



مِطَالَعَاتُ الْعِلْمِ

فصلنامه علمی - تخصصی علوم قرآن و حدیث

سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۹

۶

صاحب امتیاز:

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

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدیر: محمدصادق یوسفی مقدم

دبیر تحریریه: سیدعلی هاشمی نسلجی

کارشناس امور اجرایی: سیدعبدالعلی میرحسینی

مترجم چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

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

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

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

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدفاکر میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی؛

فرج‌الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

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

فخر، عیسی عیسی زاده، محمدمهدی فیروزمهر، فرج‌الله میرعرب، غلامحسین

اعرابی، محمدعلی مبینی، محمدعلی محمدی.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

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

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

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

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

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

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

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

○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

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

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

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

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

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

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

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

۱. **عنوان؛**

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

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

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**

۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست**

منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

○ **روش استناددهی:** APA (درج یانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹..... بررسی و تحلیل جامعیت قرآن در تفسیر مفاتیح الغیب و المیزان
میلاذ اسدی - جمال فرزندوحی
- ۳۲..... بررسی شیوه‌شناسی تربیتی قرآن در عرصه پیرایش اخلاق فردی
رضا نجفی
- ۵۶..... آخرت‌باوری و مقاومت اسلامی
رقیه عالمی - محمد رضاپور
- ۸۱..... واکاوی راهکارهای انگیزشی سلامت روان در آموزه‌های اسلامی
مجتبی انصاری‌مقدم
- ۱۰۶..... ماهیت تدبر موضوعی در قرآن
علی‌رضا لکزایی - ابوالقاسم عاصی مذنب - محمدرضا شایق
- ۱۳۸..... دولت اسلامی و ضرورت مقاومت با تأکید بر آموزه‌های قرآنی
مرتضی یوسفی‌راد
- ۱۶۲..... مجاز در قرآن و شرایط آن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله
نسرین انصاریان



A Study and Analysis of the Comprehensiveness of the Qur'an in the Interpretation of *Mafatih al-Ghayb* va *al-Mizan*

Milad Asadi¹

Jamal Farzandwahy²

Received: 31/12/2020

Accepted: 18/02/2021

Abstract

One of the characteristics of the Holy Qur'an and the basic beliefs of Muslims is the comprehensiveness of the divine words, which, like the universality and immortality of the Qur'an, has been considered by commentators and Qur'anic scholars from the past to the present. Fakhr Razi (544-606 AH), the author of Tafsir Mafatih al-Ghayb, and Allameh Tabatabaei (1281-1360 AH), the author of Tafsir al-Mizan, are among the commentators who have paid attention to the comprehensiveness of the Qur'an. This paper uses a descriptive-analytical method and library studies to express the fact that Fakhr-e Razi has a minimalist approach in interpreting the comprehensiveness of the Qur'an. He considers the Qur'an as comprehensive in the field of principles and sub-principles of religion, with the view that in his opinion the issue of inclusion of the Qur'an is different from comprehensiveness. Allameh Tabatabaei has a moderate approach in interpreting the comprehensiveness of the Qur'an. He considers the comprehensiveness of the Qur'an to mean its completeness and divides it into three types: a) comprehensiveness in expression; B) comprehensiveness in the range of topics and issues; C) comprehensiveness in both directions. Each of the aforementioned type is considered either in comparison with the previous heavenly books or in comparison with comprehensiveness of nature of the Qur'an. The

1. M.A, University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Kermanshah, Iran (Author in Charge).
miladasadim@hotmail.com

2. PhD, Razi University of Kermanshah, Kermanshah, Iran. farzandwahy@yahoo.com

* Asadi, M., & Farzand Wahy, J. (2021). A study and analysis of the comprehensiveness of the Qur'an in the interpretation of Mafatih al-Ghayb va al-Mizan. Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 2(6), pp. 9-30.
Doi: 10.22081/jqss.2021.59773.1095

comprehensiveness of nature of the Qur'an in each of the types includes two kinds: First, in all respects. Second, within a specific range, such as guidance needs, which includes nine types altogether. Today, it is necessary to study and examine the views of Muslim thinkers, both Shia and Sunni, in the field of Qur'anic research. Through these studies, the main source of a view as well as the evolution of Qur'anic subjects will be revealed.

Keywords

Comprehensiveness, Fakhr-e Razi, Allameh Tabatabaei, The Qur'an.

بررسی و تحلیل جامعیت قرآن در تفسیر مفاتیح الغیب و المیزان

میلاد اسدی^۱ جمال فرزندوحی^۲
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰

چکیده

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم و باورهای بنیادی مسلمانان، جامعیت کلام الهی است که همانند جهان‌شمولی و جاودانگی قرآن مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان از گذشته تاکنون بوده است. فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) صاحب تفسیر مفاتیح الغیب و علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) مؤلف تفسیر المیزان از جمله مفسرانی هستند که به موضوع جامعیت قرآن توجه کرده‌اند. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای به بیان این مطلب می‌پردازد که فخر رازی در تفسیر جامعیت قرآن رویکرد حداقلی دارد و قرآن را در حوزه اصول و فروع دین جامع می‌داند، با این دید که به نظر وی مسئله اشتمال قرآن با جامعیت تفاوت دارد. علامه طباطبایی در تفسیر جامعیت قرآن رویکرد اعتدالی دارد. ایشان جامعیت قرآن را به معنای کامل بودن آن می‌داند و آن را بر سه نوع تقسیم‌بندی می‌نماید: الف) جامعیت در بیان؛ ب) جامعیت در گستره موضوعات و مسائل؛ ج) جامعیت از هر دو جهت؛ هریک از موارد یادشده یا در مقایسه با کتاب‌های پیشین آسمانی لحاظ می‌شود یا فی‌نفسه. جامعیت فی‌نفسه قرآن در هریک از انواع نیز دو گونه است: در جمیع جهات؛ در محدوده خاص مانند نیازهای هدایتی که مجموعاً سه قسم می‌شود. امروزه مطالعه و بازبینی اندیشه‌های متفکران مسلمان اعم از شیعه و سنی در حوزه پژوهش‌های قرآنی مورد نیاز است و از رهگذر این مطالعات، منشأ اصلی یک اندیشه و همچنین تحول موضوع‌های قرآنی آشکار می‌شود.

کلیدواژه‌ها

جامعیت، فخر رازی، علامه طباطبایی رحمتهما، قرآن.

۱. کارشناس ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول). miladasadim@hotmail.com
 ۲. استادیار دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. farzandwahy@yahoo.com

* اسدی، میلاد؛ فرزندوحی، جمال. (۱۳۹۹). بررسی و تحلیل جامعیت قرآن در تفسیر مفاتیح الغیب و المیزان. فصلنامه مطالعات علوم قرآن، ۲(۶)، صص ۹-۳۰.
 Doi: 10.22081/jqss.2021.59773.1095

جامعیت قرآن از مباحث زیربنایی و اصولی در ارتباط با شناخت کتاب الهی است که در هر عصری بُعد جدیدی از آن تجلی پیدا می‌کند و همواره بین مسلمانان و گاه غیرمسلمانان مطرح بوده است. تفسیر قرآن کریم دارای مبانی است. مبانی تفسیر قرآن، به آن دسته از پیش‌فرض‌ها یا باورهای اعتقادی و یا عملی اطلاق می‌شود که مفسر با پذیرش آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد. یکی از مبانی تفسیر، مبانی صدوری است که صدور قرآن را به تمام و کمال از ناحیه خداوند به اثبات می‌رساند (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۰). موضوع جامعیت قرآن ارتباط زیادی با حوزه تفسیر قرآن دارد و یکی از مبانی تفسیری به شمار می‌رود. به دیگر سخن، هر مفسر با باورهای خاصی به سراغ تفسیر قرآن می‌رود که جهت‌گیری او را در پرداختن به تفسیر تحت تأثیر قرار می‌دهد. یکی از این باورها، پذیرش یا انکار جامعیت قرآن است. قبول یا رد جامعیت قرآن، نوعی اقرار به کامل یا ناقص بودن قرآن است. لذا اگر مفسری منکر جامعیت قرآن باشد، به کمال قرآن و مبنای صدوری تفسیر خدشه وارد ساخته است. نکته شایان توجه آن است که آنچه در رابطه با جامعیت قرآن مورد اختلاف است، اصل جامعیت نیست، بلکه قلمرو جامعیت است (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۷). هر دیدگاهی که در معنای جامعیت قرآن اتخاذ شود، محدوده فهم مفسر را درباره آیات، محدود یا گسترده می‌سازد. چگونگی تفسیر هر مفسری تا حد زیادی به نوع نگرش آن مفسر به مسئله جامعیت و دامنه آن بستگی دارد. برای مثال، اگر مفسری قرآن را جامع همه نیازهای دینی و دنیوی در راستای هدایت انسان بدانند و معتقد به استخراج اصول و ضوابط نظام‌های حقوقی و اجتماعی از قرآن باشد، آیات ناظر به مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بتواند نکات قابل توجهی را در زمینه امور اجتماعی از آن استنباط کند، اما کسی که معتقد است قرآن کریم فقط برای فراخواندن مردم به سوی خداشناسی و معادشناسی نازل شده است و قرآن تنها جامع نیازهای معنوی است، آیات ناظر به مسائل اجتماعی را به گونه‌ای توجیه می‌کند که اعلام‌کننده دو موضوع توحید و معاد باشد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۵۰). در سال‌های اخیر نیز، پژوهش‌ها و

مقالات زیادی پیرامون جامعیت قرآن و زوایای آن نگاشته شده و هریک از دریچه‌ای، به کاوش در این موضوع پرداخته‌اند. نکته شایان در مورد اکثر قریب به اتفاق این نوشته‌ها، توجه نویسندگان آنها به شأن و هدف قرآن و تعریف جامعیت براساس آن است، در این مقاله دیدگاه دو مفسر بزرگ از اهل سنت و تشیع، فخر رازی و علامه طباطبایی پیرامون جامعیت قرآن مطرح گشته است. هر دو مفسر با استناد به آیات قرآن و برخی احادیث پیرامون جامعیت قرآن دیدگاه و نظریات خود را اعلام نمودند.

۱. مفهوم جامعیت قرآن

جامعیت از ریشه «جمع» اشتقاق یافته است. واژه «جمع» (مصدر ثلاثی مجرد)، به معنای جمع کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۵۳) و پیوند اجزای یک چیز (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۱) است.

عنوان جامعیت قرآن از اصطلاحاتی است که به‌طور مستقیم در آثار پیشینیان یافت نمی‌شود و در عصر جدید وارد حوزه علوم قرآنی شده است. برای مثال، در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» فصلی زیرعنوان «العلوم المستنبطه من القرآن» آمده است که مؤلف در آن می‌کوشد با استناد به آیات و روایات، وجود انواع علوم را در قرآن اثبات کند (سیوطی، ۱۳۸۰، صص ۲۵-۳۸). آیت الله معرفت، از قرآن پژوهان معاصر، در کتاب التمهید فی علوم القرآن در بحث اعجاز علمی قرآن به موضوع جامعیت قرآن اشاره کرده است (معرفت، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳) واژه جامعیت در قرآن و روایات هیچ کاربردی ندارد. خداوند متعال به جای استفاده از کلمه جامعیت یا مشتقات آن، عباراتی چون «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) و «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام، ۳۸) و امثال آن را آورده است. در روایات جامعیت قرآن کریم مطرح شده است. در روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده است که ایشان فرمودند: «وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْحُدُودَ وَالْأَحْكَامَ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًا...» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

درباره جامعیت قرآن سه دیدگاه ارائه شده است که عبارت‌اند از: دیدگاه حداکثری، حداقلی و اعتدالی.

دیدگاه حداکثری به جامعیت مطلق باور دارد و معتقد است علوم اولین و آخرین در ظواهر الفاظ قرآن به دلالت لفظی به صورت بالفعل موجود است. دیدگاه حداقلی بر این باور است که قرآن اساساً در مقام بیان علوم بشری نیست و تنها امور معنوی و آخرتی را بیان کرده است. دیدگاه اعتدالی بر باور است که قرآن برای اهداف خاصی نازل شده است که در آن حوزه‌های به خصوص، از جامعیت لازم و کامل برخوردار است و در بیان هیچ چیزی - چه مادی و چه معنوی - فروگذار ننموده است (کریم‌پور قراملکی، ۱۳۸۲). در میان دیدگاه‌های سه‌گانه، دیدگاه اعتدالی پذیرفتنی است، زیرا مستند به هدف نزول قرآن است. براساس این نظریه، هرآنچه در هدایت انسان مؤثر باشد - اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی - در قرآن بیان شده است. این دیدگاه نه مانند دیدگاه اول - که ادعا می‌کند همه علوم و مسائل علمی به نحو تفصیل در قرآن وجود دارد - راه افراط و اغراق را پیموده و نه مانند دیدگاه دوم است که بگوید قرآن فقط در تأمین سعادت اخروی از جامعیت برخوردار است.

۲. جامعیت قرآن در اندیشه فخر رازی

فخر رازی ذیل آیه ۸۹ سوره نحل (و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) برای تعیین قلمرو جامعیت قرآن، ابتدا علوم را به دو بخش دینی و غیردینی تقسیم می‌کند. سپس تعلق علوم غیردینی را به این آیه رد می‌کند و تنها دلیل ستایش خداوند از قرآن را، اشمال آن بر علوم دینی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۱۰۱). براساس اعتقاد فخر رازی، قرآن به تبیین علوم غیردینی (علوم طبیعی و ریاضی) نپرداخته است و تنها در بیان علوم دینی، بیانی شفاف و آشکار دارد. از سوی دیگر، در این آیه که خداوند از قرآن با وصف: «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» تمجید می‌کند، فقط به خاطر علوم دینی موجود در قرآن است، نه علوم دنیوی. فخر رازی در بخش دیگری از سخنان خود علوم دینی را نیز به‌طور کلی به دو شاخهٔ اصول و فروع تقسیم‌بندی می‌کند و بیان کامل اصول دین را

در قرآن می‌پذیرد، اما در مورد فروع و احکام دین در ذیل آیه ۳۸ سوره انعام (ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) دو دیدگاه نقل می‌کند:

۱-۲. دیدگاه اول

قرآن بر حجیت اجماع، خبر واحد و قیاس در شریعت دلالت می‌کند، پس هر چیزی که یکی از این اصول سه‌گانه بر آن دلالت کند، و هر حکمی از احکام که با یکی از این اصول اثبات شود، در حقیقت آن حکم در قرآن وجود دارد. با این استدلال قرآن تبیان هر چیزی است. وی برای این نظریه به نقل از واحدی سه مثال را ذکر می‌کند. در مثال اول طبق حدیثی که از ابن مسعود روایت شده، وجود لعنت خدا بر چهار گروه از زنان در قرآن اثبات شده است. در این حدیث ابن مسعود با استناد به آیه ۷ سوره حشر (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) که مبتنی بر اتخاذ سخنان پیامبر اکرم ﷺ و اجتناب از منهیات اوست. و نیز روایت: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتُوشِمَةَ» که - منقول از پیامبر اکرم ﷺ است - معتقد است که خداوند زنانی را که پوست‌های بدن خود یا دیگران را با سوزن سوراخ می‌کنند و با سرمه و غیر آن خال‌کوبی می‌نمایند و آنان که موهای صورتشان را می‌کنند و زنانی که به‌خاطر زیبایی بین دندان‌هایشان را باز می‌نمایند، در قرآن لعنت کرده است (بخاری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۸۴).

اما فخر رازی با استناد به آیات ۱۱۷ و ۱۱۸ سوره نساء (وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا* لَعَنَهُ اللَّهُ) معتقد است که لعنت خدا بر این گروه از زنان به شکل واضح‌تری در کتاب خدا وجود دارد. خداوند در این آیه بر لعنت شیطان حکم کرده است، سپس زشتی‌های اعمال او را برشمرده و از جمله افعال قبیح او را با این قول بیان کرده است: «وَلَا تُرْتَبِئُهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء، ۱۱۹) ظاهر این آیه اقتضا می‌کند که تغییر خلقت موجب لعنت می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۲۷) در مثال دوم وجود حکم محرمی که زنبوری راکشته، در قرآن اثبات شده است. در این روایت آمده است که شافعی گفت از من در مورد چیزی سؤال نکنید، مگر اینکه در مورد آن از کتاب خدا جواب

شما را بدهم. مردی در مورد کسی که در حال احرام زنبوری را کشته بود، سؤال کرد. شافعی به اینکه هیچ کفاره و گناهی بر او نیست، حکم داد. آن مرد از آیه‌ای که در آن به این موضوع اشاره شده، سؤال کرد. شافعی با اشاره به آیه ۷ سوره حشر (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) و روایت پیامبر ﷺ که فرمود: «علیکم بسنتی و سنۀ الخلفاء الراشدين من بعدی» و روایت عمر که گفت: «للمحرم قتل الزنبور» حکم به بی گناهی محرم داد (بیهقی، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۲). فخر رازی طریق دیگری غیر از طریق شافعی در مورد این مسئله بیان می کند و می گوید اصل در اموال مسلمانان، حفظ و نگهداری است؛ چنان که خداوند می فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره، ۲۸۶)، «وَلَا يَسْأَلُكُمُ أَمْوَالَكُم» (محمد، ۳۶) و «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء، ۲۹) خداوند از خوردن اموال مردم، مگر به شکل تجارت نهی کرده است. پس زمانی که تجارتي صورت نگیرد، خوردن مال مردم حرام است. این معلومات اقتضا می کند که بر محرمی که زنبوری را کشته چیزی واجب نیست (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۵۶) در مثال سوم از عسیف^۱ که تجاوز به عنف نموده بود، روایت شده که پدرش از پیامبر ﷺ خواست تا بین ایشان به کتاب خدا قضاوت کند. پیامبر ﷺ هم قسم یاد کرد تا بین ایشان به کتاب خدا داوری کند. سپس پیامبر ﷺ به تازیانه بودن بر عسیف و سنگسار کردن زن در صورتی که اعتراف کند، حکم کرد (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۶).

فخر رازی به نقل از واحدی می گوید ذکری از تازیانه و تبعید در قرآن نیست و این دلالت می کند که هر آنچه پیامبر حکم کرده، عین کتاب خداست. فخر رازی این مثال را با استناد به آیه ۴۴ سوره نحل (لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) و داخل شدن هر آنچه پیامبر ﷺ بر اساس این آیه تبیین کرده، صحیح می داند.

فخر رازی در پایان دیدگاه اول، تفسیر آیه ۳۸ سوره انعام (مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) را بر این وجه که «هر حکمی که به طریق سه گانه اجماع، خبر واحد و قیاس قابل اثبات باشد، در حقیقت در قرآن نیز ثابت است» جایز نمی داند، زیرا معتقد است

۱. شخصی که در زمان پیامبر ﷺ منعم به تجاوز به عنف شده بود که از سوی پیامبر حکم تازیانه برای او صادر شد.

که آیه مذکور، متضمن مدح و ستایش از قرآن است و در مقام تعظیم قرآن نازل شده است؛ درحالی که اگر این آیه را براساس دیدگاه فوق تفسیر کنیم، وجوب تعظیم قرآن از آن به دست نمی آید و این نظریه که از سوی اکثر فقها نقل شده، بیانگر عظمت قرآن نیست (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، صص ۲۲۷-۲۲۸).

۲-۲. دیدگاه دوم

دیدگاه دوم بر آن دسته از احکامی که به تفصیل در قرآن بیان شده، دلالت می کنند که تکلیفی از سوی خدا بر بندگان نیست، چون در قرآن آمده است. انسانها مکلف به انجام یا ترک احکامی هستند که خدا برای ایشان معین کرده است، اما تکالیفی که حکم آنها مشخص نشده است، با توجه به اینکه این قسم از تکالیف بسیار و مشخص کردن حکم آنها محال است، لذا بنا بر اصل برائت ذمه انسان تکلیفی ندارد و از هرگونه مسؤولیتی آزاد است (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۸).

فخر رازی در ذیل همین آیه به ایراد یک شبهه اساسی در باب جامعیت قرآن می پردازد و آن شبهه این است که چگونه خداوند می فرماید: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام، ۳۸) درحالی که تفصیل علم طب، حساب و بسیاری از علوم و عقاید مردم و دلایل هریک از آنها در علم اصول و فروع در قرآن نیست؟ به نظر فخر رازی این فرموده خداوند مخصوص بیان چیزهایی است که شناخت و احاطه بر آنها واجب است، چراکه اولاً: لفظ تفریط، چه در مقام نفی و چه در مقام اثبات، در امری به کار می رود که بیان آن واجب باشد. بنابراین، بیان نکردن چیزی که لازم و نیاز نیست، تفریط و کوتاهی نخواهد بود؛ ثانیاً: از تمام یا اکثر آیات قرآن از طریق دلالت مطابقی یا تضمینی و یا التزامی استفاده می شود که مقصود از نزول قرآن، بیان دین، و معرفت خداوند و احکام الهی است. وقتی این قید از کل قرآن معلوم گردید، روشن می شود که اطلاق موجود در آیه هم، باید بر آن قید حمل گردد (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۶).

براساس اظهارات فوق از فخر رازی، تبیین علوم طبیعی و ریاضی، نه تنها از سوی

خدا واجب نیست، بلکه بیان نکردن آن نیز، نشانه کوتاهی و قصور خداوند در این زمینه به شمار نمی آید. علاوه بر این، باید جامعیت قرآن را با توجه به اهداف و مقاصد قرآن را بیان توحید و تشریح قوانین تعریف کرد و تنها بیان این امور بر خداوند واجب است و جز از ناحیه او امکان پذیر نیست و این قید در تمامی آیاتی که به طور مطلق از تبیان بودن قرآن و فرو نگذاشتن خداوند از چیزی سخن به میان آورده است، لحاظ می شود. آنچه سخن فخر رازی را در باب جامعیت قرآن در حوزه امور معرفتی کامل می کند، تعیین نوع «مِن» در جمله «مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» است که وی این «مِن» را تبعیضیه و عدم کوتاهی خداوند را در تبیین برخی نیازهای مکلفان می داند.

گفته شده واژه اشتمال و جامعیت در لغت معنایی نزدیک به هم دارند، اما کاربرد این دو واژه در تفسیر «مفاتیح الغیب» تفاوت دارد (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۹۰)؛ چراکه فخر رازی جامعیت قرآن را تنها در حوزه تبیین اصول و فروع دین تعریف می کند و معتقد است قرآن در این جهت، روشنگری و بیانگری کرده است، نه بیشتر از آن، و تفریط و غفلتی از ناحیه خداوند در این محدوده صورت نگرفته است، درحالی که در موضوع اشتمال قرآن، مباحثی از قبیل مسائل مربوط به اخلاق، سرگذشت انبیا و تاریخ پیشینیان، اسرار طبیعت، چگونگی خلقت آسمان و زمین و... را مطرح می کند و این موارد را از باب اشتمال قرآن می داند، نه از باب جامعیت.

فخر رازی در بحث از اشتمال قرآن، همانند جامعیت، در رأس همه علوم و موضوعها، ابتدا علوم دینی را مورد توجه قرار داده است و چون متکلمان، به علم کلام و مسائل متعلق به آن عنایت ویژه ای دارد. وی از طرق مختلف می کوشد جایگاه و اهمیت این علم را در میان علوم دینی و غیردینی برجسته سازد و در نخستین مرحله، از اشتقاق این علم از قرآن سخن می گوید و در مراتب بعدی به انشعاب علوم دیگر از قرآن اشاره می کند. فخر رازی علاوه بر اشتمال قرآن بر علوم دینی، قرآن را مشتمل بر تفصیل تمام علوم عقلی و نقلی می داند (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۰۰) وی در جایی دیگر، قرآن را مشتمل بر همه علوم می داند (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۳، ص ۲۷۱). این تعابیر

نشان می‌دهد که فخر رازی بین مسئله جامعیت و اشتغال قرآن تفاوت قائل است، لذا در مسئله جامعیت و ذیل عبارات «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) و «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام، ۳۸) سخن از علوم عقلی و نقلی به میان نمی‌آورد و تنها در حوزه اصول و فروع بر این باور است که قرآن از جامعیت برخوردار است، اما در مسأله اشتغال، چون مفهوم آن را وسیع‌تر از مفهوم جامعیت می‌داند، غیر از علوم دینی، قرآن را مشتمل بر همه علوم عقلی و نقلی می‌داند. بنابراین، از نظر او اشتغال قرآن نسبت به جامعیت قرآن عام‌تر است (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۹۱).

۳. جامعیت قرآن در اندیشه علامه طباطبایی رحمته الله

با سیر اجمالی در مطالب تفسیر «المیزان» و آیات مرتبط با مبحث جامعیت می‌توان دیدگاه علامه طباطبایی را در رابطه با قلمرو جامعیت قرآن و انواع و اقسام جامعیت قرآن و مطالب مربوط به مستندات جامعیت و تحلیل چگونگی اثبات آنها و همچنین نظر علامه پیرامون ابتدای جامعیت قرآن بر ظاهر آیات یا اعم از ظاهر یا باطن آیات دست یافت در این بخش به تکاتک این نظریات اشاره می‌کنیم.

از دیدگاه علامه طباطبایی تعبیر قلمرو قرآن نیز همانند جامعیت قرآن به خودی خود اشاره به صورت و معنای معینی ندارد، بلکه با توجه به تفاوت جهت و حیثیت این قلمرو، معنای آن متفاوت خواهد بود. قلمرو قرآن دست کم از سه جهت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: الف) از جهت زمان قلمرو زمانی که استمداد دعوت پیام قرآن را در گستره زمانی بررسی می‌کند و ذیل مبحث جاودانگی قرآن از آن بحث می‌شود. ب) از جهت مکانی که به گستره مکانی دعوت و پیام قرآن می‌پردازد و مبحث جهانی بودن قرآن آن را پوشش می‌دهد ج) از جهت موضوعی (قلمرو موضوعی)، که ناظر به تعیین گستره و محدوده مسائل و موضوعات مطرح شده در قرآن است؛ بنابراین، از نظر گاه ایشان وقتی از قلمرو قرآن سخن به میان می‌آید، باید پرسید کدام قلمرو قرآن زمانی، مکانی، موضوعی؟

از اقسام سه گانه قلمرو جامعیت قرآن تنها قلمرو موضوعی با بحث جامعیت قرآن

ارتباط دارد. گفتیم که یکی از انواع سه گانه جامعیت قرآن جامع بودن آن از جهت اجتماع بر موضوعات و مسائل مختلف است. در قلمرو موضوعی قرآن نیز به بررسی محتوای قرآن از حیث دامنه فراگیری آن نسبت به موضوعات و مسائل مختلف پرداخته می‌شود؛ بنابراین، قلمرو موضوعی قرآن تقریباً همه انواع و قسام جامعیت را پوشش می‌دهد، ولی مباحث جامعیت تمام انواع قلمرو مانند قلمرو زمانی، مکانی را در بر نمی‌گیرد، پس نمی‌توان گفت که جامعیت قرآن همان قلمرو قرآن است یا اینکه این دو نوع عنوان برای مباحثی واحد هستند، بلکه نسبت آنها عام و خاص مطلق است: یعنی در مبحث قلمرو قرآن تقریباً همه اقسام جامعیت قرآن قابل بحث است، اما در ذیل عنوان جامعیت تنها از قلمرو موضوعی می‌توان گفت؛ بنابراین، اگر کسی در مقام سخن و تعبیر تسامح نکند، باید به وجه تمایز آنها توجه کند و مراد خود را از آن روشن سازد (طباطبایی، ۱۳۶۱، صص ۲۲-۲۳).

۳-۱. انواع جامعیت قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی

از نظر علامه، جامع بودن قرآن معنایی قریب به «کامل بودن» آن دارد. این نکته را می‌توان از مجموع تعبیرها و مطالب علامه در این زمینه استفاده و استنباط کرد؛ چه آنجا که نحوه و جهت کامل بودن قرآن را بیان می‌کند، یا آنجا که به بررسی دلالت آیات و روایات بر موضوع می‌پردازد. بنابراین وقتی علامه از جامعیت قرآن سخن می‌گوید، نحوه‌ی کمال را برای آن منظور می‌کند. اما طبعاً تا متعلق و یا جهت و حیثیت جامع بودن قرآن روشن نشود، نوع جامعیت قرآن درست و دقیق فهم نخواهد داشت. بر این اساس، می‌توان پرسید که قرآن از دید علامه از چه جهتی جامع است یا جامع چه انواع از امور است؟

به نظر علامه، کمال قرآن منحصر در وجه خاصی نیست، بلکه دست کم دو حیثیت می‌تواند داشته باشد: ممکن است کمال قرآن، از جهت «نحوه بیان» آن باشد. نیز احتمال دارد کامل بودن قرآن از حیث «گستره موضوعات و مسائل» آن باشد. بنابراین، جامعیت قرآن، به دو گونه اساسی قابل تصویر است و هریک از انواع یادشده نیز دارای اقسامی است.

۳-۱-۱. جامعیت نوع اول

بر کمال قرآن از جهت همه‌جانبه‌بودن بیانش است و به گستره مسائل و موضوعات آن کاری ندارد. در اینجا سخن این است که آنچه را که قرآن دربردارد، به چه میزان و چگونه مطرح کرده است. آیا به هریک از موضوعات و مسائلی که به صورت کامل پرداخته و تمام جهاتشان را بیان کرده است یا اینکه چنین نیست؟ این نوع جامعیت را به دو صورت ذاتی و نسبی برای قرآن می‌توان طرح کرد:

۳-۱-۱-۱. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن بیان آن در طرح مسائل، نسبت به کتب پیشین آسمانی؛

۳-۱-۱-۲. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن بیان آن در طرح مسائل، بدون مقایسه با کتاب‌های آسمانی دیگر.

۳-۱-۲. جامعیت نوع دوم

سخن از گستره مطالب و موضوعاتی است که آیات قرآن آنها را پوشش می‌دهد. آیا قرآن شامل تمام علوم، فنون و معارف و بیانگر همه نیازهای آدمی است یا اینکه مطالبش محدود به گستره خاصی از موضوعات و نیازهاست؟ البته غالباً و به‌طور متعارف وقتی از جامعیت قرآن سخن به میان می‌آید، همین معنا و نوع آن به ذهن متبادر می‌شود و عمده مطالب علامه در باب جامعیت قرآن نیز مربوط به همین نوع است. این نوع از جامعیت قرآن نیز در نظر اول به دو صورت قابل تصور است: به صورت نسبی و در قیاس با سایر کتب آسمانی، و فی‌نفسه (بدون مقایسه با چیزی) در هریک از این دو صورت هم می‌توان پرسید: آیا کمال قرآن از جهت گستره مسائل و موضوعاتش محدود به قید خاصی چون هدایت، سعادت و امثال آن است، یا اینکه مطلق است؟ بنابراین نوع دوم جامعیت حداقل چهار صورت پیدا می‌کند:

۳-۱-۲-۱. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن گستره مسائل قرآن در قیاس با کتب سابق آسمانی در تمام جهات؛

۳-۱-۲-۲. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن گستره مسائل قرآن در قیاس با کتب

سابق آسمانی در محدوده‌ای خاص مانند نیازهای هدایتی و امثال آن؛
۳-۱-۲-۳. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن گستره مسائل قرآن، فی نفسه و در
تمام جهات؛

۳-۱-۲-۴. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن گستره مسائل قرآن، فی نفسه و در
محدوده‌ای خاص مانند نیازهای هدایتی و امثال آن.

۳-۱-۳. جامعیت نوع سوم

البته از تلفیق نوع اول و دوم جامعیت قرآن می‌توان نوع سوم را برای آن فرض
کرد که براساس آن، کمال قرآن هم از جهت نحوه بیان و هم از جهت
گستره موضوعاتش یکجا جمع می‌گردد. برای این نوع جامعیت نیز اقسامی متصور
است، زیرا تام بودن بیان قرآن و کامل بودن گستره موضوعات آن، یا نسبی و در
مقایسه با سایر کتب آسمانی گذشته است و یا فی نفسه و بدون قیاس با چیزی. در
صورت اخیر یا مطلق و همه‌جانبه است و یا مقید به محدوده خاصی است؛ بنابراین سه
قسم خواهد داشت:

۳-۱-۳-۱. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن بیان و گستره مسائل آن در مقایسه با
کتب آسمانی سابق؛

۳-۱-۳-۲. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن بیان و گستره مسائل آن، فی نفسه و
بدون قیدی خاص؛

۳-۱-۳-۳. جامعیت قرآن به معنای کامل بودن بیان و گستره مسائل آن، فی نفسه و
در محدوده‌ای خاص مانند نیازهای هدایتی و امثال آن.

حاصل اینکه، جامعیت قرآن را دست کم در سه نوع و در نه قسم می‌توان تصویر
کرد که برای هفت قسم آن در کلام علامه مستنداتی می‌توان یافت کرد.

۳-۲. دلایل و شواهد جامعیت قرآن در بیانات علامه

همان‌طور پیش از این اشاره شد جامعیت قرآن، مجموعاً سه گونه و نه قسم است که

تنها برای هفت قسم آن، در مطالب علامه می‌توان مستندات یافت. در این محور به بررسی این گونه مطالب و دلالت آنها بر حسب هریک از انواع و اقسام جامعیت می‌پردازیم.

۱-۲-۳. جامعیت نوع اول (کمال قرآن از حیث نحوه بیان)

در مستند جامعیت نوع اول (قسم اول و دوم) علامه تصریح می‌کند که قرآن مجید کتابی کامل است؛ بدین معنی که هم هدف کامل انسانیت را در خود دارد، و هم آن هدف را به کامل‌ترین وجه بیان کرده است. وی سپس هدف انسانیت را جهان‌بینی کامل و به کار بستن اصول اخلاقی و قوانین عملی مناسب و ملازم با آن جهان‌بینی ذکر کرده، تصریح می‌کند که قرآن مجید تشریح کامل این مقصود را برعهده دارد. او در این باره به آیه ۸۹ سوره نحل استشهد می‌کند: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» و به این جمع‌بندی می‌رسد:

هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی از اعتقاد و عمل به آن نیازمند می‌باشد، در این کتاب به‌طور کامل بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۶۱، صص ۲۲-۲۳).
ویژگی‌هایی چون «بیان کردن هدف به کامل‌ترین وجه» و «تشریح کامل مقاصد» و به‌طور کامل بیان کردن نیازهای بشر در مسیر سعادت می‌تواند مستقلاً معیاری برای جامع‌بودن قرآن در نحوه بیان آن به حساب آید.

۲-۲-۳. جامعیت نوع دوم (کمال قرآن از جهت گستره مسائل و موضوعات)

عمده بیانات علامه در مبحث جامعیت قرآن مربوط به نوع دوم، یعنی جامعیت آن از جهت گستره مسائل و موضوعاتش می‌باشد. این نوع، اقسام سوم، چهارم، پنجم و ششم جامعیت را پوشش می‌دهد. به لحاظ اینکه هریک از اقسام چهارگانه این نوع جامعیت دلایل و شواهد خاص خود را در کلام علامه دارند، آنها را بررسی می‌کنیم. در جامعیت قسم سوم کمال قرآن در قیاس با کتب سابق آسمانی از حیث گستره مسائل، از

هر جهت مدنظر است و در جامعیت قسم چهارم این کمال نه در تمام جهات، بلکه در جهاتی خاص مراد است. علامه این نوع جامعیت را در پرتو اوصافی چون اقوم بودن و مهیمن بودن قرآن و در موردی ذیل تعبیر جامع بودن اسلام طرح و بررسی کرده است. وی در تفسیر آیه ۹ سوره اسراء (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) اقومیت قرآن را هم در قیاس با ادیان دیگر و هم شرایع الهی سابق، این گونه تصویر می کند که قرآن از آن جهت نسبت به سایر ادیان آسمانی اقوم است که آنها به بعضی نیازهای پیروانشان پاسخ گفته و سودمند به حالشان می باشند، اما امور دیگری را که خیر بشر در آنهاست، واگذاشته اند، یا اگر برخی نیازها را پاسخ گفته اند که مطابق با میل و خواسته آنهاست، در مقابل، بخش زیادی از نیازهای آنان را که صلاح و خیرشان در آن است، برآورده نمی کنند؛ در حالی که اسلام و قرآن به زندگی انسان و جمیع امور مهم دنیا و آخرتش توجه و قیام نموده، بی آنکه نیازی را واگذارد. پس قرآن انسان را به دین حنیفی هدایت می کند که نسبت به سایر ادیان در این جهت اقوم و استوارتر است. اما اقومیت قرآن در قیاس با شرایع الهی سابق، همانند شریعت نوح، موسی و عیسی که ظاهر آیه نیز همین احتمال را تأیید می کند، از آن جهت است که دین حنیفی که قرآن بدان هدایت می کند کامل تر از ادیان سابقی است که کتاب های آسمانی پیشین حامل و حاوی آن بودند؛ زیرا شریعت و دین حنیفی که قرآن متضمن و معرف آن است، شامل معارفی است که عقل بشر در بالاترین سطح ممکن، گنجایش و تحمل آن را دارد، و هم دربردارنده احکام و مقرراتی است که تمام اعمال و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان را پوشش می دهد و چیزی را فروگذار نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۷). از این بیان علامه درباره جامعیت قرآن در مقایسه با ادیان گذشته، جامعیت قسم سوم و در قیاس با شرایع پیشین جامعیت قسم چهارم قابل استفاده است؛ زیرا بر گستردگی دایره پاسخگویی قرآن نسبت به جمیع نیازهای زندگی و نیز کامل تر بودن شریعت و احکام و مقررات موجود در قرآن تأکید کرده است.

علامه برای توضیح قسم پنجم بحث تحدی را مطرح می نماید و به گونه ای خاص از تحدی یعنی جامعیت و تحدی به علم و معرفت اشاره می نماید. ایشان می گوید که

گاهی قرآن از طریق آیاتی چون «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹)، «و لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام، ۵۹) و امثال آن، به خصوص علم و معرفت تحدی کرده است. با سیر و بررسی در متن تعالیم اسلام، می توان به این امر واقف شد که اسلام از طریق بیان کلیات در قرآن و ارجاع جزئیات به پیامبر اکرم، متعرض ریز و درشت معارف الهی فلسفی، اخلاق فاضله، قوانین فرعی دینی اعم از عبادی، معاملی، سیاسی، اجتماعی و هرآنچه که با فعل و عمل انسان تماس و ارتباط می یابد، شده است؛ البته بر مدار فطرت و اصل توحید. از سوی دیگر، بقاء انطباق این امور بر صلاح انسان را با گذشت زمان با آیاتی چون آیه ۹ سوره حجر و آیه ۴۲ سوره سجده بیان و تضمین کرده است، پس قرآن کتابی نیست که نسخ و تحول و تکامل پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۶۲-۶۳) حاصل سخن علامه این است که قرآن از جهت علمی معجزه است. از این بیان علامه تلویحاً استفاده می شود که قرآن باید مشتمل بر علوم گوناگونی باشد که فوق همانندآوری است، و اگر چنین است، پس جامع آن علوم مختلف است؛ زیرا مراد ایشان از علم و معرفت، نوع خاصی از معرفت، همانند معرفت تجربی نیست، بلکه معرفت را به صورت مطلق مطرح کرده که شاخه های مختلف دانش را دربرمی گیرد. از سوی دیگر، با فرض اشتغال قرآن بر کلیات تعالیم اسلام و هرآنچه به نحوی با فعل و عمل آدمی ارتباط دارد، و مصونیت آن از همانندآوری و تغییر و تحول و تکامل، باید این کتاب حداقل جامع اصول و کلیات تمام علوم باشد که با عمل انسان ربط پیدا می کنند.

علامه ذیل این مبحث بیشتر به تفسیر آیات مربوط به قلمرو موضوعی قرآن، بالاخص ذیل تعبیری چون «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» و «تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» بر مدار همین قسم دور می زند. غالباً علامه جامعیت قرآن را در محدوده هدایت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۵) یا نیازهای مرتبط با سعادت بشر (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۲۳) یا در راستای کمال اخروی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۰) یا نیازهای دینی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۸۰ و ج ۱۴، ص ۲۵۵) یا شئون مربوط به انسانیت انسان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۰) یا شئون مربوط به انسان یا انسانیت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰) و امثال آن

مطرح کرده، و گستره موضوعی آن را در سه مقوله کلی «معارف حقیقی»، «اخلاق فاضله و آداب حسنه» و «احکام و شرایع» محدود می‌کند. مفاد مجموعه این عبارات جامعیت قسم ششم، یعنی بیان همه مسائل و نیازهای هدایتی بشر در قرآن را دلالت دارد.

۳-۲-۳. جامعیت نوع سوم (کمال قرآن از هر دو جهت)

در این نوع از جامعیت بنابر دیدگاه علامه طباطبایی تنها برای قسم هفتم مستند قرآنی یافت شده است (کامل بودن بیان و گستره مسائل قرآن، فی نفسه و در محدوده‌ای خاص) در تقسیم‌بندی انواع جامعیت قرآن یادآور شدیم که می‌توان از قسمی جامعیت سخن گفت که براساس آن قرآن هم فی نفسه بیانش تام و همه‌جانبه باشد و هم گستره موضوعات و مسائلیش کامل؛ البته در محدوده‌ای خاص مانند اهداف قرآن. و گفتیم برای این قسم هم، در کلام علامه می‌توان مستندی جست؛ آنجا که او قرآن را دربردارنده هدف کامل انسانیت قلمداد و تصریح کرده که هدف انسانیت همان جهان‌بینی کامل و به کار بستن اصول اخلاقی و قوانین عملی مناسب و ملازم با آن جهان‌بینی است و قرآن مجید، تشریح کامل این مقصود را بر عهده دارد، در واقع به این قسم از جامعیت اشاره دارد. وی به آیه ۸۹ سوره نحل (وَتَزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ بُيُوتًا أَكُلُّ شَيْءٍ) استشهاد نموده، می‌گوید:

و هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی از اعتقاد و عمل به آن نیازمند می‌باشد، در این کتاب به‌طور کامل بیان شده است» (طباطبایی، ۱۳۶۱، صص ۲۲-۲۳) در اینجا، جامعیت قرآن چنان تصویر گردیده که در آن، هم بر پاسخگویی قرآن نسبت به تمام نیازهای هدایتی و مرتبط با سعادت آدمی تأکید شده است و هم بر بیان کامل و همه‌جانبه قرآن در این ارتباط.

امام رضا علیه السلام آیه ۳۸ سوره انعام (وَمَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) را این‌گونه توضیح داده است که خداوند زمانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را از این دنیا برد که دینش را کامل کرده بود، زیرا قرآنی را بر او نازل کرده که تبیان کل شیء است و در آن، حلال و حرام، حدود و احکام و هر آنچه را که مردم بدان نیاز دارند، به‌صورت کامل بیان نموده است، آن‌گونه

که خدا خود فرموده است: «وما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۹) در این روایت، از سویی بر بیان هر آنچه را که مردم بدان نیاز دارند، تأکید شده است، و از سویی دیگر بر کامل بیان شدن آن نیازها در قرآن. البته علامه به صورت خاص، بیان این روایت را این گونه مورد توجه قرار نداده‌اند، اما می‌توان آن را دلیل و شاهدهی دیگر بر جامعیت قسم هفتم قرار داد.

۴. مقایسه دیدگاه‌های فخر رازی و علامه طباطبایی در باب جامعیت قرآن

با بررسی دیدگاه‌های فخر رازی و علامه طباطبایی پیرامون موضوع جامعیت قرآن، در دو تفسیر مفاتیح الغیب و المیزان فی تفسیر القرآن، با توجه به نگرش تفسیری هر دو مفسر، شاهد تفاوت‌های اساسی در دیدگاه این دو مفسر بزرگ هستیم، هر چند شباهت‌ها و وجوه اشتراکی نیز میان دیدگاه آنان وجود دارد، در اینجا به خلاصه‌ای از وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی در موضوع جامعیت می‌پردازیم.

۴-۱. وجوه اشتراک

با سیر مطالعات دیدگاه این دو مفسر پیرامون جامعیت قرآن نقاط اشتراک ذیل به نظر می‌رسد:

- فخر رازی و علامه طباطبایی به هدف نزول قرآن و بعثت پیامبر ﷺ استناد کرده و در نتیجه قائل به جامعیت قرآن در حوزه امور دینی هستند. موضوعی که اکثر مفسران و اندیشمندان عصر حاضر نیز با استناد به آن، جامعیت قرآن را در چارچوب هدف آن تعریف می‌کنند و این نقطه اشتراک میان فخر رازی و علامه طباطبایی به همراه مفسران جدید، حاکی از آن است که توجه به علت نزول قرآن و بعثت انبیاء در تعریف جامعیت قرآن مسئله مهمی است.

- هر دو مفسر در تعریف جامعیت قرآن نسبت به امور دینی در مقایسه با امور دنیوی بیشتر تأکید کرده‌اند و جامعیت قرآن را در حوزه دینی بیش از حوزه دنیوی پذیرفته‌اند،

پس در نظر گاه دو مفسر جامعیت قرآن در حوزه دینی پذیرفتنی از حوزه دنیوی می‌باشد.

- فخر رازی و علامه طباطبایی به‌رغم اشتراک در اشمال قرآن بر علوم، هرگز مدعی جامعیت قرآن نسبت به جزئیات علوم طبیعی و ریاضی نشده‌اند و با تکلف سعی نکرده‌اند برای اثبات هر علمی در قرآن شاهد مثالی از قرآن بیاورند و معتقدند که جزئیات علوم بیشتر در روایات و طرق دیگر ذکر شده است.

- فخر رازی و علامه طباطبایی به‌رغم اختلاف در نوع اتخاذ روش تفسیر علمی، در طرح مسائل علمی، در طرح مسائل علمی هدف مشترکی را دنبال می‌کنند که عبارت است از: اثبات توحید و صفات الهی، که هر دوی آنها به این مسائل توجه خاص نموده‌اند.

۲-۴. وجوه افتراق

بعد از بررسی وجوه اشتراکات دیدگاه دو مفسر در رابطه با جامعیت قرآن به برخی وجوه افتراق یا تفاوت‌های میان دیدگاه‌های آنان می‌پردازیم:

- در جامعیت قرآن به‌رغم اشتراک دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی در شمول قرآن نسبت به معارف مورد نیاز هدایت بشر، فخر رازی آن را به جهت مذکور محدود می‌نماید، حال آنکه علامه طباطبایی این شمول را با بسیاری از علوم تعمیم می‌دهد. از منظر فخر رازی، قرآن در محدوده اصول دین و امور شرعی جامع است، نه بیشتر از آن. به عبارت دیگر، تفسیر وی از جامعیت قرآن در فراگیری همه قلمرو زندگی دنیا و آخرت و نیازهای متنوع انسان که در هدایت وی بی‌تأثیر نیستند، بی‌تفاوت است و موضع قرآن را در برابر نیازهای روز مسکوت گذاشته است و امور مورد نیاز در هدایت بشر را تنها در اصول و فروع محدود می‌کند، در حالی که علامه طباطبایی در این زمینه دارای دیدگاه اعتدالی است و دایره شمول قرآن را گسترش می‌دهد و معتقد است قلمرو قرآن تقریباً همه انواع و اقسام جامعیت را پوشش می‌دهد و نمی‌توان قرآن را تنها در اصول و فروع دین محدود ساخت.

- فخر رازی گاهی در طرح مسائل علمی طریق افراط پیموده و تفصیل وارد شده و معلومات علمی ناصواب و غیرقطعی را در تغییر آیات به کار گرفته است، در حالی علامه طباطبایی با رویکرد اعتدالی در طرح مسائل علمی پرداخته و به دلیل تأخر زمانی نسبت به فخر رازی، از گرفتار شدن به حقایق علمی باطل در امان مانده است.

- فخر رازی میان دو واژه جامعیت و شمولیت تمایز قائل شده است و این دو مقوله را از هم جدا کرده است؛ با این توضیح که جامعیت قرآن را تنها در محدوده بیان اصول و فروع دین تفسیر کرده است، در حالی که علامه طباطبایی در رویکرد اعتدالی خود، میان این دو تفاوتی نمی‌بیند و اصلاً به بحث درباره تمایز آنها نمی‌پردازد، بلکه ایشان معتقد است که قلمرو قرآن در حوزه‌های مختلف دامنه بیشتری را دربرمی‌گیرد؛ مثلاً ایشان اشاره نموده‌اند که قلمرو قرآن همه حوزه‌های زمانی، مکانی و موضوعی را دربرمی‌گیرد، اما مبحث جامعیت را تنها در ذیل قلمرو موضوعی قرآن می‌توان مطرح نمود، به همین دلیل ایشان برخلاف فخر رازی که میان جامعیت و شمولیت قرآن تمایز قائل شده، بلکه معتقد است که قلمرو قرآن عام و جامعیت آن خاص است و مابین آن دو تفاوت وجود دارد.

- علامه طباطبایی در بحث جامعیت قرآن، مسائل علوم قرآنی را به بخش‌ها و انواع و اقسامی تقسیم‌بندی می‌نماید و آن‌گاه در ذیل هریک از انواع و اقسام جامعیت قرآن، آیات و روایات مرتبط با جامعیت مطرح می‌نماید و شرح می‌دهد در حالی که فخر رازی جامعیت را تنها در حوزه اصول و فروع دین شرح و بحث می‌نماید، و قرآن را جامع اموری می‌داند که در زمینه هدایت بشر مطرح است و احکام و فرایض را در این مبحث بیان نموده است و از ذکر سایر علوم ذیل مبحث جامعیت قرآن خودداری نموده است بلکه ترجیح داده است آن را در مبحث شمولیت قرآن بررسی نماید.

نتیجه‌گیری

از مجموع سخنان فخر رازی ذیل آیه ۸۹ سوره نحل و آیه ۳۸ سوره انعام می‌توان به این نتیجه رسید که به باور فخر رازی مراد خداوند از «شیء» در عبارت‌های «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ

شَیْءٍ» و «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ» اصول امور دین و شرع، مسائل مربوط به عقاید دینی و احکام و به طور کلی آنچه مکلف به معرفت آن احتیاج دارد و نیاز ضروری وی است، می‌باشد. علوم و اموری که معرفت آنها به طور مستقیم با هدایت انسان سروکار ندارند و جواب گوی نیازهای اصلی او نیست. علاوه بر این، فخر رازی جامعیت قرآن و اهداف نزول قرآن را در دعوت به توحید و وضع احکام شرعی محصور می‌سازد و در مقابل کارکردهای قرآن در عرصه اجتماع، سیاست، اقتصاد، و به طور کلی جنبه‌های جمعی زندگی انسان سکوت کرده است؛ اما از نظر علامه طباطبایی جامع بودن قرآن معنایی قریب به «کامل بودن» آن دارد. از دیدگاه علامه قلمرو جامعیت قرآن تقریباً همه انواع و اقسام جامعیت قرآن را پوشش می‌دهد، که این موارد را می‌توان در آثار علامه به ویژه المیزان و قرآن در اسلام ایشان یافت.

غالباً علامه جامعیت قرآن را در محدوده هدایت، نیازهای مرتبط با سعادت بشر، کمال اخروی، نیازهای دینی، شئون مرتبط با انسانیت انسان و امثال آن مطرح کرده، و گستره موضوعی آن را در سه مقوله کلی: معارف حقیقی، اخلاق فاضله و آداب حسنه و احکام و شرایع محدود می‌کند. علامه مفاد ظاهری و دلالت آیات ۸۹ سوره نحل، ۳۸ سوره انعام و ۱۱۱ سوره یوسف را در محدوده هدف نزول قرآن، مفید این قسم از جامعیت قلمداد کرده است. تبیان کل شیء بودن قرآن از منظر علامه، به معنای «دلالت ذاتی و آشکار قرآن بر اظهار و بیان طریق هدایت، شامل قوانین عام اعتقادی و عملی مربوط به مبدأ و معاد و سعادت و شقاوت آدمی است». به طور خلاصه می‌توان گفت با توجه به اینکه فخر رازی از مفسران متقدم به شمار می‌رود و به علت مقتضای زمان «تبیان کل شیء» قرآن را به احکام، اوامر و نواهی برگردانده است. اما علامه طباطبایی با توجه به اینکه از تنوع آراء سود می‌جوید در تعریف قلمرو جامعیت قرآن عواملی چون فهم ظواهر و بواطن قرآن را در نظر گرفته که به همین دلیل دارای دید وسیع تری نسبت به رازی است، بر این اساس می‌توان گفت تقدم و تأخر زمانی دو مفسر در این زمینه مؤثر واقع شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الصادر.
۲. احمد بن حنبل. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار الصادر.
۳. ایازی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۰). جامعیت قرآن: پژوهشی استنادی و تحلیلی از مسئله جامعیت و قلمرو قرآن. رشت: انتشارات کتاب مبین.
۴. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). صحیح البخاری. بیروت: دار الجیل.
۶. بیهقی، احمد بن حسین بن علی. (بی تا). السنن الكبرى. بیروت: دار الفکر.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت، دمشق: دارالعلم و الدار الشامیه.
۸. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (۱۳۸۰ق). الاتقان فی علم القرآن (محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم). قم: نشر فخر دین.
۹. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روش های تفسیر قرآن. تهران: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا (محقق: حسین اعلمی). بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۱). قرآن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار الفکر.
۱۴. کریم پور قراملکی، علی. (۱۳۸۲). قلمرو قرآن. مجله پژوهش های قرآنی، (۳۵-۳۶)، صص ۲۷۴-۲۹۵.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۶. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۷ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

References

* The Holy Quran.

1. Ahmad Ibn Hanbal. (n.d.). *Mosnad Ahmad*. Beirut: Dar Al-Sader.
2. Ayazi, S. M. A. (1380 AP). *Comprehensiveness of the Qur'an: A citation and analytical study of the issue of the comprehensiveness and realm of the Qur'an*. Rasht: Mobin Book Publications. [In Persian]
3. Beyhaqi, A. (n.d.). *al-Sonan al-Kobra'*. Beirut: Dar al-Fikr.
4. Bazargan, M. (1377 AP). *The Hereafter and God, the purpose of the Bitha' of the prophets*. Tehran: Rasa Cultural Service Institute. [In Persian]
5. Bukhari, M. (n.d.). *Sahih Bukhari*. Beirut: Dar Al-Jail.
6. Fakhr Razi, M. (1410 AH). *Mafatih al-Qaib*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
7. Ibn Manzour, M. (1414 AH). *Lisan al-Qaib*. Beirut: Dar Al-Sader. [In Arabic]
8. Karimpour Gharamaleki, A. (1382 AP). The realm of the Quran. *Journal of Quranic Researches*, (35-36), pp. 274-295. [In Persian]
9. Marefat, M. H. (1417 AH). *Al-Tamhid fi Olum al-Qur'an*. Qom: Mu'asisat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
10. Koleyni, M. (1388 AH). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
11. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *al-Mufradat fi Qarib al-Qur'an*. Beirut, Damascus: Dar al-Ilm va al-Dar al-Shamiya. [In Arabic]
12. Saduq, M. (1404 AH). *Ayoun Akhbar al-Reza* (H. Aalami, Ed.). Beirut: Mu'asisah A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
13. Shaker, M. (1382 AP). *Fundamentals and methods of interpreting the Qur'an*. Tehran: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
14. Siouti, J. (1380 AH). *al-Itqan fi Ilm al-Qur'an* .(M. A. Ebrahim, Ed.). Fakhr Din Publications. [In Arabic]
15. Tabatabaei, M. (1361 AP). *The Quran in Islam*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
16. Tabatabaei, M. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Seminary Teachers Association. [In Arabic]



A Study of the Educational Methodology of the Qur'an in the Arena of Reformation of Individual Ethics

Reza Najafi¹

Received: 20/12/2020

Accepted: 25/01/2021

Abstract

The Holy Qur'an uses various methods to reform the individual ethics of its audience. The penetration of all kinds of vices in the behavior of the people of the age of revelation (of the Qur'an) proves the necessity of such an attitude. The moral and educational approach of the Qur'an made this book a source of access to educational methods in all periods after the revelation. The novel methods of the Qur'an, by deepening the behavioral and spiritual virtues, have provided a diverse structure of educability to thinkers and researchers of educational sciences and ethics. The current study has examined the educational methodology of the Qur'an, through a descriptive-analytical method, with a look at individual ethics. The results show that the Holy Qur'an has consistently used various and innovative methods of education such as warning and annunciation, empirical educational method, educational studies of figures, and so on. The Qur'an has also established the promotion of religious education by recalling the principles of individual ethics such as self-respect and high status of human. In addition, self-knowledge is the basis of educability and self-improvement, and jihad with the soul is considered a path to cultivate and flourish the virtues of the audience.

Keywords

Methodology, education, individual ethics, self-knowledge, self-improvement.

1. PhD in Qur'anic and Hadith Sciences; Instructor of the Department of Islamic Education, Persian Gulf University, Bushehr. Iran. najafi9487@gmail.com

* Najafi, R. (2021). A Study of the Educational Methodology of the Qur'an in the Arena of Reformation of Individual Ethics. *Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 2(6), pp. 32-54.

Doi: 10.22081/jqss.2021.59667.1093

بررسی شیوه‌شناسی تربیتی قرآن در عرصه پیرایش اخلاق فردی

رضا نجفی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۳۰

چکیده

قرآن کریم با به‌کارگیری شیوه‌های متنوع به پیرایش اخلاق فردی مخاطبان خود پرداخته است. رسوخ انواع ردیلت‌ها در رفتار مردمان عصر نزول ضرورت چنین نگرشی را به‌خوبی اثبات می‌کند. رویکرد اخلاقی و تربیتی قرآن موجب شد تا این کتاب در همه ادوار پس از نزول مرجع دستیابی به شیوه‌های تربیتی باشد. شیوه‌های بدیع قرآن با تعمیق فضایل رفتاری و معنوی، ساختار متنوعی از تربیت‌پذیری را در اختیار اندیشمندان و محققان علوم تربیتی و اخلاق قرار داده است. در پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی به بررسی شیوه‌شناسی تربیتی قرآن، با نگاهی به اخلاق فردی پرداخته شده است. نتایج به‌دست آمده نشان می‌دهد قرآن کریم شیوه‌های متنوع و بدیع تربیتی مانند انذار و تبشیر، شیوه تربیتی تجربه‌گرایانه، چهره‌پردازی تربیتی و غیره را به‌صورت پیاپی به‌کار گرفته است. همچنین قرآن با یادآوری مبانی اخلاق فردی همچون کرامت نفس و جایگاه رفیع انسانی، ارتقای تربیت دینی را پایه‌ریزی کرده است. افزون بر این، خودشناسی پایه تربیت‌پذیری و خودسازی قرار گرفته و جهاد با نفس، مسیری جهت پرورش و شکوفایی فضایل مخاطبان قلمداد شده است.

کلیدواژه‌ها

شیوه‌شناسی، تربیت، اخلاق فردی، خودشناسی، خودسازی.

۱. دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث؛ عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر. najafi9487@gmail.com ایران.

مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم بر تحول آفرینی در شخصیت و رفتار مخاطبان تأکید دارد. این مهم در رویکرد تربیتی قرآن کریم به سهولت قابل مشاهده است. در این میان، جهت گیری آیات تربیتی کلام الله مجید به سمت بهبود اخلاق فردی از اهمیت بیشتری برخوردار می باشد. کارگفت اخلاقی قرآن کریم در انعکاس تأثیر فرد بر تحول جامعه از همین مسئله حکایت دارد. عبارت نورانی «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ هر که کسی را بکشد بی آنکه کسی را کشته یا تباهی در زمین کرده باشد چنان است که همه مردم را کشته باشد. و هر که کسی را زنده کند- از مرگ برهاند یا به حق راه نماید- چنان است که همه مردم را زنده کرده است» (مانده، ۳۲) نشان می دهد که تا چه اندازه اخلاق فردی در نظام تربیتی اسلام مورد تأکید و تأمل قرار گرفته است. خداوند متعال در عبارتی کوتاه و گویا همه حقیقت را فرموده است: «وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا؛ و بر لبه پرتگاهی از آتش بودید پس شما را از آن رهانید» (آل عمران، ۱۰۳). از سوی دیگر همراهی پیامبر ﷺ به عنوان مبلغ و مبین قرآن کریم و همچنین رفتار تحول گرایانه آن حضرت ﷺ در تربیت مخاطبان از ضرورت این موضوع پرده برمی دارد. موفقیت رسول اکرم ﷺ در پرورش چهره ای متخلق به اخلاق فردی همچون حضرت علی ﷺ و تربیت اصحابی وفادار مانند عمار یاسر، ابوذر و مقداد نشان گر تأثیر گذاری روش هایی بدیع و بی بدیل در تحول سازی رفتار فردی است. از این رو، گذری تاریخی بر شرایط اخلاقی عصر نزول، ضرورت پردازش اخلاق فردی و همچنین تأکید قرآن کریم بر این مهم را نمایان تر می کند. با همین نگاه، مشاهده می شود که رواج انواع بد اخلاقی در میان اعراب جاهلی موجب شد تا نسبت به تمدن های آن روز، در جایگاهی پست تر و عقب مانده تر قرار گیرند. قتل، غارت، ویرانی، دختر کشی، تعصب، توحش، جهل، خرافه پرستی و میگساری، نام ساکنان جزیره العرب را با جهالت گره زده است. باورشان به غول، دیو و خرافاتی مانند آن و نیز اشعاری که در وصف آنها می سرودند، بسی مایه شگفتی است (ر.ک: مسعودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۱) فقر اعتقادی و انحرافات دینی، آنان را از تربیت و پرورش فردی و

اجتماعی محروم کرده بود. علی علیه السلام چنین وصفشان کرده است: «و شما ای گروه عرب - بر بدترین آیین و در نابسامان ترین شرایط می زیستید، در میان سنگلاخ های ناهموار و مارهای پر زهری که از آوازه نژمند و گویی کردند. آب آلوده و ناگوار می نوشیدید، و غذای نامناسب و غیربهداشتی می خوردید، و خون یکدیگر می ریختید، و پیوند خویشاوندی را بریده بودید. بت پرستی میان شما رایج و گناهان در میانتان برقرار بود...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۶).

با این مقدمه به نظر می رسد که با پرسشی مبنایی مواجه هستیم که قرآن کریم با چه شیوه های تربیتی در پیرایش اخلاق فردی اقدام کرده است؟ روش شناسی تربیتی آیات وحی، الگویی را نشان می دهد که در نهایت به پاسخی برای سؤال اساسی این پژوهش دست خواهیم یافت.

۱. پیشینه تحقیق

مقوله اخلاق فردی از مهم ترین موضوعاتی است که دانشمندان مسلمان و مفسران قرآن کریم به آن پرداخته اند. در این پردازش علمی رویکردهای مختلفی در نظر گرفته شده است. برای نمونه می توان به این آثار اشاره نمود. مبانی اخلاقیات قرآن کریم که در قالب یک جلد از استاد فرزانه آیت الله جوادی آملی با نام «مبانی اخلاق در قرآن» ارائه شده، مجموعه ای از موضوعات تربیتی قرآن را بررسی کرده است. این اثر بخشی از تفسیر موضوعی ایشان است که با محوریت اخلاق نگاشته شده است. مجموعه ای سه جلدی با عنوان «اخلاق در قرآن» از آیت الله محمدتقی مصباح یزدی نیز منتشر شده است؛ بخش هایی از این مجموعه ارزشمند به بررسی اخلاق فردی اختصاص دارد. علاوه بر شیوه ها، در زمینه تأثیرات قرآن کریم بر عصر نزول نیز می توان به پژوهش های جدیدی اشاره نمود که عمدتاً ناظر بر تأثیرات کلامی و تربیتی کلام الله مجید است. کتاب قرآن و عصر نزول اثر دکتر حسین فقیه از همین دست تألیفات است. اثر دیگری که به مطالعه کارگفت قرآنی پرداخته، کتابی با نام مبانی تحلیل کارگفت قرآن کریم نوشته دکتر محمدحسن صانعی پور است.

مجموعه فراوانی از مقالات نیز با موضوعات تربیت قرآنی ارائه شده است که شیوه‌ها و تأثیرات تربیتی قرآن کریم بر مخاطبان را بررسی نموده‌اند. دامنه پژوهش‌هایی که در این خصوص ارائه شده است گویای گسترده‌گی و پهنای وسیع این موضوع می‌باشد. از تازه‌ترین پژوهش‌های انجام شده می‌توان به این عناوین اشاره نمود: «مصادیق نوآوری‌های تربیتی در قرآن؛ نوشته قاسمعلی کابلی»، «اصول معرفتی و شیوه‌های اقتناعی قرآن کریم با رویکرد تربیتی؛ نوشته سیدمصطفی مناقب»، «بررسی اثربخشی تربیت بر سازندگی فرد و اجتماع از منظر قرآن مجید با نگاهی به عرفان اسلامی؛ نوشته شهین سیمیری» در این دست مقالات که هر یک در جای خود بسیار ارزشمند است، عموماً به صورت کلی به بررسی شیوه‌های تربیتی قرآن کریم پرداخته شده است؛ اما از مطالعه جزئی‌تر روش‌های تأثیرگذار بر رفتار فردی، تا حدودی غفلت گردیده است. برخی مقالات نیز منحصراً تأثیرات تربیتی قرآن کریم را بازخوانی نموده‌اند. برای نمونه می‌توان به «تأثیر تربیت قرآنی بر تبلور کمال انسانی؛ نوشته خانم مینا شمخی» اشاره نمود. به‌رغم وجود این گونه پژوهش‌ها که فراوان به صورت کتاب یا مقاله به جامعه علمی ارائه شده، اما هنوز ابعاد وسیعی از تربیت قرآنی باقی مانده است که یقیناً در آینده مورد بحث و بررسی علمی قرار خواهند گرفت. از این رو در این مقاله تلاش شده است تا به‌طور مشخص به روش‌شناسی تربیتی قرآن کریم در پیرایش اخلاق فردی مخاطبان پرداخته شود.

۲. مفاهیم

۲-۱. اخلاق

واژه «اخلاق» جمع «حُلُق» و «حُلُق» است و در لغت به معنای «سرشت و سنجیه و خوی» می‌باشد، خواه سنجیه و سرشتی نیکو و پسندیده باشد، مانند جوان مردی و دلیری، یا زشت و ناپسند باشد، مانند فرومایگی و بزدلی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹؛ دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۵۲۵).

دانشمندان علم اخلاق، برای معنای اصطلاحی اخلاق سه معنا برشمرده‌اند:

الف) صفات راسخ نفسانی: صفات و هیئت‌های پایدار در نفس که موجب

صدور افعالی متناسب با آنها به‌طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شوند.

ب) صفات نفسانی: هرگونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود؛ چه آن صفت نفسانی به‌صورت پایدار و راسخ باشد و چه به‌صورت ناپایدار و غیرراسخ، و چه از روی فکر و اندیشه حاصل شود و یا بدون تفکر و تأمل سرزند.

ج) فضایل اخلاقی: گاهی واژه اخلاق صرفاً در مورد اخلاق نیک و فضایل اخلاقی به کار می‌رود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «فلان کار اخلاقی است» یا «دروغ‌گویی کاری غیراخلاقی است»، و یا زمانی که گفته می‌شود «عصاره اخلاق عشق و محبت است» منظور از اخلاق، تنها اخلاق فضیلت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، صص ۱۹-۲۲).

۲-۲. اخلاق فردی

انسان روابطی با خود و دیگران دارد. برخی گفته‌اند انسان دارای چهار نوع رابطه است: رابطه با خدا، با خود، با مردم و با جهان پیرامون خود. براساس این چهار نوع رابطه، چهار نوع اخلاق تعریف کرده‌اند:

الف) اخلاق بندگی (ارتباط با خدا): مراد هنجارها و ناهنجارهایی مانند ایمان، خضوع، خشوع، پرستش، شکر منعم، خوف، توکل، کفر، سرکشی و بی‌اعتمادی به خدا است که به رابطه انسان و خدا مربوط می‌شود که اساس همه شرایع و فضایل است (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۰، ص ۲۵؛ علیزاده، ۱۳۸۹، صص ۲۲-۲۳؛ الهامی‌نیا، ۱۳۸۵، صص ۱۵ و ۱۱۵؛ فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰).

ب) اخلاق فردی (ارتباط با خود): آراستگی و اتصاف به فضایل نفسانی بخشی از مباحث اخلاق را تشکیل می‌دهد، مانند صبر، حکمت، توکل، اخلاص و عزت نفس (فضائل) و پُر خوری، شتاب زدگی و سَبُک مغزی (ردذایل) (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۰، ص ۲۵؛ علیزاده، ۱۳۸۹، صص ۲۲-۲۳؛ الهامی‌نیا، ۱۳۸۵، صص ۱۵ و ۱۱۵؛ فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰).

ج) اخلاق اجتماعی (ارتباط با هم‌نوع): مراد از اخلاق اجتماعی، ارزش‌ها و ضد

ارزش‌های حاکم بر رابطه فرد با سایر انسان‌هاست؛ مانند معاشرت نیکو، عدل، احسان، محبت، تواضع، ایثار، نوع دوستی، حسد و تکبر (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۰، ص ۲۵؛ علیزاده، ۱۳۸۹، صص ۲۲-۲۳؛ الهامی‌نیا، ۱۳۸۵، صص ۱۵ و ۱۱۵؛ فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰).

د) اخلاق زیست محیطی (ارتباط با جهان پیرامون): احکام ارزشی حاکم بر مناسبات انسان با طبیعت (گیاهان، حیوانات، مراتع، جنگل‌ها و آب‌ها) را بیان می‌کند (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۰، ص ۲۵؛ علیزاده، ۱۳۸۹، صص ۲۲-۲۳؛ الهامی‌نیا، ۱۳۸۵، صص ۱۵ و ۱۱۵؛ فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰).

۳. اهمیت اخلاق فردی از دیدگاه قرآن

از مهم‌ترین اهداف قرآن کریم تغییر در مؤلفه‌های اخلاق فردی است؛ چرا که زیر بنای تحقق اخلاق اجتماعی نیز به حساب می‌آید. قرآن کریم با تأکید بر پاسداشت نفس، بر اهمیت اخلاق فردی تکیه نموده است. هدایت و نجات یک فرد به منزله هدایت همگانی بیان شده است (مائده، ۳۲). هدایت کسی که در آستانه ضلالت و هلاکت قرار گرفته مثل آن است که همه مردم نجات یافته‌اند. اگر فقط یک نفر نیز از مسیر هدایت منحرف شود گویا همه مردم دچار انحراف شده‌اند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۵۱). تأکید خداوند بر سلامت نفس و مراقبت بر تربیت آن، مسیری در جهت اخلاق‌پذیری فردی است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد [نگاهداشت] خویشتن چون شما راه یافته باشید هر که گمراه شد به شما زیانی نرساند» (مائده، ۱۰۵). آیه در مدینه بر پیامبر اکرم ﷺ نازل گردیده و مخاطبان را به مراقبت از نفس و تربیت آن دستور می‌دهد. هدایت و هدایت‌پذیری و جلوگیری از تباهی و ضلالت نفس مورد تأکید قرآن کریم قرار گرفته است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۳۱). علامه طباطبایی نیز در شرح آیه ۱۰۵ سوره مائده و در تبیین ضرورت تربیت نفس می‌نویسد:

پس او شما را به آنچه عمل می‌کردید آگاه می‌کند؛ یعنی مراقب و مواظب نفس خودتان باشید تا در طریق سلوک به سوی غایت، گمراه نشوید. طریقه مؤمن طریقی است که او را به پروردگارش می‌رساند و آن همان طریق هدایت و منتهای سعادت

اوست. در این صورت هدایت می‌شوید و دیگر گمراهی گمراهان به شما ضرری

نمی‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۷۴).

چنین رویکردی، نخست با فرهنگ عصر نزول به مقابله برخاست. قرآن کریم در گامی بلند در مواجهه با فرهنگ جاهلیت، اخلاق بندگی و ارزش‌هایی مانند ایمان، خوف، توکل، اعتماد به خدا، صبر، حکمت، اخلاص، عزت نفس، صداقت، خودباوری، رشادت، شجاعت و غیره را به مسلمانان آموزش می‌دهد. در چنین شرایطی آموزه‌های تربیتی و اخلاقی دین نه تنها از فرهنگ حاکم بر محیط تبعیت ننموده، که با جدیت به تغییر آن پرداخته است. در این نگرش متعالی، انسان رها شده نیست؛ بلکه به کمک دو مؤلفه دین و اخلاق می‌کوشد تا خود را به نهایت شأن انسانی برساند. بنابراین خداوند متعال، فلاح و شقاوت بندگان را در گرو پایبندی به اخلاقیات فردی معرفی کرده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا؛ راستی رستگار شد هر که آن را پاک گردانید و پاکیزه داشت - از کفر و گناهان - * و نومید و بی‌بهره گشت هر که آن را بیالود - به کفر و گناهان -» (شمس، ۹-۱۰) تزکیه و پاکی نفس به‌عنوان برترین نماد اخلاقیات فردی، در تربیت شخص نقش آفرینی می‌کند. از همین رو، حیات حقیقی انسان، بر تزکیه و تهذیب اخلاق متوقف و مترتب است. فرد به کمک علم اخلاق به بالاترین مراحل و اوصاف انسانی تکامل می‌یابد. اخلاق، حقیرترین و نازل‌ترین موجودات را به شریف‌ترین نوع آنها ارتقاء می‌دهد (نراقی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱).

۳-۱. خودشناسی، مبنای اخلاق فردی

از دیدگاه قرآن کریم، خودشناسی اولین گام در تحقق آموزه‌های اخلاقی است. اگر انسان خودش را درست بشناسد، حقیقت هستی و حقیقت حیات و زندگی خود را به‌خوبی دریافته است. در این صورت است که گرایش به خودسازی هم می‌تواند جهت اصلی خود را پیدا نماید. در غیر این صورت، جهل و نادانی به خویشتن خود، زمینه را برای غلطیدن و فرورفتن در آفات و انحرافات اخلاقی هموار می‌کند تا جایی که انسان به جای هدایت دچار ضلالت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵۳).

قرآن کریم ضرورت شناخت از خویشتن خود را این گونه تبیین می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ زودا که آنان را نشانه‌های خویش در کناره‌های جهان و در جان‌های خودشان بنماییم تا آنکه برایشان روشن و آشکار شود که همانا او - یا آن - حق است. آیا این بس نیست که پروردگار تو بر هر چیزی گواه و آگاه است؟» (فصلت، ۵۳) برای انجام این مهم باید از خودشناسی آغاز کرد تا به ضرورت خودسازی و رسیدن به مرحله خودباوری و در نهایت به خداشناسی و خدامحوری در زندگی رسید. دین به انسان کمک می‌کند تا جایگاه خود را در نظام هستی بازشناسی نماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم، شما باید نیازمندان به خدا، و خداست بی‌نیاز و ستوده» (فاطر، ۱۵). جهان‌بینی قرآن کریم به مخاطب خود آموخته است که انسان، فقر محض است و در نسبت با خداوند وجودی رابطی بیش ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۶).

۳۹

مُطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

بررسی شیوه‌شناسی تربیتی قرآن در عرصه پیرایش اخلاق فردی

بر این اساس مشخص می‌شود که در نظام تربیت فردی، خودشناسی یکی از ضروری‌ترین مسائل زندگی و یکی از ارکان ضروری برای کمال و سعادت مادی و معنوی انسان به شمار می‌رود. شهید مطهری در تبیین اهمیت و ضرورت خودشناسی می‌نویسد:

این مسئله برای دو منظور گفته شده است: اول آنکه خود را بشناس تا خدا را بتوانی بشناسی. دوم اینکه خود را بشناسی تا بدانی که در این زندگی و در این جهان چه باید کرد و چگونه بایستی رفتار کرد. اگر خود را شناسی نخواهی دانست که رفتار تو در جهان چگونه باید باشد، در جهان چگونه باید زیست (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸).

۲-۳. خودسازی، آغاز تحول در رفتار فردی

خودسازی، به معنای ایجاد اخلاق پسندیده و زدودن رذایل ناپسند اخلاقی، اساس رشد شخصیت انسانی هر فرد را تشکیل می‌دهد. تلاش انسان در تحقق انسانیت و

دستیابی به تربیت دینی منوط به تعالی رفتارهای اوست. خودسازی و پرداختن به اصلاح نظام درونی از اهمّ موضوعاتی است که انسان را به قله‌های سعادتش می‌رساند. جامعه بدوی پیش از نزول قرآن کریم، عاری از فضایل اخلاقی و سرشار از رذایل رفتاری بود؛ به گونه‌ای که خداوند متعال، نزول آیاتش را موجب خروج مردم از ظلمات به نور معرفی نموده است: «كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ این کتابی است که آن را به سوی تو فرودستادیم تا مردم را به خواست و فرمان پروردگارشان از تاریکی‌های گمراهی به روشنایی هدایت بیرون آری، به راه آن توانای بی‌همتا و ستوده» (ابراهیم، ۱) در این صورت است که خودسازی مقدمه‌ای در تحول رفتاری مسلمانان محسوب شده است. قرآن کریم در روش تربیتی خود ضمن ردّ بی‌توجهی جاهلان نسبت به وجود پروردگار و توییخ فرهنگ جاهلی، خداوند را ولیّ مؤمنان در خروج از ظلمات معرفی نموده است (بقره، ۲۵۷). بر این اساس، خودسازی جریانی را ایجاد نموده که در نهایت به بندگی و قرب الهی منتهی می‌گردد.

۳-۳. جهاد با نفس، محور اخلاقیات فردی

خداوند متعال به وسیله آموزه‌های قرآن کریم، انسان منحصراً جاهلی را در مسیری قرار داده که نتیجه آن لقای پروردگار است. تأکید قرآن کریم بر ضرورت تلاش و مجاهدت انسان در کسب مقام قرب و همت انسان در فاصله گرفتن از رذایل اخلاق، با گزاره‌های متعددی ابلاغ شده و مسلمانان را به مجاهدت نفس فرا می‌خواند. با نزول آیات قرآن و پس از هجرت رسول مکرم ﷺ به مدینه، سنت‌های فردی جاهلیت منسوخ شده و جای خود را به جهاد و تلاش تغییر می‌دهد. ضرورت جهاد با نفس چنان است که در هر دو دسته آیات مکی و مدنی قابل مشاهده هستند. روش تربیتی قرآن کریم توجه دادن انسان به ضرورت خودسازی و پرورش استعدادها معنوی است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ بِهِ؛ ای آدمی، همانا تو به سوی پروردگارت سخت کوشنده و رونده‌ای، پس او را دیدار خواهی کرد» (انشقاق، ۶). اندازهای مکرر قرآن کریم به

مخاطب می‌فهماند که اجتناب از رذائل، ضروری بوده و کسب فضائل موجب جلب رحمت و مغفرت الهی است؛ در غیر این صورت، نظام عقاب پروردگار در جریان است (صانع‌پور و دیگران، ۱۳۹۳)

این مهم به شکل گسترده‌ای در منابع حدیثی نیز منعکس شده است. علی علیه السلام فرمودند: «عبادالله ان من احب عبادالله اليه عبداً اعانه الله على نفسه؛ ای بندگان خدا! همان بهترین و محبوب‌ترین بنده نزد خدا، بنده‌ای است که خدا او را در پیکار با نفس یاری داده است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۷). امام صادق علیه السلام فرمود: «احمل نفسك لنفسك فان لم تفعل لم يحملك غيرك؛ بار مسئولیت خویشتن را خودت باید بر دوش بگیری، و اگر از انجام وظیفه شانه خالی کنی دیگری بار مسئولیت تو را حمل نخواهد کرد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۱). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «الشدید من غلب نفسه؛ شجاع آن کسی است که بر نفس سرکش خود مسلط شود» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۱) همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «از هواهای نفسانی خود پرهیزید چنان‌که از دشمن خود پروا می‌کنید؛ که برای مردم دشمنی بدتر از پیروی هواها و حصارهای زبانشان وجود ندارد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۵).

۴. آموزه‌های اخلاقی در خدمت فرآیند تربیت‌پذیری

به کارگیری اخلاق در جهت تغییر مؤلفه‌های رفتار فردی ضروری است؛ چراکه آموزه‌های اخلاقی، انسان را موجودی معرفی نموده‌اند که در دو سوی کمال و نقص در حرکت است. بدین جهت، گاه در قرآن سخن از نفس اماره است که آدمی را به سوی بدی‌ها امر کرده و می‌کشاند (یوسف، ۵۳) گاهی نیز در مقابل، سخن از نفس لؤامه و سرزنشگر است که به‌عنوان وجدان پاک عمل نموده و به دلیل بروز بدی‌ها و رذیلت‌ها، وی را سرزنش می‌کند (قیامت، ۲) در کنار آن دو، قرآن کریم سخن از نفسی به میان آورده که به تسویل (زیبا جلوه‌دادن) می‌پردازد و بدی‌ها و زشتی‌ها را به‌عنوان امری نیک و پسندیده جلوه می‌نماید (طه، ۹۶) شأن دیگری از نفس به وسوسه‌گری مشغول است و اجازه نمی‌دهد که انسان دمی با خویشتن خود آرام بگیرد؛ بنابراین همواره وی

را به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها دعوت می‌کند (ق، ۱۶) اوج دستیابی به کمال بشر، نفس مطمئنه اوست. آنکه انسان را به آرامش و اطمینان رسانده، آدمی را از همه دلبستگی‌های مادی رهایی می‌بخشد و کمال را در او تضمین می‌نماید. نفس مطمئنه ضامن سعادت انسان است (فجر، ۲۷).

این ترسیم قرآنی نشان می‌دهد که انسان و نفس انسانی در مقامی است که می‌تواند به تدریج به پست‌ترین جایگاه یا عالی‌ترین و کمالی‌ترین رتبه معنوی دست یابد. بدین سان قرآن کریم بشریت گرفتار در منجلاب نفسانی را به اوج قله‌های معرفت دینی سوق می‌دهد. انسانی که پروردگارش او را در برترین حالات خلق کرده است. خداوند درباره این ویژگی انسان چنین می‌فرماید: «الْقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ؛ که هر آینه ما آدمی را در نیکوترین نگاهت - صورت و ترکیب و اعتدالی که بتواند به پایه‌های بلند دست یابد - بیافریدیم. سپس - آنگاه که ناسپاسی کرده و کفر ورزید و برای آنچه آفریدیمش قیام نکرد - او را فروتر از همه فروتران گردانیدیم» (تین، ۴-۵).

۵. روش‌های تربیت فردی در قرآن

قرآن کریم برای تأثیرگذاری بر مخاطبان خود از شیوه‌های متنوع تربیتی استفاده کرده است. تربیت مردمان عصر نزول با کمک روش‌های بدیع و مؤثری انجام شده است تا در کوتاه‌ترین زمان ممکن، بیشترین تغییرات رفتاری حاصل شود. گاهی نیز ترکیب شیوه‌های متنوع در جریان القای یکی از آموزه‌های قرآنی قابل مشاهده است. همچنین پیامبر اکرم ﷺ، که معلم قرآن کریم بود، از همین روش‌ها بهره گرفته است. آموزه‌های تربیتی قرآن به تدریج و با در نظر گرفتن جریان روان‌شناختی بشر اجرا گردیده است؛ در غیر این صورت بسیاری از آموزه‌های تربیتی قرآن دچار تقابل شده و در جذب مخاطبان ناکارآمد می‌شدند.

۵-۱. روش تربیتی انذار و تبشیر

تأثیرات تربیتی قرآن کریم در قالب دو گفتمان انذار و تبشیر به مخاطب القاء شده

است. قرآن رسالت پیامبر ﷺ را چیزی جز انذار و تبشیر معرفی نموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا؛ و ما تو را جز مرزده‌دهنده و بیم‌کننده نفرستادیم» (فرقان، ۵۶). بررسی مجموعه آیاتی که مخاطب را به وعده‌های الهی بشارت می‌دهد از یک‌سو، و آیاتی که از عقاب اعمال می‌ترسانند از سوی دیگر نشان می‌دهد که خداوند ابزار تشویق و تنبیه مخاطب را در کارگفت‌های متنوع و به اشکال مختلف بیان فرموده است؛ از این‌رو، از آن جا که مخاطب خداوند در انذار و هشدار انسان‌ها هستند، معرفت و شناخت نسبت به انسان می‌تواند ما را در فهم هرچه بهتر مفهوم انذار و تبشیر یاری دهد. بدیهی است که انسان‌ها با گرایش و پذیرش به سمت اعتقادات و جهان‌بینی‌های گوناگون به گروه‌های مختلفی از کافر، مؤمن، منافق و... تقسیم می‌شوند که جایگاه آنها از لحاظ اعتقادات نقش مهمی در تحقق این کارگفت دارد. انسان زمانی در معرض جزا و پاداش قرار می‌گیرد که بتوان عملکرد او را با معیارهای تربیتی و اخلاقی محاسبه نمود. به عبارتی دیگر پیامبر ﷺ که بشیر و نذیر است، مردمانی را انذار و بشارت می‌نماید که از توانایی انجام فعل اخلاقی برخوردارند. در غیر این صورت کسی را نمی‌توان به دلیل خطای رفتارش سرزنش نمود. همچنان که پاداش نیز مفهومی نخواهد داشت. بر همین اساس، سه عامل زیر در انجام افعال اخلاقی انسان مؤثر هستند:

۱. آگاهی و شناخت؛ ۲. اختیار بشر؛ ۳. عقلانیت در انسان.

هر گزاره از قرآن کریم به گونه‌ای مشخص، هدفی را در ارتقاء تربیت پذیری فرد نشانه‌گذاری کرده و با کمک دیگر مفاهیم، تحقق آن را تضمین می‌نماید. کارگفت قرآن کریم در دو مقوله انذار و تبشیر، کوتاه‌ترین مسیر جهت دستیابی به اهداف تربیتی قرآن کریم است (صانع‌پور و دیگران، ۱۳۹۳)؛ از این‌رو، خداوند متعال با شیوه انذار و تبشیر، رشد و تعالی فردی را در صدر تأثیرات تربیتی خود قرار داده است.

باید گفت که انذار در قرآن کریم در قالب گزارش و ابلاغ است که مخاطب را نسبت به موضوع پراهمیت و خاصی آگاه می‌سازد. متکلم در اینجا افزون‌بر کنش گفته که معنای لغوی الفاظ آن را بیان می‌کند، نیت و مقصود دیگری هم دارد و آن هم هشدار دادن نسبت به امر خطرناک و اتمام حجت با مخاطب می‌باشد و به دنبال آن

شاهد واکنش و انجام گرفتن عملی از مخاطب هستیم (صانعی‌پور، ۱۳۹۳). تبشیر نیز از همین کارکرد برخوردار است. آنچه که به صورت وعده و وعید در لابلای آیات مشاهده می‌شود جهت‌گیری قرآن نسبت به پاداش و جزای مخاطبان است.

۲-۵. روش الگوپردازی تربیتی

قرآن کریم در جهت مثبت و منفی به ارائه نمونه‌های رفتاری پرداخته است. الگوهای مثبت را برای پیروی و نمونه‌های منفی را برای هشدار و هشجاری معرفی نموده است. مخاطب قرآن کریم به راحتی می‌تواند به مشی، کنش‌ها و تاریخ نمونه‌های معرفی شده مراجعه نموده و با تشخیص عقلایی، جهت اخلاقی خود را انتخاب نماید. برخلاف روش قبل، در این شیوه تربیتی به انذار و تبشیر نیازی نیست؛ چراکه مخاطب با کمک عقل و اندیشه به بایسته‌های اخلاقی دست می‌یابد.

۱-۲-۵. مبنای این روش بر الگوپردازی از چهره پیامبر ﷺ قرار داده شده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» هر آینه شما را در [خصلت‌ها و روش] پیامبر خدا نمونه و سرمشق نیکو و پسندیده‌ای است، برای کسی که به خدا و روز بازپسین امید می‌دارد و خدای را بسیار یاد می‌کند» (احزاب، ۲۱). همین نمونه از الگوپردازی در خصوص حضرت ابراهیم عليه السلام نیز بیان شده است (ممتحنه، ۴). همچنین نمونه‌های متعددی در موارد مشابه به مخاطبان معرفی شده است. رفتار خویش‌دارانه حضرت یوسف عليه السلام در برابر شهوت از نمونه‌های بارز تربیت قرآنی است: «لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ»؛ برآستی در سرگذشت یوسف و برادرانش نشانه‌ها و عبرت‌هایی برای پرسندگان است» (یوسف، ۷) همچنین جوان‌مردانی که به نام اصحاب کهف، یادشان در قرآن کریم ثبت شده است نمونه‌ای از الگوهای مثبت رفتاری در فرهنگ قرآن می‌باشند (کهف، ۱۶). آنان برای رهایی از شرک و فساد مهاجرت نموده و خود را به مشقت واداشتند. داستان انبیاء و شخصیت‌های قرآنی را می‌توان در همین راستا ارزیابی نمود.

۲-۲-۵. از سوی دیگر نمونه‌های منفی به مخاطبان معرفی شده است تا موجب

عبرت آموزی آنان باشد. تماشای تصویری تاریخی از پسر نوح در قرآن کریم نمونه روشنی از تربیت دینی با روش چهره‌پردازی است. خداوند او را به حدی ناصالح و منحط معرفی نموده که درخواست حضرت نوح علیه السلام برای نجاتش را رد می‌کند: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ؛ [خدای] گفت: ای نوح، او از خاندان تو - خاندان نبوت - نیست، او کرداری ناشایسته است پس چیزی را که بدان دانش نداری از من مخواه من تو را پسند می‌دهم که مبادا از نابخردان باشی» (هود، ۴۶). سایر نمونه‌های تاریخی و عبرت‌آموز در سراسر آیات کلام الله مجید قابل مشاهده است.

۳-۵. روش تقابل چهره‌ها

بازخوانی سرگذشت چهره‌های شناخته شده در تمامی ادیان، از مؤثرترین روش‌های تربیتی قرآن کریم در تغییر کنش‌های رفتار فردی مخاطبان است. قرآن کریم در شیوه تربیتی خود با نشان دادن دو اخلاق فضیلت و رذیلت در کنار یکدیگر به تفهیم زیبایی‌ها و مکارم اخلاق پرداخته است. به عبارت دیگر با لحاظ قوه اختیار و اراده انسان، راه برای تشخیص اخلاق فضیلت و انتخاب برترین‌ها هموار شده است. در ادامه به بازخوانی نمونه‌هایی از تقابل حق و باطل در قرآن می‌پردازیم:

۱-۳-۵. تقابل دو چهره وفادار و بافضیلت در برابر دو شخصیت خیانتکار و رذل اشاره نمود. نقل تاریخی و متقابل این چهار شخصیت، تمام فرآیند مورد نیاز در تأثیرگذاری تربیتی قرآن را تأمین نموده است. در این تقابل اخلاقی که بر مبنای چهره‌پردازی شخصیت‌های تاریخی شکل گرفته، همسر نوح علیه السلام و همسر لوط علیه السلام در یک طرف و همسر فرعون و مریم علیه السلام در طرف دیگر، زیباترین و مؤثرترین نمونه‌های اخلاق خوب و بد را به تصویر کشانده است (ر.ک: تحریم، ۱۰-۱۲). قرآن کریم در مثال تربیتی خود به مخاطب تفهیم می‌کند که او می‌تواند مستقل از محیطی که در آن زندگی می‌کند، در دو سوی فضیلت یا رذیلت قرار گیرد.

۲-۳-۵. نمونه دیگری از تقابل دو چهره تأثیرگذار تربیتی در قرآن، نقل ماجرای

فرزندان حضرت آدم علیه السلام است که یکی در مسیر فضیلت و دیگری در مسیر رذیلت قرار گرفته، حادثه‌ای تاریخی را خلق کرده‌اند. خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که داستان سراسر عبرت آن دو نفر را برای مخاطبان خود نقل نموده، از این جهت به آنان درس اخلاق و تربیت بیاموزد: «وَأَنْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ؛ و خبر دو فرزند آدم - هابیل و قابیل - را بر آنان بدرستی بخوان که چون قربانی کردند از یکی پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. [آن که قربانیش پذیرفته نشد - قابیل - به برادر] گفت: هر آینه تو را خواهم کشت. [برادرش - هابیل -] گفت: جز این نیست که خدا از پرهیزگاران می‌پذیرد» (مائده، ۲۷) آیه کریمه با اشاره به داستان حضرت آدم علیه السلام و فرزندانش، عاملی مانند حسد را موجب بروز اختلاف و شکل‌گیری رذیلت رفتاری دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۴۸۶). آموزه‌های قرآن کریم در این دو مثال و دیگر نمونه‌های آن به دنبال رشد و تعالی شخصیت فردی و کسب فضائل اخلاقی در میان مخاطبین است.

۳-۳-۵. قرآن کریم با یادکرد داستان بنی‌اسرائیل و پردازش چهره‌های حق و باطل به تعمیق شیوه تربیتی خود ادامه می‌دهد. بخشی از سوره قصص به همین مهم اختصاص یافته است. داستان دو مشاور خوب و بد، توانسته است قسمت‌هایی از فرآیند تربیتی قرآن کریم را به زیبایی منعکس نماید. در این داستان باشکوه تربیتی، از هارون، وزیر موسی علیه السلام تکریم شده است (قصص، ۳۴-۳۵). در مقابل به وزیر و مشاور بد نهاد به نام هامان اشاره شده که در کنار فرعون قرار گرفته است (قصص، ۳۸). مخاطب قرآن کریم می‌تواند از این میان، به انتخاب شخصیت بافضیلت و پاک‌سرشت اقدام نماید.

۴-۵. روش تعالی شخصیت

ارتقای شخصیت انسانی از اساسی‌ترین اهداف تربیتی قرآن کریم است. قرآن کریم چنان شخصیت رفیعی را برای وجود انسان ترسیم نموده که برای او را در برابر ارتکاب معصیت ایجاد بازدارندگی نماید. در فرهنگ قرآن کریم شخصیت متعالی با مکارم اخلاق و فضائل سرشته شده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ که هر آینه ما

آدمی را در نیکوترین نگاشت - صورت و ترکیب و اعتدالی که بتواند به پایه‌های بلند دست یابد - بیافریدیم» (تین، ۴).

۴-۵-۱. خداوند با صراحت به مخاطبان خود در خصوص صیانت از نفس هشدار می‌دهد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد [نگاهداشت] خویشتن» (مائده، ۱۰۵) توجه قرآن کریم به پرورش استعداد های خداگونه بشر است تا او را از گزند آسیب‌های رفتاری بازدارد. قرآن کریم با این هشدار، انسان را به کمال حقیقی و هدایت راهنمایی کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۳۹). افزون بر این خداوند به مخاطبانش سفارش می‌کند تا خودشان و اهلشان را از عذاب دردناک برهانند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده خود را از آتشی که هیمه آن مردم و سنگ - کافران و بتها - باشند نگاه دارید» (تحریم، ۶). با تعالی شخصیت، انسان در جایگاه حقیقی خود قرار می‌گیرد. قرآن کریم نیز به دنبال همین است که ریشه‌های تفکر بشر را تغییر داده و اساس نگرش او را متفاوت نماید. از این رو در ادبیات قرآن کریم از انسان به عنوان خلیفه‌الله یاد شده است. افزون بر این، انسان چنان قدر و منزلتی یافته که محل دریافت علم الهی نیز هست. گفتگوی پروردگار با فرشتگان و استدلال قرآن کریم درباره آفرینش انسان بر اهمیت همین موضوع اشاره دارد (بقره، ۳۰-۳۳).

۴-۵-۲. تأکید قرآن کریم بر ضرورت شناخت «انفس» در کنار شناخت «آفاق»، اهمیت جایگاه انسان را به گونه‌ای مضاعف تبیین می‌نماید. قرآن کریم درک حقایق عالم هستی و فهم حقانیت خداوند را در نگاه به آثار عظمت درون و برون انسان توصیه نموده است. همین فضیلت و برتری برای انسان کافی است تا او را مهبط وحی الهی قرار دهد. «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ زودا که آنان را نشانه‌های خویش در کناره‌های جهان و در جانهای خودشان بنماییم تا آنکه برایشان روشن و آشکار شود که همانا او - یا آن - حق است. آیا این بس نیست که پروردگار تو بر هر چیزی گواه و آگاه است؟» (فصلت، ۵۳).

در چنین نگرشی توجه به شرافت و کرامت انسانی مورد تأکید قرآن کریم قرار

گرفته است. بی‌اعتنایی به شناخت نفس و بی‌توجهی به درک جایگاه انسان، مجازات کسانی است که به ذات باری تعالی بی‌توجهی کرده‌اند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ و چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او نیز آنان را دچار خود فراموشی کرده است» (حشر، ۱۹). با این بیان، قرآن کریم روشی نوین را پیش روی مسلمانان ایجاد نموده است که طی آن هرگونه تحولی بر اساس کرامت و شأن والای انسان رقم می‌خورد.

۳-۴-۵. کرامت و برتری انسان از دیدگاه قرآن کریم به‌صراحت و روشنی بیان شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ و هر آینه فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها و کشتی] بر نشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه روزیشان دادیم و آنان را بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری کامل بخشیدیم» (اسراء، ۷۰) از بررسی مفهومی آیه کریمه چنین بر می‌آید که هدف قرآن کریم رساندن انسان به جایگاه واقعی و کرامت نفسانی اوست. تفضّل خداوند بر انسان در کرامت و برتری عقل، فهم و قدرت نمایان شده است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۸۵).

۴-۴-۵. قرآن کریم با تکریمی مضاعف، انسان را حامل امانت الهی می‌داند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»؛ همانا ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، ولی از برداشتن - پذیرفتن - آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و آدمی آن را برداشت - پذیرفت، برآستی که او ستمگر و نادان است» (احزاب، ۷۲) امانتی که در اختیار بشر قرار داده شد و انسان آن را تحمل نمود همان قابلیت تکامل به‌صورت نامحدود، آمیخته با اراده و اختیار و رسیدن به مقام انسان کامل است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱۷، ص ۴۵۳). انسان به جهت کرامت و بزرگی و شخصیت متعالی، امانت‌دار خداوند قلمداد شده است. ولایت الهی، علم به حقایق دین و عمل به آنها، جایگاه رفیعی را برای انسان رقم زده است به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از موجودات جز انسان برای پذیرش امانت پروردگار استعداد نداشتند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۳۵۰).

۵-۴-۵. تکیه بر نعمت‌های فراوان پروردگار، عظمت خلقت بشر در نظام آفرینش و پیچیدگی‌های وجودی انسان، او را از سایر موجودات هستی متمایز نموده است (مؤمنون، ۱۴؛ تغابن، ۳) انسان دریافته است که میان وی و دیگر موجودات نظام آفرینش تفاوت‌های بسیاری است که پاسداشت چنین جایگاهی برای او ضروری است. قرآن کریم، بشر را چنان باشکوه و باعظمت معرفی نموده است که انسان رشد یافته به خود اجازه نمی‌دهد که حرمت شعائر دین را دریده و خود را به خطا و معصیت آلوده نماید. اوج زیبایی بیان قرآن در این خصوص را می‌توان در «احسن القصص» جستجو نمود (یوسف: ۲۳) در آن مجال پُر التَّهَاب، حضرت یوسف علیه السلام به‌عنوان انسان کامل به الطاف الهی تمسک جسته و یادآوری می‌کند که چگونه می‌توان در برابر آن همه لطف الهی، خود را به معصیت آلوده نماید؟ در این صورت پروردگار متعال افراد ظلم‌پیشه را هرگز قرین رحمت و فلاح نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۱۶۵).

۴۹

مُطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

۵-۵. روش تجربه‌گرایانه‌ی تربیتی

تجربه‌پذیری از شیوه‌های مهم تربیتی است که قرآن کریم به‌خوبی از آن بهره‌برداری نموده است. تجربه‌ظرفیت‌های عقلی بشر را افزایش می‌دهد و تحلیل حوادث را ممکن می‌سازد. حواس انسان در این شیوه تربیتی نقش محوری دارند. آنچه که فرد با کمک شیوه تجربه‌گرایانه درک می‌کند از ماندگاری و تأثیر بیشتری نیز برخوردار است. در این روش، متربی به‌صورت خود‌آگاه یا ناخودآگاه به تجاربی دست می‌یابد که به یادگیری و تربیت او کمک می‌کند. این روش بر شناخت عقلی مبتنی است، اما با کمک تجربه و با به‌کارگیری حواس بشری محقق می‌شود. قرآن کریم در موارد متعددی به مخاطبان خود توصیه می‌کند تا از پیرامون خود عبرت بیاموزند و تجربه کسب نمایند.

۵-۵-۱. آیات فراوانی از قرآن کریم به تجربه‌اندوزی و پندآموزی اختصاص یافته است. بسیاری از این دست از آیات با ریشه لغوی «س ی ر» همراه است. در این شیوه تربیتی مطالعه سرگذشت اقوام پیشین و نیز مشاهده آثار آنان به فرآیند تربیت‌پذیری

کمک می‌کند. این آیات بارها در قرآن کریم با مضامین مختلف تکرار شده است. مفهوم این دست آیات را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:

۵-۵-۱-۱. برخی از این آیات با مفهومی کلی، مخاطب را به عبرت‌آموزی فرا خوانده است: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ؛ بگو در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام پیشینیان چگونه بود» (روم، ۴۲) از دیدگاه قرآن کریم مشاهده و بررسی تاریخ زندگی پیشینیان عبرت‌آموز و تربیت‌کننده است؛ بنابراین خداوند توصیه فرموده است که بندگانش به عاقبت کار اقوام قبل دقت نمایند.

۵-۵-۱-۲. برخی آیات به‌طور مشخص به مطالعه عاقبت کار گروهی خاص اشاره نموده است. این گروه ممکن است تکذیب‌کنندگان، کافران یا مشرکان باشند: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ؛ بگو: در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام دروغ‌انگاران چگونه بود» (انعام، ۱۱). در این آیه کریمه خداوند از مخاطبان خود می‌خواهد تا با سیاحت در زمین، سرگذشت و عاقبت تکذیب‌کنندگان را مشاهده نموده و پند گیرند. مشاهده آثار و عاقبت کسانی که در برابر جبهه حق به دروغ‌پردازی و حق‌ستیزی پرداختند، نتایج تربیتی در بر دارد.

۵-۵-۲. یکی دیگر از ابعاد تربیت تجربه‌گرایانه، واداشتن مخاطب به تفکر و اندیشیدن در عالم پیرامون است. بخشی از رشد و تعالی فردی در گرو کسب تجربه و دانش از اطراف است. محصول این‌گونه از مشاهده و تجربه، پی بردن به عظمت نظام هستی و آشناسدن با بزرگی و قدرت پروردگار جهانیان است. در ادامه به تعدادی از این آیات اشاره می‌نماییم:

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ؛ آیا در درون خویش نیندیشیده‌اند که خدا آسمانها و زمین و آنچه را میان آنهاست جز به حق و سرآمدی نامبرده نیافریده است؟ و هر آینه بسیاری از مردم دیدار پروردگارشان را باور ندارند» (روم، ۸).

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ الشُّعْبَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو در زمین بگردید و بنگرید که چگونه [خدا] آفرینش را آغاز کرد، و

سپس خدا آفرینش واپسین را پدید می‌کند، همانا خدا بر هر چیزی تواناست» (عنکبوت، ۲۰).
 «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ؛ آیا به آسمان بالای سرشان ننگریستند که چگونه آن را برافراشتیم و [با ستارگان] بیاراستیم و آن را هیچ شکافی - نقص و خلل و ناموزونی - نیست؟» (ق، ۶).

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه: ۱۸-۲۱).

۵-۳. قرآن کریم در برخی از آیات به مخاطب خود تفهیم نموده تا با بررسی موارد مختلف، برترین را انتخاب نماید. انسان مختار است تا خود بشنود و از بهترین گزینه تبعیت نماید: «...فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۷-۱۸). در این شیوه تربیتی انسان می‌تواند با نگرشی عقلایی و بر اساس تجارب بدست آمده، درست را از نادرست بازشناسی نماید. همچنین مخاطب با استفاده از ابزار عقل، به بررسی و تحلیل محسوسات خود پرداخته و بدون نیاز به دیگر روش‌ها، نسبت به انتخاب برترین‌ها اقدام می‌کند.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم تحولی شگرف در ابعاد مختلف زندگی بشری ایجاد نمود. جهت‌گیری آموزه‌های قرآن کریم به سمت تغییر رفتار مخاطبان و همچنین تقویت پایه‌های تربیتی هریک از اعضاء جامعه، به شکل‌گیری مناسبات جدیدی در عرصه اجتماع منجر شد. این مهم نشان می‌دهد که ارتقاء سطح تربیت‌پذیری فردی در نهایت به گسترش اخلاق اجتماعی نیز کمک می‌کند.

۱. با عنایت به مرجعیت علمی قرآن کریم در عرصه تربیت و اخلاق‌پذیری، به راهکارهای کاربردی دست می‌یابیم که مبنای اصلاح رفتار قرار می‌گیرند. تحولی شگرف از عصر نزول تا عصر حاضر در زمینه رفتار مخاطبان نشان‌دهنده همین کارکرد بنیادین قرآن است.

۲. به کارگیری گفتمان انذار و تبشیر، کارگفت جدیدی را ایجاد نموده و مبنای

تربیتی منحصر به فردی را بنا می‌نهد. قرآن کریم پندهای حکیمانه را در قالب‌های متنوع به مخاطب گوشزد می‌کند. انعکاس رفتار آنانی که صاحب فضائل‌اند و به آنها بشارت داده شده است تا موجب تقویت رفتارشان شود. در نقطه مقابل کسانی که دچار رذائل‌اند و مورد انذار قرار گرفته‌اند. در نتیجه گفتمان انذار و تبشیر برای عالمان اخلاق و علوم تربیتی به‌عنوان مرجعی علمی راه‌گشاست.

۳. توجه به موضوع کرامت و شخصیت انسانی، با رویکردی که قرآن کریم تعیین نموده حائز اهمیت است. انسان آنگاه که احساس شخصیت متعالی نماید، خود را از معصیت و پلیدی‌ها دور نگه می‌دارد.

۴. از جهت دیگر، آموزه‌های قرآنی به فرد القاء نموده که مسئولیت تمامی عملکردش متوجه خود اوست. به عبارت دیگر انسان موجودی اجتماعی است، ولی شأن فردی او بر دیگر جنبه‌هایش افضل است. با این بیان صریح، انسان در می‌یابد که تقویت و مقاوم‌سازی پایه‌های رفتار فردی ضروری است.

۵. در شیوه تربیتی قرآن کریم بهره‌گیری از الگوهای تربیتی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که مسیر تربیت‌پذیری را کوتاه نموده، اثرات تربیت را افزایش می‌دهد. از این رو پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به‌عنوان اسوه حسنه معرفی شده است تا مخاطبین به رفتار وی تمسک جویند.

۶. قرآن کریم با شیوه تربیتی مبتنی بر تجربه‌گرایی، به مخاطب خود فرصت می‌دهد تا با تکیه بر حواس به بررسی و مطالعه پیرامون خویش اقدام نموده، با به‌کارگیری ابزار عقل، محسوسات را تحلیل نماید. کسب تجارب تربیتی، آموخته‌ها را پایدارتر و عمیق‌تر می‌کند.

۷. عنایت قرآن کریم به موضوعاتی چون خودشناسی و خودسازی و نیز تأکید بر جهاد با نفس بر اهمیت پرورش اخلاق فردی و تعمیق تربیت دینی می‌افزاید. در فرهنگ تربیتی قرآن کریم هر فردی در گرو تلاش و جدیتی است که از خود نشان می‌دهد. بنابراین شیوه‌های تربیتی قرآن کریم نیز با قوّت به تعدیل و تصحیح رفتار فردی پرداخته‌اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. الهامی نیا، علی اصغر. (۱۳۸۵). سیره اخلاقی معصومین. قم: زمزم هدایت.
۲. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه الی تفصیل الشریعه. قم: انتشارات آل البیت علیهم السلام.
۳. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۴. رحیمیان، محمدحسین؛ رهبر، محمدتقی. (۱۳۸۰). آیین تزکیه. قم: بوستان کتاب.
۵. صانعی پور، محمدحسن و دیگران (۱۳۹۳). تحلیل ساختار کارگفت انذار در قرآن کریم. دو فصلنامه پژوهش های زبان شناختی قرآن، ۳(۱). صص ۳۹-۶۰.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البیان. بیروت: دار المعرفه.
۸. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.
۹. علیزاده، مهدی. (۱۳۸۹). اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم). قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. فتحعلی خانی، محمد. (۱۳۷۹). آموزه های بنیادین علم اخلاق. قم: شهریار.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). کافی (مترجم: محمدباقر کمره ای، چاپ سوم). تهران: انتشارات اسوه.
۱۲. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۸). مروج الذهب (مترجم: ابوالقاسم پاینده، چاپ هشتم). تهران: نشر علمی فرهنگی.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن (چاپ دوم). قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). فلسفه اخلاق (چاپ سوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق (چاپ چهل و دوم). تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۸). تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۵). جامع السعادات (مترجم: کریم فیضی). قم: انتشارات قائم آل محمد علیهم السلام.

References

* *The Holy Quran*.

* *Nahj al-Balaghah*.

1. Alizadeh, M. (1389 AP). *Islamic ethics (principles and concepts)*. Qom: Maaref Publishing Office. [In Persian]
2. Dehkhoda, A. A. (1372 AP). *Dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
3. Elhaminia, A. A. (1385 AP). *The moral lifestyle of the Fourteen Infallibles*. Qom: Zamzam Hedayat. [In Persian]
4. Fath Ali Khani, M. (1379 AP). *Fundamental teachings of ethics*. Qom: Shahriar. [In Persian]
5. Hor Ameli, M. (1414 AH). *Wasa'il al-Shia ila Tafsil al-Shariah*. Qom: Alulbayt Publications. [In Arabic]
6. Koleyni, M. (1375 AP). *Kafi*. (M. B. Kamareei, Trans.). (3rd ed.). Tehran: Osweh Publications. [In Persian]
7. Makarem Shirazi, N. (1368 AP). *Tafsir Nemouneh*. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
8. Masoudi, A. (1378 AP). *Moravij al-Dhahb*. (A. Payendeh, Trans.). (8th ed.). Tehran: Scientific and cultural publication. [In Persian]
9. Mesbah Yazdi, M. T. (1377 AP). *Ethics in the Quran* (2nd ed.). Qom: Imam Khomeini Institute Publications. [In Persian]
10. Mesbah Yazdi, M. T. (1394 AP). *Philosophy of Ethics*. (3rd ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
11. Motahari, M. (1392 AP). *Philosophy of Ethics*. (42nd ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
12. Naraghi, M. M. (1385 AP). *Jame' al-Sa'adat*. (K. Faizi, Trans.). Qom: Ghaem-e- Ale Mohammad Publications. [In Persian]
13. Rahimian, M. H., & Rahbar, M. T. (1380 AP). *Cultivation ritual*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
14. Saneipour, M. H., & other authors (1393 AP). Analysis of the structure of warning words in the Holy Quran. *Bi-Quarterly Journal of Quranic Linguistic Research*, 3(1), pp. 39-60. [In Persian]
15. Tabarsi, F. (1406 AH). *Majma' al-Bayan*. Beirut: Dar Al-Maarefa. [In Arabic]
16. Tabatabaei, S. M. H. (1393 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
17. Tayyib, A. (1369 AP). *Atiba al-Bayyan fi Tafsir al-Quran*. (2nd ed.). Tehran: Islam Publications. [In Persian]



The Belief in Hereafter and Islamic Resistance

Roqayeh Alemi¹

Mohammad Rezapour²

Received: 18/10/2020

Accepted: 02/03/2021

Abstract

The Hereafter is one of the important issues that the Qur'an has dealt with after monotheism. Belief in the Hereafter and the eternal world is an innate thing that God has placed in the human nature, and believing in it affects all aspects of human life. Such a belief leads to a correct knowledge of the world and as a result, it provides the context for the maximum use of the capacities of this worldly life to reach the superior life of the Hereafter. Belief in the existence of the afterlife (the eternal world in which man is rewarded and punished for his worldly deeds) modulates natural instincts and curbs sensual outbursts. In addition, it empowers the motivation of the believer in jihad in the way of God to stand up for his life in defense of transcendental beliefs and values. The verses of the Qur'an have considered jihad in the way of God with life and property as the means of true faith in God and the Day of Resurrection, and have spoken many times about the believers who, believing in it, spend their lives and property in the way of God and go through hardships and sufferings. The current paper aims to answer the question of what role, in the view of the Holy Qur'an, the Hereafter plays in strengthening the resistance and tolerance against the onslaught of the oppressors. In addition, through the descriptive-analytical method and by collecting data with reference to interpretive sources, it has dealt with the effect of the belief in the Hereafter on the insight, motivation, and action of believers in the realm of Islamic resistance.

Keywords

Hereafter, motivation of resistance, reform of insight, resistance, jihad.

1 . Level three of Islamic Seminary (M.A), Al-Zahra University, Qom. Iran (Author in Charge).
rahelalemi313@yahoo.com

2 . Assistant professor of Imam Khomeini School, Qom, Iran. rezapour110@yahoo.com

*Aleml, R., & Rezapour, M. (2021). The Belief in Hereafter and Islamic Resistance. Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 2(6), pp. 56-79. Doi: 10.22081/jqss.2021.59107.1081

آخرت باوری و مقاومت اسلامی

محمد رضاپور^۲

رقیه عالمی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۷

چکیده

آخرت باوری از موضوعاتی مهمی است که قرآن بعد از توحید به آن پرداخته است. اعتقاد به آخرت و جهان ابدی امری فطری است که خداوند در نهاد انسان قرار داده است که باور به آن در تمام شئون زندگی انسان تأثیرگذار است. چنین باوری موجب شناخت صحیح دنیا می شود و در نتیجه زمینه استفاده حداکثری از ظرفیت های حیات دنیوی برای رسیدن به حیات برتر اخروی را فراهم می نماید. باور به وجود جهان پس از مرگ (جهانی ابدی که انسان به پاداش و کیفر اعمال دنیوی خود می رسد)، باعث تعدیل غرایز طبیعی و مهار طغیان های نفسانی می شود. افزون بر این، موجب تقویت انگیزه انسان مؤمن در جهاد در راه خدا می شود تا در دفاع از عقاید و ارزش های متعالی تا پای جان بایستد. آیات قرآن جهاد در راه خدا با جان و مال را از لوازم ایمان واقعی به خداوند و روز رستاخیز شمرده اند و بارها از مؤمنانی سخن گفته اند که با اعتقاد به آن، از جان و مالشان در راه خدا می گذرند و سختی ها و مصائب را به جان می خرنند. این مقاله درصدد پاسخگویی به این پرسش است که از نگاه قرآن کریم، آخرت باوری چه نقشی در تحکیم و تقویت مقاومت و ایستادگی در برابر هجمه ظلمت اندیشان دارد که با روش توصیفی - تحلیلی و با گردآوری داده ها با رجوع به منابع تفسیری به تأثیر آخرت گرایی در بینش، انگیزش و کنش مؤمنان در قلمرو مقاومت اسلامی پرداخته است.

کلیدواژه ها

آخرت باوری، انگیزه مقاومت، اصلاح بینش، مقاومت، جهاد.

rahelalemi313@yahoo.com

۱. سطح سه حوزه، جامعه الزهراء (ع). قم، ایران (نویسنده مسئول).

rezapoor110@yahoo.com

۲. استادیار مدرسه امام خمینی (ع)، قم، ایران.

* عالمی، رقیه؛ رضاپور، محمد. (۱۳۹۹). آخرت باوری و مقاومت اسلامی. فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات علوم

Doi: 10.22081/jqss.2021.59107.1081

قرآن، ۲(۶)، صص ۵۶-۷۹.

مقدمه

از آموزه‌های بنیادی قرآن کریم معارف مربوط به حیات پس از مرگ است. پس از توحید، هیچ اعتقادی به اهمیت باور به معاد در منظومه معارف الهی وجود ندارد. باور به زندگی جاوید به‌عنوان یک حقیقت مسلم عقلی و وحیانی نقشی بی‌بدیل در سبک زندگی انسان و تنظیم روابط اجتماعی دارد؛ زیرا کسی به جهان آخرت ایمان دارد، می‌داند چگونه زیستن او در سرای دیگر تابعی از باورها و عملکردها وی در دنیا است. تنها باورمندی به جهان آخرت کافی نیست، بلکه استقامت و پایداری بر باور لازم است که یکی از عوامل توفیق فردی و اجتماعی انسان روحیه ایستادگی است، به‌ویژه در عصر انقلاب اسلامی که مسیری نو برای رستگاری دنیوی و اخروی انسان را مطرح کرده است و دشمنان درصددند با نقشه‌های رنگارنگ جلوی سیر توفنده آن را بگیرند. در چنین شرایطی «حکمت مقاومت و فلسفه ایستادگی» مهم‌ترین رکن نظری برای دفاع معقول و مشروع از این آرمان بزرگ است این مقاله درصدد پاسخگویی به این پرسش است که از نگاه قرآن کریم آخرت‌باوری چه نقشی در تحکیم و تقویت مقاومت و ایستادگی در برابر هجمه ظلمت‌اندیشان دارد و تلاش می‌شود با روش توصیفی تحلیلی و با گردآوری داده‌ها با رجوع به منابع تفسیری به ابعاد این مسئله پرداخته شود. در باب آثار تربیتی و اجتماعی باور به معاد پژوهش‌هایی انجام گرفته است، ولی پژوهشی متمرکز در مورد نقش آخرت‌باوری در تقویت و تحکیم مقاومت اسلامی از نگاه قرآن کریم یافت نگردید، هرچند جسته و گریخته در تفاسیر به مناسبت آیات مباحثی آمده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مقاومت

واژه مقاومت مصدر باب «مفاعله» از ریشه «ق.وم.» به معنای «برخاستن، ایستادگی، ایستادگی کردن، استقامت، پایداری، مخالفت کردن، برابری کردن در جنگ است

(زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳۳، ص ۳۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۹۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵۲).

اندیشمندان اسلامی، برای «مقاومت» تعاریفی را ارائه کرده‌اند، از جمله:

پایداری در دین و حفظ مسیر حق در برابر کژی‌ها (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۲)

اینکه انسان همواره بر طریق مستقیم که راه متوسط میان افراط و تفریط است، باشد

(طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۸۴).

ایستادگی در صورتی معنا می‌دهد که انسان در برابر چیزی قرار گیرد و آنچه که در برابر انسان قرار گرفته بخواهد خواسته‌ای را به انسان تحمیل کند و انسان ایستادگی کند و خواسته او را رد نماید. بنابر این، یکی از موارد مقاومت و ایستادگی، جایی است که دشمنی در مقابل فرد یا جامعه قرار می‌گیرد. پس ایستادگی فردی و اجتماعی داریم، همان‌گونه که دشمن درونی (نفس اماره) و بیرونی (شیاطین انس و جن و کفار و مشرکان و منافقان و نفوذی‌ها) داریم.

در قرآن کریم واژه مقاومت به کار رفته است. آنچه در قرآن کریم به کار رفته است، مشتقات واژه «استقامت» است، مانند: «فَاسْتَقِمُّوا كَمَا أُمِرْتُمْ وَ مِنْ تَابِ مَعَكَ» (هود، ۱۱۲)، «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» (توبه، ۷)، «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف: ۱۳).

۲-۱. آخرت

واژه «آخرت» مؤنث آخر است. آخر (بر وزن فاعل) در برابر اول است و در قرآن کریم مقابل یکدیگر به کار رفته است: «رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَ آخِرِنَا» (مائده، ۱۱۴)، «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» (واقعه، ۱۴) در قرآن کریم به قیامت و نشاء دیگر دار الاخرة، یوم الاخر، اطلاق شده و این از آن رواست که زندگی دنیا اول و زندگی عقبی آخر و پس از آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵) آخرت باوری به معنای ایمان و باورمندی به جهان پس از مرگ است و اینکه مرگ نابودی نیست و پس از دنیا، جهانی دیگر است که در آنجا به همه عقاید و رفتارهای انسان‌های رسیدگی می‌شود و برای عقاید صحیح و رفتار درست

پاداش وجود دارد و برای عقاید باطل و رفتار نادرست کیفر در نظر گرفته شده است.

۲. آخرت‌باوری و اصلاح نگرش نسبت به مقاومت

از آنجا که مقاومت و جهاد مستلزم تحمل مشکلات و سختی‌هایست که انسان از آن می‌گریزد، آیات قرآن با طرح تأثیر جهاد و مقاومت در سعادت اخروی، نگرش انسان را نسبت به آن اصلاح نموده و ارزش آن را برای انسان هویدا می‌سازد، در نتیجه تحمل سختی‌ها و هزینه‌ها را شیرین می‌نماید. اصلاح نگرش را در محورهای زیر می‌توان مطرح نمود:

۲-۱. حیات متعالی شهیدان

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دو نگاه درباره کسانی که جبهه جنگ به شهادت می‌رسیدند وجود داشت؛ برخی کشته‌شدن در راه خدا و در کارزار با کافران و مشرکان را همانند مرگ طبیعی قلمداد می‌کردند، بلکه سبب ناکامی و محرومیت می‌دانستند و کسانی که با معارف الهی آشنا بودند، کشتن شدن در راه خدا را حیات جاوید و موجب سعادت می‌دانستند. قرآن کریم در رد نگاه نخست می‌فرماید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ؛ و به کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مرده نگوئید، بلکه زنده‌اند و لکن شما در نمی‌یابید» (بقره، ۱۵۴)، «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ؛ و هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند، بلکه زنده‌اند و در نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند» (آل‌عمران، ۱۶۹)، البته مرگ برای هیچ‌کس به معنای زوال و نابودی نیست، بلکه همه‌ی انسان‌ها پس از مرگ زنده‌اند، اما اینکه این توهم را در مورد شهیدان نهی کرده، به‌خاطر توجه به این نکته است که حیات برزخی شهیدان با حیات برخی کسانی که به مرگ طبیعی از دنیا می‌روند متفاوت است، حیات شهیدان حیاتی خاص و برتر است. اینکه در آیه نخست فرمود «لَا تَقُولُوا» به معنای صرف گفتن نیست، بلکه به معنای باور و اندیشه است، یعنی باور و اندیشه شما درباره

شهیدان این گونه نباشد که آنها مانند دیگر مردگان بدانید. در آیه دیگر فرمود نه تنها نگویند، بلکه بنابر آیه دوم، حتی چنین گمانی نیز نباید در انسان شکل بگیرد که شهیدان را همانند دیگر مردگان بدانیم (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۶۰۷). مراد از این حیات، حیاتی حقیقی است نه صرف جاویدان بودن نام کسانی که در راه خدا کشته می شوند، زیرا چنین حیاتی یک حیات وهمی بیش نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۴۵). توصیف این حیات به مقام عنایت و روزی خاص، ویژه و ممتاز بودن آن را می رساند.

۲-۲. ارزش زندگی اخروی در مقایسه با زندگی دنیوی

قرآن کریم درباره مقایسه زندگی دنیا با زندگی آخرت می فرماید: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا * أَيَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ؛ بگو: برخورداری از دنیا اندک است، و آخرت برای تقوایندگان بهتر است، و (در آنجا) حتی به اندازه رشته شکاف هسته خرما ستم نخواهید دید و از استحقاقتان کسر نمی شود. هر کجا باشید مرگ شما را درمی یابد، هر چند در میان حصارها و قصرهای برافراشته باشید» (نساء، ۷۸-۷۷).

در شأن نزول این آیه آمده است: عبدالرحمن بن عوف و عده ای دیگر در مکه پیش از هجرت، از دست مشرکان آزار فراوانی می دیدند، آنها از این وضع خسته شدند و به پیامبر گفتند: ما وقتی مشرک بودیم عزیز و محترم بودیم؛ اما هنگامی که اسلام آوردیم در ذلت و خواری قرار گرفتیم، از شما می خواهیم که به ما اجازه جهاد دهید. آیه نازل شد که به این افراد بگو به اقامه شعائر دین (نماز و زکات) پردازند و از جنگ پرهیزند؛ زیرا در مکه مسلمانان توان مقابله با دشمن را نداشتند و در صورت وقوع جنگ، اصل اسلام به خطر می افتاد و ارکانش از هم می پاشید؛ اما بعد از هجرت، هنگامی که جامعه اسلامی در مدینه قدرت گرفت و فرمان جهاد برای جنگ بدر از طرف خداوند صادر شد؛ همین افراد برای فرار از جنگ و ترس از کفار شروع به بهانه جویی کردند که چرا خداوند جنگ را بر ما مقرر کرد و نگذاشت از عمر کوتاهی که به ما داده است بهره مند

شویم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۸۱). خداوند علت همه‌ی این بهانه‌جوئی‌ها را دل‌بستگی این افراد به دنیا می‌داند، لذا برای مهار دل‌بستگی مزبور بینش آنها را تصحیح می‌کند و به این افراد دو نکته را گوشزد می‌کند؛ یک: در مقایسه زندگی دنیا با آخرت، زندگی دنیا بهره‌ی اندکی دارد، در حالی که زندگی اخروی پایدار و باقی است. دو: از مرگ گریزی نیست و فرار از آن معنا ندارد و دیگر جای این توهم نیست که اگر در جنگ حاضر نشوید و یا به عبارت دیگر اگر خدای تعالی جنگ را بر شما واجب نکرده بود شما از مرگ نجات می‌یافتید؛ نظیر این پاسخ در آیه ۳۸ توبه نیز آمده است که خدا به افرادی که هنگام فرمان جهاد، حرکت نمی‌کنند و به زمین چسبیده‌اند می‌فرماید: «أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ؛ آیا به جای آخرت به زندگی دنیا خشنود شده‌اید؟ پس (بدانید که) فواید و منافع دنیا در برابر آخرت جز اندکی نیست». از این آیه استفاده می‌شود که حیات دنیا نسبت به حیات آخرت، حیاتی حقیر محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۲۷۸).

۲-۳. عظمت خسارت و سختی اخروی در مقایسه با خسارت دنیوی

در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منافقان افزون بر اینکه خودشان از شرکت در جهاد و کارزار با دشمن خوداری می‌کردند، دیگران را نیز وسوسه می‌کردند تا شرکت نکنند. یکی از وسوسه‌های آنها گرمی هوا بود: «وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ؛ و گفتند: در گرما [برای جنگ] بیرون مروید. بگو: آتش دوزخ گرم‌تر و سخت‌تر است، اگر درمی‌یافتند» (توبه، ۸۱).

آنها درصدد بودند عده بیشتری را در این جرم باخود همراه کنند تا بدین وسیله هم کار خودشان را توجیه کنند و هم به پیامبر ضربه بزنند؛ لذا خداوند با سرزنش به آنها فرمود: اگر آتش دنیا گرم است آتش جهنم بسیار گرم‌تر است و به‌طور غیرمستقیم به مؤمنان فهماند که تحت تأثیر سخنان پوچ این افراد قرار نگیرید، آنها سعادت شما را نمی‌خواهند.

۳. آخرت‌باوری و تقویت انگیزه مقاومت

خداوند در آیات متعددی مؤمنان را به صبر و مقاومت تشویق و ترغیب می‌کند و در برابر آن، پاداش‌های فراوانی ذکر می‌کند تا انسان بدانند اگر به‌خاطر هدفی به زحمت و رنج می‌افتد یا حتی جان خود را از دست می‌دهد، پاداش مناسب و بسا چند برابر به او داده می‌شود، لذا در راهش مصمم‌تر می‌شود و روحیه‌ی مقاومت در وی تقویت می‌شود. از جمله پاداش‌هایی که خداوند در درجه‌ی اول برای مجاهدان و صابران در نظر می‌گیرد، آمرزش است و در درجه بعدی بهشت و نعمت‌های پایدار آن؛ بدین جهت در آیه‌ای که هر دو وعده پاداش مطرح می‌شود، مغفرت بر ورود به بهشت مقدم شده است، چون تنها پاکان وارد می‌شوند: «لَا كُفْرًا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا ذَخْلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ؛ هر آینه گناهانشان را از ایشان بزدایم و آنان را به بهشت‌هایی در آورم» (آل‌عمران، ۱۹۵). اکنون به بررسی آیات ناظر به این پاداش‌ها می‌پردازیم.

۳-۱. آمرزش و تکفیر سیئات

در آیات متعددی خداوند به مهاجران که بعد از ایمان آوردن به مدینه هجرت کردند و در راه خدا مجاهدت کردن و انصار که مهاجران را یاری کردند و در منزل‌هایشان جای دادند، وعده بخشش گناهان و ورود به بهشت را می‌دهد: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ؛ آنها همان مؤمنان واقعی‌اند، برای آنان آمرزش و روزی نیکو و فراوان است» (انفال، ۷۴). نکره آمدن کلمه «مغفرة» نشانگر مغفرت کامل است، یعنی مغفرت از همه‌ی گناهان و تبعاتشان در انتظار آنهاست (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۵۱۹).

نیز خداوند به مؤمنانی که هجرت کردند، از خانه‌هایشان بیرون رانده شدند، در راه خدا رنج دیدند، در کارزار شرکت کردند و کشته شدند، وعده پوشاندن سیئات و رفتن به بهشت می‌دهد: «...فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أُودُوا فِي سَبِيلِي وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأَدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ پس کسانی که هجرت نمودند و [آنان که] از خانه‌های خویش بیرون رانده شدند و

[آنان که] در راه من آزار دیدند و [آنان که] کارزار کردند و [آنان که] کشته شدند هر آینه گناهانشان را از ایشان بزدایم و آنان را به بهشت‌هایی در آورم که از زیر [درختان] آنها جویها روان است تا پاداشی باشد از نزد خدا» (آل عمران، ۱۹۵). در این آیه بعد از اینکه خداوند به دست آوردن اجر را به عمل شایسته مرتبط کرد، از بین اعمال چند عمل را به‌طور خاص نام می‌برد و برای آنها پاداش مضاعفی در نظر می‌گیرد:

۱. خروج داوطلبانه فرد از محیط شرک به محیطی که بتواند دینش را حفظ کند. «هاجرُوا» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۳۳) البته برخی مفسران گفته‌اند مراد از هجرت در آیه اعم است و شامل هجرت از شرک (ترک آن) و خانواده و وطن است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۸۹).^۱ آلوسی می‌نویسد: مهاجرت در اصل لغت به معنای ترک است و بیشتر برای هجرت از شهری به شهر دیگر به‌طور مطلق به کار می‌رود و در استعمال شرع به معنای هجرت از شهری به شهر دیگر برای حفظ دین است که به نظر می‌رسد در این آیه استعمال شرعی آن مراد باشد که در این صورت «أخرجوا» تفسیر «هاجرُوا» است. البته احتمال دارد مراد از هجرت، ترک شرک باشد که در این صورت، «أخرجوا» مستقل خواهد بود نه تفسیر هاجروا؛ یعنی هاجروا به معنای هجرت از شرک به ایمان است و اخرجوا به معنای هجرت از یک سرزمین به سرزمین دیگر (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۸). همچنین علامه به سه دلیل برای هجرت در این آیه مفهومی عام در نظر می‌گیرد: اول اینکه لفظ «هاجرُوا» مطلق به کار رفته است؛ دوم «هاجرُوا» در مقابل «أخرجوا من ديارهم» آمده است که نشانگر هجرت خاص یعنی هجرت از وطن است. سوم فراز پایانی آیه است که می‌فرماید «نكفر عنهم سيئاتهم»، زیرا کلمه سیئات در عرف قرآن به معنای گناهان صغیره است، پس این افراد از گناهان کبیره به وسیله توبه و اجتناب مهاجرت کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۸۹).

۲. تبعید و اخراج اجباری مؤمنان از وطنشان. از آنجا که «أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ» در آیه به صورت مجهول آمده است، اخراج اجباری مؤمنان از وطنشان از آن فهمیده می‌شود.

۱. قابل توجه است که «واو» اکثراً برای مطلق جمع به کار می‌رود، ولی در این آیه برای تفصیل آمده است.

۳. آزار و رنج دیدن در راه حقّ (وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي) در روایتی از نبی اکرم ﷺ آمده: «مؤمن به اندازه ایمانش مبتلا می‌شود، پس اگر ایمان او صحیح و عملش نیکو باشد بلاء او شدت می‌گیرد و کسی که ایمان ضعیفی دارد و عمل او ناچیز است ابتلاء او کم می‌شود» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ق، ص ۳۹).

۴. کشته‌شدن در راه حقّ (وَقُتِلُوا).

پاداش این چهار عمل ذکر شده، تکفیر سیئات و دخول به بهشت است. واژه «کفر» در اصل به معنای ستر و پوشاندن است، لذا به کسی که زره‌اش به وسیله‌ی لباسش پوشانده می‌شود گفته می‌شود «قد کفر درعه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱). تکفیر به معنای پوشاندن چیزی است به گونه‌ای که گویا آن را انجام نداده است و البته می‌توان با توجه به یکی از معانی باب تفعیل که ازاله است؛ به معنای از بین بردن کفر و یا کفران نیز باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۱) آلوسی می‌گوید: چون در تکفیر بنا بر معنای لغوی اش بقاء شیء مستور وجود دارد، بعضی محققین تکفیر را به معنای محو دانسته‌اند. محو گناه یعنی پاک کردن آثار آن از قلب و از دفتر ثبت اعمال و جایگزین کردن طاعات به جای آن، همان‌طور که در دیگر آیات نیز آمده است مانند: «فَأُولَئِكَ يَبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (فرقان، ۷۰) (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۹).

۳-۲. بهشت

قرآن کریم به رفتار منافقانی اشاره دارد که از شرکت در جهاد و کارزار خودداری کردند و از پیامبر خواستند تا اجازه دهد در شهر مدینه بمانند (توبه، ۸۳) در مقابل از مؤمنانی سخن می‌گوید که از تمام هستی خود در راه خدا گذشتند و در جهاد و کارزار شرکت کردند، پاداش چنین مومنانی را این‌گونه بیان می‌کند: «أُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ و آنهایند که خوبی‌ها (ی دو جهان) از آن آنهاست و آنهایند که رستگارند. * خداوند برای آنها بهشت‌هایی آماده ساخته که از زیر (ساختمان و درختان) آنها نهرها جاری است در آنجا جاودانه‌اند این است کامیابی بزرگ» (توبه، ۸۸-۸۹).

قرآن منافقان را نکوهش می کند که چرا در جهاد و کارزار شرکت نکردند، لذا خداوند بر دل های آنها مهر نهاد (توبه، ۹۳) در مقابل، برای مؤمنانی که از تمام هستی خود در راه خدا گذشتند و در جهاد شرکت کردند، خداوند چندین پاداش را در نظر می گیرد:

۱. خیرات، «أولئك لهم الخیرات» با توجه به اینکه کلمه «الخیرات» جمع و دارای «أل» استغراق است و مطلق به کار رفته است، از آن عمومیت استفاده می شود، همه خیراتی که ممکن است که خدا به یک انسان بدهد، در قیامت به مجاهدان در راه خدا که به درجه شهادت رسیده اند، می دهد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۱۹) کاربرد اسم اشاره «أولئك» دلالت بر این معنا می کند که تمامی این خیرات به سبب جهاد آنهاست (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷۶).

۲. رستگاری، «أولئك هم المفلحون» استعمال ضمیر فصل و تعریف مسند نشانگر حصر می باشد، یعنی خداوند فلاح را منحصر در این افراد کرد.

۳. بهشت، «أعد الله لهم جنات» خداوند برای این مؤمنان بهشت هایی آماده کرده که در زیر آن نهرها روان است. «إعداد» به معنای فراهم کردن است؛ استفاده از این واژه به جای «وعد» به این دلیل است که این افراد در صورتی مستحق این پاداش می شوند که تا آخرین لحظه عمر خود بر ایمانشان راسخ باشند، اما اگر از واژه «وعد» استعمال می شد، تمام مؤمنین حتی کسانی که بر ایمان خود استقامت نکرده اند؛ باید به این پاداش را می رسیدند، زیرا وعده خدا تخلف ناپذیر است. به همین دلیل هر جا خداوند وعده ای می دهد، آن را بر اوصافی نظیر ایمان و عمل صالح معلق می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۶۱).

همچنین خداوند در آیه ۲۱ سوره توبه به مجاهدان در راه خدا بشارت به بهشت هایی می دهد که نعمت های پایدار در آن وجود دارد: «جَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ» و در آیه دیگری از بهشتی صحبت می کند که خون بهای مجاهدان است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعُودًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي

بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكُمْ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ حَقًّا که خداوند از مؤمنان جان‌ها و مال‌هایشان را خریداری کرده به بهای آنکه بهشت از آن آنها باشد (و کیفیت تسلیم متاع این است که آنها) در راه خدا می‌جنگند پس می‌کشند و کشته می‌شوند (و از اموال خود در راه خدا انفاق می‌کنند، این معامله) وعده حَقِّی بر عهده اوست (گذشته در علم ازلی، نگاشته در لوح محفوظ و نوشته شده) در تورات و انجیل و قرآن (به عنوان سند معامله)، و چه کسی وفادارتر به عهد خود از خداست؟ پس شادمان باشید به این داد و ستدی که انجام داده‌اید، و این است کامیابی بزرگ» (توبه، ۱۱۱). از آنجا که انسان موجودی منفعت‌طلب است، خداوند برای تعالی بخشیدن به آن، در آیه ۱۱۱ سوره توبه مؤمنان را دعوت به دادوستدی می‌کند که در عالم دنیا نظیر ندارد، چون در این آیه از واژه‌های بیع و شرا (خرید و فروش) استفاده شده است. خرید و فروش حس منفعت‌طلبی انسان را تحریک می‌کند. آیات ۱۰ و ۱۱ سوره صف مفهومی مشابه آیه مذکور دارد، البته در سوره صف واژه «تجارة» آمده است. تجارت عبارتست از تصرف در سرمایه برای به‌دست آوردن سود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۴). در این آیات خداوند وعده قطعی بهشت را به شکل تمثیل بیان کرده و آن را به خرید و فروش تشبیه نموده است، زیرا حقیقت اشتراء در جایی رخ می‌دهد که خریدار مالک متاع نبوده باشد، در حالی که در اینجا هرچه هست از جمله سرمایه جان از آن خریدارست (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۳۳۱). هر تجارتی پنج طرف دارد: خریدار، فروشنده، متاع و کالا، ثمن و سند معامله؛ در این آیات خریدار خداوند، فروشنده مؤمنان و مجاهدان، متاع و کالا جان‌ها و اموال مجاهدان، ثمن بهشت و سند معامله تورات، انجیل و قرآن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۸۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۴۸). برای تأکید بیشتر بر این معامله بزرگ و پرسود می‌فرماید: این وعده‌ی حَقِّی است که در کتب آسمانی به مؤمنان داده شده و وفادارتر از خداوند قادر بی‌نیاز وجود ندارد. پس از انجام این معامله سراسر سود، به رسم معهود در میان تجار خداوند به فروشنده تبریک می‌گوید: «فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكُمْ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۱۱۱). لطف و محبت خداوند در این آیات به نهایت خود می‌رسد زیرا:

۱. خداوندی که مالک و حاکم بر تمام جهان آفرینش است و همه‌ی هستی

موجودات از آن اوست؛ همین مواهبی که به بندگانش بخشیده است را به چندین برابر می‌خرد.

۲. جهادی که تمامی ثمرات آن به خود انسان برمی‌گردد به‌عنوان متاع شمرده است.

۳. در هر معامله‌ای باید بین متاع و ثمن تعادل برقرار باشد، اما در این معامله تعادل برقرار نیست؛ چون امری ناپایدار در مقابل امری پایدار معاوضه می‌شود.

۴. خداوندی که راستگوترین راستگویان است و نیاز به هیچ سند و تضمینی ندارد، سند‌های محکمی از کتب آسمانی برای این معامله می‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۵۰).

۳-۳. محبت الهی

در مکتب اخلاقی اسلام حسن فعلی و حسن فاعلی لازم است؛ یعنی نخست، باید فعل به گونه‌ای باشد که ذاتا نیکو بوده و صلاحیت تقرب‌بخشی انسان به‌سوی خدا را داشته باشد و نیز حسن فاعلی وجود داشته باشد که وابسته به انگیزه و نیت فاعل است؛ لذا در ذیل آیه ۲ سوره ملک (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) از امام صادق علیه السلام نقل شده است: مقصود از «أَحْسَنُ عَمَلًا» در آیه عمل بیشتر نیست، بلکه عمل بهتر و صحیح‌تر است. درستی و صحت یک عمل بستگی به ترس از خدا (تقوا) و قصد و نیت صحیح و اخلاص فاعل دارد. سپس فرمود: خلوص یک عمل را تا به پایان نگاهداشتن سخت‌تر از خود عمل است. عمل خالص، یعنی آنکه نخواهی کسی جز خداوند تو را به‌خاطر آن کار مدح و ستایش کند و نیت فاعل برتر از عمل اوست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵). بنابر این حدیث شریف، ملاک ارزش عمل، کیفیت است نه کمیت، و حقیقت عمل از آن جهت که انسان را به خدا نزدیک می‌سازد همان جنبه‌ی باطنی و انگیزه درونی است؛ همچنین انگیزه مثبت مراتبی دارد که در روایات به آن اشاره شده است؛ عبادت از روی میل و رغبت، عبادت از روی طمع به پاداش و بهشت و عبادت از روی ترس کیفر و عقاب، که اولی عبادت آزادگان و دومی عبادت تجار و سومی عبادت بردگان می‌باشد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۰).

در متون دینی متناسب با سطح درک و انگیزه‌ی انسان‌ها دعوت به اعمال نیک وارد

شده است، لذا در رابطه با مقامات اخروی با تعبیرات گوناگون، متناسب با سطح معرفت و گرایش مومنان مواجه هستیم، از یک سو بهشت و مواهب بیکران آن وارد شده و از طرف دیگر مقام قرب و رضوان الهی. حتی در تعبیری اشاره شده که برای بندگان خاص پروردگار، مقامات و درجاتی است که خارج از تصور انسان است: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ پس هیچ کس نمی‌داند چه چیزهایی از مایه‌های روشنی‌بخش دیدگان، به پاداش کارهایی که می‌کرده‌اند برای آنها پنهان داشته شده است!» (سجده، ۱۷).

در آیات دعوت به جهاد و مقاومت و درجات و مقامات اخروی مجاهدان و مقاومت پیشگان در سطوح مختلف مطرح شده به گونه‌ای که بتواند به تعالی و ارتقاء انگیزه‌ها بینجامد.

۳-۱-۳. به دست آوردن حبّ الهی

خداوند بعد از نکوهش مرتدان، سخن از قومی به میان آورده که در آینده می‌آیند و دین خدا را یاری می‌کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد (زیانی به خدا نمی‌زند) خداوند به زودی گروهی را خواهد آورد که آنها را دوست دارد و آنها نیز او را دوست دارند، در برابر مؤمنان رام و خاضعند و در برابر کافران مقتدر و پیروز، در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌هراسند. این (ایمان و محبت و شهادت) فضل خداوند است که به هر کس بخواهد می‌دهد و خداوند (از نظر وجود و توان و رحمت) گسترده است و داناست» (مانده، ۵۴).

بنابر این آیه، قومی در آینده می‌آیند و دین خدا را یاری می‌کنند که دارای شش ویژگی هستند: ۱. خدا را دوست دارند؛ ۲. خداوند آنها را دوست دارد؛ ۳. در برابر مؤمنان خاضعند؛ ۴. در برابر دشمنان خشن و پرقدرتند؛ ۵. در راه خدا می‌جنگند؛ ۶. از

هیچ سرزندی در راه خدا نمی‌هراسند. مهم‌ترین ویژگی‌های این گروه، ویژگی اول و دوم است، یعنی آنها محب و محبوب خداوند هستند. بنابراین، آیه باید از دو جهت مورد بررسی قرار گیرد:

۳-۱-۱. محبت انسان به خدا

حب ضد بغض و دشمنی است (فرایدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۹). محبت عبارتست از اراده‌ی آنچه که یقین یا گمان به خیربودن آن داری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۴). در مورد محبت و اراده و تفاوت آنها دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۳ و ج ۲، ص ۷۳۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۸۱). اما می‌توان سخن علامه طباطبایی را فصل الخطاب دانست که محبت عبارتست از علقه و ارتباط و جودی میان محب و محبوب؛ حب تنها ابزاری است که بین هر طالبی با مطلوبش و هر مریدی با مرادش رابطه برقرار می‌کند تا بدین وسیله نقص محب به وسیله محبوب برطرف و کمبودش جبران شود. لفظ حب در مصادیق متعدد مثل حب غذا و علم و... استعمال می‌شود، ولی در حب به غذا در واقع حب ما به غذا نیست، بلکه دستگاه گوارش ما به گونه‌ای است که چون می‌خواهد به فعالیت خودش ادامه دهد و سوخت مورد نیاز بدن را به آن برساند، حب به غذا را ایجاد می‌کند، لذا اگر فعالیت دستگاه گوارش ما نبود و بدن در تکامل خود به غذا نیاز نداشت، ما نیز تمایلی به غذا نداشتیم و غذا محبوب ما نمی‌شد و این مسئله در مورد تمام قوای ادراکی بدن وجود دارد، چون هر قوه توجهش به کمال خودش است و با کار مخصوص خودش، نقص خود را تکمیل و نیاز طبیعی خود را برآورده می‌کند در نتیجه فعل خویش را دوست می‌دارد؛ انسان طالب کمال است و درصدد است که با مال و جاه و علم به کمال خودش برسد و از این جهت آنها را دوست می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۱۰ و ج ۳، ص ۱۵۸).

در مورد امکان محبت به خداوند دو دیدگاه مطرح است؛ نظر اول: محبت به خداوند ممکن نیست و استعمال محبت نسبت به خداوند مجازی است، زیرا محبت

وصفی شهبوانی است که به اجسام و جسمانیات تعلق می‌گیرد و به‌طور حقیقت به خدای سبحان تعلق نمی‌گیرد و مراد از محبت به کار رفته در مورد خداوند، اطاعت اوست. فخر رازی این مطلب را به جمهور متکلمین نسبت می‌دهد و می‌گوید آنها معتقدند که محبت به ممکنات تعلق می‌گیرد و به ذات خداوند و اوصافش تعلق نمی‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۷۶). نظر دوم: محبت به خداوند امکان‌پذیر است و استعمال محبت برای خداوند حقیقی است. فخر رازی می‌نویسد: عرفا قائلند محبت به ذات و اوصاف خداوند امکان دارد و حب خدمت و یا ثواب و احسان او درجه نازل و پایین است، با این استدلال که محبت همه چیز سرانجام به محبت کمال مطلق منتهی می‌شود، پس مطلوب و محبوب حقیقی، کامل مطلق است و آن خداوند متعال است. در نتیجه کسانی که محبت خداوند را به معنای محبت طاعت و بندگی او یا ثوابش گرفته‌اند، دریافته‌اند که لذت ذاتا مطلوب است و ندانسته‌اند که کمال نیز محبوب است، اما برای عارفان روشن شده که کمال ذاتا مطلوب است و نهایت همه کمال‌ها ذات حق است، زیرا او غنای محض است و کمال هر چیزی از او ناشی می‌شود و دوست داشتن همه‌ی آنها به خداوند برمی‌گردد و محبوب واقعی خداوند است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۷۶). آیت الله جوادی نیز با بیان دیگری به این مطلب اشاره دارد. وی می‌گوید: کمال، محبوب انسان است و موجودی که کمال محض است محبوبیت صرف دارد و بر همین اساس محبت که وصفی نفسانی است به خدای سبحان که کمال مطلق است تعلق گرفته و انسان خدا را دوست می‌دارد (جوادی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۸۹).

۳-۱-۲. محبت خدا به انسان

حب از جمله اوصافی است که قرآن آن را به خداوند نسبت داده است در آیات متعددی آمده که خداوند متقین و نیکوکاران و صابران و... را دوست دارد و تجاوزگران، اسرافکاران و ظالمان و... را دوست ندارد. گروهی از مفسران بر این اعتقادند که محبت خداوند به معنای این است که خداوند از بندگان راضی است و فعل آنها را مدح می‌کند و به‌خاطر بندگی و حسن طاعت، به آنها پاداش می‌دهد (زمخسری،

۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۶۴۶ و ۳۵۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹، ص ۲۶۰. در مقابل برخی قائلند: خداوند حب و بغض دارد، اما نه مانند بشر، بلکه متناسب با شأن او، زیرا «لیس کمثله شیء». رشید رضا می‌نویسد: لازم نیست که مانند معتزله و بسیاری از اشاعره حب خداوند را به خاطر تنزیه خداوند و رهایی از تشبیه او، به ثواب و حسن جزاء تأویل ببریم، زیرا منافاتی بین اثبات صفات و تنزیه خداوند وجود ندارد. تأویل در این مورد مستلزم تأویل در سایر اوصاف الهی است، در حالی که آنان ملتزم به آن نیستند، پس محبت خداوند به آنان که محبوب اویند شأنی از شوؤن اوست که حقیقت آن از ما پنهان است، ولی آثار آن که مغفرت و حسن جزاء است معلوم ماست (ر.ک: رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۴۰).

عالی‌ترین جلوه‌ی محبت بنده به خدا و محبت خداوند به بنده در شهدای راه فضیلت و مجاهدان راه حقیقت نمایان می‌شود و در آیات متعددی به این نکته اشاره شده است: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرُوضًا؛ به یقین خداوند دوست دارد کسانی را که در راه او پیکار می‌کنند که گویی بنایی پولادین‌اند» (صف، ۴) در حدیث قدسی وارد شده است: «مَنْ أَحَبَّنِي ابْتَلَيْتُهُ وَمَنْ أَحَبَّيْتُهُ فَتَلَيْتُهُ وَمَنْ قَتَلْتَهُ فَعَلَىٰ دِيئِهِ وَمَنْ عَلَىٰ دِيئِهِ فَأَنَا دِيئُهُ؛ هر کس مرا دوست بدارد او را مبتلا می‌کنم و هر که من او را دوست بدارم او را می‌کشم و هر که را من بکشم پس بر من دیه و خون‌بهای اوست و هر که بر من دیه‌ی او باشد من خون‌بهای او هستم» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۴۱۹).

۳-۴. رسیدن به رضوان الهی

خداوند به مؤمنان وعده رضوان می‌دهد: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ خداوند به مردان و زنان باایمان بهشت‌هایی را وعده داده که از زیر (ساختمان و درختان) آنها نهرها روان است که جاودانه در آن باشند، و نیز مسکن‌های پاکیزه‌ای را در بهشت‌های ابدی و خشنودیی از جانب خداوند (از همه نعمت‌ها) بزرگتر است آن است کامیابی بزرگ» (توبه، ۷۲).

رضوان به معنای خوشنودی است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۶۸) و رضوان بالاترین

مرتبه رضا می‌باشد. در دعایی که از امام موسی بن جعفر علیه السلام برای ورد به ماه مبارک رمضان وارده شده است، می‌خوانیم: «بَلِّغْ بِي رِضْوَانِكَ؛ مَنْ رَأَى مَقَامَ رِضْوَانِ خُودِ بَرَسَانَ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۴). نیز به معنای خشنودی زیاد است و چون بزرگ‌ترین خشنودی، رضایت خداوند است، این واژه در قرآن به چیزهایی اختصاص یافته که از آن خداوندست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۶). از سیاق آیه برمی‌آید خشنودی خداوند از بندگان خاصش از همه‌ی پادشاهان بزرگ‌تر و با ارزش‌تر است. نکره آمدن «رضوان» گواه بر تعظیم و بزرگی این نعمت است، به‌ویژه آنکه با صفت «من الله» نیز تأکید شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۸). شاید نکره بودن «رضوان» به این دلیل است که بفهماند این نعمت به حدی بزرگ است که معرفت و فهم انسان نمی‌تواند آن را و حدودش را درک کند و شاید هم می‌رساند که رضوان خدا اگرچه کم باشد باز از تمامی این نعمت‌ها بزرگ‌تر است. عبارت «ذَلِكُ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» با اسلوب حصری که در آن به کار رفته، می‌رساند که این رضوان، حقیقت هر رستگاری و سعادت است. حتی حقیقت رسیدن به بهشت جاودان هم رضوان است؛ زیرا اگر حقیقت بهشت، رضوان نباشد، بهشت نیز عذاب است نه نعمت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۳۹).

متکلمان برای ثواب دو رکن در نظر می‌گیرند: اول منفعت و دوم تعظیم که مراد از رضوان نیز همین است؛ زیرا آگاهی اهل بهشت - با وجود نعمت‌های پایدار - از اینکه خداوند از آنها راضی است و آنها را می‌ستاید، باعث سروری می‌شود که بسیار بیشتر از آن منافع است. اما حکماء می‌گویند بهشت‌ها با همه‌ی آنچه که در آنهاست اشاره به جنت جسمانی است، ولی رضوان الهی اشاره به جنت روحانی دارد و بالاترین مقام‌ها همان جنت روحانی است که عبارت از تجلی نور خداوند در روح بنده و غرق شدن بنده در معرفت اوست، سپس در اول این مقامات او از خدا راضی می‌شود و در آخر او مرضی خدا می‌شود. «رَاضِيَةٌ مَرْضِيَّةٌ» (فجر، ۲۸) (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۵) و در روایت پس از توصیف تمام مواهب جسمانی بهشت با تعابیری برگرفته از قرآن آمده که پروردگار جبار بر آنان تجلی نموده و مکرر می‌فرماید: ای اولیاء و ای اهل طاعت من! و ای ساکنان بهشت من که در کنار من منزل گرفته‌اید، آیا خبر دهم شما را به بهتر از

نعمتی که در آن هستید؟ عرض می‌کنند: بله، آن کدام خیر می‌باشد که بهتر از این موقعیت ماست؟ خدای تعالی می‌فرماید: رضایت من از شما و دوستی من نسبت به شما است که برتر از تمام آن لذت‌ها و نعمت‌هاست. در این هنگام امام سجاد علیه السلام ضمن بیان تأیید بهشتیان نسبت به مطلب فوق، آیه ۷۲ توبه را تلاوت نمود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۱۵).

۳-۵. قرب خاص الهی

در برخی آیات قرآن کریم، عبارت‌های «عند ربهم» (بقره، ۲۷۴ و ۲۷۷؛ آل عمران، ۱۵ و ۱۶۹؛ انفال، ۴)، «عند الله» (آل عمران، ۱۶۳؛ توبه، ۲۰؛ شوری، ۲۲) و «من عند الله» (آل عمران، ۱۹۵ و ۱۹۸ و...) به کار رفته است که به متقین و مجاهدان نوید مقام قرب را می‌دهد «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹) «أَغْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ» (توبه، ۲۰).

کاربست واژه «عند» نشانگر خاص بودن این پاداش است. «عند» در این گونه موارد به معنای قرب مکانی نیست، زیرا قرب مکانی برای جسمانیات است و این نوع قرب برای خداوند محال است (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۴)؛ بلکه به این معناست که آنها مقربان درگاه الهی هستند. قدر مسلم آنکه قرب خاص برای درگاه الهی موجب کمالات وجودی و گسترش هستی چنین انسان‌هایی است، اما حقیقت و ابعاد و ویژگی‌های این مقام منبع برای ما غیرقابل فهم و حتی غیرقابل بیان است و اضافه شدن «رب» به ضمیر «هم» نشانگر فزونی کرامت آنهاست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۳۴).

همچنین در آیه ۶۹ سوره عنکبوت در ستایش مجاهدان از همراهی خداوند با محسنین سخن به میان آمده که دو نظر در مورد معنای معیت مطرح شده است:

۱. با توجه به کلمه جهاد، معیت خداوند به معنای یاری و نصرت آنهاست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۵).

۲. معیت به معنای رحمت و عنایت است که نصرت و سایر عنایات را در برمی‌گیرد، البته این عنایت و رحمتی خاص است که فقط برای محسنین است، زیرا معیت خداوند

بر دو قسم است: اول، معیت مطلق، و آن اینکه خداوند با هر موجودی است. دوم، معیت خاص که معیت مهر است، آن گاه که خداوند به عنوان غفار و رؤوف با سالک صالح است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۵۸۶).

۳-۶. رسیدن به آرامش و شادمانی

قرآن کریم پس از آنکه شهیدان را زنده معرفی می کند و می فرماید به آنان مرده نگوید، می فرماید: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» در حالی که به آنچه خداوند از فضل خود به آنها داده شادمانند و نسبت به کسانی که در پی آنان (هنوز) به آنها نپیوسته اند شادی می کنند که نه ترسی بر آنهاست و نه اندوهگین خواهند بود» (آل عمران، ۱۷۰).

در این آیه شریفه در مرجع ضمیر «هم» در «علیهم» دو احتمال وجود دارد: یک. به مومنانی برمی گردد که هنوز به شهدا ملحق نشده اند. دو. به شهدا برمی گردد. در هر دو صورت، بشارتی است بر مؤمنانی که به خاطر مقام شهادت در مقامی قرار می گیرند که عاری از حزن و ترس است.

خوف ناظر به حوادث احتمالی آینده است که خوشبختی انسان را تهدید می کند و حزن ناظر به حوادث اندوهبار گذشته است که خوشی انسان را می کاهشد. رفع مطلق خوف هنگامی خواهد بود که نعمتهای عطاشده به انسان در معرض زوال نباشد و رفع مطلق حزن در صورتی است که از خوشی و بهجت انسان چیزی کم نشود، لذا رفع خوف و حزن مطلق از سوی خدا به این معناست که از طرفی خداوند به انسان هر نعمتی که باعث لذت و بهره‌ی انسان می شود به او عطا کند و از طرف دیگر این نعمت‌ها در معرض زوال هم قرار نگیرند. این همان خلود سعادت برای انسان و جاودانگی انسان در آن سعادت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۶۲). هنگامی یک مسلمان به چنین شادمانی و آرامش پس از شهادت در راه خدا بیندیشد، دیگر از کشته شدن باکی نخواهد داشت و انگیزه مقاومت تا سرحد شهادت در وی به وجود خواهد آمد.

نتیجه گیری

مقاومت نیازمند بینش و انگیزه دارد و بدون بینش و انگیزه کافی، مقاومت به معنای واقعی کلمه شکل نمی گیرد. باورمندی به آخرت در ایجاد بینش و انگیزه نسبت به مقاومت تأثیر دارد. هنگامی که قرآن کریم حیات متعالی شهیدان را مطرح می کند و برتری غیرقابل مقایسه زندگی اخروی نسبت به زندگی دنیوی را تبیین می نماید و عظمت خسارت اخروی را نشان می دهد، انسان مؤمن نسبت به نتیجه مقاومت خودش بینش پیدا می کند و هنگامی که انسان مؤمن به نتایج اخروی مقاومت توجه کند از قبیل آمرزش گناهان، رفتن بهشت، محبوب خدا شدن، رسیدن به رضوان الهی و رسیدن به آرامش برای مقاومت انگیزه دوچندان پیدا می کند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغة (١٤١٤ق). (محقق و مصحح: صبحی صالح). قم: هجرت.
١. آلوسی، محمود. (١٤١٥ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (محقق: علی عبدالباری عطية). بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (١٣٦٣). تحف العقول (محقق: علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٣. ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
٤. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (١٤٢٠ق). التحرير و التیور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
٥. ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). معجم مقاییس اللغة (محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٦. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (١٤٠٨ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (محقق: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
٧. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (١٤١٥ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة البعثة.
٨. بلاغی، محمدجواد. (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: وجدانی.
٩. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (محقق: محمد عبدالرحمن المرعشلی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٠. جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٤). تسنیم. قم: نشر اسراء.
١١. حقی برسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالکفر.
١٢. راغب اصفهانی، حسین. (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن (محقق: صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار الشامیه.
١٣. راغب اصفهانی، حسین. (١٤١٢ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق، بیروت: دار العلم، الدار الشامیه.
١٤. رضا، محمد رشید. (١٤١٤ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفه.

۱۵. زبیدی، سیدمحمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس فی شرح القاموس. بیروت: دار الفکر.
۱۶. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. شبر، عبدالله. (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین. کویت: شرکتة مکتبة الالفین.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (محقق: محمدجواد بلاغی، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع (مصحح: ابوالقاسم گرجی). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۱. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (چاپ سوم). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۲۲. طوسی، محمد. (بی تا). التیان فی تفسیر القرآن (محقق: احمد قیصری). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی) (محقق: هاشم رسولی). تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.
۲۴. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احياء التراث العربی.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۶. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۸. کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمي.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۲. نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

References

* *The Holy Quran*.

* *Nahj al-Balaghah*. (1414 AH). (Subhi S. Ed.). Qom: Hijrat.

1. Abolfotuh Razi, H. (1408 AH). *Rud al-Jannan va Ruh al-Jannan fi Tafsis al-Qur'an* (M. J. Yahaqi., & M. M. Naseh, Ed.) Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]
2. Alusi, Mahmud. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsis al-Qur'an al-Azim*. (Ali Abdul Bari A. Ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
3. Ayashi, M. (1380 AH). *Al-Tafsis (Tafsis al-Ayashi)*. (H. Rasooli, Ed.). Tehran: Maktabah al-Ilmiyah al-Islami. [In Arabic]
4. Bahrani, H. (1415 AH). *Al-Burhan Fi Tafsis Al-Quran*. Qom: Al-Baath Foundation. [In Arabic]
5. Balaghi, M. J. (n.d.). *Ala' al-Rahman fi Tafsis al-Qur'an*. Qom: Wojdani.
6. Beizawi, A. (1418 AH). *Anwar al-tanzil va Asrar al-Ta'awil*. (M. Al-Marashli). Beirut: Dar alhya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
7. Fakhr Razi, A. (1420 AH). *Mafatih al-Qaib*. (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
8. Firuzabadi, M. (1415 AH). *al-Qamous al-Muhit*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
9. Haqi Barousoy, E. (n.d.). *Tafsis Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr.
10. Ibn Ash'ur, M. (1420 AH). *al-Tahrir va al-Tanwir*. Beirut: al-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
11. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mo'jam Maqa'eis al-Loqat*. (A. M. Haroon, Ed.). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
12. Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Qaib*. (3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
13. Ibn Shu'ba Harrani, H. (1363 AP). *Tohaf al-Oqul*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Tasnim*. Qom: Isra' Publications. [In Persian]
15. Kashani, M. (1336 AP). *Manhaj al-Sadeqin fi Ilzam al-Mukhalefin*. Tehran: Mohammad Hassan Elmi Bookstore. [In Persian]
16. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari., & M. Akhundi, Ed.). (4th

- ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
17. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. (10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
 18. Mughniyeh, M. J. (1424 AH). *Tafsir al-Kashif*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
 19. Nouri, H. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il va Mustanbat al-Masa'il*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
 20. Qarashi, S. A. A. (1371 AP). *Qamous Qur'an*. (6th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
 21. Qurtubi, M. (1364 AP). *al-Jame' al-Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
 22. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Qarib al-Qur'an*. Damascus, Beirut: Dar Al-Ilm, Al-Dar Al-Shamiya. [In Arabic]
 23. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Mufradat alfaz al-Qur'an*. (S. A. Dawoodi, Ed.). Beirut: Dar Al-Shamiya. [In Arabic]
 24. Reza, M. (1414 AH). *Tafsir Al-Quran Al-Hakim Al-Shahir be Tafsir Al-Minar*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
 25. Shobar, A. (1407 AH). *al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin*. Kuwait: Shirkah Maktabah al-Alfin. [In Arabic]
 26. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (M. J. Balaghi, Ed.). (3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
 27. Tabarsi, F. (1412 AH). *Tafsir Javami' al-Jame'*. (A. Gorji, Ed.). Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
 28. Tabatabaei, M. H. (1390 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'asisah al-A'alami le Matbu'at. [In Arabic]
 29. Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain*. (3rd ed.). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Persian]
 30. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran*. (A. Qeisari, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
 31. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqayeq Qavamiz al-Tanzil*. (3rd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
 32. Zobeidi, S. M. M. (1414 AH). *Taj al-Arous fi Sharh al-Qamous*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]



An Analysis of Motivational Strategies for Mental Health in Islamic Teachings

Mojtaba Ansari Moghadam¹

Received: 24/01/2021

Accepted: 13/02/2021

Abstract

Health is one of the most important divine blessings for human beings that everyone naturally benefits from. Because a person who does not have the blessing of health has difficulty in doing some things. Therefore, human health has long been one of the most important issues for both the individual and society, and it has been given great importance in Islamic teachings. From the Islamic point of view, health is of two kinds: physical health and mental health. A profound glance will show that the religion of Islam has introduced important points in the field of both physical and mental health that the present study deals with the field of mental health. Islamic sources introduce different strategies to promote mental health in different dimensions such as "insight, manner, motivation, and action". By emphasizing the motivational dimension, this study deals with mental health strategies using a descriptive-analytical method, which is a kind of interdisciplinary research for the development and integration of humanities and Islamic sciences. Among the motivational strategies of Islam that have been considered in different places in different ways are hope, positivity, finalism, understanding the power of authority and understanding the presence of the Creator.

Keywords

The Holy Quran, narrations, mental health, correct motivation.

1 . PhD in Quran and Hadith, Meybod University, researcher of Islamic studies and lecturer, Qom, Iran. Mojtabaansari6767@gmail.com.

* Ansari Moghadam, M. (2021). An Analysis of Motivational Strategies for Mental Health in Islamic Teachings. Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 2(6), pp. 81-104.

Doi: 10.22081/jqss.2021.57579.1056



واکاوی راهکارهای انگیزشی سلامت روان در آموزه‌های اسلامی

مجتبی انصاری مقدم^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۵

چکیده

سلامتی از مهم‌ترین نعمت‌های الهی برای انسان است که در حالت طبیعی همه از آن برخوردارند؛ زیرا انسانی که از نعمت سلامتی برخوردار نیست، در انجام برخی امور دچار مشکل است؛ از این رو از دیرباز مسئله سلامت انسانی هم برای شخص و هم برای اجتماع از مهم‌ترین موضوعات است و در تعالیم اسلامی اهمیت زیادی به آن داده شده است. سلامت از منظر اسلام دو گونه است: سلامت جسمی و سلامت روان. در نگاهی موشکافانه خواهیم فهمید که دین اسلام هم در حوزه سلامت جسمی و هم در حوزه سلامت روانی نکات مهمی معرفی کرده است که پژوهش حاضر به حوزه سلامت روانی می‌پردازد. منابع اسلامی در جهت ارتقای سلامت روانی راهکارهای متفاوتی در ابعاد مختلف مانند «بینشی، منشی، انگیزشی و کنشی» معرفی می‌کنند. این پژوهش با تأکید بر بُعد انگیزشی به صورت نظری با روشی توصیفی - تحلیلی به راهکارهای سلامت روان می‌پردازد که نوعی پژوهش میان‌رشته‌ای در جهت توسعه و تلفیق علوم انسانی و اسلامی به شمار می‌رود. از جمله راهکارهای انگیزشی اسلام که در جاهای مختلف با روش‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از: امیدواری، مثبت‌اندیشی، غایت‌نگری، درک قوه اختیار و درک حضور خالق.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، روایات، سلامت روان، انگیزش صحیح.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مبین، پژوهشگر مطالعات اسلامی و مدرس دانشگاه قم، ایران.

Mojtabaansari6767@gmail.com

* انصاری مقدم، مجتبی. (۱۳۹۹). واکاوی راهکارهای انگیزشی سلامت روان در آموزه‌های اسلامی. فصلنامه

مطالعات علوم قرآن، ۲(۶)، صص ۸۱-۱۰۴. Doi: 10.22081/jqss.2021.57579.1056

مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی و کتاب مقدس اسلام که مصون از تحریف بوده و خواهد بود، حاوی دستورات سعادت بخش فردی و اجتماعی برای انسان است که تمسک به آن، موجب سعادت دنیا و آخرت انسان‌هاست و دوری از آن، موجب گمراهی و بدبختی است. روایات و آیات فراوانی از قرآن به بحث سلامت و به خصوص امنیت پرداخته‌اند. امنیت، از نیازهای اساسی انسان در طول تاریخ بوده، ولی در عصر کنونی به دلیل وجود مخاطرات و تهدیدهای فراوان، این نیاز بیشتر احساس می‌شود. از آنجا که قرآن کریم و روایات، نسخه شفابخش در طول تاریخ و در همه زمان‌ها هستند، ضروری است که دیدگاه این کتاب آسمانی و کلام معصومین علیهم‌السلام را درباره این مهم بدانیم.

۱. اهمیت پژوهش

در اهمیت و ضرورت این پژوهش می‌توان گفت که موضوع سلامت روان در همه ادیان و مکاتب وجود داشته است. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های مشترک همه افراد بشر، از گذشته تاکنون، امنیت روانی است، لیکن باید به آن به عنوان یک موضوع مبنایی و بنیادی جهت ایجاد آرامش و امنیت روانی نگریسته شود؛ زیرا این احتمال وجود دارد که نسبت به آن سطحی‌نگری شود از این رو، خساراتی به ارزش‌های انسانی وارد گردد. هم‌چنان تهدیدات اصلی امنیت انسان و جامعه انسانی تهدیدات درونی است. از این رو، در بحث امنیت فردی «موانع درونی کمال» و به تعبیر دیگر «ستم به خود» جزو تهدیدات به حساب می‌آید. سلامت روانی در قرآن کریم بسیار عمیق و گسترده مورد توجه قرار گرفته است و رسیدن به آرامش روانی مستلزم اموری می‌باشد که در این پژوهش به آن می‌پردازیم.

۲. پیشینه پژوهش

از جهت سابقه و پیشینه پژوهش، تحقیقاتی نگاشته شده است؛ از جمله، برخی معیارهای سلامت روان را در حوزه روان‌شناسی و مشاوره بررسی نموده‌اند (لطفانی بريس، ۱۳۸۹)؛ عدّه‌ای هم با تمرکز بر حوزه روان‌شناسی به بحث سلامت روان پرداخته‌اند، مثلاً اثر روزه‌داری بر سلامت روان (صادقی و مظاهری، ۱۳۸۴)؛ برخی ارتباط ابعاد احساس نابرابری جنسیتی با سلامت روان را واکاوی کرده‌اند (خاوری و دیگران، ۱۳۹۲)؛ بعضی از پژوهشگران ارتباط گرایش مذهبی با سلامت روان را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند (یعقوبی و دیگران، ۱۳۹۴)؛ برخی هم به راهبردهای ارتقای سلامت روان مشاوران مدرسه: سلامت مشاور پرداخته‌اند (یوسفی لویه، ۱۳۸۷)؛ عدّه‌ای از پژوهشگران علوم قرآنی راهکارهای ایجاد سلامت روان را به صورت اجمالی و یکجا نام بردند و آنها را بررسی دقیق قرار نداده‌اند (ر.ک: تیموری، ۱۳۹۱؛ ریش دار، ۱۳۸۹؛ کیانی کشتگر، ۱۳۹۵). تحقیقات فوق، شامل پاره‌ای از موضوعات مرتبط با سلامت روان است، که تمامی ابعاد این پژوهش را پوشش نمی‌دهند. در حالی که پژوهش حاضر با تمرکز بر آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام به بُعد انگیزشی سلامت روانی پرداخته است که در مقاله یا اثر دیگری این راهکارها دیده نشده است؛ لذا از این منابع به عنوان پیشینه و سابقه استفاده گردیده است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از نوع نظری است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و از نوع تحقیقات میان‌رشته‌ای در جهت توسعه علوم انسانی می‌باشد؛ این کار نوعی بومی‌سازی مفاهیم علوم انسانی بر پایه قرآن کریم به‌شمار می‌رود. پژوهش حاضر بحث سلامت روان که در واقع از شاخه‌های روان‌پزشکی و روان‌شناسی به‌شمار می‌رود را با تمرکز بر قرآن کریم واکاوی می‌کند. همچنین روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای می‌باشد که در قالب استخراج، طبقه‌بندی و تحلیل آیات قرآن کریم مربوط به بُعد انگیزشی سلامت روان در مواجهه با بیماری‌ها صورت گرفته است.

۴. مفهوم شناسی

در این بخش به تعریف مفاهیم کلیدی پژوهش خواهیم پرداخت:

۴-۱. مفهوم سلامت روان

برای مفهوم لغوی سلامت (Health) معانی متعددی بیان شده است، از جمله، بی‌گزند شدن، بی‌عیب شدن؛ رهایی یافتن، نجات یافتن؛ امنیت؛ عافیت، تندرستی؛ نجات، رستگاری؛ خلاص از بیماری، شفا؛ آرامش، صلح؛ سالم، تندرست (معین، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۶۴). مفهوم سلامت در اصطلاح؛ معمولاً کسی را که بیماری جسمی نداشته باشد، سالم می‌نامند؛ درحالی که شخص سالم کسی است که از سلامت روح نیز برخوردار بوده و از نظر اجتماعی در آسایش باشد؛ زیرا پژوهش‌های علمی نشان داده است که ممکن است ریشه و علت بسیاری از ناتوانی‌های جسمی، نابسامانی‌های فکری و عاطفی باشد (نیل‌فروشان، ۱۳۶۳، ص ۲۴). سلامتی و بیماری، فقط به شرایط فیزیولوژیک وابسته نیستند، بلکه به افکار، هیجانات و انگیزه‌های فرد نیز بستگی دارند (دیماثو، ۱۳۸۷، ص ۵). در فرهنگ قرآن کریم واژگان روح (حجر، ۲۹؛ مجادله، ۲۲)، قلب (بقره، ۱۰؛ فتح، ۴)، نفس (بقره، ۲۳۳؛ لقمان، ۳۴)، فؤاد (نجم، ۱۱؛ ابراهیم، ۳۷)، صدر (اسراء، ۵۱؛ اعراف، ۴۳) همان روان (Mental) است. بنابراین، با توجه به مفاهیم سلامت (Health) و روان (Mental) می‌توان گفت که «سلامت روان» (Mental Health) به معنای «تندرستی روح» است. به تعبیری دیگر آرامش روحی را سلامت روان گویند.

۴-۲. مفهوم راهکارهای انگیزشی

انگیزش تحریکی درونی است که رفتار شخص را جهت می‌دهد و آن را هماهنگ می‌سازد؛ انگیزه نوعی حرکت غیرمستقیم است و آن را نمی‌توان به‌طور مستقیم مشاهده کرد، اما وجود آن را از روی رفتار شخص می‌توان تشخیص داد؛ به‌واقع مهار انگیزه‌ها و جهت‌دهی آنها در مسیری مطلوب و مناسب، آدمی را در امنیت و آرامش قرار می‌دهد (ر.ک: انصاری‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۸۷). مراد از راه‌کارهای انگیزشی همان تحریضات و تحریکات

درونی هستند که آدمی در جهت ایجاد آرامش در شرایط مختلف به خود القا می کند، در بخش های بعدی به آن راهکارها خواهیم پرداخت.

۵. ابعاد سلامت از منظر قرآن کریم

خدای متعال آدمی را به زیباترین و سالم ترین جسم آفرید و نقص و بیماری در خلقت خداوند وجود ندارد. در عین حال دین اسلام به آدمی حق نداده که به جسم و روان خود آسیب برساند. دین اسلام به سلامت جسمانی و روحانی آدمی توجه ای ویژه دارد، آیات بی شماری وجود دارد که به طور مستقیم و غیرمستقیم دال بر سلامت هستند. در این بخش با توجه به آیات قرآن کریم سلامت آدمی را در دو مبحث سلامت جسمی و سلامت روحی - روانی مورد بررسی قرار می دهیم:

۵-۱. سلامت جسمی

قرآن کریم برای سلامت جسم اهمیت زیادی قائل شده است و در این زمینه سفارشات فراوانی کرده که در اینجا به چند نمونه از آنها اشاره می کنیم:

۵-۱-۱. طعام گوارا

جسم آدمی با غذا و آب زنده می باشد؛ دین اسلام به کیفیت غذا و آب آشامیدنی توجه خاصی دارد. خدای تعالی فرمود: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ؛ پس انسان باید به خوراک خود بنگرد» (عبس، ۲۴). از طرفی هم قرآن کریم نکات بی شماری پیرامون تغذیه آدمی بیان می دارد: خوردن غذای گورا (بقره، ۱۷۲)، پرهیز از غذاهای غیربهداشتی، گوشت مردار، گوشت خوک، خون و شراب (اعراف، ۱۷۵؛ انعام، ۱۴۵؛ بقره، ۱۷۳ و ۲۱۹). خدای سبحان در جایی دیگر خطاب به پیامبران و پیروان آنها می فرماید: «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ؛ ای پیامبران از چیزهای گوارا بخورید و کار شایسته کنید که من به آنچه انجام می دهید دانایم» (مؤمنون، ۵۱). خداوند متعال در این آیه پیامبران و پیروانشان را به خوردن چیزهای پاکیزه و انجام کار شایسته

دستور می‌دهد، و از طرفی هم در دیگر آیات قرآن کریم به تمایز چیزهای پاکیزه و غیر آن اهتمام ورزیده است. خدای سبحان برخی غذاهای ناپاک که برای آدمی ضرر دارند را حرام شمرده است: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بگو در آنچه به من وحی شده است بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد هیچ حرامی نمی‌یابم مگر آنکه مردار یا خون ریخته یا گوشت‌خوک باشد که اینها همه پلیدند یا (قربانیی که) از روی نافرمانی (به هنگام ذبح) نام غیرخدا بر آن برده شده باشد پس کسی که بدون سرکشی و زیاده‌خواهی (به خوردن آن‌ها) ناچار گردد قطعا پروردگار تو آمرزنده مهربان است» (انعام، ۱۴۵). در قرآن کریم چیزها و کارهایی که با رجس توصیف شده، شامل موارد زیر است: میت، خون، گوشت خوک (انعام، ۱۴۵)، خمر، قمار و بت‌ها (مائده، ۹۰). بدین ترتیب تغذیه بهداشتی و گوارا یکی از مهم‌ترین رکن تشکیل جسم و رابطه نزدیک با اعمال انسان دارد. قرآن کریم هم به این امر مهم و اساسی توجه ویژه کرده است.

۵-۱-۲. بهداشت جنسی

ممنوعیت آمیزش مردان با زنان در عادت ماهیانه از نمونه‌های دیگر اسلام در سلامت و بهداشت جسم است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ؛ از تو درباره عادت ماهانه زنان می‌پرسند بگو آن رنجی است پس هنگام عادت ماهانه از آمیزش با زنان کناره‌گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند پس چون پاک شدند از همان‌جا که خدا به شما فرمان داده است با آنان آمیزش کنید خداوند توبه‌کاران و پاکیزگان را دوست می‌دارد» (بقره، ۲۲۲). ممنوعیت از زنا نمونه دیگر بهداشت جنسی در اسلام است (اسراء، ۳۲). پرهیز از لواط (اعراف، ۸۰-۸۱) و استمناء (مؤمنون، ۵-۷) نمونه‌های دیگر قرآن کریم برای بهداشت جسمی هستند.

۳-۱-۵. طهارت ظاهری

اسلام برای طهارت و پاکیزگی جسم تأکیدات فراوانی دارد؛ آیات و روایات بی‌شماری دال بر این موضوع است. وضو و غسل‌های واجب و مستحب از موارد اهمیت اسلام بر طهارت جسمی است. وجوب نمازهای یومیه موجب می‌شود که در طول شبانه روز آدمی دست کم سه نوبت برای نماز صبح، نماز ظهر و عصر و نماز مغرب و عشاء وضو بگیرد. از طرفی هم خدای سبحان برای مردان و زنانی که جنب شده‌اند غسل را واجب نموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون به (عزم) نماز برخیزید صورت و دستهایتان را تا آرنج بشوید و سر و پاهای خودتان را تا برآمدگی پیشین (هر دو پا) مسح کنید و اگر جنب‌اید خود را پاک کنید (= غسل نمایید) و اگر بیمار یا در سفر بودید یا یکی از شما از قضای حاجت آمد یا با زنان نزدیکی کرده‌اید و آبی نیافتید پس با خاک پاک تیمم کنید و از آن به صورت و دستهایتان بکشید خدا نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد لیکن می‌خواهد شما را پاک و نعمتش را بر شما تمام گرداند باشد که سپاس (او) بدارید» (مانده، ۶).

البته وضو و غسل، افزون بر ایجاد طهارت جسمی، طهارت روحی را نیز به همراه دارد، زیرا وضو و غسل از عبادات است.

۴-۱-۵. محیط پاک

پاکیزگی محیط زیست یکی دیگر از مباحث قرآن کریم پیرامون سلامت جسم است؛ چراکه محیط تأثیر شگرفی بر سلامت و بهداشت جسم دارد. خدای متعال می‌فرماید: «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ؛ و چون برای ابراهیم جای خانه را معین کردیم (بدو گفتیم)

چیزی را با من شریک مگردان و خانه‌ام را برای طواف کنندگان و قیام کنندگان و رکوع کنندگان (و) سجده کنندگان پاکیزه دار» (حج، ۲۶). بدین ترتیب، اکثر بیماری‌های جسمی از طریق هوای آلوده و محیط ناپاک به آدمی منتقل می‌گردد.

۵-۱-۵. لباس پاکیزه

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های ایجاد سلامت جسم، استفاده از لباس پاک و پاکیزه می‌باشد. خدای متعال در قرآن کریم پیرامون این بحث می‌فرماید: «وَيَأْتِيكَ فَطَهَّرْ؛ و لباس خویشتن را پاک کن» (مدثر، ۴). به درستی که لباس کثیف علل بسیاری از بیماری‌های جسمانی است؛ به تعبیری دیگر بسیاری از بیماری‌های پوستی و واگیردار از طریق لباس‌های کثیف انتقال پیدا می‌کند.

۵-۲-۲. سلامت روحی - روانی

سلامت روحی - روانی که موضوع اصلی پژوهش حاضر می‌باشد در روایات و قرآن کریم متعدد مورد تأکید قرار گرفته است. به‌راستی که آرامش بالاترین سرمایه بشری می‌باشد که آدمی هنوز به حقیقت آن پی نبرده است. از نگاه روانشناسی اسلامی راهکارهای ایجاد سلامت روانی جهت تحقق امنیت روانی در چهار بخش مجزا تقسیم می‌شوند:

۵-۲-۱. راهکارهای بینشی اسلام برای سلامت روان

منظور از بینش همان بصیرت و جهان‌بینی است که با اعتقاد و اندیشه انسانی مرتبط می‌باشد (ر.ک: انصاری‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۴۳). در مرحله نخست سلامت روان، انسان باید به یک بینش صحیح از آفریدگارش برسد. از جمله این راهکارها: شناخت صفات خداوند، ایمان به خداوند، تسلیم رضای الهی، اعتماد بر خداوند و ایمان به معاد.

۵-۲-۲. راهکارهای منشی اسلام برای سلامت روان

مراد از منش در این جا هم‌تی فردی است که در جهت افعال حقیقی آدمی انجام

گیرد، و به تعبیری دیگر رفتار فردی آدمی که در دستورات اسلام فراوان یادشده می‌باشد و می‌توان گفت که منش انسان همان اخلاق و خوی درونی اوست (ر.ک: انصاری‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۵۷). از جمله: تقوا، ص بر و غیره.

۳-۲-۵. راهکارهای انگیزشی اسلام برای سلامت روان

بعد از بینش و منش، راهکار دیگری به نام انگیزش وجود دارد. منظور از انگیزش همان تحریضات و تحریکات درونی است که آدمی در جهت ایجاد آرامش در شرایط مختلف به خود القا می‌کند (ر.ک: انصاری‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۸۸). به تعبیری دیگر انگیزش تحریک درونی است که رفتار شخص را جهت می‌دهد و آن را هماهنگ می‌سازد. هم‌چنین انگیزه نوعی حرکت غیرمستقیم است و آن را نمی‌توان به‌طور مستقیم مشاهده کرد، اما وجود آن را از روی رفتار شخص می‌توان تشخیص داد. از جمله این راهکارها: امیدواری، مثبت‌اندیشی و غیره. در ادامه این پژوهش به بررسی و تبیین این راهکارها خواهیم پرداخت.

۴-۲-۵. راهکارهای کنشی اسلام برای سلامت روان

راهکار چهارم جهت ارتقای سلامت روانی، راهکار کنش است. منظور از کنش همان رفتار ظاهری و عینی آگاهانه آدمی نسبت به دیگران می‌باشد که در مواقع مختلف از خود نشان می‌دهد (ر.ک: انصاری‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳). در واقع کنش متأثر از بینش، منش و انگیزش است، همان‌گونه که انگیزش متأثر از بینش و منش است. نمونه‌های مختلفی از این راهکار در منابع اسلامی تأکید شده است؛ از جمله: انفاق به دیگران، ص دقه به دیگران، بخشش دیگران و غیره.

راهکارهای چهارگانه فوق ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، به تعبیری بر روی یکدیگر تأثیر مستقیم دارند و به صورت هماهنگ با هم هستند؛ یعنی نه تنها مؤلفه‌های هر یک با یکدیگر در ارتباط هستند، بلکه هر چهار بُعد با یکدیگر در رابطه تنگاتنگی قرار دارند (ر.ک: انصاری‌مقدم، ۱۳۹۸، صص ۳۹-۱۳۴). محوریت پژوهش حاضر بُعد انگیزشی

سلامت روان است که در ادامه به تبیین آن از منظر آیات و روایات خواهیم پرداخت.

۶. راهکارهای انگیزشی سلامت روانی در آموزه‌های اسلامی

انگیزش به عنوان یک مبحث ریشه‌ای در روح- روان انسانی و اعمال وی است. در ارتقای سلامت روان، انسان باید به یک انگیزش مستحکم برسد تا در برابر بیماری‌های روانی مقاومت پیدا کند. دین مبین اسلام راهکارهای مختلفی در بُعد انگیزشی (برای ایجاد آرامش روحی- روانی در برابر بیماری‌ها) مطرح می‌نماید. در اینجا به نمونه‌هایی از این راهکارها اشاره می‌کنیم.

۶-۱. امیدواری

یکی از موانع آدمی در رسیدن به سلامت و امنیت روانی، یأس (ناامیدی) می‌باشد؛ بدیهی است که این مانع آدمی را مضطرب و پریشان می‌کند و احساس آرامش را به‌طور کامل می‌گیرد، به‌گونه‌ای که فرد در ناراحتی و پریشان‌خاطری قرار دارد. از این‌رو، آدمی باید این مانع را از سر راه خود بردارد؛ همیشه و در هر شرایطی به خدای سبحان امیدوار باشد که او را کمک می‌کند و همراه و پشتیبان او خواهد بود. خداوند متعال در آیات متعددی از عبارت نومیدبخش «اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» خداوند آمرزنده و مهربان است» (بقره، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۲ و ۱۹۹؛ آل‌عمران، ۱۲۹؛ نساء، ۲۵؛ مانده، ۳۹ و...) استفاده کرده است. این عبارت به منزله علت برای امیدواری افراد مذکور می‌باشد؛ یعنی چون خداوند آمرزنده و رحمت او شامل حال مؤمنین در دنیا و آخرت است، باید به رحمت او امیدوار باشند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۲۶). رحمت واسعه الهیه و فیوضات صوری و معنوی غیرمتناهی که نزد خدا است، موقوف بر شخص و یا صنفی معین از بندگانش نیست، و هیچ استثنایی نمی‌تواند حکم افاضه علی الاطلاق خدا را مقید کند و هیچ چیزی نمی‌تواند او را ملزم بر امساک و خودداری از افاضه نماید، مگر این که طرف افاضه استعداد افاضه او را نداشته باشد و یا خودش مانعی را به سوء اختیار خود پدید آورد، و در نتیجه از فیض او محروم شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۵۰). حضرت یعقوب علیه السلام با

امیدواری به پسرانش چنین می گوید: «يَا بَنِي اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللّٰهِ اِنَّهُ لَا يَاسُ مِنْ رُوحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»؛ ای پسران من بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید و از رحمت خدا نومید مباشید، زیرا جز گروه کافران کسی از رحمت خدا نومید نمی شود» (یوسف: ۸۷). از آن جا که فرزندان یعقوب تقریباً اطمینان داشتند که یوسفی در کار نمانده، از این توصیه و تأکید پدر تعجب می کردند، یعقوب به آنها گوشزد می کند: از رحمت الهی هیچ گاه مأیوس نشوید که قدرت او مافوق همه مشکلات و سختی هاست؛ چرا که جز کافران بی ایمان (که از قدرت خدا بی خبرند) از رحمتش مأیوس نمی شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴۵). قرآن کریم از زبان حضرت ابراهیم علیه السلام چنین می گوید: «قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ اِلَّا الضَّالُّونَ»؛ گفت چه کسی جز گمراهان از رحمت پروردگارش نومید می شود» (حجر: ۵۶). حضرت ابراهیم در پاسخ فرشتگان فرمود: کسی از رحمت پروردگارش نومید نمی شود مگر افراد گمراه. پس مضمون این آیه بیانگر این است که حضرت ابراهیم علیه السلام در رابطه با قدرت خداوند کوچکترین شک و تردیدی نداشته است. چگونه می شود که حضرت ابراهیم علیه السلام، قهرمان توحید از خدا و رحمت و قدرت خداوند مأیوس شده باشد. در صورتی که فرشتگان به هنگامی که نمرود و نمرودیان می خواستند ابراهیم علیه السلام را در میان آتش نمرودی پرتاب کنند به یاری آن بزرگوار آمدند و از آن حضرت اجازه خواستند تا یاریش کنند، و آن بزرگوار اجازه نداد، و فرمود: خدای من از وضع من آگاه است و مرا نجات خواهد داد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۹، ص ۷۸). به راستی که امیدواری روح آدمی را تازه و آرام می نماید، لکن ناامیدی روح و روان آدمی را دچار ترس و وحشت می نماید. از امام علی علیه السلام نقل شده: «قَتَلَ الْقُنُوطُ صَاحِبَهُ»؛ ناامیدی صاحب خود را می کشد» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۷). از این سخن پیداست که ناامیدی از مهلک ترین بیماری های روحی است که سرانجامش مرگ خواهد بود، پس آدمی باید توجه داشته باشد که دچار این بیماری مهلک نگردد. بدین ترتیب، امیدواری یک حالت روحی است که فرد باور دارد به نتیجه ای مطلوب از اتفاقات در امور مختلف خواهد رسید. در واقع، نقطه مقابل امید، ناامیدی می باشد. ناگفته پیداست که ناامیدی از علل اصلی

بازدارنده افراد از کار و تلاش است، بیشتر افرادی که در زندگی به خواسته‌های خود شکست خورده‌اند، در اثر ناامیدی بوده است. ناامیدی نوعی بیماری روحی است که فرد را مضطرب و نگران می‌کند؛ دین مبین اسلام دستور به امیدواری می‌دهد تا افراد با آرامش و انرژی بیشتر به امور خویش پردازند.

۶-۲. مثبت‌اندیشی

مثبت‌اندیشی یکی از دیگر از راهکارهای انگیزشی اسلام جهت تقویت آرامش روانی به شمار می‌رود. اندیشیدن نقش بسیار مهمی در زندگی بشری دارد؛ به‌درستی انسانی که مثبت می‌اندیشد، هیچ اتفاقی را در زندگی ناخوشایند نمی‌بیند، بلکه آن‌را حساب شده و تحت مدیریت خالق هستی می‌داند. خدای متعال در آیات زیادی بندگانش را به مثبت‌اندیشی تشویق می‌نماید، از جمله: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد» (سجده، ۷). به صورت کلی بنابر این آیه، سراسر جهان خیر است. خداوند حکیم تمام افعالش از روی حکمت، مصلحت، درست و به جا می‌باشد و تمام نیکو و جمیل است «کل فعل منک جمیل» فعل قبیح و زشت و بد محال است از او صادر شود، حتی سگ که پست‌ترین مخلوقات است و حیوانات مودیه مثل درندگان و گزندگان و علف‌های بیابانی و خارهای مگیلانی تمام صورت آنها در حد خود زیبا و وجودش موافق حکمت، مصلحت و مفید است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۴۹). پیرامون امور دنیوی، خدای متعال فرمودند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ پس هر که هم وزن ذره‌ای نیکی کند، آن‌را خواهد دید» (زلزله، ۷). دستیابی به اطمینان و آرامش می‌تواند عوامل گوناگونی داشته باشد، ولی در رأس آنها آگاهی و علم جلوه ویژه‌ای دارد کسی که می‌داند ذره‌ی مثقالی از کارش حساب دارد، نسبت به تلاش و فعالیتش دلگرم است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۳۲). حقیقتی روشن که هر کس به قدر سنگینی ذره‌ای کار خیر کرده باشد آن‌را می‌بیند. پیرامون امور آخروی، خدای متعال فرمودند: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ با آن‌که (جهان) آخرت نیکوتر و پایدارتر است» (اعلی، ۱۷). برای قطع

ریشه‌های گناه راهی جز این نیست که حب و عشق دنیا را از دل بیرون کنیم و به دنیا همچون وسیله و یا مزرعه‌ای بنگریم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۷۵). سرای آخرت بهتر و پاینده‌تر است؛ زیرا نعیم آن بالذات و خالص از شوائب کدورات، و بقا و دوام دارد، به خلاف دنیا که لذا ید آن مشوب و بالآخره زوال و فناء یابد (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۶۵). بدین رو کسی که می‌داند راهش روشن و آینده‌اش بهتر از گذشته است، قلبش مطمئن است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۳۲). امیرالمؤمنین علی علیه السلام در باب خرمندی و ثمره آن می‌فرماید: «أصلُّ العَقلِ القُدْرَةُ وَ تَمَرُّهَا السُّرُورُ؛ ریشهٔ خرد، توانمندی و نتیجهٔ آن شادی است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۷). بدین ترتیب تفکر و اندیشهٔ مثبت سبب ایجاد آرامش و آسایش دل می‌شود. افراد باید در امور مختلف زندگی خویش تمرین مثبت‌نگری نماید و زود مضطرب و ترسان نگردند. ملاحظه شد که متون دینی، افزون بر ارزش‌گذاردن بر عقل، سمت و سوی اندیشیدن درست و نیز راه و روش انتخاب صحیح انگیزه‌ها را در تعالیم خود ذکر می‌کند و عقل را تنها و رها نمی‌گذارد، بلکه با تبیین راه‌ها و روش‌های صحیح، آن‌را به سمت کشف حقایق مجهول، رهنمون می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹). از این رو، تفکر مهم‌ترین اصل در انسانیت است؛ آدمی به راحتی با کمی تفکر می‌تواند افکار بهشتی را جایگزین دیگر افکار خویش نماید و هنگامی که یک فکر منفی هجوم می‌آورد، آدمی باید آن‌را واریسی کند و به جای آن یک فکر مثبت جایگزین نماید. ناگفته پیداست که آدمی باید بهترین افکار را برای خود و دیگران داشته باشد تا به اوج آرامش و آسایش دست یابد.

۳-۶. غایت‌نگری

راهکار انگیزشی دیگر اسلام جهت ایجاد سلامت و امنیت روحی- روانی غایت‌نگری است. در واقع آدمی باید بنگرد که هدف و غایتش چیست؟ و آیا نظام هستی و آدمی بیهوده آفریده شده‌اند؟ و بعد از آن که پاسخ صحیح این دسته پرسش‌ها برای آدمی روشن شد، آدمی می‌داند هدف چیست و تمام انرژی خویش را در جهت رسیدن به آن می‌گذارد. فرض مثال شخصی که از ابتدای سال تحصیلی تا

انتهای آن سال وقت می‌گذارد و مطالعه می‌کند و در نهایت با اتمام امتحانات منتظر کارنامه نهایی خویش است در حالی که آرام و قرار ندارد، وقتی کارنامه‌اش می‌آید و هدفش که رفتن به پایه بالاتر است مشخص می‌گردد، خیالش راحت می‌شود. آدمی هم در دنیا چنین است و با مشخص نمودن هدفش آرامش و انگیزه می‌گیرد. هدف اصلی و اساسی آدمی با تمرکز بر آیات قرآن کریم ملاقات با خداوند متعال و بلندمرتبه است. به راستی خدای سبحان در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قِيَهٗ؛ ای انسان حقا که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق، ۶). این آیه اشاره به یک اصل اساسی در حیات همه انسان‌هاست، که همواره زندگی، آمیخته با زحمت و رنج و تعب است، حتی اگر هدف رسیدن به متاع دنیا باشد، تا چه رسد به این که هدف آخرت و سعادت جاویدان و قرب پروردگار باشد، این طبیعت زندگی دنیاست، حتی افرادی که در نهایت رفاه زندگی می‌کنند آنها نیز از رنج و زحمت و درد برکنار نیستند. تعبیر به «ملاقات پروردگار» در این جا، خواه اشاره به ملاقات صحنه قیام که صحنه حاکمیت مطلقه اوست باشد، یا ملاقات جزا و پاداش و کیفر او، یا ملاقات خود او از طریق شهود باطن، نشان می‌دهد که این رنج و تعب تا آن روز ادامه خواهد یافت، و زمانی به پایان می‌رسد که پرونده این دنیا بسته شود و انسان با عملی پاک خدای خویش را ملاقات کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۴۸). نیز خداوند فرمودند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و این که شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید» (مؤمن، ۱۱۵). این جمله کوتاه و پر معنی یکی از زنده‌ترین دلایل رستاخیز و حساب و جزای اعمال را بیان می‌کند، و آن اینکه اگر راستی قیامت و معادی در کار نباشد زندگی دنیا عبث و بیهوده خواهد بود، زیرا زندگی این جهان با تمام مشکلاتی که دارد و با این همه تشکیلات و مقدمات و برنامه‌هایی که خدا برای آن چیده است اگر صرفاً برای همین چند روز باشد، بسیار پوچ و بی‌معنی می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۷۲). در روایتی می‌خوانیم: «إِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ نَظَرَ فِي يَوْمِهِ لَعْدَهُ وَ سَعَىٰ فِي فِكَاكِ نَفْسِهِ وَ عَمِلَ لِمَا لَا بَدَّ لَهُ مِنْهُ وَ لَا مَحِيصَ لَهُ عَنْهُ؛ عَاقِلٌ كَسَىٰ اسْتِ كَمَا امْرُوزَ بِيَوْمِهِ خَوِيصَ

می‌اندیشد و برای آزاد کردن نفس خویش می‌کوشد و برای چیزی عمل می‌کند که چاره و گریزی از آن ندارد (یعنی قیامت)» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۵۷). مطابق این روایت یکی از راه‌های آزادسازی روح، عاقبت‌اندیشی می‌باشد. بدین‌سان، غایت‌نگری یکی از راه‌های اطمینان دل‌هاست؛ اشاره شد که غایت آدمی، ملاقات با خداست. قرب الهی هدف عالی آدمی می‌باشد؛ کسی که این‌گونه به عاقبت خویش بنگرد، بدون شک درونش آرام می‌گیرد و تمام تلاش خویش را برای رسیدن به این هدف متعالی به کار می‌بندد.

۴-۶. درک قوه اختیار

درک آزادی و اختیار یکی دیگر از راهکارهای انگیزشی اسلام جهت آرامش روانی می‌باشد؛ چراکه آدمی وقتی بفهمد که در میان مخلوقات تنها موجودی است که دارای قدرت اختیار می‌باشد، انگیزه‌ای عظیم می‌گیرد و تشویق به ادامه زندگی می‌شود. خدای متعال می‌فرماید «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا؛ ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس» (انسان، ۳).

هدایت الهی سه قسم است:

قسم اول، هدایت تکوینی به این‌که انسان عقل و شعور و ادراک دادیم که ممیز حسن و قبح، و نفع و ضرر، و خیر و شر، و سعادت و شقاوت، و نجات و هلاکت، و خوبی و بدی است، و تمام اسباب را هم در دسترس او قرار دادیم از اجزاء و اعضاء بدنی و قوی و حواس ظاهریه و باطنیه از سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و حس مشترک و حافظه و عاقله و متخیله و غیر این‌ها، و برای تعیش و زندگانی او تمام اسباب را خلق کردیم؛

قسم دوم، هدایت تشریحی از ارسال رسل و انزال کتب و جعل احکام و نصب هدایه دین از ائمه طاهرین و علماء عاملین و ارشاد مرشدین و ابلاغ مبلغین و غیر این‌ها؛

قسم سوم، تأییدات و توفیقات و الهامات خاصه نسبت به کسانی که سلوک طریق کنند و نصرت آنها و دفع مضار و دشمن، و غلبه بر آنها و سایر تأییدات (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، صص ۳۱۲-۳۱۳).

کفران نعمت هم سه قسم است:

قسم اول، این که مستند به خدا نداند و مستند به اسباب بداند و خود را مستحق آنها بداند و قدردان نباشد؛

قسم دوم، ص رف معاصی و قبايح و اعمال زشت کند؛

قسم سوم، آن که در مقابل آن هیچ گونه عباداتی انجام ندهد نه عملاً و نه قلباً و نه لساناً (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، صص ۳۱۲-۳۱۳).

از این رو، اگر آدمی افعال خویش را از روی اجبار بداند، یعنی خودش هیچ گونه نقشی در آنها ندارد و همگی از روی جبر است؛ در این فرد هیچ گونه آرامش فکری وجود نخواهد داشت، لکن اگر اعمال و رفتار خویش را از روی آزادی و اختیار خویش بداند، انگیزه‌ای شدید در زندگی خواهد گرفت. افرادی که قائل به اختیار هستند از آرامش روانی برخوردارند.

۶-۵. درک حضور خالق

یکی دیگر از راهکارهای انگیزشی اسلام، درک واقعی حضور خدای حکیم می‌باشد که تمامی کارهایش مبتنی بر مصلحت و حکمت است؛ در واقع انسان وقتی خداوند را نزدیک خویش بداند نگرانی‌هایش از بین خواهد رفت. این مفهوم را می‌توان در امور عادی آدمی مشاهده نمود، مثلاً وقتی یک فرد هنگام مشکلات در کنارش چند دوست قرار می‌گیرند، آرام می‌گیرد و کم‌تر اضطراب دارد. حال اگر آدمی به حضور خدای سبحان بنگرد، قطعاً آرامش و آسایشی را درک می‌کند که با کسی و چیزی قابل قیاس نخواهد بود. حق تعالی در قرآن کریم فرمودند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤْسُوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ و ما انسان را آفریده‌ایم و می‌دانیم که نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند و ما از شاهرگ (او) به او نزدیک‌تریم» (ق، ۱۶). منظور از کلمه «توسوس» در این جا این است که وقتی خداوند از خطورات قلبی آنها و وسوسه‌های زودگذری که از فکر آنها می‌گذرد آگاه است، مسلماً از تمام عقائد و اعمال و گفتار آنها با خبر می‌باشد، و حساب همه را برای روز حساب نگه می‌دارد

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۲۲). ناگفته پیداست که آیه فوق می‌خواهد مقصود را با عبارتی ساده و همه کس فهم اداء کرده باشد، و گرنه مسئله نزدیکی خدا به انسان مهم‌تر از این و خدای سبحان بزرگتر از آن است، برای این که خدای تعالی کسی است که نفس آدمی را آفریده و آثاری برای آن قرار داده، پس خدای تعالی بین نفس آدمی و خود نفس، و بین نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است، پس خدا از هر جهتی که فرض شود و حتی از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است، و چون این معنا معنای دقیقی است که تصورش برای فهم بیشتر مردم دشوار است، لذا خدای تعالی به اصطلاح دست کم را گرفته که همه بفهمند، و به این حد اکتفاء کرده که بفرماید: «ما از طناب ورید به او نزدیک‌تریم». و یا در جای دیگر قریب به این معنا را آورده بفرماید: «أَنَّ اللَّهَ يُحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ؛ خدا بین انسان و قلبش واسطه و حائل است» (انفال، ۲۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۵۲۰). نیز قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ...؟ آیا خدا کفایت‌کننده بنده‌اش نیست...» (زمر، ۳۶). انسان اگر به وظائف دینی خود عمل کند و تقصیری از او سر نزند خداوند او را از کلیه خطرات حفظ می‌فرماید و برای او کفایت که در کنف حفظ الهی باشد و تسلیم مقدرات الهی باشد و لو تمام اهل دنیا در مقام اذیت و آزار او برآیند، کیست در مقابل قدرت الهی عرض اندام کند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۳۱۴). خداوندی که قدرتش برتر از همه قدرت‌هاست و از نیازها و مشکلات بندگانش به‌خوبی آگاه است و نسبت به آنها نهایت لطف و مرحمت را دارد چگونه ممکن است بندگان با ایمانش را در برابر طوفان حوادث و موج عداوت دشمنان تنها بگذارد؟ هنگامی که او پشتیبان بنده‌اش باشد، و هنگامی که بخواهد کسی را یاری کند، چه رسد به بت‌ها که موجوداتی بی‌ارزش و بی‌خاصیتند. این آیه نویدی است برای همه پویندگان راه حق و مؤمنان راستین مخصوصاً در محیط‌هایی که در اقلیت قرار دارند و از هر سو مورد تهدیدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۲۸). خدای متعال در قرآن کریم فرمودند: «قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى؛ فرمود مترسید من همراه شما می‌شوم و می‌بینم» (طه، ۴۶). خداوند متعال به موسی و هارون فرمود نترسید هیچ‌گونه اذیتی به شما نمی‌تواند برساند محققاً من با شما هستم هم گفتار شماها را می‌شنوم و هم

کردار شما را مشاهده می‌کنم. خداوند مع کلّ شیء است «إِنِّي مَعَكُمْ» و علم به جمیع مسموعات «أَسْمَعُ» و مبصرات «وَأَرَى» دارد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۳۹). بدین ترتیب، خدای سبحان به جمیع ممکنات احاطه قیومیت دارد. پس اگر آدمی این چنین تفکر کند، هرگز مضطرب و نگران نخواهد شد، لکن اگر خود را تنها بداند، مضطرب و نگرانی به وی فشار می‌آورد. درک حضور خدا آدمی را آرام می‌نماید و به آدمی انگیزه می‌دهد که تنها نیست.

نتیجه‌گیری

دریافتیم که سلامت روان یکی از موضوعات مهم اسلام به شمار می‌رود؛ از نظر آیات- روایات، امنیت کامل وقتی برای انسان فراهم است که انسان علاوه بر این جهان، از امنیت در سرای آخرت نیز بهره‌مند باشد. از این رو، تأمین امنیت دنیایی، به عنوان یک هدف مهم مورد توجه است، لیکن در ورای آن نباید از تأمین امنیت اخروی، به عنوان هدف مهم‌تر، غافل بود.

هم‌چنان دریافتیم که دین مقدس اسلام سلامت را در دو بخش کلی تعریف کرده است:

الف. سلامت جسمی: دین اسلام در جاهای مختلف به مسائلی چون «طعام گوارا، بهداشت جنسی، طهارت ظاهری، محیط پاک، لباس پاکیزه و غیره ذلک» جهت تندرستی جسمی پرداخته است.

ب. سلامت روان: خداوند متعال و معصومین علیهم‌السلام در مواقع مختلف به موضوع سلامت روان اشاره کرده‌اند. دریافتیم که انگیزش نوعی تحریک درونی است که آدمی را در جهت ایجاد آرامش درونی مدیریت می‌کند. خدای سبحان در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام راهکارهایی برای بُعد انگیزشی جهت ارتقای سلامت روانی معرفی می‌کنند، از جمله؛

۱. امیدواری: امید داشتن از عوامل ارتقای سلامت روانی در مواجهه با مشکلات است، انسان ناامید روح خود را می‌کشد. تاریخ نشان داده است که انسان امیدوار آنقدر

انرژی دارد که هرناممکنی را ممکن می‌کند که آموزه‌های اسلامی هم بر این مهم مهر تأیید می‌زنند. امید در روح آدمی بالاترین نقش را دارد و همه امور به آن متکی هستند و می‌توان اظهار کرد که مدیریت اصلی روان آدمی با مؤلفه امید است و این ویژگی است که انسان را حرکت در می‌آورد و او را مشتاق به انجام فعلی می‌کند.

۲. مثبت‌اندیشی: اندیشه- تفکر مثبت از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است؛ در قرآن کریم آیات متعددی به تفکر اشاره دارند و در نزد معصومین علیهم‌السلام هم بر این مهم تأییدات فراوانی شده است. نگرش مثبت به مسائل و امور جهان هستی می‌تواند در رفع استرس کمک شایانی به آدمی بکند و برعکس نگرش منفی به مسائل و امور آدمی را از عرش به فرش (آرامش به اضطراب) می‌کشاند. بدین روی آدمی باید تا حد توان خود (و حدودات اسلامی) دنیایش را با عینک مثبت ببیند.

۳. غایت‌نگری: مؤلفه دیگر برای بُعد انگیزشی توجه به غایت خویش از زندگی است؛ آدمی وقتی با هدف نهایی خود که قرب الهی است توجه کند بی‌شک از هیچ چیزی نمی‌هراسد و اضطرابی ندارد؛ چون افعال خود را بی‌هدف و بی‌روح نمی‌پندارد، بلکه همه افعالش را هدفمند و برای رسیدن به حقیقت می‌داند و در این مسیر تمام تلاشش را بدون اینکه شکی داشته باشد انجام می‌دهد. مانند فردی که از مبداء تهران قصد مسافرت به زیارت امام رضا علیه‌السلام در مشهد مقدس را دارد و در مسیر با انگیزه به سوی هدف خود حرکت می‌کند.

۴. درک قوه اختیار: مؤلفه دیگری که می‌توان برای ایجاد انگیزش نام برد، درک قوه اختیار است؛ آدمی اگر با تمام وجود درک کند و بفهمد که مسئول افعال خویش است و فرمان امور با خود است نوعی انگیزه می‌گیرد که خیر و شر عاقبتش را می‌تواند تعیین کند. بدین روی تلاش می‌کند تا عاقبت خوبی را برای خویش رقم بزند. مانند فردی که رانند یک ماشین است و می‌داند که اگر به درستی رانندگی نکند قطعاً دچار سانحه می‌شود و تمام تلاشش را می‌کند که دچار سانحه نشود.

۵. درک حضور خالق: یکی دیگر از راهبرهای انگیزشی ایجاد آرامش روانی، درک حضور خالق حکیم است. آدمی اگر به صورت عمقی درک کند که خداوند

حکیم که کارهایش از روی حکمت است از رگ گردن به او نزدیک تر است بی شک استرسی نخواهد داشت. فردی که این تفکر را دارد که خداوند میان او و قلبش واسطه است هیچگاه مضطرب نخواهد شد و در هر حالی با انگیزه و پراورزی به کارهایش ادامه می دهد. البته منظور ما این نیست که به صورت نظری - سطحی ه این مسئله توجه شود، بلکه منظورمان آن است که با تمام وجود این مؤلفه را بفهمد. مانند بیشتر افراد که از ارتفاع هراسانند چون می داند اگر از ارتفاع بیفتد مجروح می شوند یا حتی می میرند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. انصاری مقدم، مجتبی. (۱۳۹۸). واکاوی سلامت روان در اسلام. تهران: نسیم دانش کهن.
۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). غرر الحکم و درر الکلم. قم: تبلیغات حوزه قم.
۳. تیموری، سمیه. (۱۳۹۱). بازیابی عوامل مؤثر بر سلامت روان در قرآن کریم. پایانامه کارشناسی ارشد، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه علوم قرآن و حدیث.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). اسلام و محیط زیست (محقق: عباس رحیمیان). قم: نشر اسراء.
۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.
۶. خاوری، کبری؛ سجادی، حمیرا؛ حبیب پور گنتابی، کرم؛ طالبی، مهدی. (۱۳۹۲). رابطه ابعاد احساس نابرابری جنسیتی با سلامت روان. فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، ۱۳(۴۸)، صص ۱۱۳-۱۳۰.
۷. خوانساری، جمال‌الدین محمد. (۱۳۶۶). شرح غرر الحکم و درر الکلم. تهران: دانشگاه تهران.
۸. دیماتو، ام. رابین. (۱۳۸۷). روان‌شناسی سلامت (مترجم: محمد کاویانی و دیگران). تهران: سمت.
۹. ریش‌دار، وجیهه. (۱۳۸۹). راهکارهای قرآنی و روایی در سلامت روان. پایانامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، دانشکده الهیات، رشته علوم قرآن و حدیث.
۱۰. صادقی، منصوره‌السادات؛ مظاهری. محمدعلی. (۱۳۸۴). اثر روزه‌داری بر سلامت روان. فصلنامه علمی - پژوهشی روان‌شناسی، ۹(۳۵)، صص ۲۹۲-۳۰۹.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۱۳. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۴. کیانی کشتگر، رضیه. (۱۳۹۵). سلامت روان از منظر آموزه‌های تشیع. پایانامه کارشناسی ارشد، دانشگاه گلستان، دانشکده علوم انسانی، رشته شیعه‌شناسی - جامعه‌شناسی.

۱۵. لطافتی بربیس، رامین. (۱۳۸۹). معیارهای سلامت روان. مجله رشد آموزش مشاوران مدرسه، ۶(۲۲). صص ۷۶-۹۷.
۱۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۷. معین، محمد. (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی. تهران: امیر کبیر.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. نجفی خمینی، محمدجواد. (۱۳۹۸ق). تفسیر آسان. تهران: انتشارات اسلامی.
۲۰. نیلفروشان، محمدعلی. (۱۳۶۳). بهداشت: تهیه شده برای حوزه‌های علمیه. تهران: وزارت بهداشتی، دفتر آموزش بهداشت.
۲۱. یعقوبی، ابوالقاسم؛ عرونی موفق، علی اکبر؛ چگینی، علی اصغر؛ محمدزاده، سروه. (۱۳۹۴). فراتحلیل رابطه گرایش مذهبی با سلامت روان. مجله اندازه‌گیری تربیتی، ۶(۲۱). صص ۱۱۳-۱۲۹.
۲۲. یوسفی لویه، مجید. (۱۳۸۷). راهبردهای ارتقای سلامت روان مشاوران مدرسه: سلامت مشاوران. مجله رشد آموزش مشاوران مدرسه، ۴(۱۳). صص ۴۹-۵۰.

References

* *The Holy Quran*

1. Ansari Moghadam, M. (1398 AP). *An analysis of Mental health in Islam*. Tehran: Nasim Danesh Kohan. [In Persian]
2. Dimateo, M. Robin. (1387 AP). *Health Psychology*. (M. Kaviani et al., Trans.). Tehran: Samt. [In Persian]
3. Hosseini Shah Abdul Azimi, H. (1363 AP). *Tafsir Ithna Ashari*. Tehran: Miqat. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Islam and the environment* (A. Rahimian, Ed.). Qom: Isra' Publications. [In Persian]
5. Khansari, J. (1366 AP). *Sharah Ghorar al-Hikam va Dorar al-Kalem*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
6. Khavari, K., & Sajjadi, H., & Habibpour Gatabi, K., & Talebi, M. (1392 AP). The relationship between the dimensions of gender inequality and mental health. *Journal of Social Welfare*, 13(48), pp. 113-130. [In Persian]
7. Kiani Keshtgar, R. (1395 AP). *Mental health from the perspective of Shiite teachings*. Master Thesis, Golestan University, Faculty of Humanities, Department of Shiite Studies - Sociology. [In Persian]
8. Latifi Beris, R. (1389 AP). Mental health criteria. *Journal of School Counselor Development*. 6(22), pp. 76-97. [In Persian]
9. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute. [In Persian]
10. Makarem Shirazi, N. (1374 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
11. Moein, M. (1363 AP). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
12. Najafi Khomeini, M. J. (1398 AH). *Tafsir Asan*. Tehran: Islamiyah Publications. [In Arabic]
13. Nilforoushan, M. A. (1363 AH). *Hygiene: provided for Islamic seminaries*. Tehran: Ministry of Public Health, Office of Hygienic Education. [In Arabic]

14. Qaraati, M. (1383 AP). *Tafsir Nour*. Tehran: Cultural Center for Quranic lessons. [In Persian]
15. Rishdar, W. (1389 AP). *Quranic and narration solutions in mental health*. Master Thesis, Azerbaijan Teacher Training University, Faculty of Theology, Quran and Hadith. [In Persian]
16. Sadeghi, M., Mazaheri, M. A. (1384 AP). The effect of fasting on mental health. *Journal of Psychology*, 9(35), pp. 292-309. [In Persian]
17. Tabatabaei, M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
18. Tamimi Amadi, A. (1366 AP). *Ghorar al-Hikam va Dorar al-Kalem*. Qom: Islamic Propagation of Qom Seminary. [In Persian]
19. Tayyib, S. A. (1378 AP). *Atib Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran*. Tehran: Islam. [In Persian]
20. Teymouri, S. (1391 AP). *Recovery of factors affecting mental health in the Holy Quran*. Master Thesis, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Department of Quran and Hadith. [In Persian]
21. Yaqubi, A., & Arouti Mowafaq, A. A., & Chegini, A. A., & Mohammadzadeh, S. (1394 AP). Meta-analysis of the relationship between religious orientation and mental health. *Journal of Educational Measurement*, 6(21), pp. 113-129. [In Persian]
22. Yousefi Loyeh, M. (1387 AP). School Counselors' Mental Health Promotion Strategies: Counselor Health. *Journal of School Counseling Development*, 4(13), pp. 49-50. [In Persian]



The Nature of Thematic Contemplation in the Qur'an

Ali Reza Lakzaei¹

Abolghasem Asi Mozneb²

Mohammad Reza Shayeq³

Received: 23/10/2020

Accepted: 03/02/2021

Abstract

Contemplation, interpretation, and commentary are some of the most important ways to understand the Qur'an. There is a public, private, and special relationship between these three words - in terms of the people's duty to the Qur'an. The public has access to the precious facts in the Qur'an through contemplation. Interpreters contemplate at a higher level using specialized tools. Contemplation in the field of interpretation of a part of the Holy Qur'an - the truth and the essence of the divine word - is the prerogative of the Fourteen Infallibles. Thematic contemplation is a new method in the methods of understanding the Qur'an. Through using this technique, by referring directly to the divine book, one can extract the Qur'anic view on various issues and topics of life and revelatory teachings. In the interpreters' studies, this skill has been used along with thematic interpretation - without mentioning the title of thematic contemplation - and during it. Sequential contemplation is an introduction and a prerequisite for thematic contemplation.

Keywords

The Qur'an, thematic contemplation, sequential contemplation, thematic interpretation, commentary.

1 . PhD student in Qur'an and Hadith Sciences, Yazd Azad University, Yazd, Iran (Author in charge).
a_lakzaee@yahoo.com

2 . Assistant Professor of Yazd Islamic Azad University, Yazd, Iran. Mozneb1@iauyazd.ac.ir

3 . Assistant Professor, Yazd University, Yazd, Iran. shayegh.mr@gmail.com

*Lakzaei, A., & Asi Mozneb, A., & Shayeq, M. R. (2021). The nature of thematic contemplation in the Qur'an. Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 2(6), pp. 106-136.

Doi: 10.22081/jqss.2021.59144.1082

ماهیت تدبر موضوعی در قرآن

علی‌رضا لکزایی^۱ ابوالقاسم عاصی مذنب^۲ محمدرضا شایق^۳
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

چکیده

تدبر، تفسیر و تأویل از مهم‌ترین راه‌های فهم قرآن است. بین این سه واژه - از نظر وظیفه مردم در برابر قرآن - رابطه عموم و خصوص و اخص برقرار است. عموم مردم از طریق تدبر، به گوه‌های موجود در قرآن دسترسی پیدا می‌کنند. مفسران با بهره گرفتن از ابزارهای تخصصی در سطحی بالاتر تدبر می‌کنند. تدبر در عرصه تأویل بخشی از قرآن کریم - حقیقت و باطن کلام الهی - در انحصار معصومان علیهم‌السلام است. تدبر موضوعی شیوه‌ای نو در روش‌های فهم قرآن به‌شمار می‌رود. با بهره‌گیری از این فن می‌توان با مراجعه مستقیم به کتاب الهی، دیدگاه قرآن را درباره مسائل و موضوعات مختلف زندگی و معارف و حیانی استخراج کرد. در تحقیقات مفسران، این مهارت همراه با تفسیر موضوعی - بدون ذکر عنوان تدبر موضوعی - و در خلال آن کاربرد داشته است. تدبر ترتیبی مقدمه و پیش‌نیاز تدبر موضوعی به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها

قرآن، تدبر موضوعی، تدبر ترتیبی، تفسیر موضوعی، تأویل.

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد، یزد، ایران (نویسنده مسؤل).

a_lakzaee@yahoo.com

Mozneb1@iauyazd.ac.ir

shayegh.mr@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی یزد

۳. استادیار دانشگاه یزد.

* لکزایی، علیرضا؛ عاصی مذنب؛ ابوالقاسم، شایق، محمدرضا. (۱۳۹۹). ماهیت تدبر موضوعی در قرآن. فصلنامه

علمی - تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۶)، صص ۱۰۶-۱۳۶. Doi: 10.22081/jqss.2021.59144.1082

مقدمه و بیان مسئله

شیوهٔ چینش آیات و سوره‌های قرآن کریم به نحوی است که برای یافتن دیدگاه قرآن درباره هر موضوع، می‌بایست نگرشی جامع و هماهنگ به آیات پیرامون آن موضوع داشت. عدم رعایت این مهم موجب بروز تصور اختلاف و ناهماهنگی در قرآن می‌شود. دشمنان اسلام و مخالفان تشیع با استناد به یک یا دو آیه و عدم ارائهٔ عمدهٔ سایر آیات، به صورت گسترده‌ای به طرح شبهه پرداخته و با این ترفند درصدد تضعیف باورها و اعتقادات دینی و مذهبی مردم برآمده‌اند. راه خنثی سازی حملات دشمن در این جبهه، معرفی و ترویج راهکار صحیح تدبر موضوعی در قرآن است. لذا تدبر موضوعی علمی است که به کشف نظر قرآن می‌پردازد و از طریق آن می‌توان به پرسش‌ها و شبهات مختلف پاسخ داد. همچنین تدبر موضوعی راهی برای دستیابی به ذخایر بی‌کران و گنجینه‌های نهفته در آیات قرآن است. از دیگر برکات اشاعهٔ روش تدبر موضوعی، زدوده شدن زنگارهای شک و تردید و تقویت ایمان افراد جامعه می‌باشد. «تدبر موضوعی» اصطلاحی نوپدید است، به دلیل اشتراک حوزهٔ عملکردی تفسیر موضوعی و تدبر موضوعی، مرز بین این دو فنّ به درستی تفکیک نشده است؛ ولی مفسران و محققان قرآنی بدون این که آشکارا به تدبر موضوعی تصریح نمایند، تحت عنوان کلی «تفسیر موضوعی» آن را به کار می‌بسته و از ثمرات آن بهره‌مند می‌شده‌اند. تدبر در قرآن کریم در سه سطح تدبر عمومی، تفسیر و تأویل انجام می‌شود. با توجه به ذومراتب بودن معارف کلام الهی، ضروریست حیطةٔ وظایف هر صنف از مردم در استنباط از قرآن به درستی تبیین گردد. در این مقاله، سعی نگارنده بر آن است که با تبیین رابطه و مرز میان تدبر، تفسیر و تأویل، حیطة و محدودهٔ وظایف اقشار مختلف در برداشت از قرآن را مشخص نماید.

۱. پیشینه تحقیق و تدبر موضوعی

پیرامون تفسیر موضوعی تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته است؛ اما تدبر موضوعی مقوله‌ای نوظهور می‌باشد. لذا در مورد ماهیت و روش‌شناسی تدبر موضوعی

پژوهش‌های اندکی عرضه شده است. شیخ علی آل موسی در کتابی حجیم با عنوان *التدبر الموضوعی فی القرآن الکریم* به تفصیل پیرامون این موضوع تحقیق کرده است. وی بین تدبر موضوعی و تفسیر موضوعی تفاوتی قایل نشده و این دو اصطلاح را معادل یکدیگر به کار برده است. از نظر وی، تدبر موضوعی علمی است روشمند و دارای گام‌ها و مراحل است که از طریق آن می‌توان با گردآوری آیات هم‌مضمون به کشف موضع‌گیری قرآن در هر زمینه پرداخت. همچنین مرادی زنجانی و لسانی فشارکی در کتاب *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، تفاوت‌های تدبر موضوعی با تفسیر موضوعی را برشمرده و انجام آن توسط عموم مردم را امری ممکن ذکر نموده‌اند. در این شیوه بر انتخاب کلیدواژه برای جست‌وجوی آیات مرتبط با موضوع، تأکید خاصی شده است. از نظر این محققان، تدبر موضوعی طی چهار مرحله مقدماتی، مفهوم‌یابی، گسترش یا فشرده کردن، تدوین و تألیف صورت می‌پذیرد. الهی‌زاده نیز در این زمینه تحقیق کرده و در کتاب «درسنامه تدبر موضوعی قرآن»، به صورت ویژه به تدبر موضوعی پرداخته است. علاوه بر آن، مبادی، مبانی و روش تدبری خویش را به تفصیل شرح داده و در پایان نمونه‌ای از تدبر موضوعی حول موضوع شفاعت را ارائه نموده است.

۲. تعریف تدبر در قرآن

اهتمام و دقت مفسران، برای فهم دقیق معانی کلمات و اصطلاحات قرآنی بر کسی پوشیده نیست؛ بنابراین، معنایی که برای واژه‌ها و اصطلاحات قرآنی ارائه می‌نمایند دارای اعتبار ویژه‌ای است که می‌توان به آن اعتماد نمود. براین اساس، برای یافتن معنای اصطلاحی واژه «تدبر» به بررسی دیدگاه‌های مفسران در این زمینه می‌پردازیم:

❖ تفکر در معانی آیات (کتاب‌داری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۰؛ اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۱۳؛ حسینی

شیرازی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۲).

❖ تأمل در معانی آیات (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۳).

- ❖ تفکر و تأمل در معانی آیات و با دقت نگریستن در آن چه در آن است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۰؛ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۷۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۶).
 - ❖ نگریستن و فکر کردن در غایات و مقاصدی است که به آن آیات برمی گردد (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۰۳).
 - ❖ تأمل در معانی آیات و تفکر در حکمت‌ها و تیزبینی در آن چه از نشانه‌ها در آن است (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲).
 - ❖ تفسیر قرآن با قرآن (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۰۹).
 - ❖ تفسیر و تطبیق آیات با یکدیگر توأم با حرکت فکری (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۴).
 - ❖ تأمل در آیه پس از آیه دیگر، یا به معنای تأمل بعد از تأمل در آیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۹).
 - ❖ به کار بستن عمیق عقل در قرآن برای دریافت هدایت الهی و استخراج افکار و شکل دهی به موضع گیری‌ها (آلموسی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۳).
- از مجموع تعریف‌های ارائه شده چنین استنباط می‌شود که: تدبیر یعنی تفکر و تأمل در فرجام امور و پی گرفتن کارهاست، و تدبیر در قرآن عبارت است از نگریستن با تیزبینی و با دقت فکر کردن در معانی آیات، هم چنین توجه کردن و پی گیری نمودن غایات و مقاصدی که آیات به آن متوجه است.
- از نظر نگارنده، «تدبیر کارآمد در قرآن یک فرآیند است که از تلاوت آیات آغاز می‌شود و با تفکر عمیق و ژرف اندیشی در معنای واژه‌ها، آیات و پیام‌های آنها و توجه به غایات و مقاصدی که آیات به آنها متوجه است ادامه می‌یابد و با تعهد و التزام قلبی و عمل به مضامین آنها ختم می‌گردد» (لک‌زایی، ۱۳۹۱، ص ۱۵). اجزای این فرآیند عبارت است از:
- ❖ تلاوت آیات؛
 - ❖ تلاش فکری جهت فهم معنا و مقصود مفردات، آیات، سوره، و کل قرآن؛
 - ❖ تعهد و التزام قلبی نسبت به پیام‌های قرآن؛
 - ❖ پی گیری عملی نتایج حاصله.

۳. مراتب تدبر در قرآن

با اندیشه و تأمل در فرمایشات معصومان علیهم السلام چنین دریافت می‌شود که ایشان به نوعی تقسیم‌بندی در کلام الهی قایل هستند و بر مبنای آن، میزان بهره‌مندی افراد از کلام خداوند نیز متفاوت خواهد بود.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ بِسَعَةِ رَحْمَتِهِ وَ رَأْفَتِهِ بِخَلْقِهِ وَ عِلْمِهِ بِمَا يَخْدِيئُهُ الْمُتَبَدِّلُونَ مِنْ تَغْيِيرِ كَلَامِهِ فَسَمَّ كَلَامَهُ ثَلَاثَةً ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَ الْجَاهِلُ وَ قِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَ لَطَفَ حِسُّهُ وَ صَحَّ تَمْيِيزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ - وَ قِسْمًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ مَلَائِكَتُهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِئَلَّا يَدَّعِيَ أَهْلُ الْبَاطِلِ الْمُسْتَوَلِينَ عَلَى مِيرَاثِ رَسُولِ اللَّهِ ص مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ - مَا لَمْ يَجْعَلْهُ اللَّهُ لَهُمْ وَ لِيُفَوِّدَهُمُ الْإِضْطِرَارُ إِلَى الْإِثْتِمَامِ بِمَنْ وُلِيَ أَمْرَهُمْ؛ خداوند متعال، از آنجا که دارای رحمت گسترده و مهربانی به خلق است و می‌دانسته که در طول زمان دست‌های تحریف‌گر درصدد تغییر کلام او برمی‌آیند، کلام خویش را به سه دسته تقسیم کرده است: بخشی از معارف قرآن را به گونه‌ای قرار داده که عالم و عامی آن را می‌فهمند. قسمتی دیگر را به گونه‌ای بیان کرده که جز ذهن‌های صاف و احساس‌های لطیف و نکته‌سنجانی که خداوند سینه‌های آنان را برای فهم اسلام فراخ کرده است، آن را در نمی‌یابند. بخشی دیگر از معارف قرآن به گونه‌ای است که آن را جز خداوند، فرشتگان و راسخان در علم نمی‌فهمند. این کار را برای آن کرده است که اهل باطل به میراث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دست نیابند، تا از راه علم به کتاب، آنچه را که خداوند برای آنان قرار نداده ادعا نکنند و اضطرار، آنان را به مشورت با ولی امرشان وادار کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۴۵).

امام صادق علیه السلام این تقسیم‌بندی کلام الهی را به صورتی جزئی‌تر بیان کرده است. آن حضرت می‌فرماید: «كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ الْإِشَارَةِ وَ اللَّطَائِفِ وَ الْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ؛ کتاب خدای عز و جل دارای چهار چیز است: عبارت ظاهر، و اشاره، و لطایف، و حقایق؛ پس عبارت ظاهر برای عوام است و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۰۳).

بر اساس این روایت قرآن چهار مرتبه فهم و تدبیر را داراست:

۱. مرتبه «عبارات قرآن» که برای توده‌های مردمی از هر قشر و طبقه‌ای می‌باشد.
۲. مرتبه «اشارات قرآن» که برای خواص مردم از مجتهدان و مفسران قرآن می‌باشد.
۳. مرتبه «لطائف قرآن» و نکته‌سنجی‌های دقیق و عمیق آن که مختص شاگردان معصومین علیهم‌السلام، علمای ربانی، و اولیای الهی همچون «ابوذر و سلمان» در صدر اسلام و «مرحوم علامه طباطبائی و حضرت امام خمینی» در عصر حاضر می‌باشند.
۴. مرتبه حقایق و جان‌بی‌پرده قرآن که مختص معصومین علیهم‌السلام اعم از انبیاء و چهارده معصوم علیهم‌السلام می‌باشد (نقی پورفر، ۱۳۷۴، صص ۴۸۴-۴۸۵).

به‌طور قطع، بخشی از ظاهر قرآن در معرض فهم همگان است و فهم بخشی از باطن قرآن در انحصار خداوند و انبیا و خاصان مرتبط با مکتب وحی است و در این میان مرزی وجود دارد که عوام از درک آن بی‌بهره‌اند، بلکه آگاهان، تیزبینان و اهل دقت و معنویت می‌توانند بدان دست یابند؛ هرچند ایشان در مرتبه انبیا و پیوستگان با وحی قرار نداشته باشند که شاید بتوان گفت، لایه‌هایی از بطون قرآن هستند (علوی‌نژاد، ۱۳۸۵).

بنابر این میزان فهم هر کس از قرآن کریم هم به مراتب درک شخصی و هم به مقدار علم و آگاهی و اطلاعات فردی او بستگی دارد و هم در کنار این موارد، به عامل مهم دیگری بستگی دارد که فراتر از شعاع درک و دانش انسان‌های معمولی و ویژه خاصان درگاه الهی است.

۴. ارتباط تدبیر در قرآن، با تفکر، تفسیر و تأویل

فهم قرآن در سه چیز خلاصه می‌شود: ۱. ظهور لفظی، که عرب فصیح آن را می‌فهمد؛ ۲. حکم عقل فطری؛ ۳. آنچه از معصومین علیهم‌السلام در تفسیر آن آمده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۹). تدبیر معبری است برای فهم قرآن کریم. انسان حق جو و حق‌گرا با هر تأمل و تفکر و تدبیر در آیه یا مجموعه‌ای از آیات هم مضمون، نکته و پیامی دریافت می‌نماید. در این عرصه، عالمان و اندیشمندان اسلامی به منظور فهم صحیح آیات قرآن از علم تفسیر نیز بهره‌جسته و در حد توان و ظرفیت خویش، گوهرهایی صید نموده‌اند، اما از

تأویل و درک باطن برخی آیات عاجز مانده اند؛ زیرا تنها راه دستیابی به این مرتبه از فهم قرآن، تمسک به معصومان علیهم السلام است. با توجه به موارد فوق، تبیین ارتباط میان تدبیر با اصطلاحات تفکر، تفسیر و تأویل ضرورت پیدا می‌کند. لازمه تحقق این مهم، بیان تعریف دقیق مفهوم هریک از واژه‌های مذکور می‌باشد. لازم به ذکر است در مباحث این بخش، واژه تدبیر به صورت مطلق به کار رفته و تدبیر ترتیبی و موضوعی را توأمان شامل می‌شود.

۴-۱. تفکر

کلمه «تَفَكَّرٌ» باب تفاعل از ریشه «فکر» می‌باشد. پنج کلمه از این ریشه در قرآن کریم به کار رفته، که با احتساب تکرار آنها ۱۸ کلمه قرآن را تشکیل می‌دهد. لغت‌دانان برای این واژه، معانی مختلفی ذکر کرده‌اند، از جمله:

- ❖ «تدبیر» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹).
- ❖ «کوشش و جولان نیرویی پویا و پیاپی که آدمی را از علم به معلوم می‌رساند و به آن می‌پردازد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۳).
- ❖ «رجوع پیاپی قلب با اندیشه برای به دست آوردن معانی» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۹).
- ❖ «تصرف قلب و تأمل در آن با نگرستن به مقدمات و دلایلی که به وسیله آن به مطلوب مجهول هدایت می‌کند» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۶).

۴-۲. رابطه تدبیر در قرآن با تفکر

همچنان که گذشت، بسیاری از محققان واژه‌های تدبیر و تفکر را مترادف یکدیگر در نظر می‌گیرند به حدی که در بیان مقصود خود تفکر را به تدبیر - یا به عکس - عطف می‌نمایند. مطلب مشترکی که اکثریت قریب به اتفاق لغت‌دانان و مفسران در تعریف تدبیر ارائه کرده‌اند این است که: «تدبیر، تفکر و تأمل در فرجام امور و عواقب آن هاست. تدبیر در قرآن یک فرآیند است که از تلاوت آیات آغاز می‌شود و با تفکر عمیق و ژرف اندیشی در معنا و پیام‌های آن و توجه به غایات و مقاصدی که آیات به آنها

متوجه است، ادامه می‌یابد و با تعهد و التزام قلبی و عمل به مضامین آنها ختم می‌گردد» (لکنزایی، ۱۳۹۱، ص ۱۵). فرق بین تفکر و تدبر این است که «تدبر تصرف قلب است با نگرستن در عواقب، و تفکر تصرف قلب است با نگرستن در دلایل» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

تحلیل و بررسی مطالب فوق این پیام را می‌رساند که تدبر و تفکر، هر دو عمل قلب است و تدبر در قرآن از طریق تفکر در آیات آن ممکن است؛ به عبارت دیگر، تفکر و فعالیت فکری، یکی از ابزارها و مؤلفه‌های اصلی تدبر در قرآن است.

۳-۴. تعریف تفسیر قرآن

❖ «تفسیر را برخی همان سفر» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵) و برخی «مبالغه معنای فسر دانسته اند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۸).

❖ برخی «فسر را اشتقاق کبیر و مقلوب سفر» می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۸؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷) و دلیل آنان این است که «معنای اصلی سفر کشف است» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵) و «بر آشکارشدن دلالت دارد» (احمد بن فارس، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۵۰۴).

❖ برای فسر و تفسیر در مورد قرآن در کتب لغت چنین گفته‌اند: «کشف مراد از لفظ مشکل» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵)، «کشف معنای الفاظ و اظهار آن» (طریحی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۴۳۸؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۹)، «شرح قصص مجمل قرآن» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۲۳).

در قرآن کریم، این کلمه تنها در یک مورد در آیه ۳۳ سوره فرقان به کار رفته است که به معنای شرح و تفصیل است: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا؛ کافران برای تو هیچ مثل باطل (ایراد و اشکال) را نیاورند، مگر آنکه ما در مقابل برای تو سخن حق را و با بهترین تفسیر و توضیح بیاوریم).

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 ... 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 می‌طلبید (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۸۱۷).

این اصطلاح کاربرد عام دارد و مخصوص قرآن نیست و حتی در روایات هم برای غیر قرآن به کار رفته است، اما در اثر کثرت استعمال، بیان معنا و مدلول ظاهری آیات کریم و کشف مراد خدای تعالی از آن، به ذهن متبادر می‌شود و در عرف دانشمندان، بلکه جمیع مسلمانان در همین معنا به کار رفته است.

۴-۴. رابطه تدبر در قرآن با تفسیر قرآن

تدبر عموم مردم در محدوده عبارات قرآن مجید است و فقط از قرائت جملات و آیات و از مفاهیم لغوی و ترجمه آنها بهره‌مند می‌شوند و احیاناً با مطالعه تفسیر، حقایقی از قرآن را درمی‌یابند. اما دایره افرادی که در مرتبه تفسیر تدبر می‌نمایند بسیار محدودتر است. تدبر در این مرتبه مخصوص کسانی است که مجهز به علوم قرآنی و عالم به علم تفسیر می‌باشند و می‌توانند با تلاش و کوشش علمی خود، در کنار طهارت روحی به اشارات قرآن دست یابند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸). با توجه به فرمایشات معصومان علیهم‌السلام، معارف قرآن کریم دارای مراتبی است که هر کس به میزان تدبر و صفای باطن خود می‌تواند از اقیانوس معارف آن به قدر ظرفیت خویش بهره‌مند گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۳).

بنابر این تفسیر قرآن کریم یکی از مراتب تخصصی تدبر در آن می‌باشد. ضمن این که خداوند وظیفه تدبر در قرآن را بر دوش همه بندگان نهاده اما تفسیر قرآن را از همگان طلب ننموده است.

۴-۵. تعریف تفسیر موضوعی

اندیشمندان و عالمان حوزه تفسیر، برای اصطلاح «تفسیر موضوعی» تعریف‌هایی ارائه نموده‌اند؛ چند نمونه از این تعریف‌ها عبارت است از:

❖ تفسیر موضوعی عبارت است از جمع‌آوری و جمع‌بندی آیات مختلفی که

درباره یک موضوع در سرتاسر قرآن مجید در مناسبت‌های مختلف آمده است به منظور استخراج نظر قرآن درباره ماهیت موضوع و ابعاد گوناگون آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱).

❖ جمع‌آوری روشمند آیات از سراسر قرآن مجید که از موضوع یا موضوعات زندگی، عقیدتی، اجتماعی و جهانی سخن می‌گویند و هدف واحدی دارند؛ با دقت در ترتیب آیات بر حسب نزول و توجه به سیاق و نظم حاکم بر آیات بدون تقطیع آیات با احاطه کامل به تمام آیات قرآنی و تفسیر ترتیبی و در نهایت بیان دیدگاه قرآن در آن موضوعات به اندازه طاقت مفسر در درک آن (یدالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۶).

❖ توضیح اجمالی این روش بدین گونه است که پس از گردآوری و تفسیر آیات ناظر به موضوع، از عرضه و سنجش مفاهیم آیات با یکدیگر، آموزه یا نظریه قرآنی آشکار می‌گردد (حکیم، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۱).

❖ تفسیر موضوعی بیان مفاد وازگان و عبارات آیات قرآن کریم و پرده برداشتن از مراد خداوند در موضوعی از موضوعات با بهره‌گیری از مجموعه آیات مرتبط با آن موضوع و براساس روش گفت و گوی عقلایی و ادبیات زبان عربی است (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

۴-۶. تعریف تدبر موضوعی

با توجه به نوظهور بودن اصطلاح «تدبر موضوعی»، پژوهشگران معدودی به صورت مستقل به این مهم پرداخته‌اند، لذا تعریف‌های اندکی ارائه شده است از جمله:

شیخ علی آل موسی تعریفی که دکتر زید عمر عبدالله برای تفسیر موضوعی بیان کرده را به عنوان تعریف تدبر موضوعی برگزیده است. از نظر دکتر زید عمر عبدالله، «تفسیر موضوعی (تدبر موضوعی) عبارت از علم است، یعنی با کشف موضع‌گیری قرآن از موضوع‌های مختلف، بر پایه آن چه که از آیات به آن مربوط می‌شود، ضمن روشی که دارای زمینه‌ها و گام‌هایی است» (العیص، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱). وی ذیل این تعریف

می‌نویسد: آن تعریفی است که اشاره می‌کند به این که تفسیر موضوعی (تدبر موضوعی) "علم" است و براساس "روش" پیش می‌رود و دارای "زمینه‌ها" و "گام‌هایی" است. و جمله "آن چه از آیات به آن مربوط می‌شود" به صورت صریح اشاره کرده که آن موضوعی که آیات سوره به آن ارتباط دارد "کشفی" است، یا اینکه آیاتی از قرآن که به آن مربوط می‌شود، عموماً "تجمیعی" است (آل‌موسی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۴۶).

❖ «تدبر موضوعی، تفهّم مجموعیِ روشمندِ یک موضوع در قرآن است» (الهی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۷).

❖ «تحقیق (تدبر) موضوعی، یعنی شناخت جایگاه، معنا، مفهوم و کاربرد دقیق کلمه موضوع مورد نظر در قرآن» (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳).

۴-۷. ارتباط تدبر موضوعی با تفسیر موضوعی

فهم قرآن دارای مراتب مختلف است؛ برخی از مراتب، وظیفه‌ای همگانی و در توان همه است و برخی تخصصی و به عهده متخصصان است. در این میان، تدبر موضوعی با فراهم شدن مقدمات آن، وظیفه‌ای عمومی و در توان همگان است. برخلاف تفسیر قرآن، تطبیق قرآن و مانند آن که کاری تخصصی است (الهی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸). یکی از روش‌های فهم قرآن کریم، تحقیق و پژوهش موضوعی است که به دو صورت تفسیر موضوعی و تدبر موضوعی انجام می‌شود. رسالت تفسیر موضوعی و تدبر موضوعی، کشف نظریه قرآن در مورد مسائل و موضوعات مختلفی است که در زندگی بشر مطرح می‌شود. با توجه به عمومی بودن وظیفه تدبر موضوعی و تخصصی بودن تفسیر موضوعی، ضرورت دارد ارتباط این دو فنّ با یکدیگر و محدوده عملکرد هریک به درستی تبیین گردد تا تدبر کنندگان در قرآن با حیطه وظایف خود آشنا شوند. لازم به یادآوری است در این تحقیق، مقصود از «تدبر»، بیان مفهوم این واژه به صورت مطلق می‌باشد و هر دو قسم تدبر ترتیبی و تدبر موضوعی را شامل می‌شود.

❖ برخی مفسران اصطلاح «تدبر» را «تفسیر قرآن به قرآن» معنا کرده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۸-۹؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۴).

❖ تفسیر صحیح همان تدبر است: در کنار این فهم از "تفسیر" و ذهنیت قبلی که مفسر باید از آن برخوردار باشد، می‌توانیم تفسیر صحیح را که تکیه بر قرآن کریم و سنت نبوی ﷺ دارد، و می‌توان آن را "تدبر" نام نهاد، از تفسیر باطل که نام "تفسیر به رأی" بر آن اطلاق می‌شود، متمایز گردانیم (حکیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۱).

❖ برخی محققان دو واژه تفسیر و تدبر را به یک معنا به کار برده و به یکدیگر عطف نموده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۶۱؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۳؛ آل موسی، ۱۴۳۰ق، صص ۱۹۵-۱۹۷ و ۲۰۹-۲۱۰).

❖ تفسیر قرآن کریم یکی از مراتب تخصصی تدبر در آن می‌باشد: «تدبر در حد تخصصی با حقیقت تفسیر وحدت دارد لیکن با واقعیت تفسیر^۱ لزوماً همسانی ندارد. بنابراین، تدبر با حقیقت تفسیر رابطه عموم و خصوص مطلق دارد، اما با تفسیر مصطلح رابطه اش عموم و خصوص من وجه می‌باشد که نه هر تدبری، تفسیر مصطلح را در پی دارد و نه هر تفسیر مصطلحی با تدبر همراه است بلکه بعضی از تفاسیر مصطلح، تدبر تخصصی را در ضمن خویش به همراه دارد (نقی پورفر، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳).

❖ مراحل و گام‌هایی که برخی محققان برای تدبر موضوعی ارائه نموده‌اند با مراحل و گام‌های تفسیر موضوعی انطباق دارد. برای اثبات مدعای فوق، مراحلی که برای انجام تدبر موضوعی عرضه گردیده است با دو مورد از مراحل انجام تفسیر موضوعی مقایسه می‌شود.

مراحل و گام‌های انجام تدبر موضوعی

❖ روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم دکتر لسانی فشارکی و مرادی زنجانی.

تدبر موضوعی در این شیوه، طی چهار مرحله کلی صورت می‌پذیرد.

۱. مرحله مقدماتی (انتخاب عنوان و کلیدواژه‌های آن)؛

۱. مقصود تفاسیری است که در طول تاریخ اسلام، نوشته یا گفته شده است.

۲. مرحله مفهوم‌یابی؛

۳. مرحله گسترش یا فشرده کردن تحقیق موضوعی؛

۴. مرحله تدوین و تألیف (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۶، صص ۲۱-۱۱۴).

❖ روش تدبر موضوعی محمد حسین الهی زاده:

این روش نیز در چهار مرحله کلی ذیل انجام می‌شود:

۱. گزینش و تبیین موضوع؛

۲. جست و جوی آیات؛

۳. فهم؛

۴. تدوین و نگارش (الهی‌زاده، ۱۳۹۳، صص ۴۴-۱۱۳).

❖ روش تدبر موضوعی شیخ علی آل موسی

مراحل انجام تدبر موضوعی تجمیعی در این شیوه عبارت است از:

۱. یافتن عنوان و اصطلاح قرآنی

۲. گردآوری آیات

۳. تفکیک و ترتیب آیات

۴. بهره گرفتن از روایات

۵. استفاده از تفاسیر

۶. تطبیق خارجی

۷. استخراج دیدگاه قرآن (آل موسی، ۱۴۳۰ق، صص ۲۴۱-۴۳۸).

حال که مراحل انجام تدبر موضوعی از دیدگاه سه محقق ارائه گردید، مراحل انجام

تفسیر موضوعی نیز ارائه می‌شود تا با مقایسه گام‌های هر شیوه با یکدیگر، وجوه تشابه و

تمایز دو روش مشخص گردد.

مراحل انجام تفسیر موضوعی

❖ روش تفسیر موضوعی پیام قرآن

مراحل و روش تفسیر موضوعی به کار رفته در کتاب پیام قرآن طبق بیان مؤلف

آن عبارت است از:

۱. گردآوری تمام آیات مرتبط با یک موضوع در سرتاسر قرآن
۲. تفسیر یک یک آیات
۳. کشف ارتباط آیات با یکدیگر و جمع‌بندی از محتوای مجموع آنها (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۰).

❖ مراحل انجام تفسیر موضوعی از منظر آیت الله مصباح یزدی:

۱. انتخاب موضوع یا مسئله
۲. تحدید مفهومی موضوع یا مسئله
۳. استخراج و گردآوری آیات مرتبط با موضوع یا مسئله
۴. تعیین حدود دلالت آیات
۵. تعیین نوع ارتباط آیه با موضوع
۶. دسته‌بندی منطقی ریز موضوعات
۷. تفسیر هریک از آیات گردآوری شده (رجبی، ۱۳۸۸، صص ۱۱-۱۶).

❖ مراحل تفسیر موضوعی طبق کتاب پژوهشی در تفسیر موضوعی:

۱. انتخاب عنوان موضوع قرآنی
۲. گردآوری آیات قرآنی پیرامون این موضوع
۳. دسته‌بندی آیات
۴. بررسی کامل تفسیر این آیات با رجوع به کتاب‌های تفسیر ترتیبی
۵. استنباط عناصر و درون‌مایه‌های بنیادین موضوع بر پایه رهنمودها و سودهی‌های قرآنی
۶. ارائه فهم‌های خود به سایر آیات و روایات
۷. فصل‌بندی مطالب استنباط شده و استخراج عنصر بنیادین و کلی موضوع (خاتون قدمی، ۱۳۹۲).

لازم به ذکر است که «به صورت کلی در مورد روش پژوهش موضوعی قرآن کریم - اعم از تدبر موضوعی و تفسیر موضوعی - بر خلاف تفسیر ترتیبی که مشتمل بر چند روش تفسیری می‌باشد و مفسران ترتیبی به حسب علاقه و ذوق خویش وارد آن شده و به زعم خویش آن را تفسیر کرده‌اند، در روش موضوعی که سعی مفسران بر دریافت سخن قرآنی و پاسخگویی به مسائل از طریق قرآن می‌باشد، تنها یک راه در فهم و یافتن جواب سؤال وجود دارد تا بحث موضوعی از دیدگاه قرآن ارائه شود و مانند روش تفسیر قرآن به قرآن یک روش بیشتر نیست (یدالله پور، ۱۳۸۳، ص ۳۱).

بنابراین، همان گونه که گذشت، محورهای اصلی تدبر موضوعی و تفسیر موضوعی در میدان عمل، تقریباً یکسان است. با این تفاوت که در انجام تفسیر موضوعی، تفسیر هریک از آیات گردآوری شده یا مراجعه به تفاسیر ترتیبی، یکی از مراحل اصلی را شامل می‌شود در حالی که این مرحله در فرآیند تدبر موضوعی جزء مراحل اصلی لحاظ نمی‌شود. از این رو موارد ذیل را می‌توان به عنوان محورهای اصلی و مشترک در شیوه‌های تدبر موضوعی و تفسیر موضوعی مشاهده نمود:

- ✓ گام نخست: انتخاب موضوع
- ✓ گام دوم: استخراج و گردآوری آیات مرتبط با موضوع
- ✓ گام سوم: دسته‌بندی، تفکیک و ترتیب آیات
- ✓ گام چهارم: فهم نفسی آیات
- ✓ گام پنجم: فهم مجموعی و استنباط کلی
- ✓ گام ششم: تدوین، نگارش و استخراج دیدگاه قرآنی.

پیش‌تر ثابت گردید، بین تدبر و تفسیر رابطه عموم و خصوص برقرار است؛ با توجه به مطلق در نظر گرفتن مفهوم تدبر - در این پژوهش - ارتباط عموم و خصوص بین تدبر موضوعی و تفسیر موضوعی نیز برقرار می‌باشد. از این رو تفسیر موضوعی قرآن کریم یکی از مراتب تخصصی تدبر موضوعی می‌باشد. به عبارت دیگر، اگر در تدبر موضوعی از کلیدها و ابزارهای تخصصی ویژه علم تفسیر بهره گرفته شود، موجب

می‌شود تدبر موضوعی به مرحله‌ای تخصصی‌تر و عالی‌تر ارتقا یابد که در واقع همان تفسیر موضوعی است.

۴-۸. تأویل

واژه تأویل ۱۷ بار در قرآن ذکر شده است؛ در ۱۵ آیه و ۷ سوره. ۱۲ بار آن در مورد غیر قرآن و ۵ بار آن در مورد قرآن می‌باشد. تأویل قرآن، مقوله‌ای است که درباره آن اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد و شاید بتوان گفت تعریف جامع و مانعی که مورد قبول همه دانشمندان باشد ارائه نشده است. «تأویل از ریشه "أول" به معنای "رجوع به اصل" می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹). بسیاری از قدما تأویل را مترادف با تفسیر می‌دانستند، اما متأخرین تأویل را به بردن لفظ در معنایی غیر از معنای ظاهریش معنا می‌کنند و این دو با هم تفاوت آشکاری دارد (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۳؛ رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۹) مجموع معانی این واژه را در سه دسته ذیل قرار داده است:

- ❖ بازگرداندن چیزی به هدف آن یا سخنی به مقصود و مراد از آن.
- ❖ تفسیر و بیان مقصود و مراد پنهان از یک شیء یا سخن
- ❖ حقیقت یا معنایی که شیء یا کلام به آن باز می‌گردد.

در تحقیقی که در این رابطه انجام شده، محقق پس از بررسی آرا و دیدگاه‌های مختلف، در یک جمع‌بندی کلی، پنج مرتبه برای تأویل ذکر کرده است. وی خلاصه نتایج تحقیق خود را در جدول ذیل به نام شاخصه‌های تأویل، ارائه نموده است (محمدی‌فام، ۱۳۹۰، ص ۷۸).

ردیف	مراتب تأویل	تعریف	شاخص‌های به‌دست آمده	آگاهان به تأویل
۱	مرتب اول: حقیقت خارج آیه	حقایقی خارج آیه، فراتر از آنکه در حیطه الفاظ در آید/ حقیقتی که در بطن آیه باشد ولی بطن شیء وجود دارد ولی از سنخ معنا نیست	از سنخ مفهوم نباشد/ حقیقتی خارج آیه باشد/ در بطن آیه باشد ولی معنای باطنی نباشد	فقط خداوند بالاستقلال و الاصل / معصومین <small>علیهم‌السلام</small> بالتبعیه و الاعطاء

ردیف	مراتب تأویل	تعریف	شاخص‌های به‌دست آمده	آگاهان به تأویل
۲	مرتبۀ دوم: معنای باطنی آیه	معنایی که از الفاظ آیه به دست نمی‌آید و فراتر از ظاهر آیه ولی از سنخ معنا و مفهوم مخفی	از لفظ به دست نیاید/ فراتر از مدلول ظاهری آیه باشد/ معنایی باطنی الهی	خداوند و راسخان در علم به عطای
۳	مرتبۀ سوم: مصادیق پنهان آیه	مصادیق باطنی آیه که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید و مصادیق پنهان و دور از ذهن بشر	مصادیق باشد/ کشف آن از الفاظ ظاهر آیه ممکن نباشد	خداوند و راسخان در علم به عطای الهی
۴	مرتبۀ چهارم: لوازم غیر بین آیه	لوازم غیر بین معنای آیه	لازمه معنای آیه باشد/ کشف آن از ظاهر آیه ممکن نباشد	خداوند و راسخان در علم به عطای الهی
۵	مرتبۀ پنجم: مفهوم عام آیه	انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه که دارای ضابطه و ملاک است	مفهومی عام و گسترده برگرفته از ظاهر آیه / ضوابط مطابق با ضوابط مطروحه	همگان، با رعایت ضوابط

در جدول فوق، می‌توان مراتب تأویل را بر اساس ستون آخر - آگاهان به تأویل - در دو دسته کلی قرار داد:

دسته اول (مرتبۀ اول تا چهارم): تأویل به معنای حقیقت خارج آیه، معنای باطنی آیه، مصادیق پنهان آیه، لوازم غیر بین آیه؛ آگاهی به آن مختص خداوند است و خداوند علم آن را به راسخان در علم نیز اعطا نموده است،

دسته دوم (مرتبۀ پنجم): تأویل به معنای انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه که دارای ضابطه و ملاک است. همگان با رعایت ضوابط می‌توانند از آن آگاه شوند.

گروه کثیری از عالمان، مفهوم تأویل را همان باطن آیات قرآن ذکر کرده‌اند (صفر، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶؛ آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۸؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴؛ زمانی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷).

دکتر میرباقری ضمن تقسیم‌بندی باطن قرآن - از جهت دسترسی - رابطه آن با تدبر را نیز تبیین نموده است. در صورت یکسان در نظر گرفتن مفهوم تأویل قرآن با باطن آن، در تقسیم‌بندی مذکور می‌توان به جای لفظ باطن، کلمه تأویل قرار داد؛ در آن صورت با توجه به موارد ذکر شده و تقسیم‌بندی اخیر، تأویل آیات الهی را می‌توان در دو دسته ذیل قرار داد:

الف) باطن (تأویل) = معنایی که الفاظ بدان دلالت دارند ولی نه با نگاه اول بلکه پس از غور و تأمل و تدبر و با در نظر گرفتن آرایه‌های ادبی هم چون استعاره و تمثیل و ...
 ب) باطن (تأویل) = معنایی که از مسیر دلالت لفظ - نه با نگاه اول و نه پس از تدبر و تأمل - راهی بدان نباشد، بلکه معنایی سزوی و پشت پرده است که لفظ به نوعی با آن مرتبط است، ولی آن ارتباط هم به گونه‌ای نیست که بتوان با نظری قطعی آن را دریافت و بازگو نمود؛ بلکه درک آن نیازمند به اطلاعات جانبی است که آن خود نیز از رموز عالم غیب است.

۹-۴. رابطه تدبر با تأویل

با توجه به موارد فوق، تأویل بخشی از قرآن در انحصار خداوند و راسخان در علم است. بنابر این، همگان هر قدر در قرآن تدبر نمایند و به هر اندازه از طهارت برخوردار باشند، ص لاحیت دسترسی به این مرتبه را ندارند لذا، برای بهره‌مندی از معارف این جایگاه، چاره‌ای جز مراجعه به معصومان علیهم‌السلام نیست.

اما دسترسی به قسم دیگر تأویل قرآن برای غیر معصوم ممکن است؛ یعنی عموم مردم می‌توانند با کسب مقدمات لازم و رعایت ضوابط و شرایط، در این مرتبه تدبر نمایند و متناسب با تلاش فکری و طهارت روحی و صفای باطنی خود از معارف این قسمت بهره‌مند شوند.

۱۰-۴. رابطه تفسیر با تأویل

حال که تعریف تفسیر و تأویل بیان شد، به جاست ارتباط میان آنها نیز مورد بررسی

قرار گیرد و وجوه اشتراک و افتراق بین این دو فن آشکار گردد. به همین منظور برخی از دیدگاه‌های صاحب‌نظران ارائه می‌گردد. محققان در این خصوص نظر واحدی ندارند و سه نوع رابطه بین تفسیر و تأویل در نظر گرفته‌اند:

❖ مترادف: متقدمان تأویل را به معنای تفسیر کلام و بیان مفهوم آن در نظر می‌گرفتند، چه موافق ظاهر کلام باشد یا مخالف آن؛ پس تأویل و تفسیر نزد آنها نزدیک به هم یا مترادف بود (الاوسی و میرجلیلی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۳۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۱؛ ایرانی قمی، ۱۳۷۱، ص ۸۸).

❖ عموم و خصوص:

✓ رابطه تأویل و تفسیر از نظر نسب اربعه منطقی، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛^۱ برخی تأویل را عام و تفسیر را خاص دانسته‌اند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹؛ شاکر، ۱۳۷۶، صص ۸۰-۸۱).

✓ برخی نیز ضمن اعتقاد به وجود رابطه عام و خاص مطلق بین تفسیر و تأویل، تفسیر را عام و تأویل را خاص می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲؛ العلاف، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳).

❖ تباین: گروهی از اندیشمندان بین معنای این دو واژه قایل به تفاوت و نوعی رابطه تقابلی هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۳۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۷۹؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۳۸؛ ابن تیمیه، ۲۰۱۰، صص ۲۱-۲۳).

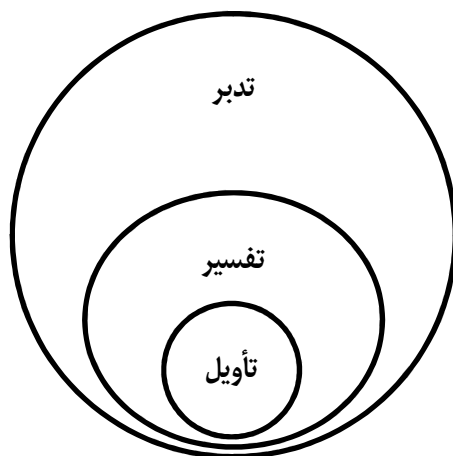
۴-۱۱. رابطه بین تدبر، تفسیر و تأویل از جهت امکان دسترسی

صرف نظر از معنای این سه واژه، آنچه که به هدف این تحقیق مربوط می‌شود، تبیین رابطه فنون مذکور با یکدیگر از حیث حیطة وظیفه مردم نسبت به قرآن است. تدبر وظیفه‌ای عام و همگانی است تا جایی که خداوند این مهم را نه تنها از مسلمانان، بلکه از

۱. بین دو مفهوم کلی، یکی از این چهار رابطه برقرار است که به آن نسب اربعه گفته‌اند: تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه.

کفار و منافقان نیز طلب نموده است (نساء، ۸۲). اما تفسیر قرآن اختصاص به گروه خاصی از عالمان دارد. لازمهٔ نیل به این مرحله از تدبر در قرآن، کسب مقدمات و تحصیل علوم و فنون مورد نیاز برای تفسیر است. مفسران قادرند با تدبر در سطحی تخصصی تر و بالاتر، در اعماق بیشتری از دریای عمیق و بی پایان بحر قرآن غواصی کنند و مرواریدهای افزون تری صید نمایند. لذا تفسیر، مرحله‌ای تخصصی از تدبر عمومی قرآن محسوب می‌شود.

«آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام تصریح دارند که علم به تأویل قرآن انحصاری است و دست یابی به برخی مراتب باطن قرآن دور از دسترس غیر معصوم است و به خداوند متعال و راسخان در علم اختصاص دارد؛ لذا همگان هر قدر تلاش و کوشش نمایند نمی‌توانند در این وادی گام نهند» (میرباقری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲). از این رو تدبر نمودن غیر معصوم در این عرصه ثمری برای وی نخواهد داشت. بنابراین با توجه به ذومراتب بودن مفاهیم و مضامین قرآن کریم، تدبر در قرآن نیز دارای مراتب و درجاتی است؛ تدبر عمومی، تدبر تخصصی و تدبر انحصاری. لذا می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که بین این سه واژه - از نظر وظیفهٔ مردم نسبت به قرآن کریم - رابطهٔ عموم و خصوص و اخص برقرار است. نمودار ذیل بیانگر رابطهٔ تدبر، تفسیر و تأویل است.



۵. تدبیر ترتیبی مقدمه تدبیر موضوعی

پس تفسیر موضوعی مرحله‌ای تخصصی از تدبیر است. با این نگاه در ذیل، هر جا سخن از تفسیر موضوعی رفته مقصود همان مرحله تخصصی تدبیر در قرآن است. لازمه تدبیر موضوعی صحیح، فهم درست و استخراج پیام‌های تک تک آیاتی است که پیرامون یک موضوع در یک دسته قرار دارد. لذا تدبیر موضوعی ناگزیر از بهره‌جستن از یافته‌های تدبیر ترتیبی است. در همین رابطه چند مورد از دیدگاه‌های صاحب‌نظران ارائه می‌شود:

«اگر ترکیب و تلفیق فهم‌ها و مدالیل آیات مربوط به یک موضوع، اساس تفسیر موضوعی است، فهم مدلول یکایک آیات، عین تفسیر ترتیبی است یعنی تفسیر موضوعی دقیقاً بر مائده تفسیر ترتیبی می‌نشیند و از نعیم او بهره می‌جوید. بدین لحاظ، استغنا از تفسیر ترتیبی معنا و مفهوم محصلی ندارد و تفسیر موضوعی گام دومی است که مفسرین پس از برداشتن گام اول (یعنی تفسیر ترتیبی) پیش می‌نهند» (جلیلی، ۱۳۷۲، ص ۴۹).

«به طور طبیعی رویکرد موضوع محور نیازمند معناشناسی مدلول‌های تفکیک شده هر یک از آیاتی است که در چارچوب پژوهش خود، مورد بررسی قرار می‌دهد» (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴). «تفسیر موضوع محور، در این میدان، بهترین رویکرد تفسیری است؛ اما نباید گمان شود که این سخن به معنای بی‌نیازی از تفسیر جزئی نگر است. این برتری به معنای جایگزینی یک رویکرد با رویکرد دیگر یا کنار گذاشتن کلی شیوه جزئی نگر و بسنده کردن به شیوه موضوع محور نیست» (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۵۶).

«تدبیر موضوعی در توضیح مفاهیم لفظی و مدلولات جزئی، و زوایای تفصیلی فرعی به تدبیر ترتیبی نیاز دارد تا تدبیر موضوعی بر مبنای ساختاری مناسب، دیدگاه مناسبی از موضوع مورد بحث ارائه دهد، بنابراین گاهی تدبیر ترتیبی به عنوان بذرهایی در نظر گرفته می‌شود که تدبیر کننده از طریق آن به دیدگاهی یکپارچه و خالص از مسائل دست می‌یابد» (آل‌موسی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۰۳).

نتیجه‌گیری

برای دستیابی به دیدگاه قرآن پیرامون هر موضوع، دیدن یک یا دو آیه به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ لازمه تحقق این مهم، نگرش جامع به تمام آیات هم‌مضمون است. لذا استخراج نظر قرآن از طریق پژوهش‌های موضوعی ممکن است. مفسران بین دو اصطلاح تفسیر موضوعی و تدبر موضوعی حدّ و مرزی قایل نشده و این دو فن را به صورت مترادف و توأمان استعمال نموده‌اند. با توجه به ذومراتب بودن مفاهیم قرآن، تدبر در آن - اعم از ترتیبی یا موضوعی - نیز دارای درجاتی است؛ تدبر عمومی، تدبر تخصصی (تفسیر) و تدبر انحصاری (تأویل). بین سه اصطلاح تدبر، تفسیر و تأویل، رابطه عموم و خصوص و اخص برقرار است. پایین‌ترین سطح تدبر، تدبر همگانی در قرآن است. بهره‌گرفتن از کلیدهای تخصصی ویژه علم تفسیر، موجب ارتقاء تدبر به مرحله تدبر تخصصی (تفسیر) می‌گردد. با توجه به این که تأویل حقیقت و باطن کلام الهی در انحصار خداوند و معصومان علیهم‌السلام است، لذا تدبر غیر معصوم در این محدوده هیچ ثمری نخواهد داشت. از این رو تنها راه دسترسی عموم به گوهرهای این مرتبه از فهم قرآن، اتصال به آن ذوات نورانی است. لازمه تدبر موضوعی، استخراج صحیح پیام‌های تک تک آیات هم‌مضمون است. به همین دلیل، تدبر ترتیبی پیش‌نیاز تدبر موضوعی محسوب می‌گردد.

فهرست منابع

۱. آل موسی، علی. (۱۴۳۰ق). التدبر الموضوعی فی القرآن الکریم. بیروت: دار کمیل للطباعة و النشر.
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم (چاپ سوم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن تیمیة حرانی ابوالعباس، احمد بن عبدالحلیم. (۲۰۱۰م). الإکلیل فی المتشابه و التأویل (محقق: محمد الشیمی شحاتة). الإسکندریة: دار الإیمان للطبع و النشر و التوزیع.
۶. ابن منظور محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۷۲). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. احمد بن فارس، ابوالحسین. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الفکر.
۹. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر. (۱۳۷۵). تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. الاوسی، علی؛ میرجلیلی، سیدحسین. (۱۳۸۱). روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (چاپ اول). تهران: چاپ و نشر بین الملل.
۱۱. الهی زاده، محمدحسین. (۱۳۹۳). درسنامه تدبر موضوعی قرآن. مشهد: انتشارات مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره.
۱۲. ایرانی قمی، اکبر. (۱۳۷۱). روش شیخ طوسی در تفسیر تبيان (چاپ اول). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۳. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جلیلی، سیده‌دایت. (۱۳۷۲). روش‌شناسی تفاسیر موضوعی قرآن. تهران: انتشارات کویر.
۱۶. حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ق). التفسیر الواضح (چاپ دهم). بیروت: دار الجلیل الجدید.
۱۷. حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل (محقق: محمد باقر محمودی، چاپ اول). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۸. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (چاپ اول). بیروت: دار الفکر.
۱۹. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۳ق). تبیین القرآن (چاپ دوم). بیروت: دار العلوم.
۲۰. حکیم، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). علوم قرآن (چاپ سوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۱. خاتون قدمی، هاجر. (۱۳۹۲). تأملی در کتاب پژوهشی در تفسیر موضوعی. مجله ماه دین. (۱۸۹)، صص ۷۳-۷۹.
۲۲. راد، علی؛ حسن زاده گلشانی، مسعود. (۱۳۹۲). روش‌شناسی تفسیر موضوعی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام. نیم‌سال‌نامه ثقلین اهل بیت علیهم‌السلام، ۲(۱)، صص ۳۲-۵۱.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (چاپ اول). دمشق - بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
۲۴. رجبی، محمود. (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی از منظر استاد محمد تقی مصباح. قرآن‌شناخت، ۲(۴).
۲۵. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۰). منطق تفسیر قرآن ۱ (چاپ چهارم). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۶. زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۲۷. زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۷). مستشرقان و قرآن (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۲۸. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (چاپ سوم). بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۹. سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.

۳۰. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). الإلتقان فی علوم القرآن (چاپ دوم). بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۱. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روش های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن (چاپ اول). قم: مؤلف.
۳۳. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۳۴ق). المدرسة القرآنیة. قم: دار الكتاب الاسلامی.
۳۴. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم (چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق. قم: شریف رضی.
۳۷. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرين (چاپ سوم). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۳۸. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۶). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۴۰. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة (چاپ اول). بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۴۱. العلاف، ادیب. (۱۴۲۲ق). البیان فی علوم القرآن. دمشق: مکتبه الفارابی.
۴۲. علوی نژاد، سیدحیدر. (۱۳۸۵). ظاهر و باطن قرآن در گستره روایات. مجله پژوهش های قرآنی، ۵(۵ و ۶)، صص ۱۳۸-۱۷۱.
۴۳. العیص، زید عمر عبدالله. (۱۴۲۶ق). التفسیر الموضوعی: التأصیل و التمثیل. الرياض: مکتبه الرشد.
۴۴. فیومی، احمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (چاپ دوم). قم: دار الهجرة.
۴۵. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۶. لسانی فشارکی، محمد علی؛ مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۶). روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم (چاپ چهارم). قم: بوستان کتاب.

۴۷. لک‌زایی، علی‌رضا. (۱۳۹۱). نقد و بررسی روش‌های تدبر در قرآن با تأکید بر روش‌های محمدحسین الهی‌زاده و ولی‌الله نقی‌پورفر. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم و فنون قرآن تهران، رشته تفسیر قرآن.
۴۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. محمدی فام، فریدون. (۱۳۹۰). نقد و بررسی شاخصه‌های تفسیر، تأویل و تطبیق. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم و فنون قرآن تهران، رشته تفسیر.
۵۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). پیام قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۳. میرباقری، محسن. (۱۳۸۵). ظاهر قرآن باطن قرآن (چاپ اول). تهران: محمد.
۵۴. نقی‌پورفر، ولی‌الله. (۱۳۸۷). پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن. تهران: اسوه.
۵۵. یدالله‌پور، بهروز. (۱۳۸۳). مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن. قم: دارالعلم.

References

1. Abolfotuh Razi, H. (1372 AP). *Rawd al-Jannan va Ruh al-Jannan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
2. Ahmad Ibn Fars, A. (1399 AH). *Mojam Maqa'ees al-Loqah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Al-Ais, Z. (1426 AH). *al-Tafsir al-Mawzu'ei: al-Ta'asil va al-Tamthil*. Riyadh: Maktabah al-Roshd. [In Arabic]
4. Al-Alaf, A. (1422 AH). *al-Bayan fi Olum al-Qur'an*. Damascus: Al-Farabi School. [In Arabic]
5. Alavi Nejad, S. H. (1385 AP). The appearance and interior of the Qur'an in the range of narrations. *Journal of Quranic Studies*, 2(5 and 6). Pp. 138-171. [In Persian]
6. Ale Musa, A. (1430 AH). *Subjective thinking in the Holy Quran*. Beirut: Dar Komeil le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Persian]
7. Alusi, A., & Mirjalili, S. H. (1381 AP). *Allameh Tabatabai's method in Tafsir Al-Mizan* (1st ed.). Tehran: International Publishing. [In Persian]
8. Alusi, S. M. (1415 AH). *Rouh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
9. Amoli, S. H. (1422 AH). *Tafsir al-Mohit al-A'azam va al-Bahr al-Khazm*. (3rd ed.). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
10. Arousi Howeizi, A. (1415 AH). *Interpretation of Noor al-Thaqalin*. Qom: Ismailian Publications. [In Arabic]
11. Askari, H. (1400 AH). *al-Forough fi al-Loqah*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeedah. [In Arabic]
12. Baghdadi, A. (1415 AH). *Labab al-Tawil fi al-Ma'ani Al-Tanzil*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]

۱۳۲
مجله مطالعات قرآنی

سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۹

13. Beizawi, A. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Ta'awil*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
14. Elahizadeh, M. H. (1393 AP). *Textbook of thematic contemplation of the Quran*. Mashhad: Publications of the Cultural Institute of Contemplation in the Quran and Sira. [In Persian]
15. Esfarayeni, A. (1375 AP). *Taj al-Tarajem fi Tafsir al-Qur'an le al-A'ajim*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
16. Fayumi, A. (1414 AH). *Al-Misbah Al-Munir Fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir*. (2nd ed.). Qom: Dar Al-Hijra. [In Arabic]
17. Gonabadi, S. (1408 AH). *Tafsir Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-Ibadah*. (2nd ed.). Beirut: Press Institute for Publications. [In Arabic]
18. Hakim, S. M. B. (1417 AH). *Quranic Sciences*. (3rd ed.). Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
19. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil le Qava'id al-Tafzil*. (M. B. Mahmoudi, Ed.). (1st ed.). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
20. Hejazi, M. M. (1413 AH). *Al-Tafsir al-Wazih*. (10th ed.). Beirut: Dar Al-Jalil Al-Jadeed. [In Arabic]
21. Hosseini Shirazi, S. M. (1423 AH). *Tabeen al-Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Ulum. [In Arabic]
22. Hosseini Zubeidi, M. M. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. (1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
23. Ibn Babewei, M. (1362). *Al-Khasal* (A. A. Ghaffari, Ed.). (1st ed.). Qom: Teachers Association. [In Persian]
24. Ibn Manzour M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

25. Ibn Taymiyyah Harrani Abu al-Abbas, A. (2010). *al-Aklil fī al-Motashabah va al-Ta'avil*. (M. Shahata, Ed.). Al-Eskandariah: Dar AL-Iman le Taba' va al-Nashr va al-Tawzi'.
26. Irani Qomi, A. (1371 AP). *Sheikh Tusi's method in Tafsir Tebyan*. (1st ed.). Tehran: Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
27. Jalili, S. H. (1372 AP). *Methodology of thematic interpretations of the Qur'an*. Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
28. Khatoon Iqdami, H. (1392 AP). Reflection on a research book on thematic interpretation. *Journal of Mah-e-Din*. [In Persian]
29. Lakzaei, A. R. (1391 AP). *Critique of the methods of contemplation in the Qur'an with emphasis on the methods of Mohammad Hussein Elahizadeh and Waliullah Naqipourfar*. Master Thesis, Holy Quran University of Science and Education, Tehran Faculty of Quranic Sciences and Technologies, Quran Interpretation. [In Arabic]
30. Lisani Fesharaki, M. A., & Moradi Zanjani, H. (1396 AP). *Thematic research method in the Holy Quran*. (4th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
31. Ma'arifat, M. H. (1379 AP). *Interpretation and Interpreters*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
32. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
33. Makarem Shirazi, N. (1377 AP). *The message of the Quran*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
34. Mirbagheri, M. (1385 AP). *The appearance of the Qur'an inside the Qur'an* (1st ed.). Tehran: Mohammad. [In Persian]
35. Mohammadi fam, F. (1390 AP). *Critique of the characteristics of interpretation, commentary and adaptation*. Master Thesis, Holy Quran

۱۳۴
 مؤسسه مطالعات قرآنی

سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۹

University of Science and Education, Tehran Faculty of Quranic Sciences and Technologies, Interpretation. [In Persian]

36. Mustafavi, H. (1368 AP). *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
37. Naqipour, V. (1387 AP). *Research on contemplation in the Qur'an*. Tehran: Oswa. [In Persian]
38. Rad, A., & Hassanzadeh Golshani, M. (1392 AP). Methodology of thematic interpretation in the narrations of Ahl al-Bayt. *Journal of Saqalin Ahl al-Bayt*, (2). [In Persian]
39. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran* (1st ed.). Damascus - Beirut: Dar Al-Alam Al-Dar Al-Shamiya. [In Arabic]
40. Rajabi, M. (1388 AP). *Thematic interpretation from the perspective of Professor Mohammad Taghi Mesbah*. Quranology, No. 4. [In Persian]
41. Rezaei Isfahani, M. A. (1387 AP). *The Logic of Quran Interpretation 2* (3rd ed.). Qom: Mustafa International University. [In Persian]
42. Rezaei Isfahani, M. A. (1390 AP). *The Logic of Quran Interpretation 1*. (4th ed.). Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
43. Sadeghi Tehrani, M. (1419 AH). *al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an*. (1st ed.). Qom: Mu'alif. [In Arabic]
44. Sadr, S. M. B. (1434 AH). *Quranic school*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
45. Saeedi Roshan, M. B. (1383 AP). *Analysis of the language of the Quran*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought / qom: Seminary and University Research Institute. [In Persian]
46. Saffar, M. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Faza'il Ale Mohammad*. (2nd ed.). Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi School. [In Arabic]

47. Shakir, M. (1382 AP). *Fundamentals and methods of interpretation*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
48. Soyouti, J. (1421 AH). *Al-Itqan fi Olum al-Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
49. Tabarsi, H. (1370 AP). *Makarem Al-Akhlaq*. Qom: Sharif Razi. [In Persian]
50. Tabatabaei, M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
51. Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain*. (3rd ed.). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Persian]
52. Tusi, M. (1376 AP). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Persian]
53. Yadollahpour, B. (1383 AP). *Fundamentals and historical course of thematic interpretation of the Qur'an*. Qom: Dar Al-Ilam. [In Persian]
54. Zamakhshari, M. (1407 AH). *al-Kashaf an Haqa'eq Qavamiz al-Tanzil*. (third edition). [In Arabic]Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
55. Zamani, M. H. (1387 AP). *Orientalists and the Quran*. (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
56. Zarfashi, M. (1410 AH). *al-Borhan fi Olum al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Maarefa. [In Arabic]



Islamic Government and the Necessity of Resistance with Emphasis on Qur'anic Teachings

Morteza Yusefi Rad¹

Received: 18/10/2020

Accepted: 13/02/2021

Abstract

Although governments have the power and ability to defend themselves, they are always exposed to threat. The Islamic government is no exception to this rule, and if it does not take the right and true path in determining its course of action and then gets deviated, it will face potential and actual threats from within and outside its belief borders in order to survive and achieve its goals and ideals. What can prevent such a government from deviation and going through extremism and oppression is the element of resistance. Resistance, functionally as a spiritual element of power and in accordance with religious and human values along with material, technical and physical tools, can be an effective and efficient element in achieving justice-seeking goals and lofty ideals. Resistance can play an effective role in the stability of the Islamic government in the path of Islam and human excellence. Through a content analysis method, the purpose of this study is to analyze the element of resistance as one of the elements of spiritual power and to show the capacities that this element of power has in preventing deviation and repelling threats. This claim is discussed in three discourses. In the first discourse, while defining the government, the nature of Islamic beliefs as the principles of spiritual power is dealt with. The second discourse defines the Islamic government and its threatening capacities, the third discourse defines resistance as an important spiritual element of power, and then analyzes its capacity to repel threats and build capacity to deal with dangers.

Keywords

Resistance, government, Islamic beliefs, power.

1 . Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. myusefy@gmail.com

* Yusefi Rad, M. (2021). Islamic Government and the Necessity of Resistance with Emphasis on Qur'anic Teachings. Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 2(6), pp. 138-159.

Doi: 10.22081/jqss.2021.59102.1080

دولت اسلامی و ضرورت مقاومت با تأکید بر آموزه‌های قرآنی

مرتضی یوسفی‌راد^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۷

چکیده

دولت‌ها اگر چه صاحب قدرت‌اند و امکان دفاع از خود دارند، در عین حال همواره در معرض تهدیدند. دولت اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست و اگر در تعیین مسیر حرکت خود مسیر صحیح و واقعی را اختیار نکند و به انحراف رود، در بقا و در دستیابی به اهداف و آرمان‌های خود تهدیدات بالقوه و بالفعلی از درون و برون مرزهای عقیدتی خود، متوجه خود خواهد کرد. آن چیزی که می‌تواند چنین دولتی را از خطر انحراف و روآوری به افراط و تفریط و ظلم بازدارد، عنصر مقاومت است که به جهت کارکردی به‌عنوان یک عنصر معنوی قدرت و مطابق با ارزش‌های دینی و انسانی در کنار ابزارهای مادی، تکنیکی و فیزیکی عنصری مؤثر و کارآمد می‌تواند در راستای رسیدن به اهداف عدالت‌خواهانه و آرمان‌های متعالی نقش مؤثری در استواری دولت اسلامی در مسیر اسلامیت و تعالی انسان ایفا کند. هدف آن است که با روش تحلیل محتوا به واکاوی عنصر مقاومت به یکی عناصر قدرت معنوی برآمده و ظرفیت‌هایی که این عنصر قدرت در بازدارندگی از انحراف و در دفع تهدیدات دارد نشان داده شود. این ادعا در سه گفتار بحث و بررسی می‌شود. در گفتار اول ضمن تعریف دولت، به چستی اعتقادات اسلامی به‌عنوان مبادی قدرت معنوی پرداخته می‌شود. در گفتار دوم به تعریف دولت اسلامی و ظرفیت‌های تهدیدی آن و در گفتار سوم مقاومت به‌عنوان یک عنصر مهم معنوی قدرت تعریف می‌شود و ظرفیت آن در دفع تهدیدات و ایجاد توانمندی در مقابله با خطرات واکاوی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

مقاومت، دولت، اعتقادات اسلامی، قدرت.

myusefy@gmail.com

۱. هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

* یوسفی‌راد، مرتضی. (۱۳۹۹). دولت اسلامی و ضرورت مقاومت با تأکید بر آموزه‌های قرآنی. فصلنامه مطالعات

علوم قرآن، ۲(۶)، صص ۱۳۸-۱۵۹.
Doi: 10.22081/jqss.2021.59102.1080

۱. مفاهیم

۱-۱. دولت

دولت به‌عنوان نهادی که کارویژه اصلی‌اش سامان‌زندگی جمعی و سیاسی است مورد اذعان همگان می‌باشد، هرچند ممکن است به ملاحظه اهدافی که جوامع مختلف از وجود و پذیرش آن دنبال می‌کنند متفاوت باشد. جمیل صلیبا از آن چنین تعریف می‌کند: دولت پیکره سیاسی و حقوقی است که از حکومت مستقلی برخوردار بوده و دارای شخصیت حقوقی خاصی است که زندگی مجموع افراد تشکیل‌دهنده یک ملت (Nation) را سازمان می‌دهد. (صلیبا، ۱۳۷۰: ص ۲۲۶) چنانچه توکویل دولت را به سازمان اداری قوی و قادر مطلق تعبیر آورده که مشخصه آن تبعیت افراد از مقررات آن است (آتیلا، ۱۳۸۶: صص ۱۹۱-۱۹۲).

نظریات متعددی و متکثری از منشا روآوری انسان به پدیده دولت به‌عنوان ناظم و استقرار دهنده نظم بادوام ارائه شده است که سه ایده اصلی از چستی دولت به قرار ذیل می‌باشد.

۱. دولت به‌عنوان برقرارکننده نظم بادوام و باثبات (دولت به‌عنوان فرانهادی که کارویژه‌اش ایجاد نظم بادوام و تضمینی است).

نامیدی از برقراری نظم بدون یک قدرت مافوق و مافوق همه نهادها و سازمان‌ها از گذشته جوامع را به سوی ضرورت وجود آن برده و جوامع همراه با تشکیلشان جهت حفظ بقا خود به پذیرش چنین قدرتی برآمده و وجود آن را برای خود پذیرا شده و سر تعظیم آورده و به اطاعت از آن برآمده‌اند!

۲. دولت به‌عنوان برقرارکننده امنیت و جلوگیری از خوی تجاوزگری انسان (بعضی نظریات در بحث دولت چنین است).

برقراری نظم بدون ضمانت امنیت در جامعه امکان‌پذیر نمی‌باشد، ازاین‌رو، همواره

۱. مراد از دولت: نهاد یا فرانهادی که با هدف ساماندهی امور دارای قدرت فائقه بوده و تبعیت افراد را برای خود دارد.

بشر نظم را در کنار امنیت یا به منظور دستیابی به امنیت خواهان بوده است تا از خطر آسیب‌رسانی آنان که با بی‌نظمی خو گرفته‌اند یا از آن سود می‌برند و یا با تجاوزگری خو گرفته‌اند، مصون بماند.

۳. دولت به‌عنوان تامین‌کننده نیازهای آدمی.

عده‌ای از فلاسفه ضرورت جامعه را به اعتبار ضرورت تامین نیازمندی‌های طبیعی و فراطبیعی انسان از طریق تعاملات و ارتباطات مدنی و کنش‌های جمعی و به تعبیر هگل (پلمانتز، ۱۳۸۳: ص ۲۱۷) از طریق کشمکش‌های اندیشه‌ها و منافع می‌دانند؛ اما نزد آنان این مقصود تامین نمی‌شود مگر در یک تعامل عادلانه و مبتنی بر ضوابط قانونی و از طرفی چنین تعاملاتی با رعایت عدالت مقدر نیست، مگر با حاکمیت دولت و اعمال قوانین عادلانه از سوی آن.

بنابراین، واقعیت بیرونی و عینی و بالفعل انسان حرص و طمع‌ورزی و منفعت‌طلبی و لذت‌طلبی بوده و در شرائط طبیعی تعامل افراد انسانی با یکدیگر زیاده‌خواهی، تجاوز به حقوق یکدیگر و بهره‌جویی از یکدیگر را نتیجه می‌دهد. اگر قدرت بازدارنده‌ای نباشد، استمرار چنین وضعیتی تعارض و تنازع زندگی جمعی را در پی دارد؛ هرچند در مکاتب الهی و در اندیشه اسلامی در کنار چنین واقعیتی، انسان در فطرت خود ظرفیت الهی شدن دارد و به همین منظور حقیقت وجودی و فلسفه خلقت او "خلیفه الهی" او در زمین است. بنابراین، در همه نظریات و وظیفه‌اولی دولت برقراری نظم و امنیت دانسته شده است. در این صورت دولت قدرت مافوقی می‌شود که با تامین نیازها، افراد و نهادهای جامعه را در ارتباط متقابل، نظام‌مند، مستمر و با دوام و با ثبات قرار می‌دهد.

۲-۱. اعتقادات اسلامی

اصول اعتقادات اسلامی شامل توحید، نبوت، امامت، عدالت و معاد می‌باشند. اگر هریک از این اعتقادات به میزانی که اقتضا آنها است در فکر و نظر و عمل معتقدینش خاصه دولتمردان ظهور و بروز یابد، به همان میزان فرد، جامعه، نظام و دولت را در دفاع از آنها مقاوم می‌سازد.

۱-۲-۱. توحید

توحید، یعنی یگانگی در نگرش و گرایش به کل عالم هستی. اسلام براساس نظریه عنایت و هدایت عامه و هدایت خاصه برای تامین سعادت دنیا و آخرت بشر رشد و کمال انسان را از طریق معارف حقه و دعوت به توحید شروع کرد تا افراد بشر، انسان‌هایی موحد گردند، آن‌گاه قوانین خود را بر همین اساس تشریح نمود و تنها به تعدیل خواسته و اعمال اکتفا نکرده، بلکه آن را با قوانینی عبادی و اجتماعی تکمیل نماید و تا اسباب کمالات و سعادت کامل گردند.

۱-۲-۲. نبوت

نبوت به‌عنوان یک مکتب دینی اجتماعی و سیاسی، به معنای برخورداری از یک طرح هادی نقشه راه (اجرایی)، هدایت صراط مستقیم (متعادل و متعالی) و به‌عنوان راهنمایی راهبردی تعادل‌بخش و تعالی‌آفرین که حامل یک نظام معرفتی، نظام فقهی و نظام اخلاقی فردی، جمعی و اجتماعی مدنی بوده، می‌باشد. نبی با دریافت حقایق و معارف و سعادت حقیقی و عرضه و رواج آنها در میان مردم و با وضع قوانین تحت عنوان شریعت مجری چنین طرحی می‌شود (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴، ص ۳۴۱).

علامه طباطبایی گوید اسلام در شریعتش تنها کمالات مادی را در نظر نگرفته است، بلکه حقیقت وجود بشر را منظور داشته و اصولاً اساس شرایع خاصه شریعت اسلام بر کمال و رشد روحی و جسمی و سعادت مادی و معنوی قرار دارد و لازمه این معنا آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل، به تکامل دینی معیار قرار گیرد نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست. اساس شریعت بر تامین نیازمندی‌های مادی و معنوی و جسمی و روحی است بنابراین اگر کسی بخواهد ناتمامی قوانین اسلام را اثبات کند، باید یک فرد یا اجتماع دینی را پیدا کند که تربیت شده مادی و معنوی دین است آنگاه ببیند آیا نقصی دارد یا نه تا اگر نقص دارد محتاج به تکمیل باشد این در حالی است که اسلام در مدت کوتاهی که در اجتماع مسلمانان صدر اسلام به نحو واقعی و حقیقی حکومت کرد از منحط‌ترین مردم، صالح‌ترین اجتماع را ساخت به طوری که

اگر در عصر حاضر و در تمدن آن رگ و ریشه‌ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می‌شود، از آثار پیشرفت اسلام و سریان آن در سراسر جهان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، صص ۱۶۸-۱۶۹).

بنابراین، وحی به‌عنوان یک مکتب، یک طرح معماری از انسان و حیات و سیر کمال و سعادت اوست و دولت اسلامی آن را مبنا و پایه اصول مدیریت و سامان دهی حیات فردی و مدنی خود قرار داده تا بر اساس آن روابط، وظایف و عملکرد خود را سامان دهد.

۱-۲-۳. امامت^۱ یعنی راهبری راهبردی صالح(عالم و عادل)

ولایت (سرپرستی) و امامت (رهبری، زعامت، پیشوایی، ...) نقش راهبری راهبردی دولت هادی است تا انسان با هدایت آن به کمالات خود دست یابد. چنین دولتی سیاست‌گذاری و سیاستمداری و هدایت، ولایت و امامت جامعه و نظام سیاسی را عهده‌دار است. خواجه نصیر در سیاست مدن اخلاق ناصری آورده است:

سیاست ملک که ریاست ریاسات باشد بر دو گونه بود و هر یکی را غرضی باشد و لازمی. اما اقسام سیاست: یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت؛ و دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۱).

۱-۲-۴. عدل

اعتقاد بر این است که خداوند هر آنچه انجام می‌دهد مطابق با حق است و باید در عالم زمینی و زندگی و در جامعه و در نظام‌سازی به رعایت تکافی، تناسب و تساوی

۱. امامت دارای کارآمدی؛ بهره‌وری و اثربخشی متعالی با اهم اصول و شاخصه‌های خاص خویش است. در مقابل سلطه سیاسی بوده که با اهم اصول و شاخصه‌های سیاسی خاص خود دارای کارآمدی تک‌ساحتی و تنازعی بوده و به عدم توسعه و تنازع و یا به توسعه تک‌ساحتی و تنازعی می‌انجامد.

اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میان نیروها و نهادهای متکافی، متناسب و متساوی مدنی و حفاظت از حقوق و سیاست‌های حمایتی با رعایت استعداد و استحقاق عمومی برآمد. این امر با تدبیر (طراحی)، تدبیر (برنامه ریزی) و اداره (سازماندهی و اجرا) دولت و دولت مردان محقق می‌شود.

«عدل السلطان حیات الرعیه و صلاح البریه» (دادگری دولت؛ زندگیبخش ملت و سامان مردم کشور است) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۲، صص ۵۰۱-۵۰۲). در کل حضور دین در عرصه اجتماعی و جامعه در چارچوب اقامه عدالت در تعاملات اجتماعی و سیاسی می‌باشد و بدین منظور آیات زیادی از قرآن کریم را بخود اختصاص داده است (حکیمی، ۱۳۸۹، ص ۶۰).

۱-۲-۵. معاد

معاد تعالی نگری و اعتقاد به بازگشتی است که در آن کمالات و سعادات حقیقی ظاهر می‌گردد و انسان به فوز عظیم می‌رسد: «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ خداوند گوید: این روزی است که راستان را راستیشان (در عقیده و گفتار و کردار) سود می‌بخشد، برای آنها بهشت‌هایی است که از زیر (ساختمان‌ها و درختان) آنها نهرها روان است، جاودانه در آن باشند، خدای از آنها خشنود است و آنها از خدا خشنود، این است کامیابی بزرگ» (و دیگر آیات معاد در قرآن نظیر سوره توبه آیه ۷۲ و سوره زلزال آیه ۶-۸ و سوره واقعه آیه ۲۷). از این رو پیروان دین اسلام حیات خود را محدود به حیات مادی و طبیعی نمی‌بینند تا دنیا برایشان عبث و بیهوده دیده شود، بلکه نزدشان امیدبخش و کمال‌آفرین باشد.

با توجه به انسان‌شناسی قرآنی که انسان را در بعد طبیعی و مادی و حیوانی انسانی حریص، طمع‌ورز، منفعت‌طلب و در نتیجه ظالم و متجاوز به حقوق دیگران می‌داند جهت عبور از آفات و پیش‌گیری از انحرافات و تهدیدات ناشی از خصلت‌های مذکور ضرورت وجود اصول ثابت و ثبات‌آور محسوس است. اصول اعتقادات مذکور پویایی

و ثبات و پایداری و ابدیت را برای انسان به ارمغان می‌آورد و بنیاد مقاومت برای انسان در مواجهه با حوادث و خطرات و تهدیدات و عبور آگاهانه و متعادل و بدور از افراط و تفریط را فراهم می‌سازد.

۲. چیستی دولت اسلامی

دولت اسلامی به دولتی گفته می‌شود که ارزش‌ها و اصولش را از دین می‌گیرد (فیرحی، ۱۳۸۳، ص ۲۰) و در تعریفی دیگر دولتی است که در ساختار خود کلیه روابط اجتماعی اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی را براساس آموزه‌های اسلامی شکل و مدیریت می‌نماید (واعظی، ۱۳۸۵، صص ۳۱-۳۲). در این صورت دولت اسلامی حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های اسلامی در جامعه بوده و دین در مدیریت سیاسی و دولت نقش دارد.

دولت اسلامی در سه شأن؛ ۱. پیش‌گیرانه از طریق دفع فساد و جلوگیری از بی‌نظمی‌ها همراه با اقدامات سامان‌بخش، اقتدار آور، استمرار بخش و قدرت سازِ مادی و معنوی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی اجتماعی ۲- راهنمایی و تبیین‌گری از معارف و دانش‌هایی که به تامین منافع و مصالح فردی و جمعی می‌انجامد و از اهدافی که توسعه کمی و کیفی و عمران حیات مادی و معنوی مسلمانان را در بردارد. ۳- امامت و هدایت و مدیریت توأم با تدبیر و تدبیر کارکرد دارد تا از امکانات خوب استفاده شده و آنها خوب بسیج و بهره‌برداری بهینه شوند و هم مفاسد و تهدیدات و جرائم خوب شناخته شده و با مدیریت مدبرانه دفع شده و بلکه حتی الامکان تبدیل به فرصت شوند. خدای متعال در سوره حدید آیه ۲۵ در فلسفه نبوت آنچه پایه و اساس دولت کارآمد بوده را بیان نموده است. در فراز ".... وانزلنا معهم الكتاب" جعل قانون و مقررات را یادآور نموده و در "والمیزان" امر قضاوت و داوری را و در "وانزلنا الحديد" فیه باس شدید" به قدرت و نیروی اجرا و ابزار تحکیم قانون و در "ليقوم الناس بالقسط" (حدید، ۲۵) فلسفه و هدف از حکومت را که بوسیله امامت جامعه هدایت می‌شود بیان نموده است.

۱-۲. دولت اسلامی؛ خطرات/تهدیدات

دولت اسلامی انواع خطرات افراط و تفریط، بی عدالتی و ظلم و تجاوز تا دوری از دین و تا تهدیدات بیرونی را ممکن است دچار شود.

دوری از خدا

در محیط و فرهنگی اسلامی متأثر از مبانی اعتقادی اسلامی باید "خداوند" به عنوان خالق و هستی بخش محور اصلی و اعتقادی جامعه دینی بوده و بر تمام مباحث فکری و عقلی و عملی حاکم شده تا بدینوسیله فکر و اندیشه و عمل مسلمانان از دیگر مسلمانان متمایز گردد.

رشید الدین فضل الله (۶۴۵-۷۱۸ ق) در ضمن بحث از ضرورت حاکمیت اعتدال بر رفتار حاکم و قوای تدبیری آن، اعلام می‌دارد که حاکم باید از استبداد ورزیدن و از کبر و منیت‌ورزیدن دوری کند تا از ثمره تواضع و فروتنی بهره‌مند شده و در جهان به نیک‌نامی مشهور گردد (طیب، ۱۹۴۵م، ص ۷۲). چنانچه گفته شده است: «کسی که برای خدا تواضع کند خدا او را سر بلند می‌کند و کسی که در مقابل خدا تکبر کند خدا او را زمین می‌زند» (طیب، ۱۹۴۵م، ص ۷۲).

دوری از دین و شریعت

آنچه شارع آورده حق بوده و مطابق با عدالت و همراه با حکمت می‌باشد و موجب تحکیم نظام اجتماعی و نظام یافتن آن می‌شود. اگر جهت تنظیم روابط و تعاملات اجتماعی به شریعت رو آورده نشود، مسیر جامعه از اعتدال فاصله گرفته و به انحراف متمایل می‌گردد.

در شریعت، نفس اعمال و معاشرت‌ها تعدیل شده و در قالب‌های رفتاری و اعمال و مناسک خاص مثل اعمال حج و نماز جماعت و مثل تادیباتی که شارع جهت مجازات افراد خاطی یا ظالم آورده، به منظور ایجاد و حفظ وحدت و الفت (دوانی، بی‌تا، صص ۲۲۸ و ۲۳۲) و اعتدال ارائه می‌شوند. شریعت تعیین‌کننده اعتدال در روابط و مناسبات اجتماعی در قالب

احکام جزئی آنها و در کیفیت روابط مردم با یکدیگر نظیر تشویق و توصیه به انس و محبت و ورزی میان یکدیگر می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳، صص ۲۹۴-۲۹۵). از این رو امام خمینی، با ضروری دانستن حکومت اعتدال با ویژگی مطابقت آن با اعتدالی حاکم بر عالم آسمانی، آن را واجب دانسته و آن را از طریق حکومت عدلِ نبی امکان‌پذیر می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

بی‌تدبیری

مردم باید تدبیر خود را به ناظمی به نام حاکم و حکومت بسپارند تا دولت روآوری به یکدیگر و همکاری‌ها را به نظام درآورد و از هرج و مرج و ظلم و تجاوز پیش‌گیری کرده و نیازمندی‌هایی که امکان تأمین آنها به تنهایی مقدور نیست، با اجتماع و در چارچوب عدالت تأمین گردند اما اگر چنین نشود و افراد نالایق تدبیر امور را عهده دار شوند جامعه یا به افراط یا به تفریط روآورده و ظلم و تجاوز به بار می‌آورد.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «سبب تدمیر سوء التدبیر» (سبب سرنگونی نارسایی و ناسازواری تدبیر یا سیاست است) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۳۲).

و نیز «سوء التدبیر مفتاح الفقر» (نارسایی و ناسازواری تدبیر کلید ناداری (نارسایی و ناسازواری) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۳۳).

و نیز «لا جور افطع من جور حاکم» (هیچ ستمی زشت‌تر (دردناک‌تر) از ستم دولت نیست) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۸۴۱).

بی‌عدالتی

عدالت در حکمت عملی فلاسفه اسلامی به معنای «وضع الشئی فی موضعه» است (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۴۰۲) و موضع شئی زمانی معلوم است که شئی در مرتبه استحقاقی خود (دوانی، بی‌تا، صص ۲۷۵-۲۷۶) و در توازن و تعادل با اشیاء دیگر باشند. بنابراین عدالت معنای خود را از یک سو با حق و رعایت آن اخذ کرده و از سوی دیگر با شرط اعتدالی و تعادلی اشیاء اخذ می‌کند و با بهم‌خوردن چنین توازنی از بین می‌رود

اما در واقعیت عینی و عالم ارادی که اعتدال واقعیت پیشینی ندارد و باید به ایجاد آن بر آمد، عدالتِ حاکم (رئیس اول، سلطان) از اصول درمان آسیب‌ها و درمان انحرافاتِ حاصله از افراط و تفریط‌ها محسوب می‌شود و باید از طریق ریاست فاضله و سلطان عادل اقدام شود.

از این رو عدالت امام و نبی یا سلطان عادل امور را بر مسیر حق و مسیری که به کمال و سعادت منتهی می‌شود و مسیری که ظلم و تعدی را دفع می‌گرداند و افراد مدنی و اصناف جامعه را از تداخل در جایگاه‌های یکدیگر دور و در جای خود قرار می‌دهد، سوق می‌دهد.

"معلوم شد که نظام عالم صورت نیندد بی آنکه در میان خلق سلطانی باشد که مظلومان به جناب او پناه آورند، چنان که در الفاظ نبوی ﷺ آمده است که:

السلطانُ ظلُّ الله في الارض ياي الىه كلُّ مظلوم. و بدان که سلطان را از بهر آن به سایه مانند کرد، که حرارت و سوزش ظلم و تعدی عظیم‌تر از حرارت و تابش آفتاب است بل که عظیم‌تر از حرارت و تبش آتش است و از این است که چون مظلومی از دست ظالمی متعدی روی بگریز آرد، و آتشی پیش آید، پای در آتش نهد و باک نخورد و چون حرارت و تابش ظلم و تعدی قوی‌تر است از حرارت آفتاب، پس آن چنان که مرد در گرمای گرم از پیش آفتاب بگریزد و روی بسایه آرد، تا آن حرارت از او زایل گردد، همچنان گرما زده ظلم، چون روی بجناب پادشاه آرد، از تبش آن حرارت به واسطه عدل و انصاف پادشاه، خلاص یابد" (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵).

بنابراین، آنچه می‌تواند در جامعه اصناف و گروه‌ها را از غلبه بر یکدیگر و از ظلم و تعدی و زیاده‌خواهی باز دارد و به مملکت و دولت نظام بخشد، عدالت برخاسته از حکمت و شریعت می‌باشد که توسط شخص حاکم عادل اعمال می‌گردد.

ظلم و ستم از اموری است که اگر در میان یک جامعه و نظام سیاسی غلبه یابد بدین معنا که ظالمین مجازات نشوند و عدم مجازات آنها زمینه را برای همه آنان که داعیه ظلم در وجودشان باقی است فراهم ساخته و میل به ظلم نموده و تجاوز نمایند آنگاه نه

افراد از یکدیگر ایمنی داشته و نه افراد از حاکمان و کارگزاران حکومتی و نه حکومت از گروه‌ها ماجراجو و شورشی امنیت دارند و در نهایت کل نظام را ناامنی و ظلم و تجاوز فرا گرفته و فساد فراگیر شده و زوال دولت حتمی می‌شود.

”پس چون پادشاه و اتباع او در ظلم کوشند هر کس را نیز داعیه ظلم که در فطرت مکنون است به حرکت آید و میل به غلبه کند و چنانچه تقریر رفت وحدت با غلبه جمع نگردد پس هر آینه مودی به فساد مزاج عالم شود و لهذا گفته‌اند الملک ببقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم“ (دوانی، بی‌تا، ص ۲۷۶).

در سنت دینی نیز توجه اساسی به عدالت شده و ثبات دولت به برقراری عدالت متوقف شده است و الا نابرابری چه به شکل عدم رعایت تساوی و چه به شکل عدم رعایت تناسب‌ها و عدم رعایت تفاوت‌ها در جامعه به ظلم و به بروز و ظهور تضادها و عمیق شدن آن می‌انجامد (دورژه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۱) و مشروعیت دولت را خدشه دار نموده و احیانا به سقوط آن می‌انجامد. امام علی این رابطه را چنین بیان می‌فرماید: ”ثبات الدوله باقامه سنن العدل“ فلاسفه اسلامی عدالت را معیاری برای ارزیابی دولت و شایستگی و کارآمدی آن دانسته و عدم عدالت‌ورزی در دولت را به‌عنوان یک آسیب و معیار عدم شایستگی و کارآمدی و علامت بیماری و علت زوال آن می‌دانند. آنان قوام دولت و مملکت را حفظ قوانینی می‌دانند که بر مبنای عدالت وضع شده باشند ”بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید؛ چه قوام مملکت به معدلت بود.“

افراط و تفریط

اسلام به‌عنوان یک دین جامع و شامل به همه نیازهای فکری و عملی انسان نگریده و آن را به‌عنوان یک برنامه زندگی معرفی کرده و اعتدال را، راه الهی می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۴، صص ۴۰۱-۴۰۲). آن گونه که قرآن کریم می‌فرماید: ”بر خدا است که راه راست را نشان دهد“ (نحل، ۹) و امام صادق علیه السلام می‌فرماید ”ثبات و راه راست و حق در میانه‌روی است“ (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۹).

بی‌اعتدالی و افراط و تفریط در عرصه سیاست، فاصله گرفتن از تعقل و خردورزی در آن و جایگزینی سیاست‌های سلطه‌گرایانه به خروج از تعدیل خیرات همگانی و خروج مدینه و دولت از وحدت تألیفی خود و پیدایش ناسازواری و ناسازگاری در دولت و جامعه می‌انجامد. در این صورت حکومت اقتدار و مشروعیت خود را از دست می‌دهد. مردم به استعباد و بندگی گرفته می‌شوند و استعدادها، طبیعی، مادی و حیوانی از قوای نفس حیوانی چه قوای ادراکی توهمی و خیالی و چه قوای شهویه و غضبیه مورد شکوفایی قرار می‌گیرد و استعدادهای کمالی حقیقی خاموش شده یا از بین می‌روند و منفعت‌طلبی و طمع‌ورزی و خودخواهی و تقویت خوی تجاوزطلبی جایگزین می‌گردد.

نزد فلاسفه اسلامی آنچه مطلوب است اعتدال و حد وسط اشیاء می‌باشد چنانچه نبی مکرم اسلام می‌فرماید "خیر الامور اوسطها" (شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۶) و آنچه مذموم و ناپسند بوده، پی آمد و نتیجه آن سقوط در جهنم است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۷۴).

امام خمینی (۱۳۲۱-۱۴۰۹ ق) خطر افراط و تفریط را تا سقوط به اسفل السافلین می‌داند. وی اعتدال را در حد فعل خداوند حاکمیت می‌بخشد زیرا پایه و اساس آن را اعتدال دانسته و معتقد است براساس آن همه موجودات و مخلوقات بر اعتدال خود خلق گردیده‌اند. انسان از جمله موجوداتی است که حقیقتش از جانب خداوند در بهترین حد اعتدال صورت می‌گیرد که آن مرتبه «اعلی‌علیین» می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵). اما واقعیت او آن است که از اعلی‌علیین به اسفل السافلین از طریق منزل‌های مختلف حضرت واحدیت و عین ثابت در علم الهی به عالم مشیت و از آن به عالم عقول و ملائکه مقرب و از آن به عالم ملکوت نفوس کلیه و از آن به عالم برزخ‌ها و عالم مثال و از آن به عالم طبیعت آنهم به پست‌ترین مرتبه آن یعنی عالم هیولی (آخرین مرتبه نزول انسان) باز گردانده می‌شود سپس به تدریج از عالم هیولی به مقام دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی بالا می‌رود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵).

۳. عنصر مقاومت؛ عنصر معنوی قدرت دولت اسلامی

۳-۱. قدرت در اندیشه اسلامی و ویژگی‌های آن

دو تلقی از قدرت وجود دارد. یکی نگاه معرفتی ظاهری، حس گرا و ابزاری و پنداری بوده که قدرت ظاهری، حسی، جسمانی و ابزاری و در نهایت ظنی و پنداری می‌سازد و دیگری نگاه معرفتی و متعالی و فرا ابزاری و معنوی قدرت بوده و قدرت معنوی و متعالی تولید می‌کند.

قدرتی که اندیشه اسلامی برمی‌تابد قدرت دو ساحتی می‌باشد. در این صورت ویژگی آن؛ فراگیر و فراهم آمده از یکی ساحت متدانی اعم از قدرت و دفاع سخت و قدرت و دفاع نرم و مصداق آیه شریفه "ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی" (انفال: ۱۷) و دیگری ساحت معنوی و متعالی قدرت و دفاع و مصداق "ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم" (محمد، ۷) است.

در نگاه برخی از اندیشمندان، از جمله ماکس وبر و تالکوت پارسونز، قدرت بیانگر قابلیت اجتماعی است که منجر به اتخاذ تصمیمات الزام‌آور می‌شود. این تصمیمات دارای نتایج درازمدت برای جامعه می‌باشد. پارسونز مشخصاً قدرت را یک ظرفیت اجتماعی مثبت برای نیل به هدف‌های مشترک تعریف می‌کرد؛ قدرت در این نظرگاه مانند پول در اقتصاد، توانایی تعمیم‌یافته‌ای برای برآوردن اهداف مشترک در یک دستگاه اجتماعی است (بشیری، ۱۳۸۱، صص ۳۰-۵۱).

در این میان به نظر می‌رسد تعریف نای از قدرت شمولیت بیش‌تری برخوردار باشد و به صورت جدی‌تری، مورد تایید جامعه علمی واقع شده باشد. وی قدرت را به معنای توانایی تاثیرگذاری بر رفتار دیگران به منظور رسیدن به نتایج دلخواه معرفی می‌کند (نای، ۱۳۸۳). برای تحت تاثیر قراردادن رفتار دیگران چندین راه وجود دارد. از جمله این راه‌ها می‌توان به تهدید یا اعمال نیروی قهریه جهت مجبور نمودن دیگران به انجام کاری اشاره کرد؛ هم چنین می‌توان با بهره‌گیری از منابع مالی و توانایی‌های اقتصادی دیگران را وادار به تبعیت نمود؛ در نهایت ممکن است با بهره‌گیری از مولفه‌های نرم‌افزاری قدرت، آنها را جذب و با خود همراه کرد.

امروزه توانایی یک کشور در تحصیل خواسته‌های خود از طریق «جاذبه» (نه اعمال زور و کيفر) «قدرت نرم» است. به این ترتیب قدرت نرم را می‌توان توانایی اثرگذاری مبتنی بر جاذبه بر دیگران جهت تحصیل پیامدهای مطلوب و مورد مطالبه برای واحد سیاسی اثرگذار (نظیر دولت) دانست. مکانیزم‌هایی نظیر «تصویرسازی مثبت»، «ارائه چهره موجه»، «گسترش و کسب اعتبار در افکار عمومی داخلی و جهانی» و «ارتقاء قدرت تأثیرگذاری غیر مستقیم توأم با رضایت بر دیگران» به گسترش قدرت نرم می‌انجامند. درکی از این دست از قدرت آن را در مقابل قدرت سخت (قدرت نظامی و تسلیحاتی که به نحوی توأم با اجبار و خشونت فیزیکی است) قرار می‌دهد. عنصر مقاومت در ادبیات قرآنی و اندیشه اسلامی از جمله عناصر قدرت آور از نوع قدرت نوع دوم می‌باشد.

۲-۳. مراد از مقاومت

مقاومت از مقولاتی است که هم ریشه فطری و بنیادین و هم ریشه قرآنی دارد. در قرآن کریم کاربرد آن در تحقق اصل حاکمیت خدا در زمین و تشکیل حکومت اسلامی و مقاومت در برابر معاندین آن و مقاومت در اقامه قسط و عدل به کار رفته است. دین اسلام به‌عنوان یک دین جامع، جهان شمول، سعادت بخش (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۶۵) و دین زندگی در سطوح فردی و جمعی و اجتماعی برای انسان مبدا و غایتی ارائه می‌دهد. چنین دینی جهت فهم بیشتر پیروان خود و فراهم ساختن بسترهای فعلیت استعداد کمالی انسان در شکل حکومت و فرایند زمامداری و حکمرانی خوب و در زمینه نحوه مقابله با موانع و مقاومت در برابر آنها به ارائه الگوهای لازم برآمده است.

برخی مقاومت را از مشتقات «قام» و «قیام» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۷) به معنای قرار داشتن در راه راست و بدون انحراف می‌دانند و برخی آن را در معنای اعتدال و دوری از افراط و تفریط بکار می‌برند و از آن ثبات و دوام و پیروی از راه خدا و استقامت در اوامر الهی و گسترش توحید و عدالت اراده می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۰۴ و ج ۹، ص ۳۸) در

کل مقاومت به معنای ایستادگی در اجرای حق و مقابله با موانع آن دانسته می‌شود تا آثار حق ظاهر شود (زاهدی تیر و امین ناجی، ۱۳۹۸). زمخشری در معنا و تطبیق معنای مقاومت ذیل آیات شریفه "شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هم العزيز الحكيم" (آل عمران، ۱۸) در معرفی اسلام از دو اصل توحید و عدالت بهره می‌گیرد و اساس دین اسلام را توحید می‌داند که از طریق عدالت محقق می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۵). از این رو مقاومت یعنی امر به توحید و عدالت به عنوان مبانی اساسی حیات و استمرار و کمال آن است آن گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «فادع و استقم كما امرت» (شوری، ۱۱۵).

۳-۳. مبانی مقاومت

مقاومت بر پایه اصولی استوار است که مقاومت‌کننده را در راه رسیدن به هدف خود پایدار می‌سازد. این اصول عبارت‌اند از:
توحید:

در قرآن حقیقت مقاومت در چارچوب توحید و توحید ربوبی و زمینه‌سازی تحقق آن معنا و مفهوم می‌یابد (هود، ۱۱۲) تا از طریق حکومت الهی و حاکمیت عدالت به پای بندی به وحدت و یگانگی روآورده و از آن طریق از قید اسارت و عبودیت غیر خدا خارج شوند.
عدالت:

عدالت از آن جهت از مبانی مقاومت محسوب می‌شود که برخی عدالت اجتماعی را در زندگی تجلی خدا و توحید اجتماعی می‌دانند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۷۴) زیرا با عدالت اجتماعی توحید الهی در جامعه مستقر شده و جامعه از روآوری به انواع افکار انحرافی باز داشته می‌شود و همین است که پیامبر ماموریت و رسالت خود را اقامه عدالت می‌داند. "و امرت لأعدل بینکم" (شوری، ۱۵). بنابر این عدالت به عنوان وظیفه اجتماعی مسلمانان مفاد آیات قرآن کریم "لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط" (حدید، ۱۵) نیازمند نفی حکومت‌های غیر عادلانه و حذف فاصله

طبقاتی و حفظ منافع محرومان از طریق مقاومت در مقابل زورگویی زورگویان حاصل می‌شود.

- آخرت‌گرایی

اعتقاد به معاد بینش انسان را از تنگای دنیا به فراخنای جهان باقی پیوند می‌دهد و همت او را بلند می‌سازد تا بتواند به آنچه در آن وعده رستگاری داده دست یابد و در مقابل مشکلات و موانع و محروم شدن از لذت‌های دنیوی مقاومت کند (زاهدی تیر و امین ناجی، ۱۳۹۸). قرآن کریم به چنین کسانی چنین مژده می‌دهد: «ان الذین قالوا ربنا الله.....» (فصلت، ۳۰).

- دولت

در اندیشه اسلامی هر گونه خلاصی و قطع شدن سلطه ظالمان و ولایت آنها بطور حقیقی از طریق تشکیل دولت مبتنی بر توحید و اجرای عدالت الهی است. ضرورت به چنین دولتی است که امام خمینی قیام به تشکیل حکومت را شعبه‌ایی از ولایت رسول خدا ﷺ و امامان علیهم السلام می‌داند و حکومت بر دو پایه علم دینی و عدالت را در حکم ولایت رسول الله می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۰).

- ویژگی‌های مقاومت در دو ساحت مادی و معنوی و فردی و جمعی

- ۱- نوع و ماهیت قدرت بودن مقاومت در اندیشه اسلامی قدرت دوساحتی می‌باشد. فراگیر و فراهم آمده از ساحت متدانی اعم از قدرت و دفاع سخت و قدرت و دفاع نرم و از ساحت معنوی و متعالی قدرت و دفاع می‌باشد. به تعبیری قدرت و دفاع سخت، کمی و توأمان با قدرت و دفاع نرم، کیفی و در نتیجه قدرت و دفاع معنوی (جوهری و جهت) متعالی می‌باشد؛
- ۲- مقاومت عنصر پیشگیر از خطر افراط و تفریط (ناشی از تمایلات نفسانی و وساوس شیطانی حاکمان و دشمنان) و پیشگیر از عمل جاهلانه جهال می‌باشد؛
- ۳- مقاومت عنصر آماده سازی در قدرت حفظ اعتقادات و انجام ارزش‌های عملی و اخلاق؛

۴- حرکت ساز در مقابل موانع، آفات و بلایا و مفسد با پشتوانه شناخت و ایمان و

عقیده؛

۵- ثبات آور و استواری همراه با حرکت رو به جلو در دفع و رفع انحرافات و

مفسد.

نتیجه گیری

وجود ظرفیت های تهدید آمیز بالقوه و بالفعل درونی و برون مرزی عقیدتی، دولت اسلامی را در خطر انحراف و لغزش و دوری از اهداف عدالت خواهانه و آرمانهای متعالی قرار می دهد. سوال آن است که چه چیزی می تواند چنین دولتی را از خطر انحراف و روآوری به افراط و تفریط و ظلم و بی عدالتی باز دارد. در پاسخ به طور اجمالی گفته شد عنصر مقاومت به جهت کارکردی به عنوان یک عنصر معنوی قدرت در کنار ابزارهای مادی، تکنیکی و فیزیکی می تواند در راستای نیل به اهداف عدالت خواهانه و آرمان های متعالی، دولت اسلامی را در دفاع از خطرات مورد نظر استوار و توانمند سازد. این پاسخ به عنوان یک ادعا در سه گفتار مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در گفتار اول دولت به عنوان نهادی که کارویژه اصلی اش سامان بخشی زندگی جمعی و سیاسی است معرفی شد که با تامین نیازها، افراد و نهادهای جامعه را در ارتباط متقابل، نظام مند، مستمر و با دوام و با ثبات قرار می دهد و گفته شد اصول اعتقادات اسلامی شامل توحید، نبوت، امامت، عدالت و معاد اگر به میزانی که اقتضا آنها است در فکر و نظر و عمل معتقدینش خاصه دولتمردان ظهور و بروز یابد به همان میزان فرد، جامعه، نظام و دولت را در دفاع از آنها مقاوم می سازد. گفتار دوم به بیان چیستی دولت اسلامی اختصاص یافت. دولت اسلامی به دولتی گفته می شود که ارزش ها و اصولش را از دین می گیرد و حافظ و مجری شریعت و آموزه های اسلامی در جامعه بوده و بطور عملی و میدانی دین را در مدیریت سیاسی و دولت دخالت می دهد. این دولت هر چند انواع خطرات؛ دوری از خدا و دوری از دین و شریعت و افراط و تفریط، بی عدالتی و ظلم و تجاوز داشته و تهدیدات بیرونی را نیز ممکن است دچار شود اما طی گفتار سوم گفته

شد عنصر مقاومت به عنوان عنصر معنوی قدرت دولت اسلامی را توانمند در مقابله با آنها می‌کند. در انواع تلقی از قدرت یکی نگاه معرفتی ظاهری، حس گرا و ابزاری و پنداری بوده که قدرت ظاهری، حسی، جسمانی و ابزاری و در نهایت ظنی و پنداری می‌سازد و دیگری نگاه معرفتی و متعالی و فرا ابزاری و معنوی قدرت بوده و قدرت معنوی و متعالی تولید می‌کند. مقاومت با ریشه فطری و بنیادین و توحیدی خود و توجه ویژه قرآن و روایات معصومین به آن در دو ساحت مادی و معنوی می‌تواند منشا اثر باشد. از این رو فراگیر و فراهم آمده از ساحت متمدانی اعم از قدرت و دفاع سخت و قدرت و دفاع نرم و از ساحت معنوی و متعالی قدرت و دفاع می‌باشد و ضروری است که دولت اسلامی از آن به عنوان عنصر پیشگیر از خطر افراط و تفریط (ناشی از تمایلات نفسانی و وساوس شیطانی حاکمان و دشمنان) و پیشگیر از عمل جاهلانه جهال و به عنوان عنصر آماده سازی در حفظ اعتقادات و انجام ارزش‌های عملی و اخلاقی و مقابله با موانع، آفات و بلاها و مفسد بهره بگیرد.

نتیجه و دستاورد این مقاله آن است که نشان داده شود دولت‌های اسلامی در دفاع از خود ضرورت دارد در کنار بهره‌گیری از ابزارهای مادی و میکائیکی قدرت، از عناصر معنوی قدرت هم استفاده کنند و بیش از ابزارهای مادی از آن بهره برده و خود را توانمند نشان دهند. مقاومت در چارچوب نظام و دولت اسلامی و عدالت اجتماعی مبتنی بر آموزه‌های دینی و انسانی به عنوان یک عنصر معنوی قابل طرح می‌باشد. عدالت و مبارزه با ظلم جلوه‌ایی از استراژی مقاومت در قرآن است دولت اسلامی با اتخاذ رویکرد استراتژی مقاومت در مقابل یک سوی نگرش‌های افراطی و تفریطی زمینه ساز ظلم و تجاوز به حقوق شهروندان و در مقابل توطئه‌های دشمنان و توطئه آنها در بی‌اعتبارانداختن مشروعیت دولت و ناتوان کردن آن در دفاع از خود پایداری و استواری خود را نسبت به دیگر دولت ارتقاء می‌بخشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۸). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲. امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۵). شرح دعای السحر (چاپ چهارم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. اوزر، آتیلا. (۱۳۸۶). دولت در تاریخ اندیشه غرب (مترجم: عباس باقری). تهران: نشر فرزانه روز.
۴. بشیریه، حسین. (۱۳۸۱). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران: دوره جمهوری اسلامی. تهران: نگاه معاصر.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۰). غرر الحکم و درر الکلم. تهران: دانشگاه تهران.
۶. پلامناتز، جان. (۱۳۸۳). فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل (مترجم: حسین بشیریه). تهران: نشر نی.
۷. دوانی، جلال‌الدین. (بی تا). اخلاق جلالی. [بی جا]: [بی نا].
۸. دوورژه، موریس. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی سیاسی (مترجم: ابوالفضل قاضی). تهران: نشر میزان.
۹. زاهدی تیر، اصغر؛ محمدهادی، امین ناجی. (۱۳۸۹). بررسی مفهوم مقاومت با رویکرد اجتماعی در آیات قرآن. فصلنامه مطالعات تفسیری، ۱۰(۳۸)، صص ۲۲۱-۲۳۶.
۱۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۱. صلیبا، جمیل. (۱۳۷۰). واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی (مترجم: کاظم برگ‌نیسی و صادق سجادی). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (سیدمحمدباقر همدانی). قم: انتشارات اسلامی.
۱۳. طبرسی، فضل بن الحسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

۱۴. طیب، خواجه رشیدالدین فضل‌الله. (۱۹۴۵م). مکاتبات رشیدی (مصحح: محمد شفیع). کراچی: کیشنل پریس.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۳). اخلاق ناصری (مصحح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم). [بی‌جا]: [بی‌نا].
۱۶. فیرحی، داوود. (۱۳۸۳). نظام سیاسی و دولت اسلامی. تهران: سمت.
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی علیه السلام.
۱۸. قطب‌الدین شیرازی. (۱۳۸۴). دره التاج (مصحح: بانو همایی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۹). جامعه‌سازی در قرآن. قم: دلیل ما.
۲۰. حکیمی، محمدرضا و دیگران. (۱۳۸۴). الحیات (مترجم: احمد آرام، چاپ پنجم). قم: انتشارات دلیل ما.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۲. نای، جوزف. (۱۳۸۳). کاربرد قدرت نرم (مترجم: سیدرضا میرطاهری). فصلنامه راهبردی دفاعی، (۶).
۲۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۵). حکومت اسلامی. قم: انتشارات مرکز حوزه علمیه قم.
۲۴. یوسفی‌راد، مرتضی. (۱۳۹۴). مبانی فلسفه سیاسی مشاء. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

* *The Holy Quran.*

1. Bashirieh, H. (1381 AP). *An Introduction to the Sociology of Iran: The Period of the Islamic Republic.* Tehran: Negah Mo'aser. [In Persian]
2. Davani, J. (n.d.). *Glory ethics.*
3. Dovege, M. (1376 AP). *Political Sociology* (A. Ghazi, Trans.). Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
4. Faiz Kashani, M. M. (1406 AH). *al-Wafi.* Isfahan: School of Imam Amir al-Momenin Ali. [In Arabic]
5. Farihi, D. (1383 AP). *The political system and the Islamic state.* Tehran: Samt. [In Persian]
6. Hakimi, M. R. (1389 AP). *Socialization in the Qur'an.* Qom: Dalil-e-Ma. [In Persian]
7. Hakimi, M. R. et.al. (1384 AP). *al-Hayat.* (A. Aram, Trans.). (5th ed.). Qom: Dalil Ma Publications. [In Persian]
8. Imam Khomeini, S. R. (1385 AP). *Sharh Du'a al-Sahar.* (4th ed.), Tehran: Imam Khomeini's Works Publishing Institute. [In Persian]
9. Imam Khomeini, S. R. (1388 AP). *Al-Bay'e.* Tehran: Imam Khomeini's Works Publishing Institute. [In Persian]
10. Motahari, M. (1392 AP). *collection of works.* Tehran: Sadra. [In Persian]
11. Nay, J. (1383 AP). Application of soft power (S. R. Mirtaheri, Trans.). *Journal of Strategic Defense*, (6). [In Persian]
12. Ozer, Attila. (1386 AP). *Government in the History of Western Thought* (A. Bagheri, Trans.). Tehran: Farzan Rooz Publications. [In Persian]
13. Plamnatz, J. (1383 AP). *Hegel's Social and Political Philosophy.* (H. Bashirieh, Trans.). Tehran: Nashr Ney. [In Persian]
14. Qutbuddin Shirazi. (1384 AP). *Dorat al-Taj.* (B. Homa'ei, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

15. Saliba, J. (1370 AP). *Glossary of Philosophy and Social Sciences* (K. Bargnisi., & S. Sajjadi, Trans.). Tehran: Inteshar Co. [In Persian]
16. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsiir al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
17. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan Fi Tafsiir Al-Quran* (S. M. B. Hamedani). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
18. Tabib, Kh. R. (1945). *Rashidi Correspondence* (M. Shafi, Ed.). karahi: Punjab Edition Publications Press.
19. Tamimi Amadi, A. (1360 AP). *Ghorar al-Hikam va Dorar al-Kalem*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
20. Tusi, Kh. N. (1373 AP). *Nasiri ethics*. (M. Minavi., & A. Heidari, Ed.). (5th ed.). [In Persian]
21. Waezi, A. (1385 AP). *Islamic government*. Qom: Qom Seminary Center Publications. [In Persian]
22. Yousefi Rad, M. (1394 AP). *Fundamentals of Peripatetic Political Philosophy*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy [In Persian]
23. Zahedi Tir, A., & Mohammad Hadi, A. (1398 AP). Investigating the concept of resistance with a social approach in Quranic verses. *Journal of Interpretive Studies*, 10(38). pp. 221-236. [In Persian]
24. Zamakhshari, J. (1407 AH). *al-Kashaf an Haqayeq Qavamiz al-Tanzil va Oyoun al-Aqawil fi Vojouh al-Ta'awil*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Arabi. [In Arabic]



Majaz in the Qur'an and Its Conditions with Emphasis on the viewpoint of Allameh Tabatabaei

Nasrin Ansarian¹

Received: 05/02/2021

Accepted: 22/02/2021

Abstract

The holy Qur'an as Al-Thiql al-Akbar is the first Islamic resource that religious teachings and rulings must be derived from. One of the characteristics of the Holy Quran is that it was spoken in the language of the people at the time of revelation, and one of the characteristics of the Arabic language at the time of the revelation of the Holy Quran is the eloquence of the Arabic language in the Arabian Peninsula. Therefore, one of the dimensions of the miracle of the Qur'an is its Balaghah (eloquence). Two of the sciences required for interpretation are "Balaghah (eloquence)" and "Bayan (the science which deals with patterns of speech that aims to get a sentence that can not only be understood but also be beautiful) which include Fasahat (fluency) and Balaghah. The topics of truth and Majaz (metonymy) are two of the issues of bayan. There is disagreement among Islamic scholars about the existence of Majaz in the Holy Quran. Some have not accepted the existence of majaz in the Qur'an; but most Islamic scholars and commentators on the Qur'an have accepted the existence of majaz in the Qur'an. This topic has a special place due to its

1 . Level four of Islamic Seminary (PhD) in Comparative Interpretation, Lecturer and Researcher of Al-Zahra University. nasrin.ansarian@yahoo.com

*Ansarian, N. (2021). Majaz in the Qur'an and Its Conditions with Emphasis on the viewpoint of Allameh Tabatabaei. Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 2(6), pp. 162-181.

Doi: 10.22081/jqss.2021.60090.1102

direct impact on the interpretation of the Qur'an. Allameh Tabatabaei is one of the contemporary commentators who has scientific authority in the society of science and interpretation (of the Qur'an). He is the supporter of existence of majaz. Of course, he mentions some of its conditions. This descriptive-analytical study deals with the reasons of opponents and supporters of majaz in the Qur'an and examines Allameh Tabatabaei's view on the existence of majaz in the Qur'an and its conditions. . The finding suggests that there exists an issue as majaz in the Holy Quran and Allameh Tabatabaei has accepted it with two conditions.

Keywords

Majaz, the Qur'an, Allameh Tabatabaei.

مجاز در قرآن و شرایط آن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

نسرین انصاریان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۷

چکیده

قرآن کریم به عنوان ثقل اکبر، نخستین منبع اسلامی است که باید معارف و احکام دینی را از آن به دست آورد. یکی از ویژگی‌های قرآن کریم آن است که به زبان قوم زمان نزول سخن گفته است و یکی از ویژگی‌های زبان عربی هنگام نزول قرآن کریم، فصاحت و بلاغت زبان عربی در جزیره العرب است؛ از این روست که یکی از ابعاد اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن است. بدین جهت، یکی از علوم مورد نیاز تفسیر قرآن «معانی و بیان» است که متکفل فصاحت و بلاغت در زبان عربی می‌باشد. یکی از امور مطرح در «علم بیان»، بحث حقیقت و مجاز می‌باشد. میان دانشمندانی اسلامی درباره وجود مجاز در قرآن کریم اختلاف نظر است. برخی وجود مجاز در قرآن را نپذیرفته‌اند؛ ولی اکثر دانشمندان اسلامی و مفسران قرآن وجود مجاز در قرآن را پذیرفته‌اند. این بحث به دلیل تأثیر مستقیم در تفسیر قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از مفسران معاصر که مقبولیت علمی در جامعه علمی و تفسیری دارد، علامه طباطبایی است. وی طرفدار وجود مجاز است؛ البته با شرایطی که برای آن ذکر می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، به دلایل موافقان و مخالفان مجاز در قرآن می‌پردازد و دیدگاه علامه طباطبایی در باب وجود مجاز در قرآن و شرایط آن را بررسی می‌نماید. نتیجه این که مجاز در قرآن کریم وجود دارد و علامه طباطبایی با دو شرط آن را پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها

مجاز، قرآن کریم، علامه طباطبایی.

^۱ nasrin.ansarian@yahoo.com

۱. سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، مدرس و پژوهشگر جامعه الزهرا.

* انصاریان، نصرین. (۱۳۹۹). اثبات «مجاز در قرآن» و مشخص کردن شرایط آن از دیدگاه علامه طباطبایی. فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات علوم قرآن، ۲(۶)، صص ۱۶۲-۱۸۱.

Doi: 10.22081/jqss.2021.60090.1102

مقدمه

مجاز‌گویی یکی از ابزارهای کلامی است که انسان به آن راه پیدا کرده تا با استمداد از آن برخی معانی را به صورت بلیغ به دیگران منتقل کند. مجاز‌گویی به دلیل تعبیرهای دقیق و لطیف در آن، تاثیر بیشتری بر نفس دارد؛ از این رو، بیشتر انسان‌ها در طول اعصار به آن گرایش داشته‌اند. عرب‌زبانان نیز با بهره‌گیری از مجاز معانی شگفت و والایی را پدید آورده‌اند و سخنرانی‌ها و سروده‌هایشان را به آن آراسته‌اند.

در طول تاریخ اسلام و از زمانی که بحث «حقیقت و مجاز در کلام عرب» وارد محافل علمی اندیشمندان اسلامی شده است، همواره موافقان و مخالفانی برای «وجود مجاز در قرآن» وجود داشته است.

از اندیشمندان معاصر که با وجود مجاز در قرآن کریم موافق است، علامه طباطبایی می‌باشد. وی در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» در برخی موارد با ذکر دلایل و وجود شرایطی خاص واژگان برخی آیات را از باب مجاز دانسته است. مسئله اصلی در این نوشتار عبارتست از: راه‌های اثبات مجاز در قرآن و مشخص کردن شرایط آن از دیدگاه علامه طباطبایی.

۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

در عصر حاضر وسایل ارتباطی و اطلاع‌رسانی پیشرفت فراوانی داشته و امکان شیوع سریع عقاید باطل و آموزه‌های ناصحیح بیش از زمان‌های دیگر است و قائل بودن یا نبودن به مجاز در معنای برخی آیات با عقاید مسلمانان ارتباط مستقیم دارد.

علاوه بر آن برخی موافقان مجاز در قرآن در گستره مجاز بودن معانی الفاظ قرآنی افراط کرده و بر همین اساس در معنای آیات دخل و تصرف کرده‌اند. برای نمونه، برخی برای آیه «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا؛ مرد و زن دزد دستشان را قطع کنید» (مائده، ۳۸) که مراد، معنای حقیقی آن یعنی قطع کردن دست سارق است، قائل به معنای مجازی شده‌اند و گفته‌اند مراد از قطع ید بازداشتن و کوتاه کردن دست از سرق است (ر.ک: کمالی دزفولی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۰). بنابراین، اثبات مجاز در قرآن و مشخص کردن شرایط آن در فهم آیات قرآن و احکام شرعی نقش دارد و دارای اهمیت است.

از طرفی، علامه طباطبایی از علمای بزرگ معاصر است که در همه علوم اسلامی صاحب نظر است و علاوه بر جامعه تفسیری، اقشار مختلف جامعه نیز ایشان را به عنوان فیلسوف قرن پذیرفته‌اند و برای دیدگاه‌های ایشان توجه خاصی قائل هستند؛ بنابراین، ضرورت دارد در این برهه از زمان برای بهره‌بری صحیح از کلام الهی و دستیابی به آموزه‌های صحیح دینی و پیشگیری از ورود عقائد فاسد به ذهن، معنای حقیقی و مجازی آیات و شرایط پذیرش مجاز در قرآن شناخته شود. یکی از بهترین راه‌های رسیدن به این هدف، بررسی آرای علامه طباطبایی، مفسر معاصر، در میزان است.

۲. پیشینه پژوهش

موضوع مجاز را نخستین بار در اوائل قرن سوم «ابوعبیده معمر بن مثنی» (م ۲۰۹ق) در کتاب «مجاز القرآن» مطرح کرد. پس از وی جاحظ (م ۲۵۵ق) در کتاب «الحيوان»، ابن قتیبه (م ۲۷۶ق) در کتاب «تأویل مشکل القرآن»، سید رضی (م ۴۰۶ق) در کتاب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن»، قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ق) در دو کتاب خود، «تنزیه القرآن عن المطاعن» و «متشابه القرآن» ادامه دهنده بحث مجاز در قرآن بودند. عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۲ق) نیز از قائلان به مجاز و از پایه گذاران دو علم «معانی و بیان» است که برای سامان دادن به این علوم، قرآن را کانون توجه و تحقیق خود قرار داد و کتاب «دلایل الاعجاز» را در علم معانی و «اسرار البلاغه» را در علم بیان تدوین کرد. مقالات فراوانی نیز در مورد انواع مجاز در قرآن، کاربرد مجاز در قرآن، موافقان و مخالفان مجاز در قرآن و ... نوشته شده است. یکی از این مقالات، که از نظر موضوعی به موضوع این نوشته نزدیک است، مقاله «ابن تیمیه و انکار مجاز در قرآن» نوشته مرتضی نادری در فصلنامه سفینه شماره ۲۹ است که در آن پس از تعریف حقیقت و مجاز و بررسی دیدگاه مشهور، به تحلیل دلیل‌های موافقان این تقسیم‌بندی و آمدن مجاز در قرآن پرداخته شده است، سپس اشکالات عمومی مخالفان و پاسخ آنها ذکر و پس از آن مهم‌ترین اشکالات ابن تیمیه تبیین و نقد شده است.

تفاوت نوشته حاضر با آن مقاله در این است که دلایل موافقان و مخالفان مجاز در قرآن را بررسی کرده و وجود مجاز در قرآن را همراه با دیدگاه مفسر معاصر علامه طباطبایی

اثبات کرده است و شرایط علامه طباطبایی را برای پذیرش مجاز در قرآن ذکر کرده است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با بهره‌مندی از روش تحقیق عقلی به روش گردآوری کتابخانه‌ای و با پردازش توصیفی تحلیلی بوده است که با مراجعه به اسناد و آثار مکتوب فیش‌برداری شده و پس از پردازش فیش‌ها محتوای هر کدام در جای مناسب خود قرار گرفته است. منابع استفاده شده در بیشتر موارد کتب تفسیری، روایی، فقهی، اصولی، علوم قرآنی، لغوی و ادبی بوده و به منظور بیان صحیح آیات و روایات و ثبت دقیق اعراب‌های آنها از نرم‌افزارهای مرکز کامپیوتری نور استفاده شده است. به دلیل گستردگی مطالب و به‌خاطر فرجه نشدن مقاله و خارج نشدن آن از حد استناد دارد، اکثر نقل قول‌ها، نقل به معنا و به صورت غیرمستقیم و با تلخیص بیان گردیده است.

۱۶۵

مُطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

۴. سؤالات پژوهش

علامه طباطبایی به عنوان یکی از موافقان مجاز در قرآن در تفسیر برخی آیات، از مجاز بهره برده است. این پژوهش به دنبال آن است که «علامه در چه شرایطی مجاز در قرآن را پذیرفته و محدوده پذیرش مجاز از دیدگاه ایشان چیست؟» لازمه رسیدن به پاسخ آن است که در ابتدا دلایل موافقان مجاز در قرآن مشخص شود و سپس دلایل مخالفان مجاز در قرآن بررسی و سپس نقد گردد و گام‌های رسیدن به این مقصد پاسخ‌گویی به سؤال‌های زیر است:

- دلایل موافقان پذیرش مجاز در قرآن چیست؟
- دلایل مخالفان پذیرش مجاز در قرآن چیست؟
- شرایط علامه طباطبایی برای پذیرش مجاز در قرآن چیست؟

۵. معنای مجاز

ریشه واژه «مجاز» از «ج.و.ز.» به معنای «عبور کردن و گذشتن» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۱). واژه «مجاز» اسم مکان از همان ریشه است و به

معنای «راه‌گذر» و «راهی که از طریق آن، از طرفی به طرف دیگر عبور می‌کنند» می‌باشد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۷۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۵).

معنای اصطلاحی مجاز نزد بلاغیان چنین است: کلمه‌ای که در معنای «غیرما وضع له» به دلیل علاقه بین معنای دوم با اول به کار رود و قرینه‌ای دلالت بر این معنا کند (مطلوب، بی‌تا، ص ۵۹۰).

رابطه بین معنای لغوی و اصطلاحی مجاز عام و خاص است و معنای لغوی اعم از معنای اصطلاحی است. در این نوشته مراد از «مجاز» معنای اصطلاحی آن در علم بلاغت است.

۶. موافقان مجاز در قرآن

موافقان وجود مجاز، جمعی از مفسران (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۵ و ج ۲، ص ۵۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۹)، اندیشمندان علوم قرآنی (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۷۷؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷۷)، بلاغیان (مدرس افغانی، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۶۸؛ هاشمی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۳۱) و لغویان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۴؛ مدنی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸) می‌باشند.

۶-۱. دلایل موافقان مجاز در قرآن

اولین راه اثبات وجود مجاز در قرآن بیان دلایل ایجابی است که برای رسیدن به این هدف ابتدا می‌بایست موافقان مجاز در قرآن معرفی شده و پس از آن دلایل موافقت آنان بیان و تقویت شود. با توجه به بررسی‌هایی که در این زمینه صورت گرفت به نظر می‌رسد موافقان مجاز در قرآن به علت بدیهی دانستن وجود مجاز در قرآن دلیل صریحی برای گفته خود بیان نکرده‌اند، زیرا وجود مجاز در کلام عرب و سایر زبان‌ها از گفتارها و نوشتارهای آنان به‌خوبی مشهود است، اما می‌توان در آیات و روایات، هم‌چنین در لابلای سخنان موافقان مجاز مؤیدهایی برای وجود مجاز در قرآن ذکر کرد. اولین مؤید برای وجود مجاز در قرآن آیات است، زیرا مضمون برخی آیات حاکی از آن است که ارسال هر نبی به زبان قومش بوده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴) و بنابر آیاتی دیگر زبان پیامبر اکرم ﷺ عربی بوده (یوسف: ۲؛ طه: ۱۱۳؛

فصلت: ۴۳؛ شوری: ۴۷؛ احقاف: ۱۲) و به گفته ادیبان عرب، زبان عربی سرشار از روش‌ها و اسلوب‌های بلاغی است که یکی از آن اسلوب‌ها مجاز است، بنابراین، وجود مجاز در قرآن حتمی است. دومین مؤید وجود مجاز در قرآن، روایات تفسیری است، زیرا طبق برخی روایات، هنگامی که از امام معصوم علیه السلام پیرامون تفسیر آیه‌ای می‌پرسند، به گونه‌ای آیه را تبیین می‌کند که حاکی از مجاز بودن آن است. برای نمونه در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله (تعالی): «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق». قال: إن الكتاب لا ينطق، ولكن محمد وأهل بيته عليهم السلام هم الناطقون بالكتاب؛ ابي بصیر می‌گوید از ابي عبد الله در مورد آیه «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق» پرسیدم، امام علیه السلام فرمود کتاب نطق نمی‌کند، بلکه محمد صلی الله علیه و آله و اهل بیتش نطق می‌کنند (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۱). برخی در توضیح روایت گفته‌اند: از باب «مجاز» اسم مفعول اسم فاعل نامیده شده، زیرا کتاب ناطق قرار داده شده در صورتی که ناطق غیر اوست (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۶۱).

۱۶۷

مُطالعات قرآنی

مجاز در قرآن و شرایط آن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله

در این روایت معصوم علیه السلام معنای عبارت «کتابنا ينطق» را ناطق بودن ائمه علیهم السلام دانسته‌اند و شارحان روایت اسناد نطق کردن به کتاب را مجاز دانسته‌اند، زیرا «کتاب» مفعول به است که در آیه به جای فاعل قرار داده شده است.

سومین مؤید برای وجود مجاز در قرآن، بلیغ تر بودن مجاز نسبت به حقیقت است، زیرا بلاغیان مجاز و کنایه را بلیغ تر از حقیقت و تصریح می‌دانند و در این رابطه آورده‌اند که: مراد از بلیغ تر بودن این نیست که معنای بیشتری را برساند، بلکه مراد رساندن همان معنا با تأکید و مبالغه است (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۳). شبیه این سخن را برخی مفسران نیز بیان کرده و جایگاه مجاز را بالاتر از حقیقت دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸). هنگامی که مجاز از حقیقت والاتر و بلیغ تر است، شایسته است کتاب الهی که ارزشمندتر از همه کتاب‌ها است حاوی مجاز باشد؛ زیرا یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم، فصاحت و بلاغت آن است.

۷. مخالفان وجود مجاز در قرآن

مخالفان مجاز را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد.

گروه اول کسانی هستند که منکر وجود مجاز در زبان عرب و قرآن هستند. رهبر فکری این گروه بیش از همه ابن تیمیه است که در کتاب «الایمان» بحثی طولانی از حقیقت و مجاز به میان آورده و تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز را باطل دانسته است. وی به کارگیری عنوان اصطلاحی «مجاز» در مقابل حقیقت را ابتکار معتزله و متکلمان می‌داند و گروهی از اصحاب را نام می‌برد که وجود مجاز در قرآن را منع کرده‌اند، مانند ابی حنین جزری، ابی عبدالله بن حامد، ابی الفضل التیمی و منذر بن سعید البلوطی و... او در کتابش ادعا کرده که هیچ‌یک از قدماء اصحاب نه مالک نه شافعی و نه ابوحنیفه سخنی در مورد مجاز در قرآن نگفته‌اند (ابن تیمیه الحرائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴).

وی سپس به بحث پیرامون آیاتی می‌پردازد که گروهی آنها را مجاز دانسته‌اند و همه آن موارد را «مشترک معنوی» قلمداد می‌کند و مدعی است که هر لفظی باید بنا بر نظر عرف معنا شود و معنای عرفی گاهی اعم از معنای لغوی، گاهی اخص و گاهی مابین با آن است.

برای معنای عرفی که اعم از معنای لغوی است «رقبه» و «رأس» را مثال می‌زند که معنای لغوی آن عضو خاصی از بدن است، اما در زبان عرف در معنای «تمام بدن» استعمال می‌شود. برای معنای عرفی که اخص از معنای لغوی است «دابه» را مثال می‌زند که معنای لغوی آن «حیوان جنبنده روی زمین» است، اما در زبان عرف در معنای «ذوات اربعه» به کار می‌رود و برای معنای عرفی که مابین با معنای لغوی است به «غائط» اشاره می‌کند که معنای لغوی آن «مکانی پایین در زمین» است؛ اما در زبان عرف به معنای «آنچه از انسان دفع می‌شود» به کار می‌رود (ابن تیمیه الحرائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۹-۸۰) به این وسیله ابن تیمیه برای هر مجازی نوعی معنای عرفی قائل شده و کلام موافقان مجاز را رد می‌کند.

پس از ابن تیمیه، شاگردش «ابن قیم» در کتاب «الصواعق المرسله علی الجهمیة و المعطله» پنجاه دلیل برای انکار مجاز ذکر کرده و مجاز را «طاغوت سوم» می‌نامد (ر.ک: ابن قیم، بی تا، ص ۵).

از معاصران «محمد امین شنقیطی» در کتاب «منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز» به دفاع از این نظریه پرداخته در این کتاب نویسنده ابتدا اختلاف در وقوع مجاز در لغت را ذکر کرده و هر چه را که «مجاز» نامیده‌اند، اسلوبی از اسلوب‌های زبان

عربی می‌داند در ادامه قائل شدن به مجاز در قرآن را وسیله‌ای برای نفی صفات خدا می‌شمارد (ر.ک: شفیعی، بی تا، ص ۳۷).

یکی دیگر از دانشمندان معاصر مخالف مجاز در قرآن «حسن مصطفوی» است که کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» را در شرح واژگان قرآن نگاشته و برای هر واژه معنایی عام ارائه داده و به این وسیله هر گونه معنای مجازی در قرآن را انکار کرده است. او پس از این کتاب بر اساس دیدگاه‌های واژه‌شناسی خود و تأکید بر مجاز نبودن کلمات قرآن کتاب «تفسیر روشن» را در شانزده جلد نوشته در جلد اول در بیان ویژگی‌های تفسیرش دوازده مقدمه نوشته که در مقدمه دوم آورده است: ما معتقد هستیم که: تمام کلمات در قرآن مجید به معنای حقیقه آنها استعمال شده، و معنی مجازی در کلام خداوند متعال نیست، و این مطلب در کتاب التحقیق برهانا و عملا ثابت شده است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶). نمونه دیدگاه وی در این رابطه معنای است که وی برای واژه مکر در قرآن کریم کرده است. زمخشری در ذیل آیه ۹۹ سوره اعراف است (أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) می‌گوید: واژه «مکر» در این آیه برای «فرود آمدن ناگهانی عقوبت بر کافران» استعاره آورده شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۴)؛ اما مصطفوی استعاره بودن آن را نپذیرفته و معتقد است که «مکر» به معنای «تدبیر برای اضرار به دیگری» است، پس لازم نیست در آیه استعاره گرفته شود (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۷۳).

از پیروان دیگر این نظریه در عصر حاضر سلفیان هستند که از جریان‌های عمده و فعال ظاهرگرا بوده و به شدت مدافع این مبنا می‌باشند.

گروه دوم از مخالفان مجاز در قرآن قائل به تفصیل شده‌اند و وجود مجاز در زبان عرب را پذیرفته و وجود آن را در قرآن انکار کرده‌اند، از جمله این افراد «داوود ظاهری» و فرزندش «ابوبکر محمد ظاهری» است (المطعنی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۲۲) «ابن القاص» از علمای شافعی و «ابن خویر منداد» از مالکیان نیز جزء این گروه هستند، این گروه معروف به «ظاهریه» هستند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷۷).

انکار مجاز در قرآن تنها مخصوص گروه‌های ذکر شده، نیست، بلکه عرفا و اهل کشف و شهود نیز با تقریر خاصی منکر وجود مجاز در قرآن هستند؛ آنان بر این باورند که همه آیات قرآن حقیقت است و مجاز در قرآن وجود ندارد، برخلاف اهل نظر و

اعتبار، که قرآن را جاری مجرای زبان عرب می‌دانند و بر این باورند که در قرآن مجاز وجود دارد (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۴).

۱-۷. دلایل مخالفان مجاز در قرآن

- مخالفان مجاز در قرآن برای دیدگاه خود دلایلی ذکر کرده‌اند از جمله:
- الف) مجاز دروغ است و دروغ گفتن از جانب خدا محال است (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱).
- ب) هر مجازی قابل نفی است، پس لازمه مجاز در قرآن نفی آن عبارت است، در صورتی که نفی هیچ عبارتی از قرآن جایز نیست (شقیطی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶-۳۷).
- ج) پذیرش مجاز موجب سقوط حجیت قرآن می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۱ق، ص ۸).
- د) پذیرش مجاز اعجاز قرآن را از بین می‌برد (مصطفوی، ۱۳۸۱ق، ص ۸).

۲-۷. نقد دلایل مخالفان مجاز در قرآن

همه دلایل گفته شده قابل نقد است، زیرا انسان‌ها در هر عصری برای تفهیم و تفاهم با یکدیگر نیاز به مفاهیم جدیدی پیدا می‌کنند و برای دستیابی به این مفاهیم گاهی واژه جدیدی ابداع می‌کنند (مانند «رایانه» در زبان فارسی) گاهی واژه‌های زبان بیگانه را وارد زبان خود می‌کنند (مانند تلفن) و گاهی همان الفاظ زبان خود را در قالب مجاز به کار می‌گیرند، مانند به کار گرفتن واژه «شیر» برای «شجاع»، در قرآن نیز برای بیان برخی مفاهیم و به دلایل گوناگون از این روش‌ها استفاده شده در نتیجه وجود مجاز در قرآن امری قابل تصور است و هیچ‌یک از دلایلی که برای انکار مجاز در قرآن بیان شده پذیرفتنی نیست؛ لذا برخی اندیشمندان قرآنی به رد همه یا برخی از این دلایل پرداخته‌اند از جمله:

الف) کذب بودن مجاز را این‌گونه رد کرده‌اند که اگر مجاز کذب باشد، هر فعلی که به حیوان، گیاه یا اشیاء نسبت داده می‌شود کذب است، در صورتی که در زبان عرب این اسانداها فراوان دیده می‌شود، مانند «نبت البقل» و کسی نیز آن را کذب نمی‌داند. از این موارد در برخی آیات نیز دیده می‌شود، از جمله در آیه «...جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ...» «... دیواری یافتند که می‌خواست بیفتد...» (کهف: ۷۷) که از باب مجاز «اراده به «جدار» نسبت داده شده است، پس واقع شدن مجاز صحیح است و موجب کذب هم نیست (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ص ۸۵).

برخی نیز این اشکال را این گونه رد کرده‌اند که مجاز گو قرینه‌ای می‌آورد که نتوان کلام را بر معنای ظاهری و حقیقی حمل کرد، اما دروغ گو هیچ گاه قرینه‌ای برخلاف دروغ خود نمی‌آورد، بلکه برعکس از هر وسیله‌ای برای اثبات راست جلوه‌دادن دروغش استفاده می‌کند (سکاکی، بی‌تا، ص ۱۹۸).

ب) دلیل «نفی قرآن در صورت قائل شدن به مجاز» را این گونه رد کرده‌اند که نفی دو کاربرد دارد؛ یک کاربرد فلسفی که مراد نفی موجود خارجی است و یک کاربرد بلاغی که مراد نفی معنای موضوع‌له است. اگر مراد مستشکل نفی به معنای فلسفی باشد، نزاعی در این مطلب نیست؛ اما در اینجا مراد نفی و انکار معنای حقیقی و موضوع‌له لفظ است؛ در این صورت، انکار مجاز خلاف وجدان و ارتکاز ذهنی است (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶-۱۲۸).

ج) سقوط حجیت را این گونه رد کرده‌اند که قائل شدن به مجاز در صورت وجود قرینه است و در این صورت «مجاز» مانند «حقیقت» دلالت ظاهری دارد و حجت است (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۴).

د) دلیل از بین رفتن اعجاز نیز این گونه نقد شده که یک وجه از اعجاز قرآن بلاغت است که دارای اسلوب‌هایی مانند حذف و ذکر، تقدیم و تأخیر، حقیقت و مجاز و ... است، بنابراین، به کارگیری آن اسلوب‌ها نه تنها نشانه عجز نیست، بلکه نشانه توانایی و برتری و به عجز آوردن دیگران است (محمدی بامیانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳).

برخی پا را فراتر گذاشته و معتقدند که مجاز یکی از اسلوب‌های برجسته کلام است و اگر قرآن بدون مجاز بود، نیمی از زیبایی آن ساقط می‌شد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷۵؛ شریف الرضی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۹).

بنابراین هیچ‌یک از دلایل مخالفان مجاز قابل قبول نیست و قول صحیح «وجود مجاز در قرآن» است.

۸. مجاز در قرآن از نگاه علامه طباطبایی

مجاز اقسامی دارد: مجاز عقلی، مجاز لغوی و مجاز در حذف.

مجاز عقلی (مجاز در اسناد) آن است که فعل یا آن‌چه در معنای فعل است (اسم فاعل، اسم مفعول و مصدر) به غیر آن‌چه که نزد متکلم برای آن فعل است، نسبت داده

شود. این نسبت با دو شرط صحیح است، یکی وجود ارتباط بین فعل و آنچه بدان نسبت داده شده و دیگری وجود علاقه و ارتباط میان فعل و آنچه بدان نسبت داده شده است، مانند نسبت دادن جریان به ناودان، در حالی که آب جریان پیدا می‌کند.

مجاز لغوی آن است که لفظ در غیر معنای که برای آن وضع شده، به کار رود. این کاربرد به دو شرط صحیح است، یکی وجود علاقه و ارتباط میان معنای موضوع له و معنای که لفظ در آن معنا به کار رفته است و دیگری وجود قرینه صارفه، مانند این که بگوییم از آسمان رزق می‌آید. مراد از رزق باران است که سبب رزق می‌باشد. مجاز لغوی دو نوع است؛ مجاز مرسل و استعاره. چنانچه علاقه میان معنای موضوع له و معنای که لفظ در آن معنا به کار رفته است، مشابهت باشد، به آن، استعاره می‌گویند و اگر علاقه غیر مشابهت باشد، به آن، مجاز مرسل می‌گویند (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷-۲۰۵).

مجاز در حذف آن است که مضاف الیه به قرینه حذف شود، مانند وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (یوسف، ۸۲) در این آیه شریفه بنابر نظر مفسران، کلمه «اهل» قبل از «القریه» محذوف است (طبرسی، ج ۵، ص ۳۹۳).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در موارد بسیاری سه نوع مجاز را در آیات قرآن کریم مطرح کرده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف) مجاز عقلی یا مجاز در اسناد

در آیه ۱۲۷ سوره بقره (وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ) رفع به قواعد نسبت داده شده است. علامه طباطبایی این نسبت را مجاز عقلی می‌داند، چون رفع متعلق به مجموع خانه است که به بخشی از خانه نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۸۲).

ایشان در رابطه با آیه ۸ سوره توبه (يُزْضِئْكُمْ بِأَفْوَهِمْ) می‌گوید: نسبت دادن راضی کردن به «افواه» (دهان‌ها) از موارد مجاز عقلی و مجاز در اسناد است، چون با گفتارشان می‌خواهند آنان را راضی کنند، ولی در آیه به دهان‌هایشان نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۵۷).

ایشان در رابطه با آیه (وَ إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا) (اعراف، ۸۵؛ هود، ۸۴؛ عنکبوت، ۳۶) می‌گوید: نسبت دادن ارسال حضرت شعیب به شهر مدین از موارد مجاز عقلی و مجاز

در اسناد است، چون آن حضرت مبعوث به مردم مدین بود. این نسبت همانند جری المیزاب می باشد که جریان به ناودان نسبت داده شده است، در حالی که آب جریان پیدا می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۳۶۱).

در آیه ۸۴ سوره هود (وَ لَا تَنْفُضُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ) نقصان به پیمانہ و تراوز نسبت داده شده است. علامه می گوید: این نسبت مجاز عقلی و مجاز در اسناد است، چون نقصان و زیاده مربوط به چیزی است که در پیمانہ و تراوز قرار می گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۳۶۱).

در آیه ۸۲ سوره اسراء (وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) نسبت خسارت دیدن ستمگران به قرآن نسبت داده شده است. علامه آن را از موارد مجاز عقلی و مجاز در اسناد می داند، چون در واقع خسارت مستند به سوء اختیار آنان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۸۵).

در آیه ۶۷ سوره حج (إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ) واژه مستقیم صفت هدایت قرار گرفته است. به نظر علامه مستقیم مربوط به صراط است و صفت هدایت قرار گرفتن، مجاز عقلی و مجاز در اسناد می باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۴۰۶).

در آیه ۴ سوره شعراء (إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ) خضوع به اعناق نسبت داده شده است. علامه می گوید: خضوع صفت انسان است که نسبت دادن آن به اعناق از باب مجاز عقلی و مجاز در اسناد است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۵۰).

ب) مجاز لغوی

در آیه ۱۸۷ سوره بقره (هِنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٍ لَّهُنَّ) همسران لباس یکدیگر معرفی شده اند. علامه طباطبایی می گوید: کاربرد واژه لباس برای همسران در این آیه از موارد مجاز لغوی (استعاره) است، چون همان گونه که لباس بدن انسان را می پوشانند، همسران زشتی های یکدیگر را می پوشانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۴).

علامه در تفسیر آیه ۲۵۶ سوره بقره (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ)، کاربرد واژه «العروة» را از موارد مجاز لغوی (استعاره) می داند و می گوید: ایمان نسبت به سعادت همانند دسته ظرف برای ظرف و مواد داخل ظرف است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

ایشان در تفسیر آیه ۱۰ سوره انسان (إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا غَٰوِسًا قَمَطِرٍ لِّبَرٍّ) می گوید

مراد از یوم در این آیه، روز قیامت است و صفت عبوس برای یوم از باب مجاز لغوی (استعاره) می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۲۸).

طبق آیه ۲ سوره منافقون (اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) منافقان سوگندهایشان را سپر خود قرار می‌داند. علامه می‌گوید: واژه جُنَّة در آیه به معنای سپر است و کاربرد آن در این آیه از باب مجاز لغوی (استعاره) است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۲۷۹).

ج) مجاز در حذف

علامه طباطبایی درباره آیه ۵۵ سوره نور (وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا) می‌فرماید: نسبت دادن تبدیل به مسلمانان در این آیه از موارد مجاز در حذف است، چون خوف مسلمانان به امنیت تبدیل می‌شود، بنابراین، آیه چنین می‌شود، و لیبذلن خوفهم (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۱۵۳).

ایشان در تفسیر آیه ۵۷ سوره قصص (أَوْ لَمْ تُنمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا) می‌فرماید: کلمه «آمیناً» در آیه صفت «حَرَمًا» است، در حالی که امنیت مربوط به کسانی است که در حرم هستند. این صفت از باب مجاز در حذف است، یعنی حرما ذا امن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۶۰).
ایشان در تفسیر آیه ۲۲ سوره فجر (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) می‌گوید: با توجه دیگر آیات قرآن کریم از جمله آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) نسبت دادن معنی و آمدن به خداوند از موارد مجاز در حذف است و مراد آمدن امر رب است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۸۴).

ایشان در تفسیر آیه ۴۲ سوره زمر (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) می‌فرماید: ضمیر «موتها» به «انفس» برمی‌گردد، در حالی که مراد آیه موت بدن است، نه انفس، از این رو، آیه از موارد مجاز در حذف است، یعنی موت ابدانها (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۲۶۹).

بنابراین، علامه طباطبایی موافق مجاز در زبان عرب و در قرآن هستند و مجاز را دروغ نمی‌دانند و دیدگاه افرادی که مجاز را به علت این که معانی وهمی غیر واقعی هستند دروغ می‌پندارند، این گونه رد می‌کنند: معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند، به گونه‌ای که اگر یکی از این معانی وهمیه اثر خارجی (مناسب

بحث‌های ادبی هستند و در پی بردن به حقایق، اثر چندانی ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۰۷).
 علامه در تفسیر آیه ۴۵ سوره زحرف (وَسئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَلْجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ) در بیان دیدگاه مفسران پیرامون این آیه می‌گوید: برخی مفسران گفته‌اند مراد از پرسیدن از رسولان پیش از پیامبر اکرم، پرسیدن از امت‌ها و دانشمندان آنان است، مانند دانشمندان یهود و نصارا. همانند آیه «فَسئَلِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ» (یونس، ۹۴) فایده این مجاز گویی آن است که اگر می‌فرمود: از امت‌هایی که قبل از تو پیامبرانی به سویشان فرستادیم پرس که آیا ما غیر از رحمان آلهه دیگری برایشان قرار دادیم تا آنها را بپرستند؟ در این صورت، ممکن بود همان امت‌ها به دروغ بگویند: بله. ولی فرمود: از پیامبرانی که قبل از تو فرستادیم پرس تا معلوم شود که گفتار امت‌ها حجت نیست تا هر چه در جواب بگویند درست باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۰۵).

۹-۲. وجود قرینه بر مجاز

دومین شرط علامه طباطبایی برای پذیرش مجاز وجود قرینه است. وی در مواردی که برخی مفسران مجاز بودن را مطرح کرده‌اند، به‌خاطر نبود قرینه، آن را رد کرده و قائل به معنای حقیقی شده است.

برای مثال نظر مفسرانی که مراد از امت را در آیه ۹۲ سوره انبیاء (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون) از باب مجاز «دین» می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۹۹) به دلیل عدم قرینه رد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۲۱). در تفسیر آیه «ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ؛ جز او سرپرست و شفیع نداری» (سجد، ۴)، چهار دیدگاه از مفسران را آورده‌اند. یکی از دیدگاه‌ها این است که کلمه «شفیع» در آیه به صورت مجاز در معنای «ناصر» استعمال شده و معنا آیه این است که شما ولی و ناصری غیر از خدا ندارید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۲۶). ایشان مجاز بودن این آیه را نیز به دلیل عدم قرینه نپذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۴۶).

در تفسیر آیه ۴۳ سوره نحل (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) برخی مفسران گفته‌اند مراد از «اهل الذکر» کسانی‌اند که به اخبار امت‌های پیشین علم دارند، خواه مؤمن باشند یا کافر. پس اهل الذکر به معنای اهل العلم است. در آیه از باب تسمیه مسبب به اسم سبب، ذکر به

جای علم به کار رفته است. علامه طباطبایی این تفسیر را نمی‌پذیرد، چون این معنای مجازی قرینه ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۵۹-۲۶۰).

یکی از آیاتی که در تفسیر آن اختلاف نظر است، آیه ۴۴ سوره اسراء است (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفاً غُفُوراً). در این آیه از تسبیح همه موجودات سخن به میان آمده است. مفسران در چگونگی تسبیح جمادات و نباتات و حیوانات اختلاف نظر دارند. برخی مفسران، تسبیح در آیه را به معنای مجازی گرفته‌اند. به این معنا که وجود هر موجودی دلالت بر منزه بودن خدا می‌کند. علامه طباطبایی براساس یک اصل کلی که در صورتی ما به معنای مجازی روی می‌آوریم که حمل لفظ بر معنای حقیقی ممتنع باشد، در اینجا حمل بر معنای مجازی را نمی‌پذیرد و تسبیح را بر معنای حقیقی حمل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰-۱۱۱).

وی به همین منوال در جاهای دیگر نیز همین نظر را دارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۲۸، ج ۱۵، ص ۲۱۶).

نتیجه‌گیری

از مطالب پیش گفته به نتایج ذیل دست می‌یابیم:

۱. در زبان عربی مجاز وجود دارد و دلایل کسانی که مخالف وجود مجاز در زبانی عربی هستند، پذیرفتنی نیست.
۲. در قرآن کریم، همانند زبان عربی، مجاز وجود دارد.
۳. از دیدگاه علامه طباطبایی در قرآن کریم مجاز وجود دارد.
۴. علامه طباطبایی براساس یک اصل کلی معتقد است، در صورتی ما به معنای مجازی روی می‌آوریم که حمل لفظ بر معنای حقیقی ممتنع باشد.
۵. علامه طباطبایی حمل بر مجاز را مطلق نمی‌داند، بلکه برای آن دو شرط می‌داند: یکی این که مجاز در تفسیر نقش داشته باشد و دیگری این که بر معنای مجازی قرینه وجود داشته باشد.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیة الحرانی، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. (۱۴۱۶ق). الايمان (چاپ پنجم). بیروت: المكتبة الاسلامی.
۲. ابن قیم، محمد بن محمد بن عبد الکریم بن رضوان بن عبد. (بی تا). مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله. ریاض: مکتبه الرياض الحدیثه.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التئیر المعروف بتفسیر ابن عاشور (چاپ اول). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۴. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن (چاپ اول). دمشق: مطبعة نصر.
۵. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۲۳ق). تأویل مشکل القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۷. اوسی، علی رمضان. (۱۳۸۱). روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۸. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
۹. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۶). مختصر المعانی (تفتازانی) (چاپ سوم). قم: دار الفکر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (چاپ اول). بیروت: دار القلم.
۱۱. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج (۳۲ جلد، چاپ دوم). دمشق: دار الفکر.
۱۲. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. سکاکي، یوسف بن ابی بکر. (بی تا). مفتاح العلوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن (چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۶. شریف الرضی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). حقائق التأویل فی مشابه التنزیل. بیروت: دار الأضواء.

۱۷. شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۷). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ دوم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۸. شقیطی، محمدامین بن محمد المختار الجکئی. (بی تا). منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد و الإعجاز. مکه: دار عالم الفوائد للنشر و التوزیع.
۱۹. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. فخر رازی. محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۲). قرآن نقل اکبر. قم: اسوه.
۲۸. محمدی بامیانی، غلام علی. (بی تا). دروس فی البلاغة (شرح مختصر المعانی للفتازانی) (چاپ اول). بیروت: مؤسسة البلاغ.
۲۹. مدرس افغانی، محمد علی. (۱۳۶۲). المدرس الأفضّل فیما یرمز و یشار إليه فی المطول (چاپ اول). قم: دار الكتاب.
۳۰. مدنی، علی خان بن احمد. (۱۳۸۴). الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول. مشهد مقدس: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث.
۳۱. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۳۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰). تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب.
۳۳. المطعنی، عبدالعظیم. (۱۴۰۶ق). المجاز فی اللغة. قاهره: مکتبه وهبه.
۳۴. مطلوب، احمد. (بی تا). أسالیب بلاغیة الفصاحة البلاغیة المعانی. کویت: وكالة المطبوعات.
۳۵. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء. تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامیة، المعاونیة الثقافیة، مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیه.
۳۶. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱). جواهر البلاغة (چاپ پنجم). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

references

1. Abu al-Futuh al-Razi, H. (1408 AH). *Rawd al-Jannan va Ruh al-Jannan fi Tafsir al-Qur'an*. Holy Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Arabic]
2. Al-Mutani, A. (1406 AH). *al-Majaz fi al-Loqah*. Cairo: Maktabah Wahba. [In Arabic]
3. Bahrani, S. H. (1416 AH). *al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Be'that Foundation.
4. Fakhr Razi. M. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*. (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
5. Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab Al-Ain*. (2nd ed.). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
6. Firuzabadi, M. (1415 AH). *al-Qamous al-Mohit*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
7. Hashemi, A. (1381 AP). *Jawahir al-Balaghiyah*. (5th ed.). Qom: Qom Seminary Management Center. [In Persian]
8. Ibn Arabi, M. (1410 AH). *Rahmah min al-Rahman fi Tafsir va Isharat al-Qur'an*. (1st ed.). Damascus: Nadr Press. [In Arabic]
9. Ibn Ashour, M. T. (1420 AH). *Tafsir al-Tahrir va al-Tanwir al-Ma'ruf ba Tafsir Ibn Ash'ur*. (1st ed.). Beirut: Arab History Institute. [In Arabic]
10. Ibn Qayem, M. (n.d.). *Mukhtasar al-Sawa'eq al-Morsalah ala al-Jahmiyah va al-Mu'atalah*. Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Hadithah.
11. Ibn Qutaybah, A. (1423 AH). *Ta'awil Mushkel al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, Muhammad Ali Bayzun Publications. [In Arabic]
12. Ibn Taymiyyah al-Harrani, A. (1416 AH). *al-Iman*. (5th ed.). Beirut: al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
13. Kamali Dezfuli, A. (1372 AP). *Quran Thiql Akbar*. Qom: Osweh. [In Persian]
14. Ma'arefat, M. H. (1385 AP). *al-Ta'awil fi Mukhtalaf al-Mazahib va al-Ara'*. Tehran: World Association for the Approximation of Islamic Religions, Cultural Deputyship, Center for Scientific Research and Studies. [In Arabic]
15. Madani, A. (1384 AP). *al-Taraz al-Awal va al-Kanaz lima Alayhe min Loqah al-Arab al-Ma'ul*. Mashhad: Mua'sisah AlulBayt le Ihya al-Torath. [In Persian]
16. Matloub, A. (n.d.). *Asalib Balaghiyah al-Fasahah al-balaghah al-Ma'ani*. Kuwait: Wikalah al-Matbu'at.
17. Modares Afghani, M. A. (1362 AP). *al-Modares al-Afzal fima Yormaz va Yoshar Ilayhe fi al-Motawal*. (1st ed.). Qom: Dar Al-Kitab. [In Persian]
18. Mohammadi Bamiani, Q. A. (n.d.). *Dorus fi al-Balaghah. Sharh Mukhtasar al-Ma'ani le al-Taftazani*. (1st ed.). Beirut: Mu'asisah al-Balagh.
19. Murtaza Zubaydi, M. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Persian]

20. Mustafavi, H. (1380 AP). *Clear interpretation*. Tehran: Book Publishing Center. [In Persian]
21. Osi, A. (1381 AP). *Allameh Tabatabai's method in interpreting Al-Mizan*. Tehran: Islamic Propaganda Organization, International Publishing Company. [In Persian]
22. Qomi Mashhadi, M. (1368 AP). *Tafsir Kanz al-Daqa'eq va Bahr al-Qara'eb*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
23. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Mufradat alfaz al-Qur'an*. (1st ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
24. Sakaki, Y. (n.d.). *Miftah al-Olum*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
25. Shariati Sabzevari, M. B. (1387 AP). *Writing on the Principles of Philosophy and the Method of Realism*. (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
26. Sharif al-Radhi, M. (1406 AH). *Haqa'eq al-Taa'wil fi Motashabah al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Azwa'. [In Arabic]
27. Shenqiti, M. (n.d.). *Man'e Jawaz al-Majaz fi Monazal le al-Ta'id va al-Ijaz*. Mecca: Dar Alem al-Fawa'id al-Nashr va al-Tawzi'.
28. Soyouti, A. (1421 AH). *Al-Taqaan fi Olum al-Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Arabi. [In Arabic]
29. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
30. Tabarsi, F. (1412 AH). *Tafsir Jawame' al-Jame'*. Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
31. Tabatabaei, M. H. (1390 AH). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*. (2nd ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
32. Taftazani, M. (1376 AP). *Mukhtasar al-Ma'ani*. (Taftazani). (3rd ed.). Qom: Dar al-Fikr. [In Persian]
33. Tusi, M. (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi al-Torath al-Arabi.
34. Zamakhshari, M. (1407 AH). *al-Kashaf an Haqa'eq Qavamiz al-Tanzil va Oyoun al-Aqaweel fi Wojooth al-Ta'awil*. (3rd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
35. Zarkashi, M. (1410 AH). *al-Borhan fi Olum al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
36. Zohaili, W. (1411 AH). *Tafsir Al-Munir fi Al-Aqeedah, va al-Sharia va al-Manhaj*. (32 vols, 2nd ed.). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

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

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

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



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

A Scientific_specialized Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 2, No. 4, wintre, 2020

6

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 Abstractes and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

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

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

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

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ رایانامه: magazine@isca.ac.ir تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی