



مطالعات اسلامی

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال ششم، شماره اول، بهار ۱۴۰۳

۱۹

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

سر دبیر: محمداصداق 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 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 می گردد.
۲. فصلنامه به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه های 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 می شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است. دیدگاه های مطرح شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنها است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۰ - ۰۲۵ 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

سید عبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر میبدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

سیدعلی اکبر حسینی رامندی، محمد سحرخوان، محمداسماعیل صالحی زاده،
عیسی عیسی زاده، محمد مهدی فیروزمهر، محمود فلاح، فرج الله میرعرب،
محمدعلی محمدی، محمدصادق یوسفی مقدم.

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 قرآن بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

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

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

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

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

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه 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 مشابهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و 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)
- ۲. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۴. فایل نتیجه مشابهت یابی
- ۵. فرم عدم تعارض منافع

تذکره: (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 (مربی، 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 (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن 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 دانلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷..... تبیین ویژگی‌های ارزش اخلاقی از منظر قرآن.....
فاطمه مرضیه حسینی کاشانی - محمد باقریان خورانی
- نقد کاربرست قواعد نحو و بلاغت در مکتب تفسیر ادبی (فرهنگی) معاصر با تأکید بر آرای امین خولی و
بنت الشاطی..... ۳۵.....
فریده پیشوایی
- ۶۹..... چگونگی مواجهه محمدجواد مغنیه با مشترک لفظی در تفسیر الکاشف.....
آزاده عباسی
- ۱۰۰..... نقش روش تطبیق تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان از منظر امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله خامنه‌ای مدظله‌العالی.....
رضا لکزایی
- ۱۳۲..... مروری انتقادی به عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آرای مفسران.....
حمید محمدی - حمید حمیدیان
- ۱۶۳..... فتنه و راهکارهای غلبه بر آن از دیدگاه نهج‌البلاغه.....
کریم ابراهیمی - مهدی ایران‌پور



An Explanation of the Characteristics of Moral Values from the Perspective of the Quran

Fatemeh Marzieh Hosseini Kashani¹

Mohammad Baqerian Khuzani²

Received: 2024/11/09 . Revised: 2024/11/17 . Accepted: 2024/11/22 . Published online: 2025/02/02

Abstract

One of the fields influenced by the Holy Qur'an is the science of philosophy of ethics and its related issues. Among these issues is the characteristics of moral value, which has been addressed differently by various ethical schools of thought. The present study, using a descriptive-analytical method and focusing on Qur'anic verses, seeks to answer the question: What are the characteristics of moral value according to the Qur'an? The findings indicate that, from the Qur'anic perspective, moral values are based on reality, capable of rational explanation, internally coherent, and hierarchical in nature. The criterion for moral value is uniform, and moral values are absolute truths with objective standards, rejecting moral relativism.

Keywords

The Holy Qur'an, Moral Value, Characteristics of Moral Value, Ethical Action, Philosophy of Ethics.

1. PhD in Qur'anic Sciences and Hadith. Researcher at the Islamic Research Center of Ma'soumiyeh, Qom, Iran. (Corresponding Author). fama.hossini@gmail.com

2. PhD in Qur'anic Sciences and Exegesis. Researcher at the Hadith Research Institute (Dar al-Hadith), Qom, Iran. Email: bagherian.m@hadith.ir

* Hosseini Kashani, F. & Khuzani, M. (2024). An Explanation of the Characteristics of Moral Values from the Perspective of the Quran. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(19), pp.7-34. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70234.1339>

بيان خصائص القيمة الأخلاقية من وجهة نظر القرآن

فاطمة مرضية الحسيني الكاشاني^١ محمد باقریان الخوزاني^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١١/٠٩ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/١٧ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢٢ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

الملخص

ومن العلوم التي تأثرت بالقرآن الكريم هي علم فلسفة الأخلاق والقضايا المرتبطة بها. وإحدى هذه القضايا، التي قدمت المدارس الأخلاقية المختلفة وجهات نظر مختلفة حولها، هي خصائص القيمة الأخلاقية. ولقد أجاب البحث الحالي باستخدام المنهج الوصفي التحليلي ومع التركيز على الآيات القرآنية على سؤال ما هي خصائص القيمة الأخلاقية من وجهة نظر القرآن الكريم؟ وتشير نتائج البحث إلى أن القيم الأخلاقية من وجهة نظر القرآن مبنية على الواقع، ويمكن التعبير عنها بالتبيين العقلاني، وهذه القيم تماسك واتساق داخلي، ورغم اختلاف مستوياتها إلا أن معيار القيمة الأخلاقية واحد، والقيم الأخلاقية هي قيم مطلقة لها معايير حقيقية، ونسبية القيمة الأخلاقية مرفوضة.

الكلمات الرئيسية

القرآن الكريم، القيمة الأخلاقية، خصائص القيمة الأخلاقية، العمل الأخلاقي، فلسفة الأخلاق.

١. دكتوراه في علوم القرآن والحديث. الباحث في مركز بحوث المعصومية الإسلامية، قم. إيران (الكاتب المسؤول). fama.hossini@gmail.com

٢. دكتوراه في علوم القرآن والتفسير، باحث في معهد دار الحديث للدراسات الحديثة، قم. إيران. Bagherian.m@hadith.ir

* الحسيني الكاشاني، فاطمة مرضية، الخوزاني، محمد باقریان. (٢٠٢٤م). بيان خصائص القيمة الأخلاقية من وجهة نظر القرآن، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (١٩)، صص ٧-٣٤.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70234.1339>

تبیین ویژگی‌های ارزش اخلاقی از منظر قرآن

فاطمه مرضیه حسینی کاشانی^۱ محمد باقریان خوزانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

یکی از علومی که قرآن کریم بر آن تأثیر گذار است، دانش فلسفه اخلاق و مسائل ذیل آن است و یکی از این مسائل، که مکتب‌های گوناگون اخلاقی دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن، عرضه کردند، ویژگی‌های ارزش اخلاقی است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی با تمرکز بر آیات قرآن، به این پرسش پاسخ داده است که از دیدگاه قرآن، ارزش اخلاقی چه ویژگی‌هایی دارد؟ یافته‌های پژوهش بیان نگر آن است که از نگاه قرآن، ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر واقعیت هستند، قابلیت تبیین عقلانی دارند، دارای انسجام درونی هستند و دارای مراتب می‌باشند. معیار ارزش اخلاقی واحد است و ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های مطلق هستند که دارای ملاک حقیقی‌اند و نسبت ارزش اخلاقی مردود است.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، ارزش اخلاقی، ویژگی‌های ارزش اخلاقی، فعل اخلاقی، فلسفه اخلاق.

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث. محقق رسمی مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه علیه السلام قم، ایران (نویسنده مسئول).
fama.hossini@gmail.com

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث. محقق رسمی مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه علیه السلام قم، ایران (نویسنده مسئول).
Bagherian.m@hadith.ir

* باقریان خوزانی، محمد؛ حسینی کاشانی، فاطمه مرضیه. (۱۴۰۳). تبیین ویژگی‌های ارزش اخلاقی از منظر قرآن. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۷-۳۴.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70234.1339>

مقدمه

قرآن کریم بر دانش‌های بر ساخته، اعم از دانش‌های اسلامی و طبیعی، اثر گذاری معناداری دارد. یکی از علومی که قرآن کریم بر آن تأثیر گذار است، دانش فلسفه اخلاق و مسائل ذیل آن است. امروزه در مکاتب مختلف اخلاقی، دیدگاه‌های متنوعی در مورد زیرساخت‌های اخلاق و از جمله ارزش اخلاقی مطرح شده است و با تبیین معارف نظام مند قرآن کریم در این عرصه، می‌توان دیدگاه قرآن را در کنار یا در برابر دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف تعریف کرد.

پیشینه کاوی پژوهش، بیانگر آن است پژوهشی که به شکل مستقل به «ویژگی‌های ارزش اخلاقی» از نگاه قرآن پرداخته باشد، یافت نشد. و از کتاب‌هایی مانند اخلاق قرآن، اثر محمد تقی مصباح یزدی و پایان‌نامه تبیین نظریه اخلاقی قرآن و مقایسه آن با فضیلت‌گرایی، اثر احمد دبیری که با تمرکز بر آیات قرآن، به مباحث ارزش اخلاقی پرداخته‌اند، تنها می‌توان بخشی از ویژگی‌های ارزش اخلاقی در دیدگاه قرآن را به دست آورد.

روش تحقیق، روش توصیفی - تحلیلی و استنباطی است که داده‌ها از متون قرآن و تفاسیر به دست آمده است و به منظور استنباط ویژگی‌های ارزش اخلاقی، تحلیل شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

از جمله مسائلی که در فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد، «ارزش اخلاقی» و «ویژگی‌های» آن است. برای ارزش اخلاقی در مکاتب مختلف، دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد: «بایسته‌بودن که با واژه باید از آن یاد می‌شود» «مطلق مطلوبیت»، «مفید بودن و وسیله بودن برای رسیدن به مطلوب اصلی»، «مطلوبیت ذاتی»، «مطلوبیت نسبی»، «مطلوبیت فعل اختیاری از جهت نافع بودن برای جامعه»، «مطلوبیت فعل یا صفت اختیاری از حیث تأثیر گذاری در تحقق نتیجه‌ای متعالی و معنوی در روان فرد» (امید، ۱۳۸۸، صص ۳۹۰-۳۹۲).

معنایی که در نوشتار حاضر، از ارزش اخلاقی مدنظر است، معنای اخیر می‌باشد؛ زیرا ارزش اخلاقی به معنای «باید» جامع نیست، چون چنین نیست که هر جا «باید» به کار رفته باشد ارزش هم موجود باشد، مانند قضایای ریاضی، طبیعی و اعتباری محض، و مانع هم نیست، چرا که برخی مواقع، مفهومی غیر از باید، به کار می‌رود که بیانگر ارزش اخلاقی است مثل خیر، حسن و غیره (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۴۸-۴۹).

ارزش اخلاقی به معنای مطلق مطلوبیت هم نیست؛ زیرا موضوع اخلاق، فعل اختیاری یا صفاتی است که در اثر تکرار فعل اختیاری پیدا می‌شود؛ بنابراین ماهیت ارزش اخلاقی دست کم مطلوبیت مرتبط با افعال اختیاری انسان است. اما این تعریف هم، کافی و وافی به مقصود نیست؛ زیرا کارهایی که انسان برای رفع نیاز غریزی‌اش انجام می‌دهد، هم مطلوبیت داشته و هم اختیاری است، اما دارای ارزش اخلاقی نیست، بلکه ارزش اخلاقی، مطلوبیتی است، ناشی از انگیزه تأمین خواست‌های فوق‌غریز حیوانی، که در اثر عمل اختیاری برای روح انسان حاصل می‌شود؛ یعنی مطلوبیت‌هایی مربوط به تأمین خواست‌های متعالی (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۴۸-۴۹)؛ البته کارهایی که انسان برای رفع نیاز غریزه انجام می‌دهد، فی‌نفسه ارزش اخلاقی نداشته، اما اگر آن را به قصد رسیدن به کمال مطلوب و اهداف متعالی انجام دهد، به این لحاظ دارای ارزش اخلاقی می‌شود.

از سوی دیگر گرچه همه مفاهیم اخلاقی، ارزشی هستند، ولی هر مفهوم ارزشی‌ای، نمی‌تواند اخلاقی باشد. علامه مصباح یزدی با عنایت به آیات قرآن، مفاهیم سعادت، فلاح و فوز که در قرآن به‌عنوان نتیجه و هدف نهایی افعال اخلاقی و کسب صفات پسندیده مطرح می‌شوند را ارزشی می‌داند نه اخلاقی به معنای مدنظر؛ زیرا اینها تأمین‌کننده خواست‌های متعالی انسان نیستند، بلکه نتیجه تلاش برای تأمین خواست‌های متعالی است. خود آنها در زمره افعال اختیاری انسان قرار نمی‌گیرند، بلکه بر یک سری از افعال اختیاری مترتب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۴۸-۴۹). ارزش اخلاقی، وصف فعل یا صفت اکتسابی و اختیاری است، در صورتی که ارزش نتیجه فعل، اختیاری و صفت اکتسابی نیست؛ بنابراین ارزش اخلاقی مدنظر، ارزش

اخلاقی گیری است که در افعال و صفات اختیاری یافت می‌شود. ارزش اخلاقی در کاربرد عام، ارزش منفی و خنثی را نیز شامل می‌شود، اما در این نوشتار، تنها به ارزش مثبت اخلاقی توجه شده است. منظور از ویژگی ارزش اخلاقی، چیزی غیر از هویت و حقیقت ارزش اخلاقی است و از اوصاف و عوارض آن به‌شمار می‌رود. با توجه به آن‌چه در کتاب‌های فلسفه اخلاق، درباره ویژگی‌های ارزش اخلاقی مطرح است، یافتن پاسخ سؤالات زیر از آیات قرآن، ویژگی‌های ارزش اخلاقی را از نگاه قرآن، بیان می‌کند.

- آیا ارزش اخلاقی بر امور اعتباری مبتنی است یا بر واقعیت‌های عینی؟
- آیا ارزش‌ها قابل تبیین عقلانی هستند؟
- معیار ارزش اخلاقی واحد است یا کثیر؟
- ارزش‌های اخلاقی از هم گسسته‌اند یا دارای انسجام درونی‌اند؟
- آیا ارزش‌ها دارای مراتب هستند یا همه در یک سطح ارزشی هستند؟
- ارزش‌های اخلاقی مطلق هستند یا نسبی؟

۲. ابتناء ارزش‌های اخلاقی بر واقعیت‌های عینی

یکی از محوری‌ترین مباحث فلسفه اخلاق، بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی است. واقع‌گرایی در اخلاق به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی، واقعیت دارند و جمله‌های اخلاقی، واقع‌نما هستند. جمله واقع‌نما، گزاره‌ای است که با صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد، از واقعیتی عینی سخن می‌گوید. غیرواقع‌گرایی در اخلاق به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت ندارند و جمله‌های اخلاقی غیرواقع‌نمایند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، صص ۲۹-۳۱).

به نظر می‌رسد از آیاتی که بیانگر «حق» بودن قرآن است، می‌توان استنباط نمود که از نگاه قرآن، ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر واقعیت‌های عینی هستند. حق در لغت خلاف باطل و به معنای وجود، ثبوت (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۳)، تصدیق (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق،

ج ۱۰، ص ۴۹) و نیز محکم کردن و صحت امری (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۱۵-۱۶) آمده است و هنگامی که امری یقینی و ثابت و حتمی است تعبیر «حققت الامر» به کار می رود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۴). برخی لغت شناسان معاصر اصل این ماده را «الثبوت مع المطابقیة للواقع» دانسته اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۶۱).

حق و صدق دو روی یک سکه اند. اگر در مورد مفهومی، تطابق واقع با آن مفهوم مدنظر باشد، واژه «حق» و اگر تطابق مفهوم با واقع مدنظر باشد واژه «صدق» به کار می رود (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۴).

آیات فراوانی وجود دارد که قرآن را متصف به «حق» کرده است. مانند «المر تَلِكْ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ» (رعد، ۱)، «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران، ۶۲)، «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» (محمد، ۲).

در برخی آیات از قرآن به «حق الیقین» یاد شده است: «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ لَوْ تَفَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ... وَ إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ» (حاقة، ۴۳، ۵۱) این آیه تأکیدی بر حقانیت قرآن است، که از روز قیامت خبر می دهد، و در دو سوره حاقه و واقعه (حاقة، ۵۱؛ واقعه، ۹۵)، با این نکته ختم می شوند که قرآن و آنچه خبر داده که در قیامت واقع می شود حق الیقین است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۰۵).

باتوجه به معنای «حق» در فرهنگ لغت و کاربرد آن در قرآن، از برخی آیات، درستی ادعای «از سوی خدا بودن قرآن» برداشت می شود. مانند «وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا» (اسراء، ۱۰۵)، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (بقره، ۱۷۶)، «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (بقره، ۲۵۲) و از برخی دیگر، مطابق با واقع بودن حقایقی که قرآن از آن حکایت دارد، استنباط می شود؛ مانند «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران، ۶۲)، «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (سجده، ۳)، «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ»، «قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام، ۷۳)، «وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء، ۱۲۲).

بدین ترتیب، با توجه با آیات بالا مانند «قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام، ۷۳) مطالب قرآن همه از واقع حکایت می‌کنند. با این توضیح که اولاً «قول» در لغت به معنای کلام تام و ناقص و الفاظ مفرده و آنچه از زبان تلفظ می‌شود، است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۷۲)، ثانیاً معانی که در لغت برای «حق» بیان شد، با معنای مطابقت با واقع سازگار هستند؛ زیرا عبارت خبری که قرینه‌ای بر مطابقت با واقع نداشته باشند از مصادیق باطل بوده، بهره‌ای از احکام و صحت ندارند، از این رو نمی‌توانند مصداق حق باشند؛ بنابراین اگر براساس قرآن کریم، گفتار خداوند حق است، پس مطابق واقع هم هست. در نتیجه محمول قضایای اخلاقی که در قرآن بیان شده، نیز جزء گفتار خداوند است، مطابق با واقع است. پس ارزش‌های اخلاقی، اعتباری و قراردادی و غیر واقعی نیستند، بلکه مطابق با واقع‌اند.

۳. قابلیت تبیین عقلانی ارزش‌های اخلاقی

تبیین عقلانی ارزش‌ها، فقط زمانی ممکن است که معتقد به وجود رابطه بین ارزش‌ها و واقعیت‌ها باشیم؛ زیرا عقل فقط واقعیت‌ها را درک می‌کند. ارزش‌های اخلاقی در منظر قرآن قابل تبیین عقلانی است؛ زیرا اولاً براساس آیات شریفه، ارزش‌های اخلاقی در سایه افعال اختیاری انسان قابل دستیابی است و افعال اختیاری، واسطه دستیابی انسان به اهداف و غایات انسان است.

ثانیاً در درون انسان، نیازها و انگیزه‌هایی وجود دارد که به‌طور فطری او را به هدفی سوق می‌دهد که برای رسیدن به آن اهداف، باید رفتاری را انجام دهد، در نتیجه، رفتار آدمی واسطه بین نیازها و اهداف اوست و بین این دو (رفتار و اهداف) رابطه‌ای علی وجود دارد و هر رفتاری موجبات رسیدن به هر هدفی را فراهم نمی‌کند؛ بنابراین، رابطه بین رفتار و اهداف انسان براساس قانون علیت، قابل تبیین کلی است. از این رابطه به‌عنوان «ضرورت بالقیاس الی الغیر» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶) یاد می‌شود؛ یعنی عقل انسان به‌شکل کلی می‌گوید، اگر بخواهی به‌ویژه، به فلان هدف برسی باید فلان کار را انجام دهی.

این رابطه از منظر قرآن مورد تأیید است و مصادیق آن در مواردی که قابل دستیابی عقل نیست، در قرآن بیان نشده است؛ یعنی قرآن مطالبی را بیان کرده است که عقل، توانایی دسترسی به آن را دارد؛ به عنوان مثال، در انتهای برخی آیاتی که بیانگر ارزش اخلاقی است، عبارت «... خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۸۴، ۲۸۰؛ توبه، ۴۱؛ عنکبوت، ۱۶؛ صف، ۱۱) و یا «خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۰۳؛ نحل، ۴۱) آمده است. یعنی اگر انسان در پی دانستن این حقیقت باشد می‌فهمد که رابطه مثبت میان آن افعال و اهداف متعالی انسان وجود دارد و به همین دلیل خیربودن آن را درک می‌کند.

با این توضیح که این عبارت، تعلیلی است برای افعالی که قبل از آن ذکر شده است. در ادامه به برخی از آیات بیانگر این تعلیل اشاره می‌شود.

در آیاتی این تعلیل، برای امور کلی‌تری مانند ایمان و تقوا و جهاد بیان شده است که دربرگیرنده عمل به دستورات است. مانند آیه «وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (عنکبوت، ۱۶)، در این آیه خداوند از پرستش خدا و پرهیزکاری نسبت به او سخن به میان آورده است. ابن‌عاشور در این باره می‌گوید: کسی که ادله اختصاص خداوند به الوهیت را بداند، این امور برای او خیر است و اگر فعل تعلمون را نازل منزله لازم بدانیم، آیه می‌فرماید: اگر شما اهل علم و نظر باشید، این خیریت برای شما محقق است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۱۴۸).

و در آیه «تَوَّابُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (صف، ۱۱) به ایمان به خدا و رسول و جهاد در راه خدا با مال و جان اشاره کرده و این امور را خیر دانسته برای کسانی که اهل فهم و اندیشه‌اند. علامه طباطبایی ذیل آیه می‌گوید: ایمان و جهادی که به عنوان امور خیر، در آیه مطرح شده‌اند فقط در صورتی است که شما اهل علم باشید؛ زیرا اعمال جاهلان قابل اعتنا نیست. یعنی علم به رابطه میان ایمان و جهاد و خیریت است که آن را برای انسان خیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۵۹) و آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» نیز نتیجه ایمان و تقوای الهی (و کنار گذاشتن سحر و تعلیم آن) را متذکر شده است که اگر کسی اهل علم باشد می‌فهمد کدام خیر است؟ مرحوم طبرسی ذیل

آیه می گوید: این تعلیل به دانستن، شبیه آن است که انسان همراهش را موعظه‌ای کند و سپس به او بگوید اگر تعقل کنی و به عواقب امر بیاندیشی، خیریت آن را متوجه می شوی. بدین ترتیب با علم است که برای آنان خیربودن ثواب الهی نسبت به سحر معلوم می گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۲).

در آیاتی دیگر، فعلی خاص و جزئی بیان شده و در نهایت چنین تعلیلی را مطرح کرده است؛ به عنوان مثال آیه می فرماید: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۸۴).

با این وصف می توان از این عبارات این برداشت کلی را داشت که ارزش اخلاقی داشتن امور، قابل تبیین عقلانی است و دارای معیار و ملاک است و با تأمل برای انسان قابل فهم است.

افزون بر آن، از آیاتی که در مقام ترغیب به عمل به دستورات دینی، عبارت «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» ذکر شده است، نیز می توان نگاه قرآن به تبیین عقلانی داشتن ارزش اخلاقی را دریافت. مانند «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، ۴۴) و «وَ مَا أَوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ زِينَتُهَا وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى أَ فَلَا تَعْقِلُونَ» (قصص، ۶۰) و «وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهُوَ وَ لَلدَّارِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ» (انعام، ۳۲) که در قالب استفهام توییحی بر قابل دریافت و تبیین بودن ارزش ها تأکید می کند.

اگر این ارزش ها تحت ملاک قرار نمی گرفت و با عقل و اندیشه بشری قابل تشخیص نبود، این تعابیر ذکر نمی شد. در این آیات می توان رابطه میان عمل و خیربودن عمل را با عقل فهمید، و گرنه دعوت و ترغیب افراد به خردورزی و توییح در به کار نبردن عقل در فهم این رابطه، بی معنا و لغو به حساب می آمد و این مطلب از حکیم محال است.

این درحالی ست که اگر ارزش ها صرفاً تابع قرارداد، احساس یا عواطف باشند، لزوماً رابطه منطقی با هم ندارند و در همه موارد نمی توان آن ها را با دلیل عقلی تبیین کرد (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۸۱ و لاریجانی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۸).

۴. «وحدت معیار» ارزش اخلاقی

به نظر می‌رسد از وحدت هدف نهایی که قرآن برای افعال اخلاقی، مطرح کرده است می‌توان معیار واحد داشتن ارزش اخلاقی را برداشت کرد.

توضیح آن که قرآن اموری را به‌عنوان سرانجام افعال اخلاقی مطرح می‌کند که می‌توان آنها را هدف نهایی افعال اخلاقی دانست. اهدافی که بنده را به کمال مطلوبش می‌رساند و دیگر با رسیدن به آنها لازم نیست عمل دیگری انجام دهد. عناوین «قرب»، «بهشت»، «فوز»، «فلاح»، «عاقبت»، «آمرزش»، «تکفیر سیئات»، «درجات»، «رحمت»، «رضوان»، «عدم خوف و حزن» و «امنیت» در زمره اهداف نهایی هستند که از قرآن استخراج می‌شود. این اهداف، در ظاهر متکثر به‌نظر می‌آیند، اما در عین تعدد و کثرت از وحدت برخوردار هستند. نمونه آیات زیر بیانگر این وحدت هدف نهایی است.

۴-۱. بهشت و فوز

در برخی آیات که از «بهشت» سخن به میان آمده، از آن به‌عنوان «فوز» هم یاد می‌کند. مانند «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ رُحِزَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل‌عمران، ۱۸۵) و «...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (نساء، ۱۳).

۴-۲. بهشت، فوز و رضوان الهی

در برخی آیات، زمانی که به «بهشت» و «فوز» اشاره شده، از رضایت و رضوان الهی نیز یاد شده است، مانند «... لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده، ۱۱۹) و «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۱۰۰) و «وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۷۲).

۳-۴. فوز و رحمت الهی

در برخی دیگر از آیات «رحمت الهی و بشارت به آن» به عنوان «فوز» یاد شده است. مانند «مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» (انعام، ۱۶) و «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» (جاثیه، ۳۰) و «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ * يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ» (توبه، ۲۰، ۲۱).

۴-۴. بهشت و عاقبت

در آیه «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ» (رعد، ۳۵) «بهشت» و «عاقبت» با هم ذکر شده است.

۵-۴. بهشت، فلاح و رضوان الهی

در آیه «...وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله، ۲۲) و «بهشت»، «فلاح» و «رضایت الهی» با هم آمده است.

۶-۴. قرب، پاداش مضاعف و امنیت

در جایی که سخن از «قرب» است به «پاداش مضاعف» و «امنیت» نیز تصریح شده است، مانند «وَ مَا أَفْوَالِكُمْ وَ لَا أَوْلَادِكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى إِلَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَأُولَئِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ الضَّعْفُ بِمَا عَمِلُوا وَ هُمْ فِي الْعُرُوفَاتِ آمِنُونَ» (سبا، ۳۷).

۷-۴. درجات و بهشت

همچنین هنگامی که از «درجات» یاد شده، همان را «بهشت» دانسته است: «وَ مَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى * جَنَّاتٌ عِدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ جِزَاءٌ مَنْ تَزَكَّى» (طه، ۷۵، ۷۶).

۸-۴. تکفیر سیئات، بهشت و فوز

در آیاتی دیگر «تکفیر سیئات»، «بهشت» و «فوز» «يُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ يُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ كَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزاً عَظِيماً» (فتح، ۵).

۹-۴. رزق و بهشت

«رزق و «بهشت» «وَ مَنْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحاً يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقاً» (طلاق، ۱۱).

۱۰-۴. مشکور بودن کوشش افراد، امنیت، نعم بهشتی

«مشکور» بودن کوشش افراد، «امنیت»، «پاداش» و «نعم بهشتی» در کنار هم آمده است: «فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ لَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَ سُوراً* وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيْرًا * مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْساً وَ لَا زَمْهَرِيْرًا... إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جِزَاءً وَ كَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُوراً» (انسان، ۱۱، ۲۲).

۱۱-۴. مغفرت، رزق و بهشت

در آیات فراوان دیگری سخن از «مغفرت»، «رزق» در کنار هم و به قرینه تقابل از «بهشت» یاد شده است، با این توضیح که بعد از بیان آموزش و رزق کریم برای مؤمنان در آیه بعد به قرینه تقابل از «اصحاب جحیم» می فرماید، مانند «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ» (سبأ، ۴) و «فَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ وَ الَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حج، ۵، ۵۱).

بنابراین همه این عناوین، همپوشانی دارند و می توان ادعا را بیان کرد که این اهداف با وجود کثرت عناوین، جوهره واحد دارند و آن «قرب الهی» است. به ویژه آنکه در کنار برخی از این عناوین تعبیر «عند» آمده که بر «قرب» دلالت دارد. مانند «أَعْظَمُ دَرَجَةً»

عِنْدَ اللَّهِ وَ أَوْلَيْكَ هُمْ الْفَائِزُونَ» (توبه، ۲۰)، «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْرَقُونَ»، (آل عمران، ۱۶۹)، «وَ كَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزاً عَظِيماً» (فتح، ۵)، «عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ» (آل عمران، ۱۵)، «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»، (آل عمران، ۱۶۳) «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (انفال، ۴)، «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۶۲). بدین ترتیب کسی که بهشتی می شود و به فوز و فلاح و رحمت الهی می رسد، در حقیقت به خدا نزدیک می شود؛ در نتیجه، معیار ارزش اخلاقی، واحد است و آن قرب الهی است.

۵. انسجام درونی ارزش های اخلاقی

بین ارزش های اخلاقی ارتباط معقول و منطقی وجود دارد و این ارزش ها باری به هر طرف نبوده و بی اساس و پایه مطرح نشده، بلکه هر صفتی از صفات اکتسابی یا فعلی از افعال اختیاری، در هریک از این ساحت ها، ارزشمند یا ضدارزش معرفی شود، به طور کامل مرتبط با ارزش های اخلاقی در دیگر ساحت هاست و همه آن ها برای رساندن فاعل به یک هدف است. ویژگی انسجام درونی ارزش های اخلاقی موجب می شود، بتوان براساس آن ها، نظام اخلاقی تعریف نمود؛ زیرا در تعریف نظام آمده است: «نظام به مجموعه عناصر دارای ارتباط متقابل گفته می شود که به شکل اصل و فرع در جهت برآوردن هدف واحدی ترکیب شده و با هم هماهنگی داشته باشند» (چرچمن، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

مجموعه ارزش های اخلاقی که در قرآن مطرح شده، مانند درختی است که دارای ریشه ای قوی و مستحکم و تنه ای قدرتمند است. این درخت دارای شاخه های اصلی و فرعی است و جهت حرکت تمامی آنها نیز به سوی بالاست آیات «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم، ۲۴، ۲۵). بر این اساس، می توان ادعا کرد که ارزش های اخلاقی، دارای انسجام درونی هستند.

توضیح آن که خداوند «کلمه طيبة» را به درخت پاک و پرثمری تشبیه کرده که

ریشه آن ثابت و شاخه‌های آن در آسمان سر برآورده است. باتوجه به ذیل آیه که خداوند می‌فرماید: «يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ...» (ابراهم، ۲۷)، کلمه طیب همان اعتقاد حق و ثابتی است که سایر عقاید فرعی و اخلاق پاک و اعمال صالح و هر آنچه مؤمن در زندگی مؤمنانه خویش بدان نیازمند است، از آن متفرع می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵۲)، بنابر آن چه در ویژگی «وحدت هدف نهایی» بیان شد، ارزش‌های اخلاقی همه به سوی هدف نهایی واحد جهت‌گیری می‌کنند و ارزش‌ها، مانند درختی که همه شاخ و برگ‌های آن متصل به یک ریشه هستند، منسجم‌اند تا هر کدام هدف متغییری را دنبال نکنند؛ زیرا در غیر این صورت، به یک هدف واحد ختم نمی‌شوند.

۶. دارای مراتب بودن ارزش‌ها

ارزش‌های اعمالی که در قرآن ارزش‌مند شمرده می‌شوند، یکسان نیستند و ارزش آن‌ها بسته به اینکه تا چه حد انسان را به هدف نهایی نزدیک‌تر می‌کند، متفاوت است؛ از این رو می‌توان ارزش‌ها را در نگاه قرآن ذومراتب دانست. آیات متعددی در موضوعات گوناگون، مراتب داشتن ارزش‌ها را بیان می‌کنند.

۶-۱. برتری عمل سخت‌تر

در سوره حدید آیه ۱۰ به موضوع انفاق و قتال اشاره شده است. خداوند می‌فرماید: «لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَئِكَ أَكْبَرُ مِنْ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَ كُلاًّ وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» در این آیه، اولاً کسانی که انفاق کرده و کارزار کرده‌اند را دارای درجه دانسته و برای آنان وعده پاداش نیک در نظر گرفته است. ثانیاً نتیجه رفتار آنان را یکسان نشمرده است. به تعبیر آیه، کسانی که قبل از فتح (فتح مکه یا صلح حدیبیه) انفاق و کارزار کرده‌اند با کسانی که بعد از آن زمان این عمل را انجام داده‌اند مساوی نبوده و تنها انفاق‌کنندگان و جهادگران پیش از فتح را پاداش برتر با تعبیر «أَكْبَرُ مِنْ دَرَجَةٍ» دانسته است.

این برتری می‌تواند به سبب امور متعددی باشد، مانند اینکه این افراد با پیشی گرفتن خود در عمل انفاق، موجب می‌شوند بسیاری از افراد به وسیله آنان هدایت شوند، اما به طور مسلم «انفاق تحت سیطره دشمن بسیار سخت و پرمخاطره است؛ زیرا دشمنان اسلام و حاکمان جور اگر چنین شخصی را شناسایی کنند، مصیبت‌های فراوانی برایش به وجود می‌آورند و او در زمانی مبارزه می‌کند که غالب مردم خطر نمی‌کنند. بعد از نصرت مسلمانان، انفاق عمل نیک و در مسیر مجد اجتماعی است و این‌گونه مخاطرات را ندارد» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۳۲).

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز به این نکته توجه داده‌اند، از ایشان نقل شده است: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ مَا أَكْرَهْتَ نَفْسَكَ عَلَيْهِ وَأَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا». علامه مجلسی در شرح کلام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورده است: مراد از اعمال، اعمال صالحه است و مراد از برتری، نافع‌تر بودن و پرثواب‌تر بودن آن است؛ زیرا فائده اعمال صالحه آن است که نفس اماره به اطاعت نفس مطمئنه در بیاید به گونه‌ای که تحت امر عقل قرار گیرد. و هرچه قدر نفس بر امری اصرار داشته باشد، تلاش بیشتری لازم است و در مسلط شدن بر نفس در این امور سخت‌تر، منفعت بیشتری نهفته است، به همین دلیل چون منفعتش بیشتر است، برتر است. حدیث افضل الاعمال احمرها نیز، بر این نکته دلالت دارد که انواع مختلف یک عمل اگر با هم مقایسه شود، آن نوعی که سخت‌تر است با فضیلت‌تر است، مثلاً حج پیاده و حج سواره و روزه در تابستان و روزه در زمستان، ارزش یکسان ندارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۱۰۵).

بنابراین اگر شرایط انجام عمل خوب، سخت‌تر باشد، از عملی که در شرایط آسان‌تر انجام می‌شود، بهتر است.

۲-۶. برتری عمل مهمتر

یکی از ویژگی‌هایی که قرآن در افزودن ارزش بیان می‌کند، انتخاب عمل مهمتر است. اگر فرد این اولویت در گزینش کار را رعایت کند، عمل شخص از ارزش بالاتری برخوردار می‌شود.

به عنوان مثال خدای متعال می فرماید:

«لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء، ۹۵، ۹۶).

در این آیات که مربوط به جنگ و جهاد است، چند نوع از مکلفین قابل فرض است؛ عده‌ای که از روی نافرمانی خدا، به کارزار نرفته و حکم و کیفر بد آن‌ها در آیات دیگر آمده و در این جا سخنی از آنها نیست. عده‌ای دیگر به جنگ نرفته، اما در زمره افرادی هستند که دارای عذر بوده و از آنها به «أُولِي الضَّرَرِ» یاد شده است. گروهی دیگر کسانی هستند که از بیماری و ناراحتی و عذر برخوردار نبوده و «غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ» نامیده شده‌اند. و در نهایت کسانی که به میدان جنگ رفته و از جان و مال خویش گذشته و پیکار کرده‌اند.

در ارزیابی کار این سه گروه چنین آمده است که به هر سه گروه یا دو گروه اخیر، وعده نیک داده است «وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى»؛ این عبارت بیانگر آن است که کار غیر جهادگران از روی نافرمانی و در نتیجه ضد ارزش نبوده است، اما تعبیر «لَا يَسْتَوِي» و «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ» ارزشمندی فراوان گروه جهادگر را بر دیگران به روشنی می‌رساند و آن به این دلیل می‌تواند باشد که در آن موقعیتی که افراد و گروه‌ها قرار داشتند بهترین و مهمترین کاری که باید انتخاب می‌کردند و در اولویت قرار می‌دادند، رفتن به جبهه کارزار بوده است؛ بنابراین یکی از ملاک‌های ارزشمندی بیشتر عمل، انتخاب مهم ترهاست.

۳-۶. برتری عمل پنهانی

ملاک دیگری که در قرآن، موجب ارزشمندی بیشتر عمل می‌شود، انجام پنهانی آن است. در قرآن برای انفاق و صدقه، چه پنهان باشد و چه آشکار، پاداش در نظر گرفته شده است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۲۷۴) اما برای صدقه مخفیانه، ارزش بیشتری لحاظ شده است؛ به عنوان مثال خداوند متعال می‌فرماید: «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَ تُوْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ يَكْفُرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (بقره، ۲۷۱)، صدقه آشکار کار خوبی است و می‌تواند موجب تشویق دیگران به انجام این عمل گردد، اما پنهان کردن آن، سیئات انسان را می‌پوشاند و بنابر آیات دیگر از آسیب‌های انفاق مانند منت و اذیت دیگران به دور می‌ماند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَدَى كَأَلَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ» (بقره، ۲۶۴)، پس برای او بهتر است: « فَهوَ خَيْرٌ لَكُمْ » (بقره، ۲۷۱).

از آنجاکه بنای دین بر اخلاص است و هر عملی که به اخلاص نزدیک‌تر است، ارزشمندتر است، و از سوی دیگر صدقه پنهانی با اخلاص تناسب بیشتری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۸) و موجب دوری از ریا و رشد انسان است، می‌توان نتیجه گرفت هر عمل پنهانی از نظر قرآن ارزشمندتر است.

۴-۶. برتری عمل سریع‌تر

یکی از ویژگی‌هایی که در ارزشمندی بیشتر عمل نقش مهمی دارد، سرعت بخشیدن به عمل است. بین سرعت و عجله، تفاوت وجود دارد. برخی «سرعت» را به معنای اقدام به کار در نزدیک‌ترین وقت ممکن دانسته‌اند که این اقدام، امری پسندیده است «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (آل عمران، ۱۳۳)، و «عجله» انجام کار قبل از رسیدن زمان آن است که امری ناپسند است «وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَى إِلَيْكَ وَ حَيْهَ» (طه، ۱۱۴)، (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۶). فرق دومی که گفته‌اند این است که سرعت، مقدم‌داشتن عملی است که سزاوار است آن عمل مقدم گردد و در مقابل، عجله به معنای مقدم کردن کاری است که پیش‌انداختن آن کار، مذموم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۸۱۴-۸۱۵)، برخی مفسران، سرعت را وصف حرکت و عجله را وصف متحرک دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۸۵)، یعنی آنچه خدا از ما می‌خواهد سرعت بخشیدن به کار است، اما عجله، صفت متحرکی است که مختار و متفکر است، از این رو به به باد تند یا اتومبیل

سریع، عجول نمی گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۴۰۱).

از لسان قرآن و نیز روایات فراوان (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳، باب «تعجیل فعل الخیر») چنین برداشت می شود که سرعت بخشیدن به کار، امری ممدوح است که بدان سفارش شده و عجله امری زشت و شیطانی شمرده شده است. حتی در آیه «وَمَا أَغْجَلَكُ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى * قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَيَّ أَثْرِي وَ عَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى» (طه، ۸۳، ۸۴) که عجله در راستای رضای الهی انجام گرفته و در ابتدای امر باید کاری پسندیده به حساب آید، اما در آن هم نوعی نکوهش و بازخواست از جانب حق تعالی بر عجله کردن وجود دارد.

دلیل مطلوبیت سرعت در کار خیر می تواند عقلی و نقلی باشد. دلیل عقلی، احتمال فوت و ازدست دادن کار خیر است؛ بدین صورت که گاه مطلوب کم است و طالب آن بسیار و گاه طالب فعل در معرض نابودی است؛ از این رو عقل، حکم به تسریع در کار می کند. اما دلیل قرآنی را در آیات متعددی از قرآن می توان دید. گاه، سفارش به سرعت در کار خیر شده است: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۱۳۳) و گاه با تعبیر «يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» (آل عمران، ۱۱۴؛ مؤمنون، ۶۱؛ انبیاء، ۹۰) آمده است به این عنوان که یکی از ویژگی های پسندیده برای برخی مؤمنان اهل کتاب (آل عمران، ۱۱۳) و یا پیامبران مذکور در سوره انبیاء (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۷۲۱) و یا حضرت زکریا و یحیی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۹۷) و خاندان زکریا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۱۶) است و گاه با تعبیر «يُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ» (مؤمنون، ۵۶)، به مثابه وصفی برای خداوند متعال ذکر شده است.

در نتیجه، یکی از مؤلفه هایی که کار نیکی را ارزشمندتر می کند، سرعت بخشیدن و کوتاهی و کندی نورزیدن نسبت به آن است.

۵-۶. برتری عمل پیشتازانه

یکی دیگر از مؤلفه های ارزشمندی عمل، «سبقت» و پیشی گرفتن در عمل است. خدای متعال با تعبیری چون «فَأَسْبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (بقره، ۱۴۸؛ مائده، ۴۸) و «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ

مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٌ...» (حدید، ۲۱)، به این امر سفارش کرده و از کسانی که به این امر پرداخته‌اند به نیکی یاد کرده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۱۰۰) و در آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِ ابْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر، ۳۲)، افراد به سه دسته تقسیم شده‌اند؛ کسانی که به خود ستم روا می‌دارند، کسانی که میانه‌رو هستند و کسانی که در کار خیر پیشی گرفته‌اند. و در آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (واقع، ۱۰، ۱۲)، این افرادی که از همه زودتر کاری را انجام می‌دهند، به خدا نزدیک‌ترند و از ارزش اخلاقی بالاتری برخوردارند.

تعبیر «سرعت» و «سبقت» دارای معنایی نزدیک به هم‌اند، اما با هم متفاوتند، با این توضیح که «سبقت» معنایی افزون بر «سرعت» دارد، چراکه «سرعت» کوشش در زود انجام دادن حرکت است و «سبقت» به معنای زود انجام دادن حرکت، نسبت به بقیه افراد و حریفان در میدان مسابقه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۶۵)؛ از این رو برای ارزشمندتر کردن عمل، پس از آن که باید به کار خیر سرعت بخشید، افزون بر آن باید در این میدان از دیگران پیشی گرفت.

در قرآن در دو آیه با تعابیر «سرعت بگیرید» و «سبقت بگیرید»، افراد مورد خطاب قرار گرفته‌اند که با دقت در سیاق دو آیه می‌توان برداشت بالا در ترجیح «سبقت» بر «سرعت» را تأیید کرد.

آیه «سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۱۳۳) می‌فرماید به آمرزش الهی و بهشتی که برای پرهیزکاران آماده شده سرعت بگیرید. و در آیه «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید، ۲۱)، نیز به همین مطلب با واژه «سبقت بگیرید» سفارش شده است. البته در اینجا به بهشتی رهنمون می‌شوند که برای مؤمنان به خدا و رسول مهیا گشته است. با

نگاه به سیاق آیات قبل این نکته به دست می‌آید که اینان از پرهیزکاران از نظر رتبه و درجه، بسیار بالاترند. در دو آیه قبل می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّٰدِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ» (حدید، ۱۹) زیرا در این آیه، مؤمنان به خدا و پیامبران، «صدیقان و شهدا» قلمداد شدند؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت برای وارد شدن به بهشت پرهیزکاران، باید سرعت گرفت و برای وارد شدن به بهشت صدیقان و شهدا، افزون بر سرعت باید از دیگران، سبقت گرفت.

۷. مطلق یا نسبی بودن ارزش اخلاقی

یکی از مباحث مهم در مکاتب متفاوت فلسفه اخلاق این است که آیا اخلاق نسبی است یا مطلق؛ به این معنا که آیا ارزش‌های اخلاقی به تناسب افراد، زمان و مکان و سایر شرایط تغییر می‌کنند یا پیوسته ثابتند. دیدگاه‌های مطرح در این زمینه به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: گروه اول که «کانت» هم از آن است، معتقدند که ارزش‌های اخلاقی مطلقند. کانت می‌گوید: «درستکاری می‌تواند فی نفسه خیر بالذات و در همه حال، خیر مطلق است» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۳۷)، به شکلی که اگر آن شرایط هم عوض شود یا نشود، آن عمل تبدیل به ضد ارزش یا ارزش صفر نمی‌شود.

گروه دوم معتقدند که ارزش‌های اخلاقی نسبی‌اند. بر پایه آیات قرآن، ارزش اخلاقی مطلق به معنایی که کانت و مانند آن می‌گویند نیست، و نیز نسبی به معنایی که ملاک حقیقی نداشته باشد نیست، بلکه مطلق است که تابع ملاک حقیقی است.

توضیح آنکه اخلاق در نظر قرآن نسبی نیست؛ زیرا در این صورت، تابع میل و سلیقه و قرارداد افراد و جامعه است و ملاک واقعی و مشخصی ندارد و این امر، با روح کلی آیات ناسازگار است؛ چون لازمه اش آن است که ارزش اخلاقی، واقعی و حقیقی نباشد و بیان شد که آیات قرآن بر حقیقی و واقعی بودن ارزش اخلاقی تأکید دارد. افزون بر آن، هر کس برای عملکرد خود توجیهی دارد و می‌تواند براساس آن در برابر خداوند احتجاج کند و حال آنکه آیات قرآن این مسئله را رد می‌کند و کسانی که به این شکل عمل می‌کنند را نکوهش می‌کند. «وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمَّرٍ مُّسْتَقَرٌّ؛

و (تو و قرآن تو را) تکذیب کردند و پیروی از هواهای خود کردند در حالی که هر امری (بالاخره در مقری از حق و باطل) مستقر خواهد شد (پس صدق پیامبر و کتاب ما نیز روشن خواهد شد)» (قمر، ۳)، و «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟ آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفسش قرار داده و خدا او را روی علم خود (به کفر باطن و خبث سریره‌اش) و آگاهی وی، به حال خود رها کرده و بر گوش و قلب او مهر (شقاوت) نهاده و بر دیده (دل) او پرده کشیده؟! پس چه کسی است که او را بعد از خدا هدایت کند؟ آیا متذکر نمی‌شوید؟!» (جاثیه، ۲۳).

به نظر می‌رسد، در نگاه قرآن، برخی امور همواره و در هر شرایطی با ارزش یا ضد ارزش هستند و برخی دیگر گرچه به تبع تغییر شرایط، ارزش‌شان عوض می‌شود، اما تابع شرایط واقعی هستند و سلیقه‌ای و قراردادی نیستند. این شرایط واقعی همان شرایطی است که موجب می‌شود چیزی در آن شرایط، تحت آن معیار واحد قرار بگیرد یا از تحت آن معیار خارج شود؛ یعنی گرچه تابع شرایط هستند، به شرایط واقعی وابسته‌اند و سلیقه‌ای و قراردادی نیستند و به این معنا نسبی نمی‌باشند.

برخی آیات، به‌طور مطلق درباره ارزش اخلاقی صحبت می‌کند، مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱)، برخی دیگر به همراه قیدی، ارزش اخلاقی را بیان می‌کند. به‌طور مثال دروغ در آیات قرآن به‌عنوان ضد ارزش به‌شمار می‌رود، اما در مواردی رفتار افرادی که از دروغ استفاده کردند، تأیید شده است.

با این توضیح که در اسلام یک سلسله اصول کلی، ثابت و مطلق اخلاقی وجود دارد که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند، اما مصداق آنها تغییرپذیر است؛ البته در مواردی هم امری که ارزش بودن آن مقید به یک قیدی است، توهم می‌شود که با صرف نظر از آن قید، ارزش است و از این مبنای نادرست نسبت ارزش اخلاقی نتیجه گرفته می‌شود؛ به‌طور مثال، عنوان کلی صداقت و راست گفتن به‌طور مطلق ارزشمند نیست، بلکه راست‌گفتنی ارزشمند است که مضر به امر اهمی نباشد. راست‌گفتن در آنجا که سعادت حقیقی فرد یا جامعه را به مخاطره اندازد؛ به‌طور مثال، جان انسان بی‌گناهی را

در معرض خطر و هلاکت قرار دهد، گناه و ضد ارزش است و جریان حضرت ابراهیم و مشابه آن می تواند از این نوع باشد.

حضرت ابراهیم علیه السلام به بت پرستان گفت بیمار است؛ «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ * فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ * فَرَاغَ إِلَى آلِهِتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَتَأْكُلُونَ» (صافات، ۸۹، ۹۱) درحالی که بیمار نیست و بعد از رفتن قوم، سراغ بت ها می رود و بعد از برگشت آنها نیز شکستن بت ها را به گردن بت بزرگ می اندازد: «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ» (انبیا، ۶۲، ۶۳).

این گفته ابراهیم علیه السلام، اصل ارزشمندی صداقت را زیر سؤال نمی برد، زیرا راست گفتن در اینجا به زیان سعادت فرد و جامعه است. براساس ملاک مشخص برای دستیابی به هدفی که مصلحت اجتماعی و کمال انسانی را در برداشت، چنین عملی از ایشان سر زد. چون هدایت مردم آن دیار، جز از این طریق حاصل نمی شد و ابراهیم علیه السلام براساس میل و سلیقه شخصی این عمل را انجام نداد.

همچنین در قضیه ای دیگر، حضرت ابراهیم علیه السلام، با برخورد با قومی که ستاره، ماه و خورشید می پرستیدند، به نوعی سخن گفته که خود را همانند آنان وانمود کرده و با تعبیر «هَذَا رَبِّي» (انعام، ۷۶، ۷۸)، ستاره، ماه و خورشید را پروردگار خویش به حساب آورده است؛ درحالی که در آیات پیشین، حضرت ابراهیم علیه السلام از موقنین و مشاهده کنندگان ملکوت آسمان ها و زمین معرفی شده است: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام، ۷۵). و یا در جواب آزر چنین بیان می کند: «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا، يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا، قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجَمَنَّكَ وَ أَهْجُرَنِي مَلِيًّا، قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا» (مریم، ۴۳، ۴۷)، از علم خاصی برخوردار بوده و خدای رحمان را می شناسد و وی را از عبادت شیطان برحذر داشته و مسیری غیر از گمراهان را طی می کند؛ اما در این جا به خاطر روشی که برای تربیت قوم خود پیش گرفته تا به آنان بیاموزد چگونه در راه دستیابی به هدایت حق و روشن شدن

حقیقت سیر کنند. در نتیجه در اینجا چون هدایت انسان‌ها تنها از این طریق ممکن بوده و سعادت آنان مطرح بوده است، همراهی با آنان در حقیقت از باب تسلیم و به زبان خصم و دشمن حرف زدن است؛ یعنی وی در ظاهر خود را یکی از آنان شمرده و عقاید خرافی آنان را صحیح فرض نموده و آن‌گاه با بیانی مستدل، فساد آن را ثابت کرده است، و این‌گونه احتجاج بهترین راهی است که می‌تواند انصاف خصم را جلب کرده و از طغیان و تعصب او جلوگیری نماید و او را برای شنیدن حرف حق آماده سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، صص ۱۷۲-۱۷۹).

همچنین حضرت یوسف که زمینه‌ای فراهم کرد که برادرش متهم به سرقت شود، (یوسف، ۷۰، ۸۱) اصل مطلوبیت صداقت را تغییر نداد، چراکه اهداف کمال‌طلبانه حضرت یوسف فقط از این راه به دست می‌آمد.

حضرت ابراهیم و حضرت یوسف علیهما السلام، فعل خلاف اخلاق انجام ندادند و این عمل (دروغ) آن‌ها هم، ارزش اخلاقی مثبت شمرده می‌شود.

نتیجه‌گیری

قرآن برای مسائل متعددی که در دانش فلسفه اخلاق مطرح است، پاسخ روشن و قابل توجهی دارد و استنباط و استخراج این پاسخ‌ها از متن آیات قرآن، به تبیین دیدگاه اخلاقی قرآن در مقایسه با دیگر دیدگاه‌ها، یاری می‌رساند. این پژوهش با تمرکز بر یکی از مسائل مهم و چالش‌برانگیز در فلسفه اخلاق یعنی ویژگی‌های ارزش اخلاقی که محل گفتگو و عرضه نظریات گوناگون صاحب نظران است، به بررسی آیات قرآن پرداخته و از اشاراتی که قرآن در این باره دارد، ویژگی‌های متعدد ارزش اخلاقی را تبیین کرده است. یافته‌های نگارنده می‌رساند براساس قرآن، ویژگی‌های ارزش اخلاقی به این شکل تبیین می‌شود:

ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر واقعیت هستند، قابلیت تبیین عقلانی دارند، ذومراتبند و انسجام درونی دارند. معیار ارزش اخلاقی واحد است، نسبیّت در ارزش اخلاقی مردود است و ارزش‌های اخلاقی مطلق و دارای ملاک حقیقی‌اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير (ج ۲۰). بيروت: مؤسسة التاريخ.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللغة (ج ۲، محقق: عبدالسلام محمدهارون). بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۰، ۱۱). بيروت: دارصادر.
۴. اميد، مسعود. (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق در ايران معاصر. تهران: علم.
۵. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنيم (ج ۱۵). قم: مرکز نشر اسرا.
۶. چرچمن، چارلز وست. (۱۳۷۵). نظريه سيستم‌ها (مترجم: رشيد اصلائی). تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۷. طباطبائی، سيدمحمدحسين. (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۲، ۳، ۷، ۱۲، ۱۴، ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ۱، ۲، ۷). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۹. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). الفروق اللغوية. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۱۰. فيومي، احمد. (۱۴۱۴ق). مصباح المنير. قم: دارالهجره.
۱۱. کاشفی سبزواری، حسين. (۱۳۶۹). مواهب عليّة (محقق: محمدرضا جلالی نائینی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۱۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). درس‌های فلسفه اخلاق (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی). تهران: نقش و نگار.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافي (ج ۲، محقق: علی اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.

۱۴. لاریجانی، صادق. (۱۳۶۸). فلسفه اخلاق در قرن حاضر (ج ۲). تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۱۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ج ۷). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۶. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن (ج ۱۵). تهران: دار محیی الحسین.
۱۷. مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۷۶). اخلاق در قرآن (ج ۱). قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (محقق: احمدحسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. مصباح یزدی، مجتبی. (۱۳۸۸). بنیاد اخلاق: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۲). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

References

* The Holy Qur'an

1. Askari, A. (1991). *Al-Furuq al-Lughawiyah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
2. Churchman, C. W. (1996). *Systems Theory* (R. Aslani, Trans.). Tehran: The Center for Governmental Management Training. [In Persian]
3. Fayumi, A. (1993). *Misbah al-Munir*. Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
4. Ibn Ashur, M. T. (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vol. 20). Beirut: Mu'assisat al-Tarikh. [In Arabic]
5. Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Vol. 2, A. M. Harun, Ed.). Maktabat al-A'lam al-Islami. [In Arabic]
6. Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-'Arab* (Vols. 10–11). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
7. Javadi Amoli, A. (2010). *Tasnīm* (Vol. 15). Qom: Esra Publications Center. [In Persian]
8. Kant, I. (2009). *Lectures on the Philosophy of Ethics* (M. Sanei Darebidi, Trans.). Tehran: Naqsh o Negar. [In Persian]
9. Kashi Sabzevari, H. (1990). *Mawahib 'Aliyah* (M. R. Jalali Naeini, Ed.). Tehran: Iqbal Organization for Publications and Printing. [In Persian]
10. Kuleyni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 2, A. A. Ghafari, Ed.). Tehran: Islamiyyah. [In Arabic]
11. Larijani, S. (1989). *Philosophy of Ethics in the Present Century* (Vol. 2). Tehran: The Center for Books Translation and Publication. [In Persian]
12. Majlesi, M. B. (1984). *Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Aal al-Rasul* (Vol. 7). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
13. Mesbah Yazdi, M. (2009). *Fundamentals of Ethics: A New Method in Teaching the Philosophy of Ethics*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]

14. Mesbah Yazdi, M. T. (1997). *Ethics in the Qur'an* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
15. Mesbah Yazdi, M. T. (2005). *Critique and Review of Ethical Schools* (A. H. Sharifi, Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
16. Modaresi, M. T. (1998). *Min Huda al-Qur'an* (Vol. 15). Tehran: Dar Muhibbi al-Husayn. [In Arabic]
17. Mostafavi, H. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 2). Tehran: Center for Books Translation and Publication. [In Arabic]
18. Omid, M. (2009). *Philosophy of Ethics in Contemporary Iran*. Tehran: Elm. [In Persian]
19. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2, 7). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
20. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 3, 7, 12, 14, 19). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]



A Critique of the Application of Grammar and Rhetoric Rules in the Contemporary Literary (Cultural) School of Tafsir, with Emphasis on the Views of Amin Khuli and Bint al-Shati

Farideh Pishvaei¹

Received: 2024/04/25 . Revised: 2024/10/14 . Accepted: 2024/11/14 . Published online: 2025/02/02

Abstract

The contemporary school of literary interpretation (Tafsir), founded by Amin Khuli and developed by his students, including bint al-Shati, has had significant impacts on recent interpretive approaches. Therefore, it is necessary to critically examine it from various perspectives. One of the research gaps regarding this interpretive school is the critique of the way grammatical and rhetorical rules are applied. This article, using an analytical method with a critical approach and based on library resources, seeks to evaluate Khuli and bint al- Shati's approach to grammatical and rhetorical rules. The findings showed that the origin of Khuli's theory was in response to the problems of some Sunni interpretations. The priority of Qur'anic order and expression over grammatical rules, achieving the main goal of the Qur'an, and rejecting the permissibility of grammatical errors in the Qur'an are the advantages of this school in applying grammatical rules. Removing rhetoric from the control of philosophy and logic and

1. Level Four (PhD) in Islamic Seminary, Comparative Exegesis, Masoumieh Institute of Higher Seminary Education, Qom, Iran. fpishvaei@gmail.com.

* Pishvaei, P. (2024). A Critique of the Application of Grammar and Rhetoric Rules in the Contemporary Literary (Cultural) School of Tafsir, with Emphasis on the Views of Amin Khuli and Bint al-Shati. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(19), pp. 35-68.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.68906.1293>

showing the rhetorical beauties of the Qur'an while considering the message of the verses are the advantages in applying rhetorical rules. Meanwhile, there are challenges such as being deprived of interpretive possibilities and inner meanings by reducing grammatical aspects and opposing scientific interpretation, which are in conflict with the principle of multiple meanings and the comprehensive language of the Qur'an. Furthermore, selecting and confirming the correct viewpoint in interpreting some verses, in addition to the tools of grammar and rhetoric, depends on theological presuppositions and reliable hadiths, which are neglected in this school. In conclusion, in this interpretive school, regardless of the existing damages, the priority of the Qur'an in grammatical and rhetorical analysis is proven, and the necessity of this is the Qur'an's authority in both grammar and rhetoric.

Keywords

Amin Khuli, Bint al- Shati, contemporary school of literary interpretation, grammatical rules, rhetorical rules.

دراسة نقدية حول استخدام القواعد النحوية والبلاغية في مدرسة التفسير الأدبي (الثقافي) المعاصرة، مع التركيز على آراء أمين الخولي و بنت الشاطن

فريدة بيشواي^١

تاريخ الإستملا: ٢٠٢٤/٠٤/٢٥ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٠/١٤ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٤ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

الملخص

وكان لمدرسة التفسير الأدبي المعاصر، التي أسسها أمين الخولي وطورها تلاميذه ومنهم بنت الشاطن، تأثير مهم على مناهج التفسير اللاحقة، ولذلك، لا بد من نقدها من أبعاد مختلفة. ومن الثغرات البحثية المتعلقة بهذه المدرسة التفسيرية، هي نقد الطريقة التي يتم بها استخدام قواعد النحو والبلاغة. تسعى هذه المقالة، باستخدام المنهج التحليلي النقدي، وبالاعتماد على المصادر المكتوبة، إلى تقييم منهج الخولي و بنت الشاطن في التعامل مع قواعد النحو والبلاغة. وأظهرت النتائج أن أصل نظرية الخولي مرتبط بنواقص بعض التفسيرات السنية. ومن مميزات هذه المدرسة في استخدام القواعد النحوية هي تقديم النظم والبيان القرآني على القواعد النحوية، وتحقيق الغاية الأساسية من القرآن، ونفي جواز الأخطاء النحوية في القرآن، وإخراج البلاغة من سيطرة الفلسفة والمنطق، وإظهار الجمال البلاغي في القرآن مع مراعاة رسالة الآيات، من مميزات هذه المدرسة في استخدام القواعد البلاغية. وفي هذه الأثناء، هناك تحديات مثل:

١. المستوى الرابع في التفسير المقارن، من معهد المعصومية للتعليم العالي. قم. إيران. fpishvaei@gmail.com

* بيشواي، فريدة. (٢٠٢٤م). دراسة نقدية حول استخدام القواعد النحوية والبلاغية في مدرسة التفسير الأدبي (الثقافي) المعاصرة، مع التركيز على آراء أمين الخولي و بنت الشاطن، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (١٩)، صص ٣٥-٦٨. <https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.68906.1293>

الحرمان من الإمكانيات التفسيرية والمعاني الباطنية من خلال اختزال الجوانب الإعرابية ومعارضة التفسير العلمي. التي تتعارض مع مبدأ تعدد المعاني وشمولية لغة القرآن؛ كما يعتمد اختيار الرأي الصحيح وتأكيد في تفسير بعض الآيات بالإضافة إلى أدوات النحو والبلاغة، على الفرضيات الكلامية والأحاديث الصحيحة المرفوضة في هذه المدرسة. والنتيجة هي أنه في هذه المدرسة التفسيرية، بغض النظر عن الأضرار الموجودة، ثبتت أولوية القرآن في تحليل النحو والبلاغة، ومقتضى ذلك هو مرجعية القرآن في علمي النحو والبلاغة.

الكلمات الرئيسية

أمين الخولي، بنت الشاطي، مدرسة التفسير الأدبي المعاصر، قواعد النحو، قواعد البلاغة.

نقد کاربست قواعد نحو و بلاغت در مکتب تفسیر ادبی (فرهنگی) معاصر با تأکید بر آرای امین خولی و بنت الشاطی

فریده پیشوایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

مکتب تفسیر ادبی معاصر، که بنیانگذار آن امین خولی و توسعه دهندگان، شاگردان وی از جمله بنت الشاطی بودند، در رهیافت‌های متأخر تفسیری تأثیرات مهمی داشته است؛ از این رو ضرورت دارد از ابعاد گوناگون نقد شود. از خلأهای پژوهشی درباره این مکتب تفسیری، نقد نحوه کاربست قواعد نحو و بلاغت است. این مقاله به روش تحلیلی با رویکرد نقادانه و بر پایه منابع کتابخانه‌ای در صدد است رویکرد خولی و بنت الشاطی به قواعد نحو و بلاغت را ارزیابی کند. یافته‌ها نشان داد خاستگاه نظریه خولی، ناظر به اشکالات برخی تفاسیر اهل سنت بوده است. تقدم نظم و بیان قرآنی در برابر قواعد نحوی، رسیدن به هدف اصلی قرآن، و رد جواز غلط‌های نحوی در قرآن، امتیازات این مکتب در کاربست قواعد نحوی بوده، و خارج کردن بلاغت از سیطره فلسفه و منطق و نشان دادن زیبایی‌های بلاغی قرآن با در نظر داشتن پیام آیات امتیازات در کاربست قواعد بلاغی است. در این میان چالش‌هایی همچون: محروم شدن از احتمالات تفسیری و معانی باطنی با کاهش وجوه اعرابی و مخالفت با تفسیر علمی وجود دارد که با اصل چندمعنایی و زبان جامع قرآن در تعارض است؛ همچنین گزینش و تأیید

۱. سطح چهار تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه علیه السلام. قم. ایران. fpishvaei@gmail.com

* پیشوایی، فریده. (۱۴۰۳). نقد کاربست قواعد نحو و بلاغت در مکتب تفسیر ادبی (فرهنگی) معاصر با تأکید بر آرای امین خولی و بنت الشاطی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۳۵-۶۸.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.68906.1293>

دیدگاه درست در تفسیر برخی آیات، افزون بر ابزار نحو و بلاغت، در گرو پیش فرض‌های کلامی و روایات معتبر است که در این مکتب کنار نهاده می‌شود. نتیجه اینکه، در این مکتب تفسیری صرف نظر از آسیب‌های موجود، تقدم قرآن در بررسی نحوی و بلاغی ثابت می‌شود و لازمه آن مرجعیت قرآن در دو علم نحو و بلاغت است.

کلیدواژه‌ها

امین خولی، بنت الشاطی، مکتب تفسیر ادبی معاصر، قواعد نحو، قواعد بلاغت.

مقدمه

هم‌زمان با رشد و توسعه دانش‌های مرتبط با زبان و متن، اندیشمندان مسلمان معاصر در فهم و تفسیر قرآن روش‌های جدیدتری را در پیش گرفته‌اند که یکی از آنها رهیافت ادبی در تفسیر است. آغازگر این رهیافت طه حسین بود، که توسط امین خولی نظریه پرداز مصری مدون شد و به شکل عملی توسط بنت الشاطی شاگرد وی در تفسیر قرآن توسعه یافت و منجر به تألیف تفسیر بیانی قرآن به واسطه او شد. دیگر شاگردان خولی از جمله شکری عیاد و خلف الله نیز با رویکردهایی متفاوت، ایده تفسیر ادبی را گسترش دادند. مهم این است که رهیافت تفسیری خولی که در نوع خود بی‌سابقه و متمایز از رویکرد ادبی سنتی در تفسیر بوده است، در جهان عرب و دیگر کشورهای اسلامی با استقبال و البته نقدهایی روبه‌رو شد و در رهیافت‌های متأخر تفسیری هم تأثیرات مهمی به جا گذاشت و آبشخور فکری نواندیشانی مانند ابوزید شد که آراء تأمل‌برانگیزی در مورد قرآن و تاریخ‌مندی آن دارند؛ از این رو قضاوت علمی و منصفانه اقتضا می‌کند ابعاد گوناگون این نظریه ارزیابی شده و ضمن نشان‌دادن چالش‌های این نظریه، نقاط قوت آن برجسته و مطابق با مبانی تفسیری امامیه بازتولید شود. از ابعاد این نظریه که تاکنون به شکل تفصیلی بررسی و نقد نشده، نحوه کاربست قواعد نحوی و بلاغی در این مکتب تفسیری است؛ بنابراین سؤال مقاله حاضر این است که مبتنی بر آثار مکتوب و شفاهی خولی و بنت الشاطی، مکتب تفسیر ادبی در زمینه کاربست قواعد نحوی و بلاغی در تفسیر چه نقاط قوت و ضعفی دارد؟

پیشینه

درباره پیشینه نقد مکتب تفسیر ادبی خولی و بنت الشاطی می‌توان به جلد دوم کتاب «آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری» (اسعدی، ۱۴۰۱) بخش تفسیر ادبی معاصر اشاره کرد که آسیب‌های مبنايي، غايي و روشي این مکتب بررسی شده است، ولی به شکلی که در مقاله حاضر آمده، یعنی به صورت مصداقی رویکرد تفسیری این مکتب در نحو و بلاغت با تمرکز بر دیدگاه خولی و بنت الشاطی نقد نشده است.

همچنین در این باره مقالات متعددی نوشته شده است، مانند «تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعترالی در نظریه تفسیری امین خولی» (پیشوایی و همکاران، ۱۳۹۹)، «تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی امین خولی» (طیب حسینی و همکاران، ۱۴۰۱)، «تحلیل پیوند تاریخ و تفسیر ادبی معاصر» (نصر حامد، ۱۳۹۲) «اعتبارسنجی نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن با تأکید بر آراء امین خولی» (طیب حسینی و همکاران، ۱۴۰۰)، «واکاوی پیوند تفسیر و تحلیل‌های اجتماعی در مکتب ادبی معاصر» (طیب حسینی، مرتضوی، ۱۳۹۹) و «تحلیل واژگان کاوی در تفسیرهای ادبی با تأکید بر مکتب تفسیر ادبی معاصر» (طیب حسینی و همکاران، ۱۴۰۰).

نظر به رویکرد ادبی خولی و رفع خلاء پژوهشی که در ارزیابی این پس از مکتب تفسیر ادبی معاصر وجود دارد، پرداختن به آراء خولی و بنت الشاطی در زمینه کاربرست قواعد نحو و بلاغت ضرورت دارد.

امتیازات این مقاله اول از نظر نقد این بخش از مکتب ادبی تفسیر معاصر است که تاکنون به شکل مستقل بدان پرداخته نشده؛ دوم اینکه در این مقاله به طرح نظری مباحث اکتفاء نشده و تلاش شده با نگاهی به خاستگاه این مکتب و آسیب‌هایی که بنیانگذاران آن را به‌گزینش رویکرد جدید در زمینه نحو و بلاغت کشانده، با بیان نمونه‌های تفسیری به شکل مصداقی این رویکرد را تشریح کند؛ و سوم اینکه نقاط قوت و ضعف رویکرد نحوی و بلاغی این مکتب تفسیری را آشکار سازد. این تحقیق زمینه الگوبرداری از این روش را برای قرآن‌پژوهان منقح خواهد ساخت.

این مقاله از حیث نوع کیفی، از نظر روش، تحلیلی با رویکرد انتقادی و روش گردآوری داده‌های آن کتابخانه‌ای است.

معرفی مکتب تفسیر ادبی معاصر

خولی نظریه‌پرداز مطالعات ادبی دوره معاصر و از قرآن‌پژوهان مصری، پایه‌گذار مکتب تفسیر ادبی است و از معروف‌ترین شاگردانش، غیر از محمداحمد خلف الله و شکری عیاد، می‌توان از بنت‌الشاطی نویسنده «التفسیر الیانی للقرآن الکریم» یاد کرد. این تفسیر

درواقع همان تفسیر ادبی به‌شمار می‌رود؛ زیرا نویسنده در مقدمه کتابش تصریح می‌کند روش کار خود را از خولی گرفته است، مواردی همچون ضرورت تفسیر قرآن به‌صورت موضوعی، البته به سبک خاص خود با استقصای همه آیات مربوط، بهره‌گیری از روایات سبب نزول بدون محدود کردن دلالت آیه و با هدف شناخت فضای نزول آیات، تبیین دلالت الفاظ قرآن در محدوده فهم مردمان زمان نزول، محوریت سیاق در فهم نصوص قرآن و معیار قرار دادن متن قرآن در مباحث نحوی، اعرابی و بلاغی.

از منظر خولی اهداف ثانوی در قرآن مانند احکام فقهی یا اصول اعتقادات و گزاره‌های اخلاقی و یا تلاش جهت اصلاح اجتماعی تنها متکی بر پژوهش ادبی درست و کامل در این کتاب حاصل می‌شوند. بهره‌گیری از ابزارهایی همچون تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره مخاطبان اولیه قرآن در فهم بهتر آیه، دریافت معانی قرآن در بافت فرهنگی - تاریخی عرب عصر نزول و انکار تفسیر علمی، ممیزه طرح تفسیری خولی است (ر.ک: خولی، ۱۹۶۱م، صص ۳۰۷-۳۱۷). وی معتقد است که باید فهم مفسران گذشته را کنار گذاشت (خولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۰۲) و با توجه به واقعیت‌ها و فرهنگ زمان نزول و نیز بُعد ادبی قرآن، به فهمی تازه از قرآن دست یافت.

خولی کوشیده با معرفی قرآن به‌عنوان یک متن ادبی، اقتضائات فهم متون ادبی را بر قرآن تطبیق دهد. براساس این دیدگاه، تفسیر ادبی صرفاً یکی از گزینه‌های پیشنهادی میان روش‌های تفسیر قرآن نیست، بلکه از آنجا که عرب‌های زمان نزول قرآن، این کتاب را برترین متن ادبی در زبان عربی یافته و به دلیل تفوق ادبی‌اش، برتری مطلق آن را بر دیگر متون بشری تصدیق کردند، تنها رویکردی است که قادر به توضیح اعجاز قرآن است، لذا باید رهیافت ادبی به قرآن را جایگزین رویکردهای دیگر مانند رویکرد کلامی، فلسفی، عرفانی یا فقهی کرد (ابوزید، ۱۳۹۲، ص ۱۸؛ خولی، ۱۹۶۱م، صص ۳۰۲-۳۰۴).

از نظر عبده، تفسیر دو بخش است: بخشی که دور از فهم مقاصد الهی و قصدش تنها حل الفاظ و اعراب جملات و عبارات و اشارات و نکات ادبی است؛ بنابراین سزاوار نیست که تفسیر نامیده شود و نوعی تمرین نحو و معانیست. بخش دیگر، فهم کتاب

خداست از این حیث که ارشادکننده انسان به راه سعادت بوده و بالاترین مقصد از تفسیر است، ولی خولی برخلاف نظر عبده هدایت یافتن را غرض اول از تفسیر نمی‌داند و بر این باور است که قرآن پژوه باید پیش از هر چیز قرآن را به عنوان کتاب عربی فاخر و اثر ادبی بزرگ بداند. مهم، نظم قرآن است که اعجاز قرآن را رقم می‌زند و آن را از سایر سخنان بلیغ، بی نظیر می‌کند؛ بنابراین هنر و زیبایی قرآن که وسیله هدایت و اصلاح بشر قرار داده شده، باید در تفسیر مقدم شود و مقاصد بعدی متاخر از آن هستند (عیاد، ۱۹۶۶م، ص ۷۱، ۷۲).

خاستگاه مکتب ادبی در نحوه کاربرست قواعد نحو و بلاغت در تفسیر

ریشه نواندیشی خولی که در فهم قرآن نیز انعکاس یافته، به جهت گیری اصلاحی سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عبده بازمی‌گردد (خولی، ۲۰۱۲م، صص ۲۵-۲۶). برخی او را تجسم سیدجمال‌الدین معرفی کرده‌اند (خولی، ۲۰۰۰م، ص ۵، ۶).

رویکرد اصلاحی سیدجمال‌الدین و عبده که خولی متأثر از آن بود، در ضمن نگاه آسیب‌شناسانه به تفاسیر اهل سنت، شامل مواردی همچون بازنگری در زبان و مباحث ادبی و جهت‌دهی دین برای رفع نیازهای این دنیا و تأمین سعادت ابدی، رهایی مباحث ادبی و بلاغی از سلطه منطق صوری و تأملات فلسفی محض و روش اصولیان، برانگیختن حس و ذوق عربی و غلبه آن بر حس غیرعربی و بازگرداندن ذوق عربی به جایگاه اصلی خود در ادبیات و کنار گذاشتن تحلیل‌های سخت و نظری از متن ادبی می‌شد (یونس، ۱۹۶۶م، ص ۲۴). دغدغه اصلی سیدجمال‌الدین، خالص کردن تفسیر از خرافات و استطرادات نحوی، احادیث جعلی، جدل متکلمان و استدلالات فقها بود (قیام، ۲۰۱۱م، ص ۳۱)، و بر اعاده فهم درست از قرآن و یافتن راه‌حل‌های قرآنی در مواجهه با نیازها تأکید داشت (دغامین، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۸). در آثار خولی مباحث نحوی که در تفاسیر سنتی فراوان دیده می‌شود، وجود ندارد، بلکه برداشت‌های قرآنی فارغ از تفصیلات نحوی و با تأکید بر تفسیر موضوعی، ناظر به نیازهای روز عرضه شده است. شاهد آن سخنرانی‌های رادیویی وی است که در مجموعه «من هدی القرآن»

منتشر شده و حاوی برداشت‌های اجتماعی خولی از آیات و همسو با مسائل جامعه اسلامی است.

سیدجمال‌الدین قرآن را گنجی می‌دانست که منافع دنیا و آخرت در آن نهفته است، لذا بر تعمق و ایستادن بر جزئیاتی مانند تفسیر باء «بسمله» یا مخرج صاد در «صراط» تأسف می‌خورد (رومی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۸۶-۸۷). این نشان می‌دهد از نظر وی، درنگ و تأملات و تفصیلات نحوی مفسران، مشکلی از مسلمانان حل نمی‌کند و آنان را از هدف اصلی قرآن، که فهم درست دین و هدایت و راهبری عملی زندگی موافق با تعلیمات دینی است، بازمی‌دارد.

رشید رضا هم معتقد است هدف از تفسیر، فهم کتاب الهی از این حیث است که کتاب دین و هدایت از ناحیه خدا و جامع بین امور تأمین‌کننده مصلحت دنیا و آخرت است؛ بنابراین بیان وجوه بلاغت و بررسی اعراب تا آنجا که مناسب فصاحت و بلاغت قرآن است، کفایت می‌کند (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۱۸).

مجموعه آثار گفتاری و نوشتاری خولی بیانگر آن است که وی نیز جهت تحقق آرمان این نهضت تلاش می‌کند با استفاده از ابزار نحو و بلاغت، برداشت‌های جدید و متناسب با مسائل روز از آیات داشته باشد. خولی بر آن است که بیان وجوه بلاغت در تفسیر، به اندازه‌ای که معنای آیه متحمل می‌شود و در شأن قرآن است، لازم بوده و مفسر اصطلاحات خاص نحوی و بلاغی یا اصولی را قید نکند تا خواننده از مقصود آیه خارج نشود. شواهد این مدعا در ادامه آورده می‌شود.

تحلیل ساختار نحوی

در این بخش بر مبنای دیدگاه و آثار خولی و بنت الشاطی به تحلیل ساختار نحوی آیات می‌پردازیم:

۱. عدم‌تحمیل تکلف‌آمیز قواعد نحوی بر قرآن و مقصود بالذات نبودن در تفسیر

رویکرد اصلی مکتب تفسیر ادبی معاصر در بررسی ساختار نحوی آیات، عدم‌تحمیل

تکلف آمیز قواعد نحوی بر قرآن در تفسیر است؛ بدان معنا که صنعت نحو و ظرایف آن، به تنهایی مقصود اصلی تفسیر قرآن نباشد. خولی و بنت الشاطی نحو را تنها یکی از ابزارهای مهم برای بیان معنا و تعیین دلالت جمله می دانند، نه آن که همچون برخی مفسران گذشته، تفسیر با انبوهی از دقت های شخصی در باب نحو انباشته شود. به بیان دیگر قرآن پژوه نباید تمام اهتمام خود را مصروف این امر کند. خولی در مقاله «هذا النحو» تحت عنوان «صعوبتنا اللغویه الیوم» به دشواری های موجود در قواعد نحوی فعلی اشاره کرده (خولی، ۱۹۶۱، صص ۴۱-۴۲) و برای رفع این مشکل راه حل هایی عرضه می کند؛ از جمله تقلیل استثناءها و اضطراب قواعد و اعراب (خولی، ۱۹۶۱، ص ۴۵)؛ بنابراین مفسر در مواجهه با آیه، باید آسان ترین یا نزدیک ترین وجه اعرابی به فهم یا بیشترین شان از حیث رواج را براساس معنای آیه انتخاب کرده و از بیان فروعات و صورت های گوناگون اعرابی و زیاده روی در آنها و بیان موارد تکلف آمیز خودداری کند؛ نمونه های زیر بر این مدعا دلالت دارد:

نمونه اول: بنت الشاطی ذیل آیه «وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی، ۵)، می گوید: درباره صنعت اعراب، بعضی مفسران چند مشکل را مطرح کرده اند که بیان قرآن از آن بی نیاز است. قاعده نحوی در نظر آنان این است که لام داخل بر سوف اگر برای قسم باشد، بر فعل مضارع داخل نمی شود، مگر همراه با نون تأکید، و اگر حرف ابتدا باشد، جز بر جمله اسمیه متشکل از مبتدا و خبر داخل نمی شود؛ بنابراین برای سازگاری این قاعده نحوی با آیه باید چاره ای جست. زمخشری ناگزیر مبتدای محذوفی در تقدیر گرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۷) و ابوحیان گفته لام برای ابتدا می باشد و مضمون جمله را به تقدیر مبتدا تأکید می کند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۹۷). از نظر بنت الشاطی این مفسران آیه محکم را از بیان بلندش تأویل برده و می گویند تقدیر آیه چنین است و با این کار از حد خود پا را فراتر نهاده اند. وی در ادامه می نویسد: مفسران مشکل دیگری نیز مطرح کرده اند؛ اینکه چگونه تأکید مستفاد از لام با تأخیر انداختن سوف قابل جمع می باشد؟ و پاسخ داده اند به اینکه عطای الهی حتماً محقق خواهد شد، گرچه

به خاطر مصححتی به تأخیر افتد. از نظر او مفسران این جا طبق عادت خود، مسائلی را بیان کرده و سپس برای آن جواب می‌تراشند (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۸۳-۸۵).

نمونه دوم: تکلف نحوی ذیل آیات «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» است. مفسران درباره نقش جمله «لترون الجحيم» اختلاف دارند. بنت‌الشاطی می‌نویسد:

«اگر بپرسی چه چیز جلوی ارتباط میان دو جمله «لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» و «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» را گرفته تا جمله دوم را تکمله جمله اول و متعلق به آن و جواب شرط موجود در آیه به شمار نیاورند، باید گفت نحویان مقرر کرده‌اند «لو» حرف امتناع است؛ یعنی دلالت می‌کند بر امتناع تحقق جواب آن به دلیل آن که شرطش تحقق نیافته است، حال اگر «لترون الجحيم» را جواب برای «لو» بگیریم، لازم می‌آید با وجود تحقق نیافتن شرط «لو»، جواب آن، یعنی رؤیت جحیم در قیامت تحقق یابد که این از نظر صناعت اعرابی محال است و این چنین صناعت نحو در نظم بیان اعلاهی قرآن دخالت بی‌جا می‌کند و میان آن دو جمله جدایی می‌افکنند» (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۳۱۷-۳۱۸).

نمونه سوم: تعیین مفعول دوم فعل «أرأيت» در آیات: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى... أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى... أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (علق، ۹، ۱۱، ۱۳) است. زمخشری معتقد است جمله شرطیه «أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى» مفعول دوم «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى» است و جواب شرط از آیه بعد، یعنی «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق، ۱۴) اخذ و «أَرَأَيْتَ» زائد می‌شود. با این بیان، بدون «فاء» آمدن جواب شرط استفهام طلبی، خلاف قواعد نحویان است؛ این در حالی است که ابوحیان نظر زمخشری را رد می‌کند، با این حال خودش نیز گرفتار قواعد نحوی خودساخته شده، می‌نویسد: مفعول «أَرَأَيْتَ» غیر از جمله استفهامیه نمی‌تواند باشد و در قرآن این شیوه زیاد به کار رفته و نظر زمخشری مبنی بر آمدن جمله جواب شرط بدون «فاء»، را هیچ‌کس تأیید نکرده، بلکه آمدن «فاء» واجب است، مگر در ضرورت شعر (بنت‌الشاطی، بی‌تا، ج ۲، صص ۲۷-۲۸).

۲. ارزیابی رویکرد تفسیر ادبی معاصر در ساختار نحوی آیات

این بخش از آراء خولی و بنت الشاطی در صورت رفع اشکالات احتمالی قابل

توجه است:

۲-۱. امتیازات

می توان امتیازات ناشی از این رویکرد را در موارد زیر برشمرد:

۲-۱-۱. تقدم نظم و بیان قرآنی در برابر قواعد نحوی

تقدم نظم و بیان قرآنی در برابر قواعد نحوی از مهمترین امتیازات این مکتب تفسیری است، یعنی قرآن به طور کلی تحت سیطره قواعد نحو و بلاغت قرار نمی گیرد و این قواعد مقصد بالذات نیستند، بلکه به عنوان ابزاری در خدمت معنا و گزینش بالاترین معنایند (خولی، ۱۹۶۱م، صص ۳۱۴-۳۱۵؛ بنت الشاطی، بی تا، ج ۲، ص ۸)؛ از این رو تلاش مفسر ادبی بر آن است که ضوابط نحو و بلاغت را بر قرآن عرضه کند و قرآن را اصل قرار دهد. این دیدگاه خولی ریشه در تفاسیل نحوی و تحمیل آن بر قرآن در تفاسیر سنتی دارد که پیش از خولی، عبده از آن شکوه داشت. چنانچه گذشت خولی این معضل را ناشی از زیاده روی های نحویان از جمله طولانی کردن فروضات و تعلیل ها، زیاده روی در قواعد و وضع اصطلاحات و دقت نظرهای علمی می داند که باعث شده بین نحو و ادب فاصله بیافتد (خولی، ۱۹۶۱م، صص ۴۱-۴۳). این امر در تفاسیر انعکاس یافته و گاه موجب شده مفسر قواعد را اصل بگیرد و قرآن را با این علم بسنجد.

گفتنی است که علوم ادبی از جمله دانش نحو در دست یابی به وجوه اعرابی مختلف در تفسیر نقش می آفریند و هرگز منظور تخطئه این دانش نیست و بی شک هیچ مفسری هم از آن بی نیاز نیست، اما گاه زیاده روی در مباحث صرفی و نحوی منجر به غفلت از موضوع اصلی می شود، چنانکه به گفته عبده تعدادی از مفسران در این زمینه گرفتار افراط شده و تفاسیر خویش را پر از اقوال و دیدگاه های صرفی، نحوی و بلاغی نموده اند به گونه ای که تفسیر آنها به شکل کتابی برای تمرین صرف و نحو و بلاغت

در آمده و رویکرد مکتب تفسیر ادبی ناظر به این آسیب در تفاسیر اهل سنت است (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۲). شاهد بر این مسئله اختلافات مفسران در تفسیر آیه ۱۰۲ بقره است که اگر تعداد اختلاف نظرها و احتمال‌های معنایی در هم ضرب شوند، تعداد بسیار زیادی خواهد شد! (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۴) و بخشی از آن به علوم ادبی از جمله بلاغت و نحو باز می‌گردد.

در مباحث نحوی، متن قرآن باید داور بوده و هر قاعده که سازگار بود، در تفسیر آیه به کار گرفته و در صورت ناساگاری کنار گذاشته شود؛ برای نمونه بنت‌الشاطی در تفسیر آیه «وَ أَوْحَىٰ إِلَىٰ نَارِ الْأَرْضِ أَنْ أَوْحَىٰهَا وَ قَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (زلزال، ۵، ۲)؛ از مفسران نقل می‌کند که هر چند مشهور متعدی شدن اوحی به «الی» است، اما در این جا به منظور رعایت فاصله، این فعل به حرف «لام» متعدی شده، اما وی به استقراء در مواردی که فعل «ایحاء» در قرآن آمده، به این نتیجه می‌رسد تنها جایی فعل «اوحی» به حرف «الی» متعدی می‌شود که مخاطب وحی، موجودی زنده باشد و این قاعده در تمامی ۶۷ آیه‌ای که فعل «اوحی» به «الی» متعدی شده، عمومیت دارد؛ اما جایی که مخاطب وحی از موجودات زنده نیست، فعل به حرف «لام» متعدی می‌شود، همانند آیه زلزال؛ و یا به حرف «فی» مانند آیه ۱۲ فصلت: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا». او معتقد است ایحاء متعدی به حرف «الی» مفهوم خاص دینی خویش را دربردارد و چنان چه مخاطب آن یکی از پیامبران باشد، به معنی اصطلاحی «وحی» خواهد بود و در صورتی هم که از پیامبران نباشد، خواه انسان باشد، خواه حیوان، ایحاء به معنی الهام خواهد بود، بنابراین نمی‌توان گفت وحی فرستادن به زمین در سوره زلزال و تعدیه «اوحی» به حرف «لام» جایگزین «اوحی الیها» است و به سبب رعایت فاصله چنین جای‌گزینی صورت گرفته است، بلکه این جا راهی برای تعدیه فعل غیر از تعدیه به «لام» وجود ندارد؛ زیرا مخاطب این وحی، جماد است (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۲۹۶-۲۹۷).

نمونه دیگر دیدگاه خولی در تفسیر آیه ۱۷۷ بقره است. وی بنابر آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا» (انسان، ۸) در آیه «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ

حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى»؛ با ترجیح مرجع قراردادن مال برای ضمیر در «حبه» بر ارجاع ضمیر به خدا، علاقه به مال را امری فطری و مورد تأیید قرآن می داند (خولی، ۲۰۰۰م، صص ۳۳-۳۴). نمونه‌هایی از تقدم نظم و بیان قرآنی بر قواعد نحو و نقد عملکرد مفسران در تفسیر بیانی بنت الشاطی قابل مشاهده است. (بنت الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۳-۲۸۶-۲۸۹، ۳۱۷-۳۲ و ج ۲، صص ۲۹-۵۶).

هنگامی که قرآن نازل شد، از قواعد عربی امروزی خبری نبود، بلکه بعدها به صورت یک علم خاص در آمد، در حالی که قرآن در کمال فصاحت و بلاغت و یکی از شاخص‌ترین و مهمترین منابع و مأخذ قواعد عربی است (خویی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳). این رویکرد باید در بررسی نحوی و بلاغی قرآن رعایت شود. در این باره برخی ایده «نحو نص قرآنی» را مطرح کرده‌اند (طب حسینی، ۱۴۰۱). در این نوع از نحو، اختلافات مفسران، مکاتب نحوی و نحویان در توجیه اعرابی آیات بر پایه قواعد نحوی موجود در آیات با لحاظ معنا و تفسیر آیات، تحلیل و حل و فصل می‌شود.

۲-۱-۲. رسیدن به هدف اصلی قرآن

امتیاز دیگر این مکتب تفسیری تلاش برای رسیدن به هدف اصلی قرآن است؛ زیرا زیاده‌روی در بهره‌گیری از قواعد ادبیات عرب، افزون بر اینکه برای قرآن‌پژوهان ملال‌آور است، قرآن‌پژوه را از هدف اصلی قرآن باز می‌دارد. امام خمینی علیه السلام فرموده‌اند: «مقصود ما از تعلیم و تعلم و افاده و استفاده (از قرآن) آن نیست که جهات ادبیت و نحو و صرف را از آن تعلیم بگیری، یا حیث فصاحت و بلاغت و نکات بیانیه و بدیعیه از آن فراگیری، یا در قصص و حکایات آن به نظر تاریخی و اطلاع بر امم سالفه بنگری، هیچ‌یک از این‌ها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور اصلی کتاب الهی به مراحل دور است» (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲). تفسیری که فقط به حل مشکلات الفاظ قرآن و اعراب جمله‌ها و بیان نکات فنی و هنری عبارات و اشارات بلاغی بپردازد، گرچه چنین تفسیری مجاز است، اما تفسیری بی‌روح است و مخاطب را از خدا و هدف هدایتی قرآن دور می‌کند؛ برای مثال بنت الشاطی ذیل «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» (زلزال، ۱)، تلاش کسانی

را که به دنبال یافتن عامل مضمَر «اذا» هستند، بیهوده می‌دانند؛ زیرا سر بیان قرآن فوق این‌ها است و ملاک قوی بودن تعبیر، ناگهانی بودن حادثه قیامت و تأکید آن حادثه و توجه ذهن به آن به هیچ‌یک از تأویل و تقدیری که مفسران به آن سرگرم شده‌اند، ارتباطی ندارد (بنت الشاطی، ۱۳۹۰، صص ۱۴۳-۱۴۴). وی درباره جواب قسم در آیات اولیه سوره نازعات، شش دیدگاه را بیان کرده و توضیح می‌دهد قسم در اینجا به معنای اصلی لغوی‌اش به کار نرفته تا نیازمند تأویلات باشیم. در این آیات صحنه مداوم دویدن و کوشش فراوان کردن و به هم پیوستن و شتابان رفتن را در معرض نمایش می‌گذارد و در ادامه تصویر غیبی دیگری به میان می‌آید که جریان عمل قیامت را با لرزیدن و اضطراب و برآشفته شدن‌هایی که دارد و تکان شدیدی که ثابتات نظام هستی را تغییر می‌دهد و به حرکت درمی‌آورد، به تصویر می‌کشد و امری را که حتمی است، با تدبیر اجرا می‌کند (بنت الشاطی، ۱۳۹۰، صص ۲۰۵-۲۰۷).

غرق شدن در قواعد ادبیات عرب ممکن است مفسر را از رسیدن به مقصود بازدارد؛ از این رو پیگیری این رویکرد مکتب تفسیر ادبی در زمینه بررسی نحوی آیات، زمینه را برای رسیدن به هدف اصلی تفسیر فراهم خواهد ساخت.

۳-۱-۲. رد جواز اغلاط نحوی در قرآن

تمرکز افراطی برخی نحویان بر ادبیات عرب، گاه منجر به جواز وقوع خطای نحوی یا دست کم وجود قواعد ممنوعه علوم ادبی در قرآن شده است، ولی رویکرد معتقد‌های به مکتب تفسیر ادبی معاصر در تقابل با آن است. موارد زیر می‌تواند موید این ادعا باشد:

الف) سیبویه، اضافه شدن «کل» به نکره را در حال مفعول بودن آن قبیح شمرده است، مانند «أَكَلَتْ كُلُّ شَاةٍ» (سیبویه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۱۶)، در حالی که در ۳۶ مورد قرآنی کلمه کل به نکره اضافه شده است؛ مانند «وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا» (انعام، ۲۵)، «وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» (انعام، ۸۰)، «وَأَضْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» (انفال، ۱۲) (عضیمه، بی‌تا، ج ۱، ص ۶).

ب) برخی نحویان حذف مستثنی منه (استثنای مفرغ) در جمله مثبت را ممنوع و در غیر مثبت را جایز پنداشته‌اند (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۰)، اما در قرآن همین امر، ۱۸ بار مشاهده می‌شود، مانند: «وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره، ۴۵)؛ «وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ» (بقره: ۱۴۳)؛ «لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ» (یوسف: ۶۶) (عضیمه، بی تا، ج ۱، ص ۷).

ج) شیخ رضی در کتاب «شرح کافیه» وقوع فعل ماضی پس از کلمه «الا» در استثنای مفرغ را مشروط به یکی از دو شرط دانسته است: اول، پیش از کلمه «الا» فعل ماضی منفی آمده باشد، مانند: ما أنعمت علیه إلا شکر، و دوم، فعل ماضی همراه با قد باشد، مانند: ما الناس إلا قد عبروا (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۳۸؛ عضیمه، بی تا، ج ۱، ص ۸). اما در آیاتی فعل ماضی پس از کلمه «الا» به کار رفته است، بی آن که هیچ یک از دو شرط مزبور وجود داشته باشد، مانند: «إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (هود، ۵۴)؛ «وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر، ۲۴)؛ «إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ» (ص، ۱۴) (عضیمه، بی تا، ج ۱، ص ۸).

صرف نظر از ادله این دیدگاه‌ها، موارد بالا گرچه گسترده نیست، این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا باید به ادبیات عرب آنقدر اعتنا کرد که موارد نقض آن در قرآن را نتوان پاسخ داد و یا دست به توجیه زد؟!

۲-۲. آسیب‌ها

آسیب‌هایی که در رویکرد پیشنهادی تفسیر ادبی در تحلیل نحوی آیات وجود دارد، عبارت است از:

۲-۲-۱. بی‌توجهی به پیش‌فرض‌های کلامی و روایات معتبر در کنار ابزار نحو

در کنار نقاط قوت یادشده، بی‌توجهی به پیش‌فرض‌های کلامی و روایات در این مکتب تفسیری از آسیب‌های آن به‌شمار می‌رود؛ زیرا در این مکتب، رویکرد ادبی در تفسیر بر هر رویکرد دیگر مانند رویکرد کلامی، فلسفی، عرفانی یا فقهی مقدم است و

روایات نیز به عنوان قرینه‌ای برای تعیین منظور آیه نیر کنار نهاده شده‌اند، مگر آنکه در چارچوب تحلیل ادبی قرار گیرند، مانند روایات اسباب نزول و نظایر آنها^۱ که گاه مورد استفاده قرار می‌گیرند. این مسئله در برخی آیات مانند چگونگی عطف در آیه وضو و معنای حرف «الی»، نقش «و» در آیه تأویل یا مرجع ضمائر در آیه ۱۷ سوره هود (أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً) که نکات نحوی محل اختلاف بوده، بیشتر نمایان می‌شود و ثابت می‌کند اکتفا صرف به نکات نحوی و اجتهاد مفسر بدون در نظر داشتن مبانی کلامی و روایات معتبر، گاه سبب انحراف در فهم مقصود آیه می‌شود و نیاز به فصل الخطابی مانند قول یا سیره معصوم است تا از میان اقوال نحوی، قول درست مطابق آن گزینش شود.

۲-۲-۲. اتکا به معنای تحت‌اللفظی آیات با تقلیل وجوه اعرابی

گرچه زیاده‌روی در استفاده از قواعد نحوی درست نیست، اما از سوی دیگر تقلیل وجوه اعرابی اتکا به معنای تحت‌اللفظی، منجر به محروم شدن از لایه‌های معنایی آیات خواهد شد، به‌ویژه آنکه در این مکتب تفسیری، معانی تأویلی و باطنی آیات جایگاهی ندارند.

۳-۲-۲. شمولیت‌نداشتن حس و ذوق عربی در گزینش قواعد نحوی

در مکتب تفسیر ادبی، غیر از بحث واژگان کاوی، پس از تأکید بر پیراستن تفاسیر از تضارب آرای نحوی و تحمیل قواعد بلاغی بر آیات، درک معنا و پیام آیه در گرو اجتهاد مفسر براساس حس و ذوق عربی است. محوریت نظریه خولی، حاکمیت روح عربی بر الفاظ و عبارات و به‌طور کلی زبان قرآن است که در نتیجه مفسر نیز باید این روح عربی را درک و فهم کند (خولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۱۰)، یعنی فهم عربی قرآن براساس

۱. این مبنا ریشه در آسیب روایات تفسیری اهل سنت وجود راویان کذاب و بیان احادیث مرسل و ورود اسرائیلیات به روایات تفسیری دارد.

استفاده ابزاری از قواعد نحو و بلاغت بر فهم درست پیام‌های قرآنی دخالت دارد و هر اندازه که مفسر از این فهم دور باشد، به همان میزان دچار تکلفات، تأویلات بیهوده و نادرست خواهد شد. خولی در آثارش مانند «فی اموالهم» یا «فی رمضان» بارها فهم خود از آیات را مستند بر حس عربی می‌کند. گاه نیز از این حس عربی به‌عنوان سنجه در صحت نکات نحوی و بلاغی استفاده شده در تفسیر آیه، بهره گرفته می‌شود که برخی از نمونه‌های آن گذشت.

این امر به دلیل عمومیت نداشتن حس عربی در مخاطبان آیات، در رسیدن غیرعرب‌زبانان به معنای آیه و تشخیص صحیح از سقیم در قواعد نحوی و بلاغی ناکافی است.

تحلیل ساختار بلاغی

رویکرد مکتب تفسیر ادبی در ساختار بلاغی آیات به شرح زیر است:

۱. پرهیز از تحمیل تأویل‌های بلاغی بر قرآن

نگاه بلاغی مورد نظر خولی در باب ساخت‌ها و اسلوب‌های قرآن همانند نگرش توصیفی بلاغیان قدیم نیست که می‌کوشیدند اصطلاحات بلاغی را عیناً بر آیه‌ای از قرآن تطبیق کرده و اثبات کنند آیه در فلان نوع بلاغی می‌گنجد. از نظر گذشتگان در قرآن مواردی را می‌توان یافت که از قوانین معمول زبان سرپیچی شده و در همین موارد است که علمای بلاغت درصدد تعلیل آن برمی‌آیند و جهت بلاغی آن را جستجو می‌کنند (مندور، ۱۳۴۶، ص ۴۴). خولی، ناظر به تفاسیر گذشته، معتقد است دقت بلاغی در قرآن به معنای تطبیق اصطلاحات بلاغی و اینکه کدام را ترجیح دهیم یا اینکه آیه را ذیل کدام قسم از اقسام بلاغت قرار دهیم نیست (خولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۱۴). بنت‌الشاطی نیز براین باور است که تأویلات بیش از اندازه موجود در بسیاری از کتب تفسیر و لغت و بلاغت تأویلات بسیار متکلفانه و ناشی از انحراف در فهم قرآن بوده و نیز تحمیل الفاظ و عبارات قرآن بر معانی‌ای که اگر خود قرآن را داور قرار دهیم، از پذیرش آنها سرباز

می‌زند، در سایه روش تفسیر بیانی کشف خواهند شد (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۶). توجه به موارد زیر نشان‌دهنده این رویکرد است:

نمونه اول: از اشکالات بلاغی که بنت‌الشاطی ناظر به تفاسیر گذشته وارد می‌داند، سوگندهای قرآنی و وجه مقسم‌به است. از نظر او دیدگاه غالب در سوگند این است که لازمه معنای سوگند، تعظیم مقسم‌به یا چیزی است که به آن سوگند یاد می‌شود؛ زیرا سوگند خوردن به چیزی، لزوماً بیانگر اهمیت و شکوه آن چیز در نزد سوگندخورنده است؛ بنابراین، عظمت مقسم‌به به طور تبعی و ضمنی، در سوگند نهفته است (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۹۵۸). از نظر بنت‌الشاطی مشکل مفسران در تطبیق این دیدگاه بر سوگندهای قرآن، این است که در سوگند به پدیده‌های طبیعی مانند: شب و روز، آسمان و زمین، خورشیده و ماه و ...، در اصل شکوه و پذیرش عظمت آنها و نیز چگونگی این عظمت دچار تکلف می‌شوند (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۶۱-۶۶-۷۱-۱۷۰-۱۷۳)، اما بنت‌الشاطی معتقد است سوگندهایی که با واو آمده، از معنای سوگند برای تعظیم خارج شده و به سبب عظمت و شرافت داشتن این پدیده‌ها، به آنها سوگند یاد نشده، بلکه سوگند به دلیل استدلال و استشهاد به محسوس و بدیهی بودن آنها برای اثبات امور نامحسوس است. واو در این موارد از معنی اصلی لغوی خود که حکایت از عظمت چیزی است که بدان سوگند یاد شده، خارج گردیده و مفهوم بلاغی جدیدی یافته که عبارت است از جلب توجه کامل مخاطب به اموری محسوس و قابل درک برای انسان که هیچ جای چانه‌زنی در آنها نیست؛ تا این توجه، مقدمه‌ای شود بر بیان مسائلی معنوی که در آنها بحث و چانه‌زنی می‌شود و یا بر بیان امور غیبی که در چارچوب مدرکات حس بشری قرار نمی‌گیرد؛ به عنوان مثال بلاغت قرآن، آن‌جا که به سپیده‌دم، به خورشید و تابش روشنی‌اش به هنگام چاشت، و به شب چون همه جا را فرا گیرد و به روز چون روشن شود ... سوگند یاد می‌کند؛ مفاهیمی از هدایت و حق یا ضلالت و باطل را در قالب پدیده‌هایی مادی از نور و ظلمت با درجات متفاوت آشکار می‌سازد. این اصل را می‌توان بر همه آیاتی که با واو قسم آغاز شده‌اند، عرضه داشت، بی آن‌که در تکلف تأویلی گرفتار در آمد و یا بدون دلیل و

به زحمت، نکته‌ای را استخراج کرد» (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۲۶۶-۲۶۷).

نمونه دوم: خولی نیز در حوزه بلاغت خلاف روش متقدمان مانند سکاکی که بلاغت را در بخش مرکبات علوم ادبی قرار دادند و درباره فصاحت کلمه مفرد، بسیار کم سخن گفتند، بحث بلاغی کامل و جامع را از لفظ مفرد آغاز کرده، آن هم نه تنها در محدوده جمله، بلکه آن را به فقره و بالاتر از آن به تمام یک محصول ادبی به‌طور کامل می‌کشاند (خولی، ۱۳۸۶، صص ۲۷۱-۲۷۲؛ خولی، ۱۹۶۱، صص ۲۶۶، ۲۶۸). وی این روش را در تفسیر قرآن پیاده کرده، به این صورت که از تأثیر بلاغی تک‌واژه شروع کرده، سپس آن را به فقرات بعدی یعنی ترکیب‌ها، جملات، آیات، سوره‌ها و در نهایت به کل قرآن گسترش می‌دهد.

قاعده عدم ترادف در قرآن نیز ناشی از این توجه ویژه به مفردات قرآنی و جایگاه بلاغی آنهاست (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۲۲۱-۲۲۲)، برای مثال خولی در کاربرد «خوف» و «خشیت» به نکته‌ای بلاغی اشاره می‌کند. او با ذکر آیه «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ» (احزاب، ۳۹)، معتقد است خداوند از پیامبران، خشیت از غیر خود را نفی کرده و در عین حال اشاره دارد آنها بشری هستند مانند دیگر بندگان، و غرائزی دارند که از جمله آن خوف است: «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى» (طه، ۶۷)، ولی اگر به‌طور فطری بترسند، نفسشان که قوی است خشیت از غیر خدا ندارد. آنها غرایزشان را تعالی داده و نفسشان را مهذب ساختند؛ زیرا خشیت امری است که شناخت آن را اقتضا می‌کند و شعور فرد نسبت به عظمت چیزی و احساس ضعف از آن موجب خشیت می‌شود. به همین جهت برای خشیت راهی در نفوس قوی یا شخصیت‌های عظیم نیست؛ از این رو خشیت از پیامبران نفی شده و هنگامی که می‌خواهد طمأنینه را برای آنان اثبات کند، به نفی صرف خوف اکتفا نمی‌کند، بلکه نفی خوف و خشیت را با هم می‌آورد: «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعَبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ» (طه، ۷۷)، و اینجا خوف را مقدم قرار داده است؛ زیرا ممکن است ناخودآگاه خوف در نفس ایجاد شود. سپس خشیت را نفی کرده که ناشی از معرفت اشیا و میزان سختی‌شان است، مانند چنین جایی

که به ضرب به دریا امر می شود تا در دریا راه خشکی باز شود (سعفان، ۱۹۸۱م، ص ۱۱۱).

نمونه سوم: بنت‌الشاطی ذیل آیه «يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاحِفَةُ» (نازعات، ۶)، با تأکید بر اسناد ترجمه به خود زمین، یعنی اسناد فعل به فاعل در رادفه، ساهره، حافره و خاسره، معتقد است اصل در اسناد این است که زمین مرجوف، یعنی به زلزله درآمده باشد، نه راجف به معنای لرزه درآورنده و یا گودال، قبر محفور باشد، نه حفرکننده و بازگشت به قیامت (کره خاسره) نیز زیان‌کننده نیست، بلکه کسانی که به صحنه قیامت بازمی‌گردند، دچار خسران می‌شوند؛ اما عدول قرآن از این اصل و روآوردن به اسناد مجازی در آیات اسلوبی برای جلب توجه مخاطبان است که بی‌توجهی به آن امر ساده‌ای نیست؛ برای مثال هم‌چنان که اسب‌ها به سمت اهدافی که برای رسیدن به آن به خدمت گرفته، رام شده‌اند و خودبه‌خود حرکت می‌کنند و با دویدن خیلی سریع گویا به پرواز درمی‌آیند، زمین نیز در روز قیامت با حرکتی از درون خود به صورت ذاتی به سمت هدفی که برای آن به انقیاد به لرزه درمی‌آید؛ بنابراین زمین هم مرجوفه است و به لرزه درآمده، هم راجفه و لرزاننده» (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۰۸-۲۰۹).

۲. ارزیابی رویکرد تفسیر ادبی معاصر در تحلیل بلاغی آیات

این بخش از دیدگاه مکتب تفسیر ادبی مانند تحلیل نحوی آیات، در صورت رفع آسیب‌ها و اشکالات احتمالی قابل اعتناء است:

۲-۱. امتیازات

امتیازات این نوع کاربست تحلیل بلاغی در تفسیر ادبی شامل موارد زیر است:

۲-۱-۱. خارج کردن بلاغت از سیطره فلسفه و منطق

از نظر خولی امروزه بلاغت هرچه بیشتر رنگ فلسفی گرفته، به خشکی گراییده و از زندگی مردم به‌ویژه حیات ادبی آنها دورتر شده است (خولی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶؛ مطلوب، ۱۹۶۲ق، صص ۱۶۷-۱۶۹). شدت این امر تا آنجا بوده که افرادی مانند ابو‌هلال عسکری (۳۹۵ق)

تمایز بودن اثر خود با روش رایج تأکید کرده‌اند. وی در مقدمه کتاب «صناعتین» می‌نویسد: «مقصودم در این کتاب پیروی از روش متکلمان نیست؛ زیرا در این روش نفع قابل اعتنایی در بحث ادب و بلاغت نیست؛ بلکه در آن، روش شعرا و نویسندگان را قصد نموده‌ام» (مطلوب، ۱۹۶۲ق، ص ۱۶۸).

در تأیید این نظر باید گفت «پس از نهضت ترجمه و نفوذ افکار یونانی به جوامع مسلمان، بخش‌های مختلفی از علوم رایج در میان مسلمانان، تحت تأثیر آن افکار قرار گرفت، حتی قسمتی از علوم ادبی نیز از این تأثیر مصون نماند؛ تا جایی که طبق گفته برخی پژوهشگران بلاغی، وضعیت مزبور، در «مفتاح العلوم» سکاکی (۶۲۶ق) و تلخیص آن، اثر خطیب قزوینی (۷۳۹ق) و نیز شروح تلخیص به اوج خود رسید. از مظاهر اثرپذیری برخی نویسندگان بلاغی از فلسفه و منطق، می‌توان به اهتمام آنها به تحدید و تعریف و تقسیمات جامع و مانع منطقی اشاره کرد؛ در حالی که اساساً دست کم بخشی از مباحث علوم بلاغی تحت تأثیر وضع و قرارداد بشری است و وارد کردن این علوم در موضوعات منطق و فلسفه که جزم‌گرایی و ثبات از خصوصیات آنهاست، با انعطاف ذوق‌گرایانه در علوم بلاغی سازگار نمی‌نماید» (نقیب زاده، ۱۳۸۸، صص ۵۶-۵۷).

در رویکرد بلاغی مفسر از ویژگی‌های ترکیب‌های عربی آگاه شده و با ضمیمه کردن تأملات عمیق در ترکیب‌ها و اسلوب‌های قرآن، به خصوصیات خاص قرآن در میان آثار عربی پی‌برد (خولی، ۱۹۶۱م، صص ۳۱۴-۳۱۵). این امر در تبیین اعجاز بلاغی قرآن و استخدام آن در کشف معانی بلند آیات موثر خواهد بود.

۲-۱-۲. نشان‌دادن زیبایی‌های بلاغی قرآن

نشان‌دادن زیبایی‌های بیانی قرآن به کمک تحلیل‌های روان‌شناختی بدون تحمیل قواعد بلاغی خشک بر قرآن، از محسنات مبنایی مکتب تفسیر ادبی معاصر است. در این مکتب مفسر به جای عنایت و تمرکز بر اصطلاحات و قواعد رایج در علوم بلاغی، باید به تحلیل بیانی بلاغی مبتنی بر حس زیبایی‌شناختی آیات همت گمارد؛ برای مثال خولی

درباره تعبیر «يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ» (احزاب، ۶۶)، می نویسد: فطرت اقتضا می کند هنگام خطر انسان صورتش را حفظ کند، مثلاً سرش را کنار کشد یا خم کند تا چیزی اصابت نکند. «تقلب وجوه» در آتش نشان می دهد که به هیچ صورت برای آنها امکان مقاومت وجود نداشته و مقهور قدرت الهی هستند (سعفان، ۱۹۸۱م، ص ۱۱۲؛ خولی، بی تا، ص ۱۰۶).

بنت الشاطی هم دیدگاه خود را در مورد «لام» قسم پس از رد تمامی احتمالات به این شکل بیان می دارد:

«ما انسان هاییم که به سوگند یاد کردن نیازمندیم تا بدین وسیله گمان و اتهامی را از خود دفع کنیم ... و از نفی حاجت به قسم، تأکید و تقریر حاصل می شود؛ زیرا چنین نفیی تأکید می کند مقام، مقام اعتماد یقین است و همین اعتقاد در یقین نیز بی نیازی از قسم را در پی آورده است» (بنت الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۳۰۳-۳۰۴).

توجه به این موارد ضرورت کاربست تحلیل های روان شناختی در تفسیر که عواطف و احساسات مخاطب را درگیر کند، روشن می کند.

از دیگر تلاش های بنت الشاطی توجه به استغنا از فاعل در ذکر رویدادهای قیامت است. وی با بررسی افعال مستغنی از فاعل درمی یابد که استغنا از فاعل در مورد ذکر رویدادهای قیامت عمومیت دارد و بر علمای بلاغت و تفسیر خرده می گیرد که چرا این آیات، نظر آنان را به خود جلب نکرده است؛ همچنین وی نظر علمای بلاغت را که می گویند علت حذف فاعل یا آگاهی کامل، یا ناآگاهی کامل، یا ترس از آن، یا ترس نسبت به آن است، رد می کند؛ زیرا این موارد در خداوند صدق نمی کند. وی در پایان، نظرش این است که هر سه اسلوب بنای فعل بر مجهول، مطاوعه و اسناد مجازی در یک نقطه یعنی بی نیازی از ذکر فاعل، با یکدیگر مشترک اند، هرچند هر یک از این سه دارای نکته بلاغی خاصی است که استقرای کامل موارد تکرار آن در قرآن، این نکته را آشکار می سازد. اینکه به صورت یک اصل کلی، هر جا سخن از قیامت است این پدیده وجود دارد، ما را به اسراری بیانی توجه می دهد که ورای ضوابط فن بلاغت و قواعد صوری مربوط به اعراب نهفته است. بنای فعل بر مجهول، دربردارنده تأکید هرچه بیشتر

بر اهمیت اصل رخ داد، صرف نظر از پدید آورنده آن است. مطاوعه، تبیین کننده حالتی است که به سبب آن، رویداد به صورت خود کار یا به صورت مغلوب و مسخر انجام می گیرد، گویا که در آن به فاعل نیازی نیست. اسناد مجازی، جنبه فاعلی به محقق می دهد که موجب بی نیازی از ذکر فاعل می گردد» (بنت الشاطی، ۱۳۷۶، صص ۲۵۹-۲۶۱).

وی ذیل آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی، ۳)، نظر کسانی که معتقدند علت حذف ضمیر در «قلی» رعایت فاصله است، درست نمی داند و معتقد است «حذف به سبب مقتضای معنوی و بلاغی است که ادای لفظی نیز آن را تقویت می کند، نه اینکه شکل و ساختار اصل باشد و مقتضای معنوی آن نادیده انگاشته شود؛ این حذف به دقت در لطف و انس دادن خدا به پیامبر ﷺ برمی گردد یعنی خدا ابا دارد که به حیبابش بگوید مافلاک یعنی خشم را به پیامبر نسبت دهد و آن را نفی کند» (بنت الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۷۵-۷۶).

مثال دیگر از بنت الشاطی آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ» (بلد، ۲۰، ۱۹) است. از نظر او دو کلمه «مؤصدة» و «مغلقة» با یکدیگر مترادف نیستند تا بتوان این احتمال را در مورد آنها اظهار داشت که به منظور رعایت فاصله، یکی (مؤصدة) جایگزین دیگری (مغلقة) شده است، بلکه واژه «ایصاد» در بردارنده ویژگی معنایی خاصی است و بر محکم تر بستن و به طور کامل قفل کردن و استوار ساختن دلالت می کند. در این آیات فاصله رعایت نشده و به این جنبه لفظی اهمیتی داده نشده است، بلکه برترین بلاغت به معنا و محتوا تعلق گرفته است؛ یعنی آتش به طور کامل اصحاب مشأمه را در برمی گیرد و به صورتی محکم و استوار آنان را به زندان خویش درمی آورد (بنت الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۶).

۲-۲. آسیب: مخالفت با تفسیر علمی و توسعه معنایی قرآن

از نظر خولی تفسیر علمی بنابر اینکه مخاطبان زمان نزول برداشت های علمی از واژگان و آیات قرآن نداشته اند، از ناحیه ادبی - بلاغی با قرآن در تعارض است (خولی، ۱۹۶۱، صص ۲۹۳-۲۹۴؛ بنت الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۹۵؛ بنت الشاطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸) این امر که در

امتداد دیدگاه شاطبی (۷۹۰ق) است (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۲۷-۱۳۰)، آسیب این مکتب به‌شمار رفته و در تضاد با نظریه مرجعیت علمی قرآن است.

در پاسخ به اشکال یادشده گفتنی است بلاغت قرآن یعنی مخاطبان زمان نزول هم در دایره مخاطبان سخن قرار گیرند و معنای برداشت شده از قرآن به نوعی نباشد که آنها هیچ فهمی از آن نداشته باشند، بلکه باید معنایی را که مخاطبان اولیه می‌فهمیده‌اند، نیز در نظر داشت، نه اینکه فقط آن چه آنها می‌فهمیده‌اند، منظور آیه باشد؛ افزون بر آنکه در تعارض با اصل چندمعنایی و زبان جامع قرآن و محروم شدن از برداشت‌های علمی و معارف عمیق از قرآن است که امکان و ضوابط و لوازم آن در جای خود اثبات و بیان شده است؛ همچنین این ادعا که مخاطبان اولیه هیچ فهمی از آیات علمی قرآن نداشته‌اند، محل تأمل بوده و نشان‌دهنده خطای راهبردی این رویکرد در فهم بلاغت قرآن است.

نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه امین خولی، نواندیش معاصر مصری در تأکید این مسئله که قرآن مهمترین و فاخرترین اثر عربی است و نیز تأمل در تفسیر بیانی بنت الشاطبی در این مقاله، نشان داد قائلان به این مکتب تفسیری در نگاه آسیب‌شناسانه به تفاسیر متقدمان ثابت می‌کنند به دلیل توجه افراطی برخی مفسران به علم نحو و بلاغت، این دو علم و قواعد و ضوابط آن به تدریج اهمیت ذاتی یافتند، تا جایی که گاه مفسران آن را بر قرآن مقدم داشتند و البته در این زمینه دچار تکلف شدند، درحالی که در زمان نزول قرآن خبری از قواعد عربی امروزی نبود و بعدها به صورت یک علم خاص در آمد؛ همچنین بیان تعریفی متفاوت با تعاریف سنتی و متقدم از بلاغت توسط خولی و تأکید بر کاوش ادبی هنری و نمایان ساختن جنبه‌های زیبایی‌شناختی قرآن، از ممیزات این دیدگاه است که به شکل کنونی در تفاسیر ادبی گذشته وجود نداشته، اما فقدان ضابطه دقیق در گزینش قواعد نحوی و بلاغی و عدم ارتباط وثیق با بیان اعلی قرآن و اتکا به معنای تحت‌اللفظی از آسیب‌های این مکتب است. نیز مخالفت با تفسیر علمی به دلیل عدم تطابق این

برداشت‌ها با فهم مخاطبان اولیه قرآن که ریشه در نگاه شاطبی دارد، در تعارض با برداشت‌های علمی از قرآن و توسعه معنایی، چه علوم تجربی و چه علوم انسانی است. براساس یافته‌های این مقاله پیشنهاد می‌شود قرآن که در کمال فصاحت و بلاغت است، یکی از شاخص‌ترین و مهمترین منبع و مأخذ قواعد عربی قرار گیرد و مفسران ضمن پرهیز از تحمیل قواعد و ضوابط این دو علم و گرفتارشدن در قیل و قال‌های گاهی بی‌ثمر، آن را به‌عنوان ابزار در خدمت فهم بهتر قرآن و آشکارکردن زیبایی‌های قرآن قرار دهند. لازمه این امر مرجعیت قرآن در علم نحو و بلاغت خواهد بود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر (ج ۱۰). بیروت: دارالفکر.
۲. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۲). رهیافت ادبی به قرآن، پیشینه، نتایج و دشواری‌ها (مترجم: مهرداد عباسی). آینه پژوهش، ش ۱۴۲، صص ۱۷-۳۰.
۳. استرآبادی، رضی‌الدین (سیدرضی). (۱۳۸۴). شرح الرضی علی الکافیہ (ج ۲)، مصحح و تعلیق: یوسف حسن عمر). تهران: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۴. اسعدی، محمد. (۱۴۰۱). آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری (ج ۲). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن. (۱۳۷۶). اعجاز بیانی (مترجم: حسین صابری). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۶. بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن. (۱۳۹۰). تفسیر بیانی (ج ۱)، مترجم: سید محمود طیب حسینی). قم: اصول‌الدین.
۷. بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن. (بی‌تا). التفسیر البیانی للقرآن الکریم (ج ۲). قاهره: دار المعارف.
۸. پیشوایی، فریده؛ طیب حسینی، سید محمود؛ و همکاران. (۱۳۹۹). تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعترالی در نظریه تفسیری امین خولی، پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۴۳، صص ۷-۳۸.
۹. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. خولی، امین. (۱۳۸۶). نواندیشی در بلاغت (مترجم سید محمود طیب حسینی). آینه پژوهش، ش ۱۰۵ و ۱۰۶، صص ۲-۸.
۱۱. خولی، امین. (۱۹۶۱م). مناہج تجدید فی النحو و البلاغہ و التفسیر و الادب. بیروت: دارالمعرفه.

۱۲. خولی، امین. (۲۰۰۰م). عن القرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع.
۱۳. خولی، امین. (۲۰۰۰م). فی اموالهم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۴. خولی، امین. (بی تا). قاده الرسل. قاهره: دارالمعرفة.
۱۵. خولی، یمنی طریف. (۲۰۱۲م). امین الخولی و الابعاد الفلسفیه للتجديد. قاهره: مؤسسه هنداوی للتعليم و الثقافة.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۷۵). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن (مترجم: محمداصادق نجمی و هاشم زاده هریسی). خوی: دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۷. دغامین، زیاد. (۱۴۲۰ق). ملامح التجديد فی فکر الافغانی فی التعامل مع القرآن الکریم و اثره فی منهج التفسیر فی العصر الحديث، مجله قضايا الاسلامیه معاصره، ش ۶، صص ۲۶۰-۲۸۷.
۱۸. رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰م). المنار (ج ۱). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۹. رومی، فهد بن عبدالرحمن. (۱۴۰۷ق). منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر (ج ۱). بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۴). بیروت: دار الكتاب العربي.
۲۱. سعفان، کامل علی. (۱۹۸۱م). المنهج البياني فی القرآن الکریم. مصر: مكتبة الانجلوالمصريه.
۲۲. سیویه، عمرو بن عثمان. (۱۴۰۸ق). الكتاب (محقق: عبدالسلام محمد). قاهره: مكتبة الخانجي.
۲۳. سیدقطب. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن (ج ۵). بیروت: دارالشروق.
۲۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ق). الموافقات (ج ۲). بی جا: دار ابن عفان.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طیب حسینی، سید محمود؛ مرتضوی، سید ابراهیم. (۱۳۹۹). واکاوی پیوند تفسیر و تحلیل های اجتماعی در مکتب ادبی معاصر، اسلام و علوم اجتماعی، ش ۲۴، صص ۲۱۱-۲۳۰.

۲۷. طیب حسینی، سید محمود؛ مرتضوی، سید ابراهیم. (۱۴۰۰). اعتبارسنجی نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن با تأکید بر آراء امین خولی، آموزه‌های قرآنی، ش ۳۳، صص ۲۸۲-۲۶۳.
۲۸. طیب حسینی، سید محمود؛ مرتضوی، سید ابراهیم. (۱۴۰۰). تحلیل واژگان کاوی در تفسیرهای ادبی با تأکید بر مکتب تفسیر ادبی معاصر، پژوهش‌های قرآنی، ش ۹۹، صص ۱۰۵-۱۲۶.
۲۹. طیب حسینی، سید محمود؛ و همکاران. (۱۴۰۱). تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی امین خولی، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۹۲، صص ۶۷۱-۶۹۴.
۳۰. طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۱). نحو نص قرآنی؛ چیستی و چرایی، قرآن‌شناخت، ش ۲۹، صص ۱۹-۳۴.
۳۱. عضیمه، محمد عبدالخالق. (بی‌تا). دراسات لاسلوب القرآن الکریم (ج ۱). قاهره: دارالحديث.
۳۲. عیاد، شکری؛ خولی، امین. (۱۹۶۶م). المجله، ش ۱۱۲، صص ۶۷-۷۴.
۳۳. قیام، عمر حسن. (۲۰۱۱م). ادبیه النص القرآنی. بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۳۴. مطلوب، احمد. (۱۹۶۲ق). اتجاهات البلاغه کليه الآداب جامعه بغداد، ج ۵، صص ۱۶۳-۱۹۰.
۳۵. مندور، محمد. (۱۳۴۶). در نقد و ادب (مترجم: علی شریعتی). بی‌جا، بی‌نا.
۳۶. نقیب‌زاده، محمد. (۱۳۸۸). نقش آفرینی قرآن در ادبیات عرب و مهجوریت آن در میان ادیبان، قرآن‌شناخت، ش ۳، صص ۲۷-۶۳.
۳۷. یونس، عبدالحمید. (۱۹۶۶م). امین الخولی الرائد العظیم، الادب، ش ۱ و ۲، صص ۲۲-۲۵.

References

* The Holy Qur'an

1. Abu Hayyan, M. Y. (1999). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir* (Vol. 10). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
2. Abu Zayd, N. H. (2013). A literary approach to the Qur'an: Background, outcomes, and challenges (M. Abbasi, Trans.). *Ayineh-ye Pajoohesh*, (142), 17-30. [In Persian]
3. As'adi, M. (2022). *Pathology of Interpretive Currents* (Vol. 2). Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
4. Ayad, S., & Khuli, A. (1966). *Al-Majallah*, (112), 67-74. [In Arabic]
5. Azimeh, M. A. (n.d.). *Dirasat le Uslub al-Qur'an al-Karim* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
6. Bint al-Shati', A. A. (1997). *The Literary Miracle* (H. Saberi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
7. Bint al-Shati', A. A. (2011). *The Literary Interpretation* (Vol. 1, S. M. Tayyeb-Hosseini, Trans.). Qom: Osul al-Din. [In Persian]
8. Bint al-Shati', A. A. (n.d.). *Al-Tafsir al-Bayani lil-Qur'an al-Karim* (Vol. 2). Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
9. Daghamin, Z. (1999). The features of renewal in Jamal al-Din al-Afghani's thought regarding the Qur'an and its impact on modern exegesis. *Journal of Contemporary Islamic Issues*, (6), 260-287. [In Arabic]
10. Istarabadi, R. al-D. (Sayyid Radi). (2005). *Sharh al-Radi ala al-Kafiyah* (Vol. 2, Y. Hasan Umar, Ed.). Tehran: Imam al-Sadiq Institute. [In Arabic]
11. Khomeini, R. (1999). *Adab al-Salat*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
12. Khu'i, S. A. (1996). *Bayan in Sciences and General issues of the Qur'an* (M. S. Najmi & H. H. Harisi, Trans.). Khoy: Islamic Azad University. [In Persian]

13. Khuli, A. (1961). *Manahij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab*. Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
14. Khuli, A. (2000). *'An al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Nahdat Misr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
15. Khuli, A. (2000). *Fi Amwalihim*. Cairo: Egyptian General Book Organization. [In Arabic]
16. Khuli, A. (2007). Modernist thoughts in rhetoric (S. M. Tayyeb-Hosseini, Trans.). *Ayineh-ye Pajooresh*, (105-106), 2-8. [In Persian]
17. Khuli, A. (n.d.). *Qadat al-Rusul*. Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
18. Khuli, Y. T. (2012). *Amin al-Khouli and the Philosophical Dimensions of Renewal*. Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture. [In Arabic]
19. Mandur, M. (1967). *On Criticism and Literature* (A. Shariati, Trans.). [In Persian]
20. Matlub, A. (1962). Directions in rhetoric. *Kulliyat al-Adab, University of Baghdad*, (5), 163-190. [In Arabic]
21. Naqibzadeh, M. (2009). The role of the Qur'an in Arabic literature and its neglect among literary figures. *Quran Recognition*, (3), 27-63. [In Persian]
22. Pishvaei, F., & Tayyeb-Hosseini, S. M., et al. (2020). An analysis and critique of Neo-Mu'tazilite thought in Amin al-Khouli's interpretive theory. *Quranic Knowledge Journal*, (43), 7-38. [In Persian]
23. Qiyam, O. H. (2011). *The Literary Nature of the Qur'anic Text*. Beirut: International Institute of Islamic Thought. [In Arabic]
24. Rida, M. R. (1990). *Al-Manar* (Vol. 1). Cairo: Egyptian General Book Organization. [In Arabic]
25. Rumi, F. b. A. (1987). *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Hadithah fi al-Tafsir* (Vol. 1). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

26. Sa'fan, K. A. (1981). *Al-Manhaj al-Bayani fi al-Qur'an al-Karim*. Egypt: Maktaba al-Anjelo al-Misriya. [In Arabic]
27. Sayyid Qutb. (2004). *Fi Zilal al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
28. Shatibi, I. b. M. (1996). *Al-Muwafaqat* (Vol. 2). Dar Ibn Affan. [In Arabic]
29. Sibawayh, A. b. U. (1988). *Al-Kitab* (A. M. Muhammad, Ed.). Cairo: Maktabat al-Khanji. [In Arabic]
30. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
31. Tayyeb-Hosseini, S. M. (2022). The Qur'anic text: What and why? *Quran Recognition*, (29), 19–34. [In Persian]
32. Tayyeb-Hosseini, S. M., & Mortezaei, S. E. (2020). Exploring the link between interpretation and social analysis in contemporary literary schools. *Islam and Social Sciences*, (24), 211–230. [In Persian]
33. Tayyeb-Hosseini, S. M., & Mortezaei, S. E. (2021). Validating the psychological miracle theory of the Qur'an with a focus on Amin al-Khouli's views. *Quranic Teachings*, (33), 263–282. [In Persian]
34. Tayyeb-Hosseini, S. M., & Mortezaei, S. E. (2021). Word analysis in literary interpretations with a focus on the contemporary literary school. *Quranic Researches*, (99), 105–126. [In Persian]
35. Tayyeb-Hosseini, S. M., et al. (2022). A critical analysis of the factors behind Amin al-Khouli's literary interpretation theory. *Knowledge Studies in Islamic University*, (92), 671–694. [In Persian]
36. Yunus, A. (1966). Amin al-Khouli: Al-Ra'id al-Azim. *Al-Adab*, (1-2), 22–25. [In Arabic]
37. Zamakhshari, M. b. U. (1987). *Al-Kashshaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]



Mohammad Jawad Mughniya's Approach to Homonymy in *Tafsir al-Kashif*

Azadeh Abbasi¹

Received: 2023/09/29 . Revised: 2024/11/14 . Accepted: 2024/11/18 . Published online: 2025/02/02

Abstract

Understanding the precise meaning of words and how they are used significantly contributes to the correct comprehension of a text. In all languages, there are words that have been assigned multiple meanings. In literature, these words are described as homonyms. Since ancient times, interpreters have been concerned with identifying the meaning of words, and the use of homonyms in the Quran has been a particular focus of their attention. Professor Mohammad Jawad Mughniya, a contemporary interpreter, has paid attention to literary and rhetorical issues in his book "Al-Tafsir al-Kashif". Given the importance of the subject, this research seeks to explain how he approaches the issue of homonymy. The findings of this descriptive-analytical research show that Professor Mughniya is among those who believe in the possibility of homonymy in the Quran and adopts two methods when dealing with homonyms. In the first method, Professor Mughniyah states all the connotations of a word and then selects one from among them. In the second method, the professor explicitly states the homonymy of the word and only expresses the intended meaning. In this research, to further explain these two methods, Professor Mughniya's views on some frequently used Quranic words have been examined.

Keywords

Al-Tafsir al- Kashif, Mohammad Jawad Mughniya, Homonymy.

1. Associate Professor, Quran Department, Quran and Hadith University, Tehran, Iran. Abbasi.a@qhu.ac.ir

* Abbasi, A. (2024). Mohammad Jawad Mughniya's Approach to Homonymy in Tafsir al-Kashif. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 6(19), pp. 69-99. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.67456.1265>

كيفية تعامل محمد جواد المغنية مع المشترك اللفظي في تفسير الكاشف

آزاده عباسي¹

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٩/٢٩ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/١٤ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٨ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

الملخص

إن معرفة المعنى الدقيق للكلمات واستخداماتها يساعد على فهم النص بشكل صحيح. في جميع اللغات هناك كلمات تم صياغتها لتكون لها عدة معاني مختلفة. في الأدبيات تسمى هذه الكلمات بالألفاظ المشتركة. لقد اهتم المفسرون منذ فترة طويلة بتحديد معاني الكلمات، وكان استخدام "الألفاظ المشتركة" في القرآن موضع اهتمامهم. وقد اهتم الأستاذ محمد جواد المغنية، أحد المفسرين المعاصرين، بالقضايا الأدبية والبلاغية في تفسيره "الكاشف". ونظراً لأهمية الموضوع، تسعى هذه الدراسة إلى توضيح كيفية تعامله مع قضية المشتراك اللفظية. وتشير نتائج هذه الدراسة الوصفية التحليلية إلى أن الأستاذ المغنية من الذين يعتقدون بإمكانية وجود المشتراك اللفظية في القرآن الكريم، ويتبع طريقتين في التعامل مع الألفاظ المشتركة. ففي الطريقة الأولى يذكر الأستاذ مغنية جميع معاني الكلمة ثم يختار منها واحداً. وفي الطريقة الثانية يؤكد الأستاذ على كون الكلمة مشتركاً لفظياً ولا يعبر إلا عن المعنى المقصود. وفي هذه الدراسة، ومن أجل توضيح هاتين الطريقتين بشكل أكبر، تمت دراسة آراء الأستاذ المغنية حول بعض الألفاظ القرآنية الشائعة.

الكلمات الرئيسية

التفسير الكاشف، محمد جواد المغنية، الاشتراك اللفظي، المشترك اللفظي.

١. أستاذ مشارك، قسم القرآن الكريم، جامعة القرآن الكريم والحديث، طهران. إيران. Abbasi.a@qhu.ac.ir

* عباسي، آزاده. (٢٠٢٤م). كيفية تعامل محمد جواد المغنية مع المشترك اللفظي في تفسير الكاشف، الفصيلة العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (١٩)، صص ٦٩-٩٩.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.67456.1265>



چگونگی مواجهه محمدجواد مغنیه با مشترک لفظی در تفسیر الکاشف

آزاده عباسی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸ تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

شناخت معنای دقیق واژگان و چگونگی کاربرست آنها به فهم درست یک متن کمک شایانی می‌کند. در همه زبان‌ها، واژگانی یافت می‌شوند که برای چند معنای متفاوت وضع شده‌اند. در ادبیات، این کلمات با عنوان الفاظ مشترک توصیف می‌شوند. از دیرباز مفسران به مسئله شناسایی معنای کلمات اهتمام داشته‌اند و چگونگی کاربرد الفاظ مشترک در قرآن مورد توجه ایشان بوده است. استاد محمدجواد مغنیه، یکی از مفسران معاصر، در کتاب التفسیر الکاشف به مسائل ادبی و بلاغی توجه کرده است. با توجه به اهمیت موضوع، این پژوهش در پی تبیین چگونگی مواجهه وی با مسئله اشتراکات لفظی است. دستاوردهای این پژوهشی توصیفی-تحلیلی، نمایانگر آن است که استاد مغنیه در زمره کسانی است که به امکان وقوع مشترک لفظی در قرآن اعتقاد داشته و در مواجهه با الفاظ مشترک از دو روش پیروی می‌کند. در روش نخست، استاد مغنیه همه دلالت‌های یک لفظ را بیان کرده و سپس از میان آنها یک مورد را برمی‌گزیند. در روش دوم، استاد به مشترک لفظی بودن واژه تصریح کرده و فقط معنای مورد نظر را بیان می‌کند. در این پژوهش برای تبیین بیشتر این دو روش، نظرات استاد مغنیه در مورد برخی کلمات پرکاربرد قرآنی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

التفسیر الکاشف، محمدجواد مغنیه، اشتراک لفظی، مشترک لفظی.

۱. دانشیار، گروه قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران. ایران. Abbasi.a@qhu.ac.ir

* عباسی، آزاده. (۱۴۰۳). چگونگی مواجهه محمدجواد مغنیه با مشترک لفظی در تفسیر الکاشف. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۶۹-۹۹. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.67456.1265>

مقدمه و بیان مسئله

بحث از «اشتراک لفظی» از کهن‌ترین موضوعات شناخت متن به‌شمار می‌رود، که لغویان و زبان‌شناسان را به خود مشغول ساخته است؛ افزون‌بر این، در مباحث الفاظ علم اصول فقه دانشمندان اسلامی به این مقوله توجه داشته‌اند. بررسی‌ها حکایت از آن دارد که به دلایل متعددی مفسران قرآن کریم نیز به مسئله «اشتراک لفظی» توجه کرده‌اند؛ برای نمونه چگونگی بحث از درون‌مایه‌های آیات قرآن کریم از جمله دلایل توجه به این موضوع بسیار مهم است. در این راستا روشن است که بحث‌های نظری و پژوهش‌های انتزاعی بدون توجه به چگونگی تعامل کسانی که دل‌مشغولی فهم و فهماندن متن را دارند، به‌طور یقین نتایج را به شکلی دیگر رقم خواهد زد؛ بنابراین دقت در مورد مشترکات لفظی و میزان توجه مفسران به این بحث، از دو جنبه دارای اهمیت است؛ اول از نگاه نظری و بحث از پذیرش و عدم‌پذیرش آن نزد مفسران و اینکه به‌طور اساسی یک مفسر وقوع اشتراک لفظی را ممکن یا ناممکن می‌داند. دوم اینکه پس از بحث از پذیرش یا عدم‌آن، چگونگی تعامل یک مفسر با مشترکات لفظی دارای اهمیت است.

گفتنی است که میان دو اصطلاح «اشتراک لفظی» و «مشترک لفظی» تفاوت وجود دارد، بدین معنی که وقتی گفته می‌شود «اشتراک لفظی» صحبت از یک مقوله علمی به‌صورت کلان است؛ زیرا «اشتراک» مصدر باب «افتعال» و جانشین اسم است؛ ولی هرگاه سخن از «مشترک لفظی» می‌شود منظور واژه‌ای است که دارای چند معنا است.

مرحوم مغنیه، یکی از مفسران قرآن در دوران معاصر، افزون بر اینکه در ادبیات عرب جایگاهی رفیع دارد، در تفسیر قرآن نیز چیره‌دست است و از آگاهی‌های کارآمدی برخوردار است.

بنابراین با توجه به اهمیت بحث «اشتراک لفظی» و نیز جایگاه علمی - ادبی مرحوم مغنیه در میان مفسران معاصر، این پژوهش تلاش دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که آیا محمدجواد مغنیه، به وجود «مشترک لفظی» در قرآن کریم معتقد است یا به‌طور کلی

امکان وقوع «اشتراک لفظی» در قرآن را منکر است؟ همچنین تلاش شده بیان شود که در کتاب التفسیر الکاشف با واژگانی که مشترک لفظی هستند چه تعاملی انجام گرفته است؟

پیشینه

در یادکرد از سابقه این پژوهش دو گروه از مقالات قابل توجه هستند: اول گروهی که فقط به مسئله «اشتراک لفظی» در قرآن پرداخته‌اند؛ بررسی‌ها حکایت از آن دارد که تاکنون در مقالات متعددی به بحث اشتراک لفظی پرداخته شده است. می‌توان مقالات زیر را به‌عنوان نمونه ذکر کرد:

اشتراک لفظی در قرآن، نوشته سیدعلی اکبر ربیع نتاج (ربیع نتاج، ۱۳۸۴)، رهنزی اشتراک لفظی، نوشته علی حسن بیگی (بیگی، ۱۳۹۵)، پدیده اشتراک لفظی در زبان عربی، نوشته احمد نصیف الجنانی (نصیف الجنانی، ۱۳۸۱)، دیدگاه قرآن پژوهان درباره اشتراک لفظی و معنوی در قرآن و واژگان و جوه و نظائر، نوشته اعظم پرچم و نصرالله شاهی (پرچم، شاهی، ۱۳۸۶).

گروه دوم از مقالات مواردی هستند که در مورد مرحوم مغنیه و جنبه‌های ادبی کتاب «التفسیر الکاشف» است؛ بررسی‌ها نشان می‌دهد که در این زمینه مقالات متعددی نوشته شده است.

شایان توجه است که به نظر می‌رسد با وجود آنکه در مورد اشتراک لفظی یا اندیشه‌های مرحوم مغنیه، نگاشته‌هایی با درون‌مایه‌های متفاوت به قلم درآمده است، اما پژوهشی توصیفی - تحلیلی مبتنی بر تفاسیر از جمله کتاب التفسیر الکاشف، به نگارش درنیامده است. این کلام بدان معنا است که جستارهای انجام شده در این زمینه نشان می‌دهد که تاکنون مقاله‌ای با رویکرد مرحوم مغنیه نسبت به مسئله اشتراک لفظی در التفسیر الکاشف نوشته نشده است.

در راستای پاسخ به پرسش‌های این پژوهش نخست لازم است نکاتی به‌عنوان مبانی نظری مورد بررسی قرار گیرند.

۱. مبانی نظری

برای دستیابی به پاسخ پرسش‌های مطرح‌شده، پیش از بررسی دیدگاه‌های استاد مغنیه در کتاب التفسیر الکاشف، دو بحث نظری بررسی می‌شود. در بخش نخست درنگی کوتاه بر زندگی استاد مغنیه تا از این رهگذر تمرکز استاد مغنیه بر مسائل ادبی هویدا گردد. در بخش دوم مروری گذرا بر اصل موضوع «اشتراک لفظی» به‌عنوان مبنای بحث انجام خواهد شد.

۱-۱. محمدجواد مغنیه

شیخ محمدجواد مغنیه (به فتح میم یا به ضم آن) (مغنیه، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵) مفسر و روحانی شیعه اهل لبنان و از عالمان، فقیهان، مفسران و متفکران اجتماعی بزرگ قرن چهاردهم هجری قمری است (۱۳۲۲ - ۱۴۰۰ق). او از دانش‌آموختگان حوزه علمیه نجف است که پس از سالیان تحصیل در آن حوزه، پس از رسیدن به مرحله عالی اجتهاد به دیار خود بازگشته و ضمن حضور در صحنه‌های اجتماعی، سیاسی، عقیدتی، فرهنگی و تألیف و نشر ده‌ها اثر ماندگار در محرم ۱۴۰۰ هجری قمری زندگی را بدرود گفت و در نجف اشرف مدفون گشت. از جمله آثار وی عبارتست از: التفسیر الکاشف، التفسیر المبین، فی ظلال نهج البلاغه، فی ظلال الصحیفة السجادیة، فقه الامام الصادق و الفقه علی المذاهب الخمسة.

کتاب التفسیر الکاشف تفسیری اجتماعی، سیاسی و اعتقادی است و همسوی با جاری‌های زمان نگارش یافته و به‌خوبی از عهده انجام آن برآمده است و مفاهیم قرآن را با بیانی موجز و متناسب با مقتضیات زمان و با عباراتی زیبا و محکم و دلایلی متین و معقول بیان کرده، بدون اینکه از دستاوردهای مفسران گذشته و معاصر غفلت ورزد. روش مفسر این‌گونه است که در آغاز، واژه‌های مشکل را معنا می‌کند، سپس اعراب و نکات ادبی را توضیح می‌دهد و آن‌گاه به معنای آیه و پیام آن می‌پردازد. وی اهتمام تمام به کمک گرفتن از آیات دیگر و احادیث متقن اهل بیت علیهم‌السلام دارد و بحث‌های موضوعی پیرامون آیه را طرح می‌کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۹۰).

۱-۲. اشتراک لفظی

اشتراک لفظی یکی از مباحث مربوط به ظواهر الفاظ است که در همه زبان‌ها رواج دارد. «ابن سنان» پس از مطالعه در زمینه زبان رومی دریافت که در این زبان نیز واژگانی وجود دارد که یک اسم واحد برای مسماهای گوناگون به کار می‌رود (ابن سنان، ۱۴۰۲ق، ص ۵۰). در زبان عربی نیز در مباحث مربوط به ظواهر الفاظ به این بحث پرداخته می‌شود.

۱-۲-۱. مفهوم‌شناسی اشتراک

«اشتراک لفظی» پدیده‌ای زبان‌شناسانه است، از این رو تحقیق درباره آن در همه زبان‌ها ممکن است. اشتراک از نظر معنای واژگانی به معنای یکسان‌بودن همگان است: «الطریق مشترک أی الناس فیه شرکاء» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۹۴) همچنین به معنای انبازی کردن؛ با یکدیگر انباز شدن؛ با یکدیگر نزدیک شدن و... آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۶۰۳). این معنای لغوی به طور تقریبی همان معنایی است که در معنای اصطلاحی آن نیز به کار رفته است.

توجه به بحث اشتراکات لفظی در زمان‌های اولیه بروز پیدا کرده و قدما در این زمینه مطالبی را بیان کرده‌اند، اما واقعیت آن است که تعریف واحد و جامعی در این زمینه وجود ندارد، یا دست کم به دست معاصرین نرسیده است (تمسکی بیدگلی و همکاران، ۱۳۹۴، صص ۹۹-۱۱۰). در سخنی گزیده می‌توان گفت قدما معتقد بودند که: مشترک لفظی آن لفظی است که در آن احتمال دو معنی یا چند معنی وجود داشته باشد (ابن فارس، ۱۴۱۸ق، ص ۲۶۱).

افزون بر این باید توجه داشت که اشتراک در اصطلاح علم لغت، علم منطق، علم اصول فقه و علم زبان‌شناسی تعاریف گوناگون دارد که گاه بسیار به هم نزدیک هستند. مشهورترین معنای ذکر شده در این خصوص عبارتست از «اتفاق اللفظین و المعنی مختلف» که سیوییه نقل کرده است (سیوییه ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷-۸). ابن فارس (م ۳۹۵) نیز تعریفی شبیه به سیوییه را بیان کرده است (ابن فارس، ۱۴۱۸ق، ص ۹۷). در میان متأخرین نیز

تعاریف متعددی عرضه شده است که از آن میان می‌توان به تعریف صبحی صالح اشاره کرد (الصالح، ۱۳۷۹ق، ص ۳۰۲).

شاید بتوان اندیشه اهل منطق را بر باور لغت‌شناسان افزود؛ اشتراک لفظی از نظر علم منطق عبارت است از لفظی که دارای معانی متعدد باشد و برای همه این معانی به صورت مساوی وضع شده باشد، بدون اینکه در بیان لفظ، بعضی از این معانی بر بعضی دیگر در ذهن سبقت گیرند (مظفر، ۱۳۸۸ق، ص ۴۱). گاه پیشینیان با عنوان «ما اتفق لفظه و اختلف معناه» از این موضع یاد کرده‌اند که رساله خرد محمد بن یزید مبرد، یکی از این نمونه‌ها به شمار می‌آید.

همچنین در اصول فقه مشترک لفظی دارای تعریف مستقلی است. اصولیون مشترک لفظی را به این شکل تعریف می‌کنند: هرگاه لفظ واحد و معنا متعدد باشد، یعنی یک لفظ در مقابل چند معنا با وضع‌های منفک از هم وضع شده باشد، در این صورت آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲).

در علوم قرآنی از مشترک لفظی با عنوان «وجوه» یاد می‌شود که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۲-۱- تأثیر سیاق بر فهم معنای واژه

هنگامی که وجود مقوله اشتراک لفظی پذیرفته شد، متکلم برای فهماندن معنای مقصود از مشترک لفظی باید قرینه معینه‌ای در کلام بیاورد. یکی از قرائن، سیاق کلام است. سیاق یکی از ابزارهای مهم فهم معنای مراد به‌شمار می‌رود و در انتخاب معنای واژه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. قداما به اهمیت سیاق و نقش آن در فهم معنا پرداخته و تأکید کرده‌اند که سیاق در کشف معنای اصلی، تأثیر بسیاری دارد (ابن‌انباری، ۱۴۰۷ق، ص ۲). متأخرین نیز همانند قداما به جایگاه اثر سیاق در تحدید دلالت لفظ با معانی متعدد توجه ویژه کرده‌اند (الصالح، ۱۳۷۹ق، ص ۳۰۸). به‌طور کلی با توجه به نظر قداما و نیز متأخرین می‌توان گفت که سیاق یکی از مهمترین قرائن کاشف از دلالت لفظ مشترک در جمله است (الفقیه، ۱۴۲۹ق، ص ۱۵۴).

۳-۲-۱. دیدگاه‌های موجود درباره وقوع «اشتراک لفظی»

بین علما درباره وقوع اشتراک لفظی اختلاف جدی و قابل توجهی وجود دارد (عمر، ۱۹۹۸م، ص ۱۷۷). برخی آن را تأیید و برخی منکر وقوع هرنوع اشتراک لفظی هستند (الانصاری، ۱۸۹۷م، صص ۲۰۶-۲۰۷؛ دینوری، ۱۴۰۰ق، صص ۴۵۵-۴۵۶). موافقان وقوع اشتراک لفظی بیشتر قائل هستند که این پدیده در همه زبان‌ها روی می‌دهد و معتقدند که در بلیغ‌ترین متون زبان عربی، یعنی قرآن نیز پدیده اشتراک لفظی دیده می‌شود و می‌توان از آن به یکی از قوانین تطور زبان دلالتی یاد کرد.

در نقطه مقابل کسانی هستند که وقوع اشتراک لفظی را به‌طور کلی منکر می‌شوند. این گروه معتقدند که بسیاری از واژگان مطرح‌شده در زمره الفاظ مشترک نیستند و باید آن‌ها را از جمله مجازات به شمار آورد؛ برای نمونه نگاه مدقانه در مورد واژه «هلال» نشان می‌دهد که اندیشه لفظ مشترک دانستن این کلمه نمی‌تواند درست باشد (انیس، ۱۹۸۴م، ص ۲۱۴). در این میان هستند کسانی که نظری میانه دارند. دکتر صبحی صالح می‌گوید که ابوعلی فارسی کسی است که نظری مابین دو گروه بالا را ارائه کرده است (الصالح، ۱۳۷۹ق، ص ۳۰۳).

به‌هرحال آنچه مهم است اینکه اختلاف نظری که میان لغویان و گاه مفسران متقدم در خصوص وقوع اشتراک لفظی وجود داشت، بر نظر متأخرین نیز تأثیر گذاشت؛ از این رو در میان متأخرین نیز موافقان و مخالفانی وجود دارد. در سخنی گزیده نکته‌ای مهم شایان توجه است که در مورد وقوع اشتراک لفظی و عدم وقوع آن از دیرباز سخن بسیار است؛ از مخالفان مطلق تا مخالفان مشروط و نیز موافقان؛ اما باید یادآوری کنیم که همواره چگونگی تعریف اشتراک لفظی و بستر شکل‌گیری آن در این مواضع نقش آفرین بوده است (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۹؛ نهر، ۱۴۲۹ق، ص ۵۱۳؛ وافی، ۲۰۰۴م، ص ۱۸۹).

۳-۲-۱. مشترک لفظی در قرآن

در مباحث علوم قرآنی به این بحث توجه شده و از آن به‌عنوان «جوه» یاد می‌شود و گاهی به آن اشتراک لفظی نیز می‌گویند؛ در این نوع موارد با اندکی تسامح معنای

استعمال لفظ در بیش از یک معنا مراد است. قدیمی ترین کتابی که در زمینه این پدیده در قرآن کریم نوشته شده کتاب الوجوه و النظائر فی القرآن کریم، اثر مقاتل بن سلیمان بلخی است. بعد از او کتاب الوجوه و النظائر فی القرآن کریم، نوشته هارون بن موسی ازدی است. بعد از این دو کتاب، تألیفات بسیاری در این زمینه وجود دارد (زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۱۹۰). در همین راستا علما در مورد وجود الفاظ مشترک در قرآن توضیحاتی را بیان کرده اند (مکرم، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲).

چنانکه بیان شد دانشمندان متقدم علوم قرآنی، نکات مربوط به این مبحث را در ذیل عنوان «وجوه و نظائر» در قرآن کریم آورده اند. به نظر می رسد در این صورت منظور از اصطلاح «وجوه» همان مقوله اشتراک لفظی است، همچنان که زرکشی می گوید: «وجوه، لفظ مشترکی است که در معانی متعدد کاربرد دارد مثل واژه امة؛ نظائر در حقیقت همان الفاظ مترادفه است. نظائر در مورد الفاظ و وجوه در مورد معانی به کار برده می شود» (زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

متأخرین نیز همانند قدما کتاب های بسیاری را در این زمینه به صورت مستقل تألیف کرده اند؛ برای نمونه دکتر محمد نورالدین المنجد، که یکی از متأخرین است می گوید: وقتی وجود مشترک لفظی در زبان ثابت شود، دیگر جایی برای عدم وقوع آن در قرآن باقی نمی ماند؛ زیرا قرآن به زبان عربی و بر طبق قواعد زبانی آن نازل شده است (الفقیه، ۱۴۲۹ق، ص ۱۵۹).

گزیده کلام آنکه همان طور که اشتراک لفظی ظاهراً در زبان واقع می شود در قرآن کریم نیز دیده می شود و این مسئله امری نیست که بتوان آن را انکار کرد. یکی از اسلوب های بلاغی استعمال یک لفظ در دلالت های متعدد است، اینکه در شرایط گوناگون دلالت های گوناگونی به کار رود و سیاق نقش محوری در کشف دلالت مورد نظر دارد.

نکته پایانی در این بحث آنست که درباره زمینه ها و بسترهای شکل گیری این موضوع، نگارندگان فقه اللغة و کسانی که درباره اشتراک لفظی قلم زده اند، بحث کرده اند.

۲. بررسی دیدگاه محمدجواد مغنیه

لازمه کشف نظر استاد محمدجواد مغنیه نسبت به مسئله اشتراک لفظی موردی چگونگی برخورد ایشان با موارد موجود است. واکاو‌ها و بررسی‌ها حکایت از آن دارد که مرحوم مغنیه در کتاب التفسیر الکاشف، هنگام برخورد با واژگانی که چند معنای محتمل دارند از دو روش کلی پیروی می‌کنند.

در ادامه برای تبیین و توصیف دقیق بحث، هریک از این روش‌ها با ذکر نمونه‌هایی مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

۲-۱. روش نخست

واژگانی که استاد مغنیه در آنها همه دلالت‌های یک لفظ را بیان کرده و در پایان بدون تصریح به بحث اشتراک لفظی، یک مورد را برگزیده‌اند؛ برخی نمونه‌ها از این باب به‌قرار زیر است:

الف) واژه هدی

اولین کلمه از این مجموعه واژه «الهدی» است که در آیه «...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» (بقره، ۲۶) آمده است. کتاب‌های وجوه و نظائر برای این واژه حدود ۱۷ وجه ذکر کرده‌اند. در اثناء التفسیر الکاشف دلالت‌های متعددی برای لفظ «الهدی» ذکر شده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰). این دلالت‌ها همگی مستند و مستدل به دیگر آیات قرآن می‌باشد. لازم به ذکر است که معانی مورد نظر استاد مغنیه توسط برخی متقدمین نیز بیان شده است (بلخی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۸؛ زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۰). تعدادی از دلالت‌های واژه «هدی» عبارت‌اند از:

• **بیان و ارشاد؛** به نگاه مغنیه بیشتر آیاتی که در آنها واژه «هدی» به کار رفته، نشانگر این معنا هستند. همانند آیه «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» (اسراء، ۹۴) و آیه «... وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ» (نجم، ۲۳) منظور این آیات چنین است که برای خداوند بیانی وجود ندارد؛ مگر

آنچه پیامبران آورده‌اند یا اینکه به حکمی بدیهی حکم کرده به طوری که هیچ شکی در آن نیست؛ از این رو «بیان و ارشاد» همان روشنگری‌های رسولان خواهد بود. مفسران نیز «هدی» را «بینات و حجت‌ها» در نظر گرفته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۹).

• **توفیق و عنایت خاص از جانب خدا؛** مغنیه در ذیل برخی آیات به این معنا اشاره می‌کند، از جمله آیه «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...» (بقره، ۲۷۲) و آیه «وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَ أَنْ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ» (حج، ۱۶)؛ یعنی خداوند به واسطه هدایت به سوی امری او را موفق می‌کند و برای او راه دستیابی را آسان و فراهم می‌کند. این امر به طور کامل واضح است که هدایت به خودی خود و به صرف بیان شدن، دلیلی برای توفیق انجام کاری نمی‌تواند باشد. در آیات الهی نیز به این مسئله اشاره شده است: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ» (بقره، ۲۷۲) یعنی بر تو واجب است که به سوی آنچه هدایت شده‌ای عمل کنی! یا اینکه اگر نمی‌دانی بر تو واجب است که برای کسب آن تلاش کنی! این اندیشه و نگاه، توضیح و تفسیر مغنیه را مفسران دیگر نیز آورده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۷۵).

• **ثواب؛** مغنیه در ذیل برخی آیات به اینکه واژه «هدی» به معنای «ثواب» است، اشاره می‌کند، از جمله آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (یونس، ۹) گویا خداوند سبحان به سبب ایمان «ثواب» را بدان‌ها عطا می‌کند که یکی از نمادهایش «جنات» است. مفسران دیگری نیز به این معنا اشاره کرده‌اند. (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۳۱۲)؛ برای نمونه در تفسیر تیسیر الرحمان آمده که: خداوند بالاترین ثواب‌ها را به ایشان ارزانی می‌کند (آلسعدی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۰۹).

• **مبین و راهنما؛** معنای دیگری که استاد مغنیه برای واژه «هدی» در قرآن ذکر می‌کند معنای «مبین و راهنما» است. در این راستا مشخص می‌شود که هدایت به واسطه خداوند حاصل می‌شود و این همان معنایی است که در آیه «يُضِلُّ بِهِ

كثيراً وَ يَهْدِي بِه كَثِيرًا» (بقره/۲۶) آمده است. استاد مغنیه بعد از بیان این آیه توضیح می‌دهد که این معنا از سیاق به دست می‌آید. ایشان در تأیید سخن خود به نظر طبرسی استناد می‌کند. طبرسی «يَهْدِي بِه كَثِيرًا» را به معنی «الَّذِينَ آمَنُوا» تفسیر کرده است؛ پس هدایت به سبب امری حاصل و در حقیقت به آن اضافه می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۶۸).

• **حکم و هر آنچه فرد هدایت شده بدان منتسب شود؛** استاد مغنیه معنای دیگری نیز برای واژه «هدی» ذکر کرده‌اند و آن هم هر آن چیزی که فرد مهتدی بدان منتسب می‌شود. ایشان معتقدند که نسبت دادن این معنا به خداوند نیز صحیح است! (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۰).

(ب) واژه فتنه

از میان الفاظ مشترکی که مرحوم مغنیه در تفسیر الکاشف ذکر می‌کند واژه «فتنه» است. صاحب نظران وجوه و نظائر برای این کلمه تا ۱۱ وجه یا معنا را ذکر کرده‌اند. توجه به این نکته ضروری است که برخی از موارد یادشده به واسطه استاد مغنیه ممکن است در زمره تعیین مصداق تلقی شود؛ اما چون در تفسیر کاشف به عنوان معنای واژه فتنه ذکر شده‌اند از ورود به این بحث صرف نظر می‌شود.

ذیل آیه ۱۵۵ سوره اعراف «وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ اِيَّايَ أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ...» مرحوم مغنیه برخی از این دلالت‌ها را چنین بر شمرده است:

• **شرک:** مغنیه در آیه ۱۹۱ سوره بقره «وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَ اَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ اَخْرَجْتُمْ وَ الْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» و آیه ۹۱ سوره نساء «كُلَّمَا رُزُّوا اِلَى الْفِتْنَةِ اُرْكَبُوا فِيهَا» واژه فتنه را به معنای شرک می‌داند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۹۹، ج ۲، ص ۴۰۴).

• **اضلال و افساد؛** ایشان با توجه به آیه «يا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج

- أَبُوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...» (اعراف، ۲۷) بیان می‌کند که در این آیه فتنه به معنای فساد به کار رفته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۰۲).
- **کارزار؛** معنای دیگری که استاد مغنیه برای واژه «فتنه» در نظر دارند معنای کارزار است. چنان که می‌گویند «افتتن القوم» یعنی قوم کارزار کردند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۰۲). لغت پژوهان نیز این معنا را برای واژه «فتنه» بیان کرده‌اند (فراهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۲۸).
 - **ابتلا و آزمایش؛** یکی دیگر از معانی واژه فتنه که در قرآن کریم نیز آمده، ابتلا و آزمایش است: «وَ كَذَلِكَ فِتْنًا بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا...» (انعام، ۵۳) (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۰۲). مفسران دیگری نیز در این معنا با مغنیه هم‌نظر هستند (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۴).
 - **عذاب:** یکی دیگر از معانی واژه «فتنه»، مفهوم «عذاب» است. این کاربرد در قرآن کریم تکرار شده است. مانند آیه ۲۵ سوره انفال «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» در این آیه فتنه به معنای عذاب است به قرینه پایان آیه که می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» و آیه ۱۵۵ سوره اعراف «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۰۲). این معنا همان معنای مورد نظر در آیه «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ» است که برخی دیگر مفسران نیز بدان پرداخته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۲۳). مفسران دیگری با استاد مغنیه در برگزیدن این معنا برای واژه «فتنه» هم‌نظر هستند. چنان که مرحوم طبرسی ضمن توضیح در مورد اختلاف نظرات موجود در مورد واژه «فتنه» در آیه ۲۵ سوره انفال بیان می‌کند که معنای برگزیده همان «عذاب» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۲۰) و همچنین غیر از ایشان نیز کسانی هستند که برای کلمه «فتنه» معنای «عذاب» را در نظر دارند و معتقدند که در این آیه خداوند به مؤمنین دستور می‌دهد که نزدیک منکرات نشوند، زیرا در این صورت همه آن‌ها را گرفتار عذاب می‌کند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۱۴).
 - **دوستی و خواهش نفسانی مانع از حق و خیر؛** مغنیه در آیه ۲۸ سوره انفال

«أَتْمَا أَمْوَالِكُمْ وَ أَوْلَادِكُمْ فِتْنَةً» واژه فتنه به معنای دوستی و خواهش‌های نفسانی است که انسان را پذیرش حق و انجام کارهای خیر بازمی‌دارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۶۹).

۲-۲. روش دوم

چنانکه بیان شد راه دیگری که مرحوم مغنیه برای کشف دلالت درست معنا به آن اعتماد کرده و از آن بهره می‌برد تصریح به اصطلاح لفظ مشترک است به این معنی که ایشان در برخی موارد تصریح می‌کنند که این واژه، از جمله الفاظ مشترک است و سپس ضمن بیان موارد مطروحه، معانی درست را مشخص می‌کند.

موالی؛ در مورد لفظ «موالی» در آیه «وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ...» (نساء، ۳۳) در تفسیر کاشف آمده است: «موالی» جمع مولى لفظ مشترکی است که معانی بسیاری دارد. از آن جمله به آقایی گفته می‌شود که بر گردن بنده‌اش و لاء عتق دارد و همچنین بر بنده‌ای اطلاق می‌شود که مولایش بر گردن او و لاء عتق دارد؛ همچنین بر وارث گفته می‌شود که در این آیه همین معنا مورد نظر است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۱۲). مفسران دیگر نیز بر این نظر تأکید دارند و برای لفظ «مولى» تا ۸ معای مختلف را ذکر کرده‌اند (ابن العربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۳).

أمة؛ یکی دیگر از واژگانی که مرحوم مغنیه به مشترک لفظی بودن آن تصریح کرده لفظ «أمة» است. ایشان ذیل آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ...» (بقره، ۲۱۳) به این بحث پرداخته و بیان می‌کنند که این کلمه در قرآن به چند معنا به کار رفته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۱۶). ایشان پس از بررسی وجوه چندگانه معنای واژه «أمة» تصریح می‌کنند در آیه ۲۱۳ بقره، أمة به معنای ملت است. معانی گوناگونی که ایشان برای این واژه ذکر می‌کند به شرح زیر است:

۱. ملت، مانند آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (انبیاء، ۹۲) در این صورت معنای آیه چنین است که «این امت شما ملت یگانه است». در این نظر برخی مفسران دیگر با استاد مغنیه همسو هستند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۰۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۷۸).

۲. جماعت، مانند آیه «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ» (اعراف، ۱۸۱). برخی دیگر مفسران با استاد مغنیه در این نظر همسو هستند (ملاحویش، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۴۶۲؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۱).

۳. برهه‌ای از زمان، مانند آیه «وَلَكِنَّ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ» (هود، ۸) یعنی «اگر عذاب را تا چندگاهی از آنان به تأخیر افکنیم». مفسران دیگر در انتخاب این معنا با استاد مغنیه هم نظر هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۱۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۱۵).

۴. امامی که دیگران به او اقتدا می‌کنند، مانند آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ» (نحل، ۱۲۰) یعنی «ابراهیم پیشوایی مطیع خدا و مایل به حق بود و از مشرکان نبود». مفسران دیگری نیز با مغنیه هم‌اندیشه‌اند (دخیل، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۸؛ بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۹۲).

الحکمة؛ واژه دیگری که مرحوم مغنیه به مشترک لفظی بودن آن تصریح کرده کلمه «الحکمة» است. ایشان ذیل آیه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَدْرُؤُا إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره، ۲۶۹). توضیح می‌دهند که برای حکمت معنی دیگری همچون «فصل الخطاب» نیز گفته شده و گاهی هم بر فلسفه اطلاق می‌شود. برخی می‌گویند منظور از حکمت همان علم فقه است. برخی دیگر می‌گویند منظور از حکمت همه علوم دینی است. گروه دیگری می‌گویند منظور از حکمت فقط اطاعت از خداوند است؛ و البته ممکن است گفته شود واژه «حکمت» به معنای اصابه حق و رسیدن به آن به وسیله علم و عقل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۸) که به هیچ عنوان از معنی سداد و صواب خارج نمی‌شود و در حقیقت قراردادن شیء - چه قولی و چه فعلی - در جای دقیق خودش است؛ در این صورت حکیم کسی است که در مورد امری چنان حکم می‌کند که آن حکم به مقتضای عقل و واقعیت باشد نه اینکه براساس امیال باشد و این حکم به طور دقیق در زمان خودش بیان شده و در آن هیچ عجله‌ای نیست و از حدودش منحرف نشده است.

بنابراین حکمت مختص به انبیا و اولیا، فلاسفه و علما نیست، بلکه هر کسی که در عمل تقوا داشته باشد و حکمت بورزد حکیم است و فرقی نمی‌کند که کشاورز باشد یا

صنعتگر، تاجر، کارمند، واعظ، ادیب، خطیب، حاکم و یا ... می توان گفت شرط اول و آخر حکمت و حکیم آن است که عمل مطلوب از او مطابق عقل و شرع صادر شود؛ و شکی نیست که اگر کسی به حکمت دست یابد، در دنیا و آخرت سعادت‌مند خواهد بود (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۲۲).

مرحوم مغنیه برخی معانی که برای واژه «حکمت» آمده به شرح ذیل مورد بررسی قرار می دهند: (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

۱. علم و فهم، مانند کاربرد واژه حکمت در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان، ۱۲) در این صورت معنای آیه چنین می شود: «به راستی که به لقمان علم و فهم دادیم». مفسران دیگری با مرحوم مغنیه در این نظر همسو هستند (نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۵۸؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۹۴).

۲. نبوت، مانند آیه «و آتیناهُ الْحِكْمَةَ» (ص، ۲۰) که حکمت به معنای نبوت است. نظر گاه برخی مفسران همانند رأی مغنیه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۳۲).

۳. مصلحت، مانند اینکه گفته می شود «الحکمة من هذا الشيء كذا». این معنا اغلب در مورد «حکمت» پروردگار کاربرد دارد و معنای آن این است که افعال الهی به صورت مطلق بنابر مصلحت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

۴. موعظه، مانند این سخن: «الحکمة ضالة المؤمن» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

الإمام؛ کلمه «الامام» به نظر مغنیه از جمله مشترکات لفظی به شمار می رود. ایشان ذیل آیه «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ...» (بقره، ۱۲۴) می گوید لفظ «امام» دارای معانی گوناگونی است و در آیات مختلف این معانی به چشم می خورد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶).

واژه «امام» در بسیاری از موارد به معنای کسی که مردم را به سوی هدایت یا ضلالت رهنمون می شود، به کار می رود، همانند آیه: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء، ۷۳) و «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص، ۴۱) در این صورت اگر کسی در امری مورد تبعیت باشد و دیگران از او تبعیت کنند او امام است و اگر او از مردم تبعیت کند مأموم خواهد بود. براساس شریعت اسلامی امام کسی است که مردم در نماز به او اقتدا

می‌کنند که در این صورت لفظ امام با قید امام جماعت یا امام جمعه همراه است؛ و اگر به صورت مطلق به کار رود متضمن دو معنا خواهد بود: اول به معنای نبی که جایگاه او بالاترین مراتب امامت است؛ و دوم در مورد وصی پیامبر استفاده می‌شود و در این صورت امامت به معنای «امامة النبوة و الرسالة» و «امام الوصاية و الخلافة» خواهد بود و در مورد هر مسئله‌ای در هر امری مورد تبعیت خواهد بود و هیچ‌کس غیر از او در زمان امامتش مورد تبعیت قرار نمی‌گیرد. در این نظر برخی مفسران با مرحوم مغنیه هم‌نظر هستند (بلخی ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۴۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷، ص ۸۲).

استاد مغنیه یادآوری می‌شوند که اگرچه گاه کلمه «امام» به معنی نبی نیز به کار رفته است، اما این برداشت نیازمند نصی از طرف خداوند است که به واسطه جبرئیل آورده شود؛ همچنین زمانی که واژه «امام» در معنای وصی اختیار شود در این صورت نیز چنین برداشتی نیازمند نصی از طرف خداوند سبحان است و شرط این نص آن است که اسم فرد در آن معین باشد، نه اینکه صفتی بیان شده باشد و یا اینکه از صیغه اسامی عام در آن استفاده شده باشد؛ همان‌طور که در مورد حاکم و مجتهد دینی نیز وضع چنین است و این نص باید تأویل ناپذیر بوده و قابل تخصیص خوردن نباشد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، صص ۱۹۷-۱۹۹).

لازم به یادآوری است که استاد مغنیه معتقدند که در پاره‌ای از موارد واژه «امام» به معنای «راه» به کار رفته است و سرمنشاء این مسئله آن است که «امام» در راه‌ماندگان را به سوی مقصدشان هدایت می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶).

الْمَنِّ؛ واژه دیگری که مرحوم مغنیه آن را از جمله مشترکات لفظی به شمار می‌آورد کلمه «المن» است. ایشان ذیل آیه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (بقره، ۲۶۲) توضیح می‌دهند که واژه «من» در قرآن به معنای گوناگون به کار رفته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱۳). کاربردهای گوناگون این واژه در قرآن به قرار ذیل است:

۱. نعمت، همان‌طور که گفته می‌شود: «مَنْ عَلَيْكَ، أَي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْكَ» و وقتی می‌گویند خداوند مَنان است، یعنی پروردگار نعمت‌دهنده است. این معنا چنان‌که

مفسران گفته‌اند در همان آیه ۲۶۲ سوره بقره قابل پی‌جویی است، چراکه در این آیه «مَنْ» به معنای شمردن نعمت‌ها و احسان‌هاست برای کسی که به او انعام شده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

۲. قطع، همان‌طور که در آیه «وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ» (قلم، ۳) «غیر ممنون» به معنای «غیر مقطوع» و زوال‌ناپذیر است. مفسران در این نظر و برگزیدن این معنا با مرحوم استاد مغنیه هم‌عقیده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۵۱).

۳. اظهار فضل. مرحوم مغنیه در گزینش این معنا اندیشه خود را با سخن طبرسی مؤید کرده است. مرحوم طبرسی می‌گوید: «مَنْ» یعنی آنکه به کسی بگویی: «ألم أعطك؟ ألم احسن اليك؟» و بدین ترتیب او را آزرده‌خاطر کنی تا جایی که او بگوید خدا من را از دست تو نجات دهد! (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

۴. انفاق و بخشش مال در راه خدا، استاد مغنیه متذکر می‌شوند که کاربرد واژه «مَنْ» به معنای انفاق و بخشش مال در راه خدا استعمال اندک دارد. در این صورت آنچه در راه رضای خدا باشد، خداوند هم آن را به اضعاف مضاعف پاداش خواهد داد، البته بخششی که برای تظاهر و یا شهرت‌طلبی نباشد؛ زیرا چنین بخششی نعمت را از بین برده و باعث بطلان ثواب الهی می‌شود. همچنان‌که صدقه‌ای که در پی آن آزار به صدقه‌گیرنده باشد، باطل می‌شود، که این آیه بر آن دلالت دارد: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذًى» (بقره، ۲۶۳) (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱۴). برخی دیگر از مفسران نیز با مرحوم مغنیه در این اندیشه همسو هستند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۶۰؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

فاحشه؛ واژه دیگری که مرحوم مغنیه آن را از جمله مشترکات لفظی به شمار می‌آورد کلمه «فاحشه» است. مرحوم مغنیه تصریح دارد که این واژه از جمله مشترکات لفظی است. لغویان متقدم نیز این مسئله را متذکر شده‌اند؛ برای نمونه خلیل بن احمد می‌نویسد: «الفحش: معروف و الفحشاء: اسم للفاحشة؛ و أفحش في القول والعمل و كل أمر: لم يوافق الحق فهو فاحشة». (فراهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۷).

استاد مغنیه ذیل آیه «وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (آل عمران، ۱۳۵) در

خصوص معنای واژه «فاحشه» می نویسد: منظور از «فاحشه» گناه بزرگ است و تصریح دارد که زنا از آن جمله است. وی برای این نظر به آیه «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا» (إسراء، ۳۲) استناد کرده است. گروهی از مفسران با مرحوم مغنیه در این عقیده هم اندیشه‌اند (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۳). در این راستا مرحوم طبرسی ذیل آیه «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (آل عمران، ۱۳۵) ذکر می کند که برای این واژه چند معنا وجود دارد: فاحشه یعنی زنا و ستم به نفس یعنی دیگر گناهان (از سدی و جابر). قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی گوید که فاحشه گناهان کبیره است و ظلم به نفس گناهان صغیره. علی بن عیسی گوید: فاحشه اسم هر گناه ظاهر و پنهانی است و معمولاً جز در مورد گناه کبیره استعمال نمی شود. برخی نیز گفته‌اند مراد از فاحشه فعل بد و گفتار بد است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۴۰) استاد مغنیه همچنین توضیح می دهد که معنای فاحشه بزرگترین گناه است و تجاوز به حقوق مردم یکی از مصادیق آن به شمار می رود (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۶۳).

زعم؛ واژه دیگری که مرحوم مغنیه آن را از جمله مشترکات لفظی به شمار می آورد کلمه «زعم» است. لغویان معانی گوناگونی برای این واژه ذکر کرده‌اند؛ از قبیل سخن، ظن، اعتقاد و شک (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۷۹). استاد مغنیه ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ...» (نساء، ۶۰) می نویسد: این واژه در اصل لغت به معنای سخن است؛ خواه حق باشد، خواه باطل؛ اما بیشتر در گمان و اعتقاد باطل و یا مشکوک به کاررفته است. این واژه در قرآن، تنها به معنای دروغ و باطل به کار رفته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۶۵). دیگر مفسران در این نظر با استاد مغنیه هم عقیده‌اند (ملاحیث، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۷۶).

این واژه در پاره‌ای از موارد به معنای باطل نیز به کار رفته است، مانند آیه «وَجَعَلَهَا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ» (انعام، ۱۳۶) که در مقام بیان پندار و گفتار کفار است. استاد مغنیه معتقدند که واژه «زعم» در اینجا به معنای باطل است، در این صورت معنای آیه چنین می شود: آنان براساس اندیشه باطل خود برای خداوند از کشت و چهارپایان خود بهره‌ای نهادند. البته برخی مفسران چنین نظری

ندارند و معتقدند که چون خداوند به ایشان دستور تقسیم نداده است، ایشان پیش خود چنین پنداشته‌اند و این پندار درست نیست (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸۴).

در پاره‌ای موارد برخی مفسران گفته‌اند که واژه «زعم» گاه به معنای دروغ نیز کاربرد دارد (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۹) همانند مفهوم این واژه در آیه «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا» (تغابن، ۷).

طعام؛ کلمه «طعام» از جمله واژگانی است که در قرآن در معانی گوناگون به کار رفته است. به عبارت دیگر مصادیق متعدد برای آن ذکر کرده‌اند. مرحوم مغنیه ذیل آیه «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَ طَعَامَكُمْ حَلَّ لَهُمْ» (مائده، ۵) در گام نخست توضیح می‌دهند که در تعیین مصداق برای غذای اهل کتاب بین شیعیان و اهل کتاب اختلاف است. ایشان در ادامه برای تبیین این موضوع نظرات گوناگون موجود و معانی مختلف ذکر شده در مورد واژه «طعام» را مورد بررسی قرار می‌دهند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۸) ایشان معنای طعام در این آیه را حیوانات ذبح شده توسط اهل کتاب می‌داند و بر این اساس ذبیحه‌های اهل کتاب را حلال دانسته، مشروط به اینکه به دیگر شرایط ذبح از قبیل روبه‌قبله بودن، نام خدا بردن و بریده شدن چهار رگ اصلی دقت شود؛ وی معتقد است که ذبیحه اهل کتاب حرام است مگر اینکه بدانی شرایط ذبح محقق شده و ذبیحه مسلمانان حلال است مگر اینکه یقین کنی که شرایط ذبح وجود نداشته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۹).

استاد مغنیه می‌نویسند که برخی واژه «طعام» را به معنای «حبوبات» دانسته‌اند، در حالی که تفسیر «طعام» به حبوبات، از فصاحت و بلاغت قرآن بسیار دور است؛ زیرا قرآن، طعام را در مورد شکار دریا به کار برده است «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ» (مائده، ۹۶) باید توجه داشت که اساساً در دریا حبوباتی وجود ندارد. بر مطالب پیشین بیافزاید اینکه میان آب و حبوبات تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا یکی مایع و دیگری جامد است. در این نظر برخی مفسران با استاد مغنیه همسو هستند. در این میان مرحوم طبرسی به تفصیل این اختلاف نظرات را نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۸۰).

استاد مغنیه می گوید در آیات دیگری «طعام» به معنی «خوردنی» به کار رفته است؛ برای نمونه ایشان در تفسیر آیه «فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا» (احزاب، ۵۳) می نویسند: آیا کسی جرأت دارد این آیه را به این شکل تفسیر کند، وقتی (مثلاً) جو می خورید پراکنده شوید؟ و اگر کسی این گونه تفسیر کند، این پرسش به وجود می آید که این چه نوع تفسیری است؟ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۸).

مرحوم استاد مغنیه بیان می کند که در قرآن گاه «طعام» به معنای گوشت نیز به کار رفته است: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ...» (انعام، ۱۴۵) در این صورت معنای آیه چنین خواهد بود: «به این کافران بگو: در آنچه خداوند به من وحی کرده است، چیزی نمی بینم که برخورنده ای حرام باشد، مگر اینکه آن چیز گوشت مردار یا خون ریخته ای باشد یا گوشت خوک...» مرحوم طبرسی در توضیح علت این مطلب می نویسد: فقط خون ریخته ای را ذکر می کند؛ زیرا مقدار خونی که با گوشت مخلوط است و قابل جدا کردن نیست، حلال می باشد و بخشوده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۸۴).

ید؛ واژه «ید» یکی دیگر از کلماتی است که معانی متعدد دارد. معانی گوناگون این واژه همواره مورد توجه لغویان و مفسران بوده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۲۰).
 طبرسی می گوید: واژه «ید» در لغت به پنج معنی آمده است: ۱. دست ۲. نعمت ۳. قوت ۴. ملک ۵. تصدی فعل به معنای نعمت؛ علاوه بر این ها کلمه «یدی» جمع ید مثل «عبید» جمع عبد است که به معنای نعمت ها به کار می رود. گاه «ید» به معنای قوت به کار رفته است، مثل: «أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ» (ص، ۴۵)؛ گاهی ید به معنای ملک به کار رفته است، مثل: «الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (بقره، ۲۳۷) کلمه «ید» به معنای تصدی فعل نیز استفاده می شود مثل: «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي» (ص، ۷۵) گاهی نیز از این کلمه اراده «نصرت» می شود. لازم به ذکر است که کلمه ید به طور استعاره، در موارد بسیاری به کار می رود؛ برای نمونه «ید» به طور استعاره، در چیزهایی به کار می رود که دست ندارند. مثل «ید الدهر» و یا مثلاً «مبسوط الید» که در مورد شخص سخاوتمند مستعمل است؛ زیرا شخص

سخی با دست خود می‌بخشد و در نقطه مقابل از آنجا که بخیل با دست خود امساک می‌کند به او می‌گویند: «مقبوض الکف» که به معنای دست‌بسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۳۶).

استاد مغنیه در موارد گوناگون برای این واژه معانی گوناگون در نظر می‌گیرد: گاهی «ید» را به معنای قدرت می‌داند و ذکر می‌کند که هرگاه این کلمه به «الله» اضافه شود کاربرد مجازی دارد و معنای قدرت می‌دهد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۴) ایشان توضیح می‌دهد که کلمه «أیدی» جمع «ید» است و «أیادی» جمع الجمع می‌باشد و بیشترین استعمال این کلمه در معنای نَعْم است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۳). وی همچنین در تبیین کلمه «ید» در آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده، ۶۴) می‌نویسد: معنای «ید» در اینجا همان معنای «یمینه» در آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر، ۶۷) است که یمین به معنای قدرت است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، صص ۹۱-۹۲).

نتیجه‌گیری

از مطالبی که در مقاله گفته شد موارد ذیل به دست می‌آید:

۱. محمدجواد مغنیه از جمله کسانی است که به وجود «مشترک لفظی» در قرآن معتقد است. ایشان دقت دارند که در مواضع گوناگون از قرآن و دلالت‌های مختلف از لفظ واحد را استفاده کنند.

۲. مرحوم مغنیه در مواجهه با مشترکات لفظی، دو روش کلی دارند. روش نخست مطابق همان روشی است که در اکثر تفاسیر دیده می‌شود؛ یعنی در گام نخست دلالت‌ها که همان احتمال‌های گوناگون برای یک لفظ هستند را بیان کرده و سپس درست‌ترین آن‌ها را در آیات مشخص می‌کند. نکته شایان توجه آنست که به‌طور معمول در این موارد مرحوم مغنیه تصریح ندارند که این واژه در شمار مشترکات لفظی است. در روش دوم بر خلاف روش اول به اینکه کلمه‌ای از جمله الفاظ مشترک است تصریح کرده و سپس معنای درست را بیان می‌کنند. و در این مسیر به تأثیر سیاق در کشف معنا توجه دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آل سعدی، عبدالرحمان بن ناصر. (۱۴۰۸ق). تیسیر الکریم الرحمان (ج ۱). بیروت: مکتبه النهضة.
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر قرآن الکریم (ج ۷، ۱۲). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر. (بی تا). احکام القرآن (تفسیر ابن عربی) (ج ۱). بی جا: بی نا.
۴. ابن انباری، محمد بن قاسم. (۱۴۰۷ق). الأضداد. بیروت: المکتبه العصریة صیدا.
۵. ابن سنان، ابو محمد عبدالله بن محمد. (۱۴۰۲ق). سر الفصاحة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر (ج ۳). بی جا: بی نا.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو بن. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ج ۷). بیروت: دارالعلمیة.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۵). بیروت: دار صادر.
۹. ابن فارس، احمد. (۱۴۱۸ق). الصحابی فی فقه اللغة العربیة ومسائلها وسنن العرب فی کلامها. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳). مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
۱۱. الانصاری، ابوزید. (۱۸۹۴ق). النوادر فی اللغة. بیروت: المطبعة الكاثولیکية لآباء الیسوعیین.
۱۲. أنیس، ابراهیم. (۱۹۸۴م). دلالة الألفاظ. بی جا: مکتبه الأنجو المصریة.
۱۳. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التنزیل فی معانی التأویل (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱۴. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل (ج ۱). بیروت: دارالمعرفة.
۱۵. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (ج ۲، ۳). بیروت: داراحیاء التراث.
۱۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۹ق). الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم. بیروت: دارالکتب.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوارالتنزیل و اسرارالتأویل (ج ۱، ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. پرچم، اعظم؛ شاهی، نصرالله. (۱۳۸۶). دیدگاه قرآن پژوهان درباره اشتراک لفظی و معنوی در قرآن و واژگان وجوه و نظائر، تحقیقات قرآن و حدیث، دوره ۴، ۲(۸)، صص ۶۷-۸۶
۱۹. تمسکی بیدگلی، علی؛ ربیع نتاج، سیدعلی اکبر؛ موسوی، سیدمحسن. (۱۳۹۴). رهیافتی به تعریف وجوه و نظائر از دیدگاه قرآن پژوهان، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۲.
۲۰. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان عن التفسیر القرآن (ج ۲). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۱. جمعی از نویسندگان. (۱۳۶۹). میراث ماندگار (ج ۲). تهران: موسسه کیهان.
۲۲. حسن بیگی، علی. (۱۳۹۵). رهنمای اشتراک لفظی، کتاب شیعه، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۴۸۰-۴۸۱.
۲۳. دخیل، محمد بن محمدعلی، (۱۴۲۲ق). الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ج ۱). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا (ج ۲). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۵. دینوری، ابن قتیبہ. (۱۴۰۰ق). تأویل مشکل القرآن. بیروت: المكتبة العلمية.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق بیروت: دارالعلم الشامیة.

۲۷. ربیع نتاج، سیدعلی اکبر. (۱۳۸۴). اشتراك لفظی در قرآن، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۱۰، صص ۱۶۹-۱۸۸.
۲۸. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۳۹۱ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۱). بیروت: دارالمعرفة.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف (ج ۲). بیروت: دارالکتب العربی.
۳۰. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی تا). بحر العلوم (ج ۳). بی جا: بی نا.
۳۱. سیبویه، ابی بشر عمر بن عثمان بن قنبر. (۱۴۰۸ق). الکتاب (ج ۱). قاهره: مکتبه الخانجی بالقاهره.
۳۲. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ق). الاتقان فی علوم القرآن (ج ۱). بیروت: دارالکتب العربی.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمان بن ابوبکر. (بی تا). المزهرة فی علوم اللغة و انواعها (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
۳۴. شبر، عبدالله. (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین (ج ۲). کویت: مکتبه الألفین.
۳۵. شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی (ج ۱، ۲). تهران: دفتر نشر داد.
۳۶. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). فتح القدر (ج ۱، ۳). بیروت: عالم الکتب.
۳۷. الصالح، صبحی. (۱۳۷۹ق). دراسات فی فقه اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۰، ۱۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۰. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۹). مجمع البحرین (ج ۶). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۲. عاملی، علی بن حسین. (۱۴۱۳ق). الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (ج ۱). قم: دارالقرآن الکریم.
۴۳. عمر، احمد مختار. (۱۹۹۸م). علم الدلالة. بی جا: عالم الكتب.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۲، ۳، ۷، ۸). قم: هجرت.
۴۵. الفقیه، بشر. (۱۴۲۹ق). الدلالة القرآنیة فی فکر محمد حسین طباطبایی (المیزان نموذجاً). بی جا: دارالهادی.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن (ج ۸). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۷. کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی الزام المخالفین (ج ۷). تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.
۴۸. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸ق). المنطق. قم: اسماعیلیان.
۴۹. مظفر، محمدرضا. (بی تا). اصول الفقه (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۵۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (ج ۱، ۲، ۳). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۵۱. مغنیه؛ محمدجواد. (۱۴۲۵ق). تجارب محمدجواد مغنیه. قم: انوار الهدی.
۵۲. مکرم؛ عبدالعال سالم. (۱۴۱۷ق). المشترك اللفظی فی الحفل القرآنی. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۵۳. ملاحویش، عبدالقادر. (۱۳۸۲). بیان المعانی (ج ۱، ۵). دمشق: مطبعة الترقی.
۵۴. نصیف الجتانی، احمد. (۱۳۸۱). پدیده اشتراک لفظی در زبان عربی، پژوهش و حوزه، شماره ۱۰، صص ۵۱-۷۶.
۵۵. نورالدین المنجد، محمد. (۱۴۱۹ق). الاشتراک اللفظی فی القرآن الکریم بین النظریة و التطبيق. دمشق: دارالفکر.
۵۶. نهر، هاد. (۱۴۲۹ق). علم الدلالة التطبیقی فی التراث العربی. اردن: عالم الكتب الحديث.
۵۷. نیشابوری، محمود بن ابو الحسن. (۱۴۱۵ق). إیجاز البیان عن معانی القرآن (ج ۲). بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۵۸. وافی، علی عبدالواحد. (۲۰۰۴م). فقه اللغة. قاهره: نهضة مصر.

References

* The Holy Qur'an

1. A group of authors. (1990). *The Everlasting Legacy* (Vol. 2). Tehran: Keyhan Institute. [In Persian]
2. Abu al-Futuh Razi, H. A. (1988). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 13). Mashhad: Astan Quds Razavi Foundation. [In Persian]
3. Al-Alusi, S. M. (1995). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Karim* (Vols. 7, 12). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
4. Al-Ansari, A. Z. (1894). *Al-Nawadir fi al-Lugha*. Beirut: Al-Matba'a Al-Kathulikiyya li Aba' al-Yasu'iyin. [In Arabic]
5. Al-Baghawi, H. M. (1999). *Ma'alim al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
6. Al-Baghdadi, A. A. (1995). *Lubab al-Tanzil fi Ma'ani al-Tawil* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
7. Al-Dinwari, I. Q. (1980). *Ta'wil Mushkil al-Quran*. Beirut: Al-Maktaba Al-Ilmiyya. [In Arabic]
8. Al-Faqih, B. (2008). *Al-Dalala al-Qur'aniyya fi Fikr Muhammad Husayn Tabatabai (Al-Mizan Model)*. Dar al-Hadi. [In Arabic]
9. Al-Munjad, M. N. (1998). *Al-Ishtirak al-Lafzi fi al-Quran al-Karim: Bayn al-Nazariyya wa al-Tatbiq*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
10. Al-Sa'di, A. N. (1988). *Taysir al-Karim al-Rahman* (Vol. 1). Beirut: Maktabat Al-Nahda. [In Arabic]
11. Al-Salih, S. (1960). *Studies in the Jurisprudence of Language*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
12. Al-Thalabi, A. A. (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
13. Al-Zarkashi, M. B. (1971). *Al-Burhan fi Ulum al-Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]

14. Ameli, A. b. H. (1993). *Al-Wajiz fi Tafsir al-Quran al-Aziz* (Vol. 1). Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic]
15. Anis, I. (1984). *Dalalat al-Alfaz*. n.p.: Maktabat Al-Najwa Al-Masriyya. [In Arabic]
16. Balkhi, M. S. (2002). *Tafsir Muqatil bin Sulayman* (Vols. 2, 3). Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]
17. Balkhi, M. S. (2008). *Al-Wujuh wa al-Naza'ir fi al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub. [In Arabic]
18. Baydawi, A. U. (1997). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil* (Vols. 1, 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
19. Dakhil, M. M. (2001). *Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
20. Dekhoda, A. (1998). *Dekhoda Dictionary* (Vol. 2). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
21. Farahidi, K. b. A. (1989). *Kitab al-'Ayn* (Vols. 2, 3, 7, 8). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
22. Hasan Beigi, A. (2016). Lexical Ambiguity. *Shia Book*, 13-14, 480-481. [In Persian]
23. Ibn al-Arabi, M. A. (n.d.). *Ahkam al-Quran* (Vol. 1). [In Arabic]
24. Ibn Anbari, M. Q. (1987). *Al-Azdad*. Beirut: Al-Maktaba Al-Asriyya Saida. [In Arabic]
25. Ibn Ashur, M. T. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vol. 3). [In Arabic]
26. Ibn Faris, A. (1997). *Al-Sahibi fi Fiqh al-Lugha al-Arabiyya wa Masailiha wa Sunan al-Arab fi Kalamaha*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
27. Ibn Kathir, I. A. (1998). *Tafsir al-Quran al-Azim* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Ilmiyya. [In Arabic]
28. Ibn Manzur, M. M. (1994). *Lisan al-Arab* (Vol. 15). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

29. Ibn Sinan, A. M. (1982). *Sir al-Fasaha*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
30. Kashani, M. F. (1957). *Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin* (Vol. 7). Tehran: Mohammad Hasan Ilmi Bookstore. [In Persian]
31. Mokaram, A. S. (1997). *Al-Mushtarak al-Lafzi fi al-Hafl al-Qur'ani*. Beirut: Mu'assasat al-Risala. [In Arabic]
32. Mozaffar, M. R. (1968). *Al-Mantiq*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
33. Mozaffar, M. R. (n.d.). *Usul al-Fiqh* (Vol. 1). Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
34. Mughniyya, M. J. (2003). *Al-Tafsir al-Kashif* (Vols. 1-3). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
35. Mughniyya, M. J. (2004). *Tajarub Muhammad Jawad Mughniyya*. Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
36. Mullahuwish, A. (2003). *Bayan al-Ma'ani* (Vols. 1, 5). Damascus: Matba'at al-Taraqi. [In Arabic]
37. Nahr, H. (2008). *Ilm al-Dalalah al-Tatbighi fi al-Torath al-Arabi*. Jordan: Alam al-Kutub al-Hadith. [In Arabic]
38. Nasif al-Janani, A. (2002). Lexical Polysemy in Arabic. *Research and Seminary*, 10, 51-76. [In Persian]
39. Neyshabouri, M. (1994). *Ijaz al-Bayan 'an Ma'ani al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
40. Parcham, A., & Shahi, N. (2007). Perspectives of Quranic Scholars on Polysemy and Homonymy in the Quran. *Quran and Hadith Research*, 4(8), 67-86. [In Persian]
41. Qurtubi, M. b. A. (1985). *Al-Jami' li Ahkam al-Quran* (Vol. 8). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
42. Rabi Netaj, S. A. (2005). Lexical Polysemy in the Quran. *Journal of Faculty of Humanities, Semnan University*, 10, 169-188. [In Persian]
43. Raghil Isfahani, H. M. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus & Beirut: Dar al-Ilm al-Shamiyya. [In Arabic]

44. Samarqandi, N. (n.d.). *Bahr al-Ulum* (Vol. 3). [In Arabic]
45. Sharif Lahiji, M. b. A. (1994). *Sharif Lahiji's Commentary on the Quran* (Vols. 1, 2). Tehran: Daftar Nashr Dad. [In Persian]
46. Shawkani, M. b. A. (1994). *Fath al-Qadir* (Vols. 1, 3). Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
47. Shubbar, A. (1987). *Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin* (Vol. 2). Kuwait: Maktabat al-Alfayn. [In Arabic]
48. Sibawayh, A. (1988). *Al-Kitab* (Vol. 1). Cairo: Maktabat al-Khanji. [In Arabic]
49. Suyuti, A. (n.d.). *Al-Muzhir fi Ulum al-Lugha wa Anwa'uha* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
50. Suyuti, J. (1995). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
51. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan* (Vols. 1-9). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
52. Tabatabai, S. M. H. (1997). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 10, 14). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
53. Tamaski Bydgoli, A., Rabiei Netaj, S. A., & Mousavi, S. M. (2015). An Approach to the Definition of Wujuh and Naza'ir from the Perspective of Quran Scholars. *Quranic Teachings*, (22). [In Persian]
54. Tarihi, F. (2000). *Majma' al-Bahrayn* (Vol. 6). Tehran: Murtazavi Bookstore. [In Persian]
55. Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
56. Umar, A. M. (1998). *Semantics*. Alam al-Kutub. [In Arabic]
57. Wafi, A. A. (2004). *Fiqh al-Lugha*. Cairo: Nahdat Misr. [In Arabic]
58. Zamakhshari, M. b. U. (1987). *Al-Kashshaf* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]



The Role of the Comparative Method in Producing Quran-Based Human Sciences from the Perspective of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei

Reza Lakzaei¹

Received: 2024/11/13 . Revised: 2024/11/22 . Accepted: 2024/11/25 . Published online: 2025/02/02

Abstract

One of the proposed approaches for developing Islamic and indigenous humanities (human sciences) is by referring to the Holy Quran. This article explores the methodology of producing Quran-based humanities from the perspectives of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei. According to their views, at least three approaches can be inferred for the production of Quran-based humanities: the conventional basis, the comparative basis, and the transcendental basis. These approaches result in the creation of three corresponding models of humanities, which can be categorized as conventional humanities, comparative humanities, and transcendental Quran-based humanities. The starting point of transcendental Quran-based humanities is the acknowledgment of the Quran's scientific authority and the pursuit of knowledge for the sake of God. This process is followed by applying the *method of comparison*, which involves assessing the current state of human beings and society through the lens of the Quran. By identifying strengths, weaknesses, and solutions according to the Quranic perspective, this method shows the path to achieving the desired state. It is through this process that the

1. Assistant Professor, Imam Sadiq Research Institute, Qom, Iran. rlakzaee@gmail.com.

* Lakzaei, R. (2024). The Role of the Comparative Method in Producing Quran-Based Human Sciences from the Perspective of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(19), pp. 100-131. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70281.1342>

Quran integrates into the humanities. Both Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei have introduced and applied this method in their works and speeches. This article uses the method of implication, as outlined in the science of logic, to present the views of the two imams (the two leaders of Islamic Revolution of Iran) on the development of Quran-based humanities.

Keywords

The Holy Quran, transcendental humanities, Imam Khomeini, Ayatollah Khamenei, method of comparison.

۱۰۱
مطالعات قرآنی

نقش روش تطبیق تولید علوم انسانی قرآن بنیان از منظر امام خمینی علیه السلام و آیت الله خامنه‌ای

دور منهج "التطبيق" في إنتاج العلوم الإنسانية المبنية على القرآن الكريم من وجهة نظر الإمام الخميني وآية الله الخامنئي

رضا لكزائي^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١١/١٣ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٢٢ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢٥ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

الملخص

ومن الأساليب المقترحة لإنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية والأهلية هو الرجوع إلى القرآن الكريم؛ وبناء على ذلك، يتناول هذا المقال منهجية إنتاج العلوم الإنسانية المبنية على القرآن الكريم من وجهة نظر الإمام الخميني وآية الله الخامنئي. ومن وجهة نظر الإمام الخميني وآية الله الخامنئي، يمكن استخلاص ثلاثة مناهج على الأقل لإنتاج العلوم الإنسانية المبنية على القرآن الكريم: الأساس المتداني، والأساس المتعارف، والأساس المتعالي. إن هذه الأسس الثلاثة تؤدي إلى إنتاج ثلاثة نماذج من العلوم الإنسانية، والتي يمكن أن نطلق عليها العلوم الإنسانية المتدانية، والعلوم الإنسانية المتعارفة أو التقليدية، والعلوم الإنسانية المتعالية المبنية على القرآن. ونقطة البداية للعلوم الإنسانية المتعالية المبنية على القرآن هي قبول المرجعية العلمية للقرآن والجهاد العلمي، ثم استخدام منهج "التطبيق". أما طريقة التطبيق فهي أننا نعرض على القرآن، بناء على مقاصد القرآن، الوضع الراهن للإنسان والمجتمع، ونفهم نقاط القوة والضعف فيهما، وطريق الخروج من نقاط الضعف والوصول إلى الوضع المطلوب. وبهذه الطريقة يجد القرآن طريقه إلى العلوم الإنسانية. وقد تم تقديم هذه الطريقة وشرحها واستخدامها تحت نفس الاسم

١٠٢

مُطالعة القرآن

سال ششم، شماره اول، بهار ۱۴۰۳ (پیاپی ۱۹)

١. أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للبحوث في قم، إيران. rlaakzaee@gmail.com

* لكزائي، رضا. (٢٠٢٤م). دور منهج "التطبيق" في إنتاج العلوم الإنسانية المبنية على القرآن الكريم من وجهة نظر الإمام الخميني وآية الله الخامنئي، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (١٩)، صص ١٠٠-١٣١.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70281.1342>

من قبل الإمام الخميني وآية الله الخامنئي. وباستخدام أسلوب الدلالي الموضح في علم المنطق، يقدم هذا المقال وجهة نظر إمامي الثورة في إنتاج العلوم الإنسانية المبنية على القرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية

القرآن الكريم، العلوم الإنسانية المتعالية، الإمام الخميني، آية الله الخامنئي، منهج التطبيق.

نقش روش تطبیق تولید علوم انسانی قرآن بنیان از منظر امام خمینی علیه السلام و آیت الله خامنه‌ای مدظله العالی

رضا لکزایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

یکی از راه‌های پیشنهاد شده برای تولید علوم انسانی - اسلامی و بومی، مراجعه به قرآن کریم است؛ براین اساس مسئله مقاله حاضر، روش شناسی تولید علوم انسانی قرآن بنیان از منظر امام خمینی علیه السلام و آیت الله خامنه‌ای مدظله العالی است. براساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام و آیت الله خامنه‌ای، دست کم سه روش برای تولید علوم انسانی قرآن بنیان قابل استنباط است؛ مبنای متدانی، مبنای متعارف و مبنای متعالی. این سه مبنای تولید سه مدل علوم انسانی را در پی دارد که می‌توان آنها را علوم انسانی متدانی، علوم انسانی متعارف و علوم انسانی قرآن بنیان متعالی نامید. نقطه شروع علوم انسانی قرآن بنیان متعالی، پذیرش مرجعیت علمی قرآن و قیام علمی لله و در ادامه به کاربرتن «روش تطبیق» است. تطبیق به این معناست که براساس مقصد قرآن، وضعیت موجود انسان و جامعه را به قرآن عرضه کنیم و قوت‌ها و ضعف‌هایش را دریابیم و راه برون‌رفت و وضعیت مطلوب را نشان دهیم؛ از این راه است که قرآن به علوم انسانی راه می‌یابد. این روش، با همین نام توسط امام خمینی علیه السلام و آیت الله خامنه‌ای، عرضه تبیین و به کار گرفته شده است. این مقاله با استفاده از روش دلالت، که در دانش منطق تبیین شده است، دیدگاه امامین انقلاب را در تولید علوم انسانی قرآن بنیان عرضه می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، علوم انسانی متعالی، امام خمینی علیه السلام، آیت الله خامنه‌ای، روش تطبیق.

rlakzaee@gmail.com

۱. استادیار، پژوهشگاه امام صادق علیه السلام، قم، ایران.

* لکزایی، رضا. (۱۴۰۳). نقش روش تطبیق تولید علوم انسانی قرآن بنیان از منظر امام خمینی علیه السلام و آیت الله خامنه‌ای مدظله العالی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۱۰۰-۱۳۱.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70281.1342>

مقدمه

نگاهی اجمالی به آثار و مباحثی که درباره تحول علوم انسانی در کشور منتشر شده - با تمام اختلافاتی که با یکدیگر دارند - از یک حقیقت واحد خبر می‌دهند و آن حقیقت این است که علوم انسانی رایج، نیازمند بازنگری است. وانگهی علوم انسانی فعلی ما که از آن به علوم انسانی متدانی و یا با تسامح به عنوان علوم انسانی متعارف یاد می‌کنیم، بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده و غالباً مبتنی بر نگاه مادی (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۲۸) و فلسفه‌هایی است که مبنایش مادی‌گری، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان، حیوان انگاشتن انسان و عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸).

رهبر معظم انقلاب از دو مدل علوم انسانی نام می‌برند و علوم انسانی متعارف را - البته نه با این اصطلاح - «دانش ذاتاً مسموم» (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۲۹) می‌نامند؛ زیرا متکی بر جهان‌بینی مادی است و محتوا و هدفی متفاوت، بلکه متضاد با جهان‌بینی قرآنی دارد. به‌خوبی نمایان است که ایشان به‌عنوان رهبر نظام و یک فقیه و قرآن‌شناس معتقدند که برخی دانش‌ها که مبتنی بر مبانی و منابع دیگری است، «دانش‌های ذاتاً مسموم» هستند که به‌طور ضرورت فراگیرندگان آن علوم را هم مسموم می‌کند و در نتیجه انسان به غایتی که برای رسیدن به آن نهایت خلق شده و باید به آن برسد نمی‌رسد، مانند آبی که از سرچشمه آلوده و مسموم است، شاخه‌های منشعب از آن هم مسموم و آلوده می‌شود.

اکنون باید ایشان راه‌حلی بیان کنند که این ایرادها را نداشته باشد. رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا کرد. این یک کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته

آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

بنابراین تبیین مبانی قرآنی علوم انسانی متعالی و پرهیز از ویژگی‌های علوم متدانی برای جهان اسلام، مهم و ضروری است. از سوی دیگر معارف قرآنی بن‌مایه اصلی تمدن اسلامی و گامی در رفع مهجوریت قرآن کریم به‌شمار می‌رود. با این حال، جایگاه قرآن در علوم انسانی، مغفول مانده است؛ این آسیب‌شناسی مهم علوم انسانی جامعه علمی ماست، غفلت از قرآن در نقد دیدگاه‌ها و باورنداشتن اینکه قرآن می‌تواند پایه و مبنای علوم انسانی اسلام ناب محمدی باشد، درحالی‌که قرآن نظم نوین سیاست و اقتصاد و فرهنگ را بر پایه علم ربانی تأسیس کرده است. اینجاست که روش مواجهه با قرآن برای تولید علوم انسانی متعالی اهمیت می‌یابد. طبقه‌بندی علوم انسانی به متعالی و متدانی از متمایزات این مقاله است و نامیدن دیدگاه دیگران به این نام به این معنا نیست که آن متفکران از این اصطلاح استفاده کرده باشند؛ همچنین اصطیاد و بیان دیدگاه قرآنی امام خمینی علیه السلام و رهبر معظم انقلاب امام خامنه‌ای مدظله‌العالی در این باب، از نوآوری‌های این مقاله به‌شمار می‌رود.

پیشینه

در رابطه با علوم و انسانی و اندیشه‌های امامین انقلاب، مقالات متعددی نوشته شده است از قبیل: «جایگاه قرآن در روش‌شناسی تولید علوم انسانی متعالی با تأکید بر اندیشه امام خمینی» نوشته رضا لک‌زایی (لک‌زایی، ۱۳۹۷)؛ «چرایی، چیستی و چگونگی علوم انسانی قرآن بنیان از منظر رهبر معظم انقلاب» نوشته مجتبی غفاری (غفاری، ۱۳۹۵)؛ «سنجش تحلیلی انتظارات مقام معظم رهبری ناظر به تحول علوم انسانی قرآن بنیان با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب»، نوشته ابودر رجبی (رجبی، ۱۴۰۰)؛ «راهکارهای تحول و اسلامی‌سازی علوم انسانی در اندیشه رهبر معظم انقلاب و آیت الله مصباح یزدی»، نوشته جواد محقق (محقق، ۱۴۰۱)؛ «چیستی و چگونگی تحول علوم انسانی از دیدگاه

آیت‌الله خامنه‌ای با استفاده از روش تحلیل مضمون^۱، نوشته روح اله تولایی و مهسا زمردی انباج (تولایی، زمردی انباج، ۱۴۰۲).

در این مقالات درباره نقش روش تطبیق در تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله و آیت‌الله خامنه‌ای مدظله‌العالی، پژوهش نشده است.

۱. مفاهیم

۱-۱. روش‌شناسی

به نظر می‌رسد دست کم دو مفهوم از روش‌شناسی قابل بیان است: اول، روش‌شناسی به معنای شناخت روش تولید علم، به این معنی که با چه روشی می‌توان دانش را تولید کرد. دوم، روش‌شناسی به معنای شناخت روش فهم یک متفکر در تولید علم. در اینجا منظور ما از روش‌شناسی معنای اول است، به تعبیر دیگر در اینجا به این پرسش پاسخ می‌دهیم که برای تولید علوم انسانی متعالی قرآن‌بنیان، از چه روشی باید بهره برد؟ پاسخ با استناد به آثار مکتوب و شفاهی امام خمینی رحمته‌الله و رهبر معظم انقلاب امام خامنه‌ای عرضه می‌شود.

۱-۲. علوم انسانی

موضوع علوم انسانی فعل انسان و موضوع علوم تجربی فعل خداست. فعل انسان، امری ارادی است و در نتیجه می‌تواند الهی یا غیرالهی باشد. اما علم تجربی اگر معتبر باشد، شناخت فعل خدا و الهی و دینی است.

جدول تمایزات علوم تجربی و علوم انسانی^۱

ردیف	علوم تجربی	علوم انسانی
۱	دارای قابلیت بی‌طرفی در بیان نظریه	از ابتدا دارای جهت‌گیری

۱. این جدول با تأثیر از نظریات آیت‌الله جوادی آملی ترسیم شده است.

ردیف	علوم تجربی	علوم انسانی
۲	ناظر به عالم تکوین	ناظر به عالم اعتبار
۳	می تواند فاقد ارزش در نظر گرفته شود	واجد ارزش است
۴	به کارگیری در راه هدف	طراح هدف
۵	دارای قابلیت تفکیک از جهان بینی	فاقد قابلیت تفکیک از جهان بینی
۶	حضور اراده در به کار بستن	حضور اراده در پذیرفتن یا نپذیرفتن
۷	امکان دارد فعل دینی باشد	امکان دارد فعل دینی باشد

همان طور که گفته شد، علوم انسانی به متدانی، متعارف و متعالی قرآن بنیان تقسیم پذیر است. علوم انسانی متدانی به مطالعه رفتارها و تعاملات انسانی با استفاده از روش های علمی و تجربی می پردازد. این نوع از علوم انسانی بر پایه داده ها و شواهد تجربی بنا شده و از روش های کمی و کیفی برای تحلیل پدیده های انسانی استفاده می کند. علوم انسانی متعارف علمی است که بیشتر بر مبنای تفکر انتقادی، فلسفی و ادبی شکل گرفته اند و به بررسی جنبه های فرهنگی، تاریخی و هنری زندگی انسان می پردازند. علوم انسانی متعالی قرآن بنیان بر مبنای آموزه های دینی اسلام شکل گرفته است. این رویکرد تلاش دارد تا با استفاده از اصول اخلاقی، معنوی و اجتماعی موجود در قرآن، رفتارهای انسانی را تبیین کند.

در قرآن کریم، در آیه ای کوتاه مفهوم «رب» را توضیح داده است که از این مدل، می توان در تعاریف و از جمله تعریف علوم انسانی متعالی استفاده کنیم. در این تعریف به سه عنصر فاعل، محتوا و غایت اشاره شده است، «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ گفت پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است» (طه، ۵۰).

با الهام از این آیه که در آن نظام فاعلی (رَبُّنَا)، نظام داخلی (أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ) و نظام غایی (هَدَى) مطرح شده است، می توان گفت:

الف) فاعل و سازنده علوم انسانی، به عنوان علت معد، انسان است و علم را خدا به

انسان افاضه می کند «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» (علق، ۵). انسان سکولار علوم انسانی متدانی را، که در واقع شبه علم است، تولید می کند. در مدل شیعی، آشنایان با اسلام که حوزه های علمیه نماینده بارز آن هستند، بیش از دیگران مسئولیت تولید علوم انسانی متعالی را بر دوش دارند.

ب) شناخت فعل انسان (در طول فاعلیت خدا و به عنوان موضوع علوم انسانی) نظام داخلی علوم انسانی را تشکیل می دهد، که براساس منابع وحیانی، تجربه معتبر، عقل قطعی تولید می شود. یافته های دیگران هم براساس همین مبنا مورد نقادی قرار می گیرد. در نقطه مقابل و در شبه علم سکولار هم از فعل انسان به شکل مستقل و با ابزار معرفت شناختی ناقص می شود. به دیگر سخن در این بخش مباحث معرفت شناختی حرف اول را می زند. البته لازم است که بین علم دینی و فعل دینی، به ویژه در علوم تجربی، تفکیک شود، که در جدول ذیل قابل مشاهده است:

جدول تمایز علم دینی از فعل دینی به ویژه در علوم تجربی^۱

علم دینی	فعل دینی
علم؛ معلوم و عالم، مخلوق خداست و کار عالم در علوم تجربی به طور قطع شناخت فعل خداست. علوم انسانی چون فعل انسان است، به دینی و غیردینی و به تعبیر دیگر به متعالی و متدانی تقسیم می شود.	عالم؛ لله در پی کشف علم است
	معلم؛ لله دانش را آموزش می دهد
	فراگیر علم؛ لله در پی آموختن دانش است
	کاربرد علم؛ لله است

ج) از آنجا که میان فاعل و فعل او - که اینجا تولید علوم انسانی است - غایت فاصله است، غایت تأثیر مهمی در علوم انسانی و جهت گیری آن دارد، به طور خلاصه می توان گفت هدف علوم انسانی متعالی قرب به خدا، هدایت بشر و جهان آرایی است و

۱. این جدول با تأثیر از نظرات آیت الله جوادی آملی ترسیم شده است.

نه جهان گیری، جهان خواری، جهان داری و جهان سوزی.

به نظر می رسد این سه بعد، باید با هم موجود باشند تا علوم انسانی متعالی شکل بگیرد، در غیر این صورت از آنجا که نتیجه تابع اخس مقدمات است، در صورتی که در یکی از این ابعاد، نقص وجود داشته باشد، علوم انسانی، متدانی تولید خواهد شد.

جدول چیستی و چندگونگی علوم انسانی

انواع	موضوع	علت فاعلی	علت داخلی	غایت
متعالی	فعل انسان جانشین خدا	اسلام شناسان حوزوی	بهره مند از معارف قرآن و اهل بیت، عقل قطعی، تجربه معتبر	هدایت
متدانی	فعل انسان جانشین خدا	غافل از شناخت اسلام	بی بهره از معارف و حیانی	قدرت

ما برای خودسازی، جامعه پردازی و تمدن سازی به علوم انسانی قرآن بنیان نیاز داریم.

۲. مبانی روش شناسی تولید علوم انسانی قرآن بنیان

مبانی جمع مبنا به معنای بنیان، بنیاد، شالوده، زیربنا، اساس و پایه هر چیزی است (احسانی، ۱۳۹۳، صص ۵۷-۶۰؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۶۶۰۳). مبانی از منابع اخذ می شود. منابع جمع منبع به معنای چشمه، سرچشمه، محل پیدایش چیزی، منشأ، اصل، مأخذ، جای جوشیدن و بیرون آمدن آب از زمین، سبب، علت، مبدأ، مرجع، آبشخور و بن مایه می باشد (حسن انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۳۷۹).

محتوایی که ما به عنوان علوم انسانی با آن روبه رو هستیم، از یک مبانی معین گرفته می شود و مبانی از منابع تغذیه می کنند. منابع علوم انسانی متعالی، کتاب، سنت پیامبر و اهل بیت علیهم السلام، عقل و تجربه معتبر هستند. علوم انسانی متدانی، فاقد بخشی از این منابع هستند و باید بگویند که ما منابع را به عنوان مثال از عقل یا تجربه یا عرف، عادات،

فرهنگ، آداب و رسوم می‌گیریم. عقلی که ادعای استقلال کند، به اسارت شهوت و غضب و شیطنت درمی‌آید و در نتیجه انسان را از هر حیوانی خطرناک‌تر می‌کند. تجربه نیز در امور تجربه‌ناپذیر، سخن علمی نمی‌تواند عرضه کند. از سوی دیگر وحی نه تنها حدود و چارچوب‌ها و مقررات را برای انسان تعیین می‌کند، بلکه معارفی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که انسان نمی‌تواند آنها را به تنهایی دریابد و بفهمد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

به نظر می‌رسد که برای تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان سه مبنای روشی پیش‌روی مؤمنان و دانشمندان رشته‌های مختلف، از جمله علوم انسانی وجود دارد: مبانی روشی متدانی، مبانی روشی متعارف و مبانی روشی متعالی.

منظور از مبنای روشی متدانی در علوم انسانی قرآن‌بنیان، مبنایی است که در آن، روابط منسجم آیات قرآن تقطیع شده، با در نظر نگرفتن برخی آیات، به آیه یا آیاتی دیگر استدلال می‌شود و یا آیات را تک‌بعدی فهم و تبیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۲۰؛ امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۹۳).

بر اساس مبنای دوم یعنی مبنای روشی متعارف، قرآن متنی فهم‌پذیر در نظر گرفته می‌شود و تقریباً نگاهی هماهنگ و منسجم در این مبنا به همه قرآن کریم وجود دارد؛ اما از مقصد قرآن کمتر سخن به میان می‌آید یا کمتر به عنوان راهبرد به آن اشاره می‌شود. بر اساس مبنای روشی متعالی، یعنی مبنای سوم، علاوه بر مبنای متعارف، به مقصد نهایی و مقاصد ابتدایی و میانی قرآن به عنوان یک راهبرد اساسی و مهم توجه می‌شود (لک‌زایی، ۱۳۹۷ «الف»، صص ۷-۲۶).

امام خمینی علیه السلام بر اساس همین تفاوت بنیادین و جوهری، ضمن ارج نهادن به زحمات مفسران، با نگاهی اصلاحی به وضعیت تفسیر قرآن در میان مسلمانان جهان، می‌نویسند: تاکنون (سال ۱۳۲۱ ش) تفسیری برای کتاب خدا نوشته نشده است. از نظر ایشان، معنی کلی "تفسیر کتاب" آن است که مفسر، مقاصد آن کتاب را شرح دهد و مقصود صاحب کتاب را بیان کند. ایشان معتقد است مقصد قرآن، به تصریح خداوند متعال، هدایت، تعلیم، نشان دادن راه سلوک انسانیت و روشن‌گری در این مسیر است (امام خمینی، ۱۳۷۰،

ص ۱۹۳). با توجه به این نکته، مفسر باید در هر قصه از قصه‌های قرآن و بلکه هر آیه از آیه‌های آن، نحوه هدایت انسان از عالم ماده به عالم غیب را برای مخاطب خویش بازگو کند و زمانی مفسر، واقعاً مفسر است که «مقصد» نزول قرآن را به مخاطب ارائه کند، نه «سبب» نزول را (امام خمینی، ۱۳۷۰، صص ۱۹۲-۱۹۳).

پس باید قرآن را «مقصدمحور» مطالعه کرد و فهمید. توجه به «سرانجام قرآن» در راستای تولید علوم انسانی متعالی باعث می‌شود که قرآن از حالت کتاب قصه یا کتاب تاریخ و یا کتاب ادبی خارج شود و حالت فرازمانی و فرامکانی بیابد و محصور و محدود در یک زمان و مکان مشخص نشود؛ چون چنین کتابی، کتاب زندگی و انسان‌سازی است. پس برای بنا کردن علوم انسانی متعالی براساس قرآن کریم، به مبانی متعالی نیاز داریم. مبانی متعالی به راهبرد متعالی تکیه دارد و روش متعالی از راهبرد متعالی برمی‌خیزد. می‌توان در چند مرحله، ارکان روش مواجهه با قرآن را به اختصار چنین تصویر کرد:

باورداشتن عظمت قرآن (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۵؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۰۲). در علوم انسانی متعالی، کلام هیچ کس در کنار کلام خدا نمی‌نشیند؛ و آیه کریمه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف، ۲۰۴)، فقط به این معنی نیست که در زمان شنیدن قرآن، سکوت کنید، بلکه بنابر فرمایش آیت الله جوادی این معنی را هم دارد که وقتی راجع به مطلبی، قرآن نظر خویش را فرمود، در برابر نظر قرآن نظر خود و یا دیگران را مطرح نکنید و در فهم قرآن، آورده‌های ذهنی خود را کنار بگذارید و فقط ببینید قرآن چه می‌گوید. از این منظر «علوم انسانی محتاج به انسان‌های متعهد دارد. انسانی که تعهد به قواعد اسلام ندارد و تعهد به آن زیربنایی که توحید است ندارد، در علوم انسانی نمی‌تواند عملی انجام بدهد الا انحراف» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۲۹۲). توجه به مقاصد قرآن و آموختن از قرآن (امام خمینی، ۱۳۷۰، صص ۱۹۲-۱۹۳) از ارکان ایجابی روش‌شناسی تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان است. افزون بر نگاه منسجم و هماهنگ به قرآن کریم و در نظر داشتن مقصد آن هنگام مطالعه تک تک آیات و سوره‌ها، که راه هدایت است، باید کج‌راهه‌ها و بی‌راهه‌ها را هم شناخت تا به طرف آنها نرفت. کج‌راهه‌ها

و بی‌راهه‌ها از قبیل: پیروی از هوای نفس (جائیه، ۲۳)، خودبستگی علمی (غافر، ۸۳)، پیش فرض‌های نادرست (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷؛ ملکی تبریزی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۶۵)، انحصار فهم و گناه (امام خمینی، ۱۳۷۰، صص ۱۹۹-۲۰۲).

۳. کاربردی روش تطبیق در تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان

تطبیق به این معناست که براساس مقصد قرآن، وضعیت موجود انسان و جامعه را به قرآن عرضه کرد و قوت‌ها و ضعف‌هایش را دریافت. از این راه است که قرآن به عرصه‌های گوناگون زندگی، اعم از علمی و عملی و از جمله علوم انسانی راه می‌یابد. امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «یکی از آداب مهمه قرائت قرآن که انسان را به نتایج بسیار و استفادات بی‌شمار نائل کند، «تطبیق» است و آن چنان است که در هر آیه از آیات شریفه که تفکر می‌کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶).

امام خمینی علیه السلام، خود، پس از تعریف تطبیق، مثال‌هایی را هم ذکر می‌کنند. ایشان می‌فرماید: مثلاً ببیند که در قصه شریفه حضرت آدم علیه السلام، سبب مطرود شدن شیطان از بارگاه قدس با آن همه عبادت چه بوده تا خود را از آن تطهیر کند. ایشان ادامه می‌دهند: از آیات شریفه استفاده می‌شود که دلیل سجده‌نکردن ابلیس خودبینی و عجب بوده و همین باعث شد که بگوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف، ۱۲)، حضرت امام در ادامه وارد تطبیق این آیه می‌شوند و می‌فرماید: ما از اول عمر شیطان را ملعون و مطرود خواندیم و خود به اوصاف خبیثه او متصف هستیم. و در فکر آن بر نیامدیم که آنچه سبب مطرودیت او از درگاه قدس است، در هر کسی باشد او هم مطرود است (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶).

دیدگاه رهبر معظم انقلاب هم این است که باید با روش تطبیق به سراغ قرآن رفت. ایشان با نگاه به گذشته می‌فرماید: «ما روی قرآن، از دیدگاه این مسائل، خیلی کم کار کرده‌ایم و اینها را با تاریخ اسلام خیلی کم تطبیق دادیم و چقدر خوب است که افراد علاقه‌مند به قرآن و صاحب تدبیر، در مسائل اجتماعی و مخصوصاً تاریخی قرآن، بیشتر

دقت و تدبر کنند؛ بعد اینها را با واقعیت‌های تاریخی که تطبیق بدهند، معلوم می‌شود که کدام تفسیرها و توجیه‌های تاریخی، مطابق با واقع است» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹، جلسه ۲۷، ص ۷۷۲).

این سخن به معنای پذیرش و ترویج مرجعیت علمی قرآن کریم است. براساس این نظرگاه، می‌توان تفاسیر و توجیه‌های تاریخی، نظریات سیاسی و جامعه‌شناختی را بر آموزه‌های قرآن تطبیق داد و صحت و سقم آنها را سنجید. جدایی سره از ناسره وقتی روی می‌دهد که سخن‌ها و تفسیرهای و بلکه دانش‌های گوناگون با قرآن کریم وارد گفتگو شوند و به تعبیر امامین انقلاب بر قرآن «تطبیق» شوند. نباید پنداشت که رهبر معظم انقلاب روش تطبیق را فقط بر گذشته کارآ و کارآمد می‌دانند؛ ایشان کاربست این روش را برای حال و آینده نیز توصیه می‌کنند: «اعتراف می‌کنیم که آنچه ما می‌فهمیم، یک هزارم از معارف عمیق دین نیست، آنی که ما می‌توانیم تطبیق کنیم و توضیح بدهیم، خیلی کمتر است از آنچه که در واقعیت ممکن است انجام بگیرد و وجود داشته باشد، در این تردیدی نیست» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹، جلسه ۱۴، ص ۳۹۵).

از جمله مواردی که این روش با دلالت مطابقی توسط رهبر معظم انقلاب به کار رفته در تبیین آیاتی از ماعون و سوره است. «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمُسْكِينِ» (ماعون، ۱، ۳): «فَأَلَوْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمُضَلِّينَ * وَكَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمُسْكِينِ» (مدرثر، ۴۳، ۴۴). ایشان می‌فرماید: «قرآن مکذبین را آن کسانی می‌داند از جمله که بر خوراک بینوا، مردم را تحریص نمی‌کند. مردم را بر نمی‌شوراند و بر نمی‌انگیزند بر سیر کردن بینوایان و با دیدی وسیع‌تر و عمیق‌تر و تعبیری با متن اسلام نزدیک‌تر، در برانداختن ریشه فقر و گرسنگی. آن آدمی که خودش را با این آیه تطبیق نمی‌دهد، یک قدم در راه از بین بردن گرسنگی‌ها بر نمی‌دارد، یک گام در راه نابود کردن ریشه فقر جلو نمی‌رود و می‌نشیند تا دستی از غیب برون آید و کاری بکند. اینجور آدم‌ها باید بدانند که اگر دستی از غیب برون آمد، اول توی مغز خود اینها می‌کوبد» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹، جلسه ۱۴، ص ۳۹۷). در این تبیین «آن آدمی که خودش را

با این آیه تطبیق نمی‌دهد» مورد نکوهش قرار گرفته است. روشن است که آن دانشمند هم که از تطبیق نظریات خود و رشته علمی خود که در آن تخصص دارد بر قرآن غفلت می‌ورزد، یا فاقد قدرت تطبیق و عرضه آن نظریات بر قرآن است، شایسته نکوهش است.

مصادیق و موارد دیگری هم در آثار امامین انقلاب قابل اصطیاد است که نشان‌دهنده کاربست این نظریه توسط این متفکران است. مصادیقی از روش تطبیق را در دید امام خمینی علیه السلام در ادامه ملاحظه می‌کنید:

۱. در قرآن می‌خوانیم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال، ۲) حال انسان مسلمان باید بررسی کند و این خصوصیات را بر خود منطبق کند و ببیند که تا چه میزانی این خصوصیات را دارد. رابطه اضلاع گوناگون جامعه با این آیه چیست، مثلاً در حوزه نظام سیاسی از قدرت‌های استکباری می‌ترسد یا از خدای بزرگ؛ آیا به خدا توکل دارد یا برای حل هر مشکلی، دست به دامن دیگران می‌شود؛ آیا دستگاه‌ها و سازمان‌هایی که مدیریت جامعه را برعهده دارند، جامعه را به سوی توکل به خدا و خوف از خدا و افزایش ایمان قلبی هدایت و مدیریت می‌کنند یا هدفشان فقط کسب قدرت و ثروت است. این تطبیق کمک می‌کند تا نسبت وضعیت موجود و آن دانش و تفکری که افراد، سازمان‌ها و نهادها را اداره می‌کند، با قرآن روشن گردد و در گام بعد، اصلاح و تقویت شود (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۳؛ لک‌زایی، ۱۳۹۹، صص ۲۷-۴۸).

۲. وقتی شاه طلاب و روحانیون را به سربازی اجباری فرستاد، امام خمینی علیه السلام فرمودند: شما سربازان حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف که به پادگان‌ها فرستاده شده‌اید، تعلیمات نظامی را با شجاعت فرا بگیرید؛ سپس با استفاده از روش تطبیق می‌فرماید: باشد که چون حضرت موسی علیه السلام که در آغوش فرعون بزرگ شد و اساس ظلم و جور او را در هم پیچید، شما هم روز مناسبی تحت دستور مقام صالحی بتوانید این دست‌های خبیث را قطع [کنید]، و این ریشه‌های فساد و ظلم را از بیخ و بن برآورید (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۲). ملاحظه می‌شود که امام خمینی علیه السلام حضور

سربازان در پادگان‌های رژیم پهلوی را بر حضور حضرت موسی در قصر فرعون مصر تطبیق داده‌اند.

۳. وقتی در اردیبهشت ماه ۱۳۵۹ هواپیماها و هلی‌کوپترهای آمریکا در طبس با قدرت الهی در هم کوبیده شدند، امام خمینی علیه السلام این پرسش و پاسخ را در معرض وجدان تمام انسان‌های بیدار قرار داد که چه کسی هلی‌کوپترهای آقای کارتر را ساقط کرد؟ و سپس پاسخ دادند، هلی‌کوپترها و هواپیماهای او را شن‌ها ساقط کردند؛ چون شن‌ها مأمور خدا بودند. باد هم مأمور خداست؛ قوم عاد را هم باد از بین برد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۳۸۰)، این سخن امام خمینی علیه السلام برگرفته از این آیه است: «وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلِكُوهَا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (حاقه، ۶)؛ از این رو به نظر می‌رسد امام خمینی علیه السلام نابودی قوم عاد را بر نابودی هواپیماها و هلی‌کوپترهای آمریکا تطبیق داده‌اند که هر دو به وسیله باد نابود شده‌اند. این نگاه، یک نگاه جدید در تحلیل مسائل سیاسی و بین‌المللی است که می‌توان آن را در علوم انسانی متعالی مطرح کرد و نتایج آن را پی گرفت.

۴. در جهان اسلام نیز ایشان با همین منطق، دیدگاه‌های رقیب را به چالش می‌کشیدند؛ چنان‌که در جریان تجاوز عراق به ایران فرمودند: ما قرآن را داور قرار می‌دهیم و آیه نهم سوره حجرات را برای آنها تلاوت می‌کنیم و می‌گوییم به این آیه عمل کنید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات، ۹).

به این ترتیب امام خمینی علیه السلام به‌طور کامل کاربردی، با تطبیق آیه بر صدام ستمگر و تجاوزکار، از کشورهای اسلامی که مدعی اسلام بودند، می‌خواهد که بنا به فرمایش قرآن با ظالم و متجاوز بجنگند و اگر نمی‌جنگند او را محکوم کنند و اگر هم محکوم نمی‌کنند، دست کم بی‌طرف باشند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۴۸). این برداشت امام خمینی علیه السلام از قرآن با روش تطبیق است و از نشانه‌های تولید علوم انسانی متعالی مبتنی بر قرآن است.

۵. امام خمینی علیه السلام با استفاده از منطق قرآن (یس، ۶۰) و روش تطبیق، دولت آمریکا را

همچون فرعون و نمرود در زمان حاضر و مصداق شیطان بزرگ و بت جهان‌خواری می‌داند که باید همچون موسی و ابراهیم و محمد صلی الله علیه و آله با او مبارزه کرد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۸۹).

۶. در مباحث به‌طور کامل نظری هم «تطبیق» بسیار کارگشاست. مورگنتا می‌نویسد: «تمایل به سلطه یکی از عناصر موجود در تمامی مجامع انسانی است» (مورگنتا، ۱۳۸۴، ص ۵۸). همو به نقل از جان سالیسبوری آورده است: «اگرچه همه انسان‌ها از موهبت کسب شهریاری یا سلطنتی برخوردار نیستند، اما انسانی که کلاً دچار جباریت نباشد، نادر است و یا اصلاً وجود ندارد» (مورگنتا، ۱۳۸۴، ص ۶۰). اما در این میان «اکثریت مردم قادر نیستند قدرت طلبی خود را در داخل جامعه ملی ارضا کنند» (مورگنتا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵). راهی که مورگنتا برای ارضای حس قدرت طلبی مردم پیشنهاد می‌دهد این است که «مردم ... این خواست‌های ارضا شده را به صحنه بین‌الملل منتقل نمایند. ... [بدین معنی که] قدرتی که نمایندگان ما در صحنه بین‌الملل اعمال می‌کنند به قدرت ما تبدیل می‌شود و موفقیت ناشی از برخورداری از قدرت ملی ناکامی‌هایی را که در جامعه ملی تجربه می‌کنیم، جبران می‌کند» (مورگنتا، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶).

امام خمینی رحمته الله علیه براساس نظریه قرآنی فطرت (روم، ۳۰)، معتقد است همه انسان‌ها در همه زمان‌ها، ذاتاً و فطرتاً در پی کمال مطلق هستند و به طرف هر که و هر چه احساس کنند، کمال مطلق است، روانه می‌شوند. یکی از مصادیق کمال، قدرت طلبی است. امام خمینی رحمته الله علیه، قدرت طلبی را فطری تمام انسان‌ها می‌داند و می‌نویسد از آنجا که که ساختار این عالم و اوضاع دنیا و شرایط حیات بشری اقتضای نفوذ اراده انسان را ندارد، پس باید در دار وجود، جهانی باشد که اراده انسان در آن کاملاً نافذ باشد و شرایط و ساختار آن به گونه‌ای باشد که با نفوذ اراده او [و اعمال قدرت انسان] تعارض نداشته باشد و «انسان در آن عالم فعال ما یشاء و حاکم ما یرید باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۷). بر این اساس، همه انسان‌ها در پی قدرت هستند و در صورت حضور در بهشت آن را تجربه می‌کنند و در صورت عدم حضور در بهشت این خود، عذاب جان آنها خواهد بود.

چنان که مشاهده شد دیدگاه امام خمینی علیه السلام، مورگنتا و سالیسبوری در اینکه انسان در پی قدرت است، براساس تفسیر امام خمینی علیه السلام از این آیه، تطبیق دارد؛ اما در اینکه چگونه باید عطش قدرت را برطرف کرد، تفاوت وجود دارد. دیدگاه امام خمینی علیه السلام منطبق بر قرآن و دیدگاه دو متفکر دیگر مخالف با قرآن است و عمل به توصیه آنان، فقط ناامنی و خشونت را در جهان زیاد می کند؛ بنابراین چنان که ملاحظه می شود با تطبیق نظرات دیگران بر آیات قرآن، می توان نتیجه گرفت که هم می توان علوم انسانی رایج و دیدگاه دیگران را نقد کرد و هم می توان علوم انسانی متعالی را بنا کرد.

در ادامه به مصادیقی از کاربرست روش تطبیق از منظر رهبر معظم انقلاب می پردازیم.

۱. برخی پژوهشگران (سروش، ۱۳۷۸، ص ۴۷) دین را به دو طبقه اقلی و اکثری تقسیم می کنند. منظور از دین اقلی، آموزه های شخصی و فردی دین مثل نماز و روزه است و منظور از دین اکثری، آموزه های سیاسی و حکومتی دین هم هست. محقق دیگری (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۶) در نقطه مقابل این دیدگاه، معتقد است که دین، اکثری است و راجع به سیاست و حکومت، چارچوب و سیستم و نظام خاص خود را دارد که باید آن را با روش اجتهادی استنباط کرد و به کار بست. رهبر معظم انقلاب با استفاده از روش تطبیق می فرماید: «دین حدّ اقلّی و اکتفای به حدّ اقل ها، از نظر اسلام قابل قبول نیست؛ ما در معارف خودمان چیزی به عنوان دین حدّ اقلّی نداریم، بلکه در قرآن کریم در موارد متعددی اکتفا به بعضی از تعالیم دینی دون بعضی، نکوهش شده است؛ «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر، ۹۱) یا آیه شریفه «وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ» (نساء، ۱۵۰) مطالبه اسلام از مسلمین، ایجاد نظام اسلامی به نحو کامل است؛ مطالبه اسلام، تحقّق کامل دین اسلام است. این آن چیزی است که انسان در مجموع آن را احساس می کند (بیانات امام خامنه ای، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱). چنان که ملاحظه می شود رهبر معظم انقلاب با استناد به قرآن کریم بحثی چالش برانگیز را پاسخی به طور کامل متین و منطقی می دهند. از طرفی این مطلب، نشان دهنده غفلت جامعه علمی از مرجعیت علمی قرآن نیز هست.

۲. در دی ماه سال ۱۳۵۸ شوروی از برژنف تا گوراچف افغانستان را اشغال کردند و

بعد از طولانی‌ترین جنگ تاریخ اتحاد جماهیر شوروی که حدود ۹ سال به طول انجامید، سرانجام بر اثر مقاومت مردم و نیروهای مجاهدین افغانستان، در فروردین ۱۳۶۷ شکست خورده و مجبور به عقب‌نشینی شدند (رجایی، ۱۳۹۶/۱/۳). دو نکته پیش‌بینی‌ناپذیر در این جریان بین‌المللی پیش می‌آید. رهبر انقلاب در بیست‌ودوم فروردین ماه ۱۳۶۹ در دیدار با حزب وحدت اسلامی افغانستان می‌فرماید: «یکی از حوادث مهم عالم در این دوران، قضیه‌ی افغانستان است. دو امر عجیب، پی‌درپی در کار افغانستان اتفاق افتاد که هیچ‌کدام از این دو امر، پیش‌بینی نمی‌شد. ... یکی از دو حادثه، عبارت از پیروزی شما بر سیاست اشغالگر مقتدر عالم بود. این، واقعاً یک حادثه‌ی عجیب بود. یک قدرت جهانی با آن عظمت، نیامده بود که برود. روس‌ها مگر آمده بودند وارد افغانستان بشوند که این همه کشته و خسارت بدهند، بعد هم بروند؟! اینها آمده بودند که بمانند. حادثه‌ی دوم که آن هم از لحاظ عجیب بودن، کمتر از اولی نیست، این است که بعد از آن که روس‌ها رفتند و دولت صوری افغانستان تنها ماند، تحلیل همه این بود که با یک حمله‌ی مجاهدان، قضایا تمام خواهد شد و مجاهدان پیروز خواهند گردید. ... که مجاهدان شکست خوردند و پیروز نشدند. ... ما که نمی‌توانیم خودمان را فریب بدهیم. این مورد هم قابل پیش‌بینی نبود» (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱/۲۲).

نکته مهم این است که امام خامنه‌ای در ادامه همین سخنرانی می‌فرماید «این هم جز با اطلاع از سنن الهی، ممکن نبود کسی پیش‌بینی کند» (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱/۲۲). یعنی با علوم انسانی و دانش بشری رایج امکان پیش‌بینی پیروز جنگ و حوادث پس از آن امکان ندارد، اما در صورتی که دانشی به قوانین الهی آشنا باشد، برای آن دانش و آن دانشمند امکان پیش‌بینی وجود دارد. به دیگر سخن با تطبیق حوادث ملی و بین‌المللی بر قرآن و کشف و فهم منطق قرآن می‌توان اتفاقات گوناگون در سطح منطقه و جهان را فهمید و به درستی تحلیل کرد؛ از این رو رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «من این آیه‌ی شریفه را مکرر در باب قضایای افغانستان و ایران خوانده‌ام. درباره‌ی قضایای افغانستان هم این آیه صادق است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ». اول شما دشمن را بیچاره کردید، «حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأُمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ

بَعْدَ مَا أَرَأَيْتُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ». خوشبختانه دنباله‌ی آیه می‌فرماید: «وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ» (آل عمران، ۱۵۲). ... وقتی که مجاهدان، در لحظه‌ی که باید بیش از همه، مخلصانه وارد عمل بشوند، با دید سیاسی مصلحت‌اندیشانه و سودجویانه به قضایا نگاه کردند؛ این گروه خواست آن گروه را پس بزند؛ آن گروه خواست فلان قمه را تصرف کند، کار خراب شد» (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱/۲۲).

پس با روش تطبیق و باز کردن راه چشمه زلال قرآن به علوم انسانی می‌توان به دانشی دست پیدا کرد که به امکان تحلیل و پیش‌بینی مسائلی را می‌دهد که بدون استفاده از قرآن امکان ندارد که ما آن توانایی را کسب کنیم.

۳. در تحلیل حوادث دشوار ملی هم رهبر معظم انقلاب از روش تطبیق استفاده کرده‌اند. ایشان می‌فرماید: من از کسانی که انتخابات را در حالی زیر سؤال می‌برند که خودشان به‌وسیله انتخابات به مسئولیت رسیده‌اند، تعجب می‌کنم. آن‌گاه این پرسش را مطرح می‌کنند که چطور آن وقتی که انتخابات به نفع شما است، صحیح و متقن است، اما آنجایی که به نفع شما نیست، انتخابات می‌شود خراب؟ آن‌گاه این رفتار را با تطبیق بر آیه‌ای از قرآن تفسیر می‌کنند: «وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ» (نور، ۴۹) قرآن می‌فرماید اگر در قضاوت، حق طرف آنها شد، قضاوت را می‌پذیرند، اما اگر به نفع آنها نشد، قبول نمی‌کنند، بعد قرآن می‌فرماید: «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (نور، ۵۰) در دل اینها مرض هست؟ (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۱۶). «فتنه ۸۸ همین جور بود. ادعا کردند که قانون‌گرا هستند، بعد خب مردم به آنها رأی ندادند، اکثریت مردم به کس دیگری رأی دادند، اینها بنا کردند دعوا راه انداختن که چرا! کشور را، ملت را مدتی مضطرب کردند، دشمن را خوشحال کردند؛ البته آخرش هم در مقابل مردم دیگر تاب نیاوردند و عقب نشستند» (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۰).

۴. رهبر معظم انقلاب آیاتی از قرآن کریم را بر روز ۱۹ بهمن ماه سال ۱۳۵۷ که نیروی هوایی با رژه در مقابل امام خمینی علیه السلام به‌طور رسمی به انقلاب پیوست به صورتی شیرین و دلچسب تطبیق می‌دهند. در حرکت نیروی هوایی، رژیم طاغوت از جایی

ضربه خورد که محاسبه نمی کرد و گمانش را نداشت. مثل همان که در قرآن و در سوره حشر در مورد قبایل یهود آمده: «فَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» (حشر، ۲). دستگاه رژیم طاغوت تصور نمی کرد که از ارتش، آن هم از نیروی هوایی ارتش که شاید بسیاری از آن افسران کسانی بودند که در آمریکا تحصیل کرده بودند، ضربه بخورد. این نشانه‌ی این است که وعده‌ی الهی صادق است؛ خداوند فرمود: «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَ أَكِيدُ كَيْدًا» (طارق، ۱۵، ۱۶). دشمنان ترفند می‌زنند، و من هم در مقابلشان به آنها ترفند می‌زنم. در یک جای دیگر می‌فرماید: «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ» (طور، ۴۲). در قضیه‌ی جبهه‌ی حق و باطل، جبهه‌ی باطل است که ضربه می‌خورد؛ و همیشه همین‌گونه است. (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۹). آمریکایی‌ها بیشتر از شاه روی ارتش حساب کرده بودند. ارتش ایران، برای آمریکایی‌ها از شخص شاه هم مهمتر بود؛ می‌گفتند شاه یک نفر است، حالا بمیرد یا برود یک نفر دیگر را جایش می‌گذاریم؛ اما همین ارتش عامل شکست رژیم طاغوت و موجب نابودی امیدهای آمریکا شد (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۱/۱۹).

این تبیین نشان می‌دهد که با روش تطبیق می‌توان به قواعد کلی دست پیدا کرد. یکی از آن قواعد ضربه‌پذیری جبهه باطل از جبهه حق است. قاعده دیگر اعتماد به نصرت و وعده‌های الهی است؛ بنابراین نباید پنداشت که روش تطبیق فقط با تک جمله و تک گزاره سروکار دارد.

۵. یکی از مباحثی که در ایران مطرح شد، این بود که ایران باید ژاپن، اما از مدل اسلامی‌اش باشد، یا مثل آلمان یا مالزی شود. موضع علوم انسانی قرآن‌بنیان در اینجا چیست؟ رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «هیچ جاذبه‌ای ندارد که ما بخواهیم یک دولتی، یک حکومتی، یک کشوری باشیم مثل کشور ژاپن - دیگر از آن بالاتر که نمی‌شود - یا یک درجه پایین‌تر از آن مثل بعضی کشورهای دیگری که همان جاها هستند و نمی‌خواهم اسم کشورها را یکی یکی بیاورم، این برای ما جاذبه‌ای ندارد. وقتی معنویت نباشد، وقتی برای خدا نباشد، وقتی تشکیل جامعه‌ی نمونه‌ی انسانی نباشد، تلاش و زحمت وجهی ندارد.

برای خدا باید حرکت کرد، در چهارچوب اهداف الهی باید کار کرد: «وَفِي ذَلِكَ
فَلْيَتَنَافِسِ الْمُتَنَافِسُونَ» (مطففین، ۲۶)، برای این است که آدم بایستی تلاش کند، زحمت
بکشد، کار بکند، وَاَلَا این همه کشور در دنیا هست؛ بعضی آباد، بعضی [هم نه]؛ [اما]
آنچه ما دنبال آن هستیم، تحقق اهداف الهی است، تحقق ارزش‌ها است، که باید دنبال
ارزش‌های عمده‌ای که برای ما وجود دارد باشیم. پس بنابراین آنچه مورد توجه ما
است، این است که ما آرمان‌ها را و اهداف انقلاب را با این قیام لله باید تأمین کنیم»
(بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۱/۹).

در تطبیق این آیه شریفه که همچنان بر سر ایران اسلامی همچون تاجی پرافتخار قرار
دارد، نکته‌ای راهبردی وجود دارد و آن اعتماد به نفس و تکیه بر داشته‌های خویش
است. پیشرفت و عدالت و معنویت و عقلانیت باید با هم باشد و نباید در الگو گرفتن
دچار خطای محاسباتی شد و راهبرد دولت اسلامی باید این باشد که آرمان‌ها و اهداف
انقلاب را با قیام لله تأمین کند.

۶. در بحث تطبیق گاهی لازم است لایه‌های مختلف مسئله از جنبه‌های گوناگون و
با جامعیت بررسی شود. رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «برخی از بخش‌های دین که
خیلی برجسته است - مثل اقامه‌ی قسط - هم کافی نیست که انسان دل خود را خوش
کند که ما حالا دنبال اقامه‌ی قسطیم و اقامه‌ی قسط خواهیم کرد، پس اسلام تحقق پیدا
کرد؛ نه، این نیست. بلکه مسلماً اقامه‌ی قسط در جامعه، یک قلم مهم است. از این آیه‌ی
شریفه در سوره‌ی مبارکه‌ی حدید «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ
الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵)، این جور به نظر می‌رسد در بادی امر، که هدف از
ارسال رسل و انزال کتب و معارف الهی، اقامه‌ی قسط است که حالا این جمله‌ی «لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ» را هر جور معنا کنیم - چه به این معنا بگیریم که «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»
یعنی «لِيُقِيمَ النَّاسُ الْقِسْطَ» که مثلاً «باء» را «باء تعدیه» بگیریم، که این وظیفه‌ی مردم
است که در محیط زندگی خودشان اقامه‌ی قسط کنند؛ یا نه، «باء تسیب» که «لِيَقُومَ
النَّاسُ بِسَبَبِ الْقِسْطِ»، یعنی با قسط با مردم [رفتار کنیم]؛ هر کدام از این دو معنا یا معانی
احتمالی دیگری که وجود دارد، اگر در نظر گرفته بشود - اهمیّت اقامه‌ی قسط را در

جامعه روشن می‌کند. لکن این بدین معنا نیست که شارع مقدس از ما قبول می‌کند که ما مثلاً اکتفا کنیم به اقامه‌ی قسط و همه‌ی همت خودمان را بگذاریم برای اینکه اقامه‌ی قسط بشود، ولو برخی از احکام دیگر اسلام - مثلاً - مورد بی‌توجهی قرار بگیرد؛ نه، آیه‌ی شریفه می‌فرماید که «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج، ۴۱). یعنی انتظاری که خدای متعال از متمکنین در ارض دارد، اینها است که اولش «أَقَامُوا الصَّلَاةَ» بعد «وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج، ۴۱) است. این جور نیست که اگر ما به قسط توجه می‌کنیم، حق داشته باشیم که از اقامه‌ی صلوات و اهمّیت دادن به صلوات یا به زکات یا به امر به معروف و نهی از منکر غفلت کنیم، بلکه «إِنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل، ۳۶) - که چندین بار این لفظ و این مضمون در قرآن تکرار شده - نشان می‌دهد که اصلاً خدای متعال پیغمبران را فرستاد برای توحید، برای اجتناب از طاغوت، برای عبودیت خداوند؛ اساس کار این است. یا وصیتی که خدای متعال در آن آیه‌ی شریفه‌ی سوره‌ی شوری، به نوح و به ابراهیم و به موسی و به بقیّه کرده است: «أَقِيمُوا الدِّينَ» (شوری، ۱۳). آنکه مورد نظر است، اقامه‌ی دین است؛ یعنی همه‌ی دین را باید اقامه کرد: «وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (شوری، ۱۳). یعنی همه‌ی دین - همه‌ی اجزا و همه‌ی ارکان دین - مورد توجه است، و معارض اصلی هم در مقابل این حرکت و این رویکرد - یعنی اقامه‌ی دین بتمامه، بجمیع اجزائه، بکله - عبارتند از قلدرهای عالم، مستکبران عالم؛ «كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» (شوری، ۱۳) آنچه تو به آن دعوت می‌کنی، برای مشرکین [گران است]؛ یا در آیه‌ی شریفه در اول سوره‌ی مبارکه‌ی احزاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (احزاب، ۱) یعنی هم علیم است خدای متعال که احاطه‌ی علمی دارد به تمام اجزا و ذرات عالم و سازوکار زندگی ذرات، و هم حکیم است؛ با حکمت، راه تو را در این مجموعه مشخص کرده و باید دنبال کنی. «وَأَتَّبِعْ مَا يوحى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا * وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (احزاب، ۲، ۳) در مقابله‌ی با این حرکت تو،

خلاصه می شود و بدون تطبیق، آن هم تطبیقی که بر مبنای متعالی تکیه داشته باشد، فعالیت محقق در عمل ناتمام می ماند. در عین حال این پرسش مطرح می شود که آیا می توان هر آیه ای را با هر مصداقی تطبیق کرد؟ ملاک و معیار و مبنای تطبیق یک یا چند آیه بر یک مصداق و یا مصادیق چیست و یا چه می تواند باشد؟ به اختصار باید گفت آنچه ملاک و معیار تطبیق است و تطبیق را از هرج و مرج مصداقی حفظ می کند، اهتمام به «مبنای متعالی قرآن» براساس نگاه منسجم و هماهنگ به قرآن و راهبرد هدایت محور آن است که در واقع براساس مقصد قرآن طراحی شده است و شاید با مطالعه مجدد آن، با این نگاه جدید، پاسخ پرسش روشن تر شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم (ج ۲). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲. احسانی، محمد. (۱۳۹۳). مبانی تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۰). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ بیستم.
۴. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۷). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (تمامی ۲۱ جلد).
۶. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۸). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ یازدهم.
۸. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۱). تهران: سخن.
۹. تولایی، روح اله؛ زمردی انباج، مهسا. (۱۴۰۲). چیستی و چگونگی تحول علوم انسانی از دیدگاه آیت الله خامنه ای با استفاده از روش تحلیل مضمون، فصلنامه مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی، ۱(۳)، صص ۱-۲۴.

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران: انتشارات مؤسسه ایمان جهادی؛ صهبا، نسخه دیجیتالی، قابل دسترسی در: <https://sahba.ir/download/tarhekoli>
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲). تفسیر سوره حشر. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۱/۱۶). بیانات امام خامنه‌ای در دیدار اقشار مختلف مردم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44827>
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰/۱۱/۱۹). بیانات امام خامنه‌ای در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی و پدافند هوایی ارتش، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49572>
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۷/۲۰). بیانات در اجتماع بزرگ مردم کرمانشاه، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17510>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۱۲/۲۱). بیانات امام خامنه‌ای در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29151>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۱/۲۲). بیانات امام خامنه‌ای در دیدار اعضای حزب وحدت اسلامی افغانستان، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2292>
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۷/۲۸). بیانات امام خامنه‌ای در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259>
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۷/۲۹). بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10357>

۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۶/۸). بیانات امام خامنه‌ای در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7959>
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۱). قلمرو دین. قم: مرکز مطالعات و پژوهشهای حوزه علمیه قم.
۲۱. رجایی، محمد سرور. (۱۳۹۶/۱/۳). پیامدهای تجاوز شوروی به افغانستان، خیرگزاری میزان: <https://www.mizanonline.ir/fa/news/280015>
۲۲. رجبی، ابوذر. (۱۴۰۰). سنجش تحلیلی انتظارات مقام معظم رهبری ناظر به تحول علوم انسانی قرآن بنیان با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب، قرآن و علم، ۱۵(۲۹)، صص ۱۰۵-۱۳۴.
۲۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
۲۴. غفاری، مجتبی. (۱۳۹۵). چرایی، چیستی و چگونگی علوم انسانی قرآن بنیان از منظر رهبر معظم انقلاب، همایش علوم انسانی قرآن بنیان: چیستی، چرایی و چگونگی.
۲۵. لک‌زایی، رضا. (۱۳۹۷/الف). جایگاه قرآن در روش‌شناسی تولید علوم انسانی متعالی با تأکید بر اندیشه‌ی امام خمینی، سیاست متعالیه، سال ۶، شماره ۲۳، زمستان. صص ۷-۲۶.
۲۶. لک‌زایی، رضا. (۱۳۹۹). بازخوانی کاربردی قرآن مجید در انقلاب اسلامی با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام، فصلنامه حکومت اسلامی؛ ۲۵(۹۷). صص ۲۷-۴۸.
۲۷. محقق، جواد. (۱۴۰۱). راهکارهای تحول و اسلامی‌سازی علوم انسانی در اندیشه رهبر معظم انقلاب و آیت الله مصباح یزدی، معرفت، دوره ۱۳، شماره ۱۰، صص ۸۷-۹۹.
۲۸. ملکی تبریزی، جواد. (۱۳۶۵). رساله لقاء الله. تهران: فیض کاشانی.
۲۹. مورگنتا، هانس جی. (۱۳۸۴). سیاست میان ملت‌ها (مترجم: حمیرا مشیرزاده). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل، چاپ سوم.

References

* The Holy Qur'an

** Nahj al-Balagha

1. Amoli, S. H. (2003). *Tafsir al-Muhit al-Azam wa al-Bahr al-Khadam* (Vol. 2). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing Organization. [In Persian]
2. Anvari, H. (2002). *Farhang-e Bozorg-e Sokhan* (Vol. 1). Tehran: Sokhan. [In Persian]
3. Ehsani, M. (2014). *Foundations of rational education from the perspective of the Holy Quran*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
4. Ghaffari, M. (2016). *Why, what, and how of Quran-based human sciences from the viewpoint of the Supreme Leader of the Islamic Revolution*. Conference on Quran-based Human Sciences: What, why, and how. [In Persian]
5. Imam Khomeini, S. R. (1991). *Etiquettes of prayers*. (20th ed). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
6. Imam Khomeini, S. R. (1998). *Commentary on Forty Hadiths*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
7. Imam Khomeini, S. R. (1999). *Sahifeh-ye Imam*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (Complete 21 volumes). [In Persian]
8. Imam Khomeini, S. R. (2002). *Philosophy reports*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
9. Imam Khomeini, S. R. (2009). *Commentary on Surah Hamd*. (11th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

10. Imam Khomeini, S. R. (2020). *General plan of Islamic thought in the Quran*. Tehran: Imān Jahādī Publications; Sahba, Digital version. Retrieved from <https://sahba.ir/download/tarhekoli> [In Persian]
11. Imam Khomeini, S. R. (2023). *Commentary on Surah Hashr*. Tehran: Islamic Revolution Publications. [In Persian]
12. Khamenei, S. A. (1990,). *Speech of Imam Khamenei in a meeting with members of the Islamic Unity Party of Afghanistan*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2292> [In Persian]
13. Khamenei, S. A. (2010). *Speech of Imam Khamenei in a meeting with university professors*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7959> [In Persian]
14. Khamenei, S. A. (2010). *Speech of Imam Khamenei in a meeting with a group of Quranic scholars*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259> [In Persian]
15. Khamenei, S. A. (2010, July 29). *Speech at a meeting with Islamic seminary students, scholars, and professors in Qom*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10357> [In Persian]
16. Khamenei, S. A. (2011). *Speech at a gathering of the people of Kermanshah*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17510> [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (2014). *Speech of Imam Khamenei in a meeting with members of the Assembly of Experts*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29151> [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (2020). *Speech of Imam Khamenei in a meeting with various groups of people*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44827> [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (2021). *Speech of Imam Khamenei in a meeting with commanders and personnel of the Air Force and Air Defense of the Army*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49572> [In Persian]

20. Khosropanah, A. H. (2002). *The realm of religion*. Qom: Center for Studies and Research of Qom Seminary. [In Persian]
21. Lakzaei, R. (2018). The place of the Quran in the methodology of producing superior human sciences with an emphasis on Imam Khomeini's thought. *Transcendental Policy*, 6(23), 7-26. [In Persian]
22. Lakzaei, R. (2021). Revisiting the application of the Holy Quran in the Islamic Revolution with an emphasis on Imam Khomeini's political thought. *Islamic Government*, 25(97), 27-48. [In Persian]
23. Maleki Tabrizi, J. (1986). *Risaleh Liqa Allah*. Tehran: Feyz Kashani. [In Persian]
24. Moqaddam, J. (2022). Strategies for transformation and Islamization of human sciences in the thought of the Supreme Leader of the Revolution and Ayatollah Misbah Yazdi. *Ma'arif*, 13(10), 87-99. [In Persian]
25. Morgenthau, H. J. (2005). *Politics among nations* (3rd ed.) (H. Moshirzadeh, Trans.). Tehran: Office of Political and International Studies. [In Persian]
26. Rajabi, A. (2022). Analytical assessment of the expectations of the Supreme Leader regarding the transformation of Quran-based human sciences, emphasizing the second phase statement of the revolution. *Quran and Science*, 15(29), 105-134. [In Persian]
27. Rajaei, M. S. (2017, March 23). *Consequences of the Soviet invasion of Afghanistan*. Mizan News Agency. From: <https://www.mizanonline.ir/fa/news/280015> [In Persian]
28. Soroush, A. (1999). *Expounding prophetic experience*. Tehran: Soroush. [In Persian]
29. Toulaii, R., & Zamardi Anbaj, M. (2023). The nature and transformation of human sciences from the perspective of Ayatollah Khamenei using content analysis method. *Strategic Studies of the Islamic Revolution*, 1(3), 1-24. [In Persian]



A Critical Review of the Performance of Tafsir Tasnim in Critiquing the Views of Quran Commentators

Hamid Mohammadi¹

Hamid Hamidian²

Received: 2024/09/07 . Revised: 2024/11/22 . Accepted: 2024/12/23 . Published online: 2025/02/02

Abstract

The *Tafsir Tasnim*, authored by Ayatollah Jawadi Amoli, is one of the exegetical works based on ijthadi methods, primarily employing the Qur'an-by-Qur'an approach. The author has made significant efforts to present a reasoned and methodical interpretation of the holy verses, with particular attention given to the views of other commentators. In certain cases, Ayatollah Jawadi Amoli critiques these views. This study adopts an analytical-critical research method and argues that some of the critiques found in *Tafsir Tasnim* are not free from flaws and can be challenged. The findings indicate that Ayatollah Jawadi Amoli's critiques, in some instances, require further elaboration, and in others, they are open to critique themselves. These include: insufficient attention to the comprehensive views of commentators, accepting isolated opinions, reliance on single reports in significant matters, lack of counterarguments, incomplete presentation of commentators' views, critiques contrary to the apparent meaning of the verses, inconsistency in reasoning, and the affirmation of rulings from previous religious laws.

Keywords

Tafsir Tasnim, critique, interpretative views, Ayatollah Jawadi Amoli, commentators.

1. PhD Candidate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. (Corresponding Author). hamid387387@gmail.com

2. Assistant Professor, Faculty of Theology, Meybod University, Yazd, Iran. hamidiyan@meybod.ac

* Mohammadi, H., & Hamidian, H. (2024). A Critical Review of the Performance of Tafsir Tasnim in Critiquing the Views of Quran Commentators. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(19), pp. 132-162. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69840.1327>

دراسة نقدية لمنهج تفسير تسنيم في نقد آراء المفسرين

حميد محمدي^١ حميد حميديان^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٩/٠٧ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٢٢ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٢/٢٣ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

المخلص

تفسير تسنيم الذي ألفه آية الله الجوادى الأملى هو من التفسيرات الاجتهادية ومنهجه يعتمد بشكل أساسى على القرآن بالقرآن. لقد بذل مؤلف هذا العمل قصارى جهده لتقديم تفسير منطقي ومنهجي لآيات القرآن الكريم، وقد أولى في هذا الصدد اهتماماً خاصاً بآراء المفسرين الآخرين، وفي بعض الأحيان انتقد هذه الآراء. وقد اتبع في هذه المقالة المنهج التحليلي النقدي، ويرى مؤلفاً هذه الدراسة أن بعض الانتقادات التي وجهها مؤلف تفسير تسنيم إلى غيره من المفسرين ليست خالية من العيوب، ويمكن نقدها. وتشير نتائج البحث إلى أن انتقادات آية الله جوادى أملى تحتاج إلى استكمال في بعض الحالات ويمكن انتقادها في بعض الحالات، ومنها: عدم الاهتمام الشامل بآراء المفسرين، وقبول الآراء الغريبة، وقبول الخبر الواحد في الأمور المهمة، وعدم استعمال الجواب النقضي، وعدم التعبير عن آراء المفسرين بشكل كامل، والانتقادات المخالفة لظاهر الآيات، وعدم وحدة الكلام، وإثبات أحكام الشرائع السابقة.

الكلمات الرئيسية

تفسير تسنيم، نقد الآراء التفسيرية، آية الله جوادى الأملى، المفسرون.

١. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة ميبد، ميبد، إيران (الكاتب المسؤول).

hamid387387@gmail.com

hamidiyan@meybod.ac

٢. أستاذ مساعد، كلية الإلهيات، جامعة ميبد، يزد، إيران.

* محمدي، حميد، حميديان، حميد. (٢٠٢٤م). دراسة نقدية لمنهج تفسير تسنيم في نقد آراء المفسرين، الفصيلة العلمية

- الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦(١٩)، صص ١٣٢-١٦٢.

https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69840.1327

مروری انتقادی به عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آرای مفسران

حمید محمدی^۱ حمید حمیدیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷ * تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ * تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

تفسیر تسنیم، نگارش آیت‌الله جوادی آملی، از جمله تفاسیر اجتهادی و روش آن به‌طور عمده قرآن به قرآن است. نویسنده این اثر، تمام تلاش خود را به عمل آورده تا تفسیری مستدل و روش‌مند از آیات کریمه عرضه کند و در این راستا به دیدگاه‌های دیگر مفسران عنایت ویژه‌ای داشته، به‌طوری که در مواردی این آرا را نقد کرده است. نوشتار حاضر با روش تحلیلی - انتقادی و پژوهشی سامان یافته و نگارندگان این پژوهش معتقدند که برخی نقدهای تفسیر تسنیم بر دیگر مفسران خالی از اشکال نبوده و قابل‌خداشه است. نتیجه پژوهش نشانگر آن است که نقدهای آیت‌الله جوادی آملی، در پاره‌ای موارد نیازمند متمم بوده و در برخی موارد قابل نقد است که عبارتند از: عدم توجه جامع به دیدگاه‌های مفسر، پذیرش نظر شاذ، قبول خبر واحد در امور مهم، استفاده نکردن از جواب نقضی، ناقص بیان کردن دیدگاه‌های مفسران، نقد بر خلاف ظاهر آیات، عدم اتحاد در سخن و اثبات احکام شرایع سابقه.

کلیدواژه‌ها

تفسیر تسنیم، نقد، آرای تفسیری، آیت‌الله جوادی آملی، مفسران.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول).

hamid387387@gmail.com

hamidiyan@meybod.ac.ir

۲. استادیار، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، یزد، ایران.

* محمدی، حمید؛ حمیدیان، حمید. (۱۴۰۳). مروری انتقادی به عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آراء مفسران. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۱۳۲-۱۶۲.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69840.1327>

مقدمه

برای هر انسانی لازم است که دارای فکر نقّادی باشد ... «تفّقه» در آیه: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (توبه، ۱۲۲) مستلزم این است که انسان واقعاً نقّاد باشد و کار نقّادی او به آنجا کشیده شود که هر چیزی را که گفته می‌شود و با امر دین تماس دارد، بتواند تجزیه و تحلیل کند (مطهری ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۱۹۰)؛ از همین رو یکی از مواردی که در نگاه به تفاسیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، توجه به دیدگاه‌های مفسران و نقد دیدگاه‌های نادرست آنهاست.

یکی از مهمترین و برجسته‌ترین تفاسیر شیعه، تفسیر تسنیم نوشته آیت‌الله جوادی آملی از دانشمندان و مفسران معاصر است. ایشان جامع علوم معقول و منقول است که در تفسیر آیات قرآن کریم، مستدل، مجتهدانه، مستند و روشمند عمل کرده است. یکی از ویژگی‌های بارز تفسیر تسنیم که در سراسر آن مشاهده می‌شود، بررسی و نقد دیدگاه‌های مفسران برجسته فریقین است. این نقدها با هدف تبیین آرای تفسیری ناصواب در حوزه‌های گوناگون و به‌دست آوردن رأی درست انجام گرفته است. با این حال نگارندگان این نوشتار بر آنند برخی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر دیگر مفسران وارد نبوده و نقدهای تفسیر تسنیم قابل نقدند؛ از این رو پرسش اصلی این پژوهش عبارتست از اینکه چه نقدهایی بر نقدهای تفسیر تسنیم وارد است؟ براساس آنچه بیان شد، رسالت این نوشتار بر این استوار گشته که محور نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر مفسران استخراج شده و در هر بحثی ابتدا دیدگاه‌های مفسران ذکر شده و سپس نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر دیدگاه‌های مفسران بیان می‌شود و در گام بعدی این نقدها مورد تحلیل قرار می‌گیرند تا میزان قوت و ضعف آرای تفسیری بیشتر نمایان شود و در گام نهایی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی مورد نقادی قرار می‌گیرد؛ زیرا در نظر نگارندگان مقاله، پاره‌ای از این نقدها ناقص بوده و نیازمند متمم هستند و برخی دیگر قابل نقد و خدشه هستند.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر، که تحلیل انتقادی عملکرد تفسیر تسنیم در نقد دیدگاه‌های مفسران است،

دارای پیشینه خاص خود نیست و بر پایه بررسی انجام گرفته این موضوع برای نخستین بار است انجام می‌گیرد. البته مقالاتی درباره تفسیر تسنیم سامان یافته است که به آنها اشاره می‌کنیم، ولی در هیچ‌کدام از آنها به موضوع پژوهش پیش‌رو پرداخته نشده است.

مقاله «تفسیر تسنیم در ترازوی نقد» (یدالله‌پور، ۱۳۸۷)، این مقاله بیشتر امتیازات تفسیر تسنیم، نظیر روش قرآن به قرآن، بیان اهداف سوره‌ها، معناپردازی واژگان، توجه به تناسب آیات، مباحث علوم قرآنی و دسته‌بندی موضوعی روایات را برمی‌شمارد و در پایان تنها به دو نقد «زبان نامأنوس تسنیم و عدم اعتبارسنجی روایات تفسیری» در مورد تفسیر تسنیم اکتفا کرده است.

مقاله «تحلیل نقدهای علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم بر آرای تفسیری رشید رضا در المنار» (بیات، محقی، ۱۳۹۹)، این مقاله متکفل تحلیل نقدهای جزئی و کلی تفسیر تسنیم بر صاحب المنار است.

مقاله «تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در خصوص آیه مباحله بر تفسیر المنار» (بیات، محقی، ۱۳۹۹)، در این مقاله روش مواجهه دو مفسر در مورد آیه مباحله مورد مذاقه روش شناختی قرار گرفته تا میزان سقیم یا غیرسقیم بودن دیدگاه‌های دو مفسر از این منظر مورد تحلیل قرار گیرد.

مقاله «روش‌شناسی نقد آرای مفسران در تفسیر تسنیم» (شاهرودی و دیگران، ۱۴۰۰)، این مقاله با بررسی نمونه‌هایی از تفسیر تسنیم با محوریت روش نقد، نشان می‌دهد که آیت‌الله جوادی آملی، به نقد اندیشه تفسیری دیگر مفسران پرداخته است.

این مقالات هیچ‌نوع ارتباطی با موضوع این نوشتار ندارند؛ چون هدف نوشتار پیش‌رو به نقدهای تفسیر تسنیم نگاه انتقادی دارد؛ بنابراین محور و اهداف این مقاله با دیگر آثار، بسیار متفاوت بوده و هیچ‌نوع هم‌پوشانی با هم ندارند؛ از این‌رو نوآوری پژوهش حاضر محرز است.

بررسی نمونه نقدهای تسنیم بر آرای مفسران

در این بخش از نوشتار، که بخش اصلی نوشتار را تشکیل می‌دهد، برخی نقدهای

نویسنده تسنیم بر دیدگاه‌های مفسران مورد نقد و بررسی قرار گرفته شده و برخی دیگر با متمیم مورد پذیرش قرار گرفته شده است.

توجه به قرائن

قرائن دو نوع‌اند؛ متصل و منفصل. گاه کلام همراه با قرائن پیوسته است، متکلم آن را دلالت‌کننده بر مقصود خویش قرار می‌دهد که از آن به عنوان «قرائن متصل» نام برده می‌شود و گاه مدلول کلام متکلم کلی یا مردد میان چند امر است، در این صورت برای تعیین مقصود کلام، از قرائن جدای از کلام کمک گرفته می‌شود که از آن با نام «قرائن منفصل» یاد می‌شود؛ از این‌رو توجه به قرائن متصل و منفصل روش عقلانی بوده و در همه فرهنگ‌ها جاری است. از آنجاکه که این روش از جانب خدای متعال و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رد نشده است، استفاده از آن در تفسیر قرآن بلامانع است، بلکه باید بدان توجه گردد.

توجه به قرائن داخلی آیات

باتوجه به ارتباط میان آیات و عبارات قرآنی، اقتضا دارد هنگام تفسیر قرآن ارتباط اجزای یک و یا چند آیه با هم در نظر گرفته شود؛ زیرا بدون در نظر گرفتن یکی از عبارات یا آیات، ممکن است معنای کاملی به دست نیاید؛ چون برخی عبارات و آیات مکمل معنای هم هستند. به دیگر سخن باتوجه به اینکه آیات مرتبط به هم در قرآن به صورت یک‌جا نیامده و به صورت پراکنده و در جاهای گوناگون به تناسب ذکر شده‌اند، باید هنگام تفسیر در کنار یکدیگر قرار بگیرند. این روش در نقد آرای تفسیری در تفسیر تسنیم مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از مباحثی که همواره میان شیعه و اهل سنت مورد مناقشه بوده است، مبحث مختار بودن و یا مجبور بودن انسان است (موضوع جبر و اختیار آدمی). در این درباره سه دیدگاه وجود دارد. مستند هر سه دیدگاه، آیات قرآنی است، زمخشری معتزلی در پی اثبات تفویض از آیات قرآن است و ذیل آیه «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ» (نحل، ۳۵) می‌نویسد: «این همان گفته جبریّه است که خدا تفکر آن‌ها را ردّ می‌کند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰۴) و یا صاحب بن عباد از آیه شریفه «فَأَتَى تُوفُكُونَ» (انعام، ۹۵)، مختار بودن انسان را استفاده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۳۸۳).

یکی از مفسرانی که در موارد متعددی بحث جبر را پیش می‌کشد و از آیات جبر برداشت می‌کند، فخررازی اشعری است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۴؛ ج ۲، ص ۲۸۹؛ ج ۳، ص ۶۰۴؛ ج ۱۳، ص ۱۰۸). وی ذیل آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره، ۲۶) می‌گوید: «اراده داریم در اینجا درباره هدایت و اضلال سخن بگوییم تا آنچه در این مبحث گفته می‌شود به مثابه «اصل» باشد که همه آنچه درباره آیات آینده قرآن گفته می‌شود به این اصل برگردد» (فخررازی ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۵). آن‌گاه در ادامه مبادی تصویری و تصدیقی بحث جبر را به‌طور مفصل مطرح می‌کند و برخی اصول کلامی را مایه تشویش و اضطراب همه ادله معتزله می‌داند و در اثنای بحث آنان را محکوم به جبر کرده، می‌نویسد: «وهذا عين الجبر الذي تَفَرُّونَ وَأَنْتُمْ مُلَاقِيكُمْ» و در پایان بحث می‌نویسد: جبریّه به معتزله می‌گوید: ما با دلایل عقلی که احتمال خلاف و تأویل نمی‌پذیرد، ثابت کردیم که خداوند بی‌واسطه و یا باواسطه خالق افعال انسان‌هاست و جوهری که شما (معتزله) به آن تمسک کردید، ادله نقلی است که احتمال خلاف در آن می‌رود. دلیل عقلی قطعی هرگز مورد معارضه دلیل احتمالی قرار نمی‌گیرد. نتیجه آنکه مسیر به‌سوی تفویض نیست، بلکه مسیر به سمت جبر است (فخررازی ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۰).

آیت‌الله جوادی آملی به‌طور مفصل وارد بحث می‌شود و قبل از نقد نظر فخررازی به ده نکته اشاره می‌کنند و سپس هر دو مکتب تفویض و جبر را مورد نقد قرار می‌دهند که خلاصه آنها چنین است: آنچه در آیه ۲۶ سوره بقره آمده «اضلال کیفری» است و این نشان از مختار بودن انسان است؛ هم مالکیت تکوینی خدا نسبت به افعال محفوظ است و تفویض صورت نگرفته است و هم به اختیار انسان آسیبی نمی‌رسد و جبر باطل است «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰). ایشان در ادامه

برای نقد دیدگاه فخررازی به دو آیه استشهاد می‌کند: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِقَلِّ يُكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء، ۱۶۵). در توضیح این آیه بیان می‌کند اگر همه شرایط تکلیف برای انسان فراهم نباشد، مانند اینکه انسان نسبت به شریعت آگاهی نداشته باشد یا در کار مجبور باشد، می‌تواند علیه خدا احتجاج کند؛ همچنین وقتی خداوند می‌فرماید ما احکام و حکم شریعت را بیان کردیم تا حیات و ارستگان و هلاکت تبه‌کاران، هر دو بعد از اتمام حجت باشد: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال، ۴۲)، معلوم می‌شود انسان در کارها مختار است؛ چون اگر مجبور بود، نه لازم بود هلاکت هالکان براساس بیینه باشد و نه سلامت انسان‌های سالم؛ زیرا نشان از شایستگی و بی‌لیاقتی او نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۳۳).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که آیت‌الله جوادی آملی به پیروی از استاد خود علامه طباطبایی، تفسیر قرآن با قرآن را دنبال کرده و بر آن اهتمام می‌ورزد؛ از این رو نویسنده تسنیم در نقد فخررازی از دیگر آیات بهره می‌برد تا مقصود خدای متعال را به درستی تبیین کند. این چیزی که برای فخررازی مغفول مانده است.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان در نقد عقیده جبری فخررازی به دو آیه استشهاد می‌کند که مختار بودن انسان را اثبات کند، ولی به نظر می‌رسد بهتر بود ایشان در ابتدای نقد خود، فخررازی را به وجدان ارجاع می‌داد؛ زیرا کسی که معتقد به جبر یا تفویض شده و بر این عقیده پافشاری دارد، تمامی آیات را به نفع خود تفسیر می‌کند و در رد آیات یادشده، وجوهی را می‌تراشد؛ چون به فرموده حضرت علی عليه السلام قرآن «ذو وجوه» است (نهج البلاغه، نامه ۷۶)؛ از این رو زمانی که او به وجدان ارجاع داده شود، نمی‌تواند آن را انکار کند؛ زیرا امری است که مورد پذیرش عقلا است، هر چند نسبت به دین اعتقادی نداشته باشند.

توجه به قرائن بیرونی (قرائن نقلی)

براساس آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۴۴). روایاتی که در توضیح و شرح آیات از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام صادر شده‌اند معتبر بوده و در حق

ما حجت هستند و این روایات از قرائن منفصل آیات به‌شمار می‌روند و باید در تفسیر بدان توجه شود.

در تفسیر تسنیم آمده است که فخررازی در ذیل آیه خمس: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ...» (انفال، ۴۱)، می‌نویسد: چون ظاهر آیه، که مشتمل بر حرف لام است، دلیل بر ملکیت صاحبان سهام است، می‌توان در همان میدان نبرد و جبهه جنگ خمس را توزیع کرد؛ زیرا تقسیم غیر از صرف ملک به مالک، چیز دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۴۸۰).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این برداشت بیان می‌کند: زمام خمس اصالتاً در اختیار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام است و در مرتبه بعد در اختیار جانشینان عادل و مدیر و مدبر آنان خواهد بود؛ هرگاه مصلحت را در توزیع در میدان جنگ دیدند، اعمال می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۴۸۰).

این مطلب واضحی است که قرآن نیازمند مبین است و به تعبیر برخی روایات قییم لازم دارد. اولین مبین و معلم قرآن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام هستند. براساس روایات باب خمس که آیه خمس را تفسیر می‌کند، اختیار تقسیم خمس و مصارف آن به عهده معصوم و جانشینان آن حضرات گذاشته شده است. نکته تحلیلی آن در این است که رأی تفسیری نباید برخلاف روایات باشد.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان منشأ برداشت فخررازی را ذکر «لام» در آیه شریفه می‌داند و حال آنکه صاحب کتاب مفاتیح‌الغیب چنین سخنی را بیان نکرده است و فقط بیان کرده ظاهر آیه به چنین مطلبی دلالت دارد و سخنی از ذکر «لام» به میان نیاورده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۸۵). ممکن است جوادی آملی از فحوای بیان فخررازی چنین برداشتی کرده باشد. ایشان در نقد فخررازی بیان داشتند اختیار خمس با سه گروه است و هر آنچه آنان صلاح بدانند انجام می‌دهند، و حال آنکه فخررازی با مقسّم خمس کاری ندارد که چه کسی است. نظرش بر این است براساس ظاهر آیه خمس، جائز است خمس را در میدان جنگ تقسیم کرد.

چه بسا مقسّم خمس در میدان جنگ اقدام به تقسیم خمس کند و براساس ظاهر آیه عمل نماید.

توجه به قرائن بیرونی (قرائن عقلی)

گاهی اوقات صاحب سخن، قیود سخن خود را به معلومات عقلی مخاطب گره می‌زند. در این صورت پس از صدور کلام نمی‌توان ظاهر آن را اخذ کرد، چون ممکن است ظاهر کلام منظور گوینده نباشد؛ از این رو باید پس از تأمل در قرائن عقلی بدان عمل کرد.

محمد جواد مغنیه در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) می‌نویسد: منظور از «أُولِي الْأَمْرِ» تنها امامان معصوم شیعه است و دیگران را در آن راهی نیست؛ زیرا عصمت موهبت الهی است و تحصیل ملکه عصمت ممکن نیست؛ بنابراین علم به عصمت کسی جز از بیان خدای سبحان یا پیامبر اکرم ﷺ به دست نمی‌آید (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد مغنیه می‌نویسد: می‌توان گفت که انحصار «اولی الامر» در امامان معصوم علیهم‌السلام برای ناممکن بودن تحصیل ملکه عصمت نیست؛ زیرا تحصیل آن شدنی است، هر چند دشوار است. چنان که اگر والدین کودکی همه مسائل حلال و حرام و تغذیه و تربیت را درباره فرزند خود رعایت کنند و خود کودک از نبوغ و صلاح نفسی برخوردار باشد و بعد از تکلیف نیز راه جهاد و اجتهاد را بیاماید، ممکن است ملکه عصمت را به دست آورد. عصمت، مصونیت از خطا و خطیئه است و هیچ دلیل عقلی یا نقلی اقامه نشده که رسیدن سالک صالح به چنین منزلتی محال و نیز عنایت الهی به بنده خاص و حفظ او از اشتباه ممتنع باشد. البته عصمت مقول به تشکیک است و مرتبه والای آن برای پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام است و مرتبه میانی و متوسط آن برای برخی دیگر (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که یکی از علوم پیش‌نیاز بسیار مهم برای تفسیر قرآن، شناخت قواعد تفسیری مبتنی بر مبنای متقن عقلی، نقلی یا عقلایی است که

هم براساس آن قواعد تفسیر ضابطه‌مند و قابل ارزیابی باشد و هم با رعایت آنها خطاهای تفسیری کاهش یابد. آیت‌الله جوادی آملی در این نقد از قاعده عقلی بهره برده است.

درباره منشأ عصمت و عامل مصونیت معصوم از گناه و خطا، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که در مجموع سه دیدگاه وجود دارد.

دیدگاه اول: برخی بر این باورند که عصمت معلول لطف خداست و چهار سبب منشأ این لطف الهی است که عبارتند از: الف) ویژگی نفسانی یا جسمانی که موجب پدید آمدن ملکه اجتناب از گناه می‌شود؛ ب) علم به مفاسد گناهان و پاداش طاعات؛ ج) وحی یا الهام به معصوم که بینش او نسبت به حقیقت گناهان و طاعات را عمق می‌بخشد؛ د) توجه نسبت به مؤاخذه الهی در ترک اولی. علامه حلی طرفدار این دیدگاه است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶).

خواجه نصیرالدین طوسی به این دیدگاه نخست اشکال گرفته و بیان می‌کند که بسیاری از اندیشمندان مسلمان به عصمت ملائکه، ائمه، حوّا، حضرت مریم و حضرت فاطمه علیها السلام معتقدند و حال آنکه وحی بر آنان نازل نمی‌شود (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

دیدگاه دوم: معتزله بر این باورند که همانا خداوند در حق معصوم لطفی کرده که انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت ندارد با اینکه توانایی انجام آن را دارد (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

نظر اول و دوم هر دو عصمت را معلول لطف خداوند می‌دانند، ولی با دو تقریر متفاوت؛ در اولی چهار عامل سبب لطف بر عصمت شده است، ولی در دومی سخنی از عوامل و شرایط نشده است و در واقع برای لطف شریطی قایل نیست؛ از این رو مورد پذیرش خواجه طوسی واقع شده است که بر تقریر اول اشکال داشت (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

دیدگاه سوم: حکماء بر این عقیده‌اند که عصمت ملکه‌ای است که با وجود آن، معصوم مرتکب معاصی نمی‌شود (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

خواجه طوسی قول دوم و سوم را می‌پسندد و فرقی بین آنها قایل نمی‌شود (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

برخی بین عصمت از گناه و عصمت از خطا فرق قایل شده و به نوعی میان تعریف متکلمان عدلیه و حکماء جمع کرده و گفته‌اند: عصمت از گناه بالاترین درجه تقوا و نیروی درونی یا ملکه نفسانی است که فرد معصوم را از ارتکاب گناه به صورت مطلق و بلکه از اندیشه درباره آن نیز باز می‌دارد (سیحانی تبریزی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲).

بنابراین، نظر محمد جواد مغنیه شاذ نبوده، بلکه به گفته خواجه طوسی، این دیدگاه را قاطبه حکماء پذیرفته‌اند و در میان متکلمین قداماء و متأخرین طرفدارانی دارد.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان بیان داشتند: می‌توان گفت که انحصار «اولی الامر» در امامان معصوم علیهم‌السلام برای ناممکن بودن تحصیل ملکه عصمت نیست؛ زیرا تحصیل آن شدنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۲). این بیان دچار اشکال است؛ زیرا میان مقام ثبوت و اثبات فرق است؛ یک امر میان اینکه می‌تواند واقع شود و یا واقع شده است، بسیار متفاوت است و مثالی که ایشان می‌زنند حالت ثبوتی دارد نه حالت اثباتی.

توجه به قرینه فضای نزول آیات

مقصود از فضای نزول آیات اموری مانند سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ مردم در زمان نزول، زمان و مکان نزول است. این امور به لحاظ اینکه آیات به مناسبت آنها یا درباره آنها نازل شده‌اند یا ظرف نزول آیات بوده و یا به گونه‌ای در تشکیل حال و فضای آیات دخالت داشته‌اند، فضای نزول آیات نامیده می‌شوند و از قرائن متصل غیرلفظی به‌شمار می‌آیند (بابائی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷).

فخررازی می‌نویسد: اگر آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مانده، ۵۵) در ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام نازل شده و واژه «ولی» در این آیه به معنای امامت و سرپرستی است؛ چرا آن حضرت که به تفسیر قرآن از دیگران آشناتر بود، برای اثبات ولایت خود به این آیه استدلال نکرد؟ فخررازی در ادامه از اشکال مقدر جواب می‌دهد و آن اینکه در حال تقیه بودن آن حضرت نمی‌تواند پاسخ شیعه باشد؛ چون خود شیعه می‌گویند که امیرمؤمنان علیه‌السلام در روز

شورا به اخبار دیگر از جمله حدیث غدیر و مباحله و... استناد کرده است (فخرزای، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۵).

آیت‌الله جوادی آملی در پاسخ این کلام فخرزای به سه نکته اشاره می‌کند: نکته اول، آیه به‌صراحت از امام علی علیه السلام نامی نبرده است، بلکه ولایت آن حضرت به کمک شأن نزول خبری با افراد محدود حاضر در مسجد هنگام صدقه‌دادن اثبات می‌شود، از این رو استدلال به آیه مشکل بود.

نکته دوم، امیرمؤمنان علیه السلام به حدیث غدیر که برای تبیین ولایت بوده و هزاران نفر نیز شاهد آن بودند، استدلال کرد، ولی نپذیرفتند، پس اگر به آیه مورد بحث نیز استدلال می‌کرد، نمی‌پذیرفتند.

نکته آخر، در مجامع روایی امامیه آمده است که آن حضرت در شورا به این آیه نیز استدلال کرد و فرمود: آیا میان شما کسی هست که در حال رکوع صدقه داده باشد؟ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۹) همچنین آن حضرت خلیفه اول را به خدا قسم داد که آیا این آیه درباره او نازل شده است: «أَتَشُدُّكَ بِاللَّهِ أَلِيَّ الْوَلَايَةِ مِنَ اللَّهِ مَعَ وَلَايَةِ رَسُولِ اللَّهِ فِي آيَةِ زَكَاةِ الْحَائِمِ أَمْ لَكَ قَالَ بَلْ لَكَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۳۴).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که بهترین روش برای اخذ ظهور هر آیه‌ای توجه به شأن نزول آن است؛ زیرا هر آیه و قانونی در شأن نزول خود، نص است و در خارج از آن ظاهر؛ و بر فرض تعدی از شأن نزول، دلالت بر آن به نحو ظهور است؛ ولی در مورد خود نص است و نص بر ظاهر مقدم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۲۳).

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه نکته اول و سوم ایشان با یکدیگر تناقض دارد؛ زیرا در نکته اول بیان می‌کند استدلال حضرت علی علیه السلام به آیه ولایت به دلیل اینکه نام آن حضرت در آیه ولایت نیامده، امری مشکل بود و در نکته سوم روایتی بیان می‌کند که نشانگر استشهاد حضرت علی علیه السلام به آیه ولایت را نشان می‌دهد؛ از این رو به نظر می‌رسد بهتر آن بود نکته اول بیان نمی‌شد و به دو نکته آخری اکتفا می‌کرد.

نقد و رد نظرات مفسران در مباحث نحوی و ادبی

برای شناخت دقیق مفاهیم آیات و جلوگیری از خطا و دست کم کاهش اشتباه در فهم آنها آشنایی با ساختار ادبی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و توجه نکردن به این قواعد باعث می‌شود در موارد بسیاری به معنای واقعی و منظور جدی خداوند دست نیابیم. بر همین اساس آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیات به قواعد ادبی و نحوی توجه داشته و در مواردی به مقتضای همین قواعد، آیات را تفسیر کرده و دیدگاه دیگر مفسران را نقد کرده است.

کشف ناصواب دلالت معنای آیات

در مسح یا غَسَل پا در وضوء در ذیل آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده، ۶) اعم از آنچه میان شیعه و اهل سنت است چند دیدگاه وجود دارد: اول: مسح پا واجب تعیینی است. دوم: غَسَل پا واجب تعیینی است. سوم: غَسَل یا مسح واجب تخیری است. چهارم: بعضی مانند برخی ائمه زیدیه بین غسل و مسح جمع کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

اختلاف فتاوی‌ی یادشده ناشی از کیفیت قرائت «أَرْجُلَكُمْ» است، در آیه شریفه دو قرائت مشهور وجود دارد. برخی مثل ابن کثیر، حمزة، ابوعمر، عاصم به روایت ابی‌بکر از او، «أرجل» را به جر قرائت کرده‌اند که در این صورت همان گونه که مسح سر واجب است، مسح پا نیز واجب می‌شود. و کسانی مثل نافع، ابن عامر و عاصم به روایت حفص از او، به نصب قرائت کرده‌اند که در این صورت دو نظر وجود دارد؛ الف) مشهور نحویین قایل اند «رؤوسکم» محلاً منصوب است و «باء» در ظاهر جر داده است و «أرجل» عطف بر محل شده است، همچنان که جرش جائز است که عطف بر ظاهر «رؤوسکم» باشد. در این صورت مسح سر نیز واجب خواهد بود. ب) فخررازی بر این نظر است که «أرجل» منصوب خوانده شود و عطف بر «ایدیکم» باشد و عاملش «فاغسلوا» که در این صورت شستن سر واجب خواهد شد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

آیت‌الله جوادی آملی، دو نقد بر فخررازی بیان می‌کنند:
 اول اینکه، اگر «أرجل» عطف بر «أیدی» و حکم پا همانند حکم دست می‌بود، می‌باید همان‌جا ذکر می‌شد که «واغسلوا أیدیکم إلی المرافق وأرجلکم إلی الکعبین» و میان معطوف و معطوف علیه جمله «وامسحوا» فاصله نمی‌افتاد.

دوم اینکه، این عطف، گذشته از خلاف ظاهر بودنش و فقدان شرایط آن، سبب قرائت‌های متعدد است که موهوم معانی مختلف می‌شود؛ زیرا به علاقه مجاورت می‌توان اعراب مجاور را به مجاور دیگر داد، اگر قرینه‌ای بر خلاف و نیز موهوم معانی مختلف نباشد، درحالی‌که اگر واقعاً «أرجل» باید شسته شود، ولی با این حال، مجرور خوانده شود، قرائت به جرّ موهوم آن است که مسح در أرجل کفایت می‌کند؛ حال آنکه ادعا این است که پاها را باید شست. بر این اساس، مقتضای نظم طبیعی آیه عطف شدن «أرجل» بر «رؤوس» است؛ خواه به قرائت جر یا نصب باشد؛ در صورت اول، به ظاهر «رؤوس» و در صورت دوم به محلّ آن، عطف شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۹۴).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که قرآن بر عربی فصیح نازل شده است؛ از این رو در به کارگیری قواعد ادبی در قرآن باید از قواعدی که مسلم و پذیرش قاطبه و یا اکثر ادبا است، استفاده کرد. به همین جهت آیت‌الله جوادی آملی برای نقد فخررازی از این روش استفاده می‌کند؛ زیرا فخررازی در ترکیب آیه وضو آن را بر قاعده شاذ ادبی حمل کرده است.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه با مراجعه به «تفسیرالکبیر» مشخص می‌شود مطلب فخررازی در تفسیر تسنیم به‌طور ناقص بیان شده است؛ فخررازی بر این نظر است که عامل در «أرجلکم»، «امسحوا» است؛ زیرا زمانی که دو عامل بر یک معمول اجتماع می‌کنند عامل نزدیک در اولویت عمل قرار دارد و در آیه شریفه «وامسحوا» به «أرجلکم» نزدیک‌تر است و در نتیجه واجب است «وامسحوا»، «أرجلکم» را نصب بدهد و مسح سر واجب خواهد بود نه شستن آن. ولی فخررازی در ادامه بحث برای اثبات شستن پا در وضو از دو راه وارد می‌شود؛ در اولین دلیل بیان

می‌کند اخبار بسیاری در وجوب شستن پا وارد شده است و شستن، شامل مسح هم می‌شود، ولی مسح شامل شستن نمی‌شود و در دلیل دومش بیان می‌کند که شستن پا به احتیاط نزدیک‌تر است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵). این اعتراف فخررازی که عامل در «أرجلکم»، «امسحوا» است، از بهترین دلیل‌های است که فرصت آن بود که نگارنده تفسیر تسنیم به بهره جستن از آن، رقیب را از میدان محاجّه علمی خارج کند، ولی بدین امر اشاره‌ای نکرده است.

ولی می‌توان از این دو اشکال فخررازی به این شکل جواب داد؛ احادیثی که در باب شستن پا وارد شده است در مخالف قرآن و آیه وضو است؛ چون خود ایشان اعتراف دارند عطف «أرجلکم» بر «رؤوسکم» بلامانع است و مشهور نحویین هم بر این عقیده هستند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵). و از سوی بر این مطلب آگاهیم که هر حدیثی که مخالف با قرآن باشد باید طرح شود (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۳۱۶) و در اشکال دوم بیان داشتند شستن پا به احتیاط نزدیک‌تر است، درحالی که احتیاط زمانی تحقق می‌یابد که انسان به نوعی عمل کند که بداند تکلیف از او ساقط شده است؛ درحالی که با شستن پا، یقین به سقوط تکلیف حاصل نخواهد شد و اگر فخررازی بخواهد به احتیاط عمل کند، باید دوبار وضو بگیرد؛ یکبار پاها را بشوید و بار دیگر مسح کند تا به احتیاط عمل کرده باشد یا اینکه اول پا را مسح کند و بعد بشوید.

نقد بر مبنای عدم استعمال واژگان در قرآن

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸ م) واژه «شهداء» را در آیه: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء، ۶۹) به معنای اصطلاح فقهی و روایی معنا کرده‌اند. بدین معنا «شهید» در این آیه کسی است که در راه خدا کشته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۱؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۰).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این دو مفسر سخنی از علامه طباطبایی نقل می‌کند که در قرآن کریم شهیدان، همان گواهان اعمال هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۰۷). ایشان

در ادامه می‌نویسد قرآن کریم از کشته‌شدگان در راه خدا به «قتیل فی سبیل الله» یاد می‌کند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹)، «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴)؛ بنابراین «شهداء» در آیه شریفه مورد بحث، شاهدان اعمال هستند و در آیه: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء، ۴۱)؛ هر اقامتی شاهدهی دارد و پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شاهد بر شهیدان است. حضرت علی عَلِيٌّ نیز پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را شهید خدای سبحان در قیامت می‌داند: «وشهیدك يوم الدين» (نهج البلاغه، خطبه ۷۲). در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: سخن شیخ طوسی و امین الاسلام طبرسی مؤید قرآنی ندارند؛ هرچند ممکن است مؤید روایی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۴۴۳).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که یکی از روش‌های نقد این است که ناقد بر این امر توجه داشته باشد که در معانی واژگان به ارتکازات ذهنی اکتفا نکند. برای این امر بهترین روش عرضه واژه بر خود قرآن است که خود بهترین مرجع برای فهم واژگان قرآنی است؛ زیرا ممکن است میان استعمال قرآنی و استعمال عرفی زمان نزول فرق وجود داشته باشد.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان فرمود در قرآن «شهید» برای کشته شده در راه خدا نیامده است، اول کلام و سرآغاز بحث است؛ ممکن است در آیات دیگر از «شهید» با عنوان «مقتول فی سبیل الله» آمده و در این آیه با عنوان خود «شهید» یاد شده است و همین که این احتمال وجود دارد، استدلال باطل می‌شود؛ چون قاعده معروفی در لسان اصولیین وجود دارد «إِذَا جَاءَ الاحْتِمَالُ بَطَلَ الاستدلال» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۴۱) و این احتمال با گفتار مشهور مفسران تقویت شده و بلکه ترجیح پیدا می‌کند.

طبری (م ۳۱۰ق) می‌نویسد: «شهداء» جمع «شهید» است و آن کسی است که در راه خدا کشته شده باشد. و علت نام‌گذاری‌اش به این دلیل است که با قیامش، به حق شهادت داده تا اینکه کشته شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۰۳). طبرانی (م ۳۶۰ق) نیز

«شهداء» را به معنای کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند، ترجمه می‌کند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۶۰). واحدی (م ۴۶۸ ق) «شهداء» را به معنی کشته شده در راه خدا معنا می‌کند (واحدی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴۰). تفلیسی (م ۶۲۹ ق) در کتاب وجوه قرآن یکی از معانی «شهید» را کشته شده در راه خدا می‌داند (تفلیسی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۷) و مکارم شیرازی در پاورقی تفسیر نمونه به نکته دقیقی اشاره می‌کند: «شهید» در اصل به معنی گواه است، منتها گاهی انسان به وسیله سخن گواهی بر حق می‌دهد و گاهی به وسیله عمل و کشته شدن در راه اهداف پاک گواهی می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۶۱).

افزون بر دیدگاه‌های مفسران در این باره، یکی از دلایل محکم که این نظر را تأیید می‌کند، روایتی است که حسکانی (م ۴۹۰ ق) در کتاب شواهد التنزیل نقل می‌کند. در این روایت مصداق شهداء حضرت علی علیه السلام، جعفر طیار، حمزة بن عبدالمطلب، امام حسن و امام حسین علیهم السلام معرفی شده‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۷). این روایت به خوبی بیانگر آن است که «شهداء» در آیه به معنی کشته شده در راه خداست؛ چون افراد نام برده در این روایت همگی از شهداء شاخص هستند و جز مصداق بارز آیه قلمداد شده‌اند.

نقد بر مبنای موضع‌گیری برخلاف قاعده

فخررازی ذیل آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده، ۵۵) می‌نویسد: ما نمی‌پذیریم که «إِنَّمَا» برای حصر باشد؛ زیرا این کلمه در موارد غیرمحصور نیز به کار رفته است؛ نظیر «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس، ۲۴) و مثل: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ...» (محمد، ۳۶)، (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۶).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد نظر فخررازی می‌نویسد: سخن فخررازی تام نیست؛ زیرا «إِنَّمَا» برای حصر است و تنها با قرینه در موارد غیرمحصور نیز به کار می‌رود و اگر دلیل اقامه شود که برای حصر اضافی و قیاسی است به همان اندازه حصرش اضافی می‌شود و گرنه معنای اصلی یعنی حصر نفسی و مطلق و حقیقی مراد است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۱۲). ایشان قبل از نقد فخررازی به استناد قول لغویان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق،

ص ۹۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷) قایل به حصر «إِنَّمَا» می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۱۳).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که روشی که آیت‌الله جوادی آملی در نقد فخررازی بهره برده است، استفاده از «اصل اولی» است. رجوع به «اصل اولی» در بسیاری از موارد راهگشا است. به‌طور مثال اصل اولی در کلام و سخن گفتن «حقیقت» است و «مجاز» باید همراه قرینه باشد و یا اصل اولی در مقام مخاطب بر «جدی» بودن متکلم است و حمل کلام بر «شوخی» نیازمند قرینه خواهد بود. نویسنده تفسیر تسنیم از این قاعده بهره برده و می‌فرماید اصل اولی در «إِنَّمَا» بر حصر حقیقی بوده و برای حصر اضافی نیازمند دلیل و قرینه هستیم.

اگر آیه دال بر حصر حقیقی نباشد به مثابه آیه: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» (توبه، ۷۱) خواهد بود که مؤمنان به یکدیگر محبت دارند و واژه «ولی» به معنای محبت معنا خواهد شد و اگر «إِنَّمَا» دلالت بر حصر حقیقی کند، کلمه «ولی» به معنای سرپرست خواهد بود؛ چون برگردان «ولی» به محبت خلاف واقع می‌شود؛ زیرا مؤمنان به غیر از سه گروه یادشده در آیه، به کسان دیگر نیز محبت دارند مثل والدین، فرزندان و...؛ از این رو آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات حصر «إِنَّمَا» از برخی قواعد ثابتی که در ادبیات عرب وجود دارد بهره می‌برد؛ ایشان در نقد فخررازی به قاعده ثابت تمسک می‌کنند که اصل در «إِنَّمَا» حصر حقیقی است و خلاف این معنا نیازمند دلیل است. در واقع در نقد ایشان به اصلی که مورد پذیرش نحویین است استناد می‌کند. افزون بر این، ایشان می‌توانست در نقد صاحب مفاتیح‌الغیب از جواب نقضی استفاده کند؛ فخررازی در موارد متعددی از تفسیرش اذعان دارند «إِنَّمَا» دلالت بر حصر می‌کند، مثلاً ذیل آیه «مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ...» (عنکبوت، ۶) می‌نویسد: «قوله: «إِنَّمَا» يقتضي الحصر فینبغي أن يكون جهاد المرء لنفسه فحسب» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۲۹). و یا در آیه «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ...» (نحل، ۱۰۵) می‌گوید: «في هذه الآية دلالة قوية على أن الكذب من أكبر الكبائر و أفحش الفواحش و الدليل عليه أن كلمة «إنما» للحصر» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۷۲) و در مواردی نیز بر این مطلب تصریح دارند

نقد برداشت‌های تفسیری بر پایه دانش اختلاف قرائات

بیشتر آیات قرآن از زمان نزول تاکنون با یک قرائت خوانده شده‌اند (بابایی، ۱۳۹۵، ص ۳۲)، ولی آیاتی که با قرائت‌های مختلف خوانده شده‌اند که به گفته آیت‌الله جوادی آملی از اموری است که دستاویز مدعیان تحریف قرآن شده و بر این نظرند اگر قرآن منزّه از کاستی و فزونی، به یک لفظ نازل شده، پس اختلاف قرائات چهارده گانه یا هفت گانه به چه معناست؟ روایات امامان معصوم علیهم‌السلام بر قرائات گوناگون آیات قرآن نیز چگونه توجیه می‌شوند؟ این احادیث نشان می‌دهند که در آیات قرآن با تغییر کلمات، حروف و قرائات، دخل و تصرف شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۴، ص ۴۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۵۴).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این دیدگاه بیان می‌کند: اگر قرائتی با سند صحیح ثابت نشود و به معصوم علیه‌السلام نرسد، حجّت نیست و چنانچه با سند معتبر ثابت شود و به معصوم علیه‌السلام برسد، پشتوانه وحیانی دارد و روشن می‌شود که ذات اقدس الهی اجازه قرائت‌های گوناگون را داده است؛ و گرنه قرآنی بودن آن یک قرائت بیشتر نیست. ایشان در ادامه به دو نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول، اینکه بحث اختلاف قرائت و صحّت و سقم و حجّیت و عدم حجّیت آن، به علوم قرآنی وابسته است که در موطن خود عنایت لازم مبذول است.

نکته دوم، اینکه همانطور که یک آیه به چند معنای غیرمباین و گاهی مباین تفسیر می‌شود و این تعدّد تفسیر با وحدت نزول و وحدت معنای مقصود خدا منافات ندارد، ممکن است یک کلمه معین با اذن یا اجازه خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا اهل بیت عصمت علیهم‌السلام که پشتوانه وحیانی دارد، به چند وجه قرائت شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۴، ص ۴۴۵).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که احادیث بر خلاف قرآن صدور حدیث به منابع کهن و معتبر و بر محققان لازم است برای اطمینان پیدا کردن از صدور حدیث به منابع کهن و معتبر

رجوع کنند و در صورت اطمینان از صدور آن براساس آن حکم کنند. آیت‌الله جوادی آملی در این نقد از این روش سود جسته است.

دو نکته که در فرمایش آیت‌الله جوادی آملی وجود دارد، خالی از اشکال نیست: ایشان فرمود اگر قرائتی با سند صحیح به دست ما برسد، مشخص می‌شود که خداوند اجازه قرائت‌های مختلف را داده است. مقصود ایشان از سند معتبر چیست؛ اگر منظورشان حدیث متواتر است به‌طور مثال یک آیه با دو قرائت متفاوت و به‌شکل متواتر به دست ما رسیده است، چنین امری واقع نشده است و این بحث حالت فرضی دارد و اگر مقصودشان از حدیث معتبر، خبر واحد است، با خبر واحد هر چند سندش صحیح باشد، قرآن بودن آن قرائت ثابت نمی‌شود؛ چون قرآن به دلیل معجزه بودنش فقط با تواتر اثبات می‌شود. آیت‌الله خوئی در این رابطه بر آن است تمام مسلمانان با وجود اختلافات زیاد فکری و عقیدتی که دارند، راه ثابت شدن قرآن را منحصر به تواتر می‌دانند و قرآن مجید تنها از راه تواتر و نقل‌های فراوان و یقین آور ثابت می‌شود و راه دومی هم ندارد. ایشان در ادامه می‌فرماید: بنابراین هر سخنی که به‌طور تواتر نقل نشود، بلکه به‌صورت «خبر واحد» باشد، معلوم است که آن سخن جنبه قرآنی نداشته، از اهمیت برخوردار نبوده است و از قرآن محسوب نمی‌شود. ایشان در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: اگر سخنی با خبر واحد نقل گردد و به خدا نسبت داده شود، دلیل قطعی بر این است که آن سخن کلام خدا نیست و از قرآن محسوب نمی‌شود و هنگامی که دروغ بودن آن ثابت گردید، حکمی هم که از چنین آیه استفاده شود، قابل تعبد نیست و امکان ندارد که عمل کردن به چنین حکمی شرعا واجب و لازم باشد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۳).

با این گفتار روشن می‌شود که نظر آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با نقل قرآن به‌شکل خبر واحد و قرآن قلمداد کردن آن صحیح به نظر نمی‌رسد.

اشکال دیگری که بر نظر آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه، ایشان بیان کرد: امکان دارد با اجازه پیامبر ﷺ یا اهل بیت  یک کلمه معین به چند صورت قرائت شود. به نظر می‌رسد این گفتار نیز درست نباشد؛ چون از سوی اهل بیت  چنین

اجازه‌ای صادر نشده است و آن حضرات تنها یک قرائت را درست می‌دانستند و بقیه قرائات را اجتهاد قراء قلمداد می‌کردند؛ زراره از امام باقر علیه السلام در این رابطه چنین نقل می‌کند: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْإِحْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰). این حدیث که سند آن صحیح است (خوبی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۶۷). به خوبی بیانگر آن است قرآن تنها یک قرائت مقبول دارد و افزون بر این اشکال، همان‌طور که گذشت قرآن با خبر واحد قابل اثبات نیست و اخبار متواتر برای قرائت‌های گوناگون وجود ندارد.

توجه به لوازم سخن

امامیه و محققان اهل سنت عصمت «اولی الامر» را در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ...» (نساء، ۵۹) پذیرفته‌اند و تنها اختلاف در مصداق آن است. شیعیان، امامان معصوم علیهم السلام را مصداق «اولی الامر» می‌دانند ولی اهل سنت، اجماع (اهل حلّ و عقد) را معصوم از خطا می‌دانند (فخرزازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۲).

فخرزازی در این باره می‌نویسد: قول خداوند «أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» نزد ما دلالت بر این دارد که اجماع امت حجت است و دلیل بر این مطلب آن است که خداوند به‌طور جزم به اطاعت از «اولی الامر» دستور داده است؛ از این رو باید معصوم از خطا باشند؛ زیرا در غیر این صورت، اقدام بر خطا خواهد بود که خداوند امر به متابعت از آنها داده است و حال آنکه آن خطا منهی عنه است و این باعث اجتماع امر و نهی در شیء واحد خواهد شد که محال است و در نتیجه ثابت می‌شود «اولی الامر» باید معصوم از خطا باشند. این عصمت در نظر فخرزازی اجماع تمام امت است. ایشان در دلیل بر این مطلب می‌گوید: اگر مراد بعضی از امت باشد، قادر به معرفت و شناخت آنها نخواهیم بود و از طرفی دیگر اطاعت از آنان قطعی است و می‌دانیم در زمان ما شناخت امام معصوم میسر نیست. در این صورت معصومی که امر به اطاعتش شده‌ایم بعضی از امت نیست، پس مراد از «اولی الامر» اهل حل و عقد از امت خواهد بود و این موجب می‌شود اجماع امت حجت باشد (فخرزازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۲).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد نظر فخررازی سخنی از استادش علامه طباطبایی بیان می‌کند: اهل حلّ و عقد هیچ‌یک به تنهایی معصوم نبوده و نیست و هیئت اجتماعی آنها نیز امری اعتباری است و وجود خارجی ندارد و چیزی که فاقد هویت عینی است، چگونه به ملکه عصمت متصف می‌شود که موجودی خارجی است نه اعتباری و موجودی عینی است نه ذهنی (هرچند وجود آن در نفس معصوم است نه در ذهن او)؛ یعنی وجود خارجی (ملکه عصمت) وصف موجود اعتباری و معدوم خارجی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۶).

آیت‌الله جوادی آملی بر نقد علامه طباطبایی می‌افزاید: البته رأی مجموع می‌تواند به صواب وصف شود، چون قضیه‌ای علمی است و در این جهت فرقی میان رأی فرد و رأی جمع نیست؛ چون رأی و قضیه علمی سهمی از وجود دارد؛ لیکن رأی خواه رأی فرد و خواه رأی جمع، به عصمت متصف نمی‌شود؛ زیرا معصوم یعنی مبدئی که نه عمداً خلاف می‌کند و نه سهواً به خطا می‌رود و چنین معنایی در رأی محقق نمی‌شود؛ چون آنچه در رأی محقق است فقط عنوان صواب و خطاست؛ نه مصونیت از سهو و نسیان (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۶).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که علامه طباطبایی و به تبع آن آیت‌الله جوادی آملی به لوازم سخن فخررازی اشکال وارد کرده‌اند؛ از نظر علامه لازمه سخن فخررازی این است امر اعتباری دارای عصمت باشد و این امری ناشدنی است و چیزی که وجود خارجی ندارد، چگونه معصوم از خطا خواهد بود؟! و از نظر آیت‌الله جوادی آملی نیز لازمه سخن فخررازی این است که خود رأی متصف بر مصونیت از سهو و نسیان باشد و حال آنکه آن چیزی که متصف به عصمت می‌شود اشخاص هستند.

نقد علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی بر دیدگاه فخررازی وارد است، ولی یکی از رسالت‌های منتقد، برجسته کردن تناقض‌ها و تعارض‌های کلام طرف مقابل است که کمک شایانی در به چالش کشاندن نظر طرف مقابل داشته و سستی و ضعف وی را به خوبی نمایان می‌کند. در اینجا بهتر آن بود آیت‌الله جوادی آملی، سخن فخررازی در ذیل آیه ولایت (مائده، ۵۵) را به او یادآور می‌شد که در آنجا می‌نویسد:

تأخیر در پرداخت زکات واجب به فتوای بیشتر فقها حرام است؛ بنابراین اگر امام علی علیه السلام زکات واجبی بدهکار بود، می‌بایست پیش از نماز پرداخت کند؛ زیرا معصیت را نمی‌شود به او اسناد داد، پس این آیه درباره وی نازل نشده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۶). فخررازی به صراحت بیان می‌کند، حضرت علی علیه السلام اهل معصیت نیست و نمی‌توان گناه را به ایشان نسبت داد. وی با این سخن به عصمت حضرت علی علیه السلام اعتراف کرده است و در نتیجه فخررازی نباید در شناخت معصوم تردید داشته باشد و بگوید اگر منظور بعضی از امت باشد، قادر به معرفت و شناخت آنها نخواهیم بود.

نتیجه‌گیری

نتیجه مطالعه انتقادی و مرور مواردی از عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آرای مفسران برای نگارندگان دو نتیجه عمده داشته است:

۱. آیت‌الله جوادی آملی از روش‌های زیر برای نقد آرای مفسران بهره برده است: قرآن به قرآن، استفاده از روایات، قواعد متقن تفسیری، شأن نزول، قواعد ادبی فصیح، عرضه واژگان بر خود قرآن، قاعده اصل اولی و قواعد مسلم ادبی.
۲. در نگاه نگارندگان در برخی موارد نقدهای جوادی آملی تمام نبوده و قابل خدشه هستند که محورهای آنها بدین قرار است: بی‌توجهی جامع به نظرات مفسر، پذیرش نظر شاذ، قبول خبر واحد در امور مهم، عدم استفاده از جواب نقضی، ناقص بیانکردن دیدگاه‌های مفسران، نقد بر خلاف ظاهر آیات، عدم اتحاد در سخن و اثبات احکام شرایع سابقه.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه، (۱۴۱۴ق)، محقق: صبحی صالح. قم: هجرت.

۱. ابن بابویه، محمد. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. بابائی، علی اکبر. (۱۳۹۵). قواعد تفسیر قرآن (چاپ دوم). تهران: سمت.
۳. بیات، محمدحسین؛ محقق، حسین. (۱۳۹۹). تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در خصوص آیه مباحله بر تفسیر المنار، پژوهش های تفسیر تطبیقی، شماره ۱۱، صص ۱۹-۴۲.
۴. بیات، محمدحسین؛ محقق، حسین. (۱۳۹۹). تحلیل نقدهای علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم بر آرای تفسیری رشید رضا در المنار، پژوهش های قرآنی، شماره ۹۶، صص ۸۹-۱۱۲.
۵. تفلیسی، حبیب بن ابراهیم. (۱۳۷۱ش). وجوه قرآن (ج ۱). تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). تسنیم (ج ۴۴، محقق: حسین اشرفی). قم: مرکز نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم (ج ۲، محقق: علی اسلامی). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تسنیم (ج ۲۳، محقق: حیدرعلی ایوبی و دیگران). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/الف). تسنیم (ج ۱۹، محقق: سعید بند علی و دیگران). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/ب). تسنیم (محقق: حسین شفیعی و دیگران). قم: مرکز

نشر اسراء.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تسنیم (ج ۲۳، محقق: محمد حسین الهی زاده). قم: مرکز نشر اسراء.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). تسنیم (ج ۲۶، محقق: حسین اشرفی و دیگران). قم: مرکز نشر اسراء.

۱۳. حسکانی، عبید الله بن عبد الله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل (محقق: محمدباقر محمودی). تهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.

۱۴. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲). کشف المراد (محقق: جعفر سبحانی تبریزی). قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

۱۵. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). البیان. قم: موسسه احياء آثار الامام الخوئي.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.

۱۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۰). منشور جاوید (ج ۴). قم: مؤسسه امام صادق.

۱۹. شاهرودی، محمدرضا. (۱۴۰۰). روش شناسی نقد آرای مفسران در تفسیر تسنیم، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱۸، صص ۱۳۳-۱۴۶.

۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۱. طبرانی، سلیمان بن أحمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الكبير (ج ۱۲، چاپ دوم، محقق: حمدی بن عبدالمجید السلفی). موصل: مكتبة العلوم والحكم.

۲۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر (ج ۲۰). اربند: دار الکتب الثقافی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان (ج ۳، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان (ج ۵). بیروت: دار المعرفة.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل (چاپ دوم). بیروت: دار الأضواء.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). امالی. قم: دار الثقافة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان (ج ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) (ج ۱، ۲، ۳، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۲۵، چاپ سوم) بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر (چاپ دوم). قم: دار الهجرة.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۲، محقق: علی اکبر غفاری و دیگران، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۲۴، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۲۱، چاپ هفتم). تهران: صدرا.
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه (ج ۳، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۴. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (ج ۲). قم: دار الکتب
الإسلامیة.

۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۳، چاپ دهم). تهران: دارالکتب
الإسلامیة.

۳۶. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۶ق). الوسیط (ج ۲). قاهره: وزارة الاوقاف.

۳۷. یدالله پور، بهروز. (۱۳۸۷). تفسیر تسنیم در ترازوی نقد، کتاب ماه دین مهر، شماره ۱۳۲،
صص ۸-۱۷.

References

* The Holy Qur'an

** Nahj al-Balagha (1995). (S. Saleh, Ed.). Qom: Hejrat. [In Arabic]

1. Babaei, A. A. (2016). *Principles of Quranic Interpretation* (2nd ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
2. Bayat, M. H., & Mohaqqeqi, H. (2020). A methodological analysis of Allameh Jawadi Amoli's critiques of the interpretation of the verse of Mubahala in *Al-Manar. Comparative Interpretation Studies*, 11, 19–42. [In Persian]
3. Bayat, M. H., & Mohaqqeqi, H. (2020). An Analysis of Allameh Jawadi Amoli's critiques in the interpretation of *Tasnim* against Rashid Rida's exegetical opinions in *Al-Manar. Quranic Researches*, 96, 89–112. [In Persian]
4. Fakhr Razi, M. (2000). *Mafatih al-Ghayb (Al-Tafseer al-Kabir)* (Vols. 1, 2, 3, 11, 12, 13, 16, 25, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
5. Fayumi, A. (1995). *Al-Misbah al-Munir* (2nd ed.). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
6. Haskani, U. (1990). *Shawahid al-Tanzil* (M. B. Mahmudi, Ed.). Tehran: Institute for Revival of Islamic Culture. [In Arabic]
7. Helli, H. (2003). *Kashf al-Murad* (J. Sobhani Tabrizi, Ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
8. Ibn Babawayh, M. (1983). *Al-Khassal* (Vol. 2). Qom: Office of Islamic Publications. [In Persian]
9. Jawadi Amoli, A. (2000). *Tasnim* (Vol. 2, A. Islami, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
10. Jawadi Amoli, A. (2010a). *Tasnim* (Vol. 19, S. Bandali & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]

11. Jawadi Amoli, A. (2010b). *Tasnim* (H. Shafii & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
12. Jawadi Amoli, A. (2011). *Tasnim* (Vol. 23, H. Ayoobi & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
13. Jawadi Amoli, A. (2014). *Tasnim* (Vol. 23, M. H. Elahi Zadeh, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
14. Jawadi Amoli, A. (2015). *Tasnim* (Vol. 26, H. Ashrafi & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
15. Jawadi Amoli, A. (2017). *Tasnim* (Vol. 44, H. Ashrafi, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
16. Khoei, S. A. (2009). *Al-Bayan*. Qom: Institute for the Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
17. Kulayni, M. (1986). *Al-Kafi* (Vols. 1, 2, A. A. Ghafari & Others, Eds., 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Arabic]
18. Majlesi, M. B. (1986). *Bihar al-Anwar* (Vol. 24, 2nd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
19. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafseer Nemuneh* (Vol. 3, 10th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
20. Motahari, M. (2005). *Majmou'a-ye Asar* (Vol. 21, 7th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Mughniya, M. J. (2003). *Al-Tafseer al-Kashif* (Vol. 2). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
22. Muzafar, M. R. (2009). *Usul al-Fiqh* (Vol. 3, 5th ed.). Qom: Office of Islamic Publications. [In Persian]
23. Raghیب Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
24. Shahroudi, M. R. (2021). Methodology of critiquing the opinions of interpreters in *Tasnim* interpretation. *Journal of Interpretation and the Language of the Quran*, 18, 133–146. [In Persian]

25. Sobhani Tabrizi, J. (2011). *Manshour Javid* (Vol. 4). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
26. Tabarani, S. (1985). *Al-Mu'jam al-Kabir* (Vol. 12, 2nd ed., H. A. al-Salafi, Ed.). Mosul: Maktabah al-Olum va al-Hikam. [In Arabic]
27. Tabarani, S. (2008). *Al-Tafseer al-Kabir* (Vol. 20). Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
28. Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayan* (Vol. 3, 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
29. Tabatabai, S. M. H. (1998). *Al-Mizan fi Tafseer al-Quran* (Vol. 4, 5th ed.). Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
30. Tabrisi, M. (1993). *Al-Jami' al-Bayan* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
31. Teflisi, H. ibn I. (1992). *Wujuh al-Quran* (Vol. 1). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
32. Tusi, K. N. (1986). *Talkhis al-Muhassil* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Adwa. [In Arabic]
33. Tusi, M. (1995). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
34. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
35. Wahidi, A. (1996). *Al-Waseet* (Vol. 2). Cairo: Wizarat al-Awqaf. [In Arabic]
36. Yadollahpoor, B. (2008). *Tasnim Interpretation under Critique. Book of the Month: Din Mehr*, 132, 8–17. [In Persian]
37. Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashaf An Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]



Fitna and Strategies to Overcome It from the Perspective of Nahj al-Balagha

Karim Ebrahimi¹ Mahdi Iranpour²

Received: 2024/04/28 . Revised: 2024/06/19 . Accepted: 2024/12/23 . Published online: 2025/02/02

Abstract

One of the significant issues that has drawn attention since the early days of Islam is the concept of *fitna* (sedition). Fitna refers to a complex, hidden, and violent movement against the values and virtuous traditions of the Islamic society, leading to the destruction of moral structures and the creation of doubts within the community. This phenomenon negatively impacts the historical trajectory of society, pushing it toward misguidance and deviation. The Quran strongly condemns fitna, describing it as more severe and graver than murder (Surah Al-Baqarah, Verses 191 and 217). The intensity and magnitude of fitna in the Quran raise questions about its nature and its impact on society. Given the complexity of fitna, vigilance and insight are of utmost importance during such times. One of the most notable characteristics of fitna is its ability to blur the lines between truth and falsehood, making it difficult for people to distinguish between them, thereby complicating efforts to extinguish its

1. Assistant Professor, Department of Management, Faculty of Economic and Administrative Sciences, University of Qom, Qom, Iran. K.ebrahimi@qom.ac.

2. Researcher, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (Corresponding Author). m.iranpor@isca.ac.

* Ebrahimi, K., & Iranpour, M. (2024). Fitna and Strategies to Overcome It from the Perspective of Nahj al-Balagha. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(19), pp. 163-194.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2024.68930.1295>

flames and potentially leading individuals astray. Reflecting on past instances of fitna and learning from them can be considered as a valuable strategy to avoid falling into future traps of fitna. This study aims to examine the concept of fitna from the perspective of Amir al-Mu'minin Ali (peace be upon him) and to present solutions from his teachings for overcoming it. Using a descriptive-analytical and library-based method, this article explains the literal and terminological meanings of fitna, provides examples of it, and outlines duties during times of fitna based on the guidance of Imam Ali (peace be upon him).

Keywords

Imam Ali (peace be upon him), Fitna, Divine test, Nahj al-Balagha.

الفتنة وسبل التغلب عليها من منظور نهج البلاغة

كريم إبراهيمي^١ مهدي إيرانپور^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٨ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٦/١٩ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٢/٢٣ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

الملخص

من القضايا التي شغلت اهتمام الناس منذ بداية التاريخ الإسلامي قضية الفتنة، فالفتنة حركة معقدة خفية عنيفة ضد القيم والسنن الصالحة للمجتمع الإسلامي، والتي تعمل على تدمير النسيج الأخلاقي وإثارة الشبهات في المجتمع، وتؤثر سلباً على تطور المجتمع وتقود المجتمع نحو الضلال والخطأ. والقرآن الكريم يدين الفتنة بشدة، ويصفها بأنها أشد وأعظم من القتل (سورة البقرة، الآيات ١٩١ و ٢١٧). إن شدة الفتنة وحجمها في القرآن الكريم يثيران التساؤل حول ماهية الفتنة ومدى تأثيرها على المجتمع. وبما أن قضية الفتنة تعتبر قضية معقدة فإن الانتباه والبصيرة أثناء الفتنة أمر بالغ الأهمية. ومن أبرز خصائص الفتنة التي تجعل الناس في حالة من الارتباك أن الفتنة تختلط فيها الحقيقة بالباطل، فيصعب التمييز بين الحق والباطل، مما يجعل إطفاء نار الفتنة أمراً صعباً وقد يؤدي إلى تضليل الناس. إن النظر إلى الفتن الماضية والتعلم منها هو الحل الجيد لتجنب الوقوع في فخ الفتن في المستقبل. في هذه المقالة نحاول دراسة قضية الفتنة من

١. أستاذ مساعد، قسم الإدارة، كلية العلوم الاقتصادية والإدارية، جامعة قم، قم، إيران.

K.ebrahimi@qom.ac

٢. باحث في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
m.iranpor@isca.ac

* إبراهيمي، كريم؛ إيرانپور، مهدي. (٢٠٢٤م). الفتنة وسبل التغلب عليها من منظور نهج البلاغة، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (١٩)، صص ١٦٣-١٩٤.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2024.68930.1295>

وجهة نظر أمير المؤمنين علي عليه السلام، ونقترح الحلول للتغلب عليها من وجهة نظره. وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي والمكتبي، بالإضافة إلى التعبير عن المعنى الحرفي والاصطلاحي للفتنة، نعرض نماذج من الفتنة ونشير إلى الواجبات في ظروف الفتنة.

الكلمات الرئيسية

الإمام علي عليه السلام، الفتنة، الامتحان، نهج البلاغة.



فتنه و راهکارهای غلبه بر آن از دیدگاه نهج البلاغه

کریم ابراهیمی^۱ مهدی ایران‌پور^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

یکی از موضوعاتی که از ابتدای تاریخ اسلام، توجه افراد را به خود جلب کرده است مسئله فتنه است. فتنه، حرکتی پیچیده، پنهان و خشن علیه ارزش‌ها و سنت‌های صالح جامعه اسلامی است که موجب تخریب بافت اخلاقی و شبهه‌آفرینی در جامعه شده و بر سیر تاریخی جامعه اثر منفی گذاشته و جامعه را به سوی ضلالت و گمراهی می‌کشاند. قرآن با نكوهش بسیار فتنه، آن را شدیدتر و بزرگتر از قتل (سوره بقره، آیات ۱۹۱ و ۲۱۷) معرفی می‌کند. شدت و بزرگی فتنه در قرآن، موجب طرح این پرسش می‌شود که فتنه چیست و در جامعه چه اثری می‌گذارد؟. از آنجاکه مسئله فتنه، در زمره مسائل پیچیده به‌شمار می‌رود، بیداری و بصیرت هنگام فتنه از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. یکی از بارزترین ویژگی‌های فتنه که انسان‌ها را سخت در ابهام فرو می‌برد این است که در فتنه، حق و باطل با یکدیگر مخلوط می‌شوند و در نتیجه تشخیص حق از باطل با سختی روبه‌رو شده و این موضوع فرونشاندن آتش فتنه را دشوار کرده و می‌تواند افرادی را گمراه نماید. نگاه به فتنه‌های گذشته و عبرت‌گیری از آنها راه‌حل خوبی برای گرفتار نشدن در دام فتنه‌های پیشه‌رو است. در این مقاله تلاش شده است از دیدگاه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) موضوع فتنه مورد بررسی قرار گرفته و نیز از دیدگاه آن حضرت راهکارهایی جهت برون‌رفت از آن مطرح شود. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای ضمن بیان معنای لغوی و اصطلاحی فتنه، مصادیقی از فتنه بیان شده و به وظایف در شرایط فتنه اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

فتنه، امام علی (علیه السلام)، امتحان، نهج البلاغه.

۱. استادیار، گروه مدیریت، دانشکده علوم اقتصادی و اداری، دانشگاه قم، قم، ایران.

K.ebrahimi@qom.ac

m.iranpor@isca.ac

۲. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

* ابراهیمی، کریم؛ ایران‌پور، مهدی. (۱۴۰۳). فتنه و راهکارهای غلبه بر آن از دیدگاه نهج البلاغه. فصلنامه علمی-ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۱۶۳-۱۹۴. <https://doi.org/10.22081/jqss.2024.68930.1295>

مقدمه

قرآن کریم با نکوهش بسیار فتنه، آن را شدیدتر و بزرگتر از قتل می‌داند «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ» (بقره، ۱۹۱)، «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» (بقره، ۲۱۷). با اینکه قرآن کشتن انسان‌ها را گناهی عظیم می‌شمارد و عاقبت قاتل بی‌گناهان را غضب و لعن الهی و عذاب جهنم معرفی می‌کند: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَجْزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَكَرِهَهُ وَاعْتَدَلَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء، ۹۳) و حتی می‌گوید: کشتن یک بی‌گناه برابر با کشتن همه انسان‌ها است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲)، شدیدتر و بزرگتر بودن فتنه از کشتن انسان بی‌گناه، این پرسش را به ذهن می‌رساند که فتنه چیست و در جامعه چه کارکردی دارد و چه اثری برجای می‌گذارد که تا این حد مورد نکوهش قرآن قرار گرفته و از قتل شدیدتر و بزرگتر معرفی شده است.

تاریخ صدر اسلام از بدو شروع تاکنون فتنه‌های گوناگونی با شدت و ضعف به خود دیده است. در این فتنه‌ها که مملو از تجارب گوناگون است، افرادی با توفان فتنه گمراه و افرادی ره یافته‌اند. گاهی فتنه‌ها ضربات جبران‌ناپذیری به مذهب و آیین و جامعه اسلامی وارد کرده و گاهی مایه روشنی مسیر شده و ریشه مذهب را مستحکم کرده است.

به علاوه زندگی مادی و معنوی انسان به‌ویژه مسلمانان مملو از امتحانات و آزمایشات گوناگون و به اصطلاح فتنه‌هایی است که تنها شناخت درست از حوادث و موضع‌گیری درست در مقابل آنها می‌تواند کارساز باشد تا فرد و جامعه را از ویرانگری مادی و معنوی فتنه برهاند. گاهی این فتنه‌ها وسیله انحراف دل‌ها از ذات حق و گمراهی و فریب مسلمانان و تزلزل فکری و عقیدتی و استحاله ارزش‌های معنوی و حاکمیت ضد ارزش‌های مادی بر جامعه می‌شود و گاهی وسیله کارآزموده شدن عبرت‌گیران می‌گیرد (غفوری چرخایی، ۱۳۸۳، ص ۱۱).

فتنه با جنگ نرم ارتباط تنگاتنگی دارد، به طوری که ایجاد فتنه در جامعه، نتیجه

جنگ نرم بوده و فتنه‌ها در بستر جنگ نرم به نتیجه می‌رسند (شاه‌علی، ۱۳۹۰)؛ از این رو لازم است جنگ نرم شناسایی شده و با آن مقابله شود تا بستر فتنه فراهم نشود. شناخت ویژگی‌های فتنه و فتنه‌گران موجب نجات از فتنه شده و مانع از آزمودن آزموده‌ها می‌شود. وقتی فتنه به درستی شناخته شود، زمینه انتخاب وسیله مناسب مبارزه با آن نیز به خوبی انجام خواهد گرفت؛ آنجا که عقل وسیله مبارزه شود با عقل و آنجا که وسیله دیگری نیاز باشد با آن وسیله به مهار فتنه همت گمارده خواهد شد و در نتیجه، مهار فتنه آسان‌تر خواهد شد. شناخت فتنه‌ها در طول تاریخ، انسان را از افتادن در دام فتنه باز می‌دارد. طبیعی است که یکی از موثرترین منابع برای شناخت فتنه، استفاده از تجارب تاریخ صدر اسلام تاکنون و موضع‌گیری ائمه و رهبران اسلامی می‌باشد (غفوری چرخابی، ۱۳۸۳، صص ۱۱-۱۲).

از سوی دیگر بنا به فرموده قرآن کریم، صرف ادعای ایمان، نشانه صالح بودن انسان نیست، بلکه افراد باید ایمان خود را در شرایط فتنه و امتحان به اثبات برسانند «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَبْتَئِرُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت، ۲).

۱. ادبیات موضوع

۱-۱. تعریف فتنه

کلمه فتنه از ریشه «ف.ت.ن» است. فتنه در معانی مکر، فریب، فساد، شرک، گناه، رسوایی، امتحان و ابتلاء به کار رفته است، ولی برخی اهل لغت معنای اصلی آن را سوزاندن چیزی در آتش می‌دانند، لذا به گداختن طلا و نقره در آتش تا سره از ناسره جدا گردد، فتنه می‌گویند و به همین معنا در آیه ۱۳ سوره ذاریات به کار رفته است: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» یعنی روزی که به وسیله آتش سوزانیده می‌شوند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸ ص ۱۲۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ شرتونی، ۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۹۰۲). الْفِتْنَةُ بِالْكَسْرِ: الْخَبْرَةُ..... وَفِتْنَهُ يَفْتِنُهُ: أَوْقَعَهُ فِي الْفِتْنَةِ؛ فتنه به معنای آزمایش آمده است. او را در بوته آزمایش قرار داد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۵۴).

واژه فتنه در قرآن کریم به معانی متعددی به کار رفته است از قبیل شرک، کفر، امتحان، عذاب دنیوی، به آتش سوزاندن، قتل، مانع شدن و جلوگیری کردن، گمراه نمودن، عذر آوری، گناه، شر، دیوانه شدن، لغزاندن، خواهش‌ها و عبرت آموزی، (ابن موسی، ۱۴۰۹ق، صص ۷۸-۸۰؛ دامغانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۳) برخی اهل لغت در معنای فتنه گفته‌اند: فتنه عبارتست از هر چه موجب اختلال و اضطراب و زیر و رو شدن گردد، که مصادیق متعدد دارد، مانند مال و اولاد، اختلاف‌های اعتقادی، عذاب، کفر، دیوانگی، هر نوع آزمایش و امتحان (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۲۴) بر این اساس، فتنه مفهومی عام دارد و همه کاربردهای آن را دربر می‌گیرد.

واژگان ابتلاء و امتحان در قرآن کریم به کار رفته است که تقارب معنایی با واژه فتنه دارند، مانند: «وَ لَتَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۵)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ» (ممتحنه، ۱۰).

برخی معنای اصطلاحی فتنه را این شکلی تعریف کرده‌اند: «فتنه حرکتی پیچیده، پنهان و خشن علیه ارزش‌ها و سنت‌های صالح جامعه اسلامی است که در طی آن بافت اخلاقی جامعه تخریب و شبهه‌آفرینی صورت می‌گیرد و بر سیر تاریخی جامعه اثر می‌گذارد. و جامعه را به سمت ضلالت و گمراهی می‌کشاند و در نهایت به استبداد و دیکتاتوری ختم می‌شود» (طیعی، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

براساس این تعریف، نتیجه فتنه ضلالت و گمراهی است، درحالی که فتنه می‌تواند نتیجه مطلوب نیز داشته باشد؛ زیرا ممکن است فتنه موجب رشد افراد و تربیت آنان شود. پس لزوماً نتیجه فتنه دیکتاتوری نیست؛ زیرا افرادی می‌توانند فضا را شفاف ساخته و برای توده مردم حق و باطل محض را روشن کرده و از این رهگذر حاکمیت حق را به ارمغان آورند.

باتوجه به معنای لغوی فتنه می‌توان به این نتیجه رسید که فتنه همان ابتلاء و امتحانی است که به روش‌های گوناگون بروز می‌کند؛ به‌عنوان مثال اینکه اموال و اولاد فتنه هستند؛ پس معنای اصطلاحی فتنه از معنای لغوی آن دور نیست.

می‌توان فتنه را در یک تعریف جامع، چنین تعریف کرد: فتنه مجموعه‌ای از پدیده‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی است که جامعه را متلاطم کرده، فضا را مبهم کرده، روابط میان افراد را دستخوش تغییرات می‌کند و باطل را در پوششی از حق و آمیخته با آن به اجتماع عرضه می‌کند تا افراد از مسیر اصلی منحرف شده و در جهت اهداف شوم فتنه‌گران هدایت شوند، و از این روش افراد در امتحان و ابتلاء قرار می‌گیرند که از یکسو زمینه گمراهی و از سوی دیگر زمینه رشد فراهم می‌شود.

۲. فتنه در قرآن کریم

واژه فتنه و مشتقات آن ۶۰ مرتبه در قرآن به کار رفته است. در اینجا به برخی کاربردهای قرآنی فتنه اشاره می‌شود:

الف) آزمایش و امتحان

«وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ؛ و بدانید که اموال و اولادتان مایه آزمون شما هستند و پاداش عظیم نزد خداوند است» (انفال، ۲۸).

«وَ حَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَ صَمُّوا؛ و گمان بردند که آزمونی در کار نخواهد بود؛ از این رو هوش و گوششان را از دست دادند... (مانده، ۷۱). قرآن فتنه به این معنا را برای همه انسان‌ها تثبیت کرده است: «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَبْتَغُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت، ۲).

ب) شرک و بت‌پرستی

«وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ؛ با آنها چنان نبرد کنید که شرک باقی نماند و دین فقط دین الهی است... (انفال، ۳۹).

ج) عذاب

«يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» *ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ؛ روزی که

ایشان بر آتش عذاب می‌شوند * همین عذابتان را که نسبت به آن عجله داشتید، بپخشید»
(ذاریات، ۱۳، ۱۴).

د) سرگستگی و گمراهی

«وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا؛ و کسی که خداوند سرگستگی‌اش را خواسته باشد، هرگز برای او در برابر خداوند کاری نمی‌توان کرد» (مائده، ۴۱).

ه) نفاق و اختلاف

«لَوْ حَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا وُضِعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ؛ اگر [هم] با شما بیرون می‌آمدند، جز شرّ و فساد به شما نمی‌افزودند و به‌طور مسلم خود را برای سخن چینی [و نَمّامی] در میان شما قرار می‌دادند تا [برای از هم گسستن شیرازه سپاه اسلام] فتنه‌جویی کنند و در میان شما جاسوسانی برای آنان هستند [که به نفعشان خبر چینی می‌کنند] و خدا به ستمکاران داناست» (توبه، ۴۷).

و) فریب

«يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ؛ ای فرزندان آدم شیطان شما را نفریبید» (اعراف، ۲۷).

۳. فتنه در نهج‌البلاغه

فتنه در نهج‌البلاغه در بعد فردی و اجتماعی به کار برده شده است.

۳-۱. فتنه در بعد فردی

فتنه در بعد فردی به معنای امتحان و آزمایش است (غفوری چرخابی، ۱۳۸۳، ص ۲۷) و هیچ‌کس از فتنه به معنای امتحان و آزمایش استثنا نیست. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در این باره می‌فرماید: لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ مُشْتَمِلٌ

عَلَى فِتْنَةٍ وَ لَكِنَّ مَنِ اسْتَعَاذَ فَلَيْسَ يَشْعُدُ مِنْ مَضَلَّاتِ الْفِتَنِ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ؛ هَيْجِ يَكُ مِنْ شِمَا نَكُويد: خدایا! از فتنه به تو پناه می‌برم؛ زیرا هیچ کس نیست که از فتنه (آزمایش) برکنار باشد، بلکه کسی که از فتنه به خدا پناه می‌برد، باید از فتنه‌های گمراه‌کننده به خدا پناه برد که خداوند سبحان می‌فرماید: «بدانید که جز این نیست که دارایی‌ها و فرزندانان فتنه (آزمون) هستند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۹۳).

بنابراین فتنه در بعد فردی اجتناب‌ناپذیر است و همه دچار فتنه خواهند شد؛ هنر فرد آن است که از فتنه درس گرفته و در گرداب فتنه نیفتد.

آن حضرت درباره هدف از آزمون و فتنه می‌فرماید: اما خداوند، بندگانش را به آزمون‌های گوناگون می‌آزماید و به کوشش‌های رنگارنگ در مسیر تعبد و بندگی خالص قرار می‌دهد و به انواع سختی‌ها مبتلایشان می‌سازد تا خانه دل را از لوث خودخواهی و تکبر فروشود و فروتنی را در عمق جانشان بر نشانند تا درهای فضل و رحمت به سویشان گشوده شود و به سهولت وسیله بخشایش فراهم گردد (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۳۴).

در جای دیگر امام علیه السلام درباره ابزاز آزمایش و اینکه ثروتمندی و قدرت و یا فقر و ضعف را در نتیجه خشنودی یا خشم خداوند نباید دانست می‌فرماید: مال و فرزند را دلیل خشنودی یا خشم خدا ندانید که نشانه ناآگاهی به موارد آزمایش و امتحان در بی‌نیازی و قدرت است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲).

۲-۳. فتنه در بعد اجتماعی

فتنه‌هایی که در مقیاس اجتماع رخ می‌دهد، نتایج و اثراتی دارد که این نتایج و اثرات را باید ابتدا در رفتارهای جمعی افراد مشاهده کرد. این گونه فتنه‌ها در کنار سایر پدیده‌هایی قرار می‌گیرد که باعث نوعی تغییر در جامعه می‌شوند پدیده‌هایی همچون جنگ، کودتا، نهضت، انقلاب و شورش (طیعی، ۱۳۸۱، صص ۳۰-۳۱).

هدایت افراد و بصیرت‌دهی به آنها در فتنه‌های اجتماعی به‌طور معمول دشوارتر

است؛ زیرا در یک فتنه اجتماعی همزمان افراد بسیاری ممکن است درگیر باشند که اقناع همه آنها دشوار خواهد بود.

۴. فتنه‌شناسی

۴-۱. شناخت فتنه

انسان برای انجام هر کاری نیاز به آگاهی دارد؛ بدون شناخت عمل، انجام آن ممکن است بی‌فایده یا حتی مضر باشد. موضوع مهم فتنه نیز از این قاعده مستثنی نبوده و برای نجات از آن به آگاهی نیاز دارد. مولا علی علیه السلام می‌فرماید: «فَإِنَّ الْعَامِلَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ فَلَا يَزِيدُهُ بُعْدُهُ عَنِ الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ إِلَّا بُعْدًا مِنْ حَاجَتِهِ وَ الْعَامِلُ بِالْعِلْمِ كَالسَّائِرِ عَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ؛ آنکه ندانسته کاری کند، مانند کسی است که به بیراهه رود. هرچه در آن راه پیش راند، از مقصود خود دورتر ماند، و آنکه از روی دانش کننده کار است، همچون رونده در راه آشکار است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۴).

شناخت فتنه موضوع پیچیده‌ای است که نیاز به ابزار خاصی دارد؛ زیرا فتنه صراحت ندارد، بلکه امری است مشتبه که می‌تواند انسان را به اشتباه انداخته و گمراه نماید؛ امام علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ الْفِتْنََ إِذَا أَقْبَلَتْ سَبَّهَتْ وَ إِذَا أَدْبَرَتْ نَبَّهَتْ يُنْكَرُونَ مُقْبِلَاتٍ وَ يُعْرَفُونَ مُدْبِرَاتٍ يَحْمَنَ حَوْمَ الرِّيَّاحِ يَصِيبُنَ بَلْدًا وَ يُحْطِئُنَ بَلْدًا؛ فتنه‌ها آنگاه که روی آورند با حق شباهت دارند، و چون پشت کنند حقیقت چنانکه هست، نشان داده می‌شود، فتنه‌ها چون می‌آیند شناخته نمی‌شوند، و چون می‌گذرند، شناخته می‌شوند، فتنه‌ها چون گرد بادهای می‌چرخند، از همه جا عبور می‌کنند، در بعضی از شهرها حادثه می‌آفرینند و از برخی شهرها می‌گذرند (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۳).

از کلام حضرت استفاده می‌شود که فتنه این ویژگی‌های را دارد: شباهت با حق دارند، در بدو ورود ناشناخته‌اند، در برخی مکان‌ها حادثه می‌آفرینند و از برخی مکان‌ها می‌گذرند.

افراد هنگام گرفتار آمدن در فضای گردبادی هوش و حواس خویش را از دست می‌دهند و اندیشه خود را به‌درستی نمی‌توانند به کار گیرند. به همین دلیل ممکن است در جهتی صددرصد خلاف هدف اصلی خود به راه بیافتند. حتی اگر کسی از بیرون گردباد به آنان بگوید مسیر خود را اشتباه می‌روید، اصلاً نمی‌شنوند و اگر هم بشنوند، نمی‌توانند تصمیم درستی اتخاذ نمایند. این درست شبیه فضای فتنه است.

شبهات آن اموری هستند که انگاشته می‌شود حقیقتی ثابت و پایدارند، درحالی‌که اموری فانی و زوال پذیرند، اما گمان انسان آنها را حق می‌انگارد و با حق مشتبه می‌سازد (ابن میثم، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹).

مولا علی علیه السلام در خلال سخنی، شبهه را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «وَأِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ؛ همانا شبهه شبهه نام گرفته به‌خاطر اینکه حق را مشتبه می‌سازد و شبهه شبیه و مانند حق است (فیض الاسلام، ۱۳۷۱ق، ص ۱۲۳).

۲-۴. ریشه‌یابی فتنه

حضرت علی علیه السلام در ریشه‌یابی فتنه می‌فرماید: سرآغاز فتنه‌ها هواهایی است که تبعیت شده و احکامی است که بدعت نهاده می‌شوند، حکم خدا مورد مخالفت قرار می‌گیرد و مردانی از مردان دیگر بر مبنایی غیر از دین خدا تبعیت می‌کنند. اگر باطل با حق درنیامیزد، بر حقیقت جویان پوشیده نمی‌ماند و اگر حق با باطل آمیخته نشود، زبان دشمنان آن بریده می‌شود، لیکن مشتی از آن برداشته می‌شود و مشتی از این (و بدین ترتیب حق و باطل درهم آمیخته می‌شود و شبهه پیش می‌آید) آن‌وقت شیطان بر اولیایش مستولی می‌شود و و آنان که لطف حق شاملشان شده نجات می‌یابند (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۰).

در این خطبه امام علیه السلام به ویژگی‌های زمان فتنه و نقاط شروع آن اشاره می‌کنند که عبارتند از:

۱. تبعیت از هواهای نفسانی؛ وقتی که هواهای نفسانی الهه و بت انسان قرار می‌گیرند، انسان به تمامه عبد آن می‌شود، در این صورت بت نفس با صدور فرمان

فتنه‌هایی چون تفرقه، بدعت و ... انسان را استحاله فکری کرده، به نفع شیطان هدایت می‌نماید؛ از این رو تحت فرمان قرار گرفتن هواهای نفسانی نقطه شروع فتنه می‌شود.

۲. بدعت در دین؛ احکامی که مبتنی بر نفسانیات و افکار شیطانی به دین تحمیل می‌شود اهرم کمکی هواها یا نتیجه آنها برای ایجاد فتنه است. بدعت در دین ضربات سهمگینی را بر پیکره جامعه صدر اسلام وارد کرده از جمله محرومیت حضرت زهرا از فدک توسط خلیفه اول به بهانه اینکه پیامبران ارث نمی‌گذارند، در صورتی که این سخن با آیه قرآن (وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) مغایرت دارد.

۳. مخالفت با کتاب خدا؛ هنگامی که کتاب الهی مورد مخالفت قرار گیرد، هرج و مرج و فتنه به وجود می‌آید.

۴. درهم آمیختن حق و باطل؛ در صورتی که باطل با پوششی از حق به میدان نیاید، هیچ‌گاه باطل نمی‌تواند عرض اندام کند و به محض پیدایش توسط مردم حق جو دفع می‌شود.

۵. فراموشی تذکرات الهی؛ توضیح اینکه: یکی از خطرناکترین بلاهایی که در طول زندگی ممکن است نصیب افراد شود این است که خداوند افراد را به حال خود واگذارد. برای چنین افرادی ممکن است تمام درها باز باشد، اما باز بودن تمام درها و راه‌ها و ثروتمند بودن دلیل صحیحی برای درست‌کار بودن افراد نیست؛ زیرا در ادبیات قرآن وقتی افراد تذکرات الهی را فراموش می‌کنند، درها به رویشان باز می‌شود؛ قرآن در این زمینه می‌فرماید: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ؛ پس چون آنچه به آنها تذکر داده شد همه را فراموش کردند ما هم درهای هر چیز را به روی آنها گشودیم... (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ أَبْغَضَ الْخَلَائِقِ إِلَى اللَّهِ رَجُلَانِ رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ جَائِرٌ عَنِ قَصْدِ السَّبِيلِ مُشْعُوفٌ بِكَلَامِ بَدْعَةٍ وَ دُعَاءِ ضَلَالَةٍ فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنْ افْتَنَّ بِهِ ضَالٌّ عَنْ هُدًى مَنْ كَانَ قَبْلَهُ مُضِلٌّ لِمَنْ افْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ وَفَاتِهِ حَمَالٌ خَطَايَا غَيْرِهِ رَهْنٌ بِخَطِيئَتِهِ؛ دشمن‌ترین آفریده‌ها نزد خدا دو نفرند: مردی که خدا او را به حال خود گذاشته، و از راه راست دور افتاده است، دل او شیفته بدعت است و مردم را گمراه

کرده، به فتنه‌انگیزی می‌کشاند و راه رستگاری گذشتگان را گم کرده و طرفداران خود و آیندگان را گمراه ساخته است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷).

۵. وظایف در شرایط فتنه

همان‌طور که گفته شد همه انسان‌ها دچار فتنه به معنای آزمایش خواهند شد و هیچ‌کس از فتنه به این معنا رهایی ندارد. موضوعی که در برخورد با فتنه شایان توجه است، چگونگی مواجهه با فتنه است؛ افراد با شناختی که از فتنه‌های گذشته و عبرت از آنها به‌دست می‌آورند می‌توانند در شرایط فتنه تأثیرگذار بوده و در خاموش کردن آتش فتنه مفید باشند.

«پرهیز از تفرقه، فتنه و فساد اجتماعی از مسائل بسیار مهم اسلام در بُعد اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌آید و تحقق آن آثار مثبتی چون: آرامش، وحدت، محبت و پیشرفت مادی و معنوی برای افراد و جامعه در بردارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۵۲).

بنابراین باید قبل از شکل‌گیری فتنه برای پیش‌گیری از فتنه تلاش کرد و از درهم‌آمیختن حق و باطل جلوگیری کرد. و گرنه پس از شکل‌گیری فتنه راهی جز پیکار با فتنه نیست. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ؛ با آنان کارزار کنید تا فتنه‌ای نماند» (بقره، ۱۹۳). هنگامی که فتنه روی داد، باید با کارزار برای انحلال فتنه و تصفیه فضا تلاش کرد؛ زیرا فضای فتنه در فضایی غبارآلود شکل می‌گیرد که این غبارآلودگی شناخت حقیقت را دشوار و مشتبه می‌سازد. بی‌تفاوتی در شرایط فتنه ناشایست است و افراد باید به قدر وسع برای نشانیدن غبار فتنه تلاش نمایند.

مولای متقیان علیهم‌السلام در خصوص فتنه‌گریزی و دوری از بی‌تفاوتی می‌فرماید:

بَيْنَ قَبِيلٍ مَطْلُوبٍ وَ حَائِفٍ مُسْتَجِيرٍ يَخْتَلُونَ بِعَقْدِ الْإِيمَانِ وَ بَعْرُورِ الْإِيمَانِ فَلَا تَكُونُوا أَنْصَابَ الْفِتْنِ وَ أَغْلَامَ الْبِدْعِ وَ الزَّمُوا مَا عَقَدَ عَلَيْهِ حَبْلُ الْجَمَاعَةِ وَ بَيَّتْ عَلَيْهِ أَرْكَانُ الطَّاعَةِ وَ أَقْدَمُوا عَلَى اللَّهِ مَظْلُومِينَ وَ لَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ ظَالِمِينَ وَ اتَّقُوا مَدَارِجَ الشَّيْطَانِ وَ مَهَابِطَ

الْعُدْوَانِ وَلَا تُدْخِلُوا بُطُونَكُمْ لَعْنَ الْحَرَامِ فَإِنَّكُمْ بَعَيْنٌ مَنْ حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَعْصِيَةَ وَ سَهْلَ لَكُمْ سُبُلَ الطَّاعَةِ؛ گروهی کشتگان بر خاک و خون خفته‌اند و جمعی وحشت‌زده پناهگاه امنی می‌جویند با تعهد سوگند و فریب ایمانی دروغین به دام می‌افتند، پس هوشیار باشید و خود را تخته نشان تیرهای فتنه‌ها و پرچم افراشته بدعت‌ها مسازید؛ و به راهی وفادار بمانید که انبوهه مردم را پیوند می‌زند و زیربنای ارکان اطاعت حق است. بکوشید تا به حضرت حق با سیمای مظلومان تاریخ راه یابید نه با چهره ستمگران؛ هم از اولین پله‌های نردبان شیطان پروا کنید و هم از پرتگاه‌های تجاوز؛ به شکم‌های خویش لقمه‌های حرام وارد نسازید؛ زیرا که شما تحت نظارت همان مقامی قرار دارید که گناه را بر شما تحریم کرده و راه اطاعت را برایتان هموار ساخته است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۱).

در شرایط فتنه هر فرد به اقتضای توان خود مأمور به رفع فتنه است. نخبگان و خواص در فضای فتنه‌گون باید روشنگری کرده و بصیرت توده مردم را برای تمیز حق از باطل افزایش دهند. نخبه وظیفه دارد آتش فتنه را با اظهار نظرهای بجا به سوی خاموشی سوق دهد.

کسی توانش فقط تا این حد است که گرفتار فتنه نشود، ولی نمی‌تواند دیگران را بصیر کند. این فرد باید نسبت به فتنه هشیار بوده و خود را نجات دهد. افرادی هستند که خود از آگاهی برخوردارند و می‌توانند دیگران را نیز بصیر و آگاه کنند؛ از این رو باید به روشنگری پرداخته و برای توده مردم جهاد تبیین را در دستور کار خویش قرار دهند؛ بنابراین به‌طور کلی هر کس به قدر توان خویش باید با فتنه مبارزه کند.

یکی از وظایف کارگزاران حکومت هنگام فتنه اطاعت از حاکم اسلامی است. امام علی علیه السلام در نامه‌ای به عبدالله ابن قیس (ابوموسیٰ عسری)، حاکم کوفه، اطاعت از حاکم اسلامی را در مواجهه با فتنه ایجاد شده در بصره توسط طلحه و زبیر همراه با عایشه یادآور می‌شوند:

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ بَلَغَنِي عَنْكَ قَوْلٌ هُوَ لَكَ وَ عَلَيْكَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْكَ رَسُولِي رَسُولِي عَلَيْكَ فَارْفَعْ ذَيْلَكَ وَ اشْدُدْ مِئْزَرَكَ وَ اخْرُجْ مِنْ جُحْرِكَ وَ انْدُبْ مَنْ مَعَكَ فَإِنْ حَقَّقْتَ فَانْفُذْ وَ إِنْ

تَفَسَّلَتْ فَاْبَعُدْ وَ اِيْمُ اللّٰهِ لَتُوْتِيَنَّ مِنْ حَيْثُ اَنْتَ وَ لَا تُثْرِكُ حَتّٰى يُحْلَطَ رُبْدُكَ بِحَاثِرِكَ وَ ذَاثِبِكَ
بِعَامِدِكَ وَ حَتّٰى تُعْجَلُ عَنْ قَعْدَتِكَ وَ تُحْدَرَ مِنْ اَمَامِكَ كَحَدْرِكَ مِنْ خَلْفِكَ وَ مَا هِيَ
بِالْهُوِيَّتِي الَّتِي تَرْجُو وَ لَكِنَّهَا الدّٰهِيَةُ الْكُبْرٰى يُرَكَّبُ جَمَلُهَا وَ اِيْدَلُّ اِيْدَلُّ صَعْبُهَا وَ يُسَهَّلُ
جَبَلُهَا فَاعْقِلْ عَقْلَكَ وَ اَمْلِكْ اَمْرَكَ وَ اخُذْ نَصِيْبَكَ وَ حَظَّكَ فَاِنْ كَرِهْتَ فَتَنَحَّ اِلٰى غَيْرِ رَحْبٍ
وَ لَا فِي نَجَاةٍ فِالْحَرِي لَتُكْفَيَنَّ وَ اَنْتَ نَائِمٌ حَتّٰى لَا يُقَالَ اَيُّنَ فُلَانٌ وَ اللّٰهُ اِنَّهُ لَحَقُّ مَعِ مُحَقِّ وَ
مَا [يُبَالِي اُبَالِي مَا صَنَعَ الْمُلْحِدُوْنَ وَ السَّلَامُ؛ اما بعد، از تو به من سخنی رسیده که هم به
سود توست و هم بر زیان تو. چون فرستاده من، با پیام من نزد تو آید، دامن بر میان زن و
بند کمر استوار نمای و از سوراخت بیرون آی و کسانی را که با تو هستند، فراخوان. اگر
دیدى که باید از من اطاعت کنی، به نزد من آی و اگر در تردید بودى از آن مقام که تو
را داده‌ام کناره گیر. به خدا سوگند، هر جا باشی تو را بیاورند و رهایت نکنند تا راه چاره
بر تو بسته شود و سرگردان مانی و کراهات با شیر و گداخته‌ات با ناگداخته آمیخته شود.
تو را وادارند که بشتاب از جای برخیزی و از پیش رویت چنان ترسان شوی که از پشت
سرت. این مهم را آسان مپندار که بلایی است بزرگ. باید بر اشترش نشست و توسنش
را رام کرد و کوه‌هایش را چون دشت هموار ساخت. پس عقلت را به فرمان آور و
رشته کار خود به دست گیر. و نصیب و بهره خویش دریاب. اگر آمدن را خوش
نداری از کار کناره گیر و به تنگنای خود گریز. جایی که در آن، راه رهایی بسته
است. سزاست که دیگران آن کار را کفایت کنند و تو در خواب باشی آنسان،
که هرگز کس نپرسد که فلان کجاست؟ به خدا سوگند، که این جنگ جنگی است بر
حق. همراه کسی که او نیز بر حق است. و او را باکی نیست که ملحدان چه کردند
(نهج البلاغه، نامه ۶۳).

بنابراین یکی از وظایف کارگزاران حکومت هنگام فتنه اطاعت از حاکم اسلامی است.
در شرایط فتنه توده مردم باید همانند همیشه در برابر قانون اسلامی خاضع باشند،
هرچند این قانون به ظاهر به زیان‌شان باشد. قانون الهی در شرایط فتنه نباید تعطیل شود و
هیچ کس نباید برای تعطیلی آن بکوشد؛ رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «مَنْ شَفَعَ فِي حَدِّ مَنْ

حُدُودِ اللَّهِ لِيُنْظِلَّهُ وَ سَعَى فِي إِبْطَالِ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى عَذَّبَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هر کس در اجرای قانون الهی واسطه‌گری کند تا مانع اجرای آن بشود خدای بزرگ او را در قیامت عذاب می‌کند» (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۴۳).

یکی دیگر از وظایف هنگام فتنه، که برای انحلال فتنه کارآیی بالایی دارد، امر به معروف و نهی از منکر است. از آنجا که فتنه آرامش و امنیت اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، این دو فریضه می‌تواند امنیت را به اجتماع بازگرداند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «به‌راستی که با (امر به معروف و نهی از منکر)... راه‌ها امنیت می‌یابند، کسب‌ها حلال می‌شوند، حقوق غصب شده بازگردانده می‌شوند و زمین آباد می‌گردد و از دشمنان دادخواهی می‌شود و امور سامان می‌یابند» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، صص ۵۵-۵۶).

افراد در شرایط فتنه باید به شکلی عمل کنند که نه تنها عامل فتنه نباشند، بلکه دشمن نتواند از آنها سوء استفاده نماید؛ و بالاتر اینکه باید در برابر فتنه‌گران مقاومت کرده و فتنه را خاموش کنند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: در فتنه‌ها همچون شتر دو ساله باش؛ نه پشتی دارد تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش را دوشند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱).

آن حضرت در این کلام هشیاری و بیداری بیش از پیش افراد برای دچار نشدن در دام فتنه را مورد توجه قرار می‌دهند. کلام حضرت به معنای وا گذاشتن تکلیف و گوشه‌گیری نیست، بلکه بدین معناست که فرد به نوعی عمل کند که فرصت سوء استفاده از دشمن گرفته شده و هرگز در زمین دشمن بازی نکند.

رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «بعضی‌ها در فضای فتنه، این جمله‌ی «کن فی الفتنة کابن اللبون لا ظهر فیرکب و لا ضرع فیحلب» را بد می‌فهمند و خیال می‌کنند معنایش این است که وقتی فتنه شد و اوضاع مشتبه شد، بکش کنار! اصلاً در این جمله این نیست که «بکش کنار» این معنایش این است که به هیچ وجه فتنه‌گر نتواند از تو استفاده کند؛ از هیچ راه. «لا ظهر فیرکب و لا ضرع فیحلب»؛ نه بتواند سوار بشود، نه بتواند تو را بدوشد؛ مراقب باید بود... خوب، این کنار کشیدن، خودش همان ضرع است که

یعلب؛ همان ظهری است که یرکب! گاهی سکوت کردن، کنار کشیدن، حرف نزدن، خودش کمک به فتنه است. در فتنه همه بایستی روشنگری کنند؛ همه بایستی بصیرت داشته باشند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۷/۰۲).

یکی از حیاتی‌ترین چیزی که برای نجات از فتنه نیاز است، امام و راهبری بصیر، مجرب، متقی و روشنگر است. امام علی علیه السلام از این راهبر با عنوان کشتی نجات نام برده و مردم را به پیوستن به آنها دعوت می‌نماید:

أَيُّهَا النَّاسُ سُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُقْنِ النَّجَاةِ وَ عَرَّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ وَ ضَعُوا تِيَجَانَ الْمُنْفَاخَةِ أَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِجَنَاحٍ أَوْ اسْتَسَلَّمَ فَأَرَاخَ هَذَا مَاءٌ آجِنٌ وَ لِقْمَةٌ يَغْصُ بِهَا آكِلُهَا وَ مُجْتَبَى الثَّمَرَةِ لِعَيْرٍ وَ قَتَ إِنْبَاعِهَا كَالزَّرَاعِ بَعِيْرٍ أَرْضِهِ؛ ای مردم با نیروی کشتی‌های نجات دل امواج فتنه را بشکافید از خط پست کینه‌توزی فراتر آید و تاج‌های فخر فروشی را زیر پا له کنید. پیروزی را تنها دو کس نصیب برند: یکی آن‌که با نیروی کافی برخیزد و به پرواز درآید دو دیگر آن‌که با مسالمت‌جویی نیروهایش را فرصت آسایش دهد. این آبی است گندیده و لقمه‌ای گلوگیر و هر آن کس که میوه را پیش از رسیدن بچیند کشتگری ناکام را ماند که در شوره‌زار بدر می‌افشاند (نهج‌البلاغه، خطبه ۵).

باتوجه به این کلام گهربار برای خاموش کردن آتش فتنه باید:

- از اختلاف پرهیز شود؛
- از فخر فروشی و تکبر پرهیز شود؛
- به یاران ولایت پیوسته به آنها کمک کرد؛
- از فتنه کناره‌گیری کرد (به فتنه‌گران کمک نکرد).

یکی از کاراترین روش‌های نیفتادن در دام فتنه، پناه بردن به اولیای الهی است؛ زیرا برای اولیای الهی حق آشکار است و در اصل حق در آنها و با آنها است، در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «الْحَقُّ مَعَكُمْ وَ فِيكُمْ وَ مِنْكُمْ وَ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ أَهْلُهُ وَ مَعْدِنُهُ»؛ از این‌رو برای قرار گرفتن در جبهه حق باید با کسی که حق را به‌طور کامل می‌شناسد

همراه شد و در پناه او قرار گرفت». امام علی علیه السلام می‌فرماید: «ما اهل بیت پیامبر از آن فتنه‌ها در امانیم و مردم را بدان نمی‌خوانیم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۳).

همچنین مولای متقیان در خصوص تبعیت از طریق هادیان الهی می‌فرماید: «ای مردم اکنون هنگام فرا رسیدن فتنه‌هایی است که به شما وعده داده شده و نزدیک است برخورد با رویدادهایی که حقیقت آن بر شما ناشناخته و مبهم خواهد بود. دانسته باشید آن کس که از طریق ما (مهدی موعود منتظر) به راز این فتنه‌ها پی برد و آن روزگار را دریابد، با مشعل فروزان هدایت ره بسپرد و به سیره و روش پاکان و نیکان (پیامبر و امامان معصوم) رفتار نماید، تا در آن گیر و دار گره‌ها را بگشاید و بردگان در بند ظلم و خودخواهی و ملت‌های اسیر استعمار را از بردگی و اسارت برهاند، توده‌های گمراهی و ستمگری را متلاشی و پراکنده سازد، و حق طلبان را گردهم آورد، و به دیگر عبارت تشکیلات کفر و ستم را بر هم زند و جدایی و تفرقه اسلام و مسلمانان را تبدیل به یک پارچگی نموده و سامان بخشد. این رهبر مدت‌ها بلکه قرن‌ها در پنهانی از مردم به سر برد و هر چند دیگران کوشش کنند تا اثرش را بیابند، نشانی از رد پایش نیابند. در این هنگام گروهی از مؤمنان برای درهم کوبیدن فتنه‌ها آماده شوند، هم چون آماده شدن شمشیر که در دست آهنگر صیقل داده شده. همینان چشمان‌شان به نور و فروغ قرآن روشن گردد، موج با شکوه تفسیر قرآن در گوش دلشان طنین‌انداز شود، شامگاهان و صبحگاهان جانشان از چشمه‌ی حکمت و معارف الهی سیراب گردد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۰).

ایشان در خصوص فایده اتصال به خداوند در اوج فتنه می‌فرماید: «فَمَنْ اسْتَطَاعَ عِنْدَ ذَلِكَ أَنْ يَعْتَمِلَ نَفْسَهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلْيَفْعَلْ؛ در اوج آن فتنه هر یک از شما که بتواند خویشتن خویش را با خدای پیوند دهد باید بکوشد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۶). و در جایی دیگر می‌فرماید: «ناگاه، چون دیگی که بر آتش باشد، جوشیدن گرفت و فتنه سر برداشت. پس به سوی امیرتان بشتابید و اگر خدا خواهد، برای جهاد با دشمن، به پیش تازید (نهج‌البلاغه، نامه ۱).

چگونه باید به خداوند متصل شد؟ برای اتصال به خداوند باید اولیایش را واسطه

قرار داد؛ زیرا خداوند می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا پروا کنید و به سوی او دستاویز بجویید» (مائده، ۳۵)، همچنین خداوند از طریق اولیایش بر انسان‌ها نعماتش را عطا می کند و آنان درهای رحمت الهی هستند. امام صادق علیه السلام امامان را باب الله معرفی می کند: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بَابَ اللَّهِ الَّذِي لَا يُؤْتَى إِلَّا مِنْهُ وَ سَبِيلُهُ الَّذِي مَنْ سَلَكَ بِغَيْرِهِ هَلَكَ وَ كَذَلِكَ يَجْرِي الْأَمَّةُ الْهُدَى وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۵۲).

۶. راهکارهای مواجهه با فتنه

به بخشی از راهکارهای امام علی علیه السلام برای مواجهه با فتنه بیان کرده اشاره می کنیم:

۱-۶. ثبات قدم

امیرمومنان علیه السلام در پیچ فتنه‌ها افراد را به ثبات قدم در مقابله با فتنه فرا می خواند. هنگامه فتنه افراد باید در مقابل تبلیغات سوء دشمن دچار تزلزل نگشته و دین خود را حفظ کنند و از عقاید و دیدگاه‌های خویشتن مصونیت به عمل آورند، تردیدهای دشمنان را ترتیب اثر نداده و یقین خود را حفظ کنند (طبعی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). فریب دشمن نباید استحاله فکری را بر جبهه حق وارد سازد، بلکه اهالی جبهه حق باید با روشنگری بطلان فتنه‌سازان را آشکار ساخته و از مواضع خود عقب‌نشینی ننماید. امام علی علیه السلام در خطبه ۱۸۳ نهج‌البلاغه می فرماید: «وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً مِنَ الْفِتَنِ وَ نُوراً مِنَ الظُّلْمِ؛ آگاه باشید آن کس که تقوای الهی پیشه کند و از خدا بترسد خداوند راهی برای رهایی از فتنه‌ها به روی او می گشاید و با نور هدایت از تاریکی‌ها می گریزد». از این بیان امیرالمؤمنین علیه السلام این نکته دریافت می شود که هرگاه در جامعه‌ای روحیه تقوا و پرهیزگاری گسترش یابد، آسیب‌پذیری آن جامعه در برابر فتنه‌های احتمالی کاهش خواهد یافت.

ایشان در خطبه ۱۵۰ نهج‌البلاغه می فرماید: «وَ تَبَيَّنُوا فِي قَتَامِ الْعِشْوَةِ وَ اعْوِجَاجِ الْفِتْنَةِ؛ بکوشید تا در پیچ و خم کولاک شبهه‌ها و فتنه‌ها ثابت قدم و استوار بمانید».

۲-۶. عدم تکروی

مولا علی علیه السلام تکروی در فتنه را موجب تباهی می‌دانند؛ از این رو باید در فتنه با جامعه بود: «يَضِيعُ فِي غُبَارِهَا الْوُحْدَانُ وَ يَهْلِكُ فِي طَرِيقِهَا الرُّكْبَانُ؛ تک‌روان در غبار آن فتنه‌ها نابود می‌گردند و سواران با قدرت در آنها به هلاکت می‌رسند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱). این کلام اشاره است به اینکه گاه فتنه به اندازه‌ای بزرگ و سنگین است که نه تنها غبار آن برای نابود کردن مخالفان محدود کافی است، بلکه مخالفان بسیار و سازمان‌یافته نیز هنگام قرار گرفتن در مسیر آن، در هم کوبیده می‌شوند و کسی را یارای مقابله با آن نیست. شاید منظور از «وحدان» فضلا و دانشمندان باشند که به غبار شبه‌ها گرفتار می‌شوند و حق را از دست می‌دهند و شاید «رکبان» کنایه از گروه‌های نیرومند باشد که آنها نیز تاب مقاومت در برابر فتنه‌گران را ندارند. شاید منظورشان این است که افراد خود را جدای از جامعه ندانند، بلکه نسبت به هدایت یا ضلالت جامعه احساس مسئولیت کرده و افراد را در فتنه یاری دهند.

۳-۶. تقوا

در فتنه حق بر افراد مشتبه می‌شود؛ زیرا حق و باطل ممزوج شده و باطل با پوششی از حق خود را عرضه کرده است؛ در این آمیختگی تقوا به‌عنوان فرقان عمل می‌کند و حق را از باطل متمایز ساخته و روشن می‌نماید؛ چراغی که می‌تواند راه حق و راه باطل را نشان دهد تقواست؛ همان‌طور که خدای متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا کنید برای شما نیرویی جداکننده (تشخیص‌دهنده حق از باطل) قرار می‌دهد» (انفال، ۲۹)؛ بنابراین یکی از مهمترین راهکارهای برون‌رفت از فتنه رعایت تقوای الهی است؛ با تقوای الهی می‌توان از بن‌بست خارج شد و راه یافت؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛ و هر که از خدا پروا کند برای او راه بیرون شدن [از هر دشواری و اندوهی] پدید آرد» (طلاق، ۲).

رهبر معظم انقلاب در خصوص این دو آیه می‌فرماید: «یکی از آثاری که بر تقوا

مترتب است، این است که خدای متعال به کارهای ما برکت می‌دهد. اگر انسان آثاری را که در قرآن - کلام الهی - بر تقوا مترتب شده است، ملاحظه کند، خواهد دید که جواب همه احتمالات و خواطر و وسوسه‌های ذهنی او داده شده است: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا، اِذَا تَقَوَّا يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا، اِذَا تَقَوَّا يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا، اِذَا تَقَوَّا يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» یعنی فارق بین حق و باطل - به وجود خواهد آورد. راه حق و باطل برای ما مشتبه نخواهد شد؛ راه باز خواهد شد. وقتی انسان فهمید حق کدام است، باطل کدام است، با شجاعت بیشتری حرکت می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۰۶/۰۲).

بنابراین تقوا در فتنه به شدت به شناخت حق و باطل کمک کرده و ابزار قدرتمندی برای ناکام گذاشتن فتنه است.

امام علی علیه السلام در سخنی می‌فرماید: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِنَ الْفِتَنِ وَ نُورًا مِنَ الظُّلَمِ؛ بدانید کسی که تقوی پیشه کند، خداوند برای او نجاتی از فتنه‌ها و نوری در تاریکی‌ها قرار می‌دهد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

تقوا به معنای توجه به خدا، در همه امور دستورات حق را مقدم شمردن، آنجا که حق واجب ساخته با تمام وجود وارد شدن و آنجا که حق حرام ساخته دوری جستن.

۴-۶. بصیرت

افزایش بصیرت و عمق بخشیدن به آن سوءاستفاده فتنه‌گر را کاهش داده، فتنه را کم‌اثر یا بی‌اثر می‌کند. امام علی علیه السلام درباره بصیرت می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ جَمَعَ حِرْبَهُ وَ اسْتَجْلَبَ حَيْلَهُ وَ رَجِلَهُ وَ إِنَّ مَعِيَ لَبَصِيرَتِي مَا لَبَسْتُ عَلَى نَفْسِي وَ لَا لُبَّسَ عَلَيَّ؛ آگاه باشید که شیطان حزب خود را گرد آورده و سواران و پیادگانش را بسیج کرده است. همان بصیرت دیرین هنوز هم با من است. چنان نیستم که چهره حقیقت را نبینم و حقیقت نیز بر من پوشیده نبوده است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰).

رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «جوانان عزیز! هر چه می‌توانید در افزایش بصیرت خود، در عمق بخشیدن به بصیرت خود، تلاش کنید و نگذارید دشمنان از بی‌بصیرتی ما استفاده کنند؛ دشمن به شکل دوست جلوه کند، حقیقت به شکل باطل و باطل در لباس

حقیقت. امیرالمؤمنین در یک خطبه‌ای از جمله‌ی مهمترین مشکلات جامعه همین را می‌شمارد: «إِنَّمَا بَدَأَ وَقُوعَ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَ أَحْكَامُ تُبَدَّعُ يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ» در همین خطبه، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: اگر حق به طور واضح در مقابل مردم آشکار و ظاهر بشود، کسی نمی‌تواند زبان علیه حق باز کند. اگر باطل هم خودش را به طور آشکار نشان بدهد، مردم به سوی باطل نخواهند رفت. «وَلَكِنْ يُؤَخِّدُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ فَيَمْرُجَانِ». آن کسانی که مردم را می‌خواهند گمراه بکنند، باطل را به صورت خالص نمی‌آورند؛ باطل و حق را آمیخته می‌کنند، ممزوج می‌کنند، آن وقت نتیجه این می‌شود که «فَهَذَا لِكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ»؛ حق، برای طرفداران حق هم مشتبه می‌شود. این است که بصیرت میشود اولین وظیفه‌ی ما. نگذاریم حق و باطل مشتبه بشود» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۱۵).

۷. مصادیق فتنه

خداوند متعال در آیه ۲۴ سوره انفال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدای و پیامبر را پاسخ دهید هنگامی که شما را به چیزی خوانند که زنده‌تان می‌سازد - سبب زنده‌دلی شماست - و بدانید که خدا میان مرد و دل او حائل می‌شود و [بدانید که] به سوی او برانگیخته و فراهم می‌شوید».

در این آیه به اطاعت از پیامبر امر شده و در آیه ۲۵ سوره انفال این‌گونه آمده: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ؛ و از فتنه‌ای بپرهیزید که تنها به ستمکاران شما نمی‌رسد؛ (بلکه همه را فرا خواهد گرفت؛ چرا که دیگران سکوت اختیار کردند). و بدانید خداوند کیفر شدید دارد!»

یک احتمال این است که فتنه در صورتی اتفاق می‌افتد که از پیامبر اطاعت نشود؛ با این احتمال می‌توانیم به این نتیجه برسیم که عدم اطاعت از پیامبر برابر است با ایجاد فتنه؛ بنابراین در طول تاریخ اسلام کسانی که از دستورات و رهنمودهای پیامبر اطاعت نکردند، از مصادیق فتنه‌گران هستند به برخی از نمونه‌های آن اشاره می‌کنیم.

۱-۷. فتنه بنی امیه

تاریخ پر از فتنه‌های فریبنده است. یکی از هولناک‌ترین آنها فتنه بنی امیه است که حضرت علی علیه السلام از آن یاد کرده و در نهج البلاغه آمده است. حکام بنی امیه چون ولایت پیشوای حق را کنار زدند و مسلمانان را قرن‌ها به ذلت کشاندند، فتنه سهمگینی را ایجاد کردند. هنگامی که به حاکم الهی و حقیقی پشت می‌شود و حکمای دروغین زمام امور را به دست می‌گیرند حقوق پایمال شده و ظلم و بیداد حاکم می‌شود. مولا علی علیه السلام فتنه بنی امیه را ترسناک‌ترین فتنه‌ها دانسته و شدیدترین ظلم و ستم‌ها را مقارن با دوران آنها معرفی کرده ظلمت این دوران را چون ظلمت و تاریکی زمان جاهلی می‌داند و می‌فرماید:

آگاه باشید همانا ترسناک‌ترین فتنه‌ها در نظر من، فتنه بنی امیه بر شما است، فتنه‌ای کور و ظلمانی که سلطه‌اش همه‌جا را فرا گرفته و بلای آن دامنگیر نیکوکاران است. هر کس آن فتنه‌ها را بشناسد نگرانی و سختی آن دامگیرش گردد، و هر کس که فتنه‌ها را نشناسد، حادثه‌ای برای او رخ نخواهد داد. به خدا سوگند بنی امیه بعد از من برای شما زمامداران بدی خواهند بود، آنان چونان شتر سرکشی که دست به زمین کوبد و لگد زند و با دندان گاز گیرد و از دوشیدن شیر امتناع ورزد، با شما چنین برخورداری دارند، و از شما کسی باقی نگذارند، جز آن کس که برای آنها سودمند باشد یا آزاری بدان‌ها نرساند. و بلای فرزندان بنی امیه، بر شما طولانی خواهد ماند چندان که یاری خواستن شما از ایشان چون یاری خواستن بنده باشد از مولای خویش یا تسلیم شده از پیشوای خود. فتنه‌های بنی امیه پیایی با چهره‌ای زشت و ترس آور، و ظلمتی با تاریکی عصر جاهلیت، بر شما فرود می‌آید. نه نور هدایتی در آن پیداء، و نه پرچم نجاتی در آن روزگاران بچشم می‌خورد (نهج البلاغه، خطبه ۹۳).

۲-۷. حکمیت

در جنگ صفین، در آستانه پیروزی حضرت علی علیه السلام بر لشکر معاویه ماجرای بر سر نیزه شدن قرآن‌ها پیش آمد و در پی آن افرادی از لشکر آن حضرت فریب خوردند و

آن حضرت را مجبور به حکمیت کردند. حکمیت فتنه سهمگینی بود که در پوشش قرآن به میدان آمد و افرادی را وارد گرداب مهلک خود کرد. ویژگی مشترک کسانی که دچار این فتنه شدند این بود که قرآن صامت را بر قرآن ناطق ترجیح دادند. در این فتنه افراد بی بصیرت در برهه‌ای حساس ولی خدا را مجبور به قبول عملی که از آن اکراه داشت کردند. افرادی که به آنها برای جهاد فی سبیل الله تکیه شده بود امتحان خود را خوب پس نداده و در آتش فتنه حکمیت سوختند. افرادی که قرار بود نیروی سپاه امیرالمومنین علیه السلام و دارو و مرهم باشند، درد بی‌درمان امیرمومنان علیه السلام شدند.

حضرت علی علیه السلام در پاسخ به یکی از یاران پس از پذیرش حکمیت که گفت: ما را از حکمیت نهی فرمودی، سپس پذیرفتی و داور تعیین کردی ما نمی‌دانیم کدام یک از این دو کار درست است؟ امام دست بر روی دست کوبید و با تأسف فرمود:

این سزای کسی است که بیعت با امام خود را ترک گوید، و پیمان بشکند. به خدا سوگند، هنگامی که شما را به جنگ با معاویه فراخواندم، خوشایندتان نبود، ولی خداوند خیر شما را در آن قرار داده بود، اگر مقاومت می‌کردید، شما را راهنمایی می‌کردم و اگر به انحراف می‌رفتید شما را به راه راست برمی‌گرداندم، اگر سر باز می‌زدید، دوباره شما را برای مبارزه آماده می‌کردم، در آن صورت وضعیتی مطمئن داشتیم. اما دریغ، با کدام نیرو بجنگم و به چه کسی اطمینان کنم. شگفتا، می‌خواهم به وسیله شما بیماری‌ها را درمان کنم، ولی شما درد بی‌درمان من شده‌اید، کسی را می‌مانم که خار در پایش رفته و با خار دیگری می‌خواهد آن را بیرون کشد، درحالی که می‌داند خار در تن او بیشتر شکند و بر جای ماند. خدایا طیب این درد مرگبار به جان آمده، و آب‌رسان این شوره زار ناتوان شده است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۱).

۳-۷. مثالی از یک فتنه و ویژگی‌های آن

حضرت امیرالمومنین علیه السلام در مورد آینده مسلمانان متذکر فتنه‌ای می‌شوند که خطر عظیمی دارد؛ ایشان فتنه‌جویان را همچون حیوانی می‌دانند که یکدیگر را گاز می‌گیرند

و این فتنه را مسبب شک و تردید در عقاید می‌خوانند. ایشان در این مورد می‌فرماید:

سپس فتنه‌ای سر برآورد که سخت لرزاننده، در هم کوبنده و نابودکننده است، که قلب‌هایی پس از استواری می‌لغزند، و مردانی پس از درستی و سلامت، گمراه می‌گردند، و افکار و اندیشه‌ها هنگام هجوم این فتنه‌ها پراکنده، و عقاید پس از آشکارشدنشان به شک و تردید دچار می‌گردد. آن کس که به مقابله با فتنه‌ها برخیزد کمرش را می‌شکند، و کسی که در فرو نشاندن آن تلاش می‌کند، او را در هم می‌کوبد. در این میان فتنه‌جویان چونان گورخران، یکدیگر را گاز می‌گیرند، و رشته‌های سعادت و آیین محکم شده‌شان لرزان می‌گردد، و حقیقت امر پنهان می‌ماند. حکمت و دانش کاهش می‌یابد، ستمگران به سخن می‌آیند، و بیابان‌نشین‌ها را در هم می‌کوبند، و با سینه مرکب‌های ستم، آنها را خرد می‌نمایند. تک‌روان در غبار آن فتنه‌ها نابود می‌گردند، و سواران با قدرت در آن به هلاکت می‌رسند. فتنه‌ها با تلخی خواسته‌ها وارد می‌شود، و خون‌های تازه را می‌دوشد، نشانه‌های دین را خراب، و یقین را از بین می‌برد. فتنه‌هایی که افراد زیرک از آن بگریزند، و افراد پلید در تدبیر آن بکوشند. آن فتنه‌ها پر رعد و برق و پر زحمت است، در آن پیوندهای خویشاوندی قطع شده، و از اسلام جدا می‌گردند، فتنه‌ها چنان ویرانگرند که تندرست‌ها بیمار، و مسکن‌گزیدگان کوچ می‌کنند، در آن میان کشته‌ای است که خوش به رایگان ریخته، و افراد ترسویی که طالب امانند، با سوگندها آنان را فریب می‌دهند، و با تظاهر به ایمان آنها را گمراه می‌کنند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۱).

بنابر عقیده بعضی شارحان نهج‌البلاغه منظور از فتنه در خطبه ۱۵۱، آشوب‌ها و اضطرابات تاتار است که اغلب جوامع اسلامی را دربرگرفت و مصیبتی به بار آورد که می‌توان گفت: هنوز آثار آنها در این جوامع باقی است. برای سالم ماندن در برابر فتنه‌ها و عوامل ویرانگر فرهنگی و دینی و ارزشی و اقتصادی و حقوقی باید به‌طور جدی از دو عامل نیرومند اساسی برخوردار بود: اول، تعلیم و تربیت صحیح و جدی برای آموزش و پرورش انسان‌های جامعه بر مبنای (حیات معقول) که براساس محکم حقایق در دو قلمرو «انسان آنچه‌ان که هست» و «انسان آنچه‌ان که باید» استوار است. دوم، اراده جدی و

همت برای «گردیدن» و تحول از یک جاندار محض به مقام انسانی که اگر خود کامگان امروز اجازه فرمایند! این تحول و گردیدن به فعلیت می‌رسد و انسان از تاریخ طبیعی حیوانی به «تاریخ انسانی تکاملی» منتقل می‌گردد (جعفری، ۱۳۹۸، ج ۹، ص ۳۵۷، ۳۵۸).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار ضمن تعریف لغوی و اصطلاحی فتنه، نکات ذیل به‌دست آمد:

۱. فتنه دارای بعد فردی و اجتماعی است که در نهج‌البلاغه به هر دو بعد اشاره شده است.
۲. برای اینکه به سلامت از فتنه‌ها عبور کنیم نیازمند شناخت دقیق فتنه و ابعاد آن هستیم.
۳. ریشه فتنه‌ها پنج چیز است؛ هواهایی که تبعیت شده، احکامی که بدعت نهاده شده، مخالفت با کتاب خدا، در هم آمیختن حق و باطل و فراموشی تذکرات الهی.
۴. مهمترین وظیفه در فتنه‌های اجتماعی هنگام برقراری حکومت اسلامی، اطاعت از حاکم اسلامی است.
۵. براساس فرمایشات امام علی علیه السلام برای خاموش کردن فتنه باید از اختلاف و فخرفروشی و تکبر پرهیز شود، به یاران ولایت پیوسته به آنها کمک کرد و فتنه‌گران یاری نرساند.
۶. در برخورد با فتنه باید ثبات قدم داشت، تکروری نکرد، از تقوا و بصیرت برخوردار بود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه (ترجمه دشتی و شهیدی)

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۱۰). بیروت: دار احیا التراث العربی.
۲. ابن موسی، هارون. (۱۴۰۹ق). الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم. بغداد: دائره الاثار و التراث.
۳. ابن میثم بحرانی. (۱۴۱۷ق). شرح نهج البلاغه (ج ۱). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۴. جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (ج ۹). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). مفاتیح الحیاة. قم: اسراء.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۶/۰۲). بیانات در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیئت دولت پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای B2n.ir/g/54874.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۷/۰۲). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای B2n.ir/u/48682.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۷/۱۵). بیانات در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای B2n.ir/d/00380.
۹. دامغانی، ابو عبدالله. (۱۴۱۲ق). الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز. قاهره: وزارت اوقاف.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق - بیروت: دارالعلم - الدار الشامیة
۱۱. شاه‌علی، احمد رضا. (۱۳۹۰). محرک‌های اجتماعی پیشبرد فتنه در جنگ نرم از دیدگاه حضرت علی علیه السلام. نشریه مطالعات قدرت نرم، پیش شماره (۳)، صص ۱۹۱-۱۶۳.

۱۲. شرتونی، سعید. (۱۹۹۲م). اقرب الموارد (ج ۲). بیروت: مکتبه البنان.
۱۳. طبعی، منصور. (۱۳۸۱). کالبد شکافی فتنه. تهران: سازمان عقیدتی سیاسی نیروی انتظامی دفتر سیاسی.
۱۴. غفوری چرخابی، حسین. (۱۳۸۳). فتنه از دیدگاه امام علی در نهج البلاغه. تهران: انتشارات قداست.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۸). قم: انتشارات هجرت.
۱۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط (ج ۴). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. فیض الاسلام، علی نقی. (۱۳۶۵ق). ترجمه و شرح نهج البلاغه. تهران: بی نا.
۱۸. کلینی. محمد بن یعقوب. (۱۳۹۳). الکافی (ج ۵، مترجم: حسین استادولی). تهران: دارالثقلین.
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۹). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۱. مغربی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام (ج ۲). قم: مؤسسه آل البيت.

References

* The holy Qur'an

** Nahj al-Balagha (Dashti & Shahidi, Trans.)

1. Damghani, A. (1993). *Al-Wujuh wa al-Nazair al-Lafaz fi Kitab Allah al-Aziz*. Cairo: Ministry of Awqaf. [In Arabic]
2. Farahidi, K. b. A. (1990). *Kitab al-Ayn* (Vol. 8). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
3. Feyz al-Islam, A. N. (1986). *Tarjama wa Sharh Nahj al-Balagha*. Tehran: No Publisher. [In Persian]
4. Firuzabadi, M. b. Y. (1995). *Al-Qamus al-Muhit* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
5. Ghafari Charkhabi, H. (2004). *Fitna from the Perspective of Imam Ali in Nahj al-Balagha*. Tehran: Qedasat Publications. [In Persian]
6. Ibn Manzur, M. b. M. (1989). *Lisan al-'Arab* (Vol. 10). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
7. Ibn Meytham Bahrani. (1996). *Sharh Nahj al-Balagha* (Vol. 1). Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiya. [In Arabic]
8. Jafari, M. T. (1979). *Tarjama wa Tafseer Nahj al-Balagha* (Vol. 9). Tehran: Office of Cultural Publications of Islamic Culture. [In Persian]
9. Jawadi Amoli, A. (2012). *Mafatih al-Hayat*. Qom: Esra. [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (1999). *Speech in the meeting with the president and members of the cabinet*. Office for Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. B2n.ir/g54874. [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (2009). *Speech in the meeting with members of the Assembly of Experts*. Office for Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. B2n.ir/u48682. [In Persian]
12. Khamenei, S. A. (2009). *Speech in the public meeting with people of Chalous and Nowshahr*. Office for Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. B2n.ir/d00380. [In Persian]

13. Kuleyni, M. b. Y. (2014). *Al-Kafi* (Vol. 5, H. Ostad Vali, Trans.). Tehran: Dar al-Thaqalayn. [In Persian]
14. Maghribi, N. b. M. (2006). *Dua'im al-Islam* (Vol. 2). Qom: Institute of Ahl al-Bayt. [In Persian]
15. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
16. Musa, H. (1990). *Al-Wujuh wa al-Nazair fi al-Quran al-Karim*. Baghdad: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
17. Mustafa, H. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim* (Vol. 9). Tehran: Bonyad Tarjumah wa Nashr Kitab. [In Persian]
18. Raghīb Isfahani, H. (1993). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus & Beirut: Dar al-Ilm wa al-Dar al-Shamiyah. [In Arabic]
19. Shah-Ali, A. R. (2011). Social Motivators of Advancing the Fitna in the Soft War from the Viewpoint of Imam Ali (a.s.). *Journal of Soft Power Studies*, Pre-issue (3), pp. 191-163. [In Persian]
20. Shartouni, S. (1992). *Aqrab al-Mawarid* (Vol. 2). Beirut: Maktabat al-Banan. [In Arabic]
21. Tabi'i, M. (2002). *Kalbod Shakafi Fitna*. Tehran: Political and Ideological Organization of the Police Force. [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

Seyed Ali Akbar Hosseini Ramandi, Mohammad Saharkhan,
Mohammad Ismail Salehizade, Isa Issazadeh, Mohammad Mahdi
Firouzmehr, Mahmoud Fallah, Farajullah Mir Arab, Mohammad
Ali Mohammadi, Mohammad Sadeq Yousefi Moghadam.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 6, No. 1, Spring 2024

19

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

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

www.jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	فقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۳,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۴۰۰,۰۰۰	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 ۲,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

کد اشتراک قبلی:	پوش شماره:	تلفن ثابت:	تلفن همراه:	کد پستی:	استان:	شهرستان:	خیابان:	کسوخه:	پلاک:
				صندوق پستی:					
				رایبک نامه:					

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

قم- چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۴۲۴۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۳۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۳۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایبک نامه: maza@isca.ac.ir

شماره حساب سیسایانک ملی: ۰۱۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی