را به خود معطوف ساخته است. مسئله مرجعیت علمی قرآن کریم افزون بر اینکه به شکل‌های مختلفی تعریف شده و معانی متعددی از آن اراده گردیده است، ده‌ها و بلکه صدها مسئله را دربر می‌گیرد که یکی از آنها مسئله مبانی مرجعیت علمی قرآن است. بدین معنا که باور به مرجعیت علمی قرآن بر پایه‌ها و اصولی استوار است که پیشاپیش باید آنها را پذیرفت. این اصول و پایه‌ها می‌تواند به حوزه‌های مختلفی نظیر انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، علوم قرآن و ... تعلق داشته باشد. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، فقط به بررسی مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن در کلام و فلسفه اسلامی می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که پذیرش مرجعیت علمی قرآن در عرصه کلام و فلسفه اسلامی بر چه باورهایی درباره خود قرآن استوار است.

۱. پیشنهاد

در باب مبانی مرجعیت علمی قرآن پژوهش‌های معدودی انجام شده است؛ برای نمونه می‌توان به مقالات «درآمدی بر مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت الله معرفت» اثر (سادات فخر، ۱۳۹۸) و «مبانی انسان‌شناختی مرجعیت علمی قرآن کریم در علوم سیاسی» نوشته (قاسمی و بهروزی لک، ۱۴۰۰) اشاره کرد؛ همچنین در «مجموعه مقالات روش‌شناسی قرآن و علوم انسانی» (کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی، ۱۳۹۶) در بخش روش‌شناسی آن مقالاتی درباره مبانی مرجعیت علمی قرآن در حوزه علوم انسانی وجود دارد، ولی براساس جستجوهای انجام‌شده تاکنون پژوهشی در باب مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی در حوزه کلام و فلسفه اسلامی انجام نشده است؛ از این رو مقاله پیش‌رو

فاقد هر نوع پیشینه و کاملاً نوآورانه است. در این مقاله پس از تبیین مفاهیم، مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن به دو دسته تقسیم می‌شوند. نخست، مبانی ناظر به وجود و حقیقت قرآن، و دوم مبانی ناظر به زبان و معرفت قرآن؛ از این رو ساختار کلی مقاله را مقدمه، مبانی ناظر به وجود و حقیقت قرآن، مبانی ناظر به زبان و معرفت قرآن و نتیجه‌گیری شکل می‌دهند که در هر یک به منظور رعایت حجم مقاله، به اختصار به بررسی و تحلیل خواهیم پرداخت.

۲. مفاهیم

پیش از ورود به مباحث اصلی، بایسته است مراد خویش را از مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله روشن سازیم. تبیین این مفاهیم ما را به فهمی مشترک از اصطلاحات کلیدی مقاله می‌رساند و هر نوع ابهام و اجمالی را از میان برمی‌دارد. این مفاهیم عبارتند از: مبانی، مرجعیت علمی قرآن کریم، فلسفه اسلامی، کلام اسلامی.

۲-۱. مبانی

واژه مبانی جمع مبناء، در لغت به معنای بنا و عمارت، محل بنا، بنیان، اساس و پایه آمده است (دمخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۷۵۸). مراد از مبانی در عنوان «مبانی مرجعیت علمی قرآن» آن دسته آموزه‌ها و قضایایی است که اثبات و پذیرش مرجعیت علمی قرآن بر آنها استوار است، به شکلی که انکار آنها به انکار مرجعیت علمی قرآن می‌انجامد و آن را بی‌اعتبار می‌سازد.

۲-۲. مرجعیت علمی قرآن

کلمه «مرجعیت» مصدر جعلی از ریشه «رجع» به معنای بازگشتن و محل مراجعه دیگران بودن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۴۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۲). مرجعیت در ترکیب با واژه‌ها و اصطلاحات دیگر همچون «مرجع تقلید»، «کتاب‌های مرجع»، «مرجع ضمیر» و ... معنای متناسب پیدا می‌کند؛ از این رو کاربردهای متعددی دارد.

«مرجعیت علمی قرآن» به گونه‌های مختلفی تعریف شده است (ر.ک: عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۴۷۶؛ طوسی و عالمی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۹۶، صص ۲-۳؛ قاسمی و بهروزی لک، ۱۴۰۰، صص ۴۴-۴۵)، که فرصت بررسی آنها در این نوشتار نیست. آنچه در این پژوهش از «مرجعیت علمی قرآن» مد نظر است، هر نوع اثرگذاری قرآن کریم در یک حوزه دانشی است که می‌تواند به شکل‌های متفاوت و متعددی انجام پذیرد.

نکته دیگر که توجه به آن لازم است گستره و قلمرو این اثرگذاری است. گستره و قلمرو این اثرگذاری شامل مباحث برون علمی و درون علمی یک حوزه دانشی می‌شود. مباحث برون علمی (فراعلم / پیشاعلم) به آن دسته از مباحث گفته می‌شود که در خود آن علم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و مسئله آن علم به شمار نمی‌آیند، نظیر روش‌شناسی و یا راهبری و مدیریت یک علم. مباحث درون علمی نیز به آن دسته از مباحث، نظیر مفاهیم و واژه‌ها، مسائل و استدلال‌ها، قواعد و نظریه‌ها اطلاق می‌شود که مسئله خود آن علم به شمار می‌آیند؛ بنابراین وقتی از اثرگذاری قرآن کریم سخن می‌گوییم هر یک از تأثیرات یادشده در هر یک از این محورها اثبات شود مدعای ما را تأیید می‌کند (نک: اسعدی، بهار ۱۴۰۱، صص ۱۳-۱۴).

۲-۳. فلسفه اسلامی

فلسفه در اصطلاح، که بدان حکمت نیز گفته می‌شود، دو کاربرد عام و خاص دارد. براساس تعریف عام، به معنای مطلق علوم عقلی اعم از حکمت نظری و حکمت عملی است. مراد از فلسفه در تعریف خاص، فلسفه اولی است که شامل امور عامه و خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص) می‌شود. فلسفه اولی براساس تعریف، علمی است که از احوال موجود مطلق و به عبارتی احوال کلی وجود بحث می‌کند. شناخت کلی موجودات (کل‌نگری)، بازشناسی موجودات حقیقی از غیرحقیقی و شناخت علل و مبادی عالی وجود و به ویژه علة‌العلل (واحب الوجود) از مهم‌ترین غایات و فوائد فلسفه به شمار می‌آیند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۹۱-۹۲ و ۱۱۸-۱۲۴؛ عبودیت، ۱۳۸۰، صص ۵۹-۵۱؛ اسعدی، ۱۳۹۱، صص ۲۵-۳۹).

در این پژوهش، مراد از مفهوم نوپدید فلسفه اسلامی، با صرف نظر از اختلافاتی که درباره تعریف و تحقق آن وجود دارد، فلسفه‌ای است که در جهان اسلام به واسطه فلاسفه مسلمان پذیرفته شده و رشد و بالندگی یافته است.

۲-۴. کلام اسلامی

دانشمندان اسلامی از علم کلام، تعاریف متعددی عرضه کرده‌اند؛ برای نمونه براساس تعریف تفتازانی، ایجی، ابن خلدون و فیاض لاهیجی علم کلام دانش اعتقادات دینی براساس دلایل یقینی است که به وسیله آن، می‌توان با اقامه دلایل و دفع شبهات، عقاید دینی را اثبات کرد و بدعت‌پیشگانی را که در زمینه اعتقادات از مذهب سلف منحرف شده‌اند، رد کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۵؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۸۰؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵). در مجموع علم کلام از علومی است که به موضوع، روش و غایت و نیز گاهی به مجموع آنها تعریف شده است. موضوع علم کلام، مسائل اعتقادی و ایمانی و به عبارت دیگر آموزه‌هایی است که در متون دینی آمده است. هدف این علم تبیین آموزه‌های دینی، انسجام‌بخشی و تنظیم آنها و نیز دفاع از آنها در برابر هر نوع شبهه است؛ از این رو حیث مدافعه‌گری و دفاعیه‌نویسی در کلام اسلامی بسیار برجسته و دارای اهمیت است. علم کلام، که در آثار دانشمندان اسلامی، به جز این نام، به علم اصول دین، علم توحید و فقه اکبر و ... نامیده شده است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۴؛ ابن ابی‌العز، ۲۰۰۵م، ص ۶۹)، در راستای دستیابی به اهداف خود از هر نوع روش متناسب با آموزه‌های اسلامی بهره می‌گیرد.

۳. مبانی ناظر به وجود و حقیقت قرآن

پذیرش مرجعیت علمی قرآن در علوم اسلامی و از جمله کلام و فلسفه اسلامی، منوط به پذیرش اصول و باورهای درباره وجود و حقیقت قرآن کریم است. مهم‌ترین این اصول عبارتند از: اصالت و حقانیت، حیات، جاودانگی و جهان‌شمولی و جامعیت. برخی از این مبانی در درون خود مشتمل بر اصولی هستند که هر چند این امکان وجود

دارد که به شکل جداگانه مطرح شوند، در این مقاله به دلیل رعایت گزیده‌گویی، از طرح عناوین متعدد و متکثر پرهیز شده و تا حد امکان عناوین در هم ادغام گردیده‌اند.

۳-۱. اصالت و حقانیت

وقتی از اصالت قرآن سخن به میان می‌آید سه نوع اصالت را در برمی‌گیرد:
الف) اصالت الهی؛ براساس این اصل، معارف قرآن فوق بشری و فراتر از ذهن و فکر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و یا هر کس دیگری بوده است.

ب) اصالت مطالب؛ این اصل بدان معناست که معارف قرآن التقاطی و اقتباسی نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، صص ۳۲-۳۳)، بلکه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معارف قرآن را به شکل مستقیم از جانب خداوند دریافت کرده است، نه آنکه آنها از ادیان و یا علوم پیشینیان اخذ و اقتباس کرده باشد.

ج) اصالت انتساب؛ بی‌تردید آنچه امروز به نام قرآن مجید تلاوت می‌شود عین همان کتابی است که آورنده آن حضرت محمد بن عبد الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جهان عرضه کرده است.

معانی سه‌گانه اصالت قرآن در حقیقت به وحيانیت، عدم اقتباس و تحریف‌ناپذیری اشاره دارد. چنان‌که حقانیت قرآن نیز با توجه به معنای حقانیت (واقعیت، درستی و راستی) به درستی انتساب آن به خداوند و درستی مطالب آن نظر دارد. قرآن کریم، وحی نازل شده از سوی خداوند و کلام الله است. این امر به صراحت هم در آیات قرآن کریم آمده است (ر.ک: اعراف، ۱۹۶؛ آل عمران، ۳؛ زمر، ۱ و ۲۳؛ هود، ۱؛ سجده، ۲؛ احقاف، ۲؛ جائیه، ۲؛ غافر، ۲) و هم روایات معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام بر آن تأکید دارد. چنان‌که در روایات از قرآن کریم به کلام الله (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۴۵)، کتاب الله (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۴؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۰۵)، کلام الرحمن (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۹) یاد شده است. بر همین اساس متکلمان مسلمان هرچند در کم و کیف کلام الهی بودن قرآن نظرات متفاوتی ابراز کرده‌اند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۹۱)، در اصل وحی و کلام الهی بودن قرآن اشتراک نظر دارند. افزون بر این، براساس شواهد و دلایل گوناگونی که دانشمندان اسلامی در جای خود بدان‌ها پرداخته‌اند، هیچ‌یک از تعالیم قرآن کریم اقتباس از علوم و معارف

بشری و یا کتاب‌های آسمانی ادیان پیشین نیست و هیچ‌نوع تحریفی در آنها راه نیافته است. به اعتبار همین مبناست که قرآن کریم را می‌توان اولین و مهم‌ترین منبع اصول مسلم معارف اعتقادی و کلامی در همه حوزه‌ها اعم از خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و ... دانست.

باور به اصالت و حقانیت قرآن از این جهت مبنای مرجعیت علمی آن به‌شمار می‌رود که اگر اصالت و حقانیت قرآن کریم به هر یک از معانی پیش‌گفته مخدوش شود، احتمال خطا در آن راه می‌یابد. همچنان‌که خود قرآن کریم بر این امر تأکید کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیرخدا بود به‌طور یقین در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند» (نساء، ۸۲). اگر قرآن کریم خطاپذیر باشد آموزه‌های آن و از جمله آموزه‌های اعتقادی و هستی‌شناختی آن، نه تنها قطعیت صدق خود را از دست خواهند داد، بلکه حتی نمی‌توان تناقض و ناسازگاری را در قرآن منتفی دانست؛ از این‌رو به‌درستی باید اقرار کرد که میان اصالت و حقانیت قرآن کریم، با مرجعیت علمی قرآن به‌ویژه در عرصه کلام و فلسفه اسلامی تلازم وجود دارد و انکار اصالت قرآن به انکار مرجعیت آن می‌انجامد.

افزون بر این، انکار اصالت قرآن کریم مستلزم آن است که از برخی دیگر مبانی مربوط به مرجعیت علمی قرآن کریم دست برداریم؛ برای نمونه جامعیت و جاودانگی قرآن دو مبنای مهم در این زمینه‌اند که در صورت انکار اصالت قرآن اثبات‌پذیر نیستند.

۲-۳. حیات، جاودانگی و جهان‌شمولی

بی‌تردید علم کلام و فلسفه از علوم پویا و تحول‌پذیرند. وقتی از تحول و پویایی یک علم سخن به میان می‌آید مراد تحول ماهیتی آن علم و پیدایش علمی جدید نیست، بلکه تحول یک علم و از جمله فلسفه و کلام به معنای پیدایش مسائل نو و راه‌حل‌ها، براهین و ... جدید در حل و فصل مسائل قدیم و جدید است. چنان‌که تاریخ نشان می‌دهد علم کلام و فلسفه تحولات فراوانی از این دست داشته‌اند. فلسفه اسلامی در بدو

پیدایش یعنی همزمان با کندی هیچ‌گاه قابل مقایسه با فلسفه صدرایی نیست. در فاصله این دو بزرگانی همچون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و ... فلسفه را پرورانده و رشد داده‌اند و نه تنها مسائل جدیدی به این علم افزوده‌اند که راه‌حل‌های جدیدی نیز برای مسائل کهن یافته‌اند. از سوی دیگر علم کلام نیز وضعیتی مشابه دارد. علم کلام در دوره‌های نخستین در برابر علم کلام در عصر حاضر، هرچند در ماهیت یکی است، رشد چشمگیری در حوزه مسائل و راهکارها داشته است که فرصت بیان آنها در این مقاله نیست.

با توجه به این نکته و با پذیرش تحولات و دگرگونی کلام و فلسفه باید پذیرفت که قرآن کریم اگر بخواهد مرجعیت علمی خود را برای این علوم حفظ کند، باید خود از ویژگی حیات و جاودانگی و جهان‌شمولی برخوردار باشد. نمی‌توان قرآن را در مخاطبان و عصر خاصی همچون صدر اسلام محصور کرد و در عین حال آن را موثر و الهام‌بخش حل مسائلی دانست که امروزه بشر با آن مواجه است.

اما آیا قرآن کریم از چنین حیات و پویایی‌ای برخوردار است؟ پاسخ مثبت است. این امر را هم سابقه تاریخی قرآن نشان می‌دهد و هم آیات و روایات آن را تأیید می‌کنند. حیات به این معناست که موجود به‌گونه‌ای باشد که آثار مطلوب از آن، بر آن مترتب شود و مرگ نقطه مقابل آن است (طباطبایی، ۱۹۷۲م، ج ۱۰، صص ۵۱-۵۲). در این صورت، زنده‌بودن قرآن نیز بدان معناست که برای همیشه و همه‌جا پویا، اثرگذار و تحول‌آفرین است و فارغ از زمان و مکان خاص یا مردمانی خاص نقش خویش را از نظر فردی و اجتماعی ایفا کند. حاصل چنین نگاهی به قرآن این است که قرآن را کتابی فرازمانی و فرامکانی و به تعبیری جاودانه و جهان‌شمول بدانیم. براساس اصل جاودانگی، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آخرین پیامبران، اسلام آخرین ادیان و قرآن آخرین کتاب آسمانی است که احکام و معارف آن برای همیشه از حجیت و اعتبار برخوردار است. قرآن کریم می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَحَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا؛ محمد پدر هیچ يك از مردان شما نیست، ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است. و خدا همواره بر هر چیزی داناست» (احزاب، ۴۰).

بنابر اصل جهانی بودن یا جهان‌شمولی، آموزه‌های قرآن کریم به امتی خاص مانند امت عرب یا طایفه‌ای خاص مانند مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه حتی با غیرمسلمانان سخن می‌گوید. خطابات قرآن کریم شاهد این سخن است. چنان‌که کسانی را همچون کفار و مشرکان و اهل کتاب و یهود و بنی‌اسرائیل و نصاری مخاطب خود قرار داده و با آنان احتجاج کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۷). برخی آیات قرآن کریم گواه حیات جاویدان و جهان‌شمول قرآن کریم است (سوره اعراف، آیه ۱۵۸؛ سوره انعام، آیه ۱۹) چنان‌که احادیث نیز بر حیات قرآن تأکید می‌کنند؛ همچنان‌که واقعیت خارجی نیز آن را به ما نشان می‌دهد. از منظر روایات قرآن کتابی همیشه زنده و باطراوت است و در طول زمان هیچ‌گاه فرسوده نمی‌شود. انسان در مراجعه‌های مکرر به قرآن همواره احساس تازگی و فهم‌های نو از آن دارد و نسل‌های بشری نیز در طول تاریخ به فهم نو و تازه از آن دست یافته‌اند. و حتی ابعاد جدیدی از تعالیم قرآنی را کشف کرده‌اند.

پیامبر اکرم ﷺ در حدیثی به حیات، سرزندگی و پویایی و طراوت قرآن اشاره کرده، می‌فرماید: «كَلَامُ اللَّهِ جَدِيدٌ غَضُّ طَرِيٍّ؛ کلام خدا، همواره نو و تازه و باطراوت است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۴۷۷). امام صادق علیه السلام دلیل این سرزندگی و طراوت قرآن کریم را برخاسته از این ویژگی آن می‌داند که قرآن برای زمان خاص و مردمی خاص نازل نشده است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷)؛ بنابراین رمز و راز سرزندگی قرآن در جاودانگی و جهان‌شمولی آن است (نک: جباری، ۱۴۰۰، صص ۱۰-۱۹). چنان‌که احادیث دیگری نیز همین امر را تأیید می‌کنند (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۸۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۴؛ برفی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۵).

حاصل سخن اینکه مرجعیت علمی قرآن در عرصه کلام و فلسفه اسلامی مبتنی بر پذیرش حیات، پویایی و اثرگذاری قرآن کریم است، زیرا علم کلام علمی است که محدوده زمانی و مکانی نداشته و همواره پویا است و با مسائل جدیدی روبرو است، نیازمند بهره‌گیری دائمی از قرآن کریم به‌مثابه مهم‌ترین منبع آن است و اگر قرآن فاقد این ویژگی باشد نمی‌توان آن را به‌عنوان منبع علم کلام دانست و از اثرگذاری آن در مسائل متحول و متکامل کلامی سخن گفت. چنان‌که فلسفه اسلامی نیز از آنجاکه به

کلیات و مسائل عام هستی می‌پردازد فقط در صورتی می‌توان از اثرگذاری قرآن در آن سخن گفت که قرآن کریم واجد گزاره‌های عام و فراگیر بوده باشد.

۳-۳. جامعیت و قلمرو مشترک

چنان‌که در شروع مقاله بیان شد علم کلام به تبیین، اثبات آموزه‌های دینی، انسجام‌بخشی و تنظیم آنها و نیز دفاع از آنها در برابر هر نوع شبهه می‌پردازد؛ از این رو موضوع علم کلام دربردارنده همه عقاید و باورهای اسلامی و استدلال‌ها و براهین، قواعد و نظریه‌های مرتبط با آنها است. از سوی دیگر در تعریف فلسفه نیز گفته که محور همه مسائل آن وجود است و به شناخت جنبه‌های وجودی موجودات اعم از واجب و ممکن می‌پردازد؛ از این رو قلمرو هر دو علم از گستردگی و شمول برخوردار است و ظرفیت عظیمی برای تحول و دگرگونی داشته و دارد. با توجه به این نکته اثرگذاری قرآن کریم در کلام و فلسفه نیازمند آن است که جامعیت قرآن و دست‌کم وجود قلمرو مشترک را بپذیریم؛ زیرا اگر قرآن کریم که منبع اصلی و مهم باورهای اسلامی شمرده می‌شود، فاقد اصول و امهات باورهای اسلامی باشد، هرگز نمی‌تواند نقش منبع را به‌درستی ایفا کند و در علم کلام که باورهای اسلامی را سامان می‌دهد موثر واقع شود؛ همچنین اگر قرآن دست‌کم از نظر موضوعی واجد هیچ موضوع قابل بحثی در فلسفه نباشد، چگونه می‌تواند در آن موثر واقع شود.

اما آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد اثبات جامعیت قرآن نیست؛ زیرا به نوعی خود قرآن بر آن تأکید دارد، بلکه قلمرو جامعیت و یا به تعبیری مراد از جامعیت قرآن است. در این زمینه دیدگاه‌های متعدد و متنوعی مطرح شده است که از یک منظر در سه دسته جای می‌گیرند و دایره مرجعیت قرآن براساس هر یک از این دیدگاه‌ها سعه و ضیق پیدا می‌کند؛ از این رو در ادامه به اجمال این سه دیدگاه را مرور می‌کنیم.

۳-۳-۱. جامعیت حداکثری

برخی بر این باورند که قرآن بیانگر همه حقایق هستی است و همه علوم و فنون و

حتی فرمول‌های ریاضی، فیزیک و شیمی در قرآن وجود دارد و از آن قابل استخراج است (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ج ۳، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۸۵ به بعد؛ سیوطی، ۲۰۰۷م، ص ۱۱ به بعد؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶؛ نیازمند، ۱۳۷۵، ص ۲۱). براساس دیدگاه جامعیت حداکثری، قرآن کریم در بردارنده همه دانش‌ها و از جمله کلام و فلسفه به معنای خاص آن است؛ بنابراین تردیدی در مرجعیت علمی قرآن نسبت به این علوم وجود نخواهد داشت. اما جامعیت قرآن بدین معنا اثبات‌شدنی نیست و پژوهشگران در جای خود دلایل محکمی در نقد آن اقامه کرده‌اند.

۲-۳-۳. جامعیت حداقلی

بر اساس این دیدگاه، قرآن بیانگر همه امور مربوط به هدایت آخرتی بشر (ارزش‌ها و هنجارها) است و فقط مسئله‌های ارزشی و اخلاقی را بیان کرده و به دیگر موضوعات کاری نداشته است. براساس این دیدگاه رسالت و هدف اصلی انبیا و به تبع هدف از تعالیم قرآن کریم، این است که به زندگی انسان معنا بخشند؛ بنابراین هدف قرآن، ساختن بعد معنوی انسان است و نه ارائه نظام‌های اجتماعی. اشاراتی هم که در قرآن به مسائل دنیایی و اجتماعی شده است، اموری تطفلی یا مقطعی بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۲۹۶-۲۹۷).

دیدگاه جامعیت حداقلی نیز ناصواب است و چنان‌که در تبیین دیدگاه اعتدالی خواهد آمد، قرآن کریم هرچند در راستای هدایت و سعادت بشر نازل شده است، منحصر در طرح بیان مسئله‌های اخروی نیست و سعادت دنیا و آخرت را مد نظر دارد.

۳-۳-۳. جامعیت اعتدالی

بر اساس این دیدگاه قرآن کریم همه امور مربوط به هدایت انسان و سعادت دنیوی و اخروی او را بیان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۰۲). چنان‌که علامه طباطبایی، که خود از باورمندان به این دیدگاه است، می‌نویسد: اسلام و معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی آن، ریشه در قرآن مجید دارد و هر آن چیزی که بشر برای نیل به سعادت و

خوشبختی به آن نیازمند است، در قرآن کریم آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۲۳-۳۳). ایشان ضمن بیان انواع تحدی، درباره تحدی قرآن به علم و معرفت می‌نویسد: با سیر و بررسی در متن تعالیم اسلام می‌توان به این امر واقف شد که اسلام از طریق بیان کلیات در قرآن و ارجاع جزئیات به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، متعرض ریز و درشت معارف الهی فلسفی، اخلاق فاضله، قوانین فرعی دینی، اعم از عبادی، معاملی، سیاسی، اجتماعی و هر آنچه که با فعل و عمل انسان تماس و ارتباط می‌یابد، شده است، البته بر مدار فطرت و اصل توحید (ر.ک: طباطبائی، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۶۲).

از این سه دیدگاه، به نظر می‌رسد که دیدگاه جامعیت اعتدالی شواهد و دلایل محکم‌تری دارد. براساس این دیدگاه می‌توان مرجعیت علمی قرآن را به صورت موجهه جزئیة اثبات کرد؛ زیرا اعتقادات و باورها بخشی از مسئله‌های هدایتی هستند که به یقین قرآن کریم واجد آنها است و متکلمان باورهای کلامی را از آنها اخذ کرده‌اند و حتی استدلال‌ها و قوانین کلامی برگرفته از قرآن کریم است. و چنان که برخی گفته‌اند اعتقادنامه‌هایی که در قرن‌های نخست، به واسطه متکلمان به نگارش در می‌آمده است، همه با الهام از قرآن کریم و متضمن اعتقادات قرآنی بوده است.

در حوزه فلسفه اسلامی نیز در جای خود اثبات شده است که فلسفه اسلامی تکرار فلسفه یونان نیست و فلاسفه مسلمان متأثر از قرآن کریم به گسترش و تکمیل مباحث فلسفی پرداخته‌اند؛ برای نمونه برخی از مهم‌ترین مسئله‌هایی که فلاسفه مسلمان با اثرپذیری از قرآن بدان‌ها پرداخته عبارتند از: اثبات وجود خداوند و صفات الهی نظیر علم، قدرت، حیات، و مسائلی نظیر نفس، آفرینش و حدوث و قدم عالم، معاد و بازگشت همه موجودات و از جمله انسان به سوی خداوند و ... (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲، صص ۱۹۵-۲۲۱).

۳-۴. ساختار چندمعنایی قرآن

از دیگر مبانی مرجعیت علمی قرآن کریم پذیرش ساختار چندمعنایی قرآن کریم است که به‌ویژه در برخی مبانی دیگر نیز تاثیرگذار است. براساس نظریه ساختار

چندمعنایی قرآن که آیات قرآن آن را تأیید می‌کند، قرآن کریم دارای ظاهر و باطن و نیز تفسیر و تأویل است (ر.ک: سوره آل عمران، آیه ۷). افزون بر این برخی آیات قرآن آبستن احتمالات معنایی متعددی است. چنان‌که علامه طباطبایی درباره آیه ۱۰۲ سوره بقره می‌نویسد: این آیه یک میلیون و دویست و شصت هزار احتمال دارد و این از عجایب قرآن است که یک آیه قرآن تحمل این همه احتمالات گوناگون را داشته باشد بدون اینکه کوچک‌ترین لطمه‌ای به فصاحت و بلاغت وارد آید (طباطبایی، ۱۹۷۲م، ج ۱، ص ۲۳۴).

روایات متعددی نیز بر وسعت و مراتب معنایی آیات تأکید دارد (ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۹۸۵م، ج ۴، ص ۱۰۷؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۱). چنان‌که امام صادق علیه السلام نیز به لایه‌ها و بطون معنایی قرآن اشاره کرده می‌فرماید: همانا کتاب خدا، بر چهار چیز [قابل تقسیم] است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت، برای عوام، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیا، و حقایق برای انبیا است (ابن ابی جمهور، ۱۹۸۵م، ج ۴، ص ۱۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۷۸).

همچنین امام علی علیه السلام می‌فرماید: خداوند کلامش را سه بخش قرار داده است: بخشی از آن را عالم و جاهل می‌فهمند. قسمتی را تنها ذهن‌های صاف و حواس‌های لطیف و دارندگان قوه تمییز که خداوند به آنان شرح صدر عطا کرده است، می‌فهمند و بخشی از آن را تنها خداوند و ملائکه و راسخان در علم در می‌یابند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۴۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸؛ حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۸، ص ۱۴۳). نیز در باب مراتب و درجات قرآن ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

دریافت معرفت‌های گوناگون و متعدد از قرآن کریم، افزون بر اینکه تابع ساختار چندمعنایی قرآن کریم است، تابعی از تفاوت ظرفیت‌های علمی و میزان طهارت باطنی افراد نیز است. براساس آیات و روایات تفاوت ظرفیت‌های علمی و میزان طهارت باطنی افراد در دستیابی به سطوح معنایی قرآن موثر است و در نتیجه این دو عامل، فهم‌های متفاوتی از قرآن شکل می‌گیرد و هر فهمی از میزان غنای معرفتی خاصی بهره‌مند است و به سطحی از ژرفای حقایق و تعالیم قرآنی راه می‌یابد؛ از همینروست که برخی

روایات از پیدایش گروه‌هایی ژرف‌اندیش در آینده خبر می‌دهند که خداوند به همین جهت که از آفرینش ایشان آگاه بود سوره توحید و آیات نخست سوره حدید را نازل کرده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۳)؛ بنابراین لایه‌ها و سطوح معنایی قرآن که از یک سو حاصل ساختار چندمعنایی قرآن و از سوی دیگر حاصل تفاوت‌ها و ظرفیت‌های علمی و میزان طهارت افراد است، بستر ساز جامعیت قرآن و مرجعیت علمی قرآن کریم است.

۴. مبانی ناظر به زبان و معرفت قرآن

دسته دیگری از مبانی قرآن‌شناختی مرجعیت علمی قرآن کریم، به حوزه زبان قرآن ارتباط می‌یابد و به اصطلاح مبانی زبان شناختی‌اند. «زبان» در اینجا به معنای اندام ماهیچه‌ای و ابزار سخن گفتن انسان و یا گفتار ویژه گروهی از مردم نظیر زبان فارسی نیست، بلکه مقصود بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات کلمات و گزاره‌ها قرآن از نظر معناداری، فهم‌پذیری، معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی، اخباری یا انشایی بودن، حقیقی یا مجازی بودن، تمثیلی یا اسطوره‌ای بودن و ... است. پس از آنکه در مباحث زبان قرآن دانستیم که زبان قرآن معرفت‌بخش و واقع‌نماست نوبت به بررسی روش‌ها و چگونگی فهم و شناخت تعالیم و آموزه‌های قرآنی می‌رسد، نظیر این بحث که آیا معرفت و شناخت آموزه‌های قرآنی به روش عقلی امکان‌پذیر است یا خیر؛ از این قبیل مباحث به مباحث معرفت‌شناختی قرآن یاد می‌شود. در زیر به چند مبنای مهم زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی قرآن می‌پردازیم که بدون آنها مرجعیت علمی قرآن پذیرفتنی نیست.

۴-۱. فهم‌پذیری و تفسیر

هر نوع بهره‌گیری از قرآن کریم در هر حوزه‌ای و از جمله حوزه دانشی فلسفه و کلام، منوط به معناداری و فهم‌پذیری آن است؛ زیرا اگر معنادار یا فهم‌پذیر نباشد امکان تمسک به آن وجود نخواهد داشت. بی‌معنایی و فهم‌ناپذیری گزاره‌های قرآنی بنیان اعتقادات اسلامی و بلکه همه معارف قرآنی را که دستاورد ارتباط وحیانی رسول اکرم ﷺ با خداوند است نابود می‌سازد؛ از این رو خلاف حکمت الهی در ارسال پیامبران

و فرو فرستادن کتب آسمانی است. لغت‌شناسان فهم را به معنای معرفت، علم و عقل دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۵۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۵۸).

هرچند در مورد اینکه آیا انسان می‌تواند قرآن کریم را فهم کند یا خیر، در میان دانشمندان مسلمان اختلافاتی وجود دارد (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۳۹ به بعد؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، صص ۲۲۵ و ۲۷۰-۲۷۱)، بسیاری از دانشمندان اسلامی فهم عام و استقلالی قرآن را برای عموم جایز می‌دانند. برای اثبات این دیدگاه کافی است به این نکته توجه کنیم که قرآن کریم برای هدایت بشر نازل شده است و به صراحت خود را «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره، ۱۸۵) و «وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (جاثی، ۲۰) معرفی کرده است و این غایت جز با امکان فهم قرآن میسر نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۸۶؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۰۷). از سوی دیگر همگان را به تدبیر و تفکر در آن فراخوانده است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ قرآن کتابی است فرخنده و بابرکت که آن را به سوی تو فرو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند، و تا خردمندان پند گیرند» (ص، ۲۹). افزون بر این، خداوند همگان چه موافقان و چه مخالفان را تشویق به تدبیر در قرآن کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ پس آیا در قرآن نمی‌اندیشند تا به هماهنگی آیاتش پی برند و دریابند که آن از خداست؟ اگر قرآن از نزد غیرخدا بود، بی‌گمان در آن ناسازگاری و ناهماهنگی‌های بسیاری می‌یافتند» (نساء، ۸۲). نیز فرموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ آیا آنها در قرآن تدبیر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟!» (محمد، ۲۴) دعوت به تدبیر بهترین گواه فهم‌پذیری آن است، زیرا در غیر این صورت امری لغو و بیهوده بود (ر.ک: اسعدی، تیر ۱۴۰۱، صص ۱۳۹-۱۶۴).

افزون بر این دلیل عقلی، دلایل نقلی متعددی از قرآن و روایات وجود دارد که بر امکان فهم عام قرآن دلالت می‌کند (راد، ۱۳۹۰، صص ۹۲-۹۳). مجموع این دلایل انگاره انکار امکان فهم عام و استقلالی قرآن را که برخی همچون اخباریون شیعه بدان باور دارند، بی‌اعتبار می‌سازد و نقدهای جدی بر این انگاره وارد است (راد، ۱۳۹۰، صص ۹۴-۹۷). در هر شکل، مرجعیت علمی قرآن به یقین بر این دو مبنای مهم یعنی فهم‌پذیری

قرآن و امکان تفسیر آن استوار است؛ زیرا اگر آموزه‌های قرآنی فهم‌پذیر و تفسیر‌پذیر نباشد، هرگز نمی‌توان از تاثیر آنها در کلام و فلسفه سخن گفت. برای مثال مسئله اسما و صفات الهی از مسائل مهم در تاریخ علم کلام است که دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی نیز درباره آنها شکل گرفته است. اگر همچون برخی بر این باور باشیم که معنای اسما و صفات الهی قابل فهم نیست، پس آیات مشتمل بر این اسما و صفات فهم‌ناپذیر خواهند بود و ما مراد حقیقی خداوند را از آنها نمی‌توانیم دریابیم. در این صورت چگونه می‌توان قرآن را منبع و مرجعی برای علم کلام به شمار آورد. وظایف اصلی کلام اسلامی تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی است و منبع مهم آموزه‌های اسلامی قرآن کریم است. اگر آموزه‌های قرآنی فهم‌پذیر نباشد، تبیین، اثبات و دفاع از آنها چگونه ممکن خواهد بود.

سخن در باب فلسفه اسلامی نیز همین گونه است. فلسفه اسلامی به تبیین هستی و پدیده‌های وجودی می‌پردازد و براساس مبانی خود تفسیری از نظام وجود عرضه می‌کند. اگر آیات ناظر به هستی‌شناسی یا انسان‌شناسی برای ما قابل فهم و تفسیر نباشد، چگونه می‌تواند در تفسیر فلسفی ما از هستی یا انسان موثر واقع شود؟

۲-۴. معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی

بر اساس تعاریفی که در شروع از کلام و فلسفه اسلامی عرضه شد، گزاره‌های این دو به ما معرفت‌هایی ناظر به واقع خارجی می‌دهند، یعنی اگر در کلام می‌گوییم خدا وجود دارد یا قیامتی هست و یا قرآن معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، همه اینها ناظر به واقع خارجی است و در علم کلام در پی اثبات خدا و قیامت و قرآن در عالم عینی هستیم. در مورد فلسفه نیز سخن از همین قرار است، بلکه در اصل فلسفه در مقابل سفسطه شکل گرفته است و علم وجودشناسی است؛ بنابراین در باب وجود و پدیده‌های وجودی سخن می‌گویند و گزاره‌های آن معرفتی ناظر به واقع خارجی به ما می‌دهند.

اگر چنین است، بنابراین آنچه به‌عنوان منبع و مرجع علم کلام و موثر در فلسفه اسلامی شمرده می‌شود، نمی‌تواند خود واقع‌نما و معرفت‌بخش نباشد. اینجاست

که این بحث مهم در حوزه زبان قرآن مطرح می‌شود که آیا زبان قرآن معرفت‌بخش است یا خیر.

مرجعیت علمی قرآن در عرصه کلام و فلسفه اسلامی، بر این مبنا استوار است که زبان قرآن کریم، معرفت‌بخش و واقع‌نما باشد و نه زبانی کارکردگرایانه و فقط انگیزشی. تنها براساس معرفت‌بخش دانستن زبان قرآن است که قرآن کریم همانند خود علم کلام و فلسفه اسلامی واقعیت خارجی را نشان دهد (برای آشنایی با مسئله زبان قرآن و دیدگاه‌های مطرح در این زمینه نک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱).

در اثبات معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی زبان قرآن کریم می‌توان به اهداف عالی قرآن تمسک کرد. قرآن کریم برای هدایت انسان نازل شده و برنامه عملی اعتقادی انسان در جهت سعادت اوست. اگر معرفت‌بخش و واقع‌نما نباشد به نقض غرض آشکار خواهد بود. افزون بر این قرآن کریم در در موارد بسیاری انسان را به تعقل، تفکر و تدبیر فراخوانده است و خود را نیز جداکننده حق از باطل می‌شمارد و همه اینها تنها با معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی زبان قرآن سازگار است (ر.ک: امین و واعظی، ۱۳۹۵، ص ۴۳-۶۶).

۳-۴. جواز و اعتبار معرفت عقلی و فلسفی قرآن

فلسفه علمی عقلی و دست‌کم بخشی از مسائل کلامی نیز مبتنی بر عقل‌اند که از آن به کلام عقلی یاد می‌شود، از این‌رو مرجعیت علمی قرآن در حوزه این دو دانش مبتنی بر جواز و اعتبار فهم و معرفت عقلی قرآن کریم است. شواهد بسیاری در قرآن کریم می‌توان یافت که خردورزی و تاملات عقلانی در قرآن را جایز دانسته است. از جمله اینکه آیات بسیاری در قرآن، مخاطبان را به تدبیر و تفکر در قرآن فرامی‌خواند (ر.ک: سوره نساء، آیه ۸۲؛ سوره محمد، آیه ۲۴). با توجه به ترغیب و تشویق قرآن کریم به مسئله عقل و اهتمام به آن و نیز فراخوان‌های مکرر قرآن به تدبیر در قرآن کریم، جواز و اعتبار فهم و معرفت عقلی قرآن‌چندان دشوار نمی‌نماید و جز گروه‌های اندک ظاهرگرا عمده مسلمانان با به کارگیری عقل و استدلال در فهم قرآن موافق‌اند. آنچه از اهمیت بیشتری در اینجا برخوردار است بررسی جواز و اعتبار فهم و معرفت فلسفی قرآن است. مسئله

جواز فهم فلسفی قرآن بر این امر وابسته است که چه تعریفی از «فهم فلسفی» داشته باشیم. اگر فهم فلسفی را به معنای فهمیدن قرآن به روش فلسفی بدانیم، از روش عقلی خاص تر خواهد بود؛ از این رو کسانی که تفسیر قرآن را به روش عقلی می پذیرند، فهم فلسفی قرآن به این معنا را نیز خواهند پذیرفت. اما اگر مراد از فهم فلسفی، فهم قرآن با استفاده از تعالیم فلسفی باشد، چنین فهمی را می توان بر دو نوع دانست: فهم تطبیقی تاویلی و فهم تحلیلی. از آنجا که فهم تطبیقی تاویلی، به تفسیر به رأی می انجامد، جایز نیست، ولی فهم تحلیلی چنین تالی فاسدی نداشته و جایز است. «فهم تحلیلی این است که فهمنده به منظور تحلیل و بررسی عمیق تر مفاهیم دشوار دینی از آموزه های فلسفی استفاده کند» (ر.ک: عبدلی مهرجردی، ۱۳۸۹، صص ۶۲-۶۹). مفسر در این روش، بی آنکه امری را بر قرآن تحمیل کند و یا تطبیق و تاویلی انجام دهد، پیش دانسته های فلسفی خود را در تحلیل آیات به کار می گیرد و با بهره گیری از آنها به تفسیر دقیق تری از آنها دست می یابد.

۵۷

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

مبانی قرآن‌شناسی: مرجعیت علمی قرآن در کلام و فلسفه اسلامی

نمونه های فهم فلسفی تحلیلی در کتاب های فیلسوفان بزرگی همچون ملاصدرا وجود دارد که بی آنکه امری را بر قرآن تحمیل کنند، توفیق یافته اند، ابعاد معنایی و لایه های پنهان آیات را استنباط کنند. ملاصدرا به ویژه در تفسیر خود با استفاده از مبانی و نظریات فلسفی اش، از آموزه هایی همچون اثبات وجود خداوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۰)، توحید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۱) و نیز برخی تعالیم مرتبط با معاد نظیر معاد جسمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۱۸۵-۱۹۷)، صراط (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۸۴-۲۹۰)، نامه عمل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۰-۲۹۶)، میزان (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۸-۳۰۵) و ... تبیین دقیق تر عرضه کرده و کوشیده است تا از آموزه های اعتقادی اسلام، تبیین هایی عقلی عرضه نماید (ر.ک: اسعدی، ۱۳۹۹).

جواز و اعتبار فهم عقلی و فلسفی قرآن و تلاش های انجام گرفته از سوی فلاسفه ای همچون ملاصدرا موجب تاثیر متقابل قرآن در فلسفه شده است و فلاسفه اسلامی در حل و فصل بسیاری از مسائل فلسفی از قرآن کریم الهام گرفته اند و حتی مسائل جدیدی را به فلسفه افزوده اند (ر.ک: اسعدی، ۱۴۰۱، صص ۱۳-۲۶؛ اسعدی، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۷۲۳-۷۴۶).

نتیجه‌گیری

۱. مرجعیت علمی قرآن از مفاهیم نوپدید است که در تعریف آن دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. در این مقاله به معنای اثرگذاری در یک حوزه دانشی به کار رفته است که هر دو ساحت درون علمی و برون علمی را دربر می‌گیرد و می‌تواند به شکل‌های مختلفی انجام پذیرد.
۲. اثرگذاری قرآن در یک حوزه دانشی، بر مبانی متعددی استوار است. مراد از «مبانی مرجعیت علمی قرآن» آن دسته آموزه‌ها و قضایایی است که اثبات و پذیرش مرجعیت علمی قرآن بر آنها استوار است به شکلی که انکار آنها به انکار مرجعیت علمی قرآن می‌انجامد و آن را بی‌اعتبار می‌سازد.
۳. این اصول و مبانی می‌تواند به حوزه‌های مختلفی نظیر انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، علوم قرآن و ... تعلق داشته باشد. از جمله مهم‌ترین آنها مبانی قرآن‌شناختی است که در این مقاله در دو بخش به آنها اشاره شده است: مبانی ناظر به وجود و حقیقت قرآن و مبانی ناظر به زبان و معرفت قرآن.
۴. مبانی ناظر به وجود و حقیقت قرآن عبارتند از اصالت و حقانیت، حیات، جاودانگی و جهانشمولی، جامعیت و قلمرو مشترک، ساختار چندمعنایی قرآن.
۵. مبانی ناظر به زبان و معرفت قرآن عبارتند از فهم‌پذیری و تفسیر، معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی، جواز و اعتبار معرفت عقلی و فلسفی قرآن.
۶. برخی از این مبانی در درون خود مشتمل بر اصولی هستند که هرچند این امکان وجود دارد که به صورت جداگانه مطرح شوند در این مقاله به دلیل رعایت گزیده‌گویی، از طرح عناوین متعدد و متکثر پرهیز شده و تا حد امکان عناوین در هم ادغام گردیده‌اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی العز. (۲۰۰۵م). شرح العقیده الطحاویه. بغداد: دار الکتب العربی.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۹۸۵م). عوالی اللثالی (ج ۴). قم: مطبعه سید الشهدا.
۳. ابن خلدون. (۱۹۸۸م). تاریخ ابن خلدون (ج ۱، محقق: خلیل شحاده). بیروت: دارالفکر.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۶. أزهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. استرآبادی، محمد امین. (۱۴۲۲ق). الفوائد المدنیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. اسعدی، علیرضا. (۱۴۰۱). تاثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از قرآن کریم در برخی مباحث عالم طبیعت. پژوهش‌های هستی‌شناختی. ش ۲۲. صص ۷۲۳-۷۴۶.
۹. اسعدی، علیرضا. (۱۴۰۱). بررسی نقش قرآن کریم در ساحت خداشناسی فلسفی. خردنامه صدر. ش ۱۰۷. صص ۱۳-۲۶.
۱۰. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۱). آغاز حکمت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۹). ملاصدرا و مسئله معاد. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. اسعدی، علیرضا. (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل چیستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن. نقد و نظر، ش ۱۰۶، صص ۱۳۹-۱۶۴.
۱۳. امین، محمدرضا؛ واعظی، احمد. (۱۳۹۵). واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم؛ نحوه اثبات و ادله. قرآن‌شناخت، ش ۱۷، صص ۴۳-۶۶.
۱۴. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضره (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

۱۵. بحرانی، یوسف. (۱۴۲۳ق). الدرر النجفیه (ج ۲). بیروت: دار المصطفی لاحیاء التراث.

۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (تصحیح جلال الدین محدث. ج ۱، ۲). قم: دارالکتب الاسلامیه.

۱۷. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد (ج ۱، محقق: عبدالرحمن عمیره). قم: الشریف الرضی.

۱۸. جباری، کریم. (۱۴۰۰). مبانی معرفتی پویایی فهم و تدبر در قرآن کریم برای بهره مندی نسل امروز از آن، قرآن و طب. دوره ۶، ش ۱، بهار ۱۴۰۰، صص ۱۰-۱۹.

۱۹. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح مواقف (ج ۱، ۸). قم: الشریف الرضی.

۲۰. حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۱ق). وسائل الشیعه (ج ۱۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغتنامه (۱۲). تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۲۲. راد، علی. (۱۳۹۰). مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن. تهران: سخن.

۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار الشامیه.

۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۶). مرجعیت علمی قرآن کریم. نرم افزار کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی، مجموعه مقالات روش شناسی قرآن و علوم انسانی. صص ۱-۱۳.

۲۵. سادات فخر، سیدعلی. (۱۳۹۸). درآمدی بر مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت الله معرفت. مطالعات علوم قرآن. ش ۱، صص ۸۹-۱۱۱.

۲۶. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۹۱). تحلیل زبان قرآن و روش های فهم آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۷. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹). زبان قرآن و مسائل آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۸. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن (ج ۲). بیروت: دار الکتب العربی.

۲۹. سیوطی، جلال‌الدین. (۲۰۰۷م). الاکلیل فی استنباط التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن. قم: بوستان کتاب.
۳۱. شریف، میرمحمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام (ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه (مصحح: سیدمحمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (ج ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی.
۳۶. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا (ج ۲). تهران: نشر جهان.
۳۷. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۹۸ق). التوحید. (محقق: هاشم حسینی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۴۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۹۷۲م). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۰). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۱. طوسی، محمدحسن؛ عالمی، عبدالرئوف. (۱۳۹۶). رابطه مرجعیت علمی قرآن با جهانی، جاودانگی و جامعیت قرآن، نرم افزار کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی، مجموعه مقالات روش‌شناسی قرآن و علوم انسانی، صص ۲۳۷-۲۵۲.
۴۲. عبدلی مهرجردی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). تفسیر فلسفی قرآن. قم: دلیل ما.
۴۳. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه اسلامی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۴۴. عروسی حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین (ج ۱، ۲). قم: اسماعیلیان.
۴۵. عظیمی، محمد شریف. (۱۳۹۶). چیستی و چگونگی مرجعیت قرآن در علوم انسانی. نرم افزار کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی، مجموعه مقالات روش شناسی قرآن و علوم انسانی، صص ۴۷۵-۵۰۲.
۴۶. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (۲). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۷. غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ق). جواهر القرآن و دره. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۸. غزالی، ابوحامد. (بی تا). احیاء العلوم (ج ۳). بیروت: دار الکتب العربی.
۴۹. فیاض لاهیجی. (بی تا). شوارق الالهام (ج ۱). اصفهان: انتشارات مهدوی.
۵۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی (ج ۱). تهران: مکتبه الصدر.
۵۱. قاسمی، محمدعلی؛ بهروزی لک، غلامرضا. (۱۴۰۰). مبانی انسان شناختی مرجعیت علمی قرآن کریم در علوم سیاسی. سیاست متعالیه. ش ۳۵، صص ۴۱-۶۲.
۵۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۳). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۲۲، ۶۶، ۷۵، ۸۹، ۹۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). قرآن شناسی (ج ۲). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲۶). قم: صدرا.
۵۷. نیازمند، رضا. (۱۳۷۵). تفسیر قرآن و علوم جدید. بینات، ش ۱۰، صص ۲۰-۴۶.

References

* The Holy Qur'an

1. Abdoli Mehrjerdi, H. R. (2010). *Philosophical Exegesis of the Quran*. Qom: Dalile Ma. [In Persian]
2. Amin, M. R., & Wa'ez, A. (2016). "The Realism of the Quran's Informative Propositions: Methods and Evidence." *Quran-Shenakht*, 17, 43–66. [In Persian]
3. Arusi Huweyzi, A. (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn* (Vols. 1, 2). Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
4. As'adi, A. (2012). *The Beginning of Wisdom*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
5. As'adi, A. (2020). *Mulla Sadra and the Issue of Resurrection*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
6. As'adi, A. (2022). "An Analysis of the Nature, Possibility, Conditions, and Necessity of Philosophical Understanding of the Quran." *Naqd va Nazar*, 106, 139–164. [In Persian]
7. As'adi, A. (2022). "Examining the Role of the Quran in the Field of Philosophical Theology." *Kheradnameh Sadra*, 107, 13–26. [In Persian]
8. As'adi, A. (2023). "The Influence of Muslim Philosophers by the Quran in Some Discussions on the Natural World." *Ontological Research*, 22, 723–746. [In Persian]
9. Astarabadi, M. A. (2001). *Al-Fawa'id al-Madaniyyah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
10. Ayyashi, M. (1960). *Al-Tafsir* (Vol. 2). Tehran: Maktabat al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
11. Azhari, M. (2000). *Tahdhib al-Lughah* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

12. Azimi, M. S. (2017). "The Nature and Methodology of the Quran's Authority in the Humanities." In *Proceedings of the International Congress on the Quran and Humanities*, Methodology Section, 475–502. [In Persian]
13. Bahrani, Y. (1984). *Al-Hada'iq al-Nadirah* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
14. Bahrani, Y. (2002). *Al-Durar al-Najafiyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Mustafa li Ihya al-Turath. [In Arabic]
15. Barqi, A. (1952). *Al-Mahasin* (J. Mufid, Ed., Vols. 1–2). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
16. Dehkhoda, A. A. (1994). *The Dictionary* (Vol. 12). Tehran: University of Tehran Publishing Institute. [In Persian]
17. Fayaz Lahiji. (n.d.). *Shawariq al-Ilham* (Vol. 1). Isfahan: Mahdavi Publications.
18. Feyz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-Safi* (Vol. 1). Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]
19. Ghazali, A. H. (1988). *Jawahir al-Quran wa Duraruhu*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
20. Ghazali, A. H. (n.d.). *Ihya' 'Ulum al-Din* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
21. Hor Ameli, M. (1971). *Wasa'il al-Shi'ah* (Vol. 18). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
22. Ibn Abi al-Izz. (2005). *Sharh al-Aqidah al-Tahawiyyah*. Baghdad: Dar al-Kitab al-Arabi.
23. Ibn Abi Jumhur, M. (1985). *Awali al-La'ali* (Vol. 4). Qom: Matba'at Sayyid al-Shuhada.
24. Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Vol. 4). Qom: Maktab al-'Ilam al-Islami. [In Arabic]

25. Ibn Khaldun. (1988). *Tarikh Ibn Khaldun* (K. Shahada, Ed., Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr.
26. Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
27. Jabari, K. (2021). “Epistemological Foundations for Dynamic Understanding and Contemplation in the Quran for Today’s Generation.” *Quran and Medicine*, 6(1), 10–19. [In Persian]
28. Jurjani, A. ibn M. (1907). *Sharh al-Mawaqif* (Vols. 1, 8). Qom: Al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
29. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vols. 22, 66, 75, 89, 92). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
30. Mesbah Yazdi, M. T. (1987). *Philosophy Education* (Vol. 1). Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
31. Mesbah Yazdi, M. T. (2013). *Quran Studies* (Vol. 2). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
32. Motahhari, M. (1993). *Collected Works of Shahid Motahhari* (Vol. 26). Qom: Sadra. [In Persian]
33. Niyazmand, R. (1996). “Interpretation of the Quran and Modern Sciences.” *Bayanat*, 10, 20–46. [In Persian]
34. Obudiat, A. R. (2001). *An Introduction to Islamic Philosophy*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
35. Qasemi, M. A., & Behruzi Lak, G. (2021). “The Anthropological Foundations of the Quran’s Scientific Authority in Political Sciences.” *Journal of Transcendent Politics*, 35, 41–62. [In Persian]
36. Qomi Mashhadi, M. (1989). *Kanz al-Daqa’iq wa Bahr al-Ghara’ib* (Vol. 3). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Persian]
37. Rad, A. (2011). *The Theological Foundations of the Imamiyya in Quran Interpretation*. Tehran: Sokhan. [In Persian]

38. Ragheb Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Shamiyyah. [In Arabic]
39. Rezaei Esfahani, M. A. (2017). "The Scientific Authority of the Quran." In *Proceedings of the International Congress on the Quran and Humanities, Methodology Section*, 1–13. [In Persian]
40. Sadat Fakhr, S. A. (2019). "An Introduction to the Foundations of Quranic Sciences: The Scientific Authority of the Quran According to Ayatollah Ma'rifat." *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 1, 89–111. [In Persian]
41. Sadr al-Din Shirazi, M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah* (Vol. 9). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
42. Sadr al-Din Shirazi, M. (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
43. Sadr al-Din Shirazi, M. (1999). *Al-Mazahir al-Ilahiyyah* (S. M, Khamenei, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
44. Saduq, M. (1978). *Al-Tawhid* (H. Hosseini, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
45. Saduq, M. (1983). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
46. Saduq, M. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
47. Saduq, M. (1999). *'Uyun Akhbar al-Rida* (Vol. 2). Tehran: Nashr-e Jahan. [In Arabic]
48. Saeedi Roshan, M. B. (2010). *The Language of the Quran and Its Issues*. Qom: Research Institute for Islamic Seminary and University. [In Persian]
49. Saeedi Roshan, M. B. (2012). *Analysis of the Quran's Language and Methods of Understanding It*. Qom: Research Institute for Islamic Seminary and University. [In Persian]

50. Shakir, M. K. (1997). *Methods of Quranic Interpretation*. Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
51. Sharif, M. M. (1983). *History of Philosophy in Islam* (N. Pourjavadi, Trans.). Tehran: Center for Academic Publication. [In Persian]
52. Suyuti, J. (2000). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
53. Suyuti, J. (2007). *Al-Iklil fi Istinbat al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
54. Tabatabai, S. M. H. (1972). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 1, 10). Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. [In Arabic]
55. Tabatabai, S. M. H. (2009). *The Quran in Islam*. Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
56. Taftazani, S. (1988). *Sharh al-Maqasid* (A. Umayrah, Ed., Vol. 1). Qom: Al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
57. Tusi, M. H., & Alami, A. (2017). "The Relationship Between the Quran's Scientific Authority and Its Universality, Eternity, and Comprehensiveness." In *Proceedings of the International Congress on the Quran and Humanities, Methodology Section*, 237–252. [In Persian]



An Examination of the Method and Interpretive Tendencies of Manifestation

Mehrnaz Goli¹

Mohammad Rigi Kote²

Received: 2024/08/09 • Revised: 2024/09/24 • Accepted: 2024/11/10 • Published online: 2024/12/17



Abstract

The analysis of the methods and interpretive tendencies of Qur'anic commentators is one of the key topics in contemporary Qur'anic studies. Manifestation Interpretation, the work of Sana'ullah Pani-pati, is considered one of the prominent interpretations of the Sunni scholars in the Indian subcontinent. By utilizing various interpretive approaches, it has had a significant impact on the understanding of the Qur'an in this region. This paper employs a descriptive-analytical method to examine Pani-pati's interpretive methodology and his theological, jurisprudential, allusive, and Sufi tendencies, while also trying to clarify the connection between these methods and the intellectual and religious foundations of the commentator. Additionally, the study refers to the interpretive sources used by Pani-pati and explores the role these sources played in the formation of his interpretive approach. The aim of this study is to analyze Pani-pati's ijtihadi (jurisprudential) approach in engaging with the Qur'an and to explain how this interpretation addresses the intellectual, cultural, and religious needs of the Muslim community in India. The results of this

1. Assistant professor, Sistan University, Sistan and Baluchistan, Iran. goli_m@theo.usb.ac.ir.

2. M. A student, Sistan University. Sistan and Baluchistan, Iran. mohamad110@gmail.com.

* Goli, M., & Rigi, M. (2024). An Examination of the Method and Interpretive Tendencies of Manifestation. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 5(18), pp. 68-91.

research indicate that the combination of various approaches in Pani-pati's interpretation has not only strengthened a deeper understanding of the Qur'anic concepts but also led to the development of fresh and enriching perspectives in various religious and intellectual domains. As a comprehensive work, Pani-pati's interpretation has provided a suitable platform for constructive interaction between Muslims and religious texts, particularly influencing the cultural and religious dynamism of the community.

Keywords

Interpretive Methodology, Tendencies, Manifestation, Indian Commentators.

دراسة المنهج التفسيري في تفسير "المظهري" واتجاهه

مهرناز جولي^١ محمد ريكي كوته^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٨/٠٩ تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٩/٢٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٠ تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٧

الملخص

يعد تحليل مناهج واتجاهات تفسير القرآن الكريم من القضايا الأساسية في الدراسات القرآنية المعاصرة. ويعتبر تفسير "المظهري" لثناء الله باني بتي من أبرز التفاسير السنوية في شبه القارة الهندية، والذي كان له أثر كبير في فهم القرآن الكريم في هذه المنطقة من خلال استخدام مناهج تفسيرية مختلفة. في هذا المقال تمت دراسة منهج التفسير الاجتهادي عند باني بتي واتجاهاتها الكلامية والفقهاء والصوفية والرمزية، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، ويحاول توضيح العلاقة بين هذه الأساليب والأسس الفكرية والدينية للمفسر. كما تم في هذا البحث ذكر المصادر التفسيرية التي استخدمها باني بتي والتعرف على دور هذه المصادر في تشكيل منهجه التفسيري. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل منهج باني بتي الاجتهادي في التفاعل مع القرآن الكريم وتوضيح كيفية استجابة هذا التفسير للاحتياجات الفكرية والثقافية والدينية للمجتمع المسلم الهندي. وتظهر نتائج هذه الدراسة أن دمج المناهج المختلفة في تفسير باني بتي، مع تعزيز الفهم العميق لمفاهيم القرآن الكريم، أدى إلى إنتاج وجهات نظر جديدة وغنية في مختلف المجالات الدينية والفكرية. ولقد تمكن تفسير باني بتي، باعتباره عملاً شاملاً، من توفير منصة مناسبة للتفاعل البناء بين المسلمين والنصوص الدينية، وتؤثر بشكل خاص على الفعالية الثقافية والدينية للمجتمع.

الكلمات المفتاحية

معرفة المنهج التفسيري، الاتجاه، المظهري، المفسرون الهنود.

goli_m@theo.usb.ac.ir

١. أستاذ مساعد في جامعة سيستان و بلوستان.

mohamad110@gmail.com

٢. طالب ماجستير في جامعة سيستان و بلوستان.

* جولي، مهرناز؛ ريكي، محمد. (٢٠٢٤م). دراسة المنهج التفسيري في تفسير "المظهري" واتجاهه بنصوص البيانات السابقة. الفصيلة العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥ (١٨)، صص ٦٨-٩١.

بررسی روش و گرایش تفسیری مظهري

مهرناز گلی^۱ محمد ریگی کوهته^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۹ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷



چکیده

تحلیل روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مفسران قرآنی یکی از موضوعات کلیدی در مطالعات معاصر قرآن است. تفسیر مظهري، اثر ثناءالله پانی‌پتی، یکی از تفاسیر برجسته اهل سنت در شبه‌قاره هند به‌شمار می‌رود که با بهره‌گیری از رویکردهای گوناگون تفسیری، تأثیر قابل توجهی بر فهم قرآن در این منطقه داشته است. این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی روش تفسیری اجتهادی پانی‌پتی و گرایش‌های کلامی، فقهی، اشاری و صوفیانه وی پرداخته و در تلاش است تا ارتباط این روش‌ها با مبانی فکری و دینی مفسر را تبیین کند؛ همچنین، در این پژوهش به منابع تفسیری مورد استفاده پانی‌پتی اشاره شده و نقش این منابع در شکل‌گیری روش تفسیری او بررسی شده است. هدف از این مطالعه، تحلیل رویکرد اجتهادی پانی‌پتی در تعامل با قرآن کریم و تبیین چگونگی پاسخ‌گویی این تفسیر به نیازهای فکری، فرهنگی و دینی جامعه مسلمانان هند است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که تلفیق رویکردهای متنوع در تفسیر پانی‌پتی، ضمن تقویت درک عمیق‌تر از مفاهیم قرآن، به تولید دیدگاه‌های تازه و غنی در حوزه‌های مختلف دینی و فکری انجامیده است. تفسیر پانی‌پتی، به‌عنوان یک اثر جامع، توانسته است بستری مناسب برای تعامل سازنده میان مسلمانان و متون دینی فراهم آورد و به‌طور ویژه بر پویایی فرهنگی و مذهبی جامعه تأثیرگذار باشد.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی تفسیر، گرایش، مظهري، مفسران هند.

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول). goli_m@theo.usb.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان. mohamad110@gmail.com

* گلی، مهرناز؛ ریگی کوهته، محمد. (۱۴۰۳). بررسی روش و گرایش تفسیری مظهري. فصلنامه علمی - ترویجی

مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۸)، صص ۶۸-۹۱. <https://doi.org/10.22081/jqss.2024.69731.1322>

تفسیر قرآن کریم در طول تاریخ اسلام همواره یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین حوزه‌های علمی به‌شمار می‌رفته است. از میان تفاسیر برجسته‌ای که در شبه‌قاره هند به‌ویژه در دوران متأخر به نگارش درآمده‌اند، تفسیر مظهري اثر محمد ثناءالله پانی‌پتی (۱۷۳۰-۱۸۱۰م)، مفسر و فقیه حنفی، جایگاهی برجسته دارد. این تفسیر به دلیل رویکردهای متنوع تفسیری و استفاده از منابع مختلف، توجه محققان قرآنی را به خود جلب کرده است. با وجود این اهمیت، هنوز پژوهش‌های کافی و جامع در مورد روش و گرایش‌های تفسیری پانی‌پتی در این تفسیر انجام نگرفته است.

بیشتر محققان روش تفسیری پانی‌پتی را اجتهادی دانسته‌اند، روشی که بر تحلیل عقلی و منطقی برای درک معانی قرآن تأکید می‌کند. به‌عنوان مثال، خالقی در بررسی خود از تفسیر مظهري تأکید دارد که پانی‌پتی با استفاده از ابزارهای فقهی و عقلی، به تحلیل و تفسیر آیات قرآن پرداخته است (خالقی، ۱۳۸۳، ص ۵۴۷۲). از سوی دیگر، محققانی همچون لاهوری، بر گرایش‌های کلامی و اشاری-صوفیانه در تفسیر پانی‌پتی تأکید کرده و او را در زمره مفسرانی دانسته‌اند که از این روش‌ها برای تفسیر آیات بهره گرفته است (لاهوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸۹). این تفسیر به‌صورت ترکیبی از رویکردهای مختلف اجتهادی، کلامی و اشاری تدوین شده و به همین دلیل، یکی از تفاسیر جامع و قابل توجه در حوزه تفاسیر اهل سنت است.

به‌رغم اهمیت تفسیر مظهري و تأثیرگذاری آن بر جامعه مسلمانان هند، بررسی جامع و نظام‌مندی درباره روش‌ها و منابع تفسیری پانی‌پتی و چگونگی تأثیر آن‌ها بر تفسیر آیات قرآنی انجام نشده است. پژوهش حاضر تلاش دارد تا با تحلیل دقیق روش‌های تفسیری پانی‌پتی، از جمله روش اجتهادی و گرایش‌های کلامی و صوفیانه او، به شناخت عمیق‌تری از این اثر مهم قرآنی برسد. افزون بر این، منابع تفسیری مورد استفاده پانی‌پتی نیز در این پژوهش مورد توجه قرار می‌گیرد.

هدف اصلی این پژوهش، بررسی دقیق روش و گرایش‌های تفسیری محمد ثناءالله پانی‌پتی در تفسیر مظهري است.

سؤال اصلی پژوهش این است که پانی‌پتی چگونه از روش اجتهادی و گرایش‌های مختلف کلامی و صوفی در تفسیر خود استفاده کرده و این رویکردها چه تأثیری بر درک قرآن کریم داشته‌اند؟

فرضیه پژوهش این است که پانی‌پتی با بهره‌گیری از این روش‌های متنوع و جامع، توانسته است پاسخی فراگیر به نیازهای فرهنگی و دینی جامعه مسلمانان شبه‌قاره هند عرضه کند.

این پژوهش با تمرکز بر منابع تفسیری مختلف و روش‌شناسی پانی‌پتی، تلاش دارد تا درکی دقیق‌تر و جامع‌تر از تأثیر این تفسیر بر جامعه اسلامی عرضه کند.

۱. پیشینه

در شبه‌قاره هند مفسران بسیاری پا به عرصه تفسیر قرآن گذاشتند، اما دانش پژوهان به‌صورت عموم کمتر به معرفی مفسران این دیار و منهج‌های تفسیری آن‌ها پرداخته‌اند. به‌طور خاص، هیچ‌نوع پژوهشی جامع در معرفی تفسیر مظهري و صاحب آن، که به حق یکی از قرآن‌پژوهان و مفسران برجسته این دیار است، انجام نگرفته است. تنها اثری که درباره پانی‌پتی به نگارش درآمده، پایان‌نامه‌ای است با عنوان «نقد و بررسی آرای تفسیر مظهري درباره آیات ولایت» از اصغر خان دعبل، دانش‌آموخته‌جامعه المصطفی قم، در سال ۱۳۹۳ که به بررسی آیات ولایت پرداخته است.

۲. معرفی مفسر و جایگاه ایشان

محمد ثناءالله پانی‌پتی، صوفی برجسته طریقه مجددی نقشبندی و عالم و فقیه حنفی شبه‌قاره هند است که در سال ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م، دیده به جهان گشود. زادگاه و موطن او پانی‌پت، در نزدیکی دهلی بود و نسب وی با چندین پشت به شیخ جلال‌الدین کبیر، خلیفه سوم عثمان بن عفان، می‌رسد و نسب عثمانی او نیز از همین روست (خالقی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۵۴۷۲).

۳. تحصیل، جایگاه علمی، مناصب

ثناءالله از همان کودکی استعدادی درخشان از خود نشان داد و در سن هفت سالگی موفق به حفظ قرآن شد. او در نوجوانی زبان عربی را آموخت و پس از آن به دهلی رفت تا نزد ولیالله بن عبدالرحیم عمری، معروف به شاه ولیالله محدث دهلوی، به تحصیل فقه و حدیث پردازد. وی در هجده سالگی در علوم فقه و اصول به حدی از تسلط رسید که شاه عبدالعزیز بن ولیالله دهلوی او را «بیهقی عصر» نامید (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲).

ثناءالله پانی پتی، معروف به مظهری، یکی از مفسران برجسته و فقیه حنفی شبه قاره هند است. او در دوران جوانی به سلوک و تصوف گرایش پیدا کرد و ابتدا به شیخ محمد عابد لاهوری سنمی (درگذشته ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) پیوست. پس از وفات شیخ، به توصیه او نزد میرزا مظهر جان صاحب به مریدی پرداخت. مظهری (ثناءالله پانی پتی) در سن هفده سالگی از تحصیل علوم ظاهری فارغ شد و اجازه و خلافت را از استادان خود دریافت کرد. او سپس به ترویج علوم ظاهری و بهره رسانی باطنی پرداخت و به هدایت و ارشاد مردم مشغول شد (خالقی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۵۴۷۲). ثناءالله که به ارشاد شیخ خود بیشتر اوقاتش را به ذکر و مراقبه و قرائت قرآن می گذرانید، در مدتی کوتاه به مراتب بلندی رسید. میرزا مظهر به ثناءالله علاقه بسیار داشت و او را به دلیل جدیت در سلوک، دیانت و تقوا، «علم الهدی» لقب داد و خلیفه خود گردانید. ثناءالله آن گاه به پانی پت بازگشت و در آنجا چندی منصب قضا و حل اختلافات میان مردم را برعهده گرفت و به همین سبب، به قاضی نیز نام بردار شد (نوبهض، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

۴. معرفی تفسیر

قاضی ثناءالله پانی پتی، معروف به مظهری، در سده سیزدهم هجری تفسیر مظهری را به زبان عربی و در ده جلد به رشته تحریر درآورد. این تفسیر بعدها به زبان اردو ترجمه شد. تفسیر مظهری به دلیل پوشش گسترده مسائل علمی و دقت در بلاغت زبان عربی،

توجه بسیاری از علما را به خود جلب کرده و شهرت بین‌المللی یافته است. به همین دلیل، نویسنده این تفسیر به‌عنوان یک شخصیت علمی برجسته در میان مذاهب مختلف شناخته می‌شود (دعل، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

تفسیر مظهري بر مبنای خاصی نوشته نشده است و مفسر در مقدمه کتاب سبک خاص خود را بیان نکرده است، اما از مطالعه تفسیر ایشان، می‌توان این موضوع را دریافت که: مظهري تفسیر را به هفت نوع تقسیم کرده است. ایشان می‌نویسد: تفسیر قرآن جنبه‌های مختلفی از جمله تفاسیر محدثین، متکلمین، فقها، نحویین، فقها، ادبا و صوفیه دارد (مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ج ۷، ص ۳۶۵). ثناءالله تشریح مسائلی فقهی ذیل آیات را مطابق فقه حنفی انجام داده که این، نشان‌دهنده گرایش فقهی حنفی مؤلف است و در تبیین مطالب آیات و تفسیر آنها از روایات نیز استفاده کرده که می‌توان گفت روش روایی داشته و در بیان احادیث به جرح و تعدیل آنها نیز پرداخته است و روایات ضعیف را از قوی جدا کرده و در برخی موارد دلیل ضعیف بودن را هم بیان کرده است. وی به‌ویژه اسرائیلیات را رد کرده به قواعد ادبیات عرب و بحث قرائات نیز پرداخته است و به اقوال مفسران پیش از خود نیز توجه داشته و به کثرت نقل کرده است. وی به رموز و اسرار فرقه صوفیه علاقه خاصی نشان می‌دهد و رموز و اسرار آنها را با دلایل بیان کرده و در برخی موارد به توجیه آنها پرداخته است. این تفسیر را می‌توان تفسیری جامع دانست (ر.ک: رامپوری، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴). نویسنده این تفسیر را پس از درگذشت شیخ خود، میرزا مظهر، به یاد و به نام او به رشته تحریر درآورده است (خالقی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۵۴۷۳).

عبدالمجید مرادزهی خاشی در مقدمه خود بر ترجمه کتاب دیگر مؤلف، ما لابد منه، می‌نویسد:

در تمام مدت زندگی در افاضه فیض ظاهر و باطن و نشر علوم، حل و فصل اختلافات و افتاء مصروف بود. در علم تفسیر، فقه، کلام، تصوف و عرفان تبحر خاصی داشت و بیش از سی عنوان کتاب و جزوه در زمینه‌های مختلف تألیف نموده که

معروف ترین آن‌ها تفسیر قرآن التفسیر المظهری، گنجینه‌ای از تحقیقات علمی و فقهی او است (مرادزهی، ۱۴۱۵ق، ص ۴).

۵. وجه تسمیه تفسیر

قاضی ثنا الله پانی پتی در مورد نام و اسم‌گذاری تفسیر خودش به نام تفسیر مظهری می‌گوید: این تفسیر به نام استاد گرانقدر و مربی خودش حضرت میرزا مظهرجان جانان می‌گزارم «التفسیر المظهری». البته ایشان در تفسیر خودش چنان اشاره نموده‌اند، ولی در مکتوبی که برای نعیم الله بحرائچی نوشته، در آن وجه تسمیه تفسیر مظهری این‌چنان مکتوب نموده است. حقیر بیشتر اوقات را صرف در خواندن حدیث و تفسیر پیش استاد گرانقدر که صاحب علم لدنی و موهبتی است نمودم و فیض‌های فراوانی از ایشان بردم، لذا یک تفسیر دارم می‌نویسم که اسم آن را تفسیر مظهری گذاشته‌ام (شفیق، ۱۹۲۸ق، ش ۱۷۷، ص ۳۲۲).

۶. روش تفسیر مظهری

مظهری از جمله مفسرانی است که با مطالعه و بررسی تفسیر آیات از او، می‌توان درباره روش تفسیری او، روش‌های ذیل را مطرح کرد:

۱-۶. روش تفسیری قرآن به قرآن

روش تفسیری که نویسنده تفسیر مظهری به‌طور گسترده از آن بهره برده است، روش تفسیر قرآن با قرآن است. این روش بر این اصل استوار است که هر آیه‌ای با کمک آیات دیگر تفسیر شود، زیرا برخی آیات به تبیین آیات دیگر پرداخته و معانی و محتوای آن‌ها را روشن‌تر می‌کنند. مؤلف تفسیر مظهری به این روش توجه ویژه‌ای داشته و در سراسر قرآن، برای درک معانی و مفاهیم، به این شیوه تفسیری تکیه کرده است (مودب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷).

ما در اینجا نمونه‌ای از تفسیر قرآن به قرآن را که در تفسیر مظهري به کار رفته است ذکر می‌کنیم:

خداوند در قرآن می‌فرماید: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ؛ خداوند مالک و پادشاه روز قیامت و حساب و جزا است». ایشان در تفسیر و بیان کلمه «يوم الدين» در این آیه به آیه ذیل استناد کرده و در تفسیر از آن کمک گرفته است: «ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ سَيِّئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ؛ باز هم عظمت آن روز را چگونه توانی دانست، روزی که هیچ کس برای کس دیگری قادر بر انجام کاری نیست و تنها حکم و فرمان در آن روز با خداست» (انفطار، ۱۸-۱۹). در اینجا با تطابق دادن بین این آیه با آیه اولی مفهوم کلمه «يوم الدين» را بیشتر و بهتر آشکار کردند (مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳)؛ همچنین در ذیل آیه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ؛ راه کسانی که به ایشان نعمت داده ای» می‌گوید: کسانی که خداوند متعال نعمت خود را به آنها عطا کرده است، در آیه دیگری به طور مشخص معرفی شده‌اند که آنان شامل شهدا، صدیقین، انبیا و صالحین هستند، چون خداوند عالم در آیه دیگر می‌فرماید: «وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا؛ و آنان که اطاعت خدا و رسول کنند، البته با کسانی که خدا به آنان لطف فرموده یعنی با پیغمبران و صدیقان و شهیدان و نیکوکاران محشور خواهند شد، و اینان نیکو رفیقانی هستند» (نساء، ۶۹). مصداق انعام‌شدگان را بیان کرده است (مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹).

۶-۲. روش تفسیر مأثور

تفسیر قرآن براساس روایات و سنت صحابه، روشی است که به آن "تفسیر مأثور" گفته می‌شود (مودب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷). این نوع تفسیر بر پایه روایات معتبر از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و همچنین اقوال و دیدگاه‌های صحابه شکل می‌گیرد، که صاحب تفسیر مظهري در تفسیر خودش از آن بهره می‌برد. ویژگی خاص تفسیر مظهري این است که مشتمل بر روایات بسیاری است. وی با ذکر احکام فقهی، مباحث عرفان، فضائل سوره‌ها و آیات، و فضایل تسبیح و ذکر و غیره، نه تنها روایات بسیاری را نقل کرده است؛ برعکس،

اصالت بسیاری از احادیث با توجه به سخنان محدثین و امامان مطرح شده است. از آنجایی که خداوند خطاب به رسولش می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ و بر تو - محمد - قرآن را نازل کردیم تا بر امت آنچه فرستاده شده بیان کنی تا عقل و فکر خویش را به کار بندند» (نحل، ۴۴) و پیامبر ﷺ فرمود: «أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ؛ آگاه باشید که به من قرآن و همان اندازه دیگر به آن از دستورات و احکام خداوندی داده شده است» (آلبانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۰۱). صاحب تفسیر مظهری بیشتر آیات را با روش تفسیر متأثر تفسیر کرده است و بر روایات تأکید بیشتری دارد. در اینجا نمونه‌ای از این روش ذکر می‌شود؛ برای نمونه می‌توان: به روایت‌های که از صحیح مسلم^۱، ترمذی^۲ (ترمذی ۱۴۲۶)، بخاری^۳ (بخاری ۱۴۲۱ق)، حاکم^۴ (حاکم ۱۴۳۶ق) و... در فضیلت سوره فاتحه را نقل می‌کند را اشاره کرد (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۱۱-۱۲).

ایشان اشاره می‌کند که آیه «وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (بقره، ۱۹۶) دلیلی بر وجوب حج و عمره و همچنین وجوب به‌پایان رساندن آن‌هاست و تبدیل حج به عمره جایز نیست؛ همچنین در مورد وجوب حج، بیان می‌شود که اجماع علما بر این است که حج یک فرض قطعی بر افراد و یکی از ارکان اسلام است. به نقل از آیات قرآن و سخنان پیامبر اکرم ﷺ، حج یکی از پنج رکن اصلی دین است و در این خصوص احادیث زیادی نیز نقل شده است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۶)؛ بنابراین وی برای

۱. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: فَسَمِعْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَضْمَيْنِ، فَنَضَفْتُ لِي وَنَضَفْتُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ «خداوند تبارک و تعالی فرمود: نماز فاتحه را میان خود و بنده ام دو نصف کردم، نصفش برای من و نصف دیگر برای بنده ام، بنده ام هرچه بخواهد به او داده می‌شود» (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۸۸، ح ۹۰۴).
۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أَنْزَلَ فِي التَّوْرَةِ وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ وَلَا فِي الزَّبُورِ وَلَا فِي الْقُرْآنِ مِثْلَهَا وَإِنَّهَا لَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَابِي الَّتِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (ترمذی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۱۷۸-۱۸۰).
۳. «... الْفَاتِحَةُ تَعْدِلُ ثُلثِي الْقُرْآنِ...» (بخاری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۶، ح ۴۴۷۴)
۴. «... أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ: السَّبْعُ الْمَثَابِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ...» (بزرگترین سوره قرآن سوره حمد است که دارای هفت آیه می‌باشد و در هر رکعت نماز، تکرار می‌شود و آن، همان قرآن بزرگی است که به من عنایت شده است» (حاکم، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۷۰۶).

اثبات وجوب حج و تفسیر آیه برای دلالت بر وجوب حج به احادیث تمسک می‌کند.

۳-۶. روش تفسیر عقلی

قرائن عقلی، در روش تفسیر عقلی، عبارت است از بهره گرفتن از برهان برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد آیات قرآن کریم، در این صورت، عقل، منبع تفسیر می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۶). با تأمل در تفسیر مظهري می‌توان پی برد که ایشان عقل را به‌عنوان ابزار در تبیین و توضیح آیات قبول دارد، نه به‌عنوان منبع، چون ایشان در تفسیر آیات به‌طور کامل عقل را دخیل می‌دانند و آن را به‌عنوان توجیه‌کننده به‌رسمیت می‌شناسند و آن را مترادف با تفسیر و تأویل می‌دانند، چنانچه ایشان در جلد اول تفسیر خود به این مطلب اشاره می‌کنند:

تفسیر قرآن یعنی تبیین شأن نزول، بیان قصه‌های مربوط او و اسباب نزول است که از طریق شنیدن مستقیم امکان‌پذیر است و باید مشتمل بر روایتی باشد که از طریق ثقة به ما رسیده باشد و تفسیر مانند فاروره‌ای است که طیب آن را می‌بیند و در آن غور و فکر می‌کند و براساس آن برای مریض دارو تجویز می‌کند. مفسر نیز شأن و اسباب نزول را بررسی می‌کند و در آن تأمل و فکر می‌کند و براساس آن نتیجه می‌گیرد، البته تأویل به معنی حمل کردن آیه به محمولی که عیناً با سیاق و سباق آیه مطابقت داشته باشد، به شرط اینکه مخالف کتاب و سنت نباشد؛ این چیزی است که علما به آن اجازه داده‌اند و مخالفی هم در کار نیست. ماده تأویل از اول گرفته شده که به معنی رجوع کردن است. در زبان عربی گفته می‌شود: «اولته فانصرف» من آن را چرخاندم آن چرخید، گاهی خداوند در قرآن مجید درهای را برای فکرکننده باز می‌کند که برای دیگران باز نمی‌شود (مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۱).

۷. گرایش تفسیری مظهري

تفسیر مظهري با بهره‌گیری از اصول متنوع و گرایش‌های متعدد، از جمله گرایش لغوی و ادبی، تلاش کرده تا فهم عمیق‌تری از معانی قرآن به‌دست دهد. این گرایش‌ها به مفسر

کمک کرده تا ارتباطات معنایی دقیق‌تری میان آیات برقرار کرده و مفاهیم پیچیده قرآنی را به صورت روشن‌تر تبیین نماید.

۱-۷. گرایش لغوی و ادبی

یکی از گرایش‌هایی که صاحب تفسیر مظهري از آن استفاده کرده است گرایش لغوی است و می‌توان گفت که در تفسیر مظهري یکی از اعلی‌ترین اسلوب تفسیری در فن تفسیری لغوی قرآن می‌باشد که با کتب‌های طراز اول در این فن مشابهت دارد (عک، ۱۴۳۷ق، ص ۱۱۴). ایشان در توضیح واژه‌های لغوی اول ماده و ریشه آن را مشخص می‌کند، سپس به تفسیر آن می‌پردازد، به طور مثال در توضیح «رزقناهم» می‌نویسد، ماده آن رزق است و معنی آن حظ یعنی سهم می‌باشد. در قرآن خداوند متعال می‌فرماید: «وَجَعَلُوا رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ؛ روزی‌تان را (از آن و سپاس آن روزی را) این قرار می‌دهید که آن را تکذیب می‌نمایید؟»، سپس با استفاده از آن می‌گوید که اطلاق رزق به هر چیزی که در آن حیات وجود داشته باشد صحیح است (مظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰).

۲-۷. گرایش کلامی

تفسیر با گرایش کلامی، روشی است که يك مفسر در تفسیر آیات از مذهب و عقاید خود دفاع می‌کند. در این نوع تفسیرها، بیشتر آیاتی که بیان‌گر عقاید مسلمانان هستند، تحقیق و تدبیر می‌شوند و چون در بین مسلمانان هر مفسری از گرایش کلامی خاصی مانند اشعری، معتزله و شیعی، برخوردار است، گروهی از آنان با پذیرفتن مبانی فکری و اعتقادی خاص خود در کلام، به تفسیر آیات و دفاع از عقاید خویش و پاسخ‌گویی به شبهات مخالف می‌پردازند (علوی‌مهر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). نویسنده تفسیر مظهري در تفسیر خود به طور ویژه به آیاتی که بیانگر عقاید اصلی مسلمانان مانند توحید، عدل، نبوت، خلافت و معاد هستند، توجه کرده و این آیات را به تفصیل مورد مطالعه و بررسی قرار داده است. او در تفسیر آیات اعتقادی و مباحث کلامی اهمیت بسیاری قائل شده و هر جا که ضروری دانسته، به طرح و بررسی این مباحث پرداخته است؛ همچنین،

او تحت تأثیر آرای ابن تیمیه و محدث دهلوی بوده و در بسیاری از موارد، نظریات کلامی شیعه را رد کرده است (بهرانچی، ۱۹۲۹م صص ۲۳، ۶). مظهری ذیل آیه ۶۴ سوره آل عمران «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ...» می‌گوید: طبق روایات جشن گرفتن و اجتماع هفتگی یا ماهانه یا سالانه کنار قبور انبیاء و اولیاء و ائمه و علماء ممنوع است، که در تفسیر مظهری به آن روایات اشاره کرده است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۶۵-۶۶). البته در تفسیر مظهری ذیل آیه ۲۱ سوره کهف که می‌فرماید: «قَالَ الَّذِينَ عَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» موضوع مخالف بودن روایاتی که از ساختن مسجد بر قبور پیامبران و اولیای الهی نهی کرده است، بررسی شده است و آنجا گفته شده که اصل ساختن مسجد کنار قبور پیامبران و اولیای الهی مانعی ندارد و روایات از سجده بر قبور و به سوی قبور نهی کرده است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، صص ۲۳-۲۴).

ایشان در تفسیر آیه اولی الامر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء، ۵۹) مطالبی را دارد که بدان اشاره می‌شود:

از این آیه معلوم می‌شود که اگر بین حکام و مردم، اختلاف واقع شود، سخن خدا و رسول خدا ﷺ در این اختلاف، «حرف آخر» تلقی خواهد شد، نه حرف اولی الامر. اگر مراد از اولی الامر، ائمه معصومین باشند پس مراجعه به قرآن و سنت با ترك رأی معصومین چطور؟ در حالی که نزد شیعه، رأی معصومین هم مثل خودشان، همیشه معصوم می‌باشد. آنان نمی‌توانند چیزی غیر از قرآن و سنت بگویند. (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۱۵۲-۱۵۳).

مظهری در آیه ۳۰ سوره بقره: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؟» و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من می‌خواهم، به طور مستمر، در زمین جانشینی بیافرینم، گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌آوردی که تباهی کند و خونها بریزد؟ با اینکه ما تو را به پاکی می‌ستاییم و تقدیس می‌گوییم؟ گفت: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید، به این مطلب اشاره کرده است که آدم عليه السلام، خلیفه

خداوند شد؛ زیرا بشریت امکان دریافت مستقیم فیض الهی را ندارند. وی در این زمینه می‌نویسد: «المراد بالخليفة آدم فإنه خليفة الله في أرضه لإقامة أحكامه و تنفيذ قضاياه و هداية عباده و جذبهم إلى الله و إعطائهم مراتب قربه تعالى و ذلك لا لاحتياج من الله تعالى إلى الخليفة بل لقصور المستخلف عليهم عن قبول فيضه و تلقي أمره بغير وسط و كذلك كل نبي بعده خليفة الله؛ مراد از خلیفه، آدم است؛ زیرا او جانشین خداوند در زمین برای اجرای احکام خداوند و هدایت بندگانش و جذبشان به سوی خداوند و دادن مراتب قرب الهی به آنها بوده است و این جانشینی، به خاطر نیاز خداوند متعال به جانشین نیست، بلکه بدین دلیل است که کسانی که خداوند بر آنها خلیفه تعیین کرده است، امکان پذیرش فیض الهی و دریافت دستوراتش را بدون واسطه نداشته‌اند و همچنین هر پیامبری پس از آدم جانشین خداوند است» (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۹).

مظهری در این نوشته، اولاً پذیرفته است که مراد از خلیفه در این آیه، خلافت و جانشینی الهی است و ثانیاً این جانشینی بدان جهت است که مردم امکان دریافت فیض و دستورات الهی را بی‌واسطه ندارند و ثالثاً هر پیامبری نیز پس از آدم خلیفه خداوند است. اما مظهری درباره اینکه پس از پیامبران نیز نیاز به خلیفه است یا خیر، سکوت کرده و چیزی نگفته است، اما دلیلش نشان می‌دهد که پس از ختم نبوت نیز، نیاز به جانشین و خلیفه همچنان ادامه دارد، هرچند این خلیفه، پیامبر نباشد. دلیل این مطلب آن است که اگرچه اکنون دیگر دستورات الهی نازل نمی‌شود و آنچه که نیاز بوده، به واسطه پیامبر ابلاغ شده است، اما فیض اعم از دستورات الهی است و به تصریح مظهری، بشریت امکان دریافت مستقیم فیض الهی را ندارند؛ بنابراین در هر دوره‌ای باید خلیفه وجود داشته باشد تا فیض الهی را به مردم برساند (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۲).

۳-۷. گرایش فقهی و اجتهادی

صاحب تفسیر مظهری در تفسیر خود به مباحث فقهی و اجتهادی اهمیت بسیاری داده است و برای استنباط احکام، به نصوص قطعیه استناد کرده و روش‌های اجتهادی مختلفی را مورد توجه قرار داده است. او به‌طور خاص در بحث‌های فقهی از اصول

ناسخ و منسوخ بهره برده و توجه ویژه‌ای به تفکیک احکام قطعی از غیرقطعی داشته است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۲۴).

در موضوع تکبر نیز، مظهری با رویکرد اجتهادی به این مسئله پرداخته است. او اجتهاداً بین تکبر به عنوان یک گناه اخلاقی و تکبر به عنوان کفر تفاوت قائل می‌شود. به این معنا که اگر تکبر فرد صرفاً در برابر مردم باشد و استخفاف به شریعت در آن دیده نشود، گناه محسوب می‌شود؛ اما اگر فردی مانند پیامبر، زمامدار، یا عالمی را به خاطر علمشان حقیر بشمارد و این توهین به شریعت تعبیر شود، آن‌گاه کافر محسوب می‌گردد (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۴۲).

استنباطات فقهی وی بسیار ظریف است، که شاهدهی بر ایدئولوژی و بینش فقهی بالغ وی است. وی در توضیح آیه ۳۰ سوره معارج (إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ) می‌نویسد: برای زن مجاز نیست که رابطه جنسی با غلام مملوک خود داشته باشد، زیرا کلمه «علی» به معنای برتر بودن ارباب از ممالیک است، و کلمه «ما» بر غیرذوی‌العقول دلالت دارد (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۶۷).

ایشان در مورد سفارت سفرای مدارس و جمع‌آوری اعانات و اعطای تشویقی و غیره به سفیر و نیز حقوق کسی که برای مراکز دعوی و حوزه‌های دینی کمک جمع‌آوری می‌کنند، می‌گوید: بر مدیر مدرسه لازم است که حقوق سفیر را به اندازه تأمین مایحتاج متوسط او تعیین کند و به او پردازد، نه اینکه سفیر دنباله‌رو خواهشات خویش باشد (به نقل: از قنبرزی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۶۱). در متن تفسیرش این مطلب را این‌گونه بیان کرده است: «وقوله تعالی: «وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» فَإِنَّهُمْ السُّعَاءُ لِجَبَايَةِ الصَّدَقَةِ؛ رُوي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنََّّهُمْ يُعْطُونَ بِقَدْرِ عَمَلِهِمْ، وَعَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مِثْلَهُ. وَلَا نَعْلَمُ خِلَافًا بَيْنَ الْفُقَهَاءِ أَنََّّهُمْ لَا يُعْطَوْنَ الثَّمَنَ، وَأَنََّّهُمْ يَسْتَحِقُّونَ مِنْهَا بِقَدْرِ عَمَلِهِمْ» (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۴).

ایشان معتقد به عورت بودن چهره زن است و می‌گویند: ویدل علی عدم إبداء المرأة وجهها قوله تعالی: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ؛ این قول خداوند که می‌فرماید: «ای پیامبر بگو به همسرانت ...» بر عدم جواز

ظاهر نمودن چهره برای زن دلالت دارد (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، صص ۴۹۵-۴۹۶). همچنین ایشان در مورد آیه ۳۰ سوره نور اظهار نظر کرده است: «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ؛ بگویی به زنان مسلمان تا چشمان خود را پایین بیندازند». در باره شأن نزول این آیه چنین نوشته‌اند: جابر بن عبدالله می‌فرماید: اسماء دختر مرثد در نخلستان خود بود، چند زن وارد باغ شدند و شلوار نداشتند و ساق پا، سینه و گیسوان‌شان ظاهر بود، اسماء به ایشان فرمودند: چه منظر نازیبایی دارید؟! پس از آن آیه فوق نازل گردید. پس بهترین وسیله عفت برای زنان و مردان پایین گرفتن چشم است، در جامعه‌ای که ما زندگی می‌کنیم، بی‌حجابی و بی‌حیایی بسیار عام و فراگیر است، انسان باید اولاً خوف و ترس الهی را در قلب خود جای داده و باور کامل داشته باشد که خداوند از اعمال من اطلاع کامل دارد، چون پرهیز نمودن از حرام به اندازه ترس از خدا است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۴۹۱).

تعداد احکام فقهی ذکر شده در تفسیر مظاهری به قدری مکرر است که اگر همه آنها به ترتیب فقهی جمع‌آوری شود، کتابی بسیار معتبر و ارزشمند با موضوع احکام قرآن تهیه می‌شود. به صراحت می‌توان گفت که رنگ فقه در این تفسیر بیش از همه برجسته است. یکی از حسن‌های بزرگ نویسنده آن این است که او هرگز از راه اعتدال خارج نمی‌شود، در نوشته‌های او اثری از فرقه‌گرایی دیده نمی‌شود، زیرا به‌رغم اینکه قاضی صاحب در مذهب حنفی مفسر و سخنگو بود، اما در بسیاری از موارد مشاهده می‌شود که رأی ائمه ثلاثه (احمد، مالک و شافعی) را ترجیح می‌دهند.

۴-۷. گرایش صوفیانه

مظهری در تفسیر خودش از صوفیان متقدمین در این فن استفاده کرده است و از قرآن استنباط کرده است و در تفسیر خود از آموزه‌های صوفیان متقدم بهره برده و در استنباط برخی مفاهیم قرآنی به صوفیه اشاره می‌کند و می‌نویسد: «قلت و یحتمل أن یراد» (می‌گویم و احتمال دارد مقصود این باشد)، «و لعل المراد» (شاید مقصود این باشد) و «و من ههنا قالت الصوفیه» (و از اینجا صوفیان چنین گفتند) (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۲۱۰).

مظهری در تفسیرش پس از نقل روایت متواتر ثقلین می‌نویسد: «رسول خدا ﷺ در این روایت اشاره کرده به اهل‌بیت، زیرا آن‌ها قطب ارشاد در ولایات هستند که نخستین آن‌ها امیرمؤمنان و سپس فرزندان آن حضرت تا امام حسن عسکری است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، صص ۳۸۴-۳۸۵).

ثناءالله پانی‌پتی، معروف به مظهری، در تفسیر خود از آموزه‌های صوفیان متقدم بهره گرفته و از قرآن استنباط‌هایی انجام داده است. او در بخش‌های مختلف تفسیر خود از عباراتی مانند «قلت و یحتمل أن یراد» (می‌گویم و احتمال دارد مقصود این باشد)، «و لعل المراد» (شاید مقصود این باشد)، و «و من ههنا قالت الصوفیه» (و از اینجا صوفیان چنین گفتند) استفاده کرده است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۲۱۰).

مظهری در بخشی از تفسیر خود، پس از نقل روایت متواتر ثقلین، می‌نویسد: «رسول خدا در این روایت اشاره کرده به اهل‌بیت، زیرا آن‌ها قطب ارشاد در ولایات هستند که نخستین آن‌ها امیرمؤمنان و سپس فرزندان آن حضرت تا امام حسن عسکری هستند» (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، صص ۳۸۴-۳۸۵).

همچنین، براساس پژوهش یزدانی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «علامه مظهری حنفی: امیرمؤمنان علیه السلام قطب کمال ولایت»، مظهری تصوف خود را از هر نوع افراط و تفریط آزاد نگه داشته و متقاعد نشد قرآن را به تصوف تسلیم کند. او تلاش کرد تصوف را براساس کتاب و سنت ترغیب نماید، و ایدئولوژی تصوف وی با روح قانون اسلامی کاملاً سازگار بود.

نکته خاص در مورد تصوف قاضی این است که وی از افراط و تفریط آزاد است، او متقاعد نشد که قرآن را به تصوف تسلیم کند، او تلاش کرد تصوف را به کتاب و سنت ترغیب کند؛ بنابراین، ایدئولوژی تصوف وی عاری از آمیزه‌ای از ایدئولوژی‌هایی است که با روح قانون اسلامی سازگار نیست.

۸. مصادر و مآخذ تفسیر مظهری

نگاهی کلی به منابع و مآخذ تفسیر مظهری به‌خوبی نشان می‌دهد که مؤلف برای

گردآوری و تدوین این اثر چه تلاش‌های چشمگیری انجام داده است. با بررسی این منابع، می‌توانیم گرایش‌ها و روش تفسیری او را به‌طور دقیق‌تر و روشن‌تر درک کنیم. از جمله ویژگی‌های بارز تفسیر مظهري، بهره‌گیری گسترده از تفاسیر معروف قدما است. قاضی ثناء الله پانی‌پتی در تفسیر خود از تفاسیر مشهوری مانند تفسیر طبری، تفسیر بغوی و تفسیر بیضاوی بهره برده است. این منابع به‌عنوان مهم‌ترین تفاسیر اهل سنت در قرون گذشته، تأثیر بسزایی در شکل‌گیری تفاسیر بعدی داشته‌اند.

افزون بر این، وی از آثار دیگر مفسران و علما نظیر ابن اسحاق، کلبی، ابن کيسان، اخفش، زمخشری و فیروزآبادی نیز استفاده کرده است. این منابع نه تنها از حیث تفسیری، بلکه از جنبه‌های لغوی، تاریخی و فقهی نیز دارای اهمیت بوده‌اند.

این گستردگی در استفاده از منابع مختلف نشان‌دهنده تلاش جدی و زحمات فراوان قاضی ثناء الله پانی‌پتی در تدوین تفسیر مظهري است و همچنین بیانگر گرایش وی به یک روش جامع و ترکیبی در تفسیر قرآن کریم، که از تفاسیر مختلف و با توجه به دیدگاه‌های گوناگون بهره می‌برد.

نتیجه‌گیری

۱. قاضی ثناء الله پانی‌پتی از مفسران مهم شبه‌قاره هند در سده سیزدهم هجری است که با توجه به تفسیر به جای مانده از وی به نام «تفسیر مظهري» می‌توان گفت، که روش تفسیری او نخست قرآن به قرآن با رویکرد تدبری و بلاغی است، و سپس از روایات نبوی و اقوال برخی صحابه، تابعین و دیگر مفسران به مناسبت‌های مختلف استفاده کرده است. ایشان ضمن پرداختن به واژگانی غریبی که در برخی آیات به کار رفته‌اند، به بیان ریشه آن، نکات اخلاقی، عرفانی و... آن پرداخته است؛ بنابراین، وی در تفسیر قرآن روش تلفیقی از سبک‌های تفسیری قرآن را اختیار کرده است، که شامل تفسیر قرآن به قرآن، روایی، اجتهادی و عقلی است. و در نهایت اینکه در مورد روش مظهري می‌توان گفت که جامع و اجتهادی است تفسیر مظهري از آن دسته تفاسیر است که نمی‌توان به‌صراحت حکم به گزینش روش خاصی در آن داد. وی در تفسیر خود، گرایش

کلامی، اشاری و صوفیه و گرایش فقهی نیز داشته است.

۲. قاضی ثناء الله پانی پتی بین اهل سنت و به‌ویژه احناف جایگاه ویژه‌ای داشته و از او به یکی از فقها و مفسران بزرگ شبه قاره هند یاد می‌شود؛ همچنین ایشان در میان علمای مورد اطمینان زمان خود مقبولیت داشته است.

۳. قاضی ثنا الله پتی با وجود اینکه پیرو مدرسه فقهی احناف است، اما در بسیاری از احکام فقهی، رأی خلاف امام مکتب را برگزیده، و رأی دیگر فقها را ترجیح داده است. این موضوع بیانگر آن است که وی از مذاهب فقها و مجتهدین به‌طور کامل آگاهی داشته و تلاش کرده است تا در تفسیر آیات الاحکام چیزی بر خلاف اجماع نگوید.

۴. در علوم لغت عربی، مانند صرف، نحو، بلاغت و فقه اللغه تخصص داشته باشد، به‌شکلی که ترتیب کلمات و ترکیب آنها و شناخت روش‌ها و دقائق کلام عربی برای او ممکن باشد.

۵. قاضی صاحب نه تنها در این تفسیر به‌طور مکرر موارد فقهی را ذکر می‌کند؛ بلکه در آراء دیگر و ادله آنها را ذکر کرده، نقاط ضعف استدلال آنها را برجسته کرده و دلایل ترجیحی مکتب غالب را مورد گفتگو قرار داده است. صاحب تفسیر مظهري در تفسیر خودش بحث‌های فقهی و اجتهادی را نیز بها داده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آلبانی، ناصرالدین. (بی تا). صحیح رواه أبو داود. نشر الکترونیکی بر روی شامله.
۲. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). صحیح بخاری. نشر الکترونیکی مکتبه الشامله.
۳. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴. بهرائچی، محمد فاروق. (۱۹۲۹م). مجله معارف اعظم گره، سردبیر: ندوی، سید سلیمان، شماره ۱۷۷، هند.
۵. پانی پتی، ثناء الله. (۱۴۱۵ق). ما لا بد منه: احکام و مسائل فقه حنفی به زبان ساده (مترجم و مقدمه: عبدالمجید مرادزهی خاشی). زاهدان: نشر فاروق اعظم.
۶. ترمذی، ابو عیسی. (۱۴۲۶ق). سنن ترمذی. نشر الکترونیکی مکتبه الشامله.
۷. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله. (۱۴۳۶ق). مستدرک علی الصحیحین. نشر الکترونیکی، مکتبه الاسکندریه،
۸. حسن زاده، آملی. (۱۳۷۴). قرآن، عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ناپذیرند. تهران: قیام.
۹. خالقی، محسن. (۱۳۸۳). در سید محمد کاظم موسوی بجنوردی (ویراستار)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ۱۳). تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. دعبل، اصغر خان. (۱۳۹۳). نقد و بررسی آراء تفسیر مظهری درباره آیات ولایت. جامعه المصطفی، قم: مجتمع آموزشی عالی فقه.
۱۱. غیاث الدین رامپوری، محمد. (۱۳۹۳). فرهنگ غیاث اللغات. تهران: امیر کبیر.
۱۲. شفیق، محمد سهیل. (۱۹۲۸ق). مجله معارف اعظم گره. سردبیر: ندوی، سید سلیمان، شماره ۱۷۷، هند.

۱۳. عک، خالد عبدالرحمن. (۱۴۳۷ق). اصول التفسیر و قواعدہ. بیروت: دار النفایس.
۱۴. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۹). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. تهران: اسوه.
۱۵. قنبرزهی، خدانظر. (۱۳۸۹). محمود الفتاوا، (فتاوی دارالعلوم مکی زاهدان، زیر نظر اسماعیل زهی، عبدالحمید). زاهدان: انتشارات صدیقی.
۱۶. لاهوری، غلام سرور. (۱۳۸۳). خزینة الاصفیاء. بی‌جا: منشور امید.
۱۷. مرادزهی خاشی، عبدالمجید. (۱۴۱۵ق). ما لابد منه. زاهدان: انتشارات فاروق اعظم.
۱۸. مجددی، عبدالله. (بی‌تا). مقامات مظهریه. نشر الکترونیکی.
۱۹. مظهری، محمد ثناء الله. (۱۴۱۲ق). تفسیر المظهری (محقق: غلام نبی تونسلی). پاکستان: مکتبه رشدیہ.
۲۰. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۸۰). روشهای تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
۲۱. نویهض، عادل. (۱۴۰۹ق). مُعْجَمُ الْمُفَسِّرِينَ. بیروت: مؤسسه نویهض الثقافیة للتألیف والترجمة والنشر.
۲۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۶ق). صحیح مسلم. نشر الکترونیکی مکتبه الشامله.
۲۳. یزدانی، سیدمحمد. (۱۳۹۷، ۲۴ تیر). علامه مظهری حنفی: امیر مؤمنان علیه السلام قطب کمال ولایت. برگرفته از <http://www.sayyedmohammadyazdani.com>.

References

* The Holy Qur'an

1. 'Ak, K. A. (2016). *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduh*. Beirut: Dar al-Nafa'is. [In Arabic]
2. Alavi-Mehr, H. (2010). *Methods and Approaches in Qur'anic Exegesis*. Tehran: Oswa. [In Persian]
3. Albani, N. (n.d.). *Sahih Rawa Abu Dawood*. Electronic publication on Shamele.
4. Baghawi, H. M. (2000). *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
5. Bahraichi, M. F. (1929). *Ma'arif Azamgarh Journal* (No. 177). Edited by S. S. Nadwi, India.
6. Bukhari, M. I. (2001). *Sahih al-Bukhari*. Electronic publication, Maktabat al-Shamela. [In Arabic]
7. Dabal, A. (2014). *A Critique of Tafsir Mazhari's Views on the Verses of Wilayah*. Qom: Jami'at al-Mustafa, Higher Institute of Fiqh Studies. [In Persian]
8. Ghiyasuddin Rampuri, M. (2014). *Ghiyas al-Lughat Dictionary*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
9. Hakim Neishaburi, A. A. (2015). *Mustadrak 'ala al-Sahihayn*. Electronic publication, Maktabat al-Iskandariyah. [In Arabic]
10. Hassanzadeh Amoli, H. (1995). *The Qur'an, Mysticism, and Rationality Are Inseparable from Each Other*. Tehran: Qiyam. [In Persian]
11. Khaleqi, M. (2004). In S. M. K. Mousavi Bojnourdi (Ed.), *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 13). Tehran: Center for the Islamic Encyclopedia. [In Persian]
12. Lahoori, G. S. (2004). *Khazinah al-Asfiya*. Manshur Omid. [In Persian]

13. Mazhari, M. S. (1992). *Tafsir al-Mazhari* (G. Nabi Tunesi, Ed.). Pakistan: Maktaba Rashdiyyah. [In Arabic]
14. Mo'addab, S. R. (2001). *Methods of Qur'anic Interpretation*. Qom: University of Qom, Ishraq Publications. [In Persian]
15. Mojaddedi, A. (n.d.). *Maqamat Mazhariyyah*. Electronic publication.
16. Muradzahi Khashi, A. (1995). *Ma La Bud Minhu*. Zahedan: Faruq A'zam Publications. [In Persian]
17. Neishaburi, M. H. (1995). *Sahih Muslim*. Electronic publication, Maktabat al-Shamela. [In Arabic]
18. Nuwaihidi, A. (1988). *Mu'jam al-Mufassirin*. Beirut: Nuwaihidi Cultural Institution for Publishing and Translation. [In Arabic]
19. Panipati, S. (1995). *Ma La Bud Minhu: Ahkam wa Masa'il Fiqh Hanafi be Zaban Sadeh* (A. Mordzehi Khashi). Zahedan: Faruq A'zam Publications. [In Persian]
20. Qanbarzahi, K. (2010). *Mahmud al-Fatawa* (Fatawa Darul Uloom Makki Zahedan, supervised by I. Zahie Abdul Hamid). Zahedan: Sedighi Publications. [In Persian]
21. Shafeeq, M. S. (1928). *Ma'arif Azamgarh Journal* (No. 177). Edited by S. S. Nadwi, India.
22. Tirmidhi, A. (2005). *Sunan al-Tirmidhi*. Electronic publication, Maktabat al-Shamela. [In Arabic]
23. Yazdani, S. M. (2018, July 15). *Allama Mazhari Hanafi: Amir al-Mu'minin Qutb Kamal Wilayat*. Retrieved from <http://www.sayyedmohammadyazdani.com>. [In Persian]



A Critical Analysis of the Views of Saha and Ibn Warraq Regarding the Authoritarianism of the Prophet Muhammad with an Emphasis on Verse 26 of Surah Al-Ahزاب¹

Abolfazl Sadeghi



Received:2024/07/10 • Revised: 2024/09/29 • Accepted: 2024/10/19 • Published online: 2024/12/17

Abstract

In recent decades, one of the issues that critics of Islam and detractors of the Holy Prophet have used to attack his character and distort his status is the allegation of authoritarianism and violence in his actions and conduct. Understanding these doubts and responding to them with solid arguments is crucial in defending the sacred persona of the Prophet. The main issue dealt with in this article is that individuals such as Saha and Ibn Warraq have, by referencing certain historical sources and verse 26 of Surah Al-Ahزاب, presented incomplete information to claim that the Prophet exhibited authoritarianism and that Islam promotes violence. This study, using a library-based and critical analytical method, describes their views, clarifies these doubts, and provides well-reasoned responses. The focus is on the Battle of Bani Qurayza, with particular emphasis on the Qur'anic teachings and historical sources. The findings indicate that numerous Qur'anic verses, hadiths, and historical and exegetical reports affirm the

1. PhD Candidate in Comparative Quranic Interpretation, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran. Sadeghi9610@gmail.com

* Sadeghi, A. (2024). A Critical Analysis of the Views of Saha and Ibn Warraq on the Authoritarianism of the Prophet Muhammad (PBUH), with Emphasis on Verse 26 of Surah Al-Ahزاب. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 5(18), pp. 92-132. [In Persian].

absence of authoritarianism and despotism in the Prophet's conduct, particularly in his dealings with the Jews of Bani Qurayza. All claims of authoritarianism and violence in this regard are unfounded.

Keywords

Authoritarianism, Seeking Violence, Battle of Bani Qurayza, Prophet Muhammad, Saha, Ibn Warraq.

تحليل نقدي لأفكار سها وابن الوراق حول استبداد الرسول الكريم ﷺ مع التركيز على الآية ٢٦ من سورة الأحزاب

أبو الفضل صادقي^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٠ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٩/٢٩ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/١٩ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٧



الملخص

إن من القضايا التي كانت في العقود الماضية مصدراً لنقد الدين الإسلامي وإثارة العديد من الشكوك في اتجاه اغتيال شخصية الرسول ﷺ وتشويه موقفه ومكانته من قبل بعض المناهضين للإسلام ومنتقدي القرآن الكريم، وجود أو غياب الاستبداد والعنف في سلوكه وسيرته؛ الأمر الذي جعل من الضروري معرفة هذه الشكوك بشكل دقيق وإعطاء إجابة منطقية وحازمة عليها والدفاع عن المكانة المقدسة للنبي ﷺ. المشكلة الرئيسية في هذا المقال هي أن بعض الأشخاص مثل سها وابن الوراق، استشهدوا ببعض المصادر التاريخية والآية ٢٦ من سورة الأحزاب، وأثاروا شكوكا واتهامات بناءً على معلومات ناقصة ويزعمهم ورأيهم، أثبتوا استبداد الرسول الكريم ﷺ وعنف الدين الإسلامي. وقد وصفت هذه الدراسة، باستخدام المنهج المكتبي والتحليل النقدي، آراءهم وشرحت هذه الشكوك وقدمت إجابات معقولة عليها، مع التركيز على غزوة بني قريظة وتعاليم الوحي والمصادر التاريخية. وقد أظهرت نتائج هذا البحث

٩٤

مِطَالَعَاتُ الْفَرَاقَاتِ

سال بنجم، شمارہ چھارم، زمستان ١٤٠٢ (پیاپی ١٨)

١. طالب دكتوراه في التفسير المقارن للقرآن الكريم جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران.

Sadeghi9610@gmail.com

* صادقي أبو الفضل (٢٠٢٤). تحليل نقدي لأفكار سها وابن الوراق حول استبداد الرسول الكريم ﷺ مع التركيز على الآية ٢٦ من سورة الأحزاب. الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٨)، صص ٩٢-١٣٢.

أن كثيراً من الآيات والروايات والتقريرات التاريخية والتفسيرية تؤكد على عدم وجود الاستبداد والسلطوية في حياة الرسول ﷺ، وأن كل الاعتراضات والشكوك التي أثيرت في هذا الشأن وحوله لا أساس لها من الصحة، ولا نجد في سلوكه أي أثر للاستبداد والعنف، وخاصة في تعامله مع يهود بني قريظة.

الكلمات المفتاحية

الاستبداد، العنف، غزوة بني قريظة، الرسول ﷺ، سها، ابن الوراق.

تحلیل انتقادی انگاره‌های سها و ابن‌وراق، پیرامون اقتدارگرایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تأکید بر آیه ۲۶ سوره احزاب

ابوالفضل صادقی^۱



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷

چکیده

یکی از مسائلی که در چند دهه گذشته، دست‌مایه نقد دین اسلام و طرح شبهات فراوانی در جهت ترور شخصیت و تحریف مقام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به واسطه برخی اسلام‌ستیزان و منتقدان قرآن کریم قرار گرفته است، وجود یا عدم وجود اقتدارگرایی و خشونت‌طلبی در عملکرد و سیره آن حضرت است که شناخت دقیق این شبهات و پاسخگویی مستدل و متقن به آن‌ها و دفاع از ساخت مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله را امری بایسته و ضروری، ساخته است. مسئله اصلی نوشتار پیش‌رو، آن است که عده‌ای همچون: سها و ابن‌وراق، با استناد به برخی منابع تاریخی و با اشاره به آیه ۲۶ سوره احزاب، با پردازش اطلاعات ناقص، شبهات و اتهاماتی مطرح کرده و بدین سان، به‌زعم خود، اقتدارگرایی شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خشونت‌طلبی در دین اسلام را اثبات کرده‌اند که پژوهش پیش‌رو به‌روش کتابخانه‌ای و تحلیلی انتقادی، به توصیف دیدگاه‌های آنان و تبیین این شبهات و عرضه پاسخ‌های مستدل به آن‌ها، با محوریت غزوه بنی قریظه و با

۹۶
مطالعات قرآنی

سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۲ (پیاپی ۱۸)

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. sadeghi9610@gmail.com

* صادقی، ابوالفضل. (۱۴۰۳). تحلیل انتقادی انگاره‌های سها و ابن‌وراق، پیرامون اقتدارگرایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با

تأکید بر آیه ۲۶ سوره احزاب. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۸)، صص ۹۱-۱۳۲.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2024.69456.1309>

تمرکز بر آموزه‌های وحیانی و منابع تاریخی پرداخته است. نتایج حاصل از این پژوهش، نشان می‌دهد که آیات، روایات و گزارش‌های تاریخی و تفسیری فراوانی بر نبود اقتدارگرایی و استبدادجویی در سیره آن حضرت تأکید دارند و تمامی ایرادها و شبهات مطرح شده در این باره، بی‌اساس بوده و هیچ‌گونه ردّپایی از اقتدارگرایی و خشونت‌طلبی، به‌ویژه در جریان برخورد ایشان با یهودیان بنی قریظه، مشاهده نمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها

اقتدارگرایی؛ خشونت‌طلبی، غزوه بنی قریظه؛ پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ سها؛ ابن وراق.

مقدمه و بیان مسئله

نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان اشرف مخلوقات و اعظم انبیای الهی، در برابر تمامی انسان‌ها، با ملامت و مهربانی رفتار می‌کرد. این خصلت ستودنی، باعث گردید که ایشان در طول ۲۳ سال رسالت خویش، دل‌های بسیاری را شیفته مکتب اسلام کند و از ضلالت و گمراهی، به حق و صراط مستقیم هدایت نماید. رحمت و مهربانی آن حضرت، به شکلی فراگیر بود که حتی با کسانی که سال‌ها با ایشان دشمنی کرده بودند، با مدارا و گذشت برخورد می‌کرد. اهمّیتِ مطلب تا بدان‌جاست که خداوند متعال در آیه ۱۰۷ سوره انبیاء، رسولش را با عنوان «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» معرفی کرده و در آیات فراوانی نیز بر رحمت، مهربانی و دلسوزی آن حضرت، تصریح کرده است که در این باره، می‌توان به آیاتی همچون: «فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...» (آل عمران، ۱۵۹)، «الْقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه، ۱۲۸)، «وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (شعراء، ۲۱۵) و «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم، ۴) استناد جست؛ اما با این حال، در سال‌های واپسین، هجمه‌های فراوانی بر شخصیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در ابعاد گوناگون، از داخل و خارج کشور، از سوی برخی معاندان، شبهه‌افکنان، نواندیشان دینی و مستشرقان وارد گردیده است که در حقیقت بسیاری از آن‌ها، از روی ناآگاهی و نبودشناخت شخصیت والای آن حضرت و نیز گاهی از روی غرض‌ورزی‌های دینی و سیاسی و در جهت عدم گسترش و نفوذ محبوبیت آن حضرت در میان حقیقت‌جویان و ارادتمندان ایشان، مطرح گردیده که تلاش مذبحانه نشریه یولاندز پستن دانمارک در سال ۲۰۰۵م و نشریه شارلی ابدو فرانسه در سال ۲۰۱۱م، با انتشار تصاویر کاریکاتوری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و توهین به مقدسات مسلمانان، تنها مواردی از آن می‌باشند که انجام تحقیقات و پژوهش‌های جامع و تخصصی را در جهت تبیین شخصیت والای ایشان و نیز عملکرد صحیح و عالمانه ایشان در تمامی وقایع و رویدادهای حیات خویش، برای مردم اقصی نقاط جهان، به‌ویژه حقیقت‌جویان و اسلام‌دوستان، در جهت آگاه‌بخشی و رفع شبهات احتمالی ضرورت می‌بخشد.

گفتنی است از آن‌جا که سیره آن حضرت برای تمامی انسان‌ها، بالاخص مسلمانان، به‌عنوان نمونه، حجت و چراغ راه سعادت مطرح است، لازم است که تحلیل جامعی در این باره، در زندگی و سیره آن حضرت، به‌ویژه با تأکید بر شبهات مطرح شده از سوی منتقدان قرآن کریم در این باره، انجام گیرد که همین امر، هدف از انجام تحقیق پیش‌رو گردیده و شاکله این پژوهش را سامان داده است.

شایان ذکر است که اقتدارگرایی، چنان‌که در ادامه خواهد آمد، به معنای تبعیت بی‌چون‌وچرا از قدرت است که نقطه مقابل آزادی فرد در فکر و عمل است و شخصیت اقتدارگرا کسی است که می‌خواهد دیگران را با اکراه و زور، تحت کنترل و تسلط خویش دریاورد، اما پیامبر ﷺ هرگز به‌دنبال چنین چیزی نبودند، چنان‌که سیره آن حضرت گواه آن است؛ اما می‌توان گفت که ایشان، دارای یک شخصیت مقتدر و اخلاق نیکویی بودند که دیگران را تحت تأثیر خویش قرار می‌دادند و این شخصیت قوی و مقتدر، ریشه در توکل، تقوای درونی، کرامت و عزت نفس ایشان، داشته است.

گفتنی است برای مطالعه موردی و تمرکزبخشی بر مطالب و نکات مطرح شده، تمامی شبهات، نقدها و پاسخ‌های عرضه شده، با محوریت برخورد پیامبر ﷺ با یهودیان، به‌ویژه یهود بنی‌قریظه و با تأکید بر آیه ۲۶ سوره احزاب بیان گردیده است.

نکته قابل توجه آنکه علت اصلی انتخاب این موضوع، آن است که غزوه بنی‌قریظه، از مهم‌ترین جنگ‌های زمان حیات آن حضرت و از چالشی‌ترین موضوعات مورد تحقیق محققان و تاریخ‌پژوهان در عصر حاضر بوده و تحلیل ابعاد موضوع و نیز تبیین و رد شبهات مطرح شده، از سوی مخالفان اسلام و منتقدان قرآن کریم، امری بایسته است و تحقیق و تتبع در زمینه آن، می‌تواند نقش مهمی در تبیین هرچه بیشتر ابعاد موضوع ایفا کرده و نکات ارزشمندی را درباره عملکرد پیامبر اکرم ﷺ و تحلیل انتقادی انگاره اقتدارگرایی در سیره آن حضرت، در برخورد با یهودیان بنی‌قریظه، در اختیار محققان، سیره‌پژوهان و اسلام‌دوستان، در سرتاسر جهان بگذارد.

۱. پیشینه تحقیق

دین مبین اسلام و قرآن کریم، همواره مورد مخالفت و هجوم شبهات فراوان دشمنان داخلی و خارجی قرار داشته‌اند، چنان‌که در سال‌های واپسین، مطالب فراوانی با محوریت انکار بسیاری از اعتقادات و احکام دینی و نیز تخریب شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در برخی کتاب‌ها و فضای مجازی انتشار یافته است؛ به طوری که در سال‌های واپسین نیز، کتابی با عنوان «نقد قرآن» از سوی فردی، با اسم مستعار سُها، نگارش و انتشار یافته است. شبهات قرآنی جنگ‌های پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان و انگاره اقتدارگرایی و ستم‌ورزی ایشان، در برابر آنان از جمله شبهاتی است که برخی مخالفان اسلام و منتقدان قرآن کریم، به طرح آن‌ها پرداخته‌اند تا بدین‌سان، به گمان خویش، شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تخریب کرده و به نوعی، اسلام‌هراسی و دین‌گریزی را در سرتاسر جهان، به‌ویژه در میان کشورهای غیرمسلمان، گسترش دهند. مستند اصلی در انتشار این شبهات، برخی منابع تاریخی و آیات نورانی قرآن کریم هستند که به اعتقاد آنان، شبهات مطرح شده را تأیید کرده‌اند؛ از این‌رو هدف اصلی در این جستار، تحلیل انتقادی دیدگاه‌های سُها و ابن‌وراق، در زمینه انگاره اقتدارگرایی و خشونت‌طلبی در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با یهودیان بنی‌قریظه و با تأکید بر آیه ۲۶ سوره احزاب است.

گفتنی است که تاکنون پژوهشی جامع و مستقل با محوریت موضوع یادشده، سامان نیافته و همین موضوع، انگیزه نگارش این جستار گردیده، وجه نوآوری این نوشتار را می‌نمایاند؛ چه به‌نظر می‌رسد، نوع نگرش تخصصی در تبیین این موضوع، کمتر مورد تفضن پژوهش‌گران بوده است. با این‌حال، شایسته است، به پژوهش‌هایی چند، در این زمینه اشاره شود که هریک به نوعی، به تحلیل و تبیین یک یا چند بُعد از ابعاد و موضوعات مطرح شده در موضوع مورد بحث، همت گمارده‌اند که مقالاتی همچون: «تأملی بر دلایل برخورد پیامبر صلی الله علیه و آله با یهود مدینه»، نوشته امیر اکبری (پژوهشنامه تاریخ، شماره ۲۳، ۱۳۹۰)؛ «تأملی پیرامون روایت کشتن یهودیان بنی‌قریظه در منابع تاریخ و تفسیر»،

نوشته سید محمدعلی ایازی (پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۱، ۱۳۹۱)؛ «راهبرد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در برابر فتنه‌های یهودیان مدینه»، نوشته حبیب زمانی محبوب (معرفت، شماره ۱۹۶، ۱۳۹۳)؛ «بررسی نقش یهودیان در مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله در طول رسالت» نوشته حسن جوادی نیا (تاریخ پژوهی، شماره ۶۵، ۱۳۹۴)؛ «غزوه بنی قریظه و اعتبارسنجی گزارش‌های مشهور تاریخی درباره آن»، نوشته احمد رضا نوازی و دیگران (مطالعات تاریخی جنگ، شماره ۶، ۱۳۹۷)؛ «نقد نظر دکتر سها درباره آیه ۵۹ سوره احزاب»، نوشته مریم زمانی و دیگران (معارف قرآن و عترت، سال ۵، شماره ۹، ۱۳۹۸)؛ «تحلیل انتقادی انگاره‌های کتاب نقد قرآن، پیرامون آیات فرهنگ زمانه»، نوشته سید جواد اسدی و دیگران (پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۳، شماره ۲، ۱۳۹۹)؛ «نقدی بر خبر قتل عام بنی قریظه»، نوشته صابر اداک (مسکویه، شماره ۵۳، ۱۳۹۹)؛ «آمار کشتگان غزوه بنی قریظه، پژوهشی بر پایه روش تحلیل اسناد-متن»، نوشته مهدی ملک محمدی و محمد کاظم رحمان ستایش (تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۳۶، ۱۴۰۰)؛ «نقد و بررسی شبهه سها درباره لزوم اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله»، نوشته علیرضا مختاری و دیگران (پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۴۲، ۱۴۰۰)؛ «اثبات وقوع جنگ و درگیری فیزیکی در غزوه بین قریظه» نوشته مژگان آهنگر داودی (پژوهش‌های تاریخی، شماره ۵۶، ۱۴۰۱)؛ «تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» دکتر سها، با تأکید بر مبانی فکری مؤلف»، نوشته فریده پیشوایی و محمد عرب صالحی (شبهه پژوهی مطالعات قرآنی، شماره ۷، ۱۴۰۱)؛ «بررسی و نقد سه شبهه در دایره‌المعارف لیدن، پیرامون برخورد پیامبر صلی الله علیه و آله با اهل کتاب»، نوشته سید محمد اسماعیلی (شبهه پژوهی مطالعات قرآنی، شماره ۸، ۱۴۰۲) از آن جمله‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی

انگاره (Imagination) در لغت، به معنای پندار، وهم، گمان، سرگذشت، اندازه، مقیاس، حساب، دفتر حساب، طرح یا نقاشی نیمه کاره پندار (معین، ۱۳۷۱)، ذیل واژه انگاره) و هر چیز ناتمام، نقش ناتمام، طرح و نقشه، افسانه، از سر گرفتن و تکرار افسانه، تخمین زدن و برآورد کردن (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه انگاره). انگاره در واقع، چیزی است که

شخص از طریقِ پیش ذهنی، آن را می‌بیند. به شبهه نیز انگاره اطلاق می‌شود، زیرا بر خیال و تصور اولیه بنیان نهاده شده است. در این جا مراد از انگاره، توهم، پندار، گمان و شبهه است.

اقتدار (Authority) را به لحاظِ مفهومی، درمقابلِ قدرتِ عریان قرار می‌دهند؛ گرچه خود یکی از انواع و اشکالِ اعمالِ قدرت است و در زبان فارسی به معنای توانمندشدن، توانایی و قدرت است (معین، ۱۳۷۱، ذیل واژه اقتدار). اقتدار، به فرد یا مقامی نسبت داده می‌شود که فرد (یا افراد) تحت اقتدار از آن فرد مقتدر، اطاعت می‌کنند (میرشکاری، ۱۳۹۶، ذیل واژه اقتدار). مقصود از اطاعت، عمل نمودن بی‌چون و چرا به فرمان یا دستور است. اقتدار با نوعی ارج و سُکوه و به‌طور دقیق‌تر با یک اعتماد و اِتکال شخصی یا جمعی به کسی که اقتدار به او نسبت داده شده است، همراه می‌باشد؛ لذا اقتدار چیزی نیست که شخص یا نهادی آن را فی‌نفسه و بالاستقلال داشته باشد، بلکه معنایی است که در ربط با دیگران و در طی یک فرآیند اجتماعی پدید می‌آید و اشاره به نوعی شناسایی و اقرار به صلاحیت‌ها و کفایت‌هایی دارد که نزد دیگران، آشکار گردیده است (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، صص ۲۱۱-۲۰۷).

اقتدارگرایی (Authoritarianism) نیز، از واژه فرانسوی (Autorite) به معنای قدرت و آمریت گرفته شده و نوعی از اشکال حکومت است که در آن، حاکمان، خواهان اطاعتِ تردیدناپذیر از اتباع حکومت‌اند. به‌طورسستی، اقتدارگرایان خواستار آن هستند که عقاید و رفتار، بیشتر از سوی حکومت‌ها تعیین شود و در مقابل، به انتخاب فردی اهمیت کمتری می‌دهند؛ اما این امکان وجود دارد که در برخی حوزه‌ها، اقتدارگرا باشد و در عین حال، در حوزه‌های دیگر لیبرال. اقتدارگرایی، این روزها به واژه‌ای طعنه‌آمیز تبدیل شده و به حکومتی بسیار مغرور و نابردبار اشاره دارد و گاه دقیقاً به معنی کلمه قدیمی‌تر استبدادگرایی است (مک‌لین، ۱۳۸۱، صص ۵۳-۵۴)؛ به عبارت دیگر، اقتدارگرایی، باوری است که بر پایه آن، اراده مردم باید در دست یک قدرت برتر، اعم از یک فرد یا گروه و یا بر مبنای یک عقیده باشد (میرشکاری، ۱۳۹۶، ذیل واژه اقتدارگرایی).

۳. غزوه بنی قریظه

اگر جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ، مورد تحلیل و بررسی عمیق قرار گیرد، روشن می‌شود که به‌طور غالب جنبه دفاعی داشته‌اند و جنگ‌هایی که برحسب ظاهر، جهاد ابتدایی ارزیابی می‌شوند، در حقیقت آن‌ها نیز نبردی دفاعی بوده‌اند؛ یعنی توطئه‌ای علیه جامعه اسلامی وجود داشته و آن حضرت، برای دفع فتنه قطعی دشمن و کاهش تعداد کشته‌های احتمالی، پیش‌دستی می‌کردند تا از خون‌ریزی و کشتار زیاد ممانعت کنند و غزوه بنی قریظه نیز شاهد همین مدعاست که شرح آن، در ادامه خواهد آمد.

گفتنی است که در سال پنجم هجرت، در پی جنگ‌های بدر و احد، ابوسفیان به کمک قبایل تبعیدشده بنی‌نضیر و بنی‌قینقاع، شهر مدینه را با هدف تخریب جامعه مسلمانان محاصره کرد (M.Watt, Muhammad at Medina, 1956, pp. 36-39). مسلمانان به پیشنهاد سلمان فارسی، برای مقابله با مهاجمان، خندق در شمال و غرب مدینه کنده بودند. در طول دو هفته‌ای که مدینه تحت محاصره بود، لشکر احزاب با بنی قریظه که در جنوب مدینه ساکن بودند، وارد مذاکره شدند و آنان برخلاف پیمانی که با پیامبر ﷺ بسته بودند، جانب دشمنان او را گرفتند که البته دربارہ میزان حمایت بنی قریظه از احزاب مخالف پیامبر ﷺ در جنگ خندق، اختلاف نظر وجود دارد (M.Schölller, "Qurayza (Banī)", Encyclopaedia of the Quran, 2006 N.Stillman, The Jews of Arab Lands: A History and Source (al-), Book, 1979, p15؛ بنابراین دلیل اصلی جنگ پیامبر ﷺ با بنی قریظه، پیمان شکنی و نیز همکاری آنان با مشرکان مکه در جنگ احزاب علیه مسلمانان بود (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۵۴؛ ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۲۰)؛ لذا از طوائف سه گانه یهود (بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه) تنها گروه سوّم هنگام جنگ احزاب باقی مانده بودند و گروه اوّل و دوّم به ترتیب در سال‌های دوّم و چهارم هجری بر اثر پیمان شکنی، از مدینه رانده شدند و می‌بایست این گروه سوّم که از همه آشکارتر به پیمان شکنی و پیوستن به دشمنان اسلام دست زدند، به کیفر اعمال ناجوانمردانه خود برسند و کیفر جنایات خود را بینند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ق، ج ۱۷، ص ۲۷۲)؛ بنابراین، این گونه شد که پس از پایان یافتن جنگ احزاب، جبرئیل به صورت دحیه کلبی، نزد پیامبر ﷺ آمد و دستور حمله به بنی قریظه را به آن

۱۰

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

تجلیل انتقادی انگاره‌های سبها و ابن‌وراق، پیرامون اقتدارگرایی پیامبر اکرم ﷺ با تأکید ...

حضرت ابلاغ کرد (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۹۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۷۸). پیامبر اکرم ﷺ نیز به مسلمانان دستور داد که تا بدون نهادن سلاح خود بر زمین، نماز عصر را در کنار دژهای بنی قریظه، برپا کنند (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۴۶؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۴۰). مسلمانان با این فرمان، به یهود بنی قریظه حمله کردند و قلعه‌ها و خانه‌های آنان را به مدت ۱۵ روز محاصره کردند (ابن سعد بغدادی، ۱۹۶۸م، ج ۲، ص ۵۷). در نهایت، بنی قریظه به این نتیجه رسیدند که باید تسلیم شوند؛ لذا نماینده‌ای فرستادند تا اعلام نمایند که حاضر به مصالحه و ترک مدینه به همان شرایط بنی نضیر هستند، اما پیامبر ﷺ این شرط را نپذیرفت و فرمود که آنان باید بدون هیچ شرطی تسلیم شوند. بنی قریظه که چاره‌ای جز تسلیم نمی‌دیدند، امیدشان به وساطت هم‌پیمانان اوسی بود که در نهایت، حکمیت سعد بن معاذ را پذیرفتند (ابن عبدربه، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۲۷). سعد بن معاذ نیز چنین حکم داد که بنی قریظه باید تسلیم شوند، مردان آنان اعدام شوند، زنان و فرزندان آنان به عنوان اسیر جنگی، به بردگی درآیند و اموالشان تقسیم گردد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۵۱۰-۵۱۷؛ ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۲۳۹-۲۴۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۴۶۱؛ جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۵۶۷-۵۸۰).

۴. تبیین انگاره

ادّعی خشونت در دین اسلام و اقتدارگرایی در سیره و جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ، به‌ویژه خشونت‌طلبی و ستم‌ورزی ایشان در برخورد با یهودیان، از جمله شبهات و انگاره‌هایی است که در سالیان واپسین، از سوی برخی شبهه‌افکنان، مخالفان اسلام و منتقدان قرآن کریم، مطرح گردیده و به‌طور گسترده، انتشار یافته است. فحوای انگاره مطرح‌شده، آن است که پیامبر اکرم ﷺ در مجازات یهودیان مدینه، از جمله یهود بنی قریظه، عادلانه رفتار نکرده و به آنان، ستم روا داشته است؛ چنان‌که در پاسخ به پیمان‌شکنی سران بنی قریظه، همه مردان آنان را کشته و زنان و کودکان آنان را به اسارت گرفته است و بدین سان، به‌زعم خویش، اقتدارگرایی و کینه‌توزی شخصی پیامبر ﷺ و خشونت‌طلبی و ستم‌ورزی در دین اسلام را اثبات کرده‌اند؛ چراکه انجام

چنین عملی از سوی آن حضرت، از مصادیق تخلف جنگی و خشونت‌گرایی در نظریه جنگ عادلانه است و نسل‌کشی از مصادیق جنایت علیه بشریت است و این کار را می‌توان، به نوعی، مؤید تجاوز کردن به یهود بنی‌قریظه و گویای اقتدارگرایی، خشونت‌طلبی و استبدادجویی ایشان دانست. به‌عنوان نمونه: سه‌ها، منتقد قرآن کریم، در این باره می‌نویسد: قتل عام بنی‌قریظه از بزرگ‌ترین جنایات محمد ﷺ و نمونه‌کاری است که قرار است، مسلمانان بر سر غیرمسلمانان بیاورند. این‌گونه که پس از اتمام جنگ خندق، محمد ﷺ به سراغ بنی‌قریظه رفت و آنان را محاصره کرد. با طولانی‌شدن محاصره، یهودیان مجبور به تسلیم شدند. به دستور محمد ﷺ، تمام مردان که حدود ۷۰۰ نفر بودند و عده‌ای از زنان را کشتند و در گودالی ریختند. تمامی سرزمین، مزارع و خانه‌ها و اموال آنان را تصاحب کردند و تمام کودکان، دختران و زنان را به بردگی گرفتند... پس از مدتی، عده‌ای از اسیران را به یمن برده فروختند و به‌جای آن، سلاح خریدند. مردان و زنان بنی‌قریظه در شکستن پیمان، هیچ نقشی نداشتند و تنها رئیس قبیله، چنین کرده بود. در دنیای امروز و در جوامع دموکراتیک امروزی هم این رئیس جمهور است که تصمیم می‌گیرد که وارد جنگ شود نه مردم عادی، چه برسد به نظام قبیله‌ای زمان محمد ﷺ؛ اما وی به‌خاطر رفتار غلط یک نفر (رئیس قبیله)، کل مردم ساده و بی‌گناه را قتل‌عام کرد. در جنگ خندق بین یهود و مسلمانان، درگیری نظامی اتفاق نیفتاد تا بهانه کُشتار مردم عادی قرار گیرد. پس این مردم چه کرده بودند که کشته شدند؟ زنان و کودکان بی‌گناه یهود، چه کرده بودند که یا کشته شدند یا کنیز و برده دائمی شدند؟ به‌علاوه، محمد ﷺ با چه مجوزی تمام اموال و سرزمین یهود را که نسل‌ها برای آن، زحمت کشیده بودند، تصاحب نمود؟ (سه‌ها، ۱۳۹۳، صص ۶۸۶-۶۸۴). ابن‌وراق، اسلام‌ستیز پاکستانی نیز، در این باره می‌نویسد: محمد ﷺ برخلاف پندهایی که به قبایل عرب، مبنی بر رفع کدورت و انتقام‌جویی به دلیل جنگ‌های قبیله‌ای بینشان می‌داد، خود به آن‌ها معتقد نبود و در برابر دشمنانش در مکه و یهودیان مدینه و رقبایش، کینه می‌ورزید. به اعتقاد ویلیام مویر، محمد ﷺ با دشمنانش، هیچ نرمشی نشان نمی‌داد. از جمله: شادی کردن بر روی اجساد کشتگان قریش در جنگ بدر، اعدام اسیران قریشی

۱۰

مُطالعات علمی

تخلیل انتقادی انگاره‌های سه‌ها و ابن‌وراق، پیرامون اقتدارگرایی پیامبر اکرم ﷺ با تأکید ...

در جنگ بدر به دلیل سیاسی، شکنجه کینان بن ربیع و برادرزاده اش پس از پیروزی خیر و کشتن ایشان، به دلیل اقرار نکردن، بد رفتاری با همسر رهبر یهودیان، ضبط دارایی دو طایفه یهودی و اخراج آن‌ها از مدینه و کشتن مردان طایفه سؤم یهودی‌ها و به اسیری و بردگی گرفتن همسران و فرزندان آن‌ها (ابن‌وراق، ۱۹۹۵م، صص ۶۴۹-۶۵۰)؛ همچنین وی، با کمال وقاحت، چنین می‌نویسد: پیامبر ﷺ به پیروان خود دستور می‌داد که به دیگران دستبرد بزنند و به جای اینکه با روش مشروع، به وضع مالی اش سروسامان بدهد، پیروانش را مجاز کرده بود که با خشونت، اموال و دارایی‌های دیگران را بگیرند (ابن‌وراق، ۱۳۷۸، ص ۲۲۳) که در ادامه، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و ضرورت بحث، در زمینه زوایای گوناگون آن، روشن تر خواهد شد.

قرآن کریم درباره غزوه بنی قریظه، می‌فرماید: «وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا؛ و کسانی از اهل کتاب راکه با [مشرکان] هم‌پشتی کرده بودند، از دژهایشان به‌زیر آورد و در دل‌هایشان هراس افکند. گروهی رامی‌گشتید و گروهی را اسیر می‌کردید» (احزاب، ۲۶).

۵. ارزیابی و نقد

در تبیین و تحلیل شبهه و انگاره یادشده، مناسب است که در ابتدا به تبیین اصل موضوع پرداخته شود و سپس دلایل قانونی و شرعی آن و نیز ملاک و نحوه کشته‌شدن آنان، بررسی گردد؛ همچنین به تفسیر آیه ۲۶ سوره احزاب و تبیین نظرات مفسران و پژوهش‌گران از واقعیت این ماجرا پرداخته شده و تحلیل جامعی در برابر ابعاد تاریخی موضوع انجام پذیرد و نیز به تحلیل دیدگاه‌های عمده درباره قتل عام یهود بنی قریظه، پرداخته شود که با تحقیق و تتبع، می‌توان به نکات و دلایل بسیاری استناد کرد که به مهم‌ترین آنان، اشاره خواهد شد.

پیش از تبیین پاسخ‌ها، بایستی اشاره کرد که مفهوم «تخلف جنگی» به معنای انجام برخی صفات بد در جنگ است و مصادیق آن در نظریه‌های مختلف اخلاق جنگ از جمله نظریه‌های جنگ عادلانه و فایده‌گرایانه، متفاوت است؛ به طوری که در نظریه

جنگ عادلانه که جزو دیدگاه‌های پرطرفدار در این حوزه بوده، اصول آن در قوانین و کنوانسیون‌های بین‌المللی بازتاب یافته و افراد بسیاری همچون: آگوستین، آکوئیناس و الزر از آن پیروی نموده‌اند؛ جنگ، تنها در شرایط خاصی، صحیح و اخلاقی دانسته شده است. از جمله: رعایت شرط عدالت در شروع، حین و پایان جنگ؛ اما در نظریه جنگ فایده‌گرایانه، هیچ سنخیتی میان مفاهیم اخلاقی و جنگ وجود نداشته و هدف از جنگ، تنها منافع دولت‌ها ذکر گردیده است (حاج اسماعیلی و حبیب‌اللهی، ۱۳۹۱، صص ۳۵-۳۲). قابل توجه است که قتل عام یا نسل‌کشی، یکی از مصادیق مهم تخلف جنگی در نظریه جنگ عادلانه است (B.Orend, War Ethics, 2005, pp 123-140) که دنیای متمدن امروز، چنین عملی را محکوم می‌کند و با اقرار به این که در تمام دوره‌های تاریخ، این عمل خسارات بسیاری به عالم انسانیت وارد ساخته و با اطمینان به اینکه برای رهایی عالم انسانیت از چنین بلیه و وحشتناکی، همکاری بین‌المللی ضرورت دارد، لذا در عصر حاضر، معاهده بین‌المللی «کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت نسل‌کشی»، به تصویب رسیده است که نسل‌کشی را جرم‌انگاری می‌کند و دولت‌ها را ملزم به عدم انجام آن می‌نماید (حسینی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳؛ میرمحمدصادقی، ۱۳۹۲، صص ۱۳۱-۱۳۳) و مفاد آن در کنوانسیون جلوگیری از نسل‌کشی، مصوب ۹ دسامبر ۱۹۴۸م سازمان ملل متحد، بیان گردیده است (Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (PDF), United Nations) (Audiovisual Library of International Law.Retrieved 2020/01/05).

گفتنی است است که در مورد قتل عام یهود بنی‌قریظه، دو دیدگاه عمده وجود دارد:

۱. برخی به دلیل نبود تناسب جزئیات این واقعه با منابع تاریخی، مسلمات عقلی و دینی و نیز مخالفت آن با دیگر آیات قرآن کریم و همچنین استناد به سیره پیامبر ﷺ، اخلاق اجتماعی و منش فردی ایشان، این موضوع را نپذیرفته و اصل آنرا انکار کرده‌اند.
۲. برخی نیز با پیروی از منابع تاریخی و روایی، اصل این موضوع را پذیرفته و با اهتمام بر تبیین واقعه و ذکر دلایل عقلی و نقلی، سعی در تشریح واقعیت ماجرا و پاسخ متقن به انگاره موردنظر داشته‌اند که در ادامه به دلایل و مستندات گروه اول و گروه دوم، پرداخته خواهد شد.

۱. انگاره اهتمام پیامبر ﷺ بر قتل عام بنی قریظه و عدم بخشش و گذشت ایشان در برابر یهودیان، مخالف الگوی اخلاقی ایشان در قرآن کریم و سیره آن حضرت است؛ چنان که قرآن کریم در آیات فراوانی بر رحمت، مهربانی، دلسوزی و جنبه الگویی آن حضرت، تصریح کرده است که در این باره، می توان به آیاتی همچون: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران، ۱۵۹)، «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه، ۱۲۸) و «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ» (قلم، ۴) اشاره کرد، از این رو باید گفت که ایشان، در برابر تمامی انسان ها مهربان و دلسوز بود و هرگز به آزار و شکنجه کسی، مگر در موارد خاص، رضایت نمی داد؛ همچنین آن حضرت، با وجود نقض عهد بنی قریظه، هیچ گونه خشونت و کشتار جدی، در برابر زنان و کودکان آنان به کار نبرد و همچون گذشته، به نوعی، بخشش و گذشت را سرلوحه کار خویش قرار داد و تنها به کشتار جنگجویان و فتنه گران جنگ و نیز تبعید آنان از سرزمین مدینه اکتفا نمود که شرح آن، از نظر خواهد گذشت؛ از این رو اصل وقوع این ماجرا، قابل خدشه بوده و نمی توان نقل برخی مورخان و مفسران، از این ماجرا را جامع، بی نقص و صحیح دانست.

۲. نکته دیگر آنکه به اتفاق مفسران و مورخان، سعد بن معاذ، چنین حکمی را صادر کرده و پیامبر ﷺ نیز آن را تأیید و به اجرا در آورده است؛ اما این موضوع، صحیح به نظر نمی رسد، چرا که با این کار، پیامبر ﷺ، در عمل داوری درباره مرگ و زندگی عده ای را به شخصی واگذار کرده که امکان خطا و یا با تعصب و جانبدارانه حکم کردن، در او وجود داشته است. ضمن اینکه اگر قتل عام بنی قریظه، فرمانی از سوی خدا بوده و پیامبر ﷺ نیز تصمیم جدی در برخورد با قبیله بنی قریظه داشته، دیگر حکمیت سعد بن معاذ، موضوعیتی نداشته است؛ همچنین اینکه اصلاً استناد جستن به آیین تورات، برای پیامبر ﷺ حجت شرعی محسوب نمی شده که ملاک عمل آن حضرت قرار گیرد؛ از این رو به نظر می رسد که اصل این موضوع، به این شکل که نقل گردیده، صحیح نیست. مضافاً بر اینکه، یکی از اعتقادات مسلم در دین مبین اسلام، عصمت انبیای الهی، از گناه، خطا و ستم به بندگان خداست، از این رو امکان قضاوت ناصحیح و ستم ورزی پیامبر ﷺ

در غزوه بنی قریظه، چنان که نقل گردیده، منتفی است.

۳. نکته مهم، آنکه آن چه مایه نقد و تردید برخی محققان و پژوهشگران از این واقعه، قرار گرفته است، گزارش برخی سیره‌نویسان از سرانجام این غزوه است که سزای بنی قریظه را بر پایه سخن سعد بن معاذ از حکم تورات، گشتار و قتل عام مردان، اسارت زنان و فرزندان و تقسیم اموال، ذکر کرده‌اند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۵۱۰-۵۱۷؛ ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۲۳۹-۲۴۴)؛ و در ادامه، بسیاری از مفسران، به تأیید و نقل این مطلب، در ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب پرداخته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۶۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۶۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۳۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۳۵)؛ در حالی که برخی دیگر از پژوهشگران، مفسران و مورخان، قتل عام تمامی مردان بنی قریظه را صحیح ندانسته و چنین معتقدند که رأی سعد بن معاذ، این بوده که فقط گروهی از مردان جنگاور قبیله و آنانی که علیه پیامبر ﷺ تجمع کرده بودند، کشته شوند و زنان و کودکان به اسارت در آیند (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۲، ص ۸۸؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۰۲؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۷۵). در تأیید این مطلب، می‌توان به این نکته اشاره کرد که برخی همچون ابن شهاب زهری، گرچه به حکم سعد و تأیید پیامبر ﷺ اشاره کرده‌اند، اما به قتل عام مردان بنی قریظه، هیچ اشاره‌ای نداشته و تنها به ذکر کشتن حییی ابن اخطب، بزرگ قبیله بنی نضیر که در تشویق و تحریک قریش و بنی قریظه، در دشمنی با پیامبر ﷺ می‌کوشید، پرداخته‌اند (زهری، ۱۴۰۱ق، صص ۸۳-۸۲)؛ بنابراین می‌توان گفت، در این جنگ، چنان که گذشت، تنها سران بنی قریظه و مردان جنگجوی آنان که باعث ایجاد فتنه و قتل برخی مسلمانان شده بودند، اعدام گردیده‌اند، چنان که در برخی منابع تاریخی، از اعدام افرادی همچون: حییی بن اخطب، کعب بن اسد، نباش بن قیس و غزال بن سموئیل که از سران بنی قریظه بوده‌اند، سخن به میان آمده است (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱۳؛ ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۳). ضمن آن که مقصّر بودن رؤسای آنان موجب نمی‌شد که همگی آنان قتل عام شوند؛ از این رو مطابق قاعده قرآنی «وَلَا تَرْرُ وَاَزْرَةَ وِرْرَ اٰخِرٰی»، کشتن آنان، برخلاف آیین اسلام بوده

۱۰

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

تجلیل انتقادی انگاره‌های سپها و ابن‌وراق، پیرامون اقتدارگرایی پیامبر اکرم ﷺ با تأکید ...

است (عرفات، ۱۹۷۳م، صص ۷۸۷-۷۸۸).

۴. نکته دیگر، آنکه در آیه ۲۶ سوره احزاب عبارت «فَرِيقًا تَقْتُلُونَ»، از نظر کمیّت (تعداد کشته‌های بنی قریظه) و کیفیت (چگونگی کُشتن بنی قریظه) دارای اجمال است؛ همچنین، عبارت «تَأْسِرُونَ فَرِيقًا» اگر مربوط به اسارت زنان و کودکان باشد، دارای اجمال است؛ چراکه سرانجام اسیران بنی قریظه در آیه ذکر نشده است؛ اما نکته مهم آن است که بایستی، مقصود آیه را فقط مرتبط با مردان بنی قریظه دانست، زیرا کلمه «تَأْسِرُونَ» با اسارت مردان تناسب دارد و برای اسارت در زنان و کودکان از واژه «سَبَايَا» استفاده می‌شود، اما بعضی به اشتباه، واژه «تَأْسِرُونَ» را به زنان و کودکان و واژه «تَقْتُلُونَ» را به مردان، تفسیر کرده‌اند؛ بدین ترتیب، می‌توان گفت که تعداد کشتگان نیز، بین صد تا دویست نفر بوده است (عاملی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۲، ص ۱۴۸). در توضیح بیشتر این مطلب، می‌توان گفت، با توجه به کلمه «فریق»، که به معنای جماعت جداشده از دیگران آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۹۳)، مقصود از کشته‌شدگان در عبارت «فَرِيقًا تَقْتُلُونَ»، جماعتی‌اند که از دیگر بنی قریظه متمایزند؛ از این رو در مقصود از واژه فریق، سه احتمال معنایی وجود دارد:

الف) همه مردان بنی قریظه که از زنان و کودکان، متمایز شده‌اند؛

ب) پیمان‌شکنان بنی قریظه که از افراد بی‌گناه، متمایز شده‌اند؛

ج) بخشی از پیمان‌شکنان که از دیگر پیمان‌شکنان، متمایز شده‌اند.

با توجه به سیاق، احتمال سوم می‌تواند صحیح باشد، زیرا روی سخن در این آیه، با پیمان‌شکنان بنی قریظه است، چنان‌که در صدر آیه، از آن‌ها به عبارت «الَّذِينَ ظَاهَرُواهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» تعبیر شده است؛ از این رو عبارت «فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» که در ذیل آیه بدان اشاره شده است، بخشی از پیمان‌شکنان هستند و جمله «تَأْسِرُونَ فَرِيقًا» نیز عدل آن و به معنای اسارت بخش دیگری از پیمان‌شکنان است و آیه شریفه، هیچ‌گونه دلالتی بر اسارت زنان و کودکان که مورخان و مفسران، بدان اشاره کرده‌اند، نخواهد داشت؛ همچنین باید گفت که اعدام اسیران جنگی، با ظاهر آیه، تناسبی ندارد، زیرا اعدام مردان بنی قریظه، مستلزم اسارت آنان است، در حالی که در عبارت «تَأْسِرُونَ فَرِيقًا» به صورت

جداگانه، به موضوع اسارت بنی قریظه پرداخته شده است؛ بنابراین نمی توان گفت: گروهی از اسیران را می کشتید و گروهی از اسیران را اسیر می کردید (عزتی فردویی و مودب، ۱۳۹۸، صص ۹۹-۱۰۰).

۵. مطلب دیگر، آنکه به عقیده برخی قرآن پژوهان، به سبب تعارض و سخیف بودن برخی روایات غزوه بنی قریظه، نمی توان به آن‌ها اعتماد کرد و به‌طور اساسی موضوع غزوه بنی قریظه نیز تسلیم و کشته شدن نیست، بلکه براساس آیه ۲۶ سوره احزاب، باید چنین گفت که درگیری میان مسلمانان و این قبیله بوده است که درنهایت، عده‌ای کشته و عده‌ای اسیر شده‌اند و آن روایات، برساخته کسانی است که با اهداف خاصی بدان پرداخته‌اند؛ بنابراین آن‌چه معقول است، کشتن آنان در صحنه جنگ بوده و نه کشته شدن در پی تسلیم (ایازی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

۶. نکته دیگر، اینکه برخی محققان با استناد به سیره پیامبر ﷺ، قتل عام و کشتار یهود بنی قریظه را برخلاف سیره آن حضرت دانسته و به پشتوانه آمار و ارقام متفاوت این غزوه و نیز مقایسه آن با تلفات دیگر نبردهای پیامبر ﷺ، به نقد گزارش‌های سیره‌نویسان پرداخته‌اند (طباطبایی اردکانی، ۱۳۶۸، صص ۱۹۹-۲۰۰؛ منظرالقائم، ۱۳۸۷، صص ۱۷۹-۱۷۸). چنین به نظر می‌رسد که ماجرای این غزوه، سال‌ها پس از تاریخ واقعه، به‌وسیله داستان‌گویی که از تیره خزرج بوده، دست‌کاری گردیده و به رشته تحریر درآمده باشد. هدف این داستان‌گو این بوده که بدین‌وسیله نشان دهد، حرمت طایفه اوس نزد پیامبر اکرم ﷺ به اندازه طایفه خزرج نبوده و به همین دلیل، پیامبر ﷺ، هم‌پیمانان خزرجی خود را نکشت؛ اما هم‌پیمانان اوس را گردن زد. نیز بدین‌سان خواسته نشان دهد، رئیس قبیله اوس، جانب هم‌پیمانان خویش را رعایت نکرده است (شهیدی، ۱۳۹۰، صص ۸۸-۹۰). به اعتقاد برخی دیگر، عرضه چهره‌ای مصمم، اما مظلوم از قوم یهود و در مقابل، چهره‌ای خشن و خون‌ریز از پیامبر ﷺ، می‌تواند هدف سازندگان آن باشد. بنی قریظه در این داستان، قومی هستند که حاضر به ترک دین اجدادی خود و خیانت به آرمان‌های تورات و راه و رسم یهودیت نیستند و در این راه، حتی حاضر به ترک جان خویش هستند. گفتگوهایی که از آنان، پیش از تسلیم شدن، نقل شده و روایت منقول و منتسب به عایشه از شجاعت

تنها زن مقتول این حادثه و استقبال شادمانه او از مرگ، جملگی در این راستا، قابل تحلیل است (اداک، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰).

۷. مطلب دیگر، آنکه نقل این روایت، مورد مناقشه و مخالفت برخی اکابر اهل سنت، قرار گرفته است. به عنوان نمونه: امام مالک از فقهای چهارگانه اهل سنت، راوی اصلی این جریان، یعنی ابن اسحاق را دَجَال نامیده و او را تضعیف کرده است. به عقیده ابن حجر، دلیل این نام گذاری، نقل داستان غزوات پیامبر ﷺ با یهودیان، از قول فرزندان یهودی بوده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۹، صص ۳۹-۴۰). به باور برخی دیگر، داستان قتل عام بنی قریظه را جناب ابن اسحاق از یهودیان گرفته و سیره نویسان و تاریخ نگاران بعد از او برگرفته اند، لذا در اصل وقوع آن، جای تردید است. افزون بر اینکه، راویان این رخداد همچون: محمد بن کعب و عطیه، از یهودیان قرظی مسلمان شده اند و بعید نیست که جانبدارانه، سخن گفته باشند (صادق، ۱۳۸۲، صص ۱۶۴-۱۹۷). گفتنی است که افراد دیگری نیز همچون: احمد برکات و ولید عرفات، به تضعیف و نفی صحت این داستان پرداخته اند. (W.Arafat, New A.Barakat, Muhammad and the Jews: A Re-examination, 1979, p24)

(Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina, 1976, p.p100-107)

۸. نکته دیگر، آن است که انگاره قتل عام یهود بنی قریظه پس از اسارت آنان، به دلیل مخالفت با برخی آیات قرآن و ضوابط شرعی، نمی تواند صحیح باشد. یکی از این آیات، آیه ۴ سوره محمد است که خداوند متعال در آن، می فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْبَثْتُمْهُمْ...». براساس این آیه، کشتن اسیر پس از پایان جنگ، جایز نخواهد بود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۳۸؛ سید قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۲۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ق، ج ۲۱، ص ۴۰۰). البته در حکم کشتن اسیر در میان فقهای اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد، اما می توان گفت که نظر مشهور در فقه امامیه، عدم جواز کشتن اسیر، پس از پایان جنگ است، مگر آن که سابقه فتنه و جنایتی داشته باشد (نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۱، ص ۱۲۶؛ قمی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۲۶۹). قابل توجه اینکه حکم آیه، شامل بنی قریظه نیز می شده، چرا که جنگ بنی قریظه، در سال پنجم هجری و پس از نزول آیه یادشده، اتفاق رخ داده است و با توجه به برخی گزارش های تاریخی، به نظر می رسد که

بنی قریظه نیز به حکم یادشده، آگاهی داشته‌اند؛ چنان‌که نقل شده، زنان بنی قریظه، زمانی که در خانه رمله و اسامه بودند، از محمد ﷺ امید آزادی مردان خویش و یا قبول فدیة داشتند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱۸). از دیگر آیاتی که باتوجه به آن، می‌توان شبهه قتل عام یهودیان را پاسخ گفت، آیه ۱۲ سوره توبه است که می‌فرماید: «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنَا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا إِنَّمَ الْكُفْرَ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ؟ و اگر پیمان‌های خود را پس از تعهدشان شکستند و در دین شما زبان به طعن و عیب گشودند پس با (این) پیشوایان کفر بکنید، که آنها را هیچ تعهدی نیست، باشد که باز ایستند». گفتنی است که برخی صحابه و تابعین، عبارت «أَيْمَةَ الْكُفْرِ» را به سران و پیشوایان کُفر، تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۷؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۰۴). دقت در آیه شریفه و توجه به عبارت «لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ» روشن می‌سازد که هنگام پیمان‌شکنی و طعنه دشمنان اسلام، ابتدا باید با سران و پیشوایان آنان مبارزه کرد و هدف از این کار، دفع فتنه است، نه نابودی و قتل عام آنان؛ ازاین‌رو چنانچه مبارزه با پیشوایان کفر، باعث دفع فتنه گردد، قتل عام آنان جایز نخواهد بود.

۹. نکته دیگر، اینکه شبهه قتل عام بنی قریظه، افزون بر مخالفت با قرآن و روایات معتبر صحابه، از نظر تاریخی نیز دارای اشکالات بسیاری است و نمی‌توان به آن، اعتماد کرد. مهم‌ترین اشکالات تاریخی این شبهه، عبارتند از: عدم نقل در منابع معتبر اسلام و یهود، مخالفت با واقعیات تاریخی، مخالفت با مسلمات عقلی، نقل مطالب اسطوره‌ای و الهام از فرهنگ مظلوم‌نمایی یهود (عزتی فردوئی و مودب، ۱۳۹۸، صص ۱۳۱-۱۳۳).

۱۰. نکته دیگر، آنکه با توجه به آنچه گذشت، معلوم گردید که یهود بنی قریظه، پیمان‌شکنی کرده و به محاربه با پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان برخاسته بودند و باتوجه به اطلاق آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُفَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ جز این نیست که سزای کسانی که با خدا و فرستاده او می‌جنگند و در زمین به تباهی می‌کوشند - در جامعه ایجاد ناامنی می‌کنند یا به راهزنی و قتل و غارت می‌پردازند - این است که آنان را بکشند یا بر دار کنند یا

دستها و پاهایشان را بر خلاف یکدیگر - قسمتی از دست راست و پای چپ - بیرند یا از آن سرزمین بیرونشان کنند. این است خواری و رسوایی برای آنان در این جهان، و در آن جهان عذابی بزرگ دارند» (مانده، ۳۳) که حکم آن، شامل مطلق کافران، اهل کتاب، مرتد و مسلمان می‌شود (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۳۱۴)؛ می‌توان نتیجه گرفت که حکم یهود بنی قریظه نیز حکم محارب و مفسد فی الارض است و مجازات آن، یکی از موارد چهارگانه (قتل، صلب، قطع و نفی بلد) خواهد بود (سیدقطب، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸۷۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۵۲؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۶۰۹). امام و حاکم شرع، یکی از آن‌ها را با توجه به نوع فساد، انتخاب می‌نماید (کیاهارسی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، صص ۶۶-۶۷؛ طیب، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۳۵۲-۳۵۳). گفتنی است که مجازات محاربان و مفسدان اجتماعی که باعث اختلال در امنیت جامعه شده‌اند، ولی قتل و سرقتی انجام نداده‌اند، همانند یهود بنی‌نضیر، تبعید خواهد بود (قطب‌راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۵۲؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۶۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۲۷؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۶۰)؛ چنان‌که در برخی روایات تفسیری به این موضوع اشاره شده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۲۸۴-۲۸۸).

۱۱. برخی محققان، گشتار یهود بنی‌قریظه را بر فرض صحت، سازگار با عقل و منطق دانسته و سزای آنان را که در حساس‌ترین وضعیت، پیمان‌شکنی کردند، جز گشتار نشمرده‌اند (صفایی‌حائری، ۱۳۹۵، ج ۳، صص ۳۵۴-۳۵۵)؛ چراکه موجودیت سیاسی اسلام، درگروی معاهداتی بود که با قبایل پیرامون خویش داشت و پیمان‌شکنی مکرر و چشم‌پوشی پیامبر ﷺ از پیمان‌شکنان، زمینه را برای نقض عهدهای دیگر مهیا می‌ساخت (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۲۷)؛ همچنین می‌توان به دلایل دیگری نیز در این باره، اشاره کرد. از جمله: تعهد آنان نسبت به پیامبر ﷺ در باره ریخته‌شدن خونشان، در صورت پیمان‌شکنی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، ص ۱۱۰؛ صفایی‌حائری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۵۴)، پذیرفتن داوری سعد بن معاذ از سوی خود بنی‌قریظه (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۲؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۲۷) و نیز جاری کردن حکم سَابِ النَّبِيِّ بر آنان (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۸۲).

۱۲. نکته دیگر، اینکه کشتار بنی قریظه به خاطر مصالحی بود که آن را ایجاب کرده بود، چرا که مسلمانان، یهود بنی قریظه را به خاطر یهودی بودنشان نکشتند و اینان نه فقط به صرف نقض عهد، بلکه به دلیل موقعیت و نقش خطر آفرینشان کشته شدند. اینان که با مسلمانان، پیمان دفاعی بسته بودند، نه تنها از شهر، در مقابل هجوم دشمن دفاعی نکردند، بلکه جبهه‌ای دیگر برای ضربه زدن به مسلمانان از داخل، باز کرده بودند (مهودی عباس آباد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶). آنان افزون بر نقض پیمان و اعلام جنگ، با عملیات تروریستی در درون مدینه و نیز با تأمین آذوقه و علوفه مورد نیاز سپاه احزاب و با پشتیبانی مالی آن‌ها، عملاً وارد جنگ با مسلمانان شدند. بی‌شک، این گونه اقدامات در مواقع جنگ، در میان هیچ‌یک از ملت‌ها، قابل گذشت نیست و عاملان آن، به شدت، مجازات می‌شوند (خواجه جشوقانی و باکویی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۷).

۱۳. برخی دیگر از محققان و مفسران، کشتار یهود بنی قریظه را بر فرض درستی ماجرا، کاملاً عادلانه و مطابق برخی قواعد و ضوابط فقهی، تلقی کرده و آن را صحیح و شرعی دانسته‌اند؛ زیرا چنان که گذشت، این موضوع، در واقع، رأی سعد بن معاذ بود و پیامبر ﷺ نیز این حکم را مطابق خواست خدا دانست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۶۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۶۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۳۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۳۵). گفتنی است اینکه، جناب سعد، با استناد به پیمان بنی قریظه با پیامبر ﷺ و منابع دین یهود و آنچه خود بدان اعتقاد داشتند، چنین حکمی صادر کرد (حسنی، ۱۴۱۶، صص ۵۲۱-۵۱۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۲۸۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۱۰) و این حکم از نظر خود آنان نیز کیفی شرعی تلقی می‌شد (ابوزهره، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۶۷۱-۶۷۲)؛ چرا که بنی قریظه، در برابر پیامبر ﷺ تعهد و پیمان داشتند و قرار بر این بود که در صورت پیمان‌شکنی، ریختن خونشان روا باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۱۱۰؛ صفایی حائری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۵۴). گفتنی است که در تورات موجود، درباره شهری که به زور وارد آن شده‌اند، چنین آمده است: «اگر پروردگارت، آن را به تو واگذار کرد، همه مردان را از دم شمشیر بگذران، اما زنان و کودکان و حیوانات و هر آنچه در شهر است، همه غنیمت تو

است، پس همه را غنیمت بردارید و از غنیمتی که پروردگار نصیب کرده، بخورید» (کتاب مقدس، سفر تثیبه، باب ۲۰، فقره ۱۳-۱۴). ضمن اینکه براساس قاعده فقهی معروف الزام (الزُّمُّوهُم بِمَا أَلْزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ)، اگر یک نفر ملتزم به دین و اعتقاد خاصی باشد، افراد دیگر از مذاهب دیگر، می‌توانند او را به پذیرش و عمل براساس احکام مذهب و اعتقاد خودش، ملتزم نمایند، لذا در مواردی که بین اعتقاد مسلمان و غیرمسلمان یا فقه شیعه و غیرشیعه، اختلاف نظر وجود داشت، مسلمان و شیعه می‌توانند غیرمسلمان و غیرشیعه را وادار به پذیرش قوانین دین و مذهب خودش کنند، هرچند آن قانون، در اسلام و فقه شیعه، مورد قبول نباشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۷). حال، در این ماجرا نیز پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین رفتار کرد و آنان را ملزم به پذیرش عقیده و حکم مورد قبول مذهب خود ساخت (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۲۹۱)؛ چنان که حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز طبق نقل قرآن کریم (یوسف، ۸۰-۷۰)، در ماجرای سرقت کیل پادشاه و نگهداشتن برادرش بنیامین عَلَيْهِ السَّلَامُ، این گونه رفتار کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۴۱).

۱۴. مطلب دیگری که می‌توان در تأیید حکم قتل آنان اشاره کرد، آن است که درباره کسی که به‌طور مکرر، مرتکب جرمی شده و بارها مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، برای مرتبه سوم یا چهارم، حکم قتل صادر می‌شود؛ زیرا خود نشان داده که با این خصوصیت ذاتی یا روانی، دیگر اصلاح‌پذیر نیست و همین مشخصه است که اعدام او را موجه می‌سازد. حال، در مورد یهودیان بنی‌قریظه نیز چنین حالتی رخ داده است، چراکه آنان در طول این چند سال، نظاره‌گر سرانجام مخالفت بنی‌قینقاع و عاقبت پیمان‌شکنی بنی‌نضیر بودند و دیده بودند که جماعتی از عالمان یهودی و اُسقفان مسیحی به دین اسلام روی آورده‌اند. از طرفی، از رفتار رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم گلیه‌ای نداشتند، به مهربانی و وفاداری آن حضرت، اقرارداشتند و حقانیت او را در تجلی معجزات فراوان، دانسته بودند. پس اکنون که عهد او را شکسته، از مخالفت او دم زده و درصدد نابودی و استیصال او و مسلمانان برآمده و با بت‌پرستان هم‌رزم شده‌اند، شقاوت و عناد بیشتری از خود اعمال نمود و نشان داده‌اند که به هیچ وجه، اصلاح‌پذیر نیستند

(عارف کشفی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰)؛ چراکه پیامبر ﷺ، دوبار از مجازات پیمان شکنی و توطئه یهود مدینه چشم پوشی کرده و کمترین جزا را که اخراج از مدینه بود، برای بنی قینقاع و بنی نضیر مقرر فرموده بود، اما بنی قریظه از توطئه و خیانت دست برنداشتند و با تحریک دشمنان پیامبر، جنگی تمام عیار بر ضد مسلمانان راه انداختند و تجربه ای تلخ برای آنان، برجای گذاشتند. گذشت دوباره رسول خدا ﷺ چیزی نبود که در شأن یک رهبر و مدیر باتدبیر باشد و بی تردید، اگر مسلمانان آن‌ها را نمی‌کشتند، آنان مسلمانان را از بین می‌بردند، به خصوص که دشمنان خارجی پیامبر ﷺ به توطئه‌های یهود، چشم دوخته بودند (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳).

با ذکر دلایل یاد شده، به روشنی اثبات می‌شود که شبهه وارد شده از سوی مخالفان اسلام و منتقدان قرآن، در این باره، مخدوش بوده و اتهام قتل عام، اقتدار گرای و خشونت طلبی پیامبر اکرم ﷺ در غزوه بنی قریظه، ناروا و منتفی خواهد بود.

نتیجه گیری

در این جستار، بیان گردید که برخی شبهه افکنان، مخالفان اسلام و منتقدان قرآن کریم همچون: سها و ابن وراق، به طرح شبهاتی در زمینه اقتدار گرای آن حضرت پرداخته و چنین گمان کرده‌اند که پیامبر اکرم ﷺ، در برخورد با یهودیان، از جمله یهود بنی قریظه با خشونت و استبداد، اقدام کرده و این عمل را می‌توان، به نوعی، با اقتدار گرای و ستم‌ورزی ایشان و خشونت طلبی در دین اسلام، مرتبط دانست؛ در حالی که دقت در سیره نبی اکرم ﷺ به روشنی اثبات می‌نماید که آن حضرت دارای خلقی عظیم بوده و همواره در تعامل با دیگران، با عطف و رحمت و مهربانی عمل می‌کرد و هرگز دارای خلق تند و منش استبدادی نبود؛ همچنین با تحلیل و بررسی مسائل مطرح شده، روشن گردید، آنچه درباره اقتدار گرای و خشونت طلبی ایشان در جنگ بنی قریظه، بیان گردیده، بی‌اساس و نادرست است، چراکه برخورد پیامبر ﷺ و مسلمانان با آنان، از روی عفو، گذشت و تنبیه حداقلی بوده است؛ همچنین به تحلیل و بررسی گزارش‌های تاریخی این ماجرا، پرداخته شد که گویای نبود اقتدار گرای و وجود استبداد در

عملکرد آن حضرت هستند. نیز به اثبات رسید که آن حضرت، با وجود نقض عهد بنی قریظه، هیچ نوع خشونت و کشتار جدی، در برابر زنان و کودکان آنان، به کار نبرد و همچون گذشته، به نوعی، بخشش و گذشت را سرلوحه کار خود قرارداد و تنها به کشتار جنگجویان و فتنه گران جنگ و نیز تبعید آنان از سرزمین مدینه، اکتفا کرد. نیز به اثبات رسید که آیه ۲۶ سوره احزاب، به اسارت زنان و کودکان و قتل عام مردان بنی قریظه اشاره ای ندارد. نیز تبیین گردید که برخی به دلیل نبود تناسب جزئیات این واقعه با منابع تاریخی و مسلّمات عقلی و دینی و نیز مخالفت آن، با دیگر آیات قرآن و همچنین استناد به سیره پیامبر ﷺ، اخلاق اجتماعی و منش فردی ایشان، این موضوع را پذیرفته و اصل آن را انکار کرده اند و برخی دیگر نیز با پیروی از منابع تاریخی و روایی، اصل این موضوع را پذیرفته و با اهتمام بر تبیین واقعه و ذکر دلایل عقلی و نقلی، سعی در تشریح واقعیت ماجرا و پاسخ به انگاره مورد نظر و ردّ شبهات مطرح شده، داشته اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** کتاب مقدس، عهدین، تهران: انتشارات ایلام.

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب (ج ۹). هند: مطبعه دائرة المعارف النظامیه.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). المسند (ج ۶). بیروت: مؤسسة الرساله.
۳. ابن سعد بغدادی، محمد. (۱۹۶۸م). الطبقات الكبرى (۲). بیروت: دارصادر.
۴. ابن عبدربه، احمد. (۱۴۰۷ق) العقد الفريد (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴). قم: مکتب الاعلام.
۶. ابن هشام، ابو محمد عبد الملك. (۱۴۱۲ق). السیره النبویه (ج ۲). بیروت: دارالفکر.
۷. ابن وراق. (۱۳۷۸). اسلام و مسلمانی (مترجم: مسعود انصاری). آمریکا: بی نا.
۸. ابن وراق. (۱۹۹۵م). چرا مسلمان نیستم. آمریکا: انتشارات پرومته.
۹. ابوزهره، محمد. (۱۳۷۳). خاتم پیامبران (ج ۲، مترجم: حسین صابری). مشهد: انتشارات آستان قدس.
۱۰. اداک، صابر. (۱۳۹۲). رحمت نبوی و خشونت جاهلی. تهران: نشر کویر.
۱۱. اداک، صابر. (۱۳۹۹). نقدی بر خبر قتل عام بنی قریظه. مسکویه، شماره ۵۳، صص ۷۴-۸۹.
۱۲. اسدی، سیدجواد و دیگران. (۱۳۹۹). تحلیل انتقادی انگاره‌های کتاب نقد قرآن، پیرامون آیات فرهنگ زمانه. پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۵۳، شماره ۲، صص ۲۶۷-۲۸۸.
۱۳. اسماعیلی، سیدمحمد. (۱۴۰۲). بررسی و نقد سه شبهه در دایره‌المعارف لیدن، پیرامون برخورد پیامبر ﷺ با اهل کتاب. شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی، شماره ۸، صص ۱۳۷-۱۶۱.
۱۴. اکبری، امیر. (۱۳۹۰). تأملی بر دلایل برخورد پیامبر ﷺ با یهود مدینه. پژوهشنامه تاریخ، شماره ۲۳، صص ۱-۱۸.

۱۵. آهنگر داودی، مژگان. (۱۴۰۱). اثبات وقوع جنگ و درگیری فیزیکی در غزوه بین قریظه. پژوهش‌های تاریخی، شماره ۵۶، صص ۸۷-۱۰۶.
۱۶. ایازی، سیدمحمدعلی. (۱۳۹۱). تاملی پیرامون روایت کشتن یهودیان بنی قریظه در منابع تاریخ و تفسیر. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۱، صص ۱۲۰-۱۴۳.
۱۷. بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۴). قم: مؤسسه البعثه.
۱۸. پیشوایی، فریده؛ عرب صالحی، محمد. (۱۴۰۱). تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» دکتر سها، با تأکید بر مبانی فکری مؤلف. شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی، شماره ۷، صص ۵۹-۸۴.
۱۹. جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). تاریخ سیاسی اسلام (ج ۱). قم: انتشارات دلیل‌ما.
۲۰. جوادی‌نیا، حسن. (۱۳۹۴). بررسی نقش یهودیان در مخالفت با پیامبر ﷺ در طول رسالت. تاریخ‌پژوهی، شماره ۶۵، صص ۱۳۹-۱۶۴.
۲۱. حاج اسماعیلی، محمد رضا؛ حبیب‌اللهی، مهدی. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل نظری اخلاق جنگ در قرآن و حدیث. پژوهش‌نامه اخلاق، سال پنجم، شماره ۱۵، صص ۳۱-۵۶.
۲۲. حسنی، هاشم معروف. (۱۴۱۶ق). سیره المصطفی. بیروت: دارالتعارف.
۲۳. حسینی نژاد؛ حسینقلی. (۱۳۹۱). حقوق کیفری بین‌الملل. تهران: نشر میزان، چاپ چهارم.
۲۴. خواجه جشوقانی، آرزو؛ باکویی، مهدی. (۱۳۹۵). بررسی شبهات پیرامون خشونت‌طلبی پیامبر اکرم | در قرآن کریم (پایان‌نامه ارشد). قم: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
۲۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دارالشامیه.
۲۷. زمانی محبوب، حبیب. (۱۳۹۳). راهبرد پیامبر اکرم ﷺ در برابر فتنه‌های یهودیان مدینه. معرفت، شماره ۱۹۶، صص ۳۹-۵۰.
۲۸. زمانی، مریم و دیگران. (۱۳۹۸). نقد نظر دکتر سها درباره آیه ۵۹ سوره احزاب. معارف قرآن و عترت، سال ۵، شماره ۹، صص ۷۹-۱۰۲.

۲۹. زمخشری، محمودین عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۳). بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۰. زهری، ابن شهاب. (۱۴۰۱ق). المغازی النبویة. دمشق: دارالفکر.
۳۱. سها. (۱۳۹۳). نقد قرآن. بی جا: بی نا.
۳۲. سیدقطب. (۱۴۰۸ق). فی ظلال القرآن (ج ۲، ۶). بیروت: دارالشروق.
۳۳. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور (ج ۳، ۵). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۴. شجاعی زند، علیرضا. (۳۷۶). اقتدار در اسلام. فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۵. صص ۲۰۷-۲۱۹.
۳۵. شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۹۰). تاریخ تحلیلی اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۶. شوکانی، بدرالدین. (۱۴۱۴ق). فتح القدر (ج ۴). دمشق: دار ابن کثیر.
۳۷. صادقی، مصطفی. (۱۳۸۲). پیامبر و یهود حجاز. قم: بوستان کتاب.
۳۸. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان (ج ۸). قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۳۹. صفایی حائری، عباس. (۱۳۹۵). تاریخ پیامبر اسلام (ج ۳). قم: انتشارات مسجد جمکران.
۴۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵، ۱۶). بیروت: مؤسسه الاعمی للمطبوعات.
۴۱. طباطبایی اردکانی، محمود. (۱۳۶۸). تاریخ تحلیلی اسلام. تهران: انتشارات اساطیر.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵، ۸). تهران: نشر ناصر خسرو.
۴۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۸ق). تاریخ طبری (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان (ج ۲، ۱۰، ۲۰، ۲۱). بیروت: دارالمعرفه.
۴۵. طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۶۶). اطبیب البیان (ج ۴). تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.

۴۷. عارف کشفی، سیدجعفر. (۱۳۸۹). رسول خدا و یهود. قم: نشر چلچراغ.
۴۸. عاملی، سیدجعفر مرتضی. (۱۴۲۶ق). الصحيح من سيره النبي الاعظم (ج ۱۲). قم: دارالحديث.
۴۹. عرفات، ولید. (۱۹۷۳م). بحوث المؤتمر الدولي للتاريخ. بغداد: وزارة الثقافة والاعلام.
۵۰. عزتی فردویی، محمدرضا؛ مودب، سیدرضا. (۱۳۹۸). نقد و بررسی شبهات قرآنی جنگ‌های پیامبر با یهود (رساله دکتری). دانشگاه قم.
۵۱. فاضل لنکرانی، محمّد. (۱۳۸۳). القواعد الفقهیه (ج ۱). قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ دوم.
۵۲. فاضل مقداد، جمال‌الدین. (۱۳۷۳). کنز العرفان (ج ۲). تهران: نشر مرتضوی.
۵۳. فخر رازی، محمّد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲۵، ۲۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۵۴. فضل‌الله، سید محمّد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن (ج ۱۸). بیروت: دار الملائک.
۵۵. قرطبی، محمّد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن (ج ۱۴). تهران: نشر ناصر خسرو.
۵۶. قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (ج ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر قمی (ج ۱، ۲). قم: دارالکتاب.
۵۸. کیاهراسی، علی بن محمّد. (۱۴۲۲ق). احکام القرآن (ج ۳). بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۹. مجلسی، محمّد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۱۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۶۰. مختاری، علیرضا و دیگران. (۱۴۰۰). نقد و بررسی شبهه سه‌باره لزوم اطاعت از پیامبر ﷺ. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۴۲، صص ۶۱-۷۸.
۶۱. معین، محمّد. (۱۳۷۱). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.
۶۲. مغنیه، محمّد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف (ج ۶). قم: دارالکتاب الاسلامی.

۶۳. مقدس اردبیلی، احمد. (بی تا). زبده البیان. تهران: المکتبه المرتضویه.

۶۴. مک لین، ایان. (۱۳۸۱). فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد (مترجم: حمید احمدی). تهران: نشر میزان.

۶۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۴، ۷، ۱۰، ۱۷، ۲۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۶۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیه (ج ۲). قم: انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین، چاپ سوم.

۶۷. ملک محمدی، مهدی؛ رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۴۰۰). آمار کشتگان غزوه بنی قریظه، پژوهشی بر پایه روش تحلیل اسناد-متن. تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۳۶، صص ۳-۳۵.

۶۸. منتظرالقائم، اصغر. (۱۳۸۷). تاریخ صدر اسلام. تهران: سمت.

۶۹. مهدوی عباس آباد، محمدرضا. (۱۳۸۰). فرجام کار قبیله یهودی بنی قریظه و بررسی شبهات مربوط به آن. تبریز: نشریه علامه، شماره ۱، صص ۲۰۰-۲۲۰.

۷۰. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود و التعزیرات (ج ۳). قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید، چاپ دوم.

۷۱. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن (ج ۱۱). بی جا: بی نا.

۷۲. میرشکاری، جواد. (۱۳۹۶). فرهنگ واژه های مصوب فرهنگستان. تهران: انتشارات فرهنگستان زبان فارسی.

۷۳. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۳۹۲). حقوق جزای بین الملل. تهران: نشر میزان، چاپ چهارم.

۷۴. نجفی، محمدحسن. (۱۴۱۷ق). جواهر الکلام (ج ۲۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۷۵. نوازی، احمدرضا و دیگران. (۱۳۹۷). غزوه بنی قریظه و اعتبارسنجی گزارش های مشهور تاریخی درباره آن. مطالعات تاریخی جنگ، شماره ۶، صص ۱۳۹-۱۶۳.

۷۶. واقدی، محمدبن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازی (ج ۲). لندن: چاپ مارسدن جونز.

۷۷. یعقوبی، احمدبن اسحاق. (بی تا). تاریخ یعقوبی (ج ۲). بیروت: دارصادر.

78. B. Orend (2005). War Ethics, pp.123-140.
79. Barakat, Muhammad and the Jews: A Re-examination,1979, p. 24.
80. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (PDF).
81. Scholler. Marco, "Qurayza (Banū al), Encyclopaedia of the Quran,2006.
82. Stillman, The Jews of Arab Lands: A History and Source Book, 1979, p. 15.
83. United Nations Audiovisual Library of International Law.Retrieved 2020/01/05.
84. W. Arafat, New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina,1976, pp.100-107.
85. Watt. W. Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford University Press,1956, pp. 36-39.

References

*The Holy Qur'an

*The Holy Bible, Old and New Testament. (n.d.). Tehran: Ilam Publications.

1. Abu Zohreh, M. (1994). *Khatam Payambarān* (H. Saberi, Trans., Vol. 2). Mashhad: Astan Quds Publications. [In Persian]
2. Adak, S. (2013). *Rahmat Nabavi va Khushunat Jahili*. Tehran: Nashr Kavir. [In Persian]
3. Adak, S. (2020). "A Critique of the Massacre of Banu Qurayza." *Miskawayh*, 53, 74–89. [In Persian]
4. Ahangar Davoodi, M. (2023). "Proof of Physical Conflict in the Battle of Banu Qurayza." *Journal of Historical Studies*, 56, 87–106. [In Persian]
5. Akbari, A. (2011). "Reflection on the Reasons Behind the Prophet's (PBUH) Interaction with the Jews of Medina." *Journal of History*, 23, 1–18. [In Persian]
6. Ameli, S. J. M. (2005). *Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-A'zam (PBUH)* (Vol. 12). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
7. Arafat, W. (1973). *Studies of the International History Conference*. Baghdad: Ministry of Culture and Information. [In Arabic]
8. Arafat, W. (1976). New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina. *Journal of Arabian Studies*, 4, 100–107.
9. Aref Kashfi, S. J. (2010). *The Prophet and the Jews*. Qom: Chelcheragh Publications. [In Persian]
10. Asadi, S. J., et al. (2020). A Critical Analysis of Qur'anic Cultural Verses in the Context of 'Naqd Qur'an.' *Qur'an and Hadith Studies*, 53(2), 267–288. [In Persian]

11. Ayazi, S. M. A. (2012). "Reflection on the Narratives of Killing the Jews of Banu Qurayza in Historical and Interpretive Sources." *Journal of Qur'anic Research*, 71, 120–143. [In Persian]
12. Bahrani, S. H. (1994). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 4). Qom: Mu'assasat al-Ba'tha. [In Arabic]
13. Barakat, A. (1979). *Muhammad and the Jews: A Re-examination*, p 24.
14. *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*.
15. Dekhoda, A. A. (1998). *The Dictionary*. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
16. Esmaeili, S. M. (2023). "Review of Three Objections in the Leiden Encyclopedia About the Prophet's Interaction with the People of the Book." *Doubts Studies of Qur'anic Researches*, 8, 137–161. [In Persian]
17. Ezzati Fordoei, M. R., & Modarres, S. R. (2019). *Critical Analysis of Qur'anic Objections Regarding the Prophet's (PBUH) Battles with the Jews* (Doctoral Dissertation). University of Qom. [In Persian]
18. Fadil Miqdad, J. (1994). *Kanz al-'Irfan* (Vol. 2). Tehran: Mortazavi Publications. [In Arabic]
19. Fadlullah, S. M. H. (1998). *Min Wahy al-Qur'an* (Vol. 18). Beirut: Dar al-Milak. [In Arabic]
20. Fakhri Razi, M. b. U. (1999). *Mafatih al-Ghayb* (Vols. 25, 28). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 3rd ed. [In Arabic]
21. Fazel Lankarani, M. (2004). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 1). Qom: Center for Fiqh of the Ahl al-Bayt Publications, 2nd ed. [In Arabic]

22. Haj Esmaeili, M. R., & Habibollahi, M. (2012). "The Ethics of War in the Qur'an and Hadith." *Journal of Ethics*, 5(15), 31–56. [In Persian]
23. Hasani, H. M. (1995). *Sirah al-Mustafa*. Beirut: Dar al-Ta'aruf. [In Arabic]
24. Hosseini Nejad, H. (2012). *International Criminal Law* (4th ed.). Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
25. Ibn Abd Rabbih, A. (1987). *Al-Aqd al-Farid* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
26. Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Vol. 4). Qom: Maktab al-I'lam. [In Arabic]
27. Ibn Hajar Asqalani, A. (1908). *Tahdhib al-Tahdhib* (Vol. 9). India: Matba'a Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyya. [In Arabic]
28. Ibn Hanbal, A. b. M. (2000). *Al-Musnad* (Vol. 6). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
29. Ibn Hisham, A. A. (1992). *Al-Sirah al-Nabawiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
30. Ibn Sa'd Baghdadadi, M. (1968). *Al-Tabaqat al-Kubra* (Vol. 2). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
31. Ibn Warraq. (1995). *Why I Am Not a Muslim*. USA: Prometheus Books.
32. Ibn Warraq. (1999). *Islam and being a Muslim* (Masoud Ansari, Trans.). USA: N/A. [In Persian]
33. Jafarian, R. (2001). *Political History of Iran* (Vol. 1). Qom: Dalil-e Ma Publications. [In Persian]
34. Javadi-Nia, H. (2015). "The Role of Jews in Opposing the Prophet (PBUH) Throughout His Mission." *History Studies*, 65, 139–164. [In Persian]
35. Khwaja Jashuqani, A., & Baku'i, M. (2016). "Examining Objections on the Prophet's Violence in the Qur'an." Master's Thesis, Qom: University of Qur'anic Sciences and Knowledge. [In Persian]

36. Kiyah Harasi, A. b. M. (2001). *Ahkam al-Qur'an* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
37. Maclean, I. (2002). *Oxford Dictionary of Political Science* (H. Ahmadi, Trans.). Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
38. Mahdavi Abbas-Abad, M. R. (2001). The Fate of the Jewish Tribe of Banu Qurayzah and Related Objections. *Journal of Allama* (1), 200–220. [In Persian]
39. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vol. 19, 2nd ed). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
40. Makarem Shirazi, N. (1990). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 2). Qom: Imam Amir al-Mu'minin School Publications, 3rd ed. [In Arabic]
41. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-e Nemuneh* (Vols. 4, 7, 10, 17, 21). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
42. Malek Mohammadi, M., & Rahman Setayesh, M. K. (2021). The Statistics of the Dead in the Battle of Banu Qurayzah: A Document-Textual Analysis. *Journal of Islamic History and Civilization*, (36), 3–35. [In Persian]
43. Mir Muhammad Sadeghi, H. (2013). *International Criminal Law* (4th ed.). Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
44. Mirshekari, J. (2017). *The Dictionary of The Approved Words of the Academy*. Tehran: Academy of Persian Language and Literature Publications. [In Persian]
45. Moein, M. (1992). *Moein Dictionary*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

46. Mokhtari, A., et al. (2021). Critique of Suha's Doubt on the Obligation of Obeying the Prophet (PBUH). *Theological and Doctrinal Research*, (42), 61–78. [In Persian]
47. Montazer al-Qa'em, A. (2008). *History of Early Islam*. Tehran: SAMT. [In Persian]
48. Mughniyah, M. J. (2003). *Tafsir al-Kashif* (Vol. 6). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
49. Muqaddas Ardabili, A. (n.d.). *Zubdat al-Bayan*. Tehran: Al-Maktabah al-Murtadawiyyah.
50. Musavi Ardabili, S. A. (1427 AH). *Fiqh al-hudud wa al-taqzirat* (Vol. 3, 2nd ed.). Qom: Mua'sisah al-Nashr le Jami'a al-Mufid. [In Arabic]
51. Musavi Sabzevari, S. A. (1409 AH). *Mawahib al-Rahman* (Vol. 11). [In Arabic]
52. Najafi, M. H. (1417 AH). *Jawahir al-kalam* (Vol. 21). Qom: Islamic Publishing Office. [In Arabic]
53. Nawazni, A. R., & Others. (2018). "The Battle of Banu Qurayza and the Credibility of Famous Historical Reports about It." *Historical Studies of War*, (6), 139–163. [In Persian]
54. Orend, B. (2005). *War Ethics*. 123–140.
55. Pishvaei, F., & Arab Salehi, M. (2023). "Content Analysis of the Book *Naqd Qur'an* by Dr. Soha, with emphasis on intellectual foundations of the writer" *Doubts Studies of Qur'anic Researches*, 7, 59–84. [In Persian]

56. Qomi, A. b. I. (1984). *Tafsir al-Qomi* (Vols. 1, 2). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
57. Qurtubi, M. b. A. (1985). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Vol. 14). Tehran: Nasir Khosrow Publications. [In Arabic]
58. Qutb Rawandi, S. b. H. (1985). *Fiqh al-Qur'an* (Vol. 1, 2nd ed). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
59. Raghīb Isfahani, H. (1992). *Mufradat al-Faz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiyyah. [In Arabic]
60. Sadeqi Tehrani, M. (1986). *Al-Furqan* (Vol. 8). Qom: Islamic Culture Publications, 2nd ed. [In Arabic]
61. Sadeqi, M. (2003). *The Prophet and the Jews of Hijaz*. Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
62. Safa'i Haeri, A. (2016). *History of the Prophet of Islam* (Vol. 3). Qom: Jamkaran Mosque Publications. [In Persian]
63. Sayyid Qutb. (1987). *Fi Zilal al-Qur'an* (Vols. 2, 6). Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
64. Schöller, M. (2006). Qurayz a (Banū al). *Encyclopaedia of the Quran*.
65. Shahidi, S. J. (2011). *Analytical History of Islam*. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
66. Shojaei-Zand, A. (1997). *Power in Islam*. Tehran: *Journal of Islamic Government*, 5, 207–219. [In Persian]
67. Showkani, B. (1993). *Fath al-Qadir* (Vol. 4). Damascus: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]

68. Soha. (2014). *Naqd Qur'an*. [In Persian]
69. Stillman, N. (1979). *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. P.15.
70. Suyuti, J. (1984). *Al-Durr al-Manthur* (Vols. 3, 5). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
71. Tabari, M. b. J. (1987). *The History of al-Tabari* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
72. Tabari, M. b. J. (1991). *Jami' al-Bayan* (Vols. 10, 20, 21). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
73. Tabarsi, F. B. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 5, 8). Tehran: Nasir Khosrow Publications. [In Arabic]
74. Tabataba'i Ardakani, M. (1989). *Analytical History of Islam*. Tehran: Asatir Publications. [In Persian]
75. Tabataba'i, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 5, 16). Beirut: Al-Alami Institute for Publications. [In Arabic]
76. Tayyib, S. A. (1987). *Atyab al-Bayan* (Vol. 4). Tehran: Islam Publications, 2nd ed. [In Persian]
77. Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 8). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
78. *United Nations Audiovisual Library of International Law*. Retrieved 2020/01/05.
79. Waghedi, M. (1409 AH). *Al-Maghazi* (Vol. 2). London: Marsden Jones Press. [In Arabic]

80. Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford University Press, 36–39.
81. Yaḳubi, A. (n.d.). *Tarikh al-Yaḳubi* (Vol. 2). Beirut: Dar Sader.
82. Zamakhshari, M. b. U. (1987). *Al-Kashshaf ‘an Haqa’iq Ghawamid al-Tanzil* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi. [In Arabic]
83. Zamani Mahjub, H. (2014). “The Prophet’s Strategy Toward Jewish Seditious.” *Ma‘rifat*, 196, 39–50. [In Persian]
84. Zamani, M., et al. (2019). “Critique of Dr. Soha’s Views on Verse 59 of Surah Al-Ahzab.” *Ma‘arif-e Qur’an wa ‘Itrat*, 5(9), 79–102. [In Persian]
85. Zuhri, I. S. (1981). *Al-Maghazi al-Nabawiyah*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]



An Examination of the "Jari wa Tatbiq" (Application and Adaptation) of Quranic Teachings from the Perspective of Imam Khamenei

Ali Fathi¹

² Hossein Shamabadi

Received: 2024/05/26 • Revised: 2024/07/21 • Accepted: 2024/07/21 • Published online: 2024/12/17



Abstract

The revelation of the Quran in a specific time and place does not imply a limited scope of the divine message. Rather, the messages of the Quran should be viewed beyond the circumstances of its time of revelation, considering people of all eras as its audience. The formation of a Quranic society is contingent upon the flow and institutionalization of Quranic teachings within the community. One of the responsibilities of Quranic scholars is the systematic application and adaptation of Quranic teachings. Ayatollah Khamenei, recognizing the relevance and ongoing applicability of the Quran in all eras, has taken significant steps in this direction and has called upon the intellectual elite to engage in this effort. This descriptive-analytical research seeks to elucidate the enduring application of Quranic teachings in the thought of the Supreme Leader of Iran. Drawing inspiration from his methods of utilizing the Quran in addressing social issues, the study aims to extract the approach he advocates for the dissemination of Quranic knowledge within society. The

1. Associate professor, Research Institute for Hawzah and University, Qom, Iran. afathi@rihu.ac.ir.

2. PhD student, Research Institute for Hawzah and University, Qom, Iran. hosen.shmabadi114@chmail.ir

* Fathi, A., & Shamabdi, H. (2024) An Examination of the "Jari wa Tatbiq" (Application and Adaptation) of Quranic Teachings from the Perspective of Imam Khamenei. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 5(18), pp. 133-169. [In Persian].

results indicate that in his thought, concepts such as general and absolute adaptation to instances, extraction of criteria, negation of specificity, refinement of the underlying principle, relationships between rulings and subjects, attention to the capacity of Quranic vocabulary, and conceptual expansion are utilized to ensure the application and adaptation of Quranic teachings in society.

Keywords

Applications of the Quran, Eternity, "Jari wa Tatbiq", Ayatollah Khamenei.

دراسة حول الجري والتطبيق للتعاليم القرآنية من وجهة نظر الإمام الخامنئي

علي فتحي^١ حسين شمآبادي^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٣٦ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٧/٢١ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٧/٢١ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٧



الملخص

إن نزول القرآن في وقت ومكان محددين لا يعني أن الرسالة الإلهية محدودة، بل ينبغي أن ننظر إلى رسائل القرآن خارج سياق زمن نزوله، ونعتبر أهل كل زمان هم مخاطب القرآن. وتكون المجتمع القرآني مشروطاً بأن تجري التعاليم القرآنية بين أفراد المجتمع وتصبح مؤسسية فيها. ومن مهام المفكرين القرآنيين جري وتطبيق تعاليم القرآن الكريم بشكل منهجي. وقد خطا آية الله الخامنئي خطوات مؤثرة في هذا الاتجاه، نظراً لفعالية القرآن وجريانه في كل العصور، وطالب النخبة في المجتمع بأهمية هذا الأمر. وقد تناول البحث الحالي، بأسلوب وصفي تحليلي، شرح الجريان الخالد للتعاليم القرآنية في فكر المرشد الأعلى، واستلهاماً من أساليبه في استخدام القرآن في القضايا الاجتماعية، حاول أن يستخرج منهج جريان التعاليم القرآنية في المجتمع في منظومته الفكرية. وقد أظهرت نتائج البحث أنه تم استخدام جريان وتطبيق التعاليم القرآنية في المجتمع حسب نظره، من خلال أمور مثل: التطبيق العام والمطلق للمبادئ، واستخراج المعايير، وإزالة الخصوصيات، وتفتيح المناط، والعلاقة بين الحكم والموضوع، والاهتمام بقابليات الكلمات القرآنية، والتطوير الدلالي.

الكلمات المفتاحية

جريان القرآن، الخلود، الجري والتطبيق، آية الله الخامنئي.

afathi@rihu.ac.ir

١. أستاذ مشارك، معهد الحوزة والجامعة، قم، إيران.

hosen.shamabadi114@chmail.ir

٢. طالب دكتوراه في معهد الحوزة والجامعة، قم، إيران.

* فتحي علي؛ شمآبادي حسين. (٢٠٢٤م). دراسة حول الجري والتطبيق للتعاليم القرآنية من وجهة نظر الإمام الخامنئي. الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٨)، صص ١٣٣-١٦٩.

واکاوی جری و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خامنه‌ای

علی فتحی^۱ حسین شم‌آبادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷



چکیده

نزول قرآن در زمان و مکان خاص به معنی محدوداندیشی در برابر پیام الهی نیست، بلکه باید فراتر از بسترهای عصر نزول به پیام‌های قرآن نگریست، و مردم همه اعصار را مخاطبان قرآن دانست، تشکیل جامعه قرآنی مشروط به این است که آموزه‌های قرآنی در میان جامعه جریان پیدا کند و نهادینه شود. یکی از وظایف اندیشمندان قرآنی جری و تطبیق ضابطه‌مند آموزه‌های قرآن است. حضرت آیت الله خامنه‌ای با عنایت به کارآمدی و جریان قرآن در همه اعصار در این مسیر گام‌های مؤثری برداشته، و این مهم را از جامعه‌نخبگانی مطالبه کرده‌اند. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین جریان جاودانه آموزه‌های قرآنی در اندیشه مقام معظم رهبری پرداخته و با الهام‌گرفتن از روش‌های بهره‌وری ایشان از قرآن در مسائل اجتماعی، تلاش کرده روش جریان معارف قرآن در جامعه را در منظومه فکری ایشان استخراج کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در اندیشه ایشان از مواردی همچون تطبیق عام و مطلق بر مصادیق، استخراج معیار، الغای خصوصیت و تنقیح مناظ، مناسبات حکم و موضوع، توجه به ظرفیت و ازگان قرآن و توسعه مفهومی در راستای جریان و تطبیق آموزه‌های قرآنی در جامعه استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

جریان قرآن، جاودانگی، جری و تطبیق، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. دانشیار، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. afathi@rihu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. hosen.shamabadi114@chmail.ir

* فتحی، علی؛ شم‌آبادی، حسین. (۱۴۰۳). واکاوی جری و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خامنه‌ای. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۸)، صص ۱۳۳-۱۶۹. <https://Doi.org/10.22081/jqss.2024.69163.1301>

مقدمه

خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها (بقره، ۱۸۵) کتابی سراسر نور (نساء، ۱۷۴) و مایه شفا (اسراء، ۸۲) بر رسولش (مائده، ۴۸) نازل فرمود. حضرت امیرالمومنین علیه السلام در وصف قرآن می‌فرماید: قرآن ظاهری زیبا و باطنی ژرف و بی‌پایان دارد، شگفتی‌هایش پایان‌ناپذیرد و ناشناخته‌هایش سپری‌نگردد و جز با فروغ آن، تاریکی‌ها زدوده نشود. سپس آن حضرت می‌فرماید: قرآن بهار دل‌هاست، با آموزه‌های آن، جان و دل را طراوت بخشید و شفای دردهاست، با رهنمودهای آن، از زشتی‌ها و ناروایی‌ها رهایی جوید (سیدرضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۱۰).

همان‌طور که پیامبر اکرم رحمت برای همه عالمین است (انبیاء، ۱۰۷)، قرآن نیز جامع همه علوم (نحل، ۸۹) و جاودان تا روز قیامت است و همچون چشمه‌ای جوشان و خورشیدی تابان برای همه روزگاران نور افشانی و هدایت‌گری می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۹۸).

قرآن حکیم، گنجینه‌ای بی‌پایان و کتابی جاودان و جهان‌شمول است؛ از این‌رو مقید به زمان، مکان و شخص خاصی نیست، بلکه آیات آن گرچه بر مردم عصر نزول تطبیق شده باشد، برای مردم دیگر زمان‌ها نیز جاری است؛ لذا اندیشمندان قرآنی جریان مفاهیم قرآنی در زمان‌های دیگر را امری لازم برشمرده و اختصاص آیات قرآن به مورد شأن نزول را موجب عاطل و باطل شدن قرآن می‌داند (معرفت، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۶). با توجه به رسالت جاودانه قرآن و لزوم هدایت‌گری جهانی آن، تطبیق آیات بر مصداق‌های جدید در گذر زمان، امری عقلایی است.

با مراجعه به جری و تطبیق‌های انجام شده در تفسیرهای قرآن، دست‌کم با دو نوع تطبیق روبه‌رو می‌شویم:

الف) تطبیق‌های روایی، یعنی تطبیق‌هایی که در روایات معصومین آمده است. حجم بسیاری از روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم السلام بدین شکل است که حضرات معصومین مورد نزول را مخصص آیه ندانسته‌اند و آیه را بر موارد مشابه تطبیق کرده‌اند. از این مطلب در روایات اهل‌بیت به جریان قرآن در طول زمان یاد شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲).

ب) تطبیق‌های غیرروایی یا اجتهادی که در روایات اهل بیت چنین جری و تطبیقی در برابر آیه مطرح نشده است، ولی مفسران قرآن براساس اجتهاد علمی و با رعایت و حفظ ضوابط و معیارهای علمی آیه را بر موارد جدید سریان می‌دهند. نویسندگان در این تحقیق درصدد است که جریان قرآن را نه فقط بر پایه روایات، بلکه با روش غیرروایی پیگیری نماید. با توجه به جایگاه علمی و روش خاص آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر قرآن، که با رویکرد اجتهادی اجتماعی و با رعایت ضوابط و معیارها به جاودانگی آیات الهی می‌پردازند و در مسائل روز از آن استفاده می‌کنند، در این تحقیق جریان مفاهیم قرآنی با تکیه بر اندیشه ایشان بررسی و تحلیل می‌گردد.

۱. پیشینه پژوهش

جاودانگی قرآن از مسائل پر بسامدی است که اندیشمندان بسیاری درباره آن سخن گفته‌اند و آثار فخری درباره آن منتشر شده است. هر یک از این آثار از نگاهی مسئله جاودانگی قرآن را مورد بررسی قرار داده‌اند که در خور ستایش هستند.

الف) برخی از این آثار ماهیت جری و تطبیق را مورد بررسی قرار داده‌اند، همچون مقاله «جری و تطبیق در المیزان» از آقای علی نصیری که با ذکر نمونه‌ها به اصل این قاعده پرداخته است.

ب) برخی دیگر از پژوهشگران تحقیقات خود را به مبانی جری و تطبیق اختصاص داده‌اند، برای نمونه خانم شادی نفیسی در مقاله‌ای با عنوان «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی» مبانی این قاعده را مورد بررسی قرار داده است.

ج) برخی دیگر محققان روش‌های این قاعده را مورد مطالعه قرار داده‌اند، به عنوان نمونه آقای محمدعلی رضایی کرمانی در مقاله‌ای با عنوان «روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن» تنقیح مناط و الغای خصوصیت را به عنوان روشی برای جریان قرآن مطرح کرده است.

د) برخی دیگر ضوابط قاعده «جری» را مورد مطالعه قرار داده‌اند، و برخی این قاعده

را در روایات اهل بیت پیگیری کرده‌اند، و برخی به شکل میدانی این قاعده را در آیاتی از قرآن پیاده سازی کرده‌اند.

امتیاز پژوهش حاضر در برابر نوشتارهای دیگر عبارت است از اینکه اولاً در این مقاله بخش دوم جری و تطبیق یعنی جری و تطبیق غیر روایی و اجتهادی با رعایت ضوابط علمی پیگیری شده است، در حالی بسیاری از تحقیقات جری و تطبیق را با تکیه بر روایات دنبال کرده‌اند.

ثانیاً این تحقیق بر پایه منظومه فکری مقام معظم رهبری پایه‌ریزی شده و بر دیدگاه ایشان متمرکز است، چراکه ایشان افزون بر اینکه از علمیت بالایی برخوردار است، از جایگاه ویژه اجتماعی و مدیریتی برخوردار بوده و همچون دیده‌بانی از بالا به مسائل اجتماع اشراف داشته و مسائل نوپدید را در جامعه رصد می‌کند، و درصدد است جامعه را براساس آموزه‌های قرآنی اداره کند. این امور در میزان و کیفیت بهره‌گیری از جاودانگی قرآن در اندیشه ایشان اثرگذار است و سبب شده ایشان در برابر دیگران برداشت‌های نوآورانه، تقریر و تحلیل‌هایی متفاوتی عرضه نمایند. با وجود اهتمام فراوان مقام رهبری به بهره‌گیری از قرآن و جریان آن در مسائل روز جهانی، متأسفانه آن‌طور که بایسته است روش بهره‌گیری و جاودانگی قرآن در اندیشه ایشان مورد توجه پژوهش‌گران قرار نگرفته است.

رهبر فرزانه انقلاب که هم آگاه به مسائل روز جامعه هستند و هم دغدغه فرهنگ قرآنی دارند و درصدد هستند مسائل جامعه را مطابق با دستورات قرآنی مدیریت کنند، و تلاش می‌کنند براساس ضوابط و معیارهای علمی که در تفسیر و جاودانگی قرآن اثرگذار است، در حل مسائل جامعه ایرانی و در سطح کلان جهانی از آیات قرآن استفاده کنند؛ از این رو می‌توان گفت بهره‌گیری قرآن در اندیشه ایشان هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی از دیگر مفسران بیشتر و عمیق‌تر است. ایشان با توجه به جاودانگی قرآن ضمن بهره‌گیری فراوان از آیات الهی در مسائل نوپدید اجتماعی و سیاسی، ضوابط و معیارهای علمی در جاودانگی قرآن را نیز مد نظر دارند.

پژوهش حاضر مدعی است جری و تطبیق‌هایی که مقام معظم رهبری با بهره‌گیری

از آیات قرآن برای استنتاج و استنباط مسائل جدید از قرآن عرضه می‌کنند، براساس معیارهای علمی و مطابق با قواعد و ضوابط است؛ از این رو نویسنده درصدد است تا چگونگی جریان قرآن در عرصه‌های جدید را از منظر ایشان تبیین و تحلیل نماید. ضمن اینکه این مقاله درصدد است تا نقش کاربست جری و تطبیق برای اثبات جاودانگی قرآن در منظومه فکری ایشان را پیگیری نماید، افزون بر آن، این تحقیق می‌تواند روش جاودانگی قرآن در عرصه‌های مختلف را به‌خوبی نشان دهد.

نگارنده به پژوهش مرتبگی که درصدد اثبات جاودانگی قرآن و چگونگی آن از دیدگاه مقام معظم رهبری باشد دست نیافت، این همه ضرورت نگارش چنین تحقیقی را نمایان می‌کند.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. جریان

کلمه جریان از ریشه «جری» به معنی روان شدن و حرکت کردن (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۳۱۰، فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۶)، همیشگی و دوام است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۳). علامه طباطبایی در معنای اصطلاحی آن چنین می‌گوید: قرآن از جهت انطباقش بر مصادیق و بیان حال مصادیقش دامنه وسیعی دارد؛ از این رو هیچ آیه‌ای به مورد نزولش اختصاص پیدا نمی‌کند، بلکه در هر موردی که با مورد نزولش از حیث ملاک وحدت داشته باشد، جریان پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۷). به بیانی دیگر می‌توان گفت: جری، همان جریان و سریان قرآن در طول زمان است. محدود نبودن آیات قرآن به زمان نزول و جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن را جری می‌گویند (سیفی مازندرانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۱۰).

این که جری را با تطبیق آیه بر موارد دیگر یکسان بگیریم و قائل به تساوی نسبت بین جری و تطبیق شویم و بگوییم جری، همان تطبیق آیه بر مصداق‌های خارجی اعم از افراد و وقایع با مساعدت اعتبار عقلی است، چنین تعریفی تمام نیست، چرا که تطبیق نتیجه‌ای است که از جریان و سریان آیات حاصل می‌شود.

۲-۲. تطبیق

کلمه تطبیق از ریشه «طبق» به معنی مطابقت (قرار گرفتن دو چیز برهم و هم پوشانی کامل آن دو بر همدیگر و مساوی شدن آن دو) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱۶)، توافق و هماهنگی و پوشاندن (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۰۹) می باشد. برخی گفته اند: تطبیق یعنی قرار دادن چیزی بر چیز دیگر به گونه ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۷). برخی قرآن پژوهان در تعریف اصطلاحی تطبیق گفته اند: انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن ها نازل شده است، همچنان که برخی آیات بر حضرت رسول ﷺ و اهل بیت و مخالفان آنان تطبیق شده است (شاکر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷).

برخی دیگر قرآن پژوهان چنین گفته اند: انطباق ظاهر قرآن که مفهومی عام، کلی یا مطلق است بر مصداق های جدید که در طول اعصار، نسل ها و مکان ها پدید می آیند، این همان تطبیق است و در این مورد تفاوتی ندارد که قبلا در مورد شخص یا واقعه خاصی نازل شده باشد یا چنین نباشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۰).

در حقیقت می توان گفت تطبیق در یک فرایندی انجام می شود؛ اولین مرحله وقتی است که واقعه و صحنه ای باعث می شود آیه ای نازل شود که در اینجا روایت و شأن نزول سبب تطبیق را بیان می کند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۷۲) و مرحله دوم وقتی است که با روش هایی، که در ادامه این نوشتار به آن می پردازیم، آیه را از مورد نزولش بیرون می آوریم و بر موارد مشابه تطبیق می کنیم. به این عملیاتی که آیه از مورد خاص خارج و بر موارد دیگر تطبیق می شود جری می گویند.

۳. جاودانگی مفاهیم قرآنی در اندیشه رهبری

از جمله مبانی ناظر به متن قرآن، فراتاریخی بودن متن آن است که در تفسیر بسیاری از آیات قرآن اثر گذار است. بر پایه ادله عقلی و شواهد قرآنی و روایی، آیات قرآن کریم، در ظرف زمانی معینی نازل شده اند، اما ظرفیت جاودانی، جهانی و رسالت

فراعصری دارند و آیات قرآن بسان خورشید و ماه، همواره در گذر زمان و گستره جهان جریان دارند.

با مروری بر تفسیر آیات قرآن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای از جمله تفسیر سوره‌های جمعه، حشر، حمد، تغابن، مجادله، برائت و ...، کاربست جبری و تطبیق در جریان و جادوانگی قرآن با رویکرد اجتهادی اجتماعی ایشان در تفسیر کاملاً مشهود است. ایشان با توجه به اشرافی که به آیات و روایات دارند و از طرفی به‌خاطر جایگاه اجتماعی خود، با مسائل و معضلات کشور مواجه هستند، سعی دارند با تمسک به آیات قرآن، مسائل جامعه را با قرآن تطبیق داده و راه‌حلی برای برون‌رفت از مشکلات جامعه کشف کنند؛ از این‌رو توجه به روش‌های استفاده ایشان از قرآن بسیار دارای اهمیت است. اعتقاد ایشان به تازه و نبودن دستورات و پیام‌های قرآنی از یک طرف، و توجه به رعایت معیارهای علمی در اثبات جادوانگی قرآن از سوی دیگر، سبب شده است، بهره‌گیری ایشان از قرآن افزایش یافته و بتواند در نوشته‌ها و سخنرانی‌ها در عرصه‌های مختلف به قرآن تمسک کند و گاهی از آیات قرآنی در مسائل نوپدید به‌شکلی استفاده کرده‌اند که در برخی موارد سابقه نداشته است، و یا تحلیل جدیدتری عرضه کرده‌اند، و گاهی در جریان‌ها و موقعیت‌های مختلف به یک آیه از زاویه‌های مختلف نگاه کرده، و برداشت‌های اجتماعی مختلفی از آن عرضه کرده‌اند. به نظر نگارنده می‌توان منظومه‌ای از روش‌های جادوانگی قرآن در اندیشه رهبری را تعریف کرد که به‌صورت منسجم، براساس رعایت ضوابط و قواعد، آیات قرآنی به‌صورت فراعصری تبیین شده و در موقعیت‌های مختلف از ظرفیت قرآنی استفاده شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۴۲۳). ایشان قرآن را پاسخ‌گوی نیازهای بشری در همه زمان‌ها می‌داند و می‌فرماید: «قرآن، همیشه زنده است. قرآن، نیازهای انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. قرآن در هر عصری می‌تواند بهترین نسخه سعادت انسان‌ها باشد.» (بیانات در مراسم اختتامیه پانزدهمین دوره مسابقات قرآن، ۱۳۷۷/۰۹/۱) در ادامه روش‌های جادوانگی قرآن در منظومه فکری رهبری استخراج و تبیین می‌شود.

۳-۱. بهره‌گیری از عموماًت و اطلاعات قرآنی

یکی از راهکارهای جریان قرآن در همه زمان‌ها و بهره‌گیری از ظرفیت قرآن در تمام اعصار، توجه به عموماًت و اطلاعات قرآنی است.

۱. عموماًت قرآنی: الفاضی از قرآن که بدون حصر بر افراد دلالت کنند و عموماًت آن از واژه‌ها استفاده شود، در اصطلاح به آن عام گفته می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱۶، مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۹)، در این صورت آن لفظ قابلیت دارد که بر مصادیق متعددی حمل شود (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۱). در برخی روایات برای عام‌های قرآنی مصداقی بیان شده است، ولی بیان آن مصادیق، آیه را به موارد ذکر شده منحصر نمی‌کند؛ برای نمونه آن‌گاه که خداوند متعال جریان حضرت موسی را ذکر می‌کند و وعده می‌دهد که موسی بر فرعون پیروز می‌شود «وَأُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص، ۵) واژه «الذین استضعفوا» لفظ عامی است که در زمان‌های مختلف بر مصادیق متعددی دلالت می‌کند. برخی روایات این آیه را بر زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حمل کرده‌اند، ولی این روایات مقید آیه نیستند؛ از این رو در روایات دیگری از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام، این آیه بر زمان غیبت حضرت حجت تطبیق شده است؛ بنابراین الگویی که از آیه برداشت می‌شود این است که جریانی مربوط به حضرت موسی در قرآن مطرح شده است، ولی موردی که آیه درباره آن نازل شده است، آیه را در آن مورد خاص منحصر نمی‌کند و این آیه تا قیامت جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۵).

مقام معظم رهبری به خوبی از انطباق الفاظ عام قرآنی بر مصادیق جدید در عصر ما استفاده می‌کنند و آیات قرآن را بر اساس ضوابط و قواعد، متناسب با شرایط جامعه معنا می‌کنند؛ برای نمونه در مورد مستکبران چنین می‌فرماید: «برای این که مستکبران این حرف‌ها رو جا بیندازد، میلیارد‌ها دلار خرج می‌کند. همین رادیو بی‌بی‌سی و همین رادیوها و تلویزیون‌های آمریکایی و رادیوهای صهیونیستی، چقدر هزینه می‌کنند برای این که شاید این حرف‌ها را به گوش مردم برسانند تا شاید یک نفر باور کند. اینها مصداق کامل آیه «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا، الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

۱۴۳

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

واکوی تجوی و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خمینی‌ای

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا». (کهف، ۱۰۳-۱۰۴) هستند، تلاش می‌کنند، زحمت می‌کشند، می‌نشینند، طراحی می‌کنند، وسایل فنی مدرن می‌سازند، رادیوها و تلویزیون‌هایشان چه می‌کنند، برای این که شاید این حرف‌ها را به گوش مردم برسانند، تا به دل‌های آن‌ها اثر کند. مردم هم، خیلی‌ها که اصلاً اعتنا و اعتماد نمی‌کنند، گوش نمی‌کنند. بعضی‌ها هم می‌شنوند، اکثرشان را باور نمی‌کنند. اگر هم کسی اشتباه کرده باشد، با توضیحی که برای او داده می‌شود، در او اثر می‌کند، این هم لطف الهی است» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۲/۱۰/۱۳۷۶). گرچه مخاطبان این آیه مخالفان زمان حضرت رسول بوده‌اند، ولی برای اینکه آیه به شکل عام ذکر شده «الَّذِينَ صَلَّ سَعِيَهُمْ» مقام معظم رهبری آیه را در مورد دشمنان نظام اسلامی مطرح فرموده‌اند.

آنجا که قرآن هشدار می‌دهد و عاقبت مکذبین را بیان می‌کند: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوَاىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (روم، ۱۰) رهبری از عمومیت واژه «الذین» استفاده می‌کند، و این آیه را در عصر ما برای مسئولان تلاوت کرده، به آنها هشدار می‌دهد که مبادا به فساد هرچند کم مبتلا شوند که خود زمینه فسادهای بزرگ‌تر را فراهم می‌کند. گاهی لغزش‌های کوچک، انسان را به لغزش‌های بزرگ و بزرگ‌تر و گاهی به پرتاب شدن در اعماق دره‌هایی منتهی می‌کند (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۸۸/۶/۲۰).

ممکن است در ذیل این آیات روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده و مصادیقی در عصر نزول قرآن را به‌عنوان سبب و شأن‌نزول بیان کرده باشد، اما این روایات عمومیت آیه را از منحصر نمی‌کند، و نباید از عمومیت واژگان و معانی قرآنی دست برداشت. در این نوع موارد مصادقی که برای آیه در روایات مشخص است، مصادق منحصر برای آیه نیست، و می‌توان از آن دست برداشت و مواردی دیگری را نیز به‌عنوان مصادق آیه در نظر گرفت؛ از این رو به عموم آن واژه قرآنی تمسک می‌شود و هر شخص و جریانی که شرایط قابلیت انطباق با آن آیه را داشته باشد شامل می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۶۵۳، ص ۳۷۵).

۲. اطلاعات قرآنی: واژگانی که به نحو مطلق آمده باشند با مقدمات حکمت^۱ بر همه افراد دلالت می‌کنند (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۱). منحصر کردن آیاتی که مطلق بیان شده و قیدی برای آن نیامده، خلاف مسلک قرآنی است. عده‌ای از مفسران برای برخی آیات مصادیق ویژه‌ای را مشخص کرده‌اند، به‌عنوان نمونه فیض کاشانی ذیل آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل، ۴۳) می‌گوید مخاطب آیه مؤمنان هستند و نمی‌تواند خطاب آیه با مشرکان باشد، چون معنا ندارد به مشرکان دستور داده شود که از اهل بیت پرسید، درحالی که آنها منکر مقام اهل بیت علیهم‌السلام بودند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۲۷). این برداشت و منحصر کردن معنای قرآن در مورد خاص، درست به نظر نمی‌رسد. خطاب قرآن که دستور به پرسش از اهل ذکر را مطرح کرده تا از غفلت خارج شوند، اختصاصی به مؤمنان ندارد و همه را شامل می‌شود، هرچند فقط مؤمنان به آیه عمل می‌کنند.

۱۴۵

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

واکاوی تجوی و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خمینی‌ای

رهبری ذیل آیه ۲۴ سوره ابراهیم (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) با توجه به اطلاق «کلمه طيبة» مواردی از جمله حوزه علمیه، رویش‌های جدید در انقلاب، بسیج و ... را از موارد شجره طيبة نام برده است (بیانات در دیدار جمعی از فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰). مصادیق و موضوعات جدیدی که شباهت موضوعی دارند با عنوانی که در قرآن مطرح شده است، حکم در مورد آن نیز جاری می‌شود.

در برخی بیانات رهبری بهره‌گیری از این قاعده به‌چشم می‌خورد. به‌عنوان نمونه آن‌گاه که در مورد تکلیف سخن می‌گویند: «امروز تکلیف بزرگی برگردن ماست. امروز، موظفیم این تکلیف بزرگ، الهی یعنی امیددادن به مردم عالم را انجام دهیم. (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)» (بقره، ۱۴۳) مردم، آن نمونه‌های شاهدهی هستید که ملت‌های دیگر و مردم دنیا، به شما نگاه می‌کنند. تکلیف بزرگی را که امروز به گردن ماست،

۱. مقدمات حکمت عبارتند از: ۱. متکلم در مقام بیان تمام مراد خود باشد و قصد اهمال، اجمال‌گویی و هزل نداشته و غافل نباشد؛ ۲. قرینه‌ای متصله یا منفصله دلالت‌کننده بر تقیید در کلام نباشد؛ ۳. اطلاق و تقیید ممکن باشد؛ ۴. قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۷).

باید درست بشناسیم. کار عمده ما این است که این نقطه امید را در دل‌های ملت‌های مسلمان حفظ کنیم. همچنان که در طول این ده، یازده سال، ملت ایران توانسته است همیشه در جایگاهی قرار داشته باشد که چشم و دل ملت‌ها به او روشن و امیدوار باشد، از حالا به بعد هم باید روش و کیفیت عمل و حرف‌ها و اظهارات ما به نحوی باشد که این امید در دل‌های مستضعفان و بیم در دل‌های دشمنان باقی بماند» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۶۸/۷/۲۸) مقام معظم رهبری با تمسک به اطلاق این آیه، مصداق آیه در زمان حاضر را مردم زمان انقلاب می‌داند که باید به‌درستی عمل کنند، ایشان کلمه «الناس» را مطلق گرفته‌اند و مراد از آن دیگر مسلمان‌ها در دیگر بلاد اسلامی هستند که به این انقلاب چشم امید دارند.

۲-۳. استخراج معیارها

یکی از راهکارهایی که برای جاودانگی قرآن می‌توان از اندیشه مقام معظم رهبری اصطیاد کرد، استخراج معیارها در آیات قرآن است. قرآن کریم گاه در مسئله‌ای حکمی را صادر می‌کند و رهبری مناط و علت آن حکم را شناسایی کرده، پس از الغای خصوصیت از مورد نزول، آیه را در موردی که با آیه تناسب دارد و قابل جریان است، تفسیر می‌کند. تنقیح مناط به‌عنوان یکی از روش‌های استنباط است که مفسر با تلاش علمی، علت حکم که در نص آمده را تمییز می‌دهد، تا بتواند حکم را به تمام مواردی که علت در آن‌ها وجود دارد، تعمیم دهد، و دیگر موضوعاتی که مناط این حکم را دارند داخل در این مناط خواهند شد.

در اینکه میان تنقیح مناط و الغای خصوصیت چه نسبتی وجود دارد، چند قول مطرح شده است:

- الف) الغای خصوصیت روشی برای تنقیح مناط است (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۱).
- ب) مناط، حسن و قبح عقلی یا مصحلت و مفسده واقعیه موجود در موضوع است (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۳۱). بر همین اساس بین الغای خصوصیت و تنقیح مناط تفاوت است. اولی عرفی و مجاز است و دومی عقلی و غیرمجاز است، زیرا درک

مصالح و مفاسد واقعیه در بین ابزارهای شناختی بشر کار عقل است و عقل نیز به دلیل عدم احاطه بر آنها، از درک حقیقی آنها عاجز است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۷۳).

ج) تنقیح مناط و القای خصوصیت یک چیز هستند. به نظر می‌رسد به شکل منطقی در یک فرایندی، ابتدا اشخاصی که در زمان نزول مورد خطاب قرار گرفته‌اند الغای خصوصیت می‌شوند. در مرحله بعد مناط و علت به دست می‌آید. وقتی علت و مناط به دست آمد، هر آنکه این مناط و علت درباره او قابل جریان باشد، می‌تواند مصداقی برای آیه باشد.

برخی آیات قرآن به شکلی است که در آنها، حکمی برای پیامبر یا قومی مطرح شده است؛ اما آن مورد خصوصیتی ندارد و می‌توان آن مورد را نادیده گرفت و حکم مطرح شده در آیه را براساس ضوابطی در موارد دیگر جریان داد. برای اینکه بتوان ملاکی را کشف کرد و آن را در موارد دیگر جریان داد، باید مناط و علت آن حکم منقح و روشن شود که در اصطلاح به آن تنقیح مناط گفته می‌شود. مقصود از تنقیح، پیراستن و روشن کردن و مقصود از مناط نیز همان علت است. در اصطلاح فقیهان، مقصود از تنقیح مناط، الحاق فرع به اصل به واسطه الغای فارق و کشف عدم دخالت این فارق در حکم است. (صابری، ۱۳۸۱، ص ۲۱). در تنقیح مناط غیرمنصوص، باید ابتدا مناط آن حکم شناسایی شود، سپس جریان آن در موارد دیگر ارزیابی شود. به طور مثال آیه ۴۰ سوره بقره (یا بنی اسرائیل اذکروا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ اَوْفُوا بِعَهْدِي اَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَ اِيَّايَ فَاَرْهَبُونَ) با اینکه درباره بنی اسرائیل است، امام صادق علیه السلام براساس مناطی که از آیه استخراج می‌شود، آیه را در عموم اهل ایمان مورد استناد قرار داده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۹). خطاب آیه به بنی اسرائیل است، ولی یادسپاری از نعمت‌های الهی و وفای به عهد اختصاصی به بنی اسرائیل ندارد.

برخی اندیشمندان قرآنی در اینکه چگونه آیات قرآن بر مصادیق جدید حمل می‌شود، معتقدند وقتی شخصی در قرآن مورد مدح یا ذم قرار می‌گیرد، به طور یقین مدح مؤمن و ذم غیر مؤمن علتی دارد که یا به صورت صریح در قرآن مطرح شده است

یا می‌توان آن علت را کشف کرد، مثلاً وقتی مؤمنی را مدح می‌کند علت آن را تقواداشتن یا دارابودن فضیلتی بیان می‌کند. روشن است که تا آخرالزمان هر کسی این صفت را داشته باشد، مدح شامل حال او می‌شود و هر که دارای این رذیلت باشد، آیه شامل حال آن نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲). در این نمونه‌ای که علامه مطرح می‌کند مناط مدح و ذم، اتصاف به فضیلت یا رذیلت است، این مناط و علت جریان پیدا می‌کند و در مورد هر کسی که این صفت را داشته باشد سریان می‌دهیم و مدح و ذم شامل حال او می‌شود.

در برخی آیات همچون «مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَجْبَةً وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا» (احزاب، ۲۳) براساس آنچه در تفسیر البرهان آمده است، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آیه را در شأن خودشان، حمزه، جعفر و عبیده بن حارث می‌داند (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۴۲۹)، اما در روایات دیگر با تنقیح مناط بر امام حسین علیه السلام و یارانش که این معیار و ملاک را داشته‌اند نیز منطبق شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۳۵۵)، در این روایت‌ها ملاک و معیار جریان و جادوانگی قرآن بیان شده است، و مصداق منحصره‌ای برای آیه مطرح نمی‌شود، از این رو معلوم می‌شود این روایات در صدد مصادیق انحصاری برای آیه نیستند، بلکه هر آنکه این شرایط و ویژگی‌ها را داشته باشد، می‌تواند مصداق این آیه قرار بگیرد.

برخی مفسران ذیل آیه «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (جمعه، ۹) معتقد هستند فقط نماز جمعه، که در آیه مطرح شده، خصوصیت ندارد، بلکه همه نمازهای واجب از چنین اهمیتی برخوردار است و انسان مسلمان باید در وقت نماز از امور مربوط به دنیا دست کشیده و به سمت نماز حرکت کند (جوادی آملی، درس خارج، ۱۳۹۳/۱/۱۶).

مقام معظم رهبری نیز بارها از این قاعده جهت جریان قرآن استفاده کرده‌اند، در آیه «قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعرا، ۶۲) که درباره جریان حضرت موسی نازل شده است، اطرفیان حضرت موسی گمان کردند کارشان تمام است و به دست فرعونیان گرفتار خواهند شد و دیگر راه فراری ندارند، اما خداوند متعال امداد غیبی خود را به

آنها نشان می‌دهد و رود نیل شکافته شد و موسی و اطرافیان او از آب عبور کردند، اما فرعونیان غرق گرفتار شدند، مقام معظم رهبری با تمسک به این آیه، خود را در جایگاه حضرت موسی و جامعه اسلامی را در جایگاه امت موسی می‌داند، از این رو با اینکه برخی روشنفکران در برهه‌ای از زمان‌ها گمان می‌کردند که کار نظام تمام شده است، اما دریچه‌های جدیدی به روی انقلاب گشوده می‌شود، و روزبه‌روز آوازه انقلاب اسلامی در سرتاسر جهان می‌پیچد (بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۶/۱۲/۲۴).

کفران نعمت الهی، اسباب محرومیت از نعمت الهی را فراهم می‌کند، براساس آیه «أَلَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ» (ابراهیم، ۲۸-۲۹) خداوند متعال، قریش را از نعمت‌های فراوانی برخوردار کرده بود، اما ناسپاسی کردند و خداوند هم عنایت خود را از آنها قطع کرد، با وجود اینکه آیه شأن‌نزول خاصی دارد، ولی رهبری محتوای آیه را در مورد هر ملت مسلمانی جاری می‌داند، اگر نسبت بهداشته‌ها و نعمت‌های الهی کوتاهی کنند خداوند متعال نعمت را از آنها می‌گیرد، این آیه زمامداران خائن را هم که با آمریکا سازش می‌کنند را شامل می‌شود، از جمله در افغانستان، که ابتدا مسلمان‌ها، دولت شوروی را با آن عظمت و ارتش چند میلیونی مجبور به بیرون رفتن کرد. البته بعداً برخی از آنها این نعمت الهی را ناشکری کردند (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۷۴/۱۱/۲۰). در این آیه، حق‌مداری معیاری است برای اینکه هدایت الهی شامل انسان شود.

برخی آیات قرآن نیز گرچه مربوط به جنگ‌های زمان حضرت رسول است، همچون آیه «إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ» (نساء، ۱۰۴) اما رهبری براساس قاعده الغای خصوصیت و تنقیح مناط از این آیه پیروزی ملت فلسطین را یکی از نویدهای قرآن می‌داند، و یکی از فرق‌های امت اسلام را با صهیونیست این می‌داند که شاید هر دو طرف گاهی دچار آسیب‌هایی شوند؛ اما درنهایت آن گروهی که چشم‌امیدش به خداست ملت مسلمان فلسطین است، که با داشتن پشتوانه‌ای مثل امدادهای الهی از این مسیر خسته نمی‌شود و به پیروزی خواهد

رسید (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران، ۱۶/۰۱/۱۳۸۱). حکمی که در این آیه خداوند متعال از مسلمانان می‌خواهد عدم سستی و کوتاه‌نیامدن در برابر دشمنان اسلام است که در ابتدای این آیه آمده است «وَلَا تَهْتُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ» که در نهایت این عد سستی به پیروزی منجر می‌شود.

در سوره ممتحنه خداوند متعال از ابراهیم به‌عنوان اسوه یاد می‌کند: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (ممتحنه، ۴) مقام معظم رهبری می‌فرماید: در مورد امام بزرگوار که شاگرد این مکتب و دنباله‌رو راه این انبیای عظام است، همین معنا صدق می‌کند. خود امام برجسته‌ترین شاخص‌هاست. رفتار امام، گفتار امام (خامنه‌ای، سال ۱۳۸۹، ص ۵۴).

قرآن کریم در سوره کهف آیه ۱۳ جریان مردانی را نقل می‌کند که در برابر ستمگران زمان خود قیام کردند و از آنها به جوانمردان یاد می‌کند: «إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى»، رهبری براساس اینکه فدائیان اسلام همچون نواب صفوی قبل از انقلاب در برابر طاغوت مردانه قیام کردند آنها را نیز به‌عنوان مصداقی برای این آیه معرفی می‌کند، چون واقعاً جوانانی بودند که به خدا ایمان آوردند و از روی اخلاص، در راه حاکمیت معارف و احکام نورانی اسلام تلاش کردند و در مقابل ظلم و فساد ایستادند و همان مشخصه‌های اصحاب کهف را دارند (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران، ۱۰/۲۸/۱۳۷۵).

در سوره صافات آیه ۸۸ و ۸۹ (فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) جریان حضرت ابراهیم نقل شده است، در این جریان، همه مردم برای تفریح به بیرون از شهر می‌رفتند، وقتی از ابراهیم خواستند که آنها را همراهی کند و به بیرون شهر برود از این امر امتناع کرد و فرمود من مریض هستم و نمی‌توانم شما را همراهی کنم، در اینکه آیا واقعا حضرت ابراهیم مریض بوده یا توریه کرده تا در شهر بماند و بت‌ها را بشکند، میان مفسران اختلاف است، برخی مفسران ذیل این آیه گفته‌اند: حضرت ابراهیم به‌خاطر مصلحت توریه کرده، و گرنه ایشان مریض نبود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵، ص ۱۷۲)، ولی علامه طباطبایی می‌فرماید: پیامبر چون یک شخصیت اجتماعی و الهی است نمی‌تواند

توریه کند، با پذیرش دیدگاه علامه عدم توریه را تنقیح مناط می‌کنیم. حضرت ابراهیم در عدم توریه خصوصیت ندارد، بلکه هر کسی که وجه اجتماعی دارد نمی‌تواند توریه کند، چون اعتبارش زیر سوال می‌رود و دیگر کسی حرفش را قبول نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۴۸). با پذیرش مبنای علامه این مسئله درباره مسئولان نظام اسلامی نیز مطرح می‌شوند، یعنی نمی‌توانند به‌خاطر مصالح توریه کنند و دروغ مصلحتی بگویند، چون پس از آشکار شدن حقیقت، دیگر اعتباری برایشان باقی نمی‌ماند و جایگاه اجتماعی خود را از دست می‌دهند، این همان الغای خصوصیت از حضرت ابراهیم و سریان عدم جواز تقیه برای مسئولان است.

برخی قرآن پژوهان ذیل آیه «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (شعرا، ۱۳۳) دستوری که در قرآن به رسول خدا شده را توسعه می‌دهد و از نظر ایشان بر ما هم واجب است بر حضرت رسول تاسی کرده و خانواده را به نماز امر کنیم (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳)، چون اگر قرار است این معروف یعنی نماز فراگیر شود، پس باید همه جامعه با آن درگیر شوند و همدیگر را به اقامه نماز دعوت کنند.

مقام معظم رهبری ذیل آیه «وَوَطَّعُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه، ۱۲) ملاک مقاتله را طعنی می‌دانند که مانع پیش برد اهداف انقلاب شود و سبب تغییر زمینه فکری جامعه شود، این آیه گرچه مربوط به مخالفان زمان حضرت رسول است که دست به تسمخر و طعنه دین اسلامی می‌زدند، ولی رهبری با به دست آوردن معیار، آیه را بر مصادیق جدید در عصر حاضر تطبیق می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۶۰).

۳-۳. مناسبات حکم و موضوع

مناسبت در لغت به معنی همانندی، همراهی و سازگاری است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۵۶) و در اصطلاح مراد از مناسبات میان حکم و موضوع این است که وقتی حکمی از شارع به ما می‌رسد مناسبات و ملاک‌های بین موضوع و حکم را می‌سنجیم، به‌گونه‌ای که این مناسبت‌ها و ملاک‌ها موجب تخصیص یا تعمیم حکم برای آن موضوع می‌شود (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۷). با توجه به تأثیر زمان و مکان در استنباط

احکام شرعی ممکن است که ظهورات جدیدی برای نصوص به دست بیاوریم و به برداشت‌های جدیدی دست پیدا کنیم، این امور سبب می‌شود حکم سریان پیدا کرده و بر موارد دیگر نیز جاری شود.

ملاک در هر یک از الغای خصوصیت و تنقیح مناط، تناسب میان حکم و موضوع است، یعنی برای اینکه بین موضوع و حکمی که صادر شده تناسبی هست، اگر مورد دیگری مثل همین موضوع باشد، همین حکم بر آن بار می‌شود. امام خمینی & با استناد به «تناسب حکم و موضوع» می‌فرماید: هرگاه توجه داشته باشیم که هیچ‌گاه نماز از عهده مکلف ساقط نمی‌شود و نماز بدون طهارت نیز باطل است، اشکالی نخواهد بود که بگوییم آیه شریفه دلالت می‌کند، بر این که تیمم برای هر نوع عذری که برای مکلف پدید آید، تشریح شده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

مقام معظم رهبری، دشمن انقلاب را افرادی نمی‌داند که به ظاهر فریب دشمن را خورده‌اند، بلکه براساس آیه ۱۱۸ سوره آل عمران (قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَ مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ) دشمن انقلاب آن افرادی هستند که در برابر این انقلاب ایستادند و سنگ‌اندازی کردند و از هیچ تلاشی در جلوگیری از صدور این انقلاب کوتاهی نکردند (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۷۸/۹/۲۶).

رهبری براساس آیه ۱۴۷ سوره آل عمران (وَ مَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَ بَثِّ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) برخی گناهان را دارای اثر معنوی معرفی می‌کند که گناه انسان می‌خواهد حرکت یا تلاشی بکند آن گناهان مانع راه او می‌شوند، لذا لازم است برای از بین رفتن اثرات آن گناهان از خداوند متعال طلب توبه و بخشش کنیم (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۵/۱۰/۲۸).

رهبری براساس آیه ۱۴۱ سوره نساء (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) هر نوع سلطه و اشراف کفار بر مسلمانان اعم از کشور ایران و دیگر کشورهای اسلامی را صحیح نمی‌داند، لذا تلاش مجاهدان الهی این است که دست مستکبران را از ممالک اسلامی کوتاه کنند (بیانات در دیدار مسئولان وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰/۴/۱۸) روایات اهل بیت نیز این امر را تأیید می‌کنند: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۳۴).

در این چند آیه مقام معظم رهبری حکمی که در آیه برای یک موضوع صادر شده است، به عنوان یک حکم کلی در نظر گرفته است که قابلیت تطبیق بر مصادیق مختلف را دارد؛ از این رو آن حکم را بر موضوعاتی که با آن سازگاری دارد حمل می‌کند. حکمی که در این آیات مطرح شده است مربوط به مخاطبان عصر نزول است، ولی براساس قاعده مناسبت حکم و موضوع، رهبری آن حکم را بر موضوعات جدید سریان داده است.

۳-۴. استفاده از ظرفیت واژگان قرآنی

ارتباط لفظ و معنا و توجه به ظرفیت واژگان یکی دیگر از مسائلی که در دانش‌های مختلف مطرح می‌شود (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۷) و در فهم و استنباط قرآن اثرگذار است، قرآن کریم خود را بیانگر همه چیز معرفی کرده است «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر شمول قرآن بر همه نیازهای بشر در همه عصرها تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۷۰). جاودانگی قرآن اقتضا می‌کند که قرآن به‌عنوان آخرین کتاب الهی پاسخ‌گوی نیازهای عصری بوده و به مسائل گوناگون به طرق مختلف پرداخته باشد. قرآن به‌عنوان آخرین پیام الهی است که تا روز قیامت در هر عصری پاسخ‌گوی نیازهای جدید جامعه بشری است. یکی از راهکارهایی که رهبری به‌واسطه آن جریان جاودانه قرآن را حل و فصل می‌کند، توجه به ظرفیت زبانی ویژه قرآن به‌شکلی است که معانی جدید در آن راه دارد.

توجه به ظرافت‌ها و لطایف نهفته در واژگان و جملات قرآن و نادیده نگرفتن الفاظ قرآن و اهمیت دادن به عبارت‌های قرآنی و توجه همه‌جانبه به الفاظ قرآن و کشف لایه‌های پنهانی قرآن، می‌تواند به‌عنوان راهکاری در مسیر اثبات جاودانگی آیات قرآن مطرح شود. مفسر در مراجعه به قرآن باید دقت کند که الفاظ محدود قرآن، فکر و ذهن مفسر را محدود نکند، و قرآن را در همان حد الفاظ محدود معنا نکند، بلکه متوجه باشد که این الفاظ بار معنایی ویژه‌ای دارد و از آن حقیقت جاویدان قرآن حکایت‌گری می‌کند.

بهره‌گیری از ظرفیت واژگان قرآنی به‌عنوان راهکاری برای جریان قرآن در اندیشه مقام معظم رهبری مطرح است، در چند معنایی گوینده یک لفظ یا عبارت را که دارای چند معناست یک مرتبه استعمال می‌کند و به‌طور همزمان، بیش از یک معنا که در عرض هم هستند را از آن اراده می‌کند، این مسئله مورد پذیرش اکثر محققان واقع شده است (خوئی ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۰؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۲۸۹-۲۴۸؛ جوادی آملی ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۲۸). همچنان که نظریه پردازان قرآنی نیز آن را تأیید کرده‌اند (طیب حسینی، ۱۳۸۸، صص ۵۲-۷۰).

جواز چندمعنایی برای واژگان قرآنی و توجه به دلالت‌های الفاظ قرآن در آثار ایشان نمود فراوانی دارد. ایشان ذیل آیه «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (توبه، ۵۹) پس از آن که تفسیر عمومی آیه را مطرح می‌کنند، معنای دومی نیز به آن می‌افزایند و آیه را ناظر به سنت‌های الهی می‌دانند که به مؤمنین بشارت می‌دهد که پیروزی قطعی با گروه مومنین است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶). ایشان برخلاف مشهور اصولیان در موارد متعددی استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در قرآن را می‌پذیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۵۸۶، ص ۲۵۹، ص ۵۵۷، ص ۶۹۹).

همچنین ایشان ذیل آیه‌ای که مربوط به عمارت و ساختن مسجد است «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ» (توبه، ۱۷) چهار وجه مطرح می‌کند، و در نهایت معتقد است که لزوماً نباید فقط یکی از معانی را انتخاب کنیم، بلکه می‌توانیم همه این معانی را به این آیه استناد دهیم (خامنه‌ای ۱۳۹۸، ص ۱۵۴).

۳-۵. توسعه مفهومی

مراد از توسعه‌پذیری الفاظ قرآن دلالت لفظی از قرآن بر چند معنا در عرض همدیگر نیست، بلکه مراد شمول و توسعه طولی لفظ در راستای همان معنای اولیه خویش است (مهدوی‌راد، هادیان، ۱۳۹۹، ص ۲۰۷)؛ در این صورت افزون بر معنای پیشین معنای جدیدی بر دلالت آن افزوده می‌شود. وجوه مختلفی در توسعه معنا متصور است؛ گاه توسعه معنایی حوزه مفهومی را گسترش می‌دهد و گاه سبب توسعه معنای کاربردی

و مصداقی می‌شود و قلمرو آن را گسترش می‌دهد (سعیدی روشن، ۱۴۰۲، ص ۴۵۴)؛ بنابراین در چندمعنایی یک واژه دارای چند معنا در عرض هستند، و در توسعه معنایی یک واژه معانی متعددی در طول هم دارند (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۲۶). مسئله حاضر مربوط به قاعده توسعه مفهومی است که برای یک واژه معنای جامعی در نظر گرفته می‌شود که به شکل طولی معانی متعدد را شامل می‌شود و آن معانی زیرمجموعه آن هستند، به‌عنوان نمونه واژه قتل در اصل معنای خود فقط مربوط به کشتن و از بین بردن نیست، بلکه شامل از بین بردن امور معنوی و اندیشه نیز می‌شود (مهدوی‌راد، هادیان، ۱۳۹۹، ص ۲۱۱). حتی در کتب لغت نیز در بررسی واژگان قرآنی از کلید واژه «واتسع فیه» می‌توانیم مواردی را پیدا کنیم که توسعه معنایی بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۹۳).

برخی لغات بر معانی متعددی دلالت می‌کنند، همچون کلمه شیطان در آیه «إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يَحْوَفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۷۵) که شیطان جن و انس همچون منافقین را شامل می‌شود و هیچ‌گونه مجازی نیست (زمخشری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۸۹۰).

برخی اندیشمندان معاصر در معنای آیه شریفه «إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (جمعه، ۹) برای کلمه بیع معنایی وسیع در نظر گرفته‌اند: این نیست که هنگام نماز جمعه اگر فرد در مغازه بنشیند و بخواهد چیزی را «اجاره» بدهد یا عقد «مضاربه» یا «مزارعه» ببندد، اشکال نداشته باشد، بلکه منظور این است که باید هرگونه معامله‌ای را رها کند. در واقع مطابق «وَذَرُوا الْبَيْعَ» مطلق دادوستد نفی شده است، همچنین اگر در آیات دیگری (بقره، ۲۵۴، نساء، ۲۹) سخن از بیع به میان آمده، بیع نماد همه عقود است و خداوند با این کلمه در حقیقت هرگونه دادوستدی را قصد کرده است (جوادی آملی، درس خارج، ۱۳۹۳/۱/۱۶).

مقام معظم رهبری در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَا وَاهِمُ جَهَنَّمَ وَ بئسَ الْمَصِيرُ» (برائت، ۷۳) بحثی را درباره معنای جهاد مطرح کرده و تذکر داده‌اند اصطلاح جهاد در فقه با جهاد در قرآن متفاوت است و نباید این دو اصطلاح با هم خلط شود. از منظر ایشان واژه جهاد دارای معنای بسیار گسترده‌ای است

و فقط به جهاد نظامی اختصاص ندارد. جهاد در قرآن هرگونه مقاومت در برابر دشمن برای اعتلای اسلام است که می‌تواند در قالب‌های مختلف اعم از جنگ مسلحانه یا مجاهدت فکری و زبانی انجام شود، یا طریق صبر بر اذیت‌های دشمن یا ممکن است مراد از جهاد صبر بر فقدان دوستان و مال و همسر و فرزند باشد، و حتی از منظر ایشان جهاد شامل شعر گفتن برای تقویت روحیه مبارزان نیز می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۸۱).

عبدالله بن سنان از امام باقر علیه السلام از معنای آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْتُوا نُذُورَهُمْ...» (حج، ۲۹) پرسید. امام فرمودند: مراد گرفتن شارب و چیدن ناخن‌ها و مانند اینها. عبدالله بن سنان با تعجب عرض می‌کند یا بن رسول الله فدایت شوم! پس چگونه است که ذریع محاربی از شما برای من روایت کرد که فرموده‌اید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» مراد دیدار امام است، امام باقر علیه السلام فرمود: ذریع راست گفته است و تو نیز راست گفتی. قرآن ظاهری دارد و باطنی، و چه کسی تحمل می‌کند آنچه را که ذریع (از ظاهر و باطن قرآن) تحمل می‌کند؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹) این نمونه از توسعه معنایی در بیان امام باقر علیه السلام است. این دو معنا به ظاهر در عرض هم هستند، ولی وجه جامعی برای هر دو در نظر گرفته می‌شود و آن معنای جامع زدودن اضافات و چرک است، از طرفی با گرفتن ناخن آن چرک‌های ظاهری زدوده می‌شود و با ملاقات امام انسان از گناهان آسوده می‌شود.

برخی پژوهشگران ذیل آیه «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (بقره، ۳) برای انفاق معنای جامعی در نظر گرفته‌اند که هر آنچه رزق الهی باشد، انفاق نیز خواهد داشت، مصادیق بسیاری ذیل این آیه می‌توان مطرح کرد از جمله کسی که علوم اهل بیت به او ارزانی شده، شایسته است آنچه به او عطا شده در اختیار دیگران نیز قرار دهد «زکات العلم نشره» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۹). همچنان که برخی دیگر اندیشمندان معاصر برای بیع در آیاتی همچون «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» معنای وسیعی مطرح کرده‌اند که شامل هرگونه خرید و فروشی اعم از مضاربه و مزارعه می‌شود (جوادی آملی، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱/۱۶).

توجه به توسعه معنایی کلمات و جملات قرآن به عنوان یکی دیگر از راهکارهایی است که مقام معظم رهبری به واسطه آن جاودانگی قرآن را پیگیری می‌کنند. گاه از

آیه‌ای مفهوم‌گیری می‌کنند و معنای جدیدی از آن استخراج می‌کنند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۴۰۴). بهره‌گیری از کنایه‌هایی که در قرآن به کار رفته راه دیگری جهت توسعه مفهومی در اندیشه رهبری است. ایشان آیه «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» (توبه، ۵) را از باب کنایه دانسته، می‌فرماید: واژه «انسلاخ» در اصل به پوست‌انداختن مار اطلاق می‌شود، ولی در این آیه کنایه از اتمام مدت است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳). ایشان در ک صحیح واژگانی همچون ظالم، مشرک و کافر را مراجعه به موارد کاربرد این کلمات در قرآن می‌داند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲). ایشان معنای دقیقی ذیل دو واژه فقیر و غنی مطرح می‌کنند که به‌طور معمول سطح عمومی جامعه چنین برداشتی را نمی‌کنند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۸۶)؛ همچنین واژگانی همچون صدقات و جهاد را گسترده‌تر و دقیق‌تر از آن چیزی معنا می‌کنند که مردم سطح جامعه بدان توجه می‌کنند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۸۱). ایشان معنای وسیع‌تری از انفاق را در آیات قرآن مورد بررسی قرار می‌دهند و انفاق مالی را نازل‌ترین سطح انفاق معرفی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۴۴۲).

۱۵۷

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

واکاوی جری و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خامنه‌ای

نتیجه‌گیری

در این تحقیق جریان جاودانه قرآن با تکیه بر اندیشه مقام معظم رهبری مورد واکاوی قرار گرفت، یافته‌های پژوهش از این قرار است:

۱. مکتب تفسیری مقام معظم رهبری، مکتب اجتهادی اجتماعی است. اقتضای این رویکرد آن است که آیات قرآن متناسب با هر عصری معنا و تفسیر شود؛ از این رو بیشترین ارتباط بین قرآن و جامعه در اندیشه مقام معظم رهبری نمود دارد. در جریان مفاهیم قرآنی در اندیشه مقام معظم رهبری به‌عنوان راهبر جامعه اسلامی، بیشترین ارتباط میان قرآن و جامعه مشاهده می‌شود، تلاش ایشان بر این است که مفاهیم قرآنی را در جامعه جریان دهد.

۲. برخی قواعد اصولی در جریان‌سازی آیات قرآن در اندیشه مقام معظم رهبری، نقش بسزایی دارند و به‌عنوان یک مطالعه میان‌رشته‌ای، توجه به این قواعد، مفسر را

یاری خواهند کرد. رهبری از آیات زیادی بهره‌گیری می‌کنند که در این پژوهش تلاش شد، با توجه به ارتباط قواعد اصولی، روش جریان مفاهیم قرآنی و توسعه بخشی به آیات قرآن مشخص شود.

۳. قواعدی همچون بهره‌گیری از اطلاعات و عمومات قرآنی، استخراج مناط و معیار در آیات قرآنی، مناسبات حکم و موضوع، توجه به ظرفیت واژگان قرآنی و توسعه مفهومی واژگان از جمله مواردی بود که در جریان‌سازی مفاهیم قرآنی در اندیشه مقام معظم رهبری مورد استفاده قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۶ق). کفایه الاصول. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۲. ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱، ۴ و ۱۰). بیروت: دار صادر.
۳. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). لمحات الاصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۹). کتاب الطهارة. نجف: مطبعة الآداب.
۵. بحرانی سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۴). تهران: بنیاد بعثت.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم (ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. درس خارج، ۱۶/۱/۱۳۹۳.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). تاج اللغة و صحاح العربية (ج ۶). بیروت: دارالعلم للملایین.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). بیان قرآن (تفسیر سوره براءت). تهران: دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۰۹/۰۱). بیانات، در مراسم اختتامیه پانزدهمین دوره مسابقات قرآن، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری:
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2919>
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶/۱۰/۱۲). بیانات، در خطبه‌های نماز جمعه، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2868>
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۶/۲۰). بیانات، در خطبه‌های نماز جمعه، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8033>

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۵/۱۰/۲۸). بیانات، در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2823>
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۹/۲۶). بیانات، در خطبه‌های نماز جمعه، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2984>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۱/۳۰). بیانات، در دیدار جمعی از فضلاء حوزه علمیه قم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2587>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۷/۲۸). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2207>
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۱۲/۲۴). بیانات، در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39229>
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴ / ۱۱ / ۲۰). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2784>
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱ / ۰۱ / ۱۶). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3114>
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۴/۱۸). بیانات در دیدار مسئولان وزارت امور خارجه، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2471>
۲۱. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). محاضرات فی اصول الفقه (ج ۱، چاپ چهارم). قم: طبع دار الهادی.

۲۲. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). منطق تفسیر قرآن (ج ۱). قم: مرکز بین المللی چاپ و نشر المصطفی.
۲۴. رضایی کرمانی، محمدعلی. (۱۳۹۵). روش های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن. فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۸۰، صص ۴-۲۷.
۲۵. زمخشری، محمود. (۱۴۰۰). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱). بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۶. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۴۰۲). معناشناسی روش ها و نظریه ها. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. سیدرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۳). نهج البلاغه امیر المومنین علی (ع) (مترجم: عبدالحمید آیتی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۳۹۰). دروس تمهیدیه فی القواعد التفسیریة (ج ۱). قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۹. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۰). الاتقان فی علوم القرآن (مترجم: سیدمهدی حائری قزوینی، ج ۲). تهران: امیرکبیر.
۳۰. شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۸). روش های تأویل قرآن. قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۱. صابری، حسین. (۱۳۸۱). عقل و استنباط فقهی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۳۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه (ج ۱، ۲۵). قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۳. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول (ج ۱). قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۴. صدوق، محمد. (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۳، ۴، ۱۶، ۱۷). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲). تهران: ناصر خسرو.
۳۷. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۱، ۵). تهران: مرتضوی.
۳۸. طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۵). چند معنایی در قرآن کریم (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۳۹. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام (ج ۱). قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۴۰. عیاشی، سید محمود. (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی (ج ۱). تهران: مکتب العلمیه الاسلامیه.
۴۱. غروی اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴). نهاية الدراية فی شرح الکفایة (ج ۱۶). قم: انتشارات سیدالشهدا.
۴۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳). کنز العرفان فی فقه القرآن (ج ۱). تهران: مرتضوی.
۴۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه (ج ۲). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). العین (ج ۶). قم: موسسه دار الهجره.
۴۵. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۳). تهران: انتشارات الصدر.
۴۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب (ج ۱۰). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری (ج ۱، ۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۸۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۹. مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۷۴). اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها. قم: الهادی.
۵۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن (ج ۲). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۱. مظفر، محمد رضا. (۱۴۱۵ق). اصول فقه (ج ۱). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۵۲. معرفت، محمدهادی، (۱۳۹۷). تفسیر و مفسران (ج ۱). قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۵۳. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: مؤسسه اهل البیت علیهم السلام.
۵۴. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۹۹). بازشناسی مفهوم توسعه معنایی. پژوهش‌های دینی، شماره ۴۰، صص ۲۰۷-۲۲۸.
۵۵. نصیری، علی. (۱۳۷۵). جری و تطبیق در المیزان. علوم و معارف قرآن، شماره ۲، صص ۷۸-۹۶.
۵۶. نفیسی، شادی. (۱۳۹۲). مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی. دو فصلنامه قرآن شناخت، سال ششم، شماره ۱۲، صص ۵-۲۶.
۵۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۴). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت (ج ۲). قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم السلام.

۱۶۳

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

واکاوی جری و تطبیق آموزه‌های قرآنی از منظر امام خاتمی

References

*The Holy Quran

1. Akhund Khorasani, M. K. (2005). *Kifayat al-usul*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
2. Ameli (Shahid Thani), Z. b. A. (1992). *Masalik al-Afham ila Taqih Shara'i al-Islam* (Vol. 1). Qom: Al-Ma'arif al-Islamiyya Institute. [In Arabic]
3. Ayyashi, S. M. (2001). *Tafsir Ayyashi* (Vol. 1). Tehran: Maktab al-Ulum al-Islamiyya. [In Arabic]
4. Bahrani, S. H. (1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran* (Vol. 4). Tehran: Ball'athat Foundation. [In Arabic]
5. Fadil Mowahhedi Lankarani, M. (2002). *Principles of Shia Jurisprudence* (Vol. 2). Qom: Ahl al-Bayt Jurisprudence Center. [In Persian]
6. Fadil Muqaddad, M. b. A. (1994). *Kanz al-Irfan fi Fiqh al-Quran* (Vol. 1). Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
7. Farahidi, K. b. A. (1990). *Al-Ayn* (Vol. 6). Qom: Dar al-Hijra Institute. [In Arabic]
8. Feyz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-Safi* (Vol. 3). Tehran: Al-Sadr Publications. [In Arabic]
9. Gharavi Esfahani, M. H. (1995). *Nihayat al-Dirayah fi Sharh al-Kifayah* (Vol. 16). Qom: Sayyed al-Shohada Publications. [In Arabic]
10. *Hadith Velayat Software: Speeches of the Supreme Leader of Iran*. Tehran: Office for Preservation and Publication of the Supreme Leader's Works. [In Persian]

11. Hashemi Shahroudi, S. M. (2005). *The Encyclopedia of Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt* (Vol. 2). Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute. [In Persian]
12. Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vols. 1, 4, 10). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
13. Imam Khomeini, S. R. (2000). *Lamahat al-usul*. Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
14. Imam Khomeini, S. R. (2010). *Kitab al-taharah*. Najaf: Matba'at al-Adab. [In Arabic]
15. Javadi Amoli, A. (1999). *Tafsir Tasnim* (Vol. 1). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (2014). Advanced Jurisprudence Lecture, January 16, 2014. [In Persian]
17. Johari, I. b. Hammad. (1956). *Taj al-lugha wa sihah al- \square arabiyya* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
18. Khamenei, S. A. (1989, October 20). Sermons at Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2207>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (1991, July 9). Speech in a Meeting with Officials from the Ministry of Foreign Affairs. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2471>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (1992, February 19). Speech in a Meeting with Scholars of Qom Seminary. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2587>. [In Persian]

21. Khamenei, S. A. (1996, February 9). Sermons at Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2784>. [In Persian]
22. Khamenei, S. A. (1997, December 12). Sermons at Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2868>. [In Persian]
23. Khamenei, S. A. (1997, January 17). Sermons at Tehran's Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2823>. [In Persian]
24. Khamenei, S. A. (1997, January 17). Sermons at Tehran's Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2823>. [In Persian]
25. Khamenei, S. A. (1998, November 22). Speech at the Closing Ceremony of the 15th Quran Competitions. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2919>. [In Persian]
26. Khamenei, S. A. (1999, December 17). Sermons at Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2984>. [In Persian]
27. Khamenei, S. A. (2002, April 5). Sermons at Tehran's Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3114>. [In Persian]
28. Khamenei, S. A. (2009, September 11). Sermons at Friday Prayers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8033>. [In Persian]
29. Khamenei, S. A. (2018, March 15). Speech in a Meeting with the Chairman and Members of the Assembly of Experts. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39229>. [In Persian]
30. Khamenei, S. A. (2019). *Bayan Quran (Tafsir of Surah Bara'ah)*. Tehran: Office of the Preservation and Publication of the Supreme Leader's Works. [In Persian]

31. Khoei, S. A. (1996). *Muhadharat fi usul al-fiqh* (Vol. 1, 4th ed.). Qom: Dar al-Hadi Press. [In Arabic]
32. Kulayni, M. b. Y. (1987). *Al-Kafi* (A. Ghafari, Ed., Vols. 1, 4). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
33. Ma'refat, M. H. (2018). *Interpretation and Interpreters* (Vol. 1). Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
34. Mahdavi-Rad, M. A., & Hadian Rosnani, E. (2020). Revisiting the Concept of Semantic Development. *Religious Studies*, (40), 207–228. [In Persian]
35. Majlesi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar* (Vol. 89). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
36. Meshkini Ardebili, A. (1995). *Terminology of Principles and Their Main Discussions*. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
37. Mostafavi, H. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran* (Vol. 2). Tehran: Book Translation and Publishing Bureau. [In Arabic]
38. Mousavi Sabzevari, S. A. (1989). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Quran* (Vol. 8). Beirut: Ahl al-Bayt Institute. [In Arabic]
39. Muzaffar, M. R. (1994). *Principles of Jurisprudence (Usul Fiqh)* (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
40. Qomi Mashhadi, M. (1989). *Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib* (Vol. 10). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
41. Raghیب Esfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi gharib al-Quran*. Damascus and Beirut: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiya. [In Arabic]

42. Rezaei Esfahani, M. A. (2014). *Manāiq tafsir Quran* (Vol. 1). Qom: Al-Mustafa International Publishing Center. [In Persian]
43. Rezaei Kermani, M. A. (2016). Methods of Applying the Rule of Jarī and Tatbīq in Understanding the Qur'an. *Journal of Qur'anic Researches*, (80), 4–27. [In Persian]
44. Saberi, H. (2002). *Reason and Jurisprudential Inference*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
45. Sadeqi Tehrani, M. (1986). *Al-Furqan fi Tafsir al-Quran bil-Quran wal-Sunnah* (Vols. 1, 25). Qom: Islamic Culture Publications. [In Arabic]
46. Sadr, S. M. B. (1997). *Lessons in the Science of Usul* (Vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
47. Saduq, M. (1984). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
48. Saeedi Roshan, M. B. (2023). *Semantics of Methods and Theories*. Qom: Research Institute for Hawza and University. [In Persian]
49. Sayyid Razi, M. b. H. (2004). *Nahj al-Balagha of Amir al-Mu'minin Ali (a)* (A. Ayati, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
50. Seyfi Mazandarani, A. A. (2011). *Introductory Lessons on Interpretive Rules* (Vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
51. Shaker, M. K. (2009). *Methods of Quranic Interpretation*. Qom: Bustan-e-Ketab Institute. [In Persian]
52. Suyuti, J. (2001). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran* (S. M. Haeri Qazvini, Trans., Vol. 2). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

53. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Nasir Khosrow. [In Arabic]
54. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 1, 3, 16, 17). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
55. Tabrizi, Fakhr al-Din. (1996). *Majma' al-Bahrayn* (Vols. 1, 5). Tehran: Murtazavi. [In Arabic]
56. Tayyeb Hosseini, S. M. (2016). *Polysemy in the Holy Quran* (2nd ed.). Qom: Research Institute for Hawza and University. [In Persian]
57. Zamakhshari, M. (1979). *Al-Kashshaf fi an haqiq ghawamid al-tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]



An Examination of Sa'id Hawwa's Reformist Approaches in *Al-Asas fi al-Tafsir*

Abolfazl Khorasani¹

Received: 2024/07/23 • Revised: 2024/10/01 • Accepted: 2024/10/19 • Published online: 2024/12/17



Abstract

Sa'id Hawwa, a Quranic commentator and one of the leaders of the Muslim Brotherhood Movement in Syria, is a contemporary thinker and writer in the Islamic world. His reformist ideas in the field of religious discourse have attracted the attention of many intellectuals. One of the key topics in Quranic knowledge and interpretive methodology is the reformist approach to interpreting the verses of the Quran. Hawwa's intellectual role within the Muslim Brotherhood has influenced his scholarly works, which reflect the movement's progressive outlook. His writings show traces of the modernist views of prominent figures like Sayyid Qutb and Jamal al-Din Asadabadi. Among the significant contemporary interpretations authored from this reformist perspective is Sa'id Hawwa's *Al-Asas fi al-Tafsir*. This book is a collection of three works: *Al-Asas fi al-Tafsir*, *Al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhuha*, and *Al-Asas fi Qawa'id al-Ma'rifah wa Dhawabit al-Fahm lil-Nusus*. This research, using a descriptive-analytical method, aims to examine Hawwa's interpretative methodology and explore his reformist ideas on topics such

1. M.A, University of Qur'an and Hadith, Qom, Iran. khabolfazl@yahoo.com

* Khorasani, A. (2024). An Examination of Sa'id Hawwa's Reformist Approaches in "*Al-Asas fi al-Tafsir*". *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 5(18), pp. 170-198.

as: foundations of understanding Quranic and Prophetic knowledge, the theory of unity and the semantic connection of Quranic verses, addressing contemporary societal doubts and needs, and the issue of Quranic miracles. *Al-Asas fi al-Tafsir* stands out as a progressive interpretation in contemporary Islamic scholarship.

Keywords

Tafsir, Quran, Sa'id Hawwa, Al-Asas, Reformism.

دراسة اتجاهات الرؤية الحداثية لسعيد حوي في "الأساس في التفسير"

أبو الفضل خراساني^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/٢٣ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٠/٠١ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/١٩ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٧



الملخص

سعيد حوي مفسر للقرآن الكريم وأحد قادة جماعة الإخوان المسلمين السورية، وأحد المفكرين والكتاب المعاصرين في العالم الإسلامي، وقد جذب انتباه كثير من المفكرين بتقديمه أفكاراً حديثة في مجال القضايا الدينية. ومن الموضوعات التي تناقش في التعاليم القرآنية ومنهج التفسير هي الرؤية الحداثية في تفسير آيات القرآن الكريم. وقد أدى دور سعيد حوي ومكانته الفكرية في حركة الإخوان المسلمين إلى تأثير أعماله العلمية بنفس الرؤية الحداثية لحركة الإخوان المسلمين. ففي كل أعمال سعيد المكتوبة هناك آثار للموقف الحداثي الإخواني للسيد قطب والسيد جمال الدين الأسد آبادي. ومن أهم التفاسير في العصر الحديث والتي كتبت على أساس هذه النظرة الحداثية، تفسير "الأساس في التفسير" لسعيد حوي. وهو في الواقع عبارة عن مجموعة من ثلاثة كتب هي: "الأساس في التفسير"، و"الأساس في السنة وفقهها"، و"الأساس في قواعد المعرفة وضوابط الفهم للنصوص". وفي هذا البحث، وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي، جرت محاولة لدراسة المنهج التفسيري لهذا المفسر، وأفكاره في الموضوعات الحداثية مثل: أسس الإشراف

١٧٢

مِطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۳ (پیاپی ۱۸)

khabolfazl@yahoo.com

١. ماجستير، جامعة القرآن والحديث. قم، إيران.

* خراساني، أبو الفضل. (٢٠٢٤م). دراسة اتجاهات الرؤية الحداثية لسعيد حوي في "الأساس في التفسير". الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥ (١٨)، صص ١٧٠-١٩٨.

علي تعاليم القرآن والسنة، ونظرية الوحدة والارتباط الدلالي لآيات القرآن الكريم، والرد على شكوك واحتياجات مجتمع اليوم، وتوضيح موضوع الإعجاز. ويعد تفسير "الأساس في التفسير" من التفاسير الحديثة.

الكلمات المفتاحية

التفسير، القرآن، سعيد حوي، الأساس، الرؤية الحديثة.

١٧٣

مُطالعة القرآن

بررسی رویکردهای نوآندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر»

بررسی رویکردهای نواندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر»

ابوالفضل خراسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۰۲ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۷/۱۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷



چکیده

سعید حوی مفسر قرآن و از رهبران اخوان المسلمین سوریه، از اندیشمندان و نویسندگان معاصر جهان اسلام است که با عرضه نظریات نواندیشی در حوزه مباحث دینی، توجه اندیشمندان بسیاری را به خود جلب کرده است. یکی از موضوعاتی که در معارف قرآنی و روش‌شناسی تفسیر مطرح است نگاه نواندیشی در تفسیر آیات قرآن کریم است. نقش و جایگاه فکری سعید حوی در جنبش اخوان المسلمین، موجب شده است آثار علمی وی نیز، از همین دیدگاه نوگرایانه جنبش اخوان المسلمین تأثیر پذیرفته است. در همه آثار مکتوب سعید، رگه‌هایی از نگرش متجددانه و نوگرایانه اخوانی سیدقطب و سیدجمال‌الدین اسدآبادی وجود دارد. یکی از تفسیرهای مهم زمان کنونی، که براساس همین دیدگاه نوگرایانه تألیف شده است، تفسیر الاساس فی المنهج سعید حوی است. کتابی که در حقیقت مجموعه‌ای متشکل از سه کتاب الاساس فی التفسیر، الاساس فی السنه و فقهها، و الاساس فی قواعد المعرفه و ضوابط الفهم للنصوص است. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی تلاش شده است با بررسی روش تفسیری این مفسر، اندیشه‌های او درباره مباحث نوگرایانه‌ای همچون مبانی اشراف بر معارف قرآن و سنت، نظریه وحدت و پیوند معنایی آیات قرآن، پاسخگویی به شبهات و نیازهای جامعه امروزی و موضوع اعجاز تبیین گردد. تفسیر «الاساس فی التفسیر» از جمله تفاسیر نوگرایانه به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها

الاساس فی التفسیر، قرآن، سعید حوی، الاساس، نواندیشی.

۱. کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. khabolfazl@yahoo.com

* خراسانی، ابوالفضل. (۱۴۰۳). بررسی رویکردهای نواندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر». فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۸)، صص ۱۷۰-۱۹۸. <https://doi.org/10.22081/jqss.2024.69569.1316>

مقدمه و طرح مسئله

قرآن، نقل اکبر و مطمئن‌ترین منبع شناخت احکام، حوادث واقعه و معارف دینی و اخلاقی و اجتماعی، و روشن‌ترین برهان پابندگی اسلام و بالندگی جوامعی است که نظام خویش را بر اصول اسلامی بنیان نهند.

تفسیر، دانش شرح و تبیین آیات قرآن است (ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۵) که از عهد نزول وحی شروع شده و شخص پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به تعلیم قرآن و بیان معانی و مقاصد آیات کریمه آن پرداخته است؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ با دلایل روشن (معجزات) و کتاب‌های پندآموز آسمانی (آنان را فرستادیم) و به سوی تو نیز این ذکر (قرآن) را فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنها نازل شده روشن کنی و باشد که بیندیشند» (نحل، ۴۴).

حضرت علی عَلِيٌّ را می‌توان پس از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نخستین مفسر قرآن دانست که بسیاری از صحابه، روایات تفسیری خود را از او نقل کرده‌اند (امین، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۷۹)؛ همچنین گروهی از صحابه همچون ابن عباس و ابی بن کعب، قرآن را تفسیر می‌کردند. پس از آنان، تابعین و تابع تابعین از ضرورت پرداختن به تفسیر غافل نشدند و آثاری تفسیری از خود به جای گذاشتند.

بنابراین، علم تفسیر پس از رحلت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به تدریج گسترش و تنوع یافته و گرایش‌ها و روش‌های مختلف در این حوزه پدید آمده است و تفسیرها شکل فنی‌تری به خود گرفتند.

در طول این چهارده قرن، افزون بر فراهم آمدن آثار فراوان تفسیری به عربی و فارسی و دیگر زبان‌ها، مبانی و قواعد تفسیر نیز تدوین گردیده و به‌شکل مستقل یا در مقدمه تفاسیر عرضه شده است.

تفسیر الاساس فی المنهج: یکی از روش‌های تفسیر قرآن که در دوران معاصر مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفته است تفسیر قرآن بر مبنای دیدگاه نواندیشانه، با توجه به شرایط و نیازهای روز جامعه است. کتاب الاساس فی المنهج یکی از تفاسیر

معاصری است که سعید حوی، از اندیشمندان و رهبران اخوان المسلمین سوریه، براساس همین دیدگاه، تدوین کرده است.

کتاب الاساس فی المنهج، یکی از قوی‌ترین و اثرگذارترین آثار سعید به‌شمار می‌آید، کتابی که در حقیقت مجموعه‌ای متشکل از سه کتاب است؛ الاساس فی التفسیر، الاساس فی السنة و فقهها، و الاساس فی قواعد المعرفة و ضوابط الفهم للنصوص.

مؤلف در مقدمه‌ای مفصل، با تبیین مهم‌ترین مباحث مطرح شده در این کتاب، روش تدوین آن را بر مبنای یک رویکرد جدید و نو اندیشانه‌ای دانسته است که افزون بر عرضه مبانی کتاب و سنت، یک مبنای دیگر، به نام مبانی فهم متون، به مخاطب معرفی کرده است، مبنایی که مؤلف آن را، کلید فهم کتاب و سنت می‌داند (حوی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۰).

سعید حوی هدف از تألیف این کتاب را، پاسخ‌گویی به مسائل، نیازها و شبهات جامعه امروزی بیان کرده و این موضوع را یکی از امتیازات تفسیر خود در برابر تفاسیر ماقبل خود دانسته است، آن‌چنان‌که می‌بینیم ساختار کتاب را بر مبنای پاسخ‌گویی به نیازها و شبهاتی، همچون نبود وحدت آیات و سور قرآنی، ناسازگاری کتاب و سنت با شواهد و مسلمات علمی، تشکیل داده است، موضوعی که در مقدمه کتاب، به‌صراحت به آن اشاره کرده است.

سعید حوی نیاز جامعه کنونی را، عرضه یک تصویر صحیح و کامل از دین اسلام می‌داند که بتواند با پاسخ‌گویی به همه نیازها و شبهات عصر کنونی، هویت اسلامی را به امت اسلامی بازگرداند. وی لازمه این کار را، عرضه یک تصویر جامع و در عین حال ساده و روان از آیات و روایات با حذف زوائد، اقوال و اسناد تفاسیر ماقبل دانسته است.

مؤلف در تفسیر خود تلاش کرده افزون بر ذکر مهم‌ترین مباحث تفاسیر ابن کثیر و نسفی، و عرضه یک مبنای جدید، موضوع وحدت و اعجاز قرآن را نیز برجسته کند.

سعید حوی با عرضه شواهد بسیاری از پیوند معنایی آیات سوره بقره و هفت سوره بعدی، یک نظریه جدید درباره وحدت آیات و سور قرآن ارائه داده است؛ نظریه‌ای که

بنابر ادعای او، به‌رغم اشارات مفسران ما قبل، تاکنون هیچ مفسری آن را به این شکل بیان نکرده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۰۶).

اهمیت و جذابیت این موضوعات جدید و نوگرایانه، باعث شده است پژوهشگران، تفاسیری که با این دیدگاه تألیف شده است مورد بحث و نقادی زیادی قرار بدهند. در سال‌های واپسین، پژوهش‌ها و مقالات متعددی در زمینه روش تفسیری سعید حوی در تفسیر ال‌اساس، نوشته شده است، چنان‌که علامه معرفت در کتاب تفسیر و مفسران، ص ۵۰۶ و محمدعلی ایازی در کتاب شناخت نامه تفاسیر، ص ۴۷، به نظریه وحدت موضوعی سوره‌های قرآن به اجمال پرداخته‌اند و سیدروح‌الله دهقان، کرم سیاوشی در مقاله‌ای تحلیلی انتقادی نظریه «وحدت موضوعی سوره‌های قرآن» و معصومه رحیمی نیز این نظریه را مورد بررسی و نقد قرار داده و سیدعلی آقایی در مقاله‌ای با عنوان «رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن» این نظریه را مورد بررسی قرار داده‌اند.

اما نکته قابل تأمل اینکه، در همه این پژوهش‌ها اتفاق نظر نویسندگان، معطوف به موضوع وحدت آیات قرآن بوده است؛ لیکن دیگر موضوعات این کتاب همچون اعجاز قرآن، پاسخ‌گویی به نیازهای روز جامعه و جامعیت دیدگاه نوگرایانه سعید حوی در این تفسیر، کمتر مورد توجه واقع شده است.

سوال این پژوهش عبارت است از: رویکرد نواندیشی مؤلف تفسیر «ال‌اساس فی المنهج» در چه حوزه‌های معرفتی وجود دارد؟
سوال‌های فرعی:

۱. مبانی تسلط بر معارف کتاب و سنت چیست؟
۲. آیا قرآن برطرف‌کننده نیازهای جامعه عصر کنونی بشر است؟
۳. دانش پژوه قرآنی چگونه می‌تواند بر فهم صحیح معارف قرآن و سنت فائق آید؟
۴. نظریه جدید در موضوع پیوند و وحدت آیات قرآنی چیست؟

۱. تبیین مبانی کتاب، سنت و فهم متون

مؤلف در ابتدای مقدمه، ضمن تبیین مبانی سه‌گانه (کتاب، سنت و فهم متون)، مبانی در

شناخت قواعد و ضوابط درک و فهم متون را، همچون سلاحی می‌داند که یک پژوهشگر علوم دینی (کتاب و سنت) بایستی به آن مبانی مسلط باشد، چراکه این مبانی، مقدمه‌ای است برای فهم قرآن کریم و سنت نبوی، و از سوی دیگر این مبانی، کلیدی است برای درک موضوعات اصلی کتاب و سنت، موضوعاتی که فرقی نمی‌کند مربوط به اصول فقه و چگونگی استنباط احکام از کتاب و سنت باشد، و یا اینکه مربوط به اختلاف فقها و فرق اسلامی و احکام عقلی، عادی و شرعی باشد (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۷).

مؤلف در ادامه هدف از نامگذاری کتاب خود به مبانی تفسیر را، عرضه یک مبانی قوی و مستدلی می‌داند که مسلمانان بتوانند به کمک آن، به یک فهم صحیح و درستی از کتاب و سنت دست یابند. وی می‌گوید انتخاب اسم مبانی برای این مجموعه، نه از نظر بزرگ جلوه‌دادن و نشان‌دادن احاطه آن، بلکه فقط به این دلیل، مبانی را عرضه نماید که مخاطب مسلمان بتواند با تکیه بر آن، به یک فهم صحیح و کاملی از قرآن و سنت و همه موضوعات دینی همچون توحید، سلوک و... دست یابد.

به عقیده حوی، مخاطب با مطالعه این کتاب می‌تواند درباره مباحثی همچون فقه دعوت اسلامی، و دیدگاه مسلمانان در برابر مسائل اسلامی، به یک مبانی صحیح و جامعی احاطه یابد.

مؤلف در ادامه تلاش کرده ضمن تشریح دلایل تفاوت امت اسلامی در فرقه‌های اعتقادی، با عرضه شواهدی، عقیده حق را از منظر خود نیز تبیین نماید، و این موضوع را مسبوق به سابقه دانسته، می‌گوید: پیش از این نیز، دلایل اختلاف دانشمندان سلف، و چگونگی ضرورت اجتناب‌ناپذیر بودن اجتهاد را به‌روشنی تبیین کرده بودیم و به‌صراحت گفتیم که لازمه اجتهاد، اشراف کامل مجتهد بر تمامی متون و قراردادن هر متن در جایگاهش به نسبت مجموع متون می‌باشد.

سعید حوی در این کتاب با عرضه دیدگاه‌ها و استدلال پیشوایان مجتهد و تأثیرات ناشی از اختلاف این دیدگاه‌ها، موضوعات دیگری را نیز مورد بحث و بررسی قرار داده است که همگی این موضوعات، به مقتضای نیازهای زمان ما است. او به‌صراحت،

نخستین انگیزه خود از تألیف این کتاب را، پاسخ‌گویی به نیازهای عصر کنونی می‌داند (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۷).

۲. تبیین مسائلی و نیازهای عصر کنونی

مؤلف بخش مهمی از مقدمه این کتاب را به موضوع نیازهای عصر کنونی اختصاص داده و معتقد است در تاریخ این علم، تاکنون به هیچ‌متنی مانند قرآن کریم و متون پاک پیامبر ﷺ پرداخته نشده است به حدی که، کتاب‌هایی که در این خصوص به رشته تحریر درآمده است قابل شمارش نیست، اما به دلیل تفاوت نیازهای هر دوره با دوره قبل، ضروری است که به نیازهای عصر خود توجه شود تا با درک صحیح از این نیازها و آنچه که نویسندگان پیشین در این خصوص ارائه کرده‌اند، مجموعه‌ای جامع‌تر به کتابخانه قرآن و حدیث اضافه نماییم، چراکه ممکن است آنچه که نویسندگان و پژوهشگران ماقبل عصر کنونی ارائه کرده‌اند نیازی به اضافات نداشته باشد و پژوهشگر معاصر مجبور باشد از تحقیقات گذشتگان استفاده نماید (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۸).

مؤلف سپس نیازهای عصر کنونی از آنچه را که در رابطه با قرآن و سنت است به تفصیل شرح می‌دهد و نیازهای عصر کنونی که به قرآن مربوط است منحصر در شش حوزه می‌داند.

۱-۲. نیازهای قرآنی

۱. سعید حوی یکی از فروضات عصر کنونی را، پرسش درباره ارتباط بین آیات قرآن کریم و سوره‌های آن، و راز توالی سوره‌های قرآن به شکل مشهور می‌داند. او می‌گوید به‌رغم اینکه علمای پیشین درباره ارتباط آیات یک سوره با هم، و ارتباط بین سوره‌های قرآن، و سبک و سیاق آن، بحث‌های زیادی کرده‌اند، اما هیچ‌یک از آنان نتوانسته عمق این موضوعات را به‌خوبی درک و فهم کاملی از آن، برای مخاطب ارائه نمایند (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۹)؛ بنابراین با توجه به اهمیت موضوع ارتباط آیات و سوره قرآنی و ترتیب آن، ضروری است با اصلاح اشتباهات پیشین، مباحثی که می‌تواند

موجب درک بهتر و پاسخی جامع‌تر به پرسش‌ها و ابهامات مربوط به این موضوع می‌شود را به این مجموعه، اضافه کرد.

وی معتقد است در تفسیر خود توانسته با تبیین درست این موضوع، شکاف‌ها و ابهامات پیشین را برطرف کرده و به پرسش‌های مطرح شده، به‌خوبی پاسخ دهد.

۲. سعید حوی یکی از نیازهای عصر کنونی را وجود علمی می‌داند که باعث شده ما به درک جدیدی از متون دست پیدا کنیم و یا اینکه بتوانیم درک سابق از آن متن را ترجیح بدهیم (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۹)؛ بنابراین علوم جدید و حقایقی که از آن سرچشمه می‌گیرند موجب پدیدارشدن پرسش‌هایی درباره معانی قرآن می‌شوند، پرسش‌هایی که تشنه پاسخ‌هایی جامع و عمیق، از جانب اصیل‌ترین کتاب هدایت بشریت، یعنی قرآن کریم است. او در بخش تفسیر این کتاب، با عرضه استدلال‌های مناسب توانسته است به پرسش‌ها و ابهامات این چنینی پاسخی موجز داده باشد، پاسخ‌هایی که متناسب با علوم و مطالعات مدرن می‌باشد.

۳. سعید حوی معتقد است عصر کنونی، عصر شبهات است که درباره برنامه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قرآن کریم وجود دارد، شبهاتی که عنصر مهم جهان‌شمولی قرآن کریم را هدف گرفته است و در جستجوی پاسخی موجز، برای نیازهای زندگی بشر در همه ابعاد آن می‌باشد، البته که می‌بینیم در همین توفان شبهات ضد دینی، یک مسلمان، با تلاشی خستگی‌ناپذیر، در پی آن است که جهان را متقاعد کند قرآن، تنها کتاب آسمانی است، که بشر به‌درستی به آن تکلیف شده است، کاری سترگ و حقیقتاً ارزشمند، که مستوجب اجر عظیم است، به همین دلیل سعید حوی نیز تلاش کرده در بخش تفسیر این کتاب، با تبیین نظریه هادی بودن قرآن در همه ابعاد زندگی بشری، به سهم خود حق مطلب را ادا نماید.

۵. سعید حوی به‌عنوان یک پژوهشگر نواندیش، یکی از نیازهای مهم عصر کنونی را، بازگرداندن شخصیت اسلامی و قرآنی به جامعه اسلامی و مسلمانان می‌داند، چراکه به عقیده او، شخصیت مسلمان امروزی فاصله بسیاری با معانی و مفاهیم قرآنی دارد، و از سوی دیگر امت اسلامی نیز، از جایگاه کتاب خدا دور شده است؛ بنابراین ضروری

است با بازگرداندن هویت اسلامی به زندگی ملت‌های مسلمان، مفاهیم قرآنی را در همه ابعاد جامعه اسلامی پدیدار نماید.

۵. درک آسان و فهم کتاب خدا، یکی از مهم‌ترین نیازهای مسلمان عصر کنونی است، چراکه مسلمان امروزی، در پی آن است که خلاصه‌ای از تحقیقات را با شواهد مستقیم خود در موضوعی خاص تهیه کند، خواسته‌ای مورد قبول، که تحقق آن، با توجه به سخت و ثقیل بودن کتاب‌های مرجع و تفاسیر اصلی، حقیقتاً امری دشوار است. تفاسیری که با نقل سخنان متعدد، روایات زیاد و مباحث بی‌شمار، یک مخاطب عادی را متحیر می‌کند، بنابراین، ضرورت دارد این مباحث به نحوی ساده، و خلاصه‌تر بیان شود تا یک مسلمان غیرمتخصص نیز، عمق معانی و محتوای کتاب خدا را درک نماید (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۰).

۶. اختلافات مذهبی و اعتقادی بین مسلمانان، همواره منشاء بحث‌های بسیاری بوده که در عصر کنونی بر شدت آن افزوده شده است، بنابراین حل و فصل این مسائل، به یکی از موضوعات و نیازهای مهم عصر کنونی تبدیل شده است (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۰). مؤلف با علم به اهمیت حل این مسائل، در پی این است که با عرضه پاسخ‌هایی متقن و جامع، علل اختلافات مذهبی جامعه اسلامی را ریشه‌یابی، و عقیده حق را از منظر خود نیز تبیین نماید.

۲-۲. نیازهای سنت نبوی

سعید حوی معتقد است در موضوع سنت نبوی نیز، باید به نیازهای عصر کنونی توجه کنیم (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۲).

۱. نخستین نیازی که از نظر وی شایسته توجه است، تدوین یک کتاب حدیثی جامع، که از نظر شاکله، دقیق و صحیح باشد و از حیث محتوا نیز موضوعات پیچیده آن شرح شده باشد، چراکه به عقیده او، مسلمان معاصر، تمایل دارد سنت و احادیث متواتر، صحیح و حسن‌السند را بشناسد.

۲. فهم صحیح سنت نبوی، یکی دیگر از نیازهای مهم عصر کنونی است، چراکه

یک مسلمان بایستی برای اشکالات و ابهامات خود، پاسخ قانع کننده‌ای داشته باشد تا بتواند خود را به آرامش حقیقی برساند.

۳. درک و فهم سنت نبوی، موضوع جذابی است که حتی مسلمان غیرمتخصص نیز علاقه‌مند به آن است، یعنی مشتاق است متن احادیث و سنت نبوی را بدون سند آن بخواند.

۴. شبهات و تردیدهای بسیاری درباره سنت نبوی، از سوی دشمنان دین مطرح می‌شود، درحالی که در بین خود مسلمانان نیز درباره درک متون سنت اختلافات و بحث‌های بسیار شدیدی وجود دارد؛ بنابراین به یک کتاب جامع و کامل نیاز است که بتواند پاسخی قانع کننده برای این مسائل داشته باشد، تا بتوان به کمک آن، یک مسلمان را به یقین قلبی رساند.

۳. اهداف و دلایل تألیف

سعید حوی در مقدمه کتاب خود، اهداف متعددی را برای تألیف آن بیان کرده است، اهدافی که غالباً زیرمجموعه یک هدف جامع‌تر، به نیازها و شبهات جامعه قرار می‌گیرد، و این هدف را، بارها در مقدمه کتاب خود بیان کرده است.

مؤلف در ابتدای مقدمه این کتاب، هدف از تألیف و نام‌گذاری این کتاب به مبانی را، مسلط کردن مخاطب مسلمان به یک فهم و مبنای صحیح از کتاب و سنت می‌داند، و در جایی دیگر، هدف از تألیف کتاب را، احاطه یافتن خواننده به یک مبنای صحیح و جامع درباره مباحثی همچون فقه اسلامی و مسائل اسلامی بیان کرده است که البته در همین جا نیز سعید حوی با یک ظرافت خاصی، هدف دیگری را به مخاطب خود القا کرده است، بدین شکل که تلاش کرده ضمن تبیین دلایل تفاوت فرق اعتقادی اسلامی، عقیده و نظر حق را از منظر خود را بیان کرده تا بتواند ذهن مخاطب را، به باور مورد نظر خود سوق بدهد. او سپس به صورت روشن تری به هدف اصلی خود از تألیف این کتاب، یعنی پاسخ‌گویی به مسائل، نیازها و شبهات جامعه اشاره می‌کند و ضمن تبیین اهمیت نیازهای عصر کنونی (از آنچه که مربوط به کتاب، سنت و مبانی فهم متون

است)، پاسخ‌گویی کامل به این نیازها را، مهم‌ترین وظیفه عالمان عصر کنونی می‌داند. سعید یکی دیگر از دلایل تألیف این کتاب را، شرایط خاص عصر کنونی می‌داند که باعث شده است بیشتر مردم به همه چیز شک کنند، به خصوص ملت‌هایی که کنترل مادی بر جهان داشته‌اند، مردمانی که تلاش می‌کنند با صادر کردن ایده‌های خود، ملت‌های دیگر را به سوی آن فرابخوانند و الگوی مورد نظر خود را مبنای امور زندگی مردم دیگر کشورها قرار بدهند. این دولت‌ها و ملت‌ها هدف از کار خود را آزمایش کردن همه چیز بیان می‌کنند؛ اما در واقع آنها قبلاً احکام خود را در بسیاری از مسائل صادر کرده‌اند و به نام آزمون و آزمایش سعی می‌کنند مردم را به هرآنچه که خود می‌خواهند از نظر اعتقادی و رفتاری برسانند، موضوعی که ریشه در یک فرآیند بزرگ به نام رقابت بر سر مواد اولیه و تسلط بر جهان و درنهایت، با مسئله مبارزه برای بقاء، در ارتباط است. (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۵).

۱۸۳

مُطَالَعَةُ الْعِلْمِ الْإِسْلَامِيِّ

بررسی رویکردهای نوآرندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر»

حال با توجه به این ضرورت و نیاز، بایستی یک برداشت جامع از متون اسلامی عرضه شود که به کمک شواهد و مدارک قطعی و یقین‌آور ثابت کنند که این متون تنها مسلمات معتبر در این جهان را تشکیل می‌دهد و یا اینکه متون اسلامی به تنهایی، مقیاس صحیحی برای ارزش‌گذاری مسلمات می‌باشند. این متون از چنان اهمیتی برخوردارند که هیچ‌کس چاره‌ای جز پذیرش و تسلیم در برابر آنها ندارد و به تعبیر سعید حوی، اولین انگیزه قوی برای انتشار این مجموعه کتاب، عرضه یک تصویر جامع و کامل از متون اسلامی است؛ زیرا بدون عرضه جامع و کامل متون اسلامی، شکاف‌های بزرگی باقی می‌ماند که شکاکان می‌توانند از طریق آنها نفوذ کنند و بدون آن روند سقوط شکاکان آسان می‌شود.

در عصری که همه چیز آزادانه و بدون هیچ‌گونه تعهد قبلی پیش می‌رود، و عجیب‌تر آنکه هرچیزی که در پی حقیقت باشد به نفع تمایلات طرد می‌شود، و هرآنچه که به یقین خدمت کند به نفع حدس و گمان طرد می‌شود و همه اینها یک ویژگی علمی دارد که توهم‌زا است و در واقع اصلی کاذب و جوهری باطل دارد. به‌طور مثال در علوم زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و دیگر علوم ایجادشده، و در کاوش آثار باستانی و

قدیمی، دستیابی به حقایق شروع شده است. آنچه از تأییدات و یا تکذیب‌های ناشی از این اکتشافات به دست می‌آید موجب تحمیل برخی موضوعات به ادیان شده است، به شکلی که اثبات حقایق مطابق با نصوص دین حق، طرد شده است و خلاف آن موجب تشکیک در مورد کلیت بسیاری از امور می‌شود، حتی اگر متن‌های آن با این کشفیات مغایرتی نداشته باشد. و دین اسلام نیز، از این قضیه بسیار متاثر شده است.

به عنوان مثال دانشمندان و مورخان که درباره عصر فرعونیان تحقیق و اکتشاف داشته‌اند معتقدند که جسد فرعونی که معاصر حضرت موسی علیه السلام بوده هنوز وجود دارد و قرآن نیز، به موضوع نجات جسد فرعون، پس از ناپدید شدن و اثبات غرق شدن وی، اشاره کرده است: «الْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً» (یونس، ۹۲) (حوی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۶)؛ از این رو آیات به روشنی مؤید آن است که قرآن پاسخ صحیحی به این موضوع داده است، و آن‌طور که مدعیان ادعا می‌کنند قرآن از روایات کتاب‌های قبلی مشتق نشده است؛ زیرا کتابی که به تورات فعلی معروف است، از غرق شدن فرعون بدون ذکر بقای بدن وی یاد کرده است، و عجیب‌تر آنکه، به جای اینکه آنچه را قرآن ذکر کرده به عنوان دلیل وحی الهی بودن قرآن وحی بدانند، همه وحی الهی را زیر سوال می‌برند؛ زیرا آنچه در حال حاضر تورات نامیده می‌شود، تحریف شده است و مخالف اکتشافات باستان‌شناسی است؛ همچنین در حفاری‌هایی که در عراق انجام گردید و به دست یابی حماسه گیلگمش منجر شد که درباره نوح علیه السلام و توفان صحبت می‌کرد و او و دیگران، ما را به این واقعیت رساندند که توفان معروف و مشهور بوده است، و اینکه داستان نوح علیه السلام به خوبی شناخته شده بود. سپس این حفاری‌ها همان‌طور که انتونت مورتکات در کتاب تاریخ خاور نزدیک باستانی که به واسطه توفیق سلیمان و دیگران ترجمه شده، یادآوری می‌کند: منابع محلی متعلق به پس از سیل، اولین سلسله کیش را در بیست و سه پادشاه طبقه‌بندی کرده‌اند که حکومت آنها ۲۴ هزار سال بوده است. سپس سلسله اول اوروک با دوازده پادشاه که سلطنت کل آنها به بیش از دو هزار سال رسید.

این همان چیزی است که حفاری‌ها به آن منجر شده است و حاوی شواهدی است

که نشان می‌دهد مردم در گذشته بیشتر از زمان ما عمر می‌کردند و زمانی بوده که بیست و سه پادشاه، بیست و چهار هزار سال حکومت می‌کردند. آنچه قرآن در مورد سن مربوط به نبوت نوح عَلَيْهِ السَّلَام تا وقوع توفان (سال ۹۵۰) ذکر کرده است با حفاری‌ها تأیید شده، مؤید آن است که انسان‌ها در گذشته، در برابر مردم کنونی بیشتر عمر می‌کردند؛ اما جوامع مادی این قضیه را از اصل بعید دانسته‌اند، ولی آنچه که از حفاری‌ها به دست آورده‌اند، نظر آنان رد می‌شود؛ چون فسیل‌ها در آن زمان این امر را تأیید می‌کند، ولی انسان معاصر، در بیشتر موارد دارای پیش‌داوری‌هایی است که تلاش می‌کند چیزها را با آنها توضیح دهد، نه اینکه به حقیقت برسد.

دکتر حسن زنون، متخصص زمین‌شناسی، در کتاب خود (تکامل و انسان) اشاره می‌کند که چگونه حفاری‌ها منجر به کشف انسان غول پیکر شد و چگونه فسیل‌ها به ما نشان می‌دهد که بدن انسان‌های پیشین شش برابر بزرگ‌تر از بشر فعلی بوده است. این متون تأیید می‌کند که خلقت از زمان خلقت آدم در حال کاهش است، همان‌طور که خواهیم دید، اما به جای اینکه چنین کشفی در خدمت ایمان باشد، فرمولاسیونی را عرضه می‌کند که در خدمت کفر است، موضوعی که در موارد بسیار دیگری قابل مشاهده است (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۷).

سعید حوی پاسخ‌گویی به شبهات و حملات مخالفان اسلام و قرآن را یکی دیگر از اهداف تألیف کتاب خود می‌داند و می‌گوید، شبهاتی همچون عدم وحدت قرآن، نبود ارتباط سوره‌های قرآن با یکدیگر یا نبود ارتباط آیات با یکدیگر، با وجود آنکه نمایانگر بزرگ‌ترین اعجاز قرآن است؛ اما در عین حال، نیاز به توضیح دارد؛ چرا که در دورانی که بسیاری، از متون فهم اشتباهی را عرضه می‌دهند و احکام نادرست، براساس این سوءفهم‌ها بنا شده است، ضروری است که کلام خدا و رسول خدا به درستی فهم و استدلال شود و این مهم، همان کاری که سعید حوی در مجموعه کتاب الاساس فی المنهج به آن پرداخته است.

وحی الهی، در حال حاضر به تنها شکل صحیح آن، با شواهد و دلایلی نشان می‌دهد که خداوند متعال، قرآن و حکمت را بر حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل کرده است. این قرآن،

که وظیفه رسول خدا، درباره آن ابلاغ و بیان بوده، حجت خدا بر خلق اوست و حجت خداست که محمد بنده و رسول اوست. این قرآن که چنین جایگاهی دارد، لازم است کمال استدلال و حجیت در آن برجسته شود، و بیشترین و بزرگ‌ترین استدلال‌ها، کلمات خدا درباره این جهان است، پس لازم است درباره آن اقامه برهان شده، و به شبهات مردم در مورد آن پاسخ داده شود.

البته سعید حوی انگیزه شخصی و آرمان‌گرایانه دیگری نیز، از تألیف کتاب اساس فی المنهج داشته است و می‌گوید از همان ایام کودکی در پی این بوده که متون کتاب و سنت را بدون در نظر گرفتن روش‌های گفتاری و فهم عربی درک کند.

به عقیده او، ذهنیتی وجود دارد که می‌خواهد اصل را در پرتو فرع بفهمد، ذهنیتی که اصل را فراموش کرده و روی فرع بیدار می‌شود. همه اینها به مسلمانان اجازه نمی‌دهد در دوران کار و تلاش برای تولد دولت جهانی اسلامی در غفلت و بی‌تفاوتی بماند (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۹).

۴. امتیازات و مزایای کتاب اساس فی المنهج

سعید حوی ضمن بیان مزایای کتاب خود، مزیت اصلی کتاب خود را، به نمایش گذاشتن یک نظریه جدید در موضوع وحدت قرآنی می‌داند. یکی از مزایای این کتاب، ارجاع مستقیم به کتاب‌های مرجع است، او می‌گوید در این کتاب تلاش کرده از منابعی استفاده کند که در حال حاضر از کتاب‌های تاریخی معتبر است و نقل قول‌ها را به صورت مستقیم و با ذکر انتساب بیان کرده است.

یکی دیگر از مزایای این کتاب، ساده‌سازی این تفسیر است. به گفته وی با توجه به سخت و ثقیل بودن تفاسیر ما قبل، در این تفسیر تلاش کرده با ساده‌سازی و تقریب متن، فهم آن را برای مخاطب آسان نماید، او متذکر می‌شود این ساده‌سازی، با حفظ شرایط مفسران و رعایت اصول و روش‌های تفسیری انجام شده است.

از جمله مزایای دیگر کتاب اساس فی المنهج، این است که تلاش شده تا حدامکان از مزیت بزرگ عصر کنونی استفاده کند: تخصص و علوم، ظرافت‌ها و

حقایقی که هر جنبه‌ای از زندگی، جهان و انسان را در بر دارد. این ویژگی عصر ماست که همان‌طور که معانی در اختیار ما قرار گرفت و علوم برای ما آسان شد، و از طریق آنها می‌توانیم بسیاری از معجزات قرآن را مشاهده کنیم و به بسیاری از اسرار این قرآن توجه کنیم. ممکن است برای رسیدن به یک کلمه، یا برای بحث و جدل، صدها صفحه بخوانید، و من سعی کرده‌ام در این راه تلاش کنم، و امیدوارم این امر به تدریج برای خواننده روشن شود. و من به‌عنوان یکی از تأثیرات این ویژگی و اثرات پیش از آن، این تفسیر را با توجه به آنچه در میان بسیاری از مفسران می‌یابیم، از تأثیر فرهنگ‌های غلط بر فهم قرآن رها ساخته‌ام و تلاش کردم دچار اشتباهاتی مانند آنها نشوم، به طوری که متون قرآنی را براساس فرضیه‌ها یا نظریه‌های اثبات نشده حمل نمایم.

به عقیده سعید حوی، یکی از ویژگی‌های این تفسیر، پیوند مخاطب مسلمان، با قرآن است. او می‌گوید در این کتاب تلاش نمودم ضمن پیوند مسلمان با قرآن، او را نسبت به واقعیت خود آگاه سازم، چراکه یک مسلمان معاصر بایستی نبردهای متعددی را در جبهه‌های مختلف تجربه کند و باید نبردهای خود را براساس قرآن با روشن ساختن تفاوت بین آنچه در این دنیا اتفاق می‌افتد و آنچه احکام قرآن می‌گوید انجام دهد، بنابراین برای یک کتاب تفسیری معاصر، روا نیست که نویسنده آن، چشم خود را بر روی تمام این نبردها بیند، و اگر همه اینها، نیازمند آموزش معادل همه این موارد، در پرتو قرآن باشد، من در نظر گرفتم که این موضوع را باید در تفسیر خود برجسته نمایم (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۳۰).

۵. روش تألیف کتاب الاساس فی المنهج

سعید حوی درباره روش کتاب خود، ابتدا با ذکر مقدمه‌ای، روش‌های تفسیری را منحصر در دو حالت دانسته است، ایشان می‌گوید: هر کسی که مایل به کار تفسیری باشد خود را بین دو امر می‌یابد:

۱. آنچه که مفسر می‌خواهد عرضه نماید پیش از این، در کتب تفسیری مطمئن و موثق بوده و او فقط انتقال‌دهنده این مباحث و شاید نقش ساده‌کننده آن را برعهده دارد.

۲. مفسر در پی اهداف جدید و ویژه‌ای است که می‌خواهد در تفسیر خود، به آن برسد؛ بنابراین برای دستیابی به این هدف، ضروری است که با یک کار عمیق و مستمر، و هم‌تی مثال‌زدنی هدف خود را محقق نماید (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۱).

مؤلف پس از ذکر این مقدمه، روش تفسیری خود را، از نوع اول می‌داند و می‌گوید: این انتخاب من نبود که در تفسیر خود فقط به دو تفسیر ابن‌کثیر و تفسیر نسفی تکیه کنم، بلکه دلیل آن، شرایط زندان و نبود دسترسی به کتاب‌های تفسیری دیگر بوده است. او در تشریح وضعیت خود می‌گوید: من زمانی شروع به کار کردم که در زندان، به جز این دو تفسیر، کتاب‌های تفسیری دیگری در دسترس من نبودند و آنها دو تفسیر معروف هستند که در اولی روش تفسیر مأثور (حدیثی) و در دومی، مسائل تحقیقی مختصر اعتقادی و مذهبی غلبه دارد، درحالی‌که هر یک از دو تفاسیر تلاش می‌کردند معنای تحت‌اللفظی آیات قرآن کریم را پوشش دهند؛ بنابراین، من به‌اجبار به این دو تفسیر روی آورده و سعی کردم از طریق آنها، معانی تحت‌اللفظی قرآن را، و گاهی معانی اجمالی آن را، پوشش دهم و از این طریق، به آنچه که از اهداف این تفسیر می‌توانم دست‌یابم رسیدم، به شرط آنکه بعداً همه آنچه را که از این تفسیر هدف‌گذاری کرده‌ام، تکمیل نمایم.

سعید حوی سپس در توضیح روش تفسیری خود می‌گوید: من در مرحله اول کار سعی کردم در این تفسیر خلاصه‌ای از دو تفسیر و کلیت فواید موجود در آنها را درج کنم و آنچه را که با اهداف این تفسیر موافق نیست ترک کنم. من قبلاً اشتیاق بسیاری را در مسلمانان را برای درک تفسیر ابن‌کثیر می‌دیدم، و هنوز هم ناکامی بسیاری از افراد را در درک این تفسیر می‌بینم، چرا که این نوع روش تفسیری، بیشتر برای مخاطب عالم بوده، و فهم آن، برای مردم عادی خسته‌کننده است و این امر به‌خاطر این است که ابن‌کثیر اسناد، روایات متعدد و اقوال بسیاری را برای یک موضوع ذکر کرده است؛ از این رو، من سعی کردم خواننده عادی را از چنین چیزهایی خلاص کنم، بنابراین خلاصه‌ای از معانی کلی، معانی تحت‌اللفظی یا فواید و نکات ذکر شده در این تفسیر را برداشتم، به‌طوری‌که خواننده این تفسیر می‌تواند مطمئن باشد که او تفسیر ابن‌کثیر را

بدون آنکه یک مخاطب عادی را خسته کند دریافت کرده است، افزون بر آن، این تفسیر شامل تحقیقات و فوائد و نکات بسیاری است که در تفسیر نسفی وجود دارد، به طوری که این تفسیر تقریباً می‌تواند شامل بسیاری از آنچه در تفسیر نسفی آمده است غیر از نقل امور غیر سازگار با اهداف تفسیر باشد. البته که این مسائل، یک مزیت برای این تفسیر است، اما مزیتی که در اصل مورد نظر نبوده است، اساس و مبنایی است که این تفسیر، از خلال این دو تفسیر براساس آن، وضع شده است.

سعید حوی سپس روش تألیفی خود را به این شکل بیان می‌کند: وقتی خواننده‌ای آثار من را می‌بیند مشاهده می‌کند که من معمولاً در هر کاری که جمع‌آوری می‌کنم، زحمت نمی‌دهم هر چیزی را که کتابم نیاز دارد تدوین و پیش‌نویس کنم، چرا که گاهی دیگری آن را با صیغی که مورد قبول من است پیش‌نویس نموده و یا پیش‌نویس من در اصل، از آن ضعیف‌تر است؛ چرا که هدف، فقط وجه الله و قربت خداوند عزوجل است، نه غیر از این، و امیدوارم از پس آن بریایم.

۱۸۹

مُطَالَعَةُ الْعِلْمِ فِي الْإِسْلَامِ

بررسی رویکردهای نوآرندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر»

او سپس به یک اصل مهم در تألیف این کتاب اشاره کرده، می‌گوید: چه بسیار دانشمندانی که فصل‌های طولانی را از منابع دیگر در کتاب‌های خود نقل کرده بدون آنکه مرجع را ذکر کنند و به نویسنده حقیقی آن مطلب، نسبت دهند، و براین اندیشه تکیه کرده‌اند که هر نوع نوآوری در علم یا هنر به صاحبش حق نقل بدون انتساب را می‌دهد. در هر صورت من این کار را نمی‌کنم، بلکه پس از نقل موضوعی آن را به صاحبش انتساب می‌دهم. این موضوع را از باب اعتذار یادآوری کردم، همان‌گونه که از باب اعتذار می‌گویم: ظلم به این تفسیر است اگر کسی بگوید که این تفسیر خلاصه‌ای از دو کتاب است، همان‌طور که بی‌انصافی است که کسی بگوید: احیای علوم دینی از غزالی فقط ترکیبی از دو کتاب من است: قوت القلوب و المراقبة. با این حال، من ادعا نمی‌کنم که این تفسیر بر تفسیر ابن کثیر یا تفسیر نسفی برتری دارد، بلکه می‌خواهم بگویم: چیز دیگری در این تفسیر وجود دارد، اهداف خاصی در جای جای این تفسیر محقق شده است که هدف نسفی و ابن کثیر نبوده است (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۲).

۶. نظریه وحدت قرآنی

سعید حوی معتقد است در تفسیر خود توانسته یک نظریه جدید در موضوع وحدت قرآنی عرضه کند. او می‌گوید: وحدت قرآنی موضوعی است که علما و مفسران بسیاری درباره آن، کتاب تألیف کرده‌اند، اما مباحث علما، بیشتر حول محور مناسبت آیه با یک سوره، یا مناسبت انتهای سوره قبل با شروع سوره بعد است، درحالی که موضوع اول به ندرت درک می‌شود و در پرتو یک نظریه جامع نیست که حاوی کلیدهای وحدت قرآن باشد.

وی بر این باور است که به لطف خدا، تأمل بسیاری درباره اسرار ارتباط بین آیات و سوره‌های قرآن کریم داشته، تأملی که از کودکی همراه او بوده و باعث شده کلید ارتباط سوره بقره و هفت سوره پس از آن، که در مجموع قسم اول از اقسام قرآن را تشکیل می‌دهد، در قلب او قرار گیرد.

او سپس با ذکر مثال‌های متعددی از سوره بقره و سوره‌های پس از آن، نظریه وحدت قرآنی خود را تبیین کرده، می‌گوید: به‌عنوان مثال، متوجه شدم که اولین آیات در سوره بقره با این جمله که خداوند متعال می‌گوید: «الم» شروع می‌شود و به قول خداوند متعال: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره، ۵) انتها می‌یابد و اینکه سوره آل عمران با این جمله شروع می‌شود: «الم» و با «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (آل عمران، ۲۰۰) پایان می‌یابد؛ بنابراین با خود گفتم، آیا سوره آل عمران تفصیل اولین آیات سوره بقره است؟ (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۲).

سپس ملاحظه کردم که پس از مقدمه سوره بقره این کلام خداوند می‌آید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۲۱). سوره نساء پس از سوره آل عمران با این کلام خداوند متعال شروع می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم» از خود می‌پرسیدم که آیا سوره نساء تفصیل آیات مربوطه از سوره بقره است؟ سپس متوجه شدم که پس از آیتانی از سوره بقره این کلام خدا می‌آید: «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» (بقره، ۲۶-۲۷) و سوره مائده پس از سوره نساء، با این جمله شروع می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» از خود پرسیدم آیا

سوره مائده، تفصیل چیزی است که در سوره بقره با آن مطابقت دارد؟

سپس متوجه شدم که پس از آن، در سوره بقره، حق تعالی می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره، ۲۷) و اینکه سوره انعام این معنا را به تفصیل بیان کرده است، و به همین دلیل است که آیاتی که با این کلام حق تعالی «و هو»، شروع می‌شود در آن تکرار می‌شود، بلکه آخرین آیه موجود در آن عبارت حق تعالی است: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» (انعام، ۱۶۵) ارتباط این موضوع با آیه بقره روشن است؛ بنابراین از خود پرسیدم که آیا سوره انعام شرح و تفصیل یک یا چند آیه است که در سوره بقره با آنها مطابقت دارد؟ سپس متوجه شدم که پس از آن در سوره بقره، داستان آدم می‌آید و با جمله خداوند متعال به پایان می‌رسد: «فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۳۸) و سومین آیه در سوره اعراف این است که خداوند متعال می‌فرماید: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ؛ از آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده پیروی کن». و اینکه داستان آدم از همان ابتدا در آن عرضه شده است، آیا سوره اعراف با آیاتی که در سوره بقره مطابقت دارد ارتباط دارد؟

پس از آیات فراوان در سوره بقره، آیه‌ای می‌آید که جنگ را واجب می‌نماید «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» (بقره، ۲۱۶) و بلافاصله پس از آن آیه‌ای وجود دارد که در آن سوالی در مورد موضوعی مربوط به جنگ وجود دارد: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ» (بقره، ۲۱۷) و سوره انفال و براءت هر دو در موضوع جنگ هستند. این دو سوره با این جمله «يَسْأَلُونَكَ» شروع شده‌اند که گویی آنها شرح و تفصیل مسائل مربوط به جنگ هستند.

در نتیجه، ما درمی‌یابیم که این هفت سوره که بعد از سوره بقره آمده‌اند، به همراه سوره بقره، اولین قسم از بخش‌های قرآن را تشکیل می‌دهند، همان‌طور که خواهیم دید، این سوره‌ها که بلافاصله پس از سوره بقره آمدند، در نظم و ترتیب خاصی قرار گرفتند، که همان دنباله‌ای است که در آن جای داده شده‌اند. مضاف بر اینکه معانی و مفاهیم سوره بقره و هر سوره‌ای که دارای محوری است در سوره بقره وجود دارد (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۳).

به باور سعید حوی علمای پیشین، به‌رغم طرح این مسئله، اما نتوانستند حق مطلب را ادا نمایند؛ از این رو او با احساس تکلیفی که در برابر این موضوع داشته، سعی کرده با تبیین کامل ابعاد نظریه وحدت قرآنی، حق این موضوع را ادا نماید.

وی می‌گوید: علمای ما این موضوع را به‌اختصار بحث کردند، ولی آن را درک نکردند، و من آن را به لطف خداوند فهمیدم، و آنان به آن اشاره کردند، ولی درباره آن مفصل سخن نگفتند و من آن را به تفصیل شرح داده‌ام و آیات را در یک سوره و سوره‌های کل قرآن را در پرتو یک نظریه جامع که بررسی‌ها، صحت آن را ثابت کرده است، درک کرده‌ام و این کتاب، پاسخ بسیاری از مسائل مربوط به وحدت سوره، وحدت گروه قرآنی، وحدت بخش قرآنی و در نتیجه وحدت کل قرآن را می‌دهد و بدون این نظریه، بسیاری از ارتباطاتی که سخنرانان درباره آن صحبت کرده‌اند از طریق نوعی اجبار به دست می‌آید، و در این زمینه، موضوع را به شکلی گسترش داده‌ام که هیچ‌کس تاکنون، این نوع آن را توسعه نداده است، چون همان‌طور که بیان کردم نیاز و ضرورت عصر ایجاب می‌کند، اما در مورد گذشتگان، آنها ضرورت طرح چنین مطلبی را احساس نکردند، بنابراین آنها فقط با اعتقاد به وجود این مسئله، به این موضوع اشاره کردند.

سعید حوی دومین نکته درباره نظریه وحدت قرآنی را، درک تناسب و ارتباط آیات می‌داند. او می‌گوید: بعضی علما و مفسران، به این موضوع پرداخته‌اند، اما نتوانسته‌اند تناسب و ارتباط بین آیات و سوره‌ها را درک نمایند؛ با این وجود، اگر برخی مفسران به این موضوع اشاره می‌کردند، باز هم هیچ‌یک از آنها با ذکر پیوند و تناسب بین آیات در یک سوره و بین سوره‌های قرآن با یکدیگر، کل قرآن را در پرتو یک نظریه جامع، درک نمی‌کردند.

بنابراین هیچ تلاشی جز در محدوده‌ای کوچک انجام نشده است و هر دو تلاش تا حد زیادی برخی اسرار وحدت کلی را از دست داده‌اند. من در این تفسیر تلاش کردم این شکاف را با این باور پر کنم که اسرار وحدت قرآنی در آن احاطه نشده است، اما از آنجایی که صحبت درباره این موضوع به یک مطالبه خاص و عام تبدیل شده است تا

جایی که حتی برخی شرق‌شناسان آن را مدخلی کرده‌اند که از طریق آن مسلمانان را زیر سوال برند یا قرآن را متهم کنند یا دانشمندان مسلمان را به کوتاهی اتهام زنند، اینجا بود که من فهمیدم این موضوع باید پوشش داده شود و خواننده این تفسیر متوجه می‌شود که به لطف الهی، من این موضوع را به‌طور کامل پوشش داده‌ام و هر زمان صفحه جدیدی از این تفسیر را بخواند، صحت درس ما در این پوشش‌دهی را مشاهده می‌کند.

سعید حوی معتقد است تشریح نظریه وحدت قرآنی، یکی از مطالبات زمان ما را برآورده می‌کند و عطش جویندگان علم و کسانی را که در پی ظرافت‌های اسرار قرآن هستند را فرومی‌نشانند. و از سوی دیگر، سنگ بنایی را در ساختمان عظیم حدیث بر بی‌تکرار بودن قرآن و معجزات آن می‌گذارد.

سعید حوی تبیین کامل نظریه وحدت قرآنی را، انگیزه‌ای برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی درباره اعجاز آیات و سوره‌ها می‌داند و می‌گوید با پرداختن به نظریه وحدت قرآنی می‌توان به بسیاری از پرسش‌ها، از جمله موضوع فواتح سور، چه با حروف الفبا و چه چیزهای دیگر، پاسخ داده شود و در خلال آن برخی جنبه‌هایی که در آنها اختلاف نظر وجود دارد مانند این مسئله که ترتیب سوره‌های قرآن توقیفی است و نه فقهی پرداخته شود. اگرچه توده‌های ملت به این سمت رفتند و این موضع را باور دارند، اما تفسیر حاضر این مسئله را به‌صورت عملی اثبات می‌نماید. به علاوه، با برجسته کردن وحدت قرآنی، با برجسته کردن پیوند بین سوره‌های قرآن و پیوند بین آیات در یک سوره، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که چرا معانی که دارای مضمون واحد هستند در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند؟ (حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۵)

ما احکام بسیاری برای این امر خواهیم یافت، و خواننده این تفسیر متوجه خواهد شد که این ترتیب میان سوره‌های قرآن به‌روشی است که خداوند متعال در کتاب خود تنظیم کرده است. چیزی که تنها به‌وسیله آن می‌توان بر هر کسی که تصور می‌کند این قرآن می‌تواند از منبع انسانی باشد، استدلال کرد. و این فقط از جنبه ترتیب آن است و ده‌ها پدیده دیگر که در آنها ده‌ها مثال وجود دارد نشان می‌دهد که این صدور قرآن از

منبع انسانی محال است. افزون بر این، با این کار، برخی استدلال‌های نویسندگان در مورد قرآن را واضح‌تر کرده‌ایم. به‌عنوان مثال، نویسنده "مناهل العرفان" در فصل حکم نزول قرآن با استناد به این حکمت که حکمت چهارم است می‌گوید: راهنمایی به منبع قرآن، و اینکه تنها کلام خداست، و این کلام نمی‌تواند گفتار حضرت محمد ﷺ و یا سخن موجودی غیر از او باشد.

و توضیح این امر، آن است که قرآن کریم از ابتدا تا انتها تلاوت می‌گردد، بنابراین روایتی محکم، سبکی دقیق، اسلوبی استوار و دارای ارتباط قوی است که بخشی از آن را با بخش‌های دیگر در سوره‌ها، آیات و جملات می‌یابیم که خون اعجاز از الف تا یای آن جاری است، گویی که یک شمش واحد است و یک قرارداد منحصر به فرد است که چشم‌ها را به خود جلب می‌نماید، حروف و کلمات آن سازماندهی شده و اولین جملات و آیات آن هماهنگ است، و پایان آن با ابتدای آن مطابقت داشته، و اولین جملات برای آخرین‌ها متناسب و هماهنگ به نظر می‌رسید. و در اینجا می‌پرسیم: قرآن تا چه اندازه با این تألیف اعجاز‌آمیز سازگار است؟ و چگونه این قوام و یکپارچگی شگفت‌انگیز ایجاد شد، درحالی که به شکل یکپارچه نازل نشده است، بلکه واحدهای جداگانه‌ای بودند که حقایق و تصادفات آن را در بیش از بیست سال از هم جدا می‌کردند؟

پاسخ: ما در اینجا یک راز جدید از معجزه را مشاهده می‌کنیم، و یک دلیل درخشان از منبع قرآن و اینکه آن کلام یک خداوند قهار را می‌خوانیم و اگر از جانب غیر خدا بوده است، آنها اختلاف زیادی در آن پیدا می‌کردند. در غیر این صورت قسم به پروردگارت، چگونه تو می‌توانی یا چگونه جمیع خلق می‌توانند کتابی این چنین بیاورند. قرآن دارای ارتباط تنگاتنگ و وابستگی متقابل، ساختار و روایت محکم، شروع‌ها و پایان‌های هماهنگ، با تابع بودن آن در ترکیب به عواملی است که فراتر از توانایی و کنترل بشر است، که همان حقایق زمان و رویدادهای آن هستند. که هر بخش از این کتاب به دنبال آن آمده و درباره آن صحبت می‌کند، دلیل پس از دلیل و ادعا پس از ادعا. در عین داشتن اختلاف بین ادعاها و تفاوت بین آن دلایل و با طولانی بودن

و سستی زمان این ترکیب‌ها و مدت زمان طولانی این ستاره‌ها برای بیش از بیست سال!
(حوی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۲۶)

نتیجه‌گیری

از آنجاکه در عصر کنونی، نیازها و شبهات در حوزه دینی گسترش یافته است، فراوانی این شبهات موجب نیاز به دینی پویا چون اسلام است که پاسخگوی نیازها و شبهات باشد. اندیشمندانی با رویکرد نوگرایانه اسلامی همچون سعید حوی، اقدام به تألیف تفسیری با همین رویکرد کرده‌اند. تفسیر الاساس فی المنهج، بر همین اساس جدید، در جهت پاسخگویی به رفع نیازها و شبهات روز جامعه، همچون اعجاز قرآن کریم، وحدت و پیوند معنایی آیات قرآن و ناسازگاری کتاب و سنت با شواهد و مسلمات علمی تدوین یافته است و توانسته است تا حدی به مسائل و نیازهای روز جامعه پاسخ نماید. رویکردی که منجر به عرضه یک تصویر صحیح و کامل از دین اسلام می‌شود و هویت اسلامی را به امت اسلامی بازگرداند. مؤلف این تفسیر، لازمه این کار را عرضه یک تصویر جامع و در عین حال ساده و روان از آیات و روایات با حذف زوائد، اقوال و اسناد تفاسیر ما قبل دانسته است.

بر همین اساس مؤلف در فصل نخست این تفسیر، ضمن تبیین مبانی سه‌گانه (کتاب، سنت و فهم متون)، شناخت قواعد و ضوابط درک و فهم متون را برای یک پژوهشگر علوم دینی (کتاب و سنت) لازم دانسته و آن را برای فهم این مبانی لازم دانسته و مقدمه برای فهم قرآن کریم و سنت نبوی برشمرده است. در فصل بعدی مؤلف بر این باور است که یکی از فروضات عصر کنونی را، پرسش درباره ارتباط میان آیات قرآن کریم و سوره‌های آن، و راز توالی سوره‌های قرآن به شکل مشهور می‌داند. به گفته وی به‌رغم اینکه علمای پیشین درباره ارتباط آیات یک سوره با هم، و ارتباط میان سوره‌های قرآن، و سبک و سیاق آن، بحث‌های زیادی کرده‌اند، اما هیچ‌یک از آنان نتوانسته عمق این موضوعات را به‌خوبی درک و فهم کاملی از آن، برای مخاطب عرضه نمایند از این‌رو در صدد اثبات ارتباط آیات و سور قرآنی و ترتیب آن برآمده است.

در فصل دیگر مؤلف بر آن است که مخاطب مسلمان به یک فهم و مبنای صحیح از کتاب و سنت نایل آید؛ از همین رو در صدد احاطه یافتن خواننده به یک مبنای صحیح و جامع درباره مباحثی همچون فقه اسلامی و مسائل اسلامی بیان کرده است در این راستا ضمن تبیین دلایل تفاوت فرق اعتقادی اسلامی، عقیده و نظر حق را از منظر خود را بیان کرده تا بتواند ذهن مخاطب را، به باور مورد نظر خود سوق بدهد.

مؤلف این تفسیر در فصل دیگر با بیان مزایای کتاب خود، مزیت اصلی آن را به نمایش گذاشتن یک نظریه جدید در موضوع وحدت قرآنی عرضه کرده و از مزایای این کتاب، ارجاع مستقیم به کتاب‌های مرجع دانسته شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن جزى غرناطى، ابو عبدالله محمد. (۱۴۱۶ق). تفسير التسهيل و لعلوم التنزيل (ج ۱). بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم.
۲. امين، محسن. (۱۳۷۱ق). اعيان الشيعة (ج ۱). بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳. حوى، سعيد. (۱۹۸۹م). الاساس فى التفسير (ج ۱). قاهره: دارالسلام.
۴. معرفت، محمد هادى. (۱۳۸۶). تفسير و مفسران (ج ۲). قم: التمهيد.

۱۹۷

مُطالعات علمی قرآن

بررسی رویکردهای نوآندیشی سعید حوی در «الاساس فی التفسیر»

References

*The Holy Qur'an

1. Amin, M. (1951). *A'yan al-Shia* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
2. Hawwa, S. (1989). *Al-Asas fi al-Tafsir* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic]
3. Ibn Juzayy Al-Gharnati, A. M. (1995). *Tafsir al-Tashil wa li-'Ulum al-Tanzil* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Arqam ibn Abi Arqam. [In Arabic]
4. Ma'refat, M. H. (2007). *Interpretation and interpreters* (Vol. 2). Qom: Al-Tamhid. [In Persian]

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

Ali Tamski Bidgoli, Hossein javan arasteh, Farzad Deghani,
Mohammad Saharkhan, Fateme Seifali ei, Mohammad Ismail
Salehizadeh, Azadeh Abbasi, Hossein Azizi, Fahima Gholamnejad,
Mohammad Mahdi Firouzmehr, Farajollah Mir Arab.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 5, No. 4, Winter 2024

18

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 می‌باشد. 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 ۲,۸۰۰,۰۰۰	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:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

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

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی