



مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - تخصصی علوم قرآن و حدیث

سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۸

۲

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی

سر دبیر: محمدصادق یوسفی مقدم

دبیر تحریریه: سیدعلی هاشمی نسلجی

کارشناس امور اجرایی: سیدعبدالعلی میرحسینی

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی

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

مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی
سیولیکا (Civifica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی
(http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

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

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۱۱۶۱ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir
رایان‌نامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



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

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدفاکر میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

سیدعلی اکبر حسینی رامندی، سیدعلی سادات فخر، محمد سحرخوان، سیدجعفر صادقی فدکی، عیسی عیسی زاده، محمد مهدی فیروزمهر، فرج الله میرعرب، محمدصادق یوسفی مقدم.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله محوری، راهبردپردازی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله محوری و راهبردپردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
 ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف‌چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
 - ❖ قرآن: آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. نمونه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
 - ❖ کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ نکته: درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است. منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).
 - ❖ مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).
- تذکر:
- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).
 - ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
 - ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid» و «همو» از «Idem» استفاده شود.
۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید و توضیحات دیگر در پاورقی آورده شود؛
 ۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: $\text{بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ}$ به جای (ص)؛ $\text{بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ}$ به جای (ع)؛ $\text{عَلَيْهِمُ السَّلَام}$ به جای (ره) و $\text{عَلَيْهِمُ السَّلَام}$ به جای (علیهم‌السلام) و ...
 ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:
 - ❖ کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.
 - ❖ مقالات: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله؛ مانند: (ص ۲۵-۴۵).

- ❖ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ پایان نامه‌ها: نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.
- ❖ تذکر: در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).

وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:

اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
* در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد، باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیات علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- مرجعیت علمی قرآن از نگاه استاد مطهری ۸
محمد مهدی فیروز مهر
- آموزه‌های قرآنی مدیریت مقاومت ۳۸
سید عباس قدیمی نژاد
- تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله معرفت از فترت وحی قرآن ۶۵
عبدالمجید طالب تاش - عیسی عیسی زاده
- منهج تفسیری آیت الله معرفت ۸۶
علی مدّیر (اسلامی)
- نقد و بررسی اشکالات فخر رازی به آیه ولایت با تأکید بر دیدگاه آیت الله محمد هادی معرفت ۱۱۶
عیسی عیسی زاده - نیکزاد عیسی زاده
- درآمدی بر اعجاز تشریحی در قرآن ۱۳۹
عباس کوثری
- درآمدی بر راهبردهای عملی اقتصاد مقاومتی در آموزه‌های قرآن ۱۶۲
حسن شیرزاد کمانگر

**The Scientific Authority of the Qur'an from
the Viewpoint of Ayatollah Motahari**

Mohammad Mahdi Firouzmehr¹

Abstract

The scientific authority of the Qur'an is a novel concept and there is no clear consensus about its definition. However, the scientific authority of the Qur'an started to exist from the demise of the last prophet (prophet Mohammad), in the sense that it was the first book which attracted the thought of Muslims, and Muslims were looking forward to its training and in this regard various sciences were found which led to the formation of great Islamic civilization. In the history of Muslim scientific life, scientists believed that the details of all the sciences could be extracted from the Qur'an. In contrast, some scholars believed that the Qur'an is a guidebook and that sciences cannot be extracted from the Qur'an. The works of Professor Motahari it can be shown that the Qur'an has the authority to determine the principles, foundations, and purposes of the sciences, gives a clear answer to questions that empirical science is unable to answer, there are some secrets in the Qur'an about nature that can be understood with the advancement of sciences and in the humanities it has raised many issues in general that can be deduced from the method of Ijtihad. According to him, there is no social, historical, ethical, jurisprudential, philosophical material in the Qur'an in the usual language and in the form of common terms; but many of the issues in those sciences are completely deducible and also expresses the principles of education and ethics and social and family systems and only the interpretation and possibly matching the major and minor issues are done by the tradition or ijtihad. The present study aims to explain and analyze the authority of Qur'an and its scope through a documentary method and also describes and analyzes Motahari's views on the scientific authority of the Qur'an.

Keywords: the Qur'an, Authority of the Qur'an, scope of the authority of the Qur'an, Professor Motahari.

1. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Qur'anic Sciences and Culture. m.firoozmehr@gmail.com

مرجعیت علمی قرآن از نگاه استاد مطهری

محمد مهدی فیروز مهر*

چکیده

مرجعیت علمی قرآن مفهومی نوپدید است و تعریف مورد وفاقی ندارد؛ ولی مرجعیت علمی قرآن به این معنا که نخستین کتابی که اندیشه مسلمانان را به خود جلب کرد، مسلمانان در پی آموزش آن بودند و در این راستا علوم مختلفی شکل گرفت که به شکل گیری تمدن بزرگ اسلامی منتهی شد، از زمان رحلت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شروع می شود. در تاریخ حیات علمی مسلمانان، دانشمندانی اعتقاد داشتند جزئیات همه علوم از قرآن قابل استخراج است. در مقابل، دانشمندانی معتقد بودند قرآن کتاب هدایت است و نمی توان علوم را از قرآن استخراج کرد. از آثار استاد مطهری استفاده می شود قرآن در تعیین مبانی، اصول و اهداف علوم مرجعیت دارد، به پرسش هایی که علم تجربی از پاسخگویی به آنها ناتوان است، پاسخی روشن می دهد و رازهایی را در طبیعت دارد که با پیشرفت علوم قابل فهم می گردد و در علوم انسانی مسائل بسیاری را در قالب کلیات مطرح کرده که به روش اجتهاد قابل استنباط است. به باور ایشان، در قرآن هیچ مطلب اجتماعی، تاریخی، اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در قالب اصطلاحات رایج بیان نشده است؛ ولی مسائل بسیاری از آن علوم کاملاً قابل استنباط است و اصول تربیت و اخلاق و نظامات اجتماعی و خانوادگی را بیان کرده و فقط تفسیر و احیاناً تطبیق اصول بر فروع را بر عهده سنت و یا بر عهده اجتهاد گذاشته است. تحقیق پیش رو، به هدف تنقیح مرجعیت قرآن و گستره آن و با روش اسنادی، به توصیف و تحلیل دیدگاه استاد مطهری درباره مرجعیت علمی قرآن می پردازد.

کلیدواژه‌ها

قرآن، مرجعیت قرآن، گستره مرجعیت قرآن، استاد مطهری.

مقدمه و بیان مسئله

زندگی بشر امروزی بر پایه علمی است که در طول تاریخ شکل گرفته و تکامل یافته و در حال تکامل بیشتر است. از مهم ترین ویژگی علوم موجود اعم از علوم انسانی یا علوم طبیعی سکولار بودن و بیگانگی آن از رویکرد الهی و معنوی است. نتایجی که از رهگذر علوم موجود بهره بشر امروزی و به طور خاص جوامع اسلامی شده، این پرسش را به دنبال دارد که چگونه می توان علمی پدید آورد یا در علوم موجود تصرف کرد و آن را به گونه ای سامان داد که نتیجه اش زندگی بیگانه از قدسیت و رویکرد الهی و معنوی نباشد. آیا مرجع و منبعی برای علوم می توان یافت که علوم شکل گرفته براساس آن در عین برآوردن نیازهای مادی، انسان را از خدا و فطرت انسانی و زندگی جاودانه بیگانه نکند؟ به طور خاص قرآن که آخرین کتاب و حیانی و تحریف نشده در دست بشر است، آیا می تواند مرجعی برای علوم مورد نیاز بشر باشد؟ و چنانچه قرآن می تواند مرجعیت داشته باشد، چگونه و در چه گستره ای مرجعیت دارد؟ دانشمندی چون استاد مطهری چه نگاهی به پرسش های مهم یادشده داشته اند و چگونه با آن مواجه شده اند؟ این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی به تبیین دیدگاه استاد مطهری درباره مرجعیت علمی قرآن با مراجعه به آثار ایشان می پردازد.

۱. پیشینه

عنوان مرجعیت علمی قرآن سابقه دیرینه ای ندارد؛ لکن قرآن به عنوان مرجع و منبع علمی دست کم در علوم اسلامی پیشینه بس طولانی دارد و اندک زمانی پس از پایان یافتن سلسله نزول وحی، علمی مانند علم قرائت و علم تفسیر با مرجعیت قرآن به تدریج شکل گرفتند و در ادامه دیگر علوم اسلامی مانند علم حدیث و علم فقه با اتکای به قرآن سر برآوردند. در روایات معصومان علیهم السلام آمده است در قرآن علم پیشینیان و آیندگان وجود دارد و قرآن سخنی را برای گوینده ای باقی نگذاشت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶: ص ۶۴). همچنین نقل شده است: قرآن برای زمانی خاص و مخاطبی خاص نیست؛ به همین دلیل در هر زمانی تازه و برای هر مخاطبی تا قیامت نو است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ص ۷۸). در سده ششم عالمانی چون غزالی، در سده هفتم کسانی چون ابوالفضل مرسی و در سده دهم جلال الدین

سیوطی معتقد بودند همه جزئیات علوم از قرآن قابل استخراج است (نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ص ۸۹-۹۴) که البته ابواسحاق شاطبی در سده هشتم به این دیدگاه انتقاد کرد (ابوعاصی، ۱۴۲۶ق: ص ۱۶۳-۱۶۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ص ۹۴)؛ در هر حال مفهوم مرجعیت علمی قرآن در آثار موافقان دیدگاه نخست به چشم نمی خورد. مرجعیت علمی قرآن در علوم و تولید علم دینی یا اسلامی سازی علوم، دغدغه اصلی عصر حیات علمی استاد مطهری نبود؛ بدین جهت کاربرست مفهوم مرجعیت علمی قرآن در آثار این استاد به چشم نمی خورد؛ ولی به باور ایشان قرآن نخستین کتاب علمی و مدینه نخستین مکان جوشش و جنبش علمی مسلمانان شناخته می شود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱۴: ص ۳۸۶).

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. مرجعیت

مرجعیت مصدر جعلی و در لغت به معنای مرجع بودن و محل مراجعه دیگران بودن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ص ۲۰۶۲۱).

۲-۲. علمی

واژه علمی منسوب به علم است (معین، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۲۳۴۵). علم در لغت به معنای دانستن، یقین کردن، ادراک مطلق یا حصول صورت های اشیا نزد عقل است (همان)، اما در اصطلاح کاربردهای متفاوتی دارد (نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ص ۲۶-۲۸) که از میان آن، دو کاربرد رایج تر است:

الف) علم به معنای مجموعه یافته های نظام مند بشری در ارتباط با خود و جهان پیرامون که دارای موضوع، تعریف، غرض، مسائل، روش و.. (رئوس ثمانیه) است. در این کاربرد، علم معادل Knowledge است و شامل مواردی مانند اخلاق، فلسفه، سیاست، فقه، اصول، صرف، نحو و تفسیر می شود.

ب) علم به معنای دانش و معرفت خاصی که از تجربه حسی (مستقیم یا غیرمستقیم) به دست می آید. علم در این کاربرد معادل Science است و در برابر دانستنی هایی به کار می رود که از آزمون حسی بهره نمی جویند (نک: مهدوی نژاد، ۱۳۸۱: ص ۳۶-۳۷).

۳. مرجعیت علمی قرآن

درباره مرجعیت علمی قرآن تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که هریک از آنها می‌تواند بخشی از حقیقت را نشان دهد.

۳-۱. منبع بودن قرآن برای علوم

«مرجعیت منبعی» به این معنا است که محتوا و مضمون روش، اصول یا مسائل را به‌طور مستقیم از قرآن می‌گیریم. مرجعیت به این معنا را استاد مطهری به‌اجمال پذیرفته است. علم فقه بارزترین علمی است که قرآن منبع آن است. حدود پانصد آیه از قرآن (حدود یک‌سیزدهم)، به احکام اختصاص یافته است؛ البته به اعتقاد استاد مطهری منبع بودن قرآن منحصر به فقه نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۰: ص ۳۰).

ایشان می‌نویسد: در کتاب آسمانی اسلام هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ طرح نشده است، همچنان که هیچ مطلب دیگر اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در لفافه اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی‌های مرسوم بیان نشده است؛ در عین حال مسائل زیادی از آن علوم کاملاً قابل استنباط و استخراج است (همو، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۳۲۸). بنابراین مرجع بودن قرآن به معنای منبعیت آن برای برخی علوم از نگاه استاد مطهری امری روشن است.

۳-۲. تأثیرگذاری استلهامی

یکی از گونه‌های مرجعیت علمی قرآن می‌تواند این باشد که قرآن مستقیم درباره مسئله یا علمی سخن نگفته است، اما می‌توان از توصیفات، قصص، احکام و مواعظ قرآن درباره چیزی، برای آن مسئله و علم الهام گرفت. از نگاه استاد مطهری این گونه از مرجعیت نیز پذیرفتی است: «قرآن مطالب و معانی گسترده‌ای آورد، به طوری که بعدها منبع الهام شد، هم برای فلاسفه و هم برای علمای حقوق و فقه و اخلاق و تاریخ و غیرهم» (همان: ص ۲۲۲). درباره برخی علوم به‌طور خاص، مانند فلسفه اسلامی (همو، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ص ۱۵۷)، عرفان اسلامی (همو، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ص ۴۲)، شعر (همان: ص ۷۳۶)، فلسفه تاریخ (همان، ج ۱۵: ص ۷۶۳ و ج ۲۴: ص ۲۸۳)، استاد مطهری معتقد است در درجه اول قرآن نقش داشته است.

۳-۳. تأثیرگذاری حکمیتی

استاد مطهری نه تنها قرآن را منبع برای علوم می‌داند، بلکه قرآن را مقیاس و معیار برای علوم و همه منابع دیگر می‌داند: «استفاده از هر منبع دیگر موقوف به شناخت قبلی قرآن است. قرآن مقیاس و معیار همه منابع دیگر است. ما حدیث و سنت را باید با معیار قرآن بسنجیم تا اگر با قرآن مطابق بود بپذیریم و اگر نه نپذیریم» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۲۵).

۳-۴. تأثیرگذاری نگرشی و بینشی

از نیمه دوم سده نوزدهم تا نیمه اول سده بیستم پیشرفت علم تجربی این تصور را به وجود آورد که علم تجربی به تنهایی می‌تواند همه ابعاد جهان را توصیف کند و به پرسش‌های بشر پاسخ دهد؛ اما به تدریج روشن شد در زندگی بشر و در جهان، حوزه‌هایی وجود دارد که علم نه تنها درباره آن ساکت است، بلکه قادر به پاسخگویی نیست؛ مانند مبدأ و منتهای جهان و اینکه انسان چرا به این جهان آمده و سرانجام او چیست؟ قوانینی که در این عالم وجود دارند از کجا آمده‌اند و چرا این قوانین برای بشر قابل فهم‌اند و اساساً چرا جهانی که این قوانین در آن حاکم است، باید وجود داشته باشد؟ (نک: گلشنی، ۱۳۷۷: ص ۸۱-۸۵)؛ زیرا این پرسش‌ها از سنخ پرسش‌های فلسفی‌اند و از مقدمات تجربی نمی‌توان نتیجه فلسفی گرفت و به عبارت دیگر بر مبنای نظریات علمی که خصلت‌گزینشی دارند، نمی‌توان تفسیر فلسفی از هستی که کل‌گرا است، بنا نهاد (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳: ص ۷۰). از نظر استاد مطهری قرآن یک مرجع معرفتی است و به پرسش‌هایی که علم نمی‌تواند پاسخگوی آن باشد، پاسخ‌های روشن می‌دهد.

ایشان می‌نویسد:

قرآن چه نوع کتابی است؟ آیا کتاب فلسفی است؟ آیا کتاب علمی است؟ آیا کتاب ادبی است؟ آیا کتاب تاریخی است؟ و یا صرفاً یک اثر هنری است؟ پاسخ این است که قرآن هیچ‌کدام از اینها نیست ... قرآن ... نه فلسفه است و نه علم و نه تاریخ و نه ادبیات و اثر هنری؛ در عین حال مزایای همه آنها را دارد، به علاوه یک سلسله مزایای دیگر. قرآن کتاب راهنمایی بشر است و در واقع کتاب «انسان» است؛ اما انسان آن‌سان که خدای انسان او را آفریده و پیامبران آمده‌اند او را به خودش

بشناسانند و راه سعادتش را به او بازگو کنند؛... انسان در مکتب پیامبران - که قرآن کامل ترین بیان آن است - با انسانی که بشر از راه علوم می شناسد بسی متفاوت است؛ یعنی این انسان بسی گسترده تر است. انسانی که بشر از راه علوم می شناسد، در میان دو پراتز (تولد - مرگ) قرار دارد و قبل و بعد این پراتزها را تاریکی گرفته است و از نظر علوم بشری مجهول است؛ ولی انسان قرآن این پراتزها را ندارد، از جهان دیگر آمده است و در مدرسه دنیا باید خود را تکمیل کند و آینده اش در جهان دیگر بستگی دارد به نوع فعالیت و تلاش و یا تنبلی و سستی ای که در مدرسه این جهان انجام می دهد. تازه انسان میان تولد و مرگ آن چنان که بشر می شناسد، بسی سطحی تر است از آنچه پیامبران می شناساند. انسان قرآن باید بداند: از کجا آمده است؟ به کجا می رود؟ در کجا هست؟ چگونه باید باشد؟ چه باید بکند؟ (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۲۱۷-۲۱۸).

آموزه های قرآن نه تنها درباره پرسش های یادشده در خصوص انسان دانش روشنی عرضه می کند حتی می تواند در علوم طبیعی نیز منشأ فرضیه های جدید و شکل گیری نظریه جدید باشد. از برخی آیات قرآن (ر.ک: شوری: ۲۹) برمی آید در آسمان ها موجودات زنده وجود دارند و نیز در آیات متعدد مسئله هفت آسمان مطرح شده است (ر.ک: بقره: ۲۹؛ فصلت: ۱۲؛ ملک: ۳) که می توان براساس آن آیات، در کیهان شناسی نظریه جدیدی طرح کرد (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ص ۳۴۸-۴۳۹؛ مراغی، بی تا، ج ۷: ص ۱۱۸؛ طنطاوی، بی تا، ج ۱۳: ص ۳۷). استاد مطهری معتقد است: «مسائلی که قرآن در باب طبیعت و به اصطلاح در طبیعیات آورده است، مثلاً درباره باد بحث کرده، درباره باران بحث کرده، درباره زمین بحث کرده، درباره آسمان بحث کرده، درباره حیوانات بحث کرده است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۴۶۶-۴۶۷). ایشان همچنین می نویسد:

محتویات قرآن چیست؟ آن چیزهایی است که تدریجاً در آینده باید کشف کنند و بفهمند و حَقاً وقتی که ما در حدود فهم و فکر خودمان نگاه می کنیم می بینیم که آنچه که امروز بشر درباره اعجاز قرآن چه از جنبه زیبایی و چه از جنبه علمی - و مخصوصاً از جنبه علمی - کشف می کند و واقعاً می فهمد و واقعاً هم به دل انسان می چسبد نه یک چیزی که بخواهند ببندند و پیش خود بسازند، خیلی بیش از آن

چیزی است که مثلاً در ده سده قبل چه از نظر زیبایی و چه از نظر علمی و فکری می فهمیده‌اند (همان: ص ۴۶۹).

هرگز نباید و نمی توان از قرآن انتظار داشت که همه قوانین علمی را بیان کرده باشد؛ زیرا قرآن کتاب هدایت است و اشارات علمی آن در راستای تأمین هدف هدایت است. قرآن افزون بر اینکه بشر را به کاوش در طبیعت و کشف قوانین آن فراخوانده است «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ؛ بگو در زمین بگردید و بنگرید که چگونه [خدا] آفرینش را آغاز کرد» (عنکبوت: ۲۰)، قرآن در راستای اصل هدایت انسان موادی از علوم را که بشر در عصر نزول از آن هیچ آگاهی نداشت، مطرح کرده است؛ موادی که با پیشرفت علوم پس از قرن‌ها، راه فهم آن برای بشر میسر شد. صرف نظر از علوم اسلامی، دست کم برخی قوانین علوم انسانی را می توان از قرآن کشف کرد و این نشان می‌دهد قرآن خالی قوانین علمی نیست.

۵-۳. جهت‌دهی به علوم

ممکن است چنین تصور شود که علوم به خودی خود چه به لحاظ موضوعات و چه به لحاظ روش‌ها تعددبردار نیستند که بتوان آنها را به دینی و غیردینی یا اسلامی و غیراسلامی تقسیم کرد (نک: سروش، ۱۳۸۶: ص ۲۰۱)؛ ولی به لحاظ مبانی و پیش فرض‌های متافیزیکی که هیچ علمی فارغ از آن شکل نمی‌گیرد، می‌توانند جهت‌دار و قابل تقسیم باشند. کسی که اعتقاد دارد انسان و جهان براساس طرح حکیمانه پدید آمده‌اند و هدف و غایت مشخصی دارند، عملش در انتخاب نظریه و علم‌ورزی متفاوت است از کسی که جهان را خودبسندۀ و خوداتکا می‌بیند و معتقد است هیچ عامل ماورائی و خارج از خود جهان طبیعت در آن نقشی ندارد و هیچ هدف و غایتی برای آن وجود ندارد. برای نمونه برخی صاحب‌نظران نوشته‌اند:

دلیل اینکه بعضی فیزیک‌دانان در چند دهه اخیر سراغ جهان‌های نوسانی یا ماندگار رفته‌اند و از نظریه انفجار بزرگ که برای جهان یک آغاز زمانی قائل است، گریخته‌اند فرار از در کار آوردن خدا بوده است. به قول واینبرگ (فیزیک‌دان امریکایی برنده جایزه نوبل) نظریه حالت پایدار از لحاظ فلسفی جالب‌تر است؛

زیرا با آن تبیینی که در «سفر تکوین» [تورات] آمده است، کمترین شباهت را دارد (گلشنی، ۱۳۷۷: ص ۱۵۶).

از نگاه برخی دیگر صاحب نظران:

عالمان نه تنها در حوزه‌های بکر و بی‌سابقه، که در بدو پیدایش تمام علوم ناگزیر از توسل به معارف و باورهایی هستند که در جامعه پیرامون خود می‌یابند و این معارف و بینش‌ها جز آرا و باورهای عرفی و عمومی جامعه‌ای که عالمان در آن می‌زیند و می‌اندیشند نیست... این تحلیل همان است که در بیان برخی از عالمان فیلسوف، همچون اینشتاین، بدین نحو صورت‌بندی و بیان شده که علوم معاصر ادامه و بسط آرا و باورهای عرفی و مشترک جامع زادگاه آن علوم‌اند (زیباکلام، ۱۳۸۶: ص ۱۱۰).

قرآن جهان متکثر و به‌ظاهر پدیده‌های متفرق و بی‌ارتباط با هم را یک واحد به‌هم پیوسته می‌بیند که خدای حکیم آن را طرح‌ریزی کرده، رو به تکامل دارد و هدف مشخص را تعقیب می‌کند. به بیان استاد مطهری:

جهان ماهیت «از اویی» (إِنَّا لِلّٰهِ) و «به‌سوی اویی» (إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) دارد. موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند. آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست. جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نامیده می‌شود، اداره می‌شود. انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است. جهان مدرسه انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۸۵).

بنابراین هر یک از جهان‌بینی الهی و جهان‌مادی در روش علم‌ورزی، انتخاب نظریه و اهداف و غایات علم تأثیر دارند. جهان‌بینی‌ای که قرآن عرضه می‌کند، به اقتضای خود در روش علم‌ورزی و انتخاب نوع نظریه و کاربرد علوم تأثیرگذار است و می‌تواند در شکل‌گیری صنف خاصی از هر علمی مؤثر باشد.

از سوی دیگر از نگاه استاد مطهری (نک: همان: ص ۳۵) علم ابزارساز است و انسان پیش

از ابزارسازی و به کارگیری آن، مقصدگرا است و ابزار را همواره در طریق مقاصد خود به کار می‌گیرد؛ اما مقاصد از کجا برای انسان پدید می‌آید؟ آیا علم می‌تواند برای انسان مقصد بسازد یا مقاصد را کشف کند؟ در جواب این سؤال‌ها باید گفت علم در مقصدسازی یا کشف مقاصد ناتوان است. مقاصد انسان یا براساس طبع حیوانی او که فعلیت دارد شکل می‌گیرد که در این صورت از ابزار در طریق مقاصد طبیعی حیوانی فردی و مادی خودخواهانه بهره می‌گیرد یا مقاصد مولود گرایش‌های متعالی انسان است که این خود ناشی از برداشتی خاص و طرز تفکری خاص درباره جهان و انسان است و جهان‌بینی که ایمان مذهبی بر انسان عرضه می‌کند، قادر است مقاصد و آرمان‌های متعالی برای انسان بسازد.

استاد مطهری می‌نویسد:

قرآن کریم اولین کتابی است که اولاً در کمال صراحت، ایمان مذهبی را نوعی هماهنگی با دستگاه آفرینش خوانده است: «أَفَغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يُبْعَثُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ؛ آیا چیز دیگری جز دین خدا را جستجو می‌کنند و حال آنکه هر که در آسمان‌ها و زمین است، سر بر فرمان او است» (آل‌عمران: ۸۳) و ثانیاً ایمان مذهبی را جزو سرشت انسان‌ها معرفی کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ حق‌گرایانه روی خود را به سوی دین کن، همان که سرشت خدایی است که مردم را بر آن سرشته است» (روم: ۳۰) (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۴۲).

بنابراینچه گذشت می‌توان گفت جهان‌بینی قرآنی که مهم‌ترین کارکردش تزریق ایمان مذهبی است، در جهت‌دهی علوم اعم از علوم اسلامی، علوم انسانی و علوم طبیعی نقش بی‌بدیل دارد.

۳-۶. مرجعیت استفرازی

گونه‌ای از مرجعیت قرآن می‌تواند به معنای فرضیه‌سازی براساس آموزه‌های قرآنی باشد. از برخی عبارات‌های استاد مطهری استفاده می‌شود براساس بعضی آیات قرآن در باب طبیعیات دست کم می‌توان فرضیه‌سازی کرد. ایشان می‌گوید:

از قرآن همچنین استنباط می‌شود که آن عالم آسمان‌ها با این عالم فرق دارد؛ یعنی موجوداتی که در طبیعت هستند مثل زمین ما، ماه و خورشید جمادات‌اند، یعنی روح ندارند، حس و شعور ندارند؛ ولی آن آسمان‌ها آیا به شکل یک موجودات زنده هستند، یعنی اندام آن آسمان‌ها حکم بدن یک موجود زنده را دارد، به تعبیر فلاسفه نفوسی به آنجا تعلق دارد، قوایی به آنجا تعلق دارد یا خیر؟ ظاهر قرآن این است که آن آسمان‌ها با زمین ما، با ماه و خورشید که اینها فقط ماده بی‌جان هستند، متفاوت است؛ یعنی نفوسی به آنجا تعلق دارد، قوای شاعری تعلق دارد ... این معنایی بود که عرض کردم آنچه که قرآن می‌گوید، ضد هیئت قدیم است و با هیئت جدید منطبق نیست، نه به معنای اینکه مخالف است، بلکه آنچه که قرآن می‌گوید چیزی است که علم بشر هنوز در اطراف آن نمی‌تواند یک کلمه حرف بزند، نمی‌تواند نفی کند و نمی‌تواند اثبات کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۵۱۳).

۴. مبانی مرجعیت علمی قرآن از نگاه استاد مطهری

مرجعیت علمی قرآن بر قرآن‌شناسی و دیدگاه کلی‌تر درباره قرآن استوار است که از آن به مبانی یاد می‌شود. مبانی مرجعیت علمی قرآن در اندیشه استاد مطهری به‌اختصار عبارت‌اند از:

۴-۱. اصالت‌های سه‌گانه

استاد مطهری درباره قرآن به سه اصالت باور دارد: اصالت در انتساب (وحدت نسخه موجود با نسخه اصلی)، اصالت در مطالب (التقاطی و اقتباسی نبودن مطالب) و اصالت در الهی (ما فوق بشری بودن) (همو، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۳۲).

۴-۲. فهم‌پذیری

پس از اثبات اصالت قرآن این پرسش مطرح می‌شود که آیا قرآن برای همگان قابل فهم است. پاسخ از نگاه خود قرآن روشن است؛ زیرا به صراحت آیات متعدد، هدف از نزول قرآن تدبیر و تفکر و به‌آگاهی‌رسیدن است: «کتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ قرآن کتابی است فرخنده و بابرکت که آن را به‌سوی تو

فروفرستادیم تا در آیات آن بیندیشند و تا خردمندان پند گیرند» (ص: ۲۹). افزون بر این، خداوند همگان چه موافقان و چه مخالفان را تشویق به تدبر در قرآن کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ پس آیا در قرآن نمی‌اندیشند تا به هماهنگی آیاتش پی برند و دریابند که آن از خدا است؟ اگر قرآن از نزد غیر خدا بود، بی‌گمان در آن ناسازگاری و ناهماهنگی‌های بسیاری می‌یافتند» (نساء: ۸۲). نیز فرموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ آیا آنها در قرآن تدبر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟!» (محمد: ۲۴).

دعوت به تدبر در قرآن معنایش این است که قرآن هم قابل فهم است و هم معرفت‌بخش است؛ اما از نگاه برخی مسلمانان (اخباریون) قرآن برای عموم قابل فهم نیست و به عبارت دیگر فهم عموم از قرآن حجیت و اعتبار ندارد و قرآن را فقط معصومان عليهم السلام می‌فهمند و فهم آنان حجیت و اعتبار دارد. استاد مطهری درباره این نگاه به قرآن می‌گوید: «این عمل یک نوع ظلم و جفا بر قرآن بود و پیدا است جامعه‌ای که کتاب آسمانی خود، آن‌هم کتابی مانند قرآن را به این شکل طرد کند و آن را به دست فراموشی بسپارد، هرگز در مسیر قرآن حرکت نخواهد کرد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۳۸). به جز اخباریان شیعه، اشاعره از اهل سنت نیز معتقد بودند شناخت قرآن به معنای فهم معنای ظاهری و تحت‌اللفظی آن است نه به معنای تدبر در آن؛ زیرا تدبر در قرآن برای رسیدن به لایه‌های پنهان‌تر آن خارج از دسترس ما است. از نگاه استاد مطهری نگاه این‌چنینی به قرآن سبب انحراف و گمراهی می‌شود (همان).

در مقابل دو گروه یادشده که قرآن را غیرقابل فهم برای عموم می‌دانستند و آن را به کناری نهادند، گروه‌های دیگری بودند که بدون هیچ ضابطه مشخص و معقولی قرآن را وسیله رسیدن به اهداف و اغراض خود قرار دادند (همان).

برخی دیگر معتقدند قرآن نازل شد تا صرفاً درباره امور معنوی و رابطه انسان با جهان آخرت راهنما باشد؛ اما امور دنیایی به خود انسان واگذار شده است (نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۱۷۷).

استاد مطهری معتقد است: «قرآن در برابر جمود و خشک‌اندیشی اخباریون و نظایر آنها و همچنین در مقابل انحرافات و برداشت‌های ناروای باطنیه و دیگران راه وسطی پیشنهاد

می‌کند که عبارت است از تأمل و تدبر بی‌غرضانه و منصفانه. قرآن نه تنها مؤمنین که حتی مخالفین را به تفکر و اندیشه درباره آیات خود فرامی‌خواند و گوشزد می‌کند که به جای جبهه‌گیری در برابر آن، به تأمل درباره آیاتش پردازند» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۴۰).

۳-۴. جامعیت

قرآن به لحاظ اینکه آخرین کتاب آسمانی نازل شده از سوی خداوند برای بشر است و پس از آن هیچ کتاب دیگری نازل نمی‌گردد، باید جامع باشد و همه آنچه که در هدایت و سعادت بشر دخیل است، در خود داشته باشد، و گرنه نمی‌تواند کتاب خاتم و پایان‌بخش نزول کتب آسمانی باشد. استاد مطهری می‌گوید: «اهمیت قرآن جامعیت آن است و این را انسان به‌خوبی درک می‌کند و بهترین دلیل بر اینکه قرآن وحی الهی است همین است. انسان می‌بیند که هر دانشمندی، هر مقدار نبوغ داشته باشد، وقتی که در مسیری می‌افتد، آن‌چنان غرق در آن مسیر می‌شود که دیگر اصلاً غیر آن را نمی‌بیند... اما این تنها قرآن است که همان‌طوری که خود خدا در افعال تکوینی خودش "لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ" کتابش هم "لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ" (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۵۶). همچنین از نگاه استاد مطهری قرآن کتاب علمی مانند کتاب‌های علمی بشری نیست؛ ولی مزایای آنها را دارد، به اضافه مزایایی که اختصاصی این کتاب است (همو، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۲۵).

۴-۴. فرازمانی

قرآن کتابی برای جهانیان (ر.ک: تکویر: ۲۷، یوسف: ۱۰۴) و حجت خدا بر هر کسی است که به آن دسترسی پیدا می‌کند (ر.ک: انعام: ۱۹). لازمه جهانی و حجت مطلق بودن قرآن این است که همیشه جاری و همیشه نو باشد که چنین است؛ زیرا برعکس کتاب‌ها و اندیشه‌های بشری، هر روز که بر آن می‌گذرد، تازه‌تر، قابل‌فهم‌تر و درون‌مایه‌هایش آشکارتر می‌شود. شخصی از امام صادق علیه السلام درباره راز نو و تازه بودن قرآن در هر زمان پرسید، امام در پاسخ فرمودند: خداوند قرآن را برای زمانی خاص و مردم و مخاطبی خاص قرار نداده است؛ به همین دلیل در هر زمانی تازه است و برای هر ملت و مخاطبی تا روز قیامت نو است (ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۸۷). استاد مطهری با استناد به حدیث یادشده

می گوید: «اگر درست در معنی و مفهوم این حدیث دقت کنیم، دنیای وسیعی در مقابل خود می بینیم؛ می بینیم ائمه اهل بیت علیهم السلام با دید دیگری قرآن را می دیده اند» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۰: ص ۱۳۳). ایشان همچنین با استناد به سخن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره قرآن که فرمود «الْقُرْآنُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ؛ قرآن جریان دارد همان طور که خورشید و ماه جریان دارند» می گوید: «یعنی همان گونه که ماه و خورشید در یک جا ثابت نیستند که فقط بر یک سرزمین معین بتابند و از آن سرزمین تجاوز نکنند، قرآن کتابی نیست که مال مردم معینی باشد، از مختصات یک ملت نیست، بلکه دائماً در حال طلوع کردن است». مطهری معتقد است: «رسول اکرم با بیانات زیبای خود به مسلمین گوشزد کرد که کتاب و سنت استعداد پایان ناپذیری برای درک معانی تازه به تازره و نوبه نو دارد. او درباره قرآن کریم فرمود: "ظَاهِرُهُ أُنْبَقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَهُ نُجُومٌ وَ عَلَى نُجُومِهِ نُجُومٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ؛ ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، او را حدی است و فوق آن حد حد دیگر است، شگفتی های آن برشمرده نمی شود و تازگی های آن کهنه نمی گردد" (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۹۹).

گاهی در روایات از ویژگی فرازمانی قرآن و محتوای آن به «حیات بدون مرگ» تعبیر شده است (همان).

۵-۴. به هم پیوستگی ساختاری قرآن

بخش های مختلف قرآن معطوف و ناظر به یکدیگر است: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي؛ خداوند بهترین گفتار را فرو فرستاده [به صورت] کتابی [که تمام آیات آن در فصاحت لفظ و متانت بیان و عمق محتوا] شبیه یکدیگر که هر یک از آیاتش معطوف به دیگری و روشنگر و مفسر دیگری است» (زمر: ۲۳). «مثنایی» جمع مثنیة به معنای عطف شده است. قرآن مثنایی نامیده شده است، بدان جهت که آیات آن به یکدیگر منعطف اند و هریک دیگری را شرح و بیان می کند، بدون اینکه اختلافی در آنها یافت شود و یکدیگر را نفی و دفع کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ص ۲۵۶)؛ چنان که می فرماید: «أَفَلَا يَسْتَدْبِرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ آیا در قرآن نمی اندیشند؟ و اگر از نزد غیر خدا می بود در آن ناسازگاری و ناهمگونی بسیار می یافتند»

(نساء: ۸۲)؛ بنابراین برای فهم و تفسیر این کتاب در درجه نخست باید به بخش‌های مختلف خود این کتاب مراجعه کرد.

از نگاه استاد مطهری قرآن یک ساختمان به‌هم‌پیوسته است، در بیان مسائل، شیوه‌ای مخصوص به خود دارد و برای فهم آن باید از خود قرآن کمک گرفت و این روشی است مورد تأیید ائمه اطهار علیهم‌السلام است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶: ص ۳۴).

استاد مطهری معتقد است مسائل بسیاری از علوم از قرآن قابل استنباط و استخراج است (همو، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۲۸) و قرآن این مسائل را به‌صورت کلی و اصولی طرح کرده و استنباط و تطبیق کلی بر جزئی بسته به فهم و درک صحیح ماست (همو، ۱۳۷۷، ج ۱۶: ص ۲۳۵) و از سوی دیگر ایشان معتقد است آیات قرآن مجموعاً یک ساختمان به‌هم‌پیوسته را تشکیل می‌دهند؛ اما مانند یک کتاب علمی رایج بشری نیست که مباحث مربوط به یک موضوع را یکجا بیان کند؛ بنابراین در مرجعیت قرآن برای علوم نمی‌توان به یک آیه یا بخشی از قرآن استناد کرد، بدون اینکه آن آیه و آن بخش را در ساختار کلی قرآن مورد توجه قرار داد.

۵. گستره مرجعیت علمی قرآن از نگاه استاد مطهری

در اینکه قرآن مرجع و منبع علوم است به‌طور اجمال جای تردید نیست؛ دست کم در علمی که به‌طور خاص به نام علوم اسلامی شناخته می‌شوند، مرجعیت قرآن مسلم است؛ ولی پرسش این است که گستره مرجعیت علمی قرآن تا کجا است و اینکه آیا قرآن می‌تواند در علمی که به نام علوم انسانی شناخته می‌شوند و حتی در علوم طبیعی مرجع باشد. از آنجا که مرجعیت قرآن برای علوم اسلامی مسلم است، درباره آن بحث نمی‌کنیم و تنها به مرجعیت قرآن در علوم طبیعی و انسانی اشاره می‌کنیم.

۱- ۵. علوم طبیعی

علوم طبیعی به علمی گفته می‌شود که هدف آن شناخت طبیعت و کشف روابط بین پدیده‌های آن است. پرسش این است که آیا قرآن می‌تواند در علوم طبیعی مرجعیت داشته باشد، به این معنا که گزاره‌های علوم طبیعی در قرآن وجود دارد و دانشمندان به جای مشاهده و تجربه حسی به متن قرآن مراجعه کنند و انواع علوم طبیعی را سامان دهند. یا

قرآن می‌تواند صنف خاصی از علوم طبیعی را شکل دهد، مثلاً علوم طبیعی که با مبانی قرآنی و توحیدی پدید می‌آید می‌تواند متفاوت باشد از علوم طبیعی ای که با مبانی انسان‌محوری شکل می‌گیرد. همچنین آیا قرآن می‌تواند علوم طبیعی را جهت‌دهی کند، به این معنا که از انواع علوم طبیعی در جهت عدالت و سعادت بشر بهره گرفته شود نه در جهت ظلم و بهره‌کشی از بشر؟

گروهی از دانشمندان مسلمان مانند غزالی (سده ششم)، زرکشی (سده هشتم) و سیوطی (م ۹۱۱) معتقد بودند اصول همه علوم در قرآن وجود دارد (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۲۴؛ همو، ۱۳۶۰: ص ۳۸-۳۹) و همه علوم از قرآن قابل استخراج اند (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۳۲۰) و انواع علوم در قرآن وجود دارد و هیچ باب و مسئله‌ای اساسی نیست جز اینکه در قرآن چیزی هست که بر آن دلالت کند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱-۲: ص ۲۶۶)؛ افزون بر این، در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «قرآن مشتمل بر اخبار حال حاضر، اخبار پیشینان و اخبار آینده، اخبار آسمان و اخبار زمین است و اگر کسی شما را بر آن آگاه کند شگفت‌زده می‌شوید» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ص ۲۶۷)؛ در عین حال این امر بدیهی است که کسی نمی‌تواند ادعا کند گزاره‌ها و جزئیات علوم طبیعی در ظواهر قرآن وجود دارد و برای دانشمندان قابل فهم است. اما توجه قرآن به طبیعات نیز جای انکار نیست. در جای جای قرآن توجه به باد و باران، زمین، کوه‌ها، دریاها، کرات آسمانی، عالم حیوانات، گیاهان و مانند آن دیده می‌شود و حتی برخی قرآن‌پژوهان معتقدند می‌توان براساس داده‌های قرآنی اقدام به نظریه‌پردازی علمی قرآنی کرد (نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۶۳)؛ برای نمونه از برخی ظواهر قرآن برمی‌آید که در کرات دیگر موجودات زنده وجود دارند (نک: شوری: ۲۹) و به بیان استاد مطهری از ظاهر قرآن برمی‌آید آسمان‌هایی که قرآن از آن خبر می‌دهد برخلاف زمین و ماه و خورشید، خود دارای حیات و شعورند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۵۱۳)، چیزی که علم هنوز نتوانسته است آن را اثبات یا رد کند و نیز قرآن از وجود هفت آسمان خبر داده است (نک: ملک: ۳؛ نوح: ۱۵؛ فصلت: ۱۲) که در این زمینه نیز علم هنوز به نتیجه‌ای نرسیده است.

استاد مطهری از کسانی نیست که معتقدند همه جزئیات علوم در ظاهر قرآن وجود دارد و برای عموم قابل فهم است یا براساس آیات قرآن می‌توان در علوم طبیعی نظریه‌پردازی

کرد؛ ولی به اعجاز علمی قرآن اعتقاد دارد و مهم‌ترین بعد اعجاز قرآن را در اعجاز علمی و فکری آن می‌داند. ایشان معتقد است مباحث یا اشارات علمی‌ای در قرآن آمده است که با توجه به زمان و مکان نزول و کسی که این کتاب را آورده و مردمی که این کتاب در میانشان نازل شده، فوق توان بشری است و یکی از اعجازهای علمی قرآن در مسائل طبیعی است. طبیعیاتی مانند باد، باران، زمین، آسمان و حیوانات که در قرآن مورد توجه قرار گرفته است، پیشرفت علم روز بخشی از آن را کشف و تبیین کرده است و به تعبیر دقیق‌تر یافته‌های علمی روز تا حدودی با ظواهر قرآن درباره برخی طبیعیات انطباق یافته و ممکن است رازهای دیگری در قرآن درباره طبیعیات باشد که در آینده با پیشرفت بیشتر علوم برخی دیگر از آنها کشف شوند و انطباق بیشتری با مباحث طبیعی قرآن حاصل گردد. ایشان برای نمونه مواردی را ذکر می‌کند که قرآن می‌گوید پیش از آنکه زمین و آسمان آفریده شود، به صورت دود بوده است: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ...» سپس به آسمان پرداخت، و آن پشته‌ای از دود بود» (فصلت: ۱۱). استاد مطهری یافته‌های علم روز را درباره پیدایش جهان (نظریه مهبانگ = انفجار بزرگ) را با مضمون آیه منطبق می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۴۶۵-۴۶۸). ایشان می‌گوید ظاهر قرآن نشان می‌دهد عالم آسمان‌هایی که قرآن از آن سخن می‌گوید برخلاف زمین و ماه و خورشید که فاقد حیات و شعور هستند، دارای حیات است که البته علم تاکنون نتوانسته درباره آن اظهار نظر کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۲۷: ص ۵۱۳).

آنچه از بیان استاد مطهری درباره مرجعیت علمی قرآن در علوم طبیعی قابل استفاده است، این است که قرآن درباره برخی طبیعیات سخن گفته که اعجاز‌آمیز است و پیشرفت علوم می‌تواند آن را کشف و آشکار کند؛ اما از برخی عبارات‌های استاد مطهری استفاده می‌شود براساس بعضی آیات قرآن در باب طبیعیات دست کم می‌توان فرضیه‌سازی کرد. ایشان می‌گوید:

از قرآن همچنین استنباط می‌شود که آن عالم آسمان‌ها با این عالم فرق دارد، یعنی موجوداتی که در طبیعت هستند مثل زمین، ماه و خورشید جمادات‌اند، یعنی روح ندارند، حس و شعور ندارند؛ ولی آن آسمان‌ها آیا به شکل یک موجودات زنده هستند، یعنی اندام آن آسمان‌ها حکم بدن یک موجود زنده را دارد، به تعبیر

فلاسفه نفوسی به آنجا تعلق دارد، قوایی به آنجا تعلق دارد یا خیر؟ ظاهر قرآن این است که آن آسمان‌ها با زمین ما، با ماه و خورشید که اینها فقط ماده بی‌جان هستند متفاوت است، یعنی نفوسی به آنجا تعلق دارد، قوای شاعری تعلق دارد... این معنایی بود که عرض کردم آنچه که قرآن می‌گوید، ضد هیئت قدیم است و با هیئت جدید منطبق نیست، نه به معنای اینکه مخالف است، بلکه آنچه که قرآن می‌گوید چیزی است که علم بشر هنوز در اطراف آن نمی‌تواند یک کلمه حرف بزند، نمی‌تواند نفی کند و نمی‌تواند اثبات کند (همان).

ناگفته نماند که استاد مطهری در ادامه سخن پیشین خود می‌افزاید: «وقتی قرآن یک مطلبی را گفته است، گفته قرآن برای ما احتیاج به هیچ سند دیگر ندارد، بزرگ‌ترین سند است. قرآن گفته است هفت آسمان در مافوق همه ستارگان وجود دارد، ما هم قبول کردیم» (همان: ص ۵۱۳-۵۱۴) اصل این مطلب که به ورای قرآن سند دیگری نیاز نداریم، در جایی که دلالت قرآن بر مطلبی قطعی باشد درست است؛ اما در جایی که به دلالت ظهور که قطعی نیست مطلبی از قرآن استفاده شود، نمی‌توان چنین سخنی گفت و دلالت آیات قرآن بر وجود هفت آسمان در بالای همه ستارگان قطعی نیست؛ زیرا عدد هفت آسمان که در آیات متعدد آمده، چنان که برخی مفسران اشاره کرده‌اند ممکن است کنایه از کثرت باشد (نک: مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ص ۳۵۸، مراغی، بی‌تا، ج ۲۸: ص ۱۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ص ۲۶۱).

۲-۵. علوم انسانی

علوم انسانی به علمی گفته می‌شود که درباره انسان و رفتارها و روابط او بحث می‌کند، مانند تاریخ، تربیت، اخلاق، اقتصاد، سیاست، روانشناسی، جامعه‌شناسی. مرجعیت قرآن در علوم انسانی به صورت‌های ذیل متصور است:

الف) جهت‌دهی به علوم انسانی؛

ب) وجود همه گزاره‌های علوم انسانی در قرآن؛

ج) پدید آوردن صنف خاصی از علوم انسانی.

پرسشی که مطرح است این است که مرجعیت علمی قرآن در کدام یک از موارد

یادشده قابل طرح است. آیا قرآن تنها می‌تواند علوم انسانی را جهت‌دهی کند، به این معنا که استفاده از این علوم را در جهت عدالت و سعادت انسان قرار می‌دهد و هدف غایی آن را قرب به خدا تعریف می‌کند؟ یا افزون بر آن، براساس برخی آموزه‌های قرآنی می‌توان در علوم انسانی موجود دخل و تصرف کرد و آن را اصلاح و تکمیل نمود و صنف دیگری از علوم انسانی جز آنچه وجود دارد، پدید آورد؟ یا بالاتر از این، قرآن مشتمل بر همه جزئیات مسائل علوم انسانی است که اگر کشف و تبیین شود نوع جدیدی از علوم انسانی را به وجود می‌آورد؟

فرض اخیر منتفی است؛ زیرا چنان که ظاهر قرآن مشتمل بر جزئیات علوم طبیعی نیست، مشتمل بر جزئیات علوم انسانی نیز نیست؛ زیرا اولاً قرآن کتاب علمی به معنای رایج بشری نیست تا در خود انواع گزاره‌های علمی را گرد آورده باشد؛ ثانیاً قرآن به سبک خاص خود به کلیات پرداخته و کمتر به جزئیات توجه کرده است، حتی در حوزه ارتباط بندگان با خدا و عبادات - مانند نماز، روزه و حج - که به یقین از اهداف اصلی نزول قرآن به‌شمار می‌آید، تنها به ذکر کلیات و اصول بسنده کرده و جزئیات به بیان پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام و اجتهاد واگذار شده است. استاد مطهری می‌گوید:

قرآن همواره مسائل را به صورت کلی و اصولی طرح می‌کند؛ ولی استنباط و تطبیق کلی بر جزئی بسته به فهم و درک صحیح ماست... قرآن یکی یکی اسم نمی‌برد... و نباید هم وارد جزئیات بشود. قرآن آمده است تا جاودانه بماند؛ پس باید اصول و کلیات را روشن کند تا در هر عصری باطالی رو در روی حق قرار می‌گیرد، مردم با معیار آن کلیات عمل کنند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶: ص ۳۳۵).

اما جهت‌دهی قرآن به علوم انسانی و نیز اصلاح و تکمیل علوم انسانی براساس آموزه‌های قرآنی و پدید آوردن صنف خاصی از علوم انسانی قابل بررسی است.

از نگاه استاد مطهری مرجعیت قرآن در علوم انسانی جدی‌تر است؛ زیرا: اولاً «بدیهی است که اسلام نه مکتب جامعه‌شناسی است و نه فلسفه تاریخ. در کتاب آسمانی اسلام هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ طرح نشده است؛ همچنان که هیچ مطلب دیگر اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در لفافه اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی‌های مرسوم بیان نشده است.

در عین حال مسائل زیادی از آن علوم کاملاً قابل استنباط و استخراج است» (همو، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۳۲۸).

ثانیاً ایشان در برشمردن «وظایف اصلی حوزه»، فراگرفتن علوم انسانی و روشن کردن وضعیت آنها از نظر اسلام را یکی از وظایف اصلی حوزه می‌داند و به‌طور خاص اطلاع بر فلسفه تاریخ و تعلیم مکاتب مختلف این فلسفه و روشن ساختن فلسفه تاریخ از نظر قرآن را در حد اجتهاد و تخصص از وظایف اصلی حوزه به‌شمار آورده است (همان، ج ۲۴: ص ۲۸۲-۲۸۴). این بدان معنا است که قرآن می‌تواند در علوم می‌مانند فلسفه تاریخ مرجع و منبع باشد و آن را اصلاح و تکمیل کند. درباره فطری بودن دین نیز معتقد است نخستین بار قرآن این نظریه را در جهان مطرح کرده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ص ۳۸۹).

ثالثاً در مورد علم منطق که برای صیانت از راهیابی خطا به اندیشه پدید آمده، استاد مطهری معتقد است منطق ارسطویی یا منطق صوری تنها مربوط به صورت استدلال است که اگر به‌درستی به کار گرفته شود، از بروز خطا در کیفیت ترتیب قیاس جلوگیری می‌کند؛ اما این منطق به مصونیت از خطا در ماده فکر و استدلال کمک نمی‌کند؛ به همین دلیل برخی دانشمندان مانند بیکن و دکارت در کنار منطق صوری، معیارهایی (منطق ماده‌ای) به‌دست داده‌اند که تا حدودی می‌تواند از خطای در ماده فکر و استدلال جلوگیری کند؛ اما از نگاه استاد مطهری، پیش این دانشمندان، قرآن منطق ماده‌ای برای مصونیت فکر و استدلال به‌دست داده که تقدم فضل و فضل تقدم بر دانشمندان، یادشده دارد. استاد مطهری آن‌گاه مواردی مانند پیروی از ظن و گمان، تقلید از گذشتگان، سرعت در قضاوت، هوای نفس و تمایلات نفسانی و پیروی از بزرگان (شخصیت‌زدگی) را به‌عنوان منشأهای خطای در فکر از نگاه قرآن ذکر می‌کند و موارد یادشده را مستند به آیات قرآن بررسی می‌کند (همو، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۴۸۶-۴۹۴ و ج ۲۶: ص ۶۴-۶۶).

رابعاً استاد مطهری نظریه فطرت را که ام‌المعارف (همان، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۴۸۰) و ام‌المسائل معارف اسلامی (همان: ص ۶۳) می‌داند، با استناد به قرآن اثبات می‌کند و در علوم مختلف آن را مبنا قرار می‌دهد.

خامساً ایشان از میان سه جهان‌بینی علمی، فلسفی و دینی، جهان‌بینی دینی و توحیدی را

که از منبع قرآن و سنت استفاده و صورت‌بندی کرده بر جهان‌بینی فلسفی و جهان‌بینی علمی مقدم می‌شمارد و آن را واجد همه ویژگی‌های لازم برای یک جهان‌بینی خوب و کارآمد می‌داند (همان: ص ۷۷-۸۵).

افزون بر موارد یادشده، استاد مطهری در شاخه‌هایی از علوم انسانی که وارد آنها شده مبنای کار خود را قرآن قرار داد؛ برای نمونه در بحث شناخت جامعه و تحولات آن و اینکه اصالت فرد درست است یا اصالت جامعه یا اصالت هر دوی آنها، مباحث را بر مبنای قرآن دنبال کرده است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ص ۷۷۴). ایشان همچنین در بحث حقوق زن و فلسفه خانواده، فلسفه اخلاق و تعلیم و تربیت در اسلام مباحث را بر مبنای قرآن بنیان نهاده است.

بنابراینچه گذشت می‌توان گفت اولاً استاد مطهری نظریه‌پردازی در علوم انسانی براساس قرآن را ممکن می‌داند و ثانیاً ایشان تلاش دارد در مباحث گوناگونی که وارد آن می‌شود قرآن و معارف دینی را اصل و مبنا قرار دهد و به روش اجتهادی و رویکرد فلسفی به مباحث پردازد.

۶. راهکارهای تثبیت مرجعیت علمی قرآن

ضرورت دارد راهکارهای تثبیت مرجعیت علمی قرآن کشف و به کار گرفته شود تا دوباره جهان اسلام خسارت مهجوریت قرآن را تجربه و تحمل نکند.

۱-۶. تأسیس علوم میان‌رشته‌ای

قرآن به همه ابعاد وجودی انسان توجه دارد و به‌همین جهت، موضوع میان‌رشته‌ای بسیاری را مطرح و به حس و عقل و وحی به‌عنوان ابزار و منابع دانش بشر توجه کرده است (نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۵: ص ۶۰)؛ بدین جهت از نیازهای اساسی برای تثبیت و تحکیم مرجعیت علمی قرآن تأسیس مراکز و علوم میان‌رشته‌ای است که در سایه آن می‌توان از جزئی‌نگری و جزیره‌ای عمل کردن در علوم رهایی یافت.

از نگاه استاد مطهری آشنایی با علوم انسانی و ساماندهی آن وظیفه و مأموریت ویژه حوزه‌های علمیه است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۴: ص ۲۷۹-۲۸۵) و این امر بدون تخصص

میان‌رشته‌ای که از سویی تخصص در معارف قرآنی را دارد و از سوی دیگر تخصص در علمی از علوم انسانی، نتیجه‌ای ندارد.

۲-۶. عرضه بر قرآن

بعد از قرآن یکی از منابع مهم فهم دین و احکام و وظایف دینی، سنت (به معنای سخنان، رفتار و امضا و تأیید) معصومان علیهم‌السلام است. با همه اهمیتی که سنت در فهم معارف دین دارد، اما برای کسب اعتبار باید به قرآن عرضه شود و چنانچه مخالفتی با قرآن نداشت، معتبر و قابل استناد است. این نه بدان جهت است که معصومان علیهم‌السلام ممکن است سخن یا رفتار یا تأیید خلاف قرآن داشته باشند، بلکه بدان جهت است که سخنانی به نام ایشان جعل و به‌عنوان سنت معصوم علیهم‌السلام گزارش شده است؛ چنان‌که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است: «شمار کسانی که به من دروغ می‌بندند فزونی یافت، هر کس به‌عمد بر من دروغی نسبت دهد، جایگاهش را در دوزخ ببیند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۶۲). یا در گزارش سنت معصوم ممکن است گزارش‌کننده و راوی درست نفهمیده باشد یا براساس فهم خود نقل به معنا کرده و در نتیجه سنت معصوم علیهم‌السلام آن‌گونه که بوده منتقل نشده است؛ بنابراین معیاری لازم بود که سنت درست از نادرست تشخیص داده شود و این معیار چیزی نیست جز قرآن که اصالت و اعتبارش مسلم است.

درباره علمی که برای ساماندهی به زندگی انسان تکون یافته‌اند یا تکون می‌یابند، برای اعتبارسنجی به این معنا که آیا می‌توانند تأمین‌کننده سعادت علمی و عملی مؤمنان باشند یا نه باید به قرآن عرضه شوند و چنانچه با معیارهای قرآنی هماهنگ باشند، قابل بهره‌برداری‌اند و مواردی که مخالف با معیارهای قرآنی‌اند، باید اصلاح و تکمیل شوند و این عرضه و اصلاح و تکمیل همواره باید جریان داشته باشد، در غیر این صورت علوم مسیر خود را خواهند رفت و قرآن مهجور و متروک می‌ماند.

از نگاه استاد مطهری در دین اسلام سه دستگاه برای تصفیه فکر و اندیشه وجود دارد که نخستین آن قرآن است و حتی دو دستگاه دیگر یعنی عقل و سنت اعتبار خود را از تأیید قرآن کسب کرده‌اند. ایشان می‌نویسد: «اسلام دستگاه تصفیه‌ای قرار داده است که با آن می‌شود این آلودگی‌ها (آلودگی‌های فکری) را پاک کرد. در درجه اول خود

قرآن است. ما باید بر آن عرضه بداریم. یک دستگاه دیگر عقل است که قرآن عقل را حجت قرار داده است. دستگاه‌های تصفیه دیگر، احادیث و سنن متواتر پیغمبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام است که یقینی است و جای شک و شبهه در آنها نیست» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۱: ص ۹۷).

در هر حال از نگاه استاد مطهری در اسلام برای تصفیه افکار و اندیشه‌ها معیارهایی قرار داده شده که قرآن نخستین معیار است. ایشان با استناد به آیه ۱۲۲ سوره توبه (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) می‌گوید: «تفقه در دین مستلزم این است که انسان واقعاً نقاد باشد و کار نقادی او به آنجا کشیده شود که هر چیزی را که گفته می‌شود و با امر دین تماس دارد، بتواند تجزیه و تحلیل کند» (همان: ص ۱۹۱).

۳-۶. استنباط صحیح از قرآن

درباره مرجعیت علمی قرآن در علوم باید از هرگونه افراط و تفریط پرهیز کرد، نه آنکه مانند برخی عالمان (غزالی، بی تا، ج ۱: ص ۵۲۴؛ همو، ۱۳۶۰: ص ۳۸؛ زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۳۲۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱-۲: ص ۲۶۶) معتقد شویم جزئیات همه علوم اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی در قرآن وجود دارد؛ چرا که نتیجه‌اش این می‌شود که دست به استنباط و تأویل ناروای قرآن بپریم، و نه مانند برخی دیگر که بر این باور بودند قرآن به رابطه انسان با خدا و آخرت پرداخته و زندگی دنیای بشر از قلمرو هدف نزول قرآن خارج است (نک: بازرگان، بی تا: ص ۶۰). این دو نوع نگاه که در برداشت و استنباط از قرآن تأثیر بسزایی دارند، هریک به نوعی به مهجوریت قرآن منتهی می‌شوند. استاد مطهری از یک سو معتقد است در قرآن هیچ مطلب علمی در باب جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ، اخلاق، فقه، فلسفه و جز آن به زبان علمی و در لفافه اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی‌های مرسوم بیان نشده است؛ ولی مسائل زیادی از این علوم (علوم انسانی) از قرآن قابل استنباط و استخراج است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۳۲۸) و از سوی دیگر بر استنباط صحیح از قرآن تأکید می‌کند (همان، ج ۱۶: ص ۳۳۵)؛ بنابراین با استنباط صحیح از قرآن می‌توان علومی که در آن نهفته است، استخراج کرد و مرجعیت علمی آن را حفظ و عملیاتی کرد.

۴-۶. تطبیق کلیات بر جزئیات

از دیگر راهکارهای تثبیت مرجعیت علمی قرآن تطبیق کلیات بر جزئیات است. قرآن بیشتر به کلیات می‌پردازد و جزئیات را مطرح نمی‌کند. این بدان جهت است که قرآن نازل شد تا جاودانه بماند و ذکر جزئیات مربوط به هر عصر که نهایت ندارد، با جاودانگی قرآن سازگار نیست. استاد مطهری چنین می‌گوید:

قرآن همواره مسائل را به صورت کلی و اصولی طرح می‌کند؛ ولی استنباط و تطبیق کلی بر جزئی بسته به فهم و درک صحیح ما است؛ مثلاً در قرآن نوشته در جنگی که در فلان روز بین علی و معاویه درمی‌گیرد، حق با علی است. در قرآن همین قدر آمده است که «وَ ان طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَاضْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَاَنْ بَعَثْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخِرَى فَقَاتِلُوا الَّتَى تَبْغَى حَتَّى تَقَى الی افر الله» (حجرات: ۹). این قرآن و طرز بیان قرآن [است]؛ اما قرآن نمی‌گوید در فلان جنگ فلان کس حق است و دیگری باطل. قرآن یکی یکی اسم نمی‌برد... و نباید هم وارد جزئیات بشود. قرآن نباید موضوعات را شماره کند و انگشت روی حق و باطل بگذارد. چنین چیزی ممکن نیست. قرآن آمده است تا جاودانه بماند؛ پس باید اصول و کلیات را روشن کند تا در هر عصری باطلی رو در روی حق قرار می‌گیرد، مردم با معیار آن کلیات عمل کنند... قرآن می‌خواهد مسلمانان رشد عقلی و اجتماعی داشته باشند و به موجب همان رشد عقلی، مرد حق را از غیر مرد حق تمیز دهند. قرآن نیامده است که برای همیشه با مردم مانند ولی صغیر با صغیر عمل کند، جزئیات زندگی آنها را با قیومیت شخصی انجام دهد و هر مورد خاص را با علامت و نشانه حسی تعیین نماید (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶: ص ۲۳۵).

در مرجعیت قرآن برای علوم که دست کم در علوم انسانی از نگاه استاد مطهری مورد قبول است، روش تطبیق کلیات بر جزئیات کارآمد خواهد بود؛ زیرا قرآن در این حوزه مانند دیگر حوزه‌ها تنها به کلیات و بیان معیارها اکتفا کرده است که به روش اجتهاد می‌توان از آن تکلیف جزئیات هر علمی را مشخص کرد.

نتیجه‌گیری

از آنچه درباره مرجعیت علمی قرآن از نگاه استاد مطهری بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. راه نجات بازگشت به قرآن و پذیرفتن پیشوایی قرآن در همه عرصه زندگی علمی و عملی است.
۲. قرآن مثل بعضی کتاب‌های مذهبی نیست که سلسله‌ایی از مسائل رمزی را در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر اندرزهای ساده اخلاقی را به آن ضمیمه کرده باشد و بسان کتاب علمی رایج بشری هم نیست و به صورت موضوعی همه مباحث را یکجا و به زبان علمی و در قالب اصطلاحات رایج در علوم مختلف بیان نمی‌کند.
۳. قرآن دربردارنده جزئیات علوم طبیعی و علوم انسانی حتی به صورت پراکنده در سوره‌های مختلف هم نیست؛ زیرا بیان جزئیات که نهایت ندارد، با جاودانگی قرآن سازگار نیست.
۴. قرآن اصول معتقدات و افکار و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به‌عنوان یک موجود «باایمان» و صاحب عقیده لازم و ضروری است و همچنین اصول تربیت و اخلاق و نظام‌های اجتماعی و خانوادگی را بیان کرده و تنها توضیح و تفسیر و تشریح و احیاناً تطبیق اصول بر فروع را بر عهده سنت یا بر عهده اجتهاد گذاشته است.
۵. مسائل بسیاری از علوم مانند جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ، اخلاق، فقه، فلسفه و غیر آن کاملاً از قرآن قابل استنباط و استخراج است.
۶. قرآن از دو جهت می‌تواند مرجع علوم باشد:
 - الف) جهان‌بینی‌ای عرضه می‌کند که در بستر آن علوم مورد نیاز بشر بدون عوارض منفی و بر وفق فطرت بشر شکل می‌گیرد.
 - ب) به لحاظ جامعیت و فرازمانی بودن و جریان داشتن در هر عصر و نسلی کلیات و معیارهایی را بیان کرده است که از آن می‌توان به روش اجتهاد علوم انسانی را استنباط و متحول کرد.

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۲. ابو عاصی، محمد سالم (۱۴۲۶ق)، علوم القرآن عند الشاطبی من خلال کتابه الموافقات، قاهره: دار البصائر.
۳. بازرگان، مهدی (بی تا)، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۴. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۲)، منطق تفسیر قرآن (۵) قرآن و علوم طبیعی و انسانی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۷. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۸. زیبا کلام، سعید (۱۳۸۶)، «تعلقات و تقویم دینی علوم»؛ علم دینی: دیدگاهها و ملاحظات؛ به کوشش: سید حمیدرضا حسنی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶)، «اسلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم»؛ علم دینی: دیدگاهها و ملاحظات، سید حمیدرضا حسنی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.
۱۲. طنطاوی، سید محمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، [بی جا]: [بی نا].
۱۳. غزالی، محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، بی جا، دارالکتب العربی.
۱۴. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۳)، موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. گلشنی، مهدی (۱۳۷۷)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفا.
۱۸. مراغی، احمدبن مصطفی (بی تا)، تفسیرالمراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۲۴، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۱۴، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۵، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۲۰، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، ج ۲۶، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، ج ۲۷، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. معین، محمد (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۳۳. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مهدوی نژاد، محمدحسین (۱۳۸۱)، «رابطه علم و دین با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری»، فصلنامه اندیشه صادق، ش ۶، ص ۳۶-۴۷.

References in Arabic / Persian

1. Ibn Babu'iyah, Mohammad Ibn Ali (1378 AH), *Oyun Akhbar al-Reza*, Tehran: Jahan Publication.
2. Abu'assi, Muhammad Salim (1426 AH), *Olum al-Qur'an ind al-Shatebi min Khilal Kitabah al-Movafiqat*, Cairo: Dar al-Basa'ir.
3. Bazargan, Mehdi, *Hereafter and God*, Target of the Prophet's (s) appointment, Tehran: Rasa Cultural Services Institute.
4. Barghi, Ahmad bin Mohammad (1371 AH), *al-Mahassen*, Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
5. Dekhoda, Ali Akbar (1377 SH), *Dictionary*, Tehran: Tehran University Press and Publishing Institute.
6. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (1392 SH), *The Logic of Quran Interpretation* (5), The Qur'an and the Natural and Human Sciences, Qom: International Center for Translation and Al-Mustafa Publications.
7. Zarkeshi, Muhammad bin Abdullah (1415 AH), *Alborhan fi Olum al-Qur'an*, *Beirut*: Dar al-Ma'arefah.
8. Zibaklam, Saeed (1386 SH), *Religions and Calendars of Science; Religious Science / Views and Considerations*; Sayyid Hamid Reza Hassani, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
9. Soroush, Abdul Karim (1386 SH), *Islam and the Social Sciences*, A Critique of making the science religious; Religious Science / Views and Considerations, Sayyid Hamid Reza Hassani et al, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
10. Soyouti, Jalaluddin (1421 AH), *al-itqan fi Olum al-Qur'an*; Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
11. Tabatabai, Sayyid Mohammad Hossein (1417 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Qom: The Teachers' Society.
12. Tantawi, Sayyid Mohammed, *Al-tafsir al-Vasit le al-Qur'an al-Karim*.
13. Ghazali, Muhammad, *Ihya Olum al-Din*, Dar al-Kitab al-Arabi.
14. Faramarz Gharamlaki, Ahad (1373 SH), *The Position of Science and Religion in*

Human Creation, Tehran: Arayeh Cultural Institute.

15. Klein, Mohammad bin Ya'qub (1407 AH), *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
16. Golshani, Mehdi (1998), *From Secular Science to Religious Science*, Tehran: Humanities and Cultural Studies Institute.
17. Majlesi, Muhammad Bagher (1403 AH), *Bahar al-Anwar*, Beirut: al-Vafa Institute.
18. Maraghi, Ahmad bin Mustafa, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
19. Moein, Mohammad (1375 SH), *Persian Dictionary*, Tehran: Amirkabir Publishing Institute.
20. Moghnieh, Mohammad Javad (1424 AH), *Altafsir al-Kashef*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
21. Motahhari, Morteza (1372 SH), *Collection of Works*, Vol. 2, Tehran: Sadra Publications.
22. Motahhari, Morteza (1372 SH), *Collection of Works*, Vol. 24, Tehran: Sadra Publications.
23. Motahhari, Morteza (1375 SH), *Collection of Works*, Vol. 14, Tehran: Sadra Publications.
24. Motahhari, Morteza (1375 SH), *Collection of Works*, Vol. 3, Tehran: Sadra Publications.
25. Motahhari, Morteza (1377 SH), *Collection of Works*, Vol. 4, Tehran: Sadra Publications.
26. Motahhari, Morteza (1377 SH), *Collection of Works*, Vol. 13, Tehran: Sadra Publications
27. Motahhari, Morteza (1377 SH), *Collection of Works*, Vol. 16, Tehran: Sadra Publications
28. Motahhari, Morteza (1380 SH), *Collection of Works*, Vol. 20, Tehran: Sadra Publications

29. Motahhari, Morteza (1383 SH), *Collection of Works*, Vol. 21, Tehran: Sadra Publications
30. Motahhari, Morteza (1385 SH), *Collection of Works*, Vol. 23, Tehran: Sadra Publications
31. Motahhari, Morteza (1387 SH), *Collection of Works*, Vol. 26, Tehran: Sadra Publications
32. Motahhari, Morteza (1388 SH), *Collection of Works*, Vol. 27, Tehran: Sadra Publications
33. Motahhari, Morteza (1378 SH), *Collection of Works*, Vol. 15, Tehran: Sadra Publications
34. Makarem Shirazi, Nasser (1374 SH), *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
35. Mahdavinejad, Mohammad Hossein (1381 SH), *The Relationship between Science and Religion with emphasis on Shahid Mutahari's Viewpoint*, Andisheh Sadegh Quarterly Journal, No. 6 p. 36.

Qur'anic Teachings for Resistance Management

Sayyid Abbas Qadiminejad¹

Abstract

The Holy Qur'an contains important teachings about resistance and its management, because Islam, as the last revelation religion, has had the most challenges with its enemies, and has treated them with particular logic we call today's resistance. It is clear that with regard to the universality and immortality of the Qur'an, resistance in this revelation resource must be managed in a global way and should not be tribal, racial, familial, and at a regional level. Management means carrying out a project to its pre-determined goals in a way that does not harm the project process and flows to a better and more advanced level. The same needs should be met about resistance management. Many commentators have commented on resistance, but no comprehensive research on resistance management has been conducted. This paper aims at explaining the management of resistance from the Qur'an's point of view, with a descriptive-analytical and library method and it has been clear that the minds often go to war issues as soon as they hear the word resistance and the management of resistance, and this kind of understanding is flawed. Because, according to Qur'anic teachings, resistance has a general meaning and thus its management will also be general, and Muslims must carry out multipurpose operations that will, in addition to preparing them for war, help to increase industrial growth and promote their citizenship customs and worldly religion. At the same time, they must know their enemies and treat them with power and dignity to intimidate even unknown enemies.

Keywords: the Holy Qur'an, resistance, resistance management, strategy, the middle community, offensive and defensive.

1. Student at Islamic Seminary of Qom. sooreh114@gamil.com

آموزه‌های قرآنی مدیریت مقاومت

سیدعباس قدیمی نژاد*

چکیده

در قرآن کریم آموزه‌های مهمی درباره مقاومت و مدیریت آن وجود دارد؛ چراکه اسلام به‌عنوان آخرین دین و حیانی‌ترین چالش را با معاندان خود داشته و با منطق خاصی که امروزه ما آن را مقاومت می‌نامیم، با آنان برخورد کرده است. پیداست با توجه به جهان‌شمولی و جاودانگی قرآن، مقاومت در این منبع و حیانی‌بایستی در طرز و طراز جهانی مدیریت شود و نباید به‌صورت قبیلگی، عشیره‌ای، نژادی، خانوادگی و در سطح محدود منطقه‌ای باشد. مدیریت یعنی رساندن یک پروژه به اهداف از پیش تعیین شده به گونه‌ای که آسیبی به روند پروژه وارد نیاید و در سطح بهتر و ارتقایافته‌تری جریان یابد. درباره مدیریت مقاومت نیز باید همین انتظارات برآورده شود. درباره مقاومت، مفسران مطالبی بسیاری بیان کرده‌اند؛ ولی درباره مدیریت همه‌جانبه مقاومت پژوهشی صورت نگرفته است. در این مقاله با هدف تبیین مدیریت مقاومت از دیدگاه قرآن، با روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای روشن شده است اینکه غالباً ذهن‌ها به محض شنیدن کلمه مقاومت و مدیریت مقاومت، به سوی مسائل جنگی می‌رود، برداشت ناقصی است؛ زیرا براساس آموزه‌های قرآنی، مقاومت معنای اعمی دارد و در نتیجه مدیریت آن نیز اعم خواهد بود و مسلمانان باید عملیات چندمنظوره‌ای را انجام دهند که افزون بر ایجاد آمادگی جنگی، به افزایش رشد صنعتی و رواج آداب شهروندی و دیانت اخروی آنان نیز کمک کند؛ درعین حال باید دشمن‌شناس باشند و به گونه‌ای با قدرت و عزت برخورد کنند که حتی دشمنان ناشناخته، مرعوب شوند.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، مقاومت، مدیریت مقاومت، راهبرد، امت وسط، آفتد و پدافند.

مقدمه

مقاومت کلمه‌ای حماسی است که پس از انقلاب اسلامی ایران، بر سر زبان‌ها افتاد و در میان گروه‌های مجاهد در غرب آسیا رایج شد. در قرآن، آموزه‌های مهمی درباره مقاومت و مدیریت آن وجود دارد؛ چراکه اسلام به‌عنوان آخرین دین و حیانی بیشترین تنش و چالش را با معاندان خود داشته و با منطق خاصی که امروزه ما آن را مقاومت می‌نامیم با آنان برخورد کرده است.

پیداست که مقاومت در دین جهانی اسلام بایستی در طرز و طراز جهانی مدیریت شود و نباید به‌صورت قبیلگی، عشیره‌ای، نژادی، خانوادگی و در سطح محدود منطقه‌ای باشد؛ پس باید مدیریت مقاومت را جدی گرفت تا مفاد و مفید آن کنترل گردد و مضار و مضر آن کنار گذاشته شود.

مدیریت یعنی رساندن یک پروژه به اهداف از پیش تعیین شده، به گونه‌ای که آسیبی به روند پروژه وارد نیاید و در سطح بهتر و ارتقایافته‌تری جریان یابد. درباره مدیریت مقاومت نیز باید همین انتظارات برآورده شود.

۱. پیشینه تحقیق

در میان کتاب‌ها و مقاله‌هایی که درباره مقاومت نوشته شده، می‌توان گوشه‌هایی از موضوع مدیریت مقاومت را یافت؛ اما تا جایی که نگارنده اطلاع دارد چنین بحثی با نگاهی مستقل در مقاله‌ای مستقل دیده نشده است.

۲. روش تحقیق و گردآوری اطلاعات

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای است.

۳. طرح مسئله و تبیین ابعاد آن

درباره آموزه‌های قرآنی مدیریت مقاومت، باید در دو جهت بررسی و پژوهش صورت گیرد: یکی درباره مفاهیم کلیدی آن و دیگری تبیین آیاتی که حاوی روش‌های مدیریت مقاومت‌اند.

بنابراین در دو مبحث، بررسی این موضوع را پی می‌گیریم: ۱. مفاهیم کلی؛ ۲. مدیریت مقاومت از منظر قرآن.

۴. مفاهیم کلی

۴-۱. ادبیات تعابیر و قیود قرآنی

نحوه برداشت معارف عملیاتی از قرآن از مهم‌ترین مباحث قرآنی است که نیازمند به کارگیری عقلیات و نقلیات است؛ اما عالی‌ترین روش، برخورد مستقیم با نصوص و الفاظ قرآن است که سند قطعی و ابدی دین اسلام است. با بازنگری و بازنگاری در ادبیات قرآن و به کمک سیاقات قرآنی، قیاسات ادبی و قیود آیات می‌توانیم مفاهیم بیشتری را از قرآن استخراج کنیم.

قرآن ساحت‌های گوناگونی دارد؛ از جمله ساحت حداقلی مفهومی که هر کافر و منافقی متن و محتوای آن را می‌فهمد و باید بفهمد تا حجت بر همه تمام شود. اما ساحت بالاتر قرآنی، ساحت حداکثری مدلولی است که مدلولات التزامی قرآن، براساس عقلیات، روایات و اشارات قرآنی به دست می‌آید. طبق این اصل، یک کلمه یا جمله قرآنی می‌تواند حامل معانی طبقه‌بندی شده گوناگونی در همه مراحل و مراتب معارف باشد. بی‌توجه به این ساحت‌ها، کشف معانی مفردات و جملات قرآن درباره علوم و فنون جهان و تمدن‌سازی نوین اسلامی با مشکل مواجه خواهد شد.

در دانش اصول فقه و بلاغت با حساسیت‌ها و نکته‌سنجی‌های ژرف در مورد تعابیر و قیود احترازی قرآنی، کمک‌های شایانی به برداشت‌های قرآنی و نظریه‌سازی آن شده است؛ اما نگاه محدود و بی‌توجهی به تعابیر و قیود قرآنی باعث شده است تا بسیاری از آیات حکومتی، جهان‌گرایانه و تمدن‌ساز قرآن مغفول بماند؛ درحالی که مباحث جهانی و حکومتی در سراسر قرآن به‌ویژه قصص انبیا موج می‌زند.

رهبر فرزانه انقلاب اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای در یک فراخوان عمومی، همگان را دعوت به تولید علم در عرصه دانشگاه و حوزه کرده است. تحقق مطالبات ایشان، نیازمند ادبیات عربی کارآمد، ثمربخش و معناگرا است تا افزون بر دستیابی به محصولات نو و

پیشرفته علمی بتوان آنها را در گستره جهانی توزیع کرد. پایه و اساس هر گونه نوآوری و کارآمدی، در حوزه‌های علمیه مبتنی بر ادبیات عربی معناگرا است.

۲-۴. معنای لغوی مقاومت

کلمه مقاومت در نصوص دینی ما نیامده تا بخواهیم درباره شعاع معنای لغوی و اصطلاحی آن حساس بشویم؛ اما ذکر این نکته، خالی از لطف نیست که لفظ مقاومت از باب مفاعله و به معنای مشارکت است و باب تفاعل نیز برای مشارکت است؛ اما در علم صرف فرق لطیفی میان مشارکت تفاعل با مشارکت مفاعله هست که مشارکت در باب تفاعل، دوطرفه است، به گونه‌ای که هر دو طرف، در مورد یکدیگر فاعل و مفعول می‌شوند؛ بر همین اساس هنگام به کارگیری تفاعل باید دو فاعل مرفوع بعد از فعل تفاعل بیاید؛ مثلاً می‌گوییم: «تَضَارَبَ زَيْدٌ وَ بَكْرٌ»؛ یعنی زید و بکر یکدیگر را به‌طور مساوی زدند. اما مشارکت در باب مفاعله، از یک طرف آغاز می‌شود و طرف مقابل، ممکن است مشارکت کند یا نکند؛ یعنی مشارکتش، مسکوت و نامعلوم است؛ پس در کاربرد فعلِ باب مفاعله، یک فاعل مرفوع و یک مفعول منصوب می‌آورند؛ مثلاً: «ضَارَبَ زَيْدٌ بَكْرًا»؛ یعنی زید شروع کرد به زدن بکر و با او گلاویز شد؛ ولی معلوم نیست که بکر هم شروع به زدن کرده باشد و به همان اندازه با زید گلاویز شده باشد؛ پس در کلمه مقاومت معنای حکیمانه‌ای لحاظ می‌شود که «قَاوَمَ الْحَقُّ الْبَاطِلَ» یعنی جبهه حق شروع کرده به مقاومت و ایستادگی در برابر جبهه باطل؛ اما معلوم نیست که جبهه باطل نیز همین تاب و تحمل را داشته باشد و مقاومت کند؛ به‌هرحال عملیات مقاومت از طرف اهل حق با تمام قدرت شروع شده و هرگز کاسته نخواهد شد، چه جبهه باطل به مقاومت پردازد و چه نپردازد.

۳-۴. مقاومت در آفند و پدافند

آفند یا جنگ از واضح‌ترین مفاهیم بشری است که نخستین مظهر آن در قرآن در ماجرای قابیل و هابیل (مائده: ۲۷-۳۱) ذکر شده است. جنگ از دوطرف یا تنها از یک طرف شکل می‌گیرد.

مفهوم پدافند یا دفاع برای طرف مقابل به‌وجود می‌آید. حال اگر از یک طرف و به‌طور

یک‌جانبه آغاز گردد، آن‌گاه طبعاً تجهیزات و سازوکارهای ویژه خود را خواهد داشت که از آن به Defense Equipment تعبیر می‌کنند.

آفند یا جنگ به دو نوع تقسیم می‌شود: جنگ نرم یا آفند غیرعامل و جنگ سخت یا آفند عامل. پدافند یا دفاع نیز به دو نوع تقسیم می‌شود: دفاع نرم یا پدافند غیرعامل و دفاع سخت یا پدافند عامل. هریک از این دو نوع جنگ و دفاع، منطق و شیوه خاص خود را دارا است.

مفهوم مقاومت به گونه‌ای فراگیر است که می‌تواند هم شامل موقعیت آفندی باشد و هم پدافندی. پس این گونه نیست

که مقاومت به صورت منفعلانه و منتظرانه تعریف شود؛ یعنی بگوییم منتظر می‌مانیم که اگر حمله‌ای شد، مقاومت کنیم.

روشن است جامعه اسلامی به هر دو گونه از تجهیزات آفندی و پدافندی نیاز دارد و باید خود را کاملاً بیمه سازد؛ اما آنچه با بحث‌های قرآنی ما تناسب دارد، همین تجهیزات دفاعی غیرمستقیم و پیشرفته است که براساس آن با اجرای اصول و فرمول‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی کاری کنیم که توان دفاعی مسلمانان و مقاومت سازمان‌های مربوطه آن‌چنان بالا رود تا جایی که افکار عمومی به‌طوریک‌پارچه تبدیل به یک قدرت فیزیکی و سیاسی و اقتصادی واحد گردد و به مرحله‌ای برسد که موشک و ماشین نظامی دشمن، به‌ویژه رسانه‌های تحریف‌گر آنان حریف آن نباشد. طبعاً باید بحث خود را روی اندیشه‌ها و انگیزه‌ها و انگیزه‌های افراد جامعه متمرکز کنیم.

قرآن با ذکر ماجراهای پیامبران پیشین و نشان‌دادن کارهای منفی بنی‌اسرائیل و تبیین توطئه‌های منافقان و یهودیان عنود در صدر اسلام، اندیشه‌ها و انگیزه‌های اردوگاه کفر و نفاق و ایمان را به تصویر کشیده و اصول چندمنظوره‌ای را ارائه کرده که به برخی از آنها می‌پردازیم.

۵. مدیریت مقاومت از منظر قرآن

۵-۱. راهبرد برخورد با معاندان بی‌پروا

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ

عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ * فَمَا تَقْفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَنُصِرُوا بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ
يَذْكُرُونَ * وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ * وَلَا
يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (انفال: ۵۵-۵۹).

تبیین آیات

۱. محور شرارت دانستن معاندان (شَرَّ الدَّوَابِّ): آیه کفار معاند را با تعبیر «دواب»: جانوران» در حد اعلای شرارت معرفی می‌کند، یعنی آنها یک مشت حیوان شرور بیش نیستند. این تعبیر، دو منظوره است؛ زیرا در برابر معاندان، جنبه توبیخی و در برابر اهل ایمان، جنبه توجه و تنبیهی دارد که ساده لوح نباشند و فریب تعهدات کفار را نخورند؛ چرا که آنان انسان‌نما هستند، نه انسان و از آنان هر شرارتی برمی‌آید.

شاید در نگاه اول تصور شود، در عبارت «الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» نوعی تکرار بی‌فایده وجود دارد، چون مفاد «الَّذِينَ كَفَرُوا» عین مفاد «فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» است؛ اما اگر دقت کنیم زمان «کفروا» ماضی و زمان «لا يؤمنون»، مستقبل است که با فای تفریع بر جمله «کفروا» عطف شده است؛ یعنی این دسته از کفاری که در گذشته کفر ورزیدند، در آینده هم هرگز ایمان نمی‌آورند؛ پس شرورترین جانوران‌اند. این تعبیر، حاکی از عناد آنان است که هیچ‌امیدی به توبه و ایمان آنان نیست که نیست.

درس مدیریت مقاومت از این آیه: با این گونه از معاندان نمی‌توان از در صلح و مذاکره درآمد؛ چرا که محور شرارت‌اند و قصد اذیت دارند که در آیات بعدی توضیحش خواهد آمد.

۲. پیمان شکنی پیاپی (يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ): در اینجا با فعل مضارع که دلالت بر استمرار می‌کند، به خصیصه کفار معاند، یعنی عهد شکنی که حاکی از خوی حیوانی و جنگ طلبی آنان است اشاره می‌کند؛ به این معنا که هرگاه عهدی ببینند، به دلیل شرارت باطنی، بدون تردید آن را خواهند شکست.

مضمون آیه، حاکی از صاف و ساده بودن پیامبر یا مسلمانان نیست که با وجود نقض عهد پیاپی از سوی کفار، باز هم با آنان عهد ببندند. در واقع مضمون و لحن آیه، نهی آلود و قهر آمیز است، نه تشویقی و مهر آمیز. این گونه نیست که کسی بخواهد از مدلول التزامی

این آیه، نتیجه معکوس بگیرد که پیامبر و مسلمانان در برابر به کفار معاند، خوش پیمان و سهل انگار بودند.

درس مدیریت مقاومت: امت اسلامی هنگام پیمان بستن با کفار، مراقب شرارت حیوانی آنان باشند و این تعامل را مدیریت کنند.

۳. فقدان بازدارندگی (وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ): این جمله حالیه به یک نکته مهم اشاره می کند که دشمنان کافر هنگام پیمان بستن، از چیزی پروا ندارند؛ یعنی نه از قانون می ترسند و نه از اجرای عدالت جهانی علیه خود وحشت دارند و نه از افکار عمومی می هراسند و نه از زیر پا گذاشتن ارزش های بشری مثل وفا به عهد، عذاب وجدان دارند؛ پس آنان نه در میانه یا فرجام کار، بلکه در همان آغاز کار، موضع غیرسازنده دارند. آنان به سادگی و بدون هیچ دغدغه ای پیمان های خود را مکرراً نقض می کنند.

درس مدیریت مقاومت: در برابر دشمن بی پروا، نیروها باید مدیریت شوند که مبدا فریب درخواست مذاکره و معاهده از سوی دشمن را بخورند و مبدا براساس اینکه دشمن شاید از قانون دنیا بترسد یا از افکار عمومی وحشت دارد به پیمان های آنان دلخوش باشند و به آنان اعتماد کنند.

۴. پراکندن حامیان بیرونی (فَشَرَّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ): قرآن با این جمله عجیب که تا آن موقع در جنگ های عربی سابقه نداشته، تاکتیک بسیار تعیین کننده ای از نحوه جنگ با دشمنان را بیان می کند و آن «تشرید الخلف» است؛ یعنی باید به گونه ای با دشمن میدانی جنگید که حامیان بیرونی و عقبه دشمنان را تارومار کرد. این مطلب از آیه ذیل نیز که درباره جنگ بدر است، فهمیده می شود: «وَرِيدُ اللَّهِ أَنْ يَحِقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ؛ و حال آنکه خدا می خواهد که حق را با سخنان خود - نهادها و سنت هایی که برای یاری کردن پیامبران و پیروان حق قرار داده - استوار و پایدار کند و بنیاد کافران را براندازد» (انفال: ۷).

درس مدیریت مقاومت: دست های پشت پرده و پشتیبانان دشمن باید مورد توجه قرار گیرد، به گونه ای که دشمن با عقب نشینی به سوی حامیان خود نتواند احساس دلگرمی کند تا نقشه هجوم دیگری را در سر پیرواند.

۵. ضربات به یادماندنی (لَعَلَّهُمْ يَدُّكَ كَرُونَ): ضمیر فاعلی در فعل «يَدُّكَ كَرُونَ» می تواند هم به

«مَنْ خَلَفَهُمْ» برگردد و هم به کفار جنگجو. در صورت اول معنایش این است که به گونه‌ای عملیات تشریدالکلف را انجام بدهید که حامیان پشتیبان این کفار همیشه یادشان بماند که هرگونه حمله به سرزمین اسلامی چه عواقب شومی را برای آنان رقم خواهد زد.

اگر ضمیر را به کفار جنگجوی در میدان نبرد برگردانیم، معنایش این است که آن‌چنان حامیان آنان را تارومار کنید که کفار جنگجو برای همیشه در یادشان بماند که هرگز ابزار دست یک مشت مزدور پشت صحنه نشوند و بدانند که در پشت میدان جنگ، کسی منتظر آنان نیست تا دلگرم و تقویتشان کند.

درس مدیریت مقاومت: تا جایی که ممکن است نباید به حملات ایذایی که تأثیرش اندک و کوتاه‌مدت است، اکتفا کنیم، بلکه حملات و ضربات پشیمان‌کننده را طراحی کنیم.

۶. نمایش قاطعیت (فَأْتِئِدُ إِلَيْهِمْ): قرآن با این امر وجوبی به پیامبر می‌آموزد که در برابر هرگونه خیانت احتمالی دشمن، با نمایش قاطعیت، از تاکتیک غافلگیری و پیش‌دستانه استفاده و قرارداد صلح را به سمت آنان پرت کند تا هراس در دلشان بیفتد و بفهمند در برابر نقض عهد از سوی آنان، مسلمانان هم هیچ تعهدی به هیچ قراردادی نخواهند داشت و این امضاهای صلح برایشان بی‌ارزش و دورریختنی است.

درس مدیریت مقاومت: تعبیر «فَأْتِئِدُ» حاکی از پرت کردن و دورریختن چیزی مثل زباله به بیرون است که مدیران مقاومت باید این نحوه از تحقیر کردن به دشمن و اهانت کردن به کاغذپاره‌های مصالحه و معاهده آنان را از قرآن بیاموزند و بیاموزانند.

۷. دشمن هرگز دوست نمی‌شود (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ): این جمله در وهله نخست شاید یک مفهوم اخلاقی به نظر برسد؛ اما درواقع اشاره به راهبرد مهمی در مبارزه با معاندان است که می‌تواند بهترین رهنمود در مدیریت مقاومت باشد.

گاهی دشمن رفتارهای دوستانه‌ای انجام می‌دهد و به شما لبخند می‌زند یا برای شما دلسوزی می‌کند یا هدایایی می‌فرستد یا سخنان دلخوش‌کننده‌ای بر زبان جاری می‌سازد تا دشمنی‌اش را پنهان کند.

درس مدیریت مقاومت: مسلمانان ساده‌لوح گمان نکنند بهتر است کمی به دشمن رحم کنیم و با او دست دوستی بدهیم تا شاید از شرارتش بکاهد. قرآن تصریح می‌کند خدا این

خائن را دوست ندارد؛ پس دیگر، دوستی شما با آنان چه جایگاهی خواهد داشت؟! برخی منافقانِ مسلمان‌نما نپندارند که می‌توانند با ابتنا بر مفاهیمی کلی و مبهم مانند انسانیت و وجدان اخلاقی و محبت، بُعد شرارت و خباثت دشمن را پنهان کنند. چنین اقدامی می‌تواند از سر ترس، فقدان ایمان، خیانت و توافقی‌های پشت پرده باشد.

۸. توجه دادن به محاسبات موهوم و نادرست دشمن و دوست (إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ): این جمله قرآنی به قانون مهمی در مقاومت اشاره می‌کند که عبارت است از ناتوانی جبهه باطل در عاجز ساختن اهل حق. این آیه بیانگر دو فایده است: نخست خبر از سویدای درون دشمنان می‌دهد که آنان در حملات خود گمان‌نکنند که توانسته‌اند سبقت بگیرند و جبهه حق را عاجز سازند. این خطای محاسباتی را قرآن با تعبیر «لَا يَحْسَبَنَّ» که نهی مؤکد است، اعلام می‌کند که هرگز و هرگز کفار گمان‌نکنند سبقت گرفته و توانسته‌اند ناتوان‌سازی کنند.

منظور دوم آیه این است که همین خطای محاسباتی ممکن است با تبلیغات کفار، به طیف دوستان و مبارزان راه پیدا کند و استقامت آنان را تضعیف کند؛ پس جبهه حق نیز بداند که کفار هرگز نمی‌توانند از آنان سبقت بگیرند و آنان را عاجز کنند. متأسفانه یکی از عواملی که پای اهل مقاومت را سست می‌کند و گاهی آنان را از حرکت باز می‌دارد، همین احساس عجز در برابر اعجاز دشمنان است.

این آیه، به اصطلاح علمای اصول فقه، حاوی مفهوم موافق یا فحوی الخطاب است؛ یعنی وقتی که کفار نباید گمان‌کنند که در باطل خود اعجاز کرده‌اند، طبعاً اولی است که مبارزان جبهه حق، هرگز دچار چنین خطای محاسباتی نشوند که دشمن سبقت گرفته و همه را عاجز کرده است. این آیه از طریق ضمیرخوانی کفار و مبارزان، دشمن را ناامید و مبارزان را امیدوار می‌سازد.

درس مدیریت مقاومت: حتی برای یک لحظه گمان نکنید که کفار از خدا و شما سبقت گرفته‌اند و عاجزتان کرده‌اند. مدیران مقاومت باید این احساس عجز پنهان در درون مبارزان را علاج کنند تا این امر کم‌کم به دل‌سردی آنان منجر نشود و از تاب و تحمل آنان نگاهد؛ پس باید کاری کرد که همین تیر را به سمت خود دشمن پرتاب کنیم؛ یعنی این دشمن است که باید در برابر اهل حق، به احساس عجز و ناامیدی برسد.

۲-۵. راهبرد اعداد اِرهابی پیش از اقدام حربی

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ * وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَالْأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۰-۶۴).

تبیین آیات

۱. راهبرد اعداد ملازم نه مهاجم (أَعِدُّوا لَهُمْ): قرآن با استفاده از شیوه پیشگیرانه و ایجاد آمادگی مستمر، راهبرد «اعداد» را مطرح می‌سازد که افزون بر آفند (جنگ نرم)، نوعی پدافند (دفاع نرم) نیز است؛ یعنی فراهم کردن همه آمادگی‌ها و مقدم داشتن اعداد اِرهابی بر اقدام حربی.

اعداد یا همان آماده‌سازی نیروها، مستلزم دستیابی به مؤلفه‌های قدرت، یادگیری و آموزش علوم مربوط به فناوری جنگ نرم و سخت، استراتژی مقاومت، لجستیک نیروها و مدیریت تنش و چالش است؛ یعنی به مسلمانان تأکید شده است که سازوکار علوم نظامی و انتظامی در جنگ نرم و سخت و همچنین ساخت ابزار و آلات مربوطه را بیاموزند تا در برابر دشمن، عرض اندام کنند.

ممکن است سؤال شود با وجود جنگی بودن آیه، شاید بهتر بود به جای «لَهُمْ» از تعبیر «علیهم» استفاده می‌کرد؛ چرا که علی، معنای استعلا و اضرار به دشمن را می‌فهماند. پاسخ این است که آوردن «علی» می‌توانست نشان‌دهنده آماده‌سازی برای شروع و ورود در جنگ باشد؛ در حالی که آیه جنبه پیشگیرانه دارد و فقط هشدار می‌دهد؛ بنابراین از لام جاره که به معنای اختصاص است، استفاده کرده تا نشان دهد مسلمانان باید نیروهای خود را مخصوصاً در برابر دشمنان تقویت کنند تا با تاکتیک پیشگیرانه، هراس در دل دشمن بیندازند. این امر، حاکی از آماده‌باش همیشگی مسلمانان و ماهیت دفاعی بودن جنگ در مکتب اسلام است.

نگارنده این نوشتار از آنجا دستی در ادبیات عربی دارد و بر ادبیات رایج حوزوی نقدهایی زده است، در نظریه خود به نام «ادبیات معناگرای قرآن» معنای لام جاره را به چالش کشیده است. به نظر می‌رسد در ۲۲ معنایی که در علم نحو برای لام ذکر شده، معنای اصلی و محوری آن، «ملازمه» باشد نه اختصاص، نه تملیک و نه غایت. در این صورت مراد از «لَهُمْ» در این آیه این است که اعداد شما باید ملازم با دشمن باشد، یعنی تا دشمن هست اعداد هم هست.

درس مدیریت مقاومت: آیه درصدد بیان آماده‌باشی ملازم است نه آماده‌باشی مهاجم؛ یعنی پیش از اینکه طبل جنگی نواخته شود باید شیپور آماده‌باش زده شود.

۲. پیشرفت تا انتهای استطاعت نه به اندازه رقابت (مَا اسْتَطَعْتُمْ): «ما» در این عبارت، موصول اسمی است و موصولات در مفهوم، معرفه‌اند؛ اما در مصداق، آنها را مبهمات می‌نامند؛ چون مصادیق فراوان و نامحدودی دارند که ما فقط از برخی از آنها آگاهی داریم؛ پس «ما استطعتم» می‌تواند شامل هر جنگ‌افزاری که در استطاعت بشری است بشود. آیه حاوی تعبیر انگیزشی مهمی در مدیریت مقاومت است. «استطاعت» نشان می‌دهد امت اسلامی باید تا عالی‌ترین سطوح علمی و فنی نظامی عصر خود پیشروی کنند.

درس مدیریت مقاومت: این اعداد و پیشرفت نباید فقط کپی کردن از تجهیزات دشمن باشد، بلکه ترقیات مقاومت باید به مقدار استطاعت باشد؛ یعنی تا انتهای توان خود به پیش بروید، به گونه‌ای که نه یک گام، بلکه صد گام از دشمن جلوتر باشید.

۳. اعداد چندمنظوره (مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ): این عبارت در توضیح مصادیق «ما» موصوله ذکر شده است؛ ولی این پرسش مهم وجود دارد که چرا «مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» که خود از مصادیق «مِنْ قُوَّةٍ» است، مستقلاً آمده است. پاسخ ساده این است که چون رباط الخیل که حاکی از اسبان جنگی است و امروزه شامل نفربرها و تانک‌ها می‌شود، از اهمیت بیشتری برخوردار است یا اینکه این دو جمله از نوع ذکر خاص بعد از عام است؛ اما هیچ کدام از این پاسخ‌ها قانع‌کننده نیست و حکمت این عبارت را آشکار نمی‌سازد.

درس مدیریت مقاومت: آیه فقط جنبه نظامی ندارد، بلکه به جنبه‌های دیگر مقاومت یعنی صنعت برتر نیز اشاره کرده است که توضیح آن در شماره بعدی خواهد آمد.

۴. اِرعاب پیش از تهدید (تُرْهَبُونَ): طبیعی است مرزهای اسلامی از سوی دشمنان

تهدید می‌شود؛ اما تعبیر اِرهَاب به معنای چشم و دل دشمن را ترساندن، نشان می‌دهد که باید برای همیشه صاحبان این تهدیدها را اِرعاب کرد. در واقع لازم نیست تهدید را با تهدید پاسخ بگوییم، بلکه بهتر است که پیش از بروز هر تهدیدی آن را با اِرعاب مناسب، در نطفه خفه سازیم تا دشمن فکر تهدید و هجوم را به خودش راه ندهد؛ بنابراین تکنولوژی سرد، ضعیف و بی‌تأثیر که در دستور کار نهضت آزادی در زمان مهندس بازرگان و همه دولت‌های اصلاح‌طلب قرار داشت، هیچ فایده‌ای در دفع دشمن ندارد و دشمن را از فکر حمله، منصرف نخواهد ساخت. کلمه «رهب» بسیار پرمعنا است؛ چون در قرآن، راهب همان ترسا است که از خدا می‌هراسد؛ ولی گویا آیه می‌خواهد نشان دهد کفار همچنان که از خدا می‌ترسند، از شما خواهند ترسید؛ چون خدا برای آنان مهم نیست، پس به‌ناچار خلق خدا برایشان مهم خواهد شد. این نکته حتی به‌صراحت در آیه ۱۳ سوره حشر آمده است:

«لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ».

نکته مهمی که در صیغه «ترهبون» وجود دارد این است که طبق هدفگذاری ظاهری درباره «أَعِدُّوا لَهُمْ» باید نون آن حذف می‌شد تا جواب فعل امر (أَعِدُّوا) باشد؛ یعنی اعداد و آماده‌سازی کنید تا دشمن را بترسانید یا جزای شرط مقدر باشد که از فعل امر «أَعِدُّوا» فهمیده می‌شود، یعنی «إِنْ تَعِدُّوا لَهُمْ تَرَهَّبُوا».

مفسران و مترجمان قرآنی به‌طور ناخودآگاه آیه را به همین شکل مجزوم معنا می‌کنند؛ اما همان‌گونه که می‌بینیم نون فعل «ترهبون» حذف نشده است؛ پس جواب امر یا جزای شرط مقدر نیست.

این امر ادبی معنای مهمی را ایجاد می‌کند که نباید «اِرهَاب» را هدف نهایی و غایت «اعداد» و لازم مساوی آن دانست. اگر فعل «ترهبون» را جواب امر مذکور یا جزای شرط مقدر ندانیم، پس نقش نحوی آن چیست؟ فعل «ترهبون» در اینجا از نظر ادبی، حال برای ضمیر واو در «أَعِدُّوا» خواهد بود که معنایش بیان حالت اِرهَاب همزمان با عمل «أَعِدُّوا» است، یعنی شما نیروهای خود را آن‌چنان آماده و تقویت کنید تا ضمن آن، دشمن را هم بترسانید؛ پس «اِرهَاب» مساوی با «اعداد» نیست و این نشان می‌دهد مفهوم اعداد باید فراتر از کارکرد جنگی باشد. در این صورت چنین برداشت می‌شود که تنها یکی از حالات و جنبه‌های اعداد، اِرهَاب دشمن است و گرنه عملیات اعداد، فراتر است و اهداف دیگری

نظیر آماده‌سازی‌های غیرجنگی یعنی زیرساخت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را نیز تعقیب می‌کند.

اعداد مذکور نخست، اعداد نظامی و جنگی را تداعی می‌کند؛ اما به دلیل ادبیات دقیق و بلیغ قرآنی نشان‌دهنده اعداد صنعتی در فناوری و حتی آمادگی‌های نرم‌افزاری و فرهنگی نیز است. قرینه مؤید این برداشت، حرف جاره «لام» در «لهم» است که گفتیم ملازمه را می‌فهماند، و گرنه چنانچه مراد آیه فقط جنبه نظامی و جنگ مستقیم بود، باید «علیهم» می‌گفت.

اکنون می‌توان حکمت عبارت «مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» را رمزگشایی کرد. تعبیر «مِنْ قُوَّةٍ» اشاره است به قوه اعم و اقتدار عام نظام اسلامی که همان آماده‌سازی‌های زیرساختی یا صنعتی در فناوری است که طبعاً شامل تمدن‌سازی یا Civilization و حتی علم ساختن جنگ‌افزارهای گوناگون نیز خواهد بود.

جالب اینجا است که در روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: «روی مسلم و الترمذی عن عقبه بن عامر أنّ رسول الله قرأ هذه الآية على المنبر ثم قال: ألا إنّ القوة الرمی» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۳۴۱)؛ پس این قوه همان رمی یعنی انداختن تیر است که می‌تواند شامل جنگ‌افزار موشک در عصر ما نیز بشود؛ اما «مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» تنها به اقتدار نظامی و قوه جنگی اشاره می‌کند. بنابراین «اعداد» به همان پیشرفت همه‌جانبه اشاره دارد که رهبر فرزانه انقلاب در سخنرانی ۹۱/۷/۲۳ در جمع جوانان خراسان شمالی از آن یاد کرده بود:

پیشرفت همه‌جانبه یا همان تمدن‌سازی نوین اسلامی، هدف انقلاب اسلامی و ملت ایران است. بالأخره برای پیشرفت با مفهوم اسلامی، یک مصداق عینی و خارجی وجود دارد. این تمدن نوین، دارای دو بخش «ابزاری» که وسیله است و بخش «متنی» که اصلی است می‌باشد که به هر دو باید رسید. بخش ابزاری یا سخت‌افزاری تمدن، همین ارزش‌هایی است که امروز به‌عنوان پیشرفت کشور مطرح است: ۱. علم، ۲. اختراع، ۳. صنعت، ۴. سیاست، ۵. اقتصاد، ۶. اقتدار سیاسی، ۷. اقتدار نظامی، ۸. اعتبار بین‌المللی، ۹. تبلیغ و ابزارهای تبلیغ، ۱۰. مسائل اجتماعی. در این بخش، پیشرفت‌های خوب، کارهای زیاد و خوب در سرتاسر کشور انجام

گرفته؛ درحالی که زیر فشارها، تهدیدها و تحریم‌ها بودیم. بخش حقیقی یا نرم‌افزاری تمدن یا متن زندگی که همان سبک زندگی است. رهبر انقلاب اسلامی درباره پیشرفت همه‌جانبه یا همان اعداد فرمودند:

پیشرفت آن مفهومی است که می‌تواند اهداف نظام اسلامی را تا حدودی زیادی در خود جمع کند و به ما نشان دهد. ویژگی‌های پیشرفت: ۱. تداعی‌کننده حرکت و راه است؛ ۲. صیرورت است؛ ۳. ادامه دارد و متوقف‌شدنی نیست؛ چون انسان ادامه دارد و استعدادهای بشری پایان‌پذیر نیست؛ ۴. دارای ابعاد است (یک‌بعدی یا دو‌بعدی در فرهنگ غربی و چندبعدی در مفهوم اسلامی)؛ ۵. بُعد مهم پیشرفت، سبک زندگی است.

نکته جالبی دیگری که از فعل‌های «ترهبون» و «أعدوا» که هر دو از باب افعال‌اند، فهمیده می‌شود، این است که در لغت‌شناسی عرب برای فرق گذاشتن بین باب‌های افعال و تفعیل نظرهای گوناگونی وجود دارد که بهترین نظر را مرحوم مصطفوی در کتاب التحقيق فی کلمات القرآن به مناسبت بحث از انزال و تنزیل ذکر کرده است که باب افعال جنبه صدور دارد و باب تفعیل جنبه وقوعی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲: ص ۸۸)، صدور بودن باب افعال یعنی اینکه هنگام به کارگیری باب افعال، می‌خواهیم توجه سامع را بیشتر به سمت شخص صادرکننده فعل ببریم و جنبه فاعلی را برجسته سازیم؛ ولی وقوعی بودن باب تفعیل یعنی توجه سامع را به وقوع خود فعل جلب می‌کنیم و جنبه مفعولی در آن برجسته‌تر است.

حکمت به کارگیری دو واژه «ارهاب» و «اعداد» در این آیه راهبردی این است که جنبه فاعلی دو واژه «ارهاب» و «اعداد» برای خدا مهم‌تر است تا جنبه مفعولی آن؛ به زبان دیگر، قرآن می‌خواهد بگوید شخصیت خود شما مؤمنان یا همان نیروی انسانی صالح و مصلح، باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد و برجسته شود تا محصولات کارهای صنعتی و جنگی شما.

درس مدیریت مقاومت: این آموزه برای مدیران مقاومت بسیار مهم و مفید است که بدانند شئون مقاومت را چگونه باید ریل‌گذاری کنند تا به علم جنگیدن و فرد جنگاور، بیشتر از خود جنگیدن اهمیت بدهند.

۵. مثلث دشمنان اسلام (عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ)؛ آیه، به موضوع طبقه‌بندی دشمنان اسلام اشاره می‌کند که سه نوع دشمن داریم و سومین آنها تأمل برانگیز است، همچنان که در توضیح آن خواهیم دید این نوع طبقه‌بندی در مباحث استراتژیک جنگی جهان، بی‌نظیر است.

دشمن شماره یک: (عَدُوَّ اللَّهِ): دشمن خدا که با دین خدا مخالف است و حق الله را در جهان به رسمیت نمی‌شناسد.

دشمن شماره دو: (عَدُوَّكُمْ): دشمنی که با مسلمانان مخالف است و وجود آنان را در جهان تحمل نمی‌کند.

دشمن شماره سه: (آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ): دشمن مجهول که به تصریح قرآن، چیزی درباره آنان نمی‌دانیم؛ چون هنوز شناسایی نشده و مواضع خود را آشکار نکرده‌اند.

به مقتضای تغایر در دو طرف عطف در عطف نسق، آنان ظاهراً نه از طیف عدو الله هستند و نه از طیف عدو کم؛ پس آنان کیان‌اند؟! نظرهای مختلفی در تفاسیر مطرح شده است که دشمنان مجهول مسلمانان عبارت‌اند از:

۱. مشرکان مکه؛

۲. منافقان مدینه؛

۳. یهودان؛

۴. یهود بنی قریظه (آخرین گروه از یهودان ساکن در جزیره العرب که ناچار به کوچ شدند)؛

۵. کفار جن؛

۶. شیاطین؛

۷. اهل فارس؛

۸. دشمنان آینده اسلام (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ص ۱۴۶)؛

۹. کفار پیرامون مکه و مدینه (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۱۴۶)؛

۱۰. طبرسی این دشمنان را کفار می‌داند، اما در تفسیر جمله «لَا تَعْلَمُونَهُمْ» مطلب بسیار

مهمی می‌گوید: «معناه لا تعرفونهم لأنهم يصلون و يصومون و يقولون لا إله إلا الله محمد رسول الله و يختلطون بالمؤمنين» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ص ۸۵۳).

طبرسی با این توضیح ماهرانه، بهتر بود که مصداق «آخَرین» را همان مسلمانان می‌دانست نه کفار؛ زیرا توصیف دشمن شماره ۳ با عبارت «لا تعلمونهم» که از آنان دشمن مجهول می‌سازد در طیف کفار و منافقان نیستند؛ چون اینان شناسایی شده بودند یا دست کم با گفتارها یا رفتارهایشان، خودشان را رسوا می‌کردند و مشتشان وامی‌شد؛ اما دشمن شماره ۳ آتش زیر خاکستر است که با وزیدن کوچک‌ترین نسیم مخالفت در جامعه اسلامی ناگهان این گروه، آتش به پا می‌کنند. آنان دشمن خانگی و خودی هستند، یعنی از بین همین مسلمانانی که الان شعارهای انقلابی می‌دهند، روزی روزگاری فرا خواهد رسید که همین‌ها دشمنان انقلاب خواهند شد. قرینه مؤید این برداشت، ذکر بی‌درنگ جمله «اللّٰهُ یعلمهم» پس از جمله «لا تعلمونهم» است؛ درحالی که خدا به همه چیز علم دارد؛ پس نیازی به گفتن آن نبود، مگر اینکه خدا بخواهد هشدار دهد و تهدید کند که من از وضعیت دشمن مجهول کاملاً آگاهم و شاید آنان را به همگان معرفی کرده و رسوایشان سازم تا بدین وسیله از شرارتشان بکاهد.

این تهدید نشان می‌دهد دشمن ناشناخته، در حال حاضر در موقعیت‌های اجتماعی و پست‌های حکومتی در جامعه اسلامی قرار دارند؛ اما در ته دل با نظام اسلامی مخالف‌اند و می‌دانند اگر مورد شناسایی قرار گیرند، رسوا خواهند شد.

درس مدیریت مقاومت: دشمن مجهول از بین همین مردم مسلمان به‌ظاهر انقلابی، ولی سست‌اراده ظهور می‌کند که هنگام فتنه‌های تاریکی مثل فتنه ۸۸ ناگهان چهره اصلی آنها آشکار می‌گردد و کارهایی می‌کنند و حرف‌هایی می‌زنند که جامعه اسلامی اصلاً توقع چنین مواضع تلخی را از یک مؤمن انقلابی نداشت و شاید حتی خانواده‌هایشان اظهار چنین مواضعی را از آنان بعید می‌دانستند!!

۶. اموال خرج شده برای اعداد، سرمایه‌گذاری است نه هزینه (وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِی سَبِيلِ اللّٰهِ یُؤْتِ اِیْکُمْ وَ اَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ): این عبارت درباره اموالی است که در ایجاد اعداد و ارباب خرج می‌شود که قرآن به مسلمانان اطمینان خاطر می‌دهد که منافع و بازخور همه این خرج‌ها سرانجام به خودتان برمی‌گردد. درواقع «اعداد» یا همان پیشرفت همه‌جانبه، سرمایه‌گذاری‌ای پرسود و پرثواب است، نه یک برنامه هزینه‌تراش.

مدیران مقاومت باید راهکارهای این نوع سرمایه‌گذاری را ریل‌گذاری کنند. تعبیر

«يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» در آیه اطلاق دارد؛ یعنی نباید گمان کنیم کارمان فقط ثواب آخرتی دارد، بلکه سود دنیایی هم دارد و مدیران مقاومت باید به نیروهای خود عملاً و علناً نشان دهند که این اعدادها چه منافع دنیایی نیز برای آنان خواهد داشت.

درس مدیریت مقاومت: کسی حق ندارد هزینه مقاومت را آنقدر بالا و سرسام آور نشان دهد که موجب فرار یا دوری مردم از مقاومت گردد، بلکه برعکس باید سعی کنیم منافع آخرتی و دنیایی مقاومت را نیز به همگان نشان دهیم؛ چنان که فیلم مستند و تحلیلی بسیار خوبی از مصر و مقایسه آن با ایران انقلابی نشان می‌داد مصر با وجود صلح با صهیونیسم و عقب‌نشینی از مقاومت، چقدر از پیشرفت، عقب‌تر مانده است.

۷. توجه به نیروی انسانی و مردمی (هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ * لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ * حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ): در آیات پایانی این مقطع، قرآن بر تأیید مؤمنان در مورد پیامبر و دینش، تکیه می‌کند و منشأ آن را آسمانی می‌داند تا دشمن گمان نکند با تحریکات مادی می‌تواند تغییری در مواضع مؤمنان ایجاد کند.

در این آیات، به زیبایی تصویر شده است که اگر تمام امکانات زمینی را هزینه کنی، نمی‌توانی در قلوب مردم عشق و الفت ایجاد کنی، بلکه این خدا است که در دل‌های آنان، دوستی و الفتی به وجود آورده است. امروزه در علوم مدیریتی، اجتماعی وجود دارد بر اینکه محور همه تازه‌گردانی‌ها و نوآوری‌ها، عنصر نیروی انسانی و همراهی مردمی است که دشمنان سیاسی ما سعی می‌کنند با شعار پوپولیسم و جاهلانه نشان دادن آن، سرمایه اجتماعی و اقتدار مردمی انقلاب ما را کم‌ارزش کنند و آن را یک مکتب منسوخ و باطل نشان دهند.

در این آیات نشان داده شده است تأیید زمینی و پشتیبانی مردمی از پیامبر و دینش ریشه در تألیف آسمانی و الهی قلوب دارد. ترکیب این روانشناسی با آن جامعه‌شناسی، در امت اسلامی، سد محکم مقاومت را می‌سازد؛ یعنی مقاومت از آسمان شروع می‌شود و در زمین نزول می‌یابد؛ پس ماندگار و تأثیرگذار است.

درس مدیریت مقاومت: باید توجه داشت تأیید مردمی، ریشه در تألیف قلبی دارد؛ پس باید این امر مهم را در نیروها و برنامه‌های خود ریل‌گذاری کنند که بدون ارتباط با آسمان نمی‌توان در مقاومت زمینی تاب آورد.

۳-۵. تئوری گاو بنی اسرائیل و شبهه افکنی در تکلیف

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُوقًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْئِهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ * قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبِّحُوهَا وَ مَا كَادُوا يُفْعَلُونَ» (بقره: ۶۷-۷۱).

تبیین آیات

ماجرای جوی‌های بی‌جا در تشکیک دینی همیشه در جوامع بشری و در زندگی انسان‌ها در دسرساز بوده و آنان را از پیشرفت و شکوفایی واقعی باز داشته است؛ همان‌گونه که در ماجرای گاو بنی اسرائیل می‌بینیم آنان با لجاجت و تشکیک‌افکنی زیانبار، یک تکلیف ساده را تبدیل به یک تکلیف سخت و پیچیده کردند، به گونه‌ای که حتی به موسی شک کرده، او را ریشخند نمودند و نزدیک بود گاو مورد نظر را ذبح نکنند!

مهم این است که آنان در برابر دستور پیامبرشان به مقاومت منفی عجیبی دست زدند و بهانه می‌آوردند؛ درحالی که این مقاومت منفی در برابر دین، متأسفانه از مقاومت منفی انسان در هنگام رویارویی با ظلم و زور می‌کاهد؛ پس قرآن در ادامه این ماجرا در آیه ۷۲ مطلب مهمی را بیان می‌فرماید که بنی اسرائیل بعد از این ماجرا، دچار قساوت قلب شدیدی شدند، به طوری که از سنگ سخت، آبی می‌چکید، اما از قلب اینان حتی قطره‌ای نمی‌تراوید!

ذکر ماجرای گاو بنی اسرائیل افزون بر توبیخ تاریخی یهود، هشدار برای مسلمانان جهان است که مبدا با کارشکنی در امر دین و دستورهای پیامبر، دچار قساوت تاریخی شوند. طبعاً این رخداد ناگوار می‌توانست در امت اسلامی هم روی دهد که قرآن در سوره نساء آیات ۶۵ تا ۷۰ به آن اشاره می‌فرماید.

در تاریخ تمدن‌های پیشین می‌خوانیم یونان با وجود فیلسوفانی همچون ارسطو و افلاطون به اوج شکوفایی رسیده بود؛ اما ناگهان پروتاگوراس جوان با مکتب شکاکیت

میداندار محافل یونان شد که به واقع‌نمایی فلسفه رئالیسم شک کرد و در همه چیز تردید ایجاد کرد. وی می‌گفت هر چیزی را می‌توان به هر چیزی ربط داد یا آن را بی‌ربط دانست! این سفسطه‌ها و سؤال‌های تشکیکی، آن‌چنان توان دفاعی و جنگی مردم یونان را کاست که در اندک‌زمانی، یونان ممتاز، مورد هجوم رومیان جنگجو قرار گرفت و تمام عظمت و شکوفایی خود را از دست داد. آنچه موجبات پیروزی رومیان را فراهم آورد، فقط قدرت نظامی آنان نبود، بلکه عامل اصلی شکست یونان، از درون جامعه خودشان و بر اثر تشکیک‌های بی‌جای شکاکان فیلسوف‌نما بود که در ایام جنگ با رم، جوانان یونانی را آماج تشکیک‌های خود قرار داده بودند که آیا اصلاً جنگ، واقعیت دارد یا نه. آیا درست است جان شیرین خود را فدای دیگران کنیم؟ و آیا دشمن همیشه بد است؟ و آیا... آیا... استبدادین‌سان این شبهه‌افکنی‌ها حس دفاع ملی کشور را به صفر رساند، به طوری که یونان پس از آن، هرگز عظمت سابق خود را بازیافت. مخالفان و منتقدان داخلی و خارجی جمهوری اسلامی و روشن‌فکرانهای غربزده بارها و بارها از تئوری تشکیک و تئوری گاو بنی اسرائیل استفاده کرده و می‌کنند. هجوم صدها سؤال به اصطلاح اعتقادی از طریق برنامه‌های ماهوارهای، شبکه‌های مجازی و جلسات خارج‌نشینان ضدانقلاب، فقط به قصد ایجاد آشوب ذهنی و اختلال در کار جمهوری اسلامی است نه چیز دیگر. اینها بهانه‌جویی‌های بنی اسرائیلی است که متأسفانه جز قساوت قلب و انقطاع عاطفی و بلبشوی اجتماعی فایده‌ای ندارد و مشکلی را برطرف یا اشکالی را حل نخواهد کرد.

درس مدیریت مقاومت: باید در کنار جنگ سخت‌افزاری، مراقب جنگ نرم‌افزاری یعنی شبهه‌افکنی‌های ذهنی و شکل‌گرفتن قساوت‌های قلبی در بین نیروهای خودی بود.

۴-۵. امت و سبط بودن مسلمانان یا دیده‌بانی جهانی

«سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِنَّ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَضِيعَ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۱۴۲-۱۴۳).

تبیین آیات

مفسران درباره تعبیر «امت وسط» در آیه بقره چند نظر داده‌اند که هیچ‌یک از آنها کامل به نظر نمی‌رسد:

۱. عدل و عادل بودن (زید بن علی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۹۱)؛

ارزیابی: اولاً، معنای عدل برای وسط در معاجم لغوی ابهام دارد و احتمالاً به سبب تفسیر این نوع از آیات چنین معنایی برای وسط گفته شده است. ثانیاً، امت اسلامی همگی عادل نیستند.
۲. اینکه مراد از وسط، همان اعتدال است که امت اسلامی نه اهل افراط هستند و نه اهل تفریط.

ارزیابی: به رغم اینکه برای بیشتر مردم همین معنا متبادر می‌شود و حتی بسیاری از علما به همین نظر اشاره کرده‌اند، اما علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل همین آیه، این نظر را به درستی نقد می‌کند.

۳. نظر سوم از علامه طباطبایی: معنای صحیح «وسط بودن امت»، واسطه بودن امت بین رسول و مردم است، نه اینکه دین اسلام میانه افراط و تفریط، و میانه دو طرف تقویت روح و تقویت جسم، واسطه باشد. گواه این مطلب آن است که آیه شریفه مورد بحث، به حسب معنا مرتبط با آیاتی است که دعای ابراهیم را حکایت می‌کند و اینکه شهادت از شئون امت است که آن جناب از خدا درخواست کرد؛ بنابراین دو جمله «و تکنوا شهداء علی الناس» و «لیکون الرسول علیکم شهیداً»، نتیجه و لازمه وسط بودن امت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۴۸۷).

ارزیابی: اولاً همه امت، شایستگی ندارند که واسطه بین رسول و مردم باشند؛ ثانیاً این برداشت نمی‌تواند تعبیر «کذلک» در صدر آیه را به بحث قبلی یعنی تغییر قبله ربط بدهد و تبیین کند.

۴. نظر نگارنده: کلمه «وسط» با داشتن همان معنای معروف وسط بودن، کنایه از وسط شهر است که همیشه به عنوان مرکز شهر، مهم‌ترین سازه‌های حکومتی مثل شهرداری‌ها و کلاتری‌ها و مراکز تفریحی و بهداشتی مثل پارک‌ها و حمام‌ها غالباً در وسط شهرها ساخته می‌شدند؛ بنابراین این وسط بودن فقط معنای جغرافیایی نداشت، بلکه به معنای مرکز فرماندهی و مرکز نظارت و کنترل کردن شهر نیز بود. همچنین مکان قبله عبادت در میان

اقوام پیشین غالباً در وسط شهرها بود و فرماندهی مذهبی از سوی حوزه‌های فقهی نیز از همانجا صورت می‌گرفت. پس از تغییر قبله از قدس به کعبه، مسلمانان با تفضل الهی امت وسط شدند تا از این به بعد، میاندار معرکه جهانی و مرکز کنترل دنیا مسلمانان باشند نه اهل کتاب.

می‌دانیم که غرب، داعیه دهکده جهانی دارد؛ اما خودش را کدخدای این دهکده و میاندار این معرکه می‌داند تا بتواند از نظر تمدنی و بلکه حتی جغرافیایی، در وسط ماجراهای جهانی قرار گیرد و بر جهان و جهانیان نظارت کند و محور و مرکز عالم قرار گیرد. تشکیل این دهکده جهانی از شرق آسیا آغاز می‌شود؛ چون صهیونیسم جهانی، دلبسته تسلط بر شرق آسیا است تا نظارت جهانی ثروت و قدرت را به دست گیرد.

اما این پُست جهانی و این مقام خطیر بین‌المللی، یعنی امت وسط بودن و مرکز شهادت و نظارت بر دنیا شدن، قبلاً از سوی صاحب این جهان، خداوند متعال، به امت اسلامی واگذار شده است؛ چراکه شاهدان جهانی، باید خود عادل و صالح باشند تا شهادت و گواهی آنان مورد قبول واقع گردد، نه کشوری که در انواع فسادها و ستم‌ها از همگان سبقت گرفته و تبدیل به شیطان بزرگ شده است و نه کشورهای به‌ظاهر مسلمانی که یکی از ایالت‌های امریکا یا شهرهای اروپا محسوب می‌شوند و فقط نامی از اسلام دارند!!!

آیات قرآن کریم به‌صراحت می‌گویند خداوند با تغییر قبله مسلمانان از «قدس» به «کعبه» و تحویل دادن مکتب اسلام به مسلمانان، آنان را از نعمت بسیار مهم مرکزیت دین اسلام و دیده‌بانی جهانی برخوردار کرده است؛ بنابراین مسلمانان، شاهدان جهانی‌اند که پس از اطلاع و نظارت بر حال جهانیان باید در روز قیامت در حضور خداوند متعال گواهی دهند. از مسلمانان به‌عنوان گواهان جهانی و تاریخی طبعاً انتظار می‌رود در دنیا به نحو احسن عمل کنند و در کمال عدالت و صداقت و حکمت، به نظارت جهان پردازند؛ چون شاهدان و گواهان باید خود درستکار و راستگو باشند.

لازمه این مقام وسط بودن و ناظر و شاهد جهانی شدن، حمایت واقعی و پشتیبانی جدی خدای متعال از این گواهان عادل است، وگرنه شهادت و نظارتی در جهان حاصل نخواهد شد. اعلام این موضوع افزون بر اینکه حس دفاعی امت اسلامی را بالا می‌برد و آنان را امیدوار به ساختن تمدنی عظیم و جدید می‌کند، چشم دشمنانشان را به شدت می‌ترساند؛

چون می‌بینند مسلمانان نیز داعیه جهانی دارند و چنین امتی را نمی‌توان به راحتی ریشه کن کرد و حس دفاعی و غیرت و نیت آنان را برای ساختن تمدنی جدید نابود ساخت. از ملزومات این نگرش، تفقد و مواسات با مظلومان جهان است. این وظیفه جهانی با زبان عاطفی و انسانی در برخی آموزه‌های اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

درس مدیریت مقاومت: مسلمانان باید «جهانی شدن» و «جهانی اندیشیدن» و «جهانی رفتار کردن» را از اهداف خود قرار دهند و لازم است که مقاومت اسلامی تمامی وسایل و شرایط مناسب با این مأموریت جهانی را فراهم آورد و در واقع ما موظفیم با تعلیم و تلقین این استراتژی جهانی اسلامی به فرزندان خود، در یک عملیات گسترده با کمک ملکوت، توان شهادتی و نظارتی خود را بالا ببریم که شامل تهیه تجهیزات دفاعی و جهادی نیز خواهد شد.

نتیجه‌گیری

از مطالبی که بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. مراد از مقاومت در آموزه‌های اسلامی، تنها مقاومت نظامی نیست، بلکه مراد مقاومت در همه ابعاد آن و در جنگ سخت و نرم است.
۲. با معاندانی که قرآن کریم آنان را محور شرارت معرفی می‌کند، نمی‌توان از در صلح و مذاکره درآمد.
۳. چنانچه مسلمانان بخواهند با کفار پیمان ببندند، اولاً باید مراقب شرارت حیوانی آنان باشند و این تعامل را مدیریت کنند؛ ثانیاً نباید به پیمان‌های آنان دلخوش باشند و به آنان اعتماد کنند.
۴. مسلمانان باید در حال آماده‌باش ملازم باشند نه آماده‌باش مهاجم، یعنی پیش از اینکه طبل جنگی نواخته شود، باید شیپور آماده‌باش زده شود.
۵. مسلمانان در آمادگی باید تا انتهای توان خود به پیش بروند، به گونه‌ای که نه یک گام، بلکه صد گام از دشمن جلوتر باشند.
۶. کسی حق ندارد هزینه مقاومت را آنقدر بالا و سرسام‌آور نشان دهد که موجب فرار یا دوری مردم از مقاومت گردد.

۷. بدون ارتباط با آسمان نمی‌توان در مقاومت زمینی تاب آورد.
۸. باید در کنار جنگ سخت‌افزاری، مراقب جنگ نرم‌افزاری یعنی شبهه‌افکنی‌های ذهنی و شکل‌گرفتن قساوت‌های قلبی در بین نیروهای خودی بود.
۹. مسلمانان باید «جهانی‌شدن» و «جهانی‌اندیشدن» و «جهانی‌رفتار کردن» را از اهداف خود قرار دهند و لازم‌ش آن است که تمامی وسایل و شرایط مناسب با این مأموریت جهانی را فراهم آورند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، التحرير و التئوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۳. زيد بن علی بن الحسين (۱۴۱۲ق)، تفسير الشهيد زيد بن علی، بيروت: الدار العالمية.
۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسير الميزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۶. ماتريدي، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، تأويلات أهل السنة، بيروت: دارالكتب العلمية.
۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

References in Arabic / Persian

1. *The Holy Quran*
2. Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1420 AH), *Tahrir and al-Tanvir*, Beirut: Mu'asisat al-Tarikh Al-Arabi.
3. Zaid bin Ali bin al-Hussein (1412 AH), *Commentary on al-Shaheed Zaid bin Ali*, Beirut: al-dar al-Alamiyyat.
4. Tabatabai, Mohammad Hossein (1374 SH), *Translation of Tafsir al-Mizan*, Qom: Islamic Publications Office.
5. Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1372 SH), *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Tehran: Nasser Khosrow.
6. Matrudi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH), *Ta'avilat Ahl al-Sonat*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
7. Mostafavi, Hassan (1360 SH), *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, Book Translation and Publishing Company, Tehran.

**The Analysis and Critique of Ayatollah
Ma'arefat's viewpoint on the Qur'anic Revelation
Fatrat**

Abdolmajid Taleb Tash¹

Isa Isazadeh²

Abstract

The Qur'anic Revelation Fatrat (Fatrat or interregnum) means the interruption of the legislating revelation by Gabriel to the Prophet of Islam, which has been considered by Muslim scholars as one of the topics of the Qur'anic and interpretive sciences. There are two views amongst the Quranic scholars on this subject. Some believe in a three-year fatrat, and some believe in a few-day interruption of the Qur'an's revelation. Ayatollah Ma'arefat is one of the scholars who believes in the three-year revelation Fatrat. This was the motivation of the present study to investigate the viewpoint of Ayatollah Ma'arefat in this scope through a descriptive-analytic method. The present study shows that Ayatollah Ma'arefat's view is based on the narration of Ahmad ibn Hanbal from Sha'abi and the narrations related to the three years of secret invitation. The Sha'abi's narration was proved weak and invalid, thus Ayatollah Ma'arefat's viewpoint was not approved. It was also clear that the Ayatollah had considered the two issues of Revelation Fatrat and the Secret Invitation as the same thing that there was no historical, narrative or Qur'anic documents to accept this viewpoint. The view of the few-day interruption of revelation that has been said to be between three and forty days has been found to be acceptable and consistent with the historical and narrative documents, especially with the Imams' narrations.

Keywords: Gabriel Descending, the Prophet of Islam, revelation fatrat,

1. Associate professor at Azad University of Karaj.

2. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Qur'anic Culture and Sciences, Islamic Propagation Office of Qom Seminary. eisazadeh@isca.ac.ir.

narrations, Ayatollah Ma'arefat.

تحلیل و نقد دیدگاه آیت‌الله معرفت از فترت وحی قرآن

عبدالمجید طالب‌تاش*

عیسی عیسی‌زاده**

چکیده

فترت وحی قرآن به معنای انقطاع وحی تشریحی جبرئیل به پیامبر اسلام ﷺ است که به‌عنوان یکی از مباحث علوم قرآنی و تفسیری مورد توجه عالمان مسلمان قرار گرفته است. درباره این موضوع، دو دیدگاه در میان علمای علوم قرآنی وجود دارد. گروهی به فترت سه‌ساله و گروهی به انقطاع چندروزه وحی قرآن معتقدند. آیت‌الله معرفت جزو عالمان دسته نخست است که به فترت سه‌ساله وحی معتقد است. این مسئله انگیزه تحقیق حاضر شد تا به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دیدگاه آیت‌الله معرفت در این زمینه بپردازد. پژوهش پیش رو نشان می‌دهد دیدگاه آیت‌الله معرفت بر پایه نقل روایت احمد بن حنبل از شعبی و نیز روایات مربوط به سه سال دعوت پنهانی استوار است؛ از طرفی روایت شعبی ضعیف و غیرمستند است؛ در نتیجه دیدگاه آیت‌الله معرفت تأیید نمی‌شود. همچنین روشن شده است آیت‌الله معرفت میان دو مسئله فترت وحی و دعوت پنهانی همسان‌انگاری کرده است که مستندات تاریخی، روایی و قرآنی برای پذیرش این قول وجود ندارد. در مقابل، قول به انقطاع چندروزه وحی که بین سه تا چهل روز گفته شده است، با مستندات تاریخی و روایی به‌خصوص با روایات ائمه علیهم‌السلام سازگار و قابل قبول است.

کلیدواژه‌ها

نزول جبرئیل، پیامبر اسلام، فترت وحی، روایات، آیت‌الله معرفت.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱

talebtash@kiaou.ac.ir

eisazadeh@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۱

* دانشیار دانشگاه آزاد کرج (نویسنده مسئول)، کرج - ایران.

** استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم - ایران.

۱. بیان مسئله

گزارش‌های تاریخی حاکی از این است که آیات قرآن کریم به صورت تدریجی بر پیامبر اسلام نازل شد. مورخان در گزارش فرایند نزول قرآن کریم، از مقطعی سخن به میان آورده‌اند که نزول قرآن و وحی بر پیامبر، به طور موقت قطع می‌شود و پس از مدتی دوباره ادامه می‌یابد؛ البته در متون دینی، عنوان فترت در دو معنای دیگر نیز به کار رفته است که از موضوع این مقاله خارج است: یکی فترت رسل که فاصله زمانی میان دو پیامبر است و از آیه «یا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ...» (مائده: ۱۹) برداشت می‌شود (نک: مصباح یزدی، بی تا: ص ۴۰۰) و دیگری فترت ائمه که منظور عدم ظهور امام در میان مردم است (نک: مازندرانی، بی تا، ج ۶: ص ۲۶۸). این پژوهش بر آن است تا معنای فترت را در نگاه آیت‌الله معرفت بررسی کند. دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان درباره فترت وحی قرآن به دو قول رایج تقسیم می‌شود:

۱. فترت سه‌ساله: گروهی از دوره فترت سه‌ساله وحی سخن به میان آورده‌اند. از نظر این گروه از روزهای آغازین بعثت، برای مدت سه سال، ارتباط جبرئیل با پیامبر قطع شد و دوباره فرایند نزول تداوم یافت.

۲. انقطاع چند روز: گروه دوم به دوره انقطاع چند روز وحی معتقدند و بر این باورند که جبرئیل چند روز بر پیامبر نازل نشد و سپس فرایند نزول وحی تداوم یافت. آیت‌الله معرفت (م ۱۳۸۶) جزو دسته اول از عالمان علوم قرآنی است که به فترت سه‌ساله وحی معتقداند. ایشان برای دیدگاه خود مستندات ارائه کرده که در ادامه، دیدگاه ایشان به روش توصیفی - تحلیلی بررسی و نقد می‌شود.

۲. معنای فترت

فترت و فتور، به معنای آرامش پس از شدت و سختی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ص ۴۳) و سکون بعد از شدت است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ص ۱۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۱۸ق، ص ۸۳۴)؛ از این رو راغب می‌گوید: آنجا که خداوند می‌فرماید «یا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ...»؛ ای اهل کتاب، همانا فرستاده ما نزد شما آمد که در دوران انقطاع و بریده شدن سلسله رسولان [میان عیسی و محمد ﷺ] معارف دینی را [برای شما بیان

می‌کند...» (مانده: ۱۹) منظور از فطرت در اینجا دوره بعد از حضرت عیسی تا زمان بعثت پیامبر اکرم است که ارسال رسول قطع شده بود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۶۲۲)؛ چراکه فترت رسل، یعنی فاصله میان دو پیامبر و انقطاع بین پیامبران (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۷۷۷)؛ به این دلیل که اصل در معنای فترت، انقطاع از آن چیزی است که در عمل برقرار بوده است و فترت وحی به معنای به تأخیر افتادن چندمدتی است که هدف از آن، این است که از یک سو بیم و ترس پیامبر از بین برود و از سوی دیگر در ایشان اشتیاق به اعاده و بازگشت جبرئیل حاصل شود (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۱: ص ۲۷)؛ بنابراین معنای سستی، سکون، ضعف، انقطاع و فاصله افتادن در مفهوم فترت نهفته است و به دلیل همین ساحت معنایی است که در اصطلاح علمای علوم قرآنی، به فاصله افتادن غیر متعارف میان نزول قبلی و بعدی جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ و انقطاع موقت نزول قرآن، فترت وحی گفته می‌شود.

۳. دیدگاه آیت‌الله معرفت درباره فترت سه‌ساله

این قول در میان عالمان علوم قرآنی شهرت یافته که دوره فترت وحی، سه سال است. قدیمی‌ترین متنی که در این زمینه در دست داریم به شعبی (م ۱۰۳ق) نسبت داده شده است. از قول امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) از طریق داود بن ابی هند از شعبی روایت شده است که گفت: فرمان نبوت در چهل سالگی بر حضرت رسول نازل شد. پس سه سال اسرافیل بر آن حضرت گماشته شده بود و کلمه و اشیا را به وی تعلیم می‌کرد؛ ولی در این مدت، وحی قرآنی بر او نازل نشد. چون سه سال گذشت، خداوند جبرئیل را قرین نبوت آن حضرت ساخت؛ پس قرآن در بیست سال بر او نازل گشت (همان) این گفتار شعبی، دو مسئله ملازم سه‌ساله اسرافیل با پیامبر و سه سال فترت وحی را در تاریخ علوم قرآنی وارد کرده است. آیت‌الله معرفت قول شعبی و برخی روایات همسو با این قول را به‌عنوان مستندی قطعی در مسئله نزول قرآن می‌پذیرد و دیدگاه خود درباره فترت وحی را بر پایه همین روایت استوار می‌کند. این دیدگاه در سه زمینه قابل بررسی و نقد است:

۱-۳. فترت سه‌ساله

آیت‌الله معرفت هنگام بحث درباره آغاز نزول وحی، عنوانی با نام «فترت ثلاث سنوات»

می‌گشاید که نشان می‌دهد این امر را مسئله‌ای قطعی و واقع شده، پذیرفته است. ایشان در تبیین مسئله، در یک رویکرد تداخل‌انگارانه و گویا هم‌زمان‌انگارانه میان فترت وحی و دعوت پنهانی، هر دو مسئله را یکسان‌انگاری کرده و تأکید کرده است قرآن پس از یک فترت سه‌ساله نازل شد که پیامبر در این مدت امر بعثت را پنهان می‌کرد و مخفیانه به اسلام دعوت می‌نمود (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۱۱۰). ایشان در آغاز بحث می‌نویسد: باید بپذیریم که براساس روایت اهل بیت و دیگر اقوال، بعثت پیامبر در ماه رجب واقع شده است؛ اما قرآن به‌عنوان کتاب آسمانی و دستور الهی پس از فترت سه‌ساله نازل شد. پیامبر در خلال این سه سال امر نبوت را از مردم پنهان می‌کرد و در نهان به سوی خدا دعوت می‌کرد.

ایشان قول خود را به روایت علی بن ابراهیم قمی مستند می‌کند که گفته است: هنگامی که سه سال از شروع بعثت گذشت، خداوند این آیه را نازل کرد: «فَأُصْدِغْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ؛ پس آنچه را که بدان امر می‌شوی آشکارا بیان کن و از مشرکان روی بربتاب» (حجر: ۹۴). ایشان همچنین قول خود را به نقل‌هایی از یعقوبی و محمد بن اسحاق مستند می‌کند که از سه سال دعوت پنهانی و نزول آیه ۹۴ سوره حجر سخن گفته‌اند. ایشان در ادامه، این روایت را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که طوسی و مجلسی آن را آورده‌اند که امام می‌فرماید: رسول الله پس از شروع وحی به مدت سه سال در مکه به‌صورت پنهانی دعوت می‌کرد و امر خود را از ترس پنهان می‌داشت تا اینکه آیه ۹۴ سوره حجر نازل شد و پیامبر دعوتش را آشکار کرد. ایشان چند روایت دیگر را نیز در تأیید دیدگاه خویش می‌آورد (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۱۱۱) و برای تأیید قول خود به نقل‌های رسیده درباره شروع نزول قرآن بر پیامبر در سن ۴۳ سالگی استناد می‌کند که در مستدرک حاکم آمده است (همان: ص ۱۱۲)؛ همچنین قول‌هایی می‌آورد که فاصله شروع تا پایان نزول را بیست سال گفته‌اند (همان). ملاحظه می‌شود که آیت‌الله معرفت با استناد به برخی روایات و نقل‌های مورخان و عالمان مسلمان قائل به سه سال فترت وحی قرآن است.

۱-۳- تحلیل این دیدگاه

آیت‌الله معرفت از یک سو سه سال فترت وحی را که از قول شعبی رسیده، حمل بر

صحت می‌کند و از سوی دیگر روایاتی را از ائمه علیهم‌السلام شاهد می‌آورد که از سه سال دعوت پنهانی سخن گفته‌اند. از آنجا که ایشان اندیشه‌های قرآنی خود را بر پایه استدلال منطقی و گزاره‌های عقلانی بنا می‌کند، طبیعی است اگر معتقد به این باشد که ابتدا سه سال فترت و به دنبال آن سه سال دعوت پنهانی رخ داده است، با گزارش قطعی تاریخ درباره حضور پیامبر در مکه تناسب نخواهد داشت؛ از این رو برای رفع این تعارض، بین دعوت پنهانی با فترت وحی همسان‌انگاری می‌کند و هر دو را مسئله‌ای واحد می‌داند تا مغایرت تاریخی پیش نیاید. چنان که ملاحظه شد، ایشان مطابق قول مشهور سه سال فترت را به قول شعبی مستند کرده و برای تأیید آن به روایتی که از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه ۹۴ سوره حجر به‌عنوان فرمان آشکارسازی دعوت پیامبر در دست است، استناد کرده است. به نظر می‌آید آیت‌الله معرفت به مسئله قابل توجهی اندیشیده و عملیات هوشمندانه‌ای انجام داده که دیگر طرفداران قول شعبی مبنی بر سه سال فترت، از آن غفلت کرده‌اند؛ زیرا اعتقاد به فترت سه‌ساله در کنار نقل‌های تاریخی متعددی که درباره سه سال دعوت سری پیامبر رسیده، چنانچه یکسان‌انگاری زمانی نشود با مغایرت‌های تاریخی جدی مواجه خواهد شد.

هرچند این عملکرد آیت‌الله معرفت هوشمندانه است، مستندات تاریخی، کار ایشان را در این گونه همسان‌پنداری سخت می‌کند؛ چرا که یکی‌پنداری دعوت پنهانی با فترت سه‌ساله، نیاز به استنادات تاریخی دارد، به‌خصوص که اینها دو امر جداگانه‌اند که به خودی خود صحت یکی، منتج به صحت دیگری نمی‌شود. در سبب نزول آیه ۹۴ سوره حجر گفته‌اند بعد از دو یا سه سال دعوت پنهانی، با نزول این آیه، پیامبر مأموریت یافت دعوتش را آشکار کند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ص ۴۳۷؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۳۷۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴: ص ۴۷). این در حالی است که گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که سوره حجر، پنجاه و یکمین یا پنجاه و سومین سوره نازل شده بر پیامبر است (زرکشی، بی‌تا، ج ۱: ص ۱۹۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: صص ۵۰، ۱۰۰ و ۱۷۹)؛ بنابراین نمی‌توان استدلال کرد آیه ۹۴ سوره حجر که پنجاه و سومین سوره قرآن است، بعد از فترت سه‌ساله نازل شده است؛ بنابراین روایات رسیده از ائمه علیهم‌السلام که بر دعوت پنهانی وحی دلالت می‌کنند، نمی‌توانند مستند پذیرفتنی برای همزمانی دعوت پنهانی و فترت وحی باشند. از طرفی قول شعبی که از طریق احمد بن حنبل مطرح شده، دلیل قابل اعتمادی برای پذیرفتن مسئله سه سال فترت وحی

نیست؛ چراکه از نخستین روزهای طرح این مسئله از قول شعبی، برخی متقدمان با آن مخالفت کردند؛ برای نمونه مشاهده می‌کنیم که ابن سعد (م ۲۳۰ق)، هم‌عصر احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) با استناد به قول شعبی، ملازمت اسرافیل با پیامبر را برای محمد بن عمر واقدی (م ۲۰۷ق) نقل می‌کند؛ اما واقدی نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند در مدینه هیچ‌یک از علما معتقد نبودند که اسرافیل ملازم پیامبر بوده است؛ بلکه غیر از جبرئیل، فرشته دیگری ملازم رسول خدا نبوده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۱۷۹).

ابن حجر (م ۸۵۲ق) روایت شعبی را مرسل دانسته، تأکید می‌کند واقدی این روایت مرسل را نپذیرفته است. وی نتیجه می‌گیرد نمی‌توانیم فاصله سه سال فترت را بپذیریم؛ زیرا آنچه مسلم است این فاصله و فترت میان نزول آیات اولیه سوره علق و سوره مدثر اتفاق افتاده که نمی‌تواند سه سال باشد (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۱: ص ۲۷). سخن ابن حجر درست است؛ زیرا قول شعبی اشکال مبنایی دارد و آن، بنام شدن بر پایه ملازمت اسرافیل با پیامبر است؛ چیزی که در آیات قرآن و متون معتبر تاریخی در این زمینه مستندی ندارد و تنها برخی علمای علوم قرآنی براساس قول شعبی، فترت سه‌ساله را مسلم پنداشته و به نقل احمد بن حنبل استناد کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۱۶۷)؛ بنابراین از میان متقدمان، قبل از احمد بن حنبل کسی به قول شعبی استناد نکرده است و کسانی که بعد از احمد بن حنبل به سه سال فترت وحی رأی داده‌اند، تنها استنادی که برای قولشان دارند، همین روایت واحد است؛ ضمن اینکه کسانی مانند واقدی و ابن حجر به مرسل بودن آن رأی داده‌اند و بر نادرستی آن تأکید کرده‌اند. همچنین با تتبع، روایتی که از معصومان رضی الله عنهم یا یکی از صحابه در این زمینه صادر شده باشد، یافت نشد؛ پس یکسان‌سازی سه سال فترت با سه سال دعوت پنهانی که آیت‌الله معرفت دیدگاه خود را بر پایه آن استوار کرده است، مشکل تاریخی اندیشه سه سال فترت را حل می‌کند، ولی از نظر دلیل نقلی، قول قابل اعتمادی نیست.

۲-۳. اجماعی بودن فترت سه‌ساله از نگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت به گفته ابن کثیر استناد می‌کند که روایت نقل شده از شعبی را صحیح‌الاسناد می‌داند و تأکید می‌کند در این روایت مسائلی است که ما آن را نمی‌فهمیم و

ممکن است اجتهاد شخصی شعبی باشد؛ اما آنچه برای ما مهم است این است که نشان می‌دهد نزول قرآن به سه سال پس از آغاز بعثت برمی‌گردد. ایشان در انتهای بحث این مسئله را امری اجماعی و مورد اتفاق می‌داند و پس از نقل روایت احمد بن حنبل از قول شعبی می‌نویسد: «الذی نریده من هذه الروایه هو جانب تحدید نزول القرآن فی مدة عشرین عاماً و أنّ نزوله تأخر عن البعثة بثلاث سنین، و هذا شیء متفق علیه» (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۱۱۲)، ملاحظه می‌شود که ایشان درباره فترت سه‌ساله از اجماع علما مبنی بر رخداد سه‌سال فترت وحی سخن گفته است.

۱-۲-۳. تحلیل این دیدگاه

اینکه می‌بینیم آیت‌الله معرفت به قول شعبی اعتماد می‌کند و به دنبال آن بحث اجماعی بودن آن را مطرح می‌کند ریشه در تکرارهایی دارد که برای این گفتار در متون علما صورت پذیرفته است. مسئله فترت در متون تفسیری و علوم قرآنی تکرار شده است؛ اما گویش بسیاری از متقدمان درباره وحی، اجماعی بودن این مسئله را با مشکل مواجه می‌کند؛ چراکه گزارش‌های بسیاری از مورخان، حاکی از این است که وحی قرآن از آغاز نزول پیوسته تداوم داشته است و این نکته قول به اجماعی بودن را نقض می‌کند. یعقوبی (م ۲۸۴ق) در گزارش خود از آغاز وحی، یادآوری می‌کند که در روز نخست بعثت، آیات اولیه سوره علق بر پیامبر نازل شد و در روز بعد در حالی که حضرت جامه به خود پیچیده بود آیات سوره مدثر نازل گشت (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۳۷۸). وی در همان گزارش، به سه سال دعوت پنهانی پیامبر اشاره می‌کند. این گویش، مؤید آن است که قائلان به فترت سه‌ساله، جای مسئله پنهانی بودن دعوت را با مسئله فترت تغییر داده‌اند (همان: ص ۳۷۹).

طبری (م ۳۱۰ق) در نقل نخستین آیات و سوره‌ای که بر پیامبر نازل شد و ادامه یافت با گزارش یعقوبی همسویی دارد و به گونه‌ای است که گویا براساس مستندات تاریخی، بعد از نزول نخستین آیات، نزول آیات بعدی بی‌وقفه و مستمر ادامه یافته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ص ۱۶۲). وی پس از نقل نخستین آیاتی که بر پیامبر نازل شد، یادآوری می‌کند این روند نزول ادامه داشت؛ اما دعوت به صورت پنهانی بود (همو، ۱۳۶۳، ج ۳: ص ۸۵۴). بیان طبری مؤید این امر است که مسئله‌ای به نام فترت سه‌ساله وحی در تاریخ زندگانی پیامبر

اکرم رضی الله عنه رخ نداده است. همین طور مطابق روایتی که از عایشه در دست است، بدون فاصله بعد از نزول آیات نخستین، سوره علق و سوره قلم و سپس سوره مدثر بر پیامبر نازل شد (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۲: ص ۸۶۲).

سیوطی به فترت سه ساله وحی اشاره می کند؛ اما روایتی را نقل می کند که نخستین سوره ها و آیات نازل شده بر پیامبر را مشخص کرده و در آن سخنی از فترت وحی نیامده و مؤید تداوم وحی بدون فترت است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۳۶۸). ابوالفتوح رازی (م ۵۲۵ق) و ملافتح الله کاشانی (م ۹۸۸ق) از نزول متوالی مدثر به دنبال علق خبر داده اند که حاکی از نادرستی فترت سه ساله وحی است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰: ص ۳۳۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱۰: ص ۲۹۳). قرطبی (م ۶۷۱ق) به ذکر روایتی پرداخته که براساس آن سوره های علق، قلم، مدثر و الضحی به دنبال یکدیگر نازل شده و میان آنها وقفه ای روی نداده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۱: ص ۱۱۸).

این نقل ها حاکی از آن است که فاصله غیرطبیعی و غیرمعمول سه ساله میان نزول آیات رخ نداده و مسئله فترت سه ساله وحی مورد تردید است.

۳-۳. نزول قرآن در مدت بیست سال

از نظر آیت الله معرفت نزول قرآن در مدت بیست سال، مسئله ای قطعی و اجماعی است که علمای مسلمان بر آن اتفاق دارند. ایشان این امر را دلیلی بر سه سال فترت وحی گرفته و شروع نزول قرآن را از سال سوم بعثت می داند و با تعبیر «هذا شیء متفق علیه»، آن را امری مورد اتفاق و اجماعی به شمار می آورد (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۱۱۲).

۳-۳-۱. تحلیل این دیدگاه

ایشان از این جهت بیست سال نزول قرآن بر پیامبر را می پذیرد که به استناد نخستین آیه سوره قدر، معتقد است آغاز نزول قرآن در ماه مبارک رمضان بوده است؛ از این رو ضمن طرح دیدگاه های مختلف درباره آغاز نزول، دیدگاهی را که نزول قرآن را به صورت دفعی در ماه رمضان می داند و نزول تدریجی را به زمانی غیر از ماه رمضان اختصاص می دهد، می آورد و آن را نقد می کند و نمی پذیرد. ایشان در این زمینه به دیدگاه علامه طباطبایی و

ابوعبدالله زنجانی اشاره می‌کند و با نقد این دیدگاه‌ها تأکید می‌کند از دیدگاه تحقیقی، برای نزول دفعی قرآن و آن هم نزول در آسمان‌ها فایده‌ای مترتب نیست. ایشان در ادامه به دیدگاهی که معتقد است آغاز نزول در ماه رمضان سال سوم بعثت بوده است و پس از آن به مدت بیست سال آیات بر پیامبر نازل شده گرایش پیدا می‌کند. وی با ارائه گزارشی از تحقیقات شیخ مفید در این زمینه و طرح دیدگاه سید مرتضی، آن را دیدگاهی محققانه به‌شمار می‌آورد و با آوردن مستندات قرآنی این قول را تأیید می‌کند (نک: همان: ص ۱۱۲-۱۲۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود همین رویکرد تحقیقی آیت‌الله معرفت، حاکی از این است که مسئله نزول تدریجی قرآن به مدت بیست سال امری اجماعی به‌شمار نمی‌آید و در میان عالمان دین مخالفان بسیار دارد. از سوی دیگر اختلاف در نزول قرآن به مدت بیست سال یا ۲۳ سال به این دلیل است که مدت حضور پیامبر در مدینه را همگان ده سال گزارش کرده‌اند؛ اما مدت حضور بعد از بعثت را عده‌ای ده سال و عده‌ای سیزده سال گزارش کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ص ۷۳۱)؛ پس این تحلیل آیت‌الله معرفت مبنی بر اجماعی بودن بیست سال نزول وحی، به دلیل شروع نزول از سال سوم بعثت قابل نقد است.

۴. فترت چند روز وحی، یک واقعیت تاریخی

بیشتر سیره‌نویسان و عالمان متقدم گزارش کرده‌اند پس از نخستین نزول وحی بر پیامبر برای مدت محدودی که بین سه روز تا چهار روز گفته‌اند، جبرئیل ارتباط خود را با پیامبر قطع کرد. کهن‌ترین متنی که در این زمینه در دست است، تفسیر مقاتل بن سلیمان بلخی (م ۱۵۰ق) است که براساس آن پس از آغاز نزول قرآن، برای مدت چهار روز جبرئیل بر پیامبر فرود نیامد. مشرکان عرب در اصل نبوت پیامبر تردیدافکنی کردند؛ در نتیجه خداوند با نزول سوره ضحی، به او اطمینان داد که وی را رها نکرده است. مقاتل یادآوری می‌کند برخی زمان انقطاع را کمتر گفته‌اند که از سه روز هم سخن گفته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ص ۷۳۱). مقاتل بن سلیمان بلخی راوی این سخن، از مفسران سده اول و دوم و صاحب تفسیر است که او را از اصحاب امام باقر علیه السلام دانسته‌اند (ابن داود، ۱۳۸۳ق: ص ۲۶۰). برخی مذهب وی را بتری به‌شمار آورده‌اند، (طوسی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۴۶؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۳۹۰)؛ اما بسیاری از مفسران به اقوال وی اعتماد کرده و حمل بر صحت کرده‌اند. این گزارش

مقاتل که ابتدا از انقطاع چهل روز وحی سخن می‌گوید و در ادامه به قول کسانی اشاره می‌کند که زمان آن را سه روز دانسته‌اند، حاکی از این است که نقل‌های متفاوتی به وی رسیده است؛ در نتیجه به اصل انقطاع اطمینان دارد؛ اما در مورد چهل روز زمان انقطاع که به آن رأی داده، اطمینان ندارد. فزّاء (م ۲۰۷ق) زمان انقطاع وحی را پنج روز می‌داند (فراء، بی تا، ج ۳: ص ۲۷۳). گزارشی که از ابن هشام (م ۱۵۱ق) سیره‌نویس متقدم در دست است، حاکی از این است که هم‌زمان با اسلام آوردن خدیجه، انقطاع وحی آغاز شد؛ اما این گزارش نظر قطعی راجع به پایان این انقطاع ارائه نمی‌دهد، بلکه از اختلاف میان علما درباره پانزده روز انقطاع یا بیشتر سخن به میان آورده است (ابن هشام، ۱۳۸۳: ص ۱۱۴). شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در توضیح شأن نزول سوره ضحی، بدون ذکر راوی، تنها با تعبیر «قیل»، به دیدگاه کسانی اشاره می‌کند که معتقدند زمان انقطاع پانزده روز بوده و در انتها آن را به ابن عباس، قتاده و ضحاک نسبت می‌دهد (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ص ۳۶۸). بخاری (م ۲۵۶ق)، مسلم (م ۲۶۱ق) و ترمذی (م ۲۷۹ق) با نقل روایتی که به جندب بن عبدالله (شهادت ۶۱ق) منتهی می‌شود از شکوه پیامبر از احتباس وحی، و دلداداری خداوند از ایشان با نزول سوره ضحی سخن گفته‌اند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ص ۴۳؛ مسلم، بی تا، ج ۵: ص ۱۸۲؛ ترمذی، ۱۹۹۶م، ج ۵: ص ۱۱۲). دینوری (م ۳۰۸ق) و سوراآبادی (م ۴۹۴ق) مدت ابطاء وحی را پانزده روز ذکر کرده‌اند (دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ص ۵۰۴؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴: ص ۲۸۲۹). سمرقندی (م ۳۹۵ق) مدت انقطاع را براساس روایت کلبی پانزده روز و براساس روایت ضحاک چهل روز می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ص ۵۹۱). فخررازی (م ۶۰۶ق) به اختلاف در مقدار روزهای تأخیر وحی بر پایه نقل‌های متفاوت راویان اشاره می‌کند و زمان فترت را بین دوازده روز تا چهل روز می‌داند، (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱: ص ۱۹۲) و نویری (م ۷۳۳ق) که در بیان تاریخی نزول وحی و فترت آن به نقل ابن هشام اعتماد کرده، در یک گزارش، از هم‌زمانی درگذشت ورقه بن نوفل و انقطاع موقت وحی و برقراری ارتباط وحیانی و نزول سوره مدثر پس از مدتی خبر می‌دهد، بدون اینکه اشاره‌ای به زمان انقطاع داشته باشد (نویری، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۱۷۳). همو در بخشی دیگر، براساس دیدگاه ابن جریر دوازده روز، دیدگاه ابن عباس پانزده روز، برخی دیدگاه‌ها ۲۵ روز و دیدگاه مقاتل چهل روز گفته است (همان: ص ۱۷۵).

ملاحظه می‌شود که متقدمان در بیان اصل انقطاع با یکدیگر اشتراک دارند؛ اما در بیان آنها، مدت انقطاع با تشویش و اضطراب همراه است. این گویش متفاوت متقدمان سبب شده بسیاری از کسانی که به گزارش انقطاع وحی اقدام کرده‌اند، بدون ذکر تعداد روزها، از تعبیر «چند روزی» یا «مدتی» برای فترت سخن بگویند. محمد بن عمر واقدی مدّت زمان انقطاع را مشخص نکرده و تنها از چند روز انقطاع وحی سخن گفته است (ابن‌سعد، ۱۳۴۷، ج ۱: ص ۱۸۳) طبری روایتی از زهری آورده که طبق آن مدتی وحی از پیامبر قطع شد و ایشان بر قله کوه بلند می‌رفت که خویشان را بیندازد و چون به بالای کوه می‌رفت، جبرئیل بر او نمایان می‌شد و می‌گفت: تو پیامبر خدایی و او دلش آرام می‌گرفت (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ص ۱۴۸). ملاحظه می‌شود که طبری به ذکر روزهای فترت اشاره نکرده است؛ البته تمام بخش‌های این گزارش نمی‌تواند درست باشد؛ چرا که با شناختی که از پیامبر اکرم ﷺ در دست است، اولاً ایشان تردیدی در نزول جبرئیل و دریافت وحی نداشت؛ ثانیاً از شخصیت پیامبر دور است که بخواهد خودش را از بالای کوه به پایین پرت کند و به تعبیری دست به خودکشی بزند؛ چرا که با اصول ابتدایی دین اسلام که ایشان آورنده آن است، مغایرت دارد. همو در گزارشی دیگر، محور تفحص خود را چگونگی نزول سوره ضحی پس از ابطای وحی قرار داده و نقل‌های متعددی آورده که همگی بر پایه انقطاع چندروزه وحی استوار است. طبق یک نقل سلسله راویان به اسود بن قیس عبیدی می‌رسد که از قول ابن عبدالله نقل کرده پس از ابطای چندروزه وحی یکی از زنان خانواده‌اش یا یکی از زنان قبیله‌اش کنایه می‌زد و می‌گفت: شیطان محمد او را واگذارده است. در نتیجه خداوند سوره ضحی را نازل کرد. وی همین نقل را از قول جندب بجلی می‌آورد. همچنین از همین راویان نقل دیگری می‌آورد که جندب بن عبدالله گفت زنی به رسول خدا طعنه زد و در نقل دیگری هشام بن عروه از قول پدرش طعنه را به خدیجه نسبت می‌دهد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ص ۱۴۸). ابن ابی‌حاتم (م ۳۲۷ق) روایت اسود بن قیس را از جندب آورده و به آن اعتماد کرده است (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰: ص ۲۴۴۲). ابن‌کثیر همین روایت را به احمد بن حنبل نسبت می‌دهد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ص ۴۱۰). علامه طباطبایی با تعبیر قبیل از انقطاع چندروزه وحی سخن می‌گوید که سبب شماتت عده‌ای در مورد پیامبر شد و خداوند به دنبال آن سوره ضحی را نازل کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰: ص ۳۱۰).

ابن حجر درباره علت انقطاع، قول معقولی ارائه کرده است. وی دلیل انقطاع را از بین رفتن حالت ترس و اضطراب پیامبر در نخستین نزول و ایجاد شعف و اشتیاق در ایشان برای اعاده و بازگشت دوباره وحی می‌داند (ابن حجر، ۳۷۹ق، ج ۱: ص ۲۷). بخش دوم سخن ابن حجر معقول می‌نماید؛ اما بخش نخست سخن او قابل تأمل است؛ زیرا پس از نزول نخستین آیات، نوعی نگرانی در مورد مسئولیت جدید در پیامبر ایجاد شده بود؛ ولی ترس و دلهره‌ای در مورد این مسئله در ایشان پدید نیامده بود؛ بنابراین انقطاع چندروزه وحی، برای رفع نگرانی و ایجاد اشتیاق به ادامه نزول، امری طبیعی و قابل قبول می‌نماید. کسانی مانند زمخشری نیز زمان انقطاع را با تعبیر «ایاماً» گزارش کرده‌اند (زمخشری، ۴۰۷ق، ج ۴: ص ۱۷۶). برخی مفسران از ملاقات ورقه بن نوفل با پیامبر پس از نزول نخستین آیات سخن گفته‌اند و در ادامه یادآوری کرده‌اند طولی نکشید که ورقه از دنیا برفت و وحی برای چند روزی منقطع شد (همان: ص ۷۶۶). طبق گزارش ثعلبی (م ۴۲۷ق) پس از نزول نخستین آیات، برای مدتی وحی قطع شد (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱۰: ص ۲۴۳).

چنان‌که ملاحظه شد این قول با دو گویش گزارش شده است. یک گویش بدون ذکر تعداد روزها از انقطاع چندروزه سخن به میان آورده است و در گویش دیگر از فاصله زمانی انقطاع، بین دوازده روز تا چهل روز سخن به میان آمده است. به اعتقاد ما میان این دو گویش، ارتباط همانندی و همسانی وجود دارد که تناسب بخشی میان این دو گونه گزارش، معقول می‌نماید. هم‌چنین این گویش‌ها با روایتی که از امام باقر علیه السلام در دست است، همسویی دارد. در روایتی که قمی از امام باقر علیه السلام آورده و راوی آن ابی‌الجارود است، تنها از تأخیر در نزول سخن به میان آمده و در مورد پایان انقطاع ساکت است: «فی روایة أبی‌الجارود عن أبی جعفر علیه السلام فی قوله: ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلَى وَ ذلِكَ أن جبرئیل أبطأ عن رسول الله و أنه كانت أول سورة نزلت: «أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»؛ (علق: ۱) ثم أبطأ عليه فقالت خديجة لعل ربك قد تركك فلا يرسل إليك؛ فأنزل الله تبارك و تعالی: ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلَى» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۴۲۸). این روایت، صحیح و قابل اعتماد است؛ چراکه نجاشی و ابن داود، زیاد بن منذر ابی‌الجارود را از اصحاب امام باقر علیه السلام می‌دانند که از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده است؛ همین‌طور برقی وی را از اصحاب امام صادق علیه السلام به شمار آورده است (نجاشی، ۴۱۶ق: ص ۱۷۰؛ ابن داود، ۳۸۳ق: ص ۴۵۵). این

گویش حاکی از قابل اعتماد بودن سخنان وی خواهد بود؛ البته طوسی او را زیدی‌مذهب معرفی کرده و فرقه جارودیه را به وی منتسب کرده است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۰۳) که روایت او را با تأمل همراه خواهد کرد. ابن‌غضائری توضیح می‌دهد اصحاب ما روایت‌های محمد بن سنان از او را نمی‌پسندیدند؛ اما به روایت‌های محمد بن بکر ارجحی از او اعتماد داشتند (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ص ۶۱). قمی نام روایت‌کننده از ابی‌الجارود را نقل نکرده است تا بتوانیم براساس دیدگاه ابن‌غضائری، میزان صحت روایت وی را ارزیابی کنیم؛ بنابراین طبق رأی نجاشی (م ۴۵۰ق) و ابن‌داود (م بعد از ۷۰۷ق)، روایت حمل به صحت می‌شود، به‌خصوص که طوسی (م ۴۶۰ق) و ابن‌غضائری (م قبل از ۴۵۰ق)، طعن بر وی وارد نکرده‌اند. همچنین علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) از قول کازرونی (م ۸۴۳ق) روایتی آورده که نشان می‌دهد هم‌زمان با درگذشت ورقه بن نوفل، برای چند روزی وحی قطع شد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸: ص ۲۲۷). همو روایت دیگری نقل کرده که از زودهنگامی قطع چندروزه وحی، پس از بعثت خبر داده که سبب نگرانی پیامبر شد. پیامبر نگرانی خود را با خدیجه در میان گذاشت. خدیجه تردیدافکنی کرد که شاید پروردگار تو را رها کرده است. در نتیجه سوره ضحی نازل شد و به پیامبر دل‌داری داد (همان: ص ۱۹۷). روایت دیگری از امام صادق علیه السلام در دست است که از احتباس وحی به مدت چهل روز خبر داده است؛ اما راویان، آن را به مسئله مربوط به سوره کهف نسبت داده‌اند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۳۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۹، ج ۳: ص ۲۲۹). نتیجه آنکه روایات ائمه علیهم السلام این قول را تأیید می‌کند که برای چند روزی وحی قطع و پس از تردیدافکنی، دوباره وحی برقرار شد.

با توجه به تدریجی بودن نزول آیات قرآن که خود دارای اسراری و حکمتی است، فاصله افتادن بین نزول آیات، امری طبیعی بوده است؛ بنابراین قرآن در فواصل مختلفی طبق احتیاجات و نیازها براساس سؤال‌ها و ضرورت‌ها نازل شده است؛ علاوه بر این آیاتی مثل «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُرْتَلِّنَا تَنْزِيلًا؛ و قرآن را جدا جدا (آیه آیه و سوره سوره به حسب مصلحت و نیاز) فرستادیم تا آن را بر مردم با درنگ بخوانی و آن را فرود فرستادیم فرود فرستادنی (به تدریج)» (اسراء: ۱۰۶) و «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا؛ و کسانی که کافر شدند گفتند: چرا قرآن بر او به یک بار فرود فرستاده نشد؟ این چنین [فرستادیم] تا دل تو را بدان

استوار و آرام گردانیم، و [ازاین رو] آن را جداجدا (برخی از پی برخی) و به آهستگی برخواندیم» (فرقان: ۳۲) دلالت دارد که خواست خداوند بر نزول تدریجی تعلق گرفته است نه نزول بدون فاصله. این مسئله فاصله زمانی چندروزه میان نزول آیات را توجیه می‌کند و تنها می‌توان انقطاع چندروزه وحی را پذیرفت.

نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل گزارش‌ها و موضع‌گیری‌های عالمان متقدم درباره ابطای وحی و بررسی نقل‌ها و رویکردهای متأخران درباره مسئله فترت، نتایج زیر را به دست می‌دهد:

۱. مسئله‌ای که به‌عنوان سه سال فترت وحی شهرت یافته و آیت‌الله معرفت آن را حمل بر صحت کرده است، مستند تاریخی و نقلی کافی ندارد.

۲. آیت‌الله معرفت میان سه سال دعوت پنهانی با فترت سه‌ساله وحی تداخل‌انگاری کرده است. این روش آیت‌الله معرفت در جهت رفع اشکالات تاریخی فترت وحی مفید است؛ ولی استناد تاریخی و قرآنی برای این تداخل‌انگاری وجود ندارد.

۳. براساس روایات رسیده از امام باقر و امام صادق علیهما السلام و نقل‌های تاریخی، پس از نزول نخستین آیات قرآن، برای چند روزی وحی بر پیامبر اسلام قطع شد که انقطاع وحی یا فترت وحی نامیده می‌شود.

۴. این انقطاع در فرایند نزول، امری طبیعی و معمولی به‌شمار می‌آید که نیازی به علت خاص ندارد؛ اما می‌توان به قول ابن حجر اعتماد کرد که ابطای چندروزه وحی، برای رفع نگرانی پیامبر در سنگینی نخستین نزول وحی و نیز ایجاد اشتیاق به تداوم آن در ایشان بود.

۵. مورخان و مفسران از انقطاع دیگری سخن گفته‌اند که با شأن نزول آیه ۲۳ و ۲۴ سوره کهف مرتبط می‌شود؛ اما شباهتی که در تعیین زمان این فترت با فترت روزهای آغازین وجود دارد، زمینه پذیرش این فترت را تضعیف می‌کند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی: مکتبه نزار المصطفی الباز.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۰)، الکامل فی التاریخ، ترجمه: محمدحسین روحانی، تهران: انتشارات اساطیر.
۴. ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۹)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل (۱۳۷۹ق)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفه.
۶. ابن داود حلّی (۱۳۸۳ق)، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن سعد کاتب واقدی، محمد (۱۳۷۴)، الطبقات الکبری، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۸. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، رجال ابن غضائری، قم: دارالحدیث.
۹. ابن فارس، حسین بن احمد (۱۴۱۸ق)، معجم المقاییس فی اللغة، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۱۲. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۸۳)، سیره رسول الله، ترجمه: رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی، تهران: نشر مرکز.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر.
۱۵. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

١٦. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۶م)، الجامع الكبير (سنن ترمذی)، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
١٧. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٨. جوهری، اسماعیل (۱۳۶۸)، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، تهران: انتشارات امیری.
١٩. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٢٠. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
٢١. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۳۹۱ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه.
٢٢. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
٢٣. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، بحر العلوم، بیروت: دارالفکر.
٢٤. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
٢٥. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدرّ المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی رحمته الله علیه.
٢٦. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
٢٧. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
٢٨. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳)، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
٢٩. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر آی القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
٣٠. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، رجال طوسی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
٣١. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، الفهرست، قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
٣٢. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٣. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٤. فراء، یحیی بن زیاد (بی تا)، معانی القرآن، مصر: دارالمصریة للتألیف و الترجمة.

۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب.
۳۸. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن اعلمی.
۳۹. مازندرانی، محمدصالح بن احمد (بی‌تا)، شرح اصول کافی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۴۱. مسلم، ابی‌الحسین (بی‌تا)، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا)، راه و راهنماشناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۶ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، رجال نجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۵. نویری، شهاب‌الدین (۱۳۶۴)، نهاية الارب فی فنون الادب، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۶. یعقوبی، ابن واضح (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

References in Arabic / Persian

1. *The Holy Quran*.
2. Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman bin Mohammed (1419 AH), *Tafsir al-Quran al-Azim*, Saudi Arabia: The Nizar al-Mustafa al-Baaz school.
3. Ibn Athir, Ali ibn Muhammad (1370 SH), *Al-Kamal fi al-Tarikh*, Translated by Mohammad Hussein Rouhani, Tehran: Asatir Publications.
4. Ibn Babu'iyah Muhammad ibn Ali (1369 AH), *Man La Yahzar al-Faqiyyah*, Qom: Islamic Publications Office.
5. Ibn Hajar Asqalani, Abu al-Fazl (1379 AH), *Fatah al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Ma'arefah.
6. Ibn Dawood, Heli (1383 AH), *Rijal Ibn Dawood*, Tehran: University of Tehran Publications.
7. Ibn Sa'ad Kateb Waqedi, Mohammad (1374 SH), *Al-Tabaqat al-Kobra*, Translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran: Culture and Thought Publications.
8. Ibn Ghazairi, Ahmad ibn Hussein (1422 AH), *Rijal Ibn Ghazairi*, Qom: Dar al-Hadith.
9. Ibn Faris, Hussein ibn Ahmad (1418 AH), *Mo'ajam al-Maqaeis fi al-Loqat*, Beirut: Dar al-Fikar.
10. Ibn Kathir, Ismail ibn Amr (1419 AH), *Tafsir al-Quran al-Azim*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
11. Ibn al-Manzour, Muhammad ibn Mokaram (1414 AH), *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Sader.
12. Ibn Hisham, Abdul Malik (1383 SH), *Sira Rasoolullah*, translation by Rafi al-Din Isaac bin Mohammad Hamedani, Tehran: Markaz Publications.
13. Abolfotouh Razi, Hussein ibn Ali (1408 AH), *Rouz al-Janan and Rouh al-Janan fi Tafsir al-Quran*, Research: Mohammad Jafar Yahaqi-Mohammad Mahdi Naseh, Mashhad: Islamic Research Foundation of Imam Reza's Holy Shrine.
14. Bukhari, Muhammad bin Esmail (1401 AH), *Sahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikar.

15. Balkhi, Maqatel bin Solaiman (1423 AH), *Tafsir Maqatil Ibn Solaiman*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
16. Tormozi, Mohammed bin Isa (1996), *al-Jama'at al-Kabir*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
17. Tha'albi, Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH), *al-Kashf va al-Bayan an Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
18. Johari, Ismail (1368 SH), *Al-Sahah* (Taj al-Loghah va Sahih al-Arabiah), Tehran: Amiri Publications.
19. Dinvari, Abdullah bin Mohammed (1424 AH), *al-Wazeh fi Tafsir al-Qur'an al-Kareem*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
20. Ragheb Esfahani, Hussein (1412 AH), *Al-Mofradat fi Qarib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ilm.
21. Zarkeshi, Mohammed bin Bahador (1391 AH), *Al-Borhan fi Olum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'arefah.
22. Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH), *al-Kishaf an Haqayeq Qavamez al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
23. Samarqandi, Nasr bin Muhammad (1416 AH), *Bahr al-Alum*, Beirut: Dar al-Fikr.
24. Sourabadi, Abu Bakr Atiq bin Mohammad (1380 SH), *Sourabadi Interpretation*, Tehran: Farhang Nashr No.
25. Soyouti, Jalaluddin (1404 AH), *al-Dor al-Mansur fi Tafsir al-Ma'thour*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
26. Soyouti, Jalaluddin (1416 AH), *Al-Itqan fi Olum al-Qur'an*, Al-Zaqafiyeh Institute of Books.
27. Tabatabai, Mohammad Hussein (1390 AH), *al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Muasisat al-A'lami le al-Matbuat.
28. Tabari, Mohammad ibn Jarir (1363), *Tarikh al-Rosol va al-Muluk*, Translated by: Abolghasem Payandeh, Tehran: Foundation of Iranian Culture.
29. Tabari, Mohammed ibn Jarir (1412 AH), *Jama'at al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'arefah.
30. Tusi, Mohammed ibn Hassan, *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-

Toras al-Arabi.

31. Tusi, Muhammad ibn Hassan (1413 AH), *Rijal Tusi*, Mashhad: Majma' al-Bohouth al-Islamiyah.
32. Tusi, Mohammed ibn Hassan (1417 AH), *al-Fehrest*, Qom: al-Fiqahah Publishing Institute.
33. Fakhr al-Din Razi, Muhammad ibn Omar (1420 AH), *Mafatih al-Ghayb*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
34. Farah, Yahya ibn Zayd, *The Meaning of the Qur'an*, Egypt: Dar al-Masryahle ta'alif va Tarjomeh.
35. Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1410 AH), *Al Ain*, Qom: Hijrat Publications.
36. Qartabi, Mohammad bin Ahmad (1364 SH), *Al-Jame'eal-Ahkam al-Quran*, Tehran: NasserKhosro Publications.
37. Qomi, Ali bin Ibrahim (1367 SH), *Tafsir Qomi*, Qom: Dar al-Kitab.
38. Kashani, Fathollah (1336 SH), *Manhaj al-Sadiqin fi Elzam al-Mokhalefin*, Tehran: Mohammad Hassan Aalami Bookstore.
39. Mazandarani, Mohammad Saleh bin Ahmad, *Sharh Usul Kafi*, Beirut: Dar ihya al-Toras al-Arabi.
40. Majlesi, Mohammad Bagher (1404 AH), *Bahar al-Anwar*, Beirut: Al-Wafa Institute.
41. Muslim, Abi al-Hussein, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr 41.
42. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, *Path, and Guidance studies*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. Muslim, Abi al-Hussein, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr.
43. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1416 AH), *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*, Qom: The Institute for Islamic Publications.
44. Najashi, Ahmad ibn Ali (1416 AH), *Rajal Najashi*, Qom: The Institute for Islamic Publications.
45. Naviri, Shahabuddin (1364 SH), *Nehayat al-Arab fi Fonoun al-Adab*, Translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran: Amir Kabir Publications.
46. Yaghoubi, Ibn Wazeh (1366 SH), *Yaghoubi History*, Translated by Mohammad Ibrahim Ayati, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Ayatollah Ma'refat's Interpretive Method

Ali Modaber (Eslami)¹

Abstract

From the viewpoint of Ayatollah Ma'refat, the sources of Qur'anic interpretation include the Qur'an, the tradition of the Fourteen Infallibles: rational reason and empirical science; And since each interpretive method is closely linked to his view of "sources of Qur'anic interpretation", his interpretive method may be termed as "comprehensive ijthadic method", which includes "interpretation of the Qur'an through the Qur'an", "interpretation of the Qur'an through tradition", "interpretation of the Qur'an through reasoning" and "the interpretation of the Qur'an through empirical science".

Ayatollah Ma'refat considers interpretation of the Qur'an through the Qur'an as the best and most solid way of understanding the Qur'an. The role of the Fourteen Infallibles in interpreting the Qur'an is also seen as an instructive and guiding to the methods of interpretation. In his view, a systematic use of the source "reason" in interpretation is essential, and the spread of science and philosophy is one of the factors influencing understanding of the Qur'an.

According to Ayatollah Ma'refat, the interpretation of the Qur'an with mystical discovery and intuition is invalid; but if the mystical interpretations have the "evidence" aspect rather than the "reference", they can be accepted in terms of "association of ideas".

The Sahabian's interpretive viewpoints can be accepted with certain conditions. The Tabe'ian's interpretive viewpoints are only valid and reliable to some extent, and they are only useful for empowering the interpreter to infer the Qur'an. The interpretation of the Qur'an through viewpoints is also invalid because it is "imposing" a viewpoint on the Qur'an rather than the "interpretation of the Qur'an".

Keywords: Method, Interpretive Method, Ayatollah Ma'refat.

1. Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy. a.modabber@isca.ac.ir.

منهج تفسیری آیت‌الله معرفت

علی مدتبر (اسلامی)*

چکیده

از دیدگاه آیت‌الله معرفت، منابع تفسیر قرآن عبارت‌اند از قرآن، سنت معصومان علیهم‌السلام، عقل برهانی و علم تجربی و چون «منهج تفسیری» هر مفسر، پیوندی تنگاتنگ با دیدگاه او درباره «منابع تفسیر قرآن» دارد، می‌توان منهج تفسیری ایشان را «منهج اجتهادی جامع» نامید که در بردارنده «تفسیر قرآن با قرآن»، «تفسیر قرآن با سنت»، «تفسیر قرآن با عقل برهانی» و «تفسیر قرآن با علم تجربی» است. آیت‌الله معرفت، تفسیر قرآن با قرآن را بهترین و متقن‌ترین راه فهم قرآن می‌داند. ایشان نقش معصومان علیهم‌السلام را نیز در تفسیر قرآن نقش آموزشی و راهنمایی به راه‌های تفسیر می‌داند. به نظر ایشان، استفاده روشمند از منبع عقل در تفسیر ضروری است و گسترش علم و فلسفه از عوامل مؤثر در فهم قرآن است. از نظر آیت‌الله معرفت، تفسیر قرآن با کشف و شهود عرفانی، فاقد اعتبار است؛ اما اگر تأویلات اهل عرفان جنبه «استشهاد» داشته باشند نه «استناد»، می‌توان آنها را از باب «تداعی معانی» پذیرفت. آرای تفسیری صحابی‌ان را با قیود و شرایطی می‌توان پذیرفت. آرای تفسیری تابعیان نیز تنها در حد مؤید و شاهد اعتبار دارند و تنها برای توانمندسازی مفسر در استنباط از قرآن راهگشایند. تفسیر به رأی نیز از آن‌رو که «تحمیل» رأی بر قرآن است نه «تفسیر قرآن»، فاقد اعتبار است.

کلیدواژه‌ها

منهج، منهج تفسیری، آیت‌الله معرفت.

درآمد

تفسیر قرآن، همزمان با نزول آیات آن آغاز شد؛ زیرا مسلمانان در برخورد با موارد ابهام یا اجمال، شرح و تبیین آن را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خواستند. آن حضرت نیز از جانب خدای سبحان رسالت داشت تا قرآن را برای مردم تبیین کند: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ با دلایل روشن (معجزات) و کتاب‌های پندآموز آسمانی (آنان را فرستادیم) و به سوی تو نیز این ذکر (قرآن) را فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنها نازل شده روشن کنی و باشد که بیندیشند» (نحل: ۴۴).

شکل‌گیری دانش تفسیر قرآن از دو منظر قابل ارزیابی است: ۱. از منظر تعلیم و آموزش آن به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام که به شیوه تفسیر اجتهادی بود؛ چنان‌که در روایات تفسیری آنان مشهود است. ۲. از منظر تعلّم و فراگیری آن از سوی صحابیان که از تفسیر به مآثور (تفسیر روایی محض) فراتر نمی‌رفت و به گونه شفاهی (پرسش و پاسخ) آموخته می‌شد. این‌گونه فراگیری دانش تفسیر، در عهد رسالت و نیز دوران صحابیان و اوایل دوران تابعیان ادامه داشت؛ ولی از میانه عصر تابعیان (سده دوم هجری)، به تدریج و همراه با انتقال آن به دفاتر و الواح و آغاز شدن تدوین تفسیر، به «تفسیر اجتهادی» تحول یافت و طی سده‌های بعدی تحت تأثیر گسترش و تنوع دانش‌ها و فرهنگ‌های رایج در آن روزگار، تنوع و تحول یافت؛ بر این اساس تفسیر اجتهادی قرآن در میان مفسران بشری، از پدیده‌های عصر تابعیان است. در آن زمان، باب اجتهاد و اظهار نظر در تفسیر گشوده شد و با گذشت زمان رو به گسترش نهاد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۸: ص ۴۳؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲: صص ۹ - ۱۱ و ۲۲۴).

۱. منابع و مناهج تفسیر قرآن کریم

از مهم‌ترین مسائل قابل بررسی و ارزیابی درباره تفاسیر قرآن، «منهج تفسیری» آنها است. مراد از «منهج تفسیری»، روش فراگیر در برداشت و استنباط از قرآن است که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن مایه اختلاف در سراسر تفسیر می‌شود (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸: ص ۴۱).

«مناهج تفسیر» پیوندی تنگاتنگ با «منابع تفسیر» دارند و مراد از منابع تفسیر قرآن نیز «معلومات عقلی یا نقلی مرتبط با محتوای آیات قرآن‌اند که دلیل کشف و فهم مراد خدا از آیات قرآن قرار می‌گیرند» (همان) و با توجه به پیوند تنگاتنگ میان منابع و مناهج تفسیر و نقش تعیین‌کننده‌گزینه‌ش منبع در تعیین منهج، شکل‌گیری منهج هر مفسر، به دیدگاه مفسر درباره منابع و مستندات تفسیر وابسته است (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۴۵-۴۶)؛ بر این اساس چنانچه مفسری تنها منبع دانش تفسیر را سنت معصومان علیهم‌السلام بداند، منهج تفسیری او «تفسیر روایی محض» خواهد بود و اگر تنها خود قرآن را منبع علم تفسیر بداند، منهج او فقط «تفسیر قرآن با قرآن» خواهد بود و اگر به منابع سه‌گانه قرآن و سنت و عقل تکیه کند، دارای منهج «اجتهادی جامع» است.

بر پایه توضیح پیشین می‌توان گفت تفاسیر قرآن از جهت منهج، در یک دسته‌بندی کلی به دو گروه «تفسیر به مآثور یا روایی محض» و «تفسیر اجتهادی» قسمت می‌شوند. تفسیر به مآثور فقط بر نقل متکی است و در تبیین و تفسیر آیات، از ذکر حدیث تفسیری در ذیل آیه فراتر نمی‌رود؛ چنان‌که جلال‌الدین سیوطی در تفسیر الدر المنثور و سیدهاشم بحرانی در کتاب البرهان فی تفسیر القرآن عمل کرده‌اند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۱۶)؛ اما تفسیر اجتهادی بیش از آنکه بر «روایت و نقل» متکی باشد، بر «درایت و عقل» تکیه دارد.

تفسیر اجتهادی نیز یا جامع است یا غیر جامع. تفسیر اجتهادی جامع آن است که مفسر از همه منابع تفسیری بایسته بهره می‌گیرد: از یک سو با ژرف‌نگری خردورزانه ادله و شواهد درونی خود آیه مورد تفسیر و دیگر آیات قرآن را می‌کاود تا دلیل و شاهی بر تفسیر آیه مورد نظر خود بیابد؛ از سوی دیگر، از روایات تفسیری منقول از معصومان علیهم‌السلام همراه تحلیل و بررسی در تفسیر بهره می‌گیرد و از سوی سوم، ادله متقن عقلی و داده‌های علم تجربی را ملاحظه می‌کند تا هیچ آیه‌ای را برخلاف براهین قطعی عقل و داده‌های مسلم علم تجربی تفسیر نکند.

تفسیر اجتهادی غیر جامع نیز آن است که مفسر از برخی منابع بایسته تفسیر بهره می‌گیرد و به میزان کاستی در بهره‌گیری از منابع بایسته، دچار کاستی در نتایج تفسیری و دستیابی به مراد خدا از آیات قرآن می‌شود.

۲. منهج تفسیری آیت‌الله معرفت

به اجمال می‌توان گفت از دیدگاه آیت‌الله معرفت، منابع بایسته تفسیر قرآن عبارت‌اند از قرآن، سنت، عقل برهانی و علم تجربی و چون منهج تفسیری هر مفسر پیوندی تنگاتنگ با دیدگاه او درباره «منابع تفسیر قرآن» دارد، به اجمال می‌توان منهج تفسیری ایشان را «منهج اجتهادی جامع» نامید که دربردارنده «تفسیر قرآن با قرآن»، «تفسیر قرآن با سنت»، «تفسیر قرآن با عقل برهانی» و «تفسیر قرآن با علم تجربی» است.

از نظر آیت‌الله معرفت، تفسیر قرآن با کشف و شهود عرفانی، فاقد اعتبار است؛ اما اگر تأویلات اهل عرفان جنبه «استشهاد» داشته باشند نه «استناد» می‌توان آنها را از باب «تداعی معانی» پذیرفت.

آرای تفسیری صحابی‌ان را نیز با قیود و شرایطی می‌توان پذیرفت. آرای تفسیری تابعیان نیز تنها در حد مؤید و شاهد اعتبار دارند و تنها برای توانمندسازی مفسر در استنباط از قرآن راهگشایند. تفسیر به رأی نیز از آن‌رو که «تحمیل» رأی بر قرآن است نه «تفسیر قرآن»، فاقد اعتبار است.

۳. تفسیر قرآن با قرآن

تفسیر قرآن با قرآن از منهج‌ها و شیوه‌های کهن، دامنه‌دار و کارآمد تفسیر قرآن و به معنای کشف و تبیین مراد جدی خدا از آیات قرآن، با استمداد از خود قرآن است؛ زیرا مهم‌ترین منبع تفسیر قرآن، خود قرآن است که مبین و مفسر خویش است و در دستیابی به معارف قرآن اثری عمیق دارد؛ البته تأکید بیشتر بر «تفسیر قرآن با قرآن» به معنای نفی تفسیر قرآن با سنت یا طرد تفسیر قرآن با عقل برهانی و حتی به معنای عدم بهره‌گیری از دانش تجربی در تفسیر قرآن نیست.

تفسیر قرآن با قرآن، شیوه تفسیری پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام است. آن مفسران معصوم علیهم‌السلام، از هر خطای نظری مصون و از هر لغزش عملی معصوم بودند و در نتیجه پیروی از آنان لازم، هدایتگر و نجات‌بخش است. پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام بنیانگذاران این منهج تفسیری‌اند و از مهم‌ترین روش‌های به کاررفته در روایات تفسیری آنان، تفسیر قرآن با قرآن است.

علامه طباطبایی درباره این شیوه می گوید: «این، راه مستقیم و روش بی نقصی است که معلم قرآن و هادیان آن، ائمه: پیموده‌اند ... با دقت در روایات نقل شده از ائمه علیهم‌السلام در خواهیم یافت که این طریقه ... کهن ترین راهی است که در فن تفسیر پیموده شده و طریقه معلم تفسیر: است» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ص ۱۲-۱۴).

در سخنان معصومان علیهم‌السلام از این شیوه با تعبیرهایی مانند «تصدیق»، «نطق» و «شهادت» یاد شده است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: بخش‌های کتاب خدا یکدیگر را تصدیق می کنند و یکدیگر را تکذیب نمی کنند: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لَيَصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَلَا يَكْذِبُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (صدوق، ۱۳۸۷ق: ص ۲۵۴-۲۵۵)؛ همچنین فرمودند: بخش‌های قرآن یکدیگر را تصدیق می کنند، پس آنها را با یکدیگر تکذیب نکنید: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَيَصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تَكْذِبُوا بَعْضَهُ بَعْضًا» (متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۶۱۹). امیر مؤمنان علیه‌السلام نیز فرمودند: بخش‌های کتاب خدا سخنگو و گواه یکدیگرند: «كِتَابُ اللَّهِ ... يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳: ص ۱۹۲)؛ همچنین فرمودند: با کتاب خدا - راه حق را - می بینید و بدان - از حق - سخن می گوئید و بدان - حق را - می شنوید و برخی از آن با کمک برخی دیگر آن سخن می گوید و برخی از آن شاهد بر برخی دیگر است: «كِتَابُ اللَّهِ تَبْصُرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (همان).

آیت‌الله معرفت مددجستن و بهره‌گیری از روش «تفسیر قرآن با قرآن» را از مهم‌ترین مزایا و محاسن تفسیر ارزشمند المیزان می‌داند و توفیق علامه طباطبایی در این منهج تفسیری را می‌ستاید و بر این باور است که برای التزام به تفسیر قرآن با خود قرآن، کوشش زیاد و تسلط فراوانی لازم است که در تفسیر علامه این قدرت و توانایی فراوان یافت می‌شود (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۴۹۹).

همچنین علامه طباطبایی با استناد به سخن امیر مؤمنان علیه‌السلام «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳: ص ۱۹۲)، خود قرآن را متقن‌ترین منبع تفسیر می‌داند: «بی‌تردید، متقن‌ترین منبع برای تبیین و تفسیر قرآن، خود قرآن است ... آنچه در ضمن پاره‌ای از آیات، مبهم ذکر شده است، در جای دیگری از قرآن آشکار و مفصل آمده است و حق هم همین است؛ زیرا قرآنی که تبیان همه مبهمات شریعت است، به طریق

اولی تبیان خودش نیز خواهد بود و به همین جهت است که جمله «القرآن یفسر بعضه بعضاً» در زبان مفسران شهرت یافته است» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۱۷-۱۸)؛ چنان که از روش تفسیر قرآن با قرآن با وصف «روش پسندیده» یاد می‌کند و با استناد به آیه «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء» (نحل: ۸۹) می‌گوید: «حاشا از اینکه قرآن تبیان همه چیز باشد؛ اما تبیان خود نباشد» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ص ۹؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۴۹۹). علامه باور دارد اساساً قرآن برای آن نازل شده تا خود بهترین تفسیر برای خویش باشد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۱۸). وی مراد از «استنطاق» را نیز که در کلام امیر مؤمنان علیه السلام آمده است «فاستنطقوه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸: ص ۲۲۳)، تعمق و تدبر در گفته‌های قرآن می‌داند که با کنار هم نهادن آیات مربوط، آنچه در حالت پراکنده، گویا نبود، گویا می‌شود. برخی آیات که خود به تنهایی گویا نیستند، با قرار گرفتن کنار آیات متناسب و مرتبط، گویا می‌شوند و برخی بر برخی گواه خواهد بود تا مفادشان به خوبی روشن و هویدا گردد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۵۲۸).

علامه با استناد به قاعده اصولی «هر گوینده مادامی که در حال سخن گفتن است می‌تواند آنچه درباره موضوع مورد بحث خود می‌خواهد، بگوید»، معتقد است در فهم مقاصد قرآن باید تا حد امکان به خود قرآن مراجعه شود؛ زیرا بهترین دلیل بر مقصود هر گوینده، قراین لفظی‌ای است که در کلام خود او آمده و او آنها را تکیه‌گاه گفتار خویش قرار داده است (همان، ج ۱: ص ۲۱۹). گاهی در قرآن، عمومی آمده است که مخصوص آن در کلامی دیگر است یا مطلقاً که مقید آن جداگانه ذکر شده است و بر همین منوال قراین دیگر ذکر شده است که ما را از تمسک به ظهور ابتدایی کلام باز می‌دارد؛ بنابراین هر مفسری بخواهد به وادی تفسیر قرآن گام نهد، حق ندارد آیه‌ای را پیش از بررسی کامل و جستجو در قراین بازدارنده از ظاهر مقام و توضیحاتی که در آیه‌های دیگر ذکر شده‌اند، تفسیر کند، به‌ویژه آنکه ما می‌دانیم قرآن براساس روش مخصوص خود، گاه حکمی یا حادثه‌ای را چند بار تکرار می‌کند که هر مورد می‌تواند دلیلی بر مورد دیگر باشد یا ابهام آن را روشن کند؛ از این رو است که می‌بینیم مفسر عالی‌قدری چون ابن عباس نیز بر همین منوال سیر کرده است و همین شیوه را که مطمئن‌ترین و مستحکم‌ترین راه برای فهم معانی قرآن و برتر از دیگر دلیل‌های لفظی و معنوی است برگزیده است؛ البته این روش، روش

همه مفسران نخستین است که با هدایت و ارشاد پیامبر در وادی تفسیر گام نهاده‌اند (همان: ص ۲۱۸-۲۱۹).

آیت‌الله معرفت درباره بهره‌گیری از «سیاق» که از مباحث تفسیر قرآن با قرآن است، دوگونه سیاق ترسیم می‌کند: سیاق عام و سیاق خاص. مراد از سیاق عام، دیگر آیات قرآن هستند که یکدیگر را تفسیر می‌کنند و جمله معروف «القرآن یفسر بعضه بعضاً» در زبان مفسران و جمله «یشهد بعضه علی بعض و ینطق بعضه ببعض» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳: ص ۱۹۲) در کلام نورانی امیر مؤمنان علیه السلام بیانگر سیاق عام قرآنی است. بدرالدین زرکشی نیز می‌گوید: «أحسن طریق التفسیر أن یفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل فی مکان، فقد فُضِّل فی موضع آخر، و ما اختصر فی مکان، فإنه قد بسط فی آخر» (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۱۷۵؛ معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۲۹).

آیه کریمه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيًّا» (زمر: ۲۳) نیز بیانگر همین سیاق عام است؛ زیرا «متشابهها» بدین معنا است که برخی اجزای قرآن در تعبیر و اسلوب و در شیوه بیان و لحن خطاب شبیه یکدیگرند و «مثنایی» که جمع «مثنیه» به معنای «معطوفه» است، بدین معنا است که آیات قرآن برخی به برخی دیگر گرایش دارند و برخی به برخی دیگر بازمی‌گردند، به گونه‌ای که برخی آیات با برخی دیگر تبیین می‌شوند و برخی شاهد برخی دیگرند، بدون هیچ‌گونه اختلاف و تناقض؛ چنان که خدای سبحان می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ پس قرآن با مطالب گوناگون و مقاصد متنوعی که دارد، از آغاز تا پایان دارای سیاق واحد است (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۷۳).

مراد از سیاق خاص نیز، قرآینی است که از چیش خاص کلمات در آیه (سیاق داخلی)، همچنین از نسبت آیه مورد تفسیر با آیه یا آیات پیشین و پسین (سیاق خارجی) به دست می‌آیند و از بهترین قراین همراه کلام‌اند که با اراده متکلم، زمام کلام را به دست دارند و به هر سو که گوینده یا نویسنده بخواهد می‌کشند (همان: ص ۷۱).

ایشان افزون بر تأیید منهج تفسیری قرآن با قرآن، خود نیز آن را به کار گرفته است؛ چنان که برای نمونه در تفسیر آیه «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) که بیانگر مهربانان خداوند بر دل‌ها و بر حس شنوایی کافران

و پوشش افکندن بر چشمانشان است، با استناد به آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ» (جاثیه: ۲۳؛ معرفت، ۱۳۷۸: ص ۲۳۶) می‌گوید: «زمینه این مهر و موم و پرده حجاب را خود فراهم ساخته‌اند و در آیات دیگر، این جهت به خوبی روشن است» (معرفت: ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵۰).

سرانجام آیت‌الله معرفت در یک داوری صریح می‌گوید: «تفسیر قرآن به قرآن، چنانچه دلالتش روشن باشد یا به وسیله روایت صحیح‌السندی تفسیر شده باشد، نزد همه پذیرفته است و هیچ تردیدی بدان راه ندارد؛ زیرا از بهترین، صریح‌ترین و متقن‌ترین راه‌های فهم معنای آیات قرآن است» (همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۴).

۴. تفسیر قرآن با سنت معصومان علیهم‌السلام

دومین منبع علم تفسیر، سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام است. بر پایه حدیث متواتر و متفق‌علیه نقلین، معصومان علیهم‌السلام همتایان قرآن‌اند و تمسک به یکی از آن دو بدون دیگری مساوی با ترک هر دو ثقل است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بارها و از جمله به نقل امیر مؤمنان علیه‌السلام، در واپسین خطبه و در روز پیش از وفات خود فرمودند: من در میان شما دو چیز [و بر پایه برخی نقل‌ها: دو چیز گرانسنگ] (ابن‌حنبل، ۱۴۱۵ق، ج ۳: صص ۱۴، ۱۷، ۲۶ و ۵۹؛ متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۴۷) باقی گذاشتم که اگر به آن دو تمسک کنید، هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترتم، اهل‌بیتم ... پس به آن دو تمسک کنید تا نلغزید و گمراه نشوید و بر آنها پیشی نگیرید که گمراه می‌شوید: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي... فَتَمَسَّكُوا بِهِمَا لَا تَزِلُّوا وَ لَا تَضِلُّوا وَ لَا تُقَدِّمُوهُمْ فَتَضِلُّوا» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۴۱۴؛ ترمذی، ۱۴۰۲ق، ج ۵: صص ۶۲۲-۶۳۳).

سنت به این معنا، پس از قرآن مهم‌ترین منبع احکام و معارف دینی است و مرجعیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عترت پاک آن گرامی در همه شئون دینی و از جمله در تفسیر قرآن از مسلمات دینی است. حجیت شرعی روایات تفسیری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ریشه در قرآن دارد که از آیاتی مانند «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) استفاده می‌شود و به اعتقاد شیعه، بر پایه آیاتی مانند آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، همان اعتباری که برای سیره علمی

و عملی و سنت رسول خدا ﷺ هست، برای سیره و سنت امامان معصومین نیز ثابت است؛ بر این اساس آن بزرگواران گزارشگرانی صادق و معلمانی معصومانند که هیچ‌گاه در تعلیم خود خطا نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ص ۱۱-۱۲ و ج ۱۲، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۸: صص ۵۳ و ۶۱).

آیت‌الله معرفت درباره تفسیر قرآن با سنت، سخن علامه طباطبایی در تفسیر آیه «و انزلنا علیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیه» (نحل: ۴۴) را تأییدآمیز نقل می‌کند: «این آیه بر حجیت سخن پیامبر ﷺ در مقام بیان آیات قرآن دلالت می‌کند و سخن اهل بیت نیز به گفتار پیامبر ملحق می‌شود، به دلیل حدیث متواتر ثقلین و احادیث دیگر» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲: ص ۲۷۸؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۷۹).

وی درباره لزوم بهره‌گیری از روایات تفسیری معصومانین، با استناد به سخن امیر مؤمنان درباره قرآن «هذا القرآن إنما هو خط مستور بین الدفتین، لا ینطق بلسان و لا بد له من ترجمان و إنما ینطق عنه الرجال؛ قرآن نوشته‌ای است در میان جلد پنهان، با زبان سخن نمی‌گوید، بلکه به ترجمان و بازگوکننده نیاز دارد و این مردان شایسته هستند که می‌توانند از قرآن سخن گویند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵: ص ۱۸۲) نتیجه می‌گیرد لازم است مردان کارآموده و آگاهی در کنار قرآن باشند و با توان علمی خود، پیام‌های آن را دریافت و عرضه کنند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۴۵۵).

وی درباره نقش تعلیمی روایات تفسیری نیز بر این باور است که امامان اهل بیت راه فهم و برداشت دقیق از آیه را نشان داده‌اند و امامان معصوم هرگاه به تفسیر آیه‌ای می‌پرداختند، بیشتر می‌خواستند پیروان خود را به نکات و ظرافت کاری‌های قرآن توجه دهند تا با توجه به دقایق و نکته‌سنجی‌ها، معانی‌ای بلندتر و گسترده‌تر و فراتر از سطح ظاهری آیه به دست آورند (همان، ج ۱: ص ۴۷۵-۴۷۶).

آیت‌الله معرفت همچنین می‌گوید:

نقش امامان اهل بیت در تفسیر قرآن، نقش تربیتی - آموزشی و راهنمایی مردم به راه‌های تفسیر بود. ایشان بیان کردند که شیوه‌های شایسته برای فهم معانی کلام خدا چیست و کیفیت احاطه بر نکات دقیق و اسرار این کلام جاودانه الهی چگونه است؛ لذا تفسیر اینان از قرآن که در قالب روایات به ما رسیده است، جنبه الگویی

دارد که بر امت و دانشمندان عرضه داشته‌اند تا شیوه‌های تفسیری را بیاموزند؛ آن هم شیوه‌هایی که بر پایه‌هایی محکم و اصولی استوار بنا نهاده شده است ... آری! اینان وارثان قرآن عظیم و حاملان و تبیین‌کنندگان آن برای مردم در کمال امانت و صداقت‌اند، تا قرآن را کریمانه بر ایشان تفسیر کرده، به آنان تحویل دهند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۴۶۸-۴۶۹).

وی در کنار تبیین نقش سنت در تفسیر قرآن، به آسیب‌شناسی روایات تفسیری نیز پرداخته و ضمن آنکه تفسیر نقلی را شامل تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با سنت و تفسیر قرآن با قول صحابه و تابعان می‌داند، بر این باور است که این گونه‌ها از نظر ارزش با یکدیگر تفاوت دارند و آن بخش از تفاسیر که به پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه اطهار  نسبت داده شده و سندش ضعیف، یا دلالتش مخدوش باشد، قابل استناد نیست و تا زمانی که صحت نسبت آن به یکی از معصومان  ثابت نشده باشد، پذیرفتنی نیست (همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۴).

آیت‌الله معرفت همچنین بسیاری روایات تفسیری برخی تفاسیر مانند البرهان بحرانی و نورالثقلین حویزی را در میزان اعتبار بی‌وزن می‌داند؛ زیرا یا سندهای آنها ضعیف یا مرسل‌اند، یا مقطوع‌السنندند یا مفاد آنها با اصول عقاید و مبانی شریعت ناسازگار است. گذشته از آن، احیاناً با علم یا عقل سلیم نیز مخالف است و تمامی این جهات موجب می‌شوند تا صدور چنین احادیثی از ائمه اهل بیت  بعید به نظر برسد؛ زیرا ساحت قدس آن بزرگواران از انتساب این گونه اخبار ناهمگون پاک و منزّه است (همان، ج ۱: ص ۴۵۸-۴۵۹). وی همچنین روایات تفسیری را که پیش‌تر سند داشته و سندشان به ائمه اهل بیت  می‌رسیده و سپس اسنادشان حذف شده، فاقد اعتبار و غیرقابل تمسک برای شناخت آرای ائمه در زمینه تفسیر می‌داند (همان: ص ۴۵۶).

۵. گستره‌شناسی روایات تفسیری در نگاه آیت‌الله معرفت

روایات تفسیری بخشی از سنت‌اند که به تبیین و تفسیر آیات قرآن می‌پردازند. مراد از روایت تفسیری نیز حکایت قول، فعل و تقریر معصوم  در تفسیر قرآن است. گرچه سنت در گفتار و نوشتار مفسران و قرآن‌پژوهان، به معنای سخنان معصومان  است،

این بدان معنا نیست که فعل و تقریر آنان در این زمینه حجت نیستند، بلکه چون بیشترین آثار تفسیری معصومان علیهم السلام از سنخ سخن و گفتارند، در نگاشته‌های تفسیری و علوم قرآنی هرگاه این واژه به کار می‌رود، به معنای روایاتِ بیانگر معانی و مقاصد آیات قرآن است.

سخنان آیت‌الله معرفت درباره روایات تفسیری دو گونه‌اند و به نظر ناهماهنگ می‌نمایند: از برخی از آنها (که در تعریف تفسیر آمده‌اند) برمی‌آید فقط روایاتی را می‌توان «روایت تفسیری» نامید که مفاد استعمالی و مراد جدی آیات قرآن را بیان می‌کنند. از برخی دیگر برمی‌آید که حتی روایات بیانگر تفاسیل و جزئیات و نحوه اجرای احکام، مانند روایات بیانگر چگونگی انجام دادن فروع عملی دین و همچنین روایات بیانگر تفصیلات معارف قرآن، مانند روایات بیانگر جزئیات صراط و بهشت و دوزخ نیز روایت تفسیری‌اند. گستره روایات تفسیری بر این دو پایه بسیار متفاوت است.

توضیح مطلب آن است که وی از یک سو در تعریف تفسیر می‌گوید: الف) «تفسیر در اصطلاح مفسران، عبارت است از زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است» (همان: ص ۱۷)؛ ب) «تفسیر عبارت است از رفع ابهام از لفظ دشوار و نارسا؛ از این رو تفسیر در جایی کاربرد دارد که به علت تعقید و پیچیدگی در الفاظ، معنا مبهم و نارسا باشد؛ البته عوامل لفظی و معنوی ... در ایجاد تعقید نقش دارد» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۲-۲۳. نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۲۹)؛ ج) «تفسیر آن‌گاه است که هاله‌ای از ابهام لفظ را فراگرفته، پوششی بر معنا افکنده باشد تا اینکه مفسر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد در زدودن آن ابهام بکوشد» (همو، ۱۳۷۸: ص ۲۳۶)؛ د) «تفسیر ... مفاد ظاهر آیه است» (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۴۴۸)؛ ه). «تفسیر، تنها کنارزدن نقاب از چهره لفظ مشکل و نارسا نیست، بلکه عبارت است از زدودن ابهام موجود در دلالت کلام؛ بنابراین تفسیر در جایی است که گونه‌ای ابهام در لفظ وجود دارد که موجب ابهام در معنا و دلالت کلام می‌شود و برای زدودن ابهام و نارسایی، کوشش فراوانی می‌طلبد. همین نکته مرز بین ترجمه و تفسیر است؛ زیرا ترجمه در جایی است که معنای لغوی لفظ را نمی‌دانیم که البته با مراجعه به فرهنگ‌ها مشکل حل می‌شود و تلاش و زحمت چندانی هم لازم نیست، بر خلاف تفسیر که در آن، در عین روشنی معنای لغت، همچنان هاله‌ای از ابهام بر چهره آن نشست است» (همان: ص ۱۸).

بر پایه تعریف یادشده از تفسیر، تنها روایاتی تفسیری‌اند که در «ابهام‌زدایی از دلالت لفظ مشکل و دشوار و نارسا و کشف معنا مؤثر باشند، اعم از ابهام‌زدایی از لفظ یا معنای آیه، البته در قلمرو معنای ظاهر آیه و نه باطن آن»؛ بر این اساس می‌توان گفت روایات بیانگر باطن، همچنین روایات بیانگر مصادیق و روایات بیانگر جزئیات و نحوه اجرای احکام و روایات بیان‌کننده تفصیل معارف قرآن، «روایت تفسیری» نیستند.

آیت‌الله معرفت از سوی دیگر در رویکردی متفاوت، روایات تفسیری را به گونه‌ای بسیار گسترده تعریف می‌کند که با تعریف یادشده سازگار نمی‌نماید؛ مانند اینکه با استناد به آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) می‌گوید: «همه بیانات پیامبر در زمینه ابعاد شریعت، "تفسیر قرآن" به حساب می‌آید» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۱)؛ نیز می‌گوید: «تمامی احکام و سنن شریعت را که تفصیل مجملات قرآن است و "تفسیر این آیات" به حساب می‌آید و با خیر واحد جامع‌الشرایط به دست رسیده است، می‌پذیریم و معتبر می‌دانیم، مگر خبری که خللی از لحاظ ضعف سند یا سستی محتوا در آن مشهود باشد. در این صورت اعتبار ندارد و آن را "آفات تفسیر نقلی" یاد می‌کنیم» (همان: ص ۲۳).

ایشان همچنین می‌گوید: «شکی نیست که مجموعه احکام شرعی و فروع آن، تفصیل مبهماتی است که در قرآن به‌طور مجمل و به‌شکل عام یا مطلق آمده است و همه روایاتی که از معصومین علیهم‌السلام صادر شده و نیز فعل و تقریر آنان که به‌منظور بیان ابعاد مختلف شریعت انجام پذیرفته است، همه و همه "توضیح و تفسیر" کلیاتی است که در قرآن درباره احکام و اخلاق و آداب ذکر شده است» (همان: ص ۲۱). ایشان سپس با استناد به آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) می‌گوید: «همه بیانات پیامبر در زمینه ابعاد شریعت، "تفسیر قرآن" به حساب می‌آید» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۱)؛ نیز می‌گوید: «بدون شک سنت، در کنار قرآن، تفسیری است بر آیات احکام و آنچه از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده و اصحاب برگزیده او و ائمه اطهار آن را تبیین کرده‌اند، تفاسیر فقهی به شمار می‌رود» (همان: ص ۲۲۹). البته در صورتی که مراد آیت‌الله معرفت از واژه «تفسیر» در عبارات دسته دوم، تفسیر اصطلاحی نباشد، چنان‌که کاربرد کلماتی مانند «توضیح»، «تبیین» و «تفصیل» در عبارات یادشده مؤید آن است، تهافتی در میان نیست.

۶. تفسیر قرآن با عقل

قوه عاقله آدمی در دین‌شناسی کارآمدی ویژه‌ای دارد که در دو دانش کلام و اصول فقه درباره حوزه و گستره آن بحث شده است.

علمای امامیه و معتزله عقل را از آن‌رو که راهی به سوی علم قطعی است، مُدْرِک حکم و راهی به سوی آن دانسته‌اند، گرچه آن را به گونه مطلق معتبر ندانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ص ۲۱۶؛ خوبی، بی تا: ص ۱۳؛ رجبی، ۱۳۷۹: ص ۳۱۱).

با توجه به اینکه پایه‌های اعتقادی و اصول دین با رهنمودهای پیامبر درونی، یعنی عقل خداداد ثابت می‌شوند، عقل نیز از منابع دین‌شناسی و از جمله منبع تفسیر قرآن خواهد بود و عقل نقش مهمی در تفسیر اجتهادی قرآن دارد؛ اعم از مواردی که به گونه چراغی روشن به منابع تفسیر می‌نگرد و از آنها برای کشف و تبیین پیام و حیانی آیات بهره می‌گیرد (عقل مصباح) و مواردی که در قالب مستقلات عقلیه احکام و گزاره‌هایی برای دستیابی به مراد خدا از آیات قرآن ارائه می‌کند (عقل منبع).

مراد از «حمل» در این سخن پیامبر اکرم ﷺ که قرآن وجوه [معنایی] گوناگونی را برمی‌تابد، آن را بر بهترین وجه و احتمال حمل کنید (القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه علی أحسن الوجوه) (احسائی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ص ۱۰۴)؛ نیز حمل قرآن بر بهترین وجهی است که عقل آن را تشخیص می‌دهد. انتخاب بهترین وجه، جز در حیطه توانایی‌های عقل و اجتهاد عقلی نیست؛ همچنین تفسیر نباید به اختلاف درونی قرآن بینجامد؛ زیرا آیات قرآن مصدق یکدیگرند نه مکذّب یکدیگر؛ چنان که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: بخش‌های کتاب خدا یکدیگر را تصدیق می‌کنند و یکدیگر را تکذیب نمی‌کنند: «إن کتاب الله لیصدق بعضه بعضاً و لایکذب بعضه بعضاً» (صدوق، ۱۳۸۷ق، ص ۲۵۴-۲۵۵)؛ همچنین فرمودند: بخش‌های قرآن یکدیگر را تصدیق می‌کنند، پس آنها را با یکدیگر تکذیب نکنید: «إن القرآن لیصدق بعضه بعضاً فلا تکذبوا بعضه ببعض» (متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۶۱۹). روشن است که تشخیص هماهنگی یا ناهماهنگی معنا و تفسیر آیات، رسالت عقل است.

بر این اساس تفسیر عقلی آیات قرآن دو گونه است: الف) تفسیری که به تفتن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد؛ یعنی عقل معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات درمی‌یابد که در این قسم، عقل تنها نقش «مصباح» دارد و به گفته برخی مفسران،

چنین تفسیر عقلی مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزو تفسیر به مأثور محسوب می‌گردد، نه تفسیر عقلی. آیت‌الله معرفت نیز بر همین باور است که تفسیر نقلی، شامل تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با سنت و تفسیر قرآن با قول صحابه و تابعان است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۴). ب) تفسیری که با بهره‌گیری از عقل برهانی به‌مثابه یک منبع صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش «منبع» دارد، نه صرف مصباح. آیت‌الله معرفت با اعتقاد به اینکه گسترش علم و فلسفه از عوامل مؤثر در فهم دین، به‌ویژه قرآن است (همان: ص ۴۴۹)، درباره نقش عقل در تفسیر می‌گوید:

برخی با این اعتقاد که عقل را به وادی تفسیر کلام خدا راهی نیست، تنها به نقل اکتفا کرده‌اند و برخی دیگر برای عقل نقشی قائل شده‌اند و آن را در تفسیر دخالت داده‌اند و برای اعمال نظر و اجتهاد، میدانی بسیار باز و گسترده فرض کرده‌اند؛ به این دلیل که قرآن می‌فرماید: «أَفَلَا يَسْتَدْبِرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) یا می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴)؛ نتیجه اینکه برای تدبیر در قرآن و اندیشیدن به آیات و مفاهیم قرآن میدانی گسترده وجود دارد و قرآن به‌طور کامل، درهای خود را بر روی ژرف‌اندیشان باز کرده است» (همان: ص ۱۶).

گفتنی است ایشان شیوه کسانی را که در به‌کارگیری عقل در تفسیر گرفتار افراط شده‌اند و بعضاً دچار خیال‌پردازی‌های متکلفانه‌ای شده‌اند، نقد می‌کند (همان). براین‌دواری‌های ایشان در بهره‌گیری از منبع عقل در تفسیر قرآن این است که استفاده روشمند از منبع عقل در تفسیر نه تنها روا که ضروری است.

۷. تفسیر قرآن با علم تجربی

تفاسیر قرآن همواره متناسب با شرایط روز و به موازات تحولات و تکامل علوم بشری، دگرگون گشته‌اند و فهم آدمیان، از جمله متفکران نیز تحول و تکامل یافته است و با توجه به نکات دریافتی از پیشینیان، مطالب نوتری ارائه شده یا مطالب گذشته تصحیح شده‌اند (همان: ص ۴۵۲).

آیت‌الله معرفت درباره این منبع دانش تفسیر بر این باور است که گسترش علم از عوامل

مؤثر در فهم دین، به ویژه قرآن است و هرچه بشر از دستاوردهای علم و دانش بیشتر در اختیار داشته باشد، بهتر می تواند به حقایق جهان هستی و مفاهیم وحیانی پی ببرد (همان: ص ۴۴۹). وی همانند بدرالدین زرکشی (م ۷۹۴) درباره اهمیت جایگاه استخراج معانی دقیق در تفسیر و مقدار وابستگی آن به گستره علوم، معتقد است که هر کس بهره او از دانش ها فزون تر باشد، سهم او در فراگیری حقایق و معارف قرآنی بیشتر خواهد بود (همان: ص ۴۵۷): «کل من كان حظّه فی العلوم أوفر، كان نصیبه من علم القرآن أكثر» (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۲۵).

آیت الله معرفت بر این باور است که عصری بودن تفسیر - بدین معنا که با پیشرفت دانش و گسترش یافتن معارف بشری، بهتر و بیشتر می توان به حقایق قرآنی پی برد - تلقی جدیدی نیست، بلکه واقعیت انکارناپذیری است که از روزگاران پیشین مورد توجه بوده و همواره، تفاسیری متناسب با تحولات علمی و ذهنی نوشته شده است.

آیت الله معرفت معتقد است هدف از تفسیر علمی آن است که نشان دهد قرآن که سخن حق است، حاوی اشاراتی است گذرا بر بسیاری از اسرار طبیعت که علم به تازگی آنها را کشف کرده یا در آستانه کشف آنها است و روشنفرانی که در کنار قرآن، به علوم جدید هم توجه داشته اند، به این سو روی آورده اند تا روشن کنند دین با علم هماهنگ است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۴۶۷).

گفتنی است آیت الله معرفت شیوه برخی مفسران را که برخی آیات قرآن را بر فرضیات ثابت نشده علمی تطبیق کرده اند و در راه تفسیر علمی، گرفتار افراط شده اند نیز نقد می کند و نمونه روشن آن را تفسیر الجواهر طنطاوی می داند که مؤلف آن، آیات قرآن را براساس نظریات جدید علمی تثبیت نشده تفسیر می کند و دچار گونه ای تکلف شده است که اگر مقصد و هدف قرآن را کم رنگ و مبهم نکند، دست کم بر درخشش آن پرده می افکند (همان: ص ۴۷۹).

۸. تفسیر قرآن با کشف و شهود عرفانی

آیت الله معرفت همانند برخی دیگر مفسران، کشف و شهود عرفانی را از منابع تفسیر قرآن نمی داند و باور اهل معرفت درباره جایگاه و شیوه تفسیری خود را چنین تبیین می کند که

اهل عرفان، خود را «خواص» و برخی سرشناسان خود را «خاص الخواص» می‌دانند و بر این باورند که راه آنان برای دریافت مطالب و اسرار نهفته، بر همگان (طبقه عامه) پوشیده است. از طرفی قرآن که دارای ظاهر و بطن است، مفاهیم بلند و گسترده‌ای دارد که از اسرار پنهانی آن محسوب می‌شود و فهم آنها مخصوص خواص است که با اسرار شریعت سروکار دارند و چون قرآن، این معانی باطنی را برای فهماندن به خواص با رمز و اشاره بیان کرده است، اینان نیز باید با همان شیوه رمز و اشاره، اسرار نهانی قرآن را ابراز کنند و ظاهر قرآن را برای طبقه عوام واگذارند (همان: ص ۳۶۷).

ایشان تفاسیر اهل معرفت را که نزد برخی با عنوان «تفسیر صوفی» و «تفسیر اهل تأویل» یا «تفسیر رمزی و اشاری» خوانده می‌شود، دارای چند ویژگی می‌داند:

الف) از نوع تفسیر باطن است که بیشتر به تأویل می‌ماند تا تفسیر؛ زیرا با هیچ‌یک از دلالت‌های لفظی تناسب ندارد و بر قواعد مقرر دلالت الفاظ استوار نیست و صرفاً با ذوق عرفانی افراد سر و کار دارد و نام آن را «اشراق درونی» می‌گذارند (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۶۱-۶۲).

ب) تفسیر به رأی ممنوع است؛ زیرا اهل عرفان در تأویلاتی که در مورد ظواهر قرآن انجام می‌دهند، تقیدی ندارند که آن را به شاهی از قرآن یا دلیل عقل یا نقل، مستند کنند؛ زیرا مدعی‌اند که این‌گونه معانی و تفاسیر را از طریق باطن و اشراق دریافت کرده‌اند و قابل استدلال نیست، مگر برای اهل ذوق و وجدان باطنی که آن را با بینشی درونی می‌توانند بپذیرند؛ از این رو بیشتر تأویلات اهل باطن، از دیدگاه دانشمندان صاحب‌نظر، از محدوده حدس و تخمین فراتر نمی‌رود و پذیرفتنی نیست، بلکه گونه‌ای از تفسیر به رأی به‌شمار می‌آید. تأویل همانند تفسیر، معیار و ضابطه دارد که اگر خارج از آن معیارها و ضوابط انجام شود، همانند تفسیر به رأی ممنوع است.... بیشتر این گروه، تاکنون معیاری جامع یا ضابطه‌ای برای تأویل و تفسیرهای باطنی خود ارائه نداده‌اند. همین امر مایه سوء تفاهم و سلب اعتماد از این گروه شده، تا جایی که برخی تأویلات آنان، بسیار سنگین و نامعقول به نظر آمده و از شطحیات این گروه به‌شمار رفته است که نمونه بارز آن تفسیر منسوب به ابن عربی است. این گروه، در تفسیر باطنی و تأویلات خود، صرفاً به ذوق عرفانی خویش استناد کرده‌اند و احیاناً اگر شاهی از آیات و روایات آورده‌اند یا استدلالی

کرده‌اند، جنبه اقناعی داشته و برای اثبات بر دیگران ارائه داده‌اند؛ چنان‌که در کلام داود قیصری بدان اشاره شده است (همان: ص ۵۹-۶۰).

آیت‌الله معرفت در جای دیگر می‌گوید: «در کنار تأویل‌های واجد شرایط، تأویل‌های ناروایی دیده می‌شود که فاقد شرایط‌اند و بیشتر گروه‌ها که از مکتب اهل بیت تغذیه نمی‌شوند، دست به چنین تأویل‌هایی می‌زنند. آنان را "اهل تأویل" می‌نامند؛ گروهی که بی‌محبا و بدون رعایت شرایط لازم، دست به تأویل زده‌اند و در واقع تحمیل بر قرآن و یک نوع "تفسیر به رای" مرتکب شده‌اند. "متصوفه" و سرآمد آنان محی‌الدین بن عربی از این دسته‌اند که بدون ضابطه و تنها با تکیه بر ذوق شخصی دست به تأویل زده‌اند» (همان: ص ۷۵).

ج) آرای تأویلی آنان ناهماهنگ‌اند. تفسیر عرفانی چون بر پایه تأویل استوار است و تأویل نزد متصوفه فاقد ضابطه مشخصی است، صرفاً بر وفق مقتضای ذوق و سلیقه افراد مبتنی است. آنان منشأ این ذوق و سلیقه را اشراقات نفسانی می‌پندارند؛ بنابراین بر حسب اختلاف ذوق‌ها و سلیقه‌ها، تفاسیر این گروه با هم متفاوت است و هر یک نغمه‌ای سر می‌دهند که با آهنگ دیگران دمساز نیست (همان: ص ۶۱-۶۲).

د) مفسران روشمند که به ظواهر شرع متقیدند و این ضوابط را در تفسیر و تأویل نصوص شریعت (کتاب و سنت) رعایت می‌کنند، در میان آنان کم‌شمارند (همان: ص ۵۹-۶۰).

آیت‌الله معرفت در برخی دیگر آثار خود و با رویکردی متفاوت، تأویلات اهل عرفان را چنین توجیه می‌کند که یافته‌هایی‌اند که از آیات قرآن، بالمناسبه برداشت می‌شوند و جنبه «استشهاد» دارند، نه «استناد» و از نظر محققان، تفسیر به رأی یا تأویل باطل شمرده نمی‌شوند و می‌توان آنها را از قبیل «تداعی معانی» دانست که هنگام استماع یا تلاوت آیه، به مناسبت به ذهن خطور کرده‌اند و سازنده، بالنده و الهام گرفته‌شده از روح شریعت‌اند. این گونه یافته‌ها به خصوص در صورت عدم التباس (مشتبه‌نشدن به تفسیر) کاملاً بی‌اشکال‌اند (همان: ص ۷۷). وی بر این باور است که بیشتر تفاسیر بزرگان اهل عرفان، مانند قشیری و میبدی و از جمله سیدحیدر آملی، بر همین رویه‌اند و آنان یافته‌هایی را از قرآن برگرفته‌اند که از قبیل «تداعی معانی»‌اند، نه تفسیر کلام الله یا تأویل باطنی و از این رو وی اظهار شگفتی می‌کند که برخی بزرگان، این گونه برگرفته‌ها و برداشت‌ها را که به خوبی

روشن است به «استشهاد» بیشتر می‌مانند تا «استناد»، بلکه می‌توان آن را نوعی تأویل مستفاد از فحوای عام آیه دانست، «تفسیر به رأی» شمرده‌اند و بر آنان خرده گرفته‌اند (همان: ص ۷۸).

۹. تفسیر قرآن با آرای صحابیان و تابعیان

آیت‌الله معرفت، درباره تفسیر قرآن با آرای صحابیان و تابعیان سخنان و داوری‌های متفاوتی دارد که در دو بخش به بررسی آن می‌پردازیم:

۹-۱. ارزش تفسیر صحابیان

آیت‌الله معرفت دیدگاه صاحب‌نظران و دانشمندان شیعی را درباره ارزش روایات تفسیری صحابیان چنین نقل می‌کند:

آنان بر این باورند که تفسیر منقول از صحابی، هرچند بلندمرتبه و جلیل‌القدر باشد، موقوف است^۱ و اسناد آن به پیامبر ﷺ تا زمانی که خود صحابی صریحاً اسناد نداده، روا نیست، چه جای رأی و اجتهاد در آن باشد چه نباشد، و آن گفتار به خود وی منتسب است، هرچند سخن وی بر پایه تعالیم پیامبر استوار باشد؛ زیرا دور نیست که گفتار وی تنها اجتهادی و برداشت مخصوص خودش باشد که آن را بر اساس مبانی و اصولی که از محضر پیامبر ﷺ آموخته است، استنباط کرده باشد و از همین رو به دریافت آن از جانب پیامبر تصریحی ندارد. هر صاحب‌نظر یا صاحب‌گفتاری که معصوم نباشد، گاه اشتباه می‌کند و برداشت وی همواره مقرون به صواب نیست و صحت و سقم آن به میزان فهم و هوش و گستره اطلاعات علمی وی بستگی دارد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۴).

با این حال، ایشان تفاسیر صحابیان را به سبب برخورداری از پنج ویژگی که در تفاسیر متأخران یافت نمی‌شوند، ممتاز می‌داند: ۱. سادگی و بی‌پیرایگی؛ ۲. سلامت و پیراستگی از

۱. حدیث موقوف، به حدیثی گفته می‌شود که نسبت آن به همان شخص که راوی اول است متوقف شود و به پیامبر اکرم نسبت داده نشود (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۰).

جدل و اختلاف؛ ۳. پیراستگی آن از تفسیر به رأی؛ ۴. پاک بودن آن از اساطیر و افسانه‌ها؛ ۵. قاطعیت و خالی بودن از شک و تردید و برناتفتن تردیدها (همان: ص ۲۸۴-۲۸۵)؛ از این رو که آنان در دامان رسالت پرورش یافته و زلال گوارای دانش را بی واسطه از منبع اصلی اش نوشیده بودند و در سایه ارشاد و راهنمایی مستقیم پیامبر ﷺ درس دین آموخته بودند و در نتیجه معانی قرآن را بهتر از دیگران می فهمیدند، تفسیرشان ارزشمند و معتبر است (همان، ج ۲: ص ۲۱). ایشان از میان صحابیان پیامبر اکرم ﷺ به امیر مؤمنان علیه السلام اشاره می کند که درباره علم خود می فرماید: «... دانشی است که از دانشوری آموخته شده... دانشی که خدا آن را به پیامبرش ارزانی داشت و او آن را به من آموخت و دعا کرد که سینه ام آن را فراگیرد و درونم آن را در خود جای دهد (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸)» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۲ و ج ۱: ص ۲۷۶).

آیت الله معرفت صحابیان را حاملان دانش پیامبر و پاسبانان امین شریعت و بعضاً افرادی با استعداد و تیزهوش می داند که نمی توان در درستی سخنانشان تردید کرد: «چگونه می توان در درستی گفتار جمع کثیری که حاملان دانش پیامبر و پاسبانان امین شریعت بودند تردید کرد» (همان، ج ۱: ص ۲۷۸)؛ «...عهد رسالت، دوران تعلیم و تربیت بود، به ویژه پس از هجرت پیامبر به مدینه که بیشتر اوقات خویش را صرف تربیت اصحاب برجسته می نمود و سعی بر آن داشت تا معارف و احکام شریعت را به آنان بیاموزد... بدون شک پیامبر در این کار موفق بود و آنچه را که باید، انجام داد و در میان اصحاب خود عده ای دانشمند پرورش داد تا وارثان علم و حاملان حکمت او برای مردم باشند... از طرف دیگر در میان صحابه بزرگوار افرادی با استعداد و تیزهوش وجود داشت که دانش پژوهانی کوشا در فراگیری علم و حکمت بودند که با پرسش پی در پی بر دانش خود می افزودند و برای به دست آوردن معارف اسلامی شدیداً حریص بودند» (همان: ص ۲۷۵-۲۷۶)؛ «این گروه از صحابه و همچنین تابعان آنها، به عهد نزول وحی نزدیک تر و از اسباب نزول آگاه تر بودند و مفاهیم لغوی و اصطلاحات رایج در عهد رسالت را بهتر درک می کردند؛ زیرا به عرب معاصر دسترسی بیشتری داشتند و نیز احادیث منقول از پیامبر اکرم ﷺ و اقوال صحابه را واقف بودند. اینان یکی از مهم ترین ذخایر علمی در تفسیر قرآن اند که استفاده از آنان یک ضرورت غیر قابل انکار است» (معرفت، ۴۱۸، ج ۱: ص ۱۰۵-۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۱۰۰).

همچنین با یادکرد دو شرط که در ادامه مقاله خواهند آمد (یکی مُسندبودن روایات بیانگر آرای صحابیان و برخورداری از سند صحیح و دیگری بلندپایه‌بودن صحابی)، پذیرش تفسیر و رأی صحابی را گریزناپذیر، تردیدناپذید و عاری از هرگونه شبهه می‌داند، به‌گونه‌ای که راهی جز اعتماد بر آن و جواز اخذ آن نیست (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۷۸).

درباره سخن و داوری آیت‌الله معرفت درباره ارزش تفسیر صحابیان باید گفت درباره ارزش و اعتبار آرای تفسیری صحابیان، میان علمای شیعه و اهل سنت اختلاف است: اهل سنت، افزون بر روایات تفسیری پیامبر اکرم ﷺ، آرای صحابیان در تفسیر قرآن را نیز ارزشمند و معتبر می‌دانند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ص ۱۱۵؛ زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۴۸۱). حتی برخی از آنان، اقوال تابعیان را نیز در شمار روایات تفسیری معتبر دانسته‌اند (العک، ۱۴۰۶ق: ص ۱۱۱). ابن تیمیه می‌گوید: پس از کلام پیامبر، در تفسیر آیات به سخن صحابیان رجوع می‌کنیم؛ زیرا ایشان و به‌ویژه عالمان و بزرگان از صحابیان در فضای نزول حضور داشتند و شواهد و قراینی برای فهم قرآن در دست داشتند که دیگران ندارند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ص ۴۸۸). هرچند بزرگان اهل تسنن درباره حجیت اقوال تابعیان در تفسیر قرآن اختلاف دارند (زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۴۸۱)، عملاً در تفاسیر مأثور سنین اقوال تابعیان فراوان است (العک، ۱۴۰۶ق: ص ۱۱۱).

اما عالمان شیعی از دیرباز روایت تفسیری معتبر را منحصر به احادیث پیامبر اکرم ﷺ و امامان اهل بیت علیهم‌السلام دانسته و براین انحصار تأکید کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ص ۴)؛ چنان‌که علامه طباطبایی ضمن نفی اعتبار و حجیت روایات تفسیری صحابیان و تابعیان، روایات آنان را آکنده از خلط و تناقض می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ص ۱۴؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۴۹). ایشان مدعای اهل تسنن را مبنی بر اینکه «صحابیان، علم قرآن را از مقام رسالت آموخته‌اند و مستبعد است که از [پیش] خود چیزی گفته باشند» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱: ص ۳؛ العک، ۱۴۰۶ق: ص ۱۱۲) نقل و رد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۸: ص ۴۴)؛ زیرا از یک سو هیچ نص شرعی درباره حجیت اقوال و آرای صحابیان و تابعیان وجود ندارد و از سوی دیگر، اعمال نظر آنان در امر تفسیر روشن است و از سوی سوم اقوال آنان با سخنان علمای یهود آمیخته شده است (همو، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۸: ص ۴۴)؛ پس سخنان صحابیان رسول اکرم ﷺ و

تابعیان منبع معتبر تفسیر نیست هر چند اهل تسنن از آنها به مثابه منبعی قابل اعتماد در تفسیر بهره می گیرند.

گفتنی است گرچه برخی سخنان آیت الله معرفت موهم همسانی دیدگاه وی درباره آرای تفسیری صحابیان با دیدگاه اهل تسنن است، باید توجه داشت که وی با همان دغدغه مندی عالمان شیعی، بر این باور است که: الف) از روایات ضعیف و موضوع (ساختگی) باید پرهیز کرد. ب) روایات تفسیری آنان باید مُسند باشند؛ بنابراین روایات مُرسل، مرفوع و مقطوع جایگاهی ندارند. ج) روایات تفسیر آنان باید دارای سند صحیح باشند. د) صاحبان آرای تفسیری مورد نظر باید از صحابیان بلند پایه باشند، نه از دون پایگان. ه) پذیرش روایات تفسیری صحابیان از آن رو است که یا از پیامبر اکرم ﷺ گرفته اند، یا درباره فهم و تبیین لغت عربی قرآنی است یا بیانگر آداب و رسوم روزگار جاهلیت است که صحابیان به این امور آگاه تر از دیگران بودند. این نکات را در برخی سخنان آیت الله معرفت می توان یافت:

۱. «صحیح آن است که قول صحابی در تفسیر، معتبر است؛ خواه در درایت او (تفسیر اجتهادی) یا در روایتش، و قول صحابی از منابع اصیل در تفسیر است؛ ولی باید از حدیث ضعیف و ساختگی پرهیز کرد... و با توجه به اینکه پیشوا و پیشرو ما در این زمینه، تحقیق است نه تقلید، این [مطلب]، حقی تردیدناپذیر است» (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۱۰۵).

۲. «در حجیت و اعتبار حدیث صحابیان باید دو شرط مراعات گردد: نخست صحت سند؛ دیگر، بلند پایه بودن مقام آن صحابی. با تحقق این دو شرط، دیگر جایی برای شک و تردید باقی نمی ماند و راهی جز اعتماد و جواز اخذ آن نیست و این مطلب از هر گونه شبهه عاری است» (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۷۸).

۳. «تفسیر ماثور از بزرگان صحابه، چنانچه سند روایت از او درست باشد، اعتبار خاص خودش را دارد؛ زیرا تفسیر را یا از خود پیامبر اخذ کرده است... یا مربوط به فهم معانی اولیه لغت است یا به آداب و رسوم جاهلیت و امثال آن بازمی گردد که صحابه از آن آگاه اند؛ ولی اگر تفسیر صحابی ای از موارد یاد شده نباشد، بدون شک حدیث صحابه، به مقتضای مقام ایمان که آنها را از سخن بی دلیل باز می دارد، پشتوانه علمی محکمی دارد مبنی بر اینکه آن را از عالمی آگاه آموخته است. در غیر این صورت، حدیث، موقوف

است و پشتوانه آن فهم خاص خود آن صحابی به‌شمار می‌رود که بی‌گمان فهم او از قرآن، در مورد کسی که از درک حضور وحی و عهد رسالت به دور می‌باشد، به واقع نزدیک‌تر است. حتی امکانات شناخت واژگان قبایل اولیه و عادات و رسوم جاری میان آنان نیز برای صحابه بیشتر فراهم بوده است» (همان: ص ۲۸۲).

۴. «نظرات اصحاب در حوزه تفسیر، اجتهاداتی از آن صحابی جلیل‌القدر است و با میزان زیرکی و عمق بینش او در فهم مبانی اسلام و قرآن و با آنچه پیامبر به او یاد داده و فهمانده، ارتباط دارد. این صحابه جلیل‌القدر مجتهدانی هستند که گاه خطا می‌کنند و دائماً همراه با صواب و نظر درست نمی‌باشند، مگر آنکه معصوم باشند» (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۱۰۰).

۵. آیت‌الله معرفت ذیل عنوان «ارزش تفسیر نقلی» پس از آنکه تفسیر نقلی را شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت و تفسیر قرآن به قول صحابیان و تابعیان دانسته و این گونه‌ها را از نظر ارزش با یکدیگر متفاوت برشمرده است، به‌صراحت می‌گوید: «اشکالات زیادی نیز به تفاسیر منقول از صحابیان و تابعیان راه یافته است و در اغلب آنها ضعف و سستی به حدی است که به قول ذهبی (معرفت، ۴۱۸ق، ج ۱: ص ۱۵۶) نمی‌توان به آنها اعتماد کرد، زیرا اسباب ضعف و سستی در مجموعه عظیم روایات نقل شده در کتاب‌های تفسیر منسوب به صحابیان و تابعیان بسیار است و به‌گونه‌ای درست و نادرست به هم آمیخته شده که تشخیص آنها از هم دشوار است. تعداد این روایات بیش از حد معمول است و در آن، شاهد تناقض‌های بسیاری هستیم و حتی در موارد زیادی با روایات متضاد منسوب به یک نفر، مثل روایات نقل شده از ابن عباس برمی‌خوریم. این امر از مهم‌ترین عوامل سلب اعتماد از مجموع آنها یا لاقلاً اکثر قریب به اتفاق آنها است و ما را وامی‌دارد که با دقت نظر، کنجکاوانه و محققانه با آنها برخورد کنیم و در مورد پیراستگی آنها از تناقض و نادرستی اقدام کنیم» (همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۴).

۶. «به‌طور خلاصه ضعف و سستی تفاسیر نقلی به سه امر برمی‌گردد: الف) ضعف سلسله سندها و ارسال آنها، یا حذف کامل اسناد که باعث خدشه در تفسیر نقلی است. ب) فراوانی حدیث پردازی و تزویر که موجب سلب اعتماد می‌شود. ج) فزونی اسرائیلیات در تفسیر و تاریخ که تفسیر نقلی را کم‌ارزش و کم‌اعتبار ساخته است» (همان: ص ۲۵).

برخی از قرآن پژوهان معاصر ذیل عنوان «تعریف صحابی در نگاه استاد معرفت» در تحلیلی جامع درباره دیدگاه آیت‌الله معرفت کوشیده‌اند با استناد به برخی تصریحات یا شواهد و مؤیدات در سخنان آیت‌الله معرفت، عنوان «صحابه» را به گونه‌ای تعریف و تبیین کنند که تفاوت اعتماد اهل تسنن به آرای صحابیان با دیدگاه آیت‌الله معرفت درباره آنان آشکار شود. خلاصه تحلیل یادشده چنین است: از دیدگاه آیت‌الله معرفت صحابی کسی است که وابستگی مستحکم با پیامبر ﷺ دارد، نه مطلق ملازم و مصاحب آن حضرت بودن. مراد از رابطه مستحکم رابطه وثیق فرهنگی و علمی است، به گونه‌ای که شخصیت پیامبر اکرم ﷺ در آنان انعکاسی کامل یافته باشد، همچون حواریان در مورد حضرت مسیح علیه السلام؛ یعنی فرد ملازم، حضور در هر مجلس و محفل برای کسب فیض و کمالات معنوی اخلاقی و بالابردن سطح معلومات از طریق پرسش یا شنیدن کلمات آن حضرت و حتی بالاتر از این، در صحت اطلاق عنوان «صحابی» باقی ماندن در جاده سلامت را پس از ارتحال پیامبر اکرم ﷺ شرط می‌داند؛ پس نباید در دوران پس از پیامبر به بدعتی دست زده باشد یا بدعت‌گذاری را در کنف حمایت خود قرار داده باشد. بنابراین و با توجه به قیود یادشده، نظر آیت‌الله معرفت همان سخن دیگر محققان شیعه است (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۳۴۸-۳۷۹). در نگاه ایشان، نه قول صحابی و نه تابعی و نه سنت، حجیت شرعی ندارد... مراد علامه طباطبایی از عدم حجیت قول صحابی و تابعیان در تفسیر، حجیت شرعی است؛ اما مراد استاد معرفت از حجیت و اعتبار، ارزش این منبع به‌عنوان ذخیره‌ای از نزدیک‌ترین تجربه‌های تفسیری به عصر نزول است؛ همان‌گونه که امروز هر مفسری از تجربه‌های تفسیری گذشتگان استفاده می‌کند (همان، ج ۱: ص ۳۶۸-۳۶۹).

به نظر می‌رسد چنانچه مراد از «حجیت قول صحابه در تفسیر»، حجیت شرعی باشد، شرط‌هایی مانند «بلند پایه بودن صحابی» یا «داشتن وابستگی مستحکم با پیامبر» یا «انعکاس کامل شخصیت پیامبر در آنان» مشکلی را حل نمی‌کنند؛ زیرا اگر مراد از این اوصاف و معیارها، دارا بودن مقام عصمت باشد که در صحابیانی مانند امیر مؤمنان علیه السلام بود، باید گفت حجیت روایات تفسیری معصوم علیه السلام جای انکار ندارد، اعم از اینکه صحابی باشند یا نه؛ چون حجیت سنت آنان با تأیید و امضای رسول اکرم ﷺ ثابت شده است و اگر مقام

عصمت مراد نیست، مشکل حجیت قول صحابی در تفسیر همچنان باقی است؛ زیرا گفتار غیر معصوم حجیت شرعی ندارد؛ اما چنانچه مراد از «حجیت»، حجیت شرعی نباشد، بلکه مراد «ذخیره‌ای ارزشمند از نزدیک‌ترین تجربه‌های تفسیری به عصر نزول» باشد، در این صورت در صاحبان این آرای تفسیری بیش از ایمان و صدق در گفتار و امانت در نقل و هوشمندی در اندیشه کافی است و اموری مانند «انعکاس کامل شخصیت پیامبر در آنان» لازم نیست.

۲-۹. ارزش تفسیر تابعیان

آیت‌الله معرفت تفسیر تابعیان را نیز از این رو که به احادیث پیامبر و صحابیان بیشتر دسترسی داشته‌اند و معانی آیات قرآن را بهتر می‌فهمیدند، ارزشمند می‌داند. از دیدگاه ایشان، آنان به ابزار فهم قرآن که پایه آن زبان فصیح، دست نخورده و تغییر نیافته بود، نزدیک‌تر بودند و به راحتی به حوادث و رخدادهایی که با نزول آیات پیوند داشت یا مستقیماً سبب نزول پاره‌ای از آیات بود، دسترسی داشتند و باب سؤال از مفاهیم قرآن و دانستن اسباب نزول و پرسش از مواضع ابهام آیات به‌طور کامل بر روی آنان گشوده بود؛ نعمتی که مفسران دوره‌های پسین، از آن برخوردار نبودند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۲)؛ با همه این اوصاف، ایشان معتقد است آرای تابعیان در تفسیر، تنها در حد شاهد و مؤید اعتبار دارند و حجت قطعی و هم‌رتبه حدیث پیامبر ﷺ که خود حجت است و سخنان صحابیان که به‌طور نسبی در اکثر موارد حجیت دارند، نیستند، بلکه در درجه سوم اعتبار قرار دارند (همان: ص ۲۲).

آیت‌الله معرفت در جای دیگر، تفسیر تابعیان را چنین سنجیده است: «اهتمام به تفسیر تابعیان و رجوع به آرا و دیدگاه‌هایشان در تفسیر، از این رو است که آنان در صحنه دین حنیف تقدم و سبقت داشتند، چنان که پسینیان برای تکامل علمی خود به پیشینیان رجوع می‌کنند، نه برای تقلید و پذیرش تعبدی آرایشان، و بی‌تردید احاطه به آرای عالمان پیشین و پسین از بزرگ‌ترین عوامل گسترش اندیشه است که بدون آن، دانش در نقطه نخست خود می‌ماند و گامی به پیش نمی‌نهد» (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۱۲۰).

۱۰. تفسیر قرآن به رأی

آیت‌الله معرفت در نفی تفسیر به رأی، همچون دیگر مفسران باور دارد که مفسر باید با رعایت ضوابط و اصول تفسیر، موضع و دیدگاه وحی را درباره یکایک مسائل مطرح شده، از لابه لای قرآن روشن کند، بدون آنکه چیزی را بر قرآن تحمیل کند، یا دست به تأویل غیرمنطقی بزند. در این صورت است که تفسیر، به گونه‌ای شایسته، عصری و روزآمد خواهد بود (همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۴۵۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد به نتایج ذیل دست می‌یابیم:

۱. منهج تفسیری آیت‌الله معرفت «منهج اجتهادی جامع» است که دربردارنده «تفسیر قرآن با قرآن»، «تفسیر قرآن با سنت»، «تفسیر قرآن با عقل برهانی» و «تفسیر قرآن با علم تجربی» است.
۲. تفسیر قرآن با قرآن بهترین و متقن‌ترین راه فهم قرآن است.
۳. نقش معصومان علیهم‌السلام در تفسیر قرآن، نقش آموزشی و راهنمایی به راه‌های تفسیر است.
۴. استفاده روشمند از منبع عقل در تفسیر، ضروری است و گسترش علم و فلسفه از عوامل مؤثر در فهم قرآن است.
۵. تفسیر قرآن با کشف و شهود عرفانی، فاقد اعتبار است؛ اما اگر تأویلات اهل عرفان جنبه «استشهاد» داشته باشند نه «استناد» می‌توان آنها را از باب «تداعی معانی» پذیرفت.
۶. آرای تفسیری صحابیان را با قیود و شرایطی می‌توان پذیرفت.
۷. آرای تفسیری تابعیان تنها در حد مؤید و شاهد، اعتبار دارند و توانمندسازی مفسر در استنباط از قرآن راهگشایند.
۸. تفسیر به رأی از آن‌رو که «تحمیل» رأی بر قرآن است نه «تفسیر قرآن»، فاقد اعتبار است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۴۱۵ق)، تحقیق: صبحی صالح، تهران: دارالأسوه.
۳. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۵ق)، مسند احمد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. احسائی، محمد بن علی ابن ابی‌جمهور (۱۴۰۳ق)، عوالی الثالی، مصحح: مجتبی عراقی، قم: سیدالشهداء.
۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۲ق)، سنن الترمذی، به کوشش: عبدالوهاب، بیروت: دارالفکر.
۶. خویی، سیدابوالقاسم (بی‌تا)، الیابان فی تفسیر القرآن، قم: احیاء آثار الامام الخوئی.
۷. رجبی، محمود (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: الهادی.
۸. زرقانی، عبدالعظیم (۱۴۱۶ق)، مناهل العرفان، به کوشش: امین سلیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶ق)، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش: محمد ابوالفضل، قاهره: احیاء الکتب العربیه.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۱. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲)، مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۷ق)، التوحید، به کوشش: حسینی تهرانی، بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۸)، قرآن در اسلام، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: اعلمی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش: العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹)، «بررسی مصطلحات روش، گرایش، منهج، اتجاه، لون، مدرسه، مکتب و مذهب»، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، قم: بوستان کتاب.

۱۷. العکک، خالد عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، اصول التفسیر و قواعدہ، بیروت: دار النفائس.
۱۸. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، ج ۳، تهران: بنیاد بعثت.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، الکافی، به کوشش: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. متقی ہندی، علی (۱۴۱۳ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، به کوشش: السقاء، بیروت: الرسالہ.
۲۱. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۴۱۶ق)، علوم القرآن عند المفسرین، قم: مکتبۃ الاعلام الاسلامی.
۲۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، اصول الفقہ، قم: دفتر تبلیغات.
۲۳. معرفت، محمدہادی (۱۳۷۸)، علوم قرآنی، قم: التمهید.
۲۴. معرفت، محمدہادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسہ فرهنگی التمهید.
۲۵. معرفت، محمدہادی (۱۳۸۴)، صحابہ از منظر اہل بیت:، غیر مطبوع.
۲۶. معرفت، محمدہادی (۱۳۸۷)، التفسیر الأثری الجامع، قم: مؤسسہ التمهید.
۲۷. معرفت، محمدہادی (۱۴۱۸ق)؛ التفسیر و المفسرون؛ مشهد: الجامعۃ الرضویہ.
۲۸. نصیری، علی و گروہ قرآن پژوهی (۱۳۸۷)، معرفت قرآنی: یادنگار آیت اللہ محمدہادی معرفت، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی.

References in Arabic / Persian

1. *The Holy Quran*
2. *Nahj al-Balagheh* (1415 AH), Translated by Sobhi Saleh, Tehran: Dar al-Osveh.
3. Ibn Hanbal, Ahmad (1415 AH), *Mosnad Ahmad*, Beirut: Dar al-Ihya al-Toras al-Arabi.
4. Ehsaie, Muhammad bin Ali Ibn Abi Jomhour (1403 AH), *Awali Al-Lali*, by Araqi, Qom: Sayyid al-Shohada.
5. Tarmazee, Muhammad bin Isa (1402 AH), *Sunan al-Tarmazi*, by the efforts of Abdul Wahhab, Beirut: Dar al-Fikr.
6. Khoei, Sayyid Abul Qasim, *Al-Biyan fi Tafsir Qur'an*, Qom: The Restoration of the Works of Al-Imam al-Khoei.
7. Rajabi, Mahmood (1379 SH), *Methodology of Quran Interpretation*, Tehran: Alhadi.
8. Zarqhani, Abdul Azim (1416 AH), *Manahel al-Erfan*; by the efforts of Amin Salim, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
9. Zarkashi, Mohammed bin Abdullah (1376 AH), *Alborhan fi Ulum al-Qur'an*, by the efforts of Muhammad Abu al-Fazl, Cairo: Ihya al-Kotob al-Arabiyah.
10. Siyouti, Jalaluddin (1421 AH), *Al-itqan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi.
11. Shaker, Mohammad Kazem (1382 SH), *Principles and Methods of Interpretation*, Qom: World Center for Islamic Sciences.
12. Sadough, Mohammad bin Ali (1387 AH), *al-Tawhid*, by the efforts of Hosseini Tehrani, Beirut: Dar al-Ma'arefah.
13. Tabatabai, Sayyid Mohammad Hossein (1368 SH), *Quran in Islam*, by the efforts of Khosroshahi, Qom: Bustan Kitab.
14. Tabatabai, Sayyid Mohammad Hossein (1393 AH), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: A'alami.
15. Tusi, Mohammed bin Hassan, *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, by al-Ameli, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.

16. Tayyeb Hosseini, Seyyed Mahmood (1389 SH), *Article "A Study of the Terms of the Method, Tendency, Management, Atheism, Levon, School, School of thought and Religion"* published in Quran Encyclopedia of the Holy Quran, vol. 8, Qom: Bustan Kitab.
17. Al'ak, Khaled Abdul Rahman (1406 AH), *Principles and Rules of Interpretation*, Beirut: Dar al-Nafaees.
18. Qureshi, Seyed Ali Akbar (1377 SH), *Interpretation of Ahsan al-Hadith*, third print, Tehran: Bonyad Be'that.
19. Kelini, Mohammad bin Yaghoub (1375 SH), *Al-Kafi*, by Ghaffari, Tehran: Dar al-Kutob al-Islamiyah.
20. Mottaqi Hindi, Ali (1413 AH), *Kanz al-Amam fi Sonan al-Aqval va al-Af'al*, by Al-Saqqa, Beirut: Al-Rasalah.
21. Research Center for Qur'anic Sciences and Culture (1416 AH), *Ulum al-Qur'an ind al-Mofaserin*, Qom: Maktab al-A'alam al-Islamiyah.
22. Mozafar, Mohammad Reza (1370 SH), *Usul Al-Fiqh*; Qom: Islamic Propagation Office.
23. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1378 SH), *Quranic Sciences*, Qom: al-Tamhid.
24. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1379 SH), *interpretation and Commentators*, Qom: Al-Tahmid Cultural Institute.
25. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1384 SH), *Companions from the perspective of the Ahlul-Bayt*: Gheire Matbu'.
26. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1387 SH), *Al-Tafsir al-Jameh*, Qom: al-Tamhid Institute.
27. Mara'fat, Muhammad Hadi (1418 AH); *Interpretation and Commentators*; Mashhad: al-Jama'a al-Radhaviyyah.
28. Nasiri, Ali and the Department of Quranic Studies (1387 SH), *Qur'anic Knowledge*, Ayatollah Mohammad Mahdi Ma'rifat, Qom: the Organization of Research Institute for Islamic Culture and Thought Publications.

The Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences

Vol. 1 • No. 2 • Winter, 2019 • Issue 2

Received: 11/01/2020

Accepted: 22/01/2020

**The Critique and Examination of Problems Raised by
Fakhr Razi on Verse of Wilayah, with an Emphasis
on Ayatollah Mohammad Hadi Ma'arefat**

Isa Isazadeh¹

Nikzad Isazadeh²

Abstract

Verse 55 of Surah Ma'edah is one of the verses that Shi'ite commentators and theologians have suggested various viewpoints about its arguments. Based on Shi'ite viewpoint, this verse argues Imam Ali's Wilayah and Imamah. One of the commentators who has criticized the Shiite viewpoint and brought many problems and doubts into is Fakhr Razi. This study seeks to study and criticize the problems and faults raised by Fakhr Razi through using the views of Ayatollah Mohammad Hadi Ma'arefat in a descriptive-analytical method, then it proves that none of the problems and doubts that he brought up is not true including, not descending a verse in dignity of Imam Ali (pbuh), his lack of argumentation for his guardianship about this verse, the verse not arguing the Wilayah, the contradiction between giving the ring as charity and obligatory zakat, the contradiction between giving the ring as charity at the time of saying prayer and his Ikhlas (pure intention) and his complete attention to Allah in saying praying, the action "giving the ring as charity", lack of agreement between the previous and the next verses and the verse arguing Imam Ali's Imamah, and the contradiction between Imam Ali's poverty and having a ring.

Keywords: verse of Wilayah, Imamah, Imam Ali (pbuh), Ayatollah Ma'arefat, Fakhr Razi.

1. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Islamic Propagation Office of Qom Seminary. (Author in charge), e.eisazadeh@isca.ac.ir.

2. Associate professor at the Center for Qur'anic, hadith and medical Sciences Research at Tehran University of Medical Sciences. iesazadeh@tums.ac.ir.

فصلنامه علمی - تخصصی



سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۸
(صفحات: ۱۱۵ - ۱۳۷)

نقد و بررسی اشکالات فخر رازی به آیه ولایت با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله محمدهادی معرفت

عیسی عیسی زاده *

نیکزاد عیسی زاده **

چکیده

آیه ۵۵ سوره مائده از آیاتی است که مفسران و متکلمان شیعه و اهل سنت درباره دلالت آن دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. بنابر دیدگاه شیعه، این آیه بر ولایت و امامت حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام دلالت دارد. از مفسرانی که دیدگاه شیعه را نقد کرده و به آن، اشکال‌ها و شبهه‌های فراوانی وارد کرده‌اند، فخر رازی است. در این پژوهش تلاش شده است با بهره‌گیری از دیدگاه‌های آیت‌الله محمدهادی معرفت به روش توصیفی - تحلیلی، اشکال‌ها و شبهه‌های فخر رازی بررسی و نقد گردد و در نهایت ثابت شود هیچ‌یک از اشکال‌ها و شبهه‌های وی همچون نازل نشدن آیه در شأن حضرت علی علیه السلام، احتجاج نکردن آن حضرت بر ولایت خویش به این آیه، دلالت نکردن آیه بر عموم ولایت، منافات داشتن انفاق انگشتر با زکات واجب، سازگار نبودن انفاق انگشتر در نماز با اخلاص حضرت علی علیه السلام و توجه کامل به خدا در نماز، فعل کثیربودن انفاق با انگشتر، مانع بودن سیاق آیات قبل و بعد با دلالت آیه بر امامت حضرت علی علیه السلام و ناسازگاری فقر علی علیه السلام با داشتن انگشتر، وارد نیست.

کلیدواژه‌ها

آیه ولایت، امامت، حضرت علی علیه السلام، آیت‌الله معرفت، فخر رازی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

e.eisazadeh@isca.ac.ir

iesazadeh@tums.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۱

** استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم - ایران (نویسنده مسئول).

** دانشیار مرکز تحقیقات علوم قرآن، حدیث و طب دانشگاه علوم پزشکی، تهران - ایران.

مقدمه

باور شیعه بر این است که امامت، ادامهٔ نبوت و از اصول دین است و امام، حجت خدا در خلق و واسطهٔ فیض او به مخلوقات است و تعیین این منصب، تنها به دست خداوند است که به وسیله پیام آور وحی به مردم معرفی می‌شود. به اعتقاد شیعه تنها مصداق این مقام، امیر مؤمنان علی علیه السلام است.

یکی از دلایل نقلی شیعه برای اثبات این اصل اعتقادی، آیه ۵۵ سوره مائده است. در مقابل دیدگاه شیعه، فخر رازی - از مفسران اهل سنت - این دلیل را مخدوش دانسته و اشکالاتی بر استدلال شیعه به این آیه ذکر کرده است. آیت‌الله محمدهادی معرفت، یکی از اندیشمندان شیعه، با استناد به آیه ۵۵ سوره مائده، ولایت و امامت امیر مؤمنان علی علیه السلام را اثبات کرده و به اشکالات فخر رازی پاسخ داده است.

در این مقاله سعی شده تا افزون بر ارائه پاسخ‌های آیت‌الله معرفت به اشکالات فخر رازی، در صورت نیاز، پاسخ‌های تکمیلی نیز بیان شود و نیز شبهاتی که در بیانات آیت‌الله معرفت به آن پرداخته نشده است، بررسی و نقد گردد.

شایسته ذکر است که فخر رازی در میان اندیشمندان اسلامی دارای جایگاه و منزلت خاصی است، به گونه‌ای که مرحوم علامه طباطبایی، بیش از سیصد بار به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، در تفسیر گرانسنگ المیزان، از او نام برده و مطالبی را از وی نقل و گاهی آن را نقد کرده است (نتایج، ۱۳۸۷: ص ۸۱).

۱. معرفی اجمالی فخر رازی

محمد بن عمر بن حسین رازی، معروف به ابن خطیب و ملقب به فخرالدین، در ۲۵ رمضان سال ۵۴۳ یا ۵۴۴ق، در ری به دنیا آمد و در اول شوال سال ۶۰۶ق در هرات در ۶۲ سالگی درگذشت. پیکر او را در محلی به نام مزداخان، نزدیک هرات به خاک سپردند (ابن خلکان، ۱۹۷۱م، ج ۴: ص ۲۵۲). پدر فخر رازی، ضیاءالدین عمر، فقیهی برجسته و از دانشمندان علم اصول و علم کلام بود. وی خطیبی نام‌آور به‌شمار می‌آمد و شهرت یافتن فخر رازی به خطیب به همین سبب بوده است (دادبه، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۱۸). فخر رازی در اصول دین و کلام، بر مذهب اشعری و در فروع دین، بر مذهب شافعی بود (حلبی، ۱۳۷۶: ص ۲۶۷).

۲. اشکالات فخر رازی

۲-۱. نازل نشدن آیه در شأن حضرت علی علیه السلام

به گفته فخر رازی یکی از ادعاهای شیعه این است که آیه ولایت (مائده: ۵۵) در شأن امیر مؤمنان علی علیه السلام نازل شده است. این ادعا پذیرفتنی نیست؛ زیرا بیشتر مفسران بر این باورند که آیه مذکور در مورد امت نازل شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۶).

۲-۱-۱. پاسخ آیت الله معرفت

مرحوم آیت الله معرفت در پاسخ به این اشکال به چند مطلب اشاره می کند: اولاً: «همه مفسران اتفاق نظر دارند که این آیه در شأن حضرت علی علیه السلام نازل شده است و او کامل ترین مصداق این آیه است؛ به این معنا که علی علیه السلام اولین شخصی بود که «الذین آمنوا» در آیه ولایت بر وی منطبق شد و عبارت «الذین آمنوا» یعنی علی علیه السلام و دیگران. ثانیاً: در این زمینه روایات بسیاری از بزرگان صحابه نقل شده است و بزرگان اهل سنت نیز آن روایات را از جهت سند صحیح و معتبر می دانند (معرفت، ۱۳۸۹: ص ۱۷۸). درباره اختلاف روایات شأن نزول، آیت الله معرفت می گوید: «در بیان شأن نزول این آیه، هریک از مفسران بخشی از داستان را نوشته اند. طبیعی است که اگر چند نفر جداگانه حادثه ای را نقل کنند، هر کدام بخشی از آن را نقل می کنند و تفاوت هایی به وجود می آید» (همان).

از دیدگاه آیت الله معرفت، در میان روایات شأن نزول، نزدیک ترین روایت به جریان این آیه، گزارش مقاتل بن سلیمان (متولد اواخر سده اول هجری) است که وی آن داستان را این گونه نقل کرده است:

وی در کتاب تفسیر خود چنین نوشته است: عبدالله بن سلام و اصحابش نزدیک نماز ظهر خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند و گفتند: خانه های ما دور از مسجد و در محله یهودی ها قرار دارد. از زمانی که مسلمان شدیم آنها با ما دشمنی می کنند و روابطشان را به کلی با ما قطع کرده اند. در آن هنگام این آیه ها نازل شد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آیه ها را برای آنها خواند و از اینکه خداوند آنها را در زمره مؤمنان شمرده بود، خوشحال شدند.

هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ برای نماز ظهر می‌خواست وارد مسجد شود، فقیری را دید که از مسجد بیرون می‌آید و خدا را شکر می‌کند. پیامبر از او پرسید: کسی چیزی به تو داده است؟

گفت: آری ای رسول خدا.

پیامبر: چه کسی؟

فقیر با دست به حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام اشاره کرد و گفت: مردی که مشغول نماز است انگشترش را به من داد.

پیامبر پرسید: هنگامی که انگشتر را به تو داد در چه حالتی بود؟

گفت: در حال رکوع.

پیغمبر تکبیر گفت و سپس فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَصَّ عَلِيًّا بِهَذِهِ الْكِرَامَةِ» (معرفت، ۱۳۸۹: ص ۱۷۹؛ مقاتل بن سلیمان، ۴۲۳ق، ج ۱: ص ۴۸۵-۴۸۷).

آیت‌الله معرفت در ادامه برای اثبات رابطه شأن نزول آیه با انفاق انگشتر حضرت

علی علیه السلام در نماز، به شعر حسان بن ثابت تمسک می‌جوید:

خوارزمی در کتاب مناقب می‌نویسد: هنگام نزول این آیه (آیه ۵۵ مائده)، حسان بن ثابت در آنجا بود و آن حادثه را این گونه به شعر در آورد:

فَأَنْتَ الَّذِي أَعْطَيْتَ إِذْ كُنْتَ رَاكِعًا فَدَتَكَ نُفُوسُ الْخَلْقِ يَا خَيْرَ رَاكِعِي
بِخَاتِمِكَ الْمَيْمُونِ يَا خَيْرَ سَيِّدِ يَا خَيْرَ سَاجِدٍ ثُمَّ يَا خَيْرَ رَاكِعِ
فَأَنْزَلَ فِيكَ اللَّهُ خَيْرَ وَلايَةٍ وَبَيَّنَّهَا فِي مُحْكَمَاتِ الشَّرَائِعِ

تو کسی هستی که در حال رکوع (انگشترت) را بخشیدی. ای بهترین خلائق تمام جان‌ها فدای تو شوند.

بخشیدی انگشتر مبارکت را ای بهترین سرور، ای بهترین سجده‌کننده و ای بهترین رکوع‌کننده.

خداوند بهترین مرتبه ولایت را بر تو نازل کرد و آن را در استوارترین آیین‌ها بیان کرد» (معرفت، ۱۳۸۹: ص ۱۷۹).

این اشعار حسان بن ثابت با تفاوت مختصری در کتاب‌های بسیاری نقل شده است، از

جمله در تفسیر روح المعانی (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ص ۳۳۴) و کفایة الطالب گنجی شافعی.

۲-۱-۲. پاسخ تکمیلی

در تکمیل پاسخ آیت‌الله معرفت به نکات ذیل اشاره می‌کنیم:

اولاً: این سخن فخر رازی که بیشتر مفسران گفته‌اند مراد از «الذین آمنوا» در آیه ولایت، امت هستند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا به اعتراف عده‌ای از متکلمان اهل سنت، مانند سعدالدین تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۷)، ملاعلی قوشجی (قوشجی، بی تا: ص ۳۶۸-۳۶۹) و عده‌ای از مفسران اهل سنت مانند ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۵۹۸) و آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ص ۱۶۸) آیه در شأن حضرت علی علیه السلام نازل شده است. اینان گرچه در معنای ولایت، نظریه شیعه را نپذیرفته‌اند، درباره نزول آیه در شأن امیر مؤمنان علی علیه السلام هیچ اشکالی نکرده‌اند.

ثانیاً: در بسیاری از کتاب‌های اسلامی و منابع اهل تسنن، روایات متعددی درباره نزول آیه ۵۵ سوره مائده در شأن حضرت علی علیه السلام نقل شده است که در بعضی از آنها به مسئله بخشیدن انگشتر در حال رکوع نیز اشاره شده و در بعضی اشاره نشده و تنها به نزول آیه درباره علی علیه السلام اکتفا شده است.

ابن عباس، عمار یاسر، عبدالله بن سلام، سلمه بن کهیل، انس بن مالک، عتبه بن حکیم، عبدالله ابی، عبدالله بن غالب، جابر بن عبدالله انصاری و ابوذر غفاری نزول آیه درباره حضرت علی علیه السلام را نقل کرده‌اند (ر.ک: شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۳۹۹ - ۴۱۰).

افزون بر آنان از خود علی علیه السلام نیز در کتاب‌های اهل تسنن نزول آیه درباره حضرت علی علیه السلام نقل شده است (ر.ک: شرف‌الدین، ۱۴۰۲ق: ص ۱۵۵). در کتاب غایة المرام تعداد ۲۴ حدیث از طرق اهل تسنن و نوزده حدیث از طرق شیعه درباره شأن نزول آیه شریفه نقل شده است (خویی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۳۵۰).

کتاب‌های معروفی که این حدیث در آن نقل شده از سی کتاب تجاوز می‌کند که همه از منابع اهل تسنن است، از جمله: کتاب ذخائر العقبی، صفحه ۸۸ اثر محب‌الدین طبری؛ کتاب فتح القدر، جلد ۲، صفحه ۵۰ اثر قاضی شوکانی؛ کتاب جامع الاصول، جلد ۹، صفحه ۴۷۸؛ کتاب اسباب النزول، صفحه ۱۴۸ اثر واحدی؛ کتاب لباب النقول، صفحه ۹۰ اثر سیوطی؛ کتاب تذکره، صفحه ۱۸ اثر سبط بن جوزی؛ کتاب نور الابصار، صفحه ۱۰۵ اثر شبلنجی؛ کتاب جامع البیان فی تفسیر القرآن اثر طبری؛ کتاب الکافی الشافی، صفحه ۵۶

اثر ابن حجر عسقلانی؛ کتاب در المنثور، جلد ۲، صفحه ۳۹۳ اثر سیوطی؛ کتاب کنز العمال، جلد ۶، صفحه ۳۹۱ اثر متقی هندی و مسند ابن مردویه و مسند ابن‌الشیخ. افزون بر اینها در کتاب‌های متعدد دیگری این احادیث آمده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲؛ امینی، ۱۴۱۶ق: ج ۲).

چگونه می‌توان این همه روایات را نادیده گرفت؟ در حالی که در شأن نزول دیگر آیات قرآن به یک یا دو روایت اکتفا می‌کنند؛ اما گویا تعصب اجازه نمی‌دهد این همه روایات و این همه گواهی دانشمندان درباره شأن نزول آیه مذکور مورد توجه قرار گیرد و اگر بنا شود در تفسیر آیه‌ای از قرآن این همه روایات نادیده گرفته شود، ما باید در تفسیر آیات قرآن، اصولاً به هیچ روایتی توجه نکنیم؛ زیرا درباره شأن نزول کمتر آیه‌ای از آیات قرآن این همه روایت وارد شده است.

۲-۲. سازگار نبودن انفاق انگشتر با اخلاص حضرت علی علیه السلام در نماز

فخر رازی مدعی است آنچه شایسته حضرت علی علیه السلام است این است که در حال نماز حضور قلب داشته باشد و و به غیر خدا توجهی نداشته باشد. کسی که در حال رکوع زکات بدهد، نمی‌تواند حضور قلب داشته باشد؛ چون در آن حال سخن دیگری را گوش فرا می‌دهد و می‌فهمد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۶).

۲-۲-۱. پاسخ آیت‌الله معرفت

مرحوم آیت‌الله معرفت در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «سائل با صدای بلند از مسلمانان درخواست کمک می‌کرد در آن هنگام، حضرت علی علیه السلام انگشترش را که در انگشت کوچکش بود رها کرد و بر زمین افتاد و سائل برداشت؛ بنابراین در حال نماز همه توجه حضرت به حق تعالی است و چون ندای سائل در راستای حق تعالی قرار داشت حضرت آن صدا را شنید» (معرفت، ۱۳۸۹: ص ۱۸۲).

۲-۲-۲. پاسخ تکمیلی

در تکمیل پاسخ یادشده به چند نکته دیگر اشاره می‌کنیم.
اولاً: کمک حضرت علی علیه السلام به سائل برای رضای خدا بود؛ از این رو هیچ ناسازگاری با

توجه به خدا نداشت، بلکه عین یاد خدا بود؛ چنان که حضرت علی علیه السلام فرمود: «الْمَسْكِينُ رَسُولُ اللَّهِ؛ سائل فرستاده خدا است» (نهج البلاغه، حکمت ۳۰۴)؛ بدین رو، این عمل خداپسندانه را خداوند ستود؛ چرا که آن حضرت عبادتی را مکمل عبادت دیگر قرار داد. آنچه با توجه به خدا و حضور قلب منافات دارد، توجه به امور دنیایی است؛ بنابراین توجه کامل به عبادت و حضور قلب در نماز، مانع از آن نیست که انسان به امر دیگری که آن نیز مورد رضای خداوند است، توجه داشته باشد، به ویژه شخصیتی مثل حضرت علی علیه السلام که مظهر اسم جمال «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ مِنْ شَأْنٍ» است.

ثانیاً: اینکه حضرت علی علیه السلام در حال نماز از خود بی خود می شد، یک حقیقت است؛ اما این طور نیست که همه حالات اولیای الهی یکسان باشد. درباره خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که هنگام وقت نماز، حالت جذبه‌ای پیدا می کرد که اصلاً طاقت نمی آورد اذان تمام شود و می فرمود: «أرْحَنَا يَا بِلَالُ؛ زود باش که شروع کنم به نماز» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹: ص ۱۹۳). گاهی هم در حال نماز بود، سر به سجده می گذاشت، امام حسن علیه السلام یا امام حسین علیه السلام روی شانه پیامبر صلی الله علیه و آله سوار می شدند و حضرت با آرامش صبر می کرد و سجده‌اش را طول می داد. در جای دیگری نیز پیامبر صلی الله علیه و آله به نماز ایستاده بود و گویا جلوی محل نماز، کسی آب دهان انداخته بود، پیامبر صلی الله علیه و آله یک قدم به جلو برداشت و با پایش روی آن را پوشاند و بعد برگشت. از این قضیه، مسائلی را در باب نماز استخراج کرده‌اند که مثلاً چه اعمالی در نماز، جایز نیست؛ بنابراین برای اولیای الهی، حالات مختلفی بوده است (مطهری، ۱۳۶۶: ص ۱۸۰).

۲-۳. فعل کثیربودن انفاق انگشتر

فخر رازی مدعی است دادن انگشتر در نماز، فعل کثیر است و منافات با نماز دارد و شأن علی علیه السلام این نیست که چنین کاری بکند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۲۸۶). فعل کثیر در نماز، عبارت است از انجام دادن کارهای زیادی در نماز که مربوط به نماز نیست.

۱-۳-۲. پاسخ آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت در پاسخ به این اشکال فرمود: علماً تصریح کرده‌اند که حضرت کار

اضافی در نماز انجام نداد و انگشتر که در انگشت کوچک حضرت بود با یک تکان کوچک بر زمین افتاد و سائل برداشت (معرفت، ۱۳۸۹: ص ۱۸۲).

۲-۳-۲. پاسخ تکمیلی

در تکمیل پاسخ آیت‌الله معرفت به اشکال می‌توان گفت:

اولاً دادن انگشتر در حال رکوع نماز، فعل کثیر شمرده نمی‌شود؛ زیرا این کار بیش از در آوردن کفش از پا که پیامبر ﷺ در حال نماز انجام داد نیست، که دو فعل بوده است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ص ۱۰۲) و بیشتر از پایین گذاشتن حسن ﷺ و حسین ﷺ از پشت پیغمبر ﷺ نیست (ابن حنبل، بی تا، ج ۲: ص ۵۱۳).

ثانیاً اینکه این عمل حضرت علی ﷺ خود دلالت بر تجویز نظایر آن در حال نماز می‌کند؛ همان‌گونه که ابوبکر رازی معروف به جصاص، از دانشمندان اهل سنت در سده چهارم، برای تجویز نظایر آن به این عمل حضرت علی ﷺ - که آیه مذکور در مدح آن نازل شده - استدلال می‌کند (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ص ۱۰۲).

ثالثاً بیضاوی در تفسیر آیه مذکور گفته است: آیه شریفه دلالت بر آن دارد که فعل اندک، نماز را باطل نمی‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۱۳۲).

رابعاً در صورتی دادن انگشتر در نماز، فعل کثیر است که حضرت خودش انگشتر را در آورده و به سائل داده باشد؛ ولی اگر این در آوردن انگشتر با اشاره آن حضرت بوده و فقیر از دست او آن را بیرون آورده باشد، هرگز فعل کثیر برای او شمرده نمی‌شود.

۲-۴. منافات داشتن انفاق انگشتر با زکات واجب

دیگر اشکال فخر رازی چنین است که زکات اسم برای صدقه واجب است نه صدقه مستحبی؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «وآتوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳) و امر ظاهر در وجوب است و از طرفی تأخیر ادای زکات از اولین اوقات وجوب، از نظر بیشتر علما معصیت است؛ بنابراین نمی‌توان گفت امیرمؤمنان ﷺ انگشتر را به عنوان زکات واجب به فقیر داده است؛ زیرا در این صورت تأخیر در پرداخت آن لازم می‌آید که شایسته مقام آن حضرت نیست و حمل

آن بر صدقه مستحبی نیز خلاف اصل است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۶)؛ پس نمی‌توان پذیرفت که آیه در شأن حضرت علی علیه السلام نازل شده است.

۱-۴-۲. پاسخ آیت‌الله معرفت

با تأمل در آیات قرآن به دست می‌آید که واژه زکات در عرف قرآن، هرگاه به صورت مطلق یا همراه نماز به کار رفته است، بر انفاق مال در راه خدا دلالت می‌کند (معرفت، ۱۳۸۹: ص ۱۷۶).

۲-۴-۲. پاسخ تکمیلی

این اشکال فخر رازی را می‌توان نقد کرد؛ زیرا:
اولاً واژه «زکاة» در منابع لغوی به معنای «صدقه» (جوهری، ۱۹۷۴م، ج ۱: ص ۵۴۰)، به معنای «زیادت» (ابن فارس، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ص ۱۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۳۰۷)، به معنای «پاکی» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۳۰۷) و به معنای مدح و برکت آمده است.
ثانیاً کلمه «زکاة» در بسیاری از آیات مکی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۵) وارد شده است؛ در حالی که زکات واجب در مدینه تشریح گردید.

۵-۴. دلالت آیه بر معنای ولایت، مخالف با سیاق آیات قبل و بعد

چند دلیل بر ترجیح دادن معنای لفظ ولی به «ناصر» و «مُحِب» وجود دارد: یکی از آنها توجه به مفهوم آیه قبل و بعد آیه ولایت است؛ زیرا خدای متعال در آیه پیشین و پسین مؤمنان را از یاری طلبیدن و دوستی با یهودیان و نصرانیان برحذر داشته است و این سفارش الهی به این معنا است که با پیروان آیین یهود و نصاری ارتباط برقرار نکنید؛ اما در ادامه همین دو آیه مؤمنان را به دوستی و درخواست یاری از خدای بزرگ و پیامبرش و مؤمنان توصیه می‌فرماید: «أَنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ...»؛ بر این پایه، معنای «ولی» در این آیه، متناسب با همان مفهومی است که در آیات قبل و بعد آمده و آن «نصرت» و «محبت» است؛ در نتیجه کسانی که در این دسته از آیات دقت و انصاف را رعایت می‌کنند، به یقین می‌گویند: واژه «ولی» به معنای ناصر و محب است، نه امام که می‌تواند در روح و مال مردم تصرف کند؛ چون

این معنا، بیگانه از مفهوم این لفظ در آیات قبل و بعد است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۲).

۱-۵-۲. پاسخ

این استدلال فخر رازی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا:

اولاً استفاده کردن از سیاق آیات پیشین و پسین آیه مورد بحث، مشروط به این است که ارتباط صدوری آیات ثابت شود؛ یعنی تمام این آیات در یک زمان از سوی خداوند نازل شود و وحدت موضوعی آیات نیز باید ثابت شود؛ یعنی باید مشخص شود همه این آیات درباره یک موضوع نازل شده است (بابایی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۸) و حال اینکه فخر رازی هیچ دلیلی برای وجود این دو شرط در استفاده از سیاق آیات ارائه نکرده است؛ اما شیعه برای اثبات فقدان چنین شرایطی دلیل ارائه کرده است و آن وجود اخبار و روایات فراوانی است که درباره شأن آیه ولایت نقل شده است، آن هم از قول مفسران و راویان هم‌کیش خود فخر رازی که در منابع تفسیری و روایی‌اشان آمده است (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۶: ص ۳۹۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ص ۱۶۸).

ثانیاً مخاطب در آیه ولایت، مؤمنان هستند و اگر مقصود از لفظ «ولی» در این آیه شریفه «نصرت» یا «محبت» باشد، لازم می‌آید تا پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را یاور مؤمنان بر شمرد و این تفسیر از معنای لفظ «ولی» در آیه شریفه پذیرفتنی نیست، چون خدای متعال در بسیاری از آیات قرآن کریم مؤمنان را به یاری کردن دین دستور داده است، مانند: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبُتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ۷)؛ از این رو وظیفه مؤمنان است تا به یاری دین خدا اقدام کنند و در این صورت خدای متعال وعده به یاری کردن و یآوری دادن آنان داده است. از دیگر سو دستور به یاری کردن دین، قانون عمومی است که پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مانند دیگر مؤمنان، بلکه بالاتر از آنان به نیکوترین وجه در نصرت دین خدا و در به‌دست آوردن این فضیلت بزرگ سهیم و پیشگام است؛ پس اگر مقصود از لفظ «ولی» در آیه شریفه با توجه به سیاق آن، «نصرت و یاری کردن» باشد، لازم می‌آید تا حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از یاران و یاوران مؤمنان به‌شمار آید. حال آن حضرت همانند مؤمنان یار و یاور دین خدا شمرده شده است و در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن کریم نمی‌توان یافت که خدای متعال پیامبرش را به‌عنوان

یار و یاور مؤمنان یاد کند؛ در نتیجه توجه و دقت به این مطلب دلیلی استوار برای اثبات این ادعا است که بگوئیم مقصود از لفظ «ولی» در آیه شریفه ولایت به معنای تصرف، سرپرستی، رسیدگی و در اختیار داشتن کار مردم با اولویت و احقیت خدای متعال، پیامبر گرامی اش ﷺ و مؤمنان یاد شده در آیه در تصدی کار مردم است (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج: ۶، ص: ۷).

ثالثاً آیه بعدی قرینه دیگری بر معنای ولایت در آیه مورد بحث است، زیرا تعبیر به «حزب الله» و «غلبه آن» مربوط به حکومت اسلامی است، نه یک دوستی ساده و عادی و این خود می‌رساند که ولایت در آیه به معنای سرپرستی و حکومت و زمامداری اسلام و مسلمانان است؛ زیرا در معنای حزب یک نوع تشکل و همبستگی و اجتماع برای تأمین اهداف مشترک افتاده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج: ۴، ص: ۴۳۲).

۲-۶. احتجاج نکردن امام علی علیه السلام به آیه ولایت

اگر آیه ولایت بر امامت علی علیه السلام دلالت می‌کرد، چرا آن حضرت برای اثبات ولایت خویش به این آیه تمسک نکردند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج: ۱۲، ص: ۲۸).

۱-۶-۲. پاسخ

در پاسخ این اشکال می‌توان این گونه گفت:

اولاً حضرت علی علیه السلام در روز شورای سقیفه در برابر سعد بن ابی وقاص، عثمان، عبدالرحمن بن عوف، طلحه و زبیر، به آیه احتجاج کردند و فرمودند: «آیا غیر از من در میان شما کسی هست که در حال رکوع، زکات داده و درباره او این آیه ولایت نازل شده باشد؟» همه گفتند «نه» (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص: ۱۰۸، ج: ۱۷). همچنین آن حضرت در میدان صفین و در حضور جمعیت، برای اثبات حقانیت خود، دلایل متعددی آورد که از جمله آنها استدلال به همین آیه بود (امینی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱، ص: ۱۹۵-۱۹۶).

علاوه بر این، حضرت علی علیه السلام در مناظره خویش با ابی‌بکر، به این آیه استدلال کرده و به او فرمود: تو را به خدا قسم، آیا در قضیه زکات انگشتر، ولایت از طرف خدا برای تو مقرر شد یا برای من؟ ابوبکر گفت: بلکه برای تو (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص: ۱۰۹؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ج: ۲، ص: ۵۴۸).

ثانیاً اگر هم بپذیریم هیچ روایتی درباره تمسک حضرت علی علیه السلام به این آیه نقل نشده باشد، نقل نکردن، دلیل بر عدم تمسک آن حضرت نمی‌باشد، زیرا چه بسا حضرت به این آیه تمسک کرده است، ولی خبرش به ما نرسیده، خصوصاً با توجه به دشمنی خاندان بنی‌امیه با آن حضرت که تمام تلاش را در محو و نابودی دلایل حقانیت حضرت علی علیه السلام به کار گرفته بودند، بعید نیست که سند چنین قضیه‌ای را محو کرده باشند.

ثالثاً تمسک نکردن حضرت علی علیه السلام به آیه نمی‌تواند در دلالت آیه بر امامت آن حضرت خدشه‌ای وارد کند؛ زیرا آن حضرت همان‌گونه که برای انجام یا ترک بعضی از رفتارهای خود در قضایایی که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پیش آمد، دلایلی را مطرح کرده است، شاید برای تمسک نکردن به این آیه نیز دلیلی داشته که آن دلیل به دست ما نرسیده است.

۲-۷. بلافصل بودن امامت حضرت علی علیه السلام لازمه بالقوه بودن امامت آن حضرت

اگر بپذیریم که حضرت علی علیه السلام در زمان نزول آیه، خلافت و امامت بالقوه داشته و بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امام بالفعل بوده است، ما نیز این حرف را قبول داریم و حمل بر امامت علی علیه السلام بعد از خلافت ابوبکر، عمر و عثمان می‌کنیم؛ زیرا در آیه، زمان امامت ایشان تعیین نشده، بلکه فقط دلالت می‌کند که بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امام است. اگر بعد از خلفای ثلاثه امام باشد نیز صدق می‌کند که بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است؛ پس آیه، امامت و ولایت بلافصل علی علیه السلام را اثبات نمی‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۵).

۲-۷-۱. پاسخ

این سخن فخر رازی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا:

اولاً متفاهم عرفی در چنین مواردی ولایت بلافصل است؛ یعنی هرگاه از طرف کسی که حق فرمانروایی دارد، برای فردی پس از خود مقام و منصب رهبری اثبات کند، متفاهم عرفی، رهبری بلافصل است و خلاف آن دلیل می‌طلبد.

ثانیاً اگر آیه بر امامت علی علیه السلام دلالت کند، دیگر مجالی برای شورا و اجماع و نص خلفا برای بعد از خودشان باقی نمی‌ماند. خداوند فرموده است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ

إِذَا فَصَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، از خود [در برابر فرمان خدا] اختیاری داشته باشد. هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکار گرفتار شده است» (احزاب: ۳۶).

فرض این است که ولایت و امامت حضرت علی علیه السلام امری است که خداوند در این آیه به آن حکم کرده است؛ پس کسی حق ندارد در برابر این فرمان الهی، اختیار و حکم دیگری از خود نشان دهد؛ در نتیجه اگر آیه بر ولایت و امامت علی علیه السلام دلالت داشته باشد، جایی برای شورا و اجماع و امثال آن باقی نمی ماند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ص ۲۹۴).

۸-۲. عدم دلالت آیه بر عدم عمومیت ولایت

از اینکه لفظ «أئمة» دلالت کند که ولایت در آیه عام نباشد، قابل قبول نیست؛ زیرا خداوند در جای دیگر می فرماید: «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس: ۲۴). شکی نیست که زندگی دنیا، امثال غیر از این را نیز دارد؛ پس «أئمة» در اینجا حصر را نمی رساند. نیز خداوند می فرماید: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» (محمد: ۳۶). بدون تردید لعب و لهو، گاهی در غیر زندگی دنیا حاصل می شود؛ پس «أئمة» در این آیه نیز حصر را نمی رساند و همان طور که «أئمة» در این دو آیه حصر نمی فهماند، در آیه مورد نظر هم حصر را نمی رساند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۷).

۸-۲-۱. پاسخ

این ادعای فخر رازی نیز قابل نقد است؛ زیرا:

اولاً بنا بر نظر اهل لغت و ادب، «أئمة» بر اساس وضع لغوی، دلالت بر حصر می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۲۷؛ سکاکی، ۱۴۰۷ق: ص ۲۹۱؛ ابن هشام، ۱۴۰۴ق: ص ۱۹) و کاربرد آن در غیر حصر، نیازمند قرینه است و اگر در این دو آیه، حصر را نرساند به سبب قرینه است و در آیه مورد بحث، قرینه ای وجود ندارد.

ثانیاً خود فخر رازی در تفسیر آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ...» (کهف: ۱۱۰) پذیرفته است

که «أئمة» دلالت بر حصر می کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱: ص ۵۰۴).

ثالثاً در همان شاهی که آورده است، به جای کلمه «انما» در آیات دیگر، لفظ «ما» و «الا» به کار رفته است که قطعاً بر اساس وضع لغوی، نشان‌دهنده حصر است و هیچ کس با حصر بودن آن مخالفت نکرده است، مثل «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ؛ وَ زَنْدَاقِي دَنْيَوِي جَزْ بَازِيچِه وَ سِرْگَرْمِي نِيست» (انعام: ۳۲) و «وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ؛ وَ اَيْنَ زَنْدَاقِي دَنْيَا جَزْ سِرْگَرْمِي بِيهوده وَ بَازِيچِه نِيست» (عنكبوت: ۶۴). از اینجا معلوم می‌شود که «انما» معادل «ما» و «الا» است که بی‌شک دال بر حصر است و اگر در غیر حصر به کار رود، نیازمند قرینه است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ص ۲۹۲).

این سخنی فخر رازی را آیت‌الله معرفت بررسی نکرده است.

۹-۲. ناسازگاری فقر حضرت علی علیه السلام با داشتن انگشتر

مشهور این است که حضرت علی علیه السلام فقیر بوده و به همین جهت، وقتی آن حضرت و خانواده‌اش سه قرص نان را به یتیم، فقیر و اسیر داده‌اند، سوره انسان (هل اتی) و آن مدح عظیم درباره آنان نازل شد. این در صورتی است که خود آنان فقیر بوده باشند و چیزی نداشته باشند، حال اگر بگوییم که در حال رکوع به فقیر زکات داده است، این با کلام قبلی‌اشان نمی‌سازد؛ زیرا یا مالی داشته که زکات بر آن واجب باشد و در حال رکوع زکات به فقیر داده است یا نداشته و با این حال به آن سه نفر کمک می‌کند و آن مدح عظیم در مورد آنان نازل شده است؛ بنابراین نمی‌توان گفت مراد از زکات‌دهنده در این آیه، حضرت علی علیه السلام است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۷).

۱-۹-۲. پاسخ

این اشکال را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا:

اولاً حضرت علی علیه السلام در اواخر زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله از زمین‌هایی که احیا کرده بود، مزرعه‌هایی داشت؛ پس وجوب زکات برایش مشکلی نداشت و این از محاسبه قیمت انگشتری حضرتش به دست می‌آید. در مورد تملک حضرتش در سرزمین‌های ینبع، عوالی، عرینه و... که صدقه آن به هزار دینار طلا می‌رسید، در کتاب‌های حدیث و تاریخ مطالبی آمده است (هیثمی، ۱۴۰۲ق، ج ۹: ص ۱۲۳؛ احمدی میانجی، ۱۳۸۵).

ثانیاً همان گونه قبلاً گفته شد، مراد از زکات در آیه، زکات واجب نبود؛ بنابراین پرداخت زکات مستحبی (صدقه) با فقیر بودن هیچ گونه منافاتی ندارد.

ثالثاً امیر مؤمنان علی علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله مانند دیگر مجاهدان در جنگ‌ها شرکت می‌کرد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم غنائم جنگی را بین همه توزیع می‌کرد و از جمله آنان، امیر مؤمنان علیه السلام بود که از این غنائم می‌گرفت؛ پس داشتن یک انگشتر چیز بعیدی نیست.

رابعاً با توجه به شرایط آن زمان، اینکه حضرت علی علیه السلام در زمانی، مالی برای انفاق داشته باشد و در زمان دیگر در نهایت تنگدستی باشد، امر بعیدی نیست.

خامساً فقر حضرت علی علیه السلام به سبب ناتوانی و عجز او از گردآوردن مال نبوده است، بلکه به سبب جود و سخاوت فراوان او بوده است و این مورد نیز یکی از موارد بخشش و انفاق آن حضرت بوده است.

سادساً احتمال اینکه دست کم نصاب زکات برای علی علیه السلام حاصل شده باشد و اینکه او در نظر داشت در اولین فرصت مناسب، آن را به عنوان زکات به فقیر بدهد، کاملاً موجه است و دلیلی بر نادرستی آن در دست نیست.

سید مرتضی در پاسخ شبهه یادشده گفته است:

بعید شمردن وجوب زکات بر علی علیه السلام وجهی ندارد؛ زیرا وجوب آن در پاره‌ای از اوقات بر آن حضرت محال نبوده است. آنچه در حق امام علیه السلام بعید است، آن است که وی را در آن زمان از ثروتمندان به شمار آوریم؛ اما داشتن دوپست درهم سبب نمی‌شود که فرد از ثروتمندان به شمار آید؛ چنان که دادن انگشتر به عنوان زکات نیز هیچ گونه بُعدی ندارد؛ زیرا انگشتر مانند دیگر چیزهایی است که فقرا می‌توانند از آن نفع ببرند و می‌توان آن را به عنوان پرداخت زکات به فقیر داد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۲۳۸).

نتیجه‌گیری

از پاسخ‌های ارائه‌شده به اشکال‌ها و شبهه‌های فخر رازی به دلالت آیه ولایت (آیه ۵۵ سوره مائده) نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. بر اساس روایات معتبر نقل شده از سوی اندیشمندان شیعه و اهل سنت، آیه ولایت

- درباره قضیه انفاق انگشتر حضرت علی علیه السلام نازل گردید.
۲. ولایت در آیه، عام نبوده، بلکه منحصر در افراد ذکر شده با شرایط خاص (انفاق کنندگان انگشتر) است که تنها مصداق آن امیر مؤمنان علی علیه السلام است.
 ۳. انفاق انگشتر در نماز از سوی امیر مؤمنان علی علیه السلام هیچ‌گونه منافاتی با خلوص آن حضرت در نماز ندارد.
 ۴. عمل انفاق انگشتر در نماز از سوی حضرت علی علیه السلام از مصادیق فعل کثیر در نماز به شمار نمی‌رود.
 ۵. اعطای انگشتر از سوی امیر مؤمنان علی علیه السلام از مصادیق ادای زکات واجب نبوده است.
 ۶. حضرت علی علیه السلام در چند مورد برای اثبات امامت خویش به آیه ولایت استناد کرده است.
 ۷. عدم احتجاج حضرت علی علیه السلام به آیه ولایت دلالت بر عدم دلالت آیه بر امامت ایشان ندارد.
 ۸. سیاق آیات قبل و بعد از آیه ولایت، هیچ منافاتی با دلالت آیه بر امامت و ولایت حضرت علی علیه السلام ندارد.
 ۹. انفاق انگشتر از سوی حضرت علی علیه السلام هیچ منافاتی با فقر مالی آن حضرت ندارد.
 ۱۰. آیه بر امامت بلافصل حضرت علی علیه السلام بعد از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت دارد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۴۱۵ق)، تصحیح: صبحی صالح، تهران: دارالاسوه.
۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶. ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند احمد، مصر: مؤسسه قرطبه.
۷. ابن خلکان، شمس‌الدین (۱۹۷۴م)، وفيات الاعیان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صادر.
۸. ابن فارس، احمد (۱۴۱۸ق)، معجم مقاییس اللغة، چ ۲، بیروت: دارالفکر.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ق)، البداية و النهایة، چ ۶، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. ابن هشام (۱۴۰۴ق)، مغنی اللیب، به کوشش: محمد محبی‌الدین، قم: مکتبه النجفی.
۱۱. احمدی میانجی، علی (۱۳۸۵)، «آیه ولایت»، ترجمه: عبدالحسین طالعی، فصلنامه سفینه، س ۴، ش ۱۳، ص ۱۲۳-۱۲۴.
۱۲. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق)، الغدیر، قم: مرکز الغدیر.
۱۳. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر، تهران: الهادی.
۱۴. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله (۱۴۱۰ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۱۶. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن (جصاص)، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹)، امامت‌پژوهی، چ ۳، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم رضوی.
۱۸. جوهری، اسماعیل (۱۹۷۴م)، الصحاح فی اللغة و العلوم، بیروت: دارالحضارة العربیة.
۱۹. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، چ ۲، تهران: انتشارات اساطیر.
۲۰. خویی، سیدحسین‌الله (۱۴۰۵ق)، منهاج البرائة فی شرح نهج البلاغه، چ ۴، تهران: مکتبه الاسلامیه.

۲۱. دادبه، اصغر (۱۳۷۴)، فخررازی، تهران: قیام.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
۲۳. سکاکی، یوسف (۱۴۰۷ق)، مفتاح العلوم، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. شبلنجی مؤمن (۱۴۰۹ق)، نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی ﷺ، بیروت: دارالجیل.
۲۵. شرف‌الدین، سیدعبدالحسین (۱۴۰۲ق)، المراجعات، بیروت: جمعیه السلامیه.
۲۶. شریف مرتضی، محمد بن حسین (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، تحقیق: سیدعبدالزهراء حسینی، ج ۲، تهران: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، تعلیقه: آیه‌الله مرعشی نجفی، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۲۸. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الخصال، قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
۳۰. طبری، احمد بن عبد الله (۱۴۲۰ق)، جامع البیان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. طبری، احمد بن عبد الله (بی تا)، الریاض النضره، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. قوشچی ملاعلی (بی تا)، شرح تجرید، چاپ سنگی.
۳۴. متقی هندی، علاءالدین علی (۱۴۱۳ق)، کنز العمال، بیروت: الرساله.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، امامت و رهبری، تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۹)، پرتو ولایت، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۳۸. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به کوشش: عبدالله محمود شحاته، بیروت: التاریخ العربی.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۰. نتاج، سیدعلی اکبر (۱۳۸۷)، «روش شناسی نقد آرای فخر رازی در المیزان»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ش ۴.
۴۱. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۲. هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر (۱۴۰۲ق)، مجمع الزوائد، بیروت: دارالکتب العربی.

References in Arabic / Persian

1. *The Holy Quran*.
2. *Nahj al-Balagheh* (1415 AH), Translated by Sobhi Saleh, Tehran: Dar al-Osveh.
3. Ibn Faris, Ahmad (1418 AH), *Mujam Maqaeis al-Loqat*, second print, Beirut: Dar al-Fikr.
4. Ibn Hisham (1404 AH), *Mughni al-Labib*, by the efforts of Muhammad Muhyedin, Qom: Al-Najafi school.
5. Ibn al-Athir, Majd al-Din (1367 SH), *Al-Nayyah al-Gharib al-hadith*, Qom: The Ismaili Institute.
6. Ibn Hanbal, Ahmad, *Mosnad Ahmad*, Egypt: Qortabeh Institute.
7. Ibn Khalkan, Shams al-Din, (1974) *VafiatAla'iyah*, Ehsan Abbas Research, Beirut: Dar Sader.
8. Ibn Kathir, Ismail ibn Omar (1408 AH), *al-Bedayat va al-Nehayat*, sixth print, Beirut: Dar Ihya Toras al-Arabi.
9. Ahmadi Mianji, Ali (1385 SH), *Ayat-e-velayat, Sefina*, Specialized Quran and Hadith Studies Quarterly, Translated by Abdolhossein Talei, Fourth Vol, No. 13, Fall 2006.
10. Amini, Abdul Hussein (1416 AH), *al-Ghadir*, Qom: the center of al-Ghadir.
11. Alusi, Sayyid Mahmoud (1415 AH), *The Spirit of Interpretation in Al-Qur'an Commentary*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
12. Amadi, Saif al-Din (1413 AH), *Qayat al-Maram fi Ilm al-Kalam*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
13. Babaei, Ali Akbar (1379 SH), *Interpretation Methodology*, Tehran: Al-hadi.
14. Bayzawi, Nasser al-Din Abdullah (1410 AH), *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Tawail*, Beirut: Al-A'alami Institute.
15. Taftazani, Sa'ad al-Din (1409 AH), *Sharh Maqasid*, Qom: Al-Sharif al-Razi.
16. Jassas, Ahmad ibn Ali (1405 AH), *Ahkam al-Qur'an* (Jassas), Beirut: Dar Ihya al-Toras.
17. A Collection of Authors (1389 SH), *Imamatee Research*, third print, Mashhad:

Razavi University Publications.

18. Johari, Ismail (1974), *al-Sahah fi al-Loqat va al-Ulum*, Beirut: Dar al-Hazara al-Arabi.
19. Halabi, Ali Asghar (1376 SH), *The History of Theology in Iran and the World*, Second print, Tehran: Asatir Publications.
20. Khoie, Sayyid Habibullah (1405 AH), *Minhaj al-Bara'at fi Sharh Nahj al-Balagha*, Maktabat al-Islam, fourth print.
21. Dadbeh, Asghar (1374 SH), *Fakhr razi*, Tehran: Qiam.
22. Ragheb Esfahani, Hussein ibn Muhammad (1412 AH), *Al-Mufradat fi Qarib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ilm.
23. Sakaki, Yusuf (1407 AH), *Miftah al-Ulum*, second print, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
24. Shablanji Momen (1409 AH), *Noor al-absar fi Manqib al Bayt al-Nabi*, Beirut: Dar al-Jayl.
25. Sharaf al-Din, Sayyid Abdul Hussein (1402 AH), *al-Moraje'at*, by the efforts of al-Razi, Beirut.
26. Sharif Morteza, Mohammad bin Hossein (1410 AH), *Al-Shafi fi al-Amami*, Research by Sayyid Abdol Zahra Hosseini, second print, Tehran: Imam Sadegh Institute.
27. Shoostari, Qazi Nurullah (1409 AH), *ihqaq al-Haq va Ezhaq al-Batil*, by Ayatollah Marashi Najafi, Qom: Ayatollah al-Marashi School.
28. Saduq, Muhammad bin Ali (1403 AH), *al-Khasal*, Qom: Islamic Publication Office.
29. Tabatabai, Mohammad Hussain (1403 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, fifth print, Beirut: Muasisat Ilmi le Matbu'at.
30. Tabari, Ahmad ibn Abdullah, *al-Riaz al-nazrah*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
31. Tabari, Ahmad ibn Abdullah (1420 AH), *Jami'at al-Bayan*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
32. Fakhr razi, Muhammad ibn Omar (1420 AH), *Mafatih al-Gheib* (al-Tafsir al-Kabir), third print, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.

33. Qushchi Mullah Ali, *Description of Tajrid*, Chap Sangi.
34. Motaghi Hindi, Aladdin Ali (1413 AH), *Kanzal al-A'amal*, Beirut: al-Rasalah.
35. Majlesi, Mohammad Bagher (1404 AH), *Bahar al-Anwar*, Beirut: Al-Wafa Institute.
36. Motahari, Morteza (1366 Sh), *Imamate and Leadership*, Tehran: Sadra Publications.
37. Maarifat, Mohammad Hadi (1389 SH), *the light of Wilayat*, Qom: Al-Tahmid Cultural Institute.
38. Maqatil bin Suleiman (1423 AH), *Commentary of Maqatil bin Suleiman*, by the efforts of Abdullah Mahmoud Shahateh, Beirut: Al-Tarikh al-Arabi.
39. Makarem Shirazi, Nasser (1374 SH), *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
40. Nataj, Sayed Ali Akbar (1387 SH), *The Methodology of Criticizing Fakhr Razi Views in Al-Mizan*, Journal of Quran and Hadith Research, No. 4.
41. Wahedi, Ali ibn Ahmad (1411 AH), ????, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
42. Heisami, Nur al-Din Ali ibn Abi Bakr (1402 AH), *Majma'e Al-Zawa'ed*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Legislative Miracle in the Qur'an

Abbas Kowthari¹

Abstract

The miracle of the Holy Qur'an has several aspects; one of them is the legislative miracle; which means that, God's challenge on the Qur'an also includes the legislative system (knowledge related to beliefs and rulings). This aspect of the miracle of the Qur'an has not been discussed like any other aspects of the Qur'anic miracle extensively. This study seeks to prove the miracle of the Qur'an in the aspect of legislation, which has been argued in an analytical and attributive method to the comprehensiveness, and scope of the Qur'anic teachings and rulings and the power to adapt to the requirements of time through keeping the principles and rules descended to the Prophet. A third idea has been put forward in explaining the Qur'an's comprehensiveness, by expressing the view of absolute comprehensiveness in relation to all divine and human sciences and the comprehensiveness in matters of human guidance and that is, the purpose of the comprehensiveness of the Qur'an is to express the principles and rules that make human beings achieve various sciences. To prove the third view, the Qur'anic and narrative evidence as well as the study of the scope of Qur'anic verses are considered. At the same time, the secret of conformity of the Qur'anic legislations to the requirements of time is explained by the five principles (conformity with nature, the expression of general and lasting principles, secondary titles, the authority of the Prophet and the Fourteen Infallibles' tradition, and the principle of *ijtihad*). The result is that these guidance teachings have only come from God, because the ordinary human cannot express his view without connecting to revelation (*Wahy*) in various aspects of the religious teachings in the general context from the beginning to the end of the world and by applying different ways of reasoning to the *Afaq* and *Anfus* verses. At the same time, in the legal and ethical rulings, the human must be the creator of the teachings, which are comprehensive, epidemic, and applicable to the requirements of all times.

Keywords: Legislative Miracle, Comprehensiveness of the Quran, conformity, challenge.

1. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Qur'anic Culture and Sciences. m.kosari1363@gmail.com.

درآمدی بر اعجاز تشریحی در قرآن

عباس کوثری*

چکیده

اعجاز قرآن کریم ابعادی دارد؛ یکی از آنها اعجاز تشریحی است؛ یعنی تحدی خداوند در مورد قرآن شامل نظام تشریحی (معارف اعتقادی و احکام) آن نیز می‌شود. درباره این بُعد از اعجاز قرآن به گستردگی دیگر ابعاد اعجاز قرآن، بحث نشده است. هدف این نوشتار، اثبات اعجاز قرآن در بُعد تشریح است که برای اثبات آن به روش تحلیلی و اسنادی به جامعیت و گستره معارف و احکام قرآن و قدرت انطباق بر مقتضیات زمان با حفظ اصول و قواعد نازل شده بر پیامبر ﷺ استدلال شده است. در تبیین جامعیت قرآن، با بیان دیدگاه جامعیت مطلق نسبت به تمامی علوم الهی و بشری و دیدگاه جامعیت در امور مربوط به هدایت انسان‌ها، ایده سومی مطرح شده و آن اینکه مقصود از جامعیت قرآن، بیان اصول و قواعد راهگشا برای دستیابی انسان‌ها به علوم گوناگون است. برای اثبات این دیدگاه سوم، شواهد قرآنی و روایی و نیز مطالعه در گستره و قلمرو آیات قرآن ذکر شده است؛ در ضمن راز انطباق تشریحات قرآن بر مقتضیات زمان با پنج اصل (انطباق با فطرت، بیان اصول کلی و ماندگار، عناوین ثانویه، حجیت سنت پیامبر و معصومان علیهم‌السلام و اصل اجتهاد) توضیح داده شده است. نتیجه اینکه این معارف هدایتی تنها از جانب خدا صادر شده است؛ زیرا بشر عادی بدون اتصال با وحی نمی‌تواند در ابعاد مختلف معارف اعتقادی در گستره‌ای عام از آغاز تا فرجام جهان و به کار گرفتن شیوه‌های مختلف در استدلال از آیات آفاقی و انفسی سخن بگوید و در همان حال در احکام حقوقی و اخلاقی آورنده تعالیمی جامع، فراگیر، قابل انطباق بر مقتضیات همه زمان‌ها باشد.

کلیدواژه‌ها

اعجاز تشریحی، جامعیت قرآن، انطباق، تحدی.

مقدمه

اعجاز قرآن دارای ابعاد گوناگون و متنوعی است و همچنان بر تارک زمان می‌درخشد و جلوه‌هایی از آن در اعجاز بیانی فصاحت و بلاغت، اعجاز از جهت عدم اختلاف، اعجاز در بیان خبرهای غیبی، اعجاز علمی متجلی شده است. پژوهشگران دینی در این زمینه تحقیقات ارزشمندی را ارائه کرده‌اند که نمونه‌هایی از آن در آثار فاخر بزرگانی آمده است (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۹؛ خویی، ۱۳۹۴ق: ص ۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۶۲). آیت‌الله معرفت نیز در ادامه این حرکت به توضیح و تبیین این ابعاد پرداخته و متناسب با هریک از آنها محورهای متنوع و گوناگونی را بررسی کرده است؛ برای نمونه وجوه اعجاز بیانی را با عناوین ذیل بررسی کرده است:

۱. دقت در بیان؛ ۲. سبک نو و شیوه جدید بیانی؛ ۳. دلنشینی کلمات و روانی عبارات؛ ۴. آراستگی نظم و هماهنگی نغمه‌ها؛ ۵. نمایش معنا در آوای حروف؛ ۶. به هم پیوستگی و انسجام در ساختار قرآن؛ ۷. تشبیه‌های نیکو و تصویرهای زیبای قرآن؛ ۸. استعاره‌های نیکو و تصویرهای زیبا؛ ۹. کنایه‌ها و تعریض‌ها زیبای قرآن؛ ۱۰. نکته‌های تازه و زیبای بدیعی (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۵: ص ۱۶؛ گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۳: ص ۵۴۹).

یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن، اعجاز تشریحی است که درباره آن به گستردگی ابعاد اعجازی دیگر قرآن، بحث نشده است. درباره این بُعد از اعجاز قرآن کریم، پرسش‌هایی مطرح است؛ از قبیل منظور از اعجاز تشریحی چیست؟ آیا قرآن به اعجاز تشریحی تحدی کرده است؟ دلایل اثبات اعجاز تشریحی چیست؟ در این نوشتار، سعی شده است پرسش‌های یادشده بررسی شود.

۱. اعجاز در لغت و اصطلاح

اعجاز برگرفته از ماده عجز به معنای ناتوان ساختن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۲۳۲) و جمله «اعجزنی فلان» به این معنا است که آن شخص مرا ناتوان ساخت (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۲۵۳) و در اصطلاح علم کلام و تفسیر، اعجاز عبارت است از امری خارق‌العاده که

خارج از توان انسان‌ها است و مدعی منصب نبوت، آن را گواه صدق خویش قرار می‌دهد (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۳؛ معرفت، ۱۳۸۶، ج ۴: ص ۲۳)؛ به تعبیر دیگر اعجاز امری است خارق‌العاده که به اذن الهی از سوی پیامبران همراه با تحدی و اعلام ناتوانی دیگران از آوردن همانند آن انجام می‌پذیرد.

۲. معنای تشریح

واژه تشریح از ریشه شرع است. واژه شرع در اصل به معنای ظاهر و آشکار بودن است. عبارت «شرع الله لنا کذا یشرعه» به این معنا است که خداوند آن را برای ما روشن ساخته است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۳۱۰). راغب می‌نویسد: کلمه شرع در اصل مصدر است، سپس اسم برای راه روشن شده است و عبارت «شرعت له طریقاً» یعنی راهی به او نشان دادم و آشکار کردم و به‌طور استعاره به طریقه و دین خداوند گفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۴۵۰). شریعت به معنای معارف دینی است که خداوند برای بندگانش خود مقرر کرده است و آنان را به اطاعت از آنها فرمان داده است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۲۵۳). بر این اساس مقصود از تشریح، بیان قوانین و دستورهای حیوانی است که خداوند به واسطه پیامبران بیان کرده است. علامه طباطبایی درباره تشریح می‌نویسد: تشریح مجموعه‌ای از اعتقادات حق و اعمال نیک است که خداوند به آنها تکلیف کرده و بر موافقتش وعده ثواب و بر ترک آنها وعده عقاب داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ص ۳۴۶). آیت‌الله معرفت نیز تشریح را در گستره‌ای عام قرار داده است و اعجاز تشریحی قرآن را در رابطه با هر یک از معارف اعتقادی و عملی قرار داده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۲۱۳).

۳. معنای اعجاز تشریحی

اعجاز تشریحی یکی از انواع اعجاز محتوایی قرآن کریم است که اخیراً برخی مفسران بر آن تأکید کرده‌اند. به این نوع اعجاز گاهی «اعجاز قانونگذاری» نیز گفته می‌شود. اعجاز تشریحی به این معنا است که مجموع احکام و قوانین قرآن کریم در زمینه‌های فردی و اجتماعی زندگی بشر در حدی است که نشانه‌ای بر الهی بودن قرآن کریم است که نه قابل نقض است و نه صدور آن از جانب فردی امی و تعلیم‌ندیده امکان‌پذیر است و از این رو

است که بشر عادی قادر به آوردن چنین قوانین و احکامی نیست؛ بنابراین یکی از راه‌های اثبات وحیانی بودن قرآن کریم تشریحات و قوانین آن است.

۴. پیشینه

اعجاز تشریحی اخیراً در میان مفسران مطرح شده است. آغازگر طرح این نوع اعجاز را می‌توان، بلاغی در مقدمه تفسیر آلاء الرحمن دانست. وی در مقدمه تفسیر، اعجاز از جنبه تشریح عادلانه و نظام مدنی قرآن کریم را مطرح و در تبیین این نوع اعجاز بر این نکته تأکید می‌کند که یکی ویژگی رسول خدا که در عصر خویش و از جهت محیطی که در آن رشد کرده بود و مردمی که در میانشان می‌زیست، همراه با عادت‌های بدوی آنان، بشری عادی بوده است؛ بنابراین با در نظر گرفتن این شرایط برای آورنده قرآن کریم و تأمل و دقت در احکام و قوانین حقوقی و اجتماعی و خانوادگی، عادتاً برای چنین بشری عادی ممکن نیست بدون پشتوانه وحی الهی، جاعل قوانین باارزش و معقول موجود در قرآن کریم باشد. سپس وی برای برجسته‌تر نشان دادن احکام مدنی و حقوقی قرآن کریم به برخی احکام مخدوش و نامقبول و آمیخته به خرافات موجود در عهد قدیم و جدید اشاره می‌کند و خواننده را به مقایسه میان احکام قرآن کریم با عهدین فرا می‌خواند و تفصیل بیشتر را به دو کتاب دیگرش الهدی الی دین المصطفی و الرحلة المدرسیه ارجاع می‌دهد (بلاغی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۳-۱۴). پس از ایشان، در آثار علامه طباطبایی و آیت‌الله خویی - از شاگردان آیت‌الله بلاغی - این مباحث به چشم می‌خورد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۶۰؛ خویی، ۱۳۹۴ق: ص ۷۲-۷۹). این بحث بعد از آن دو دانشمند در آثار آیت‌الله معرفت بسط بیشتر یافته است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۲۱۱-۳۳۰).

هم‌زمان با بلاغی، رشیدرضا نیز یکی از وجوه اعجاز قرآن را اعجاز تشریحی معرفی می‌کند. از دیدگاه وی معارف احکام قرآن کریم که با شرایط هر زمان و مکانی سازگار است، از ظاهرترین وجوه اعجاز قرآن به حساب می‌آید.

نکته قابل توجه در دیدگاه وی این است که افزون بر برتر دانستن قوانین و معارف قرآن کریم در مقایسه با احکام دیگر کتاب‌های آسمانی، به مقایسه احکام قرآن با دیگر قوانین موضوعه بشری نیز روی آورده است (رضا، بی‌تا، ج ۱: ص ۱۶۳-۱۶۴). هم‌زمان با بلاغی و

رشید رضا، دانشمندانی از شیعه مانند میرزا مهدی اصفهانی و شیخ مجتبی قزوینی مسئله‌ی اعجاز تشریحی را مطرح کردند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۳؛ قزوینی خراسانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۱۹۶-۲۰۶).

۵. تحدی قرآن به اعجاز تشریحی

از ارکان مفهوم اعجاز در منصب نبوت، تحدی و اعلام هم‌اوردی برای آوردن همانند آن است تا در صورت ناتوانی دیگران روشن گردد که آورنده آن، پیام آور وحی الهی است. قرآن کریم در جهت اثبات آسمانی بودن آیاتش به معارف و احکام جامع و فطری تجلی یافته در آنها تحدی کرده و از همه افراد خواسته است که اگر در حیاتی بودن آن شک دارند، همانند آن را ارائه کنند. یکی از اوصاف قرآن هدایتگری است. هدایت قرآنی در دو بخش متجلی شده است: یکی معارف اعتقادی و دیگری احکام و قوانین عملی و تشریحی؛ برای نمونه در سوره بقره کسانی را هدایت یافته به‌شمار آورده که از جهت اعتقادی ایمان به غیب، ایمان به معارف و احکام نازل شده بر پیامبر خاتم و پیامبران پیشین و یقین به آخرت داشته باشند و از جهت عملی به اقامه نماز و انفاق مال متعهد باشند. در این صورت است که آنان بر هدایت‌اند و رستگارند: «أُولَئِكَ عَلَيَّ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ ایشان بر رهنمونی [به راه راست] از پروردگار خویش‌اند، و آنان‌اند رستگاران» (بقره: ۵)؛ در نتیجه وقتی قرآن می‌فرماید اگر جن وانس جمع شوند نمی‌توانند همانند قرآن بیاورند، یکی از ابعاد آن تحدی به آوردن قرآن با ویژگی هدایت در زمینه اعتقادات و احکام عملی است. افزون بر آنچه گذشت قرآن کریم به‌صراحت در مورد قدرت هدایتی خویش در گستره معارف اعتقادی و عملی تحدی کرده و فرموده است: «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ؛ بگو: اگر راست می‌گویید، کتابی از نزد خداوند بیارید که رهنمون‌تر از آن دو باشد تا آن را پیروی کنم. پس اگر تو را پاسخ ندادند، بدان که از هوس‌ها و کام‌های خویش پیروی می‌کنند و کیست گمراه‌تر از آن کس که بی‌رهنمونی از سوی خدا کام و هوس خویش را پیروی کند؟ همانا خدا گروه ستمکاران را راه ننماید» (قصص: ۴۹-۵۰). این در حالی است

که در آیه دیگر فرموده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا؛ این قرآن به راهی که استوارترین راهها است هدایت می‌کند و به مؤمنانی که اعمال صالح انجام می‌دهند، بشارت می‌دهد که برای آنها پاداش بزرگی است» (اسرا: ۹)؛ در نتیجه قرآن خود را برخوردار از قدرت هدایت برتر اعلام کرده و در هر دو بخش معارف اعتقادی و عملی افراد را به مبارزه دعوت کرده است.

۶. مفهوم جامعیت قرآن

در اینکه منظور از جامعیت قرآن چیست، آرای مختلفی ذکر شده است که مهم‌ترین آنها دو دیدگاه است:

۱. تمامی علوم در قرآن بیان شده است، حتی قوانین و فرمول‌های مرتبط با علمی همانند علوم تجربی و ریاضی، فیزیک و شیمی (سیوطی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۰۳۵).

دلیلی که برای آن ذکر شده، کلام الهی است که می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ؛ و ما این کتاب را که بیانی رسا برای هر چیزی و راهنما و بخشایش و مژده برای مسلمانان است بر تو فرودستادیم» (نحل: ۸۹)؛ زیرا تعبیر «لِکُلِّ شَيْءٍ» بیانگر عموم و شمول است. دلیل دیگر، روایاتی است که برای قرآن افزون بر ظواهر، لایه‌های مختلفی اثبات می‌کنند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۶: ص ۴۴۸) که از آن با تعبیر بطون قرآن یاد می‌شود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ص ۷۷-۷۴). برخی این جامعیت را تنها برای پیامبر و معصومان علیهم‌السلام دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۶: ص ۴۴۸).

۲. منظور از جامعیت قرآن این است که آنچه بشریت برای هدایت از اصلاح نفوس، استواری اجتماع، تزکیه و تربیت، اجرای عدالت، حقوق انسانی در ابعاد مختلف آن بدان نیازمند است، در قرآن کریم بیان شده است. اگر کسی کتابی را در ریاضیات، فیزیک یا علوم ادبی بنویسد، وقتی گفته می‌شود همه چیز در این کتاب است، منظور این است که این کتاب آنچه را که مربوط به موضوعش است، فروگذار نکرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۶۲۸؛ ابن‌عاشور ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ص ۲۰۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵: ص ۵۶۴). دلیلش این است که قرآن در آیات مختلف رسالت خود را هدایت انسان‌ها قرار داده است. خداوند هدف از نزول قرآن کریم را این‌گونه بیان می‌فرماید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى

لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ؛ [ایام روزه] ماه رمضان است؛ ماهی که قرآن در آن نازل شده، همان قرآن که هدایت برای مردم است و در آن نشانه‌هایی روشن از هدایت است و فرق گذارنده میان حق و باطل است» (بقره: ۱۸۵). نیز می‌فرماید: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ ما کتابی برای آنها آوردیم که آن را با آگاهی شرح دادیم که موجب هدایت و رحمت برای جمعیتی است که ایمان می‌آورند» (اعراف: ۵۲)؛ در نتیجه «تبیاناً لکلّ شیء» که صفت برای قرآن ذکر شده است، بدین معنا است که آنچه مرتبط با هدف قرآن و رسالت هدایتی او است، به صورت جامع بیان شده است. آیت‌الله معرفت بر این باور است که جامعیت قرآن به این معنا است که قرآن اصول هدایتی در زمینه معارف اعتقادی و احکام و تشریحات را به‌طور کامل بیان کرده است و رئوس و پایه‌های آنها در قرآن موجود است. قرآن وقتی با جمله «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳) کمال و جامعیت دین را بیان کرده، از این جهت است که روی کرسی تشریح نشسته، نه روی کرسی تکوین. اگر مدعی این کلام، بر کرسی تکوین تکیه داده بود و گفته بود که هر آنچه که نیازمندی است، من برای شما آورده‌ام، در چنین ادعایی جا داشت که بگوییم علوم تجربی و ریاضی و تمام ابعاد فرآورده‌های بشری باید دست کم ریشه‌اش در قرآن بوده باشد؛ ولی این سخن را موقعی گفته است که بر کرسی تشریح تکیه زده است؛ پس معنایش این است که آنچه را که مربوط به شریعت است، برای شما مطرح و پایه‌ریزی کرده‌ام. این همانند آن است که یک فقیه مانند شیخ صدوق کتابی را مثل من لایحضره الفقیه بنویسد و بگوید: هر آنچه مورد نیاز بوده است، در این کتاب گرد آورده‌ام. این سخن را موقعی می‌گوید که بر کرسی فقاهت تکیه زده باشد، یا وقتی که محمد بن زکریا کتاب من لایحضره الطیب را می‌نویسد و می‌گوید: من کتابی می‌نویسم که تمام نیازمندی‌های مردم را فراهم کنم، به این معنا است هر آنچه را که در عالم پزشکی مورد نیاز است، من ارائه می‌دهم (گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۴۳۷).

در کنار این دو نظریه می‌توان ایده سومی را محتمل دانست و آن این است که منظور از جامعیت قرآن بیان اصول و قواعد راهگشا برای دستیابی انسان‌ها به علوم گوناگون است. با این شیوه، انسان در تلاش است که خلاقیت و ابتکار خویش را به کار گیرد و همواره آفاق جدیدی از توسعه علوم را در زندگی خویش متجلی سازد؛ برای مثال قرآن بدون بیان

فرمول‌های دانش نظامی، اصلی را فرا راه معتقدان خویش قرار می‌دهد و می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان]، آماده سازید» (انفال: ۶۰). این اصل موجب می‌شود که انسان‌ها برای رسیدن به دانش نظامی تکاپو و تلاش لازم را داشته باشند. در نمونه‌ای دیگر خداوند از انسان‌ها خواسته است که به عمران و آباداتی زمین همت گمارند: «هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ او است که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت» (هود: ۶۱). این فرمان موجب می‌گردد انسان استعداد خود را در جهت آبادانی زمین به کار گیرد و به اختراع تولید ابزارهای برتر در عمران زمین دست یابد.

۷. دلایل اعجاز تشریحی

۷-۱. جامعیت حکیمانه

برای اثبات اینکه قرآن کریم از جهت معارف اعتقادی و عملی جامعیت دارد، شواهد و دلایل گوناگونی به ترتیب زیر وجود دارد.

۷-۱-۱. آیات قرآن

جامعیت قرآن موضوعی است که در قرآن از آن به روشنی یاد شده است و در نتیجه یکی از ابعاد دعوت به مبارزه و تحدی با قرآن در ارتباط با جامعیت آن است. خداوند درباره این ویژگی می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً؛ و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است» (نحل: ۸۹) و در آیه دیگر می‌فرماید: «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ اینها داستان دروغین نبود، بلکه تصدیق‌کننده کتاب‌های آسمانی پیش روی خود است و شرح و تفصیل هر چیزی است و هدایت و رحمتی است برای گروهی که ایمان می‌آورند» (یوسف: ۱۱۱) و به همین سان است کلام الهی که می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳). آیت‌الله معرفت می‌نویسد: بدون شک ما به جامعیت قرآن معترفیم و اساساً «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» معنای

کمال را می‌رساند که اسلام و در رأس آن قرآن، آنچه را نیاز بشر بوده، به‌طور کامل عرضه کرده است (گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۴۳۷).

۲-۱-۷. روایات

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «انَّ الله تبارك و تعالی انزل فی القرآن تبيان كلِّ شئٍ حَتَّى و الله ما ترك شيئاً تحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل فی القرآن الا و قد انزله فيه؛ خداوند تبارك و تعالی در قرآن همه چیز را بیان فرموده است. به خدا سوگند هیچ‌یک از آنچه را مورد نیاز مردم است، فروگذار نکرده است تا آنکه فردی نگوید اگر آن درست بود، در قرآن نازل می‌شد. آگاه باشید که خداوند آنچه را مردم به آن نیاز دارند نازل فرموده است» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ص ۷۴). ایشان در حدیثی دیگر فرموده است: «ما من امرٍ یختلف فيه اثنان الا و له اصل فی کتاب الله عزوجل و لكن لا تبلغه عقول الرجال؛ هیچ‌یک از امور را که در آن دو نفر اختلاف دارند نمی‌توان یافت مگر آن که برای آن اصل و ضابطه‌ای در قرآن وجود دارد، ولی عقل و دانش مردم به آنها نمی‌رسد» (همان).

۳-۱-۷. گستره موضوعات قرآنی

سومین دلیل بر جامعیت قرآن نگاه اجمالی به موضوعات قرآن است. از جمله پرسش‌های اساسی انسان این است که می‌خواهد بداند از کجا آمده و برای چه هدف پای به این کره خاکی گذاشته است و به سوی کدامین مقصد در حرکت است و از سویی دیگر انسان دارای روابط مختلف است: ۱. رابطه با خداوند؛ ۲. رابطه با خویشتن؛ ۳. رابطه با طبیعت، زمین، گیاهان، حیوانات؛ ۴. رابطه با هم‌نوعان. معارف و احکام، برنامه‌ها و قوانین، زمانی کامل است که بتواند اولاً پاسخگوی مسائل پیشین باشد و در مرحله بعد هریک از این چهار رابطه را در ساختاری هماهنگ و متعادل تنظیم کند. درباره اینکه انسان و جهان از کجا آمده است، قرآن خداوند را آفریننده هستی معرفی کرده و او را با صفات متعالی به دور از هرگونه شرک توصیف کرده است. قرآن توحید ذاتی، صفاتی، عبادی و افعالی را برای ذات یکتای بی‌نیاز بیان کرده و دلایل مختلف و متنوعی برای آن آورده است.

همچنین آفرینش آسمان‌ها، زمین، کوه‌ها، دریاها، گیاهان، حیوانات، ابر، باد، باران، تگرگ، شهاب‌ها و مانند آن را یادآور شده و همه آنها را نشانه‌هایی روشن بر وجود خداوند قرار داده است و از پرستش غیرخدا، اعم از انسان یا فرشته یا خورشید یا ستاره یا بت برحذر داشته است و تسیح، تنزیه و کرنش همه موجودت و آگاهی درونی آنها را در برابر خالق هستی در آیات خود متجلی ساخته است و اینها همه خود هر کدام موضوعاتی خاص و مستقلند که در آنها باید تأمل و دقت کرد.

قرآن درباره اینکه انسان برای چه آمده است، هدف از آفرینش او را بیان کرده و برنامه دستیابی او به هدف را با بعثت پیامبران و تعیین الگو تنظیم کرده است و در این راستا اعجاز را فراره او قرار داده تا شک و شبهه را بزدايد. برای تعیین مقصد، معاد و اعتقاد به قیامت را که تأثیر فوق‌العاده‌ای در سبک زندگی دارد با شیوه‌های مختلفی بیان کرده است و با جمله زیبای «أنا لله وانا اليه راجعون» راه مستقیم زندگی را مشخص ساخته است و با ترسیم جهان پس از مرگ و بهشت و جهنم و حشر مردگان و مراحل بین مرگ تا قیامت، آفاق نگاه انسان‌ها را گستره‌ای فراتر از مادیات بخشیده است. این در حالی است که در هریک از ابعاد و روابط چهارگانه بالا قوانین و احکامی جامع ارائه کرده است. در زمینه روابط انسان با خداوند، قرآن عبادات را که مربوط به پرستش است، مقرر کرده است. عبادت از جلوه‌های فطری روح و روان انسان است که با شناخت آفریننده هستی و صفات جلال و جمال او پدیدار می‌گردد. نماز، روزه، اعتکاف، حج، ظهور شکوهمند این حقیقت است. این در حالی است که برخی عبادت‌ها از مقوله خدمات اجتماعی است که اسلام آن را با عبادت همراه ساخته است، همانند زکات و خمس که لازم است با قصد قربت انجام شود. برای رابطه صحیح و سعادت‌مندانه با خویشتن به نفس اماره توجه داده و در مورد وسوسه‌های شیاطین از جن و انس و پیروی از هوای نفس هشدار داده است.

برخی برای رابطه انسان با خویشتن فصل‌هایی گشوده‌اند: ۱. تفکر و تدبیر؛ ۲. یادگیری و دانش‌آموزی؛ ۳. کار و تلاش؛ ۴. حفظ تن و حرمت اضرار به نفس؛ ۵. نظافت و بهداشت؛ ۶. خوردن و آشامیدن؛ ۷. لباس و پوشش؛ ۸. زینت و آراستگی؛ ۹. مسکن و امکانات زندگی؛ ۱۰. خواب و بیداری؛ ۱۱. تفریحات سالم و ورزش (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ص ۶۷). در

فقه و اخلاق اسلامی برای همه این یازده مورد برنامه و دستورالعمل‌هایی خاص بیان شده است. ترغیب به صفاتی مانند استقامت، صبر، عدالت، احسان، محبت، ذکر خدا، محبت خدا، شکر خدا، ترس از خدا، توکل به خدا، رضا و تسلیم در مقابل فرمان خدا، تقوا، راستی و امانتداری، و بازداشتن از رذایل اخلاقی مثل حرص، طمع، ریا، حسادت، کینه، غیبت و تهمت بخشی از آن است. همچنین برای روابط با هموعان احکامی خاص که در ابواب مختلف فقهی آمده مقرر کرده است. بعضی بیانگر مبادلات اقتصادی است، مانند تجارت و خرید و فروش، اجاره، هبه و صلح؛ بعضی در ارتباط با حقوق خانوادگی است، مانند نکاح، طلاق و لعان. برخی دیگر مانند امر به معروف و نهی از منکر و جهاد در راه خدا و آمادگی رزمی در شمار مسئولیت‌های اجتماعی است و دسته‌ای دیگر از آنها، احکام مربوط به قضاوت و شهادت است که در این رابطه از قوانینی مانند حدود، تعزیرات، قصاص و دیات می‌توان نام برد. احکام خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها که در فقه از آن با عنوان اطعمه و اشربه و صید و ذباحه یاد می‌شود و نیز احکام انفال که در گستره دریاها، جنگل‌ها و زمین‌های انفال نقش آفرین است، بیانگر روابط انسان با طبیعت است و از سویی، دیگر مسئولیت انسان را آبادانی و عمران زمین قرار داده است: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ او است که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت» (هود: ۶۱).

آیت‌الله معرفت از این جامعیت با تعبیر مختلفی یاد می‌کند و می‌نویسد: حیات انسان دارای ابعاد مختلف است همانند علاقه به خود، علاقه به هموعان، علاقه به پروردگار و آفریننده. قوانین بشری تنها می‌تواند پاسخگوی علاقه اول و دوم باشد آن‌هم به صورت ناقص؛ ولی از تأمین نیازهای فطری الهی انسان و عشق او به معبود ناتوان است. پاسخگویی به این نیاز تنها از عهده ادیان الهی به‌ویژه اسلام برمی‌آید. در مورد دیگر نیز می‌نویسد: قوانین اسلامی توانسته بین روح و ماده توازن برقرار کند و برای هر کدام آنچه را متناسب با آن است، به صورت کامل مقرر دارد، اضطراب و نگرانی از آینده را از بین ببرد و فطرت و سرشت انسانی را در برنامه‌های خویش منظور دارد و این خود برهانی است روشن بر اینکه این معارف از جانب آفریننده انسان‌ها نازل شده است؛ خدایی که این استعدادها را در او قرار داده است و این برهان زمانی آشکارتر می‌شود که بدانی این معارف بر فردی نازل

شده که به مکتب نرفته و خط نوشته و به کشورهای مختلف در جهت تعلیم افکار و قوانین اصلاحی سیاحت و سفری نداشته است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۲۱۳). آنچه ذکر شد دورنمایی کلی برای ابعاد مختلف و جامع احکام تشریحی بود و اگر خواسته باشیم با تفصیل بیشتر ورود کنیم، بررسی ابعاد پنجاه باب فقهی از حوصله این مقاله خارج است.

در نتیجه دلیل جامعیت قرآن بیانگر این است که این معارف هدایتی تنها از جانب خدا صادر شده است؛ زیرا فردی که مکتبی ندیده، درسی نخوانده، نمی تواند آورنده معارفی باشد که تمامی انسان‌ها، دانشمندان، متخصصان از هم‌وردی آن عاجز باشند؛ چنان که در سوره عنکبوت می فرماید: «وَمَا كُنْتُمْ تُثَلُّوْنَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذْآ لَأَرْتَابَ الْمُضْطَلُّونَ؛ تو هرگز پیش از این کتابی نمی خواندی و با دست خود چیزی نمی نوشتی، در غیر این صورت باطل اندیشان قطعاً به شک می افتادند» (عنکبوت: ۴۸)؛ زیرا بشر عادی بدون اتصال به وحی نمی تواند در ابعاد مختلف معارف اعتقادی با جامعیت و در گستره‌ای عام از آغاز و فرجام جهان و به کار گرفتن شیوه‌های مختلف در استدلال از آیات آفاقی و انفسی سخن بگوید و در همان حال در احکام حقوقی و اخلاقی آورنده تعالیمی جامع، فراگیر، قابل انطباق بر مقتضیات همه زمان‌ها باشد. این در حالی است که محیط درخشش چنین فردی از بدوی‌ترین و جاهلی‌ترین محیط‌های بشری بوده است و از تمدن و فرهنگ بیگانه بوده‌اند.

۲-۷. قدرت انطباق بر مقتضیات زمان

از موضوعاتی که می تواند بیانگر اعجاز تشریحی قرآن باشد، جاودانگی و قدرت انطباق برنامه‌های آن بر زمان است. تجربه نشان داده است بسیاری از مبانی نظری و برنامه‌های عملی انسان‌ها دچار نقص و مشمول گذر زمان شده است؛ ولی زمانی که می بینیم احکام تشریحی قرآن و اسلام اعم از معارف اعتقادی و احکام حقوقی و اخلاقی آن، قدرت و توانایی اش در انطباق با زمان‌ها محفوظ مانده است، درمی یابیم که روح و جان آورنده آن برای هدایت بشریت، در پیوند با مبدأ لایزال هستی بوده و معارف تشریحی قرآن فراتر از اندیشه نوابغ و متخصصان رقم خورده است، به ویژه آنکه فردی که مکتبی ندیده، درسی نخوانده، نمی تواند آورنده معارفی باشد که مسئله آموز صد مدرّس شود، به گونه‌ای که

تمامی انسان‌ها، دانشمندان، متخصصان از هم‌آوردی آن عاجز باشند. راز و رمز این جاودانگی و انطباق ریشه در ابعاد زیر دارد:

۱-۲-۷. انطباق با فطرت

یکی از ویژگی‌های معارف و احکام قرآنی فطری بودن آن است که به‌اختصار به آن می‌پردازیم. بخش قابل توجهی از معارف الهی قرآن درباره پرستش و عبادت خداوند است. هنگامی که انسان خداوند را قدرت برتر و آفریننده خویش بشناسد، به حکم فطرت خویش در برابر او کرنش و خضوع می‌کند. تاریخ بشری همواره شاهد آن بوده است که انسان‌ها برخی موجودات را به‌اشتباه قدرت برتر قرار می‌دانند و آنان را تقدیس می‌کردند و در برابر آنها، به نشانه معبود خویش کرنش می‌نمودند.

اینها در موقعیت‌ها و جوامع مختلف، شکل‌های مختلفی به خود می‌گرفته است و گاه با پرستش ماه و ستاره و گاه به‌صورت بت‌های دست‌ساخته از سنگ و چوب بوده است. برخی ملائکه را می‌پرستیدند و بعضی دیگر جنیان را عبادت می‌کردند. قرآن کریم این گرایش فطری را سامان داد و به انسان‌ها یادآور شد تنها خداوند یکتا شایسته پرستش است و در بخش احکام تشریحی، اگر فارغ از هواها و مشتبهات نفسانی، احکام قرآنی مطالعه شود، می‌توان اصالت و فطری بودن آن را دریافت؛ برای نمونه آیاتی از قرآن را که تلاوت آن موجب اسلام یکی از بزرگان مدینه گردید، ذکر می‌کنیم. دقت و مطالعه در هریک از آنها جلوه‌ای از تحسین فطرت را متجلی می‌سازد: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَ بَعْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ بگو: بیاید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده بخوانم: اینکه چیزی را با او شریک مگیرید و به پدر و مادر نیکی کنید و فرزندان خود را از بیم درویشی و تنگدستی مکشید، ما شما و آنان را روزی می‌دهیم، و پیرامون کارهای زشت، چه آشکار و چه نهانش، مگردید و کسی را که خدا [کشتن او را] حرام

کرده مکشید مگر به حق. اینها است که شما را به آن سفارش کرده است. باشد که خرد را کار بندید * و پیرامون مال یتیم مگردید. مگر به وجهی که نیکوتر است. تا به جوانی و نیروی خود برسد و پیمانه و ترازو را به عدل و انصاف، تمام بدهید هیچ کس را تکلیف نمی‌کنیم مگر به اندازه توانش و چون سخن گویند [یا گواهی می‌دهید] به عدل و داد گویند اگر چه خویشاوند باشد، و به پیمان خدا وفا کنید اینها است که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، تا شاید یاد کنید و پند گیرید» (انعام: ۱۵۱-۱۵۲). در این دو آیه، ده حکم بیان شده است: ۱. چیزی را شریک خدا قرار ندهید. ۲. به پدر و مادر نیکی کنید. ۳. فرزندان را از ترس فقر نکشید. ۴. نزدیک کارهای زشت نروید، چه آشکار باشد چه پنهان. ۵. انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید، مگر از روی استحقاق. ۶. به مال یتیم، جز به بهترین صورت (و برای اصلاح)، نزدیک نشوید، تا به حد رشد خود برسد. ۷. حق پیمانه و وزن را به عدالت ادا کنید. ۸. هیچ کس را جز به مقدار توانایی‌اش، تکلیف نمی‌کنیم. ۹. هنگامی که سخنی می‌گویند، عدالت را رعایت کنید، حتی اگر در مورد نزدیکانتان بوده باشد. ۱۰. به پیمان خدا وفا کنید.

اگر دوباره آیه را مرور کنیم، کدامین حکم را می‌توان برخلاف فطرت یافت؟ آیا در احکام عملی زیباتر از توصیه به عدالت در رفتار و عدالت در پیمانه و پرهیز از فحشا برای استحکام خانواده می‌توان یافت؟ این آیات را با جامعه جاهلی مقایسه کنیم که جنگ و غارت برایشان افتخار بود و با جامعه امروزی مقایسه کنیم که با تصویب قوانین منافی عفت نظام خانواده را در سراسی سقوط قرار داده‌اند؛ آن‌گاه است که جلوه‌های زیبای این برنامه‌ها در نگاهمان عظمت بیشتری خواهد یافت.

۲-۷- بیان اصول کلی و ماندگار

دومین عامل برای جاودانگی و انطباق احکام الهی بر زمان‌های مختلف این است که قرآن کریم افزون بر بیان احکام جزئی، قواعد و اصولی را بیان کرده که ثابت است و می‌تواند در همه زمان‌ها اجراشدنی باشد. بخشی از این قواعد را فقها با عنوان قواعد فقهیه بحث و بررسی کرده‌اند، مانند قاعده لزوم وفای به عقد و پیمان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها و قراردادهای وفا کنید» (مانده: ۱)، «وَأَوْفُوا

بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا؛ و به پیمان خویش وفا کنید، که از پیمان پرسیده خواهد شد» (اسرا: ۳۴). عهد در این آیه شریف شامل تمامی قراردادهای فردی و اجتماعی در گستره زمان‌ها می‌شود. همچنین اصل عدالت در مبادلات: «وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ؛ و اگر توبه کردید سرمایه‌های شما از آن شماست [و سودش را رد کنید، که در این صورت] نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید» (بقره: ۲۷۹). نیز اصل لزوم رعایت عدالت در روابط با هموعان: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ به یقین خداوند به عدالت [فردی و عائلی و اجتماعی] و نیکی کردن فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰). قرآن کریم حتی در روابط با دشمنان دستور به عدالت می‌دهد: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است» (مائده: ۸). نیز اصل نفی سلطه بیگانگان: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و خدا هرگز برای کافران راهی [برای تسلط] بر مؤمنان ننهاده است» (نساء: ۱۴۱). نفی سبیل در این آیه در مورد تمامی سلطه‌ها در گستره زمان عمومیت و شمول دارد. همچنین اصل عفاف و پابندی به نظام خانواده و دوری از فحشا: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْوٰجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ؛ آنان که شرمگاه خود را [از حرام] نگهدارنده‌اند، مگر بر همسران یا کنیزان خویش، که [برای آمیزش با آنان] سرزنش نشوند» (مؤمنون: ۵-۶). «وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ؛ و اینکه خویشترنداری کنند برایشان بهتر است» (نور: ۶۰). این مانند‌گاری و ثبات را می‌توان به همین سان در موارد دیگر دریافت.

۳-۲-۷. تشریح عناوین ثانویه

یکی از ویژگی‌های ممتاز قرآن و اسلام این است که در ساختار احکام و نظام تشریحی خویش، شرایط و حالت‌های مختلف و زمان و مکان‌های متفاوت را با عناوین ثانویه، در نظر گرفته است، بدون آنکه نیاز به تغییر در قوانین باشد؛ زیرا از اول فرض شده است جعل احکام در این حالات است. این گونه احکام موجب می‌گردند که بخش مهمی از رویدادهای مختلف و مسائل مستحدثه راه‌حل مناسب خود را دریافت کنند؛ برای مثال قاعده عسر و حرج در آیات قرآن آمده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ

بِكُمْ الْعُسْرُ؛ خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد» (بقره: ۱۸۵)، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ خدا برای شما هیچ مشقت و سختی طاقت‌فرسایی قرار نداده است» (حج: ۷۸). همچنین حکم حالت اضطرار در قرآن آمده است: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ؛ و هر که [به خوردن اینها] ناچار شود درحالی که نه ستمکار و سرکش باشد و نه از حد گذرنده، گناهی بر او نیست» (بقره: ۱۷۳). نیز قرآن کریم قانون حالت اکراه را بیان کرده است: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛ هر که پس از ایمان آوردنش به خدا کافر شود، مگر آنکه به ناخواه وادار شود [که سخنی خلاف ایمانش بگوید] درحالی که دلش به ایمان آرام است» (نحل: ۱۰۶).

۴-۲-۷. حجیت سنت پیامبر ﷺ و امامان معصومین

در دوران ۲۳ سال نبوت پیامبر اکرم ﷺ تحولات و رویدادهای مهمی به وقوع پیوست، از احتجاج‌های اعتقادی تا رویارویی نظامی و از بیان روابط فردی تا روابط اجتماعی و روابط بین‌الملل، به‌ویژه آنکه حضرت در مدینه عهده‌دار حکومت بودند. گفتار، عمل، امضا و سکوت آن بزرگوار، که از آن به سنت یاد می‌شود، جلوه‌های زیبای اسلام را تحقق بخشید و سرمایه‌ای عظیم در کیفیت پاسخگویی به مقتضیات زمان گردید. قرآن کریم درباره استفاده از سنت پیامبر ﷺ می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ؛ و آنچه را پیامبر به شما داد بگیرید و از آنچه شما را بازداشت بازایستید» (حشر: ۷). در ادامه، آن حضرت برای پس از رحلت خویش، بر اساس فرمان الهی پیشوایانی معصوم تعیین کرد که مدت ۲۵۰ سال جامعه از حضور مستقیم آنان بهره‌مند بود و این بزرگواران اصول و قواعدی را به یادگار گذاشتند که راه انطباق احکام را بر مقتضیات زمان فراهم ساخت؛ چنان‌که خود فرمودند: «عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ؛ وظیفه ما بیان قواعد و اصول است و بر شما است که بر اساس آن تفریع کرده و حکم فروع را بیان کنید» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۶۲). این شیوه تا آن زمان است که آخرین حجیت الهی حضرت بقیّه الله رخ نمایان سازد و حاکمیت جهانی قرآن را تحقق بخشد. دلایل قرآنی حجیت سنت معصومان در آیاتی تجلی یافته است، مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدای را فرمان برید و پیامبر و صاحبان امر را که از شمایند، فرمان برید» (نساء: ۵۹) و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي؛ امروز دین شما را به کمال رساندم و نعمت خود را بر شما تمام کردم» (مائده: ۳). این دلایل و آیات در مباحث کلامی به تفصیل بررسی شده است. تعبیه حجت سنت معصومان در تشریح احکام الهی موجب تبیین احکام الهی در قرآن کریم است.

۵-۲-۷. فقیهان و مجتهدان

تحولات جوامع بشری موجب پیدایش مصادیق و فروع بسیار می‌شود. دین مبین اسلام که جهانی و جاودانه است، راهکار پاسخگویی به آنها را در ساختار قوانین خویش با اصل اجتهاد و فقهت بیان کرده است. یکی از مسئولیت‌های فقیهان انطباق صحیح و منطقی اصول اسلامی بر مصادیق و بیان درست فروع مختلف است و همان‌طور که اقبال لاهوری می‌گوید «اجتهاد قوه محرکه اسلام است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۵۸)، نمونه‌ای از آن را شیخ طوسی در زمان خود ارائه کرد. ایشان در پاسخ به اشکال توانمند نبودن فقه شیعه در بیان فروع، کتاب هشت جلدی المبسوط را نگاشت و مسائل بسیاری را بر اساس اصول کلی ذکر کرد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۲). قرآن کریم از همان آغاز فرمان داده تا گروهی خاص وظیفه فقهت و اجتهاد را عهده‌دار گردند و در این باره فرموده است: «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ و شایسته نیست مؤمنان همگی کوچ کنند. چرا از هر گروهی از آنان طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آنها را بیم دهند شاید [از مخالفت فرمان پروردگار] بترسند» (توبه: ۱۲۲). در زمینه حجیت و شرایط فقیهان روایات مستفیضه‌ای وارد شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۱۳۶). وجود اجتهاد روشمند در فقه موجب پاسخگویی به همه نیازهای فقهی همه جوامع در همه زمان‌ها است و معنایش این است که در تشریحات اسلامی بن‌بستی وجود ندارد و این خود نشانی دیگر از اعجاز تشریحی می‌تواند باشد.

نتیجه‌گیری

۱. اعجاز امری خارق‌العاده است که به اذن الهی از سوی پیامبران همراه با تحدی و اعلام ناتوانی دیگران از آوردن همانند آن انجام می‌پذیرد.
۲. از جلوه‌های اعجاز قرآن کریم که قرآن به آن تحدی و اعلام هم‌اوردی کرده، اعجاز در تشریح است.
۳. جامعیت قرآن در زمینه معارف اعتقادی و احکام، ما را به اعجاز تشریحی قرآن کریم رهنمون می‌سازد.
۴. انطباق احکام تشریحی قرآن کریم با مقتضیات زمان از اعجاز تشریحی قرآن حکایت می‌کند.
۵. برای انسان‌ها بدون اتصال به وحی، ارائه معارف جامع و جاودانه و منطبق بر مقتضیات زمان میسر نیست.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۱ق)، التحرير و التوير، بيروت: مؤسسه التاريخ.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائيس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، بيروت: مكتب الاعلام الاسلامي.
۴. اصفهاني، مهدي (۱۳۸۵)، ابواب الهدى، قم: بوستان كتاب.
۵. بلاغى، محمدجواد (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، قم: بنياد بعثت.
۶. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، مفاتيح الحياة، قم: نشر اسراء.
۷. حرّ عاملى، محمد (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۸. خويى، سيدابوالقاسم (۱۳۹۴ق)، البيان، قم: المطبعة العلميه.
۹. راغب اصفهاني، حسين (۱۴۱۲ق)، المفردات فى غريب القرآن، بيروت: دارالعلم.
۱۰. رضا، محمد رشيد (بى تا)، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، بيروت: دارالمعرفه.
۱۱. زمخشرى، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، چ ۳، بيروت: دار الكتاب العربى.
۱۲. سيوطى، جلال الدين (۱۴۰۷ق)، الاتقان فى علوم القرآن، دمشق: دار ابن كثير.
۱۳. صادقى تهرانى، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن، چ ۲، قم: انتشارات فرهنگ اسلامى.
۱۴. طباطبايى، محمد حسين (۱۴۱۷ق)، الميزان فى تفسير القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۱۵. طوسى، محمد (۱۳۸۷ق)، المبسوط فى فقه الامامية، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۱۶. عروسى حويزى، عبدعلى (۱۴۱۵ق)، تفسير نور الثقلين، چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان.
۱۷. فراهيدى، خليل ابن احمد (۱۴۱۴ق)، ترتيب كتاب العين، تصحيح اسعد طيب، قم: باقرى.

۱۸. فیومی، احمد (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، قم، مؤسسة دارالهجرة.
۱۹. قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۹)، بیان الفرقان فی توحید القرآن، قم: دلیل ما.
۲۰. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، منهج الصادقین، تهران: نشر علمی.
۲۱. گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (۱۳۸۷)، معرفت قرآنی: یادنگار آیت الله محمدهادی معرفت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسة التمهید.

References in Arabic / Persian

1. *The Holy Quran*.
2. Ibn Ashour, Muhammad bin Taher (1421 AH), *Tahrir and al-Tanvir*, Beirut: Institute of History.
3. Ibn Faris, Ahmad (1404 AH), *Mujam al-Maqa'is al-Loqat*, by Abdul al-Salam, Haroun, Beirut: Maktab al-A'alam al-Islami.
4. Esfahani, Mehdi (1385 SH), *Abwab al-Hadi*, Qom: Bustan Kitab.
5. Balaghi, Mohammad Javad (1420 AH), *Al-Rahman fi Tafsir al-Quran*, Qom: Be'athat Foundation.
6. Javadi Amoli, Abdullah (1391 SH), *Mafatih Al-Hayat*, Qom: Esrae Publications.
7. Hor Ameli, Mohammad (1409 AH), *Vasa'el Al-Shi'ites*, Qom: Alulbayt Institute.
8. Khoei, Sayyid Abolghasem (1394 AH), *Al-Bayan*, Qom: al-Matba'at al-Ilmiyah.
9. Ragheb Esfahani, Hussein (1412 AH), *Al-Mofradat fi Qarib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-ilm.
10. Reza, Mohammad Rashid, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir bi Tafsir al-Minar*, Beirut: Dar al-Ma'arefat.
11. Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH), *al-Kishaf an Haqayeq Qavamez al-Tanzil*, third print, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
12. Soyouti, Jalaluddin (1407 AH), *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Damascus: Dar Ibn Kasir.
13. Sadeghi Tehrani, Mohammad (1365 SH), *Al-Furqan fi Tafsir Al-Qur'an*, second print, Qom: Islamic Culture Publications.
14. Tabatabai, Mohammad Hussein (1417 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, fifth print, Qom: Islamic Publications Office.
15. Tousi, Mohammad (1387 AH), *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyah*, third print, Tehran: Al-Maktab al-Mortazavi le Ihya al-Asar al-Jafariyah.
16. Arousi Howeizi, Abdali (1415 AH), *Noor al-Thaqlain Interpretation*, fourth print, Qom: Esmaeilian Press Institute.

17. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1414 AH), *Tartib Kitab Al-Ayn*, corrected by As'ad Tayeb, Qom: Bagheri.
18. Fiumi, Ahmad (1405 AH), *al-Misbah al-Munir*, Qom, Dar al-Hijrat Institute.
19. Ghazvini Khorasani, Mojtaba (1389 SH), *Bayan al-Furqan fi Tawhid al-Qur'an*, Qom: Dalile Ma.
20. Kashani, Mullah Fathullah (1336 SH), *Manhaj al-Sadiqin*, Tehran: Nashr Elmi.
21. Department of Qur'anic Studies Islamic Sciences and Culture Academy (1387 SH), *Qur'anic Knowledge: Ayatollah Mohammad Mahdi Ma'arefat*, Tehran: the Organization for Publications of Islamic Culture and Thought.
22. Motahari, Morteza (1383 SH), *Collection of Works*, Tehran: Sadra Publications.
23. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1386 SH), *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*, Qom: Al-Tamhid Institute.

Practical Strategies of Resistance Economy in the Teachings of the Qur'an

Hassan Shirzad Kamangar¹

Abstract

Strengthening the economic infrastructure of the Islamic community requires self-sufficiency and all-round growth, in which case the country can stand up to the sanctions and threats of its enemies and maintain its security and dignity. For realization of such goals, the supreme leader of Iran has proposed resistance economy. Resistance economy has a theoretical and practical strategy in the teachings of the Qur'an. However, in this paper, two practical strategies in the field of production and consumption patterns are examined, which have not been studied so far. The study of the practical strategy of resistance economy aims to reach the view of the Holy Quran in this regard. This study has been conducted by library, documentary, and analytical method. As a result, it became clear that observing the quality of manufactured goods and diversifying production according to the needs and increasing productivity could lead to a pattern of production in a resistance economy. In addition, when the Islamic community resorts to consume goods produced within the Islamic country, avoids extravagance, wastefulness, and observes contentment and fairness in consumption, it can create a consumption pattern strategy in resistance economy.

Keywords: Practical Strategy, resistance economy, production pattern, consumption pattern.

1. Researcher at Research center for Qur'anic Sciences and Culture, Islamic Sciences and Culture Academy.
Shirzad4343@gmail.com.

درآمدی بر راهبردهای عملی اقتصاد مقاومتی در آموزه‌های قرآن

حسن شیرزاد کمانگر*

چکیده

استحکام زیربنای اقتصادی جامعه اسلامی به خودکفایی و رشد همه‌جانبه نیازمند است که در این صورت، کشور می‌تواند در برابر تحریم‌ها و تهدیدهای دشمنان پایدار باشد و امنیت و عزت خودش را حفظ کند. برای تحقیق چنین اهدافی، مقام معظم رهبری اقتصاد مقاومتی را مطرح کرده است. اقتصاد مقاومتی دارای راهبردی نظری و عملی در آموزه‌های قرآن است؛ ولی در این نوشتار دو راهبرد عملی آن در عرصه الگوی تولید و الگوی مصرف بررسی می‌شود که تاکنون بررسی نشده است. بررسی راهبرد عملی اقتصاد مقاومتی به هدف رسیدن به دیدگاه قرآن کریم در این زمینه است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و اسنادی و تحلیلی انجام گرفته است که در نتیجه روشن گردید رعایت کیفیت کالاهای تولیدی و تنوع تولید همراه با توجه به نیازها و بالابردن بهره‌وری می‌توان راهبرد الگوی تولید را در اقتصاد مقاومتی تحقق بخشید و روی آوری تک تک افراد جامعه اسلامی به مصرف کالای تولید داخل کشور اسلامی، همراه با دوری از اسراف و تبذیر و رعایت قناعت و انصاف در مصرف، می‌توان راهبرد الگوی مصرف را در اقتصاد مقاومتی ایجاد کند.

کلیدواژه‌ها

راهبرد عملی، اقتصاد مقاومتی، الگوی تولید، الگوی مصرف.

مقدمه

جامعه توحیدی شایسته برخورداری از آسایش، آرامش و زندگی آبرومندانه در سایه ایمان و تقوا است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؛ و اگر اهل شهرها و روستاها ایمان می‌آوردند و پروا پیشه می‌کردند، مسلماً [درهای] برکت‌هایی از آسمان و زمین را بر روی آنها می‌گشودیم» (اعراف: ۹۶). تأمین نیازهای جامعه اسلامی با الهام از تعالیم دینی با بهره‌گیری از منابع انسانی و امکانات داخلی برای استقلال همه‌جانبه و خودکفایی اقتصادی، از اساسی‌ترین اقدامات امت و دولت اسلامی برای مقاومت در برابر حوادث ناگوار، تهدیدها و تحریم‌های دشمنان به‌شمار می‌آید.

طرح شعار «نه شرقی نه غربی جمهوری اسلامی» پس از پیروزی انقلاب اسلامی، دارای جهان‌بینی خاص و راهبردی مستقل در حوزه اقتصادی و تصمیم‌گیری‌های داخلی و بین‌المللی است. چنین نگرشی با منافع نظام سلطه که خواهان ثبات تعریف‌شده در خاورمیانه برای حفظ منافع خود است، در تضاد است؛ از این‌رو نظام سلطه از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون از هرگونه اقدام ضد انسانی، مانند ترور شخصیت‌ها، تحمیل جنگ و حمایت همه‌جانبه از متجاوزان و مزدوران داخلی آنان، حمله به هواپیمای مسافربری، انجام کودتاها، تهدیدها و تحریم‌های مختلف علیه نظام نوپای اسلامی دریغ نورزیده است؛ بر این اساس ضرورت دارد در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه اقتصادی به گونه‌ای عمل شود که کشور در برابر حوادث ناگوار، توطئه‌ها، تحریم‌ها و تهدیدات دشمن مصون باشد؛ از این‌رو رهبر معظم انقلاب، نظریه «اقتصاد مقاومتی» را در جهت حفظ استقلال، عزت‌مداری، تأثیرناپذیری از سیاست‌های قدرت‌های بزرگ و با انگیزه اهتمام به فراهم‌شدن بسترهای استحکام پایه‌های نظام اقتصادی کشور مطرح کرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. راهبرد

راهبرد در لغت عبارت است از: استراتژی، فن یا عمل به کارگیری منابع و برنامه‌های سازمان‌یافته در راستای دستیابی به هدف مشخص است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴: ص ۳۵۶۹؛ صدری،

افشار و حکمی، ۱۳۸۱: ص ۶۵۶). جامع ترین معنای اصطلاحی راهبرد عبارت است از: علم یا فن توسعه و به کارگیری قدرت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی ملت به منظور تأمین حداکثر حمایت از سیاست‌های ملی و افزایش احتمالات و نتایج مطلوب برای پیروزی و تقلیل احتمال شکست (آقابخشی، ۱۳۷۶: ص ۴۱۴).

با توجه به ارتباط معنای لغوی و اصطلاحی می‌توان گفت راهبرد: برنامه‌ریزی و سیاست مدیریت منابع ملی اعم از اقتصادی، سیاسی، نظامی و بهترین امکانات برای دستیابی به حداکثر منافع ملی و رسیدن به اهداف اساسی است (گروه واژه‌گزینی، ۱۳۸۳: ص ۶۳).

۲-۱. اقتصاد

اقتصاد در لغت به معنای میانه‌روی (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ص ۵۰۵)، حد وسط اسراف و تنگ گرفتن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ص ۵۵) و پایداری در مسیر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۶۷۳) است. مشتقات ریشه «قصد» در قرآن، در معنای لغوی آن به کار رفته است. با توجه به ارتباط علم اقتصاد با دانش‌های متعدد و سرعت تحول اقتصاد، ارائه تعریفی دقیق که بیانگر همه مسائل آن علم باشد و سرعت تحولات آن اقتصاد را پوشش دهد، دشوار به نظر می‌رسد (دادگر و رحمانی، ۱۳۸۰: ص ۳۴؛ مارشال، ۱۳۴۰: ص ۳)؛ با این حال تعریف‌هایی از علم اقتصاد ارائه شده است، مانند: علم اقتصاد عبارت است از مطالعه چگونگی استفاده مردم و جامعه از منابع کمیاب با مصارف متفاوت به منظور تولید کالاهای گوناگون و توزیع آنها در میان افراد و گروه‌های مختلف جامعه برای مصرف حال یا آینده (مریدی، ۱۳۷۳: ص ۶۹؛ ساموئلسن، ۱۳۷۳: ص ۳۴). تعریف دیگر این است که علم اقتصاد دانشی است که منابع تولید را مورد شناسایی قرار می‌دهد و رفتارهای بشر را به منظور کشف راه‌های توزیع عادلانه ثروت‌ها و درآمدها ارائه می‌کند (میرمعزی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ص ۲۳-۲۴).

۳-۱. مقاومت

مقاومت از ریشه «قوم» مصدر باب مفاعله است که در قرآن به کار نرفته است؛ ولی اهل لغت برای ماده اصلی و مشتقات آن، مداومت بر ایستادگی، پایداری، التزام به پیمودن

مسیر حق بدون انحراف و بازگشت را ذکر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۶۹۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ص ۵۲۱). مفسران از واژه مقاومت در آیاتی مانند آیه ۵۵ سوره مائده تداوم بر خواندن نماز (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ص ۳۸۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۵: ص ۱۳۸) و در آیه ۱۱۲ سوره هود استواری و ثبات در دین (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۴۸)، استمرار در حق و به دور از هرگونه انحراف را برداشت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶: ص ۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۴۳۲).

۴-۱. اقتصاد مقاومتی

با توجه به ابتکار طرح اقتصاد مقاومتی از سوی مقام معظم رهبری، شایسته است سخنان ایشان درباره اقتصاد مقاومتی بیان گردد تا با نگاه به آنها تعریف درستی ارائه شود. ویژگی‌های اقتصاد مقاومتی در سخنان مقام معظم رهبری عبارت‌اند از: ۱. از لحاظ ساختار ظاهری، بومی و علمی برآمده از فرهنگ انقلابی و اسلامی، متناسب با وضعیت امروز و فردای ما است (حدیث ولایت، بیانات، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰: ص ۴۷)؛ ۲. از لحاظ ساختار درونی، مقاوم (همان، ۹۲/۲/۳: ص ۷)، انعطاف‌پذیر، فرصت‌ساز، مولد، درون‌زا، پیشرو، برون‌گرا (همان، مکتوبات، ۱۳۹۲/۱۱/۴: ص ۲۹) و متناسب با منابع انسانی، طبیعی، جغرافیایی و زیرساخت‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری است (همان، بیانات، ۱۳۹۳/۱/۱: ص ۳)؛ ۳. از لحاظ ساختار مدیریتی، تدبیر بلندمدت برای اقتصاد کشور (برای دوران تحریم و غیر آن) و قابل انطباق با شرایط گوناگون آن (همان، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰: ص ۴۷)، مردم‌بنیاد، دانش‌بنیان، با رویکرد جهادی است؛ ۴. از لحاظ ساختار اهدافی، تأمین رشد پویا و بهبود شاخص‌های مقاومت اقتصادی (همان، مکتوبات، ۱۳۹۲/۱۱/۴: ص ۲۹) تأمین‌کننده اهداف نظام جمهوری اسلامی در مسائل اقتصادی (همان، بیانات، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰: ص ۴۷)، بهترین برطرف‌کننده مشکلات آن (همان، ۱۳۹۳/۱/۱: ص ۳) عدالت‌محور و شکوفاساز و توان‌بخش در برابر حربه‌ها و دارای کمترین آسیب‌ها و اختلالات در فشارهای دشمنان است (همان، ۱۳۹۱/۰۵/۲۱: ص ۱۶).

بنابراین آنچه گذشت اقتصاد مقاومتی چنین تعریف می‌شود: اقتصاد مقاومتی دارای الگوی بومی و دانش‌بنیان، برآمده از فرهنگ انقلابی، اسلامی و با قابلیت اجرا با تدبیر بلندمدت و متناسب با ظرفیت‌های همیشگی است که با رویکرد جهادی، مردم‌بنیاد، انعطاف‌پذیر،

فرصت‌ساز، درون‌زا، پیشرو و برون‌گرا است و شاخص‌های اقتصادی را بهبود و اهداف اقتصادی کشور و عدالت را با ساختاری مدبرانه و مقاوم در شرایط گوناگون داخلی و خارجی، با کمترین آسیب‌ها و اختلالات تأمین می‌کند.

۲. راهبردهای عملی

آنچه در تحقق اقتصاد مقاومتی تاثیرگذار است و همه آرمان‌ها و اهداف آن را برای همگان به‌طور محسوس تأمین می‌کند، راهبردهای عملی است. مهم‌ترین آنها الگوی تولید و مصرف است.

۲-۱. راهبرد یکم

الگوی تولید

از نگاه قرآن انسان خلیفه خدا است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» و [به یاد آر] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: همانا من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد» (بقره: ۳۰). از سویی به جهت تناسب خلیفه با مستخلف‌عنه (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۳۰۰) محل ظهور شئون مستخلف‌عنه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۱۱۵). انسان زمانی به خلافت خدا می‌رسد که پس از شناخت اسما، صفات و افعال الهی در حدّ توان، آنها را در خود ایجاد کند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۰: ص ۶۶). از سوی دیگر، انسان زمینی است و نیازهای خود را از آبادانی زمین که نوعی آفرینش و تولید است، تأمین می‌کند: «هُوَ اَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا»؛ او شما را از زمین آفرید و شما را در آن زندگانی داد. یا شما را به آبادانی آن واداشت» (هود: ۶۱) و تأمین نیازها و تولید از زمین نیز نیازمند الگویی متناسب با نیازهای فطری انسان است و مناسب‌ترین الگو، در کیفیت، بهره‌وری، تنوع، تأمین نیازها و منافع، فعل و آفرینش خدا است که سراسر هستی را فرا گرفته است.

۲-۱-۱. کیفیت

رعایت کیفیت در تولید از ویژگی‌های الگوی تولید در اقتصاد مقاومتی است که با

جلب اعتماد و رضایت روزافزون مشتریان داخلی و خارجی و جذب سرمایه‌ها در داخل کشور، بسترهای مناسبی را برای سرمایه‌گذاری و استحکام بناهای اقتصادی، توسعه اشتغال و تولیدات، فراهم می‌کند و تحقق اقتصاد مقاومتی را سرعت می‌بخشد؛ چنان‌که کشور آلمان توانست در طول چهل سال با ارتقای کیفیت تولید و افزایش آن، به گونه‌ای پیشرفت کند که در سال ۱۸۸۷ به بعد برجسب آلمان نشان مرغوبیت کالا در جهان به شمار برود و این بیانگر برندشدن محصولات آلمانی در سطح دنیا بود (بهرامی، ۱۳۹۶: ص ۱۳). کشور هند نیز توانست با اقدامات مؤثر خود در ارتقای کیفیت محصولات صنایع کوچک، تأثیر قابل توجهی بر قدرت صادراتی محصولات خود داشته باشد (همان: ص ۶۹).

اهمیت رعایت کیفیت به گونه‌ای است که قرآن کریم تولید صورت گرفته از سوی خداوند را با واژه «اتقن» «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸) و «احسن» «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) بیان کرده و محصول تولیدی زنبور عسل را از نشانه‌های خداوند برای اهل فکر دانسته است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ... يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۶۸-۶۹). از نکات برجسته در تولید زنبور عسل ساخت خانه‌های شش ضلعی است که با نقشه حساب‌شده، زوایای دقیق و یکسان در کوه‌ها، لابه‌لای صخره‌ها، شاخه‌های درختان و بر فراز داربست‌ها صورت می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ص ۲۹۸-۲۹۹).

روایات نیز بر کیفیت تولید و استواری کار تأکید کرده است؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تأکید می‌کند خداوند دوست دارد هر یک از مسلمانان کار خود را استوار انجام دهد (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۹۰۷). امام علی علیه السلام کیفیت کار را دلیل رشد عقل و موجب برکت عمر (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۱۹۵) و کوتاهی در آن را موجب اندوه می‌داند (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق: حکمت ۱۲۷). رهبر معظم انقلاب در تبیین حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار می‌کند: «ما باید کاری کنیم که کالای ایرانی به‌عنوان یک کالای محکم، مطلوب، زیبا، همراه با سلیقه و بادوام در ذهن مصرف‌کننده ایرانی و غیرایرانی باقی بماند. ما باید همتان را بر این قرار بدهیم: ایجاد محصول بادوام، زیبا و فاخر... کالای ساخت داخل بایستی قانع‌کننده باشد؛ بایستی دوامش، استحکامش، مرغوبیتش جوری باشد که مشتری را قانع کند» (حدیث ولایت، بیانات، ج ۲۸: ص ۷) ایشان رعایت کیفیت در تولید را موجب آبادی، سرفرازی جامعه،

تسلیم نشدن در برابر دشمن، بی‌نیازی از آنان و نیک‌نامی جامعه و کشور دانسته است (همان، ۱۳۷۶/۰۲/۱۰: ص ۶).

۲-۱-۲. بهره‌وری

بهره‌وری عبارت است از استفاده بهینه از زمان، امکانات، سرمایه و دیگر نهاده‌های موجود در راستای تحقق اهداف سازمان. بهره‌وری از شاخه‌های نو و کارآمد علم اقتصاد است (اورعی، ۱۳۷۸: ص ۷). اقتصاددانان حیات و بقای اقتصادی کشورها را به توانایی مستمر در کسب تولید بهینه در ازای هر واحد ستاده، وابسته می‌دانند. امروز ارتقای بهره‌وری، اولویت ملی تمامی کشورها است (همان: ص ۱) و افزایش رشد اقتصادی، استفاده بهینه از منابع، افزایش قدرت رقابت اقتصادی، افزایش کارایی، ایجاد امنیت شغلی، کاهش هزینه‌ها، افزایش سودآوری و افزایش توان تولید... را به همراه دارد (نک: همان: ص ۳) و دارای شاخص‌هایی مانند بهره‌وری نیروی کار، مواد، سرمایه و انرژی است (همان: ص ۱۹).

فرصت‌ها خیلی زود می‌روند، مهم آن است که از آنها با مدیریت درست به بهترین شکل استفاده شود. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ؛ فرصت‌ها مانند ابرها می‌گذرند» (ورام، ۱۴۱۰ق: ص ۴۲)؛ پس پیش از آنکه مایه پند و عبرت (همان: ص ۶۱) یا سبب اندوه و غصه شوند (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق: ص ۴۹۰) بایسته است از آنها استفاده شود.

بهره‌وری در کاهش هزینه‌ها و استفاده بهتر و بیشتر از سرمایه‌ها، مورد توجه همه کشورهای پیشرفته است. بخش مهمی از رشد اقتصادی فرانسه طی دهه‌های اخیر از طریق ارتقای بهره‌وری نیروی کار بوده است، به گونه‌ای که شاخص بهره‌وری در فرانسه از حدود ۲۰ واحد در سال ۱۹۵۰ به بیش از ۱۱۲ واحد در سال ۲۰۱۵ رسید و یک رشد تقریباً مداوم را داشت. فرهنگ کار، به خصوص پرداختن به امور غیرکاری در زمان کار، یکی از عوامل اصلی بالا بودن بهره‌وری در این کشور دانسته می‌شود و برنامه‌های دولتی برای آموزش و ارتقای مهارت نیروی کار، نقش مهمی داشته است (بهرامی، ۱۳۹۶: ص ۶۰-۶۱).

همان‌طوری که در انگلیس یکی از اقدامات مهم صورت گرفته برای تقویت بهره‌وری نیروی کار، توسعه آموزش رایگان و تقویت آموزش‌های فنی و حرفه‌ای برای جوانان بوده است (همان: ص ۷۷).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: در فراگیری علوم همچون زنبور عسل باشید که از گیاهان بهترینش را می‌خورد که در نتیجه دو گوهر ارزشمند از آن پدید می‌آید: یکی عسل که شفای دردهای مردم است و دیگری موم که از آن برای روشنایی استفاده می‌شود (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۲۴۳). گرچه کلام امام علیه السلام درباره کیفیت فراگیری دانش مفید است، مثال آن حضرت به زنبور عسل که از گیاهان بهترینش را می‌خورد و دو گوهر ارزشمند را پدید می‌آورد، بیانگر نقش افزایش بهره‌وری در فراگیری دانش است که به وسیله آن می‌توان برای افزایش بهره‌وری هر محصولی از بهترین مواد استفاده کرد.

رهبر معظم انقلاب به سرمایه‌گذاران درباره تلاش حداکثری برای استفاده از سرمایه در راستای کاهش هزینه‌های تولید سفارش و به اجتناب از بی‌تدبیری‌ها و بی‌سیاستی‌ها که موجب افزایش هزینه تولید شده است تأکید می‌کند (حدیث ولایت، بیانات، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱: ص ۳) ایشان فرمودند: «صاحبان سرمایه و نیروی کار که تولیدگر هستند... بهره‌وری را افزایش بدهند (پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری، سخنرانی سال ۱۳۹۲) و تولیدکننده‌ها... سعی کند ... هزینه تولید را کم کند، کیفیت را بالا ببرد؛ این می‌شود بهبود بهره‌وری» (همان: ۱۳۹۳).

آنچه در تأمین نیازها اهمیت دارد رعایت بهره‌وری و به‌کارگیری درست سرمایه‌های زمینی است. قرآن با دعوت به تفکر به ما می‌آموزد که خداوند از آب بی‌رنگ و زمین واحد، هزاران رنگ می‌آفریند و در تأمین منافع و نیازهای بشر گل‌ها، میوه‌ها، درختان و سبزی‌های مختلف و رنگارنگ می‌رویاند. «أَلَمْ تَلِكُ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا كَمَا أَتْرَكْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ ... كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ؛ جز این نیست که مثل - وصف - زندگی این جهان مانند آبی است که از آسمان فروفرستاده‌ایم؛ پس رستنی‌های زمین از آنچه مردم و چارپایان می‌خورند به آن درآمیخت [و روید] تا چون زمین آرایش خود [از شکوفه‌ها و گل‌ها] فراگرفت و آراسته شد ... این چنین آیات را برای گروهی که می‌اندیشند، به تفصیل بیان می‌کنیم» (یونس: ۲۴). نیز از اینکه قرآن از عسل تعبیر به شفا برای مردم کرده و آن را از نشانه‌های خدا برای متفکران دانسته است، می‌توان افزایش بهره‌وری را برداشت کرد: «...فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۶۸-۶۹). چنان‌که به وسیله پژوهش‌های

صورت گرفته معلوم شده است عسل هرگز فاسد نمی‌شود، خواص درمانی و دارویی گیاهان را کاملاً داراست و دارای ویتامین‌های معدنی است (خدادادی، ۱۳۹۲: ص ۲۸-۳۷) و افزون بر جذب سریع از خون و نیروبخشی فوق‌العاده، از ایجاد عفونت در معده و روده جلوگیری می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ص ۳۰۳-۳۰۲).

بنابراین آنچه گذشت ضرورت دارد برای تحقق اقتصاد مقاومتی، اقداماتی برای چگونگی استفاده از امکانات کشور صورت گیرد تا فضای اقتصادی کشور در عرصه‌های تولیدی به‌سوی بهره‌وری در کاهش هزینه‌ها و افزایش آن حرکت کند.

۳-۱-۲. تنوع

تنوع در محصولات تولیدی از لحاظ اندازه، رنگ، شکل، مزه، خواص و امکانات، کاری پرجاذبه و هماهنگ با طبع و ذوق بشر است که می‌تواند یکی از ویژگی‌های تولید در اقتصاد مقاومتی باشد و اهمیت نیاز به آن را با نگاهی به قرآن می‌توان دریافت کرد. خداوند آنچه را مورد نیاز انسان و حیوانات است، با تنوع رنگ‌ها تولید کرده و آنها را از نشانه‌های خود برای گروه‌پندپذیر دانسته است (فاطر: ۲۸؛ نحل: ۱۳)؛ حتی همه مسائل مورد توجه انسان را در آفرینش رعایت کرده است: «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا؛ وَ هَرَّ شَيْءٍ رَا بِيَا فَرِيدٍ وَ آن رَا اِنْدَا زَه نِهَاد، اِنْدَا زَه اِی دَرَسْت وَ تَمَام» (فرقان: ۲). «قَدْرَه» یعنی خداوند هر چیزی را که آفرید، طول، عرض، رنگ و دیگر صفات و مدت بقای آنها را اندازه‌گیری کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ص ۲۵۲). نیز قرآن کریم به تنوع در مزه‌ها اشاره کرده است (نک: یونس: ۲۴؛ رعد: ۴؛ ابراهیم: ۳۲) و از سویی انسان‌ها را به تفکر در تنوع رنگ‌ها و طعم‌ها در نوشیدنی عسل تولیدشده به‌وسیله زنبور عسل تشویق کرده است (نک: نحل: ۶۹). تفکر در امور یادشده می‌تواند انسان را که خلیفه خدا در زمین است، به این حقیقت رهنمون کند که در تصرف در طبیعت و تولید نیازمندی‌های خود، به تنوع نیز توجه داشته باشد.

۴-۱-۲. نوآوری

نوآوری سبب افزایش تولید از طریق افزایش توان تولید افراد و منجر به رشد اقتصادی می‌شود (نصیری اقدم، ۱۳۹۰: ص ۱۶۱). پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد ابداعات و

اختراعات، محصول یک نظام ملی است که از آن به‌عنوان نظام ملی نوآوری یاد می‌شود و دربرگیرنده زیرساخت‌های عمومی و صنعتی و پیوند میان آنها است محصول آن، ابداعات و اختراعات است و کشورهایی که توانسته‌اند به‌خوبی و با تناسب اجزا را کنار هم فراهم آورند، به رشد شتابان نوآوری و به تبع آن، رشد شتابان اقتصادی دست یافته‌اند (همان: ص ۱۸۰).

قرآن از آفرینش تولیدات نو و بدون سابقه به «بدیع» (بقره: ۱۱۷) تعبیر کرده و ساخت سرای زیبای بلورین به‌دست سلیمان (نمل: ۴۴)، زره به‌دست داوود (انبیاء: ۸۰)، ذخیره‌سازی غلات با خوشه و غلاف به‌دست یوسف (یوسف: ۴۷) و ساخت سد به‌فرمان ذوالقرنین (کهف: ۹۴-۹۷) را از ابتکارات آنان دانسته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ص ۳۰۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۴۹).

مقام معظم رهبری، کار خستگی‌ناپذیر و ابتکار و نوآوری را برای نجات کشور لازم دانسته (حدیث ولایت، بیانات: ۱۳۷۷/۰۷/۱۵) و کارآفرینان را به استمرار نوآوری و ابتکار در تولیدات داخلی سفارش کرده (همان: ۱۳۹۸/۰۶/۱۶) و خواهان نوآوری در همه بخش‌ها شده و مسئولان را در کار و در عرصه فعالیت خود موظف به نوآوری کرده است، به‌طوری‌که نوآوری فضای کشور را فرا گیرد (همان: ۱۳۸۷/۱۰/۱۷).

پس باید گفت ضرورت است در تحقق اقتصاد مقاومتی، برنامه‌ریزی‌ها و حمایت‌های تشویقی از سوی دولت صورت گیرد تا فضای تولیدی کشور به سوی اختراعات و نوآوری‌ها و ایجاد رقابت در آنها حرکت کند و زمینه‌های درآمدزایی و ایجاد اشتغال هرچه بیشتر فراهم گردد.

۵-۱-۲. تأمین نیازها

الگوی تولید در اقتصاد مقاومتی باید بر اساس نیازها و منافع مردم باشد. قرآن در آیات ۱۲ و ۱۳ سوره سبأ جریان کار نیروهای سلیمان را در راستای خواسته‌ها و نیازهای او برشمرد و در آیات ۷۱-۷۳ سوره یس، از تأمین نیازها و منافع انسان به «...خلقنا لهم... وذللتنا لهم...، ولهم فیها منافع...» تعبیر کرده است. تأمین نیازهای اساسی امت اسلام از سوی خودشان افزون بر آنکه در راستای عزت مسلمانان است، زمینه‌های طمع بیگانگان

برای نفوذ و تسلط بر جامعه ایمانی را از بین می‌برد.

در اصل ۴۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، بر تأمین نیازهای اساسی در حد خود کفایی و رهایی از وابستگی اقتصادی و جلوگیری از سلطه اقتصادی بیگانه بر کشور، تأکید شده است (وکیل، ۱۳۸۳: ص ۱۴۰-۱۴۱).

امام خمینی علیه السلام نیز بر تأمین نیازهای کشور از منابع داخلی تأکید کرده، می‌فرماید: «ما باید خود کفا بشویم... اقتصادمان وابسته بشود استقلال نداریم» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ص ۴۳۸-۴۳۹). ایشان مقابله با هجوم اقتصادی دشمن را وظیفه شرعی دانسته، می‌فرماید: «هر که از هر کاری می‌آید، راجع به اقتصاد باید بکند... ما باید کوشش کنیم و اقتصاد خودمان را خودمان اداره بکنیم» (همان، ج ۱۱: ص ۴۲۵-۴۲۶). همان‌طوری که رهبر معظم انقلاب درباره بایسته‌های تأمین نیازهای اقتصادی کشور و مردم بیان می‌کند: «بدون اینکه کشور یک اقتصاد قوی داشته باشد، اینها به دست نمی‌آید. نیاز ما اقتصاد قوی، تولید قوی، همراه با مدیریت قوی است؛ نیازمان این است... این چیزها را باید تأمین کنیم... و می‌توانیم تأمین کنیم» (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، سخنرانی ۱۳۹۶).

۶-۱-۲. تطبیق بر احکام اسلامی

از آنجاکه از دیدگاه اسلام هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، نمی‌توان به بهانه تحقق اقتصاد مقاومتی احکام اسلامی را نادیده گرفت؛ بنابراین باید هر تولیدی از آغاز تا پایان، به‌طور دقیق با احکام فقهی اسلامی، قوانین جمهوری اسلامی و مصلحت جامعه دینی منطبق باشد. در قرآن کریم درباره آشامیدنی‌ها و خوراکی‌های حلال از تعبیر «كُلُوا وَ اشْرَبُوا» (بقره: ۱۸۷) و «طیبات» (بقره: ۱۷۲) و درباره خوراکی‌های حرام و آلوده از تعبیر «حَرَّمَ» (بقره: ۱۷۳) و «حُرِّمَتْ» (مائده: ۳) و «رَجَسَ» (مائده: ۹۰) استفاده شده است.

فلسفه مطابقت تولیدات با احکام اسلام تأمین سلامت جسم، منفعت و مصلحت مردم و جلوگیری از ضرر و فساد است (صدوق، ۱۴۰۶ق: ص ۲۵۴)؛ چنان‌که امام علی علیه السلام نیکوترین صنعت و کارها (خواه تولیدی یا خدماتی) را آن می‌داند که مطابق شریعت باشد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۱۱۸) و بی‌توجهی به آن را سبب افتادن در مسیر درآمدهای نامشروع (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق: ص ۴۹۵) و اثر منفی در نسل‌ها و بد فرجامی می‌داند (کلینی، ۱۴۲۹ق،

ج ۵: ص ۱۲۵). چنان که رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «دو چیز را با هم نباید مخلوط کرد، یکی تولید ثروت است. کسی فعالیت کند به شکل صحیحی ثروت تولید کند. یکی ... نحوه استفاده است... مصرف او، مصرف نامطلوبی از نظر شرع نباشد» (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، سخنرانی ۱۲ آذر ۱۳۸۹).

۷-۱-۲. تقویت تعاون و رقابت

نکاتی که به عنوان الگوهای تولید در اقتصاد مقاومتی مطرح شد، در جایگاه خود تأثیرگذار است، ولی چیزی که می‌توان آن را موتور حرکت آنها برشمرد، ایجاد فضای تعاون و رقابت در حوزه‌های تولید و گسترش بخش خصوصی است که در ارتقای کمی و کیفی تولیدات و سرعت بخشی تحقق اقتصاد مقاومتی خواهد داشت.

از آنجا که امت اسلامی، امت واحد است (انبیاء: ۹۲) و مؤمنان برادر یکدیگرند (حجرات: ۱۰) قرآن به اصل تعاون و همکاری در نیکی میان آنان «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى» (مائده: ۲)، سفارش کرده است. تعاون و همکاری سراسر مسائل اجتماعی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی را دربرمی‌گیرد. بر اساس این اصل، مسلمانان موظف‌اند در کارهای نیک تعاون و همکاری کنند؛ ولی همکاری در اهداف باطل و اعمال نادرست «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (همان) ممنوع است؛ به این ترتیب تعاون و همکاری باید در دعوت به نیکی‌ها و در مبارزه با بدی‌ها انجام گیرد. در فقه اسلامی از این قانون در مسائل حقوقی استفاده شده و آن دسته از معاملات و قراردادهای تجاری که جنبه کمک به گناه دارد، تحریم شده است، مانند فروختن انگور به هدف شراب‌سازی یا فروختن اسلحه به دشمنان حق و عدالت و یا اجاره دادن محل کسب و کار برای معاملات نامشروع و اعمال خلاف شرع (مقدس اردبیلی، بی تا: ص ۲۹۸؛ کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۲: ص ۲۸۴-۲۸۵). طبق روایات محبوب‌ترین انسان نزد خداوند، کسی است که به مردم، نفع رساند و آنان را خوشنود سازد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ص ۳۴۱). نیز از افراد دارای روحیه تعاون به محبوب‌ترین خلق نزد خدا یاد شده است (همان، ج ۱۶: ص ۳۴۱-۳۴۵).

بنابراینچه گذشت می‌توان قلمرو تعاون را علاوه در نیکی‌ها و مبارزه با بدی‌ها به حوزه اقتصادی و ایجاد رقابت در ارتقای کمی و کیفی در همه عرصه‌های تولیدی، برای

سرعت بخشی تحقق اقتصاد مقاومتی سرایت داد. چنان که گفته شد مصداق کامل تعاون و رقابت در رفتارهای اقتصادی که به انگیزه خیرخواهانه انجام می‌شود، در خیرات است و اسلام می‌خواهد این گونه رفتارها در جامعه نهادینه شوند (میرمعزی، ۱۳۹۰: ص ۴۳۰)؛ پس تحقق اقتصاد مقاومتی می‌تواند از مصادیق «بِرّ» و نیکی باشد؛ چراکه استقلال، خودکفایی اقتصادی و اقتدار کشور را فراهم می‌کند و جامعه ایمانی را در برابر حوادث ناگوار به‌خصوص از هرگونه توطئه‌ها، تهدیدها و تحریم‌های دشمنان، با عزت و کرامت، مصونیت می‌بخشد؛ پس بر دولتمردان و کارگزاران نظام ضرورت دارد با اقدامات قانونی و کمک‌های مادی و معنوی همراه با نظارت‌های دقیق و برنامه‌های حساب‌شده، فضای تولیدی کشور را مطابق با اصل ۴۴ قانون اساسی به بخش خصوصی واگذار کنند و با تشویق‌های مناسب، در این عرصه جهاد اقتصادی، روحیه جهادی و همت بلند را در رقابت و تعاون فراهم سازند.

۲-۲. راهبرد دوم: الگوی مصرف

الگوی مصرف از مسائل مهم و سکوی پیشرفت هر کشوری است و کشورهایی مانند چین (بهرامی، ۱۳۹۶: ص ۷۴) استرالیا (همان: ص ۶۵) و انگلیس (همان: ص ۷۶) با دارا بودن الگوی مصرف به پیشرفت رسیده‌اند. مقام معظم رهبری در ابلاغیه سیاست الگوی مصرف، انقلاب مدیریتی در سطح کلان کشور را ترسیم کرده و هر کدام از بندهای آن بیانگر محوری از انقلاب مدیریتی کلان کشور است (همان: ص ۱۰۸).

ایران در مصارف خانگی، مشاغل خدماتی و تجاری، بلکه در پالایشگاه‌ها، نیروگاه‌ها، خطوط انتقال برق، لوله‌های آب، واحدهای تولیدی و خودروها، در مقایسه با استاندارد جهانی در سطح قابل قبولی نیست. مصرف آب در ایران هفتاد درصد بیشتر از الگوی جهانی، در مصرف گاز رتبه سوم جهان، در مصرف برق، سه برابر میانگین جهانی در مصرف سرانه انرژی به ازای هر نفر بیش از پنج برابر مصرف سرانه کشوری مانند اندونزی با ۲۲۵ میلیون نفر جمعیت، دو برابر چین با بیش از یک میلیارد و ۳۰۰ میلیون نفر جمعیت و چهار برابر کشور هند با یک میلیارد و ۱۲۲ میلیون نفر جمعیت است (روزنامه همشهری، ۱۳۸۸/۰۲/۰۶، بخش اقتصاد، اقتصاد ایران).

علاوه بر اینها گفته شد سرانه مصرف شکر ایرانیان بین ۲۱ تا ۲۴ کیلوگرم است؛ در حالی که میانگین جهانی آن، فقط پنج کیلوگرم است. این یعنی ایرانیان پنج برابر مردم جهان از شکر استفاده می‌کنند. ایرانیان علاوه بر شکر، در نمک هم زیاده‌روی می‌کنند. سازمان جهانی بهداشت، میانگین مصرف نمک را برای هر فرد در جهان، ده گرم عنوان کرده است؛ اما ایرانیان دو تا سه برابر بیشتر نمک مصرف می‌کنند. میزان مصرف نان در ایران رقم خیره‌کننده‌ای دارد. سرانه مصرف نان هر ایرانی در سال در حالی ۱۶۰ کیلوگرم است که این آمار در جهان فقط ۲۵ کیلوگرم است. در واقع ایرانیان شش برابر آمار جهانی نان می‌خورند و از این لحاظ در صدر جهان قرار دارند. ایرانیان در نوشیدن مضرترین نوشیدنی جهان نیز با اقتدار در صدر ایستاده‌اند. مصرف سرانه نوشابه در کشور ما ۴۲ لیتر است؛ در حالی که مردم جهان به‌زور ده لیتر نوشابه در سال می‌خورند (روزنامه اقتصادی آسیا، شنبه ۱۳۹۸/۰۶/۰۹).

با وجود چنین آماری از چگونگی و میزان مصرف در کشور، اگر تولیدات کشور از لحاظ کمی و کیفی به استاندارد بین‌المللی برسد، ولی در حوزه مصرف، دارای الگوی مناسب با اقتصاد مقاومتی نباشد، در دستیابی به اهداف موفقیت‌چندانی نخواهد داشت؛ از این‌رو به مهم‌ترین راهبردهای الگوی مصرف اشاره می‌شود.

۱-۲-۲. گرایش به مصرف کالای داخلی

گرایش مردم و کارگزاران نظام به مصرف کالای داخلی از راهبردهای مهم تحقق اقتصاد مقاومتی است. چنین گرایشی مورد توجه همه کشورهای پیشرفته دنیا بوده و می‌باشد؛ چنان‌که فرهنگ مصرف چینی‌ها در راستای تقویت تولید ملی کشورشان است (بهرامی، ۱۳۹۶: ص ۷۴). سیاست‌های اقتصادی انگلستان در سده شانزدهم میلادی نمونه بارز حمایت از تولیدات داخلی است و مردم انگلستان نیز با تعصبی خاص به دنبال خرید کالاهای انگلیسی و شکوفایی اقتصاد و رشد صنایع داخلی خود هستند (همان: ص ۷۵). فرانسوی‌ها برای حمایت از تولید ملی و اشتغال در کشورشان حاضرند کالاهای فرانسوی را با قیمت بالاتری خریداری کنند تا زمینه مناسب را برای پیشرفت تولید ملی خود فراهم کنند (همان: ص ۶۲)؛ همان‌طوری که مهاتما گاندی رهبر کشور هندوستان به جای استفاده از

پارچه‌های انگلیسی، پارچه دستباف هندی را بر تن کرد و اقدام ساده او تبدیل به موجی ملی و یکی از جنبش‌های معروف در زمینه حمایت از تولیدات داخلی در هند گردید و نساجی انگلیسی را به سوی ورشکستگی کشاند و کار به جایی رسید که هندیان و بازرگانان ثروتمند از خانه‌ها و انبارهایشان تمام پارچه‌ها خارجی را بیرون آورده، آتش زدند و هیچ کس تصور نمی‌کرد کشور هند تا سال ۲۰۱۵ با تولید ملی به ارزش حدود هشت هزار میلیارد دلار در رتبه سوم جهان قرار داشته باشد (همان: ص ۶۶-۶۷).

بی‌تردید اگر جامعه اعم از روستایی و شهری به‌خصوص دولتمردان و کارگزاران نظام، کالای مورد نیاز خود را از تولیدات با کیفیت داخل کشور تهیه و مصرف کنند، افزون بر کمک به پیشرفت اقتصادی کشور و تحقق اقتصاد مقاومتی، بزرگ‌ترین پشتیبان روحی و مادی کارآفرینان، فعالان اقتصادی و کارگران زحمتکش خواهند بود.

حاکمان و کارگزاران نظام نیز در خرید کالای داخلی و مصرف آن در سطوح اداری و زندگی شخصی خود، باید الگوی مردم باشند؛ چون «الناس علی دین ملوکهم» (اربی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ص ۲۱). آنان نیز در این زمینه از امام علی علیه السلام باید الگو بگیرند که می‌فرماید: «آگاه باش هر پیروی را امامی است که از او پیروی می‌کند... سوگند به خدا من از دنیای شما طلا و نقره‌ای نیندوخته و از غنیمت‌های آن چیزی ذخیره نکرده‌ام.... هیئات که هوای نفس بر من چیره گردد... آیا به همین رضایت دهم که مرا امیرالمؤمنین خوانند و در تلخی‌های روزگار با مردم شریک نباشم و در سختی زندگی الگوی آنان نگردم؟» (دستی، ۱۳۸۳، نامه ۴۵، ص ۵۵۳-۵۵۵).

مقام معظم رهبری خطاب به دولتمردان درباره اهمیت مصرف تولیدات داخلی می‌گویند: «اگر چیز جدیدی خریده می‌شود... سعی کنید همه‌اش از داخل باشد؛ اصرار بر این داشته باشید... اصلاً ممنوع کنید و بگویید هیچ کس حق ندارد در این وزارتخانه جنس خارجی مصرف کند» (همان: ص ۲۹) و «همه دستگاه‌های دولتی توجه داشته باشند، دستگاه‌های حاکمیتی، مربوط به قوای سه‌گانه سعی کنند هیچ تولید غیرایرانی را مصرف نکنند؛ همت را بر این بگذارند» (همان: ص ۱۸).

رهبر معظم انقلاب خرید کالای خارجی را ریختن پول در جیب کارگر خارجی، به زیان کارگر داخلی (حدیث ولایت، بیانات، ۱۳۹۰، ج ۲۸: ص ۷۰) و خرید جنس داخلی را ایجاد

اشتغال و وادار کردن کارگر ایرانی به افزایش ابتکار و ثروت ملی می‌داند (همان، ۱۳۹۳: ص ۳) و از مردم می‌خواهد مصرف تولید داخلی را بر مصرف کالاهای خارجی ترجیح دهند و راه مصرف کالاهای خارجی را ببندند (بیانات، ۱۳۹۱، ج ۲۸: ص ۱۸) بنابراین مصرف تولیدات داخلی را جهاد اقتصادی دانسته‌اند (همان، ۱۳۹۰: ص ۷).

۲-۲-۲. اجتناب از اسراف

اسراف به معنای تجاوز از حد در هر کاری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۴۰۷) اعم از اتلاف هر چیز قابل استفاده، بدون استفاده گذاشتن سرمایه، مصرف چیزی به گونه‌ای که فایده مادی یا معنوی به بار نیاورد، مصرف بیش از میزان درآمد، شأن و افزون بر نیاز، و مصرف سرمایه در راه گناه است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۹، ج ۳: ص ۲۰۶-۲۰۷).

قرآن کریم از همه موارد یادشده نهی کرده و آن را عامل محرومیت از محبت خدا برشمرده است (نساء: ۶؛ انعام: ۱۴۱)؛ هرچند مقدار محرومیت از محبت الهی به نوع و میزان اسراف بستگی دارد (ابن‌عاشور، بی تا، ج ۸: ص ۱۲۳). افزون بر آن، آیات شامل کسانی که زمینه اسراف را برای دیگران مهیا می‌کنند نیز می‌شوند (صادق، ۱۳۶۵: ج ۸، ۹ و ۸۵). در روایات نیز فقر اقتصادی پیامد اسراف دانسته شده است (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ص ۲۵۸) و نشانه‌های اسراف کننده رعایت نکردن شأن خود در خرید، پوشیدنی و خوراکی، معرفی شده است (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۷۷۲).

مقام معظم رهبری با تمسک به حدیث «کونوا دُعَاةَ النَّائِسِ بِغَيْرِ الْكِسْفِ» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۶۷: ص ۳۰۳) و اینکه الگوی مصرف باید عاقلانه، مدبرانه و اسلامی باشد فرمودند: «مسئله‌ی اصلاح الگوی مصرف است، مسئله صرفه‌جویی، پرهیز از ریخت‌وپاش، پرهیز از اسراف، پرهیز از هزینه‌گردهای زائد...، مسئولان نه فقط در زندگی‌های شخصی خودشان [بلکه] در درجه اول و در حوزه مأموریت خودشان باید به جد از ریخت‌وپاش پرهیز کنند. اگر چنانچه این شد... آن وقت این روحیه،... سرریز خواهد شد به مردم...» (حدیث ولایت، بیانات، ج ۲۸: ص ۴۷). ایشان در بیانی دیگر مصرف را رکن عمده اقتصاد یک ملت دانسته و مصرف درست، خوب و دور از اسراف و تبذیر را جهاد اقتصادی برای همگان دانسته‌اند (همان، ۱۳۹۰: ص ۳).

۳-۲-۲. اجتناب از تبذیر

تبذیر به معنای دورریختن یا پاشیدن بذر در مکان نامساعد به روش نادرست است و با بی‌نظمی و بی‌برنامگی همراه است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۳۸). تفاوت آن با اسراف این است که اسراف شامل هرگونه انحراف (اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و ...) می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۲۸)؛ اما تبذیر، بیشتر در امور مالی و اقتصادی به کار می‌رود (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۹، ج ۳: ص ۲۰۲). اجتناب از تبذیر از عوامل مهم الگوی مصرف در تحقق اقتصاد مقاومتی است و قرآن کریم از تبذیر نهی کرده (اسراء: ۲۶) و تبذیرکنندگان را برادران شیطان خوانده است: «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ؛ همانا ریخت و پاش کنندگان - کسانی که مال را به گزاف تباه می‌کنند - برادران شیطان‌هایند» (اسراء: ۲۷). در روایات تهیدستی، ناداری و فقر از آثار و پیامدهای تبذیر ذکر شده (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ص ۸۴؛ بروجردی، ۱۳۸۰۶، ج ۲۲: ص ۲۵۶؛ لینی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۲۹) و اجتناب از تبذیر نشانه عقل، سیاست نیکو، استحکام پایه مردمی و برترین شرافت‌ها دانسته شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: صص ۳۴۴ و ۶۸۰).

۴-۲-۲. قناعت

قناعت از راهکارهای الگوی مصرف برای تحقق اقتصاد مقاومتی است. قرآن کریم نقش قناعت برای مقابله با شرایط بحرانی را یادآور شده (یوسف: ۴۷) و ایمان همراه با عمل صالح را زمینه‌ساز قناعت‌ورزی دانسته است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً؛ هر کس از مرد و زن که کاری نیک و شایسته کند درحالی که مؤمن باشد، هر آینه او را به زندگانی پاک و خوشی زنده بداریم» (نحل: ۹۷). پیامبر اکرم ﷺ حیات طیب و زندگی پاکیزه را به قناعت تفسیر کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۳۹۰). بنا بر روایات، قناعت مایه برکت (ابن‌اشعث، بی‌تا: ص ۱۶۰) و سرمایه ازبین‌نرفتی و وسیله جلب رضایت الهی می‌باشد (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق: ص ۲۰۲-۲۰۳)، پاکیزه‌ترین زندگی است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۳۹۱) و زمینه آسایش جامعه را فراهم می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ص ۶۱)؛ قناعت گواراترین زندگی است، موجب نجات از آفات طمع و ازبین‌برنده فقر است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۳۹۳). پیامبر اکرم ﷺ با برخورداری از عالی‌ترین

روحیه قناعت و پیروی مسلمانان از آن حضرت، تولیدات اقتصادی و رفاه عمومی را در مدینه به‌ویژه در بخش کشاورزی افزایش دادند (میرمعزی، ۱۳۹۱: ص ۱۹۱). امام علی علیه السلام قناعت در مصرف را موجب رسیدن به مقام بی‌نیازی از دیگران و سیری معرفی می‌کنند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۳۹۲). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «آدم دین‌دار چون می‌اندیشد، آرامش بر جان او حاکم است. چون قناعت می‌کند، بی‌نیاز است» (مفید، ۱۳۴۱ق: ص ۵۲). روشن است اگر مردم به‌ویژه کارگزاران نظام در هزینه‌ها و مصرف‌های زندگی شخصی و حوزه‌های مدیریتی خود همراه با داشتن طرح‌ها و برنامه‌ها، قناعت را پیشه کنند، زمینه‌های بیشتری را در کشور برای تحقق اقتصاد مقاومتی و بی‌نیازی از دیگران فراهم خواهند کرد.

۵-۲-۲. انصاف در مصرف

انسان به دلیل حب نفس همه چیز را برای خود می‌خواهد و گاه برای رسیدن به آن، حقوق دیگران را نادیده می‌گیرد. در آموزه‌های تربیتی اسلام به انصاف در برخورد با افراد جامعه اهمیت داده شده است؛ چون از دیدگاه اسلام اعضای جامعه ایمانی یک پیکرند؛ از این‌رو، برای کم کردن فاصله طبقاتی و انصاف در مصرف و بهره‌مندی آسیب‌دیدگان و نیازمندان جامعه به احسان (بقره: ۱۹۵)، انفاق (بقره: ۲۶۷) و ایثار (حشر: ۹) سفارش شده است. امام علی علیه السلام در نامه به فرزندش امام حسن علیه السلام او را سفارش می‌کند آنچه را که برای خود دوست می‌دارد و آنچه که برای خود ناپسند می‌شمارد، برای دیگران هم دوست داشته و ناپسند شمارد. این همان انصاف در برابر دیگران است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ص ۷۴). نیز آن حضرت انصاف را بافضیلت‌ترین فضایل دانسته و فرموده است: عادل‌ترین مردم کسی است که هنگام قدرت، انصاف ورزد و انسان منصف دارای یاران و دوستداران بسیاری است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ص ۳۹۴). کسی که انصاف ورزد با او برخورد منصفانه می‌شود (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۴۵۱) و بزرگ‌ترین پاداش‌ها را بهره خود خواهد کرد (همان: ص ۳۹۴). حال اگر افراد جامعه به‌ویژه کارگزاران نظام اسلامی که مدیریت بیت‌المال و درآمدهای کشور را در اختیار دارند، خود را به جای افراد آسیب‌پذیر جامعه و نیازمندان آن قرار دهند، چه انتظاراتی از آنان خواهند داشت؟ آیا قرار گرفتن در چنین فضایی، میزان

مصرف‌ها و هزینه‌های آنان را در امثال خوراکی‌ها، خریدها، سفرها، عروسی فرزندان، مهمانی‌ها، هدایا و عطایای آنان را کنترل نمی‌کند؟ آیا آنان را از زندگی اشرافی و تجمل‌گرایی باز نمی‌دارد؟ و آگاهی مردم از نوع زندگی آنان در امنیت اقتصادی جامعه و اعتماد جامعه به یکدیگر و حکومت اسلامی تأثیر بیشتری نمی‌گذارد؟ و موجب جلب رحمت و نزول برکات الهی و زمینه همدلی، همکاری مردم را با حکومت در اداره کشور و تحقق اقتصاد مقاومتی فراهم نمی‌کند؟ با داشتن انصاف در مصرف‌ها و هزینه‌ها می‌توانند الگوی مناسبی برای عامه مردم و افراد تحت مدیریت خود باشند؛ چنانکه امام علی علیه السلام فرمودند: «خداوند بر پیشوایان عادل واجب کرده است که خود را با مردم تهی دست همسان سازند تا مبادا ناداری تهی دست او را برافروخته سازد» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸: ص ۱۸۵). پیامبر خدا صلی الله علیه و آله تا زمانی که از دنیا رفت سه روز پی‌درپی سیر نشد. اگر می‌خواست، می‌توانست خود را سیر کند؛ ولی دیگران را بر خود ترجیح می‌داد (ورام‌بن‌ابی‌فراس، ۴۱۰ق، ج ۱: ص ۱۷۲). در اقتصاد مقاومتی انصاف افراد جامعه نسبت به یکدیگر و وجود آن بین دولت و ملت در حوزه‌های مصرف نقش بسیار مهمی دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، به نتایج ذیل دست می‌یابیم:

۱. با رعایت کیفیت کالاهای تولیدی و تنوع تولید همراه با توجه به نیازها و بالابردن بهره‌وری می‌توان راهبرد الگوی تولید را در اقتصاد مقاومتی تحقق بخشید.
۲. با روی‌آوری تک‌تک افراد جامعه به مصرف کالای تولید داخل کشور اسلامی، همراه با دوری از اسراف، تبذیر و رعایت قناعت و انصاف در مصرف، می‌توان راهبرد الگوی مصرف را در اقتصاد مقاومتی ایجاد کرد.
۳. با تحقق دو راهبرد الگوی صحیح تولید و مصرف، زمینه‌های تحقق اقتصاد مقاومتی فراهم خواهد شد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. آقابخشیشی، علی و مینو افشاری‌راد (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم سیاسی، چ ۳، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۳. آیت‌اللهی، زهرا و دیگران (۱۳۹۲)، دانش خانواده و جمعیت، قم: دفتر نشر معارف اسلامی
۴. ابن‌اشعث، محمد بن محمد (بی‌تا)، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
۵. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳)، تحف العقول، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحرير والتنوير، بی‌جا: بی‌نا.
۷. ابن‌فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق و تصحیح: احمد موحّدی قمی، تهران: دار الکتب الإسلامی.
۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، كشف الغمة فی معرفة الأئمة، تحقیق و تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی‌هاشمی.
۹. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.
۱۰. اورعی، کاظم (۱۳۷۸)، تحلیل و محاسبه بهره‌وری، تهران: کتاب مرو.
۱۱. بروجردی، آقاحسین (۱۳۸۶)، جامع‌أحادیث‌الشیعه، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
۱۲. بهرامی، کمیل و دیگران (۱۳۹۶)، تجربه اقتصاد مقاومتی در جهان و ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات با همکاری معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، <https://www.leader.ir>.
۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح: مصطفی‌درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. حدیث ولایت (۱۳۹۶)، نرم‌افزار نور.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل‌الشیعة إلى تحصیل مسائل‌الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البتیت ع.

۱۷. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹)، صحیفه امام، چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۸. خدادادی، جمشید (۱۳۹۲)، غسل درمانی: شگفتی قرآن، چ ۷، بی‌جا: نشر شهر.
۱۹. دادگر، یدالله و تیمور رحمانی (۱۳۸۰)، مبانی و اصول علم اقتصاد، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
۲۰. درخشان، مسعود (۱۳۸۷)، ماهیت و علل بحران مالی ۲۰۰۸ و تأثیر آن بر اقتصاد ایران، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۲۱. دشتی، محمد (۱۳۸۳)، ترجمه: نهج البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین علیه السلام.
۲۲. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۰)، اخلاق اسلامی، تهران: نشر معارف.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم.
۲۴. روزنامه همشهری، اقتصاد، اقتصاد ایران، یکشنبه ۶ اردیبهشت ۱۳۸۸.
۲۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۶. ساموئلسن، پل (۱۳۷۳)، اقتصاد، ترجمه: علیرضا نوروزی و محمدابراهیم جهان‌دوست، تهران: نشر مترجمان.
۲۷. سید رضی، محمد (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چ ۲، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۹. صبحی صالح (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم: هجرت.
۳۰. صدری، غلامحسین، سرین افشار و نسترن حکمی (۱۳۶۹)، فرهنگ معاصر فارسی، تهران: مؤسسه نشر کلمه.
۳۱. صدوق، علی بن باویه (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا، مشهد: کنگره امام رضا.

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تحقیق و تصحیح: سیدمحمدتقی کشفی، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، چ ۴، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۸. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه دارالهجرة.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق و تصحیح: سید طیب موسوی جزائری، چ ۳، قم: دار الکتاب.
۴۲. کاظمی، جواد بن سعید (۱۳۶۵)، مسالک الأفهام الی آیات الأحکام، چ ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: دارالحديث.
۴۴. گروه واژه‌گزینی (۱۳۸۳)، فرهنگ واژگان مصوب، تهران: نقره آبی.
۴۵. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق و تصحیح: حسین حسنی بیرجندی، قم: الحديث.
۴۶. مارشال، آلفرد (۱۳۴۰)، اصول علم اقتصاد، ترجمه: حسین موتمن، تهران: انتشارات دانشگاه.

۴۷. متقی هندی، علی (۱۴۰۹ق)، کز العمال، بیروت، مؤسسة الرساله.
۴۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۴۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۸)، الگوی مصرف از نگاه قرآن و حدیث، ج ۲، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۵۰. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۹)، دائرة المعارف قرآن کریم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۵۱. مریدی، سیاوش و علیرضا نوروزی (۱۳۷۳)، فرهنگ اقتصادی، تهران: مؤسسه کتاب پیشبرد و انتشارات نگاه.
۵۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، امالی، تحقیق و تصحیح: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.
۵۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از دانشمندان (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
۵۷. میرمعزی، سیدحسین (۱۳۹۰)، نظام اقتصادی اسلام (مبانی، اهداف، اصول راهبردی و اخلاق)، تهران: انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۸. میرمعزی، سیدحسین (۱۳۹۱)، «اقتصاد مقاومتی و ملزومات آن (با تاکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری)»، فصلنامه علمی - پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۱۲، ش ۴۷، ص ۴۹-۷۶.
۵۹. میرمعزی، سیدحسین و علی اصغر قائمی نیا (۱۳۹۰)، «نقدی بر تعریف علم اقتصاد از منظر مبانی اسلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۱۱، ش ۴۳، ص ۵-۲۶.
۶۰. نصیری اقدم، علی و دیگران (۱۳۹۰)، «تأثیر نوآوری بر رشد اقتصادی، مطالعه موردی کشورهای منتخب اسلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات مدیریت آموزشی، س ۳، ش ۹،

ص ۱۵۹-۱۸۲.

۶۱. ورام بن ابي فراس، مسعود بن عيسى (۱۴۱۰ق)، تنبيه خواطر ونزهه النواظر، المعروف مجموعة ورام، قم: مکتبه فقيه.

۶۲. وکیل، امین ساعد (۱۳۸۳)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در نظم حقوقی کنونی، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

References in Arabic / Persian

1. The Qu'ran
2. Agha Bakhshi, Ali and Minoos Afshari Rad (1376 SH), *Political Science Culture, third print*, Tehran: Iranian Scientific Information and Documents Center.
3. Ayatollahi, Zahra et al., (1392 SH), *Family and Population Knowledge*, Qom: Islamic Studies Publications Office
4. Ibn Ash'ath, Muhammad ibn Muhammad, *al-Ja'fariat* (al-Ash'athiat), Tehran: Maktab al-ninavi al-Hadith.
5. Ibn Shobe Harani, Hassan ibn Ali (1363 SH), *Tohaf Al-Oqul*, conducted and corrected by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamic Publications Office.
6. Ibn Ashour, Mohammed bin Taher, *al-Tahrir va Tanvir*.
7. Ibn Fahad Helli, Ahmad ibn Muhammad (1407 AH), *Idat al-Da'ei va Najah al-Sa'ei*, conducted and corrected by Ahmad Movahedi Qom, Tehran: Dar al-Kotob al-Islami.
8. Erbeli, Ali ibn Issa (1381 AH), *Kashf al-Qamat fi Ma'arefat al-A'emat*, conducted and corrected by Sayyid Hashem Rasooli Mahallati, Tabriz: Bani Hashemi.
9. Anvari, Hassan (1381 SH), *the Dictionary of Sokhan*, Tehran: Sokhan Publications.
10. Oure'ei, Kazem (1378 SH), *Analysis and Calculation of Productivity*, Tehran: Kitab Marv.
11. Boroujerdi, Aqa Hossein, (1386 SH), *Jam'e al-Ahadith al-Shia*, Tehran: Farhang Sabz Publications.
12. Bahrami, Komeil et al. (1396 SH), *The Resistance Economy experience in the World and Iran*, Tehran: Art and Communication Culture Research Institute, in collaboration with Deputyship of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
13. Khamenei, Sayyid Ali, Hosseini (the Supreme Leader) *Hadith Wilayat*, Noor Software.
14. Tamimi, Abdul Wahid bin Mohammed (1366 SH), *Compilation of Qorar al-Hikam and Dorar al-Kalam*, conducted and corrected by Mustafa Derayati, Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.

15. Hadith Wilayat, Noor Software.
16. Hor Ameli, Muhammad ibn Hassan (1409 AH), *Tafsil Vasa'el al-Shia ila Tahsil Masa'el al-Shariah*, Qom: AlulBayt Institute.
17. Khomeini, Sayyid Ruhollah (1389 SH), *Sahifeh Imam*, fifth print, Tehran: Institute for the preparation and Publications of Imam Khomeini's Works.
18. Khodadadi, Jamshid (1392 SH), *Honey therapy: Wonders of the Quran*, seventh print, Shahr Publications.
19. Dadgar, Yadollah and Teymour Rahmani (1380 SH), *Principles and foundations of Economics*, Qom: Islamic Propagation Center Publications.
20. Derakhshan, Masood (1387 SH), "The Nature and Causes of the 2008 Financial Crisis and its Impact on the Iranian Economy," *Journal of Pajouheshnameh* 9.
21. Dashti, Mohammad (1383 SH) *Nahj al-Balagheh*, Qom: Amir al-Momenin Cultural and Research Institute.
22. Deilami, Ahmad and Azarbajejani, Masud (1380 SH), *Islamic Ethics*, Tehran: Nashr Ma'aref.
23. Ragheb Esfahani, Hussein (1412 AH), *Al-Mufradat fi Qarib al-Qur'an*, Research: Safwan Adnan Davoodi, Beirut: Dar al-Ilm.
24. *Hamshahri Newspaper*, Economics, Economics of Iran, Sunday, May 06, 2009
25. Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH), *al-Kashaf an Haqayeq Qavamez al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
26. Samuelson, Paul (1373 SH), *Economics, translation: Alireza Norouzi and Mohammad Ebrahim Jahandost*, Tehran: Translators Publications.
27. Sayyid Rezi, Muhammad (1414 AH), *Nahj al-Balaghi*, Qom: Nahj al-Balaghi Institute
28. Sadeghi Tehrani, Mohammad (1365 SH), *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an*, second print, Qom: Islamic Culture Publications.
29. Sobhi Saleh (1414 AH), *Nahj al-Balagha*, Qom: Hijrat.
30. Sadri, Gholamhossein, Afshar, Nasrin and Nastaran Hakami (1369 SH), *Contemporary Persian Dictionary*, Tehran: Kalameh Publishing Institute.

31. Sadough, Ali ibn Babouyeh (1406 AH), *Fiqh al-Reza*, Mashhad, Imam Reza Congress.
32. Tabatabai, Sayyid Mohammad Hussein (1417 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, fifth print, Qom: Islamic Publications Office.
33. Tabrassi, Fazl ibn Hassan (1372 SH), *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, third print, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
34. Tabari, Mohammed bin Jarir (1412 AH), *Jama'at al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'arefah.
35. Tousi, Mohammad bin Hassan (1387 AH), *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyah*, Researcher and Editor: Sayyid Mohammad Taqi Kashafi, third print, Tehran: Al-Maktabi al-Mortazavi Le Ihya al-Athar al-Jaafari.
36. Tousi, Mohammed bin Hassan, *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
37. Arousi Howeizi, 'Abd al-ibn Jum'ah (1415 AH), *Tafsir Nur al-Talqin*, Research: Sayyid Hashim Rasooli Mahallati, fourth print, Qom: Ismailian Publications.
38. Fakhr al-Din Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Omar (1420 AH), *Mafatih al-Ghayb*, third print, Beirut: Dar Ihya al-Thorath al-Arabi.
39. Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1410 AH), *Kitab al-Ain*, Hijrat Publications.
40. Fiumi, Ahmad ibn Muhammad (1414 AH), *Mesbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*, Qom: Dar al-Hijrat Institute.
41. Qomi, Ali ibn Ibrahim (1404 AH), *al-Qum'i commentary*, scholar and editor: Sayyid Tayyib Mousavi Jazayeri, third print, Qom: Dar al-Kitab.
42. Kazemi, Javad bin Saeed (1365 SH), *Masalak al-Afham ila Ayat al-Ahkam*, second print, Tehran: Mortazavi Bookstore.
43. Kleni, Muhammad ibn Ya'qub (1429 AH), *Kafi*, Qom: Dar al-Hadith.
44. Vocabulary Group (1383 SH), *The Dictionary of Approved Terms*, Tehran: Noqreh Abi.
45. Laithi Waseti, Ali bin Mohammad (1376 SH), *Ayun al-Hakam and al-Mawaeiz*, Scholar and Editor: Hussein Hasani Birjandi, Qom: Al-Hadith.

46. Marshall, Alfred (1340 SH), *Principles of Economics*, Translated by Hossein Motmen, Tehran: Daneshgah Publications.
47. Mottaqi Hindi, Ali (1409 AH), *Kanz al-A'amal*, Beirut, al-Rasaleh Institute.
48. Majlesi, Muhammad Baqir (1410 AH), *Bihar al-Anwar al-Jame'at Le Dorar Akhbar al-A'emat al-Athar*, Beirut: al-Tab'e va al-Nashr Institute.
49. Mohammadi Re Shahri, Mohammad (1388 SH), *Consumption Pattern from the Quran and Hadith Viewpoint*, second print, Qom: Dar al-Hadith Publishing Organization.
50. The Center for Qur'anic Culture and Sciences, (1389 SH), *The Encyclopedia of the Quran*, Qom: Bustan Kitab Institute.
51. Moridi, Siavash and Noroozi, Alireza (1373 SH), *Economic Culture*, Tehran: The Nagh Institute for Advance and Publications of Books.
52. Mostafavi, Hassan (1360 SH), *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, Tehran: Book Publishing and translation Company.
53. Mofid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *Amali, Scholar and Editor: Hussein Ostad Wali and Ali Akbar Ghaffari*, Qom: Sheikh Mufid Congress.
54. Moqadas Ardebili Ahmad ibn Muhammad, *Zebdah al-Bayan fi Ahkam al-Qur'an*, Tehran: Mortazavi Bookstore.
55. Makarem Shirazi, Nasser, in collaboration with a group of scholars (1374 SH), *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar Kotob al-Islamiyah.
56. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1366 SH), *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Qom: Bidar Publications.
57. Mirmoezi, Sayyid Hossein and Ghaemini, Ali Asghar (1390 SH), *A Critique on the Definition of Economics from the Perspective of Islamic Principles*, Journal of Islamic Economics, Vol. 11, no 43
58. Mirmoezi, Sayyid Hossein (1390 SH), *Islamic Economic System (Principles, Goals, Strategic Principles and Ethics)*, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought Publications.
59. Mirmoezi, Sayyid Hossein (1391 SH), *Journal of Islamic Economics*, vol.12, no 47.

-
60. Nasiri Aghdam, Ali et al. (1390 SH) *The Impact of Innovation on Economic Growth*, Case Study of Selected Islamic Countries, Journal of Educational Management Research vol.3, no. 9, pp. 159-182.
 61. Varam ibn Abi Faras, Massoud ibn Isa (1410 AH), *Tanbih Khavahir va nazah al-navazir*, *Al-marouf Majmu'at Varam*, Qom: Faqih School.
 62. Vakil, Amin Sa'ed (1383 SH), *The Constitution of the Islamic Republic of Iran in the Current Legal Order*, Tehran: Majd Scientific and Cultural Assembly.

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi
Associate professor at University of Qom

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

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli
Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki
Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini
Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi
Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi
Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam
Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab
Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Sayyid Ali Akbar Hosseini Ramandi, Seyyid Ali Sadat Fakhri, Mohammad Sahar Khan, Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki, Isa Isazadeh, Mohammad Mehdi Firouzmehr, Farajollah Mir Arab, Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam.



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

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

Vol. 1, No. 2, Winter, 2020

2

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

Secretary of the Board:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

Executive Expert:

Sayyid Abdul Ali Mirhosseini

Translator of Abstracts:

Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 25 31151161 • P.O. Box: 37185/3688
Jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

نام پدر: میزان تحصیلات:	نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:	
کد اشتراک قبیل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:	کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:	استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی